

الوسيط في الأصول

الجزء الرابع

قاسم الطائي



فصل

في مبحث الضد



قوله (قدس سره): الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده، أو لا ؟

فيه أقوال، و تحقيق الحال يستدعي رسم أمور:

الأول: الاقتضاء في العنوان أعم من أن يكون بنحو العينية، أو الجزئية، أو اللزوم من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين وطلب ترك الآخر، أو المقدمية على ما سيظهر، كما أن المراد بالضد هنا هو مطلق المعاند والمنافي، وجوديا كان أو عدمياً.

وقبل تحقيق الحال هنا عدة أمور ينبغي ذكرها:

الأمر الأول: يقع في تحقيق المراد من الألفاظ في عنوان المسألة كبحث عن الموضوع بمرتبة متقدمة عن الكلام في محمولها، فينبغي السؤال عن معنى الاقتضاء وال ضد الواقعين في عنوانها — أما الاقتضاء، فله عدة وجوه متصورة، الاقتضاء بنحو العينية، فعليه إن الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده بمعنى أن الأمر بالشيء والنهي عن ضده عنوانان متحدان ممتازان بحسب المفهوم، وإما بنحو الجزئية والتضمن فإن النهي عن الضد جزء من الأمر بالواجب، وإما بنحو الالتزام اللفظي والعقلي، وتوجيه الالتزام بأحد وجهين:

الأول: أن الأمر بالواجب يستلزم ترك ضده للملازمة بينهما.

الثاني: أن يقال إن ترك الضد مقدمة لفعل الواجب، ويسمى بمسلك

المقدمة، والأول مسلك التلازم وسيأتي تحقيقها(١).



وأما الضد، فليس المراد به الضد بالمعنى المصطلح في المعقول الذي هو عبارة عن الامر الوجودي المنافي لأمر وجودي آخر بل المراد منه المعنى الأعم الشامل للضد والنقيض بقريئة وقوع النزاع في الضد العام وهو الترك ، فصد الإزالة ليس هو الصلاة فقط بل الصلاة ونقيض الإزالة الذي هو تركها، أي أن الضد لا يختص بالمعنى الوجودي بل هو و العدمي(٢).

(١) قال السيد الأستاذ (قدس سره) ، أن معنى الاقتضاء غالباً مأخوذ من المقتضي المقابل للشرط وعدم المانع الذي يذكر عادة من أجزاء العلة التامة وهنا ليس المقصود ذلك وإنما أصبح أمراً اصطلاحياً في طول الأقوال المحتملة بحيث يشملها جميعاً في حين أن الأقوال في طوله إذ لا معنى لأخذ النتيجة مسلمة من عنوان الباب بل العكس هو الصحيح.

أقول: أن الاقتضاء له معنى واحد هو الثبوت إلا أن الكيفية تختلف عيناً أو تضمناً أو التزاماً لا أنه يتحدد في طول الأقوال في المسألة.

(٢) ثم هل أن المسألة عقلية أو لفظية فيه وجهان، وقد استدلل للثاني بذكرهم المسألة في مباحث الألفاظ، واستدلال صاحب المعالم لعدم الاقتضاء بانتفاء الدلالات الثلاثة، وبظهور لفظ الأمر في الصيغة التي شأنها الدلالة، وعورض بظهور لفظ الاقتضاء في مقام الثبوت لا الإثبات، وبعدم وفاء النزاع العقلي بتمام الغرض. وعورض أيضاً بعدم وفاء اللفظي أيضاً. إذ الالتزام كما يمكن أن يكون بيناً بالمعنى الأخص يمكن أن يكون بيناً بالمعنى الأعم أو غير بين.



ومن ذلك يظهر ان جعل بعضهم المسألة ضمن مباحث الألفاظ لسلامة الوجهين الاولين عن العارض، وفيه أن:

الأول: لا يعني كونها لفظية بمجرد ذكرها في مباحث الألفاظ، لا أقل أن جملة من المحققين ذكروها في المباحث العقلية.

والثاني: إن انتفاء الدلالة اللفظية بأنواعها الثلاث يستلزم عدها من غير مباحث الألفاظ لا منها وهذا واضح. وعليه فالمسألة صالحة لأن تكون من كلا القسمين لصلاحيتهما لذلك فهي ليست عقلية محضة ولا لفظية محضة لعدم انحصار النزاع بدلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد بأحد الدلالات الثلاث اللفظية بل يقع النزاع في دلالاته مطلقاً ولو كانت عقلية.

قال في المعالم: الحق إن الأمر بالشيء على وجه الإيجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لا لفظاً ولا معنى. والمشهور جعلها من مباحث الملازمات العقلية غير المستقلة لأن الاقتضاء على نحو العينية والتضمنية باطل والاقتضاء على نحو الزوم يرجع بالآخرة إلى الملازمات العقلية، بل من بعض مراتبها. وقد أشكل بأنه لا معنى للنزاع اللفظي، مع كون الملازمة ثبوتاً محل إشكال، وأجيب عنه بعدم تمامية الوجه كما سبق مني جوابه، بأن عدم التعيين الثبوتي لا يمنع من الإثبات كما هو الحال في وضع كثير من الألفاظ لمعاني غير متعينة كلفظ العنقاء.

ثم هل أن المسألة أصولية أو فقهية أو من المبادئ التصديقية وجوه أصحابها الأول من دون تأثير لانطباق جهات علوم عديدة على المسألة فإن ذلك لا يوجب عدها بعد انطباق جهة المسألة الأصولية عليها أو التي ذكرت فيه من مسائل العلوم الأخرى،



والمسألة الأصولية ما وقعت في طريق استنباط حكم شرعي كلي مما ينطبق على ما نحن فيه، لوضوح أن الضد لو كان عبادة وقيل بالاقتضاء فتحرّم لأن النهي عن العبادة مستلزم لفسادها كما سيأتي وعلى القول بعدمه فلا تفسد لعدم النهي، وهذا حكم كلي شرعي يترتب على طرفي المسألة ثبوتاً ونفيّاً، نعم إنما تتم الثمرة لو قيل بعدم جواز الترتب، وإلاّ فتصح العبادة (الضد) حتى على القول بالاقتضاء.

والمسألة مما لا ينطبق عليها جهة الفرعية لتكون فقهية، وقد سبق أن الملاك في الاندراج في علم كون المبحوث عنه من مسائل العلم لا ملازمه، كما وإن انطباق عنوان المبادئ التصديقية مبني على كون موضوع العلم الأدلة الأربعة، وقد عرفت منعه. ثم إن المبحوث في مسألتنا على مقامين :

المقام الأول: وهو أهمهما إن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص كما لو فرض أن الصلاة ضدّ خاص للإزالة فهل تقع منهيّاً عنها أم لا ؟

والمقام الثاني: في أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده العام أي عن تركه، قال صاحب المحاضرات: سواء كان أمراً وجودياً (الأضداد الخاصة أي الجامع بينها) وقد يُعبر عنها بالضد العام، أم كان أمراً عدمياً (الترك) المسمى عندهم بالضد العام. وعلق عليه السيد الأستاذ (قدس سره): إن التعبير بالضد العام عن جامع الأضداد الوجودية ينبغي إلغاؤه لأنها في طول التعبير فسوف لن نفهم الضد العام (الوجودي أو العدمي) وهي مغالطة نحن في غنى عنها بل الضد العام أي الترك وهو تركيز في الاصطلاح أوضح وأسهل.

أقول: يظهر من عبارات المعالم أنه أيضاً عبر بالضد العام عن جامع الأضداد



الوجودية.

وإن المراد بالضد العام كما سمعنا منه هو الترك والترك عرفاً ينتزع من عنوان وجودي فلا يصلح عنواناً جامعاً للأضداد الخاصة، والفعل عرفاً يشمل الفعل والترك فلو عرفناه بالترك أعطيناه معنى الوجود ولو أعطيناه معنى العدم لكان أفضل. أقول: إذا لوحظ الجانب العرفي فنعم وإذا لم يُلاحظ هذا الجانب فإطلاق الفعل على الترك لا يخلو من مسامحة.

ثم قال (قدس سره): ولو قصدنا من الضد كلاً المعنيين (الوجودي و العدمي) فلا جامع بين الوجود والعدم ، فكيف نسميه بالضد إلا جامع وهمي لا حقيقي ؟ أقول: ويمكن تصوير جامع انتزاعي لا مفهومي، قابل للانطباق على أحدهما على البديل ولا يصدق على الكل دفعة واحدة، وهو (عدم إتيان الأمور به) فإن هذا يصدق على عدم الامتثال بصرف الإرادة عن الأمور به وعدم الانشغال بأي ضد ولا يصدق على الضد الوجودي، أو ينشغل بعد صرف الإرادة عن الأمور به بأحد الأضداد الوجودية، وبهذا ترك الأمور به لأننا نتكلم من ناحية عرفية لا دقيقة ليقال بعدم إمكان الجامع.

ثم قال الأستاذ: لو أردنا الجامع على هذا النحو فغير مفيد لأننا أحياناً نريد أن نحكم على كلاً الحصتين بحكم مشترك وإن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده مطلقاً (الخاص والعام) فهنا ليس بصحيح أن ينطبق هذا العنوان عليهما معاً، بل نأتي بمفهوم ينطبق عليهما دفعة.

وفيه: أنه يكفي لو احتجنا للحكم على كلاً الحصتين لأننا لا نقصد من الضد



العام بالمعنى الوجودي ما ينطبق على كثيرين ليكون عاماً كمفهوم الإنسان ونحوه بل ما يصدق على كثير فهو يصدق على الضد الخاص الأول، وال ضد الخاص الثاني وهكذا، فلو كان الضد مثلاً في مضادة الإزالة هو الصلاة، فالجامع يصدق عليه ويصدق أنه ترك للمأمور به بلا محذور أصلاً، هذا على تقدير الاحتياج الذي هو فرض نادر لعدم الملازمة بين النهيين كما هو واضح من نقل أقوال المسألة.

قال في العناية نقلاً عن تقارير الشيخ الأنصاري (قدس سره) : أن الأقوال في الضد العام خمسة:

(أحدها): نفي الاقتضاء رأساً وهذا صريح العضدي والحاجبي والمنسوب إلى العميدي وجمهور المعتزلة وكثير من الأشاعرة ودعوى بعض كصاحب المعالم أنه لا خلاف في الضد العام في أصل الاقتضاء بل في كيفيته كما تقدم لا أصل لها.

(وثانيها): الاقتضاء على وجه العينية على معنى أن الأمر بالشيء والنهي عن تركه عنوانان متحدان ممتازان بحسب المفهوم .

(وثالثها): الاقتضاء على وجه التضامن.

(رابعها وخامسها): الالتزام اللفظي والعقلي. (انتهى).

ويقصد بالالتزام اللفظي الدلالة الإلزامية فيما إذا كان النهي عن الضد العام من اللوازم البينة بالمعنى الأخص للأمر بالشيء، وإذا كان من اللوازم البينة بالمعنى الأعم أو غير البينة، فالالتزام عقلي.



والأقوال في الضد الخاص سبعة، الخمسة المتقدمة في الضد العام:
(وسادسها): ما حكاه في التقارير وفي الضد الخاص قول آخر للبهائي (رحمه الله) وهو أن الأمر بالشيء لو قيل أنه يقتضي عدم الأمر بال ضد مكان النهي عنه لكان أولى.

(وسابعها) : التفصيل بين ما إذا كان الضد من أسباب امتناع المأمور به في حق المكلف كالمسافر في البحر بالنسبة إلى إيصال الدين الواجب المضيق ونحوه وبين ما إذا لم يكن كذلك كقراءة القرآن بالنسبة لأداء الشهادة.

والكلام يقع في الضد الخاص متقدماً على الضد العام وهو خلاف المنهجية العلمية التي تبدأ بالكلام في المباحث البسيطة ثم تتدرج إلى المباحث الأعظم لا العكس كما عليه الكفاية هذا مضافاً إلى أن نتيجة البحث عن الضد الخاص قد تتوقف على القول بالنهي في الضد العام باعتبار إن النهي عن العام يتضمن النهي عن الخاص قطعاً هذا لو أُريد بال ضد العام، الجامع بين الأضداد الوجودية أو الجامع الانتزاعي بينها وبين الترك لا خصوص الترك كما هو واضح.



قوله (قدس سره): الثاني: أنَّ الجهة المبحوث عنها في المسألة، وان كانت انه هل يكون للأمر اقتضاء بنحو من الأنحاء المذكورة ؟ إلا أنه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص، إنما ذهبوا إليه لأجل توهم مقدمة ترك الضد، كان المهم صرف عنان الكلام في المقام إلى بيان الحال وتحقيق المقال في المقدمة وعدمها، فنقول وعلى الله الاتكال:

ان توهم توقف الشيء على ترك ضده، ليس إلا من جهة المضادة والمعاندة بين الوجودين، وقضيتهما الممانعة بينهما، ومن الواضحات أن عدم المانع من المقدمات.

وهو توهم فاسد، وذلك لأن المعاندة والمنافرة بين الشئيين، لا تقتضي إلا عدم اجتماعهما في التحقق، وحيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملازمة، كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة، من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى.

فكما ان قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادين.

الأمر الثاني: وعلى أي حال فأن عمدة القائلين بالاقتضاء بنحو الالتزام في الضد الخاص إنما ذهبوا إلى ذلك لأحد أمرين: إن هنا تلازم بين الطلبين طلب



أحد الضدين وطلب ترك الآخر فإذا وجب طلب الفعل وجب طلب الترك من جهة سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر، فإذا كان ضده عبادة فالمطلوب تركها ففعلها يكون حراماً فتقع فاسدة لكبرى أن النهي عن العبادة يقتضي فساده كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

أو أن هنا مقدمة عدم الضد لوجود الضد الآخر فإذا وجب الضد الآخر وجب ترك هذا الضد لوجوب مقدمة الواجب إن قيل بها، فيحرم فعله.

والقائلون بالتوقف على أقوال خمسة، ذكرها المرحوم المشكيني وهي:
الأول: ما هو المشهور من مقدمة ترك الضد لفعل الضد دفعاً ورفعاً، دون العكس.

الثاني: أن الترك مقدمة له رفعاً لا دفعاً، والفعل ليس مقدمة له مطلقاً.
الثالث: المقدمة من الطرفين.

الرابع: عدمها من الطرفين، وهو مختار المصنف وجماعة من المحققين.
الخامس: مقدمة الفعل للترك، نقل عن الكعبي أو ما يعرف بشبهة الكعبي بانتفاء المباح.

وصرف عنان الكلام للتعرض وتحقيق الحال في المقدمة وعدمها على المشهور المتوهم مقدمة ترك أحد الضدين لوجود الآخر.

وتقريب الاستدلال على المشهور ببيان مركب من ثلاث مقدمات:
أولها: إن بين الضدين ممانعة ومنافاة.



ثانيها: إن لازم المنافاة كون وجود أحدهما مانع عن وجود الآخر، وكون عدم أحدهما من قبيل عدم المانع عن وجود الآخر.

ثالثها: إن عدم المانع من جملة المقدمات لوجود الشيء والنتيجة، إن عدم أحدهما مقدمة أو من جملة المقدمات لوجود الآخر (٣)

وأورد عليه المصنف (قدس سره) بوجوه:

الوجه الأول: إن مجرد المعاندة والمنافاة بين الضدين لا تقتضي أزيد من عدم إمكان اجتماعهما في التحقق وإما إنها تقتضي تقدم أحدهما على الآخر فلا، بحيث تكون مرتبة أحدهما متقدمة على مرتبة الآخر لأن مرتبة المقدمة متقدمة على مرتبة ذي المقدمة ومن الواضح إن مرتبة عدم أحد الضدين ليست متقدمة على مرتبة الضد الآخر لكمال الملائمة بينهما من حيث أن المحل لا يخلو إما من السواد مثلاً أو من عدمه ويعبر عنه ببديل الشيء، فكل منهما بديل عن الآخر وقائم مقامه، فإذا خلا المحل من السواد حل البياض محله وهو ملائم مع بديل السواد أي عدم السواد.

ولازم الملائمة بينهما أن يكونا في مرتبة واحدة.

أقول: بهذا المقدار من البيان لا يتم الدليل لأن الملائمة لوحدها لا تكفي في وحدة الرتبة كما هو الحال في العلة والمعلول فإنه مع ملائمتها فلا ريب أن رتبة العلة متقدمة على رتبة المعلول.

ولكن الشيخ الآخوند أوضح المطلب بشكل آخر، إن المنافاة بين النقيضين لا



تقتضي التقدم الرتبي بينهما بحيث لا يوجد أحدهما إلا عند انعدام الآخر كما هو واضح فكذا في الضدين فإن المنافاة لا تقتضي إلا عدم اجتماعهما في الوجود لا تقدم أحدهما على الآخر.

وببيان آخر يمكن إثبات وحدة الرتبة بأن يقال: إن مرتبة السواد وعدمه واحدة لأنهما نقيضان، وأيضاً إن السواد في مرتبة البياض لأنهما في رتبة واحدة، ومن ذلك ينتج إن عدم السواد في مرتبة البياض وهو المطلوب (٤).

(٣) من الواضح أن النزاع هنا صغرى متفرع عن كبرى القول بالملازمة في مبحث المقدمة بين الوجوبين للشيء ومقدمته فإذا قيل بها هناك وقع الكلام هنا وإذا لم يقل بها فلا بحث هنا أصلاً.

وقد أورد عليه كما قيل بمنع المقدمة نظراً إلى انتفاء السخية بين الوجود والعدم واستحالة كون عدم من مقدمات وجود الشيء ومن أجزاء علته.

وأجاب عليه المحقق العراقي (قدس سره): إنه يبتني على اتحاد المقدمات طراً في كيفية الدخل في وجود المعلول ورجوع الجميع إلى المؤثرية و المتأثرية كما في المقتضي فإنه بناءً عليه لا محيص من إخراج عدم المانع بقول مطلق من المقدمات وعن كونه من أجزاء العلة التامة نظراً لانتفاء السخية بين الوجود والعدم وامتناع تأثيره في الوجود، وإلا فبناءً على اختلاف المقدمات في كيفية الدخل في المعلول ورجوع بعضها إلى أنها معطيات الوجود كما في المقتضي ورجوع بعضها الآخر إلى كونها معطيات



لحدود الوجود والقابلية كما في الشرط وعدم المانع ، فلا مجال للمنع عن مقدمة عدم الضد.

أقول: إنه لا يتصور عليّة عدم للوجود لو أريد به عدم المطلق ، و عدم المدعى هنا ليس هو عدم المطلق الذي لا يصلح لشيء أبداً بل هو عدم المضاف إلى المانع الذي هو أمر وجودي ويكون من شرائط قابلية المحل لوجود أحد الضدين فلا وجه للإشكال أصلاً، ولو شئت قلت إن عدم هنا هو عدم المانع في تأثير المقتضي في مقتضاه.

(٤) وأجاب بعض الأصوليين على تقريب الشيخ :

أنه على فرض المانع وان عدم التمانع له دخل في وجود الضد يكفي في المقدمة التقدم الرتبي العقلي، وهو يجتمع مع المعية الخارجية كما في العلة التامة والمعلول .
وجوابه واضح: ان تقدم عدم المانع ليس هو من هذا القبيل كي لا يمنع المقدمة بل هو من قبيل التقدم الطبيعي (الذي هو لا يمكن ان يوجد شيء آخر إلا وهو موجود من غير أن يؤثر في المتأخر كتوقف الاثنين على الواحد) وسيأتي من المصنف التصريح بذلك .



قوله (قدس سره) : كيف ؟ ولو اقتضى التضادّ توقف وجود شيء على عدم ضده، توقف الشيء على عدم مانعه، لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشيء توقف عدم الشيء على مانعه، بداهة ثبوت المانعية في الطرفين، وكون المطاردة من الجانبين، وهو دور واضح.

الوجه الثاني: وهو لزوم الدور.

وتقريبه : أنه كما يتوقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر توقف الشيء على عدم المانع كذلك يتوقف العدم المزبور أيضاً على وجود هذا الضد توقف عدم الشيء على وجود مانعه لبداهة ثبوت الممانعة والمعاندة من الطرفين والمطاردة من الجانبين وهو دور واضح من جهة توقف كل منهما على الآخر(ه).

(ه) فإن قلت: إن عدم الضد من أجزاء العلة التامة لا علة تامة فهو بهذا علة ناقصة، بخلاف وجود المانع فهو علة تامة للعدم.

قلت: هذا المقدار لا يقدح في توقف أحدهما على الآخر . والبيان الآخر للدور ما ذكره بعض المحققين (قدس سره) : أن أحد الضدين لو كان موقوفاً على عدم الآخر كان وجوده لا محالة علة لعدم الآخر أيضاً بقانون إن نقيض العلة علة لنقيض المعلول



، فيلزم توقف وجود البياض على عدم السواد، وعدم السواد على البياض، ومنه توقف البياض على البياض، توقف الشيء على نفسه فيكون محالاً.

وكلا البيانيين متوقفان على كون التمانع من الطرفين وأما لو كان التمانع من طرفٍ واحد فلا يتم تقريب الدور كالتمانع والممنوع. مثل الرطوبة والإحراق، فإن الرطوبة مانع عن الإحراق وإما الإحراق فليس مانعاً عن الرطوبة فهنا التوقف من طرفٍ واحد لا من الطرفين.



قوله (قدس سره) : وما قيل في التفصّي عن هذا الدور : بأن التوقف من طرف الوجود فعلي، بخلاف التوقف من طرف العدم، فإنه يتوقف على فرض ثبوت المقتضى له، مع شرائطه غير عدم وجود ضده، ولعله كان محالاً، لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الإرادة الأزلية به، وتعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة، فيكون العدم دائماً مستنداً إلى عدم المقتضي، فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع، كي يلزم الدور.

وما قيل في التفصّي عن الدور، بأن التوقف من طرف الوجود فعلي بمعنى أن وجود الضد يتوقف على عدم ضده الآخر على كل تقدير، فلا يوجد إلاّ إذا كان الضد الآخر معدوماً وهذا بخلاف التوقف من طرف العدم فإنه تقديري بمعنى أن عدم الضد إنما يستند إلى وجود الضد الآخر باعتبار كونه عدم المانع فيما إذا فرض مقتضي الضد المعدوم موجوداً مع بقية الشرائط غير عدم المانع لا مطلقاً ولو كان المقتضي معدوماً فالتوقف من طرف العدم على تقدير وجود المقتضي لا على كل تقدير ولو لم يكن المقتضي موجوداً، فأنحل الدور لأن التوقف من طرف فعلي ومن الآخر تقديري(٦).

وأجاب الشيخ الآخوند على التفصي، باستحالة وجود مقتضي الضد المعدوم



فيما إذا كان الضد الآخر متحققاً إذ المقتضي للضد للصلاة ليس إلا إرادة الصلاة وإرادة الصلاة مع فرض وجود الإزالة المضادة مما لا يمكن لأن معنى ذلك إن إرادة الشخص للإزالة متحققة ومع تحققها يستحيل تحقق إرادة أخرى للصلاة، وإلاّ لزم أن يكون الشخص مريداً للضدين وهو مستحيل، وعلى عدم الوجود لمقتضي الضد المعدوم بأن وجود الضد الآخر كاشف عن عدم تعلق الإرادة الأزلية بالضد الآخر وإلاّ لما تخلفت الإرادة عن المراد فيستحيل وجود مقتضي الضد المعدوم كي يكون الضد الموجود مانعاً عنه (٧).

(٦) وهنا بيان آخر ذكره المرحوم المشكيني: حاصله إن الوجود محتاج في تحققه إلى جميع أجزاء علته التامة من المقتضي والشرط وعدم المانع والمعد، والعدم يكفي فيه انتفاء واحد منها، ولذا كان انتفاء كل واحد من أجزاء العلة التامة للوجود علة تامة للعدم (كالمركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه) ولكن لو انتفى المجموع أو ثلاثة أو اثنان فإن كانت في عرض واحد فالمؤثر هو المجموع لانتفاء الترجيح وعدم جواز توارد العلل المتعددة على المعلول الواحد (باعتبار أن كل جزء من أجزاء العلة علة تامة للعدم كما قال قبلاً)، وإلاّ فالسابق هو المؤثر لصلاحية السبق للترجيح.

ومن هنا تعرف إن فعل الضد حيث كان وجودياً يحتاج إلى تحقق جميع أجزاء العلة ومنها عدم المانع فيكون توقفه على عدم فعلياً بخلاف عدم الضد، ولما كان عدم المقتضي — وهو عدم إرادته — سابقاً على إعدام آخر من عدم الشرط ووجود المانع، فالمستند إليه فعلاً هو عدم المقتضي، لا سائر الإعدام ولما كان ذلك دائماً في باب



الأضداد فلا محالة يكون الاستناد إليه شأنيًا دائمًا.

أُعلِّقُ عليه : إن قوله توقفه على عدم فعلياً. فمن الواضح إن توقف الوجود على عدم غير معقول لعدم صلاحية عدم ليكون منشأ لتحقيق الشيء، نعم لو أراد عدم المانع من تأثير المقتضي في مقتضاه لكان وجهاً وعبارته إلى الأول أظهر منها إلى الثاني، مع إن وجود الضد المؤثر فيه هو مقتضيه لا عدم الضد الآخر لأنه قد لا يكون عدم الضد موجوداً ومع ذلك لا يؤثر المقتضي في مقتضاه لمانع آخر غير مانعية الضد فالتأثير للمقتضي له، لا لعدم المانع للضد الآخر.

(٧) وفيه — أولاً: إن هذا تطويل للمسافة بلا طائل ولو قال أنه مع تحقق إرادة الضد الآخر يستحيل تعلق إرادة أخرى بالضد المعدوم لكان أوضح.

ثانياً: ما ذكره بعض المحققين (قدست أسرارهم) بتوضيح مني أن غاية ما يثبت هذا البرهان، هو عدم تعلق الإرادة الأزلية بالعلة التامة للضد المعدوم، وسبق القول أن عدم الضد يمكن انتسابه إلى أي جزء من أجزاء العلة التامة لأن كل واحد منها علة تامة لعدمه وهذا البرهان لا يعين انتفاء أي جزء من أجزائها.

ثالثاً: ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) أن التثبت بالإرادة الأزلية خلاف المفروض والمشهور أكيداً لأن الوجود عندهم في إرتكازاتهم هو النظر إلى الأسباب الطبيعية وإن الله سبحانه تعلقت إرادته الأزلية بتسبيب الأسباب ولا يمكن صرفها إلا بالمعجزة، فتجاوز الأسباب والنظر ابتداءً إلى الإرادة الأزلية خلاف المفروض مع كون أن المورد لا تشتغل به الأسباب كما نرى، مع أنه لو وجد أحد الضدين فإن ذلك



كاشف عن تعلق الإرادة الأزلية به إما مباشرة كما هو ظاهر العبارة أو بالتسبيب ، وأما عدم الآخر فهو في طول التضاد بينهما ، فأن قلنا بأن وجود أحدهما أو وجود مقتضيه ليس مانعاً عن وجود الآخر أو عن مقتضيه ولا أن عدمه عدم مانع فحينئذ يصير أن ضم فكرة المنافرة بين الضدين إلى الإرادة الأزلية لاستنتاج عدم تعلقها بالضد الآخر ضرورياً وإلا لو كان أحدهما ليس مقدمة للآخر لما توصلنا إلى النتيجة.

ويرد عليه : إنه يكفي في عدم الضد الآخر مجرد عدم تعلق الإرادة الأزلية من دون حاجة إلى ضم المنافرة والمضادة من الطرفين لأن الظاهر من كلام المستدل جعل عدم تعلق الإرادة الأزلية للضد علة تامة لا جزء علة لتحتاج لضم المنافرة إليها.

والجواب عن جميع هذه الوجوه مع أصل التقريب للشيخ الآخوند واحد : وهو أن كلامنا في الضد العبادي الذي يتعلق بإرادة المكلف بإيجاده أو عدمه مع توجه تكليف آخر إليه في نفس الآن متعلق أيضاً بإرادته ، والإرادة لا تتعلق إلا بمراد واحد لا بمرادين في آن واحد فصرفها إلى أحدهما يمنع من صرفها وإعمالها في الآخر ولا دخل للإرادة الأزلية في ذلك بل دخلها في طول إرادة المكلف الفعل أو الترك وإلا لزم الجبر الباطل ، والكلام في الإرادة الأزلية إنما يستقيم في إيجاد الأضداد التي لا تتوسطها إرادة المكلف كما هو مقتضى مذهب العدلية ، وهذا المقدار من البحث خارج عن علم الأصول وداخل في علم الحكمة.



قوله (قدس سره) إن قلت : هذا إذا لوحظا منتهيين إلى إرادة شخص واحد، وأما إذا كان كل منهما متعلقا لإرادة شخص، فأراد -مثلا- أحد الشخصين حركة شيء، وأراد الآخر سكونه، فيكون المقتضي لكل منهما - حينئذٍ- موجوداً، فالعدم -لا محالة- يكون فعلاً مستنداً إلى وجود المانع.

قلت : هاهنا -أيضاً- مستند إلى عدم قدرة المغلوب منهما في إرادته، وهي مما لا بد منه في وجود المراد، ولا يكاد يكون بمجرد الإرادة بدونها، لا إلى وجود الضد، لكونه مسبقاً بعدم قدرته كما لا يخفى.

فإن قلت: إن عدم المقتضي للضد المعدوم فيما لو فرض أن الشخص المريد واحد وإما لفرض وجود شخصين فهنا إرادتان (أي مقتضيان) كما لو أراد أحدهما الحركة وأراد الآخر السكون فإن عدم أحدهما يستند إلى المانع الذي هو الضد الآخر لا إلى عدم وجود المقتضي.

ومقصود المستشكل إبطال كلية الدعوى وإنه ليس دائماً عدم الضد منسوب إلى وجود الآخر بلحاظ عدم المقتضي بل قد ينسب إليه بلحاظ وجود المقتضي للضد المعدوم، وعندئذٍ يكفي في دفع محذور الدور إن الاستناد الشأني يكفي ولو كان على نحو الموجبة الجزئية.

وجوابه: أنه يكفي في لزوم الدور جزئياً في بطلان المقدمة إلا إذا ثبتت الكلية.

قلت: إن المقتضي ليس هو الإرادة خاصة بل الإرادة إذا كانت غالبية وقادرة، فانتفاء المقتضي متحقق وإن كانت الإرادة موجودة لأن الانتفاء يستند إلى عدم القدرة والغلبة وهي متقدمة رتبة على وجود المانع (٨).

(٨) وفيه ما سيأتي من المصنف من إمكان فرض وجود المقتضي ومع ذلك يستند العدم إلى وجود المانع، كما أن فرض كون المقتضي على البيان المتقدم علة تامة للوجود وهو بعيد عن الاصطلاح بل هو جزء من علة الوجود، فإذا أنضم إليه الأجزاء الأخر نتج منه العلول لصيرورته حينئذٍ علة تامة، نعم يمكن استناد العدم إلى فقد المقتضي تارة وإلى وجود المانع تارة أخرى وإلى عدم توفر الشرط تارة ثالثة كما سلف بأن في طرف العدم تكون كل واحدة من أجزاء العلة علة تامة للعدم. والنتيجة أن هذا الجواب غير تام لأنه لا يثبت أن العدم مستنداً إلى عدم المقتضي خاصة.

والصحيح أن المقتضي في الفرض موجود وليس هو الإرادة والقدرة بل هما من شرائط التأثير في المقتضي، فالأمر بالضد الآخر في الفرض موجود ولكن لا أعمال لأرادة المكلف أو لا قدرة له على تحقيقه خارجاً، فنحتاج إلى إثبات عدم الضد إلى وجود ضده من وجه آخر وإلا بقي الدور على حاله، مع أن أصل الإشكال عاطل لأن ذلك يعني تكليفين متعلقين بمكلفين فإن كان المتعلق واحداً وأريد من كل منهما إيجاد فاستناد



عدم أحدهما (فعل أحدهما) يعود إلى وجود الضد الآخر المانع لا إلى فقد المقتضي لفرض وجوده، وإن تعلق إرادة كل واحد منهما بفعل غير الآخر كتعلق أحدهما بالإزالة والآخر بالصلاة فأين المانع منه؟ بل هو خارج عن محل البحث.

إن قلت: على الفرض الأول يمكن تصوير النزاع في الواجب الكفائي لو خوطب به إثنان فعدم فعل أحدهما مستند إلى وجود الآخر وهو كما يكون باعتبار كونه مانعاً عن فعل الثاني يمكن أن يكون مستنداً إلى عدم مقتضي الآخر لو قيل بأن الإرادة هي المقتضي لا مؤثر فيه .

قلت: إن ذلك لو صح يعني أن أحدهما مأمور بالفعل ومنهي عنه لو قيل بالإقتضاء فيكون النزاع في الضد العام لا في الضد الخاص كما هو الحال.

فإن قلت: أيضاً إن عدم أحدهما مستند إلى عدم مقتضي الآخر لا إلى وجود الضد لتعلق الإرادة الأزلية بإرادة المريد دون الآخر.

قلت: هذا اشد فساداً من الصورة الأولى لأن عدم تعلق الإرادة الأزلية يعني عدم التكليف بمن تعلقت الإرادة الأزلية بعدم إتيان الفعل منه وإلا لزم المحال.

وبصياغة فنية لبعض المحققين عن جواب الآخوند (قدس سره) ببرهان تعلق الإرادة الأزلية: أن هذا الجواب غاية ما صنعه أنه جعل التوقف من الطرفين ممتنعاً بالغير مع إمكانه ذاتاً في حين أن الدور ممتنع ذاتاً فامتناع المانعية بالغير لا يكون دفعاً لأشكال الدور واستحالة توقف الضد على عدم ضده.

وهذه الصياغة بإمكان المستدل أن يرفضها بدعوى أن المقتضي عن الدور على ما في ظاهر كلامه إن استناد عدم إلى وجود المانع منحصر بصورة فرض وجود المقتضي



لذلك الشيء، ولكنه مما لا وجه له.

وقد تبين أن المقتضي إذا لم يكن موجوداً فمن أين تحصل الممانعة للضدين، لأنها إما في جانب العلول (المقتضى) أو في جانب العلة (المقتضى) الدليل أنه ينفيه.

والسيد الأستاذ (قدس سره) قد أجاب عن الدور بوجه آخر، قال: إنه ليس من الدور وإن اتخذ شكله لأن الدور ينبغي فيه حفظ الكيف (الوجود والعدم) ثبوتاً بأن يتوقف الوجود على الوجود أو العدم على العدم، وأما توقف الوجود على عدم الآخر فليس من الدور لإمكان صدق العلاقتين بدون محذور بخلاف الدور الحقيقي فصدق تلك العلاقتين مستحيل.

أقول: إن الدور المصطلح هو توقف الشيء على نفسه فإن ذلك يعني وجوده قبل وجوده أو استغنائه في افتقاره أو غير ذلك مما قيل في استحالاته.

وهنا إن الضابط الذي ادعاه متوفر أي أن العدم متوقف على العدم أو الوجود على الوجود، كما قلت في بيان الدور لأن توقف عدم السواد مثلاً على البياض باعتبار كونه مانعاً عنه وعدمه عدم المانع عن وجوده أي أن عدم السواد المتوقف على البياض المتوقف على عدم السواد ، فعدم السواد متوقف على عدم السواد هذا من جانب العدم باعتبار أن (المانع) كما قلت علة تامة للعدم.

وأما من جانب الوجود فيقال إن البياض موقوف على عدم السواد توقف الشيء على عدم المانع ، وعدم السواد موقوف على البياض باعتبار كونه مانعاً فينتج أن البياض موقوف على البياض، وهو دور حقيقي.



ولا يقال: إن عدم السواد جزء علة للوجود لا علة تامة.

قلت: هذا المقدار لا يقدر في صدق الدور، لأن المعلول كما لا يوجد لو لم توجد علته التامة كذلك لا يوجد لو لم توجد جزء علته لأنها علة لعلته.

ثم قال (قدس سره): إننا لو سلمنا الدور فماذا تكون النتيجة؟ فنتيجة كل دور هو امتناع كلا الطرفين فلو توقف شيان أحدهما على الآخر لم يحصل معاً فما الذي يحصل فإن قلت: لا يحصل كلا الضدين والمفروض لا ثالث لهما، قلت: يلزم ارتفاعهما والضدان لا يرتفعان فإن قلت: لا يجتمع وجود أحدهما مع الآخر قلت: نعم، ولكنه ناشيء من التضاد لا من لزوم الدور.

وفيه: أن القائل باستلزام الدور لا ينفي التضاد وامتناع وجودهما وإنما مراده استحالة توقف أحدهما على عدم الآخر، يعني أن تعدد الرتبة بينهما غير ممكن للدور لأن عدم الشيء في مرتبة وجوده (نقيضان)؛ إذن عدم أ في مرتبة ب فلا تقدم، ومع المحذور فالرتبة متحدة لا متعددة وهذا يعني المضادة بينهما وعدم توقف أحدهما على الآخر، كيف يجتمع الدور مع المضادة مع أن الأول يستدعي تعدد الرتبة والثاني اتحادها وظاهر كلامه على الاجتماع، فالمضادة بين الوجودين والدور بين الوجود والعدم.

فإن قلت: يمتنع حصول أحدهما وعدم الآخر فكلاهما يمتنع لا وجود أحدهما ممكن ولا عدم الآخر ممكن.

قلت: أولاً: إن وجود أحدهما وامتناع الآخر أو عدم الآخر متعين، لا ممتنع، وثانياً لو تنزلنا عن الإشكال فإن هذا الأمر شامل للطرفين - أي وجود (أ) مع عدم



(ب)، وكذلك وجود ب مع عدم (أ) - وهذا يعني لا وجود (أ) ، ولا عدم (أ) ، وكذلك من طرف (ب).

ويكون أشد محذوراً من انتفاء الضدين؛ لأنه يجتمع انتفاؤهما مع انتفاء النقيضين فهذا الوجه سخيّف غايته.



قوله (قدس سره) : غير سديد فإنه وإن كان قد ارتفع به الدور، إلا أن غائلة لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه على حالها، لاستحالة أن يكون الشيء الصالح لأن يكون موقوفاً عليه الشيء موقوفاً عليه ضرورة أنه لو كان في مرتبة يصلح لأن يستند إليه، لما كاد يصح أن يستند فعلاً إليه.

أن التفصي عن الدور غير سديد، فإن التوقف من طرف العدم وإن كان تقديرية لا فعلياً إلا أنه لا يرتفع به غائلة المحذور وإن ارتفع به عنوان الدور. بيان ذلك: لو فرضنا في مثل الصلاة والإزالة مثلاً توقف الإزالة على عدم الصلاة توقف الشيء على عدم المانع والتوقف يستدعي المقدمة وهي تقدم العدم المزبور على وجود الإزالة. ولأزم ذلك تقدم الصلاة على الإزالة بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين (الصلاة وعدمها) فإذا فرضنا حينئذٍ بمقتضى المعادة الرتبة بين النقيضين الإزالة وعدمها تقدم الصلاة على الإزالة وجوداً وعدماً، والنتيجة من ذلك صيرورة كل من الصلاة والإزالة في مرتبة متأخرة عن الأخرى الملازم لكون كل واحدة منهما في رتبتين، أي متقدم على نفسه بمرتبتين وهو مقطوع الاستحالة، والمقدمة بين الضدين مستحيلة لأن المستلزم للمحال محال كما هو واضح (٩).

(٩) أقول: تماميته في الضدين اللذين لا ثالث لهما وإنه لا قدرة أو لا إرادة للمكلف إلا لأحدهما، فإن قلنا هو الإرادة كما ادعاه المصنف فلا إرادة لكليهما بل



لواحد منهما وحينئذٍ يستند عدم الآخر إلى عدم إرادته لا إلى مانعية الضد الآخر، وإن قلنا أن المقتضي غير الإرادة والقدرة بل هما مؤثران فيه كان عدم أحدهما مستند إلى عدم القدرة عليه فإن جعلناه بمعنى المانع عنه كان أحدهما يستند إلى مانعية الآخر وكذا العكس وهنا لابد من الإشارة إلى شرح بعض العبارات الغامضة التي وردت في الكتاب وهي قوله (قدس سره) لاستحالة أن يكون الشيء الصالح لأن يكون موقوفاً عليه الشيء موقوفاً عليه، ضرورة أنه لو كان في مرتبة يصلح لأن يستند إليه لما كان يصح أن يستند فعلاً إليه.

وهنا مرحلتان:

إحدهما: معالجة مشكلة الضمائر وعودها إلى ما تعود إليه فتصبح العبارة هكذا لاستحالة أن يكون الشيء الصالح (الإزالة) —لأن يكون (الإزالة) موقوفاً عليه (عدم الصلاة) — موقوفاً على (عدم الصلاة)، ضرورة أنه لو كان (الإزالة) يصلح لأن يستند (عدم الصلاة) إلى (الإزالة) لما كاد يصح أن يستند (الإزالة) فعلاً إلى (عدم الصلاة).

وثانيهما بيانه: أنه إذا توقفت الإزالة على عدم الصلاة فعلاً لزم تقدم (عدم الصلاة) على (الإزالة) لكونه في مرتبة علته، فإذا توقف عدم الصلاة على (الإزالة) شأناً كما قاله المتفصّي عن الدور، كان الأول وهو (الإزالة) متقدماً على عدم الصلاة رتبة لكونه في مرتبة علته وإن لم يكن علةً بالفعل والمتقدم على المتقدم على ذلك الشيء أيضاً، فيلزم تقدم (الإزالة) على نفسها بمرتبتين فملاك استحالة الدور وهو لزوم تقدم الشيء على نفسه باقٍ على حاله، وإن ارتفع عنوان الدورية، والمراد بالصلاحيّة أو كلمة صالح في كلام المصنف هو التوقف على تقدير وجود المقتضي.



قوله (قدس سره): والمنع عن صلوحه لذلك بدعوى: أن قضية كون عدم مستندا إلى وجود الضد - لو كان مجتمعا مع وجود المقتضي - وإن كانت صادقة، إلا أن صدقها لا يقتضي كون الضد صالحا لذلك، لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها.

مساوق لمنع مانعية الضد وهو يوجب رفع التوقف رأساً من البين، ضرورة أنه لا منشأ لتوهم توقف أحد الضدين على عدم الآخر إلا توهم مانعية الضد - كما اشرنا إليه - وصلوحه لها.

والمنع عن أصل صلاحية توقف عدم الصلاة على الإزالة ؛ لأن عدم الصلاة إنما يكون صالحاً للتوقف على الإزالة فيما إذا كان مقتضي الصلاة موجوداً فتصبح القضية الشرطية هكذا، لو كان مقتضي الصلاة موجوداً لاستند عدم الصلاة إلى وجود (الإزالة) .

ومن المعلوم إن القضية وإن كانت صادقة إلا أن صدقها لا يستلزم صدق طرفيها وهما وجود المقتضي للصلاة، وكون عدمها صالحاً للتوقف على الإزالة فقد يكونان كاذبين والقضية صادقة، كما لا يقتضي صدق قوله تعالى : [لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا] صدق الطرفين.



فصدق القضية لا يستلزم صدق كون عدم الصلاة صالحاً للتوقف على الإزالة حتى يقال بأن عنوان الدور وإن ارتفع إلا أن المحذور باقٍ على حاله مساوق لمانعية المانع (الضد) .

بيان ذلك: إن الإزالة إما أن يقال أنها مانع عن الصلاة وإما أن يقال أنها ليست مانعاً، فعلى الأول يلزم كون الإزالة صالحاً لأن يتوقف عليها عدم الصلاة وإلا فلا معنى لكونها مانعاً والقول بكونها مانعاً مع عدم التوقف من جانب عدم الصلاة عليها تهافت واضح.

وعلى الثاني يلزم انتفاء التوقف من الطرفين فعلياً كان أو تقديريةً إذ لا وجه لتوقف وجود هذا على عدم ذلك إلا مانعية ذاك فإذا منع المانعية للضد فلا وجه للتوقف من طرف الوجود على عدم ذاك ومنع المانعية يمنع الصلاحية لتساوقهما (١٠).

(١٠) ويمكن الجواب عليه بأننا نختار الشق الأول ولا يلزم التهافت لوضوح أن المانعية ليست علةً للتوقف كما تقدم من المصنف، كي يكون انتفاء التوقف مساوق لانتفاء المانعية من باب أن انتفاء العلة بانتفاء المعلول.

إلا إن أصل الإشكال عاطل لأن المتفصي قد اعترف بالتوقف التقديري من طرف عدم الصلاة على فرض وجود المقتضي لها، فكيف يمنع من صلاحية الضد الآخر لاستناد عدم ذاك الضد إليه، وهل التوقف التقديري إلا بمعنى صلوحه لذلك.



وللمصنف جواب آخر في حاشية الكتاب: « مع أن حديث عدم اقتضاء صدق الشرطية لصدق طرفيها وإن كان صحيحاً، إلا أن الشرطية -ها هنا- غير صحيحة، فإن وجود المقتضي للضد لا يستلزم بوجه استناد عدمه إلى ضده، ولا يكون الاستناد مترتباً على وجوده؛ ضرورة أن المقتضي لا يكاد يقتضي وجود ما يمنع عما يقتضيه أصلاً كما لا يخفى، فليكن المقتضي لاستناد عدم الضد إلى وجود ضده فعلاً عند وجود مقتضي وجوده، هي الخصوصية التي فيه الموجبة للمنع عن اقتضاء مقتضيه، كما هو الحال في كل مانع، وليست في الضد تلك الخصوصية، كيف؟! وقد عرفت أنه لا يكاد يكون مانعاً إلا على وجه دائر، نعم إنما المانع عن الضد هو العلة التامة لضده؛ لاقتضاءها ما يعانده وينافيه، فيكون عدمه كوجود ضده مستنداً إليها، فافهم. »

[المحقق الخراساني (قدس سره)] .

ذكره المرحوم المشكيني وحاصله: أن التعليق في المقام غير صحيح لأن وجود المقتضي الذي فرض كونه شرطاً في القضية الشرطية مقتضى لوجود مقتضاه فكيف يقتضي إستناد عدم مقتضاه إلى وجود ضد هذا المقتضي كما هو مقتضى هذا التعليق لأن الشرط مقتضي للجزاء، وذلك لأن اقتضاء هذا المعنى مساوق لكونه مقتضياً لعدم مقتضاه، ففي الحقيقة يكون وجود المقتضي مقتضياً لوجود مقتضاه وعدمه.

وقال: وفيه: أنه لا يلزم في القضية الشرطية أن يكون المقدم علةً للتالي دائماً، بل ربما يكون الأمر بالعكس، أو يكونان متلازمين، والمقام من قبيل الأخير، وعلة الاستناد ليس وجود المقتضي، بل شيء آخر .

أقول : وفي التقريب وجوابه نظر:



أما وجه النظر في أصل التقريب: فإنه يقتضي أن صدق مانعية الإزالة عن الصلاة هي فرع وجود المقتضي للصلاة إذ لا معنى للمانع إذا لم يكن المقتضي موجوداً والحال أن المانعية كما يمكن صدقها حتى لو لم يكن المقتضي موجوداً كما إذا لم يكن هناك أمراً أصلاً بالصلاة كذلك تصدق لو كان ولكنه يسقط عن الفعلية بسبب المزاخمة للواجب الأهم الذي هو الإزالة.

وأما وجه النظر في الجواب: فأن كونهما متلازمين يعني معلوليتهما لعلّة واحدة وإلا لما صحت الشرطية يعني أن الإزالة علة تامة لوجود مقتضي الصلاة وكون عدمها مستند إلى وجود الإزالة وهو كما ترى لأنه إن صدق فعلى الأخير خاصة لأنني قلت: أنه يكفي في عدم انتفاء أي جزء من أجزاء العلة التامة (كوجود المانع) مثلاً، وإما كونه علة لمقتضي الصلاة فلا ، فتأمل جيداً.



قوله (قدس سره) : إن قلت : التمانع بين الضدين كالنار على النار، بل كالشمس في رابعة النهار، وكذا كون عدم المانع مما يتوقف عليه مما لا يقبل الإنكار، فليس ما ذكر إلا شبه في مقابل البديهة.

قلت : التمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، إلا أنه لا يقتضي إلا امتناع الاجتماع، وعدم وجود أحدهما إلا مع عدم الآخر، الذي هو بديل وجوده المعاند له، فيكون في مرتبته، لا مقدما عليه ولو طبعا، والمانع الذي يكون موقوفا عليه الوجود هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره، لاما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده. نعم العلة التامة لأحد الضدين ربما تكون مانعا عن الآخر، مزاحما لمقتضيه في تأثيره، مثلا: يكون شدة الشفقة على الولد الغريق وكثرة المحبة له، تمنع عن أن يؤثر ما في الأخ الغريق من المحبة والشفقة لإرادة إنقاذه مع المزاحمة، فينقذ الولد دونه، فتأمل جيدا.

ومما ذكرنا ظهر : أنه لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم، في أن عدمه الملائم للشيء المناقض لوجوده المعاند لذلك، لا بد أن يجمع معه، من غير مقتض لسبقه، بل قد عرفت ما يقتضي عدم سبقه.

فانقدح بذلك ما في تفصيل بعض الأعلام ؛ حيث قال بالتوقف على رفع الضد الموجود، وعدم التوقف على عدم الضد المعدوم، فتأمل في أطراف ما



ذكرناه، فإنه دقيق، وبذلك حقيق، فقد ظهر عدم حرمة الضد من جهة المقدمة.

إن قلت: التمانع بين الضدين كالنار على النار فالقول بعدم كون أحدهما مقدمة لوجود الآخر ليس إلا شبهة في مقابل البديهية لأن كون أحدهما مانعاً من وجود الآخر من الأمور البديهية.

قلت: إن لفظ المانع يطلق ويراد به أحد معنيين.

الأول: يطلق ويراد به التنافي والتعاند بين الشيئين في الوجود وإن وجود أحدهما مناف لوجود الآخر ولا يجتمع معه إلا إنه لا يوجب كون أحدهما مقدمة لوجود الآخر لما قلناه من أن عدم السواد ملائم مع وجود البياض تمام الملائمة ومعها يكونان في مرتبة واحدة ولازم وحدة المرتبة انتفاء المقدمة.

الثاني: يطلق ويراد به المانع بالمعنى المصطلح وهو ما يكون مانعاً عن تأثير المقتضي في مقتضاه كالرطوبة المانعة عن تأثير النار في الإحراق وهو بهذا المعنى وإن كان عدمه مقدمة من مقدمات وجود الضد الآخر إلا إنه غير موجود في الضدين بحيث يكون وجود أحدهما مانعاً عن تأثير المقتضي للآخر في مقتضاه إذ لو كان مانعاً لكان عدمه مقدمة لوجود الضد الآخر وقد عرفت نفي المقدمة بالوجهين السابقين من ملائمة عدم أحدهما لوجود الآخر ومن استلزام المقدمة الدور الباطل.



نعم العلة التامة لأحد الضدين ربما تكون مانعاً عن الآخر مع وجود مقتضي الآخر فيستند عدم الضد إلى مانعية الآخر الموجود لا إلى عدم وجود مقتضيه كما قلنا سابقاً، ويمكن التمثيل له بشخص رأى شخصين أوشكا على الغرق وكان أحدهما ابناً له والآخر أخاً له فإن المقتضي لإنقاذ كل واحد منهما موجود وهو الشفقة لدى الشخص الرائي ولكن قد ينقذ الابن دون الأخ، وليس عدم إنقاذ الأخ ناشئاً من عدم وجود المقتضي للإنقاذ والمفروض وجوده وهي الشفقة وإنما هو ناشئ من وجود المانع وهو شدة الشفقة على الابن التي هي علة تامة لإنقاذه تصبح مانعاً عن إنقاذ الأخ.

وبالجملة: فالعلة التامة لإنقاذ الابن تصير مانعاً عن إنقاذ الأخ لأنها من قبيل المانع عن تأثير الشفقة على الأخ في مقتضاه (إنقاذه).

ثم إن الشيخ الآخوند (قدس سره) أمر بالتأمل جيداً.

ولم تتعرض له المصادر وما يمكن أن يُجاب به عليه أحد أمرين:

أولهما: إن فرض وجود المقتضي للضد الآخر ولكن منع منه المانع وهو العلة التامة للضد الموجود فرض بعيد بعد أن نفاه سابقاً ولو كان من شخصين مع أنه واضح التعدد فإثباته للواحد تهافت منه بعد أن نفاه في الشخصين (١١).

ثانيهما: أن الشفقة ليست هي المقتضي للضد بل الشفقة من شرائط التأثير في المقتضي والمقتضي هو المصلحة في إنقاذ النفس الكاشف عنها الأمر بوجوب إنقاذ النفس المحترمة.



وبعد بطلان أصل المقدمة فلا وجه للتفصيل المنسوب إلى المحقق الخونساري (قدس سره)، وإن وجود أحد الضدين إنما يكون موقوفاً على عدم الآخر فيما لو كان الآخر موجوداً لا مطلقاً ولو كان معدوماً.

فمثلاً: أن الجسم قد يتصف تارةً بالسواد وأخرى لا يتصف فإذا اتصف به كان وجود البياض موقوفاً على عدمه وإن لم يتصف به كان وجود البياض غير موقوف على عدم السواد، ويعبر عن هذا التفصيل بالتفصيل بين الضد المعدوم وال ضد الموجود وإن التوقف على عدم الأخير لا عدم الأول.

بل انقذ بطلان جميع الأقوال في المسألة لجريان الأدلة المتقدمة فيها جميعاً من جهة نفي المقدمة المستلزمة للتعدد الرتبي وقد اتضح إن الضدين في مرتبة واحدة وبينهما تمام الملائمة ومن جهة لزوم الدور. هذا هو الكلام في مسلك المقدمة وقد تبين بطلانه.

وهنا أيضاً نحتاج إلى توضيح بعض عبارات الكتاب قال (قدس سره):

ومما ذكرنا ظهر أنه لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم، في أن عدمه الملائم للشيء المناقض لوجوده المعاند لذلك، لا بد أن يجامع معه من غير مقتض لسبقه، بل عرفت ما يقتضي عدم سبقه، يعني: أن عدم سواد مثلاً الملائم للبياض، والمناقض لوجود السواد (لأن السواد وعدمه نقيضان) ووجود السواد معاند لذلك (البياض)، فلا بد أن يجامع معه من غير مقتض لسبقه، كلون البياض في مرتبة السواد وهو في مرتبة عدمه (لأنهما نقيضان) فيصبح أن البياض في مرتبة عدم



السواد لان مساوي المساوي مساوي، وإذا كان في مرتبته فكيف يسبقه ليكون مقدمه له، بل اقتضاء سبقه له ممنوع لاستلزامه الدور .

(١١) لا يقال: أن فرض وجود المقتضيين هو فرض وجود الضدين وهو كما ترى، فإنه يقال: إما أن نمنع ذلك وإن وجود المقتضي لا يعني وجود الضد إلا إذا كان علة تامة له والفرض انه جزء علة لا تمامها.

أو نمنعه لكن في التكوينيات دون الاعتباريات التي منها الأحكام الشرعية وما نحن فيه من هذا القبيل.

لا يقال: أن ذلك يعني أن الشارع المقدس قد أمر بالضدين المحال والأمر بالمحال محال.

فإنه يقال: لم يأمر الشارع بذلك للقرينة العقلية المانعة عنه باعتبار استلزامه للتكليف بالمحال، وعجز المكلف عن امتثالهما فلا محالة ترفع اليد عن فعلية أحدهما المهم خاصةً دون الأهم، فإذا التزم بمقالة المشهور وإن الخطاب إذا سقط لا يستلزم سقوط الملاك فإن ذلك معناه بقاء مقتضي الضد الآخر، وإذا لم يلتزم بذلك فإن المقتضي لا وجود له بعد سقوط الملاك فلا يجتمع الأمر بالضدين في آن واحد.

هذا وهناك أدلة أخرى لمنع مقدمة ترك أحد الضدين للآخر مع تسليم التمانع بينهما لا حاجة للتعرض إليها فلتطلب من مصادرها ولكن نشير لوجه واحد يرتبط بمبحث مقدمة الواجب ذكره بعض المعاصرين (قدس سره): وحاصله أنه لو سلم مقدمة ترك أحد الضدين لوجود. الآخر، فلا وجه لعروض الوجوب المقدمي من وجود



الضد إلى ترك الآخر، لما تقدم من أن مورد عروض الوجوب المقدمي إنما هو صورة تعدد الوجود خارجاً للمقدمة وذيها، ولا تعدد كذلك فهو من قبيل الأجزاء الداخلية التي تقدم عدم إتصافها بالوجوب المقدمي.
أُعلق عليه :

أولاً: إن التمثيل لترك الضد بالجزء الداخلي كمقدمة غير وجيه لوضوح أن العدم لا يصلح كجزء مقدم لوجود الشيء إلا على وجه مر ذكره عن المحقق العراقي (قدس سره).

ثانياً: إن عدم اتصاف الأجزاء الداخلية بالوجوب المقدمي كما تقدم الكلام فيها لأجل اتصافها بالوجوب النفسي الضمني الانحلالي، والترك للضد لا يتصف بذلك ليمنع اتصافه بالوجوب الغيري لو قيل به فالفرق بينهما موجود.



قوله (قدس سره) : وأما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين - في الوجود - في الحكم، فغايته أن لا يكون أحدهما فعلاً محكوماً بغير ما حكم به الآخر، لا أن يكون محكوماً بحكمه .

وأما الكلام في مسلك الملازمة - للقاتل بالاقتضاء على نحو الالتزام العقلي - وإن ترك أحد الضدين ملازماً لوجود الآخر فإذا وجب أحدهما وجب ترك الآخر لكون المتلازمين وجوداً متلازمين حكماً.

والمناقشة في هذا المسلك كبروية بخلاف مسلك المقدمة فالمناقشة صغوية. وجوابه: منع الكبرى وهو ترشح الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر إذ لا ملزم عقلاً لسراية الحكم من أحدهما إلى الآخر غير أنه يجب في نظر العقل أن لا يكون أحد المتلازمين محكوماً بحكم مخالف لملازمه الآخر بل ويجوز أن لا يكون الملازم الآخر محكوماً بحكم فعلي أصلاً أو محكوم بحكم إنشائي مخالفاً لحكم ملازمه لكنه قد سقط عن الفعلية بسبب فعلية الأهم الملازم له، كما إذا وجبت الإزالة وحرّم ترك الصلاة الملازم لها إنشاءً ولكن سقطت حرمة عن الفعلية لأهمية الإزالة وهذا أمر غير خفي (١٢).

(١٢) ومن هنا اتضح فساد ما ذهب إليه الكعبي من انتفاء المباح لو استند إلى سراية حكم الملازم إلى ملازمه بحيث إذا وجب ترك شرب الخمر سرى الوجوب منه



إلى ما يلازمه من الأضداد الخاصة الوجودية من الأكل والشرب والمشي ونحوها والمشهور استند في فساد دعواه إلى المقدمة أي مقدمة أحد الضدين لترك الآخر وقد مر بطلان هذا المسلك: بدعوى أن فعل المباح مقدمة لترك الحرام، وترك الحرام واجب فينتج من ذلك أن فعل المباح واجب لأن مقدمة الواجب واجبة ولكن تقدمت استحالة مانعية أحد الضدين عن الضد الآخر، فلا يكون عدمه مستنداً إلى وجود الضد بل مستنداً إلى عدم مقتضي الحرام، فيكفي عدم إرادة الحرام وعدم الداعي إليه فلا يتوقف على فعل اختياري.

وأجاب السيد الأستاذ (قدس سره) على ذلك: بأن هذا الجواب غير كافٍ لدفع الشبهة إذ يمكن أن يُجاب أن الملازمة والتوقف وإن كانت منتفية عقلاً إلا إنها ثابتة عرفاً، وحيث نفهم الظواهر من الجهة العرفية فالتوقف موجود.

أقول: لا بد من إتحاد جهة النظر فاما الجهة العقلية هي المنظورة فالجواب تام وأما الجهة العرفية هي المنظورة فالإشكال صحيح إلا إنه خلاف الاتجاه الاستدلالي في مبحث الضد ولو قيل بالنظر العرفي لما إطرده البحث كثيراً في المباحث العقلية الصرفة.



قوله (قدس سره): وعدم خلو الواقعة عن الحكم، فهو إنما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي، فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضاً، بل على ما هو عليه، لولا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلي من الحكم الواقعي.

لا يقال : قد يتوهم أن الملازم إذا لم يكن محكوماً بحكم ملازمه لزم خلوه من حكم من الأحكام وهذا مخالف لما هو المعروف والمتسالم عليه ما من حادثة إلا ولها حكم.

فإنه يقال : أن المراد من عدم خلو الحادثة من حكم إنما هو بالنسبة للحكم الواقعي ولو كان إنشائياً لا الحكم الفعلي والملازم وإن لم يكن محكوماً بحكم ملازمه إلا أنه محكوم واقعاً بحكم إنشائي ولو كان مخالفاً لحكم ملازمه (١٣).

(١٣) بل قد يقال كما قيل إنه لا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم الواقعي أصلاً لا عقلاً ولا شرعاً.

أما عقلاً : فلجواز أن لا يكون في الواقعة اقتضاء أصلاً لا في الوجود ولا في العدم لا بحد الإلزام ولا دون حد الإلزام فلا يكون واجباً ولا مستحباً ولا حراماً ولا مكروهاً بل لا مباحاً بناءً على كون الإباحة حكماً في قبال سائر الأحكام ينشأ بالصيغة بداعي الإذن والترخيص كما في قوله تعالى : ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا...﴾.



وأما شرعاً: فلأنه لا دليل نقلي على عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم الواقعي إن لم يكن لنا دليل على خلافه كما ورد في الحديث الشريف « إن الله تعالى سكت عن أشياء ولم يسكت عنها نسياناً... » وهذا واضح .

وجوابه: أما عقلاً: ففيه منعٌ واضح وإن ما من فعل إلا وفيه اقتضاء للوجود أو للعدم لا أقل كونه مقدمة لواجب أو حرام فيحرم أو يجب بالوجوب المقدمي فلو أسرف في المباح الذي هو الأكل فيحرم من هذه الجهة أو فرط فيه فيجب مقدمة لحفظ النفس وهكذا، بل في جملة من الأخبار وإلايات أن الله يحاسب على كل شيء يكفي قوله تعالى: ﴿ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره...﴾ مع أن قيام الدليل الشرعي على الإباحة لا مجال معه لحكم العقل ليقال أن العقل يحكم بعدم كون الحادثة محكومة بحكم أصلاً، إذ الحكم العقلي يأتي في طول الأمر الشرعي لا في عرضه، و هذا أمر بيّن.

وأما شرعاً: فلأن النسيان هنا قد يقال أنه كناية عن عدم بلوغها مرتبة الفعلية، والظاهر من كلام صاحب الكفاية التسليم بعدم خلو الواقعة من حكم واقعي وجواز خلوها من حكم فعلي وهو الصحيح.



قوله (قدس سره): الأمر الثالث: أنه قيل بدلالة الأمر بالشيء - بالتضمن - على النهي عن الضد العام - بمعنى الترك - حيث إنه يدل على الوجوب المركب من طلب الفعل والمنع عن الترك.

والتحقيق : أنه لا يكون الوجوب إلا طلباً بسيطاً ، ومرتبة وحيدة أكيدة من الطلب ، لا مركبا من طلبين. نعم في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها ربما يقال: الوجوب يكون عبارة عن طلب الفعل مع المنع عن الترك ويتخيل منه أنه يذكر له حداً فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوماته، بل من خواصه ولوازمه، بمعنى انه لو التفت الأمر إلى الترك لما كان راضيا به لا محالة، وكان يبغضه البتة.

ومن هنا انقذ: أنه لا وجه لدعوى العينية، ضرورة أن اللزوم يقتضي الاثنيينية، لا الاتحاد والعينية.

نعم لا بأس بها، بأن يكون المراد بها أنه يكون هناك طلب واحد، وهو كما يكون حقيقة منسوباً إلى الوجود وبعثاً إليه، كذلك يصح أن ينسب إلى الترك بالعرض والمجاز ويكون زجراً وردعاً عنه، فافهم.



الأمس الثالث

الكلام في الضد العام ﴿الترك﴾

من الأقوال في الضد العام دعوى التضمن باعتبار أن الوجوب مركب من جزئين : أحدهما طلب الفعل ، والآخر المنع من الترك والأمر بالشيء يكون دالاً بالدلالة التضمنية على المنع من الترك الذي هو الضد العام .

وأجاب عليه المصنف أن الوجوب الذي هو مدلول الأمر ليس مركباً بل هو أمر بسيط حيث انه عبارة عن الطلب الشديد مقابل الطلب الضعيف الذي هو الاستحباب ، نعم في مقام تحديد هذه المرتبة من الطلب يقال بان الوجوب عبارة عن طلب الفعل وطلب المنع من الترك ، وهذا في مقام شرح الاسم تسهياً للأفهام فجعلوا المركب مشيراً إلى البسيط وكم له نظير عقلاً وعرفاً لا أن يكون التركيب في مرتبة الذات والحقيقة فيتخيل من هذا المقصود تحديد حقيقة الوجوب وليس المقصود ذلك إذ ليس المنع من الترك من أجزائه ومقوماته بل من خواصه ولوازمه (١٤).



وقد انقذ أنه لا وجه لدعوى العينية لوضوح أن اللزوم يتطلب الإثنية وليس الاتحاد والعينية حيث يكون مناط العينية الاتحاد ومناط اللزوم الإثنية والتعدد.

نعم لا بأس أن يكون المراد من دعوى العينية هو أن الطلب إذا تعلق بشيء فهذا الطلب الواحد كما يكون منسوباً إلى الفعل على عن الحقيقة يكون منسوباً إلى الترك بالعرض والمجاز (١٥)، ثم قال: فأفهم.

وجوابه من عدة وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الأستاذ في درس الكفاية: من كلامنا ليس في المجاز بل في الحقيقة، فوجود الشيء هو ترك تركه عرفاً بالدالة المطابقة الدالة على نفي نفيه.

الوجه الثاني: ما ذكره في العناية: أن المجاز يصح أما باعتبار استحسان الطبع كما قاله المصنف أو باعتبار أحد العلامات المذكورة عند البلاغيين المصححة للعلاقة المجازية، وكلا الأمرين غير موجود هنا ليقال بالمجاز.

الوجه الثالث: أن ذلك يصبح من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد إذ لا خصوصية بأن كلا المعنيين حقيقيان بل لو كان أحدهما مجازي فيدخل صغرى في ذلك كما قرر سابقاً، فكيف تصح دعوى المجازية ومن ذلك ينقذ الجواب على كلا الوجهين الأول والثاني لشرح الفهم.



الوجه الرابع: أن المجاز هنا ليس هو المجاز في الكلمة بل هو المجاز في الإسناد كما ادعاه في العناية وفيه: أنه خلاف الظاهر ولو أمكن إرجاعهما الى واحد يرد عليه ما في الوجه الثالث المتقدم.

الوجه الخامس: أن الظاهر من كلام المصنف هو عدم اللزوم اللفظي فالمصير الى القول بالمجاز خلف.

(١٤) قال المشكيني (قدس سره): ويظهر من المتن أن الاقتضاء يكون بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم وإثباته يتوقف على مقومات: الأولى والثانية مر ذكرها، وهما: أن الوجوب من قبيل البسائط سواء كان المراد منها الإرادات أو الجعولات وبه يندفع القول بالتضمن، وإن من لوازم الوجوب المنع من الترك وبها يندفع القول بالعينية.

أقول: الوجه في كون طلب المنع من الترك لازم للوجوب يستدعي الاثنيينية والمغايرة دون الاتحاد والعينية.

(١٥) ثم قال المشكيني (قدس سره): والثالثة - من المقدمات - أن اللزوم ليس من قبيل البين بالمعنى الأخص لأنه لا يلزم من مجرد تصور الوجوب تصور المنع من الترك، ولا من قبيل غير البين لان ثبوته له لا يحتاج بعد التصورات الثلاثة: (اللازم، والملزوم، والملازمة) إلى شيء آخر، وإليها أشار بقوله (بمعنى أنه لو التفت...).



أقول: مر مراراً أن مولانا هو الله ويستحيل في حقه الغفلة وعدم الالتفات المتصور في المولى العرفي.

قال بعض المحققين في تقارير بحثه: وأما الاقتضاء بنحو التضمن فهو موقوف على أن يكون الأمر عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك بتقريب، أن مجرد الطلب لا يقتضي الإلزام فإنه يلائم مع الاستحباب أيضاً فلا بد وأن يكون مركباً من الطلب للشيء والمنع عن نقيضه وهو معنى تضمن الأمر بالشيء للنهي عن ضده - هذا بزعم القدماء بأن الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك - لأن المستظهر من صيغة الأمر أو مادته مطلق الرجحان وهو بمنزلة الجنس الشامل للاستحباب فلا بد من فصل يميز المراد منه الإلزام أو الاستحباب. وقد يجاب عليه كما عن أجود التقارير بأن الحكم أمر اعتباري والأمور الاعتبارية بسائط وليس مركبات ولا يتعلل لها جنس وفصل.

ورد من قبل تقارير المستدل: بأن التركب المقصود في هذا البحث الأصولي لا يراد منه التركب الماهوي المبحوث عنه في الحكمة فليكن الاعتبار أمراً بسيطاً لا يتعلل فيه الأجزاء الماهوية، مع ذلك يقول الخصم في المقام أن الأمر ينحل إلى اعتبارين اعتبار طلب الفعل واعتبار المنع من الترك.

أقول: أن انحلال الأمر إلى اعتبارين مع بعده وعدم تعقله لأن الأمر إن كان أمر غير اعتباري فلا ينحل وإن كان اعتبارياً فلا حاجة إلى انحلاله، فهو غير مفيد لدفع دعوى بساطة الوجوب لإعتباريته، ذلك لأن انحلاله إلى اعتبار طلب الفعل واعتبار المنع من الترك فيقع السؤال عينه على الاعتبار الأول وهو طلب الفعل لحاجته إلى ما



يُميّزه عن مطلق الطلب بضم شيء آخر له هو بمنزلة الفصل، فيقال أن الأمر (الطلب) فيه ينحل إلى اعتبارين، وهكذا فيلزم التسلسل إلا أن هذا المقدار غير تام لما قلته مراراً: أن التسلسل الباطل في خصوص إثبات الصانع للأبدية انتهاء العلة إلى علة العلة أو العلة العليا التي لا علة فوقها.

ثم قال في التقريرات: والصحيح أن يقال: بأن إضافة المنع من الترك لا يحل من العقدة شيئاً فإن المنع بنفسه كالطلب ينقسم إلى لزومي وغير لزومي كما في الكراهة فلا بد من تعديله بعدم الترخيص في الترك لا المنع والحرمة، وبعد ذلك تكون دعوى كون الاعتبار بهذا النحو عهدتها على مدعيها والمسالة بعد ذلك اعتبارية وكيفية صياغة الاعتبار أمر سهل.

ويرد عليه:

أولاً: أن انقسام المنع إلى لزومي وغير لزومي إنما يكون صحيحاً في صيغة النهي لا في صيغة الأمر، فالنهي هو النهي أي المنع؛ فإنها معه دالة على الوجوب وبدونه على الاستحباب، ولو أريد بالمنع غير اللزومي بمعنى أن الترك للفعل غير ملزم مع طلب الفعل وهو عبارة أخرى عن إمكان تركه الذي لا يفرق عن الاستحباب شيئاً، فالمنع من الترك في مورد الأمر هو نفس عدم الترخيص في الترك بعبارة أخرى مختلفة عن الأولى مفهوماً وإدراكاً وإن اتحداً مصداقاً وخارجاً.

ثانياً: مع تسليمه بالاعتبار وعدم كون الترك هو التركب الماهوي في الحكمة فالتفريق بصياغته لا معنى له البتة؛ لأنه أمر بيد المعتبر، ولذا قال وكيفيه صياغته أمر سهل.



ثالثاً: ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره): أننا لا نحتاج لتضمين الأمر النهي عن الترك وان فهمنا من النهي عن الترك الإلزام ؛ لأننا بتصورنا الإلزام بالنهي نستطيع أن نتصور الإلزام بالطلب رأساً مع استغنائه عن اللازم، ولذا بنى (قدس سره) على كون الصيغة دالة بالوضع على الوجوب.

رابعاً: ما أجاب به على اصل الوجه -أي تركب الأمر من الطلب والترك- بان النهي عن الفعل أيضاً مركب (من النهي عن الفعل مع طلب الترك) أو بسيط بزعم انه إلزامي فيستغني به عن طلب الترك فضلاً عما كان طلب الترك للجامع لكونه اضعف - والأمر يمتنع أن يختلف عن النهي ، فكما أن النهي بسيط فالأمر كذلك بسيط لا مركب.

أقول: ويمكن التفريق بين الأمر والنهي بأن بساطة الثاني متعيّنة ؛ لأن النهي قد لا يقبل العرف صدق الطلب عليه بخلاف الأمر، فإذا قبل إطلاق الطلب عليه أمكن تركّبه، فتأمل.



قوله (قدس سره): الأمر الرابع: تظهر الثمرة في ان نتيجة المسألة: وهي النهي عن الضد -بناء على الاقتضاء- بضميمة أن النهي في العبادات يقتضي الفساد، ينتج فسادُه إذا كان عبادة.

وعن البهائي (قدس سره): انه أنكر الثمرة؛ بدعوى انه لا يحتاج في استنتاج الفساد إلى النهي عن الضد، بل يكفي عدم الأمر به؛ لاحتياج لعبادة إلى الأمر.

وفيه: أنه يكفي مجرد الرجحان والمحبوبة للمولى [ن خ] (فأنه يصح منه) أن يتقرب به منه، كما لا يخفى، وال ضد - بناء على عدم حرمة - يكون كذلك، فإن المزاخمة على هذا لا توجب إلا ارتفاع الأمر المتعلق به فعلاً ، مع بقائه على ما هو عليه من ملاكه من المصلحة، كما هو مذهب العدلية، أو غيرها أي شيء كان، كما هو مذهب الأشاعرة، وعدم حدوث ما يوجب مبعوضيته وخروجه عن قابلية التقرب به كما حدث، بناء على الاقتضاء.



الأمس الرابع

في ثمة القول بالصد الخاص (١)

أهم الثمرات وأشهرها فساد الصد إذا كان عبادة إذا قلنا بالاعتناء نظراً إلى كون النهي عن العبادة مما يوجب الفساد على ما سيأتي بيانه في محله ان شاء الله، بخلاف ما إذا لم نقل بالاعتناء فلا يحرم الصد وإذا لم يحرم لم يفسد وان كان عبادة (١٦).

وعن البهائي (قدس سره) أنه أنكر الثمرة حيث ذكر ان الصلاة تقع فاسدة مطلقاً قيل بالاعتناء أو قيل بعدمه لان المكلف إذا كان مأموراً بالأهم فلا يكون مأموراً بالصد الآخر المهم لاستحالة الأمر بالضدين في آن واحد وإذا لم يكن مأمور بالصد إذا كان عبادة فتقع فاسدة من دون فرق بين القول بالاعتناء وعدمه.

وقد أجاب عنه المصنف ان صحة العبادة لا يشترط فيها قصد الأمر الفعلي لتقع على وجه قربي فهي كما تقع على وجه القرية لو قصد الأمر الفعلي كذلك تقع على وجه القرية لو قصد المحبوبة والرجحان الذاتي.



وبعبارة أخرى: إن قصد القرية المعتبر في العبادات مما لا ينحصر بقصد الأمر كما تقدم في التعبد والتوصلي كي إذا سقط الأمر بطلت العبادة.

(١٦) ذكروا ثمرات ثلاثة لمسألة الضد الخاص كما نقله العناية على ما حكي في التقارير المنسوبة إلى الشيخ الأنصاري (قدس سره) وهي:

ترتب العقاب على فعل الضد وعدمه فان قلنا بالاقتضاء ترتب العقاب على فعله وإلا فلا .

وأجاب عليه في العناية بقوله: (وفيه): ان عمدة القائلين بالاقتضاء كما تقدم قبلا نظرهم في الاقتضاء إلى مقدمة ترك الضد للمأمور به وان فعله حرام غيري ومن المعلوم أن المحرمات الغيرية كما تقدم مما لا توجب استحقاق العقاب عليها سوى الاستحقاق الحاصل على المحرم النفسي.

ويرد عليه: منع عدم الاستحقاق على المحرمات الغيرية كما تقدم مفصلا في مبحث مقدمة الواجب مع كفاية زهاب البعض إلى ان الاقتضاء من جهة التلازم لا المقدمة وهكذا يكفي في صحة الثمرة إذ لا يشترط في ظهورها كونها ثابتة على جميع الأقوال بل يكفي في ظهورها على بعض الأقوال.

وكذلك: حصول العصيان بفعل الضد على القول بالاقتضاء فيترتب عليه الاحكام الثابتة للمعصية كما إذا كان الضد سفرا فيجب فيه الصوم وإتمام الصلاة ونحوها فإذا وجبت الإقامة لقضاء شهر رمضان مثلا لضيق الوقت فسافر وقلنا بالاقتضاء إتم صلاته وصح صومه لكون السفر معصية .



وقد أشكل عليها في التقريرات: بأن ترتب أحكام المعصية على مثل هذا العصيان الناشئ عن النهي الغيري المقدمي مشكل. وعلق عليه في العناية: أن الظاهر في وجه الإشكال في نضره هو انصراف أدلة سفر المعصية عن مثل هذه المعاصي الغيرية.

أقول: والصحيح لا وجه للإشكال أصلاً بعد تسليمه بتحقيق العصيان بضميبيه عدم الفرق بين عصيان وعصيان ولو من النهي الغيري فأحكام المعصية كما تترتب على العصيان الناشئ من النهي النفسي كذلك تترتب من العصيان الناشئ من النهي الغيري بلا فرق بينهما وتوجيهه بالانصراف فمنعه واضح لأنه أما من كثرة الوجود فلا نسلمه وأما من كثرة الاستعمال فكذلك.

(٢) وقد أنكر هذه الثمرة جماعة من العلماء (منهم) صاحب الفصول القائل بخصوص المقدمة الموصولة فانه جعل ثمرة القول بها نفي ثمرة مسألة الضد على تفصيل مر سابقاً فلا أعيد .

وجوابه: - أولاً: ما ذكره المرحوم المشكيني من انه غير تام بناء على مذهب الأشعري المنكر لتبعية الأحكام للمصالح ولا يندفع بما ذكره في العبارة من انهم قائلون بالتبعية لملاك في الافعال غير المصالح وهو موجب لمحبوذية الواجب، لمنع قولهم ذلك، كما يشهد قولهم: بان أفعال الله غير معللة بالأغراض، كما وتظهر المسامحة في عبارة المصنف (أو غيرها) أي غير المصلحة كالغرض مع أنهما شيء واحد.

وقد زعم المصنف أن الأشاعرة المنكرين للمصلحة في المتعلق كما هو مذهب الإمامية يعترفون بوجود الغرض فيه، وهو كما ترى.



كما لا يتم في الأحكام التي علمت تبعيتها لمصالح فيها أو شك كذلك، ولا يتم أيضاً على قول المشهور من العدلية، إذ الدال على المصلحة هي الصيغة الدالة على الحكم الفعلي بالمطابقة، و (على المصلحة) التزاما بملاحظة التبعية له ، فإذا اخرج عن الظهور المطابقي لمزاحمة الأهم، فكيف تبقى حجة في دلالتها الالتزامية، إلا إذا قيل بعدم تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة بالحجية وان كانت تابعة لها في الوجود، والصحيح خلافه.

ثانياً: ما ذكره أيضاً : أنه لو سلمنا بعدم كفاية الملاك وأنه يشترط قصد الأمر بالخصوص قلنا: أن المعتبر هو مطلق الأمر ولو لم يصل إلى مرتبة الفعلية، وهو بمرتبته الإنشائية موجود في المقام، لعدم منافاة الأمر الفعلي بالأهم إلا لفعلية الأمر بالمهم وحينئذ يجوز بإطلاق الصيغة، وفيه منع كفاية مطلق الأمر ولو لم يصل إلى مرتبة الفعلية ، كيف ولو صلح لذلك لصلحت جميع الأوامر الإنشائية لذلك في غير مورد فعليتها كصلاحيته لإتيان الظهر قبل وقتها ووقوعها على وجه قربي لتوفر الأمر الإنشائي دون الفعلي وهو كما ترى، مع منع صدق الأمر فعلاً على الإنشائي خاصة.

ثالثاً: انه يمكن تصحيح الأمر بالمهم على سبيل الترتب إذا لم نقل بعدم الاقتضاء ولم يشر إليه المصنف لأنه لا يرى صحة الترتب، والمانع عن توجهه إليه بنحو الإطلاق هو استحالة توجه الأمر بالضدين في آن واحد.

كما أورد عليه السيد الأستاذ (قدس سره) بأمور منها:



١- أن سقوط الأمر الذي هو معلول للملاك ، وإذا سقط المعلول يكشف عن سقوط علته وهو الملاك ، ومعه لا يمكن البرهنة على وجوده ليقصده عند الامتثال ، وإذا لم نقل بسقوطه فلا أقل هو محتمل السقوط ومع دخول الاحتمال يسقط الاستدلال .

٢- أن قصد الملاك يحتاج إلى التفات المكلف إلى ذلك وكيف يلتفت المكلف إلى ذلك بعد سقوط الأمر للمزاحمة.

كما ويرد عليه أيضاً إننا لو سلمنا بإمكان قصد الملاك فإن ذلك يكون للقلة من الناس ممن هم على مستوى عال من المعرفة والإدراك ، وسيبقى الكثرة الكاثرة غير مهتدية إلى ذلك لقصورها عن إدراكه وتكون النتيجة تبعض الأحكام وإنها واجبة على القليل من الناس وغير واجبة على الأغلب منهم وهو كما ترى.

هذا وقد التزم الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدس سره) بصحة الضد العبادي مطلقاً ولو على القول بالاقتضاء ، منكرًا بذلك ظهور هذه الثمرة في قبال قول البهائي (قدس سره) القائل بالبطلان مطلقاً ولو على القول بعدم الاقتضاء ، لان الشيخ الكبير التزم بصحة الأمر الترتبي ولو على القول بالاقتضاء فيكون هو المصحح له إن كان عبادة وقد نص على عبارته في تقارير الشيخ الأنصاري ، وأي مانع من أن يقول الأمر المطاع لمأموره : إذا عزمتم على معصيتي في ترك كذا افعل كذا - إلى أن قال - فالقول بالاقتضاء وعدم الفساد أقرب للسداد.

ويمكن تقريب صحة العبادة على قول الشيخ الكبير ولو على الاقتضاء.



ان العبادة وان كانت منهيها عنها بمقتضى هذا القول إلا أن هذا النهي غيري نشأ من مقدمية تركها أو ملازمته للمأمور به (الأهم) ولم ينشأ من مفسدة في متعلقه ليكون موجبا لاضمحلال ما فيه من الملاك الصالح للتقرب بما اشتمل عليه.

وهذا المقدار من البيان يحتاج إلى مقدمة هي كون النهي الغيري لا يوجب الفساد بل الموجب له خصوص النهي النفسي وقد لا يكون ذلك صحيحا كما سيتوضح في محله ان شاء الله تعالى كما انه يحتاج لصالح الملاك للتقرب وقد عرفت خلافه، ولو تنزلنا وقلنا بذلك فكون المتعلق ذات مصلحة لا يعني امكان التقرب به مع توجه النهي إليه الذي يعني مبغوضيته للمولى مع ما احتوى عليه من ملاك وإلا لم يكن للنهي عنه وجه.

وحاول بعض الأصوليين الدفاع على صحة العبادة بدعوى أن النهي هنا بالعرض لا بالذات والمقام من الأول دون الثاني إذ النهي تعلق بترك الأهم ، وحيث أن المهم ملازم خارجاً مع ترك الأهم يصير مورد النهي بالعرض لا بالذات ، وعبر عنه: أن النهي في المقام من باب الوصف بحال المتعلق لا بالذات ولا دليل على كون مثل هذا النهي موجبا للفساد بل مقتضى الأصل عدمه.

وضعه واضح لان النهي إنما يتوجه إلى ترك الضد بالعرض لا بالذات على القول بالافتضاء عن الضد العام وكلامنا في الضد الخاص فالنهي متوجه إلى فعل الضد العبادي إما مقدمة أو التزاماً.



قوله (قدس سره) : ثم انه تصدى جماعة من الأفاضل لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على العصيان، وعدم إطاعة الأمر بالشيء بنحو الشرط المتأخر، أو البناء على معصيته بنحو الشرط المتقدم أو المقارن، بدعوى انه لا مانع عقلا عن تعلق الأمر بالضدين كذلك، أي بان يكون الأمر بالأهم مطلقا، والأمر بغيره معلقا على عصيان ذلك الأمر، أو البناء والعزم عليه، بل هو واقع كثيرا عرفاً.

مبحث الترتب (١٧)

الاستدلال على إمكان الترتب..

ذكر في الكفاية عدة أدلة لإمكانه، منها :

إن الملاك في استحالة طلب الضدين في عرض واحد هو اقتضاء كل واحد من الأمرين امتثال نفسه في ظرف اقتضاء الآخر له، وحيث لا قدرة للمكلف على كلا الامتثالين فيكون طلبهما في عرض واحد طلبا للمحال، ولكن يمكن رفع هذا الملاك لو كان طلبهما طولياً وعلى نحو الترتب، كما لو فرض أن الأمر بالمهم مترتب على عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المتأخر لا المتقدم ولا المقارن، فلا يقتضي الامتثال في ظرف اقتضاء الأمر بالأهم له، لأنه فرع كونه في رتبته وهو متأخر عنه بمرتبة



بل بمرتبتين، لأنه موقوف على عصيانه الموقوف على الأمر به فكيف يقتضي امتثالا في ظرف اقتضاء الأهم له ؟

وهذا العصيان للأهم الذي هو أحد مسقطات التكليف لا بد أن يكون مأخوذا على نحو الشرط المتأخر في موضوع الأمر بالمهم بان يقال للمكلف: " صل إن تحقق عصيان الأمر بالأهم فيما بعد" أي بعد الانشغال بالصلاة أو يعزم على المعصية بنحو الشرط المتقدم أو المقارن وقد أدعي عدم المنع الفعلي من تعلق الأمر بالضدين على ذلك النحو، أي يكون الأمر المتعلق بالأهم مطلقا والأمر بالمهم مقيدا ومعلقا على عصيان الأمر بالأهم أو البناء على العصيان، واستشهد له بوقوعه كثيرا في العرفيات.

والأمر بالضدين إنما يكون محالا لو كان على وجه العرضية وأما لو كان على وجه الترتب والطولية فلا محذور أصلا إذ لا أمر بالمهم في مرتبة الأمر بالأهم فلو بنى على عصيانه فقد سقط بالعصيان ويبقى الأمر بالمهم لتحقيق ما علق عليه وهو عصيان الأمر بالأهم فلا اجتماع للأمرين الذي هو ملاك الاستحالة (١٨).

(١٧) قالوا في تعريف الترتب بأنه عبارة عن إمكان تصوير فعلية الأمر بالمهم في آن فعلية الأمر بالأهم وهو آن قبل إتيان الأمر بالمهم بحيث يكون صالحا للدعوية واشتغال الذمة فيصح الإتيان به بداعي أمره الفعلي المتحقق وبه يتحقق الامتثال كما في سائر الموارد التي يمتثل فيها الأمر مع عدم المزاحم.



هنا ملاحظات :

الأولى: إن الأمر بالمهم مطلق عبادياً كان أم توصلياً فظاهر كلمات الأصوليين كونه عبادياً حيث ذهبوا إلى تصحيح الضد العبادي بالقول بالترتب.

الثانية: أن المصحح لعبادية الشيء هو تعلق الأمر به أما لو قلنا بان العبادة يمكن أن تقع صحيحة عن طريق قصد الملاك فلا اثر لهذا البحث في إمكان الترتب لأنه من دون الأمر الترتبي تقع العبادة صحيحة بوسيلة قصد الملاك هذا إذا انحصر المهم بكونه تعبدية وأما لو كان توصلياً فلا اثر كلماتهم في تصوير أثره الفقهي وزعم السيد الأستاذ (قدس سره) من انه لو كان المهم توصلياً فأثره الفقهي عدم الوقوع في الحرام، ولا أقل من تقليل الحرمة لو قلنا بترك الأهم، فنقول انها حرمة حقيقية لعصيانه الأهم وباعتبار انشغاله بالطاعة والانقياد للمهم فيكون اقل عقاباً من هذه الناحية ولم يمثل له بمورد فقهي فتبقى المسألة نظرية صرفة ، مع انه لا ربط بانقياده لطاعة المهم بتقليل عقاب الأهم، لعدم الملازمة بينهما وان لكل واحد منهما طاعة وعصياناً المستلزم للعقاب.

الثالثة: ان الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص وإلا فمع النهي عنه فلا يمكن تصحيح العبادة فلا مجال لهذا البحث أصلاً، ولكن قد مرّ في كلام الشيخ الكبير كاشف الغطاء بأنه حتى على القول بالاعتناء فتقع صحيحة على نحو الترتب، وسبق إيضاحه مع التعليق عليه.

الرابعة: إن النزاع في الترتب إنما هو في مقام الامتثال وقدرة المكلف لا في مقام الجعل والثبوت لوضوح عدم الإشكال في جعل المتزاحمين خطاباً وملاكاً، فتصير المسألة



من باب التزام لا من باب التعارض كما ذهب إليه بعض المحققين (قدست أسرارهم).

وهنا قد يقال أن النزاع لفظي فمن يثبت قدرة المكلف على الامتثال قال بإمكان الترتب وهو معترف بعدم الإمكان مع عدم القدرة، ومن قال واثبت عدم القدرة لا مناص له إلا القول باستحالة الترتب مع اعترافه بالوقوع مع القدرة على ما قيل .
والمسألة وإن كانت من باب التزام إلا أن البحث هنا متأخر عن البحث في باب التزام لأن هناك يحتاج لبيان الأهم والمهم من المتزاممين وهنا نأخذهما مسلمين كالإزالة والصلاة، فيقال على الشهور بأهمية الإزالة على الصلاة فتقدم عليها عند المزاممة.

ويمكن تصوير الأمرين المهم والأهم على أنحاء: أما أن يكونا مضيقين أو موسعين أو الأهم مضيقاً والمهم موسعاً، أو بالعكس إذا لم نقل بأن الضيق في باب التزام يجعل صاحبه أهم من الموسع وإلا يخرج هذا القسم.

ولا إشكال في خروج الوسط عن محل النزاع لأن المناط في دخوله عدم قدرة المكلف على امتثالهما والحال في هذا القسم ليس كذلك لقدرته على إتيانهما فيبقى الكلام في الأول والثالث.

وقد ذكر بعض الأصوليين شروطاً للترتب معتبرة في صحته ووقوعه ولو اختلف أحدها لم يبق موضوع للصحة فضلاً عن الوقوع، وهي:



الأول: وجود الملاك في كل واحد من المتزاحمين ثبوتاً وتامة الحجة عليه إثباتاً لأن المانع منحصر بمرحلة قدرة المكلف على الامتثال، واجمع المجوزين والمانعين على اعتبار هذا الشرط.

الثاني: كون الأهم مضيئاً سواء كان المهم كذلك أو لا ، وسواء كان التضيق من جهة الملاك الذاتي - كإنقاذ غريق - أو من جهة فورية الخطاب فوراً ففوراً كإزالة النجاسة من المسجد - مثلاً - والوجه في اعتبار هذا الشرط معلوم إذ لو لم يكن الأهم مضيئاً بل كان موسعاً لما كان تزاحم في البين لقدرة المكلف على الجمع فيهما فلا تصل النوبة إلى الترتب.

من الواضح ان هذا الشرط يستند على كون ضيق الوقت نوع من الأهمية فلو منعنا ذلك كما في الفروج (لو كان موسعاً) فنتصور الأهمية بالموسع كما نتصورها بالمضيئ، أو قد نتصور تساويهما في الأهمية وطبيعي أن النتائج تختلف باختلاف ذلك. الثالث: كون الضدين مما لهما ثالث وإلا كان فعل أحدهما في ظرف ترك الآخر من الأمور التكوينية ويكون الأمر به من تحصيل الحاصل ، أو قُلْ إرشادياً لا مولوياً ، ومورد البحث هنا في الأمرين المولويين في آن واحد، وهذا الشرط مما لا معنى له بعد كون كلا الأمرين اختياريين فترك أحدهما لا يلزم فعل الآخر.

الرابع: انحصار مورد البحث بمرحلة قدرة المكلف فقط من دون أن يكون في البين مانع آخر من موانع التكليف، لأنه لا موضوع للخطاب مع وجود مانع عنه في البين، فلا يفرض اجتماع الخطابين في آن واحد حتى يتحقق موضوع الترتب.



الخامس: كون الأهم والمهم متعددين وجوداً على ما هو المعلوم من كلماتهم فلا يكون مورد تداخل الأغسال، واجتماع الأمر والنهي - بناء على الجواز - من موارد الترتب، لفرض اتحاد الوجود في متعلق الخطاب فيهما.

هذا واضح لان وحدة الوجود تعني قدرة المكلف على امتثالهما معا بعد حصول كلا العنوانين وتحقيقهما في موجود واحد فلا يكون مشمولاً لملاك مبحث الترتب.

السادس: إمكان فرض إطلاق خطاب الأهم وتقييد خطاب المهم بترك الأهم وإلا فمع فرض بقاء إطلاق الخطابين من كل جهة، فلم يقل أحد بالجواز حينئذ .

هذا لعدم القدرة عليهما في هذه الحال.

(١٨) أو كان مأخوذاً على نحو الشرط المتقدم كما لو قيل للمكلف: " إن تحقق منك عصيان الأهم فصل بعد ذلك " فيلزم من ذلك عدم اجتماع الأمر بالأهم والمهم حين إرادة الإتيان بالمهم بل يكون الأمر بالمهم ثابتاً فقط وهكذا لو كان على نحو الشرط المقارن بان قيل للمكلف: " ان تحقق منك العصيان فأت بالصلاة (المهم) " ، فإنه حين الإتيان بالصلاة يكون الأمر بالإزالة ساقطاً ولكن على الأخيرين خروج عن محل البحث مع عدم إمكانهما والترتب على العصيان بنحو الشرط المقارن غير صحيح فكيف بالتقدم.

(والوجه في ذلك كما عن العناية): أن الأمر إذا كان متأخراً على العصيان الأمر بالأهم ومترتباً عليه بنحو الشرط المقارن كان متأخراً عنه رتبة تأخر الحكم عن موضوعه والمعلول عن علته وإذا كان متأخراً عنه رتبة كان متأخراً عن فعل الضد أيضاً



كذلك فإن العصيان للأهم لا يحصل إلا بفعل المهم في رتبة واحدة، ومن المعلوم ان الأمر إذا تأخر عن فعل الضد برتبة فلا يصححه ولا يمكن الإتيان به بقصده ما لم يكن قبله زماناً أو رتبة، ولا أقل من كونه في عرضه رتبة، فإذا كان هذا حال الشرط المقارن فكيف حال الشرط المتقدم زماناً بحيث كان الأمر بالمهم بعد زمان عصيان الأهم فان لازمه تأخر الأمر عن زمان فعل الضد أيضاً وعدم الانتفاع بمثل هذا الأمر في تصحيح الضد والإتيان به بداعيه بمقتضى المقدمة الثابتة في تحرير محل النزاع.

أقول: بيان وتوضيح المصحح للعمل العبادي: هو تعلق الأمر به على نحو يكون الأمر متقدماً وإلا فكيف يمكن قصده فقصده يستبطن تقدم الأمر على القصد وعصيان الأمر الأهم يقع بفعل الضد المهم وفي مرتبة واحدة، فإذا كان الأمر بالمهم متأخراً عن علته وهي عصيان الأمر بالأهم الذي يحصل بفعل المهم، معنى ذلك أن فعل الضد المهم وقع قبل حصول أمره إذ المفروض ان أمره متأخر عن عصيان الأهم بمرتبة، كما هو مقتضى تأخر المعلول عن علته رتبه، ومع تأخر الأمر المهم عن فعله فلا يقع الضد المهم صحيحاً بمقتضى المقدمة الثانية القائلة إن المصحح للضد العبادي هو قصد أمره هذا حال اخذ عصيان الأهم كشرط مقارن لفعل المهم ومنه يظهر حال كونه شرطاً متقدماً.

نعم: قد يقال البناء على المعصية يصح مطلقاً مقارناً كان أو متقدماً أو كان متأخراً ومنه يظهر المسامحة في عبارة المصنّف ((بنحو الشرط المتقدم أو المقارن)) إلا إذا أراد التمثيل بذلك لا إخراج البناء على العزم على نحو الشرط المتأخر.

ومعنى البناء هو العزم والإرادة على المعصية، وهما في زمان واحد كما هو الشأن



بين العلة والمعلول وان كان الأول سابقاً رتبة عن الثاني، فإذا كان الأمر مترتباً على قصد المعصية بنحو الشرط المتقدم زماناً كان الأمر متأخراً قهراً عن المعصية زماناً، والعصيان وفعل الضد هما في رتبة واحدة فإذا كان الأمر متأخراً عن العصيان زماناً كان متأخراً عن فعل الضد أيضاً زماناً، وهذا مما لا يصح وقوع الضد العبادي إذ لا يمكن الإتيان به بقصد أمره لتأخره عنه زماناً، ومنه يتضح حال البناء أو العزم على المعصية على نحو الشرط المتأخر.

أقول: إنما قال العصيان وفعل الضد لأنه لولا العصيان لما سقط الأمر بالأهم، وإذا لم يسقط الأمر فما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد آت لوضوح أن الأمر بالأهم لا يسقط بمجرد فرض البناء على المعصية فيما قبل ما لم تتحقق المعصية في الخارج بفعل الضد المهم.

هذا ولكن فرض المسألة أن مجرد العزم أو البناء على المعصية مسقط للأمر بالأهم كما يفهم من كلام المستدل، كذلك يرد عليه غير ما أورده أن هذا بجعل أن الحكم الشرعي يدور سقوطاً وثبوتاً مدار قصد المكلف، وهو كما ترى.

وقال في العناية: (نعم يصح) الترتب على البناء على المعصية على نحو الشرط المقارن إذ الأمر على هذا يكون متأخراً عن البناء رتبة ويكون في رتبة المعصية وفعل الضد، وهذا مما يكفي في تصحيح الضد والإتيان به بداعي أمره على تأمل فيه فتأمل جيداً .

أقول: ووجه عدم الصحة حتى في المقارن لأمرين:

أولهما: ان العزم ليس من مسقطات التكليف.



وثانيهما: ان البناء أما ان يتحقق آن إتيان الأمر بالمهم ففي هذا الآن لا أمر به ليكون مصححا لإتيانه أو قبله وبعده وعرفت عدم المصحح له.

أو يقال كما مر من المصنف: من لابدية تقدم الأمر على الأمور به فان المكلف إنما يتحرك بعد تصور الأمر وتصوره فرع صدوره وتصور ما يترتب على عصيانه من العقوبة والبعد وعلى إتيانه من المثوبة والقرب.

قال بعض المحققين (قدست أسرارهم): انه لا موجب للالتزام بلزوم انفكاك الأمر عن الامتثال، إذ لو كان ذلك من اجل ما ذكره صاحب الكفاية من أن الأمر يكون بداعي جعل الداعي في نفس المكلف نحو الامتثال وهو موقوف على حصول مبادئة من التصور والتصديق بالفائدة والجزم والعزم وهي أمور زمانية لابد من تحققها من سبق زمان فلا بد من تأخر الأمر عن تحقق الداعي لامتناله .

ففيه: ان هذه المبادئ لا يتوقف تحققها على وجود الأمر وفعليته بل يمكن تماميتها قبل فعليته كما هو واضح .

أقول: وجوابه: أن هذه الأمور متفرعة عن الأمر ومرتبة عليه فلا أقل تحصل بعد تماميته لا قبلها، ولو فرض حصولها فليس لتمام هذه المبادئ تحقق قبل فعلية الأمر لوضوح ان العزم الذي يعبر عنه أحياناً بالإرادة لا يكون إلا مع فعلية الأمر لا قبلها، وهذا واضح، وكلامه ظاهر في كونها علة للأمر، مع أن الصحيح أنها علة لامتناله، وامتناله فرع وجوده، فالتفكيك لازم.

ثم قال (قدس سره): وان كان من أجل ما أفاده في تقريرات الميرزا (قدس سره) من ان الأمر لابد من تقدمه زمانا على زمان حصول الامتثال وإلا لزم تحصيل الحاصل



إذا كان الطلب في زمان وجود الامتثال المحقق أو طلب المستحيل إذا كان الامتثال في زمان كون الأمر معدوماً، ففيه: إن ثبوت الأمر في زمن وجود الامتثال ليس طلباً للحاصل بل طلب لشيء غير حاصل بقطع النظر عن هذا التحصيل فطلب الحاصل أو الممتنع هو ذلك الطلب الذي يكون المطلوب حاصلًا أو ممتنعًا بقطع النظر عن التحصيل، ثم أورد عليه بالنقض بالعلل التكوينية، ثم قال: بل لو تم هذا المحذور لورد حتى على تقدير القول بتقدم الأمر على الامتثال زمانًا إذ لو بقي الطلب إلى الزمان الثاني الذي هو زمان الامتثال كان بقاءه تحصيلًا للحاصل وان ارتفع انقطع لم يكن يلزم امتثال أصلًا فيكون كما إذا بدا للمولى فرفع وجوبه.

أقول: إن وافقته على الشق الأول من الجواب فلا أوافقه على الأخير؛ ذلك أن طلب الحاصل للمأمور به لا للأمر كيف والأمر هو فعل الأمر لا المأمور به، والأمر باق على ما هو عليه لا يسقط إلا بالامتثال أو العصيان كما عليه المشهور.

وما قيل من أن العزم المعلق عليه الأمر هو ما كان بعد توجه الأمر فلو كان الأعم منه ومن الحاصل قبله لزم اجتماع الأمرين في جميع الآئات لا يمكن المساعدة عليه بحال ذلك؛ لأن العزم فرع صدور الأمر فإذا لم يصدر أو لم يحصل كيف يتصور العزم على تركه؟ ولو فرض إمكانه فهو غير ملتفت إليه بحال كغالب المكلفين.

واستشهد المستدل على إمكان الترتب بالوقوع كثيراً في العرفيات بل وفي الشرعيات كما سيأتي التمثيل لذلك فيما بعد.



وقد يقرر دليل الإمكان بشكل استظهاري بان يقال: ان دليل الأمر بالأهم لا إطلاق له لصورة امتثال الأمر بالمهم التي هي صورة عصيان الأمر الأهم وذلك لان القيود المأخوذة في المأمور به على قسمين:

الأول: التقسيم العارض له من دون لحاظ الأمر مثل الطهارة والستر وغيرها من شرائط الصلاة.

والثاني: التقسيم العارض له بعد لحاظ الأمر كقصد امتثال الأمر وعصيانه وغيرهما.

والإطلاق بالنسبة للقسم الأخير غير ممكن كما مرّ في مبحث التعبّدي والتوصلي للزوم الدور أو الخلف وإذا لم يكن له إطلاق فلا مزاحم للإتيان بالأمر المهم؛ لان الأهم لا يقتضي أمره امتثالاً في هذا الطرف.

والجواب ينبغي أن يكون واضحاً لما مر من دفع المحذور وان دليل الأمر بالأهم لا محالة بعد فرض تقديمه لأهميته يكون شاملاً لحالة وجود الأمر بالمهم مع أنه في مثل هذه الحالة ينبغي أن يقال أنها خارجة عن محل البحث كما لا يخفى.



قوله (قدس سره) : قلت : ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد، آت في طلبهما كذلك، فانه وان لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما، إلا انه كان في مرتبة الأمر بغير اجتماعهما، بداهة فعلية الأمر بالأهم في هذه المرتبة، وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضاً، لتحقيق ما هو شرط فعليته فرضاً.

وأجاب عليه المصنف: أن ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد آت في طلبهما على نحو الترتب والطولية لان في مرتبة الأمر بالأهم والتي هي أسبق من مرتبة المهم لان الأخير مترتب على عصيان الأول فلا بد من فرض وجود الأمر بالأهم ثم فرض عصيانه ثم تأتي مرتبة المهم وان لم يكن هناك أمر بالمهم إلا انه في مرتبة أمره يوجد أمر بالأهم لعدم سقوط أمره بالعصيان المتأخر الذي يحصل زمن الإتيان بالمهم لغرض تحقق شرطه وهو عصيان الأهم أو البناء عليه فاجتمع الأمران الفعليان في عرض واحد وهو محال كما لا يخفى.

وببيان أوضح : إن عصيان الأمر بالأهم لا يحصل ما لم تتحقق المعصية بنفسها في الخارج وذلك حين الانتهاء من فعل المهم، اما قبله حيث لم تتحقق المعصية خارجاً فالأمر بالأهم لا زال باقياً على حاله، لم يسقط بعد، وبه يجتمع مع الأمر بالمهم في حال واحد وهو محال.



وهذا يبتني أن مجرد مباشرة العمل بالأمر المهم لا يحقق العصيان المطلوب وبه يسقط الأمر بالأهم (١٩).

(١٩) وما أفاده المصنف غير تام .. أولاً : كما ذكره بعض المعاصرين من أن فرض كون خطاب الأهم مطلقا وخطاب المهم مقيدا بترك الأهم ولو عصيانا بحيث يكونان طوليين فلا مانع من ذلك لأن الملاك في استحالة طلبهما العجز عن امتثالهما معا اما وان القدرة طولية وموجودة فلا يبقى مجال للمنع أصلاً كما لو قال ازل النجاسة عن المسجد وصل ان تركت الازالة وهذا النحو من الطلب واقع في المحاورات العرفية كثيرا.

فان قال القائل: انه لا ريب في الإمكان والوقوع للشرط اللفظي.

قلت: بعد ما جعلت من المقدمات كون خطاب الأهم مطلقا وخطاب المهم مقيدا بتركه ولو عصيانا فلا فرق بين الشرط اللفظي حينئذ والشرط الواقعي السياقي العقلي في حاق الواقع صونا للكلام عن اللغوية فان المدار في جميع هذه الأمور على إمكان التصرفات العرفية المحاورية فيصح بكل وجه أمكن للتصحيح طريق عرفي بل العقلي إن أمكن بالدقة العقلية طريق للتصحيح وذلك لفرض انهم اخرجوا المسألة على العرفيات وادخلوها في الدقيّات.

ولي عليه تعليقات:

الأول: انه إذا فرض كون الأهم مطلقا والمهم مقيدا بتركه خرجت المسألة عن محل الكلام وهو الأمر بالضدين الفعلين في آن واحد ؛ لأنه ما لم يقع المهم بتمامه لا



تحصل المعصية التي هي موضوع الأمر بالمهم، وقبل وقوعه بتمامه لا أمر بالمهم ليقع صحيحاً كما مرّ.

الثاني: إننا لا نحتاج لمثل ذلك من جهة أن دليل الأهم ليس له إطلاق يشمل حالة عصيانه لكونه من القيود الثانوية للأمر التي يستحيل أخذهما فيه ولكن هذا الأخير تام كما هو غير خفي.

الثالث: وضوح المسامحة في التعبير عن القيد الواقعي بالسياقي إذ السياقي مأخوذ من اللفظ، مع وضوح الفرق بين الشرط الواقعي وبين الشرط اللفظي إذ الأخير ملتفت إليه باعتبار التلفظ به والأول ليس كذلك، والمحاورات العرفية تقع مع ما هو ملتفت إليه، نعم الالتفات للشرط الواقعي قد يحصل للبعض ولكنه بها لا يشكل محاورة عرفية عامة كما لا يخفى.

قد يقال كما قيل عن بعض: إن امتناع اجتماع الأمر بالضدين إنما كان من جهة التضاد بين متعلقيهما ولزوم طلب الضدين لا التضاد بينهما بالذات ومن المعلوم أن التضاد لا يرتفع إذا كان المتعلق لكل منهما باقياً على مضادته لمتعلق الآخر فلا بد من بيان لرفع محذور الجمع بين الضدين.

ولا يمكن المساعدة عليه بحال؛ لأن المتعلق يعنى كلي الأمور به وهو غير الامتثال الجزئي الذي يحصل المضادة مع الامتثال الجزئي لكلي الأمور به للضد الآخر، وأما المتعلقان بما هما متعلقان كليان لا تضاد بينهما.

وبما أن المتعلق تابع لنفس الجعل متقدماً كان فإن كان الجعل المتعلق متقدماً فإذا كان جعل المهم متأخراً رتبة عن جعل الأهم لحصوله في رتبة عصيانه أو بعده



فأيضاً متعلقة متأخر رتبة عن متعلق الأمر بالأهم ومن الواضح انه لا تضاد بين المتعلقين، نعم المضادة بين الامتثاليين لاستحالة اجتماع الضدين خارجاً في الامتثال بل يكون حال المكلف مخيراً بينهما وأي منهما جاء به فقد برأت ذمته من ذلك التكليف مع إعطاء الأولوية للأهم لتقدمه رتبة جعلاً ولأهميته ملاكاً، والنتيجة عملياً انه إذا أتى به فقد برأت ذمته أما لو أمتثل المهم أجزأ وعصى الأمر بالأهم.

وهذا الجواب للسيد الأستاذ (قدس سره) غير تام لوضوح أن أحد الأمرين لا يبقى على فعليته اما الأهم لعصيانه لو قيل بان العصيان مسقط للتكليف أو المهم لمزاحمة الأهم له فيقدم عليه للمزاحمة فلا فعلية له.

اما أن يكون كلاهما فعليين فمعناه رفع أهمية الأهم كما هو مفروض المسألة فكيف يقول بالتخيير، نعم لو أراد (قدس سره) من ذلك أن دليل اعتبار كل واحد منهما إعماله في مدلوله بدون نظر له إلى أهميته؛ لأن الأهمية غير ملحوظة في دليل اعتبار الأمانة ولكن هذا أمر آخر يبحث في باب التعادل والتراجع.

ثانياً: ما ذكره في العناية من عدم انحصار تصوير الأمر الترتيبي بأحد الوجوه المذكورة بل صح تصويره بنحو الواجب المعلق، فالأمر بالأهم يكون مطلقاً منجزاً، والأمر بالمهم يكون مطلقاً معلقاً على العصيان فيقول مثلاً: أنقذ الغريق وصل عند العصيان، فكما في قوله حج عند الاستطاعة حيث يكون الوجوب مطلقاً والحج مقيداً إلا إذا قال إن استطعت فحج فيكون الوجوب مقيداً دون الواجب فكذلك وجوب الصلاة هنا مطلق ونفس الصلاة مقيدة بالعصيان فيجتمع الأمران المطلق المنجز بأحد الضدين والأمر المطلق المعلق على المعصية بالضد الآخر ولا تنافي بينهما عقلاً أصلاً (أما



على تقدير عدم المعصية) فواضح لان المعلق باق على تعليقه ولم يصر منجزا كي ينافي الأمر بالأهم (وأما على تقدير المعصية) فكذلك لان الأمر بالمهم حينئذ وان صار منجزا ولكن الأمر بالأهم قد سقط بعد فرض المعصية فلم يجتمع الأمران المنجزان في حال واحد كي يتنافيان وهذا لدى المتدبر واضح فتدبر (انتهى).

والظاهر انه لا يختلف هذا التصوير السابق لسقوط الأمر بالأهم بالعصيان غايته انه على الأول شرط لحصول المهم وعلى الثاني شرط لتنجزه.

إلا أن الثاني فيه الأمران موجودان في آن واحد ولكن أحدهما غير منجز بخلاف الأول فان معناه عدم وجود الأمر بالمهم لفرض كونه مشروطاً فلا يكون هذا النحو من التصوير خارج عن محل الكلام كما كان الأول وهذا واضح أي الكلام في حال وجود الأمرين إلا أن يقال الأمران الفعليان لا الفعلية والمطلق المعلق على المعصية.

ثم قال: (بقي شيء واحد) وهو انه قد يتوهم أن التقريب المذكور للترتب إنما يتم إذا كان الأهم مؤقتاً كالصلاة في آخر وقتها بالنسبة إلى أداء الشهادة المفروض سعة وقته واما إذا كان الأهم واجباً فورياً بحيث لا يسقط أمره إذا لم يأت به في أول أزمته الامكان بل يجب الإتيان به فوراً ففوراً كالإزالة ونحوها فلا يكاد يتم التقريب المذكور فيه إذ لا يسقط الأمر بالأهم حينئذ في تقدير المعصية كي لا ينافي الأمر بالمهم بل هو ثابت محفوظ على حاله فيجتمع مع الأمر بالمهم الذي صار منجزاً لفعلية شرطه وهو تقدير المعصية فيلزم الأمر بالضدين على نحو التنجيز في زمان واحد.

(ولكنه توهم فاسد) فان الأمر بالواجب الفوري منحل إلى أوامر متعددة بتعدد الآنات ففي كل آن إذا فرض العصيان كان الأمر بالأهم ساقطاً والمهم منجزاً ، وهكذا



هي الآن الثاني والثالث إلى آخر الآنات (وعليه) فلا يجتمع في آن من الآنات أمران منجزان بأمرين متضادين أصلاً ، فتدبر ولا تشتبه .

وفيه : انه في آن عصيانه لا أمر بالمهم كي لا ينافيه بل الأمر بالمهم بعد عصيان الأهم وهو الآن الثاني الذي فيه الأمر بالأهم متحققا لفرض كونه فوراً إذا لم يأت بالآن الأول أمر بالإتيان به في الآن الثاني وهو آن المهم فاجتمع الأمران المنجزان بالضدين.

نعم لو قيل: إن مرتبة الأمر بالمهم هي مرتبة عصيان الأمر بالأهم وذلك ان سقوط الأمر بالأهم والأمر بالمهم معلولان لعصيان الأمر بالأهم أو ما هو لازمه وهو انتفاء الموضوع وعدم الامتثال لان العصيان على المشهور كالاتثال سبب للسقوط وإذا ثبت الأمر بالمهم مع سقوط الأمر بالأهم وكونهما في رتبة واحدة لمعلوليتهما لشيء واحد، ومعنى ذلك ان في رتبة الأمر بالمهم لا أمر بالأهم كي يتنافيان.

وفيه : أن موضوع الأمر بالمهم هو عصيان الأهم ومن الواضح تقدم الموضوع على الحكم تقدم العلة على المعلول فكيف يعقل كونه في مرتبة موضوعه نعم لو كان على نحو الشرط المتأخر لصح الوجه والشرط المتأخر صحيح كما تقدم.

ولو التزم بما أفاده من أن في كل آن عصيان فعلي للأهم ومخالفة عملية لتعددت عصيانات الأمر بالأهم بعدد آنات إتيان الأمر بالمهم ولا يلتزم به أحد لوضوح فساده ولو كان الأهم مضيقاً بحيث لو لم يأت به بالآن الأول لا يتمكن من إتيانه في الآن الثاني فيسقط من ناحية صيرورته تكليفاً بما لا يطاق لضيق زمانه عن إتيانه .



ومفروض المسألة كون الأمر بالأهم مضيقاً بحيث إذا ترك في أول آتات إتيانه سقط الأمر به للعجز وعدم إمكان إتيانه بعد ذلك لعدم استيعاب المتبقي من الزمان لإتيانه ومع سقوطه كذلك يبقى الأمر بالمهم على حاله بعد ارتفاع المانع من فعليته وهو خطاب الأهم الذي سقط بالعجز فإذا أتى به كذلك وقع صحيحاً لا محالة لعدم سقوط أمره وإنما سقط من أول الآتات عن الفعلية لمزاحمته للأهم .

نعم، لا يتم هذا الوجه لو كان الأمر بالمهم مضيقاً كذلك لأن العجز الحاصل لأحدهما حاصل للآخر ولكن الفرض المذكور ترتفع فيه الأهمية الناتجة من الضيق فإذا ارتفعت اصبحا سواء ويكون المكلف مخيراً لإتيان أيهما شاء بلا محذور أصلاً إذ لا موضوعية للترتب بعد فقد عنوان الأهمية لأحدهما.



قوله (قدس سره): لا يقال: نعم، لكنه بسوء اختيار المكلف، حيث يعصي فيما بعد بالاختيار، فلولاها لما كان متوجها إليه إلا الطلب بالأهم، ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار.

فانه يقال: استحالة طلب الضدين ليست إلا لأجل استحالة طلب المحال، واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محاليته، لا تختص بحال (يصح) [ن خ] دون حال، وإلا لصح فيما علق على أمر اختياري في عرض واحد، بلا حاجة في تصحيحه إلى الترتب، مع انه محال بلا ريب ولا إشكال. الدليل الثاني: لإمكان الترتب قاله الآخوند بعنوان: " إن قلت " انه في مرتبة الأمر بالمهم وان اجتمع الأمران ويلزم طلب الضدين على القول بالترتب إلا أن ذلك كان بسوء اختيار المكلف حيث انه لو لم يعص الأمر الأهم لما اجتمع الأمران عليه ومعلوم أن الأمر بالضدين لا دليل على استحالاته إذا كان ذلك بسوء اختيار المكلف.

ومعنى ذلك أن طلب الضدين ليس محالا ذاتا بل من جهة قبحه لكونه تكاليفاً بالمحال.

قلت: أولاً: أن طلب الضدين محال من الحكيم الملتفت إلى محاليته من غير اختصاص بحال دون حال ولو كان بسوء الاختيار.



ثانياً: بالنقض انه لو صح الأمر بالضدين في حال الاختيار لصح الأمر بهما في عرض واحد معلقا على أمر اختياري مثل أن يقول الأمر : «صم وان أفطرت مختاراً فصل وأزل » بلا حاجة إلى تصحيح الأمر بهما على نحو الترتب.

ولا أظن من يلتزم به حتى القائل بالترتب لوضوح بطلانه ومن هنا يعرف ان استحالة طلب الضدين ليست مختصة بحال سوء الاختيار(٢٠).

(٢٠) قال المرحوم المشكيني: ويمكن أن يجاب أيضاً بأن الطلب المتعلق بالمحال محال في نفسه، لأنه لا تنقذ إرادة الضدين في النفس مع العلم بالضدية، فطلب المحال من المستحيلات الذاتية مثل اجتماع النقيضين، لا لقبحه حتى يقال بعدمه إذا كان بسوء الاختيار أو من غير الحكيم.

أقول: إن تمثيله طلب الضدين باجتماع النقيضين غير سديد لوضوح أن الأخير من البديهيات والقضايا الأولية التي لا خلاف فيها بخلاف الأول حيث وقع محلا للنزاع بين الأصوليين ولو كان مثل اجتماع النقيضين لما حصل ذلك.

ويرد على جواب الآخوند الثاني: بأن ذلك يعني تعليق الوجوب للأمر بالمهم على إرادة المكلف واختياره لأنه أن اختار الأهم لم يكن المهم واجبا وان اختار تركه كان المهم واجبا.

وأجيب عنه: بأن تعليق الوجوب على الاختيار والعصيان كثير بالفقه كتعليق وجوب القضاء على ترك الأداء وعصيان أمره كتعليق وجوب الكفارات على ارتكاب المحرمات.



ولكنه غير تام للفرق بين المقامين لأنه على الأخير يكون التعليق إنشائياً أي إنشاء الأحكام التالية المترتبة على ترك الأولى بحيث تكون الترك للأولى موضوعاً للثانية بخلاف المقام الأول فالتعليق لفعلية الأمر بالمهم لا إنشائيته وإلا لو كان التعليق إنشائياً لخرج عن موضوع المسألة إذ لا أمر بالمهم حينئذ مع أن التعليق بالأول من قبل الشارع والثاني من قبل المكلف.

وبيشهد له عدم إدخالهم ما ذكره المجيب كصغريات لمسألة الترتب. كما أن أصل الجواب للآخوند غير تام؛ لأن مراد المستشكل هو أن اختيار الأهم لم يترك مجالا لفعلية المهم، وأما لو تركه ولا يحصل الترك إلا بسوء الاختيار فاجتمع الأمران الفعليان في عرض واحد لإطلاق دليل الأمر بالأهم وتحقق شرط الأمر بالمهم وعندئذ يبقى الجواب الأول صالحاً.



قوله (قدس سره): إن قلت: فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك، فإن الطلب في كل منهما - في الأول- يطارد الآخر، بخلافه في الثاني، فإن الطلب بغير الأهم لا يطارد طلب الأهم، فإنه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهم، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه، وعدم عصيان أمره.

قلت: ليت شعري كيف لا يطارده الأمر بغير الأهم؟! وهل يكون طرده له إلا من جهة فعليته، ومضادة متعلقه له.

وعدم إرادة غير الأهم على تقدير الإتيان به، لا يوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه، على تقدير عدم الإتيان به وعصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير مع ما هما عليه من المطاردة من جهة المضادة بين المتعلقين، مع أنه يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهم، فإنه على هذا الحال يكون طاردا لطلب الضد، كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له معه أصلاً مجال .

الدليل الثالث: أيضاً كان بعنوان " إن قلت " أنه فرق بين طلب الضدين في عرض واحد وبين طلبهما على نحو الترتب لأن ملاك الاستحالة وقوع المطاردة بين الطلبين، وهي في طلب الضدين على النحو الأول موجودة بخلاف طلبهما على النحو الثاني فإن طلب المهم لا يطارد طلب الأهم فإن طلبه إنما يكون على تقدير عصيان الأمر بالأهم وأما على تقدير عدم عصيانه فلا أمر بالمهم كي يطارد



الأهم، وأما من طرف طلب الأهم فيمكن أن يقال انه لا إطلاق له بالنسبة إلى عصيان أمره الذي هو شرط تحقق الأمر بالمهم.

قلت: أن مطاردة أحد الأمرين للآخر منوطة بأمرين، أحدهما فعلية كلا الأمرين وثانيهما: مضادة متعلق أحدهما لمتعلق الآخر، ومن الواضح أن كلا الأمرين موجودان في الأمر بالضدين على نحو الترتب فانهما فعليان حين الإتيان بالمهم لان الأمر بالأهم يكون فعليا أيضاً لعدم سقوطه بمجرد فرض تتحقق المعصية فيما بعد أو العزم عليها ما لم تحقق المعصية بنفسها في الخارج ومع فعليتهما على نحو الترتب وقعت المطاردة بينهما كوقوعها فيما لو كان طلبهما في عرض واحد، هذا أولاً.

وثانياً: إنا لو سلمنا عدم طرد طلب المهم للأهم يكفيينا الطرد من طرف الأهم فانه يطرد طلب المهم في هذا الحال كما كان في غير هذا الحال فلا يكون للأمر بالمهم أصلاً مع الأهم مجال (٢١).

(٢١) وهنا قد يقال أن ذلك فرض غير متحقق لان الطرد إن حصل من طرف حصل من الآخر لا محالة أيضاً لتضاديهما فإذا حصل الطرد من أحدهما حصل من الآخر وإلا لما صدقت المطاردة ، وما قيل بأنه لا إطلاق للأهم لصورة عصيانه غير صحيح لما تقدم من رفع استحالة ذلك بالنسبة لقصد أمثال الأمر في مبحث التعبد والتوصلي.



وأجاب عليه في العناية بما حاصله كما تقدم: ان المطاردة إنما تحصل لو قلنا بالترتب بأحد الأنحاء التي تعرض لها المصنف وأما إذا قلنا به على نحو الواجب المعلق فلا تحصل المطاردة أصلاً أما على تقدير عدم المعصية فواضح إذ لا أمر بالمهم منجزاً كالأهم كي يطارد كل منهما الآخر لان الوجود طرف واحد لا طرفين وأما على تقدير المعصية فكذلك لا مطاردة إذ لم يبق حينئذ أمر بالأهم كي يطارد المهم أو بالعكس.

والصحيح في الجواب أن يقال أن كلا أمرى المطاردة غير موجودين لا المطاردة والمضادة بين المتعلقين ولا المضادة بين الأمرين، لا ن مرتبة جعل الأهم متقدمة على مرتبة جعل المهم الذي فرض في موضوعه عصيان الأهم وقلت بأن العصيان مسقط للتكليف كما عليه المشهور، ومع تأخر رتبة جعل المهم يكون متعلقه متأخر رتبة عن متعلق الأمر بالأهم إذ لا يقصد بالمتعلق الامتثال الخارجي الذي تحصل به المضادة مع الامتثال الخارجي (الجزئي) للآخر لاستحالة اجتماع الضدين خارجاً في الامتثال ، وبعبارة أخرى أن المانع من الجمع بين الامتثالين هو عدم قدرة المكلف على امتثالهما معاً.

فلو عصى الأمر بالأهم فلا ريب في قدرته على امتثال الأمر بالمهم وإتيانه ويكون حيث الإتيان بالمهم عاصياً للأمر بالأهم وممثلاً للمهم ولو أراد امتثال الأهم لإطاعة أمره ولا عصيان له للأمر بالمهم لفرض عدم فعليته من جهة أهمية الأهم وتقدمه عليه، كما أن للمكلف لو عصاهما معاً لأمكنه ، والعقل حاكم بإمكان الآخرين وامتناع الأول والترتب المبحوث عنه هو الثاني لا الأول.



هذا مضافا إلى أن بقاء كلا الأمرين على فعليتهما يعني انتفاء أهمية الأهم في مفروض المسألة فكيف يقال بتقدمه على المهم ومطاردته له فكما أن ذلك يحصل من جهته فهو حاصل من جهة الأمر بالمهم لتحقيق فعليته، مع وضوح أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده كما أخذ مسلماً في تحرير محل النزاع.



قوله (قدس سره): إن قلت: فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات؟

قلت: لا يخلوا: إما أن يكون الأمر بغير الأهم بعد التجاوز عن الأمر به وطلبه حقيقة.

وأما أن يكون الأمر به إرشادا إلى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة والغرض لولا المزاخمة، وإن الإتيان به يوجب استحقاق المثوبة، فيذهب بها بعض ما استحققه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهم، لا أنه أمر مولوي فعلي كالأمر به، فافهم وتأمل جيدا.

الدليل الرابع: أيضاً " إن قلت " أن ما وقع من الأمر بالضدين في العرف كما لو قال الأب لولده: " اقرأ الدرس وإلا فلا تسهر "، والوقوع أدل دليل على الإمكان.

قلت: أن الأوامر الترتيبية الواقعة في العرفيات يمكن حملها على أحد أمرين على سبيل البدل.

الأمر الأول: أن يكون الأمر الثاني بعد تجاوز المولى عن الأمر الأول (الأهم) فلا اجتماع للأمرين حينئذ أصلاً (٢٢).



الأمر الثاني: ان لا يكون الأمر الترتبي مولوياً بل كان إرشادياً إلى محبوبة المهم وبقائه على المصلحة التي كانت ثابتة فيه قبل الابتلاء بمزاحمة الأمر بالأهم، والإتيان به يوجب استحقاق المثوبة ويذهب بها بعض العقاب المستحق على ترك الأهم (٢٣).

ثم إن الشيخ قال: فافهم وتأمل جيداً، ويمكن الجواب عليه بوجه: الوجه الأول: ما ذكره السيد الأستاذ في درس الكفاية بان تبرير ما وقع من الترتب في العرفيات ليس دليلاً على المقصود. أقول: قد عرفت جوابه فلا نعيد.

الوجه الثاني: إن الأمر الإرشادي خلاف الظاهر من كون الأوامر مولوية لا إرشادية لا يصار إليها إلا بديل.

الوجه الثالث: ما ذكره جواباً على الوجه في العناية لو كانت الاستحالة لطلب الضدين ترتفع بمجرد فرض المهم إرشادياً لكان ذلك مما يجوز حتى بالأمر بهما على نحو العرضية وبطلانه لا يخفى.

الوجه الرابع: إن استحقاق الثواب على الثاني فرع القول بالترتب وإلا لم يصح لوضوح أن النزاع في مبحث الترتب يتوقف على كون المصحح للأمر الترتبي إذا كان عبادياً هو الأمر لا قصد الملاك ولو كان الأخير مصححاً فلا اثر لهذا البحث أصلاً.



الوجه الخامس: انه لا ربط بان طاعة المهم يقلل من عقاب الأهم لعدم الملازمة بينهما وان لكل واحد منهما طاعة وعصيانا مستلزما لعقاب خاص به.

الوجه السادس: إن الأمر الإرشادي لا ينتج من إرادة في نفس المولى كي إذا امتثل استحق عليه الثواب، وهذا المعنى هو ما تبناه الآخوند للأوامر الإرشادية.

لكنني التزمت بعدم وجود الأوامر الإرشادية أصلاً وعليه فينسد هذا الوجه من جواب الآخوند .

الوجه السابع: إن هذا يكون متجهاً فيما لو كانت المصلحة في المهم من نسخ مصلحة الأهم لا مطلقاً (٢٤).

الوجه الثامن: أن يقال: إن مثل هذه التعابير من قبل الآخوند لا يعني إشكالاً؛ لأن إرداف الفهم بالتأمل يدفع الإشكال وإلا لما كان هناك داعٍ لقوله: وتأمل جيداً، مكتفياً بالأول، أي قول: فافهم.

(٢٢) (وفيه) أولاً: ما قاله في العناية: فإن للمولى أن يعاقب على ترك الأهم بلا شبهة وان كان قد أتى بالمهم فلو كان المولى قد تجاوز عن الأمر بالأهم لم يصح عقابه عليه .

أقول: لا مانع من التزام عدم العقاب خصوصاً بعد فرض أن المولى رفع اليد عن أمره فكيف يصح عقابه عليه؟.



ثانياً: أن رفع اليد عن الأهم من جهة رضا المولى بإتيان البديل عن الأمر الأول وحينئذ أن كان البديل أهم فلا وجه لتأخره عن الأمر الأول أصلاً وإن كان مساوياً فلا وجه للترتب لأن المساواة يعني تخيير المكلف بالإتيان بأيهما شاء وهو خروج عن فرض المسألة التي اخذ فيها أهمية أحدهما وإن كان البديل أقل أهمية من الأمر الأول فلا وجه لرفع اليد عنه وإنما يكون رفع اليد لعدم القدرة على كليهما وهو الطريق الذي قلت به لتصحيح الترتب.

(٢٣) وفيه) كما قال به في العناية: لو كانت الاستحالة ترتفع بمجرد فرض المهم إرشادياً لكان ذلك مما يجوز حتى في الأمر بالضدين في عرض واحد وهو باطل جزماً كما أن فرضه إرشادياً يعني عدم مصادته للأمر المولوي لتقع المطاردة بينهما سواء أكانا في عرض واحد أم على نحو الترتب فلا يكون داخلياً في محل النزاع بل هو خروج عنه .

قال المرحوم المشكيني: وما أجاب به المصنف عن الوجهين لا يتم إلا بعد ضم مقدمة، وهي أن ما شوهد من العرف ليس مفيداً لليقين باجتماع كلا الأمرين في زمان واحد، بل غايته الظهور وهو لا يقاوم البرهان العقلي القائم على الامتناع . أقول: قد عرفت عدم المانع من ذلك بعد منع البرهان المذكور، مع أنه في مقام الإثبات لا يحتاج لأكثر من الظهور المفيد للظن المعتبر لا اليقين، والأدلة تنزل على العرف فما صح فيه صح فيها.

قال صاحب المحاضرات: أما في موارد الخطابات العرفية (فالأمر الترتبي) في غاية الكثرة، وإن أدل دليل على الإمكان هو الوقوع.



- ثم قال - : فالأمر بالضدين على نحو الترتب من الموالي العرفيين بالإضافة إلى عبيدهم، ومن الآباء بالإضافة إلى أبناءهم مما لا شبهة في وقوعه خارجاً بل وقوع ذلك في أنظارهم من الواضحات الأولية فلا تحتاج إلى إقامة برهان ومؤنة استدلال، ومثل بان الأب يأمر ابنه بالذهاب إلى المدرسة وعلى تقدير عصيانه يأمره بالجلوس في الدار.

وأجاب عليه السيد الأستاذ (قدس سره) ^١: بأنه أجنبي عن الترتب ومطعون كبرى وصغرى.

أما صغرى: لوضوح أن ما يسميه الأمر الترتبي صار بعد إحراز عصيان الأمر الأول باعتبار أن المولى يعيش مع عبده فإذا أحرز عصيانه لأمره الأول أمره بالثاني بخلاف المولى الحقيقي بل العقلاني القانوني فإنه لا يعيش مع مأموره فلا يوجه له أمر ترتبي.

أقول: هذا الفرق لو صح غير فارق؛ لأن المولى الحقيقي يعلم بعصيان المكلف لو حصل منه وإن لم يمكن أن يعيش معه، فإحرازه العصيان يحصل من كليهما مع أن حصول إحرازه من قبل المولى العرفي إنما يكون بعد عدم امتثال العبد لأمره ولا يحزره قبل ذلك وحين إنشاء الأمر لأنه لا يعلم الغيب بخلاف المولى الحقيقي، وعلى هذا فلو لوحظ الإحراز كان القول به في الشرعيات أولى منه في العرفيات.

^(١) تقارير الأستاذ الموجودة عندي.



ثم قال السيد الأستاذ (قدس سره): مضافاً إلى أننا لو تنزلنا عن الإشكال الأول وان هذا أمر ترتبي، فهو أمر صريح بدليل خاص ومسموع من المولى بعنوانه ومورده وهذا بخلاف ما يراد في باب الترتب من التمسك بإطلاق الأمر بالمهم ليقع صحيحاً. أقول: إن باب الترتب فيما يكون الأمر بالمهم مقيداً لا مطلقاً وإلا لما كان مهماً والآخر أهماً لو بقي على إطلاقه ولما حصلت المطاردة من جانب الأهم للمهم بل من جانب المهم للأهم أيضاً لو تمسك بإطلاقه حتى لصورة الإتيان بالأهم.

ثم قال (قدس سره): أما الكبرى: إن غاية تقريب الدليل أن يقال انه من قبيل السيرة الممضاة من قبل المعصومين (عليهم السلام)، وإلا من الواضح أن العرف ليس مولانا لكي نطبق رأيه، ويرد عليه عدة إشكالات أذكر أهمها: انه لم يثبت جريان السيرة في الشرعيات ليكون سكوت الشارع إمضاء لها بل هي جارية في المباحات، فلم يكن من وظيفة الشارع أن يردع عنها.

(وفيه): إن السيرة لو كانت شرعية فلا تحتاج إلى قرينة السكوت دليلاً على الإمضاء وإلا لكان خلف كونها شرعية والمتشعبة لا يفعلون إلا ما كان شرعياً نعم لو كان قد قال سيرة عقلانية لصح النقد.

هذا مضافاً إلى أننا لا نحتاج لحجتها كونها سيرة عرفية عند الجميع بل يكفي الاطمئنان بكونها سيرة عند المعصومين وهم سلام الله عليهم جزء من العرف العام والمنقول عنهم سلام الله عليهم امتلاكهم للعبيد والإماء فحصول مثل هذه الأوامر منهم قوي جداً، وكونها عرفية لا شرعية كما يدعيه تحكم باعتبار أنها معاشة للعرف دون المعصوم (عليه السلام) فإن ذلك بحاجة إلى دليل وهو مفقود.



وأما كونها من المباحات لا من الشرعيات كي يكتشف من عدم الردع عنها الإمضاء ، وان كان صحيحاً إلا أن إمكان العقاب على المخالفة عند عصيان أمر المولى الأهم بلا شبهة فلا يكون مباحاً من تمام الجهات ليشكل فارقاً. ثم قال (قدس سره) : إن توخي الإمضاء لهذه السيرة باعتبار أنها تشكل ظهوراً لغوياً ممنوع لوضوح أنها لو كانت سيرة بسيطة فهي ظاهرة اجتماعية لا دخل لها باللغة لكي تنتج ظهوراً، ولا أقل من كفاية الشك في البطالان لنقيس الظهور الشرعي بالعرفي.

(وفيه) : انه يكفي حتى وان كانت ظاهرة اجتماعية بسيطة لو سلمناها مؤثرة ومنتجة للأثر وهو صحة عقاب المولى لعبده العاصي من دون نكير من أحد وهذا يكفي لتشكيل ظهور وهو حجة بدون فرق بين العرفيات والشرعيات ، ولا يمكن التفكيك بين ظهور وظهور.

هذا ولم يذكر المصنف الشرعيات وقد ذكروا له أمثلة كثيرة وأذكر منها واحد فقط :

ما إذا وجبت عليه الإقامة بنذر وشبهه أو لإنقاذ غريق فإن أطاع هذا الوجوب وقصد الإقامة ولم يأت بمفطر قبل الزوال وجب عليه الصوم لو كان في شهر رمضان وان عصى وجوب الإقامة وبقي على نية السفر وجب عليه الإفطار والقصر في طول عصيان أمر الإقامة.

وهنا يقال هذا عين الترتب الذي نحن فيه لوجود خطابين فعليين متعلقين بالضدين على نحو الترتب بان يكون أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً وهنا وجوب التمام



مطلق والقصر والإفطار مشروط بعصيان الإقامة، ونحو ذلك كثير يجدها المتتبع في جملة من الفروع الفقهية.

(٢٤) وأفضل بيان لإمكان الترتب هو ما عرضه بعض المحققين (قدس سره)، هذا ملخصه:

قال (قدس سره): فالصحيح أن يقال: إن المولى في الترتب لا يطلب الجمع بين الضدين بنكتة جعله الأمر بالمهم في طول عدم اقتضاء الأمر بالمهم ومعه يستحيل أن يكون الأمران مؤديين إلى طلب الجمع.

ثم قال: في وجه إمكان الترتب وعدم استحالته وذلك بأحد بيانين:

البيان الأول: ويتكون من نقطتين:

الأولى: انه لا ريب ولا إشكال في أن المحذور الموجود في الأمر بالضدين إنما هو بلحاظ التمانع بينهما في مقام التأثير والامتثال بحيث لو قطع النظر عن ذلك لم يكن هناك محذور آخر من تناقض أو اجتماع ضدين لعدم التضاد ذاتاً بين الأمرين كما هو واضح، (يعني): أن المضادة والمطاردة إنما كانت في عالم الامتثال الجزئي للأمرين لوضوح عدم المضادة في عالم جعل الأمر بهما).

الثانية: إن التمانع بين الأمرين في مقام التأثير يرتفع من البين فيما إذا رتب الأمر المهم على عدم فعل الأهم لاستحالة مانعية الأمر بالمهم حينئذ عن تأثير الأمر بالأهم واستحالة مانعية الأمر بالأهم عن تأثير المهم.



أما الاستحالة الأولى: فوجهها لزوم الدور لان الأمر بالمهم متفرع بحسب الفرض على عدم الأهم ومعه يستحيل أن يكون مانعا عن اقتضاء الأمر بالأهم وتأثيره؛ لان معنى ذلك: أن يكون عدم الأهم مستنداً إلى الأمر بالمهم وهو محال، وهذا هو معنى أن اقتضاء الأمر بالمهم في طول عدم اقتضاء الأمر بالأهم فلا تنافي بين المقتضيين — بالكسر — .

أقول: إن استناد الأمر بالمهم على عدم الأمر بالأهم وهو أعم من عصيان الأمر الأهم وعدمه فالأمر بالمهم إما في مرتبة وجود الأمر بالأهم الذي هو و مرتبة عدمه (يعني : عصيانه) واحدة لكونهما نقيضان، والمأخوذ هنا أنه في حالة عصيانه أو في غير مرتبة وجوده كما بنى عليه المحقق المذكور. وعلى كلا التقديرين فان اقتضاء الأمر بالمهم في طول عدم اقتضاء الأمر بالأهم فلا تنافي أصلاً.

ثم قال: وأما الاستحالة الثانية: فلأن الأمر بالأهم إن كان مانعاً عن تأثير الأمر بالمهم في فرض عدم وجود الأمر بالمهم فهو غير معقول إذ المانع عن تأثير مقتضي ما لابد أن يفرض في ظرف وجود ذلك المقتضي، وان كان مانعاً عن تأثيره في فرض وجوده، وفرض وجوده هو فرض وجود موضوعه الذي هو عدم الأهم وهو ظرف محرومية الأمر بالأهم الذي يعني عدم تأثير الأمر بالأهم في إيجاد متعلقه في نفسه وعليه فمانعيه الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم في هذا الظرف مستحيلة أيضاً لأنه خلف؛ (لأن الفرض أن الأمر بالأهم متحققٌ ومانعٌ عن تأثير الأمر بالمهم) وهكذا نبرهن عدم إمكان التمانع بين الأمرين (انتهى).



وهناك أدلة أخرى لإمكان الترتب أعرضت عنها؛ لأن ذلك يخرج عن الحدود التي وضع هذا الكتاب لأجلها فليرجع إلى مصادرها.



قوله (قدس سره): ثم انه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ولذا كان سيدنا الأستاذ (قدس سره) لا يلتزم به على ما هو ببالي - وكنا نورد به على الترتب، وكان بصدد تصحيحه، فقد ظهر انه لا وجه لصحة العبادة مع مضادتها لما هو أهم منها، إلا ملاك الأمر.

نعم فيما إذا كانت موسعة، وكان مزاحمةً بالأهم في بعض الوقت - لا في تمامه - يمكن أن يقال: انه حيث كان الأمر بها على حاله، وإن صارت مضيقة بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها، أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذاك الأمر، فانه وإن كان الفرد خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها، إلا انه لم كان وافياً بغرضها كالباقى تحتها، كان عقلاً مثله في الإتيان به في مقام الامتثال، والإتيان به بداعي ذاك الأمر، بلا تفاوت في نظره بينهما أصلاً.

أدلة استحالة الترتب

الدليل الأول: ما ذكره المصنف: إن القائل بإمكان الترتب لا أظن أن يلتزم بما هو لازمه من استحقاق عقوبتين في حالة مخالفة الأمرين، ضرورة قبح العقاب



على ما لا يقدر عليه المكلف فيكشف ذلك على عدم توجيه الأمرين
الترتيبين (٢٥).

يمكن جعله قبل الأمر الرابع — ثمرة القول بالضد الخاص.

ثم إن المصنف مع ذهابه إلى أن الوجه في صحة العبادة مع مضادتها لما هو
أهم منها ليس إلا ملاك الأمر. فان هنا طريقاً ثالثاً ينحصر بصورة ما لو كان المهم
موسعاً وكان مزاحماً لما هو أهم ببعض الوقت لا بتمام الوقت بمعنى أن الأهم لا
يشغل إلا بعض وقت الضد ولم يكن بحاجة إلى استغراق جميع الوقت، فحينئذ
يكون الأمر بالضد باقياً على حاله ولو بالنسبة إلى غير الفرد المزاحم للأهم ومع
بقائه جاز الإتيان بالمهم بما زوحم بداعي إتيان الأمر المتعلق بما لم يزاحم نظراً
لوفائه بالغرض مثله عينا بنظر العقل، لان الأمر إن تعلق بالطبيعة من دون دخل
للخصوصيات الفردية لأفرادها فيكون الأمر المتعلق بها مقدوراً عليه بالقدرة على
الأفراد غير المزاحمة، ومع القدرة عليها يتعلق الأمر بها ومع تعلقه يمكن الإتيان
بالفرد المزاحم بقصد امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة الشامل للفرد المزاحم ملاكاً لا
خطاباً والفرد غير المزاحم ملاكاً لا خطاباً.

(٢٥) ويرد عليه: ان القدرة هنا ليست على نحو العرضية ليقال يقبح العقاب

على غير المقدور والحال ان المكلف لا يقدر الا على احد الواجبين، بل القدرة هنا
طولية فإنه قادر على امتثال الاهم ويسقط الامر بالمهم لعدم فعليته، وإن عصى الاهم



الزم بصرف القدرة لامتنال المهم، فهنا التعدد انما بسوء اختياره عند عصيانه كلا الامرين، ولم يقل القائل بالامكان ان القدرة على كلا الفعلين في ان واحد ومرتبة واحدة بل له قدرة واحدة ولكن لما لم يصرفها في أي واحد استحق العقابين.

ولو قيل: بأنه يستحق عقاب واحد لا عقابين لقدرة على فعل واحد لا فعلين.

قلت: انه حتى وإن قدر على فعل المهم واتى به فإنه يستحق العقاب على عصيان الاهم والمانع عن الترتب لا محيص له من الالتزام به وهذا يعني انه لو ترك المهم استحق عقاب اخر، مع امكان النقص فيما لو نذر الاتيان بواجب ولم يف فانه يستحق عقابين مع كون الفعل خارجاً واحد وما ذلك الا لمخالفة تكليفين وامرين.

فإن قلت: انه فرق بين المقامين فالمتعلق في النذر واحد وفي الضدين اثنان.

قلت: هذا الفرق بلحاظ المتعلق او قل بلحاظ الامتنال الخارجي والجمع ممتنع ولكن العقاب بلحاظ الامر والتكليف وقد عصى امرين وتكليفين، وكان بإمكانه ان يدفع عن نفسه ذلك لو امتثل الاهم او يقلل الى عقاب واحد لو امتثل المهم.

فإن قلت: ان ذلك خارج عن ساحة العدل الالهي باستحقاق العقاب المتعدد على من لم يقدر الا على فعل واحد.

قلت: ان استحقاق العقابين على ترك الواجبين لا محذور فيه من عقل او شرع ومنشأ امكان تعددهما هو تعدد الخطاب حقيقة او اعتباراً كما في الواجبات الكفائية.

(بقي شيء): إننا بإمكاننا أن نستدل ببعض آيات القرآن الكريم على أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، إذ لو اقتضاه لما كان وجهاً لذكره فيكون حينئذ كلاماً مستأنفاً فان قيل هو للإرشاد حينئذ.



فانه يقال: لا مجال للإرشادية أصلاً ولو قيل هو للتأكيد فانه يقال: انه مع دوران الأمر بين التأكيد والتأسيس فمقتضى الأصل على الثاني لا الأول، مع أن التأكيد تشديد للطلب وزيادة الاهتمام به.

ومن أوضح مصاديق ذلك ما قلته في مبحث صلاة الجمعة وان قوله تعالى: (وزروا البيع) حيث يكون البيع من أوضح مصاديق الضد للصلاة المأمور بها بقوله تعالى (فاسعوا إلى ذكر الله) وذكر بالتنصيص لا بالظهور فلم يقل ولا تبيعوا بل قال: (ذروا البيع).

وبهذا يمكننا أن نستنطق كتاب الله العزيز حتى في المسائل الأصولية كما قاله مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((عليكم بالقرآن فاستنطقوه)) وهذا إشارة إلى فتح باب البحث في المباحث الأصولية وترجيح بعضها على البعض بوسيلة كتاب الله العزيز وليس ذلك بصعب مع بركة التوكل وزيادة الهمة وهذه دعوة للباحثين.

قال بعض المحققين (قده): في دفع هذا النقض بإبراز الفرق بين المورد المنقوض به ومحل الكلام فانه يمكن أن يبرهن على وجود قدرات متعددة بعدد المكلفين في الواجب الكفائي، غايته أن أعمال كل مكلف لقدرته فرع عدم المزاحم الخارجي الذي منه سبق غيره إلى امتثال الواجب الذي لا يقبل التكرار، لان القدرة إذا كانت واحدة فهي من الأعراض التي بحاجة إلى محل تقوم به فما هو المحل التي تحل به ؟

— ثم أجاب عليه — إن المحل لا المكلف الواحد بعينه لأنه ترجيح من دون مرجح، وان كان الجامع بين المكلفين فلا وجود له بحده الجامعي في الخارج ومثله



الفرد المردد، فلا محيص من أن يقال بقيام القدرة بكل واحد الذي هو معنى تعددها خارجاً.

ويمكن الجواب عليه: بأن نظر القائل بالنقض هو نفس الفعل الخارجي وهو واحد ومع وحدته فلا يحتاج إلا لقدرة واحدة لا متعددة غاية الأمر تكون هذه القدرة على سبيل البديل أي إمكان تعلقها بكل واحد من المكلفين لا أنها متعددة بعدد المكلفين.

نعم يمكن أن يقال: انه عقاب واحد لكون الفعل واحد غاية الأمر يوزع على جميع المكلفين لعدم الخصوص في أحدهم، فيرتفع النقض؛ ولكنه غير صحيح لأن العقاب باعتبار عصيان الأمر المتوجه إلى المكلف، وهو لا يسقط إلا بامتثاله أو امتثال غيره، وليس واحد منهما حاصلًا فيستحق العقاب.

ولذا قال: إن الواجب الكفائي يوجد فيه عقاب واحد إلا أن نسبة هذا العقاب إلى المكلفين كلهم على حد سواء لعدم الخصوصية في أحدهم من حيث القدرة فلا محالة يستحق العقاب (الألف واللام عهدية) كلهم جميعاً فلا نقض.

إلا أنني قلت: انه لا مانع عقلاً ولا شرعاً من تعدد العقاب باعتبار هتك المولى الناشئ من إرادة مخالفة أمره وهذا المعنى عند العصيان حاصل من الجميع فصح النقض ومنه انقذ انه لا وجه أساساً لما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) من أن ذلك يشكل إشكالاً على الشارع المقدس نفسه، وهو تعدد العقاب على تكليف واحد وهو قبيح لما عرفت أن العقاب يدور مدار عصيان الأمر وهو حاصل بالنسبة للأمر بالضدين؛ لأن المكلف لما عصى الأهم لم يأت بالمهم فهو عاصٍ لكلا الأمرين فيستحق عقابين.



وهذا كله بحسب القواعد و أما بحسب التفضل الإلهي على عبده فهو أمر خارج عن إدراك عقولنا كما قاله بعض الأصوليين (قُدِّست أسرارهم).

هذا وقد دافع السيد الأستاذ (قدس سره) عن عدم التعدد بقوله أن المفروض وجود زمن واحد يسع لواجب واحد وهو أحدهما لا لهما والعقابان لا يكونان إلا على تركين ، ولم يحصل إلا ترك واحد في الزمان الواحد والتركان محالان لاستحالة الجمع بين الفعلين وإذا لم يكن قادرا على أكثر من فعل واحد لم يستحق عقابين ، فالعقاب الثاني ظلم – والقدرة الطولية الحاصلة بعصيان الأهم لا يعني فعليتها حقيقة ، بل هو في هذا الظرف مأمور بالأهم ومطالب فيه فلا يعاقب على ترك المهم ، وأما قدرته على كلا الفعلين فهي مستحيلة لأنها مفروضة التعذر في عنوان الباب وإلا لما احتجنا إلى الترتب أصلاً.

ويوجه إليه : أولاً : ان المكلف لم يكلف بالجمع بين الفعلين حتى عند القائل بالترتب ليقال باستحالة الجمع بين الفعلين ، وانما تصحيح الأمر الترتبي في حال ترك الأمر الأهم ولو عصينا.

ثانياً : انه لا معنى لعدم فعلية القدرة على فعل المهم بعد عصيان الأهم بدعوى انه مأمور في هذا الظرف بالأهم لان عدمه غير مستند إلى الأمر بالمهم لاستحالة ذلك بل مستند إلى إرادة المكلف واختياره العصيان فلا منع من صرفها نحو المهم ، وإذا لم يصرفها فعوقب عليه أيضاً بعد عقاب عصيان الأهم.

ثالثاً : ان القائل بالترتب يفترض فعلية المهم حال عصيان الأهم فتركه معصية تسحق العقاب ولو من باب هتك المولى الناشيء من إرادة مخالفة أمره ، وقد مر إن



الأمر بالمهم فعلي حال عصيان الأهم، والمنظور للسيد الأستاذ هو العقاب على الترك للفعل، لا العقاب على عصيان الأمر حيث يتعدد بتعددده وهو حاصل هنا.

الدليل الثاني: هو ما ذكره المشكيني والعناية: لو صح الأمر الترتبي لزم اختلاف المتلازمين في الحكم وقد قلنا ان الملازم لا يجب أن يكون محكوماً بحكم ملازمة ولكنه لا يكون مكوماً بحكم مخالف له قطعاً وذلك أن الأهم ملازم مع ترك المهم، فإذا قيل بالترتب حرم ترك الأمر بالمهم لان الأمر يقتضي النهي عند النقيض مع كون ملازمه وهو الأهم واجبا فاختلف المتلازمان في الحكم من حيث كون أحدهما واجبا أو الآخر حراماً.

والجواب عليه: إن كبرى عدم اختلاف المتلازمين في الحكم إنما هي في الأمرين العرضيين لا في مطلق الأمرين ولا بنحو الترتب فانه على تقدير امتثال الأهم لا أمر بالمهم منجزا كي يحرم تركه لان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الترك وحينئذ يلزم اختلاف المتلازمين في الحكم الفعلي وعلى تقدير عصيان الأهم فان الأمر بالمهم وان كان منجزا ويحرم تركه ولكن لا أمر بالأهم على حاله كي يلزم اختلاف المتلازمين في الحكمين الفعليين، اللهم إلا ان يلتزم القائل بالاستحالة بأن فعلية الأهم سارية في ظرف امتثال المهم لان المعصية المحققة للسقوط هي المحققة خارجاً كي يسقط الأمر بالأهم بعد زمان امتثال المهم لا في ظرف زمان امتثاله والا لزم اجتماع الأمر بالضدين في حال واحد وهو محال ويندفع بصحة الشرط المتأخر فيما لو أخذ تحقق العصيان خارجاً شرطاً للمهم.



ويمكن صياغة هذا الدليل بوجه آخر وهو لزوم الأمر بالمتناقضين في فعل المهم لو قيل بصحة الأمر الترتبي، فانه إذا وجب الأهم وجب ترك المهم إما مقدمة أو لأجل سراية الحكم من احد المتلازمين إلى الآخر، وإذا قيل بصحة الترتب فيجب المهم المترتب على عصيان الأهم وحينئذ لزم الأمرين المتضادين الأمر بالمهم على نحو الترتب والأمر بتركه جميعا. والجواب هو الجواب على تقدير القول بان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص إما مقدمة أو التزاما.

هذا ويمكن عكسه فيقال انه أمر بالنقيضين في فعل الأهم بنفس التقريب المتقدم فلا حظ.

الدليل الثالث: على عدم إمكانه وهو إشكال إثباتي بان يقال: إن غاية ما ثبت مما تقدم هو إمكان الترتب ثبوتاً ؛ ولكن لا دليل عليه إثباتاً، والوجوب المشروط للمهم بعدم الأهم مما لم يرد دليل على إثباته، إذ الدليل دلّ على ثبوت الأمر بالمهم المطلق الذي فرغ من استحالة بعد ثبوت الأمر بالأهم وكونه ممكن ذاتاً لا يعني وقوعه خارجاً.

وأجاب عليه المحقق النائيني (قدس سره) بجوابين.. على ما ذكره بعض المحققين (قدست أسرارهم):

الأول: إننا لا نحتاج إلى دليل خاص للأمر الترتبي بل يكفي إطلاق دليل المهم وذلك تطبيقاً لقاعدة انه كلما دار الأمر بين رفع اليد عن أصل إطلاق الدليل وبين رفع اليد عن بعض حالاته تعين الثاني لكون الإطلاق بلحاظ تلك الحالة متيقن السقوط على كل تقدير وأما الإطلاق بلحاظ الحالات الأخرى فلا يعلم سقوطه والاصل حجية كل



إطلاق ما لم يثبت سقوطه، والصغرى أن الإطلاق بلحاظ حالة الاشتغال بالأهم متيقن السقوط على كل حال وأما بلحاظ ترك الأهم فهو ممكن الثبوت بناءً على الترتب فيثبت الإطلاق وهو معنى الوجوب الترتبي المشروط.

وأورد عليه بأنه صحيح كبرى، غير أن تطبيقه في المقام لا يخلو من مسامحة لعدم دخول الخطابين في باب التعارض أصلاً إذ لا يلزم تقييد زائد على ما هو مأخوذ في كل خطاب من القدرة عليه لباً، وهو عدم مزاحمته بواجب مساو أو أهم لأنه مأخوذ في الخطابات عموماً، فالأمر دائر بين التقييد واللاتقييد الأقل والأكثر كما أراده المحقق (قدس سره) ولعل مقصوده ذلك أيضاً وإنما أراد إبراز القيد العام المستتر في كل خطاب بهذا التعبير.

والحق، إن كلامه واضح وإن المسألة داخلية في باب التزام المطالبة بالدليل إنما تحسن في باب التعارض للدليلين الحاكيين عن الواقع ومقام الثبوت. قال (قدس سره): وهذا بخلاف باب التزام كما في المقام فإن القدر المتيقن في السقوط حينئذ في مقام الفعلية هو إطلاق الدليل لوجوب المهم لا نفسه فلا حاجة إلى إثبات كونه مأموراً به في ظرف عيان الأمر بالأهم أزيد من إطلاق دليله في مقام جعله وإنشائه لحال عصيان الأهم فانه على الفرض مقدور في هذا الحال ولا مانع من تعلّق الأمر به.

الثاني: إن الملاك للأمر بالمهم في ظرف المزامعة يكون ثابتاً بمقتضى إطلاق دليله ومنه ينكشف بطريق اللّم كونه مأموراً به لا محال في حال عصيان الأمر بالأهم. ويرد عليه: إن الملاك تابع للخطاب فإذا سقط الأخير سقط الأول ولا معنى لبقائه بعده إلا بناءً على الدلالة الالتزامية التابعة في وجودها للدلالة المطابقة وغير



تابعة لها بالحجية ، ولكن الأخير فاسد فهي تابعة وجودا وحجية هذا أولاً ،
وثانياً: إن هذا ليس محلاً للنزاع في الترتب لأننا قلنا أن المبحث يبتني على
كون المصحح لعبادية الضد هو الأمر لا الملاك وإلا لصحت العبادة (الضد) حتى على
القول باستحالة الترتب كما سبق في المقدمة الثانية .
وأجاب عليه بعض الأصوليين بقوله: إن الترتب من المداليل السياقية نظير
المفاهيم والجمع العرفي عند أهل المحاورة ولذا اعترف من ذهب إلى امتناع الترتب
شرعاً بوقوعه عرفاً .
أقول: (وقد مر في الكفاية وقوعه بالعرفيات وحمله على أحد أمرين غير تامين
فلا مناص من صحة الترتب).



قوله (قدس سره) ودعوى أن الأمر لا يكاد يدعوا إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها، وما زوحم منها بالأهم وإن كان من أفراد الطبيعة، لكنه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها.

فأفسده: فإنه إنما يوجب ذلك إذا كان خروجه عنها - بما هي كذلك - تخصيصاً، لا مزاحمة، فإنه معها وإن كان لا تعمه الطبيعة المأمور بها، إلا أنه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما يعمله * عقلاً * وعلى كل حال فالعقل لا يرى تفاوتاً - في مقام الامتثال وإطاعة الأمر بها - بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً.

هذا على القول بكون الأوامر متعلقة بالطبائع.

(ودعوى) أن الأمر لا يدعوا إلا إلى ما تعلق به وما زوحم بالأهم قد خرج عن تحت الأمر فكيف يؤتى به بداعي الأمر المتعلق بما لم يزاحم، وبعبارة أوضح إن الفرد المزاحم وإن كان من أفراد الطبيعة إلا أنه فرد منها بما هي طبيعة لا بما هي

* في أكثر النسخ: "تعمه"، والأجود ما أثبتناه من أخرى .

** وردت هنا في بعض النسخ كلمة "مزاحمة" بعد كلمة "عقلاً"، وما عليه الأكثر هو ما

أثبتناه.



طبيعة مأمور بها دفعه فلا يمكن الإتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر المتعلق بالطبيعة .

(فاسدة): ان خروجه عن أفراد الطبيعة بما هي مأمور بها من جهة المزامحة للأهم لا التخصيص الكاشف عن عدم الملاك كما في تخصيص خطاب (أكرم العلماء) بمثل لا تكرم زيدا الموجب لفقدان الوجوب والإكرام لزيد أي خطابا وملاكا بخلاف المزامحة فإنها توجب فقدان الوجوب فقط دون الملاك فصح بذلك إتيان الفرد المزاحم بقصد امتثال الأمر المتوجه للطبيعة فان اشتماله على الملاك يصحح الإتيان به بقصد امتثال الأمر بالطبيعة وإن لم يكن فرداً منها. وهذا إمكان الإتيان بالفرد المزاحم بقصد امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة، يكون جلياً جداً لو قيل بتعلق الأوامر بالطبائع (٢٦).

(٢٦) والجواب عليه عين القول في رد جواب المحقق النائيني (قدس سره) في إمكان الترتب إثباتاً فراجع وأجاب عليه في العناية : وهذا من المصنف عجيب غريب فان مجرد بقاء الملاك في المزاحم بالأهم وكونه وافياً بالغرض كالغير المزاحم عيناً وعدم التفاوت بينهما في نظر العقل أصلاً هو مما لا يوجب صحة الإتيان بالمزاحم بداعي الأمر لمتعلق بغيره بعد فرض سقوطه بالمزامحة وخروجه عن تحت الأمر.



ويمكن للآخوند أن يجيب: إننا لا ندعي سقوط الأمر بل رفع إطلاقه وعدم شموله لفرض إتيان الأهم لا أكثر وفي حال عدم إتيان الأهم وعصيانه لا مانع من شمول الأمر له، ولكن عبارته قاصرة عن هذا المعنى.

كما يمكن أن يقال: إنَّ قصد الملاك يكفي في الصحة كما عليه المشهور، ولكن يقال ان بقاء الملاك بدون خطاب غير ممكن إلا بناء على عدم تبعية الدلالة الإلزامية للمطابقة حجية.

أو يقال: كما قيل أن العقل لا يفرق بين قصد الامتثال وقصد سائر الوجوه المحققة للقربة، وهذا مضافاً إلى كونه خلاف مشهور الأصوليين من تقوُّم القصد القربي بالأمر فان العقل وحده لا يكفي في ذلك إلا للأوحد من الناس وهو خلاف غرض الشارع المقدس.



قوله (قدس سره) : وأما بناء على تعلقها بالأفراد فكذلك، وان كان جريانه عليه أخفى، كما لا يخفى، فتأمل (٢٧).

(٢٧) وأما بناء على تعلق الأمر بالأفراد، فكذلك يمكن الإتيان بالفرد المزاحم بقصد امتثال الأمر المتعلق بالفرد الآخر غير المزاحم وان لم يكن بذلك الجلاء للعلة المذكورة من وفائه بتمام الغرض مثله والوجه في وكونه ليس بذلك الجلاء، هو ان الفرد المزاحم بناء على القول الأول بكونه مصداقاً للطبيعة المتعلق بها الأمر غاية الأمر انه ليس مصداقاً لها بما هي مأمور بها وإنما هو مصداق لها بما هي طبيعة، وهذا بخلاف على القول بالأفراد فان الفرد المزاحم ليس مصداقاً للفرد المتعلق به الأمر أصلاً.

ثم ان المصنف أمر بالتأمل.. وما قيل وما يمكن ان يقال في وجهه أمور:

الأمر الأول: ما ذكره في العناية ان وفاء الفرد المزاحم بتمام الغرض مثله مثل الفرد غير المزاحم فلا وجه للفرق بين كون الأمر متعلقاً بالطبيعة أو بالفرد وان كان جريانه على الثاني أخفى ومن هنا يظهر انه لا وجه لقوله فتأمل إذا أراد الإشارة إلى ترده في المقام.

أقول: قد يكون نظر المصنف إلى عدم اتحاد العلة في المقامين بعد كون الأخير ليس مصداقاً للأمر المتعلق بالفرد الآخر أصلاً ولهذا أشار إلى التأمل.

قال المشكيني (قدس سره) ان المأتي به وان كان مغايراً للمأمور به ماهية وملاكاً وأمراً، إلا انه لما كان مع حصول الغرض منه لا مجال لحصول غرض منه كما قرر في الوجوب التخيري، فلا جرم يحكم بصحة إتيانه بداعي الأمر المتعلق بعدله، لا يكون



مثل امتثال أمر تعلق بشيء مبين مع المأتي به كالصلاة والصوم فحينئذ يكون حكمه (قدس سره) بالجريان وكونه أخفى في محله.

وهذا غريب منه جدا للفرق بين المقامين فنه الواجب التخييري انما قصد الأمر المتعلق بنفس الشيء لا بالمباين كما فيما نحن فيه.

الأمر الثاني: ما قاله المشكيني (قدس سره) اشارة إلى ان ظاهر القائلين باشتراط الأمر الفعلي كونه متعلقا بنفس المأتي به.

أقول: يعني اشتراط قصد الأمر في القرية.

الأمر الثالث: يمكن ان يقال ان الفرق المذكور لا يوجب اختلاف في درجة الخفاء والجلاء.

الأمر الرابع: ما يمكن ان يقال من انه بعد سقوط الأمر للمزاحمة لا مجال لوقوع الامتثال بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلق بغيره على القولين لوفائه بالغرض، ولك من جهة ان الملاك لا يمكن ان يكون ملتفتاً اليه عند غالب المكلفين فكيف يقصد، ودعوى ان المقصود ليس هو الملاك بل الأمر الآخر المتعلق بغير المزاحم فاسدة لأنه أوضح من ناحية عدم الالتفات وعدم تحقق عنوان الصحة او الامتثال الذي هو انطباق المأتي به على المأمور به.



قوله (قدس سره) : ثم لا يخفى انه -بناء على إمكان الترتب وصحته-
لابد من الالتزام بوقوعه، من دون انتظار دليل آخر عليه، وذلك لوضوح أن
المزاحمة على صحة الترتب لا تقتضي عقلا إلا امتناع الاجتماع في عرض واحد،
لا كذلك، فلو قيل بلزوم الأمر في صحة العبادة، ولم يكن في الملاك كفاية، كانت
العبادة مع ترك الأهم صحيحة، لثبوت الأمر بها في هذا الحال، ما إذا لم تكن
هناك مضادة.

ثم انه بناء على إمكان الترتب وصحته ثبوتا فلا نحتاج في اثبات وقوع
الأمر في الشرعيات إلى إقامة دليل خاص بل يكفي في وقوعها مجرد إمكانه.
(والوجه في ذلك): ان كلا من دليلي الأمرين المتضادين له إطلاق يشمل
صورة المزاحمة وغيرها ، غير أن بقاء الأمرين على إطلاقهما غير ممكن فيدور
الأمر بين سقوط الأمر المهم رأساً وبين سقوطه في صورة إتيان الأمر الأهم ، فإذا
قلنا بإمكان الترتب عقلاً فلا وجه لسقوط الأمر بالمهم رأساً بل يقتصر العقل في
التصرف بدليل المهم على تقدير خاص وهو تقدير الإتيان بالأهم لا مطلقاً ولو على
تقدير عدم الإتيان به إذ لا ملزم للتصرف في دليل المهم بعد عدم المحذور عقلا في
بقائه لان كل دليل لابد من أعماله فيما يمكن أعماله فيه ويرفع اليد عنه بقدر
الضرورة وهي مزاحمته مع الأهم(٢٨).



(٢٨) والتعليق على ذلك: ان هذا هو عين ما ذكرناه نقلا عن المحقق النائيني

(قدس سره) في صحة الترتب إثباتاً وكأنه أخذه من المصنف (قدس سره) لأنه

اسبق من لمحقق المذكور.

وقول المصنف (فلو قيل بلزوم الأمر في صحة العبادة، ولم يكن في الملاك كفاية)

مما لا وجه له لان اصل المبحث في الأمر الترتبي يستند على الأمر في صحة العبادة لا

الملاك وإلا لما كانت حاجة لمبحث الترتب أصلا لأنها صحيحة على كلا القولين مع

قصد الملاك.



فصل

في جواز أمر الأمر مع علمه
بانتفاء شرطه (٢٩)



قوله (قدس سره) : لا يجوز أمر الأمر، مع علمه بانتفاء شرطه، خلافا لما نسب* إلى أكثر مخالفينا**، ضرورة انه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته، كما هو المفروض هاهنا، فان الشرط من أجزائها، وانحلال المركب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى، وكون الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي بعيد عن محل الخلاف بين الأعلام.

إذا علم الأمر بانتفاء شرط الأمر (كالقدرة والعقل) مثلاً أو عدم الحيض بالنسبة لأمر المرأة بالصلاة ونحو ذلك فهل بإمكانه أن يوجه الأمر إلى المكلف مع عمله بأنه لا يبقى على الشرائط إلى آخر جزء من أجزاء الصلاة مثلاً كما لو حاضت المرأة في آخر جزء منها ؟

والصحيح في الجواب: أن يقال عدم جواز ذلك لان الشرط من أجزاء العلة التامة، وانتفاؤه يوجب انتفاء الأمر المعلول لعلته التامة، المركبة من الشرط وغيره من أجزائها ومن الواضح انتفاء المركب بانتفاء أحد أجزائه وهو الشرط في المقام ومع انتفاء العلة ينتفي المعلول وهو الأمر فلا يجوز الأمر به وإلا لزم حصول المعلول بدون علته.

* معالم الدين: ٨٥ / سطر ١٠-١١، القوانين ١: ١٢٥ - ١٢٦.

** راجع شرح المختصر للعضدي: ١٠٦-١٠٧، وتيسير التحرير ٢: ٢٤٠.



فإن قلت: إن المراد من الجواز في عنوان المسألة هو الجواز بمعنى الإمكان الذاتي وفي ضوء البيان المتقدم لا ثبات عدم الجواز يلزم أن تكون من القائلين بالجواز لا بعدمه لأن البيان المذكور لا يثبت أن الأمر مع انتفاء الشرط غير ممكن في ذاته وإنما يثبت امتناعه لاستلزامه حصول المعلول من دون علة. وبعبارة أخرى: إن عدم وجود الأمر بدون علته التامة بانتفاء بعض أجزائها وإن كان صحيحاً إلا أنه لا ينفي الإمكان الذاتي، فإن الشيء حال وجوده وعدمه ممكن.

قلت: إن المراد من الجواز هو الإمكان الوقوعي لا الإمكان الذاتي لأن إرادة الأخير بعيدة جداً ولعدم كون الإمكان الذاتي مراداً مهما للأصولي إذ من الواضح أن الأمر مع انتفاء شرطه لا إشكال في إمكانه الذاتي ولا يحتمل أنه مستحيل ذاتياً كاجتماع النقيضين وارتفاعهما (٣٠).

(٢٩) وقبل الإشارة إلى محمول المسألة والوصول إلى الجواز وعدمه ينبغي تنقيح موضوعها لأن الكلام في رتبته متقدم على الكلام في رتبة محموله مع العلم أن هذا البحث مما لا ثمرة فيه ولو كانت فهي غير مهمة فيلزم إسقاط هذا البحث عن مباحث علم الأصول.

وعلى أي حال فلا بد من تمحيص بعض الألفاظ الواقعة في عنوان المسألة ليتضح موضوعها، فالشرط الواقع في العنوان هل هو شرط الأمر أي التكليف أو شرط المأمور به أي المكلف به، والظاهر من العنوان هو الأول، وإن أمكن أن يكون الثاني ضرورة أن



الشرط إن كان راجعاً للجعل فهو أحد أجزاء العلة ، ومن المعلوم انتفاء لمعلول بانتفاء علته أو جزء علته (كالشرط) واقعاً لا علماً كما هو واضح ، ولذا ذهب بعض المحققين إلى أن البحث على الثاني ولا معنى له على الأول.

ثم ان ما المراد من الشرط في عنوان المسألة ؟

قال في العناية : إن شرط الأمر بعد التأمل في كلماتهم نقضاً وإبراماً هو خصوص القدرة والتمكن من الأمور به ، وليس المراد هو مطلق شرط الوجوب كالوقت بالنسبة إلى الصلاة ونحوها.

وقد يقسم الشرط إلى شرط الوجود وشرط الصحة والأول ينتفي به الأمر بانتفاء وجوده ، والثاني لا ينتفي وجود الأمر بانتفاء وجوده وان انتفت صحته وعدم قبحه ، والمصنف لم يقيم دليلاً على كون القدرة شرطاً لوجود الأمر والجواز في عنوانها هو الإمكان ولكن هل المراد به الإمكان الذاتي أو الإمكان الوقوعي ؟ الصحيح هو الثاني لكون الأول غير مهم للأصولي بل لا معنى له أصلاً ولو قيل بعدم الجواز كما هو مذهب أصحابنا ولكن الكلام كما قال في العناية في معنى عدم الجواز، وفيه احتمالات :

الأول: معناه القبح العقلي مع إمكانه الذاتي وان استحال صدوره من الحكيم عرضاً نظير الظلم منه كما هو ظاهر المحقق القمي (قدس سره) حيث استدل على عدم الجواز بكونه تكليفاً بما لا يطاق.

الثاني: معناه انه محال ذاتياً كاجتماع الضدين وارتفاع النقيضين كما هو ظاهر المصنف بما استدل به.



وأما الأمر فهل المراد به الأمر بتمام مراتبه من الإنشائية والفعلية أو المراد به بعض مراتبه لا تمامها ، فيكون جواز الأمر الإنشائي مع علم الآخر بانتفاء شرط الأمر الفعلي بطريق الاستخدام.

ومن ذلك يظهر: أن موضوع المسالة غير منقح بكلمات غير واحد من الأصوليين وإنما يتكلم كل واحد من وجهة نظره وفهمه للمراد من عنوانها ولو أخذنا كل تلك التفاصيل لأخذ البحث مقداراً كبيراً لا ينبغي صرف كثير من الجهد إليه بعد عدم الثمرة فيه.

(٣٠) نعم لو كان المراد لحاظه مقيداً بعدم العلة لكان من قبيل الممتنع بالعرض لا بالذات.

وقد يشكل عليه بما ذكرناه من أن الشرط في العنوان هل هو شرط وجود الأمر كي ينتفي بانتفاء وجوده أو شرط صحته وعدم قبحه كي لا ينتفي وجوده بانتفاء وجوده وإن انتفت صحته وعدم قبحه ولم يبرهن المصنف على كون الشرط من النحو الأول ولكنه كما ترى إذ محور البحث وموضوع المسالة غير منقح بشكل واضح ومتحدد ليتم الأشكال.



قوله (قدس سره): نعم لو كان المراد من لفظ (الأمر) الأمر ببعض مراتبه، ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الآخر، ان يكون النزاع في ان أمر الأمر يجوز إنشاؤه مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعليته، وبعبارة أخرى: كان النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية لعدم شرطه لكان جائزا، وفي وقوعه في الشرعيات والعرفيات غنى وكفاية، ولا يحتاج معه إلى مزيد بيان أو مؤونة برهان.

وقد عرفت سابقا ان داعي إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جدا حقيقية، بل قد يكون صوريا امتحانا، وربما يكون غير ذلك.

ومنع كون أمرا إذا لم يكن بداعي البعث جدا واقعا وان كان في محله، إلا ان إطلاق الأمر عليه، إذا كانت هناك قرينة على انه بداع آخر غير البعث توسعا، مما لا باس به أصلا، كما لا يخفى.

وقد ظهر ذلك حال ما ذكره العلامة في المقام من النقض والإبرام، وربما يقع به التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين، فتأمل جيدا.

نعم، لو كان المراد من لفظ (الأمر) الأمر ببعض مراتبه لا بتمام مراتبه ومن الضمير الراجع بلفظ (شرطه) بعض مراتبه الآخر، بان يكون النزاع في أن أمر الأمر يجوز إنشاؤه مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعليته أم لا؟



والصحيح: جواز ذلك فإنه مما لا محذور فيه بل هو واقع في الشرع والعرف أما وقوعه شرعاً كالأحكام الواقعية في موارد قيام الأصول والإمارات في صورة مخالفتها للواقع فإن الحكم الواقعي ثابت في مرتبة الإنشائية.

ولو لم يكن ثابتاً لزم عدم اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل بها وهو خلاف الضرورة الدينية، إلا أن شرط فعلته وهو عدم قيام الإمارة والأصل على خلافه، غير ثابت (٣١).

وأما وقوعه في العرفيات فكقولنا: يجب على كل مواطن بالغ خدمة الوطن، فإن إنشاء الحكم ثابت مع أن شرطية الفعلية وهو البلوغ قد لا يكون ثابتاً وحاصلاً.

فان قيل: إذا كان الأمر يعلم بانتفاء شرط فعلية الحكم فلا يمكن أن يكون تحريك المكلف هو الداعي له لإنشاء الحكم، ومعه فما هو الداعي لإنشاء الحكم إذا لم يكن بداعي التحريك الحقيقي؟

فأنه يقال: إنه تقدم في مبحث صيغة الأمر إن الداعي لإنشاء الحكم قد يكون هو التحريك وقد يكون هو الامتحان والاختبار وقد يكون غير ذلك من الدواعي كالتمني والترجي والإنذار والتهديد والتعجيز فتذكر.

فأن قلت: إن لم يكن الأمر بداعي التحريك فهو ليس بأمر وحينئذ فلا يمكن أن يكون المقصود من عنوان الباب أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه والمفروض أن هذا ليس بأمر حتى يكون هو المقصود من العنوان.



قلت: إن إطلاق الأمر عليه وإن لم يكن على نحو الحقيقة إلا أنه على نحو المسامحة والمجازية إذا كانت هناك قرينة على أنه بداع آخر غير البعث توسعا. ومن ذلك ظهر إن ما ذكره الأعلام في المقام من النقض والإبرام فأختار بعض الجواز وآخرون عدم الجواز - إن الصحيح هو التفصيل فإن كان المراد بالأمر الأمر الفعلي وإن الشرط هو للفعلية فالصحيح عدم الجواز وإن كان المراد الأمر الإنشائي من العلم بانتفاء شرط فعليته فالصحيح هو الجواز، ومنه يمكن إيقاع التصالح بين الطرفين. ثم أمر المصنف بالتأمل جيدا.. وجوابه:

أولاً: ما ذكره السيد الأستاذ في الدرس من أن إيقاع التصالح من قبل المصنف تبرع محض إذ لا بد من متابعة أقول الفريقين والإطلاع على آرائهم ليتمكن إيقاع التصالح بينهم لا أن يوقعه مع عدم إطلاعه على كلماتهم في هذا الصدد. أقول: ويؤيد هما قلته من أن موضوع المسألة غير منقح بشكل واضح عندهم. ثانياً: ما ذكره في العناية من إن وقوع التصالح مستبعد جداً بل من المقطوع خلافه فإنه مضافاً إلى أن ظاهر كلمات المجوزين بل صريحهم هو جواز الأمر حقيقة لا صورة، إن القول بتعدد مراتب الأمر من الإنشائية والفعلية والتنجز هو أمر حادث لم يتفطن له السابقون فكيف يحمل كلامهم عليه؟

ثالثاً: لعل إيقاع التصالح بين الفريقين من ناحية إن الأحكام الشرعية تنشأ على نحو القضية الحقيقية التي مرجعها إلى قضية شرطية مقدمها (شرطها) حصول الموضوع وجزاؤها الحكم، وهي تنحل إلى قضايا متعددة بعدد المكلفين فمن



توفر فيه موضوع الحكم فالأمر حقيقي بالنسبة له ومن لم يتوفر فيه فالأمر صوري بالنسبة له ، أعني إنشائي صرف ، وبعبارة أخرى من قال بالجواز نظر إلى كلية القضية ، ومن قال بعدم الجواز نظر إلى موضوعها الخارجي الجزئي فمن لم يتوفر فيه الشرط فلا يمكن توجيه الأمر إليه .

(٣١) قال في العناية : ولعل نظر المصنف في وقوعه في الشرعيات إلى أمره تعالى إبراهيم عليه السلام بذبح إسماعيل ولده فانه تعالى قد أنشأ الطلب لا بداعي الطلب النفساني الحقيقي ليكون أمراً حقيقياً بل بداعي الامتحان والاختبار فكان أمراً صورياً . ومن هنا ظهر ضعف ما أجاب به في المعالم عن الخصم بالمنع عن تكليف إبراهيم عليه السلام بالذبح الذي هو فري الأوداج بل كلفه بمقدماته كالإضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك .

ووجه الضعف : انه تعالى لم يأمر بالمقدمات بل أمر بنفس الذبح غير انه كان أمراً صورياً ليختبر إبراهيم عليه السلام لا حقيقياً جدياً .

أقول : كونه أمراً اختبارياً لا ينافي أمره بالمقدمات كما ذكره المعالم ضرورة ان الأمر الاختباري لمعرفة انصياع العبد للطاعة وهو لا يكون إلا بالشروع في امتثاله وإتيان بمقدماته وإلا كونه اختبارياً معروفاً للأمر لا للمكلف بل حتى لو كان معروفاً للمكلف فلا بد من كشفه على طاعته وامثاله بالانبعاث نحو متعلقه وإتيان مقدماته لو كانت له مقدمات .

وقد ذكرتُ أن المهم في الأمر إحداث الداعي في نفس العبد سواء كان متعلقه مراداً أم لا، أو قل إن حصول المتعلق خارجاً يعود لمصلحة المأمور لا الأمر ولو مات المكلف مع مباشرته بالعمل وقبل إتمامه فهل يعد مطيعاً وممثلاً ومأموراً حقيقية أم لا؟ الصحيح هو الأول.



فصل

في تعليق

الأحكام بالطبائع أو الأفراد (٣٢)



قوله (قدس سره) : الحق أن الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الأفراد، ولا يخفى أن المراد أن متعلق الطلب في الأوامر هو صرف الإيجاد، كما أن متعلقة في النواهي هو محض الترك، ومتعلقهما هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود والمقيد بقيود، وتكون بها موافقة للغرض والمقصود، من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات، بحيث لو كان الإنفكاك عنها بأسرها ممكناً، لما كان ذلك مما يضر لا مقصود أصلاً، كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الأحكام، بل في المحصورة على ما حقق في غير المقام.

”تحرير محل النزاع“ : لا شك ان متعلق الطلب في الأوامر هو الموجود وفي النهي هو الترك، ومتعلق كل من الوجود والترك هل هو الطبيعة او الفرد، بمعنى ان متعلق الأول هل الطبيعة المحضة غير المنضمة إليها شيء من الخصوصيات والتشخصات أو المنضمة معها والتي يكون الفرد بها فرداً، فمثلاً الصلاة، كطبيعة لا يمكن ان توجد في الخارج إلا في ضمن مشخصات معينة ككونها في المسجد أو البيت ونحو ذلك وتسمى هذه المشخصات بلوازم الوجود والأمر واضح، والسؤال هنا هل الأمر (الوجوب) تعلق بطبيعة الصلاة مع لوازم وجودها-أي الطبيعة المقيدة بلوازمها الوجودية والتي تسمى بالفرد، على نحو تكون تلك اللوازم جزء



من المطلوب، أو أن الأمر متعلق بمحض الطبيعة من دون دخالة لهذه اللوازم الوجودية على نحو تكون جزء من المطلوب وان كانت الطبيعة غير منفكة عن تلك اللوازم خارجا، بحيث لو كان الإنفكاك عنها بأسرها ممكنا لما كان ذلك مضرا بالمقصود أصلا، كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الأحكام، كقولهم : الإنسان نوع ، فان الحكم ثابت لطبيعة الإنسان لا للطبيعة والمشخاصات، بل في القضية المحصورة وهي القضايا التي يحكم فيها بثبوت المحمول للأفراد مع بيان كمية الأفراد الداخلة في الحكم باستخدام سور القضية، ككل، وبعض وغيرها في مقابل القضية المهملة وهي غير المسورة مما يبيّن كمية الأفراد المحكوم عليه، إلا أن المصنف خالف مشهور المناطق فيها وان الحكم ثابت لنفس الطبيعة لا للأفراد لأن الخصوصيات الفردية في كل من القضايا الطبيعية والمحصورة خارجة عن الحكم غاية الفرق ان في الطبيعة يحكم على نفس الطبيعة وفي المحصورة على وجودات الطبيعة وحصصها المتعددة، وفي شيء منهما لا دخل للخصوصيات أصلا.

والمعنى ان الحكم في المحصورة أو المسورة يكون على الطبيعة لا بما هي هي بل بما هي مرآة وفانية في الأفراد، والطبيعية يكون الحكم فيها منصبا على الطبيعة بما هي طبيعة.

وبهذا البيان يصطلح عليه بينهم في الأول بتعلق الحكم بالأفراد والثاني يصطلح بتعلق الحكم بالطبائع.



وفي الأول مطلوبان أو المطلوب جزءان : احدهما : الطبيعة ، والآخر :
الخصوصيات المنضمة إليها التي بها يكون الفرد فردا ، وفي الثاني مطلوب واحد
له جزء واحد وهي الطبيعة المحضة .

وان كانت الخصوصية الفردية مما لا تنفك عنها خارجا ولكنها لازم
المطلوب (٣٣) .

والصحيح ، كما هو عند المصنف هو تعلق الأوامر بالطبائع لا الأفراد وان
متعلق الطلب في الأوامر هو صرف الإيجاد ، وهكذا في النواهي فمعناها طلب
الترك إلا أن متعلقه هو الطبيعة لا الفرد وان أمكن أن تكون الطبيعة مقيدة
بخصوصية معينة متعلقة للطلب وهذا بحسب اختلاف ما تقوم به المصلحة فان
المصلحة قد تكون قائمة بوجود طبيعة الصلاة فالطلب يتعلق بها من دون دخل
أية خصوصية في لسان الدليل بحيث تكون داخلية تحت الطلب وقد تكون
المصلحة قائمة بوجود الطبيعة المقيدة بخصوصية معينة داخلية تحت الطلب
ومأخوذة في لسان الدليل ، وبعد هذه الخصوصيات المأخوذة في لسان الدليل لا نظر
للأمر إلا نفس الطبيعة المحضة بحيث لو أمكن المكلف التفكيك بين الطبيعة
والخصوصيات الفردية وان يأتي بها في الخارج مجردا عن كل خصوصية فردية
لصح ذلك وأجزأ .



(٣٢) قال السيد الأستاذ (قدس سره) هناك أشكال عام على عنوان الباب أخذه المشهور بنظر الاعتبار ومشار إليه بالمصادر ينتج إن مثل هذا السؤال في عنوان الباب لا اصل له لأن كلا شقيه باطل فيبطل الترديد بينهما فينسد عنوان الباب، أما تعلقه بالأفراد فلا لأن المراد بالفرد الموجود الجزئي الخارجي وهو لا يمكن تعلق الأمر به لأمرين- انه أمر بما هو حاصل وهو محال، وان الإتيان به (بالفرد) مسقط للأمر فلا يكون متعلق للأمر.

(وفيه): أن إرادة هذا المعنى من الفرد غير معقول في نفسه فلا وجه للإشكال أصلا، وإنما المراد ما سأقوله بعد ذلك، والتعبير بإرادة هذا المعنى لا يخلو من مسامحة، هذا أولا، وثانياً- ما ذكره المرحوم المشكيني: ان يقال: ان المراد من الفرد هو الوجود الذهني، وبالوجود الداخل في مفاد الهيئة (مفاد الهيئة طلب الوجود) هو الخارجي، والمراد طلب وجود الخصوصية الذهنية خارجاً بمعنى جعلها من الخارجيات بجعل بسيط.

لا يقال: انه لا يمكن جعل الموجود الذهني خارجا وكون ما في الذهن لا يكون من الخارجيات إنما إذا لوحظ استقلالاً وإما إذا لوحظ مرآة وفانيا في الخارج فيكون ممكناً.

ثم قال: الثاني، التجوز في طرف الهيئة بأن يقال: أن مفادها هو الطلب مجردا عن الوجود ولو تجوزا، فلا يلزم طلب الحاصل .

ويرد عليه: ان المشهور لا يقول بالمجازية بالمعاني الحرفية ومنها الهيئة ، فالقول بالتجوز مقترح صرف من عنده لا يقره المشهور.



ثم قال الأستاذ (قدس سره) : وأما تعلقه بالطبائع لا يمكن لأكثر من تقريب :
أولاً: الطبائع إنما هي صور ذهنية والمطلوب هو الوجود الخارجي لا الصور
الذهنية.

ثانياً: الطبائع هي الماهية بما هي هي ليست إلا هي لا يلحظ معها شيء حتى
كونها مأمور بها أو منهي عنها فيستحيل تعلق الأمر بها.
(وفيه) أولاً: ما ذكره المشكيني (قدس سره) من أن نفس الماهية ليست قابلة
لجعل، فلا تكون تحت الاختيار حتى يتعلق بها الطلب، وإنما المجعول هو الموجود
أو الحيثية المكتسبة من الجاعل على الخلاف .

وثانياً: ما ذكره بعض المحققين (قدست أسرارهم): إن الماهية في مرتبة ذاتها
وذاياتها إذا لوحظت فليست إلا هي وأما سائر الأمور والأعراض التي هي خارجة عن
الذات فلا تكون متصفة بها، وهذا مطلب مفهوم ولكن استخدمه الأصولي وطبقه بشكل
خاطئ ويتصور إن الماهية بما هي هي لا يمكن أن يتعلق بها الطلب ويعرض عليها لأن
الماهية بما هي هي ليست مطلوبة ولا غير مطلوبة غافلاً عن أن قيد (بما هي هي)
لتحديد المعروض وأنه مرحلة الذات والذايات لا لبيان ظرف الحمل فلا يعني عروض
الطلب أنها في مرحلة الذات والذايات، وبالحمل الأولى أصبحت مطلوبة وأصبح
الطلب جزءاً من ذاتها وهذا واضح-يعني أن الماهية في مرتبة الطلب لوحظت مع شيء
خارج عن ذاتها وذاياتها وحينئذ يمكن تعلق الطلب بها.

ثم قال سيدنا الأستاذ (قدس سره) : أن الإشكال وارد بكلاً شقيه وينتج من ذلك
أن هذا النحو من الفهم ليس بصحيح فنحتاج إلى فهم جديد للعنوان والقدماء ذكروا



هذا العنوان ومرادهم شيء آخر غير هذه المطالب ولذا تصدى عدد من المتأخرين لطرح أطروحات لفهم العنوان، وهي عديدة ذكرها، لكن نحن نذكر واحدة فقط ويرجع في الباقي إلى المصادر.

ذكر في التقارير: من ان النزاع المذكور إنما هو في تحديد الواجبات الشرعية، هل يكون التخيير فيها عقلياً او شرعياً ، فعلى القول بتعلقها بالطبائع يكون التخيير عقلياً إذ لا يكون كل فرد مأموراً به بعنوانه بل حكم واحد متعلق بالطبيعة التي نسبتها إلى الأفراد على حد واحد، والترديد فيما بين الأفراد عقلي وهو المراد بالتخيير العقلي في المقام، وأما على القول بتعلقها بالأفراد يكون هناك أحكام عديدة بعدد الأفراد على سبيل البديل لعدم احتمال وجوب الجمع فيها وهذا هو التخيير الشرعي.

وأجاب عليه السيد الأستاذ (قدس سره) بعدة مستويات نذكر بعضها:

المستوى الأول: انه لو سلمناه فهو من نتائج هذا البحث لا عينه، بل هو ملازم ادعاء، فإذا تعلق الأمر بالأفراد يصبح التخيير شرعياً، وإذا تعلق بالطبائع فهو عقلي، وبمعنى آخر: هو جزاء الشرط لا فعل الشرط، والدلالة المطابقة فهي وجدانية الفرق، إذن لا يصلح هذا تفسيراً لعنوان الباب..

المستوى الثاني: أن يقال: إن التخيير الشرعي بين أفراد متباينة ماهية ووجوداً كخصال الكفارة بخلافه في المقام فانه تخيير بين أفراد متماثلة ماهية وان اختلفت بالوجود فلا يكون التخيير شرعياً.

المستوى الثالث: إن المقصود من تعلق الأمر بالأفراد ليس الأفراد الموجودة فهو غير معقول كما قلنا وإنما يراد به معنى آخر، تكون النتيجة واحدة على كلا المسلكين



كما سنوضح.

(٣٣) قال في العناية: (ومن هنا يظهر) أن المتعلق هو على كل حال أمر كلي غايته انه على الأول يكون المكلف مأموراً بإيجاد الطبيعة المحضة، وعلى الثاني يكون مأموراً بإيجاد الفرد أي الطبيعة المنضمة إليها الخصوصيات وكل منهما صادق على كثيرين.

أقول: يختلف الصدق فعلى القول بتعلق الأمر بالطبيعة فالصدق بمعنى انطباق الكلي على كثيرين، وعلى الثاني يتعلق الأمر بالأفراد بمعنى صدقه على كثيرين لا انطباقه على كثيرين لأن الأفراد تكون متباينة وجوداً وهذا واضح.



قوله (قدس سره): وفي مراجعة الوجدان للإنسان غنى وكفاية عن إقامة البرهان على ذلك، حيث يرى إذا راجعه انه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطباع، ولا نظر له إلا إليها، من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجية وعوارضها العينية، وان نفس وجودها السعي -بما هو وجودها- تمام المطلوب، وان كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية. فانقدح بذلك: ان المراد بتعلق الأوامر بالطباع دون الأفراد، إنها بوجودها السعي بما هو وجودها قبلا لخصوص الوجود- متعلقة للطلب، لا انها بما هي هي كانت متعلقة له، كما ربما يتوهم، فانها كذلك ليست الا هي، نعم هي كذلك تكون متعلقة للأمر، فانه طلب الوجود، فافهم.

ويمكن الاستدلال عليه بمراجعة الوجدان فان الوجدان قاض بان من يريد الماء مثلا يصدر أمره نحو طبيعة الإتيان بالماء من دون ان تكون اللوازم الوجودية داخلية في متعلق الطلب فكون الإتيان في كوز أو من البراد أو غير ذلك ليس جزء من المطلوب وانما المطلوب هو الوجود السعي للطبيعة المقابل للوجود الخاص الجزئي غير القابل للصدق على كثيرين او قل الوجود الواسع الشامل لتمام الأفراد بخلاف وجود الفرد الخاص فانه غير واسع لعدم شموله لكثير من الأفراد(٣٤).



وليس المراد من تعلق الطلب بالطبيعة هو تعلقه بنفسها حتى يقال بأن الطبيعة من حيث هي هي ليست إلا هي ، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة ، وإنما تعلقه بوجودها لا بنفسها (٣٥).

نعم ، لا بأس بتعلق الأمر بنفس الطبيعة لا بوجودها و ذلك لأن الأمر معناه طلب الوجود فهو - أي الأمر - بنفسه يتضمن معنى الوجود ومع تضمنه للوجود فلا داعي لدعوى تعلقه بنفس وجود الطبيعة ، وهذا بخلاف الطلب فانه باعتبار عدم تضمنه للوجود يحتاج لدعوى تعلقه بوجود الطبيعة لا بنفسها ، أي لو قيل : بان الأوامر تعلقت بالطبائع لصح ، أما لو قيل تعلق الطلب بالطبائع لما صح ، وإنما هو يتعلق بوجودها لا بنفسها ؛ لما عرفت بان الطبيعة بما هي هي مما لا يتعلق بها الطلب لأنها بهذا الاعتبار لا مطلوبة ولا لا مطلوبة ، ولكنها بما هي هي مما يتعلق بها الأمر لأن معنى الأمر هو طلب الوجود ، فمعنى تعلق الأمر بالطبيعة هو تعلق الطلب بوجودها ويقصد به إيجادها.

أما لو قيل في العنوان تعلق الطلب بالطبيعة فلا بد من إضافة قيد وجود فيقال : تعلق الطلب بوجود الطبيعة لا بنفسها لعدم تضمن معنى الطلب الوجود.

ثم أمر الشيخ بالفهم وجوابه من عدة وجوه :

الوجه الأول: قد يقال: انه لا فرق بين الأمر والطلب فأما أن يكونا متضمنين للوجود أو لا يكونا.



الوجه الثاني: ما ذكره في العناية لعله للإشارة إلى أن الأمر ليس إلا مجرد الطلب الحتمي الصادر من العالي وليس في مدلوله الوجود أصلاً و عليه فيكون حال مادة الأمر كحال لفظ الطلب عيناً ؛ فكما لا يصح تعلق الطلب بالطبيعة ما لم يتعلق بوجودها فكذلك لا يصح تعلق الأمر أيضاً بالطبيعة ما لم يتعلق بوجودها.

الوجه الثالث: ما قلته سابقاً تبعاً لبعض المحققين من أن هنا خلطاً بين مصطلح في الفلسفة وبين المقام.

وان الطبيعة بما هي مرتبة الذات والذاتيات وعندما طبّقها الأصولي غفل عن أن قيد (بما هي هي) لتحديد المعروض وأنه مرحلة الذات والذاتيات لا لبيان ظرف الحمل فإنها بمرتبة عروض الطلب غيرها بمرتبة تحديد ذاتها .

الوجه الرابع: إن كلام الآخوند واضح لا لبس فيه وإنما يحتاج لفهم حاذق ليس إلا فلا يرد عليه أنها لو كانت متعلقة للطلب فكيف نفيتها؟ كما ذكره الأستاذ في الدرس.

لأن النفي للطلب والإثبات للأمر لما ذكرته من الفرق بينهما، نعم لو ألغى الفرق كما هو حال الوجه الأول لكان وجهاً.

(٣٤) ويمكن الاستدلال عليه بوجه آخر كما ذكره في العناية ولم يذكره المصنف ، ولو جعله مؤيداً أولاً وهو ان يقال ان للصيغة هيئة ومادة ومفاد الأولى هو طلب



الوجود والثانية هي الطبيعة المحضة ومفاد المجموع هو طلب وجود الطبيعة بالنسبة للأوامر وطلب ترك الطبيعة بالنسبة للنواهي.

سواء كان ذلك للتبادر العرفي وان المتبادر عرفا من الصيغة هو ذلك او للإجماع المنقول عن السكاكي لأهل العربية وان مادة المشتقات هي المصادر المجردة عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط كما سيأتي إيضاحه بشكل تفصيلي في مبحث المطلق والمقيد ان شاء الله تعالى.

نعم لو كان الطلب يتعلق بوجود الطبيعة بشرط لا لم يمكن تحققها في الخارج اذ لا يمكن إيجادها منفكة عن الخصوصيات الفردية ولكن لا يتعلق بها الطلب كذلك وإنما تكون الخصوصيات الفردية مما تلازم المطلوب غير منفكة عنها.

ومن ذلك ينقدح ما ذهب اليه بعض بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد دون الطبائع باعتبار امتناع وجود الطبيعة في الخارج بخلاف الفرد فيتعلق الطلب بوجوده دون وجودها.

(وفيه) ايضا ان وجود الطبيعة في الخارج عين وجود الفرد فان الفرد ليس الا حصة من الطبيعة بانضمام الخصوصيات الفردية التي بها يكون الفرد فردا.

فكما صح تعلق الطلب به صح تعلقه بها أي بوجودها مع ما ذكرته من الفرق من دخل الخصوصيات تحت الطلب على القول بالفرد ومن كونها من لوازم الطلب على القول بالطبيعة.

(٣٥) وتقدم الإيراد على ذلك من بعض المحققين من ان هذا خلط بين مصطلح في الحكمة وبين المقام، وسبق عرضه.



وقد يستدل على كون متعلق الطلب هو الوجود الذهني للطبيعة-كما حكاه المشكيني عن بعض- بان يقال لو كان متعلق الطلب هو الوجود الخارجي المحقق لزم تحصيل الحاصل، وان كان غير المحقق لزم تحقق العارض بدون معروض، و هو محال لأن الطلب من العوارض.

وقد أجاب عليه.

أولاً: أننا نختار الشق الثاني، والمحذور المذكور غير لازم، اذ هو من عوارض النفس الناطقة لا من عوارض الوجود الخارجي، وانما هو طرف الإضافة لأنه من الصفات الحقيقية ذات الإضافة.

وثانياً: انه إذا لوحظ الوجود الذهني استقلالاً، ففيه-مضافاً إلى لزوم طلب الحاصل، لأن المراد هو الوجود الذهني للمولى-انه يلزم عدم لزوم الامتثال خارجاً، بل يلزم عدم مقدورية المطلوب، وان لوحظ مرأه للخارج لزم المحذور المذكور-أي طلب الحاصل-لأن متعلق الطلب، حينئذ-هو الوجود الخارجي.

وفيه: أن لزوم طلب الحاصل في الشق الأول، ليس بصحيح لأنه لا يراد به حصوله في ذهن المولى ليكون أرادته تحصيل الحاصل.

وبالإمكان اختيار الشق الثاني وهو فيما إذا لوحظ مرأه للخارج ولا يلزم ما ذكر من المحذور، فان الطلب متعلق بالصورة الذهنية بما هي مرأه فانية في الخارج أي بالحمل الأولي وكذلك لم يكن المطلوب هو نفس المفهوم بالحمل الشائع إذ ليس هو مصداقاً للمفهوم والصورة الذهنية بالحمل الأولي، وفي نفس الوقت لا يلزم طلب الحاصل لأنه غير متعلق بالوجود الخارجي ولو بالعرض وانما الوجود الخارجي



مصدق لما يتعلق به الأمر فلا يرد إن المتعلق بالعرض لو كان هو الوجود الخارجي لزم تأخر الطلب عنه وكانت مرتبته مرتبة متأخرة عن مرتبة المعروض بالعرض و معه يستحيل طلبه لأنه طلب للحصول ، هذا ما ذكره بعض المحققين.

ثم قال (قدس سره): وقد أجاب على هذا الإشكال صاحب الكفاية (قدس سره): بأن الذي يتعلق به الطلب هو إيجاد الطبيعة لا وجودها فلا يلزم تعلق الطلب بالطبيعة الموجودة كي يلزم طلب الحاصل ، ثم قال: وفيه: أنه لا فرق بين الإيجاد والوجود إلا بالاعتبار وإضافة الشيء إلى الفاعل تارة وإلى نفسه أخرى لا يغير الواقع شيئاً فمحذور طلب الحاصل باقٍ على حاله حتى لو كان الطلب متعلقاً بإيجاد الطبيعة فإنه سوف يكون متأخر مرتبةً عن مرتبة هذا الإيجاد ومعه يكون طلبه طلباً للحصول . ويمكن الجواب عليه: بإبداء الفرق بينهما على مستويين: مستوى الفهم العربي والفرق فيهما عرفاً واضحاً فإن إيجاد الشيء طلب حصوله وتحققه ، ووجود الشيء تحققه وحصوله بغض النظر عن الطلب.

ومستوى الفهم العربي: فإن الإيجاد هو الطلب الاختياري المنسوب إلى فاعل مختار والوجود مطلق حصول الشيء ولو قسراً. مضافاً إلى أن أصل الإشكال لا يرد على صاحب الكفاية القائل بتعلق الأوامر بالطبائع لا بالأفراد ليلزم تحصيل الحاصل ضرورة أن الطبائع لا توجد خارجاً إلا بوجود أفرادها، فلو صح طلب الحاصل لكان على القول بالفرد ولا يقول به الكفاية*.

* بل حتى على القول بالفرد فإن ظاهر القائل به يقول أيضاً بتعلق الطلب بوجود الطبيعة السعي غايته أنه بوجودها السعي وبوجود الخصوصيات الفردية جميعاً فهو كلي صادق على كثيرين ، لما



عرفت أن المتعلق هو كلي لا جزئي على كلا القولين بفارق انضمام الخصوصيات الفردية مع طلب الطبيعة على القول بالفرد دون القول بالطبيعة.

والتوهم الذي ذكره الكفاية من تعلق الأوامر بالطبائع أي بوجود الطبيعة لزم منه تحصيل الحاصل، فعدل إلى الإيجاد .

❖ فاسد لأن مقصوده من تعلق الطلب بوجود الطبيعة ليس تعلقه بوجودها الثابت في الخارج كي يلزم المحذور بل تعلق بإيجاد الطبيعة فلا إشكال كما سيأتي مع أن وجود الطبيعة (التي هي كلي) في الخارج لا يقول به احد إلا على قول الرجل الهمداني وفساده لا يخفى.



قوله (قدس سره) : دفع وهم : لا يخفى ان كون وجود الطبيعة او الفرد متعلقا للطلب، انما يكون بمعنى ان الطالب يريد صدور الوجود من العبد وجعله بسيطا- الذي هو مفاد كان التامة - وإفاضته، لا انه يريد ما هو صادر وثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل، كما توهم، ولا جعل الطلب متعلقا بنفس الطبيعة، وقد جعل وجودها غاية لطلبها.

وقد عرفت أن الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي، لا يعقل أن يتعلق بها طلب أو تترك، وانه لا بد في تعلق الطلب من لحاظ الوجود او العدم معها، فيلاحظ وجودها، فيطلبه ويبعث اليه كي يكون ويصدر منه، هذا بناء على أصالة الوجود.

وأما بناء على أصالة الماهية فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي ايضا، بل بما هي بنفسها في الخارج، فيطلبها كذلك، لكي يجعلها بنفسها من الخارجيةات والأعيان الثابتات، لا بوجودها، كما كان الأمر بالعكس على أصالة الوجود.

وكيف كان، فيلاحظ الأمر ما هو المقصود من الماهية الخارجية او الوجود، فيطلبه ويبعث نحوه، ليصدر منه ويكون ما لم يكن، فافهم وتأمل جيدا.

والحق أن عبارته تتضمن وهمين لا وهم واحد كما أشار إليه في العناية :



أحدهما: انه لو تعلق الطلب بوجود الطبيعة لزم طلب الحاصل.
وثانيهما: ان الطلب يتعلق بنفس الطبيعة غايته انه يجعل وجودها غاية لتعلقه بها أي يطلبها لتوجد أو لتترك.
وقد أجاب المصنف عن الأول.
أن مرادنا من تعلق الطلب بوجود الطبيعة تعلقه بإيجادها وتحقيق الوجود لها لا تعلقه بالطبيعة الموجودة مضافا إلى أن وجود الطبيعة خارجاً غير معقول إلا على قول نادر(٣٦).
وأجاب المصنف عن الثاني: إن الطبيعة بما هي هي ليست مطلوبة ولا لا مطلوبة، فلا يمكن تعلق طلب بها ولو بجعل الوجود غاية لطلبها بل لابد من لحاظ الوجود ليتعلق الطلب به او لحاظ العدم ليتعلق الطلب بالترك وقد سبق ان هذا خلط بين مرتبتين من الماهية فلا تكرر.
وقد يقال: إن ما ذكرتم من تعلق الطلب بوجود الطبيعة إنما يتم بناء على أصالة الوجود وأما بناء على أصالة الماهية فيلزم تعلق الطلب بنفس الطبيعة (الماهية)، هذا، والصحيح انه بناء على أصالة الوجود وانه الأمر الأصيل المتحقق وله الأثر وان الماهية أمر اعتيادي محض.
فالطلب متعلق بوجود الطبيعة لا بالطبيعة لتوجد والوجه ما ذكر من ان الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي.



وأما بناء على أصالة الماهية وإنها الأمر الأصلي المتحقق في الخارج وله الأثر كما هو المنسوب إلى جماعة من الفلاسفة فالطلب لا يتعلق بالطبيعة بما هي هي بل بالطبيعة الخارجية أي لجعلها خارجية من قبل المكلف، أي الطلب يتعلق بخارجية الماهية لأجل جعلها خارجية ومتحققة بنفسها.

وبالجملة فالطلب لا يتعلق بالطبيعة وإنما يتعلق إما بوجودها - بناء على أصالة الوجود، أو بخارجيتها بناء على أصالة الماهية - والأشكال المتقدم من لزوم تحصيل الحاصل لو قيل بتعلق الطلب بوجود الطبيعة، مدفوع لما تقدم لأن المعنى تعلقه بإيجادها على أصالة الوجود وبخارجيتها على أصالة الماهية وذلك بجعلها من الخارجيات.

ثم إن الشيخ قال: فافهم وتأمل جيداً.

ويمكن أن يقال: إن هذه الصياغة في كلامه ليس إشكالاً ما في كلامه ليتطلب الإجابة عليه أو يتضمن ولو بنحو ما إشكالا على تقدير أن الثاني تفسير للأول .

وحينئذ فجوابه أن يقال: إن إقحام هذا البحث الفلسفي والتعرض له في هذا البحث لا دخل له أساساً لا في الفقه ولا الأصول، أو يقال ان تعلق الأمر بالطبيعة بما هي هي مستحيل لما ذكر وإذا كان مستحيلاً فلا يعقل أن يذهب ويراد هذا المعنى من التعلق من أحد من الأصوليين وإنما مقصودهم أمر آخر، فالتبرع عنهم بذلك هو تحمیل معنى عليهم لا يمتن أن يكون مراداً لهم (٣٧).



(٣٦) وبذلك يندفع إيراد المحقق العراقي (قدس سره) على المصنف بقوله :
بعد أن كان الإيجاد وجعل الشيء بسيطاً معلولاً للطلب وفي رتبة متأخرة عنه بنحو
تخلل (الفاء) الكاشف عن اختلافهما بحسب الرتبة كقولك أردت إيجاده فأوجدته ،
يستحيل وقوعه موضوعاً للطلب ومتعلقاً له .

(وجه الدفع) : إن المصنف لم يقل تعلقه بالطبيعة الموجودة خارجاً فإنه مضافاً
إلى استحالاته في نفسه من وجود الطبيعة خارجاً بل تعلقه بالطبيعة كي توجد وتتحقق
من المكلف .

وذلك هو روح الأمر والطلب بإخراج الشيء من حيز عدم إلى الوجود بتوسط
إرادته واختياره ، فالإيجاد المتأخر عن الوجود منتزع من وجودها الذهني وتصورها
العقلي كي يخرج من هذا الحيز إلى حيز الوجود الخارجي بفعل المكلف ، فالإيجاد
غير متأخر الرتبة عن تعلق الطلب .

ولو تنزل وقيل إن ظاهر عبارته تعلق الطلب بوجود الطبيعة فإنما مقصوده
الوجود الاقتضائي لا الفعلي ليلزم استحالاته .

ومن ذلك أيضاً يندفع ما ذكره أيضاً من لزوم تجريد الهيئة عن الوجود في نحو
قوله أوجد الصلاة نظراً إلى ما هو الواضح من عدم انسياق الوجود في المثال مرتين في
الذهن تارة من جهة المادة وأخرى من جهة الهيئة ، والالتزام فيه بالمجاز أيضاً كما
ترى ، مضافاً إلى إمكان القول كما قيل أنه ليس المراد من كون مدلول الهيئة طلب
الوجود كونها مرادفة له ، بل المراد أن الاستفادة منها شيء مساوٍ لطلب الوجود ، ولا



معنى للالتزام بالمجاز من جهة أن المشهور لا يقول بالمجاز في الهيئات ومنها الأفعال.

(٣٧) إن الخارج يحوي على حقائق متأصلة وهذا مما لا إشكال فيه ، والعقل ينتزع من الحقائق المتأصلة مفهوميْن هما مفهوم الوجود ومفهوم الماهية ، ولك أن تقول : إن الممكن مركب من وجود وماهية والفرق في التعبير لا يضر بالمقصود ، والأصل في التحقق وما به الأثر واحد منهما لا كليهما ، فأما أن يكون الوجود أصلياً وله التحقق وبه الأثر والماهية اعتبارية أو بالعكس كما هو مذهب الإشراقيين ، ويعبر عن الأول أصالة الوجود ويعبر عن الثاني أصالة الماهية.

وأما كون كلاهما أصلياً في التحقق فيلزم منه عدة محاذير منها: أن يكون كل شيء واحد شيئين لا شيئاً واحداً لأن كل شيء إذا كان له وجود وماهية والمفروض أن كلاهما له الأصالة في التحقق بنفسه ومستقلاً عن الآخر فيلزم أن يكون كل شيء شيئان مع أن المرئي في الخارج ليس إلا شيء واحد.

غاية الأمر أن العقل بالتحليل يحلله إلى وجود وماهية وهذا كاشف على إن أحدهما له الأصالة والآخر أمر اعتباري ، ثم انه بناء على أصالة الوجود يكون تحقق الماهية وخارجيتها بالوجود لا بنفسها.

وأما بناء على أصالة الماهية فيكون تحقق الماهية وخارجيتها بنفسها لا بالوجود ، وأيضاً بناء على الأول يلزم تعلق الطلب بوجود الماهية لأن الأثر والمصلحة تكون ثابتة للوجود لكونه الأمر الأصلي الحقيقي بخلاف الماهية فهي أمر اعتباري لا يترتب عليها اثر وأما بناء على الثاني فيتعلق الطلب بخارجية الماهية التي هي



خارجية بنفسها لا بالوجود، فتعلق الطلب بخارجية الماهية بمعنى جعلها متحققة وخارجية بنفسها.

ثمرات المسألة

وهي مما لم يتعرض لها في الكفاية وعليه فخروجها عن سياق ونهج الكتاب لا يعني إهمالها، والتعرض لها، بعد كون ذكر الثمرات لها إن وجدت تجعل المبرر الكافي لأصل البحث في علم الأصول، وإلا لو لم تكن الثمرات موجودة أصلا فلا معنى لهذا البحث إلا لمجرد الترف الفكري او لتنمية الملكة.

وقد ذكر سيدنا الأستاذ (قدس سره) في مجلس بحثه عدة ثمرات للمسألة نذكر ثلاثة منها فقط من مجموعها الخمسة .

الثمرة الأولى: وهي الثانية بترقيمه -انه بناء على تعلق الأوامر بالطبائع فان ما هو العلة لإيجاد الملاك أو إسقاطه هو الحصة بخلاف تعلقها بالفرد فما يكون علة للإسقاط هو المأمور به.

وأجاب عليه أما من الناحية العملية فالفرد هو المسقط للملاك لاستحالة الإتيان بالحصة وحدها (يقصد بالحصة الكلي) فلا ثمرة من هذه الجهة ، وأما من الناحية النظرية فالخصائص الفردية لا دخل لها بإسقاط الملاك على كلا المسلكين، إلا أننا قلنا المطلوب هو الفرد مع خصائصه، فالمسقط هو الفرد على كل حال.

والجواب عليه واضح يظهر مما تقدم، وان الفرق بين المسلكين دخول المشخصات والمخصصات التي بها يكون الفرد فردا تحت الطلب على القول بالفرد



وعدم دخولها على القول بالطبيعة، نعم في حالة الامتثال فلا يتحقق خارجا إلا الفرد وهذا أمر آخر، لأن الكلام ليس في عالم الامتثال بل في عالم تعلق الأمر وجعله. والجواب مبني على الخلط في ذلك.

الثمرة الثانية: الرابع في ترقيمه، ما ذكره في التقارير ، انه بناء على مسلك تعلق الأوامر بالطبائع يمكن القول باجتماع الأمر والنهي لكونهما متوجهين لعنوانين مستقلين ، وأما بناء على تعلقها بالأفراد فلا بد من القول باستحالة الاجتماع، وأورد عليه الأستاذ (قدس سره) ، والظاهر أن هذا مما لا يمكن أخذه على إطلاقه أما بناء على تعلقها بالأفراد فيتعين القول باستحالة الاجتماع وهذا واضح وصحيح، وأما بناء على تعلقها بالطبائع فهو أمر مختلف باختلاف المسالك الأصولية فلو اقتصرنا على عنوان المتعلق (الماهية المأمور بها) لا محالة يكون مختلفا وغير مانع من اجتماع الأمر والنهي من هذه الناحية ولكن قد يجد الأصولي مانع آخر في المسألة فينتج الاستحالة كما لو قال الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص أو كفاية التزاحم في عالم المصادقية لإنتاج الاستحالة، ومن هنا نجد عدد من الأصوليين يقولون بالاستحالة بالرغم من ذهابهم إلى تعلق الأمر بالطبائع، فلا يتعين القول بالإمكان ، فعلى كلا المسلكين يكون المصير إلى الاستحالة هو الصحيح فلا ثمرة .

(وفيه) إقرار ضمنى بظهور الثمرة، وذهاب بعض الأصوليين إلى الاستحالة مع قولهم بتعلق الأمر بالطبائع لا يعني نفي الثمرة عند الجميع ، فيكفي فيها ثبوتها عن البعض، وأما إلغاؤها لمجرد ما يلتزم نفس الأصولي مما لا وجه له ولا يلزم منه نفي الثمرة.



الثمرة الثالثة*: الخامسة عنده: انه بناء على تعلق الأوامر بالطبائع يمكن إجراء استصحاب الكلي بخلاف تعلقها بالأفراد فينسند هذا الباب حتى في القسم الأول الذي هو القدر المتيقن لأن فرضه هو فرض زوال الفرد مع احتمال بقاء الفرد، ومع فرض زواله يكون شرط الاستصحاب منتفياً.

وقد أجاب عليه معلقا : وانه توهم ناشئ من الغفلة البسيطة والغريبة في نفس الوقت فان جريان الاستصحاب حسب ماهو متصوراً بدوياً ، أما في الحكم أو المتعلق أو الموضوع ، وقد نفاه في الأوليين وقال : أما استصحاب الموضوع (متعلق المتعلق) فحديث استصحاب الكلي عنه خاصة والكلي فيه ثابت سواء قلنا بثبوتة في المرتبة السابقة أو اللاحقة على الفرد على الخلاف، فالكلي ثابت في الجملة وكاف لاستصحابه فان هذا لا دخل له في وجود الاستصحاب أصوليا وفقهيا..

ثم قال: بقي الالتفات إلى حقيقة بسيطة تحصل بها نتيجة هذا الكلام وهو إن عنوان الباب إنما هو في الحديث عن المتعلق أو المأمور به كما هو صريح عنوان الباب (المتعلق) وهو الفعل الاختياري للمكلف الذي قلنا انه لا مورد للاستصحاب فيه— استصحاب الوجود الذي هو الملحوظ في استصحاب الكليات، وأما استصحاب عدمه فلا، فاستصحاب الكلي فيه مربوط بعنوان الباب منسد تماما ولا يقول به أحد وخارج عن استصحاب الكلي.

أقول: أن قولهم في عنوان الباب " تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد " بلحاظ مرحلة جعل الحكم وإنشائه وان الداخل تحت الطلب هو صرف الطبيعة ما دون لحاظ

* هذه الثمرة لي ولم ينسبها السيد الأستاذ كما نسب البقية.



الخصوصيات أو هي مع الخصوصيات. وهذا يختلف عن المتعلق الذي هو فعل المكلف الاختياري ليفرع عليه عدم جريان الاستصحاب فيه.

نعم لا تكون هذه من ثمرات المسألة لما قلته من أن المتعلق على كلا المسلكين كلياً فينسب باب هذه الثمرة.

وقد ادعى السيد (قدس سره) أن الكلي منتزع في طول وجود الفرد وبغض النظر عن صحة المدعى أو عدمه لكن نتيجة هذا القول غير مقبولة حتى عنده (قدس سره) لأن ذلك يعني عدم إمكان جريان الاستصحاب لا في القسم الثاني ولا في الثالث وإن كان الأخير موضوع وفاق تقريباً أو تحقيقاً عندهم.

والوجه في عدم الجريان على هذا القول وهو انتزاع الكلي من الأفراد—وانه متعدد بعدد الأفراد فلا يلتقي مورد الشك مع مورد اليقين الذي من شروط جريان الاستصحاب في كلا القسمين، إلا إذا قيل أن المنتزع واحد مع تعدد منشأ انتزاعهما وهو كما ترى.



فصل

في أن نسخ الوجوب لا دلالة فيه
على بقاء حكم معين (٣٨)



قوله (قدس سره) : إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم، ولا بالمعنى الأخص، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام، ضرورة إن ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعة الباقية - بعد ارتفاع الوجوب واقعا - ممكن، ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ - بإحدى الدلالات - على تعيين واحد منها، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا بد للتعيين من دليل آخر، ولا مجال لاستصحاب الجواز، إلا بناء على جريانه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، وهو ما إذا شك في حدوث فرد كلي، مقارنة لارتفاع فرد الآخر.

وقد حققنا في محله: انه لا يجري الاستصحاب فيه ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القوية أو الضعيفة المتصلة بالمرتفع، بحيث عد عرفا - لو كان - انه باق، لا انه أمر حادث غيره.

ومن المعلوم أن كل واحد من الأحكام مع الآخر - عقلا وعرفا - من المباينات والمتضادات، غير الوجوب والاستحباب، فانه وان كان بينهما التفاوت بالمرتبة والشدة والضعف عقلا، إلا أنهما متباينان عرفا، فلا مجال للاستصحاب إذا شك في تبدل أحدهما بالآخر، فان حكم العرف ونظره يكون متبعا في هذا الباب.



إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ أو المنسوخ في بقاء الجواز بالمعنى الأعم أي المشترك بين الأحكام الأربعة الوجوب والاستصحاب والكراهة والإباحة، كما لا يدل على بقاء الجواز بالمعنى الأخص المسمى بالإباحة الشرعية المتساوية طرفيها من دون رجحان لأحدهما، كما لا يدل على بقاء غيرهما من الأحكام.

أما عدم دلالة دليل الناسخ على ذلك فواضح، أما على القول بالبساطة فلا دلالة لما دل على ارتفاعه لثبوت حكم آخر وعلى التركيب، وإن كان ارتفاعه بارتفاع بعض الأجزاء، إلا أنه لا دلالة لدليل الناسخ على كونه لرفع الجزء الأخير (وهو المنع من الترك).

وأما عدم دلالة دليل المنسوخ فواضح أيضا على البساطة، إذ الوجوب شيء واحد وقد ارتفع على الفرض، وأما على التركيب، فدلالته على الجواز بالتضمن (٣٩).

وعلى هذا فلا بد من إثبات بقاء واحد من الأحكام الأخرى من دليل خاص بعد أن كان ثبوت كل واحد منها ممكنا والكلام في تعيينه إثباتا.

(لا يقال): أنه يمكن بواسطة الاستصحاب إثبات الجواز بالمعنى الأعم أي الإذن في الفعل المشترك بين الأحكام الأربعة المتقدمة، فإن الجواز بالمعنى الأخص مما لم يتعلق به اليقين السابق كي يستصحب.

(وتقريب جريانه): أن الوجوب لما كان ثابتا فيما سبق كان الجواز ثابتا جزما فإذا ارتفع الوجوب وشك في بقاء الجواز استصحب بقاء الجواز، هذا إذا



كان الوجوب مركبا وإما إذا لم يكن مركبا من الجواز بالمعنى الأعم ومن الترك فلا محالة هو مما يلزم الوجوب كما يلزم غيره من الأحكام سوى الحرمة فإذا نسخ الوجوب واحتمل بقاءه فلا مانع من استصحابه.

وقد أجاب عليه المصنف (قدس سره): أن الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلي من القسم الثالث والحق عدم جريانه، ذلك لأن الجواز الذي كان ثابتا في ضمن الوجوب مغايرا للجواز الثابت في ضمن غيره فاستصحابه نظير الاستصحاب فيما لو علم بوجود الإنسان في الدار في ضمن زيد ثم علم بارتفاعه بخروجه ولكن احتمل حدوث فرد آخر مقارنا لارتفاع زيد فكما أن استصحاب بقاء كلي الإنسان لا يجري في المثال كذلك لا يجري الجواز في المقام، والتحقيق في محله إن شاء الله.

نعم، هناك صورة واحدة يجري فيها استصحاب الكلي من القسم الثالث وهي فيما لو فرض الفرد المحتمل حدوثه كان بالنظر العرفي غير مغاير للفرد المرتفع بل بعد بقاءه بقاء للكلي الذي كان محققا ضمن الفرد الأول، كما هو الحال في السواد الشديد والسواد الضعيف فانه لو علم بثبوت كلي السواد في ضمن السواد الشديد ثم علم بارتفاعه ولكن احتمل حدوث السواد الخفيف مقارنا لارتفاعه فانه في مثل ذلك يجري استصحاب كلي السواد، لأن الشرط في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً والحاكم بالاتحاد هو العرف لا العقل، والصغرى في المقام مفقودة فان كل واحد من الأحكام يعد



عرفا مغايرا للحكم الآخر وليس الاختلاف بينهما نظير الاختلاف بين مراتب السواد شدة وضعاً بل الاختلاف بينها نظير الاختلاف بين زيد وعمر. نعم، في خصوص الوجوب والاستصحاب إمكان القول بجريان الاستصحاب لأن الفرق بينهما في مراتب الطلب شدة وضعاً مثل الفرق بين السوادين الشديد والضعيف، فالوجوب طلب شديد والاستصحاب طلب ضعيف. ولكن صحة ذلك فيما إذا كان المشكوك عين المتيقن السابق عرفاً والحال ليس كذلك لأن الاستصحاب بالنظر العرفي المنزل عليه أدلة الاستصحاب بل كل أدلة الكتاب والسنة غير الوجوب عرفاً وان كان بالنظر العرفي مرتبة من مراتب الطلب، وجريان الاستصحاب إنما يكون إذا كان العرف يرى وحده المتيقن والمشكوك وان كان عقلاً ودقة مختلفين، وأما إذا عكس الفرض كما هو محل الكلام فلا يجري (٤٠).

(٣٨) قال المشكيني (قدس سره) لا بد من بيان أمور:

الأول: انه لا إشكال في ثبوت حكم آخر بعد ارتفاع الوجوب من الأحكام الأربعة، بل لابد من ثبوت أحدهما واقعاً بناء على إكمال الدين (يدل بالالتزام على ثبوت حكم آخر إجمالاً بناء على عدم جواز خلو الواقعة من حكم)، وإنما الكلام في مقام الإثبات، انه هل هنا دليل على أحدهما أو لا ؟ أي هل يكون في دليل الناسخ والمنسوخ ما يدل على تعيين الحكم أم لا ؟.



الثاني: انه لا فرق في هذا النزاع بين القول بكون الأحكام من قبيل البسائط، (كما عليه المتأخرون) أو المركبات (كما هو السلف القديم).

الثالث: أن الكلام في تعيين أحد الأحكام الأربعة بحسب دليل الناسخ والمنسوخ والاستصحاب الجاري في بقاء الجواز، وإلا فلا إشكال في تعيين بعضها بحسب سائر الأصول العملية أو يقوم دليل اجتهادي آخر غير دليلي الناسخ والمنسوخ على أحدهما. (٣٩) ولا يتصور بقاءه مع ارتفاع الدلالة المطابقة على الفرض.

ذكر في التقريرات وجها لبقاء الجواز بالمعنى الأعم على مسلك النائي (قدس سره) من دلالة الصيغة على الوجوب عقلاً لا لفظاً، وإنما هو بحكم العقل المنتزع من طلب الفعل و عدم الترخيص في الترك.

فانه على هذا المبني يتعين إثبات الجواز بالمعنى الأعم بلا حاجة إلى إنكار شيء من التبعية في الحجية (يقصد تبعية الدلالة التضمنية أو الإلزامية للمطابقة حجية)، إذ الدليل الناسخ غاية ما يثبتته هو الترخيص في الفعل (انه ليس بواجب) فيكون وارداً على حكم العقل بالإلزام فيزول حكم العقل بالإلزام لأنه تعليلي على عدم إذن الشارع فالوجوب الشرعي يرتفع بدليل الترخيص ولا يبقى الطلب فيكون مدلول الأمر غير منسوخ أصلاً (يقصد بمدلول الأمر جامع الطلب) فينفي الدلالة على جامع الطلب.

والجواب عليه أولاً: ما ذكر في التقريرات بالظعن بالكبرى وان الوجوب مدلول لفظي للصيغة لا عقلي.



وثانياً: ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره)، لو سلمنا المبنى فغاية ما يثبت هو الجواز بالمعنى الأعم وهو غير مطلوب لما يقول به المستدل أو يثبت خصوص الاستحباب لا الجواز لأنه يصبح متصفاً بصفة الاستحباب وهو وجود أصل الطلب أو دلالاته على جامع الطلب مع عدم المنع من الترك بل فصل الاستحباب بالخصوص ولا دليل على هذا المسلك لإثبات الإباحة.

(وفيه): إن رفع الحكم العقلي بالإلزام يعني إثبات جامع الطلب بخصوص الاستحباب إذ لا ثالث لهما لما هو مدلول الصيغة.

وإذا ثبت الاستحباب ثم الجواز بالمعنى الأعم وهو المطلوب حينئذ ينحصر الجواب بالطعن كبرى.

فان قلت: إن الدلالة التضمنية تابعة للمطابقة وجوداً لا حجية كالالتزامية ومن المعلوم إن الدليل الناسخ لا يزاحم الظهور بل الحجية، فلا مانع من بقاء دليل المنسوخ على حجيته في دلالاته التضمنية وإن خرج عن حجيته من دلالاته المطابقة حسب تقدم دليل الناسخ عليه.

وقد أجاب عليه المرحوم المشكيني: أن وجود الطبيعي يتعدد بتعدد أفرادهِ ووجوده المدلول عليه تضمناً في ضمن هذا الفصل غير وجوده في الفصل الآخر، فان ثبت دلالاته عليه كذلك كانت دلالاته مطابقة أخرى، لا مطابقة أولية ولا تضمنية موجودة في ضمنها.

والجواب مبني في كيفية وجود الطبيعي والالتزام بكونه بالنحو الذي ذكره، فلو كان بنحو الأب الواحد للأبناء المتعديين فلا يتم، فيكون الصحيح في الجواب إن



التضمنية تابعة للمطابقة وجوداً وحجية حالها حال الالتزامية، ولا معنى للتفكيك بين الوجود والحجية،

وعلى الأخص في التضمنية التي تنتفي بانتفاء الكل (المركب) أي الدلالة المطابقة*، هذا على القول بتركب الوجوب وأما على ما هو الصحيح من البساطة فلا يتم الجواب فضلاً عن صحة الإشكال.

(٤٠) ويرد على المصنف-عدم الحصر بعدم التباين بين الوجوب والاستحباب مع جريانه في الحرمة والكراهة فلاحظ.

والبحث لا ثمرة له أصلاً لا صغروباً ولا كبروباً، أما كبروباً فلانسداد باب النسخ بعد عصر النبوة، وأما صغروباً فالموارد بسيطة جداً والمدعاة خارجة عن عنوان الباب لاحتفافها بقرائن دالة على الحكم الثابت بعد النسخ.

قال السيد الأستاذ (قدس سره): بعد أن عنون البحث -بالنسخ- وثبوت النسخ في القرآن وإن كان هو الأظهر إلا أن دخول هذه الموارد في عنوان الباب (يعني الموردان اللذان ذكرهما وهما الصدقة عند مواجهة النبي ﷺ وقوله: "الآن خفف عليكم") ممنوع لأنها محتفة بقرائن متصلة ومنفصلة دالة على نسخ الحكم بعد النسخ، والعنوان على أي مورد فاقد لذلك.

* وإن قيل أنه مركب من الجنس والفصل فإنه يقال : لأمعنى لبقاء الجنس بعد زوال الفصل كما حقق في



فصل

في الوجوب التخييري



قوله (قدس سره): إذا تعلق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء، ففي وجوب كل واحد على التخيير -بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل- أو وجوب الواحد لا بعينه، أو وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما، أو وجوب المعين عند الله، أقول.

والتحقيق أن يقال: انه إن كان الأمر بأحد الشيئين بملاك انه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما -بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، ولذا يسقط به الأمر- كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقليا لا شرعيا، وذلك لأن وضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع في البين، لاعتبار نحو من السخية بين العلة والمعلول.

وعليه: فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعي، لبيان أن الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.

إذا تعلق الأمر بأحد شيئين أو الأشياء -كما لو أمر بالصيام أو الإطعام أو العتق- فإن الوجوب المذكور يسمى بالوجوب التخييري ولا ريب في وقوعه عرفا و شرعا وإنما الكلام في تصويره في مقام الثبوت.



وهنا وجوه بل أقوال:

الأول: أن الواجب كل واحد منها على التخيير بمعنى أن كل فرد واجب لا يجوز تركه إلا إلى بدل وهو القول المنسوب كما في الفصول إلى أصحابنا رضوان الله عليهم ولعله هو المتبادر من الوجوب التخييري إلى الأذهان، فكل واحد من العدلين أو العدول متصف بالوجوب ولكن لا يقتضي امتثاله بعينه، بل الامتثال مردد بينه وبين عدله.

الثاني: أن الوجوب متعلق بأحدهما لا بعينه -أي لا بكل فرد منها- كما هو الحال في القول الأول، بل الوجوب متعلق بالفرد غير المعين منها والذي يعبر عنه بالفرد المردد.

وفرقه عن الأول، أن الوجوب هنا واحد متعلق بالفرد المردد وهناك وجوبات متعددة بعدد الأفراد وقد يكون المراد من الواحد لا بعينه أحد أمور ثلاثة: أما وجوب الجامع بين الأمرين وهذه العبارة كناية عنه، وأما وجوب الواحد لا بعينه المصدقي، وهو الفرد المنتشر وأما وجوب الواحد لا بعينه المفهومي.

وقد نسب الفصول هذا القول إلى الأشاعرة.

الثالث: أن الوجوب متعلق بكل واحد منها غير أنه يسقط بفعل الآخر.



والفرق بين هذا القول والقول الأول: أن الوجوب هنا لكل واحد من الأفراد تعييني بخلاف الأول تخييري ، إلا إن الوجوب التعييني هنا يسقط فيما إذا أتى بالفرد الآخر.

الرابع: أن يكون الوجوب واحد متعلق بفرد معين عند الله ولكن يسقط بإتيانه أو إتيان عدله أو قل وهو متعلق الوجوب هو ما يعلم الله أن المكلف يختاره.

في العناية قد فصل القول الخير إلى قولين، فصارت الأقوال خمسة لا أربعة، حيث جعل الخامس هو المعين عند الله وهو ما يفعله المكلف ويختاره وهذا القول على ما في الفصول وغيره قد تبرأ منه كل من المعتزلة والأشاعرة، وهو سخيّف ولعله لذلك لم يؤشر إليه المصنف.

والتحقيق فيها: أن يقال: إن الأمر بأحد شيئين أو ثلاثة ثبوتا على قسمين:

(تارة): يكون بملاك أن هناك غرض واحد يحصل بكل واحد منهما.

(وأخرى): يكون بملاك أن هناك غرضان يحصل أحدهما بهذا الفرد ويحصل الآخر بذلك الفرد، ولا يحصل الغرض من أحدهما مع حصول الغرض من الآخر، ولو أتى بهما دفعة واحدة فيما أمكن ذلك كما لو قال تصدق على هذا أو تصدق على ذاك فتصدق عليهما دفعة واحدة، إذ لو حصل الغرضان معا لأمر بالإتيان بهما كذلك لا بكل واحد منهما تخييراً.



وإذا لم يمكن أن يحصل معاً بالفردين فإذا حصل أحدهما لا يمكن حصول الآخر لسقوط الأمر بعد حصول تمام الغرض الأول ولذا أمر بهما على سبيل التخيير.

أما الصورة الأولى: فلا يكون المحصل لهذا الغرض الواحد كل واحد من الشيئين بخصوصه وإنما يكون حاصلًا من الجامع بينهما أي أن كل واحد منهما يكون مؤثرًا في حصول الغرض لا بعنوانه الخاص بل بجامعه (والوجه في ذلك) أن ترتب غرض واحد على أمرين مختلفين مما يكشف لا محالة عن وجود قدر جامع في البين يكون هو المؤثر في الغرض وإلا لصدر الواحد من الكثير وهو ممنوع. وذلك من جهة لزوم السنخية بين العلة والمعلول وإلا لصدر كل شيء من كل شيء ولذا نرى أن الصادر من النار من غير الممكن أن يكون البرودة وذلك من جهة عدم السنخية بين النار والبرودة، والمقام أن الغرض الواحد بما هو واحد لا يكون مسانخًا للاثنتين بما هما مختلفان، فلا بد أن يكون المؤثر في الغرض الخاص هو الجامع وهو الواجب لا غير (٤١).

فإن قلت: إذا كان التخيير بينهما عقليًا لا شرعيًا فكيف أمر الشارع بهما وأخذهما في متعلق خطابه فإن أخذهما في خطابه يستلزم كون التخيير شرعيًا لا عقليًا.



أجاب عليه: أن أخذهما في متعلق خطابه لبيان أن الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين، إذ لو لا ذلك لما عرف المكلف أن الجواب هو الجامع بينهما (٤٢).

(٤١) ويمكن الإجابة على هذا التقريب بعدة وجوه منها: أننا لو سلمنا الكبرى فإنما تصدق في العلل التكوينية والأمور الخارجية، أي في الواحد البسيط الحقيقي، وأما في الأمور الاعتبارية ومنها الشرعيات فلا، لأن الواحد هنا اعتباري لا حقيقي، والتقريب ناشئ من المقايسة بينهما ولكنها مقايسة مع الفارق، لأن الأمر الاعتباري خفيف المؤنة وأمره سهل بيد المعتبر.

ومنها: إننا يمكن أن نقول أن الواحد أي الغرض الواحد الصادر من متعددين هو الواحد النوعي لا الواحد الشخصي، نظير الحرارة الصادرة من الشمس والكهرباء والنار في آن واحد.

ومنها: أن هذا الجامع مفهوم انتزاعي لا تحقق له إلا في ضمن أحد أفراده فعاد الأمر إلى أن محقق الغرض هو الفرد لا الجامع غايته أن الشارع الأقدس اعتبره واحد ولو صدر من متعدد أو هو حقيقة واحد أمكن صدوره من كل واحد من الأمرين، والسر فيه أنه لا تكليف واقعا إلا واحد لا متعدد فكيف يتصور تعدد الغرض المستلزم لتعدد التكليف.

وقد اعترف بان الغرض واحد.



ومنها: إن التخيير على هذا عقلي والفرض انه شرعي فيكون خلفا ولا يشفع له أن الشارع إنما طلبه كذلك لبيان أن الجامع هو المطلوب كما ادعاه المصنف لفرض أن الغرض واحد.

بل التخيير هنا شرعي غايته أن المكلف مخير بتطبيق العنوان الانتزاعي المعبر عنه بالجامع على أفراد المذكورة في لسان الدليل أحيانا مع نفس الجامع مثل قوله تعالى ((فكفارته إطعام ثلاثة.... الآية))، حيث ذكرت الآية الكفارة أولاً، ثم مصاديقها.

ومن ذلك يظهر أن ابتناء التقريب على القاعدة لا وجه له أصلا، كما يظهر ما ذكره المشكيني (قدس سره) في توضيح مراد المصنف بقوله: "أو تعلق الطلب بغير ما هو محصل للغرض وهو باطل قطعاً" إذ لا مجال لهذا التشقيق وإسناد الواحد إلى الكثير.

وأما كون التخيير عقلياً الذي هو عبارة عن متعلق الأمر بكلي لغرض خاص والعقل يتخير بين أفراد نظراً إلى أن كل واحد منها محصل للغرض من دون تفاوت أصلا، والمقام من هذا القبيل بعد تعلق الأمر بالجامع المنطبق على أي فرد من الأفراد انطباق الطبيعي على أفراد، (وفيه ما عرفت).

لأن المناط في كون التخيير شرعياً أو عقلياً هو ما يستفاد من ظاهر الأدلة فإن كانت ظاهرة في التخيير الشرعي فلا مجال للعقل بعد حكم الشرع بذلك، نعم لو لم يحكم الشرع بذلك كان التخيير عقلياً كما لو تعلق الأمر بالطبيعة وكان المطلوب صرف إيجادها فالعقل يخيرنا بين الأفراد بملاك أن كل واحد منها محصل للغرض كالأخر



من دون تفاوت أصلاً نظير الإتيان بصلاة الظهر أو غيرها لا أن المناط في كون التخيير عقلياً أو شرعياً تابع لوحدة الغرض أو تعدده فإن كان واحداً فهو عقلي وإلا فهو شرعي، ولعله لذلك وغيره أمر بالتدبر [الذي وجد في بعض نسخ الكتب لا جميعها]. (٤٢) وهذا من الغرائب، لأن فيه تحميل فهمنا على مرادات الشارع المقدس وإن خطابه منزل على ما نقوله وندعيه والتفوه به لا يصدر عن فاضل فضلاً عن عالم محقق، هذا أولاً.

وثانياً: إن كثيراً من المكلفين بل أغلبهم لا يفهمون الجامع ويلتفتون إليه، وإنما يأتون بأحد الأمور التي أمر بها الشارع تحقيقاً لمطلوبه. هذا كله في الصورة الأولى.



قوله (قدس سره): وان كان بملاك انه يكون في كل واحد منهما غرض، لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه، كان كل واحد واجبا بنحو من الوجوب، يستكشف عنه تبعاته، من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر، وترتب الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما، فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقا ولا مفهوما، كما هو واضح، إلا أن يرجع إلى ما ذكرناه فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاك الأول، من أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما، ولا أحدهما معينا، مع كون كل منهما مثل الآخر في انه واف بالغرض (ولا كل واحد منهما تعيينا مع السقوط بفعل أحدهما، بداهة عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما كل منهما من الغرض، وعدم جواز الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه)، فتدبر.

وأما الصورة الثانية: فيما إذا كان هناك غرضان يحصل كل واحد من واحد من الأمرين على نحو خاص من الوجوب بحيث لا يحصل الغرض من أحدهما مع حصوله من الآخر، ولنسمه بالوجوب التخييري، وهذا السنخ من الوجوب يكشف عنه ويدل على حقيقته لوازمه وأثاره وهي ثلاثة:

الأول: جواز ترك أحدهما مع الإتيان بالآخر وعدم الجواز مع عدم الإتيان بالآخر (٤٣).



ومن الآثار الأخرى الثلاثة على هذا السنخ من الوجوب بعد الأول السابق هو ترتب ثواب على فعل أحدهما، والثالث: حصول العقاب بتركهما معا. إذن بناء على الصورة الثانية فيكون كل من الفردين واجبا سنخ وجوب خاص له هذه التبعات الثلاثة، وهذا هو الوجه الأول مختار المصنف (قدس سره) (٤٤).

وأما الوجوه الأخرى المذكورة في صدر البحث، فميزانها كالاتي: أما القول الثاني: وهو متعلق الوجوب واحد لا بعينه: فيرد عليه: انه ما المراد من تعلق الوجوب بأحدهما لا بعينه، فان أريد به مصداق أحدهما لا بعينه فهو باطل لوجوه:

١- انه لا يوجد خارجا مصداق للفرد المردد بل كل ما هو موجود في الخارج فهو فرد معين لا مردد (٤٥).

وإن أريد به المفهوم فهو باطل أيضا لعدم إمكان تعلق الحكم بمفهوم لا مصداق له (٤٦).

وأما القول الثالث: وقد أخره المصنف بعد رد القول الرابع بقوله (ولا كل واحد منهما تعييناً...) فأجاب عليه انه إذا كان تحصيل كلا الغرضين ممكنا فلا وجه لسقوط كل من الوجوبين بفعل الآخر، وان كان تحصيلهما غير ممكن فيكون إيجاب كل واحد منهما تعييناً لغواً لأنه لا يمكن تحصيل كلا الغرضين بل اللازم إيجاب كل منهما تخييراً (٤٧).



وأما القول الرابع: وهو وجوب أحدهما المعين عند الله ، فيرد عليه ، انه مع كون كلاً منهما وافيا بالغرض والمصلحة مثل الآخر فلا وجه لإيجاب أحدهما المعين عند الله دون الآخر، فكيف يرجح أحدهما (٤٨).

ثم أن المصنف — قد أمر (بالتدبر) ولم يرد في بعض نسخ الكتاب.
ويمكن توجيهه بأحد أمور:

الأول: الاعتذار عن القدماء فقد لا يقصدون ما قلناه، بل لابد من مراجعة كلماتهم وعبائهم لا تحميل ما قلناه عليهم وقد ذكر هذا الوجه السيد الأستاذ (قدس سره) في الدرس.

الثاني: ما ذكرناه من إن التخيير بالاصطلاح الشرعي هو ما كان متعلق الأمر متعددًا وان كان الغرض واحدا لا متعددًا.

الثالث: ما ذكرته أيضا: من أن الواجب هو الجامع بعد تعدد المتعلق بلسان الدليل تحميل فهمنا على مرادات الشارع وتنزيل خطابه على ما نقوله وندعيه، ولا ينبغي ذلك (٤٩).

(٤٣) وقد أشكل عليه في العناية: انه لو لم يجز تركه إلا إلى بدل وترك كل منهما جميعا فقد فعل حرامين لأنه ترك هذا لا إلى بدل وترك ذاك لا إلى بدل فيلزم أن يستحق عقابين مع انه لا يستحق إلا عقابا واحدا.
وجوابه من وجوه:



الأول: ما ذكره بعض الأصوليين (قدس سره) انه لا وجه لتعدد العقاب عند ترك الجميع فانه لا تكليف إلا بالواحد في الواقع، أقول بل حتى على ظاهر كما يستفاد من بعض الأدلة حيث يذكر متعلق التكليف بعنوان كلي (كال كفارة) ثم أفرادها.

الثاني: ما أجاب به بعض المحققين (قدس سره) بعد أن فصل بين شرائط الوجوب وإنها على نحوين شرائط الاتصاف بالمالك وشرائط وجود المالك الفعلي على كل حال وفرضية صاحب الكفاية صحيحة على الأول أي إذا كان ترك كل منهما شرطاً في اتصاف الآخر بالملاك كان تركهما معاً مستلزماً لحصول خسارتين للمولى لا محالة لفعلية كلا الملاكين حينئذ مع عدم تحصيل شيء منهما فيكون معاقبا بعقابين لأنه كان قادراً على دفع كلتا الخسارتين والألمين عنه ولم يدفع شيء منها.

وفيه: انه لا مجال لاستحقاق عقوبتين لاستحالة تحقق شرط كلا منهما، وذلك لأنه إن ترك الأول تحقق شرط الآخر وكان فعلياً معاقباً على تركه، ومع صيرورته فعلياً لا يتصور الإتيان بالأول وفعليته لفرض عدم تحقق شرطه إذ بتحقيق شرطه تنتفي فعلية الآخر والفرض انه فعلي بتركه.

وبتعبير ثان: إن أحدهما أما يترك أو لا ولا ثالث لهما لأنهما نقيضان فان ترك تحقق فعلية الآخر وان لم يترك لم تتحقق فعلية الآخر لعدم تحقق شرطه وكان هذا فعلياً لو فرض ترك الآخر، فلا فعلية إلا لواحد فكيف يستحق عقوبتين؟

ثانياً: أن المكلف لم يكن قادراً على دفع كلتا العقوبتين لعدم فعلية كلاهما بل هو قادر على ترك أحدهما لا غير فلا يستحق إلا عقوبة واحدة، وان شئت قلت: إن استحقاق العقوبتين فرع التكليفين وهما فرع الفرضين، مع إن التكليف واقعا لا يكون



إلا واحدا لا اثنين، لأن قدرة المكلف لا تستوف إلا تكليفا واحدا، فقدوته على التركيب لا تستلزم قدرته على الفعلين ليستحق عقوبتين.
وثالثاً: أن مولانا هو علام الغيوب والغني المطلق فلا يتصور فيه ألما وخسارة كما صوره.

ثم قال (قدس سره): وأما إذا كان ترك أحدهما شرطاً في وجود الملاك الآخر كان ترك أحدهما وحصول إحدى الخسارتين ضرورياً فما يحصل من ترك المكلف باختياره إحدى الخسارتين دائماً، وأما الأخرى فلم يمكن دفعها ممكناً على كل حال. وحينئذ إن كان مناط الثواب والعقاب هو دفع ألم وخسارته المولى وعدم دفعه فلا محالة لا موجب لاستحقاق أكثر من عقاب واحد وإن كان المنطوق مخالفة الإنشاء بما هو إنشاء وبقطع النظر عن مبادئه فهناك مخالفتان لإنشائين كان يمكن للمكلف المنع من تحقيقهما فيستحق عقابين لا محالة، إلا أن الصحيح إن مناط العقاب والثواب إنما هو بلحاظ مبادئ الحكم وملاكاته لا بلحاظ الإنشاء بما هو ولذلك لا فرق وجدانا في ترتب العقاب بين ما إذا كان الملاك قد أبرزه المولى بنحو الإنشاء أو بنحو الأخبار. ولنا عليه عدة تعليقات :

التعليق الأول: إن هذا تطويل للمسافة بلا موجب بعد فرض كون التكليف واقعاً واحداً لا متعدداً وإذا كان واحداً فاستحقاق عقابين لو كان الترك شرطاً للاتصاف بالملاك لا وجه له.



التعليق الثاني: إن تعليق الاتصاف بالملاك بالترك، معناه عدم الاتصاف عند عدم الترك أو قل عند عدم الاختيار أو عند عدم التفات المكلف أصلاً وإذا لم يتصف بالملاك كيف جاز إن يأمر به مع صحة الكبرى بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. نعم ، لو أراد ذلك على نحو الواجب المعلق وقال بصحة المعلق كما هو الصحيح لكان وجهها.

التعليق الثالث: قوله: التفصيل بين ما إذا كان عدم كل منهما شرطاً في اتصاف الآخر بالملاك وبين ما إذا كان شرطاً في وجود الملاك. فرع وجود الدليل على تعدد الغرض ولا دليل عليه.

التعليق الرابع: انه لو فرض ان المكلف قد اتى بالجميع فيلزم عدم تحقق الوجوب في هذه الصورة وهو كما ترى.

(٤٤) وهذا التقريب يتوقف على فرض وجود غرضين للواجب التخييري، ولكن الصحيح ان تصوير غرضين للواجب التخييري إذا كان ناتجاً من الجمع بين الأدلة أو التخيير بينهما في مقام التعارض والتزاحم كما لو تزاممت صلاة الظهر من يوم الجمعة مع صلاة الجمعة بحيث لا يمكن الإتيان بهما معاً لقيام دليل من خارج على وجوب أحدهما، فهنا يمكن أن يقال بوجود غرضين، وإذا كان التخيير ظاهر من نفس الدليل ولسان واحد وبقرينة (أو) كقوله تعالى " فكفارة إطعام ثلاثة ... الخ " فالغرض واحد لا محالة وإشكال صدوره من متعدد تم دفعه سابقاً.

(٤٥) ٢- ما ذكره المشكيني: انه خلاف ظاهر الدليل الدال على تعدد الواجب لأن الكلام فيما ورد الأمر بنحو التريد مع أن امتثاله غير ممكن لكونه تحصيل



للحاصل، وكونه خلاف الفرض لأن تعدد الغرض كاشف عن تعدد الواجب ، (وفيه : أن الواجب واحد لا متعدد وظاهر الدليل عليه لا على التعدد) .

٣- ما ذكره المصنف في تعليقه على الكتاب، انه يعني بعنوان أحدهما "وان كان مما يصح أن يتعلق به بعض الصفات الحقيقية ذات الإضافة كالعلم فضلا عن الصفات الاعتبارية المحضة، كالوجوب والحرمة وغيرهما مما كان من خارج المحمول الذي ليس بحدائه في الخارج شيء غير ما هو منشأ انتزاعه، إلا انه لا يكاد يصح البعث حقيقة إليه والتحرك نحوه كما لا يكاد يتحقق الداعي لأرادته والعزم عليه، ما لم يكن مائلا إلى الجامع والتحرك نحوه، فتأمل جيداً " .

ولعله للإشارة إلى أن صحة التعلق لا وجه له بعد عدم إمكان البعث والتحرك نحوه، أو لعله كما ذكره في العناية، من أن عدم صحة تعلق الإرادة التكوينية في الخارج من الفاعل بأحد شيئين أو الأشياء فان الإرادة المستتبعة لحركة العضلات لا بد ان تتعلق في الخارج أما بهذا و أما بذاك لا بأحدهما غير المعين ولكن ذلك لا يكون دليلاً للانتقال منه إلى عدم تعلق الإرادة التشريعية ألا بأحدهما المعين * .

والصحيح أن يقال كما قيل أن الفرد المردد (مبهم) لا تتعلق به الإرادة لو كان مبهما من كل وجه وأما إذا لم يكن كذلك بل كان بين طرفين أو أطراف كالمقام فلا

* ما قاله الأصفهاني (قدس سره) بنقل التقريرات إن أريد بالفرد المردد بالحمل الشائع أي المردد المصادقي فهو مستحيل لأن الفرد المردد يستحيل ثبوته وتحققه لا في الخارج ولا في الذهن إذ يستلزم التناقض ، إذ لو كان ثابتا بنحو يحمل عليه أحد العنوانين فقط فهو معين لا مردد ، وان كان ثابتا بنحو يحمل عليه كل من العنوانين فمعناه انه يصح حمل كل من العنوانين عليه وسلبه عنه وهذا تناقض مستحيل .



إشكال فيه ، لتعيينه في الجملة وهذا المقدار يكفي لتعلق الإرادة غايته أن رحمه الشارع بالمكلفين وسعت عليهم دائرة الامتثال لأكثر من متعلق واحد والأمر بيده سبحانه.

(٤٦) مع انه خلاف ظاهر الدليل الدال على تعدد الواجب.

(وفيه ما عرفت) مضافاً إلى أن هذا العنوان ليس من العناوين المقبحة أو المحسنة ، نعم يصح تعلق بعض الصفات الإضافية كالعلم وأما الطلب فلا لأنه لا يتعلق إلا بما كان حسناً ، قاله المشكيني (قدس سره).

وفيه : انه إنما يلحظ باعتبار تحققه في ضمن فرد لا مستقلاً وما يلحظ فيه يكون حسناً فيمكن أن يتعلق به الطلب.

وأورد عليه المحقق الأصفهاني (قدس سره) : انه إن أريد إيجاب الفرد المردد بالحمل الأولي أي مفهوم الفرد المردد فهو ليس مردد بل معين ويكون جامعاً بين الفردين.

أقول هذا يعني انه يؤول معنى الفرد المردد لما قلته في استعراض الأقوال وهو ما ذكره المصنف (قدس سره).

(٤٧) ونضيف انه إذا كان كل منهما علة تامة لحصول الغرض مع سقوط الآخر فلو أمكن الإتيان بهما معاً لم يؤثر أصلاً ولازمه عدم حصول الامتثال عند الاجتماع لعدم الوجوب كذلك ، ولو أثراً معاً لوجب الأمر بهما كذلك لا بكل واحد منهما تعييناً مع سقوط الآخر.



وأجاب بعض المحققين على الشق الأول: بأن المراد انطباق الوجوب على أول وجود طرف من الأطراف، وضعفه واضح لأن الفرض الإتيان بهما معا فلا انطباق لأحدهما دون الآخر ليقال انه الواجب كما لو تصدق في آن واحد على هذا وعلى ذاك. (٤٨) مع وحدة الغرض خصوصا إذا كان المعين عند الله هو ما يفعله المكلف ويختاره، ولو علق الوجوب على ذلك يلزم عدم تحقق الوجوب على تقدير عدم الإتيان والاختيار أصلا.

هذا والصحيح أن يقال: هو وجوب كل من الأمرين على نحو التخيير باعتبار الأمر التريدي بحسب مقام الإثبات —وهو مذهب الأصحاب رضوان الله عليهم— والاكتفاء بواحد منهما عند الامتثال وترك الآخر، ولا يجوز الإخلال بالجميع، وللمكلف أن يختار بينهما من باب التسهيل والتخفيف عليه، ولا وجه لتعدد الغرض بعد فرض أن الأمر واحد والواجب واحد لا متعدد لأن تعدد الغرض يكشف عن تعدد الأمر. نعم لو ورد دليل على التعدد اخذ به، بحيث لا يكاد يحصل الغرض من أحدهما مع حصوله من الآخر.

وعلى أي حال فالتخيير هنا شرعي لا عقلي من غير فرق بين وحدة الغرض كما هو الظاهر أو تعدده إذا ثبت، والوجه في كون التخيير شرعيا لا عقليا لأن الحاكم به الشرع لا العقل بعد وروده منه وفي لسان الدليل، والتخيير إنما يكون عقليا لو تعلق الأمر بالطبيعة التي تحصل بواحد من أفرادها فتخيير العقل بين أفرادها نظرا إلى أن كل واحد منها محصل للغرض بلا فرق بينهما أصلا.



ومنه ينقدح: أن وجه التفريق بين التخيير الشرعي والعقلي هو وحدة الغرض على الثاني وتعدده على الأول كما ادعاه المصنف في غير محله.

(٤٩) وهل هناك اثر عملي لاختلاف صياغة الواجب التخييري؟

نعم، يظهر — كما قاله بعض المحققين — في موارد الشك والدوران بين أن يكون الفعل الواجب تخييرياً أو تعيينياً، كما لو شك في أن صوم شهرين في كفارة الإفطار عمداً تخييرياً أو تعيينياً، فانه على فرض أن يكون الوجوب التخييري عبارة عن الوجوب المشروط بعدم العدل الآخر يكون الشك في اصل التكليف بنحو الشبهة البدوية، حيث يشك في وجوب الصوم لو اعتق رقبة مثلاً فيجري الأصل المؤمن عنه، بينما على افتراض أن يكون الوجوب التخييري بمعنى وجوب الجامع الذاتي الحقيقي بين العدلين تكون الشبهة من موارد الدوران بين الأقل والأكثر، إذ يعلم بتعلق الوجوب بالجامع ويشك في تعلقه زائداً على ذلك بخصوصية الصوم: فيتوقف جريان الأصل المؤمن فيه على أن يقال به في موارد الدوران بين الأقل والأكثر التحليليين أي الدوران بين المطلق والمقيد.

وعلى افتراض أن يكون الوجوب التخييري بمعنى إيجاب الجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما يدخل المقام في موارد الدوران بين التعيين والتخيير حيث يتشكل علم إجمالي بوجوب عنوان الصوم أو عنوان أحدهما وهما متباينان مفهوماً، فيكون إجراء البراءة عن التعيين أعين وجوب الصوم مبنياً على القول بعدم معارضته مع البراءة عن الطرف الآخر للعالم الإجمالي وهو وجوب أحدهما — كما هو الصحيح —



باعتبار أن مؤونته قطعية على كل تقدير وإنما المؤونة والكلفة الزائدة في طرف وجوب الصوم فقط. (انتهى)

وهنا عدة تعليقات :

التعليق الأول: أن صياغة الواجب التخييري على نحو الوجوب المشروط بعدم العدل الآخر غير تامة على ما سبقت الإشارة إليه وكذا صياغته على الجامع.

التعليق الثاني: أن الصياغة على نحو الجامع لو صحت تنزلاً فالجامع يتحقق بأحد فرديه أو أفراده وأي واحد امتثله المكلف فقد أتى به.

التعليق الثالث: إن تعلق التكليف بالجامع بعنوان أحدهما إذا ورد بلسان الدليل وأما لو ورد بعنوان هذا أو ذاك فالمتعلق ليس المفهوم لأحدهما بل الطرف غير المعين.

التعليق الرابع: أن العنوان الانتزاعي غالباً ما يكون بلسان الدليل كعنوان الكفارة وأفرادها فأين الدوران بين عنوان أحدهما وعنوان الصوم مثلاً وليس هذا العنوان بأولى من عنوان الفرد الآخر.

التعليق الخامس: إن أصل الثمرة المذكورة يبتني على افتراض إن أحد أفرادها واجب معين، وهذا خارج عن مورد الكلام ، إذ لو كان معيناً فما معنى كونه مخيراً ولو فرض دوران الأمر بينهما فالإتيان به متعين لحصول البراءة على كلا التقديرين بخلاف ما لو أتى بالفرد الآخر فلا يقين بالبراءة كذلك .



قوله (قدس سره) : بقي الكلام : في انه هل يمكن التخيير عقلا أو شرعا بين الأقل والأكثر، أولا ؟

ربما يقال بأنه محال، فان الأقل إذا وجد كان هو الواجب لا محالة، ولو كان ضمن الأكثر، لحصول الغرض به، وكان الزائد عليه من أجزاء الأكثر زائدا على الواجب، لكنه ليس كذلك، فانه إذا فرض أن المحصل للغرض -فيما إذا وجد الأكثر- هو الأكثر، لا الأقل الذي في ضمنه، بمعنى أن يكون لجميع أجزائه -حينئذ- دخل في حصوله، وان كان الأقل -لو لم يكن في ضمنه- كان وافيا به أيضا، فلا محيص عن التخيير بينهما، إذ تخصيص الأقل بالوجوب -حينئذ- كان بلا مخصص، فان الأكثر بحده يكون مثله على الفرض، مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتبا على الطويل إذا رسم بماله من الحد، لا على القصير في ضمنه، ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه؟! ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الإمكان.

بقي الكلام : في إمكان التخيير بين الأقل والأكثر :

وقع الكلام في أن التخيير بين الأقل والأكثر عقلا أو شرعا ممكن أو لا؟ واستشكل في إمكانه وذلك ان لكل أمر اختياري غرض يسقط بحصوله الأمر.



فإذا كان الأقل والأكثر تدريجين في الوجود فلأنه بحصول الغرض من الأقل يسقط به التكليف ومستحيل أن يقع الأكثر مصداقا للواجب لان تعلق الأمر به أما بلا غرض وهو محال على الحكيم أو لغرض حاصل من الأقل وهو طلب الحاصل، أو لغرض الآخر، وهو منتف بلا فرق في ذلك بين التخيير العقلي أو الشرعي.

وأما إذا كان الأقل والأكثر دفعيين فلان التكليف وان كان محفوظا في إن حصول الأكثر إلا أن المقدار الزائد في هذا الحال باعتبار انه يجوز تركه لا إلى بدل فلا يعقل تعلق التكليف به لان الواجب يجوز تركه إلا إلى بدل.

وبعبارة أخرى أن التخيير بين الأقل والأكثر تخيير بين الواجب وغير الواجب ولا يمكن أن يكون التخيير بين الواجبين.

ويمثل للنحو الأول بالتخيير بين التسبيحة والتسبيحات الثلاث فبمجرد إن أتى بتسبيحة واحدة حصل بها الغرض للأمر وسقط بها الوجوب المتعلق بها فكيف تقع التسبيحات الثلاث بعدها على صفة المأمور بها ويتخير بينهما شرعاً؟ وأجاب عليه المصنف (قدس سره): انه يمكن تعلق التخيير بين الأقل والأكثر فيما لو فرض أن غرض المولى كما يحصل بالأقل بحده الخاص كذلك يحصل بالأكثر بحده الخاص بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصول الغرض وفي هذه الحال لا محيص عن التخيير بينهما فان كل منهما بحده الخاص محصل للغرض فلا وجه لتخصيص الوجوب بالأول فقط دون الثاني، كما



لو فرض أن غرض المولى كما يحصل برسم خط مستقيم طوله متر كذلك يحصل برسم خط مستقيم طوله مترين فلو فرض أن المكلف رسم مترا وزاد عليه نصف متر لما حصل غرض المولى وإنما يحصل لو أتى بخط مستقيم طوله متر ولم يزد عليه شيئا أو يزيد عليه مترا آخر.

ويمكن صياغتها بصورة أخرى: أن نفترض أن الغرض يحصل بالأقل بشرط عدم انضمام الزائد عليه وأما بالأقل بشرط انضمام الزائد عليه (٥٠).

(٥٠) وقد يعترض على هذا الجواب بكونه مجمل وبحاجة إلى بسط بيان ذلك إن التخيير بين أمرين يحصلان غرضا واحدا أما لكونهما فردين لماهية واحدة أو فردين لماهيتين غير معقول لأن الواحد لا يصدر إلا من الواحد. ويمكن تقرير الإشكال بشكل آخر.

أن الزائد عن الأقل أما أن يكون له دخل في الغرض أو لا يكون له دخل في الغرض ، فإذا كان له دخل في الغرض فلا يكون الأقل محصلا للغرض وإن لم يكن له دخل في الغرض فلا يكون الأكثر محصلا للغرض فمن أين يأتي التخيير؟

وقد أوضح المحقق الأصفهاني (قدس سره) هذا الجواب في كلام أستاذه بما محصله بعبارة التقريرات: أن المسألة مرتبطة بمسألة التشكيك الخاصي في الوجود من الفلسفة.

أن الفوارق بين الأفراد المتفاوتة للطبيعة الواحدة قد تكون بامتيازات خارجة عن الماهية عارضة عليها كالفرق بين الإنسان والعالم والجاهل ، وقد تكون بامتيازات داخلية



في الماهية وإنما تختلف باختلاف المراتب والحركة من الضعف إلى الشدة ومن النقص إلى الكمال، كما في الماهيات المشككة كالخط الطويل والقصير وعدد الثلاثة والأربعة ونحو ذلك.

والفوارق التشكيلية لماهية واحدة يوجد في تفسيرها عدة نظريات فلسفية فهناك من جعلها على حد الفوارق على أساس اختلاف الخصوصيات العرضية الخارجة عن ذات الماهية.

فيكون ما به الامتياز في كل وجود للماهية غير ما به الافتراق ، ويصطلح عندهم بالتشكيك العامي وهناك من جعل ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فيها بلحاظ الماهية بان افترض الامتياز بينها في مرحلة الذات والماهية، فماهية الأربعة كم عددي تختلف عن ماهية الثلاثة على حد اختلاف أنواع الجنس الواحد، وان كان ما به الامتياز فيها من سنخ ما به الاشتراك وهو العدد أن تختلف الثلاثة عن الأربعة في العددية نفسها لا في شيء آخر وكذا الخط القصير والخط الطويل واصطلح عليه بالتشكيك الخاصي الماهوي، وهناك من جعل ما به الامتياز في كل منها عين ما به الاشتراك ولكنه في الوجود لا في الماهية بمعنى أن الماهية المنزعة عن الفردين المختلفين في المرتبة واحدة ذاتا وإنما الاختلاف بين الفردين في الوجود الذي هو الأصل في الخارج -بناء على أصالة الوجود- فما به امتياز الخط الطويل عن القصير حقيقة الوجود الكامل للطويل الذي يختلف في كماله الوجودي لا الماهوي عن وجود الخط القصير رغم انه من سنخه مع كون كل منهما مصداقا مستقلا واحدا لماهية واحدة وهي الكم أو الجسم التعليمي، ويسمى عندهم بالتشكيك الخاصي الوجودي.



وفي هذا الضوء يقال: إذا فرضنا أن كل واحد من الأقل والأكثر فرد واحد مستقل للماهية كما في الخطين لا أن الأكثر أفراد عديدة كما في التسبيحات الثلاث، فإن فرض أن التفاوت بينهما عرضيا بأن كان الأكثر يشمل خصوصية زائدة على أصل الماهية المشتركة بينهما لما أمكن التخيير بينهما إذ لا محالة يكون الملاك في ذات الماهية الجامعة بين الفردين هو الواجب تعييناً والخصوصية الزائدة لا تكون دخيلة في الملاك لأن الواحد لا يصدر إلا من الواحد في الأنواع.

وان فرض أن الفارق بينهما كان ذاتيا وقيل بالتشكيك العامي فأیضا الأمر كذلك وكذلك لو قيل بالتشكيك الخاصي الماهوي إذ سوف يكون هناك جامع ماهوي بين المرتبتين بل تكون المرتبة الشديدة تمتاز في نوعها وماهيتها عن المرتبة الضعيفة فلا يعقل أن يكون كل منهما بحدده موجدا للملاك فإن الواحد لا يصدر إلا من واحد.

وأما إذا قيل بالتشكيك الخاصي الوجودي — كما هو مختار من يتأثر بهم كالمحقق الخراساني (قدس سره) — فلا محالة يتعين التخيير بين الأقل والأكثر لأن الأكثر بحدده المستقل بوجوده عن الأقل لا يختلف عن الأقل في الماهية بل كلاهما وجود لنوع واحد وطبيعة واحدة وإنما الفارق في الوجود والفارق الوجودي أيضا من سنخ ما به الاشتراك لا من سنخ آخر فلا يلزم من تأثير كل منهما بحدده في الملاك صدور الواحد من المتعدد بالنوع، بل وحده النوع والماهية محفوظة فيهما وليس الأكثر عبارة عن وجودين وجود للأقل ووجود للزيادة، فالأكثر وجود واحد مستقل للماهية وليس وجودات عديدة لأن الشيء — كما قالوا — مادام متحركا ولم يقف في حركته لا يكون له وجود مستقل وإلا للزم حصر اللامتناهي بالفعل بين حاصرين وهو مستحيل.



أقول - يلزم أيضا الترجيح من دون مرجح - وهذا الجواب مخصوص بما إذا كان الأكثر ضمن وجود واحد للطبيعة لا وجودات متعددة كالتسبيحة والتسبيحات. (انتهى) .

وذكرته بطوله لبيان مقصود صاحب الكفاية وليس أحدًا اعرف من طلابه بمقصوده.



قوله (قدس سره): إن قلت: هَبْهُ في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد، لم يكن للأقل في ضمنه وجود على حدة، كالخط الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلل سكون في البين، لكنه ممنوع فيما كان له في ضمنه وجود، كتسبيحة من ضمن تسبيحات ثلاث، أو خط طويل رسم مع تخلل العدم في رسمه، فإن الأقل قد وجد بحدده، وبه يحصل الغرض على الفرض، ومعه لا محالة يكون الزائد عليه مما لا دخل له في حصوله، فيكون زائداً على الواجب، لا من أجزائه.

قلت: لا يكاد الحال بذاك، فإنه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الأقل في ضمن الأكثر، وإنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتباً على الأكثر بالتمام.

وبالجملة: إذا كان كل واحد من الأقل والأكثر بحدده مما يترتب عليه الغرض، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما عقلياً إن كان هناك غرض واحد، وتخييراً شرعياً فيما كان هناك غرضان، على ما عرفت.

نعم لو كان الغرض مترتباً على الأقل من دون دخل للزائد، لما كان الأكثر مثل الأقل وعدلاً له، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره، مستحباً كان أو غيره، حسب اختلاف الموارد، فتدبر جيداً.



إن قلت: أن التخيير المذكور إنما يصح فيما لو فرض إن الأكثر قد وجد دفعه واحدة كما لو فرض أنه قد أتى بالخط الطويل بمقدار مترين مرة واحدة وفي آن واحد من دون تخلل عدم أو سكون في البين، وأما لو فرض أنه لم يوجد دفعة واحدة، كما لو رسم الخط القصير بمقدار متر ثم زيد عليه بعد فترة متر آخر كما هو الحال في التسبيحات الثلاث، الذي يكون الأكثر فيها متحققا ضمن مصاديق متعددة للطبيعة، فإنه إذا أتى بالتسيحية الأولى ثم الثانية ثم الثالثة فلا يعقل التخيير لأن الأقل قد وجد بحده وحصل الغرض ومع حصوله تحقق الواجب به فلا يكون الأكثر واجبا بل يكون الزائد عليه زائدا على الواجب وليس مما له دخل في الغرض ليكون من أجزاء الواجب.

قلت: أنه لا وجه للفرق المذكور فإنه بعد فرض إن الغرض لا يترتب على الأقل إلا بشرط عدم الانضمام للزائد عليه فلا فرق بين أن يكون وجود الأكثر دفعا أو تدرجيا فإنه مع انضمام الزائد على الأقل لم يترتب الغرض على الأقل، وبالجمله إذا كان كل من الأقل والأكثر مما يترتب عليه الغرض بحده الخاص كان اللازم هو التخيير بينهما غاية الأمر يكون الغرض واحدا فرضا فالتخيير عقلي لا شرعي إذ يكون الجامع هو الواجب لا كل واحد من الفردين، وأما لو كان الغرض متعددا فرضا كان التخيير شرعيا لا عقليا — أي يجعل الوجوب الشرعي على كل واحد من الأقل والأكثر — وقد مر الكلام في الصورة الثانية سابقا (٥١).



هذا كله فيما لو فرض أن الغرض مترتب على الأقل بحده الخاص أو على الأكثر بحده الخاص وأما لو فرض إن الغرض يترتب على الأقل بحده الخاص مطلقا انضم إليه الزائد أم لا.

وحينئذ لا يكون التخيير معقولا لان الواجب هو الأقل وأما الأكثر فلا يكون واجبا، بل يكون مما اجتمع فيه الواجب — وهو الأقل — وغير الواجب وهو الزائد بحسب ما اشتمل من المصلحة أو المفسدة فان كان مشتملا على الصلاح غير الملزم كان مستحبا، وان اشتمل على المفسدة الملزمة أو غير الملزمة كان حراما أو مكروها.

وان كان خاليا من كليهما كان مباحا.

ثم أن المصنف (قدس سره) قد أمر بالتدبر جيدا. والجواب عليه بوجهه عديدة:

الوجه الأول: إن التقييد للأقل بشرط عدم الانضمام وللاكثر بشرط الانضمام، يجعل التخيير بينهما تخييرا بين المتباينين لا بين الأقل والأكثر فيكون جواب المصنف أجنبيا عن محل الكلام بل هو معترف بالاستحالة بين الأقل والأكثر، وما قاله من الإمكان إنما هو بعد تعديلهما إلى المباينين.

وقد يجاب عنه بان هذا المقدار ملتفت إليه من قبل المصنف فلا ينبغي الإشكال عليه ولكن مجرد الالتفات لا يكون عذرا لعدم الإشكال ما لم يصغ ببيان واضح.



الوجه الثاني: إن مناط التخيير الشرعي هو وروده من الشرع وفي ظاهر الدليل كما في خصال الكفارة في حين إن التخيير العقلي يكون في موارد تعلق الأمر بالطبيعة التي يتخير في تطبيقها على أفرادها الطولية أو العرضية، وليس الضابط ما ذكره من وحدة الغرض أو تعدده ليصبح التخيير عقليا على الأول وشرعيا على الثاني، وقد أشار في العناية إلى هذا الوجه أيضا.

الوجه الثالث: ما قلناه إن لا وجه للتخيير بين الأقل والأكثر، لان الزائد أما أن يكون له دخل في غرض أو لا يكون له دخل في الغرض فعلى الأول لا يكون الأقل مطلوبا وعلى الثاني لا يكون الأكثر كذلك فمن أين يحصل التخيير؟

الوجه الرابع: ما ذكره المرحوم المشكيني من الإشارة إلى ما في كلام المصنف اجتماع الواجب وغيره.

ليس هو الاجتماع في مصداق واحد، لأنه على التحقيق غير جائز، بل المراد أن الشيء باعتبار أجزائه المقدارية المحصلة للغرض اللازم واجب، وباعتبار أجزائه كذلك غير المحصلة له مستحب أو غيره.

وفيه أن مقصود المصنف هو الاجتماع بحسب المسمى وانه مصداق واحد عرفا ومتشرعيا كالصلاة التي يجتمع فيها الواجب والمستحب، بل حتى نفس التسبيحات بناء على كون الواجب هو الواحد منها.

الوجه الخامس: ما ذكره بعض المحققين (قدس سره): إن صياغة التخيير بين الأقل والأكثر يفيد الانضمام للأكثر وعدمه للأقل إنما يتم فيما إذا كان الأقل



والأكثر بنحو يمكن انتفائهما معا مع وجود ذات الفعل، كما في التسبيحة الواحدة والثلاث تسبيحات حيث يكون ذات التسبيحة في ضمن الاثنين فلا يكون الأقل ولا الأكثر متحققا.

أقول: وذلك لان مورد التخيير الشرعي بأحد الأمرين مرجعه إلى النهي عن تركهما معا وهو إنما يصح في مورد يتمكن المكلف من ترك كلا الأمرين وإلا فمع عدم تمكنه من ذلك ولابدية إتيانه بأحد الأمرين عقلا يكون الأمر بالإتيان بأحدهما لغوا محضا.

وأما إذا كانا بنحو يكون فرض وجود ذات الفعل مستلزما لتحقيق أحدهما على كل التقدير كما في التسبيحة الواحدة واكثر منها -ولو ضمن الاثنين- فمثل هذا الأقل والأكثر قد يقال انه لا يعقل التخيير بينهما وان اخذ الأقل بشرط لا لأنه ينحل الأمر الضمني بذات الأقل -المحفوظ حتى ضمن الأكثر- وأمر ضمني آخر بالجامع بين الشرط لا عن الزيادة وبشرط الزيادة وهذا الجامع قهري الحصول فالأمر الضمني به يكون تحصيلًا للحاصل.

وفيه: أننا نمنع انحلال الأمر بالأقل إلى الأمر الضمني بذات الأقل المحفوظ حتى في ضمن الأكثر، وأمر ضمني آخر بالجامع كما ادعي، ولو سلم فكيف يصح الجامع بين الوجود والعدم، أي الزيادة وعدمها، ومجرد كونه قهري الحصول فرض لا واقع له ليكون الأمر به تحصيل للحاصل.



وأجاب المحقق العراقي عن الإشكال: بأن ما هو طرف التخيير حينئذ إنما كان هو الأقل بما هو متقيد بحد الأقلية فكان لحيث التقييد أيضا دخل في موضوع التكليف و في مثله معلوم بداهة كمال المجال لتعلق الأمر المولوي بأحد الأمرين، و تمام الخلط إنما هو من جهة إلغاء حيث التقييد بحد الأقلية عن موضوع الوجوب و لحاظ ذات الأقل عارية عن هذا التقيد المزبور.

أقول هذا يرجع إلى ما قلته من منع انحلال الأمر بالأقل.

الوجه السادس: انه بناء على مسلك الكفاية من أن الواحد لا يصدر إلا من واحد يشكل هذا التصوير باعتبار أن الملاك لو كان حاصلًا بكل من الأقل بشرط لا والأقل بشرط شيء فهما متباينان فيلزم صدور الواحد من الكثير، وان كان حاصلًا من الجامع بينهما فالجامع بينهما ذات الأقل لو كان هو المحقق للملاك رجع الإشكال جذعا كما هو واضح.

وأجاب نفس المحقق (قدس سره) صاحب الوجه الخامس عن ذلك بافتراض فرضية الأمرين التعيينين المشروطين في كل من الطرفين باعتبار ملاكين تعيينيين متضادين فلا يلزم على هذا صدور الواحد من الكثير كما هو واضح.

وجوابه: أن فرض ملاكين تعيينيين خلاف الفرض ومحل الكلام في التخيير الشرعي، مضافا إلى أن اعتبار كون الملاكين متضادين لا يندفع الإشكال إذ لو كان كذلك فمن أين يأتي التخيير بين الأقل والأكثر الذي يعني تحقق الأقل ضمن الأكثر ولو تحقق في ضمنه فكيف يقال بالتضاد بينهما، ولذا هذه الفرضية لا يمكن



قبولها.

الوجه السابع : ما ذكره صاحب الوجهين السابقين (قدس سره) إن هذه الفرضية تستلزم أن يكون كل من النقيضين مؤثرا في إيجاد أمر واحد.

فإذا كان ذات الملاك حاصلًا بالجامع بين الأقل والأكثر الذي هو ذات الأقل رجع إشكال سقوط الواجب به قبل تحقق الأكثر، وإن كان موقوفاً على حصول الجزء الضمني الآخر الذي هو الجامع بين بشرط لا عن الزيادة وبشرط الزيادة فهذا معناه كون النقيضين مؤثرين أثراً واحداً.

وقد دفعه بما دفع به الوجه السابق بإبراز فرضية بكون المؤثر هو ذات التسبيحة الجامع بين الأقل والأكثر غير أن كون العدد اثنين مثلاً مانع عن حصول ذلك الملاك فلا محالة يؤمر بالواحدة أو الثلاثة.

أقول: قد عرفت جوابه من المحقق العراقي (قدس سره) ومني أيضاً، فراجع.

(٥١) أقول: وفيه ما عرفت .



فصل

في الواجب الكفائي (٥٢)



قوله (قدس سره): في الواجب الكفائي:

والتحقيق: انه سنخ من الوجوب، وله تعلق بكل واحد، بحيث لو أخل بامتناله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعا، وان سقط عنهم لو أتى به بعضهم؛ وذلك لأنه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد، حصل بفعل واحد، صادر عن الكل أو البعض.

كما أن الظاهر هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعة، واستحقاقهم للمثوبة، وسقوط الغرض بفعل الكل، كما هو قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد.

واكتفى صاحب الكفاية بذكر خصيصتين للواجب، وهما:

الأولى: انه سنخ من الواجب متعلق بكل واحد من المكلفين بحيث لو أخل به الكل لعوقبوا جميعا وان أتى به البعض منهم سقط عن الآخرين، والسر في ذلك أن الوجوب الكفائي ينشأ من غرض واحد، فإذا حصل الغرض بفعل البعض فلا موجب لبقاء الوجوب على الباقي وان لم يحصله أحد كان المناسب عقاب الجميع.

الثانية: انه لو فرض إتيان الجميع دفعة واحدة حصل الامتنال بفعلهم، أي لا أن يحصل الامتنال بفعل شخص معين فانه ترجيح بلا مرجح ولا يعقل



شخص غير معين فان غير المعين لا وجود له خارجا، واستحقوا جميعا الثواب وسقط الغرض بفعلهم، وهذا كما هو الحال فيما إذا اجتمعت علل متعددة على معلول واحد، كما في مثل رفع الحجر فان المعلول وهو الرفع لا يحصل بفعل واحد منهم وإنما يستند حصوله إلى رفع الجميع (أي جميع العلل) (٥٢).

(٥١) والكلام في مقامين - مقام الثبوت، ومقام الإثبات، أما الكلام في المقام الأول فتصوير سنخ الوجوب الكفائي وكيفية تعلقه بالمكلف قد فسر بعده تفسيرات، ذكرها بعض المحققين:

التفسير الأول: أن يكون التكليف متعلقا بجميع المكلفين، فهناك وجوبات عديدة بعدد المكلفين.

التفسير الثاني: أن يكون متعلقا بمجموعهم فهناك وجوب واحد على المجموع.
التفسير الثالث: أن يكون متعلقا بعنوان أحد المكلفين فهناك وجوب واحد على عنوان أحدهم بنحو العموم البدلي.

التفسير الرابع: أن لا يكون للواجب الكفائي إلا طرف واحد وهو المكلف به المتعلق به الإيجاب، وأما بلحاظ المكلفين فلا طرف له أصلا فهو إيجاب للفعل من دون أن يلحظ في جعله مكلفا أصلا.



ثم قال (قدس سره) وخصائص هذا الواجب ثلاثة:

الخصيصة الأولى: انه لو تركه الجميع فالكل عاصون ويستحقون العقاب، أقول: إن هذا يعني توجه التكليف إلى الجميع أي انه يتعلق بكل واحد بحيث لو أخلوا به لعوقبوا جميعا.

الخصيصة الثانية: انه لو فعل أحدهم سقط عن الآخرين.

الخصيصة الثالثة: انه لو أمكن إتيان الجميع به دفعة -كرد السلام، وصلاة الميت ونحوهما- أو متدرجا إذا كان الواجب قابلا للتكرار، فالكل يعتبر امتثالا. ولا يهمننا التدقيق وبيان صحة هذه التفسير لعدم الفائدة المترتبة أصلا على ذلك.

وأما الكلام في المقام الثاني - مقام الإثبات - فقد تعلم الكفائية من عدم قابلية الفعل على التكرار، كما لو قال اقتلوا فلانا فقتله أحدهم، حيث لم يبق موضوع الحكم للبقية، وقد يعلم من حصول الغرض بفعل البعض لا من انتفاء موضوع الحكم في الخارج كما لو قال اسقوني ماء فسقاه أحدهم وارتوى وسقط به الأمر.

وقد يعلم من الخارج من إجماع ونحوه كما في غسل الميت ونحوه الكاشف عن حصول الغرض بمجرد تحقق الفعل وصدوره من أحدهم على النحو الصحيح.

ثم قال في العناية : ثم أن الوجوب الكفائي قد يكون في لسان الدليل موجهها إلى الكل، وقد يكون في لسان الدليل موجهها إلى أحدهم غير المعين كما لو قال فليفعل هذا أحدكم وقد يكون في لسان الدليل بنحو الترديد في الإيجاب كما لو قال افعل أنت يا زيد أو أنت يا عمر أو أنت يا حسن وهكذا ولكن المقصود في الجميع واحد.



وهو إيجابه على الجميع ولكن يسقط بفعل أحدهم ولذا إذا لم يأتوا به الجميع استحقوا العقاب جميعا فلو لم يكن واجبا على الجميع لما استحقوا العقاب كذلك. (انتهى)

(٥٢) أقول التعبير بالعلل لا يخلو من مسامحة بل كل واحد منهم علة ناقصة لا تامة، ولو كانت تامة لاستند الرفع إليها خاصة، وكانت الباقي لا احتياج إليها، وكيف يكون ذلك والواحد لا يصدر إلا من الواحد.

نعم، مراده (قدس سره) بان الفعل يصدر من كل على حدة كرد السلام الذي يصدر من كل واحد على حدة فيحصل امتثال الجميع لو أتوا به دفعة واحدة.

ويظهر من كلام المصنف (قدس سره) القول بوحدة الغرض مع إمكان تصوير غرضين أو أكثر بعدد المكلفين غايته مع حصول أحدها لا يحصل الغرض الآخر فإذا قيل أن الواجب الكفائي هو الواجب التخييري عينا إلا إن التخيير في الأخير في المكلف به، وفي الأول في المكلف، فلا معنى لتصوير غرضين في الواجب التخييري كما فعله المصنف أو عليه تصوير الغرضين أو الأكثر هنا كما قاله هناك.

وجوابه: كما قيل أن هذا خلاف ظواهر أدلة الواجبات الكفائية.

مع انه مناف لما تسالموا عليه من عدم تعدده لو ترك تمام الأطراف في الواجب التخييري، وتعدده في الواجب الكفائي لو اتفق الكل على تركه إلا أن يراد به التشبيه في الحملة لا من كل جهة.

ويجاب على الثاني: إن تعدد العقاب بالواجب الكفائي إنما هو بلحاظ عدد المكلفين لتوجه التكليف إلى الجميع وعقاب البعض دون الآخر ترجيح من غير مرجح،



ولكن بما أن الغرض واحد فالتكليف واحد وعصيانه ينتج عقاب واحد غايته يتوزع على الجميع لا أنه متعدد فعلاً فلو عصاه المكلف وكان واحداً فيعاقب بعقاب واحد خاصة من دون توزيع عليه وعلى غيره لغرض وحدة المكلف.

وعليه فلا وجه للفرق بين الواجبين باعتبار وحدة العقاب وتعدد ما عرفت أن التعدد يعني التوزيع ليس إلا.

ولكن هذا الجواب غير تام لو قيل بأن العقاب والثواب مترتبان على مخالفة الأمر وموافقته.

بل حتى على هذا التقدير أقول بعدم تعدد العقاب بلحاظ المكلف الواحد فهو لا يعاقب ألا بعقاب واحد سواء عصى الواجب التخييري أو الكفائي، والتعدد إنما نشأ من ملاحظة مجموع المكلفين إذا عصوا جميعاً الواجب الكفائي.

قال بعض الأعزة: أن مقتضى الواجب الكفائي هو عصيان الكل لو تركوه جميعاً وسقوطه بفعل بعضهم واللازم على الأول هو وجوبه على الجميع واللازم على الثاني هو عدم وجوبه على الجميع فاللازم هنا متناقض.

وأجاب عليه: قد ظهر من تعريف الواجب الكفائي فانه ذو غرض واحد فإذا حصل امتثال البعض سقط الوجوب فلا تلازم بين اللازمين بل إذا تعدد الغرض لزم إتيانه من كل أحد وإلا فلا.

ويمكن الجواب عليه: بعدم لزوم اللازم الأول إذ عصيان الجميع لا يعني تعدد الوجوب على كل أحد، والغرض الواحد يستتبعه عقاب واحد غايته يوزع على الجميع ولا دليل على تعدد العقاب على كل أحد ليتعدد باعتباره الواجب.



لا يقال: انك قلت في مباحث الترتب بتعدد العقاب على ترك الأهم والمهم
والآن تنفي ذلك ؟
فانه يقال: كان هناك تكليفان فعليان قد تركهما المكلف وهنا تكليف واحد تعلق
بذمة الجميع على سبيل البدل ، فافهم.





فصل في الواجب المؤقت



قوله (قدس سره): لا يخفى انه وإن كان الزمان مما لا بد منه عقلاً في الواجب، إلا أنه تارة مما له دخل فيه شرعاً، فيكون مؤقتاً، وأخرى لا دخل له فيه أصلاً، فهو غير مؤقت.

والمؤقت إما أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق، وإما أن يكون التخيير بينها - كالتخيير بين أفرادها الدفعية - عقلياً.

ولا وجه لتوهم أن يكون التخيير بينها شرعاً، ضرورة أن نسبتها إلى الواجب نسبة أفرادها الطبائع إليها، كما لا يخفى، ووقوع الموسع - فضلاً عن إمكانه - مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، ولا اعتناء ببعض التسويلات كما يظهر من المطولات.

إن الواجب من الزمانيات والزمانى لا بد له من وقت أو زمان يقع فيه، إلا أنه على قسمين: (فتارة) يكون الزمان مما لا دخل له أصلاً في حصول الصلاح في الواجب، بحيث لو فرض انفكاكه عن الزمان لم يقدر أصلاً، كما في غسل الميت والصلاة عليه ويسمى بالواجب غير المؤقت.

(وأخرى) يكون الزمان مما له دخل في الواجب شرعاً أما بجميع مراتبه أو بمرتبه الكاملة بحيث يكون مأخوذاً في الدليل قيماً للحكم أو للموضوع ويسمى المؤقت، وهو على أقسام:



القسم الأول: ما كان الوقت بقدر الواجب فهو المضيق كما في الصوم.
القسم الثاني: ما كان الوقت فيه أوسع من الواجب فهو الموسع كما في الصلاة.

القسم الثالث: ما كان الوقت فيه أقل من الواجب بحيث لا يستوعب الوقت إتيان الواجب فيه وهذا القسم ممتنع لأنه من التكليف بغير المقدور، فيخرج عن أقسام الواجب المؤقت.

ثم أن الموسع له من الأفراد الدفعية العرضية كالصلاة في المسجد والصلاة في البيت والصلاة في الحديقة ونحوها فكذا له أفراد طولية تدريجية كالصلاة في أول الوقت والصلاة في ثاني الوقت وهكذا، والتخير بين هذه الأفراد عقلي لا شرعي كما ربما يتوهم بتقريب أن قوله عليه السلام: " صل ما بين الزوال والغروب " يرجع إلى أنه صل في الساعة الأولى أو الثانية أو الثالثة، وهكذا.

ولكنه فاسد والصحيح أن التخيير بينها عقلي فكما أن التخيير بين الأفراد العرضية (الدفعية) تخيير عقلي فكذا التخيير بين الأفراد الطولية (التدريجية) عقلي أيضا، (والسر في ذلك) هو أن المولى لو قال صل ما بين الزوال والغروب كان الواجب شرعا هو الطبيعة دون الأفراد إلا أن هذه الطبيعة بما أن لها أفراد طولية وعرضية فالعقل يحكم بالتخيير بين تلك الأفراد الطولية والعرضية (٥٣).

ثم أن الواجب الموسع قد يقال بعدم إمكانه لأن جواز تركه في بعض الوقت يتنافى وكونه واجبا، فإن الواجب لا يكون واجبا إلا إذا لم يجز تركه.



هذا ولكن الصحيح أن الواجب الموسع واقع فضلا عن كونه ممكنا والتوهم المذكور فاسد جدا.

والوجه في فساد، هو أنا لا نسلم كون الشيء واجبا أنه لا يجوز تركه أصلا بل نقول أن الواجب إذا كان مضيقا فلازمه عدم جواز الترك وأما إذا كان موسعا فلازمه عدم جواز تركه في جميع الوقت وليس لازمه عدم جواز تركه حتى في بعض الوقت فلاحظ.

(٥٣) ولكن في العناية قال: والظاهر ان التخيير بينها شرعي وذلك لما عرفت من ان ضابط التخيير الشرعي هو ورود من الشرع بأن يكون الشارع هو الذي خيرنا بين الافراد والمقام من هذا القبيل فإن حكم الشارع بتوسعه الوقت هو بمنزلة قوله صل في الان الاول او في الان الثاني وهكذا، فيكون التخيير شرعياً قهراً.

ويرد عليه: ان ضابط التخيير الشرعي هو احد امور، إما القطع بتعدد الغرض بحسب الخصائص او تعدد الامر، او تباين الطبائع او كونه ماخوذ بلسان الدليل، والكل مفقود.

ولو صح ما ذكره لما يبق فرق بين التخيير العقلي والشرعي اصلاً مع ان الفرق بينهما واضح وقد ذكر فيما سبق ان التكليف اذا تعلق بالطبيعة ولها افراد خير العقل بين الافراد بملاك كل منهما كون كل منها محصلاً للغرض الاخر من دون تفاوت بينهما اصلاً.



قوله (قدس سره) : ثم انه لا دلالة للأمر بالوقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت، بعد فوته بالوقت، لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به. نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت، وكان لدليل الواجب إطلاق، لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله. وبالجمله: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب، وكذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل -ولو في خارج الوقت- مطلوباً وفي الجملة، وإن لم يكن بتمام المطلوب، إلا انه لا بد في إثبات أنه بهذا النحو من دلالة، ولا يكفي الدليل على الوقت وإلا فيما عرفت، ومع عدم الدلالة فقضية أصالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت، ولا مجال لاستصحاب وجوب الوقت بعد انقضاء الوقت، فتدبر جيداً.

(تبعية القضاء للأداء)

إن الواجب فيما إذا لم يمثل في الوقت فهل يمكن إثبات وجوب الإتيان به خارج الوقت بنفس دليل الواجب مع فرض عدم وجود دليل خاص أم لا؟.



أو قل هل دليل الواجب دال على وجوبه خارج الوقت أو دال على عدمه أو لا دلالة له على شيء منهما؟ والصحيح هو الثالث، نعم لو قيل بمفهوم الوصف لأمكن القول بدلالته على عدم الإتيان به خارج الوقت.

فالإتيان بالواجب خارج الوقت المسمى بالقضاء يحتاج لأمر جديد.

(والسري في ذلك) أن الواجب المؤقت يحتمل فيه ثبوتاً أن يكون بنحو تعدد المطلوب بأن يكون أصل الفعل مطلوباً وكونه في الوقت المخصوص مطلوباً آخر فإذا فات الواجب في الوقت فات أحد المطلوبين يبقى المطلوب الآخر وهو إتيان ذات الفعل خارج الوقت، ويحتمل أن يكون بنحو وحده المطلوب بأن يكون مجموع الفعل الواقع في الوقت المخصوص مطلوباً واحداً، بحيث لو وقع الفعل خارج الوقت لم يكن فيه أية مصلحة (٥٤).

هذا بحسب مقام الثبوت، وأما بحسب مقام الإثبات فقد يقال بأنه لا دلالة إثباتاً على كون الواجب بالنحو الأول أو بالثاني أعني وحدة المطلوب وعليه فاللازم في القضاء من دلالة دليل آخر يدل عليه بالخصوص فإن كان هناك دليل أخذنا به وإلا فالمرجع الأصول العملية.

وأما إذا كان دليل الوقت منفصلاً لا متصلاً ففيه تفصيل، إذ لا يخلو أما أن يكون للدليل الواجب إطلاق أو لا، وعلى التقديرين فأما أن يكون للدليل المقيد (التوقيت إطلاق والمراد به هنا دخالة الوقت في جميع مراتب مصلحة الواجب بحيث أنه إذا لم يأتي به في الوقت لم تكن هناك مصلحة في الواجب أصلاً، أو



قل ظاهرة التقييد لأصل المطلوب لا تقييد أقصى مراتبه، أو لا يكون له إطلاق بأن يتردد أمره بين تقييده وتقييد أقصى مراتبه.

فإن كان لدليل التوقيت إطلاق كان مقيداً لإطلاق الدليل الأول (دليل الواجب) أو مفسراً لاجماله فالمرجع -حينئذٍ- فيما بعد الوقت الأصل العملي، وإن لم يكن له إطلاق ولا لدليل الواجب إطلاقاً فأيضاً المرجع هو الأصل العملي، وإن كان لدليل الواجب إطلاق فهو المرجع لإتيان الفعل خارج الوقت بنفس الأمر الأول.

فإذا قال المولى (صل) ثم قال يلزمك الإتيان بالصلاة الظهرية ما بين الزوال والغروب، فإن الدليل الأول بما أنه غير مقيد بالوقت فيمكن التمسك بإطلاقه لإثبات لزوم الإتيان بصلاة الظهر بعد الغروب أيضاً إذا كان المولى في مقام البيان من هذه الناحية لا في مقام التشريع لأصل وجوب الصلاة مثلاً.

ومن خلال ذلك يتضح أن التقييد بالوقت كما يمكن أن يكون بنحو وحده المطلوب كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل -ولو في خارج الوقت- مطلوباً في الجملة وإن لم يكن بتمام المطلوب إلا أنه لا بد في إثبات أنه بهذا النحو من دلالة، ولا يكفي الدليل على الوقت.

وإذا وصل الحال إلى الأصل العملي فمقتضاه البراءة عن وجوب (الفعل) خارج الوقت ولا مجال للاستصحاب بحال، بأن يقال أن وجوب الفعل كان ثابتاً قبل مضي الوقت فإذا شك في بقائه بعد الوقت جرى استصحاب بقائه.

(فانه يقال) إن قيد التوقيت يحتمل أن يكون قيذا للواجب لا ظرفا لثبوته ، ومع الاحتمال المذكور لا يحرز بقاء موضوع الاستصحاب الذي هو معتبر في جريانه لأن الفعل كالصلاة الظهرية المقيدة بما قبل الغروب مغاير لصلاة الظهر المقيدة بما بعد الغروب ، فلا يتحقق شرط جريانه ، كما سيأتي التنبيه عليه في محله إن شاء الله تعالى.

ثم ان المصنف (قدس سره) قد أمر بالتدبر جيدا.

وبالإمكان تفسيره بأحد وجوه محتملة :

الوجه الاول : بأن يقال بإمكان جريان الاستصحاب ، لأن ذات الواجب معلوم وتقييده بالوقت بحيث ينتفي بانتفائه مشكوك ، فنستصحب اصل الوجوب كما قيل به .

وفيه : انه مع الشك في التقييد بالوقت نتمسك بالاطلاق لو تمت قرينة الحكمة وحينئذ لا تصل النوبة للاصل العملي لتعيين العمل بالاطلاق ، ولكن ذلك يخرج المسألة عن موردها ، اذ الكلام في الواجب المؤقت .

فإن قيل : ان المتيقن هو الوجوب المقيد بالوقت ، ومن المعلوم ارتفاعه بعد الوقت والشك انما هو في حدوث وجوب اخر ، فيكون من استصحاب القسم الثالث الثابت بطلانه .



فإنه يقال: ان المستصحب هو ذات التكليف من حيث هو لأن المفروض ان الشك في ان التوقيت كان من باب وحدة المطلوب او تعدده فلا محذور في الاستصحاب.

نعم لو ثبت ان التوقيت كان من باب وحدة المطلوب فهو من القسم الثالث بلا شك.

الوجه الثاني: ما ذكره بعض الاصوليين (قدست اسرارهم) ان المتفاهم العرفي من الموققات هو ان المطلوب فيها على نحو تعدد المطلوب الا مع الدليل على الخلاف فيكون الامر بالقضاء ينسق الدليل الاول خصوصاً في مثل الصلاة التي ثبت كثرة اهتمام الشارع بحيث يقطع بأن التوقيت من باب تعدد المطلوب. وفيه: انه قد يقال بأن المتفاهم من الموققات وحدة المطلوب لا تعدده كما هو الظاهر من القيد في الغالب.

الوجه الثالث: ما ذكره المرحوم المشكيني: انه لا وجه للحصر الذي ذكره المصنف بالصورتين الثبوتيتين لو كان دليل التوقيت متصلاً لوجود صورة ثالثة وقد ذكرت سابقاً، وأن تصويرها مشكل جداً.

الوجه الرابع: ان يقال ان دليل الواجب لو كان له اطلاق يشمل لما بعد الوقت فلا يكون اتيان الفعل خارج الوقت من باب القضاء بل من باب الاداء.

الوجه الخامس: ما ذكره السيد الاستاذ (قده) في الدرس ان هناك مجال لجريان الاستصحاب والا فمن اين حصلنا على تعيين عدم جريانه؟.



اقول: بيانه في الوجه الاول السابق.

(٥٤) هناك صورة ثلاثة ذكرها المشكيني (قدس سره) وهي أن يكون الوقت دخيلاً في المصلحة بجميع مراتبها الالزامية بحيث لو وقع الفعل خارج الوقت لم يكن للفعل مصلحة أصلاً، مع وجود ملاك آخر محدث لمصلحة ملزمة ، أي باعتبار الملاك الآخر المحدث للمصلحة الملزمة خارج الوقت يمكن الإتيان به بنفس الدليل الأول، إلا أن تصوير هذا النحو مشكل جداً.



فصل في الأمر بالأمر



قوله (قدس سره): الأمر بالأمر بشيء أمر به لو كان الغرض حصوله، ولم يكن له غرض في توسط أمر الغير إلا تبليغ أمره به، كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر أو النهي.

وأما لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشيء، من دون تعلق غرضه به، أو مع تعلق غرضه به لا مطلقاً، بل بعد تعلق أمره به، فلا يكون أمراً بذاك الشيء، كما لا يخفى.

وقد انقذ بذلك: أنه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمراً به، ولا بدّ في الدلالة عليه من قرينة عليه.

وقع البحث الأصولي في أن الأمر بالأمر هل يدل على وجوب الفعل على المأمور الثاني أو لا يدل؟ فإذا أمر المولى عبده بأن يأمر شخصاً ثالث بشيء فهل يكون أمر المولى بالتالي أمراً بذلك الشيء، بحيث لو اطلع هذا الشخص الثالث على أمر المولى لوجب عليه امتثاله وإن لم يوصل العبد إليه الأمر أما لعصيان أو نسيان أو لأمر آخر، أو أنه ليس أمراً به.

والصحيح أن يقال: أن هناك عدة احتمالات متصورة في مقام الثبوت، اكتفى المصنف بثلاثة منها وإن كانت أربعة، نذكرها تبعا للمشكيني (قدس سره).



فيقال: ان غرض المولى، إما أن يكون صدور الفعل من المأمور الثاني، أو لا وعلى التقدير الأول، أما أن يكون الغرض صدوره منه بتوسط الأمر الثاني، أو لا بأن يكون الغرض من الأمر الثاني هو مجرد الواسطة في التبليغ، أي مأخوذ على نحو الطريقة.

وعلى التقدير الثاني: أما أن يكون الغرض امتحان المأمور الثاني أو غيره من الدواعي، غير التوصل إلى صدور الفعل منه بتوسط الأمر الثاني، كما لو كان غرض المولى في التوسيط غير التبليغ وإنما اراد إثبات وإظهار مولوية المأمور الأول وعلو مقامه ورفعة شأنه، أو مطلقاً، بل يكون ذلك من باب التبليغ، وعلى الثاني من كل منهما يكون الأمر بالأمر أمراً بالشيء بالنسبة إلى المأمور الثاني، وعلى الأول منهما لا، وتظهر الثمرة في صورة علم المأمور الثاني بالأمر قبل صدوره من المأمور الأول، فعلى القول بالأمر به يجب عليه الامتثال، وعلى العدم فلا. وأما بحسب مقام الإثبات، فقد يقال أن مجرد الأمر بالأمر لا دلالة فيه على كونه أمراً بالشيء ما لم تقم قرينة معينة على أحد الأمرين(٥٥).

(٥٥) وقد تسأل عن الثمرة المتحصلة من البحث، فيجيب أنها تظهر فيما دل الدليل على لزوم أمر الصبي بالصلاة إذا بلغ سبعاً حيث وردت روايات عديدة بهذا المضمون أمر فيها الشارع الأولياء أن يأمرؤا صبيانهم بالصلاة فإن قيل أن الأمر بالأمر



أمر بالصلاة كانت الصلاة مشروعة للصبي من قبل الشارع لأنها مأمور بها، وإن لم تقل بذلك فلا تكون شرعية بل تمرينية.

ولكن الكلام في الاستظهار من هذه الروايات فقد يقال: كما قيل أن المتبادر لغة وعرفاً من قوله (مر فلاناً بكذا) هيئة ومادة ان الأولى دال على الطلب والثانية على الطبيعة أو ماهية الأمر، والمستفاد من مجموع الهيئة والمادة، هو طلب طلب المأمور الأول من المأمور الثاني، ولا دلالة لها بوجه من الوجوه على الامر بالشيء للمأمور الثاني.

ولكن الصحيح أن المستظهر عرفاً مع عدم القرينة المعينة هو ان الأمر بالأمر بشيء أمر به ولا غرض للمولى في توسيط المأمور الأول إلا التبليغ، وقد يستدل على ذلك بالغلبة ولكن قرينة الغلبة لا تصلح ما لم تصل إلى حد الظهور العرفي، مع إمكان منع الغلبة في المقام والصحيح في مقام الاستدلال هو التبادر العرفي لهذا النوع من الأوامر.

قال في المحاضرات: الثمرة هي شرعية عبادة الصبي لما ورد ((مروا صبيانكم وهم أبناء سبع)) لأن الأمر بالأمر هو أمر به وحينئذ فيثبت شرعية عبادة الصبي بعد التسليم بصحة الروايات سنداً ودلالة وإلا فلا.

وقد اعترضه السيد الأستاذ بأن ذلك قابل للمناقشة من عدة جهات:

- ١- بعد التسليم بالكبرى وإن الأمر بالأمر بشيء أمر به فإن عبادة الصبي وشرعيتها لا تنحصر بهذا الدليل فهو ليس الدليل الرئيسي على عبادة الصبي،



ولها أدلة أخرى مذكورة في محلها، ولم يذكرها السيد الأستاذ بل اكتفى بدعوى وجودها من دون حاجة إلى الدخول في تفاصيلها.

ويجاب عن ذلك: بأن المحاضرات يدعي إمكان الاستدلال بها في شرعية عبادة الصبي من دون دعوى الانحصار، بل حتى لو سلم عدم الحصر فإنه يكفي صحة هذا الدليل في شرعية عبادة الصبي من دون الحاجة إلى صحة جميع الأدلة على ذلك. والسيد الأستاذ لم يذكر هذه الأدلة ليتمكن النظر فيها وتقييمها.

٢- إمكان الطعن بالكبرى (الأمر بالأمر بالشيء) ولو باعتبار أو إمكان قيام بعض القرائن على إرادة بعض الاحتمالات الثبوتية الأخرى التي لا تكون دالة على الطريقية المحضة بل تصرفها إلى الموضوعية فلا يكون الأمر بالأمر أمر به فسقطت الكبرى، فسقط الدليل.

ويجاب عن ذلك: أن الأستاذ قد استفاد إثباتاً الطريقية المحضة وإن كانت مجملة من حيث كونه توكيلاً أو إيصالاً والنتيجة العملية واحدة، وهو إيجاب المتعلق على المأمور الثاني ومع ذلك فكيف يحتمل إرادة بعض الاحتمالات الأخرى، وفرض الكلام عدم القرينة.

إذ لو أريد أحد الاحتمالات الأخرى، فلا يمكن استظهار الطريقية المحضة كما أفاده (قدس سره).

ثم ذكر (قدس سره) جهات أخرى للمناقشة وهي أقرب للبحث الفقهي منه للبحث الأصولي لا حاجة للدخول في عرضها ومناقشتها.



فصل في الأمر بعد الأمر



قوله (قدس سره) : إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله ، فهل
يوجب تكرار ذلك الشيء ، أو تأكيد الأمر الأول والبعث الحاصل به؟
قضية إطلاق المادة هو التأكيد ، فإن الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلق بطبيعة
واحدة مرتين ، من دون أن يجيء تقييد لها في البين -ولو كان بمثل (مرة
أخرى)- كي يكون متعلق كل منهما غير متعلق الآخر ، كما لا يخفى ،
والمنساق من إطلاق الهيئة ، وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده ، إلا أن الظاهر
هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبقة بمثلها ، ولم يذكر هناك سبب ، أو
ذكر سبب واحد.

إذا تعلق الأمر بفعل بعد أن تعلق به فهل يحمل الأمر الثاني على التأسيس
أو يحمل على التأكيد فيما إذا وقع الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأول ضرورة
الحمل على التأسيس.

والطلب الجديد لو وقع بعد امتثال الأمر الأول لأنه كاشف عن إرادة جديدة
للمولى دعت إلى إنشائه وتحريك المكلف نحو امتثال.

فلو قال المولى : اعتق رقبة وامثل العبد المذكور ثم قال بعد ذلك اعتق
رقبة ففي مثل ذلك يلزم إعتاق رقبة أخرى وهذا مما لا إشكال فيه وإنما الإشكال
لو كان الأمر الثاني قد صدر قبل امتثال الأمر الأول فهل يكون الأمر الثاني تأكيداً



للاول بحيث يجزي باعتاق رقبة واحدة أو يكون تأسيساً لأمر جديد بحيث يجب الاعتاق مرة أخرى؟

أجاب المصنف (قدس سره) على ذلك أن مقتضى إطلاق المادة هو التأكيد بمعنى أن الامر الثاني لو كان تأسيساً لأمر جديد لكانت المادة مقيدة بمرة أخرى ولقال المولى اعتق رقبة مرة أخرى، وحيث لم يقيد المادة بشيء فيتعلق الأمر الثاني بعين ما تعلق به الأمر الأول ولازمه كون الثاني تأكيداً للأمر الأول إذ لو كان تأسيساً فيلزم أن يكون الشيء الواحد قد تعلق به طلبان وهو مستحيل لأنه من قبيل اجتماع المثليين، ولو كان الأمر الثاني مقيداً بأن قال -اعتق رقبة ثانية- فلا بأس أن يكون الثاني تأسيساً لطلب جديد ولا يلزم المحذور المتقدم لأن الامر الأول تعلق بأحد وجودات العتق والامر الثاني تعلق بوجود ثانٍ للعتق لا نفس الوجود الأول (٥٦).

لا يقال: أن مقتضى إطلاق المادة وإن كان هو التأكيد إلا أن مقتضى إطلاق الهيئة هو التأسيس فإن الظاهر من كل أمر هو التأسيس دون التأكيد فيتنافى الظهوران.

فانه يقال: إن مقتضى إطلاق الهيئة هو التأسيس فيما إذا لم يكن الأمر الثاني مسبقاً بأمر آخر قبله ولم يذكر سبب أصلاً بأن قال اعتق رقبة ثم قال اعتق رقبة من قبل أن يمثل الأمر الأول أو ذكر سبب واحد كما إذا قال إن أفطرت متعمداً فاعتق رقبة ثم قال عين ما قال أولاً فالمتبادر منها هو التأكيد لا



التأسيس نعم لو ذكر سببين مختلفين كما إذا قال إن أفطرت متعمداً فاعتق رقبة
ثم قال إن خالفت اليمين فاعتق رقبة فالظاهر حينئذٍ من الهيئة هو التأسيس لا
التأكيد (٥٧).

(٥٦) وأجاب عليه السيد الأستاذ (قدس سره) أنه بالإمكان أن ننكر ظهور المادة
في الاتحاد، نعم الهيئة ظاهرة في الاستقلالية.
أقول: لأن ظاهرها كون الإنشاء بداعي الطلب المستقل، والتكرار خلاف الأصل.
أما على تعلق الأوامر بالطبائع وأما على تعلق الأوامر بالأفراد، فعلى المختار
(الأخير) فواضح للتباين بين الفردين فكما الهيئتان ظاهرتان بالاستقلالية فكذلك
المادتان.

وفيه: أنه على كلا القولين فالأوامر متعلقة بالطبيعة غاية الأمر على الأول فيها
طلب واحد من دون فعل للخصوصيات الفردية، وعلى الثاني تعلق الطلب
بالخصوصيات كما تعلق بالطبيعة بحيث يكون تحت الأمر طلبان مع أن الصحيح أن
الأوامر متعلقة بالطبائع لا بالأفراد كما سبق بيانه.

وأما على تعلق الأوامر بالطبائع، فنقول: لا يستحيل تعلق طلبين بطبيعة واحدة
لإمكان إيجادها مرة ثانية.

وفيه: أن ذلك بعد امتثال الأمر الأول لا قبله، وإلا فتعلق طلبين بطبيعة واحدة
غير ممكن بعد كفاية الأمر الأول للبعث والتحريك فيكون الثاني تأكيداً لا تأسيساً.



(٥٧) وهنا قد يقال كما عن العناية، أنه لا يبعد أن تكون الهيئة مع ذلك أيضاً للتأكيد بمعنى إن حصل سببان مختلفان تداخل المسببان بعضهما مع بعض فيندك الوجوب الثاني في الأول ويتأكد الأول في الثاني فيكون هناك وجوب واحد أكيد متعلق بشيء واحد ما لم يكن المتعلق الثاني مقيداً بمرّة أخرى.

والجواب عليه: إن ذلك مخالف للأصل وإن تعدد الأسباب يقتضي تعدد المسببات ولا يصار إلى التداخل إلا بقرنية والفرض عدمها، مضافاً إلى ما قاله الشيخ المظفر (قدس سره) إن الاكتفاء بامتنال واحد عن المطلوبين فهو ممكن ولكنه ليس من باب التأكيد، بل لا يفرض إلا بعد فرض التأسيس وإن هناك أمرين يمثلان معاً بفعل واحد.

أقول: التداخل فرع التعدد فما لم يتعدد الأمر فلا معنى للقول بالتداخل ومعنى ذلك أن الأمر الثاني تأسيس لأمر جديد لا تأكيد للأمر الأول.

قال بعض المحققين (قدست أسرارهم) رداً على الكفاية بعد أن حكم بالتأكيد نتيجة من جهة إجمال ظهور الهيئة باعتبار اقترانها بال تكرار الصالح للقرينية على التأكيد فتكون مجملة من هذه الناحية فلا يثبت وجود أمر آخر.

قال: أقول: والتحقيق أن هيئة الأمر لا تدل إلا على الوجوب، وأما التأسيسية أو التأكيدية فليس بشيء منها مدلولاً لها إذ لم توضع الهيئة لطلب لم يكشف عنه بكاشف أسبق ولذلك لم يكن استعمالاً مجازياً إذا أمر عبده بما كان قد أمره به سابقاً لأجل التأكيد.



وهو متين ولا يرد عليه ما أورده الأستاذ (قدس سره) بقوله: وهذا منه (قدس سره) غريب لنكتة بسيطة لأن مدعى صاحب الكفاية هو مطلق الظهور لا الظهور الوضعي، وليس منشأ الظهور الوضع فقط فلا يتعين أن يكون حقيقياً أو مجازياً بل ظهور سياقي.

وكلام صاحب الكفاية في الظهور الوضعي لا مطلق الظهور ولذا قال والمنساق من إطلاق الهيئة، حيث لم يرد من إطلاق هنا ما يقابل التقييد بل المراد هو الاستعمال فأطلق اللفظ الفلاني على كذا استعمله فيه.

والمنساق يعني المتبادر الذي هو أحد علامات الوضع.

واعلم ان الصور أربعة، فإما أن لا يذكر سبب أصلاً كما لو قال: اعتق رقبة، ثم اعتق رقبة أو مع ذكر السبب كما لو قال اعتق رقبة إن ظهرت، واعتق رقبة إن ظهرت.

والأمر في كليهما واضح حيث يحمل على التأكيد لا التأسيس لبناء العرف عليه. وأما أن يذكر سبب مع أحدهما دون الآخر، كما لو قال اعتق رقبة، ثم قال اعتق رقبة ان ظهرت، فبوحدة المطلوب تكون النتيجة أيضاً التأكيد ويحمل المطلق على المقيد والثاني كاشف عن المراد الجدي للأول.

أو يذكر سبب لكل واحد على حدة مثل ان ظهرت فاعتق رقبة وإن أفطرت متعمداً فاعتق رقبة، والظاهر عدم الإشكال بل ولا خلاف على أن المطلوب في أحدهما غير المطلوب في الآخر فالنتيجة هي التأسيس أي تقديم ظهور الهيئة على ظهور المادة. هذا كله مع عدم القرينة في البين وإلا فهي المتبعة.



وقد تسأل عن الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة، وقد أجاب السيد الأستاذ
(قدس سره) عن ذلك:

- ١- إن الأمر بالأمر متعدد تعدد رتبي لوقوع الأول في علل الأمر الثاني، وأما
الأمر بعد الأمر فالفرق بينهما زمني لوقوع الأمر الثاني بعد الأمر الأول ولا يفترض
أن يكون الأول من علل الثاني.
- أقول : وفيه نظر لأن الأول يمكن أن يكون علة للثاني استدعت الثاني فكان
تأكيداً للأول، وأما لو كان تأسيساً لطلب جديد فهو ليس بعلة للثاني.
- كما ان الثاني يمكن فيه تصوير الفرق الرتبي كما لو قال صل الظهر فصل الظهر
ولم يختص النزاع فيما لو كان الأمر الثاني منفصلاً عن الأول.
- ٢- إن أحدهما صادر من شخص واحد والآخر صادر من شخصين هو الأمر
بالأمر.



المقصد الثاني

في النواهي

[وفيه فصول]



قوله (قدس سره): الظاهر ان النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب، مثل الأمر بمادته وصيغته، غير أن متعلق الطلب في أحدهما الوجود، وفي الآخر العدم، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره وفيه بلا تفاوت أصلاً. نعم يختص النهي بخلاف، وهو أن متعلق الطلب فيه، هل هو الكف أو مجرد الترك وأن لا يفعل؟

والظاهر هو الثاني.

وتوهم: أن الترك مجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يحق أن يتعلق به البعث والطلب. فاسد: فإن الترك -أيضاً- يكون مقدوراً، وإلا لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار، وكون العدم الأزلي لا بالاختيار، لا يوجب أن يكون بحسبه محلاً للتكليف.

المقصد الثاني: في النواهي . . (وفيه فصول)

فصل: لا يختلف الحال في مبحث النواهي مادة وصيغة في الدلالة على الطلب عن الأمر مادة وصيغة، غير أن متعلق الطلب في أحدهما الوجود وفي الآخر العدم، ويعتبر فيه ما استظهر اعتباره في الأمر.



من كونه من العالي إلى الداني وكونه إلزامياً وكونه بداعي الطلب الحقيقي النفساني بلا تفاوت أصلاً، نعم يختص النهي بخلاف وبحث جديد هو أن متعلق الطلب فيه، هل هو الكف أو مجرد الترك وإن لا يفعل، والأول أمر وجودي وفعل من أفعال النفس والثاني أمر عدمي أو ردع المكلف وزجره ولم يذكر الأخير المصنف.

وقد يستدل للأول: بأن التكليف منوط بالقدرة التي هي من مبادئ الاختيار، فالتكليف لا يتعلق بغير الاختياري، والعدم ليس اختيارياً لأزليته، فترك شرب الخمر من المكلف حاصل حينما كان الله ولم يكن معه بشيء لا أنه أمر حادث، وإذا كان كذلك لا يعقل تعلق الأمر به وإلا لزم تحصيل الحاصل (٥٨).

هذا ولكن الظاهر أن الاحتمال الثاني هو الصحيح وإن الطلب في النهي متعلق بالترك لا بالكف وأما ما أفيد في توجيه الاحتمال الأول فهو باطل وذلك لأن الترك إذا لم يكن مقدوراً للمكلف من جهة أنه أزلي كان الوجود كذلك لأن العقل لا يصدق أنه مقدور عليه إلا إذا كان تركه مقدوراً عليه لاستواء النسبة، والعدم الملحوظ ليس هو العدم المطلق بل هو من العدم المضاف الذي يصح تعلق الطلب به.



وبعبارة أخرى يلحظ عدم باعتبار الزمن المستقبل من ناحية بقاءه واستمراره وهو أمر مقدور للمكلف إن شاء أبقاها على ما هو عليه من عدم وإن شاء قطعه (٥٩).

(٥٨) وأما انتفاء القدرة فقد استدل عليه بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن عدم نفي محض، فلا يصلح أثراً للقدرة.

الوجه الثاني: أنه متقدم عليها فلا يعقل تأثير المتأخر في المتقدم.

الوجه الثالث: أنه أزلي والقدرة تستدعي أمراً متجدداً.

(٥٩) قال المشكيني (قدس سره): ويشهد لذلك مقدورية الوجود إذا أمر بشيء موجود حال الأمر، لأن الوجود السابق ليس تحت القدرة وكذا الوجود المطلق، وإنما المقدور هو الوجود المفروض متأخراً.

وبهذا البيان يجاب عن الأولين أيضاً، أي عن - أن عدم نفي محض وإنه متقدم على القدرة فلا يعقل تأثيرها في المتقدم مضافاً في الأول - أن عدم نفي محض إلى انها مصادرة لأن عدم والنفي مترادفان.

والصحيح هو الاحتمال الثالث الذي لم يذكره المصنف وهو الردع والزجر للمكلف عن الفعل المنهي عنه.

ويمكن إرجاع الأولين إليه أيضاً، لأن من اللوازم العرفية للردع والإيقاف الاعتباري هو طلب الترك وطلب الكف أيضاً.



بيانه : قد يقال أن الزجر والردع لا يصدق إلا بكف النفس عند الميل إلى الفعل والرغبة فيه لتحقيق الامتثال للنهي في مثل ذلك ولا يصدق الامتثال لمن لم يتمكن من الفعل أصلا وهنا لا يكون مخاطبا بالنهي ، لأن النهي عن الشيء كالأمر به فرع القدرة عليه وإلا لم يصح النهي عنه عقلا كما لا يصح الأمر به عقلا ، كما لا يصدق الامتثال وحصول الثواب لمن يقدر على الفعل ولكن لا يميل إليه ولا يرغب فيه ولو مع قطع النظر عن حرمة شرعا بحيث كان الترك غير مستند إلى نهى المولى وزجره عنه بل مستند إلى عدم الميل إليه والرغبة فيه ، وهنا قد يقال أنه مخاطب بالنهي لكن لا يثاب عليه.

وفيه : أن القدرة المأخوذة هنا هي القدرة المتضمنة للرغبة والميل نحو الفعل ، وإلا فالقدرة لوحدها مع عدم الميل لا تكون داعية للخطاب لأنه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

أو قل أن الترك الاختياري لا يصدق مع عدم الرغبة ، لأنه سوف لا تكون له قدرة على الفعل ومع عدمها فكيف يخاطب.

وإنما يثاب من يقدر على الفعل ويميل إليه ويرغب فيه ولكنه يكف النفس عنه بداعي نهيه تعالى.

فإذا كان الكف معلول للزجر والردع الذي هو مقاد النهي كان من لوازمه ، والكاشف عن هذا الكف هو الترك الخارجي فيكون الأخير من لوازم الأول لأن لازم اللازم لازم.



قوله (قدس سره): ثم أنه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الأمر، وإن كان قضيتهما عقلاً تختلف ولو مع وحدة متعلقهما بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدها، تعلق بها الأمر مرة والنهي أخرى، ضرورة أن وجودها يكون بوجود فرد واحد، وعدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع، كما لا يخفى.

ومن ذلك يظهر: ان الدوام والاستمرار إنما يكون في النهي، إذا كان متعلقه طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال، فإنه -حينئذٍ- لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة، إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية والتدرجية. وبالجملية: قضية النهي ليس إلا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له -كانت مقيدة أو مطلقة- وقضية تركها عقلاً إنما هو ترك جميع أفرادها.

ثم أنه لا دلالة للصيغة على الدوام والتكرار كما لا دلالة لصيغة الأمر والاختلاف بينهما في نظر العقل ولو مع وحدة متعلقهما، وحاصله أن وجود الطبيعة المطلوب في الأمر يكون بوجود فرد واحد وأما ترك الطبيعة فلا يحصل إلا بترك تمام أفرادها طولية كانت هذه الأفراد أي تدرجية أم كانت عرضية، فإذا قال اضربه ضرباً شديداً فيكفي الإتيان بضرب واحد وإذا نهى وقال لا تضربه لا



يحصل الامتثال إلا بترك جميع أفراد الضرب عرضية كانت أم طولية ولكن ترك تمام الأفراد لا من باب أن نفس النهي يدل على ذلك.

ولكن بمقتضى حكم العقل الداعي إلى ترك جميع أفراد الطبيعة فيما إذا لم تكن الطبيعة مقيدة بحال معين أو زمان معين كما لو قال لا تلعب غدا أو لا تأكل في حال مرضك وأما لو كانت مقيدة كذلك فلا يحكم العقل بلزوم الترك في غير ذلك الزمان أو الحال كما هو واضح لأن الترك للطبيعة المقيدة إنما يحصل بترك أفرادها في ذلك الزمان أو الحال من دون حاجة إلى ترك أفرادها في غير ذلك الزمان أو الحال.

وبالجملة مقتضى النهي ليس إلا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة للنهي كانت مقيدة أو مطلقة، ومقتضى تركها عقلا إنما هو ترك جميع أفرادها (٦٠).

(٦٠) والدلالة إما مستندة إلى الوضع أو إلى القرينة العامة النوعية من الانصراف أو الحكمة أو إلى القرينة الشخصية ، ولا مجال للنزاع في الأخير ، وأما الأولان فيمكن النزاع بينهما إلا أن ظاهر الأصوليين في عناوينهم وقوع النزاع في الأول دون الثاني فحينئذ يتعين القول بان النزاع في المقام في دخول التكرار في مفاد النهي وضعاً لا في استفادته من الاطلاق .

ثم قال المشكيني (قدس سره): واعلم أن المسألة ذات قولين القول بالتكرار ، والقول بالماهية ، ولم أجد قولاً بالمرّة كما هو موجود في صيغة افعّل والحق هو الثاني ،

لان المتبادر من الهيئة طلب الترك ومن المادة نفس الماهية لا بشرط، ولانه لو كان التكرار داخلا في الموضوع له للزم التجوز اذا قيد بزمان او مكان او حال وهو محتاج إلى العناية ، والمعلوم من العرف خلافه. (انتهى).



قوله (قده): ثم انه لا دلالة للنهي على ارادة ترك لو خولف، او عدم ارادته، بل لابد في تعيين ذلك من دلالة، ولو كان اطلاق المتعلق من هذه الجهة، ولا يكفي اطلاقها في سائر الجهات فتدبر جيداً.

وهل يدل النهي على لزوم الترك لو خولف، كما لو قال المولى لا تشرب الماء مثلاً وخالف المأمور ذلك وشرب الماء مرة واحدة فهل يدل النهي المذكور على لزوم الترك فيما بعد العصيان او لا يدل على ذلك؟

حاصل تحقيق المصنف (قده) ان نفس النهي لا دلالة له على ذلك بل لابد لاستفادة ذلك من دلالة دليل خاص كما لو كان اطلاق المتعلق، وعدم تقيده بعدم المخالفة فيتمسك باطلاقه لاثبات لزوم الترك بعد المخالفة اذ لو كان المتعلق مقيد بعدم المخالفة هو المطلوب لقيده بذلك اذن اطلاق المتعلق من هذه الجهة هو المجدي دون اطلاقه من سائر الجهات كالزمان والمكان فإن الاطلاق من هذه الجهات لا يجدي من اثبات ذلك التعميم الى ما بعد المخالفة وانما يجدي الاطلاق من جهة الزمان لاثبات التعميم لجميع الازمنة لا لاثبات التعميم بعد المخالفة، فتدبر جيداً(٦١).

ولعل الوجه في التدبر احد امور:

الامر الاول: ما ذكره في العناية، انه لا يمكن التمسك باطلاق المتعلق لأن المتعلق ليس مقيداً في القسم الاول من النهي في لسان الدليل كي يعرف من اطلاقه



اثباتاً ان النهي من القسم الثاني ثبوتاً وانه لو خولف مرة او اكثر فإنه باقٍ على حاله بالنسبة الى بقية التروك.

ومع عدم القرينة فالمرجع هي الاصول العملية ومقتضاها البراءة عن الطلب او استصحاب بقاءه بعد المخالفة وجهان اقواها الثاني.

الامر الثاني: الاشارة الى ان قوله لا يكفي اطلاقها من سائر الجهات، كيف ولو كان له اطلاق ازماني فيكفي التمسك به بعد المخالفة لاثبات واردة النهي بعدها.

(٦١) والتحقيق ينبغي ان يقع في مقامين الثبوت والاثبات لا خصوص الاخير ان النهي ثبوتاً على قسمين، إما ان تكون التروك المتعددة مطلوباً واحداً على نحو الارتباط حيث يكون مجموع التروك من حيث المجموع هو المطلوب، فلو خالف مرة لم يحصل الامتثال اصلاً ويسقط النهي بالمرة كما لو نهى عن بيع العنب لمن يعلم انه يعمل خمرًا فلو علم احد الباعة ان غيره سوف لن يمتنع عن بيع العنب له فقد سقط النهي عنه وكان بيعه له غير منهى عنه. وهذا القسم من المنهي عنه من المأمور به الارتباطي غير انه قد تكون اجزائه وجودية كالصلاة او عدمية كالصوم والمثال من الثاني.

وإما ان يكون كل ترك مطلوباً على حدة له امتثال خاص وعصيان كذلك. أي ان المطلوب متعدد بعدد التروك وكل واحد منهما غير مرتبط بالآخر فاذا خولف احدهما يفى الباقي على مطلوبيته، كما في قوله لا تشرب الخمر او لا تكرم



الفساق او المثل المتقدم لا تبع العنب لمن تعلم انه يعمله خمراً ، وهذا القسم من المحرم غير الارتباطي.

فإن كان النهي من قبيل الاول لدل على عدم ارادة الترك من قبل هذا الطلب بعد المخالفة الاولى باتيان فرد من الطبيعة ، وإن كان من قبيل الثاني دل على ارادته ولا معين لاحدهما اثباتاً وإن كان من قبيل الثاني دل على ارادته ولا معين لاحدهما اثباتاً وإن كان المصنف قد تمسك باطلاق المتعلق لاثبات بقاءه بعد المخالفة ، ونقل العناية عن المحقق القمي (قده) تمسكه باطلاق طلب الترك كما تمسك باطلاقه لكون النهي للدوام والتكرار.

وتظهر الثمرة لهذا البحث في موارد منها ما قلناه من جواز البيع للعنب على الخمار لو علم انه يعمله خمراً او لا يجوز فانها تستند على احد شقي النهي ثبوتاً ، وقد تعرض لها الشيخ الاعظم (قده) في مكاسبه.



فصل

في جواز اجتماع الامر والنهي

في واحد وعدمه (٦٢)



قوله (قده): اختلفوا في جواز اجتماع النهي في واحد وامتناعه على

اقوال:

ثالثها: جوازه عقلاً وامتناعه عرفاً.

وقبل الخوض في المقصود يقدم امور:

الاول: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين، ومندرجاً تحت عنوانين،
باحدهما كان مورداً للامر، وبالاخر للنهي، وإن كان كلاً مقولاً على كثيرين،
كالصلاة في المغصوب وانما لا خارج ما اذا تعدد متعلق الامر والنهي، ولم
يجتمعا وجوداً، ولو جمعهما واحد مفهوماً - كالسجود لله تعالى، والسجود
للصنم مثلاً - لا لاجراج الواحد الجنسي او النوعي، كالحركة والسكون
والكليين المعنويين بالصلاتية والغصبية.

والاقوال في المسألة ثلاثة، الجواز وعدمه والتفصيل بين العقل والعرف
باعتبار ان الحكم ان كان هو الاول فيحكم بالجواز وإن كان هو الثاني فيحكم
بالامتناع وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم امور، يمكن ان نسميها موضوع
المسألة اذ لا بد من تنقيح الموضوع ومعرفة مداليل بعض الالفاظ الواردة في العنوان
قبل البحث في محمولها وهو الجواز وعدمه.



الامر الاول: المراد من الواحد قد يكون الواحد حقيقياً وقد يكون مجازياً والاول هو ما كان وصف الوحدة بحال الموصوف مطلقاً، شخصياً كان او نوعياً او جنسياً، كزيد والانسان والحيوان، والمبحوث عنه هنا هو مطلق ما هو مندرج تحت عنوانين تعلق باحدهما امر وبالاخر نهى، وذلك من جهة الاطلاق وعموم الملاك بل اجتماع الامر والنهي في الواحد النوعي او الجنسي مستلزم لاجتماعهما في الواحد الشخصي. وقد يكون الواحد مجازياً فيما كان وصف الوحدة بحال المتعلق وهذا القسم لا يكون مشمولاً للعنوان وقد يطلق عليه الواحد بالنوع كما في قولك العربي والكردي واحد أي واحد بالنوع وقد يطلق عليه واحد بالجنس كما في قولك الغنم والبقر واحد أي من جنس واحد والوحدة المنسوبة اليهما بالعرض والمجاز والا فهما اثنان حقيقة وخروج هذا القسم واضح اذ لا كلام في جواز اجتماع الامر والنهي فيه لتعدد متعلق الامر والنهي حقيقة من دون ان يجتمعا في واحد وجوداً وخارجاً وإن اجتمعا في نوع واحد او جنس واحد كالسجود لله تعالى وللصنم فالاول مامور به والثاني منهي عنه مع كونهما واحد مفهوماً بل التعبير هنا بالاجتماع مسامحة واضحة اذ لا يوجد شيء واحد حتى يجتمع فيه الامر والنهي بل الامر متعلق بوجود وهو السجود لله سبحانه والنهي متعلق بوجود اخر وهو السجود للصنم ولا يتوهم ان المراد من الواحد المذكور في العنوان هو الواحد الشخصي كالصلاة الخاصة في الارض المغصوبة فانها شيء واحد معين شخصي، فإن المراد من الواحد مطلق ما كان له عنوانان سواء اكان شخصياً او نوعياً او



جنسياً ككلي الصلاة في المغصوب من حيث صدقها على كثيرين تكون كلية ومع ذلك تكون ذات وجهين ومجمعاً للعنوانين (٦٣).

وقد يقال: اذا كان الواحد المأخوذ في العنوان شاملاً للكلي نوعياً كان او جنسياً وللشخصي فما هو وجه الحاجة الى ذكره.

فإنه يقال: انما ذكر لخراج الشيء الواحد مفهوماً والمتعدد وجوداً كالسجود لله وللصنم وقد عبر عنه بالواحد بالنوع او بالجنس او قل الواحد مفهوماً ولكنه متعدد وجوداً.

(٦٢) رب قائل ان يقول: ان الاصوليين يصرفون اعمارهم في ما لا نفع فيه اصلاً اذ لا يحتمل احد ان الشيء الواحد يمكن توجيه الامر والنهي اليه الا اذا قيل بجواز اجتماع النقيضين وهو كما ترى. ولكن الامر ليس كما توهمه بظاهر العنوان، لأن المقصود من العنوان المذكور هو ان الشيء الواحد ذو العنوانين والجهتين كالحركات الخاصة في الارض المغصوبة من جهة انها صلاة ومن جهة اخرى انها غضب، هل يجوز توجيه الامر والنهي اليها، قيل نعم: بدعوى ان الشيء اذا تعدد عنوانه تعدد وجوده واما بدعوى ان الوجود وإن لم يتعدد الا ان تعدد العنوان يكفي لأن الاحكام تتعلق بالعناوين لا بالمعنونات، او انه لا يجوز ذلك بدعوى ان الاحكام تتعلق بالمعنونات وهي لا تتعدد بتعدد العناوين وعلى هذا فالقائل بالجواز يدعي احدى الدعوتين المذكورتين والقائل بالعدم يدعي ذلك من جهة انكاره لكلا الدعوتين.



ويظهر من ذلك ان الطرفين متفقان انه لو تعدد الوجه والعنوان في واحد كفى في رفع محذور التضاد فيصح الاجتماع، ولو لم يتعدد حتى لو تعدد العنوان والوجه فلا يكفي في رفع المحذور لكون المعنون واحد وقد تعلق به التكليف، ولذا قال بالامتناع فالنزاع بين الطرفين صغروباً لا كبروباً.

قال المحقق النائيني (قده): والاولى ان يجعل عنوان البحث على وجه اخر وذلك بأن يقال: اذا تعلق امر ونهي بشيئين اتحدا في الخارج وجوداً وايجاداً فهل يوجب سراية كل منهما الى ما تعلق به والاخر ليلزم سقوط احدهما لامتناع اجتماع الحكمين المتضادين في مورد واحد، او اتحاد الوجودين في الخارج لا يوجب السراية المذكورة فلا يلزم من ثبوت الحكمين فيه اجتماع الضدين.

وجه الاولوية: ان العنوان المعروف يوهم ان القائل بالجواز لا يعترف بتضاد الحكمين فلذا يقول بجواز اجتماعهما مع ان الامر ليس كذلك، بل هو انما يدعي الجواز لادعائه عدم لزوم اجتماع الحكمين مع اتحاد متعلقهما خارجاً.. الخ.

وقد اتضح جوابه مما تقدم: ان الوهم الحاصل لغير الاصولي لا للاصولي الذي هو من اهل الاختصاص واعرف بمرادات اصحابه، مع ان تغيير العنوان المتسالم عليه عند الاصحاب بعد كون المراد منه واضحاً لا وجه له، بل قد يؤدي في مستقبل الزمان الى مضاعفات غير محدودة، مضافاً الى ان النزاع صغروي لا كبروي ليستلزم تغيير العنوان.



(٦٣) قد يقال كما قيل باختصاص النزاع بالواحد الكلي وعدم شموله للواحد الشخصي كشخص الصلاة في المغصوب المعين لعدم مناسبته ذلك بعد كون المسألة اصولية لا فقهية فالنزاع في خصوص الكلي لا لما يعمه والشخصي.

ويضعف بأن الماخوذ في عنوان المسألة لابد وإن يغطي تمام الاقوال في المسألة فلو التزمنا بعدم شموله للواحد الشخصي اخرجنا منه القائل بتعلق الاحكام بالفرائد لا بالطبائع، وأن اجبت عليه فيما سبق وأنه حتى على هذا المبنى فالاحكام متعلقة بالكلي لا بالفرد غايته وقوع الشخصات الفردية تحت الطلب وهي جزء من المطلوب لا لازم المطلوب كما على القول الاخر. وعليه لا يبقى مجال ليقال بأن المسألة فقهية لا اصولية.

ويرد على المصنف بتعميمه النزاع لما يشمل الواحد الشخصي ما سيذكره في الامر السادس من ان محل النزاع هو التكليف المحال لا التكليف بالمحال ليتمكن اعتبار قدرة المكلف على الامتثال وعدمه ومن اجل ذلك ذهب الى عدم اعتبار قيد المندوحة، فاذا ضم الى ذلك التزامه بتعلق الاحكام بالطبائع لا بالافراد فينتج من ذلك عدم صحة التعميم للواحد الشخصي فتأمل.



قوله (قده): الثاني: الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادات: هو ان الجهة المبحوث عنها فيها - التي تمتاز المسائل - هي ان تعدد الوجه العنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الامر والنهي؛ بحيث يرتفع به غائله، استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد، او لا يوجب بل يكون حاله حاله، فالنزاع في سراية كل من الامر والنهي الى متعلق الاخر - لاتحاد متعلقها وجودا- وعدم سرايته لتعددتهما وجها، وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الاخرى، فإن البحث فيها - في ان النهي في العبادة او المعاملة- يوجب فسادها، بعد الفراغ عن التوجه اليها.

نعم لو قيل الامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع، يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة. فانقدح: ان الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح.

الامر الثاني: في الفرق بين المسألة ومسألة النهي عن العبادات اذ قد يستشكل في الفرق بينهما في مسألة الصلاة في الارض المغصوبة باعتبار صلاحيتها ان تكون من صغريات كلتا المسألتين وبيان الفرق بينهما فيه عدة اطروحات اهمها اربعة نذكرها تبعا مع ان المصنف (قده) لم يتعرض للفرق المنسوب الى المحقق صاحب القوانين (قده).



الاطروحة الاولى: لصاحب الكفاية (قده) ان الفرق بين المسألتين انما هو في الجهة المبحوثة والتي بها تمتاز المسائل بعضها عن بعض، وجهة البحث في مسألتنا هي ان تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون بحيث لا يسري الامر من متعلقه الى متعلق النهي نظراً لاتحادهما وجوداً، او عدم سراية كل منهما لمتعلق الاخر لتعددتهما وعدم اتحادهما وجوداً باعتبار ان تعدد العنوان موجب لتعدد المعنون. هذا بخلافه في مسألة النهي عن العبادة فإن جهة البحث فيها عن مفسدية النهي للعبادة او المعاملة بعد الفراغ من سراية النهي وتوجهه اليها. او عدم مفسديته لها.

نعم لو قيل بامتناع الاجتماع ورجحنا وقدمنا جانب النهي كانت المسألة من صغريات مسألة النهي عن العبادة فإن الصلاة عبادة قد توجه اليها النهي فيدخل البحث في مفسدية هذا النهي لها وعدمها (٦٤).

(٦٤) اورد عليه المحقق العراقي (قده).. انه لا وجه لجعل المسألة على الامتناع وتقديم جانب النهي من صغريات مسألة النهي عن العبادة لضرورة وضوح الفرق مع ذلك بين المسألتين حيث ان الفساد في المقام على الامتناع وتقديم النهي انما كان مستنداً الى العلم لا الى النهي بوجوده الواقعي بل في الحقيقة يكون الفساد حينئذ من جهة انتفاء قصد القرية من جهة انه مع العلم بالنهي لا يكاد يتحقق القرب المعتبر في صحة العبادة، بخلافه في مسألة الاجتماع حيث ان الفساد فيها يستند الى نفس



النهي بوجوده الواقعي ومن ذلك لا يكاد يفرق فيها بين العلم بالنهي او الجهل به فتفسد العبادة على كل حال ولا يكون الوجه فيه الا من جهة انتفاء الملاك والمصلحة وكشف النهي عنها من تخصيص الملاك والمصلحة من الاول بما عدا هذا الفرد المنهي عنه من الافراد الاخر، ومن ذلك يندرج المسألة في مسألة التعارض والمقام في مسألة التراحم باعتبار وجود الملاكين فيها.

وجوابه: ما سيأتي في الامر التاسع من انه بناء على الامتناع فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع اصلاً، فإن انتفاء احد المتنافيين كما يمكن ان يكون لاجل المانع مع وجود المقتضي وثبوته، فتصح الصلاة لو غفل عن النهي، يمكن ان يكون لاجل انتفاء المقتضي نفسه، كما لو لم تكن هناك دلالة على وجود المقتضي كان من باب التعارض، فاتفقت المسألتان.

والحاصل انه يكفي في صغروية المسألة على الامتناع كونها كذلك ولو في بعض الصور لا في تمام الصور.

مضافاً الى ان النهي في مسألتنا تعلق بعنوان ينطبق او يتحد مع المأمور به لا انه متعلق بنفس عنوان المأمور به كما في مسألة النهي، ومجرد انطباقه عليه لا يعني انه المنهي عنه حقيقة ليقال بعدم امكان تصحيح الصلاة لو غفل عن النهي، بخلاف الاخرى فإن الغفلة لا تنفي الامر اذ لا امر هنا اصلاً.



قوله (قدس سره) : واما ما أفاده في الفصول ، من الفرق بما هذه عبارته :
(ثم اعلم ان الفرق بين المقام والمقام المتقدم - هو أن الأمر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد أو لا؟- أما في المعاملات فظاهر.

وأما في العبادات : فهو ان النزاع هناك فيما اذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة ، وان كان بينهما عموم مطلق ، وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقة ، وتغايرتا بمجرد الإطلاق والتقييد ، بان تعلق الأمر بالمطلق ، والنهي بالمقيد) انتهى موضع الحاجة.

فهو فاسد ، فان مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات ، لا يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن هناك اختلاف الجهات ، ومعه لا حاجة أصلا إلى تعددها ، بل لابد من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها ، وعقد مسألة واحدة في صورة العكس ، كما لا يخفى.

هذا هو الفرق وليس ما ذكره صاحب الفصول (قدس سره) .

الاطروحة الثانية: إن متعلقي الأمر والنهي في مسألة الاجتماع طبيعتان مختلفتان وفي مسألة النهي عن العبادات طبيعة واحدة أو قل طبيعتان متحدتان متغايرتان بالإطلاق والتقييد بان تعلق الأمر بالمطلق والنهي بالمقيد ، وأما في



المعاملات فظاهر من جهة أن المعاملات لا يتعلق بها أمر حتى يتحقق موضوع مسألة الاجتماع (٦٥).

ويرد عليه - أولاً : ما ذكره المصنف.

إن مرجع الفرق إلى الفرق بين موضوعي المسألتين فإن مجرد تعدد الموضوعات مما لا يوجب تعدد وتمايز المسائل ما لم يكن هناك اختلاف في جهة البحث، ومع اختلافها لا حاجة أصلاً إلى تعدد الموضوعات فإن كانت الجهة متحدة فلا بد من عقد مسألة واحدة ولو مع تعدد الموضوع (٦٦).

(٦٥) وأورد عليه أن المراد من الأوامر المعنى الأعم فتشمل الواجب التوصلي، مع انه قد يتعلق الأمر بالمعاملة بالمعنى الأخص أيضاً، وجوابه انه لا مصداق للأمر بالمعاملة بالمعنى الأخص، واما بالمعنى الأعم فلا يكون إلا مقديماً وقد لا يلتزم بوجود المقدمة ليتنقح موضوع المسألة. قد لا يصح هذا الجواب لعمومية النزاع وشموله لجميع الأقسام من الأمر والنهي ولو كانا غيريين.

وهذا الفرق من دون لحاظ النسبة بين المتعلقين كوجه ثالث للفرق كما أفاده المحقق القمي (قدس سره)، إذ لا يلزم في مسألة الاجتماع أن تكون النسبة العموم من وجه كما في المثال المشهوري، بل قد تكون العموم والخصوص المطلق كما لو أمره بالحركة ونهاه عن التواني إلى موضوع مخصوص فتحرك اليه فإن الحركة والتداني طبيعتان متخالفتان وقد أوجدهما فرد واحد والأولى منها اعم.



(٦٦) ولكن هذا الجواب غير تام كما افاده في العناية ببيان منا: ان المراد من جهة البحث او المبحوث عنها في المسألة لا يخلو من احد امور ثلاثة، اما الموضوع او المحمول او الغرض والاول فاسد بقريضة قوله فان مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات لا يوجب التمايز بين المسائل، والثالث كذلك لان الغرض مترتب على تمام مسائل العلم على اختلافها فكيف يكون تمايزها بالغرض الوجداني المترتب على الكل.

فلا محالة يكون مراده (قدس سره) من جهة المبحوث عنها هي المحمول. فهل ينحصر التمايز بين مسائل العلم بالمحمول فقط ؟ (كلا)؛ فانه كما يحصل به يحصل كذلك بتمايز الموضوعات، فلا يصح عقد مسألة واحدة بمجرد اتحاد المحمول ما دام الموضوع متعددا، وإلا لزم أن يكون الفقه بسعته عبارة عن بعض المسائل المحدودة، بان تكون مسائل الصلاة والصوم والحج والزكاة والجهاد ونحو ذلك من الواجبات كلها مسألة واحدة لاتحاد محمولها الذي هو الجهة المبحوثة عنها أي الوجوب، وكذا مسائل الحرمة كالغيبة والنميمة والكذب وشرب الخمر والزنا وغيرها مسألة واحدة ، وهو كما ترى.

وثانياً: ان كون الحركة والتداني طبيعتان مختلفتان في غير محله لان التداني من طبيعة الحركة وهو قسم خاص منها فيكون المثال المذكور خارج عن محل النزاع. وثالثاً: انه لا وجه لتخصيص النزاع بما إذا كان الأمر متعلقاً بالمطلق والنهي متعلقاً بالمقيد: كصلّ ولا تصلّ في الحمام ، لإمكان العكس كما لو قال : لا تصل وصل في المكان المباح.



الأطروحة الثالثة: ما أفاده صاحب القوانين (قدس سره) ولم يذكرها المصنف من ان الفرق فيهما لاختلاف النسبة فان النسبة في مسألتنا غير النسبة بين متعلقي الأمر والنهي في مسألة النهي عن العبادة، فان النسبة في الأولى عموم من وجه وفي الثانية عموم مطلق.

ويرد عليه: ما قاله في العناية من ان مجرد كون النسبة بينهما عموما من وجه مما لا يوجب دخولها في مسألة اجتماع الأمر والنهي ما لم تكن النسبة بين نفس المتعلقين كذلك، كما في الصلاة والغصب لا بين متعلقي المتعلقين كما في اكرم العالم ولا تكرم الفاسق فانه من باب التعارض والرجوع فيه إلى المرجحات السندية وليس من باب الاجتماع بلا كلام كما نبّه عليه في التقريرات.

أقول: إن هذا المعنى لا يخفى على محقق كصاحب القوانين ليكون إيرادا عليه إذ من الواضح أن المضادة بين المتعلقين لا بين متعلقي المتعلقين.

نعم، يرد عليه ما أورده المصنف على صاحب الفصول حيث لم يفرق بين المسألتين بالجهة المبحوثة عنها بل حام حول الفرق بتعدد الموضوع كالفصول ولكن ببيان آخر وهو النسبة واختلافها بين المتعلقين للمسألتين.

وقد عرفت عدم تمامية الجواب وان وجه الفرق للقوانين أيضا صحيح.



قوله (قدس سره): ومن هنا انقذ أيضا: فساد الفرق؛ بان النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلا، وهناك في دلالة النهي لفظا، فان مجرد ذلك - لو لم يكن تعدد الجهة في البين - لا يوجب الا تفصيلا في المسألة الواحدة، لا عقد مسألتين. هذا مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ، كما سيظهر.

الأطروحة الرابعة: ما ذكره بعضهم أن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلي وهناك لفظي في دلالة النهي على الفساد وعدمها، ويرد عليه أمران:
الأمر الأول: إن المناط في التفرقة بين المسائل اختلاف الجهة المبحوثة عنها كما تقدم ومجرد الفرق المذكور إذا لم يوجب فرقا في جهة البحث فلا يصح عقد مسألتين غايته انه يوجب تفصيلا في المسألة الواحدة فنقول مثلا انه يجوز اجتماع الأمر والنهي عقلا والنهي يدل على الفساد لفظا او بالعكس فلا يجوز الاجتماع عقلا ولكن النهي لا يدل على الفساد لفظا وهذا لا يستلزم تمييزا بين المسألتين ولا فرق بينهما ما لم يكن تعدد في الجهة المبحوثة في البين (٦٧).

الأمر الثاني: إن النزاع في مسألة دلالة النهي على الفساد مما لا ينحصر في دلالة اللفظ بل يمكن كونه نزاعا عقليا ايضا وهذا كما لو فرض ان النهي لم يكن مدلولاً للفظ لعدم وجود لفظ يدل على الحرمة وانما هو نزاع في انه هل هناك ملازمة بحسب نظر العقل بين النهي والفساد ام لا (٦٨)؟



(٦٧) (وفيه) ان مجرد كون النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلا وهناك في دلالة النهي على الفساد لفظا هو مما يوجب اختلاف الجهة المبحوثة عنها فتتعدد المسألة قهرا من جهة أن مراده على الظاهر من الجهة المبحوثة عنها كما تقدم هو المحمول فلا شك أن المحمول على هذا الوجه متعدد فتتعدد المسألة كما هو واضح.

(٦٨) واورد عليه، أولاً: إن الإمكان غير الوقوع فمجرد كونه ممكنا لا يعني وقوعه وسيأتي من المصنف (قدس سره) كون النزاع واقعا في مقام اللفظ.

ثانياً: ما ذكره في العناية: إن مسألة النهي في العبادات والمعاملات وان لم تكن مختصة بدلالة اللفظ بل لا مساس لها باللفظ أصلا فهي عقلية محضة وليس النزاع فيها في دلالة النهي على الفساد أبدا ولكن المصنف كما سيأتي هناك ممن يلتزم بكون المسألة لفظية أو عقلية (وعليه) فلا يبقى له مجال هاهنا أن يجيب بهذا الوجه أصلاً، وان صح الجواب به في حد ذاته ثبوتا.

ولكنه مردود؛ لان إمكان جعلها عقلية لا يعني وقوعها كذلك، مع أن نظر الآخوند (قدس سره) إلى أن النهي مستفاد من اللفظ من دون النظر إلى الملازمة بين النهي والفساد باعتبار كونها مسلمة عنده في العبادات على الأقل، هذا مضافا إلى أن هذا الوجه لا يختلف بحال عن الأول لبا. فلا يكون مقابلا له بل هو عينه بعبارة أخرى.



قوله (قدس سره) .. الثالث: انه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط، كانت المسألة من المسائل الاصولية، ولا من مبادئها الاحكامية، ولا التصديقية ولا من المسائل الكلامية، ولا من المسائل الفرعية، وان كانت فيها جهاتها، كما لا يخفى؛ ضرورة ان مجرد ذلك لا يوجب كونها منها اذا كانت فيها جهة اخرى، يمكن عقدها معها من المسائل، ان لا مجال -حينئذ- لتوهم عقدها من غيرها في الاصول، وان عقدت كلامية من الكلام، وصح، عقدها فرعية او غيرها بلا كلام، وقد عرفت في اول الكتاب: انه لا ضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علم، وبالأحرى من اخر، فتذكر.

الأمر الثالث: إن مسألة اجتماع الأمر والنهي هل تعتبر من المسائل الأصولية أو من المسائل الكلامية أو من المبادئ الاحكامية أو من المبادئ التصديقية أو من المسائل الفرعية ؟
والصحيح أنها من المسائل الأصولية لوجود جهة كونها من المسائل الأصولية وهي وقوعها في طريق استنباط حكم شرعي كلي فرعي هو صحة الصلاة على الجواز وفسادها على الامتناع ولا وجه لعددها من المسائل الكلامية (٦٩).
وعدم عددها من هذه المسائل لا من عدم وجود ملاك المسألة الكلامية أو



المبادئ الاحكامية او التصديقية، بل هو متوفر فيها ولكن توفره لا يوجب عدها غير أصولية ما دام أمكن عدها أصولية (٧٠).

نعم: إمكان عدها من مسائل علم الكلام، ومن المبادئ الاحكامية أو الفرعية لو قيل بها لوجود سائر الجهات فيها مما لا ينافي كونها من مسائل علم الأصول لوجود جهة البحث فيها أيضا (٧١).

لا يقال: انه كيف يمكن عقد مسألة واحدة يبحث فيها من جهة خاصة من مسائل علمين أو اكثر، بمعنى أن مسألتنا هذه مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصة وهي جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه ومادام الأمر كذلك فكيف يقال انه يمكن أن تكون أصولية و كلامية وفقهية وهكذا.. ؟

فانه يقال: لا ضير في ذلك مادامت الجهة الخاصة (وهي المحمول كما قدمنا) تحصل الغرض من هذا العلم ومن ذاك العلم وهنا الأمر كذلك ، فإن جواز الاجتماع وعدمه (محمول المسألة) تحصل الغرض من علم الأصول حيث تقع في طريق استنباط الحكم الفرعي الكلي وتحصل الغرض من علم الكلام حيث أنها تثبت انه سبحانه وتعالى لا يقبح عليه الجمع بين الأمر والنهي في شيء واحد وبذلك تكون كلامية كما كانت أصولية وهكذا.

وبالجملة: انطباق الجهتين العامتين أو الأكثر على تلك المسألة كانت باحدها من مسائل علم وبالأخرى من مسائل علم آخر ، ويقصد بالجهة العامة: الغرض الذي من أجله دون العلم.



وقد مر الكلام في أول الكتاب ، فتذكر.

(٦٩) كما يظهر من المحقق القمي (قدس سره) قال ما هذا لفظه : وهذه المسألة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الأصوليون في كتبهم ونحن نقنفي آثارهم في ذلك. وقد منع في التقريرات المنسوبة للشيخ الأنصاري ذلك.

لان علم الكلام هو العلم الباحث عن احوال المبدأ والمعاد والبحث عن الجواز والامتناع لاجتماع الامر والنهي ليس بحثا عن احوال المبدأ، نظير البحث عن جواز اقدار الكاذب على الفعل الخارق للعادة.

نعم لو كان البحث من حيث صدوره عنه ، كأن يكون في اجتماع أمره ونهيهِ تعالى بالخصوص لا ندرج في المسائل الكلامية.

واجيب عنه : بان ملاك كون المسألة من علم كون محمولها من العوارض الذاتية لموضوعه والعارض الذاتي ما لم يكن له واسطة في العروض وان كان اعم وهو في المقام متحقق ، غاية الأمر انه اعم.

ثم ان التقريرات قد منع أيضا كونها من مسائل علم الأصول ؛ وذلك لان الصحة والفساد لا يترتبان على الجواز وعدمه بل هما مترتبان ومتفرعان على عدم التعارض والتناقض بين مدلولي الأمر والنهي وتشخيص ذلك موقوف على مسألة الاجتماع جوازا وامتناعا.



فهذه المسألة من مبادئ المسألة الأصولية ومبانيها وهي وجود التعارض وتحقيق التناقض بين الأدلة وعدمه فالحكم الفرعي لا يترتب على هذه المسألة بدون توسيط والأولى أن يقال إنها من المبادئ الأحكامية.. (انتهى) نقلا عن الكفاية بتغيير بسيط لبعض ألفاظه.

(وفيه) أولاً: ما ذكره المرحوم المشكيني من عدم انحصار الحكم الفرعي في المقام بالصحة والفساد بل هنا حكم فرعي آخر يترتب على المسألة بلا توسيط وهو اتصاف المجمع بكلا الحكمين على القول بالجواز وعدم اتصافه إلا بأحدهما أو بثالث على الامتناع.

وثانياً: ما ذكره أيضاً، ما سيأتي في الأمر التاسع من أن الجواز والامتناع ليسا من مباني التعارض وعدمه على الإطلاق.

وثالثاً: ما ذكره أيضاً، إن الصحة والفساد لا يترتبان على التعارض وعدمه بل بواسطة اجتماع الحكمين وعدمه وهما من باب التزاحم لا التعارض كما سيأتي، وهذا الوجه قد ذكره في العناية.

وقد ذكر وجه آخر — إن استنباط الحكم الشرعي سواء كان بتوسيط أم لم يكن من المسألة الأصولية ولا يجب أن تكون المسألة الأصولية مما يستنبط منها حكم شرعي بلا توسيط نعم لا ينبغي أن تكون الوسائط كثيرة بحيث يخرجها عن المسألة الأصولية. ولا وجه لعددها من المبادئ الأحكامية كما هو مذهب الشيخ الأنصاري، قال (قدس سره) بنقل العناية، والأولى أن يقال: بأن البحث فيها هو بحث عن مبادئ الأحكامية حيث يناسب عند ذكرها وتحقيقها ذكر بعض أحكامها وأوصافها من



ملازمة وجوب شيء لوجوب مقدمته ومن جواز اجتماع الحكمين مع تضادهما كما تقدم شطر من الكلام في ذلك في بحث المقدمة وذلك هو الوجه في ذكر العضدي له في المبادئ الأحكامية كشيخنا البهائي. (انتهى). ولامن المبادئ التصديقية، وهي المسائل التي يتوقف عليها التصديق بثبوت موضوع المسائل الأخرى ومسألتنا قد يقال انها من المبادئ التصديقية باعتبار ان القول بامتناع الاجتماع يتحقق لنا موضوع مسألة التعارض بين الدليلين، والقول بالجواز ينفيه، فهي مما يتوقف عليها مسألة التعارض وعدمه^{*}.

وثانيا: انه موقوف على المشهور من أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة، والكلام هنا إذا كان في وجود حكم العقل فتكون من المبادئ التصديقية، ولكن لا تحقق جهة المسألة الأصولية، كما لا يخفى، ولا من المسائل الفرعية وهي المسائل الباحثة عن الحكم الشرعي لفعل المكلف ومسألتنا قد يقال بأنها فرعية باعتبار أن البحث صحة الصلاة في الدار المغصوبة وفسادها ولكن لا قائل بذلك وانما هو احتمال من قبل المصنف (قدس سره).

(٧٠) وبهذا يندفع ما يظهر من عبارة المحقق القمي (قدس سره) من أنها من المسائل الكلامية ولكن لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الأصوليون

^{*} وفيه: أولاً أن الجواز والامتناع ليسا من مبادئ التعارض وعدمه على الإطلاق على ما سيتضح في الأمر



في كتبهم، فان مجرد وجود ملاك المسألة الكلامية فيها مما لا يوجب عدها غير أصولية مادام من الممكن عدها أصولية.

(٧١) كما يندفع ما أورده في العناية على المصنف بتناقض كلاميه، حيث يقال: لا من المبادئ الاحكامية ولا التصديقية ولا من المسائل الكلامية ولا من المسائل الفرعية، وان كانت فيها جهاتها، وقال وان عقدت كلامية في الكلام ... الخ.

فان مقصوده على الأول دفع ما توهم كونها أجنبية عن علم الأصول مع عقدتها فيها، باعتبار كونها من مسائل علم الكلام فقط أو المبادئ الأحكامية فقط . كما يظهر من المحقق القمي، وهذا لا ينافي عقدتها من مسائلها بعد وجود سائر الجهات فيها فتكون منها قهراً، فلا تناقض بين الكلامين بحال.

فالأول لدفع اختصاصها بمسائل العلوم الأخرى، وعدم الاختصاص لا ينافي كونها منها.



قوله (قدس سره): انه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه: ان المسألة عقلية ولا اختصاص في النزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما اذا كان الايجاب والتحريم باللفظ، كما ربما يوهمه التعبير بالامر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول، الا انه لكون الدلالة عليهما غالبا بهما، كما هو اوضح من ان يخفى وذهاب البعض الى الجواز عقلا والامتناع عرفا، ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى ان الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان، وانه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهتين، والا فلا يكون معنى محصلا بالامتناع العرفي، غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع، فتدبر جيدا.

الامر الرابع: هل المسألة عقلية او لفظية

قد يقال انها لفظية لعدة امور:

الامر الاول: ما ذكره المصنف ان البحث لو كان كان عقليا لما كان هناك وجه لتخصيص الامر والنهي بالذكر في عنوان المسألة وكان الاجدر ان يعنونوا المسألة بجواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد او لا يجوز، ومن المعلوم ان الوجوب والحرمة مدلولان لظاهر الامر والنهي، ومع ذلك قالوا بجواز اجتماع الامر والنهي، فلو قال المولى صل كان هذا امرا — اما لو دل الاجماع على وجوب الصلاة فلا يقال للوجوب المذكور انه امر، اذن النزاع منحصر بصورة وجود اللفظ.



ويرد عليه - اولا - ان التعبير بذلك في عنوان المسألة من جهة ان الغالب ما يكون الدال على الوجوب والحرمة هو الامر والنهي اللفظيين لا لخصوصية فيهما (٧٢).

الامر الثاني: ايضا ما ذكره المصنف (قده): ذهاب البعض الى الجواز عقلا والامتناع عرفا كما نسب ذلك الى الاردبيلي، ومعنى ذلك ان هذا القائل يقول بأن العرف يفهم من لفظ - صل - امتناع الاجتماع مع الحرمة فيكون النزاع بين هذا القائل وبين غيره في دلالة اللفظ على الامتناع وعدمه. ويرد عليه - ان مقصود القائل بالامتناع العرفي ليس هو بمعنى دلالة اللفظ على الامتناع كي يكون هذا التفصيل من شواهد كون المسألة لفظية اذ من الواضح ان لفظ - صل - لا يحتمل احد دلالاته على استحالة اجتماع الامر والنهي وانما يدل على وجوب الصلاة من دون تعرض لإجتماع مع الحرمة بحال او عدمه: بل مقصوده من الامتناع العرفي هو ان الواحد ذو الوجهين وان امكن عده لشيئين بالنظر الدقيق العقلي، الا انه بشيء واحد عرفا ومع كونه شيئا واحدا فلا يمكن اجتماع الامر والنهي فيه، فلا يكون النزاع لفظيا (٧٣).

نعم يمكن ان يقال ان العقل لو حكم بجواز اجتماع الامر والنهي فلفظ - صل - يدل على عدم وقوع الاجتماع بمعنى ان المستفاد منه ان المطلوب هو الصلاة غير المجامعة مع الغضب والمستفاد من - لا تغضب - هو ترك الغضب حتى



المجتمع مع الصلاة، وهذا امر معقول. ومرجعه لا الى دلالة اللفظ على الامتناع بل الى عدم وقوع الاجتماع، ولكن لا يصير النزاع لفظيا حتى على هذا التقريب (٧٤). وقد امر الشيخ بالتدبر جيدا- وما يحتمل ان يكون تفسيره له.

اولا: ان يقال ان اختيار العقل جواز الاجتماع مما يطلب العرف الدليل عليه فاذا تم الدليل حكم العرف بحكم العقل وعلى هذا فالحاكم في المسألة هو العقل فلا تصير لفظية.

ولذا قال المشكيني(قده) ان المراد من الامتناع العرفي حكم العقل-به لكون الموضوع عند العرف واحد، وانما اسند الامتناع اليه، لكون تعيينه بحسب نظره، اذ ظاهر قولهم (يمتنع عرفا) حكم العرف بالامتناع، الا انه لا محصل له. اقول: قد يحكم العرف بالامكان حتى في موارد حكم العقل بالاستحالة كما يمكن العكس فلا يتحقق الحكمان غالبا.

ثانيا: ما ذكرته من كلام العناية والجواب عليه.

ثالثا: ان لفظ الامر لا يدل على عدم وقوع الاجتماع كما لا يدل على الامتناع، مع ان التعبيرين مؤداهما واحد بلا اختلاف فعدم الاجتماع عبارة اخرى عن الامتناع.

(٧٢) وثانيا: ما ذكره في العناية: انه حتى لو اختص النزاع بالايجاب والتحريم اللفظيين لكانت المسألة ايضا عقلية لان النزاع مع ذلك في سرية حكم احد



المتعلقين الى متعلق اخر وعدمه لا في دلالة اللفظ وعدمها، غايته ان دائرة البحث تكون اضييق مما اذا وقع الكلام في الجواز والعدم بالنسبة الى مطلق الايجاب والتحرير ولو كانا مستفادين من دليل لبي كاجماع وسيرة ونحوهما.

وثالثا: ان النزاع في المسالة مما لا تنفي دلالة اللفظ فيه، حتى لو وجد اللفظ الدال على الوجوب والتحرير يقال: انه هل يجوز عقلا اجتماع الوجوب والتحرير المدلول عليهما باللفظ ام لا يجوز ذلك عقلا.

(٧٣) وجوابه: انه قد يقال كما قيل ان المقصود من الامتناع العرفي، دلالة اللفظ بواسطة الملازمة العرفية مع فرض الموضوع متعددا عند العرف كما هو عند العقل، بمعنى دلالة الامر بالالتزام على عدم حرمة، والنهي على عدم وجوبه نظير القول بدلالة النهي على الفساد.

ولكن لا تصير المسالة لفظية محظة، بل هي مشتركة بين العقلية وبينها، ولذا فصل بعضهم بالجواز على تقدير كونها عقلية وعدمه على تقدير كونها لفظية. لا يرد عليه ما اورده المرحوم المشكيني: ان هذا المعنى خلاف ظاهر كلامهم، يمتنع عرفا اذ ليست هذه العبارة قالبا لهذا المعنى من الامتناع العرفي، لان عدم كونها قالبا لا يعني عدم صحة ارادتها اذ لا ينحصر المراد بدلالة اللفظ على المعنى على نحو كونه قالبا لها، ثم من اين لنا المعرفة القطعية لمرادهم من هذا التعبير؟ فكما يحتمل ارادة المعنى الذي ذكره المصنف تحتمل ارادة الثاني لا اقل من الاحتمال الدافع للاستدلال، الا انه على هذا الوجه لا محيص للقائل بتعدد الموضوع بنظر العرف كما هو بنظر العقل بالالتزام بجواز اجتماع الامر والنهي لا بالامتناع مع انه لا يقول.



(٧٤) ويرد عليه - اولا - ان معنى ذلك رفع اليد عن اطلاق دليل - صل - عن المجمع بقريئة غير واضحة دون دليل لا تغصب، وانما هو امر تبرعي لا شاهد عليه. وثانياً: ان يشهد هذا التفصيل بكون المسالة ذات وجهين عقلية ولفظية لا لفظية محضة.

وثالثاً: ما ذكره مع السابق في العناية، ان هذا التفصيل لا يشهد عليه ذلك ايضا فان مجرد زهاب البعض الى الامتناع العرفي ولو بالمعنى المذكور مما لا يوجب كونها لفظية مع زهاب جلهم الى الجواز او الامتناع العقليين من دون تعرض لحال الجواز والامتناع العرفيين اصلا.

وفيه - ان زهاب الجل الى ذلك هو نتيجة البحث الذي توصل اليه لا حصر كون المسالة عقلية صرفة والا لما فتح باب النزاع في هذا الامر، مع كفاية زهاب واحد الى كون النزاع عرفيا من دون حاجة الى زهاب الكل او الجل الى الجواز والامتناع العرفيين.

الامر الثالث - ثم أنه قد يستدل عليه ذكرهم لهذه المسالة في مباحث الالفاظ، ولكن ظاهر العنوان يدفعه حيث ان المعنون في كلامهم جواز الاجتماع وعدمه وهذا المعنى لا يكون مدلولاً للفظ، مع عدم وفاء النزاع اللفظي بتمام الغرض، وفيه انه معارض بالمثل مع ان عنوان النزاع شاهد بالعقلية.

اذن ما استدل به على كونها لفظية لم يتم أي واحد منها.



قوله (قدس سره): لا يخفى ان ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع، يعم جميع اقسام الايجاب و التحريم، كما هو قضية اطلاق لفظ الامر والنهي ودعوى الانصراف الى النفسيين التعيينيين العينييين في مادتها، غير خالية عن الاعتساف وان سلم في صيغتها، مع أنه ممنوع أيضاً، نعم لا يبعد دعوى الظهور والانسباق من الاطلاق، بمقدمات الحكمة الغير الجارية في المقام، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الاقسام، وكذا ما وقع في البين من النقض والابرار، مثلاً اذا امر بالصلاة أو الصوم تخييرياً بينهما، وكذلك نهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الاغيار، فصلى مع مجالستهم، كان حال الصلاة فيها حالها كما اذا امر بهما تعييناً، ونهى عن التصرف فيها كذلك في جريان النزاع في الجواز والامتناع، ومجيء ادلة الطرفين، وما وقع من النقض والابرار في البين، فتفطن.

(الامر الخامس)

في عمومية النزاع لجميع اقسام الوجوب والحرمة او اختصاصه فيما اذا كان الوجوب والتحريم نفسيين تعيينيين عينييين.

والصحيح عدم اختصاصه وذلك لوجوه ثلاثة:



الوجه الاول: ان ملاك النزاع لا يختص بذلك بل عمومية الملاك يعم جميع اقسام الوجوب والتحريم سواء كانا نفسيين او غيريين او مختلفين او كانا عينييين او كفائيين (٧٥).

الوجه الثاني: عموم استدلالات طرفي النزاع ولو كان النزاع مختصا للزم عليهم التخصيص (٧٦).

الوجه الثالث: اطلاق لفظي الأمر والنهي الواقعيين في عنوان المسألة ودعوى الانصراف إلى خصوص النفسيين التعيينيين العينييين غير تامة، لأن منشأها أما غلبة الوجود أو غلبة الاستعمال والأولى ممنوعة صغرى وكبرى، وكذا الثانية صغرى، وأما الكبرى وإن كانت مسلمة في نفسها لكنها لا تنفع في المقام لقيام القرينة الشخصية على الخلاف من عموم الملاك، فهذا الانصراف لا يكون تاما على نحو الظهور العرفي ليعمل به، ولو سلم الإنصراف فإنما نسلمه في خصوص صيغة الأمر والنهي لا في مادتها كما تقدم في المبحث السادس من مباحث صيغة الأمر، بل يمكن منع الانصراف حتى فيها لما عرفت قبلا.

نعم يمكن ان يدعى أن ظاهر الصيغة ذلك من جهة الاطلاق ومقدمات الحكمة لا بمقتضى الانصراف اللفظي أو الانسباق الحاقى المستند إلى الوضع، وأنت خبير بأن من جملة مقدمات الحكمة عدم القرينة، وهي موجودة في المقام وهو ما تقدم من عموم الملاك وعموم محل النقض والابرام (٧٧).

ثم اشار المصنف الى التفطن: ويحتمل في جوابه



اولاً: عدم تاتي النزاع وشموله للاوامر والنواهي التخيرية كما ظهر مما سبق بيانه لان المكلف لو امتثل احد النهيين فلا يعد عصيا لينقح موضوع المسالة. ويكون حاله حال الموسعين كما مثلنا.

ثانياً: ما اشرنا اليه آنفا من ان النقض والابرام لا يكون دليلا مستقلا قبال عموم الملاك واطلاق لفظي الامر والنهي.

ثالثاً: ما اشار اليه المشكيني من ان الاطلاق لو تم افاد التعميم لا التخصيص الا اذا لم يمكن ارادة الجامع.

(٧٥) والحرمة الكفائية لا مثال لها في الشرعيات والعرفيات اذ المراد ما كان الترك من كل احد بحيث اذا قام به واحد سقط عن الاخرين بمعنى انه لم يبق مجال لامتثال التكليف وهو الترك ، أي ترك البيع له ، بعد ان حصل منه تحقق الطبيعة المراد النهي عنها .

ومع عدم امكان الامتثال يسقط التكليف ، في المثال البيع له او عدمه اذ لا يختلفان من حيث النتيجة وهو حصول الطبيعة المنهي عنها بفرد اخر. فلا يقع البيع له اعانة على الاثم.

ولكن ذهب الشيخ الانصاري وجماعة الى ذلك في مسالة بيع العنب لمن يعلم انه يعمل خمران بان ذلك لا يكون من باب الاعانة على الاثم لو علم البائع بعدم تحقق ترك الحرام من قبل المشتري كما لو باعه غيره. ومرجع ذلك الى الحرمة الكفائية فدعوى عدم وجدان المثال في الشرعيات في غير محلها. او كانا تعبديين او توصليين او



مختلفين او كانا تعيينيين او تخييريين او مختلفين بل ملاك النزاع يعم غير الالزاميين. واما اذا كانا توسعيين او مشروطين ولو بعنوان واحد، فضلا عما كانا بعنوانين لجواز الاجتماع فيها وقد مُثِّل له. تحرك في كل يوم ساعة، ودع الحركة في كل يوم ساعة فالحركة في كل ساعة من ساعات النهار موسعة واجبة ومحرمة كذلك، فلا تنافي بينهما والاختيار بيد المكلف بلا محذور في ذلك، كما لا تنافي بين قوله اذا جاءك زيد فأكرمه و اذا لم يجئك فلا تكرمه، فهو واجب مشروط بالمجيء ومحرم مشروط بعدم المجيء.

واما الواجب والمحرم التخييريين فقد مثل له المصنف بما اذا امر بكل من الصلاة والصوم تخييرا ونهى عن كل من التصرف في الدار ومجالسة الاغيار تخييرا فصلى في الدار مع مجالستهم فقال هذه الصلاة كالصلاة في الدار الغصبية عينا من حيث جواز اجتماع الامر والنهي عقلا.

واورد عليه في العناية بخروج المثال عن محل الكلام وانه ليس كالصلاة في المغصوب باعتبار ان المكلف

لو اتى بكلا طرفي النهي التخييري في النهي من التصرف في الدار ومجالسة الاغيار فيقع نهى كل من طرفي النهي التخييري على صفة المبعوضة ولكن لو اتى باحدهما دون الاخر كما لو صلى ولم يجالس فلا تقع الصلاة حينئذ مبعوضة محرمة مع انه اجتمع فيها الوجوب والحرمة التخييريين، فالصحيح ان يقول فصلى في الدار مع عدم مجالستهم.



وهذا غريب منه، بل تمثيل المصنف لا غبار فيه وذلك انه لو تصرف من دون مجالسة لم يكن محرما لانه لو نهى عن احد الامرين على نحو التخيير لم يكن عاصيا فكيف يجتمع الوجوب مع الحرمة، والنهي التخييري يمتثل لو ترك أحد الأمرين ويعصي لو اتى بكلا الأمرين وهذا واضح. ولعل لصاحب العناية اصطلاح خاص بالحرمة التخييرية لانعلمه !.

(٧٦) لعله ليس وجهها مستقلا وانما ما وقع في استدلالاتهم من النقض والابرار كشف عن عموم الملاك، وان كان ظاهر العبارة العطف على الملاك وهو يقتضي التغير. (٧٧) مضافا الى وجه اخر اشار اليه المشكيني (ره) من ان مقتضى الاطلاق التعميم، اذ الاطلاق محمول على الفرد الخاص فيما لم تكن ارادة الجامع كما في الصيغة، وهي ممكنة في المقام فيكون نظير ((احل الله البيع)) المحمول على العموم. اقول: ان العموم غير الاطلاق اذ الاول مستفاد بالوضع والثاني بالمقدمات الحكمية، ولكن المفرد المحلى بالالف واللام قيل بان العموم فيه مستفاد من المقدمات الحكمية وعلى هذا يرجع معنى احدهما للاخر. ولعل تمثيله بالبيع يرشد الى ذلك.



قوله (قدس سره) : انه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال، بل ربما قيل: بان الاطلاق انما هو لاتكال على الوضوح، اذ بدونها يلزم التكليف بالمحال.

ولكن التحقيق مع ذلك: عدم اعتبارها فيما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال - وهو اجتماع الحكمين المتضادين، وعدم الجدوى في كون موردهما موجها بوجهين في دافع غائلة اجتماع الضدين - أو عدم لزومه، وان تعدد الوجه يجدي في دفعها، ولا يتفاوت في ذلك اصلا وجود المندوحة وعدمها، ولزوم التكاليف بالمحال بدونها محذور اخر، لا دخل له بهذا النزاع.

نعم، لا بد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلا، لمن يرى التكليف بالمحال محذورا ومحالا، كما ربما لا بد من اعتبار امر اخر في الحكم به كذلك ايضا.

وبالجملة: لا وجه لاعتبارها الا لاجل اعتبار القدرة على الإمتثال، وعدم لزوم التكليف بالمحال، ولا دخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف بالمحال، فافهم وأغتنم.



((الامر السادس))

في اخذ قيد المندوحة في محل النزاع وعدمه.

ربما قيل باعتبار قيد الندوحة وهي كون المكلف في سعة بحيث يمكنه الاتيان بالصلاة في غير المغصوب، ومع عدم وجودها فلا اشكال في امتناع الاجتماع بل ربما قيل بان اطلاق كلام الاصوليين انما هو للاتكال على وضوح اخذه اذ بدونه يكون التكليف بالاتيان بالصلاة مع ترك الغصب تكليفا بما لا يطاق وهو تكليف بالمحال.

والصحيح عدم اعتبار قيد المندوحة في مسألة الجواز والامتناع لان محل البحث هو استحالة اجتماع الامر والنهي في واحد ذي وجهتين، باعتبار ان الاحكام تتعلق بالمعنونات بتعدد العناوين وان الاحكام تتعلق بالعناوين لا بالمعنونات، ووجود المندوحة وعدمها لا مدخل لها في الاستحالة وعدمها، لوضوح ان العناوين لو قيل بتعدد فهي تتعدد مطلقاً سواء فرض وجود المندوحة اولا. وكذا لو فرض انها لا تتعدد فهي لا تتعدد مطلقا.

نعم: لو قيل بجواز الاجتماع من ناحية تعدد المتعلق واثنينيته فلا بد من فعالية الحكمين من اعتبار قيد المندوحة وتمكن المكلف من التفكيك وامثال الامر خارج المغصوب كما ربما يعتبر امر اخر كالعلم والعقل ونحوهما من شرائط الفعالية، والا فلا قدرة للمكلف على الجمع بينهما فيلزم التكليف بغير المقدور أي



المحال، وهذا محذور آخر لا يرتبط بالنقطة التي وقع النزاع فيها، فصح القول ان النزاع ثابت سواء فرض وجود المندوحة ام لا. وبعبارة اخرى ان النزاع يمكن تصويره على نحوين.

الاول: ان يقال ان اجتماع الوجوب والحرمة في الصلاة هل هو محال بحيث يستحيل ان تنقذ ارادتين في نفس المولى لشيء واحد ام لا؟ بغض النظر عن قدرة المكلف على اتيانهما كذلك وعدم قدرته لا انه تكليف بالمحال، من جهة انه اجتماع النقيضين في شيء واحد فيكون محالا في نفسه.

الثاني: ان النزاع في ان اجتماع الوجوب والحرمة في الصلاة والغصب هل هو مستحيل وتكليف بالمحال لعدم قدرة المكلف على امتثاله لو قيل بالجواز، لأنه تكليف محال في نفسه ام لا؟ وما يعتبر فيه القيد هو الثاني أي التكليف بالمحال وهو ليس محالا للنزاع وما لا يعتبر فيه القيد هو الاول أي التكليف بالمحال وهو محل النزاع.

ثم ان الشيخ قال فافهم واغتنم، وقلت في مثله انه ليس تعبيراً عن اشكال ليطلب توجيهه ولكن مع ذلك ان ما يمكن ان يكون مراداً له.

اولاً: ما ذكره المرحوم المشكيني: ان ذلك لدفع توهم ان المكلف بالمحال من مصاديق التكليف بالمحال، ولكنه غير صحيح لان محل النزاع في المسألة هي المحالية الناشئة من المضادة بين التكليفين ولا يشمل المحالية الناشئة من المضادة بين المتعلقين.



أقول: قد أشير إلى ذلك تفصيلاً في الشرح.

ثانياً: ما ذكره في العناية من عدم الفرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال فإن كلا منهما محال إذ لا يعقل تعلق التكليف والارادة الحقيقية بالمحال إلا تكليفاً صورياً أو إذا جهل الأمر بمحالية المكلف به فامر به جهلاً.

أقول: الفرض الأخير لا يعقل التفوه به، نعم قد يحدث بالموالي العرفيين أما المولى الحقيقي فلا.

ثالثاً: أنه يمكن إيقاع التصالح بين الفريقين فمن قال بالاعتبار جعل مورد النزاع مرتبه فعلياً التكليف وامتناله لا اضطرار المكلف الى ارتكاب الحرام مع عدم المندوحة فكيف يعقل فعلياً التكليف بالنهي بالنسبة اليه ليحقق موضوع اجتماع الامر والنهي، ومن قال بعدمها كالمصنف جعل محل النزاع مرتبة اصل التشريع وجعله ولكنه خارج عن عمده مراد الاصولي ونظره الى مرتبة الفعلية والتنجز، وحينئذ فلا بد من اعتباره.

ويظهر من عبارة المصنف الإشارة الى ذلك.



قوله (قدس سره) : انه ربما يتوهم تارة ان النزاع في الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلق الاحكام بالطبائع واما الامتناع على القول بتعلقها بالافراد فلا يكاد يخفى، ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي ولو كان ذا وجهين على هذا القول.

وأخرى ان القول بالجواز مبني على القول بالطبائع، لتعدد متعلق الامر والنهي ذاتا عليه، وان اتحدا وجودا، والقول بالامتناع على القول بالافراد، لاتحاد متعلقهما شخصا خارجا، وكونه فردا واحدا.

((الامر السامع))

للاشارة الى توهمين مع دفعهما.

التوهم الاول: لو قيل بتعلق الاوامر بالطبائع فيمكن ان يقال بجواز اجتماع الامر والنهي ويمكن ان يقال بعدم جوازه أي يمكن وقوع النزاع في ذلك واما لو قيل بتعلقها بالافراد فلا يمكن القول بجواز اجتماع الامر والنهي بل يتعين القول بالامتناع وذلك لاستحالة اجتماع حكمين متضادين في شيء واحد شخصي ولو كان ذا وجهين.

والتوهم الثاني: لو قيل بتعلق الاوامر بالطبائع فيلزم ان يقال بجواز اجتماع الامر والنهي ولا معنى للقول بالامتناع، واما لو قيل بتعلقها بالافراد فيلزم القول



بالامتناع ولا يحتمل القول بالجواز، والسر في هذا التفصيل، انه بناء على القول بالطبائع يكون متعلق الامر والنهي متعددا بحسب الذات وان كان واحد وجودا ومع تعدده بحسب الذات فلا يلزم تعلق الامر والنهي بواحد وان اتحد وجودا، وعلى القول بالافراد يقال بالامتناع لاتحاد متعلقهما شخصا خارجا وكونه فردا واحدا(٧٨).

(٧٨) وفرق التفصيل الثاني عن الاول في خصوص الشق الاول وهو القول بتعلق الامر بالطبيعة فعلى القول الاول يكون الاجتماع جائزا وعلى الثاني يتعين القول بالجواز.



قوله (قدس سره): وانت خبير بفساد كلا التوهمين فان تعدد الوجه ان كان يجدي - بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود والايجاد لكان يجدي ولو على القول بالافراد، فان الموجود الخارجي الوجه بوجهين، يكون فردا لكل من الطبيعتين، فيكون مجمعا لفردين موجودين لوجود واحد، فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين، كذلك لا يضر يكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين، والا لما كان يجدي اصلا، حتى على القول بالطبائع، كما لا يخفى، لوحدة الطبيعتين وجودا واتحادهما خارجا، فكما ان وحدة الصلاتية والغصبية في الصلاة في الدار المغصوبة وجودا، غير ضائر بتعددتهما وكونهما طبيعتين كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصية الصلاة فيها وجودا، غير ضائر بكونه فردا للصلاة، فيكون مأمور به، وفردا للغصب، فيكون منهيا عنه، فهو على وحدته وجودا يكون اثنين، لكونه مصداقا للطبيعتين، فلا تغفل.

وكلا التوهمين فاسدين ان تعدد الوجه ان قيل به لو كلن يجدي في تعدد المتعلق بحيث لا يضر معه اتحاده وجودا لكان يجدي مطلقا ولو على القول بتعلق الاحكام بالافراد اذا كانت ذات وجهين وعنوانين فيكون الفرد فردا لهذه الطبيعة وفردا لتلك الطبيعة أي يكون فردان لا فردا واحدا ولكنهما موجودان بوجود واحد



الا ان هذه الوحدة لا تضر، كما انه بناء على تعلق الاحكام بالطبائع لم تكن وحدة الموجود قاذحة في تعدد الفردين. واما اذا كان تعدد الوجه لا يجدي بدعوى ان المحذور لا يرتفع الا بتعدد الوجود دون تعدد الوجه فكذلك لا يفرق بين القولين، لان طبيعة الصلاة وان كانت مغايرة لطبيعة الغصب بحسب الذات الا ان وجودهما واحد.

نعم لو قيل ان وحدة الوجود بناء على تعلق الامر بالطبيعة غير قاذحة بتعدد الطبيعتين فيجوز الاجتماع، كذلك وحدة الوجود بناء على تعلق الامر بالفرد غير قاذحة بتعدد الفردين فيلزم جواز الاجتماع ايضا.

ثم امر بعدم الغفلة. وجوابه من عدة وجوه.

الوجه الاول: مذكره في العناية من ان المجوز وان كان يدعي ان تعدد الوجه مما يجدي من تعدد المتعلق ولكن لا يعلم انه يعترف بالاتحاد الوجودي ولعله كما يدعي تعدد المتعلقين ذاتاً كذلك يدعي تعددهما خارجاً وان الفرد مقدمة لهما كما سيأتي تفصيله، بل لا معنى لكونهما متعددين بوجود واحد، فلا مجال لما زعمه المصنف من اتحاد متعلقي الامر والنهي وجوداً فهذا امر مفروغ منه لا ينكره حتى المجوز*.

* وجوابه منع مقدمة الفرد للطبيعة عين الفرد موجودة بوجوده لا بوجود اخر لتصح مقدمة الفرد لها، وسيأتي من المصنف الاشارة اليه.



الوجه الثاني: ما ذكر في مبحث تعلق الاوامر بالطبائع او الافراد وان متعلق الاحكام على كلا القولين كلي صادق على كثيرين ليس بجزئي خارجي، اذ لو كان كذلك لما تعلق به طلب لانه من تحصيل الحاصل بل اردئ انواع تحصيل الحاصل وهو تعلق الامر الشرعي بما هو حاصل تكويننا ومع كون المتعلق على كلا القولين امرا كلياً فلا يكاد يبقى مجال لكلا التوهمين، وقد اشار لهذا الوجه في العناية ايضاً.

الوجه الثالث: ان الموجود الخارجي ولو كان ذا وجهين لا يعقل ان يكون مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد للتهافت بين كونهما فردين وبين كونهما موجودين بوجود واحد.



قوله (قدس سره): انه لا يكاد يكون من باب الاجتماع، الا اذا كان في كل واحد من متعلقي الايجاب والتحرير مناط حكمه مطلقا، حتى في مورد التصادق والاجتماع، كي يحكم على الجواز بكونه فعلا محكوما بالحكمين، وعلى الامتناع بكونه محكوما باقوى المناطين او بحكم اخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك احدهما اقوى، كما ياتي تفصيله واما اذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك، فلا يكون من هذا الباب، ولا يكون مورد الاجتماع محكوما الا بحكم واحد منهما اذا كان له مناطه، او حكم اخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما، قيل بالجواز او الامتناع، هذا بحسب مقام الثبوت.

((الامر الثامن))

في اعتبار وجود الملاكين في المجمع

والكلام يقع في مقامين:

اما المقام الاول: مقام الثبوت، والصور فيه ثلاثة فتارة يكون ملاك كل من الامر والنهي موجودا حتى في المجمع فهو من باب الاجتماع فعلى القول بالجواز يكون محكوماً بكلا الحكمين وعلى الامتناع يكون من باب التزاحم بين المقتضيين. (واخرى) اذا لم يكن المجمع فيه شيء من المناطين وحينئذ فهو محكوم بحكم



اخر غير الحكمين من غير فرق بين القول بالامتناع والجواز اصلا (وثالثه) ان يكون مناط احدهما موجودا فهو محكوم بحكمة خاصة.

ومسالة اجتماع الأمر والنهي لا تكون الا في الصورة الاولى أي واجدية المجمع لكلا الملاكين فانه حينئذ محكوما بكلا الملاكين على الجواز وباحدهما على الامتناع وهو من كان اقوى ملاكا من الاخر وهذا بخلاف على الصورتين الاخيرتين فلا يكون من موارد اجتماع الامر والنهي. وهذا كله بحسب مقام الثبوت.



قوله (قدس سره): واما بحسب مقام الدلالة والاثبات، فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان، اذا احرز ان المناط من قبيل الثاني، فلا بد من عمل المعارضة - حينئذ - بينهما من الترجيح والتخيير والا فلا تعارض في البين بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما كان الترجيح مع ما هو اضعف دليلا لكونه اقوى مناطا، فلا مجال - حينئذ - لملاحظة مرجحات الروايات اصلا، بل لابد من مرجحات المقتضيات المتزاحمة، كما سيأتي الاشارة اليها.

نعم لو كان منهما متكفلا للحكم الفعلي، لوقع بينهما التعارض، فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة، لو لم يوفق بينهما بحمل احدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاحمة فتفطن.

اما في مقام الاثبات: فالصور ايضا ثلاث وان كان المصنف قد اقتصرت عبارته على اثنتين منها (الاولتين فقط).

الصورة الاولى: ان يحرز وجود احد المناطين بلا تعيين - وفي هذه الصورة يكون الدليلان الدالان على الحكمين متعارضين في الجمع من جهة العلم الاجمالي بكذب احدهما - ويلزم تطبيق قواعد باب التعارض من الترجيح او التخيير لو لم يكن مرجح في البين.



الصورة الثانية: ان يحرز او يحتمل وجود كلا المناطين فيدخل المورد في باب التزام بالنسبة الى المجمع فربما كان الترجيح مع ما هو اضعف دليلا لكونه اقوى مناطا ولكن التزام انما هو على الامتناع والا فعلى الجواز لا تعارض ولا التزام اصلا لعدم التنافي بينهما باعتقاد المجوز (٧٩).

نعم، لو كان كل من الدليلين متكفلا بالحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض لامتناع اجتماع الحكمين الفعليين هذا لو قيل بالامتناع واما لو قيل بالجواز فلا تعارض بين الدليلين حتى لو تكفلا لبيان الحكم الفعلي، فالمرجع لو قيل بالامتناع مرجحات باب التعارض ان لم يمكن التوفيق بينهما يحمل احدهما على الحكم الاقتضائي الانشائي والاخر على الفعلي باعتبار ان العرف يبقي الحكم الذي ملاكه اقوى على الفعلية، ويحمل الاخر على الاقتضاء فلا تعارض في البين، الا انه غير تام ولذا اشار بالتفطن لعدة امور:

الامر الاول: ان الجمع المذكور بحمل دليل اقوى الملاكين على الفعلية وأضعفها على الاقتضائية مجرد افتراض فان المدار في الجمع العرفي اقوائية الظهور، ومن المعلوم ان اقوائية الملاك لا تجعل الدليل اقوى ظهورا وضعفه لا جعله اضعف ظهورا وسياتي من المصنف في صدر التبيه الثاني حيث حكم بوجود الاخذ بالغالب منها مناطا مطلقا اذا احرز منهما مطلقا واطلاق حكمه يشمل حتى اذا كان الاطلاقان بصدد الحكم الفعلي او كان اقتضائيين او بالتفريق.

الامر الثاني: ان الاحكام فعلية دائما وافترض كونها اقتضائية لا موضوع لها اصلا.

الامر الثالث: ان المصنف كما نبهت عليه لم يستوفي تماما صور مقام الاثبات كما لو احرز عدم وجود المناط لاحدهما في المجمع اصلا والدليلان على هذا لا متعارضان ولا متزاحمان قيل بجواز الاجتماع او الامتناع.

الامر الرابع: لو كان الدليلان متكفلين للحكم الفعلي فهما على الامتناع متزاحمان لا متعارضان مع اقوائية احد المناطين لان ذلك موجب لرفع التعارض كما نبه عليه بحمل الاقوى على الفعلية والآخر على الحكم الاقتضائي، بل هما متزاحمان لا متعارضان (٨٠).

(٧٩) فان قيل كيف يدخل المورد في باب التزاحم مع عدم احرار المناطين؟ فانه يقال: كما سيأتي في الامر التاسع بواسطة اطلاق الدليلين وشمولهما لمورد الاجتماع يمكن اثبات وجود الملاكين في المجمع ايضا.

(٨٠) والصورة الثالثة هي ما ذكرناه في الامر الثالث من توجيه التفطن فلاحظ.



قوله (قدس سره): انه قد عرفت ان المعتبر في هذا الباب، ان يكون كل واحد - من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقا، حتى في حال الاجتماع، فلو كان هناك ما دل على ذلك من اجماع او غيره فلا اشكال، ولو لم يكن الا اطلاق دليل الحكمين، ففيه تفصيل وهو ان الاطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي، لكان دليلاً على ثبوت المقتضي والمناط في مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب، ولو كان بصدد الحكم الفعلي فلا اشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز، الا اذا علم اجمالا بكذب احد الدليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين. واما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان، من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع اصلا، فان انتفاء احد المتنافيين، كما يمكن ان يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضي له يمكن ان يكون لاجل انتفائه الا ان يقال: ان قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي، لو لم يكن احدهما اظهر، والا فخصوص الظاهر منهما.

((الامس التاسع))

في بيان ما يحرز به المناطان في الجمع (٨١).



والطريق لاحتراز وجود الملاك، احد امور ثلاثة: اما الاجماع او دليل خاص او اطلاق الدليلين، ومقتضى اطلاق دليل كل من الامر والنهي، ان الامر شامل حتى لصورة اجتماعه مع النهي ولازمه ثبوت الملاك حتى للامر في المجمع، وهكذا مقتضى دليل النهي ان الغصب حرام حتى مع اجتماعه بالصلاة ولازمه ثبوت ملك الغصب في المجمع.

ولكن في محرزيه اطلاق الدليلين تفصيل: ان الاطلاقين على انحاء ثلاثة: النحو الاول: ان الاطلاقين متكفلان لبيان الحكم الاقتضائي لكل من الامر والنهي فالمقتضي لكل منهما موجود في المجمع (٨٢).

النحو الثاني: ان يكون احدهما لبيان الحكم الاقتضائي والاخر لبيان الحكم الفعلي، فهما ايضا محرزان للملاكين ولم يتعرض لها في صدر التنبيه الثاني، حيث حكم فيها بوجوب الاخذ بالفعلي دون الاقتضائي ولم يحكم بالتعارض فيها.

النحو الثالث: ان يكونا متكفلين لبيان الحكم الفعلي. ففي النحو الاول لا مانع من التمسك باطلاق الدليلين لاحتراز كلا المناطين في المجمع بلا مانع وبذلك يكون المورد من باب الاجتماع (٨٣).



وان قيل بالامتناع فالاطلاقان متنافيان فلا يثبت بهما المناطان جميعا. فان قيل انه بناء على الامتناع وان كان احد الملاكين غير ثابت الا ان عدم ثبوته ليس لعدم ثبوت المقتضي له بل من جهة المانع وهو ثبوت الحكم الاخر. فانه يقال ان انتفاء احد الملاكين كما يمكن ان يكون لوجود المانع مع وجود المقتضي له يمكن ان يكون من جهة عدم المقتضي له رأسا (٨٤).

وحاول المصنف رفع التعارض بعد ان اقر به بوجه غير ناهض. ان يقال انه لا تعارض حتى على القول بالامتناع لان العرف يجمع بينهما بحمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن احدهما اظهر في الفعلية والشمول لمادة الاجتماع او يحمل احدهما على بيان الحكم الاقتضائي والاخر على بيان الحكم الفعلي لو كان أظهر

من الاول، وفي طول هذا الجمع العرفي يرتفع التعارض في المقام (٨٥).

(٨١) قال المشكيني (ره) وهو معقود لبيان انه: هل يترتب التعارض على الامتناع، وعدمه على الجواز مطلقا كما ذهب اليه في التقارير او في الجملة ثم قال والاولى ذكره في ذيل الامر المتقدم، لكونه راجعا الى مقام اثبات باب الاجتماع كما لا يخفى.



اقول: ما ذكره اولاً لا ينافي ما ذكرناه في عنوان الامر التاسع اذ لا بد من احراز المناطين او احراز عدمهما او عدم احدهما لينقح موضوع التعارض او التزامهما كما ستعرف. وما ذكره ثانياً فهو يصح والارجح ذكره في ذيل الامر المتقدم كما ذكره (٨٢) قال المشكيني (ره)، بعد كفاية اطلاق كلا الدليلين لاحراز المناطين فيكون من باب التزام لان ملاكه احراز كلا المناطين وجدانا او تعبداً، وملاك التعارض عدم احرازهما معاً.

وقال: وما يمكن ان يورد عليه: بانه على هذا - حينئذ - لم يبق له مصداق، اذ دليل الحكمين دائماً كاشف عن المناطين - ثم قال هو مدفوع بـ اولاً: بما علم كونها لمصلحة فيهما او شك، وثانياً بما قام دليل خارجي على انتفاء احد المناطين بلا تعيين. وثالثاً بما كان موضوع الدليلين عنواناً واحداً اذ - يعلم حينئذ - بعدم احدهما ورابعاً بما علم اجمالاً بعدم صدور احدهما. وخامساً بما كان موضوعهما عنوانين اخذ مرأتين لعنوان واحد، اذ يصير حينئذ مثل.

الثالث، اقول: كلها ضعيفة أما الأول لعدم تصور مصلحة في نفس الجعل وما قيل سبق منا دفعة اذ لا يعقل حكم بلا مصلحة اصلاً، بل يكفي انبعاث المكلف عند بعثه وان لم تكن مصلحة في المتعلق، لان المقصود حصول اطاعة وهذا يكفي.

واما الثاني: مع قيام الدليل فيخرج عن موضوع المسألة.

واما الثالث: اذا كان موضوعهما عنواناً واحداً فتدخل في المسألة القادمة وقد مر تفصيل ذلك في الامر الثاني.



واما الرابع : فهو كالثاني عينا وان اختلف معه عبارة.

واما الخامس : فهو مثل الثالث.

ثم قال (قده) فهذه الموارد الخمسة كلها من قبيل التعارض بناءً على الميزان المتقدم ومما ذكرناه ظهر ورود الاشكال على المصنف (قده) حيث جعل المناط (للتعارض) احراز عدم احدهما، لما عرفت من كون مناطه عدم احراز كليهما، ولو لم يحرز عدم احدهما.

وجوابه : ان التدقيق في عبارة المصنف انه جعل مناطين للتعارض، احدهما ما ذكر من قيام دليل على عدم احراز احدهما بلا تعيين، والا أي وان لم تكن هناك دلالة على انتفاء احدهما فعلى خصوص القول بالامتناع يكون من باب التعارض، لكفاية عدم الدلالة على ثبوت المقتضيين من كونه من باب التعارض، وان لم يكف هذا على القول بالامتناع بل يحتاج الى احراز انتفاء احد المقتضيين.

وفي النحو الاخير فان قيل بالجواز فالمجمع محرز لكلا الملاكين لعدم التنافي فيهما بوسيلة الاطلاقين الدالين على ثبوت الحكمين مطابقة والملاكين التزاما الا اذا احرز كذب احد الدليلين اجمالا فيعامل معهما معاملة المتعارضين.

وأورد عليه المصنف في العناية - ان فيه ما لا يخفى فان مجرد العلم الاجمالي لكذب احدهما مما لا يوجب التعارض فيهما ما لم يكن العلم الاجمالي بالكذب ناشئا من جهة التنافي بين المدلولين على وجه التضاد او التناقض حقيقة او عرضا. ولكن كذب الدليلين هو نفس معنى كذب المدلولين لا شئ اخر لينقض عليه.



نعم لو علم من الخارج بكذب احد الدليلين خرجت المسألة عن المقام وهذا واضح، لانه من اشتباه الحجة باللاحجة لا من باب التعارض كما عبر به في العناية. وسياتي تحقيق الحال في محله ان شاء الله تعالى فانتظر.

(٨٣) وقد اعترض عليه بان الاحتمال وجدانا لا يقاوم ولا يقدر بعد وجود الاطلاق. وقد استدل بوجه اخر على نفي الملاك لاحدهما في المجمع، وقد ذكره المشكيني (ره): انه لا دليل على وجود الملاك غير اطلاق الدليلين على الفرض والدليل قد دل على نفس الحكم مطابقة وعلى وجود الملاك التزاما بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، والمفروض انكشاف عدم الفعلية لاحدهما فكيف تبقى الالتزامية وأجاب عليه - أولاً - إن الكاشف إلتزاماً هو الحكم الانشائي ودلالته عليه محفوظة، وثانياً: ان الفعلية مدلول عليها بالالتزام، لا بالمطابقة فلا يقدر تبعية الالتزامية وجوداً للمطابقة في كشف المناط.

وجوابه انه لا وجه لجعله من باب التعارض بعد احراز كلا المناطين بوسيلة الاطلاق والتنافي بينهما عرفاً انما هو في مقام الامتثال من جهة عدم قدرة المكلف الجمع فيهما لا في مقام الجعل والانشاء، ومع احراز المناطين فلا بد من مراعاتهما جميعاً، فهو من باب النزاحم لا التعارض. وما قيل ان الكاشف التزاماً هو الحكم الانشائي فهو صحيح في مرحلة جعل الحكم وتشريعه أي باعتبار تصور الملاك والمصلحة واما باعتبار تحقيقها خارجاً فلا اذ ذاك شان الحكم الفعلي لا الانشائي. مع ان الحكم الانشائي ليس بحكم حقيقة وروحا ما لم يصل الى مرحلة البعث والتحريك للمكلف وليس هذا شأنه. والفعلية مدلول عليها بالمطابقة لا بالالتزام كما ادعي.



(٨٤) ويرد عليه عدة امور منها ما ذكره في الامر الثامن من الاحكام كلها بصدد الفعلية لا الاقتضائية فان الانشائي مما لا يجب الاتيان به مع غض النظر عن التعارض او التزاحم فكيف اذا كان معارضا او مزاحما قال في العناية وسيأتي اعترافه بذلك في المجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي في مبحث التعبد بالامارة غير العلمية.

ومنها ان تفصيله في المسألة بانه ان بنى على الجواز كان من باب التزاحم لعدم التنافي بين الدليلين وان بنى على الامتناع دخلت المسألة في باب التعارض، ومعنى ذلك ان مسالتنا من المبادئ التصديقية لا من المسألة الاصولية كما قرره في الامر الثالث المتقدم.

ومنها: ان احراز المناط يدور مدار اختيار الاصولي فان اختار الجواز فقد احرز المناطين وان اختار الامتناع فلم يحرزهما، وهو كما ترى.

ومنها ما اورده في العناية: منافاة حكمه في المقام بتعارض الاطلاقين بمجرد كونهما بصدر الحكم الفعلي من دون استثناء اقوائية المناط لاحدهما مع انه حكم بذلك في آخر الامر الثامن بحمل الاقوى مناطا على الفعلية والآخر على الاقتضائية رافعا بذلك تعارضهما، وسيأتي حكمه بذلك صريحا في صدر التنبيه الثاني حيث حكم بوجود الاخذ بالغالب ملاكا مطلقا حتى فيما كانا الاطلاقين بصدد الحكم الفعلي.

ومنها توفيقه بين المعارضين بحمل كل منهما على الاقتضائية لو لم يكن احدهما اظهر وإلا فخصوص الظاهر فأن الدليلين إذا لم يكن أحدهما أظهر فلا وجه لحمل كل منهما على الاقتضائي بعد فرض كونهما بصدد الحكم الفعلي فانه حمل بلا شاهد.



(٨٥) واشرت الى ذلك في الامر الثامن، ولو كان احدهما اظهر في الشمول لمادة الاجتماع فيجمع بينهما دلاليّاً ويوجب خروج المجمع عن تحت الآخر راساً كما في العام والخاص عينا فلا يكون المناطان محرزين جميعاً ليكون من باب التزام. ويستنتج منه صحة الصلاة في الغصب ونحوها نسياناً او جهلاً.



قوله (قدس سره): فتلخص: انه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين، كان من مسألة الاجتماع، وكلما لم تكن هناك دلالة عليه، فهو من باب التعارض مطلقا، اذا كانت هناك دلالة على انتفائه في احدهما بلا تعيين ولو على الجواز، والا على الامتناع.

والخلاصة لكلام المصنف: ان دل الدليان على ثبوت المقتضي لكلا الدليلين كان المورد من موارد الاجتماع (٨٦).

وان لم يدل دليل على ذلك، فتارة تفترض دلالة الدليل الخاص على انتفاء احد الملاكين في المجمع واخرى نفترض عدم قيامه فعلى الاول حصل التعارض بينهما للعلم الاجمالي بكذب احدهما من دون فرق بين القول بالجواز او الامتناع. وعلى الثاني - عدم قيام دليل خاص على انتفاء احد الملاكين فان بنى على الجواز فلا تعارض لان مقتضى اطلاق كل واحد منهما ثبوت ملاكه التزاما، وان بنى على الامتناع فيحصل التعارض للعلم الاجمالي بعدم ثبوت أحد الملاكين (٨٧).

(٨٦) ولكن احراز المناطين بوسيلة الاجماع وان كان امر ممكنا في حد ذاته ولكنه بعيد جدا بل غير واقع خارجا وعليه فالمحرز للمناطين ينحصر دائما في الاطلاقين، وذلك لان كلامنا في الوقوع ومجرد الامكان لا يكفي.



(٨٧) ولا بد من تقييده بما اذا كانا متكلفين للحكم الفعلي والا فلا تعارض وقد مر الكلام فيه في الامر الثامن.

اقول: عرفت ما فيه فلا تغفل ثم ان ها هنا مسألة ان المجتمع لو قيل بالامتناع فقد ذهب المصنف الى التعارض، وخالفه في العناية، وانه على التزام لا التعارض والصحيح ما عليه الاخير ووفقا للمشهور الذي حكم بصحة الصلاة في المغصوب جهلا او نسيانا كما سيأتي في الامر العاشر وما ذلك الا من جهة وجود المقتضى للصلاة وفقد المانع عن التقرب وهو النهي المنجز ، فلو كان من باب التعارض وقدم النهي لخرج الامر راسا ولما صحت الصلاة لو نسيانا او جهلاً.

كما ان ضابط التعارض كما سيأتي تفصيله في حينه ومحلّه هو التنافي في مقام الجعل والتشريع بحيث يكون احدهما مكذب الاخر بدلالته الالتزامية، ومن المعلوم انه لا تنافي عرفا بين تشريع - صل - وتشريع - لا تغصب - فيشمل اطلاق كل منهما الصلاة في مورد الغصب والغصب في مورد الصلاة، الا ان المكلف لا يستطيع رعايتهما معا لعدم القدرة على امتثالهما فيسقط احدهما عن التخيير ويبقى الاخر يترجح بمرجحات باب التزام، ومع فرض تساويهما فالتخيير بينهما عقلا لا شرعا الا اذا قيل برجوع باب التزام لباب التعارض ولم يكن هناك مرجح دلالي او سندي فالتخيير بينهما شرعي لعدم جواز الرجوع في المتعارضين الى الثالث بل لا بد من احد امرين اما الترجيح والا التخيير بمقتضى دعوى الاجماع والاخبار العلاجية.



ومع عدم امكان الترجيح فيهما لبطلان القول برجوع باب التزام الى التعارض،
والمفروض عدم قدرة المكلف على امثالهما معا فترفع اليد عن امتثال احدها لا على
التعيين لعدم امكان رفع اليد عن كليهما معا فيثبت التخيير العقلي.
ومزيد تفصيل سيأتي في محله ان شاء الله تعالى.



قوله (قدس سره): انه لا اشكال في سقوط الامر وحصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الامر على الجواز مطلقا - ولو في العبادات - وان كان معصية في النهي ايضا وكذا الحال على المتناع مع ترجيح جانب الامر، الا انه لا معصية عليه.

واما عليه وترجيح جانب النهي فيسقط به الامر مطلقا في غير العبادات لحصول الغرض الموجب له.

واما فيها فلا، مع الالتفات الى الحرمة، او بدونه تقصيرا، فانه ان كان متمكنا - مع عدم الالتفات من قصد القربة وقد قصدها، الا انه مع التقصير لا يصلح لان يتقرب به اصلا، فلا يقع مقربا، وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للامر به عبادة، كما لا يخفى. واما اذا لم يلتفت اليها قصورا، وقد قصد القربة به باتيان، فالامر يسقط لقصد التقرب بما يصلح ان يتقرب به، لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسنا لاجل الجهل بحرمة قصورا، فيحصل به الغرض من الامر، فيسقط به قطعا، وان لم يكن امتثالا له بناء على تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا، لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن او القبح، لكونهما تابعين لما علم لهما كما حقق في محله.



((الامر العاشر))

في ثمرة القول بالجواز او الامتناع

ان الاتيان بالمجمع (على القول بالجواز) بقصد الامر يحصل به الامتثال وان كان المجمع أمرا عباديا كالصلاة غاية الامر يكون عاصيا للنهي. (على القول بالامتناع) فالتقديم لجانب الامر تارة وللنهي اخرى، فان قدمنا جانب الامر فهو امتثال للامر ولا عصيان، وان قدمنا جانب النهي فتارة يكون المجمع امر توصيليا واخرى يكون امرا عباديا فان كان توصيليا فيسقط به الامر مطلقا أي من دن فرق بين كون المكلف ملتفتا الى الحرمة او جاهلا بها او غافلا عنها قصورا او تقصيرا. من جهة حصول الغرض من الامر التوصيلي بمجرد اتيانه بالفعل.

وان كان امرا تعبديا كما في المثال المشهور - صل ولا تغصب - ففيه تفصيل (بيانه): ان المكلف اذا اذا كان ملتفتا الى الحرمة او بدون التفات لكان تقصير لا قصورا فلا يسقط الامر، لان صحة العبادة مشترطة بامور ثلاثة: قابلية المأتي به للتقرب والتمكن من قصد القرية، وحصوله فعلا، فهو وان كان متمكنا من القصد لفرض جهله بالحرمة الا ان الفعل غير صالح للتقرب به للمولى، لان جهل المكلف تقصيري فلا يكون صدور الفعل منه حسنا بل مبغوضا فلا يحصل الغرض ولا يسقط الامر لعدم صلاحيته للمقربة، كما لو قصر في معرفة حكم الغصب فصلى فيه جاهلا بالحكم او قصر في رد الغصب حتى صلى فيه نسيانا للموضوع



واما اذا كان غير ملتفت الى الحرمة قصورا سواء كان جهلا بالحكم اذا فرض فيه القصور او جهلا بالموضوع او كان نسيانا لاحدهما فالصلاة صحيحة ويسقط بها الامر ذلك ان المكلف يكون قاصدا للتقرب بما يصلح للمقربة، والوجه في صلاحيته هو اشتماله على الملاك - ذلك لان المورد من موارد مسألة الاجتماع ومناطها وجود كلا الملاكين في المجمع والا خرجت عن مسألة الاجتماع، وعدم منافاة النهي للتقرب لعدم تنجزه على المكلف بسبب عدم الالتفات الى الحرمة قصورا فلا يكون صدور الفعل منه قبيحا مبعوضا عليه بل ما دام انه اتى به بقصد كونه مأمورا به فهو مؤثر في القربة الى الله ويكون صدوره منه حسنا عقلا وان حرم واقعا وكان قبيحا كذلك(٨٨).

فان قيل: ان سقوط الامر في صورة الجهل القصورى لا يكون امثالا للامر فهو يسقط من دون تحقق الامتثال له. فانه يقال ان وجوب ذلك متفرع على أن الاحكام الواقعية هل هي تابعة للملاك الاقوى واقعا او انها تابعة للملاك المؤثر في حسن الفعل وقبحه باعتقاد المكلف بلا تقصير منه فيأتي به بداعي حسنه سواء كان الفعل حسنا واقعا ليتطابق حسنه الصدوري مع حسنه الواقعي او كان قبيحا وحسنا معا كما في المقام ولكن لم يعلم الفاعل بجهة القبح لغرض عدم التفاته اليه قصورا. ومع اشتمال المجمع على المصلحة والمفسدة وكانت اقوائية الملاك للمفسدة ولكن المعلوم لدى المكلف هو المصلحة دون المفسدة فهل



يكون الحكم على طبق الملاك الاقوى وهو المفسدة او يكون على طبق الملاك المؤثر في حسن الفعل وهو ما كان معلوما من الملاك الذي هو المصلحة.

فان قيل بالاول لم يكن هناك امر بالصلاة بل الموجود واقعا هو النهي لانه صاحب الملاك الاقوى واقعا اذ المفروض تقديم جانب النهي ، ولازمه كون المفسدة هي الاقوى فاذا كان الحكم الواقعي تابعا لما هو الاقوى ملاكا فلا يكون هناك امر فالاتيان بالصلاة لا يكون امثالا للامر اذ لا وجود له. وان قيل بالثاني كان الامر بالصلاة موجودا لكون الحكم الواقعي تابعا للملاك المؤثر في حسن الفعل وقبحه المعلوم لدى المكلف اذ مع عدم علمه لا يكون مؤثرا في حسن الفعل وقبحه والملاك المعلوم للمكلف هو المصلحة دون المفسدة لفرض جهله بالحرمة كانت المصلحة موجبة لحسن الفعل واذا كان حسناً كان مطلوباً ومأموراً به فيقع الاتيان به امثالا للامر.

والمحصل ان الاتيان بالامر يكون امثالا بناء على تبعية الاحكام الواقعية لما علم من الجهات فان علم المكلف بجهة الحسن فقط واتى به بداعية كان صدوره عنه حسنا مقربا له ولو كانت جهة القبح اقوى واقعا لكنها ساقطة عن المنجزية بسبب عدم الالتفات اليها قصورا.



(٨٨) ومن ذلك ظهر الحال في فتوى المشهور بصحة الصلاة في الغضب ان كان نسيانا او جهلا بالموضوع او بالحكم ان كان عن قصور مع ذهابه الى الامتناع في المسألة.

قال في العناية: وادعوا ان الغضب من الموانع العلمية فاذا علم به وبحرمته تنجزت الحرمة بسبب العلم او بامر اخر فهي مانع عقلا عن الصلاة وتبطلها والا فالغضب الواقعي مما لا يبطل الصلاة نظرا الى ان الغضب ليس من الموانع الشرعية أي الماثورة من قبل الشارع. كي يقتضي بطلان الصلاة مطلقا سواء كان عن علم او عن نسيان او عن جهل وسواء كان عن تقصير او بلا تقصير بل هو من الموانع العلمية من جهة منافية حرمة المنجزة مع التقرب المعتبر في العبادات عقلا فتأمل جيدا.

وجوابه انه ليس كل ماثر عن الشارع يعتبر شرطا واقعيا لا علميا، والا لما صحت الصلاة للمتمم في موضع القصر لو جهل به او للمخفت في مورد الجهر لو نسيه وان كان مقتضى الاصل ودخلته لبها وواقعيها.

هذا مع أنه يمكن دعوى تقييد كل دليل لبها بعدم المانع فتقييد الصلاة لبها بعدم المانع منها كالغضب ونحوه فلسنا بحاجة الى دليل لفظي من قبل الشارع لبيان واقعية الشيء

وادعى في العناية ان المكلف اذا اتى بحرام واقعي محض ليس فيه مناط الوجوب اصلا وهو يزعم انه واجب بلا تقصير في زعمه فالحرام الواقعي يكون مقربا له عقلا كما اذا قتل صديق المولى بزعم انه عدو له فكيف بما اذا اتى بحرام واقعي فيه مناط الوجوب.



وفيه ان ذلك من مجرد دعوى عهدتها على مدعيها اذ الحرام الواقعي المحض لا ينقلب عما عليه من المبعوضة والمبعدية بمجرد الزعم والتخيل بلا تقصير. بل هو باعتبار عدم التفاته الى الحرام الواقعي لا يتنجز عليه وانما المنجز عليه قطعه ولو كان مخالفاً للواقع فيكون منقاداً على ماسياتي تفصيله في مبحث التجري ولو تمت الدعوى فان ذلك انما يتم لو كان معذوراً شرعاً لا عقلاً والمتبع في وجوب الاطاعة الشرع لا العقل الان مولانا الاول دون الثاني ولو كان الانقياد حسناً عقلاً فهو لا يوجب المقربية بعد فرض كونه حكماً عقلياً اقصاه هو حسن الفعل لا كونه واقعاً مقرباً. وكونه معذوراً شرعاً لو قيل بشمول ادلة البراءة النقلية للجهل المركب لان موضوعها عدم العلم الشامل له ايضاً.



قوله (قدس سره): مع انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فان العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الافراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها، وان لم تعمه بما هي مأمور بها، لكنه لوجود المانع، لا لعدم المقتضي.

ومن هنا انقدح: ان يجرى بجرى ولو قيل باعتبار قصد الامتثال بصحة العبادة، وعدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبة، كما يكون كذلك في بضد الواجب، حيث لا يكون امر يقصد اصلاً. وبالجملية: مع الجهل - قصوراً - بالحرمة موضوعاً او حكماً، يكون الاتيان بالمجمع امتثالاً، وبداعي الامر بالطبيعة لا محالة، غاية الامر انه لا يكون مما يسعه بما هي مأمور بها لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تثيرها لاحكام الواقعية، واما لو قيل بعدم التزاحم الا في مقام فعلية الاحكام، لكان مما يسعه وامتثالاً لامرها بلا كلام.

هذا ولكن يمكن ان يقال ان الاتيان بالصلاة يكون امتثالاً للأمر حتى على القول بتبعية الاحكام الواقعية للملاك الاقوى واقعا.

بيان ذلك: وقد مر الكلام فيه في نهاية مبحث الضد، بدعوى ان العقل لا يرى تفاوتاً بين افراد الطبيعة سواء المزاحم منهما مع الغضب ام غير المزاحم بعد كون كل منها وافياً بالغرض غاية الامر ان الصلاة في الغضب غير مشمولة للامر الا ان عدم شمولها لامن جهة عدم وجود المقتضي بل من جهة المانع وهو النهي،



ومع وفاء الصلاة في الغصب بالغرض امكن الاتيان بها بقصد الامر المتعلق بالطبيعة وان لم يكن الامر شاملا لها وكانت خارجة عن تحت الامر بالطبيعة بما هي مأمور بها لا بما هي هي (٨٩).

ومن خلال ذلك اتضح ان الصلاة تقع صحيحة حتى لو قلنا باعتبار قصد الامتثال لصحة العبادة وعدم كفاية قصد الملاك أو مجرد المحبوبة في صحتها كما هو كذلك في هذا الواجب حيث لا يكون هناك امر يقصد اصلاً. وبالجملة: مع الجهل قصورا بحكم الغصب او بموضوعه يمكن الاتيان بالمجمع بقصد امتثال الطبيعة وان كانت الطبيعة بما هي مأمور بها لا تعمه. وينبغي الالتفات الى ان الطبيعة بما هي مأمور بها لا تعم الفرد المزاحم لو قلنا بان الملاكات تتزاحم ويكون الاقوى منها واقعا هو المؤثر في الحكم الواقعي الانشائي واما لو قلنا بان الملاكات الواقعية لا تتزاحم ولا يكون الاقوى منها مؤثرا في الحكم الانشائي وانما الاقوى منها يكون مؤثرا في الحكم الفعلي - فلو كانت واقعا مصلحة ومفسدة وكانت المفسدة هي الاقوى واقعا فلا تكون المفسدة هي المؤثرة فقط في الحكم الانشائي بل كل منهما مؤثرا فيه فيكون هناك حكمان انشائيان وجوبي وتحريمي لا انه لا يوجد الا التحريمي وبناءً على ذلك فالمجمع مما تعمه الطبيعة بما هي مأمور بها كما هو واضح لان التزاحم باعتبار اقوائية الملاك انما هو لمرحلة الفعلية لا الانشائية لتبعية الحكم الفعلي للملاك الاقوى، واذا وجد حكم انشائي بالصلاة فامكن قصد امتثاله وان لم يكن فعليا لتبعيه الحكم الفعلي للملاك الاقوى (٩٠).



(٨٩) والمناقشة فيه واضحة مع ما تقدم سابقاً اذ لا معنى لأن يقال بإمكان الاتيان بفرد من الطبيعة بقصد امتثال الامر المتوجه الى الفرد الاخر وإن كان ذلك الفرد الاخر - الاول - مشتملاً على الملاك.

(٩٠) والصحيح ان الحكم الواقعي الفعلي هو ما يكون تابعاً للملاك الاقوى لا مطلق الحكم ولو كان انشائياً والا فكيف يحرز وجود المناطين في المجمع وصار من باب التزاحم بين المقتضيين، وهل ذلك الا بوسيلة الاطلاقين وعدم التزاحم في مقام تأثيرها في الاحكام الانشائية. هذا ما اشار اليه في العناية يعني لو قيل بالتزاحم حتى في مرحلة الحكم الانشائي فلا يكون المنشأ الا حكماً واحداً لا حكمين فما فرض كونه مجعاً للحكمين لا يكون كذلك. وسياتي من المصنف عدم المنافاة في انشائية الاحكام الا ان كون ذلك امتثالاً للامر وإن كان صحيحاً على هذا الوجه لكنه امتثالاً للامر الانشائي لا الفعلي بسبب عدم تنجيذه لمزاحمته للنهي الالهم.



قوله (قدس سره): وقد انقذ بذلك: الفرق بين ما اذا كان دليل الحرمة والوجوب متعارضين، وقدم دليل الحرمة تخييرا او ترجيحا - حيث لا يكون معه مجال للصحة اصلا - وبين ما اذا كان من باب الاجتماع - وقيل بالامتناع، وتقديم جانب الحرمة - حيث يقع صحيحا في غير مورد من موارد الجهل والنسيان، لموافقته للغرض بل للامر. ومن هنا علم: ان الثواب عليه من قبيل الثواب على الاطاعة، لا الانقياد ومجرد اعتقاد الموافقة. وقد ظهر بما ذكرناه: وجه حكم الاصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان او الجهل بالموضوع، بل او الحكم اذا كان عن قصور، مع ان الجهل - لولا الكل - قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة، ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر، فلتكن من ذلك على ذكر.

وقد انقذ بذلك الفرق بين ما اذا كان دليلا الحرمة والوجوب متعارضين، وقدم دليل الحرمة تخييرا او ترجيحا، فالصلاة لا يمكن ان تقع صحيحة حيث لا يكون معه مجال للصحة اصلا، وبينما اذا كان من باب التزاحم وقدم النهي امكن وقوعها صحيحة في صورة الجهل القصورى.

ووجه الفرق بينهما، ان في صورة التعارض وتقديم النهي فلا ملاك للصلاة لتقع صحيحة لان التقديم على هذا الغرض يجعل اختصاص امر الصلاة بصورة



عدم الغصب والامر بالصلاة من الاول غير شامل للفرد منها في الغصب كما لو قيل صل ولا تصل في المغصوب، وفي صورة التزامهم وقدم النهي فلا تكون الصلاة فاقدة للملاك بل هي فاقدة للامر دون الملاك وبه تصح عن طريقه بل عن طريق قصد الامر كما تقدم وعرفت تفصيله فلا اعادة.

واتضح بهذا ان الثواب على الاتيان بالمجمع هو من باب الثواب على اطاعة الامر لا من باب الثواب على الانقياد ومجرد اعتقاد الموافقة.

وظهر ايضا حكم الاصحاب بصحة الصلاة في المغصوب مع النسيان او الجهل بالموضوع او الحكم قصورا مع ان جلهم -لو لم نقل- كلهم قائلون بالامتناع وتقديم جانب النهي ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر، وقد مر وجهه، وهو انه مع الجهل القصوري يكون المكلف قاصدا للتقرب بما يصلح للتقرب بعد سقوط النهي عن المنجزية لفرض الجهل به، واما في الجهل التقصيري فلا يكون المكلف قاصدا للتقرب بما يصلح التقرب به.

هذا تمام الكلام في الامور العشرة التي اراد تقديمها قبل الدخول في محمول المسألة.



قوله (قدس سره): اذا عرفت هذه الامور: فالحق هو القول بالامتناع، كما ذهب اليه المشهور، وتحقيقه على وجه يتضح بع فساد ما قيل — او يمكن ان يقال — من وجوه الاستدلال لسائر الاقوال، يتوقف على تمهيد مقدمات:

احدها: انه لا ريب في ان الاحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها، وبلوغها الى مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المنافاة والمعادنة التامة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذلك الزمان وان لم يكن بينها مضادة ما لم تبلغ الى تلك المرتبة، لعدم المنافاة والمعادنة بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ اليها، كما لا يخفى، فاستحالة اجتماع الامر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهة انه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور ايضا.

((تحقيق القول بالامتناع ونهي مقدماته))

اذا عرفت ذلك فالحق هو القول بالامتناع كما ذهب اليه المشهور ويتوقف على مقدمات:

المقدمة الاولى: ان المضادة بين الاحكام الشرعية لا تكون الا في مرحلة فعلية هذه الاحكام لا مرحلة انشائيتها، ويقصد بمرحلة الفعلية مرحلة الحكم مرتبته



التحريك الفعلي والزجر الفعلي، فالبعث والتحريك نحو فعل شيء ينافي الزجر والردع عنه وبهذا يتضح استحالة اجتماع الامر والنهي في شيء واحد اذ هو التكليف بنفسه محال وليس هو من التكليف بالمحال وبغير المقدور ليقال بعدم قبحه فيما لو كان بسوء الاختيار كما عند البعض القائل بالجواز(٩١).

(٩١) ومن خلال ذلك يتضح ان للحكم مراتب قالوا انها اربعة اذكرها للفائدة :
المرتبة الاولى : مرتبة الاقتضاء : مرتبة الملاك والمصلحة والمفسدة، وقد يشكل على عد هذه المرتبة من مراتب الحكم من جهة انها من الامور التكوينية، وضعفه واضح لان المصلحة في هذه المرتبة هي المقصودة والتي ينشأ الحكم لاجل تحقيقها وتحصيلها في طول الامتثال الا انها محققة فعلا ليقال انها من الامور التكوينية.
كالعلة الغائية الداعية للفعل والباعثة له لاجل تحقق ما رتب على الفعل فقبل العمل والبعث عنده لا وجود لها الا تصورا.
المرتبة الثانية : مرتبة الانشاء مرتبة جعل وصياغة القانون من دون ان يكون هناك انفاذ للحكم او اعلام به اما لوجود مانع يخشى منه واما لعدم تهيؤ الوسائل المناسبة للاعلام.

قال في العناية : ولا يبعد دعوى وقوعه في الشرعيات وقد اتفق وقوعه كثيرا في العرفيات بان يقال : ان اغلب الاحكام الشرعية في صدر الإسلام كان من هذا القبيل فالنبي (صلى الله عليه وآله) كان يعلم الاحكام الالهية والقوانين الإسلامية ومع ذلك لم يامر بانفاذها واعلامها دفعة مخافة ان يشق ذلك على الناس فلا يرغبون في دين



الإسلام او يرتد المسلمون بعدما اسلموا عن دينهم لقرب عهدهم بالجاهلية بل امر (صلى الله عليه وآله) بانفاذ الاحكام السهلة اولا كالشهادتين ونحوهما الى ان يرتكز الايمان في قلوبهم كما ينبغي ثم ينفذ فيهم الاحكام المهمة التي فيها ضرر للاموال والنفوس كالزكاة والجهاد وامثالهما انتهى

اقول: ان سيرة الشارع قائمة على التدرج في بيان الاحكام ليتهيأ الناس ويحصل عندهم الاستعداد لقبول الدعوة او تنفيذ الحكم وهذا امر واضح لا حاجة للخوض فيه لعدم البعد.

والحكم في هذه المرتبة لا يجب امتثاله فيما لو علم به المكلف، مع ما فيه من القرب لو امتثل.

المرتبة الثالثة: مرتبة البعث والزجر وتسمى بمرتبة الفعلية، وهي مرتبة اعلام وابلاغ الاحكام الشرعية للناس فلو علم به المكلف وكان متمكنا منه تنجز عليه وانقطع عذره في الترك.

المرتبة الرابعة: مرتبة التنجز أي عدم معذورية المكلف وهي وشروطه بامرين بلوغ الحكم اليه وقدرته عليه معا فاذا علم ولم يقدر او قدر ولم يعلم فلا يكون منجزا بحقه ولا يستحق العقاب على مخالفته ونفس الاشكال على المرتبة الاولى يرد هنا ولكن لا دافع له هنا كما اندفع هناك ويمكن ان يعبر عن المرحليتين الاولى والاخيرة بالعلة الغائية التي اولها فكرة واخرها عمل.

وهنا يقال: ان ارادة او كراهة شيء لا تنقذ في نفس المولى مالم يصل الى مرتبة التنجز بالعلم والقدرة لاستحالة ارادة فعل شيء او تركه من العالم العاجز او من

الجاهل الغافل ومن ذلك يظهر ان التنافي بين الحكمين لا يكون الا في مرتبة التنجز لانها مرتبة انقذاح الارادة والكراهة على طبق الحكم دون سائر المراتب.



قوله (قدس سره) : ثانيتهما : انه لا شبهة في ان متعلق الاحكام ، هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه ، وهو فاعله وجاعله ، إلا ما هو اسمه ، وهو واضح ، ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه ، بحيث لولا انتزاعه تصورا واختراعه ذهنيا ، لما كان بحذائه شيء خارجا ، ويكون خارج المحمول ، كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية.. الى غير ذلك من الاعتبارات والاضافات ، ضرورة ان البعث ليس نحوه ، والزجر لا يكون عنه ، وانما يأخذ في متعلق الاحكام الة للحاظ متعلقاتها ، والاشارة اليها بمقدار الغرض منها والحاجة اليها ، إلا بما هو وبنفسه وعلى استقلاله وحياله .

المقدمة الثانية : انه لا شبهة في ان متعلق الاحكام هو فعل المكلف وما يصدر عنه خارجا ويترتب عليه الاثر ويكون محبوبا او مبغوضا لدى المولى ، لا ما يكون اسمه وعنوانه اللذين لا دخل لهما في متعلق الحكم الا للاشارة بهما الى المسمى والمعنون بمقدار الغرض والحاجة اليهما لا بما هما هما في انفسهما وعلى استقلالهما .

ويريد بالاسم هو ما كان من المبادئ المتأصلة التي لها حظ من الوجود حقيقة ، وان كان من الاعراض التي لا تحصل الا في موضوعاتها كالقيام ، والعقود والضرب ، ويصطلح عليه عندهم المحمول بالضميمة ، وبالعنوان هو ما كان من



المبادئ الاعتبارية المحضة التي لا وجود لها خارجا وحقيقة وانما الموجود هو منشأ انتزاعها كالملكية والزوجية والرقية، فما هو متحقق خارجا هو ذات الشي (كالمملوك) والرق وهو منشأ انتزاع عنوان الملكية والرقية وهو مع قطع النظر عن منشأ انتزاعه لا وجود له حقيقة ويصطلح عليه عندهم بالخارج المحمول (٩٢).

(٩٢) وفيه عدة مواقع للنظر، أولاً ان هذه العناوين ليست من قبيل المعرفة والاشارة كعنوان الجالس بحيث لا يكون لها دخل ابدا كما هو ظاهر العبارة بل هي من قبيل الحثثيات التقييدية الداخلة في دائرة الطلب، وذلك ان الطلب لا يتعلق الا بما هو محصل للغرض وما به يحصل الغرض هو الفعل المتعنون بهذا العنوان.

ثانياً: - ما ذكره في العناية انه لا وجه للتفريق بين الاسم والعنوان فان كل اسم عنوان وكل عنوان اسم، فالضرب والقيام كما صح ان يقال هي اسامي خاصة صح ان يقال هي عناوين خاصة، كما صح ان يقال ان الملكية والرقية هي عناوين مخصوصة فكذلك صح ان يقال انها اسامي مخصوصة.

اقول: ان كان النظر الى هذه الالفاظ باعتبارها عرفية فالإيراد صحيح، ولكن المصنف في مقام التفريق لابلحاظ اعتباراتها العرفية بل اعتباراتها الدقيقة، نعم يرد عليه انه خلاف الاصطلاح العلمي عند الحكماء.

ثالثاً: - ما ذكره ايضا بقوله ما يظهر منه ان الامور الاعتبارية كالملكية والزوجية هي عناوين لفعل المكلف بمقتضى قوله ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه الى قوله كالملكية والرقية ... الخ . وهو ليس كما ينبغي فان تلك الامور وان كانت عناوين



منتزعة عن فعل المكلف ولكنها ليست عناوين لفعل المكلف فان عنوان الفعل ما انطبق عليه وقد صح حمله عليه كما يقال هذا صلاة، وتلك العناوين مما لا تحمل على فعل المكلف لا يقال هذا ملكية ونحوهما بل يقال هذا سبب للملكية او سبب للزوجية. وفيه : انه لا ضير من القول والاشارة الى هذه ملكية او زوجية لان النظر الى ما هو حاصل منه أي الاسم المصدري لا المصدركي يمتنع الاشارة اليه. ولكن العبارة لاتساعد عليه اذ ظاهرها الانتزاع من نفس الفعل لا من الامر الحاصل منه.



قوله (قدس سره): ثالثتها: انه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون، ولا ينثلم به وحدته، فان المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد، وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة، بل بسيط من جميع الجهات، ليس فيه ((حيث)) غير ((حيث))، وجهة مغايرة لجهة اصلا، كالواجب تبارك وتعالى، فهو على بساطته ووحدته واحديته، تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية، له الاسماء الحسنى والامثال العليا، لكنها باجمعتها حاكية عن ذاك الواحد الفرد الاحد.

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشيرُ

المقدمة الثالثة: ان تعدد العنوان مما لا يوجب تعدد المعنون واستشهد لذلك بصدق الصفات المتعددة على الواجب تعالى فهو تعالى وتقدس مع بساطته ووحدته من جميع الجهات مثل كونه عالما قادرا مريدا كارها سميعا بصيرا إلى غير ذلك، ولذا قالوا ان قدرية عين علمه وعلمه عين قدرته، فصدق الصفات الجلالية والجمالية عليه لا من جهة دون جهة ولا من حيث دون حيث.

ورد في عبارة الكتاب كلمة (وحدته واحديته) ومن غير المستبعد انها عطف تفسيري على بساطته، وليس المراد من الوحدة ماهو مساوق لنفي الشريك، لأن



الغرض هو نفي التركيب كي لا تتوهم صدق كل من العناوين باعتبار واحد من الاجزاء هكذا قال المشكيني(ره).

كما ورد كلمة الاسماء الحسنی والامثال العليا، فهما اما بمعنى واحد وان المراد من الاسماء والامثال هي الصفات أي له الحسنه العاليه ككونه عالما عادلا وغير ذلك.

واما ان يراد بالامثال جمع مثل من حيث ان كل وجود هو مثل له تبارك وتعالى والامثال العليا هي الموجودات الكاملة. ويؤيد الثاني الواو الدالة على المغايرة. والكل حاكي عن ذلك الفرد الاحد:

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير(٩٣)

(٩٣) وفيه (أي في الاستشهاد المذكور) انه قياس مع الفارق، فهو تعالى وتقدس في كمال وتمام البساطة وبساطته حقيقية وغير متعقلة، اما غيره فهو مركب ولو اعتبارا كالصلاة فهي من المركبات الاعتبارية حيث تتقوم بعدة امور وليست الوحدة فيها حقيقية، فالمعنون يكون متعددا حقيقية لا ان يكون واحدا.



قوله (قدس سره): رابعتها: انه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد، إلا ماهية واحدة وحقيقة فاردة، لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلا تلك الماهية، فالمفهومان المتصادقان على ذاك لا يكاد يكون كل منهما ماهية وحقيقة، كانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي وفرده، فيكون الواحد وجوداً ماهية وذاتاً لا محالة، فالمجمع وان تصادق عليه متعلقا الامر والنهي، الا انه كما يكون واحدا وجودا يكون واحدا ماهية وذاتا، ولا يتفاوت فيه القول باصالة الوجود او اصالة الماهية.

المقدمة الرابعة: الغرض من هذه المقدمة دفع توهم بل توهمين الاول منهما: ان تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنوي اذا قلنا باصالة الوجود، اذ وجود المعنوي حينئذ وجود واحد وهو لا يتعدد في التشخيص الخارجي الواحد. ومع كونه واحدا فيمتنع اجتماع الامر والنهي واذا قلنا باصالة الماهية فالعنوان من قبيل الماهية، فتكون متعددة لتعددته فيجوز الاجتماع.

وأجاب عليه: بأن الموجود الواحد لا تكون له أكثر من ماهية واحدة وإلا لم يكن واحد فإذا صدق على الموجود الواحد مفهوم فلا يعقل ان يكون لكل مفهوم ماهية متحدة في الخارج مع ذلك الوجود الواحد على نحو اتحاد الطبيعي وفرده،



غير ماهية المفهوم الآخر لاستلزامه ان يكون للوجود الواحد ماهيتان لا ماهية واحدة وهو غير ممكن.

وعلى هذا فالحركات كالصلاة في الارض المغصوبة وان كانت مجمعا للعناوين لصدق المفهومين عليها (أي مفهوم الغصب، ومفهوم الصلاة) الا ان لها وجودا واحدا وماهية واحدة من دون فرق بين القول باصالة الوجود وبين القول باصالة الماهية، وذلك ان الوجود نفس كون الماهية وتحققها وليس شيئا ينضم اليها فهما متحدان خارجا وانما اختلافهما في الذهن فان معنى اصالة الماهية هو انها الامر الاصيل في التحقق والوجود امر اعتباري وهذا المقدار لا يستلزم القول بان الوجود الواحد اذا صدق عليه عنوانان فلا بد ان يكون له ماهيتان. وانما له ماهية واحدة لاغير، فالامتناع لا الجواز هو المتعين (٩٤).

(٩٤) وقد اورد عليه في العناية: ان مجمع العناوين وان كان واحدا وجودا ولكنه متعدد ماهية سواء اكان العنوانان المتصادقان عليه متساويين كالانسان والضحك او مختلفين بينهما عموم مطلق كالانسان والماشي او عموم من وجه كالصلاة والغصب. وفيه: ان العنوان غير الماهية لا هي حتى اذا تعدد تعددت.

والصحيح في الجواب عن جواب المصنف، ان الموجود الواحد انما تكون له ماهية واحدة في الحقائق البسيطة لا في المركبات الاعتبارية فيصح ان تتقوم بماهيات متعددة وعناوين مختلفة، والمقام من الثاني دون الاول والجواب فيه واضح للفرق بين

الامور التكوينية والاعتبارية مع ان عالم الاعتبار غير محكوم باحكام عالم التكوين كما قلته مراراً.



قوله (قدس سره) : ومنه ظهر: عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسالة على القولين في تلك المسالة، كما توهم في الفصول، كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج، وعدم تعدده، ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل له، وان مثل الحركة في دار من أقوى مقولة كانت يختلف حقيقتها وماهيتها ويتختلف ذاتياتها، وقعت جزءا للصلاة أولا تلك الدار مغصوبة أولا.

الثاني منهما: القول بعدم تمايز الفصل والجنس خارجا وكذا عدم التمايز بين العناوين العرضية لهما كالماشي والقاعد والمتحرك وغيرها من الضاحك والعالم والكاتب فالقول بالامتناع هو المتعين، واما لو قيل بالتمايز بينهما فالقول بالاجتماع هو المتعين لتعدد المجمع خارجا بخلاف الاول والمصنف وان نسب هذا التفصيل لصاحب الفصول لكن النسبة غير صحيحة لان صاحب الفصول لم يتوهم ذلك بل ادعى ان الدليل الذي اقيم على الامتناع مبني على القول بعدم تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج، وقد منع كبراه وان عدم التمايز بين الفصل والجنس من الامور الجلية والواضحة التي اقيم البرهان عليها وثبت في محله وان المخالف شاذ ونادر.

الا ان المصنف (قدس) قد منع الصغرى، وان الغصبية والصلاتية ليسا من قبيل الجنس والفصل للحركة الخاصة في الارض المغصوبة والا لزم ان تكون



الحركة في الارض المغصوبة غير الحركة في خارجها لاختلاف الحركة بوجود الغصبية وعدمها ضرورة تغير الشيء حقيقة جنسه او فصله ، وهكذا يلزم اختلاف الحركة حقيقة في صورة كونها جزء من الصلاة عن حقيقتها فيما لو وقعت جزءاً لشيء غير الصلاة مع ان الحركة من اية مقولة كانت لاتختلف حقيقتها وماهيتها وتتخلف ذاتها(٩٥).

(٩٥) اقول: هي من مقولة الالين - أي نسبة الشيء الى المكان - هذا في الجنس والفصل .

واما العناوين العرضية فقد قال في العناية: فلم يتعرضها المصنف كي يجيب عن تعددها وتمايزها خارجا ... ثم قال في العناية: ويبطلها صدق كل من العناوين العرضيين سواء كانا من العناوين الاشتقاقية كالعادل او من المبادئ الاشتقاقية كالصلاة والغصب على شيء واحد خارجي فلو كان من العالم والعادل في زيد المتصف بهما او لكل من الصلاة والغصب في الماتي بها في المغصوب وجود مستقل غير وجود الاخر لم يتصادقا على شيء واحد خارجي وهذا واضح بل كاد ان يكون ضروري .



قوله (قدس سره): اذا عرفت ما مهدناه: عرفت ان المجمع حيث كان واحدا وجودا وذاتا تعلق الامر والنهي به محالا ولو كان تعلقهما به بعنوانين، لما عرفت من كون فعل المكلف - بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه - متعلقا للاحكام، لا بعنوانينه الطارئة عليه، وان غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الاحكام تتعلق بالطبائع لا الافراد.

اذا عرفت هذه المقدمات والرابعة منها غير داخلية في انتاج النتيجة. فيقال ان اجتماع الامر والنهي مستحيل في واحد وان كان متعددا عنوانا ذلك ان الاحكام تتعلق بالمعنونات لا بالعناوين وانما العنوان يؤخذ في لسان الدليل متعلقا للحكم لاجل الاشارة به الى المعنون كما هو قضية المقدمة الثانية، وان المعنون لا يتعدد بتعدد العنوان ولا تنثلم به وحدته كما هو قضية المقدمة الثالثة، وقد عرفت ان اجتماع الامر والنهي في شيء واحد مستحيل ولو كان بعنوانين كما تقدم في المقدمة الاولى من ان الاحكام الخمسة متضادة فيما بينها اذا كانت في مرحلة الفعلية كما هو الحال في مسألتنا (٩٦).

(٩٦) ومن خلال ذلك يتضح ان المقدمة الرابعة لا دخل لها اصلا بالنتيجة، فالمقدمات ثلاثة لا اربعة كما قاله المصنف (قدس) وقد اتضحت الخدشة في المقدمتين الثانية والثالثة فيما سبق



واما المقدمة الاولى ان استحالة اجتماع الضدين اذا كان واحد من الضدين موجودا خارجيا ، والحكم ليس كذلك بل هو من الامور الاعتبارية ولو فرض تحقق التضاد في الامور الاعتبارية فالتغاير الاعتبارية كاف في رفعها.

ثم اين المضادة والحكم الامري منشأ مستقلاً عن الحكم الزجري وانما المكلف بسوء اختياره قد جمع بين الحكمين .

وهنا تقرير الدليل بشكل ابسط ذكره في العناية لا حاجة فيه الى المقدمات فيقال ان كلا من متعلقي الامر والنهي كالصلاة والغصب هي عين المجمع خارجا وذلك بشهادة صحة الحمل عليه الذي ملاكه الاتحاد والهوهوية الخارجية والمجمع شيء واحد ولا يكاد يجتمع الامر والنهي في شيء واحد.

وقد يقرر دليل الجواز شكل مبسط: هو ان يقال بان الاحكام مطلقا وعلى كلا القولين تتعلق بالطبائع غاية الامر انه على القول بالافراد تكون الشخصات داخلية تحت دائرة الطلب ، وعلى القول بالطبائع تكون غير داخلية ، ومع عدم وحدتها لتعلق الاحكام بالعناوين على ما هو الصحيح فيكون كل من المأمورية والنهي عنه من الشخصات غير الداخلة فلا تعارض بين دليلي الامر والنهي غايته ان المكلف بسوء اختياره قد جمع بينهما ولا قدرة له على كليهما وما كان بسوء الاختيار لا يبلغ الاختيار كما سيتضح. ومن ذلك يظهر ما وقع فيه صاحب العناية من الخلط مع ذهابه الى تعلقها في الطبائع فقد قال بالامتناع مع ان الشخصات على القول بالتعلق بالطبائع لا تدخل في دائرة الطلب.



كما ظهر الحال في كثير من الكلمات التي وجهت المبحث نحو السراية وعدمها، مع ان ذلك لا دخل له في موضوع المسألة ولا يؤثر في نتيجتها.

كما لا وجه لما افاده المحقق النائيني (قدس) القائل بالجواز حيث تعمل في توجيه ذلك بأن الغصب واحد في الصلاة او خارجها والا لتفصل الجنس بفصلين.

قال الاخوند (قدس) في الهامش: ان صدق العناوين المتعددة لا تكاد تنثلم به وحدة المعنونة - لا ذاتا ولا وجودا - غاية ان تكون له خصوصية بها يستحق الاتصاف بها ومحدود بحدود موجبة لانطباقها عليه. كما لا يخفى، وحدوده ومخصصاته لا توجب تعدده بوجه اصلا فتدبر جيدا.

وجواب التدبر اذا خصص بواسطة العناوين المتعددة يعني خصص فهو يتعدد قهرا اذ هو بلحاظ تحيثه بعنوان غيره بلحاظ تحيثه بعنوان اخر هذا أولاً.

وثانياً: ما ذكره المحقق العراقي (قدس) انه على القول بتعلق الطلب على نفس الطبيعي وعدم سرايته للافراد لتغاير صورة الطبيعي وفرده وتباينهما فالامر المتعلق بالطبيعي لا يتعدى الى الفرد .

وثالثاً: ما ذكره ايضا ان صرف الطبيعي بعدما كان غير قابل للانطباق الا على اول وجود فلا جرم قبل الانطباق لا يكون هناك اول وجود حتى يسري اليه الحكم وكذلك بعد الانطباق نظرا الى ان هذا الظرف ظرف لسقوط الطلب عن الطبيعي فلا يمكن كونه ظرفا لثبوته فمن ذلك يستحيل سراية الطلب الى الفرد.

وفيه ان صرف النظر الى الطبيعي ليكون هو متعلق الطلب غير ممكن لاستحالة
تحقق الطبيعي في الخارج، الا على القول باتحاد الطبيعي وفرده خارجا وحينئذ يسقط
كلا الجوابين الثاني والثالث.



قوله (قدس سره): فان غاية تقريبه ان يقال: ان الطبايع من حيث هي هي وان كانت ليست الا هي، ولا تتعلق بها الاحكام الشرعية، كالاثر العادية والعقلية، الا انها مقيدة بالوجود — بحيث كان القيد خارجا والتقييد داخلا — صالحة لتعلق الاحكام بها، ومتعلقا الامر والنهي على هذا لا يكونان متحدين اصلا، لا في مقام تعلق البعث والزجر، ولا في مقام عصيان النهي واطاعة الامر باتيان المجمع بسوء الاختيار.

اما في المقام الاول: فلتعدد هما بما هما متعلقان لهما، وان كانا متحدين فيما هو خارج عنهما بما هما كذلك.

واما في المقام الثاني: فلسقوط احدهما بالاطاعة، والاخر بالعصيان بمجرد الاتيان، ففي أي مقام اجتمع الحكمان في واحد؟

وانت خبير بانه لا يكاد يجدي بعد ما عرفت من ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي، لا وجودا ولا ماهية، ولا تنتظم به وحدته اصلا، وان المتعلق للاحكام هو المعنويات لا العنوانات، وانها انما تؤخذ في المتعلقات بما هي حاكيات كالعبادات، لا بما هي على حيالها واستقلالها.



((ادلة القول بالجواز))

الدليل الاول: ولم يذكره المصنف في عنوان ما استدلوا به على الجواز.

وهو ما نسب الى المحقق القمي (قدس). وقد جزأه المحقق الى كلامين.

الكلام الاول: ان الطلب وان تعلق بالطبيعة لكن لا من حيث هي هي اذ الطبيعة من حيث هي- أي مع قصر النظر عن ذاتها وذاتياتها- لا تكون الا هي فلا تتصف بالطلبية ولا بعدم المطلوبية، سواء كانت الاحكام عقلية كالتمييز للجسم او عادية كانبات اللحية ام شرعية كوجوب الصلاة وحرمة الغصب ونحو ذلك، وانما تعلق بها الطلب بما هي مقيدة بالوجوب على نحو كان القيد خارجا والتقيد داخلا، وعليه فمتعلق الامر والنهي متعدد ولا يلزم اجتماع الامر والنهي في واحد لا في مقام تعلق التكلف في تعدد الطبيعتين وان اتحدا خارجا الا ان وجودهما الخارجي خارج عن دائرة الطلب وليس هو متعلقا للطلب ولا في مقام الاطاعة والعصيان، لحصول الاطاعة بطبيعة الصلاة والعصيان بطبيعة الغصب وهي غير الطبيعة الاولى وان حصلت كليهما في وجود واحد خارجي.

وقد اجاب المصنف على هذا الوجه (بما حاصله) ان كان المراد من وجود الطبيعتين الماهيتين في الوجود الواحد فقد عرفت فيما تقدم ان الوجود الواحد لا تكون له الا ماهية واحدة، وان كان المراد من الطبيعتين العنوانين لموجود واحد



فقد تقدم ان الاحكام لا تتعلق بالعناوين وانما تتعلق بالمعنونات وهي لا تتعدد بتعدد العناوين وفي المقام لا يوجد الا معنون واحد كما هو واضح (٩٧).

(٩٧) ويرده: ان يختار الشق الثاني وان الاحكام تتعلق بالعناوين ولا يلزم المحذور واذا قيل ان العناوين انما تؤخذ في لسان الدليل للاشارة بها الى المعنون وهو امر واحد لا يتعدد بتعددتها فيستحيل اجتماع الامر والنهي فيه عقلاً، منعت ذلك وان للعناوين موضوعية لا انها مأخوذة على نحو الاشارة كما افيد. الا ان كلام المحقق القمي غير تام ذلك لمنع صلاحية الطبيعة المقيدة على ما ذكره من الوجه على ان يكون القيد خارجاً فان ذلك مخالفاً لحقيقة الطلب لباً.



قوله (قدس سره): كما ظهر مما حققناه: انه لا يكاد يجدي - ايضا -
كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي المأمور به او المنهي عنه، وانه لا ضير في
كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار، وذلك مضافا الى
وضوح فساده، وان الفرد هو عين الطبيعي في الخارج، كيف؟! والمقدمة
تقتضي الاثنيانية بحسب الوجود، ولا تعدد كما هو واضح - انه انما يجدي لو
لم يكن المجمع واحدا ماهية، وقد عرفت بما لا مزيد عليه انه بحسبها -
ايضا - واحد.

الكلام الثاني: ان الامر تعلق بطبيعة الصلاة وان النهي تعلق بطبيعة
الغضب والمجمع فرد لهما والفرد يغير الطبيعي وجودا وخارجا، فلم يجتمع
الامر والنهي في شيء واحد.

واذا قيل بلزوم اجتماعهما في الفرد لكونه فردا لكل واحدة من الطبيعتين
وان لم يلزم اجتماعهما في نفس الطبيعتين،

فانه يقال ان الفرد ليس نفس الطبيعي بل هو مقدمة للطبيعي فلا يلزم
المحذور، واذا قيل بلزوم اجتماع الوجوب والحرمة الغريبيين لكونه مقدمة للطبيعة
المأمور بها فيجب بوجوبها ذلك بوجوب مقدمة الواجب ومقدمة للطبيعة المنهي
عنها فيحرم لحرمتها.



فانه يقال: نحن لا نقول بوجوب المقدمة كي يلزم الاجتماع وغايته كون المجمع مقدمة للحرام ولا بأس بذلك فإن المقدمة اذا لم تكن منحصرة فيعقل صيرورتها محرمة اذا كان الدخول بسوء الاختيار، هذا ما ذكره المصنف (٩٨). ويرد عليه امران ذكرنا في المتن.

الامر الاول: منع مقدمة الفرد للطبيعي بل هو عينه خارجا ومعلوم ان كون الشيء مقدمة لآخر فرع الاثنية وهي غير موجودة اذ لاوجود الا واحد هو للطبيعي وللغرد معا.

الأمر الثاني: ان تعلق الامر بطبيعة الصلاة والنهي بطبيعة الغصب انما يجدي في الجواز فيما اذا امكن ان يكون للوجود الواحد ماهيتين وقد تقدم عدم امكانه (٩٩).

(٩٨) والدليل بحاجة الى تنمة حاصلها، ان سقوط الامر بالمجمع مع عدم كونه مأمورا به فلان الامر الغيري توصيلي يحصل الغرض منه ولو بمقدمة محرمة كالسير الى الحج مع الدابة المغصوبة.

(٩٩) واورد عليه بعض الاصوليين (قدس) بعدم الفرق في الاستحالة مهما كانت انواع الامر والنهي كما تقدم، مضافا الى انه على تقدير المقدمة فكيف جعل (رحمه الله) الامر مقدما والنهي نفسيا.

اقول: قد عرفت وهن هذه الدعوى وان المجمع مقدمه للطبيعتين فهو مأمور به
غيريا منهيا عنه كذلك كما اوضح في الشرح.



قوله (قدس سره): ثم انه قد استدل على الجواز بامور:
منها: انه لو لم يجز اجتماع الامر والنهي، لما وقع نظيره، وقد وقع،
كما في العبادات المكروهة، كالصلاة في مواضع التهمة وفي الحمام والصيام في
السفر وفي بعض الايام.

بيان الملازمة: انه لو لم يكن تعدد الجهة مجديا في امكان اجتماعهما،
لما جاز اجتماع حكمين اخرين في مورد مع تعددها، لعدم اختصاصهما من بين
الاحكام بما يوجب الامتناع من التضاد، بداهة تضادها باسرها، والتالي باطل،
لوقوع اجتماع الكراهة والايجاب او الاستحباب في مثل الصلاة في الحمام،
والصيام في السفر، وفي عاشوراء ولو في الحضر، واجتماع الوجوب او
الاستحباب مع الاباحة او الاستحباب في مثل الصلاة في المسجد او
الدار.

الدليل الثاني: ان يقال على نحو القياس الاستثنائي لو لم يجز اجتماع
الوجوب والحرمة لما جاز اجتماع الكراهه مع الاستحباب ونحوهما، مع ان
اجتماعهما جائز بل واقع بظواهر جملة من الادلة الشرعية الدالة على الاجتماع
بين الوجوب والكراهه او غير ذلك في العبادات كالصلاة في الحمام او في مواضع



التهمة وكالصيام في بالسفر بناءً على جوازه، والصوم في يوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء واجتماع الوجوب والاستحباب مع الاباحة والاستحباب.

وهذا على اربع صور:

الاولى: الوجوب مع الاباحة كالصلاة الواجبة في الدار

الثانية: الوجوب مع الاستحباب كالصلاة الواجبة في المسجد

الثالثة: الاستحباب مع الاباحة كالصلاة المستحبة في الدار

الرابع: الاستحباب مع الاستحباب كالصلاة المستحبة في المسجد

فان قيل: ان الصورة الرابعة غير داخلية في محل النزاع لان كلامنا في

اجتماع الحكميين المختلفين لا المتماثلين كالاستحباب مع الاستحباب.

قلت: ان اجتماع المثليين مستحيل كاجتماع الحكميين المختلفين، وتعدد

الوجه لو كان كافياً لرفع التضاد في الحكميين المتماثلين لكان كافياً في رفع التضاد

بين الحكميين المختلفين ايضاً.

اما بيان الملازمة، فلاحتياج القياس الاستثنائي المستثنى فيه نقيض التالي

الى اثبات الملازمة واثبات رفع التالي كما قالوا - لينتج المطلوب - أي رفع المقدم،

انه لو لم يكن تعدد الوجه مجدياً في امكان اجتماعهما لما جاز اجتماع الكراهة مع

الاستحباب لان التضاد المانع من الاجتماع كما هو ثابت بين الوجوب والحرمة

ثابت بين الكراهة والاستحباب ايضاً، مع ان اجتماع الكراهة والاستحباب جائز



بل واقع كما ذكرنا في الامثلة المتقدمة. فالنتيجة بعد اثبات الملازمة ورفع التالي -
رفع المقدم وهو عدم جواز الاجتماع لينتج جواز الاجتماع.



قوله (قدس سره) : والجواب عنه اما اجمالاً : فبانه لا بد من التصرف والتاويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع، بعد قيام الدليل على الامتناع، ضرورة ان الظهور لا يصادم البرهان، مع ان قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، ولا يقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين، فهو- ايضاً- لا بد له من التفصي عن اشكال الاجتماع فيها، سيما اذا لم يكن هناك مندوحة، كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه اصلاً، كما لا يخفى.

واجاب المصنف بجوابين - اجمالي وتفصيلي :

اما الجواب الاجمالي : ان ظهور الادلة في جواز الاجتماع لا يقاوم البرهان القطعي على الامتناع هذا اولاً.

ثانياً : ان ظاهر تلك الادلة جواز الاجتماع مع كون العنوان متحداً وان النسبة هي عموم مطلق لا العموم من وجه المستلزم لتعدد العناوين كالصلاة والغصب والقائل بالجواز يجب عليه الجواب عن الموارد المذكورة كاحتجاج القائل بالامتناع الى الجواب عنها (١٠٠).



(١٠٠) قال في العناية ولكن تسمية مثل - صل - و - لاتصل - في الحمام من الاجتماع بعنوان واحد غير صحيح كما اشرنا ايه انفا (اقول : لم يشر اليه) بل هو من الاجتماع بعنوانين بينهما عموم مطلق.

والعجب منه كيف جعل مثل ذلك بعنوانين مع إنهما بعنوان واحد، وقد منع ذلك في الامر الثاني من امور المقدمة ان كون ذلك من طبيعتين - أي الحركة والتداني الى مكان مخصوص في غير محله.

ان قلت ان حال الصلاة في المغصوب اضطرارا لا بسوء الاختيار كحالتها فيه نسيانا وجهلا قصوريا لا تقصيريا لوقوع الصلاة حالهما صحيحة.

قلت: انها وان وقعت صحيحة لوجود الملاك فيها بعد سقوط النهي عن التنجز بسبب النسيان او الجهل القصوري، الذي كان مانعا عن التقرب بها، الا ان الوجوب لم يكن متعلقا بها بل بغيرها من الافراد الواقعة خارج الغصب بخلاف المقام فهي متعلقة للوجوب مع سقوط نهيتها عنها وذلك لفقد المندوحة والانحصار وهذا واضح.

والموارد المذكورة ليس فيها مندوحة - أي لا بدل لها - كما في صوم يوم عاشوراء فصوم غيره لا يكون بدلاً له بل هو صوم مستحب بنفسه - ومن المعلوم أن القائل بالجواز يقول به مع المندوحة لا بدونها.



قوله (قدس سره): واما تفصيلاً: فقد اجيب عنه بوجوه، يوجب ذكرها- بما فيها من النقض والابرام - طول الكلام بما لا يسعه المقام، فالاولى الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم مادة الاشكال، فيقال - وعلى الله الاتكال-: ان العبادات المكروهة على ثلاثة اقسام:

احدهما: ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته، ولا بدل له، كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المبتدأة في بعض الاوقات.

ثانيهما: ما تعلق به من نهي كذلك، ويكون له البدل، كالنهي عن الصلاة في الحمام.

ثالثهما: ما تعلق النهي به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً، او ملازم له خارجاً، كالصلاة في مواضع التهمة، بناءً على كون النهي عنها لاجل اتحادها مع الكون في مواضعها:

واما الجواب التفصيلي

ان العبادات المكروهة على اقسام ثلاثة:

القسم الاول: ان يتعلق النهي بنفس العبادة ولا بدل لها كالنهي عن صوم يوم عاشوراء بناءً على كراهته او صوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء او النوافل المبتدئة عند طلوع الشمس او عند غروبها وهذا القسم ان المأمور به ليس له افرادا



طولية او عرضية يمكن التخيير بينها كي يكون مما له بدل بل كل فرد واجبا كان او مستحبا على التعيين.

القسم الثاني: نفس القسم الاول وكان مما له بدل الصلاة في الحمام او مواطن الابل او مرابط الخيل او مراتض الغنم او غيرها من الاماكن التي تكره الصلاة فيها.

القسم الثالث: ان النهي لا يتعلق بنفس العبادة بل بعنوان اخر متحد معها وجودا او ملازم لها خارجا كالصلاة في موضع التهمة بحيث كان النهي عنه هو ذلك العنوان المتحد معها او الملازم لها خارجا كالكون في هذه المواضع وهذا هو المستفاد من الروايات لا خصوص الصلاة فيها وانما كانت الصلاة منهيها عنها من باب ان عنوان الكون متحد معها او ملازم لها وهذا بخلافه في الصلاة في الحمام فالمكروه هو نفس الصلاة لا الكون فيه.



قوله (قدس سره): اما القسم الاول: فالنهي تنزيها عنه بعد الاجتماع على انه يقع صحيحاً، ومع ذلك يكون تركه ارجح، كما يظهر من مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك: اما لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض، وان كان مصلحة الترك اكثر فهما - حينئذ - يكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين، فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن اهم في البين، والا فيتعين الاهم وان كان الاخر يقع صحيحاً، حيث انه كان راجحاً وموافقاً للغرض، كما هو الحال في يائر المستحبات المتزاحمات بل الواجبات، وارجحيته الترك من الفعل لا توجب حزاة ومنقصة فيه اصلاً، كما يوجبها ما اذا كان فيه مفسدة غالبية على مصلحته، ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع، فان الحزاة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به، بخلاف المقام، فانه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض، كما اذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزاة فيه اصلاً.

اما القسم الاول ان يقال ان النهي فيه كراهتي لا تحريمي لقيام الدليل على وقوع الفعل صحيحاً اذ اتى به المكلف وان كان تركه ارجح كما يظهر من مداومة الأئمة (عليه السلام) على الترك والكراهة فيه ليست بمعنى المنقصة في الفعل كي يقال اذا كانت غالبية على المصلحة فكيف يقع الفعل صحيحاً يتقرب به الى الله



تعالى مع العلم والالتفات الى النهي وان كانت المنقصة مغلوقة فلماذا ينهي الشارع المقدس عنه ولو تنزيها ويصير سببا لفوات المصلحة الزائدة عن المكلف بل النهي بمعنى جديد وهو كون النهي ناشئ من مصلحة الترك بخلاف سائر الموارد التي يكون الفعل المنهي عنه مشتملا على مفسدة فقط وينهى عنه لاجل تلك المفسدة الموجودة فيه. والمقام هو خلو الفعل من المفسدة بل هو مشتمل على مصلحة الفعل وتركه كذلك الا ان المصلحة الموجودة في الترك اهم من مصلحة الفعل ولذلك تعلق الطلب بالترك ولا يلزم من ذلك وقوع الفعل باطلا لاشتماله على المصلحة حسب المفروض، غاية الامر توجه الطلب الى الترك فقط ولم يتوجه الى الفعل من باب ان مصلحة الترك اهم.

واشتمال الترك على المصلحة اما لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض ومثاله ترك الصوم المنطبق عليه اجابة دعوة المؤمن، فيكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين يقدم من هو اقوى مصلحة من الاخر غاية الامر ان في المقام توجد مصلحتان احدهما قائمة بالفعل والاخرى قائمة بالترك لنفس الفعل لا بفعل اخر ولاجل اقوائية مصلحة الترك نهى الشارع عنه او قل تعلق الطلب بالترك.

ومن هنا لا يرد الاشكال المتقدم لانه انما يتم لو فرض ان النهي عن صوم عاشوراء مثلا كان بمعنى الردع والزجر عنه من جهة اجتماعية على المفسدة فلا يكون فعله مطلوباً وصحيحاً.



واما لو كان النهي بالمعنى المتقدم فلا اشكال لدخول المقام في باب المتزاحمين والتزاحم بين الملاكين امر معقول ولا اشكال فيه الا انه يختلف عن الصورة المتعارفة للتزاحم وهي وجود فعلا في كل منهما مصلحة فيؤثر بالفعل الذي مصلحته اهم بلا كلام في ذلك، وفي المقام يطلب الترك ولكن بلسان النهي لا بلسان طلب الترك، ولكن هذا اللسان غير متعارف ومع ذلك فهو معقول كالامر بالمزاحم الالم.

وبكلمة اخرى ان التسمية بالعبادة المكروهة هي الموجبة للاشكال ولو سميها بالمستحبات المتزاحمة ارتفع الاشكال لمعقولية التزاحم بينها (١٠١). وتوهم ان هذا النهي لا ينشأ عن مفسدة في الفعل حتى يوجب البطلان مدفوع بانه كيف اوجب البطلان فيما كانت العبادة ضدا لواجب، وأهم على القول بالاعتضاء مع ان العبادة على ما هي عليه من الصلاح بلا حدوث مفسدة فيها.

واجيب عنه بالفرق بين النهي التحريمي كما في ضد الواجب، والتنزيهي كما في المقام وهو ظاهر بمراجعة الوجدان الحاكم بعدم كون النهي موجبا لعدم القابلية للتقرب، وكون النهي تحريما موجبا له اذا لم يكونا ناشئين من مفسدة في الفعل.

ويمكن منع الوجدان المذكور وان الفرق غير حاصل.



لا يقال: ان الطلب اذا تعلق بالترك فلا يكون الفعل مطلوباً فكيف يقع صحيحاً من جهة وجود المصلحة فيه، الا اذا من منع كون قصد الملاك مقرباً.
لا يقال: لو كانت مصلحة الترك اقوى لزم كون الفعل مبغوضاً وبالتالي فاسداً.

فإنه يقال ان الفعل انما يكون مبغوضاً لو اشتمل على مفسدة قوية ومصلحة ضعيفة فان غلبه المفسدة توجب وقوعه مبغوضاً ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع وتقديم جانب النهي لكون المصلحة في شيء واحد مع كون المفسدة اقوى وهذا بخلافه في المقام فان اشتمال الترك على مصلحة لا يستلزم اشتمال الفعل على المفسدة.

(١٠١) لا يقال كما قيل انه لو تعلق الطلب بالترك والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيكون الوجود منهياً عنه فيقع باطلاً لا محال مع قيام الدليل على الصحة حسب الفرض وتوهم ان هذا النفي لا ينشأ عن مفسدة في الفعل حتى يوجب البطلان، مدفوع لانه كيف اوجد البطلان فيما كانت العبادة ضداً لواجب اهم على القول بالاقتضاء مع ان العبادة على ماهي عليه من الصلاح بلا حدوث مفسدة فيها واجيب عنه الفرق بين النهي التحريمي كما في ضد الواجب والتنزيهي كما في المقام وهو طاهر بمراجعة الوجدان الحاكم بعدم كون النهي التنزيهي موجبا لعدم القابلة للتقرب،



وكون النهي تحريماً موجبا له اذا لم يكونا ناشئين من مفسدة في الفعل. ويمكن منع الوجدان المذكور وان الفرق غير حاصل.

لا يقال: ان الطلب اذا تعق بالترك فلا يكون الفعل مطلوباً فكيف يقع صحيحاً
فانه يقال: ان الفعل وان لم يكن مطلوباً ولكن مع ذلك يقع صحيحاً من جهة وجود المصلحة فيه الا اذا منع كون قصد الملاك مقرباً.





قوله (قدس سره): واما لاجل ملازمة الترك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه، فيكون كما اذا انطبق عليه من غير تفاوت، الا في ان الطلب المتعلق به - حينئذ - ليس بحقيقي، بل بالعروض والمجاز، وانما يكون في الحقيقة متعلقا بما يلزمه من العنوان، بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة، كما في سائر المكروهات من غير فرق، الا ان منشأه فيها حازة ومنقصة في نفس الفعل، وفيه رجحان في الترك، من دون حازة في الفعل اصلا، غاية الامر كون الترك ارجح.

نعم، يمكن ان يحمل النهي في كلا القسمين على الارشاد الى الترك الذي هو ارجح من الفعل - او لازم لما هو الارجح، واكثر ثوبا لذلك، وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة، لا بالعرض والمجاز، فلا تغفل.

واما ان تكون المصلحة في الترك لاجل ملازمة الترك لعنوان راجح، كعنوان مواسات اهل البيت (عليهم السلام) ويكون كما اذا انطبق عليه عنوان راجح من دون تفاوت غاية الامر يكون تعلق الطلب بالترك على الملازمة بالعرض والمجاز لان حقيقة الطلب متعلق بذلك العنوان الراجح الملازم للترك وبما أنه ملازم للترك فيوجه النهي أي طلب الترك اليه بالعرض واما على الانطباق فيكون تعلق الطلب به على نحو الحقيقة كما هو الحال بسائر المكروهات، مع انخفاض الفرق بان



منشأ الترك في سائر المكروهات هو اشتغال الفعل على مفسدة واما منشأه في القيام هو اشتغال الترك على المصلحة والفعل مشتمل عليها ايضاً.

هذا كله على تقدير كون النهي عن صوم عاشوراء مولوباً ولكن بالامكان القول انه ارشادي أي ارشاد الى ارجحية الترك اما في نفسه بسبب انطباق عنوان راجح على الترك واما لا في نفسه بل من جهة ملازمة الترك لعنوان ارجح وعلى هذا التقدير - للارشادية - يكون الطلب متعلقاً بالترك على نحو الحقيقة على كلا التقديرين (تقدير انطباق عنوان راجح واضح او ملازمة الترك له) واما على تقدير المولية فالنهي المتعلق بالترك على نحو الفرض والمجاز لتعلقه حقيقة بالعنوان الملازم (١٠٢).

(١٠٢) واورد على جواب المصنف - اولاً- بأن النهي المتعلق بالفعل مطلقاً سواء اكان تنزيهياً او تحريمياً كان لمنقصة في الفعل او مصلحة في الترك اهم في الترك او في العنوان الملازم للترك هو مما يسقط الفعل عن قابلية التقرب الى الله، مع انخفاض الفرق بين النهيين باستحقاق العقوبة وعدمها.

ثانياً: أن ما ذكره من تصوير النهي على نحو طلب الترك مجرد فرض نظري إن صح ثبوتاً فلا دليل إثباتاً ولم يعهد من الادلة أن النهي كان بلسان طلب الترك. الظاهر من النهي هو المنقصة من الفعل لا المصلحة الا هم في الترك او العنوان الملازم له.



ثم اجاب عن نفس الاشكال الرئيسي: ان يقال ان العبادة هنا المكروهة صحيحة ولكنها ليست بعبادة، وصحتها يعني انها صوم وليست عبادة انه لا يتقرب بها الى الله تعالى.

واوضحه: بأن هنا امران قصد العنوان، وقصد القرية وحيث تعذر الثاني للنهي وامكن الاول كما لو قصد بالامساك الصوم فما لم يقصد لم يقع الامساك منه صوماً، وكذا في بقية العبادات وبعض التوصليات حيث اعتبر قصد العنوان، وقصد العنوان مما يعتبر في اصل الماهيات للعبادات وبعض التوصليات، واما قصد القرب فهو مما يعتبر في عباديتها لا في اصل تحققها وماهيتها والنسبة فيهما عموم من وجه، فاذا قصد العنوان دون القرية يقع منه الصوم مثلاً لكنه ليس بعبادة يحصل بها الفرض ويسقط بها الامر.

ومعنى وقوعه (الصوم) صحيحاً لأنه قصد الصوم فتحقق ماهيته ولكن حيث انه منهي عنه ولو تنزيهاً فلا يقع عبادة بمعنى حصول التقرب به الى الله.

وجوابه: ان قصد القرية ليس شيئاً زائداً على الامر ليقع بينه وبين قصد العنوان نسبة العموم من وجه، يتعذر فيه قصد القرية مع وقوع قصد العنوان فالتفريق بينهما بمعنى صحة الصوم وعدم وقوعه عبادة لا يمكن المساعدة عليه. ولو شئت قلت ان قصد عنوان الصوم غير معقول الا اذا اريد به الصوم المقرب شرعاً لا غير وإن قصد المقربة مما له دخل في تحقق عنوان الصوم والا لا يتحقق الا عنوان الامساك وهو غير مطلوب لأن المطلوب هو عنوان الصوم.



والصحيح ان النسبة في العبادات بالمعنى الشرعي بين قصد العنوان والقربة هي التساوي فإنه بقصد العنوان قصد القربة معاً لانهما شيء واحد وما دام قصد القربة متعذر للنهي فلا امر ولا قصد للعنوان.

نعم يقع صوم بالمعنى العرفي لا بالمعنى المطلوب شرعاً، ولكن مقصوده الاول على الظاهر، اذ لا معنى لوقوعه صوم دون كونه عبادة والكلام عن صحة الشرعية المسقطه للامر لا اللغووية، ولعله لهذا امر بالتدبر.

واما ما قاله المصنف في الحاشية* حيث فرق بين النهيين التحريمي والتنزيهي، فوجب الاول فساد الضد لو كان عبادة على القول بالاقتضاء ومع ما في الفعل من مصلحة بخلاف التنزيهي اذا لم يكن حرازه في الفعل بل لما في الترك من مصلحة لبقاء الفعل على المحبوبة والرجحان له تعالى واستشهد بعدم فساد العبادة اذا كانت ضداً لمستحب اهم.

ثم امر بالتأمل في الحاشية، وجوابه من عدة وجوه:

اولاً: لما اشرنا إليه من عدم الفرق بينهما في المنع من المقربة.

ثانياً: ما ذكره في العناية مع الجواب عليه.

ثالثاً: عدم تسليم الاتفاق المدعى ولو سلم فهو لا يكشف عن عدم تاثير النهي

التنزيهي عن الفساد بل يكشف عن عدم اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده كي يفسد.

* ربما يقال ان ارجحية الترك.



رابعاً: ان قيام الاتفاق اذا كان على صحة الواجب المزام للمستحب الالم فهذا هو المتعين اذ لا يعقل اهمية المستحب على الواجب وإن كان صحة المستحب المزام للمستحب الالم فهذا لا لاجل الاتفاق بل لأن المستحب لا يقتضي الالزام كي اذا اتى بضده يستحيل الاتيان به فهو على استحبابه يقتضي الفعل والترك وإن كان الفعل ارجح وهو لمطلوب.

خامساً: ما ذكره من ان تصوير النهي على نحو تعلق الطلب بالترك مجرد فرض نظري لو صح ثبوتاً فلا دليل عليه اثباتاً.



قوله (قدس سره) : واما القسم الثاني : فالنهي فيه يمكن ان يكون لاجل ما ذكره في القسم الاول - طابق النعل بالنعل - كما يمكن ان يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها؛ لاجل تشخصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها، كما في الصلاة في الحمام فأن تشخصها بتشخص وقوعها فيه، لا يناسب كونها معراجا، وان لم يكن نفس الكون في الحمام بمكروه، ولا حزاة فيه اصلا، بل كان راجحا، كما لا يخفى وربما يحصل لها - لاجل تخصصها بخصوصية شديدة الملائمة معها - مزية فيها، كما في الصلاة في المسجد والامكنة الشريفة ؛ وذلك لان الطبيعة المأمور بها في حد نفسها - اذا كانت مع تشخص لا يكون معه شدة الملائمة، ولا عدم الملائمة لها مقدار من المصلحة والمزية، كالصلاة في الدار مثلا، وتزداد تلك المزية فيما كان تشخصها بما له شدة الملاءمة، وتنقص فيما اذا لم تكن له ملاءمة، ولذلك ينقص ثوابها تارة ويزيد اخرى، ويكون النهي فيه لحدوث نقصان في مزيته فيها ارشادا الى ما لا نقصان فيه من سائر الافراد، ويكون اكثر ثوابا منه.

واما القسم الثاني: فله جوابان:

الاول: عين الجواب عن القسم الاول من ان النهي ليس لمفسدة في الفعل بل لمصلحة في الترك من جهة انطباق عنوان حسن او ملازمة عنوان راجح للترك.



فالصلاة في الحمام وان كانت منهيها عنها الا ان النهي غير ناشيء عن مفسدة في الصلاة بل من مصلحة في الترك فهو في الحقيقة من تزاحم المستحبين على ما عرفت في القسم الاول (١٠٣).

الجواب الثاني: ان النهي عن الصلاة في الحمام لا يكون مولويا بل ارشاديا أي ارشاد الى الاتيان بفرد اخر من الصلاة غير المشتمل على هذه المنقصة وان كانت غير غالبية على مصلحة الفعل كي لا يصلح الفعل للتقرب به الى الله تعالى مع العلم بالنهي.

فلو فرض ان احدا وسطا له درجة من المصلحة كالصلاة في الدار ولنعتبرها غير مشتملة على مزية ولا على منقصة بحسب ما تتشخص به من مشخص ملائم لها او غير ملائم فان تشخيص الصلاة بوقوعها في الحمام لا يناسب كونها معراج المؤمن، وان لم يكن في نفس الكون في الحمام حرازه اصلا بل كان راجحا.

وفرضنا ان الصلاة في المسجد مشتملة على مزية تزيد بمقدار معين عن الحد الوسط (الصلاة في الدار) وان الصلاة في الحمام المشتملة على منقصة لها مقدار ينقص عن الحد الوسط فهنا يقال ان النهي المتوجه الى الصلاة في الحمام لاشتمالها على منقصة اذا قيس الى الحد الوسط ليؤتى بفرد غيرها، لا يشتمل على هذه المنقصة.

وهذا النهي ليس مولوليا حتى يقال بعدم جواز اجتماعه مع الامر بالشيء (١٠٤).



(١٠٣) ويرد عليه ما اورد في الجواب الاول فلا نعيد.

(١٠٤) وبعبارة اخرى ذكرها في العناية مرجع ذلك الى وجوب الصلاة في الحمام تخييرا كما في سائر الافراد العرضية، ولذا صح الاتيان بها بقصد الوجوب اجماعا وكراهتها تعيينا لمنقصة فيها توجب قلة ثوابها وانحطاط اجرها فينهي الشارع عنها ليختار المكلف غيرها مما لا منقصة فيه ولا حزاة.

اقول: يرجع هذا المعنى الى تخصيص دليل الصلاة بما لا يشمل الصلاة في الحمام مع احتمالها على مصلحة الفعل، فالكراهة هنا لوجود المانع لا لعدم المقتضى ولذا صحت اجماعا. ولو كان معناها عدم المقتضى لما صحت اصلا ولكن يرد عليه ان التخييرية بين ما هو بديل وعدل لا بين مطلق البديل والصحيح في الايراد ما اورد انه لا منافاة بين كون النهي مولويا حقيقيا تعلق بالشيء ذي المصلحة الغالبة ويطلب الشارع تركه ليختار غيره مما لا منقصة فيه لما عرفت من ان دعوى الارشادية غير صحيحة، لعدم تعقلها في الاحكام الشرعية أي خلوها من الطلب النفسي.



قوله (قدس سره): وليكن هذا مراد من قال: ان الكراهة في العبادة تكون بمعنى انها تكون اقل ثواباً ولا يرد عليه بلزوم اتصاف العبادة التي تكون اقل ثواباً من الاخرى بالكراهة، ولزوم اتصاف ما لا مزية فيه ولا منقصة بالاستحباب؛ لانه اكثر ثواباً مما فيه المنقصة؛ لما عرفت من ان المراد من كونه اقل ثواباً، انما هو بقياسه الى نفس الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معه مزية لها ولا منقصة من الشخصات، وكذا كونه اكثر ثواباً، ولا يخفى ان النهي في هذا القسم لا يصح الا للارشاد بخلاف القسم الاول فإنه يكون فيه مولوياً وان كان حمله على الارشاد بمكان من الاماكن.

والبعض فسر الكراهة باقلية الثواب فمعنى الصلاة في الحمام مكروهة ان ثوابها اقل من غيرها والاستحباب لها بمعنى اكثرية ثوابها، واشكاله بان لازم كون الصلاة في المسجد للمحلة مكروهة اذا قيست بالصلاة في مسجد الكوفة مثلاً وهذا مما لا يلتزم به احد بل الصلاة في الدار تكون مستحبة لانها اكثر ثواباً من الصلاة في الحمام وعدم الالتزام به واضح.

ولكن الاشكال باطل لان القياس لا الى الغير مطلقاً كي تكون مكروهة على حال ومستحبة على اخر بل القياس الى الحد الوسط غير المشتمل على مزية او



منقصة كالصلاة في الدار فالاكثر منها ثوابا مستحب والاقل منها ثوابا مكروه (١٠٥).

وتنبغي الالتفات الى شيء اخر ان النهي في هذا القسم لا يكون الا للارشاد بخلاف القسم الاول، حيث امكن ان يكون مولويا وارشاديا، والنهي المولوي ما ينشأ عن مفسدة في الفعل او من مصلحة راجحة في الترك وفي المقام لا يوجد في الصلاة في الحمام مفسدة في فعلها ولا مصلحة راجحة في تركها بل الموجود مصلحة في الفعل ومصلحة اخرى اكبر في فعل العدل والبذل لها وهي الصلاة في المسجد او البيت (١٠٦).

(١٠٥) اقول: ويرد عليه لزوم التبديل في الحكم حيث يكون مستحب تارة ومكروه اخرى وهو كما ترى.

(١٠٦) وهذا الجواب غير تام لانه لا يفسر الارشاد الى مطلق البذل لامكان المستشكل ان يورد عليه بافضلية الصلاة في المسجد عنها في الدار، فيكون الارشاد اليها خاصة لا مطلقا والمجيب لا يلتزم بذلك مع ان الارشادية لا معنى لها.

.....



قوله (قدس سره): واما القسم الثالث: فيمكن ان يكون النهي فيه عن العبادة المتحدة مع ذلك العنوان او الملازمة له بالعرض والمجاز، وكان المنهي عنه به حقيقة ذاك العنوان، ويمكن ان يكون على الحقيقة ارشادا الى غيرها من سائر الافراد، مما لا يكون متحدا معه او ملازما له اذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء في حزاة ذاك العنوان اصلا. هذا على القول بجواز الاجتماع.

واما القسم الثالث: اذا تعلق النهي بالعبادة لكن لا بذاتها بل لاجل عنوان يتحد معها وجودا او يلزمها خارجا كما لو قال: لا تصل في مواضع التهمة، والجواب عنه بامرین : الاول: ان النهي لم يتوجه الى العبادة حقيقة وانما هو متوجه الى ذلك العنوان المتحد او الملازم معها خارجا وتكون نسبة النهي الى العبادة بالعرض والمجاز، فلا يكون هناك نهی متوجه الى العبادة بل الموجود هو الامر فقط.

الامر الثاني: ان النهي في هذا القسم ارشادي أي ارشاد الى افراد الصلاة الاخرى غير المبتلاة بهذه المنقصة لا على نحو ذلك الاتحاد مع ذلك العنوان المنهي عنه او الملازمة معه لفرض امكان الاتيان بالبدل في هذا القسم وفي حالة كهذه يكون النهي قد اسند الى العبادة حقيقة لا بالعرض والمجاز وقد انشأ بداعي الارشاد الى سائر الافراد. هذا على القول بالجواز وحاصل الجواب انه لا بد من احد امرين اما رفع اليد عن ظهور النهي في المولية وحمله على الارشادية الى



اقتترانه بعنوان ذي مفسدة، او رفع اليد عن الظهور في كون النهي حقيقيا مع
حمله على المولوية الفعلية، أي نهى عن العبادة بالعرض والمجاز.
اذ بناء عليه يكون متعلق كل من الامر والنهي متعدداً لتعلق النهي بالعنوان
الاخر وهو الكون في موضوع التهمة ومتعلق الامر هو الصلاة، ومع تعدد المتعلق
امكن الجواب الاول من الجوابين بان يقال ان النهي متعلق بالكون في موضع
التهمة لا بنفس الصلاة ونسب اليها بالعرض والمجاز(١٠٧).

.....

(١٠٧) لا كلا الجوابين مما يظهر من التعميم في عبارة المصنف غير مناسب كما
يظهر بالتأمل.
والصحيح الحاق الجواب الثاني بالاول على فرض الملازمة واما على فرض
الاتحاد فلا اذ المتعلق يكون واحدا لا متعددا كما هو واضح.



قوله (قدس سره): واما على الامتناع: فكذلك في صورة الملازمة، واما في صورة الاتحاد وترجيح جانب الامر - كما هو المفترض؛ حيث ان صحة العبادة - فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني، فيحمل على ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل؛ حيث انه بالدقة يرجع اليه، اذ على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الاخر الا من مخصصاته ومشخصاته، التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية زيادة ونقيصة بحسب اختلافها في الملازمة كما عرفت.

واما على القول بالامتناع فان كان النهي لاجل عنوان ملازمة للصلاة فالجواب هو عين الجواب الاول لتعدد المتعلق حينئذ (١٠٨).

وان كان النهي لاجل عنوان متحد مع الصلاة وجودا فلا يتم الجواب الاول لان عنوان الكون مع اتحاده بالصلاة يلزم ان يكون النهي المتعلق به متعلقا بها حقيقة لا انه متعلق بها على العرض والمجاز ومع عدم تمامية الجواب اذ لو رجحنا جانب النهي كانت العبادة باطلة وهو خلف الفرض، فلا بد من التماس جواب اخر وهو نفس الجواب الثاني على القسم الثاني المتقدم، ومحصله، ان الاتحاد مع العنوان المكروه على نحو يكون من مشخصات الصلاة حيث ويكون هذا الشخص ذا منقصة، ومعه يكون النهي عن الصلاة في موضع التهمة ارشادا



الى ترك الصلاة المتشخصة بهذا الشخص والاتيان بفرد اخر اكمل من الفرد المنهي عنه هذا لو قيل بتقديم جانب الامر اما لو قيل بتقديم النهي كانت الصلاة باطلة لا مكروهة فلا يستقيم هذا الجواب وتقديم الامر هو المفروض والمتعين اذ لم يقل احد ببطلان الصلاة في موضع التهمة.

والجواب وصحته متوقفة على القول بالارشادية وقد مر مكررا الاشارة الى منعه فالحاجة الى جواب اخر مطلوبه.

(١٠٨) وفيه التزم المصنف بامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم فلا يجري الجواب الاول الجاري على الجواز بناء على الامتناع حينئذ يقال انه بالامكان حمل النهي على المولوي الاقتضائي العرضي على ما قيل.



قوله (قدس سره): وقد انقدح بما ذكرناه انه لا مجال اصلاً لتفسير الكراهة في العبادة باقلية الثواب في القسم الاول مطلقاً، وفي هذا القسم على القول بالجواز، كما انقدح حال اجتماع الواجب والاستجاب فيه، وان الامر الاستحابي يكون على نحو الارشاد إلى افضل الافراد مطلقاً على نحو الحقيقة، ومولوي اقتضائياً كذلك وفعلياً بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازماتها لما هو مستحب أو متحداً معه على القول بالجواز.

وقد انقدح بما ذكرناه انه لا مجال لتفسير العبادة المكروهة باقلية الثواب في القسم الاول قيل بجواز الاجتماع أو بامتناعه ذلك ان القسم الاول مما لا بد له ليقال بان البدل اكثر ثواب وان النهي عنه من جهة كونه اقل ثواباً من غيره، وكذا لا يتم في القسم الثالث على القول بالجواز اذا على الفرض المذكور لا يكون الكون في موضع التهمة متحداً مع الصلاة وموجباً لكونها ذا منقصة واقل ثواباً من غيرها بل هو اجنبي عنها (١٠٩).

((اجتماع الوجوب والاستحباب))

قد يقال: ان تعلق الامر الاستحابي بما تعلق به الامر الوجوبي على

قسمين:



الاول: تعلق بعين ما تعلق به الامر الوجوبي وبذاته كما اذا امر استحبابا باتيان الفريضة في المسجد بحيث كان نفس الصلاة فيه مستحبة. وهذا القسم باطل، للمضادة بين الاستحباب والوجوب الفعلين، او لخروج الواجب عن وجوبه وهو محال.

والثاني: تعلق بها باعتبار عنوان يتحد معها وجودا او يلزم معها خارجا على النحو المتقدم في العبادات المكروهة. وعرفت ان القسم الاول فاسد فتفقد القسمة وانما الصحيح هو الثاني ولا يعقل ان يكون المقسم هو عين القسم، فالقسمة منتفية عندئذ يكون اجتماع الوجوب والاستحباب على وجوه.

الوجه الاول:- ان يكون الامر الاستحبابي المتعلق بالفريضة ارشادا الى كون افضل الافراد وبناء عليه يكون متعلق الامر الاستحبابي نفس الصلاة على نحو الحقيقة مطلقا لا بالعرض والمجاز، قيل بالامتناع او بالجواز

الوجه الثاني:- ان يكون الامر المولوي استحبابي اقتضائيا لا فعليا لاستحالة اجتماع الاستحباب الفعلي مع الوجوب الفعلي ، ويكون متعلقه هو الصلاة على نحو الحقيقة ويتم مطلقا سواء قلنا بالجواز او بالامتناع.

الوجه الثالث:- ان يكون الامر الاستحبابي بالصلاة في المسجد فعليا لو قلنا بان الكون في المسجد ملازم للصلاة لا متحد معها ، وانما اسند في لسان الدليل الى الصلاة بالعرض والمجاز.



الامر الرابع :- ان يكون الامر الاستحبابي مولويا فعليا باعتبار اتحاد الكون في المسجد الذي هو متعلق الامر الاستحبابي ولكن على تقدير القول بالجواز لتعدد المتعلق حينئذ فلا يلزم اجتماع الحكمين الفعليين في شيء واحد (١١٠).

(١٠٩) ويظهر من عبارته ان التفسير المذكور جاري على القول بالامتناع في هذا القسم مطلقاً.

وفيه : منع واضح على جريانها في المتلازمين. كما لا يخفى حيث قال. وفي هذا القسم على القول بالجواز. الا ان هذا فرع المفهوم لعبارته ولا يظهر لها مفهوم من هذا القبيل كما ادعاه المستظهر.

(١١٠) يمكن ان يقال الوجه الخامس، اننا ندعي عدم المضادة بين الوجوب والاستحباب بحسب النظر العرفي الذي تنزل عليه الادلة الشرعية، وعليه فيكون خروجها تخصصي لا تخصيصي لاحتاج الى دليل.

ونوقش فيه : بان التضاد امر عرفي واقعي غير منوط بالنظر العرفي ، وهذه الاحكام كالوجوب والاستحباب متضادة عرفا ايضا.

الا ان هذه المناقشة يمكن دفعها بان يقال انه لا باس بامكان ما هو محال عرفا بحسب الفهم العرفي فما حكم به العرف بالجواز او الامكان كان جائز وان احاله العقل.

وهذه الكبرى قد التزم بها السيد الاستاذ (قده) وتماميتها تتوقف على استقراء موارد من هذا القبيل والا تبقى في حيز الوجدان لا غير .



الوجه السادس: - ما ذكره في العناية وهو جيد - ان الوجوب المتعلق بالفريضة تخيري ولذا صح ان يؤتى بها بداعي الوجوب اجماعا ومستحبة تعينا لمزية توجب علو شأنها وارتفاع قدرها بالنسبة الى سائر الأفراد ولا منافاة بين اجتماع الوجوب التخيري والاستحباب التعييني.

ويرد عليه - ما اوردناه على نفس التصور في العبادة المكروهة:

الوجه السابع: ان يقال ان الوجوب تعلق بالطبيعة بتمام افرادها او بصرف الطبيعة وبعد تعلقه بها تعلق الامر الاستحبابي في طول الامر الوجودي بحصة خاصة من الطبيعة على نحو يجوز تركها. وعليه فلا منافاة بينهما اذا المنافاة لو كانا في عرض واحد.

وهذا هو المستفاد من ظاهر الادلة.



قوله(قده): ولا يخفى انه لا يكاد ياتي القسم الاول ههنا فان انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذي لا بدل له انما يؤكد ايجابه لا انه يوجب استحبابه اصلا ولو بالعرض والمجاز الا على القول بالجواز . وكذا فيما اذا لازم مثل هذا العنوان، فانه لو لم يؤكد الايجاب لما يصحح الاستحباب الا اقتضائيا بالعرض والمجاز، فتفطن.

وينبغي الالتفات الى شيء هو ان جواب القسم الاول من العبادات المكروهة لا ياتي فان انطباق عنوان ذي مصلحة اهم على ترك الصوم يوم عاشوراء او ملازمته له وان صح النهي هناك، فاذا اردنا ذلك في المقام، فأن انطباق عنوان راجح على الفعل الذي لا بدل له كانطباق عنوان صوم اول يوم من الشهر على صوم شهر رمضان مما لا يصح استحبابه ولو مجازا وانما يؤكد وجوبه ذلك ان اتحاد العنوان مع الصوم لا مغاير لها حتى نقول ان المستحب حقيقة هو ذلك العنوان الراجح ونسبة الاستحباب الى الصوم بالعرض والمجاز، نعم لو قلنا بالجواز امكن ذلك لتعدد المتعلق حينئذ، واذا كان العنوان الراجح ملازما للصلاة الواجب مثلا فهو ايضا لا يوجب استحباب الصلاة لعدم سراية حكم احد الملازمين الى الاخر كما هو المفروض بل هو مؤكد لا يجابها، الا بالعرض والمجاز على نحو الاقتضاء دون الفعلية، اما انه بالعرض والمجاز لان المستحب حقيقة هو ذلك العنوان الملازم ونسبته الى الصلاة بالعرض والمجاز، واما انه اقتضائي



فلانه لو كان الاستحباب للعنوان الملازم على نحو الفعلية يلزم اختلاف المتلازمين في الحكم الفعلي.

الا ان عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم الفعلي مناف لما سبق من المصنف في قوله وفعليا بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازمتها لما هو المستحب — فان مقتضاه جواز اختلاف المتلازمين في الحكم الفعلي واتصاف احدهما بالوجوب الفعلي والاخر بالاستحباب الفعلي.

ولاجل هذا أمر بالتفطن. او ان الجواب الاول على الامتناع واما على الجواز يكون الاستحباب فعليا عرضيا، لعدم المانع عن الفعلية، كذا قاله المشكيني (ره) هذا اذا كان ظاهر عبارة المصنف (الا اقتضائيا بالعرض والمجاز) ظاهر في كلا القولين، وقد نمنع ذلك بقرينة كلامه المتقدم، ولو بالعرض والمجاز الا على القول بالجواز. فينحصر جواب التفطن بالوجه الاول.



قوله (قده): (ومنها) ان اهل العرف يعدون من اتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعا وعاصيا من وجهين ، فاذا امر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص – كما مثل به الحاجبي والعضدي – فلو خاطه في ذلك المكان عد مطيعا لامر الخياطة وعاصيا للنهي عن الكون في ذلك المكان، وفيه مضافا الى المناقشة في المثال بانه ليس من باب الاجتماع، ضرورة ان الكون المنهي عنه غير متحد مع الخياطة وجودا أصلاً، كما لا يخفى المنع الا عن صدق احدهما اما الاطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الامر او العصيان فيما غلب جانب النهي لما عرفت من البرهان على الامتناع نعم لا باس بصدق الاطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصيليات، واما في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها الا فيما صدر من المكلف فعلا غير محرم وغير مبغوض عليه كما تقدم.

الدليل الثالث: ان من اتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم كما لو امر المولى عبده بالخياطة ونهاه عن الكون في المكان المخصوص ، فخاط الثوب في ذلك المكان عد في نظر العرف مطيعا وعاصيا ، مطيعا لامتثاله للامر وعاصيا للنهي. والجواب عليه من وجهين – الوجه الاول – المناقشة في المثال ، حيث ان كلامنا فيما كان متعلق الامر والنهي واحد بحسب الوجود ، والحال في المثال



ليس كذلك لان الخياطة اما عبارة عن ادخال الابر في الثوب، او عبارة عن دخولها فيه او عبارة عن الكيفية الحاصلة له بعد الفعلين فعلى الاولين تكون الخياطة من مقولة الفعل وعلى الاخير من مقولة الكيف، والكون في المكان المخصوص من مقولة الين، فلا اتحاد بينهما، وانما الخياطة واقعة في الكون ولا يعني ذلك اتحادهما والا فكل واقع في مكان معين متحد معه وهو كما ترى، وهنا يقال المناقشة ليس من ديدن المحققين.

الوجه الثاني: لو سلمنا الخياطة والكون متحدان لكن لا نسلم كونه مطيعا وعاصيا بعد قيام البرهان على امتناع الاجتماع فهو اما عاص لو قدم جانب النهي او مطيع لو قدم جانب الامر. نعم لا باس بصدق الاطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصليات لا بمعنى حصول الامتثال منه، واما لو كان الامر تعبديا فلا يصدق عليه انه مطيع حتى بهذا المعنى لان الغرض من العبادة ان يؤتى بها على نحو قربي ومع وجود النهي لم يمكن ذلك الا اذا سقطت منجزية النهي اما بالنسيان او الجهل القصورى فان صدور العبادة لا يكون محرما حينئذ ومبغوضا فيمكن التقرب بها كما سبق بيانه في الامر العاشر المتقدم (١١١).

(١١١) ويمكن ان يقال - كما قيل - انه يمكن تصحيح العبادة حتى لو اعتبر قصد الامر فيها لكن لا من جهة اجتماع الامر والنهي بل من جهة الترتب (لو قيل به) وقد سبق امكانه - فكما صح في الامر بالازالة مع الصلاة على تقدير عصيان



الازالة فكذلك صح في المقام على تقدير عصيان النهي عن الكون في المكان المخصوص
والامر بالصلاة ولا يضر اختلاف المتلازمين في الحكم على القول بالترتب.
ولكنه غير تام للفرق بين المقامين لعدم توقف الصلاة على عصيان النهي كما هو
حال الازالة والصلاة او يقال ان عصيان النهي لا يسقط التكليف به لو قلنا به في
الواجب.



قوله (قده) : بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الاعلام والقول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً ، وفيه انه لاسبيل للعرف في الحكم بالجواز او الامتناع الا طريق العقل ، فلا معنى لهذا التفصيل الا ما اشرنا اليه من النظر المسامحي الغير المبتني على التدقيق والتحقيق. وانت خبير بعدم العبرة به بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق . وقد عرفت فيما تقدم ان النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الامر والنهي بل في الاعم ، فلا مجال لان يتوهم ان العرف هو المحكم في تعيين المداليل ، ولعله كان بين مدلوليهما حسب تعيينه تناف لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين ، وان كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين - فتدبر .

التفصيل بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً

بقي حال التفصيل المنسوب الى المحقق الاردبيلي (قده) بجواز الاجتماع عقلاً وامتناعه عرفاً وهو مردود لامرين - اولهما ، أن الحاكم بالجواز والامتناع هو العقل لا العرف فلا مجال للتفصيل المذكور المبتني على حكم العقل والعرف معاً ، الا ان يكون مقصود المستدل أن الشيء الوارد ذو العنوانين يراه العقل متعدداً ومعه فيحكم بالجواز ويراه العرف متحداً فيحكم بالامتناع ، وفيه عدم العبرة بنظر العرف اذا كان مخالفاً لنظر العقل لكون العرف محكم في مقام تعيين مداليل



الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة اذا شككنا فيها واما ما لا شك فيه كما هو حال المسألة اذ مدلول لفظ الصلاة والغصب واضح لا شك فيهما وانما الشك في مصداقهما وهو الحركات الخاصة في المغصوب بعد تعنونها بالعنوانين هل تصير متعددة ام لا ؟ فلا مجال لنظر العرف في ذلك.

لا يقال — انه يمكن ارجاع النزاع وجعله نزاعاً في تعيين مداليل الالفاظ ليصار الى العرف في ذلك من جهة الشك في ان لفظ الصلاة هل يدل على ان الصلاة لا يمكن ان تجتمع مع الغصب في شيء واحد، كالحركات الخاصة في الدار المغصوبة. ولو كان العنوان متعدداً ام لا يدل على ذلك والحاكم عندئذ هو العرف ولعله يرى امتناع اجتماعهما لتنافيهما بنظره بخلاف العقل الذي يرى جواز اجتماعهما فصح التفصيل.

فأنه يقال — انك عرفت في الامر الرابع عدم اختصاص النزاع بصيغة الامر والنهي بل النزاع عام بين الوجوب والحرمة سواء كانا مستفادين من اللفظ ام من دليل لبي كالعقل والاجماع، فلا يكون النزاع مختصاً في تعيين مداليل الالفاظ بل هو نزاع في انه هل يمكن بنظر العقل اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد مع تعدد العنوان ام لا يمكن وهذا من وظيفة العقل لا العرف، ثم ان الشيخ (قده) قد امر بالتدبر ويمكن تفسيره بـ:

اولاً: ان يقال ان مجمع العنوانين اثنان عند العرف كما هما عند العقل ومع ذلك حكم بالامتناع كما لو كانا عنده واحد.



ثانياً: ان وظيفة العرف تعيين المدلول او قل تعيين الموضوع للحكم لا الحكم الذي هو وظيفة العقل خاصة .

ثالثاً: ما قاله المرحوم المشكيني - انها اثنان عند العرف والعقل ولكن لا ملازمة عقلا بين وجوب احد عنوانيه وعدم حرمة الاخر وبالعكس بخلاف العرف لوجود الملازمة بنظره فيدل لفظ الامر على عدم الحرمة وبالعكس التزاما فيه .

رابعاً: ان مجرد امكان الاجتماع عقلا غير مفيد مالم يقع والعرف ينظر الى الوقوع لا الى الامكان وهناك وجوه اخرى ذكرتها في نهاية الامر الرابع فراجع .



تنبيهات



قوله (قده) وينبغي التنبيه على امور:

الاول: ان الاضرار الى ارتكاب الحرام وان كان يوجب ارتفاع حرمة،
والعقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان مؤثرا له، كما اذا لم يكن بحرام
بلا كلام، الا انه اذا لم يكن الاضرار اليه بسوء الاختيار، بان يختار ما
يؤدي اليه لا محالة، فان الخطاب بالزجر عنه حينئذ، وان كان ساقطاً، الا
انه حيث يصدر عنه مبعوضا عليه وعصيانا لذلك الخطاب ومستحقا عليه
العقاب لا يصلح ان يتعلق به الايجاب. وهذا في الجملة مما لاشبهة فيه ولا
ارتياب، وانما الاشكال فيما اذا كان ما اضطر اليه بسوء اختياره مما ينحصر
به التخلص عن محذور الحرام كالخروج عن الدار المغصوبة فيما اذا توسطها
بالاختيار في كونه منهي عنه او مأمورا به مع جريان حكم المعصية عليه او
بدونه فيه اقوال. هذا على الامتناع، واما على القول بالجواز فعن ابي هاشم
انه مأمور به ومنهي عنه، واختاره الفاضل القمي ناسبا له الى اكثر المتأخرين
وظاهر الفقهاء، والحق انه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث
الاضطرار اليه وعصيان له بسوء الاختيار، ولا يكاد يكون مأمورا به، كما اذا
لم يكن هناك توقف عليه او بلا انحصار به، وذلك ضرورة انه حيث كان قادرا
على ترك الحرام راسا لا يكون عقلا معذورا فيه مخالفته فيما اضطر الى
ارتكابه بسوء اختياره ويكون معاقبا عليه. كما اذا كان ذلك بلا توقف عليه او



مع عدم الانحصار به ، ولا يكاد يجدي توقف انحصار التخلص عن الحرام به لكونه بسوء الاختيار .

التنبيه الأول :-

انه لا إشكال في كون الاضطرار مسقط لحديث لقاعدة الرفع أو لقاعدة نفي العسر والحرج فإذا اضطر إلى الغصب لا بسوء الاختيار فالصلاة فيه تكون مأمورا بها من جهة زوال النهي عن الغصب للاضطرار ولو فرض ان هذا الفعل المحرم كان واجدا لملاك الوجوب فيبقى هذا الملاك في الوجوب مؤثرا فتصبح الصلاة صحيحة لكونها مأمورا بها غير منهي عنها.

وكذا لو ركب الدابة المغصوبة إلى الحج فإن الركوب باعتبار كونه مقدمة للحج فإن ملاك الوجوب متوفراً ، فإذا ارتفعت حرمة المقدمة للاضطرار فهل يكون الملاك الوجوبي مؤثرا وموجبا لتعلق الوجوب المقدمي والأمر بالركوب أم لا ؟
وجوابه — إن الاضطرار تارة يكون بسوء الاختيار — كما لو فرض وجود دابة مباحة أخرى يمكن له ركوبها ولكنه تهاون ولم يتمكن بعد ذلك إلا من الدابة المغصوبة.

وتارة أخرى — يكون الاضطرار لا بسوء الاختيار كما لو أجبره آخر على ركوب الدابة المغصوبة إلى الحج. فعلى الأول لا يتعلق به الأمر فإن الاضطرار إنما يكون مسقطاً للتكليف لا مطلقاً بل لو لم يكن بسوء الاختيار وإلا لكان بدوره



مبغوضا ومستحقا عليه العقاب ، ومع كونه مبغوضا لا يكون صالحا لتعلق الأمر به وسيأتي تحقيقه .

وعلى الثاني — فإن تعلق الوجوب والأمر به لا مانع منه بعد سقوط المانع أي النهي الساقط بالاضطرار ، وهذا المقدار مما لا إشكال منه .

وإنما الإشكال فيما لو اضطر إلى ارتكاب الحرام بسوء الاختيار ولكنه كان مما ينحصر به التخلص من حرام آخر كما في الخروج من الأرض المغصوبة لو دخلها بسوء اختياره فإن خروجه منها مضطر إليه لانحصار التخلص من البقاء في الغصب به . وقد وقع الكلام بينهم في أن الخروج هل يكون واجبا لا غير أو حراما كذلك أو لا هذا ولا ذاك ، أو كلاهما معاً . أقول خمسة ، عرضها في العناية والمصنف أشار إلى أربعة منها فقط ، وهي بلفظ العناية

الأول : (انها تحرم) — يقصد المقدمة التي يتوقف عليها واجب أهم وكانت محرمة وقد ارتكبتها بسوء الاختيار كما إذا دخل الأرض المغصوبة عصيانا وتوقف التخلص منه على الخروج منها . نسبة في التقارير إلى بعض الأفاضل في الإشارات .

الثاني : أنها تجب فعلا مقدمة للأهم — وهو مختار الفصول — حاملا لما عزي إلى الفخر الرازي من القول بأن المكلف مأمور بالخروج وحكم المعصية جار عليه على مختاره



الثالث: أنها تجب - مع عدم جريان حكم المعصية عليها - وهو مختار التقريرات بنفسه مدعيا انه نسبه بعضهم إلى قوم مستظهرا له من العضدي والحاجبي حيث اقتصرنا على كون الخروج مأمور به فقط .

الرابع: تحرم وتجب - بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي بعنوانين بينهما عموم من وجه وهو المختار للمحقق القمي ناسبا إلى أبي هاشم وأكثر أفاضل متاخرينا بل وظاهر الفقهاء.

الخامس: لا تحرم ولا تجب - مع جريان حكم المعصية عليها وهو مختار المصنف في الكتاب (الكفاية) والفوائد جميعاً.

والحق عند المصنف: أنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار وذلك من جهة عدم جواز التكليف بالمحال ولو كان بسوء الاختيار نظير ما لو فرض أن شخصا ألقى بنفسه من شاهق فإنه في أثناء سقوطه لا يمكن أن يقال له لا تلق بنفسك من شاهق لأنه حينئذ يكون مظرا إلى السقوط وعصيان للنهي السابق بسوء الاختيار فإن عدم إمكان توجيه الخطاب في طرف الاضطرار لا يتنافى وكونه مبغوضا ومستحقا عليه العقاب . ولا يكاد يكون مأمورا به.

فهنا دعاوى ثلاث - هي نفي الحرمة وجريان حكم المعصية ونفي الوجوب مطلقا - ولكن ظاهر عبارة المصنف - مقدمة - وقد استدل لذلك.

أما انه غير محرم فعلا مع كونه منهيا عنه بالنهي السابق لأن خطاب (لاتغصب) قبل الدخول كان شاملا لتمام أفراده ((دخولا وبقاء وخروجا) إذ



المفروض أن جميع هذه الأنحاء غصبا ويمكن للمكلف تركها بترك الدخول ، ولكن بعد أن تورط بالدخول بسوء الاختيار أصبح مضطرا إلى الخروج فيسقط النهي المذكور من الخروج فعلا بسبب الاضطرار.

وهذا يتوقف على أحد أمرين:

أولهما: الالتزام بسقوط الخطاب مع الاضطرار بسوء الاختيار

وثانيهما: أن الأحكام تتعلق بالمعنونات لا بالعناوين .

وأما جريان حكم المعصية عليه — أي كونه مستحقا للعقاب : نظرا الى أنه كان متمكنا من ترك الغضب بجميع أنحائه غايته أنه يقدر على ترك الخروج بترك الدخول من أصله ولكنه عصى النهي بالنسبة للخروج كما عصاه بالنسبة للدخول فيستحق بنظر العقل العقوبة عليه وإن كان الخطاب الفعلي بترك الخروج قد سقط حال الاضطرار إليه ، ومثل له بما سبق بالشخص الذي ألقى نفسه من شاطئ.

وأما نفي الوجوب: فلأن الخروج وإن كان مما يتوقف عليه التخلص من الحرام إلا أنه بعد كون انحصار التخلص به ناشئا من سوء الاختيار فلا يكاد يكون متصفا به (١١٢).

(١١٢) وعلق المصنف على دعوى التوقف : لا يخفى انه لا توقف ها هنا حقيقة، بداهة أن الخروج إنما هو مقدمة للكون في خارج الدار، لا مقدمة لترك الكون



فيها الواجب، لكونه ترك الحرام، نعم بينهما ملازمة لاجل التضاد بين الكونين، ووضوح الملازمة بين وجود الشيء وعدم ضده، فيجب الكون في خارج الدار عرضاً، لوجوب ملازمة حقيقة، فيجب مقدمته كذلك، وهذا هو الوجه في الماشاة والجري على ان مثل الخروج يكون مقدمة لما هو الواجب من ترك الحرام فأفهم.

أن الخروج لا يكون مقدمة لترك البقاء كي يجب غيريا بل هو مقدمة للكون خارج الغصب، وهو مع ترك البقاء أو الكون داخل المغصوب متلازمان كما هو شأن كل ضد مع عدم ضده، فالكون خارج الغصب يجب بالعرض والمجاز من جهة الملازمة مع الواجب حقيقة فوجوب مقدمة بالعرض لا بالحقيقة. وأجيب عنه - كما في العناية: - أن الخروج وإن كان مقدمة للكون خارج المغصوب ولكن أيضا مقدمة لترك الكون في الغصب فإن المفروض أن الكون في خارج الغصب وترك الكون في الغصب متلازمان في عرض واحد، فكما أن الخروج يحصل الكون خارج المغصوب فكذلك يحصل ترك الكون في المغصوب، دفعة واحدة. وعليه فوجوب الخروج غيريا إنما هو لأجل مقدميته لترك الكون في الغصب لا لأجل مقدمته للكون خارج الغصب كي يقال انه يجب بالعرض والمجاز.

ولعله لهذا ذيل المصنف في الهامش بـ(فافهم جيدا)

وهذا الوجوب، ليس بصحيح وذلك، لتوقف تماميته على وجوب مقدمة الواجب وعلى اشتراك المتلازمين في الحكم، والأول وإن كان صحيحا كما مر إلا أن الثاني ليس بصحيح هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الخروج والبقاء ضدان فإن الداخل في الغصب إما أن يبقى فيه أو يخرج منه ولا يمكن أن يبقى ويخرج منه في



وقت واحد. وما دام التضاد موجودا فلا يمكن أن يكون وجود أحدهما مقدمة لعدم الآخر لما تقدم في مبحث الضد من منع مقدمة أحد الضدين للآخر مطلقا (وجودا وعدما).

ونوقش في هذا الوجه، من قبل صاحب الحلقات (قده) بعد تسليم عدم إمكان كون الخروج مقدمة لعدم البقاء، ولكن نقول إن الخروج إذا لاحظناه في الدقيقة الأولى فهو ضد للبقاء في نفس الدقيقة فلا يكون مقدمة له فيها، ولكن ندعي أن الخروج في الدقيقة الأولى علة لعدم البقاء في الدقيقة البعدية ومعه لا يتم ما ذكره الأصفهاني (قده) إذ الخروج في الدقيقة الأولى والتثامه مع البقاء في الدقيقة البعدية كما لو فرض خروج الإنسان في المصوب في الدقيقة الأولى ثم دخوله له في الدقيقة البعدية، ومعه يكون مقدمة له أمرا معقولا.

ويرد عليه — أولاً: أن الملاحظ هو مجموع الخروج مع مجموع البقاء وبهذا اللحاظ لا يعقل مقدمية الأولى للثاني وما ذكره أمرا دقيقاً لا يمكن تنزيل الأدلة عليه بحال.

ثانياً: ولو سلم فأیضا تبقى الدقيقة الأولى لا مقدمة لها ليصح فرض مقدمية الخروج للبقاء في الدقائق البعدية مطلقاً.

ثالثاً: إن المقدمة إنما تتصور مع توقف ذيها عليها فإذا تحققت تحقق ذيها بعدها، وأما لو كانت مقارنة له كما هو في مثاله وتمثيله إذ الخروج في الدقيقة الأولى مقارن لترك البقاء في الدقيقة البعدية غير متقدم عليها، فهو في حقيقته لو صح مقدمية



فهي مقدمة داخلية لا خارجية وقد سبق أنها ليست واجبة للوجوب الغيري، الذي هو محل الفرض.

ثم قال: سلمنا أن الخروج لا يمكن أن يكون مقدمة لعدم البقاء للضدية بينهما ولكن نقول أن هذه المناقشة تتم في خصوص مثال الخروج من الأرض المغصوبة ولا تتم في أمثلة أخرى، ومثل له كما لو فرض أن الإنسان جرح نفسه بجرح عظيم بسوء اختياره وأوشك على الموت وتوقف علاجه على شرب الخمر، إن هذا المثال يتطابق مع مثال الخروج، فالمناقشة السابقة إنما تتم في المثال الأول دون الثاني.

وجوابه مع غرابته: أنه خروج عن محل الكلام ومورد النقض والإبرام وأما المثال فهو أجنبي عن محل الكلام من جهة أن إنقاذ حياة الفرد مطلوب للشارع قطعاً أما الكون خارج المغصوب فهو مطلوب أو غير مطلوب أول الكلام وسيأتي بيان عدم مطلوبيته.

والجواب الآخر على أصل مقدمية الخروج ما ذكره شيخنا المظفر (قده) لو سلمنا المقدمات الموضوعية وهي كون التخلص واجب نفسي، وأنه نفس الكون خارج الغصب، والخروج (الحركات الخروجية مقدمة له) وأن مقدمة الواجب واجبة، لو سلمنا كل ذلك فإن مقدمة الواجب إنما تكون واجبة مع عدم المانع من اتصافها كما لو كانت غير محرمة في نفسها، وهنا الحركات الخروجية تقع على صفة الحرمة باعتبار أنها من أفراد المنهي عنه، وهو التصرف بالمغصوب فلا تقع على صفة الوجوب ولو مقدمة.

وقد أجاب بعض الأصوليين عن ذلك: إن عدم تعلق الوجوب الشرعي بما هو مبعوض فعلي لا وجه له. قال: وفيه: أنه مبني على ترجيح ملاك الإيجاب على



جهة المبعوضة تقديماً للأهم على المهم فلا محذور فيه من هذه الجهة ، فيكون نظير وجوب بيع مال الغير عند الاحتكار ولاضطرار مع أن التصرف في ملك الغير مبعوض مطلقاً.

ولكنه غير تام وانه لا مصلحة أصلاً في ما هو محل الكلام ، فإن أريد مصلحة المغصوب منه فلا وإنما يندفع به مفسدة تصرف الغير بأرضه ولا شيء زائد على ذلك ، وإن أريد مصلحة الغاصب ، فلا مصلحة له في ذلك إلا من جهة عدم الوقوع في أشد المحذورين باختيار أقلهما قبلاً بنظر العقل فالمزاحمة لو صحت لا من جهة المصلحة والمفسدة ، بل من جهة المفسدة الأقل والمفسدة الأشد ، وما مثل به يصير مثلاً للأول لا مثلاً للثاني ، فالمثال اجنبي عن محل النزاع وإنما هو تزامن بين المصلحتين العممة والخاصة ، فتقدم العامة على الخاصة كأحد موارد تقديم أقوى المناطين . وسيأتي زيادة بيان حول ذلك عند التعرض للأقوال الأخرى في المسألة.



قوله (قده): كيف لا يجديه ومقدمة الواجب واجبة. قلت : انما المقدمة لو لم تكن محرمة، ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب الا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكها في المقدمة، واطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها انما هو فيما اذا كان الواجب اهم من ترك المقدمة المحرمة، والمفروض ههنا وان كان ذلك الا انه كان بسوء الاختيار، ومعه لا يتغير عما هو عليه من الحرمة والمبغوضية والا لكان الحرمة معلقة على ارادة المكلف واختياره. لغيره وعدم حرمة مع اختياره له، وهو كما ترى ، مع انه خلاف الفرض وان الاضطرار يكون بسوء الاختيار.

فان قلت: كيف لا يجدي انحصار التخلص عن الحرام بالخروج في اتصافه بالوجوب الغيري، ومقدمة الواجب واجبة ؟

قلت: إن مقدمة الواجب إنما تصير واجبة مع عدم المانع عن اتصافها بالوجوب الغيري الترشيحي، وأما مع المانع كما لو كانت محرمة فلا تصير واجبة إذا كان الانحصار بسوء الاختيار ومعه لا تتغير المقدمة عما هي عليه من الحرمة والمبغوضية.



نعم لو فرض انحصار إتيان الواجب بالمحرمة منها بدون سوء الاختيار وكان وجوب المقدمة أهم من حرمة المقدمة، فالتخلص من الغصب واجب وإن كان أهم من حرمة المقدمة إلا أن المفروض أن الانحصار كان بسوء الاختيار فلا تزول حرمة المقدمة ليتشرح إليها وجوب، والوجه في عدم الزوال أمران:

الأول: أن يلزم على زوال حرمتها أن تكون الحرمة معلقة على إرادة المكلف وعدم إرادته، فإن أراد ترك الغصب بترك الدخول فالخروج محرم كالدخول والبقاء وإن أراد الدخول بسوء الاختيار فالخروج غير محرم لانه في صورة إرادة الدخول يصير الخروج مما ينحصر به التخلص من الحرام وبالتالي حالاً وهو معقول.

الثاني: مع زوال الحرمة يلزم أن يكون اضطرار المكلف إلى الخروج لا بسوء الاختيار بل بحسن الاختيار، إذ على تقدير كونه غير محرم وحالاً يصير المكلف مضطراً إلى ارتكاب ما هو حلال ومعلوم أن الاضطرار إلى ارتكاب الحلال لا يكون ناشئاً من سوء الاختيار بل من حسن الاختيار وهو خلاف الفرض (١١٣).

(١١٣) واعترضه في العناية:

أولاً: أن ذلك مما لا ينافي الأمر به فراراً عن الأبغض كالأمر بأكل الميتة فراراً عن هلاك النفس.



اقول: قد عرفت جوابه مما سبق، وانه حتى لو تنزلنا وقلنا بسقوط الخطاب دون الملاك، فإن مبغوضية الترك للخروج باقية وقد اعترف المعارض بذلك بقوله: إن عدم تغير الخروج عما هو عليه من المبغوضية لكونه غصبا وتصرفا في مال الغير بدون إذنه، ومع كونه كذلك كيف يصح تعلق الأمر به ولو مقدمة، والمثال عرفت حاله. أضف إلى ذلك أن النهي وإن لم يتوجه لعنوان الخروج بنفسه بسبب الاضرار إلا أن ذلك لا ينافي انطباق عنوان النهي عنه عليه من أول الأمر. وإذا انطبق عليه مع كون انطباق عنوان حسن عليه - كالتخلص مشكوكا وسيأتي بيانه - فلا مجال لتعلق الأمر به بحال.

وإن شئت قلت: إن ملاك الحرمة موجود وملاك الوجوب مشكوك فكيف يؤمر بما هو مشكوك مع كون ملاك الحرمة موجوداً.

ثانياً: أما عدم تغير الخروج عما هو عليه من الحرمة فهو خلاف ما اعترف به قبلاً من سقوط النهي السابق بحدوث الاضرار.

وفيه: إنه وإن كان صحيحاً على مبنى المصنف لاعترافه بذلك قبلاً ولكنه إنما يصح على مبناه من تعلق الأحكام بالمعنونات لا بالعناوين، والمعارض لا يقوله بل يقول تتعلق بالعناوين ومعه فإن صح الاعتراض على الشيخ فهو اعتراض عليه فالنهي ثابت للخروج لتعلقه بما يعمه عنوانا وهو الغصب.

ثم قال: (هذا) مضافاً إلى أن تعليق الحرمة على إرادة المكلف إذا كان بتغيير الموضوع وتبديله كما في المقام فهو مما لا محذور فيه فإن الخروج قبل الدخول لم يكن مقدمة منحصرة وذلك لجوازا ترك الغصب بترك الدخول من أصله فكان يحرم وبعد



الدخول بسوء الاختيار تنحصر المقدمة به فلا يحرم بل يجب من باب المقدمة وإن استحق العقاب عليه عقلا لكون الانحصار بسوء الاختيار.

وفيه: إن فرض استحقاق العقوبة عليه مع كونه واجبا لا يعقل مع ما سيأتي من عدم كونه واجبا غيريا عند الرد على مقالة صاحب الفصول.

والصحيح في الجواب: أن أصل الاشكال فاسد ومع فساده يفسد الجواب عليه بكل تفاصيله، والوجه في ذلك أنه لا التخلص واجبا نفسيا ولا الخروج مقدمة له. وقد أوضح ذلك الشيخ المظفر (قده) ببيان وافٍ.

قال: قد قيل: أن الخروج واجب نفسي باعتبار أنه معنون بعنوان التخلص من الحرام، والتخلص عن الحرام في نفسه عنوان حسن عقلا وواجب شرعيا وبعبارة مختصرة أن التخلص عن الحرام عنوان منطبق على الخروج فيكون الخروج واجبا نفسيا لأن التخلص مطلوب دائما من غير فرق بين قبل الدخول وبعده.

ومختصر جوابه على هذا الوجه: أن العنوان المقابل للتخلص هو الابتلاء حيث يكون بديلا عنه وهما من قبيل الملكة وعدمها وحينئذ نقول: ما هو المراد من التخلص الذي حكمت عليه بأنه عنوان حسن إن كان المراد التخلص من أصل الغصب.

فيرد عليه إنه بالخروج — أي الحركات الخروجية — مبتل بالغصب لا أنه متلخص منه لأنه تصرف بالمغصوب. وإن كان المراد التخلص بالغصب الزائد الذي يقع لو لم يخرج فهو لا ينطبق على الحركات الخروجية، لأن الزمان الذي يصلح أن يكون زمانا للابتلاء لا بد أن يكون هو الذي يصدق عليه عنوان التخلص — لكونهما متقابلين — مع أن زمان الحركات الخروجية سابق على زمان الغصب الزائد عليها لو لم



يخرج، فهو في حال الحركات الخروجية لا مبتلٍ، ولا متلخص ذلك لعدم تحقق زمانه المفروض كونه لاحقاً عن الحركات الخروجية، بل الغاصب مبتلٍ بالغصب من حين دخوله إلى حين خروجه، وبعده يصدق أنه متلخص من الغصب.

ثانياً: لو سلمنا، فهل يراد من الخروج نفس الحركات الخروجية، كلا بل ينبغي ان يراد منه ما كانت الحركات مقدمة له أو بمنزلة المقدمة، فلا ينطبق عنوان التلخص على الحركات الخروجية المحرمة والسر في ذلك: إن الخروج والدخول متقابلان، وكل واحد منهما لا يصدق إلا بسبقه بالعدم والدخول عنوان الكون داخل الدار المسبوق بالعدم، والخروج عنوان الكون خارجها كذلك.

وعلى هذا فالحركات الخروجية ليست خروجاً بل هي تصرف بالمغصوب أي أنها داخلة ضمن مفهوم الدخول فلا ينطبق عليها الخروج لأنهما متقابلان، فالحركات تكون مقدمة أو شبه مقدمة للخروج لا أنها نفسه.

وثالثاً: لو سلمنا ان التلخص عنوان ينطبق على الحركات الخروجية فلا نسلم وجوبه النفسي لأن التلخص عن الحرام ليس هو إلا عبارة أخرى عن ترك الحرام، وترك الحرام ليس واجباً نفسياً على وجه يكون ذا مصلحة نفسية مقابلة للمفسدة النفسية في الفعل (الغصب)، نعم هو مطلوب تبع النهي عن الفعل، وقد تقدم في مبحث الضد أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام أي نقيضه (الترك) كذلك النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر بضده العام أي نقيضه وهو الترك.

ثم قال: بل ليس في النهي إلا مفسدة الفعل وليس في الامر إلا مصلحة الفعل.



أقول: منع الكبرى واضحة لما تقدم من أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام نعم لا يقتضي النهي عن الضد الخاص، ألا أنه أتضح من خلال الوجهين السابقين عدم كون التخلص عنواناً منطبقاً على الخروج، وعدم كون الخروج مقدمة له، فأنسد الأشكال تماماً.

هذا ولكن الشيخ الأخوند مسلم بأن الخروج مقدمة لكنه ليس مقدمة للتخلص بل هو مقدمة للكون خارج المغصوب أو مقدمة لترك الغصب، ومن ترك الغصب ينتزع عنوان التخلص كما سيأتي في جواب عن مختار المحقق القمي (قده).



قوله (قده): ان التصرف في ارض الغير بدون اذنه بالدخول والبقاء حرام بلا اشكال ولا كلام، واما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام فهو ليس بحرام في حال من الحالات، بل حاله مثل حال شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الاوقات. ومنه ظهر المنع عن كون جميع انحاء التصرف في ارض الغير مثلاً حراماً قبل الدخول، وانه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج وذلك لانه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه، وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة الا ترك الدخول. فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلاً لم يصدق عليه الا انه لم يقع في المهلكة لا انه ما شرب الخمر فيها الا على نحو السالبة المنفية بانتفاء الموضوع كما لا يخفى . وبالجمله لا يكون الخروج - بملاحظة كونه مصداقاً للتخلص عن الحرام وسبباً له - الا مطلوباً ويستحيل ان يتصف بغير المحبوبة ويحكم عليه بغير المطلوبة.

مختار صاحب التقريرات: وقد عرضه المصنف (قده) بعنوان "إن قلت" ويراد به إثبات كون الخروج واجباً لا غير مع عدم استحقاق العقوبة عليه.



ومحصله: أن التصرف في مال الغير المحرم هو خصوص الدخول والبقاء
وأما التصرف الخروجي فليس بمحرم حتى قبل الدخول ، ولا يعقل ان يكون
حراما في حال من الأحوال كي يقال انه منهي عنه بالنهي السابق وقد عصاه
بسوء الاختيار فيجري عليه حكم المعصية من استحقاق العقاب بل هو من أول
الأمر واجب غير محرم نظير شرب الخمر في حال الهلكة فإنه واجب دائما ولا
يتصف بالحرمة في وقت أصلاً. فإن شرب الخمر وإن كان محرماً إلا أن شربه
لأجل التخلص من الهلاك ليس بمحرم إذ يمكن القول ان المحرم هو الشرب لا
لأجل التخلص من الهلاك أما الشرب لأجل التخلص فهو حلال فكذلك الخروج
لأجل رفع الظلم والغصب لا يكون إلا واجباً.

وأما دعوى كونه غير محرم فأفاد المصنف متبرعاً عنه: إن المكلف قبل
الدخول في المغصوب كان قادراً على ترك الخروج بترك الدخول، وقادر على فعله
بفعل الدخول، ومع قدرته أمكن توجه النهي إليه

فيرد عليه: إن الدخول موضوع للخروج، أو قل إن الخروج فرع الدخول
فمع عدم حصول الدخول لا يمكنه فعل الخروج ولا تركه.

نعم المكلف قبل الدخول قادر على ترك الخروج بواسطة ترك الدخول إلا ان
ترك الخروج بترك الدخول لا يكون تركاً للخروج إلا على نحو السالبة بانتفاء
الموضوع، نظير إذا لم يشرب المكلف الخمر لعدم وقوعه في الهلكة حيث لا يصدق
عليه أنه لم يشرب الخمر في الهلكة وإنما يصدق عليه أنه لم يقع في الهلكة،



والصدق على النحو الأول لو صح فإنما على نحو السالبة بانتفاء الموضوع لأن
موضوع شرب الخمر هو الوقوع في الهلكة.
فهنا دعويان: عدم كون فعل الخروج مقدورا قبل الدخول، وعدم كون ترك
الخروج مقدورا قبل الدخول أيضا.



قوله (قده): قلت: هذا غاية مايمكن ان يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً، وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه على ما في تقارير بعض الاجلة، لكنه لا يخفى ان مابه التخلص عن الحرام أو ترك الواجب انما يكون حسنا عقلا ومطلوبا شرعا بالفعل وان كان قبيحا ذاتا اذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه ولم يقع بسوء اختياره. اما في الاقتحام في ترك الواجب او فعل الحرام واما في الاقدام بما هو قبيح وحرام — لو لا به التخلص بلا كلام كما هو المفروض في المقام، ضرورة تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره وبالجمله كان قبل ذلك متمكنا من التصرف خروجاً كما يتمكن منه دخولا غاية الامر يتمكن منه بلا واسطة ومنه بالواسطة، ومجرد عدم التمكن منه الا بواسطة لا يخرجه عن كونه مقدوراً، كما هو الحال في البقاء فكما يكون تركه مطلوبا في جميع الاوقات فكذلك الخروج، مع انه مثله في الفرعية على الدخول، فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته قبله وبعده كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته وان كان العقل يحكم بلزومه ارشادا الى اختيار اقل المحذورين واخف القبيحين ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجا وتخلصا عن المهلكة وانه انما يكون مطلوبا على كل حال لو لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار والا فهو على ما هو عليه من الحرمة وان كان العقل يلزمه ارشادا الى ما هو اهم واولى بالرعاية من تركه



لكون الغرض فيه اعظم فمن ترك الاقتحام فيما يؤدي الى هلاك النفس او شرب الخمر لئلا يقع في اشد المحذورين منهما يصدق انه تركها ولو بتركه ما لو فعله لادى لامحالة الى احدهما، كسائر الافعال التوليدية حيث يكون العمد اليها الى اسبابها واختيار تركها بعدم العمد الى الاسباب وهذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب والعلاج وان كان لازما عقلا للفرار عما هو اكثر عقوبة. ولو سلم عدم الصدق الا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك ولو على نحو هذه السالبة، ومن الفعل بواسطة تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة، فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكة او يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر ويتخلص بالخروج او يختار ترك الدخول والوقوع فيها لئلا يحتاج الى التخلص من العلاج.

واجاب المصنف على ذلك - أي على دعوى كونه واجبا لا غير - ان الخروج الذي ينحصر التخلص بواسطته من الحرام والظلم إنما ترتفع حرمة ويصير حسنا عقلا فيما لو فرض أن المكلف بسوء اختياره لم يوقع نفسه بين المحذورين، أي بين أن يفعل الحرام وهو البقاء في الغصب، أو قل ترك الواجب فإن التخلص واجب وتركه حرام لأنه ترك للواجب وبين أن يفعل الخروج الذي هو محرم مع قطع النظر عن توقف الواجب (التخلص) عليه. واما إذا فرض انه



بسوء اختياره أوقع نفسه بين المحذورين فلا ترتفع حرمة الخروج ولا يصير حسناً عقلاً وإن سقط نهيه فعلاً بعد الاضطرار إليه وأما الجواب على دعوى كونه غير منهي عنه، لعدم المقدرة عليه فعلاً أو تركاً، وقلت أن يرجع إلى دعويين: أما الدعوى الأولى أن الخروج قبل الدخول أمر مقدور عليه للمكلف كالدخول غايته أن الأول مقدور عليه بالواسطة والثاني بلا واسطة ومجرد ذلك لا يخرج عن المقدورية ليتمكن تعلق التكليف به، مع أنه منقوض بالبقاء فإنه حرام بلا إشكال مع أنه فرع الدخول ولكن الفرعية لا تمنع من كونه مقدوراً عليه ولا تمنع من صحة تعلق التكليف بتركه، وكذا النقض بالأفعال التوليدية المسببة عن الأفعال المباشرة المقدورة للمكلف.

وإذا كان الخروج مقدوراً عليه فلا مانع من شمول دليل (لا تغصب) له فيكون محرماً بالنهي السابق، ولكن الاضطرار اسقط فعليه النهي، خطاباً لا ملاكاً، ويكون أمر المكلف بعد دخوله دائراً بين ارتكاب أحد محذورين، أما البقاء وأما الخروج والعقل يرشد بلزوم الإتيان واختيار أخفهما. ومنه اتضح حال مثال شرب الخمر فإنه تركه بترك إلقاء النفس في الهلكة، ولو فعل ذلك فيدور أمره بين ارتكاب أحد حرامين أما الشرب وأما الهلاك، والعقل — لا الشرع — يرشد إلى فعل الشرب دفعا للمحذور الأشد.



وأما الجواب على الدعوى الثانية: إن ترك الخروج لا يكون مقدورا عليه قبل الدخول لعدم صدق تركه مع ترك الدخول إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فيردها أمران :-

الامر الاول: صدق القدرة على ذلك لا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع وذلك أن التارك لشيء يوجب وقوعه ارتكاب أحد المحذورين كالدخول في الأرض المغصوبة أو الأكلة المضرة في مثال الخمر فإنها توجب دوران أمر المكلف بين شرب الخمر المحرم وترك الوقوع في الهلكة ويصدق انه ترك كلا المحرمين فيصدق عليه انه ترك البقاء وترك الخروج وكذا يصدق عليه انه ترك شرب الخمر وترك الوقوع في الهلكة ونظيره الأفعال التوليدية فإن فعل الأحراق يكون بفعل سببه وتركه بترك سببه.

الأمر الثاني: لو سلمنا أن ترك الخروج لا يكون صادقا عند ترك الخروج إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، لكن إمكان ترك الخروج بترك الدخول، وفعله مع فعل الدخول مما يكفي في تعلق التكليف بترك الخروج ولو بالواسطة بترك الدخول (١١٤).

أقول: قد عرفت فيما سبق منع كون التخلص واجبا لتبع الخروج مقدمة له، كما عرفت منع مقدمة الخروج أصلاً.



(١١٤) قال في العناية : (قوله إن ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجبالخ) لا يبعد بمناسبة بعض عباراته المتقدمة أن يكون مقصوده من فعل الحرام هو الغضب ومن ترك الواجب هو ترك النجاة من الهلاك.....

أقول: إن فعل الحرام هو البقاء في الغضب وتركه هو الواجب، أي ترك البقاء فإذا ترك الواجب أي بقي في الغضب، فالعطف تفسيري وليس كما أفاده مع أن الظاهر من عبارة المصنف أن بين فعل الحرام والواجب تقابل فإذا فعل الحرام ترك الواجب، وإذا ترك الواجب فعل الحرام، وإلا كيف ينفي مقدمة الخروج للواجب وهو التخلص من الغضب (أي فعل الحرام) وعرفت مني وفاقا مع الشيخ المظفر منع ذلك فإن من ترك الحرام لا يعني أنه فعل الواجب، إذا كانا ضدين لا ثالث لهما، والأمر ليس كذلك.

قال في العناية: فرق عظيم بين الموضوع وبين المقدمة فإن الموضوع هو المعروض للمسلوب كما في قولك زيد لم يكن قائما في الأزل فهو من السالبة بانتفاء الموضوع، وأما المقدمة فهي عبارة عما يتوقف عليه وجود الشيء كالدخول بالنسبة للخروج أو إلقاء النفس بالهلكة بالنسبة إلى شرب الخمر في الهلكة وليس هو معروض للمسلوب أي الخروج والشرب. أقول: هذا وجيه ولكن يمكن الاعتذار عن المصنف، بأن الدخول متقوم كما قلنا سابقا بالعدم، أي بعدم الدخول، وهو يصدق مع الخروج لأن الخروج والدخول متقابلان فإذا صدق أحدهما انتفى الآخر، فكل واحد منهما مقوم للآخر فإذا انتفى فلا يصدق الآخر إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، مع أنه لا مشاحة بالاصطلاح بعد فرض أن الموضوع تمام عناصر ما يترتب عليه الحكم، فإذا انتفى عنصر



منها انتفى الموضوع بتمامه وهذا واضح فصدقه عليه لا يكون إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع والمكلف إذا لم يدخل كيف يصدق عليه الخروج؟

قال في العناية: ومن الواضح أن مجرد التمكن من الترك عقلا مما يكفي في صحة النهي عن الفعل وطلب تركه شرعا فتدبر جيدا .

أقول (وجهه): إن القدرة لو كانت عقلية لا شرعية ليدعى انصرافها إلى المقدورية بلا واسطة، والعقل لا يحكم بأزيد من مطلق المقدورية، واما لو كانت شرعية فنحتاج إلى جواب آخر .



قوله (قده): كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعا عنه شرعا ومعاقبا عليه عقلا مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه، ووضح سقوط الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة ولو كان بسوء الاختيار، والعقل قد استقل بان المنوع شرعا كالممتنع عادة أو عقلا.

إن قلت: (وهو ما يمكن الاستدلال به على مطلوب التقريرات وهو من عنديات المصنف بلغة إن قلت): إنه كيف يعقل أن يكون مثل الخروج منهيا عنه ومعاقبا عليه عقلا مع بقاء ما يتوقف عليه وهو التخلص من الغضب على وجوبه الشرعي فيما إذا كان الدخول بسوء الاختيار، مع انه من الواضح سقوط وجوب ذي المقدمة بامتناع مقدميته ولو شرعا لا عقلاً، لأن امتناع المقدمة شرعا بمنزلة امتناعها عقلا فكما أنه لا يمكن الإيجاب مع امتناع المقدمة كذلك مع منع المولى عنها، كما هو المفروض، فأحراز وجوب ذيها متوقف على سقوط نهى المقدمة لأن مقتضى الإيجاب موجود وهو المقدمة، والمانع - وهي الحرمة - لا يصلح للمانع لما عرفت من استلزامها لرفع الوجوب عن ذي المقدمة والمفروض وجوبه، وهو ترك البقاء، أو التخلص من الغضب.



قوله (قده): قلت: اولا انما كان الممنوع شرعا كالممتنع اذ لم يحكم العقل بلزومه ارشادا الى ما هو اقل المحذورين، وهو وقد عرفت لزومه بحكمه، فإنه مع لزوم الاتيان بالمقدمة عقلا لا بأس في بقاء ذي المقدمة على وجوبه فإنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع كما اذا كانت المقدمة ممتنعة وثانيا (لو) سلم فالساقط انما هو الخطاب فعلا بالبعث والايجاب لا لزوم اتيانه عقلا خروجا عن عهدة ما تنجز عليه سابقا ضرورة انه لو لم يأت به لوقع في المحذور الاشد ونقض الغرض الاهم حيث انه الان كما كان عليه من الملاك والمحبوبة بلا حدوث قصور او طر وفتور فيه اصلاً، وانما كان سقوط الخطاب لاجل المانع والزام العقل به لذلك ارشادا كاف لا حاجة معه الى بقاء الخطاب بالبعث اليه والايجاب له فعلا فتدبر جيداً.

قلت يرد عليه :-

اولاً: إن الخروج وإن كان ممنوعاً شرعاً إلا أنه كالممتنع عقلاً فيما إذا لم يحكم العقل بلزوم الإتيان به من باب الإرشاد لئلا يقع في أشد المحذورين، ومع وجوبها العقلي لا بأس ببقاء ذي المقدمة على وجوبه الشرعي ولا يلزم من ذلك محذور التكليف بالأمر الممتنع.



ثانياً: لو سلمنا أن الخروج ممنوع شرعاً وهو بحكم المتن عقلاً فغاية ما يلزم من ذلك هو سقوط وجوب ذي المقدمة خطاباً - لا - ملاكاً فيلزم العقل الإتيان به لأجل الخروج من عهدة التكليف السابق بترك الغصب الذي ينجز سابقاً والذي تعلق بجميع أنحاء الغصب الثلاثة دخولا وبقاءً وخروجاً، فلو لم يتخلص يقع في محذور الأشد وهو البقاء، فسقوط التخلص خطاباً ألا أنه باق على المحبوبة، والعقل قاض بلزوم الإتيان به. ثم أن الشيخ الأخوند (قده) قد أمر بالتدبر جيداً وعليه عدة أجوبة مر بعضها مما سبق:

الأول: إن الإشكال لا أساس له من أصله بل ينبغي إلغاؤه بعد إن التزم المصنف (قده) بسقوط النهي عن الخروج بحدوث الاضطرار إليه. وفيه - إنه تبرع من قبل الشيخ الأخوند للاستدلال على مقالة التقريرات، ومع تبرعه فينبغي أن يتنزل عما يلتزم به هو ويسلم بالأصول الموضوعية للمستدل له.

الثاني: ما ذكره في العناية: إنه لا وجه للتفكيك بين حكم الشرع وحكم العقل فالشرع يحرم الخروج والعقل يوجبه ويأمر به وهو غير معقول. الثالث: ما ذكره أيضاً من سقوط وجوب ذي المقدمة شرعاً مع بقاء وجوبه عقلاً.

أقول: هذا يعني التزامه بسقوط الخطاب لا الملاك فيحكم العقل بلزوم الإتيان به بعد بقاءه على المحبوبة.



وفيه منع مقدمة الخروج للتخلص.

الرابع : ويصلح وجهها للوجوب عن الثالث، وهو أن يقال أنه لا وجه لبقاء الملاك مع سقوط الخطاب، إذ لا كاشف له إلا الخطاب ومع سقوطه فكيف يستكشف بقاؤه ؟

الخامس : انه بعد أن تنزل وقال بامتناعه شرعا فهو كالممتنع عقلا وإذا كان ممتنعا عقلا فكيف حكم العقل بلزوم إتيانه كما يدعي ؟

السادس : ما عرضناه من قول المرحوم المشكيني من لزوم الدور وجوابه فلا نكرر(١١٥).

(١١٥) قال المرحوم المشكيني : ويمكن أن يورد عليه بأن إرشاد العقل إلى لزوم إتيان الخروج موقوف على إيجاب الترك، وإلا لم يكن البقاء قبيحا حتى يلزم الخروج فرارا منه فإذا كانت صحة الإيجاب موقوفة على الإرشاد حسب فرض لزوم الدور. وأجاب عليه : إن الإيجاب وان كان موقوفا على الإرشاد ، إلا أن الإرشاد ليس موقوفا على الإيجاب الخطابي، بل على مطلوبة ترك البقاء الناشئة من مبعوضة البقاء ولو من دون خطاب كما لا يخفى.

وجوابه واضح أن لا وجوب لترك البقاء ليرشد العقل إليه بل هو مخاطب بالزجر والردع عنه، وعدم كون الخروج مقدمة له ليقع موقوفا عليه، فأين الدور؟ وأما ما أفاده (قده) من الجواب، فهو مبني على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع والأول وحده لا يكفي بدونها.



وجوابه - اتضح مما سبق بمنع مقدمة الخروج للتخلص لو سلم وجوبه
النفسي. بل اصل الوجه مع جوابه - اتضح أيضا فسادَه مما سبق لمنع وجوب ذي
المقدمة مطلقا نفسيا كان أو مقدياً.



قوله (قده): وقد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأمورا به مع اجراء حكم المعصية عليه نظرا الى النهي السابق مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان المعصية واحد بالوجوب والحرمة ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والايجاب قبل الدخول وبعده كما في الفصول مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما وانما المفيد باختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما - وهذا اوضح من ان يخفى. كيف ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصيانا للنهي السابق واطاعة للامر اللاحق فعلا مبغوضا ومحبويا كذلك بعنوان واحد. وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلا عن القائل بالامتناع.

مختار صاحب الفصول: وقد اختار أن الخروج مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه، قال في جملة ما أفاده هنا (ما هذا لفظه) لا يقال لو صح ذلك لزم أن يكون الخروج طاعة وعصيانا وهو محال، لأن الطاعة والعصيان أمران متنافيان بالضرورة فيمتنع استنادهما إلى شيء واحد أو تواردهما على محل واحد لأننا نقول إن أريد أن الطاعة والعصيان متنافيان من حيث نفسيهما فممنوع لأن معناهما موافقة الطلب ومخالفته ولا منافاة بينهما مع تعدد الطلب وإن أريد أنهما متنافيان من حيث ما أضيفا إليه من الإمر والنهي فممنوع أيضا لأنهما إنما يتنافيان إذا اجتمعا في الزمان كما هو شأن التضاد وقد بينا أن زمن الأمر غير زمن



النهي ... إلى أن قال: فيكون للخروج بالقياس إلى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان أحدهما مطلق وهو النهي عن الخروج والآخر مشروط بالدخول وهو الأمر به وهما غير مجتمعين فيه ليلزم الجمع بين الضدين بل يتصف بكل في زمان (إنتهى ، نقلا عن العناية)

وأورد عليه المصنف (قده):

أولاً: ما أورد على سابقه من منع كون الخروج مأموراً به ولو كان مقدمة لواجب أهم حيث كان

التوقف والانحصار بسوء الاختيار.

ثانياً: اتصاف الخروج بالوجوب والحرمة بعنوان واحد وهو مستحيل ، أما كون الخروج محرماً فإنه قبل الخروج كان مشمولاً لخطاب لا تغصب فيحكم حرمة، وأما كونه واجباً فلأنه بعد الدخول يصير واجباً غيرياً، إذن الخروج متصف بالوجوب والحرمة معاً (١١٦).

قد يقال بأن زمان الوجوب مغاير لزمان الحرمة، فإن زمان الحرمة هو ما قبل الدخول وزمان تعلق الوجوب بعد الدخول، ومع اختلاف زمانيهما انحل التضاد.

فإنه يقال: نعم أن زمان تعلق الحكمين وإن كان مختلفاً ولكنه غير مفيد، بل المفيد تعدد زمان متعلق الحكمين وإن اتحد زمان تعلق الحكمين كما لو قال في



يوم الجمعة أكرم زيدا يوم الأحد، وقال في نفس يوم الجمعة لا تكرم زيدا يوم الأحد.

هذا مضافا إلى لزوم محذور آخر وهو صدق الإطاعة والعصيان على فعل الخروج في وقت واحد بعنوان واحد غاية الأمر تكون إطاعة للأمر المتحقق بعد الدخول وعصيان للنهي السابق عليه.

وبعبارة أخرى: أن الخروج يكون متصفا بالمبغوضية والمحبووية بعنوان واحد وهذا مما لا يرضي به القائل بجواز الاجتماع فضلا عن القائل بالامتناع.

(١١٦) وقد يقرب عدم اتصاف الخروج بالوجوب المقدمي بأن يقال: إن الخروج وإن كان له عنوانان التقديمية (وقد سبق منعه) وعنوان التصرف في المغصوب إلا أن عنوان التقديمية لا ينصب عليه الوجوب لأن الوجوب الغيري ينصب على مصداق المقدمة وواقعها وهو نفس الخروج دون عنوان التقديمية، وإذا انتفى الوجوب المقدمي فلا يتصف الخروج إلا بحكم واحد وهو الحرمة.



قوله (قده): كما لا يجدي رفع هذه الغائلة كون النهي مطلقا وعلى كل حال وكون الامر مشروطا بالدخول شرورة منافاة حرمة شيء كذلك مع وجوبه في بعض الاحوال.

وما تشبث به في الفصول من عدم لزوم محذور كون الخروج مأمورا به ومنهيا عنه وذلك لأن النهي تعلق بالمطلق (١١٧).
ألا أن الأمر مشروطا بالدخول وتحققه فاسد، لثبوت المنافاة وعدم ارتفاعها بالبيان المذكور لاجتماع الحرمة المطلقة والثابتة قبل الدخول وبعده مع الوجوب الثابت للخروج بعد الدخول، فعاد اجتماع الضدين (١١٨).

(١١٧) أقول: لم يظهر من نقل عبارته ذلك بل ذهب إلى سقوط النهي بعد الدخول فلا بد أن يكون مقصوده أمر آخر.

(١١٨) وقد أورد على المصنف غير ما بينته من عدم اتصاف الخروج بالوجوب مطلقا وثبوت الحرمة بعد أن كان الاضطراب بسوء الاختيار، ما أورده في العناية. أولاً:
إن التزام المصنف بعدم كون الخروج واجبا بل منهيًا عنه بالنهي السابق قبل الدخول وإن سقط بالدخول لحدوث الاضطراب، وعليه فيتوجه عليه ما وجهه للفصول من لزوم اتصاف الخروج بالوجوب والحرمة مع اتحاد زمان الفعل، ان الخروج متصف بالحرمة وعدم الحرمة مع اتحاد زمان الفعل، ومن المعلوم كما تكون الحرمة والوجوب متضادين



لا يجتمعان فكذا تكون الحرمة وعدمها متضادين لا يجتمعان. أقول: قد ظهر جواب الإيراد والإيراد عليه وأن الخروج منهي عنه لا غير، ولو قيل لعدم جواز اجتماع الأمر والنهي لكان وجهها للقاتل به، وكل منهما قاتل به، مع ما يرد على المصنف خاصة بأن الخروج ينبغي أن لا يكون واجبا لا غير لبنائه على تعلق الأحكام بالمعنونات لا بالعناوين كما تقدم، وإن الوجوب الغيري يتعلق بواقع المقدمة لا بعنوانها. ثانياً: أنه لا محذور عقلا من اتصاف شيء واحد بالوجوب والحرمة مع اختلاف زمانهما واتحاد زمان الفعل فإن المستحيل عقلا هو اتصاف شيء واحد بالوجوب والحرمة مع اتحاد زمان الحكمين وزمان الفعل جميعا وأما مع اختلاف زمان الإيجاب والتحرير واتحاد زمان الفعل بأن يقول المولى في يوم الأربعاء لا تكرم زيدا يوم الجمعة وبعد مجيء الخميس يقول أكرم زيدا يوم الجمعة فلا محذور فيه أبدا بل يكون من قبيل النسخ أو البداء غايته أن هذا النحو من التحريم والإيجاب يحتاج لداعي عقلائي وحكمة عقلائية وهي موجودة في المقام لأن الخروج من الغضب فيه مفسدة الغضب وفيه مصلحة التخلص فالمولى قبل الدخول في الغضب يطلب منه ترك الخروج ولو بترك الدخول من أصله فإذا ترك الدخول سلم من المفسدة ولا يفوته المصلحة وهو التخلص لأنها حاصلة بنفسها وبعد تحقق الدخول في الغضب يرفع المولى يده عن النهي ويأمره بالخروج مع ما فيه من المفسدة نظرا إلى المصلحة الغالبة وهي التخلص عن الغضب .. وفيه: إن ترك الغضب بالتخلص لا يعني وجود المصلحة فيه ليؤمر به بل فيه دفع المفسدة الناشئة من النهي عنه من أول الأمر ولذا قلت أنه منهي عنه لا غير، ومخاطب بدفع المفسدة ورفعها. مع أن التخلص ليس من العناوين الحسنة والتي تكون



فيها مصلحة معينة ليؤمر بها، فإن أريد به التخلص من الغضب بالخروج فهو غاصب مع منع المقدمة كما تقدم، وأن أريد به التخلص من الغضب الزائد فهو عند الخروج لا مبتل ولا متخلص من الغضب الزائد، كما مر وفاقا مع الشيخ المظفر (قده)، أضف إلى ذلك أنه قال هذا من قبيل النسخ أو البداء، ولا ينبغي صدوره من فاضل فضلا عن عالم لأن النسخ في التشريعات والبداء في التكوينات. قال في العناية: تعقيبا على كلام المصنف (قده) (كيف ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصيانا للنهي السابق وإطاعة للأمر اللاحق فعلا...) قد عرفت الجواب عن هذا الإشكال من نفس كلام الفصول فإن التنافي في كون الخروج إطاعة وعصيانا إن كان من حيث نفس الطاعة والعصيان فهذا ممنوع لكون الخروج إطاعة لطلب وعصيان لطلب آخر. أقول: هذا إنما يصح لو كان ترك الغضب الزائد، والتصرف في أرض الغير قد أخذنا على نحو الحيثية التقيدية، وإما إذا أخذ على نحو الحيثية التعليلية للخروج فلا.



قوله (قده): وأما القول بكونه مأمور به ومنهياً عنه ففيه مضافا الى ما عرفت من الامتناع الاجتماع فيما اذا كان بعنوانين فضلا عما اذا كان بعنوان واحد كما في المقام حيث كان الخروج بعنوانه سببا للتخلص وكان بغير اذن المالك وليس التخلص الا منزعا عن ترك الحرام المسبب عن الخروج لا عنوانا له ان الاجتماع ههنا لو سلم انه لا يكون بمحال لتعدد العنوان وكونه مجديا في رفع غائلة التضاد كان محالاً لاجل كونه طلب المحال حيث لا مندوحة هنا وذلك لضرورة عدم صحة تعلق الطلب والبعث حقيقة بفعل واجب او ممتنع او ترك كذلك ولو كان الوجوب او الامتناع بسوء الاختيار.

مختار صاحب القوانين: من أن الخروج مأمور به ومنهي عنه ، وقد استدل له كما في التقارير المنسوبة للشيخ الأنصاري (قده) حجة القول بكونه مأمورا به ومنهيا عنه هو أن المقتضي وهو إطلاق الأدلة الدالة على حرمة الغصب ووجوب التخلص موجود ولا مانع منه لأن المانع إما اجتماع الضدية أو التكليف بما لا يطاق وشيء منهما لا يصلح لذلك ، أما الأول فلما عرفت من إجداء تعدد الجهتين في اجتماعهما ، وأما الثاني فلأنه لا نسلم بطلان التكليف بما لا يطاق فيما إذا كان المكلف سببا له فإن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار (انتهى).



قال: والمحقق المذكور لم يصرح في كلامه بلفظ ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولكنه قد أفاد ما يؤدي ذلك عينا. (قال) واما فيما نحن فيه فإن وإن كان يلزم تكليف ما لا يطاق أيضا لكن لا دليل على استحالة إن كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج إذا أخره اختيارا وإن فاتته الاستطاعة (انتهى كلامه نقلا عن العناية).

حاصل دليل القوانين: أنه هنا دليلان، دليل (لا تغصب) ودليل (تخلص من الغصب) أقول: قد عرفت عدمه وهذان الدليلان لا موجب لتقييد أحدهما بالآخر، بأن يكون التخلص مقيدا بصورة عدم لزوم الغصب والنهي عن الغصب مقيدا بصورة عدم التخلص بعد إمكان العمل بهما معا لجواز اجتماع الأمر والنهي، والمانع غير لازم لأنه أما اجتماع الضدين (الوجوب والحرمة) وأما لزوم التكليف بما لا يطاق وكلاهما غير لازم. اما الأول: لتعدد العنوان والجهة، وأما الثاني: عدم التسليم بامتناع التكليف بما لا يطاق إذا كان مسببا بسوء الاختيار والامتناع بالاختيار مما لا ينافي الاختيار.

واورد عليه المصنف أولاً: إن الموجب للتقييد ثابت لما مر من استحالة اجتماع الأمر والنهي ولو كانا بعنوانين فضلا عما إذا كان بعنوان واحد كما هو الحال في المقام حيث أن الخروج واجب ومحرم بعنوان كونه خروجاً الذي هو عنوان واحد والسر في ذلك: أن الخروج بعنوان كونه خروجاً لم يأذن به المالك فيكون محرماً بعنوان كونه خروجاً، وبالعنوان كونه سبباً لتخلص يكون واجباً،



إذن الخروج بعنوان كونه خروجاً أصبح سبباً للتخلص وهو غير مأذون فيه وهو بهذا العنوان صار واجباً ومحرمًا (١١٩).

فإن قيل: أن الخروج إنما أصبح واجباً لا نطبق عنوان التخلص عليه لا بعنوان كونه خروجاً.

فإنه يقال: عدم انطباق عنوان التخلص على الخروج وإنما التخلص عنوان منتزع من ترك الغصب المسبب عن الخروج فالخروج هو سبب لترك الغصب ومنه ينتزع عنوان التخلص.

ثالثاً: لو سلمنا أن العنوان متعدد وإن النسبة هي العموم من وجه، قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي في سائر المقامات، فلا نقول به في المقام لانتفاء قيد المندوحة، حيث لا يمكن للمكلف ترك مورد الاجتماع والإتيان بفرد آخر لم يجتمع فيه الأمر مع النهي، وقيد المندوحة وإن لم يغير في ما هو المهم في مورد البحث والنزاع كما تقدم في الأمر السادس، ألا أن القائل بالجواز وفعله كلا الحكمين لا بد من وجود قيد المندوحة وتمكن المكلف من التفكيك بين التكليفين في مقام الأمتثال دفعاً لمحذور التكليف بما لا يطاق.

(١١٩) وفيه إنما يتم على تقدير كون الحيثية تعليلة لكلا الأمرين لا مطلقاً. فإن قيل: إنه على هذا يصح واجباً غيرياً، فإنه يقال: إن المحقق المذكور ممن لا يلتزم بوجوب المقدمة.



مع أن المصنف قائل بكون الخروج مقدمة للكون خارج الغضب وليس واجبا بل الواجب هو ترك الكون في الغضب، فلا يكون مقدمة للكون خارج الغضب إلا بالعرض والمجاز .

قال في العناية: إن التخلص هو عنوان وجودي منتزع من خصوص ترك الكون في الغضب منطبق عليه انطباق عنوان الصوم على تروك خاصة وليس التخلص هو عنوان منطبق على نفس الخروج الذي هو مقدمة له. ويرد عليه: أنه بالخروج متلبس بالغضب لا متخلص منه ليقال بمقدمية الخروج له. مع ما عرفت من عدم وجوب التخلص إذا أريد به الكون خارج الغضب، وإن انطباق عنوان الصوم على التروك الخاصة لأجل تحققها فعلا بخلاف المقام فالترك لم يحصل بعد ليقال بانطباق عنوان التخلص عليه.

ويرد على أصل الوجه ولم يذكره المصنف وقد ذكره في العناية وهو متين وحاصله: لو سلمنا أن الخروج بنفسه عنوانا منطبقا على الخروج، فليست النسبة بين العنوانين المنطبيين على الخروج عموم من وجه بل هي العموم المطلق فإن كل تخلص من الغضب غضب، ولا عكس والمحقق المذكور وإن حاول إثبات كون النسبة عموم من وجه بدعوى إمكان التخلص من دون اختياره بأن يحمله غير الغاصب ويخرجه كذلك ولكنه ضعيف فإنه مضافا إلى أن ذلك إنما يتم إذا لم يكن الفضاء غضبيا وإلا فخروجه محمولا على الغير أيضا غضب، لأن مفروض البحث هو انحصار التخلص عن الغضب بالخروج الغصبي المحرم لا بغيره مما ليس بغضب.



اقول: مع اعتراف صاحب الوجه بكون الخروج غصب ومع ذلك يقول بعدم كونه منهيا عنه ، وهذا من الغرائب.



قوله (قده): وما قيل ان الامتناع أو الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار
انما هو في قبال استدلال الاشاعة للقول بأن الافعال غير اختيارية بقضية أن
الشيء ما لم يجب لم يوجد فأنقذ بذلك فساد الاستدلال لهذا القول بأن الامر
بالتخلص والنهي عن الغصب دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للتقييد عقلا
لعدم استحالة كون الخروج واجبا وحراما باعتبارين مختلفين، ان منشأ
الاستحالة اما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم مع تعدد الجهة واما لزوم
التكليف بما لا يطاق وهو ليس بمحال اذا كان مسببا عن سوء الاختيار وذلك لما
عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلا ولو كان بعنوانين، وان اجتماع الضدين
لازم ولو مع تعدد الجهة مع عدم تعددها ههنا. والتكليف بما لا يطاق محال
على كل حال. نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف
بالتحريم أو الايجاب.

وما قيل من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، انما ذكر في مقابل
استدلال الأشاعة المدعين لكون الأفعال غير اختيارية بدعوى أن الشيء ما لم
يجب لم يوجد، ولا ينعدم ما لم يمتنع، وهو على كليهما خارج عن تحت
الاختيار، فيقال لهم إن خروج الشيء عن تحت الاختيار إنما هو بإيجاد العلة له
وهو مما لا ينافي الاختيار لانتهائه بالآخرة إلى ما هو بالاختيار، وليس هو الا



إرادة المكلف واختياره الفعل أو الترك ، فإذا اختار الفعل كان وجوبه منتهيا إلى الاختيار وإذا اختار عدمه كان امتناعه منتهيا إلى الاختيار أيضا والمنتهى إلى الاختيار لا ينافي الاختيار بل يستلزم الاختيار، وليس المقصود ان الشيء بعد ان امتنع ولو بسوء الاختيار صح أن يتعلق به التكليف فعلا فإنه غير معقول (١٢٠).

(١٢٠) اقول: إنما ذكرت القاعدة وان لم يصرح بها صاحب القوانين (قده) لبيان أن الفعل لو وجب صدوره (كالخروج) لا من جهة اختياره بل من جهة اختيار أمر آخر (وهو الدخول)، فوجوب صدوره لا يكون مانعا من الاختيار.



في الثمرة للخروج عن الأرض المقصوبة



قوله (قده): ثم لا يخفى انه لا اشكال في صحة الصلاة مطلقا في الدار المغصوبة على القول بالاجتماع، واما القول على الامتناع فكذلك مع الاضطرار الى الغصب لا بسوء الاختيار او معه ولكنها وقعت في حال الخروج على القول بكونه مأمور به بدون اجزاء حكم المعصية عليه او مع غلبة ملاك الامر على النهي مع ضيق الوقت اما الصلاة فيها في سعة الوقت فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن الضد واقتضائه، فأن الصلاة في الدار المغصوبة - وان كانت مصلحتها غالبية على ما فيها من المفسدة - الا انه لا شبهة في ان الصلاة في غيرها تضادها بناء على انه لا يبقى مجال مع احدهما للآخرى، مع كونها اهم منها لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه، فلصلاة في الغصب اختيارا في سعة الوقت صحيحة وان لم تكن مأمورا بها.

لو صلى المكلف في الدار أو الارض المغصوبة فصلاته تقع صحيحة في بعض الفروض وغير صحيحة في أخرى: -

الفرض الأول: بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي تقع صحيحة لأن النهي عن الغصب لا ربط له بالصلاة المأمور بها، بل هي مأمور بها دون نهى فتقع صحيحة مطلقا على القول من دون فرق بين الاضطرار وعدمه كان بسوء



الاختيار أولاً بسوء الاختيار بل مطلقاً حتى حال الدخول أو البقاء لعدم سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر والمصلي آثم في غالب هذه الصور سوى ما لو كان الاضطرار لا بسوء الاختيار (١٢١).

الفرض الثاني: بناءً على القول بالامتناع وقد اضطر إلى الغضب لا بسوء الاختيار وفي مثل هذه الحالة تقع الصلاة صحيحة لسقوط الحرمة عن المنجزية والتأثير ويبقى ملاك الوجوب هو المؤثر لا غير (١٢٢).

الفرض الثالث: إنه كذلك وقد اضطر بسوء الاختيار ولكن الصلاة وقعت حال الخروج فتقع صحيحة على مقالة الشيخ الأنصاري (قده) من كون الخروج واجبا بدون إجراء حكم المعصية عليه، لإمكان الإتيان بها على وجه قربي.

الفرض الرابع: إنه على الامتناع كذلك وقد اضطر بسوء الاختيار وقد فرض أيضاً أن ملاك الوجوب أقوى من ملاك النهي، ويفرض كذلك ضيق الوقت بحيث لو أراد المكلف الخروج من الأرض المغصوبة والصلاة في خارجها خرج الوقت، وفي مثل هذا الفرض تقع صحيحة لغلبة ملاك الأمر، ومغلوبة ملاك الحرمة المسقط له عن المنجزية. وأما في فرض سعة الوقت والتمكن من إتيان الصلاة خارج مكان الغضب، فالصحة هنا بمعنى الإجزاء مبتنية على أمرين: التضاد، وعدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده (١٢٣).

ذلك أن الأمر بالصلاة في المباح، الذي هو الأمر بالأهم لأن الصلاة فيه خالية من المنقصة التي تكون للصلاة في الغضب وهي مما يضادها ويعاندها بناءً على أنه



لا يبقى مع أحدهما مجال للأخرى، حينئذ فتقع الصلاة في الغصب منهيها عنها فتفسد، على القول بالاقتضاء. ولو قيل بعدم اقتضائية الأمر للنهي عن الضد، فالصلاة في الغصب اختياراً في سعة الوقت تقع صحيحة، وإن لم يكن مأمور بها، إذ المفروض أنه مأمور بالصلاة في المباح، وغير مأمور بالصلاة في الغصب، ولكنها تقع صحيحة من ناحية الملاك لا الأمر (١٢٤).

قال في العناية: إن فرض عدم تعلق الأمر بالصلاة في الغصب مع غلبة ملاك الأمر إلا مع الضيق دون السعة فالأمر المتعلق بالصلاة في خارج الغصب عند السعة أمر موسع والأمر الموسع على القول بالاقتضاء لا يقتضي ألا النهي الموسع والنهي الموسع مما لا يوجب الفساد.. ما لم يتضيق الأمر فيقتضي النهي المضيق فيوجب الفساد.

هذا يبتني على المضادة وقد عرفت منعها (١٢٥).

(١٢١) لا يقال: إن المجوز اعتبر قيد المندوحة ولا مندوحة في المقام.

فإنه يقال: إن التكليف في هذا الفرض غير باطل إذا كان المكلف هو السبب في ذلك لتوجهه إليه، وقد أستدل عليه المحقق القمي بأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

(١٢٢) وهنا قد يقال كما قيل بعدم جواز البدار مع سعة الوقت لامكان اتيانها في محل مباح لقيام الاتفاق حتى عند القائلين بالجواز، وعليه إذا صلى في هذا الفرض



فيعين أن يكون بنحو لا يستلزم تصرفاً زائداً فلا يركع ولا يسجد إلا بالاياء وهنا يقال أنه لو ترك الخروج وأتى بالصلاة حال استقراره لا حال خروجه ليجتاج الى الاياء ركوعاً وسجوداً تخلصاً من الغصب الزائد، ذلك لان المقتضي للصلاة موجوداً وهو الملاك والمحبوبة لو قيل بكفايته، وانتفاء المانع إذ المانع المتصور حينئذ لا يكون الا فعلية النهي وتنجزه وهو ساقط بالفرض لاضطراره لا بسوء الاختيار، في تلك الساعة أختار الخروج أو البقاء في الغصب، لعدم تفاوت الحال في شاغلتيه للمكان في تلك الساعة، ولذا مر في ما سبق ان كان بلحاظ الغصب الزائد فالخروج من الغصب لا يكون مبتلياً أو متخلصاً من الغصب، ومع عدم ابتلائه فلا مانع من صحة صلاته.

فإن قيل: إن اختيار البقاء يلزم بقاءه في الغصب الزائد في الساعة الثانية.

قلت: مجرد ذلك لا يقتضي النهي عن كونه البقائي في الساعة الأولى كي يقع مبعداً الا على القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، لو قلنا بأن ترك الغصب الزائد واجب وتوهم مقدمة البقاء لارتكاب الغصب الزائد مدفوع بمنع المقدمة.

(١٢٣) فإن قلت: كيف يؤمر به في الفرض المذكور مع كونه مفوتاً لمقدار لازم من

المصلحة مع إمكانه الاستيفاء بالقضاء خارج الوقت.

قلت: هو كذلك لولا مزاحمته بمصلحة أهم وهي مصلحة الوقت.

(١٢٤) ولكن قد يقال بانها مأمور بها على تقدير القول بالترتب كما هو

الصحيح، إلا أن المصنف لا يلتزم بذلك ألا إن هذا إنما يتم لو تمت المقدمة الأولى، وهي مضادة الصلاة بالغصب للصلاة بالمباح وإثباته غير ممكن، لوضوح أن الصلاة بالغصب لا تضاد الصلاة في المباح في نفس الآن لحاجة المكلف لزمان ما كي يخرج من



الأرض المغصوبة بل هي في تضاد فرداً آخر من الصلاة في المباح ولكن في آن آخر غير أنها ومعه كيف تكون مضادة لها لأن المكلف لا يتمكن من إتيان الصلاة في المباح في آن إتيان الصلاة في الغصب.

هذا مع أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، وعليه فالصلاة في الغصب تقع صحيحة في سعة الوقت، وإن لم تكن مؤموراً بها، إذا لم يتم الاتفاق على خلافه كما قيل.

(١٢٥) إن قلت: إنه تقدم بيان هذا المطلب تفصيلاً في الأمر العاشر فتكراره لا يكون وجيهاً.

قلت: الغرض من إعادته هنا رفع إشكال يرد على المشهور حيث أفتوا بصحة الصلاة في حال الضيق وبطلانها في السعة، وهذا في ظاهره محل تأمل لأنهم إن كانوا من المجوزين فلازمه صحة الصلاة مطلقاً وكذا إذا قدم جانب الأمر، وإن قدم جانب النهي أو تساوى فالبطلان مطلقاً، حينئذٍ يقال إن المشهور يمكن أن يكون من القائلين بالامتناع مع تقديم جانب الأمر والتضاد والاقتضاء، فالتفصيل بين السعة والضيق متجهاً حيث يحكم بالصحة حال الضيق، إذ لا فرد آخر حتى يقتضي أمره النهي عنه، هذا ما ذكره المشكيني..

أقول: أما الفتوى في البطلان في حال سعة الوقت لعله لقيام الاتفاق على بطلان الصلاة في سعة الوقت حتى عند القائل بالجواز فضلاً عن القائل بالامتناع.



قوله (قده) : (الامر الثاني) قد مر في بعض المقدمات انه لا تعارض بين مثل خطاب صل وخطاب لا تغصب على الامتناع تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان كي يقدم الاقوى منهما دلالة او سنداً بل، انما هو من باب تزاحم المؤثرين والمقتضيين فيقدم الغالب منهما وان كان الدليل على مقتضى الآخر اقوى من دليل مقتضاه. هذا فيما اذا احرز الغالب منهما والا كان بين الخطابين تعارض، فيقدم الاقوى منهما دلالة او سنداً، وبطريق الان يحرز به ان مدلوله اقوى مقتضياً. هذا لو كان كل من الخطابين متكفلاً لحكم فعلي، والا فلا بد من الاخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان والا فلا محيص عن الانتهاء الى ما تقتضيه الاصول العملية.

الامر الثاني:

قد مر الكلام في الامر الثامن أنه لا تعارض بين خطاب (لا تغصب) وخطاب (صل) بناء على الامتناع ليرجع إلى مرجحات بابه بل بينهما تزاحم ملاكي، إن صيرورة المجمع من باب التزاحم فرع إحراز الملاكين، وحينئذ يقدم الأقوى ملاكاً وإن كان دليل الآخر أقوى من حيث السند والدلالة، هذا فيما إذا أحرز الغالب منهما، وإلا كان بين الخطابين تعارض، فيقدم أقواهما دلالة أو سنداً، وبتقديمه يستكشف إناً أن ملاكه أقوى (١٢٦).



هذا فيما إذا كان الدليلان متعرضين لبيان الحكم الفعلي ، وألا فلا بد من الأخذ بالتكفل منهما لو كان ، وأما لو لم يكن أحدهما متكفلا بالحكم الفعلي فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي عند فقدان الدليل على الحكم الفعلي (١٢٧).

(١٢٦) وقد سبق أن ذلك محل تأمل واضح إذ قوة السند أو الدلالة ليست معلولة لقوة الملاك كي يستكشف منها بطريق الان وقد صرح المصنف بذلك في ما مر. (١٢٧) كذلك سبق التأمل في ذلك فراجع.



قوله (قده): ثم لا يخفى ان ترجيح احد الدليلين وتخصيص الاخر به في المسألة لا توجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الاخر رأسا كما هو قضية التقييد والتخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضى لكلا الحكمين . بل قضيته ليس الا خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الاخر فعليا ، وذلك لثبوت المقتضى في كل واحد من الحكمين فيها ، فأذا لم يكن المقتضى لحرمة الغصب مؤثرا لها لاضطرار او جهل او نسيان كان المقتضى لصحة الصلاة مؤثرا فعلا ، كما اذا لم يكن دليل الحرمة اقوى او لم يكن واحد من الدليلين دالا على الفعلية اصلا.

ثم أن ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به لا يوجب خروج المورد من تحت الآخر رأسا كما ادعاه الشيخ الأنصار (قال في التقريرات). وأما الترجيح بسبب الدلالة فقليل أنه مرعى في المقام حيث أنه يحكم بتقديم النهي في مورد الاجتماع لأن دلالة الأمر على مطلوبة محل الاجتماع بالإطلاق ودلالة النهي على المبعوضيته بالعموم ولا شك أن العام أظهر من المطلق في استيعابه لأفراده ، ويمكن أن يقال أن ملاحظة الترجيح في الدلالة يوجب المصير إلى أن مورد الاجتماع خارج عن المطلوبة بجميع أحواله وأطواره عن الحرمة وقد عرفت أن المانعين لا يلتزمون (انتهى). عن العناية.



فالمجمع هو الصلاة في المغصوب وإن خرج عن دليل (صل) وبقي دليل لا تغصب لكن بمعنى خروجه من رأس ، أي ملاكا وخطابا ، كما هو الحال في باب التخصيص أو التقييد في سائر الموارد ، حيث يخرج الخاص عن حكم العام ، حتى من ملاكه لا من خصوص حكمه الفعلي ، بل هو خارج من خصوص الحكم الفعلي الدال عليه إذ المفروض بناء على الاجتماع ثبوت كلا الملاكين في المجمع ، وإلا لم يكن من باب الاجتماع ، ويتفرع عليه ، أنه إذا كان مقتضى الحرمة غير مؤثر لاضطرار أو جهل أو نسيان ، كان المقتضى لصحة الصلاة مؤثر فيها فعلا ، كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى ، أو لم يكن واحد من الدليلين دالاً على الفعلية أصلاً (١٢٨).

(١٢٨) (وقد مرّ منع ذلك)

وهنا قد يقال كما قيل: إن الترجيح إن كان بمرجحات باب التزاحم فهو لا يوجب خروج المجمع عن تحت الآخر رأساً ، كما ذكره المصنف وإلا فالترجيح بمرجحية إقوائية السند والدلالة كما هو مقصود التقريرات مما يوجب لا محالة خروج المجمع عن تحت الآخر رأساً فلا يبقى مجال لتصحيح الصلاة حتى حال الغفلة والنسيان أصلاً.

وعليه فاللزام في قبال قول التقريرات منع الصغرى ، وعدم تسليم كون أحد الدليلين في المسألة أقوى دلالة كما سيأتي ، بل منع كون المسألة من باب التعارض.



لنحتاج إلى الترجيح الدلالي هي من باب التزاحم كما عرفت ، لا منع الكبرى أي منع كون ترجيح أحد الدليلين موجباً لخروج المجمع عن تحت الآخر رأساً. فإنه يقال: إن المصنف قد التزم أن الترجيح بإقوائية السند أو الدلالة يستكشف منه إنناً إقوائية الملاك وذلك لا يعني أنه لا يوجب خروج المجمع عن الآخر رأساً كما تقدم منه ذلك، وإن كان محل تأمل واضح لعدم الملازمة بين إقوائية الدلالة وإقوائية الملاك.

مع ما سيأتي من منع أظهره دليل النهي على الأمر في حينه، والقائل وإن صح منه منع الصغرى إلا أنه بعد الكبرى لا نحتاج لمنع الصغرى وهذا واضح.



قوله (قده): فانقذ بذلك فساد الاشكال في صحة الصلاة في صورة الجهل او النسيان ونحوهما فيما اذا قدم خطاب (لاتغضب) كما هو الحال فيما اذا كان الخطابان من الامر الاول متعارضين ولم يكونا من باب الاجتماع اصلا ، وذلك لثبوت المقتضى في هذا الباب كما اذا لم يقع بينهما تعارض ولم يكونا متكفلين للحكم الفعلي فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلي الناشئ من جهة تقديم المقتضيين وتأثيره فعلا المختص بما اذا لم يمنع عن تأثيره مانع المقتضى لصحة مورد الاجتماع مع الامر او بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى له او عن فعليته — كما مر تفصيله .

وبهذا اتضح فساد الإشكال في صحة الصلاة في المغصوب في حال الجهل والنسيان على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي والوجه في ذلك هو ثبوت المقتضى لصحة الصلاة وانتفاء المانع بعد سقوط النهي عن المنجزية ، كما إذا لم يقع بينهما تعارض ولم يكونا متكفلين للحكم الفعلي (١٢٩).

فالتخصيص هنا وزان التخصيص العقلي كما لو تزامم واجبان كان ملاك كل واحد منهما موجودا نظير ما لو دار الأمر بين إنقاذ شخصين ، قدم العقل من كان منهما أقوى ملاكاً ، فلو فرض أن ما هو أقوى قد منع المانع من تأثيره فلا يكون مقدماً حينئذٍ ، بل يكون الآخر غير المقدم هو المؤثر ، فكذا الحال في مقام



دليلي لا تغصب، وصل. فتقديم الأول ملاكا إذا لم يكن مانع من تأثيره - كالجهل والنسيان مثلا - واما لو كان المانع موجودا فلا يكون مقدما على دليل - صل - الذي يكون مؤثرا في المجمع وتقع الصلاة في المغصوب صحيحة ، مع الأمر أو بدونه وذلك للإشارة لما تقدم في الأمر العاشر. كان هناك مانع من تأثير المقتضي للنهي له عن فعليته (١٣٠).

(١٢٩) أقول: قد مرّ من المصنف التوفيق بينهما لو كانا فعليين بحمل كلاهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر وإلا فخصوص الظاهر ، وقد تعامل معهما معاملة المتزاحمين بتقديم الأقوى سنداً أو دلالة ومنه يستكشف إننا أن مناطه أقوى. (١٣٠) وفيه:

أولاً: إن المانع إنما يمنع عن تأثير المقتضي لا غير لا أنه يرفع النهي من أصله وإلا يكون من باب التزاحم إذ لا يمكن إحراز المناط في المجمع ومن ثم الحكم بصحة الصلاة نسيانا أو جهلا تصوريا أو مع الاضطرار.

ثانياً: ما ذكره في العناية ان الجهل أو النسيان للحكم لو كان رافعا للحكم من أصله وكان النهي منوطا بالذكر والعلم لزوم الدور ، وسيأتي بيانه في مبحث التعبد بالإمارات الظنية.



قوله (قده): وكيف كان فلا بد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح، وقد ذكرنا لترجيح النهي وجوها (منها) انه اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر. وقد اورد علىيه بأن ذلك فيه من جهة اطلاق متعلقه بقرينة الحكمة لدلالة الامر على الاجتزاء بأي فرد كان. وقد اورد عليه بأنه لو كان العموم المستفاد من النهي بالاطلاق بمقدمات الحكمة وغير مستند الى دلالة عليه بالالتزام لكان استعمال (لا تغصب) في بعض افراد الغصب حقيقة، وهذا واضح الفساد، فتكون دلالته على العموم من جهة ان وقوع الطبيعة في حيز النفي او النهي يقتضي عقلا سريان الحكم الى جميع الافراد، ضرورة عدم الانتفاء عنها او انتفائها الا بالانتفاء عن الجميع او انتفائه. قلت: دلالتهما على العموم والاستيعاب ظاهرا مما لا ينكر، لكنه متعلقهما فيختلف سعة وضيقا، فلا يكاد يدل على استيعاب جميع الافراد الا اذا اريد منه الطبيعة مطلقة وبلا قيد.

وجوه تقديم النهي على الامر بناء على الامشاع

ذكرنا لترجيح النهي على الامر بناء على الامتناع عدة أمور. منها إقوائية الدلالة في النهي من الامر ذلك أن دلالته على حرمة مورد الاجتماع بالعموم والشمول ودلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق حيث أنه يدل على



طلب صلاة واحدة ولو كانت في المغصوب ، والعموم أقوى دلالة من الإطلاق فيقدم عليه.

واورد عليه: بتسليم الكبرى، ومنع الصغرى فان دلالة النهي على العموم بواسطة الإطلاق بوسيلة مقدمات الحكمة لمتعلق النهي (الغضب) فإنه مطلق وغير مقيد بشيء فلا فرق بينهما من حيث أن كل منهما مستفاد من الإطلاق لا ان أحدهما بالوضع ليرجح ويقدم على الآخر غاية الأمر أن الإطلاق تارة يقتضي البدلية كما في الأمر وأخرى يقتضي الشمولية كما في النهي وما قيل في تقديم العموم على الإطلاق يراد به العموم الناشيء من الوضع مقدم على الإطلاق الناشيء من مقدمات الحكمة لأن الدلالة الوضعية أقوى من الدلالة الإطلاقية.

وقد اشكل على الجواب: لو كان العموم مستفادا من الإطلاق لم يكن استعمال النهي في مثل لاتغصب في المقيد مجازاً لأن استعمال المطلق في المقيد ليس يمجاز مع ما يأتي في مبحث المطلق والمقيد إن شاء الله تعالى، مع انه لا إشكال في مجازيته ويكشف ذلك على أن استفادة العموم من دالٍ آخر غير الإطلاق بمقدمات الحكمة ، هو حكم العقل عند تعلق النهي بالطبيعة كما في النكرة في سياق النفي أو النهي، في أن الانتهاء عنها لا يحصل إلا بالانتهاء عن جميع أفرادها ذلك ان انعدام الطبيعة بانعدام تمام أفرادها فيسري النهي إلى تمام الأفراد ، ويكون العموم للنهي من المداليل الالتزامية العقلية لا اللفظية لعدم اللزوم البين بالمعنى الأخص. و(فيه) منع مجازية واضح كما سيأتي في محله إن شاء الله.



وقد أجاب المصنف في تحقيق الحال: ان دلالة النهي على العموم وإن كانت صحيحة إلا أن منشأ هذه الدلالة ليس من مقدمات الحكمة فقط كما زعم المستشكل ولا من خصوص الوضع كما زعم المستدل بل من كليهما (١٣١).

(١٣١) وهنا وقع العناية في خلط فادعى (ولا من خصوص دلالة النهي عليه فقط بالالتزام (يعني بحكم العقل) كما زعم المنتصر ، والصحيح ما قلته في شرح (ولا من خصوص الوضع كما زعم المستدل) والقريظة على ذلك تنظير المصنف بدلالة (كل) على الاستيعاب وضعاً، ولو أراد ما ذكره في العناية لما كان لهذا النظير وجه كما لا يخفى.



قوله(قده) : ولايكاد يستظهر ذلك عدم دلالة عليه بالخصوص بالاطلاق وقرينة الحكمة بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن يكون الاطلاق في غير مقام البيان - لم يكد يستفاد استيعاب افراد الطبيعة، وذلك لا ينافي لدالتهما على استيعاب افراد ما يراد من المتعلق، اذ الفرض عدم انه المقيد او المطلق. اللهم الا ان يقال: ان في دالتهما على الاستيعاب كفاية ودلالة على ان المراد من المتعلق هو المطلق كما ربما يدعى ذلك في مثل (كل الرجال) وان ان مثل لفظه كل يدل على استيعاب جميع افراد الرجل من غير حاجة الى ملاحظة اطلاق مدخوله وقرينة الحكمة بل يكفي ارادة ما هو معناه من الطبيعة المهمة ولا بشرط في دلالته على الاستيعاب. وان كان لا يلزم مجاز اصلا لو اريد منه خاص بالقرينة لا فيه لدلالته على استيعاب افراد ما يراد من المدخول ولا فيه اذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول ، لعدم استعماله الا فيما وضع له ، والخصوصية مستفادة من دال اخر - فتدبر.

فالنهي المستفاد منه العموم أي عموم ما يراد من المدخول سعة وضيقا يتعين بجريان مقدمات الحكمة في مدخول النهي (كالغصب) لنثبت أنه مطلق (واسع)أو مقيد (مضيق) أولا ثم بالنهي الداخل عليه يستوعب تمام الأفراد وذلك لا ينافي دلالة النفي أو النهي على استيعاب ما يراد من المتعلق (المدخول)، إذ الفرض



عدم الدلالة على أنه مقيد أو مطلق. اللهم إلا أن يقال بعدم الحاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة في المدخول ليثبت انه مطلق بل إن نفس دلالة النهي أو النفي على العموم يكفي لإثبات إن المدخول مطلق لا مقيد نظير ما يقال في كلمة (كل) حيث أنها موضوعة لاستيعاب ما يراد من مدخولها إلا انه لا يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة في المدخول بل نفس دلالة (كل) ووضعها له يدل على أن المراد من مدخولها هو مطلق لا المقيد.

فإن قيل بلزوم المجازية عند استعمال (كل) في المقيد كما في قول القائل (أكرم كل رجل عالم)، قلت: لا يلزم أية مجازية لا في كلمة (كل) ولا في مدخولها (رجل) أما عدم لزوم المجازية على الأول لأن (كل) موضوعة لعموم ما يراد من مدخولها لا عموم ما وضع مدخولها له وإن لم يكن مراداً ومن الواضح أن (كل) في المثال مستعملة في عموم ما يراد من مدخولها وهو خصوص أفراد الرجل العالم، وأما عدم لزوم المجازية في المدخول لأن كلمة (رجل) لم تستعمل في المقيد بل استعملت في المطلق، في معناها التي وضعت له وقيد العالم أستفيد من دال آخر هو كلمة (عالم) فخصوصية الرجل بكونه عالماً مستفيدة من دال آخر على نحو تعدد الدال والمدلول.

وبتعبير آخر أن المدلول الاستعمالي لكلمة رجل هو طبعي الرجل والمدلول الجدي هو حصة خاصة منه المتصفة بالعلم المستفادة من دال آخر هو كلمة (عالم) ثم أن المصنف قد أمر بالتدبر .. وجوابه من وجوه عدة



الوجه الأول: إن قياس (كل) على (ما ، لا) في غير محلة لدلالة الأولى على العموم بالوضع بالاتفاق والاخرتان بحكم العقل لوقوع النكرة في سياقهما.

الوجه الثاني: إن الإشكال أساساً غير تام لاحتاج لتصحيح وانتصار له بوضوح ان الشمول والاستيعاب للامر غير مستفاد بالوضع بل بالإطلاق ومقدمات الحكمة ، والنهي كذلك إذ المناط هو مادتي الأمر والنهي واستفادة العموم منها بالإطلاق لا غير فلا ترجيح لأحدهما على الآخر لو كان الأمر داخلاً في باب التعارض.

الوجه الثالث: ما ذكره في العناية إن المسألة ليست من باب التعارض كي تصل النوبة إلى مرجحات بابه وهي اقوائية الدلالة ثم اقوائية السند اذا تساوبا في الدلالة بل من باب التزاحم فقد يقدم الاقوى مناط وان كان أضعف دلالة أو سنداً.

ثم قال: والصحيح ان ترجيح النهي بعد القول بالامتناع وكون المجمع من باب التزاحم هو ان النهي مما لا بد له من جهة كونه تعيينياً والأمر تخييرياً له بدل، فكل فرد من أفراد الغصب يحرم على التعيين بخلاف أفراد الصلاة فتجب على التخيير ولو عقلاً، نعم إذا فقد هذا المرجح انحصر الترجيح باغلبية المناط.

الوجه الرابع: ما أشار إليه بعض من تقديم العموم الاستيعابي الشمولي على البدلي مطلقاً غير صحيح وربما يقدم العموم البدلي على العموم الاستيعابي ولو كان وضعياً ويشهد لذلك العرف ونظره في ايهما أقوى ظهوراً.

وهناك وجوه أخرى ذكرها المرحوم المشكيني ترجع لما ذكرته.



قوله (قده): (ومنها) ان دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة. وقد اورد عليه في القوانين بانه مطلقا ممنوع، لان في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين. ولا يخفى ما فيه فان الواجب ولو كان معنيا ليس الا لاجل ان في فعله مصلحة يلزم استيفائها من دون ان يكون في تركه مفسدة، كما ان الحرام ليس الا لاجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه . ولكن يرد عليه ان الاولوية مطلقاً ممنوعة، بل ربما يكون العكس اولى كما يشهد به مقياسه فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات خصوصاً مثل الصلاة وما يتلو تلوها ولو سلم فهو أجنبي عن المقام، فإنه فيما إذا دار الأمر بين الواجب والحرام. ولو سلم فإنما يجدي فيما إذا دار الأمر بين الواجب والحرام. ولو سلم فإنما يجدي فيما لو حصل القطع، ولو سلم يجدي ولو لم يحصل فإنما يجري فيما لا يكون هناك مجال لاصالة البراءة والاشتغال كما في دوران الامر بين الوجوب والحرمة والتعيينين.

ومنها: ان دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.

ذلك ان المفسدة منشأ للنهي والمصلحة منشأ للأمر فيلزم تقديم النهي على الأمر لأن دفع مفسدته أولى من جلب مصلحة الأمر.



وأورد عليه صاحب القوانين: إنما يتم لو كان الأمر بالواجب ينشأ من وجود مصلحة في متعلقه من دن أن يكون في تركه مفسدة فإنه حينئذ يدور الأمر بين مفسدتين - مفسدة النهي ومفسدة ترك الواجب التعييني - وإنما قلت التعييني دون التخييري لأن ترك أحد أفراد الواجب التخييري لا يوجب مفسدة وإنما هي موجودة في خصوص ترك الواجب التعييني ولا وجه لترجيح إحدى المفسدتين على الأخرى، لا أن الأمر دائر بين ارتكاب المفسدة وجلب المصلحة حتى تصح الكبرى المدعاة.

وأجاب عليه المصنف: إن في ترك الواجب فوت المصلحة لا ترتب المفسدة ليدور الأمر بين المفسدتين كما أفيد فليس الأمر إلا ما كان ناشئاً من مصلحة في متعلقه من دن أن يكون في تركه مفسدة كما إن النهي لا يكون إلا ما كان ناشئاً من مفسدة في متعلقه من دن أن يكون في تركه مصلحة والصحيح في الجواب أن يقال:

أولاً: منع الكبرى مطلقاً بل قد يكون العكس هو الصحيح حيث أن جلب المصلحة هو الأولى من دفع المفسدة، فلو دار الأمر بين واجب كالصلاة مثلاً ومحرم طفيف فلو دار الأمر كذلك لمكلف فلا ينبغي الإشكال في رجحان وتقديم الصلاة وإن لزم من فعلها ارتكاب ذلك المحرم.

ثانياً: لو سلمنا بالكبرى وانها دائماً صحيحة ولكنها أجنبيه عن المقام إذ القاعدة المذكورة فيما إذا دار الأمر بين فعلين أحدهما واجب والآخر محرم عندئذ



يقال ان دفع مفسدة الحرام أولى من جلب مصلحة الواجب ، وأما في المقام فان فيه لو دار أمر فعل واحد بين أن يكون محرماً وبين ان يكون واجباً كالحركات في الدار المغصوبة بين أن تكون واجبة كالصلاة أو محرمة كالغصب وعندئذ لا معنى للقول بأن تحريمه هو الأولى فإن إثبات ذلك من وظيفة الشارع المقدس وبعبارة لا بيد العبد فالشارع قد يحرمه إذا رآه متصفاً بالمفسدة باعتبار عنوان قبيح وقد يوجبها إذا رآه متصفاً بعنوان حسن (١٣٢).

وفيه: منع لبعض الصورة في غير صورة العلم كما هو موضح ثالثاً من المصنف .

وثالثاً: لو سلمنا عموم القاعدة وأنها شاملة لمثل المقام ومع ذلك لا يمكن التمسك بها لعدم حصول القطع بالأولوية إذ لا عبرة بالأولوية الظنية وان الظن لا يغني عن الحق شيئاً.

ورابعاً: أيضاً لو سلمنا ان الاولوية مجدية ولو لم يحصل القطع وإجداؤه انما يكون فيما اذا لم يكن اجراء الأصل من البراءة أو الاشتغال من جهة العلم الإجمالي كما في دوران الامر بين الوجوب التعييني والحرمة كذلك. وكون المورد غير قابل للموافقة القطعية ولا للمخالفة القطعية العملية اذ المكلف اما ان يفعل واما ان يترك وفي فعله احتمال الموافقة واحتمال المخالفة والحال في تركه كذلك. فلا تجري البراءة في كل منهما للعلم الإجمالي ولا الاشتغال وحينئذ يمكن أن نعمل القاعدة.



(١٣٢) وقد يشكل عليه بما قيل انه لا وجه لتخصيص قاعدة الاولوية على تقدير صحتها بما اذا دار الامر بين الواجب والحرام فإن ملاك جريانها ليس الا دوران الامر بين مفسدة الحرام ومصلحة الواجب وهو بعينه موجود في مثل المجمع لتوافر المفسدة والمصلحة جميعاً بل وتجري القاعدة حتى في الفعل الواحد الدائر امره ثبوتاً بين كونه إما حراماً فيه مفسدة او واجب فيه مصلحة فإن القاعدة كما يقدم بها الحرام على الواجب كذلك يقدم بها احتمال الحرمة على احتمال الوجوب.

واشكل في العناية: ان القاعدة على تقدير تسليمها ليست الا من جهة استقلال العقل بأن دفع المفسدة اولى من جلب المصلحة واستقلال العقل بها مما لا يختص بالمكلف في مقام اختياره للفعل او الترك او بالشارع في مقام جعل الاحكام وتشريعها بل هو بالنسبة الى الكل على حد سواء فيجب مراعاتها.

والصحيح ان يقال بالتفصيل بين كون الدوران بيد العبد وبين كونه بيد المولى أي في الجعل فلا مجال لحكم العقل، بخلاف ما اذا كان في المجعول، لأنه اذا علم بتساوي المصلحة والمفسدة فالمجعول كلاهما تخييراً فالدوران بيد العبد، واذا علم بزيادة احدهما بمقدار لازم ولم يعلم ان أي منهما كذلك فلا دوران في اختيار العبد بل في الجعل، فالمسألة تختلف باختلاف الصور وقد ذكر المشكيني ست صور: اثنتين من قبل الدوران في الجعل كالذي ذكر والثاني ان يحتمل الزيادة وثلاثة الدوران في اختيار العبد كالذي ذكر وإن علمت زيادة احدهما بمقدار غير لازم بعينه او لا بعينه، واما



السادس فلا دوران اصلاً لأنه تابع للاقوى ملاكاً كما لو علم بزيادة احدهما بمقدار لازم.



قوله (قده): لا فيما يجري، كما في محل الاجتماع لأصالة البراءة عن حرمة فيحكم بصحته. ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الأجزاء والشرائط فإنه لا مانع عقلا إلا فعليه الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلاً ونقلًا. نعم لو قيل بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبعوضة ولو لم يكن الغلبة بمحرزة، فأصالة البراءة غير مجدية بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب - لو كان عبادة - محكمة ولو قيل بأصالة البراءة في الأجزاء والشرائط لعدم تأتي قصد القربة مع الشك في المبعوضة - فتأمل.

أما لو أمكن إجراء أحدهما فلا تأتي القاعدة لكون الأصل حاكم على القاعدة والمجمع مما يمكن جريان البراءة في أحد طرفيه لدوران الأمر فيه بين الوجوب التخييري والحرمة التعينية ولا مانع من جريانها في الحرمة الفعلية لا في الوجوب الاختصاص أدلتها بخصوص ما إذا كان المشكوك هو الوجوب التعيني لأن الأصل في التخييري هو تضيق دائرة التخيير وهذا مخالف لما شرع من أجله أصل البراءة المستفاد من أدلتها أن رفع الحكم امتنان على العباد ولا امتنان في رفع الحكم التخييري بخلاف التعيني، وحينئذ تجري البراءة في الحرمة التعينية بلا مانع عنه فتصح الصلاة في الغضب لوجود المقتضي وانتفاء المانع عن التقرب وهو النهي الفعلي المرتفع بالبراءة، ولا مجال لقاعدة دفع المفسدة أولى من



جلب المنفعة لأنها مختصة فيما إذا دار الأمر بين فعل واجب أو حرام تعييني .
ولم تكن مندوحة في البين، وأما لو انتفى أحدهما فالحكم الآخر موجود.

وهذا الكلام جار هنا وان قيل بالاشتغال في مسألة الشك بالجزئية أو الشرطية أي بين الأقل والأكثر الارتباطيين، ذلك ان المانع من صحة الصلاة فيما لو ياتي في السورة جزءاً واقعياً فإذا رفعنا المانع بالبراءة في الظاهر فلا يرتفع في الواقع على تقدير وجوده فلا يقطع ببراءة الذمة إلا بالاحتياط لان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، والمانع في المقام ليس هو إلا الحرمة الفعلية لا الواقعية فاذا ارتفعت بالبراءة فلا يبقى مانع من صحة الصلاة (١٣٣).

نعم لو قيل بأن المفسدة الواقعية الغالبة هي المؤثر في المبعوضة ومع هذا الاحتمال لا تكاد تجري البراءة فإنها مع فرض كونها رافعة للحرمة الفعلية ولكنها لا ترفع احتمال غلبة المفسدة الواقعية الموجبة لمبعوضة الفعل واقعا ومعه فلا مجال لتأتي قصد القرية فتقع باطلة حتى لو قيل في مسألة الشك في الجزئية والشرطية بجريان البراءة لان الشك حينئذ في اعتبار شيء في المأمورية شرعا على نحو الشبهة الحكمية فتجري البراءة عنه عقلا ونقلا بل الشك في المقام في حصول ما هو المعتبر فيه شرعا وهو قصد القرية فلا محيص من الانشغال لتفريغ الذمة على نحو اليقين ولا يقين في فراغها لو أتى بالمجمع، وإجراء البراءة عن الحرمة ظاهراً لا يثبت عدم المفسدة واقعا فلا يثبت عدم احتمال كون الفعل مبعوضا واقعا حتى يمكن قصد التقرب (١٣٤).



ثم أمر المصنف بالتأمل ... وفي الجواب عليه وجوه

الأول: ما أشرت إليه من أن احتمال غلبة المفسدة إنما يمنع من التقرب إذا لم يكن معارضا باحتمال غلبة المصلحة .

الثاني: لا سبيل لإجراء الملاكات الواقعية في المقام .

الثالث: ما ذكره في العناية مع جوابه .

الرابع: ما ذكره المصنف في الحاشية من تصحيح العبادة في المجمع بدعوى أنه لا يعتبر في العبادة أزيد من إثبات العمل قربة إلى الله ولا كون العمل ذاتا راجحا وان اعتبر أن لا يقع منه مبعوضا عليه.

وأجاب عليه في العناية: وهو الصحيح على الذوق المشهوري انه يعتبر فيها مضافا الى ذلك وجود الملاك وبه صحة الصلاة في الغصب نسيانيا او جهلا بالموضوع ولولاه لم يكف مجرد الاتيان بها قربة الى الله تعالى وعدم وقوعها مبعوضية. اقول: كيف يقع الفعل قريبا مع عدم الملاك مضافاً الى عدم الأمر، إذ لو لا ذلك لما أمكن إتيان الفعل قربة الى الله مع عدم الأمر والملاك وإلا كان تشريعا محرما فلا يقع على صفة المقربية بل المبعوضية لا غير.

الخامس: أنه لو قيل بجريان البراءة عن المبعوضية الفعلية إلا أنها لا تثبت المحبوبة الفعلية فلا تثبت الحرمة لأن شرطها امران عدم المفسدة والمحبوبة الفعلية وما ذكر في الرابع للمصنف يوفر الشرط الأول لا الثاني.



(١٣٣) ولكن هذا الجواب غير تام: لامكان جريان البراءة عن الوجوب التخييري كما سيأتي ان شاء الله تعالى، ومع جريانها في الوجوب التخييري فهو عارض للاصل الجاري عن الحرمة الفعلية فلا يتم الجواب الاخير للمصنف.

ومختصر الوجه في جريانها لوجود المقتضي من بعض ادلتها لجريانها وإن لم تجر في الجميع او لعدم المانع وهو ما ذكرته في الشرح والامتنان حاصل ولو برفع فردية الوجوب التخييري لمورد الاجتماع وهذا يكفي في صدق الامتنان منه لعباده ولا حاجة لاكثر من ذلك، وقد اشار الى ذلك في العناية.

(١٣٤) وفيه: انه منقوض بما مر من المصنف من عدم التوقف بالحكم بصحة الصلاة في المغصوب نسياناً او جهلاً عن قصور لفقد المانع عن التقرب وهو النهي المنجز، ولم ير ان المفسدة الغالبة هي الموجبة لمبغوضيته واقعاً فتمنع عن التقرب، فإما ان تكون مانعة هناك فتمنع هنا او لا تكون مانعة هناك كما بنى عليه فلا تمنع هنا. اللهم الا ان يقال ان الالتفات الى المبغوضية الواقعية حاصل هنا بخلاف الجهل والنسيان فلا التفات اصلاً ليمنع من التقرب.

ولكن هذا الجواب غير تام لوضوح انه كما يحتمل غلبة المفسدة واقعاً وانه يمتنع من التقرب اذا لم يكن معارضاً باحتمال المصلحة وغلبتها كما هو في المقام وربما لذلك اشار بالتأمل.

قال في العناية: (الا انه كيف) افتي بصحة الصلاة في الغصب اضطراراً اذا كان لا بسوء الاختيار كما اشار اليه في صدر التنبيه الاول ومن المعلوم ان الغصب بمجرد الاضطرار اليه ولو كان بغير سوء الاختيار لا يكاد ينقلب عما هو عليه من المفسدة



الغالبية والمبغوضية الواقعية غايته انه لا يكون صدره مبغوضاً عليه وهو يكفي في الصحة فاذا صحت الصلاة ولو مع الاضطرار لا بسوء الاختيار بل قلنا نحن حتى مع سوء الاختيار مع استحقاق العقاب.. فصحة الصلاة في المقام الذي ليس فيه الا احتمال غلبة المفسدة بطريق اولى (انتهى).

وفيه: ان الاحكام الاضطرارية احكام واقعية، لا ظاهرية، ومعنى ذلك ارتفاع المفسدة اساساً مع الاضطرار لا بسوء الاختيار فلا وجود لها لينقض بها على المصنف وإن شئت قلت: في الاعذار (كالاضطرار) فإن المفسدة في جميع مراتبها يكون المكلف معذوراً فيها، فلم يؤثر الزائد من المفسدة في المبغوضية لو كان والمساوي في المزاخمة. مضافاً الى ما مر من منع صحة الصلاة بسوء الاختيار كما افاده. كما ان مجرد المبغوضية الواقعية ما لم تقترن بالحرمة الفعلية المنجزة لا اثر لها.



قوله (قده): (ومنها) الاستقراء فإنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة الصلاة في ايام الاستظهار وعدم جواز الوضوء من الانائين المشتبهين وفيه انه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يعد القطع ولو سلم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار ولو سلم فليس حرمة الصلاة في تلك الايام ولا عدم جواز الوضوء منهما مربوطاً بالمقام لأن حرمة الصلاة فيها انما تكون لقاعدة الامكان الاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضاً فيحكم بجميع احكامه ومنها حرمة الصلاة عليها، لا لاجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى. هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في ايام الحيض والا فهو خارج عن محل الكلام.

ومنها: الاستقراء للموارد التي ثبت فيها اجتماع الوجوب والحرمة فإنه قاضٍ بتقديم جانب الحرمة على الوجوب كحرمة الصلاة على الحائض في ايام الاستظهار وله موردان:

الاول: الذي تراه المرأة بعد ايام العادة.

الثاني: هو الذي تراه قبل ان تصير ذات عادة.

وعدم جواز التوضؤ من الانائين المشتبهين.



ففي المثال الاول يكون امر المرأة دائراً بين ان يكون الدم حيض فتحرم عليها الصلاة او دم استحاضة فتجب عليها الصلاة، ومع ذلك فقدم الشارع جانب الحرمة وحكم بحرمة الصلاة عليها(١٣٥).

وفي الثاني اذا كان لدى الشخص اناء ان يعلم علماً اجمالياً بنجاسة احدهما فلا يجوز له التوضؤ بهما بل يهريقهما وينتقل الى التيمم للنص ومعنى ذلك تقديم جانب الحرمة لأن التوضؤ بالماء النجس حرام، وبالماء المباح واجب.

واورد عليه المصنف عدة وجوه: اولاً عدم الدليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع وهو غير حاصل الا في الاستقراء التام لا الناقص كما في المقام.

ثانياً: انه لو سلم اعتبار الاستقراء مطلقاً فلا يتحقق موضوعه لهذا المقدار من الموارد بل يحتاج الى تتبع موارد كثيرة.

ثالثاً: انه لو سلم بثبوت الاستقراء وتحقق موضوعه بهذا القدر من الموارد الا ان المثالين خارجان عن محل الكلام، اما المثال الاول فلأن حرمة الصلاة ليس من جهة القاعدة المدعاة بل من جهة قاعدة الامكان الجارية في الدم وأن كلما امكن ان يكون حيضاً فهو حيض اذا كان في سن البلوغ او قبل اليأس ومع الفصل بأقل مدة الطهر، ولو نوقش في القاعدة فاصالة الاستصحاب المطابقة نتيجة لقاعدة الامكان تقتضي بكون الدم حيضاً ويترتب عليه جميع احكام الحيض واثاره ومنها حرمة الصلاة، فخرج المورد عن محل الكلام المقتضي لكون التقديم بغض النظر عن اية قاعدة. هذا كله لو قيل بالحرمة الذاتية للصلاة في ايام الحيض بمعنى



انها محرمة على المرأة وإن لم تقصد التشريع حين الاتيان بها نظير حرمة شرب الخمر والزنا، واما لو قيل بالحرمة التشريعية أي انها محرمة لو قصدت بها التشريع والا فلا فكون المثال اجنبياً عن محل الكلام يصير واضحاً اذ لا يوجد احتمال الحرمة واحتمال الوجوب حينئذٍ وانما هي محتملة الحرمة او محتملة الوجوب فقط لانها ان اتت بها يقصد التشريع كانت محرمة لا غير، وإن لم تقصد التشريع وانما اتت بها يقصد الرجاء كانت غير محرمة جزماً لا بالحرمة الذاتية ولا بالحرمة التشريعية لعدم قصد التشريع وغنما فيها احتمال الوجوب(١٣٦).

(١٣٥) (ويرد عليه) كما ذكر ان وجوب ترك الصلاة والعبادة (تعبير اخر عن الحرمة) ليس امراً مسلماً بل المشهور على استحبابه فيما بعد ايام العادة.
(١٣٦) ينبغي القول برجاء المشروعية لا المطلوبة كما عليه المشهور للفرق بينهما باحتمال الحرمة في الاولى دون الثانية وقد التفت الى ذلك السيد الاستاذ (قده).



قوله (قده): ومن هنا انقذ انه ليس منه ترك الوضوء من الانائين فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس الا تشريعاً ولا تشريع فيما لو توضأ منهما احتياطاً فلا حرمة في البين غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك بل اراقتها كما في النص ليس الا من باب التعبد او من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب للقطع بحصول النجاسة حال ملاقة المتوضأ من الاناء الثانية إما بملاقاتها او بملاقة الاولى وعدم استعمال مطهر بعده ولو طهر بالثانية مواضع الملاقة بالاولى نعم لو طهرت - على تقدير نجاستها - بمجرد ملاقاتها بلا حاجة الى التعدد او انفصال الغسالة لا يعلم تفصيلاً بنجاستها وإن علم بنجاستها حين ملاقة الاولى او الثانية اجمالاً، ولا مجال لاستصحابها بل كانت قاعدة الطهارة محكمة.

واما المثال الثاني: فإن الوضوء بالنجس ليس من المحرمات الذاتية كي يكون عدم جواز التوضؤ بالماء للانائين المشتبهين من صغريات قاعدة ترجيح الحرمة على الوجوب ليصح الاستشهاد المذكور حيث يقال ان التوضؤ من كل واحد من الانائين محتمل كونه حراماً ومحتمل كونه واجباً وقدم الشارع الاول على الثاني بل هو من المحرمات التشريعية ولا تشريع لو توضأ بنية الرجاء أي



رجاء كونه طاهر كان وضوءه محتمل الوجوب لا غير. وعدم جواز التوضؤ بكل واحد من الانائين بنية الرجاء والانتقال الى الوضوء لاحد امرين:

اولهما: النص الوارد كما في موثقة عمار الساباطي بوجوب اهراقهما والتيمم، والنص مقدم على القاعدة والصيرورة اليها مع عدمه.

ثانيهما: الابتلاء بالنجاسة الخبثية ورفعها اهم من تحصيل الطهارة الحديثة، كما افتى به المشهور كما لو كان للمكلف ماء بقدر كفاية احد الامرين من الوضوء او غسل الثوب الساتر لبدنه، وفي المقام اقتضاء الاستصحاب عدم طهارة اعضاء الوضوء ومعه لا تكون الصلاة صحيحة.

وتقريب الاستصحاب: ان حال ملاقة الماء الثاني للبدن يتيقن بنجاسة اعضاء وضوئه إما بسبب نجاسة الماء الاول وإما بسبب الماء الثاني ومع تيقن نجاستها في هذا الآن جرى استصحاب بقاء النجاسة فيما بعد لو شك بطهارة اعضاء الوضوء لاحتمال كون الماء الثاني طاهراً.

ولو قيل: بعدم تيقن نجاسة الاعضاء لاحتمال كون الماء الثاني هو الطاهر فبمجرد ملاقاته لعضاء الوضوء تصبح طاهرة.

فإنه يقال: ولو فرض ذلك الا ان ملاقاته لعضاء الوضوء في اول الانات لا تصير طاهرة الا بانفصال الغسالة او تعدد الغسل فيما يحتاج الى التعدد لأن شرطية طهارة العضو بالماء القليل التعدد في الغسل وانفصال الغسالة وقبل حصولها يمكن الجزم بنجاسة العضو إما بسبب الماء الاول او بسبب الماء الثاني.



وتمامية هذا التقريب اذا لم يستعمل الشخص ماءً ثالثاً لتطهير اعضاء وضوءه وهو ما سماه المصنف مطهر بعده (بعد الغسل الاول)(١٣٧).

نعم لو كان الماء الثاني كراً الذي لا حاجة للتطهير به الى الانفصال والتعدد، لم يحصل العلم التفصيلي بنجاسة الاعضاء في الآن الاول عند ملاقة الماء الثاني لجواز كون الاول نجساً والثاني طاهراً طهرت المواضع بملاقاتها معه(١٣٨).

ولو حصل العلم الاجمالي بنجاسة اعضاء الوضوء إما الوضوء بالماء الاول وإما حين الوضوء بالماء الثاني فنستصحب النجاسة ولكنه غير مجدٍ لأن المكلف كما علم بذلك علم اجمالي بطهارة اعضاء وضوءه إما حين الوضوء الاول لو كان طاهراً او حين الثاني، وهذا من توارد الحالتين ولا يجري الاستصحاب في شيء منهما، بل الجاري قاعدة الطهارة وبذلك يحكم بطهارة اعضاء الوضوء وصحة الصلاة.

(١٣٧) قال في العناية: نعم لو حصل كلا الامرين من الانفصال للغسالة والتعدد زال العلم بنجاسة الاعضاء لجواز كون الماء الاول نجساً وطهارة الثاني مع بقاء الشك فيها لاحتمال العكس أي طهارة الاول ونجاسة الثاني فتستصحب النجاسة.

وضعه واضح اذ كيف نجري الاستصحاب ولا يقين سابق باحد الامرين ليستصحب.



وقد اورد على اصل التقريب بما يلي: ان المكلف لو توضأ باحدهما وصلى ثم طهر مواضع الوضوء بالآخر وتوضأ به وصلى قطع ببراءة ذمته يقيناً وإن ابتلى بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب كما ذكره المصنف ولكنه لا يهم بعد القطع ببراءة الذمة.

وعليه فالصحيح من جواب المنع عن التوضؤ والامر باهراقهما والتيمم هو التعبد المحض او لتسهيل الامر على المكلف لا للابتلاء بالنجاسة الظاهرية.

وهو غير تام، مضافاً الى انه خروج عن مورد الكلام لعدم امكان التطهير بالثاني والتوضؤ بالباقي منه، فإنه لا يتيقن براءة الذمة، ذلك ان كان الاول هو النجس فواضح وإن كان الثاني هو النجس فإن براءة الذمة وإن حصلت ولكن ظاهراً لا واقعاً ويقيناً كما افيد وهذا غير معلوم، نعم لو امكن التكرار مع التطهير فهو والا فلا. والصحيح ان اطلاق النص باهراقهما والتيمم يدفع هذا الوجه.

(١٣٨) وأورد عليه: ان ملاقة المواضع مع الثاني الكر دفعة واحدة غير معقول (لتطهر) بل تدريجي قطعاً فاذا غمس يده في الثاني الكر قبل انغماس الكل علم فعلاً بنجاسة يده لا محالة أما البعض المنغمس اذا كان الثاني نجساً وإما البعض غير المنغمس اذا كان الاول نجساً وهذا واضح.

(وفيه) ان تطهير الجزء حاصل لعرض كون الثاني كراً قبل (تامة) تطهير الاعضاء بالماء الثاني.



قوله (قده): (الامر الثالث) الظاهر لحقوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات والجهات في انه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافياً مع وحدة المعنونة وجوداً في جواز الاجتماع كان تعدد الاضافات مجدياً، ضرورة انه يوجب ايضاً اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح عقلاً وبحسب الوجوب والحرمة شرعاً، فيكون مثل «اكرم العلماء ولا تكرم الفساق» من باب الاجتماع كصل ولا تغضب لا من باب التعارض، الا اذا لم يكن للحكم في احد الخطابين في مورد الاجتماع مقتضى، كما هو الحال ايضاً في تعدد العنوانين فيما يترأى منهم من المعاملة مع مثل «اكرم العلماء ولا تكرم الفساق» معاملة تعارض العموم من وجه انما يكون بناءً على الامتناع او عدم المقتضى لاحد الحكمين في مورد الاجتماع.

الامر الثالث: هل يلحق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات

أمر لا (١٣٩)

وتوضيحه: إن العنوان الذي يتعلق بالأمر تارة يكون مغايراً للعنوان الذي يتعلق بالنهي كصل ولا تغضب، وأخرى: يكون متعلقاً (العنوان) واحد ولكنه في



الأمر أضيف إلى شيء معين، مغاير لما أضيف إليه في النهي كقولنا أكرم العلماء ولا تكرم الفساق فإن متعلق الوجوب والتحريم هو الإكرام إلا إنه في أحدهما اضيف إلى متعلق المتعلق (العلماء) وفي ثانيهما أضيف إلى الفساق. فالبحث إن تعدد الإضافة مع وحدة العنوان هل هو تعدد نفس العنوان ام لا ؟ والظاهر لحقوق تعدد الاضافة بتعدد العنوان فان قلنا بان كتعدد العنوان كاف في الجواز لتعدد المتعلق فكذلك تعدد الاضافة مما يجدي في تعدده ايضا فيدخل مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق من باب الاجتماع كصل ولا تغصب عينا ، وعلى الجواز فلا تعارض ولا تراحم وعلى الإمتناع يكون المجمع من باب التراحم.

والجه في ذلك: إن اختلاف عنوان الاكرام من حيث الاضافة موجب لتعدد مركز المصلحة والمفسدة والحسن والقيح والوجوب والتحريم فيكون مركز المصلحة والحسن والوجوب هو الاكرام المضاف الى العلماء ومركز مقابله من المفسدة والقيح والتحريم هو الاكرام المضاف الى الفساق. ومن ذلك ينقدح ان المناسب عد مثل اكرام العلماء ولا تكرم الفساق من باب الاجتماع لا من باب التعارض كما يتراءى عن ذلك من القوم.

نعم لا بأس بعده من باب التعارض اذا كان ملاك احدهما منعدا حيث يقع التعارض بينهما للعلم الاجمالي يكذب احدهما . كما قلنا كذلك فيما لو كان العنوان متعددا وهكذا لا بأس من بعده من باب التعارض لو بنى على الامتناع (١٤٠).



(١٣٩) قال في العناية: في توضيح عنوان هذا الامر ان مقصوده بتعدد العنوانات والجهات معلوم واضح وهو متعلقاً الامر والنهي كالصلاة والغصب، واما مقصوده من تعدد الاضافات فهو اضافة متعلقي الامر والنهي الى متعلقيهما كاضافة الاكرام الى العلماء في اكرم العلماء واضافة الاكرام ايضاً الى الفساق في لا تكرم الفساق فيكون المعنى لدى الحقيقة هكذا هل يلحق تعدد متعلقي المتعلقين كالعلماء والفساق في المثالين بتعدد المتعلقين كالصلاة والغصب في صل ولا تغصب فكما ان الثاني من باب الاجتماع لكون النسبة بين متعلقي الامر والنهي عموماً من وجه كذلك الاول من باب الاجتماع لأن النسبة بين متعلقي المتعلقين عموماً من جهة ام لا يلحق؟ (انتهى).

(١٤٠) (وفيه): انه قد تقدم في الامر الثامن انه حتى لو بنينا على الامتناع فلا تعارض بين الدليلين بل يكون محكوماً بحكم احدهما الذي مناطه اقوى. والصحيح ان يقال: بعدم اللحق فإن معاملة صل ولا تغصب معاملة المتزاحمين في المجمع والمرجع الى مرجحات باب التزام بناء على الامتناع واما على الجواز فلا تعارض ولا التزام في المجمع.

وفي مثال اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فالتعارض بينهما واضح للعرف والرجوع فيه من مرجحات باب التعارض ومعاملتهم متعارضين لكونهما من هذا الباب لا لكونهما من باب التزام ولم يحرز وجود المقتضي لاحد الحكمين في المجمع فإنه دعوى بلا دليل كما ادعاه المصنف.



وبعبارة اخرى: ان الاكرام واحد غايته انه اضيف الى العالم في الاول والى الفاسق في الثاني فلو اجتمع العالم الفاسق فقد اجتمع فيه الاكرام وعدم الاكرام وهو تنافٍ واضح لأنه شيء واحد لا يكون مطلوباً وغير مطلوب في آن واحد.



فصل

**في ان النهي عن الشيء هل
يقتضي الفساد ام لا ؟**



قوله (قده): الاول انه قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينهما وبين هذه المسألة وانه لا دخل للجهة المبحوث عنها في احدهما بما هو جهة البحث في الاخرى وإن البحث في هذه المسألة في دلالة النهي بوجه يأتي تفصيله على الفساد بخلاف تلك المسألة فإن البحث فيها في ان تعدد الجهة يجدي في رفع غائله اجتماع الامر والنهي في موارد الاجتماع ام لا.

ولابد من تقديم امور كما قلت ، انها من قبيل معرفة عناصر الموضوع للمسألة قبل الانتقال منها الى المحمول.

الامر الاول: قد عرفت الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة من حيث الجهة المبحوث عنها في كل منهما كما تقدم في مسألة الاجتماع فإن جهة البحث في تلك المسألة ان تعدد العنوان هل يجدي في جواز الاجتماع بين الامر والنهي ام لا؟

وجهة البحث في هذه المسألة هي ان النهي هل يقتضي الفساد - وبيان الاقتضاء يأتي فيما بعد ان شاء الله تعالى - ام لا.



قوله (قده): (الثاني) انه لا يخفى عد هذه المسألة من مباحث الالفاظ
انما هو لاجل انه في الاقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات مع انكار
الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها ولا ينافي ان الملازمة على تقدير
ثبوتها في العبادة انما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلولة بالصيغة،
وعلى تقدير عدمها تكون منتفية بينهما لامكان ان يكون البحث معه في دلالة
الصيغة بما تعم دلالتها بالالتزام فلا يقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون
لدلالة اللفظ بها مساس فتأمل جيداً.

الامر الثاني: ان يقال هل النزاع الواقع بين العلماء في عد المسألة لفظية او
عقلية باعتبار امكان النزاع في مقامي الثبوت والاثبات، ثم تعيين الوقوع، فقد
يقال بامكانهما معاً.

ففي المقام الاول: ان يقال انه هل الملازمة موجودة بجميع انحاءها، من
اللزوم البين بالمعنى الاخص او بالمعنى الاعم او غير البين، وبين المبعوضة
والبطلان ام لا؟

وفي الثاني: ان يقال: انه هل يدل اللفظ بالدلالة الالزامية على البطلان
لوجود الملازمة العقلية البينة بالمعنى الاخص او الملازمة العرفية او لا، لعدمهما
معاً (١٤١).



وحاصل تحقيق المصنف: ان الوجه في عد هذه المسألة لفظية لا عقلية - مع ان ظاهر كلامهم فيها ان العقل هل يحكم بالمالزمة بين الحرمة المدلول عليها بالنهي والفساد ام لا؟ فينبغي عدها من المباحث العقلية- من جهة ان احد الاقوال في المسألة دلالة النهي على الفساد في المعاملات مع انكار المالزمة العقلية بينهما، ولو كان النزاع مرتبطاً بالمالزمة فكان المناسب عدها عقلية لا لفظية وكان قولاً بعدم الفساد للمعاملة المنهي عنها لفرض انكار المالزمة مع ان هذا القائل يدعي الفساد عن طريق دلالة اللفظ (النهي) على الفساد لا من طريق المالزمة العقلية (١٤٢).

لا يقال: انه لا اثر لوجود اللفظ لأن المدعى إما بثبوت المالزمة في العبادات بين الحرمة والفساد سواء أكانت مدلولة اللفظ ام لا؟ وإما على تقدير عدم ثبوتها يحكم بناتفائها بين النهي والفساد كذلك أي سواء كانت الحرمة مدلولة اللفظ ام لا؟ وعليه فالمسألة عقلية لا لفظية اذ لا يمكن جعل النزاع فيها في دلالة اللفظ.

فإنه يقال: ان ذلك لا ينافي ان يكون النزاع في دلالة الصيغة على الفساد وعدمها غاية الامر انها تدل على الحرمة بالدلالة المطابقة وعلى الفساد الملازم للحرمة بالالتزام، لأن القائل بثبوت المالزمة العقلية بين الفساد ومطلق الحرمة يلزمه ان يقول بدلالة اللفظ على الفساد بالدلالة الالتزامية الناشئة من حكم العقل بالمالزمة والا كان قائلاً بعدم دلالة اللفظ.



وبهذا يمكن جعل النزاع في المسألة لفظياً وهذا بخلاف مسألة اجتماع الامر والنهي فإنه لا يمكن عدها لفظية اصلاً اذ ان النزاع في كفاية تعدد العنوان بجواز الاجتماع وعدمه من دون دخل لدلالة اللفظ اصلاً. وهذا الجواب قابل للمناقشة ولذا امر بالتامل جيداً. وجوابه من وجوه:

اولاً: (ما ذكره في العناية): ان ارجاع النزاع عن دلالة النهي على الفساد عقلاً الى البحث عن دلالة اللفظ (أي النهي) على الفساد بالالتزام وإن امكن ولكن يلزم منه حصر النزاع بما اذا كانت الحرمة مستفادة من اللفظ لا من الدليل اللبي كالعقل والاجماع، وبعبارة مختصرة ان الدليل اخص من المدعى.

ثانياً: ما ذكره المرحوم المشكيني، إن الجواب بدفع الاشكال على تقدير عدم الملازمة عقلاً لا الاشكال الوارد على تقدير ثبوت الملازمة ووجودها وعليه ينحصر الجواب عنه في منع العلم بكون النزاع في مطلق الحرمة فلو كان النزاع في مقام الاثبات لم يشمل الحرمة المستفادة من الادلة اللبية.

ثالثاً: ان الاختلاف في كون المسألة لفظية او عقلية كما هنا فهو في مسألة الاجتماع ايضاً موجود فلو تمسكنا بالشواذ من الاقوال كما عليه الان لما كانت تلك المسألة عقلية صرفة فالتامل حينئذٍ في محله.

رابعاً: انه بالامكان ارجاع مسألة الاجتماع الى كونها لفظية ايضاً كما ارجعت هذه المسألة حيث قال انه حتى على تقدير سقوط الامر عن المنجزية الا ان دلالة الالتزامية موجودة لوجود الملاك المحرز بوسيلة مقدمات الحكمة في كل



من الامر والنهي هذا يتوقف على صحة كبرى تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة وعدم التبعية، وعلى الاخير يصح الجواب خاصة لا على الاول.

خامساً: ان مجرد كتاباتها ضمن مباحث الالفاظ لا يعني الا انها لفظية والا كتبت في المباحث العقلية، وهذا مؤيد لما ذهب اليه المصنف في عدها لفظية لأنه معارض في جعل المسألة السابقة وتدوينها في المباحث اللفظية.

سادساً: ما ذكره في العناية ايضاً: ان المعتبر في دلالة اللفظ على شيء بالالتزام من اللزوم البين بالمعنى الاخص كما في الحاتم والجود وفي العمى والبصر وهو مفقود في المقام اذ لا لزوم بهذا النحو بين الحرمة وبين الفساد على نحو لا يمكن تصورهما بدون تصور الفساد وهذا واضح.

(١٤١) والاستدلال للاول بوجوه نذكر منها: انه تقدم من المصنف والتقاريرات في مبحث المقدمة من ان الملازمة وإ، كانت ثبوتاً محل الاشكال فلا مجال للنزاع في الاثبات.

وفيه: ما تقدم في ذاك المبحث.

ومنها: ان الغرض من هذه المسألة ثبوت الملازمة بنحو من انحائها الثلاثة وعدمها والنزاع اللفظي لا يفي بذلك لعدم الدلالة اللفظية الا في الاول منها (أي اللزوم البين بالمعنى الاخص).

وفيه: ان الغرض ثبوت مطلق الملازمة - عقلية او عرفية- وعدمها فالنزاع العقلي ايضاً لا يفي به بل لابد من نزاع اخر على أي تقدير.



ومنها: ان المعلوم كون النزاع في مطلق الحرمة، فلو كان النزاع في مقام الاثبات لم يشمل الحرمة المستفادة من الادلة اللبية.

وفيه: منع العلم به.

وما يمكن الاستدلال للثاني وجوه منها: عدم وفاء النزاع في مقام الثبوت بتمام الغرض وهو ضعيف كما ذكر في الوجه الثاني المتقدم.

ومنها: وجود قول بدلالة النهي على الفساد في المعاملات مع انكار الملازمة العقلية وهو ما تمسك به المصنف.

وفيه: انه معارض بقول ابي حنيفة (القائل بدلالة النهي على الصحة) كما سيأتي.

ومنها: ان النهي ظاهر في صيغة (لا تفعل) في اصطلاحهم، ولا يعقل فيه النزاع في الثبوت.

ومنها: ان لفظ يدل في العنوان ظاهر في الكشف والدلالة والاثبات، فالمسألة لفظية. هذا ما ذكره المرحوم المشكيني.

(١٤٢) وقد اورد عليه:

اولاً: مما ذكرت بمعارضته بقول ابي حنيفة والشيباني بدلالة النهي عن الصحة.

ثانياً: ما ذكره في العناية ان كون النزاع عند هذا القائل وإن كان لفظياً الا انه لا يعني كون النزاع عند بقية الاعلام لفظياً كذلك.



وهذا الجواب غير تام اذ كونه عند الجميع لفظياً او عقلياً لا يعني عدم الالتزام بكونه لفظياً والا لم يكن نزاعاً في البين، نعم الالتزام بدعوى كونه لفظياً لهذا القول غير واضح الملازمة بل لابد من اقامة الدليل على ذلك.

ثالثاً: ما ذكره ايضاً لعل القول اشتباه من قبل المصنف اذ لم نعرف ولم نعثر على القائل به.

وفيه: ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود. مع انه يكفي المصير الى كونه لفظياً لو لم يقل به احد ولو قام الدليل عليه.



قوله (قده): (الثالث) ظاهر لفظ النهي وإن كان هو النهي التحريمي الا ان ملاك البحث يعم التنزيهي ومعه لا يوجد لتخصيص العنوان، واختصاص عموم ملاكه بالعبادات يوجب التخصيص به كما لا يخفى، كما لا وجه لتخصيصه بالنفي فيعم الغيري اذا كان اصلياً، واما اذا كان تبعياً فهو وإن كان خارجاً عن محل البحث لما عرفت انه في دلالة النهي والتبعي منه من مقولة المعنى الا انه داخل فيما هو ملاكه، فإن دلالته على الفساد على القول به فيما لم يكن للارشاد اليه انما يكون لدلالته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك كما توهمه القمي، ويؤيد ذلك انه جعل ثمرة النزاع في ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فساداً اذا كان عبادة فتدبر جيداً.

الامر الثالث: (١٤٣)

وحاصل كلام المصنف في هذا الامر هو الاشارة الى نقطتين:
الاولى: ان ظاهر النهي عند اطلاقه وإن كان هو خصوص النهي التحريمي الا ان ملاك البحث يعم التنزيهي ايضاً، ومع عموم الملاك لا وجه لتخصيص النهي في عنوان المسألة بخصوص النهي التحريمي (١٤٤).



لا يقال: ان عموم الملاك للنهي التحريمي والتنزيهي معاً مما يختص بالعبادات دون المعاملات فإنه في العبادات يمكن ان يقال كلا النهيين ينافيان صحة العبادة وأما في المعاملات فلا قائل بأن النهي التنزيهي مما ينافي صحة المعاملة، فعموم الملاك مما يختص بالعبادات دون المعاملات فينبغي كون النهي في العنوان مختصاً بالتحريمي فإنه الذي يقال بمنافاته للصحة في العبادات والمعاملات معاً بخلاف التنزيهي فإنه لا يمكن ان يقال بمنافاته للصحة الا في العبادات خاصة.

فإنه يقال: ان ذلك لا يوجب تخصيص النهي في العنوان بالتحريمي بل المناسب بقاء اطلاق لفظ النهي وشموله للتحريمي والتنزيهي معاً غايته انه في التحريمي شامل للعبادات والمعاملات بينما في التنزيهي خاص بالعبادات من غير شموله للمعاملات.

الثانية: انه لا وجه لتخصيص النزاع بالنفسي فيعم الغيري اذا كان اصلياً، فكما انه لو نهى عن صلاة الحائض بقوله (لا تصل) نهياً نفسياً واخرى بكون النهي غيراً كما لو قال ازل النجاسة في المسجد بناء على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العبادي حيث يكون النهي حينئذ غيراً، وأما اذا كان النهي الغيري تبعياً، فهو داخل في ملاك البحث لا في عنوان البحث والوجه في دخول القسم الاول، هو ان الغيري الاصلي بما انه من مقولة وجنس اللفظ وقد تقدم في مبحث مقدمة الواجب ان الغيري الاصلي مما تعلقت به ارادة مستقلة من جهة



الالتفات اليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيجعله في قالب الطلب ويقول مثلاً ادخل السوق واشتر اللحم فيكون داخلاً في عنوان المسألة والغيري التبعي عبارة عما لا تتعلق به ارادة مستقلة لعدم الالتفات اليه بل تعلقت به ارادة اجمالية تبعية فهو من مقولة المعنى لا اللفظ كما لو قال: اشتر اللحم فوجب دخول السوق تبعاً لغيره فيكون خارجاً عن عنوان المسألة قهراً فيقع الكلام في دلالة النهي المذكور على الفساد وعدمها. وبما ان النهي الغيري التبعي من مقولة المعنى وليس من مقولة اللفظ فلا يكون مشمولاً لعنوان البحث، لأنه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع اذ لا لفظ له مع اختصاص النزاع بدلالة اللفظ كما تقدم، الا ان عموم الملاك شامل له لأن دلالة النهي على الفساد على القول به ليس الا من جهة دلالة النهي على الحرمة والحرمة موجودة بعينها في النهي التبعي ولا خصوصية للفظ في ذلك ومن الواضح ان الحرمة في النهي الغيري التبعي موجودة غاية الامر ان اللفظ غير موجود الا ان ووجوده غير مهم كما لو قال لا تحضر الدرس في المدرسة الذي يفهم منه النهي عن الدخول فيها.

هذا كله في النهي المولوي وأما النهي الارشادي الذي يراد منه الارشاد الى فساد العمل عند فقدان ما يعتبر فيه فلا اشكال في دلالته على الفساد كانهي عن بيع الصبي قبل البلوغ حتى يحتلم او عن نكاح العبد حتى يأذن مولاه ونحو ذلك، ولو لم يدل الى الفساد يلزم خلف كونه للارشاد الى الفساد لدلالته على



الحرمة المستلزمة للفساد من دون خصوصية اللفظ في ذلك، والحرمة موجودة بالنهي التبعية ايضاً غاية الامر ان اللفظ غير موجود وهو غير مؤثر (١٤٥).

لا يقال: باختصاص النزاع بالنهي المستلزم للعقوبة على مخالفته والغيري التبعية بل مطلق الغيري لا عقوبة في مخالفته فلا يشمل النزاع كما توهمه المحقق القمي (قده).

فإنه يقال: بعدم دخوله استحقاق العقاب على المخالفة وعدمه في مفسدية النهي وعدمها بل الملاك في مفسديته على القول بها هو نفس الحرمة وهي موجودة في النهي الغيري كوجودها في النهي النفسي بعينها (١٤٦).

ويؤيده جعلهم ثمرة مسألة الضد، بناء على الاقتضاء فساد الضد العبادي فإن ظاهر ذلك ان القائل باقتضاء النهي على الفساد لا يخصص دعوان بخصوص النهي النفسي بل يعم الغيري لعدم الثمرة المذكورة لو اختص النزاع بالنفسي خاصة لأن النهي عن الضد لا اشكال في كونه غيرياً لا نفسياً.

ثم امر بالتدبر جيداً، ويمكن الجواب عليه بوجوه:

الاول: ما ذكره المشكيني (ره) ان جعل ذلك مؤيداً لا دليلاً من جهة زهاب البعض ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده وهذا ملاك للنفس فلا تكون الثمرة دليلاً على دخول الغيري في محل النزاع.

وجوابه: ان هذا القول فاسد حتى عند المصنف فلا اعتبار له عنده، ومن اجل ذلك امر بالتأمل.



الثاني: ما ذكره في العناية: احتمال التزام القائلين بالافتضاء وفساد الضد اذا كان عبادة باستحقاق العقاب على الحرمة الغيرية وإن كان هذا الاحتمال بعيداً ولعله لاجل ذلك جعله مؤيداً لا دليلاً.

اقول: قد عرفت جوابه من الاول مع ان الاحتمال غير بعيد كما تقدم من استحقاق العقاب على الحرام الغيري.

الثالث: ان جعل ذلك مؤيداً من جهة قول البهائي (قده) الى فساد الضد لعدم الامر به اصلاً لو عارضه الامر الاهم كالازالة كما مر بيانه.

الرابع: لا ما يظهر من عبارة المصنف من اختصاص اشكال استحقاق العقاب بالنهي الغيري التبعية لا وجه له لاستلزام كل نهى العقاب على مخالفته لا خصوص التبعية.

(١٤٣) قبل الشروع في بيان المراد من هذا الامر نذكر مقدمة ذكرها المشكيني (قده) قال: النهي ينقسم باعتبارت منها: انه مولوي ذاتي، او ارشادي، او تشريعي. ولا اشكال في كون الاول داخلاً في محل النزاع في الجملة. واما الارشادي فإنه ان كان ارشاداً الى بطلان العبادة، إما لفقدان الجزء او الشرط او لوجدان المانع فلا اشكال في الدلالة على البطلان فلا يمكن النزاع الكبروي، نعم يمكن الصغروي وهو كونه للارشاد، وإن كان رشاداً الى قبح الشيء المنهي عنه جرى النزاع فيه بعين الملاك الجاري في النهي الذاتي قلنا بالملازمة او لا كما لا يخفى.



واما التشريعي: فقال الاستاذ: ان لا يتصور النزاع الكبروي كالنهي الارشادي لدلالته على الفساد.

وفيه..

اولاً: انه قد مر ان بعض اقسام الارشادي داخل في النزاع.

وثانياً: منع عدم النزاع في المقيس لأن مفاد النهي هذا حرمة الاعتقاد بتعلق الامر بالمنهي عنه لا البطلان فيمكن النزاع في دلالته على الفساد بالملازمة العرفية وعدمها لعدمها، كما انه لا ملازمة عقلية في غير العبادات او فيها بناء على عدم سرابة الحرمة الى الفعل الخارجي، والا فالنزع في دلالته عليه بالملازمة العقلية – ايضاً – ممكن.

ومنها: ان المولوي الذاتي تحريمي او تنزيهي، ولا اشكال في كون الاول محل النزاع في الجملة واما الثاني فالحق دخوله لوجود المقتضي وعدم المانع اذ المدعي لمنافاة المبعوضة لصحة العبادة له ان يدعي منافاة الكراهة لها ايضاً، اذ ظاهر النهي ولو كان تنزيهياً كونه لحزازة في الفعل اعم من ان لا يكون فيه صلاح، او فيه صلاح مغلوب لأنه ما لم يكن في الوجود مفسدة غالبية لا يصح النهي عنه مطلقاً فحينئذ كيف يكون صحيحاً عبادة؟

نعم لا يجري في المعاملات اذ منافاة المبعوضة لصحتها لا تلازم منافاة الكراهة لها.

ومنها: ان المولوي الذاتي نفسي او غيري ولا اشكال في كون الاول داخلياً في محل النزاع.



واما الثاني: فإن كان الزامياً فكذلك قلنا بكونه موجباً للعقوبة أولاً، لأن المبعوضة تنافي التقرب ولو لم يكن عقاب في البين.

واما التنزيهي منه فالظاهر عدم لأنه لا منافاة بين المنع الغيري كذلك وبين حصول القرب اذا كان فيه صلاح ولذا لا يلتزمون في ضد المستحب الالهم بالبطلان بناءً على النهي عن الضد.

ومنها: ان المولوي الذاتي عيني او كفائي ولا اشكال في دخولهما النزاع. ومنها: ان المولوي الذاتي تعييني او تخييرى ولا اشكال في دخول الاول في الجملة واما الثاني ففيه تفصيل، وبيانه ان النهي التخييري مثل - لا تصل في الدار المغصوبة او لا تجالس الاغيار، مرجعه الى مبعوضة كلا الوجودين في صورة الاجتماع فلو صلى مع عدم حصول المجالسة فيها او بعدها لم يكن داخلاً والا دخل لكونها مبعوضة حينئذ.

ومنها: انه إما اصلي او تبعي، فإن قلنا بكونهما بحسب مقام الاثبات لاتصاف النفسي والغيري بكل منها كما مر في مبحث المقدمة دخل النفسي الاصلي عنواناً والتبعي ملاكاً.

واما الغيري فالتحريمي الاصلي منه داخل عنواناً والتبعي ملاكاً، والغيري التنزيهي الاصلي او التبعي لا يدخل اصلاً.

وإن قلنا بكونهما بحسب مقام الثبوت - كما اختاره المصنف في الباب المذكور- وقد عرفت هناك انه لا ينقسم اليهما النفسي بل دائماً يكون اصلياً، والغيري ينقسم



اليهما، دخل النفسي ملاكاً تحريمياً او تنزيهياً، وكذا الغيري- الاصلي والتبعي- التحريمي دون التنزيهي اصلياً او تبعياً.

ومنها: انه حقيقي او عرضي والاول داخل في الجملة والثاني غير داخل مطلقاً (انتهى).

(١٤٤) واورد عليه: ظهور النهي في اصطلاحهم بما يعم التحريمي والتنزيهي او غيرهما مضافاً الى ما ذكره في العناية ان عموم الملاك ان كان هو الموجب لتعميم النزاع ليشمل النهي التنزيهي لكان ايضاً داعياً لعموم النزاع في المسألة السابقة مع ان المصنف لم يلتزم هناك بفساد العبادات المكروهة ولو في خصوص ما لا يدل له.

وفيه: الفرق بينهما واضح فإن صح التعميم هنا لم يصح هناك من جهة ان النهي تعلق بعين ما تعلق به الامر مما يكشف عن حرازة في الفعل بخلاف المسألة السابقة حيث تعلق النهي بغير ما تعلق الامر فلا يكشف عن حرازة في الفعل الذي تعلق به الامر.

(١٤٥) واورد عليه في العناية: هذا لو قلنا بأن المسألة لفظية كما زعم المصنف والا بأن قلنا عقلية كما تقدم نظراً الى وقوع الكلام فيها في الملازمة بين الحرمة والفساد لا في دلالة اللفظ (النهي عليه) فالنهي التبعي داخل عنواناً لا في نفس الملاك.

اقول: قد عرفت ان المصنف جعل البحث اثباتياً لا ثبوتياً وما افاده المورد ناظر الى عالم الثبوت وهو مما لم يلتزم المصنف كون النزاع فيه.

(١٤٦) وفيه: ان النهي الغيري لا يدل على الحرمة الا اذا كان متعلقه من الافعال التسببية كما مر في مبحث المقدمة.



قوله (قده): (الرابع) ما يتعلق به النهي إما ان يكون عبادة أو غيرها، والمراد بالعبادة ههنا ما يكون بنفسه وبعنوان عبادة له تعالى موجباً بذاته للتقرب من حضرته لولا حرمة كالسجود والخضوع والخشوع له وتسبيحه وتقديسه، أو ما تعلق الامر به كان امره امراً عبادياً لا يكاد يسقط الا اذا اتى به بنحو قربى كسائر امثاله نحو صوم العيدين والصلاة في ايام العادة لا ما امر به لاجل التعبد به ولا ما يتوقف صحته على النية ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء كما عرف بكل منها العبادة، وضرورة انها بواحد منها لا يكاد يمكن ان يتعلق بها النهي مع ما اورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكسياً أو بغيره كما يظهر من مراجعة المطولات، وإن كان الاشكال بذلك فيها في غير محله لاجل كون مثلها من التعريفات ليس بحد ولا برسم، بل من قبيل شرح الاسم، كما نبهنا عليه غير مرة فلا وجه لاطالة الكلام بالنقض والابرار في تعريف العبادة ولا في تعريف غيرها كما هو العادة.

الامر الرابع: بيان المراد من العبادة (١٤٧)

هذا والمقصود من هذا الامر هو دفع ما قد يشكل الامر في تصوير تعلق النهي بالعبادة فانها ليست الا ما تعلق بها الامر لا يسقط الا باتيانها بقصد القرينة وما تعلق به الامر كذلك كيف يعقل تعلق النهي بها كي تفسد او لا تفسد.



وجوابه: ان المقصود من العبادة هنا احد امرين:

الاول: ما كان عبادة بذاته من دون حاجة الى تعلق الامر به كما في القسم الاول بالحاشية وهذا القسم لا اشكال في امكان تعلق النهي به إذ المفروض عدم تعلق الامر به، نعم تعلق النهي به يضر بمقربيته لا بعباديته.

الثاني: ما لو تعلق به الامر لكان امره امراً عبادياً لا يسقط الا باتيانه بقصد القرية كالصلاة للحائض فإنها عبادة انه بمعنى لو امر بها لكان امرها امراً عبادياً كسائر افراد الصلاة الاخرى، ولا اشكال في امكان تعلق النهي به لفرض عدم تعلق الامر به فعلاً في صيرورته عبادة (١٤٨).

وقد ذكر بعض الاعلام تعريفات للعبادة بامكان التخلص منها من الاشكال وهذه التعاريف هي:

الاول لصاحب التقريرات: هو الفعل الذي امر به لاجل التعبد.

الثاني للمحقق القمي: هو الفعل الذي تتوقف صحته على النية.

الثالث للقمي ايضاً: هو الفعل الذي لم يعلم وجه المصلحة في ايجابه أي شيء هي بخلاف غير العبادي الذي يعلم ان المصلحة في ايجابه هو هذا الشيء بالخصوص.

ويرد على هذه التعاريف ايرادان:



الايراد الاول: ان هذه التعاريف لا تدفع الاشكال المتقدم لانها لا تكون عبادة الا بتعلق الامر بها ومع تعلقه بها ياتي ما قبل من عدم امكان تعلق النهي بها حينئذ (١٤٩).

الايراد الثاني: عدم كونها جامعة او مانعة، فمثل الوضوء الذي لا اشكال في كونه عبادة مع ان المصلحة معلومة فيه وهي حصول الطهارة المطلوبة للصلاة فهذا منتقض عكساً، واما الانتقاض طرداً كتوجيه الميت الى القبلة مع ان مصلحته غير معلومة على وجه التعيين ولكنه ليس بعبادة.

هذا مضافاً الى اشكالات اخرى - كالدور الوارد على التعريف الاول كما هو ظاهر- وقد يورد على الثاني بتقريب ان العبادة الموقوفة على صحة العبادة حيث اخذت الصحة في التعريف، وحيث ان صحة العبادة موقوفة على معرفة نفس العبادة توقف معرفة المقيد على معرفة قيده. فيلزم توقف معرفة العبادة على معرفة العبادة.

الا ان الايراد الاخير غير مهم لأن هذه التعاريف لشرح الاسم فقط تعاريف حقيقية، والاشكال يتوجه الى التعريف الحقيقي دون اللفظي (١٥٠).

والتحقيق: ان النزاع يقع في العبادة (١٥١) بهذا المعنى العام لا بالمعنى الاول كما هو ظاهر العبارة، وذلك لأن غسل الثوب - مثلاً - يتنازع فيه بأن النهي عن بعض مصاديقه - مثل ما كان بالماء المغصوب - هل يدل على الفساد،



بمعنى عدم حصول الثواب منه ام لا؟ واما دلالته عليه من جهة ترتب الطهارة -
التابع لهذا الامر عليه- فهي داخلة في النزاع في المعاملة.
والحاصل ان التوصلي له جهتان يبحث عنه من احدهما في العبارة
واخرهما في المعاملة.

اقول (تعليقاً عليه): ان تعميم النزاع للمستحبات بمعنى استحقاق الثواب
غير داخل في محمول المسألة لأن الفساد غير استحقاق الثواب فالتعميم غير وجيه
ذلك انه قد لا يستحق الثواب مع صحته.
ثم انه لا اشكال في ترتب الطهارة بغسل الثوب بالماء المغصوب فعدم
دخولها في محل النزاع واضح.

(١٤٧) قال المشكيني (ره): العبادة - المفهوم منها لغة وعرفاً- هو مرادف
(بَرَمَتِش) بالفارسية وهذا من الغرائب، حيث يتوصل الى تعيين مفهوم لفظ لغة بلفظ
لغة اخرى، كيف؟

وبحسب المصداق ثلاث:

الاولى: ما يكون كذلك ذاتاً بحيث يكون عبادة تعلق به امر او نهى ام لا، مثل
الافعال التعظيمية من السجود والركوع والتسبيح وغير ذلك، فإنه مجرد قصد التعظيم
بهذه الامور تكون عبارة قصد لله او غيره.



الثانية: ما لا يكون كذلك، ولكن مع اشتماله على مصلحة حسنة، وهذا وإن لم يشترط في عباديته الامر، لكفاية قصد الملاك الا ان المبعوضة تنافيه. اقول (هذا وحده غير كاف).

الثالثة: الصورة بلا مصلحة وعبادته تتوقف على الامر اذ بدونه لا يمكن اتيانه قريباً، ومنه يظهر عدم تحقق العبادة اذ كان مبعوضاً.

والتعريف الجامع المانع الخالي عن الدور المجامع مع النهي: ما لو تعلق به الامر لم يسقط الا باتيانه قريباً وهذا يصدق على جميع الاقسام. ولو قلنا ان الاتيان على نحو قربي يعني العبادة لزم الدور.

(١٤٨) ولا يخلوان هذان التعريفان من لزوم الدور.

فإن قيل: انه تعريف لفظي لا حقيقي ليشكل عليه بالدور.

فإنه يقال: نعم الا ان ظاهره كونه سالماً عما يرد على التعاريف الاخرى على تقدير الحقيقة.

اقول: لم يذكر المصنف اشكال الدور المتوجه على التعاريف الاخرى كي لا يرد عليه مثله وكأنه سلم به او انه مما لا محيص عنه على جميع التعاريف، بل حتى على تعريف المستشكل كما عرفت.

(١٤٩) بيان ذلك، اما توقف العبادة بالتفسير الاول على الامر فواضح واما توقفها بالتفسير الثاني على الامر فلأن الفعل لا يمكن الاتيان به على وجه القرية الا مع تعلق الامر به فإن قصد القرية فرع الامر به نعم لو قلنا بكفاية قصد الملاك كما في القسم الثاني بالحاشية لا يرد هنا الاشكال.



واما توقفها بالتفسير الثالث على الامر فلأنه لا معنى لكون المصلحة معلومة او غير معلومة الا اذا فرض وجود امر تعلق بها فعلاً حتى يصح القول ان مصلحة الامر المذكور معلومة او غير معلومة.

قد يقال: ان توقف الصحة على النية يجمع مع التعليق وليس ظاهراً في الفعلية، وكذا التعريف الثالث. اذ عدم العلم بانحصار المصلحة لا يلزم الصحة الفعلية، حتى يقال: انه لا يمكن تعلق النهي حينئذٍ ولكنه مدفوع اذ لا يستقيم التعريفان الا مع الظهور في الفعلية لا التعليق، اذ لا يمكن قصد شيء او مصلحته ما لم يكن فعلياً.

(١٥٠) يبقى امران ذكرهما المشكيني (ره) ..

الاول: قد يتوهم ان العبادة والمعاملة على القول بالصحيح، لا يتصور تعلق النهي بهما، فكيف يفرض ذلك في المقام؟ وكان غرضه ما هو من مصاديق هذين المفهومين، مثل الصلاة والبيع، والا فلم يتوهم احد كون هذين اللفظين اسمين للصحيح.

(١٥١) والجواب: ان المراد هي العبادة التعليقية، وهي تجماع مع الفساد، وكذا في طرف امعاملة فإنها عبارة عما لو تعلق به امر لسقط بمجرد الاتيان، مع ان صحة المعاملة والنهي غير متنافيين.

الثاني: ان العبادة تطلق على معنيين، الاول وقد تقدم، والثاني: ما يستحق عليه الثواب اذا اتى بوجه قربي وهذا يشمل الواجبات والمستحبات التوصيلية ايضاً.



قوله (قدس سره) : (الخامس) انه لا يدخل في عنوان النزاع الا ما كان قابلا للاتصاف بالصحة والفساد؛ بان يكون تارة تاما يترتب عليه ما يترقب عنه من الاثر، واخرى لا كذلك؛ لاختلال بعض ما يعتبر في ترتبه، اما ما لا اثر له شرعا، او كان اثره مما لا يكاد ينفك عنه - كبعض اسباب الضمان - فلا يدخل في عنوان النزاع، لعدم طروء الفساد عليه، كي ينازع في ان النهي عنه يقتضي او لا، فالمراد بالشيء في العنوان هو العبادة بالمعنى الذي تقدم، والمعاملة بالمعنى الاعم؛ مما يتصف بالصحة والفساد؛ عقدا كان او ايقاعا او غيرهما، فافهم.

الامس الخامس: في بيان المراد من المعاملة

قد قسم في التقارير المعاملة الى ثلاث اقسام: (الاول) ما يتصف بالصحة والفساد كالعقود والايقاعات وغسل النجاسات. (الثاني) ما لا يتصف بهما مع ترتب الاثر الشرعي عليه كالغصب والاتلاف واليد والجنايات واسباب الوضوء ونحوها (١٥٢).

الثالث: ما لا يتصف بها مع عدم ترتب الاثر الشرعي عليه وقد مثل له بشرب الماء وقد اختار صاحب التقارير ان الداخل في محل النزاع هو القسم الاول.



المعاملة بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص الشامل للعقود والايقاعات خاصة لاحد امرين عموم الادلة، وما ذكره الشيخ في محكى المبسوط من الاستدلال على عدم حصول الطهارة فيما لو استنجى بالمطعوم ونحوه مما تعلق به النهي بالاستنجاء به بما هذا لفظه: كل ما قلنا لا يجوز استعماله لحرمة او لكونه نجسا ان استعمل في ذلك ونقى به الموضع لا يجزي لانه منهي عنه والنهي نقيضي الفساد (انتهى عن العناية). والمصنف تابع التقارير فاختار ان الداخل في محل النزاع هو القسم الاول المعاملة بالمعنى الاعم دون القسم الثاني لعدم انفكك الاثر عنه كبعض اسباب الضمان مثل اتلاف مال الغير فان اتلاف مال الغير لا ينفك عن الضمان، فهو خارج عن محل الكلام اذ مع عدم امكان الاتصاف بالصحة تارة والفساد اخرى لا معنى لان يقال هل يقضي النهي عن المعاملة فسادها ام لا؟

ودون القسم الثالث اذ لا اثر له كي يتصف باصحة تارة والفساد اخرى كالمشي والاكل والشرب فلا معنى لان يقال هذا الشرب (أي طريق الشرب) فاسد او صحيح (١٥٣).

ثم ان المصنف (قده) قد امر بالفهم وجوابه:

أولاً: ما ذكره في العناية من عدم دخول القسم الثاني معللاً بعدم انفكك الاثر عنه، فان بعض اقسام الضمان مما ينفك عنه الاثر. اقول وقد عرفت جوابه.



ثانيا: ما ذكره ايضا من عدم دخول القسم الثالث هو عدم تركيبها من اجزاء وشرائط تتصف باعتبارها بالتمامية والنقصان، اقول: قد عرفت جوابه ايضا.

ثالثا: ما اشار اليه المشكيني من ان معنى الشيء في العنوان ليس بالمعنى الذي اختاره المصنف من ان العبادة مما لو تعلق به الامر لا يسقط الا باتيانه قريبا بل معنى العبادة ما اخترناه من اطلاقها على معنيين ما ذكره. وما يستحق عليه الثواب اذا اتى به بوجه قربي، أقول قد عرفت جوابه ايضا.

وعلى هذا يندفع الاشكال فلا وجه للامر بالفهم، اللهم الا ان يقال انه اشارة الى دقة المطلب لا الى اشكال في البين، ولكنه كما ترى.

(١٥٢) وعلق عليه بالعناية ان الظاهر من عدم انصاف هذا القسم بالصحة والفساد مع كونه مما يترتب عليه الاثر الشرعي هو عدم تركبه من اجزاء وشرائط كي يكون قابلا لطرو النقص والتمام بخلاف القسم الاول فانها مركبة من امور خاصة حتى مثل الغسل لما يعتبر فيه من التعدد ولو من بعض النجاسات كالبول ويعتبر فيه العصر فيما يقبل العصر وانفصال الغسالة لو كان بالقليل ونحوه - ويرد عليه - لا يعتبر في الاتصاف بالصحة والفساد التركب لا مكان اتصاف ما لم يكن مركبا بذلك كما يقال فكرة صحيحة او فاسدة وغير ذلك كثير.

(١٥٣) واورد على القسم الثاني الذي علل المصنف عدم دخوله لعدم انفكاك الاثر بانه مما يجوز انفكاك الاثر عنه احيانا كما لو اتلف مال الغير لحفظ الغير من الغرق او الحرق ونحوها مما كان على نحو الاحسان اليه، والصحيح في وجه عدم



الاتصاف في كل من القسم الثاني والثالث بالصحة والفساد مضافا الى عدم ترتب الاثر في الثالث هو عدم تركيبها من اجزاء وشرائط ليتصفا بالتامة والنقصان. والجواب عنه ان المصنف في وجه عدم الانفكاك قال: بعض اسباب الضمان أي انه يسلم عدم صحة الجواب في تمام اسباب الضمان، واما الثالث فقد عرفت اشكاله فلا نعيد.



قوله (قدس سره): (السادس) ان الصحة والفساد وصفان اضافيان يختلفان بحسب الاثار والانظار، فربما يكون شيء واحد صحيحا بحسب اثر او نظر وفاسدا بحسب اخر، ومن هنا صح ان يقال: ان الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف، بل فيهما بمعنى واحد وهو التمامية، وانما الاختلاف فيهما هو المرغوب منهما من الاثار التي بالقياس عليها تتصف بالتمامية وعدمها، وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة انما يكون لاجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الاثر، بعد الاتفاق ظاهرا على انها بمعنى التمامية، كما هي معناها لغة وعرفا. فلما كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء او الاعادة، او عدم الوجوب، فسر صحة العبادة بسقوطهما، وكان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق الثوبة، فسرها بما يوافق الامر تارة وبما يوافق الشريعة اخرى.

الامر السادس

ان اختلاف الصحة والفساد عند شخص وشخص باختلاف بنظر واخر ليس مفهوما بل مصدقيا كالاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة انما هو في التعبير عن المعنى الواحد المسلم عند القريقين بما هو اثر المرغوب عندهما ، كما لا يختلف حال الصحة في العبادة عنه في المعاملة ، اذ هو التمامية وهي محفوظة



في كليهما والاختلاف من جهة اختلاف الاثر. والصحة والفساد بما لهما من الاثر وما لهما من المعنى اللغوي والعرفي من قبيل الملكة وعدمها فالاولى التمامية بحيث يترتب عليه الاثر والثانية عدمها ما من شأنه ان يكون تاماً (١٥٤).

وفي هذا الامر بيان امور اربعة، الامر الاول: ان الصحة والفساد من الامور الاضافية بمعنى ان فعلاً واحداً اذا قيس الى شيء او اثر معين فقد يكون واجداله فيوصف بالصحيح بينما لو قيس الى اثر اخر فلا يكون واجداً له فلا يوصف بالصحيح بل بالفاسد، فمن اتى بالصلاة القصر في مورد الاتمام فيجب عليه الاداء في الوقت لا خارجه، فالصلاة المذكورة بلحاظ القضاء صحيحة ولكنها بلحاظ الاداء فاسدة وهكذا تختلف الصحة باختلاف الانظار فقد يكون فعل معين بنظر فقيه صحيحاً حيث لا يحكم بالاعادة او القضاء بينما بنظر فقيه اخر فاسد فيحكم بوجوب اعادته او قضائه.

اذن الصحة والفساد، صفات اضافيات يختلفان باختلاف الاثار والانظار، لا بمعنى انهما متضايقان.

الامر الثاني: فسرت الصحة في العبادة بسقوط الاعادة او القضاء وفسرت في باب المعاملات بترتب الاثر المقصود من المعاملة من حصول النقل والتنقل، الا ان الاختلاف مصداقي لا مفهومي لان الصحة في كليهما هي التمامية - تمامية الاجزاء والشرائط، الا ان اثرها مختلف اذ في العبادات سقوط الاعادة او القضاء



وفي المعاملات حصول النقل والانتقال، فان معناها فيهما واحد وهو التمامية والاختلاف في الاثر الذي يتصف الفعل بالقياس اليه بالتمامية وعدمها.

الامر الثالث: ان الصحة عند الفقيه فسرت بما يهمل من الاثر ولذا فسر صحة العبادة بسقوط الاعداء او القضاء ونسب الى المتكلم انه فسرهما بموافقة الامر او الشريعة، الا ان هذا الاختلاف من حيث تفسير الصحة انما هو اختلاف من حيث الاثر المرغوب عند الفقيه والاثار عند المتكلم والا فالصحة مفهوم واحد وهي التمامية - من الاجراء والشرائط - كما هو معنى الصحة لغة وعرفا الا ان التمامية لها اثران، الاول: سقوط الاعداء او القضاء الثاني: موافقة الامر، اذ الاول هو المهم في نظر الفقيه الباحث عن افعال المكلفين من حيث وجوب الاعداء او القضاء او عدم وجوبها ولذا فسرهما بما هو المهم من اثرها لا بنفسها (نفس معناها) والاثار المهم في نظر المتكلم هو استحقاق العقاب والثواب ولذا عرفها بموافقة الامر او الشريعة ولو استعمل اللفظ ذات المعنى الحقيقي في اصطلاح خاص وشك ان ذلك من باب الانطباق او النقل او التجوز فلا شك في الحمل على الاول لاصالة عدم النقل والتجوز ولو منع حجيتهما فيما علم المراد الجدي، ولو شك في الاستعمالي، كما في المقام، فانه يقال: ان الثاني منتف جزما للقطع بعدم لحاظ العلاقة المجوزة، واما الاول فظاهر حالهم في استعمال اللفظ بما له من المعنى العرفي (قال المشكيني).



الامر الرابع : في ان النسبة بين التعريفين ، قيل ان النسبة بينهما هي نسبة العموم والخصوص المطلق ، فالخصوص من جانب سقوط الاعادة او القضاء فكما سقط الاعادة او القضاء لزم الامر ولا عكس فلا يلزم من موافقة الامر سقوط الاعادة او القضاء لان الصلاة بالطهارة المستصحبة مطابقة الامر وليس مسقط للقضاء لانه يجب اذا انكشف الخلاف بل والاعادة كذلك لو كان الانكشاف خلال الوقت.

(١٥٤) وقد ذكر بعضهم ان التمامية ليست هي التمامية المطلقة بل مطلق التمامية كما لو كان الشيء المترتب عليه الاثر له آثار متعددة لا تلازم بينها ، فاذا وجد مستجمعا لجميع الاجراء والشرائط يترتب عليه جميع الاثار حيث يكون لبعضهم اثر وبعضها الاخر له دخل في اثر اخر ، واما لو وجد الاثر مع بعضها خاصة فالتمامية هي مطلق التمامية لا التمامية المطلقة فانها غير شاملة للاخير.



قوله (قدس سره): وحيث ان الامر في الشريعة يكون على اقسام من الواقعي الاول، والثانوي، والظاهري، والانظار تختلف في ان الاخيرين يفيدان الاجزاء، او لا يفيدان كان الاتيان بعبادة موافقة لامر ومخالفة لآخر، او مسقطا للقضاء والاعادة بنظر اخر فالعبادة الموافقة للامر الظاهري تكون صحيحة عند المتكلم والفقيه؛ بناء على ان الامر في تفسير الصحة بموافقة الامر اعم من الظاهري مع اقتضاء الاجزاء، وعدم اتصافها عند الفقيه بموافقته، بناء على عدم الاجزاء وكونه مراعي بموافقة الامر الواقعي وعند المتكلم، بناء على كون الامر في تفسيرها خصوص الواقعي.

وقيل تحقيق المطلب بيان مقدمة صغيرة وهي ان الامر له اقسام ثلاثة او انحاء ثلاثة واقعي وظاهري واضطراري وقد مر في مبحث الاجزاء ان الامر الظاهري والامر الاضطراري هل موافقتهما تقتضي الاجزام ام لا تقتضي؟ ومنه يتضح ان عبادة واحدة قد تكون موافقة للامر الاضطراري مخالفة للامر الواقعي وان العبادة الموافقة للامر الظاهري قد تكون بنظر الفقيه القائل بالاجزاء مسقطا للاعادة بينما بنظر اخر غير مسقطا لهما.

فلو فرض ان المراد من الامر في تفسير المتكلم هو الاعم من الظاهري والواقعي وفرض ان الفقيه يقول بالاجزاء (اجزاء الامر الظاهري عن الواقعي): وبذلك تكون



الصلاة بنظر المتكلم والفقيه صحيحة وتصير نسبته حينئذ التساوي ولو فرض ان المراد من الامر عند المتكلم خصوص الواقعي وفرض ان الفقيه لا يقول بالاجزاء فيلزم عدم الصحة عند كليهما وتبقى النسبة هي التساوي.

ولو فسرنا الامر بخصوص الواقعي والفقيه يقول بالاجزاء فالعموم من جانب تعريف الفقيه ولو عكسنا الفرض كان العموم من جانب تعريف المتكلم كما هو واضح. ولكن هذه النسبة من حيث التحقيق لا من حيث الصدق - اذا لوحظ اسقاط القضاء مع موافقة الامر. واذا لوحظ المسقط مع الموافق كانت من حيث الصدق.



قوله (قدس سره): وهو انه لا شبهة في ان الصحة والفساد عند المتكلم، وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به مع عدمها. واما الصحة بمعنى سقوط القضاء والاعادة عند الفقيه، فهي من لوازم الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي الاولي عقلا؛ حيث لا يكاد يعقل ثبوت الاعادة او القضاء معه جزما، فالصحة بهذا المعنى فيه، وان كان ليس بحكم وضعي مجعول بنفسه او بتبع تكليف، الا انه ليس بامر اعتباري ينتزع، كما توهم، بل مما يستقل به العقل، كما يستقل باستحقاق المثوبة به وفي غيره، فالسقوط ربما يكون جعولا، وكان الحكم به تخفيفا ومنة على العباد، مع ثبوت المقتضي لثبوتها، كما عرفت في مسألة الاجزاء كما ربما يحكم بثبوتها، فيكون الصحة والفساد فيه حكمين لا وصفين انتزاعين، نعم الصحة والفساد في الموارد الخاصة لا يكاد يكونان مجعولين، بل انما هي تتصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به، هذا في العبادات.

تنبيه: هل الصحة والفساد هما من المجعولات الشرعية ام من الاصناف الاعتبارية ام من اللوازم العقلية؟ ذكر الشيخ الانصاري (قده) (ما لفظه) ان الصحة والفساد وصفان اعتباريان ينتزعان من الموارد بعد ملاحظة العقل انطباق المورد لما هو مأمور به او لما هو مجعول سببا وعدمه مطلقا سواء كا في العبادات او في



المعاملات وسواء فسرت الصحة بما فسرهما المتكلمون او بما فسرهما الفقهاء (انتهى عن العناية). وحاصله ان الصحة والفساد من الامور الاعتبارية الانتزاعية من دون تفصيل بين تفسيري المتكلم والفقهاء. والصحيح هو التفصيل بالشكل التالي: انهما من الاوصاف الاعتبارية الانتزاعية على تفسير المتكلم، من مطابقة الماتى به للمأمور به، حيث ينتزع من المطابقة وصف الصحة واذا لم تكن مطابقة في البين انتزع وصف الفساد. قد يقال كما قيل ان الصحة نفس المطابقة عند المتكلم لا وصف تنتزع منها فللمناسب ان يقال ان الصحة هو وصف المطابقة للامر المنتزع من كون العمل واجدا لتمام الاجزاء والشرائط. واما على تفسير الفقهاء - سقوط الاعادة او القضاء - فهما من اللوازم العقلية بمعنى ان الاتيان بالمأمور به الواقعي يلزم منه عقلا سقوط الاعادة والقضاء اذ لا يعقل عدم سقوطهما مع الاتيان بالمأمور به الواقعي على الوجه المطلوب وليس من الامور الانتزاعية الاعتبارية كما تخيله الشيخ الانصاري (قده) كما انهما ليسا من الاحكام الوضعية كجزئية السورة مثلا تارة يكون مجعولا بنفسه كقول الشارع السورة جزء من الصلاة واخرى تكن مجعولة بالتبع لجعل حكم تكليفي كما لو قال صل مع السورة فان المجعول مباشرة وابتداء هو وجوب الصلاة ووجوب السورة في ضمنها الا ان جزئية السورة مجعولة ايضا ولكن بالتبع لجعل الوجوب للصلاة والاتيان بالمأمور به الظاهري او الاضطراري فصحة العبادة بمعنى سقوط الاعادة والقضاء هو حكم مجعول من قبل الشارع المقدس على القول بالاجزاء من باب المنة (١٥٥).



وعلى القول بعدم الاجزاء يحكم بعدم السقوط أي الفساد. فالصحة و الفساد
بتفسير الفقه حكمان مجعولا لشارع المقدس صورة الاتيان بالماور به الظاهري
والاضطراري وهما من الاحكام العقلية في سورة الاتيان بالماور به الواقعي.
هذا كله لصحة والفساد في المورد الكلي واما الصحة في المورد الجزئي
والمصاديق الخاصة بمعنى صحة هذه الصلاة الخاصة وفي تلك الصلاة فهي ليست
حكما مجعولا للشارع المقدس وانما بمعنى انطباق الماور به الكلي على هذا المأتي
به الخاص هذا كله في باب العبادات.

(١٥٥) وهذا مناف لما اختاره في باب الاجزاء من الاعادة او القضاء قهري.



قوله (قدس سره): واما الصحة في المعاملات فهي تكون مجعولة، حيث كان ترتب الاثر على معاملة انما هو يجعل الشارع وترتيبه عليها ولو امضاء؛ ضرورة انه لو لا جعله لما كان يترتب عليه، لاصالة الفساد، نعم صحة كل معاملة شخصية وفسادها، ليس الا لاجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا وعدمه، كما هو الحال في التكليفية من الاحكام، ضرورة ان اتصاف المأتي به بالوجوب او الحرمة او غيرهما، ليس الا لانطباقه مع ما هو الواجب او الحرام.

واما باب المعاملات، فالصحة فيها حكم شرعي ولو امضاء لما بنى عليه العرف والعقلاء لا تاسيسا اذ لولا جعل الشارع للآثر المترتب وحصول النقل والانتقال لما حصل الاثر على المعاملة لاصالة الفساد.

هذه لصحة المعاملة في المورد الكلي واما في المورد الجزئي أي صحة هذه المعاملة وتلك فهي بمعنى انطباق ما جعله الشارع سببا في حصول الكلية على هذه المعاملة الخاصة نظير ما قلنا في صحة العبادة في المورد الجزئي (١٥٦).

(١٥٦) وارد عليه بامور: الاول عن المشكيني ان جعل ما هو مصقط بالانطباق كما لو اتى بالتزام في مورد القصر مع كونه غير مأمورا به غير صحيح ثم لا يخفى ان الشخص له حيثيتان. حيثية وجود الجامع في ضمنه فصحته بها لاعتبار عين صحة



الكلي، فحينئذ تكون مجعولة حيثما كانت هي مجعولة. وحيثية خصوصيته الفردية، وهو بهذا الاعتبار لا يتصف بالصحة الحقيقية بل والعرض والمجاز ولو كان مراده هذا الامر العرضي فهو -ايضا يتبع ما بالاصالة فان كان مجعولا فهو ايضا - كذلك فلا استدراك لا وجه له.

واعلق عليه: ان انطباق الماتي به التمامي على القصري ليس بصحيح لوضوح ان الصلاة قصرية لا تكون جزء من الصلاة التامة، فلا انطباق، مع ان الانطباق لا يكون الا للماتي به الجزئي لا الكلي وانما عبر الكلي . باعتبار الصدقة على كثيرين.

الثاني ان الشارع الحاكم في الامر الاضطراري والظاهري بناء على الاجزاء وانهما مسقطان للاعادة والقضاء هو بنفسه يحكم في مصاديقهما الجزئية بذلك وهكذا في المعاملات غايته ان حكمه في الكلي كلي وفي المصاديق الجزئية جزئي.

اقول: ان الحكم الكلي المجعول من قبل الشارع ينحل الى عدد افراد المأمور به الظاهري او الاضطراري، فالحكم الجزئي مجعول غاية الامر ان الشارع يعطي الضابطة الكلية للحكم المنطبقة على مصاديقها.

الثالث: وقد ذكره في العناية مع الثاني ان الصحة عند الكل هي التمامية واختلاف التعبير عنها عند المتكلم والفقيه لاختلاف ما يهم كلا منهما من الاثر فهي لا محالة وصف اعتباري منتزع من واجدية الشيء لتمام ما يعتبر فيه من الاجزاء والشرائط من غير فرق بين المعاملات والعبادات كليهما وجزئها، وفيه ان ذلك خلط واضح بين مفهوم الصحة التي قلنا لا اختلاف فيه عند الكل وبين مصادقها والكلام في هذا التنبيه في الاخير وانه مجعول شرعي او امر تكويني او منتزع عقلي فافهم.



قوله (قدس سره): لا يخفى انه لا اصل في المساله يعول عليه لو شك في دلالة النهي على الفساد نعم، كان الاصل في المساله الفرعيه الفساد، لو لم يكن هناك اطلاق او عموم يقتضي الصحة في المعاملة، واما العبادة فكذلك، لعدم الامر بها مع النهي عنها، كما لا يخفى.

الامس السابع

الاصل في المسالة وهل هناك اصل في المسالة الاصولية يعول علي عند عدم امكان الاثبات دلالة النهي على الفساد او عدم امكان اثبات ذلك. والصحيح لا اصل في المسالة يعول عليه عند الشك ليقتضي دلالة لنهي او عدم اقتضائه (١٥٧).

فان قيل هذ بالنسبة لاصل المسالة الاصولية واما بالنسبة للمسالة الفقهيّة الفرعية فهل يوجد اصل يتعرض الى كون الفعل فاسدا بعد تعلق النهي او عدم كونه فاسدا.

فان يقال: الاصل في المسالة الفرعية يقتضي الفساد من دون فرق بين العبادات والمعاملات، اما في المعاملات، بعد عدم دليل من عموم او اطلاق يقتضي الصحة فيها فالاصل يقتضي فسادها بمعنى استصحاب عدم حصول الاثر المترتب



عليها بد جودها بعدما تعلق النهي بها وشك في دلالة على فسادها، وهذا مما لا ريب فيه (١٥٨).

واما في العبادات: حيث ان صحة العبادة موقوفة على الامر بها ومن المعلوم انه مع توجه النهي وتعلقه بها لا مجالاً لمجال لتعلق امر بها كي تقع صحيحة بواسطته.

فان قلت عدم انحصار صحة العبادة على تعلق الامر بها لكفاية الملاك في ذلك ...

قلت: انه لا طريق لنا الى احراز الملاك بعد فقدان الامر (١٥٩).

(١٥٧) فان قلت انه يمكن القول بان لاصل عدم الدلالة.

قلت لا معنى للاصل المذكور الا التمسك بالاستصحاب، ان يقال ان دلالة النهي لم تكن ثابتة وشكنا ببقاء عدم استصحاب بقاءه. ومن المعلوم ان هذا باطل اذ لا يتعين سابقا بعدم الدلالة حتى يجري الاستصحاب هذا مضافا الى انه لا معنى للشك في بقاءها اذ الدلالة غير قابلة لشك لانها امر وجداني.

(١٥٨) وعلق عليه في العناية بقوله (وفيه) ان مقتضى الاصل وان كان هو عدم حصول الاثر المترتب عليها ولكن هذا اذا لم يكن هناك اصل سببي يرتفع به الشك فانا مهما شكنا في اعتبار شيء في السبب شرعا كاعتبار الموضوعية او العربية ونحوهما في عقد النكاح ولم يك هناك عموم او اطلاق يتسك به لرفعه واجرينا البراءة عنه نقلا



وعقلا بعد الفحص عنه بحد الياس فالبراءة الجارية عن المشكوك مما يوجب تحديد اسباب السبب وحصرها بحسب الظاهر بالاجزاء المعلومة فاذا تحققت هي فلا محال بترتب عليه الاثر ولا يبقى لاستصحاب عدمه.

ولي عليه تعليق ان ذلك انما يصح فيما اذا شك في اعتبار شيء في العقد او شرائط المتعاقدين او العوضين فتجري اصاله الصحة الحاكمة على الاستصحاب وتقدم على اصاله الفساد المشتهرة على الالسن في المعاملات وها مع عدم توجه النهي الى المعاملة اما معه فلا مجال لجريان اصاله الصحة لا البرائة لتحكم على اصاله الفساد.

نعم في الشك في توجه النهي يدفع باصاله البراءة ولكن الاصل السببي هنا الصحة لا البراءة كما هو واضح. الا ان يكون نظره الى صحة اجراء العقد وتأثيره لو شك في اعتبار شيء من الجزئية او الشرطية .. لان يكون نظره الى الشك يعد ايقاع الصيغة وقد شك من ايقاعها اتمام شروطها جرت اصاله الصحة.

(١٥٩) نعم في العبادة المزاحمة بالامر بالاھم فان الامر وان كان ساقطا عن الفعلية والتنجز لاجل المزاحمة فان اطلاق الامر وشمولة لمورد المزاحمة مما يكفي في احراز الملاك وان سقط الامر.

وفيه: ان الامر لو تم؟؟ فانما في العبادات التي تحتاج الى الامر في عباداتها كمعظم العبادات من الصوم والصلاة والزكاة وغيرها، واما العبادات الذاتية والتي لا تحتاج في عباديتها الى تعلق امر بها كالسجود والركوع والتسبيح وغير ذلك فلا يتم هذا البيان فاذا فرض تعلق النهي بهذا النوع من العبادات فلا وجه للتمسك باصاله الفساد



من جهة عدم الامر بها لانها مما لا تحتاج الى الامر في عباديتها ليقال ان عدم الامر كاف في فسادها.

فان قلت: ان مقتضى القاعدة في هذه العبادات اذا فرض الشك في مفسدية النهي لها هي الصحة وبقاؤه على ما كان عليه من قبل النهي.

قلت: ان وقوعها صحيح بعد فرض تعلق النهي بها في غاية البعد، اذ معنى الصحة ليس وقوعها عبادة بل وقوعها على نحو قربي ومع تعلق النهي بها لا تقع مقربة وهذا واضح ولعل المستنتج التفت الى ذلك ثم امر بالتأمل جيداً.

ورد في بعض نسخ الكفاية: واما العبادة فكذلك لو كان الشك في اصل ثبوت الامر، او في صحة المأتي به وفساده، لاجل الشك في انطباقه مع ما هو المأمور به حيث اتيانه، والا فاصالة الصحة بعد فراغه متبعة، واما لو كان الشك لاجل دوران الوجوب بين الاقل والاكثر فقضية الاصل بحكم العقل ذات كان هو الاشتغال-على ماحققناه في محله-الا ان النقل - مثل حديث الرفع - يقتضي صحة الاقل والبرء عن الاكثر فتدبر جيداً

اقول: يكمن الجواب عنه: بانه مع توجه الامر على الاكثر كقوله صل وورد لا تصل في غير مأكول اللحم، وشك في دلالة النهي على الفساد، فالمقام من باب الاقل والاكثر وجريان البرء منه ممنوع على القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي وهو مختار المصنف، فالامر متعلق بالاكثر فلا تكون الجزيئة مشكوكة لتحري البراءة. نعم لو قيل بجواز اجتماع الامر والنهي فتكون الجزيئة الانشائية مشكوكة محلاً لحديث الرفع.



او ((ان مراده لاجل الشك بعد فراغه)) غير واضح فان اصالة الصحة تجري لو شك في صحة المأتي به بعد اتيانه او قبل اتيانه او اثناء اتيانه لو التزم به باعتبار ان قاعدة التجاوز من مصاديق قاعدة الصحة ... الا ان الصحيح عدم جريان الصحة في الاثناء.



قوله (قدس سره): الثامن: ان متعلق النهي؛ اما ان يكون نفس العبادة، او جزءها، او شرطها الخارج عنها، او وصفها الملازم لها كالجهر والاخفات للقراءة، او وصفها الغير الملازم كالغصبية لাকوان الصلاة المنفكة عنها. لاريب في دخول القسم الاول في محل النزاع، وكذا القسم الثاني بلحاظ ان جزء العبادة، الا ان بطلان الجزء لا يوجب بطلانها، الا مع الاقتصار عليه، لا مع الاتيان بغير مما لا نهى عنه، الا ان يستلزم محذورا اخر.

واما القسم الثالث: فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجبا لفساد العبادة، الا فيما كان عبادة، كي تكون حرمة موجبة لفساده، المستلزم لفساد المشروط به. وبالجمله: لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به، لو لم يكن موجبا لفساده، كما اذا كان عبادة.

الامس الثامن: كيفية تعلق النهي بالعبادة

واقسامه خمسة بل ستة:

القسم الاول: ان يتعلق النهي بنفس العبادة كالنهي المتعلق عن صلاة الحائض او صوم العيدين بناء على حلاقتها الذاتية. وفيل في هذا القسم انه من فبيل النهي لوصفه الا ان يكون مراهم النهي عنه لاجل الوصف بنحو الواسطة في الثبوت فيكون من امثلته.



القسم الثاني: ان يتعلق النهي بجزء العبادة- كالنهي عن قراءة سورة الزائم في الصلاة.

القسم الثالث: ان يتعلق النهي بشرط العبادة- كالنهي عن تطهير الثوب او البدن او الوضوء بالماء المغصوب.

القسم الرابع: ان يتعلق بوصفها الملازم لها غير المنفك عنها كما لو نهى عن الجهر بالقراءة، فان مطلق الجهر وان امكن انفكاكه عن القراءة لكن الجهر بالقراءة لا ينفك عن القراءة والحال عينه في النهي عن الاخفات بالقراءة(١٦٠).

القسم الخامس: ان يتعلق بوصف العبادة غير الملازم لها كالنهي عن وصف الغصبية في افعال الصلاة لا اكوان الصلاة لانها ليست عند المصنف عبادة ولا جزء عبادة(١٦١).

ولا ريب في دخول القسم الاول في محل النزاع، واما القسم الثاني، فلا ريب ايضا في شمول النزاع له ذلك ان جزء العبادة عبادة فيصير النهي المتعلق بالجزء متعلق بالكل(العبادة) نفسها مع الالتفات الى ان النهي المتعلق بالجزء انما يقتضي فساد العبادة لو لم يمكن الاتيان بجزء اخر يكون بديلا عن الجزء المنهي عنه، نعم لو استلزم الاتيان بالجزء الاخر محذورا كفوات الموالة فذاك مطلب اخر.

واما القسم الثالث: فيما اذا تعلق النهي بشرط العبادة، والشرط على نحوين



النحو الاول: اذا كان عبادة كالطهارة الثلاث، والنحو الثاني: اذا لم يكن عبادة كالستر وغيره اذا نعى عن افراده كلبس الحرير مثلاً.
ولا اشكال في دخول النحو الاول في محل النزاع لان النهي عنه يعني فساداً واذا فسد فسد المشروط (١٦٢).

(١٦٠) وقال في العناية ولو عدل المصنف عن المثال لمذكور الى النهي عن الجهر بالصلاة او الاخفات بها كما في قوله تعالى ((ولا تجهر في صلاتك ولا تخافت بها)) كان اولى فان الاول نهى عن الوصف الملازم لجزء العبادة والثاني نهى عن الوصف الملازم لنفس العبادة.

اقول: ان الجهر والاخفات وان تعلقا بالصلاة الا ان المراد منهما ظاهراً هو القراءة إذ لا معنى للجهر والاخفات بالصلاة بكل اجزائها وتفصيلها الى الذهن ذلك، نعم على بعض تفسيرات، الآية المباركة بملاحظة اسباب النزول، هو ذلك الا انه لا يصح في مورد الاستشهاد.

(١٦١) القسم السادس ولم يذكره المصنف، ان يتعلق بوصف غير الملازم وغير متحد مع الصلاة كالنهي عن النظر الى الاجنبية في الصلاة، ولاريب في خروجها القسم عن محل النزاع.

(١٦٢) وعلق عليه: ان دخول الشرط في محل النزاع لا اشكال فيه واما بالنسبة الى نفس المشروط فلا لانه ليس متعلقاً للنهي، نعم يبطل اذا اكتفي بالشرط الفاسد لا



لاقتضاء النهي له، ولا لكون فساده مؤثرا في فسادة كما هو ظاهر العبارة، بل لكونه
فاقدا لشروطه، لأن شرطه هو العبادة الصحيحة هكذا ذكره بعض المحشين
اقول: ان النهي المتوجه الى الشرط متوجه الى المشروط ولو من باب الوصف
بحال المتعلق، ولكن المعروف من سيرة الفقهاء كونه من باب الوصف بحال الذات لا
المتعلق لان النهي المتوجه الى الشرط ارشاد الى فساد المشروط، فيكون وزانه وزان
العبادة المنهي عنها بذاتها من دون فرق.
والنحو الثاني غير داخل في محل النزاع للشرط والمشروط، اما لا للشرط فلكونه
غير عبادة واما للمشروط لما تقدم من عدم تعلق النهي بالمشروط بل تعلق بالشرط ولا
دليل على سرايته للمشروط.



قوله (قدس سره): واما القسم الرابع: فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر في القراءة - مثلا - مساوقا للنهي عنها، لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأمورا بها، مع كون الجهر بها منهيًا عنه فعلا، كما لا يخفى. وهذا بخلاف ما اذا كان مفارقا - كما في القسم الخامس - فان النهي عنه لا يسري الى الموصوف، الا فيما اذا اتحد معه وجودا، بناء على امتناع الاجتماع، واما بناء على الجواز فلا يسري اليه، كما عرفت في المسألة السابقة.

هذا حال النهي المتعلق بالجزء او الشرط او الوصف.

واما القسم الرابع: فان النهي المتوجه الى الوصف الملازم للعبادة وجودا يوجب النهي عن العبادة لان النهي المتوجه الى الوصف يستلم النهي عن الموصوف، فاذا نهى عن الجهر بالقراءة لزم ان تكون نفس القراءة منهيًا عنها لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأمورا بها مع كون الجهر منهيًا عنه فعلاً (١٦٣).

واما القسم الخامس: فالنهي عنه لا يوجب النهي عن العبادة لعدم الملازمة بينهما، نعم لو كان الوصف غير الملازم متحد، خارجا مع الموصوف كالغصبية المتحدة مع افعال الصلاة فان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي وقدم جانب النهي



لا مطلقا كما يظهر من عبارة المصنف، فالنهي الموجه الى الوصف متوجه الى الموصوف ايضا لغرض كونهم متحدين خارجا.
وان قلنا بالجواز فلا يتوجه النهي الى الموصوف لكون المتعلق متعددا لا متحدا فلا يلزم من تعلق النهي بالغصب تعلقه بافعال الصلاة ايضا.

(١٦٣) وفيه: ما مر من المصنف من ان المتلازمين وجودا لا يلزم اتحادهما في الحكم فاذا كان احدهما منهيا عنه لا يلزم كون الملازم الاخر كذلك، نعم لا يجوز اختلافهما في الحكم بان يكون الجهر منهيا عنه والقراءة مأمورا بها فيمكن ان يكون الاخر خاليا من أي حكم.

واستحالة كون القراءة مأمورا بها لا يعني تعلق النهي بها لتبطل العبادة بل يعني عدم تعلق امر بها فتصبح القراءة بالملك المحرز بوسيلة اطلاق الامر فاذا نهى عن وصفها الملازم لها مع اتحاد وجودا مع الموصوف سقط امر الموصوف من جهة الملازمة عن مرتبة التنجز والفعالية ويبقى الملك محررا فتصبح القراءة وبها تصح العبادة ولا تبطل.

وجوابه: هذا اذا قيل ان الجهر والقراءة يثنان خارجا كالبياض والجسم وان كان الاول بمنزلة العرض الذي لا يتحقق الا مع الثاني ومع كونهما شيئين وجودا لا وجه لسراية الحرمة.

واما اذا كانا شيئا واحدا غير قابل للانفكاك فلا منشا لهذا اليراد، والظاهر ان مراد المصنف هو هذا ولهذا قال في الحاشية، فان كل واحد منهما لا ينفك عن القراءة،



وان كانت هي تنفك عن احدهما فالهي عن احدهما انما يكون مساويا للنهي عنها كما لا يخفى.

والايراد ناظر الى كونهما شيئين متلازمين لا شيء واحد والا لما صح التلازم.
وبعبارة اخرى ان النهي في هذا القسم مثاله الجهر مع القراءة وهو مما ينفك عنها، ومراد المستشكل أن النهي هنا عن الجهر مع القراءة وهو مما ينفك عنها، والفرق بينهما واضح. ومن الغريب ان صاحب العناية بعد ان نبه عن الفرق اورد على المصنف ما عرفت.



قوله (قده): واما النهي عن العبادة لاجل احد هذه الامور، فحاله حال النهي عن احدها ان كان من قبيل الوصف بحال المتعلق. وبعبارة اخرى: كان النهي عنها بالعرض. وان كان النهي عنها على نحو الحقيقة والوصف بحاله، وان كان بواسطة احدها - الا انه من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض كان حاله حال النهي في القسم الاول، فلا تغفل. ومما ذكرنا في بيان اقسام النهي في العبادة، يظهر حال الاقسام في المعاملة، فلا يكون بيانها على حدة بمهم، كما ان تفصيل الاقوال في الدلالة على الفساد وعدمها - التي ربما تزيد على العشرة على ما قيل - كذلك، انما المهم بيان ما هو الحق في المسألة، ولا بد في تحقيقه - على نحو يظهر الحال في الاقوال - من بسط المقال في مقامين.

ثم ينبغي الالتفات الى ان النهي قد يون متوجها الى جزء العبادة او شرطها او وصفها وقد يكون متوجها الى نفس العبادة في لسان الدليل ولكن تعلقه بها من جهة جزاءها او شرطها او وصفها وله صورتان.

الاولى: ان يكون تعلقه بالعبادة بعد ان كان متعلقا بنفس الجزء او الشرط او الوصف في لسان الدليل بالعرض او المجاز أي من قبيل الوصف بحال المتعلق لحكمة ما سبق وهو نفس الحكمة المتعلقة بالجزء او الشرط او الوصف.



الثانية: ان يكون النهي عن العبادة متعلقا بها حقيقة على نحو الوصف بحال الذات ولكن بواسطة احد الامور الثلاثة الا ان الواسطة واسطة في ثبوت لا العروض أي ان الوصف ثابت حقيقة لدى الواسطة ولكن بسبب الواسطة نظير النار فانها واسطة لاتصاف الماء بالحرارة حقيقة لا بالواسطة في العروض الذي يكون فيها العرض للواسطة حقيقة وينسب الى ذي الواسطة بالعرض او المجاز وحكمه حكم نفس النهي المتوجه لذات العبادة كما هو واضح.

هذا كله حال الاقسام للنهي في العبادة ومنه يظهر حال الاقسام في المعاملة وبيانها على حدة ليس بمهم.

هذا كله بمنزلة الموضوع لهذه المسائل وبعد اتضاحه ندخل في الكلام حوا المحمول ويقع الكلام في مقامين.



قوله (قده): (الاول) في العبادات، فنقول وعلى الله الاتكال: ان النهي المتعلق بالعبادة بنفسها ولو كانت جزء عبادة بما هو عبادة كما عرفت مقتض لفسادها لدلالته على حرمتها ذاتاً ولا يكاد اجتماع الصحة بمعنى موافقة الامر او الشريعة مع الحرمة وكذلك بمعنى سقوط الاعادة فإنه مترتب على اتيانها بقصد القرية وكانت مما يصلح لأن يتقرب بها، ومع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك ويتأتى قصدها من الملتفت الى حرمتها كما لا يخفى.

المقام الاول: في العبادات:

ان النهي المتعلق بالعبادة ولو بجزئها دال على الفساد لدالتها على الحرمة والحرمة مما لا تجتمع مع الصحة - بكلا تفسيريهما للفقيه والمتكلم - والمقصود بالحرمة هنا هي الحرمة الذاتية التي تكون عن مفسدة في الفعل توجب مبغوضيته شرعاً ولو لم يأتي به بقصد التشريع والافتراء على المولى.

ومقابلها الحرمة التشريعية التي تكون عند الاتيان بالفعل على نحو التشريع والافتراء على المولى فيكون صدوره قبيحاً ومبغوضاً وإن لم يكن في حد ذاته قبيحاً ومبغوضاً واقعاً.

واما عدم الاجتماع مع الصحة للمتكلم بمعنى موافقة الامر فلأن المبغوض لا يكون مأموراً به، فلا يكون موافقاً للامر، واما عدم الاجتماع مع الصحة للفقهية بمعنى سقوط الاعادة او القضاء، فلان المبغوض لا يكون مقرباً وبدونه لا يسقط



الاعادة والقضا اذ هما مترتبان على اتيان الفعل العبادي بقصد القرية مع امكان
صلاحيته للتقرب به ومع الحرمة الذاتية لا يكاد يمكن كلا الامرين أي الاتيان
بالفعل بقصد القرية مع الالتفات الى الحرمة الذاتية ولا يصلح الفعل للتقرب به
مع الحرمة الذاتية الناشئة من مفسدة في متعق النهي حتى عند عدم قصد
التشريع باتيانها.



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

لا يقال: ان تمامية هذا الوجه اذ كان النهي المتعلق بها الا على الحرمة الذاتية ولا يكاد يتصف بها الفعل العبادي لان المكلف بالفعل اما ان يقصد القرية واما ان لا يقصدها فان قصدها بالفعل غير مقدور له بعدم الامر في البين الا على نحو التشريع فان قصدها كذلك صار الفعل محرما بالحرمة التشريعية دون الذاتية لامتناع اجتماع المثليين.

وان لم يقصدها لم يكن فعله عبادة كي تحرم بالحرمة الذاتية لان المفروض كونه متعلقا بالعبادة التي يعتبر فيها قصد القرية (١٦٤).

(١٦٤) ويمكن صياغة الاشكال بوجه اخر عن المشكيني (ره) ان العبادة لا بد فيها من قرب فعلي متعلق بالنهي لا بد ان يكون مقدورا واجتماع المثليين في واحد غير جائز فحينئذ ان فرض القرب فلا يجوز النهي عنه وان فرض عدمه فلا يكون مقدورا الا على نحو التشريع، ومعه يلزم اجتماع المثليين، وعلى التقادير لا يصح النهي الذاتي



اما لوجود القرب المانع منه او لكونه مستحيلا (لعدم القدرة فتستحيل العبادة او للزوم اجتماع المثليين).

وحاصل البيان ان النهي والقرب متنافيان لا يجتمعان الا اذا كان النهي على نحو التشريع وحينئذ يلزم يلزم اجتماع المثليين.



قوله (قدس سره): لا ضير في اتصاف ما يقع عبادة- لو كان مأمور به- بالحرمة الذاتية، مثلا: صوم العيدين كان عبادة منهيها عنها، بمعنى انه لو امر به كان عبادة، لا يسقط الامر به الا اذا اتى به بقصد القرية، كصوم سائر الايام، هذا فيما اذا لم يكن ذاتا عبادة، كالسجود لله تعالى ونحوه، والا كان محرما مع كونه فعلا عبادة، مثلا: اذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى، كان عبادة محرمة ذاتا حينئذ، لما فيه من المفسدة والمبغوضية في هذا الحال، مع انه لا ضير في إتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية، بناء على ان الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصفا بالحرمة، بل انما يكون المتصف بها ما هو من افعال القلب، كما هو الحال في التجري والانقياد، فافهم.

اجاب عليه المصنف بوجوه ثلاثة بقوله (فانه يقال):

الوجه الاول: اننا نختار الشق الثاني - عدم قصد القرية - ولا يلزم الاشكال لمنع انحصار تفسير العبادة بالعمل الذي لا يصح بدون قصد القرية، لامكان تفسير العبادة كما تقدم في الامر الرابع باحد وجهين:

الاول: العبادة هو العمل الذي اذا تعلق به امر كان امره امرا عباديا لا يكاد يسقط الا بقصد القرية كسائر اقرانه وامثاله كصوم العيدين وصلاة الحائض



بنائاً على حرمتها الذاتية. والعبادة بهذا المعنى يمكن ان يتصف بها الفعل وان لم يقصد القرية وتحريمها ذاتا بمكان من الامكان.

الثاني: العبادة التي لا تحتاج عبادتها الى تعلق الامر بها لكون عباديتها ذاتية كالسجود والركوع والتسبيح ونحو ذلك، واجتماعهما مع الحرمة الذاتية ممكن فالسجود من الحائض اذا نهى عنه يصدق عليه انه عبادة وان لم يقصد به القرية ويصدق عليه انه محرم بالحرمة الذاتية، اما انه عبادة لفرض كون عبادتها ذاتية، واما انه محرم بالحرمة الذاتية لان الحرمة الذاتية تنشأ من مفسدة ومبغوضية فالسجود من الحائض مشتمل على ذلك.

الوجه الثاني: ان عدم اجتماع الحرمة التشريعية مع الذاتية غير صحيح فان الحرمة التشريعية تتعلق بافعال القلب وهو الاعتقاد بوجوبه وعقد القلب عليه مع العلم بعدمه كما هو حال التجري - قصد العصيان والعزم على الطغيان - واما الحرمة الذاتية فتتعلق بفعل الجوارح لا بفعل القلب ومركز احدى الحرمتين غير مركز الاخرى فلا يجتمع المثلان حتى يقال باستحالة اتصاف الصلاة مع الاتيان بها على وجه القرية بالحرمة الذاتية (١٦٥).

ثم امر بالفهم - وجوابه الاول - مذكوره في العناية مع جوابه.

الثاني: عدم تمامية الجواب الثاني حيث لا توجد عندنا حرمتان ليمائز بينهما في المركز دفعا للمحذور المتقدم بل هي حرمة واحدة لا غير ادعى المستشكل انها تشريعية ليدفع بها دلالة النهي على الفساد لا ذاتيا لتدل عليه.



الثالث: ان دلالة الحرمة التشريعية على الفساد كما سيوضحه في الوجه الثالث من الجواب تامة وعليه فلا منشا للفهم اصلا.

(١٦٥) وفيه: ان الحرمة التشريعية والتجري تتعلقان جميعا بفعل الجوارح كسائر الافعال التكليفية واما الفعل القلبي وهو الاعتقاد بوجوب ما ليس بواجب عمدا او قصد العصيان والعزم على الطغيان فهو السبب لتحقيق عنوان التشريع لو التجري للفعل وهو المصحح للعقاب وان كان مجرد الفعل القلبي أيضا من دون صدور الفعل مما يوجب استحقاق العقاب عقلا الى اخر ما ذكره في العناية.

ثم اجاب عليه: أنه لا مانع من اجتماع الحرمتين في فعل واحد لكونهما اعتباريتين فيندك بعضها عن بعض ويتأكد بعضهما ببعض فيكون هناك حرمة واحدة اكيدة متعلقة بفعل واحد.

اقول: اجتماع حرمتين على فعل واحد ذاتية وتشريعية غير معقول، اذ لا يعقل بعد كونه محرما ذاتا لاجل المفسدة والمبغوضية ان يتعلق به نهى اخر يدل على حرمتها التشريعية.

اللهم الا ان يقال بمنع دلالة النهي على الحرمة التشريعية بل يدل على سقوط الامر فيكون العمل به تشريعا محرما قهرا.

والصحيح ما عليه الكفاية من ان مركز الحرمة التشريعية أي قصد التشريع والافتراء على المولى هو القلب خاصة لا الفعل الخارجي ولو في هذا المورد بعد فرض كون الفعل الخارجي محرما بالحرمة الذاتية الناشئة عن مفسدة في المتعلق، ومعه كيف

يتعلق به حرمة اخرى ولو تشريعية وانما اذا قصد المكلف بالاتيان بالمحرم التشريع
فيحرم عليه هذا القصد لا نفس الفعل بعد كونه حراما.



قوله (قدس سره): هذا مع انه لو لم يكن النهي فيها دالا على الحرمة، لكان دالا على الفساد، لدلالته على الحرمة التشريعية فانه لا اقل من دلالته على انها ليست بمأمور بها، وان عمها اطلاق دليل الامر بها او عمومها، نعم لو لم يكن النهي عنها الا عرضا، كما اذا نهى عنها فيما كانت ضد الواجب مثلا، لا يكون مقتضيا للفساد، بناء على عدم اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن الضد الا كذلك - أي عرضا - فيخصص به او يقيد.

الوجه الثالث: لو سلمنا عدم دلالة النهي عن صلاة الحائض على الحرمة الذاتية ومع ذلك يمكن ادعاء دلالته على الفساد من جهة دلالة النهي على الحرمة التشريعية ببيان ان النهي يدل على عدم الامر بصلاة الحائض ولا يدل النهي على الحرمة التشريعية كما هو التعبير عند المصنف. وان كانت مشمولة لعموم او اطلاق دليل الامر بالصلاة وان الاتيان بها يكون اتيانا على نحو التشريع المحرم وهذا المقدار مما يكفي في فسادها لان شرط الصحة كونها مأمورا بها (١٦٦).

هذا كله اذا كان النهي المتوجه الى الصلاة حقيقة دون التوجه اليها بالعرض والمجاز وكان النهي عنه غيرها كما لو امر بالازالة للنجاسة عن المسجد وقلنا باقتضائية الامر بالشيء النهي عن ضده كالصلاة فيكون النهي المتعلق بها متعلقا على وجه الحقيقة وحينئذ فدلالته على الفساد كما تقدم بيانه واضحة، واما لو



قلنا بعدم الاقتضاء فلا يكون هناك نهي حقيقي متوجه الى الصلاة وانما النهي حقيقة متعلق بترك الازالة غاية الامر ينسب الى الصلاة بالعرض والمجاز لان فعل الصلاة ملازم لترك الازالة، ومع عدم تعلق النهي على وجه الحقيقة بالصلاة فلا يدل على الفساد من جهة ان النهي يكشف عن عدم الامر بالصلاة.

وعليه فلا بد من تخصيص عنوان المسألة او تقييده بالنهي العرضي، يعني ان خصوص النهي الحقيقي يدل على الفساد لامطلق النهي ولو كان عرضيا. وهنا احتمال اخر وهو ان قوله ((فيخصص به او يقيد)) قد وقع في الموقع المذكور من الكتاب سهوا او خطأ والصحيح وقوعها قبل قوله (نعم لم يكن النهي الخ) والتقدير وان شملها اطلاق دليل الامر بها او عمومه فيخصص به او يقيد، أي ان اطلاق الامر او عمومه يقيد بسبب النهي أي نقول ان النهي عن صلاة الحائض يوجب عدم شمول اطلاق دليل عدم الامر بها.

(١٦٦) وهذا الجواب غير تام في العبادات الذاتية التي لا تحتاج في عباديتها الى تعلق امر بها كالسجود ونحوه اذا تعلق النهي بها الا انه بمجرد لا يكفي في فسادها.



قوله (قدس سره): المقام الثاني في المعاملات: ونخبة القول: ان النهي الدال على حرمتها لا يقتضي الفساد ، لعدم الملازمة فيها- لغة ولا عرفاً بين حرمتها وفسادها اصلاً كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة بمضمونها بما هو فعل بالتسبيب او بالتسبب بها اليه وإن لم يكن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الافعال بحرام، وانما يقتضي الفساد فيما اذا كان دالاً على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها مثل النهي عن اكل الثمن او المثلن في بيع او بيع بشيء. نعم لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الارشاد الى فسادها كما ان الامر بها يكون ظاهراً في الارشاد الى صحتها من دون دلالة على ايجابها او استحبابها كما لا يخفى لكنه في المعاملات بمعنى العقود والايقاعات لا المعاملات بالمعنى الاعم المقابل للعبادات فالمعول هو ملاحظة القرائن في خصوص المقامات ومع عدمها لا محيص عن الاخذ بما هو قضية صيغة النهي من الحرمة وقد عرفت انها غير مستتبعة للفساد لا لغة ولا عرفاً.

المقام الثاني: في المعاملات..

والصحيح عدم اقتضاء النهي في المعاملة على الفساد اذ لا ملازمة عرفاً ولا لغة بين حرمة المعاملة وفسادها، من دون فرق بين جهات تعلق النهي بالنسبة



للمعاملة فسواء تعلق بالسبب بما هو فعل مباشري للمكلف كالإيجاب والقبول في وقت النداء لصلاة الجمعة فانه وان دل على حرمة البيع (إيجاباً وقبولاً) باعتبار مبعوضيته للشارع الا انه المسبب عنه غير مبعوض شرعاً اذ لا مانع من حصول الملكية بأسباب أخرى كالارث والهبة ونحو ذلك (١٦٧).

او كان تعلق النهي بالمسبب حيث كان هو المبعوض شرعاً دون السبب كتمليك المسلم من الكافر او المصحف من الكافر باي سبب حصل وان كان السبب حراماً غيراً لحرمة مسببه النفسية .

او كان تعلق النهي بالتسبيب بالسبب الخاص كما لو نهى عن تمليك الزيادة الربوية حيث كان المبعوض هي الزيادة بهذا السبب الخاص فلو حصل التمليك بسبب آخر غير البيع الربوي كالهبة والصلح لم يبغضه الشارع. فالمبعوض في هذا النحو من التعلق هو التسبب بسبب خاص دون السبب ودون المسبب، فاصل المسبب غير محرم وانما المحرم هو ايجاده بالسبب الخاص كالزيادة الربوية الحاصلة من البيع الربوي.

نعم: دلالة النهي عن الفساد فيما لو نهى عن اكل الثمن والمثمن في بيع الربا او بيع الكلب مثلاً فانه لو كان بيع الربا او الكلب صحيحاً لما حرم اكل الثمن والمثمن فيهما، فحرمتهما تدل على فساد المعاملة (١٦٨).

نعم لا يبعد ظهور النهي عن المعاملة في الارشاد الى فسادها، كما أن الامر بها يكون ظاهراً في الارشاد الى صحتها من دون دلالة للامر بها على الإيجاب او



الاستحباب، لكنه في المعاملات بالمعنى الاخص - العقود والايقاعات - لا بالمعنى
الاعم الشامل حتى لمثل غسل الثوب. فلو قال الشارع الاقدس، لا تبع للصبي
فالنهي ظاهر في الارشاد شرطية البلوغ في صحة البيع وان بيع الصبي
فاسد(١٦٩).

والخلاصة كانه لا بد من ملاحظة القرائن في خصوص المقامات، ومع عدمه
فلا محيص من الاخذ بما هو ظاهر الصيغة في الحرمة وقد عرفت انها لا تقتضي
الفساد لا لغة ولا عرفا.

(١٦٧) وهل يعم مطلق السبب او يختص بالبيع كما هو ظاهر الاية المباركة
وجهان من اختصاصه بالسبب بحسب الظاهر، ومن عمومته لكل سبب لان المناط في
ذلك هو تفويت الجمعة. والاقوى الثاني لامكان حمل البيع على المثالية من دون
خصوصية له بحال باعتباره اظهر افراد المعاومات انذاك.

فان قلت: انما ذكرته من الارث والهبة غير مبغوض غير صحيح.

قلت: انهما كذلك أي غير مبغوضين باعتبارهما غير مفوتين للغرض وهو صلاة
الجمعة خصوصا الاول لكونه سبب قهري.

(١٦٨) واورد في العناية بامكان القول بان النهي في هذا القسم مما لايدل على
الفساد فان تحريم ثمن الخمر او الخنزير او ثمن كل شيء حرمه الله تعالى كما في
الحديث مما لا يستلزم عقلا عدم نفوذ المعاملة وذلك لجواز حصول النقل والانتقال
شرعا وصيرورة الثمن ملكا للبائع والمثمن ملكا للمشتري ومع ذلك يحرم على البائع



اكل الثمن وعلى المشتري اكل الثمن تعبدا ثم يقول (بل الظاهر) ان وجه حرمة الثمن والمثمن ليس مجرد فساد المعاملة وعدم حصول النقل والانتقال بسببها وانه مال الغير فلا يجوز اكله فانه لو كانت الحرمة لذلك لجاز اكله فيما لو علم بطيب نفس المشتري او البائع على كل تقدير مع انه لايجوز قطعاً ولو علم برضاه كذلك.

وفيه : انه بعد حكم الشارع بعدم حصول النقل والانتقال وحرمة اكل العوض الى من انتقل اليه لا مجال لحكم العقل بان ذلك لا يستلزم عقلا عدم نفوذ المعاملة فان ذلك من الغرائب.

مع انه لا وجه لتجويز حصول النقل والانتقال شرعا المعبر عنه - لجاز اكله - مع ان الشارع قد حكم وحرّم اكل الثمن والمثمن فهل كان الشارع والعياذ بالله هازلا حينما حرم اكل الثمن في بيع خاص كالبيع الربوي او بيع شيء خاص كالخمر والمفروض ان الحرمة لهذه الخصوصية عدم وجود مسوغ اخر غيرها حيث لا دليل عليه اصلا مضافا الى ان صيرورته ملكا للبائع والمثمن للمشتري ومع ذلك يحرم اكل الثمن على الاول والمثمن على الثاني تعبدا لا محصل له. ودعوى انه لو كانت حرمة اكل الثمن لفساد المعاملة فجاز اكل الثمن فيما لو علم بطيب نفس المشتري فارغة عن الصحة بل لا يجوز قطعاً، لبقاء ملك الثمن على مالكة بالاصل حتى لو قيل بعدم امكان التمسك بالعام في الموضوع المشكوك كما هو في المقام فان التسلط على الثمن غير ثابت.

(١٦٩) وقد يعترض بعدم الوجه لتخصيص النهي في ظهوره بالارشاد الى الفساد دون الحرمة الذاتية بالمعاملات بالمعنى الاخص فقط بل لا يبعد ظهورها حتى في



المعاملات بالمعنى الاعم مما يقبل الانصاف بالصحة والفساد كغسل النجاسات ، والمتبع على كل حال الظهور فان كان ظاهرا بالارشاد بقرينة حال او مقال فهو والا فلا بد من الاخذ بما هو ظاهر النهي لولا القرينة وهو الحرمة وقد عرفت انها مما لا تقتضي الفساد الا في العبادات .

وقد يجاب عليه : انه مع عدم القرينة على التعيين فلا اشكال في كون الموضوع له والمستعمل فيه هو النهي بمعنى طلب الترك وهو محفوظ في الجميع وانما الفرق بين الارشادي والذاتي هو الداعي ولذا يمكن ارادتهما معا في استعمال واحد لمنع كونه من استعمال اللفظ في اكثر من معنى لجواز تعدد الداعي في واحد فافهم .



قوله (قدس سره): نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعا، من جهة دلالة غير واحد من الاخبار عليه، منها ما رواه في الكافي والفقيه، عن زرارة، عن الباقر- عليه السلام-: ((سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده، فقال: ذلك الى سيده، ان شاء اجازه، وان شاء فرق بينهما. قلت: اصلحك الله تعالى، ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون: ان اصل النكاح فاسد، ولا يحل اجازة السيد له، فقال ابو جعفر- عليه السلام-: انه لم يعص الله، انما عصى سيده، فاذا اجاز فهو له جائز)) حيث دل بظاهره [على] ان النكاح لو كان مما حرمه الله تعالى عليه كان فاسدا، ولا يخفى ان الظاهر ان يكون المراد بالمعصية المنفية ها هنا: ان النكاح مما لم يمضه الله ولم يشرعه كي يقع فاسد، ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد، كما لا يخفى، ولا باس باطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم ياذن به، كما اطلق عليه بمجرد عدم اذن السيد فيه انه معصية.

وبالجملة: لو لم يكن ظاهرا في ذلك لما كان ظاهرا فيما توهم، وهكذا حال سائر الاخبار الواردة في هذا الباب، فراجع وتأمل.



نعم ربما توهم استتباعها له شرعا من جهة دلالة غير واحد من الاخبار عليه، مع اقتضاء القاعدة الاولى عدم الفساد لانعدام الملازمة على ما عرفت بين الحرمة والفساد.

منها ما ورد في الكافي والفقيه، عن زرارة عن الباقر (عليه السلام) ساله عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده، ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت: اصلحك الله تعالى، ان الحكم بن عتيبه وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون: ان اصل النكاح فاسد، ولا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر (عليه السلام) انه لم يعصي الله وانما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز دل على ان زواج العبد بغير اذن مولاه صحيح وعلل ذلك بانه لم يعصي الله وانما عصى سيده فاذا اجاز السيد جاز.

وتقريب الاستدلال ان النهي اذا كان معصية ومخالفة لله تعالى بان كان العقد مما نهى الشارع عنه، كان باطلا وهو لمطلوب .

والجواب عنه بوجوه - نذكر اثنين منها - الاول لصاحب الكفاية: ان يقال ان العقد اذا كان معصية لله تعالى فهو فاسد الا ان المراد من المعصية احد امرين : الامر الاول: ان المراد منها هو العقد المنهي عنه - أي ما كان معصية لله تعالى - كما ذكر المستدل.

الامر الثاني: ان المراد منها هو عدم امضاء الشارع وانه مما لم يشرعه كالعقد على اكثر اربع نساء، او كالعقد على الاختين او العقد على ذات العدة فان



كل ذلك مما لم يشرعه سبحانه اصلا وان كان مما نهى عنه ، غاية الفرق بين الامرين ان من عقد على اكثر من اربع نساء لم يكن عقده محرما ليستحق عليه العقاب يوم القيامة بل ان العقد وجوده كعدمه فلا تصير المرأة بهذا العقد زوجة له.

ويمكن التعبير عن المعصية بالمعنى الاول بالتكليفية ، وعن الثانية بالمعصية الوضعية فلاستدلال صحيح على المعنى الاول وغير صحيح على المعنى الثاني لوضوح فساد العقد الذي لم يشرعه الله بل هو خارج عن محل الكلام وانما الكلام في العقد الذي نهى الشارع عنه تكليفا بعد تشريعه ، كما لو نهى عن بيع لشخص كان البيع المذكور مما نهى عنه الشارع بالنهي التكليفي حينئذ يقع الكلام في فساد هذا البيع من عدمه عندئذ يقال ان المعصية بمعنى عدم امضاء الشارع اذ لو كان المراد به هو المعصية التكليفية لما صح نفيها (بقوله انه لم يعص الله) فانه ما دام قد عقد بدون اذن سيده فهو قد عصى الله سبحانه حيث امره بطاعة سيده وعدم الخروج عن امره فيتعين ان المراد من المعصية هي المعصية الوضعية وان المقصود من (انه لم يعص الله) ان عقده بلا اذن مولاه ليس عقدا غير مشروع بل هو عقد مشروع غاية الامر لم ياذن به المولى. وبعبارة اخرى ان العبد لم يات بما لم يشرعه الله كالامثلة المتقدمة بل عصى سيده ، ومن المعلوم ان العصين الوضعي مما يوجب الفساد وعدم ترتب الاثر شرعا.



واطلاق المعصية مما يصح على الفعل الذي لم يشرعه الله ولم ياذن به الشارع ممكن كاطلاقها على الفعل المنهي عنه ولذا اطلق على زواج العبد بدون اذن سيده انه معصية مع انه لم ياذن به المولى لا انه نهى عنه (١٧٠).

ثم ان المصنف قد امر بالمراجعة والتأمل وليس ذلك اشكالا ليجاب عليه وانما هو اشارة الى اخبار الباب لنكاح العبيد بمعنى مراجعتها جيدا مع التأمل في مؤدياتها لتعرف ما المراد من المعصية او النهي عنها.

الثاني ما ذكره المرحوم المشكيني: ان المعصية ان كانت ظاهرة في المخالفة الا ان لما كانت معصية السيد مستتبعة لمعصية الله فلا بد ان يراد منها خلاف الظاهر والا فلا وجه للتفكيك اقول (التفكيك بين معصية الله ومعصية العبد).

واجاب عليه ان الحكم ليس عقليا، بل هو تعبدي، فيمكن افتراق المعصية الاصلية عن المعصية التبعية الناشئة من معصية السيد في هذه الملازمة.

والصحيح ان يقال: ان المستدل اعطى نفسه الحق في القول بعدم الوجه للتفكيك مع ان ظاهر كلام الامام (ع) في ذلك (بانه لم يعصي الله وإنما عصي سيده)، فالمسالة تعبدية صرفة، ولو كانت الملازمة ثابتة على كل حال لما جاز انفكاكها في موارد كثيرة واضحة في الفقه كعدم طاعة السيد فيما لو امره بمعصية الله مثلا، او عدم الالتزام بالواجبات الشرعية وغير ذلك (١٧١).



(١٧٠) وأورد عليه ان ذلك من مجرد الدعوى بلا برهان فانه لا اشكال ظاهرا في ظهور المعصية في المخالفة لا في عدم الامضاء، والمصنف لم يات بشيء صارف عن هذا الظهور.

وجوابه: انه لو لم يكن ظاهرا في ذلك لم يكن ظاهرا في المعصية التكليفية أي في المخالفة لا اقل من الاحتمال الدافع للاستدلال، مع ان العقد على اكثر من الاربع باعتقاد جعل السبب من قبل الشارع يكون محرما بالحرمة التشريعية وهي تقضي الفساد وامكان اطلاق المعصية عليها واضح كما لا يخفى.

(١٧١) ثم ان المصنف ذكر في الحاشية للكتاب - (ما لفظه) وجه ذلك اطلاق المعصية على الشيء غير الممضى شرعا ان العبودية تقتضي عدم صدور العبد الا عن امر سيده واذنه، حيث انه كل عليه لا يقدر على شيء، فاذا استقل بامر كان عاصيا حيث اتى بما ينافيه مقام عبوديته لاسيما مثل التزويج الذي كان خطيرا، واما وجه انه لم يعصي الله فيه، فلاجل كون التزويج بالنسبة اليه أيضاً كان مشروعا ماضيا غايته انه يعتبر في تحققه اذن سيده ورضاه، وليس كالنكاح في العدة غير مشروع من اصله فاذا اجاز ما صدر عنه بدون اذنه فقد وجد شرط نقوده وارتفع محذور عصيانه بعصيانه لسيدته. (انتهى) ومحصله: ان هنا فرق بين تزويج العبد وبين التزويج في العدة - من حيث وجود المقتضي للصحة والامضاء في الاول دون الثاني، غاية الامر توقفه على توفر شرط لنفوذه وهو اذن المولى.



قوله (قدس سره): (تذنيب) حكي عن ابي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة، وعن الفخر انه وافقهما في ذلك. والتحقيق: انه في المعاملات كذلك اذا كان عن المسبب او التسبب، لاعتبار القدرة في متعلق النهي كالامر، ولا يكاد يقدر عليهما الا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة، واما اذا كان عن السبب فلا، لكونه مقدورا وان لم يكن صحيحا نعم قد عرفت ان النهي عنه لا ينافيها.

تذنيب: ذهب بعض العامة كابي حنيفة والشيباني على ما حكي عنهما وتابعهما فخر المحققين الى ان النهي عن شيء لا يقتضي الفساد بل يقتضي الصحة، والكلام تحقيقا يقع في مقامين - في المعاملات اولا وفي العبادات ثانيا.

اما في المعاملات: لا نسلم دلالة على الصحة مطلقا بل فيما اذا كان نهيا عن المسبب او عن التسبب دون ما اذا كان نهيا عن السبب، والوجه في ذلك ان النهي عن الشيء فرع القدرة عليه والا لم يصح النهي عنه وتحريمه، ومن المعلوم ان القدرة على الشيء مما يساق صحتة وامكان تحققه في الخارج، وعليه فاذا تعلق النهي بالمسبب كالملكية مثلا فيلزم كونه مقدورا للمكلف ولازمة ان تكون المعاملة صحيحة ولو كانت فاسدة لما امكن ايجاد المسبب ولما كان مقدورا وعين الكلام جار بالنسبة الى التسبب، واما اذا كان النهي متعلقا بالسبب (الايجاب والقبول) فايضا يلزم كونه مقدورا والا لما صح تعلق النهي به الا انه لا يستلزم



الصحة لامكان التفكيك بين كونه مقدورا وبين كونه صحيحا اذ لايلزم من كونه مقدورا ان يكون مؤثراً فالنهي عنه لايقضي الصحة كما لايقضي الفساد لما عرفت سابقا(١٧٢).

(١٧٢) وأورد عليه في العناية: انه لافرق في دلالة النهي على الصحة اذا تعلق بالسبب لعين ما عرفت به في المسبب والتسبب من اعتبار القدرة في متعلق النهي، ودعوى جواز كونه مقدورا عليه مع عدم تأثيره مما لا وجه لها، الا ان صحة السبب لا تعني صحة المعاملة بل صحة كل شيء بحسبه وليس صحة السبب بمعنى ان يترتب عليه الاثر خارجا فان الاثر يترتب على مجموع السبب والشرط وفقدان المانع لا على السبب وحده بل صحة السبب بمعنى اذا انضم اليه الشرط وعدم المانع اثر اثره في النقل والانتقال وهذا المعنى حاصل في السبب ولو مع النهي عنه كما لا يخفى. وفيه خلط واضح فان المراد من السبب في كلام المصنف هو العلة التامة أي مجموع المقتضي والشرط وعدم المانع لا خصوص السبب أي المقتضي كما استظهره من كلامه وهو غير مراد، واذا كان الامر كذلك فهو لا يقتضي الصحة بمجرد كونه لا يقتضي الفساد لان الاثر ليس من فعل المكلف بل هو مما يحكم به الشارع فقد يحكم وقد لا يحكم وهذا واضح.



قوله (قدس سره): واما العبادات: فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له تبارك وتعالى، فمع النهي عنه يكون مقدورا، كما اذا كان مأمورا به، وما كان منها عبادة لاعتبار قصد القرية فيه لو كان مأمورا به فلا يكاد يقدر عليه الا اذا قيل باجتماع الامر والنهي في شيء ولو بعنوان واحد وهو محال، وقد عرفت ان النهي في هذا القسم انما يكون نهيا عن العبادة، بمعنى انه لو كان مأمورا به، كان الامر به امر عبادة لا يسقط الا بقصد القرية، فافهم.

واما في العبادات، وقد تقدم ان المراد منها احد امرين- الاول: العبادة الذاتية، والثاني: الفعل الذي لو امر به لكان امره امرا اعتياديا. اما العبادة بالمعنى الاول فهي مقدورة للمكلف حتى مع تعلق النهي بها كما هو واضح كما لو كان مأمورا به (١٧٣).

واما العبادة بالمعنى الثاني: فهي غير مقدورة للمكلف الا اذا قيل بجواز اجتماع الامر والنهي في عنوان واحد اذ مع عدم الجواز لا تكون (مقدورة) لعدم الامر بها مع تعلق النهي بها، ومع عدم الامر لا تكون عبادة ليقال بان النهي عنها يستلزم فسادها ام لا؟.



ولكن الصحيح هو عدم جواز اجتماع الامر والنهي في عنوانين فضلا عن عنوان واحد، فلا تكون العبادة بهذا المعنى مقدورا عليها.

لا يقال: كيف يتعلق النهي بالعبادة حتى يقال انها مقدورة ام لا؟ ضرورة عدم كون العبادة عبادة الا مع تعلق الامر بها، ومع تعلق الامر بها لا يعقل تعلق النهي بها، فانه يقال: قد مر سابقا ان العبادة بالمعنى الثاني انه لو امر بها لكان امرها امرا اعتياديا من دون ان تتوقف عباديتها على امر فعلي.

ثم امر بالفهم - للاشارة الى عدم تمامية جوابه ويمكن تفسيره بوجوه: الوجه الاول: ما ذكره في العناية عدم توقف القدرة على العبادة التقديرية مع النهي عنها على القول بجواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد فان الذي يتوقف على ذلك هو العبادة الفعلية أي ما يتعلق بها امر فعلي لا يسقط الا مع قصد القرية، لا العبادة التقديرية.

الوجه الثاني: ما ذكره المرحوم المشكيني: عن متعلق النهي في الادلة ليس هو عنوان العبادة بل العناوين الخاصة من الصلاة والركوع، فاذا كان المتعلق مما لم يثبت فيه حقيقة شرعية مثل الركوع وامثاله ولا متشرعية بل استعمله الشارع بما له من المعنى العرفي، فليس في النهي دلالة على الصحة لكونه مقدورا مع بطلانه شرعا باتفاء قيوده الشرعية ومع ثبوت احد الامرين فان قلنا بالاعم فلا اشكال ايضا لامكان المتعلق وان قلنا بالصحيح فالقدرة منتفية مع البطلان. ولما



كلنت الصحة مستلزمة لاجتماع الأمر والنهي فلا بد من رفع اليد عن ظهور اللفظ في الصحيح ويحمل على الفاسد.

وفيه: عدم معقولية ان يامر الشارع بما هو فاسد ليحمل اللفظ عليه لمجرد محذور اجتماع الامر والنهي، بل الشارع لا يامر الا بالصحيح وما هو المأمور به ليس الا هو.

هذا مضافا الى ماعرفت من جواز اجتماع الامر والنهي .

الوجه الرابع: ما ذكره مدرس الكفاية لعله للاشارة الى ما ذكره المصنف في المعاملات من ان السبب والتسبب بسبب خاص يقتضي الصحة، هذا اذا كان النهي نهيا ذاتيا واما لو كان ارشادياً فهو يقتضي الفساد دون الصحة. وفيه ان ارجاع عبارة - الفهم الى مقام المعاملات بعيد جدا ولا يساعد عليه السياق بل هو راجع الى مقام العبادات.

الوجه الخامس: لعله الاشارة الى ان مقصوده من كون العبادة الذاتية مقدورة فهو لا يكشف عن الصحة اذ ما المراد من الصحة فهل المراد كونها مقربة بالفعل فهذا باطل جزما وان كان تحقق حقيقتها وماهيتها فهو وان كان صحيحا الا انه لا فائدة فيه من دون كونه مقربا بالفعل.

(١٧٣) وفيه:- ما المراد من كونه مقدورا عليه فهل المقصود من ذلك صحته بمعنى كونه مقربا بالفعل او المقصود انها صحيحة بمعنى تحقق حقيقتها وماهيتها فان



اريد الاول فهو باطل جزما وان كان المراد هو الثاني فهو وان كان صحيحا الا انه لا
فائدة في تحقيقه ما لم يكن مقربا.



فهرست المتن

٣	فصل في مبحث الضد
٤	الأمر الأول: في تحقيق المراد من الالفاظ
١١	الأمر الثاني: الجهة المبحوثة في المسألة
١٣	الوجه الأول من ايراد المصنف
١٦	الوجه الثاني من ايراد المصنف
١٨	ما قيل في التفصي من الدور
٣٦	الجواب عن امر الأخوند بالتامل جيداً
٤٠	الكلام في مسلك الملازمة للقائل بالاقتضاء
٤٢	توهم خلو الملازم من حكم من الاحكام
٤٤	الامر الثالث: الكلام في الضد العام (الترك)
٤٦	جواب قول المصنف فأفهم
٥١	الأمر الرابع: في ثمرة القول بال ضد الخاص
٥٨	مبحث الترتب
٦٩	ملاك استحالة طلب الضدين
٧٦	الدليل الثاني لامكان الترتب
٧٩	الدليل الثالث
٨٣	الدليل الرابع
٨٤	جواب فأفهم وتامل جيداً
٩٣	أدلة أستحالة الترتب



- ١٠٣ دعوى أن الأمر لا يدعو الا الى ما تعلق به
- ١١١ فصل في جواز أمر الأمر مع علمه انتفاء شرطه
- ١١٦ ما المراد من لفظ الامر
- ١١٨ جواب أمر المصنف بالتأمل جيداً
- ١٢١ فصل في تعلق الاحكام بالطبائع او الأفراد
- ١٢٢ تحرير محل النزاع
- ١٢٩ الاستدلال عليه بالوجدان
- ١٣٠ جواب أمر المصنف بالفهم
- ١٣٦ دفع ووهم
- ١٣٨ قوله فأفهم وتأمل جيداً
- ١٤٥ فصل في أن نسخ الوجوب لا دلالة منه على بقاء حكم معين
- ١٥٣ فصل في الوجوب التخييري
- ١٥٥ ذكر أقوالاً في المسألة
- ١٦١ الصورة الثانية
- ١٦٣ توجيه أمر المصنف بالتدبر
- ١٧٢ بقي الكلام في امكان التخيير بين الأقل والأكثر
- ١٨٥ فصل في الواجب الكفائي
- ١٨٦ ذكر خصيصتين للواجب
- ١٩٣ فصل في الواجب المؤقت
- ١٩٤ الواجب المؤقت والواجب غير المؤقت
- ١٩٧ تبعية القضاء للأداء
- ٢٠٠ تفسير أمر المصنف بالتدبر جيداً



٢٠٣	فصل في الأمر بالامر
٢٠٨	فصل في الأمر بعد الأمر
٢١٥	المقصد الثاني في النواهي (وفيه فصول)
٢٢٠	عدم دلالة الصيغة على الدوام والتكرار
٢٢٣	لا دلالة للنهي على لزوم الترك فيما بعد العصيان
٢٢٣	وجه قول المصنف تدبر جيداً
٢٢٦	فصل في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وعدمه
٢٣٢	الفرق بين المسألة ومسألة النهي عن العبادات
٢٣٣	الأطروحة الأولى
٢٣٥	الأطروحة الثانية
٢٣٩	الاطروحة الرابعة
٢٤١	كون مسألة الاجتماع أصولية أو كلامية
٢٤٧	هل المسألة عقلية أو لفظية
٢٤٩	تفسير أمر الشيخ بالتدبر جيداً
٢٥٢	عمومية النزاع بجميع أقسام الوجوب والحرمة
٢٥٢	الوجه في عدم اختصاص النزاع
٢٥٣	تفسير أمر المصنف بالتفطن
٢٥٨	في أخذ قيد المندوحة في محل النزاع وعدمه
٢٥٩	قول المصنف فأفهم وأغتنم وتوجيهه
٢٦١	ذكر توهمين
٢٦٣	فساد كلا التوهمين
٢٦٤	جواب أمر المصنف بعدم الغفلة



٢٦٦	في اعتبار وجود الملاكين في المجمع
٢٦٦	المقام الأول: مقام الثبوت
٢٦٨	المقام الثاني: مقام الاثبات
٢٦٩	إشارة المصنف بالتفطن وتوجيههما
٢٧١	في بيان ما يحرز المناطان في المجمع
٢٧٩	الخلاصة
٢٨٣	ثمرة القول بالجواز أو الامتناع
	تحقيق القول بالامتناع وتمهيد مقدماته:
٢٩٣	المقدمة الأولى
٢٩٧	المقدمة الثانية
٣٠٠	المقدمة الثالثة
٣٠٢	المقدمة الرابعة
٣٠٥	القول بعدم التمايز بين الفصل والجنس خارجاً وعدم التمايز بين العناوين العرضية
٣٠٧	أن اجتماع الامر والنهي مستحيل في واحد
٣١٢	أدلة القول بالجواز
٣١٧	الدليل الثاني على القول بالجواز
٣٢٠	الجواب الإجمالي للمصنف
٣٢٢	الجواب التفصيلي للمصنف
٣٢٤	القسم الأول
٣٣٤	القسم الثاني
٣٣٩	القسم الثالث
٣٤٣	اجتماع الوجوب والاستحباب



٣٤٩	الدليل الثالث على القول بالجواز
٣٥٢	التفصيل بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً
٣٥٣	تفسير أمر الشيخ بالتدبر
٣٥٥	تنبيهات
٣٥٧	التنبيه الأول
٣٥٨	الأقوال في حكم الخروج من الأرض المغصوبة
٣٧١	مختار صاحب التقريرات
٣٧٥	جواب الشيخ
٣٧٧	جواب الشيخ على الدعوى الثانية
٣٨٢	جواب أمر الشيخ بالتدبر جيداً
٣٨٥	مختار صاحب الفصول
٣٥٦	ما أورده عليه المصنف
٣٨٨	ما تشبث به صاحب الفصول
٣٩١	مختار صاحب القوانين
٣٩٢	ما أورده المصنف على دليل صاحب القوانين
٣٩٨	في الثمرة للخروج عن الأرض المغصوبة
٣٩٩	الفرض الاول
٤٠٠	الفرض الثاني
٤٠٠	الفرض الثالث
٤٠٠	الفرض الرابع
٤٠٤	الأمر الثاني
٤١١	وجه تقديم النهي على الأمر بناء على الامتناع



- ٤١٣ ما أجابه المصنف في تحقيق الحال
- ٤١٥ جواب أمر المصنف بالتدبر
- ٤١٧ من أدلة تقديم جانب النهي أن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة
- ٤١٨ ما أورده صاحب القوانين
- ٤١٨ جواب المصنف
- ٤٢٤ جواب امر المصنف بالتأمل
- ٤٢٧ ومن الأدلة الاستقراء
- ٤٢٨ ما أورده المصنف
- ٤٣٤ الأمر الثالث: هل يلحق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات أم لا
- ٤٣٨ فصل في أن النهي عن الشيء هل يقتضي الفساد أم لا
- ٤٣٩ الأمر الأول: الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة
- ٤٤٠ الأمر الثاني: هل المسألة لفظية أو عقلية
- ٤٤٢ جواب أمر المصنف بالتأمل جيداً
- ٤٤٦ الأمر الثالث
- ٤٤٩ جواب أمر المصنف بالتدبر جيداً
- ٤٥٤ الأمر الرابع: بيان المراد من العبادة
- ٤٥٥ ذكر تعريفات للعبادة
- ٤٦٠ الأمر الخامس: بيان المراد من المعاملة
- ٤٦١ أمر المصنف بالفهم وجوابه
- ٤٦٤ الأمر السادس
- ٤٦٥ بيان امور أربعة
- ٤٦٨ بيان الأقسام الثلاثة للأمر



٤٧٠	تنبيه
٤٧٣	الصحة في المعاملات
٤٧٥	الأمر السابع
٤٨٠	الأمر الثامن: كيفية تعلق النهي بالعبادة
٤٨٤	القسم الرابع
٤٨٩	المقام الاول: في العبادات
٤٩١	اشكال ذكره المصنف
٤٩٣	جواب المصنف بوجوه ثلاثة: الوجه الاول
٤٩٤	الوجه الثاني
٤٩٧	الوجه الثالث
٤٩٩	المقام الثاني: في المعاملات
٥٠٤	توهم ذكره المصنف
٥٠٥	الجواب عنه
٥٠٩	تذنيب
٥١٢	تفسير أمر المصنف بالفهم

فهرست الهوامش

- ٦ الأمر الأول
- ٩ الأقوال في الضد العام
- ١٠ الأقوال في الضد الخاص
- ١٩ بيان آخر للمشكيني (ره) في التفصي من الدور
- ٢٥ جواب آخر للسيد الأستاذ (قده) عن الدور
- ٣٨ وجه آخر لمنع مقدمية ترك أحد الضدين للآخر
- ٤٠ فساد ما ذهب اليه الكعبي
- ٤٩ الرد على ما في التقارير من عدم جدوى اضافة المنع من الترك
- ٥٣ الثمرات الثلاثة لمسألة الضد
- ٥٩ الكلام في تعريف الترتب
- ٦٠ شروط الترتب كما ذكره بعض الاصوليين
- ٦٥ صحة الترتب على البناء على المعصية على نحو الشرط المقارن وعدم صحته
- ٦٧ تقرير دليل الامكان بشكل استتضهاري
- ٧٠ عدم تمامية ما أفاده من أجماع الامر بالأهم مع الأمر بالمهم في حال عصيان الأهم
- ٧٣ توهم فيما إذا كان الأهم واجباً فورياً
- ٨٦ ما قاله صاحب المحاضرات فيما موارد الخطابات العرفية
- ٨٧ جواب السيد الاستاذ (قده)
- ما قاله السيد الاستاذ (قده) في امكان الترتب وعدم استحالته الرد على ما قاله المصنف من
- ٩٣ عدم توجيه الأمرين الترتبين



- ما يستدل به من آيات القرآن الكريم على أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن
ضده الخاص ٩٥
- ما قاله بعض المحققين (قده) في دفع هذا النقص ٩٦
- وجه امر المصنف بالتأمل ١٠٦
- اشكال السيد الاستاذ (قده) على عنوان تعلق الاحكام بالطبائع أو الأفراد ١٢٦
- جواب السيد الاستاذ (قده) على ما ذكره في التقارير ١٢٧
- جواب الفهم ١٣٠
- استدلال آخر على تعلق الأوامر بالطبائع ١٣١
- جواب المشكيني (ره) على ان متعلق الطلب هو الوجود الذهني للطبيعة ١٣٣
- دفع ايراد المحقق العراقي على المصنف ١٣٩
- ثمرات المسألة ١٤١
- بيان أمور ذكرها المشكيني (ره) ١٤٩
- ذكر وجه للتقريرات لبقاء الجواز بالمعنى الأعم ١٥٠
- ذكر ايراد على المصنف ١٥٢
- الاجابة على التقريب في الصورة الأولى ١٥٨
- ذكر اشكال ورد في العناية ١٦٣
- عدة تعليقات على المسألة ١٦٥
- تفسير تعلق الوجوب الكفائي للمكلف ١٨٧
- ذكر خصائص الواجب الكفائي ١٨٨
- الثمرة المتحصلة من بحث الأمر بالأمر ٢٠٥
- الاستدلال على انتفاء القدرة ٢١٨
- ذكر قول للمحقق النائيني (قده) تغيير عنوان مبحث اجتماع الأمر والنهي ٢٣٠



- ٢٣٨ الاطروحة الثالثة لم يذكرها المصنف
- ٢٣٦ المراد من الأوامر المعنى العام فتشمل الواجب التوصلي
- ٢٣٨ عدم تمامية الجواب كما أفاده في العناية
- ٢٤٠ تعدد مسألة الاجتماع ومسألة النهي ودلالته على الفساد لتعدد المحمول
- ٢٤٠ الايراد على المصنف
- ٢٤٣ منع التقريرات ما ذكره القمي عن كون المسألة كلامية
- ٢٤٥ اندفاع ما يظهر من عبارة القمي من كونها مسألة كلامية
- ٢٤٦ اندفاع ما أورده في العناية على المصنف
- ٢٤٩ المسألة عقلية ولو اختص النزاع بالايجاب والتحريم اللفظيين
- ٢٥٠ جواب ما قيل ان المقصود من الامتناع العرفي: دلالة اللفظ بواسطة الملازمة العرفية
- ٢٥١ ما يورد على المصنف
- ٢٥٤ جواب التفطن
- ٢٥٤ الحرمة الكفائية لا مثال لها في الشرعيات
- ٢٥٦ ما كشف النقض والايراد على عموم الملاك
- ٢٥٦ وجه آخر اضافته المشكيني (ره)
- ٢٥٩ توجيه الفهم والاعتنام
- ٢٦٢ فرق التفصيل الأول عن الثاني
- ٢٧٠ اطلاق الدليلين وشمولها لمورد الاجتماع يثبت ملاكين في المجمع
- ٢٧٠ الصورة الثالثة هي ما ذكر في الأمر الثالث من توجيه التفطن
- ٢٧٣ ما قاله المشكيني من ترتب التعارض على الامتناع
- ٢٧٤ ما قاله المشكيني من عدم كفاية اطلاق كلا الدليلين لاحراز المناطين
- ٢٧٦ اعتراض على ان الاحتمال وجداناً لا يقاوم بعد وجود الاطلاق



- ويرد عليه عدة أمور ٢٧٧
- بعد احراز المناطين بوسيلة الاجماع ٢٧٩
- هل التقييد للحكم الفعلي والا فلا تعارض ٢٨٠
- ظهور الحال في فتوى المشهور بصحة الصلاة في الغصب ٢٨٦
- المناقشة فيما ذكره المصنف واضحة ٢٩٠
- الصحيح ان الحكم الفعلي الواقعي هو ما يكون تابعاً للملاك ٢٩٠
- للحكم مراتب اربعة ٢٩٤
- في كلام المصنف مواقع للنظر ٢٩٨
- في الاستشهاد المذكور أنه قياس مع الفارق ٣٠١
- ما أورده في العناية، أن مجمع العناوين واحد وجوداً متعدد ماهية ٣٠٣
- هي من مقولة الاين ٣٠٦
- لا دخل للمقدمة الرابعة في النتيجة اصلاً ٣٠٧
- جواب التدبر جيداً الذي ذكره في الهامش ٣٠٩
- الايراد على جواب المصنف ٣١٣
- تتمة دليل المصنف ٣١٥
- ايراد بعض المحققين بعدم الفرق في الاستحالة ٣١٥
- مقالة العناية بأن صل ولا تصل في الحمام من الاجتماع غير صحيح ٣٢١
- لا يقال كما قيل لو تعلق الطلب بالترك ٣٢٧
- الايراد على جواب المصنف ٣٣٠
- جواب التأمل الذي ذكره في الحاشية ٣٣٢
- ما يرد على المصنف نفس ما أورد على جوابه الأول ٣٣٦
- ما ذكره في العناية ٣٣٦



- ٣٣٨ يرد عليه لزوم التبديل في الحكم
- ٣٣٨ ما ذكره المصنف غير تام
- ٣٤٠ كلا الجوابين غير مناسب
- ٣٤٢ ما يورد على المصنف لألتزامه بامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم
- ٣٤٥ ما يظهر من عبارة المصنف ان التفسير جاري على القول بالامتناع في هذا القسم
- ٣٤٥ الوجه الخامس، دعوى عدم المضادة بين الوجوب والاستحباب
- ٣٥٠ امكان تصحيح العبادة مع اعتبار قصد الأمر فيها كما قيل
- ٣٦٠ تعليق المصنف على دعوى التوقف
- ٣٦٦ اعتراض العناية على المصنف باعتبار الاضطرار الى ارتكاب الحلال بحسن الاختيار
- ٣٧٨ مقالة العناية عن قول المصنف ((ان ما به التخلص من فعل الحرام ..))
- ٣٨٢ شرح التدبر جيداً
- ٣٨٣ مقالة المرحوم المشكيني، ويمكن ان يورد عليه
- ٣٨٧ تقريب عدم اتصاف الخروج بالوجوب المقدمي
- ٣٨٨ أقول لم يظهر من نقل عبارته ذلك بل ذهب الى سقوط النهي
- ٣٨٨ ما أورد على المصنف
- ٣٩٣ تمامية ما ذكره على تقدير كون الحيثية تعليلية لكلا الأمرين
- ٣٩٧ اقول ذكرت القاعدة وان لم يصرح القوانينين
- ٤٠١ المجوز اعتبر قيد المندوحة ولا مندوحة في المقام
- ٤٠١ قيل بعدم جواز البدار مع سعة الوقت
- ٤٠٢ كيف يؤمر به مع كونه مفوتاً لمقدار لازم
- ٤٠٢ قد يقال بأنها مأمور بها على الترتب
- ٤٠٣ المطلب مكرر



- ٤٠٥ قوة السند والدلالة ليست معلولة لقوة الملاك
- ٤٠٥ سبق التأمل فراجع
- ٤٠٧ قد يقال، ان الترجيح لمرجحات باب التزام لا يوجب خروج المجمع
- ٤١٠ مر من المصنف التوفيق بينهما
- ٤١٠ ما اورد على المصنف
- ٤١٣ وقوع العناية في خلط
- ٤١٥ جواب التدبر
- ٤٢٠ اشكال: لا وجه لتخصيص قاعدة الاولوية
- ٤٢٤ جواب التأمل
- ٤٢٥ عدم تمامية جواب المصنف
- ٤٢٥ وفيه: انه منقوض بما مر من المصنف
- ٤٢٩ الايراد على المصنف
- ٤٢٩ ينبغي القول برجاء المشروعية لا المطلوبة
- ٤٣٢ مقالة العناية
- ٤٣٣ اورد ان ملاقة المواضع مع الثاني الكر دفعة واحدة غير معقول
- ٤٣٦ قال في العناية في توضيح عنوان هذا الأمر
- ٤٣٦ لو بني على الامتناع فلا تعارض
- ٤٤٢ جواب التأمل جيداً
- ٤٤٣ الاستدلال للأول بوجوه
- ٤٤٤ وقد اورد _عليه المصنف_
- ٤٤٩ جواب الأمر بالتدبر جيداً
- ٤٥٠ مقدمة ذكرها المشكيني (ره)



- الإيراد بظهور النهي بما يعم التنزيهي ٤٥٣
- ما اورده في العناية ٤٥٣
- وفيه ان النهي الغيري لا يدل على الحرمة ٤٥٣
- مقالة المشكيني ، عن (العبادة) ٤٥٧
- عدم خلو التعريفين من لزوم الدور ٤٨٥
- تفسير توقف العبادة على الأمر ٤٥٨
- امران ذكرهما المشكيني ٤٥٩
- جواب الفهم ٤٦١
- تعليق العناية بعدم اتصاف هذا القسم بالصحة والفساد ٤٦٢
- ما اورد على القسم الثاني ٤٦٢
- التمامية ليست هي التمامية المطلقة ٤٦٧
- هذا مناف لما اختاره في باب الاجزاء ٤٧٢
- اورد على المصنف بأمور ٤٧٣
- انه لا اصل عدم الدلالة ٤٧٦
- ما علق في العناية ٤٧٦
- في العبادة المزاحمة بالأهم ٤٧٧
- قول العناية لو عدل المصنف عن المثال ٤٨٢
- هنا قسم سادس لم يذكره المصنف ٤٨٢
- علق عليه ، لا اشكال بدخول الشرط في محل النزاع ٤٨٢
- الملازمين وجوداً لا يلزم اتحادهما حكماً ٤٨٥
- يمكن صياغة الإشكال بوجه آخر عن المشكيني ٤٩١
- جواب الفهم الذي ذكره ٤٩٤



- الحرمة التشريعية والتجري يتعلقان بفعل الجوارح ٤٩٥
- الجواب غير تام للمصنف في العبادات الذاتية ٤٩٨
- هل يعم مطلق السبب او يختص بالبيع ٥٠١
- ما أورده في العناية ٥٠١
- الإعتراض بعدم الوجه لتخصيص ظهور النهي بالإرشاد ٥٠٢
- ما أورد عليه بأنه مجرد دعوى ٥٠٨
- ما ذكره المصنف في حاشية الكتاب ٥٠٨
- ما أورده في العناية ٥١٠
- تفسير الفهم الذي أمره به ٥١٢
- ما المراد من كونه مقدوراً عليه ٥١٣