

الوسط 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 تتحقق 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 ها هنا هو مطلق المعاند والمنافي، وجودياً كان أو عدمياً.

و قبل 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 والضد الواقعين في عنوانها – أما الاقتضاء، فله عدة وجوه متصرفة، الاقتضاء بنحو العينية، فعليه إن الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده بمعنى أن الأمر بالشيء والنهي عن ضده عنوانان مترادنان ممتازان بحسب المفهوم، وإنما بنحو الجزئية والتضمن فإن النهي عن الضد جزء من الأمر بالواجب، وإنما بنحو الالتزام اللغطي 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 المقدمية، والأول مسلك التلازم وسيأتي تحقيقها (١).

وأما الضد، فليس المراد به الضد بالمعنى المصطلح في العقول الذي هو عبارة عن الامر الوجودي المنافي لأمر وجودي آخر بل المراد منه المعنى الأعم الشامل للضد والنقيض بقرينة وقوع النزاع في الضد العام وهو الترك ، فضد 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 التثبت 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 استدل للثاني بذكرهم المسألة في مباحث الألفاظ، واستدلال صاحب المعلم لعدم الاقتضاء بانتفاء الدلالات الثلاثة، وبظهور لفظ الأمر في الصيغة التي شأنها الدلالة، وعورض بظهور لفظ الاقتضاء في مقام التثبت 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 المسالة ضمن مباحث الالفاظ لسلامة الوجهين الاولين عن العارض، وفيه أن:

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

الثاني: إن انتفاء الدلالة اللفظية بأنواعها الثلاث يستلزم عدها من غير مباحث الالفاظ لا منها وهذا واضح. وعليه فالمسألة صالحة لأن تكون من كلا القسمين لصلاحيتها لذلك فهي ليست عقلية محضة ولا لفظية محضة لعدم انحصار النزاع بدلاله الأمر بالشيء على النهي عن الضد بأحد الدلالات الثلاث اللفظية بل يقع النزاع في دلالته 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 اللزوم 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 الالفاظ لمعاني غير متعلقة كلفظ العنقاء.

ثم هل أن المسألة أصولية أو فقهية أو من المبادئ التصديقية وجوه أصحها الأول من دون تأثير لانطباق جهات علوم عديدة على المسألة فإن ذلك لا يوجب عدّها بعد انطباق جهة المسألة الأصولية عليها أو التي ذُكِرت 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 فتحرم لأن النهي عن العبادة مستلزم لفسادها كما سيأتي وعلى القول بعده فلا تفسد لعدم النهي، وهذا حكم كلي شرعي يترتب على طرفي المسألة ثبوتاً ونفياً، نعم إنما تتم الثمرة لو قيل بعدم جواز الترتب، وإنما 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 ملازمته، كما وإن انطباق عنوان المبادئ التصديقية مبني على كون موضوع العلم الأدلة الأربع، 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 ضد خاص للإزالة فهل تقع منها 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 جاماً 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 يلحظ هذا الجانب فإنطلاق الفعل على الترك لا يخلو من مسامحة.

ثم قال (قدس سره): ولو قصدنا من الضد كلا المعينين (الوجودي والعدمي) 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 البدل ولا يصدق على الكل دفعه واحدة، وهو (عدم إتيان المأمور به) فإن هذا يصدق على عدم الامتثال بصرف الإرادة عن المأمور به وعدم الانشغال بأي ضد ولا يصدق على الضد الوجودي ، أو ينشغل بعد صرف الإرادة عن المأمور به بأحد الأضداد الوجودية، وبهذا ترك المأمور به لأننا نتكلم من ناحية عرفية لا دقة ليقال بعدم إمكان الجامع.

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

وفيه: أنه يكفي لو احتجنا للحكم على كلا 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، والضد 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 الملزمة بين النهيين كما هو واضح من نقل أقوال المسألة.

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

(أحدها) : نفي الاقتضاء رأساً وهذا صريح العضدي والحادجي والمنسوب إلى العميدى وجمهور المعتزلة وكثير من الأشاعرة ودعوى بعض كصاحب المعلم 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 مماثلان بحسب المفهوم .

(ثالثها) : الاقتضاء على وجه التضمن.

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

ويقصد بالالتزام اللغطي الدلالة الإلتزامية 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 التقريرات وفي الضد الخاص قول آخر للبهائي (رحمه الله) وهو أن الأمر بالشيء لو قيل أنه يقتضي عدم الأمر بالضد مكان النهي عنه لكان أولى.

(سابعها) : 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 تدرج إلى المباحث الأعمق 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 أريد بالضد 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 عدمة القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص، إنما ذهبوا إليه لأجل توهُّم مقدمية ترك الضد، كان المهم صرف عنا الكلام في المقام إلى بيان الحال وتحقيق المقال في المقدمية وعدمهما، فنقول وعلى الله الاتكال: ان توهُّم توقف الشيء على ترك ضده، ليس إلا من جهة المضادة والمعاندة بين الوجودين، وقضيتها المانعة بينهما، ومن الواضحات أن عدم المانع من المقدّمات.

وهو توهُّم فاسد، وذلك لأنَّ المعاندة والمنافرة بين الشيئين، لا تقتضي إلا عدم اجتماعهما في التحقق، وحيث لا منافاة أصلًا بين أحد العينين وما هو نقىض الآخر وبديله، بل ينهمما كمال الملائمة، كان أحد العينين مع نقىض 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 المتنافضين لا تقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادين.

الأمر الثاني: وعلى أي حال فإن عدمة 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 الملازمين إلى الآخر، فإذا كان ضده عبادة فالمطلوب تركها ففعلها يكون حراماً فتفع فاسدة لكبرى أن النهي عن العبادة يقتضي فسادها 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 المتوهם 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 التتحقق 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 الملازمة 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 الملازمة بينهما أن يكونا في مرتبة واحدة.

أقول: بهذا المقدار من البيان لا يتم الدليل لأن الملازمة لوحدها لا تكفي في وحدة الرتبة كما هو الحال في العلة والمعلول فإنه مع ملائمتهم 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 وعدهما واحدة لأنهما نقىضان، وأيضاً إن السواد في مرتبة البياض لأنهما في رتبة واحدة، ومن ذلك ينبع 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 المقدمية نظراً إلى انتفاء السنخية بين الوجود والعدم واستحالة كون العدم من مقدمات وجود الشيء ومن أجزاء علته. وأجاب عليه المحقق العراقي (قدس سره) : إنه يبنتني على اتحاد المقدمات طرأً في كيفية الدخل في وجود المعلول ورجوع الجميع إلى المؤثرة و المتأثرة كما في المقتضي فإنه بناءً عليه لا محيسن من إخراج عدم المانع بقول مطلق من المقدمات وعن كونه من أجزاء العلة التامة نظراً لانتفاء السنخية بين الوجود والعدم وامتناع تأثيره في الوجود، وإنما بناءً 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 مقدمية عدم الضد.

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

(٤) وأجاب بعض الأصوليين على تقرير الشیخ :

أنه على فرض المانع وان عدم التمانع له دخل في وجود الضد يكفي في المقدمية التقدم الرتبي العقلي ، وهو يجتمع مع المعية الخارجية كما في العلة التامة والعلول . وجوابه واضح: ان تقدم عدم المانع ليس هو من هذا القبيل كي لا يمنع المقدمية 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 التضاد توقف وجود شيء على عدم ضده، توقف الشيء على عدم مانعه، لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشيء توقف عدم الشيء على مانعه، بداعه ثبوت المانعية في الطرفين، وكون المطاردة من الجانبيين، وهو دور واضح.

الوجه الثاني : وهو لزوم الدور.

وتقربيه : 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 بداعه ثبوت المانعية والمعاندة من الطرفين والمطاردة من الجانبيين وهو دور واضح من جهة توقف كل منهما على الآخر^(٥).

(٥) 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 نقىض العلة علة لنقىض المعلول

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

وكلا البيانين متوقفان على كون التمانع من الطرفين وأما لو كان التمانع من طرفٍ واحد فلا يتم تقريب الدور كالمانع والمنوع. مثل الرطوبة والإحرق، فإن الرطوبة مانع عن الإحرق وإنما الإحرق فليس مانعاً عن الرطوبة فهنا التوقف من طرفٍ واحد لا من الطرفين.

قوله (قدس سره) : وما قيل في التفصي 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 دائمًا مستنداً إلى عدم المقتضى، فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع، كي يلزم الدور.

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

وأجاب الشيخ الأخوند على التفصي، باستحالة وجود مقتضى الضد المعدوم

فيما إذا كان الضد الآخر متحققاً إذ المقتضي للضد للصلوة ليس إلا إرادة الصلاة وإرادة الصلاة مع فرض وجود الإزالة المضادة مما لا يمكن لأن معنى ذلك إن إرادة الشخص للإزالة متحققة ومع تتحققها يستحيل تتحقق إرادة أخرى للصلوة، وإن لزم أن يكون الشخص مريداً للضدين وهو مستحيل، وعلل عدم الوجود لمقتضي الضد المعدوم بأن وجود الضد الآخر كاشف عن عدم تعلق الإرادة الأزلية بالضد الآخر وإنما 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 تتحققه إلى جميع أجزاء علته التامة من المقتضي والشرط وعدم المانع والمعد، وعدم يكفي فيه انتفاء واحد منها، ولذا كان انتفاء كل واحد من أجزاء العلة التامة للوجود علة تامة للعدم (كالمركب ينتفي بانتفاء أحد أجزاءه) 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)، وإنما فالسابق هو المؤثر لصلاحية السبق للترجيح.

ومن هنا تعرف إن فعل الضد حيث كان وجودياً يحتاج إلى تتحقق جميع أجزاء العلة ومنها عدم المانع فيكون توقفه على العدم 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 دائرياً في باب

الأضداد فلا محالة يكون الاستناد إليه شائنياً دائمياً.

أعلق عليه: إن قوله توقفه على العدم فعلياً. فمن الواضح إن توقف الوجود على العدم غير معقول لعدم صلاحية العدم ليكون منشأ لتحقق الشيء، نعم لو أراد عدم المانع من تأثير المقتضي في مقتضاه لكان وجهاً وعبارة 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 مانع 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 (قدس 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 التشبيث 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 إبتداءً إلى الإرادة الأزلية خلاف المفروض مع كون أن المورد لا تشغله الأسباب كما نرى، مع أنه لو وجد أحد الضدين فان ذلك

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

ويرد عليه: إنه يكفي في عدم الضد الآخر مجرد عدم تعلق الإرادة الأزلية من دون حاجة إلى عدم 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 الأخوند واحد : وهو أن كلامنا في الضد العبادي الذي يتعلق بإرادة المكلف بايجاده 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 وإنما لزم الجبر الباطل، والكلام في الإرادة الأزلية إنما يستقيم في إيجاد الأضداد التي لا تتتوسطها 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 منتهيin إلى إرادة شخص واحد، وأما إذا كان كل منهما متعلقا لإرادة شخص، فأراد - مثلاً - أحد الشخصين حركة شيء، وأراد الآخر سكونه، فيكون المقتضي لكل منهما - حينئذٍ - موجوداً، فالعدم - لا محالة - يكون فعلاً مستنداً إلى وجود المانع.

قلت : هنا - أيضاً - مستند إلى عدم قدرة المغلوب منهما في إرادته، وهي مما لابد منه في وجود المراد، ولا يكاد يكون بمجرد الإرادة بدونها، لا إلى وجود الضد، لكونه مسبوقاً بعده قدرته كما لا يخفى.

فإن قلت : إن عدم المقتضي للضد المعدوم فيما لو فرض أن الشخص المريد واحد وإنما 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 الشأنى يكفي ولو كان على نحو الموجبة الجزئية.

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

قلت: إن المقتضي ليس هو الإرادة خاصة بل الإرادة إذا كانت غالبة وقدرة، 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 عدم 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 أنتضم إليه الأجزاء الأخرى تنتج منه المعلول لصيورته حينئذ 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 قائم 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 تحققها خارجاً، فنحتاج إلى إثبات عدم الضد إلى وجود ضده من وجه آخر ولا بقي الدور على حاله، مع أن أصل الإشكال عاطل لأن ذلك يعني تكليفيين متعلقين بمكلفيين فإن كان المتعلق واحداً وأريد من كل منهما إيجاده فاستناد

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

إن قلت: على الفرض الأول يمكن تصوير النزاع في الواجب الكفائي لو خطب 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 ضد العام لا في ضد الخاص كما هو الحال.

فإن قلت: أيضاً إن عدم أحدهما مستند إلى عدم مقتضي الآخر لا إلى وجود ضد 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 وإنما 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 لأنشغال الدور واستحالة توقف ضد على عدم ضده.

وهذه الصياغة بإمكان المستدل أن يرفضها بدعوى أن المقتضي عن الدور على ما في ظاهر كلامه إن استناد العدم 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 المانعة للضدين، لأنها إما في جانب المعلول (المقتضي) أو في جانب العلة (المقتضي) 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 استغناءه في افتقاره أو غير ذلك مما قيل في استحالته.

وهنا إن الضابط الذي ادعاه متوفراً 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 وعدهم 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 يقبح 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 شيطان أحدهما على الآخر لم يحصل معاً فما الذي يحصل فإن قلت: لا يحصل كلا الضدين والمفروض لا ثالث لهم، 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 باستلزم 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 محذراً من انتفاء الصدرين؛ لأنه يجتمع انتفاءهما مع انتفاء النقضين فهذا الوجه سخيف غايتها.

قوله (قدس سره) : غير سديد فإنه وإن كان قد ارتفع به الدور، إلا أن غائلاً 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 تقديرياً لا فعلياً إلا أنه لا يرتفع به غائلاً 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 المقدمية وهي تقدم العدم المزبور على وجود الإزالة. ولازم ذلك تقدم الصلاة على الإزالة بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين (الصلاحة وعدمه) فإذا فرضنا حينئذ بمقتضى المعاندة الرتبة بين النقيضين الإزالة وعددها تقدم الصلاة على الإزالة وجوداً وعدماً، والناتج من ذلك صيروحة كل من الصلاة والإزالة في مرتبة متأخرة عن الأخرى الملازم لكون كل واحدة منهما في رتبتين، أي متقدمة على نفسه بمرتبتين وهو مقطوع الاستحالة، والمقدمية 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 لكتلتهما 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 وهذا 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:

إحداهما: 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) شأنه 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 بالصلاحية أو كلمة صالح في كلام المصنف هو التوقف على تقدير وجود المقتضي.

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

مساوٍ 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 أشرنا 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 وهمما وجود المقتضي للصلاه، 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 صالحًا للتوقف على الإزالة حتى يقال بأن عنوان الدور وإن ارتفع إلا أن المحذور باقٍ على حاله مساوٍ 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 صالحًا لأن يتوقف عليها عدم الصلاة وإن لا 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 تقديريًّا 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 مساوٍ لانتفاء المانعية من باب أن انتفاء العلة بانتفاء المعلول.

إلاً إن أصل الإشكال عاطل لأن المتفصّي 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 إلاً 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 بوجهه استناد عدمه إلى ضده، ولا يكون الاستناد متربتاً على وجوده؛ ضرورة أن المقتضي لا يكاد يقتضي وجود ما يمنع مما 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، وليس في الضد تلك الخصوصية، كيف؟! وقد عرفت أنه لا يكاد يكون مانعاً إلا على وجه دائئر، نعم إنما المانع عن الضد هو العلة التامة لضده، لاقتضائهما 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 مقتضٍ لوجود مقتضاه فكيف يقتضي إستناد عدم مقتضاه إلى وجود ضد هذا المقتضي كما هو مقتضي هذا التعليق لأن الشرط مقتضي للجزاء، وذلك لأن اقتضاء هذا المعنى مساوق لكونه مقتضياً لعدم مقتضاه، ففي الحقيقة يكون وجود المقتضي مقتضياً لوجود مقتضاه و عدمه.

وقال: وفي: 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 للصلوة 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 بالصلوة كذلك تصدق لو كان ولكنه يسقط عن الفعلية بسبب المازحة الواجب الأهم الذي هو الإزالة.

وأما وجه النظر في الجواب: فإن كونهما متلازمين يعني معلوليتهم لعلة واحدة وإنما 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 العدم انتفاء أي جزء من أجزاء العلة التامة (كوجود المانع) مثلاً، وإنما 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 البديهية.

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، لابد أن يجامع معه، من غير مقتضى لسبقه، بل قد عرفت ما يقتضي عدم سبقه.

فاندرج 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 المقدمية.

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 ولا زم وحدة المرتبة انتفاء المقدمية.

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 المقدمية بالوجهين السابقين من ملائمة عدم أحدهما لوجود الآخر ومن استلزم المقدمية 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 أوشكَا على الغرق وكان أحدهما ابنًا له والآخر أخاً له فأن 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 لإنقاذ 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 يُجَاب 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 المقدمية 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 معذوماً.

فمثلاً: أن الجسم قد يتصرف تارةً بالسوداد وأخرى لا يتصرف فإذا اتصف به كان وجود البياض موقوفاً على عدمه وإن لم يتصرف به كان وجود البياض غير موقوف على عدم السوداد، ويعبر عن هذا التفصيل بالتفصيل بين الضد المعذوم والضد الموجود وإن التوقف على عدم الأخير لا عدم الأول.

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

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

ومما ذكرنا ظهر انه لا فرق بين الضد الموجود والمعذوم، في ان عدمه الملائم للشيء المناقض لوجوده المعاند لذاك، لابد ان يجامع معه من غير مقتضى لسبقه، بل عرفت ما يقتضي عدم سبقه، يعني: ان عدم سواد مثلا الملائم للبياض، والمناقض لوجود السواد (لان السواد وعدمه نقىضان) ووجود السواد معاند لذاك (البياض)، فلا بد ان يجامع معه من غير مقتضى لسبقه، كلون البياض في مرتبة السواد وهو في مرتبة عدمه (لأنهما نقىضان) فيصبح أن البياض في مرتبة عدم

السود لأن مساوي المساوي مساوي، وإذا كان في مرتبته فكيف يسبقه ليكون مقدمه له، بل اقتضاء سبقه له من نوع لاستلزمـه 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 استلزمـه للتکلیف بالمحال، وعجز المكلف عن امتحالهما 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 مقدمية ترك أحد الضدين للآخر مع تسلیم التمانع بينهما لا حاجة للتعرض إليها فلتطلب من مصادرها ولكن نشير لوجهٍ واحدٍ يرتبط بمبحث مقدمة الواجب ذكره بعض المعاصرین (قدس سره): وحاصله أنه لو سلم مقدمية 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 وذاتها، ولا تعدد كذلك فهو من قبيل الأجزاء الداخلية التي تقدم عدم اتصافها بالوجوب المقدمي.

أُعلق عليه :

أولاًً: 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 الانحرافي، والترك للضد لا يتصف بذلك ليمتنع اتصافه بالوجوب الغيري لو قيل به فالفرق بينهما موجود.

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

وأما الكلام في مسلك الملازمة - للسائل 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 المقدمية فالمناقشة ضغوفية.
وجوابه: منع الكبري 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 للازمه الآخر بل ويجوز أن لا يكون الملازم الآخر محكوماً بحكم فعلي أصلاً أو محكوم بحكم إنشائي مخالفًا لحكم ملازمته لكنه قد سقط عن الفعلية بسبب فutility الأهم الملازم له، كما إذا وجبت الإزالة وحرم ترك الصلاة الملازم لها إنشاءً ولكن سقطت حرمتها 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 ملازمته بحيث إذا وجب ترك شرب الخمر سرى الوجوب منه

إلى ما يلزمه من الأضداد الخاصة الوجودية من الأكل والشرب والمشي ونحوها والمشهور استند في فساد دعواه إلى المقدمية أي مقدمية 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 الفد الآخر ، فلا يكون عدمه مستندًا إلى وجود الفد بل مستندًا 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 عُرفاً، وحيث نفهم الظواهر من الجهة العرفية فالتوقف موجود.

أقول: لابد 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 الفد ولو قيل بالنظر العرفي لما إطرد البحث كثيراً في المباحث العقلية الصرفية.

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

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

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

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

أما عقلاً : فلجواز أن لا يكون في الواقعه اقتضاء أصلاً لا في الوجود ولا في العدم لا بحد الإلزام ولا دون حد الإلزام فلا يكون واجباً ولا مستحبأ 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 وَاشْرِبُوا...﴾.

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 والإيات أن الله يحاسب على كل شيء يكفي قوله تعالى : «ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره...» مع أن قيام الدليل الشرعي على الإباحة لا مجال لحكم العقل ليقال أن العقل يحكم بعدم كون الحادثة محكمة بحكم أصلاً، إذ الحكم العقلي يأتي في طول الأمر الشرعي لا في عرضه، و هذا أمر بِينَ.

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 طلبا 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 أنه لو التفت الأمر إلى الترك لما كان راضيا به لا محالة، وكان يبغضه البتة.

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

نعم لا بأس بها، بأن يكون المراد بها أنه يكون هناك طلب واحد، وهو كما يكون حقيقة منسوبا إلى الوجود وبعثا إليه، كذلك يصح أن ينسب إلى الترك بالعرض والمجاز ويكون زجرا ورداً عنه، فافهم.

الأمن 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 مركبا 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 تسهيلاً 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 انقدح أنه لا وجه لدعوى العينية لوضوح أن اللزوم يتطلب الإثنينية وليس الاتحاد والعينية حيث يكون مناط العينية الاتحاد ومناط اللزوم الإثنينية والتعدد.

نعم لا بأس أن يكون المراد من دعوى العينية هو ان 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 تركه عرفاً بالدلالة 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 بان كلا المعنيين حقيقيان بل لو كان أحدهما مجازي فيدخل صغرى في ذلك كما قرر سابقاً، فكيف تصح دعوى المجازية ومن ذلك ينقدح 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 إلى واحد يرد عليه ما في الوجه الثالث المتقدم.

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

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

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

(١٥) ثم قال المشكيني (قدس سره): والثالثة - من المقدمات - أن اللزوم ليس من قبيل البّين بالمعنى الأخص لأنه لا يلزم من مجرد تصور الوجوب تصور المنع من الترك ، ولا من قبيل غير البّين لأن 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 العريفي.

قال بعض المحققين في تقريرات بحثه: وأما الاقتضاء بنحو التضمن فهو موقف على أن يكون الأمر عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك بتقرير، أن مجرد الطلب لا يقتضي الإلزام فإنه يلائم مع الاستحباب أيضاً فلابد وإن يكون مركباً من الطلب للشيء والمنع عن نقشه وهو معنى تضمن الأمر بالشيء للنهي عن ضده - هذا بزعم القدماء بان الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك - لأن المستظہر من صيغة الأمر أو مادته مطلق الرجحان وهو بمنزلة الجنس الشامل للاستحباب فلابد من فصل يميز المراد منه الإلزام أو الاستحباب. وقد يجاب عليه كما عن أجود التقريرات بان الحكم أمر اعتباري وإلامور الاعتبارية بسائط وليس مركبات ولا يتعقل لها جنس وفصل.

ورد من قبل تقريرات المستدل: بأن التركب المقصود في هذا البحث الأصولي لا يراد منه التركب الماهوي المبحوث عنه في الحكمة فليكن الاعتبار أمراً بسيطاً لا يتعقل 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

يميزه 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 قائم لما قلته مراراً: أن التسلسل الباطل في خصوص إثبات الصانع للأبديّة انتهاء العلل إلى علة العلل أو العلة العليا التي لا علة فوقها.

ثم قال في التقريرات: وال الصحيح أن يقال: بأن إضافة المنع من الترك لا يحل من العقدة شيئاً فان المنع بنفسه كالطلب ينقسم إلى لزومي وغير لزومي كما في الكراهة فلابد من تعديله بعدم الترخيص في الترك لا المنع والحرمة، وبعد ذلك تكون دعوى كون الاعتبار بهذا النحو عهدها على مدعيعها والمسألة بعد ذلك اعتبارية وكيفية صياغة الاعتبار أمر سهل.

ويرد عليه :

أولاً: ان 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 أردت بالمنع غير اللزومي بمعنى أن الترك للفعل غير ملزم مع طلب الفعل وهو عبارة أخرى عن إمكان تركه الذي لا يفرق عن الاستحباب شيئاً، فالممنع من الترك في مورد الأمر هو نفس عدم الترخيص في الترك بعبارة أخرى مختلفة عن الأولى مفهوماً وادرaka وان اتحدا مصداقاً وخارجاً.

ثانياً: مع تسليمه بالاعتبار وعدم كون الترك 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 لنضمين 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 فالامر كذلك بسيط لا مركب.

أقول: ويمكن التفريق بين الأمر والنهي بأن بساطة الثاني متعينة؛ لأن النهي قد لا يقبل العرف صدق الطلب عليه بخلاف الأمر، فإذا قبل إطلاق الطلب عليه أمكن تركبـه ، 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 فساده 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 والمحبوبية للمولى [ن خ] (فأنه يصح منه) أن يتقرب به منه، كما لا يخفى، والضد - بناء على عدم حرمته - يكون كذلك، فإن المزاحمة على هذا لا توجب إلا ارتفاع الأمر المتعلق به فعلاً ، مع بقائه على ما هو عليه من ملاكه من المصلحة، كما هو مذهب العدليّة، أو غيرها أي شيء كان، كما هو مذهب الأشاعرة، وعدم حدوث ما يوجب مبغوضيته وخروجه عن قابلية التقرب به كما حدث، بناء على الاقتضاء.

الأمن الرابع

في ثمرة القول بالضد الخاص (١)

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

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

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

وبعبارة أخرى: إن قصد القرابة المعتبر في العبادات مما لا ينحصر بقصد الأمر كما تقدم في التعبد والتوصل إلى إذا سقط الأمر بطلت العبادة.

(١٦) ذكروا ثمرات ثلاثة لمسألة الضد الخاص كما نقله العناية على ما حكي في التقريرات المنسوبة إلى الشيخ الأنصاري (قدس سره) وهي:
ترتب العقاب على فعل الضد وعدهمه فان قلنا بالاقتضاء نرتب العقاب على فعله
وإلا فلا.

وأجاب عليه في العناية بقوله: (وفي): ان عدمة القائلين بالاقتضاء كما تقدم قبل نظرهم في الاقتضاء إلى مقدمية 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 ذهاب البعض إلى ان الاقتضاء من جهة التلازم لا المقدمية وهذا 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 العصية على مثل هذا العصيان الناشئ عن النهي الغيري المقدمي مشكل.

وعلق عليه في العناية: أن الظاهر في وجه الإشكال في نظره هو انصراف أدلة سفر العصية عن مثل هذه العاصي الغيرية.

أقول: والصحيح لا وجه للإشكال أصلاً بعد تسليمه بتحقيق العصيان بضميميه عدم الفرق بين عصيان وعصيان ولو من النهي الغيري فأحكام العصية 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 فإنه جعل ثمرة القول بها نفي ثمرة مسألة الضد على تفصيل مر سابقاً فلا أعيد .

وجوابه: - أولاً: ما ذكره المرحوم المشكيني من انه غير تمام بناء على مذهب الأشعري المنكر لتبعية الأحكام للمصالح ولا يندفع بما ذكره في العبارة من انهم قائلون بالتبعية للملائكة في الأفعال غير المصالح وهو موجب لمحبوبية الواجب، لمنع قولهم ذلك، كما يشهد قولهم: بان أفعال الله غير معللة بالأغراض، كما وتبهر 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 لصالح فيها أو شُكَ كذلك، ولا يتم أيضاً على قول المشهور من العدلية، إذ الدال على المصلحة هي الصيغة الدالة على الحكم الفعلي بالطابقة، و (على المصلحة) التزاماً بمحاجة التبعية له، فإذا أخرج عن الظهور المطابقي لزاحمة الأهم، فكيف تبقى حجة في دلالتها الالتزامية، إلا إذا قيل بعدم تبعية الدالة الالتزامية للمطابقية بالحجية وإن 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 الإنسانية موجود في المقام، لعدم منافاة الأمر الفعلي بالأهم إلا لفعالية الأمر بالهم وحينئذ يجوز بإطلاق الصيغة، وفيه منع كفاية مطلق الأمر ولو لم يصل إلى مرتبة الفعلية، كيف ولو صلح لذلك لصلاحت جميع الأوامر الإنسانية لذلك في غير مورد فعليتها كصلاحيته لإتيان الظهر قبل وقتها ووقوعها على وجه قربي لتتوفر الأمر الإنساني دون الفعلي وهو كما ترى، مع منع صدق الأمر فعلاً على الإنساني خاصه.

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

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

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

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

كما ويرد عليه أيضاً إننا لو سلمنا بإمكان قصد الملك فان ذلك يكون للقلة من الناس ممن هم على مستوى عال من المعرفة والإدراك ، وسيبقى الكثرة الكاثرة غير مهتمية إلى ذلك لقصورها عن إدراكه وتكون النتيجة بعض 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 بالاقتناء ، منكرا بذلك ظهور هذه الثمرة في قبال قول البهائي (قدس سره) القائل بالبطلان مطلقاً ولو على القول بعدم الاقتناء ، لأن الشيخ الكبير التزم بصحة الأمر الترببي ولو على القول بالاقتناء فيكون هو المصحح له إن كان عبادة وقد نص على عبارته في تقريرات الشيخ الأنصاري ، وأي مانع من أن يقول الأمر المطاع للأمره : إذا عزمت على معصيتي في ترك كذا افعل كذا - إلى أن قال - فالقول بالاقتناء وعدم الفساد أقرب للسداد .

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



ان العبادة وان كانت منهيا عنها بمقتضى هذا القول إلا أن هذا النهي غيري نشا من مقدمة تركها أو ملازمته للمأمور به (الأهم) ولم ينشأ من مفسدة في متعلقه ليكون موجبا لاضحلال 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 سيتوضّح في محله ان شاء الله تعالى كما انه يحتاج لصلاح الملاك للتقرب وقد عرفت خلافه، ولو تنزلنا وقلنا بذلك فكون المتعلق ذات مصلحة لا يعني امكان التقرب به مع توجّه النهي إليه الذي يعني مبغوضيته للمولى مع ما احتوى عليه من ملاك وإن 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.

وضعفه واضح لأن النهي إنما يتوجه إلى ترك الضد بالعرض لا بالذات على القول بالاقتضاء 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 الأفضل 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 والعم على، بل هو واقع كثيرا عرفاً.

مبحث الترتيب (١٧)

الاستدلال على إمكان الترتب ..

ذكر في الكفاية عدة أدلة لإمكانه ، منها :

إن المالك في استحالة طلب الضدين في عرض واحد هو اقتضاء كل واحد من الأمرين امتنال نفسه في ظرف اقتضاء الآخر له ، وحيث لا قدرة للمكلف على كلا الامتنالين فيكون طلبهما في عرض واحد طلبا للمحال ، ولكن يمكن رفع هذا الملاك لو كان طلبهما طولياً وعلى نحو الترتب ، كما لو فرض أن الأمر بالهم مترتب على عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المتأخر لا المتقدم ولا المقارن ، فلا يقتضي الامتنال 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 امتنالا 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 بالهم بان يقال للمكلف: " صل إن تحقق عصيان الأمر بالأهم فيما بعد" أي بعد الانشغال بالصلة أو يعزم على المعصية بنحو الشرط المتقدم أو المقارن وقد أدعى عدم المنع الفعلي من تعلق الأمر بالضدين على ذلك النحو، أي يكون الأمر المتعلق بالأهم مطلقا والأمر بالهم 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 مhydror أصلا إذ لا أمر بالهم في مرتبة الأمر بالأهم فلو بني على عصيانه فقد سقط بالعصيان ويبقى الأمر بالهم لتحقق ما علق عليه وهو عصيان الأمر بالأهم فلا اجتماع للأمرتين الذي هو ملاك الاستحالة(١٨).

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

هنا ملاحظات:

الأولى: إن الأمر بالهم مطلق عبادياً كان أم توصلياً ظاهر كلمات الأصولين كونه عبادياً حيث ذهبوا إلى تصحيح الضد العبادي بالقول بالترتيب.

الثانية: أن المصحح لعبادية الشيء هو تعلق الأمر به أما لو قلنا بان العبادة يمكن أن تقع صحيحة عن طريق قصد الملك فلا اثر لهذا البحث في إمكان الترتيب لأنه من دون الأمر الترتبي تقع العبادة صحيحة بوسيلة قصد الملك هذا إذا انحصر المهم بكونه تعبيديا وأما لو كان توصليا فلا اثر لكلماتهم في تصوير أثره الفقهي ورغم السيد الأستاذ (قدس سره) من انه لو كان المهم توصلياً فأثره الفقهي عدم الواقع في الحرام، ولا أقل من تقليل الحرمة لو قلنا بترك الأهم، فنقول انها حرمة حقيقة لعصيائه الأهم وباعتبار انشغاله بالطاعة والانقياد للمهم فيكون اقل عقابا من هذه الناحية ولم يمثل له بمورد فقهي فتبقى المسالة نظرية صرفة ، مع انه لا ربط بانقياده لطاعة المهم بتقليل عقاب الأهم، لعدم الملزمه بينهما وان لكل واحد منهما طاعة وعصيائنا المستلزم للعقاب.

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

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

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

وهنا قد يقال أن النزاع لفظي فمن يثبت قدرة المكلف على الامتنال قال بإمكان الترتب وهو معترض بعدم الإمكان مع عدم القدرة، ومن قال واثبت عدم القدرة لا مناص له إلا القول باستحالة الترتب مع اعترافه بالواقع مع القدرة على ما قيل.

والمسألة وإن كانت من باب التزاحم إلا أن البحث هنا متاخر عن البحث في باب التزاحم لأن هناك يحتاج لبيان الأهم والمهم من المتزاحمين وهنا نأخذهما مسلمين كإزاله والصلة، فيقال على الشهور بأهمية الإزالة على الصلة فتقدم عليها عند المزاحمة.

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

ولا إشكال في خروج الوسط عن محل النزاع لأن المنط في دخوله عدم قدرة المكلف على امتنالهما 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 احتل أحدها لم يبق موضوع للصحة فضلاً عن الواقع، وهي:

الأول: وجود المالك في كل واحد من المترافقين ثبوتاً وتمامية الحجة عليه إثباتاً لأن المانع منحصر بمرحلة قدرة المكلف على الامتثال، واجماع المجوزين والمانعين على اعتبار هذا الشرط.

الثاني: كون الأهم مضيقاً سواء كان المهم كذلك أو لا ، وسواء كان التضييق من جهة المالك 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 مضيقاً بل كان موسعاً لما كان تزاحم في البين لقدرة المكلف على الجمع فيهما فلا تصل النوبة إلى الترتب.

من الواضح أن هذا الشرط يستند على كون ضيق الوقت نوع من الأهمية فلو منعنا ذلك كما في الفروج (لو كان موسعاً) فنتصور الأهمية بالموسع كما نتصورها بالمضيق ، أو قد نتصور تساويهما في الأهمية وطبعي أن النتائج تختلف باختلاف ذلك.

الثالث: كون الضدين مما لهما ثالث وإنما كان فعل أحدهما في ظرف ترك الآخر من الأمور التكوينية ويكون الأمر به من تحصيل الحاصل ، أو قل 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 يلزمه فعل الآخر.

الرابع: انحصر 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 الترتيب، لفرض اتحاد الوجود في متعلق الخطاب فيهما.

هذا واضح لأن وحدة الوجود تعني قدرة المكلف على امتحالهما معاً بعد حصول كلا العنوانيين وتحققهما في موجود واحد فلا يكون مشمولاً لملك مبحث الترتيب.

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 بالتهم بل يكون الأمر بالتهم ثابتنا فقط وهكذا لو كان على نحو الشرط المقارن بان قيل للمكلف: " ان تتحقق منك العصيان فأنت بالصلة (المهم) " ، فإنه حين الإتيان بالصلة يكون الأمر بالإزالة ساقطاً ولكن على الآخرين خروج عن محل البحث مع عدم إمكانهما والترتيب على العصيان بنحو الشرط المقارن غير صحيح فكيف بالمتقدم.

(والوجه في ذلك كما عن العناية): أن الأمر إذا كان متاخراً على العصيان الأمر بالأهم ومتربباً عليه بنحو الشرط المقارن كان متاخراً عنه رتبة تأخر الحكم عن موضوعه والمعلول عن علته وإذا كان متاخراً عنه رتبة كان متاخراً 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 بال مهم 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 بال مهم متاخراً عن علته وهي عصيان الأمر بالأهم الذي يحصل بفعل المهم ، معنى ذلك أن فعل الضد المهم وقع قبل حصول أمره إذ المفروض ان أمره متاخر 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 العصبية يصح مطلقاً مقارناً كان أو متقدماً أو كان متاخراً ومنه يظهر المسامحة في عبارة المصنف ((بنحو الشرط المتقدم أو المقارن)) إلا إذا أراد التمثيل بذلك لا إخراج البناء على العزم على نحو الشرط المتاخر. ومعنى البناء هو العزم والإرادة على العصبية، وهمما في زمان واحد كما هو الشأن

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

أقول: إنما قال العصيان و فعل الضد لأنه لو لا 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 يجعل 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 متاخراً عن البناء رتبة ويكون في رتبة المعصية و فعل الضد، وهذا مما يكفي في تصحيح الضد والإتيان به بداعي أمره على تأمل فيه فتأمل جيداً .

أقول: ووجه عدم الصحة حتى في المقارن لأمرتين:

أولهما: ان العزم ليس من مسقطات التكليف.

وثانيهما: ان البناء أما ان يتحقق آن إتيان الأمر بالهم 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 المأمور 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 الامثال، إذ لو كان ذلك من اجل ما ذكره صاحب الكفاية من أن الأمر يكون بداعي جعل الداعي في نفس المكلف نحو الامثال وهو موقوف على حصول مبادئة من التصور والتصديق بالفائدة والجزم والعزم وهي أمور زمانية لابد من تتحققها من سبق زمان فلا بد من تأخر الأمر عن تحقق الداعي لامثاله .

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

أقول: وجوابه: أن هذه الأمور متفرعة عن الأمر ومتربة عليه فلا أقل تحصل بعد تماميتها لا قبلها، ولو فرض حصولها فليس لتمام هذه المبادئ تحقق قبل فعليية الأمر لوضوح ان العزم الذي يعبر عنه أحياناً بالإرادة لا يكون إلا مع فعليية الأمر لا قبلها، وهذا واضح، وكلامه ظاهر في كونها علة للأمر، مع أن الصحيح أنها علة لامثاله، وامثاله 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 الامثال وإلا لزم تحصيل الحاصل

إذا كان الطلب في زمان وجود الامثال المحقق أو طلب المستحيل إذا كان الامثال في زمان كون الأمر معدوماً، ففيه: إن ثبوت الأمر في زمان وجود الامثال ليس طلباً للحاصل بل طلب لشيء غير حاصل بقطع النظر عن هذا التحصيل فطلب الحاصل أو المتنع هو ذلك الطلب الذي يكون المطلوب حاصلاً أو متنعاً 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 الامثال زماناً إذ لو بقي الطلب إلى الزمان الثاني الذي هو زمان الامثال كان بقاوته تحصيلاً للحاصل وإن ارتفع انقطع لم يكن يلزم امثالاً أصلاً فيكون كما إذا بدا للمولى فرفع وجوبه.

أقول: إن وافقته على الشق الأول من الجواب فلا أوفقه 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 بالامثال أو العصيان كما عليه المشهور.

وما قيل من أن العزم المعلق عليه الأمر هو ما كان بعد توجيه الأمر فلو كان الأعم منه ومن الحاصل قبله لزم اجتماع الأمرين في جميع الآنات 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 امتنال الأمر بالهم التي هي صورة عصيان الأمر الأهم وذلك لأن 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 امتنال الأمر وعصيائه وغيرها.

والإطلاق بالنسبة للقسم الأخير غير ممكן كما مر في مبحث التعبّدي والتوصّلي للزوم الدور أو الخلف وإذا لم يكن له إطلاق فلا مزاحم للإتيان بالأمر المهم؛ لأن الأهم لا يقتضي أمره امتنالا في هذا الظرف.

والجواب ينبغي أن يكون واضحا لما مر من دفع المحذور وان دليل الأمر بالأهم لا محالة بعد فرض تقديمها لأهميته يكون شاملاً لحالة وجود الأمر بالهم 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، فإنه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما، إلا أنه كان في مرتبة الأمر بغير اجتماعهما، بداعه فعلية الأمر بالأهم في هذه المرتبة، وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضاً، لتحقق 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 لأن في مرتبة الأمر بالأهم والتي هي أسبق من مرتبة المهم لأن الأخير مترب على عصيان الأول فلابد من فرض وجود الأمر بالأهم ثم فرض عصيانه ثم تأتي مرتبة المهم وإن لم يكن هناك أمر بالهم إلا أنه في مرتبة أمره يوجد أمر بالأهم لعدم سقوط أمره بالعصيان المتأخر الذي يحصل زمن الإتيان بالهم 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، أما قبله حيث لم تتحقق المعصية خارجاً فالأمر بالأهم لا زال باقياً على حاله، لم يسقط بعد، وبه يجتمع مع الأمر بالهم في حال واحد وهو محال.

وهذا يبْتَدِئُ أَنْ مَجْرِدَ مِبَاشَرَةِ الْعَمَلِ بِالْأَمْرِ الْمُهُمِّ لَا يَحْقِقُ الْعَصِيَانَ الْمُطَلُوبَ وَبِهِ يَسْقُطُ الْأَمْرُ بِالْأَهْمَمِ (١٩).

(١٩) وَمَا أَفَادَهُ الْمَصْنُفُ غَيْرُ قَامِ .. أَوْلًا : كَمَا ذَكَرَهُ بَعْضُ الْمُعَاصِرِينَ مِنْ أَنْ فَرَضَ كَوْنَ خَطَابَ الْأَهْمَمِ مَطْلُقاً وَخَطَابَ الْمُهُمِّ مَقِيداً بِتَرْكِ الْأَهْمَمِ وَلَوْ عَصَيَاْنَا بِحِيثِ يَكُونُانِ طَوْلِيْيِنِ فَلَا مَانِعٌ مِنْ ذَلِكَ لَأَنَّ الْمَالِكَ فِي اسْتِحَالَةِ طَلْبِهِمَا الْعَجَزُ عَنِ امْتِنَالِهِمَا مَعَا إِمَّا وَانِ الْقَدْرَةِ طَوْلِيَّةٍ وَمَوْجُودَةٍ فَلَا يَبْقَى مَجَالُ الْمَنْعِ أَصْلًا كَمَا لَوْ قَالَ ازْلَ الْنِجَاسَةَ عَنِ الْمَسْجِدِ وَصَلَّ اَنْ تَرَكَتِ الْاِزَالَةُ وَهَذَا النَّحْوُ مِنِ الْطَّبِّ وَاقِعٌ فِي الْمَحَاوِرَاتِ الْعَرْفِيَّةِ كَثِيرًا.

فَانْ قَالَ الْقَائِلُ : أَنَّهُ لَا رِيبٌ فِي الْإِمْكَانِ وَالْوُقُوعِ لِلشَّرْطِ الْلُّفْظِيِّ.

قَلْتُ : بَعْدَ مَا جَعَلْتَ مِنِ الْمَقْدِمَاتِ كَوْنَ خَطَابَ الْأَهْمَمِ مَطْلُقاً وَخَطَابَ الْمُهُمِّ مَقِيداً بِتَرْكِهِ وَلَوْ عَصَيَاْنَا فَلَا فَرْقٌ بَيْنِ الشَّرْطِ الْلُّفْظِيِّ حِينَئِذٍ وَالشَّرْطِ الْوَاقِعِيِّ السِّيَاقِيِّ الْعُقْلِيِّ فِي حَاقِ الْوَاقِعِ صُونَا لِلْكَلَامِ عَنِ الْلُّغُوْيَةِ فَانَّ الْمَدَارَ فِي جَمِيعِ هَذِهِ الْأَمْوَارِ عَلَى إِمْكَانِ التَّصْرِفَاتِ الْعَرْفِيَّةِ الْمَحَاوِرِيَّةِ فَيَصِحُّ بِكُلِّ وَجْهٍ أَمْكَنَ لِلتَّصْحِيحِ طَرِيقٌ عَرْفِيٌّ بِلِ الْعُقْلِيِّ إِنْ أَمْكَنَ بِالْدِقَّةِ الْعُقْلِيَّةِ طَرِيقٌ لِلتَّصْحِيحِ وَذَلِكَ لِفَرْضِ أَنَّهُمْ اخْرَجُوا الْمَسْأَلَةَ عَلَى الْعَرْفِيَّاتِ وَادْخَلُوهَا فِي الدِّقَّيَّاتِ.

وَلِيَ عَلَيْهِ تَعْلِيْقَاتٌ :

الْأَوْلَى : أَنَّهُ إِذَا فَرَضْتَ كَوْنَ الْأَهْمَمِ مَطْلُقاً وَالْمُهُمِّ مَقِيداً بِتَرْكِهِ خَرَجَتِ الْمَسْأَلَةُ عَنِ مَحْلِ الْكَلَامِ وَهُوَ الْأَمْرُ بِالْضَّدِّينِ الْفَعْلِيَّينِ فِي آنِ وَاحِدٍ ؛ لَأَنَّهُ مَا لَمْ يَقُعْ الْمُهُمِّ بِتَمَامِهِ لَا

تحصل المعصية التي هي موضوع الأمر بالهم، وقبل وقوعه بتمامه لا أمر بالهم ليقع صحيحًا 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 بالسيادي إذ السيادي مأخذ 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 يخفي.

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 اذا كان المتعلق لكل منهما باقيا على مضادته لتعلق الآخر فلابد من بيان لرفع محدود الجمع بين الضدين.

ولا يمكن المساعدة عليه بحال، لأن المتعلق يعني كلي المأمور به وهو غير الامتنال الجزئي الذي يحصل المضادة مع الامتنال الجزئي لكتل المأمور به للضد الآخر، وأما المتعلقان بما هما متعلقان كلياً لا تضاد بينهما.

وبما أن المتعلق تابع لنفس الجعل متقدماً كان فان كان الجعل المتعلق متقدماً فإذا كان جعل المهم متاخرًا 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 الامتنالين لاستحالة اجتماع الضدين خارجاً في الامتنال بل يكون حال المكلف مخيراً بينهما وأي منهما جاء به فقد برأت ذمته من ذلك التكليف مع إعطاء الأولوية للأهم لتقديمه رتبة جعلاً وأهميته ملائكة، والنتيجة عملياً انه إذا أتى به فقد برأت ذمته أما لو أمنتل المهم أجزأاً 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 للتکلیف أو المهم لزاحمة الأهم له فيقدم عليه للمزاحمة فلا فعلية له.

اما أن يكون كلاهما فعليين فمعناه رفع أهمية الأهم كما هو مفروض المسألة فكيف يقول بالتخbir، 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 الأمارة ن ولكن هذا أمر آخر يبحث في باب التعادل والتراجح.

ثانياً: ما ذكره في العناية من عدم انحصار تصوير الأمر التربوي بأحد الوجوه المذكورة بل صح تصويره بنحو الواجب المعلق، فالامر بالأهم يكون مطلقاً منجزاً، والأمر بالهم يكون مطلقاً معلقاً على العصيان فيقول مثلاً: أنقذ الغريق وصلّ 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 (اما



على تقدير عدم المعصية) فواضح لأن المعلق باق على تعليقه ولم يصر منجزاً كي ينافي الأمر بالأهم (وأما على تقدير المعصية) فكذلك لأن الأمر بالهم حينئذ وان صار منجزاً ولكن الأمر بالأهم قد سقط بعد فرض المعصية فلم يجتمع الأمران المنجزان في حال واحد كي ينافيyan وهذا لدى المتذر واضح فتذر (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 بالهم 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 الفعلي والمطلق المعلق على المعصية.

ثم قال: (بقي شيء واحد) وهو انه قد يتورهم أن التقريب المذكور للترتيب إنما يتم إذا كان الأمر موقتاً كالصلة في آخر وقتها بالنسبة إلى أداء الشهادة المفروض سعة وقته واما إذا كان الأمر واجباً فورياً بحيث لا يسقط أمره إذا لم يأت به في أول أزمنة الامكان بل يجب الإتيان به فوراً فوراً كالإذالة ونحوها فلا يكاد يتم التقريب المذكور فيه إلا لا يسقط الأمر بالأهم حينئذ في تقدير المعصية كي لا ينافي الأمر بالهم بل هو ثابت محفوظ على حاله فيجتمع مع الأمر بالهم الذي صار منجزاً لفعالية شرطه وهو تقدير المعصية فيلزم الأمر بالضدين على نحو التنجيز في زمان واحد.

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

هي الآن الثاني والثالث إلى آخر الآنات (وعليه) فلا يجتمع في آن من الآنات أمران منجزان بأمررين متضادين أصلًا ، فتقدير ولا تشتبه .

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

نعم لو قيل: إن مرتبة الأمر بالهم هي مرتبة عصيان الأمر بالأهم وذلك ان سقوط الأمر بالأهم والأمر بالهم معلومان لعصيان الأمر بالأهم أو ما هو لازمه وهو انتفاء الموضوع وعدم الامتثال لأن العصيان على المشهور كلامًا سبب للسقوط وإذا ثبت الأمر بالهم مع سقوط الأمر بالأهم وكونهما في رتبة واحدة لعلوليتهمما الشيء واحد، ومعنى ذلك ان في رتبة الأمر بالهم لا أمر بالأهم كي يتنافيان.

وفيه: أن موضوع الأمر بالهم 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 لتعدد عصيانات الأمر بالأهم بعد آنات إتيان الأمر بالهم 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 آنات إتيانه سقط الأمر به للعجز وعدم إمكانه بعد ذلك لعدم استيعاب المتبقى من الزمان لإتيانه ومع سقوطه كذلك يبقى الأمر بالهم 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 الآنات عن الفعلية لزاحمته للأهم .

نعم، لا يتم هذا الوجه لو كان الأمر بالهم 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 ، فلو لا ما كان متوجهاً 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 ، وإنما لصح فيما علق على أمر اختياري في عرض واحد ، بلا حاجة في تصحيفه إلى الترتب ، مع انه محال بلا ريب ولا إشكال .

الدليل الثاني : لإمكان الترتب قاله الآخوند بعنوان : " إن قلت " انه في مرتبة الأمر بالهم 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 استحالته إذا كان ذلك بسوء اختيار المكلف .

ومعنى ذلك أن طلب الضدين ليس محالاً 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 أفترط مختاراً فصل وأزل » بلا حاجة إلى تصحيح الأمر بهما على نحو الترتيب .
ولا أظن من يلتزم به حتى القائل بالترتيب لوضوح بطلانه ومن هنا يعرف ان استحالة طلب الضدين ليست مختصة بحال سوء الاختيار (٢٠) .

* * * * *

(٢٠) قال المرحوم المشكيني : ويمكن أن يجاب أيضاً بان الطلب المتعلق بالمحال الحال في نفسه ، لأنه لا تنقدح إرادة الضدين في النفس مع العلم بالضدية ، فطلب المحال من المستحيلات الذاتية مثل اجتماع النقيضين ، لا لقبه 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 : بان ذلك يعني تعليق الوجوب للأمر بالهم على إرادة المكلف و اختياره 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 وكتتعليق 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 لفعالية الأمر بالمهم لا إنشائيتها 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.

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

قوله (قدس سره): إن قلت: فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك، فان الطلب في كل منهما - في الأول- يطارد الآخر، بخلافه في الثاني، فان الطلب بغير الأهم لا يطارد طلب الأهم، فانه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهم، فلا يكاد يريده 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 تتحققه، على تقدير عدم الإتيان به وعصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير مع ما هما عليه من المطاردة من جهة المضادة بين المتعلقين، مع انه يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهم، فانه على هذا الحال يكون طاردا لطلب الضر، كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له معه أصلاً مجال.

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

الأهم، وأما من طرف طلب الأهم فييمكن أن يقال انه لا إطلاق له بالنسبة إلى عصيان أمره الذي هو شرط تتحقق الأمر بالهم.

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

وثانياً: إننا لو سلمنا عدم طرد طلب المهم للأهم يكفيانا الطرد من طرف الأهم فانه يطرد طلب المهم في هذا الحال كما كان في غير هذا الحال فلا يكون للأهم بالهم أصلا مع الأهم مجال (٢١).

(٢١) وهنا قد يقال أن ذلك فرض غير متحقق لأن الطرد إن حصل من طرف حصل من الآخر لا محالة أيضاً لتضایفهما 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 أمتثال الأمر في مبحث التعبدي والتوصلي.

وأجاب عليه في العناية بما حاصله كما تقدم: إن 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 بالهم منجزاً كالأهم كي يطارد كل منهما الآخر لأن الموجود 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 كلاً أمري 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 للتکليف كما عليه المشهور، ومع تأخر رتبة جعل المهم يكون متعلقه متأخر رتبة عن متعلق الأمر بالأهم إذ لا يقصد بالتعلق الامثال الخارجي الذي تحصل به المضادة مع الامثال الخارجي (الجزئي) للآخر لاستحالة اجتماع الضدين خارجاً في الامثال ، وبعبارة أخرى أن المانع من الجمع بين الامثالين هو عدم قدرة المكلف على امتحالهما معاً.

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

هذا مضافاً إلى أن بقاء كلا الأمرتين 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 بالهم لتحقق 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 المزاحمة، وان الإتيان به يوجب استحقاق المثوبة، فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهم، لا انه 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 ولا تسهر"، والواقع أدل دليل على الإمكان.

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

الأمر الأول: ان يكون الأمر الثاني بعد تجاوز المولى عن الأمر الأول (الأهم) فلا اجتماع للأمرتين حينئذ أصلًا (٢٢).



الأمر الثاني: إن لا يكون الأمر التربوي مولوياً بل كان إرشادياً إلى محبوبية المهم وبقاءه 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 بوجوه:
 الوجه الأول: ما ذكره السيد الأستاذ في درس الكفاية بان تبرير ما وقع من الترب في العرفيات ليس دليلاً على المقصود.
 أقول: قد عرفت جوابه فلا نعید.

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 بالترتيب وإلا لم يصح لوضوح أن النزاع في مبحث الترتيب يتوقف على كون المصحح للأمر التربوي إذا كان عبادياً هو الأمر لا قصد المالك 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 مستلزمان لعقاب خاص به.

الوجه السادس: إن الأمر الإرشادي لا ينتج من إرادة في نفس المولى كي إذا امتنع استحق عليه الثواب، وهذا المعنى هو ما تبنيه الآخوند للأوامر الإرشادية. لكنني التزمت بعدم وجود الأوامر الإرشادية أصلاً وعليه فينسد هذا الوجه من جواب الآخوند .

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

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

(٢٢) (وفي) أولاً: ما قاله في العناية: فإن للمولى أن يعاقب على ترك الأهم بلا شبهة وان كان قد أتى بالهم 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 البدل عن الأمر الأول وحينئذ أن كان البدل أهم فلا وجه لتأخره عن الأمر الأول أصلاً وإن كان مساوياً فلا وجه للترتيب لأن المساواة يعني تخيير المكلف بالإتيان بأيهما شاء وهو خروج عن فرض المسألة التي أخذ فيها أهمية أحدهما وإن كان البدل أقل أهمية من الأمر الأول فلا وجه لرفع اليد عنه وإنما يكون رفع اليد لعدم القررة على كليهما وهو الطريق الذي قلت به لتصحيح الترتيب.

(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 لتعلق المطاردة بينهما سواء أكانا في عرض واحد أم على نحو الترتيب فلا يكون داخلاً 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 للبيقين باجتماع كلا الأمرين في زمان واحد، بل غايتها 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 الواقع.



– ثم قال – : فالأمر بالضدين على نحو الترتب من الموالى العرفيين بالإضافة إلى عبادتهم، 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 بالذهب إلى المدرسة وعلى تقدير عصيانه يأمره بالجلوس في الدار .

وأجاب عليه السيد الأستاذ (قدس سره)^١ : بأنه أجنبى عن الترتب ومطعون بكبرى 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 الحقيقى بل العقلانى القانونى فإنه لا يعيش مع مأموره فلا يوجه له أمر ترتبي .

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

^١ تقريرات الأستاذ الموجودة عندى .

ثم قال السيد الأستاذ (قدس سره): مضافاً إلى أننا لو تنزلنا عن الإشكال الأول وان هذا أمر ترتبي، فهو أمر صريح بدليل خاص وسمموع من المولى بعنوانه ومورده وهذا بخلاف ما يراد في باب الترتب من التمسك بإطلاق الأمر بالهم ليقع صحيحاً. أقول: إن باب الترتب فيما يكون الأمر بالهم مقيداً لا مطلقاً وإنما كان مهماً والآخر أهماً لو بقي على إطلاقه ولا حصلت المطاردة من جانب الأهم للهم 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 المضادة من قبل المعصومين (عليهم السلام) ، وإنما من الواضح أن العرف ليس مولانا لكي نطبق رأيه، ويرد عليه عدة إشكالات ذكر أهمها: انه لم يثبت جريان السيرة في الشرعيات ليكون سكوت الشارع إمضاء لها بل هي جارية في المباحث ، فلم يكن من وظيفة الشارع أن يردع عنها.

(وفيه): إن السيرة لو كانت شرعية فلا تحتاج إلى قرينة السكوت دليلاً على الإمضاء وإنما لأن خلف كونها شرعية والمتشرعة لا يفعلون إلا ما كان شرعاً 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 للعيبي والإماء فحصول مثل هذه الأوامر منهم قوي جداً، وكونها عرفية لا شرعية كما يدعى تحكم باعتبار أنها معاشرة للعرف دون المعصوم (الكتاب) فان ذلك بحاجة إلى دليل وهو مفقود .

وأما كونها من المباحثات لا من الشرعيات كي يكتشف من عدم الردع عنها الإمضاء ، وان كان صحيفا إلا أن إمكان العقاب على المخالفه عند عصيان أمر المولى الأهم بلا شبهة فلا يكون مباحا من تمام الجهات ليشكل فارقاً.

ثم قال (قدس سره) : إن توخي الإمضاء لهذه السيرة باعتبار أنها تشكل ظهوراً لغويًاً ممنوع لوضوح أنها لو كانت سيرة بسيطة فهي ظاهرة اجتماعية لا دخل لها باللغة لكي تنتج ظهوراً، ولا أقل من كفاية الشك في البطلان لنقيس الظهور الشرعي بالعرف.

(وفييه): انه يكفي حتى وان كانت ظاهرة اجتماعية بسيطة لو سلمناها مؤثرة ومنتجة للأثر وهو صحة عقاب المولى لعبد العاصي من دون نكير من أحد وهذا يكفي لتشكيل ظهور وهو حجة بدون فرق بين العرفيات والشرعيات، ولا يمكن التفكير 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 وجب الإقامة وبقى على نية السفر وجب عليه الإفطار والقصر في طول عصيان أمر الإقامة.

وهنا يقال هذا عين الترتيب الذي نحن فيه لوجود خطابيين فعليين متعلقين بالضدين على نحو الترتيب بان يكون أحدهما مطلقا والآخر مشروطاً وهنا وجوب التمام

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

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

قال (قدس سره): فال الصحيح 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 بيبانيين:

البيان الأول: ويتكون من نقطتين:

الاولى: 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 للأمرتين 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 لأن الأمر بالهم متفرع بحسب الفرض على عدم الأهم ومعه يستحيل أن يكون مانعاً عن اقتضاء الأمر بالأهم وتأثيره؛ لأن معنى ذلك: أن يكون عدم الأهم مستنداً إلى الأمر بالهم وهو محال، وهذا هو معنى أن اقتضاء الأمر بالهم في طول عدم اقتضاء الأمر بالأهم فلا تنافي بين المقتضيين – بالكسر – .

أقول: إن استناد الأمر بالهم على عدم الأمر بالأهم وهو أعم من عصيان الأمر الأهم وعدهه فالأمر بالهم إما في مرتبة وجود الأمر بالأهم الذي هو و مرتبة عدمه (يعني : عصيانه) واحدة لكونهما نقىضان، والمأمور هنا أنه في حالة عصيانه أو في غير مرتبة وجوده كما بني عليه المحقق المذكور. وعلى كلا التقديرتين فإن اقتضاء الأمر بالهم في طول عدم اقتضاء الأمر بالأهم فلا تنافي أصلاً.

ثم قال: وأما الاستحالة الثانية: فلأن الأمر بالأهم إن كان مانعاً عن تأثير الأمر بالهم في فرض عدم وجود الأمر بالهم فهو غير معقول إذ المانع عن تأثير مقتضي ما لابد أن يفرض في ظرف وجود ذلك المقتضي، وإن 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 فمانعية الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالهم في هذا الظرف مستحيلة أيضاً لأنه خلف؛ (لأن الفرض أن الأمر بالأهم متحققٌ ومانعٌ عن تأثير الأمر بالهم) 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 بالترتيب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرتين لعقوبتين، ضرورة قبح العقاب على مالا يقدر عليه العبد، ولذا كان سيدنا الأستاذ (قدس سره) لا يلتزم به على ما هو ببالي - وكنا نورد به على الترتيب ، وكان بصدق 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 مضيقه بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها، أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذاك الأمر، فإنه وان كان الفرد خارجا عن تحتها بما هي مأمور بها، إلا انه لم كان وافيا بغضها كالباقي تحتها، كان عقلا مثله في الإتيان به في مقام الامتنال، والإتيان به بداعي ذاك الأمر، بلا تفاوت في نظره بينهما أصلا .

أدلة استحالة الترتيب

الدليل الأول: ما ذكره المصنف: إن القائل بإمكان الترتيب لا أظن أن يلتزم بما هو لازمه من استحقاق عقوبتين في حالة مخالفة الأمرتين، 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 ب تمام 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 بالهم بما زوحم بداعي إتيان الأمر المتعلق بما لم يزاحم نظراً لوفائه بالغرض مثله عيناً بنظر العقل، لأن 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 امثالي الأمر المتعلق بالطبيعة الشامل للفرد المزاحم ملاكاً لا خطاباً والفرد غير المزاحم ملاكاً لا خطاباً.

(٢٥) ويرد عليه: إن 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 امثالي الهم ويسقط الامر بالهم لعدم فعليته، وإن عصى الهم

الزم بصرف القدرة لامثال المهم، فهنا التعدد انما بسوء اختياره عند عصيانه كلاماً، ولم يقل القائل بالامكان ان القدرة على كلام 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 لقدرته على فعل واحد لا فعالين.

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

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

قلت: هذا الفرق بلحاظ المتعلق او قل بلحاظ الامثال الخارجي والجمع ممتنع ولكن العقاب بلحاظ الامر والتکلیف وقد عصى امرین وتکلیفین، وكان بامكانه ان يدفع عن نفسه ذلك لو امتنل الامر او يقلل الى عقاب واحد لو امتنل 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 أصلًا 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: (ونروا البيع) حيث يكون البيع من أوضح مصاديق الضد للصلوة 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 الشافعية : ((عليكم بالقرآن فاستنبطوه)) وهذا إشارة إلى فتح باب البحث في المباحث الأصولية وترجح بعضها على البعض بوسيلة كتاب الله العزيز وليس ذلك بصعب مع بركة التوكل وزيادة الهمة وهذه دعوة للباحثين.

قال بعض المحققين (قد) : 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، غايتها أن أعمال كل مكلف لقدرته فرع عدم المزاحم الخارجي الذي منه سبق غيره إلى امتنال الواجب الذي لا يقبل التكرار، لأن القدرة إذا كانت واحدة فهي من الأعراض التي بحاجة إلى محل تقوم به فما هو الم محل التي تحل به ؟

- ثم أجاب عليه - إن الم محل 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: بان 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 البدل 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 امتناله غيره ، وليس واحد منهما حاصلاً 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 جمیعاً 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 انقبح 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 بالهم فهو عاصٍ لكلا الأمرين فيستحق عقابين.

وهذا كله بحسب القواعد و أما بحسب التفضيل الإلهي على عبده فهو أمر خارج عن إدراك عقولنا كما قاله بعض الأصوليين (قدّست 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 محalan 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 الترتيب أصلاً.

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

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

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

الأمر بالهم فعلي حال عصيان الأهم، والمنظور للسيد الأستاذ هو العقاب على الترك لل فعل، لا العقاب على عصيان الأمر حيث يتعدد بتنوعه وهو حاصل هنا.

الدليل الثاني: هو ما ذكره المشكيني والعنابة: لو صح الأمر الترتبي لزم اختلاف المتلازمين في الحكم وقد قلنا ان الملازم لا يجب أن يكون محكوماً بحكم ملزمة ولكنه لا يكون مكيناً بحكم مخالف له قطعاً وذلك أن الأهم ملزمه مع ترك المهم ، فإذا قيل بالترتب حرم ترك الأمر بالهم لأن الأمر يقتضي النهي عند النقيض مع كون ملزمه وهو الأهم واجباً فاختلاف المتلازمان في الحكم من حيث كون أحدهما واجباً أو الآخر حراماً.

والجواب عليه: إن كبرى عدم اختلاف المتلازمين في الحكم إنما هي في الأمرين العرضيين لا في مطلق الأمرين ولا بنحو الترتيب فإنه على تقدير امتنال الأهم لا أمر بالهم منجزاً كي يحرم تركه لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الترك وحينئذ يلزم اختلاف المتلازمين في الحكم الفعلي وعلى تقدير عصيان الأهم فإن الأمر بالهم وإن كان منجزاً ويحرم تركه ولكن لا أمر بالأهم على حاله كي يلزم اختلاف المتلازمين في الحكمين الفعليين، اللهم إلا ان يتلزم القائل بالاستحالة بأن فعلية الأهم سارية في ظرف امتنال المهم لأن المعصية المحققة للسقوط هي المحققة خارجاً كي يسقط الأمر بالأهم بعد زمان امتنال المهم لا في ظرف زمان امتناله والا لزم اجتماع الأمر بالضدين في حال واحد وهو محال ويندفع بصحبة الشرط المتأخر فيما لو أخذ تحقق العصيان خارجاً شرطاً للمهم.

هذا ويمكن عكسه فيقال انه أمر بالنقيضين في فعل الأهم بنفس التقرير المتقدم فلاحظ.

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 بالتهم المطلقة
الذي فرغ من استحالة بعد ثبوت الأمر بالأهم وكونه ممكناً 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 أنه 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 والصلحية كل

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

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

والحق، إن كلامه واضح وان المسالة دخلة في باب التزاحم والمطالبة بالدليل انما تحسن في باب التعارض للدلائلين الحاكبين عن الواقع ومقام الثبوت. قال (قدس سره) : وهذا بخلاف باب التزاحم كما في المقام فان القدر المتيقن في السقوط حينئذ في مقام الفعلية هو إطلاق الدليل لوجوب المهم لا نفسه فلا حاجة إلى إثبات كونه مأمورةً 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 تعلق الأمر به.

الثاني: إن الملاك للأمر بالمهم في ظرف المزاحمة يكون ثابتًا بمقتضى إطلاق دليله ومنه ينكشف بطريق اللام كونه مأمورةً به لا محال في حال عصيان الأمر بالأهم. ويرد عليه: إن الملاك تابع للخطاب فإذا سقط الأخير سقط الأول ولا معنى لبقاءه بعده إلا بناءً على الدلالة الالتزامية التابعة في وجودها للدلالة المطابقية وغير



تابعة لها بالحجية ، ولكن الأخير فاسد فهي تابعة وجوداً وحجية هذا أولاً ،
وثانياً: إن هذا ليس محلاً للنزاع في الترتيب لأننا قلنا أن المبحث يبتنى على
كون المصحح لعبادية الضد هو الأمر لا الملاك وإن لصحة العبادة (الضد) حتى على
القول باستحالة الترتيب كما سبق في المقدمة الثانية .

وأجاب عليه بعض الأصوليين بقوله: إن الترتيب من المداليل السياقية نظير
المفاهيم والجمع العرفي عند أهل المحاورة ولذا اعترف من ذهب إلى امتناع الترتيب
شرعاً بوقوعه عرفاً .

أقول: (وقد مر في الكفاية وقوعه بالعرفيات وحمله على أحد أمرين غير تامين
فلا مناص من صحة الترتيب).

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 تعممه الطبيعة المأمور بها، إلا انه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما يعمه عقلاً وعلى كل حال فالعقل لا يرى تفاوتاً – في مقام الامتنال وإطاعة الأمر بها – بين هذا الفرد وسائل الأفراد أصلاً.

هذا على القول بكون الأوامر متعلقة بالطبع.

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

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

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

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

(فاسدة) : ان خروجه عن إفراد الطبيعة بما هي مأمور بها من جهة المزاحمة للأهم لا التخصيص الكاشف عن عدم الملاك كما في تخصيص خطاب (أكرم العلماء) بمثيل لا تكرم زيداً الموجب لفقدان الوجوب والإكرام لزيد أي خطاباً وملكاً بخلاف المزاحمة فإنها توجب فقدان الوجوب فقط دون الملاك فصح بذلك إتيان الفرد المزاحم بقصد امتنال الأمر المتوجه للطبيعة فان اشتتماله على الملاك يصح الإتيان به بقصد امتنال الأمر بالطبيعة وإن لم يكن فرداً منها . وهذا إمكان الإتيان بالفرد المزاحم بقصد امتنال الأمر المتعلق بالطبيعة ، يكون جلياً جداً لو قيل بتعلق الأوامر بالطبع (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 يوجد صحة الإتيان بالمزاحم بداعي الأمر لتعلقه بغيره بعد فرض سقوطه بالمزاحمة وخروجه عن تحت الأمر .

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

كما يمكن أن يقال: إن قصد الملك يكفي في الصحة كما عليه المشهور، ولكن يقال ان بقاء الملك بدون خطاب غير ممكن إلا بناء على عدم تبعية الدلالة الإلتزامية للمطابقية حجية.

أو يقال: كما قيل أن العقل لا يفرق بين قصد الامتثال وقصد سائر الوجوه المحققة للقرابة، وهذا مضافاً إلى كونه خلاف مشهور الأصوليين من تقوّم القصد القربي بالأمر فان العقل وحده لا يكفي في ذلك إلا للأحادي 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 امتحان الأمر المتعلقة 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 المتعلقة بها الأمر غاية الأمر انه ليس مصداقاً لها بما هي مأمور بها وإنما هو مصدق لها بما هي طبيعة، وهذا بخلاف على القول بالأفراد فان الفرد المزاحم ليس مصداقاً للفرد المتعلقة به الأمر أصلا.

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 ترددده في المقام.

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

قال المشكيني (قدس سره) ان المأتبى 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 التخييري، فلا جرم يحكم بصحة إتيانه بداعي الأمر المتعلقة بعده، لا يكون



مثل امثال أمر تعلق بشيء مباین مع المأتبی به كالصلة والصوم فحينئذ يكون حکمه (قدس سره) بالجريان وكونه أخفی في محله.

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

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

أقول: يعني اشتراط قصد الأمر في القربة.

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 الامثال بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلق بغيره على القولين لوفائه بالغرض، ولك من جهة ان المالك لا يمكن ان يكون ملتفتاً اليه عند غالب المكلفين فكيف يقصد، ودعوى ان المقصود ليس هو المالك بل الأمر الآخر المتعلق بغير المزاحم فاسدة لأنه أوضح من ناحية عدم الالتفات وعدم تحقق عنوان الصحة او الامثال الذي هو انطباق المأتبی 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 عقلاً 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، لثبتت الأهم بها في هذا الحال، ما إذا لم تكن هناك مضادة.

ثم انه بناء على إمكان الترتب وصحته ثبوتاً 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 إثبات الأهم ، فإذا قلنا بإمكان الترتب عقلاً فلا وجه لسقوط الأمر بال مهم رأساً بل يقتصر العقل في التصرف بدليل المهم على تقدير خاص وهو تقدير الإثبات بالأهم لا مطلقاً ولو على تقدير عدم الإثبات به إذ لا ملزم للتصريف في دليل المهم بعد عدم المحذور عقلاً في بقائه لأن كل دليل لابد من أعماله فيما يمكن أعماله فيه ويرفع اليد عنه بقدر الضرورة وهي مزاحمة مع الأهم(٢٨).

(٢٨) والتعليق على ذلك: ان هذا هو عين ما ذكرناه نقاً عن المحقق النائيني (قدس سره) في صحة الترتيب إثباتاً وكأنه أخذه من المصنف (قدس سره) لأنه اسبق من لمحقق المذكور.

وقول المصنف (فلو قيل بلزوم الأمر في صحة العبادة، ولم يكن في المالك كفاية) مما لا وجه له لأن اصل المبحث في الأمر الترتبي يستند على الأمر في صحة العبادة لا المالك وإنما كانت حاجة لمبحث الترتيب أصلاً لأنها صحيحة على كلا القولين مع قصد المالك.



فصل

في جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه (٢٩)

قوله (قدس سره) : لا يجوز أمر الأمر، مع علمه بانتفاء شرطه، خلافاً لما نسب^{*} إلى أكثر مخالفينا^{**} ، ضرورة أنه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته، كما هو المفروض هنا، 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 (القدرة والعقل) مثلاً أو عدم الحيض بالنسبة لأمر المرأة بالصلاوة 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 لأن الشرط من أجزاء العلة التامة، وانتفاءه 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: ٨٥/١٠-١١، القوانين ١: ١٢٥-١٢٦.

** راجع شرح المختصر للعضاي: ١٠٦-١٠٧، وتييسير التحرير ٢: ٢٤٠.

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

قلت: إن المراد من الجواز هو الإمكان الواقعي لا الإمكان الذاتي لان إرادة الأخير بعيدة جدا ولعدم كون الإمكان الذاتي مرادا مهما للأصولي إذ من الواضح ان الأمر مع انتفاء شرطه لا إشكال في إمكانه الذاتي ولا يحتمل انه مستحيل ذاتيا كاجتماع النقيضين وارتفاعهما (٣٠).

(٢٩) وقبل الإشارة إلى محمول المسألة والوصول إلى الجواز وعدهم ينبغي تنقية موضوعها لان الكلام في رتبته متقدم على الكلام في رتبة محموله مع العلم ان هذا البحث مما لا ثمرة فيه ولو كانت فهی غير مهمة فيلزم إسقاط هذا البحث عن مباحث علم الأصول.

وعلى أي حال فلابد من تمحیص بعض الألفاظ الواقعة في عنوان المسألة ليتضخ 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 ان يكون الثاني ضرورة ان

الشرط إن كان راجعاً للجعل فهو أحد أجزاء العلة ، ومن المعلوم انتفاء لعلول 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 إن ما المراد من الشرط في عنوان المسالة ؟

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

وقد يقسم الشرط إلى شرط الوجود وشرط الصحة والأول ينافي به الأمر بانتفاء وجوده ، والثاني لا ينافي وجود الأمر بانتفاء وجوده وان انتفت صحته وعدم قبده ، والمصنف لم يقم دليلاً على كون القدرة شرطاً لوجود الأمر والجواز في عنوانها هو الإمكان ولكن هل المراد به الإمكان الذاتي أو الإمكان الواقعي ؟ 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 كاجتمع الصدرين وارتفاع النقيضين كما هو ظاهر المصنف بما استدل به.

وأما الأمر فهل المراد به الأمر بتمام مراتبه من الإنسانية والفعالية أو المراد به بعض مراتبه لا تمامها ، فيكون جواز الأمر الإنساني 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 انتهت 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 جائزًا، 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 بالعبد 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 بين، 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 ان 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 فان الحكم الواقعي ثابت في مرتبة الإنسانية.

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

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

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

فأنه يقال: إنه تقدم في مبحث صيغة الأمر إن الداعي لإنشاء الحكم قد يكون هو التحرير وقد يكون هو الامتحان والاختبار وقد يكون غير ذلك من الداعي كالتمني والترجي والإذار والتهديد والتعجيز فلتذكر.

فأن قلت: إن لم يكن الأمر بداعي التحرير 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 إنه بداع آخر غير البعث توسيعا. ومن ذلك ظهر إن ما ذكره الأعلام في المقام من النقض والإبرام فاختار بعض الجواز وآخرون عدم الجواز - إن الصحيح هو التفصيل فإن المراد بالأمر الأمر الفعلي وإن الشرط هو للفعالية فالصحيح عدم الجواز وإن كان المراد الأمر الإنساني 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 محسن إذ لابد من متابعة أقوال الفريقين والإطلاع على آرائهم ليتمكن إيقاع التصالح بينهم لا أن يوقعه مع عدم إطلاعه على كلماتهم في هذا الصدد.

أقول: ويفيد بما 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 مضافا إلى أن ظاهر كلمات المجوزين بل صريحهم هو جواز الأمر حقيقة لا صورة، إن القول بتعدد مراتب الأمر من الإنسانية والفعالية والتنجز هو أمر حادث لم يتفطن له السابقون فكيف يحمل كلامهم عليه؟

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

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

(٣١) قال في العناية: ولعل نظر المصنف في وقوعه في الشريعيات إلى أمره تعالى إبراهيم العليّة بذبح إسماعيل ولده فانه تعالى قد أنشأ الطلب لا بداعي الطلب النفسي 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 العليّة 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 العليّة لا حقيقياً جدياً.

أقول: كونه أمراً اختبارياً لا ينافي أمره بالمقدمات كما ذكره المعالم ضرورة ان الأمر الاختباري لعرفة انصياع العبد للطاعة وهو لا يكون إلا بالشرع في امثاله والإتيان 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 الآمر ولو مات المكلف مع مباشرته بالعمل وقبل إتمامه فهل يعد مطيناً وممثلاً ومأموراً حقيقة أم لا؟ الصحيح هو الأول.

فصل

في تعليق

الأحكام بالطبع 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 والمقييد بقيود، وتكون بها موافقة للغرض والمقصود، من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات الازمة للوجودات، بحيث لو كان الإنفصال عنها بأسرها ممكناً، لما كان ذلك مما يضر لا مقصود أصلاً، كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الأحكام، بل في المحصور على ما حقق في غير المقام.

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

من المطلوب، أو أن الأمر متعلق بمحضر 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 ممرا بالمقصود أصلا، كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الأحكام، كقولهم : الإنسان نوع ، فان الحكم ثابت لطبيعة الإنسان لا للطبيعة والمشخصات ، 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 المناطقة 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 منها 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 ، والطبيعة يكون الحكم فيها منصبا على الطبيعة بما هي طبيعة .

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

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

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

والصحيح ، كما هو عند المصنف هو تعلق الأوامر بالطبع 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 داخلة تحت الطلب وقد تكون المصلحة قائمة بوجود الطبيعة المقيدة بخصوصية معينة داخلة تحت الطلب وأماؤهذا في لسان الدليل ، وبعد هذه الخصوصيات المأخوذة في لسان الدليل لا نظر للأمر إلا نفس الطبيعة المضمة بحيث لو أمكن المكلف التفكير بين الطبيعة والخصوصيات الفردية وان يأتي بها في الخارج مجردًا عن كل خصوصية فردية لصح ذلك وأجزاء .

(٣٢) قال السيد الأستاذ (قدس سره) هناك أشكال عام على عنوان الباب أخذة المشهور بنظر الاعتبار ومشار إليه بالمصادر ينتج إن مثل هذا السؤال في عنوان الباب لا اصل له لأن كلا شقيقه باطل فيبطل الترديد بينهما فينسد عنوان الباب، أما تعلقه بالأفراد فلا لأن المراد بالفرد الموجود الجزئي الخارجي وهو لا يمكن تعلق الأمر به لأمررين- 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 بارادة 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 مقاد الهيئة (مقاد 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 استقلالا وإما إذا لوحظ مرآة وفانيا في الخارج فيكون ممكنا.

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

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

ثم قال الأستاذ (قدس سره) : وأما تعلقه بالطبائع لا يمكن لأكثر من تقرير : **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 منها عنها فيستحيل تعلق الأمر بها .
(وفيه) **أولاً** : ما ذكره المشكيني (قدس سره) من ان نفس الماهية ليست قابلة للجعل ، فلا تكون تحت الاختيار حتى يتعلق بها الطلب ، وإنما المجموع هو الموجود أو الحيثية المكتسبة من الجاعل على الخلاف .

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

ثم قال سيدنا الأستاذ (قدس سره) : ان الإشكال وارد بكل شقيه وينتج من ذلك ان هذا النحو من الفهم ليس ب صحيح فنحتاج إلى فهم جديد للعنوان والقدماء ذكروا

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

ذكر في التقريرات: من ان النزاع المذكور إنما هو في تحديد الواجبات الشرعية، هل يكون التخيير فيها عقليا او شرعاً ، فعلى القول بتعلقها بالطبائع يكون التخيير عقليا إذ لا يكون كل فرد مأمورا به بعنوانه بل حكم واحد متعلق بالطبيعة التي نسبتها إلى الأفراد على حد واحد، والترديد فيما بين الأفراد عقلي وهو المراد بالتخییر العقلي في المقام، وأما على القول بتعلقها بالأفراد يكون هناك أحكام عديدة بعده 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 شرعاً، وإذا تعلق بالطبائع فهو عقلي، وبمعنى آخر: هو جزء الشرط لا فعل الشرط، والدلالة المطابقة فهي وجودانية الفرق، إذن لا يصلح هذا تفسيرا لعنوان الباب..

المستوى الثاني: أن يقال: إن التخيير الشرعي بين أفراد متباعدة ماهية وجودا كخصال الكفارة بخلافه في المقام فإنه تخيير بين أفراد متماثلة ماهية وان اختلفت بالوجود فلا يكون التخيير شرعاً.

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 غايتها انه على الأول يكون المكلف مأموراً بإيجاد الطبيعة المحسنة، وعلى الثاني يكون مأموراً بإيجاد الفرد أي الطبيعة المنضمة إليها الخصوصيات وكل منهما صادق على كثرين.

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

قوله (قدس سره) : وفي مراجعة الوجdan للإنسان غنى وكفاية عن إقامة البرهان على ذلك، حيث يرى إذا راجعه انه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطبائع، ولا نظر له إلا إليها، من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجية وعارضها 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 بالطبائع دون الأفراد، إنها بوجودها السعي بما هو وجودها قبلًا لخصوص الوجود- متعلقة للطلب، لا أنها 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 داخلة 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 الوسيع الشامل ل تمام الأفراد بخلاف وجود الفرد الخاص فانه غير وسيع 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 فإنه باعتبار عدم تضمنه للوجود يحتاج لدعوى تعلقه بوجود الطبيعة لا بنفسها ، أي لو قيل : بان الأوامر تعلقت بالطائع لصح ، أما لو قيل تعلق الطلب بالطائع 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 فلابد 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 فاما 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 العالى وليس في مدلوله الوجود أصلًا 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 هي مرتبة الذات والذاتيات وعندما طبقها الأصولي غفل عن ان 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 أُنفي 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 الممحضة ومفاد المجموع هو طلب وجود الطبيعة بالنسبة للأوامر وطلب ترك الطبيعة بالنسبة للنواهي.

سواء كان ذلك للتبرير العرفي وان المتبرير 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 والمقييد ان شاء الله تعالى.

نعم لو كان الطلب يتعلق بوجود الطبيعة بشرط لا لم يمكن تتحققها 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 يندرج ما ذهب اليه بعض بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد دون الطبائع باعتبار امتناع وجود الطبيعة في الخارج بخلاف الفرد فيتعلق الطلب بوجوده دون وجودها.

(وفي) 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 صر تعلق الطلب به صر 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.

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

وثانياًً: انه إذا لوحظ الوجود الذهني استقلالاً، ففيه- مضافاً إلى لزوم طلب الحاصل، لأن المراد هو الوجود الذهني لل牟وي- انه يلزم عدم لزوم الامتثال خارجاً، بل يلزم عدم مقدوريّة المطلوب، وان لوحظ مرأه للخارج لزم المحدور المذكور-أي طلب الحاصل- لأن متعلق الطلب، حينئذ هو الوجود الخارجي.

وفيه: أن لزوم طلب الحاصل في الشق الأول، ليس ب صحيح 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 المحدور، 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 مصادقاً للمفهوم والصورة الذهنية بالحمل الأولي، وفي نفس الوقت لا يلزم طلب الحاصل لأنه غير متعلق بالوجود الخارجي ولو بالعرض وانما الوجود الخارجي

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

ثم قال (قدس سره): وقد أجاب على هذا الإشكال صاحب الكفاية (قدس سره): بأنّ الذي يتعلّق به الطلب هو إيجاد الطبيعة لا وجودها فلا يلزم تعلّق 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 فأنه سوف يكون متأخر مرتبة عن مرتبة هذا الإيجاد ومعه يكون طلبه طلباً للحاصل .

ويمكن الجواب عليه: بإبداء الفرق بينهما على مستويين: مستوى الفهم العربي والفرق فيما عرفاً واضح فان إيجاد الشيء طلب حصوله وتحقيقه، ووجود الشيء تتحققه وحصوله بغض النظر عن الطلب.

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

* بل حتى على القول بالفرد فان ظاهر القائل به يقول ايضاً بتعلق الطلب بوجود الطبيعة السعي غايتها انه بوجودها السعي وبوجود الخصوصيات الفردية جميعاً فهو كلي صادق على كثرين، 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 بالطائع 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 أحد إلا على قول الرجل الهمданى 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 توهם، ولا جعل الطلب متعلقا بنفس الطبيعة، وقد جعل وجودها غاية لطلبها.

وقد عرفت أن الطبيعة بما هي ليست إلا هي، لا يعقل أن يتعلق بها طلب أو ترك، وانه لابد في تعلق الطلب من لاحظ الوجود او العدم معها، فيلاحظ وجودها، فيطلبها ويبعث اليه كي يكون ويصدر منه، هذا بناء على أصلية الوجود.

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

وكيف كان، فيلحظ الأمر ما هو المقصود من الماهية الخارجية او الوجود، فيطلبها 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 غايتها انه يجعل وجودها غاية لتعلقه بها أي يطلبها لتوجد أو لترك. وقد أجاب المصنف عن الأول.

أن مرادنا من تعلق الطلب بوجود الطبيعة تعلقه بإيجادها وتحقيق الوجود لها لا تعلقه بالطبيعة الموجدة 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 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 تكرار.

وقد يقال: إن ما ذكرتم من تعلق الطلب بوجود الطبيعة إنما يتم بناء على أصلية الوجود وأما بناء على أصلية الماهية فيلزم تعلق الطلب بنفس الطبيعة (الماهية)، هذا، والصحيح انه بناء على أصلية الوجود وانه الأمر الأصيل المتحقق وله الأثر وان الماهية أمر اعتبريادي محس.

فالطلب متعلق بوجود الطبيعة لا بالطبيعة لتوجد والوجه ما ذكر من ان الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي.

وأما بناء على أصلية الماهية وإنها الأمر الأصيل المتحقق في الخارج وله الأثر كما هو النسوب 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 ومتتحققة بنفسها.

وبالجملة فالطلب لا يتعلق بالطبيعة وإنما يتعلق إما بوجودها – بناء على أصلية الوجود، أو بخارجيتها بناء على أصلية الماهية – والأشكال المتقدم من لزوم تحصيل الحاصل لو قيل بتعلق الطلب بوجود الطبيعة، مدفوع لما تقدم لأن المعنى تعلقه بآيجادها على أصلية الوجود وبخارجيتها على أصلية 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 ب نحو ما إشكالاً على تقدير أن الثاني تفسير للأول .

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

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

(وجه الدفع): إن المصنف لم يقل تعلقه بالطبيعة الموجدة خارجا فانه مضافا إلى استحالته في نفسه من وجود الطبيعة خارجا بل تعلقه بالطبيعة كي توجد وتحتفق من المكلف.

وذلك هو روح الأمر والطلب بإخراج الشيء من حيز العدم إلى الوجود بتوسط إرادته و اختياره، فالإيجاد المتأخر عن الوجود منزع 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 الافتراضي لا الفعلي ليلزم استحالته.

ومن ذلك أيضاً يندفع ما ذكره أيضاً من لزوم تجريد الهيئة عن الوجود في نحو قوله أوجد الصلاة نظرا 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 انه ليس المراد من كون مدلول الهيئة طلب الوجود كونها مرادفة له ، بل المراد أن المستفاد منها شيء مساوق لطلب الوجود، ولا

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

(٣٧) إن الخارج يحوي على حقائق متصلة وهذا مما لا إشكال فيه ، والعقل ينتزع من الحقائق المتصلة مفهومين هما مفهوم الوجود ومفهوم الماهية ، ولك أن تقول : إن المكن مركب من وجود وماهية والفرق في التعبير لا يضر بالقصد ، والأصل في التحقق وما به الأثر واحد منها لا كليهما ، فاما أن يكون الوجود اصلياً وله التحقق وبه الأثر والماهية اعتبارية أو بالعكس كما هو مذهب الإشراقيين ، ويعبر عن الأول أصلية الوجود ويعبر عن الثاني أصلية الماهية .

وأما كون كلاهما اصلياً في التحقق فيلزم منه عدة محاذير منها : أن يكون كل شيء واحد شيئاً لا شيئاً واحداً لأن كل شيء إذا كان له وجود وماهية والمفروض أن كلاهما له الأصلية في التتحقق بنفسه ومستقلاً عن الآخر فيلزم أن يكون كل شيء شيئاً مع أن الرئيسي في الخارج ليس إلا شيء واحد .

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

واما بناء على أصلية 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 نفسها لا بالوجود، فتعلق الطلب بخارجية الماهية بمعنى جعلها متحققة وخارجية نفسها.

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 أصلاً فلا معنى لهذا البحث إلا لمجرد الترف الفكري أو 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 الملك أو إسقاطه هو الحصة بخلاف تعلقها بالفرد فما يكون علة للإسقاط هو المأمور به.

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

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

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

الثمرة الثانية: الرابع في ترقيمه، ما ذكره في التقريرات ، انه بناء على مسلك تعلق الأوامر بالطبائع يمكن القول باجتماع الأمر والنهي لكونهما متوجهين لعنوانين مستقلين ، وأما بناء على تعلقها بالأفراد فلابد 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 المصداقية لإنتاج الاستحالة ، ومن هنا نجد عدد من الأصوليين يقولون باستحالة بالرغم من ذهابهم إلى تعلق الأمر بالطبائع ، فلا يتعين القول بالإمكان ، فعلى كلا المسلكين يكون المصير إلى الاستحالة هو الصحيح فلا ثمرة .

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

الثمرة الثالثة* : الخامسة عنده: انه بناء على تعلق الأوامر بالطبايع يمكن إجراء استصحاب الكلي بخلاف تعلقها بالأفراد فينسد 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 متنفياً.

وقد أجاب عليه معلقاً : وانه توهם ناشئ من الغفلة البسيطة والغريبة في نفس الوقت فان جريان الاستصحاب حسب ما هو متصوراً بدويأً ، أما في الحكم أو المتعلق أو الموضوع ، وقد نفاه في الأوليين وقال : أما استصحاب الموضوع (متعلق المتعلق) ف الحديث استصحاب الكلي عنه خاصة والكلي فيه ثابت سواء قلنا بثبوته في المرتبة السابقة أو اللاحقة على الفرد على الخلاف، فالكلي ثابت في الجملة وكاف لاستصحابه فان هذا لا دخل له في وجود الاستصحاب أصولياً وفقيهاً..

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

أقول: أن قولهم في عنوان الباب " تعلق الأوامر بالطبايع 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 كليا
فينسد 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 تقريرا أو تحقيقا 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 علىبقاء الجواز بالمعنى الأعم، ولا بالمعنى الأخص، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام، ضرورة إن ثبوت كل واحد من الأحكام الأربع الباقية - بعد ارتفاع الوجوب واقعاً - ممكناً، ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ - بإحدى الدلالات - على تعيين واحد منها، كما هو أوضح من أن يخفي، فلابد 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، مقارناً لارتفاع فرده الآخر.

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

ومن المعلوم أن كل واحد من الأحكام مع الآخر - عقلاً وعرفاً - من المبادرات والمتضادات، غير الوجوب والاستحباب، فإنه وإن كان بينهما التفاوت بالمرتبة والشدة والضعف عقلاً، إلا أنهما متبادران عرفاً، فلا مجال للاستصحاب إذا شك في تبدل أحدهما بالآخر، فإن حكم العرف ونظره يكون متبعداً في هذا الباب.

إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ أو المنسوخ في بقاء الجواز بالمعنى الأعم أي المشترك بين الأحكام الأربعية الوجوب والاستصحاب والكرابة 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 لثبتوت حكم آخر وعلى التركيب، وان كان ارتفاعه بارتفاع بعض الأجزاء، إلا انه 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 الغرض، 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 تعينه إثباتا.

(لا يقال): انه يمكن بواسطة الاستصحاب إثبات الجواز بالمعنى الأعم أي الإذن في الفعل المشترك بين الأحكام الأربعية المتقدمة، فان 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 استصحاب بقاء الجواز، هذا إذا

كان الوجوب مركبا وإنما 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 أجب 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
المترفع بل بعد بقاوته بقاء للكلي الذي كان محققا ضمن الفرد الأول، كما هو
الحال في السواد الشديد والسواد الضعيف فإنه لو علم بثبوت كلي السواد في ضمن
السواد الشديد ثم علم بارتفاعه ولكن احتمل حدوث السواد الخفيف مقارنا
لارتفاعه فإنه في مثل ذلك يجري استصحاب كلي السواد، لأن الشرط في جريان
الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً والحاكم بالاتحاد
هو العرف لا العقل ، و الصغرى في المقام مفقودة فان كل واحد من الأحكام يعد

عرفا مغايرا للحكم الآخر وليس الاختلاف بينهما نظير الاختلاف بين مراتب السواد شدة وضعا بل الاختلاف بينها نظير الاختلاف بين زيد وعمر. نعم، في خصوص الوجوب والاستصحاب إمكان القول بجريان الاستصحاب لأن الفرق بينهما في مراتب الطلب شدة وضعفا مثل الفرق بين السوادين الشديد والضعف، فالوجوب طلب شديد والاستصحاب طلب ضعيف. ولكن صحة ذلك فيما إذا كان المشكوك عين المتيقن السابق عرفا والحال ليس كذلك لأن الاستحباب بالنظر العرفي المنزل عليه أدلة الاستصحاب بل كل أدلة الكتاب والسنة غير الوجوب عرفا وان كان بالنظر العرفي مرتبة من مراتب الطلب، وجريان الاستصحاب إنما يكون إذا كان العرف يرى وحده المتيقن والمشكوك وان كان عقلا ودقة مخالفين، 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 الأربعية، بل لا بد من ثبوت أحدهما واقعا بناء على إكمال الدين (يدل بالالتزام على ثبوت حكم آخر إجمالا بناء على عدم جواز خلو الواقعه 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 تعين الحكم أم لا ؟.

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

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

ذكر في التقريرات وجها لبقاء الجواز بالمعنى الأعم على مسلك النائيني (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 يتبع إثبات الجواز بالمعنى الأعم بلا حاجة إلى إنكار شيء من التبعيتين في الحجية (يقصد تبعية الدلالة التضمنية أو الإلتزامية للمطابقية حجية)، إذ الدليل الناسخ غاية ما يثبتته هو الترخيص في الفعل (انه ليس بواجب) فيكون واردا على حكم العقل بالإلزام فيزول حكم العقل بالإلزام لأنه تعليقي على عدم إذن الشارع فالوجوب الشرعي يرتفع بدليل الترخيص ولا يبقى الطلب فيكون مدلول الأمر غير منسوخ أصلا (يقصد بمدلول الأمر جامع الطلب) فينفي الدلالة على جامع الطلب.

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

وثانياً: ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره)، لو سلمنا المبني فغاية ما يثبته هو الجواز بالمعنى الأعم وهو غير مطلوب لما يقول به المستدل أو يثبت خصوص الاستحباب لا الجواز لأنه يصبح متصفًا بصفة الاستحباب وهو وجود اصل الطلب أو دلالته على جامع الطلب مع عدم المنع من الترک 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.

فإن قلت: إن الدلالة التضمنية تابعة للمطابقية وجوداً لا حجية كالالتزامية ومن المعلوم إن الدليل الناسخ لا يزاحم الظهور بل الحجية، فلا مانع منبقاء دليل المنسوخ على حجيته في دلالته التضمنية وإن خرج عن حجيته من دلالته المطابقية حسب تقدم دليل الناسخ عليه.

وقد أجاب عليه المرحوم المشكيني: أن وجود الطبيعي يتعدد بتنوع أفراده ووجوده المدلول عليه تضمنا في ضمن هذا الفصل غير وجوده في الفصل الآخر، فان ثبت دلالته عليه كذلك كانت دلالته مطابقية أخرى، لا مطابقية أولية ولا تضمنية موجودة في ضمنها.

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



التضمنية تابعة للمطابقية وجوداً وحجية حالها حال الالتزامية، ولا معنى للتفكير بين الوجود والحجية،

وعلى الأخص في التضمنية التي تنتفي بانتفاء الكل (المركب) أي الدلالة المطابقية^{*}، 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 التباهي بين الوجوب والاستحباب مع جريانه في الحرمة والكرابة فلاحظ.

والبحث لا ثمرة له أصلاً لا صغروياً ولا كبروياً فلانسداد باب النسخ بعد عصر النبوة ، وأما صغروياً 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- وثبتت النسخ في القرآن وان كان هو الأظهر إلا أن دخول هذه الموارد في عنوان الباب (يعني الموردن اللذان ذكرهما وهما الصدقة عند مواجهة النبي ﷺ قوله: "الآن حفف عليكم") ممنوع لأنها محتففة بقرائن متصلة ومنفصلة دالة على نسخ الحكم بعد النسخ، والعنوان على أي مورد فاقد لذلك.

* وإن قيل أنه مركب من الجنس والفصل فإنه يقال : لامعنى لبقاء الجنس بعد زوال الفصل كما حرق في الحكمة.



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 بملك 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 شرعا، وذلك لأن وضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع في البين، لاعتبار نحو من السنخية 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- فان 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 العدليين أو العدول متصف بالوجوب ولكن لا يقتضي امثاله بعينه، بل الامثال مردود 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 المردود.

وفرقه عن الأول، أن الوجوب هنا واحد متعلق بالفرد المردود وهناك وجوهات متعددة بعد الأفراد وقد يكون المراد من الواحد لا بعينه أحد أمور ثلاثة: أما وجوب الجامع بين الأمرين وهذه العبارة كنایة عنه، وأما وجوب الواحد لا بعينه المصداقى، وهو الفرد المنتشر وأما وجوب الواحد لا بعينه المفهومي.

وقد نسب الفصول هذا القول إلى الاشاعرة.

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

والفرق بين هذا القول والقول الأول: أن الوجوب هنا لكل واحد من الأفراد تعييني بخلاف الأول تخبيري ، 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 عده 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 سخيف ولعله لذلك لم يؤشر إليه المصنف.

والتحقيق فيها: أن يقال: إن الأمر بأحد شيئاً أو ثلاثة ثبوقاً على قسمين :

(تارة): يكون بملك أن هناك غرض واحد يحصل بكل واحد منهما .
 (وأخرى): يكون بملك 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 معاً لأمر بالإتيان بهما كذلك لا بكل واحد منهما تخبيراً.



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 حاصلا من الجامع بينهما أي ان كل واحد منهما يكون مؤثرا في حصول الغرض لا بعنوانه الخاص بل بجامعه (والوجه في ذلك) أن ترتب غرض واحد على أمرین مختلفین مما يكشف لا محالة عن وجود قدر جامع في البین يكون هو المؤثر في الغرض وإلا لصدر الواحد من الكثیر وهو من نوع.

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 مسانحا للاثنين بما هما مختلفان، فلابد أن يكون المؤثر في الغرض الخاص هو الجامع وهو الواجب لا غير(٤١).

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



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 بعده وجه منهما: إننا لو سلمنا الكبري 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 تتحقق له إلا في ضمن أحد أفراده فعاد الأمر إلى أن محقق الغرض هو الفرد لا الجامع غايتها 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 أنه شرعي فيكون خلفاً ولا يشفع له أن الشارع إنما طلبه كذلك لبيان أن الجامع هو المطلوب كما ادعاه المصنف لفرض أن الغرض واحد.

بل التخيير هنا شرعي غايتها أن المكلف مخير بتطبيق العنوان الانتزاعي المعبر عنه بالجامع على أفراده المذكورة في لسان الدليل أحياناً مع نفس الجامع مثل قوله تعالى ((فَكَفَّارَتْهُ إِطْعَامُ ثَلَاثَةٍ... الْآيَة)), حيث ذكرت الآية الكفارة أولاً، ثم مصاديقها.

ومن ذلك يظهر أن ابتناء التقريب على القاعدة لا وجه له أصلاً، 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 بكل لغرض خاص والعقل يتخيير بين أفراده نظراً إلى أن كل واحد منها محصل للغرض من دون تفاوت أصلًا، والمقام من هذا القبيل بعد تعلق الأمر بالجامع المنطبق على أي فرد من الأفراد انطباق الطبيعي على أفراده، (وفيما 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 يخりنا بين الأفراد بملك أن كل واحد منها محصل للغرض كالآخر

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

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

قوله (قدس سره) : وان كان بملك انه يكون في كل واحد منهما غرض، لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإنبيانه، كان كل واحد واجباً 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 مثلك لقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعینه مصداقاً ولا مفهوماً، كما هو واضح، إلا أن يرجع إلى ما ذكرناه فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملك الأول، من أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما، ولا أحدهما معيناً، مع كون كل منهما مثل الآخر في أنه واف بالغرض (ولا كل واحد منهما تعييناً مع السقوط بفعل أحدهما)، بداعه عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما كل منهما من الغرض، وعدم جواز الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه)، فتذمر.

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 السند 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 الفردان 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 كالتالي:
أما القول الثاني: وهو متعلق الوجوب واحد لا بعينه: فيرد عليه: انه ما المراد من تعلق الوجوب بأحدهما لا بعينه، فان أريد به مصدق أحدهما لا بعينه فهو باطل لوجوه:

١- انه لا يوجد خارجا مصدق 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 مصدق له (٤٦).

وأما القول الثالث: وقد أخره المصنف بعد رد القول الرابع بقوله (ولا كل واحد منهمما تعيناً...) 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 منهمما تعينا لغواً لأنه لا يمكن تحصيل كلا الغرضين بل اللازم إيجاب كل منهمما تخييراً (٤٧).

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

ثم أن المصنف – قد أمر (بالتدين) ولم يرد في بعض نسخ الكتاب.

ويمكن توجيهه بأحد أمور:

الأول: الاعتذار عن القدماء فقد لا يقصدون ما قلناه، بل لابد من مراجعة كلماتهم وعبايرهم 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 متعلقاً بالأمر متعدداً وإن كان الغرض واحداً لا متعدداً.

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

(٤٣) وقد أشكل عليه في العناية: انه لو لم يجز تركه إلا إلى بدل وترك كل منها جمیعاً فقد فعل حرامین لأنه ترك هذا لا إلى بدل وترك ذاك لا إلى بدل فيلزم أن يستحق عقابین مع انه لا يستحق إلا عقاباً واحداً.

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 (كالكافرة) ثم أفرادها.

الثاني : ما أجب به بعض المحققين (قدس سره) بعد أن فصل بين شرائط الوجوب وإنها على نحوين شرائط الاتصاف بالملاء وشرائط وجود الملاك الفعلي على كل حال وفرضية صاحب الكفاية صحيحة على الأول أي إذا كان ترك كل منهما شرطا في اتصاف الآخر بالملاء كان تركهما معاً مستلزمًا لحصول خسارتين للمولى لا محالة لفعالية كلا الملاكين حينئذ مع عدم تحصيل شيء منهما فيكون معاقبا بعقابين لأنه كان قادرًا على دفع كلتا الخسارتين والألين عنه ولم يدفع شيء منها.

وفيه : انه لا مجال لاستحقاق عقوبيتين 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 وفعاليته لفرض عدم تتحقق شرطه إذ بتحقيق شرطه تنتفي فعلية الآخر والفرض انه فعلي بتركه.

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

ثانياً : أن المكلف لم يكن قادرًا على دفع كلتا العقوبيتين لعدم فعليية كلاهما بل هو قادر على ترك أحدهما لا غير فلا يستحق إلا عقوبة واحدة ، وان شئت قلت : إن استحقاق العقوبيتين فرع التكليفيين وهم فرع الفرضين ، مع إن التكليف واقعاً لا يكون

إلا واحدا لا اثنين، لأن قدرة المكلف لا تستوف إلا تكليفا واحدا، فقدرته على الترکين لا تستلزم قدرته على الفعلين ليستحق عقوبتين.

وثالثاً: أن مولانا هو عالم الغيوب والغني المطلق فلا يتصور فيه ألمًا وخسارة كما صوره.

ثم قال (قدس سره): وأما إذا كان ترك أحدهما شرطا في وجود الملائكة الآخر كان ترك أحدهما وحصول إحدى الخساراتين ضرورياً فما يحصل من ترك المكلف باختياره إحدى الخساراتين دائمًا، وأما الأخرى فلم يمكن دفعها ممكنا 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 المناط مخالفة الإنشاء بما هو إنشاء وبقطع النظر عن مبادئه فهناك مخالفتان لإثنين كان يمكن للمكلف المنع من تحققهما فيستحق عقابين لا محالة، إلا أن الصحيح إن مناط العقاب والثواب إنما هو بلحاظ مبادئ الحكم وملاكياته لا بلحاظ الإنشاء بما هو ولذلك لا فرق وجданا في ترتيب العقاب بين ما إذا كان الملائكة قد أبرزه المولى بنحو الإنشاء أو بنحو الأخبار. ولنا عليه عدة تعلیقات :

التعليق الأول: إن هذا تطويل للمسافة بلا موجب بعد فرض كون التكليف واقعا واحدا لا متعددا وإذا كان واحدا فاستحقاق عقابين لو كان الترك شرطا للاتصال بالملائكة لا وجه له.

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

التعليق الثالث: قوله: التفصيل بين ما إذا كان عدم كل منهما شرطاً في اتصاف الآخر بالملال 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 تزاحمت 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 وبلسان واحد وبقرينة (أو) قوله 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 الترديد مع أن امثاله 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 الحقيقة ذات الإضافة كالعلم فضلاً عن الصفات الاعتبارية المحسنة، كالوجوب والحرمة وغيرهما مما كان من خارج المحمول الذي ليس بحذائه في الخارج شيء غير ما هو منشأ انتزاعه، إلا انه لا يكاد يصح البعث حقيقة إليه والتحريك نحوه كما لا يكاد يتحقق الداعي لأرادته والعزم عليه، ما لم يكن مائلاً إلى الجامع والتحرك نحوه، فتأمل جيداً" .

ولعله للإشارة إلى أن صحة التعلق لا وجہ له بعد عدم إمكان البعث والتحريك نحوه، أو لعله كما ذكره في العناية، من أن عدم صحة تعلق الإرادة التكوينية في الخارج من الفاعل بأحد شيئاً أو الأشياء فإن الإرادة المستتبعة لحركة العضلات لابد ان تتعلق في الخارج أما بهذا وأما بذلك لا بأحدهما غير العين ولكن ذلك لا يكون دليلاً للانتقال منه إلى عدم تعلق الإرادة التشريعية ألا بأحدهما العين* .

والصحيح أن يقال كما قيل أن الفرد المردد (مبيهم) لا تتعلق به الإرادة لو كان مبيهما من كل وجہ 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 المصداقى فهو مستحيل لأن الفرد المردد يستحيل ثبوته وتحققه لا في الخارج ولا في الذهن إذ يستلزم التناقض ، إذ لو كان ثابتنا بنحو يحمل عليه أحد العنوانين فقط فهو معين لا مردد ، وان كان ثابتنا 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 غايتها أن رحمة الشارع بالكلفين 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 حسنا ، قاله المشكيني (قدس سره) .

وفيه : انه إنما يلحظ باعتبار تتحققه في ضمن فرد لا مستقلا وما يلحظ فيه يكون حسنا فيمكن أن يتعلق به الطلب .

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

أقول هذا يعني انه يقول 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 معا لم يؤثرا أصلا ولازمه عدم حصول الامتثال عند الاجتماع لعدم الوجوب كذلك ، ولو أثرا معا لوجب الأمر بهما كذلك لا بكل واحد منهما تعينا مع سقوط الآخر .

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

هذا والصحيح أن يقال: هو وجوب كل من الأمرين على نحو التخيير باعتبار الأمر التردديي 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 فالتحvier هنا شرعي لا عقلي من غير فرق بين وحدة الغرض كما هو الظاهر أو تعدده إذا ثبت ، والوجه في كون التخيير شرعياً لا عقلياً لأن الحكم به الشع لا العقل بعد وروده منه وفي لسان الدليل ، والتحvier إنما يكون عقلياً لو تعلق الأمر بالطبيعة التي تحصل بواحد من أفرادها فتحvier العقل بين أفرادها نظراً إلى أن كل واحد منها محصل للغرض بلا فرق بينهما أصلاً.

ومنه ينقدح: أن وجه التفريق بين التخيير الشرعي والعلقي هو وحدة الغرض على الثاني وتعده 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 تعبيئياً، كما لو شك في أن صوم شهرين في كفارة الإفطار عمداً تخييري أو تعبيئي، فإنه 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 اعتقد 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 والمقييد.

وعلى افتراض أن يكون الوجوب التخييري بمعنى إيجاب الجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما يدخل المقام في موارد الدوران بين التعبيئ والتخيير حيث يتشكل علم إجمالي بوجوب عنوان الصوم أو عنوان أحدهما وهما متباينان مفهوماً، فيكون إجراء البراءة عن التعبيئ 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 وحش الصوم فقط. (انتهى)

وهنا عدة تعليلات:

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 تنزلا فالجامع يتحقق بأحد فرديه أو أفراده وأي واحد امتننه 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 يبتنى 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 التقديرتين بخلاف ما لو أتى بالفرد الآخر فلا يقين بالبراءة كذلك .

قوله (قدس سره) : بقي الكلام : في انه هل يمكن التخيير عقلاً أو شرعاً بين الأقل والأكثر، أولاً ؟

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 زائداً 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 أجزاءه – حينئذ – دخل في حصوله، وان كان الأقل – لو لم يكن في ضمنه – كان وافياً به أيضاً، فلا محيص عن التخيير بينهما، إذ تخصيص الأقل بالوجوب – حينئذ – كان بلا مخصوص، فان الأكثر بحده يكون مثله على الفرض، مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط متربتاً 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 عقلاً أو شرعاً ممكناً أو لا؟ واستشكل في إمكانه وذلك ان لكل أمر اختياري غرض يسقط بحصوله الأمر.

إذا كان الأقل والأكثر تدريجيين في الوجود فلأنه بحصول الغرض من الأقل يسقط به التكليف ومستحيل أن يقع الأكثر مصداقاً للواجب لأن 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.

واما إذا كان الأقل والأكثر دفعيين فلان التكليف وان كان محفوظاً في إن حصول الأكثر إلا أن المقدار الزائد في هذا الحال باعتبار انه يجوز تركه لا إلى بدل فلا يعقل تعلق التكليف به لأن 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 بالتشيير بين التسبيبة والتسبيحات الثلاث فبمجرد إن أتى بتسبيبة واحدة حصل بها الغرض للأمر وسقط بها الوجوب المتعلق بها فكيف تقع التسبيحات الثلاث بعدها على صفة المأمور بها ويتخيير 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 أجزاءه حينئذ دخل في حصول الغرض وفي هذه الحال لا محيس عن التخيير بينهما فان كل منهما بحده الخاص محصل للغرض فلا وجه لتخسيص 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 شيئاً 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 واحداً أما لكونهما فردان ماهية واحدة أو فردان ماهيتين 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 محصلاً للغرض وان لم يكن له دخل في الغرض فلا يكون الأكثر محصلاً 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 العالم والجاهل ، وقد تكون بامتيازات داخلة

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.

والفارق التشكيلية لmahie واحده 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 ، ويصطلاح عندهم بالتشكيل العامي وهناك من جعل ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فيها بلحاظ الماهية بان افترض الامتياز بينها في مرحلة الذات والماهية، فماهية الأربعه كم عددي تختلف عن ماهية الثلاثة على حد اختلاف أنواع الجنس الواحد، وان كان ما به الامتياز فيها من سنه ما به الاشتراك وهو العدد أن تختلف الثلاثة عن الأربعه في العددية نفسها لا في شيء آخر وكذا الخط القصير والخط الطويل واصطلاح عليه بالتشكيل الخاصي الماهوي، وهناك من جعل ما به الامتياز في كل منها عين ما به الاشتراك ولكنه في الوجود لا في الماهية بمعنى أن الماهية المنتزعه عن الفردین المختلفین في المرتبة واحدة ذاتا وإنما الاختلاف بين الفردین في الوجود الذي هو الأصل في الخارج —بناء على أصله 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 سنه مع كون كل منهما مصداقا مستقلا واحدا لـماهية واحدة وهي الكم أو الجسم التعليمي، ويسمى عندهم بالتشكيل 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 عرضياً كان الأكثر يشمل خصوصية زائدة على اصل الماهية المشتركة بينهما لما أمكن التخيير بينهما إذ لا محالة تكون الملك في ذات الماهية الجامعة بين الفردتين هو الواجب تعينياً والخصوصية الزائدة لا تكون دخيلة في الملك لأن الواحد لا يصدر إلا من الواحد في الأنواع.

وان فرض أن الفارق بينهما كان ذاتياً وقيل بالتشكك العامي فأيضاً الأمر كذلك وكذلك لو قيل بالتشكك 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 بحده موجوداً للملك فإن الواحد لا يصدر إلا من واحد.

وأما إذا قيل بالتشكك الخاصي الوجودي – كما هو مختار من يتأثر بهم كالمحقق الخراساني (قدس سره) – فلا محالة يتعمّن التخيير بين الأقل والأكثر لأن الأكثر بحده المستقل بوجوده عن الأقل لا يختلف عن الأقل في الماهية بل كلاهما وجود لنوع واحد وطبيعة واحدة وإنما الفارق في الوجود والفارق الوجودي أيضاً من سُنْخ ما به الاشتراك لا من سُنْخ آخر فلا يلزم من تأثير كل منهما بحده في الملك صدور الواحد من المتعدد النوع، بل وحدة النوع والماهية محفوظة فيهما وليس الأكثر عبارة عن وجودين وجود للأقل وجود للزيادة، فالأخير وجود واحد مستقل للماهية وليس وجودات عديدة لأن الشيء – كما قالوا – مadam متحركاً ولم يقف في حركته لا يكون له وجود مستقل وإلا للزم حصر اللامتناهي بالفعل بين حاصلين 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) .

وذكره بطوله لبيان مقصود صاحب الكفاية وليس أحد اعرف من طلابه
بمقصوده.



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

قلت: لا يكاد الحال بذلك، فانه مع الفرض لا يكاد يتربت الغرض على الأقل في ضمن الأكثر، وإنما يتربت عليه بشرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتبًا على الأكثر بالتمام.

وبالجملة: إذا كان كل واحد من الأقل والأكثر بحده مما يتربت 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 مترتبًا 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 انه قد أتى بالخط الطويل بمقدار مترين مرة واحدة وفي آن واحد من دون تخلل عدم أو سكون في البين، وأما لو فرض انه لم يوجد دفعه 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 متحققاً ضمن مصاديق متعددة للطبيعة، فإنه إذا أتى بالتسبيحة الأولى ثم الثانية ثم الثالثة فلا يعقل التخيير لأن الأقل قد وجد بحده وحصل الغرض ومع حصوله تحقق الواجب به فلا يكون الأكثر واجباً بل يكون الزائد عليه زائداً على الواجب وليس مما له دخل في الغرض ليكون من أجزاء الواجب.

قلت: انه 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 دفعياً أو تدرجياً فإنه مع انضمام الزائد على الأقل لم يترتب الغرض على الأقل، وبالجملة إذا كان كل من الأقل والأكثر مما يترتب عليه الغرض بحده الخاص كان اللازم هو التخيير بينهما غاية الأمر يكون الغرض واحداً فرضاً فالتجهيز عقلي لا شرعي إذ يكون الجامع هو الواجب لا كل واحد من الفرددين، وأما لو كان الغرض متعددان فرضاً كان التخيير شرعياً لا عقلياً -أي يجعل الوجوب الشرعي على كل واحد من الأقل والأكثر- وقد مر الكلام في الصورة الثانية سابقاً(٥١).

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

وحيئذ لا يكون التخيير معقولا لأن 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 الصالح 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 بوجوه عديدة:

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

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

الوجه الثاني: إن مناط التخيير الشرعي هو وروده من الشع و في 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، لأن 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 مصدق 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 مصدق واحد عرفا ومتشرعيا كالصلة 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 انتفاثهما معاً مع وجود ذات الفعل، كما في التسبيبة الواحدة والثلاث تسبيحات حيث يكون ذات التسبيبة في ضمن الاثنين فلا يكون الأقل ولا الأكثراً متحققاً.

أقول: وذلك لأن مورد التخيير الشرعي بأحد الأمرين مرجعه إلى النهي عن تركهما معاً وهو إنما يصح في مورد يمكن المكلف من ترك كلا الأمرين وإلا فمع عدم تمكنه من ذلك ولابدية إتيانه بأحد الأمرين عقلاً يكون الأمر بالإتيان بأحدهما لغواً محضاً.

وأما إذا كانا بنحو يكون فرض وجود ذات الفعل مستلزمًا لتحقيق أحدهما على كل التقدير كما في التسبيبة الواحدة وأكثر منها — ولو ضمن الاثنين — فمثل هذا الأقل والأكثر قد يقال أنه لا يعقل التخيير بينهما وإن أخذ الأقل بشرط لا لأنه ينحل الأمر الضمني بذات الأقل — المحفوظ حتى ضمن الأكثراً — وأمر ضمني آخر بالجامع بين الشرط لا عن الزيادة وبشرط الزيادة وهذا الجامع قهري الحصول فالأمر الضمني به يكون تحصيلاً للحاصل.

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

وأجاب المحقق العراقي عن الإشكال: بان ما هو طرف التخيير حينئذ إنما كان هو الأقل بما هو متقييد بحد الأقلية فكان لحيث التقييد أيضا دخل في موضوع التكليف وفي مثله معلوم بداعه 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 التقييد الزبور.

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 المالك لو كان حاصلا بكل من الأقل بشرط لا والأقل بشرط شيء فهما متباينان فيلزم صدور الواحد من الكثير، وان كان حاصلا من الجامع بينهما فالجامع بينهما ذات الأقل لو كان هو المحقق للملك رجع الإشكال جذعا كما هو واضح.

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

وجوابه: أن فرض ملاكين تعينيين 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 ضمه 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 مؤثراً في إيجاد أمر واحد.

إذا كان ذات الملاك حاصلاً 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 التسبيبة 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،
راجع.

(٥١) أقول: وفيه ما عرفت.

فصل

في الواجب الكفائي (٥٢)

قوله (قدس سره): في الواجب الكفائي:

والتحقيق: انه سخ من الوجوب، وله تعلق بكل واحد، بحيث لو أخل بامتثاله الكل لعوقيبوا على مخالفته جمیعاً، وان سقط عنهم لو أتی 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 سخ من الواجب متعلق بكل واحد من المكلفين بحيث لو أخل به الكل لعوقيبوا جمیعاً وان أتی 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 الباقيين وان لم يحصله أحد كان المناسب عقاب الجميع.

الثانية: انه لو فرض إتيان الجميع دفعة واحدة حصل الامتثال بفعلهم، أي لا أن يحصل الامتثال بفعل شخص معین 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 سخن الوجوب الكفائي وكيفية تعلقه بالمكلف قد فسر بعده تفسيرات، ذكرها بعض المحققين:

التفسير الأول: أن يكون التكليف متعلقا بجميع المكلفين، فهناك وجوهات عديدة بعده المكلفين.

التفسير الثاني: أن يكون متعلقا بمجموعهم فهناك واجب واحد على المجموع.

التفسير الثالث: أن يكون متعلقا بعنوان أحد المكلفين فهناك واجب 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 توجيه 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 -ك رد السلام ، وصلة
الميت ونحوهما- أو متدرجا إذا كان الواجب قابلا للتكرار ، فالكل يعتبر امثلا .
ولا يهمنا التدقيق وبيان صحة هذه التفاسير لعدم الفائدة المترتبة أصلا على
ذلك .

وأما الكلام في المقام الثاني - مقام الإثبات - فقد تعلم الكفائية من عدم قابلية
ال فعل 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 وصدره من أحدهم على النحو الصحيح .

ثم قال في العناية : ثم أن الوجوب الكفائي قد يكون في لسان الدليل موجها إلى
الكل ، وقد يكون في لسان الدليل موجها 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 جميعاً فلو لم يكن واجباً 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 الباقى 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 الذى يصدر من كل واحد على حدة فيحصل امتنال الجميع لو أتوا به دفعة واحدة.

ويظهر من كلام المصنف (قدس سره) القول بوحدة الغرض مع إمكان تصوير غرضين أو أكثر بعدد المكلفين غايتها مع حصول أحدهما لا يحصل الغرض الآخر فإذا قيل أن الواجب الكفائي هو الواجب التخييري عيناً 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 أنه مناف لما تسلموا 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.

ويحاجب 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 وعصيائه ينتج عقاب واحد غايته يتوزع على الجميع لا أنه متعدد فعلاً فلو عصاه المكلف وكان واحداً فيعاقب بعقوب واحد خاصة من دون توزيع عليه وعلى غيره لغرض وحدة المكلف.

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

ولكن هذا الجواب غير تمام لو قيل بأن العقاب والثواب متربان على مخالفة الأمر وموافقته.

بل حتى على هذا التقدير أقول بعدم تعدد العقاب بلحاظ المكلف الواحد فهو لا يعاقب ألا بعقوب 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 فإنه ذو غرض واحد فإذا حصل امتنال 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: إنك قلت في مباحث الترتب بتعدد العقاب على ترك الأهم والمهم
والآن تنفي ذلك ؟
فإنه يقال: كان هناك تكليفات 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 المأْخوذ 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 الموضع -فضلاً عن إمكانه- مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، ولا اعتناء ببعض التسويلات كما يظهر من المطولات.

إن الواجب من الزمانيات والزمني 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 يقبح أصلاً، كما في غسل الميت والصلاحة عليه ويسىء بالواجب غير المؤقت.

(وأخرى) يكون الزمان مما له دخل في الواجب شرعاً أما بجميع مراتبه أو بمرتبته الكاملة بحيث يكون مأْخوذًا في الدليل قياداً للحكم أو للموضوع ويسىء 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 كالصلاحة في المسجد والصلاحة في البيت والصلاحة في الحديقة ونحوها فكذلك له أفراد طولية تدريجية كالصلاحة في أول الوقت والصلاحة 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 بالتخير بين تلك الأفراد الطولية والعرضية (٥٣).

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

هذا ولكن الصحيح أن الواجب الموسع واقع فضلاً عن كونه ممكناً والتوجه المذكور فاسد جداً.

والوجه في فساده، هو أننا لا نسلم كون الشيء واجباً أنه لا يجوز تركه أصلاً بل نقول أن الواجب إذا كان ماضياً فلازمه عدم جواز الترك وأما إذا كان موسعاً فلازمه عدم جواز تركه في جميع الوقت وليس لازمه عدم جواز تركه حتى في بعض الوقت فلاحظ.

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

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

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

قوله (قدس سره) : ثم انه لا دلالة للأمر بالوقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت، بعد فوته بالوقت، لو لم نقل بدلاته 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.

وبالجملة: 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 قضية أصلية البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت، فتدبر جيدا.

(تبعية القضاء للأداء)

إن الواجب فيما إذا لم يمثّل 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؟ وال الصحيح هو الثالث، نعم لو قيل بمفهوم الوصف لأمكن القول بدلاته على عدم الإتيان به خارج الوقت.

فإتيان بالواجب خارج الوقت المسمى بالقضاء يحتاج لأمر جديد.

(والسر 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 وإنما فالمرجع الأصول العملية.

وأما إذا كان دليل الوقت منفصلاً لا متصلة فيه تفصيل، إذ لا يخلو أبداً أن يكون للدليل الواجب إطلاق أو لا، وعلى التقديرتين فاما أن يكون للدليل المقيد (التوقيت) إطلاق المراد 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 التقيد لأصل المطلوب لا تقيد أقصى مراتبه، أو لا يكون له إطلاق بأن يتردد أمره بين تقييده وتقيد أقصى مراتبه.

فإن كان لدليل التوقيت إطلاق كان مقيداً لإطلاق الدليل الأول (دليل الواجب) أو مفسراً لاجماله فالمرجع -حينئذ- فيما بعد الوقت الأصل العملي، وإن لم يكن له إطلاق ولا لدليل الواجب إطلاق 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 بالصلة الظهرية ما بين الزوال والغروب، فإن الدليل الأول بما أنه غير مقيد بالوقت فيمكن التمسك بإطلاقه لإثبات لزوم الإتيان بصلة 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 التقيد 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 شئ في بقائه بعد الوقت جرى استصحاب بقائه.

(فانه يقال) إن قيد التوقيت يحتمل أن يكون قيدا للواجب لا ظرفا لثبوته، ومع الاحتمال المذكور لا يحرز بقاء موضوع الاستصحاب الذي هو معتبر في جريانه لأن الفعل كالصلة الظاهرة المقيدة بما قبل الغروب مغاير لصلة 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 بامكان جريان الاستصحاب، لأن ذات الواجب معلوم وتقييده بالوقت بحيث ينتفي بانتفاءه مشكوك، فنستصحب اصل الوجوب كما قيل به.

وفيه: انه مع الشك في التقييد بالوقت ننتمس ببالاطلاق 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 اسراهم) ان المتفاهم العرفي من الموقتات 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 الموقتات 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 الثبوتتين لو كان دليل التوقيت متصلةً 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 تعين عدم جريانه؟.

اقول: بيانه في الوجه الأول السابق.

(٥٤) هناك صورة ثالثة ذكرها المشكيني (قدس سره) وهي أن يكون الوقت دخيلاً في المصلحة بجميع مراتبها الالزامية بحيث لو وقع الفعل خارج الوقت لم يكن لل فعل 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 بالامر

قوله (قدس سره): الأمر بالأمر بشيء أمر به لو كان الغرض حصوله، ولم يكن له غرض في توسيط 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 يخفي.

وقد انقدح بذلك: أنه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمراً به،
ولا بد في الدلالة عليه من قرينة عليه.

وَقَعَ الْبَحْثُ الْأَصْوَلِيُّ فِي أَنَّ الْأَمْرَ بِالْأَمْرِ هُلْ يَدْلِيُّ عَلَى وَجْبِ الْفَعْلِ عَلَى
الْمَأْمُورِ الثَّانِيِّ أَوْ لَا يَدْلِيُّ؟ فَإِذَا أَمْرَ الْمَوْلَى عَبْدَهُ بِأَنْ يَأْمُرَ شَخْصًا ثَالِثًا بِشَيْءٍ فَهُلْ
يَكُونُ أَمْرَ الْمَوْلَى بِالْتَّالِيِّ أَمْرًا بِذَلِكِ الشَّيْءِ، بِحِيثُ لَوْ اطَّلَعَ هَذَا الشَّخْصُ ثَالِثًا
عَلَى أَمْرِ الْمَوْلَى لَوْجَبَ عَلَيْهِ امْتِنَالُهُ وَإِنْ لَمْ يَوْصِلْ الْعَبْدَ إِلَيْهِ الْأَمْرَ أَمَا لِعَصِيَانِ أَوْ
نَسْيَانِ أَوْ لِأَمْرِ آخَرِ، أَوْ أَنَّهُ لَيْسَ أَمْرًا بِهِ.

والصحيح أن يقال: أن هناك عدة احتمالات متقدمة في مقام الثبوت،
اكتفى المصنف بثلاثة منها وإن كانت أربعة، نذكرها تبعاً 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 بتوسيط الأمر الثاني، أو لا بأن يكون الغرض من الأمر الثاني هو مجرد الواسطة في التبليغ، أي مأخذ على نحو الطريقة.

وعلى التقدير الثاني: أما أن يكون الغرض امتحان المأمور الثاني أو غيره من الدواعي، غير التوصل إلى صدور الفعل منه بتوسيط الأمر الثاني، كما لو كان غرض المولى في التوسيط غير التبليغ وإنما اراد إثبات وإظهار مولوية المأمور الأول وعلو مقامه ورفة 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، وتشير 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 تساءل عن الثمرة المتحصلة من البحث، فيجيب أنها تظهر فيما دل الدليل على لزوم أمر الصبي بالصلاوة إذا بلغ سبعاً حيث وردت روايات عديدة بهذا المضمون أمر فيها الشارع الأولياء أن يأمروا صبيانهم بالصلاوة فإن قيل أن الأمر بالأمر

أمر بالصلوة 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 المتبار لغة وعرفاً من قوله (مر فلاناً بكم) هيئة ومادة ان الأولى دال على الطلب والثانية على الطبيعة أو ماهية الأمر، المستفاد 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 المستظاهر 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 وال الصحيح 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 و حينئذٍ فيثبتت شرعية عبادة الصبي بعد التسليم بصحة الروايات سندًا ودلالة وإلا فلا.

وقد اعترضه السيد الأستاذ بأن ذلك قابل للمناقشة من عدة جهات:

١- بعد التسليم بالكثير 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 الاستاذ بل اكتفى بدعوى وجودها من دون حاجة إلى الدخول في تفاصيلها.

ويحاجب عن ذلك: بأن المحاضرات يدعى 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 الاستاذ لم يذكر هذه الأدلة ليتمكن النظر فيها وتقييمها.

٢- إمكان الطعن بالكبيري (الأمر بالأمر بالشيء) ولو باعتبار أو امكان قيام بعض القرائن على إرادة بعض المحتملات الثبوتية الأخرى التي لا تكون دالة على الطريقيية المحسنة بل تصرفها إلى الموضوعية فلا يكون الأمر بالأمر أمر به فسقطت الكبri، فسقط الدليل.

ويحاجب عن ذلك: أن الاستاذ قد استفاد إثباتاً الطريقيية المحسنة وإن كانت مجملة من حيث كونه توكيلاً أو إيصالاً والنتيجة العملية واحدة، وهو إيجاب المتعلق على المأمور الثاني ومع ذلك فكيف يحتمل إرادة بعض المحتملات الأخرى، وفرض الكلام عدم القرينة.

إذ لو أريد أحد المحتملات الأخرى، فلا يمكن استظهار الطريقيية المحسنة 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 امثاله، 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 انساب التأكيد عنها فيما كانت مسبوقة 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 امثال الأمر الأول ضرورة الحمل على التأسيس.

والطلب الجديد لو وقع بعد امثال الأمر الأول لأنه كاشف عن إرادة جديدة للمولى دعت إلى إنشائه وتحريك المكلف نحو امثال.

فلو قال المولى : اعتقد رقبة وامثال العبد الأمر المذكور ثم قال بعد ذلك اعتقد رقبة ففي مثل ذلك يلزم اعتقاد رقبة أخرى وهذا مما لا إشكال فيه وإنما الإشكال لو كان الأمر الثاني قد صدر قبل امثال الأمر الأول فهل يكون الأمر الثاني تأكيداً

للأول بحيث يجزي باعتاق رقبة واحدة أو يكون تأسيساً لأمر جديد بحيث يجب الاعتقاد مرة أخرى؟

أحاب المصنف (قدس سره) على ذلك أن مقتضى إطلاق المادة هو التأكيد بمعنى أن الامر الثاني لو كان تأسيساً لأمر جديد وكانت المادة مقيدة بمرة أخرى ولقال المولى اعتقاد رقبة مرة أخرى، وحيث لم يقيد المادة بشيء فيتعلق الأمر الثاني بعين ما تعلق به الأمر الأول ولا زمه كون الثاني تأكيداً للأمر الأول إذ لو كان تأسيساً فيلزم أن يكون الشيء الواحد قد تعلق به طلباً وهو مستحيل لأنه من قبيل اجتماع المثلين، ولو كان الأمر الثاني مقيداً بأن قال - اعتقاد رقبة ثانية - فلا بأس أن يكون الثاني تأسيساً لطلب جديد ولا يلزم المحذور المتقدم لأن الامر الأول تعلق بأحد وجوه 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 فيتنافي الظهوران.

فإنه يقال: إن مقتضى إطلاق الهيئة هو التأسيس فيما إذا لم يكن الأمر الثاني مسبوقاً بأمر آخر قبله ولم يذكر سبب أصلاً بأن قال اعتقاد رقبة ثم قال اعتقاد رقبة من قبل أن يتمثل الأمر الأول أو ذكر سبب واحد كما إذا قال إن أفطرت متعمداً فاعتقاد رقبة ثم قال أولاً فالمتباادر منها هو التأكيد لا

التأسيس نعم لو ذكر سببين مختلفين كما إذا قال إن أفترت 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 (الآخرين) فواضح للتباين بين الفردتين فكما الهيئة ظاهرتان بالاستقلالية فكذلك المادتان.

وفيه: أنه على كلا القولين فال الأوامر 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 امتنال 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 فيندر الوجوب الثاني في الأول ويتأكد الأول في الثاني فيكون هناك وجوب واحد أكد متعلق بشيء واحد ما لم يكن المتعلق الثاني مقيداً بمرة أخرى.

والجواب عليه: إن ذلك مخالف للأصل وإن تعدد الأسباب يقتضي تعدد المسببات ولا يصار إلى التداخل إلا بقرينية والفرض عدمها، مضافاً إلى ما قاله الشيخ المظفر (قدس سره) إن الاكتفاء بامتثال 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 بالتكرار 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، واما التأسيسية أو التأكيدية فليس بشيء منها مدلولاً لها إذ لم توضع الهيئة لطلب لم يكشف عنه بكشف 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 الفلانى على كذا استعمله فيه.

والمنساق يعني المتبادر الذي هو أحد علامات الوضع.

واعلم ان الصور أربعة، فاما أن لا يذكر سبب أصلا كما لو قال: اعتق رقبة، ثم اعتق رقبة أو مع ذكر السبب كما لو قال اعتق رقبة إن ظهرت، واعتق رقبة إن ظهرت.

والامر في كليهما واضح حيث يحمل على التأكيد لا التأسيس لبناء العرف عليه.

واما أن يذكر سبب مع أحدهما دون الآخر، كما لو قال اعتق رقبة، ثم قال اعتق رقبة إن 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 أفترط 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 وإن فهي المتبعة.

وقد تساءل عن الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة، وقد أجاب السيد الأستاذ (قدس سره) عن ذلك:

١- إن الأمر بالأمر متعدد تعدد رتبى لوقوع الأول في علل الأمر الثاني، وأما الأمر بعد الأمر فالفرق بينهما زمانى 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 الرتبى 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 أصلًا.

نعم يختص النهي بخلاف، وهو أن متعلق الطلب فيه، هل هو الكف أو مجرد الترک وأن لا يفعل؟ والظاهر هو الثاني.

وتوهم: أن الترک مجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يحق أن يتعلق به البعث والطلب.

فاسد: فإن الترک -أيضاً- يكون مقدوراً، وإلا لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار، وكون العدم الأزلي لا بالاختيار، لا يوجب أن يكون بحسبه محلًّا للتکلیف.

المقصد الثاني: في النواهي .. (و فيه 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 العالى إلى الدانى وكونه إلزامياً وكونه بداعى الطلب الحقيقى النفسانى 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 والثانى 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 الثانى هو الصحيح وإن الطلب في النهي متعلق بالترك لا بالكف وأما ما أفيid 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، وعدم الملحوظ ليس هو العدم المطلق بل هو من العدم المضاف الذي يصح تعلق الطلب به.

وبعبارة أخرى يلحظ العدم باعتبار الزمن المستقبل من ناحية بقاءه واستمراره وهو أمر مقدر للمكلف إن شاء أبقاءه على ما هو عليه من العدم وإن شاء قطعه (٥٩).

(٥٨) وأما انتفاء القدرة فقد استدل عليه بوجوه ثلاثة :

الوجه الأول : أن العدم 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 العدم نفي محض وإنه متقدم على القدرة فلا يعقل تأثيرها في المتقدم مضافاً في الأول – أن العدم نفي محض إلى أنها مصادر لـأن العدم والنفي مترادافان.

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 الترک وطلب الكف أيضاً.

بيانه : قد يقال أن الزجر والردع لا يصدق إلا بكاف النفس عند الميل إلى الفعل والرغبة فيه لتحقق الامتثال للنهي في مثل ذلك ولا يصدق الامتثال لمن لم يتمكن من الفعل أصلاً وهنا لا يكون مخاطباً بالنهي ، لأن النهي عن الشيء كالأمر به فرع القدرة عليه وإلا لم يصح النهي عنه عقلاً كما لا يصح الأمر به عقلاً ، كما لا يصدق الامتثال وحصول الثواب لمن يقدر على الفعل ولكن لا يميل إليه ولا يرغب فيه ولو مع قطع النظر عن حرمته شرعاً بحيث كان الترك غير مستند إلى نهي المولى وجزره عنه بل مستند إلى عدم الميل إليه والرغبة فيه ، وهذا 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 ، والكافش 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 قضيتيهما 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 ، وعدهما 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 - حينئذ - لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معروفة ، إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية والتدرجية . وبالجملة : 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 الامتنال 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 غداً أو لا تأكل في حال مرضك وأما لو كانت مقيدة كذلك فلا يحكم العقل بلزم 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 عقلاً 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 وقع النزاع في الأول دون الثاني فحينئذٍ يتعين القول بان النزاع في المقام في دخول التكرار في مفad النهي وضعاً لا في استفادته من الاطلاق .

ثم قال المشكيني (قدس سره) : واعلم أن المسألة ذات قولين القول بالتكرار ، والقول بالماهية ، ولم أجد قولاً بالمرة كما هو موجود في صيغة افعل والحق هو الثاني ،

لان المبادر من الهيئة طلب الترک ومن المادة نفس الماهية لا بشرط، ولانه لو كان التکرار 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 تعين 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 تقييده 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 المجيدي 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 باق على حاله بالنسبة الى بقية الترòك.

ومع عدم القرينة فالمرجع هي الاصول العملية ومقتضاها البراءة عن الطلب او استصحاب بقائه بعد المخالفه وجهان اقواها الثاني.

الامر الثاني: الاشارة الى ان قوله لا يكفي اطلاقها من سائر الجهات، كيف ولو كان له اطلاق ازمني فيكتفي التمسك به بعد المخالفه لاثبات وارادة النهي بعدها.

(٦١) والتحقيق ينبغي ان يقع في مقامين الثبوت والاثبات لا خصوص الاخير ان النهي ثبوتاً على قسمين، إما ان تكون الترòك المتعددة مطلوباً واحداً على نحو الارتباط حيث يكون مجموع الترòك من حيث المجموع هو المطلوب، فلو خالف مرة لم يحصل الامثال اصلاً ويسقط النهي بالمرة كما لو نهى عن بيع العنب لمن يعلم انه يعمله خمراً فلو علم احد الباعة ان غيره سوف لن يمتنع عن بيع العنب له فقد سقط النهي عنه وكان بيعه له غير منهي عنه. وهذا القسم من النهي عنه من المامور به الارتباطي غير انه قد تكون اجزائه وجودية كالصلة او عدمية كالصوم والمثال من الثاني.

وإما ان يكون كل ترك مطلوباً على حدة له امثال خاص وعصيان كذلك. أي ان المطلوب متعدد بعد الترòك وكل واحد منهما غير مرتبط بالآخر فاذا خولف احدهما يفي الباقي على مطلوبيته، كما في قوله لا تشرب الخمر او لا تكرم

الفساق او المثال المقدم لا تبع العنبر من تعلم انه يعمله خمراً، وهذا القسم من المحرم غير الارتباطي.

فإن كان النهي من قبيل الاول لدل على عدم ارادة الترک 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 بقائه بعد المخالفة، ونقل العناية عن المحقق القمي (قده) تمسكه باطلاق طلب الترک كما تمسك باطلاقه لكون النهي للدوام والتكرار.

وتظهر الثمرة لهذا البحث في موارد منها ما قلناه من جواز البيع للعنبر على الخمار لو علم انه يعمله خمراً او لا يجوز فانها تستند على احد شقّي 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.

و قبل الخوض في المقصود يقدم امور:

الاول: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين، ومندرجأ تحت عنوانين، باحدهما كان مورداً لامر، وبالآخر للنهي، وإن كان كلاً مقولاً على كثيرين، كالصلة 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 لاخراج الواحد الجنسي او النوعي، كالحركة والسكون والكليين المعنونين 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 نسميتها موضوع المسألة اذ لابد من تنقية الموضوع ومعرفة مدلائل بعض الالفاظ الواردة في العنوان قبل البحث في محمولها وهو الجواز وعدمه.

الامر الاول: المراد من الواحد قد يكون الواحد حقيقياً وقد يكون مجازياً وال الاول هو ما كان وصف الوحدة بحال الموصوف مطلقاً، شخصياً كان او نوعياً او جنسياً، كزيد والانسان والحيوان، والمحبوب عنه هنا هو مطلق ما هو مندرج تحت عناين تعلق باحدهما امر وبالآخر نهي، وذلك من جهة الاطلاق وعموم الملك 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 بال النوع كما في قوله العربي والكردي واحد أي واحد بال النوع وقد يطلق عليه واحد بالجنس كما في قوله 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 لتنوع متعلق الامر والنهي حقيقة من دون ان يجتمعوا في واحد وجوداً وخارجاً وإن اجتمعوا 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 كالصلة الخاصة في الارض المغصوبة فانها شيء واحد معين شخصي، فإن المراد من الواحد مطلق ما كان له عناينان سواء اكان شخصياً او نوعياً او

جنسياً كلياً الصلاة في المغصوب من حيث صدقها على كثيرين تكون كلية ومع ذلك تكون ذات وجهين ومجمعاً للعنوانين (٦٣).

وقد يقال: اذا كان الواحد المأمور في العنوان شاملًا للكلي نوعياً كان او جنسياً وللشخصي فما هو وجه الحاجة الى ذكره.

فإنه يقال: انما ذكر لاخراج الشيء الواحد مفهوماً والمتعدد وجوداً كالسجود لله وللصنم وقد عبر عنه بالواحد بال النوع 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 يتحمل احد ان الشيء الواحد يمكن توجيه الامر والنهي اليه الا اذا قيل بجواز اجتماع النقيضين وهو كما ترى. ولكن الامر ليس كما توهمنه 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 غصب، 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 بالعنوانين لا بالمعنوانات، او انه لا يجوز ذلك بدعوى ان الاحكام تتعلق بالمعنوانات وهي لا تتعدد بتنوع العنوانين وعلى هذا فالسائل بالجواز بدعوى احدى الدعوتين المذكورتين والسائل بالعدم يدعى ذلك من جهة انكاره لكلا الدعوتين.

ويظهر من ذلك ان الطرفين متفقان انه لو تعدد الوجه والعنوان في واحد كفى في رفع محدود التضاد فيصح الاجتماع، ولو لم يتعدد حتى لو تعدد العنوان والوجه فلا يكفى في رفع المحدود لكون العنوان واحد وقد تعلق به التكليف، ولذا قال بالامتناع فالنزاع بين الطرفين صغروياً لا كبروياً.

قال المحقق النائي (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 والآخر 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 يعترض 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 واضحًا 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 الصلة 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 المبني فالاحكام متعلقة بالكلي لا بالفرد غايتها وقوع المشخصيات الفردية تحت الطلب وهي جزء من المطلوب لا لازم المطلوب كما على القول الآخر. وعليه لا يبقى مجال ليقال بأن المسألة فقهية لا اصولية.

ويرد على المصنف بتعديمه النزاع لما يشمل الواحد الشخصي ما سينذكره في الامر السادس من ان محل النزاع هو التكليف المحال لا التكليف بالمحال ليمكن اعتبار قدرة المكلف على الامتنال وعدهه ومن اجل ذلك ذهب الى عدم اعتبار قيد المندوبة، فاذا ضم الى ذلك التزامه بتعلق الاحكام بالطبائع لا بالافراد فينتج من ذلك عدم صحة التعديم للواحد الشخصي فتامل.

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 غائه استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد ، او لا يوجد به بل يكون حاله حاله فالنزاع في سراية كل من الامر والنهي الى متعلق الآخر - لاتحاد متعلقيها وجودا - وعدم سرايته لتعديهما 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 . فانقبح : 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 تبعاً مع ان المصنف (قده) لم يتعرض للفرق المنسوب الى المحقق صاحب القوانين (قده) .

الاطروحة الاولى: لصاحب الكفاية (قده) ان الفرق بين المتألتين 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 لتعلق الآخر لاتحادهما 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 المتألتين حيث ان الفساد في المقام على الامتناع وتقديم النهي انما كان مستنداً الى العلم لا الى النهي بوجوده الواقع بل في الحقيقة يكون الفساد حينئذ من جهة انتفاء قصد القربة من جهة انه مع العلم بالنهي لا يكاد يتحقق القرب المعتبر في صحة العبادة، بخلافه في مسألة الاجتماع حيث ان الفساد فيها يسند 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 المالك والمصلحة وكشف النهي عنها من تخصيص المالك والمصلحة من الاول بما عدا هذا الفرد المنهي عنه من الافراد الاخر، ومن ذلك يندرج المسألة في مسألة التعارض والمقام في مسألة التزاحم باعتبار وجود المالكين فيها.

وجوابه: ما سيأتي في الامر التاسع من انه بناء على الامتناع فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضى 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 صغريوية المسألة على الامتناع كونها كذلك ولو في بعض الصور لا في تمام الصور.

مضافاً الى ان النهي في مسألتنا تعلق بعنوان ينطبق او يتحدد 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) : وأما 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 ظاهر).

وأما في العبادات : فهو ان النزاع هناك فيما اذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة ، وان كان بينهما عموم مطلق ، وهذا 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 تعددتها ، 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 متعلقى الأمر والنهي في مسألة الاجتماع طبيعتان مختلفتان وفي مسألة النهي عن العبادات طبيعة واحدة أو قل طبيعتان متحداثان متغايرتان بالإطلاق والتقييد بان تعلق الأمر بالمطلق والنهي بالمقيد ، وأما في

المعاملات ظاهر 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 المسلطين فان 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 فان كانت الجهة متحدة فلابد 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 مصدق للأمر بالمعاملة بالمعنى الأخص، واما بالمعنى الأعم فلا يكون إلا مقدمياً وقد لا يلتزم بوجوب المقدمة ليتنفتح 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)، اذ 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 التداني إلى موضوع مخصوص فتحرك اليه فان الحركة والتداني طبيعتان متخالفتان وقد أوجدهما فرد واحد والأولى منها اعم.

(٦٦) ولكن هذا الجواب غير قائم كما افاده في العناية ببيان ما: ان المراد من جهة البحث او المبحوث عنها في المسألة لا يخلو من احد امور ثلاثة، اما الموضوع او المحمول او الغرض والاول فاسد بقرينة قوله فان مجرد تعدد الموضوعات وتغيرها بحسب الذوات لا يوجب التمايز بين المسائل، والثالث كذلك لان الغرض مترتب على تمام مسائل العلم على اختلافها فكيف يكون تمايزها بالغرض الوجdاني 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 المعدودة، بان تكون مسائل الصلاة والصوم والحج والزكاة والجهاد ونحو ذلك من الواجبات كلها مسألة واحدة لاتحاد محملها الذي هو الجهة المبحوثة عنها أي الوجوب، وكذا مسائل الحرمة كالغيبة والنسمة والكذب وشرب الخمر والزنا وغيرها مسألة واحدة ، وهو كما ترى.

وثانياً: ان كون الحركة والتداني طبيعتان مختلفتان في غير محله لأن التداني من طبيعة الحركة وهو قسم خاص منها فيكون المثال المذكور خارج عن محل النزاع. ثالثاً: انه لا وجه لتخصيص النزاع بما إذا كان الأمر متعلقاً بالمطلق والنحوي متعلقاً بالمقييد: 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 متعلقين 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 متعلقين المتعلقين كما في اكرم العالم ولا تكرم الفاسق فإنه من باب التعارض والرجوع فيه إلى المرجحات السندية وليس من باب الاجتماع بلا كلام كما نبه 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 متعلقين المتعلقين.

نعم، يرد عليه ما أورده المصنف على صاحب الفصول حيث لم يفرق بين المسألتين بالجهة المبحوثة عنها بل حام حول الفرق بتنوع الموضوع كالالفصول ولكن ببيان آخر وهو النسبة واحتلافها بين المتعلقين للمسألتين.

وقد عرفت عدم تمامية الجواب وان وجه الفرق للقوانين أيضا صحيحا.

قوله (قدس سره): ومن هنا انقدح 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 وعدمه، ويرد عليه أمران:

الأمر الأول: إن المناط في التفرقة بين المسائل اختلف الجهة المبحوثة عنها كما تقدم ومجرد الفرق المذكور إذا لم يوجب فرقا في جهة البحث فلا يصح عقد مسألتين غايتها 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 مدلولا 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 عقلاً وهناك في دلالة النهي على الفساد لفظاً هو مما يوجب اختلاف الجهة المبحوثة عنها فتتعدد المسألة فهراً 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 الواقع فمجرد كونه ممكناً لا يعني وقوعه وسيأتي من المصنف (قدس سره) كون النزاع واقعاً في مقام اللفظ.

ثانياً: ما ذكره في العناية: إن مسألة النهي في العبادات والمعاملات وإن لم تكن مختصة بدلالة اللفظ بل لا مساس لها باللفظ أصلاً فهـي عقلية محضة وليس النزاع فيها في دلالة النهي على الفساد أبداً ولكن المصنف كما سيأتي هناك من يلتزم بكون المسألة لفظية أو عقلية (وعليه) فلا يبقى له مجال هنا أن يجـب بهذا الوجه أصلاً، وإن صـحـ الجوابـ بهـ فيـ حدـ ذاتـهـ ثـبـوتـاً.

ولـكـنهـ مرـدـودـ،ـ لـانـ إـمـكـانـ جـعـلـهـاـ عـقـلـيـةـ لـاـ يـعـنـيـ وـقـوعـهـاـ كـذـكـ،ـ معـ أـنـ نـظـرـ الآـخـونـدـ (قدس سره) إـلـىـ أـنـ النـهـيـ مـسـتـفـادـ مـنـ الـلـفـظـ مـنـ دـوـنـ النـظـرـ إـلـىـ الـمـلـازـمـ بـيـنـ النـهـيـ وـالـفـسـادـ باـعـتـبـارـ كـوـنـهـاـ مـسـلـمـةـ عـنـهـ فـيـ الـعـبـادـاتـ عـلـىـ الـأـقـلـ،ـ هـذـاـ مـضـافـاـ إـلـىـ أـنـ هـذـاـ الـوـجـهـ لـاـ يـخـتـلـفـ بـحـالـ عـنـ الـأـوـلـ لـبـاـ.ـ فـلـاـ يـكـوـنـ مـقـابـلـاـ لـهـ بـلـ هـوـ عـيـنـهـ بـعـبـارـةـ أـخـرىـ.

قوله (قدس سره) .. الثالث: انه حيث كانت نتيجة هذه المسالة مما تقع في طريق الاستنباط، كانت المسالة 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، اذ 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، فلتذكر.

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 لعدها من المسائل الكلامية(٦٩).
وعدم عدتها من هذه المسائل لا من عدم وجود ملاك المسألة الكلامية أو

المبادئ الاحكمية او التصديقية، بل هو متوفّر فيها ولكن توفّره لا يوجّب عدّها غير أصولية ما دام أمكن عدّها أصولية (٧٠).

نعم: إمكان عدّها من مسائل علم الكلام، ومن المبادئ الاحكمية او الفرعية لو قيل بها لوجود سائر الجهات فيها مما لا ينافي كونها من مسائل علم الأصول لوجود جهة البحث فيها أيضاً (٧١).

لا يقال: انه كيف يمكن عقد مسألة واحدة يبحث فيها من جهة خاصة من مسائل علمين او 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 و فقهية وهكذا..؟

فإنه 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 المسوالة) تحصل الغرض من علم الأصول حيث تقع في طريق استنباط الحكم الفرعوي الكلي وتحصل الغرض من علم الكلام حيث أنها تثبت انه سبحانه وتعالى لا يقع عليه الجمع بين الأمر والنهي في شيء واحد وبذلك تكون كلامية كما كانت أصولية وهكذا.

وبالجملة: انطباق الجهتين العامتين أو الأكثر على تلك المسوالة كانت باحدها من مسائل علم وبالآخرى من مسائل علم آخر ، ويقصد بالجهة العامة: الغرض الذي من أجله دون العلم.

وقد مر الكلام في أول الكتاب، فلتذكر.

(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 نقتفي آثارهم في ذلك. وقد منع في التقريرات المنسوبة للشيخ الأنصاري ذلك.

لأن 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 ونهيه 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 لأن الصحة والفساد لا يترتبان على الجواز وعدهما متربنان ومتفرغان على عدم التعارض والتناقض بين مدلولي الامر والنهي وتشخيص ذلك موقف على مسألة الاجتماع جوازا وامتناعا.

فهذه المسألة من مبادئ المسألة الأصولية ومبانيها وهي وجود التعارض وتحقق التناقض بين الأدلة وعدمه فالحكم الفرعى لا يترتب على هذه المسألة بدون توسيط والأولى أن يقال إنها من المبادئ الأحكامية.. (انتهى) نخلا عن الكفاية بتغيير بسيط بعض الفاظه.

(وفيه) أولاً: ما ذكره المرحوم المشكيني من عدم انحصر الحكم الفرعى في المقام بالصحة والفساد بل هنا حكم فرعى آخر يترتب على المسألة بلا توسيط وهو اتصف المجمع بكل الحكمين على القول بالجواز وعدم اتصفه 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 شرعى بلا توسيط نعم لا ينبغي ان تكون الوسائل كثيرة بحيث يخرجها عن المسألة الأصولية. ولا وجه لعدها من المبادئ الأحكامية كما هو مذهب الشيخ الأنصاري، قال (قدس سره) بنقل العناية، والأولى أن يقال: بان البحث فيها هو بحث عن مبادئ الأحكامية حيث يناسب عند ذكرها وتحقيقها ذكر بعض أحكامها وأوصافها من

ملازمة وجوب شيءٍ 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 بشivot موضوع المسائل الأخرى ومسأالتنا 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 وعدهم^{*}.

وثانياً: 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 تتحقق جهة المسألة الأصولية، كما لا يخفى، ولا من المسائل الفرعية وهي المسائل الباحثة عن الحكم الشرعي لفعل المكلف ومسأالتنا 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 وعدهم على الإطلاق على ما سيتضمن في الأمر التاسع.

في كتبهم، فان مجرد وجود ملاك المسألة الكلامية فيها مما لا يوجب عدها غير أصولية مadam من الممكن عدها أصولية.

(٧١) كما يندفع ما أورده في العناية على المصنف بتناقض كلاميه، حيث يقال: لا من المبادئ الاحكمية 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 توهם كونها أجنبية عن علم الأصول مع عقدها فيها، باعتبار كونها من مسائل علم الكلام فقط أو المبادئ الاحكمية فقط . كما يظهر من المحقق القمي، وهذا لا ينافي عقدها من مسائلها بعد وجود سائر الجهات فيها فتكون منها قهراً، فلا تناقض بين الكلامين بحال.

فال الأول 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 غالباً بهما، كما هو اوضح من ان يخفي وذهب البعض الى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً، ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى ان الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان، وانه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهتين، والا فلا يكون معنى محصلاً بالامتناع العرفي، غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع، فتدبر جيداً.

الامر الواقع: هل المسألة عقلية او لفظية

قد يقال انها لفظية لعدة امور:

الامر الاول: ما ذكره المصنف ان البحث لو كان كان عقلياً 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 كأن هذا امراً 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 الارديبيلي ، 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 دلالته على استحالة اجتماع الامر والنهي وانما يدل على وجوب الصلاة من دون تعرض لاجتماع 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 للفظ-صل يدل على عدم وقوع الاجتماع بمعنى ان المستفاد منه ان المطلوب هو الصلاة غير الماجمعة مع الغصب والمستفاد من - لا تغصب - هو ترك الغصب حتى

المجتمع مع الصلاة، وهذا أمر معقول. ومرجعه لا إلى دلالة اللفظ على الامتناع بل إلى عدم وقوع الاجتماع، ولكن لا يصير النزاع لفظيا حتى على هذا التقريب(٧٤). وقد امر الشيخ بالتدبر جيدا- وما يحتمل ان يكون تفسيرا 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 تعبينه 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 بالإيجاب والتحريم اللفظيين ل كانت المسألة ايضا عقلية لأن النزاع مع ذلك في سراية حكم احد

المتعلقين الى متعلق اخر وعده لا في دلالة اللفظ وعدمه، غايتها ان دائرة البحث تكون اضيق مما اذا وقع الكلام في الجواز والعدم بالنسبة الى مطلق الایجاب والتحريم ولو كانوا مستفادةين من دليل لبى كاجماع وسيرة ونحوهما.

وثالثا: ان النزاع في المسالة مما لا تنفي دلالة اللفظ فيه، حتى لو وجد اللفظ الدال على الوجوب والتحريم يقال: انه هل يجوز عقلا اجتماع الوجب والتحريم 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 حرمتة، 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 وعدهم 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، لأن 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 لرادهم 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 محيد 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 بقرينة 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 ايضاً فان مجرد ذهاب البعض الى الامتناع العرفي ولو بالمعنى المذكور مما لا يوجب كونها لفظية مع ذهاب جلهم الى الجواز او الامتناع العقليين من دون تعرض لحال الجواز والامتناع العرفيين اصلاً.

وفيه - ان ذهاب 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 ذهاب واحد الى كون النزاع عرفياً من دون حاجة الى ذهاب 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 والتحريم، كما هو قضية اطلاق لفظ الامر والنهي ودعوى الانصراف الى النفسيين التعبيينيين العينيين في مادتها، غير خالية عن الاعتساف وان سلم في صيغتها، مع أنه ممنوع أيضاً، نعم لا يبعد دعوى الظهور والانساق من الاطلاق، بمقدمات الحكمة الغير الجارية في المقام، لما عرفت من عموم الملك لجميع الاقسام، وكذا ما وقع في البين من النقض والابرام، مثلا اذا امر بالصلة أو الصوم تخبيريا بينهما، وكذلك نهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الاغيار، فصلى مع مجالستهم، كان حال الصلة فيها حالها كما اذا امر بهما تعبيينا ، ونهى عن التصرف فيها كذلك في جريان النزاع في الجواز والامتناع، ومجيء ادلة الطرفين، وما وقع من النقض والابرام في البين، فتفطن.

(الامن الخامس)

في عمومية النزاع لجميع اقسام الوجوب والحرمة او اختصاصه فيما اذا كان الوجوب والتحريم النفسيين تعبيينيين عينيين.
والصحيح عدم اختصاصه بذلك 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 كانوا عينيين او كفائيين (٧٥).

الوجه الثاني: عموم استدلالات طرف النزاع ولو كان النزاع مختصا للزم عليهم التخصيص (٧٦).

الوجه الثالث: اطلاق لفظي الأمر والنهي الواقعين في عنوان المسألة ودعوى الانصراف إلى خصوص النفسيين التعبيين العينيين غير تامة، لأن منشأها أما غلبة الوجود أو غلبة الاستعمال والأولى من نوعة 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 البحث 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 الانسياق الحاكي 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 التخييرية كما ظهر مما سبق بيانه لأن المكلف لو امتنع 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 الملك 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 لامتناع التكليف وهو الترك ، أي ترك البيع له ، بعد ان حصل منه تحقق الطبيعة المراد النهي عنها .

ومع عدم امكان الامتناع 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 اعنة على الاثم.

ولكن ذهب الشيخ الانصاري وجماعة الى ذلك في مسألة بيع العنب لمن يعلم انه يعمله خمرا بان ذلك لا يكون من باب الاعنة 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 كانوا تعبديين او توصليين او

مختلفين او كانا تعينيين او تخيريين او مختلفين بل ملاك النزاع يعم غير الالزاميين. واما اذا كانا توسعين او مشروطين ولو بعنوان واحد، فضلا عما كانا بعنوانين لجواز الاجتماع فيها وقد مُثُل له. تحرُّك 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 محدود 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 التخريجين فقد مثل له المصنف بما اذا امر بكل من الصلاة والصوم تخيرا ونهى عن كل من التصرف في الدار ومجالسة الاغيارة تخيرا فصلى في الدار مع مجالستهم فقال هذه الصلاة كالصلاحة في الدار الغصبية عينا من حيث جواز اجتماع الامر والنهي عقلا.

واورد عليه في العناية بخروج المثال عن محل الكلام وانه ليس كالصلاحة في المقصوب باعتبار ان المكلف

لو اتى بكل طرف النهي التخيري في النهي من التصرف في الدار ومجالسة الاغيارة فيقع نهي كل من طرف النهي التخيري على صفة المبغوضية ولكن لو اتى باحدهما دون الاخر كما لو صلى ولم يجالس فلا تقع الصلاة حينئذ مبغوضة محمرة مع انه اجتمع فيها الوجوب والحرمة التخريجين، 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 محراً لانه لو نهى عن احد الامرين على نحو التخيير لم يكن عاصياً فكيف يجتمع الوجوب مع الحرمة، والنهي التخييري يمثّل لو ترك أحد الامرين ويعصي لو اتى بكلا الامرين وهذا واضح. ولعل لصاحب العناية اصطلاح خاص بالحرمة التخييرية لانعلم !.

(٧٦) لعله ليس وجهاً مستقلاً وانما ما وقع في استدلالاتهم من النقض والابرام كشف عن عموم الملك، وان كان ظاهر العبارة العطف على الملك وهو يقتضي التغاير.

(٧٧) مضافاً 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 بالقدمات الحكيمية، ولكن المفرد المحلّى بالالف واللام قيل بان العموم فيه مستفاد من القدمات الحكيمية وعلى هذا يرجع معنى احدهما للاخر. ولعل تمثيله بالبيع يرشد الى ذلك.

قوله (قدس سره) : انه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوبة في مقام الامثال ، 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 المندوبة وعدمها ، ولزوم التكاليف بالمحال بدونها محدود اخر ، لا دخل له بهذا النزاع.

نعم ، لابد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلا ، لمن يرى التكليف بالمحال محدودا ومحالا ، كما ربما لابد من اعتبار امر اخر في الحكم به كذلك ايضا.

وبالجملة: لا وجه لاعتبارها الا لاجل اعتبار القدرة على الإمثال ، وعدم لزوم التكليف بالمحال ، ولا دخل له بما هو المحدود في المقام من التكليف المحال ، فافهم وأغتنم.

((الأمر السادس))

في أخذ قيد المندوحة في محل النزاع وعدهما.

ربما قيل باعتبار قيد المندوحة وهي كون المكلف في سعة بحث يمكّنه الاتيان بالصلة في غير المغصوب، ومع عدم وجودها فلا اشكال في امتناع الاجتماع بل ربما قيل بان اطلاق كلام الاصوليين انما هو للاشكال على وضوح اخذه اذ بدونه يكون التكليف بالاتيان بالصلة مع ترك الغصب تكليفا بما لا يطاق وهو تكليف بالمحال.

والصحيح عدم اعتبار قيد المندوحة في مسألة الجواز والامتناع لأن محل البحث هو استحالة اجتماع الامر والنهي في واحد ذي وجهتين، باعتبار ان الاحكام تتعلق بالعناوين بتنوع العناوين وان الاحكام تتعلق بالعناوين لا بالعناوين، ووجود المندوحة وعدهما لا مدخل لها في الاستحالة وعدهما، لوضوح ان العناوين لو قيل بتنوعها فهي تتعدد مطلقاً سواء فرض وجود المندوحة اولاً. وكذلك لو فرض انها لا تتعدد فهي لا تتعدد مطلقاً.

نعم: لو قيل بجواز الاجتماع من ناحية تعدد المتعلق واثنينته فلا بد من فعلية الحكمين من اعتبار قيد المندوحة وتمكن المكلف من التفكك وامتنال الامر خارج المغصوب كما ربما يعتبر امر اخر كالعلم والعقل ونحوهما من شرائط الفعلية، والا فلا قدرة للمكلف على الجمع بينهما فيلزم التكليف بغير المدور أي

المحال، وهذا محدود اخر 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 تنقدح 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 محلا في نفسه.

الثاني: ان النزاع في ان اجتماع الوجوب والحرمة في الصلاة والغصب هل هو مستحيل وتکلیف بالمحال لعدم قدرة المكلف على امتناله لو قيل بالجواز، لأنه تکلیف محال في نفسه ام لا؟ وما يعتبر فيه القيد هو الثاني أي التکلیف بالمحال وهو ليس محلا للنزاع وما لا يعتبر فيه القيد هو الاول أي التکلیف بالمحال وهو محل النزاع.

ثم ان الشيخ قال فافهم واغتنم، وقلت في مثله انه ليس تعبيرا عن اشكال ليطلب توجيهه ولكن مع ذلك ان ما يمكن ان يكون مرادا له.

اولاً: ما ذكره المرحوم المشكيني: ان ذلك لدفع توهם ان المكلف بالمحال من مصاديق التکلیف بالمحال، ولكنه غير صحيح لأن محل النزاع في المسألة هي المحالية الناشئة من المضادة بين التکلیفين 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 بالمحال فإن كلاً منهما محال إذ لا يعقل تعلق التكليف والارادة الحقيقة بالمحال إلا تكليفاً صورياً أو إذا جهل الأمر بمحالية المكلف به فامر به جهلاً.

أقول: الفرض الآخر لا يعقل التفوّه به، نعم قد يحدث بالموالي العرفيين أما المولى الحقيقى فلا.

ثالثاً: انه يمكن ايقاع التصالح بين الفريقيين فمن قال بالاعتبار جعل مورد النزاع مرتبة فعليه التكليف وامتناله لا اضطرار المكلف الى ارتكاب الحرام مع عدم المندوحة فكيف يعقل فعليه التكليف بالنهي بالنسبة اليه ليحقق موضوع اجتماع الامر والنهي، ومن قال بعدمها كالمصنف جعل محل النزاع مرتبة اصل التشريع وجعله ولكنه خارج عن عمدہ مراد الاصولی ونظره الى مرتبة الفعلية والتنجيز، وحينئذ فلا بد من اعتباره.

ويظهر من عبارة المصنف الاشارة الى ذلك.

قوله (قدس سره) : انه ربما يتوهם تارة ان النزاع في الجواز والامتناع يبنتني على القول بتعلق الاحكام بالطباين 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 بالطباين ، لتعدد متعلق الامر والنهي ذاتا عليه ، وان اتحدا وجودا ، والقول بالامتناع على القول بالافراد ، لاتحاد متعلقهما شخصا خارجا ، وكونه فردا واحدا.

((الامر السابع))

للإشارة الى توهمين مع دفعهما.

التوهم الاول: لو قيل بتعلق الاوامر بالطباين 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 يتبعين القول بالامتناع وذلك لاستحالة اجتماع حكمين متضادين في شيء واحد شخصي ولو كان ذا وجهين.

والتوهم الثاني: لو قيل بتعلق الاوامر بالطباين فيلزم ان يقال بجواز اجتماع الامر والنهي ولا معنى للقول بالامتناع ، واما لو قيل بتعلقها بالافراد فيلزم القول

بالامتناع ولا يتحمل القول بالجواز، والسر في هذا التفصيل، انه بناء على القول بالطبايع يكون متعلق الامر والنهي متعددًا بحسب الذات وان كان واحد وجوداً ومع تعدده بحسب الذات فلا يلزم تعلق الامر والنهي بواحد وان اتحد وجوداً، 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 جائزًا وعلى الثاني يتعين القول بالجواز.

قوله (قدس سره) : وانت خبیر بفساد کلا التوھمین فان تعدد الوجه ان كان یجدي - بحیث لا یضر معه الاتھاد بحسب الوجود والایجاد لكان یجدي ولو على القول بالافراد، فان الموجود الخارجی الموجه بوجهین، یکون فردا لكل من الطبیعتین، فیکون مجمعا لفردین موجودین لوجود واحد، فکما لا یضر وحدة الوجود بتعدد الطبیعتین، كذلك لا یضر یکون المجمع اثنین بما هو مصدق وفرد لكل من الطبیعتین، والا لما كان یجدي اصلا، حتى على القول بالطبع، كما لا یخفی، لوحدة الطبیعتین وجودا واتحادهما خارجا، فکما ان وحدة الصلاتیة والغصبة في الصلاة في الدار المقصوبة وجودا، غیر ضائز بتعدهما وکونهما طبیعتین كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصیة الصلاة فيها وجودا، غیر ضائز بکونه فردا للصلاۃ، فیکون مامور به، وفرد للغصب، فیکون منهیا عنه، فهو على وحدته وجودا یکون اثنین، لکونه مصادقا للطبیعتین، فلا تغفل.

وكلا التوھمین فاسدین ان تعدد الوجه ان قيل به لو کلن یجدي في تعدد المتعلق بحیث لا یضر معه اتحاده وجودا لكان یجدي مطلقا ولو على القول بتعلق الاحکام بالافراد اذا كانت ذات وجهین وعنوانین فیکون الفرد فردا لهذه الطبیعة وفرد ا لتلك الطبیعة أي یکون فردا واحدا ولكنهما موجودان بوجود واحد

الا ان هذه الوحدة لا تضر، كما انه بناء على تعلق الاحكام بالطبايع لم تكن وحدة الموجود قادحة في تعدد الفردين. واما اذا كان تعدد الوجه لا يجدي بدعوى ان المحذور لا يرتفع الا بتنوع 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 قادحة بتنوع الطبيعتين فيجوز الاجتماع، كذلك وحدة الوجود بناء على تعلق الامر بالفرد غير قادحة بتنوع الفردين فيلزم جواز الاجتماع ايضا.

ثم امر بعدم الغفلة. وجوابه من عدة وجوه.

الوجه الاول: ما ذكره في العناية من ان المجوز وان كان يدعى ان تعدد الوجه مما يجدي من تعدد المتعلق ولكن لا يعلم انه يعترف بالاتحاد الوجودي ولعله كما يدعى تعدد المتعلقين ذاتاً كذلك يدعى تعددهما خارجاً وان الفرد مقدمة لهما كما سيأتي تفصيله، بل لا معنى لكونهما متعددين موجودين بوجود واحد، فلا مجال لما زعمه المصنف من اتحاد متعلقي الامر والنهي وجوداً فهذا امر مفروغ منه لا ينكره حتى المجوز*.

* وجوابه منع مقدمية الفرد للطبيعة عين الفرد موجودة بوجوده لا بوجود اخر لتصح مقدمية 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 كثرين 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 تكوينا ومع كون المتعلق على كلا القولين امرا كلبا فلا يكاد يبقى مجال لکلا التوهمين، وقد اشار لهذا الوجه في العناية ايضا.

الوجه الثالث: ان الموجود الخارجي ولو كان ذا وجهين لا يعقل ان يكون مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد للتهاافت 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 متعلقى الايجاب والتحريم مناط حكمه مطلقا، حتى في مورد التصادق والاجتماع، كي يحكم على الجواز بكونه فعلا محكوما بالحكمين، وعلى الامتناع بكونه محكوما باقوى الم衲طين او بحكم اخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك احدهما اقوى، كما يأتي 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.

((الأمن الثامن))

في اعتبار وجود الملakin 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 بكل الحكمين وعلى الامتناع يكون من باب التزاحم بين المقتضيين. (واخرى) اذا لم يكن المجمع فيه شيء من الم衲طين وحينئذ فهو محكوم بحكم

آخر غير الحكيمين من غير فرق بين القول بالامتناع والجواز اصلا (وثالثه) ان يكون مناط احدهما موجودا فهو محكوم بحكمة خاصة.

ومسألة اجتماع الأمر والنهي لا تكون الا في الصورة الاولى أي واجدية المجمع لكلا الملاكين فإنه حينئذ محكوما بكلا الملاكين على الجواز وبأحدهما على الامتناع وهو من كان اقوى ملاكا من الآخر وهذا بخلاف على الصورتين الاخيرتين فلا يكون من موارد اجتماع الأمر والنهي. وهذا كله بحسب مقام الثبوت.

قوله (قدس سره): واما بحسب مقام الدلالة والاثبات، فالرواياتان الدالتان على الحكمين متعارضتان، اذا احرز ان المناط من قبيل الثاني، فلا بد من عمل المعارضة - حينئذ - بينهما من الترجح والتخيير والا فلا تعارض في البين بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما كان الترجح مع ما هو اضعف دليلا لكونه اقوى مناطا، فلا مجال - حينئذ - للاحظة مرجحات الروايات اصلا، بل لا بد من مرجحات المقتضيات المترادفة، كما سيأتي الالامانة اليها.

نعم لو كان منهما متكفلا للحكم الفعلي، لوقع بينهما التعارض، فلابد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة، لو لم يوفق بينهما بحمل احدهما على الحكم الاقتضائي بملحوظة مرجحات باب المزاحمة فتفطن.

اما في مقام الاثبات: فالصور ايضا ثلاثة وان كان المصنف قد اقتصرت عبارته على اثنتين منها (الاولتين فقط).

الصورة الاولى: ان يحرز وجود احد المناطفين بلا تعبيين - وفي هذه الصورة يكون الدليلان الدالان على الحكمين متعارضين في الجمع من جهة العلم الاجمالي بكذب احدهما - ويلزم تطبيق قواعد باب التعارض من الترجح او التخيير لو لم يكن مرجح في البين.

الصورة الثانية: ان يحرز او يحتمل وجود كلا المناطين فيدخل المورد في باب التزاحم بالنسبة الى المجمع فربما كان الترجيح مع ما هو اضعف دليلا لكونه اقوى مناطا ولكن التزاحم انما هو على الامتناع والا فعلى الجواز لا تعارض ولا تزاحم 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 تكفلما ببيان الحكم الفعلي، فالمرجع لو قيل بالامتناع مرجحات باب التعارض ان لم يمكن التوفيق بينهما يحمل احدهما على الحكم الاقتضائي الانشائي والآخر على الفعلي باعتبار ان العرف يبقي الحكم الذي ملاكه اقوى على الفعلية، ويحمل الاخر على الاقضياء 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 الاقضائية مجرد افتراض فان المدار في الجمع العرفي اقوائية الظهور، ومن المعلوم ان اقوائية الملاك لا يجعل الدليل اقوى ظهورا وضعفه لا جعله اضعف ظهورا وسيأتي من المصنف في صدر التبيه الثاني حيث حكم بوجوب الاحذ بالغالب منها مناطا مطلقا اذا احرز منها مطلقا واطلاق حكمه يشمل حتى اذا كان الاطلاقان بصدق الحكم الفعلي او كان اقتضائين او بالتفريق.

الامر الثاني: ان الاحكام فعلية دائمًا وافتراض كونها اقتضائية لا موضوع لها اصلا.

الامر الثالث: ان المصنف كما نبهت عليه لم يستوفي تماما صور مقام الاثبتات كما لو احرز عدم وجود المناطق 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 المناطقين لأن 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 احراز المناطقين؟ فانه يقال: كما سياتي في الامر التاسع بواسطة اطلاق الدليلين وشمولهما لمورد الاجتماع يمكن اثبات وجود الملاكيين في المجمع ايضا.

(٨٠) والصورة الثالثة هي ما ذكرناه في الامر الثالث من توجيهه 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 مطلقاً، 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 بصدق الحكم الفعلي فلا اشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز، الا اذا علم اجمالاً بكذب احد الدليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين. واما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان، من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع اصلاً، فان انتفاء احد المتنافيين، كما يمكن ان يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضي له يمكن ان يكون لاجل انتفاءه الا ان يقال: ان قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي ، ولو لم يكن احدهما اظهر، والا فخصوص الظاهر منهما.

((الام الناسع))

في بيان ما يحرز به المناطان في الجمع (٨١).



والطريق لاحراز وجود المالك، 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 المالك حتى للامر في المجمع، وهكذا مقتضى دليل النهي ان الغصب حرام حتى مع اجتماعه بالصلة ولازمه ثبوت ملاك الغصب في المجمع.

ولكن في محرزيه اطلاق الدليلين تفصيل: ان الاطلاقين على انحاء ثلاثة:
 النحو الاول: ان الاطلاقين متکفلان لبيان الحكم الاقضائي لكل من الامر والنهي فالمقتضى لكل منهما موجود في المجمع (٨٢).
 النحو الثاني: ان يكون احدهما لبيان الحكم الاقضائي والآخر لبيان الحكم الفعلي، فهما ايضا محرزان للملائكة ولم يتعرض لها في صدر التنبيه الثاني، حيث حكم فيها بوجوب الاخذ بالفعلي دون الاقضائي ولم يحكم بالتعارض فيها.

النحو الثالث: ان يكونا متکفلين لبيان الحكم الفعلي.
 في النحو الاول لا مانع من التمسك باطلاق الدليلين لاحراز 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 الملakin غير ثابت الا ان عدم ثبوته ليس لعدم ثبوت المقتضي له بل من جهة المانع وهو ثبوت الحكم الآخر.

فانه يقال ان انتفاء احد الملakin 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 لادة الاجتماع او يحمل احدهما على بيان الحكم الاقتضائي والآخر على بيان الحكم الفعلي لو كان اظهر

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، وعدهم على الجواز مطلقا كما ذهب اليه في التقريرات او في الجملة ثم قال والاولى ذكره في ذيل الامر المتقدم، لكونه راجعا الى مقام اثبات باب الاجتماع كما لا يخفي.



اقول: ما ذكره اولا لا ينافي ما ذكرناه في عنوان الامر التاسع اذ لا بد من احراز المناطين او احراز عدمهما او عدم احدهما لينقح موضوع التعارض او التزاحم كما ستعرف. وما ذكره ثانيا فهو يصح والارجح ذكره في ذيل الامر المتقدم كما ذكره (٨٢) قال المشكيني (ره)، بعد كفاية اطلاق كلا الدليلين لاحراز المناطين فيكون من باب التزاحم لان ملاكه احراز كلا المناطين وجدانا او تعبدا، وملاك التعارض عدم احرازهما معا.

وقال: وما يمكن ان يورد عليه: بانه على هذا - حينئذ - لم يبق له مصدق، اذ دليل الحكمين دائما كاشف عن المناطين - ثم قال هو مدفوع بـ اولاً: بما علم كونها لصلاحة فيهما او شك، وثانيا بما قام دليل خارجي على انتفاء احد المناطين بلا تعين. وثالثا بما كان موضوع الدليلين عنوانا واحدا اذ - يعلم حينئذ - بعدم احدهما ورابعا بما علم اجمالا بعدم صدور احدهما. وخامسا بما كان موضوعهما عنوانين اخذ مرأتين لعنوان واحد، اذ يصير حينئذ مثل.

الثالث، اقول: كلها ضعيفة اما الأول لعدم تصور مصلحة في نفس الجعل وما قيل سبق منا دفعه اذ لا يعقل حكم بلا مصلحة اصلا، بل يكفي انبعاث المكلف عند بعثه وان لم تكن مصلحة في المتعلق، لان المقصود حصول الاطاعة وهذا يكفي.

واما الثاني: مع قيام الدليل فيخرج عن موضوع المسالة. واما الثالث: اذا كان موضوعهما عنوانا واحدا فتدخل في المسالة 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 ببناء على الميزان المتقدم وما ذكرناه ظهر ورود الاشكال على المصنف (قده) حيث جعل المناط (للتعارض) احراز العدم في 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 تعبيين ، والا أي وان لم تكن هناك دلالة على انتفاء احدهما فعلى خصوص القول بالامتناع يكون من باب التعارض ، لكافية 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 فالمجموع محرز لكلا الملائkin لعدم التنافي فيهما بوسيلة الاطلaciين الدالين على ثبوت الحكمين مطابقة والملائkin التزما 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 لکذب احدهما مما لا يوجب التعارض فيهما ما لم يكن العلم الاجمالي بالکذب 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 المسالة عن المقام وهذا واضح، لانه من اشتباه الحجة باللاحجة لا من باب التعارض كما عبر به في العناية. وسيأتي تحقيق الحال في محله ان شاء الله تعالى فانتظر.

(٨٣) وقد اعترض عليه بان الاحتمال وجدانا لا يقاوم ولا يقبح بعد وجود الاطلاق. وقد استدل بوجه اخر على نفي الملك لاحدهما في المجمع، وقد ذكره المشكيني (ره) : انه لا دليل على وجود الملك غير اطلاق الدليلين على الفرض والدليل قد دل على نفس الحكم مطابقة وعلى وجود الملك التزاما بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، والمفروض انكشاف عدم الفعلية لاحدهما فكيف تبقى الالتزامية وأجاب عليه - أولاً - إن الكاشف للتزاماً هو الحكم الانشائي ودلالته عليه محفوظة، وثانياً : ان الفعلية مدلول عليها بالالتزام، لا بالمطابقة فلا يقبح تبعية الالتزامية وجوداً للمطابقة في كشف المناط.

وجوابه انه لا وجه لجعله من باب التعارض بعد احراز كلا المناطقين بوسيلة الاطلاق والتنافي بينهما عرفا انما هو في مقام الامتنال من جهة عدم قدرة المكلف الجمع فيهما لا في مقام الجعل والانشاء، ومع احراز المناطقين فلا بد من مراعتهم جميعا، فهو من باب التراحم لا التعارض. وما قيل ان الكاشف التزاما هو الحكم الانشائي فهو صحيح في مرحلة جعل الحكم وتشريعه أي باعتبار تصور الملك والمصلحة واما باعتبار تحققا خارجا فلا اذ ذاك شان الحكم الفعلي لا الانشائي. مع ان الحكم الانشائي ليس بحكم حقيقة وروحا ما لم يصل الى مرحلةبعث والتحريك للمكلف وليس هذا شأنه. والفعلية مدلول عليها بالمطابقة لا بالالتزام كما ادعى.

(٨٤) ويرد عليه عدة امور منها ماذكره في الامر الثامن من الاحكام كلها بصدر 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 التبعد بالامارة غير العلمية.

ومنها ان تفصيله في المسالة بانه ان بني على الجواز كان من باب التزاحم لعدم التنافي بين الدليلين وان بني 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 اختيار 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 التنبية الثاني حيث حكم بوجوب الاخذ بالغالب ملاكا مطلقا حتى فيما كانا الاطلاقين بصدر الحكم الفعلي.

ومنها توفيقه بين المعارضين بحمل كل منهما على الاقتضائية لو لم يكن احدهما اظهر وإلا فخصوص الظاهر فإن الدليلين إذا لم يكن أحدهما أظهر فلا وجه لحمل كل منهما على الاقتضائي بعد فرض كونهما بصدر الحكم الفعلي فإنه حمل بلا شاهد.



(٨٥) واشرت الى ذلك في الامر الثامن، ولو كان احدهما اظهر في الشمول لمادة الاجتماع فيجمع بينهما دلالياً ويوجب خروج المجمع عن تحت الاخر راساً كما في العام والخاص عيناً فلا يكون المناطق محرزين جمیعاً ليكون من باب التزاحم. 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 مطلقاً، اذا كانت هناك دلالة على انتفائه في احدهما بلا تعبيين ولو على الجواز، والا على الامتناع.

والخلاصة لكلام المصنف: ان دل الدليلان على ثبوت المقتضي لكلا الدليليين 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 بکذب 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 التزاماً، 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 جداً بل غير واقع خارجاً وعليه فالمحرز للمناطين ينحصر دائماً في الاطلاقين، وذلك لان كلامنا في الواقع ومجرد الامكان لا يكفي.

(٨٧) ولا بد من تقييده بما اذا كانا متکلفین للحكم الفعلى والا فلا تعارض وقد مر الكلام فيه في الامر الثامن.

اقول: عرفت ما فيه فلا تغفل ثم ان هنا مسألة ان المجتمع لو قيل بالامتناع فقد ذهب المصنف الى التعارض، وخالفه في العناية، وانه على التزاحم لا التعارض والصحيح ما عليه الاخير ووفقاً للمشهور الذي حكم بصحة الصلاة في المغصوب جهلاً او نسياناً كما سيأتي في الامر العاشر وما ذلك الا من جهة وجود المقتضى للصلاحة وقد المانع عن التقرب وهو النهي المنجز ، فلو كان من باب التعارض وقدم النهي لخرج الامر راساً ولما صحت الصلاة لو نسياناً او جهلاً.

كما ان ضابط التعارض كما سيأتي تفصيله في حينه ومحله هو التنافي في مقام الجعل والتشريع بحيث يكون احدهما مكذب الاخر بدلاته الالتزامية، ومن المعلوم انه لا تنافي عرفاً بين تشريع - صل - وتشريع - لا تغصب - فيشمل اطلاق كل منهما الصلاة في مورد الغصب والغصب في مورد الصلاة، الا ان المكلف لا يستطيع رعايتها معاً لعدم القدرة على امثالهما فيسقط احدهما عن التخيير ويبقى الاخر يتوجه بمرجحات باب التزاحم، ومع فرض تساويهما فالتحيير بينهما عقلاً لا شرعاً الا اذا قيل برجوع باب التزاحم لباب التعارض ولم يكن هناك مرجح دلالي او سندي فالتحيير بينهما شرعي لعدم جواز الرجوع في المتعارضين الى الثالث بل لا بد من احد امرتين اما الترجيح والا التخيير بمقتضى دعوى الاجماع والاخبار العلاجية.

ومع عدم امكان الترجيح فيهما لبطلان القول برجوع باب التزاحم الى التعارض،
والمفروض عدم قدرة المكلف على امثالهما معا فترفع اليدعن امثال احدها لا على
التعيين لعدم امكان رفع اليد عن كليهما معا فيثبت التخيير العقلي.
ومزيد تفصيل سياتي في محله ان شاء الله تعالى.

قوله (قدس سره) : انه لا اشكال في سقوط الامر وحصول الامثال 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 وترجح 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 مقاربا، وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب لامر به عبادة، كما لا يخفى. واما اذا لم يلتفت اليها قصورا، وقد قصد القربة به باتيانه، 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 امثالا له ببناءا على تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا، لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن او القبح، لكونهما تابعين لما علم لنهما كما حرق في محله.

((الأمن العاشر))

في ثمرة القول بالجواز او الامتناع

ان الاتيان بالمجمع (على القول بالجواز) بقصد الامر يحصل به الامتنال وان كان المجمع امرا عباديا كالصلاحة غاية الامر يكون عاصيا للنهي. (على القول بالامتناع) فالتقديم لجانب الامر تارة وللنهي اخرى، فان قدمنا جانب الامر فهو امتنال للامر ولا عصيان، وان قدمنا جانب النهي فتارة يكون المجمع امر توصيليا واخرى يكون امرا عباديا فان كان توصيليا فيسقط به الامر مطلقا اي 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 تعبدية 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، لأن صحة العبادة مشترطة بامور ثلاثة: قابلية المأتى به للتقرب والتمكن من قصد القربة، وحصوله فعلا، فهو وان كان متمكنا من القصد لفرض جهله بالحرمة الا ان الفعل غير صالح للتقرب به للهولى، لأن جهل المكلف تقصير ي فلا يكون صدور الفعل منه حسنا بل مبغوضا فلا يحصل الغرض ولا يسقط الامر لعدم صلاحيته للمقربية، 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 فالصلاحة صحيحة ويسقط بها الامر ذلك ان المكلف يكون قاصدا للتقرب بما يصلح للمقربية، والوجه في صلاحيته هو اشتتماله على المالك - ذلك لان المورد من موارد مسألة الاجتماع ومناطها وجود كلا الملاكين في المجمع ولا خرجت عن مسألة الاجتماع، وعدم منافاة النهي للتقرب لعدم تنجذبه على المكلف بسبب عدم الالتفات الى الحرمة قصورا فلا يكون صدور الفعل منه قبيحا مبغوضا عليه بل ما دام انه اتي به بقصد كونه مامورا به فهو مؤثر في القرابة الى الله ويكون صدوره منه حسنا عقلا وان حرم واقعا وكان قبيحا كذلك (٨٨).

فان قيل: ان سقوط الامر في صورة الجهل القصوري لا يكون امثلا للامر فهو يسقط من دون تحقق الامثلة له. فانه يقال ان وجوب ذلك متفرع على ان الاحكام الواقعية هل هي تابعة للملك الاقوى واقعا او انها تابعة للملك المؤثر في حسن الفعل وقبحه باعتقاد المكلف بلا تقصير منه فيأتي به بداعي حسنها سواء كان الفعل حسنا واقعا ليتطابق حسنها الصدوري مع حسنها الواقعي او كان قبيحا وحسنا معا كما في المقام ولكن لم يعلم الفاعل بجهة القبح لغرض عدم التفاته اليه قصورا. ومع اشتتمال المجمع على المصلحة والمفسدة وكانت اقوىية الملك للمفسدة ولكن المعلوم لدى المكلف هو المصلحة دون المفسدة فهل

يكون الحكم على طبق الملك الاقوى وهو المفسدة او يكون على طبق الملك المؤثر في حسن الفعل وهو ما كان معلوما من الملك الذي هو المصلحة.

فان قيل بالاول لم يكن هناك امر بالصلة بل الموجود واقعا هو النهي لانه صاحب الملك 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 بالاتيان بالصلة لا يكون امثلا للامر اذ لا وجود له. وان قيل بالثاني كان الامر بالصلة موجودا لكون الحكم الواقعي تابعا للملك المؤثر في حسن الفعل وقبحه المعلوم لدى المكلف اذ مع عدم علمه لا يكون مؤثرا في حسن الفعل وقبحه والملك المعلوم للمكلف هو المصلحة دون المفسدة لفرض جهلة بالحرمة كانت المصلحة موجبة لحسن الفعل واذا كان حسناً كان مطلوباً ومأمولاً به فيقع الاتيان به امثلا للامر.

والمحصل ان الاتيان بالامر يكون امثلا 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 الغصب ان كان نسيانا او جهلا بالموضوع او بالحكم ان كان عن قصور مع ذهابه الى الامتناع في المسالة.

قال في العناية: وادعوا ان الغصب من المانع العلمية فاذا علم به وبحرمه تنجزت الحرمة بسبب العلم او بامر اخر فهي مانع عقلا عن الصلاة وتبطلها والا فالغصب الواقعي مما لا يبطل الصلاة نظرا الى ان الغصب ليس من المانع 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 المانع العلمية من جهة منافاة حرمه المنجزة مع التقرب المعتبر في العبادات عقلا فتامل جيدا.

وجوابه انه ليس كل ما ثير عن الشارع يعتبر شرطا واقعيا لا علميا، والا لما صحت الصلاة للمنعم في موضع القصر لو جهل به او للمخفت في مورد الجهر لو نسيه وان كان مقتضى الاصل ودخلته لبا وواقعيا.

هذا مع أنه يمكن دعوى تقييد كل دليل لبا بعدم المانع قتبيده الصلاة لبا بعدم المانع منها كالغصب ونحوه فلسنا بحاجة الى دليل لفظي من قبل الشارع لبيان واقعية الشئ

وادعى في العناية ان المكلف اذا اتى بحرام واقعى 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 واقعى فيه مناط الوجوب.

وفيه ان ذلك من مجرد دعوى عهدها على مدعىها اذ الحرام الواقعي الممحض لا ينقلب عما عليه من المبغوضية والمبعدية بمجرد الزعم والتخيل بلا تقصير. بل هو باعتبار عدم التفاته الى الحرام الواقعي لا ينتجز 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 مقارباً. 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 الامثال 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 يجزى بجزى ولو قيل باعتبار قصد الامثال بصحة العبادة، وعدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبية، كما يكون كذلك في بضم الواجب، حيث لا يكون امر يقصد اصلاً. وبالجملة: مع الجهل – قصوراً – بالحرمة موضوعاً او حكماً، يكون الاتيان بالمجمع امثالاً، وبداعي الامر بالطبيعة لا محالة، غاية الامر انه لا يكون مما يسعه بما هي مأمور بها لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للاحكم الواقعية، واما لو قيل بعدم التزاحم الا في مقام فعلية الاحكام، لكان مما يسعه وامثالاً لامرها بلا كلام.

هذا ولكن يمكن ان يقال ان الاتيان بالصلة يكون امثالاً للأمر حتى على القول بتبعدية الاحكام الواقعية للملك الاقوى واقعاً.

بيان ذلك: وقد مر الكلام فيه في نهاية مبحث الضد، بدعوى ان العقل لا يرى تفاوتاً بين افراد الطبيعة سواء المزاحم منهما مع الغصب ام غير المزاحم بعد كون كل منها وافيا بالغرض غاية الامر ان الصلاة في الغصب غير مشمولة للأمر الا ان عدم شمولها لامن جهة عدم وجود المقتضي بل من جهة المانع وهو النهي،

ومع وفاء الصلاة في الغصب امكنا الاتيان بها بقصد الامر المتعلق بالطبيعة وان لم يكن الامر شاملا لها وكانت خارجة عن تحت الامر بالطبيعة بما هي مامور بها لا بما هي هي (٨٩).

ومن خلال ذلك اتضح ان الصلاة تقع صحيحة حتى لو قلنا باعتبار قصد الامثال لصحة العبادة وعدم كفاية قصد المالك او مجرد المحبوبية 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 امثال الطبيعة وان كانت الطبيعة بما هي مامور بها لا تعممه. وينبغي الالتفات الى ان الطبيعة بما هي مامور بها لا تعم الفرد المزاحم لو قلنا بان الملادات تتزاحم ويكون الاقوى منها واقعا هو المؤثر في الحكم الواقعى الانشائى واما لو قلنا بان الملادات الواقعية لا تتزاحم ولا يكون الاقوى منها مؤثرا في الحكم الانشائى وانما الاقوى منها يكون مؤثرا في الحكم الفعلى - فلو كانت واقعا مصلحة وفسدة وكانت المفسدة هي الاقوى واقعاً فلا تكون المفسدة هي المؤثرة فقط في الحكم الانشائى بل كل منها مؤثراً فيه فيكون هناك حكمان انشائيان وجوبى وتحريمي لا انه لا يوجد الا التحرימי وبناءً على ذلك فالمجموع مما تعممه الطبيعة بما هي مامور بها كما هو واضح لان التزاحم باعتبار اقوائى المالك انما هو لمرحلة الفعلية لا الانشائية لتبعدية الحكم الفعلى للملك الاقوى، و اذا وجد حكم انشائى بالصلاه فامكن قصد امثاله وان لم يكن فعليا لتبعدية الحكم الفعلى للملك الاقوى (٩٠).

(٨٩) والمناقشة فيه واضحة مع ما تقدم سابقاً اذ لا معنى لأن يقال بامكان الاتيان بفرد من الطبيعة بقصد امثالت الامر المتوجه الى الفرد الآخر وإن كان ذلك الفرد الآخر - الاول - مشتملاً على المالك.

(٩٠) والصحيح ان الحكم الواقعى الفعلى هو ما يكون تابعاً للمالك الاقوى لا مطلق الحكم ولو كان انسائياً والا فكيف يحرز وجود المناطقين في المجتمع وصار من باب التزاحم بين المقتضيين، وهل ذلك الا بوسيلة الاطلاقين وعدم التزاحم في مقام تاثيرها في الاحكام الانسائية. هذا ما اشار اليه في العناية يعني لو قيل بالتزاحم حتى في مرحلة الحكم الانسائي فلا يكون المنشأ الا حكماً واحداً لا حكمين فما فرض كونه مجموعاً للحكمين لا يكون كذلك. وسيأتي من المصنف عدم المنافاة في انسائية الاحكام الا ان كون ذلك امثالاً للامر وإن كان صحيحاً على هذا الوجه لكنه امثالاً للامر الانسائي لا الفعلى بسبب عدم تنجيزه لزاحمته للنهي الامر.

قوله (قدس سره) : وقد انقدح بذلك : الفرق بين ما اذا كان دليلاً للحرمة والوجوب متعارضين ، وقدم دليلاً للحرمة تخيراً او ترجيحاً - حيث لا يكون معه مجال للصحة اصلاً - وبين ما اذا كان من باب الاجتماع - وقيل بالامتناع ، وتقديم جانب الحرمة - حيث يقع صحيحاً 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 مورد العذر ، فلتكن من ذلك على ذكر .

وقد انقدح بذلك الفرق بين ما اذا كان دليلاً للحرمة والوجوب متعارضين ، وقدم دليلاً للحرمة تخيراً او ترجيحاً ، فالصلاوة لا يمكن ان تقع صحيحة حيث لا يكون معه مجال للصحة اصلاً ، وبينما اذا كان من باب التزاحم وقدم النهي امكن وقوعها صحيحة في صورة الجهل القصوري .

ووجه الفرق بينهما ، ان في صورة التعارض وتقديم النهي فلا ملاك للصلاوة لتعلق صحيحة لان التقديم على هذا الفرض يجعل اختصاص امر الصلاة بصورة

عدم الغصب والامر بالصلة من الاول غير شامل للفرد منها في الغصب كما لو قيل
صل ولا تصل في المغصوب ، وفي صورة التزاحم وقدم النهي فلا تكون الصلاة فاقدة
للمالك بل هي فاقدة للامر دون المالك 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 بصحبة الصلاة في المغصوب مع النسيان او
الجهل بالموضع او الحكم قصروا مع ان جلهم -لو لم نقل- كلهم قائلون
بالامتناع وتقديم جانب النهي ويفحكون بالبطلان في غير موارد العذر، وقد مر
وجهه ، وهو انه مع الجهل القصوري يكون المكلف قاصدا للتقارب بما يصلح
للتقارب بعد سقوط النهي عن المنجزية لفرض الجهل به ، واما في الجهل
القصيري فلا يكون المكلف قاصدا للتقارب بما يصلح التقارب 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، وبلغها الى مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة 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 والمعاندة 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 وتمهيد 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

التحریک الفعلی والزجر الفعلی، فالبعث والتحریک نحو فعل شيء ينافي الزجر والردع عنه وبهذا يتضح استحالة اجتماع الامر والنهي في شيء واحد اذ هو التکلیف بنفسه محال وليس هو من التکلیف بالمحال وبغير المقدور ليقال بعدم قبحه فيما لو كان بسوء الاختیار كما عند البعض القائل بالجواز(٩١).

* * * * *

(٩١) ومن خلال ذلك يتضح ان للحكم مراتب قالوا انها اربعة اذکرها للفائدۃ :

المرتبة الاولی: مرتبة الملاک والمصلحة والمفسدة، وقد يشكل على عد هذه المرتبة من مراتب الحكم من جهة انها من الامور التکوینیة، وضعفه واضح لان المصلحة في هذه المرتبة هي المقصودة والتي ينشأ الحكم لاجل تحقيقها وتحصیلها في طول الامثال الا انها محققة فعلا ليقال انها من الامور التکوینیة.

كالعلة الغائیة الداعیة 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 انقاد للحكم او اعلام به اما لوجود مانع يخسی منه واما لعدم تهیؤ الوسائل المناسبة للاعلام.

قال في العناية: ولا يبعد دعوى وقوعه في الشرعیات وقد اتفق وقوعه كثيرا في العرفیات بان يقال: ان اغلب الاحکام الشرعیة في صدر الإسلام كان من هذا القبيل فالنبي (صلى الله عليه وآله) كان يعلم الاحکام الالهیة والقوانين الإسلامية ومع ذلك لم يامر بانفاذها واعلامها دفعه مخافة ان يشق ذلك على الناس فلا يرغبون في دین

الإسلام او يرتد المسلمون بعدما اسلمو عن دينهم لقرب عهدهم بالجاهلية بل امر (صلى الله عليه وآلـهـ) بانفاذ الاحكام السهلة اولا كالشهادتين ونحوهما الى ان يرتكز الإيمان 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 امرواضح لا حاجة للخوض فيه عدم البعد.

والحكم في هذه المرتبة لا يجب امثاله فيما لو علم به المكلف، مع ما فيه من القرب لو امثال.

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 عذرـهـ في الترك.

المرتبة الرابعة: مرتبة التنجـزـ أي عدم مـعـذـورـيـةـ المـكـلـفـ وهي وـشـروـطـةـ بـامـرـينـ بلوغ الحكم اليه وقدرته عليه معا فـاـذـاـ علمـ وـلـمـ يـقـدـرـ اوـ قـدـرـ اوـ قـدـرـ وـلـمـ يـعـلـمـ فلاـ يـكـوـنـ منـجـزاـ بـحـقـهـ وـلـاـ يـسـتـحـقـ العـقـابـ عـلـىـ مـخـالـفـتـهـ وـنـفـسـ الاـشـكـالـ عـلـىـ المـرـتـبـةـ الاـوـلـىـ يـرـدـ هـنـاـ وـلـكـنـ لاـ دـافـعـ لـهـ هـنـاـ كـمـاـ اـنـدـفـعـ هـنـاـ وـيـمـكـنـ انـ يـعـبـرـ عـنـ المـرـحـلـيـتـيـنـ الاـوـلـىـ وـالـاـخـيـرـةـ بـالـعـلـةـ الغـائـيـةـ التـيـ اـوـلـاـهـاـ فـكـرـةـ وـاـخـرـهـاـ عـلـمـ.

وهـنـاـ يـقـالـ: انـ اـرـادـةـ اوـ كـرـاهـةـ شـيـءـ لـاـ تـنـقـدـ فـيـ نـفـسـ الـمـوـلـىـ مـالـمـ يـصـلـ اـلـىـ مـرـتـبـةـ التـنـجـزـ بـالـعـلـمـ وـالـقـدـرـ لـاـسـتـحـالـةـ اـرـادـةـ فـعـلـ شـيـءـ اوـ تـرـكـهـ منـ الـعـالـمـ العـاجـزـ اوـ منـ

الجاهل الغافل ومن ذلك يظهر ان التنافي بين الحكمين لا يكون الا في مرتبة التنجز
لانها مرتبة انفصال الارادة والكراء على طبق الحكم دون سائر المراقب.

قوله (قدس سره) : ثانيتها: 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 لو لا انتزاعه تصورا واحتراuse ذهنا، لما كان بحذائه شيء خارجا، ويكون خارج المحمول، كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية.. الى غير ذلك من الاعتبارات والاضافات، ضرورة ان البعد ليس نحوه، والزجر لا يكون عنه، وإنما يأخذ في متعلق الاحكام الة للحاظ متعلقاتها، والاشارة اليها بمقدار الغرض منها وال الحاجة اليها، إلا بما هو وبنفسه وعلى استقلاله وحياته.

المقدمة الثانية: انه لا شبهة في ان متعلق الاحكام هو فعل المكلف وما يصدر عنه خارجا ويتربّ عليه الاثر ويكون محبوبا او مبغوضا لدى المولى، لا ما يكون اسمه وعنوانه اللذين لا دخل لهما في متعلق الحكم الا للإشارة بهما الى المسمى والمعنى بمقدار الغرض وال الحاجة اليهما لا بما 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 بالضمية، وبالعنوان هو ما كان من

المبادئ الاعتبارية المحضة التي لا وجود لها خارجاً وحقيقة وإنما الموجود هو منشأ انتزاعها كالملكية والزوجية والرقية، مما هو متحقق خارجاً هو ذات الشيء (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، أولاًً أن هذه العناوين ليست من قبيل المعرفة والإشارة كعنوان الجالس بحيث لا يكون لها دخل أبداً كما هو ظاهر العبارة بل هي من قبيل الحيثيات التقييدية الداخلة في دائرة الطلب، وذلك أن الطلب لا يتعلق إلا بما هو محصل للغرض وما به يحصل الغرض هو الفعل المتعنون بهذا العنوان.

ثانياً: - ما ذكره في العناية أنه لا وجہ للتفریق بین الاسم والعنوان فان كل اسم عنوان وكل عنوان اسم، فالضرب والقیام كما صح ان يقال هي اسمی خاصه صح ان يقال هي عناوين خاصه، كما صح ان يقال ان الملكية والرقية هي عناوين مخصوصة فكذلك صح ان يقال انها اسمی مخصوصة.

اقول: ان كان النظر الى هذه الالفاظ باعتبارها عرفية فالايراد صحيح، ولكن المصنف في مقام التفریق لا يلاحظ اعتباراتها العرفية بل اعتباراتها الدقيقة، نعم يرد عليه انه خلاف الاصطلاح العلمي عند الحكماء.

ثالثاً: - ما ذكره ايضاً 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 لأن النظر الى ما هو حاصل منه أي الاسم المصدري لا المصدر كي 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 العنوان، ولا ينثلم به وحدته، فان المفاهيم المتعددة والعنوانين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد، وتصدق على الفاردد الذي لا كثرة فيه من جهة، بل بسيط من جميع الجهات، ليس فيه ((حيث)) غير ((حيث))، وجهة معايرة لجهة اصلا، كالواجب تبارك وتعالى، فهو على بساطته ووحدته واحديته، تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية، له الاسماء الحسنى والامثال العليا، لكنها باجمعها حاكية عن ذاك الواحد الفرد الاحد.

عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير

المقدمة الثالثة : ان تعدد العنوان مما لا يوجب تعدد العنوان واستشهد لذلك بصدق الصفات المتعددة على الواجب تعالى فهو تعالى وتقديس مع بساطته ووحدته من جميع الجهات مثل كونه عالما قادرا مريدا كارها سميها 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 (وحدة وحدته واحديته) ومن غير المستبعد انها عطف تفسيري على بساطته، وليس المراد من الوحدة ما هو مساوق لنفي الشريك، لأن

الغرض هو نفي التركيب كي لا تتوهم صدق كل من العناوين باعتبار واحد من الأجزاء هكذا قال المشكيني(٥).

كما ورد كلمة الاسماء الحسنی والامثال العليا ، فهما اما بمعنى واحد وان المراد من الاسماء والامثال هي الصفات أي له الحسنة العالية 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:

عياراتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير(٩٣)

(٩٣) وفيه (أي في الاستشهاد المذكور) انه قياس مع الفارق ، فهو تعالى وتقدير في كمال وتمام البساطة وبساطته حقيقة وغير متعلقة ، اما غيره فهو مركب ولو اعتبارا كالصلة فهي من المركبات الاعتبارية حيث تتقوم بعده امور وليس الوحدة فيها حقيقة ، فالمعنون يكون متعددا حقيقة 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 ما هية وحقيقة، كانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي وفرده، فيكون الواحد وجوداً ماهية وذاتاً لا محالة، فالجمع 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 توهם بل توهمين الاول منهمما: ان تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون اذا قلنا باصالة الوجود، اذ وجود المعنون 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 لتنوعه فيجوز الاجتماع.

وأجاب عليه: بأن الموجود الواحد لا تكون له أكثر من ماهية واحدة وإن لم يكن واحد فإذا صدق على الموجود الواحد مفهومان فلا يعقل ان يكون لكل مفهوم ماهية متحدة في الخارج مع ذلك الوجود الواحد على نحو اتحاد الطبيعي وفرده،

غير ماهية المفهوم الآخر لاستلزماته ان يكون للوجود الواحد ماهيتان لا ماهية واحدة وهو غير ممكن.

وعلى هذا فالحركات كالصلة في الأرض المقصوبة وان كانت مجمعة للعناوين لصدق المفهومين عليها (أي مفهوم الغصب، ومفهوم الصلاة) الا ان لها وجودا واحدا و Maherية 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 الاصليل في التتحقق والوجود امر اعتباري وهذا المقدار لا يستلزم القول بان الوجود الواحد اذا صدق عليه عنوانان فلا بد ان يكون له ماهيتان.

وانما له Maherية واحدة لغيره، فالامتناع لا الجواز هو المتعيين(٩٤).

(٩٤) وقد اورد عليه في العناية: ان مجمع العناوين وان كان واحدا وجودا ولكنه متعدد Maherية سواء اكان العناوان المتصادقان عليه متساوين كالانسان والضاحك او مختلفين بينهما عموم مطلق كالانسان والماشي او عموم من وجهه كالصلة والغصب. وفيه: ان العنوان غير الماهية لا هي حتى اذا تعددت.

والصحيح في الجواب عن جواب المصنف، ان الموجود الواحد انما تكون له Maherية واحدة في الحقائق البسيطة لا في المركبات الاعتبارية فيصح ان تتقدوم ب Maherيات متعددة وعناوين مختلفة، والمقام من الثاني دون الاول والجواب فيه واضح لفرق 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 توهם 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 مقوله كانت يختلف حقيقتها وماهيتها ويختلف ذاتياتها، وقعت جزءا للصلة اولا تلك الدار مغصوبة اولا.

الثاني منهما: القول بعدم تمایز الفصل والجنس خارجا وكذا عدم التمايز بين العناوين العرضية لهما كالماشي والقاعد والتحرك وغيرها من الضاحك والعالم والكاتب فالقول بالامتناع هو المتعيين، واما لو قيل بالتمايز بينهما فالقول بالاجتماع هو المتعيين لعدد المجمع خارجا بخلاف الاول والمصنف وان نسب هذا التفصيل لصاحب الفصول لكن النسبة غير صحيحة لأن صاحب الفصول لم يتوهם 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 الواضحة التي اقيم البرهان عليها وثبتت 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 الأرض المغصوبة غير الحركة في خارجها لاختلاف الحركة بوجود الغريبة 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 مقوله كانت لاتختلف حقيقتها وماهيتها وتختلف ذاتها(٩٥).

(٩٥) اقول : هي من مقوله الain - أي نسبة الشيء الى المكان - هذا في الجنس . والفصل .

واما العناوين العرضية فقد قال في العناية : فلم يتعرضها المصنف كي يجيب عن تعددتها وتمايزها خارجا ٠٠٠ ثم قال في العناية : ويبطلها صدق كل من العناوين العرضيين سواء كانا من العناوين الاشتراكية كالعادل او من المبادئ الاشتراكية 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 الآخر 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 محلا ولو كان تعلقهما به بعنوانين، لما عرفت من كون فعل المكلف - بحقيقة وواقعيته الصادرة عنه - متعلقا للاحكم، لا بعنوانيه الطارئة عليه، وان غائلة اجتماع الضدين فيه لا تقاد ترتفع بكون الاحكام تتعلق بالطبع لا الافراد.

اذا عرفت هذه المقدمات والرابعة منها غير داخلة في انتاج النتيجة. فيقال ان اجتماع الامر والنهي مستحيل في واحد وان كان متعددا عنوانا ذلك ان الاحكام تتعلق بالعنوانات لا بالعنوانين وانما العنوان يؤخذ في لسان الدليل متعلقا للحكم لاجل الاشارة به الى العنوان كما هو قضية المقدمة الثانية، وان العنوان لا يتعدد بتنوع العنوان ولا تنتهي 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 فالتغيرات الاعتبارية كاف في رفعها.

ثم اين المضادة والحكم الامر منشأ مستقلاً عن الحكم الظري 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 متعلقين الامر والنهي كالصلة والغضب هي عين المجمع خارجا وذلك بشهادة صحة الحمل عليه الذي ملاكه الاتحاد والهوية 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 بالطبع غاية الامر انه على القول بالافراد تكون الشخصيات داخلة تحت دائرة الطلب ، وعلى القول بالطبع تكون غير داخلة، ومع عدم وحدتها لتعلق الاحكام بالعناوين على ما هو الصحيح فيكون كل من المأمورية والنهي عنه من الشخصيات غير الداخلة فلا تعارض بين دليلي الامر والنهي غايتها ان المكلف بسوء اختياره قد جمع بينهما ولا قدرة له على كليهما وما كان بسوء الاختيار لا يلغ الاختيار كما سيتضح. ومن ذلك يظهر ما وقع فيه صاحب العناية من الخلط مع ذهابه الى تعلقها في الطبائع فقد قال بالامتناع مع ان الشخصيات على القول بتعلق بالطبع لا تدخل في دائرة الطلب.

كما ظهر الحال في كثير من الكلمات التي وجهت البحث نحو السراية وعدهما، مع ان ذلك لا دخل له في موضوع المسالة ولا يؤثر في نتيجتها. كما لا وجه لما افاده المحقق النائيني (قدس) القائل بالجواز حيث تتعلّم في توجيهه ذلك بأن الغصب واحد في الصلاة او خارجها والا لتفصل الجنس بفصلين. قال الاخوند (قدس) في الهاشم: ان صدق العناوين المتعددة لا تكاد تنتظم به وحدة العنوان - لا ذاتا ولا وجودا غايتها ان تكون له خصوصية بها يستحق الاتصال 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 تحيّثه بعنوان غيره بلحاظ تحيّثه بعنوان اخر هذا اولاً.

وثانياً: ما ذكره المحقق العراقي (قدس) انه على القول بتعلق الطلب على نفس الطبيعي وعدم سرايته للأفراد لتأثير صورة الطبيعي وفرده وتبانيهما فالامر المتعلق بال الطبيعي 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 ممكн لاستحالة تحقق الطبيعي في الخارج، الا على القول بانحدار الطبيعي وفرده خارجا وحينئذ يسقط كلا الجوابين الثاني والثالث.

قوله (قدس سره) : فان غاية تقريره ان يقال : ان الطبائع من حيث هي هي وان كانت ليست الا هي ، ولا تتعلق بها الاحكام الشرعية ، كالاثار العاديه والعلقية ، 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 : فلتعددهما بما هما متعلقان لهما ، وان كانوا متحدين فيما هو خارج عنهم بما هما كذلك .

واما في المقام الثاني : فلسقوط احدهما بالاطاعة ، والآخر بالعصيان بمجرد الاتيان ، ففي أي مقام احتمع الحكمان في واحد؟

وانك خبير بانه لا يكاد يجدي بعد ما عرفت من ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون ، لا وجودا ولا ماهية ، ولا تنتظم به وحدته اصلا ، وان المتعلق للاحكم هو المعنونات 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 بالطلوبية ولا بعدم المطلوبية، سواء كانت الاحكام عقلية كالتمييز للجسم او عادية كأنبات اللحية ام شرعية كوجوب الصلاة وحرمة الغصب ونحو ذلك، وانما تعلق بها الطلب بما هي مقيدة بالوجوب على نحو كان القيد خارجا والتقييد داخلا، وعليه فمتعلق الامر والنهي متعدد ولا يلزم اجتماع الامر والنهي في واحد لا في مقام تعلق التكفل 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 كلتاهما في وجود واحد خارجي.

وقد اجاب المصنف على هذا الوجه (بما حاصله) ان كان المراد من وجود الطبيعتين الماهيتين في الموجود الواحد فقد عرفت فيما تقدم ان الموجود 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 بتنوع 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 وادا قيل ان العناوين انما تؤخذ في لسان الدليل للإشارة بها الى المعنون وهو امر واحد لا يتعدد بتنوعها فيستحيل اجتماع الامر والنهي فيه عقلاً، منعت ذلك وان للعناوين موضوعية لا انها ماخوذة على نحو الاشارة كما افید. الا ان كلام المحقق القمي غير تام ذلك لمنع صلاحية الطبيعة المقيدة على ما ذكره من الوجه على ان يكون القيد خارجا فان ذلك مخالف 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؟! والمقدمية
 تقتضي الاثنينية 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
 الغصب والمجمع فرد لهما والفرد يغاير الطبيعي وجودا وخارجا، فلم يجتمع
 الامر والنهي في شيء واحد.
 واذا قيل بلزم 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 لل الطبيعي فلا يلزم
 المحذور، واذا قيل بلزم اجتماع الوجوب والحرمة الغيريين 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 وغايتها كون المجمع مقدمة للحرام ولا بأس بذلك فأن المقدمة اذا لم تكن منحصرة فيعقل صيرورتها محرمة اذا كان الدخول بسوء الاختيار، هذا ما ذكره المصنف(٩٨).
ويرد عليه امران ذكرا في المتن.

الامر الاول: منع مقدمية الفرد للطبيعي بل هو عينه خارجا وعلوم ان كون الشيء مقدمة لآخر فرع الاثنينية وهي غير موجودة اذ لا وجود الا واحد هو للطبيعي وللفرد معا.

الامر 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 تتمة حاصلها، ان سقوط الامر بالمجمع مع عدم كونه مامورا به فلان الامر الغيري توصيلي يحصل الغرض منه ولو بمقيدة محرمة كالسير الى الحج مع الدابة المغضوبة.

(٩٩) وارد 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 مقدميا والنهي نفسيا.

اقول: قد عرفت وهن هذه الدعوى وان المجمع مقدمه للطبيعتين فهو مامور 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 المكرهه، كالصلاه في مواضع التهمه 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 تعددتها، لعدم اختصاصهما من بين الاحكام بما يوجب الامتناع من التضاد، بداهة تضادها باسرها، وبالتالي باطل، لوقوع اجتماع الكراهة والايجاب او الاستحباب في مثل الصلاه في الحمام، والصيام في السفر، وفي عاشوراء ولو في الحضر، واجتماع الوجوب او الاستحباب مع الاباحة او الاستحباب في مثل الصلاه 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 كالصلاه في الحمام او في مواضع

التهمه وكالصيام في بالسفر بناء على جوازه، والصوم في يوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء واجتماع الوجوب والاستحباب مع الاباحة والاستحباب.

وهذا على اربع صور:

الاولى: الوجوب مع الاباحة كالصلة الواجبة في الدار

الثانية: الوجوب مع الاستحباب كالصلة الواجبة في المسجد

الثالثة: الاستحباب مع الاباحة كالصلة المستحببة في الدار

الرابع: الاستحباب مع الاستحباب كالصلة المستحببة في المسجد

فان قيل: ان الصورة الرابعة غير داخلة في محل النزاع لان كلامنا في اجتماع الحكميين المختلفين لا للمتماثلين كالاستحباب مع الاستحباب.

قلت: ان اجتماع المثلين مستحيل كاجتماع الحكميين المختلفين، وتعذر الوجه لو كان كافياً لرفع التضاد في الحكميين المتماثلين لكان كافيا في رفع التضاد بين الحكميين المختلفين ايضا.

اما بيان الملازمة، فلاحتياج القياس الاستثنائي المستثنى فيه نقىض التالي الى اثبات الملازمة واثبات رفع التالي كما قالوا - لينتتج المطلوب - أي رفع المقدم، انه لو لم يكن تعدد الوجه مجديا في امكان اجتماعهما لما جاز اجتماع الكراهة مع الاستحباب لان التضاد المانع من الاجتماع كما هو ثابت بين الوجوب والحرمة ثابت بين الكراهة والاستحباب ايضا، مع ان اجتماع الكراهة والاستحباب جائز

بل واقع كما ذكرنا في الأمثلة 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 والتاویل 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- ايضا- لابد له من التفصي عن اشكال الاجتماع فيها، سيمما اذا لم يكن هناك مندوحة، كما في العبادات المكرهة التي لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه اصلاً، كما لا يخفى.

وأجاب 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 كالصلة 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 إنهمما بعنوان واحد، وقد منع ذلك في الامر الثاني من امور المقدمة ان كون ذلك من طبيعتين - أي الحركة والتدايني الى مكان مخصوص في غير محله.

ان قلت ان حال الصلاة في المغصوب اضطرارا لا بسوء الاختيار كحالها فيه نسيانا وجهلا قصوريلا لوقوع الصلاة حالهما صحيحة.

قلت : انها وان وقعت صحيحة لوجود المالك 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 نهيها 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 بدلأ 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 الاتکال- : ان العبادات المكرهه 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 وجودا، او ملازم له خارجا ، كالصلاحة في مواضع التهمة، بناءً على كون النهي عنها لاجل اتحادها مع الكون في مواضعها:

واما الجواب التفصيلي

ان العبادات المكرهه على اقسام ثلاثة:

القسم الاول: ان يتعلق النهي بنفس العبادة ولا بدل لها كالنهي عن صوم يوم عاشوراء بناء على كراحته او صوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء او النوافل المبتدأة 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 مرابط 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 كالصلاحة في موضع التهمة بحيث كان النهي عنه هو ذلك العنوان المتحد معها او الملازم لها خارجا كالكون في هذه الموضع وهذا هو المستفاد من الروايات لا خصوص الصلاة فيها وانما كانت الصلاة منهيا عنها من باب ان عنوان الكون متحد معها او ملازم لها وهذا بخلافه في الصلاة في الحمام فالمرجوه 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 الائمة عليهم السلام على الترك: اما لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، فيكون الترك كال فعل ذا مصلحة موافقة للغرض، وان كان مصلحة الترك اكثراً فهما - حينئذ - يكونان من فبييل المستحبين المترافقين، فيحكم بالتخيير بينهما لو لم يكن اهم في البين، والا فيتعين الامر وان كان الاخر يقع صحيحاً، حيث انه كان راجحاً وموافقاً للغرض، كما هو الحال في يائير المستحبات المترافقين بل الواجبات، وارجحية الترك من الفعل لا توجب حزارة ومنقصة فيه اصلاً، كما يوجبهما ما اذا كان فيه مفسدة غالبة على مصلحته، ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع، فان الحزارة 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 حزارة فيه اصلاً.

اما القسم الاول ان يقال ان النهي فيه كراحتي لا تحريري لقيام الدليل على وقوع الفعل صحيحاً اذ اتى به المكلف وان كان تركه ارجح كما يظهر من مداومة الائمة (عليهم السلام) على الترك والكرامة فيه ليست بمعنى المنقصة في الفعل كي يقال اذا كانت غالبة على المصلحة فكيف يقع الفعل صحيحاً يتقرب به الى الله

تعالى مع العلم والالتفات الى النهي وان كانت المنقصة مغلوبة 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 كال فعل 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 والاخر قائمة بالترك لنفس الفعل لا بفعل اخر ولاجل اقوى 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 مطلوبا وصحيحا.

واما لو كان النهي بالمعنى المتقدم فلا اشكال لدخول المقام في باب المترادفين والتزاحم بين الملakin امر معقول ولا اشكال فيه الا انه يختلف عن الصورة المتعارفة للتزاحم وهي وجود فعلان 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 بالتزاحم الام.

وبكلمة اخرى ان التسمية بالعبادة المكرهه هي الموجبة للاشكال ولو سمي بها بالمستحبات المترادفة ارتفع الاشكال لعقولة 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 بالاقتناء مع ان العبادة على ما هي عليه من الصلاح بلا حدوث مفسدة فيها.

واجيب عنه بالفرق بين النهي التحريري كما في ضد الواجب ، والتنزيهي كما في المقام وهو ظاهر بمراجعة الوجدان الحاكم بعدم كون النهي موجبا لعدم القابلية للتقرّب ، وكون النهي تحريريا 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 مطلوبا فكيف يقع صحيحا من جهة وجود المصلحة فيه، الا اذا من منع كون قصد الملاك مقربا.
لا يقال: لو كانت مصلحة الترك اقوى لزم كون الفعل مبغوضا وبالتالي فاسدا.

فإنه يقال ان الفعل انما يكون مبغوضا لو اشتمل على مفسدة قوية ومصلحة ضعيفة فان غلبه المفسدة توجب وقوعه مبغوضا ولذا لا يقع صحيحا 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 منهيا عنه فيقع باطلا لا محال مع قيام الدليل على الصحة حسب الفرض وتوهم ان هذا الذي لا ينشأ عن مفسدة في الفعل حتى يوجب البطلان، مدفوع لانه كيف اوجد البطلان فيما كانت العبادة ضدا لواجب اهم على القول بالاقتضاء مع ان العبادة على ماهي عليه من الصلاح بلا حدوث مفسدة فيها واجيب عنه الفرق بين النهي التحريري كما في ضد الواجب والتنزيهي كما في المقام وهو ظاهر بمراجعة الوجدان الحاكم بعدم كون النهي التنزيهي موجبا لعدم القابلة للتقارب،



وكون النهي تحريماً موجباً 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 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 بالعرض والمجاز، وانما يكون في الحقيقة متعلقا بما يلزمه من العنوان، بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة، كما في سائر المكرهات من غير فرق، الا ان منشأه فيها حزارة ومنقصة في نفس الفعل، وفيه رجحان في الترك، من دون حزارة 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 ثوابا لذلك، وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة، لا بالعرض والمجاز، فلا تغفل.

واما ان تكون المصلحة في الترك لاجل ملازمة الترك لعنوان راجح، كعنوان مواتسات 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 المكرهات، مع انخفاض الفرق بان

منشأ الترك في سائر المكرهات هو اشتمال الفعل على مفسدة واما منشأة في القام هو اشتمال الترك على المصلحة والفعل مشتمل عليها ايضا.

هذا كله على تقدير كون النهي عن صوم عاشوراء مولويا 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 متعلقا بالترك على نحو الحقيقة على كلا التقديرين (تقدير انطباق عنوان راجح واضح او ملازمة الترك له) واما على تقدير الملوية فالنهي المتعلق بالترك على نحو الفرض والمجاز لتعلقه حقيقة بالعنوان الملازم (١٠٢).

(١٠٢) وارد على جواب المصنف - اولاً- بأن النهي المتعلق بالفعل مطلقاً سواء اكان تنزيهياً او تحريميةً كان لمنقصة في الفعل او مصلحة في الترك اهم في العنوان الملزם للترك هو مما يسقط الفعل عن قابلية التقرب الى الله، مع انخفاض الفرق بين النهيين باستحقاق العقوبة وعدمهما.

ثانياً: أن ما ذكره من تصوير النهي على نحو طلب الترك مجرد فرض نظري إن صر ثبوتاً فلا دليل إثباتاً ولم يعهد من الادلة أن النهي كان بلسان طلب الترك. الظاهر من النهي هو المنقصة من الفعل لا المصلحة الامر في الترك او العنوان الملازم له.

ثم اجاب عن نفس الاشكال الرئيسي : ان يقال ان العبادة هنا المكرهه صحيحة ولكنها ليست بعبادة، وصحتها يعني انها صوم وليس 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 تتحققها وماهيتها والنسبة فيهما عموم من وجهه ، فاذا قصد العنوان دون القرية يقع منه الصوم مثلاً لكنه ليس بعبادة يحصل بها الفرض ويسقط بها الامر.

ومعنى وقوعه (الصوم) صحيحاً لأن قصد الصوم فتحقق ماهيته ولكن حيث انه منهى 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 وجهه ، 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 تتحقق 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 والقرابة هي التساوي فإنه بقصد العنوان قصد القرابة معاً لانهما شيء واحد وما دام قصد القرابة متعدراً 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 المسقطة للامر لا اللغوية، ولعله لهذا امر بالتدبر.

واما ما قاله المصنف في الحاشية^{*} حيث فرق بين النهيين التحريري والتنزيهي، فاوجب 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 المحبوبية 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 المقربية.

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 المزاحم للمستحب الاهم فهذا هو المتعين اذ لا يعقل اهمية المستحب على الواجب وإن كان صحة المستحب المزاحم للمستحب الاهم فهذا لا لاجل الاتفاق بل لأن المستحب لا يقتضي الالزام كي اذا اتي بضده يستحيل الاتيان به فهو على استحبابه يقتضي الفعل والترك وإن كان الفعل ارجح وهو مطلوب.

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 تشخيصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها، كما في الصلاة في الحمام فأن تشخيصها بتشخيص وقوعها فيه، لا يناسب كونها معراجا، وان لم يكن نفس الكون في الحمام بمكرر، ولا حزارة فيه اصلا، بل كان راجحا، كما لا يخفى وربما يحصل لها - لاجل تشخيصها بخصوصية شديدة الملائمة معها - مزية فيها، كما في الصلاة في المسجد والامكنة الشريفة ؛ وذلك لأن الطبيعة المأمور بها في حد نفسها - اذا كانت مع تشخيص لا يكون معه شدة الملائمة، ولا عدم الملائمة لها مقدار من المصلحة والمزية، كالصلاة في الدار مثلا، وتزداد تلك المزية فيما كان تشخيصها بما له شدة الملاعنة، وتنقص فيما اذا لم تكن له ملاعنة، ولذلك ينقص ثوابها تارة ويزيد اخرى، ويكون النهي فيه لحدوث نقصان في مزيتها فيه ارشادا الى ما لا نقصان فيه من سائر الافراد، ويكون اكثرا ثوابا منه.

واما القسم الثاني: فله جوابان:

الاول: عين الجواب عن القسم الاول من ان النهي ليس لفسدة في الفعل بل لصلاحة في الترك من جهة انطباق عنوان حسن او ملازمة عنوان راجح للترك.

فالصلاحة في الحمام وان كانت منهيا 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 غالبة على مصلحة الفعل كي لا يصلح الفعل للتقرب به الى الله تعالى مع العلم بالنهي.

فلو فرض ان احدا وسطا له درجة من المصلحة كالصلاحة 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(الصلاحة 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 قيست الى الحد الوسط ليؤتى بفرد غيرها، لا يشتمل على هذه المنقصة.

وهذا النهي ليس مولوليا حتى يفال 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 تخبيئا كما في سائر الافراد العرضية، ولذا صح الاتيان بها بقصد الوجوب اجماعا وكراهتها تعينا لمنقصة فيها توجب قلة ثوابها وانحطاط اجرها فينهي الشارع عنها ليختار المكلف غيرها مما لا منقصة فيه ولا حزارة.

اقول: يرجع هذا المعنى الى تخصيص دليل الصلاة بما لا يشمل الصلاة في الحمام مع اشتمالها على مصلحة الفعل، فالكرامة 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 الایراد ما اورد انه لا منافاة بين كون النهي مولويا حقيقة تعلق بالشيء ذي المصلحة الغالبة ويطلب الشارع تركه ليختار غيره مما لا منقصة فيه لما عرفت من ان دعوى الارشادية غير صحيحة، لعدم تعلقها في الاحكام الشرعية اي خلوها من الطلب النفسي.

قوله (قدس سره): ول يكن هذا مراد من قال: ان الكراهة في العبادة تكون بمعنى انها تكون اقل ثواباً ولا يرد عليه بلزوم اتصف العبادة التي تكون اقل ثواباً من الاخرى بالكراهة، ولزوم اتصف 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 حمله على الارشاد بمكان من الاماكن.

والبعض فسر الكراهة باقلية الثواب فمعنى الصلاة في الحمام مكرهه ان ثوابها اقل من غيرها والاستحباب لها بمعنى اكثريه ثوابها، واسكاله بان لازم كون الصلاة في المسجد للمحله مكرهه اذا قيست بالصلاه في مسجد الكوفه مثلاً وهذا مما لا يلتزم به احد بل الصلاه في الدار تكون مستحبة لانها اكثر ثواباً من الصلاه في الحمام وعدم الالتزام به واضح.

ولكن الاشكال باطل لان القياس لا الى الغير مطلقاً كي تكون مكرهه على حال ومستحبة على اخر بل القياس الى الحد الوسط غير المشتمل على مزية او

منقصة كالصلاۃ في الدار فالاکثر منها ثوابا مستحب والاقل منها ثوابا مکروه(١٠٥).

وتنبغي الالتفات الى شيء اخر ان النهي في هذا القسم لا يكون الا للارشاد بخلاف القسم الاول، حيث امکن ان يكون مولویا وارشادیا، والنھی المولوی ما ينشأ عن مفسدة في الفعل او من مصلحة راجحة في الترک وفي المقام لا يوجد في الصلاۃ في الحمام مفسدة في فعلها ولا مصلحة راجحة في تركها بل الموجود مصلحة في الفعل ومصلحة اخری اکبر في فعل العدل والبدل لها وهي الصلاۃ في المسجد او البيت(١٠٦).

(١٠٥) اقول: ويرد عليه لزوم التبدیل في الحكم حيث يكون مستحب تارة ومحکوم اخری وهو كما ترى.

(١٠٦) وهذا الجواب غير تام لانه لا يفسر الارشاد الى مطلق البدل لامكان المستشكل ان يورد عليه بافضلية الصلاۃ في المسجد عندها 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 الملزمة له بالعرض والمجاز، وكان النهي 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 التمك من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء في حزاة ذاك العنوان اصلا. هذا على القول بجواز الاجتماع.

وما القسم الثالث: اذا تعلق النهي بالعبادة لكن لا بذاتها بل لاجل عنوان يتحد معها وجودا او يلزمهها خارجا كما لو قال: لا تصل في موضع 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 نهي متوجه الى العبادة بل الموجود هو الامر فقط.

الامر الثاني: ان النهي في هذا القسم ارشادي أي ارشاد الى افراد الصلاة الاخرى غير المبتلة بهذه المنقصة لا على نحو ذلك الاتحاد مع ذلك العنوان المنهي عنه او الملزمة 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 بجواز وحاصل الجواب انه لا بد من احد امرین اما رفع اليد عن ظهور النهي في الملوية وحمله على الارشادية الى

اقترانه بعنوان ذي مفسدة، او رفع اليد عن الظهور في كون النهي حقيقيا مع حمله على المولوية الفعلية، أي نهي عن العبادة بالعرض والمجاز. اذ بناء عليه يكون متعلق كل من الامر والنهي متعددًا لتعلق النهي بالعنوان الآخر وهو الكون في موضوع التهمة ومتطرق الامر هو الصلاة، ومع تعدد المتعلق امكن الجواب الاول من الجوابين بان يقال ان النهي متعلق بالكون في موضوع 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 الحق 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 وترجح جانب الامر - كما هو المفترض ؛ حيث ان صحة العبادة - فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني ، فيحمل على ما حمل عليه فيه طابق النuel بالnuel ؛ حيث انه بالدقة يرجع اليه ، اذ على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الاخر الا من مخصوصاته ومشخصاته ، التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية زيادة ونقيصة بحسب اختلافها في الملائمة كما عرفت.

واما على القول بالامتناع فان كان النهي لاجل عنوان ملازمة للصلوة فالجواب هو عين الجواب الاول لتعدد المتعلق حينئذ (١٠٨).

وان كان النهي لاجل عنوان متعدد مع الصلاة وجودا فلا يتم الجواب الاول لأن عنوان الكون مع اتحاده بالصلوة 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 النهي عنه هذا لو قيل بتقديم جانب الامر اما لو قيل بتقديم النهي كانت الصلاة باطلة لا مكرهه فلا يستقيم هذا الجواب وتقديم الامر هو المفروض والمعين 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 المتأذمين في الحكم فلا يجري الجواب الاول الجاري على الجواز بناء على الامتناع حينئذ يقال انه بالامكان حمل النهي على الملوبي الاقتضائي العرضي على ما قيل.

قوله (قدس سره): وقد انقدح بما ذكرناه انه لا مجال اصلا لتفسيـر الكراـهة في العبـادة باقلـية الثـواب في القـسم الاول مـطلقا، وفي هـذا القـسم على القـول بالـجواـز ، كما انـقدح حال اجـتمـاع الـواجب والـاستـجـابـ فيـهـ، وـانـ الـامـرـ الاستـحـبابـ يـكونـ علىـ نحوـ الـاـرـشـادـ إـلـىـ اـفـضـلـ الـافـرـادـ مـطلـقاـ علىـ نحوـ الحـقـيقـةـ، وـمـوـلـوـيـاـ اـقـضـائـيـاـ كـذـكـ وـفـعـلـيـاـ بـالـعـرـضـ وـالـمـجـازـ فيـمـاـ كـانـ مـلاـكـهـ مـلـازـمـتـهاـ لـماـ هـوـ مـسـتـحـبـ اوـ مـتـحـدـاـ مـعـهـ عـلـىـ القـولـ بـالـجـواـزـ.

وقد انـقدـحـ بماـ ذـكـرـنـاـهـ انهـ لاـ مـجـالـ لـتـفـسـيرـ الـعـبـادـةـ الـمـكـروـهـةـ باـقـلـيـةـ الثـوابـ فيـ القـسمـ الاولـ قـيلـ بـجـواـزـ الـاجـتمـاعـ اوـ بـامـتنـاعـهـ ذـكـ انـ انـ القـسمـ الاولـ مـاـ لـ بدـ لهـ لـيـقـالـ بـاـنـ الـبـدـلـ اـكـثـرـ ثـوابـ وـانـ النـهـيـ عـنـهـ مـنـ جـهـةـ كـوـنـهـ اـقـلـ ثـوابـاـ مـنـ غـيرـهـ، وـكـذـاـ لـيـتـمـ فيـ القـسمـ الثـالـثـ عـلـىـ القـولـ بـالـجـواـزـ اـذـاعـلـىـ الـفـرـضـ الـمـذـكـورـ لـيـكـونـ الـكـوـنـ فيـ مـوـضـعـ الـتـهـمـةـ مـتـحـدـاـ مـعـ الـصـلـاـةـ وـمـوـجـبـاـ لـكـوـنـهـ ذـاـ مـنـقـصـةـ وـاـقـلـ ثـوابـاـ مـنـ غـيرـهـاـ بـلـ هـوـ اـجـنـبـيـ عـنـهـاـ (١٠٩ـ).

((اجـتمـاعـ الـوـجـوبـ وـالـاسـتـحـبابـ))

قد يـقالـ: انـ تـعـلـقـ الـامـرـ الاستـحـبابـيـ بـماـ تـعـلـقـ بـهـ الـامـرـ الـوـجـوبـيـ عـلـىـ قـسـمـيـنـ:

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 الفعليين ، او لخروج الواجب عن وجوبه وهو محال

والثاني: تعلق بها باعتبار عنوان يتحدد معها وجودا او يلازم معها خارجا على النحو المتقدم في العبادات المكرهه.

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 وجوهه.

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 بالصلاه في المسجد فعليا لو قلنا بان الكون في المسجد ملازم للصلاه لا متهد معها ، وانما اسند في لسان الدليل الى الصلاه 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 الفعلين 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 لعبارة ولا يظهر لها مفهوم من هذا القبيل كما ادعاه المستظر.

(١١٠) يمكن ان يقال الوجه الخامس، اننا ندعى عدم المضادة بين الوجوب والاستحباب بحسب النظر العرفي الذي تنزل عليه الادلة الشرعية، وعليه فيكون خروجها تخصيصي لا تخصيصي لحتاج الى دليل.

ونوقيش 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 احالة العقل.

وهذه الكبri قد التزم بها السيد الاستاذ (قده) وتماميتها تتوقف على استقراء موارد من هذا القبيل والا تبقى في حيز الوجдан لا غير .

الوجه السادس: - ما ذكره في العناية وهو جيد - ان الوجوب المتعلق بالفرضية تخيري ولذا صح ان يؤتى بها بداعي الوجوب اجمعاعاً ومستحبة تعينا لمزيدة توجب علو شانها وارتفاع قدرها بالنسبة الى سائر الأفراد ولا منافاة بين اجتماع الوجوب التخيري والاستحباب التعييني.

ويرد عليه - ما اوردناه على نفس التصور في العبادة المكرهه:

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 كانوا 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 يصح الاستحباب الا اقتضائيا بالعرض والمجاز ، فتفطن.

وينبغي الالتفات الى شيء هو ان جواب القسم الاول من العبادات المكرورة 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 كانطبا 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 مغایر لها حتى نقول ان المستحب حقيقة هو ذلك العنوان الراجح ونسبة الاستحباب الى الصوم بالعرض والمجاز ، نعم لو قلنا بالجواز امكنا ذلك للتعدد المتعلق حينئذ ، واذا كان العنوان الراجح ملازما للصلة 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 لأن المستحب حقيقة هو ذلك العنوان الملازم ونسبته الى الصلاة بالعرض والمجاز ، واما انه اقتضائي

فلانه لو كان الاستحباب للعنوان الملائم على نحو الفعلية يلزم اختلاف المتأزمين في الحكم الفعلي.

الا ان عدم جواز اختلاف المتأزمين في الحكم الفعلي مناف لما سبق من المصنف في قوله وفعليا بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملزمه لها لما هو المستحب — فان مقتضاه جواز اختلاف المتأزمين 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 عرضا ، لعدم المانع عن الفعلية، كذا قاله المشكيني (٥) هذا اذا كان ظاهر عبارة المصنف (الا اقتضائيا بالعرض والمجاز) ظاهر في كلام 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 بالمامور به في ضمن الفرد المحرم مطينا وعاصيا من وجهين ، فإذا امر المولى عبده بخيانة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص – كما مثل به الحاجبي والغضدي – فلو خاطه في ذلك المكان عد مطينا لامر الخيانة وعاصيا للنهي عن الكون في ذلك المكان ، وفيه مضافا الى المناقشة في المثال بانه ليس من باب الاجتماع ، ضرورة ان الكون المنهي عنه غير متعدد مع الخيانة وجودا اصلاً ، كما لا يخفى المنع الا عن صدق احدهما اما الاطاعة بمعنى الامتناع فيما غالب جانب الامر او العصيان فيما غالب 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 بالمامور به في ضمن الفرد المحرم كما لو امر المولى عبده بالخيانة ونهاه عن الكون في المكان المخصوص ، فخاط الثوب في ذلك المكان عد في نظر العرف مطينا وعاصيا ، مطينا لامثاله لامر 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 لأن الخياطة اما عبارة عن ادخال الابرة في الثوب، او عبارة عن دخولها فيه او عبارة عن الكيفية الحاصلة له بعد الفعلين فعلى الاولين تكون الخياطة من مقوله الفعل وعلى الاخير من مقوله الكيف، والكون في المكان المخصوص من مقوله الابين، فلا اتحاد بينهما، وانما الخياطة واقعة في الكون ولا يعني ذلك اتحادهما ولا 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 مطينا وعاصيا بعد قيام البرهان على امتناع الاجتماع فهو اما عاص او قدم جانب النهي او مطين لوقدم جانب الامر. نعم لا باس بصدق الاطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصيليات لا بمعنى حصول الامثال منه، واما لوكان الامر تعبدية فلا يصدق عليه انه مطين حتى بهذا المعنى لأن الغرض من العبادة ان يؤتى بها على نحو قربي ومع وجود النهي لم يمكن ذلك الا اذا سقطت منجزية النهي اما بالنسیان او الجهل القصوري فان صدور العبادة لا يكون محرا حينئذ ومبغوضا فيمكن التقرب بها كما سبق بيانه في الامر العاشر المتقى (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 الترتيب (لو قيل به) وقد سبق امكانه – فكما صح في الامر بالازالة مع الصلاة على تقدير عصيان

الازلة فكذلك صح في المقام على تقدير عصيان النهي عن الكون في المكان المخصوص والامر بالصلاۃ ولا يضر اختلاف المتأذمين في الحكم على القول بالترتيب. ولكنه غير قائم للفرق بين المقامين لعدم توقف الصلاۃ على عصيان النهي كما هو حال الازلة والصلاۃ 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 لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز او الامتناع الا طريق العقل ، فلا معنى لهذا التفصيل الا ما اشرنا اليه من النظر المسامحي الغير المبني 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 تعين المداليل ، ولعله كان بين مدلوليهما حسب تعينه تناقض 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 الارديبيلي (قده) بجواز الاجتماع عقلاً وامتناعه عرفاً وهو مردود لامرین – اولهما ، أن الحكم بالجواز والامتناع هو العقل لا العرف فلا مجال للتفصيل المذكور المبني على حكم العقل والعرف معاً ، الا ان يكون مقصود المستدل أن الشيء الوارد ذو العنوانين يراه العقل متعددًا ومه فيحكم بالجواز ويراه العرف متحدداً فيحكم بالامتناع ، وفيه عدم العبرة بنظر العرف اذا كان مخالفًا لنظر العقل لكون العرف محكم في مقام تعين مدلاليل

الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة اذا شكنا فيها واما ما لا شك فيه كما هو حال المسألة اذ مدلول لفظ الصلاة والغصب واضح لا شك فيهما وانما الشك في مصاديقهما وهو الحركات الخاصة في المغصوب بعد تعونها بالعنوانين هل تصير متعددة ام لا ؟ فلا مجال لنظر العرف في ذلك.

لا يقال – انه يمكن ارجاع النزاع وجعله نزاعا في تعين مدلائل 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 متعدد 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 – انه عرفت في الامر الرابع عدم اختصاص النزاع بصيغة الامر والنهي بل النزاع عام بين الوجوب والحرمة سواء كانا مستفادي من اللفظ ام من دليل لبني كالعقل والاجماع، فلا يكون النزاع مختصا في تعين مدلائل 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 كانوا عنده واحد.

ثانياً: ان وظيفة العرف تعين المدلول او قل تعين الموضوع للحكم لا الحكم الذي هو وظيفة العقل خاصة .

ثالثا: ما قاله المرحوم المشكيني – انها اثنان عند العرف والعقل ولكن لا ملازمة عقلاً بين وجوب احد عنوانيه وعدم حرمة الآخر وبالعكس بخلاف العرف لوجود الملازمة بنظره فيدل لفظ الامر على عدم الحرمة وبالعكس التزاماً فيه .

رابعاً: ان مجرد امكان الاجتماع عقلاً غير مفيد مالم يقع والعرف ينظر الى الوقع لا الى الامكان وهناك وجوه اخرى ذكرتها في نهاية الامر الرابع فراجع .



تنبيهات

قوله (قد) وينبغي التنبيه على امور:

الاول: ان الاضطرار الى ارتكاب الحرام وان كان يوجب ارتفاع حرمته، والعقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان مؤثرا له، كما اذا لم يكن بحرام بلا كلام، الا انه اذا لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار، بان يختار ما يؤدي اليه لا محالة، فان الخطاب بالزجر عنه حينئذ، وان كان ساقطاً، الا انه حيث يصدر عنه مبغوضا عليه وعصيانا لذلك الخطاب ومستحقا عليه العقاب لا يصلح ان يتعلق به الايجاب. وهذا في الجملة مما لا شبهاه فيه ولا ارتياه، 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 منهيا 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 اكثرا المتأخرین وظاهر الفقهاء، والحق انه منهی عنه بالنهی 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 فالصلاحة فيه تكون مأمورة بها من جهة زوال النهي عن الغصب للاضطرار ولو فرض ان هذا الفعل المحرم كان واجدا لمالك الوجوب فيبقى هذا المالك في الوجوب مؤثرا فتصبح الصلاة صحيحة لكونها مأمورة بها غير منهي عنها.

وكذا لو ركب الدابة المغصوبة إلى الحج فإن الركوب باعتبار كونه مقدمة للحج فإن مالك الوجوب متوفراً، فإذا ارتفعت حرمة المقدمة للاضطرار فهل يكون المالك الوجوبي مؤثرا ومحظيا لتعلق الوجوب المقدمي والأمر بالركوب ألم لا ؟
وجوابه - إن الاضطرار تارة يكون بسوء الاختيار - كما لو فرض وجود دابة مباحة أخرى يمكن له ركوبها ولكنها 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 للتوكيل لا مطلقاً بل لو لم يكن بسوء الاختيار وإلا لكان بدوره

مبغوضاً ومستحفاً عليه العقاب، ومع كونه مبغوضاً لا يكون صالحاً لتعلق الأمر به وسيأتي تحقيقه.

وعلى الثاني – فإن تعلق الوجوب والامر 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 لانحصر التخلص من البقاء في الغصب به. وقد وقع الكلام بينهم في أن الخروج هل يكون واجباً لا غير أو حراماً 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 ارتكبها بسوء الاختيار كما إذا دخل الأرض المغصوبة عصياناً وتوقف التخلص منه على الخروج منها. نسبة في التقريرات إلى بعض الأفضل في الإشارات.

الثاني: أنها تجب فعلاً مقدمة للأهم – وهو مختار الفصول – حاملاً 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 نسبة بعضهم إلى قوم مستظهرا له من العضدي والحاجي حيث اقتضرا 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 أفضل 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 مطردا إلى السقوط وعصيان للنهي السابق بسوء الاختيار فإن عدم إمكان توجيه الخطاب في طرف الاضطرار لا يتنافي وكونه مبغوضا ومستحضا عليه العقاب . ولا يكاد يكون مأمورا به.

فهنا دعوى 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 ل تمام أفراده ((دخولا وبقاء وخروجا) إذ

المفروض أن جميع هذه الأනاء غصباً ويمكن للمكلف تركها بترك الدخول ، ولكن بعد أن تورط بالدخول بسوء الاختيار أصبح مضطراً إلى الخروج فيسقط النهي المذكور من الخروج فعلاً 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 مستحقاً للعقاب : نظراً إلى أنه كان متمنينا من ترك الغصب بجميع أنحائه غايتها 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 شاهق.

واما نفي الوجوب: فلأن الخروج وإن كان مما يتوقف عليه التخلص من الحرام إلا أنه بعد كون انحصار التخلص به ناشئاً من سوء الاختيار فلا يكاد يكون متصفًا به (١١٢).

(١١٢) وعلق المصنف على دعوى التوقف : لا يخفى أنه لا توقف لها هنا حقيقة، بداعه 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 المعاشرة 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 أيضاً 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 الهاشم بـ(فافهم جيدا)

وهذا الوجوب، ليس بصحيح وذلك، لتوقف تماميته على وجوب مقدمة الواجب وعلى اشتراك المتلازمين في الحكم، والأول وإن كان صحيحاً 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 موجوداً فلا يمكن أن يكون وجود أحدهما مقدمة لعدم الآخر لما تقدم في مبحث الضد من منع مقدمية أحد الضدين للآخر مطلقاً (وجوداً وعدماً).

ونوتش 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 ندعى أن الخروج في الدقيقة الأولى علة لعدم البقاء في الدقيقة البعدية ومعه لا يتم ما ذكره الأصفهاني (قده) إذ الخروج في الدقيقة الأولى والتنامه مع البقاء في الدقيقة البعدية كما لو فرض خروج الإنسان في المغصوب في الدقيقة الأولى ثم دخوله له في الدقيقة البعدية، ومعه يكون مقدمة له أمراً معقولاً.

ويرد عليه – أولاً: أن الملاحظ هو مجموع الخروج مع مجموع البقاء وبهذا اللحاظ لا يعقل مقدميته الأولى للثانية وما ذكره أمراً دقائياً لا يمكن تنزيل الأدلة عليه بحال.

ثانياً: ولو سلم فأيضاً تبقى الدقيقة الأولى لا مقدمة لها ليصح فرض مقدمية الخروج للبقاء في الدقائق البعدية مطلقاً.

ثالثاً: إن المقدمية 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 المقصوبة 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 ، فالممناقشة السابقة إنما تتم في المثال الأول دون الثاني .

وجوابه مع غرابتة: انه 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 المقصوب فهو مطلوب أو غير مطلوب أول الكلام وسيأتي بيان عدم مطلوبيته.

والجواب الآخر على أصل مقدمة الخروج ما ذكره شيخنا المظفر (قده) لو سلمنا المقدمات الموضوعية وهي كون التخلص واجب نفسي، وانه 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 بالمحظوظ فلا تقع على صفة الوجوب ولو مقدمة.

وقد أجاب بعض الأصوليين عن ذلك: إن عدم تعلق الوجوب الشرعي بما هو مبغوض فعلي لا وجه له. قال: وفيه: أنه مبني على ترجيح ملاك الإيجاب على

جهة المبغوضية تقديمها للأهم على المهم فلا محذور فيه من هذه الجهة ، فيكون نظير وجوب بيع مال الغير عند الاحتكار ولاضطرار مع أن التصرف في ملك الغير مبغوض مطلقاً.

ولكنه غير قائم وإنما 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 الواقع في أشد المحذورين باختيار أقلهما قبحاً 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 تزاحم بين المصلحتين العامة والخاصة ، فنقدم العامة على الخاصة كأحد موارد تقديم أقوى المنطرين . وسيأتي زيارة بيان حول ذلك عند التعرض للأقوال الأخرى في المسألة.

قوله (قده) : كيف لا يجديه ومقدمة الواجب واجبة. قلت : إنما المقدمة لو لم تكن محرمة ، ولذا لا يتترشح الوجوب من الواجب إلا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكها في المقدمة ، واطلاق الوجوب بحيث ربما يتترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها إنما 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 والبغوضية والا لكان الحرمة معلقة على ارادة المكلف و اختياره . لغيره وعدم حرمتة مع اختياره له ، وهو كما ترى ، مع انه خلاف الفرض وان الاضطرار يكون بسوء الاختيار .

فإن 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 و معه لا تتغير المقدمة عما هي عليه من الحرمة والبغوضية .

نعم لو فرض انحصر إتيان الواجب بالمحرمة منها بدون سوء الاختيار وكان وجوب المقدمة أهم من حرمة المقدمة، فالخلص من الغصب واجب وإن كان أهم من حرمة المقدمة إلا أن المفروض أن الانحصر كان بسوء الاختيار فلا تزول حرمة المقدمة ليترسح 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 ارادة الدخول يصير الخروج مما ينحصر به التخلص من الحرام وبالتالي حلالا وهو معقول.

الثاني: مع زوال الحرمة يلزم ان يكون اضطرار المكلف إلى الخروج لا بسوء الاختيار بل بحسن الاختيار، إذ على تقدير كونه غير محرم وحالا يصير المكلف مضطرا إلى ارتكاب ما هو حلال ومعلوم أن الاضطرار إلى ارتكاب الحال لا يكون ناشئا من سوء الاختيار بل من حسن الاختيار وهو خلاف الفرض(١١٣).

(١١٣) واعتبره في العناية:

أولاً: أن ذلك مما لا ينافي الأمر به فرارا عن الأبغض كالامر بأكل الميته فرارا عن هلاك النفس.

اقول: قد عرفت جوابه مما سبق، وانه حتى لو تنزلنا وقلنا بسقوط الخطاب دون الملأك، فإن مبغوضية الترك للخروج باقية وقد اعترض المترض 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 الاضطرار إلا أن ذلك لا ينافي انطباق عنوان النهي عنه عليه من أول الأمر. وإذا انطبق عليه مع كون انطباق عنوان حسن عليه – كالخلص 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 اعترض به قبلا من سقوط النهي السابق بحدوث الاضطرار.

وفيه: إنه وإن كان صحيحا على مبني المصنف لاعترافه بذلك قبلا ولكنه إنما يصح على مبناه من تعلق الأحكام بالعناوين لا بالعناوين ، والمعترض 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) مضافا 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 اصله فكان يحرم وبعد

الدخول بسوء الاختيار تنحصر المقدمة به فلا يحرم بل يجب من باب المقدمة وإن استحق العقاب عليه عقلاً لكون الانحصار بسوء الاختيار.

وفيه: إن فرض استحقاق العقوبة عليه مع كونه واجباً لا يعقل مع ما سيأتي من عدم كونه واجباً غيرياً 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 واجباً نفسياً ولا الخروج مقدمة له. وقد أوضح ذلك الشيخ المظفر (قده) ببيان وافٍ.

قال: قد قيل: أن الخروج واجب نفسياً باعتبار أنه معنون بعنوان التخلص من الحرام، والتخلص عن الحرام في نفسه عنوان حسن عقلاً وواجب شرعاً وبعبارة مختصرة أن التخلص عن الحرام عنوان منطبق على الخروج فيكون الخروج واجباً نفسياً لأن التخلص مطلوب دائماً من غير فرق بين قبل الدخول وبعد الدخول.

ومختصر جوابه على هذا الوجه: أن العنوان المقابل للتخلص هو الابتلاء حيث يكون بديلاً عنه وهو من قبيل الملاكة وعدمهما 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 - مبتلٌ بالغصب لا أنه مخلص منه لأنه تصرف بالمحض. وإن كان المراد التخلص بالغصب الزائد الذي يقع لو لم يخرج فهو لا ينطبق على الحركات الخروجية، لأن الزمان الذي يصلح أن يكون زماناً للأبتلاء 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 مبتلٌ، ولا متلخص ذلك لعدم تحقق زمانه المفروض كونه لاحقاً عن الحركات الخروجية، بل الغاصب مبتلٌ 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 التخلص 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 بالمحض 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 التخلص عنوان ينطبق على الحركات الخروجية فلا نسلم وجوبه النفسي لأن التخلص 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 الصد أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام أي نقبيه (الترك) كذلك النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر بضده العام أي نقبيه وهو الترك.

ثم قال: بل ليس في النهي إلا مفسدة الفعل وليس في الأمر إلا مصلحة الفعل.



أقول: منع الكبri واضحه لما تقدم من أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام نعم لا يقتضي النهي عن الفد الخاص، ألا أنه أتضح من خلال الوجهين السابفين 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 ال�لاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الاوقات. ومنه ظهر المنع عن كون جميع احياء التصرف في ارض الغير مثلا حراما قبل الدخول، وانه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج وذلك لانه لو لم يدخل لما كان ممكناً من الخروج وتركه، وترك الخروج بترك الدخول رأسا ليس في الحقيقة الا ترك الدخول. فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلا مل يصدق عليه الا انه لم يقع في المهلكة لا انه ما شرب الخمر فيها الا على نحو السالبة المتنافية بانتفاء الموضوع كما لا يخفى . وبالجملة لا يكون الخروج - بمحاجة كونه مصداقا للخلص عن الحرام وسببا له - الا مطلوبا ويستحيل ان يتصرف بغير المحبوبية ويحكم عليه بغير المطلوبية.

مختار صاحب التقريرات: وقد عرضه المصنف (قده) بعنوان "إن قلت" ويراد به إثبات كون الخروج واجبا لا غير مع عدم استحقاق العقوبة عليه.

ومحصلة: أن التصرف في مال الغير المحرم هو خصوص الدخول والبقاء واما 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 الهلاكة فإنه واجب دائمًا ولا يتصف بالحرمة في وقت أصلًا. فإن شرب الخمر وإن كان محرما إلا أن شربه لأجل التخلص من الهالك ليس بمحرم إذ يمكن القول ان المحرم هو الشرب لا لأجل التخلص من الهالك أما الشرب لأجل التخلص فهو حلال فكذلك الخروج لأجل رفع الظلم والغضب لا يكون إلا واجباً.

وأما دعوى كونه غير محرم فأفاد المصنف متبرعا عنه: إن المكلف قبل الدخول في المغصوب كان قادرا على ترك الخروج بترك الدخول، وقدر على فعله بفعل الدخول، ومع قدرته أمكن توجيه 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 تركا للخروج إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، نظير إذا لم يشرب المكلف الخمر لعدم وقوعه في الهلاكة حيث لا يصدق عليه أنه لم يشرب الخمر في الهلاكة وانما يصدق عليه أنه لم يقع في الهلاكة،

والصدق على النحو الأول لو صح فإنما على نحو السالبة بانتفاء الموضوع لأن
موضوع شرب الخمر هو الواقع في الصلة.
فهنا دعويان: عدم كون فعل الخروج مقدورا قبل الدخول، وعدم كون ترك
الخروج مقدورا قبل الدخول أيضا.

قوله (قده) : قلت : هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقرير الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً ، وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة على الله مقامه على ما في تقريرات 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 وبالجملة كان قبل ذلك متتمكنا من التصرف خروجا 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 بلزمته ارشادا الى اختيار اقل المحدورين واحف القبيحيين 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 يلزمته 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 لارى 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 المتنافية بانتفاء الموضوع فهو غير ضائز 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.

وأجاب المصنف على ذلك – أي على دعوى كونه واجبا لا غير – ان الخروج الذي ينحصر التخلص بواسطته من الحرام والظلم إنما ترتفع حرمته 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 حسنا عقلا وإن سقط نهيه فعلا بعد الاضطرار إليه وأما الجواب على دعوى كونه غير منهي عنه، لعدم المقدرة عليه فعلا أو تركاً، وقلت أن يرجع إلى دعويين: أما الدعوى الأولى أن الخروج قبل الدخول أمر مقدور عليه للمكلف كالدخول غايتها أن الأول مقدور عليه بالواسطة والثاني بلا واسطة ومجرد ذلك لا يخرجه عن المقدورية ليتمكن تعلق التكليف به، مع انه منقوض بالبقاء فإنه حرام بلا إشكال مع انه فرع الدخول ولكن الفرعية لا تمنع من كونه مقدورا عليه ولا تمنع من صحة تعلق التكليف بتركه، وكذا النقض بالأفعال التوليدية المسيبة عن الأفعال المباشرة المقدورة للمكلف.

وإذا كان الخروج مقدورا عليه فلا مانع من شمول دليل (لا تغصب) له فيكون محرما بالنهي السابق، ولكن الاضطرار اسقط فعليه النهي، خطاباً ملائكاً، ويكون أمر المكلف بعد دخوله دائراً بين ارتكاب أحد محذورين، اما البقاء واما الخروج والعقل يرشد بلزم الإتيان و اختيار أحدهما. ومنه اتضح حال مثال شرب الخمر فإنه تركه بترك إلقاء النفس في الهلكة، ولو فعل ذلك فيدور أمره بين ارتكاب أحد حرامين اما 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 المغضوبة 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.

الامر 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 لتبغ 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 الغصب ومن ترك الواجب هو ترك النجاة من الهلاك.....

أقول : إن فعل الحرام هو البقاء في الغصب وتركه هو الواجب ، أي ترك البقاء فإذا ترك الواجب أي بقي في الغصب ، فالعلطف تفسيري وليس كما أفاده مع ان الظاهر من عبارة المصنف أن بين فعل الحرام والواجب تقابل فإذا فعل الحرام ترك الواجب ، وإذا ترك الواجب فعل الحرام ، وإلا كيف ينفي مقدمية الخروج للواجب وهو التخلص من الغصب (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 قوله 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 بالهلاكة بالنسبة إلى شرب الخمر في الهلاكة وليس هو معروض للمسلوب أي الخروج والشرب . أقول : هذا وجيه ولكن يمكن الاعتذار عن المصنف ، بان الدخول متقوّم 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 يتربّ 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 التمكّن من الترک عقلاً مما يكفي في صحة النهي عن الفعل وطلب تركه شرعاً فتدبر جيداً.

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 ممنوعاً عنه شرعاً ومعاقباً عليه عقلاً مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه، ووضح سقوط الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة ولو كان بسوء الاختيار، والعقل قد استقل بان الممنوع شرعاً كالممتنع عادة أو عقلاً.

إن قلت: (وهو ما يمكن الاستدلال به على مطلوب التقريرات وهو من عذنيات المصنف بلغة إن قلت): إنه كيف يعقل أن يكون مثل الخروج منهياً عنه ومعاقباً عليه عقلاً مع بقاء ما يتوقف عليه وهو التخلص من الغصب على وجوبه الشرعي فيما إذا كان الدخول بسوء الاختيار، مع أنه من الواضح سقوط وجوب ذي المقدمة بامتناع مقدمته ولو شرعاً لا عقلاً، لأن امتناع المقدمة شرعاً بمنزلة امتناعها عقلاً فكما أنه لا يمكن الإيجاب مع امتناع المقدمة كذلك مع منع المولى عنها، كما هو المفروض، فإحراز وجوب ذيها متوقف على سقوط نهي المقدمة لأن المقتضي للإيجاب موجود وهو المقدمية، والمانع - وهي الحرمة - لا يصلح للمانعية لما عرفت من استلزمها لرفع الوجوب عن ذي المقدمة والمفروض وجوبه، وهو ترك البقاء، أو التخلص من الغصب.

قوله (قده): قلت: اولاً انما كان الممنوع شرعاً كالممتنع اذ لم يحكم العقل بلزومه ارشاداً الى ما هو اقل الممحظين، وهو وقد عرفت لزومه بحكمه، فأنه مع لزوم الاتيان بالمدحمة عقلاً لا بأس في بقاء ذي المدحمة على وجوبه فأنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع كما اذا كانت المدحمة ممتنعة وثانياً (لو) سلم فالساقط انما هو الخطاب فعلاً بالبعث والايجاب لا لزوم اتيانه عقلاً خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه سابقاً ضرورة انه لو لم يتأت به لوقع في الممحظ الشد ونقض الغرض الاهم حيث انه الان كما كان عليه من المالك والمحبوبية بلا حدوث قصور او طر وفتور فيه اصلاً، وانما كان سقوط الخطاب لاجل المانع وإلزام العقل به لذلك ارشاداً كاف لا حاجة معه الى بقاء الخطاب بالبعث اليه والايجاب له فعلاً 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 لثلا يقع في أشد الممحظين، ومع وجوبها العقلي لا بأس ببقاء ذي المدحمة على وجوبه الشرعي ولا يلزم من ذلك ممحظ 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 - ملماً فيلزم العقل الإتيان به لأجل الخروج من عهدة التكليف السابق بترك الغصب الذي ينجز سابقاً والذي تعلق بجميع أنحاء الغصب الثلاثة دخولاً وبقاءً وخروجاً، فلو لم يتخلاص يقع في محذور الأشد وهو البقاء، فسقوط التخلص خطاباً ألا أنه باق على المحبوبية، والعقل قاض بلزم الإتيان به. ثم أن الشيخ الأخوند (قده) قد أمر بالتدبر جيداً وعليه عدة أجوبة من بعضها مما سبق:

الأول: إن الإشكال لا أساس له من أصله بل ينبغي إلغاوه 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 في ينبغي أن يتنزل عما يلتزم به هو ويسلم بالأصول الموضوعية للمستدل له.

الثاني: ما ذكره في العناية: إنه لا وجه للتفكير 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 بلزم الإتيان به بعد بقائه على المحبوبية.

وفيه منع مقدمة الخروج للتخلص.

الرابع : ويصلح وجهاً للوجوب عن الثالث ، وهو أن يقال أنه لا وجه لبقاء الملك مع سقوط الخطاب ، إذ لا كاشف له إلا الخطاب ومع سقوطه فكيف يستكشف بقاوئه ؟

الخامس : انه بعد أن تنزل وقال بامتناعه شرعاً فهو كالمتنع عقلاً وإذا كان ممتنعاً عقلاً فكيف حكم العقل بلزوم إتيانه كما يدعى ؟

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 ، وإن لم يكن البقاء قبيحاً حتى يلزم الخروج فراراً منه فإذا كانت صحة الإيجاب موقوفة على الإرشاد حسب فرض لزم الدور . وأجاب عليه : إن الإيجاب وان كان موقوفاً على الإرشاد ، إلا أن الإرشاد ليس موقوفاً على الإيجاب الخطابي ، بل على مطلوبية ترك البقاء الناشئة من مبغوضية 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 موقوفاً عليه ، فأين الدور ؟ وأما ما أفاده (قدره) من الجواب ، فهو مبني على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشع والowell وحده لا يكفي بدونها .

وجوابه – اتضح مما سبق بمنع مقدمية الخروج للتخلص لو سلم وجوبه النفسي. بل اصل الوجه مع جوابه – اتضح أيضاً فساده مما سبق لمنع وجوب ذي المقدمة مطلقاً نفسياً كان أو مقدمياً.

قوله (قده): وقد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مامورا به مع اجراء حكم المعصية عليه نظرا الى النهي السابق مع ما فيه من لزم اتصف فعل واحد بعنوان المعصية واحد بالوجوب والحرمة ولا يرتفع غائته باختلاف زمان التحرير والايجاب قبل الدخول وبعده كما في الفصول مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما وانما المقيد باختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما – وهذا اوضح من ان يخفي. كيف ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصيانا للنهي السابق واطاعة لامر اللاحق فعلا مبغوضا ومحبوبا كذلك بعنوان واحد. وهذا مما لا يرضي 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 الصدين بل يتصف بكل في زمان (إنتهى ، نقلًا 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: اتصف الخروج بالوجوب والحرمة بعنوان واحد وهو مستحيل ، أما كون الخروج محظماً فإنه قبل الخروج كان مشمولاً لخطاب لا تغصب فيحكم حرمته ، وأما كونه واجباً فلأنه بعد الدخول يصير واجباً غيرياً ، إذن الخروج متصرف 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 انحدر 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 متصفًا بالبغوضية والمحبوبية بعنوان واحد وهذا مما لا يرضي به القائل بجواز الاجتماع فضلا عن القائل بالامتناع.

(١١٦) وقد يقرب عدم اتصف الخروج بالوجوب المقدمي بأن يقال: إن الخروج وإن كان له عنوانان المقدمية (وقد سبق منعه) وعنوان التصرف في المغصوب إلا أن عنوان المقدمية لا ينصب عليه الوجوب لأن الوجوب الغيري ينصب على مصدق المقدمة وواقعها وهو نفس الخروج دون عنوان المقدمية، وإذا انتفى الوجوب المقدمي فلا يتتصف الخروج إلا بحكم واحد وهو الحرمة.

قوله (قده) : كما لا يجدي رفع هذه الغائلة كون النهي مطلقاً وعلى كل حال وكون الامر مشروطاً بالدخول شرورة منافاة حرمة شيء كذلك مع وجوبه في بعض الاحوال.

وما تشبث به في الفصول من عدم لزوم محذور كون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه وذلك لأن النهي تعلق بالمطلق(١١٧).

ألا أن الامر مشروطاً 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 اتصف الخروج بالوجوب مطلقاً وثبتت الحرمة بعد أن كان الاضطرار بسوء الاختيار، ما أورده في العناية. أولاً : إن التزام المصنف بعدم كون الخروج واجباً بل منهياً عنه بالنهي السابق قبل الدخول وإن سقط بالدخول لحدوث الاضطرار، وعليه فيتوجه عليه ما وجهه للفصول من لزوم اتصف الخروج بالوجوب والحرمة مع اتحاد زمان الفعل، ان الخروج متصرف بالحرمة وعدم الحرمة مع اتحاد زمان الفعل، ومن المعلوم كما تكون الحرمة والوجوب متضادين

لا يجتمعان فكذلك تكون الحرمة وعدمها متضادين لا يجتمعان. أقول: قد ظهر جواب الإيراد والإيراد عليه وأن الخروج منهـي عنهـ لاـ غيرـ، ولوـ قـيلـ لـعدـمـ جـواـزـ اـجـتمـاعـ الـأـمـرـ والـنـهـيـ لـكـانـ وجـهـاـ لـلـقـائـلـ بـهـ، وـكـلـ مـنـهـمـ قـائـلـ بـهـ، مـعـ مـاـ يـرـدـ عـلـىـ المـصـنـفـ خـاصـةـ بـأـنـ الـخـروـجـ يـنـبـغـيـ أـنـ لـاـ يـكـونـ وـاجـبـاـ لـاـ غـيرـ لـبـنـائـهـ عـلـىـ تـعـلـقـ الـأـحـكـامـ بـالـعـنـوـنـاتـ لـأـنـ الـعـنـاوـينـ كـمـاـ تـقـدـمـ، وـاـنـ الـوـجـوبـ الـغـيـرـيـ يـتـعـلـقـ بـوـاقـعـ الـمـقـدـمـةـ لـاـ بـعـنـوـانـهـاـ. ثـانـيـاـ: أـنـهـ لـاـ مـحـذـورـ عـقـلاـ مـنـ اـتـصـافـ شـيـءـ وـاـنـ الـوـجـوبـ وـالـحـرـمـةـ مـعـ اـخـتـلـافـ زـمـانـهـمـاـ وـاـتـحـادـ زـمـانـ الـفـعـلـ فـإـنـ الـمـسـتـحـيـلـ عـقـلاـ هـوـ اـتـصـافـ شـيـءـ وـاـنـ الـوـجـوبـ وـالـحـرـمـةـ مـعـ اـتـحـادـ زـمـانـ الـحـكـمـيـنـ وـزـمـانـ الـفـعـلـ جـمـيـعـاـ وـأـمـاـ مـعـ اـخـتـلـافـ زـمـانـ الـإـجـابـ وـالـتـحـرـيـمـ وـاـتـحـادـ زـمـانـ الـفـعـلـ بـأـنـ يـقـولـ الـمـوـلـيـ فـيـ يـوـمـ الـأـرـبـعـاءـ لـاـ تـكـرـمـ زـيـداـ يـوـمـ الـجـمـعـةـ وـبـعـدـ مـجـيـءـ الـخـمـيـسـ يـقـولـ أـكـرـمـ زـيـداـ يـوـمـ الـجـمـعـةـ فـلـاـ مـحـذـورـ فـيـهـ أـبـداـ بـلـ يـكـونـ مـنـ قـبـيلـ النـسـخـ أـوـ الـبـدـاءـ غـايـيـهـ أـنـ هـذـاـ النـحـوـ مـنـ التـحـرـيـمـ وـالـإـجـابـ يـحـتـاجـ لـدـاعـيـ عـقـلـائـيـ وـحـكـمـةـ عـقـلـائـيـةـ وـهـيـ مـوـجـودـةـ فـيـ الـمـقـامـ لـأـنـ الـخـروـجـ مـنـ الـغـصـبـ فـيـهـ مـفـسـدـةـ الـغـصـبـ وـفـيـهـ مـصـلـحـةـ التـخـلـصـ فـالـمـلـوـيـ قـبـلـ الدـخـولـ فـيـ الـغـصـبـ يـطـلـبـ مـنـهـ تـرـكـ الـخـروـجـ وـلـوـ بـتـرـكـ الدـخـولـ مـنـ اـصـلـهـ فـإـذـاـ تـرـكـ الدـخـولـ سـلـمـ مـنـ الـمـفـسـدـةـ وـلـاـ يـفـوتـهـ الـمـصـلـحـةـ وـهـوـ التـخـلـصـ لـأـنـهـ حـاـصـلـةـ بـنـفـسـهـ وـبـعـدـ تـحـقـقـ الدـخـولـ فـيـ الـغـصـبـ يـرـفـعـ الـمـلـوـيـ يـدـهـ عـنـ النـهـيـ وـيـأـمـرـهـ بـالـخـروـجـ مـعـ مـاـ فـيـهـ مـنـ الـمـفـسـدـةـ نـظـرـاـ إـلـىـ الـمـصـلـحـةـ الـغـالـبـةـ وـهـيـ التـخـلـصـ عـنـ الـغـصـبـ .. وـفـيـهـ: إـنـ تـرـكـ الـغـصـبـ بـالـتـخـلـصـ لـاـ يـعـنـيـ وـجـودـ الـمـصـلـحـةـ فـيـهـ لـيـؤـمـرـ بـهـ بـلـ فـيـهـ دـفـعـ الـمـفـسـدـةـ النـاـشـيـةـ مـنـ النـهـيـ عـنـهـ مـنـ أـوـلـ الـأـمـرـ وـلـذـاـ قـلـتـ أـنـهـ مـنـهـيـ عـنـهـ لـاـ غـيرـ، وـمـخـاطـبـ بـدـفـعـ الـمـفـسـدـةـ وـرـفـعـهـاـ. مـعـ أـنـ التـخـلـصـ لـيـسـ مـنـ الـعـنـاوـينـ الـحـسـنـةـ وـالـتـيـ تـكـونـ

فيها مصلحة معينة ليؤمر بها، فإن أريد به التخلص من الغصب بالخروج فهو غاصب مع منع المقدمية كما تقدم، وأن أريد به التخلص من الغصب الزائد فهو عند الخروج لا مبتل ولا متلخص من الغصب 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 للنبي 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 من نوع لكون الخروج إطاعة لطلب وعصيان لطلب آخر. أقول: هذا إنما يصح لو كان ترك الغصب الزائد، والتصرف في أرض الغير قد أخذنا على نحو الحيثية التقيدية، وإنما إذا أخذ على نحو الحيثية التعليلية للخروج فلا.

قوله (قده): واما القول بكونه مأمور به ومنهياً عنه ففيه مضافا الى ما عرفت من الامتناع الاجتماعي 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 محلاً لاجل كونه طلب المحال حيث لا مندودة 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 التقريرات المنسوبة للشيخ الأنصاري (قده) حجة القول بكونه مأمورا به ومنهيا عنه هو أن المقتضي وهو إطلاق الآدلة 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 الجهاتين 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 : والمتحقق المذكور لم يصرح في كلامه بلفظ ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولكنه قد أفاد ما يؤدي ذلك عيناً . (قال) واما فيما نحن فيه فإن وإن كان يلزم تكليف ما لا يطاق أيضاً لكن لا دليل على استحالته إن كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفاً بالحج إذا أخره اختياراً وإن فاتته الاستطاعة (انتهى كلامه نقاً عن العناية) .

حاصل دليل القوانين : أنه هنا دليلان ، دليل (لا تغصب) ودليل (تخلص من الغصب) أقول : قد عرفت عدمه وهذا الدليلان لا موجب لتقيد أحدهما بالآخر ، بأن يكون التخلص مقيداً بصورة عدم لزوم الغصب والنهي عن الغصب مقيداً بصورة عدم التخلص بعد إمكان العمل بهما معاً لجواز اجتماع الأمر والنهي ، والمانع غير لازم لأنه أما اجتماع الضدين (الوجوب والحرمة) وأما لزوم التكليف بما لا يطاق وكلاهما غير لازم . أما الأول : لتعدد العنوان والجهة ، وأما الثاني : عدم التسلیم بامتناع التكليف بما لا يطاق إذا كان مسبباً بسوء اختيار الامتناع بالاختيار مما لا ينافي الاختيار .

واورد عليه المصنف أولاً : إن الموجب لتقيد ثابت لما من استحاللة اجتماع الأمر والنهي ولو كانا بعنوانين فضلاً 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 محظياً بعنوان كونه خروجاً ، وبعنوان كونه سبباً لخلص يكون واجباً ،

إذن الخروج بعنوان كونه خروجاً أصبح سبباً للتخلص وهو غير مأذون فيه وهو بهذا العنوان صار واجباً ومحرماً (١١٩).

فإن قيل: أن الخروج إنما أصبح واجباً لا انطباق 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 وان النسبة هي العموم من وجه، فلنا 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 وفعليه كلا الحكمين لا بد من وجود قيد المندوحة وتمكن المكلف من التفكير بين التكليفين في مقام الأمثال دفعاً لمحذور التكليف بما لا يطاق.

(١١٩) وفيه إنما يتم على تقدير كون الحيثية تعليمة 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 الغصب وليس واجبا بل الواجب هو ترك الكون في الغصب، فلا يكون مقدمة للكون خارج المغصوب إلا بالعرض والمجاز.

قال في العناية: إن التخلص هو عنوان وجودي منزع من خصوص ترك الكون في الغصب 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 بالغصب لا متخلص منه ليقال بمقدمية الخروج له. مع ما عرفت من عدم وجوب التخلص إذا أريد به الكون خارج المغصوب، وان انطباق عنوان الصوم على التروك الخاصة لأجل تتحققها فعلا بخلاف المقام فالترك لم يحصل بعد ليقال بانطباق عنوان التخلص عليه.

ويرد على اصل الوجه ولم يذكره المصنف وقد ذكره في العناية وهو متين وحاصله: لو سلمنا ان الخروج بنفسه عنوانا منطبقا على الخروج، فليست النسبة بين العنوانين المنطبقين على الخروج عموم من وجه بل هي العموم المطلق فإن كل تخلص من الغصب غصب، 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 غصبيا وإلا فخروجه محمولا على الغير أيضا غصب، لأن مفرض البحث هو انحصر التخلص عن الغصب 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 او الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار انما هو في قبال استدلال الاشاعرة للقول بأن الافعال غير اختيارية بقضية أن الشيء ما لم يجب لم يوجد فأنقذ بذلك فساد الاستدلال لهذا القول بأن الامر بالخلص والنهي عن الغصب دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للتقييد عقلا لعدم استحالة كون الخروج واجبا وحراما باعتبارين مختلفين، اذ 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 او الايجاب.

وما قيل من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، انما ذكر في مقابل استدلال الاشاعرة المدعين لكون الافعال 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 و اختياره الفعل أو الترك ، فإذا اختار الفعل كان وجوبه منتهيا إلى الاختيار وإذا اختار عدمه كان امتناعه منتهيا إلى الاختيار أيضا والمنتهي 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 (قد) 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 الصلة 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 مامور به بدون اجزاء حكم المعصية عليه او مع غلبة ملاك الامر على النهي مع ضيق الوقت اما الصلة فيها في سعة الوقت فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن الضد واقتضائه، فأن الصلة في الدار المغصوبة – وان كانت مصلحتها غالبة على ما فيها من المفسدة – الا انه لا شبهة في ان الصلة في غيرها تضادها ببناء على انه لا يبقى مجال مع احدهما للاخرى، مع كونها اهم منها لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه، فلصلة في الغصب اختيارا في سعة الوقت صحيحة وان لم تكن مأمورةً بها.

لو صلى المكلف في الدار أو الارض المغصوبة فصلاته تقع صحيحة في بعض الفروض وغير صحيحة في أخرى: –

الفرض الأول: بناً على جواز اجتماع الأمر والنهي تقع صحيحة لأن النهي عن الغصب لا ربط له بالصلة المأمور بها، بل هي مأمور بها دون نهي 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 أضطر إلى الغصب 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 أضطر بسوء الاختيار ولكن الصلاة وقعت حال الخروج فتقع صحيحة على مقالة الشيخ الانصاري (قده) من كون الخروج واجباً بدون إجراء حكم المعصية عليه، لإمكان الإتيان بها على وجه قربي.

الفرض الرابع: إنه على الامتناع كذلك وقد أضطر بسوء الاختيار وقد فرض أيضاً أن ملاك الوجوب أقوى من ملاك النهي، ويفرض كذلك ضيق الوقت بحيث لو أراد المكلف الخروج من الأرض المغصوبة والصلاحة في خارجها خرج الوقت، وفي مثل هذا الفرض تقع صحيحة لغلبة ملاك الأمر، ومغلوبية ملاك الحرمة المسقط له عن المنجزية. وأما في فرض سعة الوقت والتمكن من إتيان الصلاة خارج مكان الغصب، فالصحة هنا بمعنى الإجزاء مبنية على أمرين: التضاد، وعدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضد(١٢٣).

ذلك أن الأمر بالصلاحة في المباح، الذي هو الأمر بالأهم لأن الصلاة فيه حالية من المنقصة التي تكون للصلاحة في الغصب وهي مما يضادها ويعاندها بناءً على أنه

لا يبقى مع أحدهما مجال للأخرى، حينئذ فتُقع الصلاة في الغصب منها عنها فتفسد، على القول بالاقتضاء. ولو قيل بعدم اقتضائية الأمر للنهي عن الضد، فالصلاحة في الغصب اختياراً في سعة الوقت تقع صحيحة، وإن لم يكن مأمور بها، إذ المفروض أنه مأمور بالصلاحة في المباح، وغير مأمور بالصلاحة في الغصب، ولكنها تقع صحيحة من ناحية المالك لا الأمر(١٢٤).

قال في العناية: إن فرض عدم تعلق الأمر بالصلاحة في الغصب مع غلبة ملاك الأمر إلا مع الضيق دون السعة فالأمر المتعلق بالصلاحة في خارج الغصب عند السعة أمر موسع والأمر الموسع على القول بالاقتضاء لا يقتضي إلا النهي الموسع والنهي الموسع مما لا يوجب الفساد .. ما لم يتضيق الأمر فيقتضي النهي المضيق فيوجب الفساد.

هذا يبنتي على المضادة وقد عرفت منعها(١٢٥).

* * * * *

(١٢١) لا يقال: إن المجوز أعتبر 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 بإن 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

فييعين أن يكون بنحو لا يستلزم تصرفًا زائدًا فلا يركع ولا يسجد إلا بالإيماء وهذا يقال أنه لو ترك الخروج وأتى بالصلة حال استقراره لا حال خروجه ليحتاج إلى الإيماء ركوعاً وسجوداً تخلصاً من الغصب الزائد، ذلك لأن المقتضي للصلة موجوداً وهو المالك والمحبوبية لو قيل بكفايته، وانتفاء المانع إذ المانع المتصور حينئذ لا يكون إلا فعلية النهي وتنجزه وهو ساقط بالفرض لاضطراره لا بسوء الاختيار، في تلك الساعة أختار الخروج أو البقاء في الغصب، لعدم تفاوت الحال في شاغليته للمكان في تلك الساعة، ولذا مر في ما سبق أن كان بلحاظ الغصب الزائد فالخروج من الغصب لا يكون مبلياً 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 الباقي في الساعة الأولى كي يقع مبعداً على القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، لو قلنا بأن ترك الغصب الزائد واجب ونورهم مقدمية البقاء لارتكاب الغصب الزائد مدفوع بمنع المقدمية.

(١٢٣) فإن قلت: كيف يؤمر به في الفرض المذكور مع كونه مفوتاً لقدر لازم من المصلحة مع إمكانه الاستيفاء بالقضاء خارج الوقت.

قلت: هو كذلك لولا مزاحمه بمصلحة أهم وهي مصلحة الوقت.

(١٢٤) ولكن قد يقال بانها مأمور بها على تقدير القول بالترتيب كما هو الصحيح، إلا أن المصنف لا يلتزم بذلك إلا إن هذا إنما يتم لو تمت المقدمة الأولى، وهي مضادة الصلاة بالغصب للصلة بالماح 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 فالصلاحة في الغصب تقع صحيحة في سعة الوقت، وإن لم تكن مؤمّراً بها، إذا لم يتم الاتفاق على خلافه كما قيل.

(١٢٥) إن قلت: إنه تقدم بيان هذا المطلب تفصيلاً في الأمر العاشر فتكراره لا يكون وجيهًا.

قلت: الغرض من إعادته هنا رفع إشكال يرد على المشهور حيث أفتوا بصحّة 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 تساوياً فالبطلان مطلقاً، حينئذٍ يقال إن المشهور يمكن أن يكون من القائلين بالامتناع مع تقديم جانب الأمر والتضاد والاقتضاء، فالتفصيل بين السعة والضيق متوجهًا 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 سندًا 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 سندًا، وبطريق الان يحرز به ان مدلوله اقوى مقتضياً. هذا لو كان كل من الخطابين متكفلا لحكم فعلي، والا فلا بد من الاخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان والا فلا محيسن عن الانتهاء الى ما تقتضيه الاصول العملية.

الأمر الثاني:

قد مر الكلام في الأمر الثامن أنه لا تعارض بين خطاب (لا تغصب) وخطاب (صل) بناء على الامتناع ليرجع إلى مرجحات بابه بل بينهما تزاحم ملاكي، إن صيورة المجمع من باب التزاحم فرع إحراز الملakin، وحينئذ يقدم الأقوى ملاكا وإن كان دليل الآخر أقوى من حيث السند والدلالة، هذا فيما إذا أحرز الغالب منهما، وإلا كان بين الخطابين تعارض، فيقدم أقواهما دلالة أو سندًا، وبتقديمه يستكشف إنًا أن ملاكه أقوى (١٢٦).

هذا فيما إذا كان الدليلان متعرضين لبيان الحكم الفعلي ، وألا فلا بد من الأخذ بالتكلف 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 المالك كي يستكشف منها بطريق الان وقد صرخ المصنف بذلك في ما مر .
(١٢٧) كذلك سبق التأمل في ذلك فراجع .

قوله (قده) : ثم لا يخفى ان ترجح احد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسألة لا توجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر 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 الآخر فعليا ، وذلك لثبوت المقتضى في كل واحد من الحكمين فيها ، فإذا لم يكن المقتضى لحرمة الغصب مؤثرا لها لاضطرار او جهل او نسيان كان المقتضى لصحة الصلاة مؤثرا فعلا ، كما اذا لم يكن دليلا الحرمة اقوى او لم يكن واحد من الدليلين دالا على الفعلية اصلا .

ثم أن ترجح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به لا يوجب خروج المورد من تحت الآخر رأسا كما ادعاه الشيخ الأنصار (قال في التقريرات). وأما الترجح بسبب الدلالة فقيل أنه مرعى في المقام حيث أنه يحكم بتقديم النهي في مورد الاجتماع لأن دلالة الأمر على مطلوبية محل الاجتماع بالإطلاق ودلالة النهي على المبغوضيته بالعموم ولا شك أن العام أظهر من المطلق في استيعابه لأفراده ، ويمكن أن يقال أن ملاحظة الترجح في الدلالة يوجب المصير إلى أن مورد الاجتماع خارج عن المطلوبية بجميع أحواله وأطواره عن الحرمة وقد عرفت أن المانعين لا يلتزمون (انتهى) . عن العناية .

فالملجمع هو الصلاة في المخصوص 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 المقتضي لصحة الصلاة مؤثر فيها فعلا ، كما إذا لم يكن دليلاً للحرمة أقوى ، أو لم يكن واحداً من الدليلين دالاً على الفعلية أصلاً (١٢٨).

(١٢٨) (وقد مرَّ 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 وإن فالترجح بمرجحية إقوائية السند والدلالة كما هو مقصود التقريرات مما يجب لا محالة خروج المجمع عن تحت الآخر رأساً فلا يبقى مجال لتصحيح الصلاة حتى حال الغفلة والنسيان أصلاً.

وعليه فاللازم 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 إنماً إقوائية الملك وذلك لا يعني أنه لا يوجب خروج المجمع عن الآخر رأساً كما تقدم منه ذلك ، وإن كان محل تأمل واضح لعدم الملزمة بين إقوائية الدلالة واقوائية الملك .

مع ما سبأته من منع أظهريه دليل النهي على الأمر في حينه ، والقائل وإن صح منه منع الصغرى إلا أنه بعد الكبرى لا نحتاج لمنع الصغرى وهذا واضح .

قوله (قده) : فانقبح 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 الفعلى 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 الفعلى (١٢٩) .

فالتخصيص هنا وزان التخصيص العقلي كما لو تزاحم 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 مقدما حينئذ ، 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 مثلاً – واما لو كان المانع موجوداً فلا يكون مقدماً على دليل – صل – الذي يكون مؤثراً في المجمع وتقع الصلاة في المغصوب صحيحة ، مع الأمر أو بعده وذلك للإشارة لما تقدم في الأمر العاشر . كان هناك مانع من تأثير المقتضي للنهي له عن فعليته (١٣٠) .

(١٢٩) أقول: قد مر من المصنف التوفيق بينهما لوكانا فعليين بحمل كلاهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر وإنما فخصوص الظاهر ، وقد تعامل معهما معاملة المتزاحمين بتقديم الأقوى سندًا أو دلالة ومنه يستكشف إنَّ أن مناطه أقوى.

(١٣٠) وفيه :

أولاً: إن المانع إنما يمنع عن تأثير المقتضي لا غير لا أنه يرفع النهي من أصله وإنما يكون من باب التزاحم إذ لا يمكن إحراز المناط في المجمع ومن ثم الحكم بصحة الصلاة نسياناً أو جهلاً تصورياً أو مع الاضطرار.

ثانياً: ما ذكره في العناية ان الجهل أو النسيان للحكم لو كان رافعاً للحكم من أصله وكان النهي منوطاً بالذكر والعلم لزوم الدور ، وسيأتي بيانه في مبحث التعبد بالإمارات الظنية.

قوله (قده): وكيف كان فلا بد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح، وقد ذكروا لترجح النهي وجوها (منها) انه اقوى دلالة لاستلزماته انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر . وقد اورد عليه 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 الانتهاء عنها او انتفائها الا بالانتهاء عن الجميع او انتفائها . 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 الامتناع

ذكروا لترجح 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 الامر 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 لتعلق 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 البديلية 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 المقييد مجازاً لأن استعمال المطلق في المقييد ليس يمجاز مع ما يأتي في مبحث المطلق والمقييد إن شاء الله تعالى، مع انه لا إشكال في مجازيته ويكشف ذلك على أن استفاده العموم من دال 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) والقرينة على ذلك تنظير المصنف بدلالة (كل) على الاستيعاب وضعا ، ولو أراد ما ذكره في العناية لما كان لهذا النظير وجه كما لا يخفى.

قوله (قده) : ولا يكاد يستظهر ذلك عدم دلالة عليه بالخصوص بالاطلاق وقرينة الحكمة بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن يكون الاطلاق في غير مقام البيان – لم يكاد يستفاد استيعاب افراد الطبيعة، وذلك لا ينافي دلالتهما على استيعاب افراد ما يراد من المتعلق، اذ الفرض عدم انه المقيد او المطلق. اللهم الا ان يقال: ان في دلالتهما 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 المهملة ولا بشرط في دلالته على الاستيعاب. وان كان لا يلزم مجاز اصلاً لو اريد منه خاص بالقرينة لا فيه دلالته على استيعاب افراد ما يراد من المدخل ولا فيه اذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول ، لعدم استعماله الا فيما وضع له ، والخصوصية مستفادة من دال اخر – فتذهب.

فالنهي المستفاد منه العموم أي عموم ما يراد من المدخل سعة وضيقا يتعين بجريان مقدمات الحكمة في مدخل النهي (الغصب) لثبت 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 (المدخل)، إذ الفرض

عدم الدلالة على أنه مقيد أو مطلق. اللهم إلا أن يقال بعدم الحاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة في المدخل ليثبت أنه مطلق بل إن نفس دلالة النهي أو النفي على العموم يكفي لإثبات إن المدخل مطلق لا مقيد نظير ما يقال في كلمة (كل) حيث أنها موضوعة لاستيعاب ما يراد من مدخلها إلا أنه لا يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة في المدخل بل نفس دلالة (كل) ووضعها له يدل على أن المراد من مدخلها هو مطلق لا المقيد.

فإن قيل بلزم 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 مدخلها (رجل) أما عدم لزوم المجازية على الأول لأن (كل) موضوعة لعموم ما يراد من مدخلها لا عموم مواضع مدخلها له وإن لم يكن مراداً ومن الواضح أن (كل) في المثال مستعملة في عموم ما يراد من مدخلها وهو خصوص أفراد الرجل العالٰم، وأما عدم لزوم المجازية في المدخل لأن كلمة (رجل) لم تستعمل في المقيد بل استعملت في المطلق، في معناها التي وضعت له وقيد العالٰم أستفید من دال آخر هو كلمة (عالٰم) فخصوصية الرجل بكونه عالماً مستفيدة من دال آخر على نحو تعدد الدال والمدلول.

وبتعبير آخر أن المدلول الاستعمالي لكلمة رجل هو طبيعي الرجل والمدلول الجدي هو حصة خاصة منه المتصفه بالعلم المستفادة من دال آخر هو كلمة (عالٰم) ثم أن المصنف قد أمر بالتدبر .. وجوابه من وجوه عدة

الوجه الأول: إن قياس (كل) على (ما ، لا) في غير محلة دلالة الأولى على العموم بالوضع بالاتفاق والآخرitan بحكم العقل لوقوع النكرة في سياقهما.

الوجه الثاني: إن الإشكال أساسا غير تام ليحتاج لتصحيح وانتصار له بوضوح ان الشمول والاستيعاب لامر 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 داخلا 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 تساويا في الدلالة بل من باب التزاحم فقد يقدم الاقوى مناط وان كان أضعف دلالة أو سنداً.

ثم قال: وال الصحيح ان ترجح النهي بعد القول بالامتناع وكون المجمع من باب التزاحم هو ان النهي مما لا بد له من جهة كونه تعينياً والأمر تخبيرياً له بدل، فكل فرد من أفراد الغصب يحرم على التعين بخلاف أفراد الصلاة فتجب على التخيير ولو عقلاً، نعم إذا فقد هذا المرجح انحصر الترجح باغلبية المناط.

الوجه الرابع: ما أشار إليه بعض من تقديم العموم الاستيعابي الشمولي على البديلي مطلقاً غير صحيح وربما يقدم العموم البديلي 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 مطلقاً ممنوع ، لأن في ترك الواجب ايضاً مفسدة اذا تعين. ولا يخفى ما فيه فان الواجب ولو كان معنياً 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 مقاييسه فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات خصوصاً مثل الصلاة وما يتلو تلوها ولو سلم فهو اجنبى عن المقام ، فإنه فيما إذا دار الأمر بين الواجب والحرام. ولو سلم فإنما يجدى فيما إذا دار الأمر بين الواجب والحرام. ولو سلم فإنما يجدى فيما لو حصل القطع ، ولو سلم يجدى ولو لم يحصل فانما يجري فيما لا يكون هناك مجال لاصالة البراءة والاشغال كما في دوران الأمر 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.

واورد 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 التعيني - وإنما قلت التعيني دون التخييري لأن ترك أحد أفراد الواجب التخييري لا يوجب مفسدة وإنما هي موجودة في خصوص ترك الواجب التعيني 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 دون أن يكون في تركه مفسدة كما إن النهي لا يكون إلا ما كان ناشئاً من مفسدة في متعلقه من دون 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 كالصلاحة مثلاً ومحرم طفيف فلو دار الأمر كذلك مكلف فلا ينبغي الإشكال في رجحان وتقديم الصلاة وان لزم من فعلها ارتكاب ذلك المحرم.

ثانياً: لو سلمنا بالكبرى وانها دائئماً صحيحة ولكنها أجنبية عن المقام إذ القاعدة المذكورة فيما إذا دار الأمر بين فعلين أحدهما واجب والآخر محروم عندئذ

يقال ان دفع مفسدة الحرام أولى من جلب مصلحة الواجب، وأما في المقام فان فيه لو دار أمر فعل واحد بين أن يكون محراً وبين ان يكون واجباً كالحركات في الدار المغصوبة بين أن تكون واجبة كالصلة أو محرمة كالغضب وعندئذ لا معنى للقول بأن تحريمـه هو الأولى فإن إثبات ذلك من وظيفة الشارع المقدس وببيده لا بيد العبد فالشارع قد يحرمه إذا رأه متصفـاً بالفسدة باعتبار عنوان قبيح وقد يوجـبه إذا رأه متصفـاً بعنوان حسن (١٣٢).

وفيـه: منع لبعض الصورة في غير صورةـ العلمـ كماـ هوـ موضـحـ ثالـثـاـ منـ المـصنـفـ.

وثالـثـاـ: لوـ سـلـمـنـاـ عـمـومـ الـقـاعـدـةـ وـأـنـهـ شـامـلـةـ لـمـثـلـ المـقـامـ وـمـعـ ذـلـكـ لـاـ يـمـكـنـ التـمـسـكـ بـهـاـ لـعـدـمـ حـصـولـ الـقـطـعـ بـالـأـوـلـوـيـةـ إـذـ لـاـ عـبـرـةـ بـالـأـوـلـوـيـةـ الـظـنـيـةـ وـاـنـ الـظـنـ لـاـ يـغـنـيـ مـنـ الـحـقـ شـيـئـاـ.

وـرـابـعـاـ: أـيـضاـ لوـ سـلـمـنـاـ انـ الـأـوـلـوـيـةـ مـجـدـيـةـ وـلـوـ لـمـ يـحـصـلـ الـقـطـعـ إـجـداـوـهـ انـمـاـ يـكـونـ فـيـمـاـ إـذـ لـمـ يـكـنـ اـجـرـاءـ الـأـصـلـ مـنـ الـبـرـاءـةـ أـوـ الـاشـتـغـالـ مـنـ جـهـةـ الـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ كـمـاـ فـيـ دـوـرـانـ الـأـمـرـ بـيـنـ الـوـجـوبـ التـعـيـينـيـ وـالـحـرـمـةـ كـذـلـكـ. وـكـوـنـ الـمـوـرـدـ غـيرـ قـابـلـ لـلـمـوـافـقـةـ قـطـعـيـةـ وـلـاـ لـلـمـخـالـفـةـ قـطـعـيـةـ الـعـلـمـيـةـ إـذـ الـمـكـلـفـ اـمـاـ انـ يـفـعـلـ وـاـمـاـ انـ يـتـرـكـ وـفـيـ فـعـلـهـ اـحـتـمـالـ الـمـوـافـقـةـ وـاـحـتـمـالـ الـمـخـالـفـةـ وـالـحـالـ فـيـ تـرـكـهـ كـذـلـكـ. فـلـاـ تـجـريـ الـبـرـاءـةـ فـيـ كـلـ مـنـهـمـاـ لـلـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ وـلـاـ الـاشـتـغـالـ وـحـينـئـذـ يـمـكـنـ أـنـ نـعـلـمـ الـقـاعـدـةـ.

(١٣٢) وقد يشكل عليه بما قيل انه لا وجہ لتخصیص قاعدة الاولوية على تقدیر صحتها بما اذا دار الامر بين الواجب والحرام فإن ملاک جریانها ليس الا دوران الامر بين مفسدة الحرام ومصلحة الواجب وهو بعینه موجود في مثل المجمع لتوافر المفسدة والمصلحة جميعاً بل وتجري القاعدة حتى في الفعل الواحد الدائز 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.

واشك في العناية: ان القاعدة على تقدیر تسلیمها ليست الا من جهة استقلال العقل بأن دفع المفسدة اولى من جلب المصلحة واستقلال العقل بها مما لا يختص بالملکل في مقام اختياره للفعل او الترک او بالشارع في مقام جعل الاحکام وتشريعها بل هو بالنسبة الى الكل على حد سواء فيجب مراعاتها.

والصحيح ان يقال بالتفصیل بين كون الدوران بيد العبد وبين كونه بيد المولى أي في الجعل فلا مجال لحكم العقل، بخلاف ما اذا كان في المجموع، لأنه اذا علم بتساوي المصلحة والمفسدة فالمجموع 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 كالذی ذکر والثاني ان يحتمل الزيادة وثلاثة الدوران في اختيار العبد كالذی ذکر وإن علمت زيادة احدهما بمقدار غير لازم بعینه او لا بعینه، واما

السادس فلا دوران اصلاً لأنه تابع للاقوى ملائكاً كما لو علم بزيادة احدهما بمقدار لازم.

قوله (قده): لا فيما يجري، كما في محل الاجتماع لأصالة البراءة عن حرمته فيحكم بصحته. ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الأجزاء والشرائط فإنه لا مانع عقلاً الا فعليه الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلاً ونقلأً. نعم لو قيل بان المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبغوضية 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 المبغوضية - 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 تضييق 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 الغصب 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 تعيني .

ولم تكن مندوبة 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 لأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، والمانع في المقام ليس هو إلا الحرمة الفعلية لا الواقعية فإذا ارتفعت بالبراءة فلا يبقى مانع من صحة الصلاة (١٣٣).

نعم لو قيل بأن المفسدة الواقعية الغالبة هي المؤثر في المبغوضية ومع هذا الاحتمال لا تكاد تجري البراءة فإنها مع فرض كونها رافعة للحرمة الفعلية ولكنها لا ترفع احتمال غلبة المفسدة الواقعية الموجبة لمبغوضية الفعل واقعاً ومعه فلا مجال لتأتي قصد القرابة فتفق باطلة حتى لو قيل في مسألة الشك في الجزئية والشرطية بجريان البراءة لأن الشك حينئذ في اعتبار شيء في المأمورية شرعاً على نحو الشبهة الحكمية فتجري البراءة عنه عقلاً ونقلاب الشك في المقام في حصول ما هو المعتبر فيه شرعاً وهو قصد القرابة فلا محيص من الانشغال لتفريح الذمة على نحو اليقين ولا يقين في فراغها لو أتي بالمجمع، وإجراء البراءة عن الحرمة ظاهراً لا يثبت عدم المفسدة واقعاً فلا يثبت عدم احتمال كون الفعل مبغوضاً واقعاً حتى يمكن قصد التقرب (١٣٤).

ثم أمر المصنف بالتأمل ... وفي الجواب عليه وجوه

الأول: ما أشرت إليه من أن أحتمال غلبة المفسدة إنما يمنع من التقرب إذا لم يكن معارضًا باحتمال غلبة المصلحة .

الثاني: لا سبيل لإجراء الملائكة 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 مبغوضا عليه .

وأجاب عليه في العناية: وهو الصحيح على الذوق المشهوري انه يعتبر فيها مضافا إلى ذلك وجود الملائكة وبه صحة الصلاة في الغصب نسيانيا او جهلا بالموضوع ولو لاه لم يكف مجرد الاتيان بها قربة إلى الله تعالى وعدم وقوعها مبغوضية. اقول: كيف يقع الفعل قريباً مع عدم الملائكة مضافاً إلى عدم الأمر، إذ لو لا ذلك لما أمكن إتيان الفعل قربة إلى الله مع عدم الأمر والملائكة وإنما تشرعوا محظما فلا يقع على صفة المقربية بل المبغوضية لا غير.

الخامس: أنه لو قيل بجريان البراءة عن المبغوضية الفعلية إلا أنها لا تثبت المحبوبية الفعلية فلا تثبت الحرمة لأن شرطها امتنان عدم المفسدة والمحبوبية 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 للمنف.

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 بني 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 يمنع من التقرب اذا لم يكن معارضاً باحتتمال المصلحة وغلبتها كما هو في المقام وربما لذلك اشار بالتأمل.

قال في العناية: (الا انه كيف) افتى 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

الغالبة والمغوضية الواقعية غايتها انه لا يكون صدوره 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 المغوضية لو كان والمساوي في المزاحمة. مضافاً الى ما مر من منع صحة الصلاة بسوء الاختيار كما افاده. كما ان مجرد المغوضية 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 أيام الاستظهار وعدم جواز الوضوء من الاناثين 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 الأيام 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 أيام الحيض والا فهو خارج عن محل الكلام.

ومنها: الاستقراء للموارد التي ثبت فيها اجتماع الوجوب والحرمة فإنه قاض بتقديم جانب الحرمة على الوجوب كحرمة الصلاة على الحائض في أيام الاستظهار وله موردان:

الاول: الذي تراه المرأة بعد أيام العادة.

الثاني: هو الذي تراه قبل ان تصير ذات عادة.

وعدم جواز التوضؤ من الاناثين المشتبهين.

ففي المثال الاول يكون امر المرأة دائراً بين ان يكون الدم حيضاً 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 اناناً يعلم علمًا اجماليًا بنجاسة احدهما فلا يجوز له التوضؤ بهما بل يهريقهما وينتقل الى التيمم للنص ومعنى ذلك تقديم جانب الحرمة لأن التوضؤ بملاء النجس حرام، وبملاء المباح واجب.

واورد عليه المصنف عدة وجوه: اولاً عدم الدليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفده القطع وهو غير حاصل الا في الاستقراء القائم 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 بثبت الاستقراء وتحقق موضوعه بهذا القدر من الموارد لا 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 حيضاً اذا كان في سن البلوغ او قبل اليأس ومع الفصل بأقل مدة الطهر، ولو نوقيش 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 للصلاحة 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 حينئذ 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 وغنمما فيها احتمال الوجوب (١٣٦).

* * * * *

(١٣٥) (وبيرد 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 المشرعية لا المطلوبية كما عليه المشهور لفرق بينهما باحتمال الحرمة في الاولى دون الثانية وقد التفت الى ذلك السيد الاستاذ (قده).

قوله (قده) : ومن هنا انقدح انه ليس منه ترك الوضوء من الانائين فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس الا تشریعاً ولا تشريع فيما لو توضأ منها احتیاطاً فلا حرمة في البین غالب جانبها ، فعدم جواز الوضوء منها ولو كذلك بل اراقتهم 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 بمقابلتها او بمقابلة الاولى وعدم استعمال مطهر بعده ولو ظهر بالثانية مواضع الملاقة بالاولى نعم لو ظهرت - على تقدير نجاستها- بمجرد مقابلتها بلا حاجة الى التعدد او انفصال الغسالة لا يعلم تفصيلاً بنجاستها وإن علم بنجاستها حين مقابلة 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 صغریات 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 ظاهر كان وضوء محتمل الوجوب لا غير. وعدم جواز التوضؤ بكل واحد من الاناثين بنية الرجاء والانتقال الى الوضوء لاحد امرین:

اولهما: النص الوارد كما في موثقة عمار السباطي بوجوب اهراقهما والتيم، والنص مقدم على القاعدة والصيرونة اليها مع عدمه.

ثانيهما: الابتلاء بالنجاسة الخبيثة ورفعها اهم من تحصيل الطهارة الحديثة، كما افتى به المشهور كما لو كان للمكلف ماء بقدر كفاية احدهما 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 الان جرى استصحاب بقاء النجاسة فيما بعد لو شك بطهارة اعضاء الوضوء لاحتمال كون الماء الثاني ظاهراً.

ولو قيل: بعدم تيقن نجاسة الاعضاء لاحتمال كون الماء الثاني هو الظاهر فبمجرد ملاقاته لاعضاء الوضوء تصبح ظاهرة.

فإنه يقال: ولو فرض ذلك الا ان ملاقاته لاعضاء الوضوء في اول الاناث لا تصير ظاهرة 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 كرّاً الذي لا حاجة لتطهير به الى الانفصال والتعدد، لم يحصل العلم التفصيلي بنجاسة الاعضاء في الان الاول عند ملاقة الماء الثاني لجواز كون الاول نجساً والثاني طاهراً ظهرت الموضع بمقابلتها معه(١٣٨).

ولو حصل العلم الاجمالي بنجاسة اعضاء الوضوء إما الوضوء بالماء الاول وإما حين الوضوء بالماء الثاني فنستصحب النجاسة ولكنه غير مجد لأن المكلف كما علم بذلك علم اجمالي بطهارة اعضاء وضوءه إما حين الوضوء الاول لو كان طاهراً او حين الثاني، وهذا من تward الحالتين ولا يجري الاستصحاب في شيءٍ 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 فنستصحب النجاسة. وضعفه واضح اذ كيف نجري الاستصحاب ولا يقين سابق باحد الامرين ليستصحب.

وقد اورد على اصل التقريب بما يلي: ان المكلف لو توضأ بادهها 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 باهراهما والتيمم هو التعبد المحسن او لتسهيل الامر على المكلف لا للابقاء بالنجاسة الظاهرة.

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 باهراهما والتيمم يدفع هذا الوجه.

(١٣٨) وأورد عليه: ان ملاقة الموضع مع الثاني الكر دفعه واحدة غير معقول (تطهير) 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 كرّاً قبل (تمامية) تطهير الاعضاء بالماء الثاني.

قوله (قده): (الامر الثالث) الظاهر لحقوق تعدد الاضافات بتنوع العنوانات والجهات في انه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافياً مع وحدة العنوان 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 تغصب لا من باب التعارض، الا اذا لم يكن للحكم في احد الخطابين في مورد الاجتماع مقتضى، كما هو الحال ايضاً في تعدد العنوانين فيما يتراهى منهم من المعاملة مع مثل «اكرم العلماء ولا تكرم الفساق» معاملة تعارض العموم من وجهه انما يكون بناءً على الامتناع او عدم المقتضى لاحد الحكمين في مورد الاجتماع.

الامر الثالث: هل يلحق تعدد الإضافات بتنوع العنوانات

أمر لا (١٣٩)

وتوضيحيه: إن العنوان الذي يتعلق بالأمر تارة يكون مغايراً للعنوان الذي يتعلق بالنهي كصل ولا تغصب، وأخرى: يكون متعلقاً (العنوان) واحد ولكنه في

الأمر أضيف إلى شيء معين، مغایر لما أضيف إليه في النهي كقولنا أكرم العلماء ولا تكرم الفساق فإن متعلق الوجوب والتحريم هو الإكرام إلا إنه في أحدهما أضيف إلى متعلق المتعلق (العلماء) وفي ثانيهما أضيف إلى الفساق. فالبحث إن تعدد الإضافة مع وحدة العنوان هل هو تعدد نفس العنوان أم لا ؟ والظاهر لحوق تعدد الإضافة بتنوع العنوان فان قلنا بان كتعدد العنوان كاف في الجواز لتنوع المتعلق فكذلك تعدد الإضافة مما يجده في تعدده ايضاً فيدخل مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق من باب الاجتماع كصل ولا تغصب علينا ، وعلى الجواز فلا تعارض ولا تزاحم وعلى الامتناع يكون المجمع من باب التزاحم.

والوجه في ذلك: إن اختلاف عنوان الإكرام من حيث الإضافة موجب لتنوع مركز المصلحة والمفسدة والحسن والقبح والوجوب والتحريم فيكون مركز المصلحة والحسن والوجوب هو الإكرام المضاف إلى العلماء ومركز مقابله من المفسدة والقبح والتحريم هو الإكرام المضاف إلى الفساق. ومن ذلك ينقدح أن المناسب عد مثل إكرام العلماء ولا تكرم الفساق من باب الاجتماع لا من باب التعارض كما يتراهى عن ذلك من القوم.

نعم لا بأس بعده من باب التعارض اذا كان ملاك أحدهما منعدما حيث يقع التعارض بينهما للعلم الاجمالي يكذب أحدهما . كما قلنا كذلك فيما لو كان العنوان متعدداً 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 كالصلة والغصب، واما مقصوده من تعدد الاضافات فهو اضافة متعلقى 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 متعلقى المتعلقين كالعلماء والفساق في المثالين بتعدد المتعلقين كالصلة والغصب في صل ولا تغصب فكما ان الثاني من باب الاجتماع لكون النسبة بين متعلقى الامر والنهي عموماً من وجهه كذلك الاول من باب الاجتماع لأن النسبة بين متعلقى 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 ممحوماً بحكم احدهما الذي مناطه اقوى.

والصحيح ان يقال: بعدم اللحوق فإن معاملة صل ولا تغصب معاملة المتزاحمين في المجمع والمرجع الى مرجحات باب التزاحم بناء على الامتناع واما على الجواز فلا تعارض ولا تزاحم في المجمع.

وفي مثال اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فالتعارض بينهما واضح للعرف والرجوع فيه من مرجحات باب التعارض ومعاملتهما متعارضين لكونهما من هذا الباب لا لكونهما من باب التزاحم ولم يحرز وجود المقتضي لاحد الحكمين في المجمع فإنه دعوى بلا دليل كما ادعاه المصنف.

وبعبارة اخرى: ان الاقرام واحد غايتها انه اضيف الى العالم في الاول والى الفاسق في الثاني فلو اجتمع العالم الفاسق فقد اجتمع فيه الاقرام وعدم الاقرام 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 الاخر 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 بدلاته 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 مدلوة 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 دلالة 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 تعين الوقع، فقد يقال بامكانهما معاً.

ففي المقام الاول: ان يقال انه هل الملازمة موجودة بجميع انحائتها، من الزوم البين بالمعنى الاخص او بالمعنى الاعم او غير البين، وبين المبغوضية 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 باللازمية 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 الملازمية العقلية بينهما، ولو كان النزاع مرتبطاً باللازمية فكان المناسب عدها عقلية لا لفظية وكان قولهً بعدم الفساد للمعاملة المنهي عنها لفرض انكار الملازمية مع ان هذا القائل يدعي الفساد عن طريق دلالة اللفظ (النهي) على الفساد لا من طريق الملازمية العقلية(١٤٢).

لا يقال: انه لا اثر لوجود اللفظ لأن المدعى إما بثبوت الملازمية في العبادات بين الحرمة والفساد سواءً أكانت مدلولة اللفظ ام لا؟ وإما على تقدير عدم ثبوتها يحكم بنتائجها بين النهي والفساد كذلك أي سواءً 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 المطابقية وعلى الفساد الملازم للحرمة بالالتزام، لأن القائل بثبوت الملازمية العقلية بين الفساد ومطلق الحرمة يلزمه ان يقول بدلالة اللفظ على الفساد بالدلالة الالتزامية الناشئة من حكم العقل باللازمية والا كان قائلاً بعدم دلالة اللفظ.

وبهذا يمكن جعل النزاع في المسألة لفظياً وهذا بخلاف مسألة اجتماع الامر والنهي فإنه لا يمكن عدتها لفظية اصلاً اذ ان النزاع في كفاية تعدد العنوان بجواز الاجتماع وعدمه من دون دخل لدلالة اللفظ اصلاً. وهذا الجواب قابل للمناقشة ولذا امر بالتأمل 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 الليبي كالعقل والاجماع، وبعبارة مختصرة ان الدليل اخص من المدعى.

ثانياً: ما ذكره المرحوم المشكيني، إن الجواب بدفع الاشكال على تقدير عدم الملزمة عقلاً لا الاشكال الوارد على تقدير ثبوت الملزمة 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 الليبية.

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 فالتأمل حينئذ 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 دلالته الالتزامية موجودة لوجود المالك المحرز بوسيلة مقدمات الحكمة في كل

من الامر والنهي هذا يتوقف على صحة كبرى تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية 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 تصورها بدون تصور الفساد وهذا واضح.

(١٤١) والاستدلال للاول بوجوه ذكر منها: انه تقدم من المصنف والتقريرات 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 انحائه 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 سياتي.

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 والانبات، 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 قائم اذا 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 الملزمة بل لابد من اقامة الدليل على ذلك.

ثالثاً: ما ذكره ايضاً لعل القول اشتباه من قبل المصنف اذا لم نعرف ولم نعثر على القائل به.

وفيه: ان عدم الوجود 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 إلا أن ملاك البحث يعم التنزيهي ومعه لا يوجد لتخصيص العنوان، واحتصاص عموم ملاكه بالعبادات يوجب التخصيص به كما لا يخفى، كما لا وجه لتخصيصه بالنفي فيعم الغيري إذا كان أصلياً، وأما إذا كان تبعياً فهو وإن كان خارجاً عن محل البحث لما عرفت أنه في دلالة النهي والتبعي منه من مقوله المعنى إلا أنه داخل فيما هو ملاكه، فإن دلالته على الفساد على القول به فيما لم يكن للارشاد إليه إنما يكون لدلالته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك كما توهمه القمي، ويفيد ذلك أنه جعل ثمرة النزاع في أن الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فساده إذا 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 إلا 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 التنزهيي مما ينافي صحة المعاملة، فعموم الملاك مما يختص بالعبادات دون المعاملات فينبغي كون النهي في العنوان مختصاً بالتحرمي 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 بالتحرمي بل المناسب بقاء اطلاق لفظ النهي وشموله للتحرمي والتنزيهي معاً غايتها انه في التحرمي شامل للعبادات والمعاملات بينما في التنزيهي خاص بالعبادات من غير شموله للمعاملات.

الثانية: انه لا وجه لتصصيص النزاع بالنفسي فيعم الغيري اذا كان اصلياً، فكما انه لو نهى عن صلاة الحائض بقوله (لا تصل) نهياً نفسياً وآخرى بكون النهي غيرياً كما لو قال ازل النجاسة في المسجد بناء على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العبادي حيث يكون النهي حينئذ غيرياً، 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 مقوله و الجنس للفظ 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 واشتري 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 مقوله المعنى لا اللفظ كما لو قال: اشتري اللحم فوجب دخول السوق تبعاً لغيره فيكون خارجاً عن عنوان المسألة قهراً فيقع الكلام في دلالة النهي المذكور على الفساد وعدهما. وبما ان النهي الغيري التبعي من مقوله المعنى وليس من مقوله 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 وجوده 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 كالنهي عن بيع الصبي قبل البلوغ حتى يحتمل او عن نكاح العبد حتى يأذن مولاه ونحو ذلك، ولو لم يدل الى الفساد يلزم خلف كونه للارشاد الى الفساد لدلالته على

الحرمة المستلزمة للفاسد من دون خصوصية اللفظ في ذلك، والحرمة موجودة

بالنهي التبعي ايضاً غاية الامر ان اللفظ غير موجود وهو غير مؤثر(١٤٥).

لا يقال: باختصاص النزاع بالنهي المستلزم للعقوبة على مخالفته والغيري التبعي بل مطلق الغيري لا عقوبة في مخالفته فلا يشمله النزاع كما توهمه المحقق القبي (قده).

فإنه يقال: بعدم دخوله استحقاق العقاب على المخالفه وعدهه في مفسدية النهي وعدهما 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 يخص 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 ذهاب 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 بالاقضاء وفساد الصد 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 الصد لعدم الامر به اصلاً لو عارضه الامر الاهم كالازالة كما مر ببيانه.

الرابع: لا ما يظهر من عبارة المصنف من اختصاص اشكال استحقاق العقاب بالنهي الغيري التبعي لا وجہ له لاستلزم كل نهي العقاب على مخالفته لا خصوص التبعي.

(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 لوجдан المانع فلا اشكال في الدلالة على البطلان فلا يمكن النزاع الكبوري، نعم يمكن الصغري و هو 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 دلالته على الفساد وفيه ..

اولاً: انه قد مر ان بعض اقسام الارشادي داخل في النزاع .
وثانياً: منع عدم النزاع في المقياس لأن مفاد النهي هذا حرمة الاعتقاد بتعلق الامر بالنهي عنه لا البطلان فيمكن النزاع في دلالته على الفساد بالملازمة العرفية وعدهما لعدمهما، كما انه لا ملازمة عقلية في غير العبادات او فيها بناء على عدم سراية الحرمة الى الفعل الخارجي، والا فالنزاع في دلالته عليه بالملازمة العقلية – ايضاً- ممكناً.

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 المدعى لمنافاة المبغوضية لصحة العبادة له ان يدعى منافاة الكراهة لها ايضاً، اذ ظاهر النهي ولو كان تنزيهياً كونه لحرازة في الفعل اعم من ان لا يكون فيه صلاح، او فيه صلاح مغلوب لأنه ما لم يكن في الوجود مفسدة غالبة لا يصح النهي عنه مطلقاً فحينئذ كيف يكون صحيحاً عبادة؟

نعم لا يجري في المعاملات اذ منافاة المبغوضية لصحتها لا تلازم منافاة الكراهة لها.

ومنها: ان المولوي الذاتي نفسي او غيري ولا اشكال في كون الاول داخلاً في محل النزاع.

واما الثاني: فإن كان الزاماً فكذلك قلنا بكونه موجباً للعقوبة اولاً، لأن المبغوضية تنافي التقرب ولو لم يكن عقاب في البين.

واما التنزيمي منه فالظاهر العدم لأنه لا منافاة بين المنع الغيري كذلك وبين حصول القرب اذا كان فيه صلاح ولذا لا يلتزمون في ضد المستحب الاهم بالبطلان بناءً على النهي عن الضر.

ومنها: ان المولوي الذاتي عيني او كفائي ولا اشكال في دخولهما النزاع.

ومنها: ان المولوي الذاتي تعيني او تخيري ولا اشكال في دخول الاول في الجملة واما الثاني فيه تفصيل، وبيانه ان النهي التخيري مثل - لا تصل في الدار المقصوبة او لا تجالس الاغيار، مرجعه الى مبغوضية كلا الوجودين في صورة الاجتماع فلو صلى مع عدم حصول المجالسة فيها او بعدها لم يكن داخلاً والا دخل لكونها مبغوضة حينئذ.

ومنها: انه إما اصلي او تبعي، فإن قلنا بكونهما بحسب مقام الاثبات لاتتصاف 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 التنزيمي 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 دائمأ يكون اصلياً، والغيري ينقسم

اليهما، دخل النفسي ملاكاً تحريمياً أو تنزيهياً، وكذا الغيري- الاصلي والتبعي- التحرمي دون التنزيهي اصلياً أو تبعياً.
ومنها: انه حقيقي او عرضي والاول داخل في الجملة والثاني غير داخل مطلقاً
(انتهى).

(١٤٤) وارد عليه: ظهور النهي في اصطلاحهم بما يعم التحرمي والتنزيهي او غيرهما مضافاً الى ما ذكره في العناية ان عموم الملاك ان كان هو الموجب لتعيم النزاع ليشمل النهي التنزيهي لكان ايضاً داعياً لعموم النزاع في المسألة السابقة مع ان المصنف لم يلتزم هناك بفساد العبادات المكرهه ولو في خصوص ما لا بدل له.

وفيه: الفرق بينهما واضح فإن صح التعيم هنا لم يصح هناك من جهة ان النهي تعلق بعين ما تعلق به الامر مما يكشف عن حرارة في الفعل بخلاف المسألة السابقة حيث تعلق النهي بغير ما تعلق الامر فلا يكشف عن حرارة في الفعل الذي تعلق به الامر.

(١٤٥) وارد 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 التباعي 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 حرمته كالسجود والخضوع والخشوع له وتسبيحه وتقديسه، او ما تعلق الامر به كان امره امراً عبادياً لا يكاد يسقط الا اذا اتي به بنحو قربى كسائر امثاله نحو صوم العيددين والصلوة في ايام العادة لا ما امر به لاجل التعبد به ولا ما يتوقف صحته على النية ولا ما لا يعلم انحصر المصلحة فيها في شيء كما عرف بكل منها العبادة، وضرورة انها بواحد منها لا يكاد يمكن ان يتعلق بها النهي مع ما اورد عليها بالانتقاد طرداً او عكسياً او 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 والابرام في تعريف العبادة ولا في تعريف غيرها كما هو العادة.

الام الرابع: بيان امر اد 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 باتيانه بقصد القربة وما تعلق به الامر كذلك كيف يعقل تعلق النهي بها كي تفسد او لا تفسد.

وجوابه: ان المقصود من العبادة هنا احد امرین:

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 القرابة كالصلة 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 صيورته عبادة(١٤٨).

وقد ذكر بعض الاعلام تعريفات للعبادة بامكان التخلص منها من الاشكال وهذه التعريف 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 شيءٌ هي بخلاف غير العبادي الذي يعلم ان المصلحة في ايجابه هو هذا الشيء بالخصوص.

ويرد على هذه التعريف ايرادان:

الايراد الاول: ان هذه التعريف لا تدفع الاشكال المتقدم لانها لا تكون عبادة الا بتعلق الامر بها ومع تعلقه بها ياتي ما قبل من عدم امكان تعلق النهي بها حينئذٍ(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 للصلة فهذا منتفض عكساً، واما الانتقاد طرداً كتوجيهه 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 التعريف لشرح الاسم فقط تعريف حقيقية، والاشكال يتوجه الى التعريف الحقيقى 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 عنـه من احـدـاهـما في العـبـارـة
واخـرـاهـما فيـالـمعـاـمـلـةـ.

اقول (تعليقـاً عليهـ): ان تعميم النـزـاعـ للمـسـتـحـبـاتـ بـمـعـنـىـ اـسـتـحـقـاقـ الثـوابـ
غـيـرـ دـاـخـلـ فيـ مـحـمـولـ الـمـسـأـلـةـ لأنـ الفـسـادـ غـيـرـ اـسـتـحـقـاقـ الثـوابـ فـالـتـعـمـيمـ غـيـرـ وجـيـهـ
ذـكـرـ اـنـهـ قـدـ لـاـ يـسـتـحـقـ الثـوابـ مـعـ صـحـتـهـ.
ثـمـ اـنـهـ لـاـ اـشـكـالـ فيـ تـرـتبـ الطـهـارـةـ بـغـسـلـ الثـوـبـ بـمـاءـ الـمـغـصـوبـ فـعـدـمـ
دـخـولـهـاـ فيـ مـحـلـ النـزـاعـ وـاضـحـ.

(١٤٧) قال المشكيني (ره): العبادة - المفهوم منها لغة وعرفاً - هو مرادف
(بـَرـَمـِتـِشـ) بالفارسية وهذا من الغرائب، حيث يتوصل الى تعـيـينـ مـفـهـومـ لـفـظـ لـغـةـ بـلـفـظـ
لغـةـ اـخـرـىـ،ـ كـيـفـ؟

وبحسب المصادر ثلاثة :

الاولى: ما يكون كذلك ذاتاً بحيث يكون عبادة تعلق به امر او نهي ام لا ، مثل
الافعال التعظيمية من السجود والركوع والتسبيح وغير ذلك ، فإنه مجرد قصد التعظيم
بهذه الامور تكون عبارة قصد الله او غيره.

الثانية: ما لا يكون كذلك، ولكن مع اشتتماله على مصلحة حسنة، وهذا وإن لم يشترط في عباديته الامر، لكتافية قصد الملاك الا ان المبغوضية تنافيه. اقول (هذا وحده غير كاف).

الثالثة: الصورة بلا مصلحة وعباديته تتوقف على الامر اذ بدونه لا يمكن اتيانه قريباً، ومنه يظهر عدم تحقق العبادة اذ كان مبغوضاً.

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 التعريف الاخرى على تقدير الحقيقة.

اقول: لم يذكر المصنف اشكال الدور المتوجه على التعريف الاخرى كي لا يرد عليه مثله وكأنه سلم به او انه مما لا محيد عنده على جميع التعريف، 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 القرابة الا مع تعلق الامر به فإن قصد القرابة 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 يجامع مع التعليق وليس ظاهراً في الفعلية، وكذا التعريف الثالث. اذ عدم العلم بانحصر المصلحة لا يلازم 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 (ر٥) ..

الاول: قد يتوجه ان العبادة والمعاملة على القول بال الصحيح، لا يتصور تعلق النهي بهما، فكيف يفرض ذلك في المقام؟ وكان غرضه ما هو من مصاديق هذين المفهومين، مثل الصلاة والبيع، والا فلم يتوجه احد كون هذين اللفظين اسمين لل صحيح.

(١٥١) والجواب: ان المراد هي العبادة التعليقية، وهي تجامع مع الفساد، وكذا في طرف امعاملة فإنها عبارة عما لو تعلق به امر لسقوط بمجرد الاتيان، مع ان صحة المعاملة والنهي غير متنافيین.

الثاني: ان العبادة تطلق على معنيين، الاول وقد تقدم، والثاني: ما يستحق عليه الثواب اذا اتي بوجه قربي وهذا يشمل الواجبات والمستحبات التوصيلية ايضاً.

قوله (قدس سره) : (الخامس) انه لا يدخل في عنوان النزاع الا ما كان قابلا للاتصال بالصحة والفساد؛ بان يكون تارة تاما يترتب عليه ما يتربى عنه من الاثر، واخرى لا كذلك؛ لاحتلال 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 ينazu في ان النهي عنه يقتضي او لا، فالمراد بالشيء في العنوان هو العبادة بالمعنى الذي تقدم، والمعاملة بالمعنى الاعم؛ مما يتتصف بالصحة والفساد؛ عقدا كان او ايقاعا او غيرهما، فافهم.

الامن الخامس: في بيان المقادير من المعاملة

قد قسم في التقريرات المعاملة الى ثلاثة الى ثلاثة اقسام: (الاول) ما يتتصف بالصحة والفساد كالعقود والايقاعات وغسل النجاسات. (الثاني) ما لا يتتصف بهما مع ترتب الاثر الشرعي عليه كالغصب والاتفاق واليد والجنایات واسباب الوضوء ونحوها (١٥٢).

الثالث: ما لا يتتصف بها مع عدم ترتب الاثر الشرعي عليه وقد مثل له بشرب الماء وقد اختار صاحب التقريرات ان الداخل في محل النزاع هو القسم الاول.

المعاملة بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص الشامل للعقود والايقاعات خاصة لاحد امرین عموم الادلة، وما ذكره الشيخ في محکي البیسot من الاستدلال على عدم حصول الطهارة فيما لو استنجزی بالمطعوم ونحوه مما تعلق به النهي بالاستنجاج به بما هذا لفظه: كل ما قلنا لا يجوز استعماله لحرمتة او لكونه نجسا ان استعمل في ذلك ونقی به الموضع لا يجزی لانه منهي عنه والنھی نقیضی الفساد (انتھی عن العناية). والمصنف تابع التقریرات فاختار ان الداخل في محل النزاع هو القسم الاول المعاملة بالمعنى الاعم دون القسم الثاني لعدم انفكاك الاثر عنه كبعض اسباب الضمان مثل اتلاف مال الغیر فان اتلاف مال الغیر لا ينفك عن الضمان، فهو خارج عن محل الكلام اذ مع عدم امكان الاتصال بالصحة تارة والفساد اخری لا معنی لان يقال هل يقضی النھی عن المعاملة فسادها ام لا؟

ودون القسم الثالث اذ لا اثر له کی يتصرف باصحة تارة والفساد اخری کالمشي والاكل والشرب فلا معنی لان يقال هذا الشرب (أی طریق الشرب) فاسد او صحيح(١٥٣).

ثم ان المصنف (قده) قد امر بالفهم وجوابه :

أولاً: ما ذكره في العناية من عدم دخول القسم الثاني معللا بعدم انفكاك الاثر عنه، فان بعض اقسام الضمان مما ينفك عنه الاثر. اقول وقد عرفت جوابه.

ثانياً: ما ذكره ايضاً من عدم دخول القسم الثالث هو عدم تركبها من اجزاء وشرائط تتصف باعتبارها بالتمامية والنقسان، اقول: قد عرفت جوابه ايضاً.

ثالثاً: 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 قريباً بل معنى العبادة ما اخترناه من اطلاقها على معنيين ما ذكره. وما يستحق عليه الثواب اذا اتى به بوجه قربي، اقول قد عرفت جوابه ايضاً.

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 يتربّ عليه الاثر الشرعي هو عدم تركبها من اجزاء وشرائط كي يكون قابلاً 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 مركباً بذلك كما يقال فكرة صحيحة او فاسدة وغير ذلك كثير.

(١٥٣) واورد على القسم الثاني الذي علل المصنف عدم دخوله لعدم انفكاث الاثر بانه مما يجوز انفكاث الاثر عنه احياناً كما لو اتلف مال الغير لحفظ الغير من الغرق او الحرق ونحوها مما كان على نحو الاحسان اليه، والصحيح في وجه عدم

الاتصال في كل من القسم الثاني والثالث بالصحة والفساد مضافاً إلى عدم ترتيب الاتصال في الثالث هو عدم تركبها من أجزاء وشرائط ليتصف بالتمامية والنقصان. والجواب عنه أن المصنف في وجه عدم الانفكاك قال: بعض أسباب الضمان أي أنه يسلم عدم صحة الجواب في تمام أسباب الضمان، وأما الثالث فقد عرفت أشكاله فلا نعيد.

قوله (قدس سره): (السادس) ان الصحة والفساد وصفان اضافيان يختلفان بحسب الاثار والانظار، فربما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب اثر او نظر وفاسداً بحسب اخر، ومن هنا صح ان يقال: ان الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف، بل فيما يهمها بمعنى واحد وهو التمامية، وانما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الاثار التي بالقياس عليها تتصف بالتمامية وعدمهما، وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة انما يكون لاجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منها من الاثر، بعد الاتفاق ظاهراً على انها بمعنى التمامية، كما هي معناها لغة وعرفاً. فلما كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء او الاعادة، او عدم الوجوب، فسر صحة العبادة بسقوطهما، وكان غرض المتكلم هو حصول الامتنال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبة، فسرها بما يوافق الامر تارة وبما يوافق الشريعة اخرى.

الامن السادس

ان اختلاف الصحة والفساد عند شخص وشخص باختلاف بنظر واخر ليس مفهومياً بل مصادقياً كالاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة انما هو في التعبير عن المعنى الواحد للمسلم عند القرىقين 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 فعلا واحدا اذا قيس الى شيء او اثر معين فقد يكون واجداله فيوصف بالصحيح بينما لو قيس الى اثر اخر فلا يكون واجدا له فلا يوصف بالصحيح بل بال fasid، فمن اتي بالصلة القصر في مورد الاتمام فيجب عليه الاداء في الوقت لا خارجه، فالصلة المذكورة بلحاظ القضاء صحيحة ولكنها بلحاظ الاداء فاسدة وهكذا تختلف الصحة باختلاف الانظار فقد يكون فعل معين بنظر فقيه صحيحا حيث لا يحکم بالاعادة او القضاء بينما بنظر فقيه اخر فاسد فيحکم بوجوب اعادته او قضايته.

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 والانتقال، الا ان الاختلاف مصداقى لا مفهومي لأن 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 يتصرف الفعل بالقياس اليه بالتمامية وعدمها.

الامر الثالث: ان الصحة عند الفقيه فسرت بما يهمه من الاثر ولذا فسر صحة العبادة بسقوط الاعادة او القضاء ونسب الى المتكلم انه فسرها بموافقة الامر او الشريعة، الا ان هذا الاختلاف من حيث تفسير الصحة انما هو اختلاف من حيث الاثر المرغوب عند الفقيه والاثر عند المتكلم والا فالصحة مفهوم واحد وهي التمامية - من الاجراء والشروط - كما هو معنى الصحة لغة وعرفا الا ان التمامية لها اثران، الاول: سقوط الاعادة او القضاء الثاني: موافقة الامر، اذ الاول هو المهم في نظر الفقيه الباحث عن افعال المكلفين من حيث وجوب الاعادة او القضاء او عدم وجوبها ولذا فسرها بما هو المهم من اثرها لا بنفسها (نفس معناها) والاثر 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 ، فإنه 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 فكلما 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 والشروط 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 للاخرين .

قوله (قدس سره): وحيث ان الامر في الشريعة يكون على اقسام من الواقعي الاولى، والثانوي، والظاهري، والانظار تختلف في ان الاخرين يفيدان الاجزاء، او لا يفيدان كان الاتيان بعبادة موافقة لامر الظاهري لآخر، او مسقطا للقضاء والاعادة بنظر اخر فالعبادة الموافقة لامر الظاهري تكون صحيحة عند المتكلم والفقير؛ بناء على ان الامر في تفسير الصحة بموافقة الامر اعم من الظاهري مع اقتضاء الاجزاء، وعدم اتصافها عند الفقير 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 احياء ثلاثة واقعي وظاهري واضطراري وقد مر في مبحث الاجزاء ان الامر الظاهري والامر الاضطراري هل موافقتهم تقتضي الاجرام ام لا تقتضي؟ ومنه يتضح ان عبادة واحدة قد تكون موافقة لامر الاضطراري مخالفة لامر الواقعي وان العبادة الموافقة لامر الظاهري قد تكون بنظر الفقير القائل بالاجزاء مسقطة للاعادة بينما بنظر اخر غير مسقطة لهما.

فلو فرض ان المراد من الامر في تفسير المتكلم هو الاعم من الظاهري والواقعي وفرض ان الفقير يقول بالاجزاء (اجزاء الامر الظاهري عن الواقعي)؛ وبذلك تكون

الصلة بنظر المتكلم والفقير صحيحة وتصير نسبة حينئذ التساوي ولو فرض ان المراد من الامر عند المتكلم خصوص الواقعى وفرض ان الفقير لا يقول بالاجزاء فيلزم عدم الصحة عند كليهما وتبق النسبة هي التساوي.

ولو فسرنا الامر بخصوص الواقعى والفقير يقول بالاجزاء فالعموم من جانب تعريف الفقير 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. اذا لوحظ المسقط مع المافق كانت من حيث الصدق.

قوله (قدس سره) : وهو انه لا شبهة في ان الصحة والفساد عند المتكلم، وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة الماتي به مع المأمور به مع عدمها. واما الصحة بمعنى سقوط القضاء والاعادة عند الفقيه، فهي من لوازم الاتيان بالمامور به بالأمر الواقعي الاولى عقلا؛ حيث لا يكاد يعقل ثبوت الاعادة او القضاء معه جزما، فالصحة بهذا المعنى فيه، وان كان ليس بحكم وضعي مجعله بنفسه او بتبع تكليف، الا انه ليس بامر اعتباري ينتزع، كما توهם، 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 الاجراء كما ربما يحكم بثبوتها، فيكون الصحة والفساد فيه حكمين لا وصفيين انتزاعين، نعم الصحة والفساد في الموارد الخاصة لا يكاد يكونان مجعلين، بل انما هي تتصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به، هذا في العبادات.

تنبيه: هل الصحة والفساد هما من المجموعات 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 مجعل سببا وعده مطلقا سواء كا في العبادات او في

المعاملات وسواء فسرت الصحة بما فسرها المتكلمون او بما فسرها الفقهاء (انتهى عن العناية). وحاصله ان الصحة والفساد من الامور الاعتبارية الانتزاعية من دون تفصيل بين تفسيري المتكلم والفقير. وال الصحيح هو التفصيل بالشكل التالي : انهما من الاوصاف الاعتبارية الانتزاعية على تفسير المتكلم، من مطابقة الماتي به للمامور 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 فالم المناسب ان يقال ان الصحة هو وصف المطابقة للامر المنتزع من كون العمل واجدا لتمام الاجزاء والشروط. واما على تفسير الفقير - سقوط الاعادة او القضاء - فهما من اللوازيم العقلية بمعنى ان الاتيان بالامر به الواقعي يلزم منه عقلا سقوط الاعادة والقضاء اذ لا يعقل عدم سقوطهما مع الاتيان بالامر 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 مجعلولا بنفسه كقول الشارع السورة جزء من الصلاة واحرى تكون مجعلولة بالتبع لجعل حكم تكليفي كما لو قال صل مع السورة فان المجعلول مباشرة وابتداء هو وجوب الصلاة ووجوب السورة في ضمنها الا ان جزئية السورة مجعلولة ايضا ولكن بالتبع لجعل الوجوب للصلاه والاتيان بالامر به الظاهري او الاضطراري فصحة العبادة بمعنى سقوط الاعادة والقضاء هو حكم مجعلول 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 مجعلون لشارع المقدس صورة الاتيان بالمامور به الظاهري والاضطراري وهمما من الاحكام العقلية في سورة الاتيان بالمامور 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 مجعلولا للشارع المقدس وانما بمعنى انطباق المماور 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 مجعلة، 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 المجعل سببا وعده، كما هو الحال في التكليفية من الاحكام، ضرورة ان اتصف الماتي 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 بني عليه العرف والعقلاء لا تاسيسا اذ لولا جعل الشارع للاثر 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 مسقط بالانطباق كما لو اتى بالتمام في مورد القصر مع كونه غير مامورا به غير صحيح ثم لا يخفى ان الشخص له حيثيات. حيثية وجود الجامع في ضمنه فصحته بها لاعتبار عين صحة



الكلي ، فحينئذ تكون مفعولة حيثما كانت هي مفعولة . وحيثية خصوصيته الفردية ، وهو بهذا الاعتبار لا يتصف بالصحة الحقيقة بل والعرض والمجاز ولو كان مراده هذا الامر العرضي فهو - ايضا يتبع ما بالاصالة فان كان مفعولا فهو ايضا - كذلك فالاستدراك لا وجہ له .

واعلقت عليه : ان انطباق الماتي به التمامي على القصري ليس ب صحيح لوضوح ان الصلاة قصرية لا تكون جزء من الصلاة التامة ، فلا انطباق ، مع ان الانطباق لا يكون الا للعاتي بهالجزئي لا الكلي وانما عبر الكلي . باعتبار الصدقة على كثيرين .

الثاني ان الشارع الحاكم في الامر الاضطراري والظاهري بناء على الاجزاء وانهما مسقطان للعادة والقضاء هو بنفسه يحكم في مصاديقهما الجزئية بذلك وهكذا في المعاملات غايتها ان حكمه في الكلي كلي وفي المصاديق الجزئية جزئي .

اقول : ان الحكم الكلي المعمول من قبل الشارع ينحل الى عدد افراد المأمور به الظاهري او الاضطراري ، فالحكم الجزئي معمول 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 والفقير لاختلاف ما يفهم كلا منهما من الاثر فهم لا محالة وصف اعتباري منتزع من واجدية الشيء ل تمام ما يعتبر فيه من الاجزاء والشروط من غير فرق بين المعاملات والعبادات كليهما وجزيئها ، وفيه ان ذلك خلط واضح بين مفهوم الصحة التي قلنا لا اختلاف فيه عند الكل وبين مصاديقها والكلام في هذا التنبئه في الاخير وانه معمول 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 الفرعية الفساد، لو لم يكن هناك اطلاق او عموم يقتضي الصحة في المعاملة، واما العبادة فكذلك، لعدم الامر بها مع النهي عنها، كما لا يخفى.

الأمن 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 هذا بالنسبة لاصل المسالة الاصولية واما بالنسبة للمسالة الفقهية 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 بعدها تعلق النهي بها وشك في دلالته 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 مجال مجال لتعلق امر بها كي تقع صحيحة بواسطته.

فان قلت عدم انحصر صحة العبادة على تعلق الامر بها لكتابية الملاك في ذلك ...

قلت: انه لا طريق لنا الى احرار الملاك بعد فقدان الامر (١٥٩).

(١٥٧) فان قلت انه يمكن القول بان لا اصل عدم الدلالة.

قلت لا معنى للاصل المذكور الا التمسك بالاستصحاب، ان يقال ان دلالة النهي لم تكن ثابتة وشكنا ببقاء العدم استصحاب بقائه. ومن المعلوم ان هذا باطل اذ لا يتعين سابقا بعده الدلالة حتى يجري الاستصحاب هذا مضافا الى انه لا معنى للشك في بقائه 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 يتسم به لرفعه واجربينا البراءة عنه نقا

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 اصالة الصحة الحاكمة على الاستصحاب وتقدم على اصالة الفساد المشتهرة على الانس في المعاملاتوها مع عدم توجه النهي الى المعاملة اما معه فلا مجال لجريان اصالة الصحة لا البراءة لتحكم على اصالة الفساد. نعم في الشك في توجه النهي يدفع باصالة 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 اصالة الصحة.

(١٥٩) نعم في العبادة المزاحمة بالامر بالاهم فان الامر وان كان ساقطا عن الفعلية والتنجز لاجل المزاحمة فان اطلاق الامر وشموله 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 والصلوة 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 باصالة 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 وبقاوئه 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 قربى ومع تعلق النهي بها لا تقع مقربة وهذا واضح ولعل المستنتاج التفت الى ذلك ثم امر بالتأمل جيدا.

ورد في بعض نسخ الكفاية: واما العبادة فكذلك لو كان الشك في اصل ثبوت الامر، او في صحة المأتى 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 الوجب بين الاقل والاكثر فقضية اصل بحكم العقل ذات كان هو الاشتغال-على ما حققناه في محله- الا ان النقل - مثل حديث الرفع- يقتضي صحة الاقل والبرءة عن الاكثر فتدبر ^{جيداً}

اقول: يمكن الجواب عنه: بانه مع توجيه الامر على الاكثر كقوله صل وورد لا تصل في غير ما كول اللحم، وشك في دلالة النهي على الفساد، فالمقام من باب الاقل والاكثر وجريان البرءة منه ممنوع على القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي وهو مختار المصنف، فالامر متعلق بالاكثر فلا تكون الجزئية مشكوكة لتحرى البراءة. نعم لو قيل بجواز اجتماع الامر والنهي فنكون الجزئية الانشائية مشكوكة محل لحديث الرفع.

او ((ان مراده لاجل الشك بعد فراغه)) غير واضح فان اصالة الصحة تجري لو شك في صحة المأteي 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 الملائم لها كالجهر والاخفات للقراءة ، او وصفها الغير الملائم كالغصبية لا كوان 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 الاقتصر عليه ، لا مع الاتيان بغير مما لا نهي عنه ، الا ان يستلزم محدودا اخر .

واما القسم الثالث: فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجبا لفساد العبادة ، الا فيما كان عبادة ، كي تكون حرمته موجبة لفساده ، المستلزم لفساد المشرط به . وبالجملة: لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به ، لو لم يكن موجبا لفساده ، كما اذا كان عبادة .

الامن الثامن: كيفية تعلق النهي بالعبادة

واقسامه خمسة بل ستة :

القسم الاول: ان يتصل النهي بنفس العبادة كالنهي المتعلق عن صلاة الحائض او صوم العيددين بناء على حلامتها الذاتية . وفيه في هذا القسم انه من فييل 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 بملاء المغصوب.

القسم الرابع: ان يتعلق بوصفها الملائم 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 الاحفاف بالقراءة(١٦٠).

القسم الخامس: ان يتعلق بوصف العبادة غير الملائم 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(ال 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 كفووات المولاة فذاك مطلب اخر.

واما القسم الثالث: فيما اذا تعلق النهي بشرط العبادة، والشرط على نحوين

النحو الاول: اذا كان عبادة كالطهارة الثالث، والنحو الثاني: اذا لم يكن عبادة كالستر وغيرها اذا نعى عن افراده كلبس الحرير مثلا. ولا اشكال في دخول النحو الاول في محل النزاع لان النهي عنه يعني فساده واذا فسد فسد المشروط(١٦٢).

(١٦٠) وقال في العناية ولو عدل المصنف عن المثال لمذكور الى النهي عن الجهر بالصلة او الاخفات بها كما في قوله تعالى ((ولا تجهر في صلاتك ولا تخافت بها)) كان اولى فان الاول نهي عن الوصف الملائم لجزء العبادة والثاني نهي عن الوصف الملائم لنفس العبادة.

اقول: ان الجهر والاخفات وان تعلقا بالصلة الا ان المراد منهما ظاهرا هو القراءة إذ لا معنى للجهر والاخفات بالصلة بكل اجزائها وتفاصيلها الى الذهن ذلك، نعم على بعض تفسيرات، الاية المباركة بمحاجة اسباب النزول، هو ذلك الا انه لا يصح في مورد الاستشهاد.

(١٦١) القسم السادس ولم يذكره المصنف، ان يتعلق بوصف غير الملائم 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 متعلقا للنهي، نعم يبطل اذا اكتفي بالشرط الفاسد لا

لاقتضاء النهي له ، ولا لكون فساده مؤثرا في فساده كما هو ظاهر العبارة، بل لكونه فاقدا لشروطه ، لأن شرطه هو العبادة الصحيحة هكذا ذكره بعض المحسينين 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 لأن 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 والشروط، اما لا للشرط فلكونه غير عبادة واما للمشروط لما تقدم من عدم تعلق النهي بالشروط بل تعلق بالشرط ولا دليل على سرايته للمشروط.

قوله (قدس سره) : واما القسم الرابع : فالنهي عن الوصف اللازم مساوقة للنهي عن موصوفه ، فيكون النهي عن الجهر في القراءة - مثلا - مساوقة للنهي عنها ، لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مامورا بها ، مع كون الجهر بها منهيا 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 المسالة السابقة .

هذا حال النهي المتعلق بالجزء او الشرط او الوصف .

واما القسم الرابع : فان النهي المتوجه الى الوصف الملائم للعبادة وجودا يوجب النهي عن العبادة لان النهي المتوجه الى الوصف يستلزم النهي عن الموصوف ، فاذا نهي عن الجهر بالقراءة لزم ان تكون نفس القراءة منهيا عنها لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مامورا بها مع كون الجهر منهيا عنه فعلاً (١٦٣) .

واما القسم الخامس : فالنهي عنه لا يوجب النهي عن العبادة لعدم الملائمة بينهما ، نعم لو كان الوصف غير الملائم متعدد ، خارجا مع الموصوف كالغصبية المتشدة 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 كونهما متهددين 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 الآخر كذلك، نعم لا يجوز اختلافهما في الحكم بان يكون الجهر منهيا عنه والقراءة مأمورا بها فيمكن ان يكون الآخر خاليا من أي حكم.

واستحاللة كون القراءة مأمورا بها لا يعني تعلق النهي بها لتبطل العبادة بل يعني عدم تعلق امر بها فتتصبح القراءة بالملك المحرز بوسيلة اطلاق الامر فاذا نهى عن وصفها الملائم لها مع اتحاده وجودا مع الموصوف سقط امر الموصوف من جهة الملزمة عن مرتبة التنجز والفعالية ويبقى الملك محررا فتتصبح القراءة وبها تصح العبادة ولا تبطل.

وجوابه: هذا اذا قيل ان الجهر والقراءة يئان خارجا كالبياض والجسم وان كان الاول بمنزلة العرض الذي لا يتحقق الا مع الثاني ومع كونهما شيئاً وشيئين وجودا لا وجه لسرالية الحرمة.

واما اذا كانا شيئاً واحدا غير قابل للانفكاك فلا منشا لهذا الایراد، والظاهر ان مراد المصنف هو هذا ولهذا قال في الحاشية، فان كل واحد منهما لا ينفك عن القراءة،

وان كانت هي تنفك عن احدهما فاللهي عن احدهما انما يكون مساويا للنهي عنها كما لا يخفى.

والايراد ناظر الى كونهما شيئاً مترافقين لا شيء واحد ولا 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 بعهم، كما ان تفصيل الاقوال في الدلالة على الفساد وعدمهها - التي ربما تزيد على حدة عشرة على ما قيل - كذلك، انما المهم بيان ما هو الحق في المسالة، 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 متعلقاً بها حقيقة على نحو الوصف بحال الذات ولكن بواسطة احد الامور الثلاثة الا ان الواسطة واسطة في ثبوت لا العروض اي ان الوصف ثابت حقيقة لدى الواسطة ولكن بسبب الواسطة نظير النار فانها واسطة لاتتصف 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 ب مهم.

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 الاتصال: ان النهي المتعلق بالعبادة بنفسها ولو كانت جزء عبادة بما هو عبادة كما عرفت مقتضى لفسادها لدلالتها على حرمتها ذاتاً ولا يكاد اجتماع الصحة بمعنى موافقة الامر او الشريعة مع الحرمة وكذلك بمعنى سقوط الاعادة فإنه مترب على اتيانها بقصد القرابة وكانت مما يصلح لأن يتقرب بها، ومع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك ويتاتي قصدها من الملتفت الى حرمتها كما لا يخفي.

المقام الاول: في العبادات:

ان النهي المتعلق بالعبادة ولو بجزئها دال على الفساد لدلالتها على الحرمة والحرمة مما لا تجتمع مع الصحة - بكل تفسيريها 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.

ومقابلاً لها 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 فلان المبغوض لا يكون ماموراً 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 القربة مع امكان صلاحيته للتقارب به ومع الحرمة الذاتية لا يكاد يمكن كلا الامرين أي الاتيان بالفعل بقصد القربة مع الالتفات الى الحرمة الذاتية ولا يصلح الفعل للتقارب 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 القربة، وعدم القدرة عليها مع قصد القربة بها الا تشريعا، ومعه تكون محرمة بالحرمة التشريعية لا محالة، ومعه لا تتصف بحرمة اخرى، لامتناع اجتماع المثلين 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 القربة واما ان لا يقصدها فان قصدها فالفعل غير مقدور له بعدم الامر في البين الا على نحو التشريع فان قصدها كذلك صار الفعل محرما بالحرمة التشريعية دون الذاتية لامتناع اجتماع المثلين.

وان لم يقصدها لم يكن فعله عبادة كي تحرم بالحرمة الذاتية لان المفروض كونه متعلقا بالعبادة التي يعتبر فيها قصد القربة(١٦٤).

(١٦٤) ويمكن صياغة الاشكال بوجه اخر عن المشكيني (ره) ان العبادة لا بد فيها من قرب فعلي لتعلق النهي لا بد ان يكون مقدورا واجتماع المثلين 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 المثلين، وعلى التقادير لا يصح النهي الذاتي

اما لوجود القرب المانع منه او لكونه مستحيلا (لعدم القدرة فتستحيل العبادة او للزوم اجتماع المثلين).

وحاصل البيان ان النهي والقرب متنافيان لا يجتمعان الا اذا كان النهي على نحو التشريع وحينئذ يلزم يلزم اجتماع المثلين.

قوله (قدس سره): لا ضير في اتصف ما يقع عبادة - لو كان مامور به - بالحرمة الذاتية، مثلا: صوم العيددين كان عبادة منهيا عنها، بمعنى انه لو امر به كان عبادة، لا يسقط الامر به الا اذا اتى به بقصد القرابة، 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 والبغوضية في هذا الحال، مع انه لا ضير في إتصفه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية، بناء على ان الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصف 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 القرابة - ولا يلزم الاشكال لمنع انحصار تفسير العبادة بالعمل الذي لا يصح بدون قصد القرابة، 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 القرابة كسائر اقرانه وامثاله كصوم العيددين وصلاة الحائض

بنائاً على حرمتها الذاتية. والعبادة بهذا المعنى يمكن ان يتتصف بها الفعل وان لم يقصد القربة وتحريمها ذاتاً بمكان من الامكان.

الثاني: العبادة التي لا تحتاج عبادتها الى تعلق الامر بها لكون عبادتها ذاتية كالسجود والركوع والتسبيح ونحو ذلك، واجتماعهما مع الحرمة الذاتية ممكن فالسجود من الحائض اذا نهي عنه يصدق عليه انه عبادة وان لم يقصد به القربة 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 بعده كما هو حال التجربة - قصد العصيان والعزم على الطغيان واما الحرمة الذاتية فتتعلق بفعل الجوارح لا بفعل القلب ومركز احدي الحرمتين غير مركز الاخر فلا يجتمع المثلان حتى يقال باستحالة اتصف الصلاة مع الاتيان بها على وجه القربة بالحرمة الذاتية(١٦٥).

ثم امر بالفهم - وجوابه الاول - ماذكره في العناية مع جوابه.

الثاني: عدم تمامية الجواب الثاني حيث لا توجد عندنا حرمتان ليمايز بينهما في المركز دفعاً للمحذور المتقدم بل هي حرمة واحدة لا غير ادعى المستشكل انها تشريعية ليدفع بها دلالة النهي على الفساد لا ذاتياً 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 عدما
او قصد العصيان والعزم على الطغيان فهو السبب لتحقق 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 فيندر بعضها عن بعض ويتأكد بعضهما ببعض فيكون هناك حرمة واحدة
اكيده متعلقة بفعل واحد.

اقول: اجتماع حرمتين على فعل واحد ذاتية وتشريعية غير معقول، اذ لا يعقل
بعد كونه محظما ذاتا لاجل المفسدة والبغوضية ان يتعلق به نهي اخر يدل على
حرمتها التشريعية.

اللهم الا ان يقال بمنع دلالة النهي على الحرمة التشريعية بل يدل على سقوط
الامر فيكون العمل به تشريعا محظما قهرا.

والصحيح ما عليه الكفاية من ان مركز الحرمة التشريعية أي قصد التشريع
والافتراء على المولى هو القلب خاصة لا الفعل الخاجي ولو في هذا المورد بعد فرض كون
الفعل الخاجي محظما بالحرمة الذاتية الناشئة عن مفسدة في المتعلق، ومعه كيف

يتعلق به حرمة أخرى ولو تشريعية وإنما إذا 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، كان دالا على الفساد، دلالته على الحرمة التشريعية فانه لا اقل من دلالته على انها ليست بمامور بها، وان عمها اطلاق دليل الامر بها او عمومه، نعم لو لم يكن النهي عنها الا عرضا، كما اذا نهى عنها فيما كانت ضد الواجب مثلا، لا يكون مقتضايا للفساد، بناء على عدم اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن الضد الا كذلك - أي عرضا - فيخصوص به او يقيده.

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 بالصلاوة وان الاتيان بها يكون اتيانا على نحو التشريع المحرم وهذا المقدار مما يكفي في فسادها لان شرط الصحة كونها مامورا بها (١٦٦).

هذا كله اذا كان النهي المتوجه الى الصلاة حقيقة دون التوجه اليها بالعرض والمجاز وكان المنهي عنه غيرها كما لو امر بالازالة للنجاسة عن المسجد وقلنا باقتضائية الامر بالشيء النهي عن ضده كالصلاوة فيكون النهي المتعلق بها متعلقا على وجه الحقيقة وحينئذ فدلالة على الفساد كما تقدم ببيانه واضحه، 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 وجہ الحقيقة بالصلاۃ فلا یدل على الفساد من جهة ان النهي یکشف عن عدم الامر بالصلاۃ.

وعليه فلا بد من تخصيص عنوان المسالة او تقييده بالنهي العرضي، يعني ان خصوص النهي الحقيقی یدل على الفساد لامطلق النهي ولو كان عرضيا.

وهنا احتمال اخر وهو ان قوله ((فيخصوص به او یقید)) قد وقع في الموضع المذکور من الكتاب سهوا او خطأ والصحيح وقوعها قبل قوله (نعم لم يكن النهي الخ) والتقدير وان شملها اطلاق دليل الامر بها او عمومه فيخصوص به او یقید، أي ان اطلاق الامر او عمومه یقید بسبب النهي أي نقول ان النهي عن صلاة الحائض یوجب 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 بمجرده لا يکفي في فسادها.

قوله (قدس سره): المقام الثاني في المعاملات: ونخبة القول: ان النهي الدال على حرمتها لا يقتضي الفساد ، لعدم الملزمه فيها- لغة ولا عرفا بين حرمتها وفسادها اصلاً كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بال المباشرة بمضمونها بما هو فعل بالتبسيب او بالتبسبب 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 المثلث 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 دلالته على ايجابها او استحبابها كما لا يخفى لكنه في المعاملات بمعنى العقود والايقاعات لا المعاملات بمعنى 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 ملزمه عرفا ولا لغة بين حرمة المعاملة وفسادها ، من دون فرق بين جهات تعلق النهي بالنسبة

للمعاملة فسواء تعلق بالسبب بما هو فعل مباشرi للمكلف كالايحاب والقبول في وقت النداء لصلة الجمعة فانه وان دل على حرمة البيع (ايحابا وقبولا) باعتبار مبغوضيته للشارع الا انه المسبب عنه غير مبغوض شرعا اذ لامانع من حصول الملكية بأسباب اخرى كالارث والهبة ونحو ذلك (١٦٧).

او كان تعلق النهي بالسبب حيث كان هو المبغوض شرعا دون السبب كتمليك المسلم من الكافر او المصحف من الكافر باي سبب حصل وان كان السبب حراما غيرياً لحرمة مسببه النفسية .

او كان تعلق النهي بالتسبيب بالسبب الخاص كما لو نهى عن تملك الزيادة الربوية حيث كان المبغوض هي الزيادة بهذا السبب الخاص فلو حصل التملك بسبب اخر غير البيع الربوي كالهبة والصلح لم يبغضه الشارع. فالمبغوض في هذا النحو من التعلق هو التسبب بسب 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 مثلا فانه لو كان بيع الربا او الكلب صحيحا لما حرم اكل الثمن والمثمن فيهما، فحرمتها تدل على فساد المعاملة (١٦٨).

نعم لا يبعد ظهور النهي عن المعاملة في الارشاد الى فسادها، كما أن الامر بها يكون ظاهرا في الارشاد الى صحتها من دون دلالة لامر بها على الايجاب او

الاستحباب، لكنه في المعاملات **بالمعنى الاخص - العقود والايقاعات - لا بالمعنى العام الشامل حتى مثل 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 عمومه لكل سبب لأن المناط في ذلك هو تفويت الجمعة. والاقوى الثاني لامكان حمل البيع على المثالية من دون خصوصية له بحال باعتباره اظهر افراد المعاوظات اندماك.

فإن قلت: إنما ذكرته من الأثر والهبة غير مبغوض غير صحيح.

قلت: انهما كذلك أي غير مبغوضين باعتبارهما غير مفوتين للغرض وهو صلاة الجمعة خصوصا الاول لكونه سبب قهري.

(١٦٨) وارد في العناية بامكان القول بان النهي في هذا القسم مما لا يدل على الفساد فان تحريم شمن الخمر او الخنزير او ثمن كل شيء حرمه الله تعالى كما في الحديث مما لا يستلزم عقلا عدم نفاذ المعاملة وذلك لجواز حصول النقل والانتقال شرعا وصيروة الشمن 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 بطبيب نفس المشتري او البائع على كل تقدير مع انه لا يجوز قطعا 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 لتجویز حصول النقل والانتقال شرعا المعتبر عنه - لجاز اكله - مع ان الشارع قد حكم وحرم 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 الخوصية 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 بطبيب نفس المشتري فارغة عن الصحة بل لا يجوز قطعا، لبقاء ملك الثمن على مالكه 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 ، والمتابع 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 يجذب عليه: انه مع عدم القرينة على التعيين فلا اشكال في كون الموضوع له المستعمل فيه هو النهي بمعنى طلب الترک 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 والفقيئه ، عن زراره ، عن الباقي - عليه السلام - : ((سأله عن مملوك تزوج بغير اذن سيده ، فقال : ذلك الى سيده ، ان شاء اجازه ، وان شاء فرق بينهما . قلت : اصلاحك الله تعالى ، ان الحكم بن عتبة 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 المنفيه 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 توهם ، وهكذا حالسائر الاخبار الواردة في هذا الباب ، فراجع وتأمل .

نعم ربما توهם استتبعها له شرعا من جهة دلالة غير واحد من الاخبار عليه، مع اقتضاء القاعدة الاولية عدم الفساد لانعدام الملازمة على ما عرفت بين الحرمة والفساد.

منها ما ورد في الكافي والفقيhe، عن زرارة عن الباقي (عليه السلام) ساله عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده، ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت: اصلاحه الله تعالى، ان الحكم بن عتبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون: ان اصل النكاح فاسد، ولايحل 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 مطلوب .

والجواب عنه بوجوه - ذكر اثنين منها - الاول لصاحب الكفاية: ان يقال ان العقد اذا كان معصية لله تعالى فهو فاسد الا ان المراد من المعصية احد امرin : 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 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 عقدہ محرا لیستحق عليه العقاب يوم القيمة بل ان العقد وجوده كعدمه فلا تصير المرأة بهذا العقد زوجة له.

ويمكن التعبير عن المعصية بالمعنى الاول بالتكليفية، وعن الثانية بالمعصية الوضعية فالاستدلال 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 تشریعه، 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 كالمثلة المتقدمة بل عصى سيده، ومن المعلوم ان العصيin الوضعية مما يوجب الفساد وعدم ترتب الاثر شرعا.



واطلاق المعصية مما يصح على الفعل الذي لم يشرعه الله ولم ياذن به الشارع ممكناً كاطلاقها على الفعل النهي عنه ولذا اطلق على زواج العبد بدون اذن سيده انه معصية مع انه لم ياذن به المولى لا انه نهي عنه (١٧٠).

ثم ان المصنف قد امر بالمراجعة والتامن وليس ذلك اشكالاً ليجاب عليه وإنما هو اشارة الى اخبار الباب لنكاح العبيد بمعنى مراجعتها جيداً مع التامن 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 للتفكك اقول (التفكك بين معصية الله ومعصية العبد).

واجاب عليه ان الحكم ليس عقلياً، 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 للتفكك مع ان ظاهر كلام الامام (ع) في ذلك (بانه لم يعصي الله وإنما عصى سيده)، فالمتساللة 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 مثلاً، 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 بالفساد 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 تقتضى عدم صدور العبد الا عن امر سيده وادنه، حيث انه كل عليه لا يقدر على شيء، فاذا استقل بامر كان عاصيا حيث اتى بما ينافي مقام عبوديته لاسيما مثل التزويج الذي كان خطيرا، واما وجه انه لم يعصي الله فيه، فلاجل كون التزويج بالنسبة اليه أيضاً كان مشروعا ماضيا غايتها انه يعتبر في تتحققه اذن سيده ورضاه، وليس كالنکاح في العدة غير مشروع من اصله فاذا اجاز ما صدر عنه بدون اذنه فقد وجد شرط نقوذه وارتفاع محذور عصيانه بعصيانه لسيده. (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 لنقوذه وهو اذن المولى.

قوله (قدس سره): (تذنيب) حکی عن ابی حنیفة والشیبانی دلالة النهی على الصحة، وعن الفخر انه وافقهما في ذلك. والتحقيق: انه في المعاملات كذلك اذا كان عن المسبب او التسبیب، لاعتبار القدرة في متعلق النهی كالامر، ولا يکاد يقدر عليهما الا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة، واما اذا كان عن السبب فلا، لكونه مقدورا وان لم يكن صحيحا نعم قد عرفت ان النهی عنه لا ينافيها.

تذنيب: ذهب بعض العامة کابی حنیفة والشیبانی على ما حکی عنهمما وتابعهما فخر المحققین الى ان النهی عن شيء لا يقتضي الفساد بل يقتضي الصحة، والکلام تحقیقا یقع في مقامین - في المعاملات اولا وفي العبادات ثانيا.

اما في المعاملات: لا نسلم دلالته على الصحة مطلقا بل فيما اذا كان نهیا عن المسبب او عن التسبیب دون ما اذا كان نهیا عن السبب، والوجه في ذلك ان النهی عن الشيء فرع القدرة عليه والا لم یصح النهی عنه وتحريمہ، ومن المعلوم ان القدرة على الشيء مما یساوق صحته وامکان تحقیقه في الخارج، وعليه فاذا تعلق النهی بالمبسب کالملکیة مثلا فیلزم کونه مقدورا للمکلف ولازمة ان تكون المعاملة صحيحة ولو كانت فاسدة لما امکن ایجاد المسبب ولما كان مقدورا وعین الکلام جار بالنسبة الى التسبیب، واما اذا كان النهی متعلقا بالمبسب (الایجاب والقبول) فایضا یلزم کونه مقدورا والا لما یصح تعلق النهی به الا انه لا یستلزم

الصحة لامكان التفكيك بين كونه مقدورا وبين كونه صحيحاً اذ لا يلزم من كونه مقدوراً ان يكون مؤثراً فالنهي عنه لا يقضى الصحة كما لا يقضى الفساد لما عرفت سابقاً (١٧٢).

(١٧٢) وأورد عليه في العناية: انه لفرق في دلالة النهي على الصحة اذا تعلق بالسبب لعين ما عرفت به في المسبب والسبب من اعتبار القدرة في متعلق النهي، ودعوى جواز كونه مقدورا عليه مع عدم تاثيره مما لا وجه لها، الا ان صحة السبب لا تعني صحة العاملة بل صحة كل شيء بحسبه وليس صحة السبب بمعنى ان يتربى عليه الاثر خارجاً فان الاثر يتربى 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 بمجرده كما 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 مامورا به، وما كان منها عبادة لاعتبار قصد القرابة فيه لو كان مامورا 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 مامورا به، كان الامر به امر عبادة لا يسقط الا بقصد القرابة، فافهم.

واما في العبادات، وقد تقدم ان المراد منها احد امرتين- 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 مامورا 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 القرابة، 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 باتفاق قيوده الشرعية ومع ثبوت احد الامرين فان قلنا بالاعم فلا اشكال ايضا لامكان المتعلق وان قلنا بالصحيح فالقدرة منتفية مع البطلان. ولما

كانت 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 مضاف الى معرفت من جواز اجتماع الامر والنهي .

الوجه الرابع: ماذكره مدرس الكفاية لعله للإشارة الى ما ذكره المصنف في المعاملات من ان السبب والسبب 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 تتحققه ما لم يكن مقربا.

فهرست المتن

٣	فصل في مبحث الضد
٤	الأمر الأول: في تحقيق المزاد 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 بالتأمل جيداً
٤٠	الكلام في مسلك الملازمة للسائل بالاقناع
٤٢	توهם 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 بالضد الخاص
٥٨	مبحث الترتب
٦٩	مالك استحالة طلب الضدين
٧٦	الدليل الثاني لامكان الترتب
٧٩	الدليل الثالث
٨٣	الدليل الرابع
٨٤	جواب فأفهم وتأمل جيداً
٩٣	أدلة استحالة الترتب

١٠٣	دعوى أن الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به
١١١	فصل في جواز أمر الآمر مع علمه انتفاء شرطه
١١٦	مالراد من لفظ الأمر
١١٨	جواب أمر المصنف بالتأمل جيداً
١٢١	فصل في تعلق الأحكام بالطبع أو الأفراد
١٢٢	تحرير محل النزاع
١٢٩	الاستدلال عليه بالوجдан
١٣٠	جواب أمر المصنف بالفهم
١٣٦	دفع وهم
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	توجيهه 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

فصل في الأمر بالامر	٢٠٣
فصل في الأمر بعد الأمر	٢٠٨
المقصد الثاني في النواهي (وفيه فصول)	٢١٥
عدم دلالة الصيغة على الدوام والتكرار	٢٢٠
لا دلالة للنهي على لزوم الترك فيما بعد العصيان	٢٢٣
وجه قول المصنف تدبر جيداً	٢٢٣
فصل في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وعدمه	٢٢٦
الفرق بين المسألة ومسألة النهي عن العبادات	٢٣٢
الأطروحة الأولى	٢٣٣
الأطروحة الثانية	٢٣٥
الأطروحة الرابعة	٢٣٩
كون مسألة الاجتماع أصولية أو كلامية	٢٤١
هل المسألة عقلية أو لفظية	٢٤٧
تفسير أمر الشيخ بالتدبر جيداً	٢٤٩
عمومية النزاع بجميع أقسام الوجوب والحرمة	٢٥٢
الوجه في عدم اختصاص النزاع	٢٥٢
تفسير أمر المصنف بالتفطن	٢٥٣
في أخذ قيد المندوحة في محل النزاع وعدمه	٢٥٨
قول المصنف فافهم وأغتنم وتوجيهه	٢٥٩
ذكر توهمين	٢٦١
فساد كلا التوهمين	٢٦٣
جواب أمر المصنف بعدم الغفلة	٢٦٤

في اعتبار وجود المالكين في المجتمع	٢٦٦
المقام الأول: مقام الثبوت	٢٦٦
المقام الثاني: مقام الا ثبات	٢٦٨
اشارة المصنف بالتفطن وتوجيههما	٢٦٩
في بيان ما يحرز المناطق في المجتمع	٢٧١
الخلاصة	٢٧٩
ثمرة القول بالجواز أو الامتناع	٢٨٣
تحقيق القول بالامتناع وتمهيد مقدماته:	
المقدمة الأولى	٢٩٣
المقدمة الثانية	٢٩٧
المقدمة الثالثة	٣٠٠
المقدمة الرابعة	٣٠٢
القول بعدم التمايز بين الفصل والجنس خارجاً وعدم التمايز بين العناوين العرضية	٣٠٥
أن اجتماع الامر والنهي مستحيل في واحد	٣٠٧
أدلة القول بالجواز	٣١٢
الدليل الثاني على القول بالجواز	٣١٧
الجواب الإجمالي للمصنف	٣٢٠
الجواب التفصيلي للمصنف	٣٢٢
القسم الأول	٣٢٤
القسم الثاني	٣٣٤
القسم الثالث	٣٣٩
اجتماع الوجوب والاستحباب	٣٤٣

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 الأول
٤٠٠	الفرض الثاني
٤٠٠	الفرض الثالث
٤٠٠	الفرض الرابع
٤٠٤	الأمر الثاني
٤١١	وجه تقديم النهي على الأمر بناء على الامتناع



ما أجابه المصنف في تحقيق الحال ٤١٣
جواب أمر المصنف بالتدبر ٤١٥
من أدلة تقديم جانب النهي أن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة ٤١٧
ما أورده صاحب القوانين ٤١٨
جواب المصنف ٤١٨
جواب أمر المصنف بالتأمل ٤٢٤
ومن الأدلة الاستقراء ٤٢٧
ما أورده المصنف ٤٢٨
الأمر الثالث: هل يلحق تعدد الأضافات بتنوع العنوانات أم لا ٤٣٤
فصل في أن النهي عن الشيء هل يقتضي الفساد أم لا ٤٣٨
الأمر الأول: الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة ٤٣٩
الأمر الثاني: هل المسألة لفظية أو عقلية ٤٤٠
جواب أمر المصنف بالتأمل جيداً ٤٤٢
الأمر الثالث ٤٤٦
جواب أمر المصنف بالتدبر جيداً ٤٤٩
الأمر الرابع: بيان المراد من العبادة ٤٥٤
ذكر تعريفات للعبادة ٤٥٥
الأمر الخامس: بيان المراد من المعاملة ٤٦٠
أمر المصنف بالفهم وجوابه ٤٦١
الأمر السادس ٤٦٤
بيان أمور أربعة ٤٦٥
بيان الأقسام الثلاثة للأمر ٤٦٨



٤٧٠	تنبيه
٤٧٣	الصحة في المعاملات
٤٧٥	الأمر السابع
٤٨٠	الأمر الثامن: كيفية تعلق النهي بالعبادة
٤٨٤	القسم الرابع
٤٨٩	المقام الأول: في العبادات
٤٩١	أشكال ذكره المصنف
٤٩٣	جواب المصنف بوجوه ثلاثة: الوجه الأول
٤٩٤	الوجه الثاني
٤٩٧	الوجه الثالث
٤٩٩	المقام الثاني: في المعاملات
٥٠٤	توهם ذكره المصنف
٥٠٥	الجواب عنه
٥٠٩	تذنيب
٥١٢	تفسير أمر المصنف بالفهم

فهرست الهوامش

الأمر الأول	٦
الأقوال في الضد العام	٩
الأقوال في الضد الخاص	١٠
بيان آخر للمشكيني (ره) في التفصي من الدور	١٩
جواب آخر للسيد الاستاذ (قده) عن الدور	٢٥
وجه آخر لمنع مقدمية ترك أحد الضدين لآخر	٣٨
فساد ما ذهب اليه الكعببي	٤٠
الرد على ما في التقريرات من عدم جدوى اضافة المنع من الترك	٤٩
الثمرات الثلاثة لمسألة الضد	٥٣
الكلام في تعريف الترتب	٥٩
شروط الترتب كما ذكره بعض الاصوليين	٦٠
صحة الترتب على البناء على المعصية على نحو الشرط المقارن وعدم صحته	٦٥
تقرير دليل الامكان بشكل استضماري	٦٧
عدم تمامية ما أفاده من اجتماع الامر بالأهم مع الامر بالهم في حال عصيان الامر	٧٠
توهم فيما إذا كان الامر واجباً فورياً	٧٣
ما قاله صاحب المحاضرات فيما موارد الخطابات العرفية	٨٦
جواب السيد الاستاذ (قده)	٨٧
ما قاله السيد الاستاذ (قده) في امكان الترتب وعدم استحالته الرد على ما قاله المصنف من عدم توجيه الامرين الترتبيين	٩٣

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 التقريرات 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 بالامر ٢٠٥
الاستدلال على انتفاء القدرة ٢١٨
ذكر قول للمحقق النائيني (قده) تغيير عنوان مبحث اجتماع الأمر والنهي ٢٣٠

الاطروحة الثالثة لم يذكرها المصنف	٢٣٨
المراد من الأوامر المعنى العام فتشمل الواجب التوصلي	٢٣٦
عدم تمامية الجواب كما أفاده في العناية	٢٣٨
تعدد مسألة الاجتماع ومسألة النهي ودلالته على الفساد لتعدد المحمول	٢٤٠
الايراد على المصنف	٢٤٠
منع التقريرات ما ذكره القمي عن كون المسألة كلامية	٢٤٣
اندفاع ما يظهر من عبارة القمي من كونها مسألة كلامية	٢٤٥
اندفاع ما أورده في العناية على المصنف	٢٤٦
المسألة عقلية ولو اختص النزاع بالايحاب والتحرير اللفظيين	٢٤٩
جواب ما قيل ان المقصود من الامتناع العرفي: دلالة اللفظ بواسطة الملازمة العرفية	٢٥٠
ما يورد على المصنف	٢٥١
جواب التغطط	٢٥٤
الحرمة الكفائية لا مثال لها في الشرعيات	٢٥٤
ما كشف النقض والاياد على عموم الملك	٢٥٦
وجه آخر اضافه المشكيني (ره)	٢٥٦
توجيه الفهم والاغتنام	٢٥٩
فرق التفصيل الأول عن الثاني	٢٦٢
اطلاق الدليلين وشمولها لمورد الاجتماع بثبات ملاكين في المجمع	٢٧٠
الصورة الثالثة هي ما ذكر في الأمر الثالث من توجيه التغطط	٢٧٠
ما قاله المشكيني من ترتيب التعارض على الامتناع	٢٧٣
ما قاله المشكيني من عدم كفاية اطلاق كلا الدليلين لاحراز المناطين	٢٧٤
اعتراض على ان الاحتمال وجданاً لا يقاوم بعد وجود الاطلاق	٢٧٦



٢٧٧	ويرد عليه عدة أمور
٢٧٩	بعد احراز المناطقين بوسيلة الاجماع
٢٨٠	هل التقيد للحكم الفعلي والا فلا تعارض
٢٨٦	ظهور الحال في فتوى المشهور بصحة الصلاة في الغصب
٢٩٠	المناقشة فيما ذكره المصنف واضحة
٢٩٠	الصحيح ان الحكم الفعلي الواقعي هو ما يكون تابعاً للملائك
٢٩٤	للحكم مراتب اربعة
٢٩٨	في كلام المصنف موضع للنظر
٣٠١	في الاستشهاد المذكور أنه قياس مع الفارق
٣٠٣	ما أورده في العناية، أن مجمع العناوين واحد وجوداً متعدد ماهية
٣٠٦	هي من مقولة الآين
٣٠٧	لا دخل للمقدمة الرابعة في النتيجة اصلاً
٣٠٩	جواب التدبر جيداً الذي ذكره في الهاشم
٣١٣	الايراد على جواب المصنف
٣١٥	تتمة دليل المصنف
٣١٥	ايراد بعض المحققين بعدم الفرق في الاستحالة
٣٢١	مقالة العناية بأن صل ولا تصل في الحمام من الاجتماع غير صحيح
٣٢٧	لا يقال كما قيل لو تعلق الطلب بالترك
٣٣٠	الايراد على جواب المصنف
٣٣٢	جواب التأمل الذي ذكره في الحاشية
٣٣٦	ما يرد على المصنف نفس ما أورد على جوابه الأول
٣٣٦	ما ذكره في العناية

يرد عليه لزوم التبديل في الحكم ٣٣٨
ما ذكره المصنف غير تام ٣٣٨
كلا الجوابين غير مناسب ٣٤٠
ما يورد على المصنف لأنتزامه بامتناع اختلاف الملازمين في الحكم ٣٤٢
ما يظهر من عبارة المصنف ان التفسير جاري على القول بالامتناع في هذا القسم ٣٤٥
الوجه الخامس، دعوى عدم المضادة بين الوجوب والاستحباب ٣٤٥
امكان تصحيح العبادة مع اعتبار قصد الأمر فيها كما قيل ٣٥٠
تعليق المصنف على دعوى التوقف ٣٦٠
اعتراض العناية على المصنف باعتبار الاضطرار الى ارتكاب الحلال بحسن الاختيار ٣٦٦
مقالة العناية عن قول المصنف ((ان ما به التخلص من فعل الحرام ..)) ٣٧٨
شرح التدبر جيداً ٣٨٢
مقالة المرحوم المشكيني، ويمكن ان يورد عليه ٣٨٣
تقريب عدم اتصف الخروج بالوجوب المقدمي ٣٨٧
أقول لم يظهر من نقل عبارته ذلك بل ذهب الى سقوط النهي ٣٨٨
ما أورد على المصنف ٣٨٨
تمامية ما ذكره على تقدير كون الحيثية تعليلية لكلا الأمرين ٣٩٣
اقول ذكرت القاعدة وان لم يصرح القوانين ٣٩٧
المجوز اعتبار قيد المندوحة ولا مندوحة في المقام ٤٠١
قيل بعدم جواز البدار مع سعة الوقت ٤٠١
كيف يؤمر به مع كونه مفوتاً لقدر لازم ٤٠٢
قد يقال بأنها مأمور بها على الترتيب ٤٠٢
المطلب مكرر ٤٠٣



قوه السنده والدلالة ليست معلولة لقوه الملاك	٤٠٥
سبق التأمل فراجع	٤٠٥
قد يقال، ان الترجيح لرجحات باب التزاحم لا يوجب خروج المجمع	٤٠٧
من من المصنف التوفيق بينهما	٤١٠
ما اورد على المصنف	٤١٠
وقوع العناية في خلط	٤١٣
جواب التدبر	٤١٥
اشكال: لا وجه لتخصيص قاعدة الاولوية	٤٢٠
جواب التأمل	٤٢٤
عدم تماميهة جواب المصنف	٤٢٥
وفيه: انه منقوض بما من المصنف	٤٢٥
الايراد على المصنف	٤٢٩
ينبغي القول برجاء المشروعية لا المطلوبية	٤٢٩
مقالة العناية	٤٣٢
اورد ان ملاقاۃ الموضع مع الثاني الکر دفعۃ واحدة غير معقول	٤٣٣
قال في العناية في توضیح عنوان هذا الأمر	٤٣٦
لو بني على الامتناع فلا تعارض	٤٣٦
جواب التأمل جيداً	٤٤٢
الاستدلال للأول بوجوه	٤٤٣
وقد اورد <u>عليه المصنف</u>	٤٤٤
جواب الأمر بالتدبر جيداً	٤٤٩
مقدمة ذكرها المشكيني (ره)	٤٥٠

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 اتصف 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



٤٩٥	الحرمة التشريعية والتجربي يتعلّقان بفعل الجوارح
٤٩٨	الجواب غير تام للمصنف في العبادات الذاتية
٥٠١	هل يعم مطلق السبب او يختص بالبيع
٥٠١	ما أورده في العناية
٥٠٢	الإعتراض بعدم الوجه لتفصيص ظهور النهي بالإرشاد
٥٠٨	ما أورد عليه بأنه مجرد دعوى
٥٠٨	ما ذكره المصنف في حاشية الكتاب
٥١٠	ما أورده في العناية
٥١٢	تفسير الفهم الذي أمره به
٥١٣	ما المراد من كونه مقدوراً عليه