المعارف الجعفرية

القسم الثالث

أصول الفقه

مناهج الأصول

في

شرح مقالات الأصول

الجزء الثالث

تأليف

الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عباس المدرسي اليزدي

دام ظله

مناهج الأصول

في

شرح مقالات الأصول

تأليف

الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عباس المدرسي اليزدي مدظله

الجزء الثالث

شبكة الفكر
alfeker.net

المعارف الجعفرية

القسم الثالث

أصول الفقه

مناهج الأصول

في

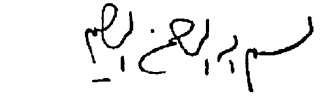
شرح مقالات الأصول

الجزء الثالث

تأليف

الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عباس المدرسي اليزدي مدظله العالي



مقدّمة المؤلّف

الحمدلله على نعمه المتواصلة وله المجد والثناء والصلاة والسلام على عبده ورسوله محمّد وآله الطيبين واللعنة الأبدية على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

أمّا بعد، فيقول المؤلّف ـ عفى الله عنه ـ الحاج سيّدعباس المدرّسيّ اليزديّ نجل سماحة آيةالله العظمى المرحوم السيّديحيى المدرّسيّ اليزديّ الطباطبائيّ قدس سره أن هذا الكتاب الّذي بين أيدينا الجزء الثالث من كتاب «نماذج الأُصول في شرح مقالات الأُصول» الّذي ثناه جماعة من الفضلاء والعلماء ببياناتهم الحلو من أنّه لم يؤلف في القرن الأخير بمثله في أصول الفقه من التفصيل والتبيين وذكر الأقوال والمناقشة وكان اللازم تأليف مثل ذلك. وقال آخر لي بعد مطالعة الجزئين المطبوعين انك أتعبت نفسك في تأليفه فجزاك الله. وثالث انك ولد المحقّق العراقيّ حقّاً بإحياء مقالاته وينبغي للحوزات العلمية أن يجعلوا منهجهم في التدريس مقالات الأصول وغير ذلك من الإفاضات الثمينة وهذا الجزء كسابقيه مملو من كلمات الأعلام والمحقّقين من الأُصوليين ـ قدس الله أسرارهم ـ والمناقشات وها أنّا أُهدي موسوعتي هذه مع سائر الأجزاء وسائر مؤلّفاتي وروحي وجسمي له

الفداء الإمام المنتظر المهدي ـ عجل الله تعالى فرجه الشريف ـ وأن يكون ذلك ذخراً لي ولوالدي ولمؤلّف المتن آية الله العظمى الشيخ ضياءالدين العراقيّ قدّس سرّه وأرجوا من الفضلاء والعلماء أن يعفوا عن عثراتي وخطاياي وأسأل الله تعالى أن يغفر لي ولوالدي كما أشكر من صاحب الفضيلة الحاج شيخ محمّد الداوري ـ حفظه الله ـ الّذي هو الساعي لطبع مؤلّفاتي وعلى الله أجره وأجر كلّ ذو خير وآخر دعوانا أن الحمدلله رب العالمين.

المؤلّف

مقالة[1] في أن الأمر بالشيء يقتضي النهى عن ضده أم لا علىٰ أقوال[2]

---

(١) نموذج العاشر في أن الأمر بالشيء مثل الإزالة مثلاً هل يقتضي النهي عن ضده الخاص مثل الصلاة، أو العام كتركه على نحو الإطلاق وتحقيق الكلام فيه يكون في ضمن أُمور.

(٢) قال الشيخ الأنصاري في «التقريرات» ص ١٠٤: قد إختلف أنظار الأعلام في ذلك فذهب الأكثر إلى توقف الوجود على العدم وعدم توقفه على الوجود. واختار جماعة منهم السيّد المحقّق السلطان وشيخنا البهاييّ والكاظميّ عدم التوقّف من الطرفين ويظهر من المحقّق الخونساريّ توقّف وجود الضد المعدوم على رفع الضد الموجود وعدم توقّف وجود الضد على عدم الآخر إذا كان معدوماً فهو تفصيل بين وجود الضد وعدمه وإلتزم بالتوقّف في صورة الوجود وبعدمه في صورة العدم ولازم الحاجبي والعضدي الإلتزام بالتوقف من الطرفين ... إلى آخره. ثمّ تعرض في «ص ١١٧» في المقدّمة الخامسة للأقوال فراجع.

ثالثها التفصيل بين الضد الموجود وغيره بالإقتضاء في الأوّل دون غيره ثمّ[١] إن الغرض من الإقتضاء ليس إلّا الإقتضاء في عالم الثبوت وأن الاقتضاء في عالم الإثبات من تبعاته[٢] ولذا ليس البحث مختصاً بصورة ثبوت الأمر بلفظ وغيره[٣] وبه[٤]

---

(١) **الأمر الأوّل**: في أن البحث هنا عقلي وهو ثبوت الملازمة بين فعل المأمور به وترك الضد عقلاً أو من باب المقدّميّة، فيكون البحث ثبوتياً لا إثباتياً.

(٢) والبحث الإثباتي وهو أن يكون الكلام في دلالة الدليل على حرمة الضد بإحدى الدلالات الثلاث من المطابقة والتضمن والإلتزام من تبعاته لأن المهم هو الأوّل يعني البحث الثبوتي وأمّا الثاني فلا يكون فيه فائدة.

(٣) ومن آثار كون البحث ثبوتياً أنّه يجزي البحث في فرض كون الحكم مستفاداً من دليل لبي أيضاً مثل الإجماع ونحوه والبحث عن الملازمة لاتختص بالدليل اللفظي.

(٤) ولأجل كون البحث ثبوتياً وأن الملازمة تكون عقلاً أم لا فالبحث عقلي لا لفظي.

قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٥٠»: ثمّ إن المسألة عقلية والبحث إنّما هو عن إقتضاء وجوب شيء لحرمة ضده عقلاً والتعبير بإقتضاء الأمر في عنوان البحث وإن كان يوهم كونها من المباحث اللفظية إلّا أنّه لأجل كون الوجوب مدلولاً غالباً وإلّا فكونه مستفاداً من اللفظ أجنبي عما هو المهم في المقام ... إلى آخره.

نخرجه عن مباحث الإلفاظ[١] وربّما يكون مثل هذا العنون قابلاً لأن يجعل هذه المسألة من مباديء الأحكام[٢] وأمكن إدراجها أيضاً.

---

(١) **الأمر الثاني**: إن المسألة يمكن تقريبها على وجوه ويختلف بإختلافها.

(٢) منها أن يجعلها من المبادئ الأحكاميّة قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٥٩»: ويمكن أيضاً أن تكون من المبادئ الأحكاميّة الراجعة إلى البحث عن لوازم وجوب الشيء وأنّه هل من لوازمه هو حرمة ضده أم لا أي يكون أحد الحكمين مستلزماً ثبوته للحكم الآخر أو ليس بمستلزم، فإنّه بعد الفراغ عن دلالة الصيغة على الوجوب إقتضت المناسبة البحث عن لوازمه بأنه هل من لوازم وجوب الشيء هو حرمة ضده أم لا أو وجوب مقدّمته أم لا كما تقدّم.

ذكر المحقّق المشكيني في «الحاشية على الكفاية: ج ١ ص ٢٠٥»: من الكفاية المحشي: بل قد يقال بعدم انطباق الأحكاميّة أيضاً لأنّها عبارة عن مسائل تكون محمولاتها من عوارض الحكم بما هو وهنا ليس كذلك لأنّه يعرضه بما هو متعلّق بالضد ولكن قد تقدّم منعه في مقدّمة الواجب فلا يدفع بهذا الوجه إحتمال كونها مبادئ أحكاميّة.

وقال في كلام له «ص ١٣٨»: إن التضاد أيضاً ينشأ من خصوصيّة كون المتعلقين واحداً وإلّا لما كان تضاد في البين فعلم أن هذا المقدار من الخصوصيّة غير قادح في كون الملازمة من عوارض الحكمين ... إلى آخره.

ذكر أُستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣١٨»: لا يقال يمكن عنوان البحث بنحو يصير من المباحث الفقهية بأن يقال هل الضد يكون حراماً أم لا لأنّا ←

في العقليّات[١] الغير المستقلة[٢] وإن كان جعلها من القواعد الكلّيّة الواقعة في طريق إستخراج أحكام كلّيّة كما هو شأن المسائل الأُصولية أوفق بالمقصود[٣] وأيضاً[٤].

نقول وإن كان هذا ممكناً، ولكن قد مر أن المسألة الأُصوليّة يكون الحكم الثابت فيها ناش عن ملاكات متعددة، وأمّا الفقهية هي ما يكون الحكم فيه ناشئاً عن ملاك واحد مثلاً وجوب الصلاة يكون ناشئاً عن مصلحة فيها وهي سنخ واحد وحرمة الضد الّذي يكون هو الصلاة لايكون ملاكها مثل ملاك حرمة الأكل الّذي يكون أيضاً من الأضداد. وهذا كلّه واضح.

(١) أي جعلها من المسائل الأُصولية العقلية، فإن المسألة الأُصولية هي ما تقع نتيجتها كبرى للصغريات الفقهية والبحث عن ثبوت الملازمة العقلائية بين وجوب الشيء وحرمة ضده وعدمها يقع نتيجتها كبرى كذلك. مثلاً نقول الصلاة ضد للإزالة وكلّ ضد للشيء المأمور به حرام، فالصلاة حرام على فرض ثبوت الملازمة تكون باطلة وعند عدم ثبوتها فلا.

(٢) والأحكام العقلية تارة مستقلة من دون النظر إلى الأمر الشرعي كالدور والتسلسل ونحوهما، وأُخرى غير المستقلة مع النظر إلى الأمر الشرعي كالملازمة بين وجوب المقدّمة مع وجوب ذيها فيحتاج إلى الأمر بذي المقدّمة ومنها المقام الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده فيحتاج إلى الأمر بالشيء.

(٣) وبعد إمكان جعلها من المسائل الأُصولية لا وجه لجعلها من المبادئ الأحكامية كما لايخفى.

(٤) **الأمر الثالث** قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٠٥»: الإقتضاء في العنوان ◄

أعم من أن يكون بنحو العينية أي عين النهي عن النقيض فيكون معنى أزل النجاسة عن المسجد لا تترك الإزالة أو الجزئية أي يكون معنى أزل النجاسة رجحان الفعل مع المنع من الترك أو اللزوم أي الدلالة اللفظية الإلتزامية من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين وطلب ترك الآخر أي الملازمة العقلية أو المقدّمية على ما سيظهر.

وقال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٥١»: واللزوم البيّن بالمعنى الأخص أو الأعم ... إلى آخره.

قال القائد الخميني في «التهذيب: ج ١ ص ٢٢٦»: جمع بعض الأعاظم بين كون المسألة أُصولية عقلية وبين تعميم الإقتضاء في العنوان إلى كونه على نحو العينيّة أو التضمن أو الإلتزام بالمعنى الأخص والأعم وعلّل بأن لكل قائلاً ولايخفى ما فيه من التهافت إذ لو قلنا بأن المسائل اللغوية كالمشتق خارجة من الأُصولية فلا وجه للجمع بين الأُصولية والتعميم لأن الغرض من التعميم إدخال تمام المذاهب تحت العنوان فهنا نقول إن القول بالعينية في المسألة يجعلها من المسائل اللغوية بل القول بالتضمن والإلتزام كذلك أيضاً على مبني القوم لأنّهم يجعلون الجميع من المداليل اللفظية كما لايخفى. نعم، لو قلنا كون المسألة لغوية لاينافي الأُصولية مع إختلاف الجهة المبحوث عنها كما مر في أوّل الكتاب وإن كان يرتفع به هذا إلّا أن الجمع بين كون المسألة عقلية وبين ذلك التعميم تهافت لأن الغرض منه إدخال مذهب القائل بإحدى الدلالات اللفظية في العنوان ولايجتمع ذلك مع جعل الدلالة عقلية ... إلى آخره. قلت: التعميم بإعتبار الأقوال في المسألة وكونها عقلية أو لفظية يبتني على تلك المسألة والقائل لم يقل

نقول إن منشأ الإقتضاءلدى القائل بهتارة صرف الملازمة بين وجود ضد وعدم الآخر وأخرى دعوى مقدّمية عدم أحد الضدين لوجود ضده فيدخل المسألة حينئذٍ في طي مقدّمات المسألة السابقة[1].

بالتعميم على جميع الأقوال بل ولا على مختاره من الملازمة العقلية فلا تنافي مع سائر المسالك تكون لفظية فما أورده لا يتم والأمر سهل.

(١) فيدخل على القول بمقدّمية ترك الضد لوجود الضد الآخر في المسألة السابقة لأنّها إحدى مصاديقها وهو التلازم بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة.

قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٦٠»: والبحث فيه في الإقتضاء وعدمه يقع من جهتين الأولى من جهة مقدّمية ترك أحد الضدين لوجود الآخر كما عليه مبني كثير منهم حيث بنوا على حرمة الضد المأمور به بمناط مقدّمية ترك لفعل الضد الواجب الثانية من جهة مجرد التلازم بين وجود أحد الضدين وترك الآخر بدعوى إقتضاء هذا التلازم للتلازم بين حكميهما وصيرورة ترك الضد واجباً أيضاً وإقتضاء وجوب الترك بمقتضي النهى عن النقيض لحرمة فعله ولايخفى عليك حينئذٍ أن النزاع من الجهة الأولى يكون صغروياً محضاً فإنّه بعد الفراغ عن الكبرى وهي التلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته كان الكلام في إثبات الصغرى وهي مقدّمية ترك أحد الضدين لوجود الآخر بخلافه في النزاع من الجهة الثانية فإنّه يكون في أصل كبرى لزوم إتحاد المتلازمين في الحكم وإلّا فاصل الصغرى وهو التلازم بين وجود أحد الضدين وترك الآخر ممّا لا كلام فيه فهاتان الجهتان حينئذٍمتعاكستان في الجهة المبحوث عنها. والصحيح كما أفاده.

الأمر الرابع قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٠٦»: إن المراد بالضد هيهنا هو مطلق المعاند والمنافي وجودياً كان أو عدمياً ... إلى آخره. بشهادة إطلاقهم ضد العام على الترك وكما في تروك الصوم.

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٦٠»: الضد فالظاهر أن المراد به هو مطلق المعاند الشامل للنقيض أيضاً فإنّه تارة يطلق ويراد به معناه الأخص وهو المعاندة بين الشيئين على نحو لايمكن إجتماعهما في محل واحد، مع جواز إرتفاعهما كالسواد والبياض. وأُخرى يطلق ويراد به مطلق المعاند الشامل للنقيض أيضاً بنحو لايجوز إرتفاعهما أيضاً، فكان إطلاقه في المقام بمعناه الأعم الشامل للنقيض لا بمعناه الأخص نعم، ذلك بمعناه الأخص أيضاً لايختص بالوجوديّين كما توهّم بل يعمه وما لو كان أحدهما أمراً عدمياً كالترك الخاص بالنسبة إلى الفعل المطلق بل وما إذا كانا معاً عدميين كما في صوم يومين مع فرض عدم قدرة المكلّف خارجاً إلّا على أحد الصومين.

وقال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣١٩»: بل يشمل المثلين أيضاً أو المتزاحمين مثل صوم يومين لا يقدر المكلّف على الجمع بينهما وإتيان الأزيد من الواحد وكذا يشمل النقيضين لعموم ملاك البحث ... إلى آخره. وبالجملة، أن الضد بإصطلاح أهل المعقول الأمر الوجودي الّذي لا يجتمع مع وجودي آخر في زمان واحد لكن المراد هنا مطلق المنافر الأعم من الوجودي والعدمى كما عرفت.

وقال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٥٩»: أمّا الأمر والنهي فالظاهر أن المراد بهمان يعم النفسي والغيري والأصلي والتبعي.

وقال استادنا الآمليّ في «المنتهى: ج ١ ص ١٨»: إن المراد بالشيء ما يعم

وحيث[١] أن العقل يأبي عن إقتضاء صرف الملازمة بين الشيئين الملازمة بين حكميهما بشهادة الوجدان بأن الإشتياق إلى شيء لايقتضي الإشتياق إلى لوازم وجوده من إحتياجه إلى زمان

الفعل والترك كما في تروك الصوم، ولا يختص بأمر وجودي كما يوهمه ظاهر لفظ الشيء، وهو كذلك.

(١) **الأمر الخامس**: في بيان الضد الخاص كالصلاة حيث لو تحقّق من المكلّف لإمتنع عليه الإتيان بالمأمور به كالإزالة، واستدلوا للإقتضاء بوجهين:

الأوّل: الملازمة. والثاني: مقدّمية عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر ويقع الكلام حينئذٍ في الملازمة.

قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢١٠»: وأمّا من جهة لزوم عدم إختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم أي إذا كان ترك أحد الضدين ملازماً لفعل الآخر كان ملازماً له في الحكم فإذا كان الضد واجباً كان ترك ضده كذلك فغايته أن لايكون أحدهما فعلاً محكوماً بغير ما حكم الآخر به لا أن يكون محكوماً بحكمه أي وإلّا ثبت الحكم بلا ملاك يقتضيه وهو ممتنع بل الثابت إمتناع أن يكون أحد المتلازمين محكوماً عليه بغير حكم الآخر وهو إنّما يقتضي عدم الحكم على ترك الضد بغير الوجوب إذا كان حكم ضده الوجوب فلا يكون محكوماً بحكم أصلاً لابالوجوب لأنّه بلا ملاك، ولا بالتحريم ولو كان فيه ملاكه لأنّه مع وجود الضد تكليف بما لا يطاق ولا بغيرها لأنّه لغو وعدم خلو الواقعة عن الحكم ـ أي يشكل ما ذكر بأن يلزم خلو ترك الضد عن الحكم مع أن المعروف عدم خلو الواقعة عن الحكم الجواب ـ إنّما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي فلاحرمةللضد من

هذه الجهة أيضاً بل على ما هو عليه لو لا الإبتلاء بالمضاد للواجب الفعلي من الحكم الواقعي. وتبعه في ذلك المحقّق الماتن وغيره.

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٦٤»: وحينئذٍ أن التلازم بين وجود أحد الضدين وترك الآخر وفي مثله نقول بأن من الواضح أيضاً عدم إقتضاء مجرد التلازم بين الشيئين التلازم بين حكميهما أيضاً بحيث لابدّ وأن يكون محكوماً بحكم ملازمة كي بعد إثبات وجوب الترك بالمناط المزبور يحكم بحرمة نقيضه وهو الفعل بمقتضى النهي عن النقيض وذلك لأن غاية ما يقتضيه الملازمة المزبورة إنّما هو عدم كون أحدهما محكوماً بما يضاد حكم الآخر لا وجوب كونه محكوماً بحكمه كيف وأن دعوى سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر ممّا يحكم بخلافها بداهة الوجدان والإرتكاز عند طلب شيء والأمر به من حيث وضوح وقوف الطلب والأمر والحب والبغض على نفس متعلقه وعدم سرايتها منه إلى ما يلازمه من الأُمور الآخر بوجه أصلاً.

وتوضيحه أكثر من ذلك أن الضد يقارن وجوده عدم ضده للتنافي بين وجوديهما في الإجتماع والعدم ليس بشيء يتعلق به الإرادة أصالة لتتعلق به تبعاً في مثل الفرض وإنّما يتحقّق لعدم تعلّق الإرادة بنقيضه أعني به وجود الضد فإن إرادة الملزوم لا تستلزم إرادة لازمه إرادة تكوينية تبعية، وإنّما يلزم من وجوده وجود لوازمه تكويناً وذلك لا يستلزم إرادتها تكويناً إذا لم تشتمل على شيء من المصلحة، ولا يقاس بمقدّمة الواجب للفرق بين المتلازمين في الوجود بلا أن يتوقّف وجود أحدهما على وجود الآخر وبين الملزوم ولازمه المتوقّف وجود أحدهما على وجود الآخر فإن الملازمة بين الأمرين في الثاني تستلزم إرادة الملزوم إرادة لازمه تكويناً تبعاً لتوقّف وجود الملزوم على وجود اللازم فيصح

أو مكان وبهذه الجهة[١] أيضاً نقول بأن الأمر بالطبيعة لا يقتضي سراية الإشتياق إلى الخصوصيّة بل ربّما يكون الخصوصيّه مبغوضاً لديه مع أنّهما حيثيتان متلازمان بل ومتحدان وجوداً[٢].

فالعمدة في المقام تخيل مقدّمية[٣] عدم أحد الضدين لوجود ضده نظراً إلى تمانعهما في الوجود وأن وجود كلّ واحد من موانع وجود الآخر ومعلوم أن عدم المانع من إجراء العلة التامّة وحيث عرفت من أن دخل عدم المانع بل ووجود الشرط ليس دخلاً تأثيراً بل هي دخيلة في قابلية المعلول

بملاحظة الملازمة بين الإرادتين تكويناً أن يقال بالملازمة بين إرادة الملزوم تشريعاًوبين إرادة لازمه تشريعاً أيضاًلتوقف وجود الملزومعلى وجودلازمه وأما المتلازمان اللذان لايتوقّف وجود أحدهما على وجود الآخر فلاموجب لإستلزام إرادة أحدهما لإرادة الآخر إذا لم يشتمل على غرض المريد كما أشرنا اليه.

(١) أي عدم التلازم بين الحكمين على الطبيعة وعلى الخصوصيّة الفردية.

(٢) كالصلاة في مكان المغصوب أو إنقاذ الغريق والحريق في المكان المغصوب فالإشتياق إلى طبيعة الصلاة أو الإنقاذ محقّق والخصوصيّة الفردية الملازمة لها مبغوضة مع أنّهما متحدان وجوداً.

تشريعاً وبين إرادة لازمه تشريعاً أيضاً ليتوقّف وجود الملزوم على وجود لازمه، وأمّا المتلازمان اللذان لا يتوقّف وجود أحدهما على وجود الآخر فلا موجب لإستلزام إرادة الآخر إذا لم يشتمل على غرض المريد كما أشرنا إليه.

(٣) **الأمر السادس:** في بيان مقدّمية عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر

للوجود[1] كما فصلنا الكلام فيه في باب المقدّمة لايبقى مجال منع المقدّمية باستحالة مؤثرية العدم في الوجود لعدم سنخية بينهما كيف ولازم.

ذكر الشيخ الأنصاري في «التقريرات: ص ١٠٤»: وإحتج الأكثرون لإثبات التوقّف في طرف الترك بوجهين: الثاني أن الضدين متمانعان عن الآخر وعدم المانع من الأُمور الّتي يتوقّف عليها المعلول فعدم الضد ممّا يتوقّف عليه وجود الآخر. أمّا الصغرى وهو التمانع بين الضدين فهو ضروري بعد تصور معنى التضاد فإنّ عدم إجتماعهما في الوجود مأخوذ في حقيقة التضاد فلا يجوز اتصاف المحل بأحدهما إلّا بعد خلوه والفراغ عن الآخر وإلّا لم يكونا ضدين.

توضيحه: قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٦١»: فتقريب الإقتضاء إنّما هو من جهة قضية المنافرة والمعاندة بين الوجودين وعدم إجتماعهما في التحقّق بدعوى اقتضاء تلك المنافرة والمعاندة لمقدّمية عدم الضد لوجود الضد الآخر نظراً إلى وضوح كون عدم المانع من المقدّمات ومن أجزاء العلة التامّة للشيء فإذا ثبت مقدّمية عدمه لوجود الضد الواجب فلا جرم يجب بوجوب مقدّمى غيري بمقتضى كبرى التلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته ومع وجوبه يقع فعله لا محالة بمقتضى النهي عن النقيض حراماً ومنهياً عنه. وهذا هو المشهور بينهم في الاستدلال.

(١) إشارة إلى الإيراد على الإستدلال، والجواب عنه أمّا ملخص الإيراد بمنع المقدّمية نظراً إلى إنتفاء السنخيّة بين الوجود والعدم وإستحالة كون العدم من مقدّمات وجود الشيء وأجزاء علته ويظهر ذلك من بعضهم منها ما أورد عليه

١٨ ـــــــ

هذا الكلام[1] إخراج عدم المانع كلّيّة عن إجراء العلة وهو كما ترى.

فالمانع إنّما يتصف بالمانعية عند وجود المقتضي مع بقيّة الشرايط وإلّا فلا يتصف بالمانعية ليكون عدمه من مقدّمات وجود المعلول ويترتّب على ذلك أنّه يستحيل أن يكون وجود أحد الضدين مانعاً من وجود الآخر بداهة أنّه عند وجود أحد الضدين يستحيل وجود المقتضي للضد الآخرفعدمه مستند إلى عدم مقتضيه لا إلى وجودضده وهذا بالنسبةإلى إرادة شخص واحدفي غاية الوضوح لإستحالة تحقّق إرادة كلّ من الضدين في آن واحد.

وأمّا بالنسبة إلى إرادة شخصين للضدين فلأن إحدى الإرادتين تكون مغلوبة للإرادة الآخرى فلاتكون متصفة بصفة الإقتضاء فيكون وجودها كعدمها لعدم القدرة على متعلقها إلى أن قال فإتضح أن المانع المتوقّف على عدمه وجود المعلول هو ما كان مزاحماً لتأثير المقتضى أثره عند إجتماع شرايطه وهذا المعنى مفقود في الضدين.

(١) هذا هو الجواب عن الإيراد وذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٦١»: ولكن في ما تقدّم سابقاً من إبتناء هذا الإشكال على إتحاد المقدّمات طراً في كيفية الدخل في وجود المعلول ورجوع دخل الجميع إلى المؤثرية والمتأثرية كما في المقتضي فإنّه على هذا المبنى لا ميحص من إخراج عدم المانع بقول مطلق عن المقدّمات وعن كونه من أجزاء العلة التامّة نظراً إلى إنتفاء السنخية بين الوجود والعدم وإمتناع تأثير العدم في الوجود وإلّا فبناء على إختلاف فالمانع إنّما يتصف بالمانعية عند وجود المقتضي مع بقيّة الشرايط وإلّا فلا يتصف بالمانعيةليكون عدممن مقدّمات وجود المعلول ويترتّب علىذلك أنّه يستحيل

لا أن يكون وجود أحد الضدين مانعاً من وجود الآخر بداهة أنّه عند وجود أحد الضدين يستحيل وجود المقتضي للضد الآخر فعدمه مستند إلى عدم مقتضيه لا إلى وجود ضده وهذا بالنسبة إلى إرادة شخص واحد في غاية الوضوح لإستحالة المقدّمات في كيفية الدخل في المعلول ورجوع بعضها إلى كونها معطيات الوجود كما في المقتضي ورجوع بعضها الآخر إلى كونها معطيات الحدود للوجود والقابلية كما في الشرط وعدم المانع على ما شرحناه سابقاً، فلا مجال للمنع عن مقدّمية عدم الضد بالبيان المزبور.

وتقدّم ذلك مفصلاً وأجاب الكفاية عن أصل الإستدلال بالمقدّمية «ج ١ ص ٢٠٦» بقوله: وذلك لأنّ المعاندة والمنافرة بين الشيئين، أي إستحالة إجتماع الضدين. لا يقتضي، أي لا يكون كلّ منهما مانعاً عن الآخر إلّا عدم إجتماعهما في التحقّق، أي غاية ما يقتضيه ذلك إنّما هو التلازم بين وجود أحدهما عدم الآخر أي إستحالة إجتماعها مع الممنوع مع أن وجودها ليس من الموانع ولا عدمه من المقدّمات، هذا أوّلاً. وثانياً: وحيث لا منافات أصلاً بين أحد العينين، أي السواد وما هو نقيض الآخر وهو عدم البياض وبديله بل بينهما كمال الملائمة كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة، أي في عرض واحد من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر كما لا يخفى، أي يكونان إذا فعل المأمور به وترك ضده معلولى علة واحدة لا تقدّم لأحدهما على الآخر فلا وجه لجعل ترك الضد من مقدّمات المأمور به، فكما أن قضية المنافات بين المتناقضين لا تقتضي تقدّم إرتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، أي السبب الباعث لحصول أحد النقيضين فإنّه باعث لحصول هذا وإرتفاع الآخر في عرض ◄

كما أن شبهة ورود الدور في المقام من إستلزام التمانع بينهما توقّف كلّ واحد من الوجود والعدم على الآخر[١] نظراً أن عدم كلّ

واحد من غير ترتّب وتوقّف بينهما فإذا حصل السبب لوجود الإنسان مثلاً حصل الإنسان وإرتفع اللا إنسان في رتبة واحدة من دون أن يرتفع اللا إنسان أوّلاً ثمّ يحصل الإنسان من المرتبة المتأخرة. كذلك في المتضادين، أي الضد للشيء كالسواد للبياض هو الّذي في مرتبته لا السواد السابق ولا اللاحق لإجتماعهما معه والضدان لا يجتمعان وكذا عدم السواد والنقيض للسواد هو الّذي في مرتبته لاعدمه السابق ولا عدمه اللاحق لإجتماعهما معه والنقيضان لا يجتمعان فيكون عدم السواد متحداً في الرتبة مع السواد المتحد مع البياض والمتحد مع شيء متحد مع شيء آخر متحد مع الشيء الأخير أيضاً.

(١) ذكر في «الكفاية: الوجه الثالث للدور ج ١ ص ٢٠٧».

قال: كيف ولو إقتضى التضاد توقّف وجود الشيء على عدم ضده توقّف الشيء على عدم مانعه لإقتضى توقّف عدم الضد على وجود الشيء توقّف عدم الشيء على مانعه بداهة ثبوت المانعية في الطرفين وكون المطاردة من الجانبين، أي كما يكون عدم المانع من مقدّمات الوجود فكذلك وجود المانع من مقدّمات العدم وهو دور واضح وما قيل أي المحقّق الخونساريّ في التفصى عن هذا الدور أي بيانه يتوقّف على مقدّمة وهي أن الوجود محتاج في تحقّقه إلى تحقّق جميع أجزاء علته التامّة من المقتضي والشرط وعدم المانع والعدم يكفي فيه إنتفاء واحد منها ولذا كان إنتفاء كل واحد من أجزاء العلة للوجود علة تامّة للعدم ولكن إذا إنتفى المجموع أو إثنان أو ثلاثة فإن كانت في عرض واحد فالمؤثر هو المجموع

لإنتفاء الترجيح وعدم جواز توارد العلل المتعددة على معلول واحد وإلّا فالسابق هو المؤثر لصلاحية السبق للترجيح إذا عرفت ذلك فإعلم من أن التوقف من طرف الوجود فعلي، أي من جهة كونه وجودياً يحتاج إلى تحقّق جميع أجزاء علته ومنها عدم مانعه فيكون توقّفه على العدم فعلياً بخلاف التوقّف من طرف العدم أي عدم الضد فإنّه أي عدم الشيء إنّما يستند إلى وجود المانع على فرض ثبوت المقتضي له مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده ولعله كان محالاً، أي لعل فرض وجود المقتضي لذلك الضد مع وجود هذا الضد محالاً لأجل إنتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الإرادة الأزلية به وتعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة، أي يستحيل ثبوت المقتضي، أي الإرادة. لكلا الضدين إذ في حال إرادة فعل الصلاة يمتنع إرادة ضده الإزالة، فيكون العدم دائماً مستنداً إلى عدم المقتضي له، أي عدم الإزالة حين فعل الصلاة مستند على عدم إرادة الإزالة لا إلى وجود الصلاة. فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع، أي فعل الصلاة كي يلزم الدور، أي من ذلك ترى عدم صحة. استناد عدم الإحراق إلى وجود الرطوبة مع عدم وجود النار أو عدم تحقّق شرطه الّذي هو المماسة والمحاذاة الخاصّة بخلافه في ظرف وجود أصل النار وتحقّق المحاذاة ومماسة الجسم مع النار إذ صح إستناد عدم الإحراق إلى وجود المانع والرطوبة وعلى ذلك فحيث أنّه تحقّق الصارف في المقام عن الوجود فلا جرم في مثله يكون عدم الضد مستنداً إلى عدم الإرادة والصارف الّذي هو أسبق رتبة من المانع لا إلى وجود الضد حتّى يلزم الدور. إن قلت: هذا إذا لو حظا منتهيين إلى إرادة شخص واحد، أي شخص واحد لا يمكن أن يريد إيجاد الضدين معاً في الخارج فلا محالة إذا

شرط وجود الآخر ووجود كلّ واحد علة لعدم الآخر أيضاً لايكاد يتم كما عرفت في بحث المقدّمة بأن عدم الشيء في صورة عدم المقتضي ووجود المانع مستند إلى عدم المقتضي لا وجود المانع ففي ما نحن فيه[1] عدم الضد مستند إلى عدم إرادته لا وجود الضد.

تعلقت إرادته بإيجاد أحدهما لم تتعلق بإيجاد الآخر وبالعكس فعندئذٍ يكون عدم الضد مع وجود الضد الآخر مستند إلى عدم المقتضي لا إلى وجود المانع.

وأمّا إذا كان كلّ منهما متعلّقاً لإرادة شخص فأراد مثلاً أحد الشخصين حركة شيء وأراد الآخر سكونه فيكون المقتضي لكلّ منهما حينئذٍ موجوداً فالعدم لامحالة يكون فعلاً مستنداً إلى وجود المانع، أي لا إلى عدم ثبوت المقتضي. قلت: هيهنا أيضاً، أي مستند إلى عدم ثبوت المقتضي فإنّ المقتضي مركب من القدرة والإرادة والثانية وإن كانت موجودة ولكن الأولى منتفية في الفرض وإنتفائها مقدّم رتبة على وجود المانع فإنّه حينئذٍ مستند إلى عدم قدرة المغلوب منهما في إرادته وهي ممّا لابدّ منه في وجود المراد ولا يكاد يكون بمجرد الإرادة بدونها، أي القدرة. لا إلى وجود الضد، أي وجود المانع. لكونه مسبوقاً بعدم قدرته، أي عدم المقتضي. كما لايخفى.

(١) وبما ذكره في «الكفاية» قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٦٣»: وقد أورد عليه الأستاذ في الدورة السابقة بأنّه بعد أن كان المعلول إستناده في طرف الوجود إلى مجموع أجزاء العلة من المقتضي والشرط وعدم المانع في عرض واحد بتخلل فاء واحد بينهما في قولك وجدت العلة بأجزاء فوجد المعلول لا بتخلل فائين بقولك وجد فوجد فوجد المعلول وإلّا يلزمه خروج مثل عدم

المانع عن كونه من أجزاء العلة التامّة في التأثير في تحقّق المعلول أي لعدم تأثير العدم في الوجود فلا جرم بمقتضاه حفظ الرتبة بين النقيضين لابدّ وأن يكون عدمه أيضاً عند إنتفاء العلة بأجزائها مستنداً إلى إنتفاء الجميع في عرض واحد بنحو تخلل فاء واحد على نحو إستناد وجوده إلى مجموع أجزاء العلة لا إلى خصوص بعض أجزائها وهو عدم المقتضي فيبطل حينئذٍ ما إدعى من الترتب والطولية بين أجزاء العلة التامّة من المقتضي والشرط والمانع في مقام التأثير الفعلي في وجود المعلول وأن ما يرى من عدم صحة إستناد عدم الإحراق في المثال المزبور عند عدم وجود النار وتحقّق المحاذات الخاصّة إلى الرطوبة ووجود المانع فإنّما هو فيما إذا أريد، إستناداً إلى خصوص المانع وإلّا فصحة إستناده حينئذٍ إلى عدم المجموع ممّا لاريب فيه كما هو واضح، وأمّا صحة إستناده إلى خصوص عدم المقتضي مع إنتفاء الشرط ووجود المانع أيضاً فلعله من جهة أقوائية المقتضي حينئذٍ من بين أجزاء العلة عند العرف في إستناد العدم إليه وإلّا فبحسب الدقة لايكون العدم إلّا مستنداً إلى عدم وجود علته التامّة الّتي من أجزائها الشرط والمانع ومن ذلك ربّما يكون الأمر بالعكس في إستناد العدم عرفاً إلى شيء كما في الخشبة الّتي تحت البحر حيث صح إستناد عدم إحراقه إلى وجود الماء عند كونه تحت البحر عرفاً ولا يصح استناده إلى عدم وجود النار بل ولئن علل عدم إحراقه إلى عدم وجود النار والحال هذه ترى بأنّه يضحك عليه العرف وحينئذٍ فإذاً لايكون أجزاء العلة التامّة في عالم التأثير في المعلول إلّا في عرض واحد ومرتبة واحدة بنحو لا يتخلل بينه وبين المجموع إلّا فاء واحد، نقول في المقام أيضاً بأن العلّة التامّة لوجود الصلاة إذا كانت هي الإرادة وترك ضدها الّذي هو

الإزالة حسب ما هو المفروض من مقدّمية الترك للوجود ولم يكن بينهما في مقام التأثير في الأثر ترتب وطولية بل كان إستناده إلى مجموع الأمرين في عرض واحد بتخلل فاء واحد كقولك وجدت الإرادة وترك الإزالة فوجدت الصلاة فلا جرم في طرف العدم أيضاً بمقتضي حفظ الرتبة بين النقيضين لا يكونان إلّا في مرتبة واحدة فإذا قلب حينئذٍ كلّ من الإرادة والترك إلى النقيض بقلب الإرادة إلى عدمها والترك إلى الفعل فقهراً يكون العدم مستنداً إلى مجموع الأمرين من وجود صارف وفعل الضد الذي هو المانع لا أنّه مستند إلى خصوص الصارف وعدم الإرادة وعليه يتوجّه محذور الدور المزبور نظراً إلى فعلية التوقّف حينئذٍ من الطرفين كما هو واضح ولكن الأستاد ـ دام ظله ـ أجاب عن ذلك أخيراً وبنى على الترتيب والطولية بين أجزاء العلة التامّة من المقتضي والشرط والمانع وإلتزم بتقدّم المقتضي على الشرط والمانع رتبة بمقتضي ما بنى عليه من إختلاف أجزاء العلة في كيفيّة الدخل في وجود المعلول برجوع بعضها كالمقتضي إلى كونها مؤثرات ومعطيات الوجود ورجوع بعضها إلى كونها معطيات الحدود للوجود كالشرط وعدم المانع فإنّه عليه يكون المقتضي بإعتبار كونه مؤثراً ومعطياً لأصل الوجود مقدّماً رتبة على ما يكون دخله في حدوده ولو بنحو دخل منشأ الإعتبار في الأمر الإعتباري كتقدّم ذات الوجود على حده العارض عليه رتبة وحينئذٍ فعند إنتفاء المقتضي ووجود المانع لا جرم يكون العدم مستنداً إلى عدم ثبوت المقتضي ولامجال لإستناده إلى وجود المانع أو عدم شرطه إلّا في ظرف ثبوت أصل المقتضي للوجود وحينئذٍ ففي المقام أيضاً حيثما كان عدم الإرادة والصارف أسبق رتبة من الشرط والمانع بمقتضي حفظ الرتبة بين النقيضين فقهراً يكون العدم عند عدم الإرادة مستنداً إلى الصارف لا إلى وجود المانع وهو الضد حتّى ←

نعم، الّذي يرد[١]

يتوجّه محذور الدور المزبور وهو واضح.

لكن الظاهر كما سيأتي أن أجزاء العلة التامّة في الرتبة الواحدة ولو يكون الشرايط حدوداً وإضافات فيصح الوجه الأوّل ويبقى الدور بحاله، فإنّه كما أجزاء العلة في الوجود في عرض واحد كذلك بديله وهو أجزاء العلة للعدم أيضاً في عرض واحد.

(١) وقال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٠٨»: وما قيل في التفصي عن هذا الدور غير سديد فإنّه وإن كان قد إرتفع به الدور، أي وجود الضد يتوقّف على عدم المانع لكن عدم الضد لا يتوقّف على وجود الضد بل بوجود الصارف، إلّا أنّه غائلة لزوم توقّف الشيء على ما يصلح به إن يتوقّف عليه على حالها لإستحالة أن يكون الشيء الصالح، أي وجود الضد لأن يكون أى وجود الضد موقوفاً عليه أي وجود ضد الشئ، أي عدم الضد، موقوفاً خبر ليكون الأوّل عليه، أي على عدم الضد ضرورة أنّه لو كان، أي وجود الضد، في مرتبة يصلح لأن يستند عليه، أي في حال وجود المقتضي لعدم إنصرافه فيستند العدم إلى وجود المانع لما كاد يصح أن يستند، أي وجود الضد فعلاً إليه.

توضيح ذلك قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٦١»: قال فالأولى هو المنع عن المقدّميّة بما في الكفاية إلى أن قال وهو واضح الإستحالة من جهة إستلزامه لكون الشيء في رتبتين وبيان ذلك أنا لو فرضنا في مثل الصلاة والإزالة مثلاً توقّف الإزالة على عدم الصلاة توقّف الشيء على عدم مانعه فلازم التوقّف والمقدّميّة هو تقدّم العدم المزبور على وجود الإزالة ولازم ذلك بمقتضي حفظ

على المقدّميّة في الطرفين هو إستلزام كون وجود كلّ واحد في رتبة متأخّرة عن الآخر نظراً إلى حفظ الرتبة الواحدة بين النقيضين ونفس هذه الجهة محذور مستقل بل هو في الحقيقة وجه إستحالة الدور أيضاً هذا كلّه مضافاً إلى إمكان دعوى أن مجرد التعاند بين الوجودين لا يقتضي التمانع المصطلح بل غاية إقتضائه عدم إجتماعهما في الوجود.

وهذا المقدار[1]

الرتبة بين النقيضين تقدّم وجود الصلاة أيضاً على عدم الإزالة نظراً إلى كونها في رتبة عدمها الّذي هو مقدّم رتبة على وجود الإزالة فإذا فرضنا بمقتضي المعاندة المزبورة توقّف الصلاة أيضاً على الإزالة توقّف الشيء على عدم مانعه يلزمه لامحالة بمقتضي حفظ الرتبة بين النقيضين تقدّم الإزالة أيضاً وجوداً وعدماً على وجود الصلاة ولازمه حنيئذٍ صيرورة كلّ من الصلاة والإزالة في رتبة متأخّرة عن الآخر الملازمة لكن كلّ منهما في رتبتين وهو كما ترى مقطوع إستحالته وحينئذٍ فكان ذلك برهاناً قطعياً على إستحالة ما إدعى من المقدّمة بين الضدين كما هو واضح ـ إلى أن قال: ـ وحينئذٍ فالعمدة في الإشكال على المقدّمية هو ما ذكرنا من لزوم كون الشيء في رتبتين نظراً إلى مقدّمية ترك كلّ واحد من الضدين بعد كون المطاردة من الطرفين لوجود الضد الآخر بل ذلك أيضاً لازم للإشكال الثاني أيضاً نظراً إلى بقاء غائلة الدور وهو لزوم كون الشيء في رتبتين بعد على حاله وإن إندفع فعليه التوقّف بالبيان المزبور كما هو واضح.

(١) هذا هو الجواب الأوّل من صاحب الكفاية وقد تقدّم مفصلاً.

٢٨ ـــــــ

تارة كون المتقدّم من علل قوام المتأخّر كالجزء والكل والواحد والإثنين فيسري إلى الوجود فيكون التقدّم في مرتبة التقدّم الماهوي تقدّماً بالماهيّة والتجوهر وفي مرتبة الوجود تقدّماً بالطبع، واُخرى كون المتقدّم مؤثراً فيتقدّم بوجود الأثر كالمقتضي بالإضافة إلى المقتضي وثالثة كون المتقدّم مصححاً لفاعلية الفاعل أو متمماً لقابلية القابل بل كالشروط الوجوديّة والعدمية فكما أن الوضع والمحاذات مصحح لفاعلية النار في الإحراق مثلاً، كذلك خلوّ المحل عن الرطوبة متمم لقابلية المحل للإحتراق وهكذا الأمر في السواد والبياض فإنّ خلو الموضوع عن السواد متمم لقابلية الموضوع لعروض البياض لعدم قابلية الجسم الأبيض للسواد والأسود للبياض ومنه يتضح للمتأمّل عدم ورود الدور الآتي إذ عدم إتصاف الجسم بالسواد لايحتاج إلى فاعل وقابل كي يحتاج إلى مصحح فاعلية الفاعل ومتمم قابلية القابل كي يتوهّم توقّف عدم الضد على وجود الضد أيضاً، واتضح ممّا ذكرنا تحديد ملاك التقدّم بالطبع أن الصلاة والإزالة لهما التقدّم والتأخّر بالطبع فإنّه لا وجود للإزالة مثلاً إلّا والصلاة غير موجودة وكذا الصلاة بالإضافة إلى ترك الإزالة بخلاف عدم إحديهما على وجود الأخرى فإنّه يمكن عدمهما معاً وعدم إمكان عدم الضدين اللذين لا ثالث لهما ليس من حيث التوقّف بل من حيث إنحصار التضاد بين إثنين إلى أن قال فالتحقيق الّذي ينبغي ويليق هو تسليم مقدّمية عدم الضد لوجود الآخر بنحو التقدّم بالطبع كما عرفت إلّا أنّه مع ذلك لايجدي الخصم شيئاً إذ ليس كلّ متقدّم بالطبع يجب بالوجوب المقدّمى كما عرفت في أجزاء الواجب فإنّ الجزء كما عرفت في المبحث السابق له التقدّم الطبعي لكنّه حيث لاوجودللأجزاءبالأسر وراء وجود الواجب النفسي فلامعنى

لا لإيجابها بوجوب غيري زيادة على وجوبها النفسي وإن كان لها التقدّم الطبعي فكذا في عدم الضد الموقوف عليه وجود ضده فإنّ البعث إلى الضد كاف في تحصيله لأنّه لا يوجد إلّا وشرطه محقّق وهو عدم ضده لا أن وجوده موقوف خارجاً على تحصيل عدم ضده بخلاف المقدّمات المبائنة تحقّقاً عن ذيها هذا في العدم الأزلي وأمّا العدم الطاري فإن كان المأمور به ممّا يتحقّق بمجرد الإرادة كالأعراض القائمة بالشخص من الإزالة والصلاة فوجود الإرادة وهي مقتضي الإزالة مساوق لعدم إرادة الصلاة ولو كان في أثنائها فعدم الصلاة ورفع اليد عنها لايحتاج إلى تسبيب، وأمّا إذا كان المأمور به لا يتحقّق بمجرد الإرادة كما إذا مر بإيجاد البياض في محل مشغول بالسواد فإنّ إرادة وجود البياض وعدم إرادة بقاء السواد لايكفي في زوال السواد فلا محالة يجب رفعه وحيث أن حكه أو غسله أمر وجودي لا يؤثر في العدم بل ملازم له لإنتقال السواد بإنتقال الأجزاء الصغار القائم بها فيوجب الحك أو الغسل حركتها من مكان إلى مكان وهي ملازمة لعدم السواد في المحل فلا محالة لايجب الحك أو الغسل لعدم المقدّمية ولايجب ملازمة المقدور عليه بالقدرة على ملازمة الوجودي إلّا بعد اللابدية من إتيان ملازمة الوجودي ولو عقلاً وليس كذلك إلّا بعد المقدّمية عقلاً ... إلى آخره.

وفيه أوّلاً: لا نعرف تقدّم الطبعي في قبال التقدّم الزماني والتقدّم الرتبي، فإنّ الشيء. إمّا متقدّم زماناً أو رتبة ولذا ما مثل يكون من قبيل العلل.

وثانياً: أن ما ذكره من كون البديل لايقتضي أن يكون في رتبته ممنوع فإنّه حينئذٍ لايكون بديلاً لو كان في رتبتين كما في النقيضين فيعتبر إتحاد الرتبة في النقيضين وإلّا لايكون المتقدّم نقيضان فالنقيضان عدم الشيء في ↖

موطن الوجود زماناً ورتبة.

وثالثاً: ما مثل من عدم الشرط ففيه أن عدم الشرط أيضاً مقدّم رتبة على المشروط فإنّه بإنتفائه ينتفي المشروط وهو الدخيل في إنتفاء المشروط مقتضي تقدّم أجزاء العلة رتبة على المعلول مضافاً إلى أنّه قال: الشرط متقدّم عليه بالطبع ليس كذلك بل تقدّم عليه رتبة بالعلة والتوقّف والمقدّمية. وما ذكره من الملاك موجود في العدم بعين ما في الوجود بعنوان النقيض كما عرفت فلا فرق بين التقدّم الزماني والرتبي في ذلك أصلاً وما ذكره من الأمثلة كلّ ذلك تقدّم بالعلية كما هو واضح. ووجوب الوجود وما ذكره من أن الواحد موجود في الكثير والواحد موجود والكثير ليس بموجود سفسطة من الكلام فإنّ الكثير موجود فالواحد من أجزائه موجود، والواحد موجود فالكثير بما هو كثير ليس بموجود، لكن نفس الواحد في ضمنه كما كان الكثير موجوداً موجود ومن أجزائه فلا تفاوت أصلاً.

ورابعاً: ما ذكره من الصلاة والإزالة فلا تقدّم لعدم إحديهما مع وجود الآخر بل من المتقارنات كما عرفت لتمانعها فلا وجه لتسليم المقدّمية أصلاً وتوهّم عدم سرايةالوجوب إليهفإنّهعلى فرض التسليم فلايكفيالبعث إلىوجود الضد لحصول شرطه فيمكن أن يأتي بالضد الآخر كالصلاة ولا يحصل شرط الإزالة فلابدّ وأن يترشح الوجوب إليه ومن ذلك تعرف الإشكال في بقية كلامه. فتحصل إلى هنا أن أجزاء العلةالتامّة تكون في صف واحدمن التأثير والتقدّم بالعلية في طرف الوجود والعدم، وإنّما الإختلاف بالرتبة فلا مقدّمية لترك الصلاة لفعل الإزالة أصلاً. نعم، يكون التلازم بينهماوسيأتي ويلزمالخلف وتقدّم الشيءعلى نفسه،كماتقدّم مفصلاً.

وذكر استادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٢٥٥» في رد المحقّق

النائينيّ بأن عدم الضد يستند إلى عدم المقتضي قال: إن ما أفاده من دعوى إستحالة وجود المقتضي لكلّ من الضدين في آن واحد غير صحيح لأنّ كلاً من المقتضيين أيضاً يقتضي أثره في نفسه ومع قطع النظر عن الآخر فمقتضي البياض مثلاً إنّما يقتضيه في نفسه كما أن مقتضي السواد مثلاً إنّما يقتضيه كذلك وهذا أمر ممكن لا إستحالة فيه أصلاً، إنّما المستحيل هو إقتضاء شيء للبياض المقارن للسواد مثلاً وأين ذلك من فرض وجود المقتضي لكلّ من الضدين في نفسه لا بقيد إجتماعه مع الآخر ولو لا ما ذكرناه لإستحال إستناد عدم الشيء إلى وجود مانعه أبداً لأن الأثر المترتب على وجود المانع إن لم يكن مضاداً للممنوع فلا موجب لكونه مانعاً منه وإن كان مضاداً له فكيف يعقل وجود المقتضي لما فرض ممنوعاً ليستند عدمه إلى وجود المانع ... إلى آخره.

ولكن فيه أن المقتضي لكليهما موجود من الملاك والمصلحة فهو مسلم لكن يقتضي أثره في نفسه في مورد الإجتماع والتقارن ممنوع لتضادهما بأن يتعلق إرادته بالسواد فقط في حين مقارنتها مع الإرادة بالبياض فقد في نفس المحل والمقتضي يؤثر في سائر الأفراد لا ربط له بهذا الفرد وهذه الحصة من المقتضي وكونه مع قطع النظر عن ملاحظة الآخر لا أثر له لأنّه لا يدور مدار اللحاظ بل من الأُمور الواقعيّة فالعدم لا محالة مستند إلى عدم المقتضي وهو الإرادة ومجرد لولا وجود الضد الآخر لكان يؤثر أثره ولكن وجوده يزاحمه في تأثيره لا يوجب ثبوت الإرادة هذا وإن قيل هذه الشأنية تكفي في ثبوت الدور المتقدّم لكن قد عرفت أنّه الخلف، وتقدّم الشيء على نفسه وهو محال فالمقدّمية غير ثابتة على كلّ حال بين عدم الضد الخاص ووجود الضد الآخر.

لايقتضي تقدّم أحدهما على الآخر بل غاية الأمر إقتضائه وجود أحدهمامع عدم الآخر ولوفي رتبة واحدةوحينئذٍ لاموجب لاقتضاء أزيد من التلازم بين أحد الوجودين في الضدين مع عدم الآخر بلا مقدّمية لأحدهما على الآخر اصلاً وحينئذٍ فلا موجب لإقتضاء الأمر بأحدهما النهي عن الآخر إذ قد عرفت بأن ما هو مقتضي له من المقدّمية فصغراه ممنوعة وما هو موجود من صغرى الملازمة فكبرى إقتضائه ممنوعة ولذا كان نظر المشهور بين القائلين بالإقتضاء إلى حيث المقدّمية والتمانع المصطلحة ولا أظنّ فيهم من إلتزم بإقتضاء صرف تلازم الوجودين التلازم بين حكميهما.

فراجع كلماتهم[1]. نعم، غاية ما يقتضي التلازم المزبور عدم اجتماع الأمر بأحد الوجودين مع الأمر بالآخر فوجوب الشيء حينئذٍ لايقتضي إلّا عدم وجوب الآخر لا حرمته وهذا المقدار في الجملة ما لا إشكال فيه.

---

(١) قال المحقّق القميّ في «القوانين: ج ١ ص ١٠٨»: الثانية أن ترك الضد ممّا يتوقّف عليه فعل المأمور به لإستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود أحدهما يتوقّف على إنتفاء الآخر عقلاً فالتوقّف عقلي وإن كان الضد شرعياً، إذ المراد بعد فرضه ضداً وقد أغرب بعض المحقّقين فأنكر كونه مقدّمة وقال: إنّه من المقارنات الإتّفاقية.

وقال في «الفصول: ص ٩٤»: ولنا على أنّه يستلزم النهي عن الضد الخاص حيث لايكون الضد وجود ماتعلق الأمر بتركه، ولوفي ضمن الكل إن ترك الضد ←

حينئذٍ ممّا يتوقّف عليه حصول الواجب ويجب لما مر من وجوب مقدّمة الواجب ووجوب الترك للتوصل إلى الواجب معنى النهى الغيري وقد يستدل على ذلك بأن فعل الضد مستلزم لترك الواجب المحرم فيحرم لإستحالة إختلاف حكم المتلازمين وقد مر ضعفه سابقاً حيث بينا أن مستلزم الحرام لايكون من حيث كونه مستلزماً له حراماً ما لم يكن سبباً فعلياً ولاريب أنّ فعل الضد وإن كان لمانعيّته سبباً لترك الواجب إلّا أنّه سبب شأني غالباً لإستناد ترك الواجب إلى الصارف دون فعل الضد فيحرم الصارف دونه وكذا الحال فيما لو فسر النهى بطلب الكف حيث يتوقّف فعل الواجب عليه ... إلى آخره. إلى غير ذلك من كلماتهم إلى هنا تبين عدم مقدّمية ترك أحد الضدين لوجود الضد الآخر ولا ملازمة بين وجوب الضد وحرمة ضد الآخر أصلاً.

الأمر السابع في إقتضاء العينية والتضمن والإلتزام في الضد العام بمعنى الترك، وقال صاحب «الفصول: ص ٩٣»: لنا أن الأمر بالشيء عين النهى عن الضد العام إن فسر الترك فيهما بعدم الفعل.

إن معنى النهى عن الترك حينئذٍ طلب ترك الترك لان معنى النهى طلب الترك وطلب ترك الترك عين طلب الفعل في المعنى وذلك ظاهر، وإنّما قلنا إنّه عينه في المعنى إذ لاريب في تغايرهما بحسب المعنى المفهوم كالوجود وعدم العدم ـ إلى أن قال: ـ إن الكلام في عينية المفهومين بحسب الصدق لا في التسمية إذ لم يدع أحد أن النهى عن الضد له معنى غير معناه المتداول أعنى طلب الترك حتّى يطالب فيه بالنقل أي نقل عن أهل اللغة ويرجع حينئذٍ إلى اللفظ وعينية المفهومين في الصدق وإن كانت من الأُمور الواضحة إلّا أن التشاجر في نظائرها غير عزيز في

كتب القوم. ولنا على أنّه يستلزم النهى عن الضد العام ـ إلى أن قال: ـ ولنا على أنّه يستلزم النهى عن الضد الخاص ـ إلى أن قال: ـ ولنا أنّه عين النهى عن ضده الخاص حيث يكون الضد وجود ما تعلّق الأمر بتركه ولو في ضمن الكل وأن مطلوبية الترك عين النهى عن الفعل فإن كان الترك تمام المطلوب فلا إشكال فإنّ قول القائل أترك كذا أمر بترك الفعل وهو معنى النهي ومثله تجنب. وإحترز وكف فإنّ المفهوم منها عرفاً إنّما هو طلب وإن كان جزئه كما في الصوم فإن إعتبر منفرداً كان واجباً غيرياً من باب المقدّمة كمامر، وهو معنى النهى عن فعله وإن إعتبر في ضمن الكل كان واجباً نفسياً بوجوب الكل ... إلى آخره.

وتوضيح ذلك أن حقيقة النهى عبارة عن طلب الترك قبال الأمر الّذي هو طلب الوجود وأن ترك الترك في المقام بعد أن كان عبارة أخرى عن الوجود الّذي هو طارد العدم قهراً كان طلب الوجود أيضاً عبارة أخرى عن النهى عن النقيض الّذي هو عبارة عن طلب ترك الترك ومقتضاه حينئذٍ هو عينية الأمر بالشيء مع النهى عن النقيض بحسب المنشأ وإن لم يكن كذلك بحسب المفهوم، نظير الإنسان والحيوان الناطق مختلفان مفهوماً ومتحدان مصداقاً.

وأجاب عنه صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢١١»: ومن هنا إنقدح أنّه لا وجه لدعوى العينية ضرورة أن اللزوم يقتضي الإثنينية لا الإتحاد والعينية. نعم، لا بأس بها بأن يكون المراد بها أنّه يكون هناك طلب واحد وهو كما يكون حقيقة منسوباً إلى الوجود وبعثاً إليه كذلك يصلح أن ينسب إلى الترك بالعرض والمجاز ويكون زجراً وردعاً عنه فإفهم. وذلك على ما إختاره من كفاية حسن الإستعمال بالطبع ولا يحتاج إلى وجود إحدى العلائق لعدم وجودها في المقام وعلى أي.

وبمثل ذلك أجاب المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٧٧»: قال في مثله كان المتعين هو الأخير من كونه على نحو الإلتزام دون العينية والتضمن ـ إلى أن قال: ـ وذلك لما سيجيء من أن حقيقة النهى عن الشيء ليس إلّا عبارة عن الزجر عن الوجود في قبال الأمر الّذي هو الإرسال والبعث نحو الوجود لا أنّه عبارة عن طلب الترك كى يلزمه إشتراكه مع الأمر في جزء المدلول وهو الطلب فيلزم عينيتهما في المقام بحسب المنشأ وعليه فمن الواضح المغايرة التامّة بين مدلوليهما علاوة عما كان بين مفهوميهما من المغايرة ـ إلى أن قال: ـ وحينئذٍ يتعين الأمر بكونه على نحو الإلتزام نظراً إلى ما هو الواضح من الملازمة التامّة بين إرادة الشيء وكراهة تركه بحسب الإرتكاز بحيث لو إلتفت الترك ليبغضه ويمنع عنه نعم لا بأس بدعوى العينية بينهما بحسب الإنشاء بلحاظ كونه مبرزاً عن مبغوضية الترك كإبراز عن محبوبية الوجود ومطلوبيته.

وعليه يلازم الأمر الشيء النهى عن ضده العام بقاعدة الملازمة لا العينية ومثل ذلك إختار المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٥٢»: وأمّا دعوى الدلالة عليه بالإلتزام بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص بأن يكون نفس تصور الوجوب كافياً في تصور المنع عن الترك فليس ببعيدة وعلى تقدير التنزل عنها فالدلالة الإلتزامية باللزوم البين بالمعنى الأعم ممّا لا إشكال فيها ولا كلام.

ولكن يرد عليه كما أفاد أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٢٦»: قال بعدم الملازمة بين الأمر بالشيء والنهى عن ضده العام لأن الأمر بالشيء لا يعقل أن يكون زجراً عن تركه لتغايرهما مفهوماً ومصداقاً. نعم، إذا قيل إن الأمر بالشيء وجوباً يستلزم الزجر عن تركه فلا مانع من قبوله لأن الشيء المشتمل على

مصلحة تدعوا إلى إرادته من الغير بنحو الإلزام يكون تركه مبغوضاً لمريده بغضاً يساوق حب فعله وإيجاده في المرتبة ولاريب في أن ملاك الزجر هو بغض المزجور عنه سواء كان الداعي إلى بغضه اشتماله على المفسدة أم شدة حب نقيضه حب الشيء ولو كان بنحو الغلو والإفراط لا يستلزم بغض تركه على نحو الحقيقة بل بالعرض والمجاز لإن البغض كالحب لا ينشأ في النفس متعلّقاً بشيء إلّا لملاك يقتضيه ولاريب في أن ترك الشيء المحبوب أو المراد ليس فيه ملاك يدعوا إلى بغضه أو كراهته كما أن الشيء المبغوض لملاك يقتضي بغضه لايكون تركه محبوباً بلا ملاك يقتضي حبه وإرادته. نعم، يصح نسبة البغض إلى ترك المحبوب بالغرض والمجاز عرفاً وكذا الأمر بالنسبة إلى ترك المبغوض كما مر.

وإختار ذلك أستادنا الخوئيّ أيضاً في «هامش الأجود: ج ١ ص ٢٥٢»: والحقّ عدم إقتضائه لها لأن الحكم الواحد وهو الوجوب في محل الكلام لايخل إلى حكمين ويمنع عنه. نعم، لا بأس بدعوى العينية بينهما بحسب الإنشاء بلحاظ كونه مبرزاً عن مبغوضية الترك كإبراز عن محبوبية الوجود ومطلوبيته.

وعليه يلازم الأمر الشيء النهى عن ضده العام بقاعدة الملازمة لا العينية ومثل ذلك إختار المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٥٢»: وأمّا دعوى الدلالة عليه بالإلتزام بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص بأن يكون نفس تصور الوجوب كافياً في تصور المنع عن الترك فليس ببعيدة وعلى تقدير التنزل عنها فالدلالة الإلتزامية باللزوم البين بالمعنى الأعم ممّا لا إشكال فيها ولا كلام.

ولكن يرد عليه كما أفاد أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٢٦»: قال بعدم الملازمةبين الأمربالشيء والنهى عن ضدهالعام لأنّ الأمربالشيءوجوباًيستلزم

الزجر عن تركه فلا مانع من قبوله لأنّ الشيء المشتمل على مصلحة تدعوا إلى إرادته من الغير بنحو الإلزام يكون تركه مبغوضاً لمريده بغضاً يساوق حب فعله وإيجاده في المرتبة ولا ريب في أن ملاك الزجر هو بعض المزجور عنه سواء كان الداعي إلى بغضه إشتماله على المفسده أم شدة حب نقيضه حب الشيء. ولو كان بنحو الغلو والإفراط لا يستلزم بغض تركه على نحو الحقيقة بل بالعرض والمجاز لإنّ البغض كالحب لا ينشأ في النفس متعلّقاً بشيء إلّا لملاك يقتضيه ولاريب في أن ترك الشيء المحبوب أو المراد ليس فيه ملاك يدعوا إلى بغضه أو كراهته كما أن الشيء المبغوض لملاك يقتضي بغضه لايكون تركه محبوباً بلا ملاك يقتضي حبه وإرادته.

نعم، يصح نسبة البغض إلى ترك المحبوب بالعرض والمجاز عرفاً وكذا الأمر بالنسبة إلى ترك المبغوض كما مر.

وأختار ذلك أستادنا الخوئيّ أيضاً في «هامش الأجود: ج ١ ص ٢٥١»: والحقّ عدم إقتضائه لها لأنّ الحكم الواحد وهو الوجوب في محل الكلام لايخل إلى حكمين ليكون تارك الواجب تاركاً له ومرتكباً للمحرم ضرورة أنّ الوجوب إنّما ينشأ من مصلحة لزومية في متعلّقه فتركه ترك ما فيه المصلحة لا أنّه فعل ما فيه المفسدة.

نعم، يصح إطلاق المبغوض على ترك الواجب بنحو من العناية والمسامحة لكنّه أجنبي عما هو محل الكلام كما هو ظاهر وبذلك يظهر لك فساد ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سره من تسليم دلالة الأمر بالشيء على النهى عن تركه بالدلالة الإلتزامية باللزوم البيّن بالمعنى الأعم بل بمعناه الأخص. أيضاً هذا مع أن

نفيه البعد عن اللزوم البين بالمعنى الأخص يناقض ما أفاده أوّلاً: من دعوى بداهة إمكان غفلة الأمر بالشيء عن تركه فضلاً عن أن يتعلق به طلبه كما هو ظاهر ... إلى آخره.

ولكن فيه أنّه على التنزل لا يرد النقض بل لا يبعد على الأخص لوجوده في إرتكازه كما في المقدّمات ولكن الحقّ مع ما عليه المحقّق العراقيّ والمحقّق النائينيّ وغيرهما كالمحقّق الإصفهانيّ كما سيأتي أيضاً. من كونه من لوازم بيانه أنّه إن أريد من الكراهة الكراهة التفصيلية المتوقفة على الإلتفات إلى الموضوع تفصيلاً مع ما عليه من الجهات فالحق عدم الملازمة وإن أريد الكراهة الإرتكازية أي من نفس تلك المصلحة الكامنة في الوجوب فالحق هو الملازمة بينهما وعليه فاللفظ الدال على إحداهما بالمطابقة دال على الأخرى بالإلتزام.

نعم، أن دلالة مثل الصيغة على الإرادة ليست دلالة لفظية فلا تكون مطابقة والتزاماً بل تدلّ على أحدهما كما تدلّ على الأخرى فتكون عقلية فإنّ الحكم هي الإرادة المبرزة كما مر مراراً.

وقال في المعالم لنا على الإقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من أن ماهيّة الوجوب مركبة من أمرين أحدهما المنع من الترك فصيغة الأمر الدالة على الوجوب دالة على النهى عن الترك بالتضمن وذلك واضح ... إلى آخره.

ومراده من قوله ما علم ... إلى آخره، ما ذكره قبل هذا من قوله وحقيقة الوجوب ليست إلّا رجحان الفعل مع المنع من الترك.

وأجاب عنه صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢١١»: والتحقيق أنّه لايكون الوجوب إلّا طلباً بسيطاً ومرتبة وحيدة أكيدة من الطلب لا مركباً من طلبين.

نعم، في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها ربّما يقال الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن الترك ويتخيل منه أنّه يذكر له حداً فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوماته بل من خواصه ولوازمه بمعنى أنّه لو إلتفت الأمر إلى الترك لما كان راضياً به لا محالة، وكان يبغضه البتة. ونعم، ما قال وتوضيح ذلك قال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٢٨».

أمّا كونه بسيطاً سواء كان إرادة نفسانية أو أمراً إعتبارياً عقلائياً، فواضح إذعلى الأوّل هو من الأعراض وهي من البسائط الخارجية، وعلى الثاني فهو أمر إنتزاعي إعتباري ينتزع من الإنشاء بداعي البحث والتحريك والإعتباريات أشد بساطة من الأعراض إذ ليس لها جنس وفصل عقلي أيضاً بخلاف الأعراض كما هو واضح.

وأمّا كونه مرتبة وحيدة أكيدة فهو مبني على كونه من الكيفيات النفسانيّة وتوصيفها بالتأكد بملاحظة ما إشتهر وقد مر مراراً أن الوجوب والإستحباب مرتبتان من الإرادة متفاوتان بالضعف والشدة إلّا أن الّذي يقتضي دقيق النظر وإن كان على خلاف ما إشتهر أنّه لا فرق في الإرادة الوجوبية والندبية من حيث المرتبةبل الفرق من حيث كيفيّةالغرض الداعي، والبرهان عليهأن المراد التشريعي كما يختلف من حيث اللزوم وعدمه كذلك المراد التكويني ضرورة أن ما يفعله الإنسان بإرادته ليس دائماً ممّا لابدّ منه ولا مناص عنه ومع ذلك ما لم يبلغ الشروق حده المحرك للعضلات لم يتحقّق المراد فليس المراد اللزومي ممّا لابدّ في إرادتهمرتبة فوق مرتبةإرادةالمراد الغيربحيث لو لم يبلغ تلك المرتبة لم يتحقّق المراد وإنّما التفاوت في الغرض الداعي من حيث كونه لزومياً أو غير لزومي

بل الشوق الطبعي ربّما يكون أشد من الشوق العقلي لموافقة المراد في الأوّل لهواه دون الثاني مع عدم اللابدية حتّى من حيث الهوى في الأوّل وثبوت اللابدية العقلية في الثاني. فإذا كان الأمر كذلك في الإرادة التكوينية فكذا الإرادة التشريعيّة إذ لا فرق بينهما إلّا من حيث تعلق الأولى بفعل نفسه وتعلق الثانية بفعل غيره، فالشوق إلى فعل الغير إذا بلغ حداً ينبعث من البعث كان إرادة تشريعية سواء كان المشتاق إليه ذا مصلحة ملزمة أم لا وليس الغرض من هذا البيان أن الإرادة ليست ذات مراتب لبداهة كونها ذات مراتب كسائر الكيفيات النفسانيّة بل الغرض أن التحريك الناشيء من الإرادة وفيما لابدّ منه وفي غيره لا يختلفان من هذه الحيثية وإن اختلفتا في نفسها لشدة موافقة المراد للغرض. فإنّ المرتبة الضعيفة إذا كانت قابلة لتحريك العضلات فلا محالة لا حالة منتظرة لحركتها فلا معنى لتوقّفها على بلوغها فوق هذه المرتبة وإلّا لزم الخلف فكذا الحال في الإرادة التشريعية والتحقيق أن المراد اللزومي وغيره يختلفان من حيث شدة الملائمة للطبع وعدمها فلامحالة ينبعث منهماشوقان متفاوتان بالشدة والضعف فكذافي الإرادة التشريعية فيكون الشوق المتعلق بما فيه مصلحة لزومية أشد حيث أن ملائمته لطبع المولى أقوى وإن كان بلوغه دوت هذه المرتبة كافياً في الحركة والتحريك في التكويني والتشريعي ـ إلى أن قال: ـ إن كراهة الترك أو أمر آخر وجودياً كان أو عدمياً ليس شدة في حقيقة الطلب فإنّ غير الحقيقة لا يوجب إشتداد حقيقة أخرى مضافاً إلى أن الكراهة صفة أُخرى تقابل الإرادة فلا يعقل أن تكون مقومة لها والمنع من الترك من الإعتبارات المنتزعة من الإنشاء فلا يعقل أن يكون مقوماً للصفة النفسانية وعدم الرضا وعدم الإذن لا يقوم الحقيقة البسيطة الثبوتية.

وأمّا الضعف في الإرادة أو في سائر موارد التشكيك فراجع إلى حد من الوجود يلزمه عدم وجدان الفرق لا أن الحد بنفسه عدمي ومن جميع ذلك ظهر أن هذه المعاني من لوازم الوجوب لا من مقوماته ... إلى آخره.

وفيه أن ضعف الإرادة وشدتها تابع للأعراض لا محالة ويؤثر في كيفية التحريك لا محالة أيضاً فلم يأت بشيء مغاير لما عليه القوم من الإختلاف في المرتبة وطبع المولى لا أثر له بعد ما كان الأحكام تابع المصالح والمفاسد. فتحصل إلى هنا أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لكن يقتضي النهي عن ضده العام بالتلازم في الجملة كما مر مفصلاً.

الأمر الثامن: وقع الكلام في ثبوت الفرق بين الضدين الخاصين الذين لهما الثالث وبين ما لا ثالث له في الإقتضاء وعدمه ذهب المحقّق العراقيّ إلى الثاني، قال في «النهاية: ج ١ ص ٣٦٥»: وعليه فلا مجال لإثبات حرمة فعل الضد حتّى يترتب عليه فساده إذا كان عبادة لا بمناط التلازم ولا بمناط المقدّمية خصوصاً على ما تقدّم منّا في البحث المتقدّم من تخصيص الوجوب بالمقدّمة الموصلة فإنّه على المقدّمية أيضاً. حينئذٍ لا يكاد إتصاف فعل الضد المقرون بوجود الصارف بالحرمة الفعلية من جهة خروجه حينئذٍ عن دائرة ما هو نقيض الواجب من غير فرق في ذلك بين أن يكون الضدان ممّا لهما ثالث بحيث أمكن تركهما معاً أم لا كما هو واضح.

والأمر كما ذكر للإستحالة المتقدّمة لكن ذهب المحقّق النائينيّ إلى الأوّل قال في «الأجود: ج ١ ص ٢٥٢»: وتوهّم أن الأمر بأحد الضدين الذين لا ثالث لهما عين النهي عن الضد الآخر كما تقدّم أن الأمر كذلك في النقيضين لإشتراك

الجميع في الملاك وهو إمتناع إجتماعهما في الخارج وإرتفاعهما فيه مدفوع بما عرفت من بطلان دعوى العينية في المقيس عليه فكيف بالمقيس. نعم، قد عرفت عدم البعد في دعوى الملازمة البينة بالمعنى الأخص في الضد العام بمعنى الترك فيكون دعوى الملازمة البينة بما نحن فيه أيضاً غير بعيدة إلّا أنّها ليست بالمعنى الأخص قطعاً لعدم كفاية تصور نفس الملزوم في تصور لازمه بل الثابت هي الملازمة البينة بالمعنى الأعم، فإن قلت: إذا سلمت الملازمة البينة في الضدين الذين لا ثالث لهما فلابدّ لك من تسليمها في مطلق الضدين ولو كان لهما ثالث فإنّ الجامع بين الأضداد الوجودية مضاد للواجب ولا ثالث لهما فإذا كان حراماً فيكون كلّ فرد وجد منه في الخارج متصفاً بالحرمة لا محالة. قلت: الجامع بين الأضداد الوجودية ليس إلّا عبارة عن عنوان إنتزاعي يشار به إلى نفس الأضداد الخارجية فكلّ فرد منه مضاد بنفسه وبخصوصيّته للواجب لا بإعتبار إنطباق الجامع عليه ومن المعلوم أن مضادة كلّ واحد منها بخصوصيته تنفي إنحصار التضاد في الإثنين وعليه فلا يسري حكم الضدين الذين لا ثالث لهما إلى ما إذا كان لهما ثالث بإعتبار الجامع الإنتزاعي فلا تصح فيه دعوى اللزوم البين بمعناه الأخص أو الأعم هذا مضافاً إلى أن الجامع وإن فرض كونه من الماهيّات المتأصلة إلّا أنّه لايوجد في الخارج إلّا في ضمن أفراده ومن المعلوم أن الملاك في دعوى اللزوم البين في الضدين اللذين لا ثالث لهما هو ملازمة وجود أحدهما لترك الآخر خارجاً وبالعكس فكلّ منهما وإن لم يكن بنفسه رافعاً للآخر وكالنقيضين إلّا أنّه لازم لما هو نقيضه ورافعه فيسري اليهما حكم النقيضين وهو إستلزام الأمر بأحدهما للنهى عن الآخر وهذا الملاك مفقود في الضدين اللذين

لهما ثالث قطعاً لأنّ الموجود في الخارج ليس هو نفس الجامع بل فرده ومصداقه ولا ملازمة بين تركه ووجود الضد الآخر على الفرض وبالجملة ما هو واجد لملاك دعوى اللزوم البين وهو الجامع لا يوجد في الخارج بنفسه وما يوجد في الخارج وهو الفرد غير واجد لملاكها فتلخص ممّا ذكرنا أن الأمر بأحد النقيضين يستلزم النهى عن الآخر باللزوم البين بالمعنى الأخص والأمر بأحد الضدين فيما لا ثالث لهما كالحركة والسكون والإجتماع والإفتراق يستلزم النهى عن الآخر باللزوم البين بالمعنى الأعم وفيما لهما ثالث لا إستلزام أصلاً. وأمّا الأمر بأحد المتقابلين بتقابل العدم والملكة كالتكلم والسكوت بناءً على كون السكوت أمراً عدمياً. فالظاهر أنّه يستلزم النهي عن الآخر باللزوم البين بالمعنى الأخص كما في النقيضين فإنّ أحدهما بنفسه رافع للآخر لا أنّه ملازم للرافع ومجرد إمكان إرتفاعهما في موضوع غيرقابل أجنبي عما هو الملاك في دعوى اللزوم البين بالمعنى الأخص.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٢٤»: أمّا أوّلاً فلأنّه فرق واضح بين النقيضين وبين الضد الملازم لعدم ضده من حيث إقتضاء الأمر بأحدهما للنهى عن الآخر في نظر العرف فإنّ العرف يرى أن أحد النقيضين إذا كان محبوباً كان نقيضه مبغوضاً مثلاً إذا كان وجود الشيء محبوباً كان عدمه مبغوضاً بنظر العرف وليس الأمر كذلك في الشيء ولوازمه ومقارناته فإنّ الشيء إذا كان محبوباً لايقتضي حبه أن يكون مقارنة في الوجود أو ملازمة محبوباً ليكون نقيض ذلك المقارن أو الملازم مبغوضاً لهذا.

قيل بإقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن نقيضه في الأوّل دون الثاني.

وأمّا ثانياً: فإنّه إذا تنزلنا وقلنا بأنّ حب الشيء يستلزم سراية الحب إلى مقارنه أو ملازمه فلا موجب لحصر هذا الإقتضاء في الضدين اللذين لا ثالث لهما لأنّ الملاك الموجب للإقتضاء المزبور هي الملازمة أم المقارنة في الوجود وهذا الملاك متحقّق في كلّ ضد مع عدم ضده سواء كان لهما ثالث أم لم يكن إذ لا دخل لعدم الثالث في الملاك المزبور كما لا يخفى.

وأورد بمثل ذلك أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٢٥٣»: ثمّ لا يخفى أنّه على تقدير تسليم الدلالة الإلتزاميّة في الضد الخاص فيما إذا لم يكن للضدين ثالث لابدّ من تسليم الدلالة فيما إذا كان للضدين ثالث أيضاً ضرورة أن ملاك الدلالة على النهى إنّما هو إستلزام وجود الشيء لعدم ضده وهو أمر يشترك فيه جميع الأضداد.

وأمّا إستلزام عدم الشيء لوجود ضده المختص بما إذا لم يكن للضدين ثالث فهو أجنبي عن الملاك المزبور بالكلّيّة فما أفيد في المتن من تسليم الدلالة في الضدين اللذين ليس لهما ثالث في إنكارها في الضدين اللذين لهما ثالث لا يمكن المساعدة عليه أصلاً.

ولكن أفاد أستاذنا البجنوردي في «المنتهى: ج ١ ص ٣٠٥»: أمّا التلازم قال كما أنّه موجود في الضدين لا ثالث لهما يقيناً فالكبرى وهي لزوم كون المتلازمين في الوجود متوافقين في الحكم ممّا هو واضح البطلان لأنّ مناط الحكم ربّما يكون في أحدهما دون الآخر فيكون وجوده في فاقدالملاك جزافاً ـ إلى أن قال: ـ وممّا ذكرنا ظهر عدم تماميّة ما إحتمله شيخنا الأستاد في الضدين الذين ليس لهما ثالث من أن وجوب أحدهما ملازم عرفاً كالحركة مثلاً لوجوب عدم الآخر

كالسكون ولعل السر في هذا التوهّم هو أن غالب موارد الضدين الذين لا ثالث لهما من قبيل العدم والملكة وقد إشتبهوا في تسميتهم إياها بالضدين فحينئذٍ يكون داخلاً في القسم الأوّل أي النهى عن ضده العام كما تقدّم.

وأورد عليه أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات: ج ٣ ص ٣٩»: قد ظهر أن الأمر كذلك في النقيضين والمتقابلين بتقابل العدم والملكة كالتكلم والسكوت فإنّ إعتبار الشارع الفعل على ذمّة المكلّف لا يستلزم النهى عن نقيضه وإعتبار عدمه كما أن إعتبار الملكة في ذمّة المكلّف لا يستلزم النهى عن عدمها فالأمر بالإزالة مثلاً كما لا يستلزم النهى عن الصلاة المضادة لها كذلك لا يستلزم النهى عن نقيضها وهو العدم البديل لها ضرورة أن المتفاهم منه عرفاً ليس إلّا وجوب الإزالة في الخارج لا حرمة تركها ولذلك قلنا إن كلّ حكم شرعي متعلّق بشيء لاينحل إلى حكمين أحدهما متعلّق به والآخر بنقيضة ... إلى آخره. فلا تقتضي بشيء من الوجوه عن النهى عن ضده الخاص ولا النقيض ولا العدم والملكة أصلاً. نعم، في الضد العام تقدّم.

في شبهة الكعبي

الأمر التاسع: في شبهة الكعبي نقل في «هامش القوانين: ج ١ ص ١١٢»: حاشية السيّد على ـ إلى أن قال: ـ كما نقله العميد والمدقق المحشي في حاشية المعالم حيث قرره في المنية ـ إلى أن قال: ـ وقال في الحاشية وذكروا في تقرير شبهة الكعبي أنّه ما من مباح إلّا وهو ترك حرام فإنّ السكوت ترك القذف والسكوت ترك القتل وترك الحرام واجب، انتهى. وما عداهما ممّا نقل كما في

مختصر الحاجبي فهو تأويل ... إلى آخره.

وقال في «القوانين»: المباح يجوز تركه خلافاً للكعبي فإنّه قال بوجوب المباح والمنقول عنه مشتبه المقصود ـ إلى أن قال: ـ والمنقول عنه في دليله وجهان أحدهما: أن ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الأفعال فكلّ ما يقارنه فهو واجب لإمتناع إختلاف المتلازمين في الحكم. وثانيهما: أنّه لا يتم ترك الحرام إلّا بإتيان فعل من الأفعال وهو واجب فذلك الفعل أيضاً واجب لأنّ ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب.

وقال في «الفصول: ص ٩١»: وإعلم أن المقالة المنقولة عن الكعبي في المقام لا يخلو عن نوع إجمال ... إلى آخره.

وزاد الشيخ الأعظم الأنصاري في «التقريرات» وجهاً ثالثاً قال «ص ١٢٢»: وثالثها أنّ ترك الحرام عين فعل المباح فوجوب تركه ليس إلّا وجوب فعل المباح ... إلى آخره.

وهذه الوجوه الثلاثة تقدّم بطلانها من المقدّمية والتلازم والعينية وذكر المحقّق النائينيّ الإستدلال الثاني المزبور في «الأجود: ج ١ ص ٢٦١»: وقال بقى الكلام فيما ذهب إليه الكعبي من القول بإنتفاء المباح وهذا القول مبتن على مقدّمتين الأولى: توقّف ترك الحرام على فعل من الأفعال الوجودية بدعوى إستحالة خلو المكلّف عن فعل من الأفعال الإختيارية. الثانية: إحتياج الحادث في بقائه إلى المؤثر فيترتّب عليهما أن ترك الحرام يتوقّف حدوثاً وبقاء على إيجاد فعل من الأفعال الإختيارية فيكون واجباً بالوجوب المقدّمي فلا يمكن فرض مباح في الخارج ويرد عليه أن المقدّمة الأُولى ممنوعة بداهة أن الحرام بما أنّه من الأفعال

الإختيارية يكفي في عدمه وجود الصارف وعدم الإرادة فلايكون موقوفاً على إيجاد فعل آخر وإنّما يكون ملازماً لهفي الخارج بل يمكن فرض خلوالمكلّف عن تمام الأفعال الإرادية لعدم تعلق إرادته بها وأمّا إتصافه في هذا الحال بالسكون لامحالة فإنّما هو من باب الإتّفاق لا من جهة صدوره منه بالإرادة والإختيار.

نعم، لو فرضنا توقّف بقاء الصارف على فعل من الأفعال الوجودية أحياناً بحيث لو لم يشتغل به لإضمحل الصارف ويقع في الحرام يقيناً لأمكن أن يلتزم فيه بوجوب إيجاده مقدّمة للواجب ولا ضير فيه إن لايلزم منه إنكار المباح رأساً إلّا أن الصحيح هوعدم وجوبه شرعاً لعدم كون وجوب الصارف المتوقّف عليه شرعياً وإنّما هو واجب عقلي لتوقّف الإمتثال الواجب عقلاً عليه وذلك لأنّ الأحكام الشرعيةإنّما تتعلّق بالأفعال الخارجية لابالدواعيالمتوقّف عليهاالإمتثال الواجب عقلاً فاذا لم يكن الصارف واجباً شرعاً فلا يكون ما هو مقدّمة وجوده واجباً شرعياً ليلزم منه إنتفاء المباح بل إنّما يجب الإتيان به عقلاً لتوقّف واجب عقلي عليهنظيرلزوم الإتيان عقلاًبتمام أطراف العلم الإجمالي بالتكليف الوجوبي لتوقّف الإمتثال الواجب عقلاً عليه ومن الواضح أن كون شيء واجباً عقلاً لا يلزم منه نفي المباح والحكم عليه بالوجوب شرعاً.

وبالجملة أن ترك الحرام مستند إلى الصارف لا فعل المباح فالمباح باقٍ على إباحته.

في ثمرة النهي عن الضد

الأمر العاشر: الثمرة قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢١٢»: تظهر الثمرة في أن ■

نتيجة المسألة وهي أن النهى عن الضد بناءً على الإقتضاء بضميمة أن النهى في العبادات يقتضي الفساد ينتج فساده إذا كان عبادة ... إلى آخره.

بمامر أن الأمر بالإزالة إذا إقتضى البعث إلى ترك الصلاة فقد إقتضى الزجر عن فعلها ففعلها عصيان للأمر بالإزالة فلا يمكن التعبّد به.

وقال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢١٢»: وعن البهائي رحمه الله أنّه أنكر الثمرة بدعوى أنّه لا يحتاج في إستنتاج الفساد إلى النهي عن الضد بل يكفي عدم الأمر به لإحتياج العبادة إلى الأمر ... إلى آخره.

وتوضيحه: أنّه يقتضي عدم الأمر به لإمتناع الأمر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مأموراً به يقع فاسداً لأنّ صحته موقوفة على الأمر به والمفروض عدمه.

وأجاب عنه في «الكفاية» بقوله: وفيه أنّه يكفي مجرد الرجحان والمحبوبيّة للمولى فإنّه يصح منه أن يتقرب به منه كما لايخفى والضد بناءً على عدم حرمته يكون كذلك، أي له الملاك والمحبوبية فإنّ المزاحمة على هذا لا توجب إلّا إرتفاع الأمر المتعلق به فعلاً مع بقائه على ما هو عليه من ملاكه من المصلحة كما هو مذهب العدلية أو غيرها. أي شيء كان كما هو مذهب الأشاعرة وعدم حدوث ما يوجب مبغوضيته، أي وعدم خروجه عن قابلية التقرب به كما حدث بناءً على الإقتضاء ... إلى آخره.

ويشير في هذا الكلام إلى الخلاف بين العدلية والأشاعرة فذهب الإماميّة والمعتزلة إلى أن الأحكام تابع المصالح والمفاسد لأنّ الفعل بدون المصلحة والمفسدة يكون قبيحاً والقبيح يستحيل عليه تعالى وقالت الأشاعرة بعدم تبعية

الأحكام للمصالح والمفاسد بل جوزوا الأمر والنهى بلا غرض فإنّ الأمر بالفعل للمصلحة والنهي للمفسدة من شأن الناقض المستكمل بذلك الغرض وهو تعالى كامل لا نقص فيه فالحسن ما أمر به المولى والقبيح ما نهى عنه المولى والجواب عنه أن النقص إنّما يلزم إذا كان عائداً إليه تعالى.

وأمّا إذا كان عائداً إلى غيره فلا يوجب نقصاً فيه تعالى والحق بالجواب المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٦٣»: وأمّا على الثاني أي أن يكتفي في العبادية بإشتمالها على ملاك الأمر فتصح مطلقاً أمّا بناءً على عدم القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضده فواضح.

وأمّا بناءً على الإقتضاء فلأن العباده حينئذٍ وإن كانت منهياً عنها إلّا أن هذا النهى غيري نشأ من مقدّمية تركها أو ملازمته للمأمور به ولم ينشأ من مفسدة في متعلقه ليكون موجباً لإضمحلال ما فيه من الملاك الصالح للتقرب بما إشتمل عليه وبالجملة صحة العبادة وعدمها في فرض المزاحمة إنّما تدوران مدار كفاية وجود الملاك في وقوع الفعل عبادة وعدم كفايته فيه سواء في ذلك القول بإقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضده والقول بعدمه ـ إلى أن قال: ـ لما ستعرف في بحث النهى عن العبادة إن شاء الله تعالى من أن النهي المانع عن التقرب بالعبادة إنّما هو النهي النفسي لا الغيري لإنّ النهى الغيري لا ينشأ من مفسدة في متعلقه ليكشف عن عدم تماميّة ملاك الأمر وبما أنّك عرفت في مبحث التعبدي والتوصلي كفاية قصد الملاك في صحة العبادة وعدم إشتراطها بقصد الأمر إذ لم يدلّ دليل شرعي على إعتبار أزيد من قصد التقرب بالعمل في وقوعه عبادة.

وأمّا تطبيقه على قصد الأمر وغيره من الدواعي القريبة فإنّما هو بحكم العقل

وقصد الملاك إن لم يكن أقوى في حصول التقرب بنظر العقل من قصد الأمر فلا أقلّ من كونه مثله تعرف أن الأقوى في محل الكلام صحة الفرد المزاحم ولو بنينا على كونه منهياً عنه بالنهى الغيري فضلاً عما إذا لم يكن كذلك.

وقال أستادنا الآمليّ ونعم، ما قال في «المنتهى: ص ٢٧»: ويمكن دفع الإشكال عن الثمرة بأن العمل المشتمل على مصلحة تعبدية إنّما يصح التقرب به ويصلح له إذا لم يردع الشارع عنه.

وأمّا مع النهى عنه ولو غيرياً فلا يكاد يصح التقرب به وإن لم يشتمل على مفسدة ذاتية خصوصاً إذا قلنا بأن وجود الضد مقدّمة لعدم ضده إذ عليه يكون فعل الضد مقدّمة للمعصية فيكون مبغوضاً لكونه شروعاً في المعصية كما أشرنا إلى ذلك في إستحقاق الثواب على مقدّمة الواجب في بعض مباحثها فإتضح صحة الثمرة المذكورة بناءً على كفاية إشتمال العمل على ملاك العبادة في صلوحه للتقرب به وإن لم يكن مأموراً به فعلاً لما أشرنا إليه من أنّه على الإقتضاء تكون العبادة منهياً عنها فلا يصح التقرب بها وإن إشتملت على ملاك التعبد بها للردع عنها شرعاً وبناءً على عدم الإقتضاء يصح التقرب بها وإن لم يكن مأموراً بها لكفاية الملاك العبادي في صحة التقرب بذيه إذا لم يردع عنه.

وفي «الأجود: ج ١ ص ٢٦٢»: وغيره أيضاً. وأورد المحقّق الثاني على إنكار الثمرة في صورة مزاحمة الموسع بالمضيق ما قد أوضحه جماعة من المحقّقين ممن تأخّر عنه بما حاصله أن الأمر بالشيء إذا كان مقتضياً للنهى عن ضده فلا محالة يكون الفرد المزاحم من الواجب الموسع منهياً عنه فيقيد به إطلاق الأمر به كما هو الحال في غير المقام من بقيّة موارد النهى عن العبادة وإجتماع الأمر

والنهي بناءً على تقديم جانب النهى فلا محالة يقع فاسداً بناءً على عدم كفاية الإشتمال على الملاك في الصحة.

وأمّا إذا بنينا على عدم الإقتضاء فغاية ما يقتضيه الأمر بالمضيق هو عدم الأمر بهذا الفرد المزاحم لعدم القدرة على الإتيان به شرعاً وهو في حكم عدم القدرة عليه عقلاً وذلك لا يقتضي الفساد بداهة أن الوجوب إنّما يتعلق بصرف وجود الطبيعة لابخصوصيّة أفرادها ليرجع التخيير بينها إلى التخيير الشرعي فملاك الإمتثال إنّما هو إنطباق المأمور به على الفرد الخارجي لا كون الفرد بشخصه مأموراً به وحينئذٍ فيما أن الواجب الموسع له أفراد غير مزاحمة وصرف وجود الطبيعة مقدور للمكلّف يصح تعلق الأمر به من المولى إذ لا مزاحمة بينه وبين الواجب المضيق وإنّما المزاحمة بين المضيق والفرد المزاحم من الموسع وإذا كان صرف وجود الطبيعة مطلوباً للمولى وكان إنطباقه على الفرد المزاحم قهرياً فيتحقّق به الإمتثال قهراً ويكون مجزياً عقلاً وبالجملة حال الفرد المزاحم حال غيره من الأفراد فكما أن ملاك الإمتثال فيها هو إنطباق المأمور به عليها لا كون أنفسها مأموراً بها كذلك يكون الملاك في الفرد المزاحم هو الإنطباق المذكور أيضاً. لايخفى أنّه قبل أن نذكر جواب المحقّق الثاني نشير إلى جهة وهي أنّ القدرة شرط عقلي أم شرعي اذكر القائد الخميني في «التهذيب: ج ١ ص ٢٤٤»: وعليه غيره من الأساتذه أيضاً وعلى أي قال: إنّ الأحكام الشرعية غير مقيدة بالقدرة لاشرعاً ولا عقلاً و إن كان حكم العقل بالإطاعة والعصيان في صورة القدرة.

توضيحه: أنّ الأحكام الشرعية الكلّيّة عارية بحكم الإطلاق عن التقييد بالقدرة فيشمل الجاهل والعاجز بإطلاقها وتوهّم أن الإرادة الإستعمالية وإن

تعلقت بالمطلق إلّا أن الجدية متعلقة بالمقيدة بالقدرة مدفوع بأن التقييد.

إمّا من جانب الشرع أو من ناحية العقل وكلاهما فاسدان.

أمّا الأوّل فلأنّه لو كانت مقيدة بها من الشرع لزم القول بجريان البرائة عند الشكّ في القدرة وهم لا يلتزمون به بل قائلون بالإحتياط مع الشكّ فيها ولزم أيضاً. جواز إحداث ما يعذر به اختياراً أو لا أظنّ إلتزامهم به ومنه يعلم عدم كشف التقييد الشرعي عقلاً على أن ذلك لا يجامع ما أجمعوا عليه من بطلان إختصاص الأحكام بالعالمين لأنّ التفكيك بين العلم والقدرة غيرواضح. إذ لو كشف العقل عن التقييد بالقدرة شرعاً فلابدّ وأن يكشف عن التقييد بالعلم أيضاً لأنّ مناط التقييد واحد وهو قبح خطاب العاجز والجاهل.

وأمّا الثاني أعنى تقييد العقل مستقلاً فلأنّ تصرّف العقل بالتقييد في حكم الغير وإرادته مع كون المشرع غيره باطل إذ لا معنى أن يتصرّف شخص في حكم غيره. والحاصل: أنّ تصرّفه في الأدلة لا يرجع إلى محصل بل تصرّف العقل في إرادة المولى أو جعله لامعنى معقول له إذ التقييد والتصرّف لا يمكن إلّا للجاعل لا لغيره.

نعم، يخص للعقل حكم مقام الإطاعة والعصيان وتشخيص أن مخالفة الحكم في أي مورد توجب إستحقاق العقوبة وفي أي مورد لا توجبه وليس للعقل إلّا الحكم بأن الجاهل والعاجز ونظيرهما معذورون في ترك الواجب أو إتيان الحرام من غير تصرّف في الدليل فظهر أن ما يطلب من العقل لإنقاذ الجهل والعجزة من لهيب النار يحصل بحكمه بأن هؤلاء معذورون في ترك الإمتثال ولاحاجة معه إلى التقييد ولو لم نقل إنّه مجال والّذي أوقعهم فيه هو توهّم قبح الخطاب إلى هم غافلاً عن أن الملاك في الأحكام الكلّيّة غيرالجزئية

والشخصيّة. وعلى أي ذكرناه لأجل التذكر.

وأورد عليه أوّلاً أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٨٢» قال: أمّا في توجيه المحقّق فلأنّه وإن سلمنا كون القدرة شرطاً عقلياً في جواز التكليف لاقيداً في المكلّف به وسلمنا صحة الشرط المتأخّر وإخترنا أن المكلّف به وهو طبيعي العمل لافرده لكن العقل لايجوز تعلق التكليف بالطبيعي إلّا من الناحية الّتي يرى المكلّف قادراً فيها عليه فاذا فرضنا أن المكلّف قادر على الطبيعي من بعض نواحيه عاجزعنه من ناحية أُخرى فالعقل لايصح التكليف بذلك الطبيعي بإعتبار جميع نواحيه لأنّ إنبساط التكليف عليه كذلك لغو قبيح فلا محالة يكون المكلّف به حصة منه وعليه لا يكون المأتي به حال المزاحمة فرداً لتلك الحصة ليتحقّق الإمتثال به.

وأورد عليه ثانياً المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٦٣»: قال: وفيه أنّ ما ذكره أي المحقّق إنّما يتم بناءً على أن يكون منشأ إعتبار القدرة شرطاً للتكليف هو قبح تكليف العاجز إذ عليه يمكن أن يقال الموسع بما أنّه مقدور في الفرض المزبور ولو بالقدرة على فرد منه لايكون التكليف به قبيحاً وبما أن إنطباقه على الفرد المزاحم قهري يكون أجزاؤه عقلياً.

وأمّا إذا بنينا على أن إعتبار القدرة إنّما هو إقتضاء نفس التكليف ذلك لا لحكم العقل بقبح تكليف العاجز ضرورة أنّ الإستناد إلى أمر ذاتي سابق على الإستناد إلى أمر عرضي فلا يمكن تصحيح الفرد المزاحم بذلك أصلاً.

توضيح ذلك أن الأمر إنّما يأمر بشيء ليحرك عضلات العبد نحو الفعل بالإرادة والإختياربجعل الداعي بهإلى ترجيح أحد طرفي الممكن وهذا المعنى

بنفسه يستلزم كون متعلقه مقدوراً لإمتناع جعل الداعي نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً وعليه فالبعث لايكون إلّا نحو المقدور فتخرج الأفراد غير المقدورة عن حيز الطلب فالفرد المزاحم وإن كان من أفراد نفس الطبيعة إلّا أنّه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها ومتعلقة للطلب ليكون إنطباق المأمور به عليه قهرياً فيكون مجزياً وبالجملة إنطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد المزاحم يتوقّف على عدم تقييدها بقيد القدرة.

وأمّا إذا كانت مقيدة بها لإقتضاء نفس الطلب ذلك إمتنع إنطباقها على ذلك الفرد ليتحقّق به إمتثال الأمر المتعلق بصرف وجودها فلو بنينا على إشتراط صحّة العبادة بتعلّق الأمر بها فلابدّ من الإلتزام بفساد الفرد المزاحم لخروجه عن حيز الطبيعة المأمور بها.

إمّا للنهى وإمّا لتقيدها بالقدرة المانع من إنطباقها على الفرد المزاحم. نعم، إذا بنينا على كفاية الإشتمال على الملاك في الصحة فلابدّ من الإلتزام بصحة الفرد المزاحم في الصورتين لما عرفت من أنّه تام الملاك حتّى بناءً على كونه منهياً عنه أيضاً.

وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٢٩»: فهو أوّلاً: إلتزامه بصحة توجيه المحقّق لو لا أخذ القدرة قيداً وشرطاً في المأمور به مع أن التوجيه المزبور لايتم على مختار صاحب الإيراد حتّى مع الغض عن أخذ القدرة قيداً في المأمور به لأنّ توجيه المحقّق لايتم إلّا على القول بأحد الأمرين.

إمّا إمكان الشرط المتأخّر، وإمّا إمكان الواجب المعلق لأنّ فعلية الأمر بالواجب الموسع في حال مزاحمة الواجب المضيق مع كون القدرة شرطاً في ←

فعلية التكليف ومع عدم القدرة في نظر الشارع على الموسع في حال مزاحمة المضيق لاتتأتي إلّا إذا إكتفينا بالقدرة على الموسع في الزمان الثاني أعنى به حين إرتفاع المزاحمة بالمضيق فالاكتفاء بالقدرة المتأخّرة في فعليه الأمر في الزمان الأوّل هو أحد فروع القول بالشرط المتأخّر أو إذا قيل بأن الواجب الموسع وإن كان وجوبه حال المزاحمة فعلياً إلّا أن ظرف إمتثاله والإتيان بمتعلقه هو الزمان الثاني أعنى به حين إرتفاع المزاحمة وهو تمسك بالواجب المعلق وصاحب الإيراد لا يقول بكلّ منهما. وثانياً: أنّ ما ذكره وجهاً للفرق بين مختاره ومختار المحقّق فليس بوجه يوجب الفرق في النتيجة وذلك لأنّا لو سلّمنا أن نفس التكليف يستلزم بطبعه كون المكلّف به مقدوراً لما كنا نسلّم إمكان أخذ ما يقتضيه الحكم قيداً في الموضوع لأنّ الموضوع متقدّم بالطبع على حكمه وهو متأخّر عنه كذلك ولا يمكن أخذ ما ينشأ من المتأخّر قيداً أو جزءًا في المتقدّم وإلّا لزم تقدّم المتأخّر أو تأخّر المتقدّم بل يكون حال ما ينشأ من الحكم حال نفس الحكم بالنسبة إلى موضوعه فكما أنّ نفس الحكم لا يمكن أن يكون قيداً لموضوعه كذلك ما ينشأ منه وعليه يكون متعلّق الحكم غير مقيدة بالقدرة.

والموجود في «المنتهى» لأستادنا الآمليّ هو بيانات المحقّق العراقيّ على ما كان يصرح بذلك الأستاد وإنّما سواه بعنوان تقريرات نفسه لبعض الجهات لكثرة المقررين درس الأساتذة فتهاون أمر المقررين ورتبتهم وعلى أي قد ذكر الوجه الأوّل بل الثاني من الجواب أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص٢٦٣»:لايخفى أنّه بناءًعلى إعتباروجودالأمرفي صحةالعبادة والإغماض عما سيجيء من صحة تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتيب لا مناص عن القول

بفساد العبادة الموسعة المزاحمة بالواجب المضيق بناءً على ما إختاره شيخنا الأستاد من إستحالة تعلق الطلب بأمر متأخّر مقدور في ظرفه لأنّه على ذلك لايعقل تعلق الطلب بغير المضيق لعدم كون فرد من أفراده مقدوراً بالفعل فلا يعقل طلب صرف وجود الطبيعة حينئذٍ ليكون إنطباقه على ما أتى به في الخارج فهي قهرياً وإجزائه عن الإتيان بالمأمور به ثانياً عقلياً ولا يفرق في ذلك بين القول بأن منشأ إعتبار القدرة في متعلق التكليف هو حكم العقل بقبح خطاب العاجز والقول بأن منشأه هو إقتضاء نفس التكليف ذلك. نعم، إذا كان الواجب ذا أفراد عرضية وكان بعض أفراده مزاحماً بواجب أهم لا جميعها أو قلنا بصحة تعلّق الوجوب بأمر متأخّر في ظرفه كما هو المختار عندنا لصح الإتيان بالفرد المزاحم بداعي إمتثال الأمر بالطبيعة المقدورة بالقدرة على فرد منها بناءً على أنّ منشأ اعتبار القدرة هو الحكم العقلي المزبور لكن الفرض الأوّل خارج عما هو محل الكلام في المقام والثاني خلاف ما هو مختار شيخنا الأستاد فلا وجه لما في المتن من التفصيل وتسليم ما أفاده المقحقّق الثاني على تقدير وإنكاره على تقدير آخر.

وقال في «ص ٢٦٤»: تحرك المكلّف نحو الفعل وإنبعاثه عن بعث المولى إنّما يتحقّق في ظرف وصول التكليف إليه وحصول الداعي له إلى الإمتثال من جهة حكم العقل بلزومه وأمّا التكليف في نفسه فهو كما عرفت سابقاً ليس إلّا عبارة عن إعتبار كون الفعل على ذمّة المكلّف كما أنّ الإنشاء على ما ذكرناه لاشأن له إلّا أنّه إبراز لذلك الإعتبار القائم بالنفس فلا مقتضي لإختصاص متعلّق الحكم بالحصة الإرادية والإختيارية بل الفعل على إطلاقه متعلّق الحكم سواء في ذلك المقدور وغيره. نعم، القدرة دخيلة في حكم العقل بلزوم الإمتثال ومن الواضح أنّ ذلك

لا يقتضي إعتبارها في متعلّق التكليف بوجه أصلاً.

وقال في «المحاضرات: ج ١ ص ٦٣»: وعليه فلا مقتضى للإلتزام بأن متعلقه حصة من الطبيعة وهي الحصة المقدورة فإنّ المتقضي له ليس إلّا توهّم أنّ الغرض من التكليف حيث أنّه جعل الداعي فجعل الداعي نحو الممتنع غير معقول أي لغو ولكنّه غفلة عن الفارق بين جعل الداعي نحو الممتنع وجعل الداعي نحو الجامع بين المجتمع والممكن والّذي لايمكن جعل الداعي نحوه هو الأوّل دون الثاني. فإنّ الداعي نحوه من الوضوح بمكان فالنتيجة يصح الإتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر بالطبيعة فالصحيح ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ من تحقّق الثمرة ... إلى آخره.

وفيه لا يجتمع ذلك مع كون الحكم على نحو القضايا الحقيقية وأنّه يكون الحكم فعلياً عند فعلية شرائطه فهل يكون له القدرة أو ليس له القدرة كيف يتحقّق الحكم على الجامع بينهما وما يجعل في ذمّة المكلّف الحكم المقدور أو غير المقدور. بقى فيه تنبيهات:

التنبية الأوّل: في تخصيص الثمرة ببعض الصور أو تعميمه ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٦٢»: وأمّا ثمرة البحث فقد يقال إنّها تظهر فيما إذا وقعت المزاحمة بين الواجب الموسع والمضيق وفيما إذا وقعت بين مضيقين أحدهما أهم من الآخر. وعليهما مشي إلى تمام البحث لكن يظهر من صاحب الفصول وغيره. تعميم الثمرة.

قال في «الفصول: ص ٩٦»: فإعلم أن جماعة زعموا أن ثمرة النزاع في الضد الخاص تظهر فيما إذا دار الأمر بين واجب مضيق و عبادة موسعة فإنّه لو أتى

حينئذٍ بالموسع عصى وصحت عبادته بناءً على القول بعدم الإقتضاء وبطلت على القول بالإقتضاء نظراً إلى إنتفاء الرجحان الّذي به قوام العبادة ـ إلى أن قال: ـ ثمّ إنّ جماعة قصروا الثمرة على الصورة المذكورة ونفوها في المضيقين لأنّهما إن تساويا فالتخيير وإلّا تعين الأهم وإمتنع الأمر بالآخر وهو ضعيف إذ ليس منشأ هذا الإمتناع عند التحقيق إلّا لزوم الأمر بالشيء وضده. وهذا بعينه وارد في الموسع أيضاً. كما سننبه عليه ووجه التفصي عنه في المقامين واحد كما سنذكره بل أقول ويظهر الثمرة في غير أوامر الشرع أيضاً. ممّن ليس له أهليّة الإيجاب كأمر صاحب الدار لمن أذن له بمطلق التصرّف فيها بأمر فعلى القول باقتضاء الأمر بالشيء النهى عن أضداده الخاصة يحرم عليه جميع التصرّفات المضادة له ما عدا الخروج منها إذ ليس له المنع منه فيبطل لو كانت عبادة وكذا الحال بالنسبة إلى اللابس ثوب الآمر وشبهه.

وأوضح من ذلك ما أشار إليه الشيخ الأنصاري في «التقريرات: ص ١١٣»: في تحرير محل النزاع بأنّ إخراج الموسعين عن محل النزاع ممّا لاوجه له فإنّ الملازمة الّتي أثبتوها بين الأمر بالشيء والنهى عن ضده عقلية سارية في جميع الأوامر فكما أن الأمر المضيق يقتضي النهي عن ضده الموسع كذلك الأمر الموسع يقتضي ذلك من غير فرق والحاكم بذلك هو العقل على القول بالإقتضاء غاية الأمر أن النهي في الموضعين يختلف حسب الإختلاف الأمرين فالأمر المضيق يقتضي النهي عن ضده على جهة التضييق والتعيين. والأمر الموسع يقتضيه على جهة التوسعة والتخيير فالأضداد الواقعة في وقت الإزالة مثلاً منهية على سبيل الضيق ويجب الإجتناب عنهافوراً مضيقاًمعيناً والأضداد الواقعة في وقت الصلاة منهية

توسعة فيجب الإجتناب عنها في مقدار فعل الصلاة من أوّل الوقت إلى آخره. وهكذا الكلام في المضيقين المتساويين في الأهميّة فإنّ قاعدة الإقتضاء المزبور قاضية بإقتضاء كلّ منهما النهى عن الآخر على سبيل التخيير العارض للأمرين بإعتبار التزاحم والتكافؤ وإن تردد في آخر كلامه فراجع.

ويظهر من المحقّق العراقيّ أيضاً التعميم وذلك بحسب ما بين من الصور وأحكامها على ما سيأتي وإن لم يصرح بالتعميمن فالنتيجة أن الثمرة تعم ولا وجه للتخصيص أصلاً.

التنبيه الثاني: تقدّم في ثمرة البحث أن اشتمال الفعل على ملاك العبادة كافٍ في صحة التقرب به ووقوعه عبادة هذا في مرحلة الثبوت.

أمّا الكلام في مرحلة الإثبات وأن العمل مشتمل على ملاك العبادة أو غير مشتمل عليه ففي ذلك مسلكين المسلك الأوّل التمسك بإطلاق المادّة والمسلك الثاني التمسك بإطلاق الهيئة ونتيجتهما واحدة.

أمّا الأوّل: ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٦٥»: فإن قلت تصحيح العبادة في حال المزاحمة بالملاك يتوقّف على إحراز كونها واجدة له في هذا الحال وهو لا يجتمع مع القول بإقتضاء نفس الطلب لإعتبار القدرة في متعلّقه إذ عليه يكون إعتبار القدرة فيه شرعاً والقدرة دخلية في ملاكه فيرتفع الملاك بإرتفاع القدرة بيان ذلك أنّا لو بنينا على أن إعتبار القدرة في متعلّق الأمر إنّما هو بحكم العقل لقبح تكليف العاجز فيمكن أن يقال حينئذٍ إن إطلاق متعلّقه شرعاً يكشف عن كونه ذا ملاك مطلقاً في حال القدرة وعدمها فإطلاق المتعلق يكون كاشفاً عن تماميّة الملاك في المتعلق مطلقاً. وإن كان تعلّق

التكليف به مشروطاً عقلاً بكونه مقدوراً.

وأمّا إذا بنينا على أن نفس تعلّق الطلب بشيء يقتضي إعتبار القدرة عليه فيكون تعلّق الطلب به مقيداً لإطلاق متعلّقه ومضيقاً لدائرة فكأنّه قيد المتعلق بحال القدرة لفظاً فيكون هذا التقييد كاشفاً عن إعتبار القدرة فيه شرعاً ودخلها في الملاك واقعاً نظيراً دلالة الدليل على تقييد وجوب الحج بالإستطاعة مطابقة ـ إلى أن قال: ـ ولو سلّم فيما نحن فيه عدم القطع بالتقييد شرعاً الكاشف عن دخل القدرة في الملاك فلا محالة يحتمل ذلك بحيث لو كانت دخيلة في الملاك لصح للمتكلم أن يكتفي في بيانه بنفس إيقاع الطلب على ما تعلّق به فيكون المقام من قبيل إحتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينة ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق ـ إلى أن قال: ـ قلت: إذا كان متعلّق الطلب مقيداً بالقدرة كما في آيتي الحج والوضوء فالتقييد يكشف عن دخل القدرة في الملاك واقعاً بداهة أنّه لا معنى لأخذ قيد في متعلّق الطلب إثباتاً إذا لم يكن دخيلاً في الملاك ثبوتاً ـ إلى أن قال: ـ وأمّا إذا لم يكن متعلّق الطلب مقيداً بالقدرة في مرتبة سابقة على تعلّق الطلب به بل كان إعتبار القدرة فيه لتعلّق الطلب به سواء كان التقييد ناشئاً من حكم العقل بقبح خطاب العاجز أو من إقتضاء نفس تعلّق الطلب به ذلك فمعروض الطلب في مرتبة سابقة على عروضه وهي مرتبة إقتضاء المتعلّق لعروض الطلب عليه الّتي هي عبارة أخرى عن مرتبة وجدانة للملاك يكون مطلقاً لامحالة والتقييد في مرتبة لاحقّة وهي مرتبة عروض الطلب لا يعقل أن يكون تقييداً في مرتبة سابقة عليه وبالجملة المادّة الّتي يعرض عليها الطلب وإن كانت مقيدة بالقدرة عليها حال عروضه إلّا أن إطلاقها في مرتبة سابقة عليه يكشف عن عدم دخل القدرة في

الملاك وعن كون ذات العمل الّذي هو معروض الطلب واجداً للملاك التام وإلّا لكان على المولى تقييده في تلك المرتبة فمن الإطلاق في مقام الإثبات يستكشف عدم التقييد في مقام الثبوت فظهر أن قتضاء الطلب لإعتبار القدرة في متعلّقه يستحيل أن يكون بياناً ومقيداً للإطلاق في مرتبة سابقة عليه فلا معنى لدعوى الإجمال وأن المقام من قبيل إحتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينة فضلاً عن دعوى كونه بياناً ومقيداً لإطلاقها.

فأجاب أوّلاً عنه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٣١» قلت: لاريب في أن متعلّق الخطاب وإن كان قبل تعلّق الخطاب أمراً كلّيّاً إلّا أنّه بعد تعلّق الخطاب به يكون حصة منه لأن الخطاب ولوازمه توجب تخصصه حينما يتعلّق به ولازم ذلك عدم إمكان أخذ الإطلاق في المتعلّق وبعبارة أخرى أخذ الحكم وقيوده في المتعلّق وإن كان مستحيلاً إلّا أن كلّ واحد من الحكم والمتعلّق يتضيق من ناحية الآخر فالحكم بعد ما صار ضيقاً من جهة دخل القدرة فيه يوجب التضييق في المتعلق غاية الأمر سقط الخطاب للعجز ولكن إتكال المتكلم في دخل القدرة في مصلحة المتعلّق يكون بإشتراط القدرة في الخطاب.

وأجاب عنه ثانياً أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٢٦٨»: لايخفى أن التمسك بإطلاق المتعلّق لإحراز عدم إشتراط الملاك بالقدرة إن كان من جهة استكشاف مراد المتكلم من ظاهر كلامه فهو يتوقّف على كون المولى في مقام بيان ما يقوم به ملاك طلبه ومن الواضح أنّه ليس كذلك غالباً بل غاية ما هناك كون المولى في مقام بيان ما تعلّق به طلبه فقط بل الغالب في الموالي العرفية غفلتهم عن ذلك فضلاً عن كونهم في مقام بيانه، ثمّ إنّه على تقدير كون المولى

في مقام بيان ما يقوم به ملاك طلبه أيضاً لا يمكن التمسك بإطلاق كلامه بعد حكم العقل بإعتبار القدرة في متعلّق الطلب أو إقتضاء نفس تعلّق الطلب به ذلك وإحتمال إعتماد المتكلم في التقييد على ذلك لأنّ الكلام يحتف حينئذٍ بما يحتمل كونه قرينة فلا ينعقد له ظهور في الإطلاق كما هو ظاهر.

وأمّا إذا كان التمسك بالإطلاق لأجل كشف المعلول عن علته أي عدم التقييد المتعلّق يلازم ثبوت الملاك على الإطلاق سواء كان المولى في مقام البيان من الجهة المشكوكة فيها أم لم يكن كما هو مختار شيخنا الأستاد فيرد عليه إن تعلّق الطلب بشيء وإن كان يكشف عن وجود الملاك فيه بناءً على تبعية الأحكام لما في متعلّقاتها من الملاكات الواقعية كما هو الصحيح إلّا أن غاية ما يقتضيه ذلك هو إحراز الملاك في خصوص الحصة الملازمة لتعلّق الطلب بها دون غيرها ضرورة أن عدم الطلب غير المقدور كما يمكن أن يكون لأجل المانع يمكن أن يكون لعدم ما يقتضيه فلا موجب لإحراز الملاك فيه أصلاً.

مضافاً إلى ذلك قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣٢٦»: إن القدرة سواء كانت مأخوذة في الخطاب أو لا يمكن أن يقال بعدم الفرق من حيث الدخل في الملاك وعدمه.

أمّا أوّلاً: فلأنّه على فرض ذكرها فيه يحتمل أن يكون إرشاداً إلى ما حكم به العقل وهو عدم إمكان إتيان عمل من الأعمال إلّا في ظرف القدرة فحيث فقدت لا يمكن إتيانه.

وثانياً: أنّه لو لم يؤخذ في الخطاب أيضاً يمكن أن تكون دخيلة في المصلحة ولكن إتكل المولى على ما يحتمل القرينية وهو حاف بالكلام لحكم العقل بأن

القدرة شرط التكليف والنكتة الوحيدة لأخذ القدرة في الخطاب على فرض كونها كذلك هي حفظ الغرض فلو لم تؤخذ أيضاً يكون على هذا الفرض يعني إحتمال الإتكال على القرينة محفوظاً.

قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٣٢»: فالصحيح في مقام إثبات عموم الملاك وتحقّقه في حالتي القدرة والعجز هو التمسك بإطلاق الهيئة بيان ذلك هو أن للهيئة ثلاث دلالات أحدها دلالة الهيئة على فعليّة البعث إلى المادّة على الإطلاق. ثانيها: دلالتها على تعلّق إرادة الأمر تشريعاً بالمادّة على الإطلاق أيضاً. ثالثها: دلالتها على إتصاف المادّة بالملاك على الإطلاق أيضاً وحيث دل الدليل المنفصل وهو العقل على قبح تكليف العاجز سقط ظهور الهيئة عن الحجية والدلالتين الأوليين وبقيت الدلالة الثالثة من دون معارض يوجب سقوطها عن الحجية. وأورد عليه بوجهين:

الوجه الأوّل: ما نقله أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣٢٨»: هو أن الّذي نكون في صدده هو القدرة الّتي دخيلة في إمتثال التكليف، أي لا للوجوب والواجب ـ فإنّها لو كانت شرطاً للوجوب لازمه أن لايكون الملاك في ظرف المزاحمة مثل مزاحمة الصلاة مع الإزالة ولو كانت شرط الواجب أيضاً وهو المتعلّق كان المتعلّق مقيداً بالقدرة من جهة البعث فلا محالة يوجب ذلك ضيق الوجوب، فما الفرق بين كون القيد قيد الهيئة أو قيد المادّة مع أن البعث يكون من شأن الهيئة لا المادّة والتمسك يكون بإطلاق الهيئة دون المادّة في صورة الإحتياج إلى الإطلاق. وفيه أن في المقام يكون القدرة شرط الواجب والبعث يكون بنحو الواجب المعلّق لا المشروط فيكون مثل الموسم الّذي علق عليه الحج فإنّه

تكون الهيئة مقيدة بالقدرة من حيث البعث ولكن القدرة تكون شرط الواجب فلا تكون دخيلة في المصلحة كما أن الموسم لايكون دخيلاً في مصلحة الحج وتكون مثل الطهارة أيضاً بالنسبة إلى الصلاة فإنّ الصلاة لها مصلحة بدون الطهارة في ذاتها ولا تكون شرط الوجوب للصلاة حتّى لا تجب بدونها. نعم، لا تصح بدونها في مقام الإمتثال فالفرق بين كون القيد قيد الوجوب أو الواجب واضح.

الوجه الثاني: ما أفاده أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٢٦٩»: فجوابه أن الدلالة الإلتزامية كما أنّها تابعة للدلالة المطابقيّة وجوداً تابعة لها حجيّة فاذا إرتفعت حجيّة الدلالة المطابقيّة إرتفعت حجيّة الدلالة الإلتزاميّة أيضاً. وذلك لأجل أن الحكاية عن اللازم إنّما كانت حجّة ولو مع عدم إلتفات المتكلم إلى الملازمة وعدم قصده الحكاية عنه لأنّ ثبوت الملزوم والتعبد به يقتضي التعبد بلازمه لبناء العقلاء على ذلك في باب الظهورات على ما يأتي تفصيل ذلك في محله إن شاء الله تعالى. فإذا لم يثبت الملزوم لم يثبت لازمه أيضاً فاذا قامت البينة مثلاً على ملاقات الثوب للبول الدالة على نجاسة الثوب بالإلتزام وعلم من الخارج عدم ملاقاته له مع إحتمال كونه نجساً من جهة أخرى فهل يحكم بنجاسة الثوب حينئذٍ أخذاً بالدلالة الإلتزاميّة مع فرض سقوط الدلالة المطابقيّة عن الحجيّة كلام.

وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٣٢»: قلت سقوط الظهور عن الحجية بالدليل المنفصل لا يستدعي بطلان نفس الظهور فاذا كان ظهور دلالة المطابقة محفوظاً وإن لم يكن حجّة كان ظهور دلالة الإلتزام محفوظاً لتبعية ظهور دلالة الإلتزام لنفس ظهور دلالة المطابقة وجوداً وإذا سقط أحد الظهورين عن

الحجيّة لدليل منفصل عارضه فلا موجب لسقوط الظهور الآخر عن الحجيّة وعليه تكون الدلالة الإلتزاميّة في المقام حجّة في مدلولها فتحصل ممّا تقدّم أنّه تترتّب ثمرة عليه على النزاع في الإقتضاء وعدمه وهي صحّة العبادة المأتي بها بداعي الملاك بناءً على عدم الإقتضاء وبطلانها بناءً على الإقتضاء وأنّه يمكن إستكشاف وجود الملاك في العمل العبادي حين المزاحمة بالأهم بإطلاق الهيئة وإن سقط ظهورهما في فعلية الطلب حينئذٍ عن الحجيّة ... إلى آخره.

وأمّا ما ذكره من المثال ففي غير محله فإنّ ملاقات الثوب للنجاسة موضوع الحكم بالنجاسة فإذا إرتفع الموضوع إرتفع الحكم فليس من الدلالة الإلتزاميّة بشيء وإحتمال تنجسه بشيء آخر موضوع آخر وتكون من الشبهة البدوية ومجرى البرائة. وإن أردت مثالاً لذلك: أنّ الدار إدعاها ثلاثة زيد وعمرو وبكر وقامت بينة أنّها لعمرو ودلالتها الإلتزاميّة على أنها ليست لزيد ولا لبكر. وقامت بينة أخرى أنّها لبكر ودلالتها الإلتزاميّة على أنّها ليست لعمرو ولا زيد فتعارضتا البينتان بمفادهما وتساقطا ولكن تبقي الدلالة الإلتزاميّة على أنّها ليس لزيد بحاله.

وأمّا فرض كون الدار تحت يد زيد كما في «المحاضرات: ج ٣ ص ٧٤» خارج عن محل الكلام لأنّ اليد أمارة على الملكيّة وقرينة على عدم حجيّة المدلول الإلتزامي فلا تشتبه عليك هذه الأمثلة ويخرجك عما هو الحقّ في المقام كما أن تعارض الروايتين وتساقطهما ويبقى ظهورهما حجّة بالنسبة إلى نفي الثالث أمر مسلم عندهم وهو الدلالة الإلتزاميّة أيضاً فالصحيح هو إمكان التمسك بإطلاق الهيئة.

وقال أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٢٦٩»: نعم، بناءً على

ما إخترناه من عدم اعتبار القدرة إلّا في مرحلة حكم العقل بوجوب الإمتثال صح التمسك بالإطلاق لإثبات كون الفرد المزاحم لما هو أهم منه واجداً للملاك إذ المفروض أن متعلّق الأمر هو نفس الطبيعة غير المقيدة بالقدرة الصادقة على الفرد المزاحم أيضاً فكلّ فرد أتى به في الخارج فهو فرد للمأمور به وواجد لملاكه لامحالة ... إلى آخره.

وهذا قد تقدّم المناقشة فيه وعدم ملائمته مع كون الأحكام على نحو القضايا الحقيقية عندهم لأنّ التكليف فعلي عندهم عند وجود الشرائط خارجاً. مضافاً إلى ما ذكره أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣٢٥»: إنّ الخطاب على الطبيعي ينحل ولا شبهة في عدم إنحلاله على الفرد الّذي له المزاحم فلا أمر له أصلاً سواء كان من باب الشرط المتأخّر والمعلّق أم لا.

في الفرق بين التعارض والتزاحم

التنبيه الثالث: نقل المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٧٠»: ثمّ إنّه ربّما يورد على ما ذكرناه من تصحيح العبادة بالملاك بأن الأمر بالصلاة مع الأمر بالإزالة مثلاً بعد إمتناع إجتماعهما متعارضان فلابدّ من الرجوع إلى المرجحات وبما أن المفروض أن المرجح في طرف الأمر بالإزالة يسقط دليل وجوب الصلاة عن الحجية لا محالة إذ فرض إعمال دليل وجوب الإزالة فرض إسقاط دليل وجوب الصلاة فلا يستكشف كون الصلاة حينئذٍ مشتملة على الملاك حتّى يمكن تصحيحها به ولا يخفى أن هذا الإيراد إنّما نشأ من تخيل أن المقام من باب المتعارضين وهو ناشيء من خلط باب التعارض بباب التزاحم غفلة عن أن

الملاك في كلّ من البابين يخالف ما هو الملاك في الآخر كما أن القول بأنّ الأصل عند الشكّ هو التعارض أو التزاحم ناشيء عن ذلك أيضاً فإنّ الفرق بين البابين كبعد المشرقين فكيف يصح إمكان تصادقهما على مورد واحد ليكون أحدهما هو الأصل دون الآخر.

وأحسن ما قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٣٣» قال: وفيه إن أريد بذلك سقوط أحد الخطابين عن الفعلية لإمتناع فعلية كليهما معاً فهو مسلم ولكن ذلك لايستلزم كون المورد من موارد المعارضة بل يجوز أن يكون من موارد التزاحم لإشتراك الموردين في هذا الأثر وإن أريد أن سقوط أحد الخطابين عن الفعلية يستلزم كذب أحدهما فيكون من موارد المعارضة فهو غير مسلم لسقوط أحد الخطابين عن الفعلية في مورد التزاحم مع عدم إستلزامه لكذبه في هذا المورد وإتضاح هذه الجملة في المقام يتوقّف على توضيح الفرق بين حقيقة التزاحم والتعارض وبيان أحكام كلّ منهما في الجملة.

وأمّا تفصيل ذلك فسيأتي إن شاء الله تعالى في محله ومع هذا فالتوضيح الّذي لابدّ منه في المقام يتوقّف على تحرير الكلام من جهات:

الأولى: إنّ حقيقة المعارضة هو تنافي الدليلين بنحو يكون كلّ منهما مكذباً للآخر في مدلوله فعلية واقتضاء سواء كان تنافيهما بالذات كما لو كان مدلول أحدهما مضاد المدلول الآخر مثل أن يكون مدلول أحدهما الأمر بشيء ومدلول الآخر النهى عن ذلك الشيء. أم كان بالعرض كما لو علم بكذب أحدهما في نفسه وإشتبه بالآخر غير الكاذب وفي كلا القسمين يكون المرجع هي مرجحات باب التعارض.

وأمّا التزاحم فهو التدافع بين موجودين مستقلين لا تسعهما قدرة المكلّف أي على الجمع بين إمتثال الخطابين.

أمّا لكونهما متماثلين كإنقاذ الغريقين.

وإمّا لكونهما متضادين كالإزالة والصلاة أو التمانع بين ملاكين إتصف بهما موجود واحد يقتضي أحدهما التأثير في نفس المولى الحكيم بإرادته ويقتضي الآخر التأثير فيها بكراهته كالصلاة في المكان المغصوب فعلى هذا يكون التعارض بين الدليلين منحصراً في الدليلين الذين يدلان على حكمين متضادين لعنوان واحد كالخمر المحكوم بطهارته في بعض الأخبار وبنجاسته في بعض آخر أو الدليلين الذين علم من الخارج بكذب أحدهما.

وأمّا الدليلان اللذان يدلان على حكمين متضادين لعنوانين متلازمين في الوجود أو كان بينهما عموم وخصوص من وجه، كالصلاة في المكان المغصوب فليسا بمتعارضين بل هما متزاحمان والسر في ذلك أن التعارض وإن دلت الأدلة الشرعيّة على أحكامه إلّا أنّها لم تشرح حقيقته ولم يتبين معناه ليؤخذ به صدقاً وتطبيقاً على موارده.

أمّا التزاحم فلم يتعرض لبيان حقيقته ولا لشيء من أحكامه شيء من الأدلة الشرعيّة بل هو أمر عقلي موضوعاً وحكماً فيلزم الفحص عقلاً عن حقيقته فإذا تشخصت عندنا علمنا أن ماسواها من الموارد الّتي يتدافع فيها الدليلان هو من موارد التعارض فنقول ملاك التزاحم الجامع بين جميع موارده هو تحقّق ملاك كلّ من الحكمين في مورد التزاحم مع سقوط أحدهما عن الفعلية لإستحالة إمتثالهما معاً في مورد التزاحم سواء كان التزاحم بين متعلقي الحكمين كالصلاة والإزالة

أم كان بين ملاكيهما في التأثير كالصلاة في المكان المغصوب فكما يجري تحقّق ملاك كلّ من الحكمين في كلا الأمرين المتزاحمين في الوجود بإطلاق دليليهما كذلك يمكن إحراز تحقّق ملاك كلّ من الحكمين في الأمر الواحد ذي العنوانين كالصلاة في المكان المغصوب بإطلاق دليليهما وكما يصح إحراز فعلية أحد الحكمين بإحراز أقوائية ملاكه أو بغيره من المرجحات في المتزاحمين في الوجود كإنقاذ الغريقين كذلك يصح إحراز فعلية أحد الحكمين بإحراز أقوائية ملاكه أو بغيره من المرجحات في تزاحم الملاكين في الأمر الواحد ذي العنوانين كالصلاة في المكان المغصوب فاذا شخصنا عقلاً ملاك التزاحم كما ذكرنا إتضح لنا أن كلّ مورد يتدافع فيه الدليلان ويمتنع الأخذ بمدلوليهما معاً فيه ولا يشتمل على ملاك التزاحم المزبور هو من موارد التعارض الكاشف عن كذب أحد الدليلين في الحكم وملاكه وهو منحصر في تعارض الدليلين الحاكمين بحكمين متضادين على أمر واحد بعنوان واحد وفي مورد العلم بكذب أحد الدليلين من الخارج وقد أشرنا لك تلويحاً في غصون هذا التحقيق أن مناط التزاحم سواء كان في الوجود أم في الملاك هو تحقّق إطلاق كلّ من دليلي الحكمين الكاشف عن تحقّق الملاك ومناط التعارض هو عدم تحقّق الإطلاق المزبور سواء كان التنافي والتدافع بين الدليلين في مورد التزاحم في الوجود أم في مورد التنافي في الحكم فتحصل من جميع ذلك أن الدليلين اللذين يدلان على حكمين متضادين إن كان متعلّق حكميهما شيئاً واحداً عنواناً ومعنوناً كانا متعارضين لأنّ كلّ حكم يكشف بدليل الإن عن وجود ملاك في متعلّقه يستدعيه وعن مبادئه القائمة في نفس الحاكم به من الحب والبغض والإرادة والكراهة وغيرها. ويدلّ بدليل الإلتزام على الزجر

عن نقيض متعلّقه إن كان ذلك الحكم إيجاباً وعلى طلب نقيض متعلّقه إن كان ذلك الحكم تحريماً فيكون كلّ من الدليلين المتعارضين مكذباً بالدلالة الإلتزاميّة للآخر في مفاده وملاكه.

وأمّا إذا كان متعلّق كلّ من الحكمين المتصادين مغايراً لمتعلّق الآخر عنواناً وإن كان متلازمين في الوجود فضلاً عما لو كانا متضادقين اتّفاقاً على موجود واحد فلا يكون الدليلان الدالان عليهما متعارضين لأنّه لا يكون أحدهما مكذباً للآخر في مفاده ولا في ملاكه لا بالمطابقة ولا بالإلتزام لفرض المغايرة بين ما يدعوا إليه أحد الحكمين وما يزجر عنه الآخر.

ولكن ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٧٠»: وتحقيق ذلك أن باب التعارض يفترق عن باب التزاحم في مورد التصادم وفي الحاكم بالترجيح أو التخيير وفي جهة التقديم وفي كيفيته.

أمّا الأوّل: فتوضيحه أن الحكم المدلول عليه بدليل إذا لوحظ بالقياس إلى الحكم المستفاد من دليل آخر فإن لم يكن بينهما تنافٍ وتعاند أصلاً فهما خارجان عن بابي المزاحمة والمعارضة وإن كان بينهما التنافي فهو إمّا أن يكون في مقام جعلهما وإنشائهما على موضوعهما المفروض وجوده على نحو القضايا الحقيقية وإمّا أن يكون في مقام الفعلية وتحقّق كلّ ما هو مأخوذ في موضوع الحكم شرعاً أو عقلاً وعلى الأوّل فالدليلان متعارضان نظير الدليل الدال على وجوب السورة في الصلاة بالقياس إلى مادل على عدم وجوبها فإنّ جعل الوجوب لشيء ينافي عدم جعله له بالضرورة فيعامل معهما معاملة المتعارضين أي لا يمكن جمعهما في مقام الجعل والتشريع لإستلزام ذلك التناقض في نفس الشارع حيث يكون

متعلق الحكمين المتنافيين شيئاً واحداً ونحوه.

وعلى الثاني: فالحكمان متزاحمان نظير وجوب إنقاذ كلّ من الغريقين مع عدم قدرة المكلّف على الجمع بين إمتثالهما فإنّ جعل الوجوب لكلّ منهما مشروطاً بالقدرة على إمتثاله لا ينافي جعل الآخر كذلك فلا معارضة في مقام الجعل والإنشاء بل المنافات نشأت من عدم قدرة المكلّف على الجميع بين الإمتثالين فإنّ إعمال القدرة في أحدهما يستلزم العجز عن الآخر الموجب لعدم فعلية التكليف في ناحيته فالتنافي بينهما إنّما هو في مقام الفعلية ومنه يظهر أن تصادم المتزاحمين إنّما هو في القدرة غالباً وإن كان قد يتحقّق في غيرها نادراً.

وقال في «ص ٢٨٤»: أمّا التزاحم لعدم القدرة فهو في خمسة مواضع الأوّل ما إذا كان عدم القدرة إتّفاقياً كما في تزاحم وجوب إنقاذ كلّ من الغريقين فيما إذا لم يتمكن المكلّف من إنقاذهما الثاني ما إذا وقع التضاد بين الواجبين إتّفاقاً.

وأمّا إذا كان دائمياً فيقع التعارض بين دليلي حكمهما لأنّ التصادم حينئذٍ إنّما يكون في مقام الجعل والإنشاء لا في مقام الإطاعة والإمتثال ضرورة أنّه لا معنى لجعل حكمين لفعلين متضادين دائماً والوجه فيه ظاهر أي التكليف بما لا يطاق كوجوب القيام دائماً والقعود دائماً.

الثالث: موارد إجتماع الأمر والنهي فيما إذا كان هناك ماهيتان إتحدتا في الخارج نحو إتحاد كالصلاة والغصب بناءً على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الطبيعة إلى مشخصاتها.

وأمّا إذا كان هناك ماهيّة واحدة كإكرام العالم الفاسق المنطبق عليه إكرام العالم المحكوم بالوجوب وإكرام الفاسق المحكوم بالحرمة فمورد الإجتماع

يدخل في باب التعارض وكذلك الحال فيما إذا تعددت الماهيّتان بناءً على سراية الحكم من أحدهما ... إلى آخر.

الرابع: ما إذا كان الحرام مقدّمة لواجب فيما إذا لم يكن التوقّف دائمياً وإلّا فيقع التعارض بين الدليلين لا محالة.

الخامس: موارد التلازم الإتّفاقي فيما إذا كان أحدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة كإستقبال القبلة وإستدبار الجدي فإنّه لا تلازم بينهما في أنفسهما بل التلازم إنّما يتفق لمن سكن العراق وما سامته من النقاط.

وأمّا إذا كان التلازم دائمياً فلا محالة يقع التعارض بين الدليلين.

وأمّا التزاحم لا من جهة عدم القدرة فهو كما إذا صار المكلّف واجداً للنصاب الخامس من الإبل الّذي يجب فيه خمس شياة ثمّ بعد إنقضاء ستة أشهر مثلاً ملك ناقة أخرى فحصل النصاب السادس الّذي يجب فيه بنت مخاض فإنّ المكلّف وإن كان قادراً على دفع خمس شياة بعد إنقضاء سنة من ملكه للنصاب الخامس وعلى دفع بنت مخاض بعد مضى ثمانية عشر شهراً من التاريخ المزبور إلّا أن قيام الدليل على أن المال الواحد لا يزكي في عام واحد مرتين أوجب التزاحم بين الحكمين.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣٣٠»: أن الملاك في التعارض هو التكاذب في مقام الجعل على عنوان واحد وفي مقام الإنشاء.

وأمّا إذا كان التكاذب من جهة فعلية التكليف لايكون مندرجاً في باب التعارض ففي العامين من وجه مثل أكرم العالم ولا تكرم الفاسق في مورد الإجتماع وهو العالم الفاسق يكون التكاذب من جهة إنحلال التكليف لا من جهة أصل إنشائه ولذا يكون مندرجاً تحت باب التزاحم لا التعارض لايقال إن

التزاحم يحتاج إلى إحراز الملاك وفي مثل العامين من وجه حيث لايكون لنا سبيل لكشف الملاك لا يكون من المتزاحمين لأنّا نقول للعقل سبيل كشف الملاك في صورة سقوط الخطاب بواسطة عدم إمكان الجمع.

إمّا بإطلاق المادّة أو بإطلاق الهيئة كما تقول من بقاء الدلالة الإلتزاميّة عند سقوط الدلالة المطابقيّة عن الحجية فتحصل أن ملاك التزاحم هو عدم قدرة العبد على الجمع وملاك التعارض وحدة العنوان المنهى عنه والمأمور به.

الجهة الثانية: قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٧١»: وأمّا الثاني أعني به إفتراق باب التعارض عن باب التزاحم بالحاكم بالترجيح أو التخيير فهو من جهة أن الحاكم بالترجيح والأخذ بذي المزية أو التخيير عند عدمها في باب التزاحم هو العقل وفي باب التعارض هو الشرع بناءً على المختار من حجيّة الأمارات من باب الطريقية إذ مقتضى القاعدة حينئذٍ هو التساقط وعدم الإعتبار بمزية أحد الدليلين على الآخر فيكون الحكم بالترجيح أو التخيير من جهة التعبد الشرعي. نعم، لو قلنا بحجيتها من باب السببية والموضوعيّة لكانت الأمارتان المتعارضتان متزاحمتين في وجوب العمل على طبق كلّ منهما والحاكم بالترجيح أو التخيير حينئذٍ هو العقل.

وقال أستادنا الخوئيّ في «هامشه» المراد من السببية والموضوعيّة في المقام هي السببية على رأي الأشاعرة أو المعتزلة.

وأمّا السببية على رأي بعض العدلية أعنى بها الإلتزام بالمصلحة السلوكية من دون أن يكون في مؤدي الأمارة بما هو كذلك ما يقتضي الأمر به فحالها حال الطريقية بعينها في أن مقتضى القاعدة حينئذٍ هو تساقط الدليلين المتنافيين في

مدلولهما وإنّما الحاكم بالترجيح أو التخيير هو الشرع والأمر كما أفاده.

وبذلك أيضاً ذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٤١»: وأمّا لوازم البابين فمنها كما عرفت هو الرجوع في باب التعارض بعد اليأس عن الجمع إلى قواعد التعادل والتراجيح بخلافه على التزاحم فإنّه فيه لابدّ من ملاحظة ما هو الأهم مصلحة كانت أو مفسدة فيقدّم الأقوى ملاكاً على غيره وإن كان أضعف سنداً من غير أن يلاحظ فيه جهة أقوائية السند بل ولا الدلالة أيضاً إلّا إذا فرض كون الأقوى دلالة أقوى ملاكاً أيضاً فيقدّم ما هو الأقوى دلالة على غيره لمكان كشف قوّة دلالته حينئذٍ عن قوّة ملاكه.

وذكر أستادنا الآمليّ أيضاً في «المجمع: ج ١ ص ٢٣٢»: إن في باب التعارض لايكون للعقل حكم بتقديم أحد الطرفين لعدم سبيل له إلى كشف الملاك إلّا بالخطاب وهو متكاذب بل الشرع بين أن المقام يكون المرجح له وهو الأوثقية والأشهرية وغيرهما.

وأمّا في باب التزاحم فحيث يكون الملاك منكشفاً فالمناط على أقوى الملاكين بحكم العقل أو التخيير العقلي إذا كانا متساويين وفتوى المجتهدين يكون التخيير فيه من جهة التزاحم لا التعارض ... إلى آخره.

وسيأتي الإشارة إلى بعض الجهات لكن الظاهر أن مرجحات باب التزاحم أيضاً يرجع إلى الشرع لأنّ العقل يستكشف أن أحدهما أقوى ملاكاً من الشرع والدليل وأهميّة الشارع لذلك كالنفوس والأعراض بل الأموال الخطيرة جداً فكلّ منهما من الشرع لكن في باب التعارض تعبد محض دون التزاحم. اللّهم إلّا أن يقال أصل مرجحات باب التزاحم من حكم العقل لكن مصداقه لابدّ من الفحص

عن الدليل فتقديم ما هو الأهم بحكم العقل.

أمّا صغرى الأهم يكون من الشرع وهذا ليس ببعيد.

الجهة الثالثة: قد إشتهر بينهم وقال المحقّق العراقيّ أيضاً في «النهاية: ج ١ ص ٤٤١»: ومن لوازم التعارض والتخصيص أيضاً هو عدم قيام المصلحة واقعاً إلّا بالمقيد ويتبعه أيضاً فساد العمل الفاقد لقيد واقعاً من دون إناطة بالعلم بالمصلحة أو الجهل بها بخلافه على التزاحم فإنّ من لوازمه قيام المصلحة واقعاً بنفس المطلق وإن كان حكمه الفعلي مقيداً بعدم وجود المزاحم الأهم ومن لوازم هذا المعنى هو عدم تبعية الفساد واقعاً مدار فقد قيد الحكم الفعلي بل يكون تبعيته حينئذٍ مدار العلم به وعدمه فمع الجهل يكون المأتي به صحيحاً واقعاً من جهة وجدانه لما هو الملاك والمصلحة وفائه بغرض المولى ومن ذلك أيضاً بنوا في مثل الغصب والصلاة. ولو على الإمتناع وتغليب النهي على صحة العبادة مع الجهل بالغصبية مطلقاً أو الجهل بالحرمة إذا كان عن قصور ومعلوم أنّه لايكون ذلك إلّا من جهة واجدية المأتي به حينئذٍ للملاك والمصلحة إذ المانع عن صحته حينئذٍ إنّما كان هو فعلية نهيه وتنجزه عليه وتأثيره في مبعدية الفاعل وبعد فرض معذورية المكلّف من جهة جهله يقع العمل صحيحاً قهراً لا يقال هذا كذلك في غير العبادات.

وأمّا فيها فبملاحظة احتياج صحتها إلى قصد القربة المنوط بوجود الأمر الفعلي القائم بالعمل المأتي به بداعيه ومحبوبيته فلا يتم ذلك حتّى في ظرف الجهل المزبور وذلك لأن الجهل المزبور حينئذٍ غير رافع لتأثير المفسدة الأهم في المبغوضية الفعلية ومع هذه الجهة من التأثير لا مجال تأثير المصلحة المهمة المغلوبة في رجحان العمل ومحبوبيته وفعلية الأمر المتعلق به ومعه فأين أمر

فعلى قائم بالمأتي به يوجب التقرب به كي يصير العمل لأجله صحيحاً ففي الحقيقة تمام المنشأ للفساد حينئذٍ إنّما هو من جهة إنتفاء مقتضي الصحة وهو التقرب لا من جهة وجود المانع وهو فعلية النهى وتنجزه حتّى يقال بأنّه في ظرف الجهل المزبور لاتأثير النهى في المنجزية ومعبدية الفاعل عن ساحة القرب إلى المبدء الأعلى عز شأنّه فإنّه يقال: نعم، إن ذات العمل حينئذٍ وإن كان مبغوضاً فعلاً بمقتضي تأثير المفسدة الأهم ومع هذه الجهة من التأثير لا يبقى مجال تأثير المصلحة المهمة المغلوبة فيه في المحبوبية الفعلية إلّا أنّه نقول: بأنّه لا بأس حينئذٍ في تأثير المصلحة المهمة في حسنه من حيث صدوره عن الفاعل إذ المانع عن تأثيره في حسنه حتّى من حيث صدوره عن الفاعل إنّما كان هو حيث تنجز نهيه وبعد سقوط تنجزه لمكان جهله فقهراً تؤثر المصلحة في حسنه من تلك الجهة ويتبعه أيضاً الأمر الفعلي فيتقرب حينئذٍ بداعي أمره. ولو من حيث إضافة صدوره إلى الفاعل ولئن خودش فيه أيضاً بإمتناع موردية العمل ولو بلحاظ إضافة صدوره إلى الفاعل لتأثير المصلحة في الرجحان والمحبوبية الفعلية مع كونه مبغوضاً بالبغض الفعلي بمقتضي تأثير المفسدة الأهم الغالبة نظراً إلى إستلزامه لإجتماع الضدين فيه من المحبوبية والمبغوضية بملاحظة إتحاد الوجود والإيجاد حقيقة وأن ماهو الصالح لأن يكون مورد التأثيرالمصلحة في الرجحان والمحبوبية إنّما هو حيث إضافة العمل إلى الفاعل فقط مع خروج المضاف عن موردیته لتأثير المصلحة ومثل هذا المقدار غير وافٍ بالتقرب المعتبر في صحة العبادة من جهة أن ظاهرهم هو إحتياج العبادة في صحتها إلى التقرب بذات العمل لابحيث إضافته إلى الفاعل نقول بأنّه نمنع توقّف القرب على فعلية الأمربالمأتي به ورجحانه إذ

٧٨ ـــــــ

وبلوغه إلى مرحلة الوفاء بالغرض الفعلي نظراً إلى عدم طريق آخر إلى كشف المناط والمصلحة فيه إلّا أمره وبعثه لا من جهة دخله في التقرب المعتبر في صحة العبادة كما هو واضح.

وفيه اللازم هو قصد الملاك أو الرجاء ولا يكفي للتقرب قصد الأمر الزعمى كما ستعرف إلّا بإعتبار المصلحة الّتي فيه.

في مرجحات باب التزاحم

الجهة الرابعة: في بيان مرجحات باب التزاحم والتعارض أمّا مرجحات باب التعارض فسيأتي مفصلاً في باب التعادل والتراجيح وأن الأصل فيه هو التساقط وقد ورد التعبد بالترجيح والتخيير كمامر مراراً.

أمّا مرجحات باب التزاحم فهي أمور الأوّل ذكر أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٣٢»: هو أن يكون أحد الواجبين مضيقاً والآخر موسعاً لاريب في تقديم المضيق على الموسع لحكم العقل بلزوم الجمع بين الغرضين اللازمين مهما أمكن ومثله ما لو وقعت المزاحمة بين التعييني وبعض أفراد الواجب التخييري.

وذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣١٤»: أمّا إذا كان موسعاً له أفراد كثيرة وكان المزاحم للأهم بعض أفراده دون بعض ـ إلى أن قال: ـ وأمّا إذا قلنا بأن إعتبار القدرة فيه من جهة إقتضاء نفس الخطاب ذلك كما إخترناه سابقاً فلا محالة يتقيد المأمور به بذلك فيخرج غير المقدور من الأفراد عن دائرة إطلاق المأمور به ويتوقّف شموله له على جواز الترتب فإن جوزناه كان داخلاً في الإطلاق عندعصيان الأمربالأهم وإلّا كان خارجاًعنه مطلقاً. نعم، يمكن الحكم

مع ذلك بصحته لإشتماله على الملاك وقد تقدّم.

فالنتيجة: أنّ الواجب الموسع أو التخييري لا إقتضاء له بالنسبة إلى الفرد المزاحم والواجب المضيق والتعييني ذو إقتضاء وبالضرورة أنّه لا مزاحمة بين اللا إقتضاء وذي الإقتضاء وقد تقدّم مفصلاً.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٣٩»: إنّه توهّم محض لأنّ ملاك المزاحمة المتحقّق بين المضيقين بنفسه موجود ومتحقّق بين جميع أفراد الواجب الموسع والمضيق سواء قلنا بأن المزاحمة تكون بين الحكمين أو بين ملاكيهما.

أمّا إذا كانت المزاحمة بين الملاكين فواضح أن الفرد المزاحم من أفراد الواجب الموسع أو أحد أطراف التخييري واجد للمصلحة الّتي أوجبت الوجوب الموسع أو الوجوب التخييري بلا فرق بينها وبين المصلحة الّتي يشتمل عليها الفرد غير المزاحم.

وأمّا إذا كانت المزاحمة بين الحكمين فلاريب في أن كلّ حكم شرعي تابع سعة وضيقاً للمصلحة الّتي تقتضيه فاذا فرضنا أن المصلحة الإلزامية متحقّقة في الفرد المزاحم من أفراد الموسع مثلاً فلا محالة يكون الحكم الّذي يتحقّق حين المزاحمة الّذي هو حصة من الحكم الكلي الإلزامي الموسع حكماً إلزامياً بالضرورة ومعه لا يعقل أن يكون ذلك الحكم المتعلّق بالفرد المزاحم بلا إقتضاء. والأمر كما ذكره.

الأمر الثاني: ذكر أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٤٠»: هو كون الفرد المزاحم لا بدل له في نظر الشرع فيترجح تقديمه على ماله بدل في مقام التزاحم كما لو دار أمر المكلّف بين أن يصلّي بالطهارة المائية مع نجاسة بدنه أو ساتره

وبين أن يصلّي بالطهارة الترابية مع تطهير بدنه أو ساتره بما لديه من الماء الّذي لا يكفي إلّا لأحدهما فلا محالة يلزم تقديم تطهير البدن أو الساتر من الخبث بالماء الموجود ثمّ إلى التيمم والصلاة لأنّ الطهارة من الحدث بالماء لها بدل وهو التيمم بخلاف الطهارة من الخبث فإنّها لا بدل لها في الشرع.

وذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٧١»: إنّ أوّل المرجحات في باب التزاحم هو كون أحد الواجبين ممّا ليس له بدل والآخر ممّا له بدل وهذا يتحقّق في موردين أحدهما ما إذا كان لأحد الواجبين بدل في عرضه كما إذا كان واجباً تخييرياً عقلياً أو شرعياً مع كون الواجب الآخر تعيينياً فيقدم الواجب التعييني على التخييري فيما إذا زاحم بعض أفراد الواجب التخييري الواجب التعييني ووجه التقديم فيه واضح فإنّ وجوب الواجب التخييري لا يقتضي لزوم الإتيان بخصوص فرده المزاحم بخلاف الوجوب التعييني فإنّه يقتضي لزوم الإتيان بخصوص الفرد المزاحم لفرض تعينه ومن الواضح أن ما لا إقتضاء فيه لا يمكن أن يزاحم ما فيه الإقتضاء.

وتوضيح ذلك ما أفاده أستادنا البجنوردي في «المنتهى: ج ١ ص ٣٢٤»: كما إذا كان ما له غير واف بأداء دينه وإطعام ستين مسكيناً إذا كان عليه دين وكفارة مخيرة بين الخصال الثلاث فهيهنا أداء الدين مقدّم على إطعام ستين مسكيناً لأنّ التخيير يكون بين هذه الخصال الثلاث مثلاً إذا كان كلّها مقدوراً للمكلّف وإلّا فلو كان بعضها غير مقدور تعين البعض الآخر ولا شكّ في أن إطعام الستين مسكيناً يصير غير مقدور بواسطة وجوب أداء الدين لأنّ الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي فيتعين ماعداه من الخصال الثلاث وهذا البيان جار في التخيير العقلي بطريق

أولى لأنّ المأمور به في التخيير العقلي هو الجامع وإنطباقه على جميع الأفراد من جهة تساوي إقدام صرف الوجود من الطبيعة بالنسبة إلى جميع الأفراد وهذا فيما إذا لم يكن مانع شرعي أو عقلي من إتيان بعض الأفراد.

وأمّالوكان في البين فيخرج ذلك البعض عن حدالتساوي ويصير متعذراً فيرتفع موضوع التخيير بالنسبة إلى ذلك البعض. بناءً على كون التخيير عقلياً وسيأتي.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٤٠»: وفيه أن هذا التقريب غير سديد على إطلاقه لأنّ بدل الواجب إن كان واجداً لمصلحة المبدل أو وافياً بها صح هذا التقريب فيه نظير القصر والإتمام في الصلاة، أي في حال الجهل.

وأمّا إذا لم يكن البدل كذلك بل كان البدل وافياً ببعض مصلحة المبدل فلا محالة يكون حكم المبدل داعياً إليه بخصوصه ومقتضياً للإتيان به فإذا زاحمه واجب آخر فلابدّ من ملاحظة المرجحات الآخرى في مقام تقديمه أو تقديم الواجب الآخر ولايكفي في تقديم غيره عليه كونه ذا بدل بالنحو المذكور كما هو الشأن في باب التيمم والمثال المزبور.

مضافاً إلى ما تقدّم من رد اللا إقتضاء والإقتضاء وقال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٧٢»: وثانيهما ما إذا كان لأحد الواجبين بدل في طوله دون الآخر كما إذا وقع التزاحم بين الأمر بالوضوء والأمر بتطهير البدن للصلاة فبما أن الوضوء له بدل وهو التيمم فلا يمكن مزاحمة أمره مع أمر التطهير فيقدم رفع الخبث ويكتفي في الصلاة بالطهارة الترابية ولأجل ذلك يقدم إدراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية على إدراك ركعة واحدة مع الطهارة المائية إذا دار الأمر بينهما وتوهّم أن إدراك ركعة واحدة في الوقت بدل عن تمام الصلاة فيه فيكون ←

الدور بين واجبين لكلّ منهما بدل مدفوع بأن بدلية إدراك الركعة الواحدة عن تمام الصلاة في الوقت إنّما هي على تقدير العجز عن إدراك تمام الصلاة فيه وقد فرضنا قدرة المكلّف على إدراك تمامها فيه فلا موجب لسقوط التكليف بإتيان الصلاة تمام الصلاة في وقتها فيسقط التكليف بالطهارة المائية فيجب الإتيان بتمام الصلاة في وقتها مع الطهارة الترابية الّتي هي بدل عن الطهارة المائية.

وأمّا ما عن بعضهم من نسبة تقديم إدراك الركعة الواحدة مع الطهارة المائية على إدراك تمام الصلاة في الوقت مع الطهارة الترابية إلى السيّد العلّامة المحقّق الشيرازيّ قدس سره فلا يظن بصدقه.

قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ١ ص ٣٢٧»: والسرّ في ذلك واضح لأنّ كلّ مورد ثبت فيه البدل شرعاً لواجب فلا محالة يكون ذلك الواجب مقيداً بالقدرة والتمكن لأنّه لا معنى لجعل شيء بدلاً طولياً لشيء إلّا كون ذلك البدل مقيداً بالعجز عن ذلك الشيء وعدم التمكن منه ولازم ذلك هو تقييد ذلك الواجب بصورة التمكن والقدرة سواء وقع التصريح بذلك في لسان الدليل كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ﴾ حيث أنّه قيد التيمم بصورة عدم وجدان الماء فيستفاد منه تقييد الوضوء بصورة وجدان الماء والتمكن منه أو لم يقع التصريح بذلك في لسان الدليل.

قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٤٠»: في تقريب بيانه والجواب عنه هو أنّه يستفاد من جعل البدل الطولي للواجب أن خطاب المبدل مقيد بالقدرة الشرعية بخلاف ما لا بدل له فإنّه مقيد بالقدرة العقلية وسيأتي أن المقيد بالقدرة العقلية يلزم تقديمه على المقيد بالقدرة الشرعية فيما لو وقع التزاحم بينهما وفيه

أن المستفاد من جعل البدل الطولي للواجب هو أن خطاب البدل نفسه مقيد بعدم القدرة لا خطاب المبدل مثلاً قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ الآية، يدلّ على أن الأمر بالتيمم مقيد بعدم القدرة على الماء لا أن الأمر بالوضوء مقيد بالقدرة على الماء كما لايخفى.

لأنّ الأحكام تابع المصالح والمفاسد فلا يمكن التقييد من دون دليل ليس الوضوء مقيداً بالقدرة الشرعية حتّى عند التزاحم يقدّم المقيد بالقدرة العقلية على الشرعية مضافاً إلى أنّه عند الطهارة المائية يعجز عن إدراك تمام الصلاة في الوقت فيجزي ادراك ركعة وتشمله أدلته.

الأمر الثالث: قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٧٢»: وأمّا إذا كان كلّ من الواجبين تعينياً لا بدل له فإمّا أن يكون إعتبار القدرة في أحدهما شرعياً، أي القدرة أخذت قيداً للوجوب في لسان دليله وفي الآخر عقلياً، أي لم يقيد في لسان الدليل بل العقل قيده بها فيقدم فيه الواجب المشروط بالقدرة عقلاً على الواجب المشروط بها شرعاً لأنّ ملاك الواجب الّذي لا تكون القدرة شرطاً لوجوبه شرعاً تام لا قصور فيه ولا مانع من إيجابه بالفعل فيكون وجوبه فعلياً لامحالة، أي يتنجز على المكلّف الجامع لشرائط التكليف وبتنجيزه عليه تنتفي القدرة شرعاً على الواجب المقيد بها شرعاً وموجباً لعجز المكلّف عن الإتيان بالواجب الآخر ومانعاً عن تحقّق ملاكه المتوقّف على القدرة عليه على الفرض وهذا بخلاف الواجب المشروط بالقدرة شرعاً فإنّ وجوبه يتوقّف على تماميّة ملاكه المتوقّفة على عدم فعلية الواجب الآخر فلو إستند عدم فعلية إلى فعلية الوجوب المشروط بالقدرة شرعاً لزم الدور ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون

الوجوب المشروط بالقدرة شرعاً متأخّراً عن الآخر زماناً وأن يكون مقارناً معه أو متقدّماً عليه والملاك في تقدّم الواجب الّذي لايكون مشروطاً بالقدرة شرعاً على الواجب المشروط بها شرعاً أمر واحد ... إلى آخره.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٤١»: بأنّ القدرة الّتي يجدها المكلّف متساوية النسبة إلى كلّ واحد من الواجبين المتزاحمين فالمكلّف قادر على كلّ واحد منهما بإنفراده فكلّ منهما واجد لشرطه شرعاً وعقلاً فيكون تخصيص الواجب المطلق بالقدرة ليمنع تنجزه من القدرة على الواجب المقيد بها شرعاً تخصيص بلا مخصص وترجيح بلا مرجح كما أنّه يمكن تقريب المرجح المزبور بوجه آخر وهو أنّ أخذ القدرة قيد الحكم في لسان دليله يكشف عن دخلها في ملاك الحكم وعدم أخذها يكشف عن عدم دخلها فيه وبإطلاق المادّة يستكشف وجود الملاك حتّى في مورد التزاحم وإذا دار أمر المكلّف في مقام الإمتثال بين واجبين متزاحمين أحدهما واجد لملاك وجوبه يقيناً. وثانيهما: غير معلوم وجدانه لملاك وجوبه فالعقل يرجح الأخذ بالواجب المعلوم وجدانه للملاك على المشكوك فيه نظير دوران خروج بعض الأفراد عن العموم بين التخصيص والتخصص بترجيح التخصص على التخصيص فيه.

مثاله الفقهي قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣٣٣»: تقديم إنفاق العيال على الحج إذا كان له المال بقدر ما يحج به أو ينفق على عياله فإنّ وجوب الأوّل منوط بالقدرة العقلية. والثاني منوط بالقدرة الشرعية والأوّل واجب مطلق والثاني واجب معلق على الشرط وهو القدرة بقوله تعالى: ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ فإن قلنا بأن الظاهر من دخل القدرة هو الدخل في الملاك كما عن

النائينيّ قدس سره فيكون نفقة العيال مقدّمة والإنفاق عليه يوجب عدم بقاء الموضوع للحج بعد صرف القدرة في نفقة العيال وإن قلنا بإحتمال الإرشاد إلى القدرة العقلية الدخيلة في كلّ تكليف فالظاهر أيضاً تقديم النفقة لإحتمال الأهميّة وتخصيص دليل الحج بغير هذه الصورة والحاصل أنّه على فرض كون دخل القدرة إرشاداً في الحج يكون في المقام من الشبهة المصداقية لقوله تعالى: ﴿لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ لعدم العلم بشموله. وعرفت الجواب عنه.

الأمر الرابع: قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٧٣»: إذا كان كلّ من الواجبين مشروطاً بالقدرة شرعاً فيقدّم فيه ما كان بحسب الزمان مقدّماً على الآخر في الفعلية وتحقّق موضوعه إذ حينئذٍ يكون المتقدّم مستقراً في محله ورافعاً لموضوع التكليف عن الآخر فلا يبقى محلاً ومجالاً له وهذا فيما إذا لم تكن هناك جهة أخرى توجب تقدّم أحد الواجبين على الآخر لو كان متأخّراً عنه زماناً كما إذا وقعت المزاحمة بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر وأشباهه فإنّ وجوب الوفاء في تلك الموارد مع إشتراطه بالقدرة شرعاً مشروط بعدم كون متعلّقه محللاً للحرام أيضاً. فيقدّم وجوب الحج عليه، ولو كان النذر بحسب الزمان سابقاً على أشهر الحج كمن نذر في شهر رمضان المبيت ليلة عرفة في مشهد الحسين عليه السلام وبعد ذلك عرض له الإستطاعة فإنّ الوفاء بالنذر في هذا الفرض بما أنّه يستلزم ترك الواجب في نفسه ومع قطع النظر عن تعلق النذر به لا تشمله أدلة وجوب الوفاء بالنذر فينحل النذر بذلك ويكون وجوب الحج فعلياً ورافعاً متعلّق النذر فأنّ قلت إن وجوب الوفاء بالنذر غير مشروط بالقدرة شرعاً فكيف يقدّم عليه وجوب الحج المشروط بها في لسان الدليل وعلى فرض كونه مشروطاً بها شرعاً أيضاً.

فكلّ منهما قابل لأن يكون رافعاً لملاك الآخر في حد نفسه لكن النذر من جهة تقدّمه زماناً يكون رافعاً للإستطاعة. قلت: أي عن الأوّل إنّ وجوب الوفاء تابع لما تعلّق به النذر وبما أن النذر تعلّق بالفعل المقدور فإعتبار القدرة على الفعل هو مقتض نفس تعلّق الإلتزام به فلا مجال له يكون متعلّق النذر هو الفعل المقدور فتكون القدرة مأخوذة في موضوع وجوب الوفاء قبل تعلّقه به هذا عين إعتبار القدرة في متعلّق الوجوب شرعاً الكاشف عن إختصاص الملاك بالفعل المقدور، أي عن الثاني المفروض. أوّلاً: أن انعقاد النذر المشروط بكون متعلّقه راجحاً في نفسه في ظرف العمل ومن المفروض أن متعلّقه في الفرض المزبور ليس براجح في ظرف العمل.

ثانياً: لو بنينا وإكتفينا برجحان متعلّقه حين النذر فالنذر في مفروض الكلام بما أن متعلّقه في نفسه محلل للحرام لإستلزامه ترك الحج لايكون منعقداً لإشتراط إنعقاده بعدم كون متعلّقه كذلك فيقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر فلا محالة يكون وجوب الحج فعلياً ورافعاً لملاك متعلّق وجوب الوفاء بالنذر.

وأمّا وجوب الوفا، بالنذر فلا يعقل أن يكون رافعاً لملاك الحج فإنّه تتوقّف فعليته على عدم التكليف بالحج لئلا يلزم منه تحليل الحرام فلو كان عدم التكليف بالحج من جهة فعلية وجوب الوفاء بالنذر لزم الدور.

وأمّا ما عن السيّد الفقيه الطباطبائيّ من أن اللازم في متعلّق النذر أن يكون راجحاً في ظرف العمل، ولو بلحاظ تعلّق النذر به وبذلك صحح نذر التطوع في وقت الفريضة وعليه نزل الأخبار الدالة على جواز نذر الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر فيظهر ضعفه ممّا ذكرناه من أن اللازم هو كون متعلّق النذر

راجحاً وغير محلل للحرام في نفسه لا بلحاظ حكمه المشروط بذلك وإلّا لزم، أي يكون جميع المحرمات محللة بالنذر وهو واضح البطلان.

وأمّا جواز النذر في الموارد المذكور فهو في المثالين الأخيرين من باب التخصيص في أدلة حرمة الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر وذلك لمادل من الروايات على صحّة ذلك.

وأمّا جواز نذر التطوع في وقت الفريضة فهو من جهة أن الصلاة في نفسها عبادة راجحة يجوز تعلّق النذر بها فتكون بعده واجبة وستخرج بذلك عن موضوع التطوع في وقت الفريضة فلا تشملها الأدلة المانعة عن التطوع وقت الفريضة إذ المفروض أن فعل الصلاة المنذورة قبل الفريضة فعل الواجب لا فعل المندوب.

وقال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ١ ص ٣٢٩»: فإن كان الأوّل، أي كلّ منهما مشروطاً بالقدرة الشرعية فلا يخلو إمّا أن يتقدّم زمان إمتثال أحدهما أو لايتقدّم فإن تقدّم زمان إمتثال أحدهما فهو المتقدّم وفي مثله لايلاحظ أهمّيّة المتأخّر وعدم أهمّيّته لأنّ المفروض أنّه ليس هناك إلّا ملاك واحد حيث أنّه لايمكن الجمع بينهما وكانت القدرة في كلّ منهما معتبرة في الملاك ومع عدم القدرة على كلّ منهما لا يتحقّق الملاك في كلّ منهما بل ليس هناك إلّا ملاك واحد فلا موقع لملاحظة الأهمّيّة والمهميّة فإنّ لحاظ ذلك يستدعي ثبوت ملاكين فلامحيص من ترجيح المتقدم زمان إمتثاله لقدرته عليه فعلاً وعدم ما يوجب سلب قدرته عنه شرعاً.

وقال في «الأجود: ج ١ ص ٢٧٦»: ثمّ إنّه إذا لم يكن شيء من التكليفين المشروطين بالقدرة شرعاً سابقاً يقال بتقديم ما كان ملاكه أهم من الملاك

الآخر لنكت ستعرف أن الأهمّيّة إنّما توجب التقدّم فيما إذا كان كلّ من الملاكين تاماً وفعلياً.

وأمّا في مثل المقام المفروض فيه إشتراط الخطاب في كلّ من الطرفين بالقدرة الشرعية وأنّه لا قدرة للمكلّف على إمتثال كلا الخطابين فلا محالة يكون أحد الخطابين واجد الملاك دون الآخر والأهميّة على تقدير وجود الملاك في طرف لاتكشف عن وجوده في وجوده في ذلك الطرف دون الطرف الآخر فلعل الملاك عند المزاحمة فيه لا في الطرف الّذي لو فرض تحقّق الملاك فيه لكان أهم من غيره.

وذكرناه بطوله تبعاً لإصرار أساتذتي في بيانه وإلّا مسألة فقهية لا الأُصولية وعلى، أي ذكر لذلك في «الأجود: ج ١ ص ٢٨٠» مثالاً آخر فيما إذا كانت القدرة شرطاً عقلياً في الواجبين قال: ومنها أنّه إذا وقع التزاحم بين واجبين طوليين متساويين ملاكاً كما في دوران الأمر بين القيام في الركعة الأُولى من الصلاة والقيام في الركعة الثانية مثلاً أو بين ترك واجب متوقّف على محرم مساو معه في الملاك وإرتكاب المقدّمة المحرمة فبناء على التخيير الشرعي يثبت التخيير فيهما أيضاً.

وأمّا على المختار فالتكليف بالمتقدّم هو الّذي يكون فعلياً دون المتأخّر لأنّ سقوط كلّ من التكليف المتزاحمين بناء عليه لايكون إلّا بإمتثال الآخر وبما أن إمتثال التكليف بالمتأخّر متأخّر خارجاً لتأخّر متعلّقه على الفرض فلا يكون للتكليف بالمتقدّم مسقط في عرضه فيتعين إمتثاله على المكلّف بحكم العقل فيجب القيام في الركعة الأولى ويلزم إجتناب المقدّمة المحرمة.

نعم، إذا كان ملاك الواجب المتأخّر أقوى من ملاك الواجب الفعلي فوجوب حفظ القدرة فعلاً يكون مسقطاً لوجوب الواجب المتقدّم.

وأورد عليه الأساتذة بوجوه:

الأوّل: ما ذكره أستاذنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٤٢» بقوله: إنّ ما ذكر إنّما يتم فيما إذا قيل بفعلية الخطاب بالأمر الأوّل من الأمرين الطوليين فقط كما هو لازم القول بإمتناع الواجب المعلّق.

وأمّا إذا قيل بفعلية كلا الخطابين بكلا الأمرين غاية الأمر أنّ تقدّم أحدهما في الوجود شرط في صحّة الثاني في مقام الإمتثال كالظهر بالنسبة إلى العصر فلا يتم التقريب المزبور إذ القدرة متساوية النسبة بالإضافة إلى كلا الأمرين فلا موجب يرجح تأثيرها في فعلية ملاك التكليف بالأمر الأوّل دون الثاني وعلى هذا لامحالة يلزم القول بالتخيير بين القيام في الركعة الأولى والقيام في الركعة التالية مثلاً وكذا القول في المتزاحمين الطوليين في مقام الإمتثال فيما إذا كانت القدرة شرطاً عقلياً ولم يكن أحدهما أهم من الآخر فإنّه لابدّ من القول بالتخيير في صرف القدرة في أحدهما ولا يلتفت إلى ما قيل من أنّه لابدّ من صرف القدرة في أوّل الأمرين لأنّه مخاطب به فعلاً وقادر على إمتثال خطابه فيلزمه عقلاً الإتيان به لما عرفت من وجهه آنفاً.

والثاني: أجاب أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٢٧٦» قال: لايذهب عليك أن ما أفيد في المتن من أن كون الملاك أهم من غيره على تقدير وجوده لايكون موجباً للترجيح في موارد الشكّ في وجوده وإن كان صحيحاً في باب المعارضة فلا يقدّم أحد الدليلين على الآخر بمجرد كون ملاك الحكم في

مورده أهم من ملاك الحكم الآخر مع فرض التساوي بينهما من بقيّة الجهات الموجبة لترجيح أحد الدليلين على الآخر إلّا أنّه لا يتم في باب التزاحم إذ لامناص فيه من تقديم ما يكون الملاك فيه أهم من ملاك الآخر، ولو كانت القدرة معتبرة في كلّ منهما شرطاً شرعاً وذلك لأنّ شرط فعلية ملاك الواجب أهم من غيره وهي القدرة عليه متحقّق وجداناً إذ المفروض كونه مقدوراً عقلاً وعدم المنع من صرف القدرة فيه شرعاً فلاوجه لتفويت المولى الملاك الأهم بعدم الأمر به وهذا بخلاف الواجب الآخر فإنّه وإن كان مقدوراً عقلاً إلّا أن إلزام المولى بصرف القدرة في غيره يوجب عجز المكلّف عن إيجاده وسالباً لملاكه فما أُفيد في المتن من الحكم لتخيير بين الواجبين في هذا الفرض، أي إذا لم يكن شيء من التكليفين المشروطين بالقدرة شرعاً سابقاً على الآخر زماناً ... إلى آخره.

إنّما يصح في فرض تساوي الملاك بينهما أو إحتمال كون كلّ منهما أهم من الآخر.

الثالث: أيضاً ذكر أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣٣٦»: مشروطيّة النذر برجحان المتعلق ممنوعة بل يكفي عدم المرجوحية.

وأمّا مسألة محللية الحرام فتعكس عليهم. ويقال: ترك النذر أيضاً حرام والحج هنا يستلزم الحرام وكيف كان، يشكل الحكم بتقديم الحج وإن كان محتملاً وزيارة مولانا الحسين عليه السلام مع كمال شرافته بالروايات أيضاً لا ينقص عن الحج ولا يقال: وجوب الحج في ذاته عند القدرة وإستحباب الزيارة عندها من حيث الملاك فيقدم الواجب على المستحبّ لأنّا نقول هل يتفوه أحد إذا دار الأمر بين وجوب علف الدابة وإستحباب زيارته عليه السلام تقديم ملاك الأوّل على الثاني فإنّ

٩٢ ـــــــ

وأمّا لو كان ملاكه مشروطاً بأمر متأخّر، أي لايكون فعلياً في زمان فعلية المهم فلا وجه لمزاحمته له وبعبارة أخرى تقديم الأهم على المهم بواسطة حكم العقل بلزوم تحصيل ملاكه عند الدوران لقبح ترجيح المرجوح على الراجح وهذا فيما إذا كان هناك للأهم ملاك وإلّا فكيف يزاحم ما ليس بموجود الملاك موجود الملاك وإن لم يكن بأهمّيّة ما ليس بموجوده. نعم، وجود الخطاب ليس بلازم في المزاحمة غاية الأمر هو أنّه لو كان الخطاب مثل الملاك موجوداً لكان المزاحم للمهمّ هو الخطاب النفسي المتعلّق بالأهم وإن كان مشروطاً بأمر متأخّر غير حاصل فالمزاحم هو الخطاب المقدّمي المتعلّق بحفظ القدرة سواء قلنا بأنّ مثل هذا الخطاب خطاب عقلي ومن باب حكم العقل بلزوم حفظ المقدّمات المفوتة أو تحصيلها إن لم تكن موجودة أو خطاب شرعي نفسي ناشيء عن الملاك الموجود وهو من قبيل متمم الخطاب قبل الخطاب الأصلي المشروط بأمر متأخّر. أو باب المقدّمية من باب الواجب المعلق ونعم ما ذكر هذا الترجيح وهو العمدة دون غيره وستعرف مفصلاً.

الأمر السادس: بعد ما إتضح أن الأمر بالشيء لايقتضي النهى عن ضده الخاص فهل الأمر بالشيء يمنع من الأمر بضده الخاص مطلقاً. أو في بعض الأحوال دون بعض وبعبارة أخرى أنّ إستحالة إجتماع الأمرين الفعليين بكلا الضدين في وقت واحد هل يقتضي سقوط الأمر بالمهم منهم مطلقاً أو تقتضي تقييد إطلاق أمره بأمر الأهم فيه خلاف.

ذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٦٥»: فإعلم أن الضدين إمّا أن يكونا متساويين بحسب الملاك والمصلحة.

وإمّا لا بل يكون لأحدهما مزية على الآخر بحسب الملاك وعلى التقديرين لا يخلوان من كونهما مضيقين أو موسعين أو مختلفين فهذه صور عديدة وينبغي التعرض لكلّ واحدة من الصور بما يخصها من الحكم فنقول: أمّا إذا كانا متساويين في الملاك والمصلحة وكانا أيضاً مضيقين فإن لم يكن لهما ثالث كما في الحركة والسكون والنوم واليقظة فلا إشكال في أن الحكم فيهما هو التخيير عملاً بمعنى اللاحرجية نظير التخيير بين الفعل والترك في النقيضين لا التخيير الشرعي بمعنى الإلزام بأحد الفعلين فإنّه بعد عدم تمكن المكلّف من الجمع بينهما ولا من تركهما معاً فقهراً في مثله بعد تساوي الملاكين يحكم العقل فيهما بالتخيير وعدم الحرج في الفعل والترك ومعه لا يكاد مجال لإلزام شرعي في البين، ولو تخييري بوجه أصلاً لأنّه في ظرف ترك أحد الضدين يكون الضد الآخر قهري الحصول ومعه لا يبقى مجال إعمال الجهة المولوية بالأمر بهما تخييراً، أي التخيير بينهما في مقام العمل ثابتاً بالطبع فيلغوا جعله بالتشريع ـ إلى أن قال: ـ وأمّا إذا كان الضدان ممّا لهما ثالث بحيث يتمكن المكلّف من ترك كلا الأمرين معاً كما في الأمر بإنقاذ الغريقين وكما في مثل الصلاة والإزالة ففي مثله لا إشكال في أنّه ليس له ترك كلا الأمرين معاً وأنّه يجب عليه الإتيان بأحد الأمرين مخيراً بينهما لا مجرد التخيير بينهما عملاً كما في الصورة الأولى بلا إلزام شرعي أو عقلي في البين وذلك من جهة أن الممنوع حينئذٍ إنّما هو وجوب كلّ واحد منهما عليه بإلزام تعييني على الإطلاق بنحو يقتضي المنع عن جميع أنحاء تروكه حتّى الترك في حال وجود الآخر، أي يمكن جعل التخيير بينهما شرعاً وعقلاً إذ بعد ما كان المكلّف يمكنه تركهما معاً كان الإلزام بهما على نحو التخيير

شرعاً وعقلاً بلا مانع منه ولا محذور فيه وبما أن ملاكي الحكمين متساويان ولا مانع من جعل الحكم التخييري على واجدي الملاكين المزبورين لزم في الحكمة جعل التكليف التخييري في هذه الصورة هذا في الجملة لاريب فيه إنّما الكلام في تشخيص حقيقة هذا التخيير فهل هو تخيير شرعي أو تخيير عقلي وإختار المحقّق الماتن التخيير الشرعي.

وأمّا وجوب كلّ واحد منهما عليه تخييراً فلا مانع يمنع عنه بعد فرض تمكن المكلّف من إتيان أحد الأمرين وتمكنه أيضاً من ترك الجميع فإنّه حينئذٍ يكون كمال المجال لإعمال الجهة المولوية بالأمر بهما تخييراً وهذا بخلافه في الصورة الأولى فإنّه فيها من جهة عدم تمكن المكلّف من ترك كلا الأمرين وقهرية حصول أحد الأمرين عند ترك الآخر لاجرم لا يبقى في مثله مجال الأمر المولى بأحد الأمرين، ولو بنحو التخيير بوجه أصلاً فهذا ممّا لا إشكال فيه ولا كلام وإنّما الكلام فيما ينتهي إليه مرجع هذا التخيير وأنّه هل هو راجع إلى تقييد الطلب في كلّ من الأمرين بعدم الآخر وعصيانه أو راجع إلى غير ذلك بل مثل هذا الكلام لا يختص بالمقام فيجري في كلّيّة التخييرات الشرعيّة فنقول: إن المتصور في ذلك هو أمور:

أحدها: رجوعه إلى تقييد الطلب في كلّ من الواجبين بعدم الآخر. إمّا بعدمه المحفوظ قبل الأمر.

وإمّا بعدمه المتأخّر عن الأمر المنتزع عنه عنوان العصيان الّذي هو نقيض الإطاعة.

وثانيها: رجوعه إلى تقييد الواجب في كلّ منهما بعدم الآخر مع إطلاق

الطلب فيهما وذلك أيضاً. إمّا بأخذ القيد في كلّ منهما مطلق عدم الآخر بنحو يقتضي وجوب تحصيله.

وإمّا بأخذه عبارة عن العدم الناشيء من قبل سائر الدواعي غير دعوة الأمر والطلب بحيث لا يقتضي الطلب وجوب تحصيله، أي كالواجب المعلق بالنسبة إلى الشرط المعلق عليه.

وثالثها: رجوعه إلى وجوب كلّ واحد منهما على التعيين ولكنّه لا بإيجاب تام بنحو يقتضي المنع عن جميع أنحاء تروكه حتّى الترك الملازم مع وجود ضده بل بإيجاب ناقص مقتضاه عدم المنع إلّا عن بعض أنحاء تروكه وهو الترك في حال ترك الآخر الراجع إلى إيجاب حفظ الوجود في كلّ منهما من قبل سائر الجهات في ظرف إنخفاظ وجوده من قبل بديله وعدم ضده من باب الإتّفاق، أي يكون متعلّق كلّ من الخطابين حصة من الضدين وهي الحصة المقارنة لعدم الضد الآخر ـ إلى أن قال: ـ هذا كلّه بحسب مقام التصور.

وأمّا بحسب مقام التصديق فلا ينبغي الإشكال في أن المتعين منها هو الوجه الأخير وذلك لما في غيره من عدم خلوه عن المحذور وذلك.

أمّا الوجه الأوّل من فرض تقييد الطلب في كلّ منهما بعصيان الآخر أو بعدمه من باب الإتّفاق المحفوظ قبل الأمر فواضح أن الشق الثاني منه، أي العدم قبل الأمر غير دافع لمحذور المطاردة بين الأمرين من جهة بقاء المطاردة بينهما على حاله بملاحظة تحقّق ما هو شرطاً فيهما قبل الإتيان بواحد منهما، أي أنّه كان عدمه المطلق شرطاً لوجوب ضده فيلزم حصول شرط كلّ من الوجوبين المتعلقين بالضدين عند عدمهما معاً وذلك يستلزم فعلية التكليف

بالضدين معاً في وقت واحد.

وأمّا الشق الأوّل، أي العدم بعدم الأمر فهو وإن إندفع به محذور المطاردة نظراً إلى وقوع تأثير كلّ منهما في رتبة سقوط الآخر إلّا أنّه يتوجّه عليه حينئذٍ محذور طولية الأمرين وتأخّر كلّ منهما عن الآخر بر تبتين حسب إناطة كلّ منهما بعصيان الآخر، أي يلزم من ذلك عدم التكليف بكلّ منهما للدور إذ الأمر بكلّ منهما مشروط بعدم الآخر بعدم تعلّق الأمر به والعدم المزبور يتوقّف على الأمر بالضد توقّف المشروط على شرطه وقد فرضنا أن الأمر به متوقّف على عدم ضده بعد تعلّق الأمر به وذلك يؤدي إلى توقّف الشيء على نفسه.

وأمّا الوجه الثاني: من فرض تقييد الواجب في كلّ منهما بعدم الآخر فهو أيضاً بشقيه كذلك لأنّ مقتضي الإناطة حينئذٍ هو تأخّر كلّ من الواجبين رتبة عن عدم الآخر ولازمه بمقتضي حفظ الرتبة بين النقيضين هو تأخّر كلّ من الوجودين عن الآخر وهو ملازم لكون كلّ منهما في رتبتين وهو كما ترى من المستحيل خصوصاً مع ما يرد على الشق الأوّل منه من لزوم وقوع المطاردة بين الأمرين بلحاظ إقتضاء إطلاق الأمر في كلّ منها لزوم ترك الضد الآخر من باب المقدّمة وإقتضاء الأمر به عدم تركه ولزوم إيجاده إذ حينئذٍ يصير كلّ واحد منهما وجوداً وعدماً مورداً للتكليف الإلزامي وهو محال، أي مقتضي الإشتراط هو تأخّر المشروط عن شرطه فإذا فرض أن وجود أحد الضدين مشروط بعدم ضده لزم أن يكون وجود كلّ منهما متأخّراً عن عدم الآخر وعدم كلّ منهما متقدّم على وجود الآخر وبما أن نقيض كلّ ماهيّة في رتبة واحدة يلزم أن يكون وجود كلّ من الضدين متقدّماً على الآخر ومتأخّراً عنه وهذا خلف وعليه فبعد بطلان الوجوه

المزبورة يتعين الوجه الأخير الّذي عرفت رجوعه إلى وجوب كلّ واحد منهما على التعيين لكنّه لا بإيجاب تامّ كي يقتضي النهى عن جميع أنحاء تروكه حتّى الترك الملازم مع وجود الآخر بل بإيجاب ناقص بنحو لا يقتضي إلّا المنع عن بعض أنحاء تروكه وهو الترك في حال الترك الراجع في الحقيقة إلى إيجاب متمم الوجود لا إيجاب الوجود على الإطلاق وفي مثله يرتفع المطاردة بين الأمرين حيث لاتنافي بين هذين الأمرين بالضدين بعد كونهما من قبيل متمم الوجود وعدم إقتضائهما لوجوب حفظ على الإطلاق كما في الأمرين التامين كما هو واضح وعليه أيضاً لا داعي إلى رفع اليد عن الأمرين على الإطلاق والمصير إلى إلزام عقلي تخييري فيهما بل يؤخذ حينئذٍ بوجوب كلّ منهما على التعيين غايته أنّه من جهة محذور المطاردة والوقوع في ما لا يطاق يرفع اليد عن إطلاق الأمرين وأقتضائهما للحفظ على الإطلاق ويصار إلى وجوب كلّ منهما بإيجاب ناقص راجع إلى إيجاب حفظ المرام من سائر الجهات في ظرف إنخفاظه من قبل ضده من باب الإتّفاق من دون أن يكون ذلك من جهة تقييد في الطلب أو المتعلّق بوجه أصلاً كما لا يخفى.

وأوضحه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٤٥»: إذا عرفت ذلك يتضح لك أن التخيير في المقام شرعي لا عقلي لأنّ الفارق بينهما هو كون طرفي التخيير في الشرعي أمرين متباينين قد تعلّق الوجوب التخييري بهما بما هما متباينان.

وأمّا التخيير العقلي فلا يكون إلّا بين أمور تندرج تحت جامع يكون هو متعلّق التكليف وبما أن العقل لا يرى فرقاً بينهما من حيث إشتمالها على الجامع المأمور به يخير المكلّف بينها في مقام إمتثال التكليف المتعلّق بالجامع

ولاريب في أن متعلّق التكليف في المقام هي الأمور المتبائنة بما هي متبائنة لفرض أن التكليف متعلّق بالضدين بما هما ضدان والتكليف وإن تعلّق ابتداءً بكلّ منهما مستقلاً ولكن الجمع بين التكليفين في مقام التزاحم دل على أن التكليف المتعلّق بهما في المقام المزبور تكليف تخييري ولا فرق في التكليف التخييري بين أن ينشأ بخطاب واحد كالتكليف التخييري المعروف في الفن وبين أن ينشأ بخطابين كان هو مقتضي الجمع بينهما كما في المقام.

نقل المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٧٩» وقال: فذهب جماعة منهم المحقّق صاحب الحاشية والمحقّق الرشتي قدس سرهما إلى أن التخيير بينهما شرعي نظراً إلى إستحالة إجتماع الخطابين التعيينيين حال المزاحمة وأن ترجيح أحدهما على الآخر بلا مرجح فلا محالة يسقطان معاً وبما أن الملاك في كلّ من الفعلين تام فعلى يستكشف العقل خطاباً شرعياً متعلّقاً بهما لأجل إستلزام عدمه تفويت الملاك الملزم وهو قبيح على الحكيم.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٤٥» وقال: فهو غير سديد لأنّه لا موجب لسقوط كلا التكليفين المتعلقين بالضدين في مقام التزاحم ليكشف ذلك مع باقي المقدّمات المزبورة عن إرادة تشريعية تخييرية متعلّقة بالضدين بل قد عرفت أن تزاحم التكلّفين المطلقين المتعلّقين بالضدين يكشف عن أن الشارع قد أنشأهما من أوّل الأمر وفي بدء التشريع بنحو لا يقع بينهما تزاحم حيث يتفق ذلك كما أشرنا إلى وجهه في الوجه الثالث من الوجوه المتصورة في كيفيّة التكليف التخييري.

وذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٧٩» في وجه كون التخيير

عقلياً، قال: إنّ المستحيل إنّما هو إطلاق الخطابين حال المزاحمة لا أصل وجودهما فسقوطهما بالمزاحمة غير معقول وإنّما الساقط هو إطلاق كلّ منهما بحكم العقل وبعد سقوط الإطلاقين تكون النتيجة إشتراط كلّ من الخطابين التعيينيين بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر فإشتغال المكلّف بإمتثال كلّ منهما يجعل الطرف الآخر غير مقدور عليه فيسقط طلبه بإنتفاء شرطه فلا محاله يكون التخيير بينهما عقلياً.

وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٤٦» بقوله: وفيه ما عرفت أيضاً من أن أطراف متعلّق الخطاب إن كانت أموراً متبائنة لا تندرج تحت جامع تعلّق به الخطاب فالتخيير بينها شرعي لأنّ العقل لا يستقل بالتخيير بينها بل الشارع هو الحاكم بالتخيير بينها وإن لم يكن كذلك فيكون التخيير عقلياً بمعنى أن الخطاب متعلّق بأمر ينطبق على وجودات متعدّدة لا يرى العقل فرقاً بينها من حيث صدق ذلك الأمر عليها فيخير المكلّف بينها في مقام إمتثال الخطاب المتعلّق بالأمر الجامع بينها ولاريب في أن متعلّق كلّ من الخطابين وإن قيد إطلاق كلّ منهما بالآخر مباين لمتعلّق الآخر لفرض التضاد وبعد إستكشاف العقل التقييد المزبور يستفاد أنّ الشارع قد خاطب المكلّف بكلّ من هذين الضدين بهذا النحو من الخطاب، ولو بإنشائين ولا نعنى بالتخيير الشرعي إلّا الخطاب بأمرين متبائنين بما هما متبائنان على سبيل التخيير بينهما، ولو بدليلين كما هو الفرض في المقام ولا فرق أيضاً في كون التخيير شرعياً بين أن تكون أطراف التخيير متحدة الملاك وأن تكون متعدّدة الملاك كما هو الشأن في المقام مضافاً إلى ما عرفت من أن تقييد كلّ من الخطابين بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر غير صحيح لأنّه إن كان

المراد بالعدم عدمه قبل الخطاب به لزم فعلية الخطابين حين التزاحم وعدم الإتيان بشيء منهما لحصول شرط كلّ منهما وإن كان المراد بالعدم عدمه بعد تعلّق الخطاب به لزم الخلف كما تقدّم.

وقال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٧٩»: والثمرة بين المذهبين، أي في كون التخيير شرعياً أو عقلياً تظهر في موارد منها أنّه على القول بالتخيير الشرعي لا يستحق تاركهما إلّا عقاباً واحد.

وأمّا على ما إخترناه من سقوط الإطلاقين فهو يستحق عقابين كما في ترك الضدين على الترتب ودعوى أن الجمع بينهما محال فكيف يعقل العقاب على ترك كلّ منهما مدفوعة بأن العقاب ليس على ترك الجمع بل هو على الجمع في الترك وهو مقدور.

وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٤٧»: وفيه أن تعدد العقاب في المقام لو سلّمناه فإنّما هو تابع لتعدد المعصية الموجب لحصولها.

إمّا تفويت الملاك الّذي صار الشارع بصدد تحصيله بالأمر والنهي.

وإمّا مخالفة التكليف ولا ربط للعقاب فضلاً عن تعدده بكون التخيير في المقام شرعياً أو عقلياً إذ كون التخيير عقلياً لا يكشف عن تعدد تفويت الملاك ولاتعدد مخالفة التكليف كي يوجب تعدد العقاب ... إلى آخره.

لكن لو فرضنا أنّه يترتّب على كلّ منهما كفارة وتركهما فلا يمكن له إلّا فعل أحدهما فهل يترتّب عليه كفارتين، غير بعيد لتحقّق موضوعهما والمسألة تحتاج إلى التأمّل.

وفي «الأجود: ج ١ ص ٢٧٩»: ومنها أنّه إذا إحتمل كون أحد الواجبين

بعينه أهم من الآخر فبناء على التخيير الشرعي في المتساويين يكون مورد الشكّ، أي في الأهميّة داخلاً في مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين الشرعيين فيبتني الحكم فيه على الحكم في تلك المسألة من البراءة أو الإشتغال في تلك المسألة وإن كان المختار عندنا فيها هو الثاني.

وأمّا بناءً على ما إخترناه من سقوط الإطلاقين، أي التخيير العقلي فلابدّ من القول بالإشتغال وإن قلنا بالبرائة في تلك المسألة إذ وجود الحكم في الطرف المحتمل أهمّيّته وكون إمتثاله مبرء للذمّة معلوم ضرورة أنّ التكليف الفعلي على تقدير كون المحتمل أهمّيّته أهم في الواقع ونفس الأمر منحصر به وعلى تقدير مساواته مع الآخر فبما أن الإطلاقين لابدّ من سقوطهما ففي ظرف عدم الإتيان بالآخر يكون الخطاب المتعلّق به فعلياً لا محالة فعلى كلا التقديرين يكون المأتي به مصداقاً للواجب الفعلي ومبرء للذمة قطعاً وهذا بخلاف الطرف الآخر فإنّ الإتيان به المستلزم لفوت الغرض الملزم فيها يحتمل أهمّيّته لايوجب الأمن من عقابه ولا الجزم بسقوط خطابه فيتعين بحكم العقل لزوم الإتيان بما يحتمل أهمّيّته معه لأنّه لايحتمل معه العقاب كما عرفت.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٤٨».

وفيه أن هذا التقريب لا يغاير التقريب الّذي تمسك به القائل بالإشتغال في مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين الشرعيين ولا نفهم فهي خصوصيّة يختص بسببها بالقول بكون التخيير عقلياً مع إحتمال الأهمّيّة في المقام.

ولكن قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣٤٠»: وهذا إشكالنا عليه في الدورة السابقة.

وأمّا في هذه الدورة ففي الذهن شيء يمكن إصلاح ما ذكره الأستاذ دام ظله به وهو أن المتزاحمين إذا قلنا بمقالة الرشتي من تعارض الإطلاق في كلا الطرفين وكشف خطاب واحد من العقل للعلم الإجمالي بعدم رفع المولى يده عن كلا الطرفين فيكون الشكّ عند إحتمال الأهمّيّة راجعاً إلى الشكّ في زيادة التكليف ولايكون العقل كاشفاً عنه فإنّ المتيقن منه هو التكليف بأحدهما لا على التعيين.

وأمّا على قول القائل بعدم سقوط الخطابين وعدم معارضة الإطلاقين فلا يتساقطان فحيث يكون الحاكم هو العقل في البين فلا محالة الإشتغال إلى اليقيني بالتكليف يلزم فيه البراءة اليقينية بحكم العقل فالحق مع الأستاذ في أصل المطلب لا في الطريق.

وأورد عليه أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٢٧٩»: سيأتي في محله أن الحقّ في مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين وإن كان هو الرجوع إلى البراءة إلّا أنّه يختص بغير موارد الشكّ في التعيين والتخيير من جهة التزاحم، وما إذا دار أمر الحجة بين كونها حجة تعيينية وكونها حجة تخييرية وإنتظر لذلك.

ومنها: قد أشرنا إليه سابقاً وهو ما ذكره المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٨٠»: أنّه إذا وقع التزاحم بين واجبين طوليين متساويين ملاكاً كما في دوران الأمر بين القيام في الركعة الأولى من الصلاة والقيام في الركعة الثانية مثلاً أو بين ترك واجب متوقّف على محرم مساو معه في الملاك وإرتكاب المقدّمة المحرمة فبناء على التخيير الشرعي يثبت التخيير فيهما أيضاً.

وأمّا على المختار، أي التخيير العقلي فالتكليف بالمتقدّم هو الّذي يكون فعلياً دون المتأخّر لأنّ سقوط كلّ من التكليفين المتزاحمين بناءً عليه لايكون إلّا

بإمتثال الآخر وبما أن إمتثال التكليف بالمتأخّر متأخّر خارجاً لتأخّر متعلّقه على الفرض فلا يكون للتكليف بالمتقدّم مسقط في عرضه فيتعين إمتثاله على المكلّف بحكم العقل فيجب القيام في الركعة الأولى ويلزم إجتناب المقدّمة المحرمة. نعم، إذا كان ملاك الواجب المتأخّر أقوى من ملاك الواجب الفعلي فوجوب حفظ القدرة فعلاً يكون مسقطاً لوجوب الواجب المتقدّم.

وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٤٨» وفيه أوّلاً: أنّه لاوجه لتسليمه ثبوت التخيير فيهما على القول بالتخيير الشرعي لأنّه لا يقول بصحة الواجب المعلّق ولا بصحة الواجب المشروط بالشرط المتأخّر والتزاحم بين الواجبين الطوليين في الإمتثال لا يتحقّق إلّا على القول بالواجب المعلّق أو المشروط بالشرط المتأخّر فمالم يقل بصحة أحدهما لا تتحقّق مزاحمة بين مثل هذين الواجبين فلا يتحقّق موضوع الخلاف في كون التخيير بينهما شرعياً أو عقلياً.

وثانياً: مضافاً إلى عدم التزاحم بين مثل هذين الواجبين بناءً على مختاره كما أشرنا إليه ليتفرع عليه ما ذكره أن العدم الّذي قيد به إطلاق كلّ من الخطابين المتزاحمين هو عدم الإتيان بالواجب الّذي يكون بديل وجوده في ظرفه لا العدم الأزلي ولاريب في أن عدم القيام في الركعة الثانية مثلاً المقارن للركعة الأولى ليس هو العدم البديل لوجوده بالضرورة بل هو العدم الأزلي وعليه لايكون شرط التكليف بالقيام في الركعة الأولى مثلاً متحقّقاً ليكون التكليف به فعلياً وكذا الأمر في الركعة الثانية فإنّ الخطاب بالقيام في الركعة الثانية مشروط بعدم القيام في الركعة الأولى العدم المتعقب للخطاب بالقيام فيها وقد فرضنا أن الخطاب لم يصر فعلياً لعدم شرطه فلا يكون عدم القيام في الأولى شرطاً لفعلية الخطاب بالقيام

وإنّما الإشكال ومعركة الآراء في أن الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بضده على الإطلاق[١].

في الثانية وعلى هذا لا يكون الخطاب بالقيام فعلياً في كلّ من الركعتين. نعم، بناءً على مختارنا من ثبوت التخيير الشرعي في المتساويين العرضيين وصحة الشرط المتأخّر يصح القول بالتخيير الشرعي في المتساويين الطوليين بأن يكون متعلّق الخطاب بالقيام في الركعة الأولى في مورد المثال المزبور هي الحصة منه المقارنة لعدم القيام في الركعة الثانية ومتعلّق الخطاب بالقيام في الركعة الثانية هي الحصة منه المقارنة لعدم القيام في الركعة الأولى وعليه لا يبقى مجال لتوهّم لزوم القيام في الركعة الأولى وصرف القدرة الموجودة فيه لأنّه أسبق زماناً في مقام الإمتثال مع فرض تساويهما ملاكاً فتحصل ممّا تقدّم أن منشأ المطاردة والتزاحم بين الخطابين هو إطلاقهما فإذا فرض أن متعلّق كلّ من الخطابين المطلقين هي حصة من الضد أعني بها الحصة المقارنة لعدم الضد الآخر إرتفعت المطاردة وإنتفي التزاحم من بين الخطابين هذا كلّه في الضدين المتساويين في الملاك وكذا الأمر بعينه فيما إذا كان أحدهما أهم من الآخر بمعنى أن خطاب الأهم وإن كان مطلقاً ولكن خطاب لهم قد أنشأ بنحو القضية الحينية، أي أنّه قد تعلّق بالضد المهم حين ترك الضد الأهم.

وسيأتي مفصلاً إن شاء الله تعالى.

في الترتب

(١) **الجهة الخامسة**: في ما هو المعروف من عنوان الترتب وبيان إمكانه

وإمتناعه والحاجة إليه وعدمها وذهب المحقّق صاحب الكفاية والشيخ الأعظم الأنصاريّ ونسب إلى المشهور أيضاً لعدم إمكان الترتب وذهب الميرزا الشيرازيّ الكبير والمحقّق النائينيّ والسيّد الفشاركيّ الإصفهانيّ وغيرهم إلى صحّة الترتب كجامع المقاصد والشيخ الكبير كاشف الغطاء وذهب المحقّق العراقيّ إلى عدم الحاجة إلى الترتب وإن كان لو وصل إليه النوبة لصح الترتب ذكر أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات: ج ٣ ص ٩١»: إنّ البحث عن هذه المسألة إنّما تترتب عليه ثمرة لو لم يمكن تصحيح العبادة المضادة للواجب الأهم بالوجهين المتقدّمين: ١ ـ الملاك. ٢ ـ والأمر. وإلّا فلا تترتب على البحث عنها أية ثمرة وقد ظهر ممّا تقدّم أنّه لايمكن تصحيح العبادة بالملاك لأنّ الكبرى وهي كفاية قصد الملاك في وقوع الشيّ عبادة وإن كانت ثابتة إلّا أنّ الصغرى وهي إشتمال تلك العبادة على الملاك غير محرزة.

وأمّا تصحيحها بالأمر المتعلّق بالطبيعة وإن كان ممكناً في المقام الأوّل، أي المزاحمة بين الموسع والمضيق لكن غير ممكن في المقام الثاني، أي التزاحم بين المضيقين وذلك لما عرفت من إمتناع تعلّق الأمر بها فعلاً مع فعلية الأمر بالأهم على الفرض إذن للبحث عن مسألة الترتب في المقام الثاني وإمكان تعلّق الأمر بالمهم على تقدير عصيان الأمر بالأهم ثمره مهمة جدّاً ـ إلى أن قال: ـ إنّ مسألة الترتب من المسائل العقلية فإنّ البحث فيها عن الإمكان والإستحالة بمعنى أنّ الأمر بالضدين على نحو الترتب هل هو ممكن أم لا ومن الواضح جدّاً أنّ الحاكم بالإستحالة والإمكان هو العقل لا غيره ولا دخل للفظ في ذلك أبداً. ولكن على المختار يكون الملاك في كليهما موجوداً، ولو ناقصاً كمامر فلا تحتاج إلى

الترتب كما ستعرف وعلى أي فلمنع المطاردة بين الأمر بالضدين وجوه من التقرير نذكره مفصلاً الوجه الأوّل ما أفاده المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٧٠» بأنّ عمدة المحذور في عدم جواز الأمر بالضدين كما عرفت إنما هو محذور لزوم إيقاع المكلّف فيما لا يطاق بلحاظ إقتضاء كلّ واحد من الأمرين، ولو بتوسيط حكم العقل بلا بدية الإطاعة والإمتثال لصرف القدرة نحو متعلّقه إذ حينئذٍ بعد أن لايكون للمكلّف إلّا قدرة واحدة ولا يتمكن من الجمع بين الإطاعتين ربّما يقع المكلّف من ناحية إقتضاء الأمرين في محذور ما لا يطاق وحيث أنّ ذلك ينتهي بالأخرة إلى الشارع والمولى ربّما يصدق أنّ المولى هو الّذي أوقع المكلّف فيما لايطاق ولكن نقول بأنّه من المعلوم أنّ هذا المحذور إنّما يكون إذا كان الأمران كلّ واحد منهما تامّاً بنحو يقتضي حفظ متعلّقه على الإطلاق حتّى من ناحية ضده وإلّا فاذا لم يكونا ذلك بل كانا ناقصين كما تصورناه في المتساويين أو كان أحدهما تامّاً والآخر ناقصاً غير تام بنحو لا يقتضي إلّا حفظ متعلّقه من قبل مقدّماته وسائر أضداده غير هذا الضد فلا محذور أصلاً حيث لايكون مطاردة بين الأمرين في مرحلة إقتضائهما حتّى يكون منشأ لتحير العقل وتصدق أنّ المولى من جهة أمره أوقع المكلّف فيما لا يطاق وذلك لأنّ الأمر بالأهم حسب كونه تامّاً وإن إقتضى حفظ متعلّقه على الإطلاق حتّى من ناحية ضده فيقتضي حينئذٍ إفناء المهم أيضاً ولكن إقتضائه لإفناء المهم إنّما هو بالقياس إلى حده الّذي يضاف عدمه إليه لامطلقاً حتّى بالقياس إلى بقيّة حدوده الآخر الّتي لا تضاد وجود الأهم وحينئذٍ فاذا لايكون الأمر بالمهم حسب نقصه مقتضياً لحفظ متعلّقه على الإطلاق حتّى من الجهة المضافة إلى الأهم بل كان إقتضائه للحفظ

مختصاً بسائر الجهات والحدود الآخر غير المنافية مع الأهم في ظرف إنحفاظه من باب الإتّفاق من قبل الأهم وبعبارة أخرى كان قضية الأمر بالمهم من قبيل متمم الوجود الراجع إلى إيجاب حفظ المهم من قبل مقدّماته وسائر أضداده في ظرف إنحفاظه من قبل الضد الأهم من باب الإتّفاق فلا جرم يرتفع المطاردة بينهما حيث أنّ الّذي يقتضيه الأمر بالأهم من إفناء المهم بالقياس إلى الحد المضاف عدمه إليه لايقتضي الأمر بالمهم خلافه وما أقتضاه الأمر بالمهم من إيجاب حفظ متعلّقه من سائر الجهات الآخر لايقتضي الأمر بالأهم إفنائه من تلك الجهات فأمكن حينئذٍ الجمع بين الأمرين في مرتبة واحدة من دون إحتياج إلى الترتب المعروف كما هو واضح ولئن شئت فأستوضح ذلك بما إذا لم يكن في البين إلّا أمر واحد بشيءٍ لكن في ظرف تحقّق بعض مقدّماته أو إنعدام بعض أضداده من باب الإتّفاق كما لو أمر بإيجاد شيءٍ كذائي في ظرف تحقّق المقدّمة الكذائية فإنّه لا شبهة حينئذٍ في أنّ ما إقتضاه مثل هذا الأمر إنّما هو لزوم حفظ الشيءٍ من قبل سائر المقدّمات والأضداد غير تلك المقدّمة الكذائية لا لزوم حفظه على الإطلاق ومن ذلك لايكاد يكون مثل هذا الأمر إلّا أمر بمتمم الوجود ولازمه قهراً هو خروج الواجب ببعض حدود وجوده عن حيز الإلزام وصيرورته بالقياس إلى الحد المضاف إلى المقدّمة الكذائية تحت الترخيص الفعلي بحيث يجوز له تفويت المأمور به من قبل تلك المقدّمة كما لو أنيط وجوبه بتحقّق تلك المقدّمة وعليه نقول بأنّه كما لا منافاة بين هذا الإلزام وبين الترخيص في الترك بالقياس إلى الحد المضاف إلى المقدّمة الكذائية مثلاً وأمكن أن يكون الشيء ببعض حدود وجوده تحت الإلزام وببعض حدود وجوده تحت الترخيص كذلك لا منافات بين هذا

الإلزام وبين الإلزام على الترك بالقياس إلى الحد المضاف إلى ضده بتبديل الجواز هنا بالإلزام فأمكن حينئذٍ أن يكون المهم بالقياس إلى حده الملازم مع عدم الأهم تحت الإلزام بالترك وبالقياس إلى سائر حدود وجوده الحاصلة بقياسه إلى سائر المقدّمات وعدم بقيّة الاضداد تحت الإلزام بالفعل في ظرف إنحفاظ وجوده من قبل عدم الأهم من باب الإتّفاق إذ في مثل ذلك لا يكاد مجال المطاردة بين الأمرين في مرحلة إقتضائهما في صرف القدرة نحو متعلّقه بل ولا المطاردة أيضاً بين الإطاعتين بلحاظ أنّه في ظرف إطاعة الأهم لا موضوع لإطاعة الأمر بالمهم إذ كان إطاعته خارجاً رافعة لعنوان الإطاعة عن المهم لا لوجودها فارغاً عن الإتصاف وفي ظرف إطاعة المهم كان إطاعة الأمر بالأهم مطرداً المانع سابق كالشهوة مثلاً لا أنّ إطاعة المهم كانت طاردة لإطاعة الأمر بالأهم ومعه لا وجه لدعوى سقوط الأمر عن المهم بقول مطلق في ظرف ثبوته للأهم بمحض إقتضاء الأمر بالأهم إفناء المهم بصرف القدرة نحو متعلّقه كي نحتاج في إثبات الأمر بالمهم إلى الترتب المعروف والطولية بين الأمرين بل لنا حينئذٍ بمقتضى البيان المزبور إثبات الأمر بالمهم في عرض ثبوت الأمر بالأهم وفي رتبته.

نعم، لو كان قضية الأمر بالأهم حينئذٍ هو لزوم إفناء المهم بقول مطلق حتّى من قبل حدوده المضافة إلى سائر المقدّمات وعدم سائر الأضداد كان اللازم هو المصير إلى سقوط الأمر عن المهم على الإطلاق وعدم الأمر به، ولو ناقصاً ولكنّه ليس كذلك قطعاً لما عرفت بأنّ القدر الّذي يقتضيه الأمر بالأهم من طرد المهم وإفنائه إنّما هو طرده بالقياس إلى الحد الّذي يضاف عدمه إليه لا مطلقاً حتّى بالنظر إلى بقيّة الحدود المضافة إلى مقدّماته وعدم سائر أضداده لأنّه بالقياس

إلى بقيّة حدوده الآخر لايكون مزاحماً مع الأهم حتّى يقتضي طرده وإفنائه وحينئذٍ فاذا فرضنا خروج المهم بحده المضاف إلى عدم الأهم عن حيز التكليف بالحفظ ولا يقتضي أمره الناقص إلّا حفظه وسد باب عدمه بالقياس إلى بقيّة حدوده الآخر غير المزاحمة للأهم فلا جرم لا يبقى مجال المطاردة بين مقتضي الأمرين كي بالجمع بينهما يصدق بأنّ المولى أوقع المكلّف بأمره في ما لا يطاق فصح حينئذٍ الإلتزام بثبوت الأمر بالمهم في رتبة الأمر بالأهم لا يقال بأنّه كذلك إذا كان قضيّة الأمر بالمهم هو مجرد سد باب عدمه المضاف إلى مقدّماته وسائر أضداده، ولو لم ينضم إلى تلك السدود السد من قبل الضد الأهم وليس كذلك قطعاً من جهة وضوح عدم إنتاج هذا المقدار لوجود المهم فإنّ المهم لابدّ في تحقّقه ووجوده وأنّ ينسد جميع أبواب عدمه حتّى عدمه الملازم مع وجود ضده وإلّا فبدونه لا يكاد إنتهاء مجرد السد من بقية الجهات إلى وجوده بوجه أصلاً وعليه فلابدّ وأن يكون مقتضى الأمر بالمهم على نحو يوجب وصل بقيّة السدود بالسد المضاف إلى الأهم كي بذلك يتحقّق الوجود وحيث أنّ ذلك يلازم قهراً الحفظ من قبل الحد المضاف إلى الأهم فقهراً يعود محذور المطاردة بين الأمرين إذ يكون قضية الأمر بالمهم حسب إقتضائه لتحقّق صفة الوصل المزبور هو حفظه من ناحية حده الملازم للأهم وقضية الأمر بالأهم حينئذٍ حده الملازم للأهم وقضية الأمر بالأهم حينئذٍ هو عدم حفظه بالقياس إلى ذلك الحد بل وجوب إفنائه فيقع بينهما المطاردة فإنّه يقال: نعم، أنّ المطلوب بالمهم وإن كان هو الحفظ من بقيّة الحدود الملازم مع الحفظ من جهة الأهم ولكنّه بعد خروج الحفظ من تلك الجهة عن حيّز أمر المهم لرجوع أمره إلى الأمر بمتمم الوجود الراجع إلى إيجاب الحفظ من

بقيّة الجهات في ظرف إنحفاظه من الجهة المزبورة من باب الإتّفاق فقهراً يرتفع بينهما المطاردة والمزاحمة إذ حينئذٍ يصير المطلوب بالمهم هو الذات الواجدة للملازمة مع عدم الأهم من باب الإتّفاق وفي مثله أيضاً ربّما يكون وصف الوصل بالملزم به من قبل المهم قهري الحصول في ظرف فعلية الأمر من جهة كونه حينئذٍ من اللوازم القهرية للحفظ من قبل بقيّة الحدود كما هو واضح وعليه فلا بأس بالجمع بين الأمرين في الضدين على نحو ما عرفت أمر ناقص بالمهم وأمر تام بالأهم حيث نقول بأنّ القدر الّذي يقتضيه الأهم من عدم الأمر بالمهم بمقتضي المطاردة إنّما هو عدم الأمر به مطلقاً على نحو يقتضي حفظ المهم على الإطلاق ومن جميع الحدود لا عدم الأمر به بقول المطلق، ولو ناقصاً كما هو واضح.

وهذا هو أحسن وجه يمكن رفع المطاردة بين الأمر بالضدين من دون مناقشة عليه وما أورد عليه المحقّق الإصفهاني هو نفس ما أفاده في «الكفاية» وسيأتي الوجه الثاني ما نقله المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٣٣»: إنّ إقتضاء كلّ أمر لإطاعة نفسه في رتبة سابقة على إطاعته كيف وهي مرتبة تأثيره وأثره ومن البديهي أنّ كلّ علة منعزلة في مرتبة أثره عن التأثير بل تمام إقتضائه لأثره في مرتبة ذاته المتقدّمة على تأثيره وأثره ولازم ذلك كون عصيانه وهو نقيض إطاعته أيضاً في مرتبة متأخّرة عن الأمر وإقتضائه وعليه فاذا أنيط أمر بعصيان مثل هذا الأمر فلا شبهة أنّ هذه الإناطة تخرج الأمرين عن المزاحمة في التأثير إذ في رتبة الأمر بالأهم وتأثيره في صرف القدرة نحوه لاوجود للأمر بالمهم وفي رتبة وجود الأمر بالمهم لايكون إقتضاء للأمر بالأهم فلا مطاردة بين الأمرين بل كلّ يؤثر في رتبة نفسه على وجه لا يوجب تخيّر المكلّف في

١١٢ ـــــــ

في «ص ٢٤١» وهذا يمنع عن الإطلاق اللحاظي المولويّ فإنّ قيام المولى مقام الإطلاق من هذه الجهة مع إستحالة التقييد لغو.

وأمّا الإطلاق الذاتي وهو ثبوت الطلب مقارناً للفعل ومقارناً للترك فهو معقول فإنّه عدم التقييد بمعنى السلب المقابل للإيجاب وليستحيل خروج الشيءِ عنهما معاً. فيرجع المحذور من المطاردة وأجاب بوجهين آخرين هنا أيضاً المحقّق الإصفهانيّ وتقدّما مثلهما وتقدّما جوابهما من أنّ الإطاعة والمعصية في رتبة واحدة، ولو لكون أحدهما نقيض ما فيه الملاك ويكفي تقدّم الرتبي في رفع التزاحم، ولو يكون معية زمانية على ما سيأتي مفصلاً لكن المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٩٣» قال: إنّ إنحفاظ الخطاب تقدير ما إنّما يكون بأحد وجوه ثلاثة:

الأوّل: أن يكون مشروطاً بوجود ذلك التقدير أو يكون مطلقاً بالإضافة إليه وهذا إنّما يكون في موارد الإنقسامات السابقة على الخطاب مثلاً خطاب الحج يكون محفوظاً في ظرف الإستطاعة لكونه مشروطاً بها كما أنّ خطاب الصلاة يكون محفوظاً في ذلك التقدير لكونه مطلقاً بالإضافة إليها وقد ذكرنا في بحث التعبدي والتوصلي أنّ كلّ خطاب من الملتفت إلى الإنقسامات السابقة على الخطاب لابدّ من أن يكون بالإضافة إليها.

إمّا مطلقاً أو مقيداً فالإطلاق كالتقييد حينئذٍ يكون لحاظياً.

الثاني: أن يكون الخطاب بالإضافة إلى ذلك التقدير مطلقاً بنتيجة الإطلاق أو يكون مقيداً به بنتيجة التقييد وهذا إنّما يكون في الإنقسامات المتأخّرة عن الخطاب اللاحقة له والموجب لهذا النحو من التقييد أو الإطلاق هو تقيد ←

أو يقتضي عدم إطلاق أمره[١].

الغرض القائم بالمأمور به بوجود ذلك التقدير أو إطلاقه بالإضافة إليه والكاشف عن كلّ من الإطلاق والتقييد في هذا المقام إنّما هو الدليل الخارجي فقد يدلّ على الإطلاق كمادل على ثبوت الأحكام الشرعية في كلّتا حالتي العلم والجهل بها في غير الجهر والإخفات والقصر والتمام وقد يدلّ على تقيد الغرض بحال دون حال كمادل الدليل على إختصاص ملاك وجوب القصر ووجوب الجهر أو الإخفات بالعالم بوجوبها فالخطاب غير ثابت في ظرف الجهل ويسمّي هذا القسم من الإطلاق بالإطلاق الذاتي والملاكي لإستحالة الإطلاق اللحاظي في موارده كما مر.

الثالث: أن يكون الخطاب بنفسه مقتضياً لوضع ذلك التقدير أو لرفعه فيكون محفوظاً في الصورتين لا محالة وهذا القسم مختص بباب الإطاعة والمعصية فإنّ الإطلاق والتقييد بقسميهما أعني بهما الذاتي واللحاظي مستحيلان في هذا الباب ... إلى آخر كلام. ولعلّه سيأتي أيضاً وإنّما لبيان الإطلاق الذاتي.

وأورد على ذلك أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٢٩٤» وقد مر في البحث المزبور أنّه لا مناص في جميع موارد الإنقسامات الأوّلية والثانوية من الإطلاق أو التقييد وأنّه لا يعقل الإهمال في الواقع ومقام الثبوت مطلقاً وأنّ إستحالة كلّ من الإطلاق والتقييد تلازم كون الآخر ضرورياً وعلى ذلك فلا يبقى موضوع للإطلاق الذاتي أصلاً ... إلى آخره. وفيه أنّ ذلك في مقام الثبوت دون الإثبات والإطلاق اللحاظي فلا يمكن على مبني محقّق النائينيّ ذلك.

(١) الوجه الثالث: ذكر أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٥٢»: إنّ من

المعلوم أنّ الأمر بذات كلّ واحد من الضدين لا إستحالة فيه لمجال القدرة بالنسبة إلى كلّ واحد وإنّما الخارج عن حيّز القدرة هو الجمع بين الضدين فحينئذٍ إن كان توجّه الأمرين نحو المكلّف على نحو يقتضي الجمع بينهما، ولو بالملازمة كان للإستحالة وجه لإلقاء الآمر أياه في المحال وأما إن لم يكن توجههما إلى المكلّف على هذا النحو فلا يلزم من توجيه أمريه إليه إلقائه فيما لا يطاق وحيث كان الأمر كذلك فنقول إنّ الأمرين إن كانا بنحو الإطلاق على وجه يقتضي كلّ حفظ متعلّقه بقول مطلق فقضية ذلك إنتهاء الأمر في إمتثالهما إلى الجمع بينهما وهو محال.

وأمّا لو كان أحدهما مشروطاً بعصيان الآخر فلا يقتضي توجّه ذين الأمرين جمعاً بل كلّ يحرك نحو متعلّقه في ظرف إنعزال الآخر عن التأثير وفي رتبة إنعدام بديله ومثل هذا المعنى لايوجب إلزام المكلّف بالجمع الّذي هو ملاك الإستحالة في المقام وإن شئت قلت إنّ الأمرين بالضدين إذا كانا مقتضيين لوقوع أحد الوجودين ليس إلّا غاية الأمر أحدهما يقتضي الوجود التعيينى المستلزم لعدم الآخر والآخر يقتضي الآخر لكن لا على نحو يقتضي إعدام غيره بل في ظرف إنعدام غيره من باب الإتّفاق فلا يكون مثلهما ملقياً للمكلّف فيما لا يطاق وإنّما الملقي له فيه إنّما هو في صورة إقتضائهما الوجودين في الخارج وهو من لوازم إطلاق الأمرين لا مطلقهما كما لا يخفي وإن شئت توضيح المقام بأزيد من ذلك فلاحظ الموارد المسلمة من فروض كون العصيان شرطاً متقدّماً حيث أنّه ليس مناط جوازه مجرد عدم إجتماع الأمرين في زمان واحد كيف وفي المتضادين في الزمانين لو علق أحد الأمرين بشيءٍ آخر غير حاصل فعلاً ومعلوم الحصول

فيما بعد لما كاد يصح الأمر المطلق بأحدهما والمشروط بما فرض في الآخر بل هو أيضاً مورد إباء العقل عن مثله مع أنّه شريك مع المشروط بالعصيان المتقدّم في عدم توجّه الأمرين في زمانين فمثل ذلك برهان جزمي على أنّ مناط الجواز وعدمه في تلك المسألة ليس هو إجتماع الأمرين في الزمان الواحد وعدمه بل عمدة الوجه مزاحمة كلّ أمر غيره في إقتضائه صرف القدرة الموجودة نحو متعلّقه كانا في زمانين أم في زمان واحد ومثل هذه الجهة هو الفارق بين فرض إشتراط الأمر بعصيان ضده أو بشيءٍ آخر حيث أنّه في الصورة الأولى لا مزاحمة بين الأمرين في حفظ القدرة المزبورة وصرفها نحو كلّ متعلّق بخلافه في الصورة الأخرى فاذا كان مناط المنع هذه المزاحمة فلو إرتفعت من البين بأحد التقريبين فلا مانع من إجتماعهما حتّى في زمان واحد وإلّا فلا مجال للجمع بينهما، ولو في زمانين كما هو ظاهر ثمّ إنّه بعد الفراغ عن مقام الثبوت لا يبقى مجال الإشكال في مرحلة الإثبات إذ رفع اليد عن الإطلاق لابدّ وأن يكون بالمقدار اللازم وحينئذٍ فبعد رفع المحذور بإخراج أحد الأعدام عن حيز التكليف كان إطلاق الدليل المقتضي للحفظ من سائر الحيثيات بحالة. نعم، لا يقتضي هذا المقدار الإلتزام، بالوجوب المشروط بعصيان غيره الراجع إلى إناطة طلبه بعصيان غيره وفي فرصته ولحاضه فضلاً عن إناطته بوجوده خارجاً بل كما يصحح المطلب بذلك كذلك يصحح الأمر بمجرد تعلّق الطلب بالحفظ من سائر الجهات الملازم مع إنحفاظه من الجهة الأُخرى من باب الإتّفاق من دون إناطة طلبه بوجود شيءٍ غاية الأمر يكون محركية مثل هذا الأمر ملازماً مع وجود ما هو خارج عن حيز التكليف بلا طولية أمره بالنسبة إليه لا في فعليته ولا في محركيته وقد تقدّم في

بحث الواجب المشروط أيضاً. أنّ كلّ مشروط يقتضي وجوباً مطلقاً غير منوط بشيءٍ في ظرف العلم بتحقّق الشرط في موطنه غاية الأمر كان متعلّق هذا الأمر الغير المنوط حصة من الحفظ الملازم للحفظ من الجهة المعهودة لا منوطاً به وعليه فعمدة ما هو مقدّمة للبيان الأوّل هو إخراج أحد الأعدام عن حيز التكليف بلا إحتياج إلى الإلتزام بإناطة التكليف به لا بفعليته ولا بفاعليته غاية الأمر يلازم محركيته بالنسبة إلى متعلّقه مع الوجود المزبور الخارج عن حيز التكليف لا أنّه مشروط به فحينئذٍ صح لنا دعوى عدم إبتناء تصحيح الترتيب على بيان الواجب المشروط والإلتزام به في المقام بل تمام المناط على توجّه التكليف الثاني على حفظ الوجود من سائر الجهات لا نفس الوجود الحاوي لحفظه بجميع الحيثيات وربّما يتضح مرامنا هذا بالرجوع إلى ما حققناه في الواجب المشروط وفرقه مع المعلق ... إلى آخره. وهذا هو ما أفاده المحقّق العراقيّ وذكر وجهاً قريباً من الأوّل المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٤٢» فالتحقيق الحقيق بالتصديق في تجويز الترتب هو أن الأمر بالإضافة إلى متعلّقه من قبيل المتقضي بالإضافة إلى مقتضاه وإذا كان المقتضيان المتنافيان في التأثير لا على تقدير والغرض من كلّ منهما فعلية مقتضاه عند إنقياد المكلّف له فلا محالة يستحيل تأثيرها وفعلية مقتضاهما وإن كان المكلّف في كمال الإنقياد وإذا كان المقتضيان مترتبين بأن كان أحد المقتضيين لا إقتضاء له إلّا عند عدم تأثير الآخر فلا مانع من فعلية مقتضي الأمر المترتب وحيث أنّ فعلية أصل إقتضاء المترتب منوطة بعدم تأثير المترتب عليه فلا محالة يستحيل مانعيّته عن تأثير الأمر المترتب عليه إذ ما كان إقتضائه منوطاً بعدم فعلية مقتضي سبب من الأسباب يستحيل أن يزاحمه في التأثير

وأمّا إذا كان مشروطاً بعصيانه بنحو الشرط المقارن[1] فلا يقتضي الأمر بضده منعه وإليه ذهب جملة من أساطين الفن مبدئهم المحقّق الثاني صاحب جامع المقاصد على ما نسب إليه وأيد هذا المسلك سيّد الأساطين الميرزا الشيرازيّ ـ عطر الله مرقده ـ.

ولا مزاحمة بين النقيضين إلّا من حيث التأثير وإلّا فذوات لمقتضيات بما هي لا تزاحم بينهما. ولا بأس به.

(١) قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢١٢»: ثمّ إنّه تصدي جماعة من الأفاضل لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على العصيان وعدم إطاعة الأمر بالشيء بنحو الشرط المتأخّر أو البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدّم أو المقارن بدعوى أنّه لا مانع عقلاً عن تعلّق الأمر بالضدين كذلك، أي بأن يكون الأمر بالأهم مطلقاً والأمر بغيره معلّقاً على عصيان ذلك الأمر أو البناء والعزم عليه بل هو واقع كثيراً عرفاً.

وتوضيحه: بجعل التكليف بالمهم مشروطاً بعصيان التكليف بالأهم أو بالبناء على عصيانه مثلاً يقول أزل النجاسة عن المسجد وإن عصيت الأمر بالإزالة فصل أو إن بنيت على عصيان الأمر بالإزالة فصل.

وأمّا لو كان مشروطاً بالعصيان بنحو الشرط المتقدّم كان خارجاً عما نحن فيه من الأمر بالضدين في وقت واحد لأنّه إذا تحقّق العصيان في الزمان السابق سقط الأمر بالأهم ويثبت بعده الأمر بالمهم وحده فيكون الأمر بهما في زمانين وكذا لو كان بنحو الشرط المقارن لأنّ العصيان إذا قارن الأمر بالمهم كان سقوط الأمر بالأهم الملازم للعصيان مقارناً للأمر بالمهم فلا يقترن

وتبعه جملة من أساتيد العصر ـ رضوان الله عليهم ـ[١] ولايخفى أنّ هذا المسلك يقتضي قهراً طوليّة الأمرين[٢]

الأمران بهما في زمان واحد.

أمّا البناء على المعصية فلما لم يكن ملازماً لسقوط الأمر كان إشتراط الأصل بالمهم به متقدّماً أو متأخّراً أو مقارناً لا يمنع من إقتران الأمرين في زمان واحد ولا يكون من الترتب في شيءٍ.

(١) قال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٣٦»: ثالثها وهو أمتن الوجوه أنّ المحال في طلب الضدين هو الجمع بينهما فإن كان مرجع الأمر إلى طلب الجمع بينهما كان طلب المحال وإلّا فلا ولا يرجع الأمر بهما إلى طلب الجمع إلّا مع إطلاق الأمرين فطلب الجمع نتيجة إطلاق الأمرين لا نتيجة فعليتهما مع عدم إطلاقهما وأوضحه بعض أجلة العصر برسم مقدّمات نافعة في إستنتاج هذه النتيجة المهمة.

ومراده المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٨٦» قال: ولابدّ لتحقيق ذلك من تقديم مقدّمات.

(٢) قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٨٦»: الأولى في بيان أمرين:

الأوّل: أنّ الفعلين المتضادين إذا كان التكليف بكلّ منهما أو بخصوص أحدهما مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر فلا محالة يكون التكليفان المتعلّقان بهما طوليين لا عرضيين وبعبارة واضحة لا يلزم من الطلبين كذلك طلب الجمع بين الضدين لأنّه إذا فرضنا إمكان الجمع بين متعلّقي الطلبين كذلك في حد

ذاتهما كدخول المسجد وقراءة القرآن ومع ذلك كان الطلبان بنحو الترتب بأن يكون طلب أحدهما مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر إمتنع وقوعهما في الخارج على صفة المطلوبية ولذا لو أتى المكلّف بهما بعنوان المطلوبية لكان ذلك تشريعاً فيستكشف من ذلك أنّ نفس ترتب الخطابين يمنع تحقّق طلب الجمع بين متعلّقهما وبالجملة إجتماع الطلبين في زمان واحد إنّما يستلزم طلب الجمع بين المتعلّقين فيما إذا كان كلّ منهما في عرض الآخر بأن يكون مطلقاً بالإضافة إلى الإتيان بمتعلّق الآخر وعدمه.

وأمّا إذا فرضنا إشتراط أحدهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر لم يعقل أن تكون نتيجة الطلبين طلب الجمع بين المتعلّقين.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٥٧» بقوله: ولا يخفى أنّ هذه المقدّمة نتيجة باقي المقدّمات بل هي حقيقة الترتب المدّعي إمكانه فلا وقع لتحريرها في عرض المقدّمات الّتي يستنبط منها صحّة الترتب وإمكانه.

ونعم، ما أفاد قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٨٧»: المقدّمة الثانية في ذكرنا في بحث الواجب المشروط أنّ شرائط التكليف كلّها ترجع إلى قيود الموضوع ولابدّ من أخذها مفروضة الوجود في مقام الجعل والإنشاء وأنّ فعلية التكليف تتوقّف على فعليتها وتحقّقها في الخارج فحالها حال الموضوع بعينه إذ كلّ موضوع شرط وكلّ شرط موضوع ومن الواضح أنّ الموضوع بعد وجوده خارجاً لا ينسلخ عن الموضوعية ويكون الحكم بلا موضوع فلا وجه لما ذكره بعضهم من أنّ الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه ينقلب مطلقاً إذ هو مساوق للقول بأنّ الموضوع بعد وجوده خارجاً ينسلخ عن موضوعيته

ولا يبعد أن يكون ذلك من جهة خلط موضوع الحكم بداعي الجعل وعلة التشريع بتوهّم إنّ شرط التكليف خارج عن موضوعه بل هو من قبيل الداعي لجعل الحكم على موضوعه فبعد وجوده يتعلّق الحكم، بموضوعه ولا يبقى للإشتراط مجال أصلاً ـ إلى أن قال: ـ فكون تأثير الدواعي في ما يترتّب عليها من الأمور الواقعية أجنبي عن محل الكلام بالكلّيّة وعليه فتعبير الفقهاء عن العقود والإيقاعات بالأسباب وعن قيود الموضوع في باب التكاليف بالشرائط إنّما هو إصطلاح صرف وإلّا فكلّ من السبب والشرط قيد من قيود الموضوع لا محالة وبالجملة بعد وضوح رجوع شرط الحكم إلى كونه موضوعاً له وعدم كونه من قبيل العلة لثبوت الحكم لموضوعه يتضح فساد القول بإنقلاب الواجب المشروط مطلقاً بعد حصول شرطه في الخارج ويترتب على ما ذكرناه فساد توهّم أنّ الإلتزام بالترتب لايدفع محذور التزاحم بين الخطابين بتوهّم أنّ الأمر بالمهم بعد حصول عصيان الأمر بالأهم المفروض كونه شرطاً له يكون في عرض الأمر بالأهم فيقع بينهما التزاحم والتمانع لا محالة وذلك لأنّك قد عرفت أنّ حصول شرط الحكم في الخارج لايخرجه عن كونه شرطاً له فالحكم المشروط به حدوثاً مشروط به بقاء فليس هناك إطلاقان ليقع بينهما التزاحم والمطاردة.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٥٨» ولايخفى ما فيه من مواقع النظر. أمّا أوّلاً فلما بينا في الجزء الأوّل من الكتاب من أنّ شرط الحكم لا يمكن أن يرجع إلى موضوعه لأنّ دخل الموضوع في الحكم يغاير دخل الشرط فيه هذا في مرحلة الثبوت كما أنّ ظاهر القضية الشرطية بحسب القواعد العربية في مقام الإثبات هو ذلك، أي دخله في الهيئة.

وأمّا ثانياً: فلأنّه يستحيل أن يصير الوجوب المشروط بعد حصول شرطه مطلقاً، ولو لم يرجع الشرط إلى الموضوع بل عليه تكون إستحالة صيرورة المشروط مطلقاً أوضح منها بناءً على رجوع الشرط إلى الموضوع لأنّ إرتباط الحكم بشرطه أشد منه بموضوعه لكونه من مقومات علته التامّة دون موضوعه.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ بقاء المطاردة عند القائل بالإمتناع لا ينحصر بصيرورة التكليف المشروط مطلقاً حين حصول شرطه ليجاب بإستحالة إنقلاب المشروط مطلقاً كما أشير إليه بل يمكن بقاء المطاردة وإن لم ينقلب المشروط مطلقاً بعد حصول شرطه بإطلاق الأمر بالأهم فالأمر به بما أنّه مطلق بما شيءٍ الأمر بالمهم في رتبته ويطارده وإن كان مشروطاً كما أشار إليه أستادنا الأساتذة في «كفايته» و بنى عليه رأيه في الإمتناع.

ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٨٨»: المقدّمة الثالثة قد ذكرنا في تقسيم الوجوب إلى الموقت وغيره إنّ فعلية الخطاب في المضيّقات تكون مساوقة لوجود آخر جزءٍ من موضوعه وشرطه ولا يكون بينهما تقدّم وتأخّر زماناً وكذلك ذكرنا هناك أنّ تأخّر الإمتثال عن الخطاب أيضاً رتبي لا زماني بيان ذلك أنّ ما فرض جزء أخير الموضوع الحكم. إمّا أن يكون حكمه وخطابه فعلياً عند تحققه بلا فصل زماني فهو المطلوب.

وإمّا أن تكون فعليته متوقّفة على مضى آنٍ ما فيلزم أن لا يكون ما فرضناه جزء للموضوع جزءًا أخيراً له وهو خلف. نعم، ربّما يكون لمضي آنٍ ما دخل في الموضوع أيضاً فيكون هو الجزء الأخير له فتكون فعلية الحكم متوقّفة على تحقّق الشيء ومضيه كما لا يبعد دعوى ذلك في حقّ القصاص فإنّه مترتب على

تحقّق القتل خارجاً ومضى زمانه، ولو آناً ما فتحقّق القتل في زمان الحال المقابل للمضى والإستقبال ليس جزءًا أخيراً من الموضوع بل الجزء الأخير هو مضى القتل، ولو آناً ما بعد تحقّقه وعلى كلّ حال فنسبة الحكم إلى موضوعه وإن لم تكن نسبة المعلول إلى علّته التكوينية إلّا أنّها نظيرها فتخلف الحكم عنه يرجع إلى الخلف والمناقضة وعليه فرعنا بطلان الشرط المتأخّر ومن ذلك يعلم أنّ تأخّر الإمتثال عن الخطاب أيضاً رتبي لا زماني فإنّ نسبة الإمتثال إلى الخطاب كنسبة المعلول إلى العلة أيضاً.

وأوّل: زمان الخطاب هو أوّل زمان الإمتثال. نعم، في الموسعات لا يلزم مقارنة زمان الخطاب لزمان الإمتثال بل يجوز تأخّره عنه كما تجوز مقارنته له بحيث يكون أوّل زمان الإمتثال هو أوّل زمان الخطاب وإن كان متأخّراً عنه رتبة ـ إلى أن قال: ـ وبالجملة الإمتثال بالإضافة إلى الخطاب كالمعلول بالإضافة إلى علته فلا مانع من مقارنته إياه زماناً فلا موجب لفرض وجود الخطاب قبله بأنّ ما هذا مضافاً إلى أنّ المكلّف إن كان عالماً قبل الفجر مثلاً بتوجّه وجوب الصوم إليه عند الفجر كفي ذلك في إمكان تحقّق الإمتثال حين الفجر فوجوده قبله لغو محض إذ المحرك له حينئذٍ هو الخطاب المقارن لصدور متعلّقه، أي الفجر لا الخطاب المفروض وجوده قبله إذ لا يترتّب عليه أثر في تحقّق الإمتثال أصلاً.

وأمّا إذا لم يكن المكلّف عالماً به قبل الفجر فوجود الخطاب في نفس الأمر لا أثر له في تحقّق الإمتثال في ظرف العمل فيكون وجوده لغواً أيضاً ـ إلى أن قال: ـ والغرض من هذه المقدّمة وإبطال القول بلزوم التقدّم المزبور هو إثبات أنّ زمان شرط الأمر بالأهم وزمان فعلية خطابه وزمان إمتثاله أو عصيانه الّذي هو

شرط للأمر بالمهم كلّها متحدة كما أنّ الشأن هو ذلك بالقياس إلى الأمر بالمهم وشرط فعليته وإمتثاله أو عصيانه ولا تقدّم ولا تأخّر في جميع ما تقدّم بالزمان بل التقدّم والتأخّر بينها في الرتبة.

وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ج ٥٨»: ولا يخفى ما فيه فإنّ دخل هذه المقدّمة في ثبوت المدّعي لا يتوقّف على لزوم مقارنة التكليف مع إمتثاله أو عصيانه زماناً في المضيقات بل يمكن أن يكون لها دخل فيه حتّى مع جواز إنفكاكه عنه كما إذا قيل بجواز الواجب المعلّق وعليه لا موقع لتجشّم الإستدلال على لزوم المقارنة المذكورة بما أشير إليه مع أنّه لا يخلو من نظر فإنّ كون نسبة الإمتثال إلى التكليف الفعلي نسبة المعلول إلى علته مع إرادة نسبة المعلول إلى علته التامّة فهو غير صحيح وإلّا لزم عدم إمكان العصيان ومع إرادة نسبة المعلول إلى علته الناقصة فهو على تقدير تسليمه لا يستلزم المقارنة المدعاة في المقام بل يجوز إنفكاك ظرف التكليف عن ظرف الإمتثال مع حفظ النسبة المزبورة وهو الحقّ.

وقال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٩١»: وعليه يتفرع دفع جملة من الإشكالات الّتي أوردها بعض من ذهب إلى لزوم التقدّم المزبور على جواز الخطاب الترتبي منها أنّ عصيان الأمر بالأهم متحد مع زمان إمتثال خطاب المهم فلابدّ من فرض تقدّم خطاب المهم على زمان إمتثاله وهو يستلزم الإلتزام بالشرط المتأخّر والواجب المعلّق وكلاهما باطل وفيه أوّلاً أنّ هذا الإشكال مبني على القول بلزوم تقدّم الخطاب على الإمتثال أناماً وقد عرفت فساده.

قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٥٩»: وأمّا ما أفاد من تفرغ دفع الإشكالات الواردة على الترتب على هذه المقدّمة فغير تامّ إذ بعضها متفرعة

على حصول المقارنة، ولو لم تكن لازمة وهو الّذي أشرنا إليه سابقاً وبعضها غير متبنية عليه أصلاً.

وهو قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٩٢»: فإن قلت سلمنا أنّ زمان خطاب المهم هو زمان فعلية العصيان إلّا أنّ هذا الزمان هو زمان سقوط خطاب الأهم فلا يجتمع الأمران في زمان واحد قلت إنّ ذلك يبتني على القول بلزوم تقدّم الخطاب على الإمتثال زماناً فإنّه عليه لابدّ من تقدّمه على العصيان أيضاً فإنّ العصيان والإمتثال يتواردان على موضوع واحد وزمان أحدهما هو بعينه الزمان الّذي يمكن أن يقع فيه الآخر فاذا كان الخطاب متقدّماً على الإمتثال فلابدّ من تقدّمه على العصيان أيضاً ولكنّك قد عرفت بطلان هذا المبني وأنّ زمان الإمتثال أو العصيان متحد مع زمان الخطاب إذ لا معنى لإمتثال الخطاب المعدوم أو عصيانه فيكون زمان فعلية العصيان هو زمان الأمر بالأهم فيجتمع الأمران في زمان واحد.

وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٥٩» بقوله: ولا يخفى ما في هذا الجواب المزبور فإنّ القائل بلزوم تقدّم الخطاب على كلّ من الإمتثال والعصيان زماناً لا يلتزم بسقوط الأمر في ظرف الإطاعة والعصيان كما أنّ ذلك لا يتفرع على القول المزبور فلا وجه لجعل الإشكال المتقدّم مبتنياً على هذا القول بل الإشكال متفرع على الإلتزام بعلية كلّ من الإطاعة والعصيان لسقوط الخطاب ولكنّه خلاف التحقيق ببيان ذلك أنّ الإطاعة لا يمكن أن تكون علة لسقوط التكليف لأنّ التكليف من أجزاء علة وجود الشيء خارجاً فلا يعقل أن يكون وجود المعلول خارجاً علة لعدم علته وكذلك لا يعقل عليه العصيان لسقوط

التكليف إذ عدم المعلول لو كان علة لسقوط التكليف لما أمكن وجود ممكن تعلّق به التكليف في الخارج إذ هو مسبوق بعدمه بل إنّما ينتفي التكليف عند تحقّق كلّ منهما بإنتهاء أمده ومن الواضح أنّ أمده إنّما ينتهي بتحقّق الإطاعة أو العصيان في الخارج ففي زمان الإطاعة أو العصيان يكون الأمر ثابتاً فيجتمع الأمران في المقام في زمان واحد وهو زمان عصيان الأمر بالأهم.

وبذلك أجاب المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٢٩» أيضاً قال: فقد تقدّم في الحاشية السابقة ما هو مناط الإشكال في الشرط المقارن وجوابه وإن ترتب السقوط على فعلية التكليف وتوجهه لا يعقل أن يكون بالرتبة لمناقضة بالثبوت والسقوط وأنّ الإطاعة ليست علة للسقوط وكذلك المعصية وإلّا لزم عليه الشيءِ لعدم نفسه في الأولى وتوقّف تأثير الشيءِ على عدم تأثيره في الثانية بل بالإطاعة ينتهي أمد إقتضاء الأمر وبالمعصية في الجزء الأوّل من الزمان يسقط الباقي عن القابلية للفعل فلا يبقى مجال لتأثيره فيسقط بسقوط علته الباعثة على جعله.

قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٩٣»: المقدّمة الرابعة وهي أهم المقدّمات ـ إلى أن قال: ـ وقد تقدّم الثالث أن يكون الخطاب بنفسه مقتضياً لوضع ذلك التقدير أو لرفعه فيكون محفوظاً في الصورتين لا محالة وهذا القسم مختص بباب الطاعة والمعصية فإنّ الإطلاق والتقييد بقسميهما أعني بهما الذاتي واللحاظي مستحيلان في هذا الباب. أمّا إستحالة التقييد فلأن وجوب فعل لو كان مشروطاً بوجوده لإختص طلبه بتقدير وجوده خارجاً وهو طلب الحاصل، ولو كان مشروطاً بعدمه لإختص طلبه بتقدير تركه وهو طلب الجمع بين النقيضين

وعلى كلّ من التقديرين يكون طلبه محالاً فإذا كان التقييد بكلّ من التقديرين محالاً كان الإطلاق بالإضافة إليهما أيضاً محالاً إذ الإطلاق في قوّة التصريح بكلا التقديرين فيكون فيه محذور طلب الحاصل والمحال معاً وقد أشرنا في البحث المذكور إلى أنّ تقابل الإطلاق والتقييد إنّما هو تقابل العدم والملكه وأنّ إمتناع التقييد يساوق إمتناع الإطلاق ـ إلى أن قال: ـ فظهر ممّا ذكرنا أنّ حال الخطاب بالإضافة إلى حالتي كون المكلّف فاعلاً أو تاركاً كحال حمل الوجود أو العدم على المهية فكما لا يعقل إن تكون المهية المقيدة بالوجود أو العدم أو المطلقة بالإضافة إليهما موضوعاً في مقام حمل الوجود أو العدم عليها بل لابدّ من أن يكون الموضوع في هذا المقام نفس الماهية المعراة عن لحاظ الإطلاق والتقييد كذلك لا يعقل أن يكون موضوع الخطاب هو المكلّف المقيد بكونه فاعلاً أو المقيد بكونه تاركاً أو المطلق بالإضافة إليهما ـ إلى أن قال: ـ ومن ذلك يظهر أنّ إنحفاظ خطاب الأهم في ظرف العصيان إنّما هو من جهة إقتضائه لرفع هذا التقدير وهدمه من دون أن يكون له نظر إلى شيءٍ آخر على هذا التقدير بخلاف خطاب المهم فإنّه لا نظر له إلى وضع هذا التقدير ورفعه لأنّه شرطه وموضوعه وقد عرفت أنّه يستحيل أن يقتضي الحكم وجود موضوعه أو عدمه وإنّما هو يقتضي وجود متعلّقه على تقدير عصيان خطاب الأهم فلا الخطاب بالمهم يعقل أن يترقى ويصعد إلى مرتبة الأهم ويكون فيه إقتضاء لموضوعه ولا الخطاب بالأهم يعقل أن يتنزل ويقتضي شيئاً آخر غير رفع موضوع خطاب المهم فكلا الخطابين وإن كانا محفوظين في ظرف العصيان ومتحدين زماناً إلّا أنّهما في مرتبتين طوليتين.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٦٠»: ولا يخفى ما فيه. أمّا

أوّلاً: فلما عرفت سابقاً من أنّ دفع المطاردة والمزاحمة بين الخطابين المتساويين لايتوقّف على إشتراط كلّ منهما بعدم إمتثال الآخر بل لا يمكن ذلك للمحاذير الّتي أشرنا إليها سابقاً بل رفع المطاردة من بينهما يحصل بإنشاء الخطاب بكلّ من الضدين المتساويين بنحو القضية الحينية بمعنى أنّه يطلب كلا من الضدين حين عدم الآخر، أي الحصة منه المقارنة لعدم ضده وبذلك نتصور فعلية كلا الخطابين في حال عدم الضدين معاً من دون أن يستلزم ذلك طلب جمعهما وإذاً صح رفع المطاردة من بين الخطابين المتساويين بهذا النحو من الإنشاء والخطاب، أي بنحو القضية الحينية من الطرفين فلنرفع به المطاردة من بين الخطابين اللذين أحدهما أهم من الآخر فيكون الخطاب بالمهم بنحو القضية الحينية من طرف واحد بلا تكلّف إشتراط أحدهما المعين بعصيان الآخر فيكون الخطاب بالمهم فعلياً حين عصيان خطاب الأهم، أي أنّ الواجب هي الحصة من الضد المهم المقارنة لعصيان خطاب الأهم لا أنّ الخطاب بالمهم يكون مشروطاً بعصيان خطاب الأهم ومعلّقاً عليه وبعبارة أخرى بعد ما كان الغرض من الترتب الجمع بين الأمرين الفعليين في البين بلا مزاحمة بين أحدهما للآخر بمعنى أنّه كما يمكن الجمع بينهما بالإلتزام بطولية الأمرين بملاحظة إشتراط أحدهما بعصيان الآخر كذلك يمكن الجمع بينهما في عرض واحد بأن يلزم أحد الأمرين تاماً وحافظاً للوجود الملازم لعدم الآخر مطلقاً، ولو كان حاصلاً بإقتضاء هذا الأمر، ولو بالواسطة والآخر ناقصاً وحافظاً للوجود الملازم مع عدم الآخر الحاصل بدواعي أخر لا بإقتضاء هذا الأمر من دون إلتزام بشرطية العدم المزبور في الطلب أصلاً بل الطلب المطلق وإنّما الضيق في متعلقه بملاحظة خروج بعض أنحاء

عدمه عن حيز الطلب على وجه لا يقتضي تحصيله وقلب وجوداً ضده بعدمه بخلاف الطلب الآخر حيث أنّ إقتضائه لوجود مطلوبه تام بنحو يقتضي قلب وجود ضده بالعدم ومن المعلوم أنّه لايكون أيضاً تزاحم بين مثل هذين الطلبين مع أنّهما في عرض واحد بلا ترتب بين الأمرين أصلاًكما هو الشأن في الأمر بكلّ واحد عند تساويهما في الملاك إذ من البديهي أنّ رفع التزاحم بين الأمرين هناك يستحيل بطولهما وطولية أحدهما للآخر ترجيح بلا مرجح وطولية كلّ منهما بالنسبة إلى الآخر مستحيل لجريان مناط الدور فيه فلا محيص في تلك المسألة من الإلتزام بنقص في الطلب بأن لايحوي جميع أعدام معروضه بل كان متعلّقاً به بنحو يقتضي حفظ الوجود من أصل العدم المقارن لعدم الآخر من باب الإتّفاق بمعنى كون معروض الوجوب سد هذا الباب الملازم لعدم بديله من جهة الإتيان وإليه إرجعنا جميع التكاليف التنجيزية وحينئذٍ نقول بعين هذا الوجه نتصور التكليف بالمهم في عرض التكليف التام بالأهم ولئن شئت قلت كما لا مانع من الجمع بين الطلبين الناقصين في الضدين لا مانع من الجمع بين الطلب التام والناقص بلا إحتياج إلى هذه المقدّمة الطويلة.

وتقدّم عن قريب هذا وما قبله ونكرره لأجل بعض المناقشات قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٩٣»: إنّ إنحفاظ الخطاب في تقدير ما إنّما يكون بأحد وجوه ثلاثة:

الأوّل: أن يكون مشروطاً بوجود ذلك التقدير أو يكون مطلقاً بالإضافة إليه وهذا إنّما يكون في موارد الإنقسامات السابقة على الخطاب مثلاً خطاب الحج يكون محفوظاً في ظرف الإستطاعة لكونه مشروطاً بها.

الثاني: أن يكون الخطاب بالإضافة إلى ذلك التقدير مطلقاً بنتيجة الإطلاق أو يكون مقيداً به بنتيجة التقييد وهذا إنّما يكون في الإنقسامات المتأخّر عن الخطاب اللاحقة له والموجب لهذا النحو من التقييد أو الإطلاق هو تقيد الغرض القائم بالمأمور به بوجود ذلك التقدير أو إطلاقه بالإضافة إليه والكاشف عن كلّ من الإطلاق والتقييد في هذا المقام إنّما هو الدليل الخارجي فقد يدلّ على الإطلاق كما دل على ثبوت الأحكام الشرعية في كلّتا حالتي العلم والجهل بها في غير الجهر والإخفات والقصر والإتمام وقد يدلّ على تقييد الغرض بحال دون حال كما دل الدليل على إختصاص ملاك وجوب القصر ووجوب الجهر أو الإخفات بالعالم بوجوبها فالخطاب غير ثابت في ظرف الجهل ويسمّى هذا القسم من الإطلاق بالإطلاق الذاتي والملاكي لإستحالة الإطلاق اللحاظي في مورده الثالث أن يكون الخطاب بنفسه مقتضياً لوضع ذلك التقدير أو لرفعه فيكون محفوظاً في الصورتين لا محالة وهذا القسم مختص بباب الطاعة والمعصية فإنّ الإطلاق والتقييد بقسيمهما أعني بها الذاتي واللحاظي مستحيلان.

قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٦٢»: إنّ ما أفاد في القسم الثاني من إمكان تقييد المقتضي أعني الغرض بالعلم مثلاً منظور فيه إذ يستحيل تقيد شيءٍ بالعلم به أو العلم بما هو متأخّر عنه رتبة فلا محيص من الإلتزام فيه بالإطلاق الحالي الغير القابل للتقييد بأحد الحالين ذاتاً وهو المراد من الإطلاق في الأحكام أيضاً لا أنّ المراد منه إطلاق الملاك لفساد تقييده.

وأمّا ما أفاد في الجهر والإخفات والقصر والإتمام فليس من باب تقييد المصلحة فيها بحال العلم بهما بل هو من باب كون المأتي به فيهما وافياً بمرتبة

من المصلحة الّتي لا تبقى معها القدرة على تدارك البقية وحينئذٍ فالمصلحة الأصلية محفوظة في حال الجهل أيضاً غاية الأمر لا يمكن تداركها. نعم، الأولى لهذا المعنى من الإطلاق الملاكي المثال بقصد القربة فإنّه أمكن تقييد المصلحة به كما أمكن إطلاقهما مع عدم إمكان إطلاق الحكم بالنسبة إليه كما لايخفى وحينئذٍ ربّما يكون قصد القربة من قبيل الثالث الّذي يكون الحكم محدثاً له ومع ذا أمكن إطلاق المصلحة والملاك بالنسبة إليه دون الحكم.

وأجاب عن هذه المقدّمة المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٤١» بقوله: ففيها أوّلاً: أنّ الكلام في إطلاق الطلب وتقييده، أي إطلاق أمر الأهم وتقييد أمر المهم لا الإطلاق المطلوب وتقييده ففرض إهمال المطلوب فرض تعلّق الطلب بذات الفعل أو ذات الترك لا فرض تعلّقه بالفعل المفروض حصوله أو المفروض عدمه ومحذور طلب الحاصل والجمع بين النقيضين إنّما هو فرض تقييد المطلوب بفرض حصوله أو فرض عدمه.

وأمّا محذور تقيد نفس الطلب بفرض حصول متعلّقه أو فرض عدم حصوله فهو كون الشيء، أي الطلب علة لنفسه، أي لأنّ الطلب علّة لوجود المطلوب والفرض وجود المطلوب قيد وعلّة للطلب والطلب علّة للطلب، فيما إذا كان الطلب منوطاً بفرض حصوله وكون العلّة، أي الطلب معلولة، أي نفسه لعدم معلولها فيما إذا أنيط بفرض عدم حصوله.

وأجاب عن هذه المقدّمة أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣٤٧»: أنّه لايكون الطلب مقيداً بما قيل حتّى يلزم الدور بل التقييد يكون من حيث المطلوب فإنّ الطلب يمكن أن يكون بمهملة كالإزالة لا بقيد العصيان ولا بقيد الإطاعة

١٣٢ ـــــــ

لا يكون معنى الأمر بالإزالة في ظرف العصيان هو الأمر بها معه أو الأمر بها مع الإمتثال حتّى يلزم تحصيل الحاصل أو إجتماع النقيضين فنفس الطبيعة مطلقة بإطلاقها ذاتاً، أي بحيث يمكن أن تنطبق على جميع القيود فالطبيعة تكون في الإصطلاح بنحو اللابشرط عن القيود لا بشرط شيءٍ حتّى يلزم المحذورات وبمثل ذلك قال أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٢٩٤»: لايخفى أنّ الإطلاق وإن كان في قوّة التصريح بثبوت الحكم على كلّ تقدير إلّا أنّه لايترتب عليه المحذور المترتب على التقييد وذلك لما عرفت أنّ تقييد الحكم بقيد وإشتراطه به يستدعي تأخّره عنه وتوقّف فعليّته على فرض وجوده فيستحيل تقييد الحكم بوجود متعلّقه لأنّه من طلب الحاصل كما أنّه يستحيل تقييده بعدم متعلّقه لأنّه من طلب المحال وهذا بخلاف إطلاق الحكم بالإضافة إلى كلّ من تقديري وجود متعلقه وعدمه فإنّه وإن كان مستلزماً لثبوت الحكم في كلّ من التقديرين إلّا أنّه لأجل عدم إعتبار وجود المتعلق وعدمه في فعليّة الحكم لا من جهة إعتبار كلّ منهما فيها ومن الواضح أنّ المستحيل هو دخل وجود متعلّق الطلب أو عدمه في فعليّته.

وأمّا عدم دخلها فيها فهو ضروري لا مستحيل وقد أشرنا آنفاً إلى أنّه لاملازمة بين إستحالة التقييد وإستحالة الإطلاق أصلاً ـ إلى أن قال: ـ ثمّ لايخفى أنّه لا دخل لهذه المقدّمة في إثبات صحة الترتب بل قوامه إنّما هو بما سيجيء من أنّ الخطابين وإن كانا فعليين في زمان واحد إلّا أنّه لا تدافع بينهما وجه أصلاً لأنّ خطاب الأهم لا يقتضي إلّا وجود الأهم من دون تعرض له إلى وجود شيءٍ آخر وعدمه على تقدير عصيانه كما أنّ ↵

ولعله وجه مناسبة تسمية هذه المسألة بالترتب وعمدة نظرهم في وجه تصحيح الأمرين المزبورين في زمان واحد هو أنّ وجه المضادة بين الأمرين على الإطلاق وقوع المطاردة بينهما حيث أنّ كلّ أمر يقتضي وجوداً طاردً الضِده ولازمه إيقاع المكلّف فيما لايطاق[1].

خطاب المهم لايقتضي ترك الأهم لأنّه موضوعه وشرطه وإنّما يقتضي وجود المهم على تقدير ترك الأهم في نفسه فكلّ من الخطابين يقتضي شيئاً أجنبياً عما يقتضيه الآخر.

ذكر أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣٤٦»: إنّ القوم بأن النسبة بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة أو غيره وحيث لا يمكن تقييد لا يمكن الإطلاق غير منوط بالمقام فإنّ الكلام في المقام في المتعلّق وهو أنّه هل يوجب العصيان بالنسبة إلى الأهم إن يسقط إطلاق أو أنّه غير قابل لذلك وقد مر أنّ العصيان بالنسبة إلى الأهم لايكون علّة لصحة الأمر بالمهم.

(١) قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٩٨»: المقدّمة الخامسة في تشخيص محل الكلام في بحث الترتب وإثبات أنّ القول بالترتب لايترتب عليه محذور طلب الجمع بين الضدين كما توهّم فإنّه إنّما يترتب على إطلاق الخطابين دون فعليهما ـ إلى أن قال: ـ إذا فرضنا أنّ أحد الخطابين مشروط بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر كما في المقام فيستحيل أن تكون نتيجة فعلية الخطابين طلب الجمع لأنّ فعلية الخطاب المشروط. إمّا أن تكون على نحو إنشائه

فتكون مطلوبية متعلقه في ظرف ترك متعلّق الآخر وهذا نقيض طلب الجمع ومعاندة فعلية يستحيل وقوع الفعلين معاً على صفة المطلوبية وإن كان المكلّف متمكناً من الجمع بينهما في الخارج.

وإمّا أن لاتكون كذلك بأن يتخلف مقام الفعلية عن مقام الإنشاء فالخطاب في مرحلة الإنشاء وإن فرض كونه مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر إلّا أنّه في مقام الفعلية يتخلف عما كان عليه ويكون مشروطاً بالإتيان بمتعلّق الآخر أو مطلقاً بالإضافة إليه وعلى كلا التقديرين ففعلية الخطابين وإن كانت تستلزم طلب الجمع إلّا أنّه يستحيل تخلف مقام الفعلية عن مقام الإنشاء لما عرفت من أنّه يستحيل خروج الواجب المشروط بعد حصول شرطه إلى الإطلاق فضلاً عن كونه في مقام الفعلية مشروطاً بنقيض ما كان مشروط به في مقام الإنشاء وعلى ذلك فالخطاب بالمهم بما أنّه فرض إشتراطه بترك الأهم فيستحيل أن يكون بعثاً إليه في فرض وجود الأهم ليكون لازم فعلية الخطابين عند تحقّق عصيان خطاب الأهم هو طلب الجمع بينهما.

وأجاب عنه المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٧٣»: ومن ذلك البيان ظهر أيضاً عدم الحاجة إلى التثبت بالترتب والطولية في إثبات الأمر التام بالمهم بإناطة أمره بعصيان الأهم وذلك لأنّه وإن كان هذا التقريب أيضاً بنفسه تقريباً تامّاً نفسياًويرتفع به محذور المطاردة بين الأمرين بلحاظ صيرورة الأمر بالمهم حسب إناطته بعصيان الأهم في رتبة متأخّرة عن سقوط أمر الأهم إلّا أنّه غير محتاج إليه بعد إمكان الجمع بين الأمرين في مرتبة واحدة وإندفاع محذور المطاردة بينهما يجعل الأمر بالمهم أمراً ناقصاً غير تام بل ولئن تدبرت

لا ترى كون مثل هذا التقريب في طول التقريب الّذي ذكرناه وعدم وصول النوبة إلى الأمر التام بمقتضى الترتب إلّا في فرض عدم امكان تأثير مصلحة المهم في الأمر الناقص في رتبة الأمر بالأهم وذلك من جهة أنّه بعد تأثير المصلحة في الأمر الناقص وصيرورة أمره في رتبة الأمر بالأهم قهراً يلزمه كون سقوطه أيضاً في رتبة سقوط الأهم وحينئذٍ فإذا سقط الأهم بالعصيان يلزمه سقوطه عن المهم أيضاً ومع سقوطه لا يبقى مجال للأمر التامّ بالمهم من جهة عدم المقتضي له في هذه الرتبة فمن ذلك لابدّ.

إمّا من تأثير المصلحة في رتبة سابقة في الأمر الناقص فقط أو بقائه بلا تأثير في الرتبة السابقة وتأثيره في الأمر التامّ في رتبة متأخّرة عن العصيان وفي مثله من المعلوم أنّه عند الدوران يكون المتعين هو الأوّل فإنّ عدم تأثير المصلحة في الأمر الناقص في رتبة الأهم وبقائها إلى المرتبة المتأخّرة ممّا لا وجه يقتضيه بعد قابلية المحل وعدم المانع عن التأثير بخلافه في تأثيره في الأمر التامّ فإنّ عدم تأثيره فيه. أمّا في مرتبة الأهم فمن جهة المحذور العقلي.

وأمّا في مرتبة عصيانه فمن جهة عدم المقتضي له مع فرض تأثيره سابقاً في الأمر الناقص الساقط في مرتبة سقوط الأهم ففي الحقيقة يكون مرجع الدوران بينهما من قبيل الدوران بين التخصيص والتخصص إذ كان عدم تأثير المصلحة في الأمر الناقص من باب التخصيص، أي في تأثير المصلحة إلّا في هذا المورد وفي الأمر التامّ في الرتبة المتأخّرة بعد تأثيره أوّلاً: في الأمر الناقص من باب التخصيص، أي لإرتفاع الموضوع بعد تأثيره في الأمر الناقص. وفي مثله من المعلوم أنّ المتعيّن هو الثاني من جهة أولوية التخصص من التخصيص.

وأمّا[1] إذا كان أحدهما مشروطاً بعصيان الآخر فلا يقتضي هذا الأمر طرد الآخر لعدم إقتضاء الأمر المشروط حفظ شرطه كما أنّ الآخر أيضاً لا يطارد هذا الأمر المشروط بعصيانه لأنّه في مرتبة وجود المشروط منعزل عن التأثير بل لايكون في هذه المرتبة موجوداً لإستحالة إطلاقه مرتبة عصيانه أو إطاعته وحينئذٍ فمن قبل هذين الأمرين لا يقع المكلّف فيما لا يطاق لعدم أوّل أمره إلى الجمع بين الضدين ولئن شئت قلت بأن كلّ واحد من الأمرين في إقتضائه وجود المرام لا يزاحم الآخر لأنّ الأمر المطلق يقتضي طرد عصيانه الملازم لطرد نفس الأمر الآخر لا مقتضاه كما أنّ الأمر المشروط لا يقتضي طرد مقتضي الآخر لأنّه مشروط بعصيانه ولايقتضي الأمر المشروط حفظ شرطه كما أشرنا هذا ملخص بيانه أقول ما أفيد في بيانه المرام في غاية المتانة ولكن هذا المقدار لايقتضي طولية الأمرين.

---

(١) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٧٤»: نعم، لو أغمض عن ذلك كان هذا التقريب في نفسه تقريباً نفيساً تامّاً في إثبات الأمر التام بالمهم وفي رفع المطاردة محذور المطاردة بين الأمرين وتوضيح ذلك يحتاج إلى ذكر أُمور:

الأوّل: أنّ النسبةالواقعة في القضايا على مامر منا غيرمرة على ضربين فإنّه تارة تلاحظ النسبة من حيث خروجها من كتم العدم إلى الوجود وأخرى تلاحظ من حيث ثبوتها ووقوعها فارغاً عن أصل إيقاعها فهي بالإعتبار الأوّل تعبر ←

عنها بالنسبة الإيقاعية وبالإعتبار الثاني بالنسبة الوقوعية كما أنّ القضية بإعتبار إشتمالها على النسبة الأولى تكون من القضايا التامّة الملحوظ فيها إيقاع النسبة بين الموضوع والمحمول أو بين المبدء والفاعل كقولك زيد قائم وزيد ضرب وبإعتبار إشتمالها على النسبة بالمعنى الثاني تكون من القضايا التقييدية والمركبات الناقصة وحيث أنّ النسبة بالمعنى الأوّل تكون مقدّمة على النسبة بالمعنى الثاني بملاحظة تفرع الثبوت والوقوع دائماً على الإيقاع كانت القضايا التقييدية التوصيفية بإعتبار إشتمالها على النسبة الثابتة الوقوعية في رتبة متأخّرة عن القضايا التامّة ونتيجة لها، أي مثل قولك زيد القائم تجدّ هذا الكلام قد نسب بظاهره إلى زيد القيام المعلوم عند المخاطب ليتوصل به إلى إفادة أمر آخر غير نسبة القيام إلى زيد كتعريفه به ولهذا تكون إفادة النسبة التامّة بنحو الإخبار متقدّمة رتبة على النسبة الناقصة التقييدية لأنّ الإخبار بها بعدها للتقييد بها لإفادة أمر آخر غير نفسها.

الأمر الثاني: لا إشكال في أنّ مقام عروض الإرادة وتأثيرها إنّما هو مرحلة النسبة الإيقاعية حيث أنّه كان طلب الشيء بعثاً نحو الشيء وارسالاً للفاعل نحو المبدء بإيجاده وإخراجه من كتم العدم إلى الوجود لا مرحلة النسبة الثابتة الوقوعية لوضوح أنّ مثل هذه المرحلة مرحلة وجود المراد الّذي هو مرحلة سقوطه فلا يمكن أن يكون ذلك ظرفاً لعروض طلبه وثبوته كيف وأنّه مضافاً إلى كونه حينئذٍ من طلب الحاصل يلزمه كون طلبه في مرتبة وجود مراده وهو كماترى من المستحيل من جهة إستحالة أن يكون للشيءٍ سعة وإطلاق يشمل مرتبة وجود معلوله وبالعكس بل بعد أن يكون نسبة الإرادة إلى المراد نسبة

العلية والمعلولية فقهراً مقتضي تخلل الفاء بينهما هو محدودية كلّ منهما بحد خاص غير متجاوز عن ذلك الحد فيكون مرتبة الإرادة في رتبة قبل الفاء والمراد في رتبة بعد الفاء وفي مثله لا يكاد يكون إقتضاء وتأثيرها إلّا في مرتبة ذاتها الّتي هي رتبة قبل الفاء دون مرتبة بعد الفاء الّتي هي رتبة وجود المراد بل كان مثل هذه الرتبة رتبة سقوطها عن التأثير كما هو واضح.

الأمر الثالث: لا إشكال في أنّ عنوان الإطاعة إنّما كان منتزعاً عن مرتبة وجود المراد والمقتضي بالفتح المتأخّر عن رتبة الأمر والإرادة ومثله أيضاً عنوان العصيان حيث أنّ إنتزاعه أيضاً إنّما كان عن مرتبة وجود المقتضي بالفتح لأنّه نقيض للإطاعة فيكون ذلك في رتبة متأخّرة عن الأمر والإرادة ولازم ذلك كما عرفت هو عدم شمول الأمر والإرادة لمرتبة إطاعته الّتي هي مرتبة وجود المراد ولا لمرتبة عصيانه من جهة تأخّر رتبتيهما عن رتبته، أي رتبة الأمر متأخّر برتبتين فإنّه منتزع عن وجود الفعل فتأخّر عنه بمرتبة وهو متأخّر عنه بمرتبة فيكون متأخّراً عنه بمرتبتين.

ومن ذلك يكون إقتضائه للتأثير دائماً في مرتبة قبل العصيان نعم، قضية تقارن العلة زماناً مع المعلول إنّما هو وجود الأمر في زمان الإطاعة والعصيان ولكن مع ذلك كلّ في رتبة نفسه كما في حركة اليد وحركة المفتاح حيث أنّهما مع تقارنهما زماناً يكون كلّ منهما في رتبة نفسه إحديهما قبل الفاء والأخرى بعده كما هو واضح وإذ عرفت ذلك نقول بأن مقتضي إناطة أمر المهم بعصيان الأهم قهراً وقوع أمره حسب الإناطة المزبورة في رتبة متأخّرة عن العصيان المتأخّر عن الأمر بالأهم ومعه يرتفع لا محالة محذور المطاردة بين الأمرين حيث أنّه في مرتبة

واشتراط أحدهما بعصيان الآخر وتوضيح ذلك بأن يقال إنّه لا شبهة في صورة تساوي المصلحتين في حكم العقل بالتخيير بينهما[١] ومن الواضح أنّ مرجع التخيير فيهما ليس إلى إشتراط وجوب كلّ واحد بعصيان الآخر[٢] إذ[٣] لازمه تأخّر رتبة كلّ واحد من الأمرين عن الآخر والعقل يأبى عن مثله كما عرفت لزوم هذا المحذور في مقدّمية كلّ واحد من الضدين للآخر[٤] وهو[١]

لا إقتضاء أمر الأهم لا أمر بالمهم حتّى يزاحم مع الأهم في إقتضائه من جهة أنّ أمره إنّما كان في رتبة متأخّرة عن العصيان الّذي هو متأخّر عن الأمر بالأهم وفي مرتبة ثبوت الأمر للمهم وإقتضائه في التأثير لاوجود للأمر الأهم ولا إقتضاء له في التأثير حيث كان مثل هذه المرتبة مرتبة سقوطه عن التأثير دون ثبوته وعليه فما إجتمع الأمران في مرتبة واحدة حتّى يقع بينهما المطاردة والمزاحمة في مرحلة إقتضائهما في التأثير.

(١) مولوياً إشارة إلى ما تقدّم من أنّه إذا كان الضدان ممّا لهما ثالث يجب كلّ واحد منهما تخييراً شرعياً.

(٢) كما هو أحد الإحتمالات المتقدّمة من تقييد الطلب بعدم المتأخّر عن الأمر المنتزع عنه عنوان العصيان الّذي هو نقيض الإطاعة.

(٣) أي المحذور على هذا التقدير وهو الشق الثاني المتقدّم من تأخّر كلّ منهما عن الآخر برتبتين حسب إناطة كلّ منهما بعصيان الآخر.

(٤) الّذي تقدّم لزوم كون الشيء في رتبتين.

(٥) أي لزوم كون الشيءِ في رتبتين.

عمدة الوجه في إبطال التمانع المصطلح بينهما كما[١] أنّه ليس مرجعه أيضاً إلى إشتراط كلّ أمر بعدم وجود غيره الّذي هو في رتبة سابقة عن التكليف إذ[٢] في مثل هذا الإشتراط وإن لم يلتزم[٣] المحذور السابق[٤] وليس لازمه أيضاً في ظرف عدم الضدين كونه ملزماً بإيجاد الضدين بنحو المطاردة[٥] إذ لازم[٦] الإشتراط المزبور خروج جهة الوجود الملازم لسد باب العدم من قبل الشرط عن حيز الإيجاب فقهراً يكون الطلب في كلّ واجب مشروط طلباً ناقصاً متوجهاً إلى بقيّة جهات الوجود وسد سائد الأعدام غير سد باب واحد ملازم مع شرطه ومن المعلوم أنّه لا ضير بتعلّق مثل هذين الطلبين الناقصين بوجود الضدين لعدم المطاردة بينهما بعد الجزم بأنّ الطلب الناقص في كلّ مشروط لا يصير تامّاً بوجود شرطه كما هو ظاهر[٧]

---

(١) وهو الشق الأوّل المتقدّم من رجوعه إلى تقييد الطلب بعدم الآخر المحفوظ قبل الأمر.

(٢) في بيان رد هذا الإحتمال.

(٣) الصحيح «لم يلزم».

(٤) من إندفاع محذور المطاردة نظراً إلى وقوع تأثير كلّ منهما في رتبة سقوط الآخر.

(٥) لإعتبار وجود القيد من باب الإتّفاق.

(٦) هذا تأييد على القول بالإشتراط بأنّه يمكن بإيجابين ناقصين ويرتفع المطاردة بأنّه مطلوب ويجب سد باب عدمه في غير مورد الشرط فإنّه يكون وجوده من باب الإتّفاق معتبراً ويكون الأمر بالضدين.

(٧) وقد تقدّم توضيحه بأمور.

بل عمدة الوجه[١] في منع الإشتراط أنّه بعد إمكان توجّه الطلب الناقص إلى سائر الجهات الملازم لتحقّق الجهة الملازمة لعدم الآخر من باب الإتّفاق لا داعي على تقييد الطلب وإناطته بعدم غيره بل يبقى الطلب الناقص على إطلاقه من هذه الجهة ولذا كان المغروس في الأذهان دخول الوجوبات التنجيزية[٢] في الواجبات المطلقة وخروجها عن الواجبات المشروطة.

وأنّ روحها يرجع إلى طلب الفعل بنحو يقتضي المنع عن بعض أنحاء تروكه قبال الطلب التام المقتضي للمنع عن جميع أنحاء تروكه[٣]

---

(١) هو عدم الحاجة إلى إناطة أمره بالعصيان وعدم الآخر بل العمدة لرفع المطاردة هو كون الطلبين ناقصاً كما عرفت كما هو مقتضي تأثير المصلحة.

(٢) شرائطها، أي الواجبات المشروطة الفعلية.

(٣) كما تقدّم مراراً في الواجبات التخييرية من أنّه تبقى الأدلة على ظاهرها في وجوب كلّ واحد من الفردين أو الأفراد بخصوصيّته غايته أنّه يرفع اليد عما يقتضيه ظهور والوجوب في كلّ منهما أو منها في الوجوب التامّ وإيجاب حفظ الوجود على الإطلاق بإرجاع الوجوب فيهما أو فيها إلى إيجابين ناقصين على نحو لا يقتضي كلّ منهما أو كلّ منها بمقتضي النهي عن النقيض إلّا المنع عن تركه في حال ترك الآخر فيكون واجباً مطلقاً ناقصاً لا مشروطاً كذلك في الواجبات المشروطة فإنّ حقيقة الواجب المشروط إلى طلب الفعل والإرادة الناقصة ←

مع إشتراكهما في إطلاق الطلب وعدم إناطته بشيءٍ[١] كما هو ظاهر وحيث إتضح ذلك[٢] فلنا أن نقول: إنّ الطلب بالنحو المزبور إذا لم يكن بينهما مطاردة لنقص فهما كذلك لم يكن بينهما المطاردة المزبورة لو فرض نقص الطلب من طرف واحد، ولو لم يشترط الطلب الناقص المزبور بعصيان الآخر أو بعدم الضد السابقة على العصيان[٣].

المتعلقة بالفعل بأنّه يريد سد عدمه إلّا من ناحية قيود الموضوع وشرائطه المأخوذة من باب الإتّفاق بخلاف الواجب المطلق فإنّه طلب الفعل والإرادة المتعلق على الفعل على نحو الإطلاق بسد باب جميع أعدامه.

(١) أي إشتراك الواجب المطلق مع المشروط في أصل الطلب والإرادة وإنما يكون في الأوّل تاماً وفي المشروط ناقصاً سد باب عدمه إلّا من ناحية الشرائط.

(٢) من الإرادة الناقصة لكلّ من الضدين في المتساويين.

(٣) وكذا في الأهم والمهم يجعل الأمر بالمهم أمراً ناقصاً غير تامّ والأمر بالأهم تاماً كما تقدّم بيانه مفصلاً ونقل المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٠٠»: إسناد صحّة الخطاب الترتبي إلى السيّد المحقّق العلّامة الشيرازيّ قدس سره بتقريب أنّه وإن كان يستلزم طلب الجمع إلّا أنّه لا محذور فيه لتمكن المكلّف من التخلص عنه بتركه العصيان.

وأشار إلى ذلك في «الكفاية: ج ١ ص ٢١٣» بقوله: لا يقال نعم، أي سلّمنا ثبوت الأمر بالضدين. ولكنّه بسوء إختيار المكلّف حيث يعصي فيما بعد

بالإختيار فلولاه لما كان متوجهاً إليه إلّا الطلب بالأهم ولا برهان على إمتناع الإجتماع إذا كان بسوء الإختيار.

وأجاب عنه المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٠٠»: إنّ إسناد، أي المزبور ليس مطابقاً للواقع بل يستحيل صدور ذلك منه ولعله قدس سره قد تفرض في ضمن بحث الترتب لكون العصيان أمراً إختيارياً لمناسبة مقتضية له فتوهّم المتوهّم أنّه قدس سره أراد بذلك تصحيح الخطاب الترتبي وبالجملة القائل بالترتب إنّما يقول به لأنّه يرى أنّه لا يستلزم طلب الجمع لا أنّه يقول بجواز طلب الجمع بين الضدين فيما إذا كان موضوع أحد الطلبين تحت إختيار المكلّف وقدرته فعصيان خطاب الأهم وإن كان إختيارياً إلّا أنّه لا يصح التكليف بأمر غير مقدور لأنّ إستحالة طلب المحال، ولو كان مشروطاً بأمر إختياري كادت أن تكون من البهديهيات.

ونعم، ما قال وأجاب عنه «صاحب الكفاية أيضاً: ج ١ ص ٢١٧»: فإنّه يقال إستحالة طلب الضدين ليست إلّا لأجل إستحالة طلب المحال، أي الطلب الحقيقي إنّما يكون بداعي البعث إلى متعلّقه ويمتنع ثبوت الداعي إلى المحال وإستحالة طلبه، أي المحال من الحكيم الملتفت إلى محاليته لا تختص بحال دون حال أى محاليته من جهة كون مثل هذا الطلب لغو أو لو كان سببه سوء إختيار المكلّف واللغو من الحكيم مستحيل وإلّا، أي وإن كان جايزاً من المولى الحكيم طلب الضدين في حال سوء الإختيار يصح فيما علق على أمر إختياري في عرض واحد، أي كما يقول إذا ضربت زيداً فقم وقعد في آن واحد ولاريب في إمتناعه بلا حاجة في تصحيحه إلى الترتب مع أنّه محال بلا ريب ولا إشكال.

فإن قلت كيف لم يكن حينئذٍ المطاردة بينهما مع أنّ الطلب التام في الطرف الآخر يطرد الأمر الناقص بمقتضاه وإن لم يكن الأمر الناقص يطرد الأمر التامّ لأنّ مقتضاه حفظ الوجود من سائر الجهات غير ما يلازم وجود غيره[١].

قلت[٢]: بعد ما إعترفت أنّ مقتضي الطلب

---

(١) هذا ما أفاده في «الكفاية: ج ١ ص ٢١٣» قلت: ما هو ملاك إستحالة طلب الضدين في عرض واحد، أي المنافرة والمطاردة آتٍ في طلبهما كذلك فإنّه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم إجتماع طلبهما إلّا أنّه كان في مرتبة الأمر بغيره إجتماعهما بداهة فعليّة الأمر بالأهم في هذه المرتبة وعدم سقوطه بعد بمجرّد المعصيّة فيما بعد ما لم يعص أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضاً التحقّق ما هو شرط فعليته فرضاً.

(٢) فقد أجاب عنه المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٧٥» بقوله: فمدفوع بما عرفت في المقدّمة الثالثة من إستحالة أن يكون لكلّ أمر إطلاق وسعة يشمل مرتبة إطاعة نفسه وعصيانه كيف وأنّه إذ فرض أنّه لايكون الأمر بالمهم في مرتبة الأمر بالأهم لكونه في رتبة متأخّرة عن العصيان المتأخّر عن الأمر بالأهم فكيف يمكن أن يكون الأمر بالأهم في مرتبة الأمر بالمهم كما عرفت نظيره في مثل حركة اليد والمفتاح حيث أنّهما مع كونهما متقارنتين زماناً متفاوتتان بحسب المرتبة بحيث يتخلل بينهما الفاء في قولك وجدت فوجدت وعليه فلا يبقى في البين إلّا مجرد مقارنة الأمرين زماناً وإجتماعهما في زمان واحد ولكنّه بعد ←

إختلافهما بحسب الرتبة وكون المدار في التأثير على الرتبة لا الزمان كما في كلّيّة العلل والمعلولات لا يكاد يضر حيث إجتماع طلبهما بحسب الزمان إذ كان إقتضاء كلّ واحد من الأمرين وتأثيره حينئذٍ في مرتبة نفسه فكان تأثير الأمر الأهم في رتبة قبل العصيان وتأثير المهم في رتبة بعد العصيان.

وبمثل ذلك ذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٣٣»: لايخفى أنّ الضدين لا يخرجان بسبب الترتب عن المنافرة إلى الملائمة بتوهّم أنّ المهم مطلوب في ظرف ترك الأهم بل يستجيل إجتماعهما بسبب الترتب وإن كانا في نفسهما ممكن الجمع كالقرائة والدخول في المسجد بداهة إستحالة الجمع بين الدخول والقرائة في ظرف عدم الدخول بل الغرض أنّ الأمرين بسبب ترتب أحدهما على عصيان الآخر لا تنافي بين إقتضائهما ولا مطاردة بينهما فلا منافات بين منافاة المتعلقين ذاتاً أو عرضاً وعدم المنافات بين الأمرين إقتضاء.

وبالجملة حتّى لو كان البناء على المعصية شرطاً في ثبوت الأمر بالمهم أيضاً يرتفع المطاردة فإنّه لو كان حدوث البناء على المعصية شرطاً في ثبوت الأمر بالمهم إلى الأبد وإن إرتفع البناء وعزم على موافقة الأمر بالأهم كان التزاحم بينهما في محله لأنّه بحدوث البناء على المعصية يثبت الأمر بالمهم مطلقاً ويكون موجباً لصرف القدرة إليه من الأهم وهو خلاف مقتضي الأمر بالأهم لكنّه خلف إذ المفروض أنّ الأمر بالمهم منوط بالبناء على معصية الأمر بالأهم حدوثاً وبقاء.

ذكر أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٥٦» إن قلت: إنّ زمان الأمر بالمهم

وإن إتحد مع زمان عصيان أمر الأهم إلّا أنّ عصيان أمر الأهم لما كان علة لسقوطه وشرطاً لفعلية أمر المهم كان ذلك موجباً لفعليته حين سقوط أمر الأهم فلم يلزم من ذلك إجتماعهما في وقت واحد بل عند نهاية وجود أمر الأهم يحدث الأمر بالمهم قلت: ليس العصيان علة لسقوط الأمر وإلّا لزم أن يكون عدم المعلول علّة لعدم علّة لأنّ الأمر واقع في سلسلة علل وجود المأمور به بل العصيان كاشف عن إنتفاء إقتضاء مقتضي الأمر فيكون سقوط الأمر بإنتفاء مقتضيه ومن الواضح أنّ أمد الأمر وإقتضاء مقتضيه إنّما ينتهي بعد تحقّق العصيان في الخارج لا حين العصيان وعليه فلا محالة يكون الأمر المهم حين العصيان حادثاً والأمر بالأهم غير ساقط فيجتمعان معاً في الفعلية في زمان واحد فإتضح من جميع ما تقدّم أنّه لا مانع من الأمر بالضدين بنحو القضية الحينية سواء كانا متساويين أم كان أحدهما أهم من الآخر ولا موجب لإشتراط الأمر بأحدهما بعدم الآخر ليكون الأمر بأحدهما في طول الآخر ويستلزم الدور فيما إذا كان الإشتراط من الطرفين، ولو أغمضنا عن ذلك وقلنا بصحة الإشتراط لأمكن القول بالأمر بالضدين في آنٍ واحد بحيث يكون الأمر بالمهم في طول الأهم من دون أن يستلزم ذلك طلب الجمع كما عرفت تفصيل ذلك.

ولعل قلت: إنّ المتقدّم هو الّذي ذكره المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٠٦»: إنّ الخطاب وإن كانا فعليين حال العصيان معاً إلّا أنّ إختلافهما في الرتبة أوجب عدم لزوم طلب الجمع من فعليتهما لما عرفت من أنّ الأمر بالأهم إنّما يقتضي هدم موضوع الأمر بالمهم.

وأمّا هو فلا يقتضي وضع موضوعه وإنّما يقتضي شيءٍ آخر على تقدير وجوده وما لم يكن هناك إتحاد في الرتبة يستحيل أن تقتضي فعلية الخطابين طلب الجمع بين متعلقيهما ومن هنا يظهران ما أفاده الشيخ الكبيركاشف الغطاء من أنّ الأمر بالمهم مشروط بالعزم على عصيان الأمر بالأهم غير صحيح فإنّه عليه لايكون الأمر بالأهم رافعاً لموضوع الأمر بالمهم وهادماً له تشريعاً فإنّ الأمر بالأهم إنّما يقتضي عدم عصيانه لا عدم العزم على عصيانه.

وأمّا السرّ في تعبيرنا بكون العصيان شرطاً دون نفس الترك فهو أنّ مجرد الترك حاصل عند الجهل به أيضاً والكلام في باب التزاحم إنّما هو في فرض العلم بخطاب الأهم وتنجيزه فالتعبير يكون العصيان شرطاً أولى.

وأورد عليه أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٣٠٦»: لا يذهب عليك أنّ متعلّق الوجوب إذا كان هي الحصة الإختيارية من الفعل كما هو المختار لشيخنا الأستاذ دام ظله فالأمر بالأهم كما يقتضي هدم تقدير عصيانه كذلك يقتضي هدم تقدير العزم على عصيانه فيستحيل وقوع المهم على صفة المطلوبية إلّا في فرض عدم وقوع الأهم عليها فملاك جواز الترتب على تقدير إشتراط خطاب المهم بعصيان خطاب الأهم موجود بعينه على تقدير إشتراطه بالعزم على عصيان خطاب الأهم أيضاً هذا في غير العبادات.

وأمّا فيها فكون إشتراط خطاب المهم بالعزم على عصيان خطاب الأهم في حكم الإشتراط بنفس العصيان من الوضوح بمكان لا حاجة معه إلى البيان. وتقدّم الحقّ في الجواب.

الناقص حفظ سائر الجهات في طرف إنسداد الباب الملازم لوجود الضد كيف يقتضي الطلب التام طرد هذا المقتضي إذ نتيجة طرده منع إنسداد تلك الجهة وفي ظرفه لا إقتضاء للطلب الناقص فأين المطاردة، ولو من طرف واحد فضلاً عن الطرفين وبعد ما إتضح ذلك[1].

نقول: إنّ اللازم بحكم العقل رفع اليد عن ظهور الأمر في التماميّة إذ هو المتيقن في البين سواء قلنا بإشتراط الأمر بعصيان أم لا فيبقى جهة ظهور الطلب في عدم إناطته بشيءٍ تحت الإطلاق ولازمه عدم طولية الطلب بالضدين بل كلّ منهما مطلوب في عرض مطلوبيّة الآخر غاية الأمر مع تساوًا المصلحتين كلّ واحد منهما ناقص قاصر عن إقتضاء سد باب جميع الأعدام ومع أهميّة المصلحة في أحد الطرفين كان الطلب في الأهم تامّاً وفي المهم ناقصاً بلا لزوم الإلتزام بشرطيّة العصيان في أمر المهم أو شرطيّة غيره كي يوجب ذلك طولية الأمرين كما يفصح عن مثله عنوان الترتب في كلماتهم فتدبّر في المقام فإنّه من مزال الأقدام.

---

(١) وملخص ذلك أنّه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أحدهما من رأس أو عن ظهوره في التماميّة فالقدر المتيقن من إرتكاب خلاف الظاهر هو إرتكاب الثاني فإن كانت المصلحتان متساويتين فلكلّ منهما إرادة ناقصة وإن كان لأحدهما مزية فلذي المزية إرادة تامّة والآخر إرادة ناقصة من دون لزوم ترتب وطولية بين ←

الأمرين بأن يكون مشروطاً بعصيان الآخر هذا.

وذكر أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣٥٠»: ولتتميم البيان نقول بمقالة تكون كالصلح بين منكرى الترتب ومثبتيه وهو أنّ الفعلية تنفك عن الفاعلية في الخطابات ألا ترى أنّ الخطاب بالنسبة إلى الناسي والنائم فعلى ولايكون له فاعلية والفعلية تارة تكون مشروطة بشروط وأُخرى لاتكون كذلك فإنّ الواجب المشروط على التحقيق وجوبه فعلى وفي المقام يكون المهم كالواجب المشروط بالعصيان أو الترك والأهم يكون وجوبه مطلقاً. ففي ظرف العصيان الأهم كلاهما فعليان لإنّ التكليف لا يسقط بالعصيان عن الفعلية والمراد بالعصيان هو البناء على أن يكون تاركاً للأهم مع وحدة زمان المهم والأهم وعدم القدرة على الإجتماع لامضي زمان الأهم لئلا يبقى زمان لإمتثال المهم أيضاً.

ولكن ليس للأهم حينئذٍ فاعليّة وفي ظرف إتيان المهم يكون للأهم فعليّة وإمكان داعويته إلى متعلّقه بحاله والإمتناع يكون بالغير وهو العصيان فلو لاعصيان إتيان الأهم لا مانع من داعويته وخطاب المهم أيضاً يكون في ظرف عصيان الأهم وهو حاصل فعلاً ولايكون الإمتناع بالغير بالنسبة إليه والمحرك حاصل ثمّ إنّه ينبغي التنبيه على مواضع الموضع الأوّل نقل المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٨٧» في كلام له ومن الغريب أنّ العلّامة الأنصاري مع إنكاره الترتب وبنائه على سقوط أصل خطاب المهم دون إطلاقه ذهب في تعارض الخبرين بناءً على السببية إلى سقوط إطلاق وجوب العمل على طبق كلّ من الخبرين ببيان أنّ محذور التزاحم يرتفع عند سقوط الإطلاقين فيكون وجوب العمل بكلمنهما مشروطاً بعدم العمل على طبق الآخر وهذا التقييد والإشتراط

إنّما نشأ من إعتبار القدرة في فعليّة التكليف وحاصل ما ذكره﵀ يرجع إلى الإلتزام بخطابين مترتب كلّ منها على عدم إمتثال الآخر فليت شعري لو إمتنع ترتب أحد الخطابين على عدم إمتثال الآخر كما فيما نحن فيه لإستلزامه طلب الجمع بين الضدين كما توهّم فهل ضم ترتب إلى مثله يوجب إرتفاع المحذور.

قال الشيخ الأعظم الأنصاري في «الرسائل: ج ٢ ص ٣٤٧»: إنّ الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظي لأحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع لأنّ ذلك غير ممكن كما تقدّم وجهه في بيان الشبهة لكن لما كان إمتثال التكليف بالعمل بكلّ منها كسائر التكاليف الشرعيّة والعرفيّة مشروطاً بالقدرة والمفروض أنّ كلاً منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه فوجوب الأخذ بأحدها نتيجة أدلة وجوب الإمتثال والعمل بكلّ منها ما بعد تقييد وجوب الإمتثال بالقدرة وهذا ممّا يحكم به بديهة العقل كما في كلّ واجبين إجتمعاً على المكلّف ولا مانع من تعيين كلّ منهما على المكلّف بمقتضى دليله إلّا تعيين الآخر عليه كذلك والسرّ في ذلك أنّا لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما على البدل لم يكن وجوب كلّ واحد منهما ثابتاً بمجرد الإمكان ولزم كون وجوب كلّ منهما مشروطاً بعدم إنضمامه مع وجود الآخر وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كلّ منهما في مقام الإمتثال بأزيد من الإمكان.

وأورد عليه القائد الخميني في «التهذيب: ج ١ ص ٢٤٩»: وأنت خبير بأنّه أجنبي عن الترتب فضلاً عن الترتبين اللذين يحكم العقل بإمتناعهما للزوم

تقدّم الشيء على نفسه إذ الترتب بإعتبار أنّه عبارة عن تقييد أمر المهم بعصيان الأهم تقييد في مقام التكليف وعلاج في مقام الأمر ولكن التقييد بعدم الإتيان علاج في مقام الإمتثال والإطاعة بمعنى حكم العقل بصرف القدرة في واحد منهما على القول بالسببية وهو تصرّف في مقام الإمتثال بلا تصرّف في نفس الأدلة كما عرفت تفصيله منا والتقييد في هذا المقال لحكم عقلي ليس للشارع تصرّف فيه وتعبد بالنسبة إليه وأين هذا من الترتب المتقوم بإشتراط التكليف بعصيان الآخر في مقام الجعل أضف إلى ذلك أنّا سلّمنا كون كلامه ناظراً إلى التصرّف في نفس الأدلة إلّا أنّ الترتب متقوم بإشتراط التكليف بعصيان الآخر وما ذكره الشيخ الأعظم متقوم بتقييد كلّ واحد من الدليلين بعدم إتيان الآخر وكم فرق بينهما لأنّ الأوّل مناط الترتب لأنّ الأمر المتعلّق بالمهم يتأخّر عن شرطه وهو يتأخّر عن نفس الأمر المتعلّق بالأهم والثاني مناط التخيير ونتيجته كما لايخفى والعجب أنّه خلط بينهما.

ولكن فيه أنّ ما ذكره أخيراً يرده ما صرح المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٨١»: إنّ الفعلين المتضادين إذا كان التكليف بكلّ منهما أو بخصوص أحدهما مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلق الآخر فلا محالة يكون التكليفان المتعلقان بهما طوليين لا عرضيين ـ إلى أن قال: ـ وأمّا إذا فرضنا إشتراط أحدهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر لم يعقل أن تكون نتيجة الطلبين طلب الجمع بين المتعلقين. فموضوع الترتب عنده عدم الإتيان ولا يخص بالعصيان وإن كان من بعض عبارته المتقدّمة يظهر مقيداً بالعصيان.

ولكن ذكرأستادنا البجنورديّ في«المنتهى: ج ١ ص ٣٣٢»: ولكن الإنصاف

أنّ هذا التعجب لا وجه له لأنّ الخطابين المتعلّقين بالضدين أو بما لا يمكن أنّ يجمع المكلّف بينهما فإن كانا مطلقين فلا شبهة في أنهما تكليف بالمحال وإن كانا مقيدين، أي كان كلّ واحد منهما مقيداً بعدم العمل بالآخر فليس طلباً للمحال ولاوجه لأن يتوهّم ذلك وما توهّم أحد بمثل ذلك والحاصل أنّه مع التقييد من الطرفين لاوجه لإحتمال عدم الإمكان وإنّما الكلام في الشق الثالث وهو أن يكون أحد الخطابين وهو الخطابين المتعلّق بالأهم مطلقاً والآخر، أي الخطاب المتعلّق بالمهم مثلاً مشروطاً وأنّه هل هو من قبيل القسم الأوّل كي يكون محالاً أو يكون من قبيل القسم الثاني حتّى يكون ممكناً وعلى أي حال، فقياس القسم الثالث بالقسم الثاني لا وجه له لأنّ إمكانه واضح لا يحتاج إلى ترتيب مقدّمات بخلاف القسم الثالث فإنّه على فرض صحته وإمكانه إثباته يحتاج إلى هذه المقدّمات الطويلة العريضة فلو وجد خلل في كلّها بل في بعضها لم يمكن إثباته لاسقوط أصل الخطابين وحدوث خطاب تخييري جديد ممّا يؤيد صحّة الترتب بل يكون من جملة مقدّمات إثباته لا أنّ صرف هذا يكفي فإنّه لابدّ من ضم سائر المقدّمات إليه حتّى ينتج المجموع هذه النتيجة.

ولكن تقدّم مراراً وذكر أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣٤٨»: إنّ الكلام ليس في التقدّم الرتبي وفي مقام الذات فقط بل لو أمكن إجتماع الأهم والمهم في ظرف الإمتثال في زمان واحد أيضاً يقال بعدم القدرة على الإتيان لطولية الملاك فإنّ الكلام ليس في أنّ الإتحاد في الرتبة يكون أو لا وكذلك الإتحاد في الزمان بل الكلام في أنّ الأمر بالأهم يكون مطلقاً بحيث يقول يسد جميع أنحاء عدمه حتّى من جهة الصلاة والأمر بالمهم يكون معلقاً بمعنى أنّه

لا يبعث إلى سد جميع أنحاء عدمه إلّا من ناحية الأهم بمعنى أنّه مادام وجود الأهم لايكون الأمر بالمهم أصلاً فكيف يمكن أن يقال بسقوط أمر الأهم.

أي عند العصيان بل ينتهي أمده فكيف يمكن أن يكون كلّ منهما في طول الآخر لأنّه مقيد بعدم الآخر ويلزم أن يكون كلّ منهما فعلياً عند عدمها فيلزم المطاردة كما تقدّم فتقييد كلّ منهما بعدم الآخر وتقييد أحدهما بعدم الآخر متساوياً في الإشكال والجواب.

الموضع الثاني قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢١٨»: ثمّ إنّه لا أظنّ أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الإستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد ولذا كان سيّدنا الأستاذ دام ظله، أي الشيرازي لا يلتزم به على ما هو عليه وكنا نورد به على الترتب وكان بصدد تصحيحه. وعليه فلا مناص من الإلتزام بعدم تعدد العقاب وإن تارك الأهم والمهم يستحق عقاباً واحداً وهو العقاب على ترك الأهم دون ترك المهم وهو يلازم إنكار الترتب وعدم تعلّق أمر مولوي إلزامي بالمهم.

وذكر الإيراد المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٠٧» وتوضيح ذلك ذكر أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٦٢»: إنّه قد يورد على القول بالترتب أنّه يستلزم القول بأحد أمرين لا قائل بشيءٍ منهما لأنّه على فرض عصيان كلا الأمرين إمّا أن يقول بإستحقاق العاصي لعقابين مثلاً وهو خلاف العدل إذ لم يكن المكلّف في ذلك الزمان الّذي عصى فيه قادراً على أكثر من طاعة واحدة بفعل واحد ولا ينوب عن الإطاعة الواحدة ويحل محلها إلّا عصيان واحد يستحق به العاصي عقاباً واحداً.

وإمّا أن يقول بإستحقاقه لعقاب واحد، أي على ترك الأهم وهو خلاف بناء العقلاء في التكليف الإلزامي إذ لا يقرر أحد منهم تكليفاً إلزامياً على من له إلزامه بغير الوعيد بالعقاب على فرض عصيانه فضلاً عمن يقول باللطف في حقّه تعالى ومن أظهر موارد اللطف جعل الثواب والعقاب على إطاعة التكليف وعصيانه هذا كلّه إذا كان كلا التكليفين مورد الترتب مولوياً.

وأمّا إذا فرض أنّ الأمر بالمهم يكون إرشادياً ليتمحض جعل العقاب على عصيان أمر الأهم فهو خلاف مبنى القول بالترتب لأنّ موضوع الترتب هو التكليفان المولويان إذ لاريب في أنّ منكر صحّة الترتب لا ينكر وجود المصلحة الملزمة في المهم لو لا مزاحمة الأهم منه ولا ينكر أنّ العقل يرشده إلى فعل المهم حين عصيانه أمر الأهم.

وأجاب عنه المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٠٨» بقوله: قلت: لامناص للقائل بصحة الترتب من إختيار الشق الأوّل وتوهّم إستلزام تعدد العقاب لكون العقاب على غير المقدور يندفع أوّلاً بالنقض بموارد الأوامر الكفائية الّتي لايمكن صدور الواجب فيها إلّا من بعض المكلّفين على البدل مع أنّ جميع المخاطبين يستحقون العقاب على مخالفته فكما أنّ إستحالة صدور الواجب عن جميع المخاطبين دفعة واحدة لفرض إمتناع الواجب بطبعه عن الإشتراك فيه وتدريجاً لفرض سقوط الأمر بإمتثال بعض المكلّفين وعدم بقاء الموضوع لإمتثال الباقين لا تنافي توجّه الخطاب إلى الجميع وصحة عقابهم على تقدير العصيان كذلك الحال في المقام فلو كان تعدد العقاب عند تعدد العصيان مع عدم إمكان أزيد من الإطاعة الواحدة مستلزماً لأن يكون العقاب على غير المقدور لإمتنع ←

تعدد العقاب في التكاليف الكفائية أيضاً.

وثانياً: بالحل وهو أنّ العقاب ليس على ترك الجمع بين الواجبين في مقام الإمتثال ليقال إنّه عقاب على غير المقدور ضرورة أنّ الطلب لم يتعلّق إلّا بذات كلّ من الواجبين فكيف يعقل أن يعاقب على ترك الجمع بينهما الّذي لم يطالب به المكلّف أصلاً بل العقاب إنّما هو على الجمع في الترك بمعنى أنّه يعاقب على ترك كلّ منهما في حال ترك الآخر ولاريب في أنّ ترك كلّ من الواجبين حال ترك الآخر مقدور للمكلّف فيعاقب عليه فالعقاب في الحقيقة على الجمع بين العصيانين لا على ترك الجمع بين الإمتثالين والفرق بينهما في غاية الوضوح وهكذا الحال في الواجبات الكفائية فإنّ العقاب هناك على العصيان كلّ واحد منهم حال عصيان الباقين ولاريب في أنّه مقدور للمكلّف فلا مانع من العقاب عليه هذا مضافاً إلى أنّه لا يلزم في جواز تعدد العقاب ان يكون الجمع بين العصيانين مقدور للمكلّف بل يكفي فيه كون كلّ من العصيانين في حد نفسه ومع قطع النظر عن عصيان الآخر مقدورًا ولا ريب في أن الخطابين المتوجهين إلى مكلّف واحد بنحو الترتب ليسا خطاباً متعلّقاً بالجمع بين متعلقيهما كي يقابل عصيان المجموع بطاعته فيكون عدم القدرة على إمتثالهما معاً موجهاً لكون العقاب على تركهما عقاباً على غير المقدور بل أنّ كلّ واحد من الخطابين أجنبي عن الآخر والمكلّف قادر على إمتثاله في ظرف تعلقه به فيوجب عصيانه إستخفاف العقاب عليه.

وذكر الجواب الأوّل أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٦٣» بقوله: ويمكن أن يجاب عن ذلك بأنّه يمكن القائل بالترتب أن يلتزم بوحدة العقاب وتتعدده بلا أن يستلزم ذلك شيئاً من المحاذير المزبورة أمّا تعدد العقاب فلتعدد التكليف وأن

كلا من التكليفين في نفسه مقدور على إمتثاله في ذلك الزمان الواحد وإنّما الممتنع هو الجمع بينهما فيه وهو أمر لم يتعلّق به التكليف فاذا عصى المكلّف كلا من الخطابين فقد عصى تكليفاً يقدر على إمتثاله فيستحق عقابه المقرر على فرض عصيانه.

وأمّا وحدته فلأن جعل العقاب على فرض عصيان التكليف إنّما هو من باب اللطف ليكون التصديق به داعياً للمكلّف إلى إمتثال التكليف ولاريب في أنّ المولى الحكيم لايكلّف العبد إلّا بعمل واحد في الزمان الّذي لا يسع أكثر منه وعليه لا يبقى داع للمولى إلى جعل عقابين على فرض عصيان كلّ من التكليفين اللذين لا يسع الوقت إلّا الإتيان بمتعلّق أحدهما لفرض أنّ المولى لا يريد من المكلّف إلّا فعل أحدهما بالنحو الّذي قرره للعبد من الترتيب في الإطاعة وكون المكلّف قادراً على إمتثال كلّ من التكليفين في نفسه لا يصحح جعل العقاب على عصيان كلّ منهما مع كون المولى لا يريد إلّا الإتيان بمتعلّق أحدهما في الوقت الّذي لايسع أكثر منه لكون التصديق به لايكون داعياً إلى الإتيان بمتعلّق كلّ من التكليفين لإستحال ذلك فيكون جعل العقاب كذلك لغواً كما لايخفى ووحدة العقاب في المقام الأوّل لا تنافي كون كلّ من التكليفين المترتبين تكليفاً مولوياً وقد يقيس القائل بتعدد العقاب ما ذهب إليه من التعدد على تعدد العقاب بعصيان المكلّفين للواجب الكفائي الّذي لا يمكن إمتثاله إلّا لأحدهم مثل دفن الميت فكما يستحق كلّ واحد منهم عقاباً على حده لعصيانه ذلك التكليف الّذي كان يقدر على إمتثاله بنفسه وإن لم يمكن إجتماعه مع غيره فيه كذلك المكلّف الواحد الّذي عصى كلا التكليفين المترتبين اللذين كان يقدر على إمتثال كلّ منهما في نفسه.

ولعله يشير إلى ما تقدّم عن المحقّق النائينيّ وما أفاده أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات: ج ٣ ص ١٤٣»: ومن ذلك يستبين أنّ الإلتزام بجواز الترتب يستلزم الإلتزام بجواز تعدد العقاب ولا يلزم من الإلتزام به الترتب كون العقاب عند مخالفة الأمرين من العقاب على أمر مستحيل ضرورة أنّ معنى مكان الترتب هو جواز تعلّق الأمر بالأهم على وجه الإطلاق وبالمهم مقيداً بعصيان الأهم لفرض أنّهما على هذا النحو مقدور للمكلّف فاذا كانا مقدورين فلا محالة يستحق عقابين على تركهما في الخارج وعصيان الأمرين المتعلّقين بهما ولايكون ذلك من العقاب على المحال فإن المحال وما لا يقدر عليه المكلّف إنّما هو الجمع بين الضدين في الخارج لا الجمع بين تركيهما على نحو الترتب فإنّه بمكان من الوضوح بداهة أنّ الإنسان قادر على ترك القيام مثلاً عند تركه الجلوس أو بالعكس وما لا يتمكن منه ولا يقدر عليه إنّما هو الجمع بين فعليهما خارجاً فلا يقدر على إيجاد القيام عند وجود الجلوس ـ إلى أن قال: ـ فإنّ تعدد العقاب فيما نحن فيه نظير تعدده في الواجبات الكفائية فإنّ صدور واجب واحد من جميع المكلّفين وإن كان مستحيلاً إلّا أنّ تركه عند ترك الباقين مقدور له فلا مانع عن العقاب عليه بل يمكن أن يقال: إنّ تعدد العقاب في صورة مخالفة المكلّف وتركه الواجب الأهم والمهم معاً من المرتكزات في الأذهان مثلاً إذا فرض وقوع المزاحمة بين صلاة الفريضة في آخر الوقت وصلاة الآيات بحيث لو إشتغل المكلّف بصلاة الآيات لفاتته فريضة الوقت فعندئذٍ لو عص المكلّف الأمر بالصلاة ولم يأت بها فلا محالة يدور أمره بين أنّ يأتي بصلاة الآيات وإن يتركها ومن الواضح جداً أنّه إذا تركها في هذا الحال فتشهد

المرتكزات العرفية على أنّه يستحق العقوبة عليه أيضاً فإنّ المانع بنظرهم عن الإتيان بها هو الإتيان بفريضة الوقت.

وأمّا إذا ترك الفريضة فلا يجوز له أن يشتغل بفعل آخر ويترك الآيات وبذلك نستكشف إمكان الترتب وإلّا لم يكن هذا المعنى مرتكزاً في أذهانهم.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٦٤»: وفيه أنّا لو سلّمنا صحة القياس لما سلمنا ثبوت المقيس عليه فإنّا نمنع تعدد العقاب بتعدد المكلّفين الذين عصوا في الواجب الكفائي المزبور بل نقول بإستحقاق جميعهم عقاباً واحداً يشتركون فيه إشتراكاً يوجب تحصصهم وإنقسامه عليهم وممّا يوهن القول بتعدد العقاب عدم قولهم به في الضدين المتساويين في الأهمية الموجبة لوجوب كلّ منهما على فرض ترك الآخر فإنّهم في مثل الفرض المزبور لا يقولون بإستحقاق تارك كلا الضدين إلّا لعقاب واحد مع أنّ ملاك إستحقاق العقابين في ترك الواجبين المترتبين موجود بنفسه في ترك الواجبين المتساويين وممّا يوهن القول بتعدد العقاب أيضاً إستلزامه لإستحقاق المكلّف في بعض الأحوال لعقوبات كثيرة كما إذا كانت الواجبات المترتبة في الأهمية كثيرة وذلك بعيد جداً ومع هذا قد إستقر رأي شيخنا الأستاذ قدس سره، أي المحقّق العراقيّ على إستحقاق عاصي كلا الخطابين المترتبين لعقابين لتفويته لمصلحتين ملزمتين كان المولى بصدد تحصيلهما ولاربط للعقاب بنفس إمتثال التكليف ليقال إنّ المكلّف لا يقدر في الوقت الواحد إلّا على إمتثال تكليف واحد فلا موجب لإستحقاق عقابين بل المولى يعاقب عبده على تفويته المصلحة الّتي صار بصدد تحصيلها بالتكليف وعلى الفرض أنّه قد فوت عليه مصلحتين توخى تحصيلهما بتكليفين مترتبين

فإستحق على تفويتهما عقابين.

والحقّ مع المحقّق العراقيّ في إستحقاق عقابين لمكان تفويت المصلحة متعدداً ولا وجه للمبعدات الّتي ذكره الأستاد كما إنّ الحقّ مع المحقّق النائينيّ أستادنا الخوئيّ من أنّ الكل معاقباً على ترك الواجب الكفائي لأنّ كلّ واحد ترك الواجب كما هو واضح.

وأورد على المحقّق النائينيّ أستادنا البجنوردي في «المنتهى: ج ١ ص ٣٥١» مع توجيه آخر قال: ولكنّه عجيب لأنّه بالنسبة إلى جميع الأوامر المتعلقة بالأضداد عرضاً أيضاً يمكن إمتثال كلّ واحد منها في حد نفسه ومع قطع النظر عن سائر التكاليف فهل يرضى أحد بأن يقول بجواز تعدد العقاب على ترك الأوامر المتعلقة بالأضداد عرضاً وعدم قبحه فالأحسن أن يقال: حيث أن المطلوب بهذين الأمرين على هذا الشكل ليس هو الجمع بين متعلقيهما بل كما ذكرنا قضية منفصلة مانعة الجمع بأنّه. إمّا أهدم موضوع المهم أو إمتثله فلا يحتاج في إستحقاق العقاب إلى إمكان إمتثال الجمع بين المتعلقين لأن الجمع ليس مطلوباً لا بعنوان الجمع ولا من باب كونه لازم إجتماع الأمرين المتعلقين بالضدين في زمان واحد كما في الأمرين العرضيين حيث أنّ لازمهما هو الجمع بين المتعقلين في عالم الإمتثال وبعبارة أُخرى لو ألقى إلى المكلّف مثل هذه القضية المنفصلة المانعة الجمع لامانع لديه من إمتثال مثل هذه القضية لأنّ الأمر لم يطلب الجمع حتّى يكون محالاً وتكليفاً بما لا يطاق فالعقاب على مخالفة مثل هذين التكليفين، ولو كان متعلقاً بضدين لا مانع منه وأعجب من ذلك أنّ شيخنا الأستاد أفاد بأنّه على فرض تسليم أنّ العقاب على الجمع لا على عصيان كلّ واحد منهما في حد نفسه لابدّ أن

يكون العقاب على الجمع في الترك لا على الجمع في الفعل لأنّ الجمع في الفعل لاعقاب عليه فعدم إمكان الجمع في الفعل لا أثر له وما له الأثر هو الجمع في الترك وهو ممكن وذلك من جهة أنّ الإشكال في أنّ حقيقة العصيان عبارة عن عدم إمتثال أمر فيما إذا كان إمتثاله ممكناً وإلّا يلزم كون العقاب على ترك ما يكون عاجزاً عن فعله وهو قبيح فالمدعي يقول حيث أنّ إمتثال كلا الأمرين لا يمكن لأنهما ضدين فالعقاب على تركهما قبيح ولا يمكن الجواب عنهما إلّا بما ذكرنا. وتقدّم الكلام فيه.

الموضع الثالث قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٢٠»: ثمّ لايخفى أنّه بناءً على إمكان الترتب وصحته لابدّ من الإلتزام بوقوعه من دون إنتظار دليل آخر عليه وذلك لوضوح أنّ المزاحمة على صحة الترتب لا تقتضي عقلاً إلّا إمتناع الإجتماع في عرض واحد لا كذلك، أي لا بنحو ترتب الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم والّذي يكون محالاً هو ما كان وقوع الأمرين في عرض واحد لا ما كان على نحو الترتب، فلو قيل بلزوم الأمر في صحة العبادة ولم يكن في الملاك كفاية كانت العبادة مع ترك الأهم صحيحة لثبوت الأمر بها في هذا الحال، أي حال ترك الأهم كما إذا لم تكن هناك مضادة.

وقال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٦٥»: إثبات الترتب بين الخطابين المتزاحمين هل يفتقر إلى دليل مستقل خاص به أو يكفي في إثباته ووقوعه نفس إطلاق دليلي الخطابين المتزاحمين الحقّ هو الثاني. أمّا على المختار فواضح إذ قد عرفت أنّ الجمع العرفي بين الخطابين المتزاحمين يقتضي أن يكون كلّ منهما ملحوظاً بنحو القضية الحينية فيما إذا كانا متساويين أو يكون المهم منهما

ملحوظاً بنحو القضيه الحينية فيما إذا كان أحدهما أهم من الآخر وعليه يكون التكليف الترتبي مستفاداً من نفس إطلاق الدليلين المتزاحمين بإعتبار الجمع العرفي المذكور.

وأمّا على رأي من يقول بسقوط كلا الخطابين المتساويين عند التزاحم وإستكشاف العقل خطاباً تخييرياً متعلقاً بكلا الواجبين على سبيل التخيير فكذلك يمكن القول بالترتب في الخطابين اللذين أحدهما أهم من الآخر بأن يقال إنّ العقل كما إستكشف من وجود المصلحة الملزمة في كلّ من متعلقي الخطابين المتساويين خطاباً تخييرياً تحصيلاً لإحدى المصلحتين الملزمتين حيث لايمكن تحصيلهما معاً ولا يسوغ إهمالهما معاً كذلك يستكشف العقل في حال إطلاق خطاب الأهم تقييد إطلاق خطاب المهم بحال عصيان خطاب الأهم تحصيلاً للمصلحة القائمة في المهم حيث تفوت المصلحة القائمة في الأهم بالعصيان.

وقال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٠٩»: أوّلاً أنّ المطالبة بالدليل إنّما تحسن في باب تعارض الدليلين الحاكيين عن الواقع ومقام الثبوت فإنّك قد عرفت أنّه بناءً على الطريقية كما هو مقتضي التحقيق لابدّ من الإلتزام بالتساقط وحينئذٍ فمجرد إحتمال المطلوبية لايكفي في مشروعية العبادة وهذا بخلاف باب التزاحم كما في المقام فإنّ القدر ا لمتيقن في السقوط حينئذٍ في مقام الفعلية هو إطلاق وجوب المهم لا نفسه فلا حاجة في إثبات كونه مأموراً به في ظرف عصيان الأمر بالأهم إلى أزيد من إطلاق دليله في مقام جعله وإنشائه لحال عصيان الأمر بالأهم فإنّه على الفرض مقدور في هذا الحال ولا مانع من تعلّق الأمر به فيشمله إطلاق الدليل لا محالة.

وثانياً: أنّ العقل بعد ما ثبت كون ملاك المهم في ظرف المزاحمة تامّاً من جهة عدم أخذ القدرة في لسان الدليل شرطاً لخطابه كما أوضحناه سابقاً ليستقل بكونه مأموراً به في حال عصيان الأمر بالأهم إذ المفروض أنّه واجد للملاك التام ولا مانع من تعلّق الخطاب به فيستكشف العقل بطريق اللم كونه مأموراً به لا محالة نعم، إذا كانت القدرة مأخوذة في لسان الدليل شرطاً لم يمكن إستكشاف الملاك حال المزاحمة بل كان مقتضي القاعدة حينئذٍ هو سقوط خطابه رأساً فيفتقر الإلتزام بالخطاب الترتبي حينئذٍ إلى خصوص دليل يدلّ عليه.

والأمر كما ذكره الموضع الرابع قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٨٥»: قد عرفت أنّه إذا وقع التزاحم بين الواجبين غير المشروطين بالقدرة شرعاً فإنّ كانا متساويين في الملاك تخير المكلّف بينهما عقلاً وإلّا قدم الأهم على غيره.

وقال في «ص ٢٧٢»: أمّا القسم الأوّل وهو ما كانت القدرة في أحدهما شرطاً شرعياً دون الآخر فيقدم فيه الواجب المشروط بالقدرة عقلاً على الواجب المشروط بها شرعاً لأنّ ملاك الواجب الّذي لاتكون القدرة شرطاً لوجوبه شرعاً تام لا قصور فيه ولا مانع من إيجابه بالفعل فيكون وجوبه فعلياً لامحالة وموجباً لعجز المكلّف عن الإتيان بالواجب الآخر ومانعاً عن تحقّق ملاكه المتوقّف على القدرة عليه على الفرض وهذا بخلاف الواجب المشروط بالقدرة شرعاً فإنّ وجوبه يتوقّف على تماميّة ملاكه المتوقّفة على عدم فعلية الواجب الآخر فلو إستند عدم فعليته إلى فعلية الوجوب المشروط بالقدرة شرعاً لزم الدور.

وقال في «ص ٣٠٩»: إنّه قد أشرنا إلى أنّ الخطاب المترتب على عصيان

خطاب الأهم يتوقّف على كون متعلّقه حال المزاحمة واجداً للملاك وقد بينا أنّ الكاشف عن ذلك هو إطلاق المتعلّق فاذا كان المتعلّق مقيداً بالقدرة شرعاً سواء كان التقييد مستفاداً من القرينة المتصلة أم من المنفصلة لم يبق للخطاب بالمهم محل أصلاً.

وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٦٥»: والتحقيق أن يقال إنّ الخطاب بالمهم إذا لم يكن مقيداً بالقدرة فلا إشكال في صحة جريان الترتب فيه كما أشير إليه وإن كان مقيداً بالقدرة فإما أن يقيد بالقدرة التامّة أعني بها القدرة عليه سواء أتى بالأهم أم لم يأت به.

وإمّا أن يقيد بالقدرة في الجملة أعني بها القدرة عليه في حال ترك الأهم فإن كان مقيداً بها تامّة فلا مجال لجريان الترتب فيه لا لدخلها في ملاكه إذ لم يحرز كون التقييد بها شرعياً لإحتمال كونه إرشادياً لأنّه كثيراً ما ينشأ الأمر بالشيء عرفاً مقيداً بالقدرة وكثرة الإنشاء كذلك تمنع من ظهور هذا القيد في كونه تشريعياً ولكن مع هذا لايكون له ظهور في كونه قيداً إرشادياً فلا يكون الخطاب ظاهراً في الإطلاق لكونه محفوفاً بما يمكن أن يكون قرينة على التقييد ومع إجماله في التقييد والإطلاق لا يمكن إحراز الملاك في الفرد المزاحم ليحكم بتناول الخطاب له بنحو الترتب وإن كان مقيداً بالقدرة في الجملة فالقيد المزبور متحقّق في حال ترك الأهم لفرض القدرة على المهم في هذا الحال فلا مانع من تناول الخطاب بنحو الترتب لهذا الفرد لإشتماله على ملاكه كما لايخفى.

وأمّا مع الشكّ في كون القيد هل أخذ بنحو الأوّل أو بنحو الثاني فلا مانع من التمسك بإطلاقه لكون القدرة في الجملة أحد أفراد القدرة المطلقة

ومعه يمكن جريان الترتب.

ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٠٩»: ومنه، أي من الفرق بين المقيد بالقدرة الشرعية والعقلية يظهر أنّه لا يمكن تصحيح الوضوء في موارد الأمر بالتيمم بالملاك أو بالخطاب الترتبي فإنّ الأمر بالوضوء مقيد شرعاً بحال التمكن من إستعمال الماء بقرينة تقييد وجوب التيمم بحال عدمه ففي حال عدم التمكن لا ملاك للوضوء كي يمكن القول بصحته. إمّا من باب الإكتفاء بالإشتمال على الملاك في الحكم بالصحة.

وإمّا من باب تجويز الخطاب الترتبي ولأجل ذلك لم يذهب العلّامة المحقّق الشيخ الأنصاري ولا العلّامة المحقّق تلميذه أستاد أساتيذنا قدس سرهما إلى الصحة في الفرض المزبور مع أنّ الأوّل منهما يرى كفاية الملاك في صحة العبادة. والثاني: يرى جواز الخطاب الترتبي.

وأمّا ذهاب السيّد المحقّق الطباطبائيّ اليزديّ قدس سره إلى الصحة في مفروض الكلام فهو ناشيء من الغفلة عن حقيقة الأمر.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٦٦»: وعليه، أي على ما تقدّم منه يتفرع صحة الوضوء فيما إذا وجب عليه التيمم وصرف الماء الموجود في الأهم منه في نظر الشارع، ولو قلنا بأخذ القدرة قيداً في وجوب الوضوء في لسان دليله لعدم دلالته على أكثر من كون القدرة في الجملة قيداً لوجوب الوضوء ولاريب في تحقّق هذه القدرة فيما إذا عصى وصرف الماء الموجود في الوضوء دون الأهم منه ومعه يصح الوضوء بنحو الترتب لوجود ملاك وجوبه فيه حينئذٍ هذا مضافاً إلى عدم صحة الدليل المستدل به على تقييد وجوب الوضوء

بالقدرة لأنّ عمدة ما إستدل به هو أنّ تقييد وجوب التيمم بعدم القدرة على الماء المراد به عدم التمكن منه، ولو لوجوب صرفه في الأهم من الوضوء يقتضي تقييد وجوب الوضوء بوجود القدرة بقرينة المقابلة لأنّ التقسيم بأخذ القيود وجوداً أو عدماً قاطع للشركة وذلك لأنّ تقييد وجوب أحد الأمرين المتقابلين بعدم شيء بعينه لا يستلزم عقلاً أو عرفاً تقييد وجوب الأمر الآخر بوجود ذلك الشيء لجواز أن يكون عدمه دخيلاً في تحقّق ملاك وجوب ذلك الأمر المقيد وجوبه بعدمه ولا يكون وجوده دخيلاً في تحقّق ملاك وجوب الأمر الآخر بل يكون هذا الأمر الآخر واجداً لملاك وجوبه وإن لم يجب فعلاً لأهميّة ضده الموجبة لوجوبه فعلاً كما هو الشأن في وجوب صرف الماء في حفظ النفس المحترمة والتيمم للصلاة فإنّ وجوب صرف الماء في غير الوضوء صير المكلّف غير متمكن من الماء للوضوء فوجب عليه التيمم لوجود شرطه أعني به عدم القدرة على الماء وعدم التمكن منه فيكون وجوب التيمم فعلياً لتحقّق شرطه ووجوب الوضوء غير فعلي لمزاحمة ما هو أهم منه له لا لعدم شرط وجوبه وقضيّة أن التقسيم قاطع للشركة وإن كانت واضحة ولكن يكفي في قطع الشركة عدم كون التكليف بالوضوء في عرض التكليف بالتيمم بل في ظرف عصيان التيمم ولا إحتياج إلى قطع شركة الخطابي طولياً فضلاً عن قطع شركة الملاكي.

وقال أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات: ج ٣ ص ٩٧»: لابدّ من التفصيل بين المثالين المذكورين. أمّا المثال الأوّل وما شاكله، أي ما إذا كان عند المكلّف ماء ولكنّه لا يكفي للوضوء ولرفع عطش نفسه أو من هو مشرف على الهلاك معاً وما شاكله فلأن المانع منه ليس إلّا توهّم أنّه لا ملاك للوضوء أو الغسل في هذه

الموارد وعليه فلا يمكن تعلّق الأمر به، ولو على نحو الترتب لإستحالة وجود الأمر بلا ملاك ولكنّه يندفع بأنّ القول بجواز تعلّق الأمر بالضدين على نحو الترتب لايتوقّف على إحراز الملاك في الواجب المهم إذ لا يمكن إحرازه فيه إلّا بتعلّق الأمر به فلو توقّف تعلّق الأمر به على إحرازه لدار ولا يفرق في ذلك بين أن يكون الواجب المهم مشروطاً بالقدرة عقلاً وأن يكون مشروطاً بها شرعاً وذلك لما تقدّم من أنّه لا يمكن إحراز الملاك إلّا من ناحية الأمر فلو تم هذا التوهّم لكان مقتضاه عدم جريان الترتب مطلقاً حتّى في الواجب المشروط بالقدرة عقلاً إذن الصحيح هو عدم الفرق في صحة الترتب وإمكانه بين أن يكون الواجب مشروطاً بالقدرة عقلاً أو مشروطاً بها شرعاً والوجه في ذلك هو أن مبدء إمكان الترتب نقطة واحدة وهي أن تعلّق الأمر بالمهم على تقدير عصيان الأمر بالأهم لا يقتضي طلب الجمع بين الضدين ليكون محالاً بل يقتضي الجمع بين الطلبين في زمان واحد ولا مانع منه أصلاً إذا كان المطلوب في أحدهما مطلقاً وفي الآخر مقيداً بعدم الإتيان بـه ـإلى أن قال: ـوأمّا المثال الثاني وما يشبهه وهو ما إذا دار الأمر بين صرف الماء في الوضوء أو الغسل وصرفه في تطهير الثوب أو البدن كما إذا كان بدنه أو ثوبه نجساً ولم يكن عنده من الماء بمقدار يكفي لكلا الأمرين من رفع الحدث والخبث معاً فلا يجري فيه الترتب لكن لا من ناحية ما ذكره شيخنا الأستاد من أنّ التزاحم لايجري فيما إذا كان أحد الواجبين مشروطاً بالقدرة شرعاً والآخر مشروطاً بها عقلاً، لما تقدّم من أنّ ما أفاده غير تام بل من جهة أنّ هذا وغيره من الأمثلة غير داخل في كبرى التزاحم ولا يجري عليه شيء من أحكامه وملخصه أنّ التزاحم إنّما يجري بين واجبين نفسيين كالصلاة والإزالة مثلاً أو ماشاكلهما.

وأمّا بين أجزاء واجب واحد فلا يعقل فيه التزاحم لأنّ الجميع واجب بوجوب واحد وذلك الوجوب الواحد يسقط بتعذر واحد من تلك الأجزاء لامحالة فاذا تعذر أحد جزئيه يسقط الوجوب عن الكل بمقتضي القاعدة الأوّلية إذن ثبوت الوجوب للباقي يحتاج إلى دليل وقد دل الدليل في باب الصلاة على عدم السقوط ووجوب الإتيان بالباقي وعندئذٍ يعلم إجمالاً بجعل أحد هذين الجزئين أو الشرطين في الواقع إذن يقع التعارض بين دليلي الجزئين أو الشرطين إذ لم يعلم أنّ أيهما مجعول في الواقع فلا مجال لتوهّم جريان أحكام التزاحم حينئذٍ أصلاً ثمّ إنّه لايخفى أنّ ما نسب شيخنا الأستاذ قدس سره إلى السيّد العلّامة الطباطبائيّ في العروة من أنّه قد حكم بصحة الوضوء في هذا الفرع لا واقع له فإنّ السيّد قد حكم ببطلان الوضوء في هذا الفرع حيث قال: والأولى أن يرفع الخبث أوّلاً: ثمّ يتيمم ليتحقّق كونه فاقداً للماء حال التيمم وإذا توضّأ أو إغتسل والحال هذا بطل لأنّه مأمور بالتيمم ولا أمر بالوضوء أو الغسل وقد تلخص أنّه لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل من ناحية الأمر الضمني في المثال لعدم جريان قاعدة الترتب بالإضافة إليه ولا من ناحية الملاك لعدم إمكان إحرازه. نعم، يمكن تصحيحه بوجه آخر وهو أنّ الوضوء أو الغسل بما أنّه عبادة في نفسها ومتعلّق لأمر نفسي إستحبابي سواء كان مقدّمة لواجب كالصلاة أو نحوها. أم لم يكن ولذلك قلنا: إنّه يعتبر في صحته قصد القربة وعلى ذلك فلا مانع من الإلتزام بتعلّق أمره الإستحبابي به من جهة الترتب وسيجيء أنّه لا فرق في جريان الترتب على القول بإمكانه بين الأمر الوجوبي والإستحبابي.

ولكن يكون في كلامه مواقع من النظر منها تقدّم أنّ الدلالة الإلتزاميّة على

الملاك لا ترتفع عند زوال الدلالة المطابقية ومنها تقدّم إنّ أنّه لا يلزم إنّ يكون وجوب المهم مشروطاً بعصيان الأهم ومنها تقدم أنّه لا يلزم أن يكون وجوب المهم. مشروطاً بعصيان الأهم ومنها ما ذكر في محله إنّ الدليل على وجوب الباقي قاعدة الميسور.

ومنها: أنّ المقام وهو الوضوء ليس من أجزاء بل الشرائط وهو مستقل ولعله لذا قال: أو الشرط ومنها أنّ ما ذكره من كونه من باب التعارض ففيه أنّ كلّ منهما مجعول عند موضوعه في حد نفسه جزماً ومقتضي القاعدة والعمومات هو وجوب الوضوء ما لم يقم دليل حاكم عليه ويكون من باب التزاحم لوجود الملاك فيهما ومنها، أي فرق بين الأمر الغيري والأمر الإستحبابي بعدم الترتب في الأوّل دون الثاني مع إستقلال كلّ منهما في الحكم فلا وجه لرفع اليد عن أصل التكليف بل مقتضي الجمع العرفي هو رفع اليد عن إطلاق المهم فإنّ به يرتفع التنافي كما لايخفى.

الموضع الخامس: نقل المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣١٠»: أنّه ذهب كاشف الغطاء قدس سره إلى أنّ صحّة الجهر في موضع الإخفات جهلاً وبالعكس كذلك إنّما هي من باب الخطاب الترتبي وبه دفع الإشكال المعروف من أنّ صحّة العبادة المأتي بها جهراً أو إخفاتاً كيف يجتمع مع إستحقاق العقاب على ترك الآخر ونحن وإن دفعنا الإشكال في محله بما لا مزيد عليه إلّا أنّ الغرض من التعرض له في المقام هو بيان أنّ الإلتزام بالخطاب الترتبي في أمثاله غير سديد من وجوه الأوّل إن محل الكلام في بحث الترتب كما عرفت سابقاً هو ما إذا كان التضاد بين المتعلقين إتّفاقياً لما عرفت سابقاً من أنّ التضاد بين المتعلّقين إنّما

يوجب التزاحم بين الخطابين فيما إذا كان حاصلاً من باب الإتّفاق.

وأمّا إذا كان دائمياً كمثال الجهر والإخفات كان دليل وجوب كلّ منهما معارضاً لدليل وجوب الآخر فيخرجان بذلك عن موضوع بحث الترتب لا محالة ... إلى آخره.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٦٧»: ما عرفت سابقاً من أنّ دوام التضاد بين متعلّقي الخطابين لا يستلزم كونهما من قبيل المتعارضين بل يجوز كونهما من قبيل المتزاحمين المشتمل كل منهما على ملاك حكمه ودوام التضاد لا يوجب كون أحد الخطابين لغوًا وإلّا لزم ذلك في صورة التضاد الإتّفاقي ودخول مورده في باب التعارض مع أنّه قدس سره لا يلتزم بذلك فما يصحح به التزاحم في الخطاب في صورة التضاد الإتّفاقي يمكن أن يصحح به التزاحم فيه في صورة التضاد الدائمي أيضاً مثلاً في صورة التضاد الإتّفاقي كما يحكم بالتخيير بين الخطابين إذا كانا متساويين وبالترتب بينهما إذا كان أحدهما أهم من الآخر فكذا في صورة التضاد الدائمي جاز أن يحكم بالتخيير بينهما إذا كانا متساويين وبالترتب إذا كان أحدهما أهم من الآخر ومن هنا يتضح لك أنّ جعل الخطابين حيث يكون متعلقاهما دائمي التضاد لا يستلزم كون أحدهما لغواً ثمّ إنّه كما يجوز القول بالترتب في خطابين المتضادين دائماً بالجمع العرفي المصحح له فيهما مع الإتّفاق كذا يجوز القول به فيما إذا ورد دليل على صحة إمتثال الخطاب بضد متعلقه كما في الجهر موضع الإخفات وبالعكس جهلاً فيجوز أن تكون صحة ذلك لتعلّق الخطاب بالجهر مترتباً على ترك الإخفات وبالعكس وقد كشف عن ذلك الخطاب الترتبي نفس الدليل الّذي دل على صحّة الجهر

في موضع الإخفات وبالعكس.

وبذلك أيضاً ذكر أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٣١٠»: لايخفى أنّه إذا صحّ الأمر بالضدين على نحو الترتب فلا يفرق فيها بين صورتي كون التضاد دائمياً وكونه إتّفاقياً لأنّ المقتضي للأمربهماوهو إشتمال كلّ منهما على الملاك الملزم موجود في كلّتا الصورتين والمفروض أنّه لا مانع من فعليتهما أيضاً.

ولكن أورد عليه أستادنا البجنوردي في «المنتهى: ج ١ ص ٣٥٥» بقوله: قلنا بعدما علمنا أنّ ما هو المجعول صلاة واحدة في كلّ يوم وتلك الصلاة. إمّا جهرية.

وإمّا إخفاتية وليس المجعول كليهما في صلاة واحدة في يوم واحد فالدليلان على فرض وجودهما يكونان متعارضين. نعم، لو علمنا بجعل ترتبي بأن يصرح بأنّه أجهر في صلاتك وإن لم تجهر فأخفت مثلاً يمكن مثل هذا الجعل في حد نفسه لولا الموانع الآخر.

لكن فيه أنّه كيف يصح الجهر موضع الإخفات وبالعكس جهلاً وليس ذلك إلّا كون التكليف متوجهاً إلى كلّ طرف بنحو الحينية، أي حين عدم الإتيان بالآخر مضافاً إلى أنّ في سائر موارد الترتب كالصلاة والإزالة هل لنا دليل على التصريح بأنّه إن لم تزل النجاسة عن المسجد فصل وليس ذلك إلّا بحكم العقل والجمع العرفي كما تقدّم.

وأمّا كونه من باب التزاحم لوجود الملاك الفعلي فيهما، ولو أنّ أحدهما مقيد بترك الآخر جهلاً مع أنّه بمجرد ورود الدليل ينقلب التعارض إلى التزاحم لا وجه لما ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣١١»: الثاني أنّ مورد الخطاب الترتبي هو ما إذا كان خطاب المهم مترتباً على عصيان الأمر بالأهم وهذا

١٧٢ ـــــــ

لقوله عليه السلام لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب تعلّق الأمر بالجهر أو الإخفات فيها ومعلوم أن عدم أحد الضدين الذين لا ثالث لهما في القراءة ملازم لوجود الآخر أو عنه كما ذكرنا ... إلى آخره. وفيه أيضاً دعوى بلا دليل فإنّ الثالث يلاحظ بالنسبة إلى المكلّف وهو كما يقدر على تركهما معاً بأن لا يقرء أو قرأ ولم يكن بداعي القربة فهنا أيضاً يكون الثالث متصوراً.

وقال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ص ٣١١»: الثالث أنّ الخطاب المترتب على عصيان خطاب آخر إنّما يكون فعلياً عند تنجز الخطاب المترتب عليه وعصيانه وبما أنّ المفروض فيما نحن فيه توقّف صحة العبادة الجهرية مثلاً على الجهل بوجوب الإخفات لا يتحقّق هناك عصيان للتكليف بالإخفات ليتحقّق موضوع الخطاب بالجهر لأنّ التكليف الواقعي لا يتنجز مع الجهل به وبدونه لايتحقّق العصيان الّذي فرض إشتراط وجوب الجهر به أيضاً. سيجيء في محله إن شاء الله تعالى أنّ الخطاب الواقعي لايكون منجزاً وقابلاً للدعوة في ظرف الجهل سواء كان الجهل ناشئاً في تقصير أم من قصور بل إستحقاق العقاب إنّما هو على مخالفة وجوب التعلم أو الإحتياط المستلزمة لمخالفة الواقع فإستحقاق العقاب على تقدير تحقّق مخالفة الحكم الواقعي لا يصحح إحراز العصيان بالفعل ما لم يصل التكليف الواقعي بنفسه بالوجدان أو بطريق معتبر من أمارة أو أصل محرز وما لم يحرز العصيان لا وجداناً ولا تعبداً لايكون الحكم المترتب عليه منجزاً.

توضيح ذلك أنّ فعلية الخطاب المترتب تتوقّف على كون الخطاب المترتب عليه فعلياً منجزاً وكون المكلّف عاصى له وعالماً بعصيانه فالموارد الّتي تجري فيها البراءة عن التكليف المجهول تنتفي فيها الجهات الثلاث الّتي تدور عليها

صحّة الخطاب الترتبي إذ مع جريان البرائة لا يتنجز التكليف الواقعي فلا يتحقّق العصيان فضلاً عن تعلّق علم المكلّف به فلا يصح الخطاب بنحو الترتب في تلك الموارد كما أنّ التكليف الواقعي إذا كان واصلاً بطريقة كما في موارد الشبهة قبل الفحص والموارد المهمة الّتي يجب الإحتياط فيها إمتنع جعل خطاب مترتب على عصيانه فإنّ التكليف الواقعي في تلك الموارد وإن كان متحقّقاً ومتنجزاً إلّا أنّه لايجري في صحّة الخطاب بنحو الترتب لإنتفاء الجهتين الأخيرتين أعني بهما تحقّق العصيان والعلم به وذلك لما عرفت من أنّ العصيان حقيقة إنّما هو بالنسبة إلى الخطاب الطريقي الواصل عند المصادفة دون الخطاب الواقعي المجهول وكما أنّ التكليف إذا كان معلوماً وواصلاً بالعلم الإجمالي ففعليته وعصيانه وإن كانا متحقّقين واقعاً على تقدير تحقّق المخالفة الإحتمالية ومصادفة الإحتمال للواقع إلّا أنّه مع ذلك لايمكن جعل خطاب مترتب على عصيان الواقع لأنّ الجهة الأخيرة المعتبرة في صحة الخطاب الترتبي أعني بها العلم بتحقّق العصيان الموجب لوصول الخطاب المترتب وتنجزه على المكلّف منتفية في هذا الفرض وعلى ذلك يتفرع ما سيجيء في محله من إستحالة أخذ نسيان شيءٍ موضوعاً لخطاب فإنّ المكلّف إن التفت إلى نسيانه خرج عن موضوع الناسي وإن لم يلتفت إليه لم يحرز التكليف المترتب عليه فلا يمكن جعل مثل هذا الحكم الّذي يستحيل وصوله إلى المكلّف أبداً إلى آخر كلامه.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ بوجوه في «المنتهى: ص ٦٩» قال: وفيه أوّلاً: أنّ الباعث على القول بالترتب هو التخلص من قبح التكليف بالضدين في وقت واحد لإستحالةإجتماعيهما فيما إذا كان التكليف بكلّ منهمافي ذلك الوقت في عرض

التكليف بالآخر والتخلص من قبح التكليف كذلك يحصل بمجرد تعليق الخطاب بالمهم على ترك الأهم سواء كان عصياناً أم جهلاً أم نسياناً أم السبب آخر.

وثانياً: أنّه لو سلمنا أنّ موضوع الخطاب الترتبي هو عصيان خطاب الأهم ولكنّه ليس موجباً لإنتفاء موضوع الترتب في مقام الفرض إن جهر المكلّف فيما يلزمه الإخفات فيه كان تقصيراً وترك إمتثال التكليف المجهول للتقصير في تحصيل العلم به يوجب إستحقاق العقاب عليه لتنجزه بوجوب الإحتياط على المكلّف قبل الفحص عنه فيكون ترك إمتثاله قبل الفحص عصياناً له لجعل الإحتياط طريقاً للوصول إليه كترك إمتثال التكليف المجهول الّذي أدت الإمارة المعتبرة إليه وبهذا يتضح لك أنّ ما ذكره من كون إستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول إنّما هو لعصيان الأمر الطريقي بالإحتياط لا لعصيان الأمر النفسي الواقعي غير وجيه. وأيضاً بهذا قد إتضح لك أنّ قياس فرض الترتب في مسألة الجهر والإخفات على فرض تعليق الخطاب بباقي الأجزاء على نسيان بعضها قياس مع الفارق لتحقّق عصيان الخطاب بالإخفات في حال الجهل به تقصيراً إذ لايكون المكلّف مقصراً إلّا إذا إحتمل كونه مكلّفاً بضد ما يأتي.

وأمّا إذا كان غافلاً عن ذلك فهو قاصر كالناسي وخارج عن حيز الكلام في هذا المقام وعليه يكون الجاهل بوجوب الإخفات مثلاً عن تقصير عالماً بوجوب الجهر عليه حينئذٍ إمّا لوجوبه إبتداءً أو لوجوبه ترتباً مع إحراز موضوعه وهو عصيان وجوب الإخفات وأين هذا من تعليق الخطاب بباقي الأجزاء على نسيان بعضها الّذي يزول بمجرد الإلتفات إليه، ولو بنحو الإحتمال هذا مضافاً إلى أنّ ما أفاده قدس سره في الناسي من عدم إمكان تكليفه تام لو كان النسيان والذكر موجبين

لتغيير موضوع الحكم وإلّا فلو بنينا على أنّ الموضوع بالنسبة إلى جميع المكلّفين هي الطبيعة الجامعة بينهما وأنّ الإختلاف في الأصناف إنّما هو للإختلاف في المصداق فلا إحتياج حينئذٍ إلى تحليل الداعي للجميع بل الداعي للجميع هو الأمر بالطبيعة غاية الأمر أنّه لا يصدر من كلّ طائفة إلّا مصداق خاص فالكلّ يأتي بالمأمور به بداعي الأمر بالطبيعة حتّى الناسي من دو إحتياج إلى الإلتفات إلى كونه ناسياً ثمّ إنّه على فرض كون النسيان موجباً لتغيير موضوع الحكم سيجيء في محله إمكان تكليف الناسي بأمر ملازم لنسيانه لا بوصف نسيانه، ولو بنحو القضية الحقيقية ... إلى آخره.

كصاحب القباء الأصفر ونحوه وبالجواب الأوّل أجاب أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٣١١»: فالشرط في الحقيقة هو نفس الترك لا عنوان العصيان وعلى ذلك فلا مانع من الإلتزام بالترتب في محل الكلام.

وقد ناقش في الوجه الأوّل أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣٥٧»: بأن يقال: بأنّ هذا لايكون حسماً لمادّة الإشكال لأنّ التارك بعنوان أنّه تارك أيضاً لايمكن أن يصير مخاطباً لأنّه بهذا العنوان أيضاً يلتفت إلى تكليفه ـ إلى أن قال: في الإشكال على الوجه الثاني ـ وفيه أنّ المقام أمّا أن يقال: يكون مخصوصاً بالجاهل المركب وهو من لا يلتفت إلى جهله ولا يحتمل وجوب شيءٍ آخر عليه أو يكون في الأعم منه ومن الجاهل البسيط وعلى أي تقدير لايكون إصلاح المطلب بهذا النحو فالصحيح في الجواب إنّ يقال أن الخطاب لنفس الأمري في الجاهل القاصر لايكون العقاب على تركه والمولى يصل إلى غرضه وهو أنّ الجاهل يكون تكليفه الإخفات في موضع الجهر وبالعكس وفي المقصّر وإن

كان العقاب ولكن يكون على ترك التعلم لا على الواقع وتكليفه في ظرفه هو الجهر في موضع الإخفات وبالعكس والخطاب يتوجّه بطبيعي الإنسان والخصوصيّات الفردية خارجة عنه فإنّ الناسي والجاهل كلاهما إنسان ويتوجّه الخطاب إليهما بهذا العنوان لا بعنوان النسيان ولا الجهل بل بعنوان الإنسان فالخطاب كان متوجهاً إليه بهذا النحو ووصول المولى بغرضه يكون من هذا السبيل ولا يأتي إشكال حصول الإلتفات لو كان الخطاب بعنوان الناسي والجاهل أصلاً فتحصل أنّه لا إشكال في الجهر والإخفات من جهة إصلاحه بالترتب. ونعم، ما أفاد.

الموضع السادس: ذهب الأساتذة كالآملي والخوئيّ إلى عدم الفرق في جواز الترتب ووقوعه بين إن يكون الواجبان آنيين حصولاً كإنقاذ الغريقين أم كانا متدرجين صدوراً كإزالة النجاسة عن المسجد وأداء فريضة الوقت في آخره وذلك تبعاً للمحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣١٥» قال: إذا كان الواجبان المتزاحمان آنيين غير تدريجيين فلا يتوقّف القول بالترتب فيه على الإلتزام بالشرط المتأخّر أو الوجوب المعلّق لما عرفت من أنّ زمان خطاب الأهم وزمان عصيانه وزمان إمتثال خطاب المهم شيءٍ واحد.

وأمّا إذا كان الواجبان تدريجيين كما في مزاحمة وجوب الإزالة لوجوب الصلاة فربما يقال: فيه أنّ الإلتزام بالخطاب الترتبي عند مزاحمتهما يستلزم الإلتزام بالشرط المتأخّر أو الوجوب المعلق لأنّ عصيان خطاب الإزالة في المثال حال الشروع في الصلاة لا يصحح الخطاب بها لأنّه مشروط ببقاء العصيان إلى الجزء الأخير منها وبإنتفائه عند كلّ جزءٍ يرتفع الأمر بالصلاة قطعاً وبما أنّه

يستحيل تأخّر الشرط كما عرفت لا مناص في القول بالترتب فيه عن الإلتزام بكون عنوان التعقب شرطاً وقد بينا سابقاً أنّ الإلتزام بذلك يتوقّف على دلالة دليل بالخصوص عليه وإلّا فهو على خلاف القاعدة وعلى ذلك فالخطاب الترتبي بما أنّه لم يدلّ عليه دليل بالخصوص كان القول به في الواجبين التدريجيين المستلزم للإلتزام بكون التعقب بالعصيان شرطاً لخطاب المهم على خلاف القاعدة فينحصر الإلتزام بالخطاب الترتبي بالخطابات الّتي لاتكون متعلقاتها من الأُمور التدريجية وبذلك تكون المسألة قليلة الجدوي جداً والجواب عن ذلك يظهر ممّا بينا في بعض المباحث السابقة من أنّ القدرة الّتي هي شرط لكلّ خطاب لابدّ من أن تكون شرطيتها في الأُمور التدريجية على نحو الشرط المتأخّر بمعنى الإشتراط بعنوان التعقب مثلاً شرط وجوب الصلاة إنّما هي القدرة على التكبيرة المتعقبة بالقدرة على بقية الأجزاء الّتي بعدها بداهة أنّ القدرة على الجزء الأوّل في كلّ مركب تدريجي لا تصحح التكليف بالمجموع قطعاً فالعقل قد دل على شرطية عنوان التعقب في جميع الأفعال التدريجية الّتي وقعت في حيز التكليف وعليه فنقول إنّما إلتزمنا بكون خطاب المهم مشروطاً بعصيان خطاب الأهم لعدم كون متعلّقه مقدوراً إلّا في هذا الفرض فإشتراطه بعصيان خطاب الأهم إنّما هو لأجل اشتراط الخطاب بالقدرة وإلّا فليس هناك دليل بالخصوص على اشتراط خطاب بعصيان خطاب آخر فاذا رجع الأمر إلى شرطية القدرة فلا يكون الإلتزام بشرطية عنوان التعقب على خلاف القاعدة ليحتاج إلى دليل بالخصوص على شرطية عنوان التعقب في خصوص الخطاب الترتبي.

هذا على القول بإنكار الشرط المتأخّر وعلى القول به فقد أجاب أستادنا

الآمليّ في «المنتهى: ص ٧٠» قال: فإنّ المصحح للترتب في الآنيين غير مختص بهما ملاكاً ولساناً بل يشمل بملاكه ولسانه الواجبين المتدرجين صدوراً أيضاً غاية الأمر أنّ ترك إمتثال خطاب الأهم يكون شرطاً مقارناً لفعلية خطاب المهم من دون حاجة إلى شرط آخر في الواجبين الآنيين.

وأمّا في المتدرجين فيكون ترك إمتثال خطاب الأهم في الآن الأوّل شرطاً مقارناً لفعلية خطاب المهم وترك إمتثاله في الآن الثاني والثالث إلى أن يفرغ المكلّف من فعل المهم شرطاً متأخّرًا وإن شئت قلت: إنّ إستمرار ترك إمتثال خطاب الأهم إلى أن يفرغ المكلّف من فعل المهم شرط متأخّر في فعلية خطابه مضافاً إلى الشرط المقارن أعني به ترك إمتثال خطاب الأهم في الآن الأوّل إن قلت: ـ إلى أن قال وتقدّم إن قلت: ـ قلت: مبنى الترتب هو إمكان الجمع بين الإطلاقين والأخذ بكلّ منهما حيث لا يزاحمه الآخر بإشتراط أمر أو اُمور عقلاً فكما أنّ العقل لايرى محذوراً في الأخذ بإطلاق دليل المهم حين ترك إمتثال خطاب الأهم بنحو المقارنة في الواجبين الآنيين كذلك لا يرى محذوراً في الأخذ بإطلاقه حين ترك إمتثال خطاب الأهم بنحو المقارنة وإستمراره إلى حين الفراغ من فعل المهم بنحو الشرط المتأخّر في الواجبين المتدرجين فاذا جاز ذلك ثبوتاً جاز الأخذ بإطلاق الدليل إثباتاً وليس في أدلة الترتب دليل لفظي بالإشتراط ليقال بظهوره في الشرط المقارن وأنّ الشرط المتأخّر على خلاف الأصل لابدّ في القول به من دليل يخصه.

قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣١٥»: تتميم الخطاب بالأهم إذا كان آنياً غير قابل للإستمرار فالإلتزام بترتب خطاب آخر على عصيانه إنّما

يجدي في فعلية الخطاب المترتب في خصوص الآن الأوّل القابل لوقوع الأهم فيه فيجتمع فيه الأمران على نحو ترتب.

وأمّا بعد مضيه وسقوط خطاب الأهم لمضى زمان إمتثاله فلا يتوقّف طلب المهم على القول بجواز الترتب إذ لا مانع بعد سقوط طلب الأهم من فعلية طلب المهم على الفرض فيصح المهم حينئذٍ، ولو بنينا على إمتناع الترتب كما هو ظاهر.

وأمّا إذا كان خطاب الأهم إستمرارياً فقد يكون العلم به قبل الشروع في إمتثال خطاب المهم وقد يكون بعد الشروع فيه فإن كان قبل الشروع فتدور صحة خطاب المهم ابتداءً وإستدامة مدار القول بالترتب كما عرفت.

وأمّا إذا كان بعد الشروع فيه وكان الواجب ممّا يحرم قطعه كما إذا علم بتنجس المسجد بعد الشروع في الصلاة الفريضة فلا يتوقّف بقاء خطاب المهم على القول بالترتب فإنّ إزالة النجاسة إنّما كانت أهم من الصلاة لأجل فوريتها وسعة وقت الصلاة فاذا شرع فيها وحرم قطعها على الفرض لم يبق موجب لتقدّم خطاب الإزالة على خطابها فلا يتحقّق حينئذٍ عصيان خطاب الصلاة ليكون الأمر بإتمام الصلاة متوقّفاً على جواز الترتب وعليه فالأمر بإتمامها يكون متقدّماً على خطاب الإزالة لا محالة. نعم، إذا كان هناك واجب آخر أهم من إتمام الصلاة كحفظ النفس المحترمة توقّف الخطاب بإتمام الصلاة على الإلتزام بالترتب أيضاً.

وهذا هو الصحيح على المختار من إمكان الشرط المتأخّر الموضع السابع ذكر الأُصوليون ومنهم أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٧٢» قال: قد ذكر صاحب الفصول فرعاً يرى أنّ صحته وفساده يبتنيان على جواز الترتب وإمتناعه وهو أنّه إذا جاز للمكلّف التصرّف في الماء الموجود في إناء لايجوز التصرّف فيه

كالإناء المغصوب وإناء الذهب أو الفضة وأراد أن يغتسل أو يتوضّا من ذلك الأناء فقد قيل بصحته إستناداً إلى إمكان الترتب إذ لافرق في جواز الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان خطاب بنحو الشرط المقارن أم بعصيان خطابات متعدّدة متدرجة في الوجود بنحو الشرط المتأخّر كما تقدّم في مثل الإزالة والصلاة في آخر الوقت وكما في الفرع المذكور فإنّ الوضوء وإن كان متدرجاً في الوجود إلّا أنّه مخاطب به بخطاب واحد والنهي عن إستعمال ذلك الاناء وإن كان ينحل إلى نواهي متعدّدة بعدد الإستعمالات إلّا أنّه لا مانع من إشتراط ذلك الأمر الواحد بعصيان تلك النواهي المتعددة بنحو الشرط المقارن والمتأخّر.

ولكن ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣١٦»: لا إشكال في جواز أخذ الماء من الآنية المغصوبة أو المتخذة من الذهب أو الفضة إذا كان ذلك بعنوان التخليص والمراد به هو ما إذا كان الماء مملوكاً لمن يريد التصرّف ولم يستند كونه في الآنية الّتي يحرم التصرّف فيها إلى إختياره ورضاه فإنّه يجوز حينئذٍ لمالكه التصرّف فيه وإن كان تصرّفه فيه مستلزماً للتصرّف في الآنية أيضاً وذلك لعموم تسلّط الناس على أموالهم وعليه فإن أمكنه أخذ الماء دفعة بقدر ما يكفي لوضوئه فلا إشكال وإن لم يمكنه إلّا أخذه الماء تدريجاً فالظاهر جواز الوضوء به أيضاً لأنّ المفروض عدم حرمة التصرّف فيها تخليصاً لماله.

وأمّا إذا لم يكن أخذه الماء بعنوان التخليص كما إذا لم يكن الماء الموجود فيه مملوكاً له أو كان كذلك ولكن كان وجوده فيها بإختياره ورضاه فيحرم التصرّف فيها بأخذ الماء منها فلا يجب الوضوء على تقدير عدم التمكن من ماء آخر لعدم كون المكلّف واجداً للماء حينئذٍ. نعم، لو أخذ منها قدر ما يكفي

لتمام وضوئه لإنقلب موضوع عدم وجدان الماء إلى وجدانه فيكون مكلّفاً بالوضوء وإن كان قد إرتكب الحرام في أخذه الماء بالتصرّف في تلك الآنية.

وأمّا إذا أخذ مقداراً لايكفي إلّا لبعض وضوئه بحيث يحتاج إتمامه إلى تصرّف آخر فقد ذهب صاحب الفصول إلى صحّة هذا الوضوء ولعله بنى ذلك على جواز الخطاب الترتبي ولكنّك عرفت في التنبيه الأوّل أنّ الإلتزام بالترتب يتوقّف على كون العمل واجداً للملاك فاذا فرضنا عدم كونه تماماً كما فيما نحن فيه فإنّه يتوقّف على كون المكلّف واجداً للماء المفروض عدمه في المقام لتوقّفه على تصرّف محرم فلا يمكن الإلتزام بالترتب أصلاً فالحقّ حينئذٍ هو بطلان الوضوء ووجوب التيمم عليه.

وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٧٣»: ولكن قد عرفت فيما سبق ما في هذا الكلام فإنّا لا نسلم تقييد وجوب الطهارة المائية بالقدرة عليها شرعاً، ولو سلّمنا ذلك فالقدرة عليها في ظرف إمتثال وجوبها الترتبي كاف في تحقّق الشرط المزبور لإطلاق دليله وقد مر.

وتوضيح الجواب ذكر أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣٦١»: هو أنّ المقابلة بين الصدر والذيل في الآية، أي بين الوضوء والتيمم قاضية بالشرطية شرعاً ممنوعة ولايكون شرط الوضوء الوجدان بل هو شرط عقلي فلا يكون دخيلاً في الملاك فإحتمال الإرشاد، أي إحتمال كون الوجدان إرشاداً إلى حكم العقل فلا ملاك أيضاً لأنّ إحتمال الدخل الشرعي يكفي لعدم الملاك له بدون الشرط ممنوع بل يتعين غيره على أنّ الوضوء في المقام، ولو لم يكن عليه الأمر ولكن من الأمر في سائر الموارد إستكشفنا ملاكه فإما بإطلاق المادّة على

المشهور أو بإطلاق الهيئة على المنصور نقول بوجود الملاك الفعلي له فيكون الباب باب التزاحم على أنّ القدرة تحصل بالتدريج إذا أخذ الماء غرفة غرفة والكلام في هذا الفرض لا فرض كون الوضوء بالإرتماس فإنّه يصير الوضوء عين التصرّف في مال الغير.

وأمّا القول بأنّه إذا كان بقصد التخلص عن الغصب يصح الوضوء لاوجه له لأنّ القصد لا يقلّب التصرّف المحرم محللاً.

وأمّا التمسك بقاعدة الناس مسلّطون على أموالهم بتقريب أن يقال: إنّ الماء ملكه فله التصرّف فيه ففيه:

أوّلاً: أنّه معارض بالناس لصاحب الآنية، أي على فرض كونه غصباً.

وثانياً: أنّ مفاد القاعدة حتّى بمعنى أنّه لايكون للشخص التصرّف في ماله بحيث يوجب الضرر على الغير وعلى فرض العمومية أيضاً فقاعدة لا ضرر تزاحمها فلا وجه للتمسك بتلك القاعدة فالطريق الوحيد هو الترتب. وهو المتعين لولا ما تقدّم.

الموضع الثامن: ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣١٤»: قد أشرنا سابقاً إلى أنّ المهم إذا كان مضيقاً ولم يكن له أفراد طولية فيدور طلبه وعدم طلبه عند مزاحمته الأهم مدار الإلتزام بالترتب وعدمه.

وأمّا إذا كان موسعاً له أفراد كثيرة وكان المزاحم للأهم بعض أفراده دون بعض فإن قلنا بأن إعتبار القدرة في متعلّق التكليف إنّما هو من جهة حكم العقل بقبح التكليف العاجز كما ذهب إليه المحقّق الثاني فيما أنّ بعض أفراد الطبيعة مقدورفي الفرض المزبور يصح الخطاب بها عقلاً فيصح الإتيان بالفرد المزاحم

بداعي إمتثال الأمر بالطبيعة من دون لزوم الإلتزام بالترتب لأنّ إنطباق الطبيعة على ذلك الفرد المزاحم قهري والأجزاء عقلي.

وأمّا إذا قلنا بأنّ إعتبار القدرة فيه من جهة إقتضاء نفس الخطاب ذلك كما إخترناه سابقاً فلا محالة يتقيد المأمور به بذلك فيخرج غير المقدور من الأفراد عن دائرة إطلاق المأمور به ويتوقّف شموله له على جواز الترتب فإن جوزناه كان داخلاً في الإطلاق عند عصيان الأمر بالأهم وإلّا كان خارجاً عنه مطلقاً. نعم، يمكن الحكم مع ذلك بصحته لإشتماله على الملاك وقد تقدّم.

وأورد عليه أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٣١٤»: لايخفى أنّ كفاية القدرة على بعض أفراد الطبيعة في صحة الأمر بها لا أثر لها في محل الكلام بناءً على ما إختاره شيخنا الأستاذ قدس سره من إستحالة الواجب المعلق لأنّ المفروض فيه عدم قدرة المكلّف على شيءٍ من أفراد الواجب المهم عند مزاحمته الأهم، أي في ذلك الآن ليصح الأمر به من جهة القدرة على بعض أفراده فينحصر ترتب الأثر على القول بالكفاية المزبورة بموارد تزاحم الواجب الأهم مع بعض الأفراد العرضية للواجب المهم دون جميعها. نعم، إذا أبنينا على جواز الواجب المعلق ترتب الأثر عليه في محل الكلام أيضاً كما هو ظاهر.

لأنّه يتزاحم الواجب الأهم الفعلي مع الواجب المهم الفعلي، ولو بالقدرة على بعض أفراده ولذا قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٧٢»: إنّه قد عرفت الحال في الواجبين المضيقين.

وأمّا الواجبان اللذان أحدهما مضيق والآخر موسع كإزالة النجاسة عن المسجد والصلاة الفريضة في سعة الوقت فالتحقيق فيهما جريان الترتب أيضاً

فإنّ صحة الصلاة إذا لم نقل بكفاية الملاك فيها تتوقّف على القول بالترتب.

وقال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٧٦»: فعلى ما ذكرنا من إمكان الجمع بين الأمرين بالضدين. إمّا بنحو ما ذكرنا أو بنحو الترتب لا بأس بإتيان ما هو الموسع منهما بداعي أمره فاذا كان الموسع عبادة كان للمكلّف التقرب بها بإتيانها بداعي أمرها بلا إحتياج في تصحيحها إلى حيث رجحانها الذاتي. نعم، لو بينا على مسلك من يقول بإستحالة الجمع بين الأمر بهما، ولو في رتبتين أيضاً لكان المتعين حينئذٍ في تصحيحها هو حيث رجحانها الذاتي من جهة أنّه بمزاحمة هذا الفرد مع المضيق فقهراً بحكم العقل يخرج عن دائرة الطبيعة المأمور بها مع خروجه عنها لا جرم يختص الأمر أيضاً بغيره من الأفراد الآخر فلا يبقى مجال تصحيحها حينئذٍ بإتيانها بداعي أمرها.

ولكن صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢١٨»: بين الوجه المتقدّم وقال: فقد ظهر أنّه لا وجه لصحة العبادة مع مضادتها لما هو أهم منها إلّا ملاك الأمر. نعم، فيما إذا كانت موسعة، (أي الضد المهم كالصلاة) وكانت مزاحمة بالأهم، (أي الإزالة) في بعض الوقت لا في تمامه يمكن أن يقال إنّه حيث كان الأمر بها، (أي بالصلاة) على حالة وإن صارت مضيقة بخروج مزاحمه الأهم من أفرادهم من تحتها أمكن أن يؤتي بما زوحم منها، (أي من أفراده من المهم) بداعي ذلك الأمر، (أي على الطبيعة) فإنّه وإن كان الفرد، (أي المزاحم) خارجا عن تحتها، (أي تحت طبيعة الأمر) بما هي مأمور بها إلّا أنّه، (أي خروجها ليس لأجل عدم الملاك بل لأجل أنّه مزاحم للأهم) لما كان وافياً بغرضها كالباقي تحتها كان عقله مثله في الإتيان به في مقام الإمتثال والإتيان به بداعي ذلك الأمر بلا تفاوت في نظره بينهما أصلاً

ودعوى أنّ الأمر لا يكاد يدعوا لا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها ومازوحم منها، (أي من الأفراد) بالأهم وإن كان من أفراد الطبيعة لكنّه ليس من أفرادها، (أي الطبيعة) بما هي مأمور بها، (أي إذاً الإتيان بهذا الفرد المزاحم فاسد فكيف يأتي بداعي الأمر المتعلق بغير المزاحم) فاسدة فإنّه إنّما يوجب ذلك، (أي الفساد) إذا كان خروجه عنها، (أي الطبيعة) بما هي كذلك تخصيصاً، (أي بأن لايكون فيه ملاك) لا مزاحمة فإنّه معها، أي مع المزاحمة وإن كان لا يعمها، (أي هذه الأفراد) الطبيعة المأمور بها إلّا أنّه ليس لقصور فيه بل لعدم إمكان تعلّق الأمر بما يعمه عقلاً، (أي لإستلزامه طلب الضدين) وعلى كلّ حال فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الإمتثال وإطاعة الأمر بها بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً هذا على القول بكون الأوامر متعلقة بالطبائع.

وأمّا بناءاً على تعلقها بالأفراد فكذلك، (أي لا فرق في نظر العقل بين هذا الفرد المزاحم وبين غيره من الأفراد فحينئذٍ لا مانع من الإتيان بهذا الفرق المتعلق بمثله من الأفراد بعد وجود الملاك فيه والمحذور من ناحية المزاحم) وإن كان جريانه عليه أخفى كما لايخفى.

ولعل الإخفاء لإنّ كلّ فرد يباين الفرد الآخر فيكون نظير إتيان الصلاة بداعي الأمر على الصوم إلّا أنّه يفترق بينهما أنّ هذا الفرد بما أنّه مثله في الوفاء بغرض المولى وعدم الأمر للمحذور المتقدّم فلا يكون كالصلاة بالنسبة إلى الصوم فيجوز يأتي بداعي الأمر على الفرد الآخر.

وأورد عليه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٧٦»: بأنّ داعوية الأمر في التكاليف بعد أن كانت عبارة عن كون الأمر علة فاعلية للإيجاد فلا جرم

بخروج هذا الفرد عن دائرة الطبيعة المأمور بها يتضيّق دائرة الطبيعي المأمور به بماعدى هذا الفرد ومعه لا يكاد إقتضاء للأمر المتعلّق بالطبيعة بالنسبة إليه في الداعوية حتّى يصح جعله داعياً ومحركاً نحوه بالإيجاد وهذا هو الّذي إشتهر بينهم بأن الأمر لا يدعوا إلى متعلّقه من جهة أنّ داعوية الأمر إنّما هي بإقتضائه للإيجاد فمع عدم إقتضائه فيه بالنسبة إلى هذا الفرد يستحيل داعويته نحوه كما هو واضح ... إلى آخره.

وبمثل ذلك أيضاً أورد أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٧٢» بقوله: قد عرفت فساده فيما سبق سواء قلنا إنّ القدرة شرط عقلاً في صحّة التكليف أم قيد عقلاً للمكلّف فراجع مبحث الثمرة.

وقال في «ص ٢٨»: وإن سلّمنا كون القدرة شرطاً عقلياً في جواز التكليف لاقيداً في المكلّف به وسلّمنا صحّة الشرط المتأخّر وإخترنا أنّ المكلّف به هو طبيعي العمل لا فرده لكن العقل لايجوز تعلّق التكليف بالطبيعي إلّا من الناحية الّتي يرى المكلّف قادراً فيها عليه فإذا فرضنا أنّ المكلّف قادر على الطبيعي من بعض نواحيه عاجز عنه من ناحية أخرى فالعقل لا يصحح التكليف بذلك الطبيعي بجميع نواحيه لأنّ انبساط التكليف عليه كذلك لغو قبيح فلا محالة يكون المكلّف به حصة منه وعليه لايكون المأتي به حال المزاحمة فردًا لتلك الحصة ليتحقّق الإمتثال به. ونعم قال.

الموضع التاسع: قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٧٣»: إنّه لا فرق في جواز الترتب في التكليفين اللذين لا يمكن إمتثالهما معاً في وقت واحد بين أنّ يكون إمتناع إمتثالهما ناشئاً عن تضاد متعلقيهما ذاتاً وبين أن يكون ناشئاً عن

عدم قدرة المكلّف إتّفاقاً وإن لم يكن بينهما تضاد ذاتاً كما إذا فرض أنّ المكلّف لا يقدر من باب الإتّفاق إلّا على أحد أمرين. إمّا قراءة القرآن.

وإمّا دخول المسجد أو لا يقدر إلّا على القيام في ركعة واحدة. إمّا الركعة الأولى أو الركعة الثانية والسرّ في ذلك أنّ ملاك الترتب حيث يجوز هو إشتمال كلّ من متعلّقي التكليفين المتزاحمين على ملاك ملزم في مورد المزاحمة ولا يمكن الإتيان بالمهم إلّا إذا ترك الآخر سواء كان التكليفان المتزاحمان عرضيين كإنقاذ الغريقين أم طوليين كالقيام في الركعة الأولى والقيام في الركعة الثانية فاذا وقع التزاحم بين القيام في الركعة الأولى والقيام في الركعة الثانية في صلاة من لا يقدر إلّا على القيام في إحدى الركعتين فإن كانت كلتا الركعتين متساويتين في ملاك وجوب القيام فيها تخيّر المكلّف بين القيام في الأولى والقيام في الثانية وإن كانت الأولى أهم وجب القيام فيها بالخصوص، ولو لا إن ترك الواجب من أجزاء الصلاة موجب لبطلانها لصححناها فيما إذا ترك القيام في الركعة الأولى وقام في الثانية على نحو الترتب والشرط المتقدّم وإن كانت الركعة الثانية أهم لزم على المكلّف أن يصرف قدرته الفعلية في القيام في الثانية وبما أنّه قد دل إطلاق الخطاب بالقيام في كلتا الركعتين على وجود ملاكه في كلّ من قيام الركعة الأولى وقيام الركعة الثانية صح أن يأتي المكلّف بالقيام في الأولى بنحو الترتب والشرط المتأخّر بمعنى إن ترك القيام في الركعة الثانية شرط لوجوبه في الأولى بنحو الشرط المتأخّر ولا مانع منه بعد إمكانه وصحة الجمع بين الإطلاقين. إمّا في نظر العرف.

وإمّا في نظر العقل كما سبق بيانه مفصلاً هذا كلّه مع الغض عن إشكال إن ترك بعض الواجبات من أجزاء الصلاة موجب لبطلانها كما أشرنا إليه في الفرض السابق. ◄

اللّهم إلّا أنّ صرف القدرة في الركعة الأولى يوجب العجز عن الركعة الثانية قائماً فالواجب عليه حينئذٍ هو الجلوس وفيه تأمّل لأنّه عصى وصرف القدرة في الأولى هذا على القول بإمكان الشرط المتأخّر وأنّه حدود وإضافات.

وأمّا على القول بإنكاره وإنكار الواجب المعلق.

قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣١٨»: أمّا القسم الأوّل منها وهو ما كان موجب التزاحم فيه عدم قدرة المكلّف على الجمع بين الواجبين من باب الإتّفاق كما إذا فرضنا عدم قدرة المكلّف على القيام في الركعة الأولى.

والثانية: من صلاة واحدة أو عدم قدرته عليه في صلاتين كصلاة الظهر والعصر فإن لم يكن فيه الواجب المتأخّر أهم من الواجب المتقدّم فقد بينا سابقاً أنّ مقتضى القاعدة فيه لزوم الإتيان بالواجب المتقدّم ولا وجه للقول بالتخيير فيه أصلاً.

وأمّا إذا كان الواجب المتأخّر أهم من المتقدّم وقع التزاحم بين الخطاب بالمتقدّم والخطاب بحفظ القدرة للواجب المتأخّر ويتقدّم الخطاب بحفظ القدرة لأهميّة الواجب المتأخّر على الفرض وهذا لا إشكال فيه إنّما الإشكال في جواز الخطاب بالواجب المتقدّم مترتباً على عصيان الخطاب المتأخّر وعدمه والحقّ عدم جوازه لأنّه يستلزم إشتراط خطاب الواجب المتقدّم بالعصيان المتأخّر وهو غير معقول.

وأمّا الإلتزام بكون عنوان التعقب شرطاً فقد عرفت أنّه يدور مدار قيام الدليل عليه ولم يقم، مضافاً إلى أنّ عمدة الوجه في جواز الترتب بين خطابي الضدين هو كون المهم مقدوراً في ظرف عصيان خطاب الأهم وقابلاً لتعلّق الخطاب به حينئذٍ من دو أن يستلزم طلب الجمع بينهما وهذا الوجه مفقود في ما نحن فيه لأنّ العصيان المتأخّر لا يوجب قدرة المكلّف على الواجب المتقدّم مع فرض

الخطاب الفعلي بحفظ القدرة للواجب المتأخّر المفروض كونه الأهم ومعجزاً عن الواجب المتقدّم ـ إلى أن قال في وجه عدم جريان الترتب في الفرض ـ فإنّ المهم لكونه من أفراد عصيان خطاب حفظ القدرة للأهم يستحيل إشتراط خطابه بالعصيان المزبور بداهة أنّ عصيان خطاب حف القدرة. إمّا أن يتحقّق بصرف القدرة في المهم أو بصرفها في فعل آخر وعلى كلا التقديرين لا يعقل إشتراط خطاب المهم به ضرورة أنّ اشتراطه بالعصيان المتحقّق بفعل المهم يستلزم إشتراط طلب الشيء بوجوده وهو طلب الحاصل، أي لو صرف القدرة في القيام في الركعة الأولى لا يصح الأمر بالقيام في الركعة الأولى على تقدير عصيان خطاب حفظ القدرة لكونه تحصيل للحاصل لفرض أنّ المكلّف في هذا التقدير قد عصى الخطاب المزبور بنفس القيام في الركعة الأولى فيكون موضوع الخطاب الترتبي نفس وجود متعلّقه فيكون الأمر به على فرض وجوده تحصيل للحاصل كما أنّ إشتراطه بالعصيان المتحقّق بصرف القدرة في فعل آخر يستلزم تعلّق الطلب بالمحال لأنّه يستحيل الإتيان بالمهم على تقدير صرف القدرة في غيره فكيف يعقل إشتراط طلبه به، أي عصيان خطاب حفظ القدرة إن كان للقيام لعمل آخر غير الصلاة فأيضاً يمتنع الأمر بالقيام في الركعة الأولى على تقدير عصيان خطاب حفظ القدرة بالقيام في بعض الأعمال غير الصلاة لخروجه حينئذٍ عن الركعة الأولى وغيرها من أجزاء الصلاة بالخروج عن نفس الصلاة لأجل العمل المنافي لها. هذا مضافاً إلى أنّه لاموجب لإشتراط خطاب المهم بصرف القدرة في فعل آخر مع وضوح أنّه لا إرتباط بين طلب المهم وصرف القدرة فيما هو أجنبي عن الأهم والمهم. وهذا البحث مطرد في كلّ مورد كان المهم فيه من مصاديق ما به

لا يتحقّق عصيان خطاب الأهم ولأجل ذلك لا يمكن الخطاب الترتبى في موارد اجتماع الأمر والنهى بأن يكون الخطاب بالصلاة مثلاً مشروطاً بعصيان حرمة لأن عصيان حرمة حرمة الغصب، إمّا أن يتحقّق في الخارج بفعل الصلاة أو بفعل آخر غيرها وعلى كلّ تقدير يستحيل طلب الصلاة عند تحقّق عصيان الحرمة المزبورة لأنّه طلب الحاصل أو المستحيل وبالجملة لابدّ في موارد الخطاب الترتبي من عدم كون المهم من أفراد عصيان خطاب الأهم كما هو الحال في الصلاة مع الإزالة فإنّ الصلاة كغيرها من الأفعال المضادة للإزالة ملازمة لعصيان خطابها لا أنّها من أفراده فيصح الخطاب بها مشروطاً بعصيانه.

ذكر استادنا البجنوردي في «المنتهى: ج ١ ص ٣٦٣» إن قلت: في جميع موارد الترتب يرد هذا الإشكال حتّى في مثل الإزالة والصلاة فإنّ عدم الإزالة الّذي هو شرط الصلاة، إمّا أن ينطبق على الصلاة فيلزم طلب الحاصل.

وإمّا أن ينطبق على فعل آخر فيلزم طلب الممتنع.

وإمّا أن يراد من الشرط الجامع بين الأمرين فيلزم كلاهما كما ذكرنا في إشتراط عصيان حفظ القدرة طابق النعل بالنعل قلت بين المقامين فرق واضح لأنّ في إشتراط وجوب أحد الضدين بعصيان الأمر المتعلّق بالضد الآخر كوجوب الصلاة بالنسبة إلى عصيان الإزالة ليس وجود هذا الضد أي الصلاة مثلاً من مصاديق عدم الإزالة ولا من لوازمه بل من مقارناته وهكذا الحال في جميع الأضداد الوجودية للإزالة، أمّا عدم كونها مصاديق له لأنّ وجود أضداد الشيء ليست مصاديق لعدم ذلك الشيء لأنّ عدم ذلك الشيء عدم والوجود لايمكن أن يكون مصداق للعدم.

وأمّا عدم كونها من لوازمه إذ من الممكن أنّه عند ترك الإزالة مثلاً لا يصدر منه فعل وجودي أصلاً وهذا بخلاف المقام لأنّ حفظ القدرة عبارة عن عدم إعمالها في شيءٍ فعصيانه يكون عبارة عن عدم عدم إعمالها فيكون الشرط في الحقيقة هو إعمال القدرة في شيءٍ وذلك الشيء، أمّا أن يكون هو المهم المفروض فيكون طلب الحاصل.

وإمّا أن يكون غيره فيكون طلب الممتنع.

وإمّا أن يكون الجامع فيلزم كلا المحذورين.

وأورد على المحقّق النائينيّ أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٧٥» بقوله: ولا يخفى ما في هذا الكلام من مواقع النظر، أمّا أوّلاً: فلما عرفت فيما حققناه من إمكان الواجب المعلّق والشرط المتأخّر وعليه يكون القيام في الركعة الثانية واجباً على المكلّف قبل الإتيان بالركعة الأولى وبما أنّه أهم من القيام في الركعة الأولى يتعين التكليف به فاذا عزم المكلّف على عصيان الخطاب بالقيام في الركعة الثانية وقام في الأولى فلا مانع من الخطاب بالقيام فيها بنحو الترتب على عصيان خطاب القيام في الثانية بنحو الشرط المتأخّر.

وأمّا ثانياً: فلأنا لو سلمنا إمتناع الواجب المعلّق في المقام ووقوع التزاحم بين خطاب القيام في الركعة الأولى وخطاب حفظ القدرة للقيام في الثانية لما كان الأمر بالقيام في الأولى مشروطاً بعصيان خطاب حفظ القدرة لغواً لأنّ إشتراط التكليف بشرط لا يستلزم إلّا مقارنة فعلية التكليف لوجود شرطه ولا ريب في أنّ المكلّف حين شروعه في عصيان خطاب حفظ القدرة يأتي منه عصيان هذا الخطاب بالقيام في غير الصلاة ومعه لا يكون الأمر بالقيام في الركعة الأولى

بشرط عصيان الخطاب المزبور لغواً لتمكن المكلّف من ترك القيام في الأولى مع عصيان ذلك بالقيام في عمل آخر غير الصلاة. نعم، لو كان إشتراط التكليف بشرط يستدعي تقدّم الشرط زماناً على التكليف لصح ما أفاده المحقّق المزبور من أنّ التكليف بالقيام في الأولى بنحو الترتب يكون لغواً لحصول متعلّقه في الخارج هذا إذا كان التكليف بأجزاء العبادة توصلياً كما هو المعروف وإلّا فلا يكون لغواً أيضاً لتوقّف تحقّق التقرب بالجزء على الأمر به ولكن قد عرفت فيما تقدّم أنّ الركن الوطيد في بناء الترتب المشيد هو إعتبار المقارنة بين التكليف الترتبي وشرطه أعني به عصيان خطاب الأهم إذ معها يتصور إجتماع الخطابين في آنٍ واحد ويكون ذلك محور للنزاع في إمكان الترتب وعدمه.

وأمّا إذا إعتبرنا التقدم الزماني في شرط الخطاب الترتبي فلا موجب لتوهمّ إمتناعه إذ لا مانع من الخطاب بالضد في وقت عدم الخطاب بضده، ولو لسقوطه بالعصيان ومن هذا البيان يتضح لك أنّه لافرق بين مثل الفرض المذكور أعني به كون عصيان خطاب الأهم مستلزماً لأحد فعلين وبين مثل مورد التكليف بالإزالة والصلاة الّذي لا يستلزم تركهما فيه فعلاً ما من افعال المكلّف فكما أنّ المكلّف في مورد التكليف عليه بالإزالة ثمّ بالصلاة يتمكن من الصلاة وعدمها عند ترك الإزالة فيكون مختاراً في فعل الصلاة ولا يستلزم ترك الإزالة لفعلها كذلك في الفرض المزبور فإنّ المكلّف إذا ترك حفظ القدرة كان متمكناً من القيام في الركعة الأولى وعدمه، ولو بالقيام في عمل آخر غير الصلاة ولايستلزم ترك حفظ القدرة فعل القيام في الركعة الأولى بل المكلّف يكون حين ترك إمتثال خطاب حفظ القدرة مختاراً في القيام في الأولى وعدمه. أيضاً إتضح لك أنّ القيام في الركعة

الأولى أو في عمل آخر غير الصلاة لا يكون مصداقاً لترك حفظ القدرة بل يكون ترك حفظ القدرة من لوازم ذلك القيام أو من مقارناته كما هو شأن ترك الإزالة مع الصلاة إذ لا يعقل أن يكون الفعل الوجودي والأمر الثبوتي مصداقاً لمفهوم عدمي سلبي وممّا ذكرنا ظهر إمكان جريان الترتب في موارد إجتماع الأمر والنهي بناءً على الجواز ولا سيّما على مذهب من إختار أن المجمع مركب من متعلّقي الأمر والنهي تركيباً إنضمامياً بيانه أنّه لاريب في أنّ الصلاة ليس مصداقاً للغصب بناءً على الجواز ولا سيّما على التركيب الإنضمامي بل تكون من لوازمه أو مقارناته كما أنّ الغصب أيضاً كذلك بالنسبة إلى الصلاة فيجوز حيثما يشرع فيه وفي عصيان نهيه أن يأمره المولى بالصلاة ولايكون أمره بها لغواً لما أشرنا إليه من أن إشتراط التكليف بشرط لايستلزم إلّا مقارنة فعلية التكليف لوجود ذلك الشرط وحين المقارنة يتمكن المكلّف من فعل الصلاة وتركها لإمكان أن يغصب بغير الصلاة وحينئذٍ يكون المكلّف مختاراً في فعل الصلاة حين الغصب وتركها بفعل غيرها فيصح تعلّق التكليف بها بنحو الترتب. نعم، لو كان إشتراط التكليف بشرط يستلزم تأخّر التكليف زماناً عن وجود شرطه لكان التكليف بنحو الترتب من غير العبادات لغواً.

وأمّا فيها فلا لتوقّف التقرب على الأمر بها ولا يكون تعلّقه بالعبادة بنحو الترتب لغواً، ولو قيل بإستلزام الشرطية التأخّر الزماني كما لايخفى وعليه تصح الصلاة في المكان المغصوب مع العلم بالغصب وحكمه لإمكان التقرب بها بإمتثال أمرها فضلاً عن ملاكه إذا لم نقل بكون القبح الفاعلي مانعاً من التقرب بالمجمع.

وأمّا إذا قلنا بكونه مانعاً منه فلا تصح الصلاة لإمتناع التقرب بها، ولو

بداعي ملاكها لإتحاد كلّ من الفاعل والإيجاد للمجمع وإن كان هو مركباً في نفسه من موجودين أحدهما مبغوض والآخر محبوب إلّا أنّ ذلك الإيجاد الواحد يمتنع في نظر العقلاء أن يكون موجباً لإستحقاق العقاب في نفس الوقت الّذي يكون موجباً لإستحقاق الثواب فيه. نعم، تصح الصلاة بنحو الترتب فضلاً عن الملاك فيما لو جهل الغصب لما أشرنا إليه من أنّ شرط الأمر بالمهم في مورد الترتب هو ترك إمتثال أمر الأهم لاخصوص عصيانه وعليه يكون المكلّف في حال الجهل بالغصب أو بحكمه عن قصور مأموراً بالصلاة لتحقّق شرط الأمر بها وهو ترك إمتثال النهي عن الغصب هذا كلّه بناءً على الجواز إذ عليه يكون المجمع مورد التزاحم خطاب لاتغصب وخطاب صل بالإتّفاق فعلي القول بترجيح جانب النهي يمكن القول بصحة الصلاة للقائل بالجواز والترتب.

وأمّا على القول بالإمتناع فعلى القول بالتعارض في المجمع لايمكن القول بجريان الترتب فيه لعدم الملاك الموجب لفعلية الخطاب بالمجمع حين ترك إمتثال الخطاب الآخر.

وأمّا على المختار من أنّ المجمع، ولو على الإمتناع يكون من موارد التزاحم أيضاً كما أشرنا إليه فيما سبق فيمكن جريان الترتب أيضاً بلا محذور من حيث الثبوت ولاقصور من حيث الإثبات، أمّا الأوّل فلعدم إستلزام وجود الغصب في الخارج وجود الصلاة في المكان المغصوب بل يمكن تحقّق الغصب بغير العمل الصلاتي فلا يكون الأمر بالصلاة مرتباً على عصيان النهي عن الغصب لغواً لتمكن المكلّف حين الشروع في عصيان النهي عنه من إيجاده بعمل غير الصلاة كتمكنه من إيجاده بنفس الصلاة فاذا كان المكلّف مختاراً في فعل الصلاة وتركها حين

الشروع في الغصب جاز أمره بها بشرط عصيان النهي عن الغصب.

وأمّا الثاني فلإطلاق الخطاب بالصلاة الشامل لمورد الإجتماع الكاشف عن تحقّق ملاك الأمر فيه إلّا أنّه يشكل التقرب بمثل هذه الصلاة للمحذور المزبور في صحة الصلاة بناءً على جواز الإجتماع بل ذلك المحذور يكون أشد لزوماً منه بناءً على الإمتناع كما لا يخفى.

وذكر أستادنا الخوئيّ قدس سره بمثل ما تقدّم في الإيراد على المحقّق النائينيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٣١٨» في قوله: وأمّا إذا كان الواجب المتأخّر أهم.

قال: لا يخفى أنّ جعل المزاحم للواجب الفعلي وجوب حفظ القدرة للواجب المتأخّر إنّما يتم على القول بإستحالة الواجب المعلّق وفي الموارد الّتي كان الواجب المتأخّر مشروطاً بما يوجد بعد ذلك.

وأمّا في غير تلك الموارد فإن قلنا بإمكان الواجب المعلّق كما هو الصحيح كان التزاحم بين وجوب الواجب الفعلي ونفس وجوب الواجب المتأخّر كما هو ظاهر. وأورد على الإلتزام بالترتب في المقام على خلاف القاعدة.

في «ص ٣١٩»: المفروض في المقام هو إشتمال الواجب المهم على الملاك الملزم في نفسه وأنّه لا مانع من طلبه مشروطاً بتعقبه بالعصيان المتأخّر فلا موجب لرفع المولى يده عن طلبه كذلك وتفويته الملاك الملزم وعليه فلا حاجة إلى دليل بالخصوص على كون عنوان التعقب بالعصيان شرطاً لوجوب الواجب المتقدّم وبالجملة إذا بنينا على إمكان الترتب فلا فرق في ذلك بين كون الواجبين عرضيين وكونهما طوليين ومن ما ذكرناه يظهر أنّه لا موجب للإلتزام بإشتراط وجوب المهم بعصيان خطاب حفظ القدرة للواجب المتأخّر ليرد عليه ما أفيد في المتن من

إستلزامه طلب الواجب أو المستحيل ... إلى آخره. وفيه أنّ الشرط نفس العصيان لا وصف التعقب وإلّا لزم كون الحكم فعلياً بوصف التعقب وأنّ لم يحصل العصيان خارجاً فالوصف لا أثر له فالصحيح ما ذكرناه.

الموضع العاشر وقع الكلام في النهي عن المقدّمة المحرمة كالتصرّف في الأرض المغصوبة حيث يتوقّف الواجب على إيجادها كإنقاذ الغريق بنحو الترتب وذلك فيما إذا كان وجود الواجب أهم من ترك المقدّمة المحرمة ويكون الأمر بذيها فعلياً حيث يعصي المكلّف الخطاب المتعلّق بذيها فيه قولان.

ذهب المحقّق النائينيّ بإمكان جريان الترتب فيه وذهب الأستاذه الآمليّ والخوئيّ إلى عدم جريان الترتب فيه ولذا قال أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٣٢١»: قد تقدّم أنّه بناءً على ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته لا مناص عن الإلتزام بوجوب المقدّمة الموصلة وأنّه يستحيل الإلتزام بالترتب في موارد توقّف الواجب الفعلي على المقدّمة المحرمة.

وسيأتي مفصلاً ذكر المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ١ ص ٣٨٣»: في المسألة الثالثة من مسائل الترتب هي ما إذا كان التزاحم واقعاً بين المقدّمة وذيها والأقوى جريان الترتب فيها وتفصيل الكلام في ذلك هو أنّ المقدّمة، إمّا أن تكون سابقة في الوجود على ذيها كالتصرّف في أرض الغير لإنقاذ الغريق.

وإمّا أن تكون مقارنة في الوجود لذيها كالتصرّف في الماء الّذي وقع الغريق فيه لإنقاذه وكترك أحد الضدين لوجود الآخر بناءً على مقدّمية ترك أحد الضدين لوجود الآخر فينبغي عقد الكلام في مقامين المقام الأوّل في المقدّمة السابقة في الوجود على ذيها والكلام فيها يقع من جهات الجهة الأولى قد تقدّم أنّ

١٩٨ ـــــــ

فرض تساوي الحرام والواجب في نظر الشارع لابدّ من القول بالإباحة في مورد المزاحمة فكما يجوز ترك الواجب المتوقّف على مقدّمة محرمة ليس هو بأهم منها عند الشارع كذلك يجوز فعل المقدّمة المحرمة الّتي ليست هي بأهم من الواجب المتوقّف عليها.

وأمّا توهمّ أنّه في فرض التساوي وتقدّم زمان إمتثال التكليف بالمقدّمة المحرمة على زمان إمتثال التكليف بفعل ذي المقدّمة يتفرد ملاك النهي في المقدّمة المحرمة في التأثير لعدم مزاحمة واجب له في ظرفه لفرض تأخّر زمان ذي المقدّمة عن زمان النهي عنها مع إمتناع الواجب المعلّق ولعدم إمكان الخطاب بحفظ القدرة للواجب ذي المقدّمة في ظرفها لأنّ حفظ القدرة في المقام إنّما يكون بفعل المقدّمة المحرمة وبما أنّ المفروض هو تساوي المقدّمة المحرمة وذيها الواجب في نظر الشارع يكون متمم الجعل أعني به الخطاب بحفظ القدرة مساوياً في الأهمّيّة للخطاب بترك المقدّمة المحرمة ولا محالة يتولد من تساويهما التخيير في حفظ القدرة بفعل المقدّمة المحرمة وإمتثال النهي عنها بتركها ولاريب أنّه لامحصل للخطاب تخييراً بين فعل الشيء وتركه فهو مدفوع، أمّا أوّلاً: فلأنّه قد تقدّم أنّ التحقيق هو إمكان الواجب المعلّق.

وأمّا ثانياً: فلأنّ القائل بهذا القول يقول بفعلية وجوب الواجب المتوقّف على مقدّمات تتقدّم على وجوده زماناً وإن لم يتحقّق شيء منها فلنفرض الواجب المتوقّف على مقدّمة محرمة من هذا القبيل ومعه تتحقّق المزاحمة بين وجوب ذي المقدّمة وحرمتها وممّا يرشد إلى ذلك إلتزامه بسقوط الكراهة عن المقدّمة المكروهة حيث يتوقّف عليها واجب فعلى فإتضح ممّا تقدّم أنّ المقدّمة

المحرمة تسقط حرمتها وتصير واجبة وجوباً غيرياً فيما إذا كان المتوقّف عليها وجوده أهم من تركها في نظر الشارع إذ تصير مباحة أو محرمة تخييراً بين تركها وفعل الواجب المتوقّف عليها فيما إذا كان الواجب المتوقّف عليها مساوياً لها في نظر الشارع دون ما إذا كان أهم كما لا يخفى. والأمر كما ذكره.

قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ١ ص ٣٨٤»: **الجهة الثانية**: قد تقدّم في مبحث مقدّمة الواجب أنّ الذوق والإعتبار يأبى عن وقوع المقدّمة المحرمة الذاتية على صفة الوجوب والمطلوبيّة الغيرية مطلقاً، ولو لم يقصد بها فعل ذي المقدّمة ولاترتب عليها ذلك لوضوح أنّه لايمكن الإلتزام بكون التصرّف في أرض الغير واجباً لمجرد أنّه توقّف انقاذ الغريق عليه مع أنّ الشخص لم ينصرف لأجل ذلك بل قصد في تصرّفه النزهة والعدوان والتفرج فإنّ دعوى كون التصرّف مع هذا واجباً ومطلوباً يكذبها الوجدان والإعتبار.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٨٠» بقوله: وفيه أنّ صدور مثل هذا الكلام من مثل هذا الهمام ممّا يراه العقل من شواذ الأوهام وذلك لأنّ ملاك الوجوب الغيري إن كان هو الإيصال في الواقع فلا محالة تكون المقدّمة المحرمة الموصلة في الواقع مشتملة على ملاك الوجوب الغيري وواجبة به غاية الأمر أنّ المكلّف إذا فعلها مع إلتفاته إلى حرمتها وعدم قصد التوصل بها إلى الواجب المتوقّف عليها يكون متجرياً وإن فعله بعد ذلك كمن فعل بعض الواجبات في الواقع مع إعتقاده بحرمته فلو قلنا بحرمة الفعل المتجري به لصارت المقدّمة المزبورة محرمة بعنوان التجري لا بملاك حرمتها الواقعية وهذا شيء أجنبي عما كان القائل المذكور بصدد إثباته. ونعم ما أفاد.

الجهة الثالثة: قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ١ ص ٣٨٥»: وبالجملة الدعوى هو أنّ كلّ حكم كان للمقدّمة مع قطع النظر عن عروض وصف المقدّمية عليها فهو محفوظ في حال ترك ذي المقدّمة أعني الواجب الّذي فرضناه أهم وذلك لا يكون الأمر الترتبي الّذي قد تقدّم الكلام عنه وعن إمكانه بل وقوعه. نعم، يختص الأمر الترتبي في المقام ببعض الإشكالات الّتي لا ترد على الأمر الترتبي في سائر المقامات وحاصل تلك الإشكالات يرجع إلى أمرين الأوّل أنّ الأمر الترتبي في المقام يوجب إجتماع الوجوب والحرمة في نفس المقدّمة، أي بعنوان كونها مقدّمة تكون واجبة وبجريان الترتب فيها تكون محرمة والوجوب والحرمة متضادان لا يمكن إجتماعهما الثاني أنّ الأمر الترتبي في المقام يتوقّف على القول بالشرط المتأخّر لأنّ الحرمة حينئذٍ تكون مشروطة بعصيان ذي المقدّمة، أي الأمر النفسي المتوقّف على تلك المقدّمة المحرمة المتأخّر زماناً عن المقدّمة ولم يقم دليل بالخصوص على إعتبار الشرط المتأخّر في المقام حتّى نرجعه إلى وصف التعقب وسيتضح لك دفع الإشكالين بما ستذكره في الجهة الثالثة الّتي نذكر فيها مقدّمتين لبيان جريان الأمر الترتبي في المقام المقدّمة الأولى لا إشكال في أنّ الأمر بالمقدّمة إنّما يكون في رتبة كون المولى بصدد تحصيل مراده من ذي المقدّمة وفي مرتبة الوصول إلى غرضه ومطلوبه النفسي فإنّه في هذه المرتبة تنقدح إرادة المقدّمة في نفس المولى لوضوح أنّ إراده المقدّمة لاتكون إلّا لمكان الوصول إلى ذيها فتكون واقعة في رتبة الوصول إلى ذي المقدّمة وكون المولى بصدد تحصيله لا في رتبة اليأس عن ذي المقدّمة وعدم الوصول إليه فإنّ هذه المرتبة ليست مرتبة إنقداح إرادة المقدّمة في نفس المولى وذلك واضح، أي

الأمر بالمقدّمة في رتبة البعث إلى ذيها وفي مرتبته لكن من حيث إقتضائه لتحقّق الواجب النفسي لا في رتبة عصيان الأمر بذيها فالمقدّمة إنّما وجبت من حيث الإيصال. المقدّمة الثانية قد تقدّم في المقدّمة الرابعة من مقدّمات الترتب أنّه لا يعقل الإطلاق والتقييد لحاظاً بالنسبة إلى حالتي فعل الواجب وتركه ـ إلى أن قال: ـ هذا في كلّ واجب نتيجة وبالنسبة إلى حالتي فعله وتركه.

وأمّا بالنسبة إلى حالتي فعل واجب آخر وتركه فالإطلاق والتقييد بمكان من الإمكان في الواجبين الملحوظين على جهة الإستقلالية والإسميّة كالصوم والصلاة.

وأمّا إذا كان أحد الواجبين ملحوظاً على جهة التبعية والحرفية كالأمر المقدّمي فهو في الإطلاق والإشتراط والإهمال تابع للأمر بذي المقدّمة لأنّ الأمر المقدّمي إنّما يتولّد من الأمر بذي المقدّمة وحيث كان الأمر بذي المقدّمة مهملاً بالنسبة إلى حالتي فعله وتركه فلابدّ من أن يكون الأمر المقدّمي أيضاً مهملاً بالنسبة إلى حالتي فعل ذي المقدّمة وتركه فلا يكون فيه إطلاق ولا تقييد بالنسبة إلى ذلك بل يكون الأمر المقدّمي كالأمر بذيها مقتضياً في عالم التشريع لرفع الترك عن ذي المقدّمة وطارداً له، أي المقدّمة إنّما تتصف بالوجوب إذا وقعت في سبيل التوصل بها إلى الواجب النفسي المتوقّف عليها فاذا لم تقع في سبيل التوصل إلى ذيها فلا موجب لإتصافها بالوجوب وإذا فرض أنّها ذات ملاك يقتضي تحريمها فلا مانع حينئذٍ من إتصافها بالوجوب كما سيتعرض وبعد ما عرفت ذلك يتضح جريان الأمر الترتبي في باب المقدّمة وذيها وأنّه لا مانع من إنحفاظ حرمة المقدّمة أو كلّ حكم فرض لها، ولو كان هو الإباحة في مرتبة ترك ذي المقدّمة وعصيان أمره بحيث يكون الحكم المولوى لها مترتباً على عصيان ذي المقدّمة

فإنّ هذه الرتبة ليست رتبة الأمر بالمقدّمة لأنا قد فرضنا أنّ الأمر بالمقدّمة مهمل بالنسبة إلى حالة ترك ذي المقدّمة وعصيانه بل الأمر بالمقدّمة يكون في الرتبة السابقة على ذلك وهي رتبة الوصول إلى ذي المقدّمة لا على وجه يكون مقيداً بذلك حتّى يرجع إلى المقدّمة الموصلة بل هو واقع في تلك الرتبة مع كونه مهملاً بالنسبة إلى حالتي الفعل والترك فإرتفع الإشكال الأوّل الّذي ذكرنا أنّه مختص بالأمر الترتبي في المقام وهو لزوم إجتماع الحكمين المتضادين في المقدّمة لأنّ الحكمين وإن إجتمعاً في المقدّمة زماناً إلّا أنهما قد إختلفا بالرتبة حيث أنّ الأمر واقع في رتبة الوصول والنهي واقع في رتبة اليأس وترك الوصول بعصيان ذي المقدّمة ولا مانع من إجتماع الحكمين المتضادين في الزمان مع إختلافها بالرتبة ويعتبر في النقيضين الممتنعي الجمع وحدة الرتبة، أي توضيحه أنّ وجوب المقدّمة في رتبة وجوب ذيها وحرمتها متأخّرة برتبة واحدة عن عصيان الأمر بذيها وعصيانه متأخّر عنه أيضاً برتبة واحدة فتكون الحرمة متأخّرة عن الوجوب بمرتبتين ومعه لا وجه لدعوى إجتماعهما في موضوع واحد. نعم، يبقى إشكال إستلزام الأمر الترتبي في المقام للشرط المتأخّر الّذي لم يقم عليه دليل بالخصوص ولكن هذا الإشكال أيضاً مندفع بأنّ الشرط المتأخّر في المقام ممّا يحكم به العقل ويستقل به بعد ما بينا سابقاً من إباء الذوق والإعتبار عن إتصاف المقدّمة بالمطلوبية مطلقاً على أي وجه إتفقت، ولو كان التصرّف في أرض الغير مثلاً لأجل التنزه والتفرج وبعد ما بيّناه من أنّ الأمر بالمقدّمة واقع في رتبة الوصول إلى ذيها لا في رتبة اليأس عنه وبعد ما كان كلّ مقدّمة منقسمة في حد ذاتها إلى ما يتعقبها وجود ذي المقدّمة وما لا يتعقبها فإنّ هذه الأمور توجب

إستقلال العقل بإعتبار الشرط المتأخّر فهو ممّا قام عليه دليل بالخصوص غايته أنّه ليس شرعيّاً بل عقلياً والحاصل أنّه لا يختص إعتبار الشرط المتأخّر بمعنى التعقب بباب القدرة بل يجري في المقام أيضاً لأنّ صريح العقل والوجدان حاكم بإعتبار الشرط المتأخّر بمعنى التعقب بعد ما كان الوجدان شاهداً على عدم وقوع المقدّمة على صفة المطلوبية كيف ما إتفقت وهذا الوجدان هو الّذي أوجب الشرط المتأخّر وأوجب الأمر الترتبي، أي يرى العقل أنّ شرط إتصافها بالحرمة هو تعقبها بعدم ترتب الواجب النفسي عليها لا نفس عدم الواجب في ظرفه ليلزم توقّف حرمتها على الشرط المتأخّر.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٨١» وقال: ولا يخفى ما فيه من مواقع النظر، أمّا أوّلاً: فإنّه لا يعقل أن يكون وجوب المقدّمة في رتبة وجوب ذي المقدّمة لكونه مترشحاً منه ترشح المعلول من علته كما أنّه لا يعقل أن يكون وجوب المقدّمة داعياً وباعثاً إلى الإتيان بذيها لأنّ كلّ أمر إنّما يكون داعياً وباعثاً إلى إيجاد متعلّقه لا متعلّق غيره كما واضح.

وبعبارة أُخرى ذكر أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٣٢١»: لايخفى عليك أنّ كلّ خطاب لا يقتضي إلّا حصول متعلّقه في الخارج سواء في ذلك وجوب النفسي والوجوب الغيري ويستحيل أن يكون وجوب شيءٍ مقتضياً لحصول غير ما تعلّق به فلا وجه لما أفيد في المتن من كون الوجوب الغيري في مرتبة الوجوب النفسي من حيث إقتضائه لتحقّق الواجب النفسي.

قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٨٢»: وأمّا ثانياً: فإنّه لا ضرورة فيما إتعب نفسه في إثباته من دعوى كون الوجوب الغيري في رتبة الوجوب

النفسي لإستنتاج فاخر حرمة المقدّمة عن وجوبها في الرتبة فإنّ ذلك حاصل، ولو قلنا بإختلاف الوجوب النفسي والوجوب الغيري في الرتبة وتأخّر الوجوب الغيري عن النفسي رتبة كما هو الحقّ وذلك لأنّ حرمة المقدّمة إذا كانت مشروطة بعصيان الوجوب النفسي كانت الحرمة متأخّرة عن العصيان المزبور وهو في رتبة الوجوب الغيرى لأنّهما كليهما متأخّران عن الوجوب النفسي فتكون حرمة المقدّمة متأخّرة عن وجوبها وبذلك يندفع إشكال إجتماع الضدين في موضوع واحد.

وأمّا ثالثاً: فإنّه لاريب في أنّ كلّ خطاب وإن ورد في مقام البيان لا إطلاق له بالإضافة إلى إطاعة نفسه وعصيانه لحاظاً كما أنّه لاريب في قبوله للإطلاق اللحاظي بالإضافة إلى إطاعة غير وعصيانه فما ذكره قدس سره من أنّ الأمر الغيري لاإطلاق له بالإضافة إلى إطاعة وعصيان الأمر النفسي المتوقّف إمتثاله على إمتثاله وبهذا يبني على وجوب المقدّمة مهملة لإستحالة الإطلاق والتقييد بالإيصال لا وجه له على إطلاقه لأنّه إن أراد أنّه لا إطلاق له حتّى بالإضافة إلى عصيان الأمر النفسي المترتّب على ترك مقدّمة غير المقدّمة الّتي وقع الكلام في إطلاق وجوبها وعدمه فهو غير صحيح وإلّا كان القول بوجوب المقدّمة مطلقاً موصلة كانت أم غير موصلة قولاً بالممتنع مع أنّه ليس كذلك حتّى أنّ القائل بالموصلة لم ينكر على القائل بوجوب المقدّمة هذا القول من أجل أنّه قول بالممتنع بل إستند في إثبات مدعى، وإبطال مدّعى غيره إلى دليل آخر، ولو كان الإطلاق المزبور ممتنعاً لكان الأجدر في الإستناد في الصحة والفساد إلى إمتناع الإطلاق المزبور وإمكان غيره وإن أراد أنّه لا إطلاق له بالإضافة إلى عصيان

الواجب النفسي المترتّب على ترك خصوص المقدّمة الّتي وقع الكلام في إطلاق وجوبها وعدمه فهو صحيح إلّا أنّه في الحقيقة يرجع إلى عدم إمكان إطلاق الخطاب بالإضافة إلى إطاعة نفسه وعصيانه كما لايخفى.

وأمّا رابعاً: فإنّ إجتماع الضدين في موضوع واحد إنّما يكون بنفس الوجود لا برتبة الوجود أو الموجود فلا يكون إختلافها موجباً لتعدد الموضوع وهو واضح ولا موجباً لتخالف الموجودين كالبياض والحلاوة ليجوز إجتماعهما في موضوع واحد والتحقيق هو عدم إمكان جريان الترتب في المقدّمة المحرمة، أمّا على القول بإشتراط وجوب المقدّمة بالإيصال فواضح إذ على فرض عصيان الأمر االمتعلّق بذيها لا تكون مقدّمته واجبة لعدم شرط وجوبها أعني به الإيصال فلا تكون المقدّمة حينئذٍ إلّا محرمة من أوّل التشريع إلى حين العمل وعلى هذا ينقسم طبيعي المقدّمة المحرمة إلى حصتين إحديهما واجبة بالوجوب الغيري من أوّل الأمر وهي الحصة الّتي تقع في طريق التوصل والإيصال إلى ذيها الثانية محرمة من أوّل الأمر أيضاً إلى حين الإتيان بها وهي الّتي لم تقع في طريق الإيصال إلى ذيها فلم يكن هناك شيء واحد توارد عليه حكمان بإعتبارين. نعم، بناءً على مذهبنا في الترتب من أنّ الواجب حين عصيان أمر الأهم هي حصة من المهم لا أنّ الأمر المتعلّق بالمهم مشروطاً بعصيان أمر الأهم أو بتركه ليكون في طوله كما هو مذهب المشهور تكون المقدّمة الواقعة في طريق الإيصال إلى ذيها واجبة مطلقاً بمعنى أنّ الإيصال ليس شرطاً للوجوب بل هو من قبيل شروط الواجب وقيوده إلّا أنّه مع ذلك لا مجال للترتب إذ هنا أيضاً ينقسم طبيعي المقدّمة المحرمة إلى حصتين إحديهما واجبة بالوجوب الغيري ليس إلّا، أي

المقترنة بذيها والثانية محرمة نفسية ليس إلّا، أي غير المقترنة فلا يتصور إجتماع حكمين فعليين، ولو بالترتب.

وأمّا بناءً على كون وجوب المقدّمة غير مشروط بالإيصال ولا بنحو الحينية كما هو المختار فكذلك لأنّ ترك ذي المقدّمة الّذي هو شرط في حرمة المقدّمة في هذا الفرض إن كان الترك المستند إلى ترك المقدّمة المحرمة الّتي تكون حرمتها محل الكلام بالفعل يلزم أن يكون النهي عنها معلّقاً على تركها في الحقيقة ولاريب في كون مثل هذا التكليف بهذا النحو لغواً لكونه تحصيلاً للحاصل وإن كان شرط حرمة المقدّمة هو ترك ذي المقدّمة المستند إلى ترك غير المقدّمة المحرمة لم يلزم كون التكليف بتركها لغواً ولكن يلزم أن يكون فعل واحد مأموراً به ومنهياً عنه في وقت واحد لأنّ كون المقدّمة الواجبة هي ذات المقدّمة المهملة من حيث الإيصال وعدمه غير معقول كما أشرنا إليه فيما سبق فلا محالة يكون وجوب المقدّمة مطلقاً من حيث تقدير إطاعة الأمر المتعلّق بذيها وعصيانه ومعه تقع المطاردة بين الأمر المتعلّق بها والنهي الحاصل عنها حين ترك ذيها لأنّه معلّق على تقدير عصيان الأمر المتعلّق بذيها هذا كلّه فيما إذا كانت المقدّمة سابقة في الزمان على ذيها.

وأمّا إذا كانت مقارنة له مثل ترك أحد الضدين بالنسبة إلى وجود ضده بناءً على المقدّميّة فقد يقال بإمكان وجوب ترك المهم غيرياً وحرمته مترتّباً على عصيان خطاب الأهم بتقريب أنّ ترك المهم مقدّمة لفعل الأهم فيكون واجباً وبما أنّ إطلاق النهي عن المهم بتناول مورد ترك الأهم ولا مانع من فعليته مشروطاً بعصيان خطاب الأهم فيكون محرماً وهذا النحو من المقدّمة المحرمة يجري فيه من الكلام ماجرى في النحو الأوّل منها إلّا الإشكال من جهة الشرط المتأخّر

فإنّه لا يتوجّه في هذا النحو من المقدّمة المحرمة لفرض إقترانها بذيها في مقام الإمتثال وبعدمه حال العصيان وممّا ذكرنا فيما سبق تعرف أنّ هذا النحو من المقدّمة المحرمة لايجري فيه الترتب المشهور أيضاً لأنّه إن قلنا بأنّ متعلّق الوجوب الغيري هي المقدّمة الموصلة أو قلنا بأنّ الوجوب الغيري يتعلّق بالمقدّمة بنحو القضيّة الحينية فالواجب بالوجوب الغيري غير المحرم بالحرمة النفسية لصيرورة طبيعي المقدّمة حصتين إحديهما ما يكون واجباً ليس إلّا وثانيتهما ما يكون محرماً ليس إلّا وإن قلنا بعدم إشتراط الوجوب الغيري بالإيصال أو بعدم القضية الحينية فلا محالة يكون وجوب المقدّمة مطلقاً لإستحالة الإهمال في الواقع ومعه تكون المقدّمة في فرض ترك ذيها متعلّقة للأمر الغيري والنهي النفسي المعلّق على ترك ذيها كما هو المفروض فلاحظ. والأمر كما ذكره.

الموضع الحادي عشر فيه أمرين الأمر الأوّل ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٢٦» وأمّا القسم الثالث وهو ما إذا كان التزاحم ناشئاً من ملازمة وجود الواجب لوجود الحرام إتّفاقاً كما إذا فرضنا حرمة إستدبار الجدي المستلزم لوقوع التزاحم بينها وبين وجوب إستقبال القبلة بالنسبة إلى أهل العراق مثلاً فإن لم يكن أحد الحكمين أهم من الآخر سقط كلاهما وإلّا قدم الأهم وسقط خطاب المهم رأساً ولا يمكن الإلتزام بالترتب في هذا الفرض لأنّ عصيان خطاب الأهم كإستقبال القبلة في المثال على تقدير كونه الأهم لايكون إلّا بإستدبارها فتعلّق الخطاب به معلّقاً على عصيان وجوب الإستقبال يستلزم طلب الحاصل وهو غير معقول.

قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٨٥»: لاريب في امتناع الترتب فيما

إذا كان التزاحم ناشئاً عن ملازمة وجود الواجب لوجود الحرام وإن كانت الأمثلة الّتي ذكروها كوجوب الإستقبال وحرمة إستدبار الجدي لأهل العراق ووجوب الجهر وحرمة الإخفات في الجهرية وبالعكس في العكس لا تخلو من مناقشة وقد تقدّمت.

الأمر الثاني: قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٢٦»: وأمّا القسم الرابع وهو ما إذا وقع التزاحم لأجل إتحاد متعلّق الأمر والنهي في الوجود كما في موارد إجتماع الأمر والنهي فلا يعقل الخطاب الترتبي فيه أيضاً لما أشرنا إليه من أنّ عصيان خطاب النهي، إمّا أن يكون بإتيان متعلّق الأمر أو بضد آخر غيره وعلى الأوّل يلزم من الخطاب الترتبي طلب الحاصل وعلى الثاني يلزم منه طلب أحد الضدين على تقدير وجود الضد الآخر ومرجعه إلى طلب الجمع بين الضدين وهو محال أيضاً.

وأمّا توهّم إمكان ترتب خطاب المهم على العزم على عصيان خطاب الأهم لا على نفس العصيان فمدفوع بما مر من أنّه لا يمكن تصحيح الخطاب الترتبي بإشتراط العزم على العصيان بل لابدّ في تصحيحه من كون نفس العصيان شرطاً لخطاب المهم.

وقد تقدّم تقريب الترتب فيه وفساده في ما سبق فراجع الموضع الثاني عشر قد يستشهد على وقوع الترتب فضلاً عن صحته ببعض الفروع الفقهيّة الّتي ينحصر وجه صحتها في جواز الترتب. قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ١ ص ٣٥٧»: وينبغي اوّلاً: التنبيه على بعض الفروع الفقهية الّتي لا محيص للفقيه عن الإلتزام بها مع أنّها تكون من الخطاب الترتبي منها ما لو فرض حرمة الإقامة على المسافر

٢١٠ ـــــــ

التجاوز، (أي رفع اليد) عن الأمر به (بالأهم) وطلبه حقيقة.

وإمّا أنّ يكون الأمر به، (أي المهم) إرشاداً إلى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة والغرض لولا المزاحمة، (أي بالأهم) وأنّ الإتيان به (أي المهم) يوجب إستحقاق المثوبة فيذهب بها بعض ما إستحقه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهم لا أنّه أمر مولوي فعلي، (أي المهم) كالأمر به، (أي بالأهم) ... إلى آخره. وفيه كلاهما ممنوع، أمّا الأوّل فإنّه خلاف ما عليه إرتكازهم من بقاء الأمر بالأهم إلّا أن يكون مراده تماميّة أمد الأهم بواسطة العصيان كمامر.

وأمّا الثاني: فلكون الأمر به مولوياً لا إرشادياً بالوجدان فجميع الأوامر إرشاد إلى الغرض الأقصى فوجوب الصلاة والإزالة لا تكونان إلّا مولوياً وذكر أستادنا الآمليّ في الرد على الفروع في «المنتهى: ص ٨٥» ولا يخفى أنّ ما ذكروه شاهداً لوقوع الترتب من هذه الفروع لا مساس لها بالترتب وذلك لأنّ الخطابين المتزاحمين في مقام الإمتثال إن كان التضاد بين متعلقيهما تكوينياً لا بسبب إعتبار الشارع أو إشتراطه في أحدهما أو كليهما ما يوجب التنافي بينهما والمعاندة في الوجود كشرب الماء لحفظ نفسه من التلف عن العطش والوضوء به للصلاة فإنّ التنافي بينهما ذاتي تكويني، (أي مع صرف النظر عن أمر الشارع التنافي موجود، إمّا يصرّف في الوضوء أو يشرب) بخلاف الصوم وإنقاذ الغريق المستلزم للإرتماس في الماء فإنّ التنافي بينهما تشريعي، أي حصل بسبب إشتراط الشارع في الصوم عدم الإرتماس في الماء الموجب للتنافي بين حصوله والإنقاذ المزبور فإن كان التضاد بين المتعلّقين تكوينياً كما أشرنا إليه توجّه النزاع في إمكان الترتب بدعوى إرتفاع قبح التكليف بكلا الضدين في وقت واحد

بنحو الترتب المزبور وعدم إمكانه بدعوى أنّ الترتب في الخطاب بالضدين في وقت واحد لا يوجب إرتفاع قبح التكليف بالضدين في وقت واحد مع توجّه كلا الخطابين إلى المكلّف في آنٍ واحد كما هو المفروض في الترتب المشهور وإن كان التضاد بين متعلّقي كلا الخطابين حاصلاً بسبب إشتراط الشارع في أحدهما أو كليهما ما يوجب التعاند بينهما في الوجود فلا محالة تقع المعارضة بين دليليهما فلابدّ من العلاج من هذه الناحية فلا تكون المعاندة والمضادة بين متعلقيهما ذاتاً في الرتبة السابقة حيث يكون الخطاب بالضدين اللذين تكون المعاندة بينهما في الرتبة السابقة على الخطاب محالاً بنظر العقل مطلقاً كان أم مشروطاً وبعبارة أخرى يمكن القول بالفرق بين المقام والأمثلة المزبورة بأنّ فيها لم تكن مضادة بين متعلّقي الأمرين ذاتاً وإنّما جاءت المضادة من ناحية تقيد أحد الطلبين بعدم الآخر فهذه المضادة معلولة للطلب ولا تؤخذ في معروضه فلا يصدق على ذلك تعلّق الطلب بالضدين لا مطلقاً ولا مشروطاً بخلاف ما نحن فيه إذ جهة المضادة بينهما محفوظة في الرتبة السابقة على الطلب وحينئذٍ فلا ترفع بإشتراط الطلب بعدم الآخر فيصدق حينئذٍ إجتماع الطلبين الفعليين المتضادين أحدهما مطلق والآخر مشروط على نحو لا يوجب سقوط الطلب الآخر معه والعقل يأبى عن ذلك وهذا بخلافه في الأمثلة المزبورة كما لايخفى. هذا تمام الكلام في الترتب.

أمر الآمر مع علمه بإنتفاء شرطه

نموذج الحادي عشر:

قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٢٠»: لايجوز أمر الآمر مع علمه بإنتفاء شرطه

خلافاً لما نسب إلى أكثر مخالفنا. وعن جماعة منهم نقل الإتّفاق على عدم الجواز والكلام يقع عن جهات.

الجهة الأولى: في المراد من الشرط هو شرط وجود الأمر كما سيأتي أو المأمور به قال في «الفصول: ص ١١١» والتحقيق أنّهم إن أرادوا بالشرط شرط الأمر أي شرط وقوعه وصدوره بإرجاع ضمير إليه مأخوذاً بهذا الإعتبار فلا إشكال في إنتفاء الأمر عند إنتفاء الشرط بل لا إشكال في إمتناعه عند إنتفاء الشرط وكذا لو أخذ الأمر بشرط عدم الشرط ووجهه واضح ضرورة أنّ المشروط عدم عند عدم شرطه فيكون المراد بالجواز الإمكان وبعدمه عدمه ـ إلى أن قال: ـ وإن أرادوا بالشرط شرط الشيءِ المأمور به بإرجاع ضميره إليه فهو أقرب إليه لفظاً فحينئذٍ إن أراد المانعون أنّ علم الأمر بإنتفاء شرط المأمور به أي شرط التمكن منه يوجب أن لايجوز الأمر بالمشروط على الإطلاق بالنسبة إلى الشرط الّذي علم الآمر إنتفائه فالحكم على مذهب العدلية متجّه والوجه فيه متضح وهو قبح التكليف بالمحال. نعم، يتأتي الحكم بجواز ذلك حيث يستند إنتفاء الشرط إلى المكلّف عند من أجاز التكليف بالمحال والحال هذه بل قد التزموا بوقوعه مع علم المأمور به أيضاً فقالوا: بإنّ من ترك المسير إلى الحجّ الواجب مأمور بالحجّ وإنّ أرتفع تمكنه منه ويمكن تخصيص نزاعهم عنا بغير ذلك.

قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٢٠»: ضرورة أنّه لايكاد يكون الشيءِ مع عدم علته كما هو المفروض هيهنا فإنّ الشرط من أجزائها وإنحلال المركب، (أي إنتفائه بإنتفاء و) بانحلال بعض أجزائه ممّا لايخفى. فجعله شرطاً للأمر، وبما أنّ العلة التامّة مركبة من المقتضي والشرط والمانع فلا محالة تنتفي بإنتفاء كلّ منها

وتبعه عليه غيره وقال بعض أيضاً الظاهر أنّ المراد من شرطه ليس هو شرط المأمور به ضرورة جواز الأمر مع العلم بإنتفاء شرط المأمور به وإمكان تحصيله خارجاً بلا كلام كالطهارة والستر ونحوهما بالنسبة إلى الصلاة فيحصله المكلّف. أوّلاً: ثمّ يأتي بالمأمور به مستجمعاً للشرائط كلّها كما لا إشكال في أنّ المراد من شرط الأمر هو خصوص القدرة والتمكن من المأمور به، أي هل يجوز أمر الأمر مع علمه بإنتفاء قدرة المكلّف على الفعل أم لا وليس المراد هو مطلق شرط الوجوب كالوقت بالنسبة إلى الصلاة ونحوها.

لكن قال المحقّق العراقيّ في «البدايع: ج ١ ص ٤١١» والظاهر أنّ المراد من الشرط في عنوان النزاع هو شرط وجود المأمور به لا شرط نفس الأمر إذ لا ينبغي الإشكال في عدم جواز الأمر مع إنتفاء شرطه حتّى من الأشاعرة المنكرين للتحسين والتقبيح العقليين لرجوعه حينئذٍ إلى جواز تحقّق المعلول بدون علته.

ثمّ قال المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٤١١»: هذا إذا أريد من إنتفاء الشرط إنتفائه بقول مطلق.

وأمّا إذا أريد إنتفاء شرط بعض مراتب الأمر فهو ممّا لا ينبغي الإشكال في جوازه إذا أريد تحقّق بمرتبة الإنشاء مثلاً مع إنتفاء شرط مراتبه المتأخّرة عنه كيف وأنّ الدليل على إمكانه هو وقوعه في العرف والشرع كما في موارد الإمارات والأُصول المؤدية إلى خلاف الواقع بل ولعل كثير من الأحكام باقية في مرتبة إنشائها ولم تصل إلى المرتبة الفعلية إلى أن يقوم الحجة ـ عجل الله فرجه ـ كما يرشد إلى ذلك قوله عليه السلام: «إنّ الله سبحانه سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً ... إلى آخره». نعم، مع إنتفاء شرط المرتبة السابقة لا يمكن تحقّق اللاحقة

لعين ما ذكر في فرض إنتفاء الشرط مطلقاً من لزوم تحقّق المعلول بلا علته.

تبع في ذلك الكفاية «ج ١ ص ٢٢١» نعم، لو كان المراد من لفظ الأمر الأمر ببعض مراتبه (كالإنشاء) ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الآخر، (أي كالفعليّة) بأن يكون النزاع في أنّ الأمر يجوز إنشاءه مع علمه بإنتفاء شرطه بمرتبة فعليّته وبعبارة اخرى كان النزاع في جواز إنشاءه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية لعدم شرطه لكان جائزاً وفي وقوعه في الشرعيّات والعرفيات (غني وكفاية كأمره تعالى ابراهيم عليه السلام بذبح ولده) وقد عرفت سابقاً أنّ داعي إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جداً حقيقة بل قد يكون صورياً إمتحاناً وربّما يكون غير ذلك، (أي التهديد والتعجيز) ومنع كونه أمراً إذا لم يكن بداعي البعث جداً واقعاً وإن كان في محله إلّا أنّ إطلاق الأمر عليه إذا كانت هناك قرينة على أنّه بداع آخر غير البعث توسعاً ممّا لا بأس به أصلاً.

لكن فيه أنّ الظاهر أنّ ما ذكره من الجواز فيما إذا لم يكن الأمر بداعي البعث والتحريك واقعاً خارج عن محل البحث ضرورة أنّ محل البحث في الجواز وعدمه إنّما هو في الأوامر الحقيقية الّتي يكون الداعي فيها البعث والتحريك نحو إيجاد متعلّقاتها في الخارج حقيقة، أمّا في الأوامر الصوريّة الّتي ليس الداعي فيها البعث نحو إيجاد متعلقاتها في شيءٍ بل لداعي لها الإمتحان أو غيرها فلا إشكال في جوازها مع علم الأمر بإنتفاء شروط فعليتها ومراد المحقّق العراقيّ ليس ذلك بل مراده أنّ كلاهما جديين لكن أحدهما بقى في مرحلة الإنشاء والآخر وصل إلى مرحلة الفعلية. وبذلك يجمع بين الحكم الظاهري والواقعي وذكر في «المحاضرات: ج ٤ ص ٦»: لا مجال للنزاع في شرايط الجعل فلا شبهة في

إنتفاء الجعل بانتفاء شرطه وذلك لأنّ الجعل فعل اختياري للمولى كبقية أفعاله الإختياري هذا من ناحية ومن ناحية أُخرى أنّ كلّ فعل إختياري مسبوق بالمبادي النفسانية وهي الإرادة بمقدّماتها من التصور والتصديق ونحوهما لنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي أنّه لا يمكن جعل الحكم من المولى مع إنتفاء شيءٍ من تلك المبادي والمقدّمات ضرورة أنّه معلول لها ومشروط بها ومن الطبيعي إستحالة وجود المعلول بدون وجود علته ووجود المشروط بدون تحقّق شرطه وهذا من الواضحات الأوّلية وغير قابل لأنّ يكون ذلك محل البحث والأنظار.

ومن ذلك يظهر أنّه ليس شرط الأمر محل النزاع أصلاً كما ظهر إختلاط بعض من شرط الأمر وشرط المأمور والقسم الّذي يكون البحث من شرط المأمور كما ستعرف.

قال المحقّق العراقيّ في «البدايع: ص ٤١٢»: فإتضح ممّا ذكرنا أنّ المراد من إنتفاء الشرط في عنوان البحث هو إنتفاء شرط وجود المأمور به وينبغي أيضاً تخصيصه بالإنتفاء الموجب لسلب قدرة المأمور على الإمتثال وإتيان المأمور به واجداً لشرطه لا مطلق إنتفاء حتّى يشمل ما كان غير متحقّق ولكن يقدر المكلّف على تحصيله فإنّه حينئذٍ لا إشكال في جواز الأمر بالمشروط المستتبع للزوم إتيان الشرط عقلاً وشرعاً على القول بالملازمة.

وقال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٧٨»: وحينئذٍ فيتعين إرادة إنتفاء شرط وجود المأمور به وعليه أيضاً ينبغي تخصيص مورد النزاع بالإنتفاء الموجب لسلب قدرة المأمور على الإمتثال وإتيانه واجداً لشرطه لا مطلق الإنتفاء، ولو المستند إلى إختيار المكلّف مع تمكنه من تحصيله فإنّ ذلك أيضاً

ممّا لامجال للنزاع فيه إذ لا إشكال في جواز ذلك كما في تكليف الجنب بالصلاة عند دخول الوقت مع تمكنه من تحصيل الطهارة ومن ذلك كان الواجب عليه حينئذٍ تحصيل شرطها الّذي هي الطهارة فإنّه لولا وجوب الصلاة عليه لما كان الواجب عليه تحصيل الطهارة وهو واضح بعد وضوح كون وجوب الطهارة عليه وجوباً غيرياً ترشحياً من وجوب ذيها.

لكن أشكل على ذلك المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٨٤» وقال: بل غير جايز لأنّ الإنشاء بداع البعث مع العلم بإنتفاء شرط بلوغه إلى مرتبة الفعلية غير معقول وبداع الإمتحان وغيره لا يترقب منه البلوغ إلى مرتبة البعث الجدي ليدخل في العنوان وبلا داع محال ... إلى آخره. ومرجعه إلى إنكار الأوامر الإمتحانية والإختبارية فيكون النزاع مبنائياً وقد تقدّم الكلام فيه والمتابعة لصاحب الكفاية من كون النزاع في شرط الأمر لكن عرفت أنّ الأمر جدي وإنّما لمصلحة بقى في مرحلة إنشائه فالنتيجة أنّ النزاع ليس في شرط الأمر كما أفاده صاحب الكفاية ومن تبعه بل شرط المأمور به وهو القدرة فمرجع البحث إلى أنّه هل يمكن تكليف العاجز من إتيان شيءٍ بذلك الشيء أم لا وحيث أن الأشاعرة لايرون بأساً في تكليف العاجز من شئ بذلك الشئ قالوا في هذا المقام بإمكان أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه وصحته وحيث نحن نقول بعدم صحة ذلك بل عدم إمكانه لأنّ حقيقة الأمر هو البعث بأحد طرفي المقدور فنقول بإمتناعه.

الجهة الثانية: ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٠٩»: الفصل السادس قد عرفت في مبحث الواجب المشروط أنّ فعليّة الحكم في القضايا الحقيقية، أي الّتي كان الحكم فيها مجعولاً للموضوع المفروض الوجود خارجاً

كللّه على النّاس حج البيت من استطاع، مشروطة بوجود موضوعه خارجاً ويستحيل تخلفها عنه وعلم الآمر بوجوده أو بعدمه أجنبي عن ذلك، أي إنّ الحكم لم يجعل فيها من الأوّل لفاقد الشرط والموضوع فلا معنى للبحث عن جواز أمر الآمر مع علمه بإنتفاء شرطه كما عرفت أنّ الحكم في القضايا الخارجية يدور مدار علم الحاكم ووجود شروط الحكم.

وأمّا نفس وجودها في الخارج أو عدمها فيه فهو أجنبي عن الحكم فلا معنى للبحث عن الجواز المزبور فيها أيضاً فالتحقيق أنّ هذه المسألة باطلة من أصلها وليس فيها معنى معقول يبحث عنه، انتهى.

وأجاب عنه أستادنا الخوئيّ عن الأمر الأوّل في «هامش الأجود» بأنّ فعلية الحكم في القضايا الحقيقية وإن كانت تدور مدار وجود الموضوع خارجاً إلّا أنّ جعل الحكم على الموضوع المقدر وجوده مع العلم بعدم تحقّقه خارجاً لغو لايمكن صدوره من الحكيم. نعم، إذا كان نفس جعل الحكم موجباً لعدم تحقّق الموضوع وكان غرض الجاعل في جعله الحكم هو ذلك كما إذا فرض أنّ جعل القصاص أوجب عدم تحقّق القتل الإختياري في الخارج فلا مانع من جعله فالحقّ في المقام هو التفصيل ومن ذلك يظهر الحال في القضايا الخارجية، انتهى.

قال في «المحاضرات: ج ٤ ص ٨»: في الجواب عن المحقّق النائينيّ قال: النزاع في هذه المسألة لو كان في دخل علم الآمر لوجود الموضوع أو بعدم وجوده في فعلية الحكم وعدم فعليته لكان ما أفاده في غاية الصحة وذلك لما عرفت من أنّ فعلية الحكم في القضايا الحقيقية تدور مدار فعلية موضوعه وتحقّقه في الخارج ولا دخل لعلم الآمر لوجوده أو بعدمه في ذلك أصلاً فإذن لا معنى

للنزاع فيه كما هو واضح إلّا أنّك أنّ النزاع في المسألة ليس في هذا بل هو فيما ذكرناه من أنّ جعل الحكم في القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده مع علم الجاعل بعدم تحقّق الموضوع في الخارج هل يجوز أم لا ومن الظاهر أنّ النزاع في هذا نزاع في معنى معقول وعلم الحاكم، أي في القضايا الخارجية الّذي له دخل في جعل هذا الحكم ليس علمه بما هو صفة نفسانية قائمة بها مع قطع النظر عما تعلّق به من الموجودات الخارجية ضرورة أنّ علمه لوجود شرطه في الخارج يدعو إلى جعل هذا الحكم كما أنّ علمه بعدم وجوده فيه داع لعدم جعله فيما إذا لم يكن الغرض منه عدم تحقّق شرطه وموضوعه فإذن يقع الكلام في أنّه هل يجوز لمولى أن يأمر عبده بفعل مشروطاً بشيءٍ مع علمه بإنتفاء ذلك الشيء في الخارج وعدم تحقّقه أصلاً أم لا نزاع في أمر معقول.

وقال في «المحاضرات: ج ٤ ص ٨» ولكن الصحيح في المقام هو التفصيل بين ما إذا كان إنتفاء الشرط مستنداً إلى نفس جعل الحكم وكان هو الموجب له وما إذا كان مستنداً إلى عدم قدرة المكلّف أو إلى جهة أخرى فعلى الأوّل لا مانع من جعله أصلاً إذا كان الغرض منه عدم تحقّق الشرط والموضوع في الخارج من دون فرق بين أن يكون الجعل على نحو القضية الحقيقية أو الخارجية كما إذا قال المولى لعبده: أو الأب لإبنه إن كذبت مثلاً فعليك دينار مع علمه بأنّ جعل وجوب الدينار عليه على تقدير كذبه موجب لعدم صدور الكذب منه فيكون غرضه من جعله ذلك وكما إذا فرض أنّ جعل الكفارات في الشريعة المقدسة على إرتكاب عدة من المحرمات يوجب عدم تحقّقها في الخارج كوجوب القصاص المترتب على القتل الإختياري إذا فرض أنّه موجب لعدم تحقّق القتل خارجاً ومن

المعلوم أنّه لامانع من مثل هذا الجعل أصلاً بل هو ممّا تقتضيه المصلحة التامّة وعلى الثاني وهو ما إذا كان إنتفاء الشرط من غير ناحية إقتضاء الجعل له فهو لغو محض لا يصدر من المولى الحكيم مثل أن يأمر بوجوب الحج على تقدير الإستطاعة في الخارج مع علمه فرضاً بعدم تحقّقها فيه أصلاً فإنّه لا شبهة في أنّ جعل مثل هذا الحكم لغو صرف ... إلى آخره. لكن فيه أنّ هذا يتم لو علم بإنتفاء شرطه مطلقاً بالنسبة إلى الجميع، أمّا لو علم إنتفاء شرطه بالنسبة إلى بعض دون بعض أو علم أنّه رادع من تحقّق الموضوع وهو القتل بالنسبة إلى بعض دون بعض فهذا يخرج عن اللغوية.

الجهة الثالثة في الثمرة: قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ص ٢٠٩»: وأمّا الثمرة الّتي رتبوها عليها من وجوب الكفارة على من أفطر في شهررمضان، ولو لم يتم له شرائط الوجوب إلى الليل، فهي مترتبة على بحث فقهي وهو أنّ وجوب الصوم، هل ينحل إلى تكاليف متعددة بتعدد الآنات أو هو تكليف واحد مشروط بشرط متأخّر وهو بقاء شرائط الوجوب إلى المغرب، وعلى الثاني فهل لنا تكليف آخر بإمساك بعض اليوم في خصوص ما إذا إرتفع شرط الوجوب بالإختيار أو مطلقاً أو لا والبحث عن ذلك موكول إلى محله، انتهى. والتحقيق في هذه الثمرة أنّ المستفاد من الروايات أنّ موضوع وجوب الكفارة هو الإفطار العمدي في شهر رمضان من دون عذر شرعي له وقد تحقّق نعم، في الحيض والنفاس ونحوهما ينكشف عن عدم وجوب الصوم من الأوّل إن وقعا في أثناء النهار فلو أفطر عمداً ثمّ طريا ذلك فلا توجبان الكفارة أصلاً ولعل من ثمرة هذه المسألة هو تعلّق الأمر بالحج في عام الإستطاعة وعدم القدرة بموته

بعد الإحرام و دخول الحرم فإنّه يجزي.

الجهة الرابعة: قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٧٩» وعليه فيرجع النزاع إلى النزاع المعروف بين الأشاعرة وغيرهم من جواز تعلّق التكليف بالمحال وعدم جوازه من جهة رجوع التكليف بالمشروط حينئذٍ مع إنتفاء شرط المأمور به وعدم تمكن المكلّف من تحصيله إلى التكليف بالمحال وبما لا يقدر عليه المكلّف فيندرج حينئذٍ في ذلك النزاع الّذي أثبته الأشاعرة حسب زعمهم الفاسد من إنكار التحسين والتقبيح العقليين وتجويزهم على الله سبحانه تكليف عباده بما لا يقدرون عليه، وربّما يبتنى ذلك أيضاً على النزاع المتقدّم في مسألة وحدة الطلب والإرادة وتغايرهما بجعل الطلب عبارة عن معنى قابل للتعلّق بالمحال مع كونه موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإمتثال كما هو ظاهر إستدلالهم بالمغايرة إذ حينئذٍ على القول بالإتحاد كما هو التحقيق يكون عدم جوازه من جهة كون التكليف بنفسه محالاً لا من جهة أنّه تكليف بالمحال نظراً إلى وضوح إستحالة تعلّق الإرادة الفعلية بالممتنع بخلافه على القول بالمغايرة فإنّ المحذور فيه إنّما هو من حيث كونه تكليفاً بالمحال وبما لا يقدر عليه المكلّف وفي مثله نقول بأنّه على القول بالمغايرة وتسليم هذا المبنى الفاسد لا بأس بالقول بالجواز في المقام ولكن الّذي يسهل الخطب هو فساد أصل المبني لما عرفت في محله من إتحاد حقيقة الطلب والإرادة وأنّه لا يتصور معنى آخر يكون هو الطلب في قبال الإرادة بحيث كان موضوعاً للحكم بوجوب الإمتثال وكان قابلاً أيضاً للتعلّق بالمحال وعليه فكان التحقيق في المقام هو عدم جوازه من جهة ما عرفت من كون مثل هذا التكليف بنفسه محالاً كما هو واضح.

الجهة الخامسة: قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٢٠»: وكون الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي بعيد عن محل الخلاف بين الأعلام. هذا جواب عما يتوهّم من أنّ الشيء وإن لم يوجد بدون علته التامّة المنتفية بإنتفاء بعض أجزائها إلّا أنّه لا ينافي الإمكان فإنّ الشيء حال وجوده وعدمه ممكن فيجوز الأمر مع العلم بإنتفاء شرطه بمعنى أنّه يجوز في ذاته وإن كان ممتنعاً بالنظر إلى إنتفاء شرطه وحاصل الجواب أنّه يتم لو كان المراد هو الإمكان الذاتي وليس كذلك بل المراد هو الإمكان الوقوعي لعدم كون الأوّل مهماً للأُصولي.

متعلق الأوامر الفرد أو الطبيعة

نموذج الثاني عشر:

في بيان متعلّق الطلب والأمر هل هو الوجود والفرد أو الطبيعة وتحقيق الكلام فيه يكون البحث عن جهات:

الجهة الأولى: قال استادنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣٧٢»: إنّ الطبيعة في المقام يكون له مصداقان فإنّ القائل إذا قال يجب الحج على المستطيع يكون فيه طبيعتان طبيعة المستطيع وطبيعة الحج ولا يكون الأولى محل البحث لأنّه لاشبهة في أنّ الطبيعة يكون سبباً لبسط الحكم على الأفراد وفي الواقع يكون المستطيع الخارجي والجنب الخارجي وغيره عليه حكم الحج والغسل وغيره ولايأتي البحث في أنّ الأمر بأي شيءٍ تعلق ففي الواقع تعلق بالأفراد الخارجية بالعنوان العام وهو المستطيع والجنب كما أنّه قد يكون العنوان العام الإنسان الّذي له أفراد وإنّما الكلام في الطبيعة الثانية أعني الحج فإنّه يكون وجوده الخارجي

بإتيانه في الخارج ظرف سقوط التكليف وماهيته في الذهن بدون الوجود لا أثر لها ولا مصلحة فيها ولذا صار محل الإشكال وكذلك الصلاة والزكاة فلا تخلط كما يكون فيه الخلط في الكلمات فإنّ الأولى خارجة عن محل البحث والثانية داخلة فيه والحاصل يكون البحث في متعلّق فعل المكلّف الّذي هو المأمور به. وما ذكره في غاية المتانة.

الجهة الثانية: قال المحقّق العراقيّ في «البدايع: ص ٤٠٤» وقبل الخوض في المقصود ينبغي تحرير محل النزاع فنقول لا إشكال أنّه على كلا القولين لابدّ عند طلب شيء والأمر به من لحاظ متعلّق الطلب وتصوره ليتمكن بذلك من طلبه والبعث إليه وإلّا فتحقّق الطلب والبعث إليه غير معقول وهو واضح ولا يخفى أنّ لحاظ الطبيعة يتصور على وجوه منها لحاظها بما هي موجودة في الذهن ومنها لحاظها بما هي شيء في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها الذهني أو الخارجي، أي كما يقال الماء موجود أو معدوم فترى معروضاً للوجود والعدم ومنها لحاظها بما هي خارجية بحيث لا يلتفت إلى مغايرتها للخارج ولا يرى في هذا اللحاظ التصوري إلّا كونها عين الخارج ومتحدة معه وإن كان اللاحظ بالنظر التصديقي يقطع بخلافه فيرى أنّها غير موجودة في الخارج وحينئذٍ نقول إنّ من الواضح أنّه ليس المقصود من الطبيعة عند القائل بتعلق الطلب بها هي الطبيعة بما هي موجودة في الذهن حيث أنّها بهذا الإعتبار مضافاً إلى أنّها كلّي عقلي غيرقابل للصدق على الخارج لا تقوم بها المصلحة ليتعلّق بها الطلب فلا مجال لتوهّم تعلّق الطلب بها بهذا الإعتبار وكذلك ليس المقصود بها الطبيعة من حيث هي لوضوح أنّها بهذا الإعتبار ليست إلّا هي فلا تكون أيضاً مورداً للمصلحة ليتعلّق بها

الطلب بل المقصود من ذلك هي الطبيعة بالإعتبار الثالث الّذي به يرى عين الخارج إذا عرفت ذلك ظهر لك أنّ مركز النزاع في أنّ معروض الطلب هي الطبيعة أو الوجود إنّما هي الطبيعة بالإعتبار الثالث فالقائل بتعلّق الطلب بالطبيعة يدعي تعلّقه بنفس الطبائع والعناوين بما إنّها ملحوظة خارجية لا بمنشأ إنتزاعها وهو الوجود لابدو أو لا سراية والقائل بالوجود يدعي عدم تعلقه إلّا بالمعنون الخارجي الّذي هو منشأ إنتزاع العناوين والصور الذهنية.

إذا عرفت ذلك فإعلم قال في «الفصول: ص ١١١» هذا كلّه إنّما يجري على ما هو التحقيق عندنا في مدلول الأمر من أنّه طلب إيجاد الطبيعة.

وأمّا إذا قلنا بأنّ المطلوب به الحقيقة الخارجية أو الحقيقة المقيدة بالوجود الخارجي فإن فسر الفردبالطبيعة المقيدة بالتشخص كما هو التحقيق فيه فالمطلوب بالأمر نفس الفرد وإن فسر بالمجموع المركب من الطبيعة والتشخص فالمطلوب بالأمر أمر ثالث غير الطبيعة من حيث هي و غير الفرد وهي الطبيعة المقيدة.

وقال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٢١»: ولايخفى أنّ المراد من متعلّق الطلب في الأوامر هو صرف الإيجاد كما أنّ متعلقة في النواهي هو محض الترك ومتعلقهما هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود والمقيدة بقيود تكون بها موافقة للغرض والمقصود من دون تعلّق غرض بإحدى الخصوصيّات اللازمة للوجودات بحيث لو كان الإنفكاك عنها بأسرها ممكناً لما كان ذلك ممّا يضر بالمقصود أصلاً كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الأحكام، أي الحكم والمحمول فيها على نفس الطبيعة من حيث هي والكلي مثل الإنسان كلّي بل في المحصورة، أي الّتي هي قسمة للطبيعة فإنّها وإن ذكر في تحديدها أنّها ما يكون الحكم فيها على الأفراد

مع بيان كمية أفراد المحكوم عليها بلفظ كلّ وبعض ونحوهما مثل كلّ إنسان حيوان ناطق ولا شيء من الإنسان بحجر إلّا أنّ المحقّق في محله أنّ الحكم فيها أيضاً على الطبيعة الملحوظة سارية في الأفراد لا من حيث هي كما في الطبيعية على ما حقق في غير المقام.

فصاحب الكفاية بعد أن تخيل أنّ مراد القائل بالطبيعة أنّ موضوع الأمر نفس الطبيعة من حيث هي ومراد القائل بالفرد أنّ موضوعه الوجود الخاص بدخل الخصوصيّات في موضوعه وحيث أنّ الخصوصيّات المقومة للفرد ليست دخيلة في الغرض الباعث على الأمر فيمتنع أخذها في موضوعه أورد صاحب الكفاية على القائلين بالفرد بذلك وحيث أنّ الطبيعة من حيث هي ليست أيضاً موضوعاً للغرض ولا محطاً للأثر المقصود منها وجه القول بالطبيعة تبعاً للفصول بأنّ الأمر ليس هو الطلب مطلقاً كي يمتنع تعلقه بالماهيّة من حيث هي بل هو طلب الوجود وكذلك النهي ليس هو الزجر عن الماهيّة كذلك بل هو طلب العدم فالوجود والعدم المأخوذان في موضوع الأمر والنهي متعلقان بالماهيّة من حيث هي ولا إشكال فيه وحاصله إرادة صدور الوجود من المكلّف لا إلى طلب ما هو صادر وثابت في الخارج حتّى تكون من طلب الحاصل ولكن فيه أوّلاً: كان الأولى في توجيه القول بالطبيعة حمل الطبيعة في كلامهم على الملحوظة حاكية عن الوجود لا جعل الوجود داخلاً في مفهوم الأمر ولا جعل العدم داخلاً في مفهوم النهي إذ الأمر نفس الطلب والنهي نفس المنع والزجر لا طلب العدم فهما ضدان يتعلقان بالوجود كما يتعلقان بالعدم. وثانياً: أنّ الرد على القول بالفرد بما ذكره أخذاً بظاهر لفظ الفرد غير ظاهر الوجه بعد ظهور أدلتهم في خلافه فإنّ إستدلالهم بأنّ الطبيعة من

حيث هي لا وجود لها في الخارج ظاهر في نفس الطبيعة من حيث هي لا في إعتبار الخصوصيّات في موضوع الأمر، مع أنّ الفرد لو كان هو الوجود الخاص ويلزم من تعلّق الأمر بالفرد بعد البناء على دخل الوجود في مفهوم الأمر أن يكون معنى الأمر بالفرد طلب وجود الوجود وهو لا معنى له أصلاً، مضافاً إلى ذلك أشكل عليه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٨٢»: إنّه بعد أن كان الإيجاد وجعل الشيء بسيطاً معلولاً للطلب وفي رتبة متأخرة عنه بنحو تخلل بينهما الفاء الكاشف عن إختلافهما بحسب الرتبة كقولك أردت إيجاد الشئ فاوجدته يستحيل وقوعه موضوعاً للطلب ومتعلقاً له.

وقال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢١٠»: فالتحقيق أنّ النزاع في المقام مبتنٍ على النزاع في مسألة فلسفية وهي أنّ الكلّي الطبيعي هل هو موجود في الخارج أم لا كمبحث إختيار الإنسان لا لغوياً من أنّ الموضوع له للطلب هي الطبيعة أو الوجود وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان المراد من وجود الكلّي الطبيعي وعدمه فنقول قد عبر بعض القائلين بإنكار وجود الطبيعي في الخارج أنّ الكلّي الطبيعي من المفاهيم الإنتزاعية ولا يخفى أنّ مراده بذلك ليس هو الإنتزاع المصطلح عليه في ما هو من قبيل الخارج المحمول المنتزع من خصوصيّات ذاتية كالعلية والمعلولية أو من خصوصيّات قيام العرض بمعروضه كالسبق واللحوق والمقارنة كيف وقد إتفقوا على تقسيم المحمولات إلى ذاتية وهي المحمولات المقومة للذات وإلى غير ذاتية وعلى تقسيم ما لا يكون ذاتياً إلى محمولات بالضميمة وهي المحمولات بواسطة قيام أحد الأعراض التسعة بمعروضاتها، أي كالبياض للجسم وإلى محمولات إنتزاعية المعبر عنها بالخارج المحمول، أي

كالفوقية والتحتية كما أنّه ليس مراد القائل بوجوده في الخارج هو القول بتحقّقه في الخارج من دون تشخص وخصوصيّة كيف وقد إتفقوا على أنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجود بل المراد من هذا النزاع على نحو يكون نزاعاً معقولاً هو أنّ الإرادة الفاعلية الموجدة للشيء في الخارج هل تتعلّق بنفس الشيء مع قطع النظر عن مشخصاته وهي إنّما توجد معه قهراً لإستحالة وجود الشيء بدون الشخص أو أنّ المشخصات تكون مقومة للمراد بما هو مراد ويستحيل تعلّق الإرادة بنفس الطبيعي من دون مشخصاته وبعبارة أُخرى هل التشخصات في مرتبة سابقة على الوجود ليكون معروض الوجود هي الماهيّة المتشخصة أو هي في مرتبته حتّى يكون معروض الوجود كتشخصات نفس الماهيّة ونحن إذا راجعنا وجداننا في إرادتنا نرى أنّ متعلّق الإرادة في أُفق النفس كلّي دائماً وإن كان مقيداً بألف قيد حسب إختلاف الأغراض وإنّما يكون التشخص بالوجود فقط فاذا كان هذا حال الأفعال الإرادية فيكون حال غيرها من الموجودات الخارجية المعلولة لغير الإرادة أيضاً كذلك فيكون نفس الطبيعي معروض الوجود والتشخص دائماً إذا تبين ذلك فبضميمة أنّ ما هو متعلّق الإرادة التكوينية من العبد لابدّ وأن يكون بعينه متعلّقاً للإرادة التشريعية من المولى فإنّ نسبة الإرادة التشريعية إلى التكوينية وإن لم يكن نسبة العلة إلى معلولها حقيقة إلّا أنّها في حكم العلة لها ومحركة للعبد إلى إرادة ما تعلقت به يتضح لك أنّ متعلّق الأوامر هي نفس الطبائع وتكون المشخصات كلّها خارجة عن المأمور به.

وأجاب عنه أستادنا الخوئيّ في «الهامش الأجود: ج ١ ص ٢١١» لايخفى أنّ حقيقة الوجود بما أنّها فعلية محضة يكون تشخصها بنفس ذاتها فكلّ وجود

في نفسه مغاير لوجود آخر ومتشخص بنفسه.

وأمّا تشخص الماهيّة فإنّما يكون بالوجود وهذا معنى قولهم إنّ الشيء ما لم يوجد لم يتشخص.

وأمّا قولهم الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فالمراد من التشخص فيه هو التشخص في مرتبة علة الشيء الموجدة له لا تشخصه المتقدّم بالوجود الخارجي المحقّق أو المفروض هذا حال التشخص الحقيقي الّذي يكون بالوجود ويعرض الماهيّة بتبع عروض الوجود لها.

وأمّا الأُمور الّتي لا تنفك عن الوجود خارجاً كالأعراض الملازمة مع الوجود الجوهري فهي لا تكون مشخصة له ابداً بل هي موجودات اخرى في قبال ذلك الوجود المتشخص بنفسه ووجود كلّ منها متشخص بنفسه أيضاً وإطلاق المشخص عليها احياناً مبني على ضرب من المسامحة والعناية وعليه فلا مجال لتوهّم أنّ الأمر بشيءٍ يكون أمراً بمشخصاته المسامحية. نعم، لو بنينا على لزوم كون المتلازمين في الوجود متفقين في الحكم لكان اللازم هو إتصاف المشخص بحكم المتشخص أيضاً لكنّه بمراحل عن الواقع على ما سيتبين في محله فتلخص أنّ القول بتعلّق الأمر بالمشخصات يبتني على القول بسراية حكم الشيء إلى ملازمه ولا دخل له بكون المشخصات في مرتبة سابقة على الوجود أو في مرتبة لاحقة له ومن ذلك يظهر ما في كلام شيخنا الأستاذ دام بقاه في هذا المقام، انتهى. وقد عرفت أنّ الكلام ليس في المشخصات أصلاً حتّى على القول بتعلقه بالفرد ولانعيد إلى هنا تبين أنّ المحقّق الخراساني يقول: إنّ البعث يكون بإيجاد الماهيّة الذهنية في الخارج لا الماهيّة فقط ولا الوجود الحاصل لمامرمن عدم الفائدة في البعث

كذلك من جهة محالية طلب الحاصل وأنّه مسقط له فلا يعقل أن يكون معروضاً له، وعدم أثر للماهيّة لأنّها من حيث هي ليست إلّا هي وتقدّم الجواب عنه، وفي قباله ذكر المحقّق النائينيّ أنّ البعث لايكون بالإيجاد بل بالماهيّة لكن لا في رتبة الذات لأنّها فيها ليست إلّا هي بل في ما دونها لغاية الإيجاد وتقدّم الجواب عنه، مضافاً إلى أنّ الماهية لا تكون مركز المصلحة بل المصلحة في الوجود فعلى هذا يكون تعلّق الأمر بالماهيّة أو بالوجود باطلاً لعدم المصلحة في الأولى ولزوم تحصيل الحاصل في الثاني. وذهب المحقّق العراقيّ إلى أنّ الأمر متعلّق بالطبايع الحاكية عن الخارج، أي بلحاظ وجودها فيه وتوضيحه أنّ الصورة من الشيء في الذهن تارة تكون موجودة فيه مع كون متعلقها في الخارج مثل الصورة الّتي تجيء في ذهن المعمارة من الدار الموجود في الخارج فإنّها تكون مع جمع الخصوصيّات وأخرى يتصور في النفس صورة دار ويريد إيجادها في الخارج بواسطة البناء وهذه الصورة لا تكون مع الخصوصيّات التفصيلية متصورة بل بنحو من الإجمال فالأوامر المتعلقة بالطبايع من قبيل الثاني دون الأوّل فيتعلّق الأمر بماهيّة الصلاة الّتي يراد إيجادها في الخارج لا الصلاة الموجودة.

وأجاب عنه بعض أساتذتنا بأنّ الصورة لا مصلحة فيها والإيجاد والوجود واحدعلى مسلكه فيعود المحذورمن تحصيل الحاصل وعدم المصلحة في الماهيّة، والجواب عنه واضح فإنّ الصورة حاكية عن الخارج كان الخارج هوبجميع شرائره حتّى المصلحة جاء في الذهن وتعلّق به الأمر مع الغض عن ذهنيته وهذا واضح.

وذكر أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣٧٤» فالحقّ أن يقال: إنّ الإيجاد والوجود ليسا بواحد فإنّ نسبة الفاعلية غير النسبة المفعوليّة فيكون

الطلب متعلّقاً بالإيجاد الّذي يكون هو فعل الفاعل أو بالماهيّة لغاية الإيجاد، أي لتوجد في الخارج والشاهد على تعددهما هو فصل لفظة الفاء الدال على الترتيب الذاتي فإنّه يقال الشيء قررت فأمكنت فأوجدت فوجدت كما يقال تحركت اليد فتحرك المفتاح فكما أنّ إتحاد الزمان لا يوجب إتحاد العلة والمعلول فكذلك في المقام فإنّ رتبة الإيجاد قبل وجود المصلحة تكون في الفاعلية، انتهى.

وفيه أنّ الإيجاد والوجود أمر واحد وإنّما متعدد إعتباراً وتخلل الفاء لما عليه الإعتبار وإلّا يكون واحداً حقيقة قال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٤٨» ولا يخفى عليك أنّ الإيجاد والوجود والإفاضة والفيض متحدان بالذات متفاوتان بالإعتبار فمن حيث قيام الصادر الفائض بالماهيّة يسمّى وجوداً لها ومن حيث قيامه بالجاعل قيام الفعل بالفاعل يسمّى إيجاداً وجعلاً وإفاضة ... إلى آخره.

هذا أوّلاً وثانياً أنّ ما أفاده هو بعينه ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ من تعلقه بالماهيّة لكن لغاية إيجادها، واختار المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٤٩»: فالتحقيق حينئذٍ تعلّق الأمر بالفرد بمعني وجود الطبيعة توضيحه أنّ طبيعة الشوق من الطبايع الّتي لا تتعلق بماله جهة فقدان وجهة وجدان إذا تتعلّق لو كان موجوداً من كلّ جهة كان طلبه تحصيلاً للحاصل، ولو كان مفقوداً من كلّ جهة لم يكن طرف يتقوم به الشوق فإنّه كالعلم لا يتشخص إلّا بمتعلقه بخلاف ما لو كان موجوداً من حيث حضوره للنفس مفقوداً من حيث وجوده الخارجي فالعقل يلاحظ الموجود الخارجي فإنّ له قوّة ملاحظة الشي بالحمل الشايع كما له ملاحظة الشي بالحمل الأولى فيشتاق إليه فالموجود بالفرض والتقدير مقوم للشوق لا بما هو هو بل بما هو آلة لملاحظة الموجود الحقيقي والشوق يوجب

خروجه من حد الفرض والتقدير إلى الفعلية والتحقيق وهذا معني تعلّق الشوق بوجود الطبيعة لا كتعلّق البياض بالجسم حتّى يحتاج إلى موضوع حقيقي ليقال إنّ الموجود الخارجي لا ثبوت له في مرتبة تعلّق الشوق ولا يعقل قيام الشوق بالموجود الخارجي كيف والوجود يسقطه لما عرفت من إقتضاء طبيعة الشوق عدم الوجدان من كلّ جهة.

وفيه أنّ الطلب والشوق بعد ما تعلّق بالصورة الذهنية الموجودة في النفس ومفقوداً في الخارج فلا يمكن تحقّقها في الخارج لكونها جزئياً ذهنياً وليس فيه المصلحة وتمام نظره إلى أنّه ليس من تحصيل الحاصل وهوكما ذكره لكن الإشكال في المصلحة بخلاف ما أفاده المحقّق العراقيّ من الصورة الحاكيّة عن الخارج فكانه هو فلا يرد هذا المحذور لإنّ المصلحة قائمة، ولو بالخارج لكن الصورة هو نفس ما في الخارج لا غيره فالماهيّة بما هي خارجية وأنّها عين الخارج تقع متعلقة للإرادة والطلب تصوراً وإن لم يكن في الخارج موجود تصديقاً.

الجهة الثالثة: في الدليل على مدّعى كلّ واحد منها، أمّا صاحب «الكفاية» قال «ج ١ كفاية ص ٢٢٢»: وفي مراجعة الوجدان للإنسان غنى وكفاية عن إقامة البرهان على ذلك حيث يرى إذا راجعه أنّه لا غرض له في مطلوباته إلّا نفس الطبائع ولا نظر له إلّا إليها من دون نظر إلى خصوصيّاتها الخارجية وعوارضها العينية وأنّ نفس وجودها السعي بما هو وجودها تمام المطلوب وإن كان ذلك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصيّات.

وقد تقدّم الكلام في هذا المبنى مضافاً إلى أنّ مقصوده على القول بالفرد في قبال الوجود السعي هو وجود الخاص الجزئي فقد تقدّم بطلانه أو كون المراد

تعلّق الطلب بوجودها السعي وبوجود الخصوصيّات الفردية وهي الطبيعة المنضمة فله وجه لكن فيه إشكال سيأتي الإشارة إليه.

والمراد بالوجود السعي الّذي له وحدة سنخية هو الجامع الوجودي بين وجودات الأفراد الّذي لا تنافي الكثرة العددية في مقابل الجامع الماهوي بين الماهيّات الشخصيّة من أفراد نوع واحد فهو لم يقم فيه المصلحة وإنّما هو قائم بالأفراد الخارجية، مضافاً إلى ما تقدّم قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٨٢»: مع ما يلزمه من لزوم تجديد الهيئة عن الوجود في نحو قوله أوجد الصلاة نظراً إلى ما هو الواضح من عدم إنسباق الوجود في المثال مرتين في الذهن تارة من جهة المادّة وأخرى من جهة الهيئة والإلتزام فيه بالمجاز أيضاً كما ترى.

وتمسك المحقّق النائينيّ أيضاً بالوجدان على تعلّقه بالماهيّة وأنّ متعلّق الإرادة في أفق النفس كلّي دائماً وقد عرفت ما فيه وذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٨١»: إنّ الّذي يقتضيه التحقيق هو الأوّل من تعلّق الأمر والطلب بنفس الطبيعة لكن بما هي مرآة إلى الخارج وملحوظة بحسب اللحاظ التصوري عين الخارج لا بالوجود الخارجي كما كان ذلك هو الشأن في سائر الكيفيات النفسية من المحبة والإشتياق بل العلم والظنّ ونحوها أيضاً كما يشهد لذلك ملاحظة الجاهل المركب الّذي يعتقد بوجود شيءٍ بالقطع المخالف للواقع فيطلبه ويريده أو يخبر بوجوده وتحقّقه في الخارج إذ نقول بأنّه لو لا ما ذكرنا من تعلّق الصفات المزبورة بالعناوين والصور الذهنية بما هي ملحوظة خارجية يلزم خلوّ الصفات المزبورة عن المتعلّق في مثل الفرض المزبور فإنّه بعد مخالفة قطعه للواقع لا يكون في البين شيء تعلّق به تلك الصفات مع أنّ ذلك كما ترى من

المستحيل جداً لوضوح أنّ هذه الصفات من العلم والظنّ والمحبة والإشتياق والإرادة كما كان لها إضافة إلى النفس من حيث قيامها بها كذلك لها إضافة أيضاً إلى متعلّقاتها بحيث يستحيل تحقّقها بدونها بل وقد يقطع الإنسان ويذعن بعدم تحقّق شيءٍ كذائى في الخارج إلى الأبد ومع ذلك يشتاق إليه غاية الإشتياق ويتمنى وجوده كقولك ياليت الشباب لنا يعود، فإنّ ذلك كلّه كاشف تام عن تعلّق تلك الصفات المزبورة بنفس العناوين والصور الذهنية لا بمنشأ إنتزاعها والمعنون الخارجي وهو الوجود غايته بما هي ملحوظة بحسب النظر التصوري عين الخارجي لا بما أنّها شيء في حيال ذاته بحيث يلتفت عند لحاظها إلى مغايرتها مع الخارج ولئن شئت فأستوضح ما ذكرنا بالرجوع إلى الأكاذيب المتعارفة بين الناس في ألسنتهم ليلاً ونهاراً فإنّه لا شبهة في أنّ الّذي يخبر كذباً بثبوت القيام لزيد في قوله زيد قائم مثلاً لا يلاحظ ولا يرى من زيد والقيام والنسبة بينهما في لحاظه ونظره إلّا زيد أو القيام الخارجيين والنسبة الخارجية بينهما لا المفهوم منها بما أنّه شيء في قبال الخارج ولا الوجود الحقيقي الخارجي لأنّه حسب إذعانه وتصديقه ممّا يقطع بخلافه وإلّا يخرج إخباره بقيامه عن كونه كذباً كما هو واضح وعلى ذلك فلا محيص من المصير في كلّيّة تلك الصفات من العلم والظنّ والحب والبغض والإشتياق والإرادة ونحوها إلى تعلّقها بنفس العناوين والصور الذهنية غايته بما هي حاكية عن الخارج كما شرحناه لا بمنشأ انتزاعها والمعنون الخارجي لابدّ وأوّلاً بالسراية بتوسط العناوين والصور كيف وأنّ الخارج بعد كونه ظرفاً لسقوط الإرادة والطلب يستحيل كونه ظرفاً لثبوتهما فيستحيل حينئذٍ تعلّق الإرادة والطلب بالمعنون الخارجي، ولو بالسراية بتوسيط العناوين والصور من جهة

رجوعه حينئذٍ إلى طلب الحاصل المحال كما هو واضح ـ إلى أن قال: ـ فعلى ما ذكرنا من الإعتبار الثالث للطبيعة وهو لحاظها خارجية لا يكاد مجال لهذا الإشكال حتّى يحتاج في التفصّي عنه إلى أشراب الوجود في الهيئة إذ عليه نقول بأنّ المصلحة حسب كونها من الأعراض الخارجية وإن لم تكن قائمة إلّا بالخارج إلّا أن الطبيعي بهذا الإعتبار بعد ما لم يكن مغايراً مع الخارج بل كان بينهما الإتحاد والعينية بالإعتبار المزبور يلزمه قهراً صيرورة كلّ من الخارج والصور الذهنية متلوناً بلون الآخر في مرحلة الإتصاف، فمن ذلك تتصف الصور الذهنية بلحاظ الإتحاد المزبور بكونها ذات مصلحة كإتصاف الخارج أيضاً بالمراد المطلوبية والمرادية على الخارج وصدق المطلوبية نظير باب الألفاظ بالنسبة إلى معانيها من حيث سراية صفات كلّ منهما إلى الآخر لأجل ما كان بينهما من الإتحاد ففي الحقيقة كان هذا الإتحاد موجباً لنحو توسعة في دائرة النسبة في مقام الإتصاف في صدقية ذي الأثر والمصلحة على الصور الذهنية وإلّا ففى مرحلة العروض لا يكون المعروض للطلب إلّا العناوين والصور الذهنية كما أنّه في ظرف المصلحة أيضاً لا يكون المعروض لها إلّا الوجود والماهيّة الخارجية.

ونعم ما أوضح الأمر وعليه يكون متعلّق الطلب نفس الصور الذهنية بما أنّها ملحوظة خارجية دون المعنونات الخارجية من غير فرق بين كون العنوان من العناوين الإنتزاعية أو من الطبايع المتأصلة كالصلاة والصوم ونحوهما.

الجهة الرابعة: تحتاج إلى مقدّمة الفرق بين الحصة والطبيعي والفرد هو أنّ الإنسان يكون له وجود في الخارج بوجود زيد الّذي يكون له وجود جوهري مع ضميمة ساير المقولات العرضية ومن هذه المرتبة تنتزع الفردية للإنسان. ثمّ

إنّ الضمائم لا يكون دخيلاً في صيرورة زيد متشخصاً بل تشخصه بنفس الوجود الجوهري الممتاز عن سائر الوجودات فإنّ زيداً لو ألقى منه جميع العوارض مثل كونه ابن عمرو وأب فلان مع طول كذا وعرض كذا ولون كذا يكون غير بكر بنفس وجوده وهو الوجود الإنساني الّذي هو الحيوان الناطق فزيد إنسان وعمرو كذلك ولكنّهما ممتازان بنفس الوجود ومن ذلك يتصور للطبيعي مراتب عديدة حسب تعدد الأفراد ومغايرة كلّ مرتبة منه بإعتبار محدوديتها بالحدودات الفردية مع المرتبة الأُخرى ولذا إشتهر أنّ الطبيعي مع الأفراد كنسبة الآباء مع الأولاد، فلكلّ فرد أباً من الطبيعي غير ما يكون مع الإبن الآخر مع إتحاد تلك الآباء على إختلافها وتباينها بحسب الرتبة بحسب الحقيقة وإندراج الجميع تحت جنس واحد وعلى أي حال من هذه المرتبة تؤخذ الحصة فيقال زيد حصة من الإنسان وعمرو كذلك مع أنّ الطبيعي يصدق عليهما، ثمّ يكون لزيد وجه إشتراك مع سائر الأفراد وهو كون الجميع مصداقاً للإنسان فبهذا النظر يصدق عليه أنّه الطبيعي وينتزع منه فيكون الوجود الواحد الخارجي منشأ لإنتزاع الفرد والحصة والطبيعي بإعتبارات مختلفة فالوجودات المتعددة حصص للطبيعي وما لا تعدد له وهو وجه الإشتراك هو الطبيعي وحينئذٍ إذا عرفت ذلك ففي صورة كون متعلّق الأمر والنهي الطبيعة السارية يكون الحصص أيضاً تحت الأمر والنهي مثل لا تشرب الخمر فإنّه يكون جميع الحصص مبغوضاً، وفي صورة كون المتعلّق صرف الوجود سواء كان في الأمر كصل أو النهي كلا تأكل الثوم وأدخل المسجد فإنّه يكون الأمر والنهي عن صرف الوجود بحيث لو أتي بفرد منهي حصل المكروه وهو الرائحة الكريهة أو وجوب الكفارة عند تعمد الإفطار بالأكل ونحوه الجماع فلا يتكرر، أو بفرد

الواجب حصل الإمتثال وبقيّة الأفراد لا تكون تحت النهي أو الأمر فكيف يكون الأمر متعلّقاً بها والتخيير بين الأفراد يختلف على المسالك المتقدّمة فيبتني على أنّ تعلّق الأمر بعنوان فهل يسري إلى أفراده ومصاديقه على نحو يكون الأفراد بمالها من الحدود والفردية والخصوصيّات الشخصيّة تحت الطلب والأمر أم لا وعلى الثاني من عدم سرايته إلى الخصوصيّات الفردية فهل يسرى إلى الحصص المقارنة لخواص الأفراد كما في الطبيعة السارية، أي الوجودات أم لا بل الطلب والأمر يقف على نفس الطبيعي والقدر المشترك بين الحصص وهي الطبيعة الحاكية عنها ونتيجة هذا البحث كون التخيير بين الأفراد عقلي على الثاني وشرعي على الأوّل ذهب صاحب الكفاية ومن تبعه إلى أنّه عقلى وذهب المحقّق العراقيّ إلى أنّه شرعى وتفصيل ذلك قال صاحب الكفاية «ج ١ ص ٢٢٩» في الواجب الموسع: ولا يذهب عليك أنّ الموسع كلّي كما كان له أفراد دفعية كان له أفراد تدريجية يكون التخيير بينها كالتخيير بين أفرادها الدفعية عقلياً ولا وجه لتوهّم أن يكون التخيير بينها شرعياً ضرورة أنّ نسبتها إلى الواجب نسبة أفراد الطبائع إليها كما لا يخفى.

وذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٥٧»: إنّ المأمور به طبيعي الفعل الواقع في طبيعي الوقت المحدود بحدين فيكون كالحركة التوسطية وهو الكون بين المبدء والمنتهى فكما أنّ الكون المتوسط بالإضافة إلى الأكوان المتعاقبة الموافية المحدود كالطبيعي بالنسبة إلى أفراده كذلك الفعل المتقيد بالوقت المحدود بالأوّل والآخر بالإضافة إلى كلّ فرد من الفعل المتقيد بقطعة من الزمان المحدود بحدين بخلاف ما إذا أمر بفرد من الفعل المتقيد بقطعة من الزمان على

البدل فإنّه تخيير شرعي فيكون كالحركة القطعية بلحاظ قطعات الزمان المأخوذة قيود الأفراد الفعل فإنّ الزمان مأخوذ بنحو التقطع القابل لملاحظة قطعة القطعات المتقيد بها الواجب كالأجزاء بالإضافة إلى الزمان المأخوذ في الواجب على الثاني وكالجزئيات بالإضافة إلى الكون المتوسط على الأوّل، انتهى.

فاللازم على القول بوجوب طلب الوجود في الواجبات على نفس الطبيعي وصرف الجامع وعدم سرايته إلى الحصص الفردية مطلقاً لأتجه القول بالتخيير العقلى إذ لا يبقى مجال حينئذٍ لدعوى وجوب الحصص والأفراد بالوجوب الشرعي ولكن عمدة الكلام فيه حينئذٍ في أصل المبنى وستعرف مفصلاً ومن هنا ظهر ما في أفاده استادنا الخوئيّ في «المحاضرات: ج ٤ ص ١٥» أيضاً قال والصحيح في المسألة أنّ الطبيعي موجود في الخارج حقيقة وذلك لصحة حمل الوجود عليه فلا فرق بين قولنا زيد موجود وقولنا الإنسان موجود فكما أنّ الأوّل على نحو الحقيقة فكذلك الثاني ولذا لا يصح سلبه عنه هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أنّه لا شبهة في صحة حمله على الفرد فيقال زيد إنسان ومن المعلوم أنّه يعتبر في صحة الحمل الإتحاد في الوجود الخارجي وإلّا فالحمل غير صحيح وهذا لعله من الواضحات وبعد ذلك نقول إنّه على القول بوجود الطبيعي في الخارج يتعلّق الأمر به وعلى القول بعدم وجوده فيه يتعلّق بالحصة والفرد ولكن بإحدى الحصص الخارجية لا بالمعين منها فالنتيجة على كلا القولين هي التخيير بين تلك الحصص والأفراد عقلاً، أمّا على القول الأوّل فواضح.

وأمّا على القول الثاني فلفرض أنّ الأمر لم يتعلّق بالحصة الخاصة بل تعلّق بواحدة منها لا بعينها ومن المعلوم أنّ تطبيقها على هذه وتلك بيد

المكلّف ولا نعني بالتخيير العقلي إلّا هذا.

وأمّا ما ذكره من الواحد لا بعينه سيأتي الكلام في ذلك في محله والكلام في التخيير العقلي وستعرف ما فيه.

قال المحقّق العراقيّ في «البدايع: ص ٤٠٨»: فالتحقيق يقضي وقوف الطلب على نفس الطبيعي وعدم سرايته لا إلى الخصوصيّات الفردية ولا إلى حصص الطبيعي الموجودة في ضمن الأفراد المقارنة لخواصها والدليل على ذلك أمران:

الأوّل: أنّه نرى بالوجدان عند طلب شيءٍ والأمر به كما في الأمر بإحضار الماء للشرب لايكون المطلوب إلّا صرف الطبيعي والقدر المشترك بين الحصص من دون مدخليّة في ذلك للحصص فضلاً عن الخصوصيّات الفردية كماء الكوز والحب ونحو ذلك ولذا لو سئل عن تلك الحصص والخصوصيّات فيجاب بأن المطلوب إنّما كان صرف الطبيعي والقدر المشترك دون الحصص ودون خصوصيّات الأفراد.

الثاني: هو أنّ الطلب تابع للمصلحة ولا يتعلّق إلّا بما تقوم به المصلحة فمع قيام المصلحة بصرف الطبيعي والجامع وعدم سرايتها إلى الحدود الفردية ولا إلى الحصص المقارنة لخواصها لأنّ المفروض عدم دخلها في المصلحة فيستحيل حينئذٍ سراية الطلب إلى الحدود الفردية أو الحصص المقارنة لخواصها ثمّ لايخفى أنّ ما ذكرنا من عدم سراية الطلب إلى الحصص وخروجها عن دائرة المطلوبية إنّما هو بالقياس إلى الحيثية الّتي بها تمتاز هذه الحصص الفردية بعضها عن البعض الآخر المشترك معه في الجنس والفصل القريبين.

وأمّا بالنسبة إلى الحيثية الأخرى الّتي بها تشترك هذه الحصص وتمتاز بها

عن أفراد النوع الآخر المشاركة لها في الجنس القريب وهي الحيثية الّتي بها قوام نوعيتها فلا بأس بدعوى السراية إليها، أي كحيثية الصلاتية بالنسبة إلى الصوميّة مثلاً نظير الناطقية لا الناهقية بل ولعله لا محيص عنها من جهة أنّ الحصص بالقياس إلى تلك الحيثية وإشتمالها على مقومها العالي ليست إلّا عين الطبيعي والقدر المشترك ومعه لا وجه لدعوى خروجها عن المطلوبية كما لا يخفى فعلى ذلك تكون الحصص المزبورة كلّ واحدة منها بالقياس إلى بعض حدودها وهو الطبيعي تكون تحت الطلب والأمر وبالقياس إلى حدودها الخاصة تكون تحت الترخيص وخارجة عن دائرة المطلوبية لا أنها على الإطلاق تحت الطلب والأمر كما في الطبيعة السارية ولا خارجة كذلك عن دائرة الطلب ونتيجة ذلك هو كون التخيير بين الحصص شرعياً لا عقلياً فعليه تكون كلّ حصة من الحصص ببعض حدودها داخلة تحت الإلزام الشرعي وببعض حدودها الأخرى داخلة تحت الترخيص ومرجع ذلك إلى وجوب كلّ واحدة منها بإيجاب ناقص بنحو لا يقتضي إلّا المنع عن بعض أنحاء تروكها وهو الترك في حال ترك البقيّة مع كون الترك في حال وجود بقيّة الحصص تكون تحت الترخيص ومقتضاه هو تحقّق الإطاعة والإمتثال بإيجاد فرد منها والعصيان بترك الجميع. وممّا ذكرنا يتضح عدم تماميّة ما في الكفاية وغيرها من الإلتزام بكون التخيير في المقام عقلياً مطلقاً نعم، لو قلنا بقيام الطلب على نفس الطبيعي وعدم سرايته إلى الحصص حتّى بالقياس إلى حدودها الّتي هي القدر المشترك بينها لأتجه القول بالتخيير العقلي إن قلت: إنّ الطلب بعد تعلقه بالعناوين والصور الذهنية لا بالمعنونات الخارجية كما هو المفروض تستحيل سرايته إلى الحصص الفردية حيث أنّ الحصص بصورها

الذهنية تباين الطبيعي وإن كان كلّ من الحصص الفردية والطبيعي ملحوظاً بنحو المرآتية للخارج إذ لازم ذلك تحقّق صورتين ذهنيتين ومن الواضح أنّ الصورتين الممتازة إحديهما عن الأخرى في وعاء تقررهما متباينتان قلت إنّ المدعي هو تعلّق الطلب بالطبيعي بما هو مرآة للخارج ولاريب في أنّ وجود الطبيعي في الخارج لا يمتاز عن وجود الحصص بل هو الجهة المشتركة الجامعة بين الحصص والمرئي بالطبيعي الملحوظ مرآة للخارج ليس إلّا تلك الجهة الجامعة بين الحصص وهذا هو مرادنا من سراية الطلب من الطبيعي إلى حصصه بل التأمّل يقضي بأن التعبير بالسراية في المقام مسامحي إذ بالنظر الدقي يكون الطلب المتعلّق بالطبيعي الملحوظ مرآة للخارج متوجهاً إلى تلك الجهة الجامعة بين الحصص فمتعلّق ذلك الطلب في الحقيقة هي تلك الجهة الجامعة بين حصصها ـ إلى أن قال: ـ لا شبهة في أنّ ظرف السراية المدعاة إنّما هو قبل تحقّق الإنطباق في الخارج وما ذكر من أنّه لا مجال لسراية الطلب المتعلّق بالطبيعي عن نحو صرف الوجود إلى حصة أخرى في هذا الظرف فهو ناشيء من تخيل أنّ سريان الطلب من الطبيعي إلى الحصص يلازم فرض ثاني الوجود مع أنّه لا يتصور في الطبيعي الملحوظ على نحو صرف الوجود ولكنّه غير وجيه لإنّا لا ندعي سرايته إلى الحصص مع فرضها بنحو أوّل الوجود وثاني الوجود وهكذا ليتوجّه الإشكال المزبور بل ندعي سرايته إلى كلّ حصة معنونة بعنوان عدم مسبوقيتها بغيرها من الحصص وحيث أنّ المدّعي هو السراية البدلية فلا ضير في فرض حصص كثيرة تكون كلّ منها مسبوقة بعدم غيرها من الحصص ويكون الطلب المتعلّق بالطبيعي سارياً إليها بنحو البدلية بذلك كلّه ليتضح أنّه لا محذور

في ما ادعيناه من السراية أصلاً.

ونعم ما قال: فلابدّ أن يكون التخيير شرعياً إذا كان الحصص متعلّقاً للطلب كما هو الحقّ دون الطبيعي وحده فإنّ الطبيعي لا يوجد في الخارج إلّا بوجود فرده ولا يسري الحكم منه إلى الخصوصيّات وإنّما ليسري إلى جهة إمتيازها عن أفراد النوع الآخر المشاركة معها وهي حصة الطبيعة عند عدم مسبوقيتها بوجود غيره الّذي في الطبيعة السارية لا توجد ذلك وإن كانت تشارك معها في جنسها القريب وهي الحيثية الّتي بها قوام نوعيتها فإن الحصص كلّ واحدة منها تشتمل على جهات وحيثيات شتّى ينتزع بها منها عناوين مقوماتها العالية كالجوهرية والجسمية والنامية والحساسيّة والحيوانية كما في زيد الّذي هو فرد الإنسان حيث يشتمل على جميع حدود مقوماته العالية من الجوهرية والجسمية إلى أن يبلغ إلى جهة الإنسانيّة الّتي هي جهة مشتركة بينه وبين عمرو وخالد مع زيادة جهة أُخرى فيه الّتي بها إمتيازه عن عمرو وخالد وكذلك الإنسان بالنسبة إلى الحيوان والجسم النامي والمطلق والجوهر وهكذا كلّ سافل بالنسبة إلى عاليه فإنّه لابدّ من إشتماله على جميع مقوماته العالية مع زيادة جهة فيه بها إمتيازه عن سائر الحصص المشاركة معه في جنسه وفصله القريبين وهو معنى قولهم بأن كلّ ما هو مقوم للعالي مقوم للسافل ولا عكس.

وأورد على المحقّق العراقيّ بعضهم بعد مقدّمة طويلة أنّ مراده من دعوى السراية.

إن كان هو الفصول المميزة ففيه أنّ ذلك عين الطبيعي ومقومها ومرجعه إلى أنّ الحكم على الطبيعي يسري إلى الطبيعي وأنّ أراد ما يمتاز به حصص نوع عن حصص نوع آخر ففيه أنّ الطبيعي لا يمكن أن يتحصص بنفس ذاته بل

التحصص يحصل بتقييده بقيود عقلية مثل الإنسان الأبيض والفرس الأسود فحينئذٍ لا يمكن أن يكون الحصص نفس الطبيعي في اللحاظ العقلي.

وأمّا الإتحاد الخارجي فكما يكون بين الحصص والطبيعي يكون بين الأفراد والطبيعي ولكنّه لا يوجب سراية الأمر في كلا القسمين وبالجملة أن الإمتياز بين حصص نوع مع حصص نوع آخر ليس بالفصل المقوم فقط بل به وبالتقييدات الحاصلة من القيود اللاحقة المحصلة للحصص والإمتياز بالفصل المقوم فقط إنّما يكون بين نوع ونوع آخر لا حصصهما فتحصل ممّا ذكرنا أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعي لا يمكن أن يسري إلى الأفراد ولا إلى الحصص الّتي تخيلت للطبيعي.

وفيه أنّه تقدّم المراد من الحصص وأنّه حالات الشيء قبل تقييده بقيود أصلاً فلا مانع من سراية الطلب إليه من دون تقييد مضافاً إلى أنّ الطبيعة المرآة إلى الخارج وهي الحصة المقارنة للخصوصيّات الجامع لحيثيات متعددة منها إمتيازها عن نوع آخر فلا محذور لسراية الطلب إليه كما هو الواقع ويكون متعلّق الأمر.

الجهة الخامسة: في إبتناء المسألة على أصالة الوجود أو الماهيّة وأنّه يتعيّن على الثاني القول بالطبيعة وعلى الأوّل القول بالوجود، إشارة إلى الخلاف المعروف في فن المعقول من أنّ الأصل في التحقّق هو الوجود فهو الصادر حقيقة والماهية أمر إعتباري محض كما هو المنسوب إلى المحقّقين من المشائين أو الأصل هو الماهية فهي الصادر حقيقة والوجود أمر إعتباري كما هو مذهب شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي وغيره قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٢٣»: لا يخفى أنّ كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقاً للطلب إنّما يكون بمعنى أنّ الطالب يريد صدور الوجود من العبد وجعله بسيطاً الّذي هو مفاد كان التامّة وإفاضته

لا أنّه يريد ما هو صادر وثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل كما توهّم ـ إلى أن قال: ـ وإنّه لابدّ في تعلّق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبعث إليه كي يكون ويصدر منه هذا بناءً على أصالة الوجود.

وأمّا بناءً على أصالة الماهيّة فمتعلّق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي أيضاً بل بما هي بنفسها من الخارجيات والأعيان الثابتات لا بوجودها كما كان أنّ الأمر بالعكس على أصالة الوجود وكيف كان، فيلحظ الأمر ما هو المقصود من الماهيّة الخارجية أو الوجود فيطلبه ويبعث نحوه ليصدر منه ويكون ما لم يكن.

أشار في كلامه في وهم وهو أنّ الطلب إذا كان متعلّقاً بالوجود كان عارضاً عليه وحينئذٍ فإمّا أن يكون عروضه عليه قبل تحقّقه أو بعده فعلى الأوّل يلزم وجود العارض بدون المعروض وعلى الثاني يلزم تحصيل الحاصل.

وأمّا الدفع هو أنّ موضوع الطلب ليس الوجود بل صدوره وفيه أنّه غير دافع لأنّه يقرر أيضاً في الصدور كما يقرر في الوجود مع أنّ الفرق بين الصدور والوجود بمحض الإعتبار فإنّ الوجود عين الصدور فالصحيح في الجواب أن يقال: إنّ الموضوع للطلب ليس هو الوجود الخارجي بل الذهني اللحاظي الّذي لا يلتفت إلى ذهنيته فيرى خارجياً ولذا يسري إلى كلّ منهما عارض الآخر فيرى موضوعاً للغرض مع أنّ موضوعه هو الوجود الخارجي ويُرى الوجود الخارجي موضوعاً للطلب فيقال: جاء بالمطلوب مع أنّ الطلب لم يتعلّق به حقيقة.

وذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٤٨»: وإمّا مبتنية على مسألة تعلّق الجعل بالماهيّة أو بالوجود فإنّ المراد بالذات هو الصادر بالذات فمن جعله الوجود قال: بتعلّق الإرادة به ومن جعله الماهية قال: بتعلّق الإرادة بها من ↖

دون فرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية وكما أنّ معنى جعل الماهية إفاضة نفسها فينتزع منها عند صدورها وفيضانها من جاعلها أنّها موجودة كذلك معنى تعلّق الإرادة بها إرادة إفاضتها المستتبعة لإنتزاع الوجود منها كما أنّ الأمر على العكس منه في جعل الوجود وتعلّق الإرادة به فإنّ معني جعله إفاضة الوجود المنتزع منه ماهيّة خاصّة ومعنى تعلّق الإرادة به إفاضته ... إلى آخره.

فتحصل أنّ كلا الفريقين متفقان على أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي فمالم يقض عليه الوجود أو الخارجية وهي الحيثية المكتسبة من الجاعل أو نحو ذلك ليست مطلوبة ولا غير ذلك فلا وجه للقول بتعلّقه بها كما لايخفى ثمّ إنّه بناءً على أصالة الماهيّة لابدّ أن يكون المجعول هي الماهيّة وأنّ الإرادة تتعلّق بالماهيّة لأنّ الوجود بناءً على هذا أمر إنتزاعي لا أثر له أصلاً والملاك والمصلحة قائمة بالماهيّة والإرادة تتبع الملاك والمصلحة فالمراد بتعلّق الأوامر بالطبائع أي الماهيات الكلّيّة المجردة عن جميع الخصوصيّات وأمارات التشخص أي الماهيّة المقارنة أو الملازمة لها من سائر المقولات وتكون تلك الماهيّات بناءً على هذا خارجة عن المراد والمطلوب وتكون مقارنة أو ملازمة له والمراد بتعلّقها بالأفراد أي الماهيّات المتخصصة بتلك الخصوصيّات المقارنة بحيث تكون تلك المقارنات والخصوصيّات داخلة في المراد والمطلوب لكن أصل المبني باطل عند المحقّقين.

الجهة السادسة: في الثمرة الّتي يترتب على هذا النزاع في باب الإجتماع هي أنّه بناءً على تعلّقها بالطبائع لايسرى الأمر إلى الملازمات والمقارنات الوجودية من سائر الماهيّات والمقولات وهكذا في طرف النهي فلا يلزم

إجتماع الضدين من إجتماع الأمر والنهي إذا كان متعلّقهما من مقولتين وبناءً على تعلّقها بالأفراد يلزم ذلك.

ذكر ذلك المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢١٢»: وأمّا ثمرة البحث فتظهر في مبحث إجتماع الأمر والنهي فإنّه بعد إثبات تعلّق الأوامر بالطبائع وأنّ المشخصات خارجة عن متعلّق التكليف وإثبات أنّ نسبة كلّ من الكليين في مورد الإجتماع من قبيل المشخص للكلّي الآخر لا محيص عن القول بجواز الإجتماع.

وأجاب عنه أساتذتنا من أنّ تشخص كلّ وجود بنفسه لا بوجود آخر ومجرد كون وجود ملازماً لوجود آخر في الخارج لا يوجب أن يكون تشخصه به وعليه فلوازم وجود المأمور به خارجاً غير داخلة فيه وخارجة عن متعلّق الأمر على كلا القولين ويكون، التركيب بينهما إنضمامي كما أنّ النهي عن أحد الوجودين لا يلازم النهي عن الوجود الآخر، ولو قلنا بتعلّق الأوامر والنواهي بالأفراد، فالثمرة الواقعية هي كون التخيير شرعياً أو عقلياً على مامر.

في بقاء الجواز عند نسخ الوجوب

نموذج الثالث عشر: في أنّه إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أم لا وتحقيق ذلك يكون في ضمن جهات:

الجهة الأولى: ذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٨٩» الظاهر أنّ المراد بالجواز المتنازع فيه هو خصوص الجواز الإقتضائي الّذي هو في ضمن الوجوب والاستحباب والإباحة لا الأعم منه والجواز اللا إقتضائي الناشيء من عدم المقتضي للشيء فعلاً أم تركاً من جهة وضوح أنّ مثل هذا المعنى من

الجواز بعد ورود الدليل على وجوبه ممّا يقطع بإرتفاعه فلا معنى حينئذٍ للنزاع في بقائه بعد نسخ الوجوب كما هو واضح، والأمر كما ذكره.

الجهة الثانية: هل يمكن بقاء ذلك ثبوتاً أم لا ذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٨٩» لا ينبغي الإشكال في أنّه لا ملازمة بين إرتفاع الوجوب وبين إرتفاع جواز وذلك من جهة أنّه بعد أن كان لهمراتب عديدة من حيث أصل الجواز والرجحان الفعليوحيث الإلزاموالمنع عنالنقيض فلاجرم أمكنأن يكون المرتفع لإجل دليل النسخ هو خصوص جهة إلزامه ومنعه عن النقيض مع بقاء رجحان الفعلي غير المانع عن النقيض على حاله كإمكان إرتفاعه حتّى بمرتبة رجحانه الفعلي أيضاً مع بقائه على الجواز بمعنى تساوي فعله وتركه كإمكان إرتفاعه حتّى بمرتبة جوازه أيضاً وحينئذٍ فأمكن ثبوتاً بقاءً كلّ واحد من هذه المراتب بعد إرتفاع الوجوب بدليل النسخ من غير أن يكون برهان عقلي على إمتناعه بوجه اصلاً وعلى هذا البيان أيضاً لا يحتاج في إثبات الرجحان الفعلي عند إرتفاع حيث المنع عن النقيض إلى تكلّف إقامة الدليل على قيام الفصل الإستحبابي مقامه من جهة أنّه بعد كونه من قبيل التشكيكات فلا جرم بذهاب مرتبة منه يلزمه تجدّده قهراً بالمراتب الباقية نظير مرتبة خاصّة من الحمرة الشديدة الّتي إذا زالت مرتبة منها بإجراء الماء عليها تبقى مرتبة اُخرى منها محدودة بحد خاص وعليه فيكفي ذهاب خصوص جهة منعه عن النقيض في الحكم ببقاء رجحانه وإستحبابه من دون إحتياج إلى قيام دليل عليه بالخصوص بوجه أصلاً كما لا يخفى. فعلى هذا لو قلنا بأنّ مرتبة الطلب فيهما واحدة وإنّما الفرق بينهما بأنّ في الإستحباب ترخيص في الترك دون الوجوب بأنّ إرتفع ذلك الطلب الإلزامي فلا يبقى حتّى ←

الجواز أصلاً لأنّه يحتاج إلى القرينة أي الإستحباب.

وأمّا بقائه على الحكم الأولى فلا يحتمل اصلاً فإنّ الحكم الأوّل كان هو الوجوب ونسخ فلا معنى لبقائه على حكم ما قبل المنسوخ أصلاً.

الجهة الثالثة: بعد ما يبين أنّه يمكن ثبوتاً بقاءً أصل جوازه ورجحانه الفعلي ولم يقم دليل عقلي على إمتناعه يقع الكلام في مرحلة الإثبات في أنّه هل قضية دليل النسخ رفع الوجوب بجميع مراتبه أو بخصوص مرتبة إلزامه وجهة منعه عن النقيض كي يلزمه بقائه بمرتبة رجحانه الفعلي غير المانع عن النقيض، وإستدل لبقاء الجواز بوجوه منها أنّ القدر المتيقن الّذي يقتضيه دليل الناسخ إنّما هو رفع خصوص جهة إلزامه ففيما عداه يؤخذ حينئذٍ بدليل المنسوخ ويحكم بمقتضاه بإستحبابه نظير ما إذا ورد دليل على وجوب شيءٍ ودليل آخر على عدم وجوبه فكما أنّه هناك يجمع بينهما فيؤخذ بظهور دليل الوجوب في مطلق الرجحان ويرفع اليد عن ظهوره في الإلزام وجهة المنع عن النقيض كذلك في المقام أيضاً فاذا لم يكن لدليل النسخ دلالة على أزيد من رفع الوجوب فلا جرم يؤخذ بظهور دليل المنسوخ في مطلق رجحانه وبذلك يثبت إستحبابه حيث لا نعني من الإستحباب ذلك.

وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٩٠»: أنّ هذا الجمع إنّما يصح في غير الحاكم والمحكوم.

وأمّا فيهما فلا يتأتي مثل هذا الجمع بل لابدّ من الأخذ بدليل الحاكم ورفع اليد عن دليل المحكوم وإن كان ظهوره أقوى بمراتب من دليل الحاكم وفي المقام بعد أن كان دليل النسخ ناظراً بمدلوله اللفظي إلى مدلول دليل المنسوخ بلحاظ

تعرضه لرفع الحكم الثابت بدليله فلا جرم بمقتضي نظره وحكومته هذه لايبقى مجال لملاحظة دليل المنسوخ وأقوائية ظهوره من ظهوره بل في مثله لابدّ من الأخذ بدليل الناسخ ورفع اليد عما يقتضيه دليل المنسوخ وإن كان ظهوره أقوى بمراتب من ظهوره، وعليه أيضاً لايبقى مجال إستفادة الإستحباب بمثل البيان المزبور بل لابدّ من إلتماس دليل آخر في البين كما هو واضح ولعل مثل ذلك هو العمدة أيضاً في عدم ملاحظتهم لقاعدة الجمع المزبور في المقام مع بنائهم على أعمالهم كثيراً في الفقه بنحو صار من المجموع المتعارف اللّهم إلّا أن يقال بمزاحمة المحكوم في المقام مع أصل حكومة دليل الناسخ ومقدار نظره حيث يصرفه إلى خصوص جهة الإلزام وحيث المنع عن الترك في مثله لا يتأتي ما ذكر من لزوم تقديم دليل الحاكم، ولو كان أضعف ظهور من جهة أنّ ذلك إنّما هو في ظرف ثبوت أصل حكومته وقوّة نظره بل لابدّ من لحاظ التعارض بينهما وإذا فرضنا أقوائية دليل المنسوخ في مطلق الرجحان من ظهور دليل الناسخ في النظر إلى جميع المراتب فلا جرم توجب مثل هذه الأقوائيّة لصرف دليل الناسخ إلى خصوص مرتبة الإلزام وجهة المنع عن النقيض، وحينئذٍ فلئن خودش في ذلك فلابدّ من الخدشة في أصل المطلب بدعوى قوّة ظهور دليل الناسخ في نظره إلى رفع جميع مراتب الحكم كما لعله ليس ببعيد أيضاً لظهوره في رفعه لأصل الحكم الثابت بدليل المنسوخ بماله من المراتب وعليه لا يبقى مجال للأخذ بظهور دليل المنسوخ في مطلق الرجحان لإثبات الإستحباب. نعم، لو فرضنا إجمال دليل الناسخ في نفسه وتردده بين رفع خصوص جهة إلزامه أو رفعه حتّى بمرتبة رجحانه وجوازه ففي مثله لا بأس بدعوى الرجوع إلى دليل المنسوخ لإثبات

مطلق الرجحان لولا دعوى سراية إجماله إليه أيضاً.

وأمّا الإجمال الّذي اختار صاحب الكفاية: «ج ١ ص ٢٢٤» بقوله: إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم ولا بالمعنى الأخص كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام ضرورة أنّ ثبوت كلّ واحد من الأحكام الأربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعاً ممكن ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها كما هو أوضح من أن يخفى فلابدّ للتعيين من دليل آخر.

امّا دليل الناسخ إنّما هو رفع الوجوب الثابت بدليل المنسوخ فلا يدلّ على أزيد من ذلك أصلاً.

وأمّا دليل المنسوخ فلأن مفاده ثبوت الوجوب وقد إرتفع على الفرض ولا دلالة له على غيره فإنّما ذلك على مبناه لأجل كون الوجوب والإستحباب في مرتبة واحدة من الطلب وإنّما يكون الإستحباب له جواز الترك فلذا لا يبقى الجواز أصلاً ومنها أنّ الوجوب ينحل إلى جواز الفعل مع المنع من الترك فالمرفوع بدليل الناسخ إنّما هو المنع من الترك.

وأمّا الجواز الّذي هو بمنزلة الجنس فلا دليل على إرتفاعه أصلاً فإذن لامحالة يكون باقياً وفيه أوّلاً: أنّ ذلك يبتني على أن يكون الوجوب مركباً من رجحان الفعل مع المنع من الترك وهو خلاف ما عليه بعضهم من أنّ الوجوب والإستحباب هو الطلب وإنّما المستحبّ له جواز الترك. وثانياً: أجاب عنه أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات: ج ٤ ص ٢٣»: بأنّه مخطئة جداً غير مطابقة للواقع في شيءٍ وذلك لأنّ دعوى بقاء الجنس بعد إرتفاع الفصل لو تمت فإنّما تتم في

المركبات الحقيقية كالإنسان والحيوان وما شاكلهما.

وأمّا في البسائط الخارجية فلا تتم اصلاً ولا سيّما في الأحكام الشرعيّة الّتي هي أُمور إعتبارية محضة وتكون من أبسط البسائط ضرورة أنّ حقيقتها ليست إلّا إعتبار الشارع ثبوت الفعل على ذمّة المكلّف أو محروميته عنه. وفيه أنّه كما عرفت أنّه من المراتب المشككة أي الرجحان فلا مانع ثبوتاً من أن يذهب السواد الشديد وبقي السواد الخفيف كما هو واضح، ومنها الإستصحاب وهو إستصحاب بقاء الجواز بيان ذلك فإنّه بعد سقوط الأدلة عن الحجية لعدم الدلالة يرجع إلى الأصل العملي وهو الإستصحاب.

فإنّ الفعل حين كان واجباً كان جائزاً فاذا إرتفع وجوبه يشكّ في إرتفاع جوازه فيستصحب.

وأورد عليه في «الكفاية: ج ١ ص ٢٢٤» قال: ولا مجال لإستصحاب الجواز إلّا بناءً على جريانه في القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلي وهو ما إذا شكّ في حدوث فرد كلّي مقارناً لإرتفاع فرده الآخر، أي في المقام أنّ الجواز لايثبت إلّا في ضمن أحد الأحكام الأربعة غير التحريم والأحكام الأربعة متباينات فإذا كان ثابتاً في ضمن الوجوب وعلم بإرتفاع الوجوب وإحتمل بثبوت الجواز في ضمن الإباحة مثلاً فقد علم بإرتفاع الوجود الأوّل للكلّي وشكّ في وجود آخر له مقارن لإرتفاع الأوّل وهذا هو القسم الثالث من أقسام الشكّ في وجود الكلّي وقد حقّقنا في محله أنّه لا يجري الإستصحاب فيه ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القوية أو الضعيفة المتصلة بالمرتفع بحيث عد عرفاً أنّه لو كان باقٍ لا أنّه أمر حادث غيره ومن المعلوم أنّ كلّ

واحد من الأحكام مع الآخر عقلاً وعرفاً من المبائنات والمتضادات غير الوجوب والإستحباب فإنّه وإن كان بينهما التفاوت بالمرتبة والشدة والضعف عقلاً إلّا أنّهما متباينان عرفاً فلا مجال للإستصحاب إذا شكّ في تبدل أحدهما بالآخر فإن حكم العرف ونظره يكون متّبعاً في هذا.

وفيه أوّلاً: الظاهر صدقه حقيقة ودقة لأنّ الضعيف لا يباين القوي وجوداً بل هو من مراتبه وإنّما يباينه حداً ومثله لا يمنع من صدق الشكّ حقيقة فلا ينبغي عد هذا من القسم الثالث.

وثانياً: أنّه يكفي في إثبات الجواز إستصحاب الرضا بالفعل الثابت حال وجوبه إذ لو ثبت الرضا به بعد إرتفاع الوجوب لايكون وجوداً آخر للرضا بل يكون الرضا الأوّل باقياً وإذا ثبت الرضا به، ولو بالإستصحاب كان جائزاً عقلاً لأنّ الأحكام التكليفية إنّما تكون موضوعاً للعمل في نظر العقل بمناط حكايتها عن الإرادة والكراهة والرضا لا بما هي.

وثالثاً: يكفي في إثبات الإستحباب إستصحاب نفس الإرادة النفسانية إذ مجرد رفع الوجوب لا يدلّ على إرتفاعها وإذا ثبتت الإرادة المذكورة ثبت الإستحباب لأنّه يكفي فيه الإرادة للفعل مع الترخيص في الترك الثابت قطعاً بنسخ الوجوب فعليه بمقتضى الأصل العملي، يبقى الجواز مضافاً إلى أنّه يجري البرائة الأصلية.

الجهة الرابعة: في الثمرة منها حرمة التوجّه إلى بيت المقدس بعد نسخ وجوبه بالآية قال في «القوانين: ج ١ ص ١٢٩»: ثمّ إنّ هذا الأصل وإن قلّ فروعه بل لايحضرني الآن له فرع إلّا ما توهّمه بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة

بعد إنتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه أعني حضور الإمام عليه السلام أو نائبه أو تحريمه لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرفه لكن له نظر كثير الفروع عظيم الفائدة وهو ما إشتهر في ألسنتهم من أنّ بطلان الخاص لايستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه ـ إلى أنّ قال: ـ وأمّا إنتفاء الشرط فليس ممّا نحن فيه في شيءٍ فبإنتفائه ينتفي المشروط رأساً وهو ليس بنسخ جزماً وبديهة لتجدده آناً فآناً في جميع الأزمان ومسألة صلاة الجمعة المتقدّمة من هذا القبيل ... إلى آخره. بيان ذلك لو أوصى أحد بربع ماله في استيجار من يحج بعد موته مع عدم وفاء ذلك المقدار في الأجرة فإنّ المعلوم من حاله في إيصائه هو هذا الفرد الخاص بإعتبار وجود مطلق الحج فيه فغرضه الأصلي هو إستيجار مطلق الحج، ولو بغير ذلك المقدار فلا يسقط العام بسبب عدم وجود الخاص وإن لم نقل ببقاء العام بعد إنتفاء الخاص أيضاً.

وقال في «الفصول: ص ١١٦»: وكذا لو أذن المولى عبده أو وكلّه ثمّ أعتقه هل يرتفع الإذن والوكالة لإرتفاع الإذن الحاصل من جهة المالكيّة أو لا هذا والتحقيق أنّ إلحاق غير النسخ ممّا مر به قياس مع الفارق ـ إلى أن قال: ـ وأمّا مسأله بقاء وكالة العبد بعد عتقه فلا تعلّق له في المقام بل الحقّ أنّه يتبع شاهد الحال من عموم التوكيل أو إختصاصه بصورة بقاء ملكيّته.

في أنّ الأمر بالأمر أمر أم لا

نموذج الرابع عشر في إنّ الأمر بالأمر بشيءٍ أمر بذلك الشيء حقيقة أم لا والكلام فيه يكون عن جهات:

الجهة الأولى: في مرحلة الثبوت قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٠» الأمر بالأمر بشيءٍ أمر به لو كان الغرض حصوله ولم يكن له غرض في توسيط أمر الغير به إلّا بتبليغ أمره به كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر أو النهي.

وأمّا لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذلك الشيء من دون تعلّق غرضه به أو مع تعلّق غرض به لا مطلقاً بل بعد تعلّق أمره به فلا يكون أمر بذلك الشيء كما لا يخفى.

أمّا في الأوّل فظاهر لعدم الغرض في الفعل أصلاً.

وأمّا في الثاني فيكون مأموراً به بشرط الأمر من المأمور بالأمر وبالجملة أنّ كلا الوجهين ثبوتاً أمر ممكن حيث أنّه يمكن أن يكون الأمر بشيءٍ لا لأجل التوصل به إلى وجود ذلك الشيء في الخارج بل لأجل مطلوبية أمر الأمر الثاني نفسياً كما أنّه يمكن أن يكون ذلك لأجل التوصل إلى وجود ذلك الشيء في الخارج فحيث أنّه كان ذلك الشيء مطلوباً أمر بالأمر به.

الجهة الثانية: في مرحلة الإثبات ذكر صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٣١»: وقد إنقدح بذلك أنّه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمراً به ولابدّ في الدلالة عليه من قرينة عليه.

لكن ذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٩٩»: إلّا أنّه في مقام الإثبات كان الظاهر من نحو تلك القضايا ولو بملاحظة قضية الإرتكاز هو الثاني من كون الأمر بالأمر بشيءٍ لمحض التوصل إلى الوجود لا من جهة مطلوبية أمر الأمر الثاني نفسياً وإن لم يترتب عليه الوجود في الخارج.

فالظاهر ثبوت القرينة النوعية على كون الأمر بالأمر من قبيل الأمر

بالتبليغ الملحوظ فيه التبليغ طريقاً وليس جارياً مجرى الأوامر في كون الغرض في متعلقاتها.

وعلى ذلك أيضاً المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٠٩» قال: والظاهر من نفس الأمر بالأمر من دون أن يكون قرينة في البين على الموضوعيّة أو الطريقية هو الطريقية لإنسباقها إلى الذهن في العرف فيكون مقتضي الأصل هي الطريقية ما لم يكن هناك قرينة صارفة عن ذلك.

الجهة الثالثة: في الثمرة المترتبة على هذا النزاع هي شرعية عبادة الصبي بمجرد ما ورد في الروايات من قولهم عليهم السلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين وسائل باب ٣ اعداد الفرائض ونحوه ممّا ورد في أمر الولي للصبي فإنّه بعد ما كان الأمر بالأمر بشئ ظاهر عرفاً في كونه أمراً بذلك الشيء تدلّ تلك الروايات على شرعيّة عبادة الصبي لفرض عدم قصور فيها لا من حيث الدلالة كما عرفت ولا من حيث السند لفرض أنّ فيها روايات معتبرة وعليه المشهور أيضاً واحتمال أن يكون أمره لصرف التمرين وصيرورتها عادة لهم من دون فائدة أخرى فيها فبعيد وخلاف ظاهر الأمر الّذي يصدر من الشارع فتكون عباداتهم مشروعة والمراد حينئذٍ من رفع القلم عنهم قلم الإلزام ولعل السرّ في كون أمر الشارع للأولياء طريقياً وأمرهم للصبيان شرعياً لا تمرينياً أنّه صلى الله عليه وآله لو كان يأمر الأطفال من كان عمره سبع سنين إبتداءً بدون توسيط الأولياء بالصلاة لما كانوا يعتنون لضعف عقولهم وإدراكاتهم.

وأمّا لو أمرهم الأولياء بذلك يعتنون لأنّهم يخافون منهم ولذلك عدل (ص) عن أمرهم مباشرة إلى أمر اوليائهم بذلك.

وقال المحقق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٩٩»: وعلى ذلك فلا بأس بإستفادة شرعيّة عبادة الصبي ممّا ورد من أمر الأولياء بأمر الصبيان بإتيان العبادات. نعم، هذا المقدار من الشرعيّة أيضاً لا يفي بإثبات وفاء المأتي به حال الصغر بمصلحة الواجب كي يلزمه الإجتزاء به عن فعل الواجب فيما لو كان بلوغه بعد الفراغ عن العبادة أو في أثنائها من جهة أنّ القدر الّذي يستفاد من قضيّه الأمر بالأمر إنّما هو كون فعلهم في حال عدم البلوغ مشروعاً وواجداً للمصلحة.

وأمّا كون هذه المصلحة من سنخ تلك المصلحة الملزمة الثابتة في حال البلوغ فلا ومن هذه الجهة أيضاً تشبث بعضهم للإجتزاء به وعدم وجوب الإعادة بعد البلوغ بإثبات المشروعية من جهة نفس الخطابات الأوّلية وحاصله إنّما هو دعوى شمول إطلاق الخطابات في التكاليف مثل أقيموا الصلوة ونحوه للصبي الّذي يبلغ بعد يوم أو نصف يوم أو ساعة حيث أنّ دعوى إنصرافها عن مثل هذا الصبي أيضاً كما ترى بعيدة غايته إذ لا يكاد يفرق العرف في شمول تلك الخطابات بين البالغ سنه إلى خمس عشرة سنة كاملة وبين من نقص سنه من ذلك بيوم أو نصف يوم أو ساعة واحدة بل كان العرف يرى شمول تلك الخطابات لكلّ منهما وحينئذٍ فإذا شمل تلك الخطابات لمثل هذا الصبي يتعدي عنه بمقتضى عدم الفصل إلى من هو دون ذلك في العمر إلى أن يبلغ في طرف القلة إلى ست أو سبع سنين فيستفاد من ذلك حينئذٍ أنّ الصبي المميز والمراهق كالبالغ في كونه ممن شرع في حقّه العبادة على نحو مشروعيتها في حقّ البالغين من حيث إشتمال عباداته على المصالح الملزمة غاية الأمر بمقتضي دليل رفع القلم يرفع اليد عن جهة إلزام التكليف ويقال بأنّه غير مكلّف بالإيجاد بتكليف لزومي في حال

عدم بلوغه ونتيجة ذلك إنّما هو سقوط التكليف عنه بالإيجاد لو فرض بلوغ في أثناء العبادة أو بعد الفراغ عنها نظراً إلى إستيفائه بفعله حينئذٍ قبل البلوغ بتلك المرتبة من المصلحة الملزمة الداعيّة على الأمر والتكليف هذا، لكن فيه أنّه لاقصور في هذا التقرب لإثبات المشروعيّة بالمعنى المزبور لو لا دعوى كون إعتبار البلوغ في أذهان المتشرعة بمقتضي دليل رفع القلم ونحوه في الإرتكاز بمثابة يكون من القرائن الخاصّة الموجبة لصرف الخطابات إلى خصوص البالغين كما لعله ليس ببعيد أيضاً وإلّا فلا مجال لإثبات مثل هذا النحو من الشرعيّة أيضاً حتّى يترتّب عليه الإجتزاء به عن فعل الواجب بعد البلوغ فيما لو كان بلوغه في أثناء العبادة أو بعد الفراغ عنها كما لايخفى.

وتبعه في ذلك استادنا الخوئيّ أيضاً في «المحاضرات: ج ٤ ص ٧٧» بقوله: إنّ الأمر سواءً كان عبارة عن الإرادة أو عن الطلب أو عن الوجوب أو عن الإعتبار النفساني المبرز في الخارج بمبرز ما بسيط في غاية البساطة وعلى هذا فمدلول هذه العمومات سواءً كان طلب هذه الأفعال أو وجوبها أو إرادتها أو إعتبارها في ذمّة المكلّف لا محالة يقيد بغير الصبي والمجنون وما شاكلهما بمقتضى حديث الرفع لفرض أنّ مفاد الحديث هو عدم تشريع مدلول تلك العمومات للصبي ونحوه فإذن كيف تكون هذه العمومات دالة على مشروعيّة عبادته من الصوم والصلاة وما شاكلهما ونتيجة ما ذكرناه هي أنّ الوجوب أمر بسيط لا تركيب فيه أصلاً هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أنّ هذا مرفوع عن الصبي بمقتضي حديث الرفع ومن المعلوم أنّه بعد رفع لا دلالة لتلك العمومات على مشروعيّة عباداته كما هو واضح.

ولكن ربّما يقال لا وجه لإنصراف العمومات عن الصبي أصلاً بعدم وجود القرينة اللفظية المتصلة ولا القرينة العقلية الضرورية كلعن الله بني امية قاطبة حتّى لا تشمل المؤمن منهم كما لا وجه للتقييد لعدم تعنون العام والمطلق بالتقييد المنفصل وبعد ما كان حديث الرفع إمتنانياً وإرفاقياً فالمرفوع قلم الإلزام لا المصلحة فالمصحلة موجودة لكن الإلزام مرفوع ولا محذور أصلاً في كفايته، كما أنّ صرف الخطابات إلى البالغين بلا موجب بعد ما كان مقتضي إطلاقها التعميم كما أنّ الظاهر أن المصلحة الصلاتية واحدة وحكمة الأمر بالأمر تقدّم فالتشكيك في شرعيّة عباداته لا وجه له أصلاً وحديث رفع القلم كما ذكرنا في محله يرفع التكليف فالوضع معاً فالصلاة الّتي يصليها البالغ وغير البالغ سواء في المصلحة والخطاب وإنّما الإلزام رفع عن الصبي ويشهد لذلك له لرفع فإنّ الخطابات تشمله وإنّما رفع الإلزام فإن لم تكن تشمله يكون دفعاً لا رفعاً وقد عرفت ما فيه.

في الأمر بعد الأمر

نموذج الخامس عشر: وقع الكلام في أنّه إذا ورد أمر بشيءٍ بعد الأمر به قبل إمتثاله فهل يوجب تكرار ذلك الشيء أو تأكيد الأمر الأوّل والبعث الحاصل به فيه قولان ذهب صاحب الكفاية إلى الثاني قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٣١»: قضية إطلاق المادّة أي في صرف الطبيعي هو التأكيد فإنّ الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلّق بطبيعه واحدة مرتين، أي من جهة عدم قابليته للتكثر وذلك من دون أن يجي تقييد لها في البين، ولو كان بمثل مرة أُخرى كي يكون متعلّق كلّ منهما غير متعلّق الآخر كما لا يخفى لمنساق من إطلاق الهيئة وإن كان هو تأسيس الطلب، أي الموجب

للإتيان به متكرراً لا تأكيده، أي يدور الأمر بين رفع اليد عن أحد الإطلاقين، إمّا عن إطلاق المادّة في صرف الطبيعي بحمله على الطبيعة المهملة أو وجود ووجود.

وأمّا من رفع اليد عن إطلاق الهيئة وظهورها في التأسيس مع إبقاء إطلاق المادّة في صرف الطبيعي على حاله إلّا أنّ الظاهر هو إنسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقة بمثلها ولم يذكر هناك سبب أو ذكر سبب واحد.

وذلك ترجيحاً لإطلاق المادّة على الهيئة بإعتبار كونها معروضة للهيئة وفي رتبة سابقة عليها فيجري أصالة الإطلاق فيها في رتبة سابقة بلا معارض ولكن أورد عليه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٠١» وقال: إنّ المادّة كما كانت معروضة للهيئة وفي رتبة سابقة عليها كذلك الهيئة أيضاً بإعتبار كونها علّة لوجود المادّة في الخارج كانت في رتبة سابقة عليها فمقتضي تقدّمها الرتبي عليها حينئذٍ هو ترجيح إطلاقها على إطلاق المادّة وبالجملة نقول بأنّه بعد أن كان لكلّ من الهيئة والمادّة نحو تقدّم على الآخر فلا وجه لملاحظة حيث تقدّم المادة عروضاً وترجيح إطلاقها على إطلاق الهيئة بل لنا حينئذٍ دعوى تعيّن العكس بحسب أنظار العرف نظراً إلى عدم إعتنائهم بحيث تقدّم المادّة على الهيئة في مقام العروض بعد ما يرون كون الهيئة علّة لوجود المادّة في الخارج وفي رتبة سابقة عليها إذ حينئذٍ يجري فيها أصالة الإطلاق في رتبة سابقة فلابدّ معه من التصرّف في المادّة برفع اليد عما هو قضيّة إطلاقها في الطبيعة الصرفة هذا ولكن مع ذلك لا تخلو المسألة من إشكال ينشأ من جهة ما عرفت من وجود ملاك التقدّم في كلّ واحدة منهما. نعم، مع الشكّ وعدم ترجيح أحد الإطلاقين على الآخر كان مقتضى الأصل هو التأكيد لأصالة البرائة عن التكليف الزائد ثمّ إنّ هذا كلّه إذا لم يكن هناك ذكر

شرط أو سبب في البين وإلّا فمقتضى قوّة ظهور الشرط في السببية التامّة على الإستقلال ربّما كان هو لزوم الإتيان بالشيء مكرراً ... إلى آخره.

بأنّ ذكر سببهما كقوله إن ظاهرت فأعتق رقبة وإن أفطرت فأعتق رقبة وكان محل الكلام في ما لو لم يذكر سببهما أصلاً أو ذكر سبب واحد كما لو قال صل ثمّ قال صل كما هو واضح أو قال: أطعم زيداً إن جائك ثمّ قال: أطعم زيداً إن جائك، مضافاً إلى أنّه قابل للتكرار كالكفارة فما لم يكن قابلاً للتكرار كالقتل فلا موضوع للنزاع أصلاً هذا تمام الكلام في الأوامر والحمدلله.

الكلام في النواهي وفيه أيضاً مقالات

مقالة[1] في شرح مفاد النهي[2] والظاهر أنّ مفاده الردع عن العمل قبال البعث إليه في[3]

المقصد الثاني: في النواهي وفيه نماذج

(١) النموذج الأوّل: في مفاد النهي ومفاد صيغته وإمتيازه عن الأمر وفيه جهات من الكلام.

(٢) **الجهة الأولى**: في مفاد النهي وحقيقته وهل يكون هو طلب ترك الفعل المنهي عنه أو طلب كف النفس عنه كما عليه صاحب الكفاية وسيأتي أو أنّه ربط زجري بين الناهي والمنهي والفعل المنهي عنه كما عليه المحقّق العراقيّ وهو المختار عندنا فيه وجوه بل قيل أقوال.

(٣) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٠٢»: الظاهر أن مفاد الهيئة في النهي عبارة عن الزجر عن الطبيعة المعبر عنه بالفارسية «بباز داشتن» قبال الأمر الّذي يكون مفاد الهيئة فيه عبارة عن البعث إلى الطبيعة والإرسال

نحوها مع كون مفاد المادّة فيهما عبارة عن صرف الطبيعة لكنّه بما هي ملحوظ كونها خارجية لا بماهي هي ولا بماهي موجودة في الذهن كما عرفت ببيانه مفصلاً وبهذا الإعتبار أي إعتبار الطبيعة خارجية أيضاً صح إضافة كلّ منهما إلى الوجود بجعل الأمر عبارة عن الإرسال والبعث إلى الوجود والنهي عبارة عن الزجر عن الوجود وإلّا فمتعلقهما في الحقيقة لا يكون إلّا الطبيعة كما تقدّم بيانه وعليه تكون الهيئة في كلّ من الأمر والنهي مغايراً مع الآخر بتمام المدلول حيث كان مدلول الهيئة في الأمر عبارة عن البعث والإرسال إلى الوجود وفي النهي عبارة عن الزجر عن الوجود لا أنّه كان التغاير بينهما في بعض المدلول وجزئه.

وتوضيحه ذكر استادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٨٧»: والتحقيق هو الأخير، أي ربط زجري كما تقدّم مثله في مفاد صيغة الأمر وأنّه ربط بعثي والوجه في ذلك هو ما أشرنا إليه في مبحث صيغة الأمر من أنّه ليست صيغة النهي إلّا عبارة عن المادّة الدالة على طبيعي الفعل المنهي عنه والهيئة الدالة على النهي عنه ولاريب في أنّ مفاد الهيئة المزبورة معنى حرفي ربطي كما هو شأن كلّ هيئة ذات معنى كما أنّه لاريب في إستفادة الزجر من صيغة النهي عن الفعل المنهي عنه فلا محالة تكون نتيجة هذه المقدّمة المسلمة أنّ مفاد صيغة النهي هو الربط الزجري وبما أنّ إرادة مفاد صيغة النهي بالإرادة الجدية تستلزم كراهة متعلقها أعني به مفاد مادّة تلك الصيغة كراهة تشريعية فلا محالة يكون ظهورها في إرادة مفادها جدّاً موجباً لظهورها في كراهة متعلقها كراهة تشريعية وحينئذٍ يصح إنتزاع عنوان التحريم منها لظهورها في الكراهة المزبورة إذ لا حقيقة للتحريم إلّا الكراهة التشريعية المظهرة بما يدلّ عليها من قول أو فعل كما هو الشأن في صيغة الأمر وقد تقدّم

الأمر وهذا العنوان[١] مثل عنوان البعث في الأمر[٢] منتزع عن مرحلة إبراز المولى بغضه للعمل[٣] بانشائه[٤] بقصدٍ[٥] صلاحية لدعوة المكلّف إلى[٦] تركه في طرف[٧]

الكلام فيها، وقد مر بيانه.

(١) أي عنوان النهي بمادّة النهي مادّة الإشتقاق نهي ينهي نهياً أو بصيغته لاتفعل ونحوه ممّا هو بمعناه.

(٢) أي الأمر أيضاً بمادته أمر أو صيغته إفعل ونحوه فالأوّل موضوع للطلب المبرز بالقول أو الإشارة أو نحوهما أو ابراز الطلب كذلك على الإحتمالين دون الإرادة القائمة بالنفس فقط كمامر مفصلاً. نعم، يكون مفهوم الطلب المنتزع عن حقيقته بما أنّه يرى عين الخارج لا بما أنّه مفهوم ذهني ولا بما هو هو بل بما هو حال عن الطلب الحقيقي القائم بالنفس فبهذا الإعتبار يصدق عليه الطلب الحقيقي ويحمل عليه بالحمل الشايع والثاني موضوعة للنسبة الإرسالية والمحركية الإيقاعية الملازمة للطلب.

(٣) والنهي أيضاً كذلك موضوع لإبراز المبغوضية للعمل بالقول أو غيره ومنتزع عنه وصيغته موضوعة للنسبة الزجرية الإيقاعية.

(٤) أي إنشاء المبغوضية بلفظ النهي أو صيغته بالنسبة الإيقاعية.

(٥) أي يكون مقصوداً للمعنى والمنشأ.

(٦) أى يصلح لأن يكون محركاً وداعياً للمكلّف إلى ترك ذلك العمل.

(٧) لعمل الصحيح في ظرف أى يكون عالماً بكونه من مصاديق هذا النهي وينطبق على نفسه فيجب الردع عن المنهي عنه.

تطبيق كبراه على المحل فيردع نفسه عنه بلا أخذ الدعوة[١] الفعلية ولا الرادعيّة كذلك في مضموم الخطاب أيضاً[٢] إذ[٣] هذه كلّها من شؤن تطبيق العبد

---

(١) وتقدّم في الأمر أن فعليّة الطلب غير فعليّة فاعليّته ومحركيته وربّما غير مقارن معها وكذلك النهي ففعليّة المبغوضيّة والنهي ربّما لا يقارن فعليّة الداعوية والرادعيّة ضد المحركيّة.

(٢) فالفاعلية والرادعيّة ليستا مضمون الخطاب ولا دخيل في النهي بل من لوازم المكلّف وشؤون تطبيقه.

(٣) هذا بيان وعلّة لعدم دخله في الخطاب فإنّ الفاعلية والرادعيّة ترجع بقيام العبد في مقام الإمتثال والطاعة هذا كلّه على مسلك المختار والمحقّقين من أنّ حقيقة الأحكام هي الإرادة والكراهة.

وذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٢٨»: إنّ هيئة النهي تدلّ على طلب، إعدام المادّة وهيئة الأمر تدل على طلب إيجادها.

وفيه أنّ الهيئة معنى حرفي كيف يكون الموضوع له هو الطلب إلّا أن يراد النسبة الطلبية وربّما الفعل متروك كيف هو طلب إعدامه فالعدم والوجود غير دخيلين في الأمر والنهي بل ما عليه عرف اللسان والمتفاهم منه والإرتكاز هو النسبة الزجرية كما ذكرنا وسيأتي الإشارة إليه أيضاً.

وذكر أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات: ج ٤ ص ٨١»: إنّ المشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً أنّ النهي بمادته وصيغته كالأمر بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب غير أنّ متعلّق النهي ترك الفعل ومتعلّق الأمر إيجاد الفعل ←

إلى أن قال فلنا دعويان أنّ التباين بين الأمر والنهي في المعنى ليس من هذه الناحية الثانية أنّها من ناحية أُخرى ـ إلى أن قال «ص ٨٦»: ـ إنّ صغية الأمر وما شاكلها موضوعة للدلالة على إبراز الأمر الإعتباري النفساني وهو إعتبار الشارع الفعل على ذمّة المكلّف.

الثاني: إنّها مصداق للبعث والطلب لا أنّهما معناها، أمّا الكلام في الثاني، أي النهي، كالأمر أيضاً كذلك عند النقد والتحليل وذلك ضرورة أنّا إذا أحللنا النهي المتعلّق بشيءٍ تحليلاً علمياً لا نعقل له معنى محصلاً ما عدا شيئين أحدهما إعتبار الشارع كون المكلّف محروماً عن ذلك الشيء بإعتبار إشتماله على مفسدة ملزمة وبعده عنه ثانيهما إبراز ذلك الأمر الإعتباري في الخارج بمبرز كصيغة النهي أو ما يضاهيها وعليه فالصيغة أو ما يشاكلها موضوعة للدلالة على إبراز ذلك الأمر الإعتباري النفساني لا للزجر والمنع. نعم، هي مصداق لهما وعلى ضوء بياننا هذا قد ظهر أنّ الأمر والنهي مختلفان بحسب المعنى فإنّ الأمر معناه الدلالة على ثبوت شيءٍ في ذمّة المكلّف والنهي معناه الدلالة على حرمانه عنه ومتحدان بحسب المتعلّق فإنّ ما تعلّق به الأمر بعينه هو متعلّق النهي أنّ كلاً من الأمر والنهي اسم لمجموع المركب من الأمر الإعتباري النفساني وإبرازه في الخارج.

وفيه أوّلاً: قد مر مراراً أنّ الأمر الإعتباري تابع معتبره فإنّ برفع اليد عنه يسقط عن الإعتبار كالموت ونحوه أيضاً وحقيقه الأحكام أُمور واقعية ثابتة غير قابلة للتزلزل وهي الإرادة المبرزة.

وثانياً: أنّ معنى الأمر والنهي يكون مركباً من أمرين وهو الأمر الإعتباري والمبرزة وهو خلاف المرتكز أهل العرف واللسان من أنّ له

الكبريات على المورد كما أسلفناه في باب الأمر[١] وحيث عرفت أنّ مفاد النهي هو الردع عن العمل[٢]

معنى بسيط كما لا يخفى.

ولكن أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٣٢٧» قال: التحقيق أنّ متعلّق النهي إنّما هو الفعل ومعنى النهي عنه هو الزجر عنه الناشيء من إشتماله على المفسدة.

وذلك تبعاً للمحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٥٩» إنّ صيغة الأمر البعث والتحريك كذلك صيغة النهي موضوعة للزجر والمنع التنزيلي النسبي بإزاء المنع والزجر الخارجي.

(١) **الجهة الثانية**: لا يخفى أنّ الوجود ليس مأخوذاً في مفهوم الأمر بأنّ الأمر يتعلّق بوجود الفعل فإنّه ربّما يتعلّق بالعدم كما يتعلّق بالوجود فيقال أمره بترك كذا كما يقال أمره بفعل كذا وكذلك صيغته فإنّها قد تكون مادتها الترك مثل أترك وكذلك العدم غير مأخوذ في مفهوم النهي فإنّه قد يتعلّق بالوجود كما يتعلّق بالعدم فيقال نهاه عن الفعل كما يقال نهاه عن الترك وكذلك صيغة النهي فيقال لا تفعل كما يقال لا تترك الصلاة فالتحقيق أنّ النهي بمادته ضد الأمر يتوارد معه على أمر واحد وجودًا وعدماً فهو يقتضي الزجر عنه والأمر يقتضي البعث إليه.

(٢) **الجهة الثالثة**: كما تقدّم مثله في الأوامر أنّ النهي يتعلّق بالعنوان والطبيعة لكن حاك عن الوجود الخارجي لا الطبيعة بما هي، هي والمفهوم بما هو، هو بل بما هو بالحمل الشايع فمعنى النهي عن القيام الزجر عنه والمنع عن القيام الخارجي الّذي هو الوجود القيامي ويلازمه طلب عدمه كما أنّ الأمر بالقيام البعث إليه

فكان النهي مثل الأمر متعلّقاً بالعنوان الحاكي عن الوجود لا بنفسه والإمتياز بين هيئة النهي والأمر إنّما يكون بتمام المفاد[١] لابعضه[٢] كما توهّم بخيال أنّ مفاد النهي هو طلب الترك قبال الأمر الّذي مفاده طلب وجود الفعل فأخذ الوجود في مدلول هيئة الأمر قبال أخذ الترك في مدلول هيئة النهي مع جعل المتعلّق لهما نفس الماهيّة عارية عن الوجود والعدم إذ حينئذٍ يكون الإمتياز بين الهيئتين بجزء من مدلولهما مع اشتراكهما في دلالتهما على الطلب المتعلّق بوجود الماهيّة أو عدمه وتوضيح الفساد[٣]

ويلازم ذلك النهي عن عدمه أي كما هو في الخارج عن الذهن يأتي في الذهن ويتعلّق به الزجر.

(١) فالأمر والنهي متغايران مفهوماً لأنّ الأمر بعث إلى الطبيعة بما هي ملحوظة كونها خارجية والنهي زجر عن الطبيعة بما هي ملحوظة كونها خارجية كما عرفت.

(٢) المتوهّم هو صاحب «الفصول» قال في «ص ١٢٧»: إنّ الطلب ممّا يمتنع تعلّقه بالطبايع المجردة عن إعتبار الوجود والعدم وذلك ظاهر بشهادة العقل والعرف ضرورة أنّ الأمر والنهي يشتركان في هذا القدر أعني طلب الماهيّة فلا يتمايزان ما لم يعتبر مطلوبية الماهيّة في أحدهما من حيث الوجود وفي الآخر من حيث العدم.

فمدلول الهيئة في الأمر طلب وجود الطبيعة ومدلول الهيئة في النهي طلب ترك الطبيعة فمشتركان في أصل الطلب ومتمايزان في الوجود والعدم وقد عرفت فساده وستعرف أيضاً.

(٣) وأورد عليه أيضاً محقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٠٢» بقوله:

إنّ من المعلوم أنّ العنوان المأخوذ في مادّة الهيئتين إنّما أخذ بنحو الحكاية عن الخارج بلا إلتفات إلى ذهنيّته وفي هذه الحكاية لايرى منه إلّا الوجود كما هو الشأن في الأخبارات[١] أيضاً فإستفادة الوجود من حكاية المادّة جهة مشتركة بين الأمر والنهي[٢] فلا يبقى فارق بينهما إلّا من حيث البعث إليه أو الزجر عنه وهما مأخوذان[٣]

إذ ذلك مضافاً إلى ما عرفت سابقاً من عراء الهيئة في الأوامر أيضاً عن هذه الجهة وعدم دلالتها إلّا على النسبة الإرسالية بين المبدء والفاعل نقول بأن ذلك مخالف لما هو مقتضى الوجدان والإرتكاز أيضاً فإنّ في مثل قوله لا تضرب لا يكاد ينسبق من الهيئة فيه إلّا الزجر والمنع عن الضرب وإيجاده في الخارج لا أنّه ينسبق منها طلب ترك طبيعة الضرب كما هو واضح.

وقال في «الفصول: ١٢٧»: وأيضاً لا تأثير للقدرة إلّا في الوجود والعدم فلا يصح التكليف إلّا بهما لقبح التكليف بغير المقدور.

وفيه أنّه كما عرفت يتعلّق التكليف بالصورة الذهنية الحاكية عن الخارج بحيث يكون داعياً للمكلّف ومحركاً له بل لا إلتفات إلى ذهنيته أصلاً.

(١) أي كما في الجمل الخبرية الحاكية عن الخارج بوقوع الشيء الفلاني وعدم وقوعه.

(٢) فالحكاية عن الوجود مشترك بين الأمر والنهي لا أنّه جزء مفهومه بل حاك عنه هذا من طرف المادّة.

(٣) والإمتياز بهيئتهما الدالة على البعث في الأمر والزجر في النهي من دون أخذ الوجود أو العدم فيها فيكونان متباينان بالكلّيّة.

في هيئتهما ليس إلّا بلا أخذ وجود أو عدم في مفاد الهيئة الّتي هو من المعاني الحرفية[١] كما هو الظاهر وجداناً[٢]

---

(١) والهيئة معنى حرفي موضوعة للنسبة البعثية والزجرية كما لا يخفى.

(٢) قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٢٢» الظاهر أنّ النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب مثل الأمر بمادته وصيغته غير أنّ متعلّق الطلب في أحدهما الوجود وفي الآخر العدم.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٨٧» قد عرفت أنّ صيغة النهي مركبة من مادّة تدل على الفعل المنهي عنه وهيئة تدلّ على معنى حرفي خاص بها وليس هو إلّا الربط الزجري فلو كان مفاد صيغة النهي هو طلب ترك الفعل المنهي عنه لزم أحد أمرين. أمّا وضع صيغة النهي بإزاء هذا المعنى المركب من الطلب والترك والفعل المنهي عنه وهو خلاف الظاهر بل المقطوع به لأنّ صيغة النهي كصيغة الأمر من المشتقات الّتي تكون مادتها ناظرة إلى معنى وهيئتها إلى معنى آخر مرتبط بالمادّة وليس هو إلّا الربط الزجري في النهي كما أنّ معلول صيغة الأمر هو الربط البعثي.

وأمّا إهمال بعض تلك المعاني المركب منها مفاد النهي من الدال عليه إذا إلتزمنا بالإشتقاق في صيغته لأنّ مادتها مختصة بالدلالة على المعنى المنهي عنه وهيئتها بالدلالة على أمر ربطي قائم بمعنى المادّة ولابدّ من أحد الأمرين المذكورين، إمّا الطلب. وإمّا الترك والّذي يناسب مفهوم لا هو الترك فيبقى الطلب بلا دال عليه ومعه لا يبقى لصيغة النهي مفاد يصح السكوت عليه وهو خلاف الوجدان بالضرورة.

وقال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٢»: نعم، يختص النهي بخلاف وهو أنّ متعلّق الطلب فيه هل هو الكف، أي الّذي هو أمر وجودي وهو فعل ما يوجب إنزجار النفس عن ارادة الشيء أو مجرد الترك وأن لا يفعل أي هو الأمر العدمي والظاهر هو الثاني وتوهّم أنّ الترك ومجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الإختيار فلا يصح أن يتعلّق به البعث والطلب، أي من المعلوم يعتبر في متعلّق التكليف عقلاً أن يكون مقدوراً والترك ليس بمقدور فإنّ الترك عدم محض لايصلح أن يكون أثراً للقدرة مترتباً عليها فالعدم لا يترتّب على الوجود فاسد فإنّ الترك أيضاً يكون مقدوراً وإلّا لما كان الفعل مقدوراً وصادر بالإرادة والإختيار وكون العدم الأزلي لا بإختيار لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والإستمرار الّذي يكون بحسبه محلاً للتكليف.

وحاصله، أنّ نسبة القدرة إلى الوجود والعدم نسبة واحدة بمعنى أنّه إذا كان أحدهما مقدوراً لابدّ أن يكون الآخر كذلك والقدرة على أحدهما خاصّة دون الآخر إضطرار لا قدرة فاذا إعترف المستدل بأنّ الوجود مقدور لزمه الإعتراف بأنّ العدم كذلك حتّى العدم الأزلي فإنّه بحسب البقاء عدل للقدرة كما هو واضح هذا كلّه على مسلك صاحب الكفاية من أنّه طلب الترك ولذا قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٨٨»: وبهذا، أي ما تقدّم منه يتضح لك فساد القول الثاني لأنّ كون مفاد صيغة النهي هو طلب كف النفس عن المنهي عنه يستلزم من المحاذير ما إستلزمه للقول الأوّل. أي أنّه طلب الترك وهو مامر لعدم كون الموضوع له طلب الترك أصلاً.

وقال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٥٩»: قد عرفت أنّ صيغة

الأمر للبعث والتحريك بمعنى أنّ الهيئة موضوعة للبعث التنزيلي النسبي بإزاء البعث الخارجي نحو المادّة كذلك صيغة النهي موضوعة للزجر والمنع التنزيلي النسبي. نعم، المنع عن الفعل بالذات إبقاء للعدم بالعرض كما أنّ التحريك إلى الفعل بالذات تحريك عن العدم بالعرض وكذلك متعلّق الكراهة النفسانيّة نفس الفعل كما أن متعلّق الإرادة نفس الفعل وإرادة إبقاء العدم على حاله لازم كراهة الفعل كما أنّ كراهة العدم لازم إرادة الفعل ـ إلى أن قال: ـ قد عرفت تعلّق الكراهة النفسانيّة بالفعل وتعلّق المنع والزجر به أيضاً وأنّ اللازم الداعي لهما إرادة إبقاء العدم على حاله.

وأمّا الكف وهو التسبب إلى ما يوجب عدم بلوغ الداعي إلى حد يوجب إرادة الفعل فهو لازم لهما أحياناً عند دعوة الفائدة المترتبة على الفعل إليه وحدوث الميل في النفس ففي الحقيقة الكف أحد أسباب إبقاء العدم على حاله لا أنّه في عرضه ومن الواضح أنّ مجرد الإلتفات إلى الفعل كاف في المنع عنه فإنّه سبب لعدم دعوة الفائدة إلى إرادته ومطلوبية الكف مطلوبية مقدّميّة عند دعوة الفائدة وحدوث الميل.

الجهة الرابعة: ذكر في «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٢» فيعتبر فيه، أي في النهي ما إستظهرنا اعتباره فيه، أي في الأمر بلا تفاوت اصلاً ... إلى آخره. على المختار من إعتبار العلو في مادته والظهور في اللزوم المقتضي لإعتبارهما كذلك في النهي أيضاً. وقال أيضاً ثمّ إنّه لا دلالة لصيغته، أي النهي على الدوام والتكرار كما لا دلالة لصيغة الأمر.

وذلك لما تقدّم في الأوامر أنّ المادّة موضوعة للطبيعة المهملة من دون أن

ثمّ[١] إنّ ظاهر إطلاق المادّة في طي الأمر لديهم كون المطلوب

تكون المرة والتكرار دخيلاً فيها والهيئة موضوعة للنسبة الطلبية في الأوامر والزجرية في النهي فمن أين تدل على المرة أو التكرار.

(١) **الجهة الخامسة**: في كفاية صرف الوجود في إمتثال الأمر وإعتبار السريان في النهي قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٠٣»: ثمّ لايخفى عليك أنّه كما أنّ لحاظ الطبيعي في الأوامر يتصور على وجهين تارة على نحو السريان في ضمن الأفراد المنتج لمطلوبية الحصص الفردية كلّها وإنحلال التكليف المتعلّق بالطبيعي إلى التكاليف المتعددة حسب تعدد الحصص وأُخرى لحاظه بنحو صرف الوجود المنتج لمطلوبية أوّل وجود الطبيعي كذلك تصوراً يتأتي هذان الوجهان في النواهي أيضاً ففيها أيضاً قد يكون المأخوذ في حيز النهي الطبيعة بما هي سارية في ضمن الأفراد وقد يكون المأخوذ فيه هو صرف وجودها المنطبق على أوّل وجودها كما يتصور ذلك في العرفيات في مثل النهي عن أكل الفوم لأجل ما فيه من الرائحة الكريهة الموجبة لتنفر طباع العامة وإشمئزازهم حيث أنّه في مثله ربّما يتحقّق تمام المبغوض في الوقعة الواحدة بصرف الوجود منه المنطبق على أوّل وجود الأكل منه ويخرج ثاني وجود الأكل منه في تلك الوقعة عن تحت المبغوضية إذا فرض عدم كونه سبباً لإزدياد تلك الرائحة الكريهة. نعم، قل ما يتفق وجود هذا القسم في النواهي النفسية في الشرعيات بل العرفيات أيضاً ولئن لوحظ وتأمّل يرى عدم وجود هذا القسم في النواهي خصوصاً في الشرعيات حيث أنّ المبغوض فيها طراً إنّما كان من قبيل الوجود الساري لاصرف الوجود ومن ذلك لا يسقط التكليف بعصيان واحد أو بالإضطرار إلى المخالفة مرة

صرف وجود الشيء الساقط بأوّل[١] وجوده كما أنّ بنائهم على إستفادة الدوام في النهي بنحو لا يسقط النهي بأوّل وجوده[٢] وربّما يتولد في المقام إشكال[٣]

واحدة، ولو عند إطلاقها حتّى أنّه أوجبت هذه الجهة ظهوراً ثانوياً لها في الحمل عليها عند إطلاقه بخلافه في الأوامر فإنّ المنصرف منها عند إطلاقها إنّما كان هو صرف الطبيعي دون الوجود الساري منه ومن أجل ذلك وقعوا في حيص وبيص بأنه كيف هذا التفكيك بين الأوامر والنواهي وأنّه إن كان الحمل على صرف الوجود كما في الأوامر من جهة إقتضاء مقدّمات الحكمة فكيف لا توجبه في النواهي أيضاً حيث يحمل فيها على الوجود الساري، ولو مع إطلاقها وإن كان الحمل على الوجود الساري من جهة خصوصيّة في النواهي تقتضي الحمل على ذلك على خلاف ما إقتضته الحكمة فهي منفية بالفرض من جهة وضوح أنّ قضية النهي لاتكون إلّا الزجر عن تلك الطبيعة الّتي تعلّق بها الأمر مقيده كانت أو مطلقة ومجرد الإختلاف بينهما بالإيجاب والسلب أيضاً غير موجب للتفرقة المزبورة كما لايخفى. والأمر كما ذكر.

(١) المشهور هو تحقّق امتثال الأمر بإيجاد صرف طبيعة المأمور به.

(٢) والمشهور أيضاً دلالة النهي بنفسه على ترك جميع أفراد المنهي عنه العرضية والطولية.

(٣) وهو الّذي تقدّم من أنّه ما هو الفرق بين الأمر والنهي حيث يكتفون في إمتثال الأمربإيجاد صرف الطبيعة المأمور بها ولايكتفون في إمتثال النهي بترك صرف الطبيعة المنهي عنها بل لابدّ في صدق إمتثاله عندهم من ترك جميع

وهو أنّ طبع إطلاق المادّة إن إقتضى كون المتعلّق صرف وجود الطبيعة فلازمه سقوط الأمر والنهي المتعلّق بها بأوّل وجوده أيضاً[١] وإن إقتضى كون المتعلّق الطبيعة السارية فلازمه عدم سقوط الأمر كذلك بأوّل وجوده أيضاً فما الفارق بينهما وقد يتوهّم الفرق بينهما من جهة القرينة النوعية على الدوام في النهي دون الأمر[٢]

أفراد الطبيعة المنهي عنها العرضية والطولية مع كون النهي كالأمر في أنّه مركب من صيغة ومادّه.

(١) فالمادّة لا تدلّ على أكثر من الطبيعة السارية الشائعة في جميع أفرادها كما هو المشهور في معنى الإطلاق أو من الطبيعة المهملة الّتي يكون سريانها في مقام الإطلاق من مقدّمات الحكمة كما هو مذهب سلطان العلماء كما لا تدل صيغته على أكثر من طلب الترك كما هو المشهور أو الربط الزجري كما هو المختار وعلى كلّ فليس في النهي ما يوجب دلالته على العموم الإستغراقي ولا في الأمر ما يوجب دلالته على العموم البدلي بل هما من حيث التركيب وأجزائه على نهج واحد فما الموجب للفرق المزبور بينهما وقد أجيب عن ذلك بوجوه.

(٢) منها هي القرينة النوعية على الدوام في الدوام في النهي ولعلّه يظهر من المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٦١» نعم، لازم الإطلاق بمقدّمات الحكمة حصول إمتثال الأمر بفرد وعدم حصول إمتثال النهي إلّا بعدم جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها لأنّ الباعث على الأمر وجود المصلحة المترتبة على الفعل الواحد كانه لا يزيد على وجود الطبيعة عرفاً والباعث على النهي المفسدة المترتبة على الفعل فتقتضي الزجر عن كلّ ما فيه المفسدة.

وفيه[١]

وتوضيحه: أنّ منشأ الحمل على الوجود الساري في النواهي من جهة كون طبع المفسدة في القيام بالشيء كلّيّة قيامها به بوجوده الساري في ضمن تمام الأفراد بخلافه في الأوامر حيث أنّ طبع المصلحة في قيامها بالشيء قد يكون بصرف وجوده وقد يكون بوجوده الساري وتبعه في ذلك أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٣٢٨» والتحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ الأمر بما أنّه ينشأ من وجود مصلحة في متعلّقه داعية إلى طلبه وهي غالباً تترتّب على صرف الوجود يكون الأمر بالطبيعة من دون نصب قرينة كاشفاً عن تعلّق الطلب بصرف الوجود المتحقّق بإيجاد فرد من أفراد تلك الطبيعة وهذا بخلاف النهي فإنّه إنّما ينشأ عن إشتمال متعلّقه على مفسدة داعية إلى الزجر عنه وهي غالباً تترتّب على كلّ فرد فرد من أفراده بحيث أنّه لو كان متعلّقاً بصرف الوجود لكان بيان ذلك محتاجاً إلى نصب قرينة خاصّة.

(١) وأجاب عنه المحقّق الماتن في المقام بأن السريان في النهي من طبع الإطلاق لا من جهة القرينة النوعية وهي المفسدة، وذكر المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٠٤» في الجواب عنه فإنّه بعد ما يتصور في العرفيات قيام المفسدة أيضاً بصرف وجود الشيء كما في أكل الفوم وأكل الأشياء المضرة الّتي لا يفرق فيها بين القليل والكثير والدفعة والدفعات لا مجال لدعوى هذه الكلّيّة حيث أمكن في النواهي الشرعيّة أن تكون المفسدة فيها على نحو صرف الوجود.

ومنها: ما أفاده صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٢» قال: وإن كان قضيتهما عقلاً تختلف، ولو مع وحدة متعلّقهما بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدها تعلّق بها

الأمر مرة والنهي أُخرى ضرورة أنّ وجودها يكون بوجود فرد واحد وعدمها لايكاد يكون إلّا بعدم الجميع كما لايخفى ومن ذلك يظهر أنّ الدوام والإستمرار إنّما يكون في النهي إذا كان متعلقه طبيعة واحدة غير مقيدة بزمان أو حال فإنّه حينئذٍ لايكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة إلّا بعدم جميع أفرادها الدفعية والتدريجية وبالجملة قضيّة النهي ليس إلّا ترك تلك الطبيعة الّتي تكون متعلّقة له كانت مقيدة أو مطلقة وقضيّة تركها عقلاً إنّما هو ترك جميع أفرادها.

وتوضيحه: أنّ لزوم التكرار والدوام والإستمرار في النهي إنّما هو من جهة أنّه لايكاد يصدق ترك الطبيعي عقلاً والإنزجار عنه إلّا بترك جميع أفراده الدفعية والتدريجية إذ حينئذٍ لابدّ في مقام الإطاعة والإمتثال النهي من ترك الطبيعي بماله من الأفراد الدفعية والتدريجية وإلّا فمع تحقّق فرد واحد لايكاد يصدق الإمتثال والطاعة بل يصدق العصيان والمخالفة وهذا بخلافه في الأوامر فإنّه بعد ما كان وجود الطبيعي بوجود فرد واحد يكتفي في مقام الإطاعة بإيجاد فرد واحد من جهة تحقّق تمام المطلوب وهو الطبيعي بوجود واحد.

وأورد المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٠٥» بقوله: وفيه أنّه ليس الكلام في مقام الإطاعة إذ لا شبهة في أنّه لابدّ في مقام إمتثال النهي عن الطبيعي من ترك جميع أفراده الدفعية والتدريجية بل وإنّما الكلام في طرف العصيان والمخالفة في إقتضاء النهي لزوم بقيّة الأفراد حتّى بعد العصيان نظراً إلى إقتضائه لكون المبغوض هو الوجود الساري دون صرف الوجود وحينئذٍ فلا يفيد ما ذكر للدفع الإشكال المزبور.

وأورد أيضاً المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٦١» بأنّ طارد

أنّه كلام ظاهري إذ ليس نظرهم في استفادة الدوام من النهي أيضاً غير طبع إطلاق المادّة والتحقيق أن يقال كما مر سابقاً أيضاً[١] أنّ مرجع الإطلاق الّذي هو نتيجة مقدّمات الحكمة ليس إلّا إلى جعل الطبيعة المهملة المحفوظة في ضمن جميع صور الماهية[٢] من المقيّدة[٣]

العدم الكلّي لا مطابق له في الخارج لأنّ كلّ وجود يطرد عدمه البديل له لا عدمه وعدم غيره فأوّل الموجودات أوّل ناقض للعدم ونقيضه عدم هذا الأوّل ولازم هذا الخاص العدم بقاء سائر الأعدام على حالها فإنّ عدم الوجود الأوّل يستلزم عدم الثاني والثالث وهكذا لا أنّه عينها فما إشتهر من أنّ تحقّق الطبيعة بتحقّق فرد وإنتفائها بإنتفاء جميع أفرادها لا أصل له حيث لا مقابلة بين الطبيعة الملحوظة على نحو تتحقّق بتحقّق فرد منها والطبيعة الملحوظة على نحو ينتفي بإنتفاء جميع أفرادها.

مضافاً إلى أنّه إذا كان المطلوب بالنهي عدم الطبيعة فعدم الأفراد الدفعية والتدريجية حاصل في الزمان الأوّل فالترك في أوّل الأزمنة ترك لجميع الأفراد المذكورة فيكون إمتثالاً للنهي ومسقطاً له فلا موجب للإستمرار.

(١) ومنها: إفادة المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٠٦» مقتضى الإطلاق وقرينة الحكمة عند عدم التقييد في كلّ من الأمر والنهي هو الحمل على الطبيعة المهملة الّتي هي مدلول اللفظ.

(٢) بما هي جامعة بين الطبيعة الصرفة والطبيعة السارية لا يكاد يتوجّه الإشكال المزبور.

(٣) أي المحفوظة الطبيعة المهملة في المقيدة، كصل متطهراً.

والعارية عن القيد[١] وغيرهما[٢] تمام الموضوع للهيئة مثلاً ومن المعلوم أنّ طبع تماميّته للموضوع تحقّق تمامه بأوّل وجوده[٣] ولازمه سقوط الأمر المقصود منه الوجود بذلك إذ لا قصور في تماميّته لموضوع أمره.

وأمّا في النهي[٤]

---

(١) أي كذلك في المطلقة كتحرير رقبة.

(٢) أي كذلك في المهملة كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[١]، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[٢].

(٣) إذ حينئذٍ يكون الفرق بين الأمر والنهي في إقتضاء الأوّل للإكتفاء بإيجاد فرد واحد وإقتضاء الثاني لعدم إيجاد شيءٍ من الأفراد واضحاً حيث أنّ الإكتفاء بفرد واحد في الأوامر إنّما هو من جهة تحقّق ما هو تمام المطلوب وهو الطبيعة المهملة بوجود فرد واحد فمن ذلك يسقط الأمر ويتحقّق الإمتثال بذلك.

(٤) وأمّا في النواهي فعدم الإكتفاء بذلك إنّما هو من جهة إقتضاء طبع الإطلاق المزبور، أي المهية المهملة بإعدام جميع الأفراد لعدم إيجاد الطبيعة المهملة مطلقاً، ولو في ضمن ثاني الوجود وثالثه ومن ذلك حينئذٍ يستفاد أنّ ما هو المبغوض وما فيه المفسدة هو الطبيعي بوجوده الساري لا بصرف وجوده المنطبق على أوّل وجود ولازم ذلك أيضاً هو لزوم الإنزجار عن جميع أفراد الطبيعي، ولو مع العصيان والمخالفة.

---

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) المائدة: ٣٨.

حيث كان المقصود الأصلي إعدامه فطبع إطلاق المهيّة المهملة يقتضي عدم صدق الإعدام عليها إلّا بإعدام جميع أفرادها حتّى المتعاقبة منها إذ بوجودها، ولو بعد وجوده يصدق أيضاً وجود الطبيعة المهملة فلا مجال لإعدامها إلّا بترك ذلك أيضاً وحينئذٍ هذه الجهة من الفرق بين الأمر والنهي إنّما جاء من ناحية إختلافهما في المقتضي بالفتح[١]

---

(١) أي المقصود الأصلي فإنّه يوجب الفرق بينهما فالمقصود الأصلي من الأمر كون الطبيعة المهملة تمام الموضوع ويترتّب عليه كون طبع الإطلاق تمامه بأوّل الوجود وفي النهي يكون المقصود الأصلي إعدام الموضوع فطبع الإطلاق هو ترك الجميع لا من جهة الإمتثال والطاعة وسيأتي.

وتوضيحه: أيضاً ذكر أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ١٢» لا دلالة لصيغة النهي على المرة ولا التكرار كما أنّ الأمر أيضاً لا يقتضي أزيد من البعث إلى صرف الوجود إلّا أن تكون قرينة على الدلالة على أحدهما ولا يمكن إثبات السريان بمقدّمات الإطلاق أيضاً بأنّ يقال: إنّ المولى كان في صدد البيان ولم يبين قيد المرة فالطبيعة تدل على السريان لأنّ المقسم وهو الطبيعة المهملة لايكون فيه قيد السريان ولا عدمه فإنّ الإطلاق قيد للطبيعة يجب إثباته كما أنّ التقييد أيضاً كذلك ولكن بعد عدم إمكان كون المهملة تحت الخطاب فبضميمة حكم العقل نفهم المراد وأنّ المنهي جميع الأفراد.

وهذا هو المراد من كون طبع إطلاق الطبيعة المهملة ذلك هو السريان وإن شئت توضيحاً أكثر هو ما ذكره أستادنا الآمليّ في «المنتهي: ص ٨٨» بقوله: ←

لا هو أن يقال: إنّ مادّة كلّ أمر من الأمر والنهي لا تدل إلّا على الطبيعة المهملة الّتي تكون مقسماً بالإضافة إلى القيود الّتي تنضم إليها وإنّما نحتاج إلى مقدّمات الحكمة في مقام الخطاب لأجل إستكشاف كون المراد من المادّة هي تلك الطبيعة المهملة بلا دخل قيد فيها من زمان أو مكان أو غيرهما لأنّ مقدّمات الحكمة لايستكشف بها أنّ المراد بمتعلّق الأمر هو صرف الوجود أو الطبيعة السارية وبمتعلّق النهي هو صرف الترك أو ترك الطبيعة السارية وإلّا كان الإشكال المزبور متوجّهاً بل يستكشف بها أنّ مفهوم المادّة هو المراد بها بلا دخل قيد آخر في متعلّق الأمر أو النهي زيادة على مفهوم المادّة فإذا ثبت أنّ المراد بالمادّة هو ذلك إستقل العقل في مقام إمتثال الأمر بكفاية الإتيان بتلك الطبيعة المهملة في فرد ما إذ إيجاد الطبيعة المهملة يتحقّق بإيجاد أحد أقسامها واللابشرط القسمي أي الطبيعة المرسلة ذاتاً لايرى العرف قيداً وذلك يكشف عن أنّ المراد هي الطبيعة المرسلة ذاتاً وبما أنّ الطبيعة المرسلة تكون قابلة لتعلّق الحكم بها على نحو الشيوع البدلي والشيوع الساري يتوقّف تعيين أحدهما على معين وعدم إمكان الشيوع الساري في الأمر يعين الشيوع البدلي وهو يساوق صرف الطبيعة وهي تحصل بذلك.

وأمّافي مقام إمتثال النهي فالعقل يستقل بلزوم ترك جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها العرضية والطولية لأنّ المقصود بالنهي هو الزجر عن الإتيان بالطبيعة المهملة المنهي عنها ولا يتحقّق الإنزجار عنها إلّا بترك جميع أفرادها العرضية والطولية.

وفي تعبيره مرتين بالطبيعة المرسلة نوع تجوز والمراد الطبيعة المهملة أي مرسلة عن الإطلاق والتقييد لا أنّها مهملة في قوّة الجزئية ولذا عبر بالمطلقة أي اللابشرط المقسمي.

لا من ناحية طبع إطلاق المادّة. نعم[١]، هذا الإشكال إنّما يتسجل على مسلك من تخيّل[٢]

---

(١) قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٢٨» ثمّ لا يخفى أنّ الأمر والنهي يشتركان في أنّ كلاً منهما يتعلّق بالماهيّة الّتي لم يلحظ فيها الوجود والعدم ويفترقان في أنّ هيئة النهي تدل على طلب إعدام المادّة وهيئة الأمر تدلّ على طلب إيجادها فيكون متعلّق الطلب في طرف الأمر هو صرف وجود الطبيعة كما أنّ متعلّق الطلب في طرف النهي هو صرف ترك الطبيعة ولذا لا يتحقّق إمتثاله إلّا بترك جميع أفراد متعلّقه بخلاف الأمر فإنّ إمتثاله يتحقّق بإيجاد أوّل وجود من أفراد متعلّقه.

وفيه أوّلاً: قد عرفت أنّ النهي ليس طلب إعدام الماهيّة والأمر طلب وجودها بل الأمر موضوع للبعث والنهي للزجر على مامر. وثانياً: أنّ متعلّق الأمر الطبيعة المهملة لاصرف الوجود من الطبيعة كما هو قائل به وعليه يجري الإشكال كما سيأتي.

(١) وإلى ذلك أشار المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٠٥»: أنّ مبني الإشكال وأصله إنّما نشأ من جهة توهّم كون مقتضى الإطلاق وقرينة الحكمة هو الطبيعة الساذجة الصرفة الغير القابلة للإنطباق إلّا على أوّل الوجود إذ حينئذٍ يتوجّه الإشكال بأنّه إذا كان طبع الإطلاق في الأوامر عند عدم التقيد بالسريان ونحوه يقتضي مطلوبية صرف الطبيعي المنطبق على أوّل وجود وبذلك يكتفي في مقام الإطاعة وسقوط الأمر بإيجاد فرد واحد من جهة إنطباق تمام المطلوب وهو الطبيعي الصرف عليه كذلك طبع الإطلاق في النهي عند عدم التقيد بالسريان ونحوه يقتضي أيضاً كون المبغوض هو صرف الطبيعي المنطبق على أوّل وجود ←

أنّ نتيجة مقدّمات الحكمة مطلوبية الطبيعة الصرفة قبال المقيّدة الّذي هو مسمّى باللابشرط القسمّي[١] إذ حينئذٍ كان مجال الإشكال السابق في النواهي باقياً إذ الطبيعة الصرفة إذا[٢] تحقّق لا يتصور له[٣] تكرر وجود لأن صرف الشيء غيرقابل للتكرر بنحو التعاقب فمهما تحقّق في الخارج يسقط النهي عنه ولايكاديبقى في ثاني الوجودلعدم إنطباق الصرف كماهو ظاهر.

وأمّا بناءً على ما ذكرنا[٤] من أنّ نتيجة المقدّمات ليس إلّا جعل الماهيّة المهملةالجامعة للمطلقة والمخلوطة تمام الموضوع فلا يكاد مجال للإشكال المزبور إذ حينئذٍ منشأ الفرق بين الأمر والنهي[٥]

ولازم ذلك هو عدم لزوم ترك بقيّة الأفراد عند العصيان والمخالفة بإيجاد فرد واحد بلحاظ إنطباق ما هو تمام المبغوض عليه مع أنّه ليس كذلك فما وجه التفرقة حينئذٍ بين الأمر والنهي.

(١) أي الطبيعة المرسلة.

(٢) أي إذا تحقّق الصرف بأوّل وجود.

(٣) أي للصرف تكرر الوجود فإنّ صرف الوجود إن تحقّق، تحقّق فلا مجال لتكرر الوجود.

(٤) وهي الطبيعة المهملة فطبعها تقتضي الفرق بين الأمر والنهي بإطلاقها بعد ما كانت هي تمام الموضوع للحكم.

(٥) والحاصل أنّ مادّة النهي مفادها الزجر فالإطلاق يقتضي الزجر عن الطبيعة المهملة الجامعة بين المرسلة والمقيدة والرجز كذلك زجر عن جميع

إختلافهما في كيفية الإقتضاء إذ الأمر يقتضي وجود الماهيّة وبديهي أنّ وجود الماهيّة الجامعة المحفوظة في ضمن المجردّة والمخلوطة بتمامه يتحقّق بأوّل وجوده فلا يبقى حينئذٍ مجال للإقتضاء الأمر شيئاً كما أنّ النهي يقتضي عدم هذا الجامع بين المجردّة والمخلوطة ولايكاد يتحقّق إلّا بعدم تمام الأفراد حتّى الأفراد المتعاقبة التدريجية، ولو من جهة كونها أحد مصاديقها وذلك عمدة الفارق بين الأمر والنهي مع فرض إتّحادهما في كيفيّة الإطلاق وما هو نتيجة مقدّمات الحكمة كما لايخفى وتوضيح المقام بأزيد من ذلك موكول إلى محله إن شاء الله تعالى ثمّ لايخفى أنّ طبع النهي لما كان الردع عن الوجود فطبع الإطلاق كما يقتضي الدوام بنحو شرحناه كذلك يقتضي الفورية[1]

أفراده فالأفراد التدريجية إذا كانت أفراد للطبيعة المهملة المنهي عنها فكلّ واحد منها لابدّ أن يكون موضوعاً للزجر وهو عين الإستمرار بخلاف الأمر فإنّه يقتضي تحقّقها بفرد واحد فإنّ الحصص المشتركة وجود الماء كانت مجتمعة تحت وحدة مشتركة بينها هي الطبيعة فكلّ وجود من تلك الوجودات يصح أن يضاف إلى الجهة الواحدة كما يصح أن يضاف إلى الحصة الخاصّة فوجود زيد وجود لحصة من الإنسان ووجود للإنسان الطبيعي ولأجل ذلك صار يكفي في وجود الطبيعة وجود فرد ولا يكفي في عدمها عدم فرد بل لابدّ من عدم جميع الأفراد.

(١) **الجهة السادسة**: إنّ النهي يقتضي الفورية فإنّ النهي يدلّ على مبغوضية جميع الأفراد من زمان وجوده فإنّه لازم إعدام الطبيعة بخلاف الأمر فإنّه

إذ لازم إعدام الطبيعة من حين الإنشاء عدم وجوده من حين النهي وبذلك أيضاً يفرق النواهي عن الأوامر بعدم إقتضائها في الأمر فورية ولا تراخ ولا الإدامة أيضاً بخلافه في النواهي فإنّه ربّما ينتهي بالآخرة الإدامة والفورية كما لايخفى[1] والله العالم.

لا يقتضي كذلك والحاكم بذلك هو العرف والعقلاء حسب محاوراتهم.

(١) **الجهة السابعة:** قسموا النهي إلى أقسام ولا بأس بالإشارة إليها قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٢٩»: ثمّ إنّ ترك الطبيعة تارة يكون مطلوباً إستقلالاً وملحوظاً بالمعنى الإسمى بأن يكون المطلوب خلو صحيفة الوجود عن تلك الطبيعة فيكون ترك الأفراد حينئذٍ ملازماً للمطلوب لا نفسه، أي هو السلب الكلّي على نحو العام المجموعي وذلك كأكل الفوم فإنّه بعصيان واحد يسقط النهي لرائحة فمه به وأُخرى يكون مرآتاً وبنحو المعنى الحرفي توصلاً به إلى طلب ترك أفرادها فالمطلوب في الحقيقة هو ترك نفس تلك الأفراد ويلزمه خلو صحيفة الوجود عن الطبيعة، أي أنّ المطلوب هو العام الإستغراقي، أي الأُصولي الإنحلالي بحيث تكون جميع وجودات الطبيعة مبغوضة ولكلّ وجود عصيان يخصه ويتفرع على الأوّل أنّه إذا عصى النهي بإيجاد فرد من تلك الطبيعة سقط النهي ولا يبقى لإمتثاله بعده مجال أصلاً، أي عصيانه بأوّل وجود الطبيعة ويسقط النهي حينئذٍ رأساً.

وأمّا على الثاني فعصيان النهي بإيجاد بعض أفراد المنهي عنه لايوجب سقوطه عن غيره من أفراد الطبيعة المنهي عنها لأنّ النهي إذا كان إنحلالياً وكان كلّ فرد من أفراد المنهي عنه محكوماً بحكم مستقل فسقوط النهي في بعض

الأفراد لا يوجب سقوطه في غيره وهذا القسم هو الغالب في موارد النهي سواء كان له موضوع خارجي، أي متعلّق المتعلق كلا تشرب الخمر أم لم يكن له ذلك بل كان المتعلّق للنهي فعل المكلّف الّذي لا تعلّق له بموضوع خارجي كما في لاتكذب من دون فرق في ذلك بين كون ترك الطبيعة مطلوباً نفسياً كما في المثالين المتقدّمين وكونه مطلوباً غيرياً كما في النهي عن الصلاة في النجس لأنّ النهي في كلا المقامين ظاهر في الإنحلال.

وقال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ١ ص ٣٩٤»: إنّه يتصور وجهان آخران في باب النواهي:

أحدهما: أن يكون المطلوب هو ترك مجموع الأفراد بمعنى أنّ إرتكاب جميع الأفراد مبغوض فلا يتحقّق عصيانه إلّا بإرتكاب الجميع كما ربّما يدعي ظهور مثل قوله لا تأكل كلّ رمانة في البستان في ذلك فلو أكل جميع رمانات البستان إلّا واحدة لم يكن فاعلاً للمنهى عنه، أي ذلك أيضاً كقوله عليه السلام لاتهجر الفراش أربعة أشهر فمجموع التروك من حيث المجموع مبغوض للمولى فإذا هجر الفراش في تمام المدّة إلّا يوماً واحداً لم يعص.

ثانيهما: أن يكون المطلوب في النهي على نحو القضية المعدولة المحمول بحيث يكون المطلوب في مثل لا تشرب الخمر هو كون الشخص لا شارب الخمر على وجه يكون وصفاً للمكلّف، أي خلو صفحة الوجود عن هذه الطبيعة فيكون ترك أفرادها محصلاً لهذا العنوان البسيط قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٣٣٣»: ثمّ إنّه لا دلالة للنهي على إرادة الترك لو خولف أو عدم إرادته، أي إذا عصى المكلّف وخالف النهي بفعل المنهي عنه في زمان فلا دلالة للنهي على وجوب

تركه في الأزمنة اللاحقة وعدمه بعد ما لم يحرز كونه من أحد أقسام النهي المتقدّم ذكره وإلّا فواضح بل لابدّ في تعيين ذلك من دلالة، أي دليل آخر، ولو كان إطلاق المتعلّق من هذه الجهة ولا يكفي إطلاقها من سائر الجهات.

كون النهي نفسياً أو غيرياً فلا يمكن التمسك بإطلاق المتعلّق لتعيين أنّه نفسي أو غيري.

قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ١٢»: ثمّ إنّه على فرض كون النهي للسريان قال المحقّق الخراساني بأنّ المكلّف إذا عصى الإمتثال في بعض الأزمان يكون النهي باقياً في غيره سواء قلنا بتعدد المطلوب أو وحدته لأنّ النهي إذا كان سارياً ينحل إلى الأفراد في كلّ زمان طولياً وبالنسبة إلى كلّ فرد عرضياً لأنّ النهي كاشف عن المفسدة ولا تختص مفسدتها بزمان دون آخر وفيه أنّه على ذلك أيضاً يمكن أن يكون المجموع من حيث المجموع تحت النهي بحيث لو عصى فرد منه لا يبقى مجال لدرك مصلحة ترك بقيّة الأفراد فمن أين يقال لا فرق بين تعدد المطلوب ووحدته فإنّه على الأوّل يمكن أن يكون النهي باقياً بعد العصيان بخلافه على الثانية فيجب البحث عن إثبات وحدة المطلوب وتعدده.

وأمّا الكشف عن المفسدة مطلقاً فأيضاً يمكن منعه لإحتمال حصول المفسدة بعصيان الفرد وعدم الأثر لا بيان سائر الأفراد لحصول ما يحترز عنه بفرد واحد. نعم، في مقام الإثبات يمكن أن يقال إنّ قيد المجموعيّة من حيث المجموع بعد السريان يحتاج إلى مؤنة زائدة فإنّ الظاهر أن كلّ فرد يكون منهياً عنه وإن لم يكن الإمتثال بالنسبة إلى سائر الأفراد ولكن لا يمكن رفع القيد بالإطلاق المقامي ولا بأصالة عدم كونه قيداً. نعم، تجري البرائة بالنسبة إلى الحكم.

وقال أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٣٢٧»: ثمّ إنّ المصحلة إذا كانت قائمة بترك طبيعة فتارة تكون المصلحة قائمة بمجموع التروك ـ إلى أن قال: ـ وأُخرى تكون المصلحة قائمة بكلّ واحد من التروك وثالثة تكون قائمة بعنوان بسيط متولد عن مجموع التروك في الخارج فعلى الأوّل لابدّ من جعل حكم واحد متعلّق بمجموع التروك فلا يحصل إمتثاله إلّا إذا تحقّق جميع التروك في الخارج وهذا هو الحال في القسم الثالث أيضاً غاية الأمر أنّ المأمور به في القسم الأوّل أمر مركب من التروك الخارجيّة وفي القسم الثالث أمر بسيط متولد منها.

وأمّا القسم الثاني: فالمجعول في مورده أحكام متعدة تعلّق كلّ واحد منها بترك فرد من أفراد تلك الطبيعة ويترتّب على ذلك أنّه إذا شكّ في صدق تلك الطبيعة على فعل خارجي لشبهة موضوعيّة جاز إرتكابه لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في حكم مستقل والمرجع فيه هي البرائة عقلاً ونقلاً.

وأمّا القسم الأوّل: فالرجوع فيه إلى البراءة وعدمه يبتني على القول بالرجوع إلى البرائة في موارد الشكّ في الأقلّ والأكثر الإرتباطيين وعدمه.

وأمّا القسم الثالث: فلا مناص فيه عن القول بالإشتغال لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في تحقّق الإمتثال بعد العلم بالتكليف.

وأمّا القسم الثالث: من المحقّق النائينيّ أيضاً المرجع فيه البرائة لأنّ الشكّ في أصل التكليف.

وأمّا القسم الثالث: الّذي ذكره أستادنا الخوئيّ أيضاً المرجع هو البرائة لأنّه نشكّ أن الأمر البسيط المنبسط على الأجزاء يكون على عشرة أجزاء أو تسعة فالزائد مشكوك والمرجع فيه البرائة ويكون كالخط الطويل والقصير.

مقالة[١] في جواز إجتماع الأمر والنهي في شيء واحد يكون مجمع الخطابين وقد إختلفت كلمتهم فيه بمنتهي الإختلاف بحد غير قابل للإيتلاف[٢]

في اجتماع الأمر والنهي

(١) نموذج ٢ قد إختلفوا في جواز إجتماع الأمر والنهي في وجود واحد بجهتين ولكونه مجمع العنوانين على أقوال ثالثها الجواز عقلاً والإمتناع عرفاً.

قال الشيخ الأنصاري في «مطارح الأنظار: ص ١٢٩»: إنّهم اختلفوا فيها على قولين فذهب أكثر أصحابنا وجمهور المعتزلة وبعض الأشاعرة كالباقلاني إلى الإمتناع بل عن جماعة منهم العلّامة السيّد الجليل في إحقاق الحقّ والعميدي وصاحبي المعالم والمدارك وصاحب التجريد الإجماع عليه بل إدعى بعضهم الضرورة وليس بذلك البعيد وأكثر الأشاعرة على الجواز ووافقهم جمع من أفاضل متأخرى أصحابنا كالمحقّق الخونساريّ في تداخل الأغسال من المشارق وجمال‌الدين والمحقّق الشيروانيّ والسيّد الشارح للوافية والمحقّق القميّ بل نسبه إلى ظاهر السيّد في الذريعة والأردبيلي بل حكاه عن الفضل بن شاذان مستظهراً من كلامه أنّه من مسلّمات الشيعه وأستظهره من الكليني أيضاً ـ إلى أن قال: ـ وقد ينقل في المقام قول ثالث وهو التفصيل بين العقل والعرف فيجوز عقلاً ولايجوز عرفاً ونسبه بعضهم إلى الأردبيلي في «شرح الإرشاد».

مسألة أُصولية

(١) توضيح المقصد يقتضي رسم أُمور الأمر الأوّل قال في «الكفاية: ج ١ ←

ص ٢٣٦» إنّه حيث كان نتيجة هذه المسألة ممّا تقع في طريق الإستنباط كانت المسألة من المسائل الأُصولية.

فإنّها تقع في طريق إستنتاج صحة العبادة وفسادها الذين هما من الأحكام الكلّيّة الفرعية كالصلاة في الدار المغصوبة في صورة الجهل به فيحكم بصحتها برهاناً لا بالإجماع على القول بالجواز وعلى فرض عدم جواز الإجتماع في صورة الجهل بالغصبية يتمسك بالإجماع وفي صورة العلم به لايمكن أن يكون للعبادة أمر فمن قال بلزوم وجود الأمر في صحة العباة كصاحب الجواهر لا يمكنه تصحيح العبادة بدونه قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٦»: لا من مباديها الأحكامية.

ويظهر ذلك من شيخنا الأعظم الأنصاري في «المطارح: ص ١٢٦» قال: وقد يظهر من بعض آخر أنّ البحث فيها يرجع إلى البحث عن مقاصد الأُصول فإنّها يستنبط منها صحة الصلاة في الدار المغصوبة وفسادها وليس بشيءٍ فإنّ الصحة والفساد لا يترتّبان على الجواز والعدم بل التحقيق أنّ الصحة متفرعة على عدم التعارض والتناقض بين مدلولي الأمر والنهي وتشخيص ذلك موقوف على مسألة الجواز والإمتناع فهذه المسألة من مباديء المسألة الأُصولية وهي وجود التعارض وتحقّق التناقض بين الأدلة وعدمه فالحكم الفرعي لا يترتّب على هذه المسألة بدون توسيط والأولى أن يقال بأنّ البحث فيها إنّما هو بحث عن مبادي الأحكاميّة حيث يناسب عند ذكرها وتحقّقها ذكر بعض أحكامها وأوصافها، أي عوارض الحكم ومبادئه من ملازمة وجوب شيءٍ لوجوب مقدّمته ومن جواز إجتماع الحكمين مع تضادهما كما تقدّم.

وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٠٧» بقوله: فإنّه

مضافاً إلى بعده لا يناسب أيضاً ظهور عنوان البحث وهو جواز الإجتماع وعدم جوازه وإلّا لإقتضي تحرير عنوانه بالبحث عن لوازم الوجوب والحرمة.

قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٦»: ولا التصديقية. لكلّ علم مباديء تصورية وهو تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة ومباديء تصديقية هو التصديق بثبوت النسبة والإذعان به قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٣٣»: ولكن التحقيق أنّ المسألة من المباديء التصديقية ضرورة أنّه لا يترتّب فساد العبادة على القول بالإمتناع بل القول به يوجب دخول دليلي الوجوب والحرمة في باب التعارض وإجراء أحكامه عليهما ليستنبط من ذلك حكم فرعي وقد عرفت فيما تقدّم أنّ الميزان في كون المسألة أُصولية هو ترتّب نتيجة فرعية عليها بعد ضم صغرى نتيجة تلك المسألة إليها وليس ذلك متحقّقاً فيما نحن فيه قطعاً وعليه فالنزاع في الجهة الأولى، أي الإمتناع يدخل في مباديء بحث التعارض كما أن النزاع في الجهة الثانية، أي الجواز يدخل في مباديء بحث التزاحم.

وتوضيح: ذلك ذكر أستادنا البجنورديّ في «المنتهى: ج ١ ص ٣٨٣» رجح شيخنا الأستاد كونها من الأخير بإعتبار أنّ البحث في هذه المسألة في المقام الأوّل في أنّها هل تكون من صغريات باب التعارض أو لا وفي المقام الثاني في أنّ التزاحم الّذي بينهما في مقام الإمتثال هل يرتفع لوجود المندوحة أو لا وحيث أنّ هذه البابين من المسائل الأُصولية فيكون البحث عن كون شيءٍ من مصاديق موضوعهما بحثاً عن المباديء التصديقية لتحقّق موضوعهما لا المباديء التصديقية لأصل المسألة الأُصولية لأنّ المبدء التصديقي لها عبارة عن الدليل الّذي يستند الأُصولي إليه في إثبات محمولات المسألة لموضوعها ومعلوم أنّ

هذه المسألة ليست مدركاً لإثبات أحكام التعارض والتزاحم ولكن الحقّ أنّ هذه مسألة أُصولية ... إلى آخر كلامه.

وأجاب عنه أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٣٣٣»: بل التحقيق أنّ هذه المسألة من المسائل الأُصولية لأنّ ترتّب صحة العبادة على القول بالجواز كاف في كون المسألة أُصولية لأنّ وقوع نتيجة المسألة في طريق الإستنباط الّذي هو ملاك كون المسألة أُصولية يكفي فيه كونها كذلك في الجملة ولا يعتبر فيه كون نتيجة المسألة على جميع التقادير واقعة في طريق الإستنباط مثلاً مسألة البحث عن حجية الخبر الواحد مسألة تقع نتيجتها في طريق الإستنباط على تقدير القول بحجيته لأنّه إذا لم نقل بها لم تقع نتيجتها في طريق الإستنباط أبداً لكن المسألة مع ذلك أُصولية بلا إشكال فالقول عدم الجواز في مجل البحث وإن لم يترتّب عليه القول بفساد العبادة إلّا أنّ ترتّب القول بالصحة بالإتيان بالجمع على القول بالجواز كاف بنفسه في كون المسألة أُصولية.

قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٦»: ولا من المسائل الكلامية.

قال المحقّق المشكيني في «هامش الكفاية: ج ١ ص ٢٣٦»: ومن هنا علم صحة إدراجها في الكلام من حيث ترتّب صحة العقوبة والمثوبة وعدمه أيضاً.

وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ١٥»: لا وجه له لأنّ البحث عن أمر تكويني إذا رجع إلى وجود التكليف وعدمه يكون كلامياً لا البحث عن الثواب والعقاب فقط فإنّ موضوعه المبدء والمعاد وليس في البقاء كذلك.

وقال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٣٢»: تكون المسألة كلامية بإعتبار أنّها يبحث فيها عن إستحالة اجتماع الحكمين في مورد واحد وجوازه

وبما أنّ الأمر والنهي من الأُمور الواقعية يصح البحث عن إمتناع إجتماعهما وجوازه ... إلى آخره.

وأجاب أستادنا الخوئيّ في هامشه المسائل الكلامية وإن كانت مسائل عقلية إلّا أنّه ليس كلّ مسألة عقلية يتكلم فيها عن الإستحالة والإمكان مسألة كلامية وذلك ظاهر لايكاد يخفى. بل ماله مساس بالعقائد الدينية كما عن المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٦٣»، وقال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ١٥» قال: ولايخفى على المتدبر أنّ موضوع الفلسفة والكلام واحد ما قرر في محله فلا وجه لما عن شيخنا النائينيّ من إنّ البحث عن واقعة من الواقعيات لا يكون مربوطاً بالكلام بل مربوط بالفلسفة، أي البحث عن كلّ حقيقة من الحقائق يكون كلامياً.

قال المحقق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٠٧» ولا من المسائل الكلامية أيضاً إذ ذلك مضافاً إلى ما عرفت من النتيجة نقول بأنّ المهم عند الفريقين بعد أن كان في سراية النهى إلى متعلّق الأمر وموضوعه عند وحدة المجمع وجوداً وعدمه يكون مرجع البحث إلى البحث عن أصل إجتماع الحكمين المتضادين وعدمه في موضوع واحد ومن المعلوم حينئذٍ عدم إرتباط ذلك بمسألة التكليف بالحال كى يندرج بذلك في المسائل الكلامية المتنازع فيها بين الأشاعرة وغيرهم. إذ حينئذٍ على السراية يكون التكليف بنفسه محالاً حتّى بمبادئه من الإشتياق والمحبوبية بإعتبار كونه من إجتماع الضدين في موضوع واحد لا أنّه تكليف بالمحال وبما لايقدر عليه المكلّف كما لايخفى.

قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٦» ولا من المسائل الفرعية.

قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٣٣»: بإعتبار أنّه يبحث فيها عن صحة الإتيان بالمجمع وحصول الإمتثال به وعدمها.

وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٠٧» فبعيد غايته عن ظاهر عنوان البحث المزبور حيث لا يكاد مناسبته مع كونها فرعية، أي جواز الإجتماع وعدمه وهذا بخلاف مسألة مقدّمة الواجب وإن كان التحقيق أيضاً خلافه كما عرفت.

قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٦»: وإن كانت فيها أي في هذه المسألة جهاتها، أي جهات هذه العلوم كما لايخفى ضرورة أنّ مجرد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فيها جهة أُخرى يمكن عقدها معها من المسائل إذ لا مجال حينئذٍ لتوهّم عقدها من غيرها في الأُصول وإن عقدت كلامية في الكلام وصح عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام ولقد عرفت ما فيه.

مسألة عقلية

الأمر الثاني: قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٧»: إنّه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه، أي كون مسألة جواز الإجتماع وعدمه أُصولية أنّ المسألة عقيلة ولا إختصاص للنزاع في جواز الإجتماع والإمتناع فيها بما إذا كان الإيجاب والتحريم باللفظ كما ربّما يوهمه التعبير الأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول إلّا أنّه لكون الدلالة عليهما، أي على الأمر والنهي بهما، أي بلفظ الدال على الوجوب والتحريم كما هو أوضح من أن يخفى وذهاب البعض إلى الجواز عقلاً والإمتناع عرفاً ليس بمعنى دلالة اللفظ، أي على الإمتناع بل بدعوي أنّ

الواحد بالنظر الدقيق العقلي إثنان أنّه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين، أي إذ الإمتناع من الأحكام العقلية، ولو بتبع نظر العرف وإلّا، أي وإن كان المراد دلالة اللفظ عرفاً على الإمتناع فلا يكون معني محصلاً للإمتناع العرفي غاية الأمر دعوي دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد إختيار جواز إجتماع.

وبذلك قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٠٧»: ثمّ إنّه ممّا ذكرنا ظهر أيضاً كون المسألة عقلية محضة حيث كانت من الملازمات العقلية الغير المستقلة فكان ذكرها في المقام حينئذٍ لمحض المناسبة لا أنّها لفظية كما ربّما يوهمه التعبير بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول ولذلك يجري هذا النزاع فيما لو كان بثبوت الوجوب والحرمة بغير اللفظ من إجماع ونحوه أيضاً.

وأمّا القول بالإمتناع العرفي فليس المقصود منه دلالة اللفظ على الإمتناع بل المقصود منه هو كون الواحد ذي الوجهين واحداً بنظر العرف وإن كان إثنين بحسب الدقة العقلية كما هو واضح.

وقال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٣٣» ويمكن أن تكون المسألة أُصولية عقلية، أمّا كونها عقلية فلما أشرنا إليه سابقاً من أنّ الأحكام العقلية على قسمين فتارة يحكم العقل بشيءٍ من دون توسط حكم شرعي كحكمه بحسن شيءٍ أو قبحه وهذا القسم يسمّى بالمستقلات العقلية وأُخرى يحكم بشيءٍ بعد صدور حكم شرعي من المولي كمباحث الإستلزامات كلّها ويسمّي هذا القسم بالأحكام العقلية غير المستقلة ومسألتنا هذه من القسم الثاني فإنّها يبحث فيها عن إستلزام إجتماع متعلقي الحكمين في مورد واحد لسقوط أحدهما وعدم إستلزامه وتبعوه الأساتذه وهو الصحيح.

وتنقيح المرام يحتاج إلى بيان مقدّمة ربّما نكتفي بها لتوضيح المقام بلا احتياج إلى المبادي الّتي كثرها الأعلام فنقول وبه التكلان أنّ المراد[١]

المراد بالواحد

(١) الأمر الثالث: ذكر صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٣» المراد بالواحد مطلق ما كان ذاوجهين ومندرجاً تحت عنوانين بأحدهما كان موردًا للأمر وبالآخر للنهي وإن كان كلّيّاً مقولاً على كثيرين كالصلاة في المغصوب.

فطبيعة الصلاة الواقعة في المغصوب حيث أنّها باعتبار صدقها على كثيرين تكون كلّيّاً ومع ذلك يكون ذا وجهين ومجمعاً للعنوانين قال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٦٢»: ثمّ إنّ الوحدة جنسية، أي كالبقر والغنم من جنس واحد وهو الحيوان ونوعية، أي الوحدة النوعية كالرومي والزنجي من نوع واحد وهو الإنسان وصنفية، أي كالرضويين والحسنيين من صنف واحد وهو أولاد هاشم وشخصية، أي كوجود زيد وإرادة الواحد الشخص يوجب خروج الواحد الجنسي المعنون بعنوانين كليين كالحركة الكلّيّة المعنونة بعنوان الصلاتية والغصبية المنتزعة من الحركات الخارجية المعنونة بها عن محل النزاع مع أنّه لا موجب لإخراجه.

قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٤»: وإنّما ذكر لإخراج ما إذا تعدد متعلّق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً، ولو جمعهما واحد مفهوماً كالسجود لله تعالى والسجود للصنم مثلاً، أي الواحد السنخي الّذي لايكون مجمعاً للعنوانين كما ←

في السجود لله وللشمس والقمر ونحوذلك ممّا تعدد فيه متعلّق الأمر والنهي وجوداً مع كونهما واحداً بالجنس لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة والسكون الكلّيين المعنونين بالصلاتية والغصبية.

قال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ص ٢٦٢»وهنا قسم آخر من الوحدة وهى الوحدة في الوجود فإنّ العناوين الموصوف بها الكلّي المنطبق على أفراده تارة تكون من الأوصاف المتقابلة كعنوان السجود لله وعنوان السجود للصنم فإنّ كلّي السجود المعنون بهما لا عقل إنطباقه على هوية واحدة واُخرى من الأوصاف الغير المتقابلة كعنوان الصلاة والغصب فإنّ كلّي الحركة المعنوية بهما قابل للصدق على هوية واحدة ومنه علم أنّ دخول الواحد الجنسي أو النوعي أو الصنفي لا يقتضي دخول مثل السجود لله وللصنم كما أنّ إرادة الوحدة من حيث الوجود لا يستدعي خروج الواحد من حيث الجنس وشبهه مطلقاً من محل النزاع فالتقييد بالواحد المجرد إخراج المتعدد من حيث الوجود لا الإخراج الكلّي في قبال الشخص.

لكن الظاهر هو تعدد البحث وأنّ في هذا الأمر يكون الكلام في الواحد الشخصي والكلّي وفي الأمر الآتي يكون الكلام في تعدد الوجود ووحدته فالصحيح ما ذكره صاحب الكفاية لا يختص بالواحد الشخصي بل يعم الكلّي كالحركة الكلّيّة ويكون الأوّل ممّا اختاره صاحب «الفصول» قال في «ص ١٢٦» فنقول: الوحدة قد تكون بالجنس وهذا ممّا لاريب في جواز الإجتماع فيه في الجملة كالسجود حيث إجتمع فيه الأمر والنهي باعتبار إيقاعه له تعالى وللصنم وقد تكون الوحدة بالشخص وحينئذٍ ... إلى آخر كلامه.

وذكر أستادنا الحكيم في «الحقائق: ج ١ ص ٣٤٨» إنّ المتوهّم هو

العضدي قال: هذا رد لما عن العضدي من أنّ المراد من الواحد الواحد بالوحدة الشخصيّة ـ إلى أن قال: ـ الظاهر أنّ مراد العضدي من الوحدة الشخصيّة الوحدة الوجودية في مقابل الوحدة الجنسية مع تعدد الوجود كما يظهر من ملاحظة تمثيله للواحد بالجنس بالسجود المأمور به المنهي عنه بلحاظ وجودين له متباينين لا الشخص المقابل للكلّي فلاحظ، أي الّذي قد عرفت مردوديته مع أنّ خروج الكلّي عن محل النزاع لا ضير فيه لأنّ الغرض تصحيح العبادة الشخصيّة لا الكلّيّة فتأمّل.

ولعله تبع في ذلك كلام المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٤٣» إذا بنينا على أنّ الحيثيتين في محل الكلام تقييديتان والتركيب بينهما إنضمامي فعلى القول بتعلّق الأحكام بالطبايع يكون الكلّيّان الموجودان في الخارج منضمين أحدهما ... إلى آخر. كما أنّه على القول تعلّق الأحكام بالأفراد يكون الفردان الموجودان اللذان ينتزع عنهما الكلّيّان منضمين أحدهما ... إلى الآخر ـ إلى أن قال: ـ وإن كان الصحيح كما عرفت ذلك في محله هو عدم تعلّق الأمر بالمشخصات، ولو تبعاً وإن كانت لابدّ من وجودها حين وجود الطبيعي المتشخص بها كما هو الحال في المشخصات عند تعلّق الإرادة التكوينية بصرف الطبيعة غير الملحوظة معها شيء من مشخصاتها ـ إلى أن قال في «ص ٣٥٣» ـ والحقّ عندنا هو القول بالجواز فالصلاة الموجودة في المجمع لا تنقص عن حقيقة الصلاة بشيءٍ كما أنّ الغصب الموجود فيه لا ينقص من حقيقة الغصب لشيءٍ وقد عرفت إستحالة إشتمال هوية واحدة على الصلاة والغصب مثلاً بإعتبار كون الحركة الواحدة جنساً لهما فينتج جميع ذلك كون التركيب في المجمع إنضمامياً أنّ التركيب إنضمامي يكون

متعلّق أحدهما غير متعلّق الآخر ـ إلى أن قال «ص ٣٥٥»: ـ وذلك لأنّ المأمور به على كلا التقديرين من مقولة الوضع.

وأمّا الغصب فهو من مقولة الأين ـ إلى أن قال: ـ وأمّا إذا كانت الجهتان تقييديتين والتركيب إنضمامياً فإن قلنا بتعلّق الأمر بالطبايع وخروج المشخصات عن حيز الطلب كما هو الصحيح فلا تعارض بين الدليلين أصلاً.

ولذا ينقل أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ١٧»: فالطبيعي قبل الوجود هو الّذي يكون محل البحث لا أنّه بعد الوجود كما عن شيخنا النائينيّ فإنّه يقول بأن بما ذكرناه يعني تعلّق النزاع بالطبيعي يكون أحد شطري البحث وشطره الآخر هو أنّ الفرد الشخصي الخارجي هل يمكن أن يقال إنّه وجودان إنضماميان بواسطة تطبيق العنوانين عليه حتّى يكون متعلّق النهي شيء ومتعلّق الأمر شيء آخر.

وعلى أي أجاب عن هذا القول المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٠٨»: بل ولئن تأملت ترى إختصاصه أي النزاع أيضاً بالواحد الكلّي وعدم شموله لما يعمه والشخصى كشخص الصلاة الواقعة في هذا الغصب إذ ذلك أيضاً وإن كان مجمعاً للعنوانين، ولو بتوسيط كلّي عنوان الصلاة في الغصب إلّا أنّ المناسب للمسألة بعد كونها أُصولية لا فقهية هو خصوص الكلّي دون ما يعمّه والشخصي كما هو واضح. نعم، لو قيل بكونها أي المسألة من المبادي الأحكامية لا من المسائل الأُصولية لأمكن دعوي تعميم المراد لما يعم الكلّي والشخصي ولكن ذلك أيضاً لو لا دعوي انصراف العنوان إلى ما هو مجمع العنوانين ومصداق لهما بلا واسطة فإنّ مصداقية شخص هذه الصلاة الواقعة في الغصب للكليين بعد أن كان بتوسيط

بتوسيط كلّي الصلاة في الغصب فقهراً بمقتضي الإنصراف المزبور يختص الواحد المبحوث عنه في العنوان بالواحد الكلّي ولا يكاد يعمه والواحد الشخصي كما لايخفى بل قد يقال حينئذٍ بعدم إمكان شمول العنوان، ولو مع قطع النظر عن الإنصراف لما يعم الكلّي والشخصي نظراً إلى عدم إمكان الواحد الشخصي مصداقاً للجامع في عرض الكلّى.

وذكر أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ١٦» إنّ البحث ليس في الواحد الشخصي الخارجي لإنّ ما في الخارج وهو الحركة الشخصيّة في مثل الصلاة والغصب ينطبق عليه عنوان الغصب والصلاة من باب تطبيق ما كان فوق المقولة على المقولة مثل تطبيق عنوان من في الصحن على الرجال والنساء ولا شبهة في أنّ الخارج ظرف سقوط الأمر أو النهي والكلام يكون فيما قبله أي قبل الإمتثال والعصيان في الخارج ولا يحصل التعدد في الخارج بواسطة تعدد العنوان فما هو محل البحث هو أنّ الأمر بطبيعي الحركة من باب أنّها صلاة هل يسري إلى محل النهي عن طبيعي الحركة من باب أنّها غصب بالإنحلال حتّى يجوز الإجتماع أو لا يمكن سريان مورد الأمر بالحركة إلى مورد النهي عنه حتّى لايجوز الإجتماع فإنّ البحث هكذا كلّي ولا يكون الشخص محل الكلام ـ إلى أن قال: ـ ولايخفى مافيه أي في كلام المحقّق النائينيّ من أنّ الوجود الواحد من الحركة في الخارج لايصير حركتين وتحت مقولتين أو فردين من مقولة واحدة بل فرد من مقولة الحركة في المثال المعروف يعني الصلاة في المكان الغصبي.

التعبير بالعكس هو الصحيح أي على السريان لايجوز الإجتماع وعلى القول بعدمه يجوز والأمر سهل وأجاب عن المحقّق النائينيّ أستادنا الخوئيّ في

من الواحد في العنوان هو مجمع العنوانين، ولو كلّيّاً كما هو المناسب لأُصولية المسألة المستخرج منها المسألة الكلّيّة الفقهية كما أنّ المقصود من الواحد المجمع ما كان له[1]

«هامش الأجود: ج ١ ص ٣٤١»: ومن الغريب في المقام ما أفاده قدس سره من صدور حركتين من المصلي المزبور في الخارج وكون إحديهما غصباً والأخرى صلاة لأنّه مع وضوح بطلانه في نفسه لبداهة عدم صدور حركتين من المصلي في آنٍ واحد يرد عليه أنّ كلاً من الحركتين بما أنّها واقعة في الدار المغصوبة تكون غصباً لأنّها تصرف في مال الغير بغير إذنه فكيف يعقل أن تكون إحديهما غصباً والأخرى لاتكون كذلك مع أنّهما مشتركتان في ملاك الغصب. فالظاهر كون البحث يختص بالواحد الكلّي لا للشخصي.

المراد من جهتين

(١) الأمر الرابع: قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٩١»: وبهذا أي كون المسألة أُصولية على مامر تعرف أنّ محل النزاع بين الأعلام هو الوجود الواحد الّذي صدق عليه العنوانان أحدهما متعلّق الأمر والآخر متعلّق النهي لا الوجودان المنضم أحدهما ... إلى الآخر بنحو صارا بالإنضمام شيئاً واحداً في الصورة وفي نظر العرف لأنّ كون الوجودين المتعددين في الواقع شيئاً واحدًا بحسب الظاهر نظرًا إلى الصورة المحسوسة لايوجب محذوراً في تعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر لأنّ تعدد الوجود في الواقع يمنع من السراية الّتي هي محل النزاع بين القوم فكما أنّه لا يرتاب عاقل في جواز تعلّق الأمر بشيءٍ منفك بوجوده عن

وجود واحد وتحت حدّ خارجي فارد فلا يشمل[١] الوجودين المتصل بالآخر من مقولتين أو مقولة واحدة على وجه يكون التركيب بينهما إنضمامياً من حيث الوجود خارجاً إذ مثل ذلك داخل في المتلازمين وجوداً ولا إشكال لأحد في عدم مانع لمحبوبيّة أحدهما ومبغوضيّة الآخر بعد الفراغ عن عدم مقدّمية ترك أحدهما للآخر لفرض تلازمهما وجوداً كما لايخفى وحينئذٍ كلّ مورد يكون المجمع مركباً من وجودين على وجه يكون بكلّ جزءٍ مصداقاً لمقولة غير الآخرفهو خارج عن محط البحث كما هوظاهر[٢] فمركز البحث منحصر في المقام بصورة وحدة الوجود في المجمع على وجه كان هذا الواحد مصداقاً للعنوانين، ولو لما فيه من الحيثيتين[٣]

الشيء الّذي هو متعلّق النهي من ناحية محذور إجتماع الضدين كما هو الملحوظ في مقام البحث عن سراية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر كذلك لا يرتاب في جواز فيما إذا إنضم أحدهما إلى الآخر وتجاوراً في الظرف.

وهذا هو مراد المحقّق الماتن من الوجودين المتصلين أحدهما بالآخر وأنّه خارج عن محل الكلام.

(١) وهوالّذي تقدّمعن المحقّق النائينيّ منالتركيب الإنضماميوسيأتي أيضاً.

(٢) وذلك كإستقبال القبلة الملازم لإستدبار الجدي في أرض العراق فإنهما وجودين متلازمين فإنّ الإستقبال بإعتبار مقاديم البدن والإستدبار بإعتبار مآخيره وكالعلم والفسق المجتمعين في زيد حيث أنّهما من المقارنات الإتّفاقية.

(٣) كالحركة المنتزع عنها الصلاة والتصرّف في الغصب معاً.

وحينئذٍ نقول إنّ روح هذا[١] البحث إلى أن الأمر بعنوان منطبق على هذا الوجود هل يسرى بإقتضاء إطلاق خطابه إلى ما هو موضوع النهي المتعلّق به ولو ضمناً كي يستحيل جمعهما في المجمع الواحد ام لا يسرى اليه كي لا يكون مانع عن إجتماعهما في المجمع وحينئذٍ عمدة مبنى القائل بالجواز عدم السراية المزبورة قبال مبنى القائل بالإمتناع فإنّه يلتزم بالسراية المتقدّمة فيدعي إستحالة الإجتماع في الواحد وحيث عرفت ذلك[٢]

---

(١) الأمر الخامس قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٠٨»: لايخفى عليك أنّ عمدة النزاع بين الفريقين في هذه المسألة إنّما هو في سراية النهي إلى موضوع الأمر ومتعلّقه عند وحدة المجمع وجوده أو عدمه، أي بعد إنطباق العنوانين على ذلك الموضوع فكان القائل بالجواز يدعي عدم السراية والقائل بالإمتناع يدعي السراية ومن هذه الجهة يكون البحث بين الفريقين صغروياً محضاً، أي من هذه الناحية وإلّا سيأتي من المحقّق الماتن أنّه ربّما يكون كبروياً وعلى أي وإلّا فعلى فرض السراية المزبورة لا يكاد يظن من أحد الإلتزام بالجواز كما أنّه في فرض عدم السراية وتعدد المتعلقين في المجمع لا يظن من أحد الإلتزام بالإمتناع ومن ذلك ترى أنّ القائل بالجواز تمام همه إثبات عدم السراية، إمّا بنحو مكثرية الجهات أو من جهة تعدد حدود الشيء أو غير ذلك.

(٢) وحيث كان كذلك نقول إنّ مدرك القول بالجواز على ما يأتي بيانه، أي مسالك وظاهر الأمر والنهي في العنوان هو الأمر والنهي الفعليان وهذا ←

فإسمع أيضاً أنّ القائل بعدم السراية الّذي هو مبني جوازه[١] تارة نظره إلى عدم سراية الأمر من الطبيعي إلى فرده في أي مقام كان وفي هذه الكبرى[٢] ربّما يخالفه القائل بالإمتناع بلا مخالفة بينهما في[٣]

لا يلتئم مع القول بالجواز بأي من مسالكه المسلك الأوّل وهو المنسوب إلى المحقّق القميّ.

(١) يكون مبني الجواز من جهة وموقوف الأمر على نفس الطبيعي وعدم سرايته إلى الفرد وإلى الوجود خارجاً وإن لم يكن إختلاف بين العنوانين بحسب المنشأ ولا كان تكثر جهة في البين أصلاً، أي بعبارة أُخرى كون الأمر والنهي متعلقين بالطبيعة أعني بها طبيعة المأمور به وطبيعة المنهي عنه وعدم ربط لكل منهما بالحصة أو الفرد الّذي هو مجمع العنوانين ليستلزم ذلك الإجتماع سراية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر أو كون الأمر متعلّقاً بصرف الطبيعة والنهي متعلّقاً بها على نحو يسري إلى جميع أفرادها وحصصها إذ المطلوب به هو ترك الطبيعة بترك جميع أفرادها فالنهي وإن سري إلى الفرد إلّا أنّ الأمر لايسرى إليه ليلزم إجتماعهما في متعلّق واحد.

(٢) أي النزاع في الكبرى وأنّه يسري الأمر من الطبيعي إلى فرده وعدمه فربّما يدعي القائل بالإمتناع بالسراية لكن المفروض عدم السراية.

(٣) أي الصلاة في الدار المغصوبة وهي الصغرى فإنّها مصداق لطبيعتين ممّا لاخلاف فيه ولم يجتمع في هذه الحركة الأمر والنهي حتّى يبحث عن جوازه

الصغرى، حتّى[١] في مثل الصلاة في الدار المغصوبة الّذي هو مصداق طبيعة الصلاة وعلى هذا المبني في الجواز لا يحتاج قائله إلى إختلاف العنوان في متعلّقي الأمر والنهي بل مع إتحادهما عنواناً وإختلافهما في صرف الكلّيّة والجزئية يكتفي به في مصيره إلى الجواز فيلتزم حتّى في مثل صل ولا تصل صلاة جعفر بالجواز فضلاً عن المثال السابق[٢] واخرى[٣]

وإمتناعه وسراية أحدهما إلى الآخر أم لا إنّما يجدي ذلك على مسلك من سلك الجواز من عدم سراية الأمر من الطبائع إلى الأفراد وإلتزامه بعدم وجوب الفرد بالوجوب التخييري الشرعي ولكنّه على هذا المسلك أيضاً لا يكاد إنتهاء.

النوبة إلى إجتماع الأمر والنهي الفعليين في المجمع إذ لم يتعلّق حينئذٍ أمر شرعي بالمجمع، ولو تخييراً لابدّ أو لا بتوسيط السراية من الطبيعي حتّى يكون فيه إجتماع الأمر والنهي كما هو واضح أي لا إجتماع في شيءٍ واحد أصلاً.

(١) أي على هذا المسلك لا فرق بين أن يكون الأمر والنهي متعلّقهما مختلفاً كالصلاة والغصب أو متحداً بعنوان الكلّيّة والجزئية كصل ولا تصل في الحمام لعدم سراية الحكم من الطبيعي إلى الفرد.

(٢) أي الصلاة في الدار المغصوبة.

(٣) أي المسلك الثاني: يكون من حيث مكثرية الجهات بنحو يكون الوجود الواحد مجمع الجهتين ومركز الحيثيتين فيكون إحدي الجهتين معروض الأمر والأُخرى معروض النهي غايته أنّه كان المركزان موجودين بوجود واحد من

نظره بعد إلتزامه بسراية الحكم من الطبيعي إلى فرده إلى حيث مكثريّة الجهات في وجود بحيث يلتزم بأنّ الحكم بعد سرايته إلى فرده لا يكاد يسري من هذا الفرد إلى فرد آخر من الطبيعي المنهي عنه ولا يخفى[١] أنّ هذا القائل لابدّ وأن يجري كلامه في صورة كون المجمع تحت عنوانين مختلفين منتزع كلّ منهما عن مرتبة من الوجود غير المرتبة الأُخرى مجتمعان في وجود واحد و[٢]

غير فرق عنده بين كون متعلّق الأمر صرف وجود الشيء أو الوجود الساري ولا بين كون متعلّقه هو الطبيعي أو الأفراد بدواً أو بتوسيط السراية إليها من الطبيعي، أي أنّ الأمر والنهي وإن كان يسري كلّ منهما من متعلّقه أعني به الطبيعة الأُخرى فإذا صدق متعلّق الأمر ومتعلّق النهي على فعل واحد كشف ذلك عن وجود فرد من الطبيعة المأمور بها وفرد من الطبيعة المنهي عنها قد إنضم أحدهما إلى الآخر في ذلك الفعل الواحد صورة ومع تعدد الوجود لا تعقل السراية وهو المنسوب إلى المحقّق النائينيّ قدس سره وإن أورد عليه أنّ البحث يكون في جواز الإجتماع قبل الوجود وهو قدس سره يكون بحثه فيما بعد الوجود وهو ظرف سقوط التكليف فلا محل للبحث عنه وأجاب عن ذلك أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٢٥» هو أنّ مراده من ذلك هو البحث عن الطبيعة مرآة عن الوجود الخارجي ولعل هذا من إشتباه المقرر ... إلى آخره. ولا بأس به وإن كان فيه إشكال.

(١) أي يختص هذا المسلك بكون متعلقي الأمر والنهي مختلفين عنواناً حتّى يكونا موجودين أو مأخوذ كلّ جهة من مرتبة من الوجود كما سيأتي.

(٢) أي أنّ الكون الصلاتي غير التصرّف الغصبي موجودان مختلفان في ←

يدعي أيضاً أنّ الصلاة في الدار المغصوبة من هذا الباب وأنّ المجمع المزبور[١] مجمع لفردين من الطبيعتين على وجه لا يسري الحكم من أحدهما إلى الآخر وحينئذٍ لاشبهة أنّ القائل بالإمتناع لامنازعة في الكبرى[٢] المزبورة وإنّما تمام بحثه معه في الصغري[٣]

المثال المعروف والتركيب إنضمامي.

(١) أي أنّ الموجود في الخارج مجمع الفردين من دون سراية الحكم من أحدهما إلى الآخر.

(٢) أي النزاع ليس في الكبرى في سراية الحكم من الطبيعي إلى الفرد أم لا، لأنّ المفرد من السراية وإنّما في الصغرى أنّ الصلاة والغصب كذلك أم لا بأنّه هل يجوز إجتماعهما من الحيثيتين أم لا.

(٣) لوضوح أنّ تكثر الجهة إنّما كان يجدي في رفع محذور إجتماع الضدين لا في رفع محذور التكليف بالمحال وما لا يطاق فلا يكاد يمكن حينئذٍ إجتماع الأمر الفعلي، ولو بجهة مع النهي الفعلي بجهة أُخرى في المجمع مع كون الجهتين متلازمين وجوداً، أي مورد الإجتماع في الفرض ليس بأقرب إلى جواز الإجتماع من الوجودين المنفكين المتلازمين فإذا كان تعلّق الأمر والنهي الفعليين بالمتلازمين مستحيلاً فتعلقهما بمثل مورد الإجتماع يكون أولي بالإمتناع.

والمسلك الثالث: يكون من جهة إختلاف إنحاء حدود الشيء الواحد بنحو ينتزع من مراتب وجود شيءٍ واحد من كلّ حد ومرتبة عنوان غير ما ينتزع من

المرتبة الآخري منه كما عرفت تحقيقه في مبحث الواجب التخييري حيث قلنا فيه بإمكان أن يكون الشيء الواحد مع وحدته وجوداً ومهيّة ببعض حدوده تحت الإلزام وببعض حدوده تحت الترخيص فيكون الشيء على هذا المسلك مع وحدته وجوداً وجهة ببعض حدوده تحت الأمر وببعض حدوده الآخر تحت النهي ـ إلى أن قال: ـ ومن هذا البيان، أي الجواب عن المسلك الثاني ظهر لك الحال أيضاً على مسلك مكثرية حدود الشيء واختلاف انحاء حفظ وجوده فإنّه على هذا المسك أيضاً لا يكاد يمكن اجتماع الأمر والنهي الفعليين في شيءٍ واحد بإختلاف أنحاء حدوده من جهة إستلزامه للتكليف بالمحال وإن كان معروض التكليفين مختلفين من جهة ما عرفت من أنّ مثل هذا الإختلاف في الحدود إنّما كان يجدي في رفع محذور إجتماع الضدين لا في محذور التكليف بما لا يطاق وقال أيضاً: وإذ عرفت ذلك نقول بأنّ بعد هذا الإختلاف في مسالك الجواز وتعدد المشارب المزبورة فيه لا وجه لتحديد مركز النزاع في عنوان المسألة بصورة إختلاف العنوانين حقيقة وتباينهما منشأ كما أنّه لا وجه أيضاً لتحرير المسألة بإجتماع الأمر والنهي الظاهرين في الفعلية في وجود واحد، ولو بجهتين حيث أنّ ذلك ممّا لا يكاد يصح على شيءٍ من المشارب المزبورة ـ إلى أن قال: ـ ولكن الّذي يسهل الخطب في المقام هو كون المهم عند القائل بالجواز على جميع المسالك والمشارب المزبورة عبارة عن تصحيح العبادة في المجمع وحيث أنّه أي التصحيح المزبور غير مبتن على فعلية الأمر والتكليف في المجمع بل يكفي فيه مجرد رجحانه الغير المنوط بالقدرة كما هو كذلك أيضاً في مثل الضد العبادي المبتلي بالأهم فلا يحتاج إلى إثبات فعلية الأمر والتكليف في المجمع كي يتوجّه الإشكال المزبور

ويبتني على بعض المسالك وهو مسلك عدم السراية مع أنّه على فرض الإحتياج إلى الأمر الفعلي أيضاً في تصحيح العبادة أمكن إثباته بنحو الترتب كما لا يخفى.

قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٩٢»: إن قلت: إنّ المراد بالأمر والنهي الإنشائيان وعليه يمكن البحث عن الجواز وعدمه فمن يقول بالجواز يرى أنّ مورد الإجتماع يكون من موارد التزاحم وأنّ كلاً من متعلّقي الأمر والنهي مخاطب به بخطاب الإنشائي في مورد الإجتماع ويكون التزاحم في مقام الفعلية ومن يقول بالإمتناع يرى أنّ مورد الإجتماع يكون من موارد التعارض وأنّ الخطاب المجعول في مورد الإجتماع هو أحد الخطابين فعلياً كان أم انشائياً.

قلت: أوّلاً قد أشرنا فيما سبق إلى أنّ ظاهر الأمر والنهي في العنوان هو الفعليان. وثانياً: قد أشرنا أيضاً في مباحث الضد إلى أنّه كما لا يمكن أن يتوجّه خطابان فعليان إلى المكلّف في مورد التزاحم كذلك لا يمكن تعلّق خطابين إنشائيين فيه لأنّ جعل الخطاب الّذي لا يمكن أن يكون فعلياً في مورده يكون لغواً بالضرورة بل حقيقة التزاحم هو تزاحم ملاكي الخطابين في تأثير الإرادة والكراهة والبغض في نفس من له الأمر والنهي فالأولى في تحرير عنوان هذه المسألة أنّه هل يوجب إجتماع متعلّق الأمر مع متعلّق النهي في شيءٍ واحد سراية حب الأمر من المأمور إلى المنهي عنه وبغضه من المنهي عنه إلى المأمور به أو لا يوجب إجتماعهما فيه ذلك فمن يقول بالجواز يرى أنّ الشيء الواحد ذا الجهتين يكون محبوباً من جهة ومبغوضاً من جهة أُخرى ومن يقول بالإمتناع يرى أنّه لا يمكن أن يكون شيء واحد ذو جهتين محبوباً ومبغوضاً، ولو بلحاظ جهتيه لأنّ تعدد الجهة لا يوجب تعدد متعلّق الحب والبغض فليسري الحب إلى متعلّق البغض وبالعكس وهو

وأنّ نزاعه في أنّ باب الصلاة في المغصوب من هذا القبيل كي يكون الجهتان فيها تقييديتان بإصطلاحهم أم ليس كذلك[١]

غير معقول وعليه يكون التزاحم بين الملاكين في نفس الحب والبغض في مورد الإجتماع بخلاف القول بالجواز فإنّ التزاحم بين الملاكين بناءً عليه يكون في تأثيرهما الإرادة والكراهة في نفس المولى لا أن يكون في الحب والبغض مورد الإجتماع. ونعم التحليل.

في الجهة التعليلية والتقييدية

(١) الأمر السادس: في بيان الجهات التعليلية والتقييدية قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٠١»: العنوان المأخوذ في طي الخطاب سواء كان متعلّقاً للخطاب أم موضوعاً لمتعلّقه قد يكون مشيرًا إلى ذات متعلّق التكليف أوالي ذات موضوعه بلا أن يكون نفس العنوان دخيلاً في متعلّق التكليف كما إذا أمر المولى عبده. وقال له: إذا أساء أحد إلى مؤمن فإضربه فإنا نعلم أنّه لا دخل لنفس الضرب في متعلّق الأمر بل متعلّقه التأديب كما هو الشأن في حرمة قول أف للوالدين فإنّ هذا العنوان قد جيء به مشيراً إلى نفس متعلّق الأمر وبلا أن يكون دخيلاً في موضوعه بنحو العلية للحكم أو بنحو التقييد به كما لو قيل أكرم من في دار زيد.

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٢٠»: لا يخفى عليك أنّ العناوين المأخوذة في الخطابات تارة تكون من قبيل الجهات التعليلية وأُخرى تكون من قبيل الجهات التقييدية ومرجع الأولى إلى خروج العنوان المزبور بنفسه عن

كونه موضوعاً للحكم وكونه من العناوين المشيرة إلى ما هو موضوع الحكم ومتعلّقه وسبباً لطرو الحكم عليه نظير عنوان المقدّمية الّذي هو من العناوين المشيرة إلى الذوات الخاصّة الخارجية الموقوف عليها فعل الواجب كالطهارة والستر والقبلة ونحوها ومن ذلك أيضاً كلّيّة العناوين الإعتبارية المحضة الّتي من جهة إعتباريتها غير قابلة لتعلّق الطلب بها وكان الطلب تبعاً لقيام المصلحة متعلقاً بمنشاء إعتبارها، أي كالغصب فإنّ النهي عن المغصوب حقيقة نهي عن التصرّف الوارد على مال الغير كما أنّ مرجع الثانية إلى كون ذلك العنوان المأخوذ في حيّز الخطاب موضوعاً بنفسه في القضية للحكم، إمّا تماماً أو جزءً لا كونه مرآة إلى أمر آخر يكون هو الموضوع حقيقة للحكم في القضية ومن ذلك كلّيّة القضايا التوصيفية من نحو قوله أكرم زيداً الجائي الظاهر في مدخلية عنوان المجيء أيضاً بنحو القيدية في موضوع الحكم ومتعلقه قبال القضايا الشرطيّة من نحو قوله أكرم زيداً إن جائك أو إن جائك زيد فأكرمه ظاهر في أنّ تمام الموضوع للإكرام الواجب هو ذات زيد من غير مدخلية لعنوان المجيء في الموضوع، ولو بنحو القيدية وأنّه إنّما كان علة وسبباً لوجوب إكرامه وحينئذٍ تمام المعيار في كون العنوان المأخوذ في حيّز الخطاب من قبيل الجهات أو التقييدية على ما ذكرنا.

قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ١ ص ٤٠٥»: إنّ الجهتين اللتين أوجبتا صدق العنوانين العرضيّين على شيءٍ أي بما تكون هي مبدء الإشتقاق حيث أنّ من المبدء هو العلة لتولد عنوان المشتق منه لا تكونان إلّا تعليليتين ولا تصلحان أن تكونا تقييديتين لما عرفت من أنّ المبدء دائماً يكون علّة لصدق المشتق على الذات المتحدة معه فجهة إنطباق عنوان العالم على زيد وكذا جهة إنطباق

الفاسق عليه تكون تعليلية ويقال زيد عالم وفاسق لعلّة علمة وفسقه ـ إلى أن قال في «ص ٤٠٨»: ـ إنّ التركيب الإتحادي يقتضي أن تكون جهة الصدق والإنطباق فيه تعليلية ولا يعقل أن تكون تقييدية لأنّ الجهة لا تكون مكثرة للموضوع فإنّا قد فرضنا كون التركيب إتحادياً ومع التركيب الإتحادي لا تكثر لوحدة الموضوع وبالجملة علم زيد وفسقه لا يوجب أن يكون زيد العالم غير زيد الفاسق بل هو، هو وإنّما يكون العلم والفسق علة لإنطباق العالم والفاسق عليه وهذا بخلاف التركيب الإنضمامي فإنّ الجهة فيه تقييدية ولا تصلح أن تكون تعليلية لأنّا قد فرضنا عدم الإتحاد بين العنوانين والجهتان في التركيب الإنضمامي هما عبارة عن نفس العنوانين المجتمعين وليس هناك عنوان آخر حتّى يصح كون الجهة تعليلية وبالجملة لازم عدم إتحاد العنوانين هو كون الجهة تقييدية.

وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٢٠» بقوله: لا أنّ المعيار فيه، أي في العنوان المأخوذ في الخطاب على كون التركيب بين العنوانين في المجمع إتحادياً أو إنضمامياً وذلك لوضوح أنّه لا تلازم بين كون العنوانين من قبيل الجهات التعليلية وبين كون التركيب بينهما في المجمع إتحادياً ولا بين كونها من قبيل الجهات التقييدية وبين كون التركيب بينهما انضمامياً وذلك من جهة أنّه من الممكن حينئذٍ أن يكون العنوانان من قبيل الجهات التعليلية ومع ذلك يكون التركيب بينهما إنضمامياً لا إتحادياً كإمكان كونهما من الجهات التقييدية ومع ذلك يكون التركيب بينهما إتحادياً كما عرفت في مثال الجنس والفصل بل القراءة بالقياس إلى الجهر بها.

وقال في «ص ٤١٩»: حيث نقول بأنّه من الممكن حينئذٍ كون إحدى

الجهتين من هذا الوجود الوحداني وهي الحيوانية تبعاً لقيام المصلحة لها محبوبة والجهة الأُخرى منه وهي الجهة الناطقية مبغوضة ومتعلقة للنهي من دون سراية الحكم من إحدى الحيثيتين إلى الحيثية الأُخرى وهكذا في مثال القرءاة وحيثية الجهر بها حيث على الإلتزام فيه بجواز الإجتماع من جهة إمكان كون أصل القراءة تبعاً للقيام المصلحة بها محبوباً وحيثية الجهر المنتزع عن مرتبة من الصوت الزائد عن أصل القراءة مبغوضة ومنهياً عنها مع وضوح كون التركيب بين العنوانين في أمثال ذلك إتحادياً لا إنضمامياً.

وتوضيحه قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٠٢»: فإنّه بني على أنّ المبدء حيثية تعليلية لصدق الوصف العنواني على الذات وقد عرفت أنّ ذلك لا يستقيم على مبناه لمفهوم العناوين المشتقة.

وقال في «ص ١٠١»: وأمّا صدق العنوان على معنونه أي كزيد عالم فيما إذا كان العنوان من الأوصاف الّتي يصح حملها على المتصف بها كما يصح توصيفه بها مثل عنوان العالم فقد يكون مبدء ذلك الوصف أي العلم حيثية تعليلية لصحة صدقه على الذات المتصفة به بناءً على أن يكون مبدء الوصف المزبور علّة لصحة النزاع الوصف العنواني من الذات الّتي تلبست بحدوث مبدئه آناً ما وقد يكون المبدء حيثية تقييدية لصحة الصدق بناءً على أن يكون الوصف منتزعاً من الذات المتقيدة بمبدئه.

وأمّا على القول بكون الوصف العنواني موضوعاً لنفس المبدء الملحوظ لابشرط، أي كما تقدّم من المحقّق النائينيّ أو موضوعاً للذات المقيدة بالمبدء أن يكون القيد داخلاً فلا وجه للبحث عن كون المبدأ حيثية تعليلية أو حيثية

بل هو من باب سراية الحكم من الطرفين إلى جهة واحدة مصداق عنوان واحد في الحقيقية كي يكون الجهات الزائدة المتعددة فيه من قبل علل ترشح الحكمين إلى جهة معينة بحتة بسيطة فيكون الجهتان فيه تعليلية[1]

تقييدية في صحة صدق الوصف العنوانى على معنونه لأن المبدء على الأوّل نفس الوصف العنواني ومعه لا وجه لإحتمال كونه حيثية تقيدية فضلاً عن إحتمال كونه حيثية تعليلية في صحة صدقه على نفسه وعلى الثاني يكون الوصف العنواني مركباً من الذات والمبدء والنسبة وحينئذٍ يكون المبدء جزءًا من المعنون كما يكون مفهومه جزءً من مفهوم الوصف العنواني ومع فرض كون المبدء جزءً لا وجه للبحث عن كونه حيثية تعليلية أو حيثية تقييدية لصحة صدق الوصف العنواني المركب على معنونه المركب إذ كون الحيثية تعليلية يستلزم المغايرة بينها وبين العنوان الصادق على معنونه والمفروض أنّ مفهوم المبدء جزء من مفهوم العنوان المركب ونفس المبدء جزء من المعنون المركب وصدق مفهوم الشيء عليه ذاتي.

وأمّا كون المبدء حيثية تقيدية فيستلزم ذلك خروج القيد ودخول التقييد في العنوان والمعنون والمفروض أنّ القيد والتقييد كليهما داخلان في العنوان المركب وممّا ذكرنا يتضح لك أيضاً أنّ صدق مفهوم المبدء أعني به المصدر أو اسمه على حقيقته الخارجية أمر ذاتي لا يعلل فلا وجه للبحث عليه أو حيثية تقيدية والأمر كما ذكره.

(١) فالنتيجة في الأمر الخامس: المتقدّم أن المجمع وجود واحد يسري

وعليه فكم فرق بين مشربي القائل بالجواز ففي الأوّل[١] القائل بالإمتناع ينازعه في أصل الكبرى[٢] مع تسليمه صغراه[٣] وفي[٤] الثاني تمام بحثه معه في تطبيق كبراه من العنوانين المتخالفين حتّى مصداقاًعلى مثل الصلاة فيالمغصوب ويكون نزاعه معه في الصغرى المزبورة وإلّا ففي كبراه مع عدم السراية عند اختلاف العنوانين حتّى مصداقاً في المجمع لا نزاع معه في جواز الإجتماع وحيث إتضح لك مركز البحث فينبغي تشريحاً للمرام جري الكلام في المقامين:

أحدهما: في شرح أنحاء إختلاف العناوين المنتزعة عنالوجود.

كلمنهما إلى الآخر. والجهتان تعليليتان فلا يجوز الإجتماع وإن كان تقيديتان فيجوز.

(١) ويترتّب على ذلك أنّه على المسلك الأوّل المتقدّم في الأمر الخامس.

(٢) النزاع في الكبري وهو عدم سراية الحكم من الطبيعي إلى الفرد حتّى تكون الجهة تقييدية أو الجهة تعليلية.

(٣) وأمّا الصغرى وهي الصلاة فيالدار المغصوبة مصداق لطبيعتين هذا مسلم.

(٤) وعلى المسلك الثاني المتقدّم أصل الكبري وهو مكثر الجهات لا كلام في أصل الكبري من سراية كلّ من الأمر والنهي إلى الفرد والمصداق وإنّما الكلام في التطبيق والصغرى من عدم سراية هذا الفرد إلى الفرد الآخر المنهي حتّى تكون الجهة تقييدية على ما قيل كما في باب الصلاة والغصب أو السراية حتّى تكون الجهة تعليلية.

وثانيهما: في بسط الكلام في الصلاة والغصب كي به يتضح أن صغرى الصلاة في الدار المغصوبة من أي واحد من العناوين كي به يتضح حكم مسألتنا هذه في أمثال المثال جواز وإمتناعاً وحينئذٍ إسمع[١] أنّ العنوانين المنطبقين على المجمع تارة[٢]

في العناوين المنتزعة

(١) الأمر السابع: وجعله الماتن المقام الأوّل في اختلاف العناوين المنتزعة عن الوجود ذكر المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤١٥»: إنّ العناوين المنتزعة عن وجود واحد تارة يكون إختلافها في صرف كيفية النظر، أي إلى نفس العنوان بلا إختلاف فيها بحسب المنظور والمنشاء نظير الإختلاف من حيث الإجمال والتفصيل كالإنسان وحيوان ناطق حيث كان الإختلاف بينهما ممحضاً بصرف كيفيّة النظر من حيث الإجمال والتفصيل وإلّا وفي الحقيقة لا يكون المنظور فيهما إلّا شيئاً واحداً.

(٢) وأُخرى يكون إختلافها من جهة إختلاف في منظورها لا أنّه كان الإختلاف بينها ممحضاً بصرف كيفيّة النظر وذلك أيضاً تارة بنحو يحكي كلّ عنوان عن جهة خارجية متأصلة، ولو كانت من المحمولات بالضميمة كعناوين الأوصاف الحاكية عن الكم والكيف والفعل والأين ونحو ذلك.

وتوضيحه: قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٩٦»: الماهيّات المتأصلة الّتي يتحقّق مطابقها في مقولة من المقولات العشرة ويكون لها جنس وفصل حقيقيان فيما إذا كانت جوهراً أو جنس وفصل جعليان أي اعتباريان فيما إذا

كانت عرضاً بناءً على بساطة الأعراض فإن كان مطابق العنوانين جوهراً فلابدّ من إن يكون لما يصدق عليه كلّ من العنوانين من ذلك الموجود الخارجي وجود خاص به وإن كان أحد الوجودين منضماً إلى الآخر. كالنفس مع البدن على قول ولا يمكن إن يكون للماهيتين الجوهريتين وجود واحد لما برهن عليه في محله وإن كان مطابق العنوانين عرضاً من أعراض التسعة فعلي قول المشهور من أنّ للعرض وجوداً غير وجود موضوعه يلزم أن يكون لما يصدق عليه كلّ عنوان وجود خاص به قد إنضم كلّ منهما إلى آخر في موضوع واحد، أي كالحلاوة والبياض وعليه لا محالة يكون التركيب في مورد الإجتماع تركيباً إنضامياً.

وأمّا على قول من يرى أنّ العرض من أطوار موضوعه وحدوده وأنّ الوجود الّذي يفاض على موضع العرض هو بنفسه يسري إلى أعراضه لأنّها أطواره وحدوده فيكون مورد الإجتماع وجوداً واحداً إذا جهات متغايرة مفهوماً متحدة وجوداً.

وقال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤١٦»: وأخرى بنحو يحكي كلّ عنوان عن جهة غير متأصلة في الخارج وذلك أيضاً على قسمين فإنّ المحكي حينئذٍ تارة يكون عبارة عن الإضافات والنسب الخارجية الّتي كان لها أيضاً نحو خارجية، إمّا بالإلتزام بحظ من الوجود كما قيل.

وإمّا بان الخارج كان ظرفاً لنفسها، ولو لا لوجودها وبالجملة كانت من الأُمور الّتي لها واقعية ولا تنوط واقعيتها بلحاظ لاحظ واعتبار معتبر بل لو لم يكن في العالم لاحظ ومعتبر كان لمثل تلك الأُمور جهة واقعية كما في الفوقية والتحتية وأمثالهما وأخري عبارة عن الأُمور الإعتبارية المتأصلة، ولو في عالم الإعتبار وبالجملة كانت من الإعتباريات الّتي لها واقعية عند تحقّق مناشئها

بحيث كان اللحاظ طريقاً إليهما كالملكية والزوجية ونحوهما لا أنّها متقومه باللحاظ والإعتبار كي تنوط واقعيتها بلحاظ واعتبار معتبر كالإعتباريات المحضة ثمّ إنّ العنوانين المختفلين في المنشأ المنتزعين من مجمع واحد مع إمكان إنفكاكهما في غير المنشأ تارة يكون إختلافهما في تمام المنشأ، أي يكونا متباينين على وجه يكون منشأ إنتزاع كلّ عنوانه بتمامه غير المنشأ في الآخر كما لو كانا من مقولتين أحدهما من مقولة الفعل والآخر من مقولة الأين مثلاً نظير الصلاة والغصب بناءً على كون الصلاة من مقولة الفعل والغصب من مقولة الأين بجعله عبارة عن إشغال المحل بالفعل لا عبارة عن الفعل الشاغل للمحل ونظير عناوين المشتقات بناءً على عدم أخذ الذات فيها وكونها عبارة عن نفس المبدء الملحوظ لا بشرط كالعالم والفاسق ونحوهما، أي معنون كلّ من العالم والعادل مثلاً مغايراً مع الآخر فالوصف ينتزع من مرتبة من الذات غير المرتبة الّتي ينتزع منها عنوان الآخر. وأخرى يكون إختلافهما في جزء المنشأ مع إشتراكهما في الجزء الآخر نظيرعناوين المشتقات بناءً على أخذ الذات فيها بنحو يكون مصب الحكم مجموع المبدء والذات إذ حينئذٍ يكون إختلاف العنوانين كالعالم والفاسق في جزء المنشأ وإلّا فهما مشتركان في جهة الذات الحاكية عن جهة واحدة، أي الذات مشتملة على خصوصيتين بهما يكون إمتياز كلّ من العنوانين عن الآخر هذا في موضوع متعلّق الخطاب ومثل ذلك كلّ مورد لا يكون الجامع في العنوانين بسيطاً ومأخوذاً من مقولة واحدة بل كان مركباً من الذات مع عارضها أو من مقولتين أحدهما الفعل مثلاً والآخر من مقولة أخري كالأين أو غيره من الإضافات فإنّه في مثله يكون المجمع بإعتبار ذاته وجهة فعله واجداً للحدين وبإعتبار النسبيّات الآخر واجداً للإضافتين أحدهما مقوم أحد الجامعين والآخر مقوم الجامع الآخر كما

من سنخ المهيّات الأصليّة المأخوذة عن الحدود الذاتية الثابتة في كلّ مقولة في ضمن جنسه وفصله وهي الّتي كانت تحت المبحث عن أصالتها[١] وأخري[٢]

في مثل الغصب والصلاة بناءً على كونهما من مقولة الفعل المنضم ببعض الإضافات الآخر بجعل الصلاة عبارة عن الأفعال الخاصّة المقرونة بالإضافات المعهودة من الترتيب والموالات ونشوها عن قصد الصلاتية والغصب عبارة عن الفعل الشاغل لمحل الغير في حال عدم رضاه الجامع بين الركوع والسجود وبين غيره من الأفعال الآخر الأجنبية عن الصلاة فإنّه في مثله يكون الغصب والصلاة لامحاله من قبيل العنوانين المشتركين في جزء المنشأ الممتازين في الجزء الآخر حيث كانا مشتركين في مقولة، أي تصرّف المصلي في المكان المغصوب فعل واحدومختلفين في مقولةأخري من الإضافات والنسبيات الأخري، أي خصوصيّة الصلاتية وخصوصيّة الغصبية هذا بالنسبة إلى متعلّق الخطاب.

(١) أي يقع البحث عن أصالتها عند ما يبحث عن الأصيل هل هو الوجود أم الماهيّة.

(٢) وثالثة يكون اختلافهما في صرف الحد المأخوذ فيهما مع إتحادهما ذاتاً بل ومرتبة أيضاً في خصوص المجمع وإن إختلفا مرتبة في غيره نظير الجامع المأخوذ بين زيد وعمرو المنتزع من تحديد الإنسان في عالم الإعتبار بحد خاص لايكاد إنطباقهإلّا عليهما وجامع آخربين زيد وخالد المنتزع من تحديد الإنسان بحد لايكون إنطباقه إلّا عليهما فحينئذٍيكون زيد مع وحدته ذاتاً وجهة ومرتبة مجمع الجامعين بمعنى وقوعه بين الحدين الشامل أحدهما لعمرو بلا

من سنخ المفاهيم العرضية المتنزعه عن تحديدات الوجود أو المهيّة المزبورة بحد إعتباري مخصوص كان من مقدرات تلك المهيّة أو الوجود وبفارسية چوب گزهر[١] يك از وجود ومهيّة ذاتية فإن كان العنوانان من قبل[٢] الأوّل[٣] بنحو كان بإزاء كلّ واحد في الخارج وجود فلا محيص من كونهما من مقولتين إذ يستحيل لشيءٍ واحد ومقولة فاردة جنسان وفصلان فلا جرم يكون لكل مقولة مهية واحدة من جنس واحد وفصل فارد وحيث فرضنا أنّ بإزاء كلّ عنوان وجود فلا محيص من إجتماع الوجودين في المجمع ويكون التركيب حينئذٍ إنضمامياً لفرض تحديد وجود كلّ عنوان بحدود ممتازة عن غيره ومع هذا الإمتياز يستحيل وحدة لوجود المجمع بحيث يكون تحت حد واحد[٤].

شموله لخالد والآخر لخالد بلا شموله لعمرو مع كون النسبة بين الجامعين المزبورين بنحو العموم من وجه.

(١) أي الذراع والمتر لمن يبيع الأقمشة فيكون الحد نحوه للوجود أو الماهيّة ويميز بها هذا الوجود عن غيره والماهيّة عن غيرها ويكون جامع بين ذراع واحد وذراعين وجامعاً بين ذراعين وثلاثة أذرع وهكذا.

(٢) لعل الصحيح قبيل.

(٣) أي الماهيّات الأصلية تكون مركباً من مقولتين في الخارج والتركيب انضمامي كما مر.

(٤) أي فيخرج عن كونهما في مجمع واحد كما تقدّم إشتراطه.

نعم[١]، لو بنينا على أنّ للإضافة المقوليّة ليس حظ من الوجود في الخارج بل هي كنفس حد الشيءٍ بنفسها خارجية كنفس الوجود أمكن دعوي إجتماع المقولتين في المجمع في وجود محدود بحد واحد بلا تعدد في وجودهما خارجاً كما[٢] أنّه لو بنينا أيضاً أنّ الأعراض من مراتب وجود معروضه ومقام كماله أيضاً أمكن أيضاً تصوير وجود واحد للمقولتين العارض أحدهما للآخر وفي هذا الفرض أيضاً أمكن دعوي كون التركيب بينهما في المجمع إتحادياً من حيث الوجود وإن كان إنضمامياً جهة وحيثية وإلّا فمع غمض العين عن هذين المبنائين لامحيص في فرض تركب المجمع من المقولتين من وجودين ويكون التركيب بينهما إنضمامياً وجوداً أيضاً ومن لوازم ذلك[٣]

---

(١) أي لو قلنا بأن الإضافات الخارجية كالفوقية والتحتية ليس لها حظ من الوجود فيكون التركيب إتحادياً كما تقدّم بل يكون من حدوده.

قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٩٧»: يصدق العنوانان على فعل واحد بإعتبار إضافتين له إلى غيره بنحو لا يجتمع الإضافتان في ذلك الواحد بما هو واحد مثلاً بعض الأجسام له علو وسفل فهو على وحدته له إضافتان متقابلتان إنتزعتا منه ولكن لم تتلاقيا فيه فلا محذور في أن يكون مطابقهما شيئاً واحداً له إضافتان بإعتبارهما صدق عليه العنوانان المزبوران.

(٢) أي لو قلنا بأنّ وجود الأعراض من مراتب وجود معروضه لا وجود مستقل أيضاً التركيب إتحادي فإنّه يكون من أطوار الموضوع وحدوده كما تقدّم.

(٣) أي مع صرف النظر عن هذين الإحتمالين وكان التركيب إنضمامياً ↖

لا يخرج عن محل البحث لكون وجود العرض منضم إلى وجود موضوعه وكذا على القول بكون الإضافات لها حظ من الوجود كما تقدّم مفصلاً بيانه وخروجه عن محل البحث أيضاً في التركيب الإنضمامي والكلام حينئذٍ في أنّ مدار جواز الإجتماع والإمتناع على كون التركيب إنضمامياً أو إتحادياً أو على كون العنوانين بتمام المنشأ مبايناً للآخر وعدمه.

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤١٧»: ومن ذلك ظهر أنّ مجرد إختلاف العنوانين المنتزعين من مجمع واحد مع إمكان إنفكاك أحدهما عن الآخر في غير المجمع لا يقتضي لزوم كونهما من مقولتين وكون التركيب بينهما إنضمامياً لا إتحادياً وذلك من جهة ما عرفت من إمكان كونهما من مقولة واحدة حينئذٍ وكان الإختلاف بينهما من جهة الحد محضاً كما مثلنا.

وهكذا لو فرض جامع بين الضرب والأكل منتزع من تحديد الفعل بحد لاينطبق إلّا عليهما وجامع آخر كذلك بين الأكل والشرب حيث كان الأكل حينئذٍ مجمع الجامعين بمعني كونه واجداً للحدين المأخوذين من مقولة الفعل الشامل أحدهما للضرب دون الشرب والآخر للشرب دون الضرب مع كونهما من مقولة واحدة وكون التركيب فيه إتحادياً لا إنضمامياً كإمكان كون العنوانين أيضاً مشتركين في مقولة ومختلفين في مقولة أخرى كما في العالم والفاسق بناءً على أخذ الذات في المشتق وتركب حقيقته من المبدء والذات حيث أنّ العنوانين في المجمع وإن اختلفا ببعض الجهات إلّا أنهما إشتركا في جهة الذات الحاكية عن جهة واحدة وحيثية فاردة، كما مر في محله.

خروج هذه الصورة عن مركز البحث كما أشرنا سابقاً من أنّ المأخوذ في عنوان البحث صورة كون المجمع وجوداً واحداً تحت حد فارد وحينئذٍ فإدخال[١]

---

(١) هذا إشارة إلى ما أفاده المحقّق النائينيّ في التركيب الإنضمامي وعدمه في «الأجود: ج١ص٣٣٦» قال: قد ذكرنا في مبحث المشتق أنّ مباديء الإشتقاق مأخوذة بشرط لا سواء كان ذلك بالإضافة إلى معروضاتها أو بإضافة بعضها إلى بعض ولذلك لا يصح الحمل بينها أصلاً كما هو الحال في الهيولي والصورة حيث لا يحمل أحدهما على الآخر ولا على النوع وفي الجنس والفصل فلابدّ في صحة الحمل من أخذ المحمول لا بشرط كما في العناوين الإشتقاقية المحمولة على الذات مثلاً العلم والعدالة لا يصح حمل أحدهما على الآخر ولا على الذات المعروضة لهما بخلاف عنوان العالم والعادل كما أنّ النفس والبدن لا يصح حمل أحدهما على الآخر ولا على الإنسان المركب منهما بخلاف الحيوان أو الناطق ـ إلى أن قال في «ص ٣٣٧»: ـ أمّا في القسم الثاني، أي ما كان مباديء المشتقات من سنخ الأفعال الإختيارية وتكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى آخر.

فلا محالة يتحقّق التركيب بينهما كما في الصلاة والغصب لكن التركيب إنضمامي لا إتحادى وهذا بخلاف العنوانين الإشتقاقيين منهما فإنّ التركيب بينهما يكون إتحادياً والسر في ذلك هو أنّ مبدء الإشتقاق المأخوذ بشرط لا بما أنّه ماهيّة واحدة وحقيقة فاردة لا محالة يكون محفوظاً بتمام ماهيّته من دون نقصان فيه أين ما سرى بداهة أنّ البياض الموجود في الثلج أو الصلاة الموجودة في ↖

المكان المغصوب متحد في الماهيّة مع البياض الموجود في العاج أو الصلاة الموجودة في المكان المباح كما أنّ الغصب المأخوذ بشرط لا أيضاً ماهيّة واحدة سواء وجد في ضمن الصلاة أم في ضمن فعل آخر فلا محالة يكون التركيب بينهما في مورد إجتماعهما إنضمامياً نظير الهيولي والصورة ويستحيل إتحادهما ليكون التركيب إتحادياً وهذا بخلاف معروض المباديء، أي الذات. فإنّ ماهيّته تختلف في الخارج ولا تكون وحدة ماهيّة العرض موجبة لوحدة ماهيّة معروضه كما أنّ تعدد الأعراض القائمة به لا يوجب تعدده مثلاً الذات الّتي يقوم بها المبدء في مورد إجتماع الحلاوة والبياض كالسكر ذات وفي مورد الإفتراق من طرف الحلاوة كالدبس ذات أُخرى وفي مورد الافتراق من طرف البياض كالعاج ذات ثالثة فماهيّة ذات المعروض لا تتعدد بتعدد المبادي القائمة بها فلا محالة يكون التركيب بين العنوانين الصادقين عليها في مورد الإجتماع كالأبيض والحلو والمصلي والغاصب إتحادياً لأنّ المفروض وحدة ذات المعروض وجوداً وماهيّة والتعدد إنّما هو في العرضين القائمين به وبتعدد العرض لا يقتضي تعدد معروضه ـ إلى أن قال في «ص ٣٣٨»: ـ صدق كلّ عنوان إشتقاقي على ذات معلول لقيام مبدء الإشتقاق بها وتكون جهة الصدق في صدق عنوانين إشتقاقيين على ذات واحدة جهة تعليلية إذ لا تعدد في ذات المعروض لا وجوداً ولا ماهيّة بل التعدد في الأعراض القائمة بها وعليه يكون صدق كلّ من العنوانين كالمصلي والغاصب لشخص واحد معلولاً لعلة غير ما هو علة لصدق الآخر التركيب بين العنوانين إتحادي لا إنضمامي.

وأمّا جهة الصدق في صدق كلّ من المباديء، أي العلم والعدالة على فرده المتحقّق في مورد الإجتماع فهي جهة تقييدية لأنّ المفروض أنّ كلتا الماهيتين المأخوذتين بشرط لا بعينهما موجودة في مورد الإجتماع وأنّ التركيب بينهما إنضمامي وعليه تكون الحركة الخارجية من جهة وجود ماهيّة الصلاة فيها فرداً من الصلاة ومن جهة وجود ماهيّة الغصب فيها فرداً من الغصب ومعني كون الجهة تقييدية في المقام هو كون الفرد الواحد مندرجاً تحت ماهيّتين حقيقة لكون التركيب بينهما إنضمامياً فكون الجهة تقييدية في المقام يوجب توسعة الفرد الواحد وإندراجه تحت ماهيتين الصلاة من مقولة والغصب من مقولة أُخري منضمة إليها أعني بها مقولة الأين ومن الواضح أنّ المقولات كلّها متباينة يمتنع إتحاد إثنين منها في الوجود وكون التركيب إتحادياً فالحركة الموجودة في الصلاة مباينة للحركة الموجودة في ضمن الغصب لفرض أنّهما من مقولتين متباينتين ففرض كون الحركة الواحدة مصداقاً للصلاة والغصب معاً يستلزم إتحاد مقولتين متباينتين في الوجود وهو محال ومن ذلك يظهر أنّ محقّق الغصب إنّما هو نفس هيئة الكون في المكان الّتي هي عبارة عن مقولة الأين.

وأمّا الصلاة فهي من مقولة أُخرى وعليه يكون التركيب بينهما تركيباً إنضمامياً نظير التركيب الإنضمامي بين الهيولي والصورة.

ونتيجة: ذلك كلّه أنّ تركب الشيء الّذي يصدق عليه مفهومان وعنوانان بينهما العموم من وجه المنتزعين من وجود واحد يكون التركيب بينهما إنضمامياً ويكونان من مقولتين مختلفتين كالصلاةفإنّه من مقولة الفعل والغصب من مقولة الأين وإشغال المحل لا الفعل الشاغل للمحل حتّى يكونان من مقولة واحدة

فرض تعدّد العناوين الذاتية المحفوظة كلّ في مقولة مستقلة في مركزالبحث، ولو توطئة لمورد النزاع مبني على البنائين الأخيرين[١] كما لايخفى، وإن كان العنوانان من العناوين العرضية[٢] المقدّرة لوجودات واحدة أو الماهيّة[٣] كذلك[٤]

بخلاف الشيء الّذي يصدق عليه العنوانان من المشتقات كالعالم العادل فإنّ ما يصدق عليه الذات المتلبسة بالمبدء ولا تتعدد الذات الواحدة بتعدد العنوان الصادق عليها بسبب تلبسها بمبادئه.

(١) إشارة إلى الجواب عنه وتوضيحه ذكر المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٢ ص ٤١٨»: بأنّ مجرد إختلاف العنوانين العرضين المنتزعين من مجمع واحد مع إمكان إنفكاكهما عن الآخرفي غيرالمجمع لايقتضي كونهمامن مقولتين متغايرتين وكون التركيب بينهما إنضمامياً بل حينئذٍ كما يمكن كونهما من مقولتين مختلفتين.

(٢) أي الصورة السابعة المتقدّمة المعبر عنها الثالثة.

(٣) أي على القولين من أصل هو الوجود أو الماهيّة.

(٤) كذلك يمكن أيضاً كونهما من مقولة واحدة بحيث كان التركيب بينهما إتحادياً في المجمع وكان الإختلاف بينهما في الحد محضاً كما في المثال المتقدّم، أي الجامع بين زيد وعمرو فلا نعيد إذ من الممكن أن يكون كلّ من الصلاة والغصب من مقولة الفعل غايته منضماً ببعض النسبيات الآخر فتكون الصلاة مثلاً عبارة عن الأفعال المخصوصة المقترنة بالإضافات المعهودة من الترتيب والموالات ونشوها عن قصد الصلاتية الجامعة بين كونها في الدار المغصوبة أو

فلا شبهة في عدم لزوم كونهما من مقولتين بل كلّ مقولة قابل[١] لتحديد مرتبة من وجوده وينتزع عنه عنوان ومرتبة أُخرى من هذا الوجود وينترع عنه آخر مع كون ما بإزاء العنوانين في الخارج وجود ومقولة واحدة بلا تعدد في المجمع حينئذٍ وجوداً ولا مقولة وفي مثله لايكون التركيب في المجمع من حيث الوجود إلّا اتحادياً. نعم، هنا شيءٍ آخر[٢]

في غيرها والغصب عبارة عن الفعل الشاغل للمحل الغير بدون إذنه ورضاه الجامع بين أفعال الصلاة وغيرها من الأفعال الآخر ومع إمكان ذلك لامحالة لايكون برهان عقلي يقتضي كون الغصب من مقولة الأين وعبارة عن إشغال المحل بالفعل في فرض كون الغصب من مقولة الفعل ـ إلى أن قال: ـ أي هذا أوّلاً. وأمّا ثانياً.

(١) لعل الصحيح قابلة. ولا مانع إن رجع إلى الكل.

(٢) ومن هذا البيان ظهر أيضاً عدم صحة إبتناء القول بجواز الإجتماع على كون التركيب بين العنوانين في المجمع إنضمامياً لا إتحادياً بل وإنّما المدار كلّه في ذلك كما سيجيء إن شاء الله تعالى على إختلاف العنوانين وتغايرهما بتمام المنشأ على معني كون المحكي في كلّ عنوان غير المحكي في العنوان الآخر وعدم إختلافهما كذلك فإذا كان العنوانان متغايرين بتمام المنشأ نقول فيه بالجواز من غير فرق بين كونهما من مقولتين ممتازتين الملازم لكون التركيب بينهما في المجمع إنضمامياً أو من مقولة واحدة كما في الأجناس بالقياس إلى فصوله والقرائة بالقياس إلى الجهر بها حيث نقول بأنّه من الممكن حينئذٍ كون إحدي

الجهتين من هذا الوجود الوحداني وهي الجهة الحيوانيّة تبعاً لقيام المصلحة بها محبوبة والجهة الأخرى منه وهي الجهة الناطقية مبغوضة ومتعلقة للنهي من دون سراية الحكم من أحد الحيثيتين إلى الحيثية الأُخرى وهكذا في مثال القرائة وحيثية الجهر بها حيث يمكن الإلتزام فيه بجواز الإجتماع من جهة إمكان كون أصل القراءة تبعاً لقيام المصلحة بها محبوباً وحيثية الجهر المنتزع عن مرتبة من الصوت الزائد عن أصل القراءة مبغوضة ومنهياً عنها مع وضوح كون التركيب بين العنوانين في أمثال ذلك إتحادياً لا إنضمامياً.

وقد مر توضيحه أيضاً وسيأتي وأجاب عن المحقّق النائينيّ أيضاً أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٩٩»: أوّلاً: أنّ ما ذكره من لزوم وجود مطابق لكلّ مفهوم من مفاهيم مبادي المشتقات حيث تصدق، ولو في مورد واحد إنّما يتم بأمرين أحدهما كون المفهوم من الأعراض التسعة.

ثانيهما: لزوم أن يكون لكلّ عرض وجود خاص به وإذا سلمنا صحة الأمر الثاني فلا نسلم أنّ مبدء كلّ مشتق هو من الأعراض التسعة الّتي إذا صدق مفهوم أحدها في الخارج إستلزم صدقه لوجود مصداقه بوجود خاص به بل المفاهيم الّتي يكون مبادي للمشتقات أعم، أي أعم من أن يكون لمنشأ إنتزاعه وجود مقولي كالعلمية والقادرية وإن لم يكن لها ما بإزاء في الخارج لكن المبدء وهو العلم والقدرة موجود فيه أو من المفاهيم العرضية لأنّ بعضها من الأُمور الإعتبارية المحضة الّتي ليست منشأ لإنتزاع في الخارج لتكون من حيثيات ماله وجود في الخارج مثلاً مفهوم الملكيّة وما يشتق منها ليس الأعراض التسعة فإنّ هذه الأُمور من الإعتبارات العقلائية الّتي تحصل ببناء العقلاء وتواطيهم عليها ومثلها لا يستلزم صدق شيءٍ منه في الخارج مطابق له فيه يشار إليه أو يلاحظ

لا كونه موجوداً، ولو بوجود منشأ إنتزاعه في الخارج بل يعتبر العقلاء بحدوث سبب إلّا ملاك ومن هذا القبيل مفهوم الغصب فإنّ العقلاء اعتبرو التصرّف في مال الغير بغير إذنه ظلماً وإعتبر الشارع المقدس الأوضاع الخاصّة وأذكارها عبادة وعبر عنها بالصلاة وعليه لا محذور في صدق كلا المفهومين الإعتبارين على حركة واحدة أو مقولة واحدة أو مقولات متعدّدة في مورد واحد وبهذا يظهر لك عدم إستلزام صدق المفاهيم الإعتبارية المزبورة على وجود واحد حقيقة للمحذورين أعنى بهما وجود الماهيتين المتباينتين لوجود واحد وتميز الجنس، أي الجنس الواحد بفصلين، أي كما قيل المحقّق النائينيّ يستلزم تفصل الجنس الواحد أعني به الحركة بفصلين الصلاة والغصب في عرض واحد وهو غير معقول وفي زيد عالم زيد قادر ذات متصفاً بالعلم وبالقدرة بفصلين لأنّ ذلك إنّما يلزم حيث يكون المفهومان من المفاهيم العرضية المقولية الّتي تكون من الأعيان الخارجية أو من حيثيات الأعيان الخارجية.

وأمّا المفاهيم الإعتبارية المحضة الّتي يحصل مطابقها في الخارج بنفس بناء العقلاء وتواطيهم على وجوده كالتعظيم والتحقير الّذين يتحقّق أحدهما بمثل القيام للقادم ويتحقّق الآخر بمثل صرف الوجه وتصغير الخد عند ملاقات بعض الأصدقاء فإنّها يمكن أن تصدق على وجود واحد ومقولة واحدة في وقت واحد بلا إستلزام ذلك لشيءٍ من المحذورين وثانياً أن قوله بالفرق بين المشتق ومبدئه حيث إلتزام بأن الشيء الّذي يصدق عليه العنوانان المشتقان مركب منهما تركيباً اتحادياً وأنّ الشيءٍ الّذي تصدق عليه مباديء العنوانين مركب منهما تركيباً إنضمامياً لأنّ المفهوم المشتق ملحوظ لا بشرط ومفهوم المبدء ملحوظ بشرط لا إنّما يتم بناءً على قول المشهور من أهل العربية من دخول الذات في مفهوم ↖

المشتق فيلزم من صدق العنوانين المشتقين على شيءٍ واحد أن يكون ذلك الشيء الواحد مصداقاً للعنوانين مع وحدته بإعتبار مفهوم الذات المركب منه ومن مفهوم المبدء مفهومهما.

وأمّا على قول بعض أهل المعقول من أنّه لا فرق بين المشتق ومبدئه إلّا بالإعتبار المزبور أعني به لحاظ مفهوم المشتق لا بشرط ومفهوم مبدئه بشرط لا فلا يكاد يتم الفرق بينهما بإعتبار الثمرة المترتبة عليه أعني بها كون التركيب في مورد صدق العنوانين المشتقين إتحادياً وفي مورد صدق مفهوم المبدئين إنضمامياً وذلك لأنّ لحاظ المفهوم باللحاظين المزبورين لا يوجب تغيراً جوهرياً في ذات الملحوظ في مقام تحقّقه في الخارج وإنّما يوجب ذلك اللحاظ مغايرة في نحو التعقل.

وبمثل ذلك تقريباً أجاب أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٣٣٧»: والتحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ الفعل الصادر من المكلّف إذا كان من سنخ الماهيّات المتأصلة فالأمر كما أفادهقدس سره ضرورة أنّه لا يختلف ماهيّة الشيءِ بإختلاف وجوده في الخارج.

وأمّا إذا كان الفعل الصادر من سنخ المفاهيم الإنتزاعية الّتي لا يحاد بها شيء في الخارج كما هو الحال في الغصب فالأمر ليس كما افادهقدس سره ضرورة أنّه لا مانع من إنتزاع مفهوم واحد جامع لمصاديقه من أفعال متعددة مختلفة الماهيات فالغصب الجامع لكل تصرّف في مال الغير بغير إذنه قد ينتزع من مقولة الأين كما في التصرّف في دار الغير بالكون فيها وقد ينتزع من مقولة أخرى كما في لبس ثوب الغير أو أكل خبزه بغير إذنه فالغصب المتحقق في ضمن التصرّف في الدار مغاير بحسب ماهيّة منشاء إنتزاعه للغصب المتحقق في ←

وهو أن مثل هذين العنوانين تارة[١] مأخوذ كلّ واحد[٢] من مرتبة من الوجود المزبور الممتاز عن المرتبة الأُخرى[٣] المأخوذ غيره منها بتمام الحقيقة بلا إشتراكهما في مرتبة محفوظة فيهما ولا في حيثية مشتركة بينهما أصلاً[٤] وأُخرى[٥] مأخوذان من مراتب الوجود الواحد مع فرض اشتراكهما في جهة من الجهات وحيثية من الحيثيات[٦] وحينئذٍ ففي الصورة الأولى[٧]

ضمن لبس ثوب الغير أو أكل خبزه بغير إذنه. ولعل اللبس والأكل ليسا من مقولة الأين بل الأين هو إشغال المحل بالأرض فإنّه المكان الشاغل.

وأمّا اللبس من مقوله الوضع والأكل من مقولة الفعل.

(١) هو القسم الخامس المتقدّم كالصلاة والغصب إن كانا من مقولتين أو ينتزع كلّ واحد من مرتبة من الوجود لكن حيثيّتان مختلفتان.

(٢) كالصلاة من مقولة الفعل.

(٣) كالغصب من مقولة الأين.

(٤) لكونهما مقولتان متباينتان أو على المختار ومختاره أنّهما مأخوذتان كلّ واحد منهما عن مرتبة من الوجود من دون أي ربط وجهة مشتركة بينهما أصلاً.

(٥) هو القسم السادس المتقدّم كالعالم العادل.

(٦) أي الذات الواحدة تنتزع عنها الجهتين.

(٧) أي إختلافهما في تمام المنشاء والحيثية والتركيب إنضمامي.

كان المجمع مركباً من الحيثيتين بتركيب إنضمامي في عالم الحيثّية وإن كان التركيب فيه من حيث الوجود إتحادياً[١] وفي مثله[٢] لاقصور في سراية المحبوبيّة من الطبيعي إلى فرده وكذا المبغوضيّة من دون سراية من فرد كلّ إلى غيره إذا المفروض[٣] أنّ في المجمع إجتمع فرد كلّ واحدفي ضمن حيثية مخصوصة وقضية السراية من الطبيعي إلى الفردليس إلّا كون بإزاه من الحيثية الخارجية جالباً لما في طبيعة من الحكم بلا سراية الحكم من غيره إليه ولا منه إلى غيره ومجرّد وحدتهما وجوداً لا يمنع عن جمع المتضادين في الحيثتين المحفوظتين فيه بلا لزوم اجتماع الضدين في مركز فارد وجهة واحدة[٤].

---

(١) أي الوجود واحد لكن من مرتبة منه ينتزع الصلاة وتكون محبوباً ومن مرتبة منه ينتزع الغصب وتكون مبغوضاً.

(٢) وحينئذٍ يجوز الإجتماع فإنّه، ولو يسري المحبوبية إلى الفرد وكذا المبغوضيّة إلى الفرد لكن لا يسري الحكم من فرد إلى فرد آخر.

(٣) هذا هو الوجه لعدم السرايه من فرد إلى فرد لأنّ العنوانين، ولو منتزع من وجود واحد والتركيب إتحادي لكن بحيثيتين ومرتبتين من الوجود بحيث ما ينطبق عليه كلّ من العنوانين في الفرد مباين مع غيره بتمام المنشاء ولا يسري منه إلى غيره وغيره إليه.

(٤) فلا يلزم اجتماع الضدين لأنّهما جهتان مختلفتان وفردان متغايران.

نعم، في الصورة الأخيرة[١] بواسطة اشتراك الفردين في جهة من الجهات وحيثية من[٢] الحيثيات لايبقى مجال الجمع بين الحكمين في المجمع[٣]، ولو بمرتبة المحبوبيّة[٤] والمبغوضيّة لأنّ سراية الحكم من كلّ طبيعي إلى فرده يقتضي اجتماع الحكمين المتضادين في جهة واحدة محفوظة في المجمع في ضمن فرد كلّ واحد من الطبيعتين كما هو ظاهر هذا كلّه في شرح المقام الأوّل وفي هذا المقام[٥] قلنا إنّه لدي القائل بسراية الحكم من الطبيعي إلى فرده لانزاع بين الطرفين في كبرى الفرضين[٦] بل القائل بالإحتياج[٧]

---

(١) أي إشتراكهما في الذات وإختلافهما في العنوان.

(٢) أي الذات.

(٣) يكون التركيب إتحادياً ولا يمكن الجمع بين الحكمين، ولو بمرتبة من المحبوبيّة والمبغوضية.

(٤) فإنّ المجمع ذات واحدة فإنّ سر الحكم من الطبيعي إلى الفرد يلزم إجتماع الحكمين المتضادين في جهة واحدة محفوظة في المجمع وهو حده وأطواره على ما تقدّم لا وجودين أو من مرتبتين من الوجود الواحد.

(٥) أي المقام الأوّل تبين.

(٦) أنّه على القول بسراية الحكم من الطبيعي إلى الفرد الكبري مسلم كما مر.

(٧) لعل الصحيح ـ بالإمتناع ـ.

يلتزم بالجواز في الفرض الأوّل[١] كما أنّ القائل بالجواز يلتزم بالإمتناع في الفرض الثاني[٢] وإنّما مركز بحثهم وجدالهم في أنّ الصغرى[٣] من مثل الصلاة في دار المغصوبة صغرى أيّ واحد من الكبريين فتمام هم القائل بالجواز في مسألة الصلاة في المغصوب ارجاعه المثال إلى الفرض الأوّل وجعل الجهتان في المثال تقييديتان بإصطلاحه وتمام هم القائل بالإمتناع إرجاعه المثال المزبور إلى صغريات الكبرى الثانية وجعل الجهتان فيه تعليليان بملاحظة أن تعدد الجهات صار سبباً لسراية الحكم إلى حيثية واحدة مشتركة في ضمنهما وجعل التركيب بينهما من هذه الجهة المشتركة إتحادياً وجوداً وحيثية بخلاف الأخير فانه جعل التركيب بينهما إنضمامياً حيثية وإن كان إتحادياً وجوداً نعم القائل بعدم سراية الحكم من الطبيعي إلى الفرد في فسحة عن إنحاء إختلاف العناوين بل يلتزم بالجواز في المثال المزبور بلا نظر منه إلى كونه مصداق أي نحو من العنوانين ولذا اشرنا سابقاً أنّ القائل بالإمتناع معارض له في كبراه[٤]

---

(١) أي ما كان إختلافهما في تمام المنشأ فيجوز حتّى على القول بالإمتناع.

(٢) أي إختلافهما في جزء المنشأ وإشتراكهما في الجزء الآخر فالقائل بالجواز أيضاً لايجوز ذلك.

(٣) أي النزاع حينئذٍ في الصغرى أنّ الصلاة والغصب يكون إختلافهما في تمام المنشأ أو جزء المنشأ.

(٤) نعم، على القول بعدم سراية الحكم إلى الفرد إنّما النزاع في الكبرى من ⇐

بعد فرض كونه من مصاديق الكبرى الأخيرة لديه وبعد[١]

السراية وعدم السراية لا الصغري فإنّه على القول به يلزم القول بالجواز.

في نسبة العنوانين

(١) الأمر الثامن: أخرج المحقّق النائينيّ موارد عن محل النزاع في اجتماع الأمر والنهي منها ما ذكره في «الفصول: ص ١٢٦» ثمّ لا فرق في موضع النزاع بين أن يكون بين الجهتين عموم من وجه كالصلاة والغصب وبين أن يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأموربه كما لو أمره بالحركة ونهاه عن التداني إلى موضع مخصوص فتحرك إليه فإنّ الحركة والتداني طبيعتان متخالفتان وقد أوجدهما في فرد واحد والأولى منهما وبعض المعاصرين خص موضع النزاع بالقسم الأوّل ... إلى آخره.

ولكن ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٤١»: قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أنّ محل الكلام في المقام هو ما إذا كان ما تعلّق به الأمر والنهي طبيعتين متغايرتين بينهما عموم وخصوص من وجه صدر بأنفسهما من المكلّف في الخارج بإيجاد واحد ليصح النزاع في كون الجهتين تعليليتين أو تقييديتين فيخرج عن محل الكلام ما إذا كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً كما إذا أمر بالصلاة ونهى عن الصلاة في الدار المغصوبة وجه الخروج أنّ المفهوم العام وإن كان يغاير المفهوم الخاص بالعموم والخصوص بلحاظ مقام التصور والإدراك إلّا أنّه متحد معه في الخارج ووجود الخاص في الخارج بعينه هو وجود العام فما هو مصداق المنهي عنه هو بنفسه مصداق المأمور به فليس هناك جهة ينطبق

المأمور به على الموجود الخارجي بإعتبارها وجهة أُخرى ينطبق المنهي عنه عليه بإعتبارها ليصح تعلّق الأمر بإحديهما والنهي بالأخرى. وحينئذٍ يدخلان في باب التعارض فلابد من إعمال قواعده من تحكيم دليل الخاص على دليل العام وتخصيص العام به.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٠٥»: بأنّ مغايرة وجود متعلّق الأمر لوجود متعلّق النهي في مورد الإجتماع توجب لخروجه عن محل النزاع لا دخوله فيه وإتحاد المتعلقين وجوداً وتعددهما عنواناً في مورد الإجتماع يوجب دخوله في محل النزاع لأنّ محل النزاع عند المشهور هو الوجود الواحد ذوالجهتين اللتين يكون بإحديهما متعلّقاً للأمر وبالأخري متعلّقاً للنهي سواء كان بين الجهتين عموم وخصوص من وجه أم كانت إحديهما أخص من الأخرى مطلقاً. وإنّما النزاع في أنّ وحدة الوجود هل توجب سراية النهي من الجهة الّتي تعلّق بها إلى الجهة الّتي تعلّق بها الأمر وبالعكس أو لا توجب وحدة الوجود لتلك السراية.

وأمّا مع فرض تعدد الوجود في الخارج فلا موجب النزاع في الجواز والإمتناع والسراية وعدمها بل لا محيص عن القول بالجواز عند جميع أهل الفن. نعم، العنوانان اللذان أحدهما أخص من الآخر مطلقاً إنّما يدخل مصداقهما في محل النزاع إذا كان أخصهما حصة من طبيعة متعلّق النهي وقد تعلّق النهي تلك الحصة الخاصة والأمر تعلّق بالأعم أو بالعكس كما إذا قال المولى صل ولا تغصب في الصلاة فإنّ النهي في مثله قد تعلّق بحصة خاصّة من الغصب وهي الحصة الملازمةلبعض أفراد الصلاة والظاهر أنّ هذا المعنى هو مقصود صاحب الفصول

حيث عمم محل النزاع إلى ما لو كان بين العنوانين عموم وخصوص مطلقاً.

وأمّا إذا كان أخصهما الّذي تعلّق به النهي حصة من طبيعة متعلّق الأمر كما إذا قال صل ولا تصل في الحمام فلا يصح دخول مصداقهما في محل النزاع لفرض أنّ الأمر قد تعلّق بالطبيعي الّذي يكون متعلّق النهي حصة منه وبما أنّ الطبيعي بتحقق في جميع حصصه يلزم تحقّق الأمر المتعلّق به في جميع تلك الحصص تبعاً له ومنها الحصة المنهي عنها فيلزم إجتماع الأمر المتعلّق به في جميع تلك الحصص تبعاً له ومنها الحصة المنهي عنها فيلزم إجتماع الأمر والنهي في واحد حقيقة أعني به الصلاة في الحمام مثلاً.

فيكون من باب النهي في العبادة ومنها أيضاً ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٤٢»: وكذلك يخرج عن محل الكلام ما إذا كانت نسبة العموم والخصوص من وجه بين موضوعي الحكمين دون نفس متعلّقيهما كما في قضيتي أكرم العالم ولا تكرم الفاسق أو أكرم العلماء ولا تكرم الفساق، أي الموضوع متعلّق المتعلّق عالم وفاسق والمتعلّق أكرم. فإنّ كلاً من العنوانين الإشتقاقيين بما أنّه مأخوذ لا بشرط والتركيب بينهما إتحادي كما عرفت تكون ذات واحدة وهوية واحدة مجمعاً للعنوانين والتعدد إنّما هو في نفس المبدئين اللذين لا يصحح تعلّق التكليف بأنفسهما وإنّما هما جهتان تعليليتان لإنطباق العنوانين على معنونهما فيستحيل تعلّق الوجوب والحرمة بإكرام ذات واحدة فيقع التعارض بين الدليلين لا محالة ولابدّ من إعمال قواعده.

وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٠٦»: ثمّ إنّ موضوع النزاع يعم ما إذا كان متعلّق الأمر والنهي طبيعة واحدة لكن كان موضوع كلّ منهما

أي المتعلّق مغايراً للآخر سواء كان تغايرهما بالعموم والخصوص من وجه أعم بالعموم والخصوص المطلق كما إذا قيل أكرم العالم ولا تكرم الفاسق وإرحم الحيوان ولا ترحم العقور ـ إلى أن قال: ـ إنّ موضوع الحكم لايلزم أن يكون من العناوين المشتقة بل يجوز أن يكون من الجوامد أي كالصلاة كما هو الغالب فإن كان موضوع الحكم من العناوين المشتقة يتم ما ذكر مع القول بكون المشتق منتزعاً من الذات بتوسيط المبدء إذ عليه يكون المبدء جهة تعليلية لصدق المشتق أو القول بدخول الذات في مفهوم المشتق إذ عليه أيضاً يشترك العنوانان في الذات فلا يوجب تغاير متعلّق الأمر والنهي فيرد المحذور وإن قلنا بأنّ عنوان المشتق منتزع عن الذات بملاحظة صدور المبدء منها أو إتصافها به بنحو يكون صدور المبدء منها أو إتصافها به علة لإنتزاع العنوان الخاص من تلك الذات فيكون مفهوم المشتق حينئذٍ نفس الذات من حيث صدور المبدء الخاص منها أو من حيث إتصافها به على أن يكون القيد خارجاً والتقييد به داخلاً فلا محالة تكون الذات مع وحدتها حصتين أو أكثر بإعتبار تقيداتها الموجبة لإختلاف مفاهيم المشتقات مع إتحادها من حيث ذات المعني أعني به الذات فاذا صدقت العناوين المشتقة على مصداق واحد وجوداً فلا محالة يكون ذلك المصداق الواحد متعدداً بإعتبار إضافاته إلى مباديء تلك المشتقات الصادقة عليه وبهذا الإعتبار يتعدد موضوع الأمر والنهي المتعلقين بطبيعة واحدة وأوضح من هذا تعدد الموضوع ما إذا كان العنوان المشتق نفس المبدء المنتسب إلى ذات ما أو نفس المبدء الملحوظ لابشرط فإنّ صدق العنوانين المشتقين على ذات واحدة يكشف عن وجود مطابقهما في تلك الذات فيكون موضوع الأمر غير موضوع النهي في الخارج

حقيقة ولا محالة يكون تعدد الموضوع موجباً لتعدد متعلّق الخطابين كما في مثل أسجد لله تعالى ولا تسجد للصنم.

ذكر أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٢٧»: والتحقيق عندنا هو عدم كون المقام من باب إجتماع الأمر والنهي لأنّ العرف يرى مضادة ومعارضة بين قول القائل أكرم العالم ولا تكرم الفاسق فإنّه يرى أنّ الأمر والنهي يتعارضان في مورد الإجتماع ولا يراه من باب التزاحم بأن يرى مصلحة للعلم موجبة للإكرام ومفسدة للفسق الموجبة للنهي عنه ليحصل التزاحم بل يرى أنّهما يتكاذبان ويتعارضان.

ومنها أيضاً ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٤٢»: ومنه يظهر خروج مثل إشرب الماء ولا تغصب عن محل الكلام فيما إذا كان الماء بنفسه مغصوباً فإنّه حينئذٍ يكون كلّ تصرّف متعلّق به غصباً فيقع الشرب مصداقاً للغصب فيستحيل كونه مأموراً به إذ المفروض أنّه ليس هناك غير الجهة المنهي عنها جهة أُخرى منضمة إليها قابلة لتعلق الأمر بها بل الغصب والشرب يتحدان في الخارج والتركيب بينهما إتحادي. نعم، لو كانت حرمة الشرب ناشئة من جهة أُخرى غير ناحية التصرّف فيه كما إذا وقع الشرب في الدار المغصوبة لتحققت هناك جهتان إنضماميتان إحديهما شرب الماء والأُخرى كونه في الدار المغصوبة فيكون الشرب فيها داخلاً في محل الكلام أيضاً.

وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٠٧»: لا فرق فيما هو محل الكلام في هذا المقام بين مثل صل ولا تغصب وبين مثل توضّأ ولا تغصب أو إشرب الماء ولا تغصب فكما أنّ الصلاة في المكان المغصوب تكون من صغريات مسألة جواز الإجتماع كذلك الوضوء بالماء المغصوب أو شربه ـ إلى أن قال: ـ

فإنّا لا نرى فرقاً بينهما الوجدان مضافاً إلى أنّ ذلك مخالف لما بني عليه في المقام وهو أنّ متعلّق الأمر والنهي بما أنهما طبيعتان من فعل المكلّف لا محالة يكون صدقهما في الخارج كاشفاً عن وجود مطابق لكلّ منهما في مورد الصدق فاذا فرض صدق الوضوء والغصب على الوضوء بالماء المغصوب فلا مناص له من القول بتحقّق مصداقين لكلّ منهما في هذا المورد أو العدول عن المبني المزبور.

فيكون الباب باب التزاحم على القول بكون باب إجتماع الأمر والنهي من باب التزاحم وأجاب عن ذلك أستادنا الخوئيّ أيضاً في «هامش الأجود: ج ١ ص ٣٤٢»: ما أفاده ـ قدس الله نفسه ـ من كون الشرب مصداقاً للغصب في المثال وإن كان متيناً جداً فلا يعقل تعلّق الأمر به بعد كون منهياً عنه إلّا أنّه يناقض ما أفاده قدس سره فيما تقدّم من إستحالة إتحاد المبادي بعضها مع بعض بدعوى أنّه يستلزم إتحاد مقولتين متباينتين ضرورة أنّه لا فرق بين الصلاة والشرب من هذه الجهة أصلاً فاذا إمتنع اتحاد الصلاة مع الغصب بدعوى أنّ لكل منهما ماهيّة محفوظة في مورد الإفتراق والإجتماع فيستحيل إتحادهما إمتنع إتحاد الشرب والغصب أيضاً ثمّ لا يخفى عليك أنّه بناءً على خروج إجتماع الشرب والغصب في المثال عن محل الكلام كما هو الصحيح لابدّ أيضاً من خروج الوضوء بالماء المغصوب عن محل الكلام فيتقيد الأمر بالوضوء بغير الماء المغصوب واقعاً وعليه يترتّب أنّه لابدّمن الإلتزام بفساد الوضوءبالماء المغصوب، ولو كان ذلك حال الجهل بالغصب إذ التخصيص حينئذٍ واقعي والجهل بالغصب لا يوجب كون المنهي عنه في الواقع مأموراً به بسبب الجهل بالنهي وسيأتي أنّ تصحيح العبادة بإتيان المجمع حال الجهل يختص بما إذا كان المورد من موارد إجتماع الأمر والنهي ولا يعم موارد

النهي عن العبادة وعليه فحكم شيخنا الأستاذ دام ظله بصحة الوضوء المزبور ناشيء من الغفلة عما أفاده في المقام أو أنّه إستند فيه إلى دعوى بعضهم الإجماع على صحته.

ومنها أيضاً ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٤٣»: وكذلك يخرج عن محل الكلام ما إذا كانت نسبة العموم والخصوص من وجه بين فعلين توليديين كما في إكرام العالم والفاسق المتحقّق بفعل واحد فيما إذا كان الأوّل مأموراً به والثاني منهياً عنه فاذا أكرم زيد العالم وعمراً الفاسق بقيام واحد فذلك القيام لايكون مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه معاً وذلك لما عرفت مراراً من أنّ الفعل التوليدي متحد مع ما يتولد منه في الخارج وعنوان له وكلّ حكم يتعلّق به يتعلّق بما يتولد منه قهراً ولذا بنينا على خروج المقدّمات السببية بهذا المعنى عن محل الكلام في بحث وجوب المقدّمة وقلنا إنّ الوجوب المتعلّق بذي المقدّمة يتعلّق بنفسه بالمقدّمات السببيّة حقيقة فيكون واجبة بنفس وجوبه لا بوجوب آخر غيري مترشح منه وعليه فالقيام في مفروض المثال بما أنّه موجود واحد وليس له إلّا هوية واحدة يمتنع إجتماع الوجوب والحرمة فيه لحيثيتين تعليليتين فيدخل الدليلان بذلك في باب التعارض فلابدّ من إعمال قواعده ورفع اليد عن أحدهما تعييناً أو تخيير ـ إلى أن قال في «ص ٣٤٧»: ـ فيما إذا كان المأمور به سبباً توليدياً وكان المنهي عنه مسبباً توليدياً عنه أو بالعكس أو كان أحد المسببين محكوماً بالوجوب والآخر بالحرمة وهذا فيما إذا كانت السببية المزبورة دائمية خارج عن محل الكلام قطعاً.

وأمّا إذا لم تكن دائمية بل كانت بنحو الإتّفاق وكانت النسبة بين المأمور به

والمنهي عنه عموماً وخصوصاً من وجه كما هو المفروض فلا مناص من فرض شيءٍ آخر يضم إلى ذات السبب ليكون به سبباً تاماً ما ضرورة أنّه يستحيل أن يكون السبب تاماً في نفسه ومع ذلك تكون السببية إتّفاقية وحينئذٍ فذلك الشيء المتمم للسبب، إمّا أن يكون إضافة القصد إلى الفعل أو إضافة شيءٍ آخر إليه فهنا قسمان:

أمّا القسم الأوّل: وهو ما إذا كان تتميم السبب بإضافة القصد إلى الفعل كما إذا أمر بإكرام زيد ونهي عن إكرام عمرو قام قاصداً به إكرامهما فهو خارج عن محل النزاع في المقام لأنّ القصد بنفسه بما أنّه لم يتعلّق به التكليف بل تعلّق بالفعل المقصود به الإكرام مثلاً كما أنّه لايوجب إنضمام حيثية أخري إلى القيام في الخارج يكون التركيب في أمثال المورد إتحادياً والحيثية تعليليةٍ فلا محالة يكون القيام محكوماً بالوجوب لذاته لإنطباق عنوان إكرام زيد عليه ومحكوماً بالحرمة لإنطباق عنوان إكرام عمرو عليه فتكون الجهتان تعليليتين فيدخل الدليلان بذلك في باب التعارض.

وأمّا القسم الثاني: أعني به ما إذا كان تتميم السبب بإضافة شيءٍ آخر إلى الفعل فهو داخل في محل الكلام والقائل بجواز الإجتماع يرى أنّ ذات السبب محكوم بحكم والحيثية المنضمة إليه محكومة بحكم آخر كما هو الحال في غير الأفعال التوليدية.

وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١١٢»: قد تكرر منا أنّ محل النزاع هو الوجود الواحد ذو الجهتين اللتين لا يكون بإزاء شيءٍ منهما وجود يخصها وبما أنّ الإعراض المقولية لها وجود في الخارج يخصها ينحصر النزاع

في الأُمور الإعتبارية الّتي يكون قوامها بـإعتبار المـعتبر كـالصلاة والغـصب ولا فرق في هذه الأُمور الإعتبارية بين كونها بنفسها من أفعال المكلّف كالصلاة والغصب وبين كونها بالواسطة من أفعال المكلّف كالأفعال التوليدية مثل الإحراق المتولد من إلقاء المحترق في النار ـ إلى أن قال: ـ لا وجه لها في الظاهر أي كلام المحقّق النائينيّ لأنّ الأفعال التوليدية وإن لم تكن مقدورة أوّلاً وبالذات إلّا أنّها مقدورة ثانياً وبالعرض للقدرة على أسبابها والمقدور عليه بالواسطة مقدور وهذا المقدار من القدرة كاف في جواز التكليف عقلاً بلا شبهة وبما أنّ ظاهر الخطاب هو تعلّق التكليف بنفس الفعل التوليدى فلا موجب لصرفه عن ظاهره وإدعاء تعلّق التكليف واقعاً بنفس لسبب ليتفرع عليه ما ذكر.

فيكون من باب التزاحم على القول بكون باب اجتماع الأمر والنهي من باب التزاحم ومنها ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٤٧»: إذا كان متعلّق الأمر مثلاً فرداً من المقولات ومتعلّق النهي متمماً للمقولة، أي الّتي تعلّق بها الآخر ونعني بمتمم المقولة ما يمتنع عروضه للجوهر بلاوساطة عـرض مـن أعـراضـه كالشدة والضعف والإبتداء والإنتهاء مثلاً وهذا ينقسم إلى قسمين فإنّ متمم المقولة تارة يكون منوعاً لها ويجعلها ذات مراتب من دون أن يكون موجوداً آخر فـي قبالها كالشدة والضعف والسرعة والبطئ فإن الشدة في البـياض والسـرعة فـي الحركة مثلاً إنّما تنتزعان من مرتبة خاصّة من البياض والحركة وما به الإشتراك في مراتب شيءٍ واحد عين ما به الإمتياز فيها فلا البياض الشـديد ولا الحـركة السريعة يزيدان على حقيقة البياض والحركة لشيءٍ ولا البياض الضعيف ولا الحركة البطيئة يفقدان مـن حقيقة البياض أو الحركة شيئاً فالشدة والضعف أو السرعة

والبطيء موجودان بنفس وجود البياض والحركة لا بوجود آخر ومثل هذا القسم خارج عن محل الكلام في مبحث إجتماع الأمر والنهي وأُخرى لايكون كذلك بل يكون، أي متمم المقولة أمراً إنتزاعياً من إضافة مقولة إلى شيءٍ كالإبتداء والإنتهاء فإنّ السير الخارجي الّذي هو فرد لمقولة حقيقة ينتزع منه الإبتداء بالإضافة إلى البصرة مثلاً فالإبتداء موجود خارجي متمم لمقولة السير بإعتبار صدوره من البصرة ومثل هذا القسم داخل في محل الكلام نظير ما إذا توضّأ من الآنية المغصوبة أو آنية الذهب أو الفضة فإنّ الوضوء بإعتبار نفسه الّذي هو فرد من أفراد المقولة مأمور به وبإعتبار أضافته إلى الإناء الّذي يحرم التصرف فيه منهي عنه وليس نفس إستعمال الإناء داخلاً في إحدي المقولات التسع العرضية بل هو متمم لمقولة من المقولات دائماً كالأكل والشرب والوضوء وأمثال ذلك فمن يقول بجواز الإجتماع يقول به في المقام أيضاً وإلّا فلا.

كمقولة الأين حيث تضاف إلى عرض آخر مثل أن يقال قام زيد في الدار وصام يوم الجمعة فإنّ مقولة الأين في هذه الأمثلة ونحوها قد وقعت مضافة إلى عرض آخر وهو القيام والصيام.

وأجاب عنه أستادنا الخوئيّ على مسلكهم في «هامش الأجود: ج ١ ص ٣٤٧»: قد ظهر ممّا تقدّم أنّ القول بجواز إجتماع الأمر والنهي يتوقّف على إثبات تعدد وجود المأمور به والمنهي عنه خارجاً ليكون التركيب بينهما إنضمامياً وعليه فما أنّ التصرّف في الآنية المغصوبة أو المتخذة من الذهب أو الفضة لاوجود له إلّا بوجود فعل من الأفعال كالأكل والشرب والوضوء ونحوها يكون النهي عنه نهياً عن الفعل المحقّق له فالتركيب بينهما يكون إتحادياً فلايمكن القول فيه بالجواز.

ولكن أستادنا الآمليّ أجاب عنه أيضاً في «المنتهى: ص ١١٢» وقال: لو أغمضنا عما ذكرنا ووسعنا محل النزاع بحيث دخل فيه الواحد ذو الجهتين المقولتين اللتين يكون بإزاء كلّ منهما وجود خاص بها فلابدّ أن يكون كلّ واحدة من الجهتين المقوليتين مقولة برأسها من المقولات التسعة قد تعلّق بها التكليف بنفسها وإجتماع الجهتين المقوليتين في الواحد لا يوجب أن تكون إحديهما مقومة للأخري ـ إلى أن قال: ـ لا وجه لها في الظاهر أي كلام المحقّق النائينيّ لأنّ ظاهر هذا الكلام أنّ بعض الأعراض قد يكون واسطة في عروض عرض آخر على الجوهر وهو رأي فاسد لا يقول به صاحب هذه الدعوى وقد صرح هو بنفسه بإمتناع ذلك في بعض كلامه تبعاً للمحقّقين من أهل المعقول وحينئذٍ يكون متمم المقولة بهذا المعنى قولاً غير تام على مبني قائله فضلاً عن مبني غيره، ولو أغمضنا عن النظر فيه لكان للنظر فيما مثل به مجال واسع فإنّ مقولة الأين في مثل قام زيد في الدار وجلس أمام المعلم لم تعرض القيام والجلوس أوّلاً وبالذات وزيداً. ثانياً وبالعرض بل إنّما عرضت على زيد أوّلاً وبالذات وإذا جوزنا عروض العرض على عرض آخر فهو أيضاً قد عرض أوّلاً وبالذات على مقولة الوضع الحاصل لزيد بالقيام أو الجلوس وإذا منعنا من عروض العرض على عرض آخر كان عروض الأين في المثال المزبور على مقولة الوضع ثانياً وبالعرض فلاوجه لما إدعاه من كون مقولة الأين قد عرضت على زيد في المثال المزبور و نحوه ثانياً وبالعرض وعلى هذا القياس يكون النظر في باقي الأمثلة سجلها صاحب هذه الدعوي ولا جدوي في التعرض لكلّ واحد منها بخصوصه ... إلى آخره. لكن يرد على ما ذكره الأستاد أوّلاً: أنّ الظاهر أنّ المحقّق النائينيّ قائل بالعارض

الأوّل وبالعارض الثاني وهو ماله الواسطة في العروض كعروض الضحك للتعجب العارض للإنسان وأنّه من العوارض الغريبة فراجع «الأجود: ج ١ ص ٨» وقال في «ص ٣٤١»: بأنّ الحركة بما أنّها عرض قائم بغيره يستحيل كونها معروضة لعرض آخر لإمتناع قيام العرض بمثله.

في تعدد الجهة

الأمر التاسع قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٨»: لايخفى أنّ ملاك النزاع في جواز الإجتماع والإمتناع أي تعدد الجهة والحيثية يكفي على القول بالجواز دون الإمتناع وعموم إستدلالات الطرفين وإطلاق لفظي الأمر والنهي الواقعين في عنوان النزاع يعم جميع أقسام الإيجاب والتحريم.

قال الشيخ الأعظم الأنصاري في «التقريرات: ص ١٢٧»: إنّ الأمر والنهي ظاهران في الإلزاميين منهما إلّا أنّ المناط فيهما موجود في غير الإلزاميين أيضاً وهل المراد بالأمر والنهي الإلزاميين جميع أقسامهما من العينيين والتخييريين والمختلفين والكفائيين وغير ذلك أو تخص ببعض الأقسام لا إشكال عندهم في خروج العينيين من هذا النزاع. وإن فرط بعض المجوزين حيث قال بالجواز فيه أيضاً.

وأمّا الأمر والنهي التخييريين سواء كان التخيير فيهما عقلياً أو شرعياً فلا ينبغي التأمل في جواز إجتماعهما كما في الأمر بتزويج إحدى الأُختين والنهي عن الأخري فإنّ مرجع ذلك إلى وجوب إحديهما والنهي عن الجمع، أي يجتمع الأمر والنهي في كلّ واحد منهما هذا في الشرعي.

وأمّا في العقلي فكما لو فرض تعلّق الأمر بطبيعة بإعتبار فرد والنهي عنها بإعتبار فرد آخر إذ مرجعه إلى وجوب أحد الأفراد والنهي عن إلحاقة بفرد آخر.

وأمّا الأمر العيني والنهي التخييري كأن يأمر بتزويج إحديهما عيناً أي كالكبيرة وينهي عنهما تخييراً.

وأمّا الأمر التخييري والنهي العينى فهو من محل النزاع إذا كان التخيير عقلياً.

وأمّا إذا كان شرعياً ـ إلى أن قال: ـ وأمّا العينيان في قبال الكفائيين فلا يفرق فيه الكلام كالكفائيين كالصلاة على الميت في المكان المغصوب فإنّه واجب تخييري كفائي فيكون من محل الكلام.

وأمّا سائر أقسام الأمر والنهي من الموسعين والمضيقن أو المشروطين أو التعبديين أو التوصليين وغير ذلك فلعله لا فرق لها في دخولها في محل الكلام.

قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٨»: كما هو قضية إطلاق لفظ الأمر والنهي، أي في عنوان البحث يعم الجميع ودعوي أي صاحب «الفصول» قال في «ص ١٢٦»: وإطلاق الأمر والنهي في العنوان ينصرف إلى النفسيين والعينيين التعيينيين وسنشير في أثناء البحث إلى ما هو التحقيق في البواقي. الإنصراف إلى النفسيين التعيينيين العينيين في مادتهما (أي مادّة لفظ الأمر والنهي) غير خالية عن الإعتساف (أي الإشكال) لعدم ظهورهما في ذلك أصلاً وإن سلم في صيغتهما (أي في إفعل ولا تفعل ظهورهما في ذلك كمامر) مع أنّه (أي الإنصراف) فيها (أي في صيغتهما) ممنوع (أي ليس الظهور من جهة الإنصراف). نعم، لا يبعد دعوي الظهور والإنسباق من الإطلاق بمقدّمات الحكمة الغير الجارية في المقام لما عرفت (أي وجود القرينة في المقام) من عموم الملاك لجميع الأقسام وكذا

ما وقع في البين من النقض والإبرام مثلاً إذا أمر بالصلاة أو الصوم تخييراً بينهما وكذلك نهي عن التصرّف في الدار والمجالسة مع الأغيار فصلي فيها مع مجالستهم كان حال الصلاة فيها حالها (أي الصلاة في الدار الغصبي) كما إذا أمر بها تعييناً ونهى عن التصرّف فيها كذلك في جريان النزاع في الجواز والإمتناع ومجيء أدلة الطرفين وما وقع من النقض والإبرام ... إلى آخره. لكن الظاهر هو جواز الإجتماع في بعض الفروض بلا تأمّل منها التخييريين كقولك تزوج هذا أو أُختها ومرجع ذلك إلى وجوب تزويج إحداهما وحرمة الجمع بينهما وفي الموسعين لعدم التنافي بينهما كقوله تحرك في كلّ يوم ساعة وقوله دع الحركة في كلّ يوم ساعة فالحركة في كلّ ساعة من ساعات النهار واجبة موسعاً ومحرمة كذلك فله أن يختار الحركة في ساعة أيّ ساعة كانت ويترك الحركة في ساعة أيّ ساعة كانت ولا محذور فيه وكذا المشروطين إن جائك زيد فأكرمه وإن لم يجيئك زيد فلا تكرمه فوجوب إكرامه مشروط بالمجيء وحرمة إكرامه مشروط بعدم المجيء إلى غير ذلك ممّا يتفطنه الخبير بذلك.

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٢٦» في كلام له فلابدّ من المصير إلى عدم جواز الإجتماع بالنسبة إلى الجهة المشتركة بينهما نظر إلى عدم قابليتها لطرو الصفتين المتضادتين عليها سواء فيه بين أن يكون الأمر أيضاً كالنهي متعلّقاً بالطبيعة السارية أو كان متعلّقاً بصرف وجودها المنتج لمحبوبية الأفراد تخييراً إذ كما أن مبغوضية الشيء بجميع حدودة تنافي محبوبيته التعيينية كذلك تنافي أيضاً محبوبيته التخييرية فإنّ مرجع كون الشيء محبوباً تخييرياً إلى كون تركه لا إلى بدل مبغوضاً ومنهياً عنه وهو ممّا ينافي بداهة مبغوضيته التعينية الملازمة

لمحبوبية تركه، ولو إلى بدل.

وكذا يشمل الواجب الغيري فالحرمة الغيرية أيضاً كإنقاذ الغريق عن الماء المستلزم للنظر إلى الأجنبية فمن حيث كون الدخول مقدّمة للحرام فهو حرام ومن حيث كونه مقدّمة للواجب فواجب وبينهما عموم من وجه ولكن الجهات التعليلية لاتوجب تخصص الذات الواحدة كمامر فيخرج من باب الإجتماع ويدخل في باب التعارض بين العنوانين كالإكرام الّذي لايتحصص بواسطة كونه متعلّقاً بالفاسق والعالم ومثل للواجب الكفائي مع الحرام الكفائي في دفن الميت فإنّه واجب كفائي وترك الخبازين عمل الخبز لإحتياج الناس سيّما الضعفاء إليه حرام كفائي ففي مورد الإجتماع وهو تصدي الخبازين لدفن الميت يكون من باب الإجتماع فعلى القول بجوازه لا إشكال وعلى القول بالإمتناع فلا يكون الإمتثال صادقاً بل يكون دفنه مثل ذهاب الموضوع كأكل الذئب الميت أو أخذه السيل ونحوهما.

عدم ابتناء المسألة على تعلّق الأحكام بالطبائع

الأمر العاشر: قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٩»: إنّه ربما يتوهّم تارة أنّ النزاع في الجواز والإمتناع يبتني على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع (أي الأمر تعلّق بطبيعة والنهي تعلّق بطبيعة أُخرى وإجتمعتا في مورد فعندئذٍ لابدّ من النظر إلى المجمع لهما فإن كان واحداً فيستحيل إجتماع الأمر والنهي فيه وإن كان متعدداً فيجوز ذلك).

وأمّا الإمتناع على القول بتعلقها بالأفراد فلا يكاد يخفى ضرورة لزوم تعلّق الحكمين بواحد شخصي، ولو كان ذا وجهين على هذا القول (أي الفرد

شخصي خارجي ويستحيل تعلّق الأمر والنهي بواحد كذلك لأنّ الخصوصيّات المقومة لفردية الفرد إذا كانت دخيلة في موضوع الأمر والنهي معاً فقد إجتمع الأمران فيها وهي أمر واحد ذاتاً ووجوداً فيلزم إجتماع الضدين) وأُخرى (أي توهّم أُخرى) أنّ القول بالجواز مبني على القول بالطبائع لتعدد متعلّق الأمر والنهي ذاتاً عليه وأنّ إتحداً وجوداً (أي الطبيعة لاتزاحم لها مع الطبيعة في صقع قبل الوجود فلا وجه للقول بالإمتناع على القول بالطبائع وبه يفترق عن التوهّم الأوّل) والقول بالإمتناع على القول بالأفراد لإتحاد متعلقهما شخصاً خارجاً وكونه فرداً واحداً (أي المتعلّق واحد في الخارج فلا يعقل إجتماع الأمر والنهي فيه) وأنت خبير بفساد كلا التوهمين (أي يمكن القول بالجواز على القول بتعلقهما بالأفراد) بيان ذلك فإنّ تعدد الوجه إن كان يجدي (أي لرفع اجتماع الضدين) بحيث لا يضر معه الإتحاد بحسب الوجود والإيجاد لكان يجدي، ولو على القول بالأفراد فإنّ الموجود الخارجي (أي الفرد الخارجي) الموجه بوجهين يكون فرداً لكل من الطبيعتين فيكون مجمعاً لفردين موجودين بوجود واحد (أي يكون أحدهما موضوعاً للأمر والآخر موضوعاً للنهي ويمكن القول بالإمتناع على القول بالطبائع) وإلّا (أي إن كان تعدد الوجه ممّا لا يجدي في تعدد المتعلّق) لما كان يجدي أصلاً حتّى على القول بالطبائع كما لايخفى لوحدة الطبيعتين وجوداً وإتحادهما خارجاً. (أي الطبائع) وإن تعددت ذهناً لكنها متحدة خارجاً فيلزم إجتماع الأمر والنهي مع كونهما ضدين في واحد خارجي وأورد أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٣١»: على هذا التوهّم بوجوه:

أوّلاً: أنّه لا معنى للنزاع في الطبيعة بعد الوجود في الخارج فإنّه يكون

ظرف سقوط الأمر والنهي فلا معنى لكون الفرد مورد الإجتماع بل الّذي تكون الطبيعة منحلة إليه وهو الحصص يكون مورد الإجتماع مثلاً أنّ الصلاة لها حصة في الدار الغصبي وحصة منها في المسجد وأخري في الحمام فيكون إنحلال الطبيعة إليها بلحاظ وجودها في الخارج لا بعد وجودها فيه، إمّا تبادلياً في صرف الوجود أو سريانياً في الطبيعة السارية.

وأمّا الخصوصيّات الفردية فليست داخلة تحت الخطاب فإنّ الصلاة في المنارة مثلاً لا يكون كونها في المنارة أيضاً مطلوبة بل تكون مقرونة به ولا يكون له دخل في تشخصها.

وثانياً: أنّ التشخص يكون بنفس الوجود لا بالعوارض.

وثالثاً: لو حصل التشخص بالأعراض يكون بالأعراض العارضة مثل الحركة العارضة على الجوهر.

وأمّا المقرونة فلا توجب التشخص فإنّه عروض العرض على العرض محال مثلاً الحركة عارضة للجسم والسرعة والبطؤ ليست بعارضة لها خلافاً للمتكلمين بل تكون حصةمن الحركة هي السريعة وأُخري البطيئة هذا في الأعراض المقولية.

وأمّا ما لا يكون تحت مقولة من المقولات كالصلاة والغصب فلا يكون له شأن حتّى يكون مشخصاً وفي المقام يكون متعلّق التكليف عرضاً وهو فعل المكلّف ولا يكون عنوان أنّه الصلاة أو الغصب مشخصاً له ثمّ على فرض تسليم جميع ما ذكر يمكن أن تكون الطبيعة متعلّقة للأمر والنهي ونقول بعدم جواز الإجتماع مثل صورة كون النسبةبين الطبيعتين العموم والخصوص المطلق مثل صل ولا تصل في الدار المغصوبة فإنّ الحصة من الصلاة في الدار المغصوبة ليست

ما عرفت جهات المطلب وشتات المقصد ينبغي ختم الكلام أوّلاً في إثبات كبرى السراية من الطبيعي إلى الفرد ونفيه وثانياً في إثبات كون المثال على فرض السراية من مصداق أي الكبريتين وهوالمقام الثانيالّذي عمدةمركزالبحث لدي القائلين بالسرايةالمزبورة فنقول[1]

غيرها بل هي نفسها فلا يمكن أن تكون مورد الأمر والنهي فالنزاع في المقام لا يبتني على كون الأمر والنهي على الطبيعة أو الفرد.

ولكن المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٤٣»: أيضاً موافق في المدعي لكن على مسلكه وقال: إنّ النزاع في تلك المسألة إن كان مبتنياً على النزاع في أنّ الموجود في الخارج هل هو نفس الطبيعي أو أفراده فعلى الأوّل تتعلّق الأحكام بالطبايع وعلى الثاني بالأفراد كان ذلك البحث أجنبياً عما نحن فيه بالكلّيّة بداهة أنّه إذا بنينا على أنّ الحيثيتين في محل الكلام تقييديتان والتركيب بينهما إنضمامي فعلى القول بتعلّق الأحكام بالطبايع يكون الكلّيان الموجودان في الخارج منضمين أحدهما إلى الآخر. كما أنّه على القول بتعلّق الأحكام بالأفراد يكون الفردان الموجودان اللذان ينتزع عنهما الكلّيان منضمين أحدهما إلى الآخر. كما أنّه إذا بنينا على أنّ الحيثيتين تعليليتان وأنّ التركيب إتحادي كان الموجود الخارجي الّذي له هوية واحدة كلّيّاً واحداً معنوناً بعنوانين على القول بتعلّق الأحكام بالطبايع وفرداً واحداً كذلك على القول بتعلقها بالأفراد فلا يكون لذلك المبحث مساس بمبحثنا أصلاً. ولذا لا ترتبط بتلك المسألة.

(١) ذكر في الطبع الحديث هنا المقام الثاني ولا يوجد في الطبع القديم

امّا شرح كبرى السراية إلى الفرد وعدمها[١].

فبان قصارى ما يتخيل[٢] في وجه عدم السراية هو أنّ الأمر أو غيره من الأحكام إنّما يتعلّق بالعنوان قبل وجوده[٣]

وبحسب ما ذكره المحقق الماتن وصرح به أنّ المقام الثاني في الصغرى وهو مثال الصلاة والغصب.

في عدم سراية الحكم إلى الفرد

(١) الأمر الحادي عشر في سراية الحكم من الطبيعي إلى الفرد وعدمها وهو بيان كبرى السراية قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٠٨»: قد عرفت أنّ مباني القول بجواز الإجتماع مختلفة منها أنّ الأمر والنهي متعلقان بالطبيعة ولا يسريان إلى الفرد وبما أنّ الطبيعة المأمور بها غير الطبيعة المنهي عنها فلا يلزم من صدق الطبيعيتين المزبورتين على وجود واحد في نظر العرف تعلّق الأمر بما تعلّق به النهي بخلاف ما إذا قلنا بسراية الأمر والنهي من الطبيعي إلى فرده فإنّه يلزم من صدق طبيعة المأمور به وطبيعة المنهي عنه على واحد سراية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر.

(٢) و ذكر المحقّق الماتن للقول بعدم السراية تقريباً وجهين الوجه الأوّل ما أوضحه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٠٨»: إنّ الأمر والنهي متعلّقان بالطبيعة. ففي هذا الظرف لا إنطباق في البين كي يصير سارياً إليه.

(٣) أي العنوان الطبيعة قبل وجودها لكن بلحاظ وجودها في الخارج.

وأنّ ظرف[١] وجوده خارجاً ظرف سقوط حكمه[٢] وحينئذٍ[٣] يستحيل[٤] سراية الحكم من الطبيعي إلى فرده المساوق لوجوده خارجاً بل لابدّ وأن يقف الحكم على العنوان بلا سرايته إلى الفرد أصلاً[٥] مضافاً[٦]

---

(١) غالباً كلمة طرف في العبارة لعل الصحيح ظرف.

(٢) فاذا وجد متعلّق كلّ منهما سقط التكليف المتعلق به أمّا في الأمر بالإطاعة، أي الفعل.

وأمّا في النهي فبالعصيان، أي الترك ولا ريب في أنّ الفرد هو نفس وجود الطبيعة فإذا كان وجودها في الخارج موجباً لسقوط التكليف المتعلق بها.

(٣) أي حين ظرف سقوط التكليف.

(٤) فكيف يعقل أن يسري الأمر إلى متعلّق النهي وبالعكس في مورد صدق متعلّقيهما لأنّ السراية فرع ثبوت الساري وقد عرفت أنّ مورد الصدق يوجب سقوط كلّ من الأمر والنهي بالإطاعة والعصيان ... إلى آخره.

(٥) أي الحكم يبقي على العنوان من دون سراية إلى الخارج أصلاً.

(٦) الوجه الثاني ما حاصله أن الطبيعة قبل تطبيقها المكلّف على نفسه وإتيانها فلا إنطباق حتّى يقال سراية الحكم من الطبيعة إلى الفرد وعدمها أي وإن كان صالح للإنطباق على الفرد وفي ظرف الإنطباق وإتيان المتعلّق فهو موطن سقوط التكليف لا ثبوته حتّى يسري إليه فلا موضوع لسراية الحكم من الطبيعة إلى الفرد أصلاً.

إلى أن صرف الطبيعي الجامع بين الأفراد قابل للصدق على كلّ واحد فقبل التطبّق على الفرد كانت القابلية محفوظة فيه وصالح لأنّ لا ينطبق على كلّ فرد فرد معيّن يفرض لصلاحيّة للإنطباق على غيره الإنطباق الملازم لوجود الفرد فهو ظرف سقوط الحكم فحينئذٍ أين حكم قابل للسريان من الطبيعي إلى فرده هذا غاية بيان لوجه عدم سراية أقول[١] لا شبهة في أنّ لازم إنتزاع الطبيعي من الخارج كون الفرد بوجوده الخارجي حاوياً للطبيعي[٢] وإلّا[٣]

---

(١) وأجاب عن الوجهين المحقّق الماتن بوجه واحد بعد مقدّمة وتوضيحه ما أفاده المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٢١» لايخفى أنّ الطبيعي والفرد وإن كانا متغايرين مفهوماً وفي عالم التصور حيث كانا صورتين متبائنتين في الذهن بحيث لايكاد إنتقال الذهن في مقام لحاظ الطبيعي وتصوره إلى الفرد وبهذه الجهة أيضاً لا يكاد سراية الحكم المتعلّق بالطبيعي والكلّي إلى الفرد إلّا على مبني سخيف من تعلّق الأحكام بالخارجيات وإلّا فعلي مذهب الحق كما حققناه في محله من تعلّق الأحكام بالعناوين وبالصور الذهنية يستحيل سراية الحكم من كلّ صورة في نظر إلى الصور الموجودة في نظر وتصور آخر إلّا أنّ الفرد لما كان يحكي عما يحكي عنه عنوان الكلي وزيادة مفقودة في الكلي.

(٢) أي ينتزع الطبيعي من الخارج فالفرد حاوٍ للطبيعي والزيادة.

(٣) أي وإن لم يكن حاولها كيف ينتزع منه فإنّ الخارج فرده فكانا متحدين في جهة ومختلفين في زيادة الفرد لخصوصيّة زائدة عن الطبيعي.

فيستحيل انتزاع الطبيعي من الخارج إذ ليس في الخارج إلّا فرده حينئذٍ لازمه[١] أنّه لو فرض تصور الفرد المزبور، ولو قبل وجوده لابدّ وأنّ يجيء في الذهن صورة منه قبال ما هو حاوٍ للطبيعي خارجاً فهذه الصورة قهراً بها قوام خصوصيّتها وتشخّص الطبيعي بها وحينئذٍ[٢]

---

(١) و كانت الصور أيضاً، أي الصورة الذهنه من الفرد عين ما في الخارج فيأتي في الذهن الفرد هو الحاوي للطبيعي مع زيادة مفقود فيها في مقام تعلّق الأحكام بها مأخوذة بنحو لاترى إلّا خارجية فقهراً تلك الجهة الواحدة الخارجية فيهما بعد قيام المصلحة بها بأي صورة تتصور أو شكل يتشكل توجب التلازم بين الصورتين المتحدتين في الجهة الخارجية في تعلّق الإرادة والكراهة أيضاً.

(٢) فيتعلّق الحكم المتعلّق بالطبيعي بالفرد أيضاً لكن حيث الطبيعي المحفوظ في ضمنه لا بتمامه حتّى بمشخصاته الفردية وحينئذٍ فاذا كان الأمر متعلّقاً بالطبيعة السارية كالنهي فقهراً يسري الحكم المزبور من الطبيعي إلى الحصص المحفوظة في ضمن الأفراد من الطبيعي دون الخصوصيّات الزائدة عنها بمعنى أنّ كلّ فرد إذا لوحظ كان الطبيعي المحفوظ في ضمنه متعلّقاً للإرادة أو الكراهة بالتقريب المزبورة لا أنّه بمحض النظر إلى الطبيعي والكلي يسري حكمه إلى الفرد أيضاً وذلك لما عرفت من أنّ الطبيعي والفرد مفهومان متغايران في الذهن فيستحيل في هذا النظر سراية الحكم من أحد المفهومين إلى الآخر هذا إذا كان الأمر متعلّقاً بالطبيعة السارية.

الحكم القائم بالطبيعي قبل وجوده لو عرض على تلك الجهة المحفوظة في الفرد فلا محيص من سريانه إليها وإن لم يسر الحكم إلى الخصوصيّة الزائدة وغرض القائل بعدم السراية إلى الفرد[1]

وأمّا إذا كان متعلّق بصرف وجود الطبيعي الغير القابل للإنطباق إلّا على أوّل وجود فكذلك أيضاً غاية الأمر أنّه في فرض تعلّق الحكم بالطبيعة السارية يكون الحصص المحفوظة في ضمن كلّ فرد بتمام حدودها مشمولة للحكم ومن ذلك يخير كلّ فرد بما أنّه مصداق للطبيعي واجباً تعيناً بخلافه في فرض تعلقه بصرف وجود الطبيعي الجامع بين الأفراد فإنّ مشمولية الحصص الفردية حينئذٍ للوجوب إنّما يكون ببعض حدودها أعني حدودها المقومة لطبيعتها.

وأمّا الحدود المقومة لشخصية الحصة المحفوظة في كلّ فرد الّتي هي مقسّمة للطبيعي لا مقومة له فهي خارجة عن حيز الوجوب ومرجع ذلك كما عرفت في مبحث الواجب التخييري إلى لزوم سد باب العدم في كلّ حصة وفرد من قبل حدود عاليها المقومة لطبيعتها دون حدودها المقومة لشخصيتها المقسمة لطبيعتها الراجع ذلك إلى وجوب كلّ فرد من الأفراد بوجوب ناقص بنحو لا يقتضي المنع إلّا عن بعض انحاء تروكه وهو الترك الملازم لترك بقيّة الحصص الأخرى ونتيجة ذلك كما عرفت سابقاً هي صيرورة الأفراد المزبورة واجبة بوجوب تخييري شرعي لا بوجوب تخييري عقلي محض كما هو مبني القول بوقوف الطلب على نفس الطبيعي والجامع وعدم سرايته منه إلى الأفراد أصلاً. إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول يقع الكلام في مراد القائل بعدم السراية.

(١) فإن كان مراده من عدم سراية الحكم المتعلّق على الطبيعة إلى الوجود

إن كان عدم السراية إليه بوجوه خارجاً فهو متين ولكن لا يجديه[١] في الجواز إذ بعد سرايته إليه بوجوده الذهني، ولو لم يوجد خارجاً يكفي لمنع العقل الجمع بين الأمر بالطبيعي والنهي عن فرده إذ متعلّق النهي أيضاً ليس الفرد بوجوده الخارجي كيف وهو ظرف سقوط جميع الأحكام بل المتعلّق للنهي أيضاً هو الفرد بوجوده التصوري الحاكي عن الخارج لابوجوده خارجاً. وإن كان الغرض[٢] من عدم السراية عدم سرايته إلى الفرد الذهني بشراشر حقيقة حتّى بخصوصيّة المقوّمة لشخصه فهو أيضاً في غاية المتانة والقائل بالسراية لا يدّعي هذا المقدار ولكن هذا المقدار أيضاً

الخارجي الّذي إنطبق المكلّف على نفسه فهو مسلم سواء كان الأمر أو النهي فإنّ الخارج ظرف سقوط الحكم لا ثبوته ولا يسري إليه.

(١) لكن مجرد ذلك لا أثر له للقول بالجواز لأنّ الأحكام تتعلّق بالصور الذهنية للطبيعي الملاصق مع الخصوصيّات بحيث كانت الخصوصيّات خارجة عن الحكم فالأمر تعلّق بتلك الطبيعة وتعلّق النهي أيضاً على نفس ذلك الفرد بصورته الذهنية وهي الطبيعة الملازمة مع الخصوصيّات فيكون سراية الحكم من الطبيعي إلى الفرد بإعتبار الصورة الذهنية الملاصقة مع الخصوصيّات أي يكفي ذلك في منع العقل عن جواز الإجتماع بين الأمر بالطبيعي والنهي عن فرده.

(٢) وإن كان مراد القائل بعدم السراية هو عدم سراية الحكم من الطبيعي إلى المشخصات الفردية أي في الذهن كما في الخارج فهو متين لكن عرفت أنّ

بعد سراية الحكم إلى الجهة الضمنيّة المحفوظة في الفرد الّذي بإزاء وجود الطبيعي خارجاً الّذي ينتزع منه لا يجديه في دفع إمتناع الإجتماع إذ حينئذٍ هذه الجهة المتحدة المحفوظة في الطبيعي وفي ضمن الفرديصيرمركب الحكمين المتضادين والعقل يأبى عن مثله[١] وإن كان غرضه[٢] عدم سراية حكم الطبيعي حتّى إلى الجهة المتحدة معهافي ضمن الفرد فكيف يصدّق العقل بأن هذهالجهةالبحتةالبسيطة المتّحدة ذاتاً ووجوداً مرتبة مع الطبيعي لايسري حكمه إليه إذ[٣]

القول بالسراية لا يقول بذلك بل القدر المشترك والجهة الضمنية الملاصقة مع الخصوصيّات الفردية متعلّق الحكم في الصورة الذهنية الحاكية عما في الخارج لكن هذا المقدار من عدم السراية إلى المشخصات لا يوجب القول بجواز الإجتماع لأنّ الجهة المشتركة المحفوظة في الفرد وهو الطبيعي يكون متحدة ومتعلّق الأمر والنهي معاً.

(١) ويستلزم اجتماع الضدين وهو محال.

(٢) وإن كان غرض القائل بعدم السراية هو عدم السراية حتّى إلى الجهة المتحدة والطبيعي الملاصق مع الخصوصيّة فهذا أمر يحكم العقل بخلافه فإنّه (أي واقع الجهة المشتركة المعبر عنها بالطبيعة والكلي) أمر واحد بسيط ذاتاً ووجوداً ومرتبة مع الطبيعي الأمر.

(٣) ولذا قال المحقّق الماتن إنّ ذلك يرجع إلى عدم سراية الشيء إلى نفسه بجميع الجهات فإنّ متعلّقهما متحد ذاتاً كيف لا يسري النهي إلى الأمر وهي

مرجعه إلى عدم سراية حكم شيءٍ إلى ما هو عين نفسه بجميع الجهات وبديهي أن العقل يأبي عن ذلك وحينئذٍ فتوهّم الجمع بين حكم الطبيعي مع حكم الفرد الحاوي لعين الجهة المحفوظة في الطبيعي حتّىمرتبة في فرض تضاد الحكمين ببرهان عدم السراية[١] فاسد جدّاً.

نعم[٢]،

الجهة المتحدة الملاصقة مع الخصوصيّات.

(١) وحاصل الكلام إن تعلّق الأمر على الطبيعي وكذا النهي على الطبيعي بصورتها الذهنية الملاصقة مع الخصوصيّات يوجب عدم جواز الإجتماع لتضاد الحكمين ولا محالة يسرى إلى الفرد على الوجه الّذي تقدّم فهذا البرهان لعدم السراية غير تام.

(٢) اشارة إلى ما أفاده المحقّق النائينيّ وقد تقدّم مراراً من أنّ التركيب إنضمامي ومركب من مقولتين مختلفتين ومركب من وجودين وليس بينهما جهة متحدة فلا يلزم إجتماع الضدين لعدم سراية كلّ حكم إلى الآخر في متعلقه الملازمة مع الخصوصيّات وهذا غير مرضى عندنا وعند المحقّق الماتن ويوضحه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٠٨»: النهي إن تعلّق ببعض أفراد المأمور به بعنوان يخصه بنحو يدخل عنوان المأمور به في عنوان المنهي عنه كالصلاة في الحمام والعالم الفاسق في مثل صل ولا تصل في الحمام وأكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم لابدّ من القول بالإمتناع وإن لم يسر الأمر من الطبيعي الّذي تعلّق ◄

لو كان الوجود الخارجي حاوياً للفردين من الطبيعتين بحيث لايكون بينهما جهة مشتركة فإنّ السراية المزبورة لا يضرّ بإجتماع الحكمين المتضادين في هذا الوجود لعدم تعدى حكم كلّ عنوان عمّا بازاه من فرده إلى ما بازاء الآخر من الوجود كما شرحناه في المقدّمة وبالجملة[1] نقول إنّ مجرد الإلتزام بعدم السراية حتّى في الفردين المتشاركين في جهة واحدة وإن يفي بالجواز ولكن عمدة الإشكال في هذه الكبرى كما بيّنا.

به إلى فرده لأنّ الشيء الواحد لا يعقل أن يكون بعنوانه الخاص به محبوباً ومبغوضاً ومراداً ومكروهاً فضلاً عن أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه.

وأمّا إن تعلّق الأمر والنهي بعنوانين كلّ منهما منفك عن الآخر وإن صدقا اتّفاقاً على مورد واحد مثل صل ولا تغصب أو لا تكن في موضع التهمة فلا مانع من القول بالجواز وإن إستلزم تعلّق الأمر بالطبيعي سراية الأمر إلى فرد ذلك الطبيعي لأنّ العقل لا يرى إمتناعاً في أن يكون شيء واحد من حيث الوجود محبوباً ومبغوضاً من جهتين وحيثيتين وإن يكون ذا مصلحة من حيثية وذا مفسدة من أُخري والوجدان أقوي شاهد على وقوع ذلك فضلاً عن إمكانه إذ عليه ينتزع كلّ عنوان عن مرتبة من الوجود غير المرتبة الّتي ينتزع منها عنوان آخر فالأمر والنهي لا يجتمعان في العنوان لتغايرهما ذاتاً ولا في المعنون لتغايرهما حداً.

وقد تقدّم أنّ كون التركيب بينهما انضمامياً خارج عن محل الكلام والعبرة بجواز الإجتماع كون العنوانين بتمام المنشأ مبايناً للآخر فيجوز الإجتماع وإلّا فلا يجوز.

(١) وبالجملة فالقول بعدم السراية، ولو يفي بالجواز لكن الإشكال في

نعم[١]، على السراية كما هو المختار إنّما يفى بالجواز الإلتـزام بالفرض الأخير لا مطلقاً كما لا يخفى وأشرنا إليه ايضاً سابقاً مفصّلاً هذا كلّه في الكلام على مبنى عدم السراية وقد اتضح في طى الكلام ايضاً شرح المقصد على مبنى السراية أيضاً والله العالم.

كبرى عدم السراية على الوجه الّذي تقدّم.

(١) وعلى القول بالسراية لايصح إلّا أن يكون من مقولتين أو مـنتزعاً كـلّ واحد منهما عن مرتبة من الوجود بجهتين وحيثيتين كما عرفت ولا محذور فيه من اجتماع الضدين هذا كلّه في مبني السراية كما إتضح القول بعدم السراية.

الأمر الثاني عشر: في بيان كيفيّة سراية الحكم إلى الحصص ذكـر أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١١٣» قد عرفت فيما تقدّم أنّ التكليف أمراًكان أم نهياً لا يسري من متعلقه إلى الخصوصيّات الفردية.

وأمّا حصص المتعلّق فإن كان متعلّق التكليف ملحوظاً بنحو الطبيعة السارية فلا محالة يكون التكليف المتعلّق به إنحلالياً ويسرى إلى جميع حصص متعلّقه.

وأمّا إذا كان ملحوظاً بنحو صرف الوجود كما هـو شأن أكـثر الأوامـر مـع متعلقاتها فالتكليف المتعلق به وإن كان يسرى إلى حصص متعلّقه إلّا أنّه لايسرى إليها بما هي حصص خاصّة بل إلى نفس الطبيعي المتحقّق في ضمنها وعـليه إذا صدق متعلّق الأمر الملحوظ بنحو صرف الوجود ومتعلّق النهي على شيءٍ واحد في الخارج فلا محالة يكشف كلّ منهما عن وجود ملاك التكليف في ذلك الشيءِ الواحد فمتعلّق الأمر يتضمن وجود المصلحة الداعية إلى الأمر به ومتعلّق النهي

بقي الكلام[١]

يتضمن المفسدة الداعية إلى النهي عنه غاية الأمر أنّ المصلحة قائمة بنفس طبيعي متعلّق الأمر والمفسدة قائمة بجميع حصص متعلّق النهي لفرض سراية إليها ولازم ذلك هو وقوع المزاحمة بين المصلحة والمفسدة القائمتين في ذلك الشيءِ الواحد في إحداث الإرادة لذلك الشيء والكراهة له في نفس المكلّف فاذا كانت المفسدة أقوي من المصلحة فلا محالة يكون هذا الفرد مبغوضاً ومنهياً عنه.

وأمّا إذا كانت المصلحة أقوي من المفسدة فيمكن أن يكون هذا الفرد محبوباً بإعتبار طبيعة المأمور به المتحققة فيه ومبغوضاً بإعتبار الخصوصيّة الّتي توجب كون الطبيعي حصة في هذا الفرد وهي عدا الخصوصيّة الفردية الّتي قلنا إنّ التكليف أمراً كان أم نهياً لا يسري إليها ويتفرع على ذلك أنّ العقل يحكم بإمتثال المكلّف الأمر المتعلّق بالطبيعة المأمور بها بغير هذا الفرد مع إمكانه وإن كانت المصلحة فيه أقوي من المفسدة ولكن الخصوصيّة الموجبة لتخصص المفسدة به سالمة من الكسر والإنكسار لعدم سراية مصلحة الطبيعة المأمور بها إليها فلا محالة يحكم العقل حيث تكون للمكلّف مندوحة أن يمتثل الأمر بغير هذا الفرد جمعاً بين غرضي المولى.

وقد تقدّم أنّ الأمر في الفرض يكون التخيير في أفراده تخييراً شرعياً والنهي طبيعة سارية.

في إجتماع الصلاة والغصب

(١) الأمر الثالث عشر: وهو المقام الثاني لكلام المحقّق الماتن قدس سره في بيان

في شرح صغرى صلاة[١] والغصب بأنهما من أي من العناوين المتصورة في الباب ولقد أشرنا سابقاً أيضاً أنّه على السراية عمدة البحث ومركز الجدال في هذا[٢] الصغرى[٣] من أنّها تحت أي واحد[٤] من الكبريات المتقدّمة[٥] فنقول إنّ قصاري ما يتخيل[٦]

شرح الصلاة والغصب عند الإجتماع وقد تقدّم الكلام في ضمن الكلمات بيانه ونعيده تبعاً للمحقّق العراقيّ.

(١) لعل الصحيح الصلاة.

(٢) لعل الصحيح «هذه».

(٣) أي الصلاة والغصب.

(٤) لعل الصحيح «واحدة».

(٥) أي كبرى السراية أو كبرى نفي السراية.

(٦) هذا ما أفاده المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٣٩» فإنّ الصلاة من مقولة والغصب من مقولة أُخري منضمة إليها أعني بها مقوله الأين ومن الواضح أنّ المقولات كلّها متباينة يمتنع إتحاد إثنتين منها في الوجود وكون التركيب بينهما إتحادياً وما ذكر من صدقهما على حركة شخصية واحدة يستلزم تفصل الجنس الواحد أعني به الحركة بفصلين في عرض واحد وهو غير معقول ـ إلى أن قال: ـ فالحركة الموجودة في الصلاة مباينة للحركة الموجودة في ضمن الغصب لفرض أنّهما من مقولتين متباينتين ففرض كون الحركة الواحدة مصداقاً للصلوة وللغصب معاً يستلزم إتحاد مقولتين متباينتين في الوجود وهو مستحيل.

في المقام جعل المورد تحت المقولتين وكون الوجود الواحد حاوياً للحيثيتين الممتازتين[١] بتمامها الأخر خيال أنّ الصلاة من مقولة الفعل أو الوضع[٢] أيضاً والغصب[٣] من مقولة الإضافة القائمة بها نظراً إلى أنّه عبارة عن إشغال مال الغير[٤] أو الإستيلاء عليه[٥]،

---

(١) أي بتمام الحيثية.

(٢) وقال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٤١»: إنّ محقّق الغصب إنّما هو نفس هيئة الكون في المكان الّتي هي عبارة عن مقولة الأين.

وأمّا الصلاة فهي من مقولة أُخرى. وقال في «ص ٣٥٤»: ولا يفرق فيما ذكرناه من كون التركيب إنضمامياً بين القول بأن المطلوب في الصلاة هي الهيئات الخاصّة من الركوع والسجود والقيام لتكون المقدّمات من الهوي والنهوض خارجة عن حيز الطلب والقول بأن المطلوب هي الأفعال الخاصّة، إمّا مطلقاً أو بعضها كالركوع والسجود ليكون الهوي إليهما مقوماً للمأمور به وذلك لأنّ المأمور به على كلا التقديرين من مقولة الوضع.

(٣) وعبر المحقّق الماتن بمقولة الإضافة بإعتبار إضافة الشخص إلى ذلك المكان فيكون من مقولة الأين نظر إلى تعريفاتهم للغصب.

(٤) قال في «الجواهر: ج ٣٧ ص ٨» وعن الوسيلة الإحتواء على مال الغير بغير تراض ... إلى آخره. ولم أرعاجلاً لفظ الإشغال فيه وسيأتي

(٥) قال في «الجواهر: ج ٣٧ ص ٨» في التحرير والإيضاح الاستيلاء على مال الغير بغير حق.

ولو لوضع يده عليه[١] وإليه يؤمى تعريفاتهم للغصب في كتابه كما لايخفى على من راجع وعليه فلا يرتبط[٢] أحد[٣] الجهتين والحيثيتين[٤] بالأخر ولازمه[٥] عدم سراية الحكم من حيثية إلى حيثية، ولو بنينا على سراية الحكم من الطبيعي إلى[٦] الفرد ولازمه دخول الصلاة في المغصوب في صغريات كبرى العنوانين المنتزعين من مقولتين[٧]

---

(١) وفي الشرائع وغيره الإستقلال بإثبات اليد على مال الغير عدواناً.

(٢) لعل الصحيح لا ترتبط.

(٣) الصحيح «إحدى».

(٤) قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٣٨»: وعليه تكون الحركة الخارجية من جهة وجود ماهيّة الصلاة فيها فرداً من الصلاة ومن جهة وجود ماهيّة الغصب فيه فرداً من الغصب المفروض أنّ كلتا الماهيتين المأخوذتين بشرط لا بعينهما موجودة في مورد الإجتماع وأنّ التركيب بينهما إنضمامي ... إلى آخره. ومعني بشرط لا عدم إرتباط إحدي الجهتين بالأُخرى.

(٥) وهو لازم كونه بشرط لاكل من الماهيتين من عدم السراية.

(٦) قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٣٤»: قد تقدّم كما أنّه على القول بتعلّق الأحكام بالأفراد يكون الفردان الموجودان اللذان ينتزع عنهما الكليان منضمين أحدهما ... إلى الآخر.

(٧) أيضاً إشارة إلى ما تقدّم من المحقّق النائينيّ في «الأجود: ◄

وإليه أيضاً نظر من قال بأنّ الجهتان[١] في مثل هذا المورد تقييديّتان[٢] بلا سراية الحكم من جهة إلى جهة[٣] أقول أوّلاً[٤]:

ج ١ ص ٣٣٩»: فإنّ الصلاةمن مقولة والغصب من مقولة أُخرى منضمة إليها أعني بها مقولة الأين.

(١) لعل الصحيح «الجهتين».

(٢) قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٣٩»: ومعني كون الجهة تقييدية في المقام هو كون الفرد الواحد مندرجاً تحت ماهيتين حقيقة لكون التركيب بينهما إنضمامياً ـ إلى أن قال في «ص ٣٤١»: ـ قد ظهر أنّ محل الكلام في المقام هو ما إذا كان ما تعلّق به الأمر والنهي طبيعتين متغايرتين بينهما عموم وخصوص من وجه وصدر بأنفسهما من المكلّف في الخارج بإيجاد واحد ليصح النزاع في كون الجهتين تعليليتين أو تقييديتين.

(٣) ثمّ قال المحقّق الماتن في مقام الجواب عنه بوجوه وقد تقدّم ذلك أيضاً بعضها.

(٤) هذا هو الجواب الأوّل وملخصه أنّ ما إختاره من كونهما من مقولتين مع إجتماع الجهتين في وجود واحد مبتني على أنّ الإضافات الخارجية ليس لها حظ من الوجود والخارج ظرف لنفسها لا لوجودها وكذا العرض من أطوار موضوعه وحدوده وأنّ الوجود الّذي يفاض على موضوع العرض هو بنفسه يسرى إلى أعراضه لأنّها أطواره وحدوده فيكون مورد الإجتماع وجوداً واحداً ذا جهات متغايرة مفهوماً متحدة وجوداً.

جعل المقام من باب المقولتين مع فرض دخوله في عنوان البحث من اجتماع الحيثيتين في وجود واحد فرع عدم الإلتزام بحظ وجود للإضافة أو الإلتزام بكون الأعراض القائمة بمعروضاتها من مراتب وجودمعروضهاومكملاتها وإلّا[1] لازمه تركب المجمع من الوجودين بنحو الإنضمام في الوجود ولازمه خروج أمثال هذه الفروض على عنوان البحث من فرض إنطباق العنوانين على وجود واحد وإتحادهما مصداقاً ووجوداً كما أشرنا إليه في صدر المبحث ثمّ[2]

---

(١) يعني وإن لم نقل بذلك وقلنا إنّ للعرض وجوداً غير وجود موضوعه وكذا الإضافات والنسب الخارجية الإلتزام بحظ من الوجود لها فيكون المجمع مركباً من الوجودين بالإنضمام لا وجود واحد وقد مر أن الوجودين المنضمين خارج عن محل البحث.

(٢) هذا هو الجواب الثاني وملخّصه أنّ الكلام في تعريف الغصب وأنّه عبارة عن الفعل الشاغل لمحل الغير في حال عدم رضاه الجامع بين الركوع والسجود وبين غيره من الأفعال الآخر الأجنبية عن الصلاة فكلاهما من مقولة واحدة وهي مقولة الفعل ويكون التركيب إتحادياً.

قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٣٠»: كبعد القول بأن الغصب من مقولة الأين وأنّه عبارة عن إشغال المحل بالفعل لا الفعل الشاغل لمحل الغير فإنّ الظاهر هو عدم فهم العرف من الغصب إلّا نفس التصرّفات الشاغلة لا مجرد إشغال المحل بها. وعلى أي لو أغمضنا وقلنا إنّ الغصب عبارة عن إشغال المحل ←

مع الغض عنه وصرف النظر عن إحتمال كون الغصب عبارة عن الفعل الشاغل لا الإشغال أنّ هذا المقدار لايفي لإثبات مدّعاه من الجواز لأنّ الصلاة حينئذٍ كانت ممّا به الإشغال وبديهي أنّ حرمة الإشغال يسري إلى ما هو مقدّمته ومعروضه حيث أنّه بمنزلة العلّة التامّة له ولئن أغمض عن ذلك[1]

بالفعل فيكون الغصب من مقولة الأين والصلاة من مقولة الفعل فيكونان من مقولتين لكن المحقّق الماتن يقول إنّ هذا المقدار أيضاً لا يكفي لرفع محذور إجتماع الضدين وذلك لأنّ الصلاة حينئذٍ مقدّمة لتحقّق الإشغال والإشغال كان حراماً فيسري حرمته إلى مقدّمته الموصلة وهي فعل الصلاة في المقام فيلزم أن تكون الصلاة متصفة بالوجوب والحرمة معاً ويكون التركيب إتحادياً لأنّ الفعل يتصف بالوجوب والحرمة فإنّ الصلاة تكون علة تامّة للإشتغال لا غيرها فبما أنها صلاة واجبة وبما أنّها مقدّمة للإشغال المحرم حرام كما لايخفى.

وقال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٣١»: على أنّ مجرد الإلتزام بأن الغصب من مقولة الأين مع الإلتزام بأنّ الصلاة من مقولة الفعل لا يجدي أيضاً فيما هو المهم من تصحيح الصلاة فإنّ الأكوان على ذلك تصير سبباً للغصب المنهي عنه في عموم لايجوز التصرّف في مال الغير إلّا بإذنه فكانت محرمة حينئذٍ بالحرمة الغيرية ومع حرمتها تقع فاسدة من هذه الجهة من جهة اندراجها في باب النهي عن العبادة وإن كان بينهما فرق من حيث تحقّق ملاك الأمر والنهي في المقام دونه في ذلك المقام كما هو واضح.

(١) هذا هو الجواب الثالث وملخصه أنّ الحرمة لا تنحصر بعنوان الغصب

لا بل يعم عنوان التصرّف في مال الغير بغير إذنه كما في بعض الروايات قال عليه السلام: لايحل لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه باب (١) من أبواب الغصب ح ٤ وغيره. في «الوسائل» والتصرّف ليس إلّا القيام والقعود والنيام ونحو ذلك ويتحد التصرّف مع أفعال الصلاة حيثية ووجوداً كما هو واضح فيكون التركيب إتحادياً.

قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٣٠»: ومع الإغماض عن ذلك وتسليم كون الغصب عبارة عن نفس الحيطة على الشيء نقول بأنه يكفينا حينئذٍ العمومات الناهية عن التصرّف في مال الغير بدون إذنه ورضاه المعلوم إنصرافه في الأذهان إلى نفس التصرّفات الشاغلة حركة وسكوناً من جهة إنطباق عنوان التصرّف المنهي عنه في عموم عدم جواز التصرّف حينئذٍ على نفس الأكوان الخاصّة من القيام والقعود والركوع والسجود وحينئذٍ فإذا كانت الصلاة أيضاً عبارة عن نفس الأكوان الخاصّة غايته مقرونة ببعض الإضافات والنسبيات الآخر من الترتيب والموالات ونشو كونها عن قصد الصلاتية فلا جرم تصير الصلاة والغصب من قبيل العنوانين المشتركين في بعض الجهة دون بعض من جهة إشتراكهما في نفس الأكوان الّتي هي جهة واحدة ومقولة فاردة وفي مثله لابدّ كما عرفت من المصير إلى عدم الإجتماع بالنسبة إلى نفس الأكوان مع الإلتزام بالجواز في الجهات الزائدة عن الأكوان من الخصوصيّات والإضافات القائمة بها المقومة بعضها للصلاتية وبعضها للغصبية.

أيضاً نقول إنّ وجه حرمة الفرد المزبور ليس منحصراً بعنوان الغصب بل من المحرّم عنوان التصرّف في مال الغير وبديهي أنّ التصرّف المزبور عبارة عن القيام فيه والقعود وغيرهما فقهراً يتحد مثل هذا العنوان مع الصلاة حيثية ووجوداً ومع الأغماض عنه أيضاً نقول[1]

---

(١) هذا هو الجواب الرابع والفرق بينه وبين سابقه أنّ المدّعى في سابقه هو أنّه لو لم يصدق عليه الغصب لكن التصرّف في مال الغير بغير إذنه أيضاً حرام ويصدق عليه التصرّف وفي هذا الجواب يدعي أنّه غصب أيضاً وذلك لأنّ غصب المنافع بالإستيفاء منه سواء كان الأرض أو الدار أو الحانوت أو غير ذلك وإستيفائه بالقيام والقعود ونحو ذلك وبما أنّ هذا الإستيفاء لم يكن بإذن المالك كان حراماً فنفس القيام والقعود يكون حراماً لا مقدّمة للحرام كما في الجواب الثاني ولا أنّه مجرد التصرّف في مال الغير فيحرم بل هو نفس الحرام وهو الإستيفاء وهو متعلق الأمر أيضاً فيلزم أن يكون التركيب إتحادياً ويكون من مقولة واحدة لامركباً من مقولتين كما هو واضح وتبعه في الجوابين الأخيرين.

أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود وقد خلط بينهما ج ١ ص ٣٣٥» قال: قد ظهر ممّا ذكرناه أنّه لا يختص صدق مفهوم الغصب بمقولة الأين بل يصدق ذلك على كلّ ما يكون تصرفاً في مال الغير بغير إذنه وعليه فلو قلنا بأن مقدّمات الركوع أو السجود أو القيام من الهوي أو النهوض إنّما هي من أفعال الصلاة وأجزائها للزم القول بعدم جواز إجتماع الأمر والنهي فيما إذا وقعت الصلاة في الدار المغصوبة لأنّ ما يكون مصداقاً للمأمور به يكون هو بنفسه متعلّقاً للنهي فيتحد

٣٧٠ ـــــــ

بتمام الحقيقة والمرتبة كي يصير التركّب فيه إنضمامياً وجوداً[١] أم حيثية وجهة[٢] و[٣] كون الجهتان[٤] تقييديتان[٥] بلا[٦] شركة بين العنوانين في جهة من الجهات وجوداً أو مرتبة[٧] بل لا محيص من كونهما من مصاديق العنوانين الأخيرين من السابقة[٨] من حيث كونهما مشتركة في جهة من الجهات ومتّحدة في حيثية من الحيثيات وبهذه الملاحظة تكون الجهتان فيه تعليليان[٩]،

حقيقتهما ومرتبتهما فلا يكون المقام كذلك وإلّا كان التركيب إنضمامياً كما تقدّم.

(١) كما في الأوّل فإنّه منضم وجود الحلاوة إلى وجود البياض.

(٢) كما في الثاني فإنّه منضم جهة الإستقبالية إلى حيثية الإستدبارية ولكن بوجود واحد.

(٣) عطف على كى يصير أي يكون الجهة تقييدية.

(٤) لعل الصحيح «الجهتين».

(٥) الصحيح «تقييديتين».

(٦) جار ومجرور متعلّق بالجهتين أو تقييدتين بلا شركة بينهما، إمّا مختلفان حقيقة ووجوداً أم جهة وحيثية ولكن لم يتم شيء منهما.

(٧) هذا هو النتيجة لعدم كون التركيب إنضمامياً بعد الأجوبة المتقدّمة.

(٨) لعل الصحيح «تعليليتين» كما تقدّم بيانه.

(٩) أي القسم السابع المتقدّم من كونهما مأخوذان من مراتب الوجود وحدوده مع فرض إشتراكهما من جهة من الجهات فيكون التركيب إتحادياً.

ولو بملاحظة صيرورة الجهات المختلفة موجبة لسراية الحكم منهما إلى جهة واحدة[١] متحدة فكانا من هذه الجهة بمنزلة التعليل في هذهالسراية وبتلك المناسبةسميّت الجهتان تعليليان[٢]لا أنّ المقصود كون الجهات الزائدة خارجة عن مركب الحكم بالمرّة[٣] وأنّ تمام الموضوع هو هذه الجهة المشتركة كسائر الجهات التعليلية[٤]

---

(١) قد وقع سطر واحد هنا في الطبع الحديث فراجع كما وقع أيضاً سطر واحد في «ص ٤٠» بعد قوله جهة زائدة عن حيثية فراجع وعلى أي يكون مراده في المقام أنّ الجهات المختلفة موجبة لسراية الحكم إلى جهة واحدة مشتركة فيسري الحكم من الطبيعي إلى الحصص المحفوظة في ضمنه كما تقدّم بيانه فيكون كلّ من الصلاة والغصب من مقولة الفعل غايته منضماً ببعض النسبيات الآخر فتكون الصلاة مثلاً عبارة عن الأفعال المخصوصة المقترنة بالإضافات المعهودة من الترتيب والموالات ونشوها عن قصد الصلاتية الجامعة بين كونها في الدار المغصوبة أو في غيرها والغصب عبارة عن الفعل الشاغل لمحل الغير بدون إذنه.

(٢) الصحيح «تعليليتين» فيكون فعل واحد واجباً لكونه صلاة وحراماً لكونه غصباً.

(٣) فبما أنّ الأحكام تعلّق بالعناوين والصور الذهنية ومأخوذة بنحو لاترى إلّا خارجية فيتعلّق الحكم المتعلّق بالطبيعي بالفرد أيضاً لكن من حيث الطبيعي المحفوظ في ضمنه لا بتمامه حتّى بمشخصاته الفردية.

(٤) فإنّ سائر الجهات التعليلية يكون مركب الحكم هو الموضوع والجهة ◄

كيف ومن البديهي أنّ الجهات الزائدة من الجهة المشتركة أيضاً مأخوذةفي عنوان الموضوع فكانت داخلة فيه[١] لاخارجة[٢] وبهذه الملاحظة[٣] كانت الجهات الزائدة أيضاً من الجهات التقييديّة[٤] المأخوذة في عنوان كلّ موضوع غاية الأمر بواسطة إشتراكها في جهة واحدة ضمنيّة صارت بمنزلة السبب لسراية الحكم من العنوان إلى هذه الجهة الضمنيّة المتحدّة[٥].

نعم[٦]،

خارجة بالمرة مثلاً كقوله عليه السلام: «الماء إذا كان قدر كر لم ينجسه شيء فالموضوع هو الماء لا غير».

(١) لما عرفت من تعلّق الأحكام بالصور الذهنية الحاكية عن الخارج بنحو لاترى إلّا خارجية بجميع خصوصيّاتها.

(٢) لا الطبيعة فقط.

(٣) أي الملازمة مع الخصوصيّات.

(٤) أي التقييدية بهذا المعنى أي الملازمة الجهة المشتركة مع الجهات الزائدة.

(٥) بما أنّ الفرد لما كان يحكي عما يحكي عن عنوان الكلي وزيادة مفقودة في الكلي فكانا متحدين في جهة ومختلفين في زيادة الفرد الخصوصيّة زائدة عن الطبيعي فيتعلّق الحكم المتعلّق بالطبيعي بالفرد أيضاً كما تقدّم مفصلاً.

(١) إشارة إلى ما تقدّم من المحقّق النائينيّ مراراً في «الأجود: ج ١ ص ٣٣٩»: ومعنى كون الجهة تقييدية في المقام هو كون الفرد الواحد مندرجاً

ليست من الجهات التقييدية المفارقة كلّ منهما عن الآخر بتمام الحيثية[١] كما إليه نظر القائل[٢] بالجواز في جعل الجهتين تقييديتين وإن كان الأمر فيه سهلاً بعد وضوح المرام[٣] وإلّا كان الأولى[٤]

تحت ماهيتين حقيقة أي المأخوذتين بشرط لا في مورد الإجتماع لكون التركيب بينهما إنضمامياً وهذا بخلاف كون الجهة تقييدية في نفس العناوين الكلّيّة عند تقيدها بقيد فإنّ المراد من كون الجهة تقييدية فيها هو إضافة قيد إلى المطلق ليكون به نوعاً مغاير لما هو مقيد بقيد آخر فكون الجهة تقييدية في المقام يوجب توسعة الفرد الواحد وإندراجه تحت ماهيتين وهذا بخلاف تقييد العناوين الكلّيّة فإنّه يوجب تضييقها المانع من صدقها على فاقد القيد.

(١) أي المبدء بشرط لا.

(٢) هو المحقّق النائينيّ كما عرفت.

(٣) في جعل مركز البحث كون الجهة تقييدية أم لا حيث قال في «الأجود: ج ١ ص ٣٤١»: إنّ محل الكلام في المقام هو ما إذا كانا تعلّق به الأمر والنهي طبيعتين متغايرتين بينهما عموم وخصوص من وجه بأنفسهما وصدر من المكلّف في الخارج بإيجاد واحد ليصح النزاع في كون الجهتين تعليليتين أو تقييديتين.

(٤) أي اللازم طرح النزاع بوجه آخر وهو أنّ العنوانين المختلفين في المنشأ المنتزعين من مجمع واحد إختلافهما في تمام المنشأ أو يكون إختلافهما في جزء المنشأ مع إشتراكهما في الجزء الآخر.

جعل مركز البحث بعد تسليم كون الجهتين تقييديتين هل هما من باب إشتراكهما في جهة ضمنيّة أم ليس بينهما جهة مشتركةً أصلاً[١] لا إنّ الجهتين تقييديتان أم تعليليان[٢] فتدّبر حتّى لا يختلط عليك الأمر ولا يختلج بهخاطر توهّم جواز اجتماع الحكمين بمقتضي إطلاق العنوانين في المجمع في أمثال هذه الأمثلة[٣]

---

(١) أي لا ما ذكره القائل كما عرفت.

(٢) لعل الصحيح «تعليليتان».

(٣) أي الصلاة مع الغصب فليسا من مقولتين كما ذكره القائل فالنتيجة أنّه على المختار من السراية يشكل إجتماع الوجوب والحرمة في الصلاة للزوم إجتماع الضدين.

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٢٩»: ومبني الخلاف إنّما هو الخلاف في خروج الأكوان عن حقيقة الصلاة والغصب وعدم خروجهما عن حقيقتهما فعلى المختار من عدم خروج الأكوان عن حقيقة الصلاة والغصب وأنّ الصلاة عبارة عن الأفعال الخاصّة من القيام والركوع والسجود المقرونة ببعض الإضافات والنسبيات الآخر من الترتيب والموالات ونشوها عن قصد الصلاتية وكذا الغصب عبارة عن الفعل الشاغل لمحل الغير في حال عدم رضاه الجامع بين الركوع والسجود وبين غيرهما من الأفعال الآخر الأجنبية عن الصلاة فالعنوانان مشتركان في جهة وممتازان في جهة أُخرى من جهة إشتراكهما حينئذٍ في نفس الأكوان وإمتيازهما في الخصوصيّة الزائدة من الإضافات المقومة للصلاتية ↖

والإضافات المقومة للغصبية ومقتضى ذلك كما تقدّم هو المصير إلى عدم جواز الإجتماع في المجمع في تمام العنوانين في الجهة المشتركة بينهما وهي نفس الأكوان مع الإلتزام بجواز الإجتماع بالنسبة إلى الجهتين الممتازتين القائمتين بالأكوان المقومة إحديهما للصلاتية والأُخرى للغصبية.

وأمّا على القول بخروج الأكوان عن حقيقة الصلاة أو الغصب، إمّا بجعل الصلاة عبارة عن الأوضاع الواردة على الأكوان الخاصّة بجعلها عبارة عن مقولة الوضع مع جعل الغصب عبارة عن الفعل الشاغل لمحل الغير بدون إذنه ورضاه أو عن مقولة الأين بجعله عبارة عن إشغال المحل بالفعل مع جعل الصلاة من مقولة الفعل فالعنوانان ممتازان في المجمع بتمام حقيقتهما ومقتضاه كما تقدّم هو المصير إلى جواز الإجتماع وحينئذٍ فلابدّ من تنقيح هذه الجهة فنقول والتحقيق حينئذٍ هو ما عرفت من عدم خروج الأكوان عن حقيقة الصلاة والغصب وذلك وأنّ القول بكون الصلاة من مقولة الوضع وأنّها عبارة عن الأوضاع الواردة على الأكوان من الإستقامة والتقوس والإنحناء مع خروج نفس الأكوان عن حقيقة الصلاة بعيد جدّاً فإنّه مع الإغماض عن أنّ القراءة عبارة عن نفس الحركة لا عن الخصوصيّات الواردة عليها نقول بأن ظاهر المنساق من العناوين المزبورة من نحو القيام والركوع والسجود هو كونها عبارة عن نفس الأكوان الخاصّة دون الأوضاع الواردة عليها ومن ذلك أيضاً لا يكتفي في القيام الواجب في الصلاة بصرف إحداث هيئة القيام من دون وقوع ثقله على الأرض ونحوها في حال الإختيار فتأمّل. ـ إلى أن قال: ـ ولكن التحقيق في المقام هو ما عرفت من عدم خروج الأكوان عن حقيقة الصلاة ولا عن حقيقة الغصب وأنّه كما أنّ الصلاة عبارة عن

الأكوان الخاصّة بضميمة بعض الإضافات الخاصّة كذلك الغصب أيضاً حسب ما هو المنصرف منه لدى العرف من العمومات الناهية عن التصرّف في مال الغير بدون رضاه عبارة عن نفس الأفعال الشاغلة حركة وسكوناً المنطبقة على الأكوان الخاصّة فيكونان حينئذٍ مشتركين في نفس الأكوان الّتي هي جهة واحدة وحيثية فاردة ممتازين في الخصوصيّات الزائدة من الإضافات الخاصّة المقومة بعضها للصلاتية وبعضها للغصبية ومقتضى ذلك هو لزوم المصير إلى عدم الجواز بالنسبة إلى نفس الأكوان الّتي هي جهة مشتركة بينهما في المجمع مع الجواز بالنسبة إلى الجهتين الزائدتين القائمتين بالأكوان المقومة إحديهما للصلاة والأخرى للغصب. نعم، لما كان المفروض حينئذٍ أهميّة مفسدة الغصبية من مصلحة الصلاة بإعتبار كونها من حقوق الناس فلا جرم يقع الأكوان الخاصّة من القيام والركوع والسجود مورد التأثير المفسدة الأهم في المبغوضية الفعلية فتقع مبغوضاً صرفاً لا محبوباً ومعه تبطل الصلاة لا محالة لعدم المجال حينئذٍ للتقرب بها بإيجادها اللّهم إلّا أن يقال حينئذٍ بأنّه يكفي في تحصيصها التقرب بالجهات الزائدة عن الأكوان فيتقرب حينئذٍ بجعل الأكوان صلاة لأنّ ما هو المبغوض حينئذٍ إنّما كان تلك الأكوان بعناوينها الأوّلية وبما هي قيام وركوع لا بما أنّها صلاة بهذا العنوان الطاريء عليها الناشيء من قصد الصلاتية بها وحينئذٍ فبعد أن كانت هذه الخصوصيّات القائمة بالأكوان مورد تأثير المصلحة المهمة في المحبوبيّة الفعلية بمقتضي خلوها عن المزاحم فيها فلا جرم أمكن التقرب بحيثية كونها صلاة فيتقرب بحيثية صلاتية الأكوان لا بنفسها وإيجاد تمام حقيقة الصلاة ويكتفي أيضاً في التقرب بمثلها في العبادة من دون إحتياج في صحتها إلى التقرب بتمام حقيقتها كي يشكل

مبغوضية نفس الأكوان ومع الشكّ في إحتياج العبادة في التقرب إلى أزيد من هذا المقدار فالأصل هو البرائة عن المقدار الزائد بناءً على ما هو التحقيق من جريانها في الشكّ في أصل قربية العمل وتعبديته أو توصليته. نعم، بناءً على مرجعية الإحتياط في أصل المسألة عند الشكّ في التعبدية والتوصلية بالتقريبات المذكورة في محله لابدّ من الإحتياط في المقام أيضاً والمصير إلى عدم كفاية القرب بالمقدار المزبور في صحّة العبادة هذا ولكن مع ذلك لا تخلو المسألة عن إشكال فإنّ الظاهر هو تسالم الأصحاب على عدم كفاية القرب بالمقدار المذبور في صحّة العبادة وإحتياجها إلى التقرب بتمام حقيقتها وحينئذٍ فاذا فرضنا مبغوضية الأكوان المزبورة من جهة أهمّيّة مفسدة الغصب لكونه العبادة حينئذٍ لامحالة كما هو واضح. نعم، لو أغمض عن ذلك وقلنا بكفاية التقرب بحيثية صلاتية الأكوان والجهات الزائدة عنها لما كان مجال للإشكال عليه أي من صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٤٩»: إنّه لا شبهة في أنّ متعلق الأحكام هو فعل المكلّف وما هو في الخارج يصدر عنه وفاعله وجاعله لا ما هو إسمه كالصلاة وهو واضح ولا ما هو عنوانه كالملكيّة ممّا قد إنتزع عنه بحيث لو لا إنتزاعه تصوراً وإختراعه ذهناً لما كان بحذائه شيءٍ خارجاً ويكون خارج المحمول كالملكيّة والزوجية والرقية والحرية والمبغوضية إلى غير ذلك من الإعتبارات والإضافات ضرورة أنّ البعث ليس نحوه والزجر لا يكون عنه وإنما يؤخذ في متعلّق الأحكام للحاظ متعلقاتها والإشارة إليها بمقدار الغرض منها والحاجة إليها بما هو وبنفسه وعلى إستقلاله وحياله ـ إلى أن قال: ـ إنّ الجميع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً كان تعلّق الأمر والنهي به محالاً، ولو كان تعلقهما به بعنوانين لما عرفت من

كون فعل المكلّف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه متعلّقاً للأحكام لا بعناوينه الطارية عليه، إنتهى. بأن تلك الجهات الزائدة من الإضافات الخاصّة المقومة للصلاتية والغصبية إنّما هي من الإعتباريات المحضة الخارجة عن حيز المصلحة والمفسدة وأنّ ما هو مركب المصلحة والمفسدة إنّما هو الصادر الخارجي الّذي هو نفس الكون ومعه يكون ما في الخارج مبغوضاً محضاً بتمامه لا ببعضه إذ يمكن دفعه بما عرفت في المقدّمة الخامسة من عدم كون هذا النحو من الإضافات المقولية من قبيل الإضافات الإعتبارية المحضة الّتي لايكون لها واقعيّة بل هي بلحاظ خارجيتها في نفسها حينئذٍ كانت قابلة لأن تكون مركب المصالح والمفاسد ضمناً أو إستقلالاً من غير فرق في ذلك بين أن نقول بحظ من الوجود لها أيضاً كما قيل أم لا لأنّها كانت من قبيل حدود وجود الشيء الّذي بحده الخاص تقوم به المصالح والمفاسد ومعه لايبقى مجال إلغائها عن التأثير في الصلاح والفساد بالمرة وإلحاقها بالأمر الإعتبارية المحضة الّتي لايكون لها واقعيّة في الخروج عن حيز الصلاح والفساد وحينئذٍ فلو لا الإجماع المزبور على عدم كفاية هذا المقدار من القرب في صحّة العبادة وإحتياجها إلى التقرب بتمام حقيقتها أمكن تصحيح العبادة بمقتضى القاعدة بالمقدار المزبور من القرب كما هو واضح.

الأمرالرابع عشر: فذلكةالكلام في بيان المباني إجمالاً، أمّا المحقّق الخراسانيّ صاحب الكفاية بعد ما جعل مورد النزاع هو الواحد ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين بأحدهما كان مورد الأمر وبالآخر للنهي ويكون المورد مورد التزاحم على ما سيأتي بيانه فيترتّب الآثار في جميع الموارد حتّى يختار الإمتناع إذ لاتوجب تعدد العنوان تعدد المعنون على ما سيجيء.

وأمّا المحقّق النائينيّ فقد عرفت أنّه يختص الكلام بالعامين من وجه ويلزم أن يكون الجهتان من مقولتين حتّى نقول بالإجتماع ويكون التركيب إنضمامياً ثـمّ إختار في بعض الأُمور متمم المقولة فيكون النهي عنه لكونه متمم المقولة كالوضوء في الآنيةالمغصوبة فالوضوءفعلي ومن المقولة والإستعمال منتزع منه متمم للمقولة وقد تقدّم ما فيه وأنّ المقولتين إذا كانتا إنضماميتين لا إشكال في جواز الإجتماع لأنّ الشيئين الممتازين كيف لا يمكن أن يكون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه كالصلاة مع النظر إلى الأجنبية. وعن الثاني: أنّه لايكون التركيب إنـضمامياً وليس مركباً من مقولتين فيباين مبناه في جواز الإجتماع قد تقدّم مفصلاً ما فيه.

وأمّا المحقّق العراقيّ فقد جعل البحث في المـتزاحـمين دون المـتعارضين ويقول بأنّه إذا كان وجه اشتراك بين الطبيعتين مثل الغصب والصلاة لابدّ من القول بالإمتناع وإن لم يكن وجه المشاركة فـيجوز الإجـتماع لتـعدد الجـهة فـإنّهما منتزعان كلّ واحد منهما عن مرتبة من الوجود مع أنّ صورة وجود وجه الإشتراك يكون بنظره من باب التعارض لا التزاحم كما ستعرف أيضاً والكلام عنده يكون في هذا الباب أي باب التزاحم فقد خرج عن مسلكه بجعل التعارض أيضاً مورد البحث كما هو واضح على ما أفاده بعض الأستاذة إذا عـرفت هـذه المـقدّمات فالكلام حينئذٍ في بيان الحق في المسألة ومن المعلوم وقد تقدّم أنّه ليس نـتيجة جواز الإجتماع هو تعلّق الإرادة والكراهة التشريعيتين بالمجمع فضلاً عن تعلّق الأمر والنهي الفعليين به لإمتناع الثاني بالوجدان ولزوم اللغوية في الأوّل بالعيان فيمتنع صدوره من الحكيم وإنّما نتيجة جواز الإجتماع هو تعلّق الحب والبغض بالمجمع وهما من مباديء الإرادة والكراهة.

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٢٤»: وحيث إتضح لك هذه الأُمور فنقول إنّ إختلاف العنوانين لو كان في صرف كيفية النظر، أي العنوانين معرفات وكواشف لا في المنظور فلا ينبغي الإشكال فيه في عدم جواز الإجتماع وذلك لوضوح أن المنظور بعد ما كان فيهما واحداً ذاتاً وجهة لايكاد يتحمل طرو الصفتين المتضادتين المحبوبية والمبغوضية من غير فرق في ذلك بين أن نقول بتعلّق الأحكام بالخارجيات أو بالعناوين والصور الذهنية وذلك لأنّ الصور وإن كانت متغايرة ولكنها بعد ما كانت مأخوذة بنحو لا تري إلّا خارجية وكان المنظور فيهما واحداً ذاتاً وجهة فقهراً يرى المنظور فيهما غير قابل لطرو الصفقتين المتضادتين عليه وهما المحبوبية والمبغوضية ومن ذلك أيضاً نقول بإمتناع إتصاف أجزاء المركب بالوجوب الغيري مع فرض كونها واجبة بوجوب الكل نفسياً وعدم إجداء مجرد الإختلاف في النظر فيها من حيث اللابشرطية والبشرط لآئية في رفع محذور إجتماع المثلين بعد إتحاد الذات الملحوظة في ضمن الإعتبارين ومثله في عدم الجواز ما لو كان العنوانان من العناوين الإعتبارية المحضة الغير القابلة لقيام الصالح بها فإنّه في مثل ذلك أيضاً يكون مركب المصالح والحب والبغض هي الذات المعروضة لها وأنّها في ظرف وجود منشأها كانت من الجهات التعليلية لمصلحة الذات المعروضة لها وحينئذٍ فاذا كانت الذات المعروضة لها واحدة ذاتاً وجهة فقهراً تأبي عن ورود الصفتين المتضادتين عليها من الحب والبغض والإرادة والكراهة.

وأمّا لو كان إختلاف العنوانين في المنظور لا في صرف كيفية النظر فإن كان الإختلاف بينهمابتمام المنشأ على وجه يكون منشأ إنتزاع كلّ بتمامه غيرالمنشأ

في الآخر ففي مثل ذلك لا بأس بالإلتزام بجواز الإجتماع من غير فرق في ذلك بين كون العنوانين من مقولتين مختلفتين، أي مركباً من وجودين إنضم أحدهما إلى الآخر. وكان أحدهما بإزاء عنوان متعلّق الأمر والآخر بإزاء متعلّق النهي فلا إشكال في جواز الإجتماع أعني به تعلّق الحب بأحدهما وتعلّق البغض بالآخر إلّا أنّ مثله خارج عن محل النزاع أي كالصلاة والنظر إلى الأجنبيه وما ينبغي أن يجري فيه النزاع ما ذكره (قدس‌سره) أو مقولة واحده أي الوجود ذو الجهتين كما في الأجناس بالقياس إلى فصولها وكذا القرائة بالقياس إلى الجهر بها إذ حينئذٍ بعد تغاير الجهتين أي وإن كان المجمع فعلاً واحداً وجوداً إلّا أنّ جهة الأمر منطبقة على بعض فعل المكلّف وجهة النهي على بعضه الآخر بنحو لايكون ما يصدق عليه متعلّق الأمر نفس ما يصدق عليه متعلّق النهي مع وحدة وجود ذلك الفعل ونظيره في الجوهر هو كون طرف من الجسم محبوباً وطرف آخر منه مبغوضاً لشخص واحد وحينئذٍ أمكن تعلّق الحكمين المتضادين بوجود واحد على وجه يكون مركب كلّ حكم غير الأخري ومجرد وحدة الوجود في الخارج وعدم قابليته للتقسيم غير مانع عن ورود الحكمين المتضادين عليه بعد حل العقل إيّاه في مقام التحليل بجهة دون جهة ومرتبة دون اخرى إذ حينئذٍ من جهة هذا التحليل العقلي يتميز معروض الحكمين بنحو يرتفع التضاد في البين فكان معروض أحد الحكمين جهة ومرتبة غير معروض الحكم الآخر، أي بعبارة واضحة أنّه ربّما يكون كلّ واحد من العنوانين حاكياً عن جهة في الوجود بنحو لايحكيها غير هذا العنوان بل العنوان الآخر يحكي عن جهة أُخرى من الوجود وإن كانت الجهتان تحت حد واحد وبذلك كانتامجتمعتين في وجود واحدولكن مجرد وحدة الحد

لا يخرجهما عن التعدد جهة وحيثية كالحيوانيّة والناطقية والشاهد على ذلك مشاهدة إختلاف آثار الشيء المعلوم إستناد كلّ أثر إلى حيثية من حيثياته وترى أيضاً إلتزامهم بإستناد الأمر البسيط الواحد الصادر عن الإثنين أي القتل مثلاً إلى الجهة المشتركة بينهما مع أنّ هذه الجهة متحدة وجوداً واحداً مع الخصوصيّة الممتازة ومثل ذلك برهان على قابلية الوجود الواحد المنشأ للآثار المختلفة للتقسيم إلى جهة دون جهة مع فرض القاء الحد من بينهما الموجب لكون الجهتين في وجود واحد ومن المعلوم أنّ هذه الوحدة الحدية لاتنا في قابلية هذا الوجود للتقسيم عقلاً إلى جهات يرى العقل كلّها منطوياً في وجود واحد ومجتمعاً تحت حد فارد كما لو كان معروض أحد الحكمين هو حدوث الشيء ومعروض الآخر بقائه يصار فيه بالجواز على جميع التقادير حتّى على القول بتعلّق الأحكام بالخارجيات من جهة أنّه بإختلاف المعروضين يرتفع محذور التضاد في البين هذا كلّه فيما لو كان إختلاف العنوانين بتمام المنشأ.

وأمّا لو كان إختلافهما ببعض المنشأ بأن كانا مشتركين في جهة أو مقولة وممتازين في جهةأو مقولة أُخرى ففي مثله لابدّ من المصيرإلى عدم الجوازبالنسبة إلى الجهة المشتركة بينهما من جهة عدم تحملهما لطرو الصفتين المتضادتين عليها المحبوبية والمبغوضية أي كما ربّما يكون العنوانان حاكيان عن جهة واحدة ومنشأ إختلافهما ليس إلّا إختلاف كيفية اللحاظ من حيث الإجمال والتفصيل كعنوان الإنسان والحيوان الناطق أو من حيثية اللابشرطية وبشرط اللائية نظير مفهوم الضرب والضارب بناءً على التحقيق من وضع المشتق للمبدء اللابشرط بلا أخذ الذات فيه كذلك ربّما لا يكون العنوانان مختلفين في تمام الجهة ولا متحدين

فيه بل هما مشتركان في جهة ومختلفان في جهة أُخرى كالصلاة والغصب المنتزعين عن حركة خاصّة بخصوصيّة الصلاتية وبخصوصيّة الغصبية مع إشتراكهما في ذات الحركة المتخصصة بالخصوصيتين ـ إلى أن قال: ـ وحينئذٍ فبعد ما إمتنع الإجتماع بالنسبة إلى الجهة المشتركة بين العنوانين ولم تتحمل لطرو الصفتين المتضادتين عليها من المحبوبية والمبغوضية فلا جرم في مقام التأثير كان الأثر لما هو الأقوى منهما ملاكاً مصلحة أو مفسدة وحينئذٍ لو كان الأقوى هو النهي فقهراً تصير الجهة المشتركة بجميع حدودها بمقتضى المفسدة الغالبة مبغوضاً محضاً لا محبوبة.

وأمّا لو كان الأقوي هو الأمر فإن كان متعلّقاً بالطبيعة السارية فكذلك أيضاً حيث أنّه تصير الجهة المشتركة حينئذٍ بجميع حدودها بمقتضى المصلحة الغالبة محبوبة محضاً لا مبغوضة عكس الصورة الأُولى وإن كان متعلّقاً بصرف الطبيعي والجامع ففي هذا الفرض يمكن الجمع بين الرجحان الفعلي والمرجوحية الفعلية بالنسبة إلى الجهة المشتركة وذلك لما تقدّم في المقدّمة الثامنة من أنّ مقتضى المصلحة الأهم في الجامع المستتبع للسراية إلى الفرد حينئذٍ إنّما هو التأثير في رجحان الفرد ومحبوبيته بالقياس إلى بعض أنحاء حدوده وهو حدوده الجامعي لامطلقاً حتّى بالقياس إلى حدوده المشخصّة وحينئذٍ فإذا فرض قيام المفسدة المغلوبة بالفرد بجميع حدوده حسب تعينها فلا جرم المقدار الّذي تزاحمها المصلحة الأهم في عالم التأثير إنّما هو بالقياس إلى حدوده الجامعي المقومة لعاليه.

وأمّا بالقياس إلى حدوده المشخصة المقومة لسافله فحيث أنّه لا تزاحمها المصلحة الأهم فقهراً تبقي المفسدة المهمة على حالها فتؤثر في مبغوضية الفرد

من حيث حدوده المشخصة فيصير الفرد والجهة المشتركة حينئذٍ ببعض أنحاء حدوده وهو حده الجامعي المستتبع لحفظه في ظرف عدم بديله بمقتضي المصلحة الأهم في الجامع تحت الرجحان المحبوبية الفعلية وببعض حدوده الآخر وهو حده المشخص له المقوم لسافله تحت المرجوحية والمبغوضية الفعلية بمقتضى خلو المفسدة المهمة عن المزاحم بالقياس إلى مثل هذه الحدود ويخرج عن كونه محبوباً فعلياً على الإطلاق ومبغوضاً فعلياً كذلك كما هو واضح ثمّ إنّ ذلك كما عرفت بالنسبةإلى مقام تزاحم الملاكين في عالم التأثيرفي الرجحان والمرجوحية.

وأمّا بالنسبة إلى مقام التزاحم في عالم الوجود فحيث أنّه أمكن إستيفاء كلا الغرضين، ولو بإيجاد المأمور به في ضمن فرد آخر فلا جرم كان التأثير بحكم العقل للمفسدة المهمة المغلوبة ويقيد بحكم العقل دائرة فعلية إرادة الطبيعة بما عدا هذا الفرد وإن لم يكن كذلك في عالم التأثير في الرجحان والمحبوبية فيصير الفرد المزبور حراماً فعلياً ويجب الإتيان بالطبيعي في ضمن فرد آخر جمعاً بين الحقين وحفظاً للغرضين وإن كان لوأتي بالطبيعي في ضمن هذا الفرد بداعي رجحانه الفعلي من حيث حده الجامعي كان ممتثلاً ومطيعاً من تلك الجهة وعاصياً من جهة أُخرى وبالجملة فالمقصود هو عدم ملاحظة حيثية أهمّيّة مصلحة الجامع في هذا المقام عند التمكن من إستيفائها في ضمن فرد آخر وأنّه يقدّم حينئذٍ تلك المفسدة المهمة المغلوبة القائمة بالخصوصيّة على المصلحة الأهم في الجامع، ولو كانت في أدنى درجة الضعف حتّى البالغة إلى درجة الكراهة وكانت المصلحة في أعلى درجة القوة وعمدة النكتة في ذلك إنّما هي عدم صدق المزاحمة والدوران حينئذٍ بين الغرضين في الوجود بلحاظ إمكان الجمع بينهما بإتيان الطبيعي والجامع في

ضمن غير هذا الفرد وإلّا فمع صدق المزاحمة في هذا المقام أيضاً لا إشكال في أنّ التأثير للأقوى منهما كما في فرض إنحصار الطبيعي بهذا الفرد وكذا في فرض قيام المصلحة أيضاً كالمفسدة بالطبيعة السارية ـ إلى أن قال: ـ ثمّ إنّه ممّا ذكرنا ظهر الحال في المفاهيم الإشتقاقية المأخوذة في حيز الحكم بنفسها أو بعنوان إيجادها حيث أنّه يختلف مصب الحكم حسب الإختلاف في مفهوم المشتق فعلي القول بأخذ الذات فيه وتركبه من المبدء والذات فلا جرم يكون العنوانان في المجمع من قبيل العنوانين المختلفين في بعض المنشأ والمشتركين في البعض الآخر من جهة إشتراك عنوان العالم والفاسق حينئذٍ في جهة الذات الحاكية عن جهة واحدة وحيثية فأردة أي العنوانان المنتزعان عن الذات بلحاظ إتحادها مع الوصف بنحو من الإتحاد كالحلو والبياض بناءً على أخذ الذات في حقيقة المشتق غاية الأمر بين ذين العنوانين وبين عنوان الصلاة والغصب المنتزع عن الذات بلحاظ إتصالها بخصوصيتين كون الجهتين في الأوّل وجوديين تحت حد واحد على وجه قابل للتقسيم إلى وجود ووجود تحليلاً وفي الثاني صرف إضافة الوجود إلى شيءٍ وإضافته إلى شيءٍ آخر بنحو من الإضافة الّتي كان الخارج ظرفاً لنفسها لو لم يكن لوجودها وهي الّتي يعبر عنها بالحد القياسي للشيء الّذي له واقعية تتبع الوجود المحدود به لا أنّها من الإعتبارات المحضة الّتي لا واقعية لها وفي مثله لابدّ من المصير إلى الإمتناع بمقتضى ما تقدّم لا الجواز إلّا في فرض تعلّق الأمر بصرف الطبيعي والجامع مع فرض أهمّيّة المصلحة الجامعية أيضاً من المفسدة التعيينية في الفرد فيصار حينئذٍ إلى الجواز بمقتضي البيان المتقدّم.

وأمّا على القول ببساطة المشتق وعدم أخذ الذات فيه فإن قلنا بالفرق بين

المشتق ومبدئه بإعتبار اللابشرطية والبشرط اللآئية وجعلنا مصب الحكم بهذا الإعتبار نفس المبدئين فالعنوانان من قبيل العنوانين المختلفين بتمام المنشأ وفي مثله كان الحكم هو الجواز من جهة إختلاف المتعلقين بتمام الحقيقة.

وأمّا إن قلنا بعدم كفاية مجرد إعتبار اللابشرطية في كون مصب الحكم هو المبدء بشهادة عدم صحة جعله مصب الحكم في مثل أطعم العالم وقبل يدا العالم وأكرم العالم، ولو مع إعتبار اللابشرطية ألف مرة وأن مصب الحكم ومحطه إنّما كان عبارة عن نفس الذات غايته بما هي متجلية بجلوة العلم والقيام والقعود ونحو ذلك على نحو كان المبدء ملحوظاً في مقام الحكم تبعاً للذات وإن كان بحسب اللب من الجهات التعليلية لمصلحة الذات فلا جرم يكون العنوانان في مقام الحكاية عن محط الحكم من قبيل حكاية المفهومين عن جهة واحدة وحيثية فاردة وفي مثله لابدّ من المصير إلى الإمتناع من جهة إستحالة طرو الصفتين المتضادتين على جهة واحدة وحيثية فاردة.

ولأستادنا الآمليّ في بيان الحق كلام لا بأس بذكره في «المنتهى: ص ١١٧» فنقول: إنّ مدار جواز اجتماع الحب والبغض في وجود واحد ليس على الإلتزام بتعلق هذه الصفات بالصور الذهنية كيف ومن البديهي أنّ هذه الصور المختلفة في حيال ذاتها ليست متعلّق هذه الصفات بل هي عند القائل بالتعلق إنّما تكون موضوع هذه الصفات المزبورة بما هي مرآة للخارجيات ومن البديهي أنّ شأن المرآت كونها مغفولاً عنها وأنّ تمام التوجّه إلى المعنون بها وحينئذٍ فلو كان العنوانان حاكيين عن جهة واحدة كالفرض الثاني من الفروض المتقدّمة، أي الفعل الواحد المشترك بين جهتي الأمر والنهي كحركة المكلّف في المكان المغصوب

فلا شبهة في أنّه من العنوانين اللذين لاترى بهما إلّا جهة واحدة ومع وحدة الجهة المرئية يستحيل إتصافهما بالمتضادين وإن كانا من حيث المفهوميّة إثنين ولكن مرآتيتهما عن الواحد صارت منشأ للغفلة عن اثنينيتهما وتمام التوجّه حينئذٍ إلى وحدتهما منشأ ومحكياً والعقل في مثلهما يأبى عن التصديق بتعلّق المتضادين بهما كإبائه عن تصديق محبوبية صورة الإنسان ومبغوضية صورة أُخرى منه لمحض حكايتهما عن جهة واحدة ـ إلى أن قال: ـ ففي مثله نقول: إنّ تمام توجهه إلى الجهة الواحدة وغفلته عن إثنينية الصورة صار منشأ للغفلة عن إثنينية الإرادة الناشئة عن إثنينية صورتهما بل يراهما حينئذٍ إرادة واحدة قائمة على شيءٍ واحد وهذا بخلاف العنوانين المختلفين من غير جهة إختلاف الصورة فإنّه حينئذٍ لاتكون الغفلة عن تعدد الصورة منشأ للغفلة عن تعددهما فيلزم حينئذٍ المحذور المتقدّم كما هو ظاهر وأيضاً نقول: إنّ مدار عدم جواز الإجتماع ليس على مجرد وحدة الوجود خارجاً وذلك لأنّ معية المحبوبية والمبغوضية بعد ما كانت في التعلق تابعة للجهات المتصورة الحاكية عن الوجود وكان تعلقها بها بتبع قيام المصلحة والمفسدة به الملحوظ فيها حكم العقل بالتقسيم إلى المؤثر فيها فلو كان العنوانان من قبيل الأوّل القابل للتقسيم في لحاظ العقل إلى جهة مؤثرة في المصلحة وجهة أُخرى مؤثرة في المفسدة فلا يأبي العقل عن ملاحظة كلّ جهة في أن تتعلّق بها المحبوبية أو المبغوضيّة حسبما يري فيها من المصلحة أو المفسدة إذ من المعلوم أنّ المانع من اجتماعهما ليس إلّا حيثية إجتماع الضدين والمفروض عدم أوّل الأمر إلى ذلك أي جهة الأمر منطقبة على بعض فعل المكلّف وجهة النهي على بعضه الآخربنحو لايكون ما يصدق عليه متعلّق الأمر نفس ما يصدق عليه

متعلّق النهي مع وحدة وجود ذلك الفعل لأنّ الجهة المتعلّقة للمحبوبيّة ليست إلّا ما تستند إليه المصحلة بلا سراية المحبوبيّة إلى غير هذه الجهة كما أنّ المبغوضية أيضاً متعلّقة بالجهة الوافية بالمفسدة من دون سراية المبغوضية منها إلى الجهة الأُخرى أبداً لأنّ المفروض إن تعلّق الحب بشيءٍ تابع المقدار من الوجود الوافي بالمصلحة وحيث فرضنا أنّ المصلحة لم تكن قائمة بشراشر جهات الوجود بل ببعض حيثياته من دون دخل الحيثية الأُخرى فيه أبداً فلا مجال لسراية المحبوبيّة إلى زيد من هذا المقدار وهي الجهة الأُخرى الوافية بالمفسدة بلا مزاحم لطرو المبغوضيّة عليه. نعم، لا يمكن تعلّق البحث والزجر الفعليين نحو كلّ منهما لأنّ حالهما من تلك الجهة حال المتلازمين الغير القابل لتعلّق ذلك بهما ولكن مثل هذه الجهة أجنبي عن محل الكلام كما أشرنا إليه سابقاً فعمدة هم القائل بالجوازهو جعل المقام من قبيل المتلازمين القابلين لرجحان أحدهما ومرجوحية الآخر في آن واحد وإن لم يكونا قابلين لتعلّق البحث والزجر الفعليين بهما لشبهة التكليف بما لا يطاق ومن التأمّل فيما ذكرنا ظهر حال القسم الأخير من صور تعدد العناوين فإنّ الجهة المشتركة لا تتصف إلّا بإحدى الصفتين من المحبوبية المحضة أو المبغوضيّة كذلك.

وأمّا الجهة الفارقة فلا بأس بتوجّه المحبة نحوها، ولو بملاحظة دخلها في المصلحة وأشاهد على ذلك هو توجّه الإرادة نحو إيجادها عند فرض الإضطرار إلى الجهة المشتركة إذ ذلك برهان جزمي على تأثير المصلحة الضمنية في رجحانها مع فرض عدم قابلية ضميمتها لها لفرض غلبة المفسدة فيها بنحو تكون علّة تامّةلمبغوضيّتها من دون صلاحية الإضطرار إليها للمنع عنها وإن كان مانعاً

عن الزجر عنها فعلاً وبواسطة ذلك نقول إنّه لا بأس بتعلّق الأمر الفعلي بتحصيل الخصوصيّة الدخيلة في مصلحته في هذه الصورة ولذا قلنا في الجاهل بالغصبية أو المضطر إليه أنّه لا بأس بإتيان الصلاة بداعي الأمر بجعلها صلاة لابداعي الأمر بتمام الصلاة الّذي يكون عبارة عن حركة خاصّة لفرض مبغوضية ذات الحركة وإن كان صدورها عن عذر. نعم، مع عدم تعلّق عذر بالجهة المبغوضيّة لا تصلح الجهة الزائدة لتعلّق البحث إليها مع فعلية الزجر عنها تعييناً بل تبقي على صرف رجحانها وإن كان لا يثمر هذا المقدار في صحة العبادة بملاحظة مبعدية ذات الحركة الدخيلة في عباديتها كما أشير إليه ولكن ذلك المقدار لا يخرج المقام عن مورد إجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة غاية الأمر أنّه لما لم تكن الجهة الراجحة تمام حقيقة العبادة فلا تثمر في صحتها عند وقوع ذات العمل مبعداً. نعم، لو كان عنوان العبادة من قبيل القسم الأوّل أي المتلازمين فلا بأس بالالتزام بصحة العبادة أيضاً لأنّ المفروض أنّ ما هو المعنون بالعنوان العبادي من جهة الوجود راجع بتمامه لا بجزءٍ منه فلا بأس حينئذٍ بإتيانه بداعي رجحانه ولا تضر به مبعدية الجهة الأُخرى المتحدة معه وجود إذ ذلك المقدار لا يضر به مقربية الجهة الأُخرى كالمتلازمين فقد ظهر بما ذكرنا أنّ ما لا يثمر في جواز إجتماع المحبوبيّة المبغوضيّة من العناوين هو ما كان من قبيل الوسط من المفروض، أي المجمع المشترك بين جهتي الأمر والنهي دون الأوّل منه، أي مركباً من وجودين منضمين والآخر، أي الفعل الواحد غير المشترك بين جهتى الأمر والنهى كما مرّ كما أن ما يثمر في أي صحة العبادة بإتيان المجمع هو ما كان من قبيل الأوّل منها دون الآخر وقد ظهر بما ذكرنا أيضاً أنّ مدار الجواز والإمتناع في الإجتماع المزبور هو وحدة المعنون بما هو معنون وتعدّده فلا يثمر تعدد العنوان في الجواز مع وحدة

المعنون كما لا يضر به وحدة الوجود مع تعدد المعنون بعنوانه.

وذكرناه بطوله لما ترتّب عليه اللوازم والآثار كما هو الصحيح وحرصاً على توضيح المراد والمختار قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٣٣»: وقد تلخص من جميع ما ذكرنا أنّ المختار هو جواز الإجتماع في فرض إختلاف العنوانين وتغايرهما بتمام المنشأ على نحو كان منشأ إنتزاع كلّ عنوان بتمامه غير ما ينتزع عنه العنوان الآخر من غير فرق بين كون العنوانين من مقولتين كعناوين الأوصاف الحاكية عن الكم والكيف والأين أو من مقولة واحدة كان التركيب بينهما في المجمع إتحادياً أو إنضمامياً ومن غير فرق بين كون الأمر كالنهي متعلّقاً بالطبيعة السارية أو بصرف وجودها ولا بين تعلّق الأمر بالعناوين والصور الذهنية أو بالمعنونات الخارجية ولا بين وقوف الطلب على نفس الطبيعي أو السراية إلى الأفراد وعدم جواز الإجتماع فيما لم يكن تغاير العنوانين بهذا النحو سواء كان إختلافهما في صرف كيفية النظر دون المنظور أو كان إختلافهما في المنشأ وفي المنظور أيضاً لكن لا بتمامه بل بجزءٍ منه إذ حينئذٍ بالنسبة إلى الجهة المشتركة بينهما يتوجّه محذور إجتماع الضدين وهما الحب والبغض في أمر وحداني.

فعليه يجوز الإجتماع على تفصيل قد مر ذكر أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٣٤»: الأقوي عندنا هو جواز إجتماع الأمر والنهي في مقام الجعل لا في مقام الإمتثال مع كون النزاع في الباب عندنا من المتزاحمين في العامين من وجه لوجود المقتضي وعدم المانع، أمّا وجود المقتضي فلا طلاق الدليل، أي دليل الأمر بالصلاة ودليل النهي عن الغصب حتّى في صورة الإجتماع فكلّ ينادي بمؤداه من المصلحة أو المفسدة فيكون الصلاة والغصب جهتين من الوجود الواحد

كالمشرق والمغرب له وينتزع كلّ منهما من مرتبة من الوجود بالمنشار العقلي بمعنى أنّه يكون محبوباً بالجهة الصلاتية ومبغوضاً بالجهة الغصبية ولا أقول كمامر بأنّ الإرادة تكون على طبقه ولا الجعل الإنشائي ولا العقلي بل المولى يرى المحبوب ويرى أنّه يضاده المبغوض فيقول في نفسه يا حيف أنّ المكلّف لا يقدر على إتيانه لمزاحمته بضده فهو يحبه من جهة ويبغضه من جهة أُخرى أنّ العمدة في المقام من إشكال إجتماع الأمر والنهي هو طلب المحل لا إجتماع الضدين وحيث لا نقول في المقام بوجود الأمر والنهي والإرادة والكراهة لإستحالته لايبقى وجه للمحالية.

وأمّا المانع فقد توهّم في المقام أنّ المقصود ليس السراية وعدمها بل الفعل الواحد لا يمكن أن يكون له جهتان تعليليتان مضادتان لأنّ الحركة الواحدة لايمكن أن تكون محبوبة للجهة الصلاتية ومبغوضة للجهة الغصبية وهذه الجهة مغفولة لا ينظر إليها لأنّها خارجة والّذي يكون مورد النظر هو الواحد وفيه أوّلاً: النقض بالمصلحة والمفسدة فإنّه كيف يقول المحقّق الخراسانيّ وغيره بأنّ المصلحة والمفسدة يمكن أن تكونا لفعل واحد ويكون الداعي للإتيان هو المصلحة فكلما قالوا فيهما نقول في المحبوبية والمبغوضيّة. وثانياً: أنّ الجهات، ولو كانت مغفولة ولكن تكون حاكية مثل الألفاظ الدالة على المعاني وهذا غير مربوط بالنهي في العبادات فإنّ النهي تعلّق بذات الصلاة بالجهة الصلاتية فيها وفي المقام لا يكون كذلك بل يكون النهي بعنوان الغصبية.

والعمدة كلامنا في إستدلاله وهو متين قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٤٨»: الحق هو القول بالإمتناع كما ذهب إليه المشهور وتحقيقه على وجه يتضح به

فساد ما قيل أو يمكن أن يقال: من وجوه الإستدلال لسائر الأقوال يتوقّف على تمهيد مقدّمات:

إحديها: أنّه لاريب في الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها، أي المرتبة الثالثة للحكم فإنّ للحكم مراتب أربع عند صاحب الكفاية الأُولى مرتبة الإقتضاء أعني الصلاح والفساد المستتبعين للحسن والقبح الذاتيين.

الثانية: مرتبة الإنشاء.

الثالثة: مرتبة الفعلية وهو البعث والزجر بمعني الإعلام.

الرابعة: مرتبة التنجز وهو عدم معذورية العبد وقيام الحجة عليه مع القدرة وذهب جماعة إلى أنّه ليس للحكم إلّا مرتبتان الإنشاء، أي إبراز الإرادة والفعلية لأنّ المراد منه ما كان مجعولاً تشريعاً والأُولى والأخيرة من الأُمور التكوينية وبالفعل ليس محل البحث عن ذلك وسيأتي إن شاء الله في محله. وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر ضرورة ثبوت المنافات والمعاندة التامّة بين البحث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذلك الزمان وإن لم يكن بينها مضادة ما لم تبلغ إلى تلك المرتبة لعدم المنافات والمعاندة بين وجوداتها الإنشائيّة قبل البلوغ إليها كما لايخفى فإستحالة إجتماع الأمر والنهي في واحد لاتكون من باب التكليف بالمحال، أي بغير المقدور بل من جهة أنّه بنفسه محال فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً ... إلى آخره. ووجه أنّه تكليف بالوجود والعدم وهما نقيضان يستحيل إجتماعهما.

والجواب عن هذه المقدّمة هو ما أشار إليه أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٣٨»: مع توضيح منا فهو أنّ الأحكام على قول البعض لا تكون متضاده

لأنّها إعتباريات وهي لا يجيء فيه بحث التضاد فإنّ البعث والزجر يكونان من الإعتبارات الشرعيّة القابلة للإجتماع، أي كما أفاد أستادنا الحكيم في «الحقائق: ج ١ ص ٣٦٨»: لا إشكال في ثبوت المنافات بين البعث والزجر الخارجيين، أي ما هو من لوازم الأمر، أمّا البعث والزجر الإعتباريان المعبر عنهما بالإيجاب والتحريم فالتنافي والتعاند إنّما هو بين ملاكيهما مثلاً ملاك وجوب الشيء كونه ذا مصلحة بلا مزاحم فاذا كان الشيء كذلك ترجح وجوده على عدمه فتعلقت به الإرادة أمر به بداعي حفظ وجوده فاذا أمر به كذلك إنتزع عنه عنوان البعث والإيجاب والوجوب والإلزام ونحوها من الإعتبارات وملاك حرمة الشيء كونه ذا مفسدة بلا مزاحم فاذا كان كذلك ترجح عدمه على وجوده فتعلقت به الكراهة فاذا تعلقت به الكراهة نهى عنه بداعي حفظ عدمه فاذا نهي عنه كذلك إنتزع عنوان الزجر والتحريم والمنع وغير ذلك من الإعتبارات فتنا في عناوين التكليفية وتعندها إنّما هو لتنافي ملاكاتها، انتهى. على أنّ التضاد إنّما يكون في الخارج ولا يتحقّق في صقع الإرادة والكراهة وفي المقام لا نقول بإجتماعهما ايضاً في هذا الصقع بل نقول بأن الحبّ والبغض يمكن إجتماعهما فيما قبل الإرادة لا قبل الإرادة والكراهة.

كلّ ذلك مأخوذ من المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٧٠» قال: تحقيق المقام إن حديث تضاد الأحكام التكليفية وإن كان مشهوراً لكنّه ممّا لا أصل له لما تقرر في محله من أنّ التضاد والتماثل من أوصاف الأحوال الخارجية للأُمور العينية وليس الحكم بالإضافة إلى متعلقه كذلك سواء أُريد به البعث والزجر الإعتباريان العقلائيان أو الإرادة الكراهة النفسيتان، أمّا إذا كان

الحكم عبارة عن البعث والزجر فلأن البعث والزجر عبارة عن المعنى الإعتباري المنتزع عن الإنشاء بداعي جعل الداعي ـ إلى أن قال: ـ فلما محالة يكون متعلقه المقوم له والمشخص هو الفعل بوجوده العنواني الفرضي الموافق لأفق الأمر الإعتباري والمسانخ له وتوهّم أنّ الفعل بوجوده العنواني أيضاً لا يعقل أن يكون معروضاً لوصفين متضادين أو متماثلين مدفوع بأنّه لا تضاد ولا تماثل إلّا في الواحد الشخصي.

وأمّا الواحد الطبيعي من الجنسي والنوعي ونحوهما ممّا له نحو من الكليّة من دون تشخص وتعين وجودي، فيجتمع فيه الأوصاف المتباينة بداهه أن الطبيعي الفعل مورد لأحكام متعددة ولو من موالي متعددين بالنسبة إلى عبيد كذلك ـ إلى أن قال: ـ فإتضح من جميع ما ذكرنا أنّ البعث والزجر ليسا من الأحوال الخارجية بل من الأُمور الإعتبارية وأنّ متعلقهما ليس من الموجودات العينية بل العنوانية وأنّ الوحدة المفروضة ليست شخصيّة بل طبيعية فلا موجب لتوهّم إجتماع الضدين من البعث نحو شيءٍ والزجر عنه ـ إلى أن قال: ـ وأمّا إذا كان الحكم عبارة عن الإرادة والكراهة فهما وإن كانتا من المقولات الحقيقية والموجودات العينية إلّا أنّ موضوعهما النفس ومتعلقهما الفعل، أمّا من حيث الموضوع فلا مانع من إجتماع إرادات وكراهات كذلك في زمان واحد بساطة النفس وتجردها فلا تضيق النفس عن قبول الإرادات متعددة أو كراهات كذلك في زمان واحد ـ إلى أن قال: ـ وأمّا من حيث المتعلق فنقول لاريب أنّ الشوق المطلق مثلاً لا يوجد في النفس بل يوجد متشخصاً بمتعلقه ويستحيل أن يكون الخارج عن أفق النفس مشخصاً لما في أفق النفس وإلّا لزم إمّا كون الحركات الأينيه والوضعية القائمة

بالجسم نفسانية أو كون الإرادة النفسانية من عوارض الجسم خصوصاً في الإرادة التشريعية فإنّه كيف يعقل أن تكون الحركات القائمة بالمكلّف مشخصة لإرادة المولي مضافاً إلى ما عرفت من أنّ البعث ومبدئه الإرادة التشريعية موجودان وإن لم يوجد الفعل أصلاً فكيف يعقل أن يتشخص الإرادة المحقّقة بما لا تحقّق له ولا يتحقّق أصلاً مضافاً إلى أنّ طبيعة الشوق بما هو شوق لا تتعلّق إلّا بالحاصل من وجه والمفقود من وجه إذ الحاصل من جميع الجهات لا جهة فقدان له كي يشتاق إليه النفس والمفقود من جميع الوجوه لا ثبوت له بوجه كي يتعلّق بالشوق فلابدّ من حصوله بوجود العنواني الفرضي ليتقوم به الشوق ولابدّ من فقدانه بحسب وجوده التحقيقي كي يكون للنفس توقان إلى إخراجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق مامر وسيجئي إن شاء الله تعالى تفصيل القول فيه.

وذكرنا بطوله لما فيه فائدة وفيه، أمّا عن الشق الأوّل فقد ذكرنا مراراً أنّ النفس له الخالقية ومجتمع في النفس الأُمور المتباينة والمتناقضة في زمان واحد لكن الكلام في الإرادة والكراهة بالنسبة إلى أمر واحد من المولى سيّما من المولى الحقيقي حيث أنّهما العلم بالمصلحة والعلم بالمفسدة كيف يجتمعان معاً ولذا قلنا إنّه محال وأنّ ما يتصور هو إجتماع الحب والبغض دون الإرادة والكراهة وقد تقدّم مفصلاً ولذا قال أستادنا البجنوردي في «المنتهى: ج ١ ص ٤٠٥»: بأن الصفات النفسانية وإن كانت قائمة بالنفس ولكن قد يقع التضاد بينها بإعتبار متعلقاتها فلو قلنا بسراية الإرادة والكراهة إلى الخارج، ولو كان بتوسيط الصورة الذهنية فلا محالة يتحقّق إجتماع الضدين بهذا الإعتبار.

وأمّا عن الثاني قضية أنّه لا وجه لتعلقها بالوجود الفرضي مع أنّه فرض مجرد وما هو في الخارجي وجوداً حقيقي وهو المطلوب حقيقة فلا محالة كمامر مراراً أيضاً يتعلّق بالصورة الذهنية الحاكية عن الخارج بحيث أنّ ما في الخارج يأتي في الذهن ويتعلّق بها الإرادة أو الكراهة وإن شئت عبرت عنه بالوجود الزعمي ثـمّ قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٤٩»: ثانيتها أنّه لا شبهة في أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلّف وما هو في الخارج يصدر عنه، أي الصلاة وهو فاعله وجـاعله لا ما هو إسمه وهو واضح أي إسم الفعل كالصلاة ولا ما هو عنوانه، أي كالملكية والزوجية ونحوهما ممّا قد إنتزع عنه أي عن الخارج بإعتبار تلبس الذات بمبدأ إعتباري بحيث لو لا إنتزاعه تصوّراً وإختراعه ذهناً لما كان بحذائه شيء خارجاً ويكون خارج المحمول كالملكيّة والزوجيّة والرقية والحريّة والمغصوبيّة إلى غير ذلك من الإعتبارات والإضافات أي بخلاف المحمول بالضميمة كالضرب والقيام والقعود ضرورة أنّ البعث ليس نحوه أي نحو الإسم والعنوان والزجر لايكون عنه وإنّما يؤخذ في متعلّق الأحكام آلة للحاظ متعلّقاتها والإشارة إليها بمقدار الغرض منها والحاجة إليها لا بما هو، هو وبنفسه وعلى إستقلاله وحياله.

والجواب عنه قد تقدّم مراراً وسيأتي أيضاً في التنبيهات أنّ الأفعال الخارجية ليست موضوعة للأحكام فإنّ ظرف الفعل ظرف سـقوط الحكـم لا ثـبوتها بـل موضوعها الصور الذهنية الحاكية عن الخارج بنحو لاتـري إلّا خـارجـية فـلذا يسري إلى كلّ منهما ما للأخري لكن بالعناية فتري الصور الذهنية مـوضوعات للغرض مع أنّ موضوعه حقيقة هو الخارجي ويري الخارجي موضوعاً للـحكم والإرادة والكراهة مـع أنّ موضوعها حقيقة هـو نفس الصورة وذكـر أستادنا

الآمليّ «المجمع: ج ١ ص ٣٩»: فلأنّ متعلّق الحكم ليس الخارج لأنّه ظرف سقوطه ولا أقول إنّه علة للسقوط لأنّ معلول الأمر لا يمكن أن يكون علة لسقوطه ولا أقول إنّ الطبيعة المقرونة بالوجود يتعلّق بها التكليف لأنّها مع الوجود لا يمكن أن يكون البعث المقرونة بالوجود يتعلّق بها التكليف لأنّها مع الوجود لايمكن أن يكون البعث إليها والزجر بل الطبيعي مرآتاً عن الخارج يكون مصب الحكم هذا أوّلاً وثانياً: لا يلزم من ذلك سراية الحب والبغض إلى الخارج حتّى يشكل بأنّ الوحدة باقية لأنّ العناوين حاكيات عن الخارج بل هما في صقع النفس ولا إشكال في إجتماعهما فيها.

ولكن المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٧١»: ذكر وأمّا الإستدلال على عدم تعلّق البعث والزجر بالهوية الخارجية بدعوى أنّ الفعل بوجوده الخارجي يسقط البعث والزجر فكيف يكون معروضاً لهما لمبائنة العروض المساوق للثبوت مع السقوط فقد مر ما فيه في مبحث الترتّب حيث أنّ الفعل لو كان مسقطاً للبعث لزم عليه البعث لعدم نفسه بل ينتهي أمد البعث بوجود المبعوث إليه والبعث حال الإطاعة والعصيان موجود وإلّا لسقط بغير الإطاعة والعصيان.

ثمّ قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٥٠»: ثالثتها أنّه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان بتعدد المعنون ولا تتثلم به وحدته فإنّ المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربّما تنطبق على واحد (أي كما في زيد العالم الهاشمي وربّما ينطبق على المتعدد كما في زيد العالم وعمر والهاشمي وعلى أي حال) وتصدق على الفارد الّذي لا كثرة فيه من جهة بل بسيط من جميع الجهات ليس حيث غير حيث وجهة مغاير لجهته اصلاً كالواجب تبارك وتعالى.

وأجاب عن هذه المقدّمة المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٥٢» قال: وهذا الإستدلال وإن كانت صحّة أكثر مقدّماته بديهية إلّا أنّ المقدّمة الثالثة منها غير صحيحة وذلك لما ذكرناه سابقاً من أنّه يستحيل إنتزاع مفهومين بينهما عموم من وجه من موجود واحد بجهة واحدة بل لابدّ من أن يكون ذلك بجهتين وقد تقدّم أنّ قياس المقام بصدق المفاهيم المتعددة على الباري جل وعلا قياس في غير محله وعليه فالقول بالإمتناع يبتني على كون الجهتين اللتين لابدّ منهما في صدق المفهومين على المجمع تعليليتن ليكون التركيب إتحادياً فيستحيل الإجتماع كما أنّ القول بالجواز يبتني على كون الجهتين تقييديتين والتركيب إنضمامياً فإنّه على ذلك لا يلزم محذور إجتماع الضدين في شيءٍ واحد وقال في «ص ٣٣٥» إنّ كلّ مفهومين، إمّا أن يكون صدق كلّ منهما على أفراده متحداً مع صدق الآخر على أفراده في ملاك الصدق وجهته أو تكون جهة الصدق في أحدهما مغايرة لجهة الصدق في الآخر وعلى الأوّل فلا محالة تكون النسبة بينهما هو التساوي أي كما في صدق مفهوم الضاحك وصدق مفهوم الكاتب على الإنسان ويستحيل صدق أحدهما على شيءٍ دون الآخر وتوهّم أنّ الصدق من جهة واحدة لا يستلزم التساوي بين المفهومين كما في المفاهيم الصادقة على ذاته المقدسة تعالى مدفوع بما عرفت في آخر المشتق من أنّ صدق المفاهيم على الذات المقدسة يغاير نحو صدقها على الذوات الأخرى فإنّها مفاهيم مقولة بالتشكيك والمرتبة العالية من كلّ صفة في ذلك المقام الشامخ متحدة مع المرتبة العليا من الصفة الأُخرى وذكرنا هناك مثالاً خارجياً لتصوير ذلك في صفات النفس فقياس صدق المفاهيم المتعددة على الذات المقدسة بصدق المفاهيم

الصادقة على غيرها قياس مع الفارق.

وأجاب عن الأخير أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجـود: ج ١ ص ٣٣٥»: لايخفى أنّ ملاك كون النسبة بين مفهومين هو التساوي إنّما هو ثبوت الملازمة بين صدقيهما خارجاً كمافي صدق مفهوم الضاحك صدق مفهوم الكاتب على الإنسان.

وأمّا كـون جهة الصدق في أحـد المفهومين مع جهة الصدق فـي المـفهوم الآخر فهو ملاك ثبوت الترادف بين المفهومين لا ملاك كون النسبة بينهما التساوي كما هو ظاهر.

وأجاب عن الشق الأوّل في «هامش الأجـود: ج ١ ص ٣٥٢»: قـد ظـهر ممّا ذكرناه أنّ إمتناع صدق العامين من وجه على شيءٍ واحد من جهة واحـدة ولزوم كونه من جهتين لأننا في كون المصداق الخارجي واحـداً وجـوداً وذلك لما تبين من أنّ نسبة العموم من وجه لا تتحقّق إلّا بين عنوانين عرضيين أو بين عنوان ذاتي وعرضي ومن الضروري أنّه يمكن صدق عنوانين عـرضيين عـلى شيءٍ واحد كما يمكن صدق العنوان العرضي على ما يصدق عليه العنوان الذاتي فمجرد تعدد العنوان لايجدي في جواز إجتماع الأمر والنهي بدعوي أنّه يستلزم كون التركيب إنضمامياً كما ذهب إليه شيخنا الأستاد. نعم، لا يلزم أن يكون متعلّق الأمر والنهي في جميع موارد إجتماع الأمر والنهي من قبيل العنوانين العرضيين المنطبقين على شيءٍ واحد أو يكون أحدهما من قبيل العناوين الذاتية والآخـر عنواناً عرضياً منطبقاً عليه فلابدّ من ملاحظة كلّ مـورد بـخصوصه ثـمّ الحكـم فيه بجواز الإجتماع أو إمتناعه.

وقـد عرفت مراراً ما هـو الحقّ فـي جواز الإجتماع فلا نعيد وأورد على

الشق الأوّل من كلام المحقّق النائينيّ أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ج ١ ص ١٢٢» بقوله: ولا يخفى ما في الإيراد المزبور فإنّه ليس مراد المستدل بالدليل المذكور من إمكان صدق العناوين المتغايرة على الشيء الواحد هو إمكان إنتزاع تلك العناوين المتغايرة المتكثرة من الشيء الواحد من جهة واحدة بل مراده إمكان صدق العناوين المتغايرة على الشيء الواحد وانتزاعها منه، ولو بإعتبار جهات متكثرة فيه وقد قرب إمكان ذلك بوقوعه في المقام الأقدس أعني به صدق الصفات الحسني على ذات واجب الوجود لذاته تعالى مع كمال وحدته ولكن ذلك لا ينافي إعتبار جهات متكثرة في تلك الذات البسيطة التامّة ليصح بلحاظ تلك الجهات إنتزاع تلك الصفات من الذات المقدسة جل شأنها.

وأمّا ما أفاده من أنّ صدق العناوين المتغايرة على الفعل الواحد إن كان بإعتبار جهتين تقيدتيين فالصدق كذلك يكشف كون التركيب بينهما في ذلك الواحد تركيباً إنضامياً وإن كان بإعتبار جهتين تعليليتين كان التركيب إتحادياً فهو خلط بين العناوين المقوليه والعناوين الإعتبارية وقد عرفت أنّ أحد العنوانين إذا كان إعتبارياً كان التركيب إتحادياً لصدق العنوانين على معنون واحد ولايحتاج ذلك إلى كون الجهة تعليلية ولذا لم يعرض شيخ مشايخنا صاحب الكفاية للتفصيل بين الجهة التقييدية والجهة التعليلية لأنّه قد جعل محل البحث في هذه المسألة هو ما جعله المشهور محلاً للنزاع في الجواز والإمتناع وهو الواحد ذو الجهتين ولا محالة يلزم فيما هو محل النزاع عندهم أن تكون إحدى الجهتين عنواناً إعتبارياً سواءً كانت الأُخرى كذلك أم كانت عنواناً مقولياً.

وأورد على صاحب الكفاية أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ج ١ ص ١٢٣»

بقوله: نعم، يرد عليه أنّ الجواز والإمتناع لا يدوران مدار سراية الأمر من العنوان إلى معنونه وعدم سرايته بل يدوران مدار دخول أحد العنوانين في الآخر وعدمه فاذا دخل أحد العنوانين في الآخر لزم القول بالإمتناع لسراية الأمر بمبادئه إلى متعلّق النهي وبالعكس وإن لم نقل بسراية الأمر من العنوان إلى معنونه وإذا لم يدخل أحد العنوانين في الآخر لزم القول بالجواز وإن سرى الأمر من العنوان إلى وجود المعنون كما إذا فرضنا وجوداً واحداً يكون بعضه مصداقاً لعنوان وبعضه الآخر مصداقاً لعنوان آخر فإنّه في مثله لا يلزم سراية الأمر ولا شيء من مبادئه إلى متعلّق النهي ولا العكس لفرض أنّ الحد الّذي يكون مصداقاً لعنوان المأمور به ليس نفس الحد الّذي يكون للمنهي عنه.

وقال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٤٠»: وأمّا ما قاله من أنّ الوحدة الحقيقية في الله تعالى لا تنثلم بواسطة تعدد الجهات مثل العلم والقدرة ففيه أنّ صدق العالم عليه وعلى غيره وإن كان بالنظر البدوي بمعنى واحد وأنّ مطابق العلم فيه تعالي كمطابق العلم في قولنا زيد عالم ولكن في الواقع بينهما فرق كثير فإنّ علم الممكن بمعلومه بقدر وجوده الإمكاني المحدود ولا يمكن الإحاطة له بالمعلوم الممكن فضلاً عن الإحاطة بمخالفه والممكنات فيها جهة الكثرة بخلافه تعالى فإنّه في مرتبة ذاته يكون بسيطاً من جميع الجهات ولا يقبل القسمة لا في الوهم ولا في العقل.

وأمّا في مرتبة ما دون الذات وهي مرتبة فعله تعالى فيمكن إنتزاع جهات الكثرة فإنّ المخلوقات منه تعالى ولها تكثر فلا يقاس وحدته بوحدة الممكنات.

ولعل وجه تنظر وتشبيه ولا يعتبر أن يكون المشبه مساوياً للمشبه به في

المتحدة عمل العبادي مع التصرّف في مال الغير وإستيفاء منفعته والله العالم بحقائق أحكامه وينبغي التنبيه على أُمور منها[١]

جميع الجهات فلنرجع إلى كلام صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٥٠»: رابعتها أنّه لايكاد يكون للموجود بوجود واحد إلّا ماهيّة واحدة وحقيقة فإرده لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلّا تلك الماهيّة فالمفهومان المتصادقان على ذلك لا يكاد يكون كلّ منهما ماهيّة وحقيقة كانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي وفرده فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهيّة وذاتاً لا محالة فالمجمع وإن تصادقاً عليه متعلّقا الأمر والنهي إلّا أنّه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهيّة وذاتاً ـ إلى أن قال: ـ إذا عرفت مامهدناه عرفت أنّ المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً كان تعلّق الأمر والنهي به محالاً، ولو كان تعلقهما به بعنوانين لما عرفت من كون فعل المكلّف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه متعلّقاً للأحكام لابعناوينه الطارية عليه. وبعد ما عرفت أنّ المقدّمات غير تامّة فلا ينتج النتيجة أصلاً.

في قيد المندوحة

(١) ذكر الأُصوليون لهذه المسألة تنبيهات التنبيه الأُولى في إعتبار قيد المندوحة وجود فرد آخر غير المجمع في جواز الإجتماع وعدمه أم لا فيه أقوال قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٩»: إنّه ربّما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الإمتثال، أي قدرة المكلّف على إمتثال الأمر بغير مورد الإجتماع بل ربّما قيل بأنّ الإطلاق إنّما هو للإتكال على الوضوح إذ بدونها يلزم التكليف

بالمحال، أي التكليف بغير المقدور وهو قبيح ولكن التحقيق مع ذلك عدم إعتبارها فيما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال وهو إجتماع الحكمين المتضادين، أي الكلام من جهة تضاد الأمر والنهي نفسيهما الموجب لإمتناع الجمع بينهما ويكونان معاً تكليفاً محالاً لأنّه جمع بين الضدين كالأمر والنهي بشيءٍ واحد أو ليس جمعاً بينهما في شيءٍ واحد فلا يكون محالاً كالأمر والنهي بشيئين. نعم، لابدّ من إعتبارها في الحكم بالجواز فعلاً لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً ومحالاً.

يعني لو بنينا على الجواز لابدّ من إعتبار المندوحة في الحكم بالجواز من جهة القدرة بناءً على إمتناع التكليف بالمحال سيّما من المولى الحكيم هذا على مختار صاحب الكفاية من عدم دخالة المندوحة في المقام ونعم ما قال: لأنّ قيد المندوحة أجنبي من تكليف المحال وسيأتي وإختار ذلك المحقّق النائينيّ أيضاً في «الفوائد: ج ١ ص ٤٤١» حيث قال: هل وجود المندوحة يكفي في رفع غائلة التزاحم والتكليف بما لا يطاق أو أنّه لا يكفي والأقوى في هذا المقام عدم الكفاية وإن كان مقتضى ما تقدّم عن المحقّق الكركي من كفاية القدرة على الطبيعة في الجملة، ولو في بعض الأفراد في صحة تعلّق التكليف بها وإنطباقها على الفرد المزاحم للمضيق أو الأهم ويتحقّق الأجزاء عقلاً هو كفاية وجود المندوحة في المقام أيضاً وإن كان فرق بين المقام وبين ما أفاده المحقّق من حيث أنّ المراد بالمندوحة في المقام إنّما هي بالنسبة إلى الأفراد العرضية حيث أنّ للمكلّف إيجاد الصلاة في الدار المباحة وفي المسجد وفي الدار الغصبية فتكون الصلاة في الدار الغصبية من أحد أفراد الصلاة العرضية والمراد من المندوحة في مقالة المحقّق

هو المندوحة بالنسبة إلى الأفراد الطولية لإنّ كلامه إنّما كان في الواجب المضيق المزاحم لبعض أفراد الواجب الموسع في بعض الوقت ولكن هذا الفرق لايكون فارقاً في المناط فإنّ مناط كفاية المندوحة في الأفراد الطولية هو القدرة على الطبيعة في الجملة، ولو في غير الفرد المزاحم المضيق هذا المقدار يكفي في حسن التكليف عقلاً إذ لا يلزم التكليف بما لا يطاق لقدرة الفاعل على إيجاد الطبيعة، ولو في الجملة فلا مانع من شمول إطلاق الأمر بالصلاة للفرد المزاحم للإزالة وتنطبق الطبيعة المأمور بها عليه قهراً فيتحقق الأجزاء عقلاً وهذا الكلام كما ترى يجزي في الأفراد العرضية أيضاً لتمكن المكلّف من إيجاد الصلاة مثلاً في غير الدار الغصبية وهذا المقدار يكفي في صحة التكليف بالصلاة ويكون الفرد المأتى به من الصلاة في الدار الغصبية ممّا تنطبق عليه الطبيعة وهذا ولكن أصل المبني عندنا فاسد كما تقدّم في مبحث الترتّب حيث أنّ القدرة المعتبرة في التكاليف لا ينحصر مدركها بحكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق بل القدرة معتبرة، ولو لم يحكم العقل بذلك لمكان إقتضاء الخطاب القدرة على متعلقه حيث أنّ حقيقة الخطاب هو البعث على أحد طرفي المقدور وترجيح أحد طرفي الممكن فيعتبر في التكليف مضافاً إلى قدرة الفاعل الّتي يحكم بها العقل القدرة على الفعل الّتي يقتضيها الخطاب والفرد المزاحم للإزالة أو للغصب فيما نحن فيه ليس مقدوراً عليه لأنّ المانع الشرعي كالمانع العقلي فلا تنطبق عليه الطبيعة المأمور بها بما أنّها مأمور بها لأنّ الإنطباق من حيث السعة والضيق يدور مدار سعة القدرة وضيقها وليس للقدرة سعة تشمل الفرد وعليه لا تصح الصلاة في الدار الغصبية بإطلاق الأمر بالصلاة كما أنّه لا يمكن تصحيحها بالأمر الترتبي لإستلزامه الأمر بتحصيل

الحاصل أو الأمر بالمحال إذ لا معني لقوله لا تغصب وإن غصبت بالصلاة فصل لأنّه يكون من تحصيل الحاصل أو إن غصبت بغير الصلاة فصلّ لأنّه يكون من طلب المحال، أمّا تصحيحها بالملاك فربّما يتوهّم أنّه لا مانع عنه ولازم ذلك صحة الصلاة في الدار الغصبية، ولو عن علم وعمد ولكن يمكن دفع الإشكال بأنّه ليس لازم القول بالجواز في المقام الأوّل هو الصحة في صورة العمد لأنّ الصلاة في الدار الغصبية وإن كانت مشتملة على الملاك إلّا أنّها لمكان إتحادها مع الغصب في الإيجاد والصدور كان ذلك مانعاً عن التقرب بها لبغضها الفاعلى وعدم إتصاف صدورها منه بالحسن الفاعلى لخلطه بين المأمور به والمنهي عنه في الإيجاد والصدور والحسن الفعلي لايكفي في التقرب مالم ينضم إليه الحسن الفاعلى بحيث يصدر من الفاعلى حسناً ـ إلى أن قال: ـ هذا كلّه إذا كان للمكلّف مندوحة.

وأمّا إذا لم يكن للمكلّف مندوحة بل إنحصر مكان الصلاة في الدار الغصبية فهذا تارة بسوء اختياره وأُخرى لا بسوء إختياره كالمحبوس في الدار الغصبية فإن كان عدم مندوحة لا بسوء اختياره فهذا ممّا لا إشكال في صحّة الصلاة منه في الدار الغصبية. وأمّا إذا كان ذلك بسوء الإختيار إلى آخر كلامه.

وسيأتي مفصلاً بيانه وأورد عليه أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٢٦٨»: إشكالاً مبنائياً قال: قد عرفت فيما تقدّم أنّ حقيقة الوجوب ليست إلّا عبارة عن إعتبار كون فعل ما على ذمّة المكلّف وهذا المعني في نفسه لايقتضي إعتبار القدرة على ذلك الفعل وإنّما تكون القدرة معتبرة بحكم العقل في مقام الإمتثال دون مرحلة التكليف إلّا في موارد تلزم اللغوية من الإعتبار المزبور وعليه يترتّب أنّ الحق في المقام هو القول الجواز من الجهة الثانية فيصح

الإتيان بالمجمع بداعي إمتثال الأمر بالطبيعة، ولو كان ذلك حال العلم والعمد أيضاً بل التحقيق جواز ذلك حتّى على القول بإقتضاء طلب شيءٍ إعتبار القدرة عليه لأنّ حرمة ما يكون مقارناً لفرد المأمور به لا تجعل ذلك الفرد غير مقدور عليه ليخرج بذلك عن حيز الأمر ضرورة أنّ عدم القدرة على شيءٍ، إمّا أن يتحقق بالعجز عنه تكويناً.

وإمّا بالنهي عن نفس ذلك الشيء أو عن مقدّماته المتوقفة عليه عقلاً لأنّ الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً.

وأمّا في غير ذلك فلا موجب لدعوي كون فعل ما غير مقدور عليه أصلاً ومن الواضح أنّ الإتيان بفرد المأمور به في ضمن المجمع بما أنّه مقدور عليه تكويناً وغير منهي عنه شرعاً إذ المفروض عدم سراية النهي عن ملازمه إليه لا موجب لكونه خارجاً عن حيز الأمر فلا وجه لدعوى إختصاص الطلب بغير الفرد المجمع مع المنهي عنه خارجاً وعليه فلا مانع من صحة الإمتثال بإتيان المأمور به في ضمن المجمع، ولو كان ذلك في حال العلم والعمد.

وتقدّم الكلام في إشتراط القدرة وسيأتي أيضاً في بعض التنبيهات والمحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٦٤» في إعتبار المندوحة وعدم إعتبارها قال: قد مرأن حيثية تعدد المعنون بتعدد العنوان وعدمه حيثية تعليلية الجواز وعدمه لاتقييدية مقومة للموضوع لئلا يحتاج عنوان البحث إلى التقييد بعدم المنوحة ليتمحض البحث في خصوص الجواز والإمتناع من حيث خصوص التضاد وعدمه وجعل البحث جهتياً ومن حيث كذا مع عدم مساعدة العنوان غير صحيح مع أنّ الغرض الأُصولي حيث أنّه يترتّب على الجواز الفعلي فلابدّ من تعميم البحث

وإثبات الجواز من جميع الوجوه اللازمة من تعلّق الأمر والنهي بواحد ذي وجهين لا الوجوه العارضة من باب الإتّفاق فلا يقاس المندوحة وعدمها بسائر الجهات الإتّفاقية المانعة من الحكم بالجواز فعلاً لا يقال بعد القول بإستحالة التكليف بما لا يطاق لا فرق بين وجود المندوحة وعدمها لأنّ إمتثال الأمر والنهي في المجمع محال على أي حال فإنّ القدرة على إمتثال الأمر في غير المجمع لاتصحح الأمر بالمجمع لأنّا نقول سيأتي منا إنّ شاء الله تعالى إمكان الفرق بين وجود المندوحة وعدمها بناءً على تعلّق الأمر بإيجاد الطبيعة من دون لحاظها فانية في أفرادها بل بمجرد الفناء في حقيقة الوجود من دون لحاظ الكثرات فإن الوجود المضاف إلى الطبيعة هكذا مقدورة بالقدرة على فرد في الخارج دون ما إذا لم يكن مقدوراً بوجه اصلاً. نعم، يمكن أن يقال بعدم لزوم التقييد بعدم المندوحة من طريق آخر وهو أنّه لو كان تعدد الوجه مجدياً في تعدد المعنون لكان مجدياً في التقرب به من حيث رجحانه في نفسه فإنّ عدم المندوحة يمنع عن الأمر لعدم القدرة على الإمتثال ولا يمنع عن الرجحان الذاتي الصالح للتقرب به فكما أنّ تعدد الجهة يكفي من حيث التضاد كذلك يكفي من حيث ترتّب الثمرة وهي صحة الصلاة فلا موجب لتقييد بعدم المندوحة لا على القول بالتضاد لكفاية الإستحالة من جهة التضاد في عدم الصحة ولا على القول بعدم التضاد لما عرفت من كفاية تعدد الجهة من حيث التقرب أيضاً.

هذا كلّه ولكن المحقّق العراقيّ قد فصل على إختلاف المسالك في المسألة ذلك أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٢٤»: إنّ محذور الإجتماع أمران أحدهما هو إجتماع الضدين لو سري الأمر بمبادئه إلى متعلق النهى وبالعكس ثانيهما هو

أنّه على القول بالجواز بمناط عدم السراية من الطبيعي إلى فرده[١] أمكن دعوى الفرق[٢] بين مقام المحبوبيّة والمبغوضيّة[٣] وبين الإرادةالفعليه والكراهة إذ في عالم المحبوبية والمبغوضية[٤] لامانع[٥]

لزوم التكليف بما لا يطاق لو كانت الإرادة والكراهة فعليتين في مورد الإجتماع، أمّا لزوم اجتماع الضدين فوجود المندوحة لا يدفعه ولا يمنعه إذاكان إجتماع الأمر والنهي في الواحد ذي الجهتين مستلزماً لسراية كلّ منهما إلى متعلّق الآخر كما أنّ عدم المندوحة لا يوجب السراية إذا كان تعدد الجهة مانعاً من السراية المذكورة.

(١) وأمّا لزوم التكليف بما لا يطاق فيختلف حسب إختلاف الأمر في إعتبار المندوحة بإختلاف مباني القول بالجواز.

(٢) فعلى مبني من يري أنّ الأمر والنهي لا يسري شيء منهما من متعلقه إلى فرده الخارجي لأنّ الخارج بالإضافة إلى المكلّف به موطن سقوط التكليف لاموطن ثبوته.

(٣) لابدّ من التفصيل على هذا المبني بين الحب والبغض والإرادة والكراهة.

(٤) أي الأوّل وهو مقام المحبوبيّة والمبغوضيّة.

(٥) لا مانع من تعلّق بعض مباديء التكليف كالحب والبغض بمتعلّق التكليف، ولو لم يكن نفس التكليف فعلياً لعدم المندوحة مع فعلية التكليف الآخر إذ لا يلزم محذور من تعلّق الحب بالطبيعة المأمور بها وتعلق البغض بالطبيعة المنهي عنها لأنّ محذور التكليف بما لا يطاق مختص بفعلية نفس التكليف

٤١٠ ـــــــ

وأمّا على القول بالجواز بناءً[١] على السراية المزبور[٢] ومكثريّة الجهات في الموجود أمكن دعوي عدم اجتماع الإرادة والكراهة في الوجود الواحد حتّى مع وجود المندوحة فضلاً عن عدمها وذلك لأنّ الجهتين في الوجود الواحد إذ كانا[٣] من قبيل المتلازمين[٤] يستحيل تعلق الحكمين الفعليين المتضادين بهما فلا يمكن[٥]

---

(١) أي القول الثاني بالجواز والسراية.

(٢) إذا قيل بسراية التكليف من متعلقه إلى فرده وكفاية تعدد الجهة في عدم سراية الأمر من متعلقه إلى متعلّق النهي وبالعكس أو كان تعدد الجهة موجباً لتعدد وجود مطابق الجهة فيكون التركيب بينهما إنضمامياً فوجود المندوحة لا يرفع محذور التكليف بما لا يطاق لفرض فعلية كلا التكليفين في المجمع نفسه ضرورة كون المكلّف قادراً على إمتثال كلا التكليفين بالفرد الّذي يشمله كلاهما كما لايخفى، أي ينتقل إلى الفرد المباح بحكم العقل ويبقي المحذور فالمندوحة وعدمها لا أثر له.

(٣) لعل الصحيح «كانتا».

(٤) أي كما لو كان كإستقبال القبلة وإستدبار الجدي في العراق ونحوه من المتلازمين فلا يمكن أن يكونا محكومين بحكمين متخالفين فعليين وحينئذٍ اشتراط المندوحة أيضاً لغو ولا اثر له لكونه تكليف بما لا يطاق.

(٥) أي لايمكن بشمول إطلاق الأمر على الطبيعة بالنسبة إلى هذا الفرد المزاحم.

حينئذٍ التشبث بإطلاق العنوان بالنسبة إلى حيث الوجوب لمثله بل لامحيص من تقييد العقل المتعلق للوجوب بفرد آخر مباح وعليه فإشتراط المندوحة لمثله في مركز البحث لغو صرف[١] كما أنّ دعوى القائل بالجواز[٢] بأن[٣] الإجتماع مأموري لا آمري[٤] في غير محله[٥] لو أريد اجتماع الخطابين مضموناً إذ لا يكاد يتم هذا البيان لا في الجواز بمعنى عدم السراية ولا بمعنى السراية ومكثرية الجهات إذ على الأوّل[٦]

---

(١) أي فيحكم العقل بأن الواجب غير فرد المحرم فلا وجه حينئذٍ لوجود المندوحة وعدمه لعدم فعلية الأمر بالنسبة إلى الفرد المزاحم.

(٢) أي يدعي القائل بالجواز بأن.

(٣) وجود المندوحة يوجب كون إجتماع كلا التكليفين مأموريا أي أنّ المأمور هو الّذي أوجبه على نفسه بسوء إختياره.

(٤) ولا قبح فيه على الأمر ومع عدم المندوحة يلزم أن يكون الإجتماع أمرياً لو كان كلا التكليفين فعلياً أي أنّ المولي هو الّذي أوقع المكلّف في ضيق ما لا يطيق من التكليف ولاريب في قبح ذلك.

(٥) أي هذه الدعوى غير تام إذا أريد الإرادة والكراهة الفعليتين إذ قد عرفت أنّ محذور الإجتماع تارة ينشأ من ناحية إجتماع الضدين وأُخرى ينشأ من ناحية التكليف بما لا يطاق فعلي القول بالجواز بأحد تلك المباني المذكورة.

(٦) أي عدم السراية.

فلا يكون إجتماع حتّى من المأمور[١].

وأمّا[٢] على مكثرية الجهات والسراية[٣] فيكون الإجتماع آمرياً أيضاً[٤] بالنسبة إلى مرتبة الإرادة[٥]، ولو مع وجود المندوحة كما عرفت و[٦]

---

(١) لا يلزم من فعلية كلا التكليفين في المجمع محذور إجتماع الضدين لا من ناحية الأمر ولا من ناحية المأمور، ولو لم تكن مندوحة، أي لأنّ الأمر والنهي على الطبيعة ولا يسري إلى الفرد أصلاً وعلى القول بالإمتناع يلزم محذور إجتماع الضدين من ناحية الأمر، ولو مع وجود المندوحة لفرض أنّ الأمر هو الّذي كلف المكلّف بالمجمع أمراً ونهياً، أي الوجود الواحد.

(٢) أي المبني الآخر على القول بالجواز من سراية الحكم من الطبيعي إلى الفرد فتارة يكون الكلام في الجهة المشتركة وأُخرى في مادّة الإفتراق ثمّ تارة في مرتبة المحبوبية والمبغوضيّة وأُخرى في مرحلة الإرادة والكراهة الفعليتين بيانه.

(٣) أمّا محذور التكليف بما لا يطاق فبناء على سراية التكليف من متعلقه إلى فرده يلزم التكليف بما لا يطاق من ناحية الأمر، ولو مع وجود المندوحة.

(٤) لفرض أنّ المولي قد كلف العبد في المجمع بتكليفين لا يقدر على إمتثالهما معاً.

(٥) أي هذا بالنسبة إلى الإرادة والكراهة الفعليتين.

(٦) أي فرض المحبوبية والمبغوضيّة في الجهة المشتركة الّتي تقدّمت ↖

بالنسبة إلى مرتبة المحبوبية والمبغوضيّة أيضاً يكون الإجتماع آمرياً أيضاً في فرض إتحاد الفردين في جهة مشتركة وفي[١] فرض عدم إشتراكهما في تلك الجهة فلا يكون الإجتماع مأمورياً أيضاً إذ إجتماع في معروضي الحكمين على هذا الفرض من دون فرق في هذا المقام أيضاً بين وجود المندوحة وعدمه[٢].

نعم[٣]،

لا محالة يكون الإجتماع أمرياً لما تقدّم أنّ المولي كلّف العبد في المجمع بتكليفين متضادين.

(١) أي فرض المحبوبية والمبغوضيّة في غير الجهة المشتركة فلا يكون الإجتماع مأموراً لقدرة المكلّف على إجتماعهما بعد ما كان الجهات متكثرة وإن شئت قلت التركيب إنضمامي ولا أثر لوجود المندوحة وعدمها.

(٢) وعلى كلّ حال فلا وجه للتفصيل بين وجود المندوحة ليكون الإجتماع مأموراً وبين عدمها ليكون الإجتماع أمرياً ... إلى آخره. فالإجتماع الأمر والنهي في العمل الواحد محال سواء كان بسوء الإختيار أم لا.

(٣) ثمّ بين جهة أُخرى في رد الفرق بين وجود المندوحة وعدمها في فرض الإرادة الفعلية بأنّه عند وجود المندوحة يصدق عرفاً أنّ المولى لم يلق المكلّف فيما لايطاق وإنّما هو أقدم بسوءٍ اختياره بإتيان الفرد المحرم بخلاف ما لو لم يكن له المندوحة فيصدق عرفاً أنّ الشارع هو الّذي ألقي المكلّف بخطابيه فيما لا يطاق.

أمكن الفرق في مرتبة الإرادة بين صورة وجود المندوحة وعدمه من جهة أُخرى وهو أنّ في فرض المندوحة يصدق أنّ الأمر ما ألقي المكلّف فيما لا يطاق وإنّما هو أقدم لسوء إختياره في إمتثال الأمر في الفرد الحرام بخلافه في فرض عدم المندوحة بأنّ الشارع ألقي المكلّف بخطابية فيما لا يطاق و[1] هذه الجهة غير مرتبط بمقام الإجتماع الأمري. والمأموري في مضمون خطابه. نعم، لو أريد من الإجتماع في المقام هو الإجتماع في عالم الإمتثال لا الإجتماع بين الأمر والنهي كان للتفصيل المزبور وجه[2] فتدّبر كي لايختلط الأمرعليك ومنها[3]

---

(١) والكلام إنّما يكون في التزاحم في مرحلة الخطاب والملاك دون القدرة في مقام الإمتثال كما سيأتي مفصلاً فالإجتماع الأمري والمأموري في مضمون الخطاب أجنبي عن وجود المندوحة وعدمها كما لايخفى.

(٢) وأمّا التزاحم في مرحلة الإمتثال وقدرة المكلّف على الجمع يكون للتفصيل المزبور بين وجود المندوحة وعدمها وجه وجيه فإنّ عند عدمها هو الّذي ألقي المكلّف بخطابيه في ما لا يطاق بخلاف ماله المندوحة فإنّ المكلّف بنفسه القي نفسه فيما لا يطاق كما هو واضح.

(٣) الثانية في إبتناء مسألتنا على أصالة الوجود أو الماهيّة قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٥١»: ولا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهيّة ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والإمتناع في المسألة على القولين في تلك ↖

المسألة كما توهّم في الفصول كما ظهر عدم الإبتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدم تعدده ضرورة عدم كون العنوانين المتضادين عليه من قبيل الجنس والفصل له وأنّ مثل الحركة في دار من أي مقولة كانت لايكاد يتخلف حقيقتها وماهيتها وأي لا يكاد يتخلف ذاتياتها وقعت جزء للصلاة أو لا كانت تلك الدار مغصوبة أو لا.

وذكر في «الفصول: ص ١٢٧» الأوّل: أنّ الطلب ممّا يمتنع تعلقه بالطبائع المجردة عن إعتبار الوجود والعدم وذلك ظاهر بشهادة العقل والعرف ضرورة أنّ الأمر والنهي يشتركان في هذا القدر أعني طلب الماهيّة فلا يتمايزان ما لم يعتبر مطلوبية الماهيّة في أحدها من حيث الوجود وفي الآخر من حيث العدم ـ إلى أن قال: ـ وإعلم أنّ هذا الدليل يبتني على أصلين أحدهما أنّ لا تمايز بين الجنس والفصل، ولواحقهما العرضية في الخارج كما هو المعروف. وأمّا لو قلنا بالتمايز لم يتحد المتعلق فلا يتم.

الدليل الثاني: أنّ للوجود حقائق خارجية ينتزع منها هذا المفهوم الإعتباري كما هو مذهب أكثر الحكماء وبعض المحقّقين.

وأمّا إذا قلنا بأنّه مجرد هذا المفهوم الإعتباري ينتزعه العقل من الماهيّات الخارجية ولا حقيقة له في الخارج أصلاً كما هو مذهب جماعة فلا يتم الدليل أيضاً ـ إلى أن قال: ـ ولنا أن نقدر الدليل بوجه لا يبتني على هذا الأصل فنقول لاريب في أنّ الطلب لا يتعلق بالماهيّة من حيث هي ولا من حيث كونها في الذهن بل من حيث كونها في الخارج لا بمعني أنّ الطلب لا يتعلّق إلّا بما هو موجود في الخارج كيف وتعلّق الطلب سابق على وجود المطلوب لإمتناع

تحصيل الحاصل بل بمعني أنّ العقل يلاحظ الماهيّة الخارجية من حيث كونها خارجية ويجعلها بهذا الإعتبار مورداً للطلب والمنع ... إلى آخره. لعل البيان الأخير هو الّذي يكون المختار وعليه المحقّق العراقيّ من تعلّق التكاليف بالصورة الذهنية الحاكية عن الخارج فكما في الخارج يأتي في الذهن ويتعلّق به الحكم، أمّا الشق الأوّل من إبتناء الخلاف المذكور على ذلك بأن القول بالإمتناع مبتني على القول بأصالة الوجود لأنّه على هذا القول يكون متعلّق الأمر والنهي أمراً واحداً وهو الوجود ولا كذلك لو قلنا بأصالة الماهيّة لأنّ موضوع الأمر ماهيّة وموضوع النهي ماهيّة أُخرى فلايكون متعلقهما أمراً واحداًحتّى يمتنع إجتماعهما.

وأجاب عنه صاحب الكفاية بأن القول بأصالة الماهيّة لا ينفع في تعدد موضوع الأمر والنهي حاكيان عن ماهيّة واحدة في الخارج لا ماهيتين وأنّ وحدة كلّ من الوجود والماهيّة تستلزم وحدة الآخر وكذا تعدد كلّ تعدد الآخر لأنّ الوجود نفس كون الماهيّة وتحقّقها وليس شيئاً ينضم إليها فهما متحدان خارجاً وإختلافهما في الذهن لكن الإشتباه من صاحب الكفاية فإنّ صريح عبارة الفصول كما عرفت إبتناء الدليل الأوّل على الأصلين لا إبتناء الخلاف في المسألة عليهما ومن هنا قال: بعد ذلك ولنا أن نقرر الدليل على وجه لا يبتني على هذا الأصل يعني الأصل الثاني وقد عرفت وحينئذٍ لو كان المراد إبتناء الدليل حيث أخذ فيه الوجود فالإبتناء في محله.

وأمّا الشق الثاني وهو القول بتعدد الجنس والفصل في الخارج فذكر صاحب الكفاية لا يجدي في تعدد موضوع الأمر والنهي إلّا إذا كان موضوع أحدهما الجنس وموضوع الآخر الفصل وليس كذلك فإنّ عنواني الغصب والصلاة ليسا

من العناوين الذاتية ليكون أحدهما جنساً والآخر فصلاً بل هما معاً خارجان عن الحقيقة فإنّ أي نوع من الحركة يفرض له حقيقة معينة لا يفارقها دائماً حينما يكون صلاة أو غصباً أو لا فلا تختلف حقيقته بطروه أحد العناوين عليه وعدمه فلو كان كلّ من الصلاة والغصب جنسها وفصلها لإختلفت قهراً حقيقتها وتتخلف ذاتياتها لكن فيه لم يقتصر في الفصول على ذكر الجنس والفصل كما تقدّم بل عطف عليهما اللواحق العرضيّة وحينئذٍ فإن كان العنوان من اللواحق العرضيّة كالماشي والعالم وكالغصب والصلاة جاء فيه الكلام المذكور من كونه متحداً مع الذات أو ممتازاً عنها في الخارج ومراد صاحب الفصول بتعدد وجود العارض مع الجنس والفصل أو إتحاده على ما تقدّم مضافاً إلى أنّ الجنس والفصل ليسا من الأجزاء الخارجية كي يتمايزا خارجاً بل هما من الأجزاء التحليلية بمعني أنّ العقل بالتعمل يحلل النوع ويفصله إلى جنس وفصل كما مر لكن ذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» في بيان هذا الإبتناء «ج ١ ص ٢٧٥»: فاذا كانت الماهيّة متأصلة فمناط تأصلها وتحصلها نفسها فمورد الأمر غير مورد النهي تحصلاً بخلاف ما إذا كان الوجود أصيلاً فإنّ إتحاد الماهيتين في الوجود أمر معقول كإتحاد الماهيّة الجنسية والماهيّة الفصلية في الوجود فتكون مورد الأمر والنهي تحصلاً واحداً فلذا أجاب قدس سره بأن وحدة المطابق في الخارج هنا مسلم سواء كان المطابق المزبور مطابق الماهيّة بالذات مطابق الوجود بالعرض كما يقول به القائل بأصالة الماهيّة وكان مطابق مفهوم الوجود بالذات ومطابق الماهيّة بالعرض كما يقول به القائل بأصالة الوجود وماهيّة الصلاة وماهيّة الغصب ليستا من الماهيّات الحقيقية المقولية ليلزم جريان النزاع المزبور فيهما بل من المفاهيم العنوانيّة الإعتبارية

أنّه بعد ما عرفت من فحاوى كلّما تنابل في مسألة تعلّق الأوامر بالطبايع أو الأفراد[١] أنّ أمثال هذه الصفات الوجدانية من الإرادة والكراهة كالعلم والجهل بل والتمني والترجي وأمثالها لا يكاد أن يتعلق بالوجودخارجاً[٢] وإنّمامركزهاالعناوين بماهي حاكيات عنه[٣]

وإلّا فيستحيل أن يكون لوجود واحدماهيتان وحدّان حقيقيان لوجوده وسيجيء إن شاء الله بطلان القياس بالماهيّة الجنسية والفصلية إلى آخر كلام.

وذكرناه لتوضيح المجرد قال المحقّق النائينيّ «الفوائد: ج ١ ص ٤١٨»: فإنّه حتّى على القول بأصالة الوجود يجري النزاع من جهة دعوي إتحاد وجود المتعلقين أو عدم إتحاده وأنّ لكلّ منهما حظاً من الوجود يخصه لا ربط له بالآخر وإن كان المترائي وجوداً واحداً بالعدم دالاً أنّه في الحقيقة وجودان منضمان ومر الكلام فيه.

(١) ذكر المحقّق الماتن تقدّم مراراً أنّ الكيفيات النفسانية والصفات الوجدانية بما أنّها من الأُمور النفسانية لابدّ وأن يتعلق بأمر نفساني فكلّ حكم موجود في موطن كالذهن فلابدّ وأن يكون موضوعه ومتعلقه أيضاً في نفس ذلك الموطن أي الذهن كالإرادة والكراهة والعلم والجهل وغيرها من الصفات.

(٢) ولا تتعلق هذه الصفات بالخارج عن الذهن لأنّه يباين الوجود الذهني ويغايره وموطنين فكيف يتعلق به وقد مر مراراً أنّ الوجود الخارجي ظرف السقوط لا ثبوت التكليف.

(٣) فتتعلق الإرادة والكراهة وغيرهما من الكيفيات النفسانية بالصور

لابما هي، هي أيضاً[٤] ومآلها إلى الوجودات الزعمية لا الحقيقية الخارجية[١] ظهر لك[٢] أنّ في باب تعلّق الأحكام لا يبقى مجال للبحث في حقيقة الوجود وأنّه أصيل أم ليس بأصيل إذ مثل هذا البحث غير مرتبط بباب[٣] موضوعات الأحكام بالمرة[٤] كما أنّ البحث[٥]

الذهنية على ما في الخارج بحيث يكون حاكيات عن الخارج بجميع حدوده.

(٤) ولا تتعلق بالصورة الذهنية المجردة بماهي هي فإنّها ليست إلّا هي وإلّا كانت تسقط الإرادة والكراهة بمجرد تعلقها بالصورة الذهنية ولا يحتاج إلى الإتيان خارجاً.

(١) ويعبر المحقق الماتن عما تتعلّق بها الإرادة والكراهة بالوجود الزعمي.

(٢) ومن هذه الجهة من أنّه لا ربط بتعلّق الإرادة والكراهة بالوجود الخارجي تعرف أنّ البحث في أنّ الأصل هو الوجود والماهيّة أمر إعتباري أو بالعكس لا أثر له في المقام ولا يبتني مسألتنا بذلك.

(٣) فإنّ البحث في أنّ الوجود هو الأصيل والماهيّة أمر إعتباري وحدّه أو الماهيّة أمر أصيل والوجود من حدوده وعوارضه.

(٤) لا ربط له بالمقام وهو أنّ متعلق الإرادة والكراهة وبتعبير آخر متعلق الوجوب والحرمة وبتعبير المحقّق الماتن موضوعات الأحكام أي شيءٍ هي الصورة الذهنية أم الوجود الخارجي وهو الفرد هذا أوّلاً.

(٥) وثانياً: أنّ البحث عن أصالة الماهيّة أجنبية عن المقام وهو البحث عن

عن أصالة الماهيّة قبال أصالة الوجود أيضاً أجنبية عن موضوعات الأحكام الّتي ليست مثل هذه الماهيّات الأصلية بماهي، هي في قبال الوجود بل بماهي حواك عن الوجود ومرائي لها على وجه لايري بينهما إثنينية أصلاً علاوة[1] عن أنّ العناوين المأخوذة في طي الأحكام غالباً ليست من الماهيات الأصليةالمأخوذة من جنس مخصوص وفصل كذلك بل هي من مقدرات[2] تلك الماهيّات ومحدداتها بحد اعتباري مخصوص مع[3] كون العنوانين ربّما يكونان من مقولة واحدة كما أشرنا سابقاً وحينئذٍ جعل البحث عن أصالة الوجود أو المهية من مقدّمات هذه المسألة ليس إلّا تبعيداً للمسافة بلا دخله في تماميّة المسألة نفياً أم إثباتاً كما لايخفى.

متعلّق الإرادة والكراهة بوجه آخر لأنّ البحث عن أصالة الماهيّة إنّما تكون بماهي هي في قبال الوجود بأنّها أصيل أو الوجود وليس البحث في المقام في الماهيّة كذلك بماهي، هي بل بماهي حاكية عن الوجود الخارجي ومرآة له على وجه يرى أنّه الخارج وفان فيه ولذا يسري الحسن والقبح من أحدهما إلى الآخر كمامر مراراً.

(١) وثالثاً: أنّ ما يتعلّق به الإرادة أو الكراهة ليس غالباً من الماهيّات الأصلية الّتي لها جنس وفصل كالجوهر والعرض.

(٢) بل يكون من المفروضات من الماهيّات المحدودة بحد إعتباري كالبيع والإجارة والملكيّة والزوجية ونحوها.

(٣) ورابعاً: الموضوع والمتعلق في الإرادة والكراهة ربّما يكون من مقولة

ومنها[١]:

واحدة كالصلاة والغصب على قول والعالم والفاسق على القول بدخولهما في محل النزاع ونحو ذلك فلا تكون ماهيتين حتّى يكون على القول بأصالة الماهيّة لابدّ من القول بجواز الإجتماع.

في العبادات المكروهة

(١) الثالثة: قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٥٣»: منها أنّه لو لم يجز إجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره، أي في الشرعيّات وقد وقع كما في العبادات المكروهة كالصلاة في مواضع التهمة وفي الحمام والصيام في السفر، أي المندوب وفي بعض الأيّام، أي كصوم يوم عاشوراء بيان الملازمة، أي لو لم يجز الإجتماع لما وقع أنّه لو لم يكن تعدد الجهة مجدياً في إمكان اجتماعهما، أي الأمر والنهي لما جاز إجتماع حكمين آخرين، أي غير الأمر والنهي في مورد مع تعددها لعدم إختصاصهما، أي الأمر والنهي من بين الأحكام بما يوجب الإمتناع من التضاد بداهة تضادها، أي الأحكام باسرها والتالي باطل، أي جاز اجتماع حكمين آخرين لوقوع إجتماع الكراهة والإيجاب أو الإستحباب في مثل صلاة في الحمام والصيام في السفر وفي العاشوراء، ولو في الحضر وإجتماع الوجوب أو الإستحباب مع الإباحة أو الإستحباب في مثل الصلاة في المسجد أو الدار والجواب عنه، أمّا أجمالاً ـ إلى أن قال: ـ مع أنّ قضية ظهور تلك الموارد إجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، أي الصلاة أو الصوم ولا يقول الخصم

أنّه بناءً على مسلكنا من عدم إمكان توجّه المحبوبية والمبغوضية إلى جهة واحدة قد يستشكل في العبادات المكروهة خصوصاً فيما لا بدل لها إذ فيها كان مجال توهّم الإجتماع الأمري[١] وتوهّم[٢]

بجوازه كذلك، أي بعنوان واحد بل بالإمتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين فهو أيضاً لابدّ من التفصي عن إشكال الإجتماع فيها سيّما إذا لم يكن هناك مندوحة كما في العبادات المكروهة الّتي لا بدل لها فلا يبقى له مجال للإستدلال بوقوع الإجتماع فيها على جوازه أصلاً.

فعليه يخرج عن موضوع النزاع وقد تقدّم أنّ العموم المطلق أيضاً داخل في محل النزاع على بعض الوجوه.

(١) بيان إجتماع الأمري قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٣٩»: ولايخفى أنّ اجتماع الحكمين في المواضع المذكورة يكون من إجتماع الحكمين المتضادين في وجود واحد ذي الجهتين ووقوعها في الشريعة وإن لم يكشف عن إمكان الإمتثال فيما إذا كان النهي تحريمياً للفرق بين التحريمي والتنتريهي بأنّ التحريمي يكون مانعاً عن التقرب بخلاف التنزيهي ولكن يكشف عن جواز الجمع بين الأمر والنهي التحريمي في مقام الجعلى والإنشاء أو المحبوبية والمبغوضية ضرورة أنّه لا فرق في رفع غائلة إجتماع الضدين بين الحرمة والكراهة كما هو واضح.

وهذا هو معنى إجتماع الأمري من جعل الوجوب والكراهة على عنوان واحد فإنّه جاز ذلك مع تضادهما يجوز جعل الوجوب والحرمة أيضاً.

(٢) هذا التوهّم من صاحب الكفاية في «حاشية الكتاب: ج ١ ص ٢٥٦»

أنّ الكراهة الفعلية غير مضر بالتقرب بالإتيان بداعي التوصل به إلى الغرض الأصلي[١] كما هو أحد المقرّبات في باب المقدّمة على ما عرفت لأنّها لا يصلح للمبعدية كي يزاحم جهة التقرب به مدفوع[٢] بأن الكراهة الفعلية أيضاً موجبة لعتاب وفيه أيضاً مرتبة من المبعدية المضادة مع التقرب[٣]

◄ يمكن أن يقال: إنّ النهي التحريمي لذلك وإن كان كافياً في ذلك، أي فساد العبادة، ولو لم يكشف عن حزازة بلا إشكال إلّا أنّ التزيهي غير كاف، أي في فساد العبادة إلّا إذا كان عن حزازة فيه وذلك لبداهة عدم قابلية الفعل كان عن حزازة فيه وذلك لبداهة عدم قابلية الفعل للتقرب منه تعالى مع المنع عنه وعدم ترخيصه في إرتكابه بخلاف التنزيهي عنه إذا كان لا لحزازة فيه بل لما في الترك من المصلحة الراجحة حيث أنّه معه مرخوص فيه وهو على ما هو عليه من الرجحان والمحبوبية له تعالى ولذلك لم تفسد العبادة إذا كانت ضداً لمستحبة أهم إتّفاقاً فتأمّل.

ولازمه حينئذٍ أنّ المانع عن التقرب أحد الأمرين، إمّا النهي التحريمي أو المفسدة والحزازة.

(١) أي حصول المصلحة.

(٢) وأجاب عنه المحقّق الماتن بأن الكراهة الفعلية أيضاً لها مرتبة من البعد عن المولى مانع عن المقربية.

(٣) وبمثل ذلك ذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٨٣» مخالفة النهي يوجب البقاء غاية الأمر أنّ التحريمي منه يوجب مخالفته بعداً من المولى ◄

بمثله وحيث أنّ الكراهية الفعلية حسب الفرض تلازم عدم الأمر لأنّ الأحكام بأسرها متضادة لايكون التقرب المزبور[١] أقوى موجباً عن البعد الناشئ عن الكراهة المسطورة ومن هذه الجهة[٢]

لا في بعض المراتب والتنزيهي منه يوجب البعد عنه في بعض المراتب الآخر كموافقة الأمر اللزومي والأمر الندبي فإنّها توجب القرب من المولي بحسب مراتب القرب المترقب في الواجبات والمستحبات وعليه فاذا كان الفعل موجباً للبعد بملاحظة كونه مخالفة للنهي فلا يعقل أن يكون موجباً للقرب بلحاظ تلك المرتبة الّتي لوحظ القرب والبعد بمقدار بلحاظ بعض ما رتب القرب والبعد لا ينافي كونه مبعداً بذلك المقدار مع عدم البعد المرتب على ترك الواجبات وفعل المحرمات الّذي بلحاظه يكون الفعل مرخصاً فيه.

وأمّا المفسدة والحزازة فهما بما هما مفسدة وحزازة لا تنافيان القرب ولا تقضيان لبعد بل المنافي للقرب هو البعد والمقتضي للقرب والبعد موافقة الأمر والنهي ومخالفتهما بماهما عدل في العبودية أو ظلم على المولي.

(١) ثمّ يقول المحقّق الماتن إنّ الكراهة الفعلية تلازم عدم الأمر لأنّ الأحكام متضادة بلا فرق بين الأمر والنهي التحريمي أو الأمر والنهي التنزيهي بينهما تزاحم فلا يكون الأمر المزبور ولا التقرب به أقوي موجباً عن مبعدية الكراهة المسطورة المعهودة المذكورة حتّى يكون الأمر أهم ويسقط بهالمهم وهو النهي بل متساويين.

(٢) يعني عندتزاحم الأمرمع النهي التنزيهي ولم يكن أحدهما أقوى من غيره.

ربما إستظهر القائل بالجواز وجعل ذلك برهاناً على مدّعاه كما أنّ القائل بالإمتناع وقع من هذه في حيص وبيص ورفع اليد عن عنوان الكراهية الفعلية وجعل الكراهية في العبادات بمعنى أقلية الثواب[1]،

---

(١) وأمّا القائلين بالإمتناع فذكرو التوجيه أدلة الكراهة وجوهاً الوجه الأوّل هو الّذي ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري في «التقريرات: ص ١٣١»: الأوّل ما ذكره جماعة من أنّ الكراهة في هذه العبادات كإستحبابها وإباحتها ليست على حقائقها المصطلح عليها من مرجوحية الفعل ورجحان الترك ورجحان الفعل ومرجوحية الترك وتساويهما حتّى يلزم من إتصاف الواجب بهذه الأوصاف إجتماع الضدين بل المراد بها كون الواجب أقلّ ثواباً من الثواب المقرر لطبيعة ذلك الواجب أو أكثر ثواباً منها أو مشتملاً على ذلك الثواب فقط وأوضحه بعض المحقّقين في حاشية المعالم حيث قال: إنّ أقصي ما يقتضيه ذلك مرجوحية تلك التصرّفات بالنظر إلى ذواتها وهو لا ينافي ورجحانها من جهة أُخرى نظر إلى وقوعها جزءًا من العبادة الواجبة وحينئذٍ يقع التعارض بين الجهتين ومن البين أنّ مرجوحية المكروه لا يوازي رجحان الواجب فغاية الأمران يحصل هناك نقص في ثواب الواجب ـ إلى أن قال: ـ غاية الأمر أن يكون أقلّ ثواباً عن العاري عن تلك المنقصة.

وأوضحه صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٧٥»: كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها لأجل تشخصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها كما في الصلاة في الحمام فإنّ تشخصها بتشخص وقوعها فيه ←

ولو لمزاحمة المفسدة الغير اللازمة لمرتبة من المصلحة الّتي طبع العبادة مقتضي لها فصارت العبادة المزبورة أقلّ ثواباً عما يقتضيه طبعها في فرد آخر كي[1]

لا يناسب كونها معراجاً وإن لم يكن نفس الكون في الحمام بمكروه ولا حزازة فيه أصلاً بل كان راجحاً كما لايخفى وربّما يحصل لها لأجل تخصصها بخصوصيّة شديد الملائمة معها مزية فيها كما في الصلاة في المسجد والأمكنة الشريفة وذلك لأنّ الطبيعة المأمور بها في حد نفسها إذا كان مع تشخص لايكون معه شدة الملائمة ولاعدم الملائمة لها مقدار من المصلحة والمزية كالصلاة في الدار مثلاً ويزداد تلك المزية فيما كان تشخصه بماله شدة الملائمة وتنقص فيما إذا لم تكن له ملائمة ولذلك ينقص ثوابها تارة ويزيد أخرى ويكون النهي فيه لحدوث نقصان في مزيتها فيه إرشاد إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد ويكون أكثر ثواباً منه وليكن هذا مراد من قال: إنّ الكراهة في العبادة تكون بمعنى أنها تكون أقلّ ثواباً ولا يرد عليه بلزوم إتصاف العبادة الّتي تكون أقلّ ثواباً من الأُخرى بالكراهة ولزوم إتصاف مالا مزيد فيه ولا منقصة بالإستحباب لأنّه أكثر ثواباً ممّا فيه المنقصة لما عرفت من أنّ المراد من كونه أقلّ ثواباً إنّما هو بقياسه إلى نفس الطبيعة المشخصة بما لا يحدث معه مزية لها ولا منقصة من المشخصات وكذا كونه أكثر ثواباً ولايخفى أنّ النهي في هذا القسم لا يصلح للإرشاد. كما عرفت وإلى ذلك أشار المحقّق الماتن في العبارة.

(١) تقدّم ما نقله الشيخ الأنصاري في «التقريرات: ص ١٣١»: ثمّ أجاب

لا يرد عليه أنّ بعض العبادات أقلّ ثواباً عن بعض آخر ومع ذلك لايسمّى مكروهاً إذ[١]

عن الإيراد على هذا الوجه من عدم الضابط ولزوم مكروهية جل العبادات بأنه ليس المراد بها مجرد أقلية الثواب بالنظر إلى غيرها بل المقصود.

كونها أقلّ ثواباً بالنظر إلى ما أعدّ من الثواب لتلك العبادة في حد ذاتها فقد يجيء هناك ما يزيد ثوابها من ذلك كما في المسجد ونحوه وقد يجيء ما يوجب نقصه كالصلاة في الحمام.

وقال الشيخ الأعظم الأنصاري في «التقريرات: ص ١٣٢»: ويمكن دفعه بأن المجيب بني جوابه على أن يكون المراد من قلة الثواب هو قلته بالنسبة إلى الثواب المقرر للمهية ويستفاد منه بالمقايسة أنّ المندوب هو مازاد ثوابه على ثواب المهية والفرد المباح لا يزيد ثوابه على ثوابها. وقدر مر توضيحه في كلام صاحب الكفاية أيضاً.

(١) وبذلك أجاب عن هذا الوجه المحقّق العراقيّ في المتن وفي «النهاية: ج ١ ص ٤٣٤»: وأمّا من حمل الكراهة فيها على أقلية الثواب والرجحان وإن كان المتعين هو الوجه الأوّل، أي أقلية الثواب نظر إلى عدم ملائمة أقلية الرجحان مع مداومة الأئمّة عليهم السلام على الترك. وهو القابل لإطلاق الكراهة من مزاحمة مصلحته مع المفسدة غير الملزمة دون أقلية الرجحان وقصور في الإقتضاء والمصلحة.

وأمّا ما ذكره في «الكفاية» من الإرشاد ففيه أنّه لو سلّم يمكن أن يكون مولوياً تنزيهياً ولاينحصربثبوت مفسدة في متعلقه بل لوكان فعل العبادة ملازماً

قلة الثواب لقصور الإقتضاء غير مرتبط بقلته لمزاحمة مصلحته مع المفسدة الغير الملزمة وما هو قابل لإطلاق الكراهة عليه هو الأخير بدون الأوّل ولكن[١] التحقيق في المقام أيضاً الإلتزام بالكراهية الفعلية مع عدم إضراره برجحان العمل الموجب للتقرب به وتوضيح ذلك يقتضي طي الكلام تارة فيما[٢]

لفوات مقدار من المصلحة وحيث أنّ فوت ذلك المقدار مبغوض حقيقة كان ملازمه مبغوض عرضاً فيكون منهياً عنه، ولو بالعرض.

(١) أمّا ما عليه المحقّق العراقيّ في «العبادات المكروهة» قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٣٤» وعلى هذا التقريب، أي الآتي أيضاً عرفت حل الأعضال في العبادات المكروهة أيضاً حيث جمعنا بين صحّة العبادة وبين ظهور النواهي المتعلقة بها في الكراهة المصطلحة بالإلتزام بفعلية الكراهة في الفرد، ولو ببعض حدوده مع الإلتزام بصحة العبادة أيضاً لمكان رجحانها ذاتاً بمقدار يقتضي حفظ وجودها من قبل حدودها الطبيعي لا مطلقاً حتّى من قبل حدودها الشخصية ولكن مثل ذلك كما عرفت إنّما هو في العبادات المكروهة الّتي لها بدل كالصلاة في الحمام مثلاً.

وبيان هذا المدّعي وتوضيحه قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٤٠» إنّ العبادات المكروهة في الشريعة تكون على نحوين.

(٢) أحدهما: العبادة المكروهة الّتي من سنخها بدل غير مكروه سواءً صارت تلك العبادة مكروهة بعنوان أخص مطلقاً من العنوان الّذي كانت به

له بدل من العبادة المكروهة وأُخرى[١] فيما لابدل له، أمّا الكلام فيما له بدل[٢] كالصلاة في الحمام أو في مكان التهمة فنقول إنّ المفسدة الغير الملزمة إذا قامت في الصلاة المخصوصة فلا شبهة[٣]

عبادة كالصلاة في الحمام أم صارت مكروهة بعنوان كان بينه وبين العنوان الّذي صارت به عبادة عموم من وجه كالصلاة في مواضع التهمة.

(١) ثانيهما: العبادة المكروهة الّتي ليس لها بدل كصوم اليوم العاشر من المحرم.

(٢) أمّا النحو الأوّل: فهو يكون على قسمين أيضاً الأوّل: أن تكون بين متعلّق الأمر ومتعلّق النهي جهة اشتراك في المعنى المقوم لماهية كلّ منهما أي كالحركة الصلاتية وفي الحمامية مع إمتياز كلّ منهما عن الآخر بخصوصيّة غير خصوصيّة الآخر كما أنهما يشتركان في مصداق واحد حيث يتحقّقان في الخارج وذلك هو ملاك القول بالإمتناع عندنا حيثما يكون الأمر والنهي إلزاميين. الثاني: هو ما لاتكون فيه بين متعلّق الأمر ومتعلّق النهي جهة إشتراك في المعنى المقوم لماهيّة كلّ منهما وهو ملاك القول بالجواز عندنا كما أشرنا إليه فيما سبق أمّا القسم الأوّل.

(٣) فحاصل الكلام فيه أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعة المأمور بها بما أنّه يدعوا إلى صرف الوجود في مقام إيجادها لا يتعلّق بالخصوصيّات الفردية الّتي لاتنفك عنها أفراد تلك الطبيعة، أي كذا وأم كذا والطويل والقصير والأبيض والأسود ونحوه ولا بالخصوصيّات الموجبة لكونها حصصاً منها، أي الحالات لمكان كذا وزمان كذا ونحوهما ولا يدعوا إلى شيءٍ منها: أوّلاً وبالذات بل ◄

في أن مصلحة ذات الصلاة الجامع بينه وبين غيره سارية إلى هذا الفرد من جهة ما فيها بما هو جامع لا من حيث خصوصه كما هو الشأن في كلّ أمر بالطبيعة بالإضافة إلى خصوصيّات الأفراد حيث لا يسري الأمرمنها إليها وبعدما يسري الأمر إلىالفرد من جهة الحيثية الجامعة فقهراً يصير المفسدة الغير الملزمة بالإضافة إلى هذه الحيثية مغلوبة غير مؤثّر فيصير هذا الفرد من الحيثية الجامعة الصلاتية محبوباً.

وأمّا[1] بالنسبة إلى الخصوصيّة الفردية باق على تأثيره في المبغوضيّة وحينئذٍ نقول[2]

إنّما يدعوا إلى الطبيعة المحفوفة بها أوّلاً وبالذات وإلى تلك الخصوصيّات الحافة بها. ثانياً وبالعرض.

(١) وأمّا النهي مطلقاً، ولو كان تنزيهياً فبما أنّه يزجر عن فعل متعلّقه بنحو الطبيعة السارية فينحل إلى نواهي متعددة بعدد حصص متعلّق النهي فتكون كلّ حصة من متعلّق النهي العام متعلّقاً لنهي حقيقي خاصّ بها وحينئذٍ تكون خصوصيّة الحصة داخلة في حيز ذلك النهي الخاص بتلك الحصة وإن كانت الخصوصيّة الفردية خارجة عنه.

(٢) وعلى هذا لو صدق عنوان المأمور به وعنوان المنهي عنه على فعل المكلّف كالصلاة في الحمام لكشف ذلك عن وجود ملاك الأمر وملاك النهي في ذلك الفعل الواحد.

إنّ هذه المصلحة الملزمة وإن يزاحم المفسدة الغير الملزمة بالنسبة إلى حيثية الطبيعة المحفوظة في الفرد ويصير المفسدة[١] في تأثير مغلوباً[٢] ولكن لا يراهم[٣] مصلحة الجامع المفسدة القائمة بخصوصيّة الفرد لا في مقام التأثير ولا الإيجاد إذ بترك هذه الخصوصيّة لا يفوت مصلحة الجامع فمقتضي[٤]

---

(١) وبما إن ملاك النهي في هذه الحصة لم يقاوم ملاك الأمر لكونه أقوي منه فيسري الأمر إلى تلك الحصة تبعاً لطبيعي الصلاة المتحقّق فيها وبما أنّ الأمر في مثل قوله صل لا يدعوا إلّا إلى صرف وجود متعلّقه تكون تلك الحصة بما هي أحد أفراد صرف وجود طبيعة الصلاة مأموراً بها لا بما هي حصة خاصّة وهذا بخلاف النهي فإنّه قد تعلق بها بخصوصها فهو يزجر عنها بخصوصها لتحقّق ملاك النهي في تلك الحصة الخاصّة بما هي خاصّة فاذا فرضنا أنّ ملاك الأمر مزاحم لملاك النهي وغالب عليه في طبيعي الصلاة المتحقّق في الحصة الخاصّة لم يكن لملاك النهي مزاحم في خصوصيّة الحصة الموجبة لكونها حصة من ذلك الطبيعي في قبال حصة أُخرى منه فيؤثّر ذلك الملاك أثره في نفس الخصوصيّة وليس هو إلّا النهي عنه.

(٢) أي لعل الصحيح «تأثيرها مغلوبة».

(٣) أي لعل الصحيح «لا يزاحم».

(٤) ويتفرع على ذلك أنّ العقل يرجح إمتثال أمر الصلاة مثلاً بحصة منها غير الحصة الّتي تعلّق النهي بها لكونها ذات خصوصيّة مكروهة للمولى.

حكم العقل بالجمع بين الغرضين حكمه بترك الفرد المخصوص بترك تنزيهي والإتيان بالجامع في غير هذا الفرد ولانعنى من الكراهة الفعلية لهذا الفرد إلّا هذا مع[١] عدم منافاته بالتقرب بهذا الفرد من حيث ما فيه من الجامع الراجح ليس إلّا لأنّ المفروض بقائه على رجحانه[٢] ولكن[٣] لا يحكم العقل حينئذٍ بالتخيير بينه وبين غيرهمن الأفرادبنحو التخيير في غير المقام لأنّ[٤]التخيير المزبور إنّما نشأ من عدم ترجيح بين الأفراد وتساويها في عالم الإيجاد.

---

(١) ولكن لوجاء بهذه الحصة المنهي عنها تنزيهاً لإمتثل بها أمر الصلاة لإشتمال هذه الحصة على طبيعي الصلاة وملاك الأمر بها بلا تفاوت بينها وبين غيرها من هذه الجهة أصلاً.

(٢) أي يمكن التقرب بهذا الفرد المرجوح لما فيه من الطبيعة الراجحة.

(٣) أي العقل لا يحكم بالتخيير بينه وبين سائر الأفراد كما في سائر الموارد الّذي يحكم العقل بالتخيير بين الأفراد.

(٤) أي الوجه في ذلك هو في سائر الموارد يكون التخيير بين الأفراد لكونها متساوية الإقدام لا مزية لإحداها على الأخري بخلاف المقام لوجود ذي المزية في بعض الأفراد بإعتبار الكراهة الفعلية ولذا يخرج هذا الفرد عن عدل التخيير عقلاً ويحكم العقل بالتخيير بالنسبة إلى سائر الأفراد لما عرفت.

وأمّا مع وجود مرجح فعلي، ولو تنزيهي فالعقل لا يحكم إلّا بترجيح ذي المزية بمقدار مزيته من الكراهة المصطلحة المفروضة في المقام وهو المقصود والمرام[1] هذا كلّه فيما له بدل.

---

(١) هذه الحصة لإشتمالها على الخصوصيّة المكروهة الموجبة للتنزه عنها في نظر المولى إفترقت عن بقيّة الحصص الّتي لم تشتمل على مثل هذه الخصوصيّة وبذلك يتضح لك أنّ الكراهة في العبادة تكون على حقيقتها المعروفة في غير العبادة ولا نحتاج إلى تأويلها بأقلية الثواب وممّا ذكرنا ظهر حال القسم الثاني وهو ما إذا تعلّق الأمر بعنوان والنهي بعنوان آخر بنحو لو إنطبقا على وجود واحد لما كان موقع صدق أحدهما هو نفس موقع صدق الآخر كما أوضحناه سابقاً.

وهذا هو الصحيح القوي في هذا المقام وذكر أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص١٤١»: ثمّ إنّ الفرق بين العبادةالمكروهة علىالتقريب المذكور وبين مورد إجتماع الأمر والنهي التحريمي على الجواز يتحقّق بإمكان إمتثال أمر العبادة في الأوّل مطلقاً وفي الثاني في حال الجهل بالنهي فقط والسرّ في ذلك أنّ النهي التنزيهي في الأوّل وإن كان فعلياً لا يمنع عن إمتثال أمر العبادة بالحصة الّتي تعلّق بها لأنّه يتضمن جواز الإتيان بمتعلقه والترخيص في مخالفته وهذا الجواز والترخيص يلائمان كمال الملائمه للأمر المتعلّق بالعبادة فيصح إمتثاله بمتعلّق النهي التنزيهي في حال فعليته والعلم به بخلاف النهي التحريمي فإنّه يمتنع عن الإتيان بمتعلّقه ولا يرخص المكلّف في مخالفته فينافي بذلك كمال المنافات للأمر المتعلّق بالعبادة فكيف يمكن إمتثال هذا الأمر بمورد النهي ◄

التحريمي في حال العلم به.

لعدم إمكان التقرب كما عرفت وذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٦٤»: أمّا القسم الأوّل أعني به ما إذا كانت النسبة بين المأمور به والمنهي عنه تنزيهاً نسبة العموم والخصوص من وجه فلا إشكال فيه في صحة العبادة وعدم كون دليل النهي التنزيهي مقيداً لإطلاق المأمور به على القول بالجواز لأنّ المأمور به يكون حينئذٍ مغايراً للمنهي عنه بالهوية فلا موجب للتقييد.

وأمّا على القول بالإمتناع وفرض وحدة الهوية في الخارج التحقيق أنّ العبادة على هذا القول وإن كانت منهياً عنها لا محالة إلّا أنّ النهي عن حصة خاصّة لايوجب تقييد المأمور به بغيرها ما لم يكن النهي تحريماً أو كان النهي مسوقاً لبيان المانعيّة توضيح ذلك أنّ النهي عن حصة خاصّة من العبادة تارة يكون مسوقاً لبيان كون تلك الخصوصيّة المتخصصة بها العبادة مانعة عن صحتها من دون دلالته على حكم تكليفي كما في النهي عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه والنهي في هذا القسم لا إشكال في كونه مقيداً لإطلاق المأمور به وكشفه عن إختصاص الأمر بغير تلك الحصة وأُخرى يكون النهي مسوقاً لبيان حكم تكليفي وذلك الحكم، إمّا أن يكون حكماً تحريمياً أو يكون حكماً تنزيهياً فإن كان الحكم تحريمياً كان مقتضاه عدم وجود متعلّقه في الخارج وهو ينافي ما يستفاد من إطلاق المأمور به من الترخيص في تطبيقه على أي فرد من أفراده أراد المكلّف تطبيقه عليه في مقام الإمتثال فلا محالة يكون النهي عن حصة خاصّة موجباً لتضيق المأمور به وتقييد إطلاقه بغيرها ـ إلى أن قال: ـ وأمّا إذا كان النهي من حصة خاصّة نهياً تنزيهياً فهو لا ينافي رخصة تطبيق المأمور به على تلك الحصة بالضرورة وذلك لأنّ النهي

التنزيهي متضمن للرخصة في إيجاد متعلّقه على الفرض فلا تنافي بينه وبين إطلاق المأمور به ليكون مقيداً له بغير متعلّق النهي غاية الأمر أنّ تطبيق المأمور به على الفرد المنهي عنه يكون مرجوحاً بالإضافة إلى تطبيقه على غيره من الأفراد وبالجملة النهي التنزيهي وإن كان مضاداً للوجوب لتضاد الأحكام بأسرها ولازم ذلك أن لا يتعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي، ولو كان النهي تنزيهياً إلّا أنّ النهي عن بعض أفراد المأمور به لا يستلزم إجتماع الحكمين المتضادين في شيءٍ واحد لأنّ الأمر على الفرض لم يتعلّق إلّا بصرف وجود الطبيعة مع قطع النظر عن جميع خصوصيّاته الطارية عليه.

وأمّا النهي التنزيهي فهو متعلّق بخصوص حصة خاصّة دون صرف وجود الطبيعة فلو كان هناك تناف لكان ذلك بين النهي وترخيص تطبيق المأمور به على، أي فرد من أفراده أراد المكلّف تطبيقه عليه في الخارج لكن النهي إذا كان تحريمياً تحقّق التنافي بين الأمرين لا محالة فلابدّ من رفع اليد عن إطلاق المأمور به لما تعلّق به النهي.

وأمّا إذا كان النهي تنزيهياً فهو بما أنّه يتضمن الترخيص في إيجاده لا يقع التنافي بينه وبين الإطلاق المزبور فلا موجب لرفع اليد عن الإطلاق بسببه فيجزي في مقام إمتثال الأمر المتعلّق بصرف الوجود الإتيان بالفرد المنهي عنه تنزيهاً وإن كان الإمتثال المتحقّق به مرجوحاً بالإضافة إلى غيره ولعل من فسر الكراهة في العبادة بأقلية الثواب أراد به ما ذكرناه لا أنّ النهي إستعمل في غير طلب الترك إرشاداً إلى كون متعلّقة أقلّ ثواباً من غيره فعلى ذلك يكون النهي مستعملاً في طلب الترك لمرجوحية الفعل لكن المرجوحية إنّما هي في تطبيق المأمور به

على الفرد المنهي عنه تنزيهاً وهو لا ينافي الرخصة في تطبيقه عليه كما عرفت إلّا أنّها توجب أقلية الثواب عند تحقّق الإمتثال بذلك الفرد لا محالة وما ذكرناه هو السرّ في عدم إلتزام الأصحاب بتقييد المطلقات الإلزامية بالأمر الإستحبابي والنهي التنزيهي المتعلقين ببعض أفرادها بل حملوا الأوّل على أفضل الأفراد والثاني: على أقلية الثواب كما أنّه هو السرّ في عدم إلتزامهم بالتقييد في باب المستحبات وحملهم المقيد على كون أفضل الأفراد.

وفيه أوّلاً: أنّ النهي التحريمي لا يوجب تقييد إطلاق الأمر وتضييقه وإنّما يوجب رفع حجية الإطلاق في مورد الإجتماع على ما سيأتي في محله.

وثانياً: أنّ عدم التقييد في المندوبات لأجل كونه من باب تعدد المطلوب ومراتب الفضل والرجحان.

وثالثاً: ذكر أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٤٢»: لأنّ ما ذكره في المقام إن تم لزمه أن يقول به فيما إذا كان النهي إلزامياً لإشتراك الأحكام في المضادة وإتحاد الملاك الّذي سوغ لأجله إجتماع الأمر والنهي في العبادة المكروهة مع أنّه لا يقول بجواز الإجتماع في النهي الإلزامي بلحاظ الملاك الّذي سوغ لأجله إجتماع الأمر والنهي التنزيهي في العبادة المكروهة بل يجعل ملاك الجواز ثمة كون التركيب في مورد الإجتماع إنضامياً ليتعدد متعلّق الأمر والنهي وملاك الإمتناع كون التركيب في مورد الإجتماع إتحادياً وهل يفترق حال مورد الإجتماع في النهي الإلزامي عن حاله في النهي التنزيهي ليجوز اجتماع الأمر والنهي التنزيهي حتّى مع كون التركيب في مورده إتحادياً. نعم، هناك فرق بينهما من حيث إمكان إمتثال الأمربالعبادة بالحصةالمكروهةمنها لكون النهي المتعلّق

وأمّا فيما لا بدل له[١]

بها تنزيهياً تجوز مخالفته شرعاً وعقلاً وعدم إمكان إمتثال الأمر بها في مورد الإجتماع مع كون النهي تحريمياً، ولو قلنا بالجواز في حال العلم بالنهي وهذا الفرق لادخل له بالملاك الّذي نقول بلحاظه بجواز الإجتماع أو إمتناعه.

والعمدة أنّ تعدد المراتب يصح على مسلك المحقّق العراقيّ وبه يصحح جواز إجتماع الأمر والنهي التحريمي أيضاً كمامر لكن تعلّق الأمر على الطبيعة والنهي عن الحصة الخاصّة لا يتم على مسلك المحقّق النائينيّ من أنّ الأوامر والنواهي يتعلّق بالخارجيات وقبلها يكون فرضية فكيف يتعلّق الأمر على الطبيعة فإن تعلّق على الخارج فيلزم إتحاد المتعلّق كما هو واضح.

(١) أمّا النحو الثاني من العبادة المكروهة وهي الّتي لابدل لها مثل صوم يوم عاشوراء والصلوات المبتدئة عند طلوع الشمس وغروبها ونحو ذلك فقد قيل في توجيه كراهتها مع كونها عبادة مقربة وجوه منها ما أفاده المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٣٤»: وأمّا ما لابدل لها منها كصوم يوم عاشوراء والصلوات المبتدئة في الأوقات المخصوصة في أوّل طلوع الشمس وعند غروبها ونحو ذلك ممّا كان أمره من قبيل الوجود الساري فلا يتم هذا التقريب أي التقريب الّذي تقدّم فيما له البدل إذ في مثل ذلك يقع التزاحم قهراً بين الأمر والنهي في الفرد بجميع حدوده ومن ذلك لابدّ فيها، إمّا من صرف تلك النواهي عن ظاهرها إلى حيث إيقاع العبادة في الأوقات الخاصّة نظير النهي عن إيقاع جوهر نفيس في مكان قذر فكان المبغوض حينئذٍ هو كينونة الصلاة في أوقات خاصّة لا نفسها.

كالصلاة في أوقات مخصوصة فيمكن[١] دعوى أنّ الكراهة الفعلية[٢] متوجّه فيها إلى إيقاعها في وقت خاص على وجه يكون المبغوض كينونته في الظرف الكذائي[٣] مع حفظ المحبوبية في نفس ذاته[٤] ولم يكن مأموراً به بأمر فعلى، ولو إستحباباً[٥] بالفرض تعلّق الكراهيّة المصطلحة بلازم وجوده بلا احتياج فيه أيضاً إلى الإلتزام بأقلية الثواب وإن لم يكن فيه أيضاً محذور[٦]

وأمّا من حمل الكراهة فيها على أقلية الثواب والرجحان وإن كان المتعين هو الوجه الأوّل نظر إلى عدم ملائمة أقلية الرجحان مع مداومة الأئمّة عليهم السلام على الترك. وتوضيح ذلك.

(١) ذكر أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٤٥»: من أنّ الأمر متعلّق بنفس العبادة أعني به الصوم المتقرب به في يوم عاشوراء مثلاً.

(٢) وأنّ النهي متعلّق بجعل ذلك اليوم ظرفاً له كالصلاة في الحمام.

(٣) بمعني إنّ الصلاة في الحمام لم يتعلّق بها النهي وإنّما تعلّق النهي بجعل الحمام ظرفاً لها.

(٤) وذلك لا ينافي كون الصوم محبوباً فضلاً عن كونه مطلوباً كما هو الشأن في الصلاة في الحمام.

(٥) أي ما يظهر من المحقّق الماتن أنّه حينئذٍ عند التزاحم لا أمر لأجل الكراهة الفعلية وإنّما يكون مجرد المحبوبية للذات خلافاً لما أفاده الأستاد.

(٦) وهذا التوجيه وإن كان خلاف الظاهر إلّا أنّه أقرب إليه من توجيه

وبالجملة[١] نقول: إنّ ظاهر تعلّق النهي بنفس العمل ينافي فعلية رجحانه فالأمر يدور بين[٢] رفع اليد عن الظهور في الكراهيّة بحمله على أقلية الثواب بمقتضى ما أسلفناه أو[٣] رفع اليد عن ظهور تعلّق النهي بالعمل بالمقيد وصرفه إلى حيث تقييده وإخراج العمل بذاته عن حيز النهي فبقى النهي حينئذٍ على ظهوره من الكراهة المصطلحة وربّما[٤]

الكراهة في العبادات بكون الفرد المنهي عنه منها أقلّ ثواباً من الفرد غير المنهي عنه لحمل النهي على حقيقته فيها على الأوّل دون الثاني فإتضح ممّا تقدّم أنّ وقوع العبادات المكروهة في الشريعة لا يدلّ على جواز الإجتماع فيما هو محل النزاع.

(١) والحاصل: أنّ ظاهر النهي تعلّق بنفس العمل الّذي تعلّق به الأمر وهي ذات الصلاة في الحمام مثلاً ولابدّ من رفع اليد عن هذا الظهور لتضاد الأحكام ولايمكن إجتماعهما في موضوع واحد وذلك بأحد وجهين.

(٢) الوجه الأوّل: هو رفع اليد عن أصل الظهور والصرف عن الكراهة الفعلية وحمله على أقلية الثواب.

(٣) الوجه الثاني: بقاء الظهور على حاله ورفع اليد عن تعلقه بذات العمل وصرفه إلى التقييد وظرف العمل وأنّ نفس العمل خارج عن النهي فيكون النهي باقٍ على الكراهة الفعلية.

(٤) والترجيح للوجه الثاني الأمرين.

ترجح هذا الوجه قوّة[١] ظهور النهي في الكراهة المصطلحة وبعد[٢]

---

(١) الأمر الأوّل: قوّة ظهور النهي في الكراهة الفعلية ورفع اليد عنها من دون قرينة قطعية مشكل بل غير ممكن.

(٢) الأمر الثاني: حمله على أقلية الثواب بعيد عن إرتكاز المتشرعة ومداومة الأئمّة عليهم السلام على الترك وإن تقدّم أنّ بعضهم ذهبوا إلى أقلية الثواب هذا هو التوجيه الأوّل الّذي إختاره المحقّق العراقيّ مع بقاء الكراهية على حالها وحرصاً على مختاره قدمه وقدمناه على سائر التوجيهات وأشار إلى هذا التوجيه المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٨٤» وقال: كما أنّ الإلتزام كما عن بعض أجلة العصر برجوع النهي إلى خصوصيّة الكون في الحمام مثلاً فلا نهي عن الصلاة حقيقة بلا وجه بل ربّما يكون نفس الكون في الحمام راجحاً وإنّما لا يلائم الصلاة وربّما يبرهن على لزوم رجوع النهي إلى الخصوصيّة بما محصله أنّ طبيعة الصلاة بماهي لا تعقل أنّ تؤثّر في المصلحة والمفسدة بداهة أنّ الطبيعة لا تقضي إقتضائين متباينين، أي المصلحة والمفسدة كالبرودة والحرارة والإطلاق وإن كان في قبال التقييد إلّا أنّه لتسرية الحكم إلى جميع أفراد الطبيعة لا أنّه دخيل في ترتّب الأثر، أي الأثر للذات وهي المصلحة لا للإطلاق ليتوهّم إن المطلق بما هو مطلق يغاير المقيد بما هو مقيد وذات الطبيعة بماهي متحدة مع المقيد، أي طبيعة الصلاة الّتي في الحمام أو في غير الحمام متحدة إتحاد اللامتعين، أي الطبيعة مع المتعين، أي المقيد واللا بشرط المقسمي مع بشرط شيءٍ، أي الّذي هو قسم ويكون القيد خارجاً فعليه يلزم أن يكون النهي عن الخصوصيّة وفيه أوّلاً: أنّ ↖

المحال إقتضاء الشيء أثرين متقابلين لا أثرين متباينين غير متقابلين وكلّ مصلحة مضادة للمفسدة.

وثانياً: أنّ أتحاد المطلق والمقيد في الوجود لا يمنع عن دخل القيد في ترتّب شيءٍ عليه كشرب السكنجبين الحامض مثلاً في مكان بارد أو زمان بارد فإنّه من حيث ذاته يؤثّر في دفع الصفراء مثلاً ومن حيث تقييده بالوقوع في المكان البارد أو الوقت البارد يؤثّر في الحمي مع أن شرب السكنجبين مع حيث ذاته لا يؤثّر في الحمي ونفس الكون في المكان البارد أو الوقت البارد لا يؤثّر في الحمي بل شرب الحامض مقيداً بهذا القيد الخاص يؤثّر ذلك الأثر الخاص المجامع مع الأثر الآخر.

وما ذكره لا يمكن المساعدة عليه، أمّا ما ذكره أوّلاً من نفس الكون في الحمام راجحاً ففيه أنّه إحتمال بعيد ولا يبعد أنّ النهي لما في نفس الحمام من الخباثة والكثافة مع كونه في معرض كشف العورة فصار هذا الظرف مكروهاً ويرد على الإعتراض الأوّل أنّ هنا متقابلين لا متباينين لأنّ الإرادة والكراهة، ولو تنزيهياً من المتقابلين الذيا لا يجتمعان في موضوع واحد لتضاد الأحكام.

كما يرد على الإعتراض الثاني أنّه لو كان الأمر كما ذكر لكان المقيد من الأوّل ذات مصلحة كالرقبة المومنة لا المطلق كالصلاة وفي المقام يكون المطلق ذات مصلحة، أي الصلاة مع قطع النظر عن المكان فما ذكره غير قابل للإعتماد عليه فالصحيح ما أفاد المحقّق العراقيّ من الوجه البة الوجه الثاني ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٨٤» قال: فالصحيح في تصور الكراهة هو أنّ طبيعة الصلاة على ماهي عليه من المصلحة بحدها لكنّها لتشخصها بالمكان الخاص تحدث فيها حزازة لا تقاوم تلك المصلحة اللزومية أو تلك المرتبة من

حمله على أقلية الثواب وإن كان الكلمات يصاعده وعلى أي حال لايبقى في البين مجال لتوجّهات أُخرى في المقام بإرجاع النهي إلى مطلوبية نفس الترك[١]

المصلحة الغير اللزومية فهي واجبة أو مندوبة بالفعل ومكروهة ملاكاً لا فعلاً حتّى يمنع عن التقرب بها.

وفيه أوّلاً: لا وجه لرفع عن الظهور في الكراهة الفعلية بعد إمكانه بما ذكرنا.

وثانياً: أنّ ذلك يرجع إلى أقلية الثواب وقد عرفت بعده.

(١) الوجه الثالث: هو ما ذهب إليه شيخنا الأعظم الأنصاري في «التقريرات: ص ١٣٧» قال: الثالث لايبعد أن يكون حاسماً لمادّة الإشكال وهو أنّه لا ضير في أن يكون طرفا النقض من شيءٍ واحد، ولو من حيث إندراجها تحت عنوان آخر ذي مصلحة مقتضية للأمر بهما كفعل الأكل المندرج تحت عنوان إجابة المؤمن لترك المندرج تحت عنوان الصوم وحيث أنّه لا يسعنا الجمع بين المتناقضين فلا محالة يصير التكليف بهما تكليفاً على وجه التخيير بين الفعل بعنوانه والترك بعنوانه ولا يلزم من ذلك إباحة الفعل فإنّه إنّما يتأتي فيما لو فرض تساوي الفعل والترك مع قطع النظر عن لحوق عنوان آخر بهما والمفروض فيما نحن بصدده هو لحوق عنوان آخر به بهما فالترك المطلق من غير لحوق عنوان به من الصوم والإجابة ممّا لا حسن فيه ولا يقتضي أمراً ولا نهياً وتقييده بمخالفة المؤمن يوجب النهي عنه فيصير الفعل مأموراً به وتقييده بالصوم يوجب الأمر به ولا غائلة.

وهو المختار لصاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٥٦»: إمّا لأجل إنطباق عنوان

ذي مصلحة على الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض وإن كان مصلحة الترك أكثر فهما حينئذٍ يكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين فيحكم بالتخيير بينهما لو لم يكن أهم في البين وإلّا فيتعيّن الأهم وإن كان الآخر يقع صحيحاً حيث أنّه كان راجحاً وموافقاً للغرض.

وأورد عليه المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٦٤»: ولكنّه لايخفى أنّ الفعل والترك إذا كان كلّ منهما مشتملاً على مقدار من المصلحة فبما أنّه يستحيل تعلّق الأمر بكلّ من النقيضين في زمان واحد يكون المؤثّر في نظر الأمر إحدي المصلحتين على تقدير كونها أقوي من الأخري وتسقط كلتاهما عن التأثير على تقدير التساوي لإستحالة تعلق الطلب التخييري بالنقيضين لأنّه من طلب الحاصل وعليه يستحيل كون كلّ من الفعل الترك مطلوباً بالفعل وبالجملة إشتمال كلّ من الفعل والترك على المصلحة يوجب تزاحم الملاكين في تأثيرهما في جعل الحكم على طبق كلّ منهما لإستحالة تأثيرهما في زمان واحد في طلب النقيضين تعييناً أو تخييراً.

وأورد عليه أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٣٦٤» لايخفى عليك أنّ إشتمال كلّ من الفعل والترك على المصلحة وإن كان لا يوجب تعلّق الأمر بهما تعييناً أو تخييراً لإستحالة طلب النقيضين تعييناً أو تخييراً إلّا أنّ ذلك فيما إذا كانت المصلحة مترتّبة على مطلق وجود الفعل والترك.

وأمّا فيما إذا كانت مترتّبة على حصة خاصّة من الفعل كما هو الحال في موارد العبادات المكروهة في محل الكلام إذا لمصلحة فيها مترتّبة على الفعل المأتي به عبادة فلامحالة يكون المورد داخلاً في صغرى تزاحم المستحبين لأنّ المكلّف

حينئذٍ قادر على تركهما والإتيان بالفعل المجرد عن قصد القربة وغير قادر على الجمع بينهما وعليه فاذا كانت مصلحة الترك أهم من مصلحة الفعل لم يكن مانع من النهي عن الفعل إرشاد إلى ما في الترك من المصلحة فالكراهة في هذه الموارد لم تنشأ من حزازة ومنقصة في الفعل لتنافي كونه عبادة بل إنّما نشأت من كون الترك أرجح من الفعل كما يظهر ذلك من مداومة الأئمّة ـ سلام الله عليهم ـ على الترك وأمرهم أصحابهم به وهذا لا ينافي صحة الفعل إذا أتي به عبادة وهذا الوجه هو الّذي أفاده العلّامة الأنصاري قدس سره في تصوير الكراهة في العبادة في هذا القسم وهو الصحيح.

لكن يرد على هذا الجواب كونه إرشاداً خلاف الظاهر ولذا قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٤٣»: ولكن ذلك أي ما ذكره المحقّق النائينيّ أنّ طلب إيجاد الشيء يناقض طلب تركه في أنّ واحد لا يوجب خدشاً في هذا الوجه لأنّ كون وجود الشيء وعدمه مستحبين ومطلوبين إنّما يوجب التزاحم بين هذه الحكمين الإستحبابيين ولا ريب في أنّ هذين الحكمين المتزاحمين لا فرق بينهما وبين سائر الأحكام الإستحبابية المتزاحمة فكما أنّ تزاحمها لايوجب إلّا ثبوت التخيير بينها كذلك تزاحم هذاين الحكمين المتعلقين بوجود الشيء وتركه. نعم، الّذي يمكن أن يكون وارداً عليه، أي على الشيخ الأعظم الأنصاري هو أنّ الوجه المزبور بحسب القواعد العقلية غير معقول، أمّا أوّلاً فلان الأمر والنهي إنّما يتعلقان ببعض الأفعال بإعتبار ما فيها من المصالح والمفاسد وعدم الشيء بما هو عدم لايعقل أن يكون مشتملاً على مصلحة أو مفسدة لهذا تجد الأمر والنهي يتعلقان بنفس الفعل بعثاً إليه أو زجراً عنه.

أو جهة أخرى[١]

وأمّا ثانياً: فلان العنوان الراجح المنطبق على عدم العبادة المكروهة إذا كان مفهوماً ثبوتياً لا يعقل أن ينطبق على العدم لتناقض المفهوم مع مصداقه هذا مضافاً إلى كون التوجيه المذكور لا يلائم ظاهر النهي عن العبادة المكروهة فإنّ ظاهره كون فعل العبادة مرجوحاً لا أنّ تركها راجح.

وأجاب عن الشيخ الأعظم الأنصاري، المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٣٥»: أمّا الأوّل فلأن مقتضي أرجحية الترك بعد فرض إنطباق العنوان المزبور عليه وإتحاده معه هو أن يكون نقيضه وهو الفعل بمقتضي إقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن نقيضه مرجوحاً فعلياً ومع صيرورة الفعل الّذي هو نقيض الترك مرجوحاً يتوجّه الإشكال المزبور بأنّه كيف المجال لصحة العبادة مع مرجوحيتها الفعلية.

وفيه أنّ ذلك على القول بالإقتضاء الأمر بالشيء وقد عرفت أنّه محل الكلام.

(١) الوجه الرابع: ما في «الكفاية: ج ١ ص ٢٥٦»: وإمّا لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك، أي وجودي من دون انطباقه، أي العنوان الوجودي عليه، أي على الترك فيكون كما إذا إنطبق، أي العنوان عليه أي على الترك من غير تفاوت إلّا في أنّ الطلب المتعلّق به، أي بالترك حينئذٍ ليس بحقيقي بل بالعرض والمجاز، أي الطلب متعلّق بالعنوان الملازم وإنّما يكون في الحقيقة متعلقاً بما يلازمه من العنوان بخلاف صورة الإنطباق لتعلقه، أي الطلب به، أي الترك حقيقة كما في سائر المكروهات من غير فرق إلّا أنّ منشأه فيها، أي في الكراهة في غير المقام

ملازمة لتركه إذ مثل هذه[١] أيضاً ينتج مبغوضية الفعل أو[٢] أجنبية المنهي عن هذا العمل بل غاية الأمر كونه لازمه ولا مجال للمصير إلى الطرفين[٣] كما لايخفى فتدّبر[٤]

حزازة ومنقصة في نفس الفعل وفيه، أي في المقام رجحان في الترك من دون حزازة في الفعل أصلاً غاية الأمر كون الترك أرجح.

(١) هذا هو الإيراد الّذي كان على الوجه المتقدّم على الأخير من أنّ بدلالة الإقتضاء يقتضي مبغوضية الفعل وقد مر الإشكال عليه بأنّ الأمر بالشيء محل كلام في إقتضاء النهي عن ضده.

(٢) هذا هو الجواب عن الوجه الأخير من أنّ النهي التنزيهي لم يتعلّق بنفس الفعل وإنّما يتعلّق بلازمه.

(٣) قال المحقّق الماتن إنّه لايمكن المصير إلى شيءٍ منهما لا الأوّل وهو إنطباق عنوان على الترك لأنّه يبتني على أن الأمر يقتضي النهي عن ضده ولا الثاني فلذا قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٣٥»: وأمّا الثاني فلكونه مخالفاً لما يقتضيه ظهور النهي من التعلق بنفس العمل لا بما يلازمه من أمر آخر كما هو واضح.

(٤) الوجه الخامس: وهو ما إختاره المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٦٥» والتحقيق في الجواب عن هذا القسم يتضح برسم مقدّمة نافعة في جملة من الموارد وهي أنّه لا شبهة في أنّ النذر إذا تعلّق بعبادة مستحبة فالأمر الناشيء من النذر يتعلّق بذات العبادة الّتي كانت متعلّقة للأمر الإستحبابي في نفسها

فيندك الأمر الإستحبابي في الأمر الوجوبي ويتحد به فيكتسب الأمر الوجوبي جهة التعبد من الأمر الإستحبابي كما أنّ الأمر الإستحبابي يكتسب جهة اللزوم من الأمر الوجوبي فيتولد من إندكاك أحد الأمرين في الآخر أمر واحد وجوبي عبادي والسرّ في ذلك أنّه إذا كان متعلّق كلّ من الأمرين عين ما تعلّق به الآخر فلابدّ من إندكاك أحدهما في الآخر وإلّا لزم اجتماع الضدين في شيءٍ واحد.

وأمّا إذا كانت العبادة المستحبّة متعلّقة للإجارة في موارد النيابة عن الغير كان متعلّق الأمر الإستحبابي مغايراً لما تعلّق به الأمر الوجوبي لأنّ الأمر الإستحبابي على الفرض تعلّق بذات العبادة.

وأمّا الأمر الناشئ من الإجارة فهو لم يتعلّق بها بل تعلّق بإتيان العبادة بداعي الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه بداهة أنّ ذات العبادة من دون قصد النيابة عن المنوب عنه لم يتعلّق بها غرض عقلائي من المستأجر ولأجله تبطل الإجارة لو تعلقت بها أو بمثلها ممّا لم يتعلّق به غرض عقلائي وعلى ذلك يترتّب أنّه يستحيل تداخل الأمرين بإندكاك أحدهما في الآخر في موارد الإجارة على العبادة إذ التداخل فرع وحدة المتعلّق والمفروض عدمها في تلك الموارد فلا يلزم اجتماع الضدين في شيءٍ واحد من تعلّق الأمر الإستحبابي بذات العمل وتعلّق الأمر الوجوبي بإتيان العبادة بداعي إمتثال الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه إذا عرفت ذلك فنقول إنّ الإشكال في إتصاف العبادة بالكراهة في القسم الثالث إنّما نشأ من تخيل أنّ متعلّق الأمر والنهي هو شئ واحد مع أنّه ليس كذلك لوضوح أنّ متعلّق الأمر هو ذات العبادة.

وأمّا النهي التنزيهي فهو لم يتعلّق بها لعدم مفسدة في فعلها ولا مصلحة في

تركها بل تعلّق بالتعبد بهذه العبادة لما فيه من المشابهة للأعداء وبما أنّ النهي تنزيهي وهو متضمن للترخيص في الإتيان بمتعلقه جاز التعبد بتلك العبادة بداعي إمتثال الأمر المتعلّق بذاتها.

وبالجملة فاذا استؤجر على قضاء الصلاة الفائتة عن الميت كما يتعلّق أمر الإيجاري بإيقاع الصلاة الفائتة بداعي أمرها كذلك المقام نظير صوم اليوم العاشر من المحرم فإنّ متعلّق الأمر الندبي هو الصوم بما هو صوم وهو عمل راجح في ذاته.

وأمّا متعلّق النهي التنزيهي عنوان آخر وهو التعبد بهذه العبادة في هذا اليوم تنزيهاً للمؤمن عن مشابهة أعداء الدين وبذلك يختلف عنوان متعلّق الأمر عن عنوان متعلّق النهي التنزيهي وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٤٤» بقوله: ولايخفي ما فيه، أمّا أوّلاً فلأن الظاهر من خطاب النذر والإيجار هو كون متعلقيهما شيئاً واحداً وهو العمل المأتي به بداعي أمره كالصلاة لأنّ متعلّق النذر هو العمل الراجح ونفس الصلاة مع غض النظر عن الإتيان بها بداعي أمرها لارجحان فيها فيكون متعلّق النذر هي الصلاة بداعي أمرها كما هو الشأن في متعلّق الإجارة، أي لا إندكاك.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لو سلّم أنّ الأمر الإستحبابي يتعلّق بذات الصلاة والصوم والأمر الإيجاري والنهي التنزيهي يتعلّق بهما بما أنّهما مأمور بهما فلا يدفع محذور الإجتماع لأنّ حقيقة النهي المتعلّق بالفرد الخاص تنبسط لا محالة على الخصوصيّة وذي الخصوصيّة فالصوم الموجود في ضمن الفرد الخاص له قسط من ذلك النهي فيجتمع مع الأمرالمتعلّق به وكذلك أيضاً حال الأمرالإيجاري إن

ومنها[١]

قلت: نعم، لو كان النهي متعلّقاً بالفرد الخاص من أفراد الصوم لصح ما ذكرتم ولكن المبدعي غير ذلك لأنّا قد أشرنا إلى أنّ النهي قد تعلّق بالتعبد بالفرد الخاص لا بالإتيان به بداعي أمره وأمر الصوم إنّما تعلّق بنفس الصوم والأوّل غير الثاني عنواناً وحقيقة قلت لا ريب في دخول التعبد أعني به التقرب إلى الله تعالى في الصوم المطلوب، أمّا في حيز الأمر المتعلّق به والغرض الداعي إليه كما هو الحقّ. وأمّا في الغرض الداعي إلى الأمر به ولزوم إجتماع الأمر والنهي في مورد النهي التنزيهي على الأوّل واضح.

وأمّا على الثاني فالإجتماع المزبور وإن لم يلزم إلّا أنّه يلزم منه كون التعبد بالصوم مثلاً في ذلك اليوم محبوباً ومبغوضاً وهو إن لم يكن أسوا حالاً من الإجتماع فهو مثله في كونه محالاً فتحصل أن الأمر والنهي يجتمعان، أمّا في الحصة من الطبيعي إن كان المنهي عنه هو إتيان العمل بداعي الأمر.

وأمّا في نفس الدعوة إن كان المنهي عنه هو نفس التقرب ضرورة أن التقرب أيضاً يكون على التحقيق تحت الأمر. نعم، بناءً على خروجه عن تحته يجتمع فيه الحب والبغض وهو أسوء حالاً من اجتماع الأمر والنهي كما لايخفى. فالصحيح هو الوجه الأوّل الّذي عرفت.

(١) الرابعة: تعرض لذلك صاحب الكفاية وغيره قال فيها «ج ١ ص ٢٤١»: إنّه لا يكاد يكون من باب الإجتماع إلّا إذا كان في كلّ واحد من متعلقي الإيجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً حتّى في مورد التصادق والإجتماع كي

أن مقتضي إطلاق الخطابين[١] شمول الحكم بجميع مباديه[٢] للمجمع غاية الأمر لابدّ من رفع اليد عن حجيّة هذا الظهور في فعلية الإرادة والكراهة مطلقاً[٣]

يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين وعلى الإمتناع بكونه محكوماً بأقوي المناطين أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوي كما يأتي تفصيله.

وأمّا إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب ولا يكون مورد الإجتماع محكوماً إلّا بحكم واحد منهما إذا كان له مناطه أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما قيل بالجواز أو الامتناع.

فالنزاع في المقام مختص بما إذا كان العنوانان المجتمعان في وجود واحد واجداً أحدهما لملاك الأمر والآخر لملاك النهي وإلّا فإن فقد المقتضي لهما أو لأحدهما فلا مجال لإجتماع. وأمّا الكاشف عن ذلك.

(١) قال المحقّق الماتن الكاشف عن ذلك هو إطلاق الخطابين وقال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٤٢»: إنّه قد عرفت أن المعتبر في هذا الباب أن يكون كلّ واحد من الطبيعة المأمور بها والنهي عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقاً حتّى في حال الإجتماع فلو كان مادل على ذلك من أجماع أو غيره فلا إشكال، ولو لم يكن إلّا إطلاق دليلي الحكمين ففيه تفصيل وسيأتي.

(٢) ومقتضى هو شمول الحكم للمجمع من الإرادة والكراهة والعزم والمصلحة والمفسدة وسائر مباديه وكذا مراتبه على القول به.

(٣) لكن قد تقدّم مفصلاً أنّه لابدّ من رفع اليد عن حجية هذا الظهور

بل عن فعلية المحبوبية والمبغوضيّة أيضاً على الإمتناع[١].

وأمّا ظهورهما[٢]

والإطلاق بالنسبة إلى الإرادة الفعلية والكراهة الفعلية لتضاد الأحكام وإنّما الكلام في المحبوبيّة والمبغوضيّة، أمّا على القول بالجواز فنعم على ما تقدّم فيكون محبوباً بمرتبة من الوجود ومبغوضاً بمرتبة أُخرى.

(١) وأمّاعلى القول بالإمتناع فلايكون المحبوبيةالفعلية ولا المبغوضيّةالفعلية.

(٢) أمّا بالنسبة إلى أصل المقتضي والمصلحة والمفسدة فظهور الإطلاقات باقٍ على حجيّته حتّى يكون من باب التزاحم أيضاً على الإمتناع خلافاً لصاحب الكفاية جعله من باب التعارض على الإمتناع قال فيها في «ص ٢٤٥»: ولو كان بصدد الحكم الفعلي فلا إشكال في إستكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز.

وأمّا على القول بالإمتناع فالإطلاقان متنافيان من غير دلالة على المقتضي للحكمين في مورد الإجتماع أصلاً، فإنّ إنتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضي له يمكن أن يكون لأجل إنتفائه.

وإستشكل أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٣٤» على المحقّق العراقيّ بقوله: وأمّا شيخنا العراقيّ فإنّه أيضاً قد خرج عن أسلوب البحث على حسب مبناه فإنّه يقول بأن البحث يكون في المتزاحمين ويكون باب التعارض عنده خارجاً عن محل البحث ولذا يقول رد المحقّق الخراسانيّ بأن العام والخاص والمطلق والمقيد يكون خارجاً عن البحث في مثل صل ولا تغصب في الصلاة ومع ذلك

في وجود المصلحة والمفسدة في المجمع فلا مانع عن بقاء الإطلاقين بحاله وأشرنا سابقاً أيضاً بأن مثل هذا التقريب في إثبات الإقتضاء في العنوانين[١].

يقول بأنه إذا كان وجه إشتراك بين الطبيعتين مثل الغصب والصلاة نقول بالإمتناع وإذا لم يكن وجه إشتراك فيه، أي لم يكن الجهة المشتركة نقول بالإجتماع لتعدد الجهة مع أن صورة وجود وجه الإشتراك يكون بنظره من باب التعارض لا التزاحم والكلام عنده يكون في هذا الباب أي باب التزاحم فقد خرج عن مسلكه بجعل التعارض أيضاً مورد البحث.

لكن فيه أنّه يعترف بأن الإطلاق يكشف عن وجود المصلحة والمفسدة فيه فيكون من التزاحم وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى فلنرجع إلى ما كنا فيه إن قلت: إذا سقط الخطاب فعلية وإنشاء في مورد التزاحم كما هو المفروض وذلك بمقتضى حكم العقل بتخصيص فعلية التكليف بحال القدرة، فبماذا يستكشف وجود الملاك والمصلحة في المتعلّق على الإطلاق حتّى يحكم بوقوع التزاحم بينه وبين الملاك الآخر. قلت: هنا تقريبين لجواب ذلك.

(١) وإن شئت توضيح هذا التقريب ذكرأستادنا الآمليّ في«المنتهى:ص١٣١» والصحيح في الإستدلال على تحقق الملاك في متعلّق الخطاب وإن سقط الخطاب بالعجز هو التمسك بظهور الخطاب في تحقّق الملاك. بيان ذلك أن الخطاب بأمر ما مطلق غيرمقيد بالقدرة لفظاً يشمل بإطلاقه القادر والعاجز، وكما يكون الخطاب ظاهراً في هذا الإطلاق مطابقه كذا يكون ظاهر بالإلتزام في إرادة متعلقه من

القادر والعاجز أيضاً وأنّ متعلقه محبوب لمنشيء الخطاب وأنّه مشتمل على ملاك يقتضي إنشاء الخطاب به مطلقاً ولاريب في أن ظهور الخطاب في هذه الأُمور بالمطابقة والإلتزام حجة عند العقلاء وكما لا يسقط ظهوره في شيءٍ من هذه الأُمور عن الحجيّة إلّا بحجة أقوى منه، كذا لا يستلزم سقوط ظهوره في شيءٍ من هذه الأُمور عن الحجية سقوط ظهوره في الباقي عن الحجية فاذا فرض أن الدليل العقلي قيد إطلاق الخطاب بالقدرة فسقط ظهوره في شمول العاجز عن الحجية لم يكن ذلك التقييد موجباً لسقوط ظهوره في إشتمال متعلقه على الملاك مطلقاً، ولو في حال العجز عن الحجية لعدم الدليل المزاحم لهذا الظهور وكون ظهور الخطاب في إشتمال متعلقه على ملاك يقتضيه في طول ظهوره في الإطلاق الشامل للقادر والعاجز لا يقتضي سقوط الظهور الثاني عن الحجية بسقوط الظهور الأوّل عنها لأنّ كلّ ظهور هو بنفسه حجّة مستقلة عند العقلاء والظهور الأوّل إنّما هو بنفسه واسطة في ثبوت الظهور الثاني لا بما أنّه حجّة يكون واسطة في ثبوته حتّى يوجب سقوطه عن الحجيّة انتفاء الظهور الثاني ولاريب في أن الكلام الظاهر في معنى لا يخرج عن ظهوره فيه بسقوطه عن الحجيّة لدليل منفصل أقوى منه.

وهو الّذي أخذه من المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٣٨»: ولكن يدفع هذا الإشكال بأنه إنّما يتم ذلك فيما لو كان حكم العقل بإشتراط القدرة في الإرتكاز بمثابة يكون من القرائن الحافة بالكلام الكاسرة لظهور اللفظ نظير قرينة الحكمة فإنّه حينئذٍ كما أفيد لا يبقى مجال الكشف عن وجود الملاك والمصلحة من إطلاق الخطاب لأنّ دلالة الخطاب والهيئة على قيام المصلحة في المتعلّق لما كانت بالإلتزام كانت فرع دلالته على فعلية التكليف وبعد سقوط دلالته على فعلية

التكليف بمقتضى القرينة العقلية فقهراً لا يبقى له الدلالة على قيام المصلحة أيضاً إلّا في حال القدرة ولكن ذلك في محل المنع جداً بل نقول بأنه من قبيل القرائن المنفصلة الغير الكاسرة لظهور اللفظ وأنّ مانعيته إنّما هو عن حجيته لا عن أصل ظهوره وعليه نقول بأن القدر الممنوع بحكم العقل حينئذٍ إنّما هو حجيّة الخطاب بهيأته في فعلية التكليف في حال العجز وعدم القدرة فيبقى ظهوره في الدلالة على قيام المصلحة في المتعلق على الإطلاق على حاله فيؤخذ بظهوره ذلك ويحكم بوجود الملاك في متعلّق الخطابين على الإطلاق حتّى في المجمع ـ إلى أن قال: ـ وممّا ذكرنا ظهر أيضاً عدم صحة مقايسة هذا الحكم العقلي في المقام بمثل قرينة الحكمة الّتي هي من الإرتكازيات في مقام المخاطبات في كونها موجبة لإنصراف الهيئة إلى صورة القدرة وعدم العجز وذلك فإنّ قرينة الحكمة بملاحظة كونها من شئون اللفظ في مقام المخاطبات تعد من قبيل القرائن اللفظية الحافة بالكلام وهذا بخلافه في حكم العقل بإشتراط القدرة في فعلية التكليف حيث أنّه لايكون بمثابة قرينة الحكمة حتّى يكون ذلك أيضاً من شئون الألفاظ كالحكمة بل ولاكان في الإرتكاز أيضاً بمثابة لا يحتاج إلى تأمّل من العقل حتّى يُعدّ بذلك من القرائن الحافة الكاسرة لظهور الهيئة بل هو من جهة إحتياجه إلى نحو تأمّل من العقل يكون من القرائن المنفصلة الغير المانعة إلّا عن حجية الظهور لا عن أصل الظهور وعليه فبعد عدم إئتلام ظهور الهيئة بمقتضى حكم العقل بإشتراط القدرة في التكليف الفعلي فلا محالة يؤخذ بظهورها في الدلالة على قيام المصلحة في المتعلق على الإطلاق حتّى في حال العجز.

وهذا التقريب هو الّذي أشار إليه المحقّق الإصفهانيّ أيضاً في «النهاية:ج١

أولى[١] عن التعبير بإطلاق المادّة[٢]

ص ٢٦٧»، لاريب في أنّ إنتفاء المعلول كلّيّة وإن أمكن أن يكون بعدم المقتضى أو بوجود المانع إلّا أن الكاشف عن المعلول كاشف عن علته التامّة والتكاذب والتنافي بين المعلولين لايوجب إختلال الكشف عن المقتضي وعدم المانع معاً بيانه أن كلاً من الدليلين يدلّ بالمطابقة على ثبوت مضمونه من الوجوب والحرمة ويدلّ بالإلتزام على ثبوت المقتضي والشرط وعدم المانع من التأثير وعدم المزاحم وجود المضمونة المطابقي فاذا كان أحد الدليلين أقوى دل على وجود مزاحم في الوجود لمضمون الآخر فيدلّ على عدم تمامية العلة من حيث فقد شرط التأثير ولا يدلّ على أزيد من ذلك ليكون حجّة في قبال الحجّة على وجود المقتضي في الآخر والدلالة الإلتزاميّة تابعة للدلالة المطابقيّة وجوداً لا حجيّة ودليلاً فسقوط الدلالة المطابقيّة في الأضعف عن الحجيّة لايوجب سقوط جميع دلالاته الإلتزاميّة بل مجرد الدلالة على عدم المزاحم في الوجود والمانع من التأثير وهذا طريق متين لإحراز المتقضي بقاء في صورة الإجتماع وسقوط أحد الدليلين عن الفعلية.

(١) والأولوية أولوية أولوا الأرحام أولوية تعيينية لما ستعرف أن التقريب المتقدّم متعين ومقدّم على التقريب الآخر الآتي المناقش فيه.

(٢) توضيح هذا التقريب ذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٦٧» وهنا طريق آخر لإحراز المصلحة المقتضية وهو إطلاق المادّة فإنّه لاريب في أن المولى الّذي هو في مقام الحكم الحقيقي الفعلي يكون في مقام بيان تمام موضوع حكمه والمفروض عدم تقييدموضوع حكمه بعدم الإتحاد مع الغصب مثلاً لفظاً.

دون الهيئة[١] إذ[٢]

وأمّا تقيّده من حيث أنّه موضوع الحكم الفعلي بعدم الإتحاد مع الموضوع المحكوم بحكم مضاد لحكمه عقلاً فهو لا يكاد يكون قرينة حافة باللفظ ليصح الإتكال عليه عرفاً في مقام التقييد المولوي فتقيد مفاد الهيئة عقلاً لا يوجب تقييد المادّة مولوياً فتمام موضوع الحكم نفس طبيعة الصلاة المطلقة وإن لم يكن لها حكم عقلاً لمكان حكم مضاد أو لمانع آخر من جهل أو نسيان فتكون المصلحة قائمة بذات الصلاة المطلقة فالمولى وإن كان في مقام بيان تمام موضوع حكمه حال فعلية الحكم لكنّه إذا ثبت أن طبيعة الصلاة المطلقة لفظاً هي تمام الموضوع في هذه الحال فهي ذات المصلحة في جميع الأحوال لما عرفت من عدم إمكان الإتكال في تقييد الموضوع على القرينة العقلية البرهانية.

والحاصل: أنّ الخطاب إذا تعلّق بفعل ما فيكشف بطريق الإن عن وجود ملاك يقتضيه في ذلك الفعل وبما أن الفعل المزبور لم يقيد بالقدرة عليه حين الخطاب به كشف إطلاقه من هذه الجهة عن عدم دخل القدرة في الملاك الّذي إقتضى التكليف به إذ لو كان قيد القدرة دخيلاً فيه لزم التقييد به كسائر القيود الّتي لها دخل فيه ويقيد العقلاء بها متعلّق الخطاب.

(١) دون أن يتمسك بإطلاق الهيئة بل يتمسك بإطلاق المادّة والمتعلق فقط لكشف المصلحة في حال العجز عن الإمتثال.

(٢) الوجه لتعين التقريب الأوّل ما ملخصه أن المادّة والهيئة متصلان ويتبع إحديهما للآخرى ولا ينفك إطلاق أحدهما لإطلاق الآخر عرفاً إلّا أن يقوم

قرينة على ذلك بل لا أقلّ يكون إطلاق أحدهما كالمادّة تابعة لإطلاق الهيئة فإنّه لايمكن أن تكون المادّة مطلقة والهيئة مقيدة فإنّ تقييدها يلازم قهراً تقييد المادّة فوجوب الحج لو كان مقيداً بالإستطاعة فأصل الحج قهراً يكون مقيداً به لكونه بعد الإستطاعة في حجّة الإسلام فمن هذه الناحية إطلاق المادة مخدوشة لإحتمال تقييد الهيئة بعدم المزاحم وبمثل ذلك ذكر الجواب عن التقريب أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٣١» بقوله: لأنّ الإطلاق الدال على عدم إعتبار القيد لا يتم إلّا بإجتماع مقدّمات الحكمة الّتي من جملتها خلو الكلام أو المقام عما يمكن أن يكون قرينة على إرادة القيد المحتمل دخله ولا ريب في أنّ الكلام أو المقام غير خال من ذلك لأنا قد بينا أن التحقيق هو أن وجود الخطاب الإنشائي فضلاً عن الفعلي مشروط بالقدرة على إمتثاله وقد أشرنا إلى أن عمدة ما يدلّ على تحقّق أصل الملاك في متعلّق الخطاب هو نفس الخطاب فاذا صح الإستدلال بالخطاب على وجود أصل الملاك في متعلّق الخطاب صح الإتكال عليه وجعله قرينة على مقدار سعة الملاك إذ يجوز عقلاً أن يكون ملاك الخطاب بقدر نفس وجود الخطاب لا أزيد منه كما أنّه لايمكن أن يكون أنقص منه ومع هذا كلّه لا يمكن فصول الإطلاق المزبور بالضرورة.

وعلى أي حال ينسب هذا الوجه المحقّق العراقيّ إلى قيل قال المحقّق المزبور في «النهاية: ج ١ ص ٤٣٩»: من دون إحتياج إلى التشبث بإطلاق المادّة كي يقال بأن المادّة بعد ما أخذت موضوعه للهيئة في الخطاب فمقتضى طبع الموضوعيّة هو كونها سعة وضيقاً بمقدار سعة الهيئة وضيقها وحينئذٍ فمع تضيق دائرة الهيئة وإختصاصه بحال القدرة وعدم العجز لا يكون للمادّة سعة إطلاق

بعد إتصال أحدهما بالآخر خصوصاً مع تبعيّة أحدهما للآخر لامجال للتفكيك بينهما إطلاقاً وعدمه عرفاً ولا أقلّ من صلاحية كلّ منهما للقرينة في غيره فلا مجال للتفكيك بينهما في مقام الإستظهار كما لايخفى وهذا بخلاف مسلكنا[١] الراجع إلى التفكيك في ظهور واحد في أنحاء مدلوله من حيث الحجيّة إذ هو غير عزيز كما هو الديدن في موارد الجمع بين الظواهر[٢] خصوصاً في الإطلاق والعمومات[٣] وذلك هو الوجه أيضاً في بقاء العام على الحجيّة في الباقي بعد التخصيص كما لايخفى[٤]

لا في قبال الهيئة العارضة لها حتّى يتشبث بإطلاقها.

(١) أمّا الوجه الّذي إخترنا من التمسك بالظهور الإطلاقي الكلام في مدلوله المطابقي والإلتزامي والتفكيك في الحجية من إرتفاع حجيّة الدلالة المطابقي وبقاء حجيّة المدلول الإلتزامي فهذا لا محذور فيه أصلاً.

(٢) كما هو المتعارف في الجمع بين الظاهرين برفع اليد عن حجيّة بعض أنحاء مدلوله بواسطة ظهور الآخر في ذلك أقوى.

(٣) وذلك كالعموم فيرجع اليد عن حجيّة الظهور في بعض مدلوله بواسطة دليل الخاص والأقوى.

(٤) بل الوجه لبقاء العموم على حجيته هو ذلك وسيأتي مفصلاً فإنّ العموم باقٍ على ظهوره في العموم حتّى بعد التخصيص وإنّما يرفع دليل التخصيص حجيّة ظهور العموم في بعض المدلول لا غير فلنرجع إلى ما كنّا فيه.

على من راجع المسألة ونظائره[١] وحيث كان الأمركذلك فلامحيص من جعل هذه المسألة من صغريات باب التزاحم[٢] الّذي يكون المناط في ترجيح أحد الخطابين بقوّة مناطه لا بقوّة سنده فربّما يقدم أقوي مناطاً في أمثال المقام على ما هو أقوى سنداً.

---

(١) كما في باب المتعارضين فإنّ الوجه في بناء الأصحاب على حجيّة المتعارضين في الدلالة على نفي الحكم الثالث في مورد التعارض مع البناء على أصالة سقوط المتعارضين عن الحجيّة هو إمكان التفكيك بين الدلالة المطابقية والإلتزامية في الحجية.

(٢) قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٢١»: وهذا بخلاف المقام حيث أنّه بإعتبار وجود الملاكين فيهما يندرج في صغريات مسألة التزاحم، ولو على الإمتناع أيضاً نظراً إلى تحقّق المزاحمة حينئذٍ بين الملاكين في عالم التأثير في الرجحان والمرجوحية كما يكشف عنه حكمهم بصحة العبادة في الغصب مع الغفلة أو الجهل بالموضوع أو الحكم عن قصور لا عن تقصير، ولو مع البناء على تقدير جانب النهي حيث أنّه لو لا ذلك لما كان وجه لحكمهم بالصحة مع الجهل بالموضوع أو الحكم بل لابدّ من الحكم بالبطلان وفساد العبادة مطلقاً كما هو واضح ومن ذلك نقول أيضاً في المقام بلزوم الرجوع فيه إلى قواعد باب التزاحم فيقدم ما هو الأقوى من الملاكين في مقام التأثير في الرجحان والمرجوحية وإن كان أضعف سنداً من غيره لا إلى قواعد باب التعارض والترجيح بالمرجحات السندية من حيث العدالة والوثوق كما هو واضح.

وتوهّم[١] إرجاع المسألة لمحض تزاحمهما في التأثير من حيث الرجحان لدى المولى إلى باب التعارض[٢] وتخصيص باب التزاحم بالمتضادين وجوداً[٣].

---

(١) المتوهّم هو المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٥٧»: قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أنّه لو بنينا على كونه التركيب في مورد الإجتماع إتحادياً والجهة تعليلية فلا مناص عن القول بالإمتناع فيدخل الدليلان بذلك في باب التعارض فإنّ الصلاة والغصب مثلاً لو فرض إنطباقهما على هوية واحدة إمتنع الأمر بها والنهي عنها فعلاً فيقع التعارض بين إطلاقي دليليهما.

(٢) لما عرفت من أن حقيقة التعارض إنّما هو تنافي الدليلين في مرحلة جعل الأحكام على موضوعاتها المقدر وجودها من دون دخل لعجز المكلّف عن الإمتثال في تحقّق التنافي بينهما.

(٣) إنّ حقيقة التزاحم إنّما هو تنافي الحكمين في مقام الإمتثال الناشيء من عجز المكلّف عن إمتثالهما معاً ومن الواضح أنّه بناءً على الإمتناع يقع التنافي بين الوجوب والحرمة في مورد الإجتماع في نفس الجعل بلا دخل لعجز المكلّف عن إمتثالهما معاً ـ إلى أن قال في «ص ٣٦»: ـ فلأنّ التزاحم في الملاكات بإعتبار تأثيرها في حكم الحاكم وإن كان ممّا لا ينكر إلّا أنّه أجنبي عن التزاحم في محل الكلام فإنّ التزاحم في محل الكلام إنّما هو في ما إذا تم كلّ من الحكمين في نفسه وجعل على موضوعه المقدر وجوده، أي تحقيق الإنشاء لكن وقع التزاحم في مقام الإمتثال، أي الفعلية لفرض عدم قدرة المكلّف على إمتثال كليهما وصلوح ⇖

٤٦٢ ـــــــ

سنداً من الآخر ومنها غير ذلك من نتائج باب التزاحم كما أنّه لا نعني من باب التعارض إلّا صورة عدم إحراز الملاكين والغرضين في المورد بل صورة العلم بعدم وجود الغرض في أحد الموردين الّذي من نتائجه أيضاً الرجوع إلى قواعد التعارض من الترجيح بالمرجحات السنديةبالأعدليةوالأوثقية ونحوهما والتخيير في الأخذ بأحد الخبرين عند فقد المرجحات أو تساوي الخبرين فيها بمقتضى أخبار العلاج وعلى ذلك فكلّ مورد أحرز فيه وجود الغرضين كان ذلك داخلاً في باب التزاحم ويجري عليه أحكامه من غير فرق في ذلك بين أن يكون تزاحم الغرضين والملاكين في عالم تأثيرهما في الرجحان والمرجوحية كما في المقام على الإمتناع أو كان التزاحم بينهما في عالم الوجود ومقام التأثير في فعلية الحكمين وكلّ مورد لم يحرز فيه وجود الملاكين والغرضين على الإطلاق بل أحرز عدم وجود الملاك والغرض في أحد الموردين يكون ذلك من باب التعارض الّذي من حكمه الأخذ بالأرجح سنداً من حيث العدالة والوثوق وعليه نقول بأنه بعد أن أحرز في المقام وجود الملاكين والغرضين على الإطلاق في المجمع، ولو على القول بالإمتناع بشهادة أعمالهم فيه نتائج باب التزاحم وحكمهم بصحة الصلاة مع الجهل بالغصبية أو بحرمته فلا وجه لإخراج مورد التصادق على الإمتناع عن باب التزاحم وإدراجه في صغريات باب التعارض على خلاف مشى القوم في ذلك إلّا إذا كان لك إصطلاح خاص ذلك هذا ـ إلى أن قال في «ص ٤٣٦»: ـ إنّ المسألة كانت من صغريات باب التزاحم دون التعارض، ولو على الإمتناع ومن ذلك لابدّ من إحراز الملاك والمقتضي لكلّ واحد من الحكمين على الإطلاق حتّى في المجمع كي يحكم عليه على الجواز بكونه محكوماً

بحكمين من المحبوبية والمبغوضيّة والإرادة والكراهة وعلى الإمتناع بأقوى الملاكين لو كان أحدهما أقوى وإلّا فيحكم آخر غيرهما مثلاً ولقد عرفت أيضاً بيان الفرق بين باب التزاحم والتعارض وأن المدار في باب التزاحم إنّما هو على تزاحم الملاكين في مقام التأثير في الرجحان والمرجوحية أو في عالم الوجود ومرحلة فعلية الإرادة والكراهة كما في المتضادين وجوداً ومنه باب الإجتماع بناءً على الجواز خصوصاً مع عدم المندوحة لا على تزاحم الحكمين في مقام الإمتثال كما توهّم وإلّا فكما عرفت لا يكاد ينتهي النوبة إلى مقام تزاحم الحكمين حتّى في المتضادين اللذين يلازم إمتثال أحدهما عصيان الآخر إلّا على فرض جعل القدرة من شرائط تنجز التكليف لا من شرائط أصل التكليف وفعليته وإلّا فعلى فرض كونها من شرائط أصل التكليف وفعليته كما هو التحقيق لايكاد يكون مجال لوقوع المزاحمة بين الحكمين الفعليين حتّى في المتضادين وجوداً من جهة وضوح إستحالة تشريح الحكمين حينئذٍ على الإطلاق في المتضادين نظير إمتناع تشريح الحكمين في مجمع العامين من وجه فلابدّ على هذا الملاك حينئذٍ من إدراج جميع هذه الموارد في باب التعارض مع أنّه كما ترى فلا محيص من الإلتزام بما ذكرناه من المعيار بجعل المناط في باب التزاحم على تزاحم الملاكين من المفسدة والمصلحة في عالم التأثير في إيراث الحب والبغض كما في باب الإجتماع على الإمتناع أو تزاحمهما في عالم الوجود ومقام الفعلية الإرادة والكراهة كما في المتضادين وجوداً ومنه باب الإجتماع على الجواز وإن كان الحكم الفعلي دائماً على طبق أحد الملاكين في قبال باب التعارض الّذي ملاكه تكاذب الدليلين في مرحلة أصل الإقتضاء وعليه فكلّ مورد أحرز، ولو من

الخارج وجود الملاك والمقتضي لكلّ واحد من الحكمين كان ذلك من باب التزاحم الّذي من لوازمه هو الأخذ بما هو الأقوى والأهم منهما ملاكاً وإن كان أضعف سنداً من الآخر. نعم، يخرج عن ذلك صورة إناطة المصلحة في قيامها بالشيء بعدم تأثير المفسدة في المرجوحية كما في كلّيّة التكاليف المشروطة بالقدرة شرعاً عند مزاحمتها مع ما لا يكون القدرة فيه إلّا شرطاً عقلياً كما في الحج الواجب في فرض إنحصار المركوب بالدابة المغصوبة مثلاً حيث أنّه في هذا القسم لا يلاحظ جهة أقوائية المفسدة في مقام تقديمها على المصلحة حينئذٍ بل يقدم المفسدة على المصلحة في مقام التأثير في المرجوحية الفعلية ولو كانت أضعف بمراتب من المصلحة وذلك من جهة إستحالة مزاحمة المصلحة التعليقية مع المفسدة التنجيزية لأن مانعيتها دورية فتبقى المفسدة المزبورة في رتبة تأثيرها بلا مزاحم فتؤثر في المبغوضيّة، ولو كانت في أدنى درجة الضعف وكانت المصلحة في أعلى درجة القوة وحينئذٍ فينحصر باب التمانع الّذي يكون جهة تأثير كلّ من الملاكين تابع الأهميّة والأقوائية بما عدا تلك الصورة كما هو واضح كما أن كلّ مورد لم يحرز وجود المقتضي والملاك لكلّ من الحكمين كان من باب التعارض الّذي من حكمه هو الرجوع بعد العجز عن الجمع بينهما إلى المرجحات السندية.

وأورد على المحقّق النائينيّ أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٩٥»: أوّلاً أن جعل مبنى الجواز هو كون المجمع مركباً من وجودين إنضم أحدهما إلى الآخر. غير سديد لما سيأتي وتقدّم منا من أن ذلك يوجب خروج مورد الإجتماع عن محل النزاع مع أنّه يمكن القول بالجواز فيما إذا كان المجمع وجوداً واحداً ذا جهتين وثانياً: أنّ القول بوقوع التزاحم بين الخطابين الانشائيين، أي المنشأين

عن الملاكين في مقام الفعلية، أي تقديم أقواهما مناطاً غير سديد أيضاً لأن التزاحم في الفعلية يستلزم أن يكون الخطاب الإنشائي الّذي لا يصير فعلياً في مورد التزاحم لغواً إذ المقصود بالإنشاء لجعل الداعي هو فعليته ليكون داعياً ومع علم المولى بعدم صيرورته فعلياً لا يتأتي منه الإنشاء في ذلك المورد فلا محالة يكون موضوع التزاحم هو الملاكان سواء كانا متّفقتين في الأثر لملاكي الواجبين أم كانا مختلفين في الأثر كملاكي الوجوب والحرمة ففي مثل المقام يقع التزاحم بين ملاك المأموربه وملاك المنهي عنه في تأثير الإرادة والكراهة لمورد الإجتماع على القول بالجواز أوفي تأثيرهما الحب والبغض في نفس المولى لمورد الإجتماع على القول بالإمتناع ويشهد لما ذكرناه قوله بكون جعل الخطابين المتزاحمين دائماً لغواً لعدم إمكن صيرورة الإنشائي منهما فعلياً فأدرج موردهما في مسائل التعارض لذلك مضافاً قال في «ص ١٣٧»: فلأنّ دعوى كون الحكم الإقتضائي حكماً مجعولاً بالقصد والإختيار ليكون جعله لغواً حيث لايكون له أثر لم يظهر وجهها لأنّ الحكم الاقتضائي حسب ترتّب الحكم في نشأته لا وجود له فعلى إلّا وجود مقتضيه فهو موجود بوجود مقتضيه ولهذا سمي بالحكم الإقتضائي وعليه لايكون الحكم في هذه النشأة مجعولاً شرعياً ليكون جعله في مثل المورد لغواً.

وثالثاً: ولو سلمنا أن مقياس التزاحم هو ما ذكره فلماذا يخص التزاحم بمورد الوجودين سواء كانا منفكين أم منضمين وما المانع من تعميمه لما إذا كان مورد الإجتماع وجوداً واحداً ذا جهتين فإن كان المانع من ذلك هو عدم القدرة على إمتثال كلا الخطابين الإنشائيين فمورد تعدد الوجود مثله وإن كان المانع هو تضاد الأحكام ولا يمكن إجتماع حكمين في وجود واحد، ولو كان ذا جهتين فهو ←

منقوض بإشتمال الوجود الواحد على المصلحة والمفسدة في مورد الإمتناع في نظره هذا مضافاً إلى أن تضاد الأحكام إنّما يتحقّق في مقام فعليتها.

وأمّا الإنشائية منها فلا تضاد بينها ـ إلى أن قال في «ص ١٢٧»: ـ ولا يخفى ما فيه أمّا أوّلاً: فلأن الكلام في المقام ليس في إنطباق عنوان التعارض عليه وعدمه بل الكلام فيما لو دل أحد الدليلين على حرمة شيءٍ ودل الآخر على وجوبه مثلاً وعلمنا أن ذلك الشيء واجد لملاك الحرمة وملاك الوجوب معاً فهل يلزم حينئذٍ أن يعامل مع مثل المورد معاملة التعارض ويرجع فيه إلى المرجحات السندية وغيرها؟ أو يعامل معه معاملة التزاحم فيرجع فيه إلى مرجحات باب التزاحم ويؤخذ بما هو أقوى ملاكاً وإن كان أضعف سنداً ولا ريب في أن العقل إذا أدرك ذلك يحكم على طبق الملاك الأقوى ويلزم بالعمل بدليله وإن كان أضعف من دليل الحكم الآخر.

وأمّا طريق العلم بإشتمال الشيء على ملاكي الوجوب والحرمة أو أقواهما فسيأتي بيانه.

وأمّا ثانياً: فلأنّ جعل موضوع التزاحم هو الحكمان الإنشائيان حيث يتزاحمان في الفعلية كلام شعرى لا سند له لأن القدرة على إمتثال التكليف إن كانت شرطاً في إنشائه كما أنها شرط في فعليته فهو المطلوب وإن إعتبرت شرطاً في فعليته دون إنشائه لزم إنشاء حكم لا فعلية له في حال عجز المكلّف وحيث أنّه لا أثر للحكم التكليفي إلّا تحريك المكلّف نحو المكلّف به يكون إنشائه في حال العجز لغواً لا يتأتي من الحكيم الملتفت كما مر، ولو سلمنا إمكان جعل حكمين إنشائيين لا يمكن أن يكون كلاهما فعليين كما هو المدعى في مورد الموجودين

بوجودين إنضماميين أو الموجودين بوجودين منفكين متلازمين فما الموجب لإخراج الوجود الواحد ذي الجهتين من هذا الحكم بعد فرض إشتمال ذلك الواحد على ملاكي الوجوب والحرمة فلم لم يجوز إنشاء حكمين على وفق الملاكين المزبورين غاية الأمر لايكون فعلياً إلّا أحدهما كما هو شأن حكمي الموجودين المتلازمين والوجودين الإنضماميين.

وأمّا ما أورد على المدعى، أي الأخير من كلامه من أن التعارض لو كان هو تنافي الدليلين في ثبوت ملاكي الحكمين اللذين دلا عليهما لإنحصر التعارض في صورة العلم بعدم كون أحد الحكمين واجداً لملاك ... إلى آخره.

فغير وارد على المدّعى لأنّه، إمّا أن يكون كلّ من الدليلين المتعارضين نافياً للملاك عن الحكم الّذي دل عليه الآخر.

وإمّا أن يعلم من دليل آخر أنّه لا ملاك لأحد الحكمين اللذين دل على كلّ منهما دليل معتبر وسيأتي بيان كون كلّ من الدليلين المتعارضين نافياً للملاك عن الحكم الّذي دل عليه الآخر وعليه لا ينحصر التعارض في صورة العلم بعدم كون أحد الحكمين واجداً للملاك وأيضاً لايلزم أن تكون هذه الصورة من قبيل إشتباه الحجة باللاحجة لأنا قد أشرنا فيما سبق إلى أن إشتباه الحجة باللاحجة منحصر فيما لو علمنا من الخارج بكون أحد الدليلين غير جامع في الواقع لشرائط الحجية ولكن لم يعينه لشخصه فإتضح ممّا تقدّم أن التزاحم بين الأمر والنهي إنّما يتحقّق بين ملاكات الأحكام في تأثيرها للإرادة والكراهة في نفس الحاكم حيث يكون متعلقاهما متلازمين في الوجود أو يكون وجود أحدهما منضماً إلى وجود الآخر.

وأمّا إذا إنطبق متعلّق الأمر ومتعلّق النهي على وجود واحد ذي جهتين

فإن كانت الجهتان متمايزتين في موقع صدقهما بنحو لايكون موقع صدق أحدهما نفس موقع صدق الآخر كان حالهما حال الوجودين المنضم أحدهما إلى الآخر وإن كانت الجهتان مشتركين في بعض مدلول كلّ منهما وفي موقع صدقه بمعنى أن يكون بعض مفهوم إحديهما هو نفس بعض مفهوم الأخرى وكذلك موقع صدق بعض مدلول إحديهما نفس موقع صدق بعض مدلول الأخرى كالصلاة والغصب فإنّ الفعل أعني به العمل الصادر من الفاعل مشترك بين أفعال الإنسان جميعها والصلاة والغصب من أفعاله فهما مشتركان في ذلك الفعل ويمتاز أحدهما عن الآخر بخصوصيّة يتخصص بها ذلك الفعل الخاص مثلاً الصلاة فعل الإنسان المشتمل على الخصوصيّات المعلومة الموجبة لكونه صلاة والغصب هو تصرّف الإنسان المكلّف في مال غيره بغير إذنه فاذا صدق هذان الفعلان على بعض أفعال الإنسان فقد اشتركا أيضاً في موقع الصدق كالصلاة في المكان المغصوب فإنّ مفهوم الصلاة يصدق بجزئه العام أعني به الفعل على حركة المكلّف في المكان المغصوب يصدق بجزئه العام المزبور على تلك الحركة نفسها وهذا الفعل الخارجي الواحد الّذي صار مقوماً لمصداق الصلاة ومصداق الغصب لا يعقل أن يكون محبوباً ومبغوضاً لشخص واحد في زمان واحد فلا محالة يقع التزاحم والتصادم بين ملاكات الأحكام في ذلك الفعل الواحد في تأثير الحب والبغض في نفس الحاكم فاذا فرض أن أحد الملاكين أقوى من الآخر يكون له الأثر في نفس الحاكم وتتبعه الإرادة أو الكراهة.

وتطويل الكلام في هذه الأُمور لأجل أن يتضح الفارق بأحسن وجه وتحصل أنّه ذهب صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٤٥»: أنّه كلّما كانت هناك دلالة على

كما توهّم لا يفهم له وجه[١] عدى[٢] ما أفيد[٣]

ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الإجتماع وكلّما لم يكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقاً إذا كانت هناك دلالة على إنتفائه في أحدهما بلا تعيين، ولو على الجواز وإلّا فعلى الإمتناع ... إلى آخره. يعني وإن لم تكن دلالة على إنتفاء المناط في أحدهما ولم يحرز ثبوت المناط فيهما، ولو لمانع فعلى الإمتناع يكون من التعارض إذ لا طريق إلى ثبوت المناطين.

وأمّا المختار تبعاً للمحقّق العراقيّ أيضاً ذلك لكن على الإمتناع ليس من التعارض لما لنا الطريق في إحراز ثبوت المناط فيهما فيما لم يحرز ثبوت ذلك وذلك لما عرفت أن الدلالة الإلتزامية لابدّ وأن تكون تابعة للدلالة المطابقية ثبوتاً ووجوداً ولا يجب أن يكون تابعة لها حجيّة وإثباتاً إذ لا مانع من التفكيك بينهما إذا ساعده الجمع العرفي كما تقدّم مفصلاً، والمحقّق النائينيّ إختار أن تنافي الدليلين في مرحلة جعل الأحكام هو التعارض وتنافي الحكمين في مقام الإمتثال هو التزاحم وقد مر مفصلاً.

(١) قد عرفت الإشكال على هذا التوهّم مفصلاً.

(٢) هذا الوجه يكون دليلاً للتوهّم.

(٣) قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ١ ص ٤٣١»: وأمّا تزاحم المقتضيين فإنّما يكون في مقام الجعل والتشريع حيث يتزاحم المقتضيان في نفس الأمر وإرادته ويقع الكسر والإنكسار بينهما في ذلك المقام ويكون لعلم الآمر وجهله دخل في تزاحم المقتضيين حيث لو لم يعلم الآمر بثبوت المقتضيين لا يعقل أن

بأن تزاحمهما[١] في مثل المقام في التأثير[٢] موجب لكون زمام بيان ما هو راجح فعلى لدى المولى بيده وربّما يؤكل أمر بيانه إلى ما هو أقواهما سنداً[٣] وهذا بخلاف ما لا يكون بينهما تزاحم في التأثير كالمتزاحمين[٤]

لا يقع التزاحم بينهما في إرادة الأمر وعلم المكلّف وجهله أجنبي عن ذلك فإنّ عالم الجعل والتشريع إنّما يكون بيد الأمر والمأمور أجنبي عنه فيكون لعلم الآمر وجهله دخل كما أن عالم الإمتثال وصرف القدرة وإعمالها يكون بيد المكلّف والأمر أجنبي عنه فيكون لعلم المأمور دخل.

(١) أي الملاكين.

(٢) أي الجعل.

(٣) قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ١ ص ٤٣٣»: إنّه بناءً على الإمتناع لامحيص عن القول بفساد الصلاة وتندرج المسألة في باب التعارض.

(٤) قال المحقّق النائينيّ في «القواعد: ج ١ ص ٤٣١»: إنّه وقع التزاحم بين ذلك الحكم وبين حكم آخر في مقام الإمتثال وصرف القدرة عند عدم تمكن المكلّف من كلا الإمتثالين والتزاحم بين الحكمين أمر وبين المقتضيين أمر آخر بينهما بون بعيد فإنّ تزاحم الحكمين على ما عرفت إنّما يكون في مقام الفعلية وتحقّق الموضوع بعد الفراغ عن تشريعهما على طبق موضوعاتهما المقدر وجودها وفي هذا القسم من التزاحم يكون العلم المكلّف وجهله دخل حيث أن الحكم المجهول لا يصلح أن يكون مزاحماً لغيره فإنّه لايكون شاغلاً لنفسه فبان لايكون شاغلاً عن غيره أولى.

فإنّه ليس أمر تعيين مرامه بيده[١] إذ هو مبيّن[٢] فلا محيص[٣] حينئذٍ من إتكال أمر تزاحمه إلى العقل المستقل بالأخذ بما هو أقوى مناطاً لا سنداً وهو فاسد جداً[٤] وذلك[٥] لأنّ الإطلاقين بعد فرض ظهورهما في أصل الإقتضاء في الطرفين[٦] وفرضنا أنّه لا مانع في تأثير كلّ واحد[٧] إلّا تمانعهما في التأثير[٨]

---

(١) أي بيد المولى والآمر.

(٢) أي من المولى تم البيان.

(٣) فلابدّ من الرجوع إلى مرجحات باب التزاحم من الأخذ بأقوى ملاكاً ونحوه ممّا يحكم به العقل.

(٤) هذا التفضيل قد عرفت فساده من أنّه على الإمتناع من باب التعارض وعلى الجواز من باب التزاحم.

(٥) لما عرفت مراراً من أن إطلاق الأمر والنهي وظهورهما في جميع المراتب محفوظة.

(٦) وتدلّ كلّ واحد على ثبوت الملاك.

(٧) كما تدلّ كلّ واحد على فعلية الحكم.

(٨) لكن المانع عن فعلية الحكمين موجوداً لتضاد الأحكام في مورد الإجتماع لكن لا يضر بدلالته الإلتزامي بوجود الملاك في كلّ منهما بالإطلاق فيكون من مصاديق التزاحم لوجود الملاكين والتزاحم في مقام التأثير دون التعارض هو العلم بوجود ملاك واحد والرجوع إلى مرجحاته.

فكيف[١] للمولى ترجيح أقوائهما سنداً على أقواهما مناطاً في فرض إحراز الأقوائية لدى العقل. نعم، للمولى ذلك لو فرض إحتمال وجود مانع آخر عن تأثير الأقوى بنظر العقل إذ العقل حينئذٍ منعزل عن الحكم في هذه الصورة[٢] ولكن ذلك خلاف الفرض[٣] وخلاف ظهور إطلاق الخطابين في الفعلية من جميع الجهات غير جهة تزاحم المقتضيين في تأثيرهما فقط إذ[٤] حينئذٍ ليس العقل منعزلاً عن حكمه بالأخذ بأقواهما مناطاً وفي مثله ليس للشارع الحكم على خلافه[٥] لأنّ حكم العقل في هذه الصورة تنجيزي كما هو ظاهر فتدّبر وكيف كان[٦]،

---

(١) من أقوائية السند فكيف يقدّم على أقوائية الملاك بعد ما كان أحدهما أقوى ملاكاً.

(٢) نعم، لو إحتمل المانع عن تأثير الأقوى والعلم بملاك واحد يخرج ذلك عن الفرض ويكون من التعارض.

(٣) لكن هذا خلاف محل الكلام من إحراز عدم المانع، ولو بظهور إطلاقي الخطابين في الفعلية من جميع الجهات غير جهة تأثير المقتضيين.

(٤) فالعقل حاكم بلزوم الأخذ بالأقوى مناطاً.

(٥) وليس للشارع الحكم على خلافه فإنّه لا مجال بعد حكم العقل التنجيزي بتقديم الأقوى مناطاً.

(٦) فالمقام باب التزاحم لإحراز المقتضيين.

لا شبهة في إدخال المقام في باب التزاحم واجراء أحكامه فيه من الأخذ بأقواهما مناطاً، ولو كان أضعف سنداً عن غيره فباب التعارض[١] منحصر بصورة تكاذب الخطابين في أصل الإقتضاء أيضاً زايداً عن الفعلية إذ حينئذٍ زمام بيان ما فيه من الحكم بإقتضائه بيده والعقل في مثله منعزل عن الحكم وله حينئذٍ إيكال بيان مرامه بالأخذ بما هو أقوى سنداً كما هو شأن المتعارضين من النصوص.

نعم، هنا كلام آخر[٢] في أنّ الأصل فيكلّ خطابين واردين على مورد واحد هو التزاحم أو التعارض وفي هذا المجال أيضاً مقتضى التحقيق أن يقال[٣]

---

(١) وباب التعارض هو ما أحرز عدم المقتضيين وأنّه هناك مقتضٍ واحد الحاكم حينئذٍ هو الشرع من الرجوع إلى أقوى سنداً والعقل منعزل عنه.

(٢) في بيان الضابط في مرحلة الإثبات للتزاحم والتعارض وهنا تقريبين لتعارض التقريب الأوّل مافي المتن وتوضيح ذلك قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٣٨»: يبقى الكلام في تشخيص صغريات باب التزاحم عن صغريات باب التعارض وأن مقتضى ظهور الخطابين عند عدم قيام قرينة قطيعة من إجماع أو غيره على وجود الملاكين في المجمع هل هو كونه من باب التزاحم مطلقاً أو من باب التعارض كذلك أو يفصل بين صورة تعدد عنوان المأمور به والمنهي عنه وبين صورة وحدة عنوان المأمور به والمنهي عنه كما في إكرام العالم والهاشمي فيما لو تعلّق الأمر مثلاً بإكرام العالم والنهي بإكرام الهاشمي إلى أن قال في «ص ٤٤٠».

(١) وحاصله دعوى أن إعمال قواعد التعارض في فرض وحدة عنوان ↖

إن كلّ مورد تعلّق الخطابين بعنوان واحد طبع كلّ خطابٍ يقتضي الردع عن نقيضه[١] كما أن الظاهر من كلّ خطاب أيضاً نفياً واثباتاً ثبوت مباديه في متعلّقه[٢] أو عدمه[٣] ولازم إقتضائه عدم النقيض سلب جميع مباديه عنه[٤]، كما أن الظاهر من ثبوته وجود جميع مباديه فيه[٥]، في عالم الإقتضاء أيضاً[٦]، ولا نعني من تكاذبهما في عالم الإقتضاء إلّا ذلك فيجري عليه أحكام التعارض كما أسلفناه.

المأمور به والمنهي عنه إنّما هو من جهة ما يقتضيه العقد السلبي في كلّ من الخطابين بتقريب أن كلّ واحد من الخطابين في الفرض المزبور.

(١) كما يكشف عن وجود مناطه فيه أي في متعلقه كذلك يكشف عن عدم وجود مناط آخر فيه غير مناطه ويمنع عن نقيض هذا الفعل.

(٢) أي الأمر بإطلاقه يدلّ على وجود مصلحة في متعلقه مطلقاً كإكرام العالم.

(٣) أي النهي يدلّ بإطلاقه على وجود المفسدة في متعلقه مطلقاً كحرمة إكرام الفاسق.

(٤) أي الأمر يدلّ بالإلتزام على أنّه بنحو لا تزاحم تلك المصلحة مفسدة تقتضي النهي عنه والنهي يدلّ بالإلتزام على نحو لا تزاحمه مصلحة تقتضي الأمر به.

(٥) أي الأمر يقول أكرم العالم مطلقاً حتّى لو كان فاسقاً والنهي يقول لا تكرم الفاسق، ولو كان عالماً.

(٦) وحينئذٍ فحيث أن متعلّق الخطابين عنوان واحد فقهراً يقع التكاذب بين العقد الإيجابي في كلّ منهما مع العقد السلبي في الخطاب الآخر بنحو يوجب

تقديم كلّ خطاب إلغاء الآخر بالمرة حتّى من جهة دلالته على وجود مناط فيه فمن ذلك لابدّ فيه من إعمال قواعد التعارض بينهما، أي حينئذٍ يكون كلّ من الدليلين المتعارضين مكذباً للآخر فيما يثبته ويقتضيه وهذا بخلافه في فرض تعدد عنوان المأمور به والمنهي عنه فإنّه في هذا الفرض لا ينتهي النوبة إلى مقام معارضة الخطابين حيث لا يقتضي تقديم شيءٍ من الخطابين حينئذٍ إلغاء الآخر عن الدلالة على وجود المناط في متعلقه بوجه أصلاً فمن هذه الجهة يؤخذ بظهور كلّ من الخطابين في الدلالة على وجود الملاك والمصلحة في متعلقه حتّى في المجمع ويجري عليه بعد ذلك قواعد التزاحم ولكن يمكن الخدشة في هذا التقريب بمنع التنافي بين الخطابين في فرض وحدة عنوان المأمور به والمنهي عنه أيضاً وذلك من جهة إمكان أن يكون الشيء الوحداني بجهتين تعليليتين واجداً للمصلحة والمفسدة فيكون ذا مصلحة من جهة وذا مفسدة من جهة أُخرى وأمثلته كثيرة جداً ومعلوم حينئذٍ أنّه مع إمكان ذلك ثبوتاً لايبقى مجال دعوى العقد السلبي للخطابين حتّى ينتهي الأمر إلى معارضته مع العقد الإيجابي في الآخر ـ قال في «ص ٤٣٩» التقريب الثاني: ـ وأمّا لو إتخذ عنوان المأمور به والمنهي عنه كإكرام العالم والهاشمي حيث كان متعلّق الأمر والنهي عنواناً واحداً وهو الإكرام فمقتضى ما ذكرنا، أي ما سنشير إليه وإن كان هو إعمال قواعد التزاحم فيه أيضاً إلّا أن ظاهر الأصحاب في مثله على إعمال قواعد التعارض ولعل النكتة في الفرق بين الفرضين هو أن في فرض تعدد عنوان المأمور به والمنهي عنه لايكون العقل مانعاًبدواًعن فعلية التكليف بالعنوانين بل وإنّما الممنوع فيه هو فعلية التكليفين في ظرف التطبيق في المرجع حيث يرى بعد التطبيق كونهما من التكليف بما

وأمّا لو كان الخطابين متعلقاً بعنوانين[١]، ولو كانا مشتركين في جهة[٢]

لا يطاق فمن ذلك يخرج عن كونه من القرائن الحافة الكاسرة لظهور الهيأة وهذا بخلافه في صورة وحدة عنوان المأمور به والمنهي عنه كما في العامين من وجه كإكرام العالم والهاشمي فإنّه في هذا الفرض يكون العقل بدواً مانعاً عن فعلية التكليفين بعنوان وحداني وعن إجتماع المحبوبية والمبغوضيّة فيه إذ يرى، أي العقل بفطرته كون أصل التكليف به بالفعل تارة وبالترك أُخرى من التناقض ومن هذه الجهة يكون من قبيل القرائن المتصلة الحافة فيوجب كسر صولة ظهور الخطابين في الفعلية ومعلوم أنّه مع إنثلام الظهور المزبور لا يبقى مجال كشف المناطين، أي مناط الأمر ومناط النهي فيه، أي الإرادة والكراهة والحب والبغض والمصلحة والمفسدة فمن ذلك لابدّ فيه من إعمال قواعد التعارض إذ يكفي في إجراء قواعد التعارض فيه مجرد عدم إحراز كونه من باب التزاحم كما هو واضح. والأمر كما ذكره على ما عرفت مفصلاً.

(١) ذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٣٨»: أمّا فرض تعدد عنوان المأمور به والمنهي عنه حقيقة، أي لا يتمكن المكلّف من الإتيان بمعنونيهما لتضادهما مع إتحاد سنخ التكليف المتعلق بهما أو كون المكلّف به عنوانين متلازمين في الوجود سواء كانا موجودين بوجودين.

(٢) أي أم كانا منطبقين على وجود واحد ذي جهتين مع إختلاف سنخ التكليف المتعلق بهما كالوجوب والحرمة في مثل الصلاة في المكان المغصوب

فلاشبهة في أن كلّ خطاب[١] لايقتضي إلّا المنع عن نقيض متعلقه[٢] بلا نظر منه[٣] إلى نقيض المتعلق الآخر ونتيجة منعه المزبور أيضاً منع الإقتضاء في نقيض عنوانه بما له من الخصوصيّة[٤]

أو إنقاذ الغريق في المكان المغصوب لكن سيأتي من المحقّق الماتن تفصيل بين الصور كما سيأتي.

(١) قضية إطلاق الخطابين حينئذٍ الكاشف عن وجود الملاك والمصلحة في موضوعيهما على الإطلاق حتّى في المجمع بل وفي حال العجز عن موضوعهما وجداناً أيضاً كما كان ذلك هو الشأن أيضاً في كلّيّة الخطابات.

(٢) أي ظهور كلّ خطاب في الدلالة على وجود الملاك والمصلحة في متعلقه حتّى في المجمع وحرمة نقيضه وتركه فإنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فله عقد إيجابي في الأمر وجود المصلحة في الصلاة وعقد سلبي المنع من تركها ونقيضها وكذلك النهي.

(٣) أي لازم ذلك خطاب الأمر يدلّ على وجود المصلحة في الصلاة والمنع عن نقيض الصلاة وتركها بالخصوص وهي العنوان ولا إقتضاء له بالنسبة إلى نقيض الغصب أصلاً وكذا الغصب يدلّ على وجود المفسدة في التصرّف في مال الغير والمنع عن نقيضه بالخصوص وهو الأمر بترك الغصب. ولا نظر له إلى نقيض الصلاة أصلاً حتّى يوجب التكاذب بينهما كما كان يوجب في ما لو كان متحداً عنواناً.

(٤) ومن ذلك ترى بنائهم على كشف قيام المصلحة بمتعلّق التكاليف على الإطلاق حتّى في حال العجز عن إمتثالها من مثل تلك الخطابات مع الجزم

فيبقى العنوان الآخر على إقتضاء خطابه بلا موجب لتكاذبهما في أصل الإقتضاء[١] فيبقى كلّ منهما على ظهورهما في ظهور الإقتضاء في عنوانه وبإطلاقهما يحرز الإقتضاء في مجمعهما[٢] ولا يقال[٣]

بإختصاص فعلية التكاليف بحال القدرة من غير تخصيص للمصلحة أيضاً بحالها إلّا في فرض أخذ القدرة أيضاً قيداً في حيز الخطاب كما في الحج وحينئذٍ فإذا كان قضية إطلاق الخطابين هو الكشف عن وجود الملاك في موضوعهما على الإطلاق حتّى في المجمع فقهراً يندرج في باب التزاحم الّذي من حكمه هو الأخذ بأقوى الملاكين منهما.

(١) أي لا موجب لتكاذبهما بعد عدم التنافي في ظهورهما فيبقى كلّ واحد على ظهورهما وعدم النظر في كلّ منهما في العقد السلبي للآخر.

(٢) أي بإطلاقهما يكشف عن ثبوت الملاك فيهما كمامر مراراً في المجمع فقد ظهر إلى هنا أن باب التزاحم يكشف الملاك بالإطلاق.

(٣) وملخص الإشكال أنّه بعد عدم إقتضاء كلّ من الأمر والنهي للإثبات والنفي لنقيض الآخر فالأمر لا يدلّ إلّا على وجود المصلحة في الصلاة والمنع عن ترك الصلاة، أمّا بالنسبة إلى الغصب فلا إقتضاء له وكذا الغصب فحينئذٍ لا إطلاق لشيءٍ منهما لمورد الإجتماع وهي الصلاة مع الغصب لأنّ إطلاق كلّ منهما كان تابع عنوانه لا عنوان آخر فلا يكشف عن وجود المصلحة والمفسدة في المجمع بالإطلاق لأنّه لا نظر على الفرض لكل عنوان لنقيض العنوان الآخر وقد إجتمع على الفرض كلّ مع نقيض عنوان الآخر فالصلاة مع الأمر بترك الغصب والغصب مع النهي عن ترك الصلاة.

بأن لازم نفي الإقتضاء في نقيض كلّ عنوان[١] عدم إمكان الأخذ بإطلاقهما في المجمع واحراز[٢] الإقتضائين في مثله لأنّه يقال[٣] إن غاية إقتضاء خطاب كلّ منهما[٤] عدم إقتضاء في نقيض عنوانه ومعلوم أن نقيضه بقلب العنوان بخصوصه لا بقلب كلّ جزءٍ من العنوان[٥] فلا يقتضي الخطاب المزبور إلّا سلب الإقتضاء في نقيض المجموع[١] ولا ينافي[٢]

---

(١) كالصلاة والغصب.

(٢) أي وعدم إحراز الإقتضائين والمناطين في مثله.

(٣) وملخص الجواب أنّه تارة ينظر إلى المجمع فلا يقتضي شيءٍ منهما إلى نفيه وإثباته، وأخرى ينظر إلى كلّ واحد بالخصوص فلا محالة يقتضي إطلاق الخطاب في حد نفسه لكلّ واحد وتوضيح ذلك.

(٤) إنّ كلّ خطاب من الأمر والنهي يقتضي وجود المصلحة والمفسدة في متعلقه ولا نظر له إلى نقيض عنوانه.

(٥) وليس المراد لا نظر له إلى كلّ جزء جزء من العنوان فلا نظر له إلى نقيضه.

(٦) بل المراد لا نظر له إلى نقيض العنوان بعنوان المجموع.

(٧) وهذا لا ينافي أن يكون الخطاب له الإقتضاء بالنسبة إلى أجزاء المجموع كلّ جزء جزء فجزئه يبقى تحت الأمر يكشف عن الملاك وجزء منه تحت النهي فيكشف عن المفسدة ويشمله إطلاق كلّ منهما، ولو بالنسبة إلى المجموع بما هو مجموع لا إطلاق له لا يضر ذلك أصلاً وإنّما كلّ واحد واحد يشمله الإطلاق لامحالة بلا مانع أصلاً.

هذا ثبوته في جزءٍ من أجزاء الطرفين بإطلاق خطابيهما وحينئذٍ[١] لا محيص من تفصيل المسألة بين[٢] صورة تعلّق الخطابين بعنوانين مستقلين يكون أحدهما بحسب العنوان غير الآخر فيجري في مثله حكم التزاحم وأن[٣] الأصل فيه هو التزاحم إلى أن يفهم خلافه وبين[٤] صورة تعلّق الخطابين بعنوان واحد بأنه لاميحص من إجراء حكم التعارض عليه وهو الأصل فيه إلى أن يفهم خلافه[٥] وربّما يلحق بذلك[٦]

---

(١) وبهذا المناط الّذي تقدّم من أن المجمع بما هو مجمع لا يشمله إطلاق الدليلين له وإنّما يشمل كلّ واحد واحد بخصوصه لابدّ من التفصيل في المسألة في كونه من مورد التزاحم أو التعارض لكشف الملاك فيهما أو في أحدهما فقط.

(٢) ففي صورة تعلّق الخطابين بعنوانين مستقلين بحيث يكون التركيب إنضمامياً يتعين حكم التزاحم.

(٣) والضابط في مثل ذلك في مرحلة الإثبات ترتيب آثار التزاحم لشمول الإطلاق لكلّ واحد منهما بالخصوص.

(٤) وفي صورة تعلّق الخطابين بعنوان واحد هو التكاذب الأصل فيه إلّا أن يثبت خلافه.

(٥) من تعدد الجهة والحيثية أو مأخوذة من مراتب الوجود المتفاوتة أو نحو ذلك.

(٦) وقد تقدّم مفصلاً في العام والخاص المطلق وأن قسم منه لا يبعد دخوله ←

أيضاًصورة كون العنوان المأخوذفيأحد الخطابين جزءً لموضوعه[١] وفي الآخر تمامه[٢] فإنّ الخطاب المتعلق بتمامه أيضاً يمنع عن النقيض بجميع مباديه في موضوعه[٣] وهو يمانع إقتضاء الحكم، ولو في جزئه فيجري عليه أيضاً حكم التعارض كما هوالشأن في غالب العموم والخصوص المطلق.

نعم[٤]،

لا في محل النزاع وسيأتي أيضاً وعلى أي حال قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤١١»: ظهر لك الحال في صورة الأمر بالمطلق والنهي عن المقيد كقوله صل وقوله لا تصل في الدار المغصوبة، حيث أنّه ثبوتاً وإن أمكن كونه من باب التزاحم إلّا أنّه إثباتاً لابدّ فيه من إعمال قواعد التعارض نظراً إلى كشف دليل الخاص حينئذٍ في فرض أقوائيته عن تضييق دائرة التكليف في طرف العام بغير المقيد بجميع مراتبه.

(١) كلا تصل في الدار المغصوبة.

(٢) كصل.

(٣) فصل يمنع عن ترك الصلاةبجميع مباديه في موضوعه ومتعلقه وعلى الفرض الجزء والفرد من الصلاة قد ورد المنع عن فعلها في مانع ذلك الإطلاق في هذا الجزء والفرد مع الحاصل بوحدة العنوان فلا محالة يتكاذبان ويكون مورد التعارض.

(١) ففي فرض واحد لولم يكن تمانع ويكون كنسبةالتزاحمكما لوقال صل ⬅

لو فرض بين العنوانين المختلفين مثل هذه النسبة فلا بأس بإجراء حكم التزاحم عليه ولكن قل ما يتفق من العمومات والخصوصيّات المطلقة من هذا القبيل[١] كما أن الغالب ما كان بينهما عموم من وجه كان من باب تعلّق كلّ منهما بعنوانين مختلفين[٢] ومن ذلك أمكن دعوى أن الأصل في مثل العامين من وجه هو التزاحم[٣] كما أن الأصل في العموم المطلق غالباً هوالتعارض[٤] ولعمري إن المغروس في الأذهان في أبواب الفقه أيضاً هو الّذي ذكرناه من التفصيل المزبور وعليك بالمراجعة في أبواب الفقه وترى ديدن الأعلام تجدهم أنهم لايتعدون أيضاً ممّا ذكرنا من التفصيل فتدبّر وإفهم.

و[٥]

ولاتغصب في الصلاة فإنّ النهي في مثله تعلّق بحصة خاصّة من الغصب وهي الحصة الملازمة لبعض أفراد الصلاة فيكون من مورد التزاحم ويترتّب عليه ذلك.

(١) أي تعدد العنوانين بنحو ما ذكرنا قليل جداً في العام والخاص المطلق.

(٢) كما أن العامين من وجه يكون الأغلب الأمر متعلقاً بعنوان والنهي بعنوان آخر ومتعدداً، ولو جهة.

(٣) فمقتضى ذلك الأصل يكون في العامين من وجه لتعدد العنوان هو التزاحم.

(٤) والأصل في العموم والخصوص المطلق هو التعارض لوحدة العنوان كما تقدّم.

(٥) الخامسة: في ثمرة بحث إجتماع الأمر والنهي على التزاحم منها ما تقدّم

منها[١]

مراراً وأشار إليه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٤١»: هو الرجوع في باب التعارض بعد اليأس عن الجمع إلى قواعد التعادل والتراجيح بخلافه على التزاحم فإنّه فيه لابدّ من ملاحظة ما هو الأهم مصلحة كانت أو مفسدة فيقدم حينئذٍ الأقوى ملاكاً على غيره وإن كان أضعف سنداً من غير أن يلاحظ فيه جهة أقوائية السند بل ولا الدلالة أيضاً إلّا إذا فرض كون الأقوى دلالة أقوى ملاكاً أيضاً فيقدم ما هو أقوى دلالة على غيره لمكان كشف قوّة دلالته حينئذٍ على قوّة ملاكه.

(١) ومنها: صحة العبادة في المجمع وفسادها وهو العمدة في المقام وتحقيق الكلام فيها يكون عن جهات:

الجهة الأُولى: في صورة العلم بالنهي والحرمة في المجمع تقدّم أن نتيجة القول بالجواز ليس هو تحقّق الأمر والنهي الفعليين في المجمع ولا الإنشائيين في مورد الإجتماع لعدم القدرة على إمتثالهما على الأوّل ولزوم كون أحدهما لغواً على الثاني بل مجرد المحبوبيّة والمبغوضيّة ذكر صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٤٦»: إنّه لا إشكال في سقوط الأمر وحصول الإمتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقاً، ولو في العبادات وإن كان معصية للنهي أيضاً وكذا الحال على الإمتناع مع ترجيح جانب الأمر إلّا أنّه لا معصية عليه.

وأمّا عليه، أي على الإمتناع وترجيح جانب النهي فيسقط به الأمر به مطلقاً في غير العبادات لحصول الغرض الموجب له، أي كغَسل الثوب وتطهيره.

وأمّا فيها، أي في العبادات فلا، أي لا يحصل الغرض مع الإلتفات إلى

الحرمة أو بدونه، أي بدون الإلتفات تقصيراً فإنّه وإن كان متمكناً مع عدم الإلتفات من قصد القربة وقد قصدها إلّا أنّه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به أصلاً فلا يقع مقرباً وبدونه، أي التقرب لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عبادة كما لا يخفى.

وبينه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٤٨» قال: ولكن التحقيق يقضي بصحة إمتثال أمر العبادة بمورد الإجتماع على القول بالجواز، أمّا على القول بالترتّب فواضح لتحقق الأمر بالعبادة المقارنة لعصيان النهي.

وأمّاعلى القول بعدمه وكفايةالملاك العبادي في صحة التقرب بالعمل المشتمل عليه فلتحقّق الملاك العبادي في مورد الإجتماع.

وأمّا دعوى كون القبح الفاعلي مانعاً من التقرب بذي الملاك العبادي، أي أراد بذلك ما أفاده المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ١ ص ٤٤٣» قال: بأنّه ليس لازم القول بالجواز في المقام الأوّل هو الصحة في صورة العمد لأن الصلاة في الدار الغصبية وإن كانت مشتملة على الملاك إلّا أنها لمكان إتحادها مع الغصب في الإيجاد والصدور كان ذلك مانعاً عن التقرب بها لبغضها الفاعلي وعدم إتصاف صدورها منه بالحسن الفاعلي لخلطه بين المأمور به والمنهي عنه في الإيجاد والصدور والحسن الفعلي لا يكفي في التقرب ما لم ينضم إليه الحسن الفاعلي بحيث يصدر من الفاعل حسناً، إنتهى.

قال: فهي دعوى لا شاهد على صحتها من المنقول أو المعقول فهي موكولة إلى مدعيها قبولاً ودليلاً. نعم، على القول بلزوم وجود الأمر في صحة العبادة وعدم إمكان الترتّب وعدم كفاية وجود الملاك العبادي في التقرب بالعمل

المشتمل عليه لا يمكن التقرب بمورد الإجتماع ولا يقع عبادة من المكلّف وحينئذٍ لايبقى فرق بين القول بالجواز والإمتناع ـ إلى أن قال: ـ فرق واضح بين حال المجمع على القول بالجواز وحاله على القول بالإمتناع فإنّ مورد الإجتماع على القول بالإمتناع يكون مبغوضاً فقط للمولى لغرض كون ملاك النهي فيه أقوى من ملاك الأمر.

وأمّا على القول بالجواز فهو يكون بملاحظة ملاك الأمر محبوباً من جهة وبملاحظة ملاك النهي مبغوضاً من جهة أُخرى ومن الواضح أن العقل لايرى مانعاً عن حصول التقرب بفعل يكون محبوباً من جهة وإن كان مبغوضاً من جهة أُخرى بخلاف ما لو كان مبغوضاً فقط إلّا أن الإنصاف يقضي بأن ما ذكرناه إنّما يتم فيما إذا كان المجمع مركباً تركيباً إنضمامياً ليكون المكلّف مطيعاً بفعل وعاصياً بآخر.

وأمّا إذا كان المجمع وجوداً واحداً فلا يكون الفعل مقرباً إذ تكون المبغوضيّة لتنجز النهي سبباً للعصيان الموجب لمنع كون الفعل مقرباً فلا يمكن التقرب به مع كونه مبغوضاً فعلاً وإن كان من غير الجهة الّتي كان محبوباً بها فإنّ العقلاء يرون إمتناع تحقق الطاعة بالفعل الّذي تتحقّق به المعصيّة ولا يرون أثراً لتعدد الجهة عقلاً.

وما ذكره من الترتّب غير تام في المقام قال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٦٩»: وأمّا أصلاحه بنحو الترتّب بأن يكون الغصب منهياً عنه ومع العصيان تكون الصلاة مأموراً بها فمدفوع بالفرق بين الترتّب هنا وفي سائر الموارد فإنّ محذور الترتّب وهو التكليف بما لا يطاق مندفع بالأمر بالمهم على تقدير ترك الأهم والمحذور هنا إجتماع الحرام والواجب وإتحاد الصلاة مع الغصب فيلزم اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة في شيءٍ واحد فإنّ عصيان النهي عن الغصب بفعل الغصب

متحداً مع الصلاة فيلزم إجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة في شيءٍ واحد.

وكذا المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ١ ص ٤٤٢» قال: كما أنّه لا يمكن تصحيحها بالأمر الترتبي كما تقدّم أيضاً في ذلك المبحث لإستلزامه الأمر بتحصيل الحاصل أو الأمر بالمحال إذ لا معنى لقوله لا تغصب وإن غصبت بالصلاة فصل لأنّه يكون من تحصيل الحاصل أو إن غصبت بغير الصلاة فصل لأنّه يكون من طلب المحال.

فالأمر الترتبي لا يمكن حتّى يتقرب به واستشكل على التفصيل الأخير من كون التركيب إنضمامياً وعدمه أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٥٤»: ولكن في هذه الدورة نقول بعدم صحة العبادة مطلقاً أي، ولو في الوجودين الإنضماميين والسرّ فيه ما ذكرناه في الدورة السابقة بأن أمر الإمتثال بيد العرف والعقلاء ولم يبينه الشارع وهم لا يرون من يقرن بعمله العبادي ما هو المعصية مطيعاً لأن الفاعل يرى قبيحاً بواسطة مقارنة عنوان المحرم على عمله وإن كان أصل الفعل العبادي له شأن من المصلحة ففي صورة العلم لا وجه لتصحيح العبادة أصلاً ـ إلى أن قال: ـ فإن قلت إن الإمتثال في الوجودين الإنضماميين ممكن لعدم ربط أحدهما بالآخر قلت: المراد بالإنضمام هو إنضمام وجود جوهري مع وجود رابطي مثل الأعراض وهذا لا يوجب التعدد ولا يخرج العمل عن كونه واحداً وعدم صدق الإطاعة عليه.

إن قلت نقل المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ١ ص ٤٤١»: تقدّم عن المحقّق الكركي من كفاية القدرة على الطبيعة في الجملة، ولو في بعض الأفراد في صحة تعلق التكليف بها وإنطباقها على الفرد المزاحم للمضيق أو الأهم ويتحقّق

الإجزاء عقلاً، ولذا تبعه المحقّق الخراساني في «الكفاية: ج ١ ص ٢١٩»: نعم، فيما إذا كانت موسعة، أي الضد المهم كالصلاة وكانت مزاحمة بالأهم، أي الإزالة في بعض الوقت لا في تمامه يمكن أن يقال إنّه حيث كان الأمر بها، أي بالضد كالصلاة على حاله وإن صارت مضيقة بخروج مازاحمه الأهم من أفرادها من تحتها أمكن أن يؤتى بما زوحم منها، أي من أفراد المهم بداعي ذلك الأمر، أي على الطبيعة فإنّه وإن كان الفرد، أي المزاحم خارجاً عن تحتها، أي طبيعة الأمر بماهي مأمور بها إلّا أنّه، أي أن خروجها ليس لأجل عدم الملاك بل لأجل المزاحم للأهم لما كان وافياً بغرضها كالباقي تحتها كان عقلاً مثله في الإتيان به في مقام الإمتثال والإتيان به بداعي ذلك الأمر، أي الأمر على الطبيعة بلا تفاوت في نظره بينهما أصلاً ودعوى أن الأمر لا يكاد يدعوا إلّا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها وما زوحم منها بالأهم وإن كان من أفراد الطبيعة لكنّه ليس من أفرادها، أي الطبيعة بماهي مأمور بها، أي فكيف يأتي بهذا الفرد بداعي الأمر على الطبيعة ويكون إتيان هذا الفرد المزاحم فاسداً فإنّه إنّما يوجب ذلك، أي الفساد إذا كان خروجه عنها، أي عن الطبيعة بماهي كذلك تخصيصاً، أي بأن لايكون فيه ملاك لامزاحمة فإنّه معها وإن كان لا يعمها، أي هذا الفرد الطبيعة المأمور بها إلّا أنّه ليس لقصور فيه بل لعدم إمكان تعلّق الأمر بما يعمه عقلاً، أي لإستلزامه طلب الضدين وعلى كلّ حال فالعقل لايرى تفاوتاً في مقام الإمتثال وإطاعة الأمر بها بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً.

وما ذكره لا يمكن المساعدة عليه بيانه قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٤٦»: لما عرفت من أن تعلّق الأمر بالطبيعة على إرادة صرف الوجود

يوجب سراية الإرادة التشريعية الّتي هي حقيقته إلى كلّ حصة من حصص الطبيعة على سبيل التخيير بينها وبين الأخرى فكما أن الحكم المتعلق بالطبيعة على نحو مطلق الوجود ينحل إلى أحكام متعددة بعدد وجودات تلك الطبيعة على سبيل التعيين كذلك الحكم المتعلّق بالطبيعة على نحو صرف الوجود ينحل في الحقيقة إلى أحكام متعدّدة بعدد حصص تلك الطبيعة على سبيل التخيير ولاريب في إعتبار القدرة في صحة التكليف بكلّ حصة من حصص الطبيعة المأمور بها وعليه يكون مورد الإجتماع من موارد التزاحم على القول بالجواز لعدم القدرة إلّا على إمتثال أحد التكليفين فلابدّ من ملاحظة مرجحات باب التزاحم ثمّ القول بفعلية ما تقتضيه وسقوط الخطاب الآخر.

وعن المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ١ ص ٤٤٢» التفصيل قال: فإنّ مناط كفاية المندوحة في الأفراد الطولية هو القدرة على الطبيعة في الجملة، ولو في غير الفرد المزاحم للمضيق وهذا المقدار يكفي في حسن التكليف عقلاً إذ لا يلزم التكليف بما لا يطاق لقدرة الفاعل على إيجاد الطبيعة، ولو في الجملة فلا مانع من شمول إطلاق الأمر بالصلاة للفرد المزاحم للإزالة وتنطبق الطبيعة المأمور بها عليه قهراً فيتحقّق الإجزاء عقلاً وهذا الكلام كماترى يجري في الأفراد العرضية أيضاً لتمكن المكلّف من إيجاد الصلاة مثلاً في غير الدار الغصبية وهذا المقدار يكفي في صحة التكليف بالصلاة ويكون الفرد المأتي به من الصلاة في الدار الغصبية ممّا تنطبق عليه الطبيعة ولكن أصل المبنى عندنا فاسد حيث أن القدرة المعتبرة في التكاليف لاينحصر مدركها بحكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق بل القدرة معتبرة، ولو لم يحكم العقل بذلك لمكان إقتضاء الخطاب القدرة على متعلقه

حيث أن حقيقة الخطاب هو البعث إلى أحد طرفي المقدور وترجيح أحد طرفي الممكن فيعتبر في التكليف مضافاً إلى قدرة الفاعل الّتي يحكم بها العقل القدرة على الفعل الّتي يقتضيها الخطاب والفرد المزاحم للإزالة أو للغصب فيما نحن فيه ليس مقدوراً عليه لأن المانع الشرعي كالمانع العقلي فلا تنطبق عليه الطبيعة المأمور بها بما أنها مأمور بها لأن الإنطباق من حيث السعة والضيق يدور مدار سعة القدرة وضيقها وليس للقدرة سعة تشمل الفرد وعليه لا تصح الصلاة في الدار الغصبية بإطلاق الأمر بالصلاة.

والحاصل: إن إعتبر القدرة عقلاً في جواز التكليف فتصح الصلاة في مورد الإجتماع وإن إعتبر القدرة في التكليف من جهة إقتضاء نفس التكليف للقدرة فاللازم القول بعدم صحة الإمتثال لأن المكلّف في مورد الإجتماع غير قادر إلّا على إمتثال تكليف واحد والآخر غير فعلي وأورد عليه أستادنا الآمليّ في المنتهي: ص ١٤٧»: وذلك لما شرحناه قريباً من أنّه على الأوّل أيضاً لابدّ من تحقّق القدرة على الحصة الموجودة في مورد الإجتماع بالنسبة إلى الإرادة التشريعية المتعلقة بها تخييراً بينها وبين الحصة الأُخرى من حصص الطبيعة المطلوبة على نحو صرف الوجود.

وممّا ذكر كلّه ظهر أنّه في صورة العلم بالنهي والجهل عن تقصير لا يصح الإمتثال حتّى على الجواز وتفصيله، ذكر أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٤٧»: فإعلم أنّه يصح الإمتثال بالمجمع على القول بالجواز والإمتناع فيما إذا كان جانب الأمر أهم من جانب النهي لتحقّق الأمر في مورد الإجتماع.

وأمّا إذا كان جانب النهى أهم من جانب الأمر فلا محالة يكون النهي فعلياً

دون الأمر في مورد الإجتماع سواء قيل بالجواز أم بالإمتناع فإذا علم المكلّف بترجيح النهي على الأمرفي مورد الإجتماع أو جهل به أو غفل عنه تقصيراً فقد قيل بإمتناع إمتثال أمر العبادة بفعل المجمع، أمّا على على الإمتناع فواضح إذ عليه يكون مورد الإجتماع مع ترجيح جانب النهي مبغوضاً فقط ومعه لا يمكن التقرب به.

وأمّا على الجواز فلان صدور العمل عبادة من المكلّف منوط بأحد أمرين أحدهما تعلّق الأمر به وثانيهما إشماله على الملاك المقرب، والأوّل: غير متحقّق على الفرض على الترتّب وهو ممتنع الجريان في مورد الإجتماع.

والثاني: وإن كان متحقّقاً إلّا أن صحة التقرب به مشروطة بعدم إقترانه بالقبح الفاعلي ومع علم المكلّف بفعلية النهي دون الأمر في مورد الإجتماع أو جهله به أو غفلته عنه تقصيراً يكون عاصياً للمولى ومرتكباً لأمر يقبح صدوره من مثله عند العقلاء ومعه لا يمكن أن يكون الملاك العبادي مقرباً للمكلّف المذكور وإذا امتنع أن يكون الملاك مقرباً في هذا الحال إمتنع على المكلّف التقرب به ـ إلى أن قال في «ص ١٥٠»: ـ وأمّا في حال العلم بالنهي أو الجهل به عن تقصيره فتنجزه يوجب كون المبغوضيّة سبباً للعصيان والفعل كذلك لا يكون مقرباً بل العلم يمنع من التقرب بملاك الأمر المشتمل عليه مورد الإجتماع لأنّه فعل واحد وجوداً وإن كان متعدداً جهة والعقلاء لا يرون تعدد الجهة موجباً لتعدد ذي الجهات بل التعدد منوط بتعدد الوجود في نظرهم وبما أن المجمع واحد وجوداً ومبغوض فعلاً فيمتنع في نظرهم التقرب به في هذا الحال فلا يتأتي من العاقل الملتفت إلى النهي قصد التقرب بالملاك الّذي يشتمل عليه مورد الإجتماع وبهذا يتضح وجه الإجماع على صحّة الصلاة في المكان المغصوب في حال عدم العلم بالنهي أو الغصب قصوراً

إنّ من لوازم باب التزاحم أنّه لو فرض تعلّق الجهل به من قصور[١]

وفسادها في حال العلم بالنهي والغصب أو الجهل بأحدهما تقصيراً وتوهّم أن المجمعين كلّهم من القائلين بالجواز بعيد في نفسه مع أنّه خلاف المعروف من مذهب القدماء فإنّ أكثرهم إن لم يكن كلّهم قائلون بالإمتناع هذا كلّه مع وجود المندوحة والأمر كما ذكره.

(١) **الجهة الثانية:** في الجهل عن قصور بعد ما كان مورد الإجتماع من باب التزاحم قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٤١» ومن لوازم التعارض والتخصيص أيضاً هو عدم قيام المصلحة واقعاً إلّا بالمقيد ويتبعه أيضاً فساد العمل الفاقد لقيد واقعاً من دون إناطة بالعلم بالمصلحة أو الجهل بها بخلافه على التزاحم فإنّ من لوازمه قيام المصلحة واقعاً بنفس المطلق وإن كان حكمه الفعلي مقيداً بعدم وجود المزاحم الأهم ومن لوازم هذا المعنى هو عدم تبعية الفساد واقعاً مدار فقد قيد الحكم الفعلي بل يكون تبعيته حينئذٍ مدار العلم به وعدمه فمع الجهل يكون المأتي به صحيحاً واقعاً من جهة وجدانه لما هو الملاك والمصلحة ووفائه بغرض المولى ومن ذلك أيضاً بنوا في مثل الغصب والصلاة، ولو على الإمتناع وتغليب النهي على صحة العبادة مع الجهل بالغصبية مطلقاً أو الجهل بالحرمة إذا كان عن قصور ومعلوم أنّه لايكون ذلك إلّا من جهة واجدية المأتي به حينئذٍ للملاك والمصلحة إذ المانع عن صحته حينئذٍ إنّما كان هو فعلية نهيه وتنجزه عليه وتأثيره في مبعديّة الفاعل وبعد فرض معذورية المكلّف من جهة جهله يقع العمل صحيحاً قهراً.

لايكون مخالفة خطابه مبعداً فيبقى الخطاب الآخر على مقربيته بلا مزاحم هكذا قيل[١] وإشتهر في ألسنتهم ولكن نقول إنّه لو أريد به التقرب بمضمون الخطاب من حيث المحبوبيّة والرجحان لدى المولى[٢]

---

(١) ولعلّه صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٤٦»: بل المشهور كمامر وعلى أي قال: وأمّا إذا لم يلتفت إليها، أي إلى الحرمة قصوراً وقد قصد القربة بإتيانه فالأمر يسقط لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لإشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرمته قصوراً فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط به، أي الأمر قطعاً وإن لم يكن إمتثالاً له مع أنّه يمكن أن يقال بحصول الإمتثال مع ذلك. على ما تقدّم من المحقّق الكركي وغيره مراراً والحاصل في الجهل البسيط عن قصور لا مانع من صحة الإمتثال على ما عرفت مع فرض تقديم جانب النهي.

وقال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٤٩»: وأمّا إذا جهل المكلّف بالنهي فيصح إمتثال الأمر بالمجمع حتّى على القول بالإمتناع، أمّا على الجواز فلوجود المصلحةالموجبةلكون ذيهامحبوباًمع عدم تنجزالنهي فيهذاالحال فيكون المجمع ممّا يصح أن يتقرب به ولا محالة يتأتي من المكلّف في هذا الحال قصد التقرب.

(٢) توضيح الإشكال ذكر أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٤٩»: وأمّا على القول بتوقّف العبادة على تعلّق الأمر بها حقيقة وعدم كفاية قصد الملاك العبادي في وقوعها عبادة فلا يصح الإتيان بالمجمع عبادة حيث يكون النهي أهم من الأمر لما عرفت من أن نتيجة جواز الإجتماع ليس هو فعلية كلا الخطابين لأنّ ذلك ↖

فهو فاسداً جداً[١]

مستحيل حيث لا يستطيع المكلّف إلّا إمتثال أحدهما بل نتيجة الجواز هو فعلية الحب والبغض معاً في مورد الإجتماع إذ لا مانع من فعليتهما فيه كما لا يخفى.

وأمّا توهّم، أي لعلّه في الكفاية كما أشار إليه في آخر عبارته المتقدّمة أن الأمر حين الجهل بالنهي يصير فعلياً إذ لا محذور في فعليته حينئذٍ لأنّ محذور فعلية كلا الخطابين في وقت واحد هو أحد أمرين، إمّا قبح تكليف العاجز.

وأمّا إستحالة صدور الفعل الإختياري من فاعله بلا داع لأنّ الأمر المولوي هو الطلب بداعي جعل الداعي فاذا علم المولى بأنّ انشاء الأمر لا يمكن أنّ يكون داعياً للعبد في هذا الوقت إستحال صدوره منه وكلاً هذين المحذورين منتفى في حال الجهل بالنهي لأنّ المكلّف قادر على إمتثال الأمر في حال الجهل بالنهي ويمكن أن يكون إنشاء الأمر في هذا الحال داعياً للعبد إلى فعل المأمور به حيث أن النهي المجهول لا يمكن أن يدعوا إلى ترك المنهي عنه.

(١) وتوضيح الفساد قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٤٢»: وأمّا فيها، أي العبادات فبملاحظة إحتياج صحتها إلى قصد القربة المنوط بوجود الأمر الفعلي القائم بالعمل المأتي به بداعيه ومحبوبيته فلا يتم ذلك حتّى في ظرف الجهل المزبور وذلك لأن الجهل المزبور حينئذٍ غير رافع لتأثير المفسدة الأهم في المبغوضيّة الفعلية ومع هذه الجهة من التأثير لايبقى مجال تأثير المصلحة المهمة المغلوبة في رجحان العمل ومحبوبيته وفعلية الأمر المتعلّق به ومعه فأين أمر فعلي قائم بالمأتي به يوجب التقرب به كي يصير العمل لأجله صحيحاً ففي الحقيقة

لأن الجهل بخطاب لا يغيّر الواقع ومضمون الخطاب عما هو عليه من المرجوحيّة وحيث فرضنا في مقامنا إمتناع الإجتماع ويغلب جانب النهي على الأمر فبقى العمل مبغوضاً واقعياً بلا تغيره عما هو عليه بجهله قصوراً أم تقصيراً[١].

نعم[٢]،

تمام المنشأ للفساد حينئذٍ إنّما هو من جهة إنتفاء مقتضى الصحة وهو التقرب لا من جهة وجود المانع وهو فعلية النهي وتنجزه حتّى يقال بأنّه في ظرف الجهل المزبور لا تأثير للنهي في المنجزية ومبعدية الفاعل عن ساحة القرب إلى المبدء الأعلى عز شأنه.

(١) حاصله ذكر أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٥٠»: إنّ المانع من فعلية كلا الخطابين هو عجز المكلّف عن إمتثالهما معاً وهو متحقّق في حال الجهل والعلم بهما فلا يمكن أن يكونا فعليين معاً سواء تنجزا معاً أو تنجز أحدهما.

(٢) فأجاب عن ذلك المحقّق الماتن جوابين الجواب الأوّل في «النهاية: ج ١ ص ٤٤٢»: نعم، أن ذات العمل حينئذٍ وإن كان مبغوضاً فعلاً بمقتضى تأثير المفسدة الأهم ومع هذه الجهة من التأثير لايبقى مجال تأثير المصلحة المهمة المغلوبة فيه في المحبوبيّة الفعلية إلّا أنّه نقول بأنه لا بأس حينئذٍ في تأثير المصلحة المهمة في حسنه من حيث صدوره عن الفاعل إذ المانع عن تأثيره في حسنه حتّى من حيث صدوره عن الفاعل إنّما كان هو حيث تنجز نهيه وبعد سقوط تنجزه لمكان جهله فقهراً تؤثّر المصلحة في حسنه من تلك الجهة ويتبعه أيضاً الأمر الفعلي فيتقرب

لا بأس[١]

حينئذٍ بداعي أمره، ولو من حيث إضافة صدوره إلى الفاعل ولئن خودش فيه أيضاً بإمتناع موردية العمل، ولو بلحاظ إضافة صدوره إلى الفاعل لتأثير المصلحة في الرجحان والمحبوبيّة الفعلية مع كونه مبغوضاً بالبغض الفعلي بمقتضي تأثير المفسدة الأهم الغالبة نظر إلى إستلزامه لإجتماع الضدين فيه من المحبوبيّة والمبغوضيّة بملاحظة إتحاد الوجود والإيجاد حقيقة وأن ما هو الصالح لأن يكون مورد التأثير المصلحة في الرجحان والمحبوبيّة إنّما هو حيث أضافة العمل إلى الفاعل فقط مع خروج المضاف عن موردیته لتأثير المصلحة ومثل هذا المقدار غير واف بالتقرب في صحّة العبادة من جهة أن ظاهرهم هو إحتياج العبادة في صحتها إلى التقرب بذات العمل لا بحيث إضافته إلى الفاعل. فلا يمكن أن تكون المصلحة فعلياً ولا أمر حتّى يتقرب به.

(١) هذا هو الجواب الثاني وتوضيحه قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٤٢»: بأنّه نمنع توقّف القرب على فعلية الأمر بالمأتي به ورجحانه الفعلي إذ نقول بأن من أنحاء القرب أيضاً إتيان العمل بقصد التوصل به إلى غرض المولي ومن المعلوم أن مثل هذا المعني ممّا يتمشى من المكلّف حتّى مع الجزم بعدم الأمر الفعلي بل ومع الجزم بكونه مبغوضاً فعلاً ما لم يكن العمل مبعداً له ما في المضطر بالغصب لا عن سوء الإختيار وحينئذٍ فاذا أتي بالعمل في ظرف الجهل المزبور بداعي التوصل به إلى غرض المولي وكان العمل أيضاً من جهة وجدانه للمصلحة وافياً بغرض المولي فقهراً بنفس إتيانه بالقصد المزبور يتحقّق القرب ويصح منه

حينئذٍ بالتقرب به من حيث قصده التوصل به إلى غرضه كما عرفت ذلك في باب المقدّمة ولكن ليس ذلك نفس مضمون خطابه[١] بل هو من لوازم مضمونه[٢] فليس مثل هذا التقرب تقرباً بخطابه على ما هو ظاهر كلماتهم وبالجملة لا مجال للتقرب في المقام إلّا بهذا النحو أو بدعوة الأمر بإعتقاده كما في الجهل المركب[٣] بعدم النهي[٤]

العبادة مع أنّه على فرض الإحتياج إلى الأمر الفعلى أيضاً نقول بأنه بعد إحتمال فعلية الأمر ومطلوبيته يكفي في التقرب بالعمل إتيانه برجاء كونه مأموراً به بالإيجاد من دون الإحتياج إلى الجزم بالأمر أصلاً هذا في الجهل البسيط.

(١) أي هذا ليس من قصد إمتثال الأمر والخطاب.

(٢) بل قصد ما يدلّ عليه الخطاب بإلتزام وهو الملاك والمصلحة.

(٣) وهنا تقريب ثان لقصد الأمر ويختص بالجهل المركب ويتعدى إلى الجهل البسيط أيضاً.

(٤) أي يعتقد بعدم تحقّق النهي وعلى أي قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٤٣»: وأمّا في مورد الجهل المركب فيكفي أيضاً في الداعوية وفي تحقّق القرب إعتقاد الأمر الفعلي وإن لم يكن في الواقع أمر أصلاً فإنّ ما له الدخل بتمامه في الداعوية والمحركيّة إنّما كان هو العلم بالأمر لا هو بوجوده الواقعي وحينئذٍ فاذا علم بالأمر وجداناً أو تعبداً لقيام أمارة عليه كان علمه ذلك تمام العلة لتحقّق الدعوة ومع إتيانه بالعمل بداعيه يتحقّق القرب المتوقّف عليه صحّة العبادة

لا قهراً من جهة تحقّق ما هو علته وهي الدعوة فيترتّب عليه حينئذٍ صحّة العبادة وإن لم يكن هناك أمر فعلي متعلّق بالعمل في الواقع لا يقال كيف ذلك مع أنّه خلاف ما بنوا عليه من إحتياج العبادة في صحتها إلى قيام الأمر الفعلي بها في الواقع كما يشهد عليه حكمهم بفساد العبادة عند خلوها عن الأمر واقعاً فإنّه يقال كلا وأن إعتبارهم لوجود الأمر أنّما هو بإعتبار كشفه عن وجود المصلحة في متعلقه وبلوغه إلى مرحلة الوفاء بالغرض الفعلي نظر إلى عدم طريق آخر إلى كشف المناط والمصلحة فيه إلّا أمره وبعثه لا من جهة دخله في التقرب المعتبر في صحّة العبادة كما هو واضح.

وهنا المصلحة موجودة جزماً وقال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٤٩»: لا يخفى أنّ ما ذكرناه من صحّة العبادة بفعل المجمع مبني على ما إخترناه من صحّة العبادة المأتي بها بقصد التقرب بالملاك العبادي أو بقصد إمتثال الأمر المتوهّم تعلقه بفعل عبادي لم يتعلّق به أمر واقعاً لمانع ـ إلى أن قال في «ص ١٥٠»: ـ وأمّا على الإمتناع فيمكن التقرب بمورد الإجتماع في حال عدم العلم بالنهي لإشتمال المجمع إلى الملاك العبادي والملاك فيه وإن كان مغلوباً لترجيح المفسدة عليه بالفرض فيكون مبغوضاً فقط لكن حيث يكون النهي غير منجز للجهل به فلا تكون المبغوضيّة منشأ للعصيان وهو الأساس الوحيد لسقوط الفعل عن قابلية التقرب به فعليه يكون الفعل مقرباً فيصح التقرب به أو بقصد إمتثال الأمر المتوهّم ـ إلى أن قال في «ص ١٤٩»: ـ أمّا في حال الغفلة والنسيان فواضح لأنّه لا يرى نفسه في هذا الحال إلّا مأموراً بالمجمع فيأتي به قاصداً لإمتثال الأمر المتوهّم.

وأمّا في حال الإلتفات والشكّ بالحرمة، إمّا للجهل بها عن قصور أو للجهل ←

أو بدعوة الأمر رجاءً[١] كما في الجهل البسيط ولكن هذه كلّها من التقربات الإنقيادية[٢] ولا بأس بالإكتفاء بمثلها[٣]

بالغصب مثلاً كذلك فإن دلت أمارة معتبرة على عدم المشكوك فيه من الحرمة أو الغصب فقد حصل للمكلّف علم بالأمر الظاهري بفعل المجمع لأنّ الأمارة وإن دلت على عدم الحرمة أو عدم الغصب إلّا أن ثبوت مدلولها يستلزم ثبوت الأمر بالمجمع والأمارة حجّة في مدلولها مطابقة وإلتزاماً فيصح منه قصد إمتثال هذا الأمر كما أنه يصح قصد إمتثال الأمر الواقعي المحتمل وجوده فيأتي به رجاء ويقع عبادة وإن جري الأصل في عدم حرمته أو عدم كونه غصباً فبما أن الأصل المثبت ليس حجّة ينحصر قصد التقرب بالمجمع في إتيانه بقصد إمتثال الأمر المتعلق به في الواقع رجاء أو بقصد الملاك العبادي المتحقّق فيه.

(١) يري المحقّق الماتن للتقرب وجهاً ثالثاً وهو إتيانه رجاءً ومن باب الإحتياط كمامر مراراً.

(٢) ولذا يري على ما عليه العرف والعقلاء من أن هذا النحو من التقربات تقرباً إنقيادياً لا إطاعة وإمتثال لأوامر المولي.

(٣) فالمقام يختلف مع سائر الموارد فلو إخترنا في سائر الموارد بعدم كفاية قصد الملاك بل تحتاج العبادة إلى الأمر كما عليه صاحب الجواهر لكن في المقام يكتفي به وبغيره ممّا ذكرنا لأنّ المقتضي موجود والمانع مفقود قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٥٥»: لا إشكال في الصحة، أي على القول بالإمتناع أيضاً لأنّ النهي غير فعلي والملاك موجود والمبغوضيّة بالنسبة إلى النهي وإن

في المقام أيضاً بعد عدم قصور في العمل من حيث وجدانه للمصلحة فلا ينقض بعدم الإكتفاء بمثله في غيره وعلى أي حال مثل هذه التقربات أجنبية عن التقرب بمضمون الخطابات الواقعية إذ مرجوحية العمل واقعاً لا يكاد ينقلب بطروّ الجهل[١] وهذه الجهة[٢] أيضاً من أحد لوازم باب التزاحم ولذا[٣] كان المشهور أن إباحة المكان من الشرائط العلمية[٤] إذ ليس الغرض منه موضوعيّة العلم في شرطيته[٥]

كانت ولكن الملاك في العمل أيضاً يكون، ولو كان أقلّ من المفسدة في النهي وقصد القربة لا مانع منه للجهل فيصح العمل بالملاك.

(١) لكن هذه التقربات غير التقرب بقصد إمتثال الأمر الواقعي والخطاب لأن العمل مرجوح واقعاً فبالجهل لا يتغير إلى غلبة المحبوبية على المبغوضيّة كما هو واضح.

(٢) أي لو أخذنا بجانب النهي على الجواز وكان أهم فلا يمكن قصد إمتثال الأمر في حال الجهل في المجمع وهذا من لوازم باب التزاحم.

(٣) هذا تنظير لعدم تغيير الواقعيات بما هي عليها بالعلم والجهل.

(٤) فذهب المشهور إلى أن من شرائط المصلى إباحة المكان لكن من الشرائط العلميّة.

(٥) وليس المراد أن العلم مأخوذ في موضوع الحكم، ولو على نحو الجزئية جزماً.

بل المقصود أن الحرمة لا يكون مانعاً عن التقرب به إلّا في فرض تنجزه[١] من دون خصوصيّة للعلم فيه[٢] أيضاً بل لو كان جاهلاً مقصراً أيضاً لكان النهي المزبور مانعاً[٣] وتوهّم[٤] أن مانعيّة النهي إنّما هو من جهة منعه عن قصد القربة بأمره حيث أن بوجوده لا أمر للعالم به كي يقصد به التقرب بخلاف الجاهل، ولو كان مقصراً إذ له التقرب بأمره الإعتقادي أو الرجائي مدفوع[٥] بأن مبعديته مانعة عن مقربية العمل وإن لم يمنع عن قصده القربة بخياله وما هو معتبر في العبادة هو هذه الجهة لا صرف قصد التقرب كما لايخفى.

---

(١) بل المراد أن إباحة المكان شرط لصحة الصلاة عند ما قامت الحجة عليه من العلم وتنجزبه.

(٢) ولا خصوصيّة للعلم بل قيام الحجة عليه سواء كانت ذاتية كالعلم أم إعتبارية كالأمارات والطرق.

(٣) فبما أن نفس المبغوضيّة مانعة عن الصلاة لكونها أهم لكن عند التنجز فيلحق به الجاهل المقصر لمكان المبغوضيّة الواقعية بتقصيره وإنّما المعذور هو الجاهل القاصر فقط.

(٤) ملخص الإشكال أن مانعيّة النهي وحرمة الغصب لأجل عدم إمكان قصد القربة مع فرض مبغوضيّة العمل وهذا يختص بصورة العلم فلا أمر به ولا يمكن قصد إمتثال الأمر، أمّا الجاهل، ولو مقصراً يمكن له التقرب، ولو بأمره الإعتقادي التوهّمي أو بالرجاء وهو يكفي للإنقياد كمامر في باب الإجتماع فتصح العبادة.

(٥) ملخص جوابه أن المانع هو مبغوضيّة الفعل ومبعديته فهذه مانعة عن ←

التقرب إلى المبدء الأعلى، ولو يتخيل إمكان قصد القربة ووجود الأمر الوهمي والمعتبر في العبادة أن لايكون العمل مبغوضاً وإلّا لايعد ممتثلاً عند العقلاء لامجرد إمكان قصد التقرب وعدمه وقد تقدّم بيانه أيضاً فراجع.

السادسة قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٣٥»: لا إختصاص لنتيجة هذه المسألة، أي الإجتماع الأمر والنهي بالعبادات بل كما أنها تجري في العبادات كذلك تجري في المعاملات أيضاً كما لو آجر نفسه على خياطة ثوب أو طحن حنطة بمعناهما المصدري، أي الفعل الصادر منه فخاطه أو طحنه في مكان مغصوب حيث أنّه تقع الخياطة وكذا الطحن بملاحظة كونهما أداء لحقّ الغير مأموراً بالإيجاد، أي يكون مشمولاً لأوفوا بالعقود ووجوب الوفاء بمتعلّق الإجارة وبملاحظة كونه غصباً وتصرّفاً في مال الغير بدون رضاه كان منهياً عن الإيجاد وحينئذٍ فبناء على جواز الإجتماع كان له إيجاد الخياطة والطحن في مكان مغصوب وبإتيانه يقع العمل وفاء لعقد الإجارة نظراً إلى خروج محل الإجارة حينئذٍ عن المبغوضيّة وبقائه على ماليته فيصير حينئذٍ وفاء قهراً بعقد الإجارة. نعم، على ذلك لابدّ في صحة أصل الإجارة من وجود المندوحة من جهة أنّه بدون المندوحة لا قدرة له على الوفاء وهي شرط صحة الإجارة فمن ذلك يبطل الإجارة حينئذٍ لإنتفاء شرط صحتها الّذي هو القدرة على الوفاء ومن هذه الجهة يفرق العبادات عن المعاملات حيث أنّه في العبادات لا يحتاج إلى إعتبار قيد المندوحة إلّا من جهة رفع غائلة محذور التكليف بما لا يطاق الّذي هو غير مهم أيضاً عند القائل بالجواز من جهة ما عرفت من أن المهم عنده إنما هو محذور إجتماع الضدين الّذي هوبنفسه من التكليف المحال بخلافهفي المعاملات حيث

أن الإحتياج إلى قيد المندوحة من جهة أصل صحّة المعاملة.

وأمّا بناءً على الإمتناع وتغليب جانب النهي فحيث أنّه تسري المبغوضيّة إلى الخياطة فقهراً تصير مبغوضة ومحرمة ومعه تخرج شرعاً عن المالية فلا يصلح مثلها للوقوع وفاء بعقد الإجارة وحينئذٍ فلو كان المحل باقياً بعد ذلك فلا إشكال حيث يجب الإتيان بالخياطة في غير المكان المغصوب وإلّا فيبطل الإجارة لعدم بقاء المحل للوفاء هذا إذا كانت الإجارة على نفس الخياطة والطحن بما أنهما عمل له أي المعبر عنه بالسبب.

وأمّا لو كانت الإجارة عليهما بما أنهما نتيجة عمله وفعله ففي هذا الفرض صحت الإجارة مع المندوحة ويقع الطحن والخياطة أيضاً وفاء للمعاملة بلا إشكال نظر إلى عدم سراية المبغوضيّة حينئذٍ إليهما وبقائهما على ماليتهما لخروجهما حقيقة عن فرض اجتماع الأمر والنهي في وجود واحد كما هو واضح.

ولكن فيه أن النهي عن المسبب نهي عن السبب لعدم القدرة عليه بلا واسطة ولذا يشكل ما ذكره أخيراً قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٤٢»: ولا يخفى أن ما ذكر يكون على فرض تعلّق النهي بالسبب مثل البيع لأنّ النهي، إمّا أن يكون عن السبب كالنهي عن البيع بالعقد الفارسي أو عن المسبب وهو الأثر الحاصل من العقد وهو جواز التصرّف وعدمه المترتّب على صحة العقد وعدمها فالنهي عن التصرّف يكون من النهي عن المسبب وربّما يكون النهي عن التسبب مثل البيع وقت النداء فإنّ الثاني كاشف عن البطلان بدون الشبهة والثالث كاشف عن الصحة لأن التسبب حرام ولكن السبب يؤثر أثره ويكون ما ذكر في صورة كون النهي مولوياً لا إرشادياً ولكن الّذي يقتضي التدبّر الصحيح هو أن هذا

ومنها أنّه لو إضطر إلى الغصب[١]

صحيح على مبني شيخنا الأستاد النائينيّ في النهي في المعاملات لأنّه يكون قائلاً بدلالته على الفساد.

وأمّا على ما هو التحقيق من أن النهي المولوي في السبب لا تدلّ على الصحة خلافاً لأبي حنيفة ولا على الفساد خلافاً لشيخنا الأستاد فلا ثمرة في المقام للبحث عن الجواز والإمتناع لأنّه على فرض الإمتناع لايكون النهي موجباً للفساد حتّى يحكم بفساد الإجارة وغيرها أو يقال بأن الباب باب التعارض أو التزاحم وصحة العقد تفهم من عمومات السببية للعقد لوقوعه.

وأمّا مثل البيع الربوي فالدليل الخارجي يدلّ على فساده لا نفس النهي عنه ووجود المندوحة وعدمها لا يكون له أثر في صحة العقد وفساده لو كان مؤثّراً في العبادات مع أنّه قلنا لا أثر له فيها أيضاً في الجواز والإمتناع وهو الصحيح.

(١) السابعة: في الإضطرار إلى الغصب تعرض له في الكفاية وغيرها قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٤٣»: الإضطرار إلى الغصب تارة يكون لا عن سوء الإختيار وأُخرى يكون عن سوء إختياره وعلى التقديرين تارة يقطع بزوال العذر قبل خروج الوقت وأُخرى يقطع ببقاء إضطراره إلى آخر الوقت وثالثة يشكّ في ذلك وعلى التقادير تارة يكون الغصب مجموع الفضاء والأرض وأُخرى يكون الغصب هو خصوص الأرض دون الفضاء وثالثة بالعكس فهذه صور متصورة في الإضطرار إلى الغصب. وعلى أي تحقيق الكلام في ذلك في ضمن أُمور.

فإن كان قاصراً في إضطراره بإرتكابه[١] فلا شبهة في صحة صلاته صلاة الكامل المختار عند عدم تمكنه من الخروج[٢]

---

(١) الأمر الأوّل: هو الإضطرار إلى الغصب لا عن سوء اختياره وعدم إمكان الخروج، ولو في الوقت قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٦٢»: إنّ الإضطرار إلى إرتكاب الحرام وإن كان يوجب إرتفاع حرمته والعقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان مؤثّراً له كما إذا لم يكن بحرام بلا كلام إلّا أنّه إذا لم يكن الإضطرار إليه بسوء الإختيار.

وتفصيل الكلام في ذلك قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٤٤»: أمّا الصورة الأُولى وهي ما لو كان الإضطرار إلى الغصب لا عن سوء إختياره فبناء على جواز الإجتماع لا إشكال حيث أنّ له حينئذٍ الإتيان بالصلاة التامّة الأجزاء والشرائط مطلقاً سواء فيه بين علمه ببقاء إضطراره إلى آخر الوقت أو علمه بزواله قبل خروج الوقت وسواء فيه بين كون الغصب مجموع الفضاء والأرض أو الأرض خاصّة دون الفضاء أو العكس.

وأمّا على الإمتناع وتقديم جانب النهي، ولو لكونه من حقوق الناس فإن كان الغصب مجموع الأرض والفضاء وقد علم أيضاً ببقاء إضطراره إلى آخر الوقت، أي ولو بإستصحاب بقائه.

(٢) فلا اشكال أيضاً حيث أن له حينئذٍ الإتيان بالصلاة في الغصب بمالها من الأجزاء والشرائط نظر إلى معلوميّة عدم إستلزام صلاته حينئذٍ لزيادة تصرّف في الغصب غير ما إضطر إليه وهذا واضح بعد وضوح عدم التفاوت في شاغليته للمكان بين حالة سكونه وحركته وقيامه وقعوده.

ويكفي للتقرب به أيضاً إتيانه بقصد التوصل به إلى غرض المولي كما عرفت نظيره في الجاهل[١] ولا يمكنه في المقام التقرب بأمره ورجحانه[٢] إذ مر أن مبغوضيّة[٣] العمل لا يرتفع بطرو الإضطرار عليه كما لايخفى وتوهّم أن[٤] العمل وإن كان مرجوحاً فعلاً ولكن له رجحان فاعلي وذلك المقدار يكفي في التقرب برجحان عمله كلام ظاهري[٥]

---

(١) قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٥١»: والتحقيق يقضي في هذه الصورة بجواز الصلاة على النحو المشروع في حق المختار سواء قلنا بالجواز أم بالإمتناع وتقديم جانب النهي والسرّ في ذلك ما عرفت آنفاً من أن المجمع على الجواز وعلى الإمتناع يكون واجداً لملاك الأمر وبما أن المكلّف مضطر إلى الغصب يكون النهي عنه ساقطاً فلا محالة يكون المجمع حينئذٍ صالحاً للتقرب به بقصد التوصل أو بالرجاء بل مطلقاً بأمر كما سيأتي.

(٢) هذه إشارة إلى الإشكال المتقدّم وملخصه أن العبادة لإحتياجها إلى قصد القربة لابدّ من الأمر الفعلي القائم بالعمل وغير متحقّق في المقام.

(٣) والوجه في ذلك هو ترجيح جانب النهي ومبغوضيّة العمل ولا يرتفع في حال الجهل بل باق كذلك والأمر ليس بفعلي وأن الملاك باق كمامر.

(٤) تقدّم أيضاً الجواب الأوّل عن هذا الإشكال بأنه يمكن أن يؤثّر المصلحة المهمة في حسن الفعل من حيث صدوره عن الفاعل عند الجهل وسقوط النهي فيتبعه الأمر الفعلي فيتقرب بداعي أمره.

(٥) فناقش فيه وأنّه ما هو السبب للغرض من رجحانه الفاعلي بوجوه ←

إذ الغرض من رجحانه الفاعلي أن الفاعل ذات طينة حسنة فذلك غير مرتبط برجحان العمل وإن[١] كان الغرض أن العمل من حيث صدوره عن هذا الفاعل راجح فلا معني لقبحه الفعلي كيف[٢] ومرجعه إلى التفكيك بين إيجاد العمل ووجوده وبعد إتحادهما خارجاً فلا معني لرجحان أحدهما ومرجوحية الآخر وإن كان[٣]

ثلاثة الأوّل هل الغرض أن هذا الإنسان ذات قلب سليم ونية صافية وطينة حسنة وإنسان خير ففيه أنّه لا يرتبط برجحان العمل والأمر الفعلي عليه.

(١) الثاني هل المراد أن العمل من حيث صدوره وإيجاده من الفاعل ذات حسن فعلي فكيف يجتمع مع قبحه الفعلي فيلزم إجتماع الضدين فيه من المحبوبيّة والمبغوضيّة لإتحاد الوجود والإيجاد حقيقة.

(٢) مضافاً إلى أن لازمه التفكيك بين حكم إيجاد العمل ووجوده وهذا محال لإتحادهما خارجاً وتغايرهما إعتباراً ولا معني لرجحان أحدهما ومرجوحية الآخر.

(٣) الثالث: إن كان المراد رجحان نفس الصدور بالمعني الإسم المصدري ونسبة الفعل وإضافته إلى الفاعل يكون راجحاً وحسناً فهذا أمر ممكن لكن أجنبي عن التقرب بنفس العمل الراجح العبادي فلا يوجب ذلك رجحان العمل والأمر به في حد نفسه مع صرف النظر عن صدوره عن الفاعل.

الغرض رجحان نفس صدوره منه الّذي مرجعه إلى إضافة الفعل إلى الفاعل فلا شبهة في أنّه أيضاً أجنبي عن التقرب بالعمل الّذي هو عبادي دون حيث إضافته إلى الفاعل كما هو واضح وبالجملة[١] لا قصور في التقرب بالعمل من حيث قصده، ولو إرتكازاً كونه بصراط تحصيل مرام المولي وغرضه[٢] ثمّ إن ذلك كلّه حكم صورة بقائه في المغصوب وعدم تمكنه من الخروج.

---

(١) فالمتعين ما تقدّم من قصد الملاك والغرض الّذي هو باق بالدلالة الإلتزاميّة.

(٢) هنا توهّمين وردهما قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٥١»: فإن قلت بسقوط النهي للعجز عن ترك متعلقه لا يوجب إنتفاء البغض عنه فاذا فرض كون الفعل مبغوضاً وإن لم يكن معاقباً عليه لسقوط النهي عنه فلا يكون صالحاً للتقرب به إذ لا يعقل أن يتقرب العبد بما هو مبغوض له فعلاً قلت الجهة الّتي يتقرب بها العبد ليست هي الجهة المبغوضة أعني بها حيثية الغصب الّتي سقط النهي عنها وبقيت مبغوضة فقط بل الجهة الّتي يتقرب بها هي حيثية الصلاة الموجودة في هذا الفعل وهي حيثية صالحة في نفسها للتقرب بها لو لم يمنع عن التقرب به كونه ممّا يستحق العبد العقاب عليه فاذا كان الفعل مشتملاً على جهة توجب صلاحيته للتقرب به وليس ممّا يستحق العقاب عليه وإن كان مشتملاً على جهة توجب النهي عنه في غير هذا الحال صح التقرب به بلحاظ الجهة المحبوبة لإنتفاء المانع عن التقرب به الجهة الّتي توجب إستحقاق العقاب على الفعل بالفعل هذا مع إمكان ←

التقرب بقصد تحصيل غرض المولي بالمجمع لأنّه مشتمل على المصلحة الّتي من أجلها تعلّق الأمر بالصلاة مثلاً، إن قلت: الإضطرار إنّما يوجب سقوط النهي بالمقدار الّذي لابدّ منه فإذا إضطر المكلّف إلى التصرّف في المكان المغصوب بالجلوس فيه مثلاً لزم الإقتصار عليه إذ ما زاد عليه من التقلبات والتنقلات فيه لايكون مضطراً إليه حسب الفرض فلا موجب لسقوط النهي عنه فيه وعليه يكون الواجب على المكلّف حينئذٍ هي صلاة المضطر أعني بها الصلاة جالساً مؤمياً لأن الصلاة لا تسقط بحال قلت لاريب في الكبري.

وأمّا الصغري وهي أن صلاة المختار تستلزم تصرّفاً في المكان أكثر من صلاة المضطر فهو توهّم محض لأن صلاة المختار لا تستلزم تصرّفاً في المكان أكثر من كون الإنسان فيه وهو نفس الكون الّذي إضطر إليه المكلّف فما يشغله الإنسان من المكان في حال قيامه لا يزيد على ما يشغله في حال جلوسه وكذا ما يشغله في حال ركوعه وسجوده لأن المحتاج إلى الحيز هو جسم الإنسان وهو في حال الجلوس لا ينقص عنه في حال القيام أو في حال الركوع أو السجود هذا عقلاً.

وأمّا عرفاً فعدم إستلزام صلاة المختار للتصرّف في المكان أكثر من التصرّف بصلاة المضطر أوضح من ذلك بشهادة الوجدان.

وكان هذا التوهّم من المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٧٣» قال: إنّ الإعتبار في صدق التصرّف الزائد على قدر الضرورة إنّما بنظر العرف لا بالدقة الفلسفة أي يقال يشغل مقداراً معيناً من الحيز على كلّ حال ولاريب في أن الركوع والسجود بعد أن عرفا من التصرّف الزائد فلا يكون الإضطرار إلى الغصب موجباً للترخيص فيهما فلابد من الإقتصار على الإيماء بدلاً عنهما.

وقد عرفت الجواب عنه وأجاب بمثل ذلك أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٣٧٣»: الظاهر أن المكلّف إذا كان مضطراً إلى المكث في المكان المغصوب لا يفرق الحال بين أن يكون راكعاً أو ساجداً فيه وأن يكون قائماً فيه فكما أن الركوع أو السجود تصرّف فيه كذلك القيام تصرّف فيه أيضاً فلا وجه حينئذٍ للقول بلزوم الإقتصاد على الإيماء بدلاً عن الركوع والسجود.

وأمّا دعوي أنهما يعدان بنظر العرف من التصرّف الزائد فهي دعوي بلا بينة وبرهان.

وقال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٤٤»: وأمّا لو كان الغصب هو خصوص الأرض دون الفضاء فمقتضى القاعدة في هذا الفرض هو تقليل الغصب مهما أمكن ولازمه هو وجوب الإتيان بالصلاة قائماً مؤمياً لسجوده نظراً إلى ما يلزم من وضع جبهته على الأرض من الغصب الزائد بل ذلك أيضاً هو الّذي يقتضيه الجمع بين مادل على أن الصلاة لا تترك بحال وبين مادل على حرمة التصرّف في مال الغير بل، ولو لا إستلزام العسر والحرج لكان اللازم هو الإقتصار في قيامه على رجل واحد من جهة كونه أقلّ تصرّفاً من القيام على رجلين ومن ذلك ظهر الحال في فرض كون الغصب هو خصوص الفضاء دون الأرض حيث أن اللازم بمقتضى القاعدة هو وجوب الإتيان بصلاته مستلقياً على ظهره جمعاً بين مادل على أن الصلاة لا تترك بحال وبين عموم حرمة التصرّف في مال الغير هذا ولكن ظاهر الأصحاب هو وجوب الإتيان بصلاة المختار عند كون الإضطرار لا عن سوء إختياره حيث أن ظاهرهم هو عدم الفرق بين فرض كون الغصب مجموع الفضاء والأرض وبين كونه خصوص الأرض أو الفضاء وأن له في

وأمّا صورة تمكنه منه[١] فلا شبهة[٢]

لا جميع الفروض المزبورة الإتيان بالصلاة التامّة الأجزاء والشرائط ولعل ذلك منهم لمكان قيام السيرة على كونه مختاراً حينئذٍ في قيامه وقعوده وإضطجاعه وإستلفائه مع ما يلزم من العسر والحرج من بقائه على كيفية واحدة من القيام أو القعود كما أنّه يشهد لذلك أيضاً خلو كلمات الأصحاب عن التعرض حينئذٍ لمقدار الجائزمن الحركات والسكنات وإلّا لكان اللازم عليهم التعرض لذلك وبيان مقدار الجائز من الحركات والسكنات خصوصاً فرض كون الغصب هو الأرض خاصّة دون الفضاء أو العكس هذا ولكن مع ذلك في غير الصورة الحرجية يشكل الحكم بجواز الإتيان بصلاة المختار حتّى في فرض غصبية الأرض وإباحة المكان في قبال عموم حرمة التصرّف في مال الغير خصوصاً مع إمكان حمل كلامهم على ما هو الغالب من فرض غصبية الأرض والفضاء معاً كإمكان منع قيام السيرة أيضاً على الإطلاق على كونه مختاراً في الحركات والسكنات حتّى في غير صورة الحرجية فتأمّل. ثمّ إن هذا كلّه في فرض العلم ببقاء إضطراره إلى آخر الوقت.

وما أورده على السيرة غير تام وإطلاقات الإضطرار محكم في جميع الفروض.

(١) الأمر الثاني لم يكن الإضطرار إلى الغصب بسوء إختياره لكن يتمكن من الخروج في أثناء الوقت.

(٢) ذكر محقّق الماتن أن في هذا الفرض جهات من الكلام الجهة الأُولى هل تجب المبادرة إلى الخروج إن تمكن أم لا إختار الوجوب وذلك لتقليل إرتكاب الغصب والإجتناب عن إزدياده حيث أنّه كلّما يبقي في المغصوب يزيد في معصيته وعقوبته.

حينئذٍ في وجوب المبادرة إلى الخروج كي لا يستلزم من بقائه إزدياد الغصب ومرجع وجوب المبادرة إلى الخروج في الحقيقة إلى حرمةإرتكاب الغصب الزائد حيث أن بقائه ملازم لإزدياد الغصب[١] وحينئذٍ[٢] فهذا الوجوب ليس وجوباً شرعياً بل هو من باب لابديّة ترك الملزوم بملازمة حرمة[٣] اللازم فتوهّم[٤]

---

(١) فيكون وجوب المبادرة إلى الخروج من باب إختيار أقلّ المحذورين من البقاء وزيادة الغصب وتركها والغصب بمقدار الخروج عن الغصب فقط قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٦٧»: وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشاد إلى إختيار أقلّ المحذورين وأخف القبحين.

(٢) الجهة الثانية: هل يكون وجوب المبادرة وجوباً عقلياً كما قلنا من باب أقلّ المحذورين أم شرعياً يقول المحقّق الماتن أنّه عقلي لأنّ العقل يحكم بلزوم ترك الملزوم وهو البقاء في المكان المغصوب من أجل ملازمة حرمة لازمه وهو إزدياد الغصب وهو حرام.

(٣) لعل الأصح اللازم كما في طبع الحديث لكن التعبير عن الملازم بمعني اللازم أيضاً لا محذور فيه.

(٤) **الجهة الثالثة:** ذكر وجهين لكون وجوب الخروج شرعياً وكليهما باطل.

الوجه الأوّل: ما ذكره المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٧٩»: فلا مناص عن الإلتزام بكونه داخلاً تحت قاعدة أُخرى أعني بها قاعدة وجوب رد مال الغير إلى مالكه فكما يجب ردّ المغصوب إلى مالكه في غير المقام يجب ◄

وجوب التخلص حينئذٍ شرعياً بل ومحسناً بحسن ملزم عقلي[١] ليس في محله[٢]

رده إلى مالكه في المقام أيضاً والخروج بما أنّه تتحقّق به التخلية بين المال ومالكه الّتي بها يتحقّق الرد في غير المنقولات يكون واجباً لا محالة.

وأجاب عنه أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود ونعم الجواب: ج ١ ص ٣٧٩»: لا يذهب عليك أن وجوب التخلية بين المال ومالكه لا يستلزم وجوب الحركات الخروجية المتوقّف عليها الكون في خارج الدار لأنّها ليست معنونة بعنوان التخلية قطعاً ضرورة أنّها تصرّف في مال الغير بدون إذنه ومصداق للغصب كما عرفت فكيف يعقل كونها مصداقاً لعنوان التخلية المقابل لعنوان الإشغال فغاية الأمر أن العقل يرشد إلى إختيارها حذراً من الوقوع في الغصب الدائمي دفعاً للأفسد بالفاسد.

الوجه الثاني: ما في المتن من باب وجوب التخلص شرعاً قال الشيخ الأعظم الأنصاري في «التقريرات: ص ١٥٣»: والأقوي كون مأموراً به فقط لنا على كون الخروج مأموراً به أن التخلص عن الغصب واجب عقلاً وشرعاً ولا شكّ أن الخروج تخلص عنه بل لا سبيل إليه إلّا بالخروج فيكون واجباً على وجه العينية.

(١) لما عرفت ممّا ذكره عقلاً وشرعاً لكونه ذات رجحان وحسن كذلك وبذلك يعترف صاحب الكفاية أيضاً قال فيها «ج ١ ص ٢٦٦»: لكنّه لا يخفى أن ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب إنّما يكون حسناً عقلاً ومطلوباً شرعاً بالفعل وإن كان قبيحاً ذاتاً إذا لم يتمكن المكلّف من التخلص بدونه ولم يقع بسوء إختياره.

(٢) قال المحقّق الماتن مدّ ظلّه في الجواب عنه: وإنّ ذلك من باب المقدّمية

إذ[١] ذلك[٢] إنّما يتم[٣] لو كان الخروج مقدّمة لترك الغصب[٤]

وتعرض للمقدّمية وإعترف به صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٦٤»: إن قلت كيف لايجديه، أي إنحصار التخلص عن الحرام به ومقدّمة الواجب واجبة قلت: إنّما يجب المقدّمة لو لم تكن محرمة ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلّا على ما هو المباح من المقدّمات دون المحرمة مع إشتراكهما في المقدّمية وإطلاق الوجوب بحيث ربّما يترشح منه الوجوب عليها مع إنحصار المقدّمة بها إنّما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدّمة المحرمة.

(١) والمحقّق العراقيّ قد أجاب عن المقدّمية وبيانه قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٠»

(٢) توهّم مقدّميته للتخلص عن الغصب الزائد، أي ترك الغصب الزائد واجب وهو يتوقّف على الخروج فيكون واجباً بالوجوب الغيري وبما أن المكث في المكان المغصوب لأداء الصلاة هو ضد الخروج يكون تركه واجباً بالوجوب الغيري أيضاً لأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وعليه تكون الصلاة المتحدة مع المكث المزبور منهياً عنها والنهي في العبادة يقتضي الفساد وهو كما عرفت في غير محله.

(٣) أي تتم المقدّمية.

(٤) لو كانت الحركة عبارة عمابه تبدل أحد الكونين بالآخر، أي الخروج بغير الغصب لا نفس تبدل كون، أي الإستمرار في الغصب يكون، أي الغصب الأقلّ لكان لما ذكر من المقدمية كمال مجال إذ كانت الحركة حينئذٍ علة لإفراغ الكون

هو ليس كذلك[١] جزماً كيف[٢] وهو ضد البقاء في المحل وهما في رتبة واحدة[٣] كما عرفت في باب الضد بل البقاء في المحل[٤] أيضاً لو كان بمقدار خروجه زماناً ليس حراماً شرعياً إذ هو أيضاً ملازم لإرتكاب الغصب الزائد لا مقدّمة فلا[٥]

في الغصب وتبدله بالكون في خارجه ولكنّه محل منع جداً بل هي لاتكون إلّا عبارة عن نفس تبدل كون بكون آخر وعليه فلا تكون الحركة إلّا ضد السكون والبقاء الملازم للغصب الزائد.

(١) فإنّ الحركة لاتكون إلّا عبارة عن تبدل كون بكون آخر.

(٢) فهي عبارة عن ضد البقاء المستتبع للغصب الزائد وهو غير موجب لمحبوبية الحركة الّتي هي ضد السكون والبقاء ومثله أيضاً غير موجب لسراية المحبوبية إليها وحينئذٍ فلا يبقي في البين إلّا لزوم الخروج عقلاً إرشاداً منه إلى إختيار ما هو أقلّ التقبيحين.

(٣) أي الحركة والبقاء في رتبة واحدة فكيف تكون الحركة مقدّمة لترك الغصب الزائد.

(٤) سيأتي عن قريب في حكمه أن البقاء في المحل لو كان زماناً بمقدار خروجه عن ذلك بأن يرضي المالك مثلاً ونحوه فلا يكون حراماً شرعياً لأنّ الخروج والبقاء سيّان في الزمان من حيث الإرتكاب ورفع حرمته بالإضطرار مع أن لازمه إرتكاب الغصب الزائد فعلي المقدّمية يحرم بقائه مع أنّه لايحرم ذلك للإضطرار إليه.

(٥) فمجرد حرمة غصب الزائد لا يوجب حرمة بقائه من باب المقدّمية

يقتضي حرمة ترك[١] الغصب الزائد أيضاً حرمة بقائه كما هو الشأن في كلّيّة المتلازمات في الوجود[٢] وحينئذ[٣] من نتائج ذلك عدم مانع من صحة الصلاة الكامل المجتاز[٤] ببقائه هذا في الدار وعدم خروجه مع تمكنه منه في سعة[٥] الوقت إذ هذا المقدار من الزمان مقهور في غصبه ولم يكن معاقباً عليه من الأوّل فلا يكون هذا المقدار من الغصب مبعداً في حقّه وإنّما المبعد[٦]

والتوقّف حتّى يسري إليه المحبوبية.

(١) وقد صحت بالإرتكاب ولا بأس به.

(٢) وبالجملة المتلازمان في الوجود شيء والتوقّف شيء آخر فإستدبار الجدي في أواسط العراق ونحوه يلازم إستقبال القبلة فيكونان متلازمين لكن لاتوقّف بينهما أصلاً حتّى يوجب المقدّمية.

(٣) الجهة الرابعة في حكم الصلاة حينئذٍ من التام والناقص وفيها فروض الفرض الأوّل ما كان في سعة الوقت وزمان الصلاة يساوي زمن الخروج لا أزيد قال المحقّق الماتن لا مانع من صحة الصلاة الكامل المختار بقائه في الدار وعدم خروجه مع تمكنه منه.

(٤) لعل الصحيح المختار.

(٥) والوجه في ذلك أن هذا المقدار من الزمان للخروج قد إرتفع مبغوضيته بالإضطرار كخمسة دقائق مثلاً فلا يكون مبعداً للإضطرار فيجوز فيه الصلاة الكامل.

(٦) والمبغوض والمبعد ليس إلّا لازم البقاء من الغصب الزائد عن هذا

المقدار وهو تحت إختياره لأنّه إن بقي في المكان المغصوب بمقدار خمسة دقائق مثلاً وهو الملزوم فلا محالة يتحقّق اللازم وهو الغصب الزائد فلا يوجب حرمة اللازم وهو الغصب الزائد لحرمة الملزوم وهو مقدار زمان الخروج والحاصل أنّه يلزم من ذلك خروجه بعد الصلاة منهياً عنه لأنّه قد إختار بسوء إختياره تأخير الخروج ولكن لا يضر بصحة الصلاة. قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٤٥»: وأمّا لو فرض علمه بزوال إضطراره قبل خروج الوقت وتمكنه من الإتيان بالصلاة في مكان مباح ففي جواز بداره بالصلاة حينئذٍ والإكتفاء بها وعدم جوازه إشكال أقواه العدم نظر إلى تمكنه حينئذٍ من الإتيان بصلاة المختار التامّة الأجزاء والشرائط في غير الغصب. نعم، في فرض غصبية مجموع الفضاء والأرض لا بأس بجواز بداره وأتيانه بصلاة المختار قاصداً التقرب به بقصد التوصل به إلى غرض المولى بناء على كفاية ذلك في القرب المعتبر في العبادة وهذا بخلافه في فرض غصبية خصوص الأرض أو الفضاء حيث أنّه حينئذٍ لامجال لإتيانه بصلاة المختار في مكان المغصوب لما عرفت من إستلزامه لإزدياد التصرّف في مال الغير.

وأمّا الإجماع المدّعي سابقاً فغير جار في الفرض أيضاً من جهة إختصاصه بفرض عدم تمكنه من الإتيان بالصلاة في غير الغصب ولا أقلّ من كونه هو القدر المتيقن منه فيبقى الفرض تحت القواعد الّتي مقتضاها وجوب الإتيان مهما أمكن بصلاة المختار التامّة الأجزاء والشرائط وحينئذٍ فإذا فرض عدم تمكنه من الإتيان بصلاة المختار في الغصب يجب عليه

هو لازمه من الغصب الزائد عن هذا المقدار من الزمان لكونه تحت اختياره، ولو بإختيار ملزومه من البقاء المزبور وعليه فلا قصور في أتيان الصلاة الكامل المختار في هذا المقدار من البقاء وإن إستلزم ذلك غصباً زائداً حراماً. نعم[1]،

الصبر والإتيان بها في غير الغصب بل ومن ذلك البيان ظهر الإشكال في فرض غصبية مجموع الفضاء والأرض أيضاً بناءً على عدم كفاية مجرد الإتيان بالعمل بقصد التوصل به إلى غرض المولي في القرب المعتبر في العبادة وإحتياجه إلى التقرب بالعمل بقصد الأمر الفعلي أو رجحانه الفعلي إذ حينئذٍ من جهة خروج الأكوان عن دائرة المحبوبية بمقتضي أهميّة مفسدة الغصب لا يكاد تمكنه من التقرب بتمام العمل فمن ذلك لابدّ له من الصبر إلى أن يزول إضطراره فيتمكن من التقرب بالعمل بداعي أمره ورجحانه الفعلي كما هو واضح.

وأمّا صورة الشكّ في زوال إضطراره قبل الوقت فيلحق بالعمل ببقائه إلى آخر الوقت. بمقتضي الاستصحاب فيما لو كان إضطراره الموجب لسقوط التكليف عنه شرعياً بمقتضي حديث الرفع لا عقلياً محضاً وإلّا فلا مجال للإستصحاب لإنتفاء الأثر الشرعي حينئذٍ كما هو واضح.

(١) الفرض الثاني فيما لو تمكن من الخروج وقد كان الوقت موسعاً وزمان الخروج أقلّ من زمن إتيان الصلاة من حيث المقدار فلا محالة يكون الزمن الزائد عن الخروج مبغوضاً وحراماً.

لو كان زمان الخروج أقلّ من البقاء بمقدار الصلاة الكامل المختار كان بقائه حينئذٍ بالمقدار الزائد عن زمان الخروج مبعداً ولا يجوز شرعاً ولازمه عدم صحة الصلاة الكامل المختار في هذا المقدار وحينئذٍ مع سعة الوقت يجب عليه الصبر ولا يأتي بالصلاة إلى أن يخرج من الغصب[١] ولا يصح منه الصلاة حينئذٍ في الغصب لاكاملاً[٢] ولا ناقصاً[٣].

نعم[٤]،

---

(٢) قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٥٤»: وأمّا إذا استلزمت ذلك، أي أكثر من زمان الخروج فإن كان الوقت يسع الخروج والصلاة بعده فيه بجميع أجزائها وشروطها أو بإدراك ركعة منها بناءً على شمول دليل من أدرك لهذا الفرض فالظاهر أنّه يجب عليه أداء صلاته في خارج المكان المغصوب بعد خروجه منه لأنّه إذا بقي في المكان وصلي فيه وقع بعض صلاته منهياً عنه لفرض زيادة التصرّف في الصلاة على التصرّف في الخروج وإذا فرض إمكان أن يصلي في خروجه منه صلاة المختار جاز له ذلك أيضاً إلّا أنّه فرض محض.

(١) لوقوع بعض الصلاة في الغصب.

(٢) لتمكنه من الكامل في المكان المباح.

(٣) الفرض الثالث قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٤٦» بقي الكلام فيما لو تمكن من الخروج وقد كان الوقت مضيقاً أيضاً بنحو لا يتمكن من إيجاد الصلاة في خارج الغصب في أنّه هل يجب عليه الإتيان بصلاته حينئذٍ ←

مع ضيق الوقت يجب عليه في الفرض المزبور الصلاة ماشياً راكعاً كذلك وساجداً بإيماء حال مشيه[١] ولكن[٢]

في حال الخروج بحيث لو ترك الخروج وأتي بصلاته في حال إستقراره تبطل صلاته أو لا بل كان له الإتيان بصلاته أيضاً في غير حال الخروج وإن أثم بتركه للخروج بملاحظة ما يترتّب عليه من الغصب الزائد عن المقدار المضطر إليه فيه وجهان.

(١) فإنّ مقدار الخروج مضطر إليه فلا حرمة له فللركوع حال المشي ليس غصب زائد بخلاف السجدة فيأتي بالركوع ويؤمي للسجدة وعلى الفرض الزائد على الخروج حرام فليس له البقاء ويأتي ما تقدّم من مقدّميته للتخلص وبما أن الصلاة الكامل في حال المشي غير ممكن والقعود غير جائز فلا يقدر على صلاة الكامل فيأتي بمقتضي إطلاق الصلاة لا تترك بحال ميسور الصلاة بالركوع ماشياً والسجود إيماء.

(٢) والمحقّق الماتن بعد ما أنكر مقدّميته للتخلص يختار جواز البقاء بمقدار الخروج ذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٤٦» أقر به الثاني، أي له الإتيان بصلاته في غير حال الخروج وذلك إنّما هو لوجود المقتضي لصحة صلاته وإنتفاء المانع، أمّا الأوّل: فواضح من جهة فرض وجدان المأتي به حينئذٍ للملاك والمصلحة.

وأمّا الثاني: فكذلك أيضاً إذ المانع المتصور حينئذٍ لايكون إلّا فعليّة نهيه وتنجزه وهو بالفرض ساقط حسب إضطراره في تلك الساعة سواء على تقدير

لنا أن نقول[١] في الصورة المزبورة أيضاً بمقتضي ما ذكـرنا أن له بقائه بمقدار زمان خروجه والإتيان بمقدارمن الصلاة[٢] كاملاً وإتيان البقية في الزائد عن هذا الزمان ناقصاً في حال المشي[٣].

وتوهّم[٤]

إختيار الخروج في تلك الساعة أو البقاء في الغصب وبالجملة نقول بأنّه بـعد إضطراره في تلك الساعة إلى إرتكاب الغصب وعدم التفاوت في شاغليته للمكان في تلك الساعة بين حال سكونه وبقائه وبين حال حركته وخروجه كان له إختيار البقاء في تلك الساعة وجعل كونه كوناً صلاتياً. نعم، في فرض إختيار البقاء يلازم بقاء فيه الغصب الزائد في الساعة الثانية ولكن مجرد ذلك غير مقتض للنهي عن كونه البقائي في الساعة الأُولى كي يقع بذلك مبعداً له إلّا على القول بإقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضده.

(١) فيأتي بالصلاة المركب من الناقص والتام.

(٢) فيأتي بمقدار من الزمان الّتي يكون بمقدار الخروج الصلاة الكامل لابثاً في الغصب لأن مدّة الخروج ممّا إضطر إليه المكلّف بمقداره ويجوز له أن يصرف هذه المدّة في اللبث.

(٣) وبقيّة الصلاة يأتيها ماشياً في حال الخروج كما عليه المشهور لأنّه يصح الصلاة في حال الخروج كما تقدّم.

(٤) هذا التوهّم في بيان ترجيح ما عليه المشهور من الصلاة في حال الخروج راكعاً وساجداً إيماء دون مزج الكامل والناقص فإنّه باطل وذلك لأن مقدار من

أن في هذا الزمان كان الغصب مبعداً في حقّه مع تمكنه عن إتمام صلاته، ولو ناقصاً بلا غصب مبعد فيبطل هذا المقدار منه، ولو ناقصاً فلا مصحح لصلاته هذا مدفوع[1]

الزمان يكون الغصب مبغوضاً ومبعداً وهو الزائد على زمان الخروج ويكون متمكناً من ترك ذلك بالصلاة في حال الخروج فيتعين ذلك وتوضيحه قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٤٧»: اللّهمّ إلّا أن يمنع عما ذكرنا بالمنع عن أصل جواز تطبيق إضطراره على الكون البقائي بدعوي أنّه إنّما يكون له الخيار في تطبيق إضطراره على أي فرد شاء فيما لم يكن هناك ما يقتضي تعين تطبيقه على فرد خاص وإلّا فلا مجال لتطبيقه إلّا على ماتعين تطبيقه عليه وفي المقام حيث ما كان يستتبع الكون البقائي لإزدياد الغصب فقهراً مثل هذا المعني موجب لترجيح الكون الخروجي عليه بحكم العقل ومعه يتعين تطبيق إضطراره عليه لا على الكون البقائي.

(١) وأجاب عنه المحقّق الماتن بنكتة دقيقة بأن مقدار زمان الخروج غير مبعد لكونه بالإضطرار قد خرج عن النهي ولم يكن بسوء الإختيار فإتيان مقدار من الكامل فيه لا محذور فيه.

وأمّا مقدار الزائد الّذي يقع في حال الخروج فيكون حكمه حكم الخروج فيما لو دخل الغصب بسوء الإختيار وبناء الأصحاب كما سيأتي تجويز الصلاة إيماء للركوع والسجود في حال الخروج إن كان بسوء الإختيار فتصح الصلاة.

بقياس المقام بصورة إرتكاب الغصب من الأوّل بسوء إختياره فإنّ بنائهم في ضيق الوقت على إتيان الصلاة ماشياً بنحو أشرنا ولا فرق في مبعدية الغصب بين كونه من الأوّل بسوء اختياره أو من الحين بإختيار بقائه[١] كما أن[٢]

---

(١) ولا فرق بين كون سوء الإختيار من الأوّل أو بقاء وقال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٤٧»: في الجواب عن التوهّم من ناحية أُخرى قال: مدفوع بأن مجرد وجوب إختيار الكون الخروج بحكم العقل أيضاً غير موجب لحرمة ضده الّذي هو الكون البقائي بل ولا لكونه أزيد مفسدة من غيره كي يقال بلزوم ترك ما فيه المفسدة الزائدة. نعم، غاية ما هناك أن يستتبع البقاء إرتكاب الغصب في الساعة الأخرى وهو أيضاً على ما عرفت غير موجب لكون بقائه وسكونه أزيد مفسدة من خروجه كما هو واضح وكيف كان، فهذا كلّه فيما لو كان إضطراره إلى الغصب لا عن سوء إختياره.

(٢) الأمر الثالث: ما لو كان إضطراره بسوء إختياره كما لو دخل أرض الغير من غير رضاه فتعذر عليه الخروج ففيه صور أيضاً الصورة الأولى قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٤٧»: ففيما علم بزوال إضطراره قبل خروج الوقت بحيث يتمكن من إتيان الصلاة في غير الغصب فلا اشكال حيث أنّه تعين عليه الإتيان بصلاة في خارج الغصب ولايجوز له البدار بالصلاة في الغصب بل ولئن صلي فيه كانت صلاته فاسدة بملاحظة مبغوضية الأكوان ومبعديتها له من جهة تنجز النهي السابق من غير فرق في ذلك بين أن يكون الغصب مجموع الفضاء ↖

لنا كلام أيضاً في الصلاة بالنحو المزبور في فرض مبعدية الغصب من الأوّل أيضاً مع ضيق الوقت إذ لازم مبعديّة الغصب وتقديم حق الناس على حقّ الله خروج الأكوان عن الجزئية ورجوع الصلاة في حقّه إلى الإشارات المعهودة كصلاة الغريق وذلك[1]

والأرض أو كان الغصب خصوص الفضاء دون الأرض أو بالعكس.

وقال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٥٥»: نعم، يحتمل ضعيفاً صحة الصلاة في حال المكث بناءً أن الخروج لا يكون غصباً وإن دخل المكان بسوء إختياره بناءً على قول من يختار وجوب الخروج معلقاً على الدخول وعلى ما إخترنا من جواز صرف المدة الّتي تسع الخروج في الصلاة حال المكث وإن إستلزم ذلك حرمة الخروج حينئذٍ.

الصورة الثانية في فرض ضيق الوقت بحيث لو خرج لم يدرك الوقت، ولو بركعة بناءً على شمول دليل من أدرك لمثل ذلك أيضاً يأتي بالصلاة في حال الخروج مؤمياً للركوع والسجود وإن أمكن أن يركع فليركع في حال الخروج ماشياً دون أن يسجد ويتشهد جالساً لأنّه غصب زائد وغير مضطر إليه بل يأتي بالسجدة مؤمياً والتشهد في حال السير كما عليه المشهور.

(١) والوجه في ذلك هو الجمع بين حق الناس وهو ترك الغصب بالخروج عن المغصوب وبين عموم أن الصلاة لا تترك بحال فيسقط بالإضطرار أكوان الركوع والسجود والجلوس عن الجزئية وتبديلها إلى الصلاة الناقصة وهي بالإيماء والإشارة قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٤٩»: وكيف كان، فمما

ذكرنا، أي الصورة الآتية ظهر الحال أيضاً فيما لو ضاق الوقت وتمكن من الخروج حيث أنّه يتعين عليه حينئذٍ الإتيان بصلاته في حال الخروج بإشارات قلبية لولا السيرةالمزبورة وإلّا فيما لا تزاحم مع خروجه فيقرء ويركع ماشياً مؤمياً بسجوده ولا ينتهي النوبة في هذا الفرض إلى الصلاة في حال السكون والإستقرار.

الصورة الثالثة: قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٤٨»: كما أنّه لو علم ببقاء إضطراره إلى آخر الوقت فلا إشكال أيضاً في وجوب الصلاة عليه في الغصب بمقتضي مادل على أن الصلاة لا تترك بحال وإنّما الكلام في أن صلاته حينئذٍ هل هي صلاة المختار التامّة المشتملة على الركوع والسجود والقيام والقرائة أو أن تكليفه حينئذٍ هو صلاة الغرقي بإشارات قلبية في فرض غصبية مجموع الفضاء والأرض.

ثمّ إنّه عند ضيق الوقت يجوز الصلاة في حال الخروج بكيفية صلاته في حال الخروج كلام طويل قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٥٥»: وتحقيق بيان أن الحق في أي الطرفين يتوقّف على بيان حال الخروج تكليفاً ووضعاً وعليه نقول قد إختلفت أقوال الفقهاء في هذه المسألة فذهب بعض إلى أنّه حرام وواجب فعلاً، أي المحقّق القميّ في «القوانين: ج ١ ص ١٥٣»: والثالث: أنّه مأمور به ومنهي عنه أيضاً ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب أبي هاشم وأكثر أفاضل متأخّرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو الأقرب فإنّهما دليلان يجب إعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد ـ إلى أن قال: ـ وأمّا فيما نحن فيه فإنّه وإن كان يلزم تكليف ما لايطاق أيضاً ولكن لا دليل على إستحالته إن كان الموجب هو سوء إختيار المكلّف، انتهى. وهذا على مبناه من جواز إجتماع الأمر والنهي وأنّه في

مقام الإمتثال ومصب الأمر والنهي الطبيعة من دون السراية إلى الخارج. وفيه أنّه إن أراد كون الفعل الخروج حراماً بالفعل وواجباً كذلك فهو غير معقول وإن كان المكلّف غير عادل لأن حقيقة التكليف هو الإنشاء بداعي جعل الداعي للمكلّف إلى الفعل الّذي يراد وقوعه أو إلى ترك الفعل الّذي يزجر عنه ولا يتأتي من كلّ عاقل إرادة وجود الشيء وإرادة عدمه في وقت واحد من شخص واحد هذا مضافاً إلى أن التكليف بالمحال قبيح لا يصدر من الحكيم وإن أراد أنّه حرام شأناً وواجب فعلاً فهو يرجع إلى بعض الأقوال الآخر وذهب آخر إلى أن الخروج واجب فعلاً ولكنّه يجري عليه حكم المعصية للنهي عنه قبل الدخول لعموم النهي عن التصرّف في مال الغير بغير إذنه الشامل لهذا الفرد أعني به الخروج وحيث إضطر إليه بعد الدخول سقط النهي وبقي حكمه وهو إستحقاق العقاب، أي ذلك من صاحب «الفصول: ص ١٤٠»: والحقّ أنّه مأمور بالخروج مطلقاً أو بقصد التخلص وليس منهياً عنه حال كونه مأموراً به لكنّه عاص به بالنظر إلى النهي السابق ـ إلى أن قال: ـ لنا أن المكلّف في الزمن الّذي لا يتمكن من ترك الغصب فيه مطلقاً فلا تصح النهي عنه مطلقاً إذ التكليف بالمحال محال عندنا وإن كان ناشئاً من قبل المكلّف للقطع بكونه سفهاً ـ إلى أن قال: ـ ولدلالة العقل والنقل على أنّه مأمور بالخروج وهو يقتضي عدم النهي عنه وإلّا لعاد المحذور من التكليف المحال والتكليف بالمحال. نعم، يجري عليه حكم المعصية في تلك المدّة على تقدير الخروج بالنسبة إلى النهي السابق على وقوع السبب أعني الدخول لتمكنه منه.

وهذا ما فهمه من كلامه صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٦٣»: أو مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه.

و«ص ٢٦٩»: ولا يرتفع غائلته بإختلاف زمان التحريم والإيجاب قبل الدخول وبعده كما في الفصول مع إتحاد زمان الفعل المتعلق لهما وإنما المفيد إختلاف زمانه، ولو مع إتحاد زمانهما.

وكذا المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٧٣»: إنّه واجب فعلاً ولكن يجري عليه حكم المعصية للنهي السابق الساقط بالإضطرار وذهب إليه صاحب الفصول ـ إلى أن قال في «ص ٣٧٥»: ـ ونظير ذلك ما صدر من المحقّق صاحب الكفاية في تعليقته على المكاسب من الإلتزام بأن المال الواقع عليه العقد الفضولي بعد صدور العقد وقبل حصول الإجازة محكوم عليه واقعاً بكونه ملك من إنتقل عنه وبعد الإجازة يحكم عليه واقعاً بكونه ملكاً في ذلك الزمان بعينه لمن إنتقل إليه ولا منافاة بين الحكمين أصلاً لتعدد زمانهما وإن إتحد زمان المحكوم بهما وما ذكره يشارك ما ذهب إليه صاحب الفصول في ملاك الإستحالة لما عرفت من أن الإعتبار في الإستحالة والإمكان إنما هو بإتحاد زمان المتعلقين وتعدده لا بإتحاد زمان الحكمين بأنفسهما وتعدده وبالجملة الأمر أو النهي إنما يصدر من المولى ليكون باعثاً للمكلّف إلى الفعل أو زاجراً له عنه فإذا فرض سقوط التحريم في ظرف إمكان صدور متعلقه إمتنع جعله ويمكن دفع هذا لإيراد بنظير ما قربوا به الترتيب بل هو واضح أمكاناً للدفع وذلك أن يقال: إن الخروج وإن كان منهياً عنه قبل الدخول ولكن يجوز أن يأمر به بعده لسقوط النهي عنه بتقدّم النهي عن البقاء الموجب لسقوط النهي عن الخروج للتزاحم بينهما وحينئذٍ لا مانع من شمول دليل وجوب التخلص عن الغصب للخروج لكونه فرداً من أفراد التخلص عن الغصب وترتّب الحكمين في الفعلية بهذا النحو من الترتّب أقرب إلى الإمكان من الترتّب

المعهود لإستلزامه فعلية كلا الحكمين في زمان واحد بخلاف ما نحن فيه فإنّ فعلية أحد الحكمين مرتبة على سقوط الحكم السابق إلّا أنّه يرد على هذا القول إستلزامه لتعلّق حب شخص واحد وبغضه لشيءٍ واحد في وقت واحد وهو أوضح إستحالة من إجتماع حكمين فعليين في شيءٍ واحد، أي توضيح الإيراد أكثر من ذلك ما ذكره الأستاد أيضاً في «المجمع: ج ٢ ص ٦١» أقول: هكذا قالوا ولكن الّذي يقتضيه التدبّر في نفس كلام صاحب الفصول في الفصول غير ما ذكروه فإنّه قدس سره لم يذكر إختلاف الزمانين والناظرين إليه إستنبطوه منه. نعم، لو كان مراده ما ذكروه لكان الإشكال عليه بإجتماع الضدين وارداً فنقول أوّلاً أن قياس شيخنا النائينيّ كلام أستاده بالإجازة على الكشف الحقيقي في غير محله لأنّه قدس سره لايكون قائلاً بهذا الكشف بل بالكشف الإنقلابي وهو ما بين الحقيقي والحكمي وحاصله أنّه قدس سره يقول بأن الملك واقعاً إلى حين الإجازة يكون للمالك الأوّل ولكن بعدها ينقلب صفحة الوجود ويصير من الأوّل ملكاً لمن إشتري فضولياً ويترتّب عليه آثاره وهذا غير الكشف الحكمي لأنّه يكون إعتبار الملكية من الحين من حيث الحكم وهو غير الكشف الحقيقي لأنّه يكون كاشفاً واقعاً ولا تأثير للإجازة إلّا الكشف ولا يكون الإشكال ما قيل، أي أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ١ ص ٣٧٥»: لايخفى أن ما أفاده صاحب الكفاية في تعليقته على المكاسب لا يشارك في وجه الإستحالة ما أفاده صاحب الفصول في المقام وذلك لأن الحكم التكليفي إنما يكون تابعاً لما في متعلقه من الملاك فالفعل الواحد الواقع في زمان واحد إذا كان مطلوباً للمولي منع النهي عنه كما أنّه إذا كان مبغوضاً له إمتنع الأمر به فتعدد زمان الأمر والنهى لا يجدى في صحتهما إذا كان زمان

ما تعلقا به واحداً وهذا بخلاف الحكم الوضعي فإنّه يتبع ما في نفسه من الملاك المقتضي لجعله فلا مانع من إعتبار الملكيّة مثلاً قبل حصول الإجازة لمن إنتقل عنه المال لمصلحة مقتضية له ومن إعتبار ملكية ذلك المال في ذلك الزمان بعينه بعد حصول الإجازة لمن إنتقل إليه المال لمصلحة مقتضية له أيضاً. من أن التكاليف تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمرية ولا يتخلف عنه.

وأمّا الوضعيات فلا تكون تابعة للمصالح كذلك بل يمكن إعتبارها ولاتكون المصلحة إلّا في الإعتبار فقياس المقام بالوضعيات عن المحقّق النائينيّ قدس سره في غير محله لأن هذا الكلام باطل فإنّ الوضع والتكليف مشتركان في الإحتياج إلى المصلحة ولكن قد تكون المصلحة في الوضعيات في الإعتبار كما أنّه قد تكون المصلحة في التكليفات أيضاً في نفس الأمر.

وأمّا أصل الكلام فهو أن نظر صاحب الفصول كان إلى تصحيح الترتّب في المقام بين النهيين وهو النهي عن الخروج لكونه تصرّفاً في ملك الغير والنهي عن البقاء أيضاً لأنّه أيضاً تصرّف في ملك الغير مع أنّه أشد محذوراً فعند الدوران بين النهيين فلا محالة يجب إختيار ما هو أقلّ محذوراً الخروج للإضطرار وهذا أحسن من الترتّب المصطلح لأنّه يكون في فرض العصيان وهنا لايكون كذلك بل هو إضطرار محضاً. وذهب ثالث إلى أن الخروج محرم شرعاً لعموم النهي عن التصرّف في مال الغير بغير إذنه الشامل للخروج ولكن بعد سقوط النهي عنه بالتزاحم المزبور يرشد العقل المكلّف إلى الخروج تخلصاً من أشد المحذورين وهو البقاء بإرتكاب أقلهما ضرراً وهو الخروج مع استحقاق العقاب عليه من أجل أنّه بسوء إختياره أوقع نفسه في هذه الإضرار الّتي لا يجد طريقاً للتخلص من أشدها إلّا

بإرتكاب أقلها وصيرورته مضطراً إلى الخروج بعد الدخول لا ينافي كونه منهياً عنه قبله وإنّما أوقعه في الإضطرار إلى مخالفة هذا النهي سوء إختياره وقد قيل الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار، أي ما أفاده صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٦٣»: والحق أنّه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الإضطرار إليه وعصيان له بسوء الإختيار ولا يكاد يكون مأموراً به، أي أن ما يصدر مبغوضاً لا يصلح أن يتعلّق به الوجوب كما إذا لم يكن هناك توقّف عليه، أي على الخروج أو بلا إنحصار به وذلك ضرورة أنّه حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً لايكون عقلاً معذوراً في مخالفته في ما اضطر إلى إرتكابه بسوء إختياره ويكون معاقباً عليه.

وهذا الوجه هو مختار المحقّق العراقيّ وأستادنا الخوئيّ وغيرهما قال في «هامش الأجود: ج ١ ص ٣٧٨»: إلّا أنّ المفروض أن حكمه في نفسه ومع قطع النظر عن الإضطرار إليه هي الحرمة فلا مناص حينئذٍ من الإلتزام بسقوط حكمه وإن صح العقاب على إرتكابه لأنّ الإضطرار إليه بسوء الإختيار على الفرض.

وقال في «ص ٣٨٠»: ومن جميع ما ذكرناه في المقام تظهر صحة ما إختاره صاحب الكفاية في المقام.

وقال في «ص ٣٨١»: فكم فرق بين أن يكون الإضطرار بسوء الإختيار وأن يكون بغير سوء الإختيار. وذهب رابع إلى أن الخروج واجب شرعاً ولا يجري على فاعله حكم المعصية لكونه فرداً من أفراد رد مال الغير إليه أو مصداقاً من مصاديق التخلص عن الحرام، أي هذا القول هو مختار صاحب التقريرات الشيخ الأعظم الأنصاري «ص ١٥٣»: والأقوى كونه مأموراً به فقط ولايكون منهياً عنه ولا يفترق فيه النهي السابق واللاحق ولعله ظاهر الفقهاء حيث حكموا بصحة

الصلاة في حال الخروج كما عرفت في كلام العلّامة ـ إلى أن قال: ـ لنا على كونه مأموراً به أن التخلص عن الغصب واجب عقلاً وشرعاً ولا شكّ أن الخروج تخلص عنه بل لا سبيل إليه إلّا بالخروج فيكون واجباً على وجه العينية.

وهو مختار المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٧٤»: الرابع أنّه واجب شرعاً ولا يجري عليه حكم المعصية لدخوله في كبرى قاعدة وجوب رد المال إلى مالكه ولا ربط له بقاعدة عدم منافات الإمتناع بالإختيار للإختيار من جهة العقاب والخطاب أو من جهة العقاب فقط وهذا القول هو مختار المحقّق العلّامة الأنصاري وهو الصحيح عندنا ... إلى آخر. فنقول: إنّ الخروج ليس بحرام شرعاً لا قبل الدخول ولا بعده وليس بواجب شرعاً أيضاً وإنّما يلزم العقل به تبعاً لإلزامه بإمتثال النهي عن المكث في المكان، أمّا عدم كونه واجباً فلإنتفاء ملاك الوجوب النفسي والغيري كليهما عنه إذ ليس الخروج من ملك الغير ردّ إليه إذ رد مال الغير إنما تخليته وهي منتزعة من عدم البقاء في الدار وهو ملازم للخروج ولا علية بينهما وبالجملة لا ينطبق على الخروج عنوان رد المال ولا التخلص عن الحرام كيف ونفس الخروج فرد من التصرّف في مال الغير وهو غصب وبذلك يتضح أن ليس في الخروج ملاك الوجوب النفسي.

وأمّا الملاك الغيري فهو من لوازم كون وجود الشيء مقدّمة لوجود شيءٍ آخر أو مانعاً من وجوده والخروج ليس بشيءٍ منهما، أمّا أنّه ليس بمقدّمة لوجود شيءٍ واجب فلأنّ غاية ما يدعي وجوبه في المقام هو التخلص من الحرام أعني به الغصب بالبقاء والتخلص على فرض كونه واجباً نفسياً فهو عنوان منتزع من ترك الحرام بالتلبس في فعل غيره فلا محالة يكون مقارناً للخروج إنتزاعاً.

وأمّا أنّه ليس بمانع من وجود الحرام فلأن المكث في المكان كون خاص هو ضد الكون فيه حال الخروج منه وقد حقق في محله أن وجود أحد الضدين ليس مانعاً من وجود الضد الآخر وعلى فرض كونه مانعاً يلزم أن يكون عدمه مقدّمة لوجود الضد لأن عدم المانع من شرائط العلة التامّة لوجود الشيء.

وأمّا المانع فليس مقدّمة لعدمه لأن العدم لا يحتاج إلى علة ليكون وجود المانع من مقومات علة العدم وبهذا يتضح أن الخروج ليس مقدّمة لترك المكث والبقاء في المكان فلا يكون واجباً غيرياً كما لم يكن واجباً نفسياً ولو سلمنا كون الخروج مقدمة لترك المكث في المكان لما كان وجه لوجوبه غيرياً لأن ترك الحرام ليس بواجب شرعاً لتجب مقدّمته.

وأمّا عدم كونه حراماً فلأن بعض شرائط التكليف هو كونه مقدوراً عليه فعلاً وتركاً وكذا عقلاً وشرعاً لقبح التكليف بغير المقدور عليه عقلاً ولكون التكليف لغواً فيما إذا كان المكلّف به غير مقدور شرعاً ولاريب في أن الخروج وإن كان تركه مقدوراً بالقدرة على ترك الدخول ولكن فعله غير مقدور شرعاً لتنجز النهي عن المكث في المكان فاذا كان المكلّف به غير مقدور فعلاً وتركاً في ظرفه المعد لوجوده إمتنع تعلّق التكليف به وعليه يكون الخروج غير منهي عنه، ولو قبل الدخول لكونه غير مقدور على فعله وتركه شرعاً لفرض تنجز النهي عن الدخول والمكث في المكان المدخول على المكلّف قبل دخوله فيه وبهذا ظهر لك أن ما أفاده العلمان الشيخ الأنصاري والمحقّق الخراسانيّ قدس سرهما موافق للبرهان من جهة وغير موافق له من جهة أُخرى، أمّا ما ذكره الشيخ فلكونه موافقاً له بعدم تعلّق النهي بالخروج وغير موافق له بدعوى وجوبه.

وأمّا ما ذكره المحقّق الخراساني فلكونه موافقاً له بعدم تعلّق الوجوب الشرعي بالخروج وغير موافق له بدعوى أنّه منهي عنه قبل الدخول وجريان حكم المعصية عليه بعد الدخول ثمّ إنّه لو أغمضنا عما إخترناه لكان ما أفاده المحقّق الخراساني أحرى بالقبول لكونه من صغريات القاعدة المسلمة أعني بها قولهم الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار، أي قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٦٦»: وبالجملة كان قبل ذلك متمكناً من التصرّف خروجاً كما يتمكن منه دخولاً غاية الأمر يتمكن منه بلا واسطة ومنه بالواسطة ومجرد عدم التمكن منه إلّا بواسطة لا يخرجه عن كونه مقدوراً كما هو الحال في البقاء فكما يكون تركه مطلوباً في جميع الأوقات فكذلك الخروج مع أنّه مثله في الفرعية على الدخول فكما لاتكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته قبله وبعده كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً إلى إختيار أقلّ المحذورين وأخف القبيحين وهذا يكفي في إستحقاق العقاب على الشرب للعلاج وإن كان لازماً عقلاً للفرار عما هو أكثر عقوبة ـ إلى أن قال: ـ وما قيل إن الإمتناع أو الإيجاب بالإختيار لا ينافي الإختيار إنّما هو في قبال إستدلال الإشاعرة للقول بأن الأفعال غير إختيارية ـ إلى أن قال: ـ نعم، لو كان بسوء الإختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الإيجاب.

وذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٣٧٦»: وأمّا الدعوى الثاني أعني بها دعوى عدم دخول المقام في كبرى قاعدة عدم منافات الإمتناع بالإختيار للإختيار فيدلّ عليه اُمور:

الأوّل: أن ما يكون داخلاً في موضوع كبرى تلك القاعدة لابدّ من أن

يكون قد عرضه الإمتناع بحيث يكون خارجاً عن القدرة وكان ذلك مستنداً إلى إختيار المكلّف كالحج يوم عرفة ممن ترك المسير إليه بإختياره وكحفظ النفس ممن القى نفسه من شاهق ومن الواضح أن الخروج من الدار المغصوبة ليس كذلك فإنّه على ما هو عليه من كونه مقدوراً للمكلّف بعد دخوله فيها ولم يطرء عليه ما يوجب إمتناعه. نعم، مطلق الكون في الدار المغصوبة الجامع بين الخروج والبقاء بأقلّ زمان يمكن فيه الخروج وإن كان ممّا لابدّ منه ولا يمكن المكلّف تركه بعد دخوله إلّا أنّه أجنبي عن الإضطرار إلى خصوص الغصب بالخروج كما هو محل الكلام.

وأجاب عنه أيضاً أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٥٩»: وفيه أنّه بعد إختيار أن المعجز الشرعي كالمعجز العقلي لايبقى موقع لهذه المناقشة وعليه يكون المكث بعد تنجز النهي عنه في حكم الممتنع عقلاً فيكون الخروج مضطراً إليه كما لو كان المكث ممتنعاً عقلاً.

ولكن في «المجمع: ج ٢ ص ٦٤» قال: ونعدل عنه في هذه الدورة من باب عدم النهي على مسلكنا لهذا الخروج حتّى يصير معجزاً شرعياً. نعم، على مسلك القائل به يصح الجواب كذلك ولكن الحق أن النهى حيث يكون عن الجامع وهو الغصب ويكون له أفراد متفاوتة من الدخول والبقاء والخروج فالكل يكون منهياً عنه فلذا يكون مضطراً إليه بضميمة أن العقل يرى وجوب الخروج من باب أقلّ المحذورين لا أن يكون الخطاب شرعياً ... إلى آخره. أي من باب إمتناع المكث.

الثاني: أن محل الكلام في تلك القاعدة إنّما هو إذا كان ملاك الحكم مطلقاً بنحو يكون متعلّق ذلك الحكم واجداً للملاك سواء وجدت مقدّمته الإعدادية أم

لم توجد وكان الحكم بنفسه مشروطاً بمجئ زمان متعلّقه وهذا كخطاب الحج فإنّه وإن كان مشروطاً بمجيء يوم عرفة على ما هو الحق من إمتناع الواجب المعلّق إلّا أن ملاكه يتم بتحقّق الإستطاعة فمن ترك المسير إلى الحج بعد الإستطاعة يستحق العقاب على تركه وإن إمتنع عليه الفعل في وقته لأن الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار وهذا بخلاف المقام فإنّ التصرّف بالدخول من المقدّمات الّتي لها دخل في تحقق القدرة على الخروج وتحقّق ملاك الحكم فيه فإنّ الداخل هو الّذي يمكن توجيه الخطاب إليه بفعل الخروج أو بتركه دون غيره وإذا كان كذلك إمتنع كون الخروج داخلاً في موضوع تلك القاعدة.

وأجاب عنه أيضاً الأستاد وفيه ما لايخفى فإنّ الكلام في هذا المقام إنّما هو في حرمة الخروج مع الإضطرار إليه بعد الدخول لا في وجوبه ولا ريب في أن الخروج فرد من أفراد الغصب ومشتمل على ملاكه قبل تحقّق الدخول لأنّ كونه فرداً للغصب في عرض الدخول وإن كان وجوده في الخارج في طوله فإذا كان الغصب محكوماً بحكم ما فلا محالة يسرى ذلك الحكم إلى جميع أفراده تبعاً لسريانه فيها ما لم يمنع من تعلقه بفرد ما من أفراده مانع خاص به وعليه يكون الخروج محرماً على المكلّف قبل الدخول فلو دخل وإضطر إلى الخروج فقد فوت غرض المولى وإمتثال تكليفه بسوء اختياره وصار المورد من موارد القاعدة المزبورة، أي توضيح ذلك في «المجمع: ج ٢ ص ٦٥» أن طبيعة الغصب تكون فيها المفسدة سواء كان قبل الدخول أو بعده ولا تنوط بالدخول. نعم، الدخول يصير مقدّمة للخروج من باب أنّه ما لم يكن دخول لا معنى للخروج وهذا الخروج حيث يكون تصرّفاً في مال الغير وهو يكون منشأه الإختيار وهو الدخول

يكون معاقباً عليه، ولو لم يكن الأمر عليه ... إلى آخره.

الثالث: أنّ الملاك في دخول شيءٍ في موضوع كبرى تلك القاعدة هو أن تكون المقدّمة موجبة للقدرة على ذي المقدّمة ليكون الآتي بها قابلاً لتوجيه الخطاب بإتيان ذي المقدّمة إليه وهذا كالمسير إلى الحج فإنّه حيث كان مقدّمة إعدادية للحج وبه تحقّق القدرة عليه كان الآتي به قابلاً لتوجّه الخطاب بالحج إليه كما أن تاركه لإمتناع الحج عليه يستحيل طلبه منه لكن الإستحالة لكونها منتهية إلى الإختيار لا تسقط العقاب لأنّ الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار.

وأمّا في المقام فالدخول وإن كان مقدّمة إعدادية للخروج إلّا أن تحقّقه في الخارج يوجب سقوط النهي عن الخروج إذ بالدخول يكون ترك الخروج غير مقدور على ما إختاروه فكيف يمكن أن يكون الخروج من صغريات تلك القاعدة وبالجملة أن ما نحن فيه ومورد القاعدة متعاكسان إذ وجود المقدّمة في ما نحن فيه أعني بها الدخول يسقط الخطاب بترك الخروج ولابدّ من أن تكون المقدّمة في مورد القاعدة دخيلة في فعلية الخطاب كما عرفت ... إلى آخره. والجواب عنه وفيه ما لايخفى فإنّ مفاد هذه القاعدة ليس حكماً تعبدياً ليؤخذ بإطلاق دليله أو تقييده بل هو حكم عقلي وهو من القضايا الّتي قياساتها معها في نظر العقلاء فكلّ مورد كان المكلّف متمكناً من إمتثال التكليف المتوجّه إليه وعمل عملاً أو أهمل عملاً إمتنع عليه بسبب ذلك العمل أو الإهمال إمتثال ذلك التكليف كان ذلك المورد من موارد القاعدة المذكورة، أي توضيحه في «المجمع: ج ٢ ص ٦٥» هو الفرق بين المصلحة والمفسدة فإنّ المصلحة أمرها الفعلي يتوقّف على إيجاد ما لا يتم إلّا به وتركها يكون بتركه بخلاف المفسدة فإنّ عدم شيءٍ دخيل في عدم

تحقّقها فهنا يكون ترك الدخول مقدّمة لترك التصرّف في مال الغير بالخروج فبتركه يصير النهي عن الخروج فعلياً من باب عدم الموضوع وترك هذا الترك هو فعله وهو الدخول يوجب سقوط النهي عن الفعلية كما أن ترك المسير إلى الحج يكون سبباً لسقوط الأمربه في الموسم فعلياً فالنواهي بعكس الأوامر ... إلى آخره.

الرابع: أنّ الخروج فيما نحن فيه واجب في الجملة، ولو كان ذلك بحكم العقل فيكشف ذلك عن كونه مقدوراً وقابلاً لتعلّق التكليف به وكلّ ما كان كذلك لا يدخل تحت تلك القاعدة قطعاً إذ موردها هو ما إذا كان الفعل غير قابل لتعلّق الخطاب به لإمتناعه فاذا كان قابلاً لتعلّق الخطاب به، ولو عقلاً لم يكن هناك ما يوجب سقوط خطابه المتعلّق به شرعاً فتعلّق الخطاب الوجوبي به وكونه داخلاً تحت تلك القاعدة متنافيان فالإلتزام بوجوبه، ولو عقلاً يستلزم خروجه عن موضوع تلك القاعدة ودخوله تحت قاعدة أخرى فتبين من هذه الأدلة بطلان دخول المقام تحت قاعدة أن الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار.

والجواب عنه: وفيه أن تنجز النهي عن المكث في المكان يجعله كالمعدوم شرعاً ولاريب في أن المكث والخروج ضدان لاثالث لهما فلا يرتفعان ولا يجتمعان فاذا تحقّق عدم المكث فلا محالة يتحقّق الخروج ويكون ممتنع العدم وكذا ما هو بمنزلة أعنى به كون المكث محكوماً بعدمه شرعاً فإنّه يستلزم كون الخروج محكوماً بوجوده فيكون عدمه ممتنعاً ويصح حينئذٍ تطبيق القاعدة المذكورة عليه.

أي توضيح ذلك ذكرفي «المجمع: ج ٢ ص ٦٦»: إنّه فرق بين إرشاد العقل إلى حكم إبتداءً والقول بأن القدرة شرط لهذا الخطاب أو يكون حكمه من باب اللابدية فإنّ الخروج عن الدار وإن كان لابدّ منه لحكم العقل ولكن يكون من باب أقلّ

المحاذير واقتضاء الضرورة لذلك وهو الحكم الإضطراري ... إلى آخره.

فإتضح ممّا تقدّم أن كلّ واحد من الأُمور الأربعة المزبورة لا يصح الإستناد إليه في منع كون الخروج من موارد القاعدة المذكورة إلّا أنّه قد عرفت أن الخروج لكونه غير مقدور شرعاً للمزاحمة بينه وبين المكث لم يتعلّق به النهي حين تشريع النهي عن الغصب فلا يكون مورد القاعدة الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار لأن إمتناع عدمه لم يكن بإختيار المكلّف بل بنهي الشارع عن المكث قبل الدخول وبما ذكرنا من أن الخروج كما لايكون واجباً نفسياً لايكون واجباً غيرياً تعرف أنّه ولا وجه لقياس الخروج في كونه واجباً غيرياً على شرب الخمر لتداوي فيما إذا أمرض المكلّف نفسه بإختياره مرضاً يتوقّف زواله على شرب الخمر، أي كما في «الكفاية: ج ١ ص ٢٦٥»: وأمّا التصرّف بالخروج الّذي يترتّب عليه رفع الظلم ويتوقّف عليه التخلص عن التصرف الحرام فهو ليس بحرام في حال من الحالات بل حاله مثل حال شرب الخمر المتوفق عليه النجاة من الهلاك في الإتصاف بالوجوب في جميع الأوقات ... إلى آخره. الجواب: وذلك لأن شرب الخمر في الفرض المذكور يتوقّف عليه حفظ النفس المحترمة وإنقاذها من الهلكة وهو واجب نفسي فلا محالة يكون شرب الخمر واجداً لملاك الوجوب الغيري بخلاف الخروج فإنّه ليس مقدّمة لواجب أصلاً كما أوضحنا ذلك فيما سبق، أي إرجع إلى «المجمع: ج ٢ ص ٦٦» وقال: فتحصل من جميع ما تقدّم أن القاعدة تنطبق في المقام وفي الدورة السابقة وإن قلنا بأن الخروج يكون منهياً عنه ولكن في هذه الدورة نقول بأن النهي عقلي ويترتّب عليه العقاب من باب أقلّ المحاذير لا من باب النهي السابق على الدخول كما زعمه المحقّق الخراسانيّ ولاعلى نهج غيره.

وممّا ذكرنا كلّه ظهر فساد ما أفاده المحقّق النائينيّ في «الأجود:ج ١ص ٣٨١» في رد الكفاية قال: ومن ذلك يظهر فساد ما ذهب إليه المحقّق صاحب الكفاية من أن لزوم الخروج في المقام إنّما هو بحكم العقل إرشاد إلى أخف القبيحين وأقلّ المحذورين وجه الظهور هو أن حكم العقل بذلك إنّما يكون فيما إذا كان كلّ من الفعلين قبيحاً ومعصية وكان أحدهما أقبح من الأُخرى وإضطر المكلّف إلى إرتكاب أحدهما في الخارج فيحكم العقل في مثل ذلك بإختيار أقلّهما قبحاً.

وأمّا في المقام فحكم العقل بلزوم الخروج فيه إنّما هو بملاك لزومه على من توسط الأرض المغصوبة بغير إختياره لأنّ الملاك في الجميع واحد أعنى به ملاك وجوب رد مال الغير إلى مالكه فلا يقع الخروج حينئذٍ قبيحاً ومعصية ليكون حكم العقل بلزومه من باب حكمه الإرشادي بلزوم إختيار أقلّ القبيحين.

ولذا أجاب عنه أستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود» بأجوبة منها «ج ١ ص ٣٧٩»: بأن تلك الحركات وإن كانت مقدّمة للكون في خارج المكان المغصوب إلّا أن الكون في خارج المكان المغصوب غير متصف بالوجوب شرعاً لتجب مقدّمته على القول بثبوت الملازمة لأن عنوان التخلية عبارة عن إيجاد خلاء المكان المغصوب من التصرّف فيه وهذا العنوان عنوان ملازم للكون في خارج ذلك المكان لا أنّه منطبق عليه كما هو ظاهر فتحصل أنّه لاوجه للقول بوجوب تلك الحركات الّتي هي مقدّمة للكون في الخارج بالوجوب النفسي أو الغيري فهي باقية على ما كانت عليه من المبغوضية فيعاقب عليها فيما إذا كان الإضطرار إليها بسوء الإختيار وإن سقطت حرمتها بالإضطرار ومنها «ص ٣٧٨» لايخفى أن كون الخروج واجباً بحكم العقل وإن كان لابدّ فيه من كونه مقدوراً

أيضاً جمعاً بين ترك الغصب وعدم ترك الصلاة بحال وتوهّم[١]

تكويناً إلّا أنّه مع ذلك غير قابل لتعلّق التكليف التحريمي به بعد تحقّق الدخول ضرورة أن تحريمه الفعلي مساوق للعجز عنه تشريعاً ومن الواضح أنّه لا يجتمع مع كون التصرّف بغير الخروج حراماً بالفعل كما هو المفروض لإستلزامه التكليف بما لايطاق وهو غير معقول. نعم، لو كان الخروج في نفسه محكوماً عليه بالوجوب لما سقط حكمه بالدخول إلّا أن المفروض أن حكمه في نفسه محكوماً عليه بالوجوب لما سقط حكمه بالدخول إلّا أن المفروض أن حكمه في نفسه ومع قطع النظر عن الإضطرار إليه هي الحرمة فلا مناص حينئذٍ من الإلتزام بسقوط حكمه وإن صح العقاب على إرتكابه لأن الإضطرار إليه بسوء الإختيار على الفرض ولكن الحق كما عرفت لأعقاب له أيضاً.

(١) إشارة إلى ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري من عدم النهي للخروج من الأوّل قال في «التقريرات: ص ١٥٥»: وأمّا ما ذكره من جريان حكم النهي السابق على الخروج فيكون معصية بواسطة النهي فهو كلام مختل النظام، أمّا أوّلاً: فلأن التصرّف في مال الغير ليس من العناوين الّتي لا يتبدل حكمها بلحوق العناوين اللاحقة للأفعال ضرورة إتصافه بالوجوب عند لحوق عنوان حفظ النفس مثلاً بالتصرّف المذكور فيمكن أن يلحق بالتصرّف عنوان يكون ذلك العنوان مناطاً لإختلاف حكم التصرّف المذكور مثل كونه تخلصاً عن الغصب على وجه الإنحصار ولا شكّ أن موضوع التخلص عن الغصب ممّا لا يختلف حكمه بعد الدخول وقبله وقال في«ص١٥٦»:وأمّا ما أفادفي التوضيح من أن جميع أنحاء

أن ماهو تحت إختياره من الأوّل هو ترك الغصب بترك[١] الدخول.

وإمّا تركه بترك الخروج فمن الأوّل خارج عن إختياره[٢] فلا يكون[٣] نقيض هذه الترك[٤]

الغصب مطلوب الترك، أي الدخول والبقاء والخروج ففيه أنّه إن أريد من أنحاء الغصب جميع الحركات الواقعة في العين المغصوبة مع قطع النظر عن الوجوه اللاحقة لها الّتي تصير وجهاً في إختلاف أحكامها فمجال المنع فيما ذكره واسع.

ونقل صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٦٥» عنه قال: ومنه ظهر المنع عن كون جميع أنحاء التصرّف في أرض الغير مثلاً حراماً قبل الدخول وأنّه يتمكن من ترك الجميع حتّى الخروج وذلك لأنّه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة إلّا ترك الدخول.

(١) أي ما يكون إختيارياً قبل دخوله في المغصوب هو ترك الغصب بترك الدخول فيكون متعلّق النهي بلا تغصب لا تدخل الدار المغصوبة.

(٢) إمّا ترك الغصب بترك الخروج لم يكن تحت اختياره من الأوّل حتّى يتعلّق به النهي بأن لا تغصب وإترك الخروج فلا يقال يجب عليك ترك الغصب بترك الخروج من الدار المغصوبة.

(٣) بمعنى أن يكون نقيض ترك الخروج وهو نفس الخروج مبغوضاً ومبعداً حتّى لايكون الصلاة الكامل صحيحاً لمبغوضية الخروج من الأوّل فاللازم أن الخروج لم يكن مبغوضاً في آنٍ من الآنات.

(٤) أي ترك الخروج.

مبعداً وإنّما[١] المبعد هو نقيض[٢] الترك بترك الدخول والمفروض أنّه بالعصيان بالدخول سقط النهي[٣] السابق فلا يكون[٤] في طرف الخروج نهي مبعد فلا مانع حينئذٍ من حفظ الأجزاء الغير المانعة عن الخروج[٥].

نعم، المانع عنه لابدّ وأن يلقي[٦] لأنّ مثله أيضاً تحت النهي من الأوّل المقدور إمتثاله فيكون مبعداً ومنهياً[٧] فعلاً مدفوع[٨]

---

(١) بل المبغوض هو نقيض ترك الدخول بأنه لا تدخل في الغصب والدخول مبغوض.

(٢) أي ترك الغصب.

(٣) وقد عصى المكلّف بالدخول وسقط النهي المتعلّق عليه بأن لا تدخل.

(٤) وعلى هذا لايكون للخروج نهي مبغوض مبعد اصلاً حتّى من الأوّل حتّى يمنع عن الصلاة الكاملة.

(٥) فالمقتضي وهو إطلاقات الصلاة الكاملة المختار موجودة والمانع مفقود للإضطرار إلى الخروج والغصب فيأتي بالصلاة في حال الخروج بأجزائها الّتي لايمنع من الخروج كالركوع ماشياً دون السجود فإنّها إيماء وكذا لايأتي بالجلوس لأنهما زائدان على مقدار الخروج.

(٦) أي نضع المانع ونسقطه ولا يأتي بها كالسجدة والجلوس.

(٧) والقدرة عليه بإعتبار أن هذه الأجزاء زائدة على التخلص المأمور به والمكث في الغصب فيكون قادراً عليه فيحرم.

(٨) وأجاب عنه في «الكفاية: ج ١ ص ٢٦٦»: ضرورة تمكنه منه قبل ←

إقتحامه فيه بسوء إختياره وبالجملة كان قبل ذلك متمكناً من التصرّف خروجاً كما يتمكن منه دخولاً غاية الأمر يتمكن منه بلاواسطة ومنه بالواسطة ومجرد عدم التمكن منه إلّا بواسطة لا يخرجه عن كونه مقدوراً كما هو الحال في البقاء فكما يكون تركه مطلوباً في جميع الأوقات فكذلك الخروج مع أنّه مثله في الفرعيّة على الدخول فكما لا تكون الفرعيّة مانعة عن مطلوبيته قبله وبعده كذلك لم تكن مانعةعن مطلوبيته وإن كان العقل يحكمبلزومهإرشاداً إلى إختيارأقلّ المحذورين.

وقال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٤٩»: ولكن مع ذلك لاتخلو المسألة عن إشكال ينشأ من كفاية مطلق المقدورية، ولو بالواسطة في توجيه التكليف بشيءٍ إلى المكلّف فيقال حينئذٍ بأنه بعد أن كان له القدرة على ترك البقاء في الغصب، ولو بتركه للدخول فيه كان هذا المقدار كافياً في توجّه النهي عن الكون البقائي إليه وتنجزه عليه.

قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ج ١ ص ١٦١»: إذا عرفت حال الخروج من حيث كونه منهياً عنه أو غير منهي عنه فلنرجع إلى بيان حال الصلاة حال التلبس بالخروج فنقول إن الصلاة حال التلبس بالخروج بناءً على كونه مأموراً به أو غير منهي عنه كما هو المختار لا مانع من صحتها إذا أداها بكيفية صلاة المختار ولم يمكث في أثناء الخروج.

وأمّا بناءً على كون الخروج منهياً عنه قبل الدخول سواء كان مأموراً به بعده كما هو مذهب بعضهم أم غير مأمور به فقد يقال بصحة الصلاة على القول بالجواز وسقوط الأمر بها على القول بالإمتناع، أمّا الأوّل فلأن الصلاة في حال الخروج واجدة لملاك الأمر وعموم الصلاة لا تسقط بحال يكشف عن إرتفاع القبح

الفاعلي عن الصلاة في حال الخروج.

وأمّا الثاني: فلأن الصلاة غير واجدة لملاك الأمر لكونه مغلوباً بملاك النهي مع عدم التمكن من الصلاة في الوقت بغير حال الخروج كما هو الفرض فلا محالة يسقط الأمر بالصلاة ولايخفى ما فيهما وذلك لأنّه على القول بالجواز مع إبتلاء المكلّف بالقبح الفاعلي المانع من صحة الصلاة المقترنة به لايكشف عموم الصلاة لاتسقط بحال عن إنتفاء القبح الفاعلي عن الصلاة بكيفية المختار من الركوع والسجود حال الخروج لأن العموم المزبور لا يدلّ إلّا على كون المكلّف مأموراً بالصلاة الّتي يقدر عليها عقلاً وشرعاً والصلاة المقترنة بالقبح الفاعلي المانع من صحتها لا يشملها هذا العموم مع التمكن من فرد آخر من الصلاة غير المقترن بالقبح الفاعلي ليدل شموله للفرد المقترن به على إنتفائه لأن الفرد غير المقترن بالقبح الفاعلي صلاة مقدور عليها عقلاً وشرعاً والفرد المقترن به وإن كان صلاة إلّا أنّه غير مقدور عليه للنهي عنه شرعاً ونعني بالفرد غير المقترن بالقبح الفاعلي هي الصلاة بغير ركوع ولا سجود الّتي يقتصر فيها على النية والقراءة والإيماء بالرأس للركوع والسجود بناءً على أنّه لا يعد تصرّفاً عرفاً وإلّا فبالإيماء بالأجفان وعلى القول بالإمتناع لاوجه لسقوط التكليف بالصلاة المستفاد من عموم الصلاة لاتسقط بحال مع التمكن من الصلاة بالطور المزبور إذ هي لا تستلزم التصرّف الممنوع منه شرعاً ليلزم الإجتماع فتبطل على الإمتناع هذا إلّا أن الأصحاب لا يفتون بلزوم الصلاة بطورها للمختار في حال الخروج بلا مكث لشيءٍ من أفعال الصلاة ويمكن أن تكون فتواهم بذلك إستناداً إلى أن الخروج لم يكن منهياً عنه قبل الدخول فتكون مؤيدة لما إخترناه كما يمكن أنهم لا يرون السجود والركوع بلامكث لهما تصرّفاً

منهياً عنه ولكن شيخنا الأستاد قد رجع عما إختاره أوّلاً من كون الخروج غير منهي عنه وذهب إلى أنّه منهي عنه قبل الدخول لكونه مقدوراً على تركه بترك الدخول.

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٤٨» قد يقال: بالثاني، أي الصلاة بالإشارة نظر إلى دعوي كونه مقتضى الجمع بين مادل على أن الصلاة لا تترك بحال وبين مادل على حرمة التصرّف في مال الغير حينئذٍ هو خروج الأكوان عن الجزئية ومقتضاه هو إنتهاء صلاته إلى إشارات قلبيه كما في صلاة الغرقى بناءً على كون قرائته أيضاً تصرّفاً في الغصب ولكن نقول بأنه حسن جدّاً لولا قيام الشهرة على خلافه حيث أن ظاهر الأصحاب هو كون تكليفه حينئذٍ هي الصلاة التامّة للمختار المشتملة على القيام والركوع والسجود والقراءة خصوصاً في فرض كون الغصب مجموع الفضاء والأرض ولعل ذلك منهم من جهة دعوي خروج هذا الكون البقائي حينئذٍ من الأوّل عن تحت النهي بتقريب أن ما يجب عليه إختياره الموجب لتنجز نهيه من الأوّل إنما هو ترك الغصب ترك الدخول فيه لأنّه هو الّذي كان مقدوراً له.

وأمّا تركه من غير جهة ترك الدخول كالطيران إلى السماء في ظرف الدخول فحيث أنّه كان مضطراً إليه من الأزل في علم الباري فلا يكون منهياً عنه من جهة أن النهي إنما يتعلّق بما هو تحت قدرة المكلّف وإختياره لا بما هو خارج عن تحت قدرته وإختياره ـ إلى أن قال: ـ وحينئذٍ فاذا دخل الغصب بسوء إختياره فقد سقط نهيه المنجز عليه بالعصيان وبدخوله فيه صار مستحقاً للعقاب.

وأمّا بعد دخوله لايكون له تكليف بترك الغصب من الأزل لإضطراره إليه فإذا لم يكن مكلّفاً بترك الغصب حينئذٍ من غير جهة ترك الدخول فلا يكون صدوره

عنه مبعداً أيضاً ومع عدم كونه مبعداً فله الإتيان بالصلاة التامّة المشتملة على القيام والركوع والسجود كما في الإضطرار لا عن سوء إختيار ولكن مع ذلك لاتخلو المسألة عن إشكال ـ إلى أن قال: ـ فيكون البقاء فيه حينئذٍ كالدخول منهياً عنه من الأزل قبل الدخول فيه وعليه فبالدخول وإن سقط نهيه المنجر عليه إلّا أنّه حيثما كان بالعصيان يبقي تبعته فيوجب كون ما يصدر عنه من الأكوان عن الجزئية للصلاة فينتهي أمر صلاته حينئذٍ إلى إشارات قلبية في فرض غصبية مجموع الفضاء والأرض دون الصلاة التامّة المختار وحينئذٍ فإن تمت السيرة والإجماع المدّعى في المقام على كون تكليفه صلاة للمختار التامّة فهو وإلّا فلابدّ بمقتضى القواعد كما عرفت من المصير إلى كون وظيفته نظير صلاة الغرقى بإشارات قلبية في ركوعه وسجوده. نعم، لو تاب حينئذٍ أمكن دعوي وجوب صلاة المختار التامّة نظر إلى أن التوبة كانت مزيلة لأثر العصيان السابق وتجعله كأن لم يكن فكان كمن إضطر إلى الغصب لا عن سوء الإختيار ولكن الأستاد ـ دام ظله ـ إستشكل في ذلك أيضاً مدعياً لأن التوبة إنما تجدي في رفع أثر العصيان إذا لم يكن المكلّف في حال التوبة مشغولاً بالعصيان وفي المقام لما كان مشغولاً بإرتكاب الغصب حال التوبة فلا تجديه في الخروج عما تقتضيه القواعد.

وقال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٦١»: تأييداً لكلام أستاده العراقيّ قال: اللّهم إلّا أن يقال: إن الموجب لتقديم النهي على الأمر في المقام هو العلم بإهتمام الشارع المقدس بحق الإنسان المحترم أكثر من إهتمامه بحق نفسه فحيث يدور الأمر بين تفويت حق الإنسان المحترم وتفويت حق الله تعالى يبقي التكليف الموجب للإحتفاظ بحقّ الإنسان المحترم على فعليته وتنجزه ويسقط التكليف المتعلّق بحق الله تعالى.

بأن ما أفيد من التفكيك بين أنحاء التروك في المبعديّة من جهة النهي في غاية المتانة[١] ولكن نقول إن سقوط النهي الأولى بسوء الإختيار لا يقتضي سقوط المبعديّة عما هو نقيض هذا الترك[٢]

وأمّا حيث لا يدور الأمر بين الحقين بل كان التكليف في المقام مستلزم ما لتفويت حق الإنسان المحترم سواء احتفظ المكلّف بحق الله تعالى أم تساهل به فلا موجب لسقوط التكليف المتعلق بحق الله تعالى كما هو الشأن في المقام فإنّ الخروج بعد الدخول لابدّ منه في نظر الشرع والعقل لتنجز النهي عن المكث فيكون حقّ الإنسان المحترم في الخروج لازم التفويت على كلّ حال ولا يكون ترك الصلاة بطورها للمختار موجباً لحفظ حقّه كما لايكون الإتيان بها كذلك موجباً وعليه تكون الصلاة بالطور المزبور مأموراً به في حال الخروج سواء قلنا بجواز الإجتماع أم قلنا بإمتناعه.

(١) فالفرق بين الدخول يكون منهياً عنه ويأمر بتركه دون الخروج لعدم القدرة عليه صحيح.

(٢) لكن فلنفرض بالدخول سقط النهي عن الدخول وعن البقاء والخروج للإضطرار لكن لا يقتضي سقوط مبعديّة البقاء والخروج لأن ترك الدخول بالبقاء والخروج ونقيضه هو البقاء والخروج فيبقيان على مبغوضيتهما كما لو ألقي نفسه من الشاهق فمن الأوّل يأمر بترك الإلقاء، ولو ألقي يبقي إستمرار الإلقاء على مبغوضيته، ولو لا يؤمر بتركه لعدم قدرته.

كما هو الشأن فيمن ألقي نفسه عن شاهق فاذا بقي النقيض[١] المزبور على المبعديّة يكفي هذا المقدار لخروجه عن جزئية الصلاة كما لايخفى ولازمه هو الّذي ذكرنا[٢] ولقد أجاد في الجواهر أيضاً حيث إحتمل في المقام إنتهاء الأمر إلى[٣] ما ذكرنا من صيرورة تكليفه بالصلاة كتكليف الغرقاء بها من خروج الأكوان الملازمة للغصب المبعد عن حقيقة الصلاة فراجع الجواهر[٤] ولكن الظاهر عدم بناء الأصحاب في فرض التقصير وضيق الوقت على ذلك بل ظاهرهم إلتزامهم بإتيان الصلاة حال المشي محافظاً لأجزائها بمقدار لايستلزم الغصب الزائد بحيث لو تمكن عن الركوع أيضاً ماشياً يركع ويؤمي في سجوده ولا يقعد في تشهده وسلامه[٥]

---

(١) أي فرضنا أن نقيض ترك البقاء والخروج مبغوضاً ومبعداً وهو البقاء والخروج فلا محالة يكون فعل الصلاة مقترناً للمبغوضيّة فلابدّ وأن يصلي إيماء.

(٢) من الصلاة إيماء كصلاة الغرقي.

(٣) مر أن تكليفه تكليف الغرقي الآتي بصلاته إيماء.

(٤) قال في «الجواهر: ج ٨ ص ٢٩٥ و ٢٩٤»: ضرورة كونه على هذا الفرض كالدخول تصرّفاً فيه فلاقبح حينئذٍفي تكليفه بالخروج مع تحريمه عليهفقد عرفت أن مقتضى ما ذكرنا صحّة تلك الهيئة من الصلاة وإن لم يتشاغل بل مقتضاه صحّة الصلاة جالساً مثلاً لو فرض مساواته القيام في المبادرة للخروج من المغصوب ـ إلى أن قال: ـ لا مانع من التزام ذلك كلّه إن لم ينعقد إجماع على خلافه.

(٥) لكن يقول المحقّق الماتن إن بناء الأصحاب في ضيق الوقت ليس ⇖

كما أن بنائهم[١] أيضاً في فرض القصور في غصبه ظاهرهم عدم صحة صلاته كاملاً حتّى في الزمان الملجأ بغصبه الدائربين خروجه وبقائه في سعة الوقت[٢] فضلاً عن ضيقه[٣] بضميمة التفكيك بين الركعات مثلاً من حيث الكمال والنقص كما أشرنا إليه وإثبات هذه الدعاوي منهم بمقتضي القواعد في نهاية الإشكال فلا وجه للمصير إلى ما ذهبو إليه من التفصيل[٤]

على ذلك ماشياً بمقدار لا يزيد في الغصب ويومي للسجود ولا يقعد في تشهده وسلامه هذا في فرض التقصير وأنّه بسوء الإختيار قد دخل في الغصب وفي ضيق الوقت.

(١) إمّا إذا كان قاصراً في غصبه ولم يكن بسوء الإختيار فبنائهم على عدم صحة صلاة الكامل حتّى في الزمان الملجأ وهو الّذي بمقدار الخروج من الغصب وقد عرفت منا أنّه بمقتضي القواعد يجوز.

(٢) أي كان الوقت واسعاً يمكن أن يصلي خارج الغصب وكان بمقدار يساوي من الصلاة مع زمن الخروج فبنائهم على أنّه ليس له أن يصلي كاملاً في الغصب ولا تصح.

(٣) أي في ضيق الوقت وكان زمن الصلاة أكثر مقداراً من زمن الخروج فلا تصح عندهم مزج الركعات الكاملة بالناقصة في الزيادة على مقدار زمن الخروج فبنائهم على عدم ذلك وليس منشأه إلّا الإجماع فإنّه لا ينطبق على القواعد العامة.

(٤) فإنّ المشهور ذهبوا إلى أن في السعة بترك الصلاة إلى خارج الغصب

بين السعة والضيق بترك الصلاة في المغصوب رأساً وإتيانها في خارجها في الأوّل وإتيان الصلاة ناقصاً حال المشي الخروجي محافظاً لأجزائه الغير الموجب للغصب الزائد في الثاني من دون فرق منهم بين تقصيره في الغصب وقصوره إلّا[١] دعوى الإجماع وإلّا فللنظر فيما إختاروه في هذه الفروض كمال مجال[٢] والله العالم بحقيقة الحال.

مقالة[٣] في أن النهي بشيءٍ هل يقتضي فساده أم لا، والظاهر[٤]

ولا تصح صلاته بدونه وفي الضيق يصلي حال الخروج ويأتي بما يمكن من الأجزاء بما لا يوجب الغصب الزائد وتصح صلاته حينئذٍ ولا فرق في الصورتين بين أن يكون الغصب بسوء الإختيار وعدمه.

(١) والعمدة الدليل لهذا التفصيل هو الإجماع لا غير.

(٢) وإلّا فمحل مناقشة كما عرفت وقال في «الفصول: ص ١٤١»: ثمّ لا يذهب عليك أن فرض المسألة في توسط الأرض المغصوبة من باب المثال وإلّا فالكلام يجري في نظائره ممّا لا حصر له كنزع الثوب المغصوب وإخراج الآلة من فرج الزانية ورد المال المغصوب إلى مالكه وغير ذلك. إلى هنا نكتفي عن بحث إجتماع الأمر والنهي.

في اقتضاء النهي الفساد

(٣) «نموذج ٣» في إقتضاء النهي عن الشيء للفساد وعدمه خلاف بين الأعلام وينبغي تقديم أُمور.

(٤) الأمر الأوّل: في بيان المراد من الفساد في العنوان وتوضيحه قد تقدّم

أن الغرض من الفساد عدم ترتّب الأثر المقصود منه من سقوط القضاء والإعادة عند الفقيه[١] في غير المعاملات وعدم ترتّب النتيجة المقصودة بإنشائه في المعاملات[٢] كما[٣]

وأشار إليه في الكفاية وغيرها وأستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٦٥» ثمّ ان المراد بالصحة والفساد في محل النزاع هو كون الشيء وافياً بالأمر المطلوب حصوله به ويقابله الفساد وهو كون الشيء غير وافٍ بالأمر المطلوب حصوله به ولاريب في أن الصحة في العبادات والمعاملات لها آثار تترتّب عليها كما أن الفساد موجب لإنتفاء جميع تلك الآثار وكلّ من يتعلّق له غرض بالصحة فيهما يعرفها ويشير إليها بالأثر الّذي يهمه من آثارها المختلفة، كما أنّه يعرف الفساد بعدم ترتّب ذلك الأثر على الموجود الفاسد.

(١) مثلاً الفقيه يهمه من صحة العبادة إسقاط المأتي به منها للقضاء أو الإعادة فلهذا عرفها بأن الصحيح هو ما أسقط القضاء والإعادة.

(٢) وفي المعاملات بما أن الغرض المقصود ترتيب النتيجة عليها بإنشائها فإن لم يترتّب عليها شرعاً كان فاسداً كالتمليك والتملك في البيع والزوجية في النكاح ونحوهما.

(٣) الأمر الثاني: الفرق بين هذه المسألة وهي النهي المتعلّق بالعمل والمسألة السابقة وهي إجتماع الأمر والنهي فيه عويصة جداً، وذكروا في الفرق بينهما وجوهاً:

الوجه الأوّل: ذكر في «الفصول: ص ١٤١»: إعلم أن الفرق بين المقام والمقام المتقدّم هو أن الأمر والنهي هل يجتمعان في شيءٍ واحد أو لا، أمّا في المعاملات فظاهر، أي لعل الوجه فيه أنّه لا مجال لإحتمال الفساد في المعاملة مطلقاً لو

كانت من صغريات مسألة الإجتماع بخلاف العبادة فإنّها قد تكون فاسدة فيحتاج إلى إبداء الفرق بين المسألتين.

وأمّا في العبادات فهو أن النزاع هناك فيما إذا تعلّق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وإن كان بينهما عموم مطلق، أي كالإنسان والضاحك وهنا فيما إذا إتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الإطلاق والتقييد بأن تعلّق الأمر بالمطلق والنهي بالمقيد.

كصل ولا تصل في الدار المغصوبة، وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤١١» ولكنّه فاسد لما عرفت من إختلاف المباني والمشارب في الجواز إذ نقول حينئذٍ بعدم تماميته على جميع المشارب المزبورة حتّى مشرب مكثرية الحدود إذ عليه يجرى هذا النزاع، ولو مع إتحاد المتعلقين حقيقة كقوله صل ولا تصل في مكان كذا، حيث تكون الصلاة حينئذٍ ببعض حدودها تحت الأمر وببعض حدودها الأخرى تحت النهي، ومن ذلك قلنا بعدم إحتياج مثل هذا المسك إلى إختلاف العنوانين بحسب الجهة والمنشأ كما في مسلك تعدد الجهة وأنّه يكتفي فيه بمجرد إختلاف أنحاء حدود شيء واحد وجهة فاردة، وهو الصحيح أيضاً.

الوجه الثاني: ذكر في «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٤» الفرق بين هذه المسألة، أي إجتماع الأمر والنهي ومسألة النهي في العبادات هو أن الجهة المبحوث عنها فيها الّتي بها تمتاز المسائل هي إن تعدد الوجه، أي الصلاة والعنوان، أي الغصب في الواحد يوجب تعدد متعلّق الأمر والنهي بحيث يرتفع به غائلة إستحالة الإجتماع في الواحد بوجه واحد أو لا يوجبه، أي التعدد بل يكون حاله، حاله فالنزاع في سراية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر لإتحاد متعلقيهما وجوداً أو عدم

سرايته لتعددهما وجهاً، أي يكون النزاع في أصل ثبوت الأمر والنهي في حال الإجتماع وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الأُخرى فإنّ البحث فيها في أن النهي في العبادة أو المعاملة يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجّه إليها. نعم، لو قيل بالإمتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الإجتماع يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة.

والجواب عنه أوّلاً: ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٦٢»: لا يخفى عليك أن الجهة الّتي يناط بها وحدة الموضوع وتعدده هي الجهة التقييدية المقومة للموضوع.

وأمّا الجهة التعليلية فهي واسطة لثبوت المحمول لموضوعه فلا معنى لأن تكون مقومة لموضوعه ومن الواضح أن تعدد القضية بتعددها موضوعاً ومحمولاً أو موضوعاً فقط أو محمولاً فقط وهو من القضايا الّتي قياساتها معها وليست مسائل العلم إلّا القضايا المشتركة في غرض واحد ـ إلى أن قال: ـ وممّا ذكرنا تبين أن اقتضاء تعدد الوجه والعنوان لتعدد متعلّق الأمر والنهي وعدمه إن كان هو الباعث على عقد مسألة جواز إجتماع الأمر والنهي لكنّه لا يتقيد به موضوع المسألة بل موضوع المسألة اجتماع الأمر والنهي ومحمولها الجواز والإمتناع وإن كان مناط الجواز تعدد المتعلّق بتعدد الوجه والعنوان ومناط الإمتناع عدم التعدد بتعدد الوجه والعنوان ولا واقع لموضوعيّة موضوع لمحمول إلّا كونه بعنوانه مأخوذاً في مقام تحرير المسألة وتقريرها موضوعاً للمحمول المثبت له والمنفي عنه، وتحرير المسألة وتقريرها موضوعاً للمحمول في العنوان في الكتاب وغيره.

وفيه أن مجرد التحرير لا يوجب الفرق بينهما والعمدة في الفرق هي السراية

وعدمها وفي النهي عن الشيء لا أمر حتّى يوجب السراية كما هو واضح.

وثانياً: أجاب عنه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤١١» قال: ولكن فيه ما لا يخفى إذ نقول بأنه لا وجه لجعل المسألة على الإمتناع وتقديم جانب النهي من صغريات تلك المسألة الآتية لضرورة وضوح الفرق مع ذلك بين المسألتين حيث أن الفساد في المقام على الإمتناع وتقديم النهي إنما كان مستنداً إلى العلم بالنهي لا إلى النهي بوجوده الواقعي بل في الحقيقة يكون الفساد في المقام حينئذٍ من جهة إنتفاء قصد القربة من جهة أنّه مع العلم بالنهي لا يكاد يتحقق القرب المعتبر في صحة العبادة بخلافه في المسألة الآتية حيث أن الفساد فيها إنّما كان مستنداً إلى نفس النهي بوجوده الواقعي ومن ذلك لا يكاد يفرق فيها بين العلم بالنهي أو الجهل به فتفسد العبادة على كلّ حال ومن المعلوم أنّه لا يكون الوجه فيه إلّا من جهة إنتفاء الملاك والمصلحة فيها وكشف النهي عنها عن تخصيص الملاك والمصلحة من الأوّل بماعدا الفرد المنهي عنه من الأفراد الآخر. وعليه لا يمكن أن تكون نتيجة المسألة الأولى وإن قلنا بإمتناع الإجتماع وتقديم جانب النهي من صغريات المسألة الثانية.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ٢ ص ٣٨٥» قال: الفرق بين هذه المسألة ومسألة إجتماع الأمر والنهي هو أن محط البحث في المسألة السابقة كما عرفت إنّما هو أن متعلّق الأمر والنهي في مورد الإجتماع هل هو هوية واحدة والتركيب بينهما إتحادي ليكون الدليلان الدالان على الوجوب والحرمة متعارضين أو أنهما هويتان وأن أحدهما غير الآخر وجوداً ليكون التركيب إنضمامياً ولا يقع التعارض بين دليلي حكميهما وبعبارة أُخرى النزاع

في تلك المسألة إنما هو في أن العبادة المجتمعة نحو إجتماع مع المنهي عنه هل يسري إليها النهي المتعلّق بما هو مجتمع معها بدعوى أن التركيب بينهما إتحادي أو أنّه لايسري إليها لكون التركيب بينهما إنضمامياً وكون متعلّق النهي مغايراً لمتعلّق الأمر في الخارج.

وأمّا النزاع في المقام فهو في أن النهي بعد الفراغ عن تعلقه بعبادة أو معاملة هل يدلّ على فسادها أو أنّه لا يستلزم فساد ما تعلّق به منهما، فالفرق بين المسألتين في غاية الوضوح.

وماذكره من السراية وعدمها نظير الوجه الثاني المتقدّم وتقدّم الكلام فيه وتقدّم الإشكال في التركيب الإنضمامي والإتحادي في مسألة الإجتماع أيضاً.

الوجه الرابع: ما أفاده المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤١٢»: ومن ذلك، أي الفرق بين المسألتين حيث أن الفساد في باب الإجتماع على الإمتناع وتقديم جانب النهي مستنداً إلى العلم بالنهي من جهة إنتفاء قصد القربة لا إلى النهي بوجوده الواقعي بخلافه في مسألة النهي عن الفعل حيث أن الفساد مستند إلى نفس النهي بوجوده الواقعي بلا فرق بين العلم بالنهي أو الجهل به يندرج تلك المسألة في مسألة تعارض الدليلين وتكاذبهما من جهة تكاذب الدليلين حينئذٍ وتمانعهما في أصل الملاك والمصلحة أيضاً مضافاً عن تمانعهما في مقام الحكم فلابدّ من إعمال قواعد التعارض فيهما بالرجوع إلى المرجحات السندية وهذا بخلاف المقام، أي مسألة الإجتماع حيث أنّه بإعتبار وجود الملاكين فيهما يندرج في صغريات مسألة التزاحم، ولو على الإمتناع أيضاً نظراً إلى تحقّق المزاحمة حينئذٍ بين الملاكين في عالم التأثيرفي الرجحان والمرجوحيةكما يكشف عنه حكمهم

بصحة العبادة في الغصب مع الغفلة أو الجهل بالموضوع أو الحكم عن قصور لا عن تقصير، ولو مع البناء على تقديم جانب النهي حيث أنّه لو لا ذلك لما كان وجه لحكمهم بالصحة مع الجهل بالموضوع أو الحكم بل لابدّ من الحكم بالبطلان وفساد العبادة.

لكن المحقّق النائينيّ ذهب أنّه على الإمتناع كما تقدّم من باب التعارض لا التزاحم، قال في «الأجود: ج ١ ص ٣٥٥»: وقد تحصل ممّا ذكرناه أن تصادق العنوانين على مورد واحد يوجب تحقّق التعارض بين دليلي الأمر والنهي في ما إذا كانت الجهتان تعليليتين كما إذا أمر المولى بإكرام المصلي ونهي عن إكرام الغاصب فلابدّ حينئذٍ من الرجوع إلى قواعد التعارض.

وأمّا إذا كانت الجهتان تقييديتين والتركيب انضامياً فإن قلنا بتعلّق الأمر بالطبايع وخروج المشخصات عن حيز الطلب كما هو الصحيح فلا تعارض بين الدليلين أصلاً.

وأمّا إذا قلنا بتعلقه بالأفراد وسراية الطلب إلى المشخصات فلابدّ من القول بالإمتناع وبذلك تقع المعارضة بين دليلي الحكمين لا محالة ـ إلى أن قال في «ص ٣٥٧»: قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أنّه لو بنينا على كون التركيب في مورد الإحتمال إتحادياً والجهة تعليلية فلا مناص عن القول بالإمتناع فيدخل الدليلان بذلك في باب التعارض فإنّ الصلاة والغصب مثلاً لو فرض إنطباقهما على هوية واحدة إمتنع الأمر بها والنهي عنها فعلاً فيقع التعارض بين إطلاقي دليليهما لما عرفت من أن حقيقة التعارض إنما هو تنافي الدليلين في مرحلة جعل الأحكام على موضوعاتها المقدر وجودها من دون دخل لعجز المكلّف عن الإمتثال في

تحقّق التنافي بينهما وأن حقيقة التزاحم إنما هو تنافي الحكمين في مقام الإمتثال الناشي من عجز المكلّف عن إمتثالهما معاً ـ إلى أن قال في «ص ٣٦٠»: ـ فلأن التزاحم في الملاكات بإعتبار تأثيرها في حكم الحاكم وإن كان ممّا لا ينكر إلّا أنّه أجنبي عن التزاحم في محل الكلام فإنّ التزاحم في محل الكلام إنما هو في ما إذا تم كلّ من الحكمين في نفسه وجعل على موضوعه المقدر وجوده ولكن وقع التزاحم في مقام الإمتثال لفرض عدم قدرة المكلّف على إمتثال كليهما وصلوح كلّ منهما لأن يكون شاغلاً للمكلّف بإمتثاله عن إمتثال غيره ورافعاً لموضوعه أعني به القدرة على إيجاد متعلقه فاذا فرض كون أحد الحكمين أهم من الآخر تعين ذلك في كونه معجزاً عن إمتثال الآخر دون العكس لكن تعجيزه عنه إنّما هو على تقدير وصوله إلى المكلّف ولزوم إمتثاله لا يكون معجزاً له عن إمتثال غيره فلا محالة يكون التكليف في طرف المهم بلا مزاحم وهذا بخلاف التزاحم في الملاكات بإعتبار تأثيرها في حكم الحاكم فإنّ المناط فيه هو علم الآمر وجهله بها بلا دخل لعلم المكلّف وجهله بها أصلاً فاذا كان المولي جاهلاً بمفسدة الغصب أو جاهلاً بإمكان إجتماع الغصب مع الصلاة في مورد ما فلا محالة يأمر بالصلاة مطلقاً، ولو كانت مفسدة الغصب في الواقع غالبة على مصلحة الصلاة فيتوقّف التزاحم في مقام تأثير الملاك في الحكم على علم الآمر بوجود المصلحة مطلقاً وبوجود المفسدة كذلك وبجواز إجتماع العنوانين في بعض الموارد سواء كان المأمور عالماً بالملاك أم لم يكن عالماً به وعليه فاذا كان أحد الملاكين أرجح من الآخر في نظر الآمر كان التأثير له لا محالة وكان الحكم في مورد الإجتماع على طبقه فيخرج المجمع بذلك عن حيزالحكم الآخر رأساً إذ المفروض غلبة أرجح ◄

الملاكين على الآخر في مقام التأثير في نظر الآمر فلا يوجب جهل المكلّف بالملاك الغالب مع فرض كونه هو المؤثّر في نظر الآمر دخول المجمع تحت الحكم الآخر بعد خروجه عنه واقعاً وبالجملة تعدية حكم التزاحم في مقام الإمتثال بعد تمامية الحكمين في حد ذاتهما إلى التزاحم في مقام تأثير الملاكات في الأحكام ناشئة من الغفلة عن الفرق بين التزاحمين.

وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤١٣» إذ فيه ما لايخفى إذ نقول بأنه لا وجه لما أفيد إلّا الجمود بظاهر لفظ تزاحم الحكمين وإلّا فلا نعني نحن من باب التزاحم إلّا صورة الجزم بوجود الملاكين والغرضين في المورد مع ضيق خناق المولي من تحصيلهما الّذي من نتائجه لزوم تقديم أقوي الملاكين منهما وإن كان أضعف سنداً من الآخر ـ إلى أن قال: ـ كما أنّه لا نعني من باب التعارض إلّا صورة عدم إحراز الملاكين والغرضين في المورد بل صورة العلم بعدم وجود الغرض في أحد الموردين الّذي من نتائجه أيضاً الرجوع إلى قواعد التعارض من الترجيح بالمرجحات السندية ـ إلى أن قال: ـ وعلى ذلك فكلّ مورد أحرز فيه وجود الغرضين كان ذلك داخلاً في باب التزاحم ويجري عليه أحكامه من غير فرق في ذلك بين أن يكون تزاحم الغرضين والملاكين في عالم تأثيرهما في الرجحان والمرجوحية كما في المقام على الإمتناع أو كان التزاحم بينهما في عالم الوجود ومقام التأثير في فعلية الحكمين ـ إلى أن قال: ـ بعد أن أحرز في المقام وجود الملاكين والغرضين على الإطلاق في المجمع، ولو على القول بالإمتناع بشهادة إعمالهم فيه نتائج باب التزاحم وحكمهم بصحة الصلاة مع الجهل بالغصبية أو بحرمته فلا وجه لإخراج مورد التصادق على الإمتناع عن باب

أن الغرض[١] من الفساد في هذه المسألة[٢] هو الفساد الواقعي الناشئ عن قصور في مصلحته[٣] لا الفساد[٤] الناشئ عن قصوره عن التقرب به مع[٥] عدم قصوره في المصلحة المقتضية للأمر به واقعاً وذلك لأن[٦] ظاهر العنوان في إقتضاء النهي بوجوده الواقعي للفساد ومثل ذلك لا يشمل الصورة الثانية[٧]

التزاحم وإدراجه في صغريات باب التعارض على خلاف مشي القوم في ذلك وهذا كان تكراراً لما تقدّم حرصاً على البيان والتثبيت.

(١) قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٠»: قد مر سابقاً وجه الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة ومحصل الفرق بينهما هو رجوع البحث في المقام حسب ما هو ظاهر العنوان إلى إقتضاء النهي بوجوده الواقعي للفساد.

(٢) أي النهي عن الشيء من العبادات والمعاملات.

(٣) بملاحظة كشفه، ولو بالملازمة العرفية عن عدم الملاك والمصلحة في متعلقه ومن ذلك يدور الفساد وعدمه على الإقتضاء مدار وجود النهي واقعاً وعدمه كان المكلّف عالماً بالنهي أم جاهلاً به.

(٤) وهذا بخلافه في تلك المسألة حيث أن الفساد فيها على الإمتناع إنّما يدور مدار العلم بالنهي لا مدار النهي بوجوده الواقعي النفس الأمري.

(٥) أي المصلحة والمحبوبيّة والملاك موجود في كليهما.

(٦) أي الدليل على كون الغرض من الفساد في هذه المسألة هو الفساد الواقعي ظاهر عنوان النزاع في إقتضاء النهي فإنّه يؤثّر في الفساد بوجوده الواقعي.

(٧) أي على ذلك يباين الصورة الثانية، أي الّتي يمنع التقرب.

إذ المقتضي[١] له هو النهى بوجوده العلمى وإلّا فهى بوجوده الواقعى عن عذر لايقتضي الفساد التقربي[٢] ومن هـذه الجـهتين[٣] أمكـن دعوى إختصاص هذه المسألة بباب التعارض وكانت من شـئونها وغير مرتبط بباب التزاحم[٤] وعليه فلا مساس بـين هـذه المسألة والمسألة السابقة على ما أسلفنا.

---

(١) أي الغرض من المبغوضيّة والنهي في الصورة الثـانية بـوجوده العـلمي لا الواقعي.

(٢) ومن ذلك أيضاً عرفت بنائهم على صحة عبادة الجاهل القاصر أو الناسي إذا أتي بها في مكان مغصوب وعليه فلاتكون لإحدي المسألتين مساس بالأُخرى بوجه من الوجوه.

(٣) قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٦٣»: هو أن الفساد على القول به ينشأ من نفس النهي سواء تنجز أم لم يتنجز بخلاف الفساد المترتّب على النهي في المسألة السابقة فإنّه مترتّب على تنجزه لا على وجوده في نفس الأمر مطلقاً ولذا بنينا على صحة الصلاة في المكان المغصوب في صورة الجهل.

(٤) والوجه في ذلك ما عرفت في بيان الفرق بين المسألتين مـن أن مـورد الإجتماع في المسألة الأُولى لابدّ أن يكون مندرجاً في بـاب التـزاحـم وهـذه المسألة مندرجة في باب التعارض وفساد العبادة في مورد الإجتماع على فرضه لابدّ أن يكون ناشئاً عن أحد أمرين، إمّا جهة كون الفعل غير صالح للتقرب به.

وإمّا من جهة عدم تأتي نية القربة من المكلّف وكلا الأمرين من آثار تنجز النهي على المكلّف.

نعم[١]، لو جعلنا الفساد في العنوان أعم من الفساد التقربي فلا محيص من جعل المسألة السابقة[٢] صغرى لهذه المسألة[٣] إذ مرجعه[٤] إلى أن النهي متوجّه إلى متعلّق الأمر أم لا والقائل بالإمتناع يلتزم بالتوجّه فنحقّق[٥] له صغرى هذه المسألة[٦]

وأمّا فساد العبادة بملاك أن النهي في العبادة يوجب الفساد فإنّما هو من جهة التعارض الكاشف عن عدم ملاك الأمر في العبادة المنهي عنها وأنت تعلم أن النهي بوجوده الواقعي يدلّ على عدم ملاك الأمر في متعلّقه ولا دخل في تنجزه في دلالته على ذلك.

(١) ثمّ يستدرك المحقّق الماتن عن ذلك ويقول لو كان الفساد في مسألة النهي عن الفعل أعم من الفساد الواقعي والتقربي فلا محالة يصير على الإمتناع.

(٢) أي مسألة إجتماع الأمر والنهي صغري.

(٣) أي لهذه المسألة وهو النهي عن الشيء.

(٤) لإنّ النهي توجّه إلى نفس ما تعلّق به الأمر وهو أقوى فيتقدّم وكان فاسداً تقربياً ويكون صغري النهي في العبادة.

(٥) لعل الصحيح فتحقّق.

(٦) ولذا تقدّم عن صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٥»: نعم، لو قيل بالإمتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الإجتماع يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة.

بل هناك إشكال أدق أورده أستادنا الحكيم في حقائق «الأُصول: ج ١

ولكن أنت خبير[١] بأنه بعد إثبات توجّه النهي إلى موضوع الأمر لانزاع لأحد في منعه عن التقرب بمثله بل لا أمر له حينئذٍ وكان مبعداً محضاً بنهيه فكيف يتقرب به[٢] و[٣] حينئذٍ لايبقى المجال للبحث عن هذا الفساد وذلك أيضاً.

ص ٣٥١»: بقوله ويمكن أن يدفع بأن إطلاق الفساد في تلك المسألة وإن كان يقتضي عدم الفرق بين الحالات المشار إليها لكن يلزمه حمله على بعض الحالات كما يقتضيه جعل ثمرة مسألة أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أن تكون العبادة الّتي هي ضد الواجب الأهم من صغريات مسألة دلالة النهي على الفساد مع أن الفساد في العبادة الّتي هي ضد لا يشمل جميع الأحوال بل هو نظير المقام ومنه يظهر المنع من إختصاص مسألة الفساد بصورة عدم المقتضي الملحق بها بباب التعارض فإنّ العبادة الّتي هي ضد واجدة للملاك قطعاً كما تقدّم.

(١) فأجاب المحقّق الماتن عن ذلك بأنه لو تعلّق النهي بنفس ما تعلّق به الأمر ولم يكن مغايراً متعلّقهما، ولو بالحدود كقوله دعي الصلاة ايّام أقرائك فلا نزاع في أنّه مانع عن التقرب به بل لا أمر له ومبغوض ومبعد في جميع الحالات.

(٢) ولا يمكن التقرب به لمبعديته وتقديم جانب النهي.

(٣) فهذا الفساد لا مجال للبحث عنه من عدم إمكان التقرب بما تعلّق به النهي لعدم الأمر له أصلاً حتّى يمكن التقرب به فالفرق الأساسي هو ما ذكرناه من المبغوضيّة الواقعيّة في مسألتنا والمبغوضيّة العلمية في المسألة السابقة.

شاهد آخر[١] لعدم شمول الفساد في العنوان الفساد التقربي فينحصر الفساد فيه بالفساد الواقعي الناشئ عن القصور في اقتضائه[٢] فيختص مثل هذا النزاع بباب التكاذب[٣] في عالم الإقتضاء ولايشمل باب التزاحم بخلاف المسألة السابقة فإنّه كما أسلفنا مختص بباب التزاحم ومن شئونه ولا يشمل باب التكاذب في المقتضي بل ولئن بنينا على توهّم بعض[٤] من كون المسألة السابقة أيضاً داخلة في باب التعارض أمكن الفرق بينهما[٥]

---

(١) وممّا ذكرنا من أن عدم إمكان التقرب يترتّب على كلّ نهي يكون قرينة وشاهداً على أن المراد في النهي عن العبادة والمعاملة هو الفساد الواقعي.

(٢) لعدم وجود المصلحة في العمل أصلاً وينحصر بالمفسدة.

(٣) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٥١»: كيف وقد عرفت أن الفساد في تلك المسألة إنما هو من جهة خلو المتعلّق عن الملاك والمصلحة ومن ذلك لو قام دليل على الصحة في قبال النهي لوقع بينهما التكاذب ويرجع فيهما إلى قواعد باب التعارض ومثل ذلك ينافي جداً بنائهم على صحّة صلاة الجاهل بالغصبية كما هو واضح.

(٤) تقدّم أن المحقّق النائينيّ على الإمتناع جعلها من باب التعارض.

(٥) فالمحقّق الماتن يجعل الفرق بين التعارض بين تلك المسألة ومسألة النهي في العبادة.

في خصوص التعارض من التكاذب في الإقتضاء[١] أو التكاذب في فعلية الحكم[٢] وربّما[٣] ينتج بينهما فرقاً في صورة الجهل بالنهي الفعلي قصوراً من حيث الصحة والفساد وعدمه واقعاً فتدبّر[٤].

---

(١) وأن التعارض في مسألة النهي عن الشيء التكاذب في الإقتضاء والمصلحة والمفسدة بأن تحدث التكاذب في أصل الملاك وأن النهي ينفي ملاك الأمر من رأس ويثبت المفسدة.

(٢) وفي مسألة الإجتماع على الإمتناع يكون التكاذب في فعلية الحكم بأن كان الملاكان تامين ولذا أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ٩٥» في بيان كلام المحقّق النائينيّ قال: وأمّا القول بالإمتناع فلا محالة يبتني على كون المجمع وجوداً واحداً إنتزع منه لبعض المناسبات عنوان تعلّق به الأمر كما إنتزع منه عنوان آخر تعلّق به النهي حيث لا تزاحم بين ملاكيهما فاذا حدثت المزاحمة بين ملاكيهما بالإجتماع في الوجود فلابدّ من الكسر والإنكسار أو التكافؤ وعليه تقع المعارضة بين دليل الأمر ودليل النهي في مورد الإجتماع فاذا رجح وقدم دليل النهي على دليل الأمر يكشف ذلك عن إنكسار ملاك الأمر في مورد الإجتماع وقد تقدّم بيان ذلك مفصلاً.

(٣) والثمرة العملية أنّه لو كان التعارض في الإقتضاء فيكون النهي موجباً للفساد الواقعي ومبغوض في جميع الحالات منها العلم والجهل وإن كان في الفعلية فيصح في حال الجهل دون العلم فيعتبر تنجز النهي.

(٤) ولعل الأمر بالتدبّر أنّه يبقي الإشكال في الضد، ولو لم يتعرض له فإنّه ↖

ثمّ[١] المراد من الإقتضاء[٢]

ينتقض ذلك ويحتاج إلى التأمّل فيه.

(١) الأمر الثالث: ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ٢ ص ٣٨٥»: ثمّ إن هذه المسألة من المسائل الأُصوليّة قطعاً فإنّ نتيجة البحث كبرى كلّيّة إذا إنضمت إليها صغرها إنتجت نتيجة فقهية بلا توسط شيءٍ آخر وهذا بخلاف المسألة السابقة فإنّك قد عرفت أن نتيجتها لا تقع في طريق الإستنباط بلا واسطة.

تقدّم أن باب الإجتماع من المسائل الأُصولية فراجع وتقدّم في أوائل الكتاب أن المسألة الأُصولية ما يقع في طريق الإستنباط سواء كان بلاواسطة أو مع الواسطة.

وأمّا مسألة النهي عن الشيءٍ فأظهر أفراد المسألة الأُصولية من وقوع نتيجتها في طريق إستثناء الحكم الكلي الإلهي مثلاً ورد النهي عن صلاة الحائض وقد ثبت في الأُصول أن النهي عن العبادة يوجب الفساد فعبادتها فاسدة أيّام عادتها.

(٢) الأمر الرابع: أن المسألة عقلية أو لفظية يظهر من صاحب الكفاية وغيره أن المسألة لفظية قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٨٣»: إنّه لا يخفى إن عدّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ إنما هو لأجل أنّه في الأقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة الّتي هي مفاده، أي النهي فيها، أي النزاع عند هذا القائل في الدلالة اللفظية النهي على الفساد ولا تنافي ذلك أن الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة إنما تكون بينه بين الحرمة، ولو لم تكن مدلولة بالصيغة، أي أستفيد من عقل أو إجماع وعلى تقدير عدمها، أي عدم

الملازمة تكون منتفية بينهما لإمكان أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة بما. تعم أي الدلالة المطابقة على الفساد دلالتها بالإلتزام أي الملازمة العقلية فلا يقاس بتلك المسألة، أي إجتماع الأمر والنهي الّتي لايكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس.

وهذا هو مختار المحقّق العراقيّ كما ستعرف ولكن يظهر من المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ٢ ص ٣٨٥» خلافه قال: ولايخفى أن هذه المسألة من المسائل الإستلزاميّة العقلية ولا ربط لها بمباحث الألفاظ أصلاً لوضوح أن غاية ما يدلّ عليه النهي باللزوم البين بالمعنى الأعم إنما هو عدم الأمر بمتعلقه لتضادهما.

وأمّا عدم تحقّق الملاك فيه ليحكم العقل بفساده فليس اللفظ دالاً عليه قطعاً والسرّ في ذكر المسألة في مباحث الألفاظ إنما هو أن الأُصوليين لم يعقدو عنواناً خاصاً للأحكام العقلية غير المستقلة أعني بها مباحث الإستلزامات بل ذكروا كلاً منها في مورد لأجل مناسبة ما ومن الظاهر أن المناسب للتعرض لهذه المسألة إنّما هي مباحث النواهي فلذلك ذكروها فيها هذا بناءً على المختار من كفاية إشتمال العبادة على الملاك في صحتها.

وأمّا بناءً على ما ذهب إليه صاحب الجواهر من إشتراط الأمر في الصحة فكون المسألة من مباحث الألفاظ لايخلو من وجه.

ويظهر من المحقّق العراقيّ أن البحث يعم كصاحب الكفاية بيان ذلك قال أستادنا الآمليّ في «المنتهي: ص ١٦٤»: هل المراد بالإقتضاء في العنوان هو التأثير والإستلزام في مقام الثبوت بمعني أن مدلول النهي بذاته يقتضي ويستلزم فساد ما تعلّق به النهي فيما إذا كان عبادة فلا محالة يكون البحث على ذلك عقلياً في مقام الثبوت، أي كما إختاره شيخنا الأعظم الأنصاري في «التقريرات: ص ١٥٧»:

هل هو الإقتضاء في عالم الثبوت وأن دلالة اللفظ عليه من مباديه[١] وأن تمام المقصود أن المبغوضيّة الملازمة للمفسدة هل ملازم مع عدم المصلحة المقتضيّة للمصلحة أم لا[٢] أو المراد من الإقتضاء[٣] أعم من الإقتضاء ثبوتاً وإثباتاً إذ من صغرياتها[٤]

ومن هنا يظهر أن المسألة لا ينبغي أن يعد من مباحث الألفاظ فإنّ هذه الملازمة على تقدير ثبوتها إنماهي موجودة بين مفاد النهي بالمتعلّق بشيءٍ وإن لم يكن ذلك النهي مدلولاً بالصيغة اللفظية وعلى تقدير عدمها إنما يحكم بإنتفائها بين المعنيين.

(١) أي أن دلالة اللفظ أجنبي عن البحث وإنما يكشف عن وجود النهي كغير اللفظ من الأدلة اللبية فيكون اللفظ من مباديه وأسبابه.

(٢) أي أن تمام المقصود هو أن النهي والمبغوضيّة يلازم عقلاً عدم الأمر والمصلحة والملاك أصلاً فيكون من المباحث الملازمات العقلية كمبحث مقدّمة الواجب، أو أن المراد بالإقتضاء المزبور هي دلالة النهي نفسه إلتزاماً على عدم كون متعلّقه مشروعاً وعليه يكون البحث لفظياً في مقام الإثبات وظاهر كلام القائلين بالدلالة على الفساد هو الأعم.

(٣) أي الأعم من الإقتضاء ثبوتاً بالملازمة العقلية أو إثباتاً بنفس الدلالة اللفظية بمعني أن النهي إن كان مولوياً كانت دلالته على الفساد بإقتضاء مدلوله للفساد وإن كان النهي إرشادياً كانت دلالته عليه بنفسه إلتزاماً.

(٤) أي النهي تارة مولوي تحريمي فالملازمة عقلية في مرحلة الثبوت ويدلّ عليه اللفظ بالدلالة الإلتزامية وأُخرى إرشادي إلى عدم المشروعية ولا تدلّ

صورة ظهور النهي للإرشاد إلى عدم المشروعيّة بلا مبغوضيّة فيه إذ البحث في مثله ممحض في دلالة اللفظ ليس إلّا الظاهر هو الثاني[١] وحينئذٍ المراد من النهي في العنوان أيضاً أعم من النهي الحقيقي الكاشف من المبغوضيّة والمفسدة في المتعلّق[٢] أو مطلق صيغة النهي القابل للإرشاد به[٣]

على الحرمه فبالمطابقة يدلّ على الفساد فيكون البحث في دلالة اللفظ على عدم المصلحة في متعلّقه مطابقة أو التزاماً.

وقال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٢»: وأمّا الإقتضاء في المقام فهو كما عرفت عبارة عن الإقتضاء بحسب مقام الإثبات بإعتبار كشف النهي عن عدم ملاك الأمر والمصلحة في متعلّقه لا الإقتضاء بحسب مقام الثبوت وإلّا فمن الواضح عدم الملازمة عقلاً بين حرمة الشيء وإنتفاء ملاك الأمر والمصلحة في متعلّقه وعليه تكونه المسألة من المسائل اللفظية لا من المسائل العقلية كما هو واضح ... إلى آخره.

وأمّا القائلون بعدم دلالته على الفساد فلا محالة ينحصر وجه إنكارهم للدلالة في الإقتضاء بمعني التأثير والإستلزام في مقام الثبوت فيكون متعلّق النزاع عندهم هو النهي المولوي دون الأعم إذ لا يعقل أن يقول عاقل بعدم فساد العبادة الّتي تعلّق النهي بها إرشاداً إلى عدم كونها مشروعة.

(١) يختار المحقّق الماتن الأعم فيعم.

(٢) النهي المولوي الّذي ملاكه المفسدة والمبغوضيّة والمبعدية في نفس متعلّقه.

(٣) والنهي الإرشادي الّذي إرشاد إلى عدم المشروعيّة ونقصان متعلّقه ←

على الوجه المسطور وأيضاً[١] ظاهرالعنوان من إقتضاء النهي للفساد لايكون إلّا جري الكلام في إقتضاء النهي بمدلوله عدم المصلحة فيه، إمّا لملازمة المفسدة لعدمها[٢] أو لصرف دلالة النهي بدواً على عدمها، ولو إرشاداً[٣] وهذا المقدار لا يقتضي وجود مقتضي الصحة في البين[٤] و[٥]

دون أن يدلّ على التحريم.

(١) هذه الجملة إشارة إلى أن عنوان إقتضاء النهي للفساد بعد ما كان البحث أعم من الدلالة الإلتزاميّة العقلية بالملازمة في مقام الثبوت بين النهي وعدم المصلحة في المتعلّق بحيث لا مقتضي للقول بالصحة عقلاً لو تعلّق النهي عن شيءٍ أو في مرحلة الإثبات والدلالة المطابقية على الفساد وعدم المصلحة في متعلّقه كما في النواهي الإرشادية إلى عدم المشروعيّة فلا مقتضي للقول بصحة المتعلّق أصلاً لعدم ملاكها فيه كما هو واضح.

(٢) أي ثبوتاً.

(٣) أي إثباتاً.

(٤) فلا تدلّ على مقتضي الصحّة بل تدلّ على عدمه.

(٥) الأمر الخامس: في الأصل العملي في المسألة قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٥»: إنّه لا أصل في المسألة يعول عليه عند الشكّ وحينئذٍ لو كان هناك ظهور عرفي فهو وإلّا يبقي المدّعي بلا دليل. نعم، الأصل في المسألة الفرعيّة كما عرفت كان هو الفساد سواء فيه العبادات أو المعاملات حيث كان

توهّم[١]

الأصل في المعاملات عدم ترتّب النقل والإنتقال وفي العبادات عدم المشروعيّة عند الشكّ في الملاك فيها.

ولكن في «الكفاية: ج ١ ص ٢٩٠»: نعم، كان الأصل في المسألة الفرعيّة الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٧٨» بقوله: ولا معنى لكلام المحقّق الخراساني من أن الأصل الفقهي في كلّ مسألة يجب أن يلاحظ لولا وجود عام يرجع إليه لأن العام الّذي يكون ملاحظاً مع الخاص أو المطلق مع المقيد إذ أسقط بالتعارض في مورد الإجتماع لا يبقى عام آخر يرجع إليه بوجه فكيف يقول: إنّه مشروط بعدم وجود العام بل من المحرز عدمه.

لكن فيه لو كان عام تحتاني مثلاً عمومات المضاربة وتعارضت مع الخاص في مورد الإجتماع وتساقطا فعمومات الفوق وهو تجارة عن تراض وأوفوا بالعقود باق على حالها ونتمسك بها لأجل صحّة هذه المعاملة فلا تصل النوبة إلى الأصل العملي في المسألة الفقهية اللّهم إلّا أن عمومات الفوق وعمومات نفس المسألة في رتبة واحدة يتعارضان مع الخاص وهذا خلاف بناء الأصحاب هذا على مختار صاحب الكفاية من أنّه على الإمتناع من مصاديق المقام.

وأمّا على المختار من عدم ربطه بالمقام أصلاً كما مر فلا موضوع للتعارض أصلاً.

(١) هنا وهم ودفع، أمّا الوهم أن بحث كون النهي يدلّ على الفساد يلزم أنّه لو لا ذلك إقتضي النهي الصحّة وإلّا لا معنى للبحث كذلك ويكون لغواً.

أن البحث المزبور لولاه كان لغواً لكفاية أصالة عدم المشروعيّة في فساد العمل، ولو لم يكن في البين نهي[١] مدفوع[٢] بأن الغرض من البحث إثبات الفساد إجتهادياً بحيث لو قام دليل على الصحة يصلح النهي المزبور للمعارضة وأصالة عدم المشروعيّة لا يفي لذلك كما هو ظاهر[٣]

---

(١) وذلك لأن أصالة عدم المشروعيّة حاكمة بفساد العمل فلا يحتاج إلى النهي أصلاً وإلى ثبوت الملازمة والدلالة الإلتزاميّة يشير إليه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥١»: وأمّا ما أفيد من عدم الثمرة حينئذٍ نظر إلى لزوم الحكم بالفساد حينئذٍ، ولو على تقدير عدم النهي بمقتضي أصالة عدم المشروعيّة ... إلى آخره. وبمثل ذلك يجري في المعاملات قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٧٠»: ثمّ إنّه قيل في المعاملات بأن البحث عن الصحة والفساد متوقّف على شمول دليل الإمضاء لها فعدم الإمضاء يكفي لعدم الصحة فضلاً عن أن تكون منهية عنها فلا فائدة للبحث عن صحتها وفسادها لأصالة عدم الصحة في المعاملات.

(٢) فأجاب عنه المحقّق الماتن قدس سره ما ملخصه أن البحث في باب النهي عن الشيء في أن المسألة بالبرهان والإجتهاد هل يلازم الفساد أم لا حتّى لو فرضنا إثبات الفساد بذلك وقام الدليل على الصحة يكون معارضاً لذلك ولابدّ من إعمال التعارض.

(٣) وأصالة عدم المشروعيّة أصل عملي لا يمكن قيام المعارضة مع الدليل ومحكوم للدليل وبذلك قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥١»: ↖

فمدفوع بظهورها فيما إذا قام دليل بالخصوص على الصحة فإنّه على الأوّل يتعين الأخذ بدليل الصحة من جهة حكومته على أصالته بخلافه على الثاني حيث أنّه يقع بينها المعارضة فيرجع فيهما إلى قواعد باب التعارض.

والجواب عن المعاملات قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٧١»: وفيه أن المعاملات كانت قبل الشرع وما لم يكن الردع عنه تصح بواسطة بناء العقلاء وبالدليل العام مثل أحل الله البيع وأمثاله وعلى فرض عدم شمول دليل الإمضاء بالعقل يكون الدليل اللفظي حاكماً عليه فإنّ كلّ مورد يكون لنا الدليل اللفظي سواء كان موافقاً للأصل العقلي أو مخالفاً يكون حاكماً لأن حكم العقل من باب عدم البيان واللفظ بيان والثمرة في صورة المخالفة واضحة.

وأمّا في صورة الموافقة فتظهر عند المعارضة مع دليل لفظي آخر فإن كان العقل حاكماً بشيءٍ لا يمكنه أن يعارض مع الدليل اللفظي المخالف بخلاف الدليل اللفظي فالبحث عن المعاملات على فرض كفاية عدم الإمضاء عن النهي المتعلّق بها أمر محال.

ممّا ذكرنا كلّه ظهر فساد ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣١٠»: وأمّا بناءً على كونها لفظية والنزاع في ظهور النهي في الإرشاد إلى المانعيّة فمع الشكّ لا أصل في المسألة الأُصوليّة.

وأمّا في المسألة الفرعيّة فحيث أن المفروض حينئذٍ عدم منافات الحرمة المولوية للعبادية وعدم الحجة على المانعيّة ووجود الإطلاق ولذا لو لم يكن نهي لما شككنا في فساد العبادة فالأصل حينئذٍ هو الصحة دون الفساد. لما عرفت من أصالة عدم المشروعيّة ويكون المورد من الشبهة المصداقية للعموم والإطلاق

فلا أثر للإطلاق مضافاً إلى كون النهي يمنع.

الأمر السادس: ذو جهتين:

الجهة الأُولى: قال في «القوانين: ج ١ ص ١٥٥»: محل النزاع في هذا الأصل ما تعلّق النهي بشيءٍ بعد ما ورد عن الشارع له جهة صحّة، أي إطلاق الدليل ثمّ ورد النهي عن بعض أفراده أو خوطب به عامّة المكلّفين، أي عموم الدليل بحيث أنّه لولا النهي لو قع صحيحاً فيما إذا كان عبادة أو نافذاً فيما إذا كان معاملة ليتوجّه البحث عن كون النهي يقتضي فساد ما تعلّق به أو لا يقتضي فساده ثمّ إستثني عنه بعضهم فمثل الإمساك ثلاثة أيّام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيءٍ إذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالأصل لأن الأصل عدم الصحة.

وأمّا الفساد فيدلّ عليه عدم الدليل، أي إذا كان محل النزاع عاماً لكلّ ما تعلّق به النهي سواء شمله عموم دليل الأمر وإطلاقه أم لم يشمله كان النزاع في إقتضاء النهي لفساد ما لم يشمله دليل الأمر بلا فائدة لأن متعلّق النهي سواء كان عبادة أم معاملة إذا لم يشمله دليل الأمر فلا محالة يكون فاسداً بمقتضي الأصل فإنّ الأصل في العبادة والمعاملة هو الفساد حيث لا يدلّ دليل على صحتهما. وبالجملة النزاع في هذا الأصل فيما كان بين المأمور به والمنهي عنه أو في المأمور والمنهي عموم وخصوص مطلق.

وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥١»: ولكنّه غير وجيه إذ نقول بأن الجهة المبحوث عنها في المقام على ما يقتضيه ظاهر العنوان هو الحكم بالفساد من جهة دلالة النهي وكشفه عن عدم الملاك والمصلحة في

متعلقة وقضية ذلك هو عدم الحكم بالفساد واقعاً عند عدم النهي لا الحكم بالصحة كي يحتاج إلى إحراز المقتضي الصحة من عموم أو إطلاق أو غيرهما. بل تقدّم لو لا النهي كنا نحكم بالفساد لأصالة عدم المشروعيّة وإنما البحث لأجل دليل إجتهادي على الفساد.

الجهة الثانية: ذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥١»: لايخفى عليك أن المراد بالشيء في عنوان المسألة يعم العبادات والمعاملات لا أنّه مخصوص بالعبادات والمراد من المعاملة هو ما في قبال العبادات مطلق ما لا يلزم في صحته قصد قربة الشامل للمعاملات بالمعني الأخص ولغيرها كالنهي عن أكل الثمن والمثمن.

والوجه في جميع ذلك هو عموم ملاك البحث وعموم عنوانه والمراد من العبادة كما في الكفاية وغيرها العموم ذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٢»: وأمّا المراد من العبادة فهي الّتي لو أمر بها لكان أمرها أمراً عبادياً بحيث لايكاد سقوطه إلّا بإتيان متعلقه على نحو قربي، أي عباديته تعليقية إذ لا أمر به فعلاً كي يشكل في تعلّق النهي نحو صوم يوم العيدين والصلاة في ايّام العادة لا، أي لا ينحصر محل النزاع بما هو عبادة ذاتاً كالسجود والركوع ونحوهما ممّا جعل كونه آلة للخضوع والتذلل نظر إلى عدم كون العبادات كلّها من هذا القبيل ولا، أي ليس المراد ما أمر به فعلاً لأجل التعبد به من جهة إستحالة تعلّق النهي الفعلي بما هو عبادة ومأمور به فعلاً ولا، أي ليس المراد ما لا يعلم إنحصار الغرض منه في شيءٍ، أي لا يعلم كيفية الملاك والمصلحة فيه كي ينتقض طرداً وعكساً بأنه ربّ واجب توصلي لايعلم إنحصارالغرض منهفي شيءٍ وربّ واجب تعبدي قد

علم إنحصار الغرض منه ... إلى آخره. كالوضوء الّذي علم إنحصار المصلحة فيه في الطهارة للصلاة ونحوها مع أنّه عبادة وربّ واجب توصلي لا يعلم مصلحتها كتوجيه الميّت إلى القبلة وعلى أي حال يشمل المعاملة بالمعني الأعم عقداً أو إيقاعاً أو غيرهما كحيازة المباحات فإنّها صحيحة مع نيّة التملك وفاسدة بدونها.

لكن قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ٢ ص ٣٨٨»: وأمّا المعاملة بالمعني الأعم الشاملة للتحجير والحيازة وأمثالهما فلم يتوهّم أحد دلالة النهي فيها على الفساد وعليه فالمراد من المعاملة في محل البحث هو كلّ أمر إنشائي يتسبب به إلى أمر إعتباري شرعي فيكون شاملاً للعقود والإيقاعات وقد عرفت كيفيّة دلالته على الفساد فيها.

الأمر السابع: قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٨٦»: إنّه لا يدخل في عنوان النزاع إلّا ما كان قابلاً للإتصاف بالصحة والفساد بأن يكون تارة تاماً يترتّب عليه ما يترتّب عنه من الأثر وأُخرى لا كذلك لإختلال بعض ما يعتبر في ترتّبه، أمّا ما لا أثر له شرعاً، أي كالنظر إلى الجبال والفضاء ومن هذا القسم النهي عن الزنا وشرب الخمر واللواط أو كان أثره ممّا لا يكاد ينفك عنه كبعض أسباب الضمان فلا يدخل في عنوان النزاع لعدم طرو الفساد عليه كي ينازع في أن النهي عنه يقتضيه أو لا.

وقال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٢»: نعم، يختص ذلك بالأُمور القابلة للإتصاف بالصحة تارة وبالفساد أُخرى فيخرج حينئذٍ ما لا يكون كذلك كعناوين المسببات ونحوها ممّا كان أمرها يدور بين الوجود والعدم فتأمّل. فإنّ الفساد حينئذٍ إنّما كان في قبال الصحة الّتي هي بمعني التماميّة وترتّب الأثر المقصود من الشيء عليه فهو عبارة عن نقصان الشيء بمعني عدم ترتّب الأثر

المقصود منه عليه فلا يجري حينئذٍ بالنسبة إلى نفس الآثار ونحوها ممّا يدور أمره بين الوجود والعدم وكذا يخرج أيضاً من الأسباب ما لا يكاد ينفك الأثر عنها كبعض أسباب الضمان ... إلى آخره. وذلك كالغصب والإتلاف فإنّهم يترتّبان عليهما الرد والضمان دائماً وقد لا يترتّبان عليهما في بعض الموارد كما في غصب مال الكافر الحربي وإتلافه وكذا غصب المسجد والسكونة فيه فلا يوجب الضمان وإن إرتكب حراماً فالوجه في عدم إتصافهما بالصحة والفساد أن معروض الوصفين لابدّ أن يكون ذا أثر مرغوب فيه بحيث يقصد التوصل بـه إليـه وليس الغـصب والإتلاف كذلك ومثلهما الأسباب الموجبة للحدث فإنّها قد يترتّب عليها الأثر وقد لا يترتّب كما في المسلوس والمبطون على وجه ومع ذلك لا تتصف بالصحة والفساد.

الأمر الثامن ذكر صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٨٤» ظاهر لفظ النهي وإن كان هو النهي التحريمي إلّا أن ملاك البحث يعم التنزيهي.

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٢»: وأمّا النهي فظاهر إختصاصه بالنهي المولويّ التحريمي دون ما يعمه والنهي التنزيهي بإعتبار أن غاية ما يقتضيه النهي التنزيهي إنما هو الدلالة على وجود حزازة في الشيء وهذا المـقدار غـير موجب لفساده ولكن ذلك إنما هو بناءً على ما إخترناه سابقاً من جواز إجـتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة في عنوان واحد بالتفكيك بين أنحاء حدود شيءٍ واحد.

وأمّا بناءً على غير ما إخترناه من عدم إمكان إجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة، ولو تنزيهاً في عنوان واحد فيشكل جداً تخصيص النزاع بالنواهي التحريمية.

وأشار إلى ذلك أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٧١»: في أنّه لا فرق في النهي بين أن يكون تحريمياً أو تنزيهياً لأن النكتة في المقام هو أن نفس ما تعلّق

به الأمر يكون متعلّقاً للنهي فلا يقاس بباب إجتماع الأمر والنهي بان يقال إن النهي التنزيهي كما في العبادات المكروهة لا يسد طريق المصلحة لأن تعدد العنوان في ذلك الباب يكفي للقول بالصحة وأن المبغوض شيء آخر وهنا نفس الصلاة الّتي تكون مأمورة بها تكون منهية عنها بالنهي التنزيهي ولا يمكن الجمع بين الطلب وعدمه. والحاصل: أنّ الباب هنا باب التعارض. نعم، على مسلك من يرى أن الباب هنا أيضاً باب التزاحم يمكن الفرق بين النهي التنزيهي وغيره.

وتوضيح ذلك قال أستادنا الآمليّ في «المنتهي: ص ١٧٧»: لايخفى أنّه لافرق بين النهي التحريمي والنهي التنزيهي في ملاك الدلالة على الفساد فكما أن النهي التحريمي يوجب تقييد إطلاق الأمر المتعلق بالعبادة لمنافاته للأمر لدلالته على حزازة في متعلقه لا يمكن معها التقرب به كما أن في الأمر بالعكس ولأن جانب النهي قد فرضناه أرجح من الأمر فقدمناه عليه فيلزم تقييد إطلاقه به فكذلك النهي التنزيهي فإنّه بناءً على عدم كونه للإرشاد إلى قلة الثواب يدلّ على حزازة في متعلقه وإن كان أضعف من حزازة النهي التحريمي إلّا أنها لا يمكن معها التقرب بمتعلق النهي فلا محالة يلزم تقييد إطلاق الأمر بالتقريب السابق وكون متعلّق الأمر هو صرف الوجود ومتعلّق النهي هي الطبيعة السارية لا يقتضي عدم إجتماع الخطابين في واحد وجوداً وعنواناً لأن تعلّق الأمر بصرف الوجود يوجب سريانه إلى وجود كلّ فرد من الطبيعة المأمور بها على البدل وتعلّق النهي بالطبيعة السارية يوجب تعلقه بكلّ فرد من الطبيعة المنهي عنها على سبيل العموم الشمولي وعلى هذا يلزم إجتماع الأمر مع النهي في الفرد المنهي عنه وأيضاً يتجه الإستدلال على فساد العبادة المنهي عنها تنزيهاًوقوع المعارضة بين ملاك النهي

وملاك الأمر في العبادة المنهي عنها تبعاً للمعارضة بين الأمر والنهي وتلك المعارضة توجب الشكّ في إشتمال العبادة على الملاك العبادي المقرب فلا محالة يكون المرجع حينئذٍ هي أصالة عدم تشريع تلك العبادة.

وقال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٨٤»: وإختصاص عموم ملاكه، أي التنزيهي بالعبادات، أي لا يستلزم النهي التنزيهي للفساد في المعاملات لا يوجب التخصيص به، أي بالتحريمي كما لا يخفى.

فالبحث عن مطلق النهي غاية الأمر التحريمي في العبادات والمعاملات والتنزيهي في العبادات وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٧٢»: وأمّا ما عن المحقّق الخراساني من أن النهي في العبادات يكون محل البحث.

وأمّا في المعاملات والنهي عن السبب لا يدلّ على الفساد كما في البيع وقت النداء فيكون صحيحاً على مبنى القائل بأن الباب باب التزاحم لا على مبني من قال بأنه يكون باب التعارض على أنّه ربّما يكون النهي عن المسبب أو الأثر كما يقال ثمن العذرة سحت أو لايجوز له التصرّف فإنّه بهذا العنوان أيضاً تحت البحث ... إلى آخره.

وبمثل ذلك يجري في التنزيهي ذكر أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات: ج ٥ ص ٥»: النهي التنزيهي المتعلّق بالعبادة تارة ينشأ من حزازة ومنقصة في تطبيق الطبيعي الواجب على حصة خاصّة منه من دون أية حزازة ومنقصة في نفس تلك الحصة ولذا يكون حالها حال سائر حصصه وأفراده في الوفاء بالغرض وذلك كالنهي المتعلق بالعبادة الفعلية كالصلاة في الحمام مثلاً والصلاة في مواضع التهمة وماشاء كلّ ذلك خارج من مورد النزاع بداهة أنّه لا يدلّ على الفساد بل هو

يدلّ على الصحة نظر إلى مدلوله الإلتزامي هو ترخيص المكلّف في الإتيان بمتعلقه ومعنى ذلك جواز الإمتثال به ولا نعني بالصحة إلّا ذلك وأُخرى ينشأ من حزازة ومنقصة في ذات العبادة فإنّه يدلّ على كراهيتها ومبغوضيتها ومن المعلوم أنّه لا يمكن التقرب بالمبغوض وإن كانت مبغوضيّته ناقصة فالنتيجة على التفسير الأوّل خارج عن محل النزاع وعلى التفسير الثاني داخل فيه.

قلت: لا يفرق في جميع ذلك بعد ما كان له قبح فاعلي يمنع التقرب به والمكان والزمان من شرايط الصلاة والكراهة من أجل ذلك يكون من منقصة وحزازة في العبادة بإعتبار حدودها وإضافتها إليهما فلا وجه للتفصيل في المسألة أصلاً وليس لنا عبادة مكروهة من دون النظر إلى الزمان والمكان وسائر الحالات والطواري وعلى أي الدليل الخاص على صحّة العمل المكروه أمر آخر ليس كلامنا فيه وقال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٧٨»: أمّا جواز إمتثال أمر العبادة الواجبة بالفرد المكروه فإنّما هو لدليله الّذي دل على أن الأمر المتعلق بالعبادة الواجبة مطلق لم تقيده النواهي التنزيهية وهذا الدليل خارج عن دليل وجوب العبادة.

وأمّا إذا قطعنا النظر عن الدليل الخارجي وقصرناه على نفس الدليلين المتعارضين أعني بهمادليل وجوب العبادةودليل النهيالتنزيهي عن بعض أفرادها فلا محالة نري الدليلين متعارضين بمعني أن كلاً منهما يكذب الآخر في مدلوله.

الأمر التاسع: قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٨٤» كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي فيعم الغيري إذا كان أصلياً ـ إلى أن قال: ـ ويؤيد ذلك أنّه جعل ثمرة النزاع في أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فساده إذا كان عبادة.

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٤٣»: عن ضده الخاص على المقدّمة، أي نهي غيري مع أنّه يقتضي الفساد. نعم، هذه الثمرة تختص بخصوص العبادات فلا تجري في المعاملات ولكنّه غير ضائر بعموم النزاع.

ولعله أن النهي عن ضده الخاص في العبادات يمنع التقرب به، أمّا المعاملات فلا تحتاج إلى قصد القربة فلا يوجب الفساد كمامر وعلى أي ذلك مثل الصوم يكون موجباً للإضرار بالنفس كفساد الكلّيّة فالإضرار بالنفس منهي عنه والصوم على القول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لا أقلّ يكون مقدّمة لحصول هذا الحرام فالأمر بالصوم يكون نفسياً والنهي عنه مقدّمة للضرر على النفس فإجتمع النفسي والغيري في الصوم وهو عبادة ذكر أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات: ج ٥ ص ٦»: النهي الغيري خارج عن مورد الكلام ولا يدلّ الفساد بوجه والسبب في ذلك ما عرفت بشكر موسع في مبحث الضد من أن هذا النهي على تقدير القول به لا يكشف عن كون متعلقه مبغوضاً كي لا يمكن التقرب به فإنّ غاية ما يترتّب على هذا النهي إنّما هو منعه عن تعلّق الأمر بمتعلقه فعلاً ومن الطبيعي أن صحة العبادة لا تتوقّف على وجود الأمر بها بل يكفي في صحتها وجود الملاك والمحبوبيّة.

وفيه قد تقدّم مفصلاً أنّه بالشروع في المقدّمة عند العرف والعقلاء كأنه شرع في ذي المقدّمة إن كان واجباً شرع في الثواب والطاعة وإن كان حراماً شرع في المبغوضيّة والعقاب والمعصيّة فلا يمكن التقرب به وكأنه يراهما واحداً.

وقال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٧٨»: ما يصحح دخول النهي الغيري المزبور في محل النزاع وحاصله أن ترك الضد إذا فرضناه مقدّمة لوجود الضد

الواجب فلا محالة يكون وجوده مقدّمة لترك الواجب وبما أن ترك الواجب الفعلي حرام يكون فعل الضد المستلزم لترك الواجب مرجوحاً إن لم يكن حراماً ومع فرض كونه مرجوحاً لا يمكن التقرب به فيكون النهي الغيري بالمعني المزبور دالاً على فساد العبادة لإستلزامه عدم صلوح تلك العبادة للتقرب بها ولا نعني بدلالته على الفساد إلّا هذا المعنى.

الأمر العاشر: قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٨٤»: وأمّا إذا كان تبعياً فهو وإن كان خارجاً عن محل البحث لما عرفت أنّه في دلالة النهي، أي دلالة لفظ النهي والتبعي منه من مقولة المعني، أي لم تتعلّق به إرادة مستقلة لعدم الإلتفات إليه بل تعلقت به إرادة إجمالية تبعية كإشتري اللحم الدالة تبعاً على وجوب دخول السوق إلّا أنّه داخل في ما هو ملاكه فإن دلالته على الفساد على القول به في ما لم يكن للإرشاد إليه إنّما يكون لدلالته على الحرمة.

والحرمة موجودة بعينها في النهي التبعي هذا لو قلنا بكون المسألة لفظية، أمّا لو قلنا عقلية أو الأعم وملازم الحرمة مع الفساد وعدم المصلحة في المتعلق فالنهي التبعي داخل في نفس البحث لا في ملاكه كما هو واضح.

الأمرالحادي عشر: يقع الكلام في أن النزاع كبروي أم صغري بيان ذلك ظاهر عناوين الأصحاب أن النهي عن الشيء هل يقتضي عدم المصلحة في الشيء أم لا وهذا بحث كلّي كبروي وهو العنوان ولكن ذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٥»: إرجاع البحث المزبور في دلالة النهي على الفساد وعدم دلالته عليه إلى البحث الصغروي بأن النهي المتعلق بعنوان عبادة كانت أم معاملة مولوي تحريمي كي لا يقتضي الفساد أم إرشادي إلى خلل فيه حتّى يقتضي الفساد.

قال في «ص ٤٥٤»: بأن ما أفيد من خروج النهي المولوي التحريمي عن محل النزاع وإرجاع محل البحث إلى النزاع الصغروي خلاف ظاهر الكلمات فإنّ الظاهر من كلماتهم بل المصرح به في كلام بعضهم تخصيص النزاع بخصوص النهي المولوي التحريمي كما يشهد ذلك تفصيل بعضهم في الإقتضاء للفساد وعدمه بين العبادات والمعاملات حيث أنّه لولا ذلك لما كان وجه للتفصيل المزبور بل ويشهد له أيضاً إستدلالهم كثيراً في الفقه على فساد العبادة بكونها حراماً ومنهياً عنها وهكذا في مسألة إقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص على مبني مقدّمية ترك الضد لفعل ضده فإنّ ذلك كاشف عن كون المراد من النهي في العنوان هو خصوص النهي المولوي التحريمي وعليه لابدّ وأن يكون النزاع في الإقتضاء وعدمه في اقتضاء النهي إثباتاً ودلالة، ولو بالإلتزام عرفاً على عدم ملاك الأمر والمصلحة في متعلقه بدعوي أنّه وإن لم يكن ملازمة عقلاً بين حرمة الشيء ووجود المفسدة فيه وبين فقدانه لملاك الأمر والمصلحة نظر إلى ما تقدّم من إمكان إجتماع المصلحة والمفسدة في عنوان واحد بجهتين تعليليتين إلّا أنّه مع ذلك يري العرف بينهما الملازمة فيري من النهي كونه ذا مفسدة محضة ومن ذلك لو ورد في القبال أمر يقتضي الصحة يقع بينهما التكاذب ويرجع فيها إلى قواعد باب التعارض وإلّا فلولا ذلك لما كان وجه للمعارضة بينهما والرجوع إلى قواعد التعادل والتراجيح بل لابدّ وأن يكون بينهما المزاحمة بملاحظة إقتضاء كلّ من الأمر والنهي بمدلولهما الإلتزامي لقيام المصلحة والمفسدة فيه مع أنّه ليس كذلك قطعاً وحينئذٍ فنفس هذا التعارض والتكاذب بينهما كاشف عن إقتضاء كلّ من الأمر والنهي عرفاً بالإلتزام لعدم قيام ملاك آخر فيه غير ملاكه كما هو واضح

ولكن يدفع ذلك، أمّا الإشكال الأوّل فبأن ما يري حكم الأصحاب بفساد العبادة مع النهي فإنّما هو من جهة الخلل في القرب المعتبر في صحة العبادة كما يكشف عنه إستدلالهم كثيراً على الفساد بإنتفاء التقرب وعليه أيضاً جري تفصيلهم بين العبادات والمعاملات فحيث أن قصد القربة ممّا لابدّ منه في صحة العبادة ومع النهي لا يكاد تمشي القربة من المكلّف بخلافه في المعاملة إقتضي ذلك التفصيل المزبور ولكنّه كما عرفت غير مرتبط بإقتضاء النهي المولوي في نفسه للفساد من جهة عدم الملاك، أي الملاك لا ينتفي به لكن فيه قد عرفت أنّه لايفرق في حال العلم والجهل وأنّه عند الجهل أيضاً، ولو كان التقرب حاصلاً لكن بما أن النهي تحريمي يدلّ على الفساد ولا ملك فيه فالمحذور ليس المنع عن التقرب.

وأمّا الإشكال الثاني فيما مر في المبحث المتقدّم بأن ما يري من التعارض بينهما عند ورود أمر في القبال فإنّما كان ذلك من جهة ذلك الإرتكاز العقلي بعدم جواز إجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة في عنوان واحد حيث أنّه بمقتضي هذا الإرتكاز يرى العرف بينهما التكاذب في تمام مدلوليهما حتّى في دلالتهما على المصلحة والمفسدة فيعامل معهما معاملة التعارض لا من جهة إقتضاء النهي المولوي لعدم قيام ملاك الأمر والمصلحة في متعلقه رأساً، ولو مع قطع النظر عن المعارض فتأمّل. أي يرد عليه لولا المعارض، ولولا النهي المولوي التحريمي كيف يري العرف بينهما التكاذب ويعامل معهما معاملة التعارض وكيف يكشف عن المبغوضيّة حتّى يحكم الإرتكاز بعدم إجتماعهما مع المحبوبيّة وليس إلّا لأجل النهي التحريمي. نعم، في الفرض المزبور كما سيجيء لابدّ أيضاً من الحكم بالفساد ولكنّه لا من جهة إقتضاء النهي المولوي لذلك بل من جهة عدم إحراز

الملاك والمصلحة فيه لأنّه في العبادات لابدّ في صحتها من أحراز الملاك والمصلحة فيها فمع الشكّ فيها في الملاك يشكّ قهراً في مشروعيتها فتنفي بأصالة عدم المشروعيّة، أي فتفسد لكن فيه بعد ما كان ظاهر في التحريمي يحرز عدم الملاك ولا تصل النوبة إلى الأصل العملي.

وقال في «ص ٤٥٣»: الأستاذ دام ظله منع عن أصل دخول النواهي التحريمية في محل النزاع وبنى على خروجه عن مورد الكلام بين الأعلام وقد أفاد في وجه ذلك بوجهين:

الأوّل: عدم المجال لتوهّم دلالته وإقتضاء للفساد مطلقاً سواء في المعاملات أو العبادات، أمّا المعاملات فواضح من جهة وضوح عدم إقتضاء مجرد النهي المولوي عن معاملة وحرمتها تكليفاً لفسادها وضعاً ومن ذلك لم يتوهّم أحد فساد المعاملة في مورد نهي الوالد أو الحلف على عدم البيع ونحوه.

وأمّا العبادات فكذلك أيضاً وذلك فإنّ الفساد المتصور فيها لا يخلو إمّا أن يكون من جهة إنتفاء الملاك والمصلحة فيها وعدم ترتّب الغرض عليها.

وإمّا أن يكون من جهة الخلل في القربة الموجب لعدم سقوط الأمر عنها.

وأمّا الفساد من الجهة الأولى فواضح أنّه غير مترتّب على النهي حيث لا إشعار فيه فضلاً عن الدلالة على عدم المصلحة في متعلقه بل غاية ما يقتضيه إنّما هي الدلالة على وجود المفسدة في متعلقه.

وأمّا الدلالة على عدم المصلحة فيه، ولو من جهة أُخرى فلا وهو واضح بعد وضوح عدم الملازمة بين مجرد حرمة الشيء وبين عدم ملاك الأمر والمصلحة فيه. نعم، لو كان بين المصلحة والمفسدة أيضاً مضادة كما بين المحبوبيّة

والمبغوضيّة بحيث لا يمكن إجتماعهما في موضوع واحد، ولو بجهتين تعليليتين لكان المجال لدعوي دلالةالنهي، ولوبالإلتزام على عدم وجود المصلحة في متعلقه ولكنّه لم يكن كذلك لما عرفت من إمكان إجتماعهما في عنوان واحد بجهتين تعليليتين ونظيره في العرفيات كما في مثل وضع العمامة على الرأس لمن كان وجع الرأس في مجلس فيه جماعة من المؤمنين الأخيار حيث أن كون العمامة على الرأس مع كونه فيه كمال المفسدة بلحاظ وجع الرأس كان فيه أيضاً كمال المصلحة بلحاظ كونه نحو إعزاز وإكرام للمؤمنين وكون تركه هتكاً وإهانة لهم وعليه فلا يبقي مجال دعوي دلالة النهي وإقتضائه للفساد من هذه الجهة.

وأمّا الفساد من الجهة الثانية فهو إن كان لا محيص عنه مع النهي ولكنّه أيضاً مترتّب على العلم بالنهي لا على نفس وجود النهي، ولو لم يعلم به المكلّف فتمام العبرة في الفساد في هذه المرحلة على مجرد العلم بالنهي فاذا علم بالنهي كان علمه ذلك موجباً لعدم تمشي القربة منه الموجب لفساد عبادته وإن لم يكن في الواقع نهي أصلاً كما أنّه مع عدم العلم به يتمشي منه القربة وتصح منه العبادة وإن كان في الواقع نهي كماعرفت في مثال الجهل بالغصب أو الجهل بالحرمة عن قصور مع أن قضيّة ظاهر العنوان هو ترتّب الفساد على نفس النهي الواقعي، أي سواء علم به أم لا لكن فيه لا يتم شيء ممّا ذكره لافي المعاملات ولا العبادات، أمّا المعاملات فيتم فيما لو تعلّق النهي بأمر خارج عن المعاملة كبيع وقت النداء، أمّا لو تعلّق بنفس البيع وكان مأمور به أيضاً كحرّم الربا أيضاً هلا يكون مجال لتوهّم الفساد فيه كلاً بل فاسد قطعاً مع أنّه نهي مولوي تحريمي لا إرشادي إلى الفساد فقط.

وأمّا ما ذكره في العبادات في القسم الأوّل من أنّه لا إشعار في النهي فكيف بأن تدلّ على عدم وجود المصلحة فيه هو نفس المدعي ومحل البحث والكلام فالتمسك به مصادرة للمطلوب.

وأمّا من ناحية التقرب قد تقدّم الكلام فيه وأن العمل باطل سواء علم بالنهي أم لا ويكون من باب التعارض لا التزاحم فيكشف عن أن النهي التحريمي يوجب الفساد والمبغوضيّة وعدم قصد القربة مع العلم من الأُمور الإتّفاقية معه الوجه الثاني أنّه لو سلّم كون الفساد المفروض في محل الكلام هو الفساد من تلك الجهة الأخيرة لما كان معني لإنكاره من أحد في العبادات بعد تسلمهم على لزوم قصد القربة فيها وعلى ذلك فلا مجال لإرادة النهي المولوي التحريمي من لفظ النهي في عنوان البحث كما أنّه لا مجال أيضاً لإرادة النهي الإرشادي منه لأنّه أيضاً ممّا لا إشكال في دلالته على الفساد في العبادات والمعاملات بل لابدّ وأن يكون المراد منه في العنوان طبيعة النهي في نفسه فيكون مرجع النزاع حينئذٍ إلى النزاع في أن النهي المتعلق بالشيء عبادة كانت أم معاملة مولوي تحريمي كى لا يقتضي الفساد أم نهي إرشادي إلى خلل فيه حتّى يوجب الفساد ... إلى آخره. لكن فيه أيضاً عدم إمكان التقرب به في العبادات شيء زائد على المبغوضيّة فكيف يتمسك به على الفساد وتظهر الثمرة في صورة الجهل عن قصور فإن كان مجرد عدم إمكان التقرب فهل تصح عند الجهل عن قصور مع حصول التقرب به كلاً لا يصح كالصلاة حال الحيض جهلاً بل الربا جهلاً مع أنّه لا يعتبر في البيع الربوي قصد التقرب أصلاً فالمنشأ للفساد ليس إلّا النهي التحريمي لا غير فتغير العنوان لا وجه له أصلاً كما لا يترتّب عليه الثمرة.

وحيث إتضحت هذه الجهات نقول[١] إن النهي تارة في العبادات[٢] وأُخرى في المعاملات بالمعني الأعم[٣] وثالثة في المعاملات بالمعني الأخص[٤] أمّا العبادات[٥] فتارة يتعلّق النهي بنفس العنوان[٦]

---

(١) إذا عرفت هذه الأُمور يقع الكلام في مقامات.

(٢) المقام الأوّل في العبادات: وهي ما لا تصح إلّا مع قصد القربة.

(٣) المقام الثاني في المعاملات: بالمعني الأعم وهي مطلق ما لا يقتصر في صحته إلى قصد القربة فيعم الحيازات ونحوها أيضاً.

(٤) المقام الثالث في المعاملات: بالمعني الأخص وهي العقود والإيقاعات فقط.

قال شيخنا الأعظم الأنصاري في «التقريرات: ص ١٥٨»: وأمّا وجه التعميم فيه بالنسبة إلى ما يتصف بالصحّة فأمران أحدهما عموم الأدلّة كما ستعرف الثاني ما ذكره الشيخ في محكي المبسوط في الإستدلال على عدم حصول الطهارة فيما لو إستنجي بالمطعوم ونحوه ممّا تعلّق النهي بالإستنجاء عنه قال: كلّ ما قلنا لا يجوز إستعماله لحرمته أو لكونه نجساً إن استعمل في ذلك ونقي به الموضع لايجزي لأنّه منهي عنه والنهي يقتضي الفساد.

(٥) الكلام في المقام الأوّل وهو العبادات وتتعلّق النهي بها على أنحاء.

(٦) النحو الأوّل: أن يتعلّق النهي نفس العنوان كالنهي عن الصلاة في أيّام العادة والنهي عن الصوم في يوم العيدين ونحو ذلك من العبادات المحرمة.

وأُخرى متعلّق بجزئه[١] وثالثة بشرطه[٢] ورابعة بوصفه الملازم[٣] فإن[٤]

---

(١) النحو الثاني: أن يتعلّق النهي بجزء العبادة كالنهي عن قرائة سور العزائم في الصلاة.

(٢) النحو الثالث: أن يتعلّق النهي بشرط العبادة الخارج عنها كالنهي عن التستر بالثوب الحرير أو المغصوب للصلاة أو الطواف ونحوه.

(٣) النحو الرابع: النهي عن وصفها الملازم لها كالنهي عن الجهر بالقرائة فإنّ الجهر بالقراءة ممّا لا ينفك عن القراءة وإن جاز إنفكاك القراءة عن الجهر بها.

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٦»: وخامسة بوصفها المفارق كالغصبية لأكوان الصلاة المنفكة عنها وعلى التقادير فالنهي، إمّا أن يكون مولوياً.

وإمّا إرشادياً إلى خلل في العبادة، إمّا لعدم الملاك فيها أو من جهة إقتران ملاكها بالمانع كالنهي عن التكلّف في الصلاة أو من جهة كونه مخلاً بغيره كالنهي عن الصلاة في الصلاة مثلاً.

وإمّا أن يكون في مقام دفع توهّم الوجوب الفعلي أو المشروعيّة الفعلية أو الإقتضائية فهذه أنحاء صور النهي المتعلق بالعبادة وربّما يختلف النتيجة حسب إختلاف الصور فلابد حينئذٍ من بيان ما للصور المزبورة من اللوازم والآثار.

(٤) النحو الأوّل: وهو ما تعلّق النهي بنفس العنوان فهل يقتضي فساد العمل وعدم وجود الملاك والمصلحة فيه، فيه كلام بينهم ذهب صاحب الكفاية والمحقّق النائينيّ وغيرهما إلى الفساد وذهب المحقّق العراقيّ إلى عدم دلالته على الفساد ←

وقد تقدّم الإشارة إليه وسيأتي أيضاً مفصلاً قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٩٤»: إنّ النهي المتعلق بالعبادة بنفسها مقتض لفسادها لدلالته على حرمتها ذاتاً، أي وجود مفسدة في متعلقه ولا يكاد يمكن إجتماع الصحة بمعني موافقة الأمر أو الشريعة مع الحرمة وكذا بمعني سقوط الإعادة، أي إطلاق الأمر أو عمومه الشامل لمتعلق النهي وإن كان يدلّ على وجود مصلحة فيه إلّا أن تقديم النهي على الأمر فيه دل على غلبة ملاك النهي على ملاك الأمر فلم يبق له أثر مرغوب فيه عند الشارع فإنّه مترتّب على إتيانها بقصد القربة وكانت ممّا يصلح لأن يتقرب بها ومع الحرمة لاتكاد تصلح لذلك، أي التقرب وأي كما لا تكاد يتأتي قصدها من الملتفت إلى حرمتها.

وبمثل ذلك قال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣١٢»: المناسب في تحرير الإستدلال أن يقال إن صحة العبادة وتأثيرها أثرها ليس إلّا بمعني وقوعها قريبة من المكلّف ولا يعقل التقرب بما هو مبغوض المولي فعلاً وإن لم نقل بالحاجة إلى الأمر في وقوع العبادة قربية حتّى يعم العبادات الذاتية فإنّ صحتها ووقوعها مقربة لا يتوقّف على الأمر بها لكنّها تتوقّف على عدم مبغوضيتها إذ المعبد ما هو مبعد لا يكون مقرباً.

وأورد على الكفاية أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٦٧»: ولا يخفى أن هذا الدليل لو تم فإنّما يدلّ على فساد العبادة في حال تنجز النهي على المكلّف لأنّه هو الحال الّذي يكون فيه المنهي عنه مبغوضاً والإتيان به مبعداً للعبد عن المولي ولا يتأتي من المكلّف نيّة التقرب به.

وأمّا المنهي عنه في حال عدم تنجز النهي عنه فلا يكون مبغوضاً بالفعل

ولا يكون الإتيان به مبعداً للعبد فاذا كان ذلك الفعل مشتملاً على ملاك الأمر وإلتفت المكلّف إليه مع جهله بالنهي عنه جهلاً يمنع من تنجزه فلا منع من التقرب بمتعلقه في هذا الحال، ولو بملاحظة الملاك والمفروض أن المدعي في محل النزاع في هذه المسألة هو كون النهي بوجوده الواقعي الفعلي دالاً على فساد متعلقه سواء تنجز أم لم يتنجز وعليه يكون الدليل المذكور أخص من المدّعي.

وقال في «المجمع: ج ٢ ص ٨١»: وهذا الكلام وإن كان خلاف الإجماع واللايق بشأنه مراعاتاً للإجماع أن يقول هنا بالفساد مطلقاً ولكن حيث يقول بأن الباب باب التعارض في ذلك المقام، أي على الإمتناع في باب الإجتماع وإختار في ذلك الباب الإمتناع أيضاً لا يصح ذلك أيضاً لأنّه لو كان الملاك التعارض فيجب أن يقول في المقامين بالبطلان في صورة الإجتماع في العلم والجهل وهذا خلط منه.

قال في «ص ٨٠»: وليس المقام مثل مقام الشكّ في القدرة حتّى يقال إنّها صحيحة في صورة الجهل بالنهي لأن في المقام ما يحتمل قرينيته على عدم الملاك وهو النهي فعلى جميع التقادير تكون العبادة فاسدة في العلم والجهل.

وذكر المحقّق النائينيّ في وجه الفساد في «الأجود: ج ٢ ص ٣٩٦»: وأمّا الدليل على المدّعى أعني به دلالة النهي على الفساد فهو أن النهي إذا تعلّق بذات عبادة، ولو كان ذلك بواسطة أمر آخر يكون واسطة في الثبوت فهو لا محالة يستلزم عدم الأمر بها فإن إعتبرنا في صحة العبادة تعلّق الأمر بها كما إختاره صاحب الجواهر (قده) فدلالة النهي عن العبادة على فسادها في غاية الوضوح وإن إكتفينا في صحتها بإشتمالها على الملاك كما هو المختار فلأن الملاك

الّذي يمكن بحكم العقل أن يتقرب بالفعل المشتمل عليه من المولي إنّما هو الملاك الّذي يكون في حد ذاته علّة تامّة للبعث ولم يكن عدم طلب المولى على طبقه إلّا من جهة عدم قدرة المكلّف على إمتثاله لأجل وجود طلب آخر أهم من ذلك الطلب كما هو الحال في موارد التزاحم في مرحلة الإمتثال.

وأمّا الملاك المعدوم أو المغلوب لملاك النهي فكما أنّه يستحيل كونه داعياً للمولي إلى البعث يستحيل أن يكون موجباً لصحة التقرب بما إشتمل عليه فاذا فرضنا أن إكرام العالم الفاسق ليس فيه ملاك يقتضي طلبه أو فرضنا أن ملاكه مغلوب لملاك حرمته إمتنع التقرب به من المولي وبما أن المفروض في المقام حرمة العبادة وأنها تكشف كشفاً قطعياً عن عدم ملاك الأمر فيها أو عن كونه مغلوباً لملاك طلبه لا يصح التقرب بها قطعاً مضافاً إلى ما ذكرناه في المبحث السابق من أن فعلية التقرب بما يصلح أن يتقرب به في نفسه مشروطة عقلاً بعدم كونه مزاحماً بالقبح الفاعلي وبما أن العبادة المنهي عنها تصدر مبغوضة ومتصفة بالقبح الفاعلي يستحيل التقرب بها من المولي وإن كان فيها ملاك الوجوب أيضاً ... إلى آخره. فيكون المورد من التعارض ويكون من تكافؤ الدليلين وتكون العبادة غير مشروعة.

وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٧٩»: وفيه أن مسلكه قدس سره هو أن سقوط الخاص بالدلالة المطابقية فيما يكون، أي التعارض من العام والخاص كصم ولا تصم يوم العيد يكون مستلزماً لسقوطه بجميع المراتب من الإرادة والحب والملاك بمعنى أن ما لا أمر له لا ملاك له أيضاً فعلى هذا لايكون في المقام ملاك حتّى يقول: إنّه مغلوب فكلامه من هذه الجهة غير تام.

تعلّق النهي بنفس العنوان فلا شبهة[١] في أن طبع النهي يقتضي المولويّة النفسيّة ولازمه[٢] إقتضائه كون العنوان ممّا إحتيج إلى عدمه[٣]

والعمدة هو بيان كلام المحقّق العراقيّ في عدم الفساد قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٦» فنقول: أمّا إذا كان النهي متعلقاً بعنوان العبادة وكان مولوياً محضاً فهو كما عرفت غير مقتض لفساد العبادة إلّا من جهة قضية الإخلال بالقربة الموقوفة على العلم به وإلّا فمن جهة فقدانها للملاك والمصلحة لادلالة عليه بوجه من الوجوه لأن غاية ما يقتضيه النهي المزبور بما أنّه نهي مولوي تحريمي إنما هو الدلالة على قيام المفسدة في متعلقه.

وأمّا الدلالة على عدم وجود ملاك الأمر والمصلحة فيه، ولو من جهة أُخرى فلا. نعم، مع الشكّ في الملاك كان مقتضي الأصل هو الفساد ولكنّه غير مرتبط باقتضاء النهي المولوي لذلك كما هو واضح. لكن بيان أوضح وبرهان أتقن هو ما ستعرف في شرح المتن.

(١) وملخصه يكون النهي في نفسه مع قطع النظر عن القرينة ظاهراً في المولويّة النفسيّة وذلك بطبعه وإطلاقه وغيره يحتاج إلى القرينة.

(٢) أي لازم النهي المولوي النفسي الدال بطريق الأن على وجود المفسدة في متعلقه والعرف يفهم من ذلك بنحو الإلتزام أن لا مصلحة في المتعلق.

(٣) إن الحرمة النفسيّة مع إطلاق الوجوب النفسي الدال بطريق الإن على وجود المصلحة الملزمة في متعلقه والعرف يفهم من ذلك بنحو الإلتزام أن

ولازمه[١] استحالةالإحتياج إلى وجوده بنفسه[٢] فيستحيل[٣] حينئذٍ كون العنوان المزبور مصلحة ومفسدة ملازمة لمحبوبيّته نفسياً ومبغوضيّته كذلك[٤] فقهراً[٥] يقتضي مثل هذا النهى فساد متعلقه فيتعارض مع الأمر المقتضي لصحته و[٦]

لا مفسدة فيه شمولياً كان أم بدلياً متنافيان فلا محالة يكون دليل الحرمة لكونه أقوي من دليل الوجوب مقيداً له بعدم المنهي عنه.

(١) ولازم التقييد أنّه يستحيل من المولي إرادة وجود المتعلّق بعد ما كان مغلوباً للنهي.

(١) وتقييد العنوان بعدمه أى الصلاة في غير أيّام العادة والصوم في غير العيدين.

(٢) فحينئذٍ محال أن يجتمع المصلحة والمفسدة في هذا المتعلق بعد تقييده به بل مفسدة ليس إلّا.

(٣) وكذا لا يجتمع المحبوبيّة النفسيّة والمبغوضيّة النفسيّة بعد ما كان العنوان مقيداً بعدمه فمبغوض ليس إلّا وهذا أمر واضح، ولو إجتمع كان من إجتماع الضدين وهو محال.

(٤) فقهراً يتعارض النهي الدال على فساد متعلقه والأمر الدال على الصحة.

(٥) ويتساقطان وذلك يستلزم الشكّ في كون مورد المعارضة مشروعاً فبضميمه أصالة الفساد في كلّ عبادة شكّ في مشروعيتها ينتج الفساد هذا إذا وصل النوبة إلى التعارض والتساقط.

ربّما ينتهي أمرهما إلى التساقط وأصالة عدم المشروعيّة[١]

---

(١) وربّما لا ينتهي إلى ذلك فالنهي يدلّ على الفساد قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٦٨»: وأمّا بناءً على تقديم دليل الحرمة فإن كان الدليلان متباينين فلا محالة يكون ترجيح أحد المتعارضين بملاحظة المرجحات السندية أو ما يؤول إليها وحينئذٍ يكون تقديم دليل الحرمة كاشفاً عن كذب دليل الوجوب وموجباً لفعلية النهي في مورد المعارضة وفعلية النهي عن العمل المحتمل كونه عبادة تدلّ على كونه غير مشروع فيقع فاسداً، أي ذلك أيضاً على مختار المحقّق الماتن لإحتمال عباديته يجري فيه أصالة عدم المشروعيّة وفساده لذلك. وإن كان الدليلان متعارضين بالعموم والخصوص المطلق فما أن الحق هو تقديم الخاص على العام لكونه أقوي دلالة على حكم مورد المعارضة يكون حجة في مدلوله المطابقي لأنّه مورد المعارضة.

وأمّا مدلوله الإلتزامي فلا يتقدم فيه على العام إذ ليس هو بأقوي دلالة عليه من دلالة العام على مدلوله الإلتزامي فاذا تكافئا تساقطا وذلك يوجب الشكّ في كون مورد المعارضة مشروعاً فلابدّ من الرجوع إلى أصالة الفساد في إستنتاج فساد مورد المعارضة حيث يؤتي به عبادة فلا يكون نفس النهي دالاً على فساده ـ إلى أن قال في «ص ١٧٥»: ـ قدعرفت أن النهي النفسي المتعلق بالعبادة لا يقتضي بنفسه فسادها بل هو يهيأ العبادة لجريان أصالة الفساد وذلك لأن النهي إذا تعلّق بعنوان قد تعلّق به الأمر، ولو بإطلاقه كما هو المفروض في المقام حصل التعارض بينه وبين الأمر فيتساقطان ومعه يكون مقتضي الأصل عدم المشروعيّة.

ولكن[١] غلبة كون الأمر أو النهي في الشريعة بحسب لبّ المحبوبيّة والمبغوضيّة غيرية[٢] وإنّما نفسيتها كانت في مرحلة التحميل على العباد[٣] يمنع عن الحمل على هذا الظهور[٤] وحينئذٍ لا يقتضي النهي المزبور إلّا وجود مفسدة فيه[٥] لا أن المتعلّق بنفسه مفسدة[٦] وهذا المقدار[٧]

---

(١) ثمّ إن المحقّق العراقيّ يدعي عدم ظهور النهي في المولوية النفسية بل ظاهر في الإرشاد إلى المفسدة في المتعلق.

(٢) والوجه في ذلك هو أنّه قد مر مراراً أن الأوامر والنواهي كلّها في الواقع غيرية بإعتبار المصالح والمفاسد الموجودة في متعلقاتها ومحبوبيتها ومبغوضيتها لأجل توقّف تلك المصالح عليها.

(٣) وإنما يكون في ظاهر الخطابات نفسية مولوية لأن يكون داعياً للمكلّفين وتخويفاً لهم بأن يقوموا في العمل والطاعة وأن لا يقولوا لو لم يكن بلسان البعث والزجر نحن لا نريد درك المصالح ولا نريد إجتناب المفاسد فالأمر والنهي لأمر سد هذا الباب.

(٤) فمن أجل ذلك نمنع عن الظهور في المولويّة النفسية واقعاً ويكون إرشاداً إلى تلك المصالح والمفاسد.

(٥) فالنهي إرشاد إلى وجود المفسدة في المتعلق.

(٦) لا أن المتعلق منحصرفيهالمفسدة لاغيرحتّى يمنع عن وجودالمصلحة فيه.

(٦) وهذا المقدار من الإرشاد إلى وجود المفسدة فيه لا ينفي عدم المصلحة.

لايقتضي منع المصحلة في المتعلق وعليه[١] لا مقتضي لطبع هذا النهي في الفساد بل[٢] لو كان متعلّق الأمر والنهي عنوانان متغايران مجتمعان في واحد طبع إطلاق خطابي الأمر والنهي يقتضي إدخاله في باب التزاحم[٣].

نعم[٤]، لو كان الخطابان متعلقين بعنوان واحد أمكن إثبات التعارض بينهما بالتقريب السابق في تنبيهات المسألة السابقة[٥] ولكن ذلك[٦] أيضاً ليس من باب إقتضاء النهي للفساد بل إنّما كان الفساد بواسطة الأصل[٧]

---

(١) وبذلك لا يكون مقتضي طبع النهي هو الفساد.

(٢) ولازم ذلك لو تعلّق الأمر بعنوان كالصلاة والنهي بعنوان آخر كالغصب في أمرين متغايرين مجتمعين في واحدفيكشف كلّ عن ملاك يخصه بمقتضي طبع كلّ خطاب.

(٣) فيدخل ذلك في باب التزاحم لا التعارض وخارج عن محل الكلام فمحل الكلام.

(٤) لو كان الخطابين متعلقين بعنوان واحد صل ودع الصلاة أيّام أقرائك.

(٥) فيكون من باب التعارض لتعلّق الأمر بنفس ما تعلّق به النهي وعدم تعدد الحدود والجهات ويكون من التكاذب.

(٦) لكن أيضاًليس من دلالة النهي على الفساد وعدم وجود المصلحة في المتعلق.

(٧) وإنّما الفساد من جهة أصالة عدم المشروعيّة وأصالة الفساد.

بعد تعارض الأمر[١] معه[٢] في نفي محبوبيّة تركه بجميع مباديه[٣] كيف[٤] و[٥] لولا إقتضاء الأمر ذلك لما كان النهي معارضاً له ولا مقتضياً لفساده[٦] فالفساد[٧] في مثل هذا الفرض جاء من قبل المعارضة وأصالة الفساد وحينئذٍ لو فرض ترجيح النهي على الأمر[٨] لازمه[٩]

---

(١) وذلك أنّه يتعارض الأمر.

(٢) مع النهي.

(٣) الأمر الّذي يدلّ على عدم محبوبيّة ترك الفعل بجميع مباديه من الإرادة والشوق والملاك والمصلحة والعزم والجزم.

(٤) إن قلت من أين عرفت أن الأمر بجميع مباديه يعارض مع النهي.

(٥) قلت: لو لم يقتض الأمر ذلك بأن يدلّ على جميع مباديه من المحبوبيّة والملاك والإرادة وغيرها لما كان النهي معارضاً له.

(٦) ولا مقتضياً لفساد المتعلّق.

(٧) فالفساد إنّما جاء من قبل المعارضة ولا تعارض إلّا مع كون الأمر بجميع شئونه النهي يعارضه وبدونه لا تعارض مع النهي كالأمر الإقتضائي مع النهي الفعلي فإن الأمر الإقتضائي لا داعوية ولا بعث له حتّى يعارض النهي معه كما هو واضح.

(٨) وعلى هذا عند التعارض والتكاذب لابدّ من الترجيح بمرجحات باب التعارض وأشرنا إليه في ما تقدّم ويقدم جانب النهي.

(٩) فلازم الترجيح.

منع دلالة الأمر على عدم المقتضي لتركه[١] وهذا المقدار لا يوجب فساده[٢] مع إحتماله[٣] فيكشف ذلك أن هذا الفساد ليس لإقتضاء في النهي[٤] كما هو ظاهر ثمّ إن ذلك كلّه[٥] في إقتضاء النهي الفساد الواقعي[٦] وإلّا[٧] فلا شبهة في أنّه مع تنجز المنهي عنه لايصلح أن يتقرب به ولكن قد عرفت أن هذا الفساد في ظرف تنجز النهي ليس مورد بحث حتّى في موارد التزاحم[٨]

---

(١) أن الأمر لا تدل على عدم المقتضي لتركه ولا عدم محبوبيّة تركه.

(٢) لكن لا تدل على عدم المصلحة في فعله وفساده.

(٣) لإحتمال المحبوبيّة كذلك في فعله فيجري أصالة عدم المشروعيّة والفساد.

(٤) فلا يكون الفساد إلّا من جهة الأصل لا من جهة إقتضاء نفس النهي ذلك كمامر مراراً.

(٥) هذا كلّه في تعلّق النهي بالعنوان فلا يقتضي الفساد الواقعي وإنّما غايته التعارض والتساقط أو تقديم جانب النهي وإحتمال بقاء المحبوبيّة فيرجع إلى أصالة عدم المشروعيّة.

(٦) والمراد من الفساد الواقعي هو مبغوضيّة المتعلق سواء علم بالنهي أم لا.

(٧) وأمّا لو كان المراد الفساد التنجزي وعدم حصول التقرب به مع النهي فلا محالة يترتّب عليه ولا يمكن التقرب به مع العلم بالنهي دون الجهل عن قصور.

(٨) لكن هذه الجهة من نيّة التقرب خارج عن محل الكلام فإنّ في باب التزاحم قلنا بذلك فكيف بهذا الباب.

فضلاً عن مورد الكلام الّذي أشرنا بأنه من صغريات باب التعارض[١].
وبالجملة نقول[٢]: إنّ في إقتضاء النهي المولوي النفسي بنفس العنوان[٣] فساد المتعلق الملازم لعدم مشروعيّة بعد[٤] فرض ظهور ثانوي في كون لب المحبوبيّة والمبغوضيّة فيها غيرية وأن نفسيتها إنّما هو في مرحلة التحمل على العباد حتّى في العبادات فضلاً عن غيرها[٥] دونها خرط القتاد.

نعم[٦]،

---

(١) وهو باب التعارض.

(٢) ثمّ يرجع إلى ما ذكره أوّلاً من أن النهي لا يدلّ على الفساد وإنّما الدال عليه الأصل عدم المشروعيّة.

(٣) وأن النهي المولوي النفسي بنفس عنوانه يقتضي الفساد وعدم الملاك والمصلحة في المتعلق الملازم لعدم مشروعيّة المتعلق لا يمكن إثباته لعدم الدليل عليه.

(٤) بعد ما تقدّم أن الأمر والنهي لهما ظهور ثانوي في المحبوبيّة والمبغوضيّة غيرية.

(٥) وتقدّم أن نفسيتها لأجل الطاعة والتحريك نحو الفعل في الأمر والإنزجار في النهي.

(٦) وكما عرفت ربّما يتعلّق الأمر والنهي بعنوان واحد ويكون من التعارض والتساقط ويجري أصالة عدم المشروعيّة.

ربّما يوجب مع وحدة عنوان الخطابين فساد المتعلق من جهة التعارض المنتهي إلى عدم أصالة المشروعيّة فإن تقنع بهذا المقدار في إقتضاء النهي للفساد نقول به[١] ولكن في ذلك الفساد يشترط وجود أمر معارض له[٢] وإلّا فلو لم يكن في البين أمر يقتضي نفي الإقتضاء في تركه[٣] لا يقتضي صرف النهي عنه ذلك[٤] لإمكان كونها من باب التزاحم[٥] كما لايخفى[٦] هذا ولكن يمكن

---

(١) فالفساد من جهة أصالة عدم المشروعيّة لا من جهة إقتضاء نفس النهي كما ذكروه.

(٢) لكن هذا الفرض لابدّ من أمر يكون في قباله النهي حتّى يتعارضان ويتكاذب كلّمنهما الآخر.

(٣) وأمّا لو فرضنا أنّه لا أمر كذلك يدلّ على وجود المصلحة في متعلقه ولا مفسدة فيه.

(٤) فالنهي وحده الدال على وجود المفسدة في متعلقها لا يدلّ على الفساد.

(٥) لأنّه يمكن أن يكون من باب التزاحم وأن الأمر يكشف عن المصلحة في المتعلق ببعض حدوده والنهي يكشف عن وجود المفسدة فيه ببعض حدوده.

(٦) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٦»: وأوضح من ذلك ما لو كان النهي في مقام دفع توهّم الوجوب الفعلي وذلك من جهة وضوح أن غاية ما يقتضيه مثل هذا النهي إنّما هي الدلالة على عدم وجوبه.

وأمّا دلالته على عدم إستحبابه ورجحانه فلا فضلاً عن الدلالة على عدم ◄

في أمثال هذه النواهي[1] دعوى ظهور ثانوي في كونها في مقام توهّم المشروعية وحينئذٍ لا قصور في إقتضاء ظهوره فساد المتعلق لا من جهة الملازمة العقلية الراجع إليه الوجه السابق بل النهي بلفظه وظهوره يقتضي عدم المشروعية مثل هذه العبادة الملازم لقصوره في إقتضائه فتدبّر ثمّ إن ذلك في كلّه النهي بنفس العنوان.

الملاك والمصلحة فيه أو الدلالة على وجود المفسدة في متعلقه وحينئذٍ لو كان في البين عموم أو إطلاق يثبت رجحان وإستحبابه فهو وإلّا فالأصل يقتضي الفساد لما عرفت من أنّه لابدّ في صحة العبادة من إحراز رجحانها فمع الشكّ في رجحانها ومشروعيتها كان مقتضي الأصل هو عدم مشروعيتها وكذا الكلام فيما لو كان النهي في مقام دفع توهّم المشروعيّة الفعلية كما في النهي عن النافلة في وقت الفريضة فإنّه أيضاً لا يقتضي فساد العبادة من جهة عدم الملاك إذ لا يقتضي أزيد من عدم المشروعيّة الفعلية وعدم الرجحان والمحبوبيّة الفعلية في العمل ولاملازمةبين عدم المشروعيةوبين عدم الملاك والمصلحة فيه وعليه فلوقام دليل على وجدان العمل للملاك في هذا الفرض يندرج في صغريات المسألة السابقة.

وأمّا لو لم يقم دليل على ذلك كان الأصل فيه هو الفساد بالبيان المتقدّم.

(١) قال المحقّق الماتن إن ظاهر هذه النواهي ظهور ثانوياً في مقام توهّم المشروعية فلا محالة يقتضي عدم المشروعية لكن لا بالملازمة العقلية ولا بأصالة الفساد بل نفس النهي دال على ذلك وأن هذا العمل قاصر في إقتضائه.

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج١ص٤٥٧»: وأمّا لو كان النهي في مقام

دفع توهّم المشروعية الإقتضائية ففي هذا الفرض كان النهي يقتضي الفساد من جهة دلالته حينئذٍ على إنتفاء الملاك والمصلحة فيه ... إلى آخره.

لكن قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٧٢»: وإن كان النهي وارداً في مقام توهّم أن متعلقه مشروع فيكون دالاً على عدم تشريعه لأن العموم الّذي يدلّ على كونه مأموراً به يدلّ على تشريعه فيكون معارضاً للنهي الدال على عدم تشريعه ومع التساقط يكون المرجع هي أصالة عدم التشريع فيكون هذا الأصل هو الدال على عدمه لا النهي.

وقال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٧»: ومثل ذلك ما لو كان النهي إرشاداً إلى خلل في العبادة لإنتفاء الملاك رأساً أو إقترانه بالمانع كالصلاة متكتفاً حيث أنّه كان النهي أيضاً موجباً لفسادها من دون إقتضائه للحرمة والمبغوضيّة. نعم، لو كان قضيّة النهي المزبور هو الإرشاد إلى كونه مخلاً بغيره كالنهي عن الصلاة في الصلاة ففي هذا الفرض بالنسبة إلى العمل الّذي وقع فيه العمل المنهي كان النهي دالاً على فساده.

وأمّا بالنسبة إلى نفس هذا العمل الّذي نهي عن إتيانه فلا دلالة على فساده وحينئذٍ فلابدّ أن يلاحظ العمل الّذي أخل به بإتيان العبادة في أثنائه فإن كان غير الفريضة فلا إشكال إذ لا يكون إبطاله حينئذٍ حراماً حتّى يحرم ما أوجد في أثنائه.

وأمّا إن كان من الفرائض الّتي يحرم إبطالها فيحرم قهراً ما أوجد في أثنائه بالحرمة الغيرية فيندرج حينئذٍ في صغريات المسألة السابقة فيفسد مع العلم بالنهي بناءً على الإمتناع وتقديم جانب النهي.

وأمّا النهي[١]

إلى هنا تبين أن النهي بنفسه لا يدلّ على الفساد وعدم المصلحة في المتعلق وإنّما يكون بمعونة أصالة عدم المشروعية ومجرد ذلك لا يوجب كون البحث صغروياً لا كبروياً كمامر في كلام المحقّق وإستحسنه غيره وعين الفارق بين المولوي والإرشادي أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٧٠»: ولا بأس بالإشارة إليه قال والظاهر أن النهي إذا لم يكن وارد عقيب توهّم الوجوب أو لم يكن ناظراً إلى حال من أحوال المأمور به يكون ظاهراً في المولوي وعلى هذا يكون ظهوره في الإرشاد محتاجاً إلى قرينة كوروده عقيب توهّم أو كونه ناظراً إلى بعض أحوال المأمور به ونحو ذلك وما كان ناظراً إلى بعض أحوال المأمور به قد يكون إرشاداً إلى كون متعلقه غير العبادي مانعاً من صحة العبادة كالنهي عن الأكل والشرب في الصلاة ... إلى آخره. والمتبع الظهور كمامر وقد تقدّم أن النهي ظاهر في المولوية وأن الإرشادية بمعنى الإرشاد إلى المصلحة والمفسدة غير ظاهرة وليس بمراد جزماً وإن كان كذلك واقعاً ويكون النهي المولوي التحريمي بمقتضي المتفاهم العرفي كاشفاً عن عدم الملاك والمصلحة لأن العبادية لولائي بأنه لولا النهي كان عبادة يحتاج إلى قصد التقرب وباب التعارض لو تعلّق به الأمر لا وجود الأمر الفعلي وما ذكرناه من المقدّمات الأوّلية وكذلك الأمر في النهي عن جزء العبادة وشرطها الآتي.

(١) النحو الثاني والثالث: وهو تعلّق النهي بجزء العبادة أو شرطها ويتفقان في الحكم إلّا من بعض الجهات الآتية.

بجزئه أو شرطه فالظاهر[١] أنّه لا اشكال عندهم في أن النهي أو الأمر الوارد في بيان كيفية العبادة[٢] لمحض الإرشاد إلى جزئيته أو شرطيته أو عدمهما[٣] بلا إحتمال[٤]

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٧»: وأمّا النهي المتعلق بجزء العبادة ففيه أيضاً الصور المزبورة من كونه تارة ممحضاً في المولوية وأُخرى إرشاد إلى خلل في الجزء وثالثة في مقام دفع توهّم الوجوب الفعلي أو المشروعية الفعلية أو الإقتضائية ـ إلى أن قال: ـ وأمّا النهي المتعلق بالشرط ففيه أيضاً الصور المزبورة.

وتوضيح ذلك قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٧١»: إنّ النهي عن شيء من هذه الأُمور كالنهي عن نفس العبادة يكون على أنحاء فتارة يكون نهياً مولوياً محضاً وأُخرى يكون النهي عن الشيء وارداً في مقام توهّم وجوب الإتيان بالشيء المزبور في العبادة وثالثة يكون في مقام توهّم كون الشيء مشروع الإتيان به في العبادة ورابعة يكون في مقام توهّم كون الشيء جزء من العبادة وخامسة يكون في مقام الإرشاد إلى مانعيّة المنهي عنه عن صحة العبادة هذا كله من حيث الثبوت.

(١) أما من حيث الإثبات فالضابطة في مقام الشكّ في إرادة أحد هذه الأُمور من النهي هو أحد الأمرين أحدهما.

(٢) أن يكون النهي وارد في مقام وجوب شيءٍ في العبادة.

(٣) أي لا شبهة في أن الأمر أو النهي إرشاد إلى جزئية ذلك الشيء أو شرطيته للعبادة بعد ما كان في بيان كيفية العبادة من حيث الدخالة وذلك بالظهور الثانوي.

(٤) أن النهي وأن كان في نفسه أعني مع قطع النظر عن القرينة ظاهراً

مولويته نفسياً كي يجئ منه البيانات السابقة[١].

في المولوية إلّا أن وروده في مقام من المقامات المذكورة يوجب ظهوره في غير المولوية فلا يحمل عليها مع وروده في بعض هذه المقامات إلّا لقرينة نفي ظهوره الثانوي.

(١) أي لو كان النهي ظاهراً في المولوية النفسية يجري فيه البيانات المتقدّمة قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٨»: فالنهي المولوي فيه، أي في الجزء أيضاً غير مقتضي لفساد الجزء إلّا من جهة الخلل في القربة الّذي عرفت أنّه مترتّب على العلم بالنهي لا على النهي الواقعي ـ إلى أن قال: ـ وأمّا النهي المتعلق بالشرط فالنهي المولوي فيه أيضاً غير مقتض لفساده إلّا إذا كان فيه جهة إرشاد إلى خلل فيه فيفسد وبفساده يفسد المشروط أيضاً في فرض الإقتصار على الشرط المنهي بلحاظ إنتفاء المشروط بإنتفاء شرطه.

لكن المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ٢ ص ٣٩٧» إختار الفساد قال: إنّ تحريم الجزء يستلزم أخذ العبادة بالإضافة إليه بشرط لا سواء أتي به في محله المناسب له كقراءة العزيمة بعد الحمد أم أتي به في غير محله كقرائتها بين السجدتين ويترتّب على ذلك أُمور كلّها موجبة لبطلان العبادة المشتملة عليه الأوّل كون العبادة مقيدة بعدم ذلك المنهي عنه فيكون وجوده مانعاً عن صحتها وذلك يستلزم بطلانها عند إقترانها بوجوده الثاني كونه زيادة في الفريضة فتبطل الصلاة بسبب الزيادة العمدية المعتبر عدمها في صحتها ولا يعتبر في تحقّق الزيادة قصد الجزئية إذا كان المأتي به من جنس أحد أجزاء العمل. نعم، يعتبر قصد

الجزئية في صدقها إذا كان المأتي به من غير جنسه الثالث خروجه عن أدلة جواز مطلق الذكر في الصلاة فإن دليل الحرمة لا محاله يوجب تخصيصها بغير الفرد المحرم فيندرج الفرد المحرم في عموم أدلة بطلان الصلاة بالتكلم العمدي إذ الخارج عن عمومها إنّما هو الذكر غير المحرم وما ذكرناه هو الوجه في بطلان الصلاة بالذكر المنهي عنه.

قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٨٣»: والفرق بين ما ذهب إليه المحقّق الخراساني وشيخنا النائينيّ هو أن المناط هو زيادة الجزء أو نقصانه لا أن النهي يقتضي فساد الكل فعليه لو فرض أن الجزء المنهي لم يرجع إلى زيادة أو نقصان الوجه لبطلان العبادة بخلاف ما ذكره النائينيّ فإن لازم كلامه من أن المركب يصير مشروطاً بعدم هذا الجزء يصير نفس المركب لوجود المانع أو لفقد الشرط باطلاً سواء رجع إلى الزيادة أم لم يرجع.

وعلى أي قد أورد عليه أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٧٢»: ولايخفى ما فيه من مواقع النظر، أمّا أوّلاً: فلما عرفت من أن النهي عن إيقاع شيءٍ في العبادة يكون على أنحاء مختلفة منها ما يكون ظاهراً في كون المنهي عنه مانعاً من صحة العبادة كما إذا قيل لا تأكل أو لا تبك في الصلاة ومنها ما يكون ظاهراً في الحرمة المولوية كالنهي عن الرياء الّذي قد ينطبق على بعض أجزاء العبادة ومثله لايستفاد منه تقييد العبادة بعدم المنهي عنه بالنهي العام بسبب إنطباق العنوان العام فلا وجه لدعوي أن النهي مطلقاً عن شيء في العبادة يوجب تقييدها بعدمه.

أمّا ثانياً: فلأن الزيادة الّتي توجب بطلان العبادة لا يستند بطلان العبادة إلى عنوانها الوجودي أعني به عنوان الزيادة بل يستند بطلانها إلى التحريم القيد

الّذي تقيدت العبادة به وهو عدم تلك الزيادة فاذا كان كلّ ما قيدت العبادة بعدمه يكون وجوده مانعاً فلا محالة تكون الزيادة أحد مصاديق المنع وحينئذٍ يستند بطلان العبادة ذات الزيادة إلى وجود المانع لا إلى عنوان الزيادة وعليه لا يكون وجه لجعل الزيادة بعنوانها الخاص مبطلاً آخر غير وجود المانع وكذلك الشأن في الذكر المحرم إذا فرض كونه مبطلاً.

وأستادنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ٢ ص ٣٩٧»: أجاب عن شيخه بوجوه الأوّل لايخفى أن حرمة جزء العبادة لو كانت موجبة لإعتبار العبادة بالإضافة إليه بشرط لا لكانت حرمة كلّ شيء موجبة لذلك أيضاً إذ لا فرق في هذه الجهة بين كون المنهي عنه من سنخ أجزاء العبادة وعدم كونه من سنخها فلابدّ من الإلتزام ببطلان كلّ عبادة أتى في ضمنها بفعل محرم خارجي كالنظر إلى الأجنبية في الصلاة مع أنّه واضح البطلان فالتحقيق أن حرمة شيءٍ ما تكليفاً لاتقتضي إعتبار أي عبادة بالإضافة إلى ذلك الشيء بشرط لا ضرورة أنّه لامنافات أصلاً بين صحة العبادة وحرمة ذلك الشيء الواقع في أثنائها وعليه فحال الجزء المنهي عنه حال غيره من المحرمات في أنّه لا يوجب فساد العبادة إذا وقع في أثنائها ما لم يكن هناك موجب آخر للبطلان.

وفيه أن ما ذكره لا يتم فإن دليل الجزء مع دليل النهي من قبيل العام والخاص المطلق والخاص على مسلكهم يعطي العنوان للعام ويصير بشرط عدم متعلّق النهي ولا يقاس بحرمة الأمر الخارج عن المأمور به يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمثال المذكور.

وقال الأستاد ثانياً«ص٣٩٨»: لايذهب عليك أن هذا الوجه كالوجه الثالث

لو تم لإختص بالصلاة ولا يجري في غيرها من العبادات مع أن الكلام في المقام لايختص بالنهي عن جزء من أجزاء خصوص الصلاة كما هو ظاهر.

وفيه أيضاً أن المثال في خصوص الصلاة لا يوجب الإشكال على أصل المدعي والإستدلال وإن كان بعض الوجوه يختص بالصلاة فيكون مؤيد الباقي أو من باب المثال.

قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٨٢» في توجيه كلام المحقّق النائينيّ قال: أمّا الجزء فسواء كان خارجاً أو داخلاً فلا يكون النهي عنه معناه أن عدمه شرط في العبادة بل معناه أن وجوده مانع لو دل على الفساد فإن العدم لا أثر له فلا يكون النهي عن الجزء موجباً لتحديد المركب فيكون وجود المانع هو المانع من القول بالصحة فإمّا أن يكتفي به فلا إشكال في عدم صحة العبادة.

وإمّا أن لا يكتفي به ويؤتي بما هو بدل عنه فيكون من باب الزيادة في العبادة ولايخفى أن الدليل يكون ما ذكرناه لا قاعدة من زاد في صلاته فعليه الإعادة حتّى يقال إنّها مختصة بالصلاة فقط لا سائر العبادات.

وذكر أستادنا الخوئيّ ثالثاً في «ص ٣٩٨»: إنّ صدق عنوان الزيادة على ما حقق في محله يتوقّف على قصد الجزئية بما يؤتي به في الخارج من دون فرق بين كون المأتي به من سنخ أجزاء العمل وكونه من غير سنخها. نعم، في خصوص السجود والركوع لا يتوقّف صدق العنوان المزبور على القصد المذكور لورود النص بذلك في السجود والقطع بعدم الفرق بينه وبين الركوع من هذه الجهة وعليه فالجزء المحرم ما لم يقصد به جزئيته للصلاة لا يتحقّق به عنوان الزيادة المترتّب عليه بطلانها ... إلى آخره.

وفيه أن الزيادة بعنوان الجزئية غير متحققة، ولو قصد الجزئية به لأن الجزء يتحقق بصرف الوجود والثاني وجود ليس بجزء أو الجزء المحرم ليس بجزء واقعاً فكلّما يفرض في تكرار الجزء يجري في المقام مضافاً إلى أن الركوع لو لم يكن بقصد الركوع بل وصل إلى حد الركوع لأجل قتل حيوان أو أمر آخر ضروري لايوجب الزيادة العمدية ولا البطلان.

وقال الأستاذ رابعاً: لا دليل على بطلان الصلاة بالذكر المحرم وإنّما الدليل قد دلّ على بطلانها بكلام الآدميين والذكر المحرم ليس منه على الفرض فالتحقيق أنّه لا تبطل الصلاة بإتيان الجزء المحرم إلّا فيما ورد النهي عنه في خصوص الصلاة المستفاد منه مانعيته عن صحتها وفيما أتى به بقصد كونه جزء من الصلاة الموجب لتحقّق عنوان الزيادة فيها كما عرفت. كآمين وفيه أن الجزء زيادة عمدية في الصلاة وخارج عن الذكر والقرآن فيوجب البطلان لا محالة مع أن المفروض في الجميع كون قصد الجزئية للنهي عنه موجود ولذا قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٨٢»: النهي عن كلّ كلام عمدي في الصلاة يشمل كلام الآدميين فكيف يمكن أن يقال بأن غير كلام الآدمي أيضاً مع أنّه عن ذكر الله خارج فإن هذا يحتاج إلى دليل إثباتاً وأني له بإثباته.

والعمدة ما ذكرنا وقال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٨٣»: ثمّ الطريق الآخر للقول بفساد العبادة إذا كانت مع الجزء المنهي عنه هو عدم إمكان التقرب بها في صورة العلم مع قطع النظر عمامر من عدم الصلاحية لذلك الّذي مرجعه إلى نقصان الجزء أو زيادته لو أتى بالفرد الصحيح منه ـ إلى أن قال: ـ وليعلم أن القول بعدم الصلاحية للتقرب من ناحية عدم مجيء قصده مع العلم بالنهي يكون مختصاً

نعم، ليس مثل هذا النهي من الجزء أو الشرط كاشفاً عن مانعيّته لها كيف وهو لا يناسب النهي عنهما[١] إذ[٢] لا أقلّ من توهّم جزئيته أو شرطيّته لولاه[٣] فالنهي عن مثله لا ينظر إلّا إلى دفع توهّم جزئيته وشرطيّته ومشروعيّته[٤]

بالعبادة لأن المعاملات لا تحتاج إلى قصده. وأمّا برهان الإرجاع إلى الزيادة أو النقصان فهو شامل للعبادة والمعاملة والأمر كما ذكره.

(١) أي كما أن النهي ليس ظاهراً في المولوية النفسية حتّى يجري فيه ما ذكرناه من تعلّق النهي بعنوان العبادة كذلك لايكون ظاهراً في المانعيّة وإلّا كان الخطاب بلسان المانعيّة لا بلسان النهي عن الجزء أو الشرط فإنّ له ظهور ثانوي في الإرشاد إلى عدم الجزئية أو الشرطيّة وفيه قد عرفت الكلام فيه.

(٢) قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٧١»: أو في مقام توهّم كون الإتيان به مشروعاً فيها أو في مقام كونه جزء منها.

(٣) أي في مقام توهّم شرطيّة الشيء للعبادة لولا النهي.

(٤) فالضابطة في حمل النهي على خلاف ظاهره الأُولى أعني به المولوية هو أن يكون النهي وارداً في مقام توهّم كون الشيء المنهي عنه واجباً أو كونه مشروع الإتيان به في العبادة فلا محالة يكون وروده في هذا المقام موجباً لظهوره في نفي الأمر المتوهّم.

هذاموضوعه، أمّاحكمه هوماذكره المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج١ص٤٥٨»: وأمّا النهي الإرشادي، أي كقوله عليه السلام ولا تقل آمين باب ١٧قراءة في الصلاة أو

بلا إستفادة مخلية لها ومانعية لولا دليل آخر[١] على مانعيّة زيادته في العبادة كما في الصلاة[٢] وذلك أيضاً مختص بالجزء دون الشرط كما لايخفى[٣]

الواقع في مقام دفع توهّم المشروعيّة الإقتضائيّة فهو موجب لفساده ولكنّه بمعنى عدم وقوعه جزء للعبادة وإلّا فلا يقتضي بطلان أصل العبادة بل، ولو قلنا حينئذٍ بفساد العبادة لابدّ أن يكون من جهة النقيصة عند الإقتصار عليه أو يكون من جهة الزيادة العمدية بناءً على إستفادة مبطلية مطلق الزيادة العمدية وثانيهما.

(١) أن يكون النهي عن الشيء غير وارد في مقام من المقامات المزبورة فالضابطة أيضاً في حمله على خلاف ظاهره من المولوية هو أن يكون ناظراً إلى حال المأمور به كما إذا قيل لا تأكل في الصلاة فلا محالة يكون النهي في هذا المورد ظاهراً في كون المنهي عنه مانعاً من صحة المأمور به.

(٢) أي ذلك لدليل خاص من أي الزيادة العمدية توجب البطلان في الصلاة.

(٣) أي المانعيّة الزيادة يختص بالجزء لا الشرط فزيادة الشرط لا يضر بالعبادة.

وقال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٨»: نعم، لو كان النهي في مقام الإرشاد إلى كونه مخلاً بأصل العبادة أيضاً كما في النهي عن قرائة العزائم في الفريضة على ما هو قضية التعليل في قوله عليه السلام بأنها زيادة في المكتوبة كان مقتضياً لبطلان العبادة أي.

توضيحه ما قاله أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٧٢»: وأمّا النهي الدال

ثمّ[١] إن ذلك النهي، إمّا[٢]

على مانعيّة المنهي عنه فعدم دلالته على فساد المنهي عنه أوضح من بقيّة النواهي لأنّه لا يدلّ إلّا على كون متعلقه مانعاً من صحة المأمور به فاذا كان ثمة عموم يقتضي الأمر به صح وقوعه عبادة وإن أوجب فساد العبادة الأخرى الّتي إقترنت به. نعم، إذا كان إبطال العبادة الأُخرى محرماً كالصلاة اليومية كانت صحة العبادة المبطلة لها وعدمها مبنية على جواز إجتماع الأمر والنهي وعدمه كما ذكرناه فيما تقدّم مفصلاً.

وأمّا فساد العبادة الّتي جيء بالمنهي عنه في ضمنها فإن كان النهي دالاً على مانعيّة المنهي عنه فلا إشكال في فسادها وإن كان النهي دالاً على نفي الوجوب أو نفي تشريع المنهي عنه أو الحرمة المولوية فهو وإن لم يدلّ على فساد متعلقه بل كان مستنداً إلى أصالة عدم تشريعه إلّا أن فساده قد يوجب فساد العبادة الّتي وقع فيها، إمّا لكونه زيادة فيها أو لنقص جزء منها وقد لا يوجب فسادها إذا لم يوجب شيئاً من ذلك وعلى كلّ فلا يكون النهي عنه موجباً لفساد العبادة الّتي جيء به فيها وفيه ما تقدّم من فساد العبادة.

(١) ثمّ يشير إلى أقسام النهي الدال على المانعيّة.

(٢) فمنها ما يكون دالاً على نفي الجزئية والشرطية فيكون مانعاً مع فرض أنّه لا دلالة لدليل الجزء والشرط بالتقييد بعدمه، مثل قوله عليه السلام: «لا تصل في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه»[١].

---

(١) وسائل الشيعة: ج ٤ ب ٢ لباس المصلي وكالرياء ص ٣٤٧.

يقتضي عدم الجزئية أو الشرطيّة للنهي عنه في صورة عدم إقتضاء المنهي تقييد إطلاق دليل الجزء أو الشرط بعده[١] وإلّا[٢]

قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٧٤»: إنّ المانعيّة وإعتبار عدم شيء تستفاد من أحد أُمور أحدها النهي الغيري نظير إستفادة الشرطيّة من الأوامر الغيرية ـ إلى أن قال: ـ أما ما يستفاد من الأوّل أعني به المانعيّة فهو حكم واقعي كسائرالأحكام الواقعيّة غيرالمقيدة بشيءمنالعلموالجهل أو الإختيار والإضطرار ولازم ذلك أن يكون إقتران العبادة بالمنهي عنه بهذا النهي موجباً لفسادها وإن كان المكلّف جاهلاً أو مضطراً هذا مع إستفادة المانعيّة من النهي.

وأمّا مع الشكّ في مفاد النهي فتبتنى صحة العمل وعدمها على القول بالبرائة والإحتياط في مثله. وهذا هو المستفاد من النهي الدال على المانعيّة مطلقاً.

(١) الصحيح كما في الطبع الحديث «بعدمه».

(٢) ومنها النهي المتعلق بالجزء أو الشرط وأدلة الجزء والشرط مقيد بعدمه فلا محالة لابدّ من إعادة الجزء أو الشرط في فرض أن لايكون من الزائد الموجب لبطلان العمل.

قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٧٤»: ثانيها النهي النفسي الدال على حرمة العبادة حرمة ذاتية كالنهي الدال على حرمة الصلاة في الحرير بناءً على كون تحريمها فيه نفسياً أي كقوله عليه السلام: «لا تحل الصلاة في حرير محض، فلا تختم بخاتم ذهب»[١].

---

(١) وسائل الشيعة: ج ٤ باب ١١ لباس المصلي ص ٣٦٨.

والوجه في ذلك هو ما أشرنا إليه من أن الحرمة النفسية مع إطلاق الوجوب النفسي شمولياً كان أم بدلياً متنافيان فلا محالة يكون دليل الحرمة لكونه أقوى من دليل الوجوب مقيداً له بعدم المنهي عنه ـ إلى أن قال: ـ وأمّا الثاني فقد ذهب المشهور إلى الفرق بين حال الجهل والنسيان وحال الإضطرار بأن حكموا بوجود النهي في حال الجهل والنسيان والمانعيّة المستفادة منه كما في حال العلم به وبعدم النهي والمانعيّة المستفادة منه في حال الإضطرار وعليه تقع العبادة المنهي عنها نهياً نفسياً فاسدة وإن كان الفاعل لها جاهلاً بذلك النهى أو ناسياً له وصحيحة في حال الإضطرار إلى مخالفة النهي والسرّ في ذلك أن النهي في حال الجهل والنسيان فعلي فلا محالة يكون مقيداً لإطلاق الأمر المتعلق بالعبادة بعدم الفرد المنهي عنه منها بخلاف حال الإضطرار فإنّ النهي يسقط عن الفعلية بالإضطرار إلى مخالفته ومع سقوط النهي لا يبقى موجب للتقييد المزبور فلا محالة تقع العبادة المنهي عنها بالنهي الساقط بالإضطرار صحيحة وعلى ذلك فرعوا أنّه إذا شكّ في المانعيّة لأجل الشكّ في الحرمة النفسية كان المرجع هي البرائة، ولو بنينا على الإحتياط في الشكّ في الأقلّ والأكثر الإرتباطيين وذلك لأن الشكّ في المانعيّة ناشيء عن الشكّ في الحرمة النفسية ومع جريان البرائة فيها لايبقى مشأ لإنتزاع المانعيّة وإستفادتها والّذي ينبغي أن يقال هو أنّه قد عرفت، أي على مبنى المحقّق العراقيّ أن النهي النفسي المتعلق بالعبادة لا يقتضي بنفسه فسادها بل هو يهيا العبادة لجريان أصالة الفساد وذلك لأن النهي إذا تعلّق بعنوان قد تعلّق به الأمر، ولو بإطلاقه كما هو المفروض في المقام حصل التعارض بينه وبين الأمر فيتساقطان ومعه يكون مقتضى الأصل هو عدم المشروعية ولايخفى أن النهي

في حال الإضطرار وإن سقط به عن الفعلية إلّا أنّه لم يسقط عن الدلالة على ملاكه في متعلقه وأنّه لا ملاك لغيره فيه وعليه يقع التعارض بين الأمر في دلالته على ملاكه وبين النهي كذلك ومع التساقط يكون مقتضى الأصل أيضاً هو عدم المشروعيّة فإتضح أنّه لا فرق بين حال الجهل والنسيان وحال الإضطرار في فساد العبادة لإستفادة المانعيّة فيهما هذا على ما أسسناه في مبنى فساد العبادة المنهي عنها، أي التساقط.

وأمّا على ما قيل في وجه فسادها من تصادم ملاك الأمر وملاك النهي وترجيح جانب النهي فعدم صحة العبادة في حال الإضطرار إلى مخالفة النهي في غاية الوضوح إذ سقوط النهي عن الفعلية بالإضطرار لا يستلزم سقوط ملاكه ومع بقائه وغلبته على ملاك الأمر يوجب تقييد الأمر وذلك يقتضي فساد العبادة في حال الإضطرار أيضاً هذا ولكن المبنى المزبور غير صحيح لما عرفت غير مرة من أن ملاك النهي لا يمنع من صلوح العمل المشتمل عليه وعلى ملاك الأمر العبادي للتقرب به حيث لايكون النهي منجزاً وإنّما المانع هو تنجزه لمنافات استحقاق العقاب لإستحقاق الثواب على عمل واحد في وقت واحد فاذا فرض سقوط النهي عن التنجز وكانت مخالفته غير موجبة لإستحقاق العقاب كما هو الشأن في حال الإضطرار فلا مانع من صحة العبادة وإن لم تحرز تعلّق الأمر بها في هذا الحال لكفاية إشتمالها على ملاكه التام هذا كلّه في الإضطرار العقلي، أي كالبرودة.

وأمّا الإضطرار الشرعي فيمكن أن يوجه فيه كلام المشهور في دعوى الفرق بين حال الجهل والنسيان وحال الإضطرار بتقريب أن سقوط النهي في حال الإضطرار الشرعي لابدّ أن يستفاد من دليل نقلي شرعي فلا محالة يكون

فلازم النهي المزبور تبديله بغيره لولا محذور الزيادة[1] كما هو ظاهر.

بمنزلة الإستثناء من العموم فيكشف عن عدم جعل الحكم بمبادئه في مورد الإضطرار وعليه لا يبقى مجال لتوهّم المعارضة بين الأمر والنهي في حال الإضطرار بل يبقى مورد الإضطرار داخلاً تحت إطلاق الأمر أو عمومه بلا معارض كما هو واضح.

(١) ومنها أن يتعلّق النهي بنفس الجزء أو الشرط وكان زيادة الجزء ممنوعاً فيكون هذا من الزيادة العمدية فيسري الفساد إلى أصل العمل ولابدّ من إعادة العمل وبيانه.

قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٧٤»: ثالثها وقوع التزاحم بين الأمر والنهي حيث لا يستطيع المكلّف إلّا لإمتثال أحدهمامع تقديم النهي ـ إلى أن قال: ـ وأمّا الثالث: فقد عرفت أن النهي لا يوجب فساد العبادة إلّا إذا كان منجزاً ومقدّماً على الأمر حيث يتزاحمان لأن العبادة في هذا الفرض إنّما تفسد بإعتبار فقدها لأحد أمرين بهما يكون قوامها وهمانيّة التقرب وكون العمل المتقرب به صالحاً للتقرب به وفي حال تنجز النهي لابدّ أن تكون العبادة فاقدة لأحدهما وهو صلوحها للتقرب بها إذ لا يعقل أن يتقرب العبد بعمل يستحق عليه العقاب وقد تكون فاقدة لكليهما معاً وذلك فيما إذا كان المكلّف ملتفتاً إلى أن المنهي عنه لا يمكن التقرب به فيمتنع عليه حينئذٍ نيّة التقرب.

وأمّا في صورة عدم تنجز النهي كما إذا كان المكلّف غافلاً عنه أو ناسياً إياه فصحة العبادة في غاية الوضوح لتأتي نيّة التقرب من المكلّف وصلوح العمل ←

نعم، لو لم يكن في البين توهّم الجزئية أمكن دعوي ظهور النهي في الإرشاد إلى مانعيّته[١] كما[٢] هو الشأن لو كان متعلّق النهي وصفاً مقارناً لها أو مفارقاً[٣].

للتقرب به لكونه مشتملاً على ملاك الأمر العبادي الّذي لا نقص فيه والمانع من التقرب به هي فعليّة البغض والكراهة له وذلك لايكون إلّا حيث يتنجز النهي وكونه غير مأمور به في الواقع لا يقتضي عدم وقوع التقرب به لفرض كونه مشتملاً على ملاك العبادة الّتي لا نقص فيها وكذلك لو كان المكلّف شاكاً بالشكّ البدوي في النهي فإنّه مع جريان البرائة لايكون مستحقاً للعقاب على العمل المنهي عنه في الواقع فيصح التقرب به بإعتبار إشتماله على ملاك العبادة. وهذا كلّه واضح لا غبار عليه.

(١) ومنها لو لم يكن النهي في مقام توهّم الجزئية فلا يبعد ظهوره في الإرشاد إلى المانعيّة سواء كا وصفاً مقارناً للعبادة أو لا، أمّا الأوّل.

(٢) قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٨»: وأمّا النهي المتعلّق بوصفها المقارن الجهر في القرائة مثلاً فهو أيضاً غير مقتض لفسادها ما لم يكن فيه جهة إرشاد إلى كونه مخلاً بالعبادة.

وأمّا على القول بكون النهي يدلّ على الفساد سيأتي حكمه للحكم بفساد الجزء أيضاً.

(٣) قال أستادنا الآمليّ «في المنتهى: ص ١٧٣»: وأمّا الوصف المفارق فإن كان وجوده لموضوعه إنضمامياً فالنهي عنه إذا لم يكن إرشاداً إلى مانعيّة المنهي

نعم[١]، لو كان النهي متعلّقاً بعنوان آخر مفارق مع العبادة تارة ومجتمعاً معها أُخرى أمكن منع ظهورها في الإرشاد إذ مثل هذا النهي لا ينظر إلى العبادة كي يدعي بأنه في مقام بيان ماهيّتها بل متعلّق بعنوان مستقل قابل للإنطباق عليها[٢] ففي هذه الصورة أمكن دعوي بقائه على ظهوره في المولوية[٣] ولقد عرفت أنّه لايقتضي فساد العبادة واقعاً وإنّما[٤]

عنه فالنهي عنه لا يوجب فساد العبادة مطلقاً أي سواء كان مفاده نفي المشروعيّة أو نفي وجوب المنهي حيث يتوهّم وجوب شيء لها أم كان نهياً نفسياً وسواء كان ذلك النهي منجزاً أم كان غير منجز.

(١) إن كان الوصف المفارق وجوده لموضوعه إتحادياً فلا محالة يكون من صغريات مسألة إجتماع الأمر والنهي في واحد وقد عرفت أن مورد الإجتماع حيث يكون عبادة مع تنجز النهي لا يكون صحيحاً سواء قلنا بالجواز أم بالإمتناع مع تقديم النهي ومع عدم تنجزه يكون صحيحاً.

(٢) تقدّم وتوضيحه: قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٨»: وأمّا لو تعلّق النهي بالوصف المفارق فإن كان النهي متعلّقاً بعنوان والأمر بعنوان آخر كالنهي عن الغصب وعن النظر إلى الأجنبيّة والأمر بالصلاة فأوجدهما المكلّف في وجود واحد فهو يندرج في المسألة السابقة.

(٣) أي في هذا الفرض يكون ظاهراًفي المولوية ومن مواردمسألة الإجتماع.

(٤) قدتقدّم أن النهي لايكون إلّا في صورةالتنجز المانع عن التقرب به، أمّا

عند الجهل فلا محذور لوجود الملاك ثمّ إن صاحب الكفاية: ج ١ ص ٢٩٢، وكذا القسم الثاني، أي الجزء بلحاظ أن جزء العبادة عبادة إلّا أن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها إلّا مع الإقتصار عليه لا مع الإتيان بغيره ممّا لا نهي عنه إلّا أن يستلزم محذوراً آخر، أي كالقران بين السورتين على القول بكونه موجباً للبطلان وقراءة العزائم والزيادة العمدية.

وأمّا القسم الثالث: فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجباً لفساد العبادة إلّا فيما كان عبادة، أي كالوضوء كي يكون حرمته موجباً لفساد المستلزم لفساد المشروط به.

وأورد عليه أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٨٤» قال: وهو أي النهي المتوجّه إلى الشرط أيضاً موجب لفساد العبادة لأن فقدان الشرط يوجب فقدان المشروط وروح هذا المطلب هو عدم إمكان التبديل والرجوع إلى الزيادة والنقصان ويستفاد من كلام المحقّق الخراساني الفرق بين الشرط والجزء بظن أن فقده يوجب فقد المشروط فلذا يوجب النهي عنه فساد العبادة وهو غير صحيح لمامر منا فإنّ روح النهي عن الشرط هو عدم إمكان التبديل.

وقال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ٢ ص ٣٩٩»: وأمّا النهي عن شرط العبادة أو وصفها فإن رجع إلى النهي عن نفس العبادة كان حكمه حكمه وذلك مثل النهي عن الإجهار بالقرائة الراجع إلى النهي عن القرائة الجهرية في الحقيقة لأن القرائة الجهرية بما أنها حصة خاصّة من مطلق القرائة كان النهي عن الإجهار بها نهياً عن نفس تلك الحصة الخاصّة فهو يندرج في باب النهي عن جزء العبادة إذا كانت القرائة جزءًا لها وفي باب الأمر عن نفس العبادة

إذا كانت القرائة بنفسها عبادة مستقلة.

وأمّا في غير ذلك فلا موجب لفساد العبادة بالنهي عن شرطها أو وصفها لعدم سراية النهي عنهما إليها بوجه أصلاً وهذا ظاهر في النهي عن الوصف.

وأمّا في النهي عن الشرط فلأن شرط العبادة الّذي تعلّق به النهي إنّما هو المعنى المعبر عنه بإسم المصدر، أي التستر في باب الصلاة مثلاً.

وأمّا المتعلّق للنهي فهو المعنى المعبر عنه بالمصدر، أي الستر بلباس كذا فما هو متعلّق النهي، أي الستر ليس شرطاً للعبادة، أي أمر مقارن للتستر وهو حرام وما هو شرط لها لم يتعلّق به النهي، أي التستر مثلاً الصلاة مشروطة بالتستر فلو فرضنا حرمة لبس خاص فإن لم يكن النهي عنه نهياً عن الصلاة معه فهو لا يوجب بطلانها لفرض مغايرة متعلقه لها، أي المقارن الحرام لا يوجب فساد العبادة فيكون حاله حال النظر إلى الأجنبيه في أثناء الصلاة، أي لا يوجب فساده.

وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٨٤»: وفيه أن النهي عن التستر هو النهي عن الستر فإنّ الإيجاد والوجود واحد فعلى هذا فساد الشرط يوجب فساد المشروط لفساده مثل الأجزاء.

وعلى أي قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٨»: وأمّا النهي المتعلق بالشرط فالنهي المولوي فيه أيضاً غير مقتض لفساده إلّا إذا كان فيه جهة إرشاد إلى خلل فيه فيفسد وبفساده يفسد المشروط أيضاً في فرض الإقتصار على الشرط المنهي بلحاظ إنتفاء المشروط بإنتفاء شرطه ـ إلى أن قال: ـ وعلى ذلك لابدّ للفقيه من ملاحظة خصوصيّات الموارد والقرائن الخاصّة لإحراز أن النهي مولوي محض أو إرشادي وإلّا فمع خلو المورد عن القرينة كان النهي ظاهراً

يقتضي فسادها من جهة القصور في التقرب به في صورة إجتماع عنوانه مع عنوان المأمور به في جهة مشتركة بينهما وإلّا فلا يقتضي الفساد أصلاً كما أشرنا إليه في المسألة السابقة فراجع ومن[١] هذه البيانات[٢] ظهر حال النهي عن المعاملات بالمعنى الأعم[٣]

في المولوية ولكن ظاهر الأصحاب في غير النواهي النفسيّة عند عدم القرينة على بعض المحتملات هو الحمل على الإرشاد إلى المخلية والمانعيّة من غير فرق بين الجزء أو الشرط أو الوصف ولعله من جهة ظهور ثانوي، أي كما تقدّم في النواهي الغيرية في الإرشاد إلى المانعيّة والمخلية بلحاظ ورودها في مقام بيان كيفية العبادة وحدودها كما كان ذلك هو الشأن أيضاً في الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط ... إلى آخره. وقد تقدّم أيضاً الإشارة إليه لكن عندي أن النواهي النفسية المتعلقة بذات العبادة دالاً على عدم الملاك والفساد وكذا الجزء والشرط لغلبة النهي. نعم، لو تعلّق بأمر آخر فهو كلام آخر فإنّ مقتضى النهي ليس إلّا عدم الملاك والمصلحة أصلاً كصلاة الحائض.

(١) المقام الثاني في المعاملات بالمعنى الأعم.

(٢) أي ما ذكر من كون النهي في العبادة لا يقتضي الفساد بذاته على ما تقدّم مفصلاً يظهر الكلام في المعاملات مع جريان الصور المتقدّمة في العبادات فيها.

(٣) تقدّم أن المراد من المعاملات بالمعنى الأعم هو ما لا يعتبر فيه قصد التقرب من العقود والإيقاع والأحكام كإحياء الموات والحيازات وغيرهما ممّا يقبل الصحة والفساد.

إذ يجري فيها جميع ما ذكرنا من لوازم مولوية النهي النفسي فيها[١].

نعم[٢]،

---

(١) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٩»: وملخص الكلام فيه هو عدم اقتضاء مجرد النهي عنها للفساد ما لم يكن في مقام الإرشاد إلى خلل فيها وذلك. من جهة وضوح عدم الملازمة بين حرمة المعاملة ومبغوضيتها وبين فسادها وعدم ترتّب النقل والإنتقال حيث أنّه بعد عدم توقّف صحّة المعاملة ومؤثّريتها في النقل والإنتقال على رجحانها أو عدم مبغوضيّتها فقهراً يمكن صحة المعاملة ومؤثّريتها في النقل والإنتقال، ولو مع كونها مبغوضة محرمة.

(٢) قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٩٨»: نعم، لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الإرشاد إلى فسادها لكنّه في المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات لا المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات فالمعول، أي في المعاملات بالمعنى الأعم هو ملاحظة القرائن في خصوص المقامات ومع عدمها لا محيص عن الأخذ بما هو قضيّة صيغة النهي من الحرمة وقد عرفت أنها غير مستتبعة للفساد لا لغة ولا عرفاً.

ولكن فيه لا يبعد عدم الفرق بين العبادات والمعاملات بالمعنى الأخص وبين المعاملات بالمعنى الأعم في الظهور في الإرشاد إلى الفساد، ولو أن المحقّق الماتن قد أشكل في ذلك في المقام، لكن لا يبعد أن يقال: إنّ النهي التحريمي عن ذات المعاملة نهياً مولوياً تحريمياً كما يدلّ على الفساد كما في حرم الربا ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وحرمت عليكم الميّتة والدم ولحم الخنزير ↖

ظهورها ثانوياً في الإرشاد إلى دفع توهّم المشروعية محل إشكال إذ[1] ليس فيها غالباً مثل هذا التوهّم.

ونحو ذلك الدالة على الفساد وعدم الملاك والمصلحة. نعم، لو كان النهي متعلقاً بأمر خارج كالنهي عن البيع وقت النداء فهو لا يدلّ على الفساد وهو خارج عن الكلام. هذا بحسب المتفاهم العرفي في الأذهان وإرتكازاتهم كذلك النهي عن المعاملة بالمعنى الأعم كالنهي عن الحياز في الأرض الخراجية يوجب الفساد بحسب المتفاهم العرفي من نهي الشارع ومادل على ملكية الحيازة والنهي عن الإستنجاء بالمطاعم المحرمة.

(١) هذا تعليل لعدم ظهور النهي بالظهور الثانوي في الإرشاد في المقام لأن المعاملات غالباً ليس فيها توهّم المشروعية حتّى يكون إرشاداً إلى دفع ذلك وفيه أن الإرشاد في المعاملات كثيرة جدّاً ككونه سحت ونحوه ممّا يكون النهي إرشاداً إلى الفساد.

لكن عمم المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣١٧» لذلك وقال: الأمر الإرشادي هو البعث بداعي إظهار النصح وإرائة رشد العبد وخيره فيما تعلّق به فيتفاوت بتفاوت المتعلق من حيث كونه عبادة أو معاملة أو غيرهما فإن كان عبادة نفسية فرشده وخيره هو القرب والثواب المترتّب عليها، أي في قبالها النهي يكون إرشاداً إلى المفسدة وإن كان جزءاً وشرط كان إرائة لجزئيته وعدم تحقّق المركب بدونه، أي في فرض النهي إرشاد إلى المانعيّة وكذلك في الشرط وإظهاراً لشرطيته وعدم تحقّق المشروط بدونه وإن كان معاملة فالأمر المترقب منها نفوذها

نعم[١]، لو كان في البين مثله لاغرو بدعوى إقتضائه الفساد كما لايخفى[٢] كما أن[٣] النهي بجزئها[٤]

لا وصحتها فيكون الرشد والخير الّذي كان البعث إظهاراً له هو النفوذ والصحة، أي النهي عن المعاملة إرشاد إلى عدم نفوذها وإن كان من الأُمور الخارجية ذوات المنافع والمضار فالإرشاد إليها إرشاد إلى تحقّقها، أي في النهي إرشاد إلى عدم تحقّقها ومنه إتضح وجه عدم ظهور الأمر والنهي في الإرشاد إلى الصحة والفساد في غير المعاملات بالمعنى الأخص فإنّ النفوذ وعدمه هو الأثر المترقب من المعاملة بما هي معاملة دون غيرها فتدبّر. نعم، حيث أن الصحة مجرد ترتّب الأثر وإن لم يكن عين النفوذ وأثر الغسل مثلاً هي الطهارة صح أن يكون النهي عن الغسل بالمضاف مثلاً إرشاد إلى عدم ترتّب أثره عليه وهي الطهارة وتخصيصه بالمعاملات بالمعنى الأخص بلاوجه.

(١) وكذا لو كان قرينة على الإرشاد إلى عدم المصلحة فيه فلا محالة يقتضي الفساد.

(٢) هذا لو كان النهي عن أصل العنوان والمعاملة بالمعنى الأعم كالحيازة أو التحجير أو نحوهما.

(٣) أمّا لو كان النهي عن جزئها أو شرطها أو نحو ذلك فقد بلغ من الكثرة حداً صارت به من القرائن العامّة على كون الأمر فيها للإرشاد إلى الجزئية والشرطيّة والمانعيّة بحيث يعمل عليه ما لم تقم قرينة على خلافه.

(٤) أي جزء المعاملة بالمعنى الأعم كالنهي عن التحجير بالحجر المغصوب فإنّ الحجر جزء مقوم للحيازة والإستنجاء بالمطعوم المحترم.

أو شرطها[١] أو بوصف[٢] مقارن لها أو مفارق[٣] ظاهره في الإرشاد إلى نفي الجزئيّة أو المانعيّة على التفصيل المتقدّم.

نعم[٤]، لو تعلّق النهي بعنوان آخر[٥] قابل للإنطباق عليها[٦] لايكون للإرشاد[٧] بل على طبع ظهوره في المولوية النفسية[٨]

---

(١) أي الشرط كذلك كالنهي عن الماء المغصوب في الغسل لرفع الخبث والماء وإن كان جزءًا مقوماً لكن شرطه الإباحة مثلاً.

(٢) الوصف المقارن كحيازة مسلم آخر له، ولو مقارناً له.

(٣) كتحجير الأرض لأجل حضانة الخمر فيه فإنّها منهي عنه ويكون إرشاداً إلى المانعيّة ووصف مفارق فلو بدله إلى المسجدية أو الزراعة فيرتفع النهي ففي جميع ذلك إرشاد إلى الجزئية والشرطية والمانعيّة.

(٤) هذا الإستدراك عن ظهور النهي في الإرشادية بتصور فرض آخر للنهي عن المعاملة ويكون ظاهراً في المولوية ولا يقتضي الفساد لا الفساد الواقعي ولا من ناحية التقرب بيان ذلك.

(٥) لو فرضنا أن النهي تعلّق بعنوان آخر كالغصب كما أن الأمر تعلّق بعنوان التحجير والحيازة.

(٦) وإنطبق العنوان الّذي متعلّق النهي على متعلّق الأمر بكون الحجر مغصوباً مثلاً.

(٧) ففي هذا الفرض لايكون النهي للإرشاد لكونه متعلقاً بعنوان آخر.

(٨) وظاهر في المولوية النفسية في مورد الإجتماع كالإفتراق.

ولقد عرفت أنّه لايقتضي الفساد الواقعي[١] كما أنّه لا يقتضي الفساد التقربي مع وجود أمر فيه أيضاً[٢] بعد عدم إعتبار القربة في مثله وهو ظاهر[٣].

وأمّا النهي[٤] عن المعاملة بالمعنى الأخص فنقول إن النهي[٥] تارة[٦] متعلّق بنفس عنوان المعاملة الناشئة عن عقده كالبيع والصلح وأمثالهما، وأُخرى[٧]

---

(١) لكن لا يقتضي هذا النهي للفساد الواقعي لما عرفت من عدم منافات المبغوضيّة مع نفوذ المعاملة.

(٢) كما لا يقتضي عند تنجز النهي والعلم به الفساد التقربي لعدم إعتبار قصد القربة في المعاملات بالمعنى الأعم.

(٣) فلا وجه للفساد أصلاً كما لايخفى.

(٤) المقام الثالث في المعاملات بالمعنى الأخص يكون على صور.

(٥) النهي عن المعاملات بالمعنى الأخص يكون على صور.

(٦) الأُولى: أن يتعلق النهي بنفس عنوان المعاملة كالنهي عن البيع والصلح ونحوهما كقوله عليه السلام: «لا تبع ما ليس عندك» والنهي عن بيع الغرر والربوي ونحو ذلك ممّا هو متعلّق بالعنوان قد يعبر عنه بالمسبب ومنه النهي عن بيع المصحف والعبد المسلم للكافر فإنّ المبغوض إنتقال المصحف بالبيع إلى غير المسلم ووقوعه تحت سلطته لا صيغة البيع.

(٧) الثانية: أن يتعلّق النهي بعنوان السبب والعقد كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاةالجمعة وهو إجراء صيغةالبيع أوغيرها من الأسباب المفوتة لصلاة الجمعة ←

متعلّق بعنوان عقده الّذي هو بمنزلة السبب له وثالثة[١] بجزء عقده أو بشرطه أو بوصفه المقارن أو المفارق ورابعة[٢] بالتسبب من عقده إلى نفسه، وخامسة[٣]:

ولا يكون نفس المسبب أعني به النقل والإنتقال والتسبب إليه مبغوضين لعدم مزاحمة شيءٍ منهما للصلاة وإنّما المزاحم نفس السبب.

(١) وثالثة: يتعلّق النهي بجزء عقده كالقبول أو بشرطه كالفارسية أو بالوصف كبيع العنب بوصف أن يعمل خمراً في المفارق وبيع العبد المسلم للكافر في الوصف المقارن.

(٢) ورابعة: بالتسبب من عقده إلى نفسه مثل النهي عن بيع المنابذة، أي المعاملة بنبذه وطرحه فإن المبغوض هو المعاملة بهذا النحو لا من جهة مبغوضيّة السبب ولا من جهة مبغوضيّة المسبب فإن تهيّئة الأسباب بهذا النحو الّذي يصير ربوياً مثلاً مبغوضاً للشرع.

قال الفاضل المشكيني في «حاشيته على الكفاية: ج ١ ص ٢٩٧»: أو يتعلق بالتسبب لا بذات السبب ولا بالمسبب كما في ملكيّة الزيادة بالبيع الربوي فإنّه لو قامت الهبة مقام البيع لما كانت هي والملكيّة مبغوضة فالمبغوض هو التسبب بالبيع إلى الملكيّة.

(٣) وخامسة: بأن يتعلّق النهي إلى الأثر ونتيجة المعاملة كقوله عليه السلام: «ثمن العذرة سحت»[١] وثمن الميتة سحت[٢] وصرح بهذه الأقسام في الكفاية وغيرها.

---

(١) الوسائل: ج ٢ باب ٤٠ ابواب ما يكتسب به ح ١.

(٢) الوسائل: ج ١٢ باب ٥ ابواب ما يكتسب به ح ٨.

قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٩٦»: كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشر أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبب، أي يترتّب عليه المسبب المبغوض كسلطنة الكافر على المصحف أو بالتسبب بها، أي التسبب بسبب خاص كالزيادة بالبيع الربوي إليه وإن لم يكن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام ... إلى آخره.

وناقش في ذلك المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣١٥» قال: لايخفى أن المعقول في كلّ معاملة حقيقية أُمور ثلاثة:

أحدها: العقد الإنشائي مثلاً وهو ذات السبب، أي المعبر عنه في الكفاية نفس المعاملة كعقد البيع وقت النداء.

وثانيهما: التسبب به إلى الملكيّة مثلاً وهو العقد التوليدي فإنّ إيجاد الملكيّة ليس من الأفعال الّتي تتحقّق بمباشرة المكلّف إذليس المبدء فيه عرضاً من أعراضه القائمة به كنفس العقد اللفظي القائم به وبعبارة أُخرى ليس المبدء قائماً به حقيقة وبلاواسطة في العروض بل فعل يتولد من فعل آخر قائم به حقيقة بالمباشرة وهذا الفعل قد يعتبر عنه بالمسبب لأن العقد آلة هذا الإيجاد، أي المراد بالتسبب إيجاد المسبب بما أنّه مسبب عن سببه والفرق بينه وبين الملكيّة إعتباري كالإيجاد والوجود.

وثالثها: نفس الملكيّة، أي المضمون وقد يعبر عنه بالأثر والمسبب أيضاً وقد مر غير مرة أن الإيجاد والوجود متحدان بالذات مختلفان بالإعتبار فمن حيث قيامه بالمكلّف قيام صدور إيجاد من حيث قيامه بالماهيّة قيام حلول وإتحاد وجود لا يتعقل غير هذه الأُمور الثلاثة فما أفاده قدس سره في القسم الثاني، أي مضمونها بما هو فعل بالتسبيب والمراد إيجاد السبب بما أنّه سبب إلى مسببه إن أريد به

بنتيجة المعاملة من التصرّف في أحد العوضين مثلاً وهكذا الكلام في الإيقاعات[١] غير فرض النهي عن جزئه[٢] لعدم تصور جزء فيه لا في المسبب ولا في السبب، أمّا صورة[٣]

إيجاد الملكيّة فهو وإن كان فعلاً تسبيباً إلّا أنّه عين التسبب إلى وجود الملكيّة فلا معنى لجعله مقابلاً له وإن أريد به وجود الملكيّة فهو وان كان في قبال التسبب إليه إعتباراً، أي لأنّه معنى إسم المصدري لا المصدري وهو الإيجاد إلّا أنّه بهذا الإعتبار ليس فعلاً لا مباشرة ولا تسبيباً إذ الملكيّة بإعتبار صدورها من المكلّف فعل له لا بإعتبار وجودها في نفسه ولذا كان عليه المناسب، إمّا ترك ذكر التسبب إكتفاء بذكر المضمون لأنّه عينه أو ذكر التسبيب كما ذكر التسبب لأنّه غير نفس المعاملة إعتباراً، والأمر سهل لكن فيه قد عرفت الفرق بينهما فلا نعيد.

(١) كالظهار فإنّه حرام سببه لكن يترتّب الأثر عليه والطلاق والعتق ونحو ذلك من الإيقاعات.

(٢) أمّا الإيقاعات فلا يتصور النهي عن الجزء فيه لعدم إعتبار القبول فيه هذا في السبب وكذا المسبب لأنّه أمر بسيط وهو علقة الفراق والبينونة والحرية ونحوها وعلى أي يقع الكلام في هذه الصور بإعتبار أن النهي هل يقتضي الفساد أم لا.

(٣) الأُولى: أن يتعلق النهي بنفس المسبب عقداً كان أو إيقاعاً.

قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٩٤»: في المعاملات ونخبة القول أن النهي الدال على حرمتها لا يقتضي الفساد لعدم الملازمة فيها لغة ولا عرفاً بين حرمتها وفسادها أصلاً.

تعلّق النهي بنفس المسبب عن عقد أو إيقاع فالظاهر أن نهيّه المولوي نفسياً أم غيرياً لا يقتضي فساد المعاملة بمعنى عدم ترتّبه على إنشائه المقصود منه ترتّبه لعدم منافات بين مبغوضيته وترتّبه، ولو لإقتضاء مبغوضيّة وجوده من قبل إنشائه بعد عدم إعتبار قرب فيه.

نعم، ما إعتبر فيه التقرب كالصدقات يشكل أمره[1] لأن لازم التقرب بالعنوان رجحانه المنافي معه نهيّه[2]

وتقدّم عن المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٩»: وملخص الكلام فيه هو عدم إقتضاء مجرد النهي عنها للفساد ما لم يكن في مقام الإرشاد إلى خلل فيها وذلك من جهة وضوح عدم الملازمة بين حرمة المعاملة ومبغوضيّتها وبين فسادها وبين عدم ترتّب النقل والإنتقال حيث أنّه بعد عدم توقّف صحة المعاملة ومؤثّريتها في النقل والإنتقال على رجحانها أو عدم مبغوضيّتها فقهراً يمكن صحة المعاملة ومؤثّريتها في النقل والإنتقال، ولو مع كونها مبغوضة محرمة ... إلى آخره. ولا فرق في الحرمة النفسية والغيرية.

(١) ففي مثل الصدقة يعتبر فيه قصد التقرب والنهي مع العلم والتنجز يمنع التقرب فلا محالة لا يمكن التقرب به لأن التقرب لا يحصل بالأمر المبغوض ولابدّ وأن يكون العنوان الحج.

(٢) هذا أحد الأقوال في المسألة من عدم فساد المعاملة بالنهي وهنا قولين آخرين:

أحدهما: أن النهي المولوي يقتضي فساد المعاملة.

ثانيهما: أنّ النهي المولوي يقتضي صحة المعاملة، أمّا القول الأوّل وهو فساد المعاملة بالنهي عنها فقد ذهب إليه المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ٢ ص ٤٠٤»: وأمّا دلالة تعلّق النهي بالمسبب على فساد المعاملة فلأن صحة المعاملة تتوقّف على ثلاثة اُمور:

الأوّل: كون كلّ من المتعاملين مالكاً للعين أو بحكمه ليكون أمر النقل بيده ولايكون أجنبياً عنه.

الثاني: أن لايكون محجوراً عن التصرّف فيها من جهة تعلّق حقّ الغير بها أو لغير ذلك من أسباب الحجر ليكون له السلطنة الفعلية على التصرّف فيها.

الثالث: أن يكون إيجاد المعاملة بسبب خاص وآلة خاصّة وعلى ذلك فإذا فرض تعلّق النهي بالمسبب وبنفس الملكيّة المنشأة مثلاً كما في النهي عن بيع المصحف والعبد المسلم من الكافر كان النهي معجزاً مولوياً للمكلّف عن الفعل ورافعاً لسلطنته عليه فيختل بذلك الشرط الثاني المعتبر في صحة المعاملة أعني به كون المكلّف مسلطاً على المعاملة في حكم الشارع ويترتّب على ذلك فساد المعاملة لا محالة وعلى ما ذكرناه يترتّب تسالم الفقهاء على فساد الإجارة على الواجبات المجانيّة فإنّ المكلّف بعد خروج العمل عن سلطانه لكونه مملوكاً له تبارك وتعالى لا يمكنه تمليكه من الغير بإجارة ونحوها. وحمكمهم ببطلان منذور الصدقة فإنّ المكلّف بنذره يكون محجوراً عن كلّ ما ينافي الوفاء بنذره فلا تنفذ تصرّفاته المنافية له وحكمهم بفساد معاملة خاصّة إذا إشترط في ضمن عقد خارجي عدمها كما إذا باع زيدداره وإشترط على المشتري عدم بيعها من عمرو

فإنّ الشرط المزبور لوجوب الوفاء به يجعل المشتري محجوراً من البيع المزبور، فلا يكون نافذاً إلى غير ذلك من الموارد المشتركة مع المقام في الملاك أعني به إستلزام النهي المولوي عن معاملة حجر المكلّف عنها المترتّب عليه فساد تلك المعاملة وعدم ترتّب الأثر عليها شرعاً.

وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٩٠»: وفيه أن المعاملات الّتي تقع، إمّا أن تكون موجبة لحصول الملكيّة في الوعاء المناسب له كما عن بعض أو لاتكون موجبة لذلك بل ليس الملكيّة إلّا إعتبار عند إعتبار فاذا إعتبر العقلاء شيئاًملكاً لزيدبعد إعتبارعمرو أنّه ملك له بعوض يكون هذا معنى الملكيّة ولامعنى لهاإلّاهذاكماعنبعض، فعلى كلا التقديرين لاوجه لماذكره قدس سره لأن هنا ثلاثة أشياء:

أحدها: إمضاء الشارع وإعتباره البيع وإمضائه بقوله: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ وقوله: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾، وقوله: ﴿لَاتَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِالْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾.

وثانيها: إعتبار العقلاء عند مبادلة مال بمال الملكيّة في الوعاء المناسب لها أو في عالم الإعتبار.

ثالثها: نفس الفعل الصادر عن الفاعل فهنا نقول لا معنى لأن يتعلّق نهي الشارع بفعله وهو إمضائه البيع مثلاً ولا أن يتعلق ببناء العقلاء لأنّه أمر مسلم عندهم وهم يعتبرون الملكيّة من دون النظر إلى الشرع فيبقى الثالث متعلقاً للنهي وهو الفعل الصادر ومبغوضيّة الفعل لا يدلّ على مبغوضيّة ما هو أثره عند العقلاء وعند الشرع بل يمكن الإنفكاك بينهما فالنهي معجز مولوي عن الفعل لا عن الأثر وهو الحكم الوضعي فلا يمكن المساعدة مع شيخنا العلّامة النائينيّ.

فما عن أبي حنيفة من أن النهي عن الشيء يقتضي الصحة[1]

وقال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٨٠»: فإن إقتضي ما يستفاد من النهي المولوي عن المسبب هو كونه مبغوضاً للمولى وأنّه يريد من العبد تركه في ظرف النهي.

وأمّا كون العبد بالنهي عاجزاً عن إيجاده فلا دلالة عليه بأي نحو من أنحاء الدلالات.

وأمّا فساد الإجارة المتعلقة بالواجبات المجانية فهو مستند إلى الدليل الّذي دل على لزوم الإتيان بها مجاناً ولا رب له بالمدّعى المزبور.

وأمّا بطلان بيع المنذور به التصدق فهو من الأحكام الّتي وقع فيها الخلاف والتحقيق صحة بيعه وإن كان حراماً كما هو الشأن في نظائره. وفيه أن النهي عن المسبب معناه عدم إمضاء الشارع لهذه المعاملة وعدم شمول ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ و﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾ لهذه الحصة لأن ملكيه الكافر للمصحف منهي عنه وعليه لازمه الكشف عن عدم الملاك كما سيأتي أيضاً.

(١) هذا هو القول الثاني من إقتضاء النهي لصحة المعاملة قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٩٩»: حكى عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة وعن الفخر أنّه وافقهما في ذلك والتحقيق أنّه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب، أي كالنهي عن بيع المصحف أو التسبيب، أي كالظهار فإنّ التسبيب به إلى الفراق بين الزوجين مبغوض ولكن لو لم يترتّب الفراق على الظهار كان النهي عن الظهار لغواً لإعتبار القدرة في متعلق النهي كالأمر ولا يكاد يقدر عليهما إلّا فيما كانت

المعاملة مؤثّرة صحيحة.

وأمّا إذا كان عن السبب، أي كبيع وقت النداء المفوت لصلاة الجمعة فلا لكونه مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً. نعم، قد عرفت أن النهي عنه لا ينافيها، أي الصحة ... إلى آخره.

وبينه أستاذنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٨١» بوجه أدق قال: فقد يقال في تقريبها، أي الصحة أن متعلّق النهي المولوي لابدّ أن يكون مقدوراً للمكلّف فعلاً وتركاً وكون النهي المولوي دالاً على الفساد أعني عدم تحقّق المسبب لا يتصور إلّا بنحوين من الإقتضاء لذلك أحدهما كونه مشيراً إلى فساد متعلقه أعني به المسبب وكاشفاً عن عدمه وحينئذٍ يكون وجوده لغواً محضاً لأن النهي المولوي هو إنشاء الزجر عن الفعل المبغوض بداعي جعل الداعي إلى تركه وإذا كان الشيء فاسداً في نفسه فلا موجب لجعل الداعي إلى تركه ثانيهما هو كون النهي المولوي بنفس وجوده مستلزماً لفساد المنهي عنه وإمتناع وجوده من المكلّف وحينئذٍ يلزم من وجود النهي عدمه لأن النهي المولوي مشروط بالقدرة على فعل متعلقه وتركه فاذا فرض أن وجود النهي يستلزم إمتناع وجود المنهي عنه فقد إستلزم وجوده إنتفاء شرط وجوده والمشروط ينتفي بإنتفاء شرطه وإذا إمتنع أن يكون النهي المولوي دالاً على فساد متعلقه لما تقدّم فهو أيضاً يقتضي أن يكون دالاً على صحة متعلقه لأن إمتناع كون متعلقه فاسداً يوجب كونه صحياً ولا نعني بدلالته على الصحة إلّا ذلك هذا ولا يخفى أن دعوى كون النهي المولوي دالاً على الصحة مطلقاً غير صحيحة لأن المعاملة إن كانت من مجعولات الشرع موضوعاً وحكماً فلاريب في أن النهي المولوي عن مسببها يدلّ على صحته لما ذكر قبلاً وإن

كانت من مجعولات العرف موضوعاً وحكماً بمعنى أنها من المعاملات العرفية الّتي لم يرد من الشرع إمضائها أو كانت عرفية وقد أمضاها الشرع، فالنهي المولوي في هذين الموردين لا يدلّ على الصحة لإحتمال أن يكون المسبب بإعتبار العرف مبغوضاً للشارع فينهي عنه وإن لم يعتبره صحيحاً مثلاً الملكيّة المسببة عن البيع الربوي المعتبر في العرف مبغوضة للشارع فاذا نهي عنه مولوياً لم يكن نهيه هذا دالاً على صحة هذه الملكيّة في نظر الشارع لجواز أن تكون الملكيّة بهذه المعاملة غير معتبرة في الشرع كما هو المفروض في المعاملة الربوية. نعم، يدلّ النهي المولوي على صحة الملكيّة المسببة عن البيع الربوي في نظر العرف لما ذكرنا من إشتراط كون المنهي عنه مولوياً ممكن الوقوع من المنهي إن قلت هذا التقريب معقول ومقبول في النهي عن المسبب في المعاملة العرفية الّتي لم يرد من الشارع إمضائها.

وأمّا المعاملة الّتي أمضاها الشارع فهي حينئذٍ تكون بالأمضاء شرعية فلا محالة يكون النهي المولوي عن مسببها نهياً عن المسبب الشرعي فيدلّ على الصحة وأكثر المعاملات الّتي بأيدي المتشرعة من هذا القبيل قلت إمضاء الشارع للمعاملة العرفية لا يخرجها عن كونها معاملة عرفية وثبوت الحكم الوضعي الشرعي لها لا ينفي الحكم العرفي عنها فاذا تعلّق النهي المولوي بمسبب معاملة عرفية أمضاها الشرع ولم تعين القرينة مورد النهي أوجب إحتمال النهي بملاحظة الحكم العرفي إجمال الخطاب ومعه لاتكون للنهي دلالة على الصحة في نظر الشارع فيكون المرجع في الحكم بالصحة هي العمومات وعلى كلّ حال فلا فائدة لكون النهي دالاً على الصحة إلّا في الموارد الّتي لا دليل فيها من الشرع على

إنّما يتم في غير العبادي وإلّا ففيها غيرقابل لسماعه[١].

نعم[٢]، ذلك كلّه إنّما يصح لولا كون النهي في مقام الرد عن العقلاء في بنائهم على ترتّبها على إنشائها وإلّا[٣]

الصحة وتلك الموارد منحصرة في المعاملات العرفية الّتي لم يرد من الشارع إمضائها وفي مثلها لا يدلّ النهي المولوي إلّا على صحة المسبب في نظر العرف الذين إعتبروا تلك المعاملة وثبوت صحته في العرف لا يجدي شيئاً في الشرع فلا محالة يكون المرجع عند الشكّ هي أصالة الفساد.

(١) ففساد هذا القول لمامر عن قريب في كلام صاحب الكفاية ولمنافات النهي للتقرب في باب العبادات، أمّا المعاملات فقد عرفت الكلام فيها.

(٢) يعني ما تقدّم من عدم دلالة النهي على الصحة ولا الفساد لو لم يكن النهي في مقام ردع العقلاء عن بنائهم على ترتّب الأثر على إنشائها فحينئذٍ يدلّ النهي على المبغوضيّة فقط على المختار.

(٣) ولو كان النهي في مقام الردع عن بناء العقلاء على ترتّب الآثار فلا محالة يكون ظاهراً في نفي المشروعيّة الموجبة لفسادها شرعاً.

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٦٠»: نعم، قد يكون النهي دالاً على الإرشاد إلى عدم الإمضاء وعدم النفوذ في بعض الموارد ولكن ذلك أيضاً بمقتضى بعض القرائن الخارجية كما في البيع الربوي مثلاً وفي بيع المصحف بالكافر وحينئذٍ فعلى ذلك لابدّ في مقام الحكم بفساد المعاملة من جهة النهي من إحراز كونه في مقام الإرشاد إلى عدم الجعل والإمضاء وإلّا فطبع النهي

أمكن دعوى كونها في مقام نفي مشروعيّة المعاملة الموجبة لفسادها شرعاً وربّما يستظهر ذلك أيضاً من كلّيّة النواهي الواردة في مورد المعاملات العقلائية إذ هي ظاهرة في الرادعية الكافية لإثبات الفساد[1]

لا يقتضي إلّا المولوي التحريمي الّذي عرفت عدم إقتضائه للفساد، لكن فيه قد عرفت أن النهي عن الربا وبيع المصحف للكافر ونحوهما نهي مولوي تحريمي مع ذلك يدلّ على الفساد لا نهي إرشاردي وإلّا لا تدلّ على التحريم وهذا واضح ويكون نهياً مولوياً لا إرشادياً.

(١) ولعل النواهي الواردة في المعاملات العرفية العقلائية الدارجة بين الناس تكون ظاهرة في الرادعية عما عليه العرف والعقلاء وكاف لإثبات الفساد كبيع المنابذة ونحوه.

قال أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٨٢»: وأمّا إذا لم تكن هناك قرينة خاصّة تعين حقيقة النهي فيمكن أن تكون الضابطة العامّة في النواهي المتعلقة بالمعاملات العرفية سواء دل على إمضاء نوعها عموم أم لم يدلّ هي كون تلك النواهي ردعاً عن تلك العمومات لكونها مخلة بالنظام العام وإرشاد إلى عدم إمضائها فما كان منها غير مشمول بنوعه لعموم من عمومات الإمضاء كان النهي المتعلق به ردعاً للمكلّفين عن الأخذ بسيرة العرف في تلك المعاملة وما كان منها مشمولاً بنوعه لعموم من عمومات الإمضاء كان النهي المتعلق به ردعاً للمكلّفين عن الأخذ بسيرة العرف في تلك المعاملة وما كان منها مشمولاً بنوعه لعموم

اللّهم[١] إلّا أن يدعى أن غاية الأمر إقترانه بما يصلح للقرينية من توهّم كونه لدفع المشروعية وذلك يقتضي نفي ظهوره في المولوية لاظهوره في الرادعية[٢] وحينئذٍ فمع[٣]

من عمومات الإمضاء كان النهي عن صنف من أصناف نوع تلك المعاملة ردعاً عن ذلك الصنف وتخصيصاً للعموم الدال على إمضاء نوع المعاملة فيدل على الفساد على الوجه الّذي ذكرنا.

(١) إشارة إلى دفع وهم قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٩١»: لايقال إن المعاملات تحتاج إلى إمضاء الشارع فحيث يكون النهي عنها لايكون لنا طريق لكشف إمضائه فلا تصح المعاملة معه لأنا نقول حيث أن إعتبارها يكون عقلائياً يصير النهي المنفصل كالمخصص المنفصل وحيث أنّه مجمل من حيث الدلالة على الفساد أو المبغوضية فقط والمخصص المجمل لا يسري إجماله إلى العام فيكون دليل الإمضاء بحاله إذا كان هو العمومات مثل أحل الله البيع وأوفوا بالعقود.

(٢) فإنّ غاية ما يقتضي هو عدم ظهور النهي في المولوية بهذه القرينة دون الرادعية عن إمضاء البناء.

(٣) يقول المحقّق الماتن فمع الشكّ في الرادعية يحرز عدم الردع بأصالة عدم الردع ولازمه الصحة وذلك فإنّ الإطلاق اللفظي، ولو لا تشمله على الفرض لكن المقامي موجود وإلّا يكون المولى هو الّذي أخل بغرضه بعد ما لم يكن القيد من الأحكام العقلية والواضحة.

الشكّ في رادعيته أصالة عدم الردع يقتضي الصحة لكشفه عن أمضائهم لأن الإطلاق المقامي، ولو لم يكن لفظياً يقتضي إمضاء عملهم ما لم يكن في البين ردع وأصل فتأمّل[1].

---

(١) لعله إشارة إلى ما ذكره أستاذنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٨٣»: إلّا أنّه يمكن أن يقال إن النهي عن بعض المعاملات لا يوجب ظهوره في الردع عنها والإرشاد إلى عدم إمضائهابل ذلك يوجب إجماله لأن إحتمال كونه مولوياً مكافئ لإحتمال كونه ردعاً عن المعاملة وإرشاداً إلى عدم إمضائها وتكافؤا الإحتمالين فيما يراد بالنهي يوجب إجماله وحينئذٍ فإن لم يكن عموم أو إطلاق يدلّ على الإمضاء فلا يمكن استكشاف الإمضاء لإحتمال كون ذلك النهي ردعاً وإرشاداً إلى عدم الإمضاء فلا محالة يكون المرجع أصالة الفساد وإن كان هناك عموم أو إطلاق يدلّ على إمضاء نوع المعاملة فلا مانع من التمسك به لصحة المعاملة الّتي تعلّق بها النهي لأن إجماله يسقط عن المعارضة وبما أنّه منفصل فلا يسري إجماله إلى العام أو المطلق الدال على إمضاء نوع المعاملة بقى شيء وهم ودفع.

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٩»: وأمّا توهّم منافات حرمة المعاملة ومبغوضيتها مع الجعل تأسيساً أو إمضاء لما بيد العرف فمدفوع بمنع التنافي بينهما من جهة إمكان أن تكون المعاملة ممضاة ومؤثّرة في النقل والإنتقال على تقدير تحقّقها ومع ذلك كانت محرمة وحينئذٍ فلا يستلزم مجرد تخصيص الجواز التكليفي أو تقييده تخصيص دليل الجواز الوضعي المثبت لصحة المعاملة، ولو كانا ثابتين بدليل واحد كما لو قلنا بأن مثل عموم الناس مسلطون مثبت ←

ومن هذه البيانات ظهر أيضاً حال الصادر عن عنوان السبب من عقد كذائي أو إيقاع كذلك[١] إذجميع ما ذكرنا من المسبب جار فيه أيضاً.

للجواز الوضعي والتكليفي حيث أنّه بدليل النهي يخصص عمومه من جهة الجواز التكليفي دونه من جهة الجواز الوضعي أيضاً كما هو واضح. نعم، لو كان قضيّة النهي هو مبغوضيّة المعاملة بشر شر وجودها حتّى بالقياس إلى حدودها الراجعة إلى الجعل والإمضاء لكان لدعوى التنافي المزبور كمال مجال ولكن من الواضح عدم قابلية مثل هذا المعنى لتعلق النهي المولوي به فإن المعاملة بهذا المعنى خارج عن تحت قدرة المكلّف فعلاً وتركاً فلا يمكن حينئذٍ تعلّق النهي المولوي بها بل وإنّما القابل لتعلّق النهي به إنّما هو التوصل إلى وجود المعاملة من ناحية سببه في ظرف تحقّق أصل الجعل من الشارع لأنّه هو الّذي يكون تحت قدرته وإختياره فعلاً وتركاً ومعلوم أن مبغوضيّة المعاملة من تلك الجهة غير منافية مع إرادة الجعل والإمضاء من جهة إمكان أن تكون المعاملة مبغوضة ومحرمة إيجادها من المكلّف ومع ذلك كانت صحيحة ومؤثّرة فيما هو الأثر المقصود منها وهو النقل والإنتقال.

وفيه يلزم لغوية جعل التأسيس والإمضاء لأن الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، فإن يجعل ترتّب الآثار لشيء يكون أبدياً مبغوضاً تلك المعاملة وليس له سبب مباح وممتنعاً شرعاً يكون قبيحاً عقلاً إلّا أن يتعلّق النهي بأمر خارج عن تلك المعاملة أو بينهما عموم من وجه وكلاهما خارجان عن محل الكلام.

(١) الثانية: أن يتعلق النهي بعنوان السبب والعقد أو الإيقاع يقول المحقّق

الماتن جميع ما ذكرنا في المسبب يجري فيه وقال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٩»: من جهة وضوح عدم الملازمة بين حرمة المعاملة ومبغوضيتها وبين فسادها وعدم ترتّب النقل والإنتقال ـ إلى أن قال: ـ من غير فرق في ذلك بين أن يكون النهي متعلقاً بالسبب وهو العقد أو المسبب وهو النقل والإنتقال أو بالتسبب إلى المسبب بالسبب فعلى جميع التقادير لا دلالة لنهى بما أنّه نهى مولوي على الفساد خصوصاً على الآخرين حيث أنّه يمكن دعوى إقتضائهما للصحة نظراً إلى معلومية أنّه لولا ترتّب المسبب وتحقّق لما كان مجال للنهي عنه وحينئذٍ ينحصر وجه الفساد بما إذا كان للإرشاد إلى خلل فيها.

وتوضيحه: أكثر من ذلك ما ذكره أستاذنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٧٩»: النهي عن السبب بما إذا كان مولوياً فلا يدلّ على فساد السبب كما لا يدلّ على صحته ضرورة أن كون السبب مبغوضاً لا يسلتزم فساده بمعنى عدم ترتّب أثره عليه إذ لا منافات بين كون الشيء فيه أستعداد وصلاحية للتأثير أثر خاصاً به سواء كان أمراً إعتبارياً كأسباب المعاملات بالمعنى الأعم فضلاً عن الأخص عرفاً وشرعاً أم كان أمراً حقيقياً كالأسباب التكوينية مثل النار المماسة للورق وبين كون وجوده في بعض الأوقات ذا مفسدة تستدعي النهي عنه فاذا كان ثمة دليل يدلّ على كون الشيء الفلاني سبباً للأثر الكذائي حيث يوجد فلا يدلّ النهي المولوي عن إيجاده في بعض الأوقات على عدم تأثيره الأثر الّذي كان يترتّب عليه قبل النهي فكما أن النهي عن إيجاد السبب التكويني لا يدلّ على عدم ترتّب أثره عليه بل لا يتوهّم أحد من العقلاء التنافي بين النهي المولوي وترتّب أثره التكويني عليه فيضطر إلى تأويله أو تكذيبه كذلك النهي عن إيجاد السبب

وأمّا النهي عن جزء السبب أو شرطه أمكن فيها دعوى كونها[١] للإرشاد إلى نفس الجزئية أو الشرطية رأساً أو تقيدهما بغيره كما هو الشأن في كلّيّة الأوامر والنواهي الواردة في مقام بيان حقيقة شيء[٢] كما أسلفناه.

التشريعي وإذا كان دليل النهي المولوي عن إيجاد السبب التشريعي مستلزماً لتخصيص عموم دليل جوازه أو تقييد إطلاقه فهو لا يستلزم تخصيصه أو تقييده من ناحية أمضائه أو تشريعه لأن دليل جواز المعاملة كما يدلّ على جواز إيقاعها يدلّ على تشريعها وإعتبارها سبباً للأثر المترتّب عليها والنهي عن إيجاد السبب إنّما يقيد إطلاق دليلها من جهة دلالته على جواز الإتيان بسببها حيث شاء المكلّف ولا ربط للنهي المولوي بجهة دلالته على تشريع تلك المعاملة وبيان إعتبار ذلك السبب سبباً لوجود الأثر الّذي إعتبر أثراً له بل لا يتأتي من المتكلم الحكيم أن يدلّ المخاطب بالنهي المولوي بما هو كذلك على إلغاء تشريع ذلك السبب وعدم إعتباره سبباً للأثر الّذي دل دليل التشريع على إعتباره. نعم، إذا كان النهي المتعلق بالسبب إرشادياً وكان ظاهراً في بيان إلغاء سببية ذلك السبب وعدم تشريعه إذ لا محصل للإرشاد المستفاد من ذلك النهي إلّا ذلك كما لايخفى. لكن فيه لا يبعد ظهور النهي عن السبب دالاً على الفساد وخلل فيها كالنهي عن بيع لمنابذة إلّا أن يكون ذلك إرشادياً كما ليس ببعيد.

(١) الثالثة: النهي عن جزء السبب أو شرط السبب تقدّم أنّه إرشاد إلى نفي الجزئية أو الشرطية رأساً أو تقيدهما بغيره.

(٢) فإن جميع الأوامر والنواهي الّتي يبين أجزاء حقيقة مركب من المركبات

عبادة كانت أم معاملة ظاهرة في الإرشاد إلى الجزئية والشرطية كما تقدّم مراراً وتوضيح ذلك ذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٦٠»: وأمّا لو كان النهي متعلّقاً بأجزاء السبب وشرائطه فيكون كما في العبادات محمولاً على الإرشاد لبيان الكيفية اللازمة في السبب وما هو المانع والمخل بالمعاملة إلّا أن الفرق بينهما وبين العبادات كان في الأصل الجاري فيها عند الشكّ في مولوية النهي وإرشاديته فإنّه في العبادات يفصل بين صورة تعلّق النهي بعنوان العبادة وبين صورة تعلقه بأجزائه وشرائطه فكان الأصل في الأوّل عند الشكّ في المشروعيّة عدمها وفي الثاني المحتمل المانعيّة فيه كان الأصل هو البرائة عنها والصحة بخلافه في المعاملات وأنّه على كلّ تقدير كان الأصل هو عدم المشروعية وعدم النفوذ نظراً إلى عدم جريان البرائة فيها لا عقلاً ولا نقلاً حتّى يصح الحكم بنفوذ المعاملة وصحتها وذلك من جهة أن البرائة العقلية مجريها العقوبة ولا إلزام في المعاملة حتّى تنفى العقوبة المحتملة من جهة الشيء المشكوك المانعيّة والمخلية.

وأمّا البرائة النقلية فمجريها الإمتنان ولا إمتنان في المقام في إثبات الصحة برفع المشكوك المانعيّة من جهة إستلزامه لوجوب الوفاء الّذي هو خلاف الإمتنان في حقه لا يقال إن ذلك كذلك في مثل دليل الرفع ونحوه ممّا كان مسوقاً في مقام الإمتنان لا في مثل دليل الحلية ممّا لا يكون كذلك حينئذٍ ولولا دعوى إختصاصه بالحلية التكليفية لا بأس بدعوى جريانه وإقتضائه لنفوذ المعاملة بإجرائه في نفس المعاملة حيث أنّه بإقتران المعاملة بمشكوك المانعيّة والمخلية تشكّ في حليتها وضعاً ونفوذها في النقل والإنتقال فبدليل الحلية يثبت كونها حلالاً وضعاً مؤثّراً في النقل والإنتقال فإنّه يقال: نعم، ولكنّه من جهة إختصاصه بخصوص الحلية

وأمّا النهي عن الوصف المفارق أو الملازم[١] أمكن أيضاً دعوى ظهورها في المانعيّة لأنّها أيضاً من النواهي في مقام بيان حقيقة العنوان من العبادات أو المعاملات مطلقاً.

نعم[٢]،

التكليفية غير جار في المعاملات حتّى يقتضي صحة المعاملة ونفوذها ومن ذلك أيضاً لم يتوهّم أحد من الأصحاب جريان هذه الأدلة في أبواب المعاملات لإثبات الصحة فيها بل ومع الشكّ أطبقوا على جريان أصالة الفساد ومن المعلوم أنّه لايكون ذلك إلّا من جهة إختصاصه بالحلية التكليفية كما هو واضح.

(١) الرابعة: النهي عن الوصف المفارق كالعقد بالفارسية أو الملازم كالربا في بيع المتجانسين يكون ظاهراً في المانعيّة وفي بيان حقيقة المعاملة كما في باب العبادة أيضاً.

قال أستاذنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٨٣»: ثمّ إن النهي المتعلق بأجزاء أسباب المعاملات إن كان وارداً مورد توهّم كونه جزء للسبب فلا محالة يكون ظاهراً في بيان عدم كونه جزءً له وإن لم يكن وارداً في ذلك المورد ولم تكن قرينة تعين كونه مولوياً فلا محالة يكون ظاهراً في كون المنهي عنه مانعاً من صحة السبب المقترن به وإلّا كان مولوياً لا يدلّ على الفساد كما لا يدلّ على الصحة كما أسلفنا القول فيه.

(٢) الخامسة: بأن تعلّق النهي بعنوان ينطبق على المعاملة كما لو تعلّق النهي بإيذاء الوالدين بأي وجه كان والبيع إيذاء لهما أو لأحدهما فلا يوجب الفساد

لو كان النهي متعلقاً بعنوان مستقل قابل للإنطباق على المعاملة فهو لا يقتضي فسادها كما تقدّم في المعاملات بالمعنى الأعم ومن[١] التأمّل في ما ذكرنا أيضاً ظهر حال النهي عن التسبب بالعقد أو الإيقاع إلى مسبباتها إذ هي أيضاً لا يوجب فسادها إلّا[٢]

لعدم منافات المبغوضيّة المجردة مع صحة المعاملة كمامر مراراً.

(١) السادسة: النهي عن التسبب بالعقد أو الإيقاع بأن التسبب بهذا السبب مبغوض كالتسبب بالمظاهرة مبغوض أيضاً لا يوجب فساد المعاملة والبطلان يحتاج إلى دليل آخر. ولا بأس بالإشارة إلى ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣١٦»: وأمّا حرمة التسبب إلى الملكيّة فربّما يقال ملازمتها للفساد عرفاً وإن لم تكن ملازمة بينهما عقلاً إلّا أنّه لا وجه للتلازم العرفي بين المبغوضيّة الحقيقية والتأثير كما أن الظهار الحقيقي حرام ومع ذلك يؤثّر أثره. نعم، بعد إرتكاز هذه الملازمة في أذهان أهل العرف، ولو غفلة وخطأ عن عدم الملازمة الواقعية يصح تنزيل النواهي الظاهرة في الحرمة على فساد المعاملة إلّا أن الإشكال في أصل الملازمة.

وأمّا توهّم أن التأثير إن كان جعلياً فلا معنى لمبغوضيّة السبب أو التسبب وجعل الأثر فمدفوع بأن ثبوت المفسدة في ذات السبب أو التسبب لا ينافي ثبوت المصلحة في جعل الأثر عند وجود هذا الفعل المبغوض.

(٢) السابعة: كون النهي ظاهراً في مقام الردع عن بناء العقلاء فإنّه يلازم الفساد كما تقدّم.

إذا فرض كونها في مقام الردع عن بناء العقلاء في هذا التسبيب فإنّه ظاهره في الفساد لولا دعوى[١] أن مجرد توهّم كونها لدفع المشروعية يمنع عن ظهوره في المولوية ولا يوجب ظهورها في الرادعية لأن الإقتران بما يصلح للقرينية بحكم المجمل وحينئذٍ يرجع الأمر إلى أصالة عدم الرادعية الكافية في صحة المعاملة إمضاء فتدبّر هنا أيضاً[٢].

وأمّا النهي عن نتيجة المعاملة فلا شبهة[٣] في إقتضائه الفساد إذ هو ملازم لعدم جواز التصرّف في المال المضاد مع الصحة.

---

(١) لكن يمكن أن يصير مجملاً ويجري أصالة عدم الرادعية لأن إحتمال كون النهي لدفع المشروعية ولأجل الرادعية إنّما يرفع ظهور النهي في المولوية لكن لا يوجب ظهورها في الرادعية وإنّما غاية ما يصلح للقرينية منع ظهوره في المولوية لا غير.

(٢) إشارة إلى ما سبق من جريان أصالة عدم المشروعية حينئذٍ الملازم للفساد.

(٣) الثامنة: في النهي المتعلق بالآثار يقتضي الفساد، قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٥٩»: نعم، لو كان النهي التحريمي عن لوازم المعاملة كالنهي عن أكل الثمن والمثمن والتصرّف فيهما ففي مثل ذلك كان النهي مستلزماً للفساد من جهة إستلزام حرمة التصرّف في العوضين لعدم نفوذ المعاملة وإلّا ففي غير تلك الصورة لا إقتضاء للنهي التحريمي للفساد بوجه أصلاً.

نعم، لو كان النهي عن التصرّف من عنوان ثانوي من نذر أو غيره[١] فهو لايقتضي الفساد جزماً هذا كلّه[٢] حال صور النواهي بحسب الإستظهارات النوعية كما هو شأن الأُصولي بيانها تثبيتاً للقانون وإلّا[٣] ففي الموارد الشخصيّة ربّما يتحقّق قرائن وخصوصيّات شخصيّة لا محيص له من رفع اليد عن القوانين بها وتشخيص ذلك منوط بنظر الفقيه في كلّ موردٍ، مورد.

---

(١) التاسعة: لو كان النهي عن المعاملة والتصرّف لأجل النذر أو الحلف على عدم التصرّف فيه فلا وجه لإقتضائه الفساد وإنّما يكون مبغوضاً لكن قد إحتملنا في محله أن النذر والعهد أو الحلف كالشرط لو تعلّق بشيء يوجب قصور الملكيّة بحيث لا يقبل النقل والإنتقال ولازمه الفساد والأمر متكل إلى محله.

(٢) هذا كلّه بحسب ظهور النهي في المولوية وظهوراً ثانوياً في الإرشادية على مامر مفصلاً هذا بحسب القانون الكلي الّذي يبينه الأُصولي على نحو الضابطة الكليّة.

(٣) لكن بحسب القرائن الشخصيّة وخصوصيّات الموردية المستفادة من الأدلة الخاصّة يتبع نظر الفقيه في الإستظهارات وتلك ليست لها ضابطة كلّيّة وإنّما يكون بحسب إختلاف الأدلة والأنظار والموارد كما لايخفى.

بقي هنا أُمور:

الأمر الأوّل: ذكر الأستاذة أن إطلاق السبب والمسبب والعلة والمعلول في الأحكام الشرعية تسامحي والعبرة بالموضوع والحكم.

قال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ١٤٣»: إنّ فعلية التكليف وإن كانت تتوقّف على فعلية جميع قيوده ـ إلى أن قال: ـ إلى أن ينتهي إلى القيد الأخير فيكون وجوده كوجود الجزء الأخير من العلة التامّة فيستحيل تخلف الحكم عنه ولذلك ربّما يطلق السبب والمسبب على القيد والحكم وإلّا فالسببية والمسببية فيما نحن فيه غير معقولة كما هو ظاهر. ولا مشاحة في الإصطلاح للمناسبة لتولد المعلول عن العلة بلا إنفكاك بينهما جعل الحكم عند تحقّق الموضوع بلا فصل أو تعلّق الإرادة التشريعية به بلا فصل على ما سلكهم.

الأمر الثاني: قال في الكفاية وغيرها منهم المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٦١»: وأمّا حسب النصوص الخاصّة فقد يقال بدلالتها على ملازمة النهي للفساد كالخبر المروي في الكافي والفقيه عن زرارة صحيحة سنداً عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده؟

فقال عليه السلام: ذلك إلى سيّده إن شاء أجازه وإن شاء فرق بينهما.

قلت: أصلحك الله إن الحكم بن عيينة (عتيبة) وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون إن أصل النكاح فاسد ولا تحل إجازة السيّد له.

فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّه لم يعص الله وإنّما عصى سيّده فاذا إجازه فهو جايز له الحديث.

وفي رواية أُخرى فقال ابو جعفر عليه السلام: «إنّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله إنّما عصى سيّده ولم يعص الله أن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة وأشباهه»[1] الحديث.

---

(١) وسائل الشيعة: ج ٢١ باب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والاماء ح ٢ ص ١١٥.

تقريب دلالة الرواية على أن النكاح لم يكن ممّا حرمه الله حتّى يقع فاسداً ولا يصلحه إجازة السيّد فتدلّ حينئذٍ على ملازمة النهي المولوي للفساد في المعاملات ولكن فيه أن الظاهر من المعصية المنفية بقرينة المقابلة إنّما هو عدم كونه ممّا لم يمضه الله ولم يشرعه له كما كان ذلك هو المراد أيضاً من معصية السيّد حيث أريد منها عدم إجازة السيّد له وعدم إعطائه السلطنة في النكاح في قبال إذنه بذلك فإنّ مقتضى المولوية والعبدية هو عدم نفوذ تصرّفات العبد في شيءٍ إلّا بإجازة وإذن سيّده ومولاه فكان المراد حينئذٍ من قوله عليه السلام: «إنّه لم يعص الله سبحانه ... إلى آخره». هو أن النكاح ليس ممّا لم يشرعه الله في حقّه بحسب أصل الشرع حتّى يقع باطلاً وإنّما كان عدم التشريع والإمضاء من قبل سيّده فاذا أجاز جاز ونحن نقول أيضاً بإستتباع مثل هذا النحو من المعصية للفساد بلا مجال لإنكار من أحد، أي توضيحه ما أفاده أستاذنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٨٦»: إنّه لو كان لفظ المعصية ظاهراً في مخالفة الحكم التكليفي لإستلزم أن يكون سيّد العبد قد أمره بشيء أو نهاه عنه فخالفه فيه لتصح نسبة المعصية إليه وذلك خلاف ظاهر الرواية إذ ظاهرها أن المولى لم يكن قد نهى عبده عن النكاح وإنّما أوقعه العبد قبل مراجعة سيّده وقبل أن يسبق منه نهيه عنه وعليه يلزم أن نحمل لفظ المعصية المتعلقة بالسيّد على مخالفة الحكم الوضعي ومعه لا يمكن أن يستفاد معصية العبد لسيّده في الحكم الوضعي معصيته لله تعالى في الحكم التكليفي لأن مخالفة الحكم الوضعي لا توجب إلّا بطلان المعاملة وعدم لزومها كما لا يخفى مضافاً إلى لزوم التفكيك في مفاد لفظ المعصية في موردي النفي والإثبات بإرادة مخالفة الحكم الوضعي من المعصية في النفي إرادة مخالفة الحكم التكليفي منها في الإثبات

وذلك خلاف الظاهر كما أشرنا إليه.

وممّا يؤيد ذلك بل يشهد عليه أيضاً من عدم كون المراد من المعصية هو مخالفة النهي التحريمي قضية عدم إنفكاك معصية السيّد عن معصية الله من حيث وجوب إطاعته على العبد شرعاً وجوباً تكليفياً كا في إطاعة الوالد فإنّه لولا ما ذكرنا كان اللازم في المقام هو فساد النكاح المزبور مع أنّه خلاف ما تضمنه الرواية من الحكم بالصحة ومن هذه الجهة أيضاً إستدل بعضهم بهذه الرواية على عدم دلالة النهي التحريمي على الفساد بتقريب ما عرفت من الملازمة بين معصية السيّد وبين معصية الله، أي بيانه ما نقله أستاذنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٨٥»: فهو أن الرواية ظاهرة في الدلالة على صحّة نكاح العبد بغير إذن سيّده بعد إجازته إيّاه وعلى عصيان العبد لسيّده وعدم عصيانه لله تعالى ولاريب في أن عصيان العبد لسيّده مستلزم لعصيانه لله تعالى فلابدّ أن يكون المراد بالعصيان المنفي عن العبد هي مخالفة عمله للقانون الشرعي في الحكم الوضعي فيكون مفاد كلامه عليه السلام هو أن العبد في نكاحه بغير إذن سيّد لم يأت بمعاملة غير مشروعة وأن تصرّفه في نفسه بالنكاح بغير إذن سيّده لا يبطل مشروعية المعاملة الّتي أتى بها غاية الأمر أن نفوذ هذه المعاملة ولزومها في حق العبد متوقّف على رضا سيّده بها لأنها معاملة أجراها في مال غيره فيكون عصيان العبد للنهي التكليفي غير ضار بمشروعية النكاح الّذي أوقعه بغير إذن سيّده وذلك يدلّ على أن عصيان النهي المولوي في المعاملة المشروعة لا يوجب فسادها وعدم مشروعيتها وظهور الرواية في عدم دخل خصوصيّة المورد في الحكم يوجب عمومه لجميع المعاملات.

وإن كان لايخلو ذلك أيضاً عن إشكال لإمكان دعوى أن صحة النكاح

ونفوذه بعد إجازة السيّد أنما هو من جهة إرتفاع معصيّة الله حسب تبعيتها لمعصية سيّده عند إجازة السيّد له وإلّا فقبل إجازة السيّد له بمقتضى كونه عصيان للنهي التكليفي لايكون النكاح صحيحاً فعلياً ومؤثّراً في تحقّق علقة الزوجية بل وإنّما غايته كونه صحيحاً شأنياً وعليه فلا مجال للإستدلال بهذه الرواية على عدم دلالة النهي التحريمي على الفساد.

وذكر أستاذنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٨٥» في الجواب عن الإستدلال قال: إنّ ظاهر من لفظ العصيان المستند إلى العبد هو كون معناه شيئاً واحداً في موردي النفي والإثبات أعني بهما قوله عليه السلام: «إنّه لم يعص الله وإنّما عصى سيّده» فاذا كان مفاد لفظ العصيان في مورد النفي هو مخالفة القانون الشرعي في الحكم الوضعي لزم أن يكون لفظ العصيان في مورد الإثبات أعني به عصيان السيّد هو أيضاً مخالفة القانون الشرعي في الحكم الوضعي أعني به توقّف نفوذ نكاح العبد مثلاً على إجازة سيّده فيكون عدم إستيذان العبد سيّده في إيقاع النكاح معصية لهذا القانون الوضعي وعليه لاتكون الرواية المزبورة دالة على عدم إستلزام النهي المولوي للفساد وذلك لأن مخالفة العبد للقانون الوضعي في نكاحه لاتستلزم نهياً مولوياً لتكون للرواية دلالة على المدّعى المزبور بل يكون مفاد الرواية هو توقّف نفوذ نكاح العبد ولزومه على إجازة مولاه تقدّمت على النكاح أو تأخرت عنه فاذا تقدّمت فقد إقترن النكاح بشرطه وإذا تأخرت فقد وقع النكاح غير مقترن بشرطه فيكون العبد عاصياً في هذا النكاح حتّى تحصل الإجازة من سيّده فاذا حصلت فقد إنتفت المعصية وجاز النكاح.

وقد ظهر ممّا ذكرنا كلّه فساد ما أفاده المحقّق النائينيّ من الجواب في

«الأجود: ج ٢ ص ٤٠٧»: ولكن التحقيق فساد الإستدلال المذكور لأن صحته تتوقّف على أن يراد من العصيان في كلّ من الموردين معنى يغاير ما يراد منه في الآخر وهذا خلاف الظاهر جداً فالظاهر أن المراد من عصيان الله تعالى المستلزم للفساد بمقتضى مفهوم الرواية هو العصيان التكليفي.

وأمّا ما ذكر من تحقّق عصيانه تعالى في المقام لإستلزام عصيان السيّد له فهو وإن كان صحيحاً إلّا أن المنفي في الرواية ليس مطلق عصيانه تعالى بل خصوص عصيانه المتحقّق بمخالفة نهيه الراجع إلى حقّه تعالى على عبيده مع قطع النظر عن حقوق الناس بعضهم على بعض فيكون المتحصل من الرواية أن عصيان العبد لسيّده بنكاحه من دون إذنه لو كان ناشئاً من مخالفة نهي متعلّق بذلك النكاح من حيث هو في نفسه لما فيه من المفسدة المقتضية لذلك لأوجب ذلك فساده كما في النهي عن النكاح في العدة لأن متعلّق هذا النهي مبغوض للشارع حدوثاً وبقاء لإستمرار مفسدته المقتضية للنهي عنه.

وأمّا إذا كان عصيان العبد ناشئاً من مخالفة النهي عن التمرد على سيّده فهو يدور مدار تمرده عليه حدوثاً وبقاء فاذا رضي سيّده بما عصاه فيه إرتفع عنه النهي بقاء فلا يكون موجب لفساده ولا مانع من صحته وقد تقدّم جوابه بأن النهي عن التشريع.

وأجاب عنه أستاذنا الخوئيّ في «هامش الأجود: ج ٢ ص ٤٠٧» بنفس ما تقدّم قال: بل التحقيق أن يقال إن المراد من لفظ العصيان الوارد في هذه الروايات هو العصيان الوضعي في كلّ من الموردين بتقريب أن النكاح المزبور بما أنّه كان مشروعاً في نفسه في الشريعة المقدسة لايكون مانع من صحته ونفوذه

إلّا عدم رضاء السيّد به وعدم إجازته له فاذا إرتفع المانع بحصول الإجازة جاز النكاح. والوجه في ذلك أن نكاح العبد بغير إذن سيّده ليس من التصرّفات المحرمة شرعاً ولذا لو عقد العبد لغير نفسه لما إحتاج نفوذه إلى إجازة سيّده قطعاً كما أن غير العبد لو عقد للعبد لإحتاج نفوذه إلى إجازة سيّده بلا إشكال مع أنّه لم يتحقّق في الفرض عصيان تكليفي من العبد ولا من غيره بالضرورة فيتعين أن يكون المراد من العصيان في الروايات هو العصيان الوضعي فيكون المتحصل من الروايات والله العالم. أن النكاح لو كان غير مشروع في نفسه كما إذا كان واقعاً في العدة ونحو ذلك لكان ذلك باطلاً وغير قابل للصحة.

وأمّا إذا كان في نفسه مشروعاً غاية الأمر أنّه إعتبر في صحته ونفوذه رضاً سيّده به كان فساده دائراً مدار عدم رضا السيّد حدوثاً وبقاء ويؤيده ما ذكرناه أنّه لو كان العقد محرماً لعارض كما إذا قصد به إضرار مسلم ونحو ذلك لما حكم بفساد العقد قطعاً مع أن حرمة هذا العقد حرمة لا تقبل الإرتفاع أبداً فيكشف ذلك عن أن الحرمة التكليفية لا تستلزم فساد العقد أبداً.

وقال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٣٦»: ومن الأخبار الّتي إستدل بها للفساد رواية ابن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من طلق ثلاثاً في مجلس فليس من خالف كتاب الله عزّوجلّ رد إلى كتاب الله»[1]. وبمضمونه أيضاً روايات كثيرة ولكن الجواب عنها يظهر ممّا سبق حيث أن مخالفة الطلاق ثلاثاً في مجلس واحد لكتاب الله والسنة إنّما هي من جهة كونه ممّا ردع الله عنه ولم يشرعه في كتابه ونحن نقول بالفساد فيما كان من هذا القبيل.

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٢ ب ٢٩ أبواب مقدّمات الطلاق ح ٨ ص ٦٤.

الأمر الثالث: في النهي التشريعي قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٢ ص ٤٦٤»: في أنّه هل يوجب فساد العبادة أو المعاملة أم لا ولتوضيح المرام ينبغي بيان حقيقه التشريع في الأحكام فنقول إن حقيقة التشريع بعد أن كانت من سنخ البناء القلبي الّذي هو من أفعال الجوانح دون الفعل الخارجي الّذي هو من أفعال الجوارح فتارة في مقام التشريع يبني الإنسان على وجوب شيء أو حرمته لكن لا بما أنّه من الدين، أي يرى نفسه مصلحاً عاماً يراعي المجتمع العام فينشأ له برأيه قوانين يلزم إتباعها نظير القوانين المجعولة من طرف السلطان بين الرعية وأخرى يبني على وجوب شيء أو حرمته في الدين بما أنّه مشروع وذلك بأن يدعي نفسه شارعاً كالنبيّ صلى الله عليه وآله ثمّ في مقام شارعيته يجعل الشيء الفلاني واجباً أو حراماً أو غير ذلك. وثالثة: يبني على وجوب شيء أو حرمته في الدين بما أنّه هو الحكم المنزل من الله سبحانه بتوسيط رسوله من دون إدعائه الشارعيّة لنفسه.

ذكر أستاذنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٨٧» ربما يقال: إنّ إنشاء الحكم بالطريقة الأُولى ليس تشريعاً وإن كان شبيهاً به كلّ الشبه لأن التشريع هو إدخال ما لا يعلم كونه من الدين في الدين وعليه لا يكون تأسيس الإنسان للأحكام الّتي يريد أن يجعلها ديناً يدعو غيره إلى العمل به في عرض بقيّة الأديان تشريعاً لأنّه لم يضف إلى دين حكماً ليس منه كي تكون تلك الإضافة تشريعاً في ذلك الدين وإن كان إنشاء الحكم بهذه الطريقة أقبح من التشريع ولكن لا يخفى أن حرمة التشريع لو كانت شرعية سمعية وكانت بذلك اللسان لكان للتفكيك بين الطريقتين في إنشاء الأحكام وجه مقبول.

وأمّا إذا كانت حرمة التشريع عقلية كما هو الظاهر فلا فرق بين الطريقتين

فيكون إنشاء الحكم بكلّ منهما تشريعاً لإتحاد ملاك حرمة ذلك الإنشاء فيهما ولا تتقيد حرمة التشريع بإدخال الحكم المنشأ جديداً في الدين لأن التشريع في نظر العقل هو نبأ من ليس هو أهلاً لذلك على وجوب شيء لا يعلم بوجوبه أو حرمة شيء لا يعلم بحرمته وإلتزامه في نفسه بذلك الحكم الّذي بنى عليه في قلبه سواء عمل على طبقه أم لم يعمل وسواء كان بصدد جعل تلك الأحكام الّتي بنى عليها في نفسه ديناً مستقلاً في عرض غيره من الأديان أم كان بصدد إكمال الدين الّذي يتبعه بضم ما أنشأه من الأحكام إليه وسواء كان ما بنى على وجوبه مثلاً واجباً في الواقع وهو لا يعلم به أم لم يكن له الحكم الّذي بنى عليه كما ستشير إليه وعلى كلّ فإنشاء الحكم بالطريقة الثالثة لاريب في كونه تشريعاً كما أن إنشاء الحكم بالطريقة الثانية لاريب في عدم كونه تشريعاً.

وذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ٢ ص ٤٠٩» فرضاً آخر قال: كحكم العقل بقبح التشريع فإنّ حكمه به إنّما هو من جهة كون التشريع تصرّفاً في سلطان المولى بغير إذنه فما لم يحرز كون الحكم مشروعاً يكون إسناده إلى المولى تصرّفاً في سلطانه وإفتراء عليه وهو قبيح ولا فرق في ذلك بين ما إذا علم المكلّف بعدم كون ذلك الحكم مشروعاً وما إذا شكّ في ذلك لأن ملاك القبح في الصورتين أمر واحد أعني به التصرّف في سلطان المولى بغير إذنه ولا يبعد أن يكون حكم العقل بقبح الكذب من هذا القسم وعليه يكون الأخبار بشيء عند عدم إحراز مطابقته الواقع كإسناد شيء إلى المولى مع عدم إحراز كونه مشروعاً محكوماً بالقبح عقلاً سواء كان المخبر عالماً بعدم المطابقة أم كان شاكاً فيها.

أجاب عنه أستاذنا الآمليّ في «المجمع: ج ٢ ص ٩٧»: وأمّا إذا كان معتقداً

في نفسه بأنه ليس من الدين ويعلم أنّه ليس بنبي ولا مصلح للإجتماع ويعلم أنّه لاقصور في التبليغ ولكن يبرز خلاف ما إعتقده لغرض من الأغراض فهذا من الإفتراء على الله تعالى والتشريع لايكون من الإفتراء على الله فهذا ليس من التشريع في شيء كما توهّمه شيخنا النائينيّ بل يكون التشريع تشريعاً بأحد المعاني الثلاثة فلو لم يكن ملحوظاً كما ذكر لا يكون تشريعاً.

وقال في «المنتهى: ص ١٨٩»: إنّ التشريع بكلا معنييه لايكون من سنخ الإفتراء على الله تعالى لأن الإفتراء على الله تعالى أو على غيره هو الإخبار عنه بأنّه فعل كذا أو قال كذا وقد عرفت وستعرف أن التشريع ليس إخباراً عن الله تعالى بأنّه قد أوجب الفعل الكذائي أو حرمه بل المشرع هو بنفسه يبني في نفسه على وجوب شيء مثلاً ويأمر من يتبعه بالعمل على طبق بنائه للمصلحة الّتي تخيلها.

وقال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٦٤»: وعلى التقادير تارة يخبر أو يعمل على طبق تشريعه وأخرى لا يخبر ولا يفتى بذلك ولا كان له عمل على طبق ما شرعه كما لو كان تشريعه في حكم عمل غيره الّذي هو أجنبي عنه ثمّ على التقدير الأخير تارة يكون تشريعه في أصل الحكم الشرعي وأخرى في تطبيقه على المصداق الخارجي فهذه صور متصورة في التشريع.

وتوضيحه: ذكر أستاذنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٨٩»: فهو أن يبني على أن بعض أفراد الصلاة الواجبة مثلاً المشتمل على بعض المستحبّات يكون بجميع أجزائه وخصوصيّاته الواجبة والمستحبّة فرداً للصلاة الواجبة فقط، كما أنّه يمكن أن يبني على أن الفرد الناقص من أفرادها هو فرد للصلاة التامّة من حيث الأجزاء والشرائط فيأتي به إمتثالاً لأمرها.

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٦٤»: وبعد ذلك نقول: أمّا القسم الأوّل: أي القوانين العرفية فلا مجال لدعوى كونه قبيحاً عقلاً ومحرماً شرعاً فإن مجرد البناء والإلتزام على وجوب شيء لا بما أنّه من الدين والشرع لا يقتضي كونه قبيحاً عقلاً ومحرماً شرعاً بوجه أصلاً وإن كان قد عمل على طبق ما شرعه فضلاً عما لو لم يكن له عمل على طبقه.

وأمّا القسم الثاني: فكذلك أيضاً من حيث تشريعه وبنائه على وجوب شيء أو حرمته. نعم، إنما يكون المحرم في هذا القسم هو حيث إدعائه الشارعيّة لنفسه حيث أنّه من أكبر المعاصي وكان العقل أيضاً مستقلاً بقبحه كما أنّه لا ينبغي الإشكال أيضاً في قبح. القسم الثالث وحرمته إذ كان فضولياً في أمر المولى وكان إخباره بذلك أيضاً إفتراء عليه.

والأمر كما ذكره بل في الثاني يوجب الإرتداد لإنكاره خاتم النبوة صلى الله عليه وآله ونحوه، بل في الأوّل أيضاً يكون قبيح عقلاً وحرام شرعاً بأن يجعل القانون الحكوميّة في المجلس الشورى للملكة فإنّ تلك الموضوعات المطرحة، إمّا لها حكم شرعي أم لا، الثاني: غير ممكن لأن كلّ موضوع له حكم شرعي، ولو الأصل فلا محالة يتعين الأوّل فإنّ جعل القانون على وفق الحكم الإسلامي فهو وإلّا لو كان على خلافه كان قبيحاً عقلاً لأنّه جعل الحكم لمن ليس له الأهلية والولاية والسلطنة على مثل ذلك فهو ناقص وتصرّف في سلطان الله.

وأمّا وجوب العمل على طبق القانون بعد الجعل من جهة العناوين الثانوية كإختلاف النظام والضرر والحرج وتلف الأموال والنفوس والأعراض ونحو ذلك، هذا كلّه في غير الحكومة الإسلاميّة فإنّها أحكام إسلاميّة ولائية إن شاء الله

مجعولة في مجلس الشورى بقى أُمور:

الأمر الأوّل: هل التشريع هو البناء النفسي على كون الفعل الفلاني محكوماً بأحد الأحكام الخمسة والإلتزام القلبي بذلك سواء إقترن بالعمل على طبقه أم لم يقترن أو هو ذلك مع إقترانه بالعمل على طبقه إختار المحقّق العراقيّ الوجه الأوّل وهو الصحيح.

قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٤٦٥»: ولكن حيث أن روح التشريع وحقيقته من سنخ البناءات القلبية من غير دخل فيه للإخبار أو الفتوى على طبقه بل ولا للفعل الخارجي الجوارحي بشهادة تعلّق التشريع بحكم فعل الغير كالتشريع في إيجاب الصلاة والصوم على الحائض والنفساء فلا جرم ما هو المحرم بالحرمة التشريعية أيضاً لايكون إلّا نفس البناء القلبي الّذي هو من فعل الجوانح دون العمل الخارجي أو الإفتاء بشيء كما هو واضح.

وإختار الوجه الثاني المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ٢ ص ٤١٢» قال: التشريع ليس عبارة عن العمل القلبي المحض لأنّه بنفسه لايكون تصرّفاً في سلطان المولى وإفتراء عليه بل هو داخل في باب العزم على المعصية الّذي ورد في أخبار كثيرة العفو عنه كما أنّه ليس عبارة عن نفس الفعل الخارجي بما هو بالضرورة بل هو عبارة عن الفعل الصادر عن هذا البناء القلبي بالجرى على طبقه في الخارج، ولو كان ذلك بالإفتاء على طبقه فحقيقة التشريع وإن كانت متقومة بالبناء القلبي إلّا أنّه جهة تعليلية لصدق عنوان التشريع على ما يصدر من المكلّف في الخارج من عمل أو إفتاء فمصداق التشريع إنّما هو الفعل الصادر من المكلّف وإن كان قوام كونه تشريعاً هو البناء القلبي وعليه فما هو قبيح عقلاً وحرام

شرعاً إنّما هو نفس الفعل الخارجي الصادر عن البناء القلبي.

أي هو مصداق التشريع المحرم وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٦٥» بقوله: منظور فيه لما عرفت من أن روح التشريع وحقيقته ليس إلّا عبارة عن نفس البناء القلبي وأن العمل والإفتاء كالإخبار به خارج عن حقيقة التشريع حيث كان مرجع الإفتاء إلى كونه أظهاراً وإبرازاً لذلك البناء القلبي كالإخبار ومرجع العمل إلى كونه إمتثالاً لما شرعه بحسب بنائه على الوجوب أو الحرمة وعليه فلا يكاد يوجب حرمة التشريع حرمة الإفتاء والعمل الخارجي الجوانحي حتّى يوجب فساده إذا كان عبادة، ولو مع فرض إنكشاف مشروعية المأتي به واقعاً وتبين كون ما بنى على وجوبه أو جزئيته بإعتقاد حرمته ومانعيّته واجباً شرعاً وجزء للمأمور به واقعاً وفرض كون تشريعه في تطبيق المأمور به على المصداق لا في مقام الأمر الشرعي.

وذكر أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٨٩»: فأمّا العبادة المأتي بها تشريعاً فإن كانت مأموراً بها في الواقع ولكن المشرع لا يعلم بكونها مشروعة فلا محالة تقع صحيحة بناءً على القول الأوّل من كون التشريع فعلاً قلبياً ليس إلّا إذ لا نقص فيها من حيث الأجزاء والشرائط سواء كان التشريع في أصل الحكم أو في تطبيق الواجب على الفرد الّذي تخيل كونه مشتملاً على بعض الزيادات غير المأمور بها في العبادة وكانت في الواقع مأموراً بها، إمّا لأنها جزء من العبادة الواجبة في الواقع.

وإمّا لأنها من المستحبات فيها أو في التطبيق على الفرد المشتمل على الزيادات غير المبطلة وإن لم تكن مأموراً بها في الواقع وكذلك تقع العبادة صحيحة على القول الثاني بناء على عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع فإنّ التشريع

وإن تحقّق بنفس العبادة إلّا أنها لما كانت مأموراً بها في الواقع لم يكن هناك ما يمنع من التقرب إن قلت لاريب في أن قصد إمتثال الأمر من شروط صحة العبادة ومع قصد التشريع لا يتأتي منه قصد إمتثال أمر العبادة وإن كانت مأموراً بها في الواقع لفرض أن المكلّف لا يعلم بذلك وبنائه وجوبها تشريعاً لما كان قصد إمتثال هذا الوجوب مقرباً وقصد إمتثال الوجوب التشريعي لايوجب إرتباط العمل به تعالى وخضوع العامل بل بالمشرع ومعه كيف تكون العبادة المأتي بها بهذا الداعي مقربة إليه تعالى وإن كانت متعلقة لأمره في الواقع قلت: أمّا التشريع في التطبيق فلا يتوجّه عليه هذا الإيراد لفرض أن المشرع بالتطبيق يعلم أن طبيعة العبادة مأمور بها وإنّما قصد التشريع في الفرد الّذي يريد به تحقيق إمتثال الأمر المتعلّق بالطبيعة فلا محالة ينحصر الإشكال المزبور في التشريع بأصل الجعل وحينئذٍ نقول صدور العمل من فاعله عبادة ومقرباً إلى الله تعالى لايتوقّف إلّا على كون العمل المأتي به صالحاً للتقرب به مع الإتيان به بقصد التقرب به إلى الله تعالى وصلاحيّة العمل لذلك تارة تكون ذاتية كجملة العبادات من الصلاة والصوم وغيرهما وأُخرى تكون عرضيّة تحصل له بسبب تعلّق الأمر به كجملة الأعمال من غير العبادات إذا تعلّق الأمر بها لأمر فإنّها يصح أن يأتي بها فاعلها عبادة إذا قصد إمتثال أمرها ومثل هذه الأعمال تتوقّف عباديتها والتقرب بها إلى الله تعالى على تعلّق أمره تعالى بها كغسل الثوب من النجاسة.

وأمّا ما كان صالحاً للتقرب به والعبادية بذاته كالسجود والتسبيح فيصح التقرب به ويقع عبادة من فاعله بنفس الإتيان به بداعي التقرب به إلى الله تعالى وقصد الخضوع به له تعالى لأن العمل صالح لذلك بذاته ولذا حكموا بصحة

صلاة من صلّى الفريضة فرادى فأعادها ندباً بالجماعة ثمّ إنكشف له بطلان صلاته فرادي مع أنّه لم يقصد بصلاته المعادة جماعة إلّا إمتثال الأمر الندبي فيكون وقوع ما لم يقصده وهو إمتثال أمر الفريضة بهذه الصلاة المعادة مبنياً على ما أشرنا إليه من كون المأتي به صالحاً للتقرب به والعبادية بذاته وليس المأمور بها في الواقع المأتي بها تشريعاً لعدم علم الآتي بها بمشروعيتها فإنّه بعد تأتي نيّة التقرب بها منه يكون قد تعبد وتقرب بعبادة صحيحة في حد ذاتها غير فاقدة لشيء ممّا يعتبر في صحة العبادة ... إلى آخره. هذا بناء على كون التشريع هو الإلتزام القلبي والقول الآخر بناءً على عدم الملازمة.

وأمّا المحقّق النائينيّ القائل بسراية قبح التشريع إلى العمل وأن التشريع هو العمل مع البناء القلبي مع القول بالملازمة بين حكم العقل والشرع كما ستعرف ذهب إلى التفصيل في المقام قال في «الأجود: ج ٢ ص ٤٠٨»: أمّا النهي التشريعي أن المعاملة الّتي لا يعلم كونها مشروعة وممضاة عند الشارع إذا أتى بها بقصد ترتّب الأثر عليها تشريعاً فهي إن بقيت على ما هي عليه من الجهل بكونها مشروعة فلا إشكال في فسادها إلّا أنّه ليس من جهة دلالة النهي على الفساد بل من جهة عدم ترتّب الأثر عليها عند الشكّ فيه.

وأمّا إذا إنكشف بعد ذلك كونها مشروعة وممضاة عند الشارع وإن كان المكلّف من جهة عدم علمه بالحال قد أوقعها على وجه التشريع والمبغوضيّة فلا وجه للقول بفسادها ولذلك لأن المنهي عنه حينئذٍ إنّما هو عنوان التشريع وإيقاع المكلّف المعاملة بهذا العنوان المنتفي بالعلم بكونها مشروعة.

وأمّا نفس المعاملة بذاتها فليس فيها جهة مبغوضيّة أصلاً فلا يكون مثل

هذا النهي موجباً للفساد كما عرفت.

وأمّا العبادات فالحقّ أن النهي التشريعي فيها يدلّ على فسادها مطلقاً ـ إلى أن قال في ص «٤١١»: ـ إنّ العبادة المأتي بها تشريعاً بما أنها محكومة بالقبح بحكم العقل تكون محرمة بحكم الشرع أيضاً لقاعدة الملازمة فتكون مبغوضة واقعاً حين وقوعها فلا محالة تقع فاسدة وإن إنكشف بعد ذلك كونها مشروعة في نفسها ـ إلى أن قال في ص «٤١٢»: ـ قد عرفت فيما تقدّم أنّه لا يكفي في صحة العبادة وحصول التقرب بها رجحانها في نفسها بل لابدّ مع ذلك من كونه غير مزاحم بالقبح الفاعلي وعليه فبما أن الفعل الصادر تشريعاً يصدر من المكلّف قبيحاً ومبغوضاً لايكون قابلاً لأن يتقرب فاعله به وإن كان الفعل راجحاً في حد نفسه فإتضح من جميع ما ذكرناه أن الحرمة التشريعية كالحرمة الذاتية في دلالتها على الفساد في خصوص العبادات إلّا أن جهة الدلالة فيهما مختلفة.

وأجاب عنه أستاذنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٩١»: ولايخفى ما فيه من مواقع النظر، أمّا أوّلاً: فلأنّه بناءً على ما أفادهقدس سره في دلالة النهي المولوي عن السبب على فساد المعاملة من إستلزام النهي المزبور لسلب قدرة المكلّف على الفعل المنهي عنه لايتصور الفرق بين النهي المتعلق بالفعل المبغوض في نفسه لذاته وبين النهي عن التشريع بالفعل الموجب لبغض الفعل بالعرض وتعليل ذلك بأن النهي في الأوّل متعلّق بالفعل الصادر دون النهي التشريعي فإنّه متعلّق بالإصدار غير موجب للفرق في الملاك الّذي إستند إليه في دلالة النهي المولوي على الفساد في المعاملة أعني به إستلزام النهي لسلب القدرة فإنّ النهي عن الفعل الصادر إذا كان موجباً لسلب القدرة فكذلك النهي عن إصدار الفعل هذا مضافاً إلى أن

التشريع بناءً على السراية يوجب تعلّق النهي بنفس الفعل المشرع غاية الأمر بسبب التشريع لا بسبب مفسدته الذاتية.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الفعل المأتي به عبادة بعنوان التشريع إذا كان حسناً في الواقع وتأتي من فاعله بنيّة القربة فلا موجب لفساده وعدم صحة التقرب به إلّا توهّم أمرين:

أحدهما: القبح الفاعلي وقد تقدّم أنا لا نسلم قدحه بصحة العبادة وإفساده لها مع كونها جامعة لجميع الأجزاء والشرائط.

ثانيهما: طرو مفسدة على العبادة بسبب طروّ عنوان التشريع عليها وهو لا يلتزم بقدح ذلك في العبادة لأن العبادة في نفسها صالحة للتقرب بها وإنّما يكون التشريع بإيقاعها غير عالم بمشروعيتها فلا محالة يكون متعلّق المفسدة الحادثة بسبب التشريع هو إيقاع العبادة بذلك النحو.

وأمّا نفس العبادة ولا نقص فيها هذا والّذي ينبغي أن يقال هو أن التشريع إن إستلزم سراية حرمته إلى العمل الّذي تعلّق به فلا يوجب تحريمه لفساده إذا كان معاملة لأنا قد بينا فيما سبق عدم إستلزام النهي المولوي لفساد المعاملة.

وأمّا إذا كان متعلّق التشريع عبادة فإن كان المكلّف ملتفتاً إلى حرمة التشريع وكونه قبيحاً فلا محالة توجب سراية النهي إلى متعلّق التشريع فساد العبادة لتنجز النهي عن فعل تلك العبادة لوقوعها مبغوضة على فاعلها وكذلك الجاهل المقصر وإن كان المكلّف غافلاً من حكم التشريع أو ناسياً له صحت العبادة لعدم فعلية البغض الّذي يستلزمه النهي الّذي تعلّق به النسيان أو الغفلة ولفرض كون العمل في حد ذاته ممّا يصلح للتقرب به هذا كلّه في التشريع في أصل الحكم.

وأمّا إذا كان التشريع في تطبيق الواجب على بعض أفراده، إمّا بزيادة

ما يرى في نفسه أنّه فعل زائد في العبادة.

وإمّا بنقص ما يرى أنّه من العبادة بحسب الشرع ولكن يرى أن نقصه منها أجدر بها في ذلك الوقت فإن كان ما زاده فيها بإعتقاده ليس زائداً عليها في الواقع بل هو بعض أجزائها يكون ذلك الجزء منهياً عنه في الواقع بناءً على سراية النهي من التشريع إلى الفعل الّذي تعلّق به التشريع وبالنهي عنه ينكشف أن ذلك الجزء ليس طبيعية جزءً بل الحصة الخاصّة منه يكون هو الجزء أعنى بها الحصة الّتي لم يتعلّق بها التشريع لأن تعلّق النهي المولوي بشيء ينافي إعتبار كونه جزءً من مركب مأمور به مع إطلاق دليل كون ذلك الشيء جزءً من المركب المأمور به فالجمع بين دليل حرمة ذلك الجزء الّذي تعلّق به التشريع وإطلاق دليل كون طبيعي ذلك الجزء جزء من المركب المأمور به يقتضي تقييد دليل الجزء بغير الحصة الّتي تعلّق بها التشريع وعليه يكون ما أتى به من العبادة فاسداً لنقصه إذ الجزء الّذي تعلّق به التشريع ليس جزء من العبادة المأمور بها بل جزئها هو ما لاتشريع فيه وإن كان مازاده فيها بإعتقاده ليس زائداً عليها في الواقع لعدم إعتبار الشارع كونه جزءً منها فإن كانت تلك الزيادة ممّا إعتبر الشارع عدمها قيداً في العبادة فلا محالة تكون العبادة فاسدة وإلّا فلا موجب لفسادها لأن فعل المنهي عنه بالنهي المولوي في العبادة لا يوجب فسادها إذ لم يعتبر الشرع عدمه قيداً فيها كالنظر إلى الأجنبية أو لمسها في حال الصلاة.

وأمّا إذا نقص العبادة شيئاً يعتقد أنّه بعض منها في أصل الشرع ولكن رأى أن الأصلح بها في الوقت الّذي فعل العبادة فيه هو نقصها من ذلك الشيء فإن صادف المأتي به الواقع وكانت العبادة المأمور بها في أصل الشرع هو نفس ذلك الناقص فلا محالة تقع العبادة صحيحة وإلّا وقعت فاسدة لنقصها عما هو معتبر

فيها في أصل الشرع كما لايخفى. والأمر كما ذكره والدلالة على الفساد في النهي المولوي تقدّم بيانه.

الأمر الثالث قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٤٦٥»: يبقى الكلام في أن حكم العقل بالقبح في المقام هل هو بنحو يستتبع حكمه أيضاً بإستحقاق العقوبة كما في حكمه بقبح المعصية لكونها ظلماً على المولي حتّى لايكون المورد قابلاً للحكم المولوي الشرعي أو أنّه بنحو لا يستتبع للحكم بإستحقاق العقوبة كما في حكمه بقبح الظلم حتّى يكون المورد قابلاً للحكم المولوي الشرعي وكان المجال أيضاً لإستكشاف الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة بناءً على تماميتها وفي مثله لايبعد دعوى كونه من قبيل الثاني إذ نقول بأن التشريع وإن كان نحو ظلم على المولى لكونه تصرّفاً في سلطانه بحيث يستقل العقل بقبحه إلّا أنّه لايكون بمثابة يستتبع الحكم بإستحقاق العقوبة كما في العصيان بل هو من هذه الجهة نظير الظلم على النفس الّذي يحكم العقل فيه بالقبح من دون حكمه بإستحقاق العقوبة عليه وعليه فكان كمال المجال لدعوى كونه محكوماً بالحرمة المولوية الشرعيّة بمقتضى الملازمة.

والسرّ في ذلك ذكر أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ص ١٩٤»: لأن التشريع ممّا يمكن الإلتفات إليه في حال التلبس به بل لابدّ من ذلك تحسب العادة إذ التشريع متقوم بعدم العلم بمشروعية الحكم الّذي يحكم به المشرع فهو في هذه الحال يرى نفسه أنّه قد حكم بما لم يعلم مشروعيته فهو مشرع بالحمل الشايع وإذا أمكن علم المكلّف بتحقّق موضوع التشريع في حقّه أمكن وصول حكمه المولوي إليه كما أن الظلم كذلك وعليه لايبقى مانع من جعل الحكم المولوي على وفقه من هذه الجهة.

وبذلك إختار المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ٢ ص ٤١١»: بوجه آخر الميزان في ذلك هو كون حكم ذلك المورد منجعلاً تكويناً وثابتاً له بالذات إذ كلّ ما كان كذلك لايكون قابلاً للجعل التشريعي قطعاً وهذا كقبح المعصيّة وحسن الطاعة وحجية القطع فإنا قد بينا سابقاً أن وجوب إمتثال كلّ تكليف وحرمة عصيانه ينتهيان بالأخرة. إلى أمر ذاتي أعنى به الحسن الثابت لنفس الإطاعة والقبح الثابت لنفس المعصيّة فإنّهما ثابتان لهما بالذات ضرورة أنهما لو كانا منتهيين إلى وجوب آخر لدار أو تسلسل ولأجل ذلك لا تكون الطاعة والمعصيّة قابلتين لتعلّق الحكم المولوي الشرعي بهما وكذلك حجيّة كلّ حجّة مجعولة تنتهي بالأخرة إلى حجية العلم في ذاته ضرورة أنّه لولا العلم بإعتبار الشارع أصلاً أو أمارة حجّة وكون العلم حجّة في ذاته لما كان ذلك الأصل أو تلك الأمارة حجّة فما هو حجّة تكوينية بالذات إنّما هو العلم.

وأمّا غيره فهو ينتهي إليه في سبيل حجيته لا محالة، ولو إنتهى العمل إلى غيره في حجيته لدار أو تسلسل وممّا ذكرناه يظهر أن قبح التشريع ليس على حد قبح المعصية ليكون ذاتياً له ومنجعلاً تكويناً فهو حينئذٍ قابل لتعلق الحكم المولوي الشرعي به وإذا كان كذلك فبالملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع تستكشف من قبحه عقلاً حرمته شرعاً.

وبذلك تم بحث النهي الدال على الفساد إن شاء الله تعالى وخرج إلى المبيضة في ربيع الثاني ١٤١٨ بيد مؤلّفه الحقير الفقير إلى رحمة ربه السيّدعباس المدرّسي اليزديّ نجل سماحة المرحوم آية الله العظمى السيّد يحيى المدرّسي اليزدي قدس سره وبه تم الجزء الثالث من موسوعتنا نماذج الأُصول في شرح مقالات الأُصول لمحقّق العراقيّ وأسأل الله التوفيق لطبع بقيّة الأجزاء.

فهرس المحتويات

مقدّمة	٥
مقالة في أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده	٧
في شبهة الكعبي	٤٦
في ثمرة النهي عن الضد	٤٨
في الفرق بين التعارض والتزاحم	٦٧
في مرجحات باب التزاحم	٧٩
في الترتب	١٠٥
أمر الأمر مع علمه بإنتفاء شرطه	٢١٢
متعلق الأوامر الفرد أو الطبيعة	٢٢٢
في بقاء الجواز عند نسخ الوجوب	٢٤٥
في الأمر بعد الأمر	٢٥٧
الكلام في النواهي	٢٦٠
في إجتماع الأمر والنهي	٢٨٧

مسألة أُصولية	٢٨٧
مسألة عقلية	٢٩٢
المراد بالواحد	٢٩٤
في الجهة التعليلية والتقييدية	٣٠٨
في العناوين المنتزعة	٣١٤
في نسبة العنوانين	٣٣٣
في تعدد الجهة	٣٤٤
عدم إبتناء المسألة على تعلّق الأحكام بالطبائع	٣٤٧
في عدم سراية الحكم إلى الفرد	٣٥١
في إجتماع الصلاة والغصب	٣٦١
في قيد المندوحة	٤٠٣
في النهي عن الشيء هل يقتضي الفساد	٥٥٠
النهي في العبادات	٥٥٢
النهي عن المعاملات بالمعنى الأعم	٦٢١
النهي عن المعاملات بالمعنى الأخص	٦٢٦