

مختصر

في

أصول الفقه



أبو الهيثم السمرقندي

تأليفه - ٧٧٧٨

محمد رضا الخفائي

Easy ad

مخاضك

في

أصول الفقه

يقرأ البعث سيدنا الاستاذ الاعظم

فقيه الطائفة زعيم الحوزة العلمية

سمحة آية الله العظمى الورع التقى

السيد أبو الفتح اسم الخوئي

دام ظله الوارف

الجزء الرابع

مطبعة النجف - النجف الاشرف

١٣٨٩ هـ

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين
واللعنة على اعدائهم اجمعين .

مشخصات کتاب

نام کتاب : محاضرات فی اصول الفقه

مؤلف : السيد ابوالقاسم الخوئی الموسوی

ناشر : انتشارات امام موسی الصدر

تیراژ : ۲۰۰۰ نسخه

چاپ : نمونه

ایران / قم / پاساژ قدس

سهم حق چاپ محفوظ است

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هل يجوز امر الامر مع علمه بانتفاء شرطه؟

لا يخفى ان شيخنا الاستاذ (قدّه) قد ذكر أن هذه المسألة باطلة من رأسها ، وليس فيها معنى مفعول لبحث عنه لا في القضايا الحقيقية التي كان الحكم فيها معمولاً للموضوع المفروض الوجود خارجاً ولا في القضايا الخارجية . اما في الاولى فلما ذكرناه في بحث الواجب المشروط من ان الحكم في القضية الحقيقية معمول للموضوع المقدر وجوده بجميع قيوده وشرائطه مثلاً وجوب الحج في الآية المباركة « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً » معمول لهنوان المستطيع على نحو مفروض الوجود في الخارج .

ومن الطبيعي ان فعلية مثل هذا الحكم مشروطة بفعلية موضوعه ووجوده خارجاً ويستحيل تخلفها عنه . وعليه فعلم الامر بوجود الموضوع أو بعدم وجوده اجنبي عن فعلية الحكم بفعلية موضوعه وعدم فعليته بعدم فعلية موضوعه بالكلية ، وليس له اى دخل في ذلك ، ضرورة ان الحكم في مثل هذه القضايا

لم يجعل من الاول لفاقد الشرط والموضوع ، مثلاً وجوب الحج في المثال المزبور لم يجعل من الابتداء لفاقد الاستطاعة ، فاذن لا معنى للتزاع في انه هل تعقل فعلية الحكم مع علم الحاكم بانتفاء فعلية موضوعه في الخارج ام لا ، ضرورة ان علم الحاكم به اجنبي عن ذلك رأساً ، فان الملاك في فعلية الحكم إنما هو فعلية موضوعه خارجاً ووجوده ، ضرورة استحالة تحلفها عنه . وعليه فلا تعقل صحة توجيه هذا التكليف فعلاً الى فاقد الشرط والموضوع ، بداهة أن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي ، فعندئذ لو وجه اليه تكليف فهو لا محالة يكون تكليفاً آخر غير الاول ، وهو خلاف مفروض الكلام .

واما في الثانية (وهي القضايا الخارجية) فلان جعل الحكم فيها يدور مدار علم الحاكم بوجود شرائط الحكم ، واما وجود هذه الشرائط في الخارج أو عدم وجودها فيه اجنبي عنه رأساً وليس له اى دخل فيه ، فاذن لا معنى للبحث عن جوازه مع علمه بانتفاء تلك الشرائط خارجاً وعدم جوازه ، ضرورة أن البحث على هذا الشكل اجنبي عما هو دخیل في هذا الحكم بالكلية ، وعليه فلا معنى له اصلاً كما لا يخفى .

ومن هنا قال : ان ما ذكره من ثمرة لتلك المسألة وهي وجوب الكفارة على من افطر في نهار شهر رمضان مع عدم تمامية شرائط الوجوب له الى الليل ليست ثمرة لها ، بل هي ثمرة مترتبة على مسألة فقهية وهي ان التكليف بالصوم هل ينحل الى تكاليف متعددة بتعدد آفات اليوم ، او هو تكليف واحد مشروط بشرط متأخر وهو بقاءه على شرائط الوجوب الى الليل .

وذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) انه لا يجوز امر الامرء مع علمه بانتفاء شرطه ، وان نسب ذلك الى الاشاعة حيث انهم يجوزون التكليف بالمحال ، ولا يرون فيه قبحاً اصلاً ، وقد افاد في وجه ذلك ما ملخصه : وهو ان الشرط

بما انه كان من اجزاء العلة التامة فيستحيل ان يوجد الشيء بدون ، ضرورة استحالة وجود المعلول بدون وجود علته والمشروط بدون وجود شرطه ، فان المركب ينحل بانحلال بعض اجزائه ، وبما ان العلة التامة مركبة من المقتضى والشرط والممانع فلا محالة تنفك بانتفاء كل منها ، وعليه فلا يعقل امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه إلا ان يكون المراد من لفظ الامر الامر ببعض مراتبه وهو مرتبة الانشاء ، ومن الضمير الراجع اليه بعض مراتبه الاخر وهو المرتبة الفعلية ، بان يكون النزاع في ان امر الأمر يجوز انشاءه مع علمه بانتفاء شرط فعليته وعدم بلوغه تلك المرتبة ، فاذن لا اشكال في جوازه بل في وقوع ذلك في الشرعيات والعرفيات ، ضرورة ان الامر الصوري اذا كان الداعي له الامتحان او نحوه لا يبعث والتحريك حقيقة واقع في العرف والشرع ، ولا مانع من وقوعه اصلا. الذي ينبغي ان يقال في هذه المسألة هو ان الكلام فيها مرة يقع في شرائط الجمل ، ومرة اخرى في شرائط المجمول ، لما ذكرناه من ان لكل حكم مرتبتين : مرتبة الجمل ، ومرتبة المجمول .

اما الكلام في الاولى فلا شبهة في انتفاء الجمل بانتفاء شرطه ، وذلك لان الجمل فعل اختياري للعولى كبقية افعاله الاختيارية . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان كل فعل اختياري مسبوق بالمبادئ التفسائية وهي الارادة بمقدماتها من التصور والتصديق ونحوها .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا يمكن جمل الحكم من المولى مع انتفاء شيء من تلك المبادئ والمقدمات ، ضرورة انه معلول لها ومشروط بها . ومن الطبيعي استحالة وجود المعلول بدون وجود علته ، ووجود المشروط بدون تحقق شرطه ، وهذا من الواضحات الاولى وغير قابل لان يكون ذلك محل البحث والافطار .

ومن هنا يظهر ما في كلام صاحب الكفاية (قدّه) حيث جمل هذا محل الكلام والنزاع - هنا - ولاجل ذلك حكم بعدم الجواز . هذا من جانب . ومن جانب آخر ان ما ذكره (قدّه) من الجواز فيما إذا لم يكن الامر بداعي البعث والتحريك واقعاً بل كان بداعي الامتحان أو نحوه ايضاً خارج عن محل البحث ، ضرورة ان محل البحث في الجواز وعدمه إنما هو في الاوامر الحقيقية التي يكون الداعي فيها البعث والتحريك نحو ايجاد متعلقاتها في الخارج حقيقة . اما في الاوامر الصورية التي ليس الداعي فيها البعث نحو ايجاد متعلقاتها في شيء ، بل الداعي لها الامتحان او غيره فلا اشكال في جوازها مع علم الأمر بانتفاء شروط فعليتها ، بل لا اشكال في وقوعها في العرف والشرع كما هو ظاهر .

فالنتيجة انه لا مجال للنزاع في الاوامر التي لم يكن الداعي فيها وقوع متعلقاتها في الخارج ، بل الداعي لها مجرد الامتحان او الاستهزاء أو شيء آخر كما انه لا مجال للنزاع في شرائط الجمل ، ولكن في الاول من ناحية انه لا اشكال في جواز تلك الاوامر ، بل في وقوعها خارجاً ، وفي الثاني من ناحية انه لا اشكال في عدم جوازه ، بل في امتناعه مع انتفاء شرطه ، كما عرفت .

واما الكلام في الثانية وهي شرائط المجمعول ، فقد ذكرناه في بحث الواجب المطلق والمشروط ان كل شرط اخذ مفروض الوجود في مقام الجمل تستحيل فعلية الحكم بدون فعليته ووجوده في الخارج ، لما ذكرناه هناك من ان فعلية الحكم في القضية الحقيقية تدور مدار فعلية موضوعه ووجوده ويستحيل تخلفها عنه - مثلاً - وجوب الحج مشروط بوجود الاستطاعة بمقتضى الآية الكريمة : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً » فتستحيل فعليته بدون فعلية الاستطاعة في الخارج وكذا وجوب الزكاة مشروط ببلوغ المال حد النصاب ، فاذا بلغ المال ذلك الحد تجب الزكاة عليه فعلاً ، وإلا فلا وجوب

لها اصلاً ، ووجوب الفسل مشروط بوجود الجنابة ووجوب الصوم مشروط بدخول شهر رمضان ووجوب الصلاة مشروط بدخول الوقت .. وهكذا ، فهذه الأحكام جميعاً تدور فعليتها خارجاً مدار فعلية موضوعها وتحققه فيه .

ومن هنا قلنا ان كل قضية حقيقية ترجع الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له .

وعلى هذا الاصل فاذا علم الأمر بانتفاء شرط فعلية الحكم وانه لو جعل فلا يصير فعلياً ابداً من ناحية عدم تحقق موضوعه في الخارج فهل يجوز له جملة أم لا ؟ قد يقال بعدم امكانه ، لانه لغو محض فلا يصدر من الحكيم ، وكذا الحال في القضية الخارجية فلا يجوز للمولى ان يأمر بزيارة الحسين عليه السلام - مثلاً - على تقدير السفر الى كربلاء مع علمه بانه لا يسافر .. وهكذا .

ولكن الصحيح في المقام هو التفصيل بين ما اذا كان انتفاء الشرط مستنداً الى نفس جعل الحكم وكان هو الموجب له ، وما اذا كان مستنداً الى عدم قدرة المكلف او الى جهة اخرى . فعلى الاول لا مانع من جملة اصلاً اذا كان الفرض منه عدم تحقق الشرط والموضوع في الخارج من دون فرق بين ان يكون الجمل على نحو القضية الحقيقية او الخارجية ، كما اذا قال المولى لمبده أو الاب لابنه « ان كذبت - مثلاً - فمليك دينار » مع علمه بان جعل وجوب الدينار عليه على تقدير كذبه موجب لعدم صدور الكذب منه ، فيكون غرضه من جملة ذلك ، وكما اذا فرض ان جعل الكفارات في الشريعة المقدسة على ارتكاب عدة من المحرمات يوجب عدم تحققها في الخارج ، كوجوب القصاص المترتب على القتل الاختياري اذا فرض انه موجب لعدم تحقق القتل خارجاً ، ووجوب الحد للزاني وقطع اليد للسارق وما شاكل ذلك ، اذا فرض ان جعل هذه الامور اوجب عدم تحقق ما هو الموضوع والشرط لها وهو الزنا في المثال الاول

والسرقة في المثال الثاني ونحوهما ، ومن المعلوم انه لا مانع من مثل هذا الجعل اصلاً ، بل هو مما تقتضيه المصلحة العامة كما في القضايا الحقيقية ، والمصلحة الخاصة كما في القضايا الخارجية ، ضرورة ان الفرض من جمل هذه الامور هو عدم تحقق موضوعها في الخارج ، فاذا فرض ان المولى علم بان جعلها يوجب عدم تحقق موضوعها فيه مطلقاً فهو اولى بالجعل مما لم يعلم المولى انه يوجبه .

فإن نتيجة انه لا شبهة في امكان ذلك ، بل في وقوعه خارجاً في العرف والشرع . وعلى الثاني وهو ما اذا كان انتفاء الشرط من غير ناحية اقتضاه الجعل له فهو لغو محض فلا يصدر من المولى الحكيم مثل ان يأمر بركعتين من الصلاة - مثلاً - على تقدير الصعود الى السماء او على تقدير اجتماع الضدين او نحو ذلك ، او ان يأمر بوجوب الحج على تقدير الاستطاعة في الخارج مع علمه فرضاً بعدم تحققها فيه اصلاً .. وهكذا ، فانه لا شبهة في ان جمل مثل هذا الحكم لغو صرف فلا يترتب عليه اي اثر شرعي ، ومعه يستحيل صدوره منه .

ومن هنا يظهر ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من ان هذه المسألة باطلة من رأسها وليس فيها معنى معقول لبحث عنه لا يتم ، وذلك لان النزاع في هذه المسألة لو كان في دخل علم الأمر بوجود الموضوع او بعدم وجوده في فعلية الحكم وعدم فعليته لكان ما افاده (قده) في غاية الصحة والمتانة ، وذلك لما عرفت من ان فعلية الحكم في القضايا الحقيقية تدور مدار فعلية موضوعه وتحققه في الخارج ، ولا دخل لعلم الأمر بوجوده او بعدمه في ذلك اصلاً ، فاذن لا معنى للنزاع فيه كما هو واضح ، إلا انك عرفت ان النزاع في المسألة ليس في هذا بل هو فيما ذكرناه من ان جمل الحكم في القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده مع علم الجاعل بعدم تحقق الموضوع في الخارج اصلاً هل يجوز ام لا ؟ ومن الظاهر ان النزاع في هذا نزاع في معنى معقول ، غاية الامر ان

جمل الحكم عندئذ لفو محض فلا يترتب عليه اثر ، ولكن من المعلوم ان هذا لا يوجب عدم كون النزاع في معنى معقول .

وبكلمة اخرى ان النزاع في المقام ليس في معقولية فعلية الحكم مع علم الحاكم بانتفاء موضوعه في الخارج وعدم معقوليتها ، ليقال ان علم الأمر بوجود الموضوع خارجاً وعدمه اجنبي عن ذلك بالسكينة ، ضرورة ان الملاك في فعلية الحكم واقعاً فعلية موضوعيه كذلك ، بل النزاع في جواز اصل جعل الحكم مع العلم بانتفاء شرطه فعليته وعدم حوازه . ومن الواضح ان هذا النزاع نزاع في امر معقول .

ومن هنا يتبين ان ما افاده (قده) من ان الحكم في القضية الخارجية يدور مدار علم الحاكم وشروط الحكم واما نفس وجودها في الخارج او عدمها فيه فهو اجنبي عن الحكم بالسكينة لا يتم ايضاً ، وذلك لان علم الحاكم الذي له دخل في جمل هذا الحكم ليس علمه بما هو صفة نفسانية قائمة بها مع قطع النظر عما تعلق به من الموجودات الخارجية ، ضرورة ان علمه بوجود شرطه في الخارج يدعو الى جعل هذا الحكم ، كما ان علمه بعدم وجوده فيه داع لعدم جعله ، فيما اذا لم يكن الغرض منه عدم تحقق شرطه وموضوعه كالامثلة المتقدمة فاذا يقع الكلام في انه هل يجوز له ان يأمر عبده بفعل مشروطاً بشيء مع علمه بانتفاء ذلك الشيء في الخارج وعدم تحققه فيه اصلاً ام لا ؟ ومن المعلوم ان النزاع فيه نزاع في امر معقول .

وقد تحصل مما ذكرناه امور :

الأول - انه لا فرق فيه بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية ، فهما من هذه الناحية على نسبة واحدة .

الثاني - ان الصحيح في المسألة هو التفصيل بين ما اذا كان انتفاء الشرط

مستنداً الى نفس الجعل وما اذا كان مستنداً الى عجز المكلف او نحوه ، كما سبق بشكل واضح .

الثالث - انه لا ثمرة لهذه المسألة اصلاً ، ولا تترتب على البحث عنها اية فائدة عملية ما عدا فائدة علمية . واما ما ذكر من الثمرة لها من وجوب الكفارة على من افطر في نهار شهر رمضان مع عدم تمامية شرائط الوجوب له الى الليل ، كما اذا افطر اولاً ثم سافر او وجد مانع آخر من الصوم كالمريض او نحوه فليس ثمرة لتلك المسألة اصلاً ، وذلك لان عروض المانع من الصوم في اثناء اليوم وان كان يكشف عن عدم وجوبه عليه من الأول ، ضرورة انه واجب واحد ارتباطي ولذا لو طرأ على الصائم مانع من الصوم واضطر الى الافطار في بعض آتات اليوم لم يلتزم احد من الفقهاء بوجوب الامساك في باقى آتات هذا اليوم وهذا معنى ارتباطية وجوبه ، واما وجوب الكفارة على من افطر في نهار شهر رمضان متممداً فلا يدور مدار وجوب الصوم عليه ولو مع انقضاء شرائطه ، ليكون ذلك ثمرة لهذه المسألة ، بل هو على ما يستفاد من روايات الباب مترتب على الافطار في نهار شهر رمضان علماً وعامداً بلا عذر مسوغ له ، وذلك لان جواز الافطار في الروايات معلق على خروج المكلف عن حد الترخيص ، فما دام لم يخرج عنه حرم عليه الافطار وان علم بانه يسافر بعد ساعة ، كما ان وجوب القصر في الروايات معلق على ذلك ، ولذا يجب عليه التمام ما دام هو دون حد الترخيص .

وبتعبير اوضح ان المستفاد من الروايات الواردة في المقام هو ثبوت الملازمة بين وجوب القصر وجواز الافطار ، وبين وجوب التمام وعدم جوازه ، ففي كل مورد وجب القصر جاز الافطار وفي كل مورد وجب التمام حرم الافطار .

ونتيجة ما ذكرناه هي ان وجوب الكفارة مترتب على الافطار العمدي في نهار شهر رمضان بلا عذر مسوغ له ، سواء اطرأ عليه مانع من الصوم بعد

ذلك ام لم يطرأ ، وذلك لاطلاق الروايات الدالة عليه .

ومن هنا يظهر ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قدّه) - من ابتناء وجوب الكفارة في هذا الفرض على ان التكليف بالصوم هل ينحل الى تكاليف متعددة بتعدد آفات اليوم او هو تكليف واحد متعلق بمجموع الآفات ، فعلى الاول نجب الكفارة عليه دون الثاني ، إلا اذا خض قيام دليل على وجوب الامساك في بعض اليوم ايضاً - لا يمكن تصديقه بوجه ، وذلك لما عرفت من ان موضوع وجوب الكفارة هو الافطار العمدي في شهر رمضان من دون عذر شرعي له على ما يستفاد من الروايات ، وعليه فكون التكليف بالصوم تكليفاً واحداً أو متعددا اجنبى عن ذلك بالسكينة ولا دخل له في وجوب الكفارة او عدم وجوبها اصلاً ، ضرورة ان المناط في وجوبها صدق العنوان المزبور . ومن الواضح انه لا يفرق فيه بين كون التكليف واحداً او متعددا بتعدد الآفات .

ونتيجة البحث عن هذه المسألة عدة نقاط :

الاولى - ان محل النزاع فيها في الاوامر الحقيقية التي يكون الفرض منها ايجاد الداعي للمكلف للالتيان بمتعلقاتها في الخارج . واما الاوامر الصورية التي ليس الفرض منها ذلك بل الفرض منها مجرد الامتحان او نحوه فهي خارجة عن محل النزاع ولا إشكال في جوازها مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليتها .

الثانية - ان محل الكلام في المسألة ليس في شرائط الجعل ، كما عن المحقق صاحب الكفاية (قدّه) ضرورة استحالة الجعل بدون تلك الشرائط . هذا من جهة . ومن جهة اخرى ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قدّه) من ان فعلية الحكم في القضية الحقيقية بفعلية موضوعه وعلم الأمر بوجود الموضوع في الخارج أو عدم علمه به اجنبى عن ذلك ، ولذا قال انه ليس في المسألة معنى معقول لبحث عنه ايضاً ليس من محل الكلام في شيء كما عرفت .

الثالثة - ان محل النزاع فيها إنما هو في تحقق اصل الامر بداعي ايجاد متعلقه في الخارج مع علم الأمر بانتفاء شرط فعاليته ، ومن الواضح ان النزاع فيه نزاع في امر معقول ، ولا يفرق فيه بين ان تكون القضية حقيقية أو خارجية كما سبق .

الرابعة - ان ما ذكره من المرة لهذه المسألة وهي ان من افطر في نهار شهر رمضان مع عدم تمامية شرائط وجوب الصوم له الى الليل ، كما اذا افطر في حين انه علم بانه يسافر بعد ساعة او يوجد مانع آخر منه ، فعلى القول بالجواز تجب الكفارة عليه ، وعلى القول بعدمه فلا - ليس ثمرة لها اصلا ، وذلك لما ذكرناه من انها تدور مدار ان المستفاد من الروايات هو ترتب الكفارة على مطلق الافطار العمدي ولو علم بطرو مانع عن الصوم بعده ، ولا يتمكن من اتمامه او انها مترتبة على الافطار العمدي الخاص وهو ما لم يطرأ عليه مانع عنه اصلا ، فعلى الاول تجب الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم سافر ، وعلى الثاني فلا .

هل الاوامر متعلقة

بالطبايع او الافران ؟

غير خفي ان هذا النزاع بظاهره مما لا معنى له ، وذلك لانه لا شبهة في ان مراد القائلين بتعلق الاوامر بالافراد ليس تعلقها بالموجودات الخارجية ، ضرورة ان الموجود الخارجي مسقط للامر فلا يعقل تعلق الامر به ، كما ان مراد القائلين بتعلقها بالطبايع ليس تعلقها بالطبايع الصرفة ومن حيث هي مع قطع

النظر عن حيثية انطباقها على ما في الخارج ، ضرورة ان مثل هذه الطبيعة غير قابل لان يتعلق بها الامر .

واسكن الذي ينبغي ان يقال في هذه المسألة هو انه يمكن تقرير النزاع فيها من ناحيتين :

الاولى - من جهة ابتناء ذلك على القول بوجود السكي الطبيعي في الخارج ، والقول بعدم وجوده ، فعلى الاول يتعلق الامر بالطبيعة ، وعلى الثاني بالفرد ، بيان ذلك هو انه لا شبهة في ان كل وجود في الخارج بذاته وشخصه يمتاز عن وجود آخر وبيانه ويستحيل اتحاد وجود فيه مع وجود آخر ضرورة ان كل فعلية تأتي عن فعلية اخرى وكل وجود يباين وجوداً آخر ويأبى عن الاتحاد معه .

وبعد ذلك نقول : انه لا إشكال في ان الوجود بواقعه وحقيقته لا بمفهومه الانتزاعي وجود للفرد حقيقة وذاتاً ، بداهة ان اسناد الوجود اليه اسناد واقعي حقيقي ، مثلاً زيد موجود حقيقة وعمرو موجود كذلك .. وهكذا ، وهذا مما لا إشكال فيه ، سواء فيه القول بوجود الطبيعي في الخارج أو القول بعدم وجوده .

وبكلمة اوضح ان كل حصة في الخارج تباين حصة اخرى منها وتمتاز عنها بهويتها الشخصية ووجودها الخاص ، مثلاً الحصة المقررة من الانسانية في ذات زيد تباين الحصة المقررة في ذات عمرو .. وهكذا ، او تمتاز عنها بنفس هويتها ووجودها ، ولكن من الطبيعي ان امتياز اية حصة عن حصة اخرى ليس بالذات والحقيقة وانما هو بالوجود ، ضرورة ان امتياز كل شيء به بقانون ان الشيء ما لم يوجد لم يتشخص ، وقد عرفت ان الوجود هو نفس التشخص ، فلذا قلنا ان امتياز وجود عن وجود آخر إنما هو بنفس ذاته وتشخصه ، وعليه

فلا محالة يكون امتياز حصة عن اخرى أو فرد عن آخر بأضافة الوجود الحقيقي اليها ، فان الحصة بالتحليل العقلي تنحل الى ماهية واضافة اعني اضافتها الى الوجود ، وتلك الاضافة توجب صيرورتها حصة وفرداً بحيث لو لم تكن تلك الاضافة فلا حصة في الخارج ولا فرد ، فملاك فردية زيد - مثلاً - وكونه حصة من الانسان إنما هو اضافة الوجود الواقعي اليه اضافة حقيقية .

ومن هنا قلنا ان امتياز الحصة عن الاخرى بالوجود ، ولكن امتياز وجودها عن وجودها الآخر بالذات والحقيقة بقانون ان كل ما بالغير لا بد وان ينتهي الى ما بالذات .

أو قل : ان تشخص الحصة وتفردا بالوجود لا غيره واما تشخص الوجود وتفردا فهو بنفس ذاته لا بشيء آخر ، وإلا لدار أو تسلسل ، كما لا يخفى .

وقد تحصل من ذلك ان الحصص والافراد موجودة في الخارج حقيقة بوجوداتها الواقعية ، وهذا مما لا كلام فيه على كلا القولين ، اي سواء فيه القول بوجود الطبيعي خارجا لو القول بعدم وجوده ، وإنما الكلام في ان هذا الوجود المضاف الى الفرد ويكون وجوداً له هل هو وجود للطبيعي ايضاً بان يكون له اضافتان : اضافة الى الحصة ، وتلك الاضافة يكون وجوداً للفرد واضافة الى الطبيعي ، وبها يكون وجوداً له ، او هو ليس وجوداً للطبيعي إلا بالعرض والحجاز ، ولا يصح اسناده اليه على نحو الحقيقة ، فالقائل بوجود الطبيعي في الخارج يدعى الاول وان كل وجود مضاف الى الفرد فهو وجود للطبيعي على نحو الحقيقة - مثلاً - وجود زيد ، كما انه وجود له حقيقة وجود للانسان كذلك .. وهكذا ، غاية الامر ان هذا الوجود الواحد باعتبار اضافته الى الفرد متشخص وممتاز عن غيره في الخارج ، وباعتبار اضافته الى الطبيعي لا

امتياز ولا تشخص له بالنسبة الى غيره اصلاً ، كما هو واضح ، والفائل بعدم وجوده يدعى الثاني وانه لا تصح اضافة هذا الوجود اغني الوجود المضاف الى الفرد الى الطبيعي حقيقة وانه ليس وجودا له بل هو وجود للفرد بحسب .

وعلى الجملة فبالتحليل العقلي النزاع المعقول في وجود الطبيعي في الخارج وعدم وجوده فيه ليس إلا النزاع في هذه النقطة ، وهي ما ذكرناه ، ضرورة انه لم يدع احد انه موجود في الخارج بوجود مبين لوجود فرد ، كما ان القول بانه موجود بوجود واحد لا بعينه باطل من رأسه ، ضرورة ان الواحد لا بعينه لا مصداق له في الخارج ولا تعين له ، والوجود له تعين ومصداق فيه ، ففرض وجوده خارجا يناقض فرض عدم تعينه فيه فلا يجتمعان . وعليه فالنزاع المعقول ينحصر بتلك النقطة ، فالتنكر لوجوده يدعى انه لا يصح اسناد الوجود اليه حقيقة ، والفائل به يدعى انه يصح ذلك بمعنى ان الوجود في الخارج وان كان واحداً ، إلا ان له نسبتين نسبة الى الفرد ونسبة الى الطبيعي ، وكلتا النسبتين حقيقية . ومن المعلوم ان تعدد النسبة لا يوجب تعدد الوجود ، وهذا واضح . والصحيح في المسألة ان الطبيعي موجود في الخارج حقيقة وذلك لصحة حمل الوجود عليه فلا فرق بين قولنا زيد موجود ، وقولنا « الانسان موجود » فكما ان الاول على نحو الحقيقة فكذلك الثاني ولذا لا يصح سلبه عنه . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لا شبهة في صحة حمله على الفرد ، فيقال زيد انسان ، ومن المعلوم انه يعتبر في صحة الحمل الاتحاد في الوجود الخارجي وإلا فالحمل غير صحيح ، وهذا لعله من الواضحات .

وبعد ذلك نقول انه على القول بوجود الطبيعي في الخارج يتعلق الامر به ، وعلى القول بعدم وجوده فيه يتعلق بالصفة والفرد ، ولكن باحدى الحصص الخارجية لا بالمعين منها . فالنتيجة على كلا القولين هي التخيير

بين تلك الحصص والافراد عقلا . اما على القول الاول فواضح . واما على القول الثاني فلنفرض ان الامر لم يتعلق بالحصصة الخاصة ، بل تعلق بواحدة منها لا بعينها . ومن المعلوم ان تطبيقها على هذه وتلك بيد المكلف ، ولا نغني بالتخير العقلي إلا هذا .

ومن هنا يظهر انه لا ثمرة للبحث عن هذه المسألة اصلا ولا تترتب عليها اية ثمرة عملية ، ضرورة انه على كلا القولين لا بد من الاتيان بالفرد والحصصة في الخارج ، سواء أكان الأمر متعلقاً بالطبيعي ام بالفرد ، وذلك لاستحالة إيجاد الطبيعى في الخارج معرى عن جميع الخصوصيات والتشخيصات لنظهر الثمرتين القولين . نعم لو امكن ذلك فرضاً ، فعلى القول الاول يسقط لا محالة الامر دون القول الثاني ، الا انه مجرد فرض لا واقع له ابداً ، فاذن لا ثمرة لتلك المسألة اصلا وان كان الصحيح هو تعلق الاوامر بالطبايع دون الافراد ، وتشهد على ذلك مراجعة الوجدان ، فان الانسان اذا راجع وجد انه يرى انه اذا اراد شيئاً تعلق ارادته بطبيعي ذلك الشيء لا بصفة متشخصة منه ، فلو طلب الماء - مثلاً - يرى ان متعلق طلبه هو الطبيعى من دون ملاحظة خصوصية خارجية فيه ككونه في إناء خاص او من ماء مخصوص او ما شابه ذلك مما لا دخل له في مطلوبه .

وقد تحصل من ذلك امور :

الاول - ان السكلي الطبيعى موجود في الخارج بوجود فرد .

الثاني - ان الاوامر متعلقة بالطبايع دون الافراد .

الثالث - انه لا ثمرة لهذا البحث اصلا بل هو بحث علمي فلسفي .

الناحية الثانية - ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من ان مرد النزاع في هذه

المسألة الى ان الاوامر هل تتعلق بالطبايع مع قطع النظر عن مشخصاتها ولوازم

وجوداتها في الخارج بحيث تكون تلك اللوازم والمشخصات خارجة عن دائرة متعلقاتها ، وإنما هي موجودة معها قهراً لاستحالة كون الشيء موجوداً بلا تشخص أو تتعلق بالافراد مع تلك المشخصات بحيث تكون المشخصات مقومة للمطلوب والمراد ، وداخلة في دائرة المتعلقات ، فالفائل بتعلق الامر بالطبيعة اراد تعلقه بذات الشيء مع قطع النظر عن مشخصاته بحيث لو تمكن المكلف من ايجاده في الخارج بدون أي مشخص واوجده لسقط الامر وحصل الغرض ، لفرض أنه أتى بالمأمور به وما هو متعلق الأمر ، والفائل بتعلقه بالفرد اراد تعلقه بالشيء مع مشخصاته فتكون مشخصاته ايضاً مأموراً بها ، وعلى هذا فنظير الثمرة بين القولين في باب اجتماع الامر والنهي ، وذلك لانه على القول بتعلق الاوامر والنواهي بالطبائع دون الافراد ، ففي مورد الاجتماع كالصلاة في الدار المغصوبة - مثلاً - لا يسري الامر من متعلقه وهو طبيعة الصلاة الى متعلق النهي وهو الغصب ولا العكس لفرض انها طبيعتان مستقلتان غاية الامر ان كل واحدة منهما مشخصة للآخرى في مورد الاجتماع ، وقد عرفت ان الامر والنهي لا يسريان على هذا القول الى مشخصات متعلقهما ، فاذن لا مناص من القول بالجواز في تلك المسألة . واما على القول بتعلق الاوامر والنواهي بالافراد دون الطبائع فلا مناص من الالتزام بالقول بالامتناع في تلك المسألة . وذلك لفرض ان الامر على هذا القول متعلق بالصلاة مع مشخصاتها ، والمفروض ان الغصب في مورد الاجتماع مشخص لها فاذن يكون متعلناً للامر والحال انه متعلق للنهي ايضاً ، فيلزم عندئذ اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وهو محال ، ضرورة استحالة كون شيء واحد مأموراً به ومنهياً عنه معاً .

وعلى الجملة فعلى القول الاول بما ان متعلق كل من الامر والنهي هو الطبيعة دون مشخصاتها فلا محالة لا يلزم في مورد الاجتماع كون شيء واحد

مأموراً به ومنهياً عنه ، لفرض ان متعلق احدهما غير متعلق الآخر فلا يتحدان في الخارج ، غاية الامر انها متلازمان في الوجود الخارجي وان كلا منهما مشخص للآخر . وعلى القول الثاني بما ان الشخصيات ايضاً متعلقة للامر والنهي فلا مناص من الالتزام بالامتناع في مورد الاجتماع لفرض ان متعلق كل منهما عندئذ مشخص للآخر ، وعليه فلا محالة يسري كل منهما من متعلقه الى متعلق الآخر ، فيلزم اجتماعهما في شيء واحد وهو محال .

وقد تحصل مما ذكرناه ان هذه الفرضية التي فرضها شيخنا الاستاذ (قدس) لو تمت لاصبحت المسألة ذات ثمرة مهمة ، واسكنها فرضية خاطئة وغير مطابقة للواقع ، وذلك لما اشرنا اليه سابقاً على نحو الاجمال .

واليك تفصيله : وهو ان كل وجود سواء أكان جوهرأ أم عرضاً متشخص في الخارج بذاته فلا يعقل ان يكون متشخصاً بوجود آخر ، وذلك لما عرفت من ان الوجود هو نفس التشخص وان تشخص كل شيء به ، فلا يعقل ان يكون تشخصه بشيء آخر أو بوجود ثان ، وإلا لدار أو تسلسل ، وعليه فتشخصه بمقتضى قانون ان كل ما بالغير وجب ان ينتهي الى ما بالذات بنفس ذاته ، ولذا قلنا ان كل وجود في ذاته مبين لوجود آخر ، وكل فعلية بنفسها تأبى عن الاتحاد مع فعلية اخرى وتمتاز عنها بنفس ذاتها ، وهذا بخلاف الماهية ، فان تشخصها إنما يكون بالوجود وامتيازها عن ماهية اخرى به لا بذاتها ، وهذا معنى قولنا الشيء ما لم يوجد لم يتشخص . فالنتيجة هي ان تشخص الوجود بنفسه والماهية بتبع عروض الوجود لها .

وعلى ضوء هذه النتيجة ان الامور المتلازمة للوجود الجوهرى خارجاً التي لا تنفك عنه كاعراضه من السك والكيف والالين والاضافة والوضع وغيرها موجودات اخرى في قبال ذلك الموجود ومباينة له ذاتاً وحقيقة ومتشخصات

بنفس ذواتها وافراد لطبايع شتى مختلفة لسل كل منها وجود وماهية ، فلا يعقل ان ان تكون مشخصات لذلك الوجود ، لما عرفت من أن الوجود هو نفس التشخص فلا يعقل أن يكون تشخصه بكمه وكيفه وأينيه ووضعه وماشابه ذلك ، ضرورة ان لهذه الاعراض وجودات مبينة بانفسها لذلك الوجود وان كانت قائمة به ، كما هو شأن وجود العرض ، وقد عرفت ان تشخص الوجود بنفس ذاته فيستحيل ان يكون بوجود آخر وتوهم ان وجود العرض بما انه متقوم بوجود الجوهر خارجا فلاجل ذلك يكون متشخصاً به توهم خاطيء جداً ضرورة ان قيامه به في مرتبة متأخرة عن وجوده . وعليه فلا يعقل أن يكون مشخصاً له مثلاً تشخص زيد بنفس وجوده الخارجي لا ببياضه ولا بسواده ولا بكمه ولا بأينيه ولا بوضعه وان كان كل وجود في الخارج لا ينفك عن هذه الامور ، ضرورة ان لسل منها وجوداً في قبال وجوده وكل وجود متشخص بنفس ذاته وفرد من افراد احدى المقولات التسع العرضية .

وعلى الجملة فالوجود لا يعقل ان يكون متشخصاً بوجود آخر من دون فرق فيه بين ان يكون الوجودان من طبيعة واحدة او من طبيعتين كما هو ظاهر . ومن هنا لم يتوهم احد ولا يتوهم ان وجود جوهر مشخص لوجود جوهر آخر أو ان وجود عرض مشخص لوجود عرض آخر . والسرفيه ما ذكرناه من ان كل وجود متشخص بذاته ومماز بنفسه عن غيره . ومن الواضح جداً ان هذا الملاك بعينه موجود بين وجود الجوهر ووجود العرض المتقوم به فلا يعقل ان يكون وجود العرض القائم به مشخصاً له ، كما هو واضح . ومن ذلك يتبين ان اطلاق الشخصيات على تلك الاعراض الملازمة له خارجاً مسامحة جداً ، لما عرفت من انها لا تعقل ان تكون مشخصات لوجود الجوهر اصلاً بل هي وجودات ملازمة له في الخارج فلا تنفك عنه .

وبعد بيان ذلك نقول : ان تلك اللوازم والاعراض كما انها خارجة عن متعلق الامر على القول بتعلقه بالطبيعة كذلك هي خارجة عن متعلقه على القول بتعلقه بالفرد ، ضرورة ان محل الكلام في المسألة إنما هو في تعلق الامر بالطبيعة أو بفرد ما من افراد تلك الطبيعة . واما الطبايع الاخرى وافرادها فجميعاً خارجة عن متعلق الامر على كلا القولين ، بداهة انه لم يرد من القول بتعلقه بالفرد تعلقه بفرد ما من هذه الطبيعة وفرد ما من الطبايع الاخرى الملازمة لها في الوجود الخارجي ولناخذ مثالا لذلك كالصلاة - مثلاً - فان الفاعل بتعلق الاوامر بالطبايع يدعي ان الامر تعلق بطبيعة الصلاة مع عدم ملاحظة أية خصوصية من الخصوصيات ، والفاعل بتعلقها بالافراد يدعي انه تعلق بفرد ما من افرادها ، ولا يدعي انه تعلق بفرد ما من افرادها وافراد الطبايع الاخرى كالغصب أو نحوه ، ضرورة انه لا معنى لهذه الدعوى ابداً ، كيف فان الامر على الفرض متعلق بالصلاة على كلا التقديرين وليس هو متعلقاً بها وبغيرها مما هو ملازم لها وجوداً وخارجاً ، وقد عرفت ان تلك الاعراض واللوازم وجودات اخرى وافراد لطبايع غيرها ومقولات مختلفة لكل منها وجود وماهية مباين لوجود للمأمور به وماهيته .

نعم لو بنى النزاع في المقام على ان المتلازمين هل يجوز اختلافهما في الحكم ام لا ؟ تظهر الثمرة هنا ، فانه لو بنينا على عدم جواز اختلافهما في الحكم وان الحكم المتعلق باحدهما يسري الى الآخر فلا بد من الالتزام بالقول بالامتناع في مورد الاجتماع . واما إذا بنينا على جواز اختلافهما في الحكم وعدم سريته من احدهما الى الآخر فلا مناص من القول بالجواز فيه ، وهذه نعمت الثمرة ، إلا ان البناء على كون المتلازمين في الوجود لابد ان يكونا متوافقين في الحكم وانه يسري من احدهما الى الآخر خاطيء جداً وغير مطابق للواقع قطعاً ، ضرورة ان الثابت إنما هو عدم جواز اختلافهما في الحكم بان يكون أحدهما محكوماً

بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة ، واما كونها لا بد ان يكونا متوافقين فيه فهو لم يثبت قطعاً لعدم الدليل عليه اصلاً ، فاذن لا يمكن ابتناء النزاع في المسألة على هذا ، كما انه لا يمكن ابتناؤه على ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) وكيف كان فالعجب منه (قده) كيف غفل عن هذه النقطة الواضحة ، وهي ان هذه الاعراض واللوازم ليست متعلقة الامر على كلا القولين كما عرفت بشكل واضح . ولعل منشأ غفلته عنها تخيل كون تلك اللوازم والاعراض من مشخصات المأمور به في الخارج ، ولكنك عرفت ان هذا مجرد خيال لا واقع له وان مثل هذا الخيال عن مثله (قده) غريب ، وذلك لما سبق من ان تلك الاعراض لا تعقل ان تكون من مشخصات الوجود خارجاً ، فان تشخص الوجود كما مر بنفسه لا بشيء آخر ، بل انها وجودات اخرى في قبال ذلك الوجود وملازمة له في الخارج .

فالنتيجة مما ذكرناه قد اصبحت ان النزاع المعقول في هذه المسألة هو ما ذكرناه ، لا ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) وعلى هذا فلا ثمرة للمسألة اصلاً كما عرفت .

نلخص نتيجة البحث عن هذه المسألة في عدة خطوط :

الاول - ان النزاع المعقول في هذه المسألة إنما هو ابتناء ذلك على وجود الطبيعى في الخارج وعدم وجوده فيه ، وإلا فقد عرفت ان النزاع فيها بظاهره لا يرجع الى معنى محصل اصلاً .

الثاني - ان الصحيح هو وجود الطبيعى في الخارج ، وذلك لاجل ان امسند الوجود الى الفرد كما انه حقيقي ، كذلك اسناده الى الطبيعى ، ضرورة انه لا فرق بين قولنا زيد موجود وقولنا الانسان موجود ، ولا نغني بوجود الطبيعى في الخارج إلا ذلك ، بل لا نهقل لوجوده فيه معنى محصلاً ما عدا كون

اضافة الوجود الخارجى اليه حقيقة ، كما ان اضافته الى الفرد كذلك .
الثالث - ان الاوامر متعلقة بالطبايع دون الافراد ، وتكفي شاهدا على ذلك مراجعة الوجدان في هذا الباب .

الرابع - ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدّه) في هذه المسألة من ان مرد القول بتعلق الامر بالطبيعة هو ان المأمور به نفس الطبيعي ومشخصاته تماماً خارجة عنه ، ومرد القول بتعلقه بالفرد هو ان المأمور به الفرد مع مشخصاته فتكون مشخصاته داخلة فيه . وعلى هذا رتب ثمرة مهمة في مسألة اجتماع الامر والنهي لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك لما عرفت من ان تشخص كل وجود بنفسه لا بوجود آخر ، ومجرد كون وجود ملازماً لوجود آخر في الخارج لا يوجب ان يكون تشخصه به . وعليه فلوازم وجود المأمور به خارجاً غير داخلة فيه وخارجة عن متعلق الامر على كلا القولين كما سبق .

الخامس - انه لا ثمرة لهذه المسألة اصلاً ولا يترتب على البحث عنها ما عدا ثمرة علمية .

النسخ

غير خفي ان الوجوب اذا نسخ فلا دلالة فيه على بقاء الجواز ، لا بالمعنى الاعم ولا بالمعنى الاخص ، والوجه في ذلك واضح وهو ان ما توهم دلالة عليه لا يخلو من ان يكون دليل النسخ أو دليل المنسوخ ، وشيء منهما لا يدل على هذا . اما الاول فلان مفاده إنما هو رفع الوجوب الثابت بدليل المنسوخ فلا يدل على ازيد من ذلك اصلاً . واما الثاني فلان مفاده ثبوت الوجوب وقد ارفع على الفرض ولا دلالة له على غيره .

ودعوى ان الوجوب ينحل الى جواز الفعل مع المنع من الترك ، فلمرفوع

بدليل النسخ إنما هو المنع من الترك ، وأما الجواز الذي هو بمنزلة الجنس فلا دليل على ارتفاعه أصلاً ، فاذن لا محالة يكون باقياً ، خاطئة جداً غير مطابقة للواقع في شيء ، وذلك لان دعوى بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل ، لو تمت فأنما تتم في المركبات الحقيقية كالانسان والحيوان وما شاكلهما . وأما في البسائط الخارجية فلا تتم أصلاً ولا سيما في الاحكام الشرعية التي هي امور اعتبارية محضة وتكون من البسيط البسائط ، ضرورة ان حقيقتها ليست إلا اعتبار الشارع ثبوت الفعل على ذمة المكلف أو محروميته عنه . ومن هنا قلنا ان الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة جميعاً منتزعة من اعتبار الشارع بحكم العقل وليس شيء منها معمولاً شرعياً ، فالمجموع إنما هو نفس ذلك الاعتبار ، غاية الامر ان نصب الشارع قرينة على الترخيص في الترك فينتزع العقل منه الاستحباب . وان لم ينصب قرينة عليه فينتزع منه الوجوب .

وعلى ضوء هذا فلا يعقل القول بان المرفوع بدليل النسخ إنما هو فصل الوجوب دون جنسه ، ضرورة ان الوجوب ليس معمولاً شرعياً ، ليكون هو المرفوع بتمام ذاته أو بفصله ، بل المجموع إنما هو نفس ذلك الاعتبار . ومن الواضح جداً انه لا جنس ولا فصل له ، بل هو بسيط في غاية البساطة ، ولأجل ذلك فلا يتصف إلا بالوجود مرة وبالعدم مرة أخرى ولا ثالث لهما . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ان حقيقة النسخ بحسب مقام الثبوت والواقع انتهاء الحكم بانتهاء امدته بمعنى ان سعة الجعل من الاول ليست بازيد من ذلك ، ومن هنا كان النسخ في الحقيقة تخصيصاً بحسب الازمان في مقابل التخصيص بحسب الافراد فلا يكون في الواقع رفع بل فيه دفع وانتهاء الحكم بانتهاء مقتضيه . نعم بحسب مقام الاثبات وظاهر الدليل يكون رفعاً .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان معنى النسخ انتهاء اعتبار المجموع

بانتهاؤه امده ، والكاشف عن ذلك في مقام الاثبات إنما هو دليل الناسخ ، وعليه فلا موضوع للبحث عن انه بعد نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بالمعنى الاعم أو الاخص أم لا ، ضرورة ان الوجوب والجواز بكلا معنييه ليسا من المجموعات الشرعية ، ليقع البحث عن انه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أم لا ؟ بل هما امران منتزعان بحكم العقل كما عرفت .

وقد تحصل من هذا البيان امور : (الاول) انه لا موضوع لما اشتهر بين الاصحاب قديماً وحديثاً من انه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بالمعنى الاعم أو الاخص أم لا ؟ لما عرفت من ان الوجوب ليس بمجمولاً شرعياً ليقع الكلام في ذلك . (الثاني) انه لا موضوع لدعوى ابتناء النزاع في المسألة على امكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل ، لما مر من ان الاعتبار بسيط في غاية البساطة فلا جنس ولا فصل له . (الثالث) انه لا مجال لدعوى استصحاب بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب ، ضرورة ان هذه الدعوى تركز على ان يكون كل من الوجوب والجواز مجمولاً شرعياً ، وقد عرفت خلافه وانها امران انتزاعيان والمجمول الشرعي إنما هو اعتبار المولى لا غيره ، والمفروض انه قد ارتفع بدليل الناسخ ، فأذن لا موضوع للاستصحاب .

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان الوجوب مجمول شرعاً فمع ذلك لا دليل لنا على بقاء الجواز ، والوجه في ذلك . اما اولاً فلان الوجوب امر بسيط وليس مركباً من جواز الفعل مع المنع من الترك ، وتفسيره بذلك تفسير بما هو لازم له لا تفسير لنفسه ، وهذا واضح . واما ثانياً فلو سلمنا ان الوجوب مركب إلا ان النزاع هنا في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وعدم بقائه ليس مبتنياً على النزاع في تلك المسألة اعني مسألة امكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل وعدم امكانه ، وذلك لان النزاع في تلك المسألة إنما هو في الامكان والاستحالة العقليين ، واما

النزاع في مسألتنا هذه إنما هو في الوقوع الخارجي وعدم وقوعه بعد الفراغ عن اصل امكانه ، وكيف كان فأحدى المسألتين اجنبية عن المسألة الاخرى بالكلية .
واما دعوى جريان الاستصحاب في هذا الفرض بتقريب ان الجواز قبل نسخ الوجوب متيقن ، وبعد نسخه نشك في بقاءه فنستصحب ، مدفوعة ، فانه مضافاً الى انه من الاستصحاب في الاحكام السككية ، وقد ذكرنا غير مرة انه لا يجري فيها على وجهه نظرنا غير جار في نفسه في المقام ، وذلك لانه من القسم الثالث من اقسام استصحاب السككي ، لأن المنيفين لنا وهو الجواز في ضمن الوجوب قد ارتفع يقيناً بارتفاع الوجوب والفرد الآخر منه مشكوك الحدوث ، فاذن قد احتلت اركان الاستصحاب فلا يجري .

وقد تحصل مما ذكرناه انه بعد نسخ الوجوب لا دليل على ثبوت شيء من الامكام غيره ، فاذن لا بد من الرجوع الى العموم أو الاطلاق لو كان ، وإلا فالى الاصل العملي وهو يختلف باختلاف الموارد كما لا يخفى .

ونتيجة البحث عن هذه المسألة عدة امور : (الاول) ان الوجوب إذا نسخ فلا دليل على بقاء الجواز بالمعنى الاعم أو الاخص ، بل قد عرفت ان الوجوب ليس مجمولاً شرعياً والمجمول الشرعي إنما هو نفس الاعتبار القائم بالمعتبر ومعنى نسخه هو انتهاء ذلك للاعتبار بانتهاء امده ، فاذن لا معنى للبحث عن هذا ولا موضوع له . (الثاني) ان ابتناء النزاع في المسألة على النزاع في امكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل وعدم امكانه باطل ، فان الحكم حيث انه امر اعتباري بسيط في غاية البساطة فلا جنس له ولا فصل . (الثالث) انه بناء على ما ذكرناه فلا مجال للتمسك بالاستصحاب في المقام مضافاً الى انه من الاستصحاب في الحكم السككي من ناحية ومن القسم الثالث من اقسام استصحاب السككي من ناحية اخرى .

الواجب التخييري

قد اختلف العلماء فيه الى عدة آراء ومذاهب :

المذهب الاول - ان الواجب هو ما يختاره المكلف في مقام الامتثال مثلاً في موارد التخيير بين القصر والأتام لو اختار المكلف القصر - مثلاً - فهو الواجب عليه ولو عكس فبالعكس ، وهذا المذهب لسخافته تبرأ منه كل من نسب اليه ، ولذا ذكر صاحب المعالم (قدّه) ان كل من الاشاعة والمعتزلة نسب هذا المذهب الى الآخر وتبرأ منه ، وكيف كان فلازم هذه النظرية هو ان الواجب يختلف باختلاف المكلفين ، بل باختلاف حالاتهم ، فلو اختار احدهم في المثال المزبور القصر في مقام الامتثال والآخر التام ، فالواجب على الاول هو القصر واقعاً ، وعلى الثاني هو التام كذلك او لو اختار احدهم القصر في يوم والتام في يوم آخر ، فالواجب عليه في اليوم الاول هو القصر وفي اليوم الثاني التام ، وكذا الحال في كفارة شهر رمضان وما شاكلها . فالنتيجة هي ان وجوب الواجب في هذا الفرض واقعاً تابع لاختيار المكلف في مقام الامتثال بحيث لا وجوب له قبل اختياره في الواقع ونفس الامر .

ويرده : (اولاً) - انه مخالف لظواهر الأدلة الدالة على وجوب فعلين أو افعال على نحو التخيير ، ولا تعين لما هو الواجب على المكلف في الواقع ونفس الامر فما يختاره مصداق للواجب لا انه الواجب بعينه . (وثانياً) انه منافي لقاعدة الاشتراك في التكليف ، ضرورة ان لازم هذا القول كما عرفت هو اختلاف التكليف باختلاف المكلفين ، بل باختلاف حالاتهم في المثال المتقدم لو اختار احدهم القصر - مثلاً - والآخر التام فيكون تكليف الاول واقعاً هو القصر والثاني هو التام ، او لو اختار احدهم صوم شهرين متتابعين - مثلاً -

والآخر عتق الرقبة والثالث اطعام ستين مسكيناً فيكون الواجب على الاول واقعاً هو الصوم وعلى الثاني العتق وعلى الثالث الاطعام ، ومن الواضح جداً ان هذا مناف صريح لقاعدة الاشتراك في التكليف التي هي من القواعد الضرورية ، فاذن لا يمكن الالتزام بهذه النظرية ابداً . (وثالثاً) ان لازم هذا القول ان لا يكون وجوب في الواقع عند عدم اختيار المكلف احدهما وترك امثاله وعصيانه ، ضرورة ان الوجوب إنما يتحقق باختيار المكلف اياه في مقام الامتثال كما هو المفروض ، واما قبل اختياره فلا وجوب واقعاً ليصدق عليه انه تركه وعصاه فيستحق العقوبة .

وان شئت فقل : ان لازم هذه النظرية هو ان وجوب كل منهما في الواقع مشروط باختيار المكلف اياه في ظرف الامتثال ، ولازمه هو انه لا وجوب له قبل اختياره ، ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه ، كما هو واضح فاذن لا موضوع للعصيان واستحقاق العقوبة عند ترك المكلف الاثبات بالجميع ، ضرورة ان ايجاد الشرط غير واجب عليه ، وهذا بدعي البطلان . (ورابعاً) انه اذا لم يكن شيء منهما واجباً في حال العصيان فلا يكون واجباً في حال الامتثال ايضاً ، والوجه في ذلك هو ان كلا من العصيان والامتثال وارد على موضوع واحد ، فيتحقق العصيان فيه مرة والامتثال مرة اخرى ، فاذا فرض انه لم يكن واجباً في حال العصيان فلا يعقل ان يكون واجباً في حال الامتثال مثلاً الصلاة قصرأ اذا لم تكن واجبة في حال عصيانها فلا محالة لا تكون واجبة في حال امتثالها ايضاً ضرورة انها اما ان تكون في الواقع واجبة او ليست بواجبة فيه فلا ثالث لهما ، وعلى الاول فهي واجبة في كلتا الحالتين ، وعلى الثاني فهي غير واجبة كذلك لوضوح انه لا يعقل ان يكون وجوبها مشروطاً بامتثالها والاثنان بها في الخارج فان مرده الى طلب الحاصل واشتراط الامر بالشيء بوجوده وهو غير معقول ،

فالنتيجة ان هذه النظرية لا ترجع الى معنى محصل اصلا .

المذهب الثاني هو ان يكون كل من الطرفين أو الاطراف واجباً تمييزاً ومتعلقاً للارادة ، ولكن يسقط وجوب كل منهما بفعل الآخر ، فيكون مرد هذا القول الى اشتراط وجوب كل من الطرفين او الاطراف بعدم الاتيان بالآخر . وقد صحح هذه النظرية بعض مشايخنا المحققين قد هم باحد نحوين : الاول ان يفرض ان لكل واحد منها مصلحة ملزمة قائمة به مثلاً للصوم مصلحة الزامية قائمة بنفسه وتقتضى ايجابه ، وكذا للعق والاطعام ، فالعالم بها مصالح متباينة لا متقابلة بحيث لا يمكن الجمع بينها ، وبما ان تلك المصالح لزومية فلذا اوجب الشارع الجميع ، ولكن مصلحة التسهيل والارفاق تقتضي تجويز الشارع ترك كل منها الى بدل فلذا أجاز ترك كل منها عند الاتيان بالآخر وامثال امره . ونتيجة ذلك هي انه اذا ترك الكل فلا يعاقب الاعلى ترك ما لا يجوز تركه وهو ليس إلا الواحد منها واذا فعل الكل دفعة واحدة كان ممثلاً بالاضافة الى الجميع واستشهد على ذلك بانه ربما لا يكون ارفاق في البين فلذا اوجب الجمع بين الخصال كما في كفارة الافطار بالحرم .

الثاني - ان يفرض ان الغرض المترتب على الخصال اعني الصوم والعق والاطعام وان كان واحداً نوعياً وواحداً بالسنخ إلا ان الاثم من ذلك الغرض وجود واحد منه ، وبما ان نسبة كل منها الى ذلك الوجود الواحد على السوية ، فلذا يجب الجميع لان وجوب احدها للمردد في الواقع غير معقول ووجوب احدها للمعين ترجيح بلا مرجح . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى حيث ان وجوداً واحداً من ذلك الغرض لازم ، فلاجل ذلك يجوز ترك كل منها عند الاتيان بالآخر .

ولناخذ بالمناقشة على هذه النظرية بكلا تفسيرها .

اما تفسيرها الاول فيرد عليه : اولاً انه مخالف لظاهر الدليل حيث ان ظاهر المطف فيه بكلمة (او) هو وجوب احدها أو احدها لا وجوب الجميع ، كما هو واضح . (وثانياً) انا قد ذكرنا غير مرة انه لا طريق لنا الى احراز الملاك في شيء ما عدا تعلق الامر به ، وحيث ان الامر فيما نحن تعلق باحد الطرفين أو الاطراف ، فلا محالة لا نستكشف إلا قيام الغرض به ، فاذن لا طريق لنا الى كشف تعدد الملاك اصلاً ، فيحتاج الحكم بتعددده وقيامه بكل منها الى دعوى علم الغيب . (وثالثاً) انه لا طريق لنا الى ان مصلحة التسهيل والارفاق على حد توجب جواز ترك الواجب ، وعلى فرض تسليم انها تكون بهذا الحد فهي عندئذ تمنع عن اصل جعل الوجوب للجميع ، ضرورة ان مصلحة ما عدا واحد منها مزاحمة بتلك المصلحة اعني مصلحة التسهيل والارفاق . ومن الواضح جداً ان المصلحة المزاحمة بمصلحة اخرى لا تدعو الى جعل حكم شرعي اصلاً وغير قابلة لان تكون منشأ له ، فاذن ايجاب الجميع بلا مقتض . وعلى الجملة فمصلحة التسهيل والارفاق لو كانت الزامية فتمنع عن اصل جعل الوجوب لجميع الاطراف او الطرفين لا انها توجب جواز ترك الواجب ضرورة انه لا أثر للمصلحة المزاحمة بمصلحة اخرى ويكون وجودها وعدمها سياتي فاذن يكون ايجاب الجميع بلا داع وهو يستحيل ان يصدر من الحكيم فالنتيجة هي ان الواجب احدها لا الجميع .

ثم انه على فرض ايجاب الجميع وعدم كون مصلحة التسهيل والارفاق مانعة منه فلا موجب لسقوط وجوب بعضها بفعل الآخر ضرورة انه بلا مقتض وسبب فان سقوط وجوب الواجب باحد امور لا رابع لها (الاول) امثاله والاثنيان بمتعلقه خارجاً الموجب لحصول غرضه فانه مسقط له لا محالة (الثاني) المعجز عن امتثاله وعدم القدرة على الاثنيان بمتعلقه في الخارج سواء أكان من ناحية المعصيان او غيره . (الثالث) النسخ ، والمفروض ان الاثنيان بالواجب الآخر ليس

شيئاً من هذه الامور . ودعوى - انه اذا فرض ان وجوب كل منها مشروط بعدم الاتيان بالآخر فلا محالة يكون اتيانه مسقطاً له - مدفوعة بان الامر وان كان كذلك على فرض ثبوت تلك الدعوى ، إلا انها غير ثابتة ، فانه مضافاً الى عدم الدليل عليها انها مخالفة لظواهر الأدلة في المقام حيث ان الظاهر منها وجوب احد الاطراف او الطرفين لا وجوب الجميع بنحو الاشتراط اي اشتراط وجوب كل بعدم الاتيان بالآخر . (ورابعاً) لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان مصلحة التسهيل والارفاق الزامية وسلمنا ايضاً انها لا تمنع عن اصل جعل الوجوب للجميع وإنما توجب جواز ترك الواجب الى بدل الذي يكون مرده الى تقييد وجوب كل منها بعدم الاتيان بشيء منها باستحقاق العقاب على ترك كل منها ضرورة انه لا يجوز ترك الواجب بدون الاتيان ببده وإلما يجوز الترك الى بدل لا مطلقاً فإذا فرض ان المكلف ترك الصوم بلا بدل وترك العتق والاطعام كذلك فلا محالة يستحق العقاب على ترك كل منها .

فما افاده شيخنا المحقق (قدس) من انه في هذا الفرض يستحق عقاباً واحداً وهو العقاب على ما لا يجوز تركه وهو الواحد منها لا يرجع الى معنى محصل ، وذلك لان عدم استحقاقه العقاب على ترك البقية عند الاتيان بواحد منها من جهة ان تركها الى بدل . وقد عرفت انه جائز وإنما لا يجوز تركها بلا بدل ، والمفروض ان عند ترك الجميع يكون ترك كل منها بلا بدل فيستحق العقاب عليه . وبكلمة اخرى ان ترك كل واحد منها مقتضى لاستحقاق العقاب لفرض انه ترك الواجب والمانع منه وإنما هو الاتيان بالآخر ، فاذا فرض انه لم يأت به ايضاً وتركه فلا مانع من استحقاقه العقاب اصلاً ، فيكون العقاب عندئذ على الجمع بين التركين او التروك ، وقد مر نظير ذلك في بحث الترتب وقلنا هناك ان المكلف إذا ترك

الاهم والمهم معاً فيستحق عقابين ويكون العقابان على الجمع بين ترك هذا وترك ذلك ، مع ان من الواضح جداً انه لا يمكن الالتزام بتعدد العقاب في المقام ابدا ولم يلتزم به احد فيما نعلم .

واما تفسيرها الثاني فيرده : اولاً انه خلاف ظاهر الدليل ، فان الظاهر كما عرفت وجوب أحد الاطراف أو الطرفين لا وجوب الجميع . (وثانياً) انه لا طريق لنا الى احراز ان الغرض المترتب على الخصال واحد بالنسخ والنوع وان الازامي منه وجود واحد ، فانه يحتاج الى علم الغيب . (وثالثاً) على تقدير تسليم ذلك إلا ان لازمه وجوب أحد تلك الخصال لا وجوب الجميع . ودعوى - ان وجوب احدها المردد في الواقع غير معقول ، ووجوب احدها المعين ترجيح بلا مرجح ، فلا محالة وجب الجميع - فاسدة ، وذلك لانا لا نقول بوجوب احدها المردد في الواقع ، ليقال انه غير معقول ولا بوجوب احدها المعين ، ليكون ترجيحاً من غير مرجح بل نقول بوجوب احدها لا بعينه وهو غير احدها المردد في الواقع المعبر عنه باحدها المصدق ، ضرورة ان الاول قابل لتعلق التكليف به دون هذا ، فهنا دعويان : (الاولى) ان احدها لا بعينه المعبر عنه بالجامع الانتزاعي قابل لتعلق التكليف به (الثانية) ان احدها المردد في الواقع غير قابل له .

اما الدعوى الاولى فلانه لا يعتبر في متعلق التكليف الذي هو امر اعتباري ان يكون جامعا ذاتيا بل يجوز ان يكون جامعا انتزاعيا وهو عنوان احد الفعلين أو الافعال ، كما سيأتي بيانه بشكل واضح .

واما الدعوى الثانية فلان المردد في الواقع والخارج محال في ذاته ، ضرورة انه لا ثبوت ولا وجود له فيه ، فاذن كيف يتعلق الامر به ، وهذا واضح . فما افاده شيخنا المحقق (قده) من ان الامر في المقام لا يخلو من ان يتعلق باحدها المردد في الواقع وان يتعلق باحدها المعين فيه أو بالجميع ،

وحيث ان الاول والثاني غير معقول فيتمين الثالث - غير صحيح ، لما عرفت من ان هنا شقا رابعاً وهو تعلق الامر باحدهما لا بعينه المعبر عنه بالجامع الانتزاعي وهو قابل لتعلق التكليف به كما ستعرض له عن قريب ان شاء الله ، غاية الامر ان المكلف مخير في تطبيقه على هذا الفرد أو ذاك (ورابعا) على تقدير تسليم ان الواجب هو الجميع إلا ان لازم ذلك هو تعدد العقاب عند ترك الجميع وعدم الاتيان بشيء منها ، ضرورة ان الجائز هو ترك كل منها الى بدل لا مطلقا ، كما مر انفا .

فالنتيجة ان هذا القول بكلا تفسيريه لا يرجع الى معنى صحيح .

المذهب الثالث هو ما اختاره المحقق صاحب الكفارة (قدس) واليك نص كلامه : « والتحقيق ان يقال انه ان كان الامر باحد الشيئين بملاك انه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منها بحيث اذا اتى باحدهما حصل به تمام الغرض ولذا يسقط به الامر كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقليا لا شرعيا ، وذلك لوضوح ان الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع في الين ، لاعتبار نحو من السنخية بين العلة والمعلول ، وعليه فجمعاهما متعلقين للخطاب الشرعي لبيان ان الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين . وان كان بملاك انه يكون في كل واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر باتيانه كان كل واحد واجبا بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا الى الآخر وترتب الثواب على فعل الواحد منهما والعقاب على تركهما ، فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو احدهما لا بعينه مصداقاً ولا مفهوماً ، كما هو واضح ، إلا ان يرجع الى ما ذكرناه فيما اذا كان الامر باحدهما بالملاك الاول من ان الواجب هو الواحد الجامع بينهما لا احدهما معينا ، مع كون كل واحد منهما مثل الآخر

في انه واف بالعرض .

اقول : ما افاده (قدّه) يرجع الى عدة نقاط :

الاولى - ان العرض في المقام إذا كان واحداً بالذات والحقيقة فلا محالة يكشف عن وجود جامع وحداني ذاتي بين الفعلين أو الافعال بقاعدة ان الامور المتباينة لا يمكن أن تؤثر اثرأ واحداً بالسنخ ، فوحدة العرض هنا تكشف عن جهة جامعة حقيقية بينها ، فيكون ذلك الجامع هو متعلق الوجوب بحسب الواقع والحقيقة ، وان كان متعلقه بحسب الظاهر هو كل واحد منها ، وعليه فيكون التخيير بينها عقلياً لا شرعياً ، فالنتيجة ان مرد هذه الفرضية الى انكار التخييري الشرعي كما لا يخفى .

الثانية - ما اذا كان العرض متعدداً في الواقع ، وكان كل واحد منه قائماً بفعل ، إلا ان حصول واحد من العرض مفاد لحصول الآخر ، فلا يمكن الجمع بينهما في الخارج ، فعندئذ لا مناص من الالتزام بوجوب كل منهما بنحو يجوز تركه الى بدل لا مطلقاً ، ضرورة انه بلا موجب ومقتض بعد فرض ان الغرضين المترتبين عليهما متضادان فلا يمكن تحصيل كليهما معاً ، وعليه فيكون التخيير بينهما شرعياً ، ضرورة ان مرد هذه الفرضية الى وجوب هذا أو ذاك ، ولا نعي بالتخيير الشرعي إلا هذا .

الثالثة - ان الواجب ليس هو احدهما لا بيمينه لا مصداقاً اعني به الفرد المردد بحسب الواقع والخارج ، ولا مفهوماً اعني به الجامع الانتزاعي المنتزع منهما .

ولنأخذ بالمناقشة في هذه النقاط ، فنقول : ان هذه النقاط جميعاً خاطئة وغير مطابقة للواقع .

اما النقطة الاولى فقد ذكرنا في اول الكتاب عند البحث عن موضوع

العلم ان هذه القاعدة اغني قاعدة عدم صدور الواحد عن الكثير إنما تتم في الواحد الشخصي من تمام الجهات دون الواحد النوعي ، ضرورة انه قد برهن في محله ان هذه القاعدة وقاعدة عدم صدور الكثير عن الواحد إنما تمان في الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع ، والوجه في ذلك ملخصاً : هو ان كل معلول طبيعي يتعين في مرتبة ذات علته بقانون ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، والمراد من التشخص هو تشخصه في مرتبة ذات علته ، ففي تلك المرتبة ما لم يتشخص لم يوجد في الخارج ، والمراد من التشخص في تلك المرتبة هو ان المعلول الطبيعي بما انه مرتبة نازلة من وجود علته فلا محالة يتشخص في مرتبة وجود علته بملاك انه كامن في ذاتها ومرتبة من مراتب وجودها ، وفي مرتبة نفسه يتشخص بوجوده الخاص ، وهذا هو المراد من تشخصه السابق واللاحق ، كما ان المراد من وجوبه السابق في قولهم الشيء ما لم يجب لم يوجد هو التشخص السابق وهو التشخص في مرتبة ذات العلة ووجودها . كما ان المراد من وجوبه اللاحق هو تشخصه بوجوده الخاص . وعلى ضوء هذا الاساس لا يعقل تشخص معلول واحد شخصي في مرتبة ذات علتين مستقلتين ، فان مرد ذلك الى تعدد الواحد الشخصي لفرض ان وجوده في مرتبة ذات هذه العلة يباين وجوده في مرتبة ذات العلة الاخرى ، وهو محال . وبهذا البيان قد ظهر حال القاعدة الثانية ايضاً ، وذلك لان لازم صدور معلولين من علة واحدة شخصية هو ان تكون في مرتبة ذاتها جهتان متباينتان لتؤثر باحدهما في معلول وبالاخرى في آخر ، لما عرفت من أن كل معلول يتعين في مراتبة ذات علته وانه من مراتب وجودها ، فاذا فرض ان العلة واحدة شخصية من جميع الجهات امتنع تعين معلولين متباينين في مرتبة ذاتها ووجودها ، ضرورة انه لا يعقل ان يكون كلاهما من مراتب وجودها ومتعيناً في ذاتها ، مثلاً اذا كانت الحرارة من مراتب وجود النار فلا يعقل ان تكون البرودة من مراتب

وجودها .. وهكذا .

وبكلمة اخرى ان لازم فرض تعيين معلولين متباينين في مرتبة ذات العلة لابد من فرض جهتين متبايزتين فيها لا اشتراك بينهما اصلا ، ليكون المؤثر في احدهما جهة وفي الآخر جهة اخرى بملاك قاعدة السنخية التي هي معتبرة بين العلل والمعايل الطبيعية ، بداهة يستحيل ان يكون المؤثر فيها جهة واحدة شخصية ، وهذا خلف .

وبعد ذلك نقول : ان ما ذكرناه من البرهان على استحالة صدور الواحد عن الكثير واستحالة صدور الكثير عن الواحد لا يجري في الواحد النوعي ، ضرورة انه لا مانع من صدور الكثير عن الواحد بالنوع ، فان مرده بحسب التحليل والواقع الى صدور كل معلول شخصي عن فرد منه ، واسناد صدوره الى الجامع باعتبار ذلك ، كما هو واضح . ومن المعلوم ان البرهان المزبور لا يمنع عن ذلك اصلا ، كما انه لا يمنع عن صدور الواحد النوعي عن الكثير ، فانه خارج عن موضوع تلك القاعدة ، حيث ان مرده الى استناد كل فرد الى علة او كل مرتبة منه اليها ، كالحرارة المستندة الى اشراق الشمس مرة ، والى النار مرة اخرى والى الغضب مرة ثالثة ، والى الحركة مرة رابعة ، والى القوة الكهربائية مرة خامسة .. وهكذا ، كما انه عند اجتماع تلك الاسباب والعلل على شيء يكون المؤثر في ايجاد الحرارة فيه هو المجموع لا كل واحد منها ، ولذا لو كان واحد منها لم يوجد فيه إلا مرتبة ضعيفة منها والمفروض ان المجموع قد اوجد فيه مرتبة شديدة تنحل الى مراتب متعددة ، فيستند كل مرتبة منها الى واحد منها لا الجميع ، ومن الواضح ان هذا خارج عن موضوع القاعدة المذكورة لاختصاصها كما عرفت بالواحد الشخصي من تمام الجهات ، وهذه الحرارة المستندة الى الجميع ليست واحدة من تمام الجهات ، بل هي ذات مراتب متعددة وكل مرتبة منها

يستند الى علة .

أو فقل : انها واحدة بالنوع من هذه الناحية لا واحدة بالشخص ، فاذن لا يمكن دعوى ان المؤثر فيها هو الجامع بين تلك الاسباب لا كل واحد واحد منها ، فان هذه الدعوى مضافاً الى انها خلاف الوجدان غير ممكنة في نفسها ، بداهة انه لا يعقل وجود جامع ذاتي بين هذه الاسباب ، لانها مقولات متعددة ، فان النار من مقولة الجوهر ، والقوة الكهربائية مثلاً من مقولة الاعراض .. وهكذا ، وقد حقق في محله انه لا يمكن اندراج المقولات تحت مقولة اخرى ، فانها اجناس عاليات ومتباينات بتمام ذاتها وذاتياتها فلا يعقل وجود جامع ما هوى بينها وإلا لم يمكن حصر المقولات في شيء .

فالنتيجة ان الواحد النوعي لا يكشف عن وجود جامع وحداني اصلاً ، وبما ان الغرض المترتب على الواجب التخييري ليس واحداً شخصياً ، بل هو واحد بالنوع فلا يكشف عن وجود جامع ما هوى بين الفعلين أو الافعال ، هذا مضافاً الى ان سنخ هذا الغرض غير معلوم لنا وانه واحد بالذات والحقيقة او واحد بالعنوان ، ومن الواضح جدا ان السكشاف عن الواحد بالذات ليس إلا الواحد بالذات ، واما الواحد بالعنوان فلا يكشف إلا عن واحد كذلك ، وحيث انا لا نعلم بسنخ الغرض في المقام على فرض كونه واحداً فلا نعلم سنخ الجامع المستكشف منه انه واحد بالذات أو بالعنوان ، فاذن لا يثبت ما ادعاه من وجود جامع ذاتي بينهما .

وثانياً - ان ما افاده (قده) لو تم فانما يتم فيما يمكن وجود جامع حقيقي بينهما كان يكونا فردين أو نوعين من طبيعة واحدة واما فيما اذا لم يمكن وجود جامع كذلك كما اذا كان كل منهما من مقولة على حدة فلا يتم اصلاً ، ومن الواضح ان التخيير بين فعلين أو افعال لا يختص بما اذا كانا من مقولة واحدة بل

كما يمكن ان يكونا كذلك يمكن ان يكون احدهما من مقولة والآخر من مقولة اخرى او ان يكون احدهما امراً وجودياً والآخر امراً عدمياً ، ومن المعلوم انه لا يمكن تصوير جامع حقيقي بينهما في امثال ذلك كما هو واضح .

وثالثاً - لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان ما افاده (قده) صحيح إلا ان الجامع المزبور مما لا يصلح أن يكون متعلقاً للامر ، ضرورة ان متعلق الامر لابد ان يكون امراً عرفياً ، قابلاً للالقاء اليهم . واما هذا الجامع المستكشف بالبرهان العقلي فهو خارج عن اذهانهم ، وغير قابل لان يتعلق به الخطاب ، لوضوح ان الخطابات الشرعية المتوجهة الى المكلفين على طبق المفاهيم العرفي ، ولا يعقل تعلق الخطاب بما هو خارج عن متفاهمهم ، وحيث ان هذا خارج عنه فلا يعقل تعلق الخطاب به .

واما النقطة الثانية فيرد عليها اولاً انها مخالفة لظواهر الادلة ، فان الظاهر من العطف بكلمة (او) هو ان الواجب احدهما لا كلاهما .

وثانياً - ان فرض كون الفرضين متضادين فلا يمكن الجمع بينهما في الخارج مع فرض كون المكلف قادراً على ايجاد كلا الفعلين فيه بعيد جداً ، بل هو ملحق بانبياب الاغوال ، ضرورة انا لا نمقل التضاد بين الفرضين مع عدم التضادة بين الفعلين ، فاذا فرض ان المكلف متمكن من الجمع بينهما خارجاً فلا مانع من ايجابها معاً عندئذ .

وثالثاً - انا لو سلمنا ذلك فرضاً وقلنا بالمضادة بين الفرضين وعدم امكان الجمع بينهما في الخارج . إلا أن من الواضح جداً انه لا مضادة بين تركيهما معاً فيتمكن للمكلف من ترك كليهما بترك الايتان بكلا الفعلين خارجاً . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان العقل مستقل باستحقاق العقاب على تقويت الفرض الملزوم ، ولا يفرق بينه وبين تقويت الواجب الفعلي . ومن ناحية ثالثة ان فيما نحن فيه

وان لم يستحق العقاب على ترك تحصيل أحد الغرضين عند تحصيل الآخر من جهة عدم امكان الجمع بينهما في الخارج ، إلا انه لا مانع من استحقاق العقاب عليه عند تركه تحصيل الآخر .

فالتيجة على ضوء هذه النواحي هي انه يستحق العقابين عند جمعه بين التركين ، لفرض انه مقدور له فلا يكون العقاب عليه عقاباً على ما ليس بالاختيار هذا نظير ما ذكرناه في بحث الترتب وقلنا هناك ان المكلف يستحق عقابين عند جمعه بين ترك الاثم والمهم معاً وانه ليس عقاباً على ما لا يكون بالاختيار ، لفرض ان الجمع بينهما مقدور له ، وفيما نحن فيه كذلك ، إذ لا مانع من الالتزام بتعدد العقاب فيه اصلاً ، فان المانع من العقاب على ترك احدهما عند الاتيان بالآخر هو عدم امكان تحصيله بعد الاتيان به ، لفرض المضادة بينهما . واما العقاب على ترك كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الآخر فلا مانع منه اصلاً ، لما عرفت من استقلال العقل باستحقاق العقاب على ترك الملاك الملزم ، والمفروض في المقام ان كلا من الملاكين ملزم في نفسه ، وعليه فلا محالة إذا ترك المكلف كليهما معاً يستحق عقابين : عقاباً على ترك هذا وعقاباً على ترك ذاك .

وبكلمة اخرى ان مقتضى كون كل من الغرضين ملزماً في نفسه هو وجوب كل من الفعلين ، غاية الامر من جهة المضادة بين الغرضين وعدم امكان الجمع بينهما في الخارج لا محالة يكون وجوب كل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لا يمكن ان يكون الواجب في هذا الفرض هو احدهما المعين ، لاستلزامه الترجيح بلا مرجح ، فانه بعد فرض كون كل منهما مشتملاً على الملاك الملزم في نفسه ، وانهما من هذه الناحية على نسبة واحدة ، فتخصيص الوجوب باحدهما خاصة دون الآخر لا يمكن ، وكذا لا يمكن ان يكون الواجب هو احدهما لا بعينه ، وذلك لانه بعد فرض كون الفرض

في المقام متعدداً لا موجب لان يكون الواجب واحداً ، مع انه خلاف مفروض كلامه (قده) .

فالنتيجه على ضوء هاتين التاحيتين قد اصبحت انه لا مناص من الالتزام بما ذكرناه وهو وجوب كل من الفعلين في نفسه مع قطع النظر عن الآخر غاية الامر ان اطلاق وجوب كل منهما يقيد بعدم الاتيان بالآخر ، ولازم هذا هو ان المكلف اذا ترك كليهما معاً يستحق عقابين : عقاباً على ترك هذا وعقاباً على ترك ذاك ، لفرض ان وجوب كل منهما عندئذ فعلي من جهة تحقق شرطه وهو عدم الاتيان بالآخر ، وهذا مما لم يلتزم به احد .

ورابعاً - ان الفرضين المزبورين لا يخلوان من ان يمكن اجتماعهما في زمان واحد بان تكون المضادة بين وجود احدهما مترتباً على وجود الآخر لا مطلقاً وان لا يمكن اجتماعهما فيه اصلاً ، فعلى الاول لا بد من الالتزام بايجاب الشارع الجمع بين الفعلين أو الافعال في زمان واحد فيما اذا تمكن المكلف منه . وإلا لقوت عليه الملاك الملزّم ، وهو قبيح منه . ومن الواضح ان هذا خلاف مفروض الكلام في المسألة ، ومخالف لظواهر الادلة ، فلا يمكن الالتزام به اصلاً ، وعلى الثاني فلازمه هو ان المكلف إذا أتى بهما معا في الخارج وفي زمان واحد ان لا يقع شيء منهما على صفة المطلوبة . إذ وقوع احدهما على هذه الصفة دون الآخر ترجيح من دون مرجح ، ووقوع كليهما على تلك الصفة لا يمكن لوجود المضادة بينهما ، مع انه من الواضح البديهي ان المكلف إذا أتى بهما في زمان واحد يقع احدهما على صفة المطلوبة ، ضرورة انه اذا جمع بين طرفي الواجب التخيري أو اطرافه واتى بها دفعة واحدة امثل الواجب وحصل الغرض منه لا محالة ، وهذا ظاهر . فالنتيجة قد اصبحت لحد الآن ان ما ذكره من الوجوه لتصوير الواجب التخيري لا يرجع شيء منها الى معنى صحيح .

الذي يذنبني ان يقال في هذه المسألة تحفظاً على ظواهر الادلة هو ان الواجب احد الفعلين او الافعال لا بعينه ، وتطبيقه على كل منهما في الخارج بيد المكلف ، كما هو الحال في موارد الواجبات التعيينية ، غاية الامر ان متعلق الوجوب في الواجبات التمييزية الطبيعية المتأصلة والجامع الحقيقي ، وفي الواجبات النخيرية الطبيعية المنتزعة والجامع العنواني ، فهذا هو نقطة انطلاق الفرق بينهما وتخيّل - انه لا يمكن تعلق الأمر بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما في المقام ، ضرورة انه ليس له واقع موضوعي غير تحققه في عالم الافتراع والنفس فلا يمكن ان يتعدى عن افق النفس الى ما في الخارج ، ومن الواضح ان مثله لا يصلح ان يتعلق به الامر - خيال خاطيء جداً ، بداهة انه لا مانع من تعلق الامر به اصلاً بل تنعلق به الصفات الحقيقية كالعلم والارادة وما شاكلها ، فما ظنك بالحكم الشرعي الذي هو امر اعتباري محض ، وقد تقدم منا غير مرة من ان الاحكام الشرعية سواء أكانت وضعية او تكليفية امور اعتبارية ، وليس لها واقع ماعدا اعتبار الشارع ، ومن المعلوم ان الامر الاعتباري ، كما يصح تعلقه بالجامع الذاتي كذلك يصح تعلقه بالجامع الانتزاعي ، فلا مانع من اعتبار الشارع ملكية احد المالين للمشتري عند قول البائع بمت احدهما ، بل وقع ذلك في الشريعة المقدسة كما في باب الوصية ، فانه إذا اوصى الميت بملكية احد المالين لشخص بعد موته فلا محالة يكون ملكاً له بعد موته ، وتكون وصيته بذلك نافذة ، وكذا لا مانع من اعتبار الشارع احد الفعلين او الافعال في ذمة المكلف .

وعلى الجملة فلا شبهة في صحة تعلق الامر بالعنوان الانتزاعي وهو عنوان احدهما ، ومجرد انه لا واقع موضوعي له لا يمنع عن تعلقه به ، ضرورة ان الامر لا يتعلق بواقع الشيء ، بل بالطبيعي الجامع ، ومن الواضح جداً انه لا يفرق فيه بين ان يكون متأصلاً او غير متأصل اصلاً . وتخيّل - ان الجامع الانتزاعي

لا يصلح ان يكون متعلقاً للتكليف ، ضرورة ان التكليف تابع لما فيه المصلحة أو المفسدة ، بومن الواضح جداً انه لا مصلحة في ذلك المفهوم الانتزاعي ، والمصلحة إنما هي في فعل المكلف الصادر منه في الخارج ، فاذن لا محالة يكون التكليف متعلقاً به لا بالعنوان المزبور . وعليه فلا بد من الالتزام بماحد الوجوه المزبورة - خاطيء جداً وغير مطابق للواقع . ، وذلك لعدم الطريق لنا الى معرفة نسخ الغرض الداعي الى ايجاب شيء أو تحريمه . ولا نعلم ما هو منسوخه ؟ نعم . نعلم من امر الشارع بشيء أو نهي عن آخر ان في الاول مصلحة تقتضي ايجابه وفي الثاني مفسدة تقتضي تحريمه ، ولكن لا نعلم نسخ تلك المصلحة ونسخ تلك المفسدة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه يجب علينا التحفظ على ظواهر الادلة ، وتعيين الحكم ومتعلقه بها . ومن ناحية ثالثة انا نعلم ان الاتيان بمتعلق الوجوب في الخارج محصل للمصلحة الداعية الى ايجابه ، ولا يبق مجال لها بعده .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي انه لا بد من الالتزام بان متعلق الوجوب في موارد الواجبات التخيرية هو العنوان الانتزاعي من جهة ظهور الادلة في ذلك . ، ضرورة ان الظاهر من العطف بكلمة (او) هو وجوب احد الفعلين أو الافعال ، وعلى هدى ذلك نعلم ان الغرض الداعي الى ايجابه قائم به ، لفرض انه لا طريق لنا الى احرازه ما عداه ، كما انا نعلم بحصول هذا الغرض وتحققه في الخارج باتيانه في ضمن اي من هذين الفعلين او الافعال شاء المكلف اتيانه فيه .

وبكلمة اخرى ان المستفاد من الادلة بحسب المتفاهم العرفي هو ان متعلق الوجوب الجامع الانتزاعي ، ومن الواضح ان مراد ذلك بحسب التحليل العامي الى عدم دخل شيء من خصوصية الطرفين أو الاطراف فيه ، ولتوضيح ذلك

نأخذ مثالا وهو ما اذا أوجب المولى اطعام ستين مسكيناً أو صوم شهرين متتابعين أو عتق رقبة مؤمنة ، كما في كفارة صوم شهر رمضان ، فلا محالة يكون مرد هذا الى عدم دخل شيء من خصوصياتها في غرض المولى الداعي الى الامر باحداها لغرض انه يحصل باتيان كل منها في الخارج . هذا من جانب . ومن جانب آخر المقروض ان الغرض لم يقم بكل واحد منها وإلا لكان كل منها واجباً تمييزاً ومن جانب ثالث ان وجوب احدها المعين في الواقع لا يمكن بعد ما كان الجميع في الوفاء بغرض المولى على نسبة واحدة .

ونتيجة ذلك لا محالة هي وجوب الجامع بين هذه الامور ، وان الغرض الداعي له يحصل باتيانها في ضمن ايجاد اي فرد منها شاء المكلف ايجاده ، لوضوح ان مرد وجوب الجامع بالتحليل الى عدم دخل شيء من خصوصيات هذه الامور ، وان الغرض المزبور يترتب على فعل كل منها في الخارج من دون خصوصية لهذا وذلك اصلاً ، وهذا امر معقول في نفسه ، بل واقع في العرف والشرع ، فان غرض المولى اذا تعلق باحد الفعلين أو الافعال فلا محالة يأمر بالجامع بينهما وهو احدهما لا بعينه ، مع عدم ملاحظة خصوصية شيء منها .

ومن هنا يظهر ان مرادنا من تعلق الامر بالجامع الانتزاعي ليس تعلقه به بما هو موجود في النفس ولا يتعمد عن افقها الى افق الخارج . ضرورة انه غير قابل لان يتعلق به الامر اصلاً وان يقوم به الغرض ، بل مرادنا من تعلق الامر به بما هو منطبق على كل واحد من الفعلين أو الافعال في الخارج ، ويكون تطبيقه على ما في الخارج بيد المكلف ، فله ان يطبق على هذا ، وله ان يطبق على ذاك . ولعل منشأ تخيل انه لا يمكن تعلق الامر بالجامع الانتزاعي هو تعلقه به على النحو الاول دون الثاني . وقد تحصل من ذلك انه لا مانع من ان يكون المأمور به هو العنوان الانتزاعي على النحو المزبور ، لا من ناحية الامر

ولا من ناحية الغرض كما عرفت .

اضف الى ما ذكرناه انه يمكن تعلق الصفة الحقيقية باحد امرين او امور
فما ظنك بالامر الاعتباري ، وذلك كما اذا علمنا اجمالاً بعدالة احد شخصين مع
احتمال ان يكون الآخر ايضاً عادلاً . ولكن كان في الواقع كلاهما عادلاً ، ففي
مثل ذلك لا تعين للمعلوم بالاجمال حتى في علم الله ، ضرورة انه لا واقع له غير
هذا المفهوم المنتزع ، فلا يمكن ان يقال ان المعلوم بالاجمال عدالة هذا دون عدالة
ذاك أو بالعكس . لفرض ان نسبة المسارم بالاجمال الى كل واحد منهما على
حد سواء .

وبكلمة واضحة انا قد ذكرنا في محله انه لا واقع ولا تعين للمعلوم بالاجمال
مطلقاً ، اما في مثل المثال المزبور فواضح . واما فيما اذا فرض ان احدهما عادل في
الواقع وعلم الله دون الآخر ففي مثل ذلك ايضاً لا تعين له ، ضرورة ان العلم
الاجمالي لم يتعلق بعدالة خصوص هذا العادل في الواقع . وإلا لكان عالماً تفصيلياً
وهذا خلف ؛ بل تعلق بعدالة احدهما . ومن الواضح جداً انه ليس لعنوان
احدهما واقع موضوعي وتعين في عالم الخارج . بل هو مفهوم انتزاعي في عالم
النفس . ولا يتعدى عن افق النفس الى ما في الخارج . وله تعين في ذلك العالم .
لا في عالم الواقع والخارج ومن المعلوم ان متعلق العلم هو ذلك المفهوم الانتزاعي
لا ما ينطبق عليه هذا المفهوم . لفرض انه متعين في الواقع وعلم الله والعلم
لم يتعلق به . وإلا لكان عالماً تفصيلياً لا اجمالياً .

فالنتيجه قد اصبحت من ذلك انه لا مانع من تعلق الصفات الحقيقية
كالعلم والارادة وما شاكلهما بالجامع الانتزاعي الذي ليس له واقع ما عدا نفسه
فضلاً عن الامر الاعتباري .

ومن هنا يتبين انه لا فرق بين الواجب التعييني والواجب التخيري إلا في

نقطة واحدة ، وهي ان متعلق الوجوب في الواجبات التمييزية الطبيعية المتأصلة كالصلاة والصوم والحج وما شاكلها . وفي الواجبات التخيرية الطبيعية المتزعة كمنوان احدهما . واما من نقاط اخرى فلا فرق بينهما اصلا ، فكما ان التطبيق في الواجبات التمييزية بيد المكلف ، فكذلك التطبيق في الواجبات التخيرية وكما ان متعلق الامر في الواجبات التمييزية ليس هو الافراد كذلك متعلق الامر في الواجبات التخيرية .

بقى هنا شيء وهو انه هل يمكن التخيير بين الاقل والاكثر ام لا ؟ وجهان فذهب بعضهم الى عدم امكانه بدعوى انه مع تحقق الاقل في الخارج وحصوله يحصل الغرض ، فاذن يكون الامر بالاكثر لغواً فلا يصدر من الحكيم . وقد اجاب عنه المحقق صاحب الكفاية (قدّه) واليك نص كلامه : لئكنه ليس كذلك ، فانه إذا فرض ان المحصل للغرض فيما اذا وجد الاكثر هو الاكثر لا الاقل الذي في ضمنه ، بمعنى ان يكون لجميع اجزائه حينئذ دخل في حصوله وان كان الاقل لو لم يكن في ضمنه كان وافياً به ايضاً فلا يحيص عن التخيير بينهما ، إذ تخصيص الاقل بالوجوب حينئذ كان بلا تخصيص ، فان الاكثر بحده يكون مثله على الفرض ، ، مثل ان يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مرتباً على الطويل اذا رسم بماله من الحد لا على القصير في ضمنه ، ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه ، ومن الواضح كون هذا الغرض بمكان من الامكان . ان قلت هبه في مثل ما اذا كان للاكثر وجود واحد لم يكن للاقل في ضمنه وجود على حدة كالخط الطويل الذي رسم بدفعة بلا تحليل متكون في البين ، لئكنه ممنوع فيما اذا كان له في ضمنه وجود كتسيعة في ضمن تسيعات ثلاث أو خط طويل رسم مع تحليل المدم في رسمه ، فان الاقل قد وجد بحده وبه يحصل الغرض على الفرض ، ومعه لا محالة يكون الزائد عليه مما لا دخل له في حصوله فيكون زائداً على الواجب

لا من اجزائه . قلت لا يكاد يختلف الحال بذلك ، فانه مع الغرض لا يكاد يترتب الغرض على الاقل في ضمن الاكثر ، وإنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام ومعه كان مترتبة على الاكثر بالتام ، وبألجلة اذا كان كل واحد من الاقل والاكثر بعده مما يترتب عليه الغرض فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما وكان التخيير بينهما عقلياً ان كان هناك غرض واحد ، وتخييراً شرعياً فيما كان هناك عرضان على ما عرفت . نعم لو كان الغرض مترتبة على الاقل من دون دخل للزائد لما كان الاكثر مثل الاقل وعدلاً له ، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره مستحباً كان او غيره حسب اختلاف الموارد فتدبر جيداً .

المخلص ما افاده (قدّه) في عدة نقاط :

الاولى - انه لا مانع من الالتزام بالتخيير بين الاقل والاكثر فيما إذا كان كل منهما بعده محصلاً للغرض ، وعليه فلا يكون الاقل في ضمن الاكثر محصلاً له ، ومعه لا مانع من الالتزام بالتخيير بينهما ، وبكلمة اخرى ان الغرض اذا كان مترتبة على حصة خاصة من الاقل وهي الحصة التي لا تكون في ضمن الاكثر (بشرط لا) لا على الاقل مطلقاً فلا مناص عندئذ من الالتزام بالتخيير بينهما اصلاً ، ولا يفرق في ذلك بين ان يكون للاقل وجود مستقل في ضمن الاكثر كتسبيحة واحدة في ضمن تسبيحات اربع ، وان لا يكون له وجود كذلك كالخط القصير في ضمن الخط الطويل ، والوجه فيه ما عرفت من ان الغرض إنما يترتب على حصة خاصة من الاقل ، وعليه فنسباً انه لا اثر لوجود الخط القصير في ضمن الخط الطويل ، ولا يكون محصلاً للغرض ، فكذلك لا اثر لوجود تسبيحة واحدة في ضمن تسبيحات ثلاث ، لغرض ان الغرض إنما يترتب عليها فيما اذا لم يمكن في ضمنها لا مطلقاً ، وعلى هذا فلا مناص من الالتزام بالتخيير بينهما .

الثانية - ان الغرض اذا كان واحد فيكون الواجب هو الجامع بينهما ،

لفرض ان المؤثر في الواحد لا يكون إلا الواحد بالسنخ ، وحيث ان الفرض واحد على الفرض فالمؤثر فيه لابد ان يكون واحدا ، لاستحالة تأثير الكثير في الواحد ، وذلك الواحد هو الجامع بينهما ، فاذن لا محالة يكون الواجب هو ذلك الجامع لا غيره ، وعليه فيكون التخيير بينهما عقلياً لا شرعياً . واما إذا كان متعدداً فالتخيير بينهما شرعي كما تقدم .

الثالثة - ان الفرض اذا كان مترتباً على خصوص الاقل من دون دخل للزائد فيه اصلاً فلا يكون الاكثر عدلاً له ، بل كان فيه اجتماع الوجوب وغيره سواء أكان ذلك الغير استجباً أو غيره .
ولنأخذ بدرس هذه النقاط :

اما النقطة الاولى فهي وان كانت في غاية الصحة والمثانة في نفسها ، إلا انها خاطئة بالاضافة الى مفروض الكلام وهو التخيير بين الاقل والاكثر ، وذلك لان ما فرضه صاحب الكفاية (قدّه) وان كان تخييراً بينهما صورة ، إلا ان من الواضح جداً انه بحسب الواقع والحقيقة تخيير بين المتباينين وذلك لفرض ان الماهية بشرط لا تباين الماهية بشرط شيء ، فإذا فرض ان الاقل مأخوذ بشرط لا كما هو مفروض كلامه لا محالة يكون مبايناً للاكثر المأخوذ بشرط شيء . ضرورة ان الماهية بشرط لا تباين الماهية بشرط شيء ، فلا يكون التخيير بينهما من التخيير بين الاقل والاكثر بحسب الواقع والدقة العقلية ، بل هو من التخيير بين المتباينين ، وعليه فما فرضه (قدّه) من التخيير بينهما خارج عن محل الكلام ولا اشكال في امكانه بل وقوعه خارجاً في العرف والشرع ، ومحل الكلام إنما هو فيما إذا كان الفرض مترتباً على وجود الاقل مطلقاً أي ولو كان في ضمن الاكثر ، بان يكون مأخوذاً لا بشرط ، ومن الواضح جداً ان التخيير بينهما في هذا الفرض غير معقول . ضرورة انه كلما تحقق الاقل يحصل به الفرض ،

ومعه يكون الأمر بالزائد لغواً محضاً .

فالنتيجة قد أصبحت مما ذكرناه ان الاقل ان كان مأخوذاً بشرط لا
فالتخير بينه وبين الاكثر وان كان امراً معقولاً ، إلا انه بحسب الواقع داخل
في كبرى التخير بين المتباينين لا الاقل والاكثر ، كما عرفت وان كان مأخوذاً
لا بشرط فلا يعقل التخير بينه وبين الاكثر ، ضرورة انه بمجرد تحقق الاقل
ولو في ضمن الاكثر يحصل الغرض ، ومعه لا يبقى مجال للالتيان بالاكثر اصلاً ،
فاذن جعله في احد طرفي التخير يصبح لغواً محضاً فلا يصدر من الحكيم . وعلى
ضوء هذا البيان ان اراد القائل باستحالة التخير بينهما التخير على النحو الاول
الذي هو تخيير شكلي بينهما لا واقعي موضوعي ، فيرده ما ذكرناه من انه
لا شبهة في امكانه بل وقوعه خارجاً ، لما عرفت من انه ليس تخييراً بين الاقل
والاكثر . بل هو تخيير في الحقيقة بين المتباينين . وان اراد باستحالة التخير
بينهما التخير على النحو الثاني فالامر كما ذكره .

ومن هنا يظهر ان التخير بين القصر والتمام في الامكنة الاربعة ليس تخييراً
بين الاقل والاكثر واقعاً وحقيقاً ، وان كان كذلك بحسب الشكل ، وذلك
لان صلاة القصر مشروطة شرعاً بالتسليم في الركعة الثانية وعدم زيادة ركعة
اخرى عليها ، وصلاة التمام مشروطة شرعاً بالتسليم في الركعة الرابعة وعدم
الاقتصار بها ، فهما من هذه الناحية أي من ناحية اعتبار الشارع ماهيتان
متبايزتان ، فالتخير بينهما لا محالة يكون من التخير بين امرين متباينين لا
الاقل والاكثر ، ضرورة ان الاثر لا يترتب على الركعتين مطلقاً ولو كانتا في
ضمن اربع ركعات ، وانما يترتب عليهما بشرط لا وهذا واضح . واما التسبيحات
الاربع فالمستفاد من الروايات هو وجوب احداها لا جميعها ، فاذن لا يعقل
التخير بين الواحدة والثلاث ، ضرورة ان الغرض مترتب على واحدة منها ،

فإذا تحققت تحقق الغرض ، ومعه لا يبقى مجال للاتيان بالبقية اصلاً . نعم .
الاتيان بها مستحب . فإذا أتى المكلف بثلاث فقد أتى بواجب ومستحب . وعلى
الجملة فحال التسيحين الاخيرتين حال القنوت وبقية الاذكار المستحبة في الصلاة
وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه ان التخيير بين الاقل والاكثر غير معقول
وما نراه من التخيير بينهما في العرف والشرع تخيير شكلي لا واقعي موضوعي
فان بحسب الواقع ليس التخيير بينهما بل بين امرين متباينين كما مر .
واما النقطة الثانية فقد تقدم الكلام فيها وفي النقد عليها بشكل واضح
فلا نعيد .

واما النقطة الثالثة فالامر وان كان كما افاده (قدّه) إلا ان مردها الى عدم
تعقل التخيير بين الاقل والاكثر على ما ذكرناه ، كما هو واضح .
ونتيجة هذا البحث في عدة خطوط :

الاول - ان القول في المسألة بان الواجب هو ما يخاره المكلف في مقام
الامتنال دون غيره باطل جداً وغير مطابق للواقع قطعاً ، وقد دلت على بطلانه
وجوه اربعة : (١) انه مخالف لظاهر الدليل . (٢) انه مناف لقاعدة الاشتراك
في التكليف (٣) انه يستلزم عدم الوجوب في الواقع عند عدم اختيار المكلف
احدهما في مقام الامتنال . (٤) انه إذا لم يكن شيء واجبا حال عدم الامتنال
لم يكن واجباً حال الامتنال ايضاً .

الثاني - ان شيخنا المحقق (قدّه) قد وجه القول بان كل منهما واجب
تعييناً . غاية الامر ان وجوب كل منهما يسقط باتيان الآخر بتوجيهين :
(١) ان يفرض قيام مصلحة لزومية بكل منهما . ولجل ذلك اوجب الشارع
الجميع . ولكن مصلحة التسهيل تقتضي جواز ترك كل منهما الى بدل (٢) ان
يفرض ان المصلحة المترتبة على كل منهما وان كانت واحدة بالنوع . إلا ان

الالزامي من تلك المصلحة وجود واحد وبما ان نسبته الى الجميع على حد سواء ، فلذا أوجب الجميع ، وقد ناقشنا في كلا هذين التوجيهين بشكل واضح وقدمنا ما يدل على عدم صحتها كما سبق .

الثالث - ان ما اختاره المحقق صاحب السكفاية (قدّه) من ان الفرض ان كان واحدا فالواجب هو الجامع بين الفعلين أو الافعال ، ويكون التخير بينهما عقلياً ، وان كان متعدد فالواجب هو كل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر لا يمكن المساعدة عليه ، فان الفرض الاول يرتكز على ان يكون المقام من صغرى قاعدة عدم صدور الواحد عن الكثير ، وقد مرّت المناقشة فيه من وجوه :

(١) اختصاص تلك القاعدة بالواحد الشخصي وعدم جريانها في الواحد النوعي . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الفرض في المقام واحد نوعي لا شخصي فالنتيجة على ضوءهما هي عدم جريان القاعدة في المقام . (٢) ان الدليل اخص من المدعى لعدم تعقل الجامع الذاتي في جميع موارد الواجبات التخيرية كما سبق . (٣) ان مثل هذا الجامع لا يصلح ان يتعلق به التكليف ، لان متعلقه لا بد ان يكون جامعاً عرفياً . واما الفرض الثاني فهو يرتكز على ان يكون الفرضان المفروضان متضادين وقد عرفت المناقشة فيه ايضاً من وجوه : (١) انه خلاف ظاهر الدليل . (٢) ان كون الفرضين متضادين مع عدم التضاد بين الفعلين ملحق بانياب الاغوال . (٣) انه يستلزم استحقاق المكلف عقابين عند ترك الفعلين معاً ، وهذا مما لا يمكن الالتزام به ، كما سبق .

الرابع - ان الواجب في موارد الواجبات التخيرية هو واحد الفعلين أو الافعال ، والوجه فيه هو ان الادلة بمقتضى العطف بكلمة (او) ظاهرة في ذلك ولا بد من التحفظ على هذا الظهور ،

الخامس - انه لا مانع من تعلق الامر بعنوان احدهما بل قد تقدم انه

لا مانع من تعلق الصفات الحقيقية به كالعلم والارادة وما شاكلهما فضلا عن الامر الاعتباري .

السادس - ان الفرض قائم بهذا العنوان الانتزاعي ، ولا مانع منه اصلا ، وذلك لفرض انه لا طريق لنا الى احرازه في شيء ما عدا تعلق الامر به ، كما انه لا طريق لنا الى معرفة منعه .

السابع - انه لا فرق بين الواجب التخيري والواجب التعيني إلا في نقطة واحدة ، وهي ان متعلق الوجوب في الاول الجامع الانتزاعي ، وفي الثاني الجامع الذاتي ، واما من نقاط آخر فلا فرق بينهما اصلا .

الثامن - ان التخير بين الاقل والاكثر غير معقول ، وما نراه من التخير بين القصر والتمام وما شاكلهما تخير شكلي وصوري لا واقعي وحقيقي ، فانه بحسب الواقع تخير بين المتباينين ، لفرض ان القصر في اعتبار الشارع مبين للتمام ، فلا يكون التخير بينهما من التخير بين الاقل والاكثر ، بل هو من التخير بين المتباينين .. وهكذا .

التاسع - انه لا فرق في جواز التخير بين الاقل والاكثر وامتناعه بين ان يكون للاقل وجود مستقل في ضمن الاكثر ام لا ؟

الواجب الكفائي

لا يخفى ان الامر الوارد من قبل الشرع كما انه بحاجة الى المتعلق ، كذلك هو بحاجة الى الموضوع ، فكما انه لا يمكن تحققه ووجوده بدون الاول ، فكذلك لا يمكن بدون الثاني ، ولا فرق في ذلك بين وجهة نظر وجهة نظر آخر ، فان حقيقة الامر سواء أكانت عبارة عن الارادة التشريعية ام كانت عبارة عن الطلب الانشائي كما هو المشهور ام كانت عبارة عن البعث والتحريك كما

عن جماعة ام كانت عبارة عن الامر الاعتباري النفساني المبرز في الخارج بمبرز ما من صيغة الامر أو نحوها كما هو المختار عندنا ، على جميع هذه التقادير بحاجة الى الموضوع كحاجته الى المتعلق . اما على الاول فواضح ، وذلك لان الارادة لا توجد في افق النفس بدون المتعلق لانها من الصفات الحقيقية ذات الاضافة فلا يعقل ان توجد بدونه ، فالمتعلق اذا كان فعل نفسه فهي توجب تحريك عضلاته نحوه ، وان كان فعل غيره فلا محالة يكون المراد منه ذلك الغير ، بمعنى ان المولى اراد صدور هذا الفعل منه في الخارج . واما على الثاني فأيضاً كذلك ، ضرورة ان الطلب كما لا يمكن وجوده بدون المطلوب ، كذلك لا يمكن وجوده بدون المطلوب منه ، لانه في الحقيقة نسبة بينهما وهذا واضح . واما على الثالث فلان البعث نحو شيء لا يمكن ان يوجد بدون بعث احد نحوه والتحريك نحو فعل لا يمكن ان يتحقق بدون متحرك ، ضرورة ان التحريك لابد فيه من محرك ومتحرك وما اليه الحركة من دون فرق في ذلك بين ان تكون الحركة حركية خارجية وان تكون اعتبارية ، كما هو واضح . واما على الرابع فأيضاً الامر كذلك ، لما عرفت من ان معنى الامر هو اعتبار الفعل على ذمة المكلف وابرازه في الخارج بمبرز .

ومن المعلوم انه كما لا يمكن ان يتحقق في الخارج بدون متعلق ، كذلك لا يمكن ان يتحقق بدون فرض وجود المكلف فيه كما هو واضح . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الواجبات الكفائية تمتاز عن الواجبات العينية في نقطة ، وهي ان المطلوب في الواجبات العينية يتعدد بتعدد افراد المكلف وينحل بانحلاله ، فيكون لكل مكلف تكليف مستقل فلا يسقط عنه بامثال الآخر .. وهكذا من دون فرق بين ان يكون الفعل في الواقع ومقام الثبوت ملحوظاً على نحو الاطلاق والسريان أو ملحوظاً على نحو الاطلاق والمعموم

البدي الذي يعبر عنه بصرف الوجود ، أو ملحوظاً على نحو الاطلاق والمعموم المجموعي ، ضرورة ان التكليف في جميع هذه الصور ينحل بانحلال افراد المكلف وبتعدد بتعدددها ، فلا فرق بينها من هذه الناحية ابداً ، فالجميع من هذه الجهة على صعيد واحد . نعم فرق بينها من ناحية اخرى وهي ان التكليف ينحل بانحلال متعلقه ايضاً مع الاول دون الثاني والثالث . وسيجيء تفصيل ذلك بشكل واضح في مبحث النواهي ان شاء الله تعالى فلاحظ . وهذا بخلاف الواجبات الكفائية فان المطلوب فيها واحد ولا يتعدد بتعدد افراد المكلف في الخارج ، ولاجل ذلك وقع الكلام في تصوير ذلك وانه كيف يعقل ان يكون الفعل الواحد مطلوباً بطلب واحد من الجميع .

وما قيل او يمكن ان يقال في تصويره وجوه :

الاول - ان يقال ان التكليف متوجه الى واحد معين عند الله ، ولكنه يسقط عنه بفعل غيره لفرض ان الفرض واحد ، فاذا حصل في الخارج فلا محالة يسقط الامر .

ويرده : اولاً ان هذا خلاف ظواهر الادلة فان الظاهر منها هو ان التكليف متوجه الى طبيعي المكلف لا الى فرد واحد منه المعين في علم الله ، كما هو واضح . (وثانياً) لو كان الامر كذلك فلا معنى لسقوط الواجب عنه بفعل غيره ، فانه على خلاف القاعدة فيحتاج الى دليل واذا لم يكن دليل فمقتضى القاعدة عدم السقوط . ودعوى ان الدليل في المقام موجود لفرض ان التكليف يسقط باتيان بعض افراد المكلف وان كانت صحيحة من هذه الناحية ، إلا انه من المعلوم ان ذلك من ناحية ان التكليف متوجه اليه ويعمه ، ولذا يستحق الثواب عليه لا من ناحية انه يوجب سقوط التكليف عن غيره كما هو ظاهر . (وثالثاً) ان مثل هذا التكليف غير معقول ، وذلك لان المفروض ان توجه هذا

التكليف الى كل واحد من افراد المـكلف غير معلوم فيكون كل منها شاكاً في ذلك ، ومعها لا مانع من الرجوع الى البراءة عنه عقلاً وشرعاً . لفرض ان الشك في اصل ثبوت التكليف وهذا هو القدر المتيقن من موارد جريان البراءة . وعلى هذا فلا يمكن ان يصل هذا التكليف الى المكلف اصلاً ، لما ذكرناه من ان وصول التكليف يتوقف على وصول الكبرى والصغرى له معاً ، والمفروض في المقام ان الصغرى غير واصله ، ضرورة ان من كان مكلفاً بهذا التكليف في الواقع غير معلوم وانه من هو ؟

ومن الطبيعي ان جهل تكليف غير قابل للوصول الى المكلف اصلاً لغو محض فلا يترتب عليه اي اثر ، ومن المعلوم ان صدور اللغو من الحكيم مستحيل ، فاذن يستحيل ان يكون موضوعه هو الواحد المعين عند الله كما انه لا يمكن ان يكون موضوعه هو الواحد المعين مطلقاً حتى عند المكلفين ، وذلك لانه مضافاً الى كونه مفروض العدم هنا يلزم التخصيص بلا مخصص والترجيح من غير مرجح ، فان نسبة ذلك الفرض الواحد الى جميع المكلفين على صعيد واحد ، وعليه فتخصيص الواحد المعين منهم بتحصيله لا محالة يكون بلا مخصص .

الثاني - ان يقال : التكليف في الواجبات الكفائية متوجه الى مجموع احاد المكلفين من حيث المجموع بدعوى انه كما يمكن تعلق تكليف واحد شخصي بالمركب من الامور الوجودية والعدمية على نحو العموم المجموعي إذا كان الفرض المترتب عليه واحداً شخصياً ، كذلك يمكن تعلقه بمجموع الاشخاص على نحو العموم المجموعي .

ويرد على ذلك اولاً ان لازم هذا هو عدم حصول الفرض وعدم سقوط التكليف بفعل البعض ، لفرض ان الفعل مطلوب من مجموع المكلف على نحو العموم المجموعي ، والفرض مترتب على صدوره من مجموعهم على نحو الاشتراك

وعليه فن الطبيعي انه لا يسقط بفعل البعض ولا يحصل الغرض به ، وهذا ضروري الفساد ولن يتوهم احد ولا يتوهم ذلك . (وثانياً) ان هذا لو تم فأما يتم فيما اذا كان التكليف متوجهاً الى صرف وجود مجموع افرادا لمكلف الصادق على القليل والكثير . دون مجموع افراده المتمكنين من الاتيان به ضرورة ان بعض الواجبات الكفائية غير قابل لان يصدر من المجموع فاذن كيف يمكن توجيه التكليف به الى المجموع ، وعلى كل فهذا الوجه واضح الفساد .

الثالث - ان يقال ان التكليف به متوجه الى عموم المكلفين على نحو العموم الاستغراق فيكون واجباً على كل واحد منهم على نحو السريان ، غاية الامر ان وجوبه على كل مشروط بترك الآخر .

ويرده مضافاً الى انه بعيد في نفسه . فان الالتزام بوجوبه اولاً واشترائه بالترك ثانياً تبعيد للمسافة فلا يمكن استفادته من الادلة . ان الشرط لو كان هو الترك في الجملة فلازمه هو ان المكلف لو ترك في برهة من الزمان ولو بمقدار دقيقة واحدة فقد حصل الشرط وتحقق ، ومن المعلوم انه إذا تحقق يجب على جميع المكلفين عيناً . وهذا خلف . ولو كان الشرط هو الترك المطلق فلازمه هو انه لو اتى به جميع المكلف لم يحصل الشرط - وهو الترك المطلق - واذا لم يحصل فلا وجوب لانتفائه بانتفاء شرطه على الغرض ، فاذن لا معنى للامثال وحصول الغرض . ضرورة انه على هذا الغرض لا وجوب في البين ليكون الاتيان بمتعلقه امثالاً وموجباً لحصول الغرض في الخارج ، على انه لا مقتضى لذلك والوجه فيه هو ان الغرض بما انه واحد وقائم بصرف وجود الواجب في الخارج فلا بد ان يكون الخطاب ايضاً لذلك ، وإلا لكان بلا داع وغرض . وهو محال .

نعم لو كانت هناك اغراض متعددة بمدد افعال المكلفين . ولم يمكن الجمع

بينها واستيفائها معاً لتضادها . فمعتدئ لا محالة يكون التكليف بكل منها مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر على نحو الترتب ، وقد ذكرنا في بحث الضدان الترتب كما يمكن بين الحكيم في مقام الفعلية والامثال ، كذلك يمكن بين الحكيم في مقام الجمل والتشريع ، فلا مانع من ان يكون جعل الحكم لاحد الامرين مترتباً على عدم الاتيان بالآخر .

وغير خفي ان هذا مجرد فرض لا واقع له اصلاً اما اولاً فلان هذا الفرض خارج عن محل الكلام ، فان المفروض في محل الكلام هو ما اذا كان الفرض واحداً بالذات ، وفرض تعدد الفرض بتعدد افعال المكلفين فرض خارج عن مفروض الكلام . واما (ثانياً) فلان فرض التضاد بين الملاكات مع عدم التضاد بين الافعال يكاد يلحق بانياب الاغوال ، بدهاة انه لا واقع لهذا الفرض اصلاً ، على انه لو كان له واقع فلا طريق لنا الى احراز تضادها وعدم امكان الجمع بينها مع عدم التضاد بين الافعال . واما (ثالثاً) فلان فرض تعدد الفرض اما يمكن فيما اذا كان الواجب متعدداً خارجاً ، واما إذا كان الواجب واحداً كما هو المفروض في المقام كدفن الميت وكفنه وغسله وصلاته ونحو ذلك فلا معنى لان ترتب عليه اغراض متعددة ، فلا محالة يكون المترتب عليه غرضاً واحداً ، بدهاة انه لا يعقل ان يكون المترتب على واجب واحد عرضين أو اغراض كما هو واضح فالنتيجة ان هذا الوجه أيضاً فاسد .

الرابع - ان يكون التكليف متوجهاً الى احد المكلفين لا بعينه المعبر عنه بصرف الوجود ، وهذا الوجه هو الصحيح ، بيان ذلك هو ان غرض المولي كما يتعلق تارة بصرف وجود الطبيعة واخرى بمطلق وجودها ، كذلك يتعلق تارة بصدوره عن جميع المكلفين واخرى بصدوره عن صرف وجودهم ، فعلى الاول الواجب عيني فلا يسقط عن بعض بفعل بعض آخر .. وهكذا ، وعلى الثاني

فالواجب كفاً في معنى انه واجب على احد المسكفين لا بعينه المنطبق على كل واحد واحد منهم ، ويسقط بفعل بعض عن الباقي ، وهذا واقع في العرف والشرع ، ولا مانع منه اصلاً ، اما في العرف فلانه لا مانع من ان يأمر المولى احد عبيده أو خدامه بايجاد فعل ما في الخارج من دون ان يتعلق غرضه بصدور هذا الفعل من خصوص هذا وذاك ، ولذا أي واحد منهم أتى به واوجده فقد حصل الغرض وسقط الامر لا محالة كما اذا امر احدهم باتيان ماء مثلاً ليشربه ، فانه من المعلوم ان اي واحد منهم قام به فقد وفى بفرض المولى . واما في الشرع فايضاً كذلك ، ضرورة انه لا مانع من ان يأمر الشارع المسكفين بايجاد فعل في الخارج كدفن الميت - مثلاً - أو كفنه او ما شا كل ذلك من دون ان يتعلق غرضه بصدوره عن خصوص واحد منهم ، بل المطلوب وجوده في الخارج من أي واحد منهم كان ، فان نسبة ذلك الغرض الواحد الى كل من المسكفين على السوية ، فمعدنذ تخصيص الواحد المعين منهم بتحصيل ذلك الغرض خارجاً بلا تخصيص ومرجح ، وتخصيص المجموع منهم بتحصيل ذلك مع انه بلا مقتض موجب باطل بالضرورة ، كما عرفت ، وتخصيص الجميع بذلك على نحو العموم الاستعراق ايضاً بلا مقتض وموجب ، إذ بعد كون الغرض واحداً يحصل بفعل واحد منهم فوجوب تحصيله على الجميع لا محالة يكون بلا مقتض وسبب ، فاذن يتعين وجوبه على الواحد لا بعينه المعبر عنه بصرف الوجود ، ويترتب على ذلك انه لو أتى به بعض فقد حصل الغرض لا محالة وسقط الامر ، لفرض ان صرف الوجود يتحقق باول الوجود ولو أتى به جميعهم ، كما إذا صلوا على الميت - مثلاً - دفعة واحدة كلن الجميع مستحقاً للثواب ، لفرض ان صرف الوجود في هذا الغرض يتحقق بوجود الجميع دون خصوص وجود هذا أو ذاك ، واما لو تركه الجميع لساكن كل منهم مستحقاً للعقاب ، فلن صرف الوجود يصدق على وجود كل منهم من ناحية

والمفروض ان كلا منهم قادر على أتياه من ناحية اخرى .

فالنتيجة هي ان الواجب الكفائي ثابت في اعتبار الشارع على ذمة واحد من المكلفين لا لبعينه الصادق على هذا وذاك نظير ما ذكرناه في بحث الواجب التخيري من ان الواجب احدهما لا بعينه المنطبق على هذا الفرد أو ذاك لا خصوص احدهما المعين ، فلا فرق بين الواجب التخيري والواجب الكفائي إلا من ناحية ان الواحد لا بعينه في الواجب التخيري متعلق الحكم وفي الواجب الكفائي موضوعه .

بقى هنا فرع ذكره شيخنا الامتاذ (قدّه) هو انه إذا فرضنا شخصين فاقد الماء فتيماً ، ثم بعد ذلك وحداً ماء لا يكفي إلا للوضوء احدهما فهل يبطل تيمم كل منهما او لا يبطل شيء منهما او يبطل واحد منهما لا بعينه دون الآخر وجوه قد اختار (قدّه) الوجه الاول ، وافاد في وجه ذلك ان في المقام اموراً ثلاثة : (الاول) الأمر بالوضوء . (الثاني) الأمر بالحيازة . (الثالث) القدرة على الحيازة ، لا اشكال في ان وجوب الوضوء مترتب على الحيازة الخارجية وكون الماء في تصرف المكلف ، ليصدق عليه انه واجد له فعلاً ، واما وجوب الحيازة على كل منهما فمشروط بعدم سبق الآخر وحيازته ، وإلا فلا وجوب ، كما هو واضح وعلى هذا فلا يمكن وجوب الوضوء على كل منهما فعلاً ، لفرض ان الماء لا يكفي إلا لوضوء احدهما ، ولكن بطلان تيممها لا يترتب على وجوب الوضوء لهما فعلاً ، بل هو مترتب على تمكن المكلف من استعمال الماء وقدرته عليه عقلاً وشرعاً ، والمفروض ان القدرة على الحيازة بالاضافة الى كليهما موجودة فعلاً ، ضرورة ان كلا منهما متمكن فعلاً من حيازة هذا الماء في نفسه مع قطع النظر عن الآخر ، وعدم كفاية الماء إلا لوضوء واحد إنما يكون منشأ لوقوع التزاحم بين فعلية حيازة هذا وذاك خارجاً لا بين القدرة على الحيازة ، لما عرفت من انها

فعلية بالاضافة الى كليهما معاً من دون أي تناف في البين .

وعلى الجملة فيما ان بطلان التيمم في الآية المباركة أو نحوها منوط بوجودان الماء وقد ذكرنا ان المراد منه القدرة على استعماله عقلاً وشرعاً فلا محالة يبطل تيمم كل منهما ، لفرض انه واجد الماء ومتمكن من استعماله كذلك ، وهذا لا ينافي وقوع التزاحم بين الخطابين في ناحية الوضوء خارجاً وذلك لفرض ان يتم كل مكلف مشروط بعدم الوجدان ، فاذا كان واجداً وقادراً على الاستعمال لا محالة يفسد تيممه ، ولا فرق فيه بين وقوع التزاحم بين الخطابين في ناحية الوضوء وعدم وقوعه اصلاً ، كما هو واضح .

ولنأخذ بالمناقشة على ما افاده (قده) وهي ان هذين الشخصين لا يخلوان من ان يتسابقا الى أخذ هذا الماء المفروض وجوده ام لا ، فعلى الاول ان كان كل منهما مانعاً عن الآخر ، كما إذا فرض كون قوة احدهما مساوية لقوة الآخر فتقع الممانعة بينهما والمزاوجة الى ان يضيق الوقت فلا يتمكن واحد منهما من الوصول الى الماء ، فعندئذ لا وجه لبطلان تيممها اصلاً ولا لبطلان تيمم احدهما ، لفرض عدم تمكنهما من استعمال الماء ، واذا كان احدهما اقوى من الآخر فالباطل هو تيمم الاقوى دون الآخر ، اما بطلان تيمم الاقوى ، فللفرض انه واجد للماء فعلاً ، واما عدم بطلان تيمم الآخر ، فلكشف ذلك عن عدم قدرته على الوضوء او الغسل وانه باق على ما كان عليه من عدم الوجدان ، وعلى الثاني فيبطل كلا التيممين معاً ، والوجه في ذلك هو ان كلا منهما قادر على حيازة هذا الماء واستعماله في الوضوء او الغسل من دون مانع من الآخر ، لفرض عدم تسابقهما الى أخذه وحيازته ولو لاجل عدم المبالاة بالدين ، وعليه فيصدق على كل منهما انه واجد للماء ومتمكن من استعماله عقلاً وشرعاً ، ومعه لا محالة يبطل كلا التيممين معاً ، وقد ذكرنا في محله ان وجوب الوضوء وبطلان التيمم في الآية المباركة مترتبان

على وجدان الماء ، فإذا كان المكلف واجداً له وجب الوضوء وبطل تيممه وإلا فلا ، وهذا واضح ، ولكن العجب من شيخنا الاستاذ (قدّه) كيف فصل بين بطلان التيمم وعدم وجوب الوضوء مع ان وجوب الوضوء لا ينفك عن بطلان التيمم كما هو مقتضى الآية الكريمة ، كما انه لا وجه لما ذكره (قدّه) من بطلان تيمم كليهما معاً لما عرفت من انه لا بد من التفصيل في ذلك .

ونتيجة هذا البحث عدة نقاط :

الاول - ان الامر كما انه لا يمكن تحققه بدون متعلق كذلك لا يمكن تحققه بدون موضوع على جميع المذاهب والآراء .

الثانية - انه كما يمكن لحاظ متعلق الحكم تارة على نحو العموم الاستغراقى واخرى على نحو العموم المجموعي ، وثالثاً على نحو صرف الوجود يمكن لحاظ الموضوع ايضاً كذلك بان يلاحظ تارة على نحو العموم الاستغراقى ، واخرى على نحو العموم المجموعي ، وثالثاً على نحو صرف الوجود .

الثالثة - ان الواجب الكفائي ثابت على ذمة احد المكلفين لا بعينه الذي عبر عنه بصرف الوجود لا على ذمة جميع المكلفين ولا على ذمة مجموعهم ولا على ذمة الواحد المعين كما عرفت .

الرابعة - ان فرض تعدد الملاك فرض خارج عن محل الكلام ، مع انه لا شاهد عليه اصلاً كما مر .

الخامسة - ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قدّه) من بطلان تيمم شخصين كانا فاقدى الماء ، ثم وجدا ماء لا يكفي إلا لوضوء احدهما فحسب مطلقاً لا وجه له اصلاً كما سبق ، كما انه لا أصل لما ذكره (قدّه) من التفصيل بين بطلان التيمم وعدم وجوب الوضوء .

الواجب الموسع والمضيق

ينقسم الواجب باعتبار تحديده بزمان خاص وعدم تحديده به الى موقت وغير موقت ، وينقسم الموقت باعتبار زيادة الزمان المحدد له على الزمان الوافي بالتيان الواجب فيه وعدم زيادته عليه الى موسع ومضيق ، والاول كالصلوات اليومية ، فان وقتها زائد على زمان فعلها فيتمكن المكلف من الاتيان بها في وقتها مرات عديدة كما هو واضح ، والثاني كصوم شهر رمضان او نحوه ، فان الزمان المحدد له مساو لزمان الاتيان به بحيث يقع كل جزء منه في جزء من ذلك الزمان بلا زيادة وتقيصة .

قد يشكل في امكان الواجب الموسع تارة ، وفي المضيق اخرى ، اما في الاول فبدعوى انه يستلزم جواز ترك الواجب في اول الوقت وهو ينافي وجوبه كيف فان الواجب ما لا يجوز تركه ، فاذا فرض انه واجب في اول الوقت كيف يجوز تركه .

وغير خفي ما فيه من المغالطة ، وذلك لان الواجب هو الجامع بين المبدأ والمنتهى المعرى عنه جميع خصوصيات الافراد من العرضية والطولية ، والواجب على المكلف هو الاتيان بهذا الجامع بين هذين الحدين لا في كل آن ووقت ، ليكون تركه اول الوقت تركا للواجب ولو اتى به في آخر الوقت ، بل تركه فيه ترك لفرده وهو ليس بواجب على الفرض ، ولذا لو ترك المكلف الصلاة في اول الوقت واتى بها في آخر الوقت فلا يقال انه ترك الواجب ، وقد تقدم فظير هذا الاشكال في الواجب التخيري ايضاً فيما اذا فرض ان كل واحد من الفعلين واجب فكيف يجوز تركه مع الاتيان بالآخر ، مع انه لا يجوز ترك الواجب ، وقد

اجبنا عنه بمين هذا الجواب ، وقلنا بان الواجب هو الجامع بينهما لا خصوص هذا وذاك ، فاذن لو آتى المكلف باحدهما وترك الآخر فلا يكون تاركاً للواجب .

وعلى الجملة فلا فرق بين الافراد العرضية والطولية من هذه الناحية اصلاً ، فكما ان الواجب هو الجامع بين الافراد العرضية ، فكذلك هو الجامع بين الافراد الطولية ، فكما ان المكلف مخير في تطبيقه على اي فرد من افراد العرضية ، فكذلك هو مخير في تطبيقه على اي فرد من افراد الطولية ، ولا يكون تركه في ضمن فرد ، والاتيان به ضمن فرد آخر تركاً للواجب من دون فرق في ذلك بين الافراد العرضية والطولية اصلاً ، فاذن لا وجه لهذا الاشكال ابداً . واما في الثاني وهو الاشكال في امكان وجود المضيق فبدعوى ان الانبعاث لا بد وان يتأخر عن البعث ولو انا ما ، وعليه فلا بد من فرض زمان يسمع البعث والانبعاث معاً اعني الوجوب وفعل الواجب ولازم ذلك هو زيادة زمان الوجوب على زمان الواجب - مثلاً - اذا فرض تحقق وجوب الصوم حين الفجر فلا بد وان يتأخر الانبعاث عنه آناً ما وهو خلاف المطلوب ضرورة ان لازم ذلك هو خلو بعض الآتات من الواجب ، واذا فرض تحقق وجوب الصوم قبل الفجر يلزم تقدم المشروط على الشرط وهو محال ، وعليه فلا بد من الالتزام بعدم اشتراطه بدخول الفجر لئلا يلزم تقدم المعلوم على علته ، ولازم ذلك هو عدم امكان وجود الواجب المضيق .

ويرد على ذلك اولاً ان الملاك في كون الواجب مضيقاً هو ما كان الزمان المحدد له وقتاً مساوياً لزمان الاتيان بالواجب بحيث يقع كل جزء منه في جزء من ذلك الزمان بلا زيادة ونقص ، واما كون زمان الوجوب اوسع من زمان الواجب او مساوياً له فهو اجنبي عما هو الملاك في كون الواجب مضيقاً ، ومن هنا لا شبهة في تصوير الواجب المضيق والموسع على القول بالواجب المعلق ، مع ان

زمان الوجوب فيه اوسع من زمان الواجب ، ولن يتوهم احد ولا يتوهم انه لا يتصور المضيق على هذه النظرية كما هو واضح . وثانياً ان تأخر الانبعاث عن البعث ليس بالزمان ليلزم المحذور المزبور ، بل هو بالرتبة كما لا يخفى . نعم العلم بالحكم وان كان غالباً متقدماً على حدوثه اي حدوث الحكم زماناً ، إلا انه ليس مما لا بد منه ، بداهة ان توقف الانبعاث عند تحقق موضوع البعث كالفجر في المثال المزبور - مثلاً - على العلم به اي بالبعث رتبياً ، وليس زمانياً كما هو واضح كتقدم العلم بالموضوع على العلم بالحكم .

ثم ان مقتضى القاعدة هل هو وجوب الاتيان بالموقت في خارج الوقت اذا فات في الوقت اختياراً او لعذر ام لا مع قطع النظر عن الدليل الخاص الدال على ذلك كما في الصلاة والصوم ، هذه هي المسألة المعروفة بين الأصحاب قديماً وحديثاً في أن القضاء تابع للاداء أو هو بامر جديد فيها وجوه بل أقوال : الاول وجوب الاتيان به مطلقاً . الثاني عدم وجوبه كذلك . الثالث التفصيل بين ما اذا كانت القرينة على التقيد متصلة وما إذا كانت منفصلة ، فعلى الأول ان كانت القرينة بصورة قضية شرطية فتدل على عدم وجوب اتيانه في خارج الوقت بناء على ما هو المشهور من دلالة القضية الشرطية على المفهوم ، واما إذا كانت بصورة قضية وصفية فدلالته على ذلك تبتنيان على دلالة القضية الوصفية على المفهوم وعدم دلالتها عليه . وعلى الثاني (وهو كون القرينة منفصلة) فلا تمنع عن اطلاق الدليل الاول الدال على وجوبه مطلقاً في الوقت وفي خارجه ، ضرورة ان القرينة المنفصلة لا توجب انقلاب ظهور الدليل الاول في الاطلاق الى التقييد ، بل غاية ما في الباب انها تدل على كونه مطلوباً في الوقت ايضاً ، فاذن النتيجة في المقام هي تعدد المطلوب بمعنى كون الفعل مطلوباً في الوقت لاجل دلالة هذه القرينة المنفصلة ومطلوباً في خارجه لاجل اطلاق الدليل الأول ، وعليه فإذا لم يأتي المكلف

به في الوقت فعليه ان يأتي به في خارج الوقت ، وهذا معنى تبعية القضاء للاداء .
ولنأخذ بالنقد على هذا التفصيل وملخصه : هو انه لا فرق فيما نحن فيه
بين القرينة المتصلة والمنفصلة ، بيان ذلك ان القرينة المتصلة كما هي تدل على التقييد
وعلى كون مراد المولى هو المقيد بهذا الزمان ، كذلك القرينة المنفصلة ، فانها
تدل على تقييد اطلاق دليل الأمور به وكون المراد هو المقيد من الاول ،
فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا . نعم فرق بينهما من ناحية اخرى ، وهي ان
القرينة المتصلة مانعة عن ظهور الدليل في الاطلاق ، ومعه لا يتمد له ظهور ،
والقرينة المنفصلة مانعة عن حجية ظهوره في الاطلاق دون اصله ، ولكن من
المعلوم ان مجرد هذا لا يوجب التفاوت بينهما في مفروض الكلام ، ضرورة انه
لا يجوز التمسك بالاطلاق بعد سقوطه عن الحجية والاعتبار ، سواء أكان سقوطه
عنها بسقوط موضوعها وهو الظهور ، كما اذا كانت القرينة متصلة ام كان سقوطه
عنها فحسب من دون سقوط موضوعها . كما اذا كانت القرينة منفصلة ، فالجامع
بينهما هو انه لا يجوز التمسك بهذا الاطلاق .

وعلى الجملة فالقرينة المنفصلة وان لم تضر بظهور المطلق في الاطلاق إلا انها
مضرة بحجته ، فلا يكون هذا الظهور حجة معها ، لفرض انها تكشف عن ان
مراد المولى هو المقيد من الأول ، فاذن لا أثر لهذا الاطلاق أصلا . هذا من ناحية
ومن ناحية اخرى انها لا تدل على انه مطلوب في الوقت بنحو كمال المطلوب ،
ليكون من قبيل الواجب في الواجب ، وإلا لانسد باب حمل المطلق على المقيد في
تمام موارد القيود الثابتة بقرينة منفصلة ، سواء أكانت زماناً أو زمانية ، إذ على
هذا لا بد من الالتزام بتعدد التكليف وان التكليف المتعلق بالمقيد غير التكليف
المتعلق بالمطلق ، غاية الامر ان المقيد اكل الافراد ، مثلا الامر المتعلق بالصلاة
مع الطهارة المائية او مع طهارة البدن او اللباس او مستقبلا الى القبلة او ما شاكل

ذلك غير الامر المتعلق بها على اطلاقها ، وعليه فلو اتى بالصلاة مثلاً فأقده لهذه القيود فقد اتى بالواجب وان ترك واجباً آخر وهو الصلاة المقيدة بهذه القيود ، ومن المعلوم ان فساد هذا من الواضحات الاولوية عند الفقهاء ، ولن يتوهم ذلك في تلك القيود ، ومن الطبيعي انه لا فرق بين كون القيد زمانياً او زمانياً من هذه الناحية اصلاً ، ولذا لو ورد اعتق رقبة مطلقاً وورد في دليل آخر اعتق رقبة مؤمنة لا يتأمل أحد في حمل الاول على الثاني وان مراد المولى هو المقيد دون المطلق ، ولاجل ذلك لا يجزي الاتيان به ، وكيف كان فلا شبهة في ان ما دل على تقييد الواجب بوقت خاص كالصلاة أو نحوها لا محالة يوجب تقييد اطلاق الدليل الأول وينكشف عن ان مراد المولى هو المقيد بهذا الوقت دون المطلق ولا فرق في ذلك بين كون الدليل الدال على التوقيت متصلاً او منفصلاً وهذا واضح فالنتيجة انه لا فرق بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة ، فكما ان الاولى تدل على تقييد الامر الأول وان مراد المولى هو الامر بالصلاة - مثلاً - في هذا الوقت لا مطلقاً ، فكذلك الثانية تدل على ذلك ، فاذن ليس هنا أمر آخر متعلق بالصلاة على اطلاقها ، ليكون باقياً بعد عدم الاتيان بها في الوقت على الفرض. ولصاحب الكفاية (قده) في المقام تفصيل آخر واليك نص كلامه . ثم انه لا دلالة للامر بالوقت بوجه على الامر به في خارج الوقت بعد فوته في الوقت لو لم تقل بدلالته على عدم الامر به . نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له اطلاق على التقييد بالوقت وكان لدليل الواجب اطلاق لكان قضية اطلاق ثبوت وجوب القضاء بعد انقضاء الوقت ، وكون التقييد بحسب تمام المطلوب لا أصله ، وبالجمله التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب ، كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب بحيث كان اصل الفعل ولو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة وان لم يكن بتمام المطلوب ، إلا انه لا بد في اثبات انه

هذا النحو من الأدلة ، ولا يكفي الدليل على الوقت إلا فيما عرفت ، ومنع عدم الدلالة فقضية اصالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت ، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت فتدبر جيداً .

توضيح ما افاده (قده) هو ان التقييد بالوقت لا يخلو من ان يكون بدليل متصل او منفصل ولا ثالث لهما ، اما على الاول (وهو ما اذا كان التقييد بدليل متصل) فلا يدل الامر بالموقت على وجوب الاتيان به في خارج الوقت ، إذ على هذا يكون الواجب هو حصة خاصة من طبيعي الفعل وهي الحصة الواقعة في هذا الوقت الخاص ، وعليه فاذا لم يأت به المكلف في ذلك الوقت فلا دليل على وجوب الاتيان به في خارجه ، وهذا واضح ، واما على الثاني (وهو ما اذا كان التقييد بدليل منفصل) فلا يخلو من ان يكون له اطلاق بالاضافة الى حالي الاختيار وعدمه ولا اطلاق له ، فعلى الاول لا يدل على وجوب الاتيان به في خارج الوقت ، لفرض ان ما دل على تقييده بزمان خاص ووقت مخصوص مطلق وباطلاقه يشمل حال تمكن المكلف من الاتيان به في الوقت وعدم تمكنه منه ، ولازم هذا لا محالة سقوط الواجب عنه عند مضي الوقت ، وعدم ما يدل على وجوبه في خارج الوقت ، ولا فرق في ذلك بين ان يكون للدليل الاول اطلاق بالاضافة الى الوقت وخارجه ام لم يكن له اطلاق ؛ كما لو كان الدليل الدال عليه لياً من اجماع او نحوه او كان لفظياً ، ولكنه لا يكون في مقام البيان من هذه الناحية ، والوجه في ذلك واضح على كلا التقديرين ، اما على تقدير عدم الاطلاق له فالامر ظاهر إذ لا اطلاق له ليمسك به ، فاذن المحكم هو اطلاق الدليل المقيد ، واما على تقدير ان يكون له اطلاق فلما ذكرناه غير مرة من ان ظهور القرينة في الاطلاق يتقدم على ظهور ذي القرينة فيه فلا تعارض بينهما بنظر العرف اصلاً ، وعلى الثاني (وهو ما اذا لم يكن له اطلاق بالاضافة

الى كلتا الحالتين) فالمقدار المتيقن من دلالاته هو تقييد الامر الاول بخصوص حال الاختيار والتمسك لا مطلقاً ، بداهة انه لا يدل على ازيد من ذلك ، لفرض عدم الاطلاق له ، وعليه فلا بد من النظر الى الدليل الاول هل يكون له اطلاق ام لا ؟ فان كان له اطلاق فلا مانع من الاخذ به لاثبات وجوب الاتيان به في خارج الوقت .

وبكلمة اخرى ان مقتضى اطلاق الدليل الاول هو وجوب الاتيان بهذا الفعل كالصلاة مثلاً او نحوها مطلقاً اي في الوقت وخارجه ، ولكن الدليل قد دل على تقييده بالوقت في خصوص حال الاختيار ، ومن الطبيعي انه لا بد من الاخذ بمقدار دلالة الدليل ، وبما ان مقدار دلالاته هو تقييده بخصوص حال الاختيار والتمسك من الاتيان به في الوقت فلا مانع من التمسك باطلاقه عند عدم التمسك من ذلك لاثبات وجوبه في خارج الوقت ، ضرورة انه لا وجه لرفع اليد عن اطلاقه من هذه الناحية اصلاً ، كما هو واضح .

ثم ان هذا الكلام لا يختص بالتقييد بالوقت خاصة ، بل يعم جميع القيود المأخوذة في الواجب بدليل منفصل ، فان ما دل على اعتبار تلك الفیود لا يخلو من ان يكون له اطلاق بالاضافة الى حالتي الاختيار وعدمه او لا يكون له اطلاق كذلك ، والاول كالطهارة - مثلاً - فان ما دل على اعتبارها في الصلاة واشترائها بها كقوله **يُطَهَّرُ** « لا صلاة إلا بطهور » ونحوه مطلق وباطلاقه يشمل صورة تمسك المسكف من الاتيان بالصلاة معها وعدم تمسكه من ذلك ، وعلى هذا فمقتضى القاعدة سقوط الامر بالصلاة عند عدم تمسك المسكف من الاتيان بها معها ، بل قد ذكرنا ان الطهارة من الحدث مقومة لها ، ولذا ورد في بعض الروايات انها نلت الصلاة ، ومن هنا قوينا سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين وعدم وجوبها عليه ، ولا يفرق في ذلك بين ان يكون للدليل الاول ايضاً اطلاق اولاً ، وذلك

لان اطلاق دليل المقيد حاكم على اطلاق دليل المطلق فيقدم عليه ، كما هو واضح ، والثاني كالمطأ نينة - مثلاً - وما شاكل ذلك ، فان ما دل على اعتبارها في الصلاة لا اطلاق له بالاضافة الى حالة عدم تمكن المكلف من الاثنيان بها معها ، وذلك لان الدليل على اعتبارها هو الاجماع ، ومن المعلوم ان القدر المتيقن منه هو تحققه وثبوته في حال تمكن المكلف من ذلك لا مطاقاً ، كما هو ظاهر وعليه فلا بد من أن ننظر الى دليل الواجب ، فان كان له اطلاق فنأخذ به ونقتصر في تقييده بالمقدار المتيقن وهو صورة تمكن المكلف من الاثنيان به لا مطلقاً ، ولازم هذا هو لزوم الاثنيان به فاقداً لهذا القيد ، لعدم الدليل على تقييده به في هذا الحال ، ومعه لا مانع من التمسك باطلاقه لاثبات وجوبه فاقداً له وهذا الذي ذكرناه لا يختص بباب دون باب ، بل يعم جميع ابواب الواجبات من العبادات نحوها . وخلاصة ما ذكرناه هي انه لا فرق بين كون القيد زماناً وزمانياً من هذه الناحية اصلاً كما هو واضح ، هذا ما افاده (قده) مع توضيح مني .

والانصاف انه في غاية الصحة والمتانة ولا مناص من الالتزام به . نعم بعض عبارته لا تخلو عن مناقشة وهو قوله (قده) وبالجملّة التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب كذلك يكون بنحو تعدد المطلوب ... الخ . وذلك لما عرفت من ان الدليل الدال على التقييد ظاهر في تقييد الواجب من الاول سواء أ كان الدليل الدال عليه متصلاً ام كان منفصلاً فلا فرق بين المنصل والمنفصل من هذه الناحية أصلاً ، واما دلالاته على كمال المطلوب في الوقت فهو يحتاج الى عناية زائدة ، وإلا فهو في نفسه ظاهر في تقييد اصل المطلوب لا كماله ، ومن هنا لم يتوهم احد ولا يتوهم ذلك في بقية القيود بان يكون اصل الصلاة - مثلاً - مطلوباً على الاطلاق وتقييدها بهذه القيود مطلوباً آخر على نحو كمال المطلوب

كيف فان لازم ذلك هو جواز الاتيان بالصلاة فاقدة لملك القيود اختياراً وهذا كما ترى . وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه ان الدليل المقيد ظاهر في تقييد دليل الواجب من الابتداء ، ويدل على ان مراد المولى بحسب اللب والواقع هو المقيد دون المطلق ، ولا يفرق في ذلك بين كون الدليل الدال على التقييد متصلاً او منفصلاً وكون القيد زماناً او زمانياً ، غاية الامر إذا كان منفصلاً ولم يكن له اطلاق وكان لدليل الواجب اطلاق فيدل على تقييده بحال دون آخر وبزمان دون زمان آخر وهكذا .

فالنتيجة في المقام هي ان مقتضى القاعدة سقوط الامر عن الوقت بانقضاء وقته وعدم وجوب الاتيان به في خارج الوقت إلا فيما قامت قرينة على ذلك ، ثم ان فيما ثبت فيه القضاء لو ترك المكلف الواجب في الوقت فان أحرزنا ذلك وجداناً أو تعبداً باصل أو اماره ، فلا إشكال في وجوب قضائه والاتيان به في خارج الوقت بلا فرق في ذلك بين القول بكون القضاء تابِعاً للاداء والقول بكونه بامر جديد ، وهذا واضح ولا كلام فيه ، والكلام إنما هو فيما اذا لم يحرز ذلك لا وجداناً ولا تعبداً ، هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لا بد من فرض الكلام فيما إذا لم تجز قاعدة الحيلولة المقتضية لعدم الاعتبار بالشك بعد خروج الوقت ، فان مقتضاها عدم وجوب الاتيان به في خارج الوقت أو قاعدة الفراغ فيما اذا فرض كون الشك في صحة العمل وفساده بعد الفراغ عن أصل وجوده وتحقيقه في الوقت ، فان في مثله يحكم بصحته من ناحية تلك القاعدة وإلا فلا يجب الاتيان به في خارج الوقت ، فاذن لا بد من فرض الكلام فيما نحن فيه اما مع قطع النظر عن جريانها ، أو فيما إذا لم تجزها ، كما إذا فرض ان شخصاً توضأ بما يعين فصله ، ثم بعد مضي الوقت حصل له الشك في ان هذا المائمه الذي توضأ به هل كان ماء ليكون وضوءه صحيحاً ،

أو لم يكن ماء ليكون وضوئه فاسداً ، أو فرض انه صلى الى جهة ثم بعد خروج الوقت شك في ان القبلة هي الجهة التي صلى اليها ، أو جهة أخرى . وهكذا في امثال ذلك لا يجري شيء منها اما قاعدة الحيلولة فلان موردتها الشك في أصل وجود العمل في الخارج وتحققه ، لا فيما إذا كان الشك في صحته وفساده بعد الفراغ عن أصل وجوده ، فاذن لا يكون مثل هذين المثالين من موارد تلك القاعدة . واما قاعدة الفراغ فلما حققناه في محله من ان قاعدة الفراغ إنما تجري فيما إذا لم تكن صورة العمل محفوظة ، كما اذا شك في صحة الصلاة - مثلاً - بعد الفراغ عنها من ناحية الشك في ترك جزء أو شرط منها ، ففي مثل ذلك تجري القاعدة ، لان صورة العمل غير محفوظة بمعنى ان المكلف لا يعلم انه أتى بالصلاة مع القراءة - مثلاً - أو بدونها أو مع الطمأنينة أو بدونها . وهكذا ، وهذا هو مرادنا من ان صورة العمل غير محفوظة . واما إذا كانت محفوظة وكان الشك في مطابقة العمل للواقع وعدم مطابقته له كما في مثل هذين المثالين فلا تجري القاعدة ، لفرض ان المكلف يعلم انه أتى بالصلاة الى هذه الجهة الممينة أو مع الضوء من هذا المايح ولا يشك في ذلك اصلاً ، والشك إنما هو في أمر آخر وهو ان هذه الجهة التي صلى اليها قبله او ليست بقبلة ، وهذا المايح الذي توضأ به ماء او ليس بماء ، ومن المعلوم ان قاعدة الفراغ لا تثبت ان هذه الجهة قبله وان ما أتى به وقع الى القبلة ومطابق للواقع ، لما عرفت من اختصاص القاعدة بما إذا لم تكن صورة العمل محفوظة ، واما اذا كانت كذلك ، وإنما الشك كان في مصادفته للواقع وعدم مصادفته فلا يكون مشمولاً لتلك القاعدة ، وبما ان صورة العمل في هذين المثالين محفوظة كما عرفت ، وان ما أتى به المكلف في الخارج معلوم كما وكيفاً ولا يشك فيه اصلاً ، والشك إنما هو في مصادفته للواقع وعدم مصادفته له ، وقاعدة الفراغ لا تثبت المصادفة ، فعندئذ يقع الكلام في هذين

المثاليين وما شاكلها وانه هل يجب قضاء تلك الصلوات خارج الوقت ام لا ، فاذن تظهر الثمرة بين القولين ، وذلك لانه لو قلنا بكون القضاء تابعاً للاداء ومطابقاً للقاعدة فيجب قضاء تلك الصلوات .

والوجه في ذلك واضح وهو ان التكليف المتعلق بها معلوم ولا يشك في ذلك اصلاً ، والشك إنما هو في سقوطه وفراغ ذمة المكلف عنه ، ومعه لا مناص من الالتزام بقاعدة الاشتغال ، لحكم العقل بان الغفل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني . نعم المعلوم سقوطه إنما هو التكليف عن المقيد لاستحالة بقاءه بعد خروج الوقت من ناحية استلزامه التكليف بالمحال واما سقوط التكليف عن المطلق فغير معلوم ، لفرض ان ما أتى به المكلف لا نعلم بصحته ليكون مسقطاً له ، فاذن يدخل المقام في كبرى موارد الشك في فراغ الذمة بعد العلم باشتغالها بالتكليف ومن المعلوم ان المرجع في تلك الكبرى هو قاعدة الاشتغال .

واما اذا قلنا بان القضاء باصر جديد كما هو الصحيح ، لما ذكرناه من ان القرينة على التقييد ، سواء أكانت متصلة ام كانت منفصلة توجب تقييد الواجب من الاول فلا يمكن عندئذ التمسك باطلاقه إلا في صورة واحدة ، كما تقدمت بشكل واضح ، وعلى هذا فلا يجب الاتيان بها في خارج الوقت ، وذلك لان المكلف شاك عندئذ في اصل حدوث التكليف بعد خروج الوقت ، لفرض ان التكليف بالوقت قد سقط يقيناً اما من ناحية امتثاله في وقته وحصول غرضه واما من ناحية عدم القدرة عليه فعلاً ، فاذن لا مانع من الرجوع الى اصاله البراءة عنه فانتيجه ان الثمرة تظهر بين القولين في المثاليين المزبورين وما شاكلها ، فانه على القول الاول اي القول بكون القضاء تابعاً للاداء فالرجع فيها وفي ما شاكلها قاعدة الاشتغال ، كما تقدم بشكل واضح ، وعلى القول الثاني اي القول بكونه باصر جديد فالرجع في امثالها قاعدة البراءة ، كما عرفت الآن .

وقد تحصل مما ذكرناه عدة امور :

الاول - ان التقيد سواء أكان بمتصل ام بمنفصل ظاهر في التقيد من الاول وان مراد المولى هو المقيد لا غيره . وحله على تعدد المطلوب لا يمكن بلا قرينة تدل عليه من داخلية او خارجية .

الثاني - ان لازم ذلك هو كون مقتضى القاعدة سقوط الواجب بسقوط وقته .

الثالث - ان نتيجة هذين الامرين هو كون القضاء بامر جديد ، وليس تابعا للاداء ، كما هو واضح .

ثم انه فيما ثبت فيه وجوب القضاء كالصلاة والصوم ونحوهما اذا خرج الوقت وشك المكلف في الاتيان بالمأمور به في وقته فهل يمكن اثبات القوت باستصحاب عدم الاتيان به ام لا وجهان مبنيان على ان المتفاهم العربي من هذه الكلمة اعني كلمة القوت هل هو امر عدي الذي هو عبارة عن عدم الاتيان بالمأمور به في الوقت ، او امر وجودي ملازم لهذا الامر العدي لا انه عينه ، فعلى الاول يجري استصحاب عدم الاتيان به في الوقت ، إذ به يثبت ذلك العنوان ويترتب عليه حكمه وهو وجوب القضاء في خارج الوقت ، وعلى الثاني فلا يجري إلا على القول بالأصل المثبت ، لفرض ان الاثر غير مترتب على عدم الاتيان بالمأمور به في الوقت ، بل هو مترتب على عنوان وجودي ملازم له في الواقع وهو عنوان القوت ، ومن المعلوم ان اثبات ذلك العنوان باستصحاب عدم الاتيان به من اوضح انحاء الأصل المثبت ولا نقول به .

وعلى الجملة فنشأ الاشكال في المقام الاشكال في ان عنوان القوت الذي هو مأخوذ في موضوع وجوب القضاء هل هو امر وجودي عبارة عن خلو الوقت عن الواجب او هو امر عدي عبارة عن عدم الاتيان به في الوقت ؟ والصحيح هو انه عنوان وجودي ، وذلك لمتفاهم العربي ، ضرورة انه بنظرهم ليس عين الترك

بل هو بنظرهم عبارة عن خلو الوقت عن الفعل وذهاب الواجب من كيس المكلف مثلاً المتفاهم عرفاً من قولنا فأت شيء من زيد هو الامر الوجودي اغني ذهاب شيء من كيسه ، لا الامر المدي ، وهذا واضح ، فعلى هذا الضوء لا يمكن اثباته بالاستصحاب المزبور ولا اثر له بالاضافة اليه اصلاً ، وعليه فيرجع الى اصالة البراءة . هذا فيما اذا احرز ان عنوان القوت امر وجودي او عدي . واما اذا لم يعلم ذلك وشك في انه امر وجودي ملازم لعدم الفعل في الوقت او انه نفس عدم الفعل فهل يمكن التمسك بالاستصحاب المزبور لاثبات وجوب القضاء في خارج الوقت ام لا ؟

الصحيح بل المقطوع به عدم امكان التمسك به ، والوجه في ذلك واضح وهو ان المكلف لم يعلم ان المتيقن - وهو عدم الاتيان بالواجب في الوقت - هو الموضوع للآثر في ظرف الشك او الموضوع للآثر شيء آخر ملازم له خارجاً ، فاذن لم يحرز ان رفع اليد عنه أي عن المتيقن السابق من نقض اليقين بالشك ، ومعه لا يمكن التمسك باطلاق قوله لا تنقض اليقين بالشك ، لكون الشبهة مصداقية .

بقي هنا شيء وهو ان المكلف لو شك في اثناء الوقت انه صلى في اول الوقت ام لا فقتضى قاعدة الاشتغال هو لزوم الاتيان بالصلاة ، لان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ، ولكن المكلف إذا لم يأت بها الى ان خرج الوقت ففي هذا الفرض اتفق الفقهاء على وجوب قضائها في خارج الوقت ، مع ان مقتضى ما ذكرناه من ان استصحاب عدم الاتيان بها في الوقت لا يثبت عنوان القوت - عدم وجوب القضاء لفرض ان عنوان القوت في نفسه غير محرز هنا ، واستصحاب عدم الاتيان بها في الوقت لا يجدي ، والجواب عن هذا ظاهر وهو ان الشك في المقام بما ذكرناه كان قبل خروج الوقت فلا محالة يكون مقتضى قاعدة

الاشتغال - والاستصحاب وجوب الاتيان بها ، وعلى ذلك فلا محالة إذا لم يأت
المكلف به في الوقت فقد فوت الواجب ، ومعه لا محالة يجب قضائه لتحقيق
موضوعه وهو عنوان الفوت ، وهذا بخلاف ما إذا شك المكلف في خارج الوقت
انه أتى بالواجب في وقته ام لا ، ففي مثل ذلك لم يحرز انه ترك الواجب فيه
ليصدق عليه عنوان الفوت ، والمفروض ان استصحاب عدم الاتيان به غير مجد ،
وهذا هو نقطة الفرق بين ما إذا شك المكلف في اتيان الواجب في الوقت وما
إذا شك في اتيانه في خارج الوقت .

نتائج هذا البحث عدة امور :

الاول - انه لا اشكال في امكان الواجب الموسع والمضيق ، بل في وقوعهما
خارجاً ، وما ذكر من الاشكال على الواجب الموسع تارة وعلى المضيق تارة اخرى
مما لا مجال له ، كما تقدم بشكل واضح .

الثاني - ان ما ذكر من التفصيل بين ما كان الدليل على التوقيت متصلاً
وما كان منفصلاً ، فقد عرفت انه لا يرجع الى معنى محصل اصلاً ، وقد ذكرنا
انه لا فرق بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة من هذه الناحية ابداً ، فكما ان
الاول تدل على التقييد من الاول وعلى وحدة المطلوب ، فكذلك الثانية ،
كما سبق .

الثالث - ان الصحيح ما ذكرناه من ان التقييد بالوقت اذا كان بدليل
متصل فيدل على ان الواجب هو حصة خاصة من طبيعي الفعل وهي الحصة الواقعة
في زمان خاص ، واما اذا كان بدليل منفصل فان كان له اطلاق بالاضافة الى حالتي
التمكن وعدمه فيقيد به اطلاق دليل الواجب مطلقاً ، لحكومة اطلاق دليل
المقيد على اطلاق دليل المطلق ، وان لم يكن له اطلاق فيقيد دليله في حال التمكن

فحسب ، وفي حال عدمه نتمسك باطلاق دليل الواجب لاثبات وجوبه في خارج الوقت .

الرابع - ان مقتضى القاعدة هو سقوط الواجب بسقوط وقته إلا فيما قامت قرينة على خلاف ذلك .

الخامس - ان الثمرة تظهر بين القول يكون القضاء تابِعاً للاداء والقول بكونه بامر جديد فيما إذا شك بعد خروج الوقت في الاتيان بالمأمور به وعدمه او في صحة المآتي به في الوقت وعدم صحته إذا لم يكن هناك اصل مقتض للصحة كقاعدة الفراغ أو نحوها ، فانه على الاول المرجع قاعدة الاشتغال وعلى الثاني قاعدة البراءة ، كما تقدم .

السادس - ان الصحيح هو القول بكون القضاء بامر جديد وليس تابِعاً للاداء - فانه خلاف ظاهر دليل التقييد فلا يمكن الالتزام به إلا فيما قامت قرينة عليه السابعة - انه لا يمكن اثبات القوت الذي علق عليه وجوب القضاء باستصحاب عدم الاتيان بالمأمور به في الوقت إلا على القول بالاصل المثبت ، كما سبق .

الامر بالامر بفعل

امر بذلك الفعل ام لا ؟

توضيح ذلك انه بحسب مقام الثبوت والواقع يتصور على وجوه :

الاول - ان يكون غرض المولى قائماً بخصوص الامر الثاني باعتبار انه فعل اختياري للمكلف فلا مانع من ان يقوم غرض المولى به وكونه متعلقاً لاسره

كسائر افعاله الاختيارية مثل الصلاة والصوم والحج وما شا كل ذلك . وعلى الجملة فلا مانع من ان يأمر الشارع بإيجاد امر بشيء او بإيجاد نهى عن آخر كما هو الحال في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

الثاني - ان يكون قائماً بالفعل الصادر من المأمور الثاني فيكون الامر الثاني ملحوظاً على نحو الطريقة من دون ان يكون له دخل في غرض المولى اصلاً ، ولذا لو صدر الفعل من المأمور الثاني من دون توسط امر من المأمور الاول لحصل الغرض ولا يتوقف حصوله على صدور الامر منه ، فاذن ليس له شأن ما عدا كونه واقعاً في طريق ايجاد امر المولى الى هذا الشخص ، فهذا القسم في طرفي التقيض مع القسم الاول . فان غرض المولى في القسم الاول متعلق بالامر الصادر من المأمور الاول دون الفعل الصادر من الثاني ، فيكون المأمور به هو الامر فقط ، وفي هذا القسم متعلق بالفعل دون الامر بمعنى ان المأمور به هو الفعل والامر طريق الى ايجاد امر المولى الى المكلف بهذا الفعل ، وهذا القسم هو الغالب والمتعارف من الامر بالامر بشيء لا القسم الاول .

الثالث - ان يكون الغرض قائماً بهما معاً بمعنى ان الفعل مطلوب من المأمور الثاني بالامر من المأمور الاول لا مطلقاً بحيث لو اطلع المكلف من طريق آخر على امر المولى من دون واسطة امره لم يجب عليه اتيانه ، فوجوب اتيانه عليه منوط بان يكون اطلاعه على امر المولى بواسطة امره لا مطلقاً ، فاذن هذا القسم يكون واسطة بين القسم الأول والثاني ، ونقطة الفرق بين هذه الوجوه هي انه على الوجه الأول لا يجب الفعل على الثاني ، افرض ان غرض المولى يحصل من صدور الامر من الأول ، سواء صدر الفعل من الثاني ايضاً ام لا ، فاذا صدر الامر منه فقد حصل الغرض ، وعلى الوجه الثاني يجب للفعل عليه ولو فرض انه المطلع على

أمر المولى به من طريق آخر غير الأمر من المأمور الاول ، وعلى الوجه الثالث يجب عليه الاتيان به إذا أمر به المأمور الأول لا مطلقاً . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الظاهر من الأمر بالامر بشيء هو القسم الثاني دون القسم الأول والثالث ضرورة انه المتفاهم من ذلك عرفاً ، فلو أمر المولى احداً بان يأمر زيدا - مثلاً - بفعل كذا الظاهر منه هو هذا القسم دون غيره . ومن هنا يظهر ان ما افاده المحقق صاحب الكفاية (قدّه) من انه لا دلالة بمجرد الأمر بالامر بشيء على كونه امراً به ، بل لابد للدلالة عليه من قرينة لا يمكن المساعدة عليه بوجه ، لما عرفت من أنه دال على ذلك بمقتضى الفهم العرفي ، ولا حاجة في الدلالة عليه من نصب قرينة .

ثم ان الحرمة المترتبة على هذا النزاع هي شرعية عبادة الصبي بمجرد ما ورد في الروايات من قوله عليه السلام : « مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع سنين » ونحوه مما ورد في أمر الولي للصبي ، فانه بناء على ما ذكرناه من ان الأمر بالامر بشيء ظاهر عرفاً في كونه امراً بذلك الشيء تدل تلك الروايات على شرعية عبادة الصبي ، لفرض عدم قصور فيها لا من حيث الدلالة كما عرفت ، ولا من حيث السند لفرض ان فيها روايات معتبرة .

قد يقال كما قيل انه يمكن اثبات شرعية عبادة الصبي بعموم أدلة التشريع كقوله تعالى : « اقيموا الصلاة » وقوله تعالى : « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم » وما شاكلهما ببيان ان تلك الأدلة باطلاقها تعم البالغ وغيره ، فانها كما تدل على تشريع هذه الأحكام للبالغين ، كذلك تدل على تشريعها لغيرهم ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية ، وحديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتمل لا يقتضي ازيد من رفع الازام ، لفرض ان هذا الحديث ورد في مورد الامتنان ، ومن المعلوم ان المنّة إنما هي في رفع الحكم الازامي ، واما رفع

الحكم غير الازامي فلا منة فيه ابدأ ، فاذن هذا الحديث يرفع الالزام عن عبادة الصبي فحسب لا أصل المحبوبة عنها ، وعلى هذا فتكون عباداته مشروعة لا محالة فالنتيجة انه مع قطع النظر عن تلك الروايات يمكن اثبات مشروعية عباداته .

ولناخذ بالمناقشة على هذه النظرية وملخصها : انا قد ذكرنا غير مرة ان الوجوب عبارة عن اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف وابرازه في الخارج بجزء من لفظ أو نحوه ، ولا نعقل له معنى ما عدا ذلك ، وعلى هذا فليس في مورد تلك العمومات إلا اعتبار الشارع الصلاة والصوم والحج وما شاكلها على ذمة المكلف وابرازه في الخارج بها أي بتلك العمومات ، غاية الامر ان قامت قرينة من الخارج على الترخيص فينتزع منه الاستحباب وإلا فينتزع منه الوجوب ، وحيث انه لا قرينة على الترخيص في موارد هذه العمومات فلا محالة ينتزع منه الوجوب ، وقد عرفت انه لا شأن له ما عدا ذلك . وعلى هذا الضوء فحديث الرفع وهو قوله **الرفع** : « رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم » يكون رافعاً لذلك الاعتبار أي اعتبار الشارع هذه الافعال على ذمة المكلف فيدل على ان الشارع لم يعتبر تلك الافعال على ذمة الصبي ، وعليه فكيف يمكن اثبات مشروعية عباداته بهذه العمومات لفرض ان مفاده هو ان قلم الاعتبار والتشريع مرفوع عنه في مقابل وضعه واعتباره في ذمته ، فاذن تلك العمومات اجنبية عن الدلالة على مشروعية عباداته بالكلية .

وبكلمة اخرى ان الامر سواء أكان عبارة عن الارادة أو عن الطلب أو عن الوجوب أو عن الاعتبار النفساني المبرز في الخارج بجزء ما بسيط في غاية البساطة وعلى هذا فمدلول هذه العمومات سواء أكان طلب هذه الافعال أو وجوبها أو ارادتها أو اعتبارها في ذمة المكلف لا محالة يقيد بغير الصبي والمجنون وما شاكلها بمقتضى حديث الرفع ، لفرض ان مفاد الحديث هو عدم تشريع مدلول تلك العمومات للصبي ونحوه ، فاذن كيف تكون هذه العمومات دالة على مشروعية

عبادته من الصوم والصلاة وما شاكلهما . وتوهم - ان الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك والمرفوع بحديث الرفع هو المنع من الترك لا اصل الطلب بل هو باق ، وعليه فتدل العمومات على مشروعيتها - خاطيء جداً وغير مطابق للواقع قطعاً ، والوجه في ذلك اما اولاً فلانه تقدير تسليم يكون للوجوب هو المعمول في موارد هذه العمومات إلا انه لا شبهة في انه امر بسيط ، وليس هو بمركب من طلب الفعل مع المنع من الترك ، وإلا لكان تركه محرماً وممنوعاً شرعاً مع ان الأمر ليس كذلك ، ضرورة ان تركه ليس بمحرم ، بل فعله واجب والمقاب إنما هو على تركه لا على ارتكابه محرم ، او قتل : ان لازم ذلك هو انحلال وجوب كل واجب الى حكين : احدهما متعلق بفعله والآخر متعلق بتركه ، وهذا باطل جزماً ، كما ذكرناه غير مهمة .

ونتيجة ما ذكرناه هي ان الوجوب امر بسيط لا تركيب فيه اصلاً . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان هذا مرفوع عن الصبي بمقتضى حديث الرفع ومن المعلوم انه بعد رفعه لا دلالة لتلك العمومات على مشروعية عباداته كما هو واضح ، واما ثانياً فلانه على فرض تسليم ان الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك ، مع ذلك لا تتم هذه النظرية ، وذلك لانها ترككز على ان يبقى الجنس بعد ارتفاع الفصل وهو خلاف التحقيق ، بل لا يعقل بقائه بعد ارتفاعه ، كيف كان الفصل مقوم له ، وعلى هذا فلا محالة يرتفع طلب الفعل بارتفاع المنع من الترك المقوم له ، واما اثبات الطلب الآخر فهو يحتاج الى دليل ، فالعمومات لا تدل على ذلك كما هو ظاهر ، ومن هنا قد ذكرنا ان نسخ الوجوب لا يدل على بقاء الجواز او الرجحان .

وقد تحصل من ذلك ان هذه النظرية إنما تتم فيما اذا كان الدليل على مشروعية هذه المبادات على نحو الاطلاق شيء ، والدليل على وجوبها وتوهمها

شيء آخر ليكون حديث الرفع ناظرًا الى الدليل الثاني ومقيداً لمدلوله دون الدليل الأول ، ولكن الامر هنا ليس كذلك كما هو واضح .

لحد الآن قد تبين انه لا يمكن اثبات مشروعية عبادات الصبي بتلك العمومات اصلاً . فالصحيح ان الدليل على مشروعتها إنما هو تلك الروايات فحسب ومع قطع النظر عنها او مع المناقشة فيها كما عن بعض فلا يمكن اثبات مشروعتها اصلاً كما عرفت .

وتنتج هذا البحث عدة نقاط :

الاولى - ان الامر بالامر بشيء يتصور بحسب مقام الثبوت على وجوه ثلاثة كما تقدم .

الثانية - ان ظاهر من هذه الوجوه بحسب مقام الاثبات الوجه الثاني وهو ما كان الفرض قائماً بالفعل لا بالامر الصادر من المأمور الأول .

الثالثة - ان التمرة المترتبة على هذا البحث هي مشروعية عبادات الصبيان على تقدير ظهور تلك الروايات في الوجه الثاني أو الثالث كما عرفت .

الرابعة - ان ما توهم من امكان اثبات شرعية عباداتهم بالعمومات الاولى خاطيء جداً ، لما عرفت من ان تلك العمومات اجنبية عن الدلالة على ذلك بالكلمة بعد تقييدها بحديث الرفع بالبالغين .

الخامسة - ان الدليل على شرعية عبادات الصبي إنما هو الروايات المتقدمة اعني قوله ﷺ : « مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع سنين » ونحوه .

الامر بشئ وبعدم الامر به ظاهر

في التأكيد أو التأسيس

لا اشكال في ان الامر بشيء في نفسه ظاهر في التأسيس وإنما الاشكال فيما إذا كان مسبوقاً بامر آخر فهل هو عندئذ ظاهر في التأسيس أو التأكيد إذا كانا مطلقين بأن لم يذكر سببها أو ذكر سبب واحد ام لا وجوه : الظاهر هو الوجه الثاني ، ضرورة ان المتفاهم عرفاً من مثل قول المولى صل ، ثم قال « صل » هو التأكيد بمعنى ان الامر الثاني تأكيد للامر الاول ، وهذا واضح . نعم لو قيد الامر الثاني بالمرّة الاخرى ونحوها لكان دالاً على التأسيس لا محالة ، فيكون المراد وقتئذ من الأمر الأول صرف وجود الطبيعة ومن الثاني الوجود الثاني منها ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام ، فان محل الكلام فيما اذا كان الامر الثاني متعلقاً بعين ما تعاقب به الامر الاول من دون تقييده بالمرّة الاخرى او نحوها والا فلا اشكال في دلالة على التأسيس ، واما اذا لم يكونا مطلقين بأن ذكر سببها كقولنا : « ان ظاهرت فاعتق رقبة » و « ان افطرت فاعتق رقبة » او قولنا « ان تمت فتوضاً » و « ان بليت فتوضاً » وهكذا ، فهل الامر الثاني ظاهر في التأكيد او التأسيس فيه كلام سيأتي بيانه في بحث المفاهيم ان شاء الله تعالى بصورة مفصلة وخارج عن محل كلامنا هنا .

وعلى الجملة فمحل الكلام في المقام فيما اذا كان الامر ان مطلقين ولم يذكر سببها أو ذكر سبب واحد ففي مثل ذلك قد عرفت ان الظاهر من الامر الثاني هو التأكيد دون التأسيس ، فانه قضية اطلاق المادة وعدم تقييدها بشيء .

المقصد الثاني

(مبحث النواهي)

وفيه جهات من البحث :

الاولى - ان المشهور بين الاصحاب قديماً وحديثاً ان النهي بمادته وصيغته ، كالأمر بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب ، غير ان متعلق النهي ترك الفعل ونفس ان لا تفعل ، ومتعلق الامر ايجاد الفعل .

وبكلمة واضحة ان المعروف بينهم هو ان النهي يشترك مع الأمر في المعنى الموضوع له ، وهو الدلالة على الطلب . ومن هنا انهم يعتبرون في دلالة النهي عليه ما اعتبروه في دلالة الأمر ، من كونه صادراً عن العالي ، فلو صدر عن السافل أو المساوي فلا يكون نهياً حقيقة ، وغير ذلك مما قدمناه في بحث الأوامر بشكل واضح وبصورة مفصلة ، فلا فرق بينهما من هذه النواحي أصلاً .

نعم فرق بينهما في نقطة أخرى وهي ان متعلق الطلب في طرف النهي الترك وفي طرف الأمر الفعل .

وقد اشكل عليه بان الترك امر ازلي خارج عن القدرة والاختيار وسابق عليها . ومن الواضح جداً انه لا تأثير للقدرة في الأمر السابق ، ضرورة ان القدرة انما تتعلق بالأمر الحالي ، ولا يعقل تعلقها بالأمر السابق المنصرم زمانه فضلاً عن الأمر الأزلي . وعليه فلا يمكن ان يتعلق النهي به ، ضرورة استحالة تعلقه بما هو خارج عن الاختيار والقدرة .

ومن هنا ذهب بعضهم الى ان المطلوب في النواهي هو كف النفس عن الفعل في الخارج ، دون الترك ونفس ان لا تفعل .

وغير خفي ان هذا الاشكال يتركز على نقطة واحدة ، وهي ان يكون متعلق النهي بعدم السابق ، فان هذا عدم امر خارج عن القدرة والاختيار ، فلا يعقل تعلقها به ، إلا ان تلك النقطة خاطئة جداً وغير مطابقة للواقع ، وذلك لان متعلقه الترك اللاحق . ومن المعلوم انه مقدور على حـد مقدورية الفعل ، لوضوح استحالة تعلق القدرة بأحد طرفي النقيض ، فاذا كان الفعل مقدوراً للمكلف كما هو المفروض فلا محالة يكون تركه مقدوراً بعين تلك المقدورية ، وإلا فلا يكون الفعل مقدوراً وهذا خلف .

فالنتيجة هي ان النهي يشترك مع الأمر في المعنى الموضوع له وهو الطلب ويمتاز عنه في المنعاق ، فانه في الأول هو الترك ، وفي الثاني الفعل ، فيدل الأول على طلب الترك وإعدام المادة في الخارج ، والثاني على طلب الفعل وإيجاد المادة فيه . ثم انهم قد رتبوا على ضوء هذه النظرية - اعني دلالة النهي على طلب ترك الطبيعة ، ودلالة الأمر على طلب إيجادها - ان متعلق الطلب في طرف الأمر حيث انه صرف إيجاد الطبيعة في الخارج فلا يقتضي عقلاً إلا إيجادها في ضمن فرد ما ، ضرورة ان صرف الوجود يتحقق بأول وجودها ، وبه يتحقق الامتثال ويحصل الغرض ، ومعه لا يبقى مجال لإيجادها في ضمن فرد ثان ... وهكذا . كما هو واضح .

واما في طرف النهي فبما انه صرف ترك الطبيعة فلا محالة لا يمكن تركها إلا بترك جميع افرادها في الخارج المرضية والطولية ، ضرورة ان الطبيعة في الخارج تحقق بتحقيق فرد منها ، فلو اوجد المكلف فرداً منها فقد اوجد الطبيعة فلم تترك .

والى ذلك اشار المحقق صاحب الكفاية (قدّه) بما حاصله هو انه لا فرق بين الامر والنهي في الدلالة الوضعية ، فكما ان صيغة الامر تدل وضماً على طلب ايجاد الطبيعة من دون دلالة لها على الدوام والتكرار ، فكذلك صيغة النهي تدل وضماً على طلب ترك الطبيعة بلا دلالة لها على الدوام والاستمرار . نعم تختلف قضيتها عقلاً ولو مع وحدة المتعلق بان تكون طبيعة واحدة متعلقة للامر مرة وللنهي مرة اخرى ، ضرورة ان وجودها بوجود فرد واحد من افرادها ، وعدمها لا يمكن إلا بعدم الجميع .

ومن هنا قال (قدّه) : ان الدوام والاستمرار انما يكون في النهي اذا كان متعلقه طبيعة واحدة غير مقيدة بزمان او حال ، فانه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة إلا بعدم جميع افرادها الدفعية والتدرجية . وبالجمله قضية النهي ليس إلا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له كانت مقيدة او مطلقة وقضية تركها عقلاً انما هو ترك جميع افرادها .

اقول : ان كلامه (قدّه) هذا صريح فيما ذكرناه من ان النهي لا يدل وضماً إلا على ترك الطبيعة سواء أكانت مطلقة ام مقيدة . نعم لو كانت الطبيعة مقيدة بزمان خاص او حال مخصوص لم يعقل فيها الدوام والاستمرار ، وكيف كان فالنهي لا يدل إلا على ذلك ، ولكن العقل يحكم بان ترك الطبيعة في الخارج لا يمكن إلا بترك جميع افرادها المرضية والطولية .

وقد تحصل مما ذكرناه ان النقطة الرئيسية لنظريتهم امران :

الاول - ان النهي يشترك مع الامر في الدلالة على الطلب ، فكما ان الامر يدل عليه ببيئته ، فكذلك النهي . نعم يمتاز النهي عن الامر في ان متعلق الطلب في النهي صرف ترك الطبيعة ، وفي الامر صرف وجودها .

الثاني - ان قضية النهي عقلاً من ناحية متعلقه تختلف عن قضية الامر

كذلك ، باعتبار ان متعلق النهي حيث انه صرف الترك فلا يمكن تحققه إلا باعدام جميع افراد تلك الطبيعة في الخارج عرضاً وطولاً ، ضرورة انه مع الاتيان بواحد منها لا يتحقق صرف تركها خارجاً ، ومتعلق الامر حيث انه صرف الوجود فيتحقق بايجاد فرد منها ، وبعدمه لا يبقى مقتضى لايجاد فرد آخر . وهكذا . ولناخذ بالمناقشة في كلا هذين الامرين معاً - أعني المبنى والبناء - .

اما الاول - فيرده ان النهي بماله من المعنى مادة وهيئة يباين الامر كذلك فلا اشتراك بينهما في شيء اصلاً . وهذا لا من ناحية ما ذكره جماعة من المحققين من ان النهي موضوع للدلالة على الزجر والمنع عن الفعل باعتبار اشتمال متعلقه على مفسدة إزامية ، والامر موضوع للدلالة على البعث والتحريك نحو الفعل باعتبار اشتماله على مصلحة إزامية ، وذكروا في وجه ذلك هو ان النهي لا ينشأ من مصلحة لزومية في الترك ، ليقال ان مفاده طلبه ، بل هو ناشئ من مفسدة لزومية في الفعل . وعليه فلا محالة يكون مفاده الزجر والمنع عنه ، فأذن لا وجه للقول بان مفاده طلب الترك اصلاً .

فما ذكرناه من ان النهي بماله من المعنى يباين الامر كذلك ليس من هذه الناحية ، بل من ناحية اخرى .

فلنا دعويان :

الاولى - ان التباين بين الامر والنهي في المعنى ليس من هذه الناحية .

الثانية - انه من ناحية اخرى .

اما الدعوى الاولى فلما ذكرناه غير مرة من ان تفسير الامر مرة بالطلب ومرة اخرى بالبعث والتحريك ، ومرة ثالثة بالارادة ، وكذا تفسير النهي تارة بالطلب ، وتارة اخرى بالزجر والمنع ، وتارة ثالثة بالسكراهة لا يرجع بالتخليل العلمي الى معنى محصل ، ضرورة ان هذه مجرد الفاظ لا تتعدى عن مرحلة التعبير

وليس لها واقع موضوعي ابداً .

نعم ان صيغة الأمر مصداق للبعث والتحريك ، لا انها معناها ، كما انها مصداق للطلب والتصدي ، وكذلك صيغة النهي مصداق للزجر والمنع ، وليس الزجر والمنع معناها ، واما الارادة والسكراهة فليستا معنى الامر والنهي بالضرورة لاستحالة تعلق الارادة بمعنى الاختيار ، وكذلك ما يقابلها من السكراهة بفعل الغير . نعم يتعلق الشوق ومقابله بفعل الغير ، ولا يحتمل ان يكونا معنى الامر والنهي . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى انا قد ذكرنا في محله انه لا معنى للارادة او السكراهة التشريعية في مقابل التكوينية ، ولا نعقل لها معنى محصلا ماعدا الامر او النهي . فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا معنى لتفسير الامر بالارادة والنهي بالسكراهة .

وخلاصة الكلام كما انه لا اصل لما هو المشهور من تفسير الامر بطلب الفعل وتفسير النهي بطلب الترك ، كذلك لا اصل لما عن جماعة من تفسير الاول بالبعث والتحريك ، والثاني بالزجر والمنع .

واما الدعوى الثانية فيقع الكلام فيها مرة في معنى الامر ، ومرة اخرى في معنى النهي .

اما الكلام في الاول فقد تقدم في بحث الاوامر بشكل واضح انه اذا حللنا الامر المتعلق بشيء تحليلًا موضوعيًا فلا نعقل فيه ما عدا شيئين :
احدهما - اعتبار الشارع ذلك الشيء في ذمة المكلف من جهة اشتماله على مصلحة ملزمة .

وثانيهما - ابراز ذلك الأمر الاعتباري في الخارج ببرز ، كصيغة الامر او ما يشبهها ، فالصيغة او ما شاكلها وضعت للدلالة على ابراز ذلك الامر الاعتباري

النفساني ، لا للبعث والتحرير ، ولا للطلب . نعم قد عرفت ان الصيغة مصداق للبعث والطلب ونحو تصد الى الفعل ، فان البعث والطلب قد يكونان خارجيين وقد يكونان اعتباريين ، فصيغة الامر او ما شاكلها مصداق للبعث والطلب الاعتباري لا الخارجي ، ضرورة انها تصد في اعتبار الشارع الى ايجاد المادة في الخارج وبعث نحوه ، لا تكونبناً وخارجاً ، كما هو واضح .

ونتيجة ما ذكرناه امران :

الاول - ان صيغة الامر وما شاكلها موضوعة للدلالة على ابراز الامر الاعتباري النفساني ، وهو اعتبار الشارع الفعل على ذمة المكلف ، ولا تدل على امر آخر ما عدا ذلك .

الثاني - انها مصداق للبعث والطلب ، لا انهما معناها .

واما الكلام في الثاني - فالامر ايضاً كذلك عند النقد والتحليل ، وذلك ضرورة انا اذا حللنا النهي المتعلق بشيء تحليلاً علمياً لا نعقل له معنى محصلاً ما عدا شيئين :

احدهما - اعتبار الشارع كون المكلف محروماً عن ذلك الشيء باعتبار اشتماله على مفسدة ملزمة وبعده عنه .

ثانيهما - ابراز ذلك الامر الاعتباري في الخارج ببرز كصيغة النهي او ما يضاهيها . وعليه فالصيغة او ما يشاكلها موضوعة للدلالة على ابراز ذلك الامر الاعتباري النفساني ، لا للزجر والمنع . نعم هي مصداق لها .

ومن هنا يصح تفسير النهي بالحرمة باعتبار دلالاته على حرمان المكلف عن الفعل في الخارج ، كما انه يصح تفسير الامر بالوجوب بمعنى الثبوت باعتبار دلالاته على ثبوت الفعل على ذمة المكلف ، بل هما معناهما لغة وعرفاً ، غاية الامر الحرمة مرة حرمة تكوينية خارجية كقولك : اللجنة - مثلاً - محرمة على الكفار ، ونحو

ذلك ، فإن استعمالها في هذا المعنى كثير عند العرف ، بل هو امر متعارف بينهم ، ومرة اخرى حرمة تشريعية كاعتبار المولى الفعل محرماً على المكلف في عالم التشريع وابرار ذلك بقوله : لا تفعل او ما يشابه ذلك ، فيكون قوله هذا مبرزاً لذلك ودالاً عليه ، وكذا الثبوت مرة ثبوت تكويني خارجي ، ومرة اخرى ثبوت تشريعي ، فصيغة الامر او ما شاكلها تدل على الثبوت التشريعي وتبرزه .

وعلى الجملة فالامر والنهي لا يدلان إلا على ما ذكرناه لا على الزجر والمنع والبعث والتحريك . نعم المولى في مقام الزجر عن فعل باعتبار اشتماله على مفسدة لزومية يزجر عنه بنفس قوله : لا تفعل او ما شاكله ، غاية الامر الزجر قد يكون خارجياً ، كما اذا منع احد آخر عن فعل في الخارج ، وقد يكون بقوله لا تفعل او ما يشبه ذلك ، فيكون قوله لا تفعل عندئذ مصداقاً للزجر والمنع ، لا انه وضع بازائه ، كما ان الطلب قد يكون طلباً خارجياً وتصدياً نحو الفعل في الخارج كطالب ضالة او طالب العلم او نحو ذلك ، وقد يكون طلباً وتصدياً في عالم الاعتبار نحو الفعل فيه بقوله : افعل او ما يشبه ذلك ، فيكون قوله : افعل وقتئذ مصداقاً للطلب والتصدي ، لا انه وضع بازائه .

وعلى ضوء بياننا هذا قد ظهر ان الامر والنهي مختلفان بحسب المعنى ، فان الامر معناه الدلالة على ثبوت شيء في ذمة المكلف ، والنهي معناه الدلالة على حرمانه عنه ، ومتحدان بحسب المتعلق ، فان ما تعلق به الامر بعينه هو متعلق النهي ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً .

والوجه في ذلك واضح وهو انه بناء على وجهة نظر العدلية من ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ، فلا محالة يكون النهي كالأمر متعلقاً بالفعل ، ضرورة ان النهي عن شيء ينشأ عن مفسدة لزومية فيه وهي الداعي الى تحريمه والنهي عنه ، ولم ينشأ عن مصلحة كذلك في تركه ،

لندعو الى طلبه ، وهذا واضح ، فاذن لا مجال للقول بان المطلوب في النواهي هو ترك الفعل ونفس ان لا تفعل ، إلا ان يدعى ان غرضهم من ذلك هو انه مطلوب بالعرض وقد اخذ مكان ما بالذات ، ولكن من الواضح ان اثبات هذه الدعوى في غاية الاشكال .

وقد تحصل من ذلك انه لا شبهة في ان متعلق الامر بعينه هو ما تعلق به النهي ، فلا فرق بينها من ناحية المتعلق ابدأ والفرق بينها انما هو من ناحية المعنى الموضوع له ، كما مضى .
عدة نقاط فيما ذكرناه :

الاولى - ان كلا من الامر والنهي اسم لمجموع المركب من الامر الاعتباري النفساني وابرازه في الخارج ، فلا يصدق على كل منها ، ضرورة انه لا يصدق على مجرد اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف بدون ابرازه في الخارج . كما انه لا يصدق على مجرد ابرازه بدون اعتباره شيئاً كذلك ، وكذا الحال في النهي ، وهذا ظاهر . ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث الانشاء والاخبار من ان العقود والايقاعات كالبيع والاجارة والطلاق والنكاح وما شاكل ذلك اسام لمجموع المركب من الامر الاعتباري النفساني وابراز ذلك في الخارج بعبارة فلا يصدق البيع - مثلاً - على مجرد ذلك الامر الاعتباري ، او على مجرد ذلك الابراز الخارجي ، كما تقدم هناك بشكل واضح .

الثانية - ان النزاع المعروف بين الأصحاب من ان متعلق النهي هل هو ترك الفعل ونفس ان لا تفعل ، او الكف عنه باطل من اصله ، ولا اساس له ابدأ
الثالثة - ان نقطتي الاشتراك والامتيار بين الامر والنهي على وجهة نظرنا ونقطتي الاشتراك والامتيار بينهما على وجهة نظر المشهور متما كستان ، فان الامر والنهي على وجهة نظر المشهور ، كما عرفت مختلفان بحسب المعنى ، ومتفقان في

المتعلق . وعلى وجهه نظرنا مختلفان في المعنى ، ومتفقان في المتعلق ، كما مر .
الرابعة - ان الأمر والنهي مصداق للبعث والتحريك ، والزجر والمنع ،
لا انها موضوعان بازائها ، كما سبق .

واما الأمر الثاني - (وهو البناء) فعلى فرض تسليم الأمر الأول (وهو
المبني) وان متعلق الطلب في طرف الأمر صرف وجود الطبيعة ، وفي طرف النهي
صرف تركها .

فيمكن نقده على النحو التالي : وهو انه لا مقابلة بين الطبيعة التي توجد
بوجود فرد منها والطبيعة التي لا تتعدم إلا بعدم جميع افرادها .
والوجه في ذلك هو انه ان اريد من الطبيعة الطبيعة المهمة التي كان النظر
مقصوراً على ذاتها وذاتياتها فحسب ، فهي كما توجد بوجود فرد منها ، كذلك
تتعدم بعدم مثلها - اعني الطبيعة الموجودة كذلك - لأنه بديلها ونقيضها ،
لا عدم الطبيعة بعدم جميع افرادها ، ضرورة ان نقيض الواحد واحد ، فنقيض
الطبيعة الموجودة بوجود واحد لا محالة يكون عدم مثل تلك الطبيعة ،
كما هو واضح .

وان اريد منها الطبيعة السارية إلى تمام افرادها ومصاديقها فهي وان كان
يتوقف عدمها كلياً في الخارج على عدم جميع افرادها المرضية والطولية ، إلا ان
هذا من ناحية ملاحظة وجود تلك الطبيعة على نحو الانحلال والسرمان الى جميع
افرادها . ومن الواضح جداً ان عدم مثل هذه الطبيعة الذي هو بديلها ونقيضها
لا يمكن إلا بعدم تمام افرادها في الخارج ، ولكن اين هذا من الطبيعة التي
توجد في الخارج بوجود فرد منها ، فان المقابل لهذه الطبيعة ليس إلا الطبيعة التي
تتعدم بعدم ذلك الفرد ، ضرورة ان الوجود الواحد لا يعقل ان يكون نقيضاً
لعدم الطبيعة بتمام افرادها ، بل له عدم واحد وهو بديله ونقيضه . واما المقابل

للطبيعة التي يتوقف عدمها على عدم جميع افرادها العرضية والطولية هو الطبيعة الملحوظة على نحو الاطلاق والسران إلى تمام افرادها كذلك ، لا الطبيعة المهمة التي توجد في ضمن فرد واحد .

وهذا بيان اجمالي لعدم كون الطبيعة الملحوظة على نحو توجد بإيجاد فرد واحد مقابلاً للطبيعة الملحوظة على نحو تلتقي بانتفاء جميع افرادها ، وسيتأتى بيانه التفصيلي فيما بعد ان شاء الله تعالى .

وعلى هدي ذلك البيان الاجمالي قد ظهر انه لا اصل لما هو المشهور من ان صرف وجود الطبيعة يتحقق بأول الوجود ، وصرف تركها لا يمكن إلا بترك جميع افرادها .

والوجه في ذلك هو ان صرف ترك الطبيعة كصرف وجودها ، فكما ان صرف وجودها يتحقق بأول الوجود ، فكذلك صرف تركها يتحقق بأول الترك ضرورة ان المكلف إذا ترك الطبيعة في آن ما ، لا محالة يتحقق صرف الترك ، كما انه لو اوجدتها في ضمن فرد ما يتحقق صرف الوجود ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً . وهذا لعله من الواضحات الأولية .

نعم لو كان المطلوب في النواهي هو ترك الطبيعة مطلقاً لا يمكن تحققه إلا بترك جميع افرادها في جميع الآتات والأزمنة ، إلا ان الأمر كذلك في طرف الأوامر فيما إذا كان المطلوب منها مطلق وجود الطبيعة ، لا صرف وجودها ، ضرورة ان مطلق وجودها لا يتحقق بإيجاد فرد منها بل يتوقف على ايجاد جميع افرادها في الخارج .

والسرفيه ظاهر وهو وضوح الفرق بين ان يكون المطلوب في النهي صرف ترك الطبيعة ، وفي الأمر صرف وجودها ، وان يكون المطلوب في الأول مطلق ترك الطبيعة ، وفي الثاني مطلق وجودها ، فان صرف الترك وصرف الوجود يتحقق

بأول الترك وأول الوجود ، كما هو واضح . وهذا بخلاف مطلق الترك ومطلق الوجود ، فانهما لا يتحققان بأول الترك وأول الوجود ، بل الأول يتوقف على ترك افراد الطبيعة تماماً ، والثاني يتوقف على ايجاد افرادها كذلك .

وبكلمة اخرى ان متعلق الترك ومتعلق الوجود ان كان الطبيعة المهمة قطعاً يكون المطلوب في النهي هو صرف تركها ، وفي الأمر صرف وجودها ، وقد عرفت ان الأول يتحقق بأول الترك ، والثاني بأول الوجود ، وان كان المنعلق الطبيعة المطلقة السارية فلا محالة يكون المطلوب في الأول هو مطلق تركها ، وفي الثاني مطلق وجودها . وعليه فلا محالة ينحل المطلوب بحسب الواقع ونفس الأمر الى مطلوبات متعددة بالتحلل افراد تلك الطبيعة ، فيكون ترك كل فرد منها مطلوباً مستقلاً ، كما ان وجود كل فرد منها كذلك ، فاذن لا محالة حصول المطلوب على الأول يتوقف على ترك جميع افرادها العرضية والطولية ، وعلى الثاني يتوقف على ايجاد جميعها كذلك .

فالنتيجة قد اصبحت من ذلك ان المقابل لصرف الوجود هو صرف الترك وهو عدمه البديل له ونقيضه ، لا مطلق الترك ، فانه ليس عدمه البديل له ونقيضه ضرورة ان نقيض الواحد واحد لا اثنان ، والمقابل لمطلق الوجود هو مطلق الترك ، فانه عدمه البديل له ونقيضه ، لا صرف الترك ، ضرورة ان الواحد لا يعقل ان يكون نقيضاً لمتعدد . وهذا ظاهر .

وعلى ضوء هذا البيان نقساعل المشهور عن سبب اكتفائهم في طرف الأمر بإيجاد فرد واحد من الطبيعة ، بدعوى ان المطلوب فيه هو صرف الوجود وهو يتحقق بأول الوجود وعدم اكتفائهم في طرف النهي بأول الترك ، مع انهم التزموا بان المطلوب فيه هو صرف الترك ، فان سبب ذلك ليس هو الوضع ، لما تقدم من ان مقتضاه في كل من الأمر والنهي على نسبة واحدة ، فلا مقتضى لأجل

ذلك ان يفرق بينهما ، فان مفادها عندهم بحسب الوضع ليس إلا الدلالة على الطلب غاية الأمر ان متعلقه في الأمر الوجود وفي النهي الترك ، ولذا قالوا باشتراكهما في المعنى الموضوع له من هذه الجهة . واما العقل فقد عرفت انه يحكم بخلاف ذلك . فانه كما يحكم بان صرف الوجود يتحقق بأول الوجود ، كذلك يحكم بان صرف الترك يتحقق بأول الترك ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً .

نعم الذي لا يمكن تحققه بأول الترك هو مطلق الترك ، إلا انك عرفت انهم لا يقولون بان المطلوب في النواحي مطلق الترك ، بل يقولون بان المطلوب فيها هو صرف الترك . وقد مر ان العقل يحكم بانه لا مقابلة بين مطلق الترك وصرف الوجود ، والمقابلة انما هي بينه وبين مطلق الوجود لا صرفه . فان المقابل له (صرف الوجود) صرف الترك ، فاذن لا يرجع ما هو المشهور الى معنى محصل اصلاً . ولعل منشأ تخيلهم ذلك الغفلة عن تحليل نقطة واحدة ، وهي الفرق بين صرف الترك ومطلق الترك ، ولكن بعد تحليل تلك النقطة على ضوء ما بيناه قد ظهر بوضوح خطأ نظريتهم ، وانه لا مبرر لها ابداً .

إلى هنا قد تبين بطلان المبنى والبناء معاً ، وانه لا يمكن الالتزام بشيء منهما . هذا .

الذي ينبغي ان يقال في هذا هو المقام ان سبب اقتضاء النهي حرمة جميع افراد الطبيعة المنهى عنها الدفعية والتدريجية وعدم صحة الاكتفاء في امتثاله بترك فرد ما منها ، وسبب اقتضاء الأمر ايجاد فرد ما من الطبيعة المأمور بها دون الزائد احدى نقطتين :

الاولى - اختلاف الامر والنهي من ناحية المبدأ .

الثانية - اختلافهما من ناحية المنتهى .

اما النقطة الاولى - فلان النهي بما انه ينشأ عن مفسدة لزومية في متعلقه

وهي داعية الى انشائه واعتباره ، فهي غالباً تترتب على كل فرد من افرادها في الخارج ، ويكون كل منها مشتملاً على مفسدة مغايرة لمفسدة اخرى . ومن الواضح جداً ان لازم هذا هو انحلال النهي بانحلال افراد الطبيعة المنهى عنها ، وذلك على وفق ما هو المرتكز في اذهان العرف والعقلاء والفهم العرفي من النواهي وهذا بخلاف ما إذا فرض ان المفسدة قائمة بصرف وجودها ، او بمجموع وجوداتها ، او بعنوان بسيط متحصل من هذه الوجودات في الخارج ، فان فهم ذلك يحتاج إلى بيان من المولى ونصب قرينة تدل عليه ، واما اذا لم تكن قرينة على قيامها بأحد هذه الوجوه ، فالاطلاق في مقام الالابات كما عرفت قرينة عامة على قيامها بكل فرد من افراد تلك الطبيعة .

وعلى هدي ذلك فاذا نهى المولى عن طبيعة ولم ينصب قرينة على ان المفسدة قائمة بصرف وجودها حتى لا تكون مفسدة في وجودها الثاني والثالث . وهكذا او قائمة بمجموع وجوداتها وافرادها على نحو العموم المجموعي ، او بعنوان بسيط متحصل منها كان الارتكاز العرفي ولو من ناحية الغلبة المزبورة قرينة على ان النهي تعلق بكل فرد من افرادها ، وان المفسدة قائمة بتلك الطبيعة على نحو السريان والانحلال ، فيكون كل واحد منها مشتملاً عليها .

وبكلمة واضحة ان قيام مفسدة بطبيعة يتصور في مقام الثبوت على اقسام الاول - ان تكون قائمة بصرف وجود الطبيعة ولازم ذلك هو ان المنهي عنه صرف الوجود فحسب ، فلو عصى المكلف واوجد الطبيعة في ضمن فرد ما فلا يكون وجودها الثاني والثالث . وهكذا منهاياً عنه اصلاً .

الثاني - ان تكون قائمة بمجموع افرادها على نحو العموم المجموعي ، فيكون المجموع محرماً بحرمة واحدة شخصية ولازم ذلك هو ان المنفوض ارتكاب المجموع ، فلا اثر لارتكاب البعض .

الثالث - ان تكون قأمة بعنوان بسيط مسبب من تلك الافراد في الخارج
 الرابع - ان تكون قأمة بكل واحد من افرادها العرضية والطولية . هذا
 كله بحسب مقام الثبوت .

واما بحسب مقام الاثبات فلا شبهة في ان ارادة كل واحد من الاقسام
 الثلاثة الاولى تحتاج الى نصب قرينة تدل عليها وعناية زائدة ، واما اذا لم تكن
 قرينة في البين على ان المراد من النهي المتعلق بطبيعة النهي عن مجموع افرادها
 بنحو العموم المجموعي او عن صرف وجودها في الخارج او عن عنوان بسيط
 متولد عنها كان المرتكز منه في اذهان العرف والعقلاء هو النهي عن جميع افرادها
 بنحو العموم الاستغراقي . وعليه فيكون كل فرد منها منهيأ عنه باستقلاله مع
 قطع النظر عن الآخر .

وعلى الجملة فلا اشكال في ان ارادة كل من الاقسام المزبورة تحتاج الى
 عناية زائدة فلا يتكفلها الاطلاق في مقام البيان ، وهذا بخلاف القسم الاخير
 فان ارادته لا تحتاج الى عناية زائدة ، فيكفي الاطلاق المزبور في ارادته .

ومن هنا لا شبهة في ظهور النواهي الواردة في الشريعة المقدسة بمقتضى
 الفهم العرفي في الانحلال ، كالنهي عن شرب الخمر والزنا والفيبة والكذب
 والغصب وسب المؤمن وما شاكل ذلك ، ولأجل هذا قلنا : إن التكاليف
 التحريمية غالباً بل دائماً تكاليف ائتحالية ، فتتحل بانحلال موضوعها مرة كما في
 النهي عن شرب الخمر - مثلاً - او نحوه ، فانه ينحل بانحلال موضوعه في الخارج
 وهو الخمر ويتعدد بتعدد ، وبانحلال متعلقها مرة اخرى كما في النهي عن
 الكذب - مثلاً - او الفيبة او ما شاكل ذلك مما لا موضوع له ، فانه ينحل
 بانحلال متعلقه في الخارج ، وبانحلال كليهما معاً كما في مثل النهي عن سب المؤمن
 او نحوه ، فانه كما ينحل بانحلال موضوعه وهو المؤمن كذلك ينحل بانحلال

متعلقه وهو السب ولو مع وحدة موضوعه .

فالنتيجه هي ان النهي حيث انه ينشأ عن قيام مفسدة ملزمة في متعلقه ، فالظاهر منه - بمقتضى الفهم العرفي - هو ترتب تلك المفسدة على كل فرد من افراده ، وبذلك ينحل النهي الى نواه متعددة بانحلال موضوعه او متعلقه . هذا تمام الكلام في النهي وفي منشأ انحلاله . واما الامر فهو على عكس النهي . والوجه فيه هو ان الامر بما انه ينشأ عن قيام مصلحة ملزمة في متعلقه - وهي داعية الى انشاءه واعتباره - فلا محالة مقتضى الاطلاق فيه - في مقام الاثبات وعدم التقييد بخصوصية من الخصوصيات - هو ان المصلحة قائمة بصرف وجوده لا بمطلق وجوده اينما سرى .

وبتعبير اوضح ان قيام مصلحة بطبيعة في مقام الثبوت والواقع يتصور على صور :

الاولى - ان تكون المصلحة قائمة بصرف الوجود .

الثانية - ان تكون قائمة بمطلق الوجود على نحو العموم الاستغراقي .

الثالثة - ان تكون قائمة بمجموع الوجودات على نحو العموم المجموعي .

الرابعة - ان تكون قائمة بعنوان بسيط متولد من هذه الوجودات الخارجية

هذا كله بحسب مقام الثبوت .

واما بحسب مقام الاثبات فلا شبهة في ان ارادة كل من الصور الثلاث الاخيرة من الامر المتعلق بطبيعة تحتاج الى عناية زائدة ونصب قرينة تدل على ارادته ، واما اذا لم تكن قرينة على ارادة احدى هذه الصور ، فاطلاقه في مقام الاثبات بمقتضى الفهم العرفي وارتكازهم - كان قرينة عامة على ان المراد منه هو الصورة الاولى وان المصلحة قائمة بصرف الوجود .

والسر في ذلك هو ان متعلق الامر بما انه كان الطبيعة المهمة فلا محالة

لا يدل إلا على إيجادها في الخارج . ومن المعلوم ان إيجادها يتحقق بأول وجودها ، إلا ان تقوم قرينة على ارادة المنعده منها او خصوصية اخرى . واما متعلق النهي فهو وان كان تلك الطبيعة المهمة ، إلا انه لما كان يدل على مبغوضية وجودها في الخارج بلا قرينة على التقييد بالوجود الاول ، او بمجموع الوجودات فلا محالة مقتضى الاطلاق هو مبغوضية كل وجود منها . فهذا هو السر في افتراق كل من الامر والنهي عن الآخر .

فالنتيجة هي ان الامر لا يدل إلا على اعتبار صرف وجود الطبيعة في ذمة المكلف ، من دون الدلالة على خصوصية زائدة عليه .

ومن هنا قلنا - في بحث المرة والتكرار - انها خارجان عن مفاد الامر مادة وهيئة ، فهو كما لا يدل عليهما في الافراد الطولية كذلك لا يدل على الوحدة والعدد في الافراد العرضية . واما سبب الاكتفاء بالمرة - في مقام الامثال - فهو من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها عليها لا من جهة دلالة الامر على المرة وهذا واضح .

وخلاصة هذا الفرق بين الامر والنهي هي ان المصلحة في طرف الامر قائمة بصرف وجود الطبيعة ما لم تقم قرينة على الخلاف . ولأجل ذلك لا ينحل الامر بانحلال افراد الطبيعة في الواقع . واما المصلحة في طرف النهي قائمة بمطلق وجودها ، إلا إذا قامت قرينة على انها قائمة بصرف وجودها - مثلاً - او بمجموع وجوداتها ، وهكذا . ولذلك ينحل في الواقع بانحلالها فيثبت لكل فرد منها حكم مستقل .

ولنا ان نأخذ بالنقد على هذا الفرق من ناحيتين :

الاولى - ان هذا الفرق اخص من المدعى فانه لا يثبت التفرقة بين الامر والنهي مطلقاً ، وعلى وجهه نظر جميع المذاهب ، حيث انه يرتكز على وجهة نظر

مذهب من يرى تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ، ولا يجري على وجهة نظر مذهب من لا يرى التبعية كالاشاعرة ، فاذن لا يجدى مثل هذا الفرق أصلاً .

الثانية - ان هذا الفرق - وان كان صحيحاً في نفسه - الا انه لا طريق لنا الى احراره مع قطع النظر عما هو مقتضى اطلاق الامر والنهي بحسب المتفاهم العرفي ومتركباتهم ، وذلك لما ذكرناه - غير مرة - من انه لا طريق لنا الى ملاكات الاحكام مع قطع النظر عن ثبوتها ، وعلى هذا الضوء فلا يمكننا احرار ان المفسدة في المنهي عنه قاعة بمطلق وجوده ، والمصلحة في المأمور به قاعة بصرف وجوده ، مع قطع النظر عن تعلق النهي بمطلق وجوده وتعلق الامر بصرف وجوده ، فاذن لا اثر لهذا الفرق مع قطع النظر عن الفرق الآتي ، وهو ان قضية الاطلاق في النواهي هي الانحلال وتعلق الحكم بمطلق الوجود ، وفي الاوامر هي عدم الانحلال وتعلق الحكم بصرف الوجود . هذا تمام كلامنا في النقطة الاولى .

واما النقطة الثانية (وهي الفرق بينهما من ناحية المنتهى) فيقع الكلام فيها في مقامين :

الاول في مقام الثبوت .

والثاني في مقام الاثبات .

اما المقام الاول فالصحيح هو انه لا فرق فيه بين الامر والنهي ، ولتوضيحه ينبغي لنا ان تقدم مقدمة ، وهي ان اسماء الاجناس ، كما ذكرناها في بحث الوضع انها وضعت للدلالة على الماهية المهمة ، وهي الماهية من حيث هي التي لم يلحظ فيها أي اعتبار زائد على ذاتها وذاتياتها ، فيكون النظر مقصوراً على ذاتها من دون نظر الى امر خارج عنها ، ولأجل ذلك تكون الماهية المهمة فوق الماهية

اللا بشرط المقسمي في الابهام والاهمال ، فانها مندمجة فيها غاية الاندماج دون تلك الماهية - اعني الماهية اللا بشرط المقسمي - ضرورة ان النظر فيها ليس مقصوداً على ذاتها وذاتياتها ، بل تلحظ فيها حيثية زائدة ، على ذاتها وهي حيثية ورود الاعتبار الثلاثة عليها - اعني اللا بشرط المقسمي وبشرط لاو بشرط شيء - باعتبار انها تجمع لتلك الاعتبار ومقسم لها فهذه الحيثية ملحوظة فيها ولم تلحظ في الماهية المهمة .

ثم ان اتلك الطبيعة المهمة افراداً ومصاديقاً في الخارج ، وهي كل ما يمكن ان تنطبق عليه هذه الطبيعة . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان لكل وجود عدما مضافا اليه وهو بديله ونقيضه وقد برهن في محله ان نقيض الواحد واحد ، فلا يعقل ان يكون الاثنان بما هما اثنان نقيضاً للواحد ضرورة ان نقيض كل شيء رفع ذلك الشيء لا رفعه ورفع شيء آخر : وهكذا - مثلاً - نقيض الانسان رفع الانسان ، لارفعه ورفع شيء آخر فان رفع ذلك الشيء نقيض له لا للانسان .

نعم قد ثبت في المنطق ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية ، وبالعكس ونقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية كذلك ، ولكن من المعلوم ان هذا التناقض ملحوظ بين القضيتين والكلامين بحسب مقام الاثبات والصدق بمعنى ان صدق كل منهما يستلزم كذب الآخر - مثلاً - صدق الموجبة الكلية يستلزم كذب السالبة الجزئية وبالعكس ، وكذا صدق السالبة الكلية يستلزم كذب الموجبة الجزئية وبالعكس ، فهما متناقضان بحسب الصدق ، فلا يمكن فرض صدق كليهما معاً ، كما انه لا يمكن فرض كذب كليهما كذلك . وهذا هو المراد بالتناقض بينهما ويسمى هذا التناقض بالتناقض الكلامي .

ومن الواضح جداً ان هذا اجنبى عن التناقض فيما نحن فيه - وهو

التناقض بين الوجود والعدم بحسب مقام الثبوت والواقع الموضوعي - ضرورة انه لا يمكن ان يكون نقيض الوجود الواحد اعداما متعددة ، ونقيض العدم الواحد وجودات متعددة والالزم ارتفاع النقيضين وهذا من الواضحات الاولى .

ومن ناحية ثالثة ان وجود الطبيعي عين وجود فرد في الخارج ، لوضوح انه ليس للطبيعي وجود آخر في قبال وجود فرد . وقد ذكرنا في بحث تعلق الاوامر بالطبايع ان معنى وجود الطبيعي في الخارج هو ان هذا الوجود الواحد الخارجي كما انه مضاف الى الفرد ووجود له حقيقة وواقعا ، كذلك مضاف الى الطبيعي ووجود له كذلك . وقد قلنا هناك ان كل وجود متشخص بنفس ذاته وهويته لا بوجود آخر ، بداهة ان الوجود عين الشخص لا شيء وراه .

واما الاعراض الملازمة له في الوجود فهي وجودات مستقلة في قباله ، فليست من مشخصاته ، وفي اطلاق الشخص عليها مساحة واضحة ، كما تقدم ذلك بشكل واضح ، فهذا الوجود كما انه وجود للفرد حقيقة وجود للطبيعي كذلك ، فلا فرق بينهما إلا في الاعتبار وجهة الاضافة . ومن هنا صح القول بأن نسبة الطبيعي الى افراده نسبة الاباء الى الاولاد ، لا نسبة اب واحد الى الاولاد .

ومن ناحية رابعة انه اذا كان وجود الطبيعي في الخارج عين وجود فرد فلا محالة يكون عدمه فيه عين عدم فرد ، وهذا واضح .

ومن ناحية خامسة كما ان الطبيعي وجودات متعددة بعدد وجودات افراده كذلك له اعدام متعددة بعدد اعدامها ، لما عرفت من ان عدم الطبيعي عين عدم فرد وبالعكس .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي انه لا مقابلة بين الطبيعة الملحوظة على نحو توجد بوجود فرد منها والطبيعة الملحوظة على نحو تنتهي بانتفاء جميع افرادها ضرورة ان نقيض الوجود الواحد واحد ، وهو عدمه البديل له لا عدمه وعدم

الفرد الثاني والثالث . . . وهكذا ، فأول وجود هذه الطبيعة اول ناقض لعدمها - ونقيضه البديل له عدم هذا الوجود الاول ، وهو وان كان يستلزم بقاء اعدام بقية الافراد على حالها ، الا انه ليس عينها ، لتثبت المقابلة بين الطبيعتين المذكورتين وهذا ظاهر . وقد عرفت ان وجود كل فرد وجود للطبيعة ، وعدمه عدم لها غاية الامر ان عدمه عدم لها بنحو القضية الجزئية ، فان عدمها بنحو القضية الكلية بفرض عدم جميع افرادها ، وهو مقابل وجودها بهذا النحو ، لا مقابل وجودها بوجود فرد منها ، كما لا يخفى .

وبكلمة واضحة ، الوجود قد يضاف الى الطبيعة المهمة ، وهي التي كان النظر مقصوفاً على ذاتها وذاتياتها ، ولم يلحظ معها حيثية زائدة على ذاتها اصلاً . وقد يضاف الى الطبيعة المطلقة السارية الى افرادها ومصاديقها في الخارج . وقد يضاف الى الطبيعة بنحو السعة والاحاطة والوحدة في الكثرة . اما الصورة الاولى فقد تقدم ان الطبيعة المهمة كما تتحقق بتحقيق فرد ما ، كذلك تنتفي بانتفاء ذلك ، ضرورة ان المقابل لهذه الطبيعة هو عدم مضاف الى مثلها . ومن الواضح جداً ان عدم مثلها يتحقق بانتفاء ذلك ، لوضوح ان كل وجود يطرد عدمه البديل له ، لا عدمه وعدم غيره ، فأول وجود لهذه الطبيعة اول طارد لعدمها . ومن المعلوم ان نقيضه ، وهو العدم البديل له عدم هذا الوجود الاول ، لا عدمه وعدم سائر وجوداتها ، وان استلزم عدمه أي عدم هذا الوجود الاول بقاء اعدام سائر وجوداتها على حالها ، الا انه ليس عينها لاستحالة ان يكون نقيض الوجود الواحد اعدام متعددة ، كما هو ظاهر .

ومن هذا البيان يظهر فساد ما قيل من ان الوجود الناقض للعدم الكلي وطارد لعدمه الاولي ينطبق على اول الوجودات ، ضرورة انه اول ناقض لعدمه الاولي ونقيضه - وهو العدم البديل له - عدم ناقض العدم الكلي وهو عين بقاء العدم

الكلّي على حاله ، ولازم هذا هو وجود الطبيعة بوجود فرد منها ، وانتفاءها بانتفاء جميع افرادها .

وجه الظهور هو ان الطارد لعدم الازلي المعبر عنه بالعدم الكلّي هو الوجود الاول على الفرض . ومن المعلوم ان عدم هذا الطارد - اي الطارد لعدم الكلّي هو عدم ذلك الوجود الاول ، لا عدمه وعدم الوجود الثاني والثالث والرابع . . وهكذا ، ضرورة ان نقيض الواحد واحد ، فلا يعقل ان يكون نقيض الواحد متعدداً . نعم عدم الوجود الاول يستلزم بقاء اعدام سائر الوجودات على حالها ، لا انه عينها .

ولعل منشأ هذا التوهم الغفلة عن تحليل هذه النقطة ، وهي ان عدم الوجود الاول - الذي هو اول ناقض لعدم الازلي يستلزم بقاء اعدام سائر الوجودات على حالها ، لا ان عدمه عين اعدام تلك الوجودات ، ليكون لازمه التقابل بين الطبيعة الموجودة بوجود واحد ، والطبيعة المنتفية بانتفاء جميع وجوداتها وقد مر استحالة ذلك ، فان لازم ذلك هو ان يكون نقيض الواحد متعدداً وهو محال . فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه قد اصبحت انه لا اصل لما اشتهر في الالسنه من جمل الطبيعة الملحوظة على نحو توجد بوجود فرد منها مقابلا للطبيعة الملحوظة على نحو تنتفي بانتفاء جميع افرادها ، لما عرفت من استحالة المقابلة بينهما ، فان وجود الواحد طارد لعدم الطبيعة الموجودة في ضمنه ، لاله ولعدم الطبيعة الموجودة في ضمن غيره ، بداهة ان الوجود الواحد لا يعقل ان يكون طارداً لعدم الطبيعة المطلقة السارية الى تمام افرادها ، كما هو واضح .

قد يقال ان صرف الوجود الذي يتحقق بوجود واحد ، وصرف الترك الذي لا يمكن إلا بالعدم الطبيعة بجميع افرادها . انما هو من جهة ان بين الافراد وحدة سنخية وتلك الوحدة السنخية هي الجامع بين الوجودات والكثرات ، ولا شك في حصول

ذلك الجامع بحصول كل واحد من الافراد والوجودات .

او فقل ان الوجود السمي بين الوجودات كالطبيعة اللا بشرط بين المفاهيم فكما ان تلك الطبيعة تصدق وتنطبق على كل فرد من افرادها ، فكذلك ذلك الوجود السمي ، فانه ينطبق على كل وجود من الوجودات . وهذا بخلاف ما في طرف العدم ، فان العدم الجامع عبارة عن مجموع الاعداد باضافة العدم الى الطبيعة لان على مجموعها يصدق انه عدم الطبيعة ، لا على كل واحد واحد ، ضرورة انه ليس هنا شيء واقعي يكون جامعاً بين تلك الاعداد ومنطبقاً على كل واحد منها .

وغير خفي ان هذا التوجيه لا يرجع الى معنى محصل اصلا ، وذلك لانه ان اريد بالوحدة السنخية بين الوجودات الوحدة الحقيقية والذاتية . فهي غير معقولة وذلك لان كل وجود مباين لوجود آخر وكل فعلية تأبى عن فعلية اخرى ، ومع ذلك كيف تعقل وحدة وجودية حقيقية بينهما وكيف يعقل اشتراك الفعليتين بالذات في فعلية ثالثة .

وان اريد بها الوجود السمي الذي هو عبارة عن الوجود المضاف الى الطبيعة مع قطع النظر عن جميع الخصوصيات والتشخيصات الخارجية فهو امر معقول ، الا ان مثل هذا الجامع موجود بين الاعداد ايضاً وهو العدم السمي فانه عدم مضاف الى الطبيعة مع الغاء كل خصوصية من الخصوصيات ، وينطبق على كل واحد من الاعداد كالتطبيق الوجود السمي على كل واحد من الوجودات وليست وحدة الوجود السمي وحدة حقيقية ، ليقال : انه ليس بين الاعداد جامع حقيقي ، لما عرفت من ان الجامع الحقيقي الوجودي بين الوجودات غير معقول فلا محالة تكون وحدته وحدة بالضنوان ، ولا تتمدى عن افق النفس الى الخارج اذا تصوير هذا النحو من الجامع بين الاعداد بمكان من الوضوح كما عرفت .

وعلى هذا الضوء لا فرق بين ان يكون المطلوب الوجود السمي ، وبين ان يكون المطلوب العدم السمي ، فان الاول كما ينطبق على كل فرد من الافراد كذلك الثاني ينطبق على كل عدم عن الاعدام ، ولا يتوقف صدق الثاني على مجموع الاعدام ، كما توهم ، كيف فانه كما يصدق على وجود كل فرد انه وجود الطبيعة ، كذلك يصدق على عدم كل منه انه عدم الطبيعة . بداهة ان الوجود اذا كان وجود الطبيعة ، فكيف لا يكون عدمه البديل له عدما لها ، اذا كيف يتوقف صدق عدم الطبيعة على عدم مجموع الافراد .

او فقل : ان عدم الطبيعة بما هو ليس عدما آخر في مقابل الاعدام الخاصة ليقال ان صدق هذا العدم يتوقف على تحقق مجموع تلك الاعدام ، بداهة ان عدم الطبيعة عين تلك الاعدام ولا مطابق له غيرها . كما ان وجودها ليس وجودا آخر في مقابل الوجودات الخاصة ، بل هو عين تلك الوجودات . وعلى هذا فاذا كان للطبيعة وجود واحد كان لها عدم واحد ، واذا كان لها وجودات متعددة كان لها اعدام كذلك ، فالتفرقة بين وجود الطبيعة وعدمها مما لا اصل له - اصلا - وهي وان كانت مشهورة الا انها مبنية على ضرب من المسامحة .

واما الصورة الثانية (وهي ما اذا لوحظ الوجود مضافا الى الطبيعة المطلقة) فقد ظهر مما تقدم ان لها اعداما متعددة بعدد وجودات افرادها ، وكل عدم منها طارد لوجوده ، لا له ولوجود غيره ، وكل وجود منها طارد لعدمه ، لا له ولعدم غيره . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ان وجود الفرد كما انه عين وجود الطبيعي في الخارج ، كذلك عدمه عين عدمه فيه .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان الطبيعة كما توجد بوجود فرد منها كذلك تنتفي بانتفائه ، لفرض ان انتفاء الفرد عين انتفاء الطبيعة ، ولا يتوقف انتفاؤها على انتفاء جميع افرادها . نعم ان انتفاء الطبيعة المطلقة يتوقف على

انتفاء جميع افرادها ، لفرض ان المقابل لها هو عدم مثلها . لا عدم فرد واحد منها ، كما هو ظاهر .

واما الصورة الثالثة (وهي الوجود المضاف الى الطبيعة بنحو السعة والاحاطة والوحدة في الكثرة) فقد تبين مما تقدم ان المقابل للوجود المضاف الى الطبيعة بنحو السعة لا بنحو الكثرة والانحلال عدم مثله - أي العدم المضاف الى الطبيعة كذلك - والمراد من الوجود السمي كما عرفت هو عدم ملاحظة خصوصية وجود فرد دون آخر فيه ، بل هو مضاف الى الطبيعة مع الفناء جميع خصوصية من الخصوصيات ، ولذا لا يغيب ولا يشذ عنه اي وجود من وجودات هذه الطبيعة وينطبق على كل وجود من وجوداتها بلا خصوصية في البين . ومن هنا يعبر عنه بالوحدة في الكثرة ، باعتبار انه يلاحظ فيه جهة السعة والوحدة في هذه الكثرات . ومقابل هذا الوجود السمي العدم السمي وهو العدم المضاف الى الطبيعة مع الفناء تمام خصوصية من الخصوصيات فيه ، ولاجل ذلك هذا عدم لا يغيب ولا يشذ عنه اي عدم من اعدام هذه الطبيعة ، وينطبق على كل عدم منها من دون جهة خصوصية في البين . ومن الواضح انه لا يكون في مقابل هذا العدم وجود فرد منها ، كما انه لا يكون في مقابل هذا الوجود عدم فرد منها .

ونتيجة ما ذكرناه لحد الآن عدة نقاط :

الاولى انه لا مقابلة بين الطبيعة الملحوظة على نحو توجد بوجود فرد منها والطبيعة الملحوظة على نحو تنتفي بانتفاء جميع افرادها على ضوء جميع الصور المتقدمة .
الثانية ان الطبيعة الملحوظة على نحو الاطلاق والسريان في نقطة مقابلة للطبيعة الملحوظة على نحو تنعدم بالعدم جميع افرادها ، كما هو ظاهر .

الثالثة ان الوجود السمي المضاف الى الطبيعة مع الفناء الخصوصيات في نقطة مقابلة للعدم السمي المضاف اليها كذلك .

وبعد ذلك نقول ان الطبيعة التي يتعلق بها الحكم لا تخلو ان تكون ملحوظة على نحو الاطلاق والسريان ، او ان تكون ملحوظة على نحو الاطلاق والعموم البدلي ، او ان تكون ملحوظة على نحو العموم المجموعي ، فعلى الاول لا محالة ينحل الحكم بانحلال افرادها في الواقع ، فيثبت لكل فرد منها حكم مستقل . ولا يفرق في ذلك بين ان يكون هذا الحكم ايجابياً او تحريمياً ، كما هو واضح . وعلى الثاني فالحكم متعلق بفرد ما من الطبيعة المعبر عنه بصرف الوجود . ومن المعلوم انه لا يفرق فيه بين ان يكون ذلك الحكم وجوبياً او تحريمياً ، ضرورة ان الملاك اذا كان قائماً بصرف الوجود - كما هو المفروض - فلا محالة يكون الحكم المجمول على طبقه متعلقاً به ، من دون فرق بين ان يكون ذلك الملاك مصلحة او مفسدة ، غاية الامر ان كان الحكم المزبور تحريمياً فلا يكون ارتكاب الفرد الثاني والثالث . . وهكذا بعد ارتكاب الفرد الاول محرماً ، وهذا ظاهر . وعلى الثالث فالحكم متعلق بمجموع الافراد على نحو العموم المجموعي ، ولا يفرق فيه ايضاً بين ان يكون ذلك حكماً وجوبياً او تحريمياً ، كما هو واضح .

وعلى الجملة فالالفاظ وان كانت موضوعة للطبيعة المهمة من تمام الجهات ما عدا النظر الى ذاتها وذاتياتها ، الا ان الشارع في مقام جعل الحكم عليها لا بد ان يلاحظها على احد الانحاء المذكورة ، لاستحالة الاهمال في الواقع ، فلا محالة اما ان يلاحظها على نحو الاطلاق والسريان ، او على نحو العموم البدلي ، او المجموعي ، فلا رابع لها . وعلى جميع هذه التقادير والفروض لا فرق بين الحكم التحريمي والوجوبي أصلاً .

ومن هنا يظهر ان الحال كذلك على وجهة نظر المشهور من ان المطلوب من النهي هو ترك الطبيعة ، فانه في مقام جعل الحكم عليه اما ان يلاحظ على نحو الاطلاق والسريان ، او على نحو العموم المجموعي ، او على نحو العموم

البدي ، فلا رابع . وكذا الحال علي وجهه نظر من يرى ان المطلوب من النهي الزجر عن الفعل .

فالنتيجة علي ضوء ما ذكرناه قد اصبحت انه لا فرق بين الامر والنهي بحسب مقام الثبوت والواقع من هذه الناحية مطلقاً بلا فرق بين وجهه نظرنا ووجهه نظر المشهور . هذا تمام الكلام في المقام الاول .

واما المقام الثاني (وهو مقام الاثبات والدلالة) فهو نقطة اساسية للفرق بين الامر والنهي والسبب النهائي لجواز الاكتفاء في الاول بصرف ايجاد الطبيعة في الخارج ، وعدم الاكتفاء في الثاني بصرف تركها .

بيان ذلك هو انه لاشبهة في ان الامر اذا تعلق بطبيعة كالصلاة - مثلاً - او نحوها فلا يعقل ان يراد من المكلف ايجاد تلك الطبيعة بكل ما يمكن ان تنطبق عليه هذه الطبيعة في الخارج ، بداهة استحالة ذلك علي المكلف وانه لا يقدر علي ايجادها . كذلك . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الامر المتعلق بها مطلق وغير مقيد بحصة خاصة من مرة او تكرار او غيرها .

فالنتيجة علي ضوء هاتين الناحيتين هي ان مقتضى الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة هو جواز الاكتفاء في مقام الامتثال بايجاد فرد من افرادها اراد المكلف ايجادها في الخارج ، وذلك لانه بعد استحالة ان يكون المطلوب منه هو ايجاد جميع افرادها في الخارج من العرضية والطولية ، ضرورة عدم تمكن المكلف من ذلك ، وتقييده بحصة خاصة منها دون اخرى يحتاج الي دليل يدل عليه ، وحيث لا دليل في البين فلا مناص من الالتزام بان قضية الاطلاق هي ان المطلوب صرف وجودها في الخارج .

او فقل ان المطلوب لا يمكن ان يكون جميع وجودات الطبيعة . وبعضها دون بعضها الآخر يحتاج الي دليل ، وعند فرض عدمه لا محالة ، كان المطلوب

هو ايجادها في ضمن فرد ما المنطبق في الخارج على اول وجوداتها ، غاية الامر يتخير المكلف في مقام الامتثال في تطبيقها على هذا او ذاك .

وهذا بخلاف النهي فانه اذا ورد على طبيعة ليس المراد منه حرمان المكلف عن فرد مأمنها ، ضرورة ان الحرمان منه حاصل قهراً ، فالنهي عنه تحصيل للحاصل وهو محال . هذا من جانب . ومن جانب آخر انه لم يقيد النهي عنه بحصة خاصة منها بحسب الافراد العرضية او الطولية .

فالنتيجة على ضوءها هي ان مقتضى الاطلاق الثابت فيه بمقدمات الحكمة هو منع المكلف وحرمانه عن جميع افرادها الدفعية والتدريجية .

وعلى اساس هذا البيان قد تبين ان هذا الاختلاف - اعني الاختلاف في نتيجة مقدمات الحكمة بين الامر والنهي - ليس من ناحية اختلافها في المتعلق لما عرفت من ان متعلقها واحد وهو نفس طبيعي الفعل ، فانه كما يكون متعلقاً للامر ، كذلك يكون متعلقاً للنهي ، بل ان ذلك انما كلن من جهة خصوصية في تعلق الامر والنهي به ، وهذه الخصوصية هي ان المطلوب من الامر بما انه ايجاد الطبيعة في الخارج فلا يمكن ان يريد المولى منه ايجادها بكل ما يمكن ان تنطبق عليه هذه الطبيعة ، لفرض عدم تمكن المكلف منه كذلك فهذه الخصوصية اوجبت ان تكون نتيجة مقدمات الحكمة فيه هي كون المطلوب ايجادها في ضمن فرد ما المعبر عنه بصرف الوجود . والمطلوب من النهي بما انه حرمان المكلف فلا يمكن ان يراد منه حرمانه عن بعض افرادها . لفرض انه حاصل قهراً ، والنهي عنه تحصيل للحاصل ، فهذه الخصوصية اوجبت ان تكون نتيجة مقدمات الحكمة فيه هي كون المطلوب حرمان المكلف عن جميع افرادها .

وبكامة واضحة ان السبب الموضوعي لاختلاف نتيجة مقدمات الحكمة انما هو اختلاف خصوصيات الموارد ، ففي مورد لخصوصية فيه تنتج مقدمات

الحكمة الاطلاق الشمولي ، وفي مورد آخر لخصوصية فيه تنتج الاطلاق البدلي مع ان الموردين يكونان متحدين بحسب الموضوع والمتعلق - مثلاً - في مثل قوله تعالى « وانزلنا من السماء ماء طهوراً » تنتج المقدمات الاطلاق الشمولي ببيان ان جعل الطهور لفرد ما من الماء في العالم لغو محض فلا يصدر من الحكيم فاذن لا محالة يدور الامر بين جملة لكل ما يمكن ان ينطبق عليه هذا الطبيعي في الخارج ، وجعله لخصوص حصة منه كالماء الكر - مثلاً - او الجاري او نحو ذلك ، وحيث انه لا قرينة على تقييده بخصوص حصة خاصة فلا محالة قضية الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة هي ارادة الجميع ، فان الاطلاق في مقام الانبات كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت بقانون تبعية المقام الاول للثاني .

واما في مثل قولنا « جثي بقاء » فتنتج المقدمات الاطلاق البدلي ، مع ان كلمة (ماء) في كلا الموردين قد استعملت في معنى واحد ، وهو الطبيعي الجامع ولكن خصوصية تعلق الحكم بهذا الطبيعي على الاول تقتضي كون نتيجة الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة شمولياً ، وخصوصية تعلقه به على الثاني تقتضي كون نتيجته بدلياً .

وكذا نتيجة مقدمات الحكمة في مثل قوله تعالى « احل الله البيع » « وتجارة عن تراض » « واوفوا بالعقود » وما شابه ذلك شمولياً ، باعتبار ان جعل الحكم لفرد ما من البيع او التجارة او العقد في الخارج لغو محض ، فلا يترتب عليه اي اثر . ومن المعلوم انه يستحيل صدور مثله عن الحكيم ، فاذن لا محالة اما ان يكون الحكم مجمولاً لجميع افراد تلك الطبايع في الخارج من دون ملاحظة خصوصية في البين ، واما ان يكون مجمولاً لحصة خاصة منها دون اخرى . وبما ان ارادة الثاني تحتاج الى نصب قرينة تدل عليها ، والمفروض انه لا قرينة في البين ، فاذن مقتضى الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة هو ارادة جميع افراد

ومصاديق هذه الطبايع .

وهذا بخلاف نتيجة تلك المقدمات في مثل قولنا « بيع دارك » - مثلاً - او « ثوبك » او ما شاكل ذلك ، فانها في مثل هذا المثال بدلي لا شمولي ، مع ان كلمة (بيع) في هذا المثال والآية الكريمة قد استعملت في معنى واحد ، وهو الطبيعي الجامع ، ولا تدل في كلا الموردين إلا على ارادة تفهيم هذا الجامع ، ولكن لخصوصية في هذا المثال كان مقتضى الاطلاق فيه بدلياً ، وهذه الخصوصية هي عدم امكان ان يراد من بيع الدار بيعها من كل احد وبكل شيء ، ضرورة ان العين الواحدة الشخصية غير قابلة لان يبيعها من كل شخص وبكل صيغة في زمان واحد . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان المفروض عدم تقييد بيعها من شخص خاص وفي زمان مخصوص .

فالنتيجة على ضوءها هي جواز بيعها من أي شخص اراد بيعها منه ، وهذا معنى الاطلاق البدلي وكون المطلوب هو صرف الوجود .

ومن ذلك يظهر حال الاوامر المتعلقة بالطبايع ، كالامر المتعلق بالصلاة والصوم والحج وما شاكل ذلك ، فان قضية الاطلاق الثابت فيها بمقدمات الحكمة الاطلاق البدلي وصرف الوجود ، وذلك لما عرفت من انه لا يمكن ان يراد من المكلف كل ما يمكن ان تنطبق عليه هذه الطبايع في الخارج ، لاستحالة ارادة ذلك ، لانه تكليف بالحال ، و ارادة بعض افرادها دون بعضها الآخر تحتاج الى دليل ، فاذا لم يكن دليل في البين فمقتضى الاطلاق هو ان المطلوب واحد منها وصرف وجودها المتحقق باول الوجودات . واما تكرار الصلاة في كل يوم والصوم في كل سنة فهو من جهة الادلة الخاصة ، لامن ناحية دلالة الامر عليه .

وهذا بخلاف ما اذا فرض تعلق النهي بتلك الطبايع ، فان مقتضى الاطلاق الثابت فيها بمقدمات الحكمة هو الاطلاق الشمولي لخصوصية في تعلق النهي بها ،

وهي انه لا يمكن ان يريد المولى حرمان المكلف عن بعض افرادها لانه حاصل ولا معنى للنهي عنه ، وارادة حصة خاصة منها بحسب الافراد العرضية او الطولية تحتاج الى دليل ، وحيث انه لا دليل عليها فقضية الاطلاق لا محالة هي العموم الشمولي .

وقد تحصل من ذلك ان مقتضى الاطلاق في الاوامر سواء أكان الاطلاق من تمام الجهات - اعني بالاضافة الى الافراد الشخصية والطولية - او من بعض الجهات كما اذا كان لها اطلاق بالاضافة الى الافراد العرضية دون الطولية او بالعكس هو الاطلاق البدلي وصرف الوجود ، وفي النواحي كذلك الاطلاق الشمولي . كما ان الامر كذلك في الاحكام الوضعية المتعلقة بالطبايع الكلية كالطهارة والنجاسة ولزوم العقد وحلية البيع وما شاكل ذلك ، فان مقتضى جريان مقدمات الحكمة فيها هو الاطلاق الشمولي وانحلال تلك الاحكام بانحلال متعلقاتها وموضوعاتها في الخارج .

عدة نقاط فيما ذكرناه :

الاولى - انه لافرق بين الامر والنهي بحسب مقام الثبوت والواقع - كما مر .
الثانية - انه لافرق بينهما بحسب المتعلق ، فما تعلق به النهي بعينه هو متعلق الامر - كما عرفت -

الثالثة - ان الاساس الرئيسي لامتياز النهي عن الامر انما هو في مقام الاثبات والدلالة ، حيث ان نتيجة مقدمات الحكمة في طرف الامر الاطلاق البدلي وصرف الوجود ، وفي طرف النهي الاطلاق الشمولي .

الرابعة - ان مبدأ اثبات هذا الامتياز انما هو خصوصية في نفس الامر المتعلق بشيء والنهي المتعلق به - كما سبق - .

ثم ان ما ذكرناه من الاختلاف في نتيجة مقدمات الحكمة باختلاف

الخصوصيات جار في الجمل الخبرية ايضاً ، فان نتيجة مقدمات الحكمة فيها أيضاً
تختلف باختلاف خصوصيات المورد - مثلاً - في مثل قولنا « جاء رجل » نتيجة
تلك المقدمات الاطلاق البدلي ، وفي مثل قولنا « لارجل في الدار » نتيجتها الاطلاق
الشمولي . مع ان كلمة (رجل) في كلا المثالين قد استعملت في معنى واحد
وهو الطبيعي الجامع ، ولكن لخصوصية في كل منهما تقتضي كون الاطلاق في
احدهما بدلياً ، وفي الآخر شمولياً ، وبذلك لخصوصية يمتاز احدهما عن الآخر .
وبيان ذلك : اما كون النتيجة في المثال الاول بدلياً ، فلاجل انه لا يمكن
ان يريد المتكلم الاخبار عن مجيء كل من ينطبق عليه عنوان الرجل ، لأنه خلاف
الواقع . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لم ينصب قرينة على الاخبار عن
مجيء شخص خاص .

فالنتيجة على ضوءها هي ان مقتضى الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة هو
كونه اراد الاخبار عن مجيء فردا من الرجل وصرف وجوده ، فهذه الخصوصية
اوجبت كون نتيجة المقدمات فيه بدلياً .

واما في المثال الثاني فباعتبار انه لا يمكن ان يريد منه الاخبار عن عدم
وجود رجل واحد في الدار ، ووجود البقية فيها . بداهة ان هذا المعنى في نفسه
غير معقول . كيف ولا يعقل وجود جميع رجال العالم في دار واحدة . هذا من
جانب ومن جانب . آخر انه لم يقيده بحصة خاصة دون اخرى .

فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين هي ان المتكلم اراد الاخبار بنفي وجود
كل فرد من افراد الرجل عن الدار ، ضرورة انه لو كان واحد من افرادها فيها
لا يصدق قوله « لارجل في الدار » ، ولصدق نقيضه .

ومن هذا القبيل ايضاً قولنا « لا املك شيئاً » فان كلمة (شيء) وان استعملت
في معناها الموضوع له وهو الطبيعي الجامع بين جميع الاشياء ، الا ان مقتضى

الاطلاق وعدم تقييده بحصة خاصة هو نفي ملكية كل ما يمكن ان ينطبق عليه عنوان الشيء . لا نفي فرد ما منه ووجود البقية عنده ، فان هذا المعنى باطل في نفسه ، فلا يمكن ارادته منه .

ومن هذا القبيل ايضاً قوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » وما شاكل ذلك ، فانه لا يمكن ان يراد منه نفي ضرر ما في الشريعة المقدسة ، لانه لغو محض ، فلا يصدر من الحكيم . فاذن لا محالة اما ان يراد نفي جميع افراده او نفي بعضها الخاصة . وحيث ان الثاني يحتاج الى قرينة تدل عليه فمقتضى الاطلاق هو الاول ، وهو ارادة نفي الجميع .

وكذا قوله تعالى « لارفت ولا فسوق ولا جدال في الحج » وقوله (ع) « لا صلاة الا بطهور » وقوله عليه السلام « لا سهو للامام اذا حفظ عليه من خلفه ولا سهو المأموم اذا حفظ عليهم الامام » وغير ذلك من الجملات ، سواء اكانت في مقام الاخبار او الانشاء - اي سواء اكانت كلمة (لا) النافية بمعناها او . بمعنى النهي - فانه على كلا التقديرين مقتضى الاطلاق فيها هو العموم الشمولي دون البدلي ، وذلك ضرورة انه لا يمكن ان يريد المولى من النفي او النهي نفي فرد ما او النهي عنه ، لانه لغو محض فلا يصدر من الحكيم ، فاذن لا محالة يدور الامر بين ان يراد منه نفي جميع افراد الطبيعة ، او النهي عن جميعها ، او نفي بعضها المعين ، او النهي عنه كذلك . وحيث ان ارادة الثاني تحتاج الى قرينة ، فاذا لم تكن قرينة في البين يتعين ارادة الاول لا محالة . وهذا معنى كون نتيجة مقدمات الحكمة فيها شمولياً ، وانها تكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت .

عدة خطوط فيما ذكرناه .

الاول - ان النهي موضوع للدلالة على ابراز اعتبار المولى حرمان المكلف عن الفعل في الخارج ، كما ان الامر موضوع للدلالة على ابراز اعتبار المولى الفعل على ذمة

المكلف . ومن هنا يصح تفسير النهي بالحرمة والامر بالوجوب باعتبار دلالة الاول على حرمان المكلف عن الفعل ، والثاني على ثبوته في ذمته .

الثاني - ان حقيقة النهي هو ذلك الامر الاعتباري ، كما ان حقيقة الامر كذلك وانها اسمان للمؤلف من ذلك الامر الاعتباري وابرازه في الخارج بمبرز .
الثالث - ان متعلق النهي بعينه هو ما تعلق به الامر ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً . واما ما هو المعروف من ان متعلق النهي الترك ونفس ان لا تفعل فلا اصل له كما سبق .

الرابع - ان النقطة الاساسية للفرق بين الامر والنهي هي ان نتيجة مقدمات الحكمة في طرف الامر الاطلاق البدلي وصرف الوجود ، وفي طرف النهي الاطلاق الشمولي وتمام الوجود .

الخامس - انه لا فرق بين الامر والنهي بحسب مقام الثبوت والواقع على وجهتي كلا النظريين - اعني وجهة نظرنا ووجهة نظر المشهور وذلك لانها لا تخلدان بحسب الواقع من ان يكونا مجموعين للطبيعة على نحو العموم البدلي او الاستغراقي او المجموعي فلا رابع في البين . ومن المعلوم انه لا فرق بينهما من هذه النواحي اصلاً كما تقدم .

السادس - ان النهي يختلف مع الامر في المعنى الموضوع له ، ويتحد معه بحسب المتعلق على وجهة نظرنا واما على وجهة نظر المشهور فتتعلق الطلب في النهي الترك وفي الامر الوجود . نعم متعلق نفس الامر والنهي معاً الفعل والوجود .

السابع - انه لا فرق بين عدم الطبيعة ووجودها ، فكما ان عدمها على نحو القضية الكلية يتوقف على عدم جميع ما يمكن ان تنطبق عليه هذه الطبيعة في الخارج ، فكذلك وجودها على هذا النحو يتوقف على وجود جميع ما يمكن انطباق تلك الطبيعة عليه . فلا فرق بينهما من هذه الجهة اصلاً ، واما وجودها

على نحو القضية الجزئية فهو وان تحقق بوجود فرد مامنها ، الا ان عدمها كذلك ايضاً يتحقق بعدم فرد ما منها فلا خصوصية من هذه الجهة للوجود ، بل هما من هذه الناحية على نسبة واحدة . ومن هنا قلنا ان مقابل كل وجود من وجودات الطبيعة عدم من اعدامها وهو بديله ونقيضه ، ولذا ذكرنا انه لا مقابلة بين الطبيعة التي توجد بوجود فرد منها والطبيعة التي تنتفي بانتفاء جميع افرادها .

الثامن - ان نتيجة جريان مقدمات الحكمة تختلف باختلاف خصوصيات الموارد ، فان نتيجتها في الاوامر المتعلقة بالطبايع الاطلاق البدلي وصرف الوجود وفي النواهي المتعلقة بها الاطلاق الشمولي وتام الوجود . وفي الاحكام الوضعية المتعلقة بالطبايع الكلية ايضاً ذلك اعني الاطلاق الشمولي والانحلال .

الجهة الثانية - ان الامر كما يتعلق بالفعل من ناحية اشتماله على مصلحة لزومية قد يتعلق بالترك كذلك ، وكما انه على الاول يتصور على صور كذلك على الثاني . بيان ذلك هو ان المصلحة القائمة بالفعل لا تخلو من ان تقوم بصرف وجودها في الخارج او بتام وجوداتها على نحو العموم الاستغراقي او على نحو العموم المجموعي او بعنوان بسيط متحصل من الوجودات الخارجية . فعلى الاول يكون المطلوب هو صرف وجود الطبيعة المتحقق باول وجوداتها . وعلى الثاني يكون المطلوب هو جميع وجوداتها على نحو الانحلال . وعلى الثالث يكون المطلوب هو مجموع تلك الوجودات بطلب واحد شخصي . وعلى الرابع يكون المطلوب هو ذلك العنوان البسيط ، واما الوجودات الخارجية فهي محصلة له .

وكذا الحال في المصلحة القائمة بالترك ، فانها لا تخلو بحسب مقام الثبوت والواقع من ان تكون قائمة بصرف ترك الطبيعة ، او بتام تروكها على نحو الام الاستغراقي ، او بتامها على نحو الام المجموعي ، او بعنوان بسيط متولد من هذه التروك الخارجية ، ولا خامس لها .

فعلى الاول المطلوب هو صرف الترك ، وهو يحصل بترك فردما من الطبيعة في الخارج ، فيكون حاله حال ما اذا كان المطلوب هو صرف الوجود .
وعلى الثاني المطلوب هو كل ترك من تركها على نحو الاستقلال بحيث يكون كل منها متعلقاً بالحكم مستقلاً مع قطع النظر عن تعلق الحكم بالآخر ، فحاله من هذه الناحية حال ما اذا كان المطلوب هو إيجاد الطبيعة على نحو الاطلاق والانحلال .
وعلى الثالث المطلوب هو مجموع التروك من حيث هو بطلب واحد شخصي بحيث يكون تعلق الحكم بكل منها مربوطاً بتعلقه بالآخر ، فيكون حاله حال الصورة الثالثة من هذه الناحية .

وعلى الرابع المطلوب هو ذلك العنوان البسيط ، واما التروك الخارجية فهي محصلة له ، فيكون حاله من هذه الجهة حال الصورة الرابعة .

ثم انه لا يخفى ان مراد هذه الصور الاربع جميعاً الى ايجاب الترك ، كما ان مراد الصور الاربع الاولى الى ايجاب الفعل ، ولا يرجع شيء من تلك الصور الى المنع عن الفعل وحرمة واقعاً ، وان فرض ورود الدليل عليه بصورة النهي .
والوجه في ذلك واضح وهو ما ذكرناه من ان النهي عن شيء ينشأ عن اشتماله على مفسدة لزومية وهي تدعو المولى الى اعتبار حرمان المكلف عنه ، ولا ينشأ عن مصلحة كذلك في تركه ، واللازم ان يكون تركه واجباً لا ان يكون فعله حراماً ، ضرورة انه لا مقتضى لاعتبار حرمان المكلف عنه اصلاً بعد ما لم تكن فيه مفسدة اصلاً ، بل اللازم عندئذ هو اعتبار تركه في ذمته من جهة اشتماله على مصلحة ملزمة . وهذا بخلاف النهي الوارد في المقام ، فانه غير ناش عن مفسدة في الفعل ، بداهة انه لا مفسدة فيه اصلاً ، بل نشأ عن قيام مصلحة في تركه ، وهي داعية الى ايجابه واعتباره في ذمة المكلف .

وبكلمة واضحة ان المولى كما يعتبر الفعل على ذمة المكلف باعتبار اشتماله

على مصلحة الزامية ويبرزه في الخارج بـمـبرز ، كصيغة الامر او ما شاكلها ، قد يعتبر الترك على ذمته باعتبار قيام مصلحة لزومية فيه ويبرزه في الخارج بـمـبرز ما سواء أكان ابرازه بقول ام بفعل ، وسواء أكان بصيغة الامر وما شاكلها ام بصيغة النهي ، ضرورة ان اختلاف انحاء المبرز (بالكسر) لا يوجب الاختلاف في المبرز (بـالفتح) اصلا فانه واحد - وهو اعتبار المولى الترك في ذمته - كان مبرزه قولاً او فعلاً كان بصيغة الامر او النهي ، وهذا واضح .

ونتيجة ذلك هي ان الامر ناش عن قيام مصلحة الزامية في متعلقه ، سواء أكان متعلقه فعل شيء ام تركه ، كما ان النهي ناش عن قيام مفسدة الزامية في متعلقه كذلك .

والسر فيه ما عرفت من ان حقيقة الامر هو اعتبار المولى الشيء على ذمة المكلف من جهة وجود مصلحة ملزمة فيه . ومن المعلوم انه لا يفرق بين اعتباره فعل شيء على ذمته او تركه ، كما انه لا يفرق بين ان يكون مبرز ذلك الامر الاعتباري في الخارج فعلاً او قولاً . وحقيقة النهي اعتباره حرمان المكلف عن الشيء باعتبار وجود مفسدة ملزمة فيه . ومن الواضح جدا انه لا يفرق بين اعتباره حرمانه عن فعل شيء او اعتباره حرمانه عن ترك شيء .

وقد تحصل من ذلك ان هذا هو الميزان الاساسي لتمييز حقيقة النهي عن حقيقة الامر ، وليست العبرة في ذلك بالمبرز (بالكسر) اصلاً ، ضرورة انه لا شأن له ما عدا ابرازه عن واقع الامر وواقع النهي ولا خصوصية له ابداً .

وعلى ضوء هذا البيان يظهر حال النواهي الواردة في ابواب العبادات منها ما ورد في خصوص باب الصلاة كوثقة سماعة قال ابو عبد الله عليه السلام عن جلود السباع فقال : « اركبوها ولا تلبسوا شيئاً منها تصلون فيه » وما شاكلها من الروايات الدالة على ذلك . وصحيفة محمد بن مسلم قال سألت عن الجلد الميت

ايلبس في الصلاة اذا دبغ؟ قال (ع) « لا ولو دبغ سبعين مرة » وصحيحة محمد بن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام في الميتة قال « لا تصل في شيء منه حتى في شسع » وقوله عليه السلام « لا تصل فيه حتى تغسله » وما شاكل ذلك من الروايات ، فان هذه الروايات وان كانت واردة بصورة النهي ، الا انها في الحقيقة ارشاد الى مانعية تلك الامور عن الصلاة وتقيد الصلاة بعدمها ، لاجل مصلحة كانت في هذا التقيد ، لا لاجل مفسدة في نفس تلك الامور حال الصلاة ضرورة انه ليس لبس مالا يؤكل او الميتة او النجس في الصلاة من المحرمات في الشريعة المقدسة .

نعم الاتيان بالصلاة عندئذ بقصد الامر تشريع ومحرم . وهذا خارج عن محل الكلام ، فان الكلام في حرمة هذه القيود ، لافي حرمة الصلاة ، على ان الكلام في الحرمة الذاتية ، لافي الحرمة التشريعية ، والفرق ان هذه الحرمة حرمة تشريعية . فاذن لا يمكن ان تكون هذه النواهي ناشئة عن وجود مفسدة ملزمة فيها .

وعلى الجملة ففي امثال هذه الموارد ليس في الواقع وعند التحليل العلمي الا اعتبار الشارع تقيد الصلاة بعدم تلك الامور من جهة احتمال هذا التقيد على مصلحة ملزمة وابرار ذلك الاعتبار في الخارج بمبرز ، كهذه النواهي او غيرها . ومن هنا تدل تلك النواهي على مطلوبة هذا التقيد ومانعية تلك الامور عن الصلاة ، ضرورة اننا لا نعني بالمانع الا ما كان لعدمه دخل في المأمور به ، وهذا معنى كون هذه النواهي ارشادا الى مانعية هذه الامور وتقيد الصلاة بعدمها ، هذا كله فيما اذا كان الترك مأمورا به بالامر الضمني .

وقد يكون الترك مأمورا به بالامر الاستقلالي بأن يعتبره المولى على ذمة المكلف باعتبار احتماله على مصلحة ملزمة ، ويبرزه في الخارج بمبرز ، سواء أكان

ذلك المبرز صيغة امر انهي ، لما عرفت من انه لا شأن للمبرز (بالكسر) اصلا
 ماعدا ابرازه ذلك الامر الاعتباري في الخارج ، والمبرة انما هي للمبرز (بالفتح) فانه
 اذا كان ناشئاً عن مصلحة في متعلقه سواء أكان متعلقه فعلاً ام تركاً ، فهو امر حقيقة
 وان كان مبرزه في الخارج صيغة النهي ، واذا كان ناشئاً عن مفسدة في متعلقه
 كذلك ، فهو نهى حقيقة ، وان كان مبرزه في الخارج صيغة الأمر او ما يشبهها .
 ونتيجة ما ذكرناه هي ان الامر المتعلق بالترك على قسمين :

احدهما - انه امر ضمني متعلق بعدم ايجاد شيء في العبادات او المعاملات
 وثانيهما انه امر استقلالي متعلق بعدم ايجاد شيء مستقلاً .

اما القسم الاول فهو بمكان من السكثرة في ابواب العبادات والمعاملات .
 واما القسم الثاني فهو قليل جداً . نعم يمكن ان يكون الصوم من هذا
 القبيل باعتبار ان حقيقة عبارة عن ترك عدة امور كالاكل والشرب والجماع
 والارتماس في الماء ونحو ذلك ، وليست عبارة عن عنوان وجودي بسيط متولد
 من هذه التروك في الخارج ، فاذن الامر بالصوم ناش عن قيام مصلحة ملزمة في
 هذه التروك ، ولم ينشأ عن قيام مفسدة كذلك في فعل هذه الامور ، ولذا يقال
 ان الصوم واجب ، ولا يقال ان فعل المفطرات محرم . وعليه فلا محالة يكون مرد
 النهي عن كل من الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء في نهار شهر رمضان
 الى اعتبار تروك هذه الامور على ذمة المكلف باعتبار وجود مصلحة الزامية
 فيها . فالنهي عن كل واحد منها ارشاد الى دخل تركه في حقيقة الصوم ، وانه
 مأمور به بالامر الضمني .

فالتيجة هي ان مجموع هذه التروك مأمور به بالامر الاستقلالي ، وكل منها
 مأمور به بالامر الضمني .

ومن هذا الباب ايضاً تروك الاحرام في الحج ، فان كلا منها واجب على

المكلف وثابت في ذمته وليس بمحرم ، ضرورة ان النهي عنه غير ناش عن قيام مفسدة الزامية في فعله ، بل هو ناش عن قيام مصلحة ملزمة في نفسه ، بمعنى ان الشارع قد اعتبر ترك كل من محرمات الاحرام على ذمة المكلف ، وابرزه في الخارج بـمبرز ، كصيغة النهي او ما شاكلها .

ومن الواضح جداً انه ليس هنا نهى حقيقة ، بل امر في الحقيقة والواقع تعلق بترك عدة من الافعال في حال الاحرام ، فيكون ترك كل منها واجباً مستقلاً على المكلف . وقد تقدم ماهو ملاك افتراق الامر والنهي وانه ليس في المبرز (بالكسر) لما عرفت من انه لا شأن له اصلاً ما عدا ابرازه عن واقع الامر وواقع النهي - وهما اعتبار الشارع فعل شيء او تركه في ذمة المكلف ، واعتباره حرمانه عن فعل شيء او تركه - فالاول امر ، سواء أكان مبرزه في الخارج صيغة امر ام صيغة نهى . والثاني نهى كذلك أي سواء أكان مبرزه فيه صيغة نهى أم امر .

نعم فيما اذا كان مبرز الامر خارجاً صيغة النهي يصح ان يقال انه امر واقعاً وحقيقة ، ونهي صورة وشكلاً .

ومن هنا يظهر ان تعبير الفقهاء عن تلك الافعال بمحرمات الاحرام مبني على ضرب من المسامحة والعناية ، والا فقد عرفت انها ليست بمحرمة بل تركها واجب ، وكيف كان فلا اشكال في ان هذا القسم قليل جداً في ابواب العبادات والمعاملات ، دون القسم الاول ، وهو ما اذا كان الترك متعلقاً للامر الصمي .

وبتعبير آخر ان الواجبات الضمنية على ثلاثة اقسام :

الاول - ما يكون بنفسه متعلقاً للامر .

الثاني - ما يكون التقيد بوجوده متعلقاً له .

الثالث - ما يكون التقيد بعدمه متعلقاً له ، ولا رابع لها . والاول هو الأجزاء ، لفرض ان الامر متعلق بانفسها . والثاني هو الشرائط ، فان الامر متعلق بتقيد تلك الاجزاء بها لا بنفسها ، خلافاً لشيخنا الاستاذ (قدّه) حيث انه قد ذهب الى ان الشرائط كالاجزاء متعلقة للاوامر الضمنية بنفسها ، ولكن قد ذكرنا بطلان ذلك في بحث الواجب المطلق والمشروط فلا نعيد . والثالث هو الموانع ، فان الامر متعلق بتقيد هذه الاجزاء بعدمها .

وبعد ذلك نقول : الكلام هنا يقع في مقامين :

الاول - في مقام الثبوت والواقع .

الثاني - في مقام الانبات والدلالة .

اما المقام الاول فيقع الكلام فيه في موردين :

الاول - في بيان ظهور الثمرة بين الصور المتقدمة في فرض كون الترك متعلقاً للامر مستقلاً .

الثاني - في بيان ظهورها بين تلك الصور في فرض كونه متعلقاً للامر ضمناً .

اما الكلام في المورد الاول فتظهر الثمرة بين تلك الصور في موضعين :

الاول - فيما اذا فرض ان المكلف قد اضطر الى ايجاد بعض افراد الطبيعة في الخارج كان المطلوب تركها فيه ، كأن اضطر الى ايجاد بعض محرمات الاحرام في الخارج ، او اضطر الى ترك الصوم في بعض آفات اليوم .

فعلى الصورة الاولى ، وهي ما كانت المصلحة قائمة بصرف تركها ، فان تمكن المكلف من صرف الترك في هذا الحال وجب عليه ذلك ، والا فيسقط الامر المتعلق به لا محالة ، لفرض انه غير مقدور له .

وبكلمة واضحة ان الاضطرار المزبور لا يخلو من ان يكون مستوعباً لاتمام

وقت الواجب ، كما اذا اضطر الى ايجاد بعض تلك المحرمات الى آخر وقته ، او لا يكون مستوعباً له ، فعلى الاول لا محالة يسقط الامر المتعلق بصرف الترك ، حدم قدرته عليه ، فهو نظير ما اذا اضطر المكلف الى ترك الصلاة - مثلاً - في تمام وقتها ، فانه لا اشكال عندئذ في سقوط الصلاة عنه ، وعلى الثاني لا يسقط الامر عنه بالضرورة لفرض ان الواجب هو الجامع ، لا خصوص الفرد المضطر اليه ، والمفروض انه مقدور للمكلف ، ومعه لا محالة لا يستط عنه ، فيكون نظير ما لو اضطر المكلف الى ترك الصلاة في بعض اوقاتها ، فانه لا اشكال في ان ذلك لا يوجب سقوط الامر بالصلاة عنه ، لفرض ان الواجب هو الجامع بين المبدأ والمنتهى . لا خصوص هذا الفرز - المضطر اليه اوذاك ، وهذا واضح .

وعلى الصورة الثانية (وهي ما كانت المصلحة قائمة بتام تروك الطبيعة على نحو الانحلال والعموم الاستغراقي) فلا بد من الاقتصار على خصوص الفرد المضطر اليه ، ولا يجوز ارتكاب فرد آخر زائداً على هذا الفرد . والوجه فيه واضح ، وهو ان المجمول في هذه الصورة على الفرض احكام متعددة بعدد تروك افراد هذه الطبيعة في الخارج ، فيكون ترك كل واحد منها واجباً مستقلاً ومناطاً للاطاعة والمعصية . ومن الظاهر ان الاضطرار الى ترك واجب لا يوجب جواز ترك واجب آخر ، وفي المقام الاضطرار الى ايجاد فرد منها في الخارج لا يوجب جواز ايجاد فرد آخر منها . . وهكذا ، ضرورة ان سقوط التكليف عن بعض منها - لاجل اضطرار او نحوه - لا يوجب سقوطه عن آخر وجواز عصيانه بعد ما كان التكليف المتعلق بكل منهما تكليفاً مستقلاً غير مربوط بالآخر ، فانه بلا موجب . ومن المعلوم ان سقوط التكليف بلا موجب وسبب محال .

وعلى الصورة الثالثة (وهي ما كانت المصلحة قائمة بمجموع التروك الخارجية على نحو العموم المجموعي) لا محالة يسقط التكليف المتعلق بالمجموع المركب من

هذه التروك ، لفرض انه تكليف واحد شخصي متعلق به ، فاذا فرض ان المكلف لا يقدر عليه لاضطراره الى ايجاد بعض افراد هذه الطبيعة في الخارج ، ومعه لا يتمكن من ترك هذه الطبيعة فيه بجميع افرادها ، واذا لم يتمكن منه فلا محالة يسقط التكليف عنه ، فيكون كما اذا تعلق التكليف بمجموع افراد هذه الطبيعة على نحو العموم المجموعي . فلا فرق بينها من هذه الناحية اصلا ، ضرورة انه لافرق في الاحكام المترتبة على العموم المجموعي بين ان يكون هذا العموم ملحوظا بين تروك الطبيعة في الخارج ، وان يكون ملحوظا بين وجوداتها وافرادها فيه ، وهذا واضح .

وعلى ضوء ذلك لا يجب عليه الاقتصار على خصوص الفرد المضطر اليه بل يجوز له ايجاد فرد ثان وثالث . . . وهكذا ، لفرض ان الامر المتعلق بمجموع تروكها قد سقط ، ومعه لا مانع من ايجاد البقية في الخارج اصلا . الا اذا فرض قيام الدليل على وجوب الباقي .

وقد محصل من ذلك ان مقتضى القاعدة في امثال المقام هو سقوط التكليف عن المجموع المركب بسقوط جزء منه اوقيده ، ووجوب الباقي يحتاج الى دليل خارجي ، فان دل دليل من الخارج على وجوبه فهو ، والا فلا نلتزم به .

وعلى الصورة الرابعة (وهي ما كانت المصلحة قائمة بعنوان وجودي بسيط متولد من تروك هذه الطبيعة في الخارج) ايضا يسقط التكليف المتعلق به ، وذلك لفرض ان هذا العنوان مسبب عن ترك جميع افراد هذه الطبيعة خارجا فاذا فرض اضطرار المكلف الى ايجاد بعض افرادها في الخارج لا محالة لا يتحقق ذلك العنوان المعلوم لتروك جميعها ، لاستحالة وجود المعلوم بدون وجود علته التامة .

فالنتيجة من ذلك هي ان الثمرة تظهر بين الوجه الاول والثاني ، كما انها تظهر بينهما وبين الوجهين الآخرين ، واما بينهما اي بين الوجهين الآخرين فلا

تظهر ، كما عرفت .

الثاني - فيما لو شككنا في فرد انه من افراد الطبيعة التي كان المطلوب تركها أم لا .

فعلى الصورة الاولى لا يجب تركه ، لفرض ان المطلوب في هذه الصورة صرف تركها . والمفروض انه يتحقق بتركها أنا ما ، ومعه اي مع تركها أنا ما يجوز له ايجادها في الخارج في ضمن افرادها المتيقنة في بقية الآئات والازمنة فضلا عن افرادها المشكوكة . وهذا ظاهر .

وعلى الصورة الثانية فيما ان مرد الشك في كون هذا الموجود فرداً له او ليس بفرد له الى الشك في تعلق الكيف به ، فلا مناص من الرجوع الى اصالة البراءة عنه ، لفرض انه شك في تكليف مستقل ، وهو القدر المتيقن من موارد الرجوع اليها .

وعلى الصورة الثالثة فيما ان المورد داخل في كبرى مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، فلا محالة يرتكز جريان البراءة فيه وعدم جريانها على القول بجريان البراءة وعدمه في تلك المسألة ، فان قلنا فيها بجريان اصالة البراءة عن وجوب الاكثر العقلية والنقلية فنقول بها كذلك في المقام ايضاً ، وان لم نقل به فيها فلا نقول هنا ايضاً . وحيث انا قد اخترنا في تلك المسألة جريان اصالة البراءة عن وجوبه عقلاً وشرعاً فلا مناص من الالتزام به في المقام .

وقد ذكرنا هناك انه لا وجه لما عن المحقق صاحب الكفاية (قدم) من التفصيل بين البراءة الشرعية والعقلية ، فالتزم بجريان الاولى دون الثانية ، وذلك لان ما توهم من المانع عن جريان البراءة العقلية هنا منحصر في امرين لا ثالث لهما .

احدهما - دعوى ان العلم الاجمالي هنا غير منحل .

ثانيهما - دعوى وجوب تحصيل الغرض في المقام . ومن الواضح جداً ان كلا منهما لو تم ، فكما انه مانع عن جريان البراءة العقلية ، فكذلك مانع عن جريان البراءة الشرعية ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً .

بيان ذلك ملخصاً هو انه لو بنينا على ان انحلال العلم الاجمالي في المقام يبتني على ان يثبت جريان البراءة الشرعية عن جزئية المشكوك فيه تعلق التكليف بالاقل على نحو الاطلاق وعدم دخل الجزء المشكوك فيه في الواجب ، لم يمكن اثباته باجراً ، اصاله البراءة الشرعية عنها ، وذلك لما ذكرناه غير مرة من ان الاطلاق كالتقييد امر وجودي ، فان الاول عبارة عن لحاظ الطبيعة لا بشرط ، والثاني عبارة عن لحاظها بشرط شيء . ومن المعلوم انهما امران متضادان ، فاذا دار امر التكليف بين تعاقبه بالطبيعة على النحو الاول ، وتعلقه بها على النحو الثاني ، فاصالة البراءة عن تعلقه بها على النحو الثاني لا تثبت تعلقه بها على النحو الاول - وهو الاطلاق الاعلى القول بالاصل المثبت .

نعم لو كان الاطلاق امراً عديمياً عبارة عن عدم التقييد ، فاصالة البراءة عن التقييد تثبت الاطلاق ، الا ان هذا الفرض خاطيء وغير مطابق للواقع .
فالنتيجة هي ان البراءة الشرعية كالعقلية غير جارية .

وكذا لو بنينا على وجوب تحصيل الغرض في المقام ، فانه عندئذ لا اثر لجريان اصاله البراءة عن الجزء المشكوك فيه ، لفرض انها لا تثبت كون الغرض المعلوم مترتباً على الاقل الاعلى القول بالاصل المثبت ، ومنه لا محالة نشك في حصوله باتياناه . فاذن لا بد من الالتزام باتيان الأكثر ، ليعلم بحصوله وتحقيقه في الخارج .

ونتيجة ذلك هي عدم جريان البراءة الشرعية كالعقلية من دون فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً .

ولسكن قد ذكرنا في محله ان شيئاً من الامرين لا يكون مانعاً عن اجراء البراءة الشرعية والعقلية . اما العلم الاجمالي فقد ذكرنا هناك ان انحلاله لا يتوقف على اثبات الاطلاق . ليقال ان البراءة عن التقييد لا تثبت الاطلاق ، بل يكفي في انحلاله جريان البراءة في احد الطرفين بلا معارض لعدم جريانها في الطرف الآخر ، والمفروض ان الامر في المقام كذلك ، وذلك لان البراءة لا تجري عن الاطلاق ، لفرض انه توسعة للمكلف ولا ضيق فيه اصلا . ومن المعلوم ان البراءة سواء أكانت شرعية ام عقلية انما ترفع الضيق عن المكلف والكلفة عنه ، ليكون في رفعه منة عليه ، والفرض انه لا كلفة ولا ضيق في طرف الاطلاق اصلا فاذن تجري البراءة عن التقييد بلا معارض .

ومن المعلوم انه لا يفرق فيه بين البراءة الشرعية والعقلية ، بل كلتاها تجري بملاك واحد وهو ان التقييد بما ان فيه كلفة زائدة ولم يقم بيان عليها من قبل الشارع ، والاطلاق لا كلفة فيه ، فلذا لا مانع من جريان البراءة عنه مطلقاً ، اما البراءة الشرعية فواضح . واما البراءة العقلية فلتحقق موضوعها هنا - وهو عدم البيان - ومعه لا محالة تجري ، كما هو ظاهر . فاذن لا وجه للفرقة بينها اصلا . واما الغرض فلغرض انه لا يزيد عن التكليف ، بل حاله حاله ، وذلك لما ذكرناه مراراً من انه لا طريق لنا الى احرازه في مورد مع قطع النظر عن ثبوت التكليف فيه . وعليه فلا محالة تدور سعة احراز الغرض وضيقة مدارسة التكليف وضيقة ، فلا يعقل ان يكون الغرض اوسع منه .

وعلى هذا فبما ان التكليف المتعلق بالاكثر غير واصل الى المكلف ، لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي ، فلا محالة يكون الغرض المترتب عليه في الواقع ايضاً غير واصل ، لفرض ان وصوله تابع لوصول التكليف ، فاذا فرض ان التكليف لم يصل فالغرض ايضاً كذلك . ومن الظاهر انه لا يجب تحصيل مثل هذا الغرض لا بحكم

العقل ولا بحكم الشرع ، لفرض انه لا يزيد عن التكليف ؛ والمفروض في المقام انه لا يجب امتثال هذا التكليف من جهة عدم تنجزه ووصوله ، فاذن لا مانع من قبل وجوب تحصيل الغرض من اجراء البراءة عن وجوب الاكثر شرعاً وعقلاً كما هو واضح .

واما التكليف المتعلق بالاقل فبما انه واصل الى المكلف ومنجز ، فلا محالة يكون الغرض المترتب عليه واصلًا ايضاً ، ومعه يجب تحصيله ، كما يجب امتثال التكليف المتعلق به .

ونتيجة ما ذكرناه هي ان الغرض المترتب على الاكثر بما انه مشكوك فيه من جهة ، ولم يقدّم برهان عليه من جهة اخرى ، فلا محالة لا يمنع عن جريان البراءة عن وجوبه .

ومن ذلك يظهر انه لا فرق بين البراءة الشرعية والعقلية ، فانه كما لا يمنع عن جريان الاولى ، كذلك لا يمنع عن جريان الثانية ، ضرورة ان مانعيتها انما هي في فرض كون تحصيله واجباً بحكم العقل . وقد عرفت ان العقل لا يحكم بوجوب تحصيله ، الا فيما اذا وصل الى المكلف لا مطلقاً .

فما افاده المحقق صاحب الكفاية (قدس) من التفكيك بين البراءة الشرعية والعقلية في مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، ولا يمكن المساعدة عليه بوجه . وتام الكلام هناك .

واما الكلام في المقام الثاني (وهو بيان الثمرة بين الصور المتقدمة في فرض كون الترك متعلقاً للوجوب الضمني) فايضاً تظهر الثمرة بينها في موردين : الاول - فيما اذا اضطر المكلف الى ايجاد بعض افراد الطبيعة كان المطلوب تركها في الخارج في ضمن واجب كالصلاة - مثلاً - او نحوها ، كما اذا اضطر الى لبس الثوب المتنجس او الميتة او مالا يؤكل لحمه في الصلاة .

فعلى الصورة الاولى بما ان المطلوب هو صرف ترك هذه الطبايع في ضمنها وانها متقيدة به ، فلا محالة يحصل المطلوب بترك فرد ما منها في الخارج ، ولا يجب عليه ترك بقية افرادها ، وذلك كما عرفت من ان صرف الترك كصرف الوجود فكما ان صرف الوجود يتحقق باول الوجودات ، فكذلك صرف الترك يتحقق باول التروك ، فاذا حصل صرف الترك باول التروك حصل الغرض ، ومعه يسقط الامر فاذا لم امر بترك بقية افرادها ، بل لا مقتضى له ، افرض انه قائم بصرف الترك لا بمطلقه كما ان عصيانته يتحقق بايجاد اول فرد منها في الخارج في ضمن الصلاة ولو في آن .

وعلى الجملة فعلى هذه الصورة يكفي في صحة الصلاة ترك هذه الطبايع فيها آناً ما ، ولا يلزم تركها في تمام آنات الاشتغال بالصلاة ، بل لا مقتضى له . ويترتب على ذلك ان المانع عنها في هذه الصورة انما هو وجود هذه الطبايع في تمام آنات الاشتغال بها ، ولا اثر لوجودها في بعض تلك الآنات اصلاً .

والسرفيه واضح وهو ان المطلوب حيث كان صرف ترك هذه الطبايع في الصلاة ، فمن المعلوم انه يتحقق بترك لبسها آناً ما فيها ، وان لم يترك في بقية آنات الاشتغال بها ، لصدق صرف الترك عليه ، ومعه يحصل المطلوب ، ويسقط الامر لا محالة ، ولازم ذلك هو ان المانع لبس هذه الامور في جميع آنات الصلاة ، وهذا واضح .

وعلى الصورة الثانية (وهي كون المطلوب ترك جميع افراد هذه الطبايع في الصلاة على نحو الانحلال والعام الاستغراقي) وجب الاقتصار على خصوص الفرد المضطر اليه ، وذلك لفرض ان الصلاة على هذا متقيدة بترك كل فرد من افرادها في الخارج على نحو الاستقلال ، ولازم ذلك هو ان وجود كل منها مانع مستقل عنها فلا تكون مانعيته مربوطة بمناعية فرد آخر . . وهكذا .

وبكلمة اخرى حيث ان المفروض في هذه الصورة هو ان ترك كل واحد من افراد هذه الطبايع مطلوب على نحو الاستقلال ، فلا محالة يكون وجود كل منها مانعاً مستقلاً ، ضرورة انا لا نعني بالمانع الا ما يكون عدمه دخيلاً في الواجب . وعلى هدى ذلك فاذا فرض ان المكلف اضطر الى ايجاد فرد من افرادها وجب عليه الاقتصار على خصوص هذا الفرد المضطر اليه ولا يسوغ له ايجاد فرد آخر منها ، فلو اوجده لبطلت صلاته ، لفرض ان ترك كل منهما مطلوب مستقلاً وانه زيادة في المانع .

ويترتب على ما ذكرناه انه يجب التقليل في افراد تلك الطبايع بالمقدار الممكن ، ويلزم الاقتصار على قدر الضرورة ، ولا يجوز ارتكاب الزائد .

وذلك كما اذا فرض نجاسة طرفي ثوب المكلف - مثلاً - وفرض انه متمكن من ازالة النجاسة عن احد طرفيه دون الطرف الآخر . كما اذا كان عنده ماء بمقدار يكفي لازالة النجاسة عنه دون الآخر ، ففي مثل ذلك يجب عليه تقليل النجاسة وازالتها عن احد طرفي ثوبه ، لفرض ان كل فرد منها مانع مستقل ، وترك كل فرد منها مطلوب كذلك ، فاذا فرض ان المكلف اضطر الى ايجاد مانع فلا يجوز له ايجاد مانع آخر . وهكذا ، فان الضرورة تنقدر بقدرها فلو اوجد فرداً آخر زائداً عليه لكان موجباً لبطلان صلاته .

وكذا اذا فرض نجاسة ثوبه وبدنه معاً فعندئذ اذا كان عنده ماء بمقدار يكفي لازالة النجاسة عن احدهما وجبت الازالة بالمقدار الممكن .

وكذا اذا فرض نجاسة موضع من بدنه وفرض انه متمكن من ازالة النجاسة عن بعضها وجبت الازالة الممكنة .

وكذا الامر فيما اذا فرض نجاسة موضع من بدنه او ثوبه ، ولكنه متمكن من تقليله بحسب الكم وجب تقليله . . وهكذا .

وعلى الجملة فلا اضطرار الى ايجاد مانع في الخارج لا يوجب سقوط الصلاة لفرض انها لا تسقط بحال ، كذلك لا يوجب سقوط مائعية فرد آخر ، لفرض ان كلا منها مانع مستقل .

ونتيجة ما ذكرناه هي وجوب التقليل في افراد النجس ، والميئة ، وما لا يؤكل ونحو ذلك في الصلاة من الافراد العرضية والطولية بالمقدار الممكن ولزوم الاقتصار على قدر الضرورة .

بل ان السيد العلامة الطباطبائي (قدّه) قد افتي في العروة بوجوب التقليل حكما فضلا عن التقليل موضوعا ، كما اذا فرض تنجس الثوب بملاقاة البول المعتبر في طهارته تعدد الغسل ، ولكن كان عنده ماء بمقدار يكفي لغسلة واحدة ، او كان هناك مانع عن الغسلة الثانية ، فيجب غسله مرة واحدة ، لانه يوجب تخفيف النجاسة وزوال المرتبة الشديدة .

وغير خفي ان ما افاده (قدّه) من وجوب تقليل النجاسة حكما لا يتم صغرى وكبرى .

اما بحسب الصغرى فلما ذكرناه غير مرة من ان الاحكام الشرعية - بشئ اقواعها واشكالها - امور اعتبارية محضة ، وليس لها واقع موضوعي ماعدا اعتبار من يده الاعتبار . ومن الطبيعي ان الامور الاعتبارية لا تتصف بالشدة مرة وبالضعف مرة اخرى ، ضرورة انها من الصفات العارضة على الامور الخارجية والموجودات التكوينية ، كالسواد والبياض وما شاكلها . واما الامور الاعتبارية فلمفروض انه ليس لها واقع خارجي ووجود الا في عالم الاعتبار ، فهي لا تتصف في ذلك العالم الا بالوجود والعدم ، اذ انها عند اعتبار من له الاعتبار موجودة وعند عدم اعتباره معدومة .

وبعد ذلك نقول: ان النجاسة بما انها حكم شرعي فليس لها واقع موضوعي

ماعدا اعتبار الشارع لها للأشياء بالذات ، كما في الاعيان النجسة ، او بالعرض ، كما في الاعيان المنتجسة ، لحكمة دعت الى ذلك الاعتبار . ومن المعلوم ان هذا الاعتبار لا يتصف بالشدة والضعف ، فلا يقال ان اعتبار نجاسة شيء عند ملاقاته للبول شديد واعتبار نجاسته عند ملاقاته للدم - مثلاً - ضعيف ، ضرورة انه لافرق بين الاعتبارين من هذه الناحية اصلاً ، ولا يعقل اتصافهما بالشدة تارة وبالضعف اخرى .

وعلى الجملة فليس في المقام عند التحليل الا اعتبار الشارع بنجاسة الثوب - مثلاً - عند ملاقاته للبول ، واعتبار طهارته عند غسله في الماء مرتين مطلقاً ، او في خصوص الماء القليل على الخلاف في المسألة ، فتكون ملاقاته للبول موضوعاً لحكم الشارع بنجاسته ، وغسله في الماء مرتين موضوعاً لحكمه بطهارته . ومن الواضح ان الموضوع مالم يتحقق في الخارج لا يترتب عليه حكمه .

وعلى ضوء ذلك فلا اثر لتحقق الفسلة الواحدة بالاضافة الى الحكم بالطهارة مالم يتحقق الفسلة الثانية ، لفرض انها جزء الموضوع ، ولا اثر له مالم يتحقق جزؤه الآخر ايضاً ، وعند تحقق الفسلة الثانية يتحقق الموضوع ، فيترتب عليه حكمه - وهو الطهارة في المثال كما انه ربما اعتبر الشارع في حصول الطهارة لشيء خصوصية اخرى زائداً على غسله بالماء ، وهي المسح بالتراب او نحوه . ولكن من المعلوم ان كل ذلك لمصلحة يراها الشارع ، وليس امراً جازافاً لاستحالة صدور الجراف منه . كما ان من الضروري انها لا توجب كون اعتبار النجاسة في مثل هذه الموارد اشد من اعتبارها في غيره من الموارد ، لما عرفت من ان الاعتبار - بما هو - لا يمكن ان يتصف بالشدة والضعف ، ضرورة انها من صفات وعوارض الامور الخارجية ، لا الامور الاعتبارية التي لا واقع لها في الخارج .

نعم يمكن اختلاف المعتبر في الشدة والضعف ، فيكون المعتبر نجاسة شديدة لشيء ونجاسة ضعيفة لشيء آخر ، كما ورد ذلك في الناصب انه أنجس من الكلب والخنزير ، الا ان ذلك اجنبي عن محل البحث وحصول ضعف في نجاسة المتنجس بفعله مرة واحدة .

وان شئت فقل ان الاعتبار - بما هو - وان كان غير قابل للاتصاف بالشدة تارة والضعف أخرى ، الا انه لا مانع من اعتبار الشارع نجاسة شديدة لشيء ونجاسة ضعيفة لآخر بعلاكم يقتضي ذلك ، فان هذا يمكن من الوضوح ولكن هذا غير ما نحن بصدده كما لا يخفى .

وقد يتخيل في المقام انه لا شبهة في تفاوت الاحكام الشرعية من حيث القوة والضعف والاهمية وعدمها ، ضرورة انها ليست في رتبة واحدة . وعلى نسبة فاردة ، كما هو ظاهر . وعليه فكيف يمكن نفي التفاوت بينها ، وعدم اتصافها بالشدة والضعف .

ولكن هذا الخيال خاطيء وغير مطابق للواقع ، وذلك لان مركز نفي الشدة والضعف عن الاحكام الشرعية انما هو نفس الاعتبار الشرعي بما هو اعتبار . ومن المعلوم انه غير قابل للاتصاف بها ابدا كما مر . واما اتصاف الحكم بكونه اهم من آخر واقوى منه ، فانما هو باعتبار الملاك المفتضلي له ، بمعنى ان ملاكم اقوى من ملاكم وامم منه لا باعتبار نفسه ، ضرورة ان الاحكام الشرعية بملاحظة انفسها في رتبة واحدة ، وعلى نسبة فاردة . فليس هذا الاعتبار بما هو اعتبار اقوى وامم من اعتبار آخر . . وهكذا ، فان يكون اتصافها بالاقتوائية والاهمية انما هو بالعرض والمجاز ، لا بالذات والحقيقة ، والمتصف بها بالذات والحقيقة انما هو ملاكمات تلك الاحكام كما لا يخفى .

واما بحسب التكبري فعلى تقدير تسليم الصغرى (وهي قبول النجاسة

لوصف الشدة تارة ولوصف الضعف تارة اخرى) فلانه لادليل على وجوب تقليل النجاسة عن البدن والثواب بحسب الكيف . وذلك لان الادلة ناظرة الى مانعية الافراد بحسب الكم ، وان كل فرد من افراد النجس اذا كان في بدن الانسان او ثوبه مانع عن الصلاة ، ولا تكون ناظرة الى مانعيتها بحسب الكيف ، وان شدتها زيادة في المانع .

وبتعبير آخر ان الادلة تدل على الانحلال الحكمي ، وان كل فرد من افراد هذه الطبيعة مانع ، ولا تدل على ان شدته مانع آخر زائداً على اصله ، ليجب رفعها عند الامكان . وعليه فلا فرق بين الفرد الشديد والضعيف في المانعية بالنظر الى الأدلة ، ولا تكون شدته زيادة في المانع بعد ما كان موجوداً في الخارج بوجود واحد . وعليه فالعبرة في وحدة المانع وتعدد انما هي بوحدة الوجود خارجا وتعدد ، فان كان في الخارج موجودا بوجود واحد فهو فرد واحد من المانع ، وان كان وجوده شديداً ، وان كان موجودا بوجودين فهو فردان من المانع . . وهكذا .

فالننتيجة هي انه لا دليل على وجوب التخفيف الحكمي والكيفي .

وعلى الصورة الثالثة (وهي ما كان المطلوب مجموع تروك الطبيعة على نحو العموم المجموعي) فلا يجب التقليل والاقتصار على خصوص الفرد المضطر اليه . والوجه في ذلك واضح وهو ان المطلوب في هذه الصورة تقييد الصلاة بترك مجموع افراد هذه الطبايع في الخارج على نحو العام المجموعي ، وليس ترك كل منها مطلوباً مستقلاً ، بل المجموع مطلوب بطلب واحد شخصي .

وعلى هذا فاذا فرض ان المكلف اضطر الى ايجاد بعض افراد تلك الطبايع في الصلاة لا يقدر على اتيان الصلاة مقيدة بالقيد المزبور . وعليه فلا اثر لايجاد فرد آخر غير هذا الفرد المضطر اليه ، ضرورة انه سواء اوجد فرداً آخر غيره ام

لم يوجد . فلا يقدر على الصلاة مع ذلك القيد .

وان شئت قلت ان مرد هذه الصورة الى ان المانع عن الصلاة انما هو الوجود الاول ، ضرورة ان معه ينتفي القيد المذكور . ومن المعلوم انه مع انتفائه لا اثر للوجود الثاني والثالث . . وهكذا ، ولا يتصف شيء منها بالمانعية ، لعدم المقتضى لهذا الاتصاف اصلاً ، كما هو ظاهر . وعلى هذا يجوز له ايجاد فرد آخر بارادته واختياره .

ويترتب على ذلك انه في الامثلة المتقدمة لا يجب عليه النقص ، بل له ان يسلي مع نجاسة ثوبه وبدنه مع فرض تمكنه من تطهير احدها وازالة النجاسة عنه ، بل لو كان عنده ثوبان متنجسان يجوز له ان يصلي فيهما معاً عند اضطراره الى الصلاة في احدهما ، ولا يجب عليه الاقتصار فيها على احدهما .

والسر فيه ما ذكرناه من ان الصلاة متقدمة بمجموع روك افراد النجس او الميتة او مالا يؤكل او نحو ذلك على نحو العموم المجموعي ، ففيها تقييد واحد بالاضافة الى مجموع التروك ، لا تقييدات متعددة . وعليه فاذا اضطر المكلف الى الصلاة في شيء من افراد هذه الطبايع ، كأن اضطر الى الصلاة في الثوب المتنجس او فيما لا يؤكل او غير ذلك فلا محالة ينتفي ذلك القيد ، لعدم القدرة على اتيانها معه . ومن الواضح جدا انه لا يفرق في ذلك بين ان يقتصر المكلف على خصوص الفرد المضطر اليه او يأتي بفرد آخر ايضاً ، كأن يلبس ثوباً متنجساً آخر زائداً على الفرد المضطر اليه باختياره وارادته ، بداهة انه لا دخل للفرد الثاني اصلاً ، فيكون وجوده وعدمه سبباً ، لفرض ان عدمه بالخصوص غير دخيل في الواجب والدخيل فيه انما هو عدم المجموع والمفروض ان المكلف لا يقدر عليه ، فاذن يستحيل ان يتصف الفرد الثاني او الثالث بالمانعية ، ومعه لا مانع من ان يأتي به باختياره وارادته اصلاً . كما ان المطلوب لو كان هو صرف الوجود يستحيل ان

يتصف الفرد الثاني او الثالث بالمطلوبة . وهذا من الواضحات الاولى .

وعلى الصورة الرابعة (وهي ما كانت الصلاة متقيدة بعنوان وجودي بسيط متحصل من مجموع تروك هذه الطبايع) فالحال فيها هي الحال في الصورة الثالثة بمعنى ان المكلف اذا اضطر الى الصلاة في شيء من افراد هذه الطبايع في الخارج كأن اضطر الى الصلاة في الثوب المتنجس او الميتة او مالا يؤكل ، فلا محالة لا يتحقق العنوان المزبور ، ولا يقدر المكلف على الصلاة مع هذا القيد ، ضرورة انه مسبب عن مجموع تروك الطبيعة ومعلول لها . ومع الاخلال بواحد منها لا محالة لا يوجد ، بدهاء استحالة وجود المعلول بدون وجود علته التامة .

وعلى الجملة فالصلاة لم تكن متقيدة بنفس تروك تلك الطبايع على الفرض ، بل هي متقيدة بعنوان متولد من تلك التروك في الخارج ، فلا شأن لهذه التروك الا كونها محصلة لقيد الواجب - وهو الصلاة في مفروض الكلام - ومقدمة لحصوله ، والا فهي اجنبية عما هو مراد الشارع وليست بمطلوبة له ، فاذا فرض ان لمجموع هذه التروك دخلا في تحقق هذا العنوان ، بحيث يكون دخل كل منها فيه بنحو جزء السبب والمؤثر لاتمامه ، فلا محالة ينتفي ذلك القيد بانتفاء واحد منها وانقلابه الى الوجود باضطرار او نحوه .

وعليه فلا اثر لانقلاب ترك الفرد الثاني او الثالث . . وهكذا الى الوجود اصلا ، وذلك لفرض ان ترك كل منها ليس مطلوبا ، والمطلوب انما هو تقيد الصلاة بالعنوان المذكور ، وهو منتف في هذا الحال سواء أوجد المكلف فرداً آخر زائداً على هذا الفرد المضطر اليه ام لا ، فاذا لا يجب الاقتصار على خصوص هذا الفرد ، ويجوز له ايجاد فرد آخر باختياره .

وقد تحصل من ذلك انه لا فرق بين هذه الصورة والصورة الثلاثة بحسب النتيجة ، وهي عدم وجوب الاقتصار على خصوص الفرد المضطر اليه .

نعم بينهما فرق في نقطة اخرى وهي ان في الصورة الثالثة كانت الصلاة متقيدة بنفس التروك الخارجية بعنوان العموم المجموعي ، وفي هذه الصورة متقيدة بعنوان وجودي متحصل منها .

ونتيجة ما ذكرناه هي ان في الصورة الاولى لا يجب على المكلف الا ترك هذه الطبايع اغني ترك لبس النجس والميتة ومالا يؤكل ونحو ذلك في الصلاة آناً ولا يلزم تركها في جميع آنات الاشتغال بها ، وذلك لما عرفت من ان المطلوب في هذه الصورة هو صرف تركها وهو على الفرض يتحقق بتركها آناً ما ، كما هو واضح . وفي الصورة الثانية يجب عليه الاقتصار على خصوص الفرد المضطر اليه ولا يجوز له ايجاد فرد آخر زائداً عليه ولا بطلت صلاته لفرض انه مانع مستقل ولم يضطر اليه . وفي الصورة الثالثة والرابعة لا يجب عليه الاقتصار على خصوص الفرد المضطر اليه ، بل يجوز له ايجاد الفرد الثاني والثالث . . وهكذا باختياره .

الثاني ما اذا شككنا في مانعية شيء عن الصلاة - مثلاً - لشبهة موضوعية فان كان هناك اصل موضوعي يمكن ان تحرز به المانعية او عدمها ، كما اذا شككنا في طهارة ثوب او نجاسته ، وجرى فيه استصحاب النجاسة او قاعده الطهارة ، فلا كلام فيه ولا اشكال . واما اذا لم يكن هناك اصل موضوعي ، كما لو شككنا في مانعية ثوب عن الصلاة - مثلاً - من جهة الشك في انه متخذ من اجزاء مالا يؤكل لحمه او غير متخذ منه ، ففي مثل ذلك لا اصل موضوعي يحرز به احد الامرين مع قطع النظر عن جريان استصحاب العدم الازلي فيه ، او العدم النعني المحرز لعدم كونه متخذاً من اجزاء مالا يؤكل .

بيان ذلك هو انا اذا بنينا في تلك المسألة - اعني مسألة اللباس المشكوك فيه - على جريان استصحاب العدم الازلي او العدم النعني فيها بالتقريب الآتي ، كما هو مختارنا في هذه المسألة فهي خارجة عن مفروض كلامنا ، اذ بهذا

الاستصحاب نحز ان هذا اللباس غير متخذ من اجزاء مالا يؤكل لحمه ، فلا يبقى لنا شك عندئذ في مانعيته اصلا .

اما تقريب جريانه على النحو الاول في هذه المسألة هو ان مادة هذا الثوب في زمان لم تكن موجودة يقيناً ، ضرورة انها ليست ازيلية ، وكذا اتصافها بكونها من اجزاء مالا يؤكل ، لوضوح انه امر حادث مسبوق بالعدم ، ثم وجدت مادته ، وبعد وجودها لاحالة نشك في اتصافها بالوصف المزبور وان هذا الاتصاف تحقق في الخارج ام لا ، فعندئذ لامانع من استصحاب عدم اتصافها به ، وبذلك نحز ان مادة هذا الثوب ليست من اجزاء مالا يؤكل لحمه ، فاذن لامانع من الصلاة فيه ، اذ المفروض جواز الصلاة في ثوب لم يكن من اجزاء مالا يؤكل وهذا ثوب لم يكن منها ، اما كونه ثوباً فبالوجدان ، واما انه ليس من اجزاء مالا يؤكل فبالتعبد . فبضم الوجدان الى الاصل يلتم موضع الاثر .

وعلى الجملة فهنا امران كلاهما مسبوق بالعدم - احدهما - مادة هذا الثوب واجزائه الاصلية ثانيهما - اتصافها بكونها من اجزاء مالا يؤكل .

اما الامر الاول - فقد تحقق في الخارج ووجدت مادة هذا الثوب .
واما الامر الثاني - فهو مشكوك فيه فاما نشك في ان تلك المادة والاجزاء هل وجدت متصفة بهذه الصفة او لم توجد كذلك ، فالذي نتيقن به هو وجود تلك المادة في الخارج ، واما اتصافها بهذه الصفة فهو مشكوك فيه ، فلا مانع من الرجوع الى استصحاب عدمه ، للشك في انتقاض هذا العدم الى الوجود ، فنستصحب بقاءه على حاله ، وبذلك نحز ان مادة هذا الثوب لم تؤخذ من اجزاء مالا يؤكل ، فلا مانع عندئذ من ايقاع الصلاة فيه . وتام الكلام في محله .
واما تقريب جريانه على النحو الثاني في هذه المسألة هو ان مادة هذا الثوب في زمان كانت موجودة ، ولم تكن في ذلك الزمان جزءاً مالا يؤكل وهو زمان

كونها نباتاً - مثلاً - ثم نعلم بانتقالها من الصورة النباتية وصيرورتها جزءاً للحيوان ولكن لا نعلم انها صارت جزءاً للحيوان غير المأكول ام لا ، وحيث اننا نعلم بعدم كونها جزءاً له في حال كونها نباتاً ، ثم بعد ذلك نشك في انها صارت جزءاً له ام لا ، فمندئذ لا مانع من استصحاب عدم صيرورتها جزءاً له ، وبذلك نحترز أن مادة هذا الثوب ليست من اجزاء مالا يؤكل .

ودعوى ان هذا الاستصحاب يعارض باستصحاب عدم انتقالها من الصورة النباتية وصيرورتها جزءاً للحيوان المأكول غاشية جداً ، وذلك لان هذا الاستصحاب غير جار في نفسه ، ليعارض الاستصحاب المزبور ، لعدم ترتب اثر شرعي عليه الا على القول بالاصل المثبت ، فان الاثر الشرعي - وهو صحة الصلاة انما يترتب على عدم كونها جزءاً من غير المأكول ، لا على كونها جزءاً من المأكول كما ان بطلانها انما يترتب على كونها جزءاً من غير المأكول لا على عدم كونها جزءاً من المأكول . وهذا واضح ، فاذن لا وجه لهذه الدعوى اصلاً .

فالنتيجة هي انه بناء على ما حققناه في تلك المسألة من جريان استصحاب العدم الازلي فيها او العدم النعني بالتقريب المزبور ، لاتصل التوبة الى الاصل الحكمي من اصاله البراءة او الاشتغال . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه قد مر ان محل الكلام في المقام انما هو فيما اذا لم يكن هناك اصل موضوعي . ويترب على ضوءهما ان هذه المسألة - بناء على هذه النظرية - خارجة عن محل الكلام .

نعم لو بنينا فيها على عدم جريان هذا الاستصحاب اعني استصحاب العدم الازلي والعدم النعني معاً ، فتدخل المسألة في محل الكلام ، ولا بد عندئذ من الرجوع الى الاصل الحكمي من اصاله البراءة او الاحتياط . ومن الواضح انه يختلف باختلاف الصور المتقدمة ، بيان ذلك :

اما على الصورة الاولى ، فيما ان المطلوب هو حرف ترك لبس النجس والميتة ومالا يؤكل ونحو ذلك في الصلاة ، والمفروض حصوله بترك فردا من هذه للطبايع في الخارج آنا ما حال الصلاة ، فنستدئذ ان تمكن المكلف من ترك هذه الطبايع آنا ما فيها فلا مانع بعد ذلك من ايجاد افرادها المتيقنة فيها فضلا عن الافراد المشكوك فيها ، وان لم يتمكن من تركها آنا ما فيها فلا محالة تبطل صلاته لما مر من ان المانع على هذه الصورة آنا ما هو وجود هذه الطبايع في تمام آتات الاشتغال بها أي بالصلاة ، وعليه فاذا صلى في هذا الثوب المشكوك فيه بان لبسه في تمام آتات الاشتغال بها كما هو مفروض الكلام فحينئذ ان كان هذا الثوب نجساً في الواقع فهو مانع عنها لا محالة ، وان لم يكن نجساً فلا يكون مانعاً وحيث انا لانعلم انه نجس اوليس بنجس ، فطبعا نشك في مانعته ، ولا مانع عندئذ من الرجوع الى البراءة عنها الشرعية والعقلية ، بناء على ما هو الصحيح من جريان البراءة في مسألة دوران الواجب بين الاقل والاكثر الارتباطيين .

واما على الصورة الثانية (وهي ما كان ترك كل فرد من افراد هذه الطبايع مطلوباً في الصلاة على نحو الاستقلال فالمقام داخل في كبرى مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، وذلك لان مرد الشك فيها عندئذ الى الشك في انطباق الواجب وهو الصلاة المقيدة بعدم ايقاعها فيما لا يؤكل والميتة والنجس وما شابه ذلك على الصلاة المأثى بها في هذا الثوب في الخارج ، وعدم انطباقه الا على خصوص المقيدة بعدم وقوعها في هذا الثوب المشتبه . فعلى الاول يكون الواجب هو الاقل - وهو المطلق من حيث تقيدته بعدم وقوعه في هذا الثوب وعدم تقيدته به . وعلى الثاني يكون هو الاكثر - وهو المقيد بعدم وقوعه في هذا الثوب المشكوك فيه .

وبما انا لا نعلم ان الواجب في المقام هو الاقل او الاكثر فيدخل في تلك

المسألة ، ويدتني القول بالرجوع الى البراءة او الاحتياط فيه على القول بالرجوع الى البراءة او الاحتياط فيها . وحيث قدانا اخترنا في تلك المسألة جريان اصالة البراءة عن وجوب الاكثر الشرعية والعقلية ، فنقول بها في المقام ايضاً .

وقد تقدم ملخصاً ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدّه) من التفصيل بين البراءة الشرعية والعقلية لا يرجع الي معنى صحيح .

ويترتب على ما ذكرناه انه لا مانع من الصلاة في هذا الثوب المشتبه المردد بين كونه من المأكول او غيره . ومن هنا يظهر الحال في الصورة الثالثة ايضاً ، لان مرجع الشك فيها ايضاً عندئذ الى الشك في انطباق الواجب - وهو الصلاة في مفروض الكلام - على هذا الفرد المأثى به في الخارج - وهو الصلاة في هذا الثوب المشتبه - وعدم انطباقه عليه . فعلى الاول يكون الواجب هو الاقل يعني الطبيعي اللا بشرط . وعلى الثاني يكون هو الاكثر يعني الطبيعي بشرط شيء ، وحيث اننا لا نعلم ان الواجب هو الاقل او الاكثر ، فيدخل في كبرى تلك المسألة . وقد عرفت ان المختار فيها على وجهة نظرنا هو جريان اصالة البراءة عن التقييد ، لانه كلفة زائدة ، ولم يقم برهان عليها ، فعندئذ لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عنه العقلية والشرعية . وكذا الحال فيما نحن فيه .

وقد تحصل من ذلك انه لا فرق بين الصورة الثانية والصورة الثالثة من هذه الناحية اصلاً ، فان المقام على كلتا صورتين داخل في كبرى تلك المسألة ويكون من صفرياتها .

نعم فرق بينهما من ناحية اخرى وهي ان الصلاة بناء على الصورة الثانية متقيدة بترك كل فرد من افراد هذه الطبايع في الخارج على نحو الاستقلال وبناء على الصورة الثالثة متقيدة بمجموع تروك افراد هذه الطبايع في الخارج بنحو الارتباط . وعليه فيكون ترك هذا الفرد المشتبه على تقدير كونه نجساً - مثلاً -

في الوقف تركا لما منع مستقل على الصورة الثانية . وجزء من التروك المطلوبة على الصورة الثالثة .

ومن هنا يظهر انه لا ثمرة بين هاتين الصورتين من هذه الناحية اصلا . ونتيجة ما ذكرناه هي انه مع قطع النظر عما ذكرناه من الاصل الموضوعي في مسألة اللباس المشكوك فيه يرتكز جواز الصلاة فيه على القول بجريان البراءة في مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، فان قلنا بالبراءة فيها - كما هو الصحيح - تجوز الصلاة فيه ، سواء أكانت مانعية مالا يؤكل لحمه انحلالية ام غير انحلالية وان لم نقل بالبراءة فيها فلا تجوز الصلاة فيه كذلك أي سواء أكانت مانعية انحلالية لم لم تكن .

ومن ذلك يظهر فساد ما قد يتوهم ان جواز الصلاة في اللباس المشكوك كونه مما لا يؤكل يبتنى على ان تكون مانعية انحلالية ، واما اذا لم تكن انحلالية فلا تجوز الصلاة فيه ، ووجه للظهور ما عرفت من ان مانعية سواء أكانت انحلالية ام لم تكن ، فعلى كلا التقديرين تدخل هذه المسألة اعني مسألة اللباس المشكوك في كبرى تلك المسألة اى مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، فلا فرق بين الصورتين من هذه الناحية اصلا . وعليه فيبتنى جريان البراءة او الاحتياط فيها على جريان البراءة لو الاحتياط في تلك المسألة ، لا على الانحلالية وعدمها فلا اثر لها في المقلم اصلا .

نعم انما يكون اثر لها أي للانحلال وعدمه في التكليف الاستقلالية ، لا في التكليف الضمنية ، كما في المقام ، فانه لا اثر لكون تروك هذه الطبيعة ملحوظة على نحو الانحلال في مقلم جعل الحكم لو على نحو العموم المجموعي ، فانها على كلا الفرضين داخلة في كبرى تلك المسألة ، كما مر . وهذا بخلاف التكليف الاستقلالية فانها على نحو تقدير كونها مضمولة على نحو الانحلال والاستغراق بالاضافة

الى افراد متعلقاتها ، فلا اشكال في جريان اصالة البراءة في موارد الشك في كون شيء فرداً لها اولاً . واما على تقدير كونها مجمولة على نحو الارتباط والعموم المجموعي بالاضافة الى افراد متعلقاتها ، فيقع جريان البراءة عن كون شيء جزءاً لها مورداً للكلام والاشكال بين الاصحاب . وان كان الصحيح ايضاً عدم الفرق بينهما بحسب النتيجة بناء على ما اخترناه في مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين من جريان البراءة عن وجوب الاكثر الا ان هذا المقدار من الفرق - وهو كون جريان البراءة على التقدير الاول محل الوفاق بينهم ، وعلى التقدير الثاني محل الخلاف - كاف في المقام . ومن هنا يظهر الفرق بين التروك المتعلقة للامر الاستقلالي والتروك المتعلقة للامر الضمني ، فانها على التقدير الاول تفتقر بين ما كانت مأخوذة في متعلق الامر على نحو الانحلال والعام الاستغراقي وما كانت مأخوذة فيه على نحو الارتباط والعام المجموعي .

ويترب على هذا الافتراق ان مورد الشك على الفرض الاول غير داخل في كبرى مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، ولا يبني القول بالرجوع الى البراءة فيه على القول بالرجوع الى البراءة في تلك المسألة ، بل ولوقلنا بالاحتياط فيها ، فمع ذلك نقول بالبراءة فيه . لفرض ان الفك فيه شك في تكليف مستقل ، ومعه لا مانع من الرجوع الى البراءة . واما المشكوك فيه على الفرض الثاني فهو داخل في كبرى تلك المسألة ، وعليه فيبني جواز الرجوع الى البراءة فيه وعدمه على القول بجواز الرجوع الى البراءة ، وعدمه في تلك المسألة .

واما على التقدير الثاني فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً ، فانها على كلا التقديرين داخلة في كبرى تلك المسألة وتكون من صغرياتها .

نعم بحسب النتيجة بناء على ما ذكرناه - من انه لا مانع من الرجوع الى البراءة العقلية والشرعية عن وجوب الاكثر في تلك المسألة - لا فرق في التروك

المأخوذة في متعلق الوجوب على نحو الاستقلال ، بين كونها مأخوذة على نحو العموم الاستغراقي او العموم المجموعي ، فان النتيجة واحدة على كلا التقديرين وهي البراءة عن وجوب المشكوك فيه ، ولا فرق بينهما من هذه الجهة ، وان كان فرق بينهما من جهة اخرى كما تقدم .

وعلى الصورة الرابعة (وهي ما كان المطلوب عنواناً بسيطاً متحصلاً من التروك الخارجية) فالمرجع فيه هو قاعدة الاشتغال دون البراءة على عكس الصورتين المتقدمتين . والوجه في ذلك هو ان الصلاة مثلاً في هذه الصورة ليست متقيدة بنفس تروك الطبايع الزبورة في الخارج على الفرض ، بل هي متقيدة بعنوان وجودي بسيط متولد من هذه التروك في الخارج ، فتكون تلك التروك محصلة للمطلوب ومقدمة لوجوده وتحققه فيه ، وليست بنفسها مطلوبة .

وعلى هذا فاذا شك في ثوب انه من اجزاء ما لا يؤكل اولا يرجع الشك فيه لاحالة الى الشك في تحقق المطلوب وعدمه ، فيكون امراً المحصل عندئذ دائراً بين الاقل والاكثر . ومن المعلوم ان البراءة لا تجري هنا عن الاكثر ، لفرض انه لا اثر له شرعاً والاثر الشرعي انما يترتب على ذلك العنوان البسيط المشكوك وجوده . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان ذمة المكلف قد اشتغلت بذلك العنوان يقيناً ، والمفروض ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني .

فالنتيجة على ضوء هذين الامرين هي انه لا بد من الاتيان بالاكثر ، ليحصل القطع بحصول ذلك العنوان البسيط في الخارج ، ويقطع ببراءة ذمته عن التكليف المعلوم . وهذا بخلاف ما اذا اقتصر على اتيان خصوص الاقل في الخارج ، فانه لا يعلم عندئذ بحصول ذلك العنوان البسيط فيه ، ولا يقطع ببراءة ذمته عنه .

ومن هنا تظهر الثمرة بين هذه الصورة والصورتين المتقدمتين بناء على ما هو

الصحيح من جريان البراءة في مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين .

نعم لو بنينا في تلك المسألة على عدم جريان البراءة وان المرجع فيها هو قاعدة الاشتغال لاغيرها فلا تظهر الثمرة وقتئذ بين هذه الصورة وهاتين الصورتين الا ان هذا الفرض خاطيء جدا وغير مطابق للواقع قطعاً ، كما تقدم ، فاذن تظهر الثمرة بينهما ، كما تظهر الثمرة بين هذه الصورة والصورة الاولى ، كما هو ظاهر هذا تمام الكلام في مقام الثبوت .

اما الكلام في مقام الانبات والدلالة فلا بد من ملاحظة ادلة مانعية هذه الامور وما شاكلها هل المستفاد منها مانعيتها على النحو الاول او الثاني او الثالث او الرابع ؟ .

اقول : ينبغي لنا اولاً ذكر جملة من الروايات الواردة في باب العبادات والمعاملات بالمعنى الاعم ثم نبحث عن ان المستفاد من تلك الروايات ماهو ؟ اما الروايات الواردة في باب العبادات فنكتفي بذكر خصوص الروايات الواردة في باب الصلاة فحسب وهي كثيرة :

(منها) صحيحة محمد بن مسلم قال سأله عن الجلود الميتة أيلبس في الصلاة اذا دبغ قال عليه السلام « لا ولو دبغ سبعين مرة » .

(ومنها) صحيحة ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام في الميتة قال عليه السلام « لا تصل في شيء منه ولا في شمع » .

(ومنها) موثقة سماعة قال سأله عن لحوم السباع وجلودها فقال عليه السلام « اما لحومها فمن الطير والدواب فانما اكرهه واما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئاً تصلون فيه » .

(ومنها) موثقة ابن بكير قال سأل زرارة ابا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبير ، فاخرج كتاباً زعم انه املاء

رسول الله (ص) ان الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله ، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلى في غيره مما احل الله اكله ، ثم قال يازرارة هذا عن رسول الله (ص) فاحفظ ذلك يازرارة ، فان كان مما يؤكل لحمه ، فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانة وكل شيء منه جائز ، اذا علمت انه ذكي وقد ذكاه الذابح ، وان كان ذكرا ، فذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك اكله ، فالصلاة في كل شيء منه ذكرا ذكاه الذابح او لم يذكه .

(ومنها) قوله عليه السلام في صحيفة ابن مسكان «يفسلها ويعيد صلاته» .
(ومنها) قوله عليه السلام في صحيفة محمد بن مسلم «اذا كنت قد رأيتَهُ وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيقت غسله وصليت فيه صلاة كثيرة فاعد ماصليت فيه» .

ومنها قوله عليه السلام في صحيفة علي بن جعفر «وان اشتراه من نصراني فلا يصلى فيه حتى يفسله» .

ومنها صحيفة اسماعيل بن سعد الاحوص في حديث قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام هل يصلى الرجل في ثوب ابريسم فقال (ع) «لا» .
ومنها قوله عليه السلام في صحيفة محمد بن عبد الجبار «لا تحل الصلاة في حرير محض» .

ومنها قوله عليه السلام في وثيقة بن عمار بن موسى «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلى فيه» ونحوها من الروايات الواردة في هذه الابواب الدالة على مانعية هذه الامور عن الصلاة ، وان الصلاة المأمور بها هي الحصة الخاصة منها وهي الحصة المتقيدة بعدم ايقاعها فيها .

واما الروايات الواردة في باب المعاملات فايضاً كثيرة .

منها - صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال « ما كان من طعام سميت فيه كيلا فلا يصلح بيعه مجازفة » .

ومنها - توقيعه عليه السلام في مكتوبة الصفار « لا يجوز بيع ما ليس يملك »
ومنها - قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم « لا تشتريها إلا برضا أهلها »
ومنها - قوله عليه السلام في وثيقة سماعة « لا يصلح إلا أن يشتري معه (العبد الآبق) شيئاً آخر » وغيرها من الروايات الدالة على المنع عن بيع الحر والبيع الربوي والبيع الغرري وبيع التقدين بدون التقابض في المجلس وبيع المجبول وبيع الآت القمار والغناء وبيع غير البالغ وما شا كل ذلك مما يعتبر عدمه في صحة المعاملة ، سواء أكان من اوصاف الموضين أم كان من اوصاف المتعاملين أم كان من غيرهما .

والحرى بنا أن نقول في هذا المقام هو أن هذه النواهي جميعاً نواهي ارشادية فتكون ارشادا الى مانعية هذه الامور عن صحة العبادات والمعاملات ومبرزة لاعتبار عدمها فيها ، وهذا معنى ارشادية تلك النواهي ، ضرورة ان ارشاديتها ليست كارشادية الاوامر والنواهي الواردتين في باب الاطاعة والمعصية فانه لا اثر لها ماعدا الارشاد الى ما استقل به العقل ، وهذا بخلاف تلك النواهي فانها ارشاد الى حكم مولوي ومبرزة له ، وهو تقيد العبادة او المعاملة بعدم هذا الشيء او ذاك ، فيكون مرد ذلك الى ان المطلوب هو حصّة خاصة من العبادة او ان المعصية من المعاملة هي الحصّة المتقيدة بعدم ما تعلق به النهي ، وتسمية هذه النواهي بالنواهي الارشادية انما هي من جهة انها ليست بنواهي حقيقية ، وهي اعتبار حرمان المكلف عن متعلقاتها ، باعتبار اشتغالها على مفسدة ملزمة لينتزع منها الزجر عنها ، وتكون تلك النواهي عندئذ مصداقا له ، لفرض انه لا مفسدة فيها فلا شأن لها ماعدا كونها مبرزة لتقيد العبادة او المعاملة بعدم شيء وارشادا الى مانعيته .

كما ان الاوامر الواردة في هذه الابواب سميت باوامر ارشادية من ناحية انها ليست باوامر حقيقية ، وانها ارشاد الى الجزئية او الشرطية ، ولا يترتب عليها ماعدا ذلك . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى انه لاشبهة في ظهور تلك النواهي في الانحلال وان مانعية هذه الامور تنحل بانحلال افرادها ومصاديقها في الخارج ، فيكون كل فرد منها مانعاً مستقلاً ، بمعنى ان عدم كل منها مأخوذ في عبادة او معاملة على نحو الاستقلال . والوجه في ذلك هو انه لا اشكال في ان مانعية هذه الامور على النحو الاول - بان يكون المطلوب صرف تركها في الصلاة او نحوها ولو آناً ، ليكون لازمه هو كون المانع وجودها وتحقيقها في تمام آئات الاشتغال بها ، فلا اثر لوجودها في بعض تلك الآئات دون بعضها الآخر - تحتاج الى نصب قرينة تدل على ارادة مانعيتها على هذا الشكل وعناية زائدة ، والا فاطلاقات الادلة لا تتكفل لارادة المانعية على هذا النحو اصلاً ، بل هي لا تخرج عن مجرد القرض وكذا ارادة مانعية هذه الامور على النحو الثالث تحتاج الى عناية زائدة ضرورة ان الاطلاقات لا تتكفل لبيان تقييد الواجب بمجموع ترك هذه الطبايع على نحو العموم المجموعي ، ليكون لازم ذلك هو كون المانع صرف وجود هذه الطبايع في الخارج ، كيف فان مقتضى الاطلاق عدم الفرق في المانعية بين الوجود الاول والثاني والثالث . . وهكذا .

وكذا ارادة الصورة الرابعة ، ضرورة انها خلاف ظواهر الادلة ، فان الظاهر منها هو كون ترك هذه الطبايع بنفسها قيداً ، لا انها مقدمة لحصول القيد في الخارج فان ارادة ذلك تحتاج الى عناية اخرى وبيان من المتكلم . ومن ناحية ثالثة المفروض ان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على ارادة الصورة الاولى ، ولا على ارادة الصورة الثالثة ، ولا على ارادة الصورة

الرابعة ، لما عرفت من ان ارادة كل واحدة من هذه الصور تحتاج الى قرينة ومؤونة زائدة .

ومن ناحية رابعة انه لم يعقل ان يراد من هذه النواهي ترك هذه الطبايع في ضمن فرد ما من افرادها العرضية والطولية حال الصلاة ، ضرورة انه حاصل قهراً ، فلا يمكن ارادته ، لانها ارادة ماهو حاصل بالفعل ، وهي مستحيلة من الحكيم ، فاذن تلزج مقدمات الحكمة الاطلاق .

ومن ناحية خامسة قد ذكرنا سابقاً انه لا يترتب على مقدمات الحكمة ماعدا الاطلاق وعدم التقييد بخصوصية من الخصوصيات ، واما كون الاطلاق بدلاً او شمولياً او غير ذلك ، فهو خارج عن مقتضى المقدمات ، ضرورة ان كون المنكلم في مقام البيان ، ورود الحكم على المقسم ، وعدم نصب قرينة على التقييد بصنف خاص دون آخر لا يقتضي الا اطلاق الحكم وعدم تقييده بحصة خاصة واما اختلاف الاطلاق من حيث الشمول والبدل والتميين وما شاكل ذلك ، فهو من جهة القرائن الخارجية وخصوصيات المورد فانها تقتضي كون الاطلاق بدلاً في مورد ، وشمولياً في مورد آخر ، ومقتضيا التعيين في مورد ثالث .

فالنتيجة على ضوء هذه النواهي هي ان الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في المقام شمولي لا بدلي ، وذلك لقرينة خارجية وخصوصية المورد ، وتلك القرينة الخارجية هي فهم العرف ، ضرورة ان المرتكز في اذهانهم من مثل هذه النواهي هو الانحلال والشمول ، ومنشأ فهم العرف ذلك وكون هذا من متركزاتهم هو ما ذكرنا من ان ارادة بقية الصور من تلك النواهي تحتاج الى مؤونة اخرى خارجة عن عهدة الاطلاق . هذا من جهة . ومن جهة اخرى ان ارادة ترك فرد ما من افرادها العرضية او الطولية غير ممكنة ، كما عرفت . ومن جهة ثالثة ان القرينة لم تنصب على ارادة حصة خاصة منها .

فالنتيجة على ضوءها هي كون الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في هذه الموارد شمولياً وان كل فرد من افراد هذه الطبايع مانع مستقل ، فلا تكون مانعية هذا مربوطة بمانعية ذاك ، وعدم كل واحد منها مأخوذ في العبادة او المعلقة على نحو الاستقلال والانحلال ، وهذا هو المتفاهم العرفي من هذه الروايات ضرورة انه لا فرق في نظر العرف بين الفرد الاول من النجس والفرد الثاني والثالث . . وهكذا في المانعية . وكذا لا فرق بين الفرد الاول من الميتة والفرد الثاني ، والفرد الاول مما لا يؤكل او الحرير والفرد الثاني . . وهكذا .

وقد تحصل من ذلك ان المستفاد عرفاً من اطلاق قوله عليه السلام « لا تصل في شيء منه ولا في شئ » وقوله عليه السلام « لا تحل الصلاة في حرير محض » ونحوها هو الانحلال ، وان لبس كل فرد من افراد هذه الطبايع مانع عن الصلاة مستقلاً ، وعدم الفرق بين الوجود الاول والثاني من هذه الناحية اصلاً ، وهذا ظاهر .

وبكلمة اخرى ان حال هذه النواهي من هذه الجهة حلك النواهي الحقيقية الاستقلالية ، فكما ان المتفاهم عرفاً من اطلاق تلك النواهي هو العموم والشمول بالاضافة الى الافراد العرضية والطولية ما لم تنصب قرينة على الخلاف ، فكذلك المتفاهم عرفاً من اطلاق هذه النواهي هو العموم والشمول .

والسر في ذلك واضح وهو ان الاحكام المجعولة على نحو القضاي الحقيقية لا محالة تنحل بانحلال موضوعاتها في الخارج . ومن الواضح انه لا فرق في ذلك بين الاحكام التحريمية والوجوبية . فكما ان الاولى تنحل بانحلال موضوعها فيما اذا لم تنصب قرينة على خلافه ، فكذلك الثانية - مثلاً - وجوب الحج المجمع للمستطيع في قوله تعالى « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً » على نحو القضية الحقيقية لا محالة ينحل بانحلال افراد المستطيع فيه الخارج ،

فيثبت لكل منها حكم مستقل . وكذا وجوب الصلاة المجمعول للمكلف البالغ العاقل القادر الداخل عليه الوقت على نحو القضية الحقيقية . فانه لا محالة ينحل بانحلال افراده . وكذا وجوب الزكاة المجمعول لمن بلغ ماله حد النصاب على نحو القضية الحقيقية ، وهكذا ، فلا فرق من هذه الناحية بين الاحكام التحريمية والاحكام الوجوبية اصلا . وانما الفرق بينهما في نقطة اخرى ، وهي ان الاحكام التحريمية - كما تنحل بانحلال موضوعها في الخارج فيما اذا كان لها موضوع ، كذلك - تنحل بانحلال افراد متعلقها فيه ، فالنهي عن سب المؤمن - مثلا - كما ينحل بتعدد افراد المؤمن في الخارج ، كذلك ينحل بانحلال افراد السب ، ويكون كل فرد منه محرما .

نعم قد يكون انحلال النهي بانحلال متعلقه وتعدد من ناحية تعدد موضوعه وانحلاله في الخارج ، لا في نفسه ، وذلك كشرب الخمر - مثلا - او شرب النجس او ماشا كل ذلك ، فانه يتعدد بتعدد افراد الخمر او النجس خارجا لا في ذاته ، ضرورة ان فرداً واحداً منه غير قابل لان يتعدد شربه . بل له شرب واحد نعم يتعدد باعتبار تعدد الحالات والازمنة ، لاني نفسه ، والمكلف في اعتبار الشارع محروم عن جميع افراد شربه في الخارج من المرضية والطولية .

وهذا بخلاف الاحكام الوجوبية ، فانها لا تنحل بانحلال افراد متعلقها في الخارج اصلا ، الا فيما اذا قامت قرينة من الخارج على الانحلال .

فالنتيجة هي ان الاوامر تنحل بانحلال موضوعاتها في الخارج فحسب ، ولا تنحل بانحلال متعلقاتها فيه . وهذا بخلاف النواهي ، فانها تنحل بانحلال موضوعاتها ومتعلقاتها معاً ، وفيما نحن فيه حيث ان مانعية لبس مالا يؤكل والميتة والحريير والنهب والنجس وما شا كل ذلك في الصلاة جعلت لها على نحو القضية الحقيقية . فمن الطبيعي هو انها تنحل بانحلال افراد هذه الطبايع في الخارج ، فيكون لبس كل

فرد منها مانعاً مستقلاً ، ولا تكون مانعته مربوطة بمانعية الآخر . وهكذا ، وهذا هو المتفاهم العربي من كل قضية حقيقية من دون شبهة وخلاف . وكذا لا شبهة في ظهور تلك النواهي في باب المعاملات بالمعنى الاعم في الانحلال ، ضرورة ان مانعية الفرر - مثلاً - تنحل بانحلال افراد البيع في الخارج وكذا الجهل بالعوضين او باحدهما وما شاكل ذلك بعين الملاك المتقدم .

وقد يتخيل في المقام ان المفروض ان هذه النواهي ليست بنواهي حقيقية ، بل هي نواهي بحسب الصورة والشكل ، وفي الحقيقة اوامر ، غاية الامر ان المولى ابرز تلك الاوامر بصورة النهي . وقد تقدم انه لا عبرة بالمبرز (بالكسر) اصلاً ، والعبرة انما هي بالمبرز (بالفتح) . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد سبق ان نتيجة الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في طرف الاوامر هي العموم البدلي وصرف الوجود ، لا العموم الشمولي ومطلق الوجود .

فالنتيجة على ضوءها هي انه لا بد ان يكون المطلوب في امثال هذه الموارد هو تقييد العبادة او المعاملة بصرف ترك هذه الامور في الخارج ، وهو يتحقق بتركها آتاماً ، فاذا المتعين في هذه الموارد وماشا كلها هو ارادة الصورة الاولى من الصور المتقدمة لا غيرها ، وهي ما كان المطلوب تقييد الواجب بصرف ترك تلك الامور خارجاً .

وعلى الجملة فقد مر ان مقتضى الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في طرف الامر هو العموم البدلي وصرف الوجود بمقتضى الفهم العربي . ومن المعلوم انه لا فرق في ذلك بين ان يكون الامر متعلقاً بالفعل او بالترك ، فاذا مقتضى الاطلاق في امثال تلك الموارد ايضاً ذلك .

ولكن هذا الخيال خاطيء جداً وغير مطابق للواقع قطعاً . والوجه في ذلك ما تقدم من ان نتيجة مقدمات الحكمة ليست الا نبوت الاطلاق واما كونه

شمولياً أو بدلاً فلا تدل مقدمات الحكمة على شيء من ذلك ، فاذن اثبات كون الاطلاق في المقام على النحو الاول او الثاني يحتاج الى قرينة خارجية تدل عليه هذا من جانب . ومن جانب آخر قد مر ان القرينة الخارجية قد دلت على ان الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في موارد الامر المتعلق بالفعل والوجود بدلى وفي موارد النهي شمولى . ومن جانب ثالث ان الامر اذا تعلق بترك طبيعة في الخارج ، فلا محالة لا يخلو بحسب مقام الثبوت والواقع من ان المولى اما ان يريد ترك جميع افرادها في الخارج من العرضية والطولية سواء أكانت على نحو العموم المجموعي او الاستغراقي ، او ان يريد ترك فرد مامنها ، او ان يريد ترك حصة خاصة منها دون اخرى ، او ان يريد صرف تركها ، ولا خامس في البين . ومن جانب رابع انه لا شبهة في انه لا يمكن ان يراد من ذلك الفرض الثاني وهو ترك فرد مامنها ، لانه حاصل ، وطلبه تحصيل للحاصل ، فلا يمكن ان يصدر من الحكيم ، وكذا لا يمكن ان يراد منه الفرض الثالث وهو ترك حصة خاصة منها ، لان ارادته ، تحتاج الى قرينة تدل عليها ، والمفروض انه لا قرينة هنا ، فاذن يدور الامر بين ان يراد منه الفرض الاول ، وهو ان يكون المطلوب ترك جميع افرادها العرضية والطولية ، وان يراد منه الفرض الرابع وهو ان يكون المطلوب صرف تركها المتحقق بتركها آتاما .

ومن الواضح جداً ان ارادة الفرض الرابع خلاف المتفاهم العرفي المرتكز في اذهانهم ، ضرورة ان المتفاهم العرفي من مثل قوله عليه السلام «لا تصل في شيء منه ولا في شسع» هو تركه في جميع آفات الاشتغال بها ، ولا يخلتج في بالهم ان ان يكون المراد منه تركه حال الاشتغال بالصلاة آتاما ، ولا يلزم تركها في تمام آفات الاشتغال بها . ومن المعلوم ان ارادة مثل هذا المعنى البعيد عن اذهان العرف تحتاج الى نصب قرينة تدل عليه ، والا فلا يمكن ارادته من الاطلاق

الثابت بمقدمات الحكمة .

فالننتيجة على ضوء هذه الجوانب الاربعة هي ان نتيجته مقدمات الحكمة - وهي الاطلاق - تختلف مقتضاها باختلاف موارد الامر ، ففي موارد تعلقه بالفعل كان مقتضاها الاطلاق البدلي - وصرف الوجود من جهة القرينة الخارجية - وهي فهم العرف من اطلاقه ذلك بعد ضمنية عدم امكان ارادة ايجاد الطبيعة بجميع افرادها العرضية والطولية في الخارج - وفي موارد تعلقه بالترك كان مقتضاها الاطلاق الشمولي ومطلق الترك من جهة الفهم العرفي ، والقرينة الخارجية .

وعلى الجملة فقد عرفت ان نتيجة مقدمات الحكمة هي ثبوت الاطلاق فحسب وان مراد المولى مطلق من ناحية تبعية مقام الاثبات لمقام الثبوت ، ولكن المتفاهم العرفي من هذا الاطلاق في موارد تعلق الامر بالفعل هو الاطلاق البدلي وصرف الوجود ، لاجل خصوصية فيه ، والمتفاهم العرفي من الاطلاق في موارد تعلقه بالترك هو الاطلاق الشمولي وعموم الترك كذلك أي من جهة خصوصية فيه ، ولجل ذلك تفرق موارد تعلق الامر بالفعل عن موارد تعلقه بالترك .

ثم انه لا فرق في الاوامر المتعلقة بالفعل بين ان تكون اوامر استقلالية كالامر بالصلاة والصوم وما شاكلها ، وان تكون اوامر ضمنية كالواامر المتعلقة باجزاء العبادات والمعاملات وشرائطها مثل الامر بالركوع والسجود والتكبير واستقبال القبلة والقيام والطهارة وما شاكلها . فكما ان المتفاهم العرفي من الاطلاق في موارد الاوامر الاستقلالية هو الاطلاق البدلي وصرف الوجود ، فكذلك المتفاهم العرفي منه في موارد الاوامر الضمنية هو ذلك ، ضرورة ان المتفاهم العرفي من اطلاق قوله عليه السلام (اغسل ثوبك من ابوال مالا يؤكل لحمه) هو كون المطلوب صرف وجود الفسل وتحققه في الخارج واعتبار خصوصية اخرى يحتاج الى دليل خاص كاعتبار التعداد والمسح بالتراب ونحو ذلك ، فان كل هذا

خارج عن الاطلاق ، فلا يستفاد منه ، فان قام دليل من الخارج على اعتباره بالخصوص فأخذه ، وإلا فلا نقول به ، وكذا الحال في مثل الامر بالكوع والسجود ونحوهما ، فان المتفاهم منه عرفا هو كون المطلوب صرف الوجود لا مطلق الوجود وهذا واضح ، كما انه لا فرق في الاوامر المتعلقة بالترك بين ان تكون استلالية او ضمنية من هذه الناحية اصلا .

وقد تحصل من ذلك امور .

الاول - ان كون الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في مورد بدلياً وفي مورد آخر شمولياً ليس ما تقتضيه نفس المقدمات ، فان ما تقتضيه المقدمات هو ثبوت الاطلاق في مقام الاثبات الكاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت ، واما كونه بدلياً او شمولياً فخارج عما تقتضيه المقدمات بالسكينة ، بل هو تابع لخصوصيات الموارد ، ويختلف باختلافها ،

الثاني - ان مقتضى الاطلاق في طرف الامر ليس هو الاطلاق البدلي مطلقاً وفي تمام موارد ، بل هو يختلف باختلاف تلك الموارد ، ففي موارد تعلقه بالفعل كان مقتضاه بدلياً الا اذا قامت قرينة من الخارج على خلافه ، وفي موارد تعلقه بالترك كان شمولياً .

الثالث - انه لا فرق في ذلك بين ان يكون الامر المتعلق بالترك امراً ضمناً ، وان يكون امراً استقلالياً ، فكما ان مقتضى الاطلاق في الاول من جهة الفهم للعرفي هو العموم والشمول ، فكذلك مقتضى الاطلاق في الثاني ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا ، كما انه لا فرق في الامر المتعلق بالفعل بين ان يكون امراً استقلالياً كالامر بالصلاة والصوم وما شابه ذلك ، وان يكون امراً ضمناً كاللاوامر المتعلقة بالعبادات والمعاملات بالمعنى الاعم ، فكما ان المتفاهم عرفاً من الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في الاول هو العموم البدلي وصرف الوجود

فكذلك المتفاهم عرفاً من الاطلاق الثابت بها في الثاني ، فلا فرق بينها من هذه الناحية ابداً .

الرابع - ان نتيجة الاطلاق عرفاً في هذه الموارد - اغنى موارد النعمي عن المبادات والمعاملات - هو العموم الانحلالي دون العموم المجموعي ، لان ارادته تحتاج الى مؤونة زائدة فلا يتكامل الاطلاق لبيانه . .

فالنتيجة قد اصبحت لحد الآن ان مقتضى اطلاق هذه النواهي هو تقييد المبادات - كالصلاة مثلاً - والمعاملات بترك كل فرد من افراد هذه الطبايع في الخارج من العرضية والطولية .

وعلى ضوء هذا البيان قد اوضح انه لا شبهة في وجوب التقليل في افراد هذه الموانع والاقتصار على مقدار الضرورة .

نعم لو كان المستفاد من تلك الأدلة هو الصورة الثالثة او الرابعة لم يجب التقليل والاقتصار على قدر الضرورة ، كما مر . ولكن عرفت ان المستفاد منها عرفاً هو الصورة الثانية مطلقاً أى في المبادات والمعاملات من دون فرق بينها من هذه الناحية اصلاً ، بل الحال في المعاملات اوضح ، ضرورة انه لا يحتمل ان يكون الجهل - مثلاً - باحد الموضين او بهما معاً مانعاً عن صحة المعاملة في مورد واحد . . وهكذا .

ومن هنا يظهر ان ما افاده السيد العلامة الطباطبائي (قدّه) في العروة من وجوب التقليل بالمقدار الممكن والاقتصار على ما تقتضيه الضرورة هو الصحيح ولا مناص عنه ، الا ان ما افاده (قدّه) - من لزوم التقليل حكماً فضلاً عن التقليل موضوعاً - لا يتم صغرى وكبرى ، كما تقدم بشكل واضح فلا نعيد .

نعم لو قلنا بالتزام في امثال هذه الموارد دون التعارض من ناحية ، وسلمانا اتصاف النجاسة من هذه الجهة بالشدة والضعف من ناحية اخرى ، فنعدّ لودار

الامر بين ازالة الفرد الشديد وازالة الفرد الضعيف ، لسكان اللازم هو تقديم ازالة الفرد الشديد على ازالة الفرد الضعيف . لان ازالته اهم من ازالته ، ولا اقل من احتمال كونها اهم منها ، وهذا يكتفي للتقديم في مقام المراجعة .

وهذا بخلاف ما اذا قلنا بكون هذه الموارد داخلة في كبرى باب التعارض فانه عندئذ لاوجه لتقديم ازالة الفرد الشديد على ازالة الفرد الضعيف في مقام المعارضة اصلاً ، وذلك لفرض انه لا فرق بينهما في اصل المانعية بالنظر الى الدالة ولا تكون شدته زيادة فيها . زعليه ففي مثل هذا الفرض نعلم اجمالاً بحمل الشارع احدهما مانعاً ، فاذن لا بد من الرجوع الى قواعد باب المعارضة ، فان كان الدليل على احدهما لفظياً ، والدليل على الآخر لبياً يتقدم الاول على الثاني ، لفرض ان المتيقن من الثاني هو غير هذا المورد ، فلا يشمل مثله ، وان كان كلاهما لفظياً فان كان التعارض بينهما بالاطلاق يسقطان معاً ، فلا بد عندئذ من الرجوع في هذا المورد الى الاصل فيه ، الا اذا كان اطلاق احدهما من الكتاب او السنة ، واطلاق الآخر من غيرها ، فيتقدم الاول على الثاني ، وذلك لما استظهرناه من ان الروايات الدالة على طرح الاخبار المخالفة للكتاب او السنة تشمل المخالفة بالاطلاق ايضاً ، فاذن لا يكون هذا الاطلاق حجة في نفسه مع قطع النظر عن المعارضة في مقابل اطلاق الكتاب او السنة . وان كان التعارض بينهما بالعموم فعندئذ لا بد من الرجوع الى قواعد ومرجحات باب المعارضة ، وان كان احد الدليلين مطلقاً والآخر عاماً فيتقدم العام على المطلق ، لانه يصلح ان يكون بياناً للاول دون العكس . وان كان كلاهما لبياً فلا بد وقتئذ من الرجوع الى دليل آخر من اصل لفظي او عملي لفرض ان المتيقن منها غير هذا الفرض ، فلا اجماع فيه لاعلى مانعية هذا ولا على مانعية ذاك ، كما هو ظاهر .

نتائج ما ذكرناه لحد الآن عدة نقاط :

الاولى - ان النهي عن فعل غالباً ينشأ عن قيام مفسدة ملزمة فيه ، ولا ينشأ عن مصلحة الزامية في تركه . والا لكان تركه واجباً لا فعله محرماً وهذا خلف والامر به ينشأ غالباً عن قيام مصلحة ملزمة في فعله ، لاعن قيام مفسدة كذلك في تركه ، والا لكان تركه محرماً لا فعله واجباً .

الثانية - ان الامر - كما يتعلق بالفعل باعتبار وجود مصلحة الزامية فيه فيكون ذلك الفعل واجباً . سواء أكان وجوبه ضمنياً ام استقلالياً - قد يتعلق بالترك كذلك أي باعتبار وجود مصلحة ملزمة فيه . فيكون ذلك الترك واجباً سواء أكان وجوبه استقلالياً ام ضمنياً .

الثالثة - ان النواهي الواردة في ابواب العبادات جميعاً نواهي ارشادية فتكون ارشادا الى مانعية اشياء ، كالتفقهة والحدث والنكلم ولبس مالا يؤكل والنجس والميتة والحريز والنهب وما شاكل ذلك ، وليست تلك النواهي بنواهي حقيقية ناشئة عن قيام مفسدة ملزمة فيها ، ضرورة انه لا مفسدة فيها ابداً ، بل مصلحة ملزمة في تقيد الصلاة بعدم هذه الامور .

ولعل النكتة في التعبير عن هذا التقييد بالنهي في مقام الاثبات ، لا بالامر انما هي اعتبار الشارع كون المكلف محروماً عن هذه الامور حال الصلاة ولأجل ذلك ابرزه بالنهي الدال على ذلك . ولكن بما ان هذا الاعتبار لم ينشأ عن قيام مفسدة ملزمة فيها ، بل هو ناشئ عن قيام مصلحة ملزمة في هذا التقييد ومن ثم يكون مرده الى اعتبار حصة خصة من الصلاة ، وهي الحصة المقيدة بعدم هذه الامور في ذمة المكلف ، فلاجل ذلك يكون هذا نهياً بحسب الصورة وللشكل ، لا بحسب الواقع والحقيقة .

ومما يدل على كون هذه النواهي ارشادية لا حقيقية وجود هذه النواهي في المعاملات بالمعنى الاعم ، ولا شبهة في كون تلك النواهي هناك نواهي ارشادية

الى مانعية ما تعلق به النهي كالغرر ونحوه ، وليست هي بنواهي حقيقية ، ضرورة ان بيع الغرر وما شاكل ذلك ليس من المحرمات في الشريعة المقدسة ، فالنهي عنه ارشاد الى فسادہ .

نعم قد تكون المعاملة محرمة بنفسها كالمعاملة الربوية ، ولكن من المعلوم ان حرمتها ليست من ناحية هذا النهي ، بل هي من جهة دليل آخر يدل عليها ولذا قلنا ان حرمتها لا تستلزم فسادها ، ففسادها انما هو من ناحية هذا النهي ، لا من ناحية النهي البدل على حرمتها . ونظير ذلك في العبادات ايضاً موجود وهو لبس الحرير ، فانه حرام على الرجال مطلقاً أي سواء أكان في حال الصلاة ام كان في غيره ، ومانع عن الصلاة ايضاً ، ولكن من الواضح جداً ان حرمة الذاتية غير مستفادة من النهي عن لبسه حال الصلاة ، ضرورة ان هذا النهي لا يكون الا ارشاداً الى مانعيته عنها ، ولا يدل على حرمة اصلاً ، وحاله من هذه الناحية حال النهي عن بقية الموانع حال الصلاة ، بل لا بد من استفادتها من دليل آخر او من قرينة خارجية ، كما هو ظاهر .

ومن ذلك يظهر حال الاوامر الواردة في ابواب العبادات بشئ اشكالها ، فانها اوامر ارشادية ، فتكون ارشاداً الى الجزئية او الشرطية ، كالامر بالكوع والسجود والقيام واستقبال القبلة والطهور وما شاكلها ، فانها ارشاد الى جزئية الركوع والسجود للصلاة ، وشرطية القيام والاستقبال والطهور لها .

ومما يؤكد ذلك وجود هذه الاوامر في ابواب المعاملات ، فانه لا اشكال في كون تلك الاوامر هناك ارشادية ، ضرورة ان مثل قوله عليه السلام : (اغسل ثوبك من ابوال مالا يؤكل) او نحوه لا يحتمل فيه غير الارشاد الى نجاسة الابوال ، وان المطهر للشوب المنتجس بها هو الغسل . . وهكذا الحال في بقية الاوامر الواردة فيها .

الرابعة - ان التروك المأخوذة في متعلق الامر (مرة) تكون مأخوذة على نحو الاستقلال - بأن تكون تلك التروك واجبة بوجوب استقلالي (ومرة اخرى) تكون مأخوذة على نحو القيدية - بأن تكون واجبة بوجوب ضمني - فالقسم الاول وقوعه في الشريعة في غاية القلة ، واما القسم الثاني فهو في غاية الكثرة في باب المبادات والمعاملات ، كما ان الوجودات المأخوذة في متعلق الامر (مرة) تكون على نحو الاستقلال . (واخرى) على نحو القيدية والجزئية ، والاوّل كالصلاة والصوم وما شاكلها ، والثاني كالركوع والسجود والقيام والطهور ونحوها ، وكلا هذين القسمين كثير في الشريعة في باب المبادات والمعاملات ، كما هو واضح .

الخامسة - ان هذا الترك مأمور به سواء أكان مبرزه في الخارج صيغة الامر أم صيغة النهي ، لما عرفت من انه لا شأن للمبرز (بالكسر) اصلاً ، وإنما العبرة بالمبرز (بالفتح) .

السادسة - ان التروك المأخوذة في متعلق الامر بكلا قسميهما من الاستقلالي والضمني تتصور في مقام الثبوت والواقع على صور اربع . وقد تقدم ان الثمرة تظهر بين هذه الصور في موردين : احدهما في مورد الاضطرار والاكرام . الثاني في مورد الشك كما سبق .

السابعة - ان وجوب التقليل في افراد المانع بالمقدار الممكن والاقتصار على قدر الضرورة يرتكز على القول بالانحلال في المسألة دون بقية الاقوال ، كما انه على هذا القول انما يجب التقليل فيها بحسب السكم دون الكيف على تقدير تسليم اختلافها فيه ، كما تقدم .

الثامنة - ان الرجوع الى اصاله البراءة او الاشتغال في موارد التروك المتعلقة للامر الضمني عند الشك - يبتنى على ان لا يكون هناك اصل موضوعي - مثلاً جريان اصاله البراءة او الاشتغال في مسألة اللباس المشكوك كونه مما لا يؤكل او

الحرير او الذهب يثبتني على عدم جريان استصحاب العدم الازلي او العدم النعتي بالتقريب المتقدم ، والا فلا موضوع له .

التاسعة - ان جواز الصلاة في اللباس المشكوك فيه مع قطع النظر عن جريان استصحاب العدم الازلي او النعتي يرتكز على القول بجريان اصالة البراءة في مسألة الأقل والاكثر الارتباطيين ، لا على انحلال المانعية او عدم انحلالها .

العاشر - ان المستفاد من الأدلة في مقام الاثبات في باب العبادات والمعاملات هو الصورة الثانية وهي انحلال مانعية هذه الطبايع بانحلال افرادها في الخارج وان تلك الأدلة ارشاد الى مانعية كل فرد من افرادها المرضية والطولية ، فان ارادة بقية الصور منها تحتاج الى بيان زائد من المتكلم وقرينة اخرى ، وفي فرض عدمها كانت ارادة هذه الصورة متعينة .

(الجهة الثالثة) - قد تقدم سابقاً ان الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في طرف النهي كما انه يستدعي بمقتضى الفهم العرفي العموم بالاضافة الى الافراد المرضية كذلك يستدعي العموم بالاضافة الى الافراد الطولية ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً ، ضرورة ان اطلاق النهي في مقام الاثبات وعدم تقييد المنهي عنه بحصة خاصة دون اخرى وبزمان معين دون آخر ، كما انه كاشف عن الاطلاق والعموم في مقام الثبوت والواقع بالاضافة الى الافراد المرضية ، كذلك هو كاشف عنه فيه بالاضافة الى الافراد الطولية ، لتبعية مقام الاثبات للثبوت . إلا ان العموم في متعلق الامر يكون بدلاً كما عرفت . وقد يكون مجموعياً ، كما انه في طرف الحكم الوضعي يكون مجموعياً من جهة ، ومثال الاول قوله تعالى « اوفوا بالعقود » ومثال الثاني قوله تعالى « احل الله البيع » « وتجارة عن تراض » ونحوهما مما دل على حكم وضعي كالطهارة والنجاسة والملكية وغيرها فان المستفاد عرفاً من اطلاق الآية الأولى وان كان هو العموم الاستغراقي

بالإضافة الى الافراد العرضية والطولية من العقد ، ضرورة انه يثبت لكل فرد من افراد العقد وجوب الوفاء على نحو الاستقلال ، فلا يكون وجوب الوفاء بهذا الفرد من العقد مربوطاً بفرد آخر . . وهكذا ، وهذا واضح . ولكن المستفاد منه عرفاً بالإضافة الى الوفاء الذي تعلق به الامر هو العموم المجموعي ، لا الاستغراقي لوضوح ان الوجوب الثابت للوفاء بكل فرد من افراد العقد في جميع الآفات والأزمنة وجوب واحد مستمر ، وليس الثابت في كل آن وزمان وجوباً غير وجوب الوفاء الثابت له في زمان آخر .

وكذا المستفاد عرفاً من اطلاق الآية الثانية والثالثة وان كان هو العموم الاستغراقي بالإضافة الى الافراد العرضية والطولية من البيع والتجارة ، الا ان الحلية الثابتة لكل فرد من افراد البيع في جميع الآفات والأزمنة حلية واحدة مستمرة ، وليس الثابت له في كل آن وزمان حلية غير الحلية الثابتة له في آن آخر وزمان ثان . . وهكذا ، ضرورة ان ثبوت الحلية له في كل آن وزمان لنفوس محض وكذا الحال في الطهارة والنجاسة ونحوهما فان الطهارة الثابتة لشيء في جميع الآفات والأزمنة طهارة واحدة مستمرة وليس الثابت له في كل آن طهارة واحدة وهكذا الامر في النجاسة وغيرها .

وهذا بخلاف الاطلاق في طرف النهي فان المتفاهم العرفي منه كما انه ثبوت الحرمة لكل فرد من افراد المنهي عنه ، كذلك ثبوت الحرمة له في كل زمان من الأزمنة وأن من الآفات ، كما تقدم بشكل واضح .

ولكن لم يخضنا الاستاذ (قده) في المقام كلام ، وهو ان انحلال النهي بالإضافة الى الافراد العرضية انما هو من جهة أخذ ترك الطبيعة حال تعلق الطلب به فانياً في معنوياته التي هي عبارة عن ترك كل واحد من تلك الافراد الخارجية . واما انحلاله بالإضافة الى الافراد الطولية فهو انما يمكن باحد وجهين :

الاول - ان يكون الزمان مأخوذاً في ناحية المتعلق بان يكون شرب الخمر في كل زمان محكوماً بالحرمة .

الثاني - ان يؤخذ الزمان في ناحية الحكم بان يكون الحكم المتعلق بترك الطبيعة باقياً في الازمنة اللاحقة ، وبما انه لا دليل على أخذ الزمان في ناحية المتعلق من جهة ، ولا معنى لتحريم شيء يسقط بامتناله آناً من جهة اخرى ، فلا محالة يكون دليل الحكمة مقتضياً لبقاء الحكم في الازمنة اللاحقة .
نلخص ما افاده (قده) في عدة صور :

الاولي - ان انحلال النهي بالاضافة الى الافراد العرضية انما هو من ناحية اخذ ترك الطبيعة فانياً في معنوياته حين تعلق الطلب به ، ولازم ذلك هو ان متعلق الطلب في الحقيقة هو ترك كل فرد من افراد هذه الطبيعة في الخارج ، فان الطلب المتعلق به لا محالة يسرى الى جميع افراده ومعنوياته ، لفرض انه اخذ فانياً في تلك المعنويات ، وهذا معنى انحلال النهي بانحلال ترك افراد الطبيعة .

الثانية - ان انحلال النهي بالاضافة الى الافراد الطولية انما هو من جهة احد الامرين : اما أخذ الزمان في ناحية المتعلق ، واخذه في ناحية الحكم . ولا ثالث ، ضرورة ان النهي لا يدل على الانحلال بالاضافة الى تلك الافراد ، وانما يدل عليه بالاضافة الى الافراد العرضية فحسب .

والسر في ذلك هو ان الملمحوظ حال تعلق الطلب بترك الطبيعة هو فناؤه في ترك كل فرد من افرادها فحسب ، لافناؤه في ترك كل فرد منها في كل آن من الآنات وزمان من الازمنة ، ولاجل ذلك يدل على الانحلال من الناحية الاولى دون الثانية .

الثالثة - ان اخذ الزمان في ناحية المتعلق يحتاج الى دليل ، وحيث انه لا دليل عليه في المقام ، فدليل الحكمة يعين اخذه في ناحيته فيدل على استمراره

وبقائه في الآفات اللاحقة والازمنة المتأخرة .

ولنأخذ بالمناقشة في جميع هذه الصور :

اما الصورة الاولى فيردها ما تقدم منا بشكل واضح ، وملخصه : اما اولاً فلأن اصل هذه النظرية فاسدة ، لما سبق من ان النهي ليس عبارة عن طلب ترك الطبيعة ، ولا عبارة عن الزجر عنها ، بل هو عبارة عن اعتبار المولى حرمان المكلف عن الطبيعة وابرار ذلك الاعتبار في الخارج بمبرزما من قول او فعل . واما ثانياً فلما عرفت من ان انحلال النهي بالاضافة الى الافراد العرضية والطولية على جميع المذاهب والاراء انما هو مقتضى الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة ، فان المنهاج منه عرفاً ذلك بالاضافة الى كليهما ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً .

واما الصورة الثانية فيرد عليها ما عرفت من ان استفادة العموم بالاضافة الى الافراد الطولية ايضاً بالاطلاق ، فان اطلاق المتعلق وعدم تقييده بحصة خاصة كما يقتضي العموم بالاضافة الى الافراد العرضية ، كذلك اطلاقه وعدم تقييده بزمان معين يقتضي العموم بالاضافة الى الافراد الطولية ، فما افاده (قدّه) من ان انحلال النهي بالاضافة الى الافراد الطولية يتوقف على احد امرين : اما اخذ الزمان في ناحية المتعلق ، او اخذه في ناحية الحكم لا يمكن المساعدة عليه بوجه لما مر من انه لا يتوقف على شيء منها ، بل هو يتوقف على ثبوت الاطلاق فاذا كان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد بزمان خاص دون آخر لا محالة كان مقتضى الاطلاق هو ثبوت الحكم لكل فرد من افراد الطبيعة في كل آن وزمان .

اضف الى ذلك انه لا معنى لاخذ الزمان في ناحية المتعلق او الحكم في امثال هذه الموارد ، فان الزمان كالمكان بنفسه ظرف ، فلا يحتاج كونه كذلك الى لحاظ زائد . وعليه فاذا لم يقيد المولى الحكم بزمان خاص ، فطبعاً يكون الحكم

ثابتاً في تمام الازمنة والآفات .

ومن الواضح جداً ان هذا لا يحتاج الى لحاظ الزمان في ناحية المتعلق او الحكم واخذه فيه ، كما هو ظاهر ، غاية الامر قد يكون المتفاهم العرفي من ذلك هو استمرار الحكم على نحو العموم المجموعي ، وقد يكون المتفاهم منه هو استمراره على نحو العموم الاستغراقي ، كما هو الحال في امثال هذه الموارد .

واما الصورة الثالثة فعلى تقدير تسليم انه لا بد من أخذ الزمان في ناحية المتعلق او الحكم ، لاجل استفادة العموم باضافة الى الافراد الطولية ، فيرد عليها ان دليل الحكمة يعين اخذه في ناحية المتعلق دون ناحية الحكم ، وذلك لان اطلاق المتعلق وعدم تقييده بزمان مخصوص يقتضي ثبوت الحكم له في كل زمان على نحو العموم الاستغراقي ، بان يثبت له في كل زمان حكم مغاير لثبوت حكم له في زمان ثان . . وهكذا ، وهذا هو المتفاهم منه عرفاً ، ضرورة ان المتفاهم العرفي من النهي عن شرب الخمر - مثلاً - وسب المؤمن وما شاكلها هو انحلال النهي بانحلال افرادها بحسب الازمنة ، فيكون النهي الثابت لسب المؤمن في هذا الزمان مغايراً للنهي الثابت له في زمان آخر . . وهكذا .

نعم اطلاق المتعلق في بعض الموارد يعين اخذه في ناحية الحكم كما في مثل قوله تعالى « او فوا بالعقود » وما شاكله كما عرفت .

فما افاده (قدّه) من ان دليل الحكمة يعين اخذه في ناحية الحكم لا يتم على اطلاقه ، بل الغالب هو العكس .

هذا تمام الكلام في معنى النهي ونقطة الامتياز بينه وبين الامر .

اجتماع الامر والنهي

ههنا جهات من البحث :

الاولى - ان عنوان النزاع في هذه المسألة على ما حرره الاصحاب قديماً وحديثاً يوم كون النزاع فيها كبروياً بمعنى ان موضوع المسألة اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ومحمولها الجواز او الامتناع ، بمعنى ان القائلين بجواز الاجتماع يدعون انه لا مانع من اجتماع الامر والنهي في شيء واحد بدعوى انه لا مضادة بينهما ، ومعه لا مانع من اجتماعهما فيه ، والقائلين بالامتناع يدعون استحالة اجتماعهما فيه ، بدعوى وجود المضادة بينهما . وعليه فرد النزاع في المسألة الى دعوى المضادة بين الاحكام الشرعية بعضها مع بعض ، وعدم المضادة . فجلى الاول لا مناص من القول بالامتناع . وعلى الثاني لا بد من القول بالجواز .

والتحقيق ان النزاع في هذه المسألة لا يميل ان يكون كبروياً ، بداهة استحالة اجتماع الامر والنهي في شيء واحد مطلقاً حتى عند من يجوز التكليف بالمحال كالاشعري وذلك لان اجتماعهما في نفسه محال ، لا انه من التكليف بالمحال ضرورة استحالة كون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً للمولى معاً على جميع المذاهب والآراء فما ظنك بغيره .

وعلى الجملة فلا شبهة في استحالة اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ، حتى عند القائلين بجواز الاجتماع في المسألة ، فانه انما يقول به بملك ان تعدد العنوان يوجب تعدد المجنون ، واما مع فرض وحدته فلا يقول بالجواز اصلاً ، فاذن

لا نزاع في الكبرى ، والنزاع في المسألة انما هو في الصغرى .

وبيان ذلك هو ان الامر اذا تعلق بطبيعة كالصلاة - مثلاً - والنهي تعلق بطبيعة اخرى كالغصب - مثلاً - وقد اتفق في الخارج انطباق الطبيعتين على شيء واحد - وهو الصلاة في الارض المفصولة - فمئذ يقع الكلام في ان النهي المتعلق بطبيعة الغصب ، هل يسرى منها الى ما تنطبق عليه طبيعة الصلاة المأمور بها في الخارج ام لا . ومن الواضح جداً ان سرية النهي من متعلقه الى متعلق الامر ترتكز على نقطة واحدة ، وهي اتحاد المجمع وكونه موجوداً بوجود واحد كما ان عدم السرية ترتكز على تعدد المجمع وكونه موجوداً بوجودين .

فالنتيجة هي ان مركز النزاع في هذه المسألة ونقطة الخلاف فيها بين الاعلام والمحققين انما هي في ان المجمع لم يتعلق الامر والنهي ، كالصلاة في الارض المفصولة - مثلاً - في مورد التصديق والاجتماع ، هل هو موجود واحد حقيقة وبالذات وان التركيب بينهما اتحادي ، او هو متعدد كذلك وان التركيب بينهما انضمامي ، فرد القول بالامتناع في المسألة الى القول باتحاد المجمع لهما في مورد التصديق والاجتماع ، اذ على هذا لا محالة يسرى النهي من متعلقه الى ما ينطبق عليه المأمور به في الخارج ، فاذن يلزم انطباق المأمور به على المنهى عنه فعلاً ، وهذا محال . ومرد القول بالجواز فيها الى القول بعدم اتحاد المجمع .

وعليه فلا يسرى النهي من متعلقه الى ما ينطبق عليه المأمور به بناء على ماهو الصحيح من عدم سرية حكم احد المتلازمين الى الملازم الآخر .

وقد تحصل من ذلك بوضوح ان النزاع في مسألتنا هذه صغرى ، ولا يعقل ان يكون كبروا .

الثانية - قد ظهر مما ذكرناه نقطة الامتياز بين هذه المسألة والمسئلة الآتية ، كسألة النهي في العبادات ، وهي ان النزاع في تلك المسألة كبرى فان

المبحوث عنه فيها . انما هو . ثبوت الملازمة بين النهي عن عبادة وفسادها وعدم ثبوت هذه الملازمة ، بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى ، وهي تعلق النهي بالعبادة . واما النزاع في مسألتنا هذه فقد عرفت انه صغرى ، لفرض ان المبحوث عنه فيها هو سرية النهي من متعلقه الى متعلق الامر ، وعدم سرايته .

وعلى ضوء هذا فالبحث في هذه المسألة بحث عن اثبات الصغرى للمسألة الآتية ، فانها على القول بالامتناع وسرية النهي من متعلقه الى ما ينطبق عليه المأمور به ، تكون من احدى صغرياتها ومصاديقها دون القول الآخر .

فالنتيجة ان النقطة الرئيسية لامتياز احدى المسألتين عن الاخرى هي ان جهة البحث في احدهما صغرية وفي الاخرى كبروية .

ومن هنا يظهر فساد ما افاده المحقق صاحب الفصول (قده) من الفرق بين المسألتين ، وحاصل ما افاده هو ان هذه المسألة تمتاز عن المسألة الآتية في ان النزاع في هذه المسألة فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة والذات . وان كانت النسبة بينهما العموم المطلق كما اذا امر المولى عبده بالحركة ، ونهاه عن القرب في مكان مخصوص ، فان عنوان الحركة وعنوان القرب عنوانان متغايران بالذات ، مع ان النسبة بينهما بحسب الخارج عموم مطلق ضرورة ان العبرة انما هي بتغاير ما تعلق به الامر وما تعلق به النهي . لا بكون النسبة بينهما عموما من وجه . وان كان الغالب ان النسبة بين الطبيعتين المتغايرتين كذلك عموم من وجه ، وقل ما يتفق ان تكون النسبة بينهما عموما مطلقاً . والنزاع في تلك المسألة فيما اذا كان متعلق الامر والنهي متحدان بحسب الذات والحقيقة ، ومختلفان بمجرد الاطلاق والتقييد ، بان تعلق الامر بالطبيعة المطلقة كالصلاة - مثلاً - والنهي تعلق بحصة خاصة منها ، وهي الصلاة في الدار المنعوبة . وتوضيح فساد ما افاده هو ان مجرد اختلاف متعلق الامر والنهي في هذه المسألة

واتحادهما في تلك المسألة ، لا يكون ملاكاً لامتياز احدهما عن الاخرى ، مالم تكن هناك جهة اخرى للامتياز ، ضرورة انه لا يفرق في البحث عن تلك المسألة اغني البحث عن ان تعلق النهي بعبادة هل يستلزم فسادها ام لا بين ان يكون النهي متعلقاً بعبادة بعنوانها ، كالنهي عن الصلاة في الارض المفصولة او نحوه . وان يكون متعلقاً بعنوان آخر منطبق عليها في الخارج ، كالنهي عن الغصب — مثلاً — اذا فرض الطباقة على الصلاة فيها خارجاً ، فاذن لا محالة تكون الصلاة منهيّاً عنها ومتعلقاً للنهي .

ومن الواضح جداً ان مجرد تعلق النهي بها بعنوان آخر لا يوجب عقد ذلك مسألة أخرى في قبال تلك المسألة ، بعد ما كان ملاك البحث في تلك المسألة موجوداً فيه ، وكان الغرض المترتب عليها مترتباً على ذلك ايضا ، وهو فساد العبادة . وعليه فلا اثر لمجرد الاختلاف في المتعلق ، وعدم الاختلاف فيه ، فان ميزان تعدد المسألة ووحدتها في امثال هذا العلم انما هو بتعدد الغرض وجهة البحث وحدتها ، لاختلاف الموضوع والمحمول وعدم اختلافهما ، كما هو واضح . وبكلمة اخرى ان صرف تعلق الامر والنهي بطبيعتين مختلفتين على نحو المنوم من وجه او المطلق في هذه المسألة ، وعلى نحو الاطلاق والتقييد في تلك المسألة لا يوجب الامتياز بينهما اذا فرض عدم اختلافهما من جهة البحث ، ضرورة انه اذا فرض ان جهة البحث فيها ترجع الى نقطة واحدة ، فلا معنى عندئذ لجعل هذه المسألة مسألة اخرى في قبال تلك ، كما هو ظاهر .

وقد تحصل من ذلك ان الضابط لامتياز هذه المسألة عن تلك ، هو ما ذكرناه ، من ان جهة البحث في هذه المسألة غير جهة البحث في تلك المسألة فاذن لا بد من عقدها مسألة اخرى في قبالها ، كما تقدم بصورة مفصلة .

وقد يتخيل ان نقطة الفرق بين هاتين المسألتين هي ان البحث في مسألتنا

هذه عقلي ، فان الحاكم بالجواز او الامتناع فيها انما هو العقل ، بملاك تمدد المجمع في مورد النصادق والاجتماع ووحدته فيه ، وليست للفظ آية صلة في البحث عنها ، والبحث في المسألة الآتية لفظي ، بمعنى ان النهي المتعلق بمباداة ، هل يدل على فسادها ام لا .

ولكن هذا الخيال خاطيء جدا وغير مطابق للواقع قطعاً . والوجه في ذلك :

اما اولاً فلان هذه المسألة تباير تلك المسألة ذاتاً ، فلا اشتراك لهما ، لا في الموضوع ولا في المحمول ولا في الجهة ولا في الغرض ، وهذا معنى الامتياز الذاتي ومعه لا نحتاج الى امتياز عرضي بينهما ، وهو ان البحث في احدهما عقلي وفي الاخرى لفظي ، فان الحاجة الى مثل هذا الامتياز انما هو في فرض الاشتراك بينهما ذاتاً ، واما اذا فرض انه لا اشتراك بينهما اصلاً فلا معنى لجعل هذا جهة امتياز بينهما ، كما هو واضح .

واما ثانياً فلما سيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى من ان البحث في تلك المسألة ايضاً عقلي ، ولا صلة له بعالم اللفظ ابداً ، ضرورة ان الجهة المبحوث عنها فيها انما هي ثبوت الملازمة بين حرمة المباداة وفسادها وعدم ثبوت هذه الملازمة . ومن الواضح جدا ان البحث عن تلك الجهة لا يختص بما اذا كانت الحرمة مدلولاً لدليل لفظي بل يعم الجميع ، بداهة ان المبحوث عنه في تلك المسألة والمهم فيها انما هو البحث عن ثبوت الملازمة وعدمه . ومن المعلوم انه لا يفرق فيه بين ان تكون الحرمة مستفادة من اللفظ او من غيره ، وان كان عنوان البحث فيها على ما حرره الاصحاب قديماً وحديثاً يوم اختصاص محل النزاع بما اذا كانت الحرمة مدلولاً لدليل لفظي الا ان هذا من جهة الغلبة ، حيث ان الحرمة غالباً مستفادة من اللفظ دون غيره ، كما هو ظاهر .

الثالثة - قد تقدم ان متعلق الاوامر والنواهي هو الطبايع الكلية التي يمكن انطباقها على الافراد والمصاديق الخارجية بشئ الوانها واشكالها . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان تلك الطبايع الكلية قد قيدت بقيودات كثيرة وجودية وعدمية ، مثلاً - الصلاة مقيدة بقيودات وجودية ، كالطهور والقيام واستقبال القبلة والاستقرار وما شاكل ذلك ، وقیودات عدمية ، كترك لبس مالا يؤكل والحريز والذهب والميتة والنجس ، وترك الفهقة والتكلم ونحو ذلك . ومن ناحية ثالثة ان تلك القيودات لا توجب الاتضييق دائرة انطباقها على افرادها في الخارج ولا توجب خروجها عن الكلية .

وعلى الجملة فان للطبايع الكلية عرضاً عريضاً ، ولكل حصة منها نحو سعة وكلية ، وان التقييد بها بلغ عددهم لا يوجب الاتضييق دائرة الانطباق على مافي الخارج ، الا اذا فرض بلوغ التقييد الى حد يوجب انحصار المقيد في الخارج بفرد واحد ، ولكنه مجرد فرض لعله غير واقع اصلاً .

ومن هنا - تكون التقييدات الواردة على الصلاة من نواحي عديدة . ١ - من ناحية الزمان حيث انها واجبة في زمان خاص لا مطلقاً . ٢ - من ناحية المكان حيث انه يشترط في صحتها ان تقع في مكان مباح . ٣ - من ناحية المصلحة فلا تصح من كل شخص كالحائض ونحوها . ٤٠ - من ناحية نفسها حيث انها مقيدة بقيودات عديدة كثيرة وجودية وعدمية . - لا توجب الاتضييق دائرة انطباقها على مافي الخارج ، ولا توجب خروجها عن الكلية وامكان انطباقها على الافراد الكثيرة في الخارج . ومن ناحية رابعة ان المراد من الواحد في محل الكلام هو مقابل المتعدد لا في مقابل الكلّي ، بمعنى ان المجمع في مورد التصديق والاجتماع واحد وليس بمتعدد بان يكون مصداق المأمور به في الخارج غير مصداق المنهى عنه ولا يخرج عن محل الكلام ولا إشكال عندئذ اصلاً .

فالنتيجه على ضوء هذه النواحي هي ان المجمع في مورد الاجتماع والتصادق كلي قابل للانطباق على كثيرين وليس واحداً شخصياً ، ضرورة ان الصلاة في الارض المنصوبة ليست واحدة شخصاً بل هي واحدة نوعاً ولها افراد عرضية وطولية تصدق عليها لما عرفت من ان التقييد لا يوجب إلا تضيق دائرة الانطباق فتقييد الصلاة بكونها في الدار المنصوبة لا يوجب خروجها عن الكلية وانما يوجب تضيق دائرة انطباقها على خصوص الافراد الممكنة التحقق فيها من العرضية والطولية فانها كما تصدق على الصلاة قائماً فيها تصدق على الصلاة قاعداً وعلى الصلاة مع فتح العينين ومع غمضها وفي هذه الدار وتلك . . وهكذا وعلى الصلاة في هذا الآن . وفي الآن الثاني والثالث . . وهكذا .

وبكلمة اخرى ان الواحد قد يطلق ويراد منه ما لا يكون متعدداً ، فيقال ان الصلاة في الارض المنصوبة واحدة فلا تكون متعددة بمعنى انه ليس في الدار شيان احدهما كان متعلق الامر والثاني متعلق النهي بل فيها شيء واحد - وهو الصلاة - يكون مجتمعا لمتعلقيهما فالغرض من التقييد بكون المجمع لهما واحداً في مقابل ذلك أي في مقابل ما ينطبق المأمور به على شيء والنهي عنه على شيء آخر لا في مقابل الكلي كما ربما يتوهم .

وقد يطلق الواحد ويراد منه ما لا يكون كلياً فيقال هذا واحد ليس بكلي قابل للانطباق على كثيرين والنسبة بين الواحد بهذا المعنى والواحد بالمعنى الاول هي عموم مطلق ، فان الاول اعم من هذا لشموله الواحد بالشخص والواحد بالنوع والواحد بالجنس دون هذا ، فانه خاص بالاول فحسب . وبعد ذلك نقول : ان المراد من الواحد في محل الكلام هو الواحد بالمعنى الاول دون الثاني ، بمعنى ان هذه الخصة من الصلاة - مثلاً - وهي الصلاة في الارض المنصوبة - مجمع لمتلقي الامر والنهي ومورد لتصادقهما ، وان كانت في نفسها كلياً قابلاً للانطباق على الافراد

الكثيرة في الخارج العرضية والطولية ، كما عرفت .

فالنتيجة ان هذه الحصة بما لها من الافراد تجمع لها ومحل لاتصادق والاجتماع في مقابل ما اذا لم يكن كذلك ، بان يكون مصداق المأمور به حصة ، ومصداق المنهى عنه حصة اخرى مباينة للاولى بما لها من الافراد الدفعية والتدريجية .

وعلى ضوء هذا البيان يظهر خروج مثل السجدة والقتل والكذب وما شاكلها من الطبائع السكلية التي يتعلق الامر بحصة منها ، والنهي بحصة اخرى منها عن محل الكلام في المسألة ، فان هذه الطبائع وان كانت واحدة بالنوع او الجنس ، إلا انها ليست مجعماً لمتملطي الامر والنهي معاً ، فان الامر تعلق بحصة منها - وهي السجود لله تعالى - والنهي تعلق بحصة اخرى منها - وهي السجود لغيره تعالى . وهاتان الحصتان متباينتان فلا تجتمعان في مورد واحد ، ولا تنطبق . احدهما على ما تنطبق عليه الاخرى ، وليس هنا شيء يكون مجعماً لمتملطي الامر والنهي ، ومحلاً لاجتماعهما فيه ضرورة ان طبعي السجود بما هو ليس مجعماً للامر والنهي ليكون داخلاً في محل البحث في هذه المسألة ، بل الامر كما عرفت تعلق بحصة ، والنهي تعلق بحصة مباينة لها ، فلا تجتمعان في مورد اصلاً .

وكذا الحال في القتل ، فان الامر تعلق بحصة خاصة منه - وهي قتل الكافر او غيره ممن وجب قتله - والنهي تعلق بحصة اخرى منه - وهي قتل المؤمن - ومن الواضح انها لاتتصادقان على شيء واحد ، ولا تجتمعان في محل فارد ، فاذن ليس هنا شيء واحد اجتمع فيه الامر والنهي ، بل الامر تعلق بحصة يمكن انطباقها على افرادها الكثيرة في الخارج العرضية والطولية ، والنهي تعلق بحصة اخرى كذلك . وكذا الحال في الكذب ونحوه .

ونتيجة ما ذكرناه هي ان الفرض من تقييد المجمع بكونه واحداً انما هو التميز عن مثل هذه الموارد التي لا يتوهم اجتماع الامر والنهي فيها في شيء واحد

لا التحرز عن مطلق الواحد النوعي او الجنسي كما عرفت .
وقد تحصل من ذلك امران :

الاول - انه اذا كان مصداق المأمور به غير مصداق المنهى عنه في الخارج ومبايناً له ، فهو خارج عن مفروض الكلام في المسألة ، ولا كلام ولا اشكال فيه ابداً .

الثاني - ان محل الكلام فيها ما اذا كان مصداق المأمور به والمنهى عنه واحداً ، وذلك الواحد يكون مجعاً لها سواء أكانت وحدته شخصية او صنفية او نوعية او جنسية ، لما مر من ان المراد من الواحد في مقابل المتعدد - وهو ما اذا كان مصداق المأمور به غير مصداق المنهى عنه خارجاً - لا في مقابل الكلي وسواء أكانت وحدته حقيقية ام انضمامية .

الجهة الثالثة (التي اهم الجهات في مسألتنا هذه) قد تقدم ان القول بالامتناع في المسألة يركز على سراية النهي من متعلقه الى ما ينطبق عليه المأمور به وعلى هذا فلا محالة تقع المعارضة بين دليلي الحكمين كالوجوب والحرمه - مثلاً - لما عرفت من ان مراد هذا القول اما الى القول باتحاد المجمع حقيقة او القول بسراية حكم احد المتلازمين الى الآخر . وعلى كلا التقديرين لا محالة يكون احد الدليلين كاذباً في مورد الاجتماع وذلك لاستحالة ان يكون المجمع عندئذ مصداقاً للمأمور به والمنهى عنه معاً ، فاذا اخذ بمدلول كل منهما في ذلك المورد يستلزم رفع اليد عن مدلول الآخر فيه مع بقاء موضوعه .

ومن هنا ذكرنا في بحث التعادل والترجيح ان التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين في مقام الانبات على وجه التناقض او التضاد بالذات والحقيقة ، او بالعرض والمجاز ، بمعنى ان كل واحد من الدليلين يدل على نفي مدلول الدليل الآخر بالمطابقة او بالالتزام ، فيكون مدلول الدليل الآخر منتفياً مع بقاء موضوعه بطله

لا بانتفاءه . وهذا هو الضابط الرئيسي لمسألة التعارض وواقعه الموضوعي . ومن المعلوم انه ينطبق في هذه المسألة على القول بالامتناع ، فان المجمع على هذا يكون واحداً ، كما هو المفروض . وعليه فلا محالة يدل كل من دليلي الامر والنهي على نفي مدلول الدليل الآخر مع بقاء موضوعه بحاله ، فاذن لا بد من الرجوع الى قواعد باب المعارضة ، فان كان التعارض بينهما بالاطلاق كما هو الغالب يسقطان معاً ، فيرجع الى الاصل في المسألة من اصل لفظي ان كان ، والا فالى اصل عملي . وان كان بالعموم يرجع الى اخبار الترجيح اذا كان التعارض بين الخبرين وإلا فالى قواعد اخر على تفصيل في محله . وان كان احدهما مطلقاً والآخر عاماً فيتقدم العام على المطلق ، لانه يصلح ان يكون بياناً له دون العكس ، وان كان احدهما لياً والآخر لفظياً ، فيتقدم الدليل اللفظي على الدليل اللبي ، كما هو واضح . وان كان كلاهما لياً فلا بد من الرجوع في المسألة الى الاصل من اصل لفظي او عملي .

والقول بالحواز يرتكز على عدم سראية النهي من متعلقه الى ما ينطبق عليه الأمور به ، لما سبق من ان مرد هذا القول الى تعدد المجمع حقيقة في مورد الاجتماع والتصادق . وعليه فلا محالة تقع المزاوجة بين اطلاقي الدليلين في مقام الامتثال والفعلية . وقد تقدم في بحث الضد بشكل واضح ان نقطة انبثاق التزاحم بين الحكيمين تنحصر في عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال فان صرف قدرته في امتثال هذا يمجز عن امتثال ذاك ، وان عكس فبالعكس فيكون انتفاء كل منهما عند اعمال المكلف قدرته في امتثال الآخر بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - لا بانتفاءه مع بقاء موضوعه على حاله ، وإلا لكان بينهما تعارض وتعاقد في مقام الجعل ، ولذا قلنا أنه لا تنافي بين الحكيمين المتزاحمين بحسب مقام الجعل اصلاً ، فكل منهما محمول لموضوعه على نحو القضية الحقيقية من دون أية مناقاة ومماندة بينهما في هذا المقام ابدأً ، والمناقاة بينهما انما طرأت في مقام الامتثال

من ناحية عدم قدرة المكلف على امتثال كليهما معاً .

ومن هنا قلنا انه لامنافاة بينهما ذاتاً وحقيقة ، والمنافاة انما هي بالعرض والمجاز ولاجل ذلك اختصت المزاخمة والمنافاة بينهما بالاضافة الى العاجز ، فلا مزاخمة بينهما بالاضافة الى القادر اصلاً ، وهذا بخلاف باب التعارض ، فانه تنافي الحكمين بحسب مقام الجعل مع قطع النظر عن وجود أي شيء في الخارج وعدمه فيه ، ولذا لا يختص التعارض بين الحكمين بالاضافة الى شخص دون آخر . وقد تقدم الكلام في تمام هذه النقاط في بحث الضد بصورة مفصلة فلا نعيد . هذا اذا لم تكن مندوحة للمكلف في مقام الامتثال . واما اذا كانت مندوحة له ، بان يتمكن من امتثال كلا التكليفين معاً ، غاية الامر احدهما بنفسه والاخر يبدله ، فهل يدخل ذلك في كبرى مسألة التزام ام لا وجهان :

فقد اختار شيخنا الاستاذ (قدس) الوجه الاول ، بدعوى - انه لافرق في تحقق المزاخمة بين حكيم - ان تكون هناك مندوحة للمكلف ام لم تكن . ومن هنا قال (قدس) ان اول مرجحات باب التزام هو ما اذا كان لاحد الحكمين المتزامين بدل دون الحكم الآخر ، فيتقدم ما ليس له بدل على ماله بدل في مقام المزاخمة ، وهذا انما يتحقق في احد موردين :

الاول - ما اذا زاحم بعض افراد الواجب التخيري الواجب التمييزي ، كما اذا وقعت المزاخمة بين صرف المال الموجود عنده في نفقة عياله وصرفه في اطعام ستين مسكيناً - مثلاً - بعد فرض انه لا يكفي الا لاحدهما فحسب ، وحيث ان الثاني بدلاً في عرضه - وهو صوم شهرين متتابعين - فيتقدم الاول عليه في صورة المزاخمة مطلقاً ولو كان ماله البديل اهم منه .

الثاني - ما اذا وقعت المزاخمة بين الامر بالوضوء او الفسل ، والامر بفسل الثوب او البدن للصلاة ، وبما ان للوضوء او الفسل بدلاً في طوله - وهو التيمم

فيتقدم الاول عليه ، فتنتقل الوظيفة الى التيمم .

اقول : اما المورد الاول فقد تقدم الكلام فيه بشكل واضح في بحث الضد عند التكلم عن مرجحات باب التزام ، وقلنا هناك انه خارج عن كبرى هذا الباب ، وذلك لما ذكرناه في بحث الواجب التخييري من ان الواجب هو الجامع بين الفعلين او الاعمال ، لا كل واحد منهما - مثلاً - الواجب في خصال الكفارة هو الواحد لا بعينه ، لا كل واحد منها خاصة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد ذكرنا ان مفساً التزام بين الحكمين انما هو عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما في مرحلة الامثال .

فالنتيجة على ضوءها هي انه لا التزام في امثال هذا المورد ، لفرض ان المكلف قادر على امتثال كلا الواجبين معاً ، ومعه لا مزاحمة بينهما ابدأ ، ضرورة انه كما يكون قادراً على امتثال الامر بالنفقة والاتيان بمتعلقه في الخارج ، كذلك يكون قادراً على امتثال الامر بالجامع بين الخصال والاتيان بمتعلقه فيه . فما هو واجب - وهو الجامع بينهما - لا يكون مزاحماً للامر بصرف هذا المال في النفقة ومالاً عنه ، وما هو مزاحم له ومانع عنه - وهو اطعام ستين مسكيناً - ليس بواجب ، فاذن لا يعقل التزام في هذه الموارد .

نعم التزام انما يكون في تطبيق هذا الجامع على خصوص هذا الفرد - وهو الاطعام ولكن التطبيق بما انه باختيار المكلف وارادته ، ولا يكون ملزماً في تطبيقه على هذا الفرد ، لا من قبل الشرع ، ولا من قبل العقل ، فله الخيار في التطبيق على هذا او ذاك ، ولكن حيث ان تطبيقه على خصوص هذا الفرد في المقام مزاحم لامثال الواجب الآخر ، ومستلزم لتركه ، فلا يجوز ، بحكم العقل بل هو ملزم بتطبيقه على غيره لثلا يزاحم الواجب ، كما هو واضح . ونعم الكلام في ذلك قد تقدم في بحث الضد فلاحظ .

واما المورد الثاني فقد تقدم الكلام فيه أيضاً بصورة واضحة في بحث الضد ، وقلنا هناك ان امثال هذا المورد داخلة في كبرى باب التعارض ، دون باب التزام فراجع ، ولا حاجة الى الاعداد .

ونتيجة ما ذكرناه هي ان مسألة الاجتماع على القول بالامتناع وسراية النهي من متعلقه الى ما ينطبق عليه المأمور به تدخل في كبرى باب التعارض ، وتكون من احدى صغرياتها ، فلا بد عندئذ من الرجوع الى قواعد ذلك الباب . وعلى القول بالجواز وعدم السراية تدخل في كبرى باب التزام ، اذا لم تكن المكلف مندوحة في البين ، بان لا يتمكن من الاتيان بالصلاة في خارج الارض المفصولة . واما اذا كانت له مندوحة ، بان كان متسكناً من الاتيان بها في الخارج ، فلا التزام ابداً .

الرابعة - هل ان مسألتنا هذه من المسائل الاصولية او من المسائل الفقهية ، او من المسائل الكلامية ، او من المبادئ التصديقية ؟ وجوه واقوال :
 قيل انها من المسائل الفقهية ، بدعوى ان البحث في هذه المسألة في الحقيقة عن عوارض فعل المكلف وهي صحة العبادة في المكان المفصوب وفسادها فيه . وهذا هو الضابط لكون المسألة فقهية لا غيرها .

ويرده ما تقدم من ان البحث فيها ليس عن صحة العبادة وفسادها ابتداء ، بل البحث فيها متمحض في سراية النهي من متعلقه الى ما ينطبق عليه المأمور به ونعدم سراية . ومن الواضح جدا ان البحث من هذه الناحية لا يرتبط بعوارض فعل المكلف ابداً . ولا يكون بحثاً عنها اصلاً ، بل الصحة التي هي من عوارض فعله ترتب على القول بعدم السراية ، ونتيجة لهذا القول ، وهذا ملاك كون هذه للمسألة مسألة اصولية ، لا غيرها . وذلك لما تقدم من ان الميزان في كون المسألة اصولية ترتب نتيجة فقهية عليها ، ولو باعتبار احد طرفيها من دون ضم

كبرى مسألة اصولية اخرى ، وكيف كان فعدم كون هذه المسألة من المسائل الفقهية من الواضحات الاولى .

الثاني - انها من المسائل الكلامية بتقريب ان البحث فيها عن استحالة اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وامكانه عقلا . ومن الظاهر ان البحث عن هذه الجهة اغنى الاستحالة والامكان يناسب المسائل الكلامية دون المسائل الاصولية ، ضرورة ان الاصولي لابد ان يبحث عما يترتب عليه اثر شرعي ، وليس المناسب له البحث عن امكان الاشياء واستحالتها .

وغير خفي ان البحث في هذه المسألة وان كان عقلياً ، ولا صلة له بعالم اللفظ ابداً ، الا انه مع ذلك ليس من المسائل الكلامية . والوجه فيه هو ان الضابط في كون المسألة كلامية هو ان يكون البحث فيها عن احوال المبدأ والمعاد ومسألتنا هذه وان كانت مسألة عقلية ، الا ان البحث فيها ليس بحثاً عن احوال المبدأ والمعاد في شيء ، بل البحث فيها - كما عرفت - انما هو عن سرية النهي من متعلقه الى ما ينطبق عليه المأمور به وعدم السرية . ومن المعلوم انه لا مساس لها على كلا القولين بالمقائيد الدينية والمباحث الكلامية .

وبكلمة اخرى ان المسائل الكلامية وان كانت مسائل عقلية ، الا انه ليس كل مسألة عقلية مسألة كلامية ، بل هي طائفة خاصة منها ، وهي ما يترتب على البحث عنها معرفة المبدأ والمعاد ، وبذلك تميز المسائل الكلامية عن غيرها ، فكل مسألة يترتب على البحث عنها هذا الغرض ، فهي من المسائل الكلامية ، والا فلا ، وحيث ان هذا الغرض لا يترتب على البحث عن مسألتنا هذه فلا تكون منها . نعم يمكن ارجاع البحث في هذه المسألة الى البحث عن احوال المبدأ والمعاد بتقريب ان يجعل البحث فيها عن قبح صدور الامر والنهي منه تعالى بالاضافة الى شيء واحد وعدم قبح ذلك منه تعالى ، وبهذه العناية وان كانت من المسائل

الكلامية ، الا ان البحث فيها ليس عن هذه الجهة في شيء ، بل قد عرفت ان البحث فيها عن السراية وعدمها بعد ما تعلق الامر بطبيعة ، والنهي بطبيعة اخرى واتفق انطباقهما على شيء ، فعندئذ يقع الكلام في سراية النهي من متعلقه الى ما تعلق به الامر وعدم سرايته . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى قد ذكرنا ان الضابط لكون المسألة اصولية او كلامية اوغيرها انما هو جهة البحث في تلك المسألة ، فان كانت الجهة مما يترتب عليه الغرض الاصولي تكون المسألة اصولية ، وان كانت مما يترتب عليه الغرض الكلامي تكون كلامية . . وهكذا ، كما هو واضح . وحيث انه يترتب على البحث عن هذه المسألة غرض اصولي ، فهي من المسائل الاصولية ، لا غيرها .

الثالث - انها من المبادي الاحكامية ، والمراد بها ما يكون البحث فيه عن حال الحكم ، كالبحث عن ان وجوب شيء هل يستلزم وجوب مقدمته ، او حرمة ضده ام لا ؟ والبحث في هذه المسألة في الحقيقة بحث عن حال الاحكام من حيث امكان اجتماع اثنين منها في شيء واحد وعدم امكانه . وعليه فتكون المسألة من المبادي الاحكامية ، كما هو الحال في بقية مباحث الاستلزامات العقلية . ويرده ان المبادي لا تخلو من ان تكون مبادي تصورية او مبادي تصديقية فلا ثالث لهما ، والمبادي التصورية عبارة عن تصور نفس الموضوع والمحمول بذاتها وذاتياتها ، والمبادي التصديقية هي التي تكون مبدأ للتصديق بالنتيجة ، فلانها عبارة عن الصغرى والكبرى المؤلفتين منهما القياس المنتج للعلم بالنتيجة . ومن تلك المبادي المسائل الاصولية بالاضافة الى المسائل الفقهية باعتبار انها تكون مبدأ للتصديق بثبوت تلك المسائل ، وتقع في كبرى القياس الواقع في طريق استنباطها ، وبهذا الاعتبار تكون المسائل الاصولية مبادي تصديقية لعم الفقه ، لوقوعها في كبرى قياساتها التي تستنتج منها المسائل الفقهية ، ولا نعقل المبادي

الاحكامية في مقابل المبادي التصورية والتصديقية . بداهة انه ان اريد من المبادي الاحكامية تصور نفى الاحكام كالوجوب والحرمة ونحوهما فهو من المبادي التصورية إذ لا نعني بها إلا تصور الموضوع والمحمول كما مر . وان اريد منها ما يوجب التصديق ثبوت حكم او نفيه - ومنه الحكم بسراية النهي الى متعلق الامر في محل الكلام - فهي من المبادي التصديقية لعلم الفقه ، كما هو الحال في سائر المسائل الاصولية .

الرابع - انها من المبادي التصديقية لعلم الاصول ، وليست من مسائله . وقد اختار هذا القول شيخنا الاستاذ (قدس) وافاد في وجه ذلك ما حاصله وهو ان هذه المسألة على كلا القولين لا تقع في طريق استنباط الحكم الكلي الشرعي بلا واسطة ضم كبرى اصولية . وقد تقدم ان الضابط لكون المسألة اصولية هو وقوعها في طريق الاستنباط بلا واسطة ، والمفروض ان هذه المسألة ليست كذلك ، فان فساد العبادة لا يترتب على القول بالامتناع فحسب ، بل لابد من ضم كبرى اصولية اليه وهي قواعد كبرى مسألة التعارض ، فان هذه المسألة على هذا القول تدخل في كبرى تلك المسألة ، وتكون من احدى صغرياتها . وعليه ففساد العبادة انما يترتب بعد اعمال قواعد التعارض وتطبيقها في المسألة لامطلقاً وهذا شأن كون المسألة من المبادي التصديقية دون المسائل الاصولية ، كما انها على القول بالجواز تدخل في كبرى مسألة التزام .

ويرد عليه ما ذكرناه غير مرة من انه يكفي في كون المسألة اصولية وقوعها في طريق الاستنباط وتعيين الوظيفة باحد طرفيها وان كانت لاتقع بطرفها الآخر ضرورة انه لو لم يكن ذلك كافياً في انصاف المسألة بكونها اصولية ، بل يعتبر فيه وقوعها في طريق الاستنباط بطرفها الآخر ايضاً للزم خروج عدة من المسائل الاصولية عن كونها اصولية . منها مسألة حجية خبر الواحد فانها لا تقع في طريق

الاستنباط على القول بعدم حجيته ولا يترتب عليها أي اثر شرعي على هذا القول ومنها حجية ظواهر الكتاب ، فانه على القول بعدمها لا يترتب عليها اي اثر شرعي ، وغيرهما من المسائل ، مع انه لا شبهة في كونها من المسائل الاصولية ، بل هي من أهمها .

نتيجة ذلك هي ان الملاك في كون المسألة اصولية وقوعها في طريق الاستنباط بنفسها ، ولو باعتبار احد طرفيها في مقابل ما ليس له هذا الشأن وهذه الخاصة ، كمسائل بقية العلوم ، والمفروض ان مسألتنا هذه كذلك ، فانه يترتب عليها اثر شرعي ، وهو صحة العبادة على القول بالجواز وتمدد الجمع وان لم يترتب اثر شرعي عليها على القول بالامتناع ، وهذا يكفي في كونها مسألة اصولية . وقد تبين لحد الآن ان هذه المسألة كما انها ليست مسألة فقهية ، كذلك ليست مسألة كلامية ، ولا من المبادي الاحكامية ، ولا من المبادي التصديقية .
الخامس - انها من المسائل الاصولية العقلية ، وهذا هو الصحيح .
فلنأيدعويا :

الاولى - انها مسألة عقلية ولا صلة لها بعالم اللفظ ابدا .
الثانية - انها مسألة اصولية تترتب عليها نتيجة فقهية بلا واسطة .
اما الدعوى الاولى فهي واضحة ، ضرورة ان الحاكم باستحالة اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وامكانه انما هو العقل ، فانه يدرك استحالة الاجتماع فيما اذا كان المجمع في مورد التصادق والاجتماع واحدا ، وجوازه فيما اذا كان المجمع فيه متعددا .

وبتعبير آخر ان القضايا العقلية على ضربين :

احدهما - القضايا المستقلة العقلية بمعنى ان في ترتب النتيجة على تلك القضايا لا نحتاج الى ضم مقدمة خارجية ، بل هي تتكفل لاثبات النتيجة بانفسها ، وهذا

معنى استقلالها وهي مباحث التحسين والتقبيح العقليين التي يبحث فيها عن حكم العقل بحسن شيء او قبحه في مقابل الاشاعة ، حيث انهم ينكرون تلك القضايا ويدعون ان العقل لا يدرك حسن الاشياء وقبحها اصلا .

وثانيهما - القضايا العقلية غير المستقلة بمعنى ان في ترتب النتيجة عليها نحتاج الى ضم مقدمة خارجية ، والا فلا ترتب عليها بانفسها اية نتيجة فقهية ، وهي كمباحث الاستلزامات العقلية ، كمبحث مقدمة الواجب ومبحث الضد ونحوهما ، فان الحاكم في هذه المسائل هو العقل لا غيره ، ضرورة انه يدرك وجود الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته وبين وجوبه وحرمة ضده . . وهكذا ، وليس المراد من عدم استقلال تلك القضايا ان العقل في ادراكه غير مستقل ، فانه لا معنى لعدم استقلاله في ادراكه ، بداهة انه لا يتوقف في ادراكه الملازمة بينهما او الاستحالة والامكان ، كما في مسألتنا هذه على اية مقدمة خارجية ، بل المراد من عدم استقلالها ما عرفت من انها تحتاج في رتب نتيجة فعلية عليها الى ضم مقدمة شرعية ، كما هو واضح .

واما الدعوى الثانية فلما ذكرناه غير مرة من ان المسألة اصولية ترتكز على ركيزتين :

الاولى - ان تقع في طريق استنباط الاحكام السككية الالهية ، وتكون الاستفادة من باب الاستنباط والتوسيط ، لا من باب الانطباق ، وبهذه الركيزة تمتاز المسائل الاصولية عن القواعد الفقهية ، فان الاستفادة الاحكام منها من باب التطبيق لا التوسيط . هذا مضافا الى ان الاحكام الاستفادة منها احكام شخصية لا كلية .

الثانية - ان يكون وقوعها في طريق الاستفادة بنفسها من دون حاجة الى ضم كبرى اصولية اخرى ، وبهذه الركيزة تمتاز عن مسائل بقية العلوم ، فانها

وان كانت دخيلة في استنباط الاحكام وواقعة في طريق استفادتها . الا انها لا بنفسها ، بل بضميمة مسألة اصولية .

وبعد ذلك نقول ان في مسألتنا هذه تتوفر كلتا هاتين الر كيزتين ، فانها تقع في طريق الاستنباط بنفسها من دون حاجة الى ضم كبرى اصولية اخرى لما عرفت من انه تترتب عليها صحة العبادة في مورد الاجتماع على القول بالجواز وتعدد المجمع بلا ضميمة مسألة اخرى ، وان لم يترتب عليها اثر شرعي على القول بالامتناع . ولسكنك عرفت ان ترتب الاثر الشرعي على احد طرفيها . يكفي في كونها مسألة اصولية .

الخامسة - قد سبق ان مسألتنا هذه من المسائل العقلية باعتبار ان الحاكم باستحالة اجتماع الامر والنهي او امكانه انما هو العقل ولا صلة لها بعالم اللفظ ابدا . ومن هنا يظهر ان النزاع في المسألة لا يختص بما اذا كان الايجاب والتحرير مدلولين لدليل لفظي من كتاب او سنة ، بل يعم الجميع اي سواء أكان مدلولين لدليل لفظي ام لم يكونا . وان كان عنوان المسألة يوم اختصاص النزاع بما اذا كانا مستفادين من اللفظ ، الا انه من ناحية الغلبة ، حيث ان الدليل عليهما في الغالب هو اللفظ دون غيره .

وعلى ضوء ذلك قد تبين انه لا معنى لان يقال ان القول بالامتناع في المسألة يرتكز على نظر العرف والقول بالجواز فيها يرتكز على نظر العقل . والوجه فيه هو ما ذكرناه غير مرة من ان نظر العرف انما يكون متبهماً في مقام تعيين مفاهيم الالفاظ سعة وضيقاً ، لا في مثل مسألتنا هذه حيث انه لا صلة لها بعالم اللفظ ابدا ، وليس البحث فيها عن تعيين مفهوم الامر ومفهوم النهي ، والبحث فيها انما هو عن سرية النهي من متعلقه الى ما تعلق به الامر وعدم سريته .

وقد تقدم انهما ترتكزان على وحدة المجمع في مورد التصادق والاجتماع .

وتمدده فيه ، فان كان واحدا بحسب الواقع والحقيقة فلا مناص من القول بالامتناع والسراية ، وان كان متعددا في الواقع ، فعندئذ لوقلنا بان الحكم الثابت لاحد المتلازمين يسرى الى الملازم الآخر ، فايضا لا مناص من القول بالامتناع ولكن هذا مجرد فرض لا واقع له اصلا . واما اذا قلنا بانه لا يسرى الى الملازم الآخر ، كما هو الصحيح ، فلا بد من الالتزام بالقول بالجواز وعدم السراية . ومن الطبيعي ان الملاك في السراية وعدمها هو وحدة المجمع وتمدده - انما هو بنظر العقل ضرورة ان اللفظ لا يدل على انه واحد في مورد الاجتماع والتصادق او متعدد فان ادراك ذلك انما هو بنظر العقل ، فان ادرك انه متعدد واقعا كان المتعين هو القول بالجواز ، فلا معنى لحكم العرف بالامتناع في هذا الفرض ، وان ادرك انه واحد واقعا لم يكن مناص من القول بالامتناع ، لاستحالة ان يكون شيئا واحدا مصداقا للامور به والمنهى عنه معاً ، فاذن لا يعقل الحكم بالجواز ، وكيف كان فلا اصل لهذا التفصيل اصلا .

وقد يوجه ذلك بان نظر العرف حيث كان يبتنى على المسامحة ، فيرون المجمع في مورد الاجتماع والتصادق واحدا ويحكمون بامتناع الاجتماع . واما نظر العقل حيث انه كان مبنياً على الدقة فيرى المجمع متعددا ، ولذا يحكم بالجواز بناء على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من احد المتلازمين الى الملازم الآخر . ويرده ما ذكرناه غير مرة من ان نظر العرف لا يكون حجة في موارد تطبيق المفاهيم على مصاديقها ، بداهة ان المجمع اذا كان متعددا في الواقع فلا اثر لنظر العرف بكونه واحدا اصلا ، ولا سيما نظره المسامحي ، فالعبرة انما هي بوحدة المجمع وتمدده بحسب الواقع والحقيقة عند العقل ، كما هو ظاهر .

وقد يوجه بتوجيه ثان وملخصه : هو دعوى ان العرف لا يفهم من قوله تعالى - مثلاً - اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل الا وجوب حصة منها

— وهي الحصة التي لا تكون في الارض المنصوبة — فلا تنطبق على الصلاة فيها .
وعليه فلا ينطبق الأمور به على المنهي عنه أصلاً ، وهذا معنى امتناع اجتماعها
في شيء واحد عرفاً .

وبتعبير آخر ان المتفاهم العربي من الأدلة الدالة على وجوب الصلاة اونحوها
بعد ملاحظة النهي عن التصرف في مال الغير هو وجوب حصة خاصة منها — وهي
الحصة التي لا تقع في مال الغير ، وعليه فالحصة الواقعة فيه ليست مصداقاً للصلاة
الأمور بها ، بل هي منهي عنها فحسب ، فاذن يستحيل اجتماع الامر والنهي في
شيء واحد . ومرد هذا الى تخصيص أدلة وجوب الصلاة — مثلاً — بغير موارد
النهي عن التصرف في ارض الغير ، وهذا معنى امتناع اجتماعها على شيء واحد
ولنأخذ بالمناقشة عليه اما اولاً فلانه لا صلة لهذا الفرض بمحل البحث ابداً
وذلك لان محل البحث في المسألة انما هو فيما اذا كان لكل من متعلق الامر
والنهي اطلاق يشمل مورد التصادق والاجتماع ، بان يكون المجمع فيه
مصدقا للأمور به من ناحية ، وللنهي عنه من ناحية اخرى ، غاية الامر اذا
فرض ان المجمع واحد بالذات والحقيقة ، فيقع التعارض بين دليلي الوجوب
والحرمة ، فسندئذ لابد من الرجوع الى قواعده واجراء احكامه ، واذا فرض انه
متعدد واقعاً وخارجاً ، فيقع التزام بينهما ، فلابد عندئذ من الرجوع الى
قواعده واجراء احكامه .

واما اذا فرض ان الامر من الاول تعلق بحصة خاصة من الصلاة وهي
الحصة التي لا تكون في الارض المنصوبة ، فلا موضوع وقتئذ للنزاع في المسألة
عن جواز الاجتماع وعدم جوازه ، وسراية النهي من متعلقه الى ما تعلق به الامر
وعدم سرايته أصلاً ، اذ على هذا لا يعقل توهم اجتماعها في مورد واحد ، لفرض
تقييد دليل الوجوب من الاول بغير موارد الحرمة . ومن الواضح جداً انه لو كان

المتفاهم العرفي من أدلة وجوب الصلاة او نحوها ذلك لم يكن مجال وموضوع لهذه المسألة اصلاً . كما لا يخفى .

واما ثانياً فلان اصل هذه الدعوى فاسدة ، وذلك لان المتفاهم العرفي من الامر المتعلق بطبيعة الصلاة ليس ذلك التقييد والتضييق ، ضرورة ان التقييد بحصة خاصة يحتاج الى دليل يدل عليه ، وحيث انه لا دليل عليه فلا يمكن الحكم بالتقييد .

ومن ناحية اخرى ان ما دل على حرية التصرف في ارض الغير لا يصلح ان يكون مقيداً له ، ضرورة ان نسبته اليه ليست كنسبة الخاص الى العام والمقيد الى المطلق ، ليكون المتفاهم العرفي منه ذلك التقييد ، بل المتفاهم عرفاً من كل منهما هو الاطلاق او العموم بنحو يكون مورد الاجتماع داخلاً فيهما معاً ، ولا يصلح شيء منهما لان يكون مقيداً للآخر فيه ، كما هو واضح . وعليه فلا محالة تقع المعارضة بينهما في ذلك المورد اذا كان المجمع فيه واحداً بالذات والحقيقة . واما اذا كان متعدد ذاتاً وحقيقة ، فعندئذ لو قلنا بسراية الحكم من احد المتلازمين الى الملازم الآخر ايضاً تقع المعارضة بينهما ، واما اذا لم نقل بها كما هو كذلك فتقع المزاوجة بينهما اذا لم تكن مندوحة في البين .

ومن هنا يكون مرد البحث في هذه المسألة الى البحث عن نقطتين :

الاولى - هل المجمع في مورد التضاد والاجتماع واحد بالذات والحقيقة

او انه متعدد كذلك ؟

الثانية - انه على تقدير كونه متعدد هل يسري الحكم من احدهما الى

الآخر ام لا ؟ وسيأتي البحث عن هاتين النقطتين فيما بعد ان شاء الله تعالى بصورة واضحة .

فالنتيجة هي انه لا اصل لهذا التفصيل ابداً .

السادسة - قد حققنا فيما تقدم ان القول بالامتناع يرتكز على احد امرين :
 الاول - ان يكون المجمع لمتعلق الامر والنهي في مورد الاجتماع واحدا
 الثاني - ان يلتزم بسراية الحكم من احد المتلازمين بحسب الوجود الى
 الملازم الآخر . والقول بالجواز يرتكز على امرين :

الأول - ان يكون المجمع لهما في مورد التصديق والاجتماع متعددا .
 الثاني - ان لا يسري الحكم من احد المتلازمين الى الملازم الآخر .
 وعلى ضوء هذا فيدخل في محل النزاع جميع انواع الايجاب والتحریم ماعدا
 الايجاب والتحریم التخيريين . فلنا دعويان :

الاولى - جريان النزاع في جميع انواعها ماعدا التخيريين منها ، سواء أكانا
 نفسيين ام غيريين ام تعيينيين ام عينيين ام كفائيين .
 الثانية - عدم جريانه في خصوص التخيريين منها .

اما الدعوى الاولى فلضرورة استحالة اجتماع اثنين منها في شيء واحد ،
 سواء اكانا من نوع واحد او من نوعين ، لوضوح انه اذا فرض كون المجمع
 واحدا ، فكما انه لا يمكن اجتماع الوجوب والتحریم النفسيين فيه - كما عرفت -
 فكذلك لا يمكن اجتماع الوجوب والتحریم الغيريين ، بداهة انه لا يعقل ان يكون
 شيء واحد واجبا غيرياً وحراما كذلك على القول بهما فان مرد الاول الى امر
 الشارع باتياناه مقدمة لواجب نفسي . ومرد الثاني الى نهي الشارع عن فعله مقدمة
 للاجتناب عن فعل حرام كذلك . ومن الواضح جدا انه لا يمكن اجتماعهما في
 شيء واحد ، ضرورة استحالة ان يكون شيء واحد مصداقا للمأمور به والمنهي
 عنه معاً ولو كانا غيريين :

وان شئت فقل ان اجتماع الوجوب والحرمة الغيريين كما انه مستحيل من ناحية
 المنهي مستحيل من ناحية المبدأ ايضا فان كون شيء مقدمة لواجب يقتضى

محبوبيته كما ان كونه مقدمة لحرام يقتضي ميفوضيته . ومن المعلوم انه لا يمكن تأثير كل منهما في مقتضاه ، كما انه لا يمكن تأثير المصلحة والمفسدة في تحريم شيء واحد ووجوبه معاً .

وكذا لا يمكن اجتماع الوجوب والنحریم الكفائيين لوضوح انه لا يمكن ان يكون في فعل واحد ما يقتضي وجوبه وما يقتضي تحريمه ويؤثر كل منهما في مقتضاه من دون فرق بين ان يكون المكلف بها آحاد المكلفين كما في التكاليف العينية او الطيعي الجامع للافراد كما في التكاليف الكفائية .

واما الدعوى الثانية فلمقدم امكان اجتماع الوجوب والحزمة التخيريين في شيء واحد ، ليقع التنافي بينهما . الوجه فيه هو ان الحزمة التخيرية تمتاز عن الوجوب التخيري في نقطة واحدة ، وتلك النقطة تمتع عن اجتماعهما في شيء واحد ، وهي : ان مرد الحزمة التخيرية الى حرمة الجمع بين فعلين باعتبار قيام مفسدة ملزمة بالمجموع . لا بالجامع بينهما . وإلا لكان كل من الفعلين محرماً تميئناً لفرض ان النهي المتعلق بالجامع ينحل بانحلال افراده ، فيثبت لكل فرد منه نهى مستقل . وفي المقام اذا فرض ان المفسدة قائمة بالطيعي الجامع فلا محالة تسري الى افراده وتثبت لكل فرد منها . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد تقدم ان المنغاثم العرفي من الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في طرف النهي هو الانحلال وتعلق النهي بكل فرد من افراد متعلقه العرضية والطولية .

فالنتيجة على ضوءهما هي ان النهي لو تعلق بالجامع بينهما لا بالمجموع لكان كل منهما حراماً تميئناً لا تخييراً . كما هو ظاهر ، فاذا مرجع النهي التخيري الى النهي عن الجمع بين الفعلين . ومرد الوجوب التخيري الى ايجاب الجامع بين شيئين او اشياء لا الى ايجاب كل منهما بخصوصه كما تقدم بيان ذلك في بحث الواجب التخيري بشكل واضح .

وبعد ذلك نقول : انه لاتنافي بين ايجاب الجامع بين شيئين ، وحرمة الجمع بينهما لا بحسب المبدأ ولا بحسب المنتهى . اما بحسب المبدأ فلانه لامانع من قيام مصلحة ملزمة بالجامع بينهما وقيام مفسدة ملزمة بالمجموع منهما ، ضرورة ان المانع انما هو قيام كليهما في شيء واحد ، لا قيام احدهما بشيء والاخرى بشيء آخر وهذا واضح . واما بحسب المنتهى فلغرض ان المكلف قادر على امثال كلا التكليفين معاً ، لانه اذا اتى باحدهما وترك الآخر فامثل كليهما . وعليه فلا تنافي بينهما اصلاً ، أى لا في المبدأ ولا في المنتهى . هذا بناء على ما حققناه في بحث الواجب التخيري من ان الواجب هو الجامع بين فعلين او افعال .

واما بناء على ان يكون الواجب هو كل واحد منهما بخصوصه ، غاية الامر عند الاتيان باحدهما يسقط الآخر فايضاً لاتنافي بينهما - اعني بين الواجب التخيري كذلك والحرام التخيري اما بحسب المنتهى فواضح . واما بحسب المبدأ فلانه لا منافاة بين قيام مصلحة في كل واحد منهما خاصة بحيث مع استيفاء تلك المصلحة في ضمن الاتيان باحدهما لا يمكن استيفاء الاخرى في ضمن الاتيان بالآخر وقيام مفسدة بالجمع بينهما في الخارج كما هو ظاهر .

ونتيجة ما ذكرناه هي ان ملاك النزاع في المسألة يعم جميع انواع الايجاب والتحرير ماعدا الايجاب والتحرير التخيريين .

السابعة - قد يتوهم انه لا بد من اعتبار قيد المندوحة في محل النزاع في هذه المسألة ، ضرورة انه بدونها يلزم التكليف بالمحال . بيان ذلك هو انه لا اشكال في اعتبار القدرة في متعلق التكليف واستحالة توجيهه نحو العاجز ، غاية الامر ان اعتبارها على وجهه نظرنا انما هو من ناحية حكم العقل في ظرف الامتثال فحسب لا مطلقاً وان المكلف في هذا الظرف لا بد ان يكون قادراً ، ولا يحكم باعتبار قدرته مطلقاً حتى في ظرف الجمل ، كما انه لا يحكم باعتبار القدرة في متعلقه بان

يكون المتعلق حصة خاصة منه وهي الحصة المقدورة . وعلى وجهه نظر شيخنا الاستاذ (قدس) انما هو من ناحية اقتضاء نفس التكليف ذلك . ومن هنا يكون متعلقه على وجهه نظره خصوص الحصة المقدورة ، دون الاعم منها ومن غير المقدورة ، كما تقدم تفصيل ذلك في بحث الضد بشكل واضح .

وعلى كلا هذين المسلكين فان كان المكلف قادرا على ايجاد متعلق التكليف في ضمن فرد ما خارجا ، كما اذا فرض انه قادر على الاتيان بالصلاة في خارج الارض المغصوبة ، فعندئذ لا مانع من توجيه التكليف بالصلاة اليه ، ولا يكون هذا من التكليف بالمحال . واما اذا فرض انه غير قادر على الاتيان بالصلاة - مثلاً - لا في خارج الدار المغصوبة ، لعدم المندوحة له ولا فيها ، لان المنوع الشرعي كالممتنع العقلي ، فاذن لا يمكن توجيه التكليف بالصلاة اليه ، لانه من التكليف بالمحال . وعليه فلا معنى للنزاع في المسألة عن جواز اجتماع الامر والنهي وعدم جوازه ، ضرورة ان الامر على هذا الفرض غير معقول ، ليقع النزاع في ذلك .

ولكن هذا التوهم خاطئ جداً وغير مطابق للواقع قطعاً . والوجه في ذلك ما تقدم من ان النزاع في المسألة انما هو في سرياه النهي من متعلقه إلى ما يتعلق به الامر وبالعكس ، وعدم سرياته . وقد سبق ان القول بالامتناع يرتكز على احد امرين :

الاول - كون المجمع في مورد التصديق والاجتماع واحداً .

الثاني - الالتزام بسرياه الحكم من احد المتلازمين الى الملازم الآخر .

كما ان القول بالجواز يرتكز على امرين هما : تعدد المجمع ، وعدم سرياه الحكم من احدهما الى الآخر ، كما هو الصحيح . ومن الواضح جداً انه لا دخل لوجود المندوحة في ذلك ابداً .

وبكلمة اخرى ان اعتبار وجود المندوحة في مقام الامتناع اجنبي عما هو

محل النزاع في المسألة ، فإن محل النزاع فيها - كما عرفت - في السراية وعدمها ، وهما لا يبتنيان على وجود المندوحة ابداً ، بل يبتنيان على امر آخر كما مر هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد ذكرنا انه يترتب على القول بالامتناع والسراية وقوع التعارض بين دليلي الوجوب والحزمة في مورد الاجتماع والتكاذب بينهما فيه بحسب مرحلة الجعل بحيث لا يمكن ان يكون كل منهما مجموعاً على نحو يشمل مورد الاجتماع ، فان ثبوت كل منهما في مرحلة الجعل يستلزم كذب الآخر في تلك المرحلة وعدم ثبوته فيها . وهذا معنى التعارض بينهما ، فاذن لا بد من الرجوع الى مرجحات باب الأمراض لتشخيص الكاذب عن الصادق . وقد تقدم بيان ذلك بشكل واضح . وعلى القول بالجواز وعدم السراية وقوع التزام بينهما فيما اذا لم تكن مندوحة في البين ، لما عرفت من انه اذا كانت مندوحة فلا التزام اصلاً ، لفرض تمكن المكلف عندئذ من امتثال كليهما معاً ومعه لا مزاحمة بينهما نعم اذا لم تكن مندوحة فلا محالة تقع المزاحمة بينهما ، لعدم تمكن المكلف وقتئذ من امتثال كليهما معاً ، فاذن لا بد من الرجوع الى مرجحات باب المزاحمة .

ونتيجة ما ذكرناه هي انه على القول بالامتناع يترتب وقوع المعارضة بين دليلي الوجوب والحزمة في مورد الاجتماع ، سواء اكانت هناك مندوحة ام لم تكن فلا اثر لوجود المندوحة وعدم وجودها بالاضافة الى هذا القول اصلاً . وعلى القول بالجواز يترتب وقوع المزاحمة بينهما ، اذا لم تكن مندوحة في البين لا مطلقاً ، كما عرفت .

وقد تحصل من ذلك انه اذا كانت مندوحة للمكلف في مقام الامتثال وجب عليه امتثال كلا التكليفين معاً ، لفرض ان كليهما فعلى في حقه عندئذ بلا أية مزاحمة ، واما اذا لم تكن مندوحة فتقع المزاحمة بينهما ، وعندئذ لا يمكن توجيه كلا التكليفين معاً اليه ، لانه من التكليف بالجمال ، فلا بد اذن من الرجوع الى

قواعد باب المزاومة ، فيقدم احدهما على الآخر لمرجح ان كان ، وإلا فهو مخير بين ان يصرف قدرته في امتثال هذا وان يصرف قدرته في امتثال ذاك ، فعدم المندوحة في البين يوجب وقوع التزاحم بين التكليفين على القول بالجواز في المسألة لانه يوجب عدم صحة النزاع فيها ، كما هو ظاهر .

الثامنة - قد يتخيل ان النزاع في المسألة في الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلق الاحكام بالطبايع دون الافراد ، بتقريب انه على القول بتعلق الاحكام بالافراد والمصاديق لامناس من الالتزام بالقول بالامتناع ، ضرورة انه لا يعقل ان يكون المجمع وهو الفرد الواحد الخارجى مصداقاً للعامة وبه والمنهى عنه معاً ولم يقل احد بجواز ذلك حتى القائل بجواز الاجتماع ، وذلك لانه انما يقول به بدعوى ان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون لامطلقاً ، فاذن لا يعقل النزاع في المسألة على هذا القول ، وهذا بخلاف ما اذا كان متعلق الامر والنواهي هو الطبايع الكلية ، فانه يبقى حينئذ مجال للبحث ، فان الامر اذا تعلق بطبيعة ، والنهي تعلق بطبيعة اخرى ولكن اتفق الطبايعهما في الخارج على شيء ، فعندئذ يقع النزاع في سرية كل من الامر والنهي من متعلقه الى متعلق الآخر وعدم سريته . وقد تقدم ان مرد ذلك الى ان تعدد متعلق الامر والنهي هل يوجب تعدد المجمع في مورد الاجتماع والتصادق او لا يوجب ، فالقائل بالامتناع يدعى الثاني وان تعدده لا يوجب تعدد المعنون في الخارج ، والقائل بالجواز يدعى الاول وان تعدده يوجب تعدد المعنون فيه .

ولنأخذ بالمناقشة فيه وهي ان هذا الخيال يرتكز على نقطة واحدة ، وهي ان معنى تعلق الامر بالافراد هو تعلقه بها بما لها من المشخصات الخارجية واللوازم المفردة للطبيعة بحيث تكون تلك اللوازم داخلة في متعلق الامر ، لانهما ملازمة له . وعليه فالمغيب حيث انه من مقولة الاين مشخص للصلاة في المسكان

المغضوب ومفرد لها ، وقد عرفت ان الشخص والمفرد مقوم لها وداخل في حيز امرها ، فاذن يلزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي في الخارج - وهو الصلاة المتشخصة بالنصب ومن البديهي انه يستحيل ان يتعلق الامر والنهي بشيء واحد في آن واحد وان يكون ذلك الشيء الواحد محبوبا ومبغوضاً معاً حتى عند من يجوز التكليف بالمحال كالاشعري فضلاً عن غيره ، لان نفس هذا التكليف محال ، لا انه من التكليف بالمحال . وعليه فلا يعقل النزاع ، وهذا بخلاف ما اذا تعلق الامر بالطبيعة ، فان النصب خارجا وان كان مشخصاً لها ، إلا انه غير داخل في المطلوب وخارج عما تعلق به الامر . وعليه فالنزاع في جواز اجتماع الامر والنهي وامتناعه في المسألة عندئذ امر معقول ، فانه يرجع الى النزاع في انه هل يسرى الحكم من احد المتلازمين الى الملازم الآخر لا ، فعلى الاول لامتناع من القول بالامتناع ، وعلى الثاني من القول بالجواز .

ولكن قد ذكرنا في بحث تعلق الاوامر بالطبايع دون الافراد ان تلك النقطة خاطئة جدا وليس لها واقع موضوعي ابداً ، وذلك لما حققناه هناك وملخصه : هو ان تشخص كل وجود بنفس ذاته وهويته الشخصية لا بوجود آخر ، بداهة ان كل وجود يباين وجوداً آخر وكل فعلية تأبى عن فعلية اخرى ويستحيل اتحاد احدهما مع الاخرى ، واما الاعراض الملازمة لهذا الوجود فلا يعقل ان تكون مشخصة له ، ضرورة ان تلك الاعراض واللوازم افراد لطبايع شتى لكل منها وجود وماهية ، فيستحيل ان تكون من مشخصاته واطلاق الشخص عليها مبنى على ضرب من المسامحة .

وعلى الجملة فشكل وجود جوهرى في الخارج ملازم لوجودات عديدة فيه وتلك الوجودات من اعراضه ككيفية وايته ووضعه ونحو ذلك . ومن المعلوم ان تلك الاعراض وجودات اخرى في مقابل ذلك الوجود الجوهري

ومبانية له هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان كل وجود متشخص بنفسه فلا يحتاج في تشخصه الى شيء آخر .

ومن هنا قالوا ان تشخص الماهية بالوجود ، واما تشخص الوجود فهو بنفس ذاته لا بشيء آخر ، والا لدار او ذهب الامر الى مالا فهاية له ، كما هو واضح ، وهذا معنى قولهم الشيء مالم يوجد لم يتشخص .

فالنتيجه على ضوءهما هي انه لا يعقل ان تكون تلك الوجودات من مشخصات ذلك الوجود الجوهرى لما عرفت من ان تشخص كل منها في نفسه ، بل هي وجودات في قبالة وملازمة له في الخارج .

وعلى هدى هذا البيان يظهر انه لا فرق بين تعلق الامر بالطبيعة وتعلقه بالفرد اصلا ، وذلك لأن وجودات تلك الاعراض - كما انه على القول بتعلق الامر بالطبيعة - خارجة عن متعلقه وغير داخله فيه ، غاية الامرائها ملازمة لوجود الطبيعة في الخارج ، كذلك على القول بتعلقه بالفرد ، لما مر من ان تشخص الفرد بوجوده لا بوجودات تلك الاعراض الملازمة له خارجا ، فانها وجودات في قبالة وجود ذلك الفرد ومبانية له ، غاية الامرائها ملازمة له في الخارج . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان الامر على الفرض تعلق بالفرد فحسب ، لانه وبما هو ملازم له في الوجود الخارجى ، كما هو واضح الا على القول بسراية الحكم من احده المتلازمين الى الملازم الآخر ، ولكنه مجرد فرض لا واقع له .

وعلى ذلك يترتب ان تلك الاعراض واللوازم خارجة عن متعلق الامر وغير داخله فيه ، فاذن لا فرق بين القول بتعلق الاوامر بالطبايع وتعلقها بالافراد من هذه الناحية ابدا . وقد تبين لحد الآن انه لا وقع لهذا التفصيل اصلا ، ولا يرجع الى معنى محصل .

وقد يتخيل في المقام ان القول بالامتناع يرتكز على القول بتعلق الاوامر

والنواهي بالافراد . والقول بالجواز يرتكز على القول بتعلقها بالطبايع بدعوى ان متعلق الامر والنهي اذا كان هو الطبيعة فكل من متعلق الامر والنهي يغير الآخر في مرحلة تعلق الحكم به ، فلم يجتمع الامر والنهي في واحد ، وانما الاجتماع في مرحلة اخرى غير مرحلة تعلق الامر والنهي بشيء . واما على القول الآخر (وهو القول بتعلق الاوامر والنواهي بالافراد) فبما ان متعلقها هو الفرد فلا يمكن اجتماعها على فرد واحد وتعلقها به .

فالنتيجه هي انه لا بد من الالتزام بهذا التفصيل .

ولكن هذا الخيال فاسد جدا وغير مطابق للواقع قطعاً . والوجه في ذلك هو ان هذا التفصيل بظاهره لا يرجع الى معنى محصل اصلاً ، اذ لا فرق بين تعلق الاوامر والنواهي بالطبايع وتعلقها بالافراد من هذه الناحية ابداً ، ضرورة ان تعلقها بالطبايع لا يقتضي تعدد المجمع في مورد الاجتماع كذلك ، كما ان تعلقها بالافراد لا يقتضي وحدة المجمع فيه ، فان وحدة المجمع في مورد الاجتماع ترتكز على كون التركيب بين متعلق الامر والنهي تركيباً حقيقياً ، واما اذا لم يكن التركيب بينهما حقيقياً . كما اذا تعلق الامر بمقولة والنهي بمقولة اخرى فلا مناص من الالتزام بتعددده فيه . ومن الواضح جدا انه لا يفرق في ذلك بين تعلق الامر بطبيعي هذه المقولة او بافرادها ، وكذا الحال في النهي ، ضرورة انه كما لا يمكن التركيب بين هذه المقولة وتلك واندراجها تحت مقولة ثالثة كذلك لا يمكن التركيب بين فرد من هذه المقولة وفرد من تلك وكونها موجودين بوجود واحد ، فاذن لا فرق بين تعلق الاحكام بالطبيعة وتعلقها بالافراد من هذه الناحية أصلاً .

ونتيجه ما ذكرناه هي ان ملاك وحدة المجمع في مورد الاجتماع او تعدده فيه امر آخر ، ولا صلة له بتعلق الامر والنهي بالطبيعة او بالفرد .

على انك عرفت سابقاً ان النواهي جميعاً متمثلة بالافراد بحسب الواقع والحقيقة دون الطبايع بما هي ، لما ذكرناه من ان النهي المتعلق بطبيعة ينحل بانحلال افراد تلك ، فيثبت لكل فرد منه نهى مستقل مغاير للنهي الثابت لفرد آخر . . وهكذا .

ولو تنزلنا عن ذلك وسألنا ان سلاك تعدد المجمع هو انطباق عنوانين متغايرين عليه بتخيل ان تعدد العنوان يوجب تعدد المنعوت ، ولكن من الواضح جدا انه لا فرق في ذلك بين ان يكون العنوانان كليين او جزئيين ، ضرورة ان انطباق طبيعتين كليتين اذا اقتضى تعدد المجمع في الخارج كذلك اقتضى تعدده فيه انطباق حصتين جزئيتين ، لما ذكرناه من ان الفرد حصّة من الطبيعة ، وتلك الحصّة بالنظر العقلي تنحل الى ماهية وتقيّد بقيّد خاص ، وهذا التقيّد يوجب صيرورتها حصّة في مقابل سائر الحصص ، مثلاً الحصّة المتقرّرة في ذات زيد تمتاز عن الحصّة المتقرّرة في ذاته عمرو ، والموجود بكل من الوجوديين غير الموجود بالوجود الآخر ضرورة ، وإلا لم يكن بينهما امتياز ، وهو باطل بالبدهة وعلى ذلك فانطباق الطبيعتين المتغايرتين على شيء لو كان مقتضياً لتعدده في الخارج لكان انطباق الحصتين المتغايرتين عليه واجتماعهما فيه ايضاً مقتضياً له لا محالة ، فما توهم من ان الاول مقتض له دون الثاني باطل جزماً .

وعلى الجملة فلو كان صدق الطبيعتين الكليتين كالصلاة والنصب - مثلاً - على شيء مجدياً في رفع محذور استحالة اجتماع الوجوب والحرمة وموجباً لتعدده لكان صدق الطبيعتين الجزئيتين عليه مجدياً في ذلك وموجباً لتعدده ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية ابداً ، ضرورة ان الصلاة في الدار المنصوبة اذا كانت متحدة مع النصب خارجاً غلاماً من القول بالامتناع ، من دون فرق بين تطلق الامر بالطبيعة وتعلقه بالفرد . غاية الامر على الاول يكون الفرد معصداً للمأمور به ،

وعلى الثاني يكون بنفسه مأموراً به ، وهذا لا تعلق له بما نحن بصدد اثباته ،
واذا فرض انها غير متحدة معه في الخارج بان يكون التركيب بينهما انضمامياً
لا اتحادياً فلا مناص من القول بالجواز ، من دون فرق في ذلك بين القول بتعلق
الاورام بالطبائع وتعلقها بالافراد .

فالنتيجه ان هذا التفصيل بالتحليل العلمي لا يرجع الى معنى محصل اصلا .
الا ان يوجه ذلك الى معنى معقول ، وهو ما اشرنا اليه سابقاً من ان وجود كل
فرد يمتاز في الخارج عن وجود فرد آخر وبيانه ، ولهذا الوجود فيه لوازم
ولتلك اللوازم وجودات بافئسها في قبال وجود ذلك الفرد ، ويمبر عنها مسامحة
بالمشخصات ، وهي عبارة عن الاعراض الطارئة على هذا الوجود الجوهرى ، ككفه
وكيفه وايه وما شاكل ذلك .

وعلى هذا فان قلنا بتعلق الاحكام بالطبائع فتلك الاعراض الملازمة لوجود
الفرد خارجة عن حيز الامر ، فاذن لا مافع من تعلق النهي بها ، لفرض ان الامر
تعلق بشيء والنهي تعلق بشيء آخر ، غاية الامر انه ملازم لوجود المأمور به في
الخارج ، فلا يلزم محذور اجتماع الامر والنهي في شيء واحد . وعليه فلا مناص
من القول بالجواز . وان قلنا بتعلقها بالافراد فتكون تلك الاعراض الملازمة لها
في الخارج داخلة في متعلق الامر ، بمعنى ان الامر لم يتعلق بها فحسب ، بل تعلق
بها مع لوازمها واعراضها . وعليه فاذا فرض تعلق النهي بتلك الاعراض ، فيلزم
اجتماع الامر والنهي في شيء واحد - مثلاً - الصلاة في الدار المنصوبة ملازمة
للفص في مال الغير ، فمندئذ ان قلنا بكون متعلق الامر هو طبيعى
الصلاة فلا يسري الامر منه الى الفص الملازم لوجود ذلك الطبيعى في الخارج
لفرض ان الامر متعلق بالطبيعة فحسب . وعليه فلا يلزم اجتماع الامر والنهي
في شيء واحد . وان قلنا بكون متعلقه هو الفرد دون الطبيعى فحيث انه لم يتعلق

به فحسب على الفرض ، بل تعلق به وبلوازمه فلا محالة يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد ، وهو محال .

ولكن قد عرفت فساد ذلك وملخصه : هو انه لا فرق في ذلك بين تعلق الاوامر بالطبايع وتعلقها بالافراد اصلا ، فكما انه على تقدير تعلقها بالطبايع تلك الاعراض واللوازم خارجة عن متعلقها ، فكذلك على تقدير تعلقها بالافراد ، لما عرفت من ان ملك الوجودات ليست من مشخصاتها ، ضرورة ان تشخص كل وجود بنفسه ، بل هي من عوارضها التي تعرض عليها في الخارج وملازمة لوجوداتها فيه . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الاوامر متعلقة بنفس الافراد على القول به ، لا بها وبلوازمها الخارجية ، ضرورة ان القائلين بتعلقها بالافراد لا يقولون بذلك ، كما هو المفروض . وعليه فلا مجال . لدعوى انه على القول بتعلق الامر بالافراد هو انه متعلق بها وباعراضها مما فيلزم عندئذ اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وهو محال ، فاذا بقي دعوى ان النهي المتعلق بهذا الفرد من الغصب يسري الى لازمه - وهو الصلاة في مفروض الكلام - باعتبار انها لازمة لوجود الغصب في الخارج .

ولكن هذه الدعوى فاسدة ، وذلك لعدم الدليل على سراية الحكم المتعلق بالملزوم الى لازمه ، كما انه لا دليل على سراية الحكم من احد المتلازمين الى الملازم الآخر ، ضرورة ان المستفاد من الدليل هو ثبوت الحكم للملزم فحسب ، واما ثبوته للزومه فهو يحتاج الى دليل آخر ، ومجرد كون شيء لازما لشيء آخر لا يكون دليلا على وجوب اتحادهما في الحكم ، لوضوح ان غاية ما يقتضي ذلك هو عدم امكان اختلافهما فيه .

وعلى الجملة فهذا التفصيل يبتني على احد امرين :

الأول - دعوى ان تلك الاعراض من مشخصات الافراد ومقوماتها وعليه

فلا محالة الامر المتعلق بالافراد متعلق بها ايضاً .

الثاني - دعوى سراية النهي المتعلق بالافراد الى ما ينطبق عليه المأمور به .

ولكن قد عرفت ان كلتا الدعويين خاطئة وغير مطابقة للواقع فاذن

لا مجال لهذا التفصيل اصلاً .

وقد يتوهم ان النزاع في المسألة يبتني على النزاع في مسألة اصالة الوجود ،

او الماهية ، فان قلنا في تلك المسألة باصالة الوجود فلا مناص في هذه المسألة من

القول بالامتناع . وان قلنا في تلك المسألة باصالة الماهية فلا مانع من الالتزام

بالقول بالجواز . بيان ذلك هو ان القائل باصالة الوجود يدعي ان مافي الخارج

هو الوجود ، والماهية منتزعة من حدوده ، وليس لها ما بآزاء فيه اصلاً . والقائل

باصالة الماهية يدعي ان مافي الخارج هو الماهية ، والوجود منتزع من

الماهية إلى الموجد ، وليس له ما بآزاء .

وبعد ذلك نقول انه بناء على اصالة الوجود في تلك المسألة ، وان الصادر

من الموجد هو الوجود لا غيره ، فلا محالة يكون هو متعلق الامر والنهي دون

الماهية ، لفرض انه لا عين ولا اثر لها في الخارج . وعليه فيما ان الوجود في مورد

الاجتماع واحد فلا يعقل تعلق الامر والنهي به ، ضرورة استحالة ان يكون

شيء واحد مأموراً به ومنهياً عنه ممأً ومحبواً ومبغوضاً في آن واحد ، فاذن

لا مناص من القول بالامتناع .

واما بناء على اصالة الماهية فلا محالة يكون متعلق الامر والنهي هو الماهية

لفرض انه على هذا لا عين ولا اثر للوجود . وعليه فيما ان الماهية المتعلقة للامر

كالصلاة - مثلاً - في مورد الاجتماع غير الماهية المتعلقة للنهي كالغصب فلا مانع

من القول بالجواز . واجتماع الامر والنهي ، وذلك لأن الماهيات متباينات بالذات

والحقيقة ، فلا يمكن اتحاد ماهية مع ماهية اخرى ، ولا يمكن اندراج ماهيتين

متباينتين تحت ماهية واحدة ، فاذن في الحقيقة لا اجتماع للامر والنهي في شيء واحد .

ولكن هذا التوهم خاطيء جدا ، والوجه في ذلك هو انه على القول باصالة الوجود وان كانت حقيقة الوجود واحدة ، الا ان لها مراتب عديدة وتفاوتت تلك المراتب بالشدة والضعف ، وكل مرتبة منها تباين مرتبة اخرى . ومن ناحية اخرى ان لكل مرتبة منها عرض عريض وافراد كثيرة . ومن ناحية ثالثة ان لكل وجود ماهية واحدة وحد فارد ، ويستحيل ان يكون لوجود واحد ماهيتان وحدان . نعم وان امكن ان يكون لوجود واحد عنوانان او عناوين متعددة ، إلا انه لا يمكن ان يكون له ماهيتان وحدان ، ضرورة ان لكل ماهية وجودا واحدا ولا يعقل ان يكون للماهيتين وجودا ، وهذا واضح . فالنتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث هي ان للمجمع في مورد الاجتماع والتصادق اذا كان وجودا واحدا فلا محالة يكون له ماهية واحدة . وعليه فلا فرق بين القول باصالة الوجود والقول باصالة الماهية فكما انه على الاول يستحيل اجتماع الامر والنهي ، فكذلك على الثاني ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية ابدا . والصحيح هو عدم الفرق في محل النزاع بين القول بتعلق الإوامر بالافراد وتعلقها بالطبائع اصلا .

نتائج ما ذكرناه عدة نقاط :

الاولى - ان محل النزاع في مسائلنا هذه انما هو في سريّة النهي من متعلقه الى ما تعلق به الامر وبالعكس وعدم سريته ، لا ما يورث عنوان المسألة في كلمات الاصحاب قديماً وحديثاً من كون النزاع فيها كبروياً ، لما عرفت من عدم تعقل كون النزاع فيها كذلك .

الثانية - انه قد تقدم ان القول بالامتناع يبتني على احد امرين : (الاول) ان

يكون المجمع في مورد الاجتماع واحدا ، فاذا كان واحدا وجودا وماهية لا مناص من القول بالامتناع . (الثاني) - انه على تقدير كون المجمع متعددا ان يلتزم بسراية الحكم من احد المتلازمين الى الملازم الآخر ، وعند منع احدهما ينتفي القول بالامتناع . والقول بالجواز يرتكز على امرين : (الاول) - انه ان لا يكون المجمع واحدا وإلا فلا مجال له . (الثاني) - انه على تقدير كونه متعددا لا نقول بسراية الحكم من احد المتلازمين الى الملازم الآخر ، وعند انتفاء احد الامرين ينتفي القول بالجواز .

الثالثة - ان المسألة على القول بالامتناع تدخل في كبرى باب التعارض فتقع المعارضة بين دليلي الوجوب والحرمة ، فاذن لابد من الرجوع الى قواعد بابها واجراء احكامه ، كما تقدم ، وعلى القول بالجواز تدخل في كبرى باب التزام ، فتقع المزاخمة بينها اذا لم تكن مندوحة في البين ، فاذن لابد من الرجوع الى قواعد باب المزاخمة واجراء احكامه .

الرابعة - ان نقطة الامتياز بين هذه المسألة والمسألة الآتية - وهي مسألة النهي في العبادات - هي ان البحث في مسألتنا هذه بحث عن تنقيح الصغرى لتلك المسألة باعتبار انها على القول بالامتناع تدخل في كبرى تلك المسألة وتكون من احدى صغرياتها .

الخامسة - ان المراد من الواحد في محل الكلام في مقابل المتعدد ، بان لا يكون ما تعلق به الامر غير ما تعلق به النهي ، لا في مقابل الكلي .

السادسة - قد تقدم ان مسألتنا هذه من المسائل الاصولية العقلية ، لتوفر شروط المسألة الاصولية فيها ، وليست من المسائل الكلامية او الفقهية او من المبادي الاحكامية او التصديقية كما مر .

السابعة - ان النزاع في المسألة في جواز الاجتماع او امتناعه لا يبتني على وجود المندوحة في البين ، لما عرفت من ان كلا من القول بالجواز والامتناع

يرتكز على ركيزة اجنبية عن وجود المندوحة وعدم وجودها بالسكلية - وهي وحدة المجمع وتمدده - فان المجمع في مورد الاجتماع والتصادق اذا فرض انه واحد حقيقة فلا مناص من القول بالامتناع كانت هناك مندوحة ام لم تكن ، واذا فرض انه متعدد كذلك فلا مناص من القول بالجواز ، بناء على ماهو الصحيح من عدم سراية الحكم من الملزوم وهو متعلق النهي الى لازمه - وهو ما ينطبق عليه متعلق الامر .

الثامنة - قد سبق ان النزاع يعم جميع انواع الايجاب والتحرير ماعدا الايجاب والتحرير التخيريين ، فلا فرق بين كونها نفسيين او غيريين او كفائيين ، فان ملاك استحالة الاجتماع في شيء واحد موجود في الجميع . واما خروج الايجاب والتحرير التخيريين عن محل النزاع فلمعدم امكان اجتماعها في شيء واحد ، كما عرفت فتكون السالبة بانتفاء الموضوع .

التاسعة - ان النزاع في المسألة لا يختص بما اذا كان الايجاب والتحرير مدلولين لدليل لفظي ، ضرورة انه يعم جميع اقسام الايجاب والتحرير ، سواء اكانا مدلولين لدليل لفظي ام لم يكونا .

العاشرة - ان مسألتنا هذه من المسائل العقلية ، فان الحاكم بالجواز او الامتناع فيها انما هو العقل ، ولا صلة لها بعالم اللفظ ابدا ، غاية الأمر انها من العقليات غير المستقلة ، وليست من العقليات المستقلة ، كما تقدم .

الحادية عشرة - انه لا فرق في جريان النزاع في المسألة بين القول بتعلق الأحكام بالطبايع وتعلقها بالأفراد . وتوهم انه على تقدير تعلقها بالأفراد لامناص من القول بالامتناع فاسد ، لما سبق بشكل واضح .

قال المحقق صاحب الكفاية - قد - في المقدمة الثامنة ما هذائنه :
« انه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا إذا كان في كل واحد من متعلقي الايجاب

والتعريم مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصادق والاجتماع كى يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين ، وعلى الامتناع بكونه محكوماً باقوى المناطين ، او بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك احدهما اقوى ، كما يأتي تفصيله . واما اذا لم يكن للمتعلمين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب ، ولا يكون مورد الاجتماع محكوماً الا بحكم واحد منها اذا كان له مناطه ، او حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما ، قيل بالجواز او الامتناع . هذا بحسب مقام الثبوت .

واما بحسب مقام الدلالة والاثبات فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان إذا احراز ان المناط من قبيل الثاني ، فلا بد من عمل المعارضة بينهما من الترجيح والتخير ، وإلا فلا تعارض في البين ، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين ، فربما كان الترجيح مع ما هو اضعف دليلاً ، لكونه اقوى مناطاً ، فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجحات الروايات اصلاً ، بل لابد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات ، كما تأتي الاشارة اليها . نعم لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض ، فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة لو لم يوفق بينهما بحمل احدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاحمة فتفطن .

نلخص ما افاده (قدّه) في عدة نقاط :

الاولى - ان مسألتنا هذه تركز على ركيزة واحدة وتدور مدارها وجودا وعدماً ، وهي ان يكون المجمع لمتملطي الامر والنهي في مورد الاجتماع والتصادق مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً ، مثلاً الصلاة في الدار المفصولة التي تكون مجمعاً لمتملطي الامر والنهي انما تكون من افراد هذه المسألة إذا كانت مشتملة على ملاك كلا الحكمين . وعليه فالجمع - على القول بالجواز - يكون محكوماً بكلا الحكمين معاً ، لفرض وجود الملاك لهما من ناحية ، وعدم التنافي بينهما من ناحية

اخرى . وعلى القول بالامتناع يكون محكوما باقوى الملاكين اذا كان احدهما اقوى من الآخر ، واما اذا كانا متساويين فهو محكوم بحكم آخر غير هذين الحكيمين بمقتضى اصل لفظي او اصل عملي ، لفرض انه لا اثر للملاكهما عندئذ . واما اذا فرض ان المجمع لم يكن مشتملا على ملاك كلا الحكيمين معاً ، فلا يكون من هذا الباب - أي باب الاجتماع - من دون فرق في ذلك بين ان يكون مشتملا على ملاك احدهما ام لا .

الثانية - انا لو احرزنا من الخارج بأن المجمع لم يتعلق الامر والنهي مشتمل على ملاك واحد من الحكيمين دون الآخر ، فتقم المعارضة بين دليليهما الدالين عليها لعدم امكان ثبوت كليهما معاً في الواقع ، فاذن لابد من الرجوع الى قواعد باب التعارض من الترجيح او النخير ، فالنتيجة ان ملاك التعارض بين الدليلين في مقام الاثبات هو ان يكون مورد الاجتماع مشتملا على مناط احد الحكيمين دون الحكم الآخر . واما إذا كان مورد الاجتماع مشتملا على مناط كليهما معاً فتقع المزاخمة بين المقتضيين ، فاذن لابد من الرجوع الى مرجحات باب التزام من الأهمية ونحوها ، ولا وجه للرجوع إلى مرجحات باب التعارض ، لانقائه على الفرض .

الثالثة - لو كان كل من الدليلين متكفلاً للحكم الفعلي لوقع التعارض بينهما فعندئذ لابد من الرجوع إلى مرجحات باب المعارضة ، إلا اذا جمع بينهما بحمل احدهما على الحكم الاقضيائي بملاحظة مرجحات باب المزاخمة . ولتأخذ بالمناقشة في جميع هذه النقاط :

اما النقطة الاولى فيردها ان النزاع في مسألتنا هذه لا يركز على وجهة نظر مذهب الامامية القائلين بتبعية الاحكام للملاكات الواقعية والجهات النفس الامرية بل يعم وجهة نظر جميع المذاهب حتى مذهب الاشعري المنكر لتبعية الاحكام

للجهات الواقعية ، ضرورة ان البحث عن جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وامتناعها لا يختص بمذهب دون آخر ، كما هو ظاهر . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد تقدم ان النزاع في المسألة في سراية النهي من متعلقه الى ما ينطبق عليه المأمور به وعدم سرايته . وقد عرفت ان القول بالسراية يبتني على احد امرين :

الاول - ان يكون المجمع واحدا وجودا وماهية .

الثاني - ان لا يتخلف اللازم عن الملزوم في الحكم ، بأن يثبت الحكم الثابت للملزوم له ايضا ، والقول بعدمها يبتني على امرين معاً .

الأول - ان يكون المجمع متعدد وجودا وماهية .

الثاني - ان يتخلف اللازم عن الملزوم في الحكم بمعنى ان الحكم الثابت له لا يسري الى لازمه ، وباتقاء احدهما يبتني هذا القول .

فالنتيجة على ضوءها هي ان النزاع في مسألتنا هذه لا يبتني على مسألة تبعية الاحكام الواقعية لجهات المصالح والمفاسد اصلاً ، ضرورة ان احدي المسألتين اجنبية عن المسألة الاخرى بالكلية ، ولا صلة لاحداها بالآخرى ابداً .

وعلى الجملة فهنا مسألتان احداها مسألتنا هذه ، والاخرى مسألة تبعية الاحكام لجهات المصالح والمفاسد الواقعية ، وقد عرفت ان نقطة انطلاق الخلاف في احداها غير نقطة انطلاق الخلاف في الاخرى .

اما في الاولى فهي ان المجمع لمتلقي الامر والنهي ان كان واحدا وجودا وماهية في مورد الاجتماع والتصادق ، فلا مناص من القول بالامتناع والسراية حتى على مذهب الاشعري المنكر للتبعية من ناحية ، المجوز للتكليف بالمحال من ناحية اخرى ، فان هذا اعني اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ذاتا وحقيقة ليس من التكليف بالمحال ، بل نفس هذا التكليف محال ، كما هو واضح . وان

كان متعددا وجودا وماهية من جانب ، وقلنا بعدم سراية الحكم من احد المتلازمين الى الملازم الآخر من جانب آخر فلا مناص من القول بالجواز ، بلافرق بين تبعية الاحكام للعلاكات الواقعية وعدم تبعيتها لها ، وهذا ظاهر . فما اغاده قدس الله سره من ابتناء النزاع في المسألة على القول بالتبعية لا يرجع الى معنى محصل اصلا .

واما في الثانية فهي ان الاشاعة حيث افهم قد انكروا مسألة التحسين والتقيح العقليين ، وقالوا بأن العقل لا يدرك حسن الاشياء وقبحها ، وان كل ما امر الشارع به حسن ، وكل ما نهى الشارع عنه قبيح ، وان افعاله تعالى لا تتصف بالقبح ابدا ، فلجل ذلك قد التزموا بعدم تبعية الاحكام الواقعية للعلاكات ، لا في متعلقاتها ولا في انفسها ، لفرض ان عندهم لا مانع من صدور اللغو من الشارع الحكيم . واما الامامية فحيث انهم قد التزموا بتلك المسألة ، وان افعاله تعالى تتصف بالحسن مرة وبالقبح مرة اخرى ، فلذلك التزموا بالتبعية الزبورة ، وإلا لكان التكليف لغوا محضاً وصدور اللغو من الشارع الحكيم قبيح .

فهذه النقطة هي منشأ الخلاف في تلك المسألة اعني مسألة تبعية الاحكام لجهات المصالح والمفاسد وعدم تبعيتها لها .
فالنتيجه انه لا محاس لمسألتنا هذه بتلك المسألة اصلا .

واما النقطة الثانية فيردها ما تقدم بصورة مفصلة في بحث الضد من ان مسألة التعارض لا تركز على وجهة نظر مذهب دون آخر ، بل تعم جميع المذاهب والآراء ، حتى مذهب الاشعري المنكر لتبعية الاحكام للعلاكات مطلقاً ، وذلك لما ذكرناه هناك من ان مبدأ انبثاق التعارض بين الدليلين هو عدم امكان ثبوت الحكمين في مقام الجمل ، وان ثبوت كل منهما في هذا المقام ينفي الآخر ويكذبه .

ومن المعلوم انه لا يفرق فيه بين القول بتبعية الاحكام للجهات المصالح والمفاسد والقول بعدمها ، وكون مورد الاجتماع مشتملا على مناط احد الحكمين ام لا . وقد تقدم الكلام من هذه الناحية بشكل واضح في بحث الضد ، فلا نعيد . وعليه فما افاده (قده) من الضابط للتعارض بين الدليلين وهو كون مورد الاجتماع بينهما مشتملا على مناط احدهما لا اصل له ، بل صدوره من مثله (قده) غريب جداً .

ومن ناحية اخرى انا قد ذكرنا هناك ان التزاحم على نوعين : (الاول) التزاحم بين الملاكات بعضها ببعض (الثاني) التزاحم بين الاحكام كذلك . اما النوع الأول فقد ذكرنا سابقاً انه خارج عن محل الكلام ، فان محل الكلام انما هو في النوع الثاني ، ولذا قلنا ان الترجيح فيه بيد المولى ، فله ان يلاحظ الجهات الواقعية ويرجح بعضها على بعضها الآخر ، وليس ذلك من وظيفة العبد ، فان وظيفته امتثال الاحكام المجمولة من قبل المولى . على انه ليس للعبد طريق الى معرفة تلك الجهات ليرجح بعضها على بعضها الآخر مع قطع النظر عن الاحكام المجمولة على طبقها .

وبعد ذلك نقول انه (قده) ان اراد من التزاحم بين المقتضيين ذلك فقد عرفت ان هذا النوع من التزاحم خارج عن محل الكلام ، وان الترجيح فيه بيد المولى دون العبد . ولذا لا يرجع فيه إلى مرجحات النوع الثاني من التزاحم . وان اراد منه التزاحم بين الدليلين في مرتبة الاقتضاء فقد تقدم ان التزاحم هو تنافي الحكمين في مرتبة الفعلية الناشئة من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال من دون أي تناف، بينهما في مقام الانشاء والجمع ، كما مر بشكل واضح . وعليه فلا يرجع قوله (قده) بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين إلى معنى محصل اصلاً .

واضف الى ذلك ما ذكرناه هناك من ان مسألة التزامه ايضا لا تبثني على وجهة نظر مذهب دون آخر ، بل تعم جميع المذاهب والآراء ، حتى مذهب الاشعري المنكر لتبعية الاحكام للملاكات مطلقاً ، ضرورة ان مسألة التزامه كمسألة التعارض ، فانها تتركز على ركيزة واحدة ، وتدور مدار تلك الركيزة وجودا وعدما وهي عدم تمكن المكلف من الجمع بين المتزامين في مقام الامتثال . ومن المعلوم ان مسألة التبعية اجنبية عن تلك الركيزة بالكلية ، فاذن ما افاده (قدمه) من الضابط لمسألة التزامه - وهو كون المجمع مشتملا على مناط كلا الحكيم - لا يرجع الى اصل صحيح .

واما النقطة الثالثة فيمكن المناقشة فيها بوجوه :

الاول - ان موارد التوفيق العرفي غير موارد التعارض ، فاذا فرض التعارض بين الدليلين فمعناه انه لا يمكن الجمع العرفي بينهما ، وفيما اذا امكن ذلك فلا تعارض . ففرض التعارض مع فرض امكان الجمع العرفي لا يجتمعان ، كما هو واضح .

الثاني - ان التوفيق العرفي بين الدليلين انما يكون بملاحظة مرجحات باب الدلالة ، كان يكون احدهما اظهر من الآخر او نحو ذلك ، لا بملاحظة مرجحات باب المزاخمة ، لوضوح الفرق بين البابين ، وان احدهما اجنبي عن الآخر بالكلية ضرورة ان مرجحات باب المزاخمة توجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ، وهو القدرة ، ولا توجب التصرف بالحل على الاقتضاء او نحوه ، كما هو ظاهر .

الثالث - ان هذا الحمل أي حمل الأمر والنهي على بيان المقتضي في متعلقه خارج عن الفهم العرفي ، ولا يساعد عليه العرف ابدا .

الرابع - ان هذا الحمل لا يجدي في دفع المحذور اللازم من اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد . وذلك لان اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد في نفسه وان كان لا مانع منه ، إلا ان ذلك لا يمكن من جهة تأثير المصلحة في

محبوبيته وتأثير المفسدة في مبغوضيته ، لاستحالة ان يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً معاً .

قال : (قده) في المقدمة التاسعة ، ما هذا لفظه : انه قد عرفت ان المعتبر في هذا الباب ان يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهى عنها مشتملاً على مناط الحكم مطلقاً حتى في حال الاجتماع ، فلو كان هناك مادل على ذلك من اجماع او غيره فلا اشكال ، ولو لم يكن إلا اطلاق دليلي الحكيم ففيه تفصيل ، وهو ان الاطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلاً على ثبوت المقتضي والمناط في مورد الاجتماع ، فيكون من هذا الباب ، ولو كان بصدد الحكم الفعلي فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكيم على القول بالجواز ، إلا اذا علم اجمالاً بكذب احد الدليلين ، فيعامل معهما معاملة المتعارضين . واما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكيم في مورد الاجتماع اصلاً ، فان انتفاء احد المتنافيين كما يمكن ان يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضي له ، يمكن ان يكون لاجل انتفائه ، إلا ان يقال : ان قضية النوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن احدهما اظهر والا فخصوص الظاهر منهما .

فتلخص انه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكيم كان من مسألة الاجتماع ، وكلما لم يكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقاً اذا كانت هناك دلالة على انتفائه في احدهما بلا تعيين ولو على الجواز ، وإلا فعلى الامتناع .

ونلخص هذه المقدمة في عدة خطوط :

الاول - ان غرضه (قده) من هذه المقدمة بيان ما يمكن ان يحرز به كون المجموع في مورد الاجتماع مشتملاً على ملاك كلا الحكيم معاً من قيام دليل

من الخارج ليكون بذلك داخلا في هذا الباب أي باب الاجتماع . كالاجماع او نحوه في دخوله في المسألة .

الثاني - انه اذا لم يكن من الخارج دليل ، فهل هناك قرينة اخرى ندل عليه ام لا ، فقد ذكر (قده) ان اطلاق كل من دليلي الحكمين ان كان في مقام بيان الحكم الاقتضائي لكان قرينة على ثبوت المقتضي والمناط لكلا الحكمين في مورد الاجتماع ، من دون فرق في ذلك بين القول بالجواز والقول بالامتناع .
واما إذا كان في مقام بيان الحكم الفعلي ، فان قلنا بالجواز كان اطلاق كل منهما ايضا قرينة على ثبوت المقتضي والمناط لكليهما معاً في محل الاجتماع والتصادق ، الا اذا علم من الخارج بكذب احدها وعدم جعله في الواقع ، فعندئذ تقع المعارضة بينهما فلا بد من الرجوع الى قواعد بابها .
واما اذا قلنا بالامتناع فتقع المعارضة بين دليليهما ، ولا بد عندئذ من رفع اليد عن احدها . وعليه فلا دلالة على ثبوت المقتضي والمناط لهما في مورد الاجتماع ، ضرورة ان انتفاء احدهما كما يمكن ان يكون لوجود المانع مع ثبوت المقتضي له يمكن ان يكون من جهة انتفاء المقتضي .

ولعل الوجه في ذلك ما ذكرناه غير مرة من انه لا طريق لنا الى احرار ملاكات الاحكام ومقتضياتها مع قطع النظر عن ثبوت نفس هذه الاحكام .
وعلى ضوء هذا فاذا فرض انتفاء حكم في مورد فلا يمكن الحكم بأن انتفاءه من ناحية وجود المانع مع ثبوت المقتضي له ، ضرورة انه كما يحتمل ان يكون انتفاؤه من هذه الناحية يحتمل ان يكون من ناحية عدم المقتضي له في هذا الحال ، بل قد ذكرنا ان الامر كذلك حتى فيما اذا كان انتفاء الحكم من جهة عجز المسكف عن امتثاله وعدم قدرته عليه ، فان انتفاؤه في هذا الحال كما يمكن ان يكون من ناحية وجود المانع مع ثبوت المقتضي له يمكن ان يكون من ناحية

عدم المقتضى له ، بداهة انه لا طريق لنا الى ثبوت المقتضى له في هذا الحال ، كما هو ظاهر .

الثالث - انه يمكن رفع التعارض بحمل كل من الاطلاقين على الحكم الاقتضائي إذا لم يكن في البين اظهر ، والا فيحمل خصوص الظاهر منهما على ذلك وعليه فهما دالان على ثبوت المقتضى والمناط في المورد اعني مورد الاجتماع والتصادق ، وذلك لان المانع من دلالاتهما عليه انما هو تعارضهما وتنافيها بحسب مقام الاثبات والدلالة ، واما بعد علاجه بالجمع بينهما عرفا فلا مانع من دلالاتهما عليه اصلا .

ولنأخذ بالمناقشة في هذه الخطوط :

اما الخط الأول - فلا نه يبتنى على تسليم ان يكون المعبر في باب الاجتماع هو كون المجمع مشتملا على مناط كلا الحكمين معاً في مورد الاجتماع ، لتستدعي الحاجة إلى اثبات ذلك في الخارج بدليل . ولكن قد عرفت منع ذلك في المقدمة الثامنة ، وقلنا هناك ان مسألة الاجتماع لا تركز على وجهة نظر مذهب دون آخر ، بل تجري على وجهة نظر جميع المذاهب والآراء وذلك لما تقدم من ان المسألة تبني على ركيزة اخرى وتدور مدار تلك الركيزة وهي ان المجمع اذا كان واحدا وجريدا وماهية فلا بد من الالتزام بالامتناع سواء فيه القول بتبعية الاحكام للمصالح والفساد والقول بعدمها وسواء اكان المجمع مشتملا على ملاك ام لم يكن وان كان متعدد كذا من ناحية ولم نقل بسراية الحكم من الملزوم الى اللازم من ناحية اخرى فلا بد من الالتزام بالجواز كذلك . ومن الواضح جدا ان تلك الركيزة لا تختص بمذهب دون آخر وبحالة دون اخرى ، واجنبية عن القول بالتبعية بالكلية ، ضرورة انه لا فرق في استحالة اجتماع الضدين بين وجهة نظر دون آخر ، كما هو ظاهر .

واما الخط الثاني فيقع الكلام فيه من ناحيتين :

الاولى - في بيان مراده (قده) من الحكم الفعلي .

الثانية - في بيان مراده من الحكم الاقتضائي .

اما الناحية الاولى فان اراد (قده) من الحكم الفعلي الحكم الذي بلغ إلى مرتبة البعث او الزجر فقد ذكرنا غير مرة ان بلوغ الحكم الى تلك المرتبة يتوقف على وجود موضوعه بجميع شرائطه وقبوده في الخارج ضرورة استحالة فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه كذلك ، فإلم يتحقق موضوعه خارجا يستحيل ان يكون الحكم فعليا ، فتتبع فعلية الحكم فعلية موضوعه حدودا وبقاء . ومن هنا لا يلزم ان تكون فعليته حين جمعه وابرازه في الخارج ، بل هي غالباً متأخرة عنه ، بل ربما تأخر عنه بالآف سنين .

والسر فيه هو ان الاحكام الشرعية مجعولة على نحو القضايا الحقيقية اعني للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج ، ولا يتوقف جعلها على وجودها فيه ابدا ، ضرورة انه يصح جعلها لها من دون ان يتوقف على وجود شيء منها في الخارج - مثلا - وجوب الحج مجعول للعاقل البالغ القادر المستطيع مع بقية الشرائط ، ووجوب الصوم مجعول للبالغ العاقل القادر الداخل عليه شهر رمضان مع سائر الشرائط .. وهكذا ، ولا يتوقف جعلها على وجود موضوعها خارجا ، واكن فعلية تلك الاحكام وتحققها في الخارج تتوقف على فعلية موضوعاتها ، فتمت تحقق موضوعها تحقق الحكم . ومن ذلك قد ظهر ان فعلية الحكم خارجة عن مفاد الدليل واجنبية عنه رأسا وتابعة لفعلية موضوعه ، ضرورة ان مفاد الدليل هو نبوت الحكم على نحو القضية الحقيقية ، ولا يدل على ازيد من ذلك ، فلا نظر له الى فعليته بفعلية موضوعه ابدا ، لوضوح ان كل قضية حقيقية غير ناظرة الى وجود موضوعها في الخارج وتحققه فيه ، بل مفادها نبوت الحكم على

تقدير وجود موضوعها فيه من دون تعرض لحاله وجودا وعدما .

وعليه فلا معنى لما افاده (قده) من ان اطلاق كل من الدليلين قد يكون لبيان الحكم الفعلي ، وذلك لما عرفت من ان فعلية الحكم تابعة لفعلية موضوعه في الخارج واجنبية عن مفاد الدليل بالكلية ، فلا يكون الدليل متكفلا لفعليته ابداً .

وان اراد منه الحكم الانشائي وهو الحكم المبرز في الخارج بمبرز ما ، بان يكون اطلاق كل من الدليلين في مقام بيان ابراز ما اعتبره المولى ، غاية الامر دليل النهي في مقام بيان اعتبار الشارع محرومية المكلف عن الفعل ، ودليل الامر في مقام بيان اعتباره الفعل على ذمته . وقد يطلق عليه الحكم الفعلي باعتباره انه فعلي من قبل الشارع وتام - فيرد عليه ان اجتماع الحكمين كذلك في شيء واحد محال ، سواء فيه القول بالجواز والقول بالامتناع ، ضرورة انه لا يمكن الجمع بين اعتبار ثبوت فعل على ذمة المكلف واعتبار محروميته عنه .

وعلى الجملة فالجمع اذا كان واحدا يستحل جعل الوجوب والحرمة له معاً سواء فيه القول بالجواز والقول بالامتناع ، وان كان متعددا فلا مانع من جعلهما معاً ، لفرض ان الوجوب مجمول لشيء ، والحرمة مجمولة لشيء آخر ، ولا مانع من ذلك ابداً ، بلا فرق بين القول بالامتناع والقول بالجواز فالعبرة انما هي بوحدة المجمع وتعددده لا بكون الدليلين متكفلين للحكم الفعلي او الاقتضائي ، كما هو واضح .

واما الناحية الثانية فلا نعقل للحكم الاقتضائي معنى محصلا ماعدا كون الفعل مشتملا على مصلحة او مفسدة ، ويكون اطلاق كل من دليلي الامر والنهي في مقام بيان ذلك ، وارشاد إلى ان فيه جهة تقتضي وجوبه وجهة تقتضي جرمته ، وهذا هو مراده (قده) من الحكم الاقتضائي .

واسكن يرد عليه اولاً ان هذا خارج عن محل الكلام فان محل البحث في المسألة كما عرفت في سراية النهي من متعلقه الى ما ينطبق عليه المأمور به وعدم سرايته . ومن المعلوم انه لا بد من فرض وجود الامر ووجود النهي ، لبحث في مورد اجتماعهما عن سراية احدهما من متعلقه الى ما يتعلق به الآخر وعدم السراية والمفروض انه بناء على هذا ليس أمر ولا نهى ماعدا كون الفعل مشتملاً على مصلحة ومفسدة ، لنبحث عن سراية احدهما الى الآخر وعدمها .

فالنتيجه هي ان مرد الاطلاقين على ذلك في الحقيقة الى اخبار الشارع بوجود المصلحة والمفسدة في مورد الاجتماع لا إلى جعل حكم تكليفي .

وبكلمة اخرى ان حمل الامر والنهي على ذلك أي على الاخبار عن وجود مصلحة في فعل ووجود مفسدة فيه ، بان يقال ان المولى في مقام بيان الاخبار عنه لا يمكن ، وذلك لان هذا خارج عن وظيفة الشارع ، فان وظيفته بيان الاحكام الشرعية ، لا الاخبار عن وجود المصالح والمفاسد في الافعال . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان هذا الحمل خارج عن المتفاهم العرفي وبعيد عنه جداً ، بل غير واقع في الشريعة المقدسة اصلاً ، كيف فان حمل الامر الوارد في الشريعة المقدسة على الاخبار عن وجود مصلحة في الفعل ، وحمل النهي الوارد فيها على الاخبار عن وجود مفسدة فيه لا يمكن بحسب المتفاهم العرفي ابداً .

ونافياً - لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان هذا الحمل ممكن عرفاً الا انه عندئذ وان كان لا مانع من اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد في نفسه مع قطع النظر عن تأثيرها في المحبوبة والمبغوضية ، ضرورة انه لا مانع من ان يكون شيء واحد مشتملاً على مصلحة من جهة وعلى مفسدة من جهة اخرى ، ولكن لا يمكن تأثيرها في المحبوبة والمبغوضية معاً ، بداهة استحالة ان يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً في آن واحد : وعليه فاذا فرض ان المجمع واحد وجوداً

وماهية فلا يعقل تأثير المصلحة في محبوبيته ، وتأثير المفسدة في مبغوضيته ، وتأثير الاولى في جعل الوجوب له وتأثير الثانية في جعل الحرمة له ، وان كان لامضادة بين نفس الوجوب والحرمة من جهة انها امران اعتباريان . وقد ذكرنا انه لا مضادة بين الامور الاعتبارية اصلاً ، إلا انه لا يمكن جعلهما لشيء واحد من ناحية ان جعل الحكم الاول كاشف عن محبوبية هذا الشيء ، وجعل الثاني كاشف عن مبغوضيته ، ولا يمكن ان تجتمع المحبوبة والمبغوضة في شيء واحد . هذا من جهة .

ومن جهة اخرى انه لا يمكن امتثالهما في الخارج . ومن المعلوم ان جعل مثل هذا الحكم لغو وصدور اللغو عن الشارع الحكيم مستحيل . وعلى الجملة فعلى تقدير كون المجمع واحداً وان كان لا مانع من اجتماع المصلحة والمفسدة فيه بنفسه ، إلا انه لا يمكن ذلك من ناحية تأثيرها في المحبوبة والمبغوضة ، فاذن لا يمكن ان يكون الاطلاقان كاشفين عن وجود مصلحة فيه كذلك ومفسدة ، فعلى هذا لا محالة تقع المعارضة بينهما لكذب احدهما في الواقع على الفرض ، وعدم امكان صدق كليهما معاً ، فيرجع عندئذ إلى احكامها وقواعدها .

ودعوى انها كاشفان عن وجودهما في المجمع في نفسه - من دون تأثيرها في شيء . وقد مر انه لا مانع من اجتماعهما في شيء في ذاته - خاطئة جداً وغير مطابقة للواقع قطعاً ، وذلك لانها مخالفة للوجدان والضرورة ، بداهة ان المجمع كالصلاة في الدار المنصوبة اذا كان واحداً فلا محالة اما ان يكون محبوباً او مبغوضاً ولا ثالث لهما ، ضرورة انه لا يعقل ان لا يكون محبوباً ولا مبغوضاً ، بان لا تؤثر المفسدة فيه ولا المصلحة ، اضافة الى ذلك ان هذا الفرض لغو محض ، فلا يترتب عليه أي اثر ، فاذن ، لا يمكن حمل اطلاق الامر والنهي على ذلك اصلاً ، لعدم

اثر شرعي مترتب عليه .

واما اذا كان المجمع متعددا فلا مانع من تأثيرهما في المحبوبة والمبغوضة معاً اصلاً وفي جمل الوجوب والحرمة ، من دون أية منافاة ومضادة في البين وهذا واضح .

واما الخط الثالث فيرده ما تقدم من ان هذا الجمع أي الجمع بين الدليلين بالحمل على الاقتضاء خارج عن المتفاهم العرفي ، ولا يساعد عليه العرف ، كما مر بشكل واضح .

وقد تحصل من جميع ما ذكرناه عدة امور :

الاول - ان اساس مسألة امكان الاجتماع واستحالته يثبتني على وحدة المجمع وجوداً وماهية في مورد الاجتماع وتمده كذلك ، فعلى الاول لامناس من القول بالامتناع والاستحالة ، قلنا بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ام لا ، قلنا بكون المجمع مشتملاً على الملاك ام غير مشتمل ، ضرورة ان كل ذلك لادخل له فيما هو ملاك هذا القول في المسألة . وعلى الثاني اذا لم نقل بسراية الحكم من الملزوم إلى اللازم ، كما هو الصحيح ، فلا مناص من القول بالجواز كذلك . ومن هنا قلنا ان هذه المسألة على القول بالامتناع تدخل في كبرى باب التعارض ، وعلى القول بالجواز تدخل في كبرى باب التزاحم اذا لم تكن مندوحة في البين ، كما سبق .

الثاني - ان اساس مسألة التعارض يرتكز على تنافي الحكمين في مقام الجمل ، بحيث لا يمكن جعل كليهما معاً . سواء فيه القول بتبعية الاحكام لجهات المصالح والمفاسد وغدمه ، وكون مورد التعارض مشتملاً على ملاك احد الحكمين ام لا ، بداهة ان كل ذلك اجنبي عما هو ملاك التعارض .

واساس مسألة التزاحم بين الحكمين يرتكز على عدم تمكن المسكلف من

الجمع بينهما في مقام الامتثال سواء أقلنا بتبعية الاحكام للعصا والمفاسد ام لا ،
وسواء أكان المجمع مشتملاً على مناط كلا الحكمين ام لم يكن .
الثالث - ان ما افاده (قده) في هاتين المقدمتين اعني المقدمة الثامنة
والناسعة جميعاً لا يبتني على اصل صحيح كما تقدم بشكل واضح .

ثمرة مسألة الاجتماع

المعروف والمشهور بين الاصحاب قديماً وحديثاً هو ان العبادة صحيحة على
القول بالجواز وتعدد المجمع مطلقاً ولو كان عالماً بحرمة ما هو ملازم للواجب في
مورد الاجتماع فضلاً عما اذا كان جاهلاً بها او قاسياً لها . وعليه فتصح الصلاة
في المكان المنصوب ، ومجرد ملازمتها لارتكاب الحرام خارجاً لا يمنع عن صحتها
بعد فرض ان متعلق الامر غير متعلق النهي . . . وإسداء على القول بالامتناع
ووحدة المجمع كذلك ، ولو كان جامعاً بالحرمة فضلاً عما اذا كان عالماً بها هذا
هو المشهور .

ولكن خالف في ذلك شيخنا الاستاذ (قده) وذهب الى بطلان الصلاة
على القول بالجواز وتعدد المجمع فيما اذا كان المكلف عالماً بالحرمة لا فيما اذا كان
جاهلاً بها او ناسياً لها ، فله (قده) هناك دعويان :

الاولى - بطلان الصلاة على هذا القول في صورة العلم بالحرمة .

الثانية - صحة الصلاة في صورة الجهل والنسيان .

اما الدعوى الاولى فلانها تبتني على ما افاده (قده) في بحث الضد وملخصه
هو ان منشأ اعتبار القدرة في التكليف انما هو اقتضاء نفس التكليف ذلك ،

لا حكم العقل بقبح التكليف العاجز . والوجه في ذلك هو ان الفرض من التكليف حيث انه كان جعل الداعي للمكلف نحو الفعل فمن الواضح ان هذا بنفسه يقتضي كون متعلقه مقدوراً ، ضرورة استحالة جعل الداعي نحو المتنع عقلاً وشرعاً . ونتيجة ذلك هي ان متعلقه حصة خاصة من الطبيعة - وهي الحصة المقدورة عقلاً وشرعاً - واما الحصة غير المقدورة فهي خارجة عن متعلقه ، وان كانت حصة من الطبيعة على نحو الاطلاق ، إلا انها ليست من حصتها - اي هي مأمور بها ومتعلقة للتكليف .

وعلى ذلك فبما ان الامر متعلق بخصوص الحصة المقدورة عقلاً وشرعاً ، وهي الصلاة في غير المكان المغصوب - مثلاً - فلا محالة لا تكون الصلاة في المكان المغصوب مصداقاً للمأمور به وفرداً له ، فانها وان لم تكن متحدة مع الحرام في الخارج ، إلا انها ملازمة له خارجاً ، فلاجل ذلك لا تكون مقدورة شرعاً وان كانت مقدورة عقلاً ، والمفروض ان المنوع الشرعي كالمتنع العقلي ، فاذن لا محالة يختص الامر بالحصة الخاصة من الصلاة وهي الحصة المقدورة ، فلا تنطبق على الحصة غير المقدورة ، وهي الصلاة في المكان المغصوب .

فالنتيجة هي انه لا يمكن تصحيح العبادة في مورد الاجتماع على هذا القول أي القول بالجواز من ناحية الامر لعدم انطباق الطبيعة المأمور بها عليها ، مثلاً الصلاة المأمور بها لا تنطبق على الصلاة في الدار المغصوبة ، لفرض انها ليست مصداقاً وفرداً لها . ومن الواضح انه مع عدم الانطباق لا يمكن الحكم بالصحة لما ذكرناه غير مرة من ان الصحة منتزعة من انطباق المأمور به على المأتي به في الخارج ، فاذا فرضنا ان المأمور به لا ينطبق عليه وانه ليس مصداقاً وفرداً له فلا يمكن الحكم بصحته .

وقد تحصل من ذلك ان المأمور به على هذا بما انه حصة خاصة - وهي

الحصة المقدورة فحسب - لا يمكن الحكم بصحة العبادة في مورد الاجتماع والتصادق على القول بالجواز وتغاير متعلق الامر والنهي فضلاً عن غيره ، لعدم الطابق المأمور به عليها . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى انه لا يمكن تصحيح تلك العبادة في مورد الاجتماع بالترتب ، بتقريب انها وان لم تكن مأموراً بها بالامر الاول ، إلا انه لا مانع من تعلق الامر بها مترتباً على عصيان النهي ، وذلك لانه (قدّه) وان التزم بالترتب في بحث الضد ، وقلنا هناك ان امكانه يكفي في وقوعه فلا يحتاج وقوعه إلى دليل ، لما ذكرناه هناك من ان حقيقة الترتب هو رفع اليد عن اطلاق كل من الحكيم بمقدار تقتضيه الضرورة لا مطلقاً ، والمقدار الذي تقتضيه الضرورة - هو تقييد اطلاق كل منهما بعدم الاتيان بمتعلق الآخر دون الزائد عليه ، إلا انه (قدّه) قد انكر جريانه في المقام أى في مسألة الاجتماع .

وقد افاد في وجه ذلك ماملخصه : ان عصيان النهي في مورد الاجتماع لا يخلو من ان يتحقق باتيان فعل مضاد للمأمور به في الخارج وهو الصلاة مثلاً كأن يشتغل بالاكل او الشرب او النوم او ماشا كل ذلك ، وان يكون بنفس الاتيان بالصلاة ، ولا ثالث لهما . ومن الواضح انه على كلا التقديرين لا يمكن ان يكون الامر بالصلاة مشروطاً به ، اما على التقدير الاول فلانه يلزم ان يكون الامر باحد الضدين مشروطاً بوجود الضد الآخر ، وهذا غير معقول ، ضرورة ان مرد هذا الى طلب الجمع بين الضدين في الخارج ، لفرض انه امر بايجاد ضد على فرض وجود ضد آخر ، وهو محال ، لانه تكليف بالمحال . واما على التقدير الثاني فلانه يلزم ان يكون الامر بالشئ مشروطاً بوجوده في الخارج ، وهو محال لانه طلب الحاصل ، ضرورة انه لا يعقل ان يكون الامر بالشئ كالصلاة ، مثلاً مشروطاً بوجوده ، كما هو واضح .

فالنتيجه هي انه لا يمكن تصحيح العبادة في مورد الاجتماع بناء على القول بالجواز وتعدد المجمع بالترتب .

ومن ناحية ثالثة انه لا يمكن تصحيحها في هذا المورد بالملك .

بيان ذلك هو انه (قده) وان التزم بتصحيح الفرد المراحم من العبادة بالملك كما تقدم في بحث الضد . إلا انه قال بعدم امكان تصحيح العبادة في مورد الاجتماع بالملك ، وذلك لان ملك الامر انما يصلح للتقرب به فيما اذا لم يكن مزاحماً بالقبح الفاعلي ، وإلا فلا يكون صالحاً للتقرب ، فان صحة العبادة كما هي مشروطة بالحسن الفعلي . بمعنى ان يكون الفعل في نفسه محبوباً وحسناً ليكون صالحاً للتقرب به إلى المولى . كذلك هي مشروطة بالحسن الفاعلي بمعنى ان يكون ايجادها من الفاعل ايضاً حسناً والالم تقع صحيحة والمفروض فيما نحن فيه ان ايجادها من الفاعل ليس كذلك ، لان الصلاة والغضب بما انهما ممتزجان في الخارج بحيث لا يمكن الاشارة الى ان هذه صلاة وذاك غضب ، فلاحالة يكونان متحدين في مقام اليجاد والتأثير وموجودين بايجاد واحد ، ضرورة ان المكلف بايجاد الصلاة في الارض المفصولة اوجد امرين احدهما الصلاة والآخر الغضب ، لا انه اوجد الصلاة فحسب . وعليه فلا محالة يكون موجودهما مرتكباً للقبح في ايجاده ومعه يستحيل ان يكون الفعل الصادر منه مقرباً له .

ونتيجه ما ذكرناه هي انه لا يمكن تصحيح العبادة في مورد الاجتماع ، لا من ناحية الامر لما عرفت من عدم انطباق الأمور به على هذا الفرد من جهة اختصاصه بالحصه المقدورة عقلاً وشرعاً ، وعدم انطباقه على الحصه غير المقدورة كما مر . ولا من ناحية الترتب ، لما عرفت من عدم جريانه في المقام . ولا من ناحية الملك ، لما عرفت من القبح الفاعلي المانع من التقرب . ولناخذ بالمناقشة في جميع ما افاده (قده) .

اما ما ذكره من ان اعتبار القدرة في متعلق التكليف انما هي باقتضاء نفس التكليف ذلك ، لا من ناحية حكم العقل ، فقد ذكرنا في بحث الضد انه غير تام وما خصه : هو ان ذلك مبنى على وجهة نظر المشهور من ان المنشأ بصيغة الامر او ما شاكلها انما هو الطلب والبعث نحو الفعل الارادي ، وحيث ان الطلب والبعث التشرعيين عبارة عن تحريك عضلات العبد نحو الفعل بارادته واختياره وجعل الداعي له ، لان يفعل في الخارج وبوجوده ، فمن الطبيعي ان جعل الداعي لا يمكن إلا بالإضافة الى خصوص الفعل الاختياري ، اذن نفس التكليف مقتضى لاعتبار القدرة في متعلقه من دون حاجة الى حكم العقل في ذلك .

ولكن قد ذكرنا في بحث صيغة الامر ، وكذا في بحث الانشاء والاخبار ان ما هو المشهور من ان الانشاء إيجاد المعنى باللفظ ، وان المنشأ بالصيغة هو الطلب والبعث لا اساس له اصلاً . وقد تقدم الكلام هناك من هذه الناحية بشكل واضح . فلا نعيد .

فالصحيح هو ما ذكرناه من ان حقيقة التكليف عبارة عن اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف او اعتباره محروماً عن الفعل وابرازه في الخارج بمبرز ما من صيغة الامر او النهي او ما شاكلها ، ولا نعقل للتكليف معنى ماعدا ذلك . ومن الواضح جدا ان هذا الاعتبار لا يقتضي كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة دون الاعم ، ضرورة انه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدورة وغير المقدورة على ذمة المكلف اصلاً ، كما ان ابرازه في الخارج لا يقتضي ذلك ، بدها انه ليس إلا مجرد ابراز اعتبار كون المادة على ذمة المكلف ، وهذا اجنبي تماماً عن اشتراط التكليف بالقدرة وعدم اشتراطه بها .

فالنتيجة انه لا مقتضى من قبل نفس التكليف لاعتبار القدرة في متعلقه . واما العقل فقد ذكرنا انه لا يقتضي اعتبار القدرة إلا في ظرف الامتثال ، ولا

يحكم باعتبارها في ظرف الجمل ، فانه لا وجه لتخصيص متعلق التكليف بخصوص الحصة المقدورة ، بل مقتضى اطلاقه هو الجامع بين المقدورة وغير المقدورة . وعليه فلا مانع من الحكم بصحة العبادة في مورد الاجتماع ، لفرض انطباق الطبيعة المأمور بها عليها عندئذ .

ولو تنزلنا عن ذلك وسألنا ان اعتبار القدرة في متعلق التكليف انما هو باقتضاء نفس التكليف ، ولكن من الواضح انه لا يقتضي إلا كون متعلقه مقدوراً في الجملة ، ولو باعتبار القدرة على بعض افراده ، لئلا يكون طلبه طلباً للمحال ، ولئلا يكون البعث نحوه بعثاً نحو الممتنع ، ضرورة انه اذا كان مقدوراً كذلك صح البعث نحوه وصح طلبه ، ولا يكون بعثاً نحو الممتنع وطلباً له . وقد تقدم الكلام من هذه الناحية في بحث الضد بصورة مفصلة .

ولو تنزلنا عن ذلك ايضاً وسألنا ان التكليف يقتضي كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة دون الاعم ، فمع ذلك لا يتم ما افاده (قده) من عدم انطباق الطبيعة المأمور بها على هذا الفرد ، وذلك لفرض ان الصلاة في الدار المنصوبة غير متحدة مع الفصب خارجاً ، وان التركيب بينهما انضمامي لا اتحادي ، كما هو اساس هذا القول . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انها مقدورة عقلاً وشرعاً اما عقلاً فواضح . واما شرعاً فللفرض عدم انطباق كبرى المنوع الشرعي كالممتنع العقلي على المقام ، وذلك لفرض ان الصلاة ليست ممنوعة شرعاً وانها سائغة في نفسها ومقدورة تشريعاً ، والمنوع الشرعي هو ما اذا كان الشيء في نفسه ممنوعاً ومنهياً عنه شرعاً ، او كانت له مقدمة محرمة وان لم يكن في نفسه محرماً ، واما اذا لم يكن هذا ولا ذاك فلا مانع من كونه مصداقاً للمأمور به وفرداً له وبما ان الصلاة في الدار المنصوبة على هذا القول أي القول بالجواز ليست بمحرمة على الفرض ولا لها مقدمة محرمة . غاية الامر ان ايجادها فيها ملازم لايجاد الحرام

فلا مانع من كونها مصداقاً للمأمور به ، ولا مانع من انطباق الصلاة المأمور بها بما هي عليها وبمجرد ملازمة وجودها في الخارج لوجود الحرام لا يمنع عن ذلك ، بعد فرض ان وجودها مغاير لوجود الحرام خارجاً .

فالنتيجة انه لو سلمنا اختصاص التكليف بخصوص الحصة المقدورة فمع ذلك لا مانع من الحكم بصحة العبادة في مورد الاجتماع ، لفرض انها مقدورة عملاً وشرعاً ، ومعه لا محالة تنطبق الطبيعة المأمور بها عليها . وما ذكره (قدس) من الكبرى وهي ان المنوع الشرعي كالممنوع العقلي لا ينطبق على ما نحن فيه . ثم انه لو تنزلنا عن ذلك وسألنا انه لا يمكن تصحيح العبادة في مورد الاجتماع من هذه الناحية أي من ناحية انطباق الطبيعة المأمور بها على هذا الفرد ولكن يمكن تصحيحها من ناحية الالتزام بالترتب .

واما ما افاده (قدس) من ان الترتب لا يعقل في المقام ، بدعوى ان عصيان النهي الذي هو شرط للامر بالصلاة اما ان يتحقق في ضمن نفسها ، واما ان يتحقق في ضمن ضدها ، فعلى الاول يلزم اشتراط الامر بالشيء بوجوده وتحققه في الخارج ، وهو محال ، وعلى الثاني يلزم اشتراط الامر بالشيء بوجود ضده وتحققه فيه ، وهذا غير معقول .

فيرد عليه ما ذكرناه في بحث الضد ، وملخصه : هو ان المنهى عنه في المقام هو الكون في الارض المفصولة ، لانه تصرف فيها حقيقة ومصادق للغصب كذلك ، لا الاكل والشرب والنوم وما شاكل ذلك ، ضرورة ان شيئاً منها لا يكون مصداقاً للغصب وتصرفاً في مال الغير ، فالتصرف فيه انما هو الكون فيها . ومن الواضح جداً انه لا مانع من اشتراط الامر بالصلاة على عصيان النهي عنه كأن يقول المولى لا تكن في ارض الغير وان كنت فيها فتجب عليك الصلاة ، فيكون الامر بالصلاة معلقاً على عصيان النهي عن الكون فيها . ومن المعلوم انه لا يلزم

من اشتراط الامر بالصلاة به احد المحذورين المذبورين - اغني بها طلب الجمع بين الضدين ، واشتراط الامر بالشيء بوجوده وتحققه في الخارج .

والوجه في ذلك ظاهر وهو ان ما يتحقق به الغصب هو الكون فيها الذي هو من مقولة الاین . واما الافعال الخاصة كالاكل والنوم والشرب وما شاكل ذلك فليست مصداقا للغصب ، ضرورة ان الاكل ليس مما يتحقق به الغصب وكذا النوم والشرب وما شابه ذلك في مفروض الكلام ، بل الغصب يتحقق بالكون فيها . ومن الواضح انه لا مانع من اشتراط الامر بالصلاة به ولا يلزم شيء من المحذورين المذكورين ، اما عدم لزوم محذور طلب الجمع بين الضدين فلغرض ان الكون فيها ليس مضاداً لها ، بل هو ملازم معها وجوداً ويجتمع معها خارجاً . واما عدم لزوم محذور اشتراط الامر بالشيء بوجوده وتحققه في الخارج ، فلانه مبني على ان الكون فيها متحد مع الصلاة خارجاً ويكون عينها فيه ، ولكنك عرفت انه خلاف مفروض الكلام في المقام ، فان المفروض هو انه مغاير لها وجوداً فان الكلام في المقام مبني على القول بالجواز وتعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهية ، فاذن لا محذور ابداً .

ونتيجة ما ذكرناه هي انه لا مانع من الحكم بصحة العبادة في مورد الاجتماع من ناحية الترتب .

ولو تنزلنا عن ذلك ايضاً وسألنا انه لا يمكن تصحيح العبادة هنا بالترتب الا انه لا مانع من الحكم بصحتها من ناحية الملاك على وجه نظره (قدس) من تسليم اشتغالها على الملاك ، وذلك لان ما افاده (قدس) من ان الملاك في المقام لا يكون مقرباً من جهة القبح الفاعلي غير تام ، والوجه فيه ما ذكرناه غير مرة من ان الاتحاد عين الوجود في الخارج ذاتاً وحقيقة ، والاختلاف بينهما اما هو في الاضافة ، فالشيء الواحد باعتبار اضافته الى الفعل وجود ، وباعتبار اضافته الى

الفاعل ايجاد ، ويترتب على ذلك ان الوجود اذا كان متعددا في الخارج فلا محالة يكون الایجاد ايضاً متعددا فيه ، ولا يعقل ان يكون واحدا ، وبما ان الوجود في مورد الاجتماع متعدد خارجا كما هو المفروض في المقام فلا محالة يكون الایجاد ايضاً كذلك بمعنى ان المأمور به ، كما انه مغاير للمنهى عنه وجودا ، كذلك مغاير له ايجادا . وعليه فيكون ايجاد المأمور به بما هو محبوبا للمولى ، وليس فيه أي قبح اصلا ، والقبیح انما هو ايجاد المنهى عنه فحسب ، والمفروض ان قبحه لا يسرى اليه ، فاذن لا مانع من التقرب به من ناحية اشتماله على الملاك ، وان كان ايجاده في الخارج ملازما لايجاد قبیح ومبغوض فيه ، الا انه لا يمنع من التقرب به اصلا ، لقرض ان الفعل في نفسه صالح للتقرب به من جهة اشتماله على الملاك ، وايجاده في الخارج لا يكون قبيحاً ومبغوضاً عليه ، والقبیح انما هو ايجاد امر آخر مغاير له - وهو ايجاد المنهى عنه - غاية الامر انه ملازم له خارجا ومن المعلوم ان مجرد ملازمته له لا يمنع عن الصحة . وعلى هذا فلا قبح فعلي ولا فاعلي . فالنتيجة انه بناء على ما يراه (قده) من اشتماله على الملاك لامناس من الحكم بالصحة اصلا .

نعم بناءً على وجهة نظرنا من انه لا طريق لنا الى احراز الملاك فالحكم بالصحة في المقام يثبتني على الالتزام باحد الامرین الاولین : هما انطباق الطبيعة المأمور بها بما هي على هذا الفرد في مورد الاجتماع . والقول بالترتب فيه .

واما الدعوى الثانية وهي صحة العبادة في مورد الاجتماع في صورة الجبل والذسيان على القول بالجواز وتعدد المجمع ماهية ووجودا ، فلان المفروض انه لا تنافي بين الحكمين في مقام الجعل ، والتنافي بينهما انما هو في مقام الامتثال من ناحية عدم قدرة المكلف على امتثال كليهما معا ، فلو صرف قدرته في امتثال احدهما عجز عن امتثال الآخر ويستتفي بانتفاء موضوعه وهو القدرة . وعليه فاذا

فرض كون احد الحكمين اهم من الآخر تعين صرف القدرة في امثاله ، وبذلك عجز عن امثال الآخر .

ولكن من المعلوم ان تعجيزه عنه انما هو في ظرف وصوله الى المكلف وكونه منجزاً عليه ليحكم العقل بلزوم امثاله ، واما في ظرف كون المكلف جاهلاً به فحيث ان العقل لا يحكم بلزوم امثاله ، ولا يكون شاغلاً للمكلف بامثاله لا يكون ممجزاً له عن امثال الآخر ، لفرض انه مع الجهل به قادر على امثاله والمفروض انه مع القدرة عليه فعلي ، لان المانع عن فعليته عدم القدرة على امثاله ومع التمكن منه لا محالة يكون فعلياً بفعلية موضوعه وهو القدرة .

وان شئت فقل انه لاتنافي بين الحكمين في مقام الجعل على الفرض والتنافي بينهما انما هو في مقام الفعلية والامثال ، فاذا فرض جهل المكلف باحدهما فلا مانع من فعلية الآخر بفعلية موضوعه وهو القدرة ، هذا في صورة الجهل . واما في صورة النسيان فالامر اوضح من ذلك ، لفرض انه لا حرمة واقعاً في هذه الصورة . هذا على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قدس) . واما على وجهة نظرنا فقد عرفت ان العبادة صحيحة في مورد الاجتماع على القول بالجواز وتعدد المجمع واقعاً في صورة العلم بالحرمة فضلاً عن صورة الجهل بها او النسيان لها .

قال في المقدمة العاشرة ما اليك لفظه : « انه لا اشكال في سقوط الامر وحصول الامثال باتيان المجمع بداعي الامر على الجواز مطلقاً ولو في العبادات وان كان معصية للنهي ايضاً ، وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الامر الا انه لا معصية عليه .

واما عليه وترجيح جانب النهي فيسقط به الامر مطلقاً في غير العبادات ، لحصول الفرض الموجب له ، واما فيها فلا ، مع الالتفات الى الحرمة او بدوثة تقصيراً ، فانه وان كان متمكناً مع عدم الالتفات من قصد القرية وقد قصدتها ،

الا انه مع التفسير لا يصلح ان يتقرب به اصلاً . فلا يقع مقرباً ، وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للامر به عبادة كما لا يخفى .

واما اذا لم يلغى اليها قصوراً وقد قصد القرية باتيانها ، فالامر يسقط لقصد التقرب بما يصلح ان يتقرب به لاشتراكه على المصلحة مع صدوره حسناً ، لاجل الجهل بحرمة قصوراً ، فيحصل به الغرض من الامر فيسقط به قطعاً ، وان لم يكن امثالاً ، بناء على تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً ، لا لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن او القبح ، لكونها تابعين لما علم منهما ، كما حقق في محله . مع انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال مع ذلك ، فان العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الافراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها ، وان لم يعمه بما هي مأمور بها ، لكنه لوجود المانع ، لالعدم المقتضي . ومن هنا انقذ انه يجزي ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة ، وعدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبة . ، كما يكون كذلك في ضد الواجب حيث لا يكون هناك امر يقصد اصلاً . وبالجملة مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً او حكماً يكون الاتيان بالجمع امثالاً وبداعي الامر بالطبيعة لا محالة ، غاية الامر انه لا يكون مما يسمعه بما هي مأمور بها ولو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للاحكام الواقعية واما لو قيل بعدم التزاحم الا في مقام فعلية الاحكام لكان مما يسمعه وامتثالاً لامرها بلا كلام .

وقد انقذ بذلك الفرق بين ما اذا كان دليلاً للحرمة والوجوب متعارضين وقدم دليل الحرمة تخييراً او ترجيحاً ، حيث لا يكون معه مجال للصحة اصلاً ، وبين ما اذا كانا من باب الاجتماع ، وقيل بالامتناع ، وتقديم جانب الحرمة حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل والنسيان ، لموافقته للغرض ، بل للامر . ومن هنا علم ان الثواب عليه من قبيل الثواب على الاطاعة لا الانقياد ، ومجرد اعتقاد

الموافقة . وقد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الاصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان او الجهل بالموضوع ، بل الحكم اذا كان عن قصور مع ان الجمل لولا الكل قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة ، ويحكمون بالبطلان في غير موارد المذر فلتكن من ذلك على ذكر » .

نلخص ما اناده (قدّه) في هذه المقدمة الى عدة نقاط :

الاولى - انه لا اشكال في تحقق الامتثال وحصول الغرض باتيان المجمع بداعي الامر المتعلق بالطبيعة على القول بالجواز مطلقاً في العبادات والتوصلات اما في التوصلات فواضح ، لان الغرض منها على الغرض صرف وجودها وتحقيقها في الخارج ، ولا يعتبر فيها كيفية زائدة . واما في العبادات فلاجل انطباق الطبيعة المأمور بها على هذا الفرد المأني به في الخارج - وهو المجمع - وان استلزم ذلك معصية للنهي ايضاً ، وذلك كالصلاة في الارض المغصوبة ، فانها تستلزم التصرف فيها ، وهو محرم الا انها حيث لم تكن متحدة مع الحرام على الغرض فلا يكون ارتكابه موجباً لفسادها ، فيكون كالنظر الى الاجنبية حال الصلاة ، فكما انه لا يوجب بطلانها باعتبار انه غير متحد معها خارجاً فكذلك الكون في الارض المغصوبة لا يوجب فساد الصلاة فيها من جهة انه غير متحد معها .

الثانية - انه بناء على القول بالامتناع فعلى تقدير تقديم جانب الوجوب على جانب الحرمة فلا اشكال في تحقق الامتثال وحصول الغرض باتيان المجمع عندئذ ، وذلك لانه على هذا الغرض متمحض في كونه مصداقاً للأمر به دون المنهى عنه ولذا لا يكون الاتيان به وقتئذ معصية ايضاً . واما على تقدير تقديم جانب الحرمة على الوجوب فبما ان المجمع لا يكون حينئذ مصداقاً للأمر به ، ضرورة ان الحرام لا يعقل ان يكون مصداقاً للواجب ، فلا يحصل الامتثال باتيانه اذا كان الواجب مبادياً ضرورة انه مع الالتفات الى الحرمة لا يمكن قصد التقرب به المعتبر في صحته واما

اذا كان توصلياً فيسقط امره باتيانه ، لفرض ان الغرض منه يحصل بمجرد وجوده وتحققه في الخارج ولو كان في ضمن فعل محرم ، هذا اذا كان عالماً بالحرمة .
واما اذا كان جاهلاً بها فمرة يكون جهله عن تقصير ، واخرى عن قصور .
اما على الاول فتكون عبادته فاسدة ، والوجه في ذلك هو ان صحة العبادة ترتكز على ركائز :

١ - ان يكون الفعل في نفسه قابلاً للتقرب .

٢ - ان يقصد المكلف التقرب به .

٣ - ان لا يكون صدوره منه قبيحاً ومبغوضاً ، ثم ان الركيزة الاولى والثانية وإن كانتا موجودتين هنا ، باعتبار ان المكلف بما انه كان جاهلاً بالحرمة فيتمشى منه قصد القرية ، والمفروض ان الفعل لاشتماله على الملاك قابل لان يتقرب به في نفسه الا ان الركيزة الثالثة غير موجودة هنا ، وذلك لان الفعل وان كان في نفسه قابلاً للتقرب من ناحية اشتماله على الملاك الا انه حيث كان فعلاً مبغوضاً للمولى ، كما هو المفروض من ناحية ، وجهله كان عن تقصير من ناحية اخرى فلا يكون صدوره منه حسناً ، بل يكون قبيحاً ومبغوضاً ، فاذن لا يمكن الحكم بصحة العبادة الفاقدة لتلك الركيزة .

واما على الثاني فتكون صحيحة وذلك لتوفر تلك الركائز فيه .

اما الركيزة الاولى فلان الفعل من ناحية اشتماله على الملاك قابل للتقرب به والجهل بالحرمة بما انه كان عن قصور فهو مانع عن فعلية الحرمة . ومن الواضح ان الحرمة غير الفعلية لا تمنع عن صحة العبادة وقابليتها للتقرب .

واما الركيزة الثانية فالمفروض ان المكلف متمكن من قصد القرية

في هذا الحال .

واما الركيزة الثالثة فبما ان جهله كان عن قصور فلا محالة لا يكون صدور الفعل

منه قبيحاً ، فاذن لا مانع من الحكم بصحة العبادة في هذا الفرض ، وان لم يتحقق عنوان الامتثال ، فان عنوان الامتثال انما يصدق فيما اذا كان المأني به مما يتعلق به الامر لا فيما اذا كان الحكم بصحته من جهة محبوبيتها ، كما في المقام . وقد ذكرنا ان سقوط الامر لا يدور مدار حصول الامتثال ، بل هو يدور مدار حصول الفرض . ومن هنا ذكرنا في بحث التعبدية والتوصلي ان صحة العبادة لا تتوقف على قصد الامر فحسب ، بل يكفي في صحتها اتيانها بقصد محبوبيتها ، او اشتغالها على الملاك او نحو ذلك .

الثالثة - انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال في المقام حتى بناء على تبعية الاحكام لجهاات المصالح والمفاسد في الواقع ، لا للجهاات المؤثرة فيها فعلاً ، وذلك لان العقل لا يرى تفاوتاً بين هذا الفرد وبقية الافراد في الوفاء بفرض الطبيعة المأمور بها ، فكما انه يحصل الامتثال باتيان غيره من افراد هذه الطبيعة فكذلك يحصل باتيانها ، فلا فرق بينهما بنظر العقل من هذه الناحية اصلاً .

الرابعة - ان عدم انطباق الطبيعة المأمور بها بما هي على هذا الفرد يرتكز على تزاخم جهاات المصالح والمفاسد في مقام تأثيرها في الاحكام الواقعية ، فانه على هذا حيث كانت جهة الحرمة اقوى من جهة الوجوب في الواقع ونفس الامر ، فلا محالة هي المؤثرة فيها دون تلك . وعليه فلا يكون المجمع مصداقاً للواجب . واما اذا فرض عدم المزاخمة بين تلك الجهاات في الواقع ، وانه لا اثر لها ، والمزاخمة انما هي بين الجهاات الواصلة في مقام فعلية الاحكام لسكان المجمع بنفسه مصداقاً للطبيعة المأمور بها بما هي ، ولسكان الاتيان به امثالاً لامرها ، وذلك لان جهة الوجوب بما انها كانت واصله الى المكلف لفرض انها ملتفت اليها ، فهي المؤثرة دون جهة الحرمة ، لعدم الالتفات اليها .

وعلى الجملة فلا اثر للملاك الواقعي ولا تأثير له في الحكم الشرعي ابداً ،

فالمؤثر انما هو الملاك الواصل والفعلي - وهو ما كان ملتفتاً اليه . هذا من ناحية .
ومن ناحية اخرى ان المجمع على الفرض مشتمل على مناط كلاً الحكمين معا ، غاية
الامر ان ملاك الحرمة بحسب الواقع اقوى من ملاك الوجوب . ولكن عرفت
انه لا اثر لاقوائية الملاك بحسب وجوده الواقعي . ومن ناحية ثالثة ان الملاك
الواصل الى المكلف هو ملاك الوجوب ، فانه ملتفت اليه دون ملاك الحرمة .

فالنتيجه على ضوءها هي ان المؤثر ملاك الوجوب دون غيره ، ولازمه هو ان
المجمع عندئذ يكون مصداقاً للمأمور به فعلاً ، من دون ان يكون محرمًا كذلك .
الخامسة - قد تقدم ان هذه المسألة تبثني على ان يكون لسلك من متعلق
الامر والنهي ملاك حكمه على كل من القولين ، وبذلك تمتاز هذه المسألة عن مسألة
التعارض باعتبار ان مسألة التعارض تبثني على ان يكون لاحدهما مناط دون
الآخر . وعلى هذا يترتب ان دليلي الوجوب والحرمة اذا كانا متعارضين وقدمنا
دليل الحرمة على دليل الوجوب تخييراً او ترجيحاً ، فلا مجال وقتئذ للصحة اصلاً
وان فرض ان جهله بالحرمة كان عن قصور ، وذلك لفرض انه لا مقتضى للوجوب
عندئذ في مورد الاجتماع اصلاً ، ومعه يستحيل ان تنطبق عليه الطبيعة المأمور بها
ضرورة استحالة ان يكون الحرام مصداقاً للواجب . وهذا بخلاف ما اذا قلنا
بالامتناع وتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب ، فانه على هذا يقع المجمع
صحیحاً في موارد الجهل عن قصور وموارد النسيان ، وذلك لما عرفت من ان
المجمع على هذا مشتمل على ملاك الوجوب ، فلا مانع من التقرب به اذا كان
جاهلاً بالحرمة عن قصور .

ومن هنا حكم الفقهاء بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان او الجهل
بالحكم او الموضوع اذا كان عن قصور ، مع ان المشهور بينهم هو القول
بالامتناع وتقديم جانب الحرمة .

ولنأخذ بالمناقشة في هذه النقاط :

اما النقطة الاولى فما ائاده (قده) من صحة العبادة على القول بالجواز مطلقاً لا يمكن المساعدة عليه باطلاقه ، وذلك لما تقدم من ان المسألة على هذا القول تدخل في كبرى باب التراحم مطلقاً على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قده) وفيما اذا لم تكن مندوحة في البين على وجهة نظرنا . وعليه فلا بد من الرجوع الى قواعد ذلك الباب ومرجعاته ، فان كان الوجوب اهم من الحرمة او محتمل الاهمية فيقدم عليها ، واذن فلا اشكال في صحة العبادة والاتيان بها بداعي امرها وكذا اذا كان الوجوب مساويا لها ، ولكن اخذنا بجانب الوجوب دون الحرمة ، وان كانت الحرمة اهم من الوجوب او محتمل الاهمية فتقدم عليه ، فاذن تبثني صحة العبادة في محل الكلام على الالتزام باحد امرين :

الاول - ان يقول بالترتب .

الثاني - باشتمال المجمع في هذا الحال على الملاك .

اما الاول - وهو الترتب - فقد انكره (قده) واصر على استحالته وعدم امكانه . وعليه فلا يمكن تصحيح العبادة به على وجهة نظره .

واما الثاني فهو وان اعترف به . وقد صحح العبادة بذلك في امثال المورد الا انا قد ذكرنا غير مرة انه لا يمكن تصحيح العبادة بالملاك في هذا الحال وذلك لما عرفت من انه لا طريق لنا الى ثبوت الملاك ومعرفته في مورد بعد سقوط الحكم عنه ، فانه كما يمكن ان يكون سقوطه من ناحية وجود المانع مع ثبوت المقتضى له ، يمكن ان يكون من ناحية عدم المقتضى والملاك له في هذا الحال ، ولا ترجيح لاحد الاحتمالين على الآخر ، بداهة ان الطريق الى احرازه منحصر في ثبوت الحكم وبعد سقوطه فلا طريق لنا الى احرازه اصلا .

نعم لو لم تكن مزاحمة بين الاطلاقين كما اذا كانت في البين مندوحة ، فعندئذ

تصح العبادة باتيان المجمع بداعي الامر بالطبيعة ، لفرض ان الطبيعة المأمور بها على هذا لم تكن مزاحمة مع الحرام ، والمزاحم له انما هو فرداها . وعليه فلا مانع من الاتيان بهذا الفرد بداعي امرها اصلا . ولعل ما ذكره (قدّه) بقوله لاشكال في سقوط الامر وحصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الامر على الجواز . . الخ ناظر الى هذا الفرض . ولكن يردّه انه لا وجه للاقتصار على هذا الفرض اصلا . فالنتيجة ان ما افاده (قدّه) من صحة العبادة لا يتم فيما اذا لم تكن مندوحة في البين ، وتقع المزاحمة بين الواجب والحرام ، وكان الحرام اهم او محتمل الاهمية بناء على وجهة نظره (قدّه) من استحالة الترتب . وذلك لفرض انه لا امر به في هذا الحال ، ليتمكن الاتيان به بداعي امره ، ولا طريق لنا الى اشتماله على الملاك ليتمكن التقرب به من هذه الجهة ، مع ان هذا الفرض خارج عن مورد كلامه ، لان المفروض في كلامه هو صحة العبادة بالامر على الجواز لا بالملاك . وكيف كان فما ادّه (قدّه) لا يتم على اطلاقه ، فلا بد من التفصيل .

ومن هنا يظهر ان ما افاده (قدّه) بقوله انه معصية للنهي ايضاً لا يتم مطلقاً . فانه انما يتم فيما اذا لم تكن مزاحمة بين الحكيمين ، او كانت مزاحمة ولكن كان الحرام اهم من الواجب او محتمل الاهمية . واما اذا كان الواجب اهم منه او محتمل الاهمية ، فلا معصية اصلا .

واما النقطة الثانية فقد تقدم ان اساس القول بالامتناع في هذه المسألة هو اتحاد منعتي الامر والنهي في مورد الاجتماع ، وعلى هذا فلا محالة تقع المعارضة بين دليليها ، لاستحالة ان يكون شيء واحد مأموراً به ومنهياً عنه معاً فاذن لا بد من الرجوع الى قواعد ومرجحات باب المعارضة . وعليه فان قدمنا دليل الامر على دليل النهي ترجيحاً او تخيراً على القول به فلا اشكال في صحة العبادة باتيان المجمع . فانه على هذا مصداق للمأمور به فحسب ، ولا يكون

بمنهى عنه في شيء . وان قدمنا دليل النهي على دليل الامر فلا يصح الاتيان بالمجمع عندئذ ، لفرض انه منهى عنه فعلاً ، ويستحيل ان يكون مصداقاً للمأمور به ضرورة ان الحرام لا يعقل ان يكون مصداقاً للواجب فيقيد اطلاق دليل الواجب بغير ذلك الفرد من دون فرق في ذلك بين ان يكون الواجب توصلياً او تعبدياً ضرورة استحالة ان يكون المحرم مصداقاً له مطلقاً فان الفرق بينهما في نقطة واحدة وهي اعتبار قصد القرية في الواجب العبادي دون التوصلي ، فاذن لا يصح الاتيان بالمجمع في مورد الاجتماع في التوصليات فضلاً عن العباديات لفرض تقييد المأمور به بغير هذا الفرد فلا يكون هذا الفرد مصداقاً له ليكون الاتيان به مجزياً فان اجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج الى دليل والا فمقتضى القاعدة عدم الاجزاء ولا فرق من هذه الناحية بين التوصلي والتعبدى اصلاً . نعم قد يعلم من الخارج ان الفرض من الواجب التوصلي يحصل بمطلق وجوده في الخارج ولو في ضمن فرد محرم وذلك كازالة النجاسة عن البدن او الثوب فان الفرض من وجوبها حصولها في الخارج وتحقيقها فيه ولو كان بناءً مفصوب واما فيما اذا لم يعلم ذلك من الخارج فلا يحكم بصحة الواجب وسقوط الامر عنه وحصول الفرض وذلك كتكفين الميت - مثلاً - فانه واجب توصلي فمع ذلك لا يحصل الفرض منه بتكفينه بالكفن المفصوب ولا يحكم بسقوط الامر عنه بل هو من موارد اجتماع الامر والنهي ومن هنا ذكرنا في بحث الواجب التوصلي والتعبدى ان الواجب التوصلي على اقسام : منها - ما لا يترتب الفرض على مطلق وجوده في الخارج ، بل يترتب على وجوده الخاص وهو ما اذا لم يكن في ضمن فرد محرم او لم يصدر من المجنون او الصبي والا فلا يحصل الفرض منه وذلك كتحنيط الميت - مثلاً - فانه واجب توصلي ومع ذلك لو اتى به الصبي او المجنون لم يكن مجزياً . فما افاده (قده) من ان الواجب اذا كان توصلياً يحصل الفرض منه باتيان المجمع لا يمكن تصديقه بوجه .

وبكلمة اخرى قد سبق منا غير مرة ان القول بالامتناع يرتكز على وحدة المجمع وجودا وماهية . وعليه فحيث تقع المعارضة بين اطلاق دليلي الامر والنهي فلا بد من الرجوع الى مرجحاتها ، وبعد ملاحظة المرجحات اذا قدمنا اطلاق دليل النهي على اطلاق دليل الامر ، فمعناه ان المجمع مبغوض للمولى ومحرم في الواقع فحسب ، وليس مصداقا للواجب واقعاً وفي نفس الامر . هذا فيما اذا علمت الحرمة واضح ، وكذلك مع الجهل عن تقصير او قصور فان الاحكام الواقعية ثابتة لمنعلقاتها في الواقع ، ولا دخل لعلم المكلفين وجهلهم بها ابداً ، ضرورة انها لا تتغير بواسطة جهل المكلف بها فلو كان شيء حراماً في الواقع وكان المكلف جاهلاً بحرمة فلا تتغير حرمة بواسطة جهله بها وهذا واضح . ومن ناحية اخرى ان الحرام لا يعقل ان يكون مصداقاً للواجب وان فرض كون المكلف جاهلاً بحرمة بل معتقداً بوجوبه ، ضرورة ان الواقع لا ينقلب عما هو عليه .

فالنتيجة على ضوء ذلك هي انه لا اشكال في انه لا ينطبق الواجب على المجمع بناءً على تقديم جانب الحرمة . فلا يسقط الامر به باتيان المجمع ، حتى اذا كان توصلياً مع العلم بحرمة او مع الجهل بها الا اذا علم من الخارج وفاؤه بالفرض وعلى ذلك يترتب فساد الاتيان بالمجمع كالمصلاة في الدار المغصوبة مع العلم بمبغوضيته وحرمة ، بل مع الجهل بها ولو كان عن قصور ، ضرورة استحالة ان يكون الحرام مصداقاً للواجب ، والمفروض ان الجهل بالحرمة لا يوجب تغيير الواقع وان كان عن قصور والعلم بوجوبه لا يوجب الامر به في الواقع وارتفاع حرمة فاذاً كيف يمكن الحكم بالصحة في فرض الجهل بها عن قصور .

وان شئت فقل ان صحة العبادة ترتكز على ركيزتين :

الاولى - تحقق قصد القرية .

الثانية - كون الفعل في نفسه محبوباً وقابلاً للتقرب به ، ومع انتفاء احدى

هاتين الركيبتين لا تقع العبادة صحيحة ، ضرورة ان الفعل اذا لم يكن محبوباً في نفسه ، فلا يمكن التقرب به فضلاً عن كونه مبغوضاً في الواقع لو كان محبوباً كذلك ، ولكن المكلف لم يقصد القربة ، فحينئذ تقع العبادة فاسدة ، وفيما نحن فيه وان امكن تحقق قصد القربة من المكلف باعتبار انه جاهل بالحرمة ، إلا ان المجمع لم يتعلق الامر والنهي في مورد الاجتماع كالصلاة في الارض المغصوبة على القول بالامتناع ووحدة المجمع وتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب لا يكون محبوباً في نفسه وصالحاً للتقرب به ، لتحصنه في الحرمة والمبغوضية في الواقع .

ومن المعلوم ان الحرام لا يمكن ان يقع مصداقاً للواجب كما هو الحال في بقية موارد المعارض بالعموم من وجه ، مثل ما اذا فرض قيام الدليل على وجوب اكرام العالم ، وفرض قيامه ايضاً على حرمة اكرام الفاسق ، فتقع المعارضة بينهما في مورد الاجتماع ، وهو العالم الفاسق حيث ان مقتضى اطلاق الدليل الاول وجوب اكرامه ومقتضى اطلاق الدليل الثاني حرمة اكرامه ، فعندئذ لو قدمنا دليل الحرمة على دليل الوجوب في مورد الاجتماع ، لخرج مورد الاجتماع - وهو اكرام العالم الفاسق عن كونه مصداقاً للواجب واقعاً ، سواء أكان المكلف عالماً بالحرمة او بموضوعها ام كان جاهلاً بها كذلك عن قصور او تقصير ، ضرورة ان الواقع لا يتغير بواسطة جهل المكلف به والاعتقاد بخلافه لما ذكرناه غير مرة من ان فعلية الاحكام في الواقع تابعة لفعلية موضوعاتها ، ولا دخل لعلم المكلف بها وجهله . وهذا واضح .

وكذا الحال فيما نحن فيه ، فانه بناء على تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب في مورد الاجتماع كالصلاة في الدار المغصوبة - مثلاً - فالمجمع متمحض عندئذ في الحرمة والمبغوضية بحسب الواقع ، ولا يعقل حينئذ ان يكون مصداقاً

للمأمور به والواجب ، وان فرض ان المكلف جاهل بحرمة جهلا عن قصور ، غاية الامر ان جهله بها كذلك يوجب كونه معذوراً وغير مستحق للعقاب على ارتكاب الحرام في الواقع ، هذا بناء على وجهة نظرنا من ان هذه المسألة على القول بالامتناع قدخل في كبرى باب التعارض ، فتجري عليه احكامه .

ولكن يمكن لنا المناقشة فيه على وجهة نظره (قدّه) ايضاً ، ببيان ان قصد الملاك انما يكون مقرباً فيما اذا لم يكن مزاحماً بشيء ، ولا سيما اذا كان اقوى منه ، كما هو المفروض في المقام ، واما الملاك المزاحم فلا يترتب عليه أي اثر ، ولا يكون قصده مقرباً ، بناء على ماهو الصحيح من تبعية الاحكام للجهات الواقعية لا للجهات الواسلة وبما ان في مفروض الكلام ملك الوجوب مزاحم بملك الحرمة في مورد الاجتماع فلا يكون صالحاً للتقرب به .

وعلى هذا فلا يمكن الحكم بصحة العبادة في مورد الاجتماع على هذا القول أي القول بالامتناع ، لا من ناحية الامر وانطباق المأمور به بما هو على المأتي به في الخارج ، ولا من ناحية الملاك لفرض انه مزاحم بما هو اقوى منه . واما النقطة الثالثة فيردها ان العقل يرى التفاوت بين هذا الفرد وبقية الافراد من ناحية ان هذا الفرد بما انه ليس مصداقاً للطبيعة المأمور بها بما هي ولا تنطبق تلك الطبيعة عليه ، فلا يمكن احراز انه واف بفرض الطبيعة المأمور بها ، ضرورة ان طريق احراز وفائه بفرضها منحصراً بانطباقها عليه ومع عدم الانطباق لا طريق لنا الى ذلك اصلاً ، لوضوح ان عدم الانطباق كما يمكن ان يكون من ناحية وجود المانع مع ثبوت المقتضي له ، يمكن ان يكون من ناحية عدم المقتضي له . ومن الطبيعي ان العقل على هذا لا يحكم بحصول الامتثال باتيان المجمع وسقوط الامر .

واما النقطة الرابعة فيرد عليها ان الاحكام الشرعية بناء على وجهة نظر

العقلية تابعة للجهات المصالح والمفاسد الواقعية وهي مقتضية لجعلها على نحو القضايا الحقيقية ، واما فعلية تلك الاحكام فهي تابعة لفعلية موضوعاتها في الخارج ، ولا دخل لعلم المكلفين وجهلهم بها لاني مرحلة الجعل ولا في مرحلة الفعلية اصلا .

وعلى هذا فلا معنى لما افاده (قده) من التزام بين الجهات في مقام فعلية الاحكام بان يكون المؤثر في الحكم فعلا هو الجهة الواصلة دون غيرها ضرورة ان لازم ذلك هو دخل علم المكلف في فعلية الاحكام ، وهذا غير معقول ، لاستلزامه التصويب وانقلاب الواقع ، فان لازمه هو ان المكلف اذا كان عالماً بحرمة المجمع في مورد الاجتماع وانه مشتمل على مفسدة ، فالحرمة فعلية ، ولا اثر للوجوب عندئذ اصلا ، واذا كان جاهلا بحرمة عن قصور وعالماً بوجوبه وانه مشتمل على مصلحة ، فالوجوب فعلي ، ولا اثر للحرمة ، وهذا معنى دخل علم المكلف في فعلية الاحكام . وعليه فلا محالة يلزم التصويب وانقلاب الواقع ومن الواضح جدا ان ذلك مما لم يلتزم به احد حتى هو (قده) كيف فان لازم ذلك هو خروج المقام عن محل النزاع ضرورة انه في هذا الحال لا حرمة واقعا ليقع الكلام في انها تجتمع مع الوجوب في مورد الاجتماع ام لا .

وبكلمة اخرى ان الامر في الاحكام العقلية العملية كالحسن والقبح وان كان كما ذكر من انها تابعة للجهات الواصلة ، فلا يتصف الشيء بالحسن او القبح العقلي في الواقع ، وانما يتصف به فيما اذا علم المكلف بجهة محسنة او مقبحة له . والسري في ذلك هو انه لا واقع لحكم العقل بالحسن والقبح ماعدا ادراكه استحقاق الفاعل الذم على فعل والمدح على آخر . ومن المعلوم ان استحقاق الفاعل المدح او النعم على صدور فعل منه انما يكون في فرض التفاته الى الجهة المحسنة او المقبحة له ، والا فلا يعقل اتصفانه بذلك .

ولكن الامر في الاحكام الشرعية ليس كذلك ، ضرورة انها تابعة للجهات الواقعية في مقام الجمل بلا دخل لعلم المكلف وجهه في ذلك المقام اصلا . وفي مقام الفعلية تابعة لفعلية موضوعها وتحققه في الخارج ، ولا دخل لعلم المكلف بالحكم بفعليته اصلا ، كما انه لا يضربها جهله ، فلو كانت الاحكام الواقعية تابعة للجهات الواصلة للزم التصويب وانقلاب الواقع لا محالة ، فعندئذ يخرج المقام عن محل النزاع ، فانه على هذا ليس في مور الاجتماع حكمان ليتكلم في جواز اجتماعهما فيه وعدم جوازه ، بل حكم واحد فحسب ، فان المكلف اذا كان جاهلا بالحرمة جهلا عن قصور فلا حرمة في مورد الاجتماع واقعاً ، بل هو متمحض في الوجوب ، وان كان العكس فبالعكس ، كما هو واضح . ولكنك عرفت فساد هذا المبنى ، وان المؤثر في الاحكام انما هو الجهات الواقعية لا غيرها وعليه فمناط الحرمة في مورد الاجتماع بما انه كان اقوى ، كما هو المفروض فلا محالة يكون هو المؤثر ، ولا اثر لمناط الوجوب عندئذ اصلا ، سواء أكان المكلف علما بالحرمة ام كان جاهلا بها عن تقصير او قصور . فعلى جميع التقادير لا يكون المجمع واجبا اما على التقدير الاول والثاني فواضح كما اعترف هو (قده) بذلك واما على التقدير الثالث فلان الجهل لا يوجب انقلاب الواقع ، فالواقع باق على ما كان عليه ، وان ملاك الوجوب بما انه مزاحم بما هو اقوى منه فلا اثر له . وقد تحصل من ذلك ان ما افاده (قده) في هذه النقطة لا يرجع الى معنى محصل على وجهة نظره (قده) في باب الاجتماع فضلا عن وجهة نظرنا فيه . واما النقطة الخامسة فقد ظهر فسادها مما تقدم من بيان ملاك باب الاجتماع وملاك باب التعارض وملاك باب التزامهم . فلا حاجة الى الاعداد . كما انه قد تبين على هدى ما ذكرناه ان ما نسب (قده) الى المشهور من الحكم بصحة الصلاة في الدار المفصوبة على القول بالامتناع وتقديم جانب الحرمة

على جانب الوجوب في صورة الجهل بالحكم او الموضوع اذا كان عن قصور لا يمكن تصديقه بوجه ، وذلك لان حكمهم بصحة الصلاة في مورد الاجتماع مبني على القول بالجواز وتعدد المجمع ولم يعلم من حالهم انهم حكموا بالصحة حتى على القول بالامتناع ووحدة المجمع بل المعلوم منهم عكس ذلك يعنى انهم على هذا القول حكموا بالبطلان دون الصحة .

هذا تمام الكلام في الجاهل .

واما الكلام في التامس للحكم او الموضوع فيقع في مقامين :

الاول - فيما اذا كان نسيانه مستندا الى سوء اختياره بان يكون المكلف مقصراً في ذلك .

الثاني - فيما لا يكون مستنداً الى اختياره بل هو قاصر في ذلك ومعدور فيه . اما الكلام في المقام الاول فالظاهر بطلان عبادته وفسادها ، وذلك كما اذا فرض ان المكلف غصب ثوبا او دارا ثم نسى وصلى في ذلك الثوب او الدار ، ففي هذا الحال وان لم يمكن توجيه التكليف بالحرمة اليه ، لاستحالة تكليف الناسي في حال نسيانه ، الا ان ملاك الحرمة باق وهو مبغوضية هذا التصرف باعتبار انه منته بالاخرة الى اختياره ، فاذا لا مانع من الحكم باستحقاقه للعقاب من ناحية باعتبار انه منته الى الاختيار . وفساد عبادته من ناحية اخرى باعتبار ان هذا التصرف مبغوض للمولى ، فلا يمكن التقرب به ، وهذا واضح .

واما الكلام في المقام الثاني فالظاهر بل المقطوع به ان عبادته صحيحة ، وذلك لفرض ان النسيان رافع للحرمة واقعاً ، فلا يكون المجمع في هذا الحال محرماً كذلك ، ولا مبغوضاً لفرض ان نسيانه كان عن قصور ، لاعن تقصير . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان المجمع اذا كان جائزاً واقعاً فلا مانع من شمول اطلاق دليل الامر له ، ضرورة ان المانع من شموله لهذا الفرد هو دليل

الحرمة وتقديمه على دليل الوجوب وبذلك يقيد اطلاق دليله ، فإذا فرض سقوط دليله واقعاً ، كما في المقام فلا مانع من شمول اطلاقه له أصلاً .

وبتعبير آخر قد ذكرنا ان المعتبر في صحة العبادة امر ان احدها ان يقصد القرية والآخر ان يكون الفعل في نفسه قابلاً للتقرب به ، والمفروض ان كلا الامرين في المقام موجود .

اما الاول فلنقضى ان المكلف قصد القرية واما الثاني فلنقضى ان الفعل في نفسه سائغ واقعاً ، ومعه لا مانع من التقرب به باتيانه بداعي الامر المتعلق بالطبيعة ، لفرض انها تشمله بعد سقوط دليل المقيدها واقعاً ، وهذا ظاهر .

ومن هنا حكمنا بصحة الوضوء في الماء المغصوب نسياناً اذا كان عن قصور وذلك لفرض ان انصرف فيه جائز واقعاً ، ومعه لا مانع من شمول اطلاق دليل وجوب الوضوء له .

فالتنتيجة ان مانسب الى المشهور من صحة الصلاة في الدار المغصوبة في حال نسيان الحكم او الموضوع اذا كان عن قصور متين جداً ولا مناص عنه . ولكن مانسب اليهم من صحة الصلاة فيها في حال الجهل فقد عرفت انه غير تام .
لحد الآن قد تبين أن ما افاده (قده) في هذه المقدمة من الثمرة لا يمكن اتمامه بدليل ، بل لا يترقب صدوره من مثله (قده) .

وبعد ذلك نقول انه (قده) المحقق صاحب الكفاية (قده) قد اختلف في المسألة القول بالامتناع ، ورب ذلك القول على بيان مقدمات :

الاولى - ما لفظه : انه لا ريب في ان الاحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها وبلوغها الى مرتبة البعث والزجر ، ضرورة ثبوت المنافة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذاك الزمان ، وان لم يكن بينها مضادة مالم تبلغ الى تلك المرتبة ، لعدم المنافة والمعاندة بين وجوداتها الانشائية

قبل البلوغ اليها ، كما لا يخفى ، فاستحالة اجتماع الامر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالحال ، بل من جهة أنه بنفسه محال . فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً .

ملخص هذه المقدمة هو ان المضادة والمعاودة بين الاحكام الخمسة انما هي في مرتبة فعليتها وبلوغ تلك الاحكام حد البعث والزجر الحقيقين ، فلا مضادة بينها في مرتبة الانشاء فضلاً عن مرتبة الاقتضاء ، واستحالة الجمع بين اثنين منها في هذه المرتبة في شيء واحد في زمان من باب استحالة اجتماع الضدين ، فلذا لا تختص بمذهب دون آخر ، بل هو محال مطلقاً حتى على مذهب الاشعري المجبور للتكليف بالحال ، فان هذا في نفسه محال .

الثانية - ما نصه : « انه لا شبهة في ان متعلق الاحكام هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله ، ولا ما هو اسمه ، وهو واضح ، ولا ما هو عنوانه مما قد اقتزع عنه بحيث لولا انتزاعه تصوراً واختراعه ذهنياً لما كان بحذائه شيء خارجاً ، ويكون خارج المحمول كالملكية والزوجة والرقية والحرية والمقصوية الى غير ذلك من الاعتبارات والاضافات ، ضرورة ان البعث ليس نحوه والزجر لا يكون عنه ، وانما يؤخذ في متعلق الاحكام آلة لاحاط متعلقاتها ، والاشارة اليها بمقدار الغرض منها والحاجة اليها ، لا بما هو هو وب نفسه وعلى استقلاله وحياله » .

مرد هذه المقدمة الى ان الاحكام الشرعية لم تتعلق بالاسماء والالفاظ ، ولا بالصناعات الانتزاعية التي لا مطابق لها في الخارج اصلاً ، وانما تتعلق تلك الاحكام بافعال المكلفين الصادرة عنهم خارجاً ، ضرورة ان الغرض سواء أكان مصلحة او مفسدة ام كان غيرهما لا يترتب على الاسماء والالفاظ المجردة ، ولا على الصناعات الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها ، وانما يترتب على تلك الافعال فحسب ، وهذا ظاهر .

الثالثة - ما لفظه : « انه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون ، ولا تنظم به وحدته ، فان المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة ، بل بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث وجهة مغايرة لجهته اصلا ، كالواجب تبارك وتعالى فهو علي بساطته . ووحدته واحديته تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجلالية له الاسماء الحسنى والامثال العليا ، لكنها باجمها حاكية عن ذاك الواحد الفرد الاحد ، عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير » .

ملخص هذه المقدمة هو ان تعدد العنوان بشتى انواعه واشكاله لا يوجب تعدد المعنون في الخارج ، ضرورة انه لا مانع من انطباق عناوين متعددة على معنون واحد خارجا اصلا ، ولا يوجب تعدده ابدا كانطباق عنوان الاب والابن والاخ والزوج والعالم والقادر وما شاكل ذلك على شخص واحد وذات فاردة كريد - مثلا - بل تنطبق على ذات واحدة بسيطة من تمام الجهات كذاته تعالى شأنه ، فان مفاهيم الصفات العليا الذاتية كالعالم والقادر ونحوها والصفات الفعلية كالخالق والرازق والمتكلم والمريد وما شاكل ذلك تنطبق على ذاته الاحدية ، مع انها بسيطة في غاية البساطة . نعم تلك الذات البسيطة باعتبار انكشاف الاشياء لديها علم ، وباعتبار قدرتها على التكوين والايجاد قادر ، وباعتبار خلقها الاشياء خالق ، وباعتبار رزقها العالم رازق . . وهكذا ، فلاختلاف والتعدد اعما هو في الاضافة لا في الذات ، كما هو واضح ، وكيف كان فتعدد العنوان لا يستدعى تعدد المعنون بحسب الوجود الخارجي .

الرابعة - ماهذا نصه : « انه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد الا ماهية واحدة وحقيقة فاردة لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو الا تلك الماهية ، فلمفهوم ان المتصادقان على ذاك لا يكاد يكون كل منهما ماهية وحقيقة

كانت عينه في الخارج كما هوشأن الطبيعي وفرده ، فيكون الواحد وجودا واحدا ماهية وذاتاً لا محالة فالجمع وان تصادقا عليه متعلقا الامر والنهي ، إلا انه كما يكون واحدا وجودا يكون واحدا ماهية وذاتاً ، ولا يتفاوت فيه القول باصالة الوجود او اصالة الماهية . ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة كما توهم في الفصول ، كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدم تعدده ، ضرورة عدم كون الفئوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل له . وان مثل الحركة في دار من أي مقولة كانت لا يكاد يختلف حقيقةها وماهيتها ويتخلف ذاتياتها وقعت جزء للصلاة او لا كانت تلك الدار مغسوبة او لا .

ولنأخذ بتوضيح هذه المقدمة بما يلي : قد يتخيل في المقام كما عن الفصول ان القول بالامتناع والجواز في مسائلنا هذه يرتكز ان على القول باصالة الوجود واصالة الماهية ، ببيان انه لاشبهة في ان ماهية الصلاة غير ماهية الغصب ، فهما ماهيتان متباينتان يستحيل اتحادهما في الخارج ودخولهما تحت ماهية اخرى ، وعلى هذا فان قلنا باصالة الماهية في تلك المسألة . فبما ان مناط تأصلها وتحصلها نفسها في الخارج لا وجودها ، لان الفرض انه لا واقع موضوعي له ولا مطابق له في الخارج والمطابق فيه انما هو للماهية ، فلا محالة يكون متعلق النهي غير متعلق الامر . فحصل ، ضرورة استحالة اتحاد الماهيتين المتحصلتين خارجا ودخولهما تحت ماهية ثالثة ، فاذن لا مناص من القول بالجواز . واما ان قلنا باصالة الوجود في تلك المسألة ، فبما ان اتحاد الماهيتين في الوجود الخارجي بمكان من الوضوح كاتحاد الماهية الجنسية مع الماهية الفصلية ، فلا مناص من القول بالامتناع ، وذلك لان ماهية الصلاة وان كانت مغايرة لماهية الغصب بما هما ماهيتان ، الا انها متعدتان في الخارج وتوجدان بوجود فارد . ومن المعلوم ان وجودا واحدا لا يعقل ان يكون

مصدقا للمأثور به والمنهى عنه مما .

وان شئت فقل ان المحقق صاحب الفصول (قده) قد ابتنى القول بالامتناع في المسألة على القول باصالة الوجود باعتبار ان الوجود في مورد الاجتماع واحد والقول بالجواز على القول باصالة الماهية باعتبار ان الماهية في مورد الاجتماع متعددة . ولكن هذا الخيال خاطيء جدا ولا واقع موضوعي له اصلا ، وذلك لان ماهية الصلاة وماهية الغضب ليستا من الماهيات المتأصلة المقولية ، لتدخل محل النزاع في تلك المسألة اعني مسألة اصالة الوجود واصالة الماهية ، بل هما من الماهيات الانتزاعية والعناوين الاعتبارية التي لا مطابق لها في الخارج ماعدا منشأ انتزاعها سواء فيه القول باصالة الوجود او الماهية ، فأذن لا يجري فيها النزاع في تلك المسألة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد عرفت انه لا مانع من انطباق عناوين متعددة على معنون واحد وجودا وماهية . ومن ناحية ثالثة ان محل النزاع في تلك المسألة انما هو في الماهيات المتأصلة المقولية . ومن ناحية رابعة انه لا يعقل ان يكون لوجود واحد ماهيتان حقيقتان او حدان كذلك ، بداهة ان لوجود واحد ماهية واحدة او حد كذلك ، وهذا واضح .

فالنتيجة على ضوء هذه التواحي هي ان مسألتنا هذه اجنبية عن تلك المسألة بالسكلية ولا تبتنى عليها اصلا ، وذلك لان المجمع اذا كان له وجود واحد فلا محالة يكون له ماهية واحدة او حد كذلك ، ولا يعقل ان تكون له ماهيتان حقيقتان او حدان كذلك ، سواء فيه القول باصالة الوجود او اصالة الماهية ولا فرق بينهما من هذه الناحية ابدا ، ضرورة ان الوجود الواحد لا يعقل ان يكون وجوداً لماهيتين متباينتين ، كيف فانه ان كان وجودا لهذه الماهية ، فلا يمكن ان يكون لتلك وبالعكس .

واما اذا فرض ان للمجمع في مورد الاجتماع وجودين فلا محالة تكون له

ماهيتان ، بداهة ان لكل وجود ماهية واحدة ، فلا يعقل ان تكون الماهية الواحدة ماهية لوجودين . وعليه فلا مناص من القول بالجواز بناء على ما هو الصحيح من عدم سريّة الحكم من احد المتلازمين الى الملازم الآخر . ومن الواضح انه لا فرق في ذلك بين القول باصالة الوجود في تلك المسألة واصالة الماهية فيها . فالنتيجة ان المفروض في المسألة بما ان المطابق في مورد الاجتماع واحد ، سواء أكان ذلك المطابق مطابقاً للماهية بالذات وللوجود بالعرض ، بناء على اصالة الماهية ام كان بالعكس ، بناء على اصالة الوجود ، فلا يعقل فيه اجتماع الامر والنهي وهذا واضح .

ومن هنا يظهر فساد ما ذكر في الفصول ايضاً من ابتناء القول بالجواز والامتناع على تعدد وجود الجنس والفصل وعدمه ، بدعوى ان مورد الامر اذا كان الماهية الجنسية ، ومورد النهي الماهية الفصلية ، فان كانت الماهيتان متحدتين في الخارج وموجودتين بوجود واحد ، فلا مناص من القول بالامتناع ، وان كانا متعددتين فيه بحسب الوجود فلا مناص من القول بالجواز .

وجه الظهور ما عرفت آنفاً من ان ماهية الصلاة وماهية الغصب ليستا من الماهيات الحقيقية المقولية ، لتكون احدهما جنساً والاخرى فصلاً ، بل هما من المفاهيم الانتراعية التي لا مطابق لها في الخارج اصلاً ليقال انها موجودتان فيه بوجود واحد او بوجودين .

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان ماهية الصلاة وماهية الغصب من الماهيات الحقيقية المقولية ، الا ان من الواضح جداً ان ماهية الصلاة ليست جنساً وماهية الغصب ليست فصلاً مقوماً لها ، ضرورة ان الماهية الفصلية لاتنفك عن الماهية الجنسية ، فان نسبتها اليها نسبة الصورة الى المادة . ومن المعلوم استحالة انفكاك الصورة عن المادة ، مع ان الغصب ينفك عن الصلاة بكثير ، بحيث ان نسبة مادة

اجتماعهما الى مادة افتراقهما نسبة الواحد الى الالوف . وعليه فكيف يكون الغصب فصلاً والصلاة جنساً له ، كما ان توهم كون الحركة في مورد الاجتماع بما هي حركة جنساً والصلوات والغصبية فصلان لها واضح الفساد وذلك لاستحالة ان يكون لشيء واحد فصلان مقومان ، فان فعلية الشيء انما هي بفصله وصورته .

ومن الواضح انه لا يعقل ان يكون لشيء واحد صورتان . على انك عرفت ان مفهوم الصلاة والغصب من المفاهيم الانتزاعية . ومن الطبيعي ان المفهوم الانتزاعي لا يصلح ان يكون فصلاً ، كيف فان فعلية الشيء ووجوده انما هي بفصله ، والمفروض ان الامر الانتزاعي لا وجود له في الخارج ، ومعه لا يعقل كونه فصلاً .

فالنتيجة هي انه لا اصل لا بتناء القول بالجواز والامتناع في هذه المسألة على كون التركيب بين الجنس والفصل هل هو اتحادي او انضمامي ؟ ضرورة انه لا صلة لاحدى المسألتين بالآخرى ابداً . على انه لا اشكال في كون التركيب بينهما اتحادياً .

نعم قد يقال ان الامر لو تعلق بالجنس في مقام والنهي تعلق بالفصل يبتني القول بالجواز والامتناع على كون التركيب بينهما اتحادياً او انضمامياً ، فعلى الاول لا مناص من القول بالامتناع ، لاستحالة اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد ، وعلى الثاني فلا مانع من القول بالجواز ، لفرض ان متعلق الامر عندئذ غير متعلق بالنهي وان كانا متلازمين في مورد الاجتماع بحسب الوجود الخارجي ويحتمل ان يكون غرض المحقق صاحب الفصول (قده) ايضاً ذلك ، لا ان غرضه هو ان الامر في خصوص الصلاة والغصب كذلك ، وكيف كان فهذا ايضاً غير تام ، وذلك لان المسألة على هذا الشكل تدخل في كبرى مسألة المطلق والمقيد ، فيجري عليها احكامها من حمل المطلق على المقيد ، هذا مضافاً الى ان الجنس

والفصل متحدان في الخارج وموجودان بوجود واحد ، فلا يعقل ان يكونا موجودين بوجودين فيه .

وبعد ذلك نقول ان النتيجة على ضوء هذه هي انه لا مناص من القول بالامتناع ، لفرض ان الاحكام متضادة فلا يمكن اجتماع اثنين منها في شيء واحد بمقتضى المقدمة الاولى ولفرض ان المجمع في مورد الاجتماع واحد وجودا وماهية بمقتضى المقدمة الثانية والثالثة والرابعة .

ثم ذكر انه قد يتوهم ان محذور اجتماع الضدين في شيء واحد يرتفع على القول بتعلق الاحكام بالطبايع دون الافراد ، ببيان ان الطبايع من حيث هي هي التي ليست الا ذاتها وذاتياتها وان كانت غير قابلة لان تتعلق بها الاحكام الشرعية الا انها مقيدة بالوجود الخارجي - على نحو كان القيد وهو الوجود خارجا والتقيده داخلا - قابلة لان تتعلق بها الاحكام ، وعلى هذا فلا يكون متعلقا الامر والنهي متحدين اصلا ، لا في مقام تعلق الامر والنهي ، ولا في مقام عصيان النهي واطاعة الامر باتيان المجمع بسوء الاختيار .

اما في المقام الاول فلنعدد متعلقها بما هما متعلقان وان كانا متحدتين في الوجود ، الا انك عرفت ان الوجود قيد خارج عن المنعلق ، والتقيده به داخل واما في المقام الثاني فلسقوط احدهما بالاطاعة والآخر بالعصيان ، اذن فلا اجتماع بين الحكيمين في واحد .

ولكن هذا التوهم خاطيء وذلك لما سبق من ان مورد الحكم انما هو فعل المسكلف بواقعه وحقيقته الصادرة منه ، لا بعنوانه المعارض عليه . وقد عرفت ان الفعل في مورد الاجتماع واحد وجودا وماهية ، وان تعدد العنوان لا يوجب تعدده ، والمفروض ان الصلاة والغضب ليستا من الماهيات الحقيقية المقولية ، لتكونا متعلقتين للامر والنهي ، بل هما من المفاهيم الانتزاعية التي

لا مطابق لها في الخارج ، وانما تؤخذ في متعلقات الاحكام بما هي حاكيات
واشارات الى ما هو المتعلق في الواقع ، لا بما هي على حياها واستقلالها . هذا تمام
ما افاده (قده) في وجه القول بالامتناع ، ولعله احسن ما قيل في المقام .

ولنأخذ بالنقد على بعض تلك المقدمات وبذلك تبطل النتيجة التي اخذها

(قده) من هذه المقدمات ، وهي القول بالامتناع مطلقاً . بيان ذلك :

اما المقدمة الاولى فقد ذكرنا غير مرة ان حديث تضاد الاحكام بعضها مع
بعضها الآخر في نفسها وان كان امراً معروفاً بين الاصحاب قديماً وحديثاً ، إلا
انه مما لا اصل له ، وذلك لما حققناه من ان الاحكام الشرعية امور اعتبارية فلا
واقع لها ماعدا اعتبار من ييده الاعتبار . ومن الواضح جداً انه لا مضادة بين
نفس اعتباري الوجوب والحرمه ذاتاً ، بداهة انه لا تنافي بين نفس اعتبار المولى
الفعل على ذمة المكلف وبين اعتباره محرومية المكلف عنه بالقات ، مع قطع
النظر عن مبدئها ومنتهأها ، فان الاعتبار خفيف المؤونة ، فلا مانع من اعتبار
وجوب شيء وحرمة مآ .

والوجه في ذلك هو ان المضادة انما تكون طارئة على الموجودات التكوينية

الخارجية كالبياض والسواد والحركة والسكون وما شاكل ذلك ومن صفاتها . واما
الامور الاعتبارية فالفروض انه لا واقع لها ماعدا اعتبار المعتبر ، ليكون بعضها
مضاداً مع بعضها الآخر .

نعم المضادة بين الاحكام من ناحيتين :

الاولى - من جهة المبدأ اعني اشتغال الفعل على المحبوبة والمبغوضية .

الثانية - من جهة المنتهى اعني مرحلة الامثال والاطاعة .

اما من ناحية المبدأ فلان الوجوب والحرمه بناء على وجهة نظر مذهب

الدلية كاشفان عن المحبوبة والمبغوضية في متعلقه . وعليه فلا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد ، وذلك لاستحالة ان يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً معاً ، فن هذه الناحية لا يمكن اجتماعها في شيء واحد وفي زمان فارد لا بالذات والحقيقة .

فالننتيجة ان المضادة بين الوجوب والحرمة انما هي بالعرض والمجاز ، فلها في الحقيقة بين المحبوبة والمبغوضية والمصلحة الملزمة والمفسدة كذلك ، كما هو واضح . واما من ناحية المنتهى فلان اجتماعها في شيء واحد يستلزم التكليف بالحال وبغير المقدور ، لفرض ان المكلف في هذا الحال غير قادر على امتثال كليهما معاً . واما ما ذكره (قده) من ان المضادة بين الاحكام الشرعية انما هي في مرتبة فعليتها وبلوغها حد البعث والزجر مبني على نقطة واحدة ، وهي ان تكون الاحكام من قبيل الاعراض الخارجية ، فكما ان المضادة بين الاعراض انما كانت في مرتبة فعليتها ووجودها في الخارج ، لوضوح انه لا مضادة بين السواد والبياض قبل فعليتهما ووجودهما فيه . . وهكذا ، فكذلك المضادة بين الاحكام الشرعية انما تكون في مرتبة فعليتها ووجوداتها في الخارج فلا مضادة بين الوجوب والحرمة قبل وجودهما فيه وبلوغهما حد البعث والزجر .

ولكن تلك النقطة خاطئة جداً ، وذلك لان الاحكام الشرعية ليست من سنخ الاعراض الخارجية ، لتكون المضادة بينها في مرتبة فعليتها ووجوداتها في الخارج ، لما ذكرناه من ان المضادة صفة عارضة على الموجودات الخارجية ، فلا مضادة بينها قبل وجوداتها ، بل هي من الامور الاعتبارية التي ليس لها واقع موضوعي . وقد تقدم انه لا مضادة بينها بالذات والحقيقة والمضادة بينها اما من ناحية المبدأ او من ناحية المنتهى . اما من ناحية المبدأ فالمضادة بينها انما هي في مرتبة جملها ، فلا يمكن جعل الوجوب والحرمة على شيء واحد . ومن الواضح

ان المضادة في هذه المرتبة لا تتوقف على فعليتها وبلوغها حد البعث والزجر ضرورة ان المضادة بين نفس الجمليين ، فلا يمكن تحقق كليهما معاً . ولما من فاحية المنتهى فالمضادة بينها وان كانت في مرتبة فعليتها ، الا انها بالعرض والمجاز فانها ناشئة عن عدم قدرة المكلف على الجمع بينها في مقام الامتثال وإلا فلا مضادة بينها اصلاً .

وعلى الجملة فجعل الوجوب والحرمة لشيء واحد وجوداً و ماهية مستحيل على جميع المذاهب والاراء ، بداهة ان استحالة اجتماع الضدين في شيء واحد لا تختص بوجهة نظر دون آخر ، ولا تتوقف استحالة ذلك على فعليتها ابداً وهذا ظاهر .

فما افاده (قده) من ان التضاد بين الاحكام انما هو في مرتبة فعليتها دون مرتبة الانشاء لا يرجع الى معنى محصل اصلاً كما لا يخفى .

واما المقدمة الثانية فالامر كما افاده (قده) من ان الاحكام لا تتعلق بال عناوين الانتزاعية التي لا مطابق لها في الخارج بحياها واستقلالها . نعم تؤخذ تلك العناوين في متعلقات الاحكام لا بما هي هي ، بل بما هي معرفة ومشيئة الى ماهو المتعلق في الواقع ، كما انها لا تتعلق بالاسماء والالفاظ كذلك ، وانما تتعلق بطبيعي الانفعال الصادرة عن المكلفين في الخارج .

واما المقدمة الرابعة فالامر ايضاً كما افاده (قده) والوجه فيه ماتقدم من استحالة ان يكون لشيء واحد ماهيتان في عرض واحد او حد ان كذلك . نعم يمكن ان يكون له ماهيات طولاً باعتبار اجناسه العالية والمتوسطة والقريبة ولكن لا يمكن ان يكون له ماهيتان نوعيتان عرضاً ، فان لازم ذلك هو ان يكون شيء واحد متفصلاً بفتولين يكون كل منهما مقوماً له ، ومن الواضح استحالة ذلك كاستحالة دخول شيء تحت مقولتين من المقولات العشرة ، ضرورة ان

المقولات اجناس عاليات ومتباينات بالذات والحقيقة ، فيستحيل اندراج مقولين منها تحت مقولة واحدة ، كما انه يستحيل ان يكون شي واحد مندرجا تحت مقولين منها . فالنتيجة قد اصبحت لحد الآن انه كما يستحيل صدق المقولين على شي واحد كذلك يستحيل تفصل شي واحد بفصلين ولو كانا من مقولة واحدة . واما المقدمة الثالثة (وهي ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون) فغير تامة ، وذلك لأن هذه الكبرى لا تصدق إلا على نحو الموجبة الجزئية ، ومعها لاتنتج النتيجة المزبورة وهي القول بالامتناع ، لفرض انه (قد) لم يبرهن ان المعنون واحد في جميع موارد الاجتماع ، وغاية ما برهن ان تعدد العنوان لا يقتضي تعدد المعنون . ومن المعارم ان عدم الاقتضاء اعم من ان يكون واحدا او متعدداً ، فاذن لابد من ملاحظة المجمع في مورد الاجتماع في نفسه ، ومجرد تعدد العنوان ، كما لا يكشف عن تعدد المعنون فيه ، كذلك لا يكشف عن وحدته ، فلا اثر له بالاضافة الى تعدده ووحدته اصلا . ومن هنا استشكل شيخنا الاستاذ (قد) بانها لاتنم على اطلاقها ، وذلك لأن العناوين المنطوقين على شي في الخارج ان كانا من العناوين الانتزاعية والمفاهيم الاعتبارية التي تنتزع من الجهات التحليلية ولا واقع موضوعي لها ، فمن الواضح ان تعددها لا يوجب تعدد المعنون ابدا . ومن هنا قال (قد) انا قد ذكرنا في بحث المشتق ان صدق كل عنوان اشتقاقى على ذات معلول لقيام المبدأ بها بنحو من انحاء القيام .

وعلى هذا الضوء فلا محالة تكون جهة الصدق والانطباق في صدق العناوين الاشتقاقية على ذات واحدة وانطباق تلك العناوين عليها تحليلية لاتقييدية اذ المفروض ان المعنون واحد ولا تعدد فيه اصلا لا وجودا ولا ماهية ، والتعدد انما هو في الاعراض القائمة بذلك الموجود الواحد التي توجب انتزاع تلك العناوين في الخارج فصدق كل عنوان معلول لمرض قائم به - مثلاً - صدق عنوان العالم عليه معلول

لقيام العلم به . وصدق عنوان العادل عليه معلول لقيام العدل به ، وصدق عنوان الشجاع معلول لقيام الشجاعة . . وهكذا . وعليه فيكون صدق كل من هذه العناوين على هذا الشخص الواحد معلولا لعله غير ماهو علة لصدق الآخر ، كما هو واضح .

فالنتيجة هي ان الجهات في صدق العناوين الاشتقاقية بما انها جهات تعليلية فتعددها لا يوجب تعدد المعنون الخارج . ومن هنا يكون التركيب بين العناوين الاشتقائين كالايض والحلو والمصلى والماصب وما شاكلهما في مورد الاجتماع اتحاديا ، لفرض ان المعنون واحد وجودا وماهية ، والنمعد انما يكون في العرضين القائمين به .

واما اذا كانا العناوانان من العناوين الذاتية كالعلم والشجاعة والقدرة وما شابه ذلك ، فمن الطبيعي ان تعددها يوجب تعدد المعنون في الخارج ، ضرورة ان الجهات فيها تقييدية ، فلا يعقل اتحاد العناوين منها خارجا ، ولا يمكن ان يكون التركيب بينهما اتحاديا ، بداهة ان التركيب الاتحادي انما يعقل بين جزئين يكون احدهما قوة محضة والآخر فعلية كذلك كالمادة والصورة ، واما بين الاتحاد امرين فعليين فلا يعقل ، لوضوح ان كل فعلية تأبى عن فعلية اخرى .

وعلى هذا الضوء فلا محالة تكون جهة الصدق في صدق كل من تلك المبادي جهة تقييدية . ومن الواضح ان الجهة التقييدية توجب تعدد المعنون خارجا . مثلا - ماينطبق عليه عنوان العلم غير ماينطبق عليه عنوان العدل في الخارج ، لاستحالة اتحادهما فيه ، غاية الامر انها يكونان متلازمين في الوجود في مورد الاجتماع .

والوجه في ذلك هو ان المبدأ المأخوذ بشرط لا بما انه ماهية واحدة وحقيقة فاردة فلا محالة يكون محفوظا بتمام ماهيته ايتأسرى وتحقق ، ضرورة ان الصلاة

الموجودة في الدار المنصوبة متحدة في الماهية والحقيقة مع الصلاة الموجودة في غيرها ، وكذا البياض الموجود في الثلج مثلاً في المكان المنصوب متحد في الماهية والحقيقة مع البياض الموجود في العاج او نحوه ، وكذا الحال في بقية المبادي منها الغصب ، فانه ماهية واحدة اينما سرى وتحقق أي سواء أتحقق في ضمن الصلاة ام في ضمن فعل آخر .

وعلى هذا الاصل فلا محالة يكون التركيب بينهما أي بين الصلاة والغصب مثلاً في مورد الاجتماع انضمامياً ، نظير التركيب بين الهيمولى والصورة ، ويستحيل اتحادهما في الخارج ، ليكون التركيب بينهما اتحادياً ، لما عرفت من استحالة التركيب الحقيقي بين امرين فعليين .

وبكلمة اخرى ان الصلاة من مقولة والغصب من مقولة اخرى وهي مقولة الاين . ومن المعلوم ان المقولات اجناس عاليات ومتباينات بتمام الذات والحقيقة فيستحيل اندراج مقولتين منها تحت مقولة ، فاذا كانت الصلاة من مقولة والغصب من مقولة اخرى يستحيل اتحادهما في الوجود الخارجي واندراجهما تحت مقولة نالئة .

وقد يتخيل في المقام انهما يصدقان على حركة واحدة شخصية ، وتلك الحركة الواحدة مصداق للصلاة والغصب معاً . وعلى هذا فيكون التركيب بينهما في مورد الاجتماع اتحادياً .

ولكن هذا الخيال خاطيء جداً والوجه فيه هو ان ذلك يستلزم تفصل الجنس الواحد اغني الحركة بفصلين في عرض واحد وهو محال . ضرورة انه لا يمكن كون الحركة فيها جنساً لها وما به اشتراكها ، وإلا لزم ذلك المحذور .

اضف الى ذلك ان الاعراض بسائط خارجية ، فما به الاشتراك في كل مقولة منها عين مابه الامتياز في تلك المقولة . وهذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان

الحركة ليست مقولة برأسها في قبال تلك المقولات ، بداهة ان نسبة الحركة الى المقولات التي تقبل الحركة نسبة الهيولى الى الصور ، فكما ان الهيولى لا توجد في الخارج إلا في ضمن صورة ، فكذلك لا توجد الحركة إلا في ضمن مقولة . ومن الواضح جدا ان الحركة في اية مقولة تحققت فهي عين تلك المقولة ، وليست امرا زائدا عليها ، سواء اكانت في مقولة الجوهر على القول بالحركة الجوهرية ام كانت في مقولة السكم او الكيف او نحو ذلك ، ضرورة ان الحركة في مقولة الجوهر ليست شيئا زائدا عليها ، بل هي عينها وحقيقتها ، وكذا الحركة في السكم والكيف والاين والوضع ، فانها لا تزيد على وجودها ، بل هي عينها خارجا .

وعلى هذا الضوء فالحركة الموجودة في ضمن الصلاة لا محالة تكون مبينة للحركة الموجودة في ضمن الغصب ، لفرض ان الصلاة من مقولة والغصب من مقولة اخرى . وعليه ففرض كون الحركة الواحدة مصداقا لهما معا يستلزم اتحاد المقولتين المباينتين في الوجود ، وهو محال . فاذن لا وجه لدعوى ان الحركة الموجودة في الدار المغصوبة كما هي محقة لعنوان الغصب ، كذلك هي معروضة للصلاة فيها ، فلا تستلزم وحدة الحركة فيها اتحاد المقولتين واندراجها تحت مقولة ثالثة ، وذلك لما عرفت آنفاً من ان الحركة ليست مقولة برأسها ، بل هي توجد في ضمن المقولات وتكون عينها خارجا . وعليه فوحدتها في مورد الاجتماع وكونها كذلك مصداقا لهما لا محالة تستلزم اتحاد المقولتين ، كما هو واضح .

وبكلمة اخرى ان جهة الصدق في العناوين الاشتقاقية بما انها جهة تعليمية فلا يوجب تعددها تعدد المعنوي في الخارج ، وجهة الصدق في المبادي بما انها جهة تقييمية ، فلا محالة تعددها يوجب تعدد المعنوي فيه . بيان ذلك :

اما في الأولى فلان معروض المبادي وموضوعها في الخارج يختلف وجودا وماهية باختلاف الموارد ، فكما ان وحدة العرض نوعا لا تقتضي وحدة معروضه

كذلك ، فالبياض يعرض للثلج والماج وغيرها ، كذلك تعدد العرض لا يقتضي تعدد مغروضة ، فيمكن قيام اعراض متعددة بمغروض شخصي واحد - مثلاً - الذات التي يقوم بها المبدأ في مورد اجتماع الحلاوة والبياض كالسكر ذات ، وفي مورد الافتراق من ناحية الحلاوة ذات اخرى كاللبس المغايرة للأولى ، وفي مورد الافتراق من ناحية البياض ذات ثالثة كالماج . . وهكذا .

وعلى الجملة فالمغروض لا يتعدد بتعدد المبادي القائمة به ، ولذا يكون واحداً في مورد اجتماع الحلاوة والبياض ، ولا يتعدد بتعدد مبادئها .

وعلى هذا الضوء فالجمع للعنوانين الاشتقاقيين بينهما عموم من وجه لاحالة يكون واحداً كالجمع لعنواني الحلو والايض والمصلي والغاصب والمتحرك والساكين والعالم والمادل وماشاكل ذلك لفرض ان المعلنون في مورد الاجتماع واحد والتعدد انما هو في العرض القائم به . وقد عرفت ان تعدد العرض لا يوجب تعدد المغروض . واما في الثانية فلوضوح ان كل مبدأ من مبادي الاشتقاق مبين لمبدأ آخر منها وجوداً وماهية . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه من الطبيعي ان ذلك المبدأ بتمام ذاته وذاتيته محفوظ في جميع موارد تحققه وسريانه ، ضرورة ان الحلاوة الموجودة في محل الاجتماع متحدة في الماهية مع الحلاوة الموجودة في محل الافتراق ، بداهة ان جهة صدق طبيعي الحلاوة على حصة منه الموجودة في محل الافتراق ليست مغايرة لجهة صدقه على حصة منه الموجودة في محل الاجتماع ، بل هي واحدة وهي ان هذه الحصة كتلك عين الطبيعي في الخارج ، لفرض ان وجوده فيه عين وجود افراده وحصصه ، وصدقه على جميع افراده بملاك واحد وبجهة فاردة من دون فرق في ذلك بين فرد منه الموجود في محل الافتراق والفرد منه الموجود في محل الاجتماع ، وهذا واضح . وكذا الصلاة الموجودة في المكان المغصوب متحدة في الماهية مع الصلاة الموجودة في المكان المباح والغصب الموجود

في ضمن الصلاة متحد في الماهية مع النصب الموجود في ضمن فعل آخر . وهكذا
لوضوح ان الحقيقة الواحدة لا تختلف في الصدق باختلاف وجوداتها ومواردها
كما هو ظاهر .

وعلى هذا يترتب ان التركيب بين الصلاة والنصب او البياض والحلاوة في
مورد اجتماعهما انضمامي ، نظير التركيب بين الهيولى والصورة ، لقرض ان الصلاة
الموجودة في محل الاجتماع بعينها هي الصلاة الموجودة في محل الافتراق ، وكذا
الحال في النصب . وعليه فلا يمتثل ان تتحد الصلاة مع النصب ، والالزم ان
لا تكون الصلاة الموجودة في محل الاجتماع فردا لطبيعة الصلاة ، وكذا النصب
الموجود فيه ليس فردا لطبيعته . وهذا خلف .

نعم يفترق التركيب الانضمامي بين المرضين عن التركيب الانضمامي بين
الهيولى والصورة من ناحية ان نسبة الهيولى الى الصورة نسبة القوة الى الفعل
فان الهيولى قوة محضة والصورة فعلية محضة ، وهذا بخلاف نسبة العرض الى
معروضه ، فانها نسبة الشخص الى المتشخص ، لا نسبة القوة الى الفعل ، لقرض ان
كل من العرض ومعروضه فعلى في الخارج وموجود فيه ، غاية الامر انه يتشخص
بتشخص معروضه - مثلاً - الصلاة كما تشخص بوقوعها في غير الدار المنصوبة
كذلك تشخص بوقوعها فيها ، وكذا النصب كما يتشخص في ضمن غير الصلاة
قد يتشخص في ضمنها .

فالنتيجة قد اصبحت من جميع ما ذكرناه ان التركيب بين عنوانين اشتقائين
تكون النسبة بينهما عموماً من وجه في مورد الاجتماع تركيب اتحادي بمعنى ان
معروضهما في الخارج واحد وجوداً وماهية ، وان كان منشأ انتزاعهما متعدد في
باعتبار انه لا يمكن انتزاع مفهومين متباينين من شيء واحد . واما التركيب بين
المبدئين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه في مورد الاجتماع تركيب انضمامي

لا محالة ، بدهاة استحالة افتراع مفهومين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه من موجود واحد بجهة واحدة ، وإلا لكانا متساويين ، فان ملاك التساوي هو ان يكون صدق كل منهما علي افراده متحداً مع صدق الآخر علي افراده في ملاك الصدق وجهته ، وهذا بخلاف المفهومين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه ، فان جهة الصدق في كل منهما مغاير لجهة الصدق في الآخر .

وعلى الجملة فالمفهومان لا يخلوان من ان تكون جهة الصدق في كل منهما على جميع افراده واحدة ، او ان تكون متعددة ، وعلى للفرض الثاني فاما ان كل ما يصدق عليه احدهما مندرج في الآخر ومن مصاديقه واقراده ، واما ان لا يكون كذلك ، وعلى الاول لا محالة تكون النسبة بينهما التساوي ، لفرض انه يستحيل صدق احدهما على شيء بدون صدق الآخر عليه ، وعلى الثاني تكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق ، لفرض عدم مادة الافتراق من جانب احدهما . وعلى الثالث العموم والخصوص من وجه ، لفرض وجود مادة الافتراق من كلا الجانبين ممّا .

ومن هنا يظهر انه لا تعقل النسبة بالعموم من وجه بين جوهرين ، بدهاة استحالة اتحادهما في الخارج واندراجهما تحت حقيقة واحدة ، وهذا واضح . ومن ضوء هذا البيان قد اتضح ان القول بالجواز في المسألة يرتكز على ان تكون الجهتان تقيديتين في مورد الاجتماع ، والمفروض انها كذلك . وعليه فلا محالة يكون مصداق المأمور به غير المنهي عنه ، غاية الامر انها متلازمان وجودا في الخارج . وقد مر في غير مورد ان الصحيح هو عدم سراية الحكم من احد المتلازمين الى المتلازم الآخر خصوصاً اذا كان التلازم بينهما اتفاقياً ، كما في المقام كما ان القول بالامتناع فيها يرتكز على ان تكون الجهتان تعليليتين فانه على هذا لا محالة يكون المجمع واحداً وجوداً وماهية ، ومعه يستحيل ان يكون مصداقاً للمأمور به

والمنهى عنه معاً .

ولاجل ذلك اشكل (قده) على المحقق صاحب الكفاية بأن القول بالامتناع في المسألة يبتني على ان تكون الجهتان في مورد الاجتماع تعليليتين بأن يكون صدق كل منهما معلولا لجهة خاصة قائمة بالمجمع ، ليكون التركيب بينهما اتحاديا لانضمامياً ، ولكن عرفت ان الجهتين في محل الكلام تقيديتان . وعلى هذا فلا مناص من القول بالجواز .

ثم ان المراد من التقييد في المقام غير التقييد في باب المطلق والمقيد حيث ان التقييد هناك بمعنى تضيق دائرة المطلق وعدم سريان الحكم المتعلق به الى جميع افراده ، واما التقييد في المقام بمعنى النوسعة في متعلق الحكم واندراجه تحت ماهيتين ، ضرورة ان معنى كون الجهة في مورد الاجتماع تقييدية هو انها توجب تعدد المجمع فيه واندراجه تحت الماهيتين . فنتيجة التقييد في كل من المقامين على عكس نتيجة التقييد في المقام الآخر ، وكيف كان فالجهتان بما اها في مورد الكلام تقيديتان ، فلا بد من الالتزام بجواز الاجتماع بناء على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الملزوم الى اللازم . ثم قال (قده) . والمجب منه انه لم يتعرض لهذه الجهة في كلامه في المقام اصلا لانفيّاً ولا اثباتاً .

ونتيجة ما أفاده (قده) لحد الآن هي انه لا بد من القول بالجواز في المسألة . فان لازم كون جهة الصدق في صدق كل من المأمور به والمنهى عنه في مورد الاجتماع تقييدية هو تعدد المجمع وجوداً وماهية . ومعه لا مانع من اجتماع الامر والنهي ، ولا يلزم منه اجتماع الضدين اصلا . وقد برهن على كون الجهة فيها تقييدية بأن ماهية واحدة لا تختلف باختلاف وجوداتها وافرادها في الخارج ، فان صدقها على جميعها بملاك واحد ، من دون فرق بين الفرد الموجود في مورد الاجتماع والفرد الموجود في مورد الافتراق ، كما عرفت .

عدة نقاط فيما افاده (قده) :

الاولى - ان جهة الصدق في صدق المساوين الاشتقاقية جهة تعليلية ، ولاجل ذلك لا مانع من انطباق عناوين منها علي معنون واحد وجودا وماهية فلا يقتضي تعددها تعدده اصلا . نعم تعددها مقتض لتعدد الاعراض القائمة به ، لفرض ان كلا من هذه العناوين منتزع من قيام عرض من تلك الاعراض به .

الثانية - ان جهة الصدق في صدق المبادي جهة تقييدية . ضرورة استحالة صدق مبدأ علي مبدأ آخر واتحادهما في الخارج . وعليه فلا محالة يكون التركيب بينهما في مورد الاجتماع انضمامياً ، لفرض ان تعددهما يقتضي تعدد المجمع في الخارج . ومعه لا يمكن فرض اتحادهما فيه ابدا .

الثالثة - ان محل الكلام في هذه المسألة في الجواز والامتناع انما هو فيما اذا كان متعلق الامر والنهي من المبادي وكانت النسبة بينهما عموماً من وجه لا من المفاهيم الاشتقاقية ، لفرض ان المجمع لعناوين منها في مورد الاجتماع واحد من ناحية ان جهة الصدق فيها تعليلية ، واذا كان المجمع واحدا وجوداً وماهية فلا يمكن القول بالجواز فيه حتى من القائل به ، فانه انما يقول به بدعوى ان المجمع متعدد وجودا وماهية لا مطلقاً ، كما هو واضح .

الرابعة - ان محل النزاع في مبادي المشتقات انما يكون فيما اذا كانت تلك المبادي من سنخ الافعال الاختيارية ، لا فيما اذا كانت من سنخ الصفات الجسمية او النفسانية ، لفرض ان محل الكلام في اجتماع متعلق الامر والنهي في مورد واحد . ومن المعلوم انها لا يمكن ان يتعلقا إلا بالافعال الاختيارية .

الخامسة - ان ماهيات المبادي المأخوذة بشرط لا لا تختلف باختلاف الموارد في مورد الاجتماع والافتراق ماهية واحدة ، كما عرفت . وهذا بخلاف ماهية معروضها ، فلها تختلف في الخارج بمعنى ان وحدة ماهية العرض نوعاً

لا تستلزم وحدة ماهية الممرض كذلك ، كما ان تعددها لا يستلزم تعددها .
ومن هنا يكون التركيب بين العرضين في مورد الاجتماع انضمامياً . نظير التركيب
بين الهبولى والصورة . وان كان التركيب بين العنوانين الاشتقاقيين اتحادياً .

السادسة - ان ملاك التساوي بين المفهومين هو ان صدق كل منهما على
افرادهما بمناط واحد وجهة فريدة . وملاك العموم من وجه بينهما هو ان صدق كل
منهما على افرادهما بمناطين وجهتين لا معاندة بينهما ، وإلا فهما ملاك التباين ، كما
لا يخفى ، وملاك العموم المطلق هو ان كل ما يصدق عليه احدهما يكون داخلاً تحت
المفهوم الآخر . ومن ذلك يتبين انه لا يمكن ان تكون النسبة بين جوهرين عموماً
من وجه ، لتباينهما في الخارج وعدم امكان صدق احدهما على ما يصدق عليه الآخر
السابعة - ان الجهة التقييدية في المقام على عكس الجهة التقييدية في باب
المطلق والمقيد ، حيث انها في المقام توجب توسعة المجمع ودخوله تحت الماهيتين
وهناك توجب تضيق المطلق واختصاص الحكم بحصة خاصة منه دون اخرى
كما هو واضح .

الثامنة - انه لا يمكن ان يكون التركيب بين الصلاة والفصل اتحادياً ضرورة
ان الصلاة من مقولة والفصل من مقولة اخرى . وهي مقولة الاين . ومن المعلوم
ان المقولات متباينات بالذات ، فلا يمكن اتحاد اثنتين منها في الوجود ، وعلى هذا
فيستحيل صدق كليهما على حركة واحدة في مورد الاجتماع ، والا لزم تفصل شيء
واحد بفصلين في عرض واحد وهو محال ، مضافاً الى ما ذكرناه من ان الحركة في
كل مقولة من المقولات عين تلك المقولة خارجاً ، وليست جنساً لها ، لفرض ان
الاعراض بسائط خارجية وان ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز .

ولنأخذ بالمناقشة في بعض هذه النقاط :

اما النقطة الاولى فهي في غاية الصحة والمثانة ، وذلك ضرورة ان جهة

الصدق في صدق المناوين الاشتقاقية على ذواتها لا محالة جهة تعليلية ، بداهة انه لا يمكن تعقل النسبة بالعموم من وجهه بين عنوانين منها إلا اذا كانت الذات في مورد الاجتماع واحدة ، وإلا فليست النسبة بينهما كذلك كما هو واضح .

اما النقطة الثانية فيرد عليها ان نظريته (قد ه) في تلك النقطة انما تتم في الماهيات المتأصلة والمقولات الحقيقية ، فان المبادي اذا كانت من تلك المقولات يستحيل اتحاد اثنين منها في الخارج وصدق احدهما على الآخر ، ضرورة استحالة اتحاد مقولتين خارجا وصدق احدهما على الاخرى ، من دون فرق في ذلك بين ان تكونا عرضين او جوهرين او احدهما جوهرأ والاخرى عرضاً . والسرفيه ما عرفت غير مرة من ان المقولات اجناس عاليات ومتباينات بالذات والحقيقة وليس فوقها جنس آخر ، لتكون تلك المقولات داخلة فيه .

وعلى هذا الضوء فكما انه لا يمكن صدق مقولة الجوهر على مقولة العرض فكذلك ، لا يمكن صدق كل من اقسامهما على الآخر بعين هذا الملاك ، فلا تصدق النفس على العقل ، والصورة على المادة ، والسكم على الكيف ، والايين على الوضع . . وهكذا .

ومن هذا البيان قد تبين حال المبادي المتأصلة كالبياض والعلم والشجاعة والحلاوة والكرم وما شاكل ذلك ، فان هذه المبادئ وامثالها بما انها مبادئ متأصلة وماهيات حقيقية مقولية فلا محالة تعددها يستلزم تعدد المعنونات والمطابق في الخارج ، لما عرفت الآن من استحالة اتحاد ماهية متأصلة مع ماهية متأصلة اخرى خارجا ، فلا يمكن اتحاد الحلاوة مع البياض والعلم مع الشجاعة . . وهكذا وعليه فالتركيب الحقيقي بين اثنين منها غير معقول ، لاستلزام ذلك اندراج مقولتين متباينتين تحت مقولة واحدة وهو محال .

فما افاده شيخنا الاستاذ (قد ه) من ان التركيب بين متعلق الامر والنهي

في مورد الاجتماع تركيب انضمامي لا غيره انما يتم فيما اذا كان متعلقيهما من المبادئ المتأصلة والماهيات المقولية ، حيث قد عرفت ان التركيب الحقيقي بين تلك المبادئ غير معقول .

وان شئت فقل ان تعدد العنوان في مورد الاجتماع انما يقتضي تعدد المنون فيه بحسب الخارج اذا كان من العناوين المتأصلة والماهيات المقولية ، ضرورة انه على هذا لا بد من الالتزام بتعددده وكون التركيب انضمامياً . واما اذا لم يكن من هذه العناوين او كان احد العناوين منها دون الآخر، ففي مثل ذلك لا يستدعي تعدد العنوان تعدد المنون والمطابق في الخارج اصلاً ، بل لا بد عندئذ من ملاحظة ان المطابق لهما في مورد الاجتماع والتصادق واحد او متعدد ، فان كان واحداً فلا مناص من القول بالامتناع ، وان كان متعدداً فلا مناص من القول بالجواز ، بناء على ماهو الصحيح من عدم سريّة الحكم من الملزوم الى اللازم .

وعلى الجملة فالعنوانان في مورد الاجتماع اذا كانا متأصلين فلا محالة يقتضيان تعدد المجمع فيه وجود او ماهية ، فاذن يتعين القول بالجواز . واما اذا كانا انتزاعيين او كان احدهما انتزاعياً والآخر متأصلاً فلا يقتضيان تعدد المجمع ابداً بل لا بد وقتئذ من تحقيق نقطة واحدة ، وهي ملاحظة ان منشأ انتزاعها على الفرض الاول (وهو ما اذا كان كلا العناوين انتزاعياً) هل هو واحد في الخارج وجوداً وماهية او متعدد فيه كذلك ، ومنشأ انتزاع العنوان الانتزاعي على الفرض الثاني (وهو ما اذا كان احدهما انتزاعياً) هل هو متحد مع العنوان الذاتي خارجاً بأن يكونا موجودين بوجود واحد او غير متحد معه بأن يكون منشأ انتزاعه مبايناً للعنوان الذاتي وجوداً وماهية . فعلى الاول بما ان المطابق لهما واحد في مورد الاجتماع والتصادق فلا بد من القول بالاستحالة والامتناع في المقام وهي الثاني بما انه متعدد فيه فلا مانع من القول بالجواز اصلاً .

وبكلمة واضحة ان العنوانين المتصادقين في مورد لا يخلوان من ان يكونا من العناوين الذاتية والمقولات الحقيقية ، وان يكون احدهما من العناوين الذاتية والآخر من العناوين الانتزاعية ، وان يكون كلاهما من العناوين الانتزاعية ولا رابع في البين ، فالنتيجة ان الصور في المقام ثلاثة :

الاولى - (وهي ما اذا كان كلاهما من العناوين المتأصلة) قد تقدم آنفاً ان تعدد العنوان المقولي في مورد لا محالة يوجب تعدد المعنوي والمطابق فيه ، بداهة انه كما يستحيل اتحاد مقولة مع مقولة اخرى واندراجها تحت مقولة نالثة ، كذلك يستحيل اتحاد نوع من مقولة مع نوع آخر من هذه المقولة ، او فرد من هذه المقولة مع فرد آخر منها . . وهكذا ، وذلك لما برهن في محله من انه لا بد في المركب الحقيقي من ان تكون له جهة وحدة حقيقية ، لوضوح انه لولا تلك الجهة لكان التركيب اعتباريا . ومن الواضح جدا ان جهة الوحدة الحقيقية لا تكون إلا اذا كان احد جزئي المركب بالقوة والآخر بالفعل ، ليكونا موجودين بوجود واحد ، واما اذا كان كلاهما بنحو الفعلية والتحصل فيستحيل ان تكون بينهما جهة وحدة حقيقية ، ضرورة ان كل فعلية تأتي عن فعلية اخرى .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر انه لا يمكن اتحاد فردين من مقولة واحدة فضلا عن مقولين . اضع الى ذلك ما ذكرناه من ان المقولات اجناس عاليات فلا يمكن ان يكون فوقها جنس آخر .

الثانية - (وهي ما اذا كان احد العنوانين من العناوين المتأصلة والآخر من العناوين الانتزاعية) قد تقدم على صفة الاجمال ان تعدد العنوان كذلك لا يقتضي تعدد المعنوي والمطابق في الخارج ، بل لا بد من ملاحظة ان العنوان الانتزاعي هل ينتزع من مرتبة ذات العنوان المتأصل في الخارج او من شيء آخر مبين له وجودا ، بمعنى ان منشأ انتزاعه مبين للعنوان الذاتي خارجا .

فعلى الاول لا محالة يكون التركيب بينهما اتحاداً في مورد الاجتماع بمعنى ان المجمع فيه واحد وجوداً وماهية ، غاية الامر يكون صدق احدهما عليه ذاتياً والآخر عرضياً .

واتوضيح ذلك نأخذ بمثالين :

احدهما - ما اذا فرض ان شرب الماء بما هو مأمور به ، وفي هذا الفرض لو شرب احد الماء المفصوب فلا محالة ينطبق عليه عنوانان احدهما العنوان الذاتي وهو الشرب ، والآخر العنوان الانتزاعي وهو الغضب ، لما سيجيء ان شاء الله تعالى من ان الغضب ليس من احدى المقولات التسع العرضية ، بل هو عنوان انتزاعي منتزع من التصرف في مال الغير . ومن هنا امكن انطباقه على الماهيات المتعددة المقولية ، وفي المقام بما انه منتزع من نفس العنوان الذاتي في مورد الاجتماع وهو شرب هذا الماء ، لا من شيء آخر مبين له وجوداً فلا محالة يتحد معه خارجاً ، ويكون المطابق لهما واحداً وجوداً وماهية . وعليه فلا مناص من القول بالامتناع ، بداهة استحالة ان يكون شيء واحد مصداقاً للأمور به والنهي عنه ممأ .

فما افاده (قدم) من استحالة اتحاد المبادئ بعضها مع بعضها الآخر لا يتم في هذا المثال وما شاكله . نعم انما يتم في المبادئ المتأصلة كما سبق . وثانيهما النوضؤ بماهية الغير بدون اذنه ، فانه يجمع للعنوان الذاتي والانتزاعي ممأ . اما العنوان الذاتي فهو عبارة عن نفس التوضؤ الذي له واقع موضوعي في الخارج وينطبق عليه انطباق الطبعي على افراده والكل على مصاديقه ، واما العنوان الانتزاعي فهو عبارة عن الغضب الذي لا واقع له ماعداً منشأ انتزاعه . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه منتزع من نفس هذا العنوان الذاتي في الخارج وهو التوضؤ بهذا الماء .

فالننتيجة على ضوءهما هي ان العنوانين في المقام منطبقان على شيء واحد وجودا وماهية . وعليه فلا مناص من القول بالامتناع . وعلى الجملة فالنسبة بين هذين العنوانين وان كانت بالعموم من وجه ، وان لاسكل منها ماهية مستقلة في مورد الافتراق ، إلا انها متحدان في مورد الاجتماع باعتبار ان منشأ انتزاع العنوان الانتزاعي هو نفس العنواين الذاتي في الخارج ، ولا واقع له ماعداه والاصل في جميع ذلك هو ما أشرنا اليه من ان المبدأ اذا كان من العناوين الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها . اعدا منشأ انتزاعها امكن انطباقه على المقولات المتعددة ، لفرض انه تابع لمنشأ انتزاعه ، فان كان منشأ انتزاعه من مقولة الاين فينطبق عليه ، وان كان من مقولة اخرى فكذلك . . وهكذا ، كما هو الحال في الفصـب ، فإنه قد ينطبق على مقولة الاين وهي الكون في الارض المفصولة ، وقد ينطبق على مقولة اخرى غيرها كلبس مال الغير او اكله او شربه مع انه لا يلزم من ذلك اتحاد المقولتين او تفعل الجنس الواحد بفصلين في عرض واحد اصلا ، لاختصاص ذلك بما اذا كان المبدان كلاهما من المبادئ المتأصلة المقولية ، لا فيما اذا كان احدهما متأصلا والآخر منتزعا .

فالننتيجة قد اصبحت مما ذكرناه انه لا يمكن في مثل هذين المثالين ان يكون العنوان الانتزاعي متعلقاً للنهي - مثلاً - والعنوان الذاتي الذي هو منشأ انتزاعه متعلقاً للامر .

وعلى الثاني (وهو ما كان منشأ انتزاع العنوان العرضي مغايراً للعنوان الذاتي في الوجود) فالتركيب عندئذ في مورد الاجتماع لا محالة يكون انضمامياً لفرض عدم اتحاد ما تعلق به الامر مع ما تعلق به النهي ، ويكون مصداق احدهما في الخارج غير مصداق الآخر وجودا وماهية ، غاية الامر انهما متلازمان في الوجود في مورد الاجتماع . وقد تقدم غير مرة ان الصحيح هو عدم سريـة حكم احد

المتلازمين الى الملازم الآخر . وعليه فلا مناص من القول بالجواز . ومثاله التكلم في الدار المغصوبة اذا فرض انه مأمور به ، فان التكلم وان كان عنواناً متأسلاً لفرض انه من مقولة السكيف المسموع . إلا انه ليس منشأ لانتزاع عنوان الغصب خارجاً . ضرورة انه ليس تصرفاً في الدار ، ليكون مصداقاً له ومنشأ لانتزاعه ، بل المنشأ له انما هو السكون فيها الذي هو من مقولة الاين . ومن الواضح انه مغاير للتكلم بحسب الوجود الخارجي ، افرض انه من مقولة والتكلم من مقولة اخرى والمفروض استحالة اتحاد المقولتين واندراجهما تحت حقيقة واحدة . وعلى هذا فلا مانع من ان يكون العنوان الذاتي متعلقاً للامر والعنوان الانتزاعي متعلقاً للنهي اصلاً ، افرض ان منشأ العنوان الانتزاعي مغاير مع العنوان الذاتي في الخارج وجوداً وماهية . ومعه لا يلزم من اجتماعهما في مورد كون شيء واحد مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه معاً .

ومن هذا القبيل الاكل في الارض المغصوبة فانه ليس تصرفاً فيها بنظر العرف ليكون منشأ لانتزاع عنوان الغصب ، بل الغصب منتزع من امر آخر مغاير له وجوداً وهو السكون فيها ، فلا يلزم من فرض تعلق الامر بالاكل اجتماع الامر والنهي في شيء واحد .

الثالثة - (وهي ما اذا كان كلا العنوانين من الماهيات الانتزاعية) أيضاً لا بد من ملاحظة ان العنوانين المتصادقين في مورد الاجتماع هل ينتزعان من موجود واحد في الخارج بمعنى ان ذلك الموجود الواحد باعتبار منشأ لانتزاع احدهما وباعتبار آخر منشأ لانتزاع الآخر او ينتزع كل منهما من موجود مباين لما ينتزع منه الآخر ، فعلى الاول لا محالة يكون التركيب بينهما اتحادياً لفرض ان منشأ انتزاعهما واحد في الخارج وجوداً وماهية من ناحية ، وعدم تعلق الحكم بالعنوان الانتزاعي بما هو من ناحية أخرى . وعليه فلا مناص من القول بالامتناع

ضرورة استحالة ان يكون شيء واحد مصداقاً للأمور به والمنهي عنه معاً ومحبوها ومبغوضاً . وعلى الثأى فلا محالة يكون التركيب بينهما في مورد الاجتماع انضمامياً ، وذلك لاستحالة التركيب الحقيقي بين الموجودين المتباينين سواء أكانا من مقولة واحدة ام من مقولتين .

وبتعبير آخر ان العنوانين اذا كان كلاهما انتزاعياً فلا يخلو ان من ان يكونا منتزعين من شيء واحد في الخارج باعتبارين مختلفين ، أو ان يكون كل منهما منتزعا من شيء .

اما الصورة الاولى فلا بد من الالتزام باستحالة الاجتماع فيه ، وذلك لأن متعلق الامر والنهي في الحقيقة انما هو منشأ انتزاعها ، والمفروض انه واحد وجودا وماهية لا العنواقان المتصادقان عليه ، لفرض ان العنوان الانتزاعي لا يخرج عن أفق النفس الى ما في الخارج ، ليكون صالحاً لان يتعلق به الامر او النهي .

ولتوضيح ذلك نأخذ مثالا وهو الافطار في نهار شهر رمضان بمال الغير فانه مجمع لعنوانين اعني عنواني الغصب والافطار ومصداق لهما معاً ، ضرورة ان هذا الفعل الواحد وجودا وماهية وهو الاكل كما يكون منشأ لانتزاع عنوان الغصب باعتبار تعلقه بمال الغير بدون اذنه ، كذلك يكون منشأ لانتزاع عنوان الافطار في نهار شهر رمضان باعتبار وقوعه فيه ، فانتزاع كل من هذين العنوانين من ذلك الفعل الواحد معلول لجهة خاصة مغايرة لجهة اخرى . ومن الواضح جدا ان لزوم كون انتزاعهما من شيء واحد وصدقهما عليه بجهتين لا يتنافى كون المصداق الخارجى واحدا ذاتاً ووجودا .

والوجه في ذلك ظاهر وهو ان النسبة بالمعوم من وجه لا يمكن ان تتحقق إلا بين عنوانين انتزاعيين الذين هما من قبيل خارج المحمول او بين عنوان انتزاعي

وعنوان مقولي ، بداهة انه لا مانع من صدق عنوانين اقتزاعيين على موجود واحد في الخارج ، وكذا لا مانع من صدق عنوان عرضي على ما يصدق عليه العنوان الذاتي . ومن هنا يستحيل تحقق النسبة بالعموم من وجه بين جوهرين وعرضين وجوهر وعرض ، وذلك لوضوح ان المقولات اجناس عاليات ومتباينات بالذات والحقيقة ، فلا يمكن اتحاد مقولتين منها خارجا وعليه فلا يمكن ان يكون شيئا واحد مصداقا للجوهر والعرض معاً ، ضرورة ان ما يكون مصداقا للجوهر يستحيل ان يكون مصداقا للعرض وبالعكس ، كما ان ما يكون مصداقا للكم - مثلاً - يستحيل ان يكون مصداقا للكييف . . وهكذا ، بل الامر كذلك بالاضافة الى انواع هذه المقولات وافرادها ، فلا يمكن اتحاد نوع من مقولة مع نوع آخر من هذه المقولة ، فان الانواع وان كانت مشتركة في الجنس ، إلا انها متباينات من ناحية الفصل ، لفرض ان نوعية الانواع بواسطة الفصل ، فلو فرض اتحاد نوع مع نوع آخر للزم تفصل شيء واحد بفصلين في عرض واحد ، وهو محال بداهة ان فعلية الشيء يفصله ، فانه المقوم والمحصل له ، او انه منزع من حده الحقيقي . ومن المعلوم انه لا يعقل ان يكون لشيء واحد وجودان ومحصلان في الخارج ، او حدان ، كما هو واضح . وكذا لا يمكن اتحاد فرد من مقولة مع فرد آخر منها . لما تقدم من استحالة التركيب الحقيقي بين امرين فعليين في الخارج ، لان كل فعلية تأتي عن فعلية اخرى ، وبما انها فعاليان وموجودان فيه فلا يعقل التركيب الحقيقي بينهما .

وقد تحصل من ذلك امران :

الاول - ان النسبة بالعموم من وجه لا تعقل بين جوهرين وعرضين وجوهر وعرض .

الثاني - ان النسبة بالعموم من وجه انما تعقل بين عنوانين عرضيين وعنوان

عرضي وعنوان ذاتي مقولي . وعليه فلا مانع من انطباق عنوان الغصب والافطار على شيء واحد في مورد الاجتماع ، فعندئذ لو تعلق الامر باحدكما كالافطار - مثلاً - والنهي بالآخر كالغصب ، فلا محالة تقع المعارضة بينهما في مورد الاجتماع لاستحالة ان يكون شيء واحد مأموراً به والمنهى عنه معاً .

واما الصورة الثانية وهي ما إذا كان منشأ انتزاع كل منهما مغايراً لمنشأ انتزاع الآخر فلا مانع من القول بالجواز ، لفرض ان التركيب بينهما في مورد الاجتماع انضمامي ، فيكون مصداق المأمور به غير مصداق المنهي عنه ، ومعه لا مناص من القول به بناء على ماهو الصحيح من عدم سرية الحكم من متعلقه الى مقارناته الوجودية .

ومثال ذلك الافطار في المكان المنصوب بمال مباح او مملوك له ، فان عنوان الافطار هنا منتزع من شيء وعنوان الغصب من شيء آخر مبين له . حيث ان الاول منتزع من الاكل الموجود في الخارج ، والمفروض انه ليس تصرفاً في مال الغير ، ليكون منشأ لانتزاع عنوان الغصب ومصادفاً له ، والثاني منتزع من الكون في هذا المكان ، فانه مصداق للتصرف في مال الغير ومنشأ لانتزاعه . وعليه فلا يلزم من اجتماع هذين العنوانين في مورد لزوم كون شيء واحد مصداقاً للمأمور به والمنهى عنه معاً ، لفرض ان المأمور به غير المنهى عنه بحسب الوجود الخارجي ، فلا يعقل كون التركيب بينهما اتحادياً ، غاية الامر ان وجوده في هذا المورد ملازم لوجود المنهي عنه . وقد عرفت غير مرة ان الحكم لا يسرى من الملازم الى الملازم الآخر ، وعليه فلا مانع من القول بالجواز في مثل هذا المثال أصلاً .

نعم عنوان الغاصب والمفطر منطبقان على شخص واحد في مورد الاجتماع إلا انهما اجنبيان عن محل الكلام رأساً فمحل الكلام في عنواني الغصب والافطار

والمفروض انها لا ينطبقان على شيء واحد هنا ، كما عرفت .

الى هنا قد تبين انه ليس لنا ضابط كلى للقول بالامتناع ولالقول بالجواز في المسألة اصلاً ، بل لابد من ملاحظة العنوانين المتعلقين للامر والنهي في مورد الاجتماع ، فان كانا من المبادي المتأصلة والمقولات الحقيقية فقد عرفت ان تعدد تلك المبادي يستلزم تعدد المعنونات والمطابق في الخارج لا محالة ، ضرورة استحالة اتحاد المقولتين واندراجهما تحت مقولة اخرى او تفصل شيء واحد بفصلين في عرض واحد .

واما اذا كان احدهما عنواناً انتزاعياً والآخر مقولياً فلا بد من النظر في ان العنوانين الانتزاعيين هل ينتزع من مطابق العنوان الذاتي او من شيء آخر مبين له . وليس لذلك ضابط كلى ، فان كان منتزعا من مطابق العنوان الذاتي فلا محالة يكون المجمع في مورد الاجتماع واحداً ، ومعه لامناس من القول بالامتناع وان كان منتزعا من شيء آخر كان المجمع متعدداً ، ومعه لامناس من القول بالجواز . واما اذا كان كلاهما معاً انتزاعياً فايضاً لابد من النظر الى انها منتزعتان من شيء واحد في الخارج وجوداً وماهية او من شيئين كذلك ، فعلى الأول لابد من القول بالامتناع ، وعلى الثاني من القول بالجواز .

ومن ضوء هذا البيان يظهر ما في نظرية كل من شيخنا الاستاذ والمحقق صاحب الكفاية (قدما) حيث ذهب الأول الى القول بالجواز مطلقاً والثاني الى القول بالامتناع كذلك .

اما نظرية المحقق صاحب الكفاية (قده) فلما سبق آتفاً من ان العنوانين اذا كانا من المبادي المتأصلة والمقولات الواقعية يستحيل اتحادهما في الخارج وانطباقهما على موجود واحد فلا محالة تعدد مثل هذا العنوان يستلزم تعدد المعنونات ، واما اذا كان احدهما انتزاعياً والآخر مقولياً او كان كلاهما انتزاعياً

فيختلف الحال باختلاف الموارد والمقامات ، ففي بعض الموارد والمقامات يكون المعنون لها واحدا وفي بعضها الآخر يكون متعددا . فلا ضابط لذلك اصلا فتعدد العنوان في هذه الموارد لا يقتضي تعدد المعنون ولا يقتضي وحدته ، فيمكن ان يكون واحدا ، ويمكن ان يكون متعددا .

فما افاده (قدم) من ان تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون ولا ينتمل به وحدته لا كلية لهذه الكبرى ابدا . كما تقدم بشكل واضح .

نعم ان لتلك الكبرى كلية في العناوين الاشتقاقية خاصة ، فان تعدد تلك العناوين لا يستلزم تعدد المعنون اصلا ، والسرفيه ما عرفت من ان صدق كل منها على معروضه معلول لعللة قائمة بمعروضه وخارجة عن ذاته - مثلا - صدق العالم على شخص معلول لقيام العلم به

ومن الواضح جدا ان العلم خارج عن ذات هذا الشخص ومباين له وجودا فان وجوده وجود جوهرى ووجود العلم وجود عرضي . ومن الضروري استحالة اتحاد الجوهر مع العرض خارجا . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان تعدد العرض لا يستلزم تعدد معروضه ، بداهة ان قيام اعراض متعددة كالعلم والشجاعة والنسخاوة وما شاكل ذلك بذات واحدة ومعروض فارد من الواضحات الاولوية فلا حاجة الى اقامة برهان وزيادة بيان .

فالنتيجة على ضوءها هي ان تعدد العناوين الاشتقاقية والمفاهيم الانتزاعية واجتماعها في مورد لا يوجب تعدد المعنون فيه ، بل لا بد ان يكون المعنون واحدا وجودا وماهية في مورد اجتماعها ، والا فلا تعقل النسبة بالعموم من وجه بينهما ، كما هو واضح ، ضرورة ان المعنون لو لم يكن واحدا فيه وكان متعددا وجودا وماهية لكانت النسبة بينهما النباين ، بمعنى ان كل عنوان منها مباين لعنوان آخر منها في الصدق ، فلا يجتمعان في مورد واحد .

اما نظرية شيخنا الاستاذ (قدّه) فقد ذكرنا انها انما تتم في ناحية خاصة وهي ما اذا كان العنوانان المتصادقان في مورد الاجتماع من المناوئين المتأصلة والماهيات المتقوية ، واما اذا كان احدهما انتزاعياً والآخر مقولياً او كان كلاهما انتزاعياً فلا تتم اصلا ، كما تقدم .

فما جعله (قدّه) من الضابط ليكون التركيب بين متعلق الامر والنهي في مورد الاجتماع انضمامياً لا اتحادياً (وهو ما كان العنوانان المنطبقان عليه من المبادي الاختيارية وبينهما عموم من وجه) لا واقع موضوعي له اصلا لما تقدم من ان في كثير من الموارد يكون متعلق الامر والنهي من المبادي الاختيارية ، وبينهما عموم من وجه ، ومع ذلك يكون مطابقها في الخارج واحدا . وقد ذكرنا لذلك عدة امثلة منها التوضؤ بالماء المفصوب ، فانه يجمع لمبدئين اختياريين بينهما عموم من وجه اعني بهما التوضؤ والغصب ، ومع ذلك فهما ينطبقان على موجود واحد في الخارج . ومنها شرب الماء المفصوب فيما اذا كان الشرب في نفسه مأمورا به ، فانه يجمع لمبدئين احدهما الشرب ، والآخر الغصب ، والمفروض انها منطبقان على شيء واحد . ومنها غير ذلك كما تقدم .

فما افاده (قدّه) من استحالة اتحاد المبادي بعضها مع بعضها الآخر مناقض بهذه الامثلة وما شاكلها ، فان متعلق الامر والنهي فيها مبدهان ، ومع ذلك فهما متحدان في الخارج ومنطبقان على شيء واحد وجودا وماهية .

ومن هنا النجاء (قدّه) الى الالتزام بخروج مثل هذه الامثلة عن محل الكلام بدعوى ان المعنون في مورد الاجتماع فيها بما انه واحد وجودا وماهية فمفروض كونه منهيّا عنه لا يعقل كونه مصداقا للمأمور به .

وغير خفي ان ما افاده (قدّه) من ان شيئاً واحداً اذا كان منهيّا عنه

يستحيل ان يكون مأموراً به وان كان في غاية الصحة ، الا ان ذلك لا يوجب خروج مثل هذه الامثلة عن محل الكلام ، ضرورة انه لافرق بين الصلاة والشرب من هذه الناحية اصلاً ، وكذا بينهما وبين الوضوء ، فكما ان الصلاة والغضب داخلان في محل النزاع ، فكذلك الشرب والغضب والتوضؤ والغضب ، غاية الامر ان المطابق في المثالين الاخيرين بما انه واحد في الخارج وجوداً وماهية ، فلا مناص فيه من القول بالامتناع ، واما في الصلاة والغضب فان كان الامر ايضاً كذلك فلا مناص من القول به ايضاً ، والا فلا بد من القول بالجواز ، فوحدة المجمع في مورد الاجتماع توجب القول بالامتناع لا الخروج عن محل الكلام كما لا يخفى .

فالنتيجه هي انه لا ضابط لكل من القول بالامتناع والقول بالجواز في المسألة اصلاً . فما جعله شيخنا الاستاذ والمحقق صاحب الكفاية (قدما) من الضابط لسكل من القولين قد عرفت فساد به بشكل واضح وانه لا كلية له اصلاً ، فان تعدد العنوان كما لا يقتضي تعدد المعنون كذلك لا يقتضي وحدته ، فاذن لا اثر لتعدد العنوان ، بل لابد من ملاحظة ان المجمع في مورد الاجتماع واحد او متعدد .

ومن هنا قلنا سابقاً ان مرد البحث في المسألة في الحقيقة الى البحث عن وحدة المجمع في مورد الاجتماع والتصادق وتمدده . وعليه فالحكم بالامتناع او الجواز في كل مورد منوط بملاحظة ذلك المورد خاصة ، فان كان المجمع فيه واحداً يتعين فيه الحكم بالامتناع ، وان كان متعدداً يتعين فيه الحكم بالجواز .

واما النقطة الثالثة فالامر كما افاده (قد) ، وذلك ضرورة ان العناوين الاشتقاقية خارجة عن محل الكلام في المسألة ، لما تقدم من ان جهة الصدق فيها على معروضاتها جهة تمليلية ، بمعنى ان الموجب لصدق تلك العناوين عليها أمر خارج عنها ومباين لها وجوداً ، وهذا بخلاف جهة الصدق في صدق المبادي ، فانها

تقييدية يعنى ان صدقها على الموجود في الخارج صدق الطبيعي على فردة والكلية على مصداقه ، كصدق البياض على البياض الموجود في الخارج والسواد على السواد الموجود فيه . . وهكذا ، وليست جهة الصدق فيها امرا خارجا عنها ومبايناً لها وجوداً ، وهذا معنى كون الجهة تقييدية .

واما العناوين الاشتقاقية فبما ان جهة الصدق فيها تعليلية فلا يمكن توهم اجتماع الامر والنهي في مورد اجتماع اثنين من هذه العناوين ، لفرض ان الامر والنهي لم يتعلقا بالجهتين التعليليتين ، بل تعلقا بنفس المعروض لهما ، والمفروض انه واحد وجودا وماهية . ومن المعلوم استحالة تعلق الامر والنهي بشيء واحد حتى على مذهب من يرى جواز التكليف بالحال كالاشرعي فضلا عن غيره ، لفرض ان نفس هذا التكليف محال . وقد ذكرنا سابقاً ان القائل بالجواز انما يقول به بدعوى ان المجمع متعدد وجودا وماهية . وان ما ينطبق عليه المأمور به غير المنهى عنه خارجا ، واما اذا كان المجمع واحدا كذلك فلا يقول احد بجواز الاجتماع فيه حتى القائل بالجواز في المسألة ، وبما ان المعروض للعنوانين الاشتقائيين في مورد الاجتماع واحد وجودا وماهية فلا محالة يخرج عن محل البحث في هذه المسألة ، ضرورة انه لم يقل احد بجواز الاجتماع فيه حتى القائلين بالجواز ، بل يدخل في باب المعارضة ، وتقع المعارضة بين اطلاق دليل الامر واطلاق دليل النهي فلا بد عندئذ من رفع اليد عن اطلاق احدهما لم يرجح ان كان ، وإلا فيسقطان معاً . ومن هنا لم نرا احدا من الفقهاء فيما نعلم - ذهب الى دخول ذلك في محل البحث في هذه المسألة ، بأن يبنى على جواز اجتماع الامر والنهي فيه على القول بالجواز فيها ، والوجه فيه ما اشرنا اليه آنفاً من ان القائل بالجواز يدعي تعدد المجمع في مورد الاجتماع وجودا وماهية . ومع وحدته لا يقول بالجواز اصلاً ولذا قلنا سابقاً ان مرد البحث في هذه المسألة الى البحث عن وحدة المجمع في الواقع

والحقيقة وتمدده كذلك .

وعلى الجملة فلا اشكال في خروج المناوين الاشتقاقية عن محل البحث والكلام فان جهة الصدق فيها حيث انها تعليلية فلا محالة يكون المجموع واحدا في مورد الاجتماع . ومن المعلوم استحالة تعلق الامر والنهي بشي واحد ، سواء فيه القول بالجواز او الامتناع في مسألتنا هذه - مثلاً - اذا ورد الامر باكرام العلماء وورد النهي عن اكرام الفساق ، وفرضنا انطباق هذين العنوانين على شخص واحد كريد - مثلاً - فانه من جهة كونه علماً يجب اكرامه ، ومن جهة كونه فاسقاً يحرم اكرمه . ومن الظاهر انه لا يمكن ان يكون اكرامه واجباً وحراماً معاً ولا يلتزم به احد حتى القائل بالجواز في تلك المسألة أي مسألة الاجتماع بل لابد من رفع اليد عن احدهما لمرجح من مرجحات باب التعارض ، ومثل هذه المعارضة كثير في ابواب الفقه ، ولم يتوهم احد دخوله في هذه المسألة ليبني على الجواز فيه ، بناء على القول بالجواز فيها ، ولذا يعامل معه معاملة التعارض ، سواء أكان من القائلين بالجواز فيها ام الامتناع ، وهذا واضح .

ومن هنا يظهر فساد ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قده) في الامر الثالث من ان الظاهر لحوق تعدد الاضافات بتعدد المناوين ، فلو كان تعدد العنوان كافياً مع وحدة المعنوي في القول بجواز اجتماع الامر والنهي ، لكان تعدد الاضافات ايضاً كافياً في ذلك فلا فرق بينهما من هذه الناحية . وعليه فيكون اكرام العلماء ولا تكريم الفساق من باب الاجتماع ، لا من باب التعارض . وجه الظهور ما عرفت من ان تعدد الاضافات والجهات التعليلية لا يكفي في القول بالجواز ، مع كون المجموع واحداً ، فان القائل بالجواز يدعى تمدده وجوداً وماهية وان ما ينطبق عليه المأمور به غير المنهى عنه في الخارج ، واما اذا كان واحداً فلا يقول بالجواز ، فاذاً مثل هذا المثال خارج عن مسألة الاجتماع بالكلية ، ولا

يقول فيه بالجواز احد فيما نعلم .

واما النقطة الرابعة (وهي ما كانت المباني من الافعال الاختيارية دون الصفات الجسمانية والنفسانية) فهي من الواضحات ، ضرورة ان الامر والنهي لم يتعلق بالصفات الخارجة عن القدرة ، وسواء أكانت جسمانية او نفسانية ، وهذا ليس لخصوصية في المقام ، بل من ناحية حكم العقل بكون متعلق التكليف لا بد ان يكون مقدوراً للمكلف في ظرف الامتثال ، وحيث ان تلك الصفات خارجة عن قدرته واختياره فلا محالة لا يتعلق التكليف بها ، فهذا ليس شرطاً زائداً على اصل اشتراط التكليف بالقدرة .

واما النقطة الخامسة (وهي ان ماهية المباني بما انها ماهية واحدة فهي محفوظة أينما تحققت وسرت) فهي انما تنتم في المباني المتأصلة والماهيات المقولية الحقيقية ، ضرورة انها لا تختلف باختلاف وجوداتها في الخارج وتنطبق على تلك الوجودات جميعاً بملاك واحد ، ومحفوظة بتمام ذاتها وذاتياتها في ضمن كل واحد منها ، لفرض ان الطبيعي عين فردة في الخارج ، كما سنشير الى ذلك في النقطة السادسة بشكل واضح .

واما في المباني غير المتأصلة والماهيات الانتزاعية فهي لا تنتم ، وذلك لانه لا مانع من انتزاع مفهوم واحد من ماهيات مختلفة ومقولات متعددة كالغصب مثلاً ، فانه قد ينتزع من مقولة الاين - وهو الكون في الارض المغصوبة - وقد ينتزع من مقولة أخرى كاكل مال الغير او لبسه او نحو ذلك . ومن المعلوم ان منشأ انتزاعه على الاول غير منشأ انتزاعه على الثاني ، ضرورة انه على الاول من مقولة ، وعلى الثاني من مقولة أخرى ، فاذن لا يلزم ان يكون منشأ انتزاعه ماهية نوعية واحدة محفوظة في تمام موارد تحقيقه ، لتكون نتيجته استحالة اتحاد المجمع في مورد اجتماعهما ، كما هو الحال فيما اذا كانا من المباني المتأصلة

والماهيات المقولية .

وعليه فلا بد من النظر في ان العنوانين منتزعان من ماهية واحدة ، او من ماهيتين متباينتين ، هذا اذا كان كلاهما انتزاعياً . واما اذا كان احدهما انتزاعياً دون الآخر فلا بد من النظر في ان منشأ انتزاعه متحد مع العنوان الذاتي المقولي خارجا ام لا . وقد عرفت انه لا ضابط لذلك أصلاً ، ولأجل هذا ففي أي مورد كان المجموع واحداً نحكم بالامتناع ، وفي أي مورد كان متمعدداً نحكم بالجواز . فالنتيجة ان هذه النقطة هي الاساس لما اختاره (قده) في المسألة وهو القول بالجواز .

واما ما ذكره (قده) من ان التركيب بين الصورة والمادة انضمامي لا يمكن تصديقه بوجه ، وذلك لما حققناه في بحث المشتق من ان التركيب بينها اتحادي ولأجل ذلك يصح حمل احدهما على الاخرى ، وحمل المجموع على النوع ، بداهة انه لولا اتحادهما في الخارج وكونهما موجودتين بوجود واحد لم يصح حمل احدهما على الاخرى ابداً ، ولا حمل المجموع على النوع ، لما ذكرناه هناك من ان ملاك صحة حمل الشائع الصناعي هو اتحاد المحمول والموضوع في الوجود الخارجي ، ضرورة انها متباينتان بحسب المفهوم ، فلو كانا متباينتين بحسب الوجود الخارجي ايضاً لما امكن حمل احدهما على الآخر ابداً ، لوضوح ان المعتبر في صحة الحمل المغايرة بين الموضوع والمحمول من جهة ، لبطلان حمل الشيء على نفسه والوحدة من جهة اخرى ، لعدم جواز حمل المبين على المبين .

ومن هنا قلنا في ذلك البحث ان الذات مأخوذة في مفهوم المشتق ، وإلا فلا يمكن حمله عليها ، لفرض تباينها وجوداً عندئذ ، فان العرض الذي هو مفهوم المشتق على الفرض موجود بوجود ، والجوهر الذي هو موضوعه موجود بوجود آخر . ومن المعلوم استحالة اتحاد وجود مع وجود آخر ، ضرورة ان كل وجود

يأبى عن وجود آخر ، ولأجل ذلك قلنا ان مجرد لحاظه لا بشرط لا يوجب اتحاده مع موضوعه ليصح حمله عليه الذي ملاكه الاتحاد في الوجود ، بداهة ان اعتبار اللا بشرط لا يجعل المتغايرين في الوجود متحدين فيه واقماً ، فان تغايرهما ليس بالاعتبار لينتفي باعتبار آخر ، وهذا واضح .

واما النقطة السادسة فيرد عليها ان مناط التساوي بين المفهومين هو اشتراكهما في الصدق ، بمعنى ان كل ما يصدق عليه هذا المفهوم يصدق عليه ذلك المفهوم ايضاً ، فهما متلازمان من هذه الناحية ، وليس مناط التساوي بينهما اتحادهما في جهة الصدق ، ضرورة انه مناط الترادف بين المفهومين ، كالانسان والبشر ، حيث ان جهة الصدق فيهما واحدة وهو الحيوان الناطق ، بمعنى انه مشتركان في حقيقة واحدة ، ولفظ كل منهما موضوع بازاء تلك الحقيقة باعتبار - مثلاً - لفظ الانسان موضوع للحيوان الناطق باعتبار ، ولفظ البشر موضوع له باعتبار آخر . وهذا بخلاف المفهومين المتساويين كالضاحك والمتعجب - مثلاً - فان أسكل منهما مفهوماً يكون في حد ذاته مبيناً لمفهوم آخر ، ضرورة ان مفهوم الضاحك غير مفهوم المتعجب ، فلا اشتراك لهما في مفهوم واحد وحقيقة فاردة وإلا لكانا من المترادفين لا المتساويين ، كما ان جهة الصدق في احدهما غير جهة الصدق في الآخر ، فان جهة صدق الضاحك على هذه الذات - مثلاً - هي قيام الضحك بها ، وجهة صدق المتعجب عليها هي قيام التعجب بها ، فلا اشتراك لهما في جهة الصدق ايضاً .

فالنتيجة ان ملاك التساوي بين المفهومين هو عدم امكان تحقق جهة الصدق في احدهما في الخارج بدون تحقق جهة الصدق في الآخر لا ان تكون جهة الصدق فيهما واحدة .

واما ملاك العموم والخصوص من وجه بين المفهومين ، فهو ان تكون جهة

الصدق في كل منها اعم من ناحية من جهة الصدق في الآخر ، ومتحدة من ناحية اخرى من جهة الصدق فيه كالحیوان والایض مثلا ، فان طبيعة الحيوان الموجودة في مادة الاجتماع بعينها هي الطبيعة الموجودة في مادة الافتراق ، ولا تزيد ولا تنقص ، لفرض ان الفرد عين الطبيعي في الخارج ، فلا فرق بين الحصة الموجودة في مادة الاجتماع والحصة الموجودة في مادة الافتراق ، فان كلنا الحصتين عين الطبيعة بلا زيادة وتقصية ، وكذا البياض الموجود في مادة الاجتماع بعينه هو البياض الموجود في مادة الافتراق وفي موضوع آخر ، فان كلا الفردين عين طبيعته النوعية الواحدة ، ضرورة ان البياض الموجود في مادة الاجتماع ليس فردا لطبيعة اخرى ، بل هو فرد لتلك الطبيعة وعينها خارجا ، كبقية افرادها ، فلا فرق بينه وبينها من هذه الناحية اصلا .

فالنتيجة على ضوء ذلك هي انه لا تعقل النسبة بالعموم من وجه بين جوهرين او عرضين او جوهر وعرض ، بداهة انه لو كانت بين طبيعتين (جوهرين او عرضين او جوهر وعرض) النسبة بالعموم من وجه للزم اتحاد مقولتين متباينتين في الخارج . او اتحاد نوعين من مقولة واحدة ، وكلاهما محال ، فان لازم ذلك هو ان يكون شيء واحد - وهو الموجود في مورد الاجتماع - داخلا تحت مقولتين او نوعين من مقولة واحدة ، وهذا غير معقول ، لاستحالة ان يكون فرد واحد فردا لمقولتين او لنوعين ، بداهة ان فردا واحدا فرد لمقولة واحدة ، او لنوع واحد ، والالزام تفصله بفصلين في عرض واحد ، وهو مستحيل ، وهذا واضح فاذن تنحصر النسبة بين طبيعتين جوهرين او عرضين او جوهر وعرض بالتساوي او البناين او العموم المطلق ، فلا رابع لها .

كما انه تنحصر النسبة بالعموم من وجه بين مفهومين عرضيين كالابيض والحلو والمصلى والغاصب وما شاكلهما وبين مفهوم عرضي ومفهوم ذاتي مقولي

كالحیوان والایض ونحوها .

ومن ضوء هذا البیان يظهر فساد ما ذكره (قده) من تخصيص استحالة تحقق النسبة بالعموم من وجه بين جوهرين ، وذلك لانها كما يستحيل ان تتحقق بين جوهرين ، كذلك يستحيل ان تتحقق بين عرضين او جوهر وعرض كما عرفت الآن .

واما النقطة السابعة فقد ظهر بما تقدم ان المراد من الجهة التقييدية في المقام ليس اندراج فرد واحد تحت ماهيتين متباينتين ، لما عرفت من استحالة ذلك بل المراد منها ما ذكرناه من ان ملاك صدق كل منهما على الموجود في مورد الاجتماع هو انه فرد او منشأ انتزاعه ، وليس ملاك صدقه عليه جهة خارجية ولا نعني بالجهة التقييدية إلا صدق الطبيعي على فردة وحصته والعنوان على نفس منشأ انتزاعه ، في مقابل الجهة التعليلية التي هي علة صدق العنوان على شيء آخر غيرها كالعالم القائم بزيد الموجب لصدق عنوان العالم عليه . . وهكذا .

ومن هنا يظهر ما في كلام شيخنا الاستاذ (قده) من ان جهة الصدق اذا كانت في صدق كل من الأمور به والمنهى عنه في مورد الاجتماع تقييدية فلا مناص من الالتزام بكون التركيب فيه انضمامياً لا اتحادياً ، وذلك لما عرفت ان ان هذا تام اذا كان كل من الأمور به والمنهى عنه من الماهيات المتأصلة ، واما اذا كان من الماهيات الانتزاعية ، او كان احدهما دون الاخرى منها فلا يتم ، كما تقدم بشكل واضح .

هذا تمام الكلام في هذه المسألة بحسب الكبرى الكلية ، وملخصه هو انه لا ضابط فيها للقول بالامتناع ، ولا للقول بالجواز ابداً ، بل لا بد من ملاحظة كل مورد بخصوصه ، لترى ان المجمع فيه واحد او متعدد . وقد عرفت انه في بعض الموارد واحد وفي بعضها الآخر متعدد .

نعم اذا كان العنوان من العناوين الاشتقاقية فلا محالة يكون المجمع في مورد اجتماع اثنين منها واحداً وجوداً وماهية . كما انه اذا كان من المبادئ المتأصلة والماهيات المقولية الحقيقية فلا محالة يكون المجمع فيه متممداً كذلك . وأما في غير هذين الموردين فلا ضابط لوحده ولا لعدد أصلاً ، بل لابد من لحاظه في كل مورد لنحكم بالجواز او الامتناع .

وأما النقطة الثامنة فالكلام فيها في صغرى تلك الكبرى وهي ملاحظة ان الصلاة هل يمكن ان تتحد مع الغصب خارجاً أولاً ، وقد عرفت ان شيخنا الاستاذ (قدس) ذهب الى عدم امكان اتحادهما بدعوى ان الصلاة من مقولة والغصب من مقولة اخرى ويستحيل اتحاد المقولين واندراجها تحت مقولة واحدة . ولكن الامر ليس كذلك ، فان الصلاة وان كانت مركبة من مقولات متعددة ، إلا ان الغصب ليس من المقولات في شيء ، بل هو مفهوم انتزاعي منتزع من مقولات متعددة ، كما أشرنا اليه . وعليه فيمكن اتحاده مع الصلاة . فلنا دعويان : الاولى - ان الصلاة مركبة من مقولات متعددة والغصب ليس مقولة (الثانية) امكان اتحادهما في الخارج . اما الاولى فلان الصلاة ليست حقيقة مستقلة ومقولة برأسها في قبال بقية المقولات كما هو واضح بل هي مركبة من مقولات عديدة : منها التكيف المسموع كالقراءة والاذكار . ومنها التكيف النفساني كالقصد والنية . ومنها الوضع كهيئة الركع والساجد والقائم والقاعد هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى انه قد برهن في محله ان المقولات اجناس عاليات ومتباينات بتمام ذاتها وذاتياتها وعليه فلا يمكن ان يكون المركب من تلك المقولات مقولة برأسها لاعتبار الوحدة في المقولة ولا وحدة المركب منها ضرورة استحالة اتحاد مقولة مع مقولة أخرى فان لم يستلزم للصلاة وحدة حقيقية بل وحدتها بالاعتبار ولذا لا مطابق لها في الخارج ما عدا هذه المقولات المؤلفة

الصلاة منها . واما الغصب فلا أنه ممكن الانطباق على المقولات المتعددة . ومن المعلوم انه لا يمكن ان يكون من الماهيات الحقيقية لما عرفت من استحالة اتحاد المقولتين واندراجهما تحت حقيقة واحدة فلو كان الغصب من الماهيات المقولية لاستحال اتحاده مع مقولة اخرى وانطباعه عليها لاستلزام ذلك تفصل شيء واحد بفصلين في عرض واحد واندراجه تحت ماهيتين نوعيتين وهو محال ، فاذن لا محالة يكون من المفاهيم الانتزاعية فقد ينتزع من السكون في الأرض المخصوصة الذي هو من مقولة الاين وقد ينتزع من اكل مال الغير او لبسه الذي هو من مقولة اخرى . . وهكذا .

فالنسبة انه لا يعقل ان يكون الغصب جامعاً ماهوياً لهذه المقولات فلا محالة يكون جامعاً انتزاعياً لها .

ودعوى انه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من مقولات متعددة وماهيات مختلفة وعليه فلا يمكن انتزاع مفهوم الغصب من تلك المقولات وان كانت صحيحة ولا مناص من الالتزام بها . الا ان الغصب لم ينتزع من هذه المقولات بأنفسها ، بل انتزاعه منها باعتبار عدم اذن المالك في التصرف بها ، ضرورة انه في الحقيقة منشأ لانتزاعه ، لا نفس التصرف بها بما هو ، والمفروض انه واحد بالمنوان ، وهذا ظاهر .

واما الدعوى الثانية فقد تقدم ان العنوان الانتزاعي قد يتحد مع العنوان الذاتي المقولي بمعنى ان منشأ انتزاعه في الخارج هو ذلك المنوان الذاتي لاغيره وفي المقام بما ان عنوان الغصب انتزاعي فلا مانع من اتحاده مع الصلاة خارجاً أصلاً . ولكن الكلام في ان الامر في الخارج ايضاً كذلك أم لا وهذا يتوقف على بيان حقيقة الصلاة التي هي عبارة عن عدة من المقولات ، لنرى ان الغصب يتحد مع هذه المقولات خارجاً او مع احدها أولاً .

فنقول من هذه المقولات مقولة الكيف النفساني وهي التية فانها اول جزء للصلاة بناء على ماحققناه في بحث الواجب التعبدى والتوصلى من ان قصد القرية مأخوذ في متعلق الامر وليس اعتباره بحكم العقل ولا يشك أحد في انها ليست تصرفا في مال الغير عرفا ، انكون منشأ لانتزاع عنوان الغصب في الخارج ومصادقاه ، ضرورة ان الغصب لا يصدق على الامور النفسانية كالنية والنفكر في المطالب العملية او نحو ذلك من الامور الموجودة في افق النفس ، وهذا من الواضحات الاولى فلا يحتاج الى البيان .

ومنها التكبير التي هي من مقولة الكيف المسدوع ولا شبهة في انها ليست متحدة مع الغصب خارجا ، ضرورة انه لا يصدق على التكلم في الدار المنصوبة انه تصرف فيها ، ليكون مصداقا للغصب ومنشأ لانتزاعه .

ودعوى - ان التكلم وان لم يكن تصرفا في الدار إلا انه تصرف في الفضاء باعتبار انه يوجب تموج الهواء فيه ، والمفروض ان الفضاء ملك للغير كالدار فكما ان التصرف فيها غير جائز ومصادق للغصب ، فكذلك التصرف فيه - خاطئة جداً وغير مطابقة للواقع قطعاً ، وذلك لان الفضاء وان كان ملكا للغير والتصرف فيه غير جائز بدون اذن صاحبه ، الا ان التكلم كما انه لا يكون تصرفا في الدار كذلك لا يكون تصرفا في الفضاء ، ضرورة انه لا يصدق عليه انه تصرف فيه وعلى تقدير صدق التصرف عليه عقلا فلا يصدق عرفا بلا شبهة . ومن المعلوم ان الادلة الدالة على حرمة التصرف في مال الغير منصرفة عن مثل هذا التصرف فلا تشملها أصلا ، لانها ناظرة الى المنع عما يكون تصرفا عند العرف ، ومالا يكون تصرفا عندهم فلا تشملها وان كان تصرفا بنظر العقل كسحق حائط الغير باليد مثلاً فانه ليس تصرفا عند العرف ، ولذا لا تشملها الأدلة ، فلا يكون محكوماً بالحرمة وان كان تصرفا عند العقل .

والحاصل ان التكلم في الدار المنصوبة ليس تصرفاً فيها ولا في قضائها لا عقلاً ولا عرفاً اولاً . وعلى فرض كونه تصرفاً فيه عقلاً فلا ريب في انه ليس تصرفاً عرفاً ، ومعه لا يكون مشمولاً لتلك الأدلة ثانياً .

ومن هنا لو نصب أحد مروحة في مكان توجب تموج الهواء في فضاء الغير فلا يقال انه تصرف في ملك الغير ، وهذا واضح .

ومن ذلك يظهر حال جميع اذكار الصلاة كالقراءة ونحوها ، ضرورة ان الغصب لا يصدق عليها .

وبكلمة اخرى ان الغصب هنا منتزع من ماهية مباينة لماهية التكلم في الخارج ، فان الغصب في المقام منتزع من الكون في الدار ، وهو من مقولة الالين ، والتكلم من مقولة الكيف المسموع فيستحيل اتحادهما في الخارج واندراجهما تحت مقولة واحدة .

فالنتيجة ان التكبيرة وما شاكلها غير متحدة مع الغصب خارجاً . ومنها الركوع والسجود والقيام والقعود ، والصحيح انها ايضاً غير متحدة مع الغصب خارجاً ، والوجه في ذلك هو ان هذه الافعال من مقولة الوضع ، فانها هيئات حاصلة للمصلى من نسبة بعض اعضائه إلى بعضها الآخر ونسبة المجموع الى الخارج . والوضع عبارة عن هيئة حاصلة للجسم من نسبة بعض اجزائه الى بعضها الآخر ونسبة المجموع الى الخارج وهذه الهيئات هي حقائق تلك الامور التي تعتبر في الصلاة . ومن الواضح جداً ان تلك الهيئات ليست بانفسها مصداقاً للغصب ومتحدة معه في الخارج ومنشأ لانتزاعه ، ضرورة عدم صدق التصرف عليها بما هي ، لتكون كذلك ، بل يستحيل ان تتحد مع الغصب ، لفرض انه في المقام منتزع من الكون في الأرض المنصوبة وهو من مقولة الالين ، وتلك الهيئات من مقولة الوضع ، وعليه فيستحيل اتحادهما خارجاً .

وفتيحة ذلك هي ان هيئة الركوع والسجود والقيام والجلوس ليست في انفسها مع قطع النظر عن مقدماتها من الهوي والنهوض مصداقا للنصب ومنشأ لانتزاعه .

وقد يتخيل في المقام انها من مقولة الفعل ، وليست من مقولة الوضع فاذن لا محالة تكون مصداقا للنصب وتصرفا في مال الغير .

ولكنه تخيل خاطيء جدا ، فانه ناش من الخلط بين ما يكون من قبيل الفعل الصادر بالارادة والاختيار ، وما يكون من مقولة الفعل التي هي من احدى المقولات التسع المرضية ، والهيئات المزبورة وان كانت من الافعال الاختيارية الصادرة بالارادة والاختيار ، إلا انها مع ذلك ليست من مقولة الفعل ضرورة انه لا منافاة بين ما يكون الشيء من قبيل الفعل الصادر بالاختيار ، ولا يكون من مقولته ، للفرق بين الامرين ، وهو ان الملاك في كون الفعل اختياريا هو صدوره من الانسان بالارادة والاختيار ، والملاك في كون الشيء من مقولته هو ان يكون حصوله بالتأثير على فحو التدريج . كتسخين المسخن مادام يسخن ونحو ذلك ومن المعلوم ان احد الملاكين اجنبي عن الملاك الآخر بالسلبية ولاساس لاحدهما بالآخر ابدا ، ولذا لا يعتبر في كون شيء من مقولة الفعل ان يكون من الافعال الاختيارية اصلا كما هو واضح .

وعلى الجملة فالفعل الاختيارى لا يكون مساوقا لمقولة الفعل بل النسبة بينهما عموم من وجه فان الشيء قد يكون من مقولته ولا يكون اختياريا كاهيئات المعارضة للاجسام الخارجية ، وقد يكون اختياريا وليس من مقولته ، بل من مقولة اخرى كقولة الوضع او الكيف او نحوها .

وفتيحة ما ذكرناه هي ان الصلاة لا تتعد مع النصب خارجا ، لا من ناحية النية ، ولا من ناحية التكبير والقراءة وما شاكلها ، ولا من ناحية

الركوع والسجود والقيام والقعود .

بقي في المقام أمران :

الأول - انه لا شبهة في ان الهوى الى الركوع والسجود أو النهوض عنها إلى القيام والجلوس تصرف في ملك الغير ، ويكون مصداقا للغصب ، ضرورة ان الحركة في الدار المنصوبة من أوضح انحاء التصرف فيها ، وبما ان الهوى والنهوض نحو من الحركة فلا محالة يكونان متحدين مع الغصب خارجا ومن مصاديقه وافراده ، الا ان الكلام في انها من أجزاء الصلاة كبقية أجزائها او من مقدماتها فعلى الأول لا مناص من القول بالامتناع ، لفرض ان الصلاة عندئذ متحدة مع الغصب في الخارج ومصداق له ، ولو باعتبار بعض اجزائها ، ومعه لا بد من القول بالامتناع أي بامتناع الصلاة في الارض المنصوبة ، لاستحالة ان يكون شيئا واحدا مصداقا للمأمور به والمنهى عنه معاً ، وعلى الثاني فلا مناص من القول بالجواز ، وذلك لان الهوى والنهوض وان كانا تصرفا في ملك الغير ، إلا انها ليسا من أجزاء المأمور به ، ليلزم اتحاده مع المنهى عنه ، بل هما من مقدمات وجوده في الخارج .

وقد ذكرنا في بحث مقدمة الواجب ان حرمة المقدمة لا تنافي ايحاج ذبيها اذا لم تكن منحصرة ، واما اذا كانت منحصرة فتقع المزاخمة بين حرمة المقدمة ووجوب ذبيها ، كما لو توقف انفاذ الغريق مثلا على التصرف في مال الغير ، و لم يكن له طريق آخر يمكن انفاذه منه فاذن لا بد من الرجوع إلى قواعد باب التزام وأحكامه .

وعلى الجملة فالهوى الذي هو مقدمة للركوع والسجود والنهوض الذي هو مقدمة للقيام اذا كانا من أفعال الصلاة واجزائها يتعين القول بالامتناع في المسألة وإذا كانا من المقدمات يتعين القول بالجواز فيها ، ولذا لو فرض تمكن شخص من

الركوع والسجود والقيام والجلوس بدونهما ، لكان مجزئاً لا محالة ، ولا يجب عليه الاتيان بهما ، لفرض عدم دخلها في الأمور به لا جزء ولا شرطاً .

وعلى هذا الضوء فلا بد من ان يدرس ناحية كونها من اجزاء الصلاة أو من مقدماتها ، الصحيح هو انها من المقدمات وذلك لان الظاهر من أدلة جزئية الركوع والسجود والقيام والجلوس هو ان نفس هذه الهيئات جزء فحسب ، لا مع مقدماتها من الهوى والنهوض ، لفرض ان هذه العناوين اسم لتلك الهيئات خاصة لا لها ولمقدماتها معاً . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان المذكور في لسان الأدلة انما هو نفس تلك العناوين على الفرض ، لا هي مع مقدماتها .

فالنتيجة على ضوءها هي ان الاستفادة من تلك الأدلة ليس الا جزئية هذه العناوين فحسب دون مقدماتها كما لا يخفى ، وتام الكلام في ذلك في محله .

وعلى هدى هذا البيان قد ظهر انه لا شبهة في صحة الصلاة في الدار المغصوبة اذا فرض انها لم تكن مشتملة على الركوع والسجود ذاتاً كصلاة الميت على تقدير كونها صلاة ، وان ذكرنا في موضعه انها ليست بصلاة ، بل هي دعاء حقيقة ، او عرضاً كما اذا كان المكلف عاجزاً عنها وكانت وظيفته الصلاة مع الايماء والاشارة بدلا عنها ، لفرض ان الصلاة عندئذ كما انها ليست مصداقاً للتصرف في مال الغير ، كذلك ليست متوقفة عليه ، وأما اذا كانت مشتملة على الركوع والسجود فوقتئذ تقع المزاخمة بين حرمة التصرف في مال الغير ووجوب الصلاة ، فلا بد من الرجوع الى قواعد باب المزاخمة من تقديم الامر او محتمل الالهمية او نحو ذلك على غيره ان كان - والا فيتعين التخيير .

وعلى الجملة فعلى ما حققناه من ان الهوى والنهوض ليسا من أفعال الصلاة واجزائها لامناس من القول بالجواز من هذه الناحية في المسألة . وعليه فاذا لم تكن مندوحة في البين تقع المزاخمة بين وجوب الصلاة وحرمة التصرف ، كما عرفت .

الثاني - ان الظاهر عدم صدق السجدة الواجبة على مجرد مماسة الجبهة الارض ، بل يعتبر في صدقها الاعتماد عليها ، ومن المعلوم ان الاعتماد على أرض الغير نحو تصرف فيها ، فلا يجوز . وعليه فتتحد الصلاة بالمأمور بها مع الغصب المنهى عنه في الخارج ، فاذن لا مناص من القول بالامتناع ، ولا يفرق في ذلك بين كون ما يصح عليه السجود نفس أرض الغير أو شيئاً آخر ، ضرورة انه على كلا التقديرين يكون الاعتماد على أرض الغير ، وعلى هذا فلا يكفي في القول بالجواز مجرد الالتزام بكون الهوى والنهوض من المقدمات لا من الاجزاء ، بل لا بد من فرض عدم كون السجود على ارض الغير ايضاً .

ونتيجة ذلك هي جواز الاجتماع فيما اذا لم تكن الصلاة مشتملة على السجود ذاتاً كصلاة الميت على تقدير كونها صلاة ، او عرضاً ، كما اذا كان المكلف عاجزاً عنه او فرض انه متمكن من السجود على ارض مباحة او مملوكة ، كما اذا كان في انتهاء الارض المنصوبة وفي غير هذه الصور لا بد من القول بالامتناع لفرض ان المأمور به فيها أي في هذه الصور متحد مع المنهى عنه خارجاً وكون شيء واحد وهو السجود مصداقاً للمأمور به والمنهى عنه وهو محال .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر فساد ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من انه لا يمكن ان تكون الحركة الواحدة مصداقاً للصلاة والغصب معاً ، وذلك لان ما افاده (قده) يرتكز على نقطة واحدة وهي ان الغصب من مقولة برأسها وهي مقولة الاين . وعلى هذا فيستحيل اتحاده مع الصلاة خارجاً .

ولكن قد عرفت ان هذه الذمة خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها اصلاً ضرورة ان الغصب مفهوم انتزاعي منتزع من مقولات متعددة ، وليس من المفاهيم المتأصلة والماهيات المقولية . وعليه فلا مانع من اتحاده مع الصلاة في الخارج ابداً بأن يكون منشأ انتزاعه بعينه ما تصدق عليه الصلاة ، بل قد مر انه

متحد خارجا مع السجدة فيها ، ومع الهوى والنهوض بناء على كونها من اجزائها كما ان ما أفاده (قده) من ان الصادر من المكلف في الدار المغصوبة حركتان احدهما مصداق للغصب والاخرى مصداق للصلاة من الغرائب ، بداهة ان الصادر من المكلف في الدار ليس الا حركة واحدة وهي مصداق للغصب ، فلا يعقل ان تكون مصداقا للصلاة بالمأمور بها . على انه لو كانت هناك حركة اخرى تكون مصداقا لها في نفسها فلا محالة تكون مصداقا للغصب ايضا ، لوضوح ان كل حركة فيها تصرف فيها ومصداق له ، فاذن كيف يمكن فرض وجود الحركتين فيها تكون احدهما مصداقا للغصب فحسب ، والاخرى مصداقا للصلاة كذلك .

وخلاصة ما ذكرناه لحد الآن هي ان القول بالامتناع في مسألتنا هذه اغني الصلاة في الارض المغصوبة يتوقف على الالتزام باحد امرين :

الاول - ان نقول بكون الهوى والنهوض من أفعال الصلاة واجزائها لا من المقدمات ، وعلى هذا فلا بد من القول بالامتناع .

الثاني - ان نقول بان السجود لا يصدق على مجرد وضع الجبهة على الارض بدون الاعتماد عليها ، فان الاعتماد عليها مأخوذ في مفهوم السجدة ، فلو وضع جبهته عليها بدون اعتماد لم تصدق عليه السجدة ، بل هو مماسة لها ، لا انه سجدة .

اما الامر الاول فقد عرفت انها ليسا من الافعال والاجزاء ، بل هما من المقدمات ، فاذن من هذه الناحية لا مانع من القول بالجواز اصلا .

واما الامر الثاني فقد عرفت ان الاعتماد على الارض مأخوذ في مفهوم السجدة فلا تصدق السجدة بدون الاعتماد عليها ، وهذا واضح . وعليه فلا تجوز الصلاة المشتملة على السجدة في الأرض المغصوبة ، لاستحالة كون المنهي عنه مصداقا للمأمور به ، كما انها اذا لم تكن مشتملة عليها فلا مانع من جوازها نيتها

او اذا فرض ان المكلف متمكن من السجدة على الارض المباحة او المملوكة .
 فالنتيجة من جميع ما ذكرناه لحد الآن قد اصبحت ان الصلاة في الدار
 المغصوبة اذا كانت مشتملة على السجود فلا مناص من القول بالامتناع ، واما اذا
 لم تكن مشتملة عليه ذاتاً او عرضاً ، او كان المكلف متمكناً منه على ارض مباحة
 او مملوكة فلا مانع من القول بالجواز .

نتائج ما ذكرناه الى الآن عدة نقاط :

الاولى - ان ما افاده المحقق صاحب الكفاية (قده) من ان مسألة
 الاجتماع تتركز على ركيزة واحدة ، وهي ان يكون المجمع مشتملاً على مناط
 كلا الحكمين معاً خاطئاً جداً ، وذلك لما حققناه من ان البحث في هذه المسألة
 لا يختص بوجهة نظر مذهب دون آخر ، بل يعم جميع المذاهب والآراء حتى
 مذهب الاشعري المنكر لتبعية الاحكام لجهات المصالح والمفاسد مطلقاً .

والسرفيه ما ذكرناه من ان مرد البحث في هذه المسألة الى البحث عن ان
 المجمع في مورد الاجتماع واحد وجوداً وماهية او متعدد كذلك ، فعلى الأول
 لا مناص من القول بالامتناع مطلقاً وعلى جميع المذاهب ، ضرورة ان استحالة
 اجتماع الضدين لا تختص بمذهب دون آخر ، وعلى الثاني لا بد من القول
 بالجواز بناء على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الملزوم الى اللازم .

الثانية - ان ما ذكره (قده) من ان مسألة التعارض تتركز على كون المجمع
 مشتملاً على مناط احد الحكمين في مورد الاجتماع ايضاً خاطئاً ، وذلك لأن
 البحث عن هذه المسألة كالبحث عن مسألة الاجتماع لا يختص بوجهة نظر مذهب
 دون آخر ، ضرورة ان ملاك التعارض هو عدم امكان جعل الحكمين معاً في
 مورد الاجتماع . ومن المعلوم ان هذا لا يتوقف على وجود ملاك لاحدهما فيه
 لوضوح استحالة جملاهما معاً لشيء واحد ، سواء فيه القول بتبعية الاحكام لجهات

المصالح والمفاسد والفول بدمها ، فان خلاف الاشعري مع الامامية انما هو في العقل العملي اعني به التحسين والتقييح العقلين ، ولاجل ذلك انكر مسألة التبعية لابتنائها على تلك المسألة اعني مسألة التحسين والتقييح ، لا في العقل النظري اعني به ادراكه امكان الاشياء واستحالتها ، والمفروض ان جعل الحكمين المتضادين لشيء واحد محال عقلا ، وكذا الحال في مسألة التزاحم ، فلها لا تختص بوجهة نظر دون آخر ، بل تعم جميع المذاهب والآراء حتى مذهب الاشعري ، وذلك لما ذكرناه من ان مبدء انبثاق المزاحمة بين الحكمين مع عدم التنافي بينهما في مقام الجعل انما هو عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما في مرحلة الامتثال .

الثالثة - ان الدليل لا يكون متكفلا لفعلية الحكم اصلا ، ضرورة ان فعليته تتبع فعلية موضوعه في الخارج واجنبية عنه بالسكينة فان مفاده - كما ذكرناه غير مرة - ثبوت الحكم على نحو الفضية الحقيقية ، ولا نظر له الى فعليته ووجوده في الخارج اصلا ، كما انه لا يمكن ان يكون الدليل متكفلا للحكم الاقتضائي وهو اشتغال الفعل على المصلحة والمفسدة ، ضرورة ان بيان ذلك ليس من شأن الشارع ووظيفته فان وظيفته بيان الاحكام الشرعية ، لا بيان مصالح الاشياء ومفاسدها ومضارها ومنافعها ، وبذلك ظهر ما في كلام المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في المقدمة التاسعة فلاحظ .

الرابعة - ان ثمرة المسألة على القوال بالجواز صحة العبادة في مورد الاجتماع مطلقاً ولو كان عالماً بالحرمة فضلا عما اذا كان جاهلا بها ، ولا يمكن خالف في ذلك شيخنا الاستاذ (قدس سره) وقال يبطلان العبادة في صورة العلم بالحرمة ، وبصحبتها في صورة الجهل بها والنسيان . وافاد في وجه ذلك ما حاصله انه لا يمكن تصحيح العبادة بالامر ، لفرض ان متعلق الامر هو الحصة الخاصة وهي الحصة المقدورة ولا يمكن بالترتب ، لعدم جريانه في المقام ، ولا يمكن بالملك ، لفرض ان

صدور المجمع منه قبيح ، ومع الفبح الفاعلي لا تصح العبادة ، كما انها لا تصح مع القبح الفعلي .

فالنتيجه انه لا يمكن الحكم بصحة العبادة في مورد الاجتماع على هذا القول فضلاً عن القول بالامتناع ، ولكن قد تقدم ان نظريته (قدّه) هذه خاطئة جداً ولم تطابق الواقع اصلاً ، لما عرفت من انه يمكن الحكم بصحتها من ناحية الامر ، لما عرفت من اطلاق المنعاق وعدم المقتضي لتقييده بخصوص الحصة المقدورة . ومن ناحية الترتب ، لما ذكرناه هناك من انه لا مانع من الالتزام به في المقام اصلاً . ومن ناحية الملاك ، لما عرفت من عدم القبح الفاعلي بالاضافة الى ايجاد ما ينطبق عليه المأمور به .

الخامسة - قد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدّه) انه تصح العبادة في مورد الاجتماع على القول بالجواز مطلقاً أي في العبادات والتوصليات ، وان كان معصية للنهي ايضاً وتبطل على القول بالامتناع مع العلم بالحرمة ، وكذا مع الجهل بها اذا كان عن تفسير مع ترجيح جانب النهي ، وتصح اذا كان عن قصور . ولكن قد ذكرنا سابقاً عدم تمامية جميع ما افاده (قدّه) فلاحظ .

السادسة - ان الصحيح في المقام هو ما ذكرناه من صحة العبادة في مورد الاجتماع على القول بالجواز مطلقاً اي بلا فرق بين كون المكلف عالماً بالحرمة او جاهلاً بها او ناسياً ، وكذا بلا فرق بين كون الحرمة اهم من الوجوب او بالعكس او كونها متساويين ، وباطالة على القول بالامتناع مع ترجيح جانب النهي مطلقاً اي من دون فرق بين العلم بالحرمة والجهل بها كان جهله عن قصور او عن تقصير . نعم صحيحة على هذا الفرض في صورة واحدة وهي صورة النسيان ، كما انها صحيحة على هذا القول مع ترجيح جانب الوجوب .

السابعة - ان المحقق صاحب الكفاية (قدّه) قد اختار في المسألة القول

بالامتناع بدعوى ان تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون ، بل المعنون واحد في مورد الاجتماع وجودا وماهية . ولكن قد عرفت ان ما افاده لا يخرج عن مجرد الدعوى لفرض عدم اقامة برهان عليه ، ولاجل ذلك قلنا انه لا يتم الا على نحو الموجبة الجزئية .

الثامنة - ان شيخنا الاستاذ (قدّه) قد اختار في المسألة القول بالجواز بدعوى ان النسبة بين متعلقي الامر والنهي اذا كانت عموما من وجه فلا محالة يكون التركيب بينهما انضمامياً لفرض ان جهة الصدق في صدق كل منهما في مورد الافتراق بعينها هي جهة الصدق في صدق كل منهما في مورد الاجتماع . وعليه فيستحيل اتحادها في الخارج واندراجها تحت حقيقة واحدة ، والا لزم ان لا تكون جهة صدقها في مورد الاجتماع تلك الجهة التي كانت في مورد الافتراق وهذا خلف . وهذا بخلاف ما اذا كانت النسبة بالعموم من وجه بين موضوعي الحكمين كقولنا اكرم العالم ولا تكرم الفاسق حيث ان النسبة بين العالم والفاسق عموم من وجه . فان التركيب بينهما في مورد الاجتماع لامحالة يكون اتحاديا وهو العالم الفاسق ، لانطباق كلا العنوانين عليه ، فلا يمكن ان يكون اكرامه واجبا وحراما معاً .

الاسعة - قد تقدم ان نظرية شيخنا الاستاذ (قدّه) انما تتم في المبادئ المتأصلة والماهيات المقولية ، فان تعدد العنوان منها يستلزم تعدد المعنون في الخارج لا محالة ، لاستحالة ان يكون التركيب بينهما في مورد الاجتماع اتحاديا واما اذا كان احدهما عنواناً عرضياً والآخر ذاتياً او كان كلاهما عنواناً انتزاعياً ، فلا يستلزم تعددهما تعدد المعنون ، بل يمكن ان يكون المعنون واحداً ويمكن ان يكون متعدداً . ومن هنا قلنا انه لا ضابط للمسألة لالقول بالامتناع والالقول بالجواز بل لابد من ملاحظة المجمع في كل مورد . لنرى انه واحد وجودا وماهية او

متعدد كذلك ، لنحكم على الأول بالامتناع وعلى الثاني بالجواز ، ولأجل ذلك الصحيح هو القول بالتفصيل في المسألة في مقابل القول بالامتناع والجواز مطلقاً .
نعم ما ذكره (قده) من أن النسبة بالعموم من وجه إذا كانت بين موضوعي الحكمين ، فلا محالة يكون التركيب بينهما في مورد الاجتماع اتحاداً متين جداً ، كما سبق بشكل واضح .

العاشرة - أن الفصص عنوان انتزاعي ، وليس من الماهيات المقولية بداهة أنه ينطبق على مقولات متعددة ، فلو كان مقولة بنفسه يستحيل أن ينطبق على مقولة أخرى .

الحادية عشرة - قد تقدم أن الصلاة بتمام اجزائها غير متحدة مع الفصص خارجاً ، إلا في السجدة حيث أنها متحدة معه في الخارج ومصدق له ، وعلى هذا الضوء فالصلاة إذا لم تكن مشتملة عليها ذاتاً أو عرضاً أو كانت السجدة على أرض مباحة مثلاً أو مملوكة ، فلا مانع من القول بالجواز أصلاً .

الثانية عشرة - قد سبق أن الهوى والنهوض من مقدمات الصلاة لا من اجزائها .

الثالثة عشرة - إن الصحيح عدم سرياء الحكم من متعلقه إلى ملازماته الخارجية التي يعبر عنها بالتشخيصات مساحمة .

الرابعة عشرة - أن النسبة بالعموم من وجه لا تصور بين جوهرين وعرضين وجوهر وعرض ، لفرض أنهما متباينان ماهية ووجوداً فلا يصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر . وقد تقدم أن النسبة كذلك إنما تصور بين عنوانين عرضيين وعنوان عرضي وذاتي .

الخامسة عشرة - أن التركيب بين المادة والصورة حقيقي لا انضمامي ، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قده) ، حيث يرى أن التركيب بينهما انضمامي ، ولكن قد

عرفت ان نظره (قده) في ذلك خاطيء ، ولا يمكن تصديقه بوجه .
بقي الكلام في امور :

الاول - التوضؤ او الاغتسال بالماء المفصوب .

الثاني - التوضؤ او الاغتسال من آنية الذهب او الفضة .

الثالث - التوضؤ او الاغتسال من الاناء المفصوب .

الرابع - التوضؤ او الاغتسال في الدار المفصوبة .

الخامس - التوضؤ او الاغتسال في الفضاء المفصوب .

اما الاول - فلا شبهة في القول بالامتناع وعدم جواز الوضوء او الغسل منه ، ضرورة استحالة ان يكون المنهى عنه مصداقاً للعامة به ، ولا يمكن فيه القول بالجواز ابداً ، ولا مناص من تقديم دليل حرمة التصرف فيه على دليل وجوب الوضوء او الغسل ، وذلك لما ذكرناه غير مرة من ان وجوب الوضوء والغسل مشروط بوجودان الماء بمقتضى الآية المباركة ، وقد قلنا ان المراد منه وجوده الخاص من جهة الفريضة الداخلية والخارجية وهو ما يمكن المكلف من استعماله عقلاً وشرعاً ، والمفروض في المقام ان المكلف لا يتمكن من استعماله شرعاً وان تمكن عقلاً ، ومعه يكون فاقداً له فوظيفة الفاقد هو التيمم دون الوضوء او الغسل . وعليه فلا بد من الالتزام بفساد الوضوء او الغسل به مطلقاً حتى في حال الجهل ، ضرورة ان التخصيص واقعي والجهل بالحرمة لا يوجب تغيير الواقع وصيرورة الحرام واجباً ولو كان عن قصور ، وهذا واضح .

نعم لو كان المكلف نامياً ليكون هذا الماء مغسوباً فتوضأ او اغتسل به فلا اشكال في صحة وضوئه او غسله اذا كان نسيانه عن قصور لا عن تقصير . والوجه في ذلك هو ان النسيان رافع للتكليف واقماً فلا يكون الناسي مكلفاً في الواقع وهذا بخلاف الجهل ، فانه رافع للتكليف ظاهراً . فيكون الجاهل مكلفاً في

الواقع . وعليه فترتفع حرمة التصرف في هذا الماء واقعاً من ناحية النسيان ، ومعه لا مانع من شمول اطلاق دليل وجوب الوضوء له ، فان المانع عن شموله هو حرمة التصرف فيه ، والمفروض انها قد ارتفعت واقعاً من ناحية النسيان ، ومع ارتفاعها لا محالة يشمله لفرض عدم المانع منه حينئذ اصلاً ومعه لا محالة يكون صحيحاً . نعم لو كان نسيانه عن تقصير كما هو الحال في اكثر الغاصبين ، فلا يمكن الحكم بصحته ، وذلك لان الحرمة وان ارتفعت واقعاً من جهة نسيانه ، الا ان ملاكه باق وهو المبغوضية ، ومعه لا يمكن التقرب به .

فالنتيجة ان التوضؤ او الاغتسال بهذا الماء غير صحيح في صورة الجهل ولو كان عن قصور ، وصحيح في صورة النسيان اذا كان كذلك . ولكن الشيخ الاستاذ (قده) في المقام كلام ، وهو انه (قده) مع التزامه بفساد العبادة على القول بالامتناع وتقديم جانب الحرمة مطلقاً ذهب الى صحة الوضوء او الغسل هنا بهذا الماء في صورة الجهل بالحكم او الموضوع عن قصور . ولعله (قده) استند في ذلك الى احد امرين :

الاول - دعوى ان الوضوء او الغسل مشتمل على الملاك في هذا الحال . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان صدورهم من المكلف في هذا الحال حسن على الفرض ، ومعه لا مانع من التقرب به من ناحية اشتماله على الملاك . وغير خفي ان هذه الدعوى خاطئة جداً حتى عنده (قده) ، ضرورة انه لا طريق لنا الى احرار ان الوضوء او الغسل في هذا الحال مشتمل على الملاك ، لما ذكرناه غير مرة من انه لا طريق لنا الى معرفة ملاكات الاحكام مع قطع النظر عن ثبوتها ، فاذن لا يمكن الحكم بصحته من هذه الناحية .

الثاني - دعوى الاجماع على الصحة في هذا الفرض كما ذكرها صاحب مفتاح الكرامة (قده) .

ويردها اولاً - ان الاجماع غير ثابت وانما هو اجماع منقول وهو ليس بحجة وعلى تقدير ثبوته فهو انما يكون حجة اذا كان تعديلاً لا فيما اذا كان محتمل المدرك او معلوما ، ضرورة انه في هذا الحال لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم (ع) فلا يكون حجة والاجماع المدعى في المقام ، على تقدير تسليمه بما انه محتمل المدرك لاحتمال ان من يقول بصحة الودع او الغسل هنا انما يقول به من جهة توهم اشتماله على الملاك ، او من ناحية تخيل ان المؤثر في الحكم انما هو الجهات الواصلة دون الجهات الراقمية ، فاذن لابد من النظر في هذين الامرين : اما الامر الاول فقد عرفت انه لا مجال له اصلاً ، ضرورة انه لا طريق لنا الى احراز انه مشتمل على الملاك في هذا الحال كما مر آنفاً .

واما الامر الثاني فقد نشأ من الخلط بين الجهات المؤثرة في الاحكام الشرعية والجهات المؤثرة في الاحكام العقلية ، فان المؤثر في الاحكام العقلية وهي الحسن والقبح انما هو الجهات الواصلة ، ضرورة ان العقل لا يحكم بحسن شيء وقبح شيء آخر ، إلا فيما اذا احرز ماهو المؤثر فيها ، لما ذكرناه من انه لا واقع موضوعي لهما ماعدا ادراك العقل استحقات الفاعل المدح على فعل واستحقاقه الذم على آخر. ومن الواضح جداً ان العقل لا يحكم بذلك إلا اذا احرز انطباق عنوان العدل عليه في الاول ، وانطباق عنوان الظلم في الثاني ، حيث ان حكم العقل بقبح الظلم وحسن العدل ذاتي وغير قابل للانفكاك ابداً ، ولا يحتاج الى علة خارجة عن مقام ذاتهما ، ضرورة ان الذاتي غير قابل للتعليل بشيء ، من دون فرق في ذلك بين ان يكون الذاتي ذاتي باب البرهان ، او ذاتي باب الكليات كالجنس والفصل ، وهذا واضح .

واما حكمه بقبح غيرها من الافعال الاختيارية او حسنها فهو ليس بالذات بل من ناحية انطباق عنوان الظلم عليها او العدل مثلاً ضرب اليتيم اذا كان للتأديب

انطبق عليه عنوان المدل ، واذا كان للايذاء انطبق عليه عنوان الظلم ، ولذا يحكم بقبحه على الاول وحسنه على الثاني ، وهذا واضح .

واما المؤثر في الاحكام الشرعية فهو الجهات الواقعية لا الجهات الواصلة ضرورة ان الاحكام الشرعية لو كانت تابعة لتلك الجهات أي الجهات الواصلة للزم النصيب وانقلاب الواقع ، فان معنى ذلك هو تبعية الاحكام لعلم المكلف وهذا معنى التصويب . وقد تقدم الكلام في ذلك من هذه الناحية بشكل واضح فلاحظ .

فالنتيجة انه لا يمكن الحكم بصحة الوضوء او الغسل في هذا الحال ، لامن ناحية الملاك ، ولا من ناحية الاجماع ، بل الصحيح هو ما ذكرناه من فساده في هذا الحال ايضاً ، بداهة ان الجهل بالحرمية او بموضوعها لا يغير الواقع وان كان عن قصور ، ولا يوجب سيورة الحرام واجباً ، بل هو باق على حرمة غاية الامر انه معذور في ارتكابه والتصرف فيه . ومن المعلوم ان الحرام لا يصلح ان يكون مقرباً ومصدقا للواجب ، كما هو ظاهر .

واما الثاني (وهو التوضؤ او الاغتسال من آنية الذهب او الفضة) فقد تقدم الكلام فيه من ناحية صحة الوضوء او الغسل منها او فساده في بحث الضد بصورة مفصلة ، ونتيجته هي انه لا اشكال في فساد الوضوء او الغسل منها اذا كان على نحو الارتماس ، ضرورة ان نفس هذا التصرف محرم ، والمحرم لا يصلح ان يكون مصداقاً للواجب ، هذا بناء على ان يكون مطلق التصرف فيها محرماً .

واما اذا قلنا بان المحرم فيها انما هو خصوص الاكل والشرب لا مطلق استعمالها والتصرف فيها فلا اشكال عندئذ في صحة الوضوء او الغسل منها اصلاً .

واما اذا كان على نحو الترتيب بان يعترف الماء منها غرفة ليطم وضوءه او غسله ، فبناء على ما حققناه من امكان الترتيب من ناحية ، وكفاية القدرة

التدريبية على الواجبات المركبة من الاجزاء الطولية كالصلاة والوضوء والغسل وما شاكل ذلك من ناحية اخرى لا مانع من الحكم بصحته اصلا ، من دون فرق في ذلك بين صورة انحصار الماء فيها ، وصورة عدم انحصاره ، وتمكنه المكلف من افراغ الماء منها في اثناء آخر بلا استلزامه التصرف فيها وعدم تمكنه منه ، على ماتقدم الكلام في جميع هذه النواحي بشكل واضح ، فلا نعيد .

نعم فرق بين الوضوء او الغسل من الآنية كذلك أي بأخذ الماء منها غرفة غرفة او بأخذه في ظرف آخر ، وبين الاكل والشرب على هذا النحو أي بان يأخذ الطعام او الشراب من الآنية ويصب في (المشقاب او الفنجان) ، فياكل فيه او يشرب ، حيث ان الاول - وهو الوضوء او الغسل - ليس بمحرم ، والمحرم انما هو أخذ الماء منها الذي هو مقدمة له والثاني - وهو الاكل والشرب - محرم ، والوجه فيه هو ان الملاك في حرمة الوضوء او الغسل او ما شابه ذلك منها كونه استعمالا للآنية بنفسه ، وفي القرض المزبور بما انه ليس استعمالا لها كذلك ، ضرورة ان ما كان استعمالا لها انما هو اخذ الماء منها دونه فلاجل ذلك لا يكون محرما ومصدقا للتصرف فيها. وهذا بخلاف الملاك في حرمة الاكل والشرب منها ، فانها محرمان سواء أكان بلا واسطة ام مع واسطة ، كما اذا صب الطعام من القدر في (الصيني او المشقاب) فاكل فيه ، فانه وان لم يصدق عليه انه اكل في الآنية ، الا ان ذلك استعمال لها في الاكل وهذا المقدار كاف في حرمة ، وكذا اذا صب الشاي من السماور في الفنجان ، فانه لا يجوز شربه ، لصدق ان هذا استعمال للآنية في الشرب .

وعلى الجملة فالمحرم ليس خصوص الاكل والشرب في الآنية ، بل المحرم انما هو استعمالها في الاكل والشرب ولو كان استعمالها واقعا في طريقها كالمثلة المزبورة هذا مقتضى اطلاق الروايات الواردة في المقام . واما التوضؤ او الاغتسال فانه ان

كان في الآفة كما اذا كان على نحو الارتماس فحرم ، واما اذا كان بأخذ الماء منها في ظرف آخر او غرفة غرفة فهو ليس بمحرم ، لعدم كونه عندئذ مصداقا للتصرف فيها . وتام الكلام في ذلك في محله .

ومن هنا تظهر نقطة الفرق بين الاكل والشرب من آنية الذهب او الفضة والاكل والشرب من الاناء المغصوب ، فانهما على الاول كما عرفت محرمان مطلقاً اى سواء اكان بلا واسطة ام معها ، وعلى الثانى فليساً بمحرمين مطلقاً ولو كانا مع واسطة وذلك لانهما انما يكونان محرمين فيما اذا صدق عليهما انه تصرف فيه فلو اخذ الطعام منه وصب في ظرف آخر واكل فيه فلا يكون اكله فيه محرماً والوجه في ذلك ان المستفاد من الروايات هو حرمة استعمال آنية الذهب والفضة في الاكل والشرب ولو كان استعمالها في طريقتهما ، وهذا بخلاف الاناء المغصوب فان المحرم فيه انما هو تصرفه وعليه فاذا كان الاكل او الشرب مصداقاً له فهو محرم وإلا فلا ومن المعلوم انه انما يكون مصداقاً له فيما اذا كان فيه ، واما اذا كان في غيره ، كما اذا أخذ الطعام منه وصبه في اناء آخر فاكل فيه فهذا ليس تصرفاً فيه كما هو واضح .

واما اذا توضأ المكلف واغتسل منها بحيث كان وضوءه او غسله تصرفاً فيها ، فهل يمكن القول بمجواز اجتماع الامر والنهي فيه ، بناء على القول بالمجواز في المسألة ام لا قولان فقد ذكر شيخنا الاستاذ (قده) ان من يقول بمجواز الاجتماع فيها يقول به في المقام ايضاً ، وقد افاد في تقريب ذلك ان الوضوء او الغسل باعتبار نفسه الذي هو فرد من افراد المقولة مأثور به ، وباعتبار اضافته الى الآفة التي يحرم للتصرف فيها منهي عنه . هذان ناحية . ومن ناحية اخرى ان استعمال الآفة ليس داخل في احدى المقولات التسع العرضية بل هو متمم لمقولة من المقولات كالاكل والشرب والتوضؤ وما شاكل ذلك .

فالنتيجه على ضوءها هي انه لا مانع من القول بالجواز هنا باعتبار ان
المأمور به بنفسه مقولة ، والمنهى عنه ليس بمقولة على الفرض ، بل هو من متمم
المقولة ، فيكون متعلق الامر غير متعلق النهي .

وغير خفي ان هذا غريب منه (قدّه) والوجه في ذلك هو انه ليس لاستعمال
آنية الذهب او الفضة واقع موضوعي في الخارج ماعدا تلك الافعال الخاصة
كالاكل والشرب والتوضؤ والاعتسال وما شاكل ذلك ، ضرورة انه عنوان
انتزاعي منتزع من هذه الافعال خارجا ، ولا واقع له ماعداها . وعليه فبا انه
في مفروض الكلام منتزع من نفس التوضؤ او الاعتسال منها باعتبار انه تصرف
فيها كما اذا فرض انه كان على فحو الارتماس لا محالة يكون المنهى عنه عندئذ
متحداً مع المأمور به في مورد الاجتماع ، ومعه لا يمكن القول بالجواز
وعلى الجملة فاستعمال الآنية قد يكون بالاكل والشرب ، وقد يكون بالتوضؤ
والاعتسال وقد يكون بغيرهما ، وليس الاستعمال الاعواناً انتزاعياً من هذه
الافعال ، وبما انه في المقام استعمالها بالتوضؤ او الاعتسال على الفرض ، فلا يعقل
ان يكون مأموراً به ، لاستحالة كون المنهى عنه مصداقاً للواجب .

ثم ان ما افاده (قدّه) - من ان استعمال الآنية ليس مقولة برأسها بل هو
متمم المقولة - لانعرف له معنى محصلاً ابداً ، وذلك لأن مراده (قدّه) من متمم
المقولة كما فسر به مالا يعرض على الجوهر في الخارج بلا واسطة كالشدة في
البياض والسواد والسرعة في الحركة وما شابه ذلك ، فافها لا تعرض على الجوهر
خارجاً بلا توسط ، بل تعرض أولاً وبالذات على السكم والكيف ونحوها وبواسطتها
تعرض عليه ، والمفروض كما عرفت ان استعمال أي استعمالها عنوان انتزاعي
منتزع من امر موجود في الخارج ، وليس له ما بازاء فيه اصلاً لينظر انه من
المقولة او متمم لها ، وليس كالشدة فلها موجودة فيه .

اضف الى ذلك ان الشدة والضعف في البياض والسواد ، والسرعة والبطء
ايضاً في الحركة ليس من متمات المقولة بالمعنى الذي ذكره (قده) بل هما عين المقولة
ضرورة ان الشدة ليست شيئاً زائداً على حقيقة البياض ، ولا السرعة شيئاً زائداً
على حقيقة الحركة ، لتكون الشدة عارضة على البياض العارض على الجوهر
والسرعة عارضة على الحركة العارضة على موضوعها ، بداهة ان الشدة والسرعة
موجودتان بنفس وجود البياض والحركة في الخارج لا بوجود آخر ، لتكونا
عارضتين على وجودهما فيه اولا وبالذات وبتوسطه تعرضان على الجوهر .

وبكلمة اخرى انه (قده) قد جعل الملاك في كون شيء متماً للمقولة
دون نفسها هو ما يمتنع عروضه في الخارج على الجوهر بلا واسطة عرض من
الاعراض ، وقد مثل لذلك بالشدة والضعف والسرعة والبطء والابتداء والانتها
وقد عرفت ان الابتداء والانتها من الامور الانتزاعية التي لا واقع موضوعي
لها في الخارج ما عدا منشأ انتزاعها ، فان الابتداء منتزع من صدور السير من
البصرة - مثلاً - والانتها منتزع من انتهائه الى الكوفة . . وهكذا . ومن
المعلوم ان الامر الانتزاعي لا يعقل ان يكون متمماً للمقولة ، بداهة ان متمم
المقولة لا بد ان يكون موجوداً في الخارج والامر الانتزاعي لا يتعدى من افق
النفس الى الخارج ، والا فشكل عرض موجود فيه لا محالة يكون منشأ لانتزاع
امر . وعليه فيلزم ان يكون لكل عرض خارجاً متمم ، وهذا باطل . واما الشدة
والضعف والسرعة والبطء فالفروض انها ليست بموجودة بوجود آخر غير وجود
نفس البياض والحركة ، ليكون وجودها عارضاً على وجودهما في الخارج اولا
وبتوسطه على وجود الجوهر . لوضوح ان كل مرتبة من وجود البياض والحركة
مباين لمرتبة اخرى منه ، فلا يعقل ان تعرض مرتبة منه على مرتبة اخرى منه كان
تعرض المرتبة الشديدة على المرتبة الضعيفة او فقل ان البياض الموجود فيه لا يخلو

من ان يكون شديدا او ضعيفا او متوسطا ولا رابع في البين ، وكذا الحركة الموجودة فيه ، فلو كانت الشدة والضعف في الفرد الشديد والضعيف متممين لها لكان المتوسط في الفرد المتوسط ايضا كذلك ، ضرورة عدم الفرق بينهما من هذه الناحية ابدا ، مع افهم لا يقولون بذلك فيه .

فالنتيجة انه لا يرجع متمم المقولة الى معنى محصل اصلا ، فان الشدة في الخارج عين الفرد الشديد ، لا انها متممة له ، وكذا الضعف في الفرد الضعيف .. وهكذا .

الثالث - (وهو التوضؤ او الاغتسال من الاناء المغصوب) قد ظهر الحال فيه مما ذكرناه في آنية الذهب والفضة ، فان الكلام فيه من هذه الناحية أي من ناحية الوضوء او الغسل منه بعينه هو الكلام فيها ، بناء على ان يكون مطلق النصرف فيها محرما ، كما ان الكلام فيه بعينه هو الكلام فيها من ناحية جواز اجتماع الامر والنهي وامتناعه . وقد تقدم ان الظاهر من كلامه (قده) هو جواز الاجتماع في امثال ذلك ، ببيان ان المأمور به هو فرد من افراد المقولة وهو التوضؤ او الاغتسال الموجود في الخارج ، فانه عبارة عن ايعال الماء الى البدن والمنهي عنه وهو استعماله ليس داخلا في احدى المقولات التسع العرضية بل هو متمم لمقولة من المقولات فمن يقول بجواز اجتماع الامر والنهي في المسألة يقول في المقام ايضا .

ولكن قد عرفت ان هذا من غرائب كلامه (قده) ، وذلك لأن الوضوء او الغسل منه اذا كان تصرفا فيه ، كما هو المفروض واستعمالا له فلا يعقل ان يكون مأمورا به ، ضرورة استحالة كون المنهي عنه مصداقا له ، كما انه لا وجه لما افاده (قده) من صحة الوضوء او الغسل منه في صورة الجهل عن قصور . وقد تقدم الكلام من هذه الناحية في آنية الذهب والفضة بشكل واضح فلا نعيد .

الرابع (وهو التوضؤ او الاغتسال في الدار المغصوبة -) قد تقدم الكلام فيه في بحث الضد بشكل مفصل ، وملخصه : هو ان المكلف تارة يتمكن من الوضوء او الغسل في غير المكان المغصوب ، وتارة اخرى لا يتمكن منه في غيره لانحصار الماء فيه ، فعلى الاول بما ان متعلق الامر هنا غير متعلق النهي حيث ان الاول عبارة عن الغسلين والمسحطين - مثلاً - والثاني عبارة عن الكون في الدار ، والمفروض انها لا ينطبقان على موجود واحد في الخارج ، فلا مانع من القول بالجواز .. هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان وظيفة المكلف في هذا الفرض وان كانت هي التيمم ، لفرض انه لا يتمكن من الوضوء او الغسل شرعا وان تمكن منه عقلاً . وقد ذكرنا في غير مورد ان مشروعية الوضوء او الغسل مشروطة بالتمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً ، وفي المقام بما ان الوضوء او الغسل يتوقف على ارتكاب محرم - وهو التصرف في مال الغير فلا يتمكن منه فاذا لا محالة تكون وظيفته التيمم لكونه فاقدا للماء .

فالنتيجة على ضوءها هي - ان المكلف لو عصى ودخل الدار المغصوبة فتوضأ او اغتسل فلا اشكال في صحته ، بناء على ما حققناه من امكان الترتب وهذا واضح . وعلى الثاني فلا شبهة في صحة الوضوء او الغسل ولو قلنا بالفساد في الفرض الاول ، وذلك لأن الصحة في هذا الفرض لا تتوقف على القول بالترتب بل لوقلنا باستحالته فمع ذلك يكون صحيحاً . والوجه فيه هو ان المكلف مأثور بالطهارة المائية فعلاً ، لتمكنه منها ، غاية الامر انه بسوء اختياره فقد ارتكب المحرم بدخوله في المكان المزبور . ومن الظاهر ان ارتكاب محرم مقدمة للوضوء او الغسل او في اثباته اذا لم يكن متحداً معه لا يوجب فساداً ، هذا كله فيما اذا لم يكن الفضاء مغصوباً ، بل كان مباحاً او مملوكاً للتوضي .

الخامس - (وهو التوضؤ او الاغتسال في الفضاء المغصوب) ان الظاهر بطلان

الوضوء فحسب دون الغسل ، اما الوضوء فمن ناحية المسح حيث يعتبر فيه امرار اليد وهو نحو تصرف في ملك الغير ، فيكون محرماً . ومن الواضح استحالة وقوع المحرم مصداقاً للواجب ، فاذن لابد من القول بالامتناع هنا لفرض اتحاد الأمور به مع المنهى عنه في مورد الاجتماع ، ولا يفرق في ذلك بين صورتين انحصار الماء فيه أي في الفضاء المغصوب وعدم انحصاره فيه . نعم لو تمكن المكلف من ايقاع المسح في غير الفضاء المغصوب ووقع فيه لصح وضوؤه على الاقوى وان كان الاحوط تركه .

وعلى الجملة فوظيفة المكلف في صورة الانحصار وان كانت هي النيم والكنه لو دخل في الفضاء المغصوب وتوضأ فيه ، فان اوقع المسح في غير الفضاء المغصوب لكان وضوؤه صحيحاً ، بناء على ما حققناه من امكان الترتب ، وان اوقع المسح فيه لكان فاسداً ، لاستحالة كون المنهى عنه مصداقاً للامور به ، لفرض ان المسح تصرف في ملك الغير ، ومعه لا يمكن ان يكون واجباً .

ومن هنا استشكلنا في صحة التيمم في الفضاء المغصوب من جهة ان الاعتبار فيه امرار اليد وهو نحو تصرف فيه . ولا يفرق في هذا بين وجود المندوحة وعدمها .

واما الغسل فيما انه لا يعتبر فيه امرار اليد فلا يكون تصرفاً فيه ، لفرض ان الواجب فيه وصول الماء الى البشرة ومن المعلوم انه لا يكون تصرفاً فيه والتصرف انما يكون في مقدماته ، كما هو واضح ، فاذن لا مانع من القول بالجواز في المقام والالتزام بصحة الغسل ، بناء على ما ذكرناه من امكان الترتب ووقوعه خارجاً .

أدلة جواز الاجتماع

الاول - ان اجتماع الامر والنهي في شيء واحد لو لم يكن جائزاً لم يقع في الشريعة المقدسة ، مع انه واقع فيها ، كما في موارد العبادات المكروهة ، حيث قد اجتمع فيها الوجوب مع الكراهة مرة كما في الصلاة في الحمام والصلاة في مواضع التهمة ونحوهما ، والاستحباب معها مرة اخرى كما في النوافل المبتدأة . ومن الواضح جداً ان وقوع شيء في الخارج ادل دليل على امكانه وجوازه هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الاحكام الخمسة باسرها متضادة اما من ناحية المبدأ او من ناحية المنتهى ، والجامع هو انه لا يمكن اجتماع اثنين منها في شيء واحد ، فكما انه لا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد فكذلك لا يمكن اجتماع الوجوب والكراهة فيه . . وهكذا .

فالنتيجة على ضوءهما هي ان من وقوع اجتماع الوجوب والكراهة في شيء واحد يكشف عن انه لا مانع من اجتماع مطلق الامر والنهي فيه ، سواء أكانا الزاميين ام لا .

ثم ان المحقق صاحب الكفاية (قدس) قد عد من أمثلة ذلك الصيام في السفر .

وغير خفي ان الصوم في السفر ليس مثالا لحل الكلام هنا . والوجه في ذلك هو انه ليس بأموربه في غير الموارد المستثناة لاجوبها ولا استحبابها ، يلزم اجتماع الوجوب او الاستحباب مع الكراهة ، ضرورة انه غير مشروع في ماعدا تلك

الموارد والالتيان به بقصد الامر تشريع ومحرم ، فاذن لا وجه لعمده من امثلة المقام . واما في موارد استثنائه كما اذا نذر الصوم في السفر فليس بمكروه ، ليلزم اجتماع الوجوب مع الكراهة .

وقد اجاب المحقق صاحب الكفاية - قده - عن هذا الدليل بوجهين :
الاول بالاجمال . والثاني بالتفصيل :

اما جوابه الاجمالي فاليك نصه : « فبانه لا بد من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع ، ضرورة ان الظهور لا يصادم البرهان ، مع ان قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد ، ولا يقول الخصم بجوازه كذلك . بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين فهو ايضاً لا بد له من التفصي عن اشكال الاجتماع فيها سيما اذا لم يكن هناك مندوحة ، كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها ، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه اصلاً كما لا يخفى » .

ونوضح ما افاده (قده) في عدة نقاط :

الاولى - ان الظاهر من هذه الموارد وان كان اجتماع الحكمين في شيء واحد الا انه لا بد من رفع اليد عن هذا الظاهر والتصرف فيه وتأويله من ناحية قيام الدليل القطعي على الامتناع واستحالة اجتماعهما في موضوع واحد ، بداهة ان الظهور مهما كان لونه لا يمكن ان يصادم البرهان العقلي الذي قام على استحالة الاجتماع بمقتضى المقدمات المتقدمة .

الثانية - ان هذه الموارد التي توهم اجتماع حكمين فيها لشيء واحد خارجة عن مورد النزاع في المسألة . والوجه في ذلك هو ان النزاع فيها ما اذا كان الامر متعلقاً بعنوان كالصلاة - مثلاً - والنهي تعلق بعنوان آخر كالغضب ، وقد اتفق اجتماعهما في مورد واحد كالصلاة في الدار المغصوبة ، فعندئذ يقع النزاع فالتأمل

بالجواز يدعى ان تعدد العنوان يكفي للقول بجواز الاجتماع ، والقائل بالامتناع يدعى انه لا يكفي ، فالمعبرة انما هي بوحدة المعنون وتعددده ، لا بوحدة العنوان وتعددده ، واما اذا فرض تعلق الامر والنهي بشيء واحد بعنوان فهو خارج عن محل النزاع ، ضرورة انه لا يقول أحد بالجواز فيه حتى من القائلين به فضلا عن غيرهم فانهم انما يقولون بالجواز فيما اذا فرض تعلق كل من الامر والنهي به بعنوان والمفروض ان في موارد العبادات المكروهة ليس الامر كذلك فان النهي في تلك الموارد تعلق بعين ما تعلق به الامر لا بغيره . والفرق بينهما بالاطلاق والتقييد .

وعلى الجملة فالامر في هذه الموارد تعلق بذات العبادات والنهي تعلق بها بعنوان خاص كالنهي عن الصوم في يوم عاشوراء والنهي عن الصلاة في الحمام مثلا فلم يتعلق الامر بها بعنوان والنهي بعنوان آخر كانت النسبة بينهما عموما من وجه ، فاذن تلك الموارد خارجة عن محل الكلام في المسألة .

الثالثة - ان القائلين بالجواز انما يقولون به فيما اذا كانت هناك مندوحة ، واما اذا فرض انه لا مندوحة في البين فلا يقولون بالجواز فيه اصلا . وعليه فلا يمكن القول بالجواز في مثل صوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدأة وماشا كلها مما لا بدله ولناخذ بالنظر في هذه النقاط .

اما النقطة الاولى فالامر كما ذكره (قده) وذلك لما تقدم من ان المعنون اذا كان واحداً وجوداً وماهية في مورد الاجتماع فلا مناص من القول بالامتناع وبما ان المعنون في موارد العبادات المكروهة واحد فلا بد من التوجيه والتأويل بعد استحالة كون شيء واحد مصداقاً للمأمور به والمنهى عنه مما .

واما النقطة الثانية فهي في غاية الصحة والمتانة ، ضرورة ان امثال هذه الموارد التي تعلق الامر والنهي فيها بشيء بعنوان واحد خارجة عن محل النزاع في المسألة ، كما تقدم الكلام في ذلك بشكل واضح .

واما النقطة الثالثة فيرد عليها ما تقدم من انه لا دخل لقيد المندوحة في جواز الاجتماع اصلا ، لما عرفت من ان القول بالجواز يبتني على تعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهية ، فاذا كان متعدداً كذلك لامتناع من القول به سواء أكانت هناك مندوحة ام لا كما ان القول بالامتناع يبتني على وحدة المجمع فيه ، فاذا كان واحداً كذلك لامتناع من القول به ولو كانت هناك مندوحة ، فلا دخل لقيد المندوحة ولا لعدمه في جواز الاجتماع وعدمه اصلا .

واما جوابه التفصيلي فإليك نصه : «ان العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام : احدها - ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته ولا بد له كصوم يوم عاشوراء أو النوافل المبتدأة في بعض الاوقات . ثانيها - ما تعلق النهي به كذلك ، ويكون له البديل كالنهي عن الصلاة في الحمام . ثالثها - ما تعلق النهي به لا بذاته ، بل بما هو مجامع معه وجوداً او ملازم له خارجاً كالصلاة في مواضع التهمة ، بناء على ان يكون النهي عنها لأجل اتحادها مع السكون في مواضعها .

اما القسم الاول : فالنهي تنزيهاً عنه بعدم الاجماع على انه يقع صحيحاً ومع ذلك يكون تركه أرجح كما يظهر من مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك اما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض ، وان كان مصلحة الترك اكثر ، فها حينئذ يكونان من قبيل المستجيبين المتزامين فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهم في البين ، وإلا فيتعين الأهم ، وان كان الآخر يقع صحيحاً حيث انه كان راجحاً وموافقاً للغرض ، كما هو الحال في سائر المستجيبات المتزامات بل الواجبات ، وارجحية الترك من الفعل لا توجب حزاة ومنقصة فيه اصلا ، كما يوجبها ما اذا كان فيه مفسدة غالبية على مصلحته ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع ، فان الحزاة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به ، بخلاف المقام فإنه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض

كما اذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حازرة فيه اصلاً . واما لاجل ملازمة الترك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه ، فيكون كما اذا انطبق عليه من غير تفاوت ، الا في ان الطلب المتعلق به حينئذ ليس بحقيقي ، بل بالعرض والمجاز وانما يكون في الحقيقة متعلقاً بما يلازمه من العنوان ، بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة ، كما في سائر المكروهات من غير فرق الا ان منشأ فيها حازرة ومنقصة في نفس الفعل ، وفيه رجحان في الترك من دون حازرة في الفعل اصلاً ، غاية الامر كون الترك ارجح . نعم يمكن ان يحمل النهي في كلا القسمين على الارشاد الى الترك الذي هو ارجح من الفعل او ملازم لما هو الارجح واكثر ثواباً لذلك . وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة لبالعرض والمجاز فلا تغفل .

توضيح ما افاده (قده) هو ان الكراهة في هذه الموارد ليست كراهة مصطلحة وهي التي تنشأ عن مفسدة في الفعل وحازرة ومنقصة فيه ، فان الكراهة في المقام لو كانت كراهة مصطلحة ناشئة عن مفسدة في الفعل غالباً على مصلحته لم يقع الفعل في الخارج صحيحاً ، ضرورة عدم امكان التقرب بما هو مبغوض للمولى ومشتعل على مفسدة غالبية ، مع انه لا شبهة في وقوعه صحيحاً وامكان التقرب به ، غاية الامر ان تركه ارجح من فعله - مثلاً - لا شبهة في صحة الصوم يوم عاشوراء وانه قابل لان يتقرب به محبوب للمولى في نفسه ، وليس النهي المتعلق به ناشئاً عن مفسدة ومبغوضية فيه ، ضرورة انه لو كان ناشئاً عنها لخرج عن قابلية التقرب ، ولا يمكن الحكم بصحته ابدأ ، لوضوح انه لا يمكن التقرب بما هو مبغوض للمولى ، بل هو ناشئ عن رجحان تركه الطبيعية المأمور بها مع بقاء الفعل على ما هو عليه من المصلحة والمحبوبة كما يظهر من مداومة الأئمة الاطهار عليهم السلام على ذلك .

وعليه فلا محالة يكون هذا الرجحان اما من ناحية انطباق عنوان ذي

مصلحة عليه ، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للفرض وان كانت مصلحة الترك غالبية على مصلحة الفعل ، حيث انه في نفسه محبوب ومشتمل على مصلحة موافقة لفرض المولى فالصوم يوم عاشوراء كبقية افراد الصوم . ولكن بما ان بني امية عليهم اللعنة التزموا بصوم هذا اليوم شكراً وفرحاً من الانتصار الظاهر المزعوم فتركه فيه مخالفة لهم ، وهي مطلوبة للشارع ، ولأجل انطباق هذا العنوان اعني عنوان المخالفة على هذا الترك يكون ذا مصلحة غالبية على مصلحة الفعل فاذن يكون الفعل والترك من قبيل المستحبين المتزامين ، وحيث ان المكلف لا يتمكن من الجمع بينهما في مقام الامتثال فلا بد من الالتزام بالتخيار اذا لم يكن احدهما اهم من الآخر ، والا فيقدم الاهم على غيره ، وفي المقام بما ان الترك اهم من الفعل فيقدم عليه ، وان كان الفعل ايضاً يقع صحيحاً ، لعدم قصور فيه اصلاً من ناحية الوفاء بفرض المولى ومحبوبيته ، كما هو الحال في جميع موارد التزام بين المستحبات ، فانه يصح الاتيان بالهم عند ترك الاهم من جهة اشتماله على الملاك ومحبوبيته في نفسه ، بل الامر كذلك في الواجبات المتزامات ، فانه يصح الاتيان بالهم عند ترك الاهم ، لا من ناحية الترتب ، لما تقدم في بحث الضد من انه (قده) من القائلين باستحالة الترتب وعدم امكانه ، بل من ناحية اشتماله على الملاك والمحبوية .

وان شئت فقل ان النهي في امثال هذه الموارد غير ناش عن مفسدة في الفعل ومبغوضية فيه ، بل هو ناش عن مصلحة في الترك ومحبوية فيه ، وهذا اما من ناحية انطباق عنوان ذي مصلحة عليه ، ولأجل ذلك يكون تركه ارجح من الفعل ، ولكن مع ذلك لا يوجب حرازة ومنقصة فيه اصلاً ، فلو كان النهي عنه نهياً حقيقياً ناشئاً عن مفسدة ومبغوضية فيه لكان يوجب حرازة ومنقصة لا محالة ، ومعه لا يمكن الحكم بصحته ابداً ، لاستحالة التقرب بما هو مبغوض

للعولى . واما من ناحية ملازمة الترك لعنوان ذى مصلحة خارجا من دون انطباق ذلك العنوان عليه ، كما اذا فرضنا ان عنوان المخالفة لبني امية عليهم اللعنة لا ينطبق على نفس ترك الصوم يوم عاشوراء ، بدعوى استحالة انطباق العنوان الوجودي على الامر العددي ، وان كانت هذه الدعوى خاطئة في خصوص المقام ، من ناحية ان عنوان المخالفة ليس من العناوين المتأصلة والمأهات المقولية ، بل هو عنوان انتزاعي . ومن المعلوم انه لا مانع من انتزاع مثل هذا العنوان من الامر العددي بان يكون ذلك الامر العددي منشأ لانتزاعه .

وعلى هذا فلا مانع من انتزاع عنوان المخالفة من ترك الصوم في هذا اليوم نعم الذي لا يمكن انتزاع شيء منه هو العدم المطلق لا العدم المضاف ، فانه ذو اثر شرعا وعرفا كما هو واضح .

وكيف كان فاذا فرض ان الترك ملازم لعنوان وجودي ذى مصلحة اقوى من مصلحة الفعل لاحالة يكون الترك ارجح منه ، فلا فرق عندئذ بين هذه الصورة والصورة الاولى اعني ما كان العنوان الراجح منطبقاً على الترك ، غاية الامر ان الطلب المتعلق بالترك في هذه الصورة ليس طلباً حقيقياً ، بل هو بالعرض والمجاز ، اذ انه في الحقيقة متعلق بذلك العنوان الراجح الملازم له ، وهذا بخلاف الطلب المتعلق به في الصورة الاولى كما مر .

وقد تحصل مما ذكرناه ان المصلحة الموجودة في صوم يوم عاشوراء - مثلاً - ليست بانقص من المصلحة الموجودة في صوم بقية الايام بما هو صوم ، غاية الامر ان المصلحة الموجودة في تركه حقيقة او عرضاً ارجح منها ، ولاجل ذلك يكون تركه ارجح من فعله ، وعندئذ قلنهي المتعلق به ، كما يمكن ان يكون بمعنى طلب الترك يمكن ان يكون ارشاداً الى ارجحية الترك من الفعل ، اما لأجل انطباق العنوان الراجح عليه ، او لاجل ملازمته له وجوداً خارجاً . وعليه فيكون ان من

قبيل المستحبين المتزاحمين وبما ان الترك ارجح فيقدم على الفعل ، كما يظهر ذلك من مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك ، ولذا لم ينقل منهم (ع) ولو بطريق ضعيف انهم عليهم السلام صاموا في يوم عاشورا ، كما ان سيرة المشرعة قد استمرت على ذلك من لدن زمانهم (ع) الى زماننا هذا . هذا تمام ما افاده المحقق صاحب الكفاية (قده) .

وقد اورد عليه شيخنا الاستاذ (قده) بما حاصله انه اذا فرض اشتغال كل من الفعل والترك على مصلحة ، فبما انه يستحيل تعلق الامر بكل من التقيضين في زمان واحد لا محالة يكون المؤثر في نظر الامر احدهما على فرض كونها اقوى وارجح من الاخرى ، وعلى تقدير التساوي تسقط كلتاها معاً عن التأثير ، ضرورة استحالة تعلق الطلب التخيري بالتقيضين ، فانه طلب الحاصل .

وعلى هذا الضوء يستحيل كون كل من الفعل والترك مطلوباً فعلاً . وبكلمة اخرى ان فرض اشتغال كل من الفعل والترك على مصلحة يوجب التزام بين المصلحتين في مقام تأثيرهما في جعل الحكم ، لا التزام بين الحكمين في مرحلة الامتثال ، لما عرفت من استحالة جعل الحكمين لمتناقضين مطلقاً أي سواء اكان تعيينياً او تخييرياً .

ومن هذا القبيل الضدين الذين لا ثالث لهما ، فانه لا يمكن جعل الحكم لـكلـيهـما معاً ، لا على نحو التعيين ولا على نحو التخير . اما الاول فلا أنه تكليف بالمحال . واما الثاني فلا أنه طلب الحاصل .

ومن هذا القبيل ايضاً المنلازمين الدائميين ، فانه لا يمكن جعل الحكمين المختلفين لهما بان يجعل الوجوب لاحدهما والحرمه للآخر . لا تعييناً ولا تخيراً لاستلزام الاول التكليف بالمحال ، والثاني طلب الحاصل .

فالنتيجة من ذلك قد اصبحت ان المزاخمة لا تمقل بين امرين متناقضين

كالفعل والترك ، ولا بين ضدين لا ثالث لهما ، ولا بين متلازمين دائمين على الشكل المتقدم ، بل هذه الموارد جميعاً داخلة في كبرى باب التعارض كما هو ظاهر .

ولأجل ذلك قد تصدى (قده) بجواب آخر وبني ذلك الجواب على مقدمة وهي أنه لا شبهة في أن الأمر الناشئ من قبل النذر المتعلق بعبادة مستحبة كصلاة الليل أو نحوها متعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابي ونتيجة ذلك لا محالة هي اندكك الأمر الاستجابي في الأمر الوجوبي . لاستحالة أن يكون كل من الأمرين محفوظاً بحدده بعد ما كان متعلقهما واحداً ، ولأنه لا اندكك والاتحاد هو اكتساب كل منهما من الآخر جهة ، فالأمر الوجوبي يكتسب جهة التعبدية من الأمر الاستجابي ، والأمر الاستجابي يكتسب جهة اللزوم من الأمر الوجوبي ، فيتحصل من اندكك أحدهما في الآخر أمر واحد وجوبي عبادي .

والوجه في ذلك ما أشرنا إليه من أنه إذا كان متعلق كل من الأمرين عين ما تعلق به الأمر الآخر فلا بد من اندكك أحدهما في الآخر ، والألزم اجتماع الضدين في شيء واحد وهو محال ، هذا في النذر .

وأما الأمر الناشئ من قبل الإجارة المتعلقة بعبادة مستحبة كما في موارد النيابة عن الغير ، فلا يكون متعلقاً بنفس العبادة المتعلقة بها الأمر الاستجابي ليندك أحدهما في الآخر ويتحد ، بل يكون متعلق أحدهما غير متعلق الآخر ، فإن متعلق الأمر الاستجابي على الفرض هو ذات العبادة ، ومتعلق الأمر الناشئ من قبل الإجارة هو الاتيان بها بداعي الأمر المتوجه إلى المنوب عنه ، لوضوح أن ذات العبادة من دون قصد النيابة عن المنوب عنه لم يتعلق بها غرض عقلائي من المستأجر ولأجل ذلك تبطل الإجارة لو تطلعت بها .

وعلى هذا الضوء يستحيل اتحاد الأمرين واندكك أحدهما في الآخر في موارد الإجارة على العبادات ، ضرورة أن التداخل والاندكك فرع وحدة

المتعلق ، والمفروض عدم وحدته في تلك الموارد ، فأذن لا يلزم اجتماع الضدين في شيء واحد من تعلق الامر الاستجابي بذات العبادة والامر الوجوبي باتيانها بداعي الامر المتوجه الى المنوب عنه .

وبكلمة اخرى ان الامر الطارىء على امر آخر لا يخلو من ان يكون متعلقاً بعين ما يتعلق به الامر الاول وبغيره ، والاوّل كموارد النذر المتعلق بالعبادة المستحبة ، فان الامر الناشئ من ناحية النذر متعلق بعين ما يتعلق به الامر الاستجابي وهو ذات العبادة . وعليه فلا محالة يندك الامر الاستجابي في الامر الوجوبي ، فيتولد منها امر واحد وجوبي عبادي ، ويكتسب كل منهما من الآخر جهة فاقدة لها ، فالامر الوجوبي بما انه فاقد لجهة التعبد فيكتسب تلك الجهة من الامر الاستجابي ، والامر الاستجابي بما انه فاقد لجهة الاِزام فيكتسب تلك الجهة من الامر الوجوبي . هذا نتيجة اتحاد متعلقهما في الخارج .

والثاني كموارد الاجارة على العبادات المستحبة ، فان الامر الناشئ من ناحية الاجارة في هذه الموارد لم يتعلق بعين ما يتعلق به الامر الاستجابي وهو ذات العبادة ، بل يتعلق باتيانها بداعي الامر المتوجه الى المنوب عنه ، وإلا فلا ترتب على تلك الاجارة فائدة تعود الى المستأجر ، ضرورة انه لو أتى بها لا بذلك الداعي . بل بداعي الامر المتعلق بذاتها فلا ترجع فائدته الى المستأجر اصلاً ، بل ترجع الى نفس العامل .

ومن هنا قد اشتهر بين الاصحاب ان الاجارة لو تعلقت بذات العبادة لسكانت باطلة ، لفرض ان الاتيان بذات العبادة بداعي امرها في الخارج لا يفيد المستأجر ولا ترجع فائدته اليه وهي سقوط العبادات عن ذمته ورجوع اجرها وثوابها اليه ، بل ترجع الى نفس النائب والفاعل . ومن المعلوم ان حقيقة الاجارة

هي تعليق المنفعة للمستأجر بان تكون المنفعة له . واما اذا فرض عدم كون المنفعة له فلا تتحقق حقيقة الاجارة . بداهة انه لا معنى لاجارة عين مسلوقة المنفعة او اجارة شخص على ان يعمل لنفسه ، فان في مثل هذه الموارد لا تتحقق حقيقة الاجارة وواقعها الموضوعي ، ليقال انها صحيحة او فاسدة ، كما هو واضح .
ومن هنا يظهر ان الامر الناشئ من ناحية الاجارة في طول الامر الاستجابي المتعلق بذات العبادة ، ويترتب على ذلك انه لا مقتضي للتداخل والاندكاك في موارد الاجارة اصلا .

وبعد بيان ذلك قال (قدہ) ان الاشكال في انصاف العبادة بالكرهية في هذا القسم انما نشأ من الغفلة عن تحليل نقطة واحدة وهي ان متعلق النهي فيها غير متعلق الامر ، فان متعلق الامر هو ذات العبادة ومتعلق النهي ليس هو ذات العبادة ، ضرورة انه لا مفسدة في فعلها ولا مصلحة في تركها ، بل هو التعمد بهذه العبادة ، فانه منهي عنه لما فيه من المشابهة والموافقة لبنى امية لعنهم الله . وعليه فلا يلزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان النهي المتعلق به بما انه تنزيهي فهو غير مانع عن جواز الاتيان بمتعلقه والتعمد به ، بل هو بنفسه متضمن للترخيص في الاتيان بمتعلقه بداعي امثال الامر المتعلق به .

نعم لو كان النهي المتعلق به تحريماً لسكان مانعاً عن الاتيان بمتعلقه والتعمد به ، وموجباً لنقييد اطلاق المأمور به بغير هذا الفرد المتعلق به النهي بداهة ان الحرام يستحيل ان يكون مصداقاً للواجب . وعليه فلاحالة يقيد اطلاق دليل الامر بغير هذا المورد .

وملخص ما افاده هو ان متعلق النهي في هذا القسم بما انه معايير لمتعلق الامر فلا يكون منافياً له ، فانه في طول الامر ويكون كموارد الاجارة المتعلقة

بالمبادات المستحبة ، فكما ان فيها متعلق الامر الناشئ من قبل الاجارة غير متعلق الامر الاستحبابي ، فكذلك في المقام ، فان متعلق النهي غير متعلق الامر ، كما مر وليس المقام من قبيل النذر المتعلق بها ، لما عرفت من ان الامر الناشئ من قبل النذر متعلق بعين ما تعلق به الامر الاستحبابي .

ثم ان نظرية شيخنا الاستاذ (قده) تمتاز عن نظرية المحقق صاحب الكفاية (قده) في نقطة واحدة ، وهي ان نظرية شيخنا الاستاذ تركز على كون النهي في المقام في طول الامر ، فانه متعلق بإيقاع المباداة بداعي امرها الاستحبابي او الوجوبي المتعلق بذاتها ، فلا يكون متعلقه متحداً مع متعلقه ، ليلزم اجتماع الضدين في شيء واحد ، كما انه غير ناش عن وجود مفسدة في الفعل او عن وجود مصلحة في تركه ، بل الفعل باق على هو ما عليه من المحبوبة والمصلحة ، بل هو ناش عن مفسدة في التعبد بهذه المباداة ، لما فيه من المشابهة والموافقة لاعداء الدين . ويترب على هذا ان النهي على وجهه نظره (قده) نهى مولوي حقيقي ناش عن مفسدة في التعبد بها . ونظرية المحقق صاحب الكفاية (قده) تركز على كون الترك كالفعل مشتملاً على مصلحة اقوى من مصلحة الفعل ، اما لأجل انطباق عنوان راجح عليه ، او لأجل ملازمته معه وجوداً وخارجاً ، فيكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين .

ولنأخذ بالمناقشة على نظرية شيخنا الاستاذ (قده) فلان ما أفاده من الكبرى الكلية ، وهي عدم جريان التزاحم في الموارد المتقدمة وان كان صحيحاً ضرورة ان تلك الموارد من موارد المعارضة بين الدليلين في مقام الاثبات على وجه التناقض او التضاد ، لامن موارد التزاحم بين الحكمين ، لما عرفت من استحالة جمليهما في هذه الموارد مطلقاً ، ولو على نحو التخيير إلا ان تلك الكبرى لا تنطبق على المقام فانه ليس من صغرياتها ومصاديقها ، وذلك لان المقام انما يكون من احدي

صغريات هذه الكبرى اذا فرض قيام مصلحة بطبيعي صوم يوم عاشوراء ، فعندئذ لا ثالث بين فعله وتركه . ومن المعلوم انه اذا لم يكن بينهما ثالث فلا محالة لا تعقل المزاخمة بينهما ، كما تقدم .

ولكن الامر ليس كذلك ، فان المصلحة انما قامت بحصة خاصة منها وهي الحصة العبادية ، لا يعطى وجود الفعل في الخارج والترك . وعليه فلها ثالث وهو الحصة غير العبادية ، فانه لا مصلحة في فعلها ولا في تركها ، فاذن لا مانع من جعل الحكيم لهما ، غاية الامر عندئذ تقع المزاخمة بينهما في مقام الامثال فيدخل في كبرى مسألة المستحبين المتزاحمين ، لفرض ان المكلف عندئذ قادر على تركها والاتيان بالفعل المجرد عن قصد القرية ، وغير قادر على الجمع بينهما ، كما هو مناط التزاحم في كل متزاحمين ، سواء اكانا واجبين ام مستحبين .

وعلى الجملة فلا شبهة في ان المستحب انما هو خصوص الحصة الخاصة من الصوم وهي الحصة التي يعتبر فيها قصد القرية ، واما ترك هذه الحصة بخصوصها فلا رجحان فيه ، بل الرجحان في ترك الامساك مطلقاً والافطار خارجاً ، فان فيه مخالفة لبني امية فالمكلف اذا صام بقصد القرية او افطر فقد أتى بامر راجح واما اذا امسك بغير قرية فقد ترك كلا الامرين الراجحين .

وعليه فلا محالة تقع المزاخمة بين استحباب الفعل واستحباب الترك لفرض تمكن المكلف من ترك امثال كليهما معاً ، والاتيان بمطلق الفعل من دون قصد القرية ، وغير متمكن من الجمع بينهما في مرحلة الامثال ، فاذن لابد من الرجوع الى مرجحات وقواعد باب التزاحم .

فما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من الكبرى وهي عدم امكان جريان التزاحم بين النقيضين ولا بين الضدين لا ثالث لهما ولا بين المتلازمين الدائمين وان كان تاماً ، الا انه لا ينطبق على المقام ، كما عرفت .

وبعد بيان ذلك نأخذ بالمناقشة على جوابه (قدہ) عن هذا القسم ، وهي ان ما ذكره (قدہ) في باب الاجارة المتعلقة بمباداة مستحبة في موارد النيابة عن الغير غير تام في نفسه ، وعلى فرض تماميته لا ينطبق على مانحن فيه ، فلنا دعويان : الاولى - عدم تمامية ما افاده في موارد الاجارة المتعلقة بمباداة الغير .

الثانية - انه على تقدير تماميته لا ينطبق على المقام .

اما الدعوى الاولى فقد حققنا في محله ان الاوامر المتصورة في موارد الاجارة المتعلقة بمباداة الغير أربعة :

الاول - الامر المتوجه الى شخص المنوب عنه المتعلق بمباداته كالصلاة والصوم والزكاة والحج ونحو ذلك ، وهذا الامر يختص به ، ولا يعم غيره ، ويسقط هذا الامر عنه بموته او نجوه ، ولا يفرق في صحة الاجارة بين بقاء هذا الامر كما اذا كان المنوب عنه حياً ومتمكناً من الامتثال بنفسه ، كمن نسي الري وذكره بعد رجوعه الى بلده ، او كان حياً وعاجزاً عن الامتثال ، كما في الاستنابة في الحج عن الحي فان التكليف كما يسقط بموت المكلف كذلك ، يسقط بعجزه لاستحالة التكليف في هذا الحال ، لانه من التكليف بالحال ، وهو مستحيل من الحكيم . وكيف كان فبقاء هذا الامر وعدم بقاءه وسقوطه بالاضافة الى صحة الاجارة على حد سواء ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية ابداً .

ومن ذلك يظهر ان هذا الامر اجنبى عن النائب بالكلية ، فلا يكون متوجهاً اليه اصلاً ، بدهاة انه لا يعقل توجه تكليف شخص الى آخر ، فانه خاص به ويسقط بموته او نجوه ، ولا يمكن توجيهه الى غيره ، وهذا واضح .

وعلى هذا الضوء فقد تبين ان هذا الامر مبين للامر الناشئ من قبل الاجارة المتوجه الى النائب ، ولا يمكن دعوى اتحاده معه ابداً ، لفرض انهما مختلفان بحسب الموضوع ، فيكون موضوع احدهما غير موضوع الآخر ، فان

موضوع الاول هو المنوب عنه ، وموضوع الثاني هو النائب ، ومع هذا كيف يعقل دعوى الاتحاد بينهما واندكأ احدهما في الآخر ، ضرورة انه فرع وحدة الموضوع ، كما هو واضح .

الثاني - الامر المتوجه الى شخص النائب المتعلق بمباداته كالصلاة ونحوها ومن المعلوم ان هذا الامر اجنبي عن الامر الاول بالسككية ، لفرض انها مختلفان بحسب الموضوع والمتعلق ، فان موضوع الامر الاول هو المنوب عنه ، وموضوع الامر الثاني هو النائب ، ومتعلقه هو فعل المنوب عنه ، ومتعلق الثاني هو فعل النائب نفسه ، ومع هذا الاختلاف لا يعقل اتحاد احدهما مع الآخر ابدأ كما هو ظاهر ، كما ان هذا الامر اجنبي عن الامر الناشئ من ناحية الاجارة المتوجه اليه ، وذلك لاختلافهما بحسب المتعلق ، فان متعلق هذا الامر هو فعل النائب ، ومتعلق ذاك الامر هو فعل المنوب عنه ، غاية الامر انه ينوب عنه في اتيانه في الخارج ، ومع هذا الاختلاف لا يعقل دعوى الاتحاد بينهما اصلا ، وهذا واضح .

الثالث - الامر المتوجه الى النائب المتعلق باتيان العبادۃ نيابة عن الغير وهذا الامر الاستجابي متوجه الى كل مكلف قادر على ذلك ، فيستحب للانسان ان يصلي او يصوم نيابة عن ابيه او جده او امه او استاذة او صديق . . وهكذا ثم انه من الواضح جدا ان هذا الامر الاستجابي كما انه اجنبي عن الامر الاول كذلك اجنبي عن الامر الثاني ، ولا يعقل لاحد دعوى اتحاده مع الامر الاول او الثاني .

الرابع - الامر المتوجه الى النائب الناشئ من قبل الاجارة المتعلق باتيان العبادۃ نيابة عن غيره ، فهذا الامر متعلق بعين ما تعلق به الامر الاستجابي ، فان الامر الاستجابي - كما عرفت - متعلق باتيان العبادۃ نيابة عن الغير ، والمفروض ان هذا الامر الوجوبي متعلق بعين ذلك ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية ابدأ

وعلى هذا فلا بد من الالتزام باندكاك احد الامرين في الآخر واتحادهما في الخارج ، ضرورة انه لا يمكن بقاء كلا الامرين بحده بعد فرض كون متعلقهما واحدا وجودا وماهية ، فلا محالة يندك احدهما في الآخر ، ويتحصل منهما امر واحد وجوبى عبادى ، فان كل منهما يكتسب من الآخر جهة فاقدة له ، فيكتسب الامر الوجوبى من الامر الاستجابى جهة التبعيد ، ويكتسب الامر الاستجابى من الامر الوجوبى جهة اللزوم . وهذا معنى اندكاك احدهما في الآخر واتحادهما خارجا .

وقد تحصل من ذلك ان الامر الرابع يتحد مع الامر الثالث ، لاتحادهما بحسب الموضوع والمتعلق ، ولا يعقل اتحاده مع الامر الاول او الثانى لاختلافهما في الموضوع او المتعلق ، كما عرفت .

ومن هنا يظهر ان النائب يأتى بالعمل بداعي الامر الناشئ من قبل الاجارة المتوجه اليه ، لابداعي الامر المتوجه الى المنوب عنه ، ضرورة استحالة ان يكون الامر المتوجه الى شخص داعياً لشخص آخر بالاضافة الى الاتيان بمتعلقه فان داعوية الامر لشخص بالاضافة الى ذلك انما تكون فيما اذا كان ذلك الامر متوجهاً اليه ، والا فيستحيل ان يكون داعياً له ، وهذا من الواضحات ، ولا فرق في داعوية الامر اليه بين ان يكون الاتيان بمتعلقه من قبل نفسه ، او من قبل غيره ، كما في موارد الاجارة ، لوضوح ان العبرة انما هي بتوجه الامر الى شخص ليكون داعياً له الى العمل لا بكون متعلقه عمل نفسه او عمل غيره ، وهذا ظاهر . ومن هنا قلنا ان صحة الاجارة لا تتوقف على بقاء ذلك الامر ، لىأتى النائب بالعمل بداعيه ، كما انه لا يأتى به بداعي الامر المتوجه اليه المتعلق باتيان عباداته من قبل نفسه ، بداهة استحالة ان يكون ذلك الامر داعياً الى الاتيان بمتعلقه من قبل غيره ونياية عنه ، بل هو داع الى الاتيان به من قبل نفسه

كما هو واضح .

ونتيجة ما ذكرناه هي ان النائب يأتي بعمل المنوب عنه بداعي الامر المتوجه اليه الناشئ من ناحية الاجارة المتعلقة باتيان نيابة عنه ، وبما ان هذا الامر تعلق بعين ما تعلق به الامر الاستجابي فلا مناص من اندكاك احدهما في الآخر واتحادهما خارجا ، فتكون النتيجة امرا واحدا وجوبياً عبادياً .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) - من ان الامر الاستجابي في موارد الاجارة متعلق بذات العبادة ، والامر الوجوبي الناشئ من ناحيتها متعلق باتيانها بداعي الامر المتوجه الى المنوب عنه - خاطيء جدا وغير مطابق للواقع قطعاً ، وذلك لما عرفت من ان الامر المتوجه الى المنوب عنه يستحيل ان يكون داعياً للنائب الى الاتيان بمتعلقه ، بداهة ان الامر المتوجه الى شخص يمنع ان يكون داعياً لشخص آخر ، فان الداعي لكل مكلف هو الامر المتوجه الى شخصه ، كما سبق . هذا من ناحية

ومن ناحية اخرى ان الامر الاستجابي المتوجه الى النائب ليس منحصراً بامر واحد ، بل هو امران : احدهما متعلق باتيان العمل من قبل نفسه ، ومن المعلوم انه لا يعقل ان يتوهم احد اتحاد هذا الامر مع الامر الوجوبي الناشئ من قبل الاجارة ، لاختلافهما في المتعلق ، فان متعلق هذا الامر الاستجابي هو ذات العبادة ومتعلق الامر الوجوبي هو اتيانها من قبل الغير ونيابة عنه . وثانيهما متعلق باتيان العمل من قبل غيره ونيابة عنه وهذا الامر الاستجابي متحد مع الامر الوجوبي في المتعلق ، فيكون متعلقهما واحداً وجوداً وماهية وهو اتيان العمل من قبل الغير ومع هذا الاتحاد لا مناص من اندكاك الامر الاستجابي في الامر الوجوبي .

ومن هنا تظهر نقطة اشتباه شيخنا الاستاذ (قده) وهي غفلته عن الامر الاستجابي المتعلق باتيان العبادات من قبل الغير ، وتخيل انه منحصر بالامر

الاستجابي الاول ، والمفروض انه متعلق باتيانها من قبل نفسه لا من قبل الغير ولاجل ذلك حكم باستحالة اتحاده مع الامر الوجوبي الناشئ من قبل الاجارة واندكاكه فيه ، لعدم وحدة متعلقهما ، كما مر .

وعلى هدى هذا البيان قد تبين انه لا فرق بين موارد الاجارة المتعلقة بعبادة مستحبة ، وموارد النذر المتعلق بها ، فكما ان في موارد النذر يتحد الامر الاستجابي مع الامر الوجوبي الناشئ من قبله ، فكذلك في موارد الاجارة غاية الامر انه في موارد النذر يتحد الامر الاستجابي المتعلق بذات العبادة مع الامر الوجوبي ، لفرض انه متعلق بها ، كما عرفت وفي موارد الاجارة يتحد الامر الاستجابي المتعلق باتيانها من قبل الغير ونيابة عنه مع الامر الوجوبي الناشئ من قبل الاجارة ، لا الامر الاستجابي المتعلق بذات العبادة ، ولكن هذا لا يوجب التفاوت فيما هو المهم في المقام ، كما هو واضح .

واما الدعوى الثانية وهي ان ما افاده (قدس) على تقدير تماميته لا ينطبق على ما نحن فيه ، والوجه في ذلك هو ان ما افاده (قدس) من ان متعلق النهي في هذا القسم مغاير لمتعلق الامر لا يمكن المساعدة عليه من وجوه :

الاول - ان هذا خلاف مفروض الكلام في المقام ، فانه فيما اذا كان متعلق الامر والنهي واحدا ، لا متعددا ، والا فلا كلام فيه ، ضرورة ان محل البحث والكلام هنا بين الاصحاب في فرض كون متعلقهما واحدا واما اذا كان متعددا فهو خارج عن محل الكلام والبحث ، ولا اشكال فيه اصلا .

الثاني - ان ما افاده (قدس) خلاف ظاهر الدليل ، لوضوح ان الظاهر من النهي عن الصوم في يوم عاشوراء هو انه متعلق بذات الصوم وانه منهي عنه ودعوى انه متعلق بجهة التعبد به ، لا بذاته خلاف الظاهر ، فلا يمكن الالتزام به بلا قرينة وشاهد ، وكذا الحال في النهي المتعلق بالنوافل المبتدأة في بعض

الاقوات ، فان الظاهر منه هو انه متعلق بذات تلك النوافل ، وانها منهي عنها لا بجهة التعبد بها ، ضرورة ان حمل النهي على ذلك خلاف الظاهر ، فلا يمكن ان يصار اليه بلا دليل .

الثالث - انا لو تنزلنا عن ذلك وسألنا ان النهي متعلق بجهة التعبد بها واثباتها بقصد القرية ، لا بذاتها ، فمع ذلك لا يتم ما افاده (قده) ، والوجه فيه ما حققناه من ان قصد القرية كبقية اجزاء العبادة مأخوذ في متعلق الامر ، غاية الامر انه على وجهة نظره (قده) مأخوذ في متعلق الامر الثاني دون الامر الاول وعلى وجهة نظرنا مأخوذ في متعلق الامر الاول .

وعلى هذا الضوء فدعوى ان النهي في هذه الموارد تعلق بجهة التعبد بالعبادات لا بذاتها لا تندفع محذور لزوم اجتماع الضدين في شيء واحد ، ضرورة ان قصد القرية اذا كان مأخوذاً في متعلق الامر يستحيل ان يتعلق به النهي لاستحالة كون شيء واحد مصداقاً للمأمور به والمنهى عنه معاً .

الرابع - لو تنزلنا عن ذلك ايضاً وسألنا ان قصد القرية غير مأخوذ في متعلق الامر مطلقاً أي لا في متعلق الامر الأول ولا في متعلق الامر الثاني فمع ذلك لا يتم ما افاده (قده) ، وذلك ضرورة ان النهي لم يتعلق بخصوص قصد القرية فحسب ، ليكون متعلقه غير متعلق الامر ، بل تعلق بحصة خاصة من الصوم وهي الحصة العبادية التي يعتبر فيها قصد القرية ، مثلاً المنهى عنه في المقام هو خصوص الصوم العبادي في يوم عاشوراء في مقابل ما اذا كان المنهى عنه هو مطلق الامساك ، لا ان المنهى عنه هو خصوص قصد القرية ، دون ذات العبادة بداهة انه لا يعقل ان يكون خصوص قصدها منهيّاً عنه ؛ كما هو واضح ، فاذا لم يحال على كون المنهى عنه هو اثباتها بقصد القرية . وعليه فمحذور لزوم كون شيء واحد مصداقاً للمأمور به والمنهى عنه باق على حاله ضرورة ان الاثبات بها

بقصد القربة اذا كان منهيًا عنه يستحيل ان يكون مصداقا للمأمور به . لاستحالة ان يكون شيء واحد محبوبا ومبغوضاً معاً .

فالنتيجة مما ذكرناه قد اصبحت ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قدّه) غير تام صغرى وكبرى . اذن فالصحيح هو ما ذكرناه من ان النهي هنا ليس ناشئاً عن مفسدة في متعلقه ومبغوضية فيه ، بل هو باق على ما هو عليه من المحبوبة ولذا يكون الاتيان به صحيحاً ، بل هو لاجل ارجحية الترك من الفعل باعتبار انطباق عنوان راجح عليه او ملازمته له خارجا ووجودا ، كما تقدم ذلك بشكل واضح . هذا تمام الكلام في القسم الاول .

واما القسم الثاني - وهو ما اذا كان للعبادة المنهى عنها بدل - فيمكن ان يحجب عنه بعين هذا الجواب بلا زيادة ونقيصة .

ويمكن ان يحجب عنه بشكل آخر ، وهو ان النهي في هذا القسم متعلق بحصة خاصة من الواجب ، كالنهي عن الصلاة في الحمام وفي مواضع التهمة وما شاكل ذلك . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان هذا النهي نهي تنزيهي وليس بتحريمي .

وعلى ضوء ذلك يتبين ان هذا النهي لا يوجب تقييد اطلاق الطبيعة المأمور بها بغير هذه الحصة المنهى عنها بيان ذلك ان النهي المتعلق بحصة خاصة من العبادة على ثلاثة اقسام :

الاول - ان يكون ارشادا الى اقتران هذه الحصة بالمانع بمعنى - ان الخصوصية الموجبة لكونها حصة - مانعة عنها ، وذلك كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل وفي النجس وفي الميتة وما شاكل ذلك ، فان هذه النواهي جميعا ارشاد الى مانعية هذه الامور عن الصلاة وتقييدها بعدمها . وقد ذكرنا غير مرة ان امثال هذه النواهي الواردة في ابواب العبادات والمعاملات ظاهرة في الارشاد الى

المالعية بمقتضى الفهم العرفي ، كما تقدم الكلام فيها من هذه الناحية بصورة واضحة في أول بحث النواهي كما انه لاشبهة في ظهور الاوامر الواردة في ابواب العبادات والمعاملات في الارشاد الى الجزئية او الشرطية . وقد ذكرنا سابقاً ان هذه النواهي كثيرة في كلا البابين ، كما ان هذه الاوامر كذلك .

وعلى الجملة فالامر والنهي وان كانا في انفسهما ظاهرين في المولية ، فلا يمكن حملهما على الارشاد بلا قرينة ، إلا ان هذا الظهور ينقلب في هذه النواهي والاوامر الواردتين في ابواب العبادات والمعاملات ، فهما ظاهران فيها في الارشاد دون المولية بمقتضى المتفاهم العرفي ، كما هو واضح .

وعلى ضوء هذا البيان قد تبين ان هذه النواهي لاعمالة تكون مقيدة لاطلاق العبادة والمعاملة موجبة ولتقييدهما بغير الحصة المنهى عنها ، فلا تنطبقان عليها . ومن هنا لم يستشكل احد - فيما نعلم - في دلالة هذا النهي على الفساد في العبادات والمعاملات ، والوجه فيه ما عرفت من انها توجب تقييد الأمور به بغير هذه الحصة المنهى عنها ، فهذه الحصة خارجة عن حيز الامر ولا تنطبق عليها الطبيعة الأمور بها ، ومع عدم الانطباق لا يمكن الحكم بصحتها ابداً ، لفرض ان الصحة تنتزع من انطباق الأمور به على الفرد المأتى به ، واما اذا فرض انه لا ينطبق عليه فلا يمكن الحكم بصحته اصلاً ، كما هو ظاهر ، كما انها توجب تقييد المعاملة بغير هذه الحصة ، ولازم ذلك هو ان اقترانها بها مانع عن صحتها ، فلا يمكن الحكم بصحتها عند تخصصها بهذه الخصوصية المنهى عنها .

ونتيجة ما ذكرناه هي انه لاشبهة في ان هذا القسم من النهي يوجب تقييد العبادة او المعاملة بغير الفرد المنهى عنه ، ومعه لا يكون هذا الفرد من افرادها ولاجل ذلك يكون فاسداً .

الثاني - ان يكون لبيان حكم تحريمي فحسب ، وذلك كالنهي عن

الوضوء او الغسل من الماء المغصوب او النهي عن الصلاة في الارض المغصوبة . .
وهكذا ، فهذه النواهي تدل على حرمة متعلقها في الخارج وبمفوضيته وان
الشارع لا يرضى بإيجاده فيه اصلاً . ومن الواضح جداً ان امثال هذه النواهي
تنافي اطلاق المأمور به وتوجب تقييده بغير هذا الفرد المنهى عنه ، والوجه في
ذلك واضح وهو ان مقتضى اطلاق المأمور به ترخيص المكلف في ايجاده في
ضمن أى فرد من افراده شاء المكلف ايجاده ، ومقتضى هذا النهي عدم جواز
ايجاد هذا الفرد المنهى عنه في الخارج ، وعدم جواز تطبيق الطبيعة المأمور بها
عليه ، ضرورة استحالة كون المحرم مصداقاً للواجب . وعليه فلا بد من رفع اليد
عن اطلاق المأمور به وتقييده بغير الفرد المنهى عنه ، بداهة ان الشارع بنهيه عنه
قد سد طريق امتثال المأمور به . ومنع عن ايجاده في ضمنه ، ومعه كيف يعقل
بقاء اطلاقه على حاله الذي لازمه هو ترخيص الشارع المكلف في ايجاده في ضمن
أى فرد من افراده شاء ايجاده في ضمنه .

وان شئت قلت ان العقل وان حكم من ناحية الاطلاق بجواز تطبيقه على
أى فرد من افراده شاء المكلف تطبيقه عليه . إلا ان من المعلوم ان حكمه بذلك
منوط بعدم منع الشارع عن بعض افراده ، ومع منعه عنه لا حكم له بذلك
اصلاً ، بل يحكم بعكس هذا اغنى بعدم جواز تطبيقه عليه وتقييد اطلاقه بغيره
ضرورة استحالة ان يكون المحرم مصداقاً للواجب والمفوض مصداقاً للمحجوب
ولا فرق في ذلك بين ان يكون الواجب توصلياً او تعبدياً ، فكما ان هذا النهي
يوجب تقييد اطلاق دليل الواجب التعبدى ، فكذلك يوجب تقييد اطلاق دليل
الواجب التوصلي بعين هذا الملاك ، وهو استحالة كون الحرام مصداقاً للواجب
وهذا واضح .

ونتيجة ما ذكرناه هي ان هذا القسم من النهي يوجب تقييد اطلاق

الواجب بغير الفرد المنهى عنه من دون فرق فيه بين ان يكون الواجب تعبدياً او توصلياً .

الثالث - ان يكون النهي تنزيهياً ملازماً للترخيص في متعلقه ، ففي مثل ذلك لا موجب لتقييد الواجب بغيره حتى اذا كان عبادياً فضلاً عما اذا كان غير عبادي بيان ذلك ان المولى اذا نهى عن الصلاة في الحمام - مثلاً - وكان نهيه تنزيهياً وملازماً للترخيص في الاتيان بها فعنه جواز امتثال الواجب بالاتيان بالصلاة في الحمام وصحتها ، والجمع بين ذلك وبين النهي التنزيهي يقتضي ان يكون تطبيق الطبيعي الواجب على هذه الحصة في نظر الشارع مرجوحاً بالاضافة الى تطبيقه على سائر الحصص ، والا فالحصة بما انها وجود للطبيعة المأمور بها لانقصان فيها اصلاً ومن هنا لو لم يتمكن المسكف من الاتيان بغير هذه الحصة لزمه الاتيان بها جزماً فهذا يكشف عن اشتراكها مع سائر الحصص في الوفاء بالغرض ، وعدم تقييد الواجب بغيرها .

ومن هذا البيان يظهر انه لا وجه لما ذكره غير واحد من حمل النهي في هذا القسم على الارشاد الى اقلية الثواب بالاضافة الى سائر الحصص والافراد وجه الظهور ان تخصص الطبيعة المأمور بها بهذه الخصوصية الموجبة للنهي التنزيهي ان كان مرجوحاً في نظر الشارع فانهي مولوي لا محالة ، والا فلاموجب للارشاد الى اختيار غير ما تعلق به من الافراد .

ومما ذكرناه يظهر حال الامر الاستجابي المتعلق بحصة خاصة من الطبيعة الواجبة ، فانه بمعنى استحباب تطبيق الواجب على تلك الحصة ، وكونها افضل الافراد المجامع مع جواز تطبيقه على سائر الافراد . ومن هنا لا يوجب مثل هذا الامر تقييداً في اطلاق المأمور به ، سواء في ذلك الواجب وغيره ، وتفصيل الكلام يأتي في بحث المطلق والمقيد ان شاء الله تعالى .

واما القسم الثالث - وهو ما اذا كانت النسبة بين المأمور به والمنهي عنه بالنهي التنزيهي نسبة العموم من وجه فقد ظهر الحال فيه مما تقدم ، وحاصله انه لا اشكال فيه في صحة العبادة على القول بالجواز أي جواز اجتماع الامر والنهي ولا يكون دليل النهي عندئذ موجبا لتقييد اطلاق دليل المأمور به ، لفرض تعدد متعلق الامر والنهي حينئذ في مورد الاجتماع من ناحية . وعدم سرية الحكم من احدهما الى الآخر من ناحية اخرى ، وعلى هذا فلا موجب للتقييد اصلا . واما على القول بالامتناع وفرض وحدة المجمع في مورد الاجتماع وجودا وماهية فربما يتخيل فساد العبادة فيه من ناحية توم التنافي بين صحتها في مورد الاجتماع وكونها مكروهة فيه ، لتضاد الاحكام وعدم اختصاصه بالوجوب والحرمة ، بل يعم جميع الاحكام الالزامية وغيرها ، فاذن فرض كون العبادة مكروهة ينافي كونها مصداقا للواجب او المستحب . وعليه فلا بد من تقييد اطلاق دليل الامر بغير موارد الكراهة ، كما هو الحال فيما اذا كان النهي تحريما .

ولكن هذا خيال خاطيء وغير مطابق للواقع ، والوجه في ذلك هو ان النهي عن حصة خاصة من العبادة لا يوجب تقييد اطلاقها بغيرها اذا كان تنزيهيا كما هو المفروض في المقام ، فان النهي التنزيهي بما انه ملازم للترخيص في ايجاد متعلقه في الخارج فلا ينافي الرخصة في انطباق الطبيعة المأمور بها عليه ، وهذا بخلاف ما اذا كان النهي تحريما ، فانه ينافي اطلاق المأمور به على ما تقدم ببيان جميع ذلك بصورة واضحة فلا نعيد . وان شئت قلت ان القسم الثالث على القول بالامتناع يدخل في القسم الثاني ويكون من صغرياته فيجري فيه جميع ما ذكرناه فيه .

الثاني - ماعن جماعة من ان المولى لو امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص ، فلو خاطه في ذلك المكان لعد عاصيا للنهي عن الكون فيه ، ومطيعا لامر الخياطة .

وغير خفي ان هذا الدليل غير قابل للاستدلال به ، وذلك اما اولاً فلأن
الفرض من الخياطة يحصل بإيجادها في الخارج ، سواء أكان إيجادها في ذلك
المكان المخصوص المنهى عنه ام لا ، وسواء فيه القول باتحاد الخياطة مع الكون
فيه فرضاً او القول بعدم اتحادها معه . واما ثانياً فلأن متعلق الامر هنا غير متعلق
النهي ، فإن متعلق الامر خياطة الثوب ، ومتعلق النهي هو الكون في ذلك المكان
ومن المعلوم ان احدهما غير الآخر وجوداً وماهية . وعليه فلا مانع من ان يكون
احدهما متعلقاً للامر والآخر متعلقاً للنهي ، ولا يلزم من القول بالامتناع في
المسألة القول بالامتناع هنا ابداً . كما هو واضح .

الثالث - ماعن المحقق القمي (قدّه) من ان الامر على الفرض تعلق
بطبيعة كالصلاة - مثلاً - والنهي تعلق بطبيعة اخرى كالفص - مثلاً - وانحوه
هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الفرد الذي يكون مجمعاً لعنوانين في مورد
الاجتماع مقدمة لوجود الطبيعي في الخارج الذي يكون واجباً بوجوب نفسي .
وعلى هذا الضوء يتوقف القول بالامتناع في المسألة على الالتزام بامرين :
الاول - بوجوب المقدمة . الثاني - بتنافي الوجوب الغيري مع النهي النفسي .

ولكن كلا الامرين خاطيء . اما الامر الاول فقد ذكر (قدّه) ان مقدمة
الواجب ليست بواجبة . ليكون تناف بين وجوب هذا الفرد الذي يكون مقدمة
للطبيعي الواجب وبين حرمة . واما الامر الثاني مع تسليم ان مقدمة الواجب واجبة
مطلقاً فلما حققناه من انه لا تنافي بين الوجوب الغيري والنهي النفسي اصلاً ولا مانع
من اجتماعهما في شيء واحد .

وعلى الجملة فعلى فرض ان النهي يسري الى هذه الحصة التي تكون مجمعاً لها
باعتبار انحلال هذا النهي وسريانه الى جميع افراد الطبيعة المنهى عنها ، فمع ذلك
لا يلزم اجتماع الضدين واما الوجوب والحرمة في شيء واحد ، لان ما هو محرم

وهو الفرد ليس بواجب ، وما هو واجب وهو الطبيعة المأمور بها ليس بمنهي عنه وعلى فرض ان الفرد واجب بوجوب غيري ، فمع ذلك لا يلزم اجتماع الضدين لعدم التنافي بين الوجوب الغيري والنهي النفسي كما مر ، فاذن لا مانع من القول بالجواز في المسألة .

وغير خفي ما فيه وذلك لان ما افاده (قدّه) يرتكز على ركيزتين ، وكلتاها خاطئة .

اما الركيزة الاولى (وهي كون الحصة والفرد مقدمة للطبيعة المأمور بها) فواضحة الفساد ، ضرورة ان الفرد ليس مقدمة للطبيعي ، بل هو عينه وجوداً وخارجاً ولا تعقل المقدمة بينهما ، لوضوح انها انما تعقل بين شيئين متغايرين في الوجود ، وعليه فالحصة الموجودة في مورد الاجتماع بما انها تكون محرمة بنفسها ومنهياً عنها . فلا يعقل ان تكون مصداقاً للواجب ، وهذا معنى القول بالامتناع ، بداهة انه كما يمتنع تعلق الامر والنهي بشيء واحد ، كذلك يمتنع ان يكون المنهي عنه مصداقاً للمأمور به .

واما الركيزة الثانية (وهي كون الوجوب الغيري لاينافي في النهي النفسي) فهي ايضاً واضحة الفساد ، ضرورة ان الوجوب الغيري على القول به لا يجتمع مع النهي النفسي ، فالمقدمة اذا كانت محرمة لا يعقل ان تكون واجبة ، فلا محالة يختص الوجوب بغيرها من المقدمات ، كما تقدم في بحث مقدمة الواجب بشكل واضح . ولكن الذي يسهل الخطب هو انه لا مقدمة في البين . وعليه فاذا فرض ان الحصة في مورد الاجتماع محرمة كما هو مفروض كلامه (قدّه) فلا يعقل ان تكون مصداقاً للطبيعة المأمور بها ، بداهة ان المحرم لا يمكن ان يكون مصداقاً للواجب . وهذا معنى امتناع اجتماع الامر والنهي . هذا اذا كان مراده من المقدمة ما هو ظاهر كلامه (قدّه) .

واما لو كان مراده (قدّه) منها - هو ان الفرد لا يتصف بالوجوب باعتبار ان متعلق الوجوب هو صرف وجود الطبيعة . ومن المعلوم انه لا يسري الي افراده وحصصه ، وهذا بخلاف النهي ، فان متعلقه مطلق الوجود ، ولذا ينحل بانحلال افراده ويسرى الى كل واحد منها . وعلى هذا الضوء فلا يجمع الوجوب والحرمة هنا في شيء واحد ، فان الحصة الموجودة في مورد الاجتماع لا تتصف بالوجوب على الفرض ، وانما هي متصفة بالحرمة فحسب ، فاذن لا يجمع الوجوب والحرمة فيها ليكون محالا - فيرد عليه : اولا ان هذا خلاف مفروض كلامه (قدّه) فان المفروض فيه هو ان الفرد مقدمة لوجود الطبيعي في الخارج ، لا انه لا يتصف بالوجوب باعتبار ان متعلقه هو صرف الوجود . وثانياً ان الامر وان كان كذلك فلو الحصة لا تتصف بالوجوب ، الا انها اذا كانت محرمة يستحيل أن تقع مصداقا للواجب . وعليه فاذا فرض ان المجمع في مورد الاجتماع محرم ومنهى عنه يستحيل ان ينطبق عليه الواجب ، وهذا معنى القول بالامتناع ، لما عرفت من انه كما يمتنع تعلق الامر والنهي بشيء واحد . كذلك يمتنع ان يكون الحرام مصداقا للواجب فالنتيجة ان الضابط للقول بالامتناع والقول بالجواز في المسألة هو ما ذكرناه من وحدة المجمع في مورد الاجتماع وجودا وماهية وتعدد كذا ، فعلى الاول لا مناص من القول بالامتناع وعلى الثاني من القول بالجواز على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الملزوم الى لازمه .

الى هنا قد تبين ان العمدة للقول بالجواز هي الوجه الأول ، واما الوجه الثاني ، والثالث فهما لا يرجعان الى معنى محصل اصلا ، كما ان الوجوه الاخر التي ذكرت لهذا القول لا ترجع الى معنى معقول ، ولاجل ذلك لا نتعرض لتلك الوجوه ، لوضوح فسادها ، وعدم ارتباطها للقول بالجواز اصلا .
وتأنج البحث عن العبادات المكروهة عدة نقاط :

الاولى - ان ما يمكن ان يستدل به للقول بجواز اجتماع الامر والنهي في المسألة مطلقاً انما هو موارد العبادات المكروهة ، بدعوى انه لو لم يجز الاجتماع لم يمكن تعلق النهي بتلك العبادات ، ضرورة عدم اختصاص المضادة بين الوجوب والحرمة فحسب ، بل تعم جميع الاحكام من الالزامية وغيرها ، فاذن تعلق النهي بها ووقوعه في الخارج اقوى برهان على امكانه وعدم استحالته ، والا لم يقع .

الثانية - ان المحقق صاحب الكفاية (قدّه) قد أجاب عن هذا الدليل بصورة اجمالية ، ولكن قد عرفت النقد في بعض جهات جوابه . ثم أجاب عنه بصورة تفصيلية ، حيث قسم تلك العبادات الى ثلاثة أقسام ، واجاب عن كل واحد واحد منها مستقلاً ، ولا بأس بجوابه هذا في الجملة .

الثالثة - ان شيخنا الاستاذ (قدّه) قد أورد على ما اجاب به صاحب الكفاية (قدّه) عن القسم الاول بما ملخصه : ان التزاحم لا يعقل بين النقيضين ، ولا بين الضدين الذين لا ثالث لهما ، وبما ان الصوم يوم عاشوراء وتركه متناقضان ، فلا يمكن جعل الحكم لهما معاً ، لتقع المزاخمة بينهما في مقام الامتثال ، بل هما يدخلان في باب المعارضة فيرجع الى قواعده واحكامه . ولكن قد ذكرنا ان ما افاده (قدّه) من الكبرى - وهي استحالة وقوع المزاخمة بين النقيضين والضدين الذين لا ثالث لهما وان كان في غاية المتانة والاستقامة ، الا ان تطبيق تلك الكبرى على المقام غير صحيح ، وذلك لوجود امر ثالث في البين وهو الامساك بدون قصد القرية فانه لا موافقة فيه لبني امية ولا مخالفة لهم ، فاذن لا مانع من جعل الحكمين لهما اصلاً ، كما تقدم ذلك بشكل واضح .

الرابعة - ان النهي في القسم الاول لا يخلو من ان يكون ارشادا الى محبوبة الترك من جهة انطباق عنوان ذي مصلحة عليه او ملازمته له أو يكون بمعنى الامر

اعني به ما يكون نهياً صورة وشكلاً وامراً واقعاً وحقيقة .

الخامسة - ان النهي في القسم الثاني نهى مولوي ويترتب على هذا ان الكراهة في المقام كراهة مصطلحة وليست بمعنى اقلية الثواب ، ومع ذلك لا تكون منافية لاطلاق العبادة فضلاً عن غيرها ، غاية الامر ان تطبيق الطبيعة المأمور بها على هذه الحصة المنهى عنها مرجوح بالاضافة الى تطبيقها على غيرها من الحصص والافراد ، كما تقدم .

السادسة - انه لا فرق في القسم الثالث من اقسام العبادات المكروهة بين القول بالامتناع والقول بالجواز ، فعلى كلا القولين تكون العبادة صحيحة في مورد الاجتماع ، اما على القول بالجواز فهي على القاعدة ، واما على القول بالامتناع فلاجل ما ذكرناه في القسم الثاني من هذه الاقسام في وجه صحة العبادة باعتبار ان هذا القسم على هذا القول داخل فيه ، ويكون من صغرياته كما تقدم .

الاضطرار الى ارتكاب المحرم

لتمييز موضع البحث هنا عن المباحث المتقدمة ينبغي ان نشير الى عدة نقاط :
الاولى - ما اذا كان المكلف متمكناً من امتثال الواجب في الخارج بدون ارتكاب الحرام ، ولكنه باختياره ارتكب المحرم واتى بالواجب في ضمنه ، وذلك كمن كان قادراً على الاتيان بالصلاة مثلاً في خارج الارض المفصولة وغير ملزم بالدخول فيها ، ولكنه باختياره دخل فيها وصلى ، فعندئذ يقع الكلام في صحة هذه الصلاة وفسادها من ناحية انها هل تتحد مع المحرم خارجاً في مورد الاجتماع

أم لا ، وهذه النقطة هي محل البحث في مسألة اجتماع الامر والنهي . وقد تقدم الكلام فيها بشكل واضح .

الثانية - ما اذا كان المكلف غير متمكن من امتثال الواجب بدون ارتكاب الحرام لعدم المندوحة له ولكنه قادر على ترك الحرام وذلك كما اذا توقف الوضوء او الغسل مثلاً ، على التصرف في ارض الغير بأن يكون الماء في مكان يتوقف التوضؤ او الاغتسال به على التصرف فيها ، فيدور عندئذ امر المكلف بين ان يترك الواجب او يرتكب المحرم او يتخير بينهما ، لعدم تمكنه من امتثال كليهما معاً ، وهذه النقطة هي التي تدور عليها بحث التزامهم . وقد تقدم الكلام فيها بصورة مفصلة .

الثالثة - ما اذا كان المكلف غير متمكن من ترك الحرام ومضطراً الى ارتكابه وذلك كمن كان محبوساً في الدار المغصوبة مثلاً سواء أكانت مقدمته باختياره او بغير اختياره وبعد ذلك لا يتمكن من الخروج عنها فطبعاً عندئذ يضطر الى الصلاة فيها ، وهذه النقطة هي محل البحث في المقام دون غيرها .

وبعد ذلك نقول : الكلام فيها يقع في موضعين :

الاول - في الاضطرار الناشئ بغير سوء اختيار المكلف .

الثاني - في الاضطرار الناشئ بسوء اختياره .

اما الموضع الاول فالكلام فيه يقع في موردين :

الأول - في حكم الفعل المضطر اليه نفسه .

الثاني - في حكم العبادة الواقعة معه .

اما الاول فلا اشكال في ان الاضطرار يوجب سقوط التكليف عن الفعل

المضطر اليه ، ولا يعقل بقاءه ضرورة استحالة توجيه التكليف الى المضطر لأنه تكليف بما لا يطاق وهو محال عقلاً .

هذا مضافاً الى ما دلت عليه عدة من الروايات (١) :

(١) قال الصدوق : حدثنا احمد بن محمد بن يحيى العطار قال : حدثنا سعد ابن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى عن حرب بن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله (ص) : رفع عن أمتي تسعة : الخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة - الخصال ج ٢ باب التسعة حديث ٨ . التوحيد آخر باب الاستطاعة . ووردت هذه الرواية في الوسائل الباب ٥٦ - من ابواب جهاد النفس . الباب ٣٧ من ابواب قواطع الصلاة . الباب ٣٠ من ابواب الخلل في الصلاة ، وهي ضعيفة بأحمد بن محمد بن يحيى العطار لعدم ثبوت وثاقته .

ثم ان الموجود في نسخة الخصال محمد بن احمد بن يحيى العطار ، وهو غلط ، والصحيح هو احمد بن محمد بن يحيى العطار ، لانه من مشايخ الصدوق ، واما محمد بن احمد بن يحيى العطار فلا وجود له أصلاً . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى انه وقع اختلاف يسير في هذه الرواية ، بين ما في الوسائل وما في الخصال والتوحيد ، فان ما فيها اعني الخصال والتوحيد مشتمل على جملة ما اضطروا اليه دون كلمة السهو وما في الوسائل عكس ذلك ، يعني انه مشتمل على كلمة السهو دون جملة ما اضطروا اليه . ولعل منشأ هذا الاختلاف اختلاف النسخ او جهة اخرى ، وكيف كان فلا يهنا ذلك بعد كون الرواية ضعيفة .

ومن هنا يظهر ان توصيف شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) هذه الرواية بالصحة بقوله المروي عن النبي (ص) بسند صحيح في الخصال كإعان التوحيد في غير محله ، ولعله (قدس سره) يرى صحتها باعتبار ان احمد بن محمد بن يحيى العطار من مشايخ الصدوق ، وهذا المتدار يكفي في توثيقه ، او باعتبار رواية الأجلاء عنه ولكن من المعلوم ان مجرد كونه من مشايخه ، او رواية الأجلاء عنه لا يكفي في توثيقه ، بل لا يثبت به حسنه فضلاً عن وثاقته ، لأن من مشايخه من كان معلوم —

واما الكلام في الثاني فيقع في عدة مقامات :

— الضعف ، كما ان رواية الاجلاء عن كان كذلك كثيرة ، فاذن كيف يكون هذا قرينة على صحة الرجل .

٢ - موثقة احمد بن محمد بن يحيى عن سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام قال : اذا خلف الرجل نفية لم يضره اذا اكره واضطر اليه ، وقال : « ليس شيء مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه » الوسائل الباب ١٣ ، من ابواب الايمان .

٣ - موثقة سماعة عن ابي بصير قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه فقال : ولا الا ان يكون مضطراً اليه وليس عنده غيرها وليس شيء مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه » . الوسائل الباب ١٠ - من ابواب القيام .

٤ - احمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن اسماعيل الجعفي عن ابي عبدالله (ع) قال سمعته يقول وروى عن هذه الامة ستة خصال : الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه ، الوسائل الباب ١٦ ، من ابواب الايمان .

يقع الكلام في سند هذه الرواية والظاهر ان سندها صحيح فان في سندها اسماعيل الجعفي وهو اسماعيل بن جابر الجعفي اذ اسماعيل الجعفي الذي ورد بهذا العنوان في الروايات كثيراً امره مرده بين ابن جابر وابن عبد الرحمن وليس هو رجلاً آخر غيرهما كما هو واضح ، والا لتعرض له ارباب الرجال لا محالة

نعم ذكره الشيخ (ره) في رجاله في اصحاب الصادق والباقر عليهما السلام بعنوان الخثعمي (اسماعيل بن جابر الخثعمي) وفي اصحاب الكاظم عليه السلام بلا عنوان (اسماعيل بن جابر) ومن هنا وقع الاختلاف في تعدد الرجل وان المسمى باسماعيل ابن جابر واحد او متعدد ، ولكن الظاهر بل لا شبهة في انه واحد ، ويدلنا على ذلك امور :

الاول - انه لو كان رجلين لذكرهما الشيخ في كتابيه الرجال والفهرست ولا سيما في الفهرست حيث انه معد لذكر ارباب الكتب والاصول ، مع انه لم يذكر فيه الا -

الاول - في بيان ماهو المستفاد من تعلق النهي بعبادة او معاملة ، وهذا

- اسماعيل بن جابر بلا توصيف ، ولذكرهما النجاشي ايضاً في رجاله مع انه لم يذكر الا اسماعيل بن جابر الجعفي ، ولا معنى لان يذكر الشيخ احدهما في كتابيه والنجاشي الآخر ، مع ان بناء كل منهما على ذكر ارباب الكتب والاصول . وما يؤيد الاتحاد ان الراوي عنهما صفوان بن يحيى ، وانه يبعد عدم اطلاع الشيخ على الجعفي مع انه صاحب اصل ، بل وكيف يمكن ذلك مع اشتهار الجعفي بين الرواة ووروده في الروايات كما انه يبعد عدم اطلاع النجاشي والكشي على الخثعمي وكل ذلك يؤكد الاتحاد .

الثاني - ان جملة من ارباب الكتب نقلوا عن رجال الشيخ اسماعيل بن جابر الجعفي لا الخثعمي منهم العلامة في الخلاصة ، والتفريشي في نقد الرجال ، ومولى عناية الله في المجمع ، وهذا النقل من هؤلاء الاكابر شاهد صدق على تحريف نسخة رجال الشيخ بتبديل الجعفي بالخثعمي .

الثالث - الموجود في روايات كتابي الشيخ اعني التهذيب والاستبصار ليس هو اسماعيل بن جابر الخثعمي ، بل الموجود فيهما اما اسماعيل بن جابر بلا توصيف كما هو الغالب او اسماعيل الجعفي وهذا كثير ، فهذا قرينة على وقوع التحريف في رجاله وعدم وجود لاسماعيل بن جابر الخثعمي .

نعم بقي هنا شيء وهو ان الجعفي كما انه لقب لاسماعيل بن جابر كذلك هو لقب لاسماعيل بن عبد الرحمن ، فاذن من اين يعلم ان المراد من الجعفي في هذه الرواية هو ابن جابر دون ابن عبد الرحمن .

والجواب عن ذلك اولا ان المراد من اسماعيل الجعفي في هذه الرواية لا محالة هو ابن جابر ، وذلك لان اسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي مات في حياة ابي عبد الله عليه السلام على ما ذكره الشيخ في رجاله ، فاذن الراوي عن اسماعيل الجعفي اذا ادرك زمان ابي عبد الله عليه السلام فهو طبعاً مردد بين ابن جابر وابن عبد الرحمن . واما اذا لم يدرك زمانه عليه السلام فيتمين في ابن جابر ، ضرورة انه لا يمكن رواية من لم يدرك زمانه (ح) عن اسماعيل بن عبد الرحمن بلا واسطة .

وان كان خارجا عن محل الكلام فانه في الاضطرار الى ارتكاب المحرم لا غيره الا انه لا بأس بالاشارة اليه لادنى مناسبة .

الثاني - في صحة العبادة في فرض عدم اتحادها مع المحرم خارجا .

الثالث - في صحة العبادة في فرض اتحادها معه كذلك .

اما المقام الاول فقد ذكرنا غير مرة ان النهي في العبادات كقوله (ع) « لا تصل فيما لا يؤكل لحمه او في الميتة او في الحرير او في الذهب او في النجس او ما شاكل ذلك ، او في المعاملات كقوله (ع) « لا تبع ما ليس عندك » وقوله عليه السلام « نهى النبي (ص) عن بيع الفرر » ونحوهما ظاهر في الارشاد الى مانعية هذه الامور عن العبادات او المعاملات ، ومعنى ما نعتيتها هو اعتبار عدمها فيها . ومن المعلوم ان مرد ذلك الى ان المأمور به هو حصة خاصة منها وهي الحصة المتقيدة بعدم هذه الامور وكذا المضاة من المعاملة .

ويترب على ذلك ان الصلاة فيما لا يؤكل او الميتة او الحرير او نحو ذلك ليست بمأمور بها . ومن المعلوم ان الاتيان بغير المأمور به لا يجزي عن المأمور به ولا يوجب سقوطه ، فلذن لاحالة يقع فاسداً . بل لو اتى بها مع احد هذه الموانع بقصد الامر لكان تشريعاً ومحرمًا ، وكذا لو فعل معاملة غررية او باع ما ليس عنده فلا محالة تقع فاسدة لفرض انها غير ممتنئة شرعا .

وقد تحصل من ذلك ان هذه النواهي ارشاد الى بطلان العبادة او المعاملة مع احد هذه الامور ، فيكون البطلان مدلولاً مطابقاً لها ، ولا تدل على حكم - وعلى هذا الاساس يتعين في هذه الرواية انه ابن جابر ، لان الراى عنه احمد ابن محمد بن عيسى وهو من لم يدرك زمان ابي عبد الله عليه السلام .

وثانياً - على تقدير التنزل عن ذلك ان هذا التردد لا ينافي اعتبار الرواية ، لان اسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي ايضا ثقة ولا اقل انه حسن لقول النجاشي في رجلاه انه كان رجها في اصحابنا ، فاذن لا اشكال في اعتبار الرواية وصحتها .

تكليفي اصلاً ، ولذا لا يكون ايجادها في الخارج من المحرمات في الشريعة المقدسة فلا يكون لبس مالا يؤكل او الميتة او النجس محرماً ومبغوضاً . نعم لبس الحرير والذهب من المحرمات الا ان حرمة غير مستفادة من هذا النهي ، بل هي مستفادة من دليل آخر ، وكيف كان فهذا واضح وان هذه النواهي من هذه الناحية أي من ناحية كونها ارشادا الى مالنعية تلك الامور لا تدل على حرمة ايجادها في الخارج ابداً . نعم يمكن استفادة حرمة بعضها من دليل آخر ، وهذا لا صلة له بدلالة تلك النواهي عليها كما لا يخفى .

وعلى ضوء هذا البيان يترب ان المكلف لو اضطر الى لبس مالا يؤكل في الصلاة او الميتة او الحرير او نحو ذلك فمقتضى القاعدة الاولى هو سقوط الصلاة ، لعدم تمكنه من الاتيان بها واجدة لجميع الاجزاء والشرائط ، ومعه لا محالة يسقط الامر عنها والا لكان تكليفاً بالمحال . واما وجوب الفاقد لهذا القيد فهو يحتاج الى دليل آخر ، فان دل دليل على وجوبه أخذنا به والا فلا وجوب له ايضاً . وعلى الجملة فمقتضى القاعدة الاولى هو سقوط الامر عن كل مركب اذا تعذر احد اجزائه او قيوده من الوجودية او العدمية باضطرار او نحوه ، ولا يعقل بقاء الامر به في هذا الحال ، لاستلزامه التكليف بغير المقدور وهو محال . واما وجوب الباقي من الاجزاء والقيود فهو يحتاج الى دليل آخر ، فان كان هناك دليل عليه فهو والا فلا وجوب له ايضاً .

نعم قد ثبت وجوب الباقي في خصوص باب الصلاة من جهة ما دل من الروايات على انها لا تسقط بحال ، وهذا مضافا الى قيام الضرورة والاجماع القطعي على ذلك .

وقد تحصل من ذلك امران :

الاول - ان الاوامر والنواهي بطبيعتها ظاهرتان في المولية وحملها على

غيرها من الارشاد او نحوه يحتاج الى عناية زائدة وقرينة خاصة تدل عليه ،
ولكن هذا الظهور قد انقلب في الاوامر والنواهي المتعلقة بحصة خاصة من
العبادات والمعاملات ، فانهما في هذه الموارد ظاهران في الارشاد ، فالأوامر ارشاد
الى الجزئية او الشرطية والنواهي الى المانعية . فتلخصان ورودها في ابواب العبادات
والمعاملات قرينة عامة على انها للارشاد .

الثاني - ان مقتضى القاعدة سقوط الامر عن المركب عند تعذره بتعذر
احد اجزائه او قيوده . واما وجوب الباقي فهو يحتاج الى دليل آخر ولا دليل
عليه إلا في باب الصلاة فحسب .

واما المقام الثاني فلا ينبغي الشك في صحة العبادة في مورد الاجتماع هنا
والوجه في ذلك ما ذكرناه هناك من ان من ثمرة المسألة اعني مسألة الاجتماع هي
صحة العبادة على القول بالجواز مطلقاً وقد تقدم ان القول بالجواز يركز
على ركيزتين :

الاولى - ان يكون المجمع في مورد الاجتماع متممداً وجوداً وماهية .

الثانية - ان لا يسري الحكم من متعلق النهي الى متعلق الامر ، وعلى
هذا اذا كانت العبادة صحيحة في مورد الاجتماع مع بقاء الحرمة وفعليتها وانها
لا تكون مانعة عن صحتها فما ظنك فيما اذا سقطت تلك الحرمة من ناحية الاضطرار
او الاكراه او نحوهما ، كما هو المفروض في مقامنا هذا . وعلى الجملة فقد ذكرنا
ان العبادة كالصلاة مثلاً صحيحة على القول بالجواز مطلقاً ، ومجرد ملازمة الحرام
معه وجوداً لا يمنع عن صحتها بعد ما كان وجود احدهما في الخارج مبيناً
لوجود الآخر ، فيكون نظير ما اذا استلزم الصلاة في مكان النظر الى الاجنبية
فكما انه غير مانع عن صحة الصلاة في ذلك المكان فكذلك في المقام ، هذا حال
ماذا لم يكن المكلف مضطراً الى ارتكاب المحرم وصلى باختياره في أرض مفصوبة .

واما اذا كان مضطراً الى ارتكابه والتصرف فيها فلا اشكال في صحة صلاته بل لو قلنا بالفساد هناك اما من ناحية سرية الحكم من احد المتلازمين الى الملازم الآخر او من ناحية ان مجرد ملازمة الحرام معها وجوداً في الخارج مانع عن صحتها ، بدعوى اعتبار الحسن الفاعلي في صحة العبادة ، ومع ملازمة وجود الحرام معها خارجاً لا يكون صدورها حسناً . فلا نقول به في المقام ، وذلك لان المانع عن الحكم بالصحة انما هو الحرمة الواقعية من جهة احد هذين الامرين والمفروض انها قد سقطت من ناحية الاضطرار او نحوه واقعاً لفرض انه رافع للتكليف واقعاً لا ظاهراً ، فاذن لا مانع من الصحة اصلاً .

ومن هنا قلنا بصحة العبادة على القول بالامتناع في صورة النسيان او نحوه بعين هذا الملاك وهو انه رافع للتكليف واقعاً ، فاذا كانت الحرمة مرفوعة واقعاً من جهة النسيان او نحوه لا مانع عندئذ من الحكم بالصحة اصلاً ، وكيف كان فلا اشكال في صحة العبادة في المقام ولو قلنا بفسادها على القول بالجواز في المسألة وسيأتي بيان ذلك بشكل واضح ان شاء الله تعالى .

واما المقام الثالث (وهو ما اذا كان المأمور به متحداً مع المنهي عنه في الخارج ، فهل يصح الاتيان بالعبادة المضطر اليها المتحدة مع الحرام خارجاً ام لا ؟ وجهان بل قولان : المعروف والمشهور بين الاصحاب هو القول الاول ، ولكن اختار جماعة منهم شيخنا الاستاذ (قدس) القول الثاني .

وقد استدلل المشهور بان الموجب لتقييد اطلاق المأمور به بغير الحصة المنهى عنها انما هو حرمة تلك الحصة وإلا فلا مقتضى لتقييده اصلاً ، والمفروض في المقام ان حرمتها قد سقطت من ناحية الاضطرار او نحوه واقعاً فلا حرمة بحسب الواقع ونفس الامر . ومن المعلوم انه مع سقوطها كذلك لا مانع من التمسك باطلاق دليل الامر لاثبات كون هذه الحصة من مصاديق المأمور به وافراده

لتوضيح ذلك نأخذ مثالا وهو ما اذا اضطر المسكلف الى الوضوء او الغسل بالماء المفصوب فتوضأ او اغتسل به في امثال هذا لا مانع من الحكم بصحة الوضوء او الغسل ، فان المانع عن صحتها انما هو حرمة التصرف في هذا الماء ، حيث انها لا محالة توجب تقييد اطلاق دليليها بغير هذه الحصة اعني التوضؤ او الاغتسال بالماء المفصوب ، فهذه الحصة خارجة عن دائرة الامر وبمفوضة للشارع فلا يعقل انطباق المأمور به عليها ، لاستحالة كون المحرم والمبغوض مصداقا للواجب والمحجوب ولازم ذلك لا محالة تقييد المأمور به بغيرها . فاذن النتيجة هي ان مادل على حرمة التصرف في هذا الماء بالمطابقة فلا محالة يدل على تقييد الوضوء او الغسل بغيره بالالتزام ، لفرض ان هذا التقييد لازم حرمة التصرف فيه ومتفرع عليها . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة في الحدوث والبقاء والوجود والحجية ، فلا يعقل بقاء الدلالة الالتزامية مع سقوط الدلالة المطابقة ، فالدلالة الالتزامية كما انها تابعة للدلالة المطابقة في الوجود فلا يعقل وجودها بدون وجود تلك الدلالة كذلك تابعة لها في الحجية فلا يمكن بقاؤها على صفة الحجية مع فرض سقوط الدلالة المطابقة عنها .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان في المقام بما ان الدلالة المطابقة وهي دلالة النهي على حرمة التصرف في هذا الماء قد سقطت من ناحية الاضطرار او نحوه فلا محالة تسقط دلالاته الالتزامية ايضاً وهي الدلالة على تقييد الوضوء او الغسل بغير الوضوء او الغسل بهذا الماء ، فاذن لا مانع من التمسك باطلاق دليل وجوب الوضوء او الغسل لاثبات كون هذا الفرد مأموراً به .

وبكلمة اخرى انه لا شبهة في ان المانع عن صحة الوضوء او الغسل ليس هو التصرف في مال الغير بما هو تصرف في مال الغير ، ضرورة انه لو اذن في

التصرف فيه فلا اشكال في صحة الوضوء او الغسل به ، بل المانع عنها انما هو حرمة التصرف فيه لوضوح انه اذا كان محرماً يستحيل ان يكون مصداقاً للواجب واما اذا سقطت تلك الحرمة من جهة الاضطراب او نحوه واقعاً كما هو المنزوع في المقام فلا مانع عندئذ من كون الوضوء او الغسل به مصداقاً للمأمور به ، لفرض ان التصرف فيه وقتئذ جائز واقعاً كالتصرف في الماء المملوك او المباح ، فاذا كان جائزاً كذلك فلا مانع من انطباق المأمور به عليه .

ومن هنا قوينا صحة الوضوء او الغسل في الماء المغصوب في صورة النسيان اذا كان عن قصور لاعن تقصير . والوجه فيه ما تقدم من ان النسيان كالاضطراب رافع للتكليف واقعاً لا ظاهراً فحسب . ومن المعلوم انه اذا ارتفعت الحرمة واقعاً ارتفع ما هو معلول لها ايضاً ، لاستحالة بقاء المعلول من دون علته وهو تقييد المأمور به بغير هذا الفرد المنهى عنه ، وما نحن فيه من هذا القبيل .

وعلى ضوء ذلك قد تبين انه لا فرق في صحة الوضوء او الغسل بهذا الماء بين ان يكون للمكلف مندوحة بان يتمكن من ان يتوضأ او يغتسل بماء آخر مباح او مملوك له او لا يكون له مندوحة .

والوجه في ذلك واضح وهو ان حرمة التصرف في هذا الماء على الفرض قد سقطت من جهة الاضطراب او نحوه . ومن المعلوم انه مع سقوط الحرمة عنه لا فرق بين ان يصرفه في الوضوء او الغسل وان يصرفه في امر آخر . وعليه فتمكن المكلف من استعمال هذا الماء في شيء آخر والنوضؤ او الاغتسال بماء مباح او مملوك له لا يوجب لزوم صرفه في هذا الشيء والنوضؤ او الاغتسال بماء آخر ، لفرض ان التصرف فيه جائز واقعاً . ومن الطبيعي انه لا فرق فيه بين انحاء التصرف .

نعم يمكن ذلك فيما لو اذن المالك في التصرف في ماله من جهة خاصة دون جهة اخرى فانه على هذا وجب الاقتصار في التصرف فيه على تلك الجهة فحسب الا

ان ذلك اجنبى عن المقام بالكلية لفرض ان الاضطراب في المقام تعلق بطبيعي
التصرف في هذا الماء لا بالتصرف فيه بجهة خاصة كما هو واضح .

تتلخص فتيحة استدلال المشهور في نقطتين رئيسيتين :

الاولى - ان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة حدوثاً وبقاءً
وجوداً وحجية .

الثانية - ان الاضطراب رافع للتكليف واقعاً لا ظاهراً فقط ، كما هو الحال
في الجهل ، فانه رافع للتكليف ظاهراً ولا يذافي ثبوته واقعاً .

وقد اورد شيخنا الاستاذ (قدس) على النقطة الاولى بما حاصله هو ان النهي

المتعلق بالعبادة يتصور على انواع :

الاول - ان يكون ارشاداً الى مانعية شئ . واعتبار عدمه في الأمور به
وذلك كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل وفي النجس والميتة والحريير وما شاكل ذلك
فاعتبار عدم هذه الامور في الأمور به كالصلاة مثلاً ، يكون مدلولاً مطابقياً لهذا
النهي وليس مدلولاً التزامياً كما هو ظاهر .

الثاني - ان يكون نهياً نفسياً تحريمياً ، واسكن استفادة اعتبار قيد عدي
فيه اي في الأمور به من ناحية مزاحمة مع المنهى عنه بمعنى ان المكلف لا يتمكن
من امثال كليهما في الخارج فلا محالة تقع المزاحمة بينهما ، وعلى هذا فبناء على
تقديم جانب النهي على جانب الامر لا محالة يقيد اطلاق الأمور به بغير هذا الفرد .

الثالث - هذه الصورة بعينها ، واسكن استفادة التقييد ليست من ناحية
مزاحمة الأمور به مع المنهى عنه ، بل هو من ناحية الدلالة الالتزامية بمعنى ان
النهي يدل على الحرمة بالمطابقة وعلى التقييد بالالتزام .

اما النوع الاول فلا اشكال في دلالة على الفساد . وذلك لان مقتضى

اطلاق هذا النهي هو اعتبار هذا الفيد العدي في الأمور به مطلقاً وفي جميع

احوال المكلف ، ولازم ذلك سقوط الامر عنه عند انحصار الامتثال بالفرد الفاقد لهذا القيد ، كما لو اضطر المكلف الى لبس الحرير او الذهب او الميتة في الصلاة ، هذا ما تقتضيه القاعدة . ولكن في خصوص باب الصلاة قد دل الدليل على عدم سقوطها بحال ، ومرد هذا الدليل الى الغاء هذه القيود عند العجز وعدم التمكن من اتيانها .

واما النوع الثاني (وهو ما كان التقييد ناشئاً عن مزاحمة الأمور به مع المنهى عنه) فلا يدل على الفساد حتى فيما اذا تمكن المكلف من ترك الحرام بناء على امكان الترتب وصحته ، او بناء على امكان تصحيح العبادة بالملك فضلاً عما اذا سقطت الحرمة من ناحية الاضرار ، كما في المقام ، وذلك لان سقوط الحرمة يستلزم سقوط التقييد لا محالة ، لفرض ان منشأه ليس دليلاً لفظياً له عموم او اطلاق ليمسك بعمومه او اطلاقه لاثبات انه باق ولم يسقط ، بل منشأه مزاحمة الحرمة مع الوجوب ، فاذا سقطت الحرمة من ناحية الاضرار ارتفعت المزاحمة ومع ارتفاعها لا يعقل بقاءه ، بداهة انه لا يعقل بقاء المعلوم مع سقوط علته وارتفاعها ، وكذا الحال فيما اذا كانت الحرمة ثابتة في الواقع ولكنها غير منجزة لوضوح انها ما لم تكن منجزة فلا تراحم الوجوب ولا تكون معجزاً للمكلف عن الاتيان بالمأمور به ومعذرا له في تركه ، لتكون موجبة لتقييده بغير هذا الفرد . فالنتيجة ان الحرمة اذا سقطت من جهة الاضرار او نحوه كما فيما نحن فيه او فرض انها وان لم تسقط في الواقع بل هي باقية إلا انها غير منجزة فلا تمنع عن انطباق الطبيعي المأمور به على هذا الفرد الملازم وجوداً مع الحرام ، لان المانع عنه انما هو الحرمة المنجزة الموجبة لتقييده بغيره بناء على تقديرها على الوجوب كما هو المفروض ، واما اذا سقطت فلا مانع اصلاً .

واما النوع الثالث (وهو ما كان التقييد ناشئاً عن الدلالة الانترامية) فقد

افاد (قده) بما هو توضيحه ان التقييد والحرمة معلولين للنهي في مرتبة واحدة فلا سبق للحرمة على التقييد ليكون التقييد معلولا لها . وعليه فمقتضى القاعدة الاولى هو سقوط الامر عند تعذر قيده ، ضرورة استحالة بقاء الامر بحاله مع تعذره والالزم التكليف بالمحال ، ومقتضى القاعدة الثانوية هو سقوط التقييد ولزوم الاتيان بالباقي من اجزاء الصلاة وشرايطها ، والوجه في ذلك هو ان الحرمة والوجوب متضادان . وقد تقدم في بحث الضد بشكل واضح ان وجود الضد ليس مقدمة لعدم الضد الآخر ، ضرورة ان المقدمة تقتضى تقدم المقدمة على ذيها بالرتبة ، والمفروض انه لا تقدم ولا تأخر . بين وجود ضد وعدم الآخر ، كما انه لا تقدم ولا تأخر بين وجوديهما ، لان تقدم شئ على آخر بالرتبة يحتاج الى ملاك مصحح له ولا يكون جزاء ، والمفروض انه لا ملاك له في المقام . فالنتيجة ان عدم الضد ووجود ضد آخر في رتبة واحدة من دون سبق ولحوق بينهما ابدأ فاذا كان الامر كذلك يستحيل ان يكون احدهما متفرعا على الآخر وفي مرتبة متأخرة عنه .

وعلى ضوء ذلك قد تبين انه لا يمكن ان يكون النهي دالا على الحرمة في مرتبة وعلى التقييد وعدم الوجوب في مرتبة اخرى متفرعة عليها لما عرفت من عدم الاختلاف بينهما في الرتبة اصلا . وعليه فلا محالة تكون دلالة النهي على كليهما في رتبة واحدة .

ونتيجة ذلك هي ان مقتضى القاعدة الاولى سقوط الامر عن المركب عند تعذر قيد من قيوده دون سقوط التقييد . لفرض ان دلالة النهي عليه لم تكن متفرعة على دلالاته على الحرمة ، بل دلالاته عليه كانت في عرض دلالاته عليها . ويترتب على ذلك انه اذا سقطت دلالاته على الحرمة لضرورة فلا مقتضى لسقوط دلالاته على التقييد اصلا ، لفرض انها غير متفرعة عليها لتنتفي بانقائها ، بل

هي في عرضها ، فاذن مقتضى القاعدة الاولى هو عدم سقوط التقييد وانه باق بحاله ، والاضطرار انما يوجب سقوط الحرمة فحسب ، فان بقاؤها معه غير معقول لاستلزام بقائها في هذا الحال التكليف بالحال واما التقييد فلا موجب لسقوطه . ومن المعلوم انه لا منافاة بين سقوط الحرمة وبقاء التقييد اصلاً ، بل هو مقتضى اطلاق دليله ، كما لا يخفى .

نعم قد دل الدليل على سقوطه في خصوص باب الصلاة ، ولازم ذلك هو وجوب الاتيان بالباقي من اجزاها وشرائطها . ولناخذ بالنظر على ما افاده (قده) .

اما ما افاده في النوع الاول من تلك النواهي فهو في غاية الاستقامة ، كما تقدم ذلك غير مرة فلا نعيد .

واما ما افاده في النوع الثاني منها فايضاً الامر كذلك ، فانه لا اشكال في سقوط التقييد عندئذ أي عند سقوط النهي واقعاً من ناحية الاضطرار او نحوه ومعه لا شبهة في صحة العبادة ، بل قد ذكرنا سابقاً ان العبادة صحيحة في فرض بقاء الحرمة وعدم سقوطها بناء على ما حققناه من امكان الترتب وجوازه ، فضلاً عما اذا سقطت الحرمة .

واما ما افاده في النوع الثالث فلا يمكن تصديقه بوجه ، والصحيح فيه هو ما ذكره المشهور من ان دلالة النهي على التقييد متفرعة على دلالة علي الحرمة فتنتفي بانتفاءها .

والوجه في ذلك هو ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من انه لا تقدم ولا تأخر بين عدم ضد ووجود ضد آخر وانها في مرتبة واحدة وان كان في غاية المتانة والصحة بحسب مقام الواقع والثبوت ، وذلك لما ذكرناه غيره مرة من ان تقدم شيء على آخر في الرتبة بعد ما كان مقارناً معه زماناً لا يكون جزافاً ، والا

لا يمكن تقدم كل شيء على آخر بالرتبة ، بل كان بملاك كتقدم العلة على المعلول رتبة بعد ما كانت مقارناً معه زماناً ، فانه قضية حق عليتها عليه ، وتقدم الشرط على المشروط كذلك ، فانه قضاء لحق الشرطية . . وهكذا ، ولا ملاك لتقدم عدم ضد على وجود ضد آخر رتبة او بالعكس ، كما بينا ذلك في بحث الضد بشكل واضح فلاحظ .

ولسكنه لا يتم بحسب مقام الاثبات والدلالة ، بيان ذلك هو انه لا شبهة في ان الادلة الدالة على حرمة التصرف في مال الغير كقوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفسه ونحوه لا تدل على التقييد المزبور وعدم الوجوب الا بالدلالة الالتزامية ، ضرورة ان مدلولها المطابق هو حرمة التصرف في مال الغير بدون رضاه لذلك التقييد وعدم الوجوب ، ولكن بما ان الحرمة تنافي الوجوب ولا تجتمع معه فلا محالة مادل على الحرمة بالمطابقة يدل على عدم الوجوب بالالتزام ، نظير ما اذا اخبر احد عن قيام زيد مثلاً ، فان اخباره هذا يدل على قصد الحساية عن قيامه بالمطابقة وعلى عدم قموده بالالتزام ، فان كل دليل يدل على ثبوت شيء لشيء بالمطابقة سواء أكان اخباراً او انشاء يدل على عدم ثبوت ضده له بالالتزام ، فلو دل دليل على حرمة شيء فلا محالة يدل بالالتزام على عدم وجوبه ، وهذا من الواضحات الاولى .

ويترب على ذلك ان عدم التقدم بين عدم وجود ضد ووجود ضد آخرا بالعكس وعدم تفرع احدهما على الآخر بحسب مقام الواقع والثبوت لا ينافي الترتب والتفرع بينهما بحسب مقام الاثبات والدلالة . بل قد عرفت ان ذلك من الواضحات بداهة ان الدلالة الالتزامية متفرعة على الدلالة المطابقة . وفي مرتبة متأخرة عنها وان لم يكن بين ذاتي المدلولين اعنى المدلول الالتزامي والمدلول المطابق تقدم وتأخر في مقام الثبوت والواقع اصلاً ، فان ذلك لا يمنع عن كون دلالة الدليل على

احدهما في مرتبة سابقة على دلالاته على الآخر ، بل الامر طبعاً كذلك في جميع الامور المتلازمة في الوجود خارجاً فكلما دل الدليل على وجود احد المتلازمين بالمطابقة دل على وجود الآخر بالالتزام ، فتكون دلالاته على وجود احدهما في مرتبة متقدمة على دلالاته على وجود الآخر مع انه لا تقدم ولا تأخر بينهما بحسب الواقع ، وكذا ما دل على وجود المعلول بالمطابقة لا محالة يدل على وجود للعللة بالالتزام ، فتكون دلالاته على وجود المعلول في مرتبة سابقة على دلالاته على وجود العللة مع ان وجوده متأخر رتبة عن وجودها ، ولذا قسموا الدليل الى دليل اني ودليل لمي ، والمراد بالاول هو ما كان المعلول واقعاً في طريق اثبات العللة يكون العلم بها معلولاً للعلم به او كان احد المعلولين واقعاً في طريق اثبات المعلول الآخر والمراد بالثاني هو ما كانت العللة واقعة في طريق اثبات المعلول .

فالنتيجة من ذلك هي ان عدم التقدم والتأخر بين شيئين رتبة بحسب مقام الواقع والثبوت لا يوجب عدم التقدم والتأخر بينهما بحسب مقام الاثبات والكشف ايضاً ، لوضوح انه لا مانع من ان يكون كشف احدهما والعلم به متقدماً رتبة على كشف الآخر والعلم به ، بل لا مانع من ان يكون كشف المتأخر رتبة متقدماً على كشف المتقدم كذلك ، كما هو الحال في الدليل الانبي ، بل هذا من البديهيات الاولى ، ضرورة ان كل دليل دل على وجود شيء لا محالة يدل على عدم ضده ووجود لازمه او ملزومه بالالتزام .

نعم المستحيل انما هو كون الشيء المتأخر رتبة واسطة وعلّة لوجود الشيء المتقدم كذلك او كون احد المتساويين في الرتبة علة لوجود المتساوي الآخر فان هذا غير معقول ، لاستلزام ذلك تقدم الشيء على نفسه ، واما كون الشيء المتأخر واسطة للعلم بالمتقدم او كون احد المتساويين واسطة للعلم بالمتساوي الآخر فلا محذور فيه ابداً . فما افاده شيخنا الامتاز (قدّه) من ان دلالة النهي على التقييد

وعدم الوجوب ليست متفرعة على دلالاته على الحرمة بل هي في عرضها لا يرجع بظاهرها الى معنى معقول اصلا . لحد الآن قد تبين ان دلالة النهي على التقييد وعدم الوجوب متفرعة على دلالاته على الحرمة ، وليست في عرض دلالاته عليها . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انا قد ذكرنا ان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة حدوثاً وبقاء وجوداً وحجية .

فالنتيجة على ضوءها هي ان الدلالة المطابقة لو سقطت عن الحجية اسقطت الدلالة الالتزامية ايضاً ، وبما ان في المقام قد سقطت الدلالة المطابقة وهي دلالة النهي على الحرمة من ناحية الاضرار او نحوه فلا محالة تسقط الدلالة الالتزامية ايضاً وهي دلالاته على التقييد بمقتضى قانون النبعة . فاذن لا مانع من التمسك باطلاق دليل الوجوب لاثبات كون هذه الحصة مصداقاً للمأمور به . وفي المثال المتقدم لا مانع من التمسك باطلاق دليل وجوب الوضوء او الغسل عندئذ لاثبات جوازه في هذا الماء اعنى الماء المغسوب ، فيكون المقام نظير ما اذا ورد النخصيص على دليل النهي من اول الامر ، فانه لا محالة . يوجب اختصاص الحرمة بغير موارد تخصيصه . وعليه فلا مانع من التمسك باطلاق دليل الامر بالاضافة الى تلك الموارد اصلا .

ومن ذلك يظهر فساد ما عن شيخنا الاسناذ (فده) ايضاً من ان الدلالة الالتزامية ليست تابعة للدلالة المطابقة في الحجية ، وانما هي تابعة لها في الحدوث فاذن سقوط الدلالة المطابقة عن الحجية لا يستلزم سقوط الدلالة الالتزامية عنها ووجه الظهور ما عرفت على نحو الاجمال من ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقة في الحدوث والحجية فلا يعقل بقاؤها على صفة الحجية والاعتبار مع سقوط الدلالة المطابقة عنها . وقد تقدم الكلام في بيان الجواب عن ذلك نقضاً وحلا في بحث الضد بصورة واضحة ، فلا نعيد .

فالنتيجة قد اصبحت الى الان ان الصحيح هو ما ذهب اليه المشهور من صحة العبادة بعد سقوط الحرمة من ناحية الاضطراب او نحوه واقعاً .

ولكن قد يناقش في ذلك بان الحرمة وان ارتفعت واقعاً من جهة الاضطراب او غيره الا ان ملاكها وهو المفسدة باقية لعدم الدليل على ارتفاعها ، فان الدليل انما قام على ارتفاع الحرمة الفعلية لاجل عروض ما يوجب ارتفاعها وهو الاضطراب واما ملاكها فلا دليل على ارتفاعها اصلاً ، ودليل رفع الحكم لا يكون دليلاً عليه بنفسه ، ضرورة انه لا يدل الا على رفع الحكم فحسب واما رفع الملاك فلا . وعليه فيما ان الفعل في هذا الحال أي حال الاضطراب ايضاً مشتمل على ملاك التحريم فلا يصلح ان يتقرب به ، فاذن لا يمكن التمسك باطلاق دليل الامر .

وبكلمة واضحة ان لنا في المقام دعويين :

الاولى - ان ملاك التحريم باق بحاله والمرفوع بأدلة الاضطراب انما هو

الحرمة فحسب .

الثانية - انه مع هذا الملاك لا يمكن الحكم بصحة العبادة والتقرب بها .

اما الدعوى الاولى فلان حديث الرفع او ما شاكله حيث قد ورد في مورد الامتنان فلا محالة يدل على ان رفع الحكم لاضطراب او نحوه مستند الى ذلك أي الامتنان ، وقضية ذلك ثبوت المقتضى والملاك له ، والا فلا معنى لكونه وارداً في مورد الامتنان ، ضرورة ان معنى وروده في ذلك المورد هو انه لولا الامتنان لكان الحكم ثابتاً ، وهذا قرينة واضحة على ان المقتضى له تام ولا قصور فيه اصلاً ، والا فلا يكون في رفعه امتنان .

وعلى الجملة فلا شبهة في ان رفع الحكم امتناناً على الامة في نفسه قرينة واضحة على ثبوت المقتضى والملاك له والا فلا منة في رفعه اصلاً ، كما هو واضح . اما الدعوى الثانية فلا ريب في ان الفعل اذا كان مشتملاً على مفسدة فلا

يمكن التقرب به ، ضرورة ان المفسدة مانعة عن التقرب بها وبدونه لا يمكن الحكم بصحته .

ولكن هذه الدعوى خاطئة جدا ، وذلك لان الفعل المضطر اليه وان كان مشتملا على ملاك التحريم ومقتضيه كما هو قضية رفعه امتناناً ، إلا ان ذلك الملاك بما انه غير مؤثر في المبغوضية فلا يمنع عن صحة العبادة ، فان المانع عنها كما عرفت انما هو المبغوضية والحرمة ، والفروض انها قد سقطتا من ناحية الاضطرار او نحوه واقعاً . ومجرد اشتغال الفعل على مفسدة غير مؤثرة فيها لا اثر له اصلاً . ومن الواضح جدا ان الفعل اذا كان جائزاً واقعاً كالتصرف في الماء المغصوب عند الاضطرار اليه فلا مانع من التمسك باطلاق الواجب لاثبات كونه مصداقاً له .

وعلى الجملة فالتصرف في الماء المغصوب بعد سقوط الحرمة عنه واقعاً جائز كذلك ، ومعه لا مانع من التوضؤ او الاغتسال به ، ومجرد اشتغاله على مفسدة بلا تأثيرها في حرمة ومبغوضيته غير مانع عن التقرب بإيجاد الطبيعة المأمور بها في ضمنه ، هذا حال غير الصلاة من العبادات .

واما الصلاة في الارض المغصوبة في حال الاضطرار فيقع الكلام في حكمها في مقامين :

الاول - فيما اذا لم يتمكن المسكف من الخروج عنها في الوقت بمعنى انه لا مندوحة له .

الثاني - فيما اذا تمكن من الخروج عنها بان يكون له مندوحة في الجملة . اما المقام الاول فبلى يجوز له الاتيان بالصلاة فيها مع الركوع والسجود او يجب الاقتصار على الايماء والاشارة بدلا عنها باعتبار ان الركوع والسجود تصرف زائد على مقدار الضرورة فلا يجوز قولان :

ذهب جماعة الى القول الثاني بدعوى انه لا بد في جواز التصرف في أرض

الغير من الاقتصار على مقدار تقتضيه الضرورة دون الزائد على ذلك المقدار ، فان الزائد عليه غير مضطر اليه فلا محالة لا يجوز ، وبما ان الركوع والسجود تصرف زائد على ذلك المقدار فلا يسوغ ، فاذن وظيفته الایماء والاشارة بدلا عنها .
هذا واما شيخنا الاستاذ (قدہ) فقد سلم ان الامر كذلك بنظر العرف ولم يكن كذلك بنظر العقل فله (قدہ) هنا دعويان :

الاولى - ان الركوع والسجود تصرف زائد عند العرف .

الثانية - انها ليسا بتصرف زائد عند العقل .

اما الدعوى الاولى فاستظهر ان الركوع والسجود يعبدان عرفا من التصرف الزائد باعتبار انها مستلزما للحركة وهي تصرف زائد بنظر العرف . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان العبرة بصدق التصرف الزائد على مقدار الضرورة بما انها بنظر العرف لا بالدقة الفلسفية فلا محالة وجب الاقتصار في الصلاة على الایماء والاشارة بدلا عنها .

واما الدعوى الثانية فلان العقل يحكم بان كل جسم يشغل المكان المفضوب بمقدار حجمه من الطول والعرض والعمق . ومن الواضح جدا ان ذلك المقدار لا يختلف باختلاف اوضاعه واشكاله ، ضرورة انه سواء اكان على هيئة القائم او القاعدة او الراكع او الساجد او ماشا كل ذلك يشغل مقدارا خاصا من المسكان وهذا لا يتفاوت زيادة ونقصا تلك الاوضاع والاحوال . وعليه فكونه على هيئة الراكع او الساجد ليس تصرفا زائداً بنظر العقل من كونه على هيئة القائم او القاعد . . وهكذا وهذا واضح .

ونتيجة ما افاده (قدہ) هي وجوب الاقتصار على الایماء والاشارة في الصلاة وعدم جواز الاتيان بالركوع والسجود .

ولكن الصحيح هو القول الاول والوجه في ذلك هو ان كل جسم له حجم

خاص ومقدار مخصوص كما عرفت يشغل المكان بمقدار حجمه دون الزائد عليه .
ومن الطبيعي ان مقدار تحيزه المكان لا يختلف باختلاف اوضاعه واشكاله
الهندسية من المثلث والمربع وما شاكلهما ، بداهة ان نسبة مقدار حجمه الى مقدار
من المكان نسبة واحدة في جميع حالاته واوضاعه ، ولا تختلف تلك النسبة زيادة
ونقصا باختلاف تلك الاوضاع الطارئة عليه ، مثلا اذا اضطر الانسان الى البقاء
في المكان المغصوب كما هو مفروض الكلام في المقام لا يفرق فيه بين ان يكون قائماً
او قاعداً فيه وان يكون راکعاً او ساجداً ، فكما ان الركوع والسجود تصرف فيه
فكذلك القيام والقعود فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً ، بداهة ان الركوع
والسجود ليسا تصرفاً زائداً على القيام والقعود لا بنظر العقل ولا العرف ، فمندم
لاوجه للقول بوجوب الاقتصار على الائمة بدلا عنها . ودعوى انها - يمدان بنظر
العرف من التصرف الزائد - خاطئة جدا ، ضرورة انه لا فرق في نظر العرف بين
ان يكون الانسان قائماً في الدار المغصوبة او قاعداً وبين ان يكون راکعاً او
ساجداً فيها ، فكما ان الثاني تصرف فيها بنظره فكذلك الاول ، وليس في الثاني
تصرف زائد بنظره بالاضافة الى الاول . وهذا لعله من الواضحات ، فاذن لاوجه
لما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من التفرقة بين نظر العرف ونظر العقل .

ولعل منشأها هو الغفلة عن تحليل نقطة واحدة وهي عدم الفرق بين كون
المكلف في الارض المغصوبة على هيئة واحدة وكونه على هيئات متعددة .
وتخيل انه اذا كان على هيئة واحدة فهو مرتكب لحرام واحد ، واذا كان
على هيئات متعددة كان يكون راکعاً مرة وساجداً مرة اخرى فهو مرتكب
لمحرمات متعددة ، ولاجل ذلك لا محالة وجب الاقتصار فيها على هيئة واحدة ، فان
الضرورة تنقدر بقدرها فلا يجوز ارتكاب الزائد . ولكن من المعلوم ان هذا
مجرد خيال لا واقع له ابداً ، وذلك لان كون المكلف فيها على هيئة واحدة في

كل آن وزمن تصرف في الارض ومحرم ، لا ان كونه عليها في جميع الآلات والازمنة تصرف واحد ومحكوم بحكم واحد ، لتكون الحركة فيها تصرفا زائدا ومن الواضح جدا انه لا فرق في ذلك بين نظر العقل ونظر العرف ، فكما ان الكون في الارض المفصولة في كل آن تصرف فيها ومحرم بلا فرق بين ان يكون في ضمن هيئة واحدة او هيئات متعددة بنظر العقل ، فكذلك الكون فيها في كل آن تصرف ومحرم كذلك بنظر العرف .

وبكلمة اخرى ان جعل الركوع والسجود تصرفا زائدا مبني على ما ذكرناه من الخيال الخاطيء . وهو ان بقاء الانسان في الارض المفصولة على حالة واحدة وهيئة فاردة من القيام او القعود تصرف واحد بنظر العرف . واما اذا اشتغل بالركوع او السجود فهو تصرف زائد غفلة عن ان بقاءه على تلك الحالة الواحدة حرام في كل آن ، ضرورة انه في كل آن تصرف في مال الغير بدون اذنه ، كما ان انتقاله من هذه الحالة والهيئة الى حالة اخرى وهيئة ثانية حرام ، وليس هذا تصرفا زائدا على بقاءه على الحالة الاولى ، ضرورة انه على الفرض لم يجمع بين الحالتين في مكانين ، لتكون الحالة الثانية تصرفا زائدا ، غاية الامر انه تصرف في الحالة الاولى في مكان وفي الحالة الثانية في مكان آخر . وانه تصرف في كلتا الحالتين في مكان واحد وفضاء فارد . فان التصرف في مكان واحد قد يكون بهيئة واحدة ووضع فارد ، وقد يكون بهيئات متعددة واما وضع مختلف . ومن الطبيعي ان تصرفه في الحالة الثانية وبهيئة اخرى في مكان آخر او في نفس المكان الاول بمقدار تحيزه في الحالة الاولى وبالهيئة السابقة دون الزائد لوضوح ان مقدار تحيز الجسم المكان لا يختلف باختلاف اوضاعه واشكاله لا عقلا ولا عرفا ، كما هو واضح .

نعم لو كان البقاء فيها على حالة واحدة محرما بحرمة واحدة في تمام الآلات والازمنة لمكان الالتزام بما افاده (قدمه) مما لا بد منه . وعليه فلا بد من الحكم

بحرمة كل حركة فيها والاقتصار على حالة واحدة في تمام آتات البقاء ، ولكن قد عرفت انه مجرد فرض لا واقع له اصلا

وعلى ضوء هذا البيان قد تبين انه ليست الصلاة مع الركوع والسجود تصرفا زائدا على الصلاة مع الايماء والاشارة ومما يشهد على ذلك ان العرف لا يرون ان المصلي في الارض المغصوبة اذا كان على وضع الراكم او الساجد يكون تصرفه فيها ازيد مما اذا كان على غير هذا الوضع وغير هذا الشكل ، كما هو واضح فالنتيجة ان وظيفته هي الصلاة مع الركوع والسجود فيها دون الصلاة مع الايماء .

ومن اختار هذا القول في المسألة صاحب الجواهر (قدّه) حيث قال في بحث : « كان المصلي ما اليك نصه : » تصح منه صلاة المختار ، ضرورة عدم الفرق بينه وبين المأذون في الكون بعد اشتراكهما في اباحته وحليته . نعم لو استلزمت الصلاة تصرفا زائدا على اصل الكون لم يحجز لعدم الاذن فيه لا ما اذا لم تستلزم فانها حينئذ احد افراد الكون الذي فرض الاذن فيه . على ان القيام والجلوس والسكون والحركة وغيرها من الاحوال متساوية في شغل الحيز ، وجميعها اكون ولا ترجيح لبعضها على بعض ، فهي في حد سواء في الجواز ، وليس مكان الجسم حال القيام اكثر منه حال الجلوس .

نعم يختلفان في الطول والعرض ، اذ الجسم لا يحويه الاقل منه ولا يحتاج الى اكثر مما يظرفه ، كما هو واضح بادنى تأمل .

ثم قال : ومن الغريب ما صدر من بعض متفقه العصر بل سمعته من بعض مشايخنا المعاصرين من انه يجب على المحبوس الصلاة على الكيفية التي كان عليها اول الدخول الى المكان المحبوس فيه ان قائماً فقام وان جالساً فجالس ، بل لا يجوز له الانتقال الى حالة اخرى في غير الصلاة ايضاً ، لما فيه من الحركة التي هي تصرف في مال الغير بغير اذنه ، ولم يتفطن ان البقاء على الكون الاول تصرف ايضاً

لا دليل على ترجيحه على ذلك التصرف ، كما انه لم يتفطن انه عامل هذا المظلوم المحبوس قهراً باشد ما عامله الظالم ، بل حبسه حبساً ما حبسه احد لـاحد ، اللهم الا ان يكون في يوم القيامة مثله ، خصوصاً وقد صرح بعض هؤلاء انه ليس له حركة اجفان عيونه زائداً على ما يحتاج اليه ، ولا حركة يده او بعض اعضائه كذلك ، بل ينبغي ان تخص الحاجة في التي تتوقف عليها حياته ونحوها مما ترجح على حرمة التصرف في مال الغير ، وكل ذلك ناش عن عدم التأمل في اول الامر والافقة عن الرجوع بعد ذلك .

اقول : الامر كما افاده (قده) فانه لو حرم عليه جميع الحركات والتقلبات فيها حتى مثل حركة اليد وما شاكلها فهذا كان غاية الضيق عليه واشد مما حبسه الظالم ، ومن الواضح جداً ان ذلك مناف لرفع الشارع حرمة التصرف عنه امتناناً ضرورة ان في ذلك ليس أي امتنان بل هو خلاف الامتنان ، كيف فان الانسان لا يخلو من مثل هذه التصرفات والتقلبات ابداً ، فانها من لوازم حياته وان الانسان الحي لا يخلو منها في زمان من الازمنة ، ومع هذا لا يمكن الحكم بحرمة هذه التقلبات والاقتصار على مقدار يتوقف عليه حفظ نفسه ، ضرورة ان هذا أشد ظلماً مما فعله الظالم .

واما المقام الثاني وهو ما اذا كان المكلف متمكناً من التخلص عن الغضب في الوقت فيقع الكلام فيه في موردين :

الاول - ما اذا كان المكلف متمكناً من الصلاة في خارج الدار لبقاء الوقت ، وهذا الفرض وان كان خارجاً عن محل الكلام الا انه لا بأس بالتعرض له لمناسبة .

الثاني - ما اذا لم يتمكن من الصلاة في الخارج لضيق الوقت وعدم تمكنه من ادراك تمام الصلاة فيه .

اما المورد الاول فلا اشكال في لزوم الخروج عليه والتخلص عن الغصب في اول ازمة الامكان عقلا وشرعا ، ولا يجوز له البقاء فيها آنا ما بعد تمكنه من الخروج ، لانه تصرف زائد على مقدار تقتضيه الضرورة .

وعلى الجملة فكل من العقل والشرع ازم المكلف بالتخلص عن الدار المغصوبة والخروج عنها في اول زمن الامكان ورفع الاضطرار ، فلو بقي بعد ذلك ولو آنا ما فقد ارتكب محرما لفرض انه تصرف فيها بغير اضطرار ومن المعلوم ان تصرفه فيها بدونه محرم على الفرض ، هذا حكم التخلص والخروج .

ومن هنا يظهر انه لا يجوز الاثيان بالصلاة لانه يوجب زيادة البقاء فيها والنصرف بلا موجب ومقتض . ومن الواضح انه غير جائز . واما اذا فرض انه عصى واتى بالصلاة فيها فهل يحكم بصحة صلاته ام لا فهو مبنى على النزاع في مسألة جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه ، فعلى القول بالجواز يحكم بصحتها لفرض انه على هذا القول يكون المجمع متعددا وجودا وماهية ، فيكون مصداق المأمور به غير المنهى عنه خارجا ، ومجرد ملازمته معه في الوجود الخارجي لا يمنع عن انطباق المأمور به عليه وصحته ، كما تقدم الكلام من هذه الناحية بشكل واضح ، وعلى القول بالامتناع يحكم ببطلانها ، لفرض انه على هذا يكون مصداق المأمور به متحدا مع المنهى عنه خارجا ، ومعه أي مع الاتحاد لا يمكن الحكم بالصحة ابدا ، لاستحالة كون المحرم مصداقا للواجب . كما سبق ذلك بصورة مفصلة . هذا حكم الصلاة في الدار المغصوبة بعد رفع الاضطرار .

واما الصلاة فيها قبل رفع الاضطرار ، فعلى وجهة نظرنا لا اشكال في جواز الاثيان بها وعدم وجوب تأخيرها لان يؤتى بها في خارج الدار . والوجه في ذلك واضح وهو ما ذكرناه من ان الصلاة مع الركوع والسجود ليست تصرفا زائدا على مقدار تقتضيه الضرورة . ومن هنا قلنا ان وظيفة غير المتمكن من التخلص عن

الفصل في الصلاة مع الركوع والسجود ، وليست وظيفته الصلاة مع الإيماء بدلا عنها . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى المفروض جواز تصرف المتوسط في الدار المغصوبة بغير اختياره بمقدار تقتضيه الضرورة ، لفرض ارتفاع حرمة من ناحية الاضطراب او نحوه . ومن ناحية ثالثة قد تقدم أنه لا فرق بين أن يكون المكلف فيها على هيئة واحدة ووضع فارد أو على هيئات متعددة وأوضاع مختلفة ، وليس كون المكلف على هيئات متعددة تصرفاً زائداً بالإضافة إلى كونه على هيئة واحدة ، كما سبق بشكل واضح .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث هي جواز الصلاة فيها مع الركوع والسجود وعدم وجوب تأخيرها إلى أن يرتفع الاضطراب ويأتي بها في خارج الدار . وأما على وجه نظر شيخنا الأستاذ (قدس) فلا تجوز الصلاة فيها مع التمكن من الإتيان بها في خارج الدار ، والوجه فيه ما عرفت من أن الركوع عنده من التصرف الزائد بالإضافة إلى مقدار الضرورة فلا يجوز ، فأذن لا محالة وجب الاقتصار على خصوص الإيماء في الصلاة وترك الركوع والسجود ، ولكن بما أن المكلف متمكن من الصلاة معها في غير المكان المغصوب كما هو المفروض فلا تنتقل وظيفته إلى الصلاة مع الإيماء فيه ، ضرورة أنها وظيفة المضطر وغير المتمكن من الصلاة في تمام الوقت ، والمفروض في المقام أن المكلف متمكن من الصلاة في الوقت مع الركوع والسجود . ومن الواضح جداً أنه مع هذا لا تنتقل وظيفته إلى بدلها الاضطرابي وهو الصلاة مع الإيماء ، ضرورة أنها غير مشروعة في حق المتمكن من الإتيان بصلاة المختار .

نعم لو كان مجرد الاضطراب كافياً في ذلك ولو لم يكن مستوعباً لتمام الوقت لمكان الإتيان بها مجزئاً لا محالة إلا أن ذلك باطل قطعاً ، ضرورة أن الاضطراب الراجع للتكليف إنما يكون رافعاً فيما إذا كان مستوعباً لتمام الوقت ليصدق عليه

انه مضطر الى ترك الواجب لينتقل الامر الى بدله ، واما اذا كان الاضطراب الى ترك الواجب في بعض الوقت دون بعضه الآخر فلا يصدق عليه انه مضطر الى ترك الواجب . نعم يصدق عليه انه مضطر الى ترك بعض افراده ، لفرض ان الواجب هو الجامع بين الجدين ، والمفروض ان الاضطراب لم يتعلق بتركه وما يتعلق به الاضطراب لا يكون واجبا .

وقد نتحصل من ذلك ان هذه الشرة التي تظهر بين وجهة نظرنا ووجهة نظر شيخنا الاستاذ (قده) نتيجة الاختلاف في نقطة واحدة ، وهي ان الركوع والسجود على وجهه نظره (قده) من التصرف الزائد ، وعلى وجهه نظرنا ليسا من التصرف الزائد .

اما المورد الثاني وهو ما اذا لم يتمكن المكلف من الصلاة في خارج الدار لضيق الوقت فلا اشكال في وجوب الصلاة عليه حال الخروج . لفرض ان الصلاة لا تسقط بحال ، ولكن بما انه كان في مقام التخلص عن الغصب فلا محالة وجب الاقتصار في الصلاة على خصوص الايمان بدلا عن الركوع والسجود ، لاستلزامها التصرف الزائد على قدر الضرورة ولا مسوغ له ، ولجل ذلك تزداد الوظيفة من صلاة المختار الى صلاة المضطر وهي الصلاة مع الايمان والاشارة .

وان شئت فقل انه لا يحوز للمكلف في هذا الحال الركوع والسجود . اما عدم جواز السجود في هذا الحال فواضح ، وذلك لما تقدم من انه متحد مع الغصب خارجا باعتبار ان الاعتماد على الارض مأخوذ في مفهومه والمفروض انه نحو تصرف فيها ، فاذا يتحد المأمور به مع المنهى عنه ، ومع الاتحاد لا يمكن الحكم بصحته ، لاستحالة ان يكون المحرم مصداقا للمأمور به . وعليه فلا محالة تكون وظيفته الايمان دون السجدة . واما الركوع فهو وان لم يكن بنفسه تصرفا في مال الغير لما عرفت من انه عبارة عن هيئة حاصلة للمصلي من نسبة بعض

اجزائه الى بعضها الآخر ونسبة المجموع الى الخارج ، الا انه مستلزم للبقاء فيها وهو تصرف زائد على مقدار الضرورة ، فاذن تقع المزاوجة بين وجوب الصلاة مع الركوع وبين حرمة التصرف في مال الغير فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب المزاوجة . ولكن بما ان وجوب الصلاة مع الركوع خاصة مشروط بالقدرة شرعا لما تقدم في بحث الضد من ان الاركان بعرضها العريض وان كانت غير مشروطة بالقدرة الشرعية إلا ان كل مرتبة منها مشروطة بها . فعليه تقدم حرمة التصرف في مال الغير على وجوبه من ناحية ما ذكرناه من انه اذا وقعت المزاوجة بين ما هو المشروط بالقدرة شرعا وما هو المشروط بالقدرة عقلا فيقدم ما هو المشروط بالقدرة عقلا على ما هو المشروط بها شرعا ، على تفصيل تقدم في مسألة الضد .

فانتيحة هي وجوب الاقتصار على الایماء في الصلاة للركوع والسجود . نعم لو تمكن المكلف من الاتيان بهما في الصلاة من دون استلزامه بالتصرف الزائد لوجب ذلك ، كما اذا فرض ان خروجه من الارض المفصولة بالسيارة او الطيارة او السفينة او ماشا كل ذلك ، فان الركوع والسجود في مثل ذلك لا يستلزمان التصرف الزائد ، كما هو واضح ، فاذن تمنع الصلاة بها ولا يجوز الاقتصار على الایماء لفرض انه بدل اضطراري عنها . ومع تمكن المكلف من الاتيان بهما لا تصل النوبة الى بدلها الاضطراري ، كما هو واضح .

نتيجة ما ذكرناه عدة نقاط :

- الاولى - انه لا اشكال في سقوط الحرمة واقعا من ناحية الاضطرار او نحوه ، وليس حال الجهل الرافع للتكليف ظاهرا ولا واقعا .
- الثانية - انه لا شبهة في صحة العبادة فيما اذا لم تكن متحدة مع الفرد المحرم المضطر اليه ، لما عرفت من ان العبادة صحيحة على هذا الفرض فيما اذا كانت

الحرمة باقية بحالها فضلا عما اذا سقطت .

الثالثة - ان الظاهر صحة العبادة فيما اذا فرض كونها متحدة مع المحرم المضطرا له . وذلك لما عرفت من ان المانع عن صحتها انما هو حرمتها ، فاذا فرض انها سقطت بالاضطرار او نحوه واقعا فلا مانع عندئذ من صحتها اصلا كما تقدم .

الرابعة - ان ما اعاده شيخنا الاستاذ (قد ه) من ان دلالة النهي على حرمة شيء في عرض دلالاته على تقييد الأمور به بعدمه ، وليست متقدمة عليها ، قد تقدم فسادها بشكل واضح ، وقلنا هناك ان حرمة شيء وعدم وجوبه وان كان في رتبة واحدة بحسب مقام الثبوت والواقع لعدم ملاك لتقدم احدهما على الآخر الا انها بحسب مقام الاثبات والدلالة ليسا كذلك ، فان دلالة النهي على الحرمة في مرتبة متقدمة على دلالاته على عدم الوجوب والتقييد ، بداهة ان الدلالة الالتزامية متفرعة على الدلالة المطابقة .

الخامسة - انه تظهر الثمرة بين وجهة نظرنا ووجهة نظر شيخنا الاستاذ (قد ه) في جواز التمسك بالاطلاق وعدمه ، فانه بناء على وجهة نظرنا بما ان دلالة النهي على التقييد وعدم الوجوب متفرعة على دلالاته على الحرمة فلا محالة تسقط بسقوط دلالاته عليها . ومن المعلوم انه مع سقوط التقييد لامانع من التمسك بالاطلاق . وبناء على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قد ه) بما ان دلالاته على التقييد وعدم الوجوب في عرض دلالاته على الحرمة ، فلا تسقط بسقوط تلك الدلالة . ومع عدم السقوط لا يمكن التمسك بالاطلاق .

السادسة - قد تقدم ان رفع الحكم من ناحية الاضطرار بما انه يكون للامتنان فيدل على ثبوت مقتضى والملاك له ، والا فلا معنى للامتنان اصلا وهذا بخلاف رفع الحكم في غير موارد الامتنان ، فانه لا يدل على ثبوت مقتضيه ضرورة انه كما يمكن ان يكون من جهة المانع مع ثبوت مقتضى له يمكن ان يكون

من جهة عدم المقتضى له فلا دليل على انه من قبيل الاول - هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد سبق ان هذا الملاك بما انه غير مؤثر في المبغوضية والحرمة فلا يمنع عن صحة العبادة وقصد التقرب بها .

السابعة - ان الوضوء او الغسل من الماء المغصوب في صورة الاضرار الى التصرف فيه صحيح مطلقاً أي بلا فرق بين وجود المندوحة وعدمه كما سبق .

الثامنة - ان الصلاة في الارض المغصوبة لا تسقط عن المتوسط فيها بغير اختياره على القاعدة على وجهة نظرنا ، لما عرفت من ان الصلاة فيها مع الركوع والسجود ليست تصرفاً زائداً على الكون فيها بدون الصلاة ، وعليه فلا موجب لسقوطها اصلاً ، كما ان مقتضى القاعدة الاولى سقوطها عنه على وجهة نظر جماعة منهم شيخنا الاستاذ (قدّه) ولكن القاعدة الثانوية تقتضى وجوب الاتيان بالباقي من الاجزاء والشرائط . والوجه فيه ما تقدم من ان الركوع والسجود ينظرهم من التصرف الزائد عرفاً . فلا يجوز فاذا لا محالة يسقطان عنه ، ومع سقوطهما لا محالة يسقط الامر عن الصلاة ، ولكن دل دليل آخر على وجوب الاتيان بها مع الايمان بدلا عنها .

التاسعة - ان كل جسم يشغل المكان بمقدار حجمه من الطول والعرض والعمق ولا يختلف ذلك أي مقدار تجيزه وشغله المكان باختلاف هيئاته ووضايعه عقلاً وعرفاً ، خلافاً لشيخنا الاستاذ (قدّه) حيث انه قد فصل بين نظر العرف والعقل ، فذهب الى ان اختلاف الجسم باختلاف الهيئات ليس تصرفاً زائداً بالدقة العقلية ، ولكنه تصرف زائد بالنظر العرفي . ولكن قد عرفت فساده بشكل واضح .

العاشرة - ان الصلاة في حال الخروج لا بد فيها من الاقتصار على الايمان بدلا عن الركوع والسجود ، لفرض انها مستلزمان للتصرف الزائد على قدر

الضرورة الا فيما اذا فرض انها لا يستلزمان له ، كما اذا كان خروجه بالسيارة او نحوها . ومن هنا تكون مشروعية هذه الصلاة اعني الصلاة مع الايمان منوطة بعدم تمكن المكلف من ادراك الصلاة في الوقت في خارج الارض ، والا فلا تكون مشروعة ، ضرورة ان المكلف مع التمكن من الاتيان بصلاة المختار لا يسوغ له الاتيان بصلاة المضطر ، وكذا منوطة بعدم تمكنه من الصلاة في الارض المفصولة .

وذلك اما على وجه نظرنا فلما عرفت من انه متمكن فيها من الصلاة مع الركوع والسجود الاختياريين من دون استلزامهما للتصرف الزائد ، ومعه لا محالة تكون وظيفته هي صلاة المختار دون صلاة المضطر . نعم لو اخرها ولم يأت بها الى زمان خروجه عنها فوجب عليه الاتيان بصلاة المضطر ، وهي الصلاة مع الايمان لفرض انها لا تسقط بحال ، واسكنه عصى في تأخيرها وتفويت الواجب عليه ، الا اذا فرض ان تأخيرها كان لمعذر شرعي .

واما على وجه نظر شيخنا الاستاذ (قدس) فلاجل ان الصلاة حال الخروج تستلزم تفويت الاستقرار المعتبر فيها . ومن المعلوم ان المكلف اذا تمكن من الصلاة مع الاستقرار ، فلوصلى بدونه بطلت لامحالة . وعليه فلا يجوز له تأخيرها الى زمان الخروج ، لاستلزام ذلك تفويت الاستقرار باختياره وهو غير جائز ، الا اذا كان التأخير مستندا الى عذر شرعي . وعلى الجملة فالصلاة في حال الخروج اذا كانت مستلزمة لتفويت شرط من شرائطها كالاستقرار او الاستقبال دون الصلاة في الدار فيجب اتيانها في الدار .

الحادية عشرة - قد ظهر مما تقدم انه بناء على وجه نظرنا تصح الصلاة من المتوسط فيها بغير اختياره مطلقاً أي بلا فرق بين كون المكلف متمكناً من الصلاة في الوقت في خارج الدار وبين كونه غير متمكن منها كذلك ، اما على

الثاني فواضح ، واما على الاول فلغرض انه متمكن من الاتيان بالصلاة التامة الاجزاء والشرائط ، ومعه لا موجب للتأخير والاتيان بها في خارج الدار .
نعم بناء على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قده) وجب التأخير في هذا الغرض لان المكلف على هذه النظرية لا يتمكن من صلاة المختار في الدار ، لغرض ان الركوع والسجود تصرف زائد عليها ، والانتقال الى صلاة المضطر مع التمكن من صلاة المختار لا دليل عليه . الى هنا انتهى الكلام في المقام الاول .
واما الموضع الثاني (وهو ما اذا كان الاضطراب بسوء الاختيار) فيقع الكلام فيه في موردين :

الاول - في حكم الخروج في حد نفسه .

الثاني - في حكم الصلاة الواقعة حاله أي حال الخروج .

اما المورد الاول فقد اختلفت كلمات الاصحاب فيه الى خمسة اقوال .

الاول - ان الخروج حرام بالفعل .

الثاني - انه واجب وحرام معاً كذلك ، اما انه واجب فمن ناحية انه اما ان يكون مقدمة لتخلص عن الحرام الذي هو واجب عقلاً وشرعاً ومقدمة الواجب واجبة ، واما ان يكون من ناحية انه مصداق له أي لتخلص الواجب . واما انه حرام فمن ناحية انه مصداق للتصرف في مال الغير وهو محرم وذهب الى هذا القول ابو هاشم المعتزلي ويظهر اختياره من المحقق القمي (قده) ايضاً . وهذا القول يرتكز على امرين : الاول - دخول المقام في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار عقاباً وخطاباً . الثاني - الالتزام بوجوب الخروج ، اما لأجل انه مقدمة لتخلص الواجب ، ومقدمة الواجب واجبة ، واما لأجل انه من مصاديقه وافراده .

الثالث - انه واجب فعلاً وحراماً بالنهي السابق الساقط من ناحية الاضطراب

ولكن يجري عليه حكم المعصية واختار هذا القول المحقق صاحب الفصول (قده) الرابع - انه واجب فحسب ولا يكون محرماً بالنهي الفعلي ، ولا بالنهي السابق الساقط ، واختار هذا القول شيخنا العلامة الانصاري (قده) ووافقه فيه شيخنا الاستاذ (قده) .

الخامس - انه لا يكون فعلاً محكوماً بشيء من الاحكام الشرعية ، ولكنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار او ~~نحو~~ ، ويجري عليه حكم المعصية . نعم هو واجب عقلاً من ناحية انه اقل محذورين واخف قبيحين ، واختار هذا القول المحقق صاحب الكفاية (قده) فهذه هي الاقوال في المسألة .

ولنأخذ بالنظر الى كل واحد من هذه الاقوال :

اما القول الاول فهو واضح الفساد وذلك لاستلزام هذا القول التكليف بالمحال . بيان ذلك هو ان المتوسط في الارض المنصوبة لا يخلو من ان يبقى فيها او يخرج عنها ولا ثالث لها . وهذا من ناحية . ومن ناحية اخرى المفروض ان البقاء فيها محرم ، فلو حرم الخروج ايضاً لزم التكليف بما لا يطاق وهو محال فاذن لا يعقل ان يكون الخروج محكوماً بالحرمة .

واما القول الثاني فهو اوضح فساداً من الاول ، وذلك ضرورة استحالة كون شيء واحد واجباً وحراماً معاً حتى على مذهب الاشعري الذي يرى جواز التكليف بالمحال ، فلن نفس هذا التكليف والجعل محال ، لا انه من التكليف بالمحال ، على ان وجوبه اما ان يكون مبنياً على القول بوجوب المقدمة بناء على كون الخروج مقدمة للتخلص الواجب ورد المال الى ماله . واما ان يكون مبنياً على كونه مصداقاً للتخلص ولرد المال الى ماله . اما الاول فقد ذكرنا في بحث مقدمة الواجب أنه لا دليل على وجوب المقدمة شرعاً . واما الثاني فسيأتي عن قريب ان شاء الله تعالى ان الخروج ليس مصداقاً لقاعدة رد المال الى ماله ، فاذن

لا دليل على كون الخروج واجباً ، واما حرمة فهي مبنية على قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً ، ولـكن سيأتي بيان ان هذه القاعدة تنافي الخطاب ، ضرورة انه لا يمكن توجيه التكليف نحو العاجز ولو كان عجزه مستنداً الى سوء اختياره ، لـكونه لغواً محضاً وصدور اللغوم الشارع الحكيم مستحيل ، وكيف كان فهذا القول غير معقول ، وعلى تقدير كونه معقولاً فلا دليل عليه كما عرفت .

واما القول الثالث (وهو كون الخروج واجباً فعلاً ومحرمًا بالنهي السابق الساقط بالاضطرار او نحوه) فهو وان كان له بحسب الظاهر صورة معقولة يبين ان الخروج بما انه تصرف في مال الغير بسوء اختياره فلا مانع من ان يعاقب عليه ، لفرض انه مبغوض للعولى وان كان النهي عنه فعلاً غير معقول لاستلزامه التكليف بالمحال ، وبما انه مصداق للتخلية ورد المال الى مالكه فلا مانع من كونه واجباً . فالنتيجة هي ان الخروج واجب فعلاً ومنهى عنه بالنهي السابق ، الا انه بحسب الواقع والدقة العقلية ملحق بالقولين الاولين في الفساد والوجه في ذلك هو ان تعلق الامر والنهي بشيء واحد محال وان كان زمان تعلق احدهما غير زمان تعلق الآخر به ، فان ملاك استحالة تعلق الامر والنهي بشيء واحد وامكانه انما هو بوحدة زمان المتعلق وتعددده ، ولا عبرة بوحدة زمان الايجاب والتحریم وتعددده اصلاً ، بداهة انه لا يعقل ان يكون شيء واحد في زمان واحد متعلقاً للايجاب والتحریم معاً ، وان فرض ان زمان الايجاب غير زمان التحريم ، والسر في ذلك واضح وهو ان الفعل الواحد في زمان واحد اما ان يكون مشتملاً على مصلحة ملزمة ، واما ان يكون مشتملاً على مفسدة كذلك فعلى الاول لا مناص من الالتزام بوجوبه ، وعلى الثاني لا مناص من الالتزام بحرمة ولا يعقل ايجابه وتحريمه معاً ، كما هو واضح .

تلخص ان العبرة انما هي بوحدة زمان المتعلق وتعددته فحسب ، فان كان واحداً يستحيل تعلق الامر والنهي به وان كان زمان تعلق احدهما به غير زمان تعلق الآخر ، وان كان متمددا فلا مانع من تعلقهما به وان كان زمان تعلقهما واحدا كما اذا امر المولى يوم الخميس باكرام زيد يوم الجمعة ونهاه في ذلك اليوم عن اكرامه يوم السبت ، فانه لا محذور فيه ابداً .

نعم يمكن للمولى العرفي ان يأمر بشيء وينهى عنه في زمان آخر اشتباها او بتخيل ان فيه مصلحة مقتضية للوجوب ثم بان انه لا مصلحة بل فيه مفسدة مقتضية للتحريم ، الا انه لا اثر في مثل ذلك ، لاحد الحكمين اصلاً ، بل هو صدر اشتباها وغفلة لا حقيقة وواقعاً .

وبكلمة اخرى فقد ذكرنا غير مرة ان الغرض من الامر بشيء او النهي عنه انما هو ايجاد الداعي للمكلف الى الفعل في الخارج او الترك في مقام الامثال . ومن الواضح جدا ان الداعي انما يحصل له فيما اذا كان المكلف متمكناً من الامثال في ظرفه . واما اذا لم يتمكن منه فلا يحصل له هذا الداعي ومع عدم حصوله يكون الامر او النهي لغوا محضاً فلا يترتب عليه أي اثر ، ومن المعلوم ان صدور اللغو من الحكمين مستحيل . وعليه فلا يمكن ان يكون فعل واحد مأموراً به ومنهياً عنه معاً ولو كان زمان احدهما غير زمان الآخر من هذه الناحية ايضاً اعني ناحية المنتهى والامثال .

وقد تحصل مما ذكرناه ان الخروج في مفروض الكلام ان كان مشتملاً على مفسدة امتنع تعلق الامر به وان كان مشتملاً على مصلحة امتنع تعلق النهي به ولو من الزمان السابق ، لفرض ان المولى علم باشماله على المصلحة في ظرفه ، ومعه يستحيل ان ينهى عنه في ذلك الظرف . وقد عرفت ان العبرة في استحالة تعلق الامر والنهي بشيء واحد وامكانه انما هي بوحدة زمان المتعلق وتعددته ، فان

كان واحداً يستحيل ان يكون متعلقاً للامر والنهي معاً ، وان كان زمان النهي سابقاً على زمان الامر او بالعكس ، لعدم الجرة بتعدد زمانها اصلاً ، لفرض انه لا يرفع المحذور المزبور . وان كان متعدداً فلا مانع من تعلق الامر والنهي به في زمان واحد فضلاً عن زمانين ، لعدم التنافي بينهما عندئذ اصلاً ، لفرض ان الامر تعلق به في زمان والنهي تعلق به في زمان آخر ، ولا مانع من ان يكون شئ واحد في زمان محكوماً بحكم وفي زمان آخر محكوماً بحكم آخر غيره .

مثال الاول ما اذا فرض ان المولى نهى يوم الاربعاء عن صوم يوم الجمعة وامر به في يوم الجمعة ، فانه لا اشكال في استحالة ذلك ، ضرورة ان صوم يوم الجمعة لا يمكن ان يكون مأموراً به ومنهياً عنه معاً ، فانه ان كان فيه ملاك الوجوب امتنع تطرق النهي به مطلقاً ، وان كان فيه ملاك الحرمة امتنع تعلق الامر به كذلك .

ومثال الثاني ما اذا امر المولى يوم الخميس بصوم يوم الجمعة ونهى في ذلك اليوم عن صوم يوم السبت ، فانه لا اشكال في جواز ذلك وامكانه .
فالنسبة ان ملاك استحالة اجتماع حكمين من الاحكام التكليفية في شئ واحد وامكان اجتماعهما هو بوحدة زمان المتعلق وتعدد ، ولا اعتبار بوحدة زمان الحكمين وتعدد اصلاً .

واما الاحكام الوضعية فقد ذكر شيخنا الاستاذ (قده) ان حالها من هذه الناحية حال الاحكام التكليفية ، فكما ان المناط في استحالة اجتماع اثنين منها في شئ واحد وامكانه هو وحدة زمان المتعلق وتعدد ، لا وحدة زمان الحكمين وتعدد ، فكذلك المناط في استحالة اجتماع اثنين من الاحكام الوضعية في شئ واحد وامكانه هو وحدة زمان المتعلق وتعدد ، لا وحدة زمان الاعتبارين وتعدد .
ومن هنا اشكل (قده) على ما افاده المحقق صاحب الكفاية (قده) في

تعليقته على مكاسب شيخنا الاعظم (ره) واليك نص ما افاده : « فلا وجه للقول بالكشف بمعنى تحقق المضمون قبل ذلك لاجل تحقق الاجازة فيما بعد ، نعم بمعنى الحكم بعد الاجازة بتحقيق مضمونه حقيقة مما لا يحيص عنه بحسب القواعد ، فلو اجاز المالك مثل الاجارة الفضولية بعد انقضاء بعض مدتها ، او الزوج او الزوجة عقد التمتع كذلك فيصح اعتبار الملكية حقيقة للمستأجر والزوجية لهما في تمام المدة التي قد انقضت بعضها ، بل ولو انقضت تمامها لتحقق منشأ انتزاعها .

فان قلت كيف يصح هذا وكان قبل الاجازة ملكا للعوجر ولم يكن هناك زوجية ، الا ان يكون مساوقا لكون شيء بتمامه ملكا لاثنتين في زمان واحد واجتماع الزوجية وعدمها كذلك ، قلت لاضر فيه اذا كان زمان اعتبار ملكية لاحدهما في زمان غير زمان اعتبار الملكية للاخر في ذاك الزمان ، لتحقق ماهو منشأ انتزاعها في زمان واحد لكل منهما في زمانين ، وكذا الزوجية وعدمها » وحاصل هذا الاشكال هو ما افاده قده (من ان اختلاف زمان اعتبار الملكية للاثنتين لا يدفع اشكال اجتماع المالكين في ملك واحد في زمان واحد فان اخلاف زمان الاعتبار بمنزلة اختلاف زماني الاخبار بوقوع المناقضين في زمان واحد وبمنزلة اختلاف زماني الحكم بحكمين متضادين ، فان حكم الحاكم في يوم الجمعة لكون عين شخصية لزيد في هذا اليوم مع حكمه في يوم السبت بكون شخص هذه العين في يوم الجمعة لبكر متناقض . كما هو واضح .

وغير خفي ان ما افاده المحقق صاحب الكفاية (قده) في تعليقه على المكاسب هو الصحيح ولا يرد عليه ما اورده شيخنا الاستاذ (قده) .

والوجه في ذلك هو ان الاحكام الوضعية لا تشترك مع الاحكام التكليفية في ملاك الاستحالة والامكان ، وذلك لان الاحكام التكليفية بما انها تابعة لجهاات المصالح والمفاسد في متعلقاتها او لجهاات اخرى فلا يمكن ان يكون فعل في

زمان واحد محكوماً بحكمين مختلفين كالوجوب والحرمه مثلاً ، ولو كان تعلق
احدهما به في زمان وتعلق الآخر به في زمان آخر ، ضرورة ان هذا الفعل في هذا
الزمان لا يخلو من ان يكون مبغوضاً للمولى او ان يكون محبوباً له ولا ثالث لهما
فملى الاول يستحيل تعلق الامر به ، وعلى الثاني يستحيل تعلق النهي به كما هو
واضح ، وهذا بخلاف الاحكام الوضعية ، فانها تابعة لجهات المصالح المفسدة
النوعية في نفس جعلها واعتبارها . وعليه فلا يمكن ان تقتضي مصلحة في زمان
اعتبار شيء ملكاً لشخص ومصلحة اخرى في ذلك الزمان بعينه اعتباره ملكاً
لآخر . نعم لا مانع من ان تقتضي المصلحة اعتبار ملكيته له في زمان والمصلحة
الاخرى في زمان آخر اعتبار ملكيته لآخر في ذلك الزمان بعينه بان يكون زمان
الاعتبارين مختلفاً وزمان الاعتبارين واحداً كما حققنا ذلك بصورة مفصلة في مسألة
الفضولي عند البحث عن كون الاجازة نافذة او كاشفة .

ونتيجه هي ان القول بكون الاجازة نافذة باطل ولا دليل عليه اصلاً ، كما
ان الكشف الحقيقي بالمعنى المشهور باطل ، بل هو غير معقول وهو ان تكون
الملكية حاصلة من حين العقد وقبل زمان الاجازة فالاجازة كاشفة عنها فحسب ولا
اثر لها ماعدا الكشف عن ثبوت الملكية من الاول ومن المعلوم ان هذا بلا موجب
ودليل ، بل الدليل قائم على خلافه ، ضرورة ان هذا العقد لم يكن عقداً للمعجز
الا بعد اجازته ورضاه به ، ليكون مشمولاً لادلة الامضاء ، ومع هذا كيف
يحكم الشارع بملكية المال له وانتقاله اليه قبل ان يرضى به ويحجزه ، ولأجل ذلك
قد التزمنا بالكشف بالمعنى الآخر (ولا بأس بتسميته بالكشف الانقلابي) وهو
الالتزام بكون المال في العقد الفضولي باقياً على ملك مالكه الاصلى قبل الاجازة
والى زمانها ، واما اذا اجاز المالك ذلك العقد ورضى به فهو ينتقل من ملكه الى
ملك الآخر وهو الاصيل من حين العقد وزمانه ، والوجه في ذلك هو ان مفهوم

الاجازة مفهوم تملقي فكما انه يتعلق بالامر الحالي فكذلك يتعلق بالامر الماضي وفي المقام بما ان اجازة المالك متعلقة بالعقد السابق ، اذ المفروض انه اجاز ذلك العقد الواقع فضولة لا عقدا آخر. ومن المعلوم ان العقد بمجرد اجازته يذتسب اليه حقيقة، ولا مانع من انتساب الامر السابق وهو العقد بواسطة الامر اللاحق وهو الاجازة ، بداهة ان الانساب والاضافة خفيف المؤنة فيحصل بادنى شيء واقل مناسبة، ولذلك امثلة كثيرة في العرف والشرع ولا حاجة الى بيانها ، فاذا صار هذا العقد عقدا له من حين صدوره فلا محالة ينقل ماله الى الآخر من ذلك الحين . ومن هنا قلنا ان الكشف بذاك المعنى مطابق للقاعدة فلا يحتاج وقوعه في الخارج الى دليل .

ولكن قد يتخيل ان الكشف بهذا المعنى غير ممكن ، وذلك لاستلزامه كون المال الواحد في زمان ملكا لشخصين ، لفرض ان هذا المال باق في ملك ماله الاصيلي الى زمان الاجازة حقيقة ، ومعه كيف يعقل ان يصير هذا المال ملكا للطرف الآخر في هذا الزمان بعينه بعد الاجازة فيلزم اجتماع المالكيتين على مال واحد في زمان فارد وهو غير معقول لانه من اجتماع الضدين على شيء واحد وغير خفي ان هذا خيال خاطيء جدا وغير مطابق للواقع يقيناً ، والوجه فيه ما ذكرناه غير مرة من ان الاحكام الشرعية جميعاً امور اعتبارية ولا واقع موضوعي لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار ، ولذا قلنا انه لا مضادة بينها في انفسها والمضادة بينها انما هي من ناحية المبدأ او المنتهى .

وعلى هذا الضوء فيما ان في المقام زمان الاعتبار مختلف ، فان زمان اعتبار بقاء هذا المال في ملك ماله قبل الاجازة وزمان اعتبار كونه ملكا للآخر بعدها وان كان زمان المعتبر فيهما واحدا فلا يلزم محذور التضاد ، فان محذور التضاد انما يلزم فيما اذا كان زمان الاعتبار فيهما ايضاً واحدا ، واما اذا كان

متممدا كما في المقام فلا يلزم ذلك ، خروجه انه لا مانع من ان تقتضى المصلحة للزمة بعد الاجازة للاعتبار كون هذا المال مسلحا له من حين المقد ، فان الاعتبار خفيف المؤنة فهو قابل لان يتعلق بالامر السابق ، كما ان يعتبر للمولى ملكية مال لشخص من زمان سابق ولا مانع فيه ابدا ، كما انه قابل للتعلق بالامر لاحق ، كما في باب الوصية او نحوها .

ومن هنا قلنا ان التعلق في باب العقود امر معقول في نفسه ، بل هو واقع كما في باب الوصية ، فان للموصى حكم ملكية ماله لشخص بعد موته ومعلقا عليه والشارع لمضله كذلك ، وكذا في بيع الصرف فان امضاء الشارع وحكمه بالملكية فيه ، معلق على التقابض بين المتبايعين وان كان حكمها (أي المتبايعين) بالملكية غير معلق على شيء .

فالنسبة ان التعلق في العقود امر معقول ، ولذا كلما دل الدليل على وقوعه تأخذ به ، وانما لا تأخذ به من ناحية الاجماع القائم على بطلانه ، وكيف كان فلا مانع من تعلق الاعتبار بالملكية السابقة ، كما انه لا مانع من تعلقه بالملكية اللاحقة ، بداهة انه لا واقع للملكية ولا وجود لها في الخارج على الفرض غير اعتبار من يده الاعتبار ، فاذا كان هذا امرا ممكنا في نفسه فهو واقع في المقام لا بحالة ، لان مقتضى تعلق الاجازة بالمقد السابق هو اعتبار كون هذا المال مسلحا له في الواقع من ذلك الزمان .

وبكلمة اخرى ان اعتبار الملكية بما انه تابع للعلاك القائم به فهو مرة يقتضى اعتبار ملكية شيء في زمن سابق كما فيما نحن فيه ، فان الاعتبار فعلي والمعتبر امر سابق ، واخرى يقتضى اعتبار ملكية شيء في زمن متأخر كما في باب الوصية ، فان الاعتبار فيه فعلي والمعتبر امر متأخر ، وثالثة يقتضى اعتبار ملكية شيء في زمن فعلي ، فيكون الاعتبار والمعتبر كلاهما فعليا ، وهذا هو

الغلب . ومن المعلوم ان جميع هذه الضور ممكن ، غاية الامر ان وقوع الصورة الاولى والثانية في الخارج يحتاج الى دليل اذا لم يكن في مورد مطابقاً للقاعدة كما في المقام ، لان اعتبار ملكية المال الواقع عليه العقد الفضولي لمن انتقل اليه تابع لاجازة المالك ، وبما ان الاجازة متعلقة بالعقد السابق كما هو مقتضى مفهومها فلا محالة يكون الاعتبار متعلقاً بالملكية من ذلك الزمان لا من حين الاجازة ، اذ من الواضح جداً ان الاجازة متعلقة بالعقد السابق وموجبة لاستناد ذلك العقد الى المالك ، فلا بد من ان يكون الاعتبار متعلقاً بالملكية من حين العقد فان أدلة الامضاء كقوله تعالى « اوفوا بالعقود » « واحل الله البيع » ونحوها ناظرة الى امضاء ما تطلعت به الاجازة ، والمفروض ان ما تطلعت به الاجازة هو العقد السابق الصادر من الفضولي ، فاذن تدل الادلة على صحة هذا العقد وانتسابه الى المالك من ذلك الزمان فيكون زمان الاعتبار فعلياً وهو زمان الاجازة وزمان المعتبر سابقاً وهو زمان صدور العقد ، وهذا معنى ما ذكرناه من ان الكشف بهذا المعنى مطابق للقاعدة ولا مناص من الالتزام به .

وقد تحصل من ذلك عدة امور :

الاول - ان القول بالكشف بهذا المعنى لا يستلزم انقلاب الواقع ضرورة انه لا واقع للملكية ماعدا اعتبار من يبيده الاعتبار ليترجم الانقلاب ، فان انقلاب الواقع فرع ان يكون لها واقع ليقال ان الالتزام به يستلزم انقلابها عما وقعت عليه وهو محال . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان الاعتبار خفيف المؤنة ، فكما يمكن تلغفه بامر استقبالي او حالي يمكن تلغفه بامر سابق من دون لزوم محذور اصلا . فثا توهم من ان المحذور اللازم على القول بالكشف الحقيقي بالمعنى المعهور لازم على هذا القول ايضاً فاسد جندا ولا اصل له ابداً كما يظهر وجهه من ضوء بياننا المتقدم فلاحظ .

الثاني - ان الكشف بهذا المعنى امر معقول في نفسه من ناحية ، ومطابق للقاعدة من ناحية اخرى ، ولذا لا يحتاج وقوعه في الخارج الى دليل ، فامكانه يكتفي لوقوعه كما عرفت .

الثالث - ان ملاك استحالة اجتماع الحكيم من الاحكام الوضعية في شيء واحد غير ملاك استحالة اجتماع الحكيم من الاحكام التكليفية فيه ، ولاجل ذلك يكون تعدد زمان الاعتبار في الاحكام الوضعية مجدياً في رفع محذور استحالة اجتماع اثنين منها في شيء في زمان واحد . واما في الاحكام التكليفية فلا اثر له اصلاً ، كما تقدم . ومن هنا يظهر ان الصحيح هو ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدّه) في تعليقته على مكاسب شيخنا الاعظم لا ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدّه) .

واما القول الرابع وهو ما اختاره شيخنا الاستاذ تبعاً لشيخنا العلامة الانصاري (قدّه) فملخصه على ما افاده هو ان المقام داخل في كبرى قاعدة وجوب رد المال الى مالكه ولا صلة له بقاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار ولاجل ذلك يكون الخروج واجباً شرعاً ولا يجري عليه حكم المصيبة . نعم بناء على دخوله في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار فالصحيح هو ما افاده المحقق صاحب الكفاية (قدّه) من ان الخروج لا يكون محكوماً بحكم شرعي فعلاً ولكن يجري عليه حكم النهي السابق الساقط بالاضطرار وهو المصيبة ، فله (قدّه) دلو ثلاث :

الاولى - ان الخروج لا يكون محكوماً بحكم من الاحكام الشرعية فعلاً ولكن يجري عليه حكم المصيبة للنهي السابق الساقط بالاضطرار او نحوه بناء على كون المقام من صغريات قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار .
الثانية - ان المقام غير داخل في كبرى تلك القاعدة وليس من صغرياتهما .

الثالثة - انه داخل في كبرى قاعدة وجوب رد المال الى مالئكه ولزوم التخلية بينه وبين صاحبه .

اما الدعوى الاولى فقد افاد (قده) انه يكفي لاثباتها بطلان القولين السابقين اغنى القول بكون الخروج واجباً وحراماً فعلاً والقول بكونه واجباً فعلاً وحراماً بالنهي السابق الساقط بالاضطرار او نحوه . وقد تقدم بطلان كلا القولين .

اما القول الاول فلاستحالة كون شيء واحد واجباً وحراماً معاً . ودعوى - ان الخطاب التحريمي في المقام خطاب تسجيلى ، والغرض منه تصحيح عقاب العبد وليس خطاباً حقيقياً ، كما هو الحال في الخطابات المتوجهة الى العصاة مع علم الامر بعدم تحقق الاطاعة منهم - خاطئة جداً ، وذلك لانه لا معنى للخطاب التسجيلى ، فان العبد ان كان مستحقاً للعقاب بواسطة مخالفة امر المولى أو نهيه مع قطع النظر عن هذا الخطاب فيكون هذا الخطاب لغوا ولا فائدة له اصلاً ، ومن المعلوم ان صدور اللغو من الحكيم محال وان لم يكن مستحقاً له في نفسه مع قطع النظر عنه ، فكيف يمكن خطابه بهذا الداعي اى بداعي العقاب مع عدم قدرته على امتثاله . ضرورة ان هذا تعد من المولى على عبده وظلم منه . فاذن لا يمكن الالتزام بالخطاب التسجيلى ، واما خطاب العصاة مع العلم بعدم تحقق الاطاعة منهم فهو خطاب حقيقى ، بداهة انه لا يعتبر في صحة الخطاب الحقيقى إلا امكان انبعاث المكلف او انزجاره في الخارج ، وهذا المعنى متحقق في موارد تكليف العصاة على الغرض ، فان العصيان انما هو باختيارهم ، فاذن قياس المقام بخطاب العصاة قياس مع الفارق ، وكيف كان فلا شبهة في بطلان هذا القول .

واما القول الثانى فقد عرفت امتناع تعلق الحكيم بفعل واحد في زمان

واحد ولو كان زمان تعلق الايجاب مغايراً لزمان تعلق التحريم ، لما ذكرناه من ان ملاك الاستحالة والامكان انما هو بوحدة زمان المتعلق وتعددده لا بوحدة زمان الايجاب والتحريم وتعددده كما تقدم ذلك بشكل واضح .

واما الدعوى الثانية (وهي عدم كون المقام داخلاً في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار) فقد استدلل عليها بوجوه :

الاول - ان ما يكون داخلاً في كبرى هذه القاعدة لابد ان يكون بما قد عرضه الامتناع باختيار المكلف وارادته كاللحج يوم عرفة لمن ترك مقدمته باختياره وقدرته وكحفظ النفس المحترمة لمن القى نفسه من شاهق ونحوها من الافعال الاختيارية التي تعرض عليها الامتناع بالاختيار . ومن الواضح جداً ان الخروج من الدار المغصوبة ليس كذلك ، فانه باق على ما هو عليه من كونه مقدوراً للمكلف فعلاً وتركاً بعد دخوله فيها ، ولم يعرض عليه الامتناع كما هو واضح .

نعم مطلق السكون في الارض المغصوبة للجامع بين الخروج والبقاء باقل مقدار يمكن فيه الخروج وان كان مما لابد منه ولا يتمكن المكلف من تركه بعد دخوله فيها ، الا ان ذلك اجنبي عن الاضرار الى خصوص الغصب بالخروج كما هو محل الكلام ، ضرورة ان الاضرار الى جامع لا يستلزم الاضرار الى كل واحد من افراده ، مثلاً لو اضطرر المكلف الى التصرف في ماء جامع بين ماء مباح وماء مغصوب فهو لا يوجب جواز التصرف في المغصوب ، لفرض انه لا يكون مضطراً الى التصرف فيه خاصة ، ليكون رافعاً لحرمته بل هو باق عليها لعدم الموجب لسقوطها ، فان الموجب له انما هو تعلق الاضرار به والمفروض انه غير متعلق به وانما تعلق بالجامع بينه وبين غيره ، فاذن لا يجوز التصرف فيه . نعم يتعين عليه عندئذ التصرف في خصوص الماء المباح ورفع الاضرار به وما نحن فيه من

هذا القبيل ، فان الاضطراب الى مطلق الكون في الارض المنصوبة الجامع بين الخروج والبقاء لا يوجب الاضطراب الى خصوص الخروج ، بل الخروج باق على ما هو عليه من كونه مقدوراً من دون ان يمرض عليه ما يوجب امتناعه . فالنتيجة ان الخروج ليس من مصاديق قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار .

الثاني - ان محل الكلام في هذه القاعدة انما هو فيما اذا كان ملاك الوجوب تاماً في ظرفه ومطلقاً اي من دون فرق في ذلك بين ان تكون مقدمته الاعدادية موجودة في الخارج او غير موجودة وان يكون وجوبه مشروطاً بمجيء زمان متعلقه اولاً ، وذلك كوجوب الحج ، فانه وان كان مشروطاً بمجيء يوم عرفة بناء على استحالة الواجب المعلق ، إلا ان ملاكه يتم بتحقيق الاستطاعة كما هو مقتضى قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً » فانه ظاهر في ان ملاك وجوبه في ظرفه صار تاماً بعد تحقق الاستطاعة ، ولا يتوقف على مجيء زمان متعلقه وهو يوم عرفة ، وعليه فمن ترك المسير الى الحج بعد وجود الاستطاعة يستحق العقاب على تركه وان امتنع عليه الفعل عندئذ في وقته ، لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، وكذا من التى نفسه من شاق ، فانه يستحق العقاب عليه ، هذا هو الملاك في جريان هذه القاعدة ، ومن المعلوم ان هذا الملاك غير موجود في المقام بل هو في طرف النقيض مع مورد القاعدة ، وذلك لان الخروج قبل الدخول في الدار المنصوبة لم يكن مشتملاً على الملاك ، فالدخول فيها من المقدمات التي لها دخل في تحقيق القدرة على الخروج وتحقيق ملاك الحكم فيه ، ضرورة ان الداخل فيها هو الذي يمكن توجيه الخطاب اليه بفعل الخروج أو بتركه دون غيره ، فاذن لا يمكن ان يكون الخروج داخلاً في موضوع القاعدة . وعلى الجملة فورد القاعدة كما عرفت

ما اذا كان ملاك الحكم تاماً مطلقاً اي سواء اوجد المكلف مقدمته الوجودية ام لم يوجد كوجوب الحج - مثلاً - فان ملاكه تام بعد تحقق الاستطاعة وان لم يوجد المكلف مقدمته في الخارج ، غاية الامر انه اذا تركها امتنع عليه الحج فيدخل عندئذ في موضوع القاعدة ، وهذا بخلاف الخروج ، فانه لا ملاك له قبل ايجاد مقدمته وهي الدخول في الارض المفصولة ، فيكون الدخول مما له دخل في تحقق الملاك فيه .

وعلى هذا الضوء يمتنع دخول الخروج في كبرى تلك القاعدة كما هو ظاهر .

الثالث - ان مناط دخول شيء في موضوع القاعدة هو ان يكون الايتان بمقدمته موجباً للقدرة عليه ، ليكون الآتي بها قابلاً لتوجيه التكليف اليه فعلاً ، وهذا كالإتيان بمقدمة الحج ، فانه يوجب تحقق قدرة المكلف على الايتان به وصورته قابلاً لتوجيه التكليف به فعلاً . واما اذا ترك المسير اليه ولم يأت بهذه المقدمة لامتنع الحج عليه ولسقط وجوبه ، ولكن بما ان امتناعه منته الى الاختيار فلا يسقط العقاب عنه ، وهذا معنى كونه من صفريات تلك القاعدة . واما المقام فليس الامر فيه كذلك . لان الدخول وان كان مقدمة اعدادية للخروج وموجباً للقدرة عليه ، الا انه يوجب سقوط الخطاب عنه ، لانه يوجب فعلية الخطاب به . والوجه فيه ما ذكره من ان المكلف في هذا الحال يدور امره بين البقاء في الدار المفصولة والخروج عنها ، ومن المعلوم ان العقل يلزمه بالخروج مقدمة للتخلص عن الحرام ، ولا يجوز له البقاء لانه تصرف زائد .

وعلى هذا فلا محالة يضطر المكلف الى الخروج عنها ولا يقدر على تركه تشريعاً وان كان قادراً عليه تكوينياً ، ومعه لا يمكن للشارع ان ينهى عنه ومن

الطبيعي ان مثل هذا غير داخل في مورد القاعدة .

وان شئت فقل ان ما نحن فيه ومورد القاعدة متما كسان فان إيجاد المقدمة فيما نحن فيه اعنى بها الدخول في الارض المنصوبة يوجب سقوط الخطاب بترك الخروج . وفي مورد القاعدة يوجب فعلية الخطاب ، كما عرفت ، فاذن كيف يمكن دخول المقام تحت القاعدة .

الرابع - ان الخروج فيما نحن فيه واجب في الجملة ولو كان ذلك بحكم العقل وهذا يكشف عن كونه مقدوراً وقابلاً لتعلق التكليف به . ومن المعلوم ان كلما كان كذلك اعنى كونه واجباً ولو بحكم العقل لا يدخل في كبرى تلك القاعدة قطعاً ، ضرورة ان مورد القاعدة هو ما اذا كان الفعل غير قابل لتعلق التكليف به لامتناعه ، واما اذا فرض كونه قابلاً كذلك ولو عقلاً فلا موجب لسقوط الخطاب المتعلق به شرعاً اصلاً ، فاذن فرض تعلق الخطاب الوجوبي به مع فرض كونه داخلاً في موضوع القاعدة فرضان متنافيان فلا يمكن الجمع بينهما ، وعليه فكيف يمكن كون المقام من صغريات القاعدة .

نتيجة جميع ما ذكره (قدّه) هي ان الخروج عن الدار المنصوبة غير داخل في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار .

ولناخذ بالمناقشة على ما افاده (قدّه) من الوجوه ان هذه الوجوه جميعاً تبثني على الاشتباه في نقطتين :

الاولى - توهم اختصاص القاعدة بموارد التكاليف الوجوبية والغفلة عن انه لا فرق في جريانها بين موارد التكاليف الوجوبية وموارد التكاليف التحريمية فها من هذه الناحية على صعيد واحد ، والفارق هو ان ترك المقدمة في التكاليف الوجوبية غالباً بل دائماً يفضى الى ترك الواجب وامتناع فعله في الخارج كمن ترك المسير الى الحج ، فانه يوجب امتناع فعله ، وهذا بخلاف التكاليف

التحريرية فان في موارد ايجاد المقدمة يوجب امتناع ترك الحرام والانزجار عنه لا تركها ، مثلاً الدخول في الارض المغصوبة يوجب امتناع ترك الحرام والانزجار عنه لا تركه فانه لا يوجب امتناع فعله فتكون موارد التكليف التحريرية من هذه الناحية على عكس موارد التكليف الوجوبية .

الثانية - توهم اختصاص جريان القاعدة بمراد الامتناع التكويني كامتناع فعل الحج يوم عرفة لمن ترك المسير اليه ، وعدم جريانها في موارد الامتناع التشريعي ، فتخيل ان الامتناع العارض على الفعل المنتهى الى اختيار المكلف و ارادته ان كان امتناعاً تكوينياً فيدخل في موضوع القاعدة وان كان تشريعياً فلا يدخل فيه .

ولكن كلتا النقطتين خاطئة :

اما النقطة الاولى فلضرورة ان الملاك في جريان هذه القاعدة في مورد هو ان ما كان امتناع امثال التكليف فيه منتهياً الى اختيار المكلف و ارادته فلا فرق بين ان يكون ذلك التكليف تكليفاً وجوبياً او تحريمياً ، وبلا فرق بين ان يكون امتناع امثاله من ناحية ترك ما يفضي الى ذلك كترك المسير الى الحج ، او من ناحية فعل ما يفضي اليه كالدخول في الارض المغصوبة ، فكما انه على الأول يقال ان امتناع فعل الحج يوم عرفة بما انه منته الى الاختيار فلا يسقط العقاب عنه ، فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، فكذلك على الثاني يقال ان امتناع ترك الغصب بما انه منته الى الاختيار فلا يسقط العقاب ، لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، فلا فرق بينهما في الدخول في موضوع القاعدة اصلاً .

وبكلمة اخرى انه لا واقع موضوعي لهذه القاعدة ما عدا كون امتناع امثال التكليف منتهياً الى اختيار المكلف و ارادته ، فيقال ان هذا الامتناع

بما انه مستند الى اختياره فلا ينافي العقاب ، لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، هذا هو واقع تلك القاعدة . ومن الطبيعي انه لا فرق في ذلك بين التكليف الوجوبي والتحريري ابدأ . نعم تمتاز التكاليف التحريمية عن التكاليف الوجوبية في نقطة اخرى وهي ان في موارد التكاليف الوجوبية يستند امتناع فعل الواجب في الخارج كما عرفت على ترك المقدمة اختياراً ، وفي موارد التكاليف التحريمية يستند امتناع ترك الحرام كالمثال المتقدم وما شاكله الى فعل المقدمة ، ولكن من المعلوم انه لا اثر لهذا الفرق بالاضافة الى الدخول في موضوع القاعدة كما مر .

واما النقطة الثانية فلانه لا فرق في الدخول في كبرى تلك القاعدة بين ان يكون الامتناع الناشئ من الاضطرار بسوء الاختيار تكوينياً كامتناع فعل الحج يوم عرفة لمن ترك المسير اليه وما شابه ذلك او تشريعياً ناشئاً من الزام الشارع بفعل شيء او بتركه ، فان الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي ، ضرورة ان الميزان في جريان هذه القاعدة كما عرفت هو ما كان امتناع الامتناع مستنداً الى اختيار المكلف ، ومن الطبيعي ان الامتناع قد يمتنع عقلاً وتكويناً وقد يمتنع شرعاً . ومن المعلوم انه لا فرق بينهما من ناحية الدخول في موضوع القاعدة اصلاً اذا كان منتهياً الى الاختيار ، وهذا واضح .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر فساد جميع هذه الوجوه :

اما الوجه الاول فلانه مبني على اختصاص القاعدة بموارد الامتناع التكويني ، ليختص جريانها بما اذا عرّض الامتناع في الخارج تكويناً وكان ذلك بسوء اختيار المكلف كالاتيان بالحج يوم عرفة لمن ترك المسير اليه وكحفظ النفس المحترمة لمن التى نفسه من شاق - مثلاً - وما شابه ذلك ، وعليه فلا محالة لا تشمل مثل الخروج عن الدار المفصولة ، لفرض انه غير ممتنع تكويناً

ومقدور للمكلف عقلاً فعلاً وتركاً وان كان غير مقدور له تشريعاً ، ولكن قد عرفت انه لا وجه لهذا التخصيص اصلاً ولا فرق في جريان هذه القاعدة بين ان يكون امتناع الفعل تكوينياً او تشريعياً ، فكما انها تجري على الاول ، فكذلك تجري على الثاني .

وعلى هدى ذلك قد تبين ان الخروج عن الأرض المفصولة في مفروض الكلام وما شاكله داخل في كبرى تلك القاعدة ، وذلك لان الخروج وان كان مقدوراً للمكلف تكويناً فعلاً وتركاً ، الا انه لا مناص له من اختياره خارجاً والوجه فيه هو ان امره في هذا الحال يدور بين البقاء في الارض المفصولة والخروج عنها ولا ثالث لهما . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان النصرف فيها بغير الخروج بما انه محرم فعلاً من جهة انه اهم المحذورين واكوى القبيحين فلا محالة يحكم العقل بتعين اختيار الخروج والفرار عن غيره ومع هذا يمنع النهي عنه بالفعل لان حكم الشارع بحرمة البقاء فيها فعلاً الموجب لامتناع ترك الخروج تشريعاً لا يجتمع مع النهي عن الخروج ايضاً فالنتيجة انه لا يمكن النهي عنه في هذا الحال لامتناع تركه من ناحية الزام الشارع بترك البقاء والنصرف بغيره كما هو واضح ، ولكن بما انه مستند الى اختيار المكلف فلا ينافي العقاب فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

وعلى الجملة فمن دخل الارض المفصولة باختياره وارادته وان كان قادراً على الخروج منها عقلاً كما انه قادر على البقاء فيها كذلك ، فان ما هو خارج عن قدرته واختياره هو مطلق الكون فيها الجامع بين البقاء والخروج لا كل واحد منهما في نفسه ، الا ان حرمة النصرف فعلاً بغير الخروج تستلزم لا محالة لزوم اختيار الخروج بحكم العقل فراراً عن المحذور الهم . وعلى هذا فالنهي عن الخروج ممتنع لامتناع تركه من ناحية حكم العقل بلزوم اختياره ، ولكن هذا

تركه من ناحية حكم العقل بلزوم اختياره ، ولكن هذا الامتناع بما انه منته الى اختياره فلا يتنافى العقاب ، وهذا معنى كونه داخلاً في موضوع القاعدة . فما افاده (قدم) في هذا الوجه لا يرجع الى معنى محصل اصلاً .

واما الوجه الثاني فلانه مبني على اختصاص القاعدة بموارد التكاليف الوجوبية ببيان ان المعتبر في دخول شيء في تلك القاعدة هو ان يكون ملاك الواجب تاماً في ظرفه سواء أكان المكلف اوجد مقدمته الوجودية ام لا ، وذلك كاللحج في الموسم ، فان ملاكه تام بعد حصول الاستطاعة وان لم توجد مقدمته في الخارج ، ففي مثل ذلك اذا ترك المكلف مقدمته كالسير اليه فلا محالة امتنع الواجب عليه في ظرفه ويفوت منه الملاك الملزم ، وبما ان تقويته باختياره فلاجل ذلك يستحق العقاب . واما الخروج في مفروض الكلام بما انه لا ملاك لوجوبه قبل حصول مقدمته وهي الدخول ، لفرض ان له دخلاً في ملاكه وتحقق القدرة عليه فلا يكون مشمولاً لتلك القاعدة .

وغير خفي ما في ذلك ، فان فيه خلطاً بين جريان القاعدة في موارد التكاليف الوجوبية وجريانها في موارد التكاليف التحريمية . ونحيل ان جريانها في كلا الموردين على صعيد واحد ، مع ان الامر ليس كذلك لوضوح ان الكلام في دخول الخروج في موضوع القاعدة وعدم دخوله ليس من ناحية حكمه الوجوبي ، ليقال انه قبل الدخول لا ملاك له ليفوت بتركه فيستحق العقاب عليه اذا كان بسوء اختياره . بل من ناحية حكمه التحريمي ، وهذا لعله من الواضحات . ومن المعلوم انه من هذه الناحية داخل في كبرى القاعدة ، لما عرفت من ان حرمة التصرف فعلاً بغير الخروج اوجبت بحكم العقل لزوم اختياره فراراً عن المحذور الامم وامتناع تركه تشريعاً وان لم يكن متمتعاً تكوينياً ، ولكن بما انه منته الى الاختيار فيستحق العقاب عليه ، لان الامتناع بالاختيار

لا ينافي الاختيار .

وعلى الجملة فقد ذكرنا ان التكاليف الوجوبية تمتاز عن التكاليف التحريمية في نقطة وهي ان في موارد التكاليف الوجوبية ترك المقدمة غالباً او دائماً يفضي الى امتناع موافقتها وامثالها في الخارج تكويناً او تشريعاً ، وفي موارد التكاليف التحريمية فعل المقدمة غالباً يفضي الى امتناع موافقتها وامثالها في الخارج كذلك ، فهما من هذه الناحية على طرفي النقيض .

وعلى اساس تلك النقطة قد ظهر حال الخروج فيما نحن فيه ، فان له ناحيتين اعنى ناحية حرمة وناحية وجوبه ، مرة ننظر اليه من ناحية حرمة واخرى من ناحية وجوبه . اما من ناحية حرمة فقد عرفت انه لا اشكال في دخوله في موضوع القاعدة .

ولكن العجب من شيخنا الاستاذ (قده) كيف غفل عن هذه الناحية ولم يتعرض لها في كلامه ابداً لا نفيّاً ولا اثباتاً وأصر على عدم انطباق القاعدة عليه ، مع انه من الواضح جدا انه لو التفت الى هذه الناحية لالتزم بانطباق القاعدة عليه ، بداهة انه (قده) لا يفرق في جريان هذه القاعدة بين التكاليف الوجوبية والتكاليف التحريمية ، لعدم الموجب له ابداً وهذا واضح . واما من ناحية وجوبه فعلى ما يراه (قده) من انه واجب شرعاً من جهة دخوله في موضوع قاعدة وجوب رد المال الى مالكة فالامر كما افاده ، لوضوح انه من هذه الناحية غير داخل في القاعدة ، لعدم الملاك له قبل ايجاد مقدمته وهي الدخول ، ليفوت منه ذلك بترك هذه المقدمة ، ليستحق العقاب على تفويته اذا كان باختياره . هذا من جانب ، ومن جانب آخر انه بعد ايجاد مقدمته بالاختيار لا يفوت منه الواجب على الفرض ، ليستحق العقاب على تفويته ، فاذن لا يمكن ان يكون الخروج من هذه الناحية داخلاً في كبرى القاعدة . ولكن سنبين عن قريب ان شاء الله

تعالى ان هذه الناحية ممنوعة وان الخروج ليس بواجب شرعا وانما هو واجب بحكم العقل بمعنى ان العقل يدرك ان المكلف لا بد له من اختياره ولا مناص عنه من ناحية حكم الشارع بحرمة البقاء فيها فعلا . وعليه فلا وجه لخروجه عن موضوع القاعدة

اضف الى ذلك انه على فرض تسليم وجوبه وان كان خارجا عنه ، الا انه لا شبهة في دخوله فيه من ناحية تحريمه ، كما عرفت ، فاذن لا وجه لاصراره (قد ه) لخروجه عنه الا غفلته عن هذه الناحية كما اشرنا اليه آنفا .

واما الوجه الثالث - فيرد عليه انه مبني على الخلط بين مقدمة الواجب ومقدمة الحرام ، والغفلة عن نقطة ميزهما ، بيان ذلك هو ان ايجاد المقدمة في موارد التنكليف الوجوبية يوجب قدرة المكلف على اتيان الواجب وامتناله وصيرورته قابلا لان يتوجه اليه التكليف فعلا . واما في موارد التنكليف التحريمية فترك المقدمة يوجب قدرة المكلف على ترك الحرام . وعلى هذا ففي موارد التنكليف الوجوبية ترك المقدمة المزبورة يوجب امتناع فعل الواجب في الخارج فيدخل في مورد القاعدة ، كما عرفت ، وفي موارد التنكليف التحريمية فعل المقدمة يوجب امتناع ترك الحرام ، ففما نحن فيه الدخول في الارض المفصولة يوجب امتناع الخروج تشريعا من ناحية حكم الشارع بحرمة التصرف بغيره فعلا ويوجب سقوط النهي عنه ، كما ان ترك الدخول فيها يوجب فعليا النهي عنه .

وقد تحصل من ذلك ان ما افاده (قد ه) مبني على خلط مقدمة الحرام بمقدمة الواجب .

واما الوجه الرابع - فقد ظهر بطلانه مما تقدم ، وملخصه : هو ان حكم العقل بلزوم اختيار الخروج دفعا للمحذور الاثم وان كان يستلزم كونه مقدورا

المكلف تكويننا إلا أنه لا يستلزم كونه محكوماً بحكم شرطا ، لعدم الملازمة بين حكم العقل بلزوم اختياره في هذا الحال وامكان تعلق الحكم الشرعي به . والوجه في ذلك هو ان حكم العقل وادراكه بانه لا بد من اختياره وان كان كاشفا عن كونه مقدورا تكويننا ، إلا أنه مع ذلك لا يمكن للشارع ان ينهي عنه فعلا ، وذلك لان مذهبنا هذا الحكم العقلي انما هو منع الشارع عن التصرف بغيره فعلا الموجب لعجز المكلف عنه بقاعدة ان الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي ، ومع ذلك لو منع الشارع عنه ايضا منعا فعليا لزم التكليف بما لا يطاق وهو محال ، فاذن لا يمكن ان يمنع عنه فعلا ، كما هو واضح ، وهذا معنى سقوط النهي عنه وعدم امكانه ، ولكن بما ان ذلك كان بسوء اختياره وارادته فلا ينافي العقاب ، لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

فما افاده (قده) من دعوى الملازمة بين وجوب الخروج بحكم العقل وكونه قابلا لتعلق التكليف به خاطئة جدا ولا واقع لها اصلا . نعم هذه الدعوى تامة على تقدير القول بكون الخروج محكوماً بالوجوب كما هو مختاره (قده) . الى هنا قد تبين ان ما افاده (قده) من الوجوه لاثبات ان الخروج غير داخل في كبرى تلك القاعدة لا يتم شيئا منها .

واما الكلام في الدعوى الثالثة : (وهي كون المقام داخلا في كبرى قاعدة وجوب رد مال الغير الى مالكه) فقد ذكر (قده) انه بعد بطلان دخول المقام في كبرى قاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بالوجوه المتقدمة من ناحية ، وبطلان بقية الاقوال من ناحية اخرى لا مناص من الالتزام بكونه داخلا في موضوع قاعدة وجوب رد المال الى مالكه ، ببيان انه كما يجب رد المنصوب الى صاحبه في غير هذا المقام ، يجب رده الى مالكه هنا ايضا وهو يتحقق هنا بالخروج ، فاذن يكون الخروج مصداقا لتخليه بين المال ومالكه

في غير المنقولات ، فيكون واجبا لا محالة عقلا وشرعا ، كما ان البقاء فيها على انحاء محرم .

والوجه في ذلك هو ان الاضطراب متعلق بمطابق الكون في الدار المنصوبة للجامع بين البقاء والخروج لا بخصوص البقاء لتسقط حرمة ، ولا بخصوص الخروج ليستقط وجوبه ، ضرورة ان ما هو خارج عن قدرة المكلف انما هو ترك مطلق الكون فيها بمقدار اقل زمان يمكن فيه الخروج ، لا كل منهما ، ولجل ذلك لا يمكن النهي عن مطلق الكون فيها ، ولكن يمكن النهي عن البقاء فيها بشئ انحائه ، لان المفروض انه مقدور للمكلف فعلا وتركها ، ومعه لا مانع من تعلق النهي به بالفعل اصلا . ومن هنا قلنا ان البقاء وهو التصرف فيها بغير الحركة الخرجية محرم ، ولا تسقط حرمة من ناحية الاضطراب لفرض عدم تطقه به ، والخروج بما انه مصداق للتخلية بين المال وصاحبه فلا محالة يكون واجبا شرعا ، وعليه فيكون المقام من الاضطراب الى مطلق التصرف في مال الغير يكون بعض افراده واجبا وبعضها الآخر محرما ، نظير ما اذا اضطر المكلف لرفع عطشه - مثلا - الى شرب الماء الجامع بين الماء النجس والطاهر ، فانه لا يوجب سقوط الحرمة عن شرب النجس ، لفرض عدم الاضطراب اليه ، بل هو باق على حرمة ووجوب الاجتناب عنه .

وعلى الجملة فالخروج واجب بحكم الشرع والعقل من ناحية دخوله في كبرى تلك القاعدة اغني قاعدة وجوب التخلية بين المال ومالكه ، وامتناع كونه داخلا في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار ، ومن المعلوم ان عنوان التخلص والتخلية من المناوين المحسنة عقلا المطلوبة شرعا من ناحية اشتغالها على مصالحة الزامية . واما غيره أي غير الخروج من اقسام التصرف فيبقى على حرمة ، كما عرفت .

والجواب عن ذلك ان الحركات الخرجية مضادة لعنوان التخلية والتخلص ، ضرورة ان تلك الحركات تصرف في مال الغير حقيقة وواقعاً ومصدقاً للفصل كذلك ، ومعه كيف تكون مصداقاً للتخلية ، لوضوح ان التخلية هي ايجاد الخلاء في المكان وهو يضاد الاشغال والابتلاء به ، ومن الواضح جداً ان الحركات الخرجية مصداق لعنوان الاشغال والابتلاء ، فكيف يصدق عليه عنوان التخلص والتخلية ، فانها من العناوين المتضادة فلا يصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر ، بداهة ان ظرف تحقق التخلص وايجاد الخلاء والفراغ بين المال ومالكه حال انتهاء الحركة الخرجية ، وعليه فكيف يعقل ان تكون تلك الحركات مصداقاً للتخلية وممنونة بعنوان التخلص .

وبكلمة اخرى ان من يقول بهذه المقالة اى يكون الحركة الخرجية مصداقاً للتخلص والتخلية ان اريد بمصداقيتها لها بالاضافة الى اصل الفصل هنا والتصرف في مال الغير ، فيرد ذلك ما عرفت الآن من انه ما دام في الدار سواء اشتغل بالحركات الخرجية ام لا فهو معنون بعنوان الابتلاء والاشغال بالفصل لا بعنوان التخلص والتخلية ، فهما عنوانان متضادان لا يصدقان على شيء واحد هذا اذا كان عنوان التخلص عنواناً وجودياً وعبارة عن ايجاد الفراغ والخلاء بين المال وصاحبه ، كما هو الصحيح . واما اذا فرض انه عنوان عددي وعبارة عن ترك الفصل فيكون عندئذ نقيضاً لعنوان الابتلاء ومن الطبيعي استحالة صدق احد النقيضين على ما يصدق عليه الآخر ، وكيف كان فعنوان التخلص سواء أكان عنواناً وجودياً او عددياً فهو مقابل لعنوان الابتلاء فلا يصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر .

وان اريد بالاضافة الى الفصل الزائد على ما يوازي زمان الخروج ، ببيان ان التصرف في مال الغير في هذا المقدار من الزمان مما لا بد منه فلا يمكن

المكلف من تركه ، ولاجل ذلك ترتفع حرمة ، واما الزائد على ما يوازي هذا الزمان فهو متمكن من تركه بالخروج عنها وقادر على التخلص عنه . فعندئذ لا مجاله تقع الحركات الخرجية مصداقا للتخلية والتخلص بالاضافة الى الغصب الزائد ، ومعه تكون محبوبة ومشتملة على مصلحة الزامية فتجب ، فيرد على ذلك ان عنوان التخلص لا يصدق عليها بالاضافة الى الغصب الزائد ايضا ، ضرورة ان يصدق عنوان التخلص عن الشيء فرع الابتلاء به فما دام لم يبتلى بشيء فلا يصدق انه خلص عنه إلا بالعناية والمجاز ، والمفروض في المقام ان المكلف بعد غير مبتلى به ، ليصدق عليه فعلا انه خلص منه بهذه الحركات الخرجية . نعم بعد مضي زمان بمقدار يوازي زمان الخروج ان بقي المكلف فيها فهو مبتلى به لفرض بقائه وعدم خروجه ، وان خرج فهو متخلص عنه ، فعنوان التخلص عن الغصب الزائد يصدق عليه بعد الخروج وفي ظرف انتهاء الحركة الخرجية الى الكون في خارج الدار لا قبله ، كما هو واضح . وعليه فكيف تنصف تلك الحركة بعنوان التخلص والتخلية .

ودعوى ان هذه الحركات وان لم تكن مصداقا لعنوان التخلية والتخلص لتكون واجبة بوجوب نفسي إلا انه لا شبهة في كونها مقدمة له فتكون واجبة بوجوب مقدمي خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها اصلا ، وذلك لان تلك الحركات الخاصة اعني الحركات الخرجية مقدمة للكون في خارج الدار ولا يعقل ان تكون مقدمة لعنوان التخلص ، فان عنوان التخلص لا يخلو من ان يكون عنوانا وجوديا وعبرة عن ايجاد الفراغ بين المال وصاحبه كما هو الصحيح او يكون امراً عديمياً وعبرة عن عدم الغصب وتركه ، وعلى كلا التقديرين فهو ملازم للكون في خارج الدار وجوداً لا انه عينه . اما الثاني فواضح ، ضرورة ان ترك الغصب ليس عين الكون في خارج الدار ، بل هو ملازم له خارجا لاستحالة

ان يكون الامر المدي مصداقا للامر الوجودي وبالعكس واما الاول فايضا كذلك لوضوح ان عنوان التخلص والتخليّة ليس عين عنوان السكون فيه خارجا ومنطبقا عليه انطباق الطبيعي على فردة بل هو ملازم له وجوداً في الخارج هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انا قد ذكرنا غير مرة ان حكم أحد المتلازمين لا يسري الى الملازم الآخر فضلا الى مقدمته .

فالنّتيجة على ضوءها هي انه لا يمكن الحكم بوجود تلك الحركات من باب المقدمة ايضا ، فان ما هو واجب وهو عنوان التخلص ليست تلك الحركات مقدمة له وما كانت تلك الحركات مقدمة له وهو السكون في خارج الدار ليس بواجب ، ضرورة ان السكون فيه ليس من احد الواجبات في الشريعة المقدسة ، لتكون مقدمته واجبة .

وبكلمة اخرى فقد عرفت ان عنوان التخليّة اما أن يكون مضاداً للحركات الخرجية أو مناقضا لها ، وعلى كلا التقديرين لا يعقل ان تكون تلك الحركات مقدمة له ، لما ذكرناه في بحث الضد من استحالة كون احد الضدين مقدمة للضد الآخر أو احد النقيضين مقدمة لنقيضه ، كما تقدم هناك بشكل واضح . فلاحظ .

ثم لو تنزلنا عن ذلك وسألنا ان عنوان التخلص متحد مع عنوان السكون في خارج الدار ومنطبق عليه انطباق الطبيعي على مصداقه ، فعندئذ وان كانت تلك الحركات مقدمة له اي لعنوان التخليّة والتخلص ، إلا انه قد تقدم في بحث مقدمة الواجب انه لا دليل على ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ، لتكون تلك الحركات واجبة بوجودي مقدي .

ونتيجة ما ذكرناه هي ان الخروج ليس بواجب لا بوجوب نفسي ، لعدم الملاك والمقتضي له . ولا بوجوب مقدي ، لعدم ثبوت الصغرى اولاً ،

وعلى تقدير ثبوتها فالكبرى غير ثابتة .

اضف الى ذلك ان الخروج ليس عنوانا لتلك الحركات المعدة للكون في الخارج ، بل هو عنوان لذلك الكون فيه ، ضرورة انه مقابل الدخول ، فكما ان الدخول عنوان للكون في الداخل فكذلك الخروج عنوان للكون في الخارج ، فاذن لو صدق عليه عنوان التخلية والتخلص ايضا فلا يجدي في اتصاف تلك الحركات بالوجوب ، كما هو واضح فما افاده (قده) من ان الخروج مصداق للتخلية بين المال وصاحبه لو سلمنا ذلك فلا يفيد اصلا ، لان ذلك لا يوجب كون تلك الحركات محبوبة وواجبة ، لفرض انها ليست مصداقا لها ، غاية الامر انها عندئذ تكون مقدمة للواجب ، ولكن عرفت ان مقدمة الواجب غير واجبة ولا سيما اذا كانت مبغوضة ومن هنا يظهر ان قياسه (قده) المقام بالاضطرار الى الجامع بين المحلل والمحرم قياس في غير محله ، لما عرفت من ان الخروج ليس بواجب ، ليكون الاضطرار في المقام متعلقا بالجامع بين الواجب والحرام .

الى هنا قد تبين بوضوح بطلان بقية الاقوال وصحة قول المحقق صاحب الكفاية (قده) وهو ان المقام داخل في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار ، وقد ظهر وجهها مما تقدم بشكل واضح فلا نعيد .

ثم ان له (قده) هنا كلاما آخر : وحاصله هو اننا لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان الشارع لا يرضى بالتصرف في مال الغير بدون اذنه في حال من الحالات ولو كان ذلك بعنوان التخلية ورده اليه كالخروج عن الدار المنصوبة في المقام كما هو ليس بيميد فغاية ما يوجب ذلك هو ان يكون حال الخروج هنا حال شرب الخمر المتوقف عليه حفظ النفس المحترمة . بيان ذلك هو ان الشارع بما انه ينهى عن شرب الخمر مطلقا من اي شخص كان وفي اية حالة ولا يرضى بشربه اصلا ، لما فيه من المفسدة الالزامية ، فمن الطبيعي انه لا يرضى بارتكاب المقدمة التي بها

يضطر المسكلف الى شربه ، ولكن بعد ارتكاب تلك المقدمة في الخارج ولو باختياره واضطراره الى شربه من ناحية توقف حفظ النفس عليه لا محالة لا يقع هذا الشرب المتوقف عليه ذلك إلا محبوباً للعولى ومطلوباً له عقلاً وشرعاً وذلك كمن يجعل نفسه مريضاً باختياره واراادته ويضطر بذلك الى شربه ، أو يأتي بمقدمة يضطر بها في حفظ بيضة الاسلام الى قتل نفس محترمة - مثلاً - وهكذا . ولكن بعد جعل نفسه مضطراً الى ذلك لا يقع الشرب المتوقف عليه حفظ النفس إلا مطلوباً عقلاً وشرعاً ، وكذا قتل النفس المحترمة المتوقف عليه حفظ الدين لا يقع في الخارج إلا محبوباً ومطلوباً . وما نحن فيه كذلك ، فإن الشارع بما انه لا يرضى بالتصرف في مال الغير بدون اذنه مطلقاً ولو كان ذلك بالخروج وبمعنوان التخلية ورده الى مالكه فلا محالة يحكم بحرمة المقدمة التي بها يضطر المسكلف الى الخروج اغنى بها الدخول ، فمئذ يقع الدخول محرماً من ناحية نفسه ومن ناحية كونه مقدمة للخروج ، واما الخروج بعده فيقع محبوباً ومطلوباً عقلاً وشرعاً .

وعلى الجملة فالخروج لا يخلو من ان يكون حاله حال ترك الصلاة فيكون مبغوضاً في حال دون آخر كما في حال الحيض والنفاس وما شاكل ذلك فانه يجوز للمرأة ان تفعل فعلاً كان تشرب دواء يترتب عليه الحيض اترك صلاحها ، او يكون حاله حال شرب الخمر فيكون مبغوضاً في جميع الحالات ، ولذا يحرم التسبب اليه ، فان كان من قبيل الاول فهو واجب نفساً من ناحية كونه مصداقاً للتخلية بين المال ومالكه ، وان كان من قبيل الثاني فهو واجب غيري من ناحية كونه مقدمة لواجب أهم وهو التخلية بين المال ومالكه ، فيكون حاله عندئذ حال شرب الخمر المتوقف عليه حفظ النفس المحترمة ، فكما انه بعد الاضطرار اليه بسوء اختياره واجب بوجوب غيري ومطلوب للشارع ، فكذلك الخروج بعد

الدخول ، غاية الامر ان المقدمة التي بها اضطر المكلف الى شرب الخمر لحفظ النفس المحترمة سائغة في نفسها ، ولكنها صارت محرمة من ناحية التسبب والمقدمية ، والمقدمة التي بها اضطر الى الخروج محرمة في نفسها مع قطع النظر عن كونها مفضية الى ارتكاب محرم آخر ومقدمة له ، ولكن من المعلوم انه لا دخل لذلك فيما نحن فيه اصلاً ، بداهة انه لا فرق في وقوع شرب الخمر مطلوباً في هذا الحال بين كون المقدمة التي توجب اضطرار المكلف اليه سائغة في نفسها أو محرمة كذلك ، غاية الامر على الثاني يكون العقاب من ناحيتين من ناحية حرمتها النفسية ومن ناحية التسبب بها الى ارتكاب محرم آخر .

فالنتيجه هي ان الخروج اما ان يكون ملحقاً بالقسم الاول ، وعلى هذا فيكون واجباً في نفسه ومطلوباً لذاته ولا يكون محرماً ابداً بمعنى ان التصرف في ارض الغير بالدخول والبقاء فيها محرم لا مطلقاً ولو كان بالخروج ، فانه واجب باعتبار كونه مصداقاً للتخلية بين المال ومالكه ، واما أن يكون ملحقاً بالقسم الثاني ، وعلى هذا فيكون واجباً غيرياً باعتبار انه مقدمة لواجب اهم ، وان كان محرماً في نفسه من ناحية انه تصرف في مال الغير وهو محرم مطلقاً على الفرض وكيف كان فهو على كلا التقديرين غير داخل في موضوع قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار .

ولنأخذ بالمناقشة على ما افاده (قده) وهي ان تلك الحركات اعني الحركات التي هي مقدمة للكون في خارج الدار خارجة عن كلا الباين ، فكما انها ليست من صغريات الباب الاول ، فكذلك ليست من صغريات هذا الباب . والوجه في ذلك ما تقدم من ان تلك الحركات بقيت على ما هي عليه من المبغوضية من دون ان تعرض لها جهة محبوية نفسية أو غيرية ، بداهة انها تصرف في مال الغير بدون اذنه ومصداق للغصب ، ومعه كيف تعرض عليها جهة محبوية ، وقد

سبق انها ليست مقدمة لواجب ايضاً لتعرض عليها الوجوب الغيري ، غاية ما في الباب ان العقل يرشد الى اختيار تلك الحركات من ناحية انها اخف القبيحين واقل المأذورين ، وبما ان ذلك منته الى اختيار المكلف فلا ينافي استحقاق العقاب عليها . وعلى تقدير تسليم كونها مقدمة فقد عرفت انها غير واجبة .

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا عروض الوجوب للغيري لها فمن الطبيعي انه لا ينافي مبغوضيتها النفسية واستحقاق العقاب عليها اذا كان الاضطراب اليها بسوء الاختيار . كما هو الحال في المقام ، ضرورة ان الوجوب الغيري لم ينشأ عن الملاك ومحبوبة متعلقه ليقال انها كيف تجتمع مع فرض مبغوضيتها في نفسها بل هو ناش عن مجرد صفة مقدميتها وتوقف الواجب عليها ومن المعلوم انها لا تنافي بمبغوضيتها النفسية اصلاً .

ومن ذلك يظهر حال المثالين المزبورين ايضاً ، وذلك لان للعقاب فيهما ليس على التسبب والاثبات بالمقدمة التي بها يضطر المكلف الى شرب الخمر او قتل النفس المحترمة ، والوجه في ذلك هو ان تلك المقدمة لو كانت محرمة في ذاتها ومبغوضة المولى لاستحق العقاب على نفسها سواء أكانت مقدمة لارتكاب محرم آخر أم لا واما لو لم تكن محرمة بذاتها وكانت سائغة في نفسها فلا وجه لاستحقاق العقاب عليها اصلاً ، بل يستحق العقاب عندئذ على ارتكاب المحرم كشرب الخمر - مثلاً - أو قتل النفس ، لفرض ان الاضطراب الى ذلك منته الى الاختيار ، بداهة انه لو لم يكن هذا الشرب او للقتل الذي هو مقدمة لواجب ام مبغوضاً للمولى ، بل كان محبوباً له من ناحية عروض الوجوب الغيري له على الفرض لا معنى لاستحقاق العقاب على التسبب اليه وكونه اي التسبب مبغوضاً ومحرمًا لوضوح ان التسبب الى المحرم حرام ومبغوض ، لا للتسبب الى غيره ، واما إذا فرض كون هذا الشرب أو القتل محبوباً فلا يعقل كون التسبب اليه

محرمًا ، وهذا واضح ، فلذن لا مخاص من الالتزام بكون العقاب على نفس هذا الشرب او القتل باعتبار ان الاضرار الى ارتكاب ذلك منته الى الاختيار فلا ينافي للعقاب ومجرد اتصافه بالوجوب الغيري على فرض القول به لا ينافي بمفوضيته في نفسه ، لفرض ان الوجوب الغيري لم ينشأ عن مصلحة ملزمة في متعلقه ، بل هو ناش عن مصلحة في غيره فلا ينافي بمفوضيته اصلا ، كما عرفت . فالنتيجة ان هذين المثالين وما شاكلهما كالخروج جيماً داخل في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار وان الجميع بالاضافة الى الدخول في كبرى تلك القاعدة على صعيد واحد وان العقل في جميع ذلك يرشد الى اختيار ما هو اخف القيسين واقل المذورين .

وقد تحصل من ذلك ان الصحيح هو ما لغاده المحقق صاحب الكفاية (قده) من ان الخروج او ما شاكله ليس محكوماً بشيء من الاحكام الشرعية فعلا ، ولكن يجري عليه حكم النهي السابق الساقط بالاضطرار من جهة انتهائه الى سوء الاختيار ، ومعه لا محالة يبقى على مفوضيته ويستحق العقاب على ارتكابه وان كان العقل يرشد الى اختياره ويلزمه بارتكابه فراراً عن المذور الامم ، ولكنه عرفت ان ذلك لا ينافي العقاب عليه إذا كان منتهياً الى سوء اختياره ، كما هو مفروض المقام .

اما الكلام في المقام الثاني (وهو حكم الصلاة الواقعة حال الخروج) فيقع في عدة موارد :

الاول - ما اذا كان المكلف غير متمكن من الصلاة في خارج الدار اصلا لا مع الركوع والسجود . ولا مع الایماء لضيق الوقت أو نحوه .

الثاني - ان يتمكن من الصلاة مع الایماء فيه ، ولا يتمكن من الصلاة مع الركوع والمجود .

الثالث - ان يتمكن من الصلاة في الخارج مع الركوع والسجود لسعة الوقت .

اما الكلام في المورد الأول فيجوز له الصلاة حال الخروج ، ولكن يقتصر فيها على الایماء بدلا عن الركوع والسجود وذلك لاستلزامها التصرف الزائد على قدر الضرورة ، ومعه لا محالة تزداد الوظيفة الى بدلها وهو الایماء ، هذا على القول بالجواز وتعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهية . واما على القول بالامتناع وفرض وحدة المجمع وجوداً فمقتضى القاعدة الاولى عدم جواز ايقاع الصلاة حال الخروج ، لفرض ان الحركات الخرجية متحدة مع الصلاة خارجاً ، ومعه لا يمكن التقرب بها ، ضرورة استحالة التقرب بما هو مبغوض للعوى ، ولكن مقتضى القاعدة الثانوية هو لزوم الايمان بها لانها لا تسقط بحال ، ومرد ذلك الى سقوط المبغوضية عن تلك الحركات بمقدار زمان تسع الصلاة فيه .

وبكلمة اخرى ان من دخل الدار المغصوبة بسوء اختياره ولا يتمكن من الخروج عنها لما منع من سد باب او نحوه الى ان ضاق وقت الصلاة ، فمئذ على القول بالجواز وتعدد المجمع لا اشكال في صحة الصلاة بناء على ما هو الصحيح من عدم سرياء الحكم من الملزوم الى لازمه ، لفرض ان مصداق المأمور به غير متحد مع مصداق المنهي عنه ، ومعه لا مانع من التقرب به اصلاً وان كان المكلف مستحقاً للعقاب من ناحية ان تصرفه في مال الغير بدون اذنه منته الى الاختيار . والاشكال إنما هو على القول بالامتناع واتحاد الصلاة مع الحركات الخرجية ، وحاصله ان الحرمة في المقام وان سقطت من ناحية الاضطرار ، ضرورة ان بقاء الحرمة في هذا الحال مع عدم تمكن المكلف من الترك اي ترك الحرام لغو محض وتكليف بما لا يطاق ، إلا ان مبغوضيتها

باقية ، ومن المعلوم أنها تمنع عن قصد التقرب ، ضرورة استحالة التقرب بما هو مبغوض عند المولى وعلى هذا فلا يمكن الحكم بصحة الصلاة ، لفرض أنها مبغوضة فيستحيل ان يكون مقرباً ، هذا ما تقتضيه القاعدة الاولى ، فلو كنا نحن وهذا القاعدة ولم يكن هما دليل آخر يدل على وجوب الصلاة وعدم سقوطها بحال لقلنا بسقوطها وعدم وجوبها في المقام ، ولكن من جهة دليل آخر وانها لا تسقط بحال نلتزم بوجوبها وعدم سقوطها في هذا الحال ايضاً ، ولازم ذلك هو سقوط المبغوضية بمعنى ان الصلاة في هذا الحال ليست بمبغوضة بل هي محبوبة فعلا وقابلة للتقرب بها ، ولكن لا بد عندئذ من الالتزام بارتفاع المبغوضية عن هذه الحركات التي تكون مصداقاً للصلاة بمقدار زمان يسع الصلاة دون الزائد على ذلك ، فان الضرورات تتقدر بقدرها ، لوضوح ان ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال من ناحية وعدم امكان الحكم بصحتها هنا مع فرض بقاء المبغوضية من ناحية اخرى اوجب الالتزام بسقوط تلك المبغوضية عن هذه الحركات الصلواتية لا محالة في زمان يسع لها فحسب ، لا مطلقاً . لعدم المقتضى لارتفاع المبغوضية عنها في الزائد على هذا المقدار من الزمان ، بل هي باقية على حالها من المبغوضية .

وان شئت فقل : ان المقتضى للالتزام بسقوط المبغوضية امران :

الاول - وجوب الصلاة في هذا الحال وعدم سقوطها عن المكلف على

الفرض .

الثاني - عدم امكان الحكم بصحة الصلاة مع بقاء المبغوضية ، ضرورة استحالة التقرب بما هو مبغوض ، فعندئذ لو لم نلتزم بسقوط المبغوضية عنها في زمان يسع لفعالها لزم التكليف بما لا يطاق وهو محال ، ولالجل ذلك لا بد من الالتزام بسقوطها ، ومن المعلوم ان ذلك لا يقتضي إلا جواز التصرف بمقدار

زمان يسمع لفعل الصلاة فحسب . واما الزائد عليه فلا مقتضى للجواز وارتفاع
المبفوضية اصلا ، هذا بناء على وجهة نظر الاصحاب من القول بالجواز أو
الامتناع في مسألة الاجتماع .

واما بناء على ما حققناه هناك من ان اجزاء الصلاة لا تتحد مع الغصب
خارجاً عما عدا السجدة ، باعتبار ان مجرد مماسة الجبهة الارض لا يكفي في صدقها
بل لا بد فيها من الاعتماد على الارض ، وبدونه لا تصدق السجدة ، ومن المعلوم
انه تصرف في مال الغير بدون اذنه وهو مبفوض للمولى فلا يمكن التقرب به .
نعم نفس هيئة السجود ليست تصرفا فيه ، فلما من هذه الناحية كهيئة الركوع
والقيام والقعود ، وقد ذكرنا ان هذه الهيئات التي تعتبر في الصلاة ليس شيء
منها متحداً مع الكون في الارض المنصوبة ومصداقاً للغصب . نعم الحركات
المنخللة بينها كالمهوى والنهوض وان كانت تصرفا فيها ومصداقاً له ، إلا انها
ليست من اجزاء الصلاة ، فما هو من اجزائها غير متحد مع الغصب خارجاً وما هو
متحد معه ليس من اجزائها . وقد سبق الكلام في كل ذلك بشكل واضح ،
فعندئذ لا مانع من الحكم بصحة الصلاة هنا اصلا ، وان قلنا بفسادها في غير حال
الخروج من ناحية السجدة أو الركوع أو من ناحية مقدماتها ، ومعه لا حاجة
الى التماس دليل آخر يدل على وجوبها في هذا الحال ، وذلك لان الصلاة في
حال الخروج في مفروض المقام ليست إلا مشتملة على التكبيرة والقراءة والايحاء
بدلاً عن الركوع والسجود . ومن الطبيعي انه ليس شيء منها تصرفاً في مال
الغير عرفاً ومصداقاً للغصب .

اما التكبيرة والقراءة فلانها من مقولة الكيف للمسبوع ، ومن الواضح
انه لا صلة لها بالتصرف في مال الغير اصلاً ، كما انه من الواضح انه لا يعد خروج
الهواء وخرقه الناشئ من الصوت تصرفاً .

واما الایماء للركوع والسجود فايضاً كذلك ، ضرورة انه لا يمد تصرفاً في ملك الغير عرفاً ، ليكون مبغوضاً . نعم لا تجوز الصلاة في هذا الحال مع الركوع والسجود لاستلزامها التصرف الزائد وهو غير جائز ، فاذن لا محالة تنقل الوظيفة الى الایماء كما عرفت .

فالنتيجة ان الصلاة مع الایماء في حال الخروج صحيحة مطلقاً من دون حاجة الى التماس دليل آخر ، ومع الركوع والسجود باطلّة .

واما الكلام في المورد الثاني (وهو ما اذا لم يكن المكلف متمكناً من الصلاة في خارج الارض المغصوبة إلا مع الایماء للركوع والسجود) فقد ظهر انه على القول بالجواز في المسألة وتعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهية كما حققناه الآن فلا اشكال في صحة الصلاة حال الخروج ، بناء على ما هو الصحيح من عدم سرایة الحكم من الملزوم الى لازمه . والوجه في هذا واضح وهو ان الصلاة حال الخروج ليست مصداقاً للفصّب وتصرفاً في مال الغير على الفرض هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انها لا تستلزم التصرف الزائد على نفس الخروج لفرض انها غير مشتملة على الركوع والسجود المستلزمين له . ومن ناحية ثالثة ان المكلف غير قادر على الصلاة التامة الاجزاء والشرائط في خارج الدار ، لتكون هذه الصلاة اعني الصلاة مع الایماء حال الخروج غير مشروعة في حقه ، لانها وظيفة العاجز دون القادر .

فالنتيجة على ضوء ذلك هي انه لا مناص من الالتزام بصحة هذه الصلاة في هذا الحال اعني حال الخروج . واما بناء على القول بالامتناع وفرض اتحاد الصلاة مع الفصّب خارجاً فلا تجوز الصلاة حال الخروج ، بل لا بد من الاتيان بها خارج الدار ، وذلك لفرض انها مصداق للفصّب ومبغوض للمولى ، ومعه لا يمكن التقرب بها لاستحالة التقرب بما هو مبغوض .

واما الكلام في المورد الثالث (وهو ما اذا كان المكلف متمكناً من الصلاة النامة الاجزاء والشرائط) في خارج الدار فلا اشكال في لزوم اتيانها في الخارج وعدم جواز اتيانها حال الخروج ولو على القول بالجواز في المسألة . والوجه في ذلك ظاهر وهو ان المكلف لو أتى بها في هذا الحال لكان عليه الاقتصار على الایماء للركوع والسجود ، ولا يجوز له الاتيان بها معها ، لاستلزامها الانصراف الزائد على قدر الضرورة وهو غير جائز ، فاذن لابد من الاقتصار على الایماء ، ومن الواضح جداً ان من يتمكن من المرتبة العالية من الصلاة وهي الصلاة مع الركوع والسجود لا يجوز له الاقتصار على المرتبة الدانية وهي الصلاة مع الایماء ، ضرورة انها وظيفة العاجز عن المرتبة الاولى ، واما وظيفة المتمكن منها فهي تلك المرتبة لا غيرها ، لوضوح انه لا يجوز الانتقال من هذه المرتبة اعني المرتبة العالية الى غيرها من المراتب إلا في صورة العجز عن الاتيان بها .

وان شئت فقل ان الواجب على المكلف هو طبعي الصلاة الجامع بين المبدأ والمآل ، والمفروض ان المكلف قادر على اتيان هذا الطبعي بينهما ، ومعه لا محالة لا تنتقل وظيفته الى صلاة العاجز والمضطر وهي الصلاة مع الایماء كما هو واضح . هذا على القول بالجواز . واما على القول بالامتناع فالامر أوضح من ذلك ، لانه لو قلنا بجواز الصلاة حال الخروج في هذا الفرض أى فرض تمكنه من صلاة المختارة في خارج الدار على القول بالجواز فلا نقول به على هذا القول ، لفرض ان الصلاة على هذا متحدة مع الغصب خارجاً ومصدق له ، ومعه لا يمكن التقرب بها ، بداهة استحالة التقرب بالمبغوض .

وعلى الجملة فلانما عي على القول بالامتناع امران : احدهما مشترك فيه بينه وبين القول بالجواز وهو ان الصلاة مع الایماء ليست وظيفة له ، وثانيهما تختص به وهو ان الصلاة على هذا القول متحدة مع الحركة الخرجية التي هي مصداق

للفصـب . ومعه لا يمكن ان تقع مصداقاً للمأمور به .

ثم لا يخفى ان الصلاة في حال الخروج مع عدم النكث منها مع الركوع والسجود في الخارج على وجهه نظر شيخنا الاستاذ (قدّه) تقع صحيحة مطلقاً اى بلا فرق في ذلك بين القول بالامتناع في المسألة والقول بالجواز ، وذلك لان الحركات الخروجية على وجهه نظره (قدّه) محبوبة للمولى وواجبة من ناحية انطباق عنوان النخلة عليها ، وعلى هذا فلا محالة تقع الصلاة صحيحة ، وان كانت متحدة مع تلك الحركات خارجاً ، لفرض انها ليست بمبغوضة لتكون مانعة عن صحتها والقرب بها . بل هي محبوبة . نعم لو استلزم الصلاة في هذا الحال تصرفاً زائداً فلا تجوز ، وهذا واضح .

فالنـتيـجة ان نظريتنا تفرق عن نظرية شيخنا الاستاذ (قدّه) في الصلاة حال الخروج . فان الحركات الخروجية على وجهه نظرنا مبغوضة وموجبة لاستحقاق العقاب عليها ، ولذا تقع الصلاة فاسدة في صورة اتحادها معها خارجاً ، وعلى وجهه نظر شيخنا الاستاذ (قدّه) محبوبة وتقع الصلاة في هذا الفرض صحيحة هذا تمام الكلام في مسألة الاضطرار .

بقي هنا امور :

الأول - انا قد ذكرنا ان مسألة الاجتماع على القول بالامتناع ووحدة المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وملهية من صغريات كبرى باب التعارض ، كما انها على القول بالجواز وتعدد المجمع فيه كذلك من صغريات كبرى باب التزام وقد تقدم الكلام في هاتين الناحيتين بصورة واضحة فلا نعيد ، كما انه تقدم

النقد على ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قده) في ضمن المقدمة الثامنة والتاسعة والعاشر فلا حاجة الى الاعادة .

الثاني - انه على القول بالامتناع في المسألة فهل هناك مرجح لتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب أو بالعكس أو لا يكون مرجح لشيء منها ، هذا فيما اذا لم يكن دليل من الخارج على تقديم احدهما على الآخر كاجماع أو نحوه وإلا فلا كلام . وقد ذكروا لترجيح جانب النهي على جانب الامر وجوهاً :

منها - ان دليل النهي اقوى دلالة من دليل الامر ، وذلك لان الاطلاق في طرف دليل النهي شمولي ، ضرورة ان حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه بمقتضى قوله (عليه السلام) لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه ونحوه لا تختص بمال دون مال وبتصرف دون آخر ، فهي تنحل بحسب الواقع بانحلال موضوعها ومتعلقها في الخارج ففي الحقيقة تكون نواه متعددة بعدد افراد الموضوع والمتعلق ، فيكون كل تصرف محكوماً بالحرمة على نحو الاستقلال من دون ارتباط حرمة تصرف آخر .. وهكذا ، وهذا بخلاف الاطلاق في طرف دليل الامر ، فانه بدلي ، وذلك لان الامر المتعلق بصرف الطبيعة من دون تقييدها بشيء يقتضي كون المطلوب هو صرف وجودها في الخارج بعد استحالة ان يكون المطلوب هو تمام وجودها . ومن المعلوم ان صرف الوجود يتحقق باول الوجود فيكون الوجود الثاني والثالث وهكذا غير مطلوب ، وهذا معنى كون الاطلاق في طرف الامر بدلياً ، وقد بينا السر في ان الاطلاق في طرف الاوامر المتعلقة بالطبائع بدلي والاطلاق في طرف النواهي المتعلقة بها شمولي في اول بحث النواهي بصورة مفصلة فلاحظ ، ولذلك اي لكون الاطلاق في طرف النهي شمولياً ، وفي طرف الامر بدلياً ذكروا ان الاطلاق الشمولي يتقدم على الاطلاق البدلي في مقام المعارضة ، وذهب

اليه شيخنا العلامة الانصارى (قدّه) وتبعه على ذلك شيخنا الاستاذ (قدّه) واستدل عليه بوجوه ثلاثة : وقد تقدمت تلك الوجوه مع المناقشة عليها بصورة مفصلة في بحث الواجب المشروط وملخصها : —

١ - ان تقديم الاطلاق البدلي على الاطلاق الشمولي يقتضي رفع اليد عن بعض مدلوله وهذا بخلاف تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي ، فانه لا يقتضي رفع اليد عن بعض مدلوله لفرض ان مدلوله واحد وهو محفوظ ، غاية الامر ان ذلك يوجب تضيق دائرة انطباقه على افراده .

٢ - ان ثبوت الاطلاق البدلي يحتاج الى مقدمة اخرى زائداً على كون المولى في مقام البيان وعدم نصب قرينة على الخلاف ، وهي احراز تساوى افراد المأمور به في الوفاء بالغرض ليحكم العقل بالتخير بينها ، وهذا بخلاف الاطلاق الشمولي ، فانه لا يحتاج الى ازيد من المقدمات المعروفة المشهورة ، وبذلك المقدمات يتم الاطلاق وسريان الحكم الى جميع افراده ، وان كانت الافراد مختلفة من جهة الملاك المقتضى لجعل الحكم عليها . ومن المعلوم انه مع وجود الاطلاق الشمولي لا يمكن احراز تساوي الافراد في الوفاء بالغرض ، وهذا معنى تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي في مورد الاجتماع ، لفرض عدم ثبوت الاطلاق له بالاضافة الى هذا الفرد .

٣ - ان حجية الاطلاق البدلي تتوقف على عدم المانع في بعض الاطراف عن حكم العقل بالتخير ، والاطلاق الشمولي يصلح ان يكون مانعاً فلو توقف عدم مانعيته على وجود الاطلاق البدلي لدار .

ولنأخذ بالمناقشة عليها اما الوجه الاول فيرد عليه (اولاً) - ان العبرة في تقديم احد الظهورين على الآخر إنما تكون بقوته ، ومجرد ان تقدم احدهما على الآخر يوجب رفع اليد عن بعض مدلوله دون العكس لا يكون موجباً للتقديم .

(وثانياً) - أن الحكم الالزامي في مورد الاطلاق البدلي وان كان واحداً متعلقاً بصرف وجود الطبيعة ، إلا ان الحكم الترخيصي المستفاد منه ثابت لكل فرد من افرادها . وذلك لان لازم اطلاقها هو ترخيص الشارع المكلف في تطبيقها على اي فرد من افرادها شاء تطبيقها عليه ، فالعموم بالاضافة الى هذا الحكم اعنى الحكم الترخيصي شمولي لا محالة ، فاذن كما يستلزم تقديم الاطلاق البدلي على الشمولي رفع اليد عن بعض مدلوله ، كذلك يستلزم تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي رفع اليد عن بعض مدلوله . وعليه فلا ترجيح لتقديم احدهما على الآخر .

واما الوجه الثاني فيرده ان التخيير الثابت في مورد الاطلاق البدلي ليس تخييراً عقلياً ، بل هو تخيير شرعي مستفاد من عدم تقييد المولى متعلق حكمه بقيد خاص ، وبذلك يحرز تساوى الافراد في الوفاء بالغرض من دون حاجة الى مقدمة اخرى خارجية ، ولذلك لو شك في تعيين بعض الافراد لاحتمال ان الملاك فيه اقوى من الملاك في غيره يدفع ذلك الاحتمال بالاطلاق ، فالاطلاق بنفسه محرز للتساوي بلا حاجة الى شيء آخر . وعليه فلا وجه لتقديم الاطلاق الشمولي عليه بل تقع المماضة بينهما في مورد الاجتماع ، فان مقتضى الاطلاق البدلي هو تخيير المكلف في تطبيق الطبيعة المأمور بها على اي فرد من افرادها شاء تطبيقها عليه وهو يعارض مقتضى الاطلاق الشمولي المانع عن ايجاد مورد الاجتماع .

وعلى الجملة فالنقطة الرئيسية لهذا الوجه ان ثبوت الاطلاق المطلق البدلي يحتاج الى مقدمة اخرى زائدة على مقدمات الحكمة ، وهي احراز تساوى افراده في الوفاء بالغرض ، وهذا بخلاف ثبوته في المطلق الشمولي ، فانه لا يحتاج الى مقدمة زائدة على تلك المقدمات ، فاذن هو مانع عن ثبوت الاطلاق له اي المطلق البدلي بالاضافة الى مورد الاجتماع ، ضرورة انه بعد كون مورد الاجتماع مشمولاً للمطلق الشمولي لا يمكن احراز انه واف بغرض الطبيعة المأمور

بها كبقية افرادها ، وهذا معنى عدم احراز تساوي افرادها مع وجود الاطلاق الشمولي .

ولكن تلك النقطة خاطئة جداً لانها تركز على كون التخيير بين تلك الافراد عقلياً ، ولكن عرفت ان التخيير شرعي مستفاد من الاطلاق وعدم تقييد الشارع الطبيعة بحصة خاصة ، فاذن نفس الاطلاق كاف لاحراز التساوي وإلا اسكان على المولى التقييد ونصب القرينة ، والعقل وان احتمل وجدانا عدم التساوي إلا انه لا اثر لهذا الاحتمال بعد ثبوت الاطلاق الكاشف عن التساوي . ومن هذا البيان تظهر المناقشة في الوجه الثالث أيضاً وذلك لان هذا الوجه أيضاً يبتني على كون التخيير عقلياً ، ولكن بعد منع ذلك وان التخيير شرعي مستفاد من الاطلاق فان مفاده ترخيص الشارع في تطبيق الطبيعة المأمور بها على اى فرد من افرادها شاء تطبيقها عليه . ومن المعلوم ان حجية هذا لا تتوقف على اى شيء ما عدا مقدمات الحكمة ، فاذن لا محالة يعارض هذا الاطلاق الشمولي المانع عن ايجاد مورد الاجتماع للعلم بكذب احد هذين الحكيمين في الواقع وعدم صدوره من الشارع .

وقد تحصل من ذلك ان هذه الوجوه باجمعهما خاطئة ولا واقع موضوعي لها اصلاً .

فالصحيح هو ما ذهب اليه المحقق صاحب الكفاية (قده) من انه لا وجه لتقديم الاطلاق الشمولي على البدلي ، وذلك لان ثبوت كلا الاطلاقين يتوقف على جريان مقدمات الحكمة وتعماميتها على الفرض ، ضرورة انه لا منزلة لأحدهما بالاضافة الى الآخر من هذه الناحية اصلاً ، فاذن الحكم بجريان مقدمات الحكمة في طرف المطلق الشمولي دون المطلق البدلي ترجيح من غير مرجح ، وعليه فيسقط كلا الاطلاقين معاً بمعنى ان مقدمات الحكمة لا تجري في طرف هذا ولا

في طرف ذاك ، وهذا معنى سقوطها بالمعارضة . ومجرد كون الاطلاق في احدهما شمولياً وفي الآخر بديلاً لا يكون سبباً للترجيح بعد ما كان الاطلاق فيه ايضاً شمولياً بالدلالة الالتزامية كما عرفت .

نعم العموم الوضعي يتقدم على المطلق سواء أكان شمولياً أو بديلاً . والوجه فيه واضح وهو ان سرية لفرض الحكم في العموم الوضعي الى جميع افرادة لا توقف على جريان مقدمات الحكمة وانها فعلية . لانها معلولة للوضع لا لتلك المقدمات ، وهذا بخلاف اطلاق المطلق ، فانه معلول لاجراء تلك المقدمات وبدون اجرائها لا اطلاق له اصلاً . وعلى ذلك فالعام بنفسه صالح لان يكون قرينة على التقييد ، ومعه لا تجري المقدمات ، إذ من المقدمات عدم نصب قرينة على الخلاف ومن المعلوم ان العام صالح لذلك . ومن هنا قالوا ان دلالة العام تنجزية ودلالة المطلق تعليلية .

فالنتيجة قد اصبحت مما ذكرناه ان مجرد كون الاطلاق في طرف النهي شمولياً وفي طرف الأمر بديلاً لا يكون سبباً لتقديمه عليه إذا لم يكن العموم والشمول مستندا الى الوضع ، فاذن هذا الوجه باطل .

ومنها - ان الحرمة تابعة للمفسدة الملزمة في متعلقه والوجوب تابع للمصلحة كذلك في متعلقه . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انهم ذكروا انه إذا دار الامر بين دفع المفسدة وجلب المنفعة كان دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة .

فالنتيجة على ضوءهما هي انه لا بد في المقام من ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب ، اكونه من صفريات تلك القاعدة .

وغير خفي ان هذا الاستدلال من الغرائب جدا ، وذلك لانه على فرض تسليم تلك الكبرى فالمقام ليس من صفرياتها جزماً ، بداهة انه على القول

بالامتناع ووحدة المجمع وجودا وماهية فهو اما مشتمل على المصلحة دون المفسدة ، أو بالعكس ، فان قلنا بتقديم الوجوب فلا حرمة ولا مفسدة تقتضيه ، وان قلنا بتقديم الحرمة فلا وجوب ولا مصلحة تقتضيه ، فليس في مورد الاجتماع مصلحة ومفسدة ليدور الامر بين دفع المفسدة وجلب المنفعة ، ولا موضوع عندئذ لتلك القاعدة ، وموضوع هذه القاعدة وموردها هو ما اذا كان في فعل مفسدة ملزمة وفي فعل آخر مصلحة كذلك ولا يتمكن المكلف من دفع الاولى وجلب الثانية معاً فلا محالة تقم المزاوجة بينهما ، فيقال ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ، فهذه القاعدة لو تمت فأما تم في باب التزام ، بناء على وجهة نظر العدلية فحسب لا مطلقاً ، واما في باب التعارض فلا تم اصلاً وقد تقدم ان المسألة اي مسألة الاجتماع على القول بالامتناع داخلة في كبرى باب التعارض . على انه لا اصل لهذه القاعدة في نفسها ، لعدم الدليل عليها اصلاً لا من العقل ولا من الشرع ، بل يختلف الحال فيها باختلاف الموارد فقد يقدم جانب المفسدة على جانب المنفعة ، وقد يقدم جانب المنفعة على جانب المفسدة . وهكذا .

اضف الى ذلك ان هذه القاعدة على فرض تماميتها وكون الاولوية فيها اولوية قطعية لا ظنية ، فهي لا صلة لها بالاحكام الشرعية اصلاً ، وذلك لوجهين : الاول - ان المصلحة ليست من سنخ المنفعة ولا المفسدة من سنخ المضرة غالباً والظاهر ان هذه القاعدة إنما تكون في دوران الامر بين المنفعة والمضرة لا بين المصلحة والمفسدة كما لا يخفى .

وبكلمة اخرى ان الاحكام الشرعية ليست تابعة للمنافع والمضار ، وإنما هي تابعة لجہات المصالح والمفاسد في متعلقاتها . ومن المعلوم ان المصلحة ليست مساوقة للمنفعة والمفسدة مساوقة للمضرة . ومن هنا تكون في كثير من الواجبات مضرة مالية كالزكاة والخمس والحج ونحوها ، وبدنية كالجهاد وما شاكله

كما ان في عدة من المحرمات منفعة مالية أو بدنية . مع ان الأولى تابعة لمصالح كامة فيها والثانية تابعة لمفاسد كذلك ، فاذن لا موضوع لهذه القاعدة بالاضافة الى الاحكام الشرعية اصلا .

الثاني - ان وظيفة المكلف عقلا إنما هي الاتيان بالواجبات والاجتناب عن المحرمات بعد ثبوت التكليف شرعاً ، واما دفع المفسدة بما هي او استيفاء المصلحة كذلك فليس بواجب لا عقلا ولا شرعاً ، فلو علم المكلف بوجود مصلحة في فعل أو بوجود مفسدة في آخر مع عدم العلم بثبوت التكليف من قبل الشارع لا يجب عليه استيفاء الاولى ولا دفع الثانية ، واما مع العلم بثبوتها فالواجب عليه هو امثال ذلك التكليف لا غيره فالواجب بحكم العقل على كل مكلف إنما هو اداء الوظيفة وتحصيل الأمن من العقاب ، لا ادراك الواقع بما هو ، واستيفاء المصالح ودفع المفاسد .

وعلى هذا فلا يمكن ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب من ناحية هذه القاعدة ، بل لابد من الرجوع الى مرجحات وقواعد آخر لتقديم احدهما على الآخر ان كانت ، وإلا فيرجع الى الاصول العملية .

ومن الغريب ما صدر عن المحقق القمي (قدّه) في المقام حيث انه اجاب عن هذا الدليل بانه مطلقاً ممنوع ، لان في ترك الواجب ايضاً مفسدة ، فاذن لا يدور الامر بين دفع المفسدة وجلب المنفعة ، بل يدور الامر بين دفع هذه المفسدة وتلك .

ووجه الغرابة واضح ، ضرورة انه لا مفسدة في ترك الواجب كما انه لا مصلحة في ترك الحرام ، فالمصلحة في فعل الواجب من دون ان تكون في تركه مفسدة ، كما ان المفسدة في فعل الحرام من دون ان تكون في تركه مصلحة وإلا لكان اللازم ان ينحل كل حكم الى حكيمين احدهما متعلق بالفعل والآخر

متعلق بالترك . ولازم هذا ان يستحق عقابين عند ترك الواجب أو فعل الحرام احدهما على ترك الواجب والآخر على فعل الحرام ، لفرض ان ترك الواجب محرم ولا نظن ان يلتزم بذلك احد حتى هو (قدّه) كما هو واضح .

ومنها - الاستقراء بدعوى انا اذا تتبعنا موارد دوران الامر بين الوجوب والحرمة في المسائل الشرعية واستقرأناها نجد ان الشارع قدم جانب الحرمة على جانب الوجوب .

فمن جملة تلك الموارد - حكم الشارع بترك العبادة ايام الاستظهار ، فان امر المرأة في هذه الايام يدور بين وجوب الصلاة عليها وحرمتها ، ولكن الشارع غلب جانب الحرمة على جانب الوجوب وامر بترك الصلاة فيها .

ومنها - الوضوء أو الغسل بماءين مشتبهين ، فان الامر يدور حينئذ بين حرمة الوضوء أو الغسل منهما ووجوبه ، ولكن الشارع قدم جانب الحرمة على جانب الوجوب وامر باهراق الماءين والتيمم للصلاة . ومنها - غير ذلك . ومن مجموع ذلك نستكشف ان تقديم جانب الحرمة امر مطرد في كل مورد دار الامر بينهما بلا اختصاص بمسألة دون اخرى وبباب دون آخر .

ويرد عليه (اولاً) ان الاستقراء لا يثبت بهذا المقدار حتى الاستقراء الناقص فضلاً عن التام ، فان الاستقراء الناقص عبارة عن تتبع اكثر الجزئيات والافراد وتفحصها ليفيد الظن بثبوت كبرى كلية في قبال الاستقراء التام الذي هو عبارة عن تتبع تمام الافراد ، ولذلك يفيد القطع بثبوت كبرى كلية ، ومن الواضح جداً ان الاستقراء الناقص لا يثبت بهذين الموردين . (ثانياً) ان الامر في هذين الموردين ايضاً ليس كذلك وان الحكم بعدم الجواز فيها ليس من ناحية هذه القاعدة .

بيان ذلك اما في مورد الاستظهار فلان الروايات الواردة فيه في باب الحيض

والنفاس مختلفة غاية الاختلاف ولاجل اختلاف تلك الروايات والنصوص في المسألة اختلفت الأقوال فيها فذهب بعضهم كالمحقق صاحب الكفاية (قده) والسيد العلامة الطباطبائي (قده) في العروة الى استحباب الاستظهار وعدم وجوبه وجعل المحقق صاحب الكفاية (قده) اختلاف النصوص قرينة على الاستحباب وعدم اهتمام الشارع بالاستظهار كما جعل (قده) اختلاف النصوص قرينة على عدم الالتزام في غير هذا المورد ايضاً ، منها مسألة الكره وعلى الجملة فهذا من الاصل المسلم عنده (قده) ففي كل مسألة كانت النصوص مختلفة غاية الاختلاف كهذه المسألة - مثلاً - ولم تكن قرينة من الخارج على ان الحكم في المسألة الزاوي جعل الاختلاف قرينة على عدم كون الحكم فيها لازماً . واختار جماعة وجوبه في يوم واحد والتخير في بقية الايام ، وهذا هو الصحيح في نظرنا وانه مقتضى الجمع العرفي بين هذه الروايات ، وقد ذكرنا نظير ذلك في مسألة التسيبحات الأربعة وقلنا في تلك المسألة ايضاً بوجوب واحدة منها والتخير في التسيبحتين الاخيرتين ، بمعنى ان للمكلف ان يقتصر على الواحدة وله ان يأتي بالبقية ايضاً وهو الافضل .

وذهب جماعة الى وجوبه ثلاثة أيام .

وذهب جماعة اخرى الى وجوبه عشرة ايام ، هذه هي الاقوال في المسألة ومن الواضح جداً ان شيئاً من هذه الاقوال لا يرتكز على القاعدة المبرورة اعني قاعدة وجوب تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب بالكلية .

اما على القول الاول فواضح ، لان النصوص على هذا القول محمولة على الاستحباب اى استحباب الاستظهار لا وجوبه . فلم يقدم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب .

وأما على القول الثاني فالامر ايضاً كذلك ، لان ايجاب الاستظهار اذا

كان من جهة تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب لوجب الاستظهار الى عشرة ايام ، ولم يختص بيوم واحد ، ضرورة ان احتمال الحرمة كما هو موجود في اليوم الاول كذلك موجود في اليوم الثاني والثالث وهكذا فاختصاص وجوبه بيوم واحد منها قرينة على انه اجنبي عن الدلالة على القاعدة المزبورة كما هو واضح .

واما على القول الثالث فلان حاله حال القول الثاني من هذه الناحية ، إذ لو كان وجوب الاستظهار من جهة تلك القاعدة لوجب الى عشرة ايام ، لبقاء احتمال الحرمة بعد ثلاثة ايام ايضاً .

واما على القول الرابع فقد يتوهم ان الروايات على هذا القول تدل على تلك القاعدة ، ولكنه من المعلوم انه توهم خاطيء جداً ، وذلك لان مجرد مطابقة الروايات للقاعدة لا تكشف عن ثبوت القاعدة وابتناء وجوب الاستظهار عليها ، فلملح بملأك آخر مثل قاعدة الامكان ونحوها . على ان هذا القول ضعيف في نفسه فكيف يمكن أن يستشهد به على ثبوت قاعدة كلية .

اضف الى ذلك ان الاستشهاد يتوقف على القول بحرمة العبادة على الحائض والنفساء ذاتاً ، إذ لو كانت الحرمة تشرعية لم يكن الامر في ايام الاستظهار مردداً بين الحرمة والوجوب ، فإيجاب الاستظهار في تلك الايام يكون اجنبياً عن القاعدة المزبورة بالسكينة .

واما المورد الثاني (وهو عدم جواز الوضوء بماءين مشتبهيين) فقد ظهر حاله مما تقدم ، فان عدم جواز الوضوء بهما ليس من ناحية ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب ، بل هو من ناحية النص الخاص الذي ورد فيه الامر بهما والتيمم والا فقتضى القاعدة هو الاحتياط بتكرار الصلاة ، اذ بذلك يحرز المكلف ان احدى صلاتيه وقعت مع الطهارة المائية ، ومن المعلوم انه

مع التمكن من ذلك لا تصل النوبة الى التيمم على تفصيل ذكرناه في بحث الفقه .
اضف الى ذلك ان حرمة التوضؤ منها ليست حرمة ذاتية بالضرورة ،
بل هي حرمة تشريعية وهي خارجة عن موضوع القاعدة ضرورة ان موضوعها
هو دوران الامر بين الحرمة الذاتية والوجوب ، واما الحرمة التشريعية فهي تابعة
لقصد المكلف والا فلا حرمة بحسب الواقع ، وكيف كان فلا اصل لهذه
القاعدة اصلا .

لحد الآن قد تبين انه لا يرجع شيء من الوجوه التي ذكروها لترجيح
جانب الحرمة على جانب الوجوب الى محصل .

فالصحيح هو ما حققنا سابقاً من ان المسألة على القول بالامتناع ووحدة
المجمع في مورد الاجتماع تدخل في كبرى باب المعارض ولا بد عندئذ من
الرجوع الى مرجحات ذلك الباب ، فان كان هناك ترجيح لاحدهما على الآخر
فلا بد من العمل به والا فلرجع هو الاصول العملية .

نعم قد تكون في بعض الموارد خصوصية تقتضي تقدم الحرمة على الوجوب
وان كان شمول كل منها لمورد الاجتماع مستفاداً من الاطلاق ، وذلك كاطلاق
دليل وجوب الصلاة مع اطلاق دليل حرمة الغصب ، فان عنوان الغصب من
العناوين الثانوية ، ومقتضى الجمع العرفي بين حرمة وجواز فعل بعنوانه الاولى
في مورد الاجتماع حمل الجواز على الجواز في نفسه وبطبعه غير المنافي للحرمة
الفعلية ، وذلك نظير ما دل على جواز اكل الرمان بالاضافة الى دليل حرمة
الغصب ، فان النسبة بينهما وان كانت نسبة العموم من وجه الا انه لا يشك في
تقديم حرمة الغصب ، لما ذكرناه .

الرابع - انه اذا لم يثبت ترجيح لتقديم جانب الحرمة على الوجوب او
بالعكس فهل يمكن الحكم بصحة الصلاة في مورد الاجتماع على هذا القول اعني

القول بالامتناع ام لا فقد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) انه لا مانع من الحكم بالصحة أي صحة الصلاة من ناحية جريان اصاله البراءة عن حرمتها ، ومعه لا مانع من الحكم بالصحة اصلا ، ضرورة ان المانع عنه إنما هو الحرمة الفعلية ، وبعد ارتفاع تلك الحرمة باصاله البراءة فهي قابلة للتقرب بها ، ومعه لا محالة تقع صحيتها ، ولا يتوقف جريان البراءة عنها على جريانها في موارد الشك في الاجزاء والشرائط ، بل ولو قلنا بعدم جريانها في تلك الموارد تجري في المقام . والوجه في ذلك هو ان المورد ليس داخلا في كبرى مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، لفرض انه ليس هنا شك في مانعية شيء عن المأمور به واعتبار عدمه فيه ، بل الشك هنا في ان هذه الحركات الصلواتية التي هي مصداق للغصب وتصرف في مال الغير هل هي محرمة فعلا او لا فالشك إنما هو في حرمة هذه الحركات فحسب ، ومعه لا مانع من جريان البراءة عنها وان قلنا بالاشتغال في تلك المسألة . نعم المانعية في المقام عقليه ، ضرورة ان مانعية الحرمة عن الصلاة ليست مانعية شرعية ليكون عدم حرمتها قيداً لها بل مانعيتها من ناحية ان صحتها لا تجتمع مع الحرمة ، لاستحالة اجتماع المبغوضية والمحبوبة في الخارج ، وعلى هذا فالحرمة مانعة عن التقرب بها عقلا لا شرعاً ، فاذن لا يرجع الشك فيها الى الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين ، ليكون داخلا في كبرى تلك المسألة ويدور جريان البراءة هنا مدار جريانها فيها بل تجرى هنا ولو لم نقل بجريانها هناك ، لان الشك هنا شك بدوى .

نعم لو قلنا بان المفسدة الواقعية الغالبة هي المؤثرة في المبغوضية ولو لم تكن محرزة ، فاصالة البراءة عندئذ لا تجرى ، بل لا مناص من الالتزام بقاعدة الاشتغال ولو قلنا بجريان البراءة في الشك في الاجزاء والشرائط في تلك المسألة . والوجه فيه واضح وهو انه مع احتمال غلبة المفسدة في الواقع كما هو المفروض لا يمكن

قصد القربة كما هو واضح ، هذا حاصل ما افاده (قدّه) مع توضيح منا .
ونحل ما افاده (قدّه) الى عدة نقاط :

١ - جريان اصاله البراءة عن الحرمة .

٢ - انه يكفي في الحكم بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مجرد رفع هذه الحرمة باصاله البراءة ، ولا يحتاج الى ازيد من ذلك .

٣ - ان المقام غير داخل في كبرى مسألة الاقل والاكثر .

٤ - انه لو بنينا على ان المؤثر في المبعوضة الفعلية هو المفسدة الواقعية وان لم تكن محرزة فلا يمكن الحكم بالصحة وقتئذ لعدم امكان التقرب بما يحتمل كونه مبغوضاً للمولى .

اما النقطة الاولى فلا اشكال فيها لوضوح ان البراءة تجري ولا مانع من جريانها ابدأ كما هو ظاهر .

اما النقطة الثانية فلا يمكن تصديقها بوجه ، وذلك لانه لا يكفي في الحكم بالصحة مجرد رفع الحرمة باصاله البراءة ، بل لابد من احراز المقتضي له ايضاً وهو في المقام اطلاق دليل المأمور به بالاضافة الى هذا الفرد ، والمفروض انه قد سقط بالمعارضة ، وعليه فلا مقتضى للصحة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان اصاله البراءة عن الحرمة لا تثبت اطلاق دليل المأمور به واقماً وحقيقة ، ليمسك به لاثبات صحة هذا الفرد وانطباق الطبيعة المأمور بها عليه وهو الصلاة في الدار المغصوبة في مفروض الكلام ليقيد به اطلاق دليل النهي بغير ذلك الفرد والمفروض ان اصاله البراءة لا ترفع إلا الحرمة ظاهراً لا واقعاً لتثبت لوازمها العقلية أو العادية . وقد ذكرنا في محله انه لا دليل على حجية الاصل المثبت ، فاذن اصاله البراءة عن الحرمة في المقام لا تثبت الاطلاق اي اطلاق دليل المأمور به ليشمل المورد إلا على القول بالاصل المثبت .

نعم لو قامت اشارة معتبرة كخبر الثقة او نحوه على ارتفاعها لكانت مثبتة للاطلاق لا محالة ، لما ذكرناه في موضعه من ان مثبتات الامارات الحاكية عن الواقع كاخبار الثقة أو ما شاكلها حجة ، إلا ان وجود مثل هذه الامارة في محل الكلام مفروض العدم .

واما النقطة الثالثة فالقيام وان لم يدخل في كبرى مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين من نقطة النظر في كون الشك في حرمة المجمع وعدم حرمة كما عرفت ، إلا انه داخل في كبرى تلك المسألة من نقطة نظر آخر وهي ان اصل وجوب الصلاة - مثلاً - على الفرض معلوم لنا والشك إنما هو في تقييدها بغير هذا المكان وعليه فلا محالة يدور الامر بين ان يكون الواجب هو المطلق أو المقيد ، فاذن بناء على ما حققناه هناك من جريان البراءة عن التقييد الزائد تجري البراءة في المقام ايضاً ، فان التقييد بما انه كلفة زائدة دون الاطلاق فهو مدفوع بحديث الرفع أو نحوه ، وبذلك يثبت الاطلاق الظاهري للمأمور به ، إذ المفروض ان وجوب بقية اجزائه وشرايطه معلوم لنا والشك إنما هو في تقييده بامر زائد فاذا رفعنا هذا التقييد باصالة البراءة يثبت الاطلاق الظاهري بضم الأصل الى ادلة الأجزاء والشرايط المعلومتين وهو كاف للحكم بالصحة ظاهراً ، لفرض انطباق المأمور به عندئذ على الفرد المأتي به في الخلق ولا نعي بالصحة الا ذلك . وعليه فتحكم بصحة الصلاة في مورد الاجتماع ظاهراً لانطباق الطبيعة المأمور بها عليها في الظاهر بعد رفع تقييدها بغير هذا المكان باصالة البراءة ، لفرض انها بعد رفع ذلك التقييد صارت مصداقاً لها في حكم الشارع ، وهذا المقدار كاف للحكم بالصحة ، وتام الكلام في محله .

واما النقطة الرابعة (وهي ان المؤثر في المبغوضية او كان هو المفسدة الواقعية الغالبة فلا مجال للبراءة) فيردها عدم العلم بوجود مفسدة في هذا الحال

فضلا عن كونها غالبية على المصلحة للشك في اصل وجودها وان المجمع في هذا الحال مشتمل على مفسدة ام لا ، والوجه في ذلك ما ذكرناه من ان مسألة الاجتماع على القول بالامتناع داخلية في كبرى باب التعارض لا باب التزام ، لفرض انه لا علم لنا بوجود مفسدة في المجمع ، فان الطريق الى احراز اشتماله على المفسدة انما هو حرمة ، والمفروض انها مشكوك فيها وهي مرفوعة باصالة البراءة ومع ارتفاعها كيف يمكن لنا العلم بوجود مفسدة فيه .

ولو تنزلنا عن ذلك وسألنا ان المجمع مشتمل على كلا الملاكين كما هو مختاره (قده) في باب الاجتماع إلا ان كون المفسدة غالبية على المصلحة غير معلومة ومع عدم العلم بالغلبة كانت الحرمة والمبغوضية مجعولة لا محالة فلا مانع من الرجوع الى البراءة .

وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه انه لا مانع من الحكم بصحة الصلاة او نحوها في مورد الاجتماع ظاهرا على القول بالامتناع فيما اذا فرض انه لم يكن ترجيح لاحد الجانبين على الآخر .

الخامس - ان المحقق صاحب الكفاية (قده) قد ألحق تعدد الاضافات بتعدد العناوين والجهات بدعوى ان البحث عن جواز اجتماع الامر والنهي وامتناعه لا يختص بما اذا تعلق الامر بعنوان كالصلاة - مثلا - والنهي بعنوان آخر كالغصب وقد اجتمعا في مورد واحد ، بل يعم ما اذا تعلق الامر بشيء كالاكرام - مثلا - بحجة وضافة ، والنهي تعلق به بحجة اخرى وضافة ثانية ، ضرورة ان تعدد العنوان لو كان مجدياً في جواز اجتماع الامر والنهي مع وحدة المعنوي وجودا ومافية لكان تعدد الاضافة ايضا مجدياً في جوازه ، اذ كما ان تعدد العنوان يوجب اختلاف المعنوي بحسب المصلحة والمفسدة ، كذلك تعدد الاضافة يوجب اختلاف المضاف اليه بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح

عقلا والوجوب والحرمة شرعاً . وعلى هذا فكل دليلين متعارضين كانت النسبة بينهما عموماً من وجه مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق يدخلان في باب الاجتماع لا في باب التعارض ليرجع الى مرجحات ذلك الباب ، الا اذا علم من الخارج انه لم يكن لاحد الحكمين ملاك في مورد الاجتماع ، فعندئذ يدخل في باب التعارض ، كما هو الحال ايضاً في تعدد العنوانين :

وعلى الجملة فلا فرق بين تعدد العنوان وتعدد الإضافة من هذه الناحية اصلاً . واما معاملة الفقهاء (ره) مع مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق معاملة التعارض بالعموم من وجه ، فهي اما مبنية على القول بالامتناع او لاحراز عدم المفتضى لاحد الحكمين في مورد الاجتماع . واما في غير ذلك فلا معارضة بين الدليلين اصلاً .

وغير خفي ان هذا من غرائب ما افاده (قده) من جهات :

الاولى - ان فرض احراز الفقهاء عدم وجود ملاك لاحد الحكمين في مورد الاجتماع بين الدليلين كانت النسبة بينهما عموماً من وجه في جميع ابواب الفقه اسرغيب ، فان هذا يختص بمن كان عالماً بالجهات الواقعية والملاكات النفس الامرية . ومن هنا قد ذكرنا غير مرة انه لا طريق لنا الى احراز ملاكات الاحكام مع قطع النظر عن ثبوتها ، فاذن من اين يعلم الفقيه بعدم اشتغال المجمع لاحد الملاكين من اول الفقه الى آخره .

وعلى الجملة فعلى وجهة نظره (قده) من ان المجمع في مورد الاجتماع لا بد ان يكون مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً والا فلا يكون من باب الاجتماع اصلاً ، فلا بد من فرض جهة وجوب وجهة حرمة في اكرام العالم الفاسق ، ليكون داخلاً في هذا الباب اي باب الاجتماع .

وعلى هذا الاساس يدخل جميع موارد التعارض بالعموم من وجه كهذا

المثال في هذا الباب ، إلا إذا علم من الخارج بعدم وجود الملاك لاحد الحكمين .
في مورد الاجتماع ، فوَقْتُئذْ يدخل في باب التعارض ، واما معاملة الفقهاء (رض) مع هذا المثال وما شاكله معاملة التعارض بالعموم من وجه إنما يكون لاحد سببين :

الاول - من ناحية علمهم بعدم وجود الملاك لاحدهما في مورد الاجتماع في تمام ابواب الفقه .

الثاني - من ناحية التزامهم بالقول بالامتناع في المسألة أى مسألة الاجتماع وعدم كفاية تعدد المنوان او الاضافة للقول بالجواز .
ولنأخذ بالمناقشة في كليهما :

اما السبب الاول فلانه يرتكز على كون الفقهاء عالمين بالجهات الواقعية والملاكات النفس الامرية ليكونوا في المقام عالمين بعدم وجود ملاك لاحدهما في مورد الاجتماع ، ولاجل ذلك عاملوا معها معاملة المتعارضين بالعموم من وجه ، ومن الضروري انه ليس لهم هذا العلم فانه يختص بالله تعالى وبالراسخين في العلم على انه لو كان لهم هذا العلم لكانوا عالمين بعدم وجود ملاك لاحدهما المعين ، ومعه لا معنى لان يعامل معها معاملة التعارض ، ضرورة انه عندئذ يكون ملاك الآخر هو المؤثر وكيف كان فصذور مثل هذا الكلام من مثله (قده) يعد من الغرائب جداً .
واما السبب الثاني فلانه يبدئي على ان يكون الفقهاء جميعاً من القائلين بالامتناع في المسألة ، وهذا مقطوع البطلان ، كما تقدم الكلام في ذلك بشكل واضح .

وعلى ضوء هذا البيان قد تبين ان هذا المثال وما شاكله خارج عن مسألة الاجتماع رأساً ، ولن يتوهم احد ولا يتوهم جواز اجتماع الامر والنهي فيه ، بداهة انه يستحيل ان يكون في المجمع في مورد الاجتماع وهو الكرام العالم الفاسق

جهة وجوب وحرمة معاً ومحسوبة ومبغوضية كذلك ، فاذن لا محالة يدخل في كبرى باب المعارض كما صنع الفقهاء ذلك فيه وفي امثاله ، وذلك لاستحالة جعل كلا الحكيم معاً للمجتمع في مادة الاجتماع بحسب مقام الواقع والثبوت ، ونعلم بكذب احدهما وعدم مطابقتها للواقع ، بداهة انه كيف يعقل ان يكون اكرام زيد العالم الفاسق مثلاً واجباً ومحرمات معاً . وعليه فلا محالة تقع المعارضة بين مدلولي دليليهما في مقام الاثبات والدلالة ، فلا بد من الرجوع الى مرجحات بابها ، وهذا هو الملاك في باب التعارض . ومن هنا قد ذكرنا سابقاً ان التعارض بين الحكيمين لا يتوقف على وجود ملاك لاحدهما دون الآخر ، بل الملاك فيه ما ذكرناه من عدم امكان جعل كلا الحكيمين معاً في الواقع ومقام الثبوت ، ولذا قلنا ان مسألة التعارض لا تختص بوجهة نظر مذهب دون آخر ، بل تجري على جميع المذاهب والآراء .

الثانية - ان ما ذكره (قدس) من المثال خارج عن محل الكلام في المسألة وذلك لان العموم في هذا المثال في كلا الدليلين عموم استغراق ، فلا محالة يدخل الحكم بانحلال موضوعه او متعلقه فيثبت لكل فرد من افراد حكم مستقل غير مربوط بحكم ثابت لفرد آخر منها .. وهكذا ، ولازم ذلك هو ان يكون المجتمع في مورد الاجتماع وهو اكرام العالم الفاسق محكوماً بكلا هذين الحكيمين على نحو الاستقلال بان يكون اكرامه واجباً ومحرمات معاً . ومن الواضح جداً ان القائلين بالجواز في المسألة لا يقولون به في مثل هذا المثال ، ضرورة ان في مثله جعل نفس هذين التكليفين معاً محال لانه من التكليف بالحال ، فاذن هذا المثال وما شاكله خارج عن محل الكلام .

الثالثة - قد تقدم في مقدمات مسألة الاجتماع ان محل الكلام فيها فيما اذا تعلق الامر بعنوان كالصلاة مثلاً والنهي تعلق بعنوان آخر كالغصب ، ولكن

المكلف قد جمع بينهما في مورد ، فعندئذ يقع الكلام في ان التركيب بينهما اتحادي او انضمامي ، بمعنى ان المعنون لهما في الخارج هل هو واحد وجوداً وماهية او متعدد كذلك فعلى الاول لا مناص من القول بالامتناع لاستحالة كون المنهي عنه مصداقاً للأمر به . وعلى الثاني لا مناص من الالتزام بالقول بالجواز بناء على ما هو الصحيح من عدم سرية الحكم من الملزوم الى لازمه . وقد تقدم تفصيل كل ذلك من هذه النواحي بصورة واضحة .

وعلى ضوء هذا الاساس قد ظهر ان مجرد تعدد الاضافة مع كون المتعلق واحداً وجوداً وماهية لا يجدي للقول بالجواز في مسألة الاجتماع ، بل هو خارج عن محل الكلام فيها بالسكينة ، لما عرفت من ان محل الكلام انما هو فيما اذا تعلق الامر بعنوان والنهي بعنوان آخر مباين له ، ولكن اتفق اجتماعهما في مورد واحد ، والمفروض في المقام ان الامر تعلق بعين ما تعلق به النهي وهو اكرام العالم الفاسق ، غاية الامر جهة تعلق الامر به شيء وهو علمه وجهة تعلق النهي به شيء آخر وهو فسقه ، ومن المعلوم ان تعدد الجهة التعليلية لا يوجب تعدد المتعلق ، فالمتعلق في المقام واحد وجوداً وماهية وهو الاكرام والموضوع له ايضاً كذلك وهو زيد العالم الفاسق مثلاً ، والتعدد انما هو في الصفة ، فان لزيد صفتين احدهما العلم وهو يقتضي وجوب اكرامه ، والاخرى الفسق وهو يقتضي حرمة اكرامه ، ومن البديهي ان لا يعقل ان يكون اكرام زيد العالم الفاسق واجباً ومحرمًا معاً ، لان نفس هذا التكليف محال ، لانه مجرد تكليف بالمحال وبغير المقدور ، والمفروض ان صفتي العلم والفسق ليستا متعلقتين للتكليف بل هما جهتان تعليليتان خارجتان عن متعلق التكليف وموضوعه .

فالنتيجة ان مثل هذه الموارد خارج عن محل الكلام في المسألة ، والقائل بالجواز فيها لا يقول بالجواز فيه ، بل تخيل دخول هذه الموارد في محل النزاع

من مثله (قدّه) من الغرائب جداً .

نتألمج ما ذكرناه عدة نقاط :

الاولي - ان المناط في الاستحالة والامكان في الاحكام التكليفية انما هو بوحدة زمان المتعلق وتعددّه ولا عبرة بوحدة زمان الحكمين وتعددّه اصلاً فالفعل الواحد في زمان واحد لا يمكن ان يكون واجباً ومحرمّاً معاً ولو كان تعلق الوجوب به في زمان وتعلق الحرمة به في زمان آخر . ومن هنا قلنا باستحالة القول بكون الخروج واجباً فعلاً ومنهياً عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار او نحوه .

الثانية - ان الاحكام الوضعية لا تشترك في مناط الاستحالة والامكان مع الاحكام التكليفية ، فان تعدد زمان الحكم في الاحكام الوضعية يجدي في رفع الاستحالة ولو كان زمان المتعلق واحداً . ومن هنا قلنا بالكشف في باب الفضولي وان المولى من زمان تحقق الاجازة يحكم بملكية المال الواقع عليه العقد الفضولي من حين العقد للمشتري إذا كان الفضولي من طرف البائع ، وللبائع اذا كان من طرف المشتري ، بل قلنا ان ذلك مضافاً الى امكانه على طبق القاعدة في خصوص المقام .

الثالثة - ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قدّه) من عدم الفرق في الاستحالة والامكان بين الاحكام التكليفية والاحكام الوضعية وانها على صعيد واحد من هذه الناحية لا يرجع الى معنى محصل كما تقدم .

الرابعة - الصحيح هو ان الخروج من الدار المغصوبة داخل في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار ، وقد ذكرنا انه لا فرق في الدخول في موضوع هذه القاعدة بين ان يكون الامتناع المنتهي الى اختيار المكلف تكوينياً او تشريعياً ، كما انه لا فرق في جريان هذه القاعدة بين التكليف الوجوبية

والتكاليف التحريمية ، لما ذكرناه من ان هذه القاعدة تركز على ركيزة واحدة ، وهي ان يكون امتناع امثال التكليف في الخارج منتهياً الى اختيار المتكلف واراادته .

الخامسة - ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدّه) من ان الحركات الخرجية داخلة في كبرى قاعدة وجوب رد المال الى مالكه ومصدق للتخلية والتخلص لا يمكن المساعدة عليه اصلاً ، وما ذكره من الوجوه لاثبات ذلك لا يتم شيء منها . وقد ذكرنا وجه فسادها بشكل واضح فلاحظ .

السادسة - ان ما ذكره المحقق صاحب السكايّة (قدّه) من انه لا تعارض بين خطاب صل وخطاب لا تغصب على القول بالامتناع غير تام . والوجه فيه ما ذكرناه هناك من أن مسألة الاجتماع على هذا القول أي على القول بالامتناع ووحدة المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهية تدخل في كبرى باب التعارض لا محالة ، لاستحالة كون المذهب عنه مصداقاً للعامة به ، فاذن لا محالة تقع المعارضة بين اطلاق الخطابين .

السابعة - انه لا وجه لتقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي ، وما ذكره شيخنا الاستاذ (قدّه) من الوجوه لذلك لا يتم شيء منها ، كما عرفت نعم العموم الوضعي يتقدم على الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة سواء كان بدلياً أو شمولياً كما عرفت .

الثامنة - انه لا اصل لقاعدة ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ، على انها لا تنطبق على الاحكام الشرعية اصلاً واجنبية عنها بالسكلية كما سبق .

التاسعة - ان الاستقراء الناقص لا يثبت بمورد وموردين فضلاً عن التام مع انه على تقدير ثبوته لا يكون حجة . اضع الى ذلك ان ما ذكره من الموردين خارج عن مورد القاعدة وليس تقديم جانب الحرمة فيها مستنداً الى تلك القاعدة

العاشرة - الصحيح هو ان جانب الحرمة يتقدم على جانب الوجوب في مورد الاجتماع فيما اذا كانت الحرمة ثابتة للشيء بعنوان ثانوي ، وهو عدم اذن المالك في التصرف فيه فان جواز انطباق الطبيعة المأمور بها على المجمع في مورد الاجتماع بمقتضى الاطلاق عندئذ لا يعارض حرمة كما عرفت .

الحادية عشرة - انه لا شبهة في جريان البراءة عن حرمة المجمع بما هي عند الشك فيها لفرض ان الشبهة بدوية وهي المقدار المتيقن من موارد جريانها . واما جريانها عن تقييد الواجب بغير هذا المكان فهو يبنني على جريانها في مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ولكن بما انا قد اخترنا جريان البراءة فيها هناك فلا محالة نقول بجريانها في المقام ايضاً .

الثانية عشرة - ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس) من الحاق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات في الدخول في محل النزاع في المسألة ، لا يرجع الى معنى محصل اصلاً كما عرفت .

هذا آخر ما اوردناه في هذا الجزء .

الى هنا قد تم بعون الله تعالى وتوفيقه الجزء الرابع من كتابنا محاضرات في اصول الفقه ، وسيتلوه الجزء الخامس ان شاء الله تعالى .

فهرست محاضرات في اصول الفقه

ص	ص
٣	هل يجوز امر الامر مع علمه
٣	بانتفاء شرطه
٤	كلام شيخنا الاستاذ (قده) في المسألة
٥	كلام صاحب الكفاية (قده) فيها
٦	المختار في هذه المسألة
٨	بطلان كلام صاحب الكفاية
٩	فساد كلام شيخنا الاستاذ
١٠	امور فيما ذكرناه
١١	لا ثمرة لهذه المسألة
١١	نقد ما افاده شيخنا الاستاذ
١٢	نتائج البحث
١٣	هل الاوامر متعلقة بالطبائع والافراد
١٥	ما هو ينبغي ان يقال في هذه المسألة
١٦	النزاع المعقول في وجود الطبيعي
١٦	عدة امور فيما ذكرناه .
١٨	فرضية شيخنا الاستاذ (قده)
٢١	نقد هذه الفرضية
٢٢	نتائج البحث عدة خطوط
٢٢	النسخ
٢٤	امور فيما ذكرناه
٢٥	عدم جريان الاستصحاب
٢٥	نتائج البحث
٢٦	الواجب التخييري
٢٦	المذهب الاول ونقده
٢٨	المذهب الثاني ونقده
٣٢	المذهب الثالث
٣٣	عدة نقاط في هذا المذهب
٣٣	نقد هذه النقاط
٤٠	ما هو المختار في المسألة
٤٤	هل يمكن التخيير بين الاقل والاكثر
٤٤	كلام لصاحب الكفاية فيه .
٤٥	عدة نقاط في كلامه
٤٦	النظر في هذه النقاط
٤٨	نتيجة هذا البحث عدة خطوط .
٥٠	الواجب الكفائي
٥٢	صوره بحسب مقام الثبوت
٥٢	القول الاول ونقده
٥٣	القول الثاني ونقده

ص	ص
٥٤	البول الثالث ونقده
٥٥	القول الرابع هو المختار
٥٧	فرع ذكره شيخنا الاستاذ (قدّه)
٥٨	نقد ما ذكره
٥٩	نتيجة هذا البحث عدة نقاط
٦٠	الواجب الموسم والمضيق
٦٢	التفصيل بين القرينة المتصلة والمنفصلة
٦٣	نقد هذا التفصيل
٦٤	تفصيل لصاحب الكفاية
٦٧	صحة هذا التفصيل
٦٨	ثمرة المسألة
٧١	عدة امور فيما ذكرناه
٧٢	بقى هنا شيء
٧٣	نتائج البحث
٧٤	الامر بالامر بفعل وصوره
٧٦	ثمرة النزاع
٧٩	نتائج هذا البحث
٨٠	الامر بشيء بعد الامر به
٨١	الكلام حول مادة النهي
٨٢	كلام الاصحاب حول معنى النهي
٨٤	مناقشة كلامهم
٨٦	المختار في معنى النهي
٨٨	نتائج البحث
٨٩	نقد ما هو المشهور بين الاصحاب
٩٢	الفرق بين الامر والنهي من ناحية المبدأ
٩٧	الفرق بين الامر والنهي من ناحية المنتهى
١٠٠	الوجود المنضاف الى الطبيعة وصوره
١٠٤	نتائج البحث عدة نقاط
١٠٥	الحكم الثابت للطبيعة و اقسامه
١٠٦	الفرق بين الامر والنهي في مقام الالاباث
١١٠	فيما ذكرناه عدة نقاط
١١١	اختلف النتيجة باختلاف الموارد
١١٢	فيما ذكرناه عدة خطوط
١١٤	الامر المتعلق بالترك وصوره
١١٩	الواجبات الضمنية وصورها
١٢٠	الثمرة بين صور الامر المتعلق بالترك استقلالا
١٢٦	الثمرة بين صور الامر المتعلق بالترك ضمناً

ص	ص
١٣٥	الشك في مانعية شيء للشبهة الموضوعية
١٣٧	الاصل يختلف باختلاف تلك الصور
١٤٣	بيان الروايات في العبادات والمعاملات
١٤٥	ما هو المستفاد من هذه الروايات؟
١٤٦	لا اشكال في ظهورها في التحلل
١٥٥	نتائج البحث عدة نقاط
١٥٩	المعوم بالاضافة الى الافراد الطواية
١٦٠	كلام شيخنا الاستاذ (قدہ)
١٦٢	نقد كلامه
١٦٤	اجتماع الامر والنهي
١٦٥	امتياز مسألة الاجتماع عن مسألة
	النهي في العبادات
١٦٦	نقد ما افاده الفصول (قدہ)
١٦٩	التقييد لا يوجب خروج الشيء
	عن البكلية
١٧٠	المجمع في مورد الاجتماع كلي
١٧٠	المراد من الواحد مقابل المتعدد
١٧٢	ركيزة القول بالامتناع
١٧٣	ركيزة القول بالجواز
١٧٤	كلام شيخنا الاستاذ (قدہ)
١٧٥	نقد كلامه
ص	ص
١٧٦	القول بان مسألة الاجتماع فقهية
	ونقده
١٧٧	القول بانها كلامية ونقده
١٧٨	القول بانها من المبادي الاحكامية
	ونقده
١٨٩	القول بانها من المبادي التصديقية
	ونقده
١٨٠	الصحيح انها من المسائل الاصولية
	المقلية
١٨٢	لا صلة لهذه المسألة بعالم اللفظ
١٨٢	لا معنى للامتناع العرفي
١٨٣	ربما يوجهه بتوجيه
١٨٤	نقد هذا التوجيه
١٨٦	جريان النزاع في جميع اقسام الواجب
	والحرام
١٨٧	عدم جريانه في الواجب والحرام
	التخييريين
١٨٨	قد يتوهم اعتبار المندوحة في محل النزاع
١٨٩	نقد هذا للتوهم
١٩١	توهم ابتناء النزاع على القول بتعلق
	الاحكام بالطبايع

ص	ص
٢٢٥	١٩١ نقد هذا التوهم
٢٢٧	١٩٣ تحليل التفصيل في المسألة
٢٣١	١٩٤ نقد هذا التفصيل
٢٣٩	١٩٥ نقد آخر له
٢٤٠	١٩٦ توجيه لهذا التفصيل
٢٤٠	١٩٧ نقد هذا التوجيه
٢٤٨	١٩٨ توهم ابتداء النزاع على اصالة الوجود والماهية
٢٥٩	١٩٩ نقد هذا التوهم
٢٦٠	١٩٩ نتائج البحث
٢٦١	٢٠١ كلام صاحب الكفاية (قده)
٢٦٣	٢٠٢ عدة نقاط في كلامه
وصورها	٢٠٣ نقد هذه النقاط
٢٧٣	٢٠٨ كلام لصاحب الكفاية (قده) ايضاً
٢٧٥	٢٠٨ عدة خطوط في كلامه
٢٧٦	٢١٠ نقد هذه الخطوط
٢٧٦	٢١٥ نتيجة البحث عدة امور
٢٧٨	٢١٦ ثمرة مسألة الاجتماع
٢٨٠	٢١٦ كلام لشيخنا الاستاذ (قده)
٢٨١	٢١٩ نقد جميع ما افاده
٢٨١	٢٢٤ صحة العبادة في حال الجهل والنسيان
٢٨٢	

ص	ص
٣١٩	٢٨٦ النهوض والهوى تصرف في مال الغير
٣١٩	٢٨٦ هما من مقدمات الركوع والسجود
٣٢٣	٢٨٨ السجود يتحد مع الغصب
٣٢٥	٢٩٠ نتائج البحث عدة نقاط
٣٢٩	٢٩٥ بقى الكلام في امور :
٣٣٠	٢٩٥ الاول في الوضوء او الغسل من
٣٣٢	الماء المنصوب
٣٣٤	٢٩٨ الثاني من آنية الذهب والفضة
٣٣٥	٣٠٠ الفرق بينها وبين الاناء المنصوب
٣٣٧	٣٠٣ الثالث من الاناء المنصوب
٣٣٨	٣٠٦ ادلة جواز الاجتماع
٣٤٠	٣٠٦ الدليل الاول عنه اجمالا
٣٤١	٣٠٧ جواب صاحب الكفاية (قد ه)
٣٤٣	٣٠٧ ينحل جوابه الى عدة نقاط
الاضطرار	٣٠٨ النظر في هذه النقاط
٣٤٥	٣٠٩ جوابه تفصيلا
٣٤٥	٣١٠ توضيح جوابه
٣٤٨	٣١٣ مناقشة شيخنا الاستاذ (قد ه) فيه
٣٥٢	٣١٤ جوابه (قد ه) عن هذا الدليل
٣٥٢	٣١٧ تمامية ما افاده (قد ه) بحسب الكبرى
ملاكة	٣١٧ عدم انطباقها على المام

ص	ص
٣٥٣ حكم الاضطرار الى الصلاة	٣٨٨ الدعوى الثالثة
٣٥٤ كلام لشيخنا الاستاذ (قد ه)	٣٩٠ ونقد هذه الدعوى
٣٥٤ نقد كلامه	٣٩٢ نتيجة ما ذكرناه
٣٥٧ اراد صاحب الجواهر على بعض معاصريه	٣٩٣ لشيخنا الاستاذ (قد ه) هنا كلام آخر
٣٥٨ عدم امكان النخلص عن الغصب وصوره	٣٩٥ ونقد هذا الكلام
٣٦١ عدم امكان الصلاة في خارج الدار	٣٩٧ حكم الصلاة حال الخروج
٣٦٢ نتيجة ما ذكرناه عدة نقاط	٣٩٨ الكلام في المورد الاول
٣٦٦ الاضطرار بسوء الاختيار	٤٠١ الكلام في المورد الثاني
٣٦٩ ملاك استحالة اجتماع الامر والهي	٤٠٣ افتراق نظريتنا عن نظرية شيخنا الاستاذ
٣٧٠ كلام شيخنا الاستاذ (قد ه)	٤٠٣ بقى هنا امور
٣٧١ الصحيح ما افاده صاحب الكفاية (قد ه)	٤٠٥ كلام لشيخنا الاستاذ (قد ه)
٣٧١ ملاك الاستحالة في الاحكام الوضعية	٤٠٥ المناقشة فيه
٣٦٥ عدة امور فيما ذكرناه	٤٠٧ الصحيح ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قد ه)
٣٧٦ مختار شيخنا الاستاذ (قد ه)	٤٠٨ توهم ان دفع المفسدة اول من جلب المنفعة
٣٧٦ ينحل مختاره الى دعاوى ثلاث	٤٠٨ نقد هذا التوهم
٣٧٧ الدعوى الاولى	٤١٠ كلام صاحب الفصول (قد ه) ونقد ه
٣٧٨ الدعوى الثانية وصورها	
٣٨١ المناقشة على هذه الصور	

ص	ص
٤١٧ نقد النقطة الرابعة	٤١١ دعوى الاستقراء ونقدها
٤١٨ كلام لصاحب الكفاية (قدّه)	٤١٥ كلام صاحب الكفاية (قدّه)
٤١٩ نقده من جهات	٤١٦ في كلامه عدة نقاط
٤٢٣ نتائج البحث عدة نقاط .	٤١٦ نقد النقطة الثانية
	٤١٧ نقد النقطة الثالثة