

كتاب الفتن

عن اصول الفتن



دار المأمون والطباعة

طه حسين - مصر

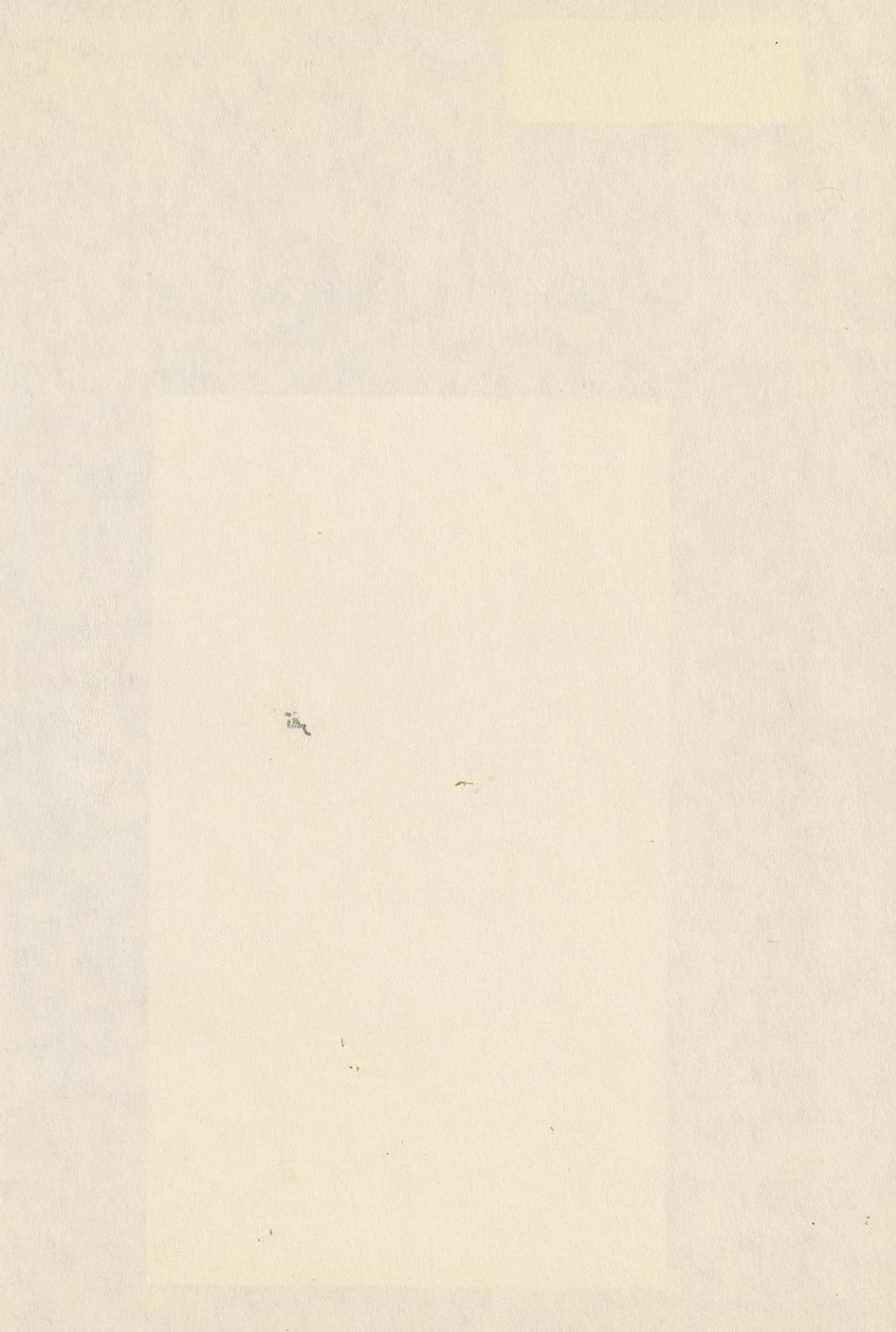
Princeton University Library



32101 060848247

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*



محمد السعدي الفقيهي

Fayyad

كتاب في حاضر العصر

ف

أصول الفقه

يرأى البحث سيدنا الاستاذ الاعظم
فقيه الطائفة زعيم الحوزة العلمية
سماحة آية الله العظى الورع التقى

السيد أبوالفتح اسم الخوئي

دام ظله الوارف

الجزء الرابع

مطبعة التحف - التحف الاشرف

١٣٨٩

(Arab)

KBL

F399

ج ٤

(RECAP)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآلـ الطيبين الطاهرين
واللعنة على اعدائهم اجمعين .

مشخصات كتاب

نـاـم كـتـاب : محـاضـرات فـي أـصـول الفـقـه

مـوـلـف : السـيـد اـبـو الـقـاسـم الـخـوـى المـوـسـوـى

ناـشـر : اـنـتـشـارـات اـمـاـم مـوـسـى الصـدر

تـيـراـز : ٢٠٠٠ نـسـخـه

چـاـپ : نـمـونـه

اـيـران / قـم / پـاـسـاـز قـدـس

سـمـ حـقـ چـاـپ مـحـفـوظ اـسـت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هل يجوز اصد الامر مع علمه بانتفاء شرطه؟

لا يخفى ان شيخنا الاستاذ (قدره) قد ذكر أن هذه المسألة باطلة من رأسها ، وليس فيها معنى مقبول ليبحث عنه لا في القضايا الحقيقة 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 الحقيقة معمول للموضوع المقدر وجوده بجميع قيوده وشروطه مثلا وجوب الحج في الآية المباركة «وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حِجَّةُ الْبَيْتِ مَنْ أَسْتَطَعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» معمول لعنوان المستطيم على نحو مفروض الوجود في الخارج . ومن الطبيعي ان فعلية مثل هذا الحكم مشروطة بفعلية موضوعه وجوده خارجاً ويستحيل تخلصها عنه . وعليه فعلم الامر بوجود الموضوع أو بـ عدم وجوده اجنبى عن فعلية الحكم بفعلية موضوعه وعدم فعليته بعدم فعلية موضوعه بالكلية ، وليس له اي دخل في ذلك ، ضرورة ان الحكم في مثل هذه القضايا

لم يجعل من الاول لفائد الشرط والموضوع ، مثلا وجوب الحج في المثال المزبور لم يجعل من الابتداء لفائد الاستطاعة ، فاذن لا معنى للنزاع في انه هل تعقل فعلية الحكم مع علم الحكم بافتقاء فعلية موضوعه في الخارج ام لا ، ضرورة ان علم الحكم به اجنبي عن ذلك رأسا ، فان الملاك في فعلية الحكم إنما هو فعلية موضوعه خارجاً وجوده ، ضرورة استحالة تخلفها عنه . وعليه فلا تعقل صحة توجيه هذا التكليف فعلا الى فائد الشرط والموضوع ، بداهة ان افتقاء الحكم بافتقاء موضوعه عقلي ، فعندئذ لو وجه اليه تكليف فهو لا محالة يكون تكليفا آخر غير الاول ، وهو خلاف مفروض الكلام .

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

ومن هنا قال : ان ما ذكروه من المرة اتتكم المسألة وهي وجوب الكفارة على من افتر في نهار شهر رمضان مع عدم تمامية شرائط الوجوب له الى الليل ليست ثمرة لها ، بل هي ثمرة مرتبة على مسألة فقهية وهي ان التكليف بالصوم هل ينحل الى تكاليف متعددة بتعدد آنات اليوم ، او هو تكليف واحد مشروط بشرط متأخر وهو بقاوته على شرائط الوجوب الى الليل .

وذكر الحق صاحب الكفاية (قوله) انه لا يجوز امر الامر من علمه بافتقاء شرطه ، وان نسب ذلك الى الاشاعرة حيث انهم يجذرون التكليف بالمحال ، ولا يرون فيه قبحا اصلا ، وقد افاد في وجه ذلك ما ملخصه : وهو ان الشرط

بما انه كان من اجزاء العلة التامة فيستحيل ان يوجد الشيء بدونه ، ضرورة استحالة وجود المعلول بدون وجود عملته والمشروط بدون وجود شرطه ، فان المركب ينحل بانحلال بعض اجزاءه ، وبما ان العلة التامة مركبة من المقتضى والشرط والمانع فلا محالة تنتهي بانتفاء كل منها ، وعليه فلا يعقل امر الامر مع علهه بانتفاء شرطه إلا ان يكون المراد من لفظ الامر الامر ببعض مراتبه وهو مرتبة الائمة ، ومن الضمير الراجع اليه بعض مراتبه الاخر وهو المرتبة الفعلية ، بان يكون النزاع في ان امر الامر يجوز الشائعه مع علهه 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 والتجريku حقيقة واقع في العرف والشرع ، ولا مانع من وقوعه اصلاً الذي ينبغي ان يقال في هذه المسألة هو ان الكلام فيها مررة يقع في شرائط العمل ، ومرة اخرى في شرائط المجموع ، لما ذكرناه من ان لكل حكم مرتبتين : مرتبة العمل ، ومرتبة المجموع .

اما الكلام في الاولى فلا شبهة في انتفاء العمل بانتفاء شرطه ، وذلك لأن العمل فعل اختياري المولى كحقيقة افعاله الاختيارية . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان كل فعل اختياري مسبوق بالمبادئ التفسانية وهي الارادة بقدامتها من التصور والتصديق ونحوها .

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا يمكن جعل الحكم من المولى مع انتفاء شيء من تلك المبادئ والقدمات ، ضرورة انه معلول لها ومشروط بها . ومن الطبيعي استحالة وجود المعلول بدون وجود عملته ، ووجود المشروط بدون تحقق شرطه ، وهذا من الواضحات الاولية وغير قابل لأن يكون ذلك محل البحث والانتظار .

ومن هنا يظهر ما في كلام صاحب الكفاية (قوله) حيث جعل هذا محل الكلام والنزاع - هنا - ولأجل ذلك حكم بعدم الجواز . هذا من جانب . ومن جانب آخر ان ما ذكره (قوله) من الجواز فيها 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 وعدهما إنما هو في الاوامر الحقيقة 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 الامر 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 او شيء آخر كما انه لا مجال للنزاع في شرائط العمل ، 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 الثالثة وهي شرائط المعمول ، فقد ذكرناه في بحث الواجب المطلق والشروط ان كل شرط اخذ مفروض الوجود في مقام العمل تستحيل فعليه الحكم بدون فعليته ووجوده في الخارج ، لما ذكرناه هناك من ان فعلية الحكم في القضية الحقيقة تدور مدار فعليه موضوعه ووجوده ويستحيل تخلفها عنه - مثلا - وجوب الحج مشروط بوجود الاستطاعة بمقتضى الآية السكرية : « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » فتستحيل فعليته بدون فعلية الاستطاعة في الخارج وكذا وجوب الزكاة مشروط بلوغ المال حد النصاب ، فإذا بلغ المال ذلك الحد تجب الزكاة عليه فعلا ، 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 وتحققها فيه . ومن هنا قلنا ان كل قضية حقيقة ترجع الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له .

وعلى هذا الاصل فاذا علم الامر بانتفاء شرط فعلية الحكم وانه لو جعل فلا يصير فعلياً ابداً من ناحية عدم تحقق موضوعه في الخارج فهل يجوز له جعله أم لا ؟ قد يقال بعدم امكانه ، لانه لغو محسن فلا يصدر من الحكيم ، وكذا الحال في القضية الخارجية فلا يجوز المولى ان يأمر بزيارة الحسين عليه السلام - مثلاً - على تقدير السفر الى كربلاء مع علمه بأنه 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 جعله اصلاً اذا كان الفرض منه عدم تتحقق الشرط والموضوع في الخارج من دون فرق بين ان يكون الجعل على نحو القضية الحقيقة او الخارجية ، كما اذا قال المولى لبعده أو الاب لابنه « ان كذبت - مثلاً - فعليك دينار » مع علمه بان جعل وجوب الدينار عليه على تقدير كذبه موجب لعدم صدور الكذب منه ، فيكون غرضه من جعله ذلك ، وكما اذا فرض ان جعل الكفارات في الشريعة المقدسة على ارتكاب عدة من المحرمات يوجب عدم تتحققها في الخارج ، كوجوب القصاص المترتب على القتل الاختياري اذا فرض انه موجب لعدم تتحقق القتل خارجاً ، ووجوب الحد للزاني وقطع اليد للسارق وما شاكل ذلك ، اذا فرض ان جعل هذه الامور اوجب عدم تتحقق ما هو الموضوع والشرط لها وهو الزنا في المثال الاول

والسرقة في المثال الثاني ونحوها ، ومن المعلوم انه لا مانع من مثل هذا الجمل اصلا ، بل هو مما تقتضيه المصلحة العامة كما في القضايا الحقيقة ، والمصلحة الخاصة كما في القضايا الخارجية ، ضرورة ان الغرض من جعل هذه الامور هو عدم تتحقق موضوعها في الخارج ، فإذا فرض ان المولى علم بان جعلها يوجب عدم تتحقق موضوعها فيه مطلقا فهو اولى بالجعل مما لم يعلم المولى اذه يوجبه .

فإنتيجة انه لا شبهة في امكان ذلك ، بل في وقوعه خارجا في العرف والشرع . وعلى الثاني وهو ما اذا كان انتفاء الشرط من غير ناحية اقتضاء الجمل له فهو لغو محض فلا يصدر من المولى الحكم مثل ان يأمر بركتعين من الصلاة - مثلا - على تقدير الصمود الى السهام او على تقدير اجتماع الضدين او نحو ذلك ، او ان يأمر بوجوب الحج على تقدير الامتناع في الخارج مع عله فرضاً بعدم تتحققها فيه اصلا .. وهكذا ، فانه لا شبهة في ان جعل مثل هذا الحكم لغو صرف فلا يترتب عليه اي اثر شرعى ، ومعه يستحيل صدوره منه .

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

جعل الحكم عندئذ لغو 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 الحكم بانتفاء موضوعه في الخارج وعدم معقوليتها ، ليقال ان علم الامر بوجود الموضوع خارجاً وعدمه اجنب عن ذلك بالكلية ، ضرورة ان الملائكة في فعلية الحكم واقعاً فعليه موضوعه كذلك ، بل النزاع في جواز اصل جعل الحكم مع العلم بازفاء شرط فعليته وعدم حوازه . ومن الواضح ان هذا النزاع نزاع في امر معقول .

ومن هنا يتبيّن ان ما افاده (قده) من ان الحكم في القضية الخارجية يدور مدار علم الحكم وشروطه الحكم واما نفس وجودها في الخارج او عدمها فيه فهو اجنب عن الحكم بالكلية لا يتم ايضاً ، وذلك لأن علم الحكم الذي له دخل في جعل هذا الحكم ليس عالم بما هو صفة نفسانية قائمة بها مع قطع النظر عما تعلق به من الموجودات الخارجية ، ضرورة ان عالم بوجود شرطه في الخارج يدعو الى جعل هذا الحكم ، كما ان عالم بعدم وجوده فيه داع لعدم جعله ، فيما اذا لم يكن الفرض منه عدم تتحقق شرطه وموضوعه كلاماً مقتداً فاذن يقع الكلام في انه هل يجوز لله ولـى ان يأمر عبد بفعل مشروطاً بشيء مع عالم بانتفاء ذلك الشيء في الخارج وعدم تتحققه فيه احلاً ام لا ؟ ومن المعلوم ان النزاع فيه نزاع في امر معقول .

وقد تحصل مما ذكرناه امور :

الأول - انه لا فرق فيه بين القضية الحقيقة والقضية الخارجية ، فهو من

هذه الناحية على نسبة واحدة .

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

مستندًا الى نفس الجمل وما اذا كان مستندًا الى عجز المكلف او نحوه ، كما سبق بشكل واضح .

الثالث - انه لا نُعْرَة لهذه المسألة اصلاً ، ولا تترتب على البحث عنها اية فائدة عملية ما عدا فائدة علمية . واما ما ذكر من الشمرة لها من وجوب الكفاررة على من افطر في نهار شهر رمضان مع عدم تمامية شرائط الوجوب له الى الليل ، كما إذا افطر اولاً ثم سافر او وجد مانع آخر من الصوم كالمرض او نحوه فليس نُعْرَة لتلك المسألة اصلاً ، وذلك لأن 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 آنات اليوم لم يتلزم احد من الفقهاء بوجوب الامساك في باقي آنات هذا اليوم وهذا معنى ارتباطية وجوبه ، واما وجوب الكفاررة على من افطر في نهار شهر رمضان متعمداً فلا يدور مدار وجوب الصوم عليه ولو مع اذنفاه شرائطه ، ليكون ذلك نُعْرَة لهذه المسألة ، بل هو على ما يستفاد من روایات الباب متربٍ على الافطار في نهار شهر رمضان عملاً وعامداً بلا عذر مسوغ له ، وذلك لأن جواز الافطار في الروایات معلق على خروج المكلف عن حد الترخص ، فما دام لم يخرج عنه حرم عليه الافطار وان علم بأنه يسافر بعد ساعة ، كما ان وجوب القصر في الروایات معلق على ذلك ، ولذا يجب عليه التمام ما دام هو دون حد الترخص .

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

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

ذلك ام لم يطرأ ، وذلك لاطلاق الروايات الدالة عليه .

ومن هنا يظهر ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) - من انتهاء وجوب الكفارة في هذا الفرض على ان التكليف بالصوم هل ينحل الى تكاليف متعددة بمتعدد آنات اليوم او هو تكليف واحد متعلق بمجموع الآنات ، فعلى الاول تحجب الكفارة عليه دون الثاني ، إلا اذا فرض قيام دليل على وجوب الامساك في بعض اليوم ايضاً - لا يمكن تصديقها بوجهه ، وذلك لما عرفت من ان موضوع وجوب الكفارة هو الاختصار العمدي في شهر رمضان من دون عذر شرعي له على ما يستفاد من الروايات ، وعليه فكون التكليف بالصوم تكليفاً واحداً أو متعدد اجنبى عن ذلك بالكلية ولا دخل له في وجوب الكفارة او عدم وجودها اصلاً ، ضرورة ان المناط في وجوبها صدق العنوان المزبور . ومن الواضح انه لا يفرق فيه بين كون التكليف واحداً او متعدداً بمتعدد الآنات .

ونتيجة البحث عن هذه المسألة عدة نقاط :

الاولى - ان محل النزاع فيها في الاوامر الحقيقة التي يكون الغرض منها ايجاد الداعي للمكلف للاتيان بعملياتها في الخارج . واما الاوامر الصورية التي ليس الغرض منها ذلك بل الغرض منها مجرد الامتحان او نحوه فهي خارجة عن محل النزاع ولا إشكال في جوازها مع علم الامر بانتفاء شرط فعليتها .

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

الثالثة - ان محل النزاع فيها إنما هو في تحقق اصل الامر بداعي المجاد متعلقة في الخارج مع علم الامر باتفاقه شرط فعاليته ، ومن الواضح ان النزاع فيه نزاع في امر معقول ، ولا يفرق فيه بين ان تكون القضية حقيقة او خارجية كما سبق .

الرابعة - ان ما ذكره من المرة لهذه المسألة وهي ان من افطر في نهار شهر رمضان مع عدم عامية شرائط وجوب الصوم له الى الليل ، كما اذا افطر في حين انه علم بأنه يسافر بعد ساعتين او يوجد مانع آخر منه ، فعلى القول بالجواز تحجب الكفاررة عليه ، وعلى القول بعدمه فلا - ليس مبررا لها اصلا ، وذلك لما ذكرناه من انها تدور مدار ان المستفاد من الروايات هو ترتيب الكفاررة على مطلق الافطار العمدي ولو علم بطره مانع عن الصوم بعده ، ولا يمكن من اعامه او انها مترتبة على الافطار العمدي الاخاص وهو ما لم يطرأ عليه مانع عنه اصلا ، فعلى الاول تحجب الكفاررة على من افطر في نهار رمضان ثم سافر ، وعلى الثاني فلا .

هل الاوامر متعلقة بالطبع او الافراد ؟

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 ، كان مراد القائلين بتعلقها بالطبع ليس تعلقها بالطبع الصرف ومن حيث هي من قطع

— ١٣ — (هل الاوصاف متعلقة بالطبايع او الافراد ؟) ح ٤

النظر عن حيئية انطباقها على ما في الخارج ، ضرورة ان مثل هذه الطبيعة غير قابل لان يتعلق بها الامر .
ولكن الذي ينبغي ان يقال في هذه المسألة هو انه يمكن تقرير النزاع فيها من ناحيتين :

الاولى - من جهة ابتناء ذلك على القول بوجود الكلي 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 ويبينه ويستحيل اتحاد وجود فيه مع وجود آخر ضرورة ان كل فعلية تابي عن فعلية اخرى وكل وجود يبيّن وجوداً آخر ويأبى عن الاتحاد معه .

وبعد ذلك نقول : انه لا إشكال في ان الوجود بواقعه وحقيقة لا به فهو من الانتزاعي وجود الفرد حقيقة وذاتاً ، بداعمة 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 تبادر حصة اخرى منها وتحتاز عنها ببوتها الشخصية ووجودها الخاص ، مثلاً الحصة المتردة من الانسانية في ذات زيد تبادر الحصة المتردة في ذات عمرو .. وهكذا ، او تمتاز عنها بنفس هويتها ووجودها ، ولكن من الطبيعي ان امتياز اية حصة عن حصة اخرى ليس بالذات والحقيقة وإنما هو بالوجود ، ضرورة ان امتياز كل شيء به يقاومون ان الشيء مالم يوجد لم يتشخص ، وقد عرفت ان الوجود هو نفس الشخص ، فلذا قلنا ان امتياز وجود عن وجود آخر إنما هو بنفس ذاته وشخصه ، وعليه

فلا محالة يكون امتياز حصة عن اخرى أو فرد عن آخر باضافة الوجود الحقيقية اليها ، فان الحصة بالتحليل المقللي تنحدر الى ماهية واضافة اعني اضافتها الى الوجود ، وتلك الاضافة توجب صدورها حصة وفرداً بحيث لو لم تكن تلك الاضافة فلا حصة في الخارج ولا فرد ، فلذلك فردية زيد - مثلا - وكونه حصة من الانسان إنما هو اضافة الوجود الواقعي اليه اضافة حقيقة .

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 فقل : ان تشخيص الحصة وتفريدها بالوجود لا غيره واما تشخيص الوجود وتفريده فهو بنفس ذاته لا شيء آخر ، وإلا لدار أو تسلسل ، كلام لا يخفى .

وقد تحصل من ذلك ان الحصص والافراد موجودة في الخارج حقيقة بوجوداتها الواقعية ، وهذا مما لا كلام فيه على كلام القولين ، اي سواء فيه القول بوجود الطبيعي خارجاً او 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 ، وبتلك الاضافة يكون وجوداً للفرد واضافة الى الطبيعي ، ويه يكون وجوداً له ، او وهو ليس وجوداً للطبيعي إلا بالعرض والمجاز ، ولا يصح اسناده اليه على نحو الحقيقة ، فالسائل بوجود الطبيعي في الخارج يدعى الاول وان كل وجود مضاف الى الفرد فهو وجود للطبيعي على نحو الحقيقة - مثلا - 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 ، والسائل بعدم وجوده يدعى الثاني وانه لا تصح اضافة هذا الوجود اعني الوجود المضاف الى الفرد الى الطبيعيحقيقة وانه ليس وجوداً له بل هو وجود للفرد فحسب .

وعلى الجملة فبالتحليل العقلي النزاع المعقول في وجود الطبيعي في الخارج وعدم وجوده فيه اليس إلا النزاع في هذه النقطة ، وهي ما ذكرناه ، ضرورة انه لم يدع احد انه موجود في الخارج بوجود مبين لوجود فرده ، كما ان القول باه موجود بوجود واحد لا يعنيه باطل من رأسه ، ضرورة ان الواحد لا يعنيه لا مصدق له في الخارج ولا تعين له ، والوجود له تعين ومصدق فيه ، ففرض وجوده خارجاً ينافي فرض عدم تعينه فيه فلا يجتمعان . وعليه فالنزاع المعقول ينحصر بتلك النقطة ، فالمذكر لوجوده يدعى انه لا يصح اسناد الوجود اليهحقيقة ، والسائل به يدعى انه يصح ذلك بمعنى ان الوجود في الخارج وان كان واحداً ، إلا ان له نسبتين نسبة الى الفرد ونسبة الى الطبيعي ، وكانت النسبتين حقيقة . 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 وكذلك 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 بالحصة والفرد ، ولكن بأحدى الحصص الخارجية لا بالمعين منها . فالنتيجة على كلا القولين هي التخيير

بين تلك الحصص والأفراد عقلاً . أما على القول الأول فواضح . وأما على القول الثاني فلم يفرض أن الأمر لم يتعلّق بالحصص الخاصة ، بل تعلّق بواحدة منها لا بعدها . ومن المعلوم أن تطبيقها على هذه وتلك ييد المكاف ، ولا نعني بالتخفيض العقلي إلا هذا .

ومن هنا يظهر أنه لا ثمرة للبحث عن هذه المسألة أصلاً ولا تترتب عليها أية ثمرة عملية ، ضرورة أنه على كلا القولين لابد من الاتيان بالفرد وال Hutchinson في الخارج ، سواء كان الأمر متعلقاً بالطبيعي أم بالفرد ، وذلك لامتحانه ايجاد الطبيعي في الخارج معنى عن جميع الخصوصيات والتخصصات لظهور التفرق بين القولين . نعم لو امكن ذلك فرضاً ، فعلى القول الأول يسقط لا حالة الأمر دون القول الثاني ، الا انه مجرد فرض لا واقع له ابداً ، فاذن لا ثمرة لتلك المسألة أصلاً وان كان الصحيح هو تعلق الاوامر بالطبياع دون الأفراد ، وتشهد على ذلك مراجعة الوجدان ، فان الانسان اذا راجع وجد انه يرى انه اذا اراد شيئاً تعلقت ارادته ب الطبيعي ذلك الشيء لا بحسبه متشخصة منه ، فلو طلب الماء - مثلاً - يرى ان متعلق طلبه هو الطبيعي من دون ملاحظة خصوصية خارجية فيه ككونه في إناء خاص او من ماء مخصوص او ما شابه ذلك بما لا دخل له في مطلوبه .

وقد تحصل من ذلك امور :

الاول - ان المكي الطبيعي موجود في الخارج بوجود فرد .

الثاني - ان الاوامر متعلقة بالطبياع دون الأفراد .

الثالث - انه لا ثمرة لهذا البحث اصلاً بل هو بحث علمي فلسفى .

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

المسألة الى ان الاوامر هل تتعلق بالطبياع مع قطع النظر عن مشخصاتها ولوازبم

وجوداتها في الخارج بحيث تكون تلك اللوازم وال الشخصيات خارجة عن دائرة متعلقاتها ، وإنما هي موجودة منها قهراً لاستحالة كون الشيء موجوداً بلا شخص أو تتعلق بالأفراد مع تلك الشخصيات بحيث تكون الشخصيات مقومة للمطلوب والمراد ، وداخلة في دائرة المتعلقات ، فالسائل يتعلق الأمر بالطبيعة اراد تعلقه بذات الشيء مع قطع النظر عن مشخصاته بحيث لو عُنِّكَن المكافف من ايجاده في الخارج بدون أي مشخص واإوجهه لسقوط الأمر وحصل الغرض ، لفرض أنه أتى بالمؤمر به وما هو متعلق الأمر ، والسائل يتعلق بالفرد اراد تعلقه بالشيء مع مشخصاته فتكون مشخصاته ايضاً مؤمرأً بها ، وعلى هذا فتظهر الثمرة بين القولين في باب اجتماع الأمر والنهي ، وذلك لأنه على القول يتعلق الأمر والنواهي بالطبائع دون الأفراد ، في مورد الاجتماع كالصلة في الدار المقصوبة - مثلاً - لا يسري الأمر من متعلقه وهو طبيعة الصلاة الى متعلق النهي وهو الفضب ولا المكس لفرض انها طبيعتان مستقلتان . غاية الأمر ان كل واحدة منها مشخصة للآخر في مورد الاجتماع ، وقد عرفت ان الأمر والنهي لا يسريان على هذا القول الى مشخصات متعلقها ، فاذن لا مناص من القول بالجواز في تلك المسألة . واما على القول يتعلق الأمر والنواهي بالأفراد دون الطبائع فلا مناص من الالتزام بالقول بالامتناع في تلك المسألة . وذلك لفرض ان الأمر على هذا القول متعلق بالصلة مع مشخصاتها ، والمفروض ان الفضب في مورد الاجتماع مشخص لها فاذن يكون متعلقنا للأمر والحال انه متواق للنهي ايضاً ، فيلزم عندئذ اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد وهو الحال ، ضرورة استحالة كون شيء واحد مؤمراً به ومنهياً عنه معاً .

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

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

وقد تحصل ما ذكرناه ان هذه الفرضية التي فرضها شيخنا الاستاذ (قده) لو تمت لا صبحت المسألة ذات ثمرة مهمة ، ولكنها فرضية خاطئة وغير مطابقة للواقع ، وذلك لما اشرنا اليه سابقاً على نحو الاجمال .

واللهم تفصيله : وهو ان كل وجود سواء أكان جوهراً أم عرضاً متشخص في الخارج بذاته فلا يعقل ان يكون متشخصاً بوجود آخر ، وذلك لما عرفت من ان الوجود هو نفس الشخص وان تشخيص كل شيء به ، فلا يعقل ان يكون تشخيصه بشيء آخر أو بوجود ثان ، وإلا لدار أو تسلسل ، وعليه فتشخيصه يقتضي 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 تأتي عن الاتحاد مع فعلية أخرى ومتنازع عنها بنفس ذاتها ، وهذا بخلاف الماهية ، فان تشخيصها إنما يكون بالوجود وامتيازها عن ماهية أخرى به لا بذاتها ، وهذا معنى قولنا الشيء مالم يوجد لم يتشخص . فالنتيجة هي ان تشخيص الوجود بنفسه والماهية تتبع عروض الوجود لها .

وعلى ضوء هذه النتيجة ان الامور المتلازمة للوجود الجوهري خارجاً التي لا تنفك عنها كاعراضه من الكم والكيف والازن والاضافة والوضع وغيرها موجودات أخرى في قبال ذلك الموجود ومبانة له ذاتاً وحقيقة ومت الشخصيات

بنفس ذواتها وافراد الطبيع شتى مختلفة لـ كل منها وجود وماهية ، فلا يعقل ان ان تكون مشخصات لذلك الوجود ، لما عرفت من ان الوجود هو نفس الشخص فلا يعقل ان يكون تشخصه بـ كمه وكيفه وأينه ووضعه وما شابه ذلك ، ضرورة ان لهذه الاعراض وجودات مبائية بانفسها لذلك الوجود وان كانت قائمة به ، كما هو شأن وجود العرض ، وقد عرفت ان تشخص الوجود بنفس ذاته فيستحيل ان يكون بـ وجود آخر . وتوهم ان وجود العرض بما انه متقوم بـ وجود الجوهر خارجا فلابد ذلك يكون متشخصا به توهم خاطيء جدا . ضرورة ان قيامه به في مرتبة متأخرة عن وجوده . وعليه فلا يعقل ان يكون مشخصا له مثلاً شخص زيد بنفس وجوده الخارجي لا بـ بياضه ولا بـ سواده ولا بـ كمه ولا بأينه ولا بـ وضعه وان كان كل وجود في الخارج لا ينفك عن هذه الامور . ضرورة ان لـ كل منها وجوداً في قبال وجوده وكل وجود متشخص بنفس ذاته وفرد من افراد احدى المقولات التسع العرضية .

وعلى الجملة فالوجود لا يعقل ان يكون متشخصا بـ وجود آخر من دون فرق فيه بين ان يكون الوجودان من طبيعة واحدة او من طبيعتين كما هو ظاهر . ومن هنا لم يتوجه احد ولا يتوجه ان وجود جوهر مشخص لـ وجود جوهر آخر او ان وجود عرض مشخص لـ وجود عرض آخر . والسر فيه ما ذكرناه من ان كل وجود متشخص بـ ذاته 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 مشخصا له ، كما هو واضح . ومن ذلك يتبيّن ان اطلاق الشخصيات على تلك الاعراض الملازمة له خارجاً مسامحة جداً ، لما عرفت من انها لا تعقل ان تكون مشخصات لـ وجود الجوهر اصلاً بل هي وجودات ملازمة له في الخارج فلا تنفك عنه .

وبعد بيان ذلك نقول : ان تلك اللوازם 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 او بفرد ما من افراد تلك الطبيعة . واما الطبائع الاخرى وافرادها فعموماً خارجة عن متعلق الامر على كلا الفولين ، بداهة انه لم يرد من القول بتعلقه بالفرد تعلقه بفرد ما من هذه الطبيعة وفرد ما من الطبائع الاخرى الملازم لها في الوجود الخارجي ولنأخذ مثلاً لذلك كالصلة - مثلاً - فان القائل بتعلق الاوامر بالطبائع يدعي ان الامر تعلق بطبيعة الصلاة مع عدم ملاحظة أية خصوصية من الخصوصيات ، والسائل بتعلقها بالافراد يدعي انه تعلق بفرد ما من افرادها ، ولا يدعي انه تعلق بفرد ما من افرادها وافراد الطبائع الاخرى كالغضب أو نحوه ، ضرورة انه لا معنى لهذه الدعوى ابداً ، كيف فان الامر على الفرض متعلق بالصلة على كلا التقديرتين وليس هو متعلقاً بها وبغيرها مما هو ملازم لها وجوداً وخارجها ، وقد عرفت ان تلك الاعراض وللوازם وجودات اخرى وافراد لطبائع غيرها ومقولات مختلفة لكل منها وجود و Mahmah مباین لوجود المأمور به وماهیته .

نعم لو بني النزاع في المقام على ان المتلازمين هل يجوز اختلافها في الحكم ام لا ؟ تظهر الثمرة هنا ، فانه لو بنينا على عدم جواز اختلافها في الحكم وان الحكم المتعلق باحدهما يسرى الى الآخر فلا بد من الالتزام بالقول بالامتناع في مورد الاجتماع . واما إذا بنينا على جواز اختلافها في الحكم وعدم سرايته من احدها الى الآخر فلا مناص من القول بالجواز فيه ، وهذه نعمت الثمرة ، إلا ان البناء على كون المتلازمين في الوجود لا بد ان يكونا متواافقين في الحكم وانه يسري من احدها الى الآخر خاطئ جداً وغير مطابق للواقع قطعاً ، ضرورة ان الثابت إنما هو عدم جواز اختلافها في الحكم بان يكون أحددهما ممكناً

ج ٤ (هل الاوامر متعلقة بالطبيع او الافراد) - ٢١ -

بالوجوب والآخر مكتوباً بالحرمة ، واما كونها لابد ان يكونا متواافقين 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 والوازرم ليست متعلقة للامر على كلا القولين كما عرفت بشكل واضح . ولعل منشأ غفالته عنها تخيل كون تلك الوازرم 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 مشخصيات الوجود خارجاً ، فان تشخيص الوجود كما مر بنفسه لا بشيء آخر ، بل انها وجودات اخرى في قبال ذلك الوجود وملازمته له في الخارج .

فالنتيجة بما ذكرناه قد أصبحت ان النزاع المقصود في هذه المسألة هو ما ذكرناه ، لا ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) وعلى هذا فلا ثمرة المسألة اصلاً كما عرفت .

لخلص نتيجة البحث عن هذه المسألة في عدة خطوط :

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

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

اضافة الوجود الخارجي اليه حقيقة ، كما ان اضافته الى الفرد كذلك .

الثالث - ان الاوامر متعلقة بالطبياع دون الافراد ، وتفكي شاهدا على

ذلك مراجعة الوجدان في هذا الباب .

الرابع - ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) في هذه المسألة من ان مرد

القول بتعلق الامر بالطبيعة هو ان المأمور به نفس الطبيعى ومشخصاته عاماً

خارجية 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 ، و مجرد كون وجود ملازماً لوجود آخر في الخارج

لا يوجب ان يكون تشخصه به . وعليه فلوازم وجود المأمور به خارجاً غير داخلة

فيه وخارجية عن متعلق الامر على كلا القولين كما سبق .

الخامس - انه لا ثمرة لهذه المسألة اصلاً ولا يترب 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 دلالته عليه
لا يخلو من ان يكون دليلاً الناسخ او دليلاً المنسوخ ، وشيء منها لا يدل على
هذا . اما الاول فلان مفاده إنما هو رفع الوجوب الثابت بدليلاً المنسوخ فلا يدل
على ازيد من ذلك اصلاً . واما الثاني فلان مفاده ثبوت الوجوب وقد ارتفع على
الفرض ولا دلالة له على غيره .

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

بدليل الناسخ إنما هو المنع من الترك ، واما الجواز الذي هو بمنزلة الجنس فلا دليل على ارتفاعه اصلاً ، فاذن لا محالة يكون باقياً ، خاطئة جداً غير مطابقة ل الواقع في شيء ، وذلك لأن دعوىبقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل ، لو علمت فاما تم في المركبات الحقيقة كالانسان والحيوان وما شاكلها . واما في البساطة المخارجية فلا تم اصلاً ولا سيما في الاحكام الشرعية التي هي امور اعتبارية محضة وتكون من ابسط البساطة ، ضرورة ان حقيقتها ليست إلا اعتبار الشارع ثبوت الفعل على ذمة المكالف أو محروميته عنه . ومن هنا قلنا ان الوجوب والحرمة والاستحباب والكرابة جمعاً منتزعة من اعتبار الشارع بحكم العقل وليس شيئاً منها معمولاً شرعاً ، فالمحمول إنما هو نفس ذلك الاعتبار ، غاية الامر ان نصب الشارع قرينة على الترک فيفتزع العقل منه الاستحباب وان لم ينصب قرينة عليه فينتزع منه الوجوب .

وعلى ضوء هذا فلا يعقل القول بان المرفوع بدليل الناسخ إنما هو فصل الوجوب دون جنسه ، ضرورة ان الوجوب ليس معمولاً شرعاً ، ليكون هو المرفوع بتام ذاته او بفصله ، بل المحمول إنما هو نفس ذلك الاعتبار . ومن الواضح جداً انه لا جنس ولا فصل له ، بل هو بسيط في غاية البساطة ، ولاجل ذلك فلا يتتصف إلا بالوجود مرة وبالعدم مررة اخرى ولا ثالث لها . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان حقيقة النسخ بحسب مقام الثبوت والواقع انتهاء الحكم بانتهاء امده 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 الابيات وظاهر الدليل يكون رفعاً .

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

باتهاء امده ، والكافر عن ذلك في مقام الابيات إنما هو دليل الناسخ ، وعليه فلا موضوع للبحث عن انه بعد نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بالمعنى العام أو الاخص ام لا ، ضرورة ان الوجوب والجواز بكل معنويه ليسا من المجموعات الشرعية ، ليقع البحث عن انه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أم لا ؟ بل ما امران منتزعان بحكم العقل كما عرفت .

وقد تحصل من هذا البيان امور : (الاول) انه لا موضوع لما اشتهر بين الاصحاح قديماً وحديثاً من انه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بالمعنى العام او الاخص ام لا ؟ لما عرفت من ان الوجوب ليس معمولاً شرعاً ليقع السؤال 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 ترتكز على ان يكون كل من الوجوب والجواز معمولاً شرعاً ، وقد عرفت خلافه وانها امران انتزاعيان والمجموع الشرعي إنما هو اعتبار المولى لا غيره ، والمفروض انه قد ارتفع بدلil الناسخ . فاذن لا موضوع للاستصحاب .

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمتنا ان الوجوب معمول شرعاً فعم ذلك لا دليل لنا على بقاء الجواز ، والوجه في ذلك . اما اولاً فالان الوجوب امر بسيط وليس من كلام من جواز الفعل مع المنع من الترك ، وتقسيره بذلك تفسير بما هو لازم له لا تفسير لنفسه ، وهذا واضح . واما ثانياً فلو سلمتنا ان الوجوب مركب إلا ان النزاع هنا في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وعدم بقائه ليس مبنياً على النزاع في تلك المسألة اعني مسألة امكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل وعدم امكانه ، وبذلك لأن النزاع في تلك المسألة إنما هو في الامكان والاستحالة المقلبين ، واما

النزاع في مسألتنا هذه إنما هو في الواقع الخارجي وعدم وقوفه بعد الفراغ عن اصل امكانه ، وكيف كان فاحدى المسألتين اجنبية عن المسألة الأخرى بالكلية .
واما دعوى جريان الاستصحاب في هذا الفرض بتقرير ان الجواز قبل نسخ الوجوب متيقن ، وبعد نسخه نشك في بقاءه فنستصحب ، فمدفوعة ، فإن
مضافاً الى انه من الاستصحاب في الاحكام الكلية ، وقد ذكرنا غير مرّة انه
لا يجري فيها على وجه نظرنا غير جار في نفسه في المقام ، وذلك لأنّه من القسم
الثالث من اقسام استصحاب الـ *الـكـلـيـ* ، لأنّ 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 ما ذكرناه انه بعد نسخ الوجوب لا دليل على ثبوت شيء
من الاحكام غيره ، فاذن لابد من الرجوع الى العموم أو الاطلاق لو كان ،
وإلا فالاصل 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 او الاخص ، بل قد عرفت ان الوجوب
ليس معمولاً شرعاً والمعمول الشرعي إنما هو نفس الاعتبار القائم بالاعتبر ومعنى
نسخه هو انتهاء ذلك الاعتبار بانتهاء امده ، فاذن لا معنى للبحث عن هذا
ولا موضوع له .. (الثاني) ان انتهاء النزاع في المسألة على النزاع في امكان بقاء
الجنس بعد ارتفاع الفصل وعدم امكانه باطل ، فان الحكم حيث انه امر اعتباري
بسقط 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
الـ *الـكـلـيـ* من ناحية ومن القسم الثالث من اقسام استصحاب الـ *الـكـلـيـ* من
ناحية أخرى .

الواجِبُ التَّخْيِيرِيُّ

قد اختلف الملاة فيه الى عدة آراء ومذاهب :

المذهب الاول - ان الواجب هو ما يختاره المكلف في مقام الامتنال مثلاً في موارد التخيير بين القصر وال تمام لو اختار المكلف القصر - مثلاً - فهو الواجب عليه ولو عكس فبالعكس ، وهذا المذهب لسخافته تبرأ منه كل من نسب اليه ، ولذا ذكر صاحب المعام (قوله) ان كل من الاشاعرة 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 الامتنال والآخر تمام ، فالواجب على الاول هو القصر واقعاً ، وعلى الثاني هو التمام كذلك او لو اختار احدهم القصر في يوم وال تمام في يوم آخر ، فالواجب عليه في اليوم الاول هو القصر وفي اليوم الثاني التمام ، وكذا الحال في كفاررة شهر رمضان وما شاكلها . فالنتيجة هي ان وجوب الواجب في هذا الفرض واقعاً تابع لاختيار المكلف في مقام الامتنال ب بحيث لا وجوب له قبل اختياره في الواقع ونفس الامر .

ويرده : (اولاً) - انه مخالف لظواهر الادلة على وجوب فعلين او 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 مناف 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 تمام فيكون تكليف الاول واقعاً هو القصر والثاني هو التمام ، او لو اختار احدهم صوم شهرين متتابعين - مثلاً -

والآخر عتق الرقبة والثالث اطعام متين مسكنيناً فيكون الواجب على الاول واقعًا 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 . (وثانياً) ان لازم هذا القول ان لا يكون وجوب في الواقع عند عدم اختيار المكلف احدها وترك امثاله وعصيائه ، ضرورة ان الوجوب إنما يتحقق باختيار المكلف اياه في مقام الامتثال كما هو المفروض ، واما قبل اختياره فلا وجوب واقعًا ليصدق عليه انه تركه وعصاه فيستتحقق المقوبة .

وان شئت فقل : ان لازم هذه النظرية هو ان وجوب كل منها في الواقع مشروط باختيار المكلف اياه في ظرف الامتثال ، ولازمه هو انه لا وجوب له قبل اختياره ، ضرورة انتفاء المشروط بافتفاء شرطه ، كما هو واضح فاذن لا موضوع للعصيان واستحقاق المقوبة عند ترك المكلف الاتيان بالجميع ، ضرورة ان ايجاد الشرط غير واجب عليه ، وهذا بدهي البطلان . (ورابعاً) انه اذا لم يكن شيء منها واجباً في حال العصيان فلا يكون واجباً في حال الامتثال ايضاً ، والوجه في ذلك هو ان كلًا 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 مثلًا الصلاة قصرًا اذا لم تكن واجبة في حال عصيانها فلا محالة لا تكون واجبة في حال امثالها ايضاً ضرورة انها اما ان تكون في الواقع واجبة او ليست بواجبة فيه فلا ثالث لها ، وعلى الاول فهي واجبة في كلتا الحالتين ، وعلى الثاني فهي غير واجبة كذلك لوضوح انه لا يعقل ان يكون وجوباً مشروطاً بامثلها والاتيان بها في الخارج فان مردده الى طلب الحاصل واشترط الامر بالشيء بوجوده وهو غير معقول ،

فالنتيجة ان هذه النظرية لا ترجع الى معنى محصل اصلاً .
 المذهب الثاني هو ان يكون كل من الطرفين أو الاطراف واجباً تعيناً
 ومتلقاً للارادة ، ولكن يسقط وجوب كل منها بفعل الآخر ، فيكون مرد
 هذا القول الى اشتراط وجوب كل من الطرفين او الاطراف بعد الاتيان بالآخر
 وقد صرحت هذه النظرية بعض مشايخنا المحققين قد هم باحد نحوين :
 الاول ان يفرض ان لكل واحد منها مصلحة ملزمة قاعدة به مثلاً لصوم مصلحة
 الزامية قاعدة بنفسه وتقتضي ايجابه ، وكذا العنق والاطعم ، فالقائم بها مصالح
 متباعدة لا مترابطة 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 وامتناع
 امره . ونتيجة ذلك هي انه اذا ترك الكل فلا يعاب الاعلى ترك ما لا يجوز
 تركه وهو ليس إلا لواحد منها وادا فعل السكل دفعه واحدة كان ممتنعاً بالإضافة
 الى الجميع واستشهد على ذلك بأنه ربما لا يكون ارافق في البين فلذا اوجب الجمع
 بين الحصال كافي كفارة الافطر بالحرام .

الثاني - ان يفرض ان الفرض المترتب على الحصال اعني الصوم والعنق
 والاطعم وان كان واحداً نوعياً وواحداً بالمعنى إلا ان الاذامي من ذلك
 الفرض وجود واحد منه ، وبما ان نسبة كل منها الى ذلك الوجود الواحد على
 السوية ، فلذا يجب الجميع لأن وجوب احدها للردد في الواقع غير معقول
 ووجوب احدها للعين ترجيح بلا هرج . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى
 حيث ان وجوداً واحداً من ذلك الفرض لازم ، فلا جل ذلك يجوز ترك كل
 منها عند الاتيان بالآخر .

ولنأخذ بالمناقشة على هذه النظرية بكلام تفسيرها .

اما تفسيرها الاول فيرد عليه : اولا انه مخالف لظاهر الدليل حيث ان ظاهر المطاف فيه بكلمة (او) هو وجوب احدها او احدها لا وجوب الجميع ، كما هو واضح . (وثانياً) انا قد ذكرنا غير مرتبة انه لا طريق لنا الى احراز الملائك في شيء ما عدا تعلق الامر به ، وحيث ان الامر فيما نحن نعلم تعلق باحد الطرفين او الاطراف ، فلا حالة لا تستكشف إلا قيام الفرض به ، فاذن لا طريق لنا الى كشف تعدد الملائكة اصلاً ، فيحتاج الحكم بتعدده 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 تسلیم انها تكون بهذا الحد فهي عندهما تمنع عن اصل جعل الوجوب للجميع ، ضرورة ان مصلحة ما عدا واحد منها من زاحمة بذلك المصلحة اعني مصلحة التسهيل والارفاق . ومن الواضح جداً ان المصلحة المزاحمة بمصلحة اخرى لا تدع الى جعل حكم شرعاً اصلاً وغير قابلة لأن تكون منها له ، فاذن ايحاب الجميع بلا مقتضى . وعلى اجله فمصلحة التسهيل والارفاق لو كانت الزامية فتمنع عن اصل جعل الوجوب لجيمع الاطراف او الطرفين لا ابداً توجب جواز ترك الواجب ضرورة انه لا اثر للمصلحة المزاحمة بمصلحة اخرى ويكون وجودها وعدمهما سبيلاً يكون ايحاب الجميع بلا داع وهو يستحيل ان يصدر من الحكيم فالنتيجة هي ان الواجب احدها لا الجميع .

ثم انه على فرض ايحاب الجميع وعدم كون مصلحة التسهيل والارفاق مانعة منه فلا موجب لسقوط وجوب بعضها بفعل الآخر ضرورة انه بلا مقتضى وسبب فلن سقوط وجوب الواجب باحد امور لا رابع لها (الاول) امثاله والآتيان بمتعلقه خارجاً الموجب لحصول غرضه فإذا مسقط له لا حالة (الثاني) العجز عن امثاله وعدم القدرة على الآتيان بمتعلقه في الخارج سواء أكان من ناحية العصيان او غيره .. (الثالث) النسخ ، والمفروض ان الآتيان بالواجب الآخر ليس

شيئاً من هذه الامور . ودعوى - انه اذا فرض ان وجوب كل منها مشروط بعدم الاتيان بالآخر فلا م حالة يكون اتيانه مسقطاً له - مدفوعة بان الامر وان كان كذلك على فرض ثبوت تلك الدعوى ، إلا أنها غير ثابتة ، فانه مضافاً الى عدم الدليل عليها أنها 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 وسلمتنا ان مصلحة التسهيل والارفق الزامية وسلمتنا ايضاً أنها لا تمنع عن اصل جعل الوجوب للمجموع وإنما توجب جواز ترك الواجب الى بدل الذي يكون مرده الى تقييد وجوب كل منها بعدم الاتيان بالآخر ولكن لازم ذلك هو الالتزام في صورة المخالفة وعدم الاتيان بشيء منها باستحقاق العقاب على ترك كل منها ضرورة انه لا يجوز ترك الواجب بدون الاتيان ببدل وإنما يجوز الترك الى بدل لا مطلقاً فإذا فرض ان المكلف ترك الصوم بلا بدل وترك العتق والاطعام كذلك فلا م حالة يستحق العقاب على ترك كل منها .

فما افاده شيخنا الحق (قدره) من انه في هذا الفرض يستحق عقاباً واحداً وهو العقاب على ما لا يجوز تركه وهو الواحد منها لا يرجع الى معنى محصل ، وذلك لأن عدم استحقاقه العقاب على ترك البقية عند الاتيان بوحد 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 مقتض لاستحقاق العقاب لفرض انه ترك الواجب والمانع منه إنما هو الاتيان بالآخر ، فإذا فرض انه لم يأت به ايضاً وتركه فلا مانع من استحقاقه العقاب اصلاً ، فيكون العقاب عندئذ على الجمع بين التركين او الترتكين ، وقد سر نظير ذلك في بحث الترتيب وقلنا هناك ان المكلف إذا ترك

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

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

اما الدعوى الاولى فلانه لا يعتبر في متعلق التكليف الذي هو امر اعتبرى ان يكون جاماً ذاتياً بل يجوز ان يكون جاماً انتزاعياً وهو عنوان احد الفعلين او الافعال ، كاسياً ييانه بشكل واضح .

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

وحيث ان الاول والثاني غير معقول . فيتعين الثالث - غير صحيح ، لما عرفت من ان هنا شقا رابعاً وهو تعلق الامر باحدهما لا بعنه المبر عنه بالجامع الانتزاعي وهو قابل اتعلق التكليف به كاسنة تعرض له عن قريب ان شاء الله ، غاية الامر ان المكلف مخير في تطبيقه على هذا الفرد او ذاك (وربما) على تقدير تسلیم 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 مطلقاً ، كما صر افرا .

فالنتيجة ان هذا القول بكل تفسيريه لا يترجم الى معنى صحيح .

المذهب الثالث هو ما اختاره المحقق صاحب الكفاررة (قوله) واليك نص كلامه : « والتحقيق ان يقال انه ان كان الامر باحد الشيئين بخلاف انه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منها بحيث اذا اتي باحدهما حصل به ظاهر الغرض ولذا يسقط به الامر كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينها و كان التخيير بينها بحسب الواقع عقلياً لا شرعاً ، وذلك لوضوح ان الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان مالم يكن بينهما جامع في البين ، لاعتبار نحو من السنخية بين العلة والمعلول ، وعليه فجعلهما متقللين للخطاب الشرعي لبيان ان الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين . وان كان بخلاف انه يكون في كل واحد منها غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر باتيانه كان كل واحد واجباً بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا الى الآخر وترتبط الثواب على فعل الواحد منها والعقاب على تركها ، فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو احدهما لا بعنه مصداقاً ولا مفهوماً ، كما هو واضح ، إلا ان يرجع الى ما ذكرناه فيما اذا كان الامر باحدهما بخلاف الاول من ان الواجب هو الواحد الجامع بينها لا احدهما معييناً ، مع كون كل واحد منها مثل الآخر

في انه واف بالفرض » .

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

الاولى - ان الفرض في المقام إذا كان واحداً بالذات والحقيقة فلا محاله يكشف عن وجود جامع وحداني ذاتي بين الفعلين أو الافعال بقاعدة ان الامور المتباعدة لا يمكن أن تؤثر اثراً واحداً بالسنج ، فوحدة الفرض هنا تكشف عن جهة جامعة حقيقة 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 شرعاً ، فالنتيجة ان مرد هذه الفرضية الى انكار التخييري الشرعي كلاماً يخفي .

الثانية - ما اذا كان الفرض متعددآ في الواقع ، وكان كل واحد منه قائمآ بفعل ، إلا ان حصول واحد من الغرض مضاد لحصول الآخر ، فلا يمكن الجمع بينهما في الخارج ، فعندئذ لا مناص من الالتزام بوجوب كل منها بنحو يجوز قوله الى بدل لا مطلقاً ، ضرورة انه بلا موجب ومقتضى بعد فرض ان الغرضين المترتبين عليهما متضادان فلا يمكن تحصيل كليهما معاً ، وعليه فيكون التخيير بينهما شرعاً ، ضرورة ان مرد هذه الفرضية الى وجوب هذا أو ذاك ، ولا تغنى بالتخدير الشرعي إلا هذا .

الثالثة - ان الواجب ليس هو احدهما لا يعنيه لا مصداقاً اعني به الفرد المردد بحسب الواقع والخارج ، ولا مفهوماً اعني به الجامع الانتزاعي المتزعزع منها .

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 اعني قاعدة عدم صدور الواحد عن **الكثير** إنما تم 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 بال النوع ، والوجه في ذلك ملخصاً : هو ان كل معلول طبيعي يتعين في مرتبة ذات علته بقانون ان الشيء مالم يتشخص لم يوجد ، والمراد من التشخيص هو تشخيصه في مرتبة ذات علته ، وفي تلك المرتبة مالم يتشخص لم يوجد في الخارج ، والمراد من التشخيص في تلك المرتبة هو ان المعلول الطبيعي بما انه مرتبة نازلة من وجود علته فلا محالة يتشخص في مرتبة وجود علته بخلاف انه كامن في ذاتها ومرتبة من مراتب وجودها ، وفي مرتبة نفسه يتشخص بوجوده الاخاص ، وهذا هو المراد من تشخيصه السابق واللاحق ، كما ان المراد من وجوبه السابق في قولهم الشيء مالم يجب لم يوجد هو التشخص السابق وهو التشخص في مرتبة ذات العلة وجودها . كما ان المراد من وجوبه اللاحق هو تشخيصه بوجوده الاخاص . وعلى ضوء هذا الامام لا يعقل تشخيص معلول واحد شخصي في مرتبة ذات علتين مستقلتين ، فان مرد ذلك الى تعدد الواحد الشخصي لفرض ان وجوده في مرتبة ذات هذه العلة يبيّن وجوده في مرتبة ذات العلة الاخرى ، وهو محال . وبهذا البيان قد ظهر حال القاعدة الثانية ايضاً ، وذلك لأن لازم صدور معلولين من علة واحدة شخصية هو ان تكون في مرتبة ذاتها جهتان متباينتان لتوثر ب احداهما في معلول وبالآخر في آخر ، لما عرفت من أن كل معلول يتعين في مرتبة ذات علته وانه من مراتب وجودها ، فاذا فرض ان العلة واحدة شخصية من جميع الجهات استبع تعين معلولين متباينين في مرتبة ذاتها وجودها ، ضرورة انه لا يعقل ان يكون كلاماً من مراتب وجودها ومتبعيناً في ذاتها ، مثلاً اذا كانت الحرارة من مراتب وجود النار فلا يعقل ان تكون البرودة من مراتب

وجودها .. وهكذا .

وبكلمة اخرى ان لازم فرض تعين معلولين متباينين في مرتبة ذات العلة لابد من فرض جهتين متباينتين فيها لا اشتراك بينهما اصلا ، ليكون المؤثر في احدها جهة وفي الآخر جهة اخرى بملك 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 يقعن 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 ، كالمحارة المستندة الى اشراق الشمس مرة ، والى النارمرة اخرى والى الفضبمرةثالثة ، والى الحركةمرةرابعة ، والى القوة الكهربائيةمرة الخامسة .. وهكذا ، كما انه عند اجتماع تلك الاسباب والعمل 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 تتحول الى هراتب 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 نقل : إنها واحدة بال النوع 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 الوجdan غير ممكنة في نفسها ، بداهة انه لا يعقل وجود جامع ذاتي بين هذه الاسباب ، لأنها مقولات متعددة ، فان النار من مقوله الجوهر ، والقوة السکرbaiehية مثلاً من مقوله الاعراض .. وهكذا ، وقد حقق في محله انه لا يمكن اندرج المقولات تحت مقوله اخرى ، فانها اجناس عاليات ومتباينات بتم ذاتها وذاتياتها فلا يعقل وجود جامع ما هو يبينها وإلا لم يمكن حصر المقولات في شيء .

فالنتيجة ان الواحد النوعي لا يكشف عن وجود جامع وحداني اصلاً ، وبما ان الفرض المترتب على الواجب التخييري ليس واحداً شخصياً ، بل هو واحد بال النوع فلا يكشف عن وجود جامع ما هو ي بين الفعلين أو الافعال ، هذا مضافاً الى ان سنه هذا الفرض غير معلوم لنا وانه واحد بالذات والحقيقة او واحد بالعنوان ، ومن الواضح جداً ان الكاشف عن الواحد بالذات ليس إلا الواحد بالذات ، واما الواحد بالعنوان فلا يكشف إلا عن واحد كذلك ، وحيث اننا لا نعلم بسنه الفرض في المقام على فرض كونه واحداً فلا نعلم سنه الجامع المستكشف منه انه واحد بالذات أو بالعنوان ، فاذن لا يثبت ما ادعاه من وجود جامع ذاتي يبينها .

وثانياً - ان ما افاده (قدره) لو تم فأنما يتم فيما يمكن وجود جامع حقيقي يبينها كان يكونا فردان أو نوعين من طبيعة واحدة واما فيما اذا لم يكن وجود جامع كذلك كما إذا كان كل منها من مقوله على حدة فلا يتم اصلاً ، ومن الواضح ان التخيير بين فعلين أو افعال لا يختص بما اذا كانوا من مقوله واحدة بل

كما يمكن ان يكوننا كذلك يمكن ان يكون احدها من مقوله والآخر من مقوله اخرى او ان يكون احدها امرأً وجودياً والآخر امرأً عدمياً ، ومن المعلوم انه لا يمكن تصوير جامع حقيقي بينها في امثال ذلك كما هو واضح .

واثنا - لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان ما افاده (قوله) صحيح الا ان الجامع المزبور مما لا يصلح أن يكون متعلقاً للامر ، ضرورة ان متعلق الامر لابد ان يكون امرأً عرفياً ، قابلاً للالقاء اليهم . واما هذا الجامع المستكشف بالبرهان العقلي فهو خارج عن اذهانهم ، وغير قابل لأن يتصلق به الخطاب ، لوضوح ان الخطابات الشرعية المتوجهة الى المكلفين على طبق المتفاهم 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 ، فإن الظاهر من المطاف بكلمة (او) هو ان الواجب احدها لا كلاماً .

وثانياً - ان فرض كون الفرضين متضادين فلا يمكن الجمع بينهما في الخارج مع فرض كون المكلف قادرآ على ايجاد كلا الفعلين فيه بعيد جداً ، بل هو ملحق بانياب الاغوال ، ضرورة انا لا نعقل التضاد بين الفرضين مع عدم المتناسبة بين الفعلين ، فإذا فرض ان المكلف متمكن من الجمع بينها خارجاً فلا مانع من ايجابها مماً عندئذ .

واثنا - انا لو سلمنا ذلك فرضاً وقلنا بالمضادة بين الفرضين وعدم امكان الجمع بينها في الخارج . إلا أن من الواضح جداً انه لا مضادة بين تركيهما مماً فيتمكن للمكلف من ترك كليهما بتترك الاتيان بكل الفعلين خارجاً . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ان المقل مستقل باستحقاق المقابل على تقويت الغرض الملزم ، ولا يفرق بينه وبين تقويت الواجب الفعلى . 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 .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي انه يستحق العقابين عند جمهه بين التركين ، لفرض انه مقدر له فلا يكون العقاب عليه عقاباً على ما ليس بالاختيار هذا نظير ما ذكرناه في بحث الترتيب وقلنا هناك ان المكلف يستحق عقابين عند جمهه بين ترك الامر والمهم معاً وانه ليس عقاباً على ما لا يكون بالاختيار ، لفرض ان الجمع بينها مقدر له ، وفيما نحن فيه كذلك ، إذ لا مانع من الالتزام بتعدد العقاب فيه اصلاً ، فان المانع من العقاب على ترك احدها عند الاتيان بالآخر هو عدم امكان تحصيله بعد الاتيان به ، لفرض المضادة بينها . واما العقاب على ترك كل منها 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 حاله 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 بينها في الخارج لا حاله يكون وجوب كل منها مشروطاً بعد الاتيان بالآخر هذا من ناحية . ومن ناحية اخري انه لا يمكن ان يكون الواجب في هذا الفرض هو احدها المعين ، لاستلزم امه الترجيح بلا مرجع ، فإنه بعد فرض كون كل منها مشتملاً على الملاك الملزم في نفسه ، وانها من هذه الناحية على نسبة واحدة ، فتخصيص الوجوب ب احدها خاصة دون الآخر لا يمكن ، وكذا لا يمكن ان يكون الواجب هو احدها لا بعينه ، وذلك لأنه بعد فرض كون الغرض

في المقام متعددًا لا موجب لأن يكون الواجب واحدا ، مع انه خلاف مفروض كلامه (قده) .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين قد أصبحت أنه لا مناص من الالتزام بما ذكرناه وهو وجوب كل من الفعلين في نفسه مع قطع النظر عن الآخر غایة الامر ان اطلاق وجوب كل منها يقييد بعدم الاتيان بالآخر ، ولازم هذا هو ان المـــكلـــف اذا ترك كليـــها معاً يـــستـــتحق عـــقاـــبـــين : عـــقاـــبـــاً عـــلـــى ترـــكـــهـــذاـــ وـــعـــقاـــبـــاً عـــلـــى ترـــكـــهـــذاـــ . لفرض ان وجوب كل منها عندئذ فعلى من جهة تحقق شرطه وهو عدم الاتيان بالآخر ، وهذا مما لم يلتزم به احد .

ورابعاً - ان الغرضين المزبورين لا يخلوان من ان يمكن اجتماعهما في زمان واحد بان تكون المضادة بين وجود احدها مترتبـــا على وجود الآخر لا مطلقاً وان لا يمكن اجتماعـــهاـــ فيه اصلاً ، فعلى الاول لابد من الالتزام بايجاب الشارع الجمـــيـــ بين الفعلين او الافعال في زمان واحد فيما اذا يمكن المـــكلـــفـــ منه . وإلا لفوت عليه الملأك الملزم ، وهو قبيح منه . ومن الواضح ان هذا خلاف مفروض الكلام في المسألة ، ومخالفة لظواهر الاـــدـــلة ، فلا يمكن الالتزام به اصلاً ، وعلى الثاني فلازمه هو ان المـــكلـــفـــ إذا أتـــى بها معاً في الخارج وفي زمان واحد ان لا يقع شيء منها على صفة المطلوبية . إذ وقوع احدها على هذه الصفة دون الآخر ترجيح من دون مرجع ، ووقوع كليـــهاـــ على تلك الصفة لا يمكن لوجود المضادة بينـــهاـــ ، مع انه من الواضح البديهي ان المـــكلـــفـــ إذا أتـــى بها في زمانـــ واحدـــ يقع احدـــهاـــ على صفة المطلوبية ، ضرورة انه اذا جمع بين طرفـــيـــ الواجب التخييري أو اطرافـــهـــ واـــتـــىـــ بهاـــ دفعـــةـــ واحدةـــ امتثلـــ الـــوـــاجـــبـــ وحصلـــ الفـــرـــضـــ منهـــ لـــاـــ مـــحـــالـــةـــ ، وهذا ظاهر . فالنتيجة قد أصبحت لحد الان ان ما ذكرـــوهـــ منـــ الـــوـــجـــوبـــ لـــ الـــأـــجـــبـــ التخييري لا يرجعـــ شيءـــ منهاـــ الىـــ معنىـــ صحيحـــ .

الذى ينبعى ان يقال فى هذه المسألة تحفظا على ظواهر الادلة هو ان الواجب احد الفعلين او الاعمال لا بعينه ، وتطبique على كل منها فى الخارج بيد المكلف ، كما هو الحال فى موارد الواجبات التعينية ، غاية الامر ان متعلق الوجوب فى الواجبات التعينية الطبيعية المتأصلة والجامع الحقيقى ، وفي الواجبات التخييرية الطبيعية المفترزة والجامع العنوانى ، فهذا هو نقطة انطلاق الفرق بينها وتخيل - انه لا يمكن تعلق الأمر بالجامع الافتزاعي وهو عنوان احدها فى المقام ، ضرورة انه ليس له واقع موضوعي غير تتحققه فى عالم الافتزاع والنفس فلا يمكن ان يتعدى عن افق النفس الى ما فى الخارج ، ومن الواضح ان مثله لا يصلح ان يتعلق به الامر - خيال خاطئ جدا ، بداهة انه لا مانع من تعلق الأمر به اصلا بل تعلق به الصفات الحقيقة كالمعلم والارادة وما شاكلها ، فما ظنك بالحكم الشرعي الذى هو امر اعتباري محض ، وقد تقدم منا غير مررة من ان الاحكام الشرعية سواء كانت وضعية او تكليفية امور اعتبارية ، وليس لها واقع ماعدا اعتبار الشارع ، ومن المعلوم ان الامر الاعتباري ، كما يصح تعلقه بالجامع ^{الذانى} كذلك يصح تعلقه بالجامع الافتزاعي ، فلا مانع من اعتبار الشارع ملکية احد المالين للمشتري عند قول البائع بعث احدها ، بل وقع ذلك في الشريعة المقدسة كما في باب الوصية ، فإنه إذا أوصى الميت بملكية أحد المالين لشخص بعد موته فلا حالة يكون ملکا له بعد موته ، وتكون وصيته بذلك فاقدة ، وكذا لا مانع من اعتبار الشارع احد الفعلين او الاعمال في ذمة المكلف .

وعلى الجملة فلا شبهة في صحة تعلق الامر بالعنوان الافتزاعي وهو عنوان احدها ، وب مجرد انه لا واقع موضوعي له لا يمنع عن تعلقه به ، ضرورة ان الامر لا يتعلق بواقع الشيء ، بل بالطبيعي الجامع ، ومن الواضح جدا انه لا يفرق فيه بين ان يكون متصل او غير متصل اصلا . وتخيل - ان الجامع الافتزاعي

لا يصلح ان يكون متعلقاً للتكليف ، ضرورة ان النكليف تابع لما فيه المصلحة أو المفسدة ، ومن الواضح جداً انه لا مصلحة في ذلك المفهوم . الافتزاعي ، والمصلحة إنما هي في فعل المكلف الصادر منه في الخارج ، فاذن لا بحالة يمكن التكليف متعلقاً به لا بالعنوان المزبور . وعليه فلا بد من الالتزام بأحد الوجوه المزبورة - خاطئه جداً وغير مطابق الواقع ، وذلك لعدم طريق لنا الى معرفة منسخ الغرض الداعي الى ايجاب شيء أو تحريمه . ولا نعلم ما هو منسخه ؟ نعم . نعلم من امر الشارع بشيء أو نهي عن آخر ، ان في الاول مصلحة تقضي ايجابه وفي الثاني مفسدة تقضي تحريمه ، ولكن لا نعلم منسخ تلك المصلحة ونسخ تلك المفسدة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه يجب علينا التحفظ على ظواهر الادلة ، وتعين الحكم ومتعلقه بها . ومن ناحية ثالثة انا نعلم ان الاتيان بتحقق الوجوب في الخارج يحصل للمصلحة الداعية الى ايجابه ، ولا يبيق مجال لها بعده .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي انه لا بد من الالتزام بان متعلق الوجوب في موارد الواجبات التخييرية هو العنوان الاشتراكي من جهة ظهور الادلة في ذلك ، ضرورة ان الظاهر من العطف بكلمة (او) هو وجوب احد الفعلين او الافعال ، وعلى هدى ذلك نعلم ان الغرض الداعي الى ايجابه قائم به ، لفرض انه لا طريق لنا الى احرازه ماءده ، 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 المفهوم العربي هو ان متعلق الوجوب الجامع الاشتراكي ، ومن الواضح ان صرداً ذلك بحسب التحليل العامي الى عدم دخل شيء من خصوصية الطرفين او الاطراف فيه ، ولتوسيع ذلك

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

ونتيجة ذلك لا حاله هي وجوب الجامع بين هذه الامور ، وان الغرض الداعي له يحصل باتيانه 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 يترب 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 او الافعال فلا حاله يأمر بالجامع بينها وهو احدها لا تعينه ، 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 يتعدى عن افقها الى افق الخارج ضرورة انه غير قابل لأن يتعلق به الامر اصلاً وان يقوم به الغرض ، بل مرادنا من تعلق الامر به بما هو منطبق على كل واحد من الفعلين او 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 الحقيقة باحد امررين او امور فما ظنك بالأمر الاعتباري ، وذلك كما اذا علمنا اجالا بعدها احد شخصين مع احتمال ان يكون الآخر ايضاً عادلا ولكن كان في الواقع كلاما عادلا ، ففي مثل ذلك لا تعين المعلوم بالاجمال حتى في علم الله ، ضرورة انه لا واقع له غير هذا المفهوم المنتزع ، فلا يمكن ان قال ان المعلوم بالاجمال عدالة هذا دون عدالة ذاك او بالعكس لفرض ان نسبة المعلوم بالاجمال الى كل واحد منها على حد سواء .

وبكلمة واضحة انا قد ذكرنا في محله انه لا واقع ولا تعين المعلوم بالاجمال مطلقاً ، اما في مثل المثال المزبور فواضح . واما فيما اذا فرض ان احدها عادل في الواقع وعلم الله دون الآخر في مثل ذلك ايضاً لا تعين له ، ضرورة ان العلم الاجالي لم يتصل بعدها خصوص هذا العادل في الواقع . وإلا لكان علماً تفصيلياً وهذا خلف ؛ بل تعلق بعدها 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 متبع في الواقع وعلم الله والعلم لم يتصل به . وإلا لكان علماً تفصيلياً لا اجاليأ .

فالنتيجه قد أصبحت من ذلك انه لا مانع من تعلق الصفات الحقيقة كالعلم والارادة وما شاكلها بالجامع الافتزاعي الذي ليس له واقع ما عدا نفسه فضلاً عن الامر الاعتباري .

ومن هنا يتبيّن انه لا فرق بين الواجب التعيني والواجب التخييري إلا في

نقطة واحدة ، وهي ان متعلق الوجوب في الواجبات التعينية الطبيعية المتصلة كالصلوة والصوم والحج وما شاكلها . وفي الواجبات التخيرية الطبيعية المتنزعة كعنوان احدها . واما من نقاط اخرى فلا فرق بينها اصلا ، فكما ان التطبيق في الواجبات التعينية بيد المكلف ، وكذلك كذلك في الواجبات التخيرية وكما ان متعلق الامر في الواجبات التعينية ليس هو الا افراد كذلك متعلق الامر في الواجبات التخيرية .

بقى هنا شيء وهو انه هل يمكن التخير بين الاقل والاكثر ام لا ؟ وجهاً 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 (قوله) واليكم نص كلامه : لكنه ليس كذلك ، فإنه إذا فرض ان الحصول على الغرض فيما اذا وجد الاكثر هو الاكثر لا الاقل الذي في ضمه ، بمعنى ان يكون تجميع اجزائه حينئذ دخل في حصوله وان كان الاقل لو لم يكن في ضمه كان وافياً به ايضاً فلا حميس عن التخير بينهما ، إذ تخصيص الاقل بالوجوب حينئذ كان بلا خصوص ، فإن الاكثر بحده يكون مثله على الفرض ، مثل ان يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مرتبأ على الطويل اذا رسم بالله من الماء لا على القصير في ضمه ، ومهما كيف يجوز تخصيصه بما لا يعممه ، ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الامكان . ان قلت هبه في مثل ما اذا كان للاكثر وجود واحد لم يكن للاقل في ضمه وجود على حددة كالماء الطويل الذي رسم بدفعه بلا تخلل مسكون في البين ، لكنه ممنوع فيما إذا كان له في ضمه وجود كتسبيحة في ضمن تسبيحات ثلاثة أو خط طويلاً رسم مع تخلل الماء في رسمه ، فإن الاقل قد وجد بحده وبه يحصل الغرض على الفرض ، ومهما لا محالة يكون الزائد عليه مما لا دخل له في حصوله فيكون زائداً على الواجب

لا من اجزائه . قلت لا يكاد يختلف الحال بذلك ، فإنه مع الغرض لا يكاد يتربّب الغرض على الأقل في ضمن الأكثـر ، وإنما يتربّب عليه بشرط عدم الانضمام ومعه كان مترقبـاً على الأـكـثر بالتمام . وبالجملة إذا كان كل واحد من الأقل والأـكـثر ببعـدهـما يتربـب عليهـ الغـرضـ فـلاـ حـالـةـ يـكونـ الـوـاجـبـ هوـ الـجـامـعـ بينـهـماـ وـكـانـ التـخـيـيرـ بيـنـهـماـ عـقـليـاـ إـنـ كـانـ هـنـاكـ غـرـضـ وـاحـدـ ، وـتـخـيـيرـ اـشـرـعـياـ فـيـماـ كـانـ هـنـاكـ عـرـضـانـ عـلـىـ ماـ عـرـفـتـ . نـعـمـ لوـ كـانـ الـغـرضـ مـتـرـقـباـ عـلـىـ الـأـقـلـ مـنـ دـوـنـ دـخـلـ لـلـزـائـدـ لـمـ كـانـ الـأـكـثـرـ مـثـلـ الـأـقـلـ وـعـدـلـاـ لهـ ، بلـ كـانـ فـيـهـ اـجـمـاعـ الـوـاجـبـ وـغـيرـهـ مـسـتـحـيـجاـ كـانـ اوـغـيرـهـ حـسـبـ اـخـتـلـافـ الـمـوـارـدـ فـتـدـبـرـ جـيـداـ .

لـلـخـصـ ماـ أـفـادـهـ (قدـهـ)ـ فـيـ عـدـةـ فـقـاطـ :

الـأـولـيـ اـنـ لـمـ اـنـعـ مـنـ الـأـنـزـامـ بـالـتـخـيـيرـ بيـنـ الـأـقـلـ وـالـأـكـثـرـ فـيـماـ إـذـ كـانـ كـلـ مـنـهـماـ بـعـدـهـ مـحـصـلاـ لـلـغـرضـ ، وـعـلـيـهـ فـلاـ يـكـونـ الـأـقـلـ فـيـضـمـنـ الـأـكـثـرـ مـحـصـلاـ لهـ ، وـمـعـهـ لـمـ اـنـعـ مـنـ الـالـتـزـامـ بـالـتـخـيـيرـ بيـنـهـماـ ، وـبـكـلمـةـ اـخـرىـ اـنـ الـغـرضـ إـذـ كـانـ مـتـرـقـباـ عـلـىـ حـصـةـ خـاصـةـ مـنـ الـأـقـلـ وـهـيـ الـحـصـةـ الـتـيـ لـاـ تـكـوـنـ فـيـضـمـنـ الـأـكـثـرـ (بـشـرـطـ لـاـ)ـ لـاـ عـلـىـ الـأـقـلـ مـطـلـقاـ فـلاـ مـنـاـصـ عنـدـهـ مـنـ الـالـتـزـامـ بـالـتـخـيـيرـ بيـنـهـماـ اـصـلـاـ ، وـلـاـ يـفـرقـ فـيـ ذـلـكـ بـيـنـ اـنـ يـكـونـ لـلـأـقـلـ وـجـودـ مـسـتـقـلـ فـيـضـمـنـ الـأـكـثـرـ كـتـسـبـيـحةـ وـاحـدـةـ فـيـضـمـنـ تـسـبـيـحـاتـ اـرـبـعـ ، وـاـنـ لـاـ يـكـونـ لـهـ وـجـودـ كـذـلـكـ كـاـلـخـطـ القـصـيرـ فـيـضـمـنـ الـخـطـ الطـوـيلـ ، وـالـوـجـهـ فـيـهـ ماـ عـرـفـتـ مـنـ اـنـ الـغـرضـ إـنـماـ يـتـرـقـبـ عـلـىـ حـصـةـ خـاصـةـ مـنـ الـأـقـلـ ، وـعـلـيـهـ فـسـكـاـ اـنـهـ لـاـ اـنـرـ لـوـجـودـ الـخـطـ القـصـيرـ فـيـضـمـنـ الـخـطـ الطـوـيلـ ، وـلـاـ يـكـونـ مـحـصـلاـ لـلـغـرضـ ، فـسـكـنـكـ لـاـ اـنـرـ لـوـجـودـ تـسـبـيـحةـ وـاحـدـةـ فـيـضـمـنـ تـسـبـيـحـاتـ ثـلـاثـ ، لـفـرـضـ اـنـ الـغـرضـ إـنـماـ يـتـرـقـبـ عـلـيـهـ فـيـماـ اـذـ لـمـ تـكـنـ فـيـضـمـنـهـ لـاـ مـطـلـقاـ ، وـعـلـىـ هـذـاـ فـلـاـ مـنـاـصـ مـنـ الـالـتـزـامـ بـالـتـخـيـيرـ بيـنـهـماـ .

الـثـالـثـيـ اـنـ الـغـرضـ اـذـ كـانـ وـاحـدـ فـيـكـونـ الـوـاجـبـ هوـ الـجـامـعـ بيـنـهـماـ ،

لفرض ان المؤثر في الواحد لا يكون إلا الواحد بالسنج ، وحيث ان الفرض واحد على الفرض فالمؤثر فيه لابد ان يكون واحدا ، لاستحالة تأثير الكثير في الواحد ، وذلك الواحد هو الجامع بينها ، فاذن لا محالة يكون الواجب هو ذلك الجامع لا غيره ، وعليه فيكون التخيير بينها عقلياً لا شرعاً . واما إذا كان متعددآ فالتحvier بينها شرعياً كما تقدم .

الثالثة - ان الفرض اذا كان متربتاً على خصوص الاقل من دون دخل للزائد فيه اصلاً فلا يكون الاكثر عدلاً ، بل كان فيه اجتئاع الوجوب وغيره سواءً كان ذلك الغير استحباً أو غيره .

ولنأخذ بدرس هذه النقاط :

اما النقطة الاولى فهي وان كانت في غاية الصحة والمتانة في نفسها ، إلا انها خطأة بالإضافة الى مفروض الكلام وهو التخيير بين الاقل والاكثر ، وذلك لأن ما فرضه صاحب **الكفاية** (قوله) وان كان تخييراً بينها صورة ، إلا ان من الواضح جداً انه بحسب الواقع والحقيقة تخيير بين المتبادرين وذلك لفرض ان الماهية بشرط لا تبادر الماهية بشرط شيء ، فإذا فرض ان الاقل مأخوذ بشرط لا كما هو مفروض كلامه لا محالة يكون مبادراً للآخر المأخوذ بشرط شيء ضرورة ان الماهية بشرط لا تبادر الماهية بشرط شيء ، فلا يكون التخيير بينها من التخيير بين الاقل والاكثر بحسب الواقع والدقة المقلية ، بل هو من التخيير بين المتبادرين ، وعليه فما فرضه (قوله) من التخيير بينها خارج عن محل الكلام ولا اشكال في امكانه بل وقوعه خارجاً في العرف والشرع ، ومحل الكلام إنما هو فيما إذا كان الفرض متربتاً على وجود الاقل مطلقاً أي ولو كان في ضمن الاكثر ، بان يكون مأخوذأ لا بشرط ، ومن الواضح جداً ان التخيير بينها 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 الأقل ادنى كان مأخوذاً بشرط لا فالتجيير بينه وبين الاكثر وان كان امراً معقولاً ، إلا انه بحسب الواقع داخل في كبرى التجيير بين المتبادرتين لا الأقل والاكثر ، كما عرفت وان كان ماخوذًا لا بشرط فلا يعقل التجيير بينه وبين الاكثر ، ضرورة انه مجرد تحقق الأقل ولو في ضمن الاكثر يحصل الغرض ، ومعه لا يبقى مجال للاتيان بالاكثر اصلاً ، فاذن جعله في احد طرفي التجيير يصبح لغواً محضاً فلا يصدر من الحكم . وعلى ضوء هذا البيان ان اراد القائل باستحالة التجيير بينهما التجيير على النحو الاول الذي هو تجيير شكلي بينها لا واقعي موضوعي ، فيرده ما ذكرناه من انه لا شبهة في امكانه بل وقوعه خارجاً ، لما عرفت من انه ليس تجييراً بين الأقل والاكثر . بل هو تجيير في الحقيقة بين المتبادرتين . وان اراد باستحالة التجيير بينهما التجيير على النحو الثاني فالامر كما ذكره .

ومن هنا يظهر ان التجيير بين القصر والتمام في الامكنته الاربعة ليس تجييراً بين الأقل والاكثر واقعاً وحقيقة ، وان كان كذلك بحسب الشكل ، وذلك لأن صلة القصر مشروطة شرعاً بالتسليمية في الركمة الثانية وعدم زيادة ركمة اخرى عليها ، وصلة التام مشروطة شرعاً بالتسليمية في الركمة الرابعة وعدم الاقتصار بها ، فهما من هذه الناحية أي من ناحية اعتبار الشارع ماهيات متبادرتين ، فالتجيير بينهما لا محالة يكون من التجيير بين امراً متبادرتين لا الأقل والاكثر ، ضرورة ان الامر لا يتربت على الركعتين مطلقاً ولو كانت في اربع ركعات ، واما يتربت عليهما بشرط لا وهذا واضح . واما النسبية في الاربع فلم يستفاد من الروايات هو وجوب احدهما لا جميعها ، فاذن لا يعقل التجيير بين الواحدة والثلاث ، ضرورة ان الغرض متربط على واحدة منها ،

فإذا تحققت تتحقق الغرض ، ومعه لا يبقى مجال للاتيان بالبقيه اصلا . نعم .
 الاتيان بها مستحب : فإذا أتى المكلف بثلاث فقد أتى بواجب ومستحب . وعلى
 الجلة فحال التسبيحتين 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 تخير شكلي لا واقعي موضوعي
 فإن بحسب الواقع ليس التخيير بينهما بل بين امرتين متبادرتين كما هو .
 واما النقطة الثانية فقد تقدم الكلام فيها وفي النقد عليها بشكل واضح
 فلا نعيد .

واما النقطة الثالثة فالامر وان كان كما افاده (قوله) إلا ان مردده 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 يختاره المكلف في مقام
 الامتنال دون غيره باطل جدا وغير مطابق للواقع قطعاً ، وقد دلت على بطلاه
 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
 احدها في مقام الامتنال . (٤) انه إذا لم يكن شيء واجباً حال عدم الامتنال
 لم يكن واجباً حال الامتنال ايضاً .

الثاني - ان شيخنا الحمق (قوله) قد وجه القول بان كل منهما واجب
 تعيناً . غاية الامر ان وجوب كل منهما يسقط باتيان الآخر بتوجيهين :
 (١) ان يفرض قيام مصلحة لزومية بكل منهما . ولأجل ذلك اوجب الشارع
 الجميع . ولكن مصلحة التسبيح تقتضي جواز ترك كل منهما الى بدل (٢) ان
 يفرض ان المصلحة المرتبة على كل منهما وان كانت واحدة بال النوع . إلا ان

الازامي 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 صحتهما كما سبق .

الثالث - ان ما اختاره المحقق صاحب الكتفافية (قوله) من ان الفرض ان كان واحدا فالواجب هو الجامع بين الفعلين أو الافعال ، ويكون التخيير . بينما عقلياً ، وان كانت متعددتا فالواجب هو كل منها مشرطياً بعدم الاتيان بالأخر لا يمكن المساعدة عليه ، فان الفرض الاول يرتكز على ان يكون المقام من صغرى قاعدة عدم صدور الواحد عن الكثير ، وقد صررت 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 ضوئها هي عدم جريان القاعدة في المقام . (٢) ان الدليل احسن من المدعى لعدم تعلق الجامع الثاني في جميع موارد الواجبات التخييرية كما سبق . (٣) ان مثل هذا الجامع لا يصلح ان يتعلق به التشكيف ، لأن متعلقه لابد ان يكون جاماً عرفياً . واما الفرض الثاني فهو يرتكز على ان يكون الفرضان المفروضان متصادين وقد عرفت المناقشة فيه ايضاً من وجوه : (١) انه خلاف ظاهر الدليل . (٢) ان كون الفرضين متصادين مع عدم التصادف بين الفعلين ملحق بانيا بـ الاغوال . (٣) انه يستلزم استحقاق المــكــلف عقابين عند ترك الفعلين معاً ، وهذا مما لا يمكن الالتزام به ، كما سبق .

الرابع - ان الواجب في موارد الواجبات التخييرية هو احد 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 احدها بل قد تقدم انه

لامانع من تعلق الصفات الحقيقة به كالعلم والارادة وما شاكلها فضلا عن الامر الاعتباري .

السادس - ان الفرض قائم بهذا العنوان الاذتزاوي ، 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 منتهيه .

السابع - انه لا فرق بين الواجب التخييري والواجب التعيني إلا في نقطة واحدة ، وهي ان متعلق الوجوب في الاول الجامع الاذتزاوي ، وفي الثاني الجامع الناتي واما من نقاط آخر فلا فرق بينها اصلا .

الثامن - ان التخيير بين الاقل والاكثر غير معقول ، وما نراه من التخيير بين القصر والمأام وما شاكلها تخيير شكلي وصوري لا واقعي و حقيقي ، فإنه بحسب الواقع تخيير بين المتبادرتين ، لفرض ان الفصل في اعتبار الشارع مبين لل تمام ، فلا يكون التخيير بينها من التخيير بين الاقل والاكثر ، بل هو من التخيير بين المتبادرتين .. وهكذا .

التاسع - انه لا فرق في جواز التخيير 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 ، فكانه لا يمكن تتحققه 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 والتحرييك كما

عن جماعة ام كانت عبارة عن الامر الاعتباري النفسي المبرز في الخارج بمبرز ما من صيغة الامر أو نحوها كما هو الحال عندنا ، على جميع هذه التقادير بحاجة الى الموضوع كجاجته الى المتعلق . اما على الاول فواضح ، وذلك لأن الارادة لا توجد في افق النفس بدون المتعلق لانها من الصفات الحقيقة ذات الاضافة فلا يعقل ان توجد بدونه ، فالمتعلق اذا كان فعل نفسه فهي توجب تحريك عضلاته نحوه ، وان كان فعل غيره فلا حالة يكون المراد منه ذلك الغير ، بمعنى ان المولى اراد صدور هذا الفعل منه في الخارج . واما على الثاني فايضاً كذلك ، ضرورة ان الطلب كما لا يمكن وجوده بدون المطلوب ، كذلك لا يمكن وجوده بدون المطلوب منه ، لانه في الحقيقة نسبة بينها وهذا واضح . واما على الثالث فلان البعد نحو شيء لا يمكن ان يوجد بدون بعث احد نحوه والتحريك نحو فعل لا يمكن ان يتحقق بدون متحرك ، ضرورة ان التحريك لا بد فيه من محرك ومحرك وما اليه الحركة من دون فرق في ذلك بين ان تكون الحركة حركة خارجية وان تكون اعتبارية ، كما هو واضح . واما على الرابع فايضاً الامر كذلك ، لما عرفت من ان معنى الامر هو اعتبار الفعل علي ذمة المكلف ولبرازه 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 الـكـفـاـيـة تمتاز عن الواجبات العينية في نقطة ، وهي ان المطلوب في الواجبات العينية يتعدد بتنوع افراد المكلف ويتحقق باملاكه ، فيكون لكل مكلف تكليف مستقل فلا يسقط عنه بامتثال الآخر .. وهكذا من دون فرق بين ان يكون الفعل في الواقع ومقام الثبوت ملحوظاً علي نحو الاطلاق والسريران أو ملحوظاً علي نحو الاطلاق والموم

البدلي الذي يعبر عنه بصرف الوجود ، أو ملحوظاً على نحو الاطلاق والعموم الجموعي ، ضرورة ان التكليف في جميع هذه الصور ينحل باتحلال افراد المكلفين وتعدد بتنوعها ، فلا فرق بينها من هذه الناحية ابداً ، فابن تيمية من هذه الجهة على صعيد واحد . نعم فرق بينها من ناحية اخرى وهي ان التكليف ينحل باتحلال متعلقة ايضاً مع الاول دون الثاني والثالث . وسيجيئ تفصيل ذلك بشكل واضح في مبحث التواهي ان شاء الله تعالى فلاحظ . وهذا بخلاف الواجبات الكافائية فان المطلوب فيها واحد ولا يتعدد بتنوع افراد المكلفين في الخارج ، ولما جرى ذلك وقع الكلام في تصوير ذلك وانه كيف يمكن ان يكون الفعل الواحد مطلوباً بطلب واحد من الجميع .

وما قيل او يمكن ان يقال في تصويره وجوه :

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

ويرده : اولاً ان هذا خلاف ظواهر الادلة فان الظاهر منها هو ان التكليف متوجة الى طبيعي المكلف لا الى فرد واحد منه المعين في علم الله ، كما هو واضح . (وتانيا) لو كان الامر كذلك فلا معنى لسقوط الواجب عنه بفعل غيره ، فإنه على خلاف القاعدة فيحتاج الى دليل واذا لم يكن دليلاً فقتضى القاعدة عدم السقوط . ودعوى أن 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 متوجة اليه ويهمه ، ولذا يستحق الثواب عليه لا من ناحية انه يوجب سقوط التكليف عن غيره كما هو ظاهر . (وثالثا) ان مثل هذا التكليف غير معقول ، وذلك لأن المفروض ان قوله هذا

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

ومن الطبيعي ان جمل 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 لاني مضاناً الى كونه مفروض العدم هنا يلزم التخصيص بلا مخصوص والترجح من غير مرجع ، فان نسبة ذلك الفرض الواحد الى جميع المكلفين على صعيد واحد ، وعليه فتخصيص الواحد المعين منهم بتحصيله لا حالة يكون بلا مخصوص .

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

ويرد على ذلك اولاً ان لازم هذا هو عدم حصول الفرض وعدم سقوط التكليف بفعل البعض ، لفرض ان العمل مطلوب من مجموع المكلف على نحو المجموع الجموعي ، والفرض مترب على صدوره من مجموعهم على نحو الاشتراك

وعليه فن الطبيعي انه لا يسقط بفعل البعض ولا يحصل الفرض به ، وهذا ضروري الفساد ولن يتورط احد ولا يتورط ذلك . (ونانياً) ان هذا لو تم فاما يتم فيما اذا كان التكليف متوجهاً الى صرف وجود مجموع افراداً لكلف الصادق على القليل والكثير . دون مجموع افراده المتمكنين من الاتيان به ضرورة ان بعض الواجبات الكافية 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 واحتراطه بالترك ثانياً تبعيد المسافة فلا يمكن استفادته من الادلة . ان الشرط لو كان هو الترك في الجملة فلازمه هو ان المكلف لو ترك في برهة من الزمان ولو بعقدر دقيقة واحدة فقد حصل الشرط وتحقق ، ومن المعلوم انه إذا تحقق يجب على جميع المكلفين عيناً . وهذا خلف . ولو كان الشرط هو الترك المطلق فلazمه هو انه لو اتي به جميع المكلف لم يحصل الشرط - وهو الترك المطلق - . واذا لم يحصل فلا وجوب لاتفاقه باتفاء شرطه على الفرض ، فاذن لا معنى للامتناع وحصول الفرض . ضرورة انه على هذا الفرض لا وجوب في البين ليكون الاتيان بمتطلقه امتناعاً ومحجاً لحصول الفرض في الخارج ، على انه لا مقتضى لذلك والوجه فيه هو ان الفرض بما انه واحد وقائم بصرف وجود الواجب في الخارج فلا بد ان يكون الخطاب ايضاً لذلك ، وإلا لكان بلا داع وغيره . وهو محال .

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

بینها واستيفائها معاً تضادها . فعندئذ لا محالة يكون التكليف بكل منها مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر على نحو الترتب ، وقد ذكرنا في بحث الصداق الترتب كما يمكن بين الحكمين في مقام الفعلية والامتنال ، كذلك يمكن بين الحكمين في مقام الجعل والتشريع ، فلا مانع من ان يكون جعل الحكم لاحد الامرين متربتاً 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 الغرض واحداً بالذات ، وفرض تمدد الغرض بتعدد افعال المكلفين فرض خارج عن مفهوم الكلام . واما (ثانياً) فلان فرض التضاد بين الملاكات مع عدم التضاد بين الافعال يكاد يلحق بانيا الاغوال ، بداهة انه لا واقع لهذا الفرض اصلاً ، على انه لو كان له واقع فلا طريق لنا الى احرار تضادها وعدم امكان الجمع بینها مع عدم التضاد بين الافعال . واما (ثالثاً) فلان فرض تمدد الغرض اما يمكن فيما اذا كان الواجب متعددآ خارجاً ، واما إذا كان الواجب واحداً كما هو المفروض في المقام كدفن الميت وكفنه وغسله وصلاته ونحو ذلك فلا معنى لأن تترتب عليه اغراض متعددة ، فلا محالة يكون المترتب عليه غرضاً واحداً ، بداهة انه لا يعقل ان يكون المترتب على واجب واحد عرضين أو اغراض كذا هو واضح فالنتيجة ان هذا الوجه أيضاً فاسد .

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

فألا وجوب كفاي بمعنى انه واجب على احد المكلفين لا بعينه المنطبق على كل واحد واحد منهم ، ويسقط بفعل بعض عن الباقي ، وهذا واقع في العرف والشرع ، ولا مانع منه اصلا ، اما في العرف فلانه لا مانع من ان يأمر المولى احد عبيده أو خدامه بایجاد فعل ما في الخارج من دون ان يتعلق غرضه بصدره هذا العمل من خصوص هذا وذلك ، ولذا أى واحد منهم أتى به واجده فقد حصل الغرض وسقط الامر لا حالة كما اذا امر احدهم باتيان ماء مثلا ليشربه ، فإنه من المعلوم ان اي واحد منهم قام به فقد وفي بفرض المولى . واما في الشرع فايضا كذلك ، ضرورة انه لا مانع من ان يأمر الشارع المكلفين بایجاد فعل في الخارج كدفن الميت - مثلا - او كفنه او ما شاكل ذلك من دون ان يتعلق غرضه بصدره عن خصوص واحد منهم ، بل المطلوب وجوده في الخارج من اي واحد منهم كان ، فان نسبة ذلك الغرض الواحد الى كل من المكلفين على السوية ، فعمدئذ تخصيص الواحد المعين منهم بتحصيل ذلك الغرض خارجا بلا مخصوص ومرجح ، وتخصيص المجموع منهم بتحصيل ذلك مع انه بلا مقتضى ووجب باطل بالضرورة ، كما عرفت ، وتخصيص الجميع بذلك على نحو العموم الاستعرار ايضا بلا مقتضى ووجب ، إذ بعد كون الغرض واحدا يحصل بفعل واحد منهم فوجوب تخصيسه على الجميع لا حالة يكون بلا مقتضى وسبب ، فاذن يتعمين وجوبه على الواحد لا بعينه المعب عنه بصرف الوجود ، ويتربى على ذلك انه لو أتى به بعض فقد حصل الغرض لا حالة وسقط الامر ، لفرض ان صرف الوجود يتحقق باول الوجود ولو أتى به جميعهم ، كما إذا صلوا على الميت - مثلا - دفعة واحدة كل الجميع مستحقا للشواب ، لفرض ان صرف الوجود في هذا الفرض يتحقق بوجود الجميع دون خصوص وجود هذا أو ذاك ، واما لو ترك الجميع لسكن كل منهم مستحقا للعقاب ، فلن صرف الوجود يصدق على وجود كل منهم من ناحية

والمفروض ان كلا منهم قادر على أتيانه من ناحية اخرى .
 فالنتيجة هي ان الواجب الـكـفـاـيـيـ ثابت في اعتبار الشارع على ذمة واحد من المكلفين لا يعينه الصادق على هذا وذاك نظير ما ذكرناه في بحث الواجب التخيري من ان الواجب احدها لا يعينه المنطبق على هذا الفرد او ذاك لا خصوص احدها المعين ، فلا فرق بين الواجب التخيري والواجب الـكـفـاـيـيـ إلا من ناحية ان الواجب لا يعينه في الواجب التخيري متعلق الحكم وفي الواجب الـكـفـاـيـيـ موضوعه .

بق هنا فرع ذكره شيخنا الاستاذ (قده) هو انه إذا فرضنا شخصين فقدى الماء فتيمما ، ثم بعد ذلك وحذا ماء لا يكفي إلا لوضوء احدها فهل يبطل تيم كل منها او لا يبطل شيء منها او يبطل واحد منها لا يعينه دون الآخر وجوه قد اختار (قده) الوجه الاول ، وافق في وجهه ذلك ان في المقام اموراً ثلاثة :
 (الاول) الأمر بالوضوء . (الثاني) الأمر بالحيازة . (الثالث) القدرة على الحيازة ، لا اشكال في ان وجوب الوضوء مترب على الحيازة الخارجية وكون الماء في تصرف المكلف ، ليصدق عليه انه واجد له فعلا ، وأما وجوب الحيازة على كل منها فشروطه بعدم مسبق الآخر وحيازته ، وإلا فلا وجوب ، كما هو واضح وعلى هذا فلا يمكن وجوب الوضوء على كل منها فعلا ، لفرض ان الماء لا يكفي إلا لوضوء احدها ، ولكن بطحان تيمها لا يترب على وجوب الوضوء لها فعلا ، بل هو مترب على مـكـنـ المكلف من استعمال الماء وقدرته عليه عقلا وشرعأ ، والمفروض ان القدرة على الحيازة بالإضافة الى كلية موجودة فعلا ، ضرورة ان كلا منها متمكن فعلا 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

فعليه بالإضافة إلى كلية معًا من دون أي تناقض في البين .
وعلى الجملة فيما إن بطلان التيمم في الآية المباركة أو نحوها منوط بوجдан الماء وقد ذكرنا أن المراد منه القدرة على استعماله عقلاً وشرعاً فلا حالة يبطل تيمم كل منها ، لفرض أنه واجد الماء ومتمكن من استعماله كذلك ، وهذا لا ينافي وقوع التزاحم بين الخطابين في ناحية الوضوء خارجاً وذلك لفرض أن يتم كل مكلف مشروط بعدم الوجد أن ، فإذا كان واجداً وقدراً على الاستعمال لا حالة يفسد تيممه ، ولا فرق فيه بين وقوع التزاحم بين الخطابين في ناحية الوضوء وعدم وقوعه أصلاً ، كما هو واضح .

ولنأخذ بالمناقشة على ما أفاده (قدره) وهي أن هذين الشخصين لا يخلوان من أن يتتساقيا إلىأخذ هذا الماء المفروض وجوده أم لا ، فعلى الأول أن كان كل منها مانعاً عن الآخر ، كإذا فرض كون قوة أحدهما مساوية لقوة الآخر فتقع المانعة بينهما والزاحمة إلى أن يضيق الوقت فلا يتمكن واحد منها من الوصول إلى الماء ، فعندها لا وجہ ببطلان تيممه أصلاً ولا ببطلان تيمم أحدهما ، ففرض عدم تيمم كل منهما من استعمال الماء ، وإذا كان أحدهما أقوى من الآخر فالباطل هو تيمم الأقوى دون الآخر ، أما بطلان تيمم الأقوى ، فلفرض أنه واجد الماء فعلاً ، وأما عدم بطلان تيمم الآخر ، فلكشف ذلك عن عدم قدرته على الوضوء أو الفسخ وإن باق على ما كان عليه من عدم الوجدان ، وعلى الثاني فيبطل كلا التيممين معًا ، والوجه في ذلك هو أن كلا منها قادر على حيازة هذا الماء واستعماله في الوضوء أو الفسخ من دون مانع من الآخر ، لفرض عدم تتساقها إلى أخذيه وحيازته ولو لاجل عدم المبالغة بالدين ، وعليه فيصدق على كل منها أنه واجد الماء ومت乾坤 من استعماله عقلاً وشرعاً ، ومعه لا حالة يبطل كلا التيممين معًا ، وقد ذكرنا في محله أن وجوب الوضوء وبطلان التيمم في الآية المباركة متربيان

على وجdan الماء ، فإذا كان المكلف واجداً له وجوب الوضوء وبطل تيممه وإلا فلا ، وهذا واضح ، ولكن الموجب من شيخنا الاستاذ (قده) 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 (قده) من بطلان التيمم كليهما معاً لما عرفت من انه لابد من التفصيل في ذلك .

ونتيجة هذا البحث عدة نقاط :

الاول - ان الاسر ^{كما} انه لا يمكن تحققه بدون متعلق كذلك لا يمكن تتحققه بدون موضوع على جميع المذاهب والآراء .

الثانية - انه كما يمكن لحاظ متعلق الحكم نارة على نحو العموم الاستغرافي واخرى على نحو العموم الجموعي ، وثالثاً على نحو صرف الوجود يمكن لحاظ الموضوع ايضاً كذلك بان يلاحظ نارة على نحو العموم الاستغرافي ، واخرى على نحو العموم الجموعي ، 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 مجوعهم ولا على ذمة الواحد العين كما عرفت .

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

الخامسة - ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من بطلان تيمم شخصين كانوا فاقداً للماء ، ثم وجداً ماء لا يكفي إلا لوضوء احدهما فحسب مطلقاً لا وجه له اصلاً كما سبق ، كما انه لا أصل لما ذكره (قده) من التفصيل بين بطلاف التيمم وعدم وجوب الوضوء .

الواجب الموضع والمضي

ينقسم الواجب باعتبار تحديده بزمان خاص وعدم تحديده به إلى موعد وغير موعد، وينقسم الموعد باعتبار زيادة الزمان المحددة على الزمان الواقي ببيان الواجب فيه وعدم زيادته عليه إلى موسم ومضيقي، وال الأول كالصلوات اليومية، فإن وقتها زائد على زمان فعلها فيتمكن المكلف من الاتيان بها في وقتها مرات عديدة كما هو واضح، والثاني كصوم شهر رمضان أو نحوه، فإن الزمان المحدد له مساو لزمان الاتيان به بحيث يقع كل جزء منه في جزء من ذلك الزمان بلا زيادة ونقيصة.

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

وغير خفي ما فيه من المغالطة، وذلك لأن الواجب هو الجامع بين المبدأ والنتهي المعنى عنه جميع خصوصيات الأفراد 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 ادى به في آخر الوقت، بل تركه فيه ترك لفرد وهو ليس بواجب على الفرض، ولذا لو ترك المكلف الصلاة في اول الوقت ادى بها في آخر الوقت فلا يقال انه ترك الواجب، وقد تقدم فظيل هذا الاشكال في الواجب التخييري ايضا فيما اذا فرض ان كل واحد من الفعلين واجب فكيف يجوز تركه مع الاتيان بالأخر، من انه لا يجوز ترك الواجب، وقد

أجبنا عنه بعين هذا الجواب ، وقلنا بان الواجب هو الجامع بينها لا خصوص من هذا وذلك ، فاذن لو اتي المكلف ب احدها وترك الآخر فلا يكون تاركاً للواجب . وعلى الجملة فلا فرق بين الافراد العرضية والطويلة من هذه الناحية اصلاً ، فكما ان الواجب هو الجامع بين الافراد العرضية ، فكذلك هو الجامع بين الافراد الطويلة ، فكما ان المكلف مخير في تطبيقه على اي فرد من افراده العرضية ، فكذلك هو مخير في تطبيقه على اي فرد من افراده الطويلة ، ولا يكون تركه في ضمن فرد ، والاتيان به ضمن فرد آخر تركاً للواجب من دون فرق في ذلك بين الافراد العرضية والطويلة اصلاً ، فاذن لا وجه لهذا الاشكال ابداً . واما في الثاني وهو الاشكال في امكان وجود المضيق فبدعوى ان الانبعاث لابد وان يتاخر عن البعد ولو انا ما ، وعليه فلابد من فرض زمان يسمى البعد والانبعاث مما اعني الوجوب و فعل الواجب ولازم ذلك هو زيادة زمان الوجوب على زمان الواجب - مثلاً - اذا فرض تحقق وجوب الصوم حين الفجر فلابد وان يتاخر الانبعاث عنه آنا ما وهو خلاف المطلوب ضرورة ان لازم ذلك هو خلو بعض الآيات من الواجب ، واذا فرض تتحقق وجوب الصوم قبل الفجر يلزم تقديم المشرط على الشرط وهو محال ، وعليه فلابد من الالتزام بعدم اشتراطه بدخول الفجر لثلا يلزم تقديم المعلول على عنته ، ولازم ذلك هو عدم امكان وجود الواجب المضيق .

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

زمان الوجوب فيه اوسن من زمان الواجب ، ولن يتوجه احد ولا يتوجه انه لا يتصور المضيق على هذه النظريه كما هو واضح . ونافياً ان تؤخر الانبعاث عن البحث ليس بالزمان ليلزم المحدود المذبور ، بل هو بالرتبة كما لا يخفى . نعم العلم بالحكم وان كان غالباً متقدماً على حدوده اي حدوث الحكم زماناً ، إلا انه ليس بما لا بد منه ، بداعه ان توقف الانبعاث عند تحقق موضوع البحث كالفجر في المثال المذبور - مثلاً - على العلم به اي بالبحث رتبتي ، وليس زمانياً كما هو واضح كتقدم العلم بالموضوع على العلم بالحكم .

ثم ان مقتضي القاعدة هل هو وجوب الاتيان بالموقت في خارج الوقت اذا ثالت في الوقت اختياراً او لعذر ام لا من قطع النظر عن الدليل الخاص الدال على ذلك كما في الصلاة والصوم ، هذه هي المسألة المعروفة بين الأصحاب قديماً وحديثاً في أن القضاةتابع للاداء أو هو باسر جديده 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 فدلائلها على ذلك تبنتينان على دلالة القضية الوصفية على المفهوم وعدم دلالتها عليه . وعلى الثاني (وهو كون القرينة منفصلة) فلا تنفع 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 التقيد ، 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 الاول ، وعليه فاذا لم يأْيِ المكافف

به في الوقت فعليه ان يأْتِي به في خارج الوقت ، وهذا معنى تبعية القضاة للاداء . ولنأخذ بالفقد على هذا التفصيل وملخصه : هو انه لا فرق فيما نحن فيه بين القريئة المتصلة والمنفصلة ، بيان ذلك ان القريئة المتصلة كما هي تدل على التقييد وعلى كون مراد المولى هو المقيد بهذا الامان ، كذلك القريئة المنفصلة ، فأنها تدل على تقييد اطلاق دليل المأمور به وكون المراد هو المقيد من الاول ، فلا فرق بينها من هذه الناحية اصلاً . نعم فرق بينها من ناحية اخرى ، وهي ان القريئة المتصلة مانعة عن ظهور الدليل في الاطلاق ، وممها لا ينعقد له ظهور ، والقريئة المنفصلة مانعة عن حجية ظهوره في الاطلاق دون اصله ، ولكن من المعلوم ان مجرد هذا لا يوجب التفاوت بينها في مفروض الكلام ، ضرورة انه لا يجوز الحمسك بالاطلاق بعد سقوطه عن الحجية والاعتبار ، سواء أكان سقوطه عنها بسقوط موضوعها وهو الظهور ، كما اذا كانت القريئة متصلة ام كان سقوطه عنها فحسب من دون سقوط موضوعها . كما اذا كانت القريئة منفصلة ، فالجامع بينها هو انه لا يجوز الحمسك بهذا الاطلاق .

وعلى الجملة فالقريئة المنفصلة وان لم تضر بظهور المطلق في الاطلاق إلا انها مقدرة بمحاجيتها ، فلا يكون لهذا الظهور حجة فيها ، لفرض انها تمكشf عن ان مراد المولى هو المقيد من الأول ، فاذن لا أثر لهذا الاطلاق اصلاً . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى انها لا تدل على انه مطلوب في الوقت ب نحو كمال المطلوب ، ليكون من قبيل الواجب في الواجب ، وإلا لانسد باب حمل المطلق على المقيد في عام موارد القيود الثابتة بقريئة منفصلة ، سواء كانت زماناً أو زمانية ، إذ على هذا الابد من الالتزام بتعدد التكليف وان التكليف المتعلق بالمقيد غير التكليف المتعلق بالمطلق ، غاية الامر ان المقيد اكمل الانفراد ، مثلما الامر المتعلق بالصلة مع الطهارة المائية او مع طهارة البدن او اللباس او مستقبلاً الى القبلة او ما شاكل

ذلك غير الامر المتعلق بها على اطلاقها ، وعليه فلو أتى بالصلة مثلاً فاقدة هذه القيد فقد أتى بالواجب وان ترك واجباً آخر وهو الصلاة المقيدة بهذه القيد ، ومن المعلوم ان فساد هذا من الواضحات الاولوية عند الفقهاء ، ولن يتوجه ذلك في تلك القيد ، 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 اعتقادية مؤمنة لا يتأمل أحد في حمل الاول على الثاني وان مراد المولى هو المقيد دون المطلق ، ولاجل ذلك لا يجوز الاتيان به ، وكيف كان فلا شبهة في ان ما دل على تقييد الواجب بوقت خاص كالصلة او نحوها لا محالة يجب تقييد اطلاق الدليل الأول وينكشف عن ان مراد المولى هو المقيد بهذا الوقت دون المطلق ولا فرق في ذلك بين كون الدليل على التوقيت متصل او منفصل وهذا واضح فالنتيجة انه لا فرق بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة ، فكما ان الاولى تدل على تقييد الامر الأول وان مراد المولى هو الامر بالصلة - مثلاً - في هذا الوقت لا مطلقاً ، فكذلك الثانية تدل على ذلك . فاذن ليس هنا أمر آخر متعلق بالصلة على اطلاقها ، ليكون باقياً بعد عدم الاتيان بها في الوقت على الفرض . ولصاحب الكفاية (قوله) في المقام تفصيل آخر وليك نص كلامه . ثم انه لا دلالة للامر بالوقت بوجه على الامر به في خارج الوقت بعد فوته في الوقت لو لم نقل بدلاته على عدم الامر به . نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له اطلاق على التقييد بالوقت وكان لدليل الواجب اطلاق لكن قضية اطلاق ثبوت وجوب القضاء بعد اقصاء الوقت ، وكون التقييد بحسب عام المطلوب لا أصله . وبالجملة 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 بتم المطلوب ، إلا انه لابد في اثبات انه

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

توضيح ما أفاده (قوله) هو ان التقييد بالوقت لا يخلو من ان يكون بدليلاً متصل او منفصل ولا ثالث لها ، اما على الاول (وهو ما اذا كان التقييد بدليلاً متصل) فلا يدل الامر بالوقت على وجوب الاتيان به في خارج الوقت ، إذ على هذا يكون الواجب هو حصة خاصة من طبيعي الفعل وهي الحصة الواقعه في هذا الوقت الخاص ، وعليه فإذا 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 بدليلاً منفصل) فلا يخلو من ان يكون له اطلاق بالإضافة الى حالي الاختيار وعدهم او لا اطلاق له ، فعلى الاول لا يدل على وجوب الاتيان به في خارج الوقت ، لفرض ان ما دل على تقييده بزمان خاص وقت مخصوص مطلق وباطلاقه يشمل حال مـكـنـةـ المـكـلـفـ من الـاتـيـانـ بهـ فيـ الـوقـتـ وـعـدـمـ مـكـنـهـ منهـ ، ولازم هذا لا حـالـةـ سقوط الواجب عنه عند مضي الوقت ، وعدم ما يدل على وجوبه في خارج الوقت ، ولا فرق في ذلك بين ان يكون للدليل الاول اطلاق بالإضافة الى الوقت وخارجه ام لم يكن له اطلاق ؟ كما لو كـاتـ الدليل الـدـالـ عليه لـبـيـاـ من اجماع او نحوه او كان لـفـظـيـاـ ، ولكنه لا يكون في مقام البيان من هذه الناحية ، والوجه في ذلك واضح على كـلـاـ الـتـقـدـيرـيـنـ ، اما على تقدير عدم الاطلاق له فالامر ظاهر إذ لا اطلاق له ليتمسک به ، فاذن الـحـكـمـ هو اطلاق الدليل المقيد ، واما على تقدير ان يكون له اطلاق فلما ذكرناه غير مرءة 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 بالإضافة

الى كلتا الحالتين) فالمقدار المتيقن من دلالته هو تقيد الامر الأول بخصوص حال الاختيار والمحكمن لا مطلقاً ، بداعاه 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 لآيات وجوب الاتيان به في خارج الوقت .

وبكلمة اخرى ان مقتضى اطلاق الدليل الاول هو وجوب الاتيان بهذا الفعل كالصلة مثلا او نحوها مطلقا اي في الوقت وخارجـه ، ولتكن الدليل قد دل على تقييده بالوقت في بخصوص حال الاختيار ، ومن الطبيعي انه لابد من الاخذ بقدر دلالة الدليل ، وبما ان مقدار دلالته هو تقييده بخصوص حال الاختيار والمحكمن من الاتيان به في الوقت فلا مانع من المتسك باطلاقـه عند عدم المحكمن من ذلك لآيات وجوبـه في خارجـ الوقت ، ضرورة انه لا وجه لرفع اليد عن اطلاقـه من هذه الناحية اصلا ، كما هو واضح .

نعم ان هذا الكلام لا تختصـ بالتقيدـ بالوقت خاصة ، بل يعم جميعـ القيود المأخوذـةـ في الواجبـ بـ دليلـ منفصلـ ، فـ انـ ماـ دـلـ عـلـىـ اعتـبارـ تلكـ الفـيـوـدـ لاـ يـخـلـوـ منـ انـ يـكـونـ لـهـ اـطـلاقـ بـالـاضـافـةـ إـلـىـ حـالـيـ الاـخـتـيـارـ وـعـدـمـ اوـ لـاـ يـكـونـ لـهـ اـطـلاقـ كـذـكـ ،ـ وـالـأـولـ كـالـطـهـارـةـ -ـ مـثـلاـ -ـ فـانـ ماـ دـلـ عـلـىـ اعتـبارـهاـ فـيـ الصـلـةـ وـاشـتـاطـلـهاـ بـهـاـ كـقـوـلـهـ **لـاـ صـلـاـةـ إـلـاـ بـطـهـورـ**ـ وـنـحـوـهـ مـطـلـقـ وـبـاطـلـاقـ يـشـملـ صـورـةـ **مـكـنـ**ـ **الـمـكـلـفـ**ـ منـ الـاتـيـانـ بـالـصـلـةـ مـعـهـ وـعـدـمـ **مـكـنـ**ـهـ منـ ذـكـ ،ـ وـعـلـىـ هـذـاـ فـقـتـضـيـ القـاعـدـةـ سـقوـطـ الـأـمـرـ بـالـصـلـةـ عـنـ دـلـالـتـهـ **مـكـنـ**ـ **الـمـكـلـفـ**ـ منـ الـاتـيـانـ جـاـمـعـهـ ،ـ بـلـ قـدـ ذـكـرـناـ انـ الطـهـارـةـ مـنـ الـحـدـثـ مـقـومـهـ هـاـ ،ـ وـلـذـاـ وـرـدـ فـيـ بـعـضـ الرـوـاـيـاتـ اـنـ هـنـاـ نـكـلـتـ الصـلـةـ ،ـ وـمـنـ هـنـاـ قـوـيـنـاـ سـقوـطـ الصـلـةـ عـنـ فـاقـدـ الطـهـورـيـنـ وـعـدـمـ وجـوـبـهـ عـلـيـهـ ،ـ وـلـاـ يـفـرقـ فـيـ ذـكـ بـيـنـ اـنـ يـكـونـ لـدـلـيلـ الـأـولـ اـيـضاـ اـطـلاقـ اـوـلـ ،ـ وـذـكـ

لان اطلاق دليل المقيد حاكم على اطلاق دليل المطلوب فيقدم عليه ، كما هو واضح ، والثاني كالطمانية - مثلا - وما شاكل ذلك ، فان ما دل على اعتبارها في الصلاة لا اطلاق له بالإضافة الى حالة عدم عَكْنَ المُكْلَفِ من الاتيان بها معها ، وذلك لأن الدليل على اعتبارها هو الاجماع ، ومن المعلوم ان القدر المتيقن منه هو تتحققه وبنوته في حال عَكْنَ المُكْلَفِ من ذلك لا مطلاقاً ، كما هو ظاهر عليه فلابد من أن نظر الى دليل الواجب ، فان كان له اطلاق فنأخذ به ونقتصر في تقييده بالمقدار المتيقن وهو صورة عَكْنَ المُكْلَفِ من الاتيان به لا مطلاقاً . ولازم هذا هو لزوم الاتيان به فاقداً لهذا القيد ، لعدم الدليل على تقييده به في هذا الحال ، ومعه لامانع من التمسك بطلاقه لانيات 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 (قوله) مع توضيح مني .

والانصاف انه في غاية الصحة والمتانة ولا مناص من الالتزام به . نعم بعض عبارته لا تخلو عن مناقشة وهو قوله (قوله) وبجملة التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب كذلك يكون بنحو تمدد المطلوب ... الخ . وذلك لما عرفت من ان الدليل الدال على التقييد ظاهر في تقييد الواجب من الاول سواء أكان الدليل الدال عليه متصلةً ام كان منفصلة فلا فرق بين المتصل والمنفصل من هذه الناحية أصلاً ، واما دلالته على كمال المطلوب في الوقت فهو يحتاج الى عنایة زائدة ، وإلا فهو في نفسه ظاهر في تقييد اصل المطلوب لا كماله ، ومن هنا لم يتوجه احد ولا يتوجه ذلك في بقية القيود بان يكون اصل الصلاة - مثلا - مطلوباً على الاطلاق وتقييدها بهذه القيود مطلوباً آخر على نحو كمال المطلوب

كيف فان لازم ذلك هو جواز الاتيان بالصلة فاقدة لملك القيد اختياراً وهذا كاترى . 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 الحال على التقييد متصلة او منفصلة وكون القيد زمانياً او زمانياً ، غاية الامر إذا كان منفصلة ولم يكن له اطلاق وكان لدليل الواجب اطلاق فيدل على تقييده بحال دون آخر وبزمان دون زمان آخر وهكذا .

فالنتيجة في المقام هي ان مقتضي القاعدة سقوط الامر عن الموقت بانقضاه وقوته وعدم وجوب الاتيان به في خارج الوقت إلا فيما قررت ذلك ، ثم ان فيما ثبت فيه القضاة لو ترك المكلف الواجب في الوقت فان أحرزنا ذلك وجداناً أو تعبداً باصل أو اماراة ، فلا إشكال في وجوب قضائه والاتيان به في خارج الوقت بلا فرق في ذلك بين القول بكون القضاء تابعاً 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 لابد من فرض الكلام فيما إذا لم تجر قاعدة الحيلولة المقتضية لعدم الاعتبار بالشك بعد خروج الوقت ، فان مقتضاه عدم وجوب الاتيان به في خارج الوقت أو قاعدة الفراغ فيما اذا فرض كون الشك في صحة العمل وفساده بعد الفراغ عن أصل وجوده وتحققه في الوقت ، فان في مثله يحكم بصحته من ناحية تلك القاعدة . وإنما فلا يجب الاتيان به في خارج الوقت ، فاذن لابد من فرض الكلام فيما نحن فيه اما مع قطع النظر عن جريانها ، أو فيما إذا لم تجريا ، كما إذا فرض ان شخصاً توظأ بجائع معين فصلي ، ثم بعد مضي الوقت حصل له الشك في ان هذا المأتم الذي توظأ به هل كان ماءً ليكون وضوءه صحيحًا ؟

أو لم يكن ماء ليكون وضوئه فاسداً ، او فرض انه صلي الى جهة ثم بعد خروج الوقت شك في ان القبلة هي الجهة التي صلي اليها ، او جهة اخرى . وهكذا في امثال ذلك لا يجري شيء منها اما قاعدة الحيلولة فلان موردها الشك في اصل وجود العمل في الخارج وتحقيقه ، لا فيما إذا كان الشك في صحته وفساده بعد الفراغ عن اصل 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 - مثلا - بعد الفراغ عنها من ناحية الشك في ترك جزء او شرط منها ، وفي مثل ذلك تجري القاعدة ، لأن صورة العمل غير محفوظة بمعنى ان المكلف لا يعلم انه آتى بالصلاحة مع القراءة - مثلا - 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 كافي مثل هذين المثالين فلا يجري القاعدة ، لفرض ان المكلف يعلم انه آتى بالصلاحة الى هذه الجهة المعينة أو مع الوضوء من هذا الماء ولا يشك في ذلك اصلا ، والشك إنما هو في أمر آخر وهو ان هذه الجهة التي صلي اليها قبلة او ليست قبلة ، وهذا الماء الذي توضأ به ماء او ليس ماء ، ومن المعلوم ان قاعدة الفراغ لا تثبت ان هذه الجهة قبلة وان ما آتى به وقع الى قبلة 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 مشمولا لتلك القاعدة ، وبما ان صورة العمل في هذين المثالين محفوظة كما عرفت ، وان ما آتى به المكلف في الخارج معلوم كما وكيف لا يشك فيه اصلا ، والشك إنما هو في مصادفته للواقع وعدم مصادفته له ، وقاعدة الفراغ لا تثبت المصادفة ، فعندئذ يقام الكلام في هذين

المثالين وما شاكلها وانه هل يجب قضاء تلك الصلوات خارج الوقت ام لا ، فاذن تظهر المرة بين القولين ، وذلك لانه لو قلنا بكون القضاة تابعاً للاداء ومطابقاً لقاعدة 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 الشغل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني . نعم المعلوم سقوطه إنما هو التكليف عن المقيد لاستحالة بقائه بعد خروج الوقت من ناحية استلزمته التكليف بالحال 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 القضاة باصر جديداً كما هو الصحيح ، لما ذكرناه من ان القرينة على التقييد ، سواء كانت 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 امثاله في وقته وحصول غرضه واما من ناحية عدم القدرة عليه فعلاً ، فاذن لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عنه فالنتيجة ان التسرا ظهر بين القولين في المثالين المزبورين وما شاكلها ، انه على القول الاول اي القول بكون القضاة تابعاً للاداء فالمترجم فيها وفي ما شاكلها قاعدة الاشتغال ، كما تقدم بشكل واضح ، وعلى القول الثاني اي القول بكونه باصر جديداً فالمترجم في امثالها قاعدة البراءة ، كما عرفت الآن .

وقد تحصل مما ذكرناه عدة امور :

- الاول - ان التقيد سواء أكان ينفصل ام ينفصل ظاهر في التقيد من الاول وان مراد المولى هو المقيد لا غيره وحمله على تعدد المطلوب لا يمكن بلا قرينة تدل عليه من داخلية او خارجية .
- الثاني - ان لازم ذلك هو كون مة تضي القاعدة سقوط الواجب بسقوطه .
- الثالث - ان نتيجة هذين الامرين هو كون القضاء بامر جديد ، وليس تابعاً للإداء ، كما هو واضح .

ثم انه فيما ثبت فيه وجوب القضاء كالصلة والصوم ونحوها اذا خرج الوقت وشك المكلف في الاتيان بالماضي به في وقته فهل يمكن اثبات الفوت باستصحاب عدم الاتيان به ام لا وجهان مبنيان على ان المتفاهم الشرفي من هذه الكلمة يعني كله الفوت هل هو امر عدي الذي هو عبارة عن عدم الاتيان بالماضي به في الوقت ، او امر وجودي ملازم لهذا الامر العدي لا انه عينه ، فعلى الاول يجري استصحاب عدم الاتيان به في الوقت ، إذ به ثبت ذلك العنوان ويترب عليه حكمه وهو وجوب القضاء في خارج الوقت ، وعلى الثاني فلا يجري إلا على القول بالاصل المثبت ، لفرض ان الاخر غير مترب على عدم الاتيان بالماضي به في الوقت ، بل هو مترب على عنوان وجودي ملازم له في الواقع وهو عنوان الفوت ، ومن المعلوم ان اثبات ذلك العنوان باستصحاب عدم الاتيان به من اوضح انحاء الأصل المثبت ولا نقول به .

وعلى الجلة فنصل الاشكال في المقام الاشكال في ان عنوان الفوت الذي هو مأخذ 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 المتفاهم الشرفي ، ضرورة انه بنظرهم ليس عين الترك

بل هو بنظرهم عبارة عن خلو الوقت عن الفعل وذهب الواجب من كيس المكلف مثل المتفاهم عرفاً من قولنا فات شيء من زيد هو الامر الوجودي اعني ذهاب شيء من كيسه ، لا الامر العدمي ، وهذا واضح ، فعلى هذا الضوء لا يمكن اثباته بالاستصحاب المزبور ولا اثر له بالإضافة اليه اصلا ، وعليه فيرجع الى اصلية البراءة . هذا فيما اذا احرز ان عنوان الفوت امر وجودي او عدمي . 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 لابنات 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 للانز في ظرف الشك او الموضوع للانز 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 لظاهر لا تنقض اليقين بالشك ، لكون الشبهة مصداقية .

بقى هنا شيء وهو ان المكلف لو شك في انتهاء الوقت انه صل في اول الوقت ام لا ففتشي قاعدة الاشتغال هو زوم الاتيان بالصلة ، لأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ، ولكن المكلف إذا لم يأت بها الى ان خرج الوقت في هذا الفرض اتفق الفقهاء على وجوب قضائها في خارج الوقت ، مع انة مقتضى ما ذكرناه من ان استصحاب عدم الاتيان بها في الوقت لا يثبت عنوان الفوت - عدم وجوب القضاء لفرض ان عنوان الفوت في نفسه غير محزز هنا ، واستصحاب عدم الاتيان بها في الوقت لا يجدي ، والجواب عن هذا ظاهر وهو ان الشك في المقام بما انا : كان قبل خروج الوقت فلا حالة يكون مقتضى قاعدة

الاشتغال - والاستصحاب وجوب الاتيان بها ، وعلى ذلك فلا محاله إذا لم يأت المكلف به في الوقت فقد ذوت الواجب ، ومهلا لا محاله يجب قضائه لتحقق موضوعه وهو عنوان الفوت ، وهذا بخلاف ما إذا شك المكلف في خارج الوقت انه اتي بالواجب في وقته ام لا ، في مثل ذلك لم يحرز انه ترك الواجب فيه ليصدق عليه عنوان الفوت ، والافتراض ان استصحاب عدم الاتيان به غير مجد ، وهذا هو نقطة الفرق بين ما إذا شك المكلف في اتيان الواجب في الوقت وما اذا شك في اتيانه في خارج الوقت .

نتائج هذا البحث عدة امور :

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

الثاني - ان ما ذكر من التفصيل بين ما كان الدليل على التوثيق متصلاً وما كان منفصل ، 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 العمل وهي الحصة الواقعة في زمان خاص ، واما اذا كان بدليل منفصل فان كان له اطلاق بالإضافة الى حالتي الممكن وعدمه فيقييد به اطلاق دليل الواجب مطلقاً ، لحكومة اطلاق دليل المقيد على اطلاق دليل المطلق ، وان لم يكن له اطلاق فيقييد دليله في حال الممكن

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

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

الخامس - ان المرة تظهر بين القول يكون القضاء تابعاً للاداء والقول بكونه باصر جديداً فيما إذا شك بعد خروج الوقت في الاتيان بالمؤمر به وعدمه او في صحة المأمور به في الوقت وعدم صحته إذا لم يكن هناك اصل مقتضى للصحة كقاعدة الفراغ أو نحوها ، فإنه على الاول المرجع قاعدة الاشتغال وعلى الثاني قاعدة البراءة ، كما تقدم .

السادس - ان الصحيح هو القول بكون القضاء باصر جديداً وليس تابعاً للاداء . فإنه خلاف ظاهر دليل التقييد فلا يمكن الالتزام به إلا فيما قامت قرينة عليه

السابع - انه لا يمكن اببات الموت الذي علق عليه وجوب القضاء باستصحاب عدم الاتيان بالمؤمر به في الوقت إلا على القول بالأصل المثبت ، كما سبق .

الاصل بالاصل بفعل

امر بذلك الفعل ام لا؟

توضيح ذلك انه بحسب مقام الشبوت والواقع يتصور على وجوده :

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

كسائر افعاله الاختيارية مثل الصلة والصوم والحج وما شاكل ذلك . وعلى الجملة فلا مانع من ان يأمر الشارع بامرا بشيء او ايجاد نهي عن آخر كما هو الحال في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

الثاني - ان يكون قائماً بالفعل الصادر من المأمور الثاني فيكون الأمر الثاني ملحوظاً على نحو الطريقة من دون ان يكون له دخل في غرض المولى اصلاً ، ولذا لو صدر الفعل من المأمور الثاني من دون توصله امر من المأمور الاول لحصل الفرض ولا يتوقف حصوله على صدور الأمر منه فاذن ليس له شأن ما عدا كونه واقعاً في طريق ايصال امر المولى الى هذا الشخص . فهذا القسم في طرق التقيض مع القسم الاول . ثالث غرض المولى في القسم الاول متعلق بالأمر الصادر من المأمور الاول دون الفعل الصادر من الثاني ، فيكون المأمور به هو الأمر فقط ، وفي هذا القسم متعلق بالفعل دون الأمر بمعنى ان المأمور به هو الفعل والأمر طريق الى ايصال امر المولى الى المكلف بهذا الفعل ، وهذا القسم هو القالب والمعارف من الامر بالأمر بشيء لا القسم الاول .

الثالث - ان يكون الفرض قائماً بهما معاً بمعنى ان الفعل مطلوب من المأمور الثاني بالأمر 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 الاول والثاني ، ونقطة الفرق بين هذه الوجوه هي انه على اوجه الاول لا يجب الفعل على الثاني ، لفرض ان غرض المولى يحصل من صدور الأمر من الأول ، سواء صدر الفعل من الثاني ايضاً ام لا ، فاذا صدر الأمر منه فقد حصل الفرض ، وعلى الوجه الثاني يجب الفعل عليه ولو فرض انه اطلع على

أمر المولى به من طريق آخر غير الأمر من المأمور الأول ، وعلى الوجه الثالث يجب عليه الاتيان به إذا أمر به المأمور الأول لا مطلقاً . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى 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 زيداً - مثلاً - بفعل كذا الظاهر منه هو هذا القسم دون غيره . ومن هنا يظهر ان ما افاده الحق صاحب الكفاية (قده) 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 .

نـم ان المرة المترتبة على هذا النزاع هي شرعية عبادة الصبي بمجرد ما ورد في الروايات من قوله تعالى : « مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين » ونحوه مما ورد في أمر الولي للصبي ، فإنه 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 شاكلها بيان ان تلك الأدلة باطلاقها تعم البالغ وغيره ، فإنهما كما تدل على تشرع هذه الأحكام للبالغين ، كذلك تدل على على تشرعها لغيرهم ، فلا فرق بينها 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 الملة إنما هي في رفع الحكم الاذامي ، واما رفع

الحكم غير الازامي فلا منة فيه ابداً ، فاذن هذا الحديث يرفع الازام عن عبادة الصبي فحسب لا أصل المحبوبية عنها ، وعلى هذا فتكون عباداته مشروعة لا محالة فالنتيجة انه مع قطع النظر عن تلك الروايات يمكن اثبات مشروعية عباداته . ولنأخذ بالمناقشة على هذه النظرية وملخصها : انا قد ذكرنا غير مرة ان الوجوب عبارة عن اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف وابرازه في الخارج بمبرز من لفظ او 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 فحدث الرفع وهو قوله تعالى : « رفع القلم عن الصبي حتى يحتمل » يكون رافعاً لذاك الاعتبار اي اعتبار الشارع هذه الاعمال على ذمة المكلف فيدل على ان الشارع لم يعتبر تلك الاعمال 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 النفسي المبرز في الخارج بمبرز ما يسيط في غاية البساطة وعلى هذا فدلول هذه العمومات سواء أكان طلب هذه الاعمال أو وجوبها أو ارادتها أو اعتبارها في ذمة المكلف لا محالة يقيد بغير الصبي والمحنون وما شاكلها يقتضي 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 والصلوة وما شاكلها . 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 المعمونات على مشروعيتها - خاطئه جداً وغير مطابق للواقع قطعاً ، والوجه في ذلك اما اولاً - فلانه تقدير تسلیم كون الوجوب هو المعمول في موارد هذه المعمونات إلا انه لا شبهة في انه امر بسيط ، وليس هو بمركب من طلب الفعل مع المنع من الترك ، وإلا لكان تركه محراً ومنوعاً شرعاً مع ان الأمر ليس كذلك ، ضرورة ان تركه ليس بمحروم ، بل فعله واجب والعقاب إنما هو على تركه لا على ارتكاب محروم ، او فقل : ان لازم ذلك هو انجحال وجوب كل واجب الى حكين : احدها متعلق بفعله والآخر متعلق بتركه ، وهذا باطل جزماً ، كما ذكرناه غير مسوقة .

ونتيجة ما ذكرناه هي ان الوجوب امر بسيط لا تركيب فيه اصلاً . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان هنا مرفوع عن الصيبي بمقتضى حديث الرفع ومن المعلوم انه بعد رفعه لا دلالة لتلك المعمونات على مشروعيية عباداته كما هو واضح ، واما ثانياً فلانه على فرض تسلیم ان الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك ، مع ذلك لا تم هذه النظرية ، وذلك لأنها تركيز على ان يبقى الجنس بعد ارتفاع الفصل وهو خلاف التحقيق ، بل لا يعقل بقائه بعد ارتفاعه ، كيف كان الفصل مقوم له ، وعلى هذا فلا حالة يرتفع طلب الفعل بارتفاع المنع من الترك تقوم له ، واما اثبات الطلب الآخر فهو يحتاج الى دليل ، فالعمونات 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 مشروعيية هذه العبادات على نحو الاطلاق شبيه ، والدليل على وجوبها ونحوها

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

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

ونتائج هذا البحث عدة نقاط :

الأولي - ان الامر بالامر بشيء يتصور بحسب مقام الثبوت على وجود ثلاثة كما تقدم .

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

الثالثة - ان المرة 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 ابيات شرعية عباداتهم بالمعمومات الاولية خاطئ جداً ، لما عرفت من ان تلك المعمومات اجنبية عن الدلالة على ذلك بالكلية بعد تقديرها بحديث الرفع بالبالغين .

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

الامر بـه وبـه المـر بـه ظـاهر

في النـكـيد أو التـأسـيس

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 النكيد إذا كانا مطلقيين بان لم يذكر سببها او ذكر سبب واحد ام لا وجوه : الظاهر هو الوجه الثاني ، ضرورة ان المتفاهم عرفاً من مثل قول المولى صل ، ثم قال «صل» هو النكيد بمعنى ان الامر الثاني تأكيد لامر الاول ، وهذا واضح . نعم لو قيد الامر الثاني بالمرة الاخرى ونحوها لكان دالا على التأسيس لا محالة ، فيكون المراد وقتئذ من الامر الأول صرف وجود الطبيعة ومن الثاني الوجود الثاني منها ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام ، فلن محل الكلام فيما اذا كان الامر الثاني متعلقاً بعين ما تعلق به الامر الاول من دون تقييده بالمرة الاخرى او نحوها والا فلا اشكال في دلالته على التأسيس ، واما اذا لم يكوننا مطلقيين بان ذكر سببها كقولنا : «ان ظاهرت فاعتق رقبة» و «ان افطرت فاعتق رقبة» او قولنا «ان نعت فتوضاً» و «ان بلت فتوضاً» وهكذا ، فهل الامر الثاني ظاهر في النكيد او التأسيس فيه كلام سياحي بيانه في بحث المفاهيم ان شاء الله تعالى بصورة مفصلة وخارج عن محل كلامنا هنا .

وعلى الجملة ف محل الكلام في المقام فيما اذا كان الامر ان مطلقيين ولم يذكر سببها او ذكر سبب واحد في مثل ذلك قد عرفت ان الظاهر من الامر الثاني هو النكيد دون التأسيس ، فإنه قضية اطلاق المادة وعدم تقييدها بشيء .

المقصود الثاني

(مبحث التواهي)

وفي جهات من البحث :

الاولى - ان المشهور بين الاصحاب قد يعا وحديثاً ان النهي بمادته وصيغته ، كالأمر بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب ، غير ان متعلق النهي ترك الفعل ونفس ان لا تفعل ، ومتصلق 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 صادرأ عن العالى ، فلو صدر عن السافل أو المساوى فلا يكون نهياً حقيقة ، وغير ذلك مما قدمناه في بحث الأوامر بشكل واضح وبصورة مفصلة ، فلا فرق بينها من هذه التواهي أصلاً .
نعم فرق بينها في نقطة اخرى 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 أنها تتعلق بالأمر الحالى ، ولا يعقل تعلقها بالأمر السابق المنصرم زمانه فضلاً عن الأمر الأزلى . 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 يرتكز على نقطة واحدة ، وهي ان يكون متعلق النهي العدم السابق ، فان هذا العدم امر خارج عن القدرة والاختيار ، فلا يعقل تعلقها به ، إلا ان تلك النقطة خاطئة جداً وغير مطابقة للواقع ، وذلك لأن متعلقه الترك اللاحق . ومن المعلوم انه مقدور على حد مقدوريه الفعل ، لوضوح استحالة تعلق القدرة بأحد طرفي التقييض ، فإذا كان الفعل مقدوراً لمكلف كما هو المفروض فلماحالة 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 ويعتزز عنه في المتعلق ، فإنه في الأول هو الترك ، وفي الثاني الفعل ، فيدل الأول على طلب الترك وإدامة المادة في الخارج ، والثاني على طلب الفعل وایجاد المادة فيه . ثم انهم قد رتبوا على ضوء هذه النظرية - اعني دلالة النهي على طلب ترك الطبيعة ، ودلالة الأمر على طلب ایجادها - ان متعلق الطلب في طرف الأمر حيث انه صرف ایجاد الطبيعة في الخارج فلا يقتضي عقلاً إلا ایجادها في ضمن فرد ما ، ضرورة ان صرف الوجود يتتحقق بأول وجودها ، وبه يتتحقق الامتناع ويحصل الغرض ، ومهما لا يبق مجال لایجادها في ضمن فرد ثان ... وهكذا .

كما هو واضح .

واما في طرف النهي فيما انه صرف ترك الطبيعة فلا حالة لا يمكن تركها إلا بترك جميع افرادها في الخارج العرضية والطويلية ، ضرورة ان الطبيعة في الخارج تتحقق بتحقق فرد منها ، فلو اوجد المكلف فرداً منها فقد اوجد الطبيعة فلم تترك .

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

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

اقول : ان كلامه (قوله) هذا صحيح فيما ذكرناه من ان النهي لا يدل وضعاً 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 والطويلة .

وقد تحصل مما ذكرناه ان النقطة الرئيسية لنظريةهم امراً :

الاول - ان النهي يشترك مع الامر في الدلالة على الطلب ، فكما ان الامر يدل عليه بعينته ، 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 متعلقة تختلف عن قضية الامر

كذلك ، باعتبار ان متعلق النهي حيث انه صرف الترك فلا يمكن تتحققه إلا باعدام جميع افراد تلك الطبيعة في الخارج عرضاً وطولاً ، ضرورة انه مع الاتيان بوحد منها لا يتحقق صرف تركها خارجاً ، ومتعلق الامر حيث انه صرف الوجود فيتحقق بایجاد فرد منها ، وبعده لا يتحقق مقتضى لایجاد فرد آخر . وهكذا . ولأنأخذ بالمناقشة في كلا هذين الامرين معاً - أعني المبني والبناء - .

اما الاول - فيرده ان النهي يعاله من المعنى مادة وهيئة بيان الامر كذلك فلا اشتراك بينها في شيء اصلاً . وهذا لامن ناحية ما ذكره جماعة من المحققين من ان النهي موضوع للدلالة على الزجر والمنع عن الفعل باعتبار اشتغال متعلقه على مفسدة إزامية ، والامر موضوع للدلالة على البعث والتحريك نحو الفعل باعتبار اشتغاله على مصلحة إزامية ، وذكروا في وجه ذلك هو ان النهي لا ينشأ من مصلحة لزومية في الترك ، ليقال ان مقاده طلبه ، بل هو ناشئ من مفسدة لزومية في الفعل . وعليه فلا حالة يكون مقاده الزجر والمنع عنه ، فاذن لا وجه القول بان مقاده طلب الترك اصلاً .

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

فلنا دعويان :

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

الثانية - انه من ناحية اخرى .

اما الدعوى الاولى فلما ذكرناه غير مررة من ان تفسير الامر مررة بالطلب ومررة اخرى بالبعث والتحريك ، ومررة ثالثة بالأراده ، وكذا تفسير النهي قارة بالطلب ، وقارة اخرى بالزجر والمنع ، وقارة ثالثة بالكراهه لا يرجع بالتحليل المبني الى معنى محصل ، ضرورة ان هذه مجرد الفاظ لا تتعدي عن مرحلة التعبير

وليس لها واقع موضوعي ابداً .

نعم ان صيغة الامر مصدق للبعث والتحريك ، لا انها معناها ، كما انها مصدق للطلب والتوصي ، وكذلك صيغة النهي مصدق للزجر والمنع ، وليس الزجر والمنع معناها ، واما الارادة والكراء فليس لها معنى الامر والنهي بالضرورة لامتحان تعلق الارادة بمعنى الاختيار ، وكذلك ما يقابلها من الكراء بفعل الغير . نعم يتعلق الشوق وم مقابلة بفعل الغير ، ولا يتحمل ان يكونا معنى الامر والنهي . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى انا قد ذكرنا في محله انه لا معنى للارادة او الكراء 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 بالكراء .

وخلال 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 تحليلا موضوعيا فلا نعقل فيه ما عادا شيئا : احدها - اعتبار الشارع ذلك الشيء في ذمة المكلف من جهة اشهاده على مصلحة ملزمة .

ونائمه - ابراز ذلك الامر الاعتباري في الخارج عبّر ، كصيغة الامر او ما يشبهها ، فالصيغة او ما شاكلها وضفت للدلالة على ابراز ذلك الامر الاعتباري

النفساني ، لا للبعث والتحريك ، ولا للطلب . نعم قد عرفت ان الصيغة مصداق للبعث والطلب ونحو تصد الى الفعل ، فان البعث والطلب قد يكونان خارجين 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 تكوننا خارجا ، كما هو واضح .

ونتيجة ما ذكرناه امران :

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

الثاني - انها مصداق للبعث والطلب ، لا انها معناها .

واما الكلام في الثاني - فالامر ايضا كذلك عند النقد والتحليل ، وذلك ضرورة انا اذا حللنا النهي المتعلق بشيء تحليليا علميا لا لعقل له معنى محصلا ما عدا شيئا :

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

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

ومن هنا يصح تفسير النهي بالحرمة باعتبار دلاته على حرمان المكلف عن الفعل في الخارج ، كما انه يصح تفسير الامر بالوجوب بمعنى الثبوت باعتبار دلاته على ثبوت الفعل على ذمة المكلف ، بل ما معناها لغة وعرفا ، غاية الامر الحرمة مرة حرمة تكوينية خارجية كقولك : الجنة - مثلا - حرمة على الكفار ، ونحو

ذلك ، فان استعمالها في هذا المعنى كثير عند العرف ، بل هو امر متعارف بينهم ، ومرة اخرى حرمة تشريعية كاعتبار المولى الفعل محراً على المكلف في عالم التشريع وابراز ذلك بقوله : لا تفعل او ما يشبه ذلك ، فيكون قوله هذا مبرزاً لذلك ودالاً عليه ، وكذلك الثبوت مرأة ثبوت تكوي니 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 الاجر والمنع والبعث والتحريك . نعم المولى في مقام الاجر عن فعل باعتبار اشتغاله على مفسدة لزومية يزجر عنه بنفس قوله : لا تفعل او ما شاكله ، غاية الامر الاجر 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 للاجر والمنع ، لا انه وضع بازائه ، كما ان الطلب قد يكون طلباً خارجياً وتصديقاً نحو الفعل في الخارج كطالب ضالة او طالب العلم او نحو ذلك ، وقد يكون طلباً وتصديقاً في عالم الاعتبار نحو الفعل فيه بقوله : افعل او ما يشبه ذلك ، فيكون قوله : افعل وقبيض مصادقاً للطلب والتصديق ، لا انه وضع بازائه .

وعلى ضوء بياننا هذا قد ظهر ان الامر والنهي مختلفان بحسب المعنى ، فان الامر معناه الدلاله على ثبوت شيء في ذمة المكلف ، والنهي معناه الدلاله على حرمانه عنه ، ومتى كان بحسب المتعلق ، فان ما تعلق به الامر بمعنده هو متصل بالنهي ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً .

والوجه في ذلك واضح وهو انه بناء على وجاهة نظر العدلية من انت الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ، فلا محالة يكون النهي كالامر 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 ،

لندعوا الى طلبه ، وهذا واضح ، فاذن لا مجال للقول بان المطلوب في التواهي 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 ابداً والفرق بينها أنها هو من ناحية المعنى الموضوع له ، كما مضى .

عدة نقاط فيما ذكرناه :

الاولى - ان كل من الامر والنهي اسم لمجموع المركب من الامر الاعتباري النفسي 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 والتکاح وما شاكل ذلك اسام لمجموع المركب من الامر الاعتباري النفسي وابراز ذلك في الخارج يمبرز فلا يصدق البيع - مثلا - 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 ابداً

الثالثة - ان نقطتي الاشتراك والامتناع بين الامر والنهي على وجهة نظرنا ونقطتي الاشتراك والامتناع بينها على وجهة نظر المشهور متعاكستان ، فان الامر والنهي على وجهة نظر المشهور ، كما عرفت مختلفان بحسب المعنى ، ومتفقان في

المتعلق . وعلى وجهة نظرنا مختلفان في المعنى ، ومتتفقان في المتعلق ، كامرا .
 الرابعة - ان الأمر والنهي مصداق للبعث والتحريك ، والزجر والمنع ،
 لا انها موضوعان باذانها ، كما سبق .
 وأما الأمر الثاني - (وهو البناء) فعلى فرض تسلیم الأمر الأول (وهو
 المبني) وان متعلق الطلب في طرف الأمر صرف وجود الطبيعة ، وفي طرف النهي
 صرف تركها .

فيتمكن تقدمه على التحوّل الثاني : وهو انه لا مقابله بين الطبيعة التي توجد
 بوجود فرد منها والطبيعة التي لا تتعذر إلا بعدم جميع افرادها .
 والوجه في ذلك هو انه ان اريد من الطبيعة الطبيعية المهملة التي كان النظر
 مقصوراً على ذاتها وذاتياتها خحسب ، فهي كما توجد بوجود فرد منها ، كذلك
 تتعذر بعدهم مثلها - اعني الطبيعة الموجودة كذلك - لأنه بديلاً ونقيضاً ،
 لا عدم الطبيعة بعدم جميع افرادها ، ضرورة ان نقىض الواحد واحد ، فنقىض
 الطبيعة الموجودة بوجود واحد لا محاله يكون عدم مثل تلك الطبيعة ،
 كما هو واضح .

وان اريد منها الطبيعة السارية إلى تمام افرادها ومصاديقها فهي وان كان
 يتوقف عدمها كلية في الخارج على عدم جميع افرادها المرضية والظولية ، إلا ان
 هذا من ناحية ملاحظة وجود تلك الطبيعة على نحو الانحلال والسريران الى جميع
 افرادها . ومن الواضح جداً ان عدم مثل هذه الطبيعة الذي هو بديلاً ونقيضاً
 لا يمكن إلا بعدم تمام افرادها في الخارج ، ولكن اين هذا من الطبيعة التي
 توجد في الخارج بوجود فرد منها ، فإن المقابل لهذه الطبيعة ليس إلا الطبيعة التي
 تتعذر بعدم ذلك الفرد ، ضرورة ان الوجود الواحد لا يعقل ان يكون نقىضاً
 لعدم الطبيعة ب تمام افرادها ، بل له عدم واحد وهو بديلاً ونقيضاً . وأما المقابل

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

وهذا بيان اجمالي لعدم كون الطبيعة الملحوظة على نحو توجد بایجاد فرد واحد مقابل للطبيعة الملحوظة على نحو تنفي بانتفاء جميع افرادها ، وسيأتي 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 ، فكان 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 اوجدها في ضمن فرد ما يتحقق صرف الوجود ، فلا فرق بينها من هذه الناحية اصلا . وهذا لعله من الواضحات الأولية .

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

والسر فيه ظاهر وهو وضوح الفرق بين ان يكون المطلوب في النهي صرف ترك الطبيعة ، وفي الأمر صرف وجودها ، وان يكون المطلوب في الأول مطلقاً ترك الطبيعة ، وفي الثاني مطلقاً 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 ومتصلق الوجود ان كان الطبيعة المهملة فطبعاً يكون المطلوب في النهي هو صرف تركها ، وفي الأمر صرف وجودها ، وقد عرفت ان الأول يتحقق بأول الترك ، والثاني بأول الوجود ، وان كان المتعلق الطبيعة المطلقة السارية فلا حالة يكون المطلوب في الأول هو مطلق تركها ، وفي الثاني مطلق وجودها . وعليه فلا حالة ينحل المطلوب بحسب الواقع ونفس الأمر الى مطلوبات متعددة باخلال افراد تلك الطبيعة ، فيكون ترك كل فرد منها مطلوباً مستقلاً . كما ان وجود كل فرد منها كذلك ، فاذن لا حالة حصول المطلوب على الأول يتوقف على ترك جميع افرادها العرضية والطويلة ، وعلى الثاني يتوقف على ايجاد جميعها كذلك .

فالنتيجة قد أصبحت من ذلك ان المقابل لصرف الوجود هو صرف الترك وهو عدمه البديل له ونقضيه ، لا مطلق الترك ، فانه ليس عدمه البديل له ونقضيه ضرورة ان نقض الواحد واحد لا اثنان ، والمقابل لمطلق الوجود هو مطلق الترك ، فانه عدمه البديل له ونقضيه ، لا صرف الترك ، ضرورة ان الواحد لا يعقل ان يكون نقضاً للمتعدد . وهذا ظاهر .

وعلى ضوء هذا البيان نتساءل المشهور عن سبب اكتفائهم في طرف الأمر بایجاد 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 بينها ، فلن مفادها عندهم بحسب الوضع ليس إلا الدلالة على الطلب غاية الأمر ان متعلقه في الأمر الوجود . وفي النهي الترك ، ولذا قالوا باشتراكها في المعنى الم موضوع له من هذه الجهة . واما العقل فقد عرفت انه يحكم بخلاف ذلك . فإنه كما يحكم بان صرف الوجود يتتحقق بأول الوجود ، كذلك يحكم بأن صرف الترك يتتحقق بأول الترك ، فلا فرق بينها من هذه الناحية اصلا .

نعم الذي لا يمكن تتحققه بأول الترك هو مطلق الترك ، إلا انك عرفت انهم لا يقولون بان المطلوب في التواهي مطلق الترك ، بل يقولون بان المطلوب فيها هو صرف الترك . وقد من العقل يحكم بأنه لا مقابلة بين مطلق الترك وصرف الوجود ، والمقابلة إنما هي بينه وبين مطلق الوجود لا صرفه . فلن المقابل له (صرف الوجود) صرف الترك ، فاذن لا يرجع ما هو المشهور الى معنى محصل اصلا . ولعل منشأ تخليهم ذلك الففلة 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 ابدا .

إلى هنا قد تبين بطلان المبني والبناء مما ، وانه لا يمكن الالتزام بشيء منها . هذا .

الذى ينبيء ان يقال في هذا هو المقام ان سبب اقتضاء النهي حرمة جميع افراد الطبيعة النهى 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 الأمر والنهي من ناحية المبدأ .

الثانية - اختلافها 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 معايرة لفسدة اخرى . ومن الواضح جداً ان لازم هذا هو انحلال النهي بانحلال افراد الطبيعة المنهى عنها ، وذلك على وفق ما هو المرتكز في اذهان العرف والعقلاه والفهم العربي من النواهي وهذا بخلاف ما إذا فرض ان المفسدة قاعدة 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 الاتهاب كا عرفت قرينة عامة على قيامها بكل فرد من افراد تلك الطبيعة .

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

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

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

الثالث - ان تكون قاعدة بعنوان بسيط مسبب من تلك الافراد في الخارج
الرابع - ان تكون قاعدة بكل واحد من افرادها العرضية والطويلة . هذا
كله بحسب مقام الشبوت .

واما بحسب مقام الابيات فلا شبهة في ان اراده كل واحد من الاقسام
الثلاثة الاولى تحتاج الى نصب قرينة تدل عليها عنایة زائدة ، واما اذا لم تكن
قرينة في البين على ان المراد من النهي المتعلق بطبيعة النهي عن جموع افرادها
بنحو العموم الجموعي او عن صرف وجودها في الخارج او عن عنوان بسيط
متولد عنها كان المرتكز منه في اذهان العرف والعقلاه هو النهي عن جميع افرادها
بنحو العموم الاستفراقي . وعليه فيكون كل فرد منها منهيا عنه باستقلاله مع
قطع النظر عن الآخر .

وعلى الجملة فلا اشكال في ان اراده كل من الاقسام المذبورة تحتاج الى
عنایة زائدة فلا يتکفلها الاطلاق في مقام البيان ، وهذا بخلاف القسم الاخير
فان ارادته لا تحتاج الى عنایة زائدة ، فيکفي الاطلاق المذبور في ارادته .

ومن هنا لا شبهة في ظهور التواهي الواردة في الشريعة المقدسة بمقتضى
الفهم العرفي في الانحلال ، كالنهي عن شرب الخمر والزناء والغيبة والكذب
والغصب وسب المؤمن وما شاكل ذلك ، ولأجل هذا قلنا : إن التكاليف
التحریمية غالباً بل دائماً تکاليف انحلالية ، فتنحل بانحلال موضوعها مرة كافية
النهي عن شرب الخمر - مثلا - او نحوه ، فإنه ينحل بانحلال موضوعه في الخارج
وهو الخمر ويتمدد بتعدده ، وبانحلال متعلقاتها مرة اخرى كما في النهي عن
الكذب - مثلا - او الغيبة او ما شاكل ذلك مما لا موضوع له ، فإنه ينحل
بانحلال متعلقة في الخارج ، وبانحلال كلیها مما كما في مثل النهي عن سب المؤمن
او نحوه ، فإنه كما ينحل بانحلال موضوعه وهو المؤمن كذلك ينحل بانحلال

متعلقه وهو السب ولو مع وحدة موضوعه .

فالنتيجة هي ان النهي حيث انه ينشأ عن قيام مفسدة ملزمة في متعلقه ، فالظاهر منه - بمقتضى الفهم العربي - 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 انشائه واعتباره - فلا محالة مقتضى الاطلاق فيه - في مقام الابيات وعدم التقيد بخصوصية من الخصوصيات - هو ان المصلحة قاعدة بصرف وجوده لا بمطلق وجوده اينما سرى .

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

الاولى - ان تكون المصلحة قاعدة بصرف الوجود .

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

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

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

هذا كله بحسب مقام الثبوت .

واما بحسب مقام الابيات فلا شبهة في ان اراده كل من الصور الثلاث الاخيرة من الامر المتعلق بطبيعة تحتاج الى عناية زائدة ولصعب قرينة تدل على ارادته ، واما اذا لم تكن قرينة على اراده احدى هذه الصور ، فاطلاقه في مقام الابيات بمقتضى الفهم العربي وارتباكهم - كان قرينة عامه على ان المراد منه هو الصورة الاولى وان المصلحة قاعدة بصرف الوجود .

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

لا يدل إلا على ايجادها في الخارج . ومن المعلوم ان ايجادها يتحقق بأول وجودها ، إلا ان تقوم قرينة على ارادة المتعدد منها او خصوصية اخرى . واما متعلق النهي فهو وان كان تلك الطبيعة المهمة ، إلا انه لما كان يدل على مبفوضية وجودها في الخارج بلا قرينة على التقييد بالوجود الاول ، او بمجموع الوجودات فلا محالة مقتضى الاطلاق هو مبفوضية 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 والنكرار - انها خارج عن مفاد الامر مادة وهيئة ، فهو كالا يدل عليها في الافراد الطولية كذلك لا يدل على الوحدة والتعدد في الافراد العرضية . واما سبب الاكتفاء بالمرة - في مقام الامتثال - فهو من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها عليها لا من جهة دلالة الامر على المرة وهذا واضح .

وخلال هذه 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 - مثلا - 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 وجهة نظر جميع المذاهب ، حيث انه يرتكز على وجاهة نظر

مذهب من يرى تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ، ولا يجرى 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 احرازه مع قطع النظر عما هو مقتضى اطلاق الامر والنهي بحسب المتفاهم العرفي ومرتكزاتهم ، وذلك لما ذكرناه - غير مرأة - من انه لا طريق لنا الى ملادات الاحكام مع قطع النظر عن ثبوتها ، وعلى هذا الضوء فلا يمكننا احراز ان المفسدة في المنهي عنه قائمة بطلق وجوده ، والمصلحة في المأمور به قائمة بصرف وجوده ، مع قطع النظر عن تعلق النهي بطلق وجوده وتعلق الامر بصرف وجوده ، فاذن لا اثر لهذا الفرق مع قطع النظر عن الفرق الآتي ، وهو ان قضية الاطلاق في النواهي هي الانحلال وتتعلق الحكم بطلق الوجود ، وفي الاوامر هي عدم الانحلال وتتعلق الحكم بصرف الوجود . هذا عام كلامنا في النقطة الاولى .

واما النقطة الثانية (وهي الفرق بينهما من ناحية المتنهى) 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 ، ولتوسيعه ينبغي لنا أن نقدم مقدمة ، وهي ان اسماء الاجناس ، كما ذكرناها في بحث الوضع انها وضعت للدلالة على الماهية المهملة ، وهي الماهية من حيث هي هي التي لم يلحظ فيها أي اعتبار زائد على ذاتها وذاتيتها ، فيكون النظر مقصوراً على ذاتها من دون نظر الى امر خارج عنها ، ولاجل ذلك تكون الماهية المهملة فوق الماهية

اللا لشرط المقسم في الابهام والامال ، فانها مندحة فيها غاية الاندماج دون تلك الماهية - اعني الماهية اللاشرط المقسمي - ضرورة ان النظر فيها ليس مقصوراً على ذاتها وذاتياتها ، بل تلحظ فيها حيشة زائدة ، على ذاتها وهي حيشة ورود الاعتبارات الثلاثة عليها - اعني اللاشرط الفقسي وبشرط لا وبشرط شيء - باعتبار انها جمع لتلك الاعتبارات ومقسم لها . فهذه الحيشة ملحوظة فيها ولم تلحظ في الماهية المهمة .

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

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

نعم قد ثبت في المنطق ان نقىض الموجبة الكلية السالبة الجزئية ، وبالعكس ونقىض السالبة الكلية الموجبة الجزئية كذلك ، ولكن من المعلوم ان هذا التناقض ملحوظ بين القضيتيين والكلامين بحسب مقام الاتهاب والصدق بمعنى ان صدق كل منها يستلزم كذب الآخر - مثلا - صدق الموجبة الكلية يستلزم كذب السالبة الجزئية وبالعكس ، وكذا صدق السالبة الكلية يستلزم كذب الموجبة الجزئية وبالعكس ، فها متناقضان بحسب الصدق ، فلا يمكن فرض صدق كلية مما ، كما انه لا يمكن فرض كذب كلية كذلك . وهذا هو المراد بالتناقض بينهما ويسمى هذا التناقض بالتناقض الكلامي .

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

التناقض بين الوجود والعدم بحسب مقام الثبوت والواقع الموضوعي - ضرورة انه لا يمكن ان يكون نقىض الوجود الواحد اعداماً متعددة ، ونقىض العدم الواحد وجودات متعددة والازم ارتفاع النقىضين وهذا من الواضحات الاولية .

ومن ناحية ثالثة ان وجود الطبيعي عين وجود فرده في الخارج ، لوضح انه ليس للطبيعي وجود آخر في قبال وجود فرده . وقد ذكرنا في بحث تعلق الاوامر بالطبيع ان معنى وجود الطبيعي في الخارج هو ان هذا الوجود الواحد الخارجى كما انه مضان الى الفرد ووجود له حقيقة وواقعاً ، كذلك مضان الى الطبيعي وجود له كذلك . وقد قلنا هناك ان كل وجود متشخص بنفس ذاته وهويته لا بوجود آخر ، بداعه ان الوجود عين الشخص لا شيء وراءه .

واما الاعراض الملازمة له في الوجود فهي وجودات مستقلة في قبالة ، فليست من مشخصاته ، وفي اطلاق الشخص عليها مساحة واضحة ، كما تقدم ذلك بشكل واضح ، فهذا الوجود كما انه وجود المفرد حقيقة وجود للطبيعي كذلك ، فلا فرق بينها 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 فرده فلا محالة يكون عدمه فيه عين عدم فرده ، وهذا واضح .

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

فالنتيجة على ضوء هذه التواحي هي انه لا مقاولة بين الطبيعة الممحوظة على نحو توجد بوجود فرد منها والطبيعة الممحوظة على نحو تنتفي بانتفاء جميع افرادها ضرورة ان نقىض الوجود الواحد واحد ، وهو عدمه البديل له لا عدمه وعدم

الفرد الثاني والثالث . . . وهكذا ، فاول وجود هذه الطبيعة اول ناقض لعدمها - ونقضيه 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 المهملة ، وهي التي كانت النظر مقصورةً على ذاتها وذاتياتها ، ولم يلاحظ معها حيشية زايدة 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 المهملة كما تتحقق بتحقق فرد ما ، كذلك تنتفي بافتفاء ذلك ، ضرورة ان المقابل لهذه الطبيعة هو عدم مضاف الى مثلها . ومن الواضح جداً ان عدم مثلها يتتحقق بافتفاء ذلك ، لوضوح ان كل وجود يطرد عدمه البديل له ، لا عدمه وعدم غيره ، فاول وجود لهذه الطبيعة اول طارد لعدمها . ومن المعلوم ان نقضيه ، 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 لامتحانة ان يكون نقض الوجود الواحد اعدام متعددة ، كما هو ظاهر .

ومن هذا البيان يظهر فساد ما قبل من ان الوجود الناقض للمعدم الكلي وطارد المعدم الازلي ينطبق على اول الوجودات ، ضرورة انه اول ناقض للمعدم الازلي ونقضيه - وهو العدم البديل له - عدم ناقض المعدم الكلي وهو عين بقاء العدم

الكلي على حاله ، ولازم هذا هو وجود الطبيعة بوجود فرد منها ، واتفاقها باتفاء جميع افرادها .

وجه الظهور هو ان الطارد للعدم الاذلي المعتبر عنه بالعدم الكلي هو الوجود الاول على الفرض . ومن المعلوم ان عدم هذا الطارد - اي الطارد العدم الكلي هو عدم ذلك الوجود الاول ، لا عدمه وعدم الوجود الثاني والثالث والرابع .. وهكذا ، ضرورة ان نقىض الواحد واحد ، فلا يعقل ان يكون نقىض الواحد متعددآ . نعم عدم الوجود الاول يستلزم بقاء اعدام سائر الوجودات على حالها ، لا انه عينها .

ولعل منشأ هذا التوهم الغفلة عن تخليل هذه النقطة ، وهي ان عدم الوجود الاول - الذي هو اول ناقض للعدم الاذلي يستلزم بقاء اعدام سائر الوجودات على حالها ، لا ان عدمه عين اعدام تلك الوجودات ، ليكون لازمه التقابل بين الطبيعة الموجودة بوجود واحد ، والطبيعة المنتفية باتفاء جميع وجوداتها وقد استحالة ذلك ، فان لازم ذلك هو ان يكون نقىض الواحد متعددآ وهو محال . فالنتيجة على ضوء ماذكرناه قد اصبحت انه لا اصل لما اشتهر في الاسنة من جمل الطبيعة الملحوظة على نحو توجد بوجود فرد منها مقابلا للطبيعة الملحوظة على نحو تنتفي باتفاء جميع افرادها ، لما عرفت من استحالة المقابلة بينها ، فان وجود الواحد طارد لعدم الطبيعة الموجودة في ضمنه ، لا له ولعدم الطبيعة الموجودة في ضمن غيره ، بداهة ان الوجود الواحد لا يعقل ان يكون طاردا 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 بانعدام الطبيعة بجميع افرادها . اما هو من جهة ان بين افراد وحدة سنية وتلك الوحدة السنية هي الجامع بين الوجودات والكثارات ، ولا شك في حصول

ذلك الجامع بحصول كل واحد من الافراد والوجودات . او فقل ان الوجود السعي بين الوجودات كالطبيعة اللا بشرط بين المفاهيم فكما ان تلك الطبيعة تصدق وتنطبق على كل فرد من افرادها ، فكذلك ذلك الوجود السعي ، فانه ينطبق على كل وجود من الوجودات . وهذا بخلاف مافي طرف العدم ، فان العدم الجامع عبارة عن جموع الاعدام باضافة العدم الى الطبيعة لان على جموعها يصدق انه عدم الطبيعة ، لا على كل واحد واحد ، ضرورة انه ليس هنا شيء واقعي يمكن جاماً بين تلك الاعدام ومنظباً على كل واحد منها .

وغير خفي ان هذا التوجيه لا يرجع الى معنى محصل اصلاً ، وذلك لانه ان اريد بالوحدة السنخية بين الوجودات الوحدة الحقيقة والذاتية . فهي غير معقوله وذلك لان كل وجود مبين لوجود آخر وكل فعلية تابي عن عملية اخرى ، ومع ذلك كيف تعقل وحدة وجودية حقيقة بينها وكيف يعقل اشتراك الفعليتين بالذات في فعلية ثالثة .

وان اريد بها الوجود السعي الذي هو عبارة عن الوجود المضاف الى الطبيعة مع قطع النظر عن جميع الخصوصيات وال الشخصيات الخارجية فهو امر معقول ، الا ان مثل هذا الجامع موجود بين الاعدام ايضاً وهو العدم السعي فانه عدم مضاف الى الطبيعة مع الغاء كل خصوصية من الخصوصيات ، وينطبق على كل واحد من الاعدام كانطباق الوجود السعي على كل واحد من الوجودات وليس وحدة الوجود السعي وحدة حقيقة ، ليقال : انه ليس بين الاعدام جامع حقيقي ، لما عرفت من ان الجامع الحقيقي الوجودي بين الوجودات غير معقول فلا م حالة تكون وحدته وحدة بالمعنى ، ولا تتعدي عن افق النفس الى الخارج اذا تصوير هذا النحو من الجامع بين الاعدام بمكان من الوضوح كما عرفت .

وعلى هذا الضوء لا فرق بين ان يكون المطلوب الوجود السعي ، وبين ان يكون المطلوب عدم السعي ، 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 ، اذاً 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 تتحقق مجموع تلك الاعدام ، بداهة ان عدم الطبيعة عين تلك الاعدام ولا مطابق لها 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 وجوهات متعددة كان لها اعدام كذلك ، فالتفرقية بين وجود الطبيعة وعددها مما لا اصل له - اصلا - وهي وان كانت مشهورة الا انها مبنية على ضرب من المساحة .

واما الصورة الثانية (وهي ما اذا لوحظ الوجود مضافا الى الطبيعة المطلقة) فقد ظهر ما تقدم ان لها اعداما متعددة بعدد وجوهات افرادها ، وكل عدم منها طارد لوجوده ، لا له ولو وجود غيره ، وكل وجود منها طارد لمدنه ، 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 تتضىء بافتقاره ، لفرض ان افتقاره الفرد عين افتقار الطبيعة ، ولا يتوقف افتقارها على افتقار جميع افرادها . نعم ان افتقار الطبيعة المطلقة يتوقف على

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

واما الصورة الثالثة (وهي الوجود المضاد الى الطبيعة بنحو السعة والاحاطة والوحدة في الكثرة) فقد تبين مما تقدم ان المقابل للوجود المضاد الى الطبيعة بنحو السعة لا بنحو الكثرة والانحلال عدم منه - أي العدم المضاد الى الطبيعة كذلك - والمراد من الوجود السعي كما عرفت هو عدم ملاحظة خصوصية وجود فرد دون آخر فيه ، بل هو مضاد الى الطبيعة مع الغاء جميع خصوصية من الخصوصيات ، ولذا لا ينفي ولا يشذ عنه اي وجود من وحدات هذه الطبيعة وينطبق على كل وجود من وحداتها بلا خصوصية في البين . ومن هنا يعبر عنه بالوحدة في الكثرة ، باعتبار انه يلاحظ فيه جهة السعة والوحدة في هذه الكثارات .

ومقابل هذا الوجود السعي العدم السعي وهو العدم المضاد الى الطبيعة مع الغاء تمام خصوصية من الخصوصيات فيه ، ولاجل ذلك هذا عدم لا ينفي 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 .

ونتيجه ما ذكرناه لحد الان عدة نقاط :

- الاولى انه لا مقابله بين الطبيعة الملحوظة على نحو توجد بوجود فرد منها والطبيعة الملحوظة على نحو تنفي بانتفاء جميع افرادها على ضوء جميع الصور المتقدمة .
- الثانية ان الطبيعة الملحوظة على نحو الاطلاق والسريان في نقطة مقابلة للطبيعة الملحوظة على نحو تنعدم بالعدام جميع افرادها ، كما هو ظاهر .
- الثالثة ان الوجود السعي المضاد الى الطبيعة مع الغاء الخصوصيات في نقطة مقابلة للعدم السعي المضاد 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 والعلوم البديلي ، او ان تكون ملحوظة على نحو العموم المجموعي ، فعلى الاول لا محالة ينحل الحكم بانحلال افرادها في الواقع ، فيثبت لـ كل فرد منها حكم مستقل . ولا يفرق في ذلك بين ان يكون هذا الحكم ايجابياً او تحريرياً ، كما هو واضح . وعلى الثاني فالحكم متعلق بفرد ما من الطبيعة المعتبر عنه بصرف الوجود . ومن المعلوم انه لا يفرق فيه بين اـن تكون ذات الحكم وجوباً او تحريرياً ، ضرورة ان الملاك اذا كان قـائماً بصرف الوجود – كما هو المفروض – فلا محالة يكون الحكم المحمول على طبقه متعلقاً به ، من دون فرق بين ان يكون ذلك الملاك مصلحة او مفسدة ، غـاية الامر ان كان الحكم المزبور تحريرياً فلا يكون ارتکاب الفرد الثاني والثالث .. وهكذا بعد ارتکاب الفرد الاول محـراً ، وهذا ظاهر . وعلى الثالث فالحكم متعلق بمجموع الافراد على نحو العموم المجموعي ، ولا يفرق فيه ايضاً بين ان يكون ذلك حـكماً وجوباً او تحريرياً ، كما هو واضح . وعلى الجملة فاللفاظ وان كانت موضوعة للطبيعة المهملة من قـام الجهات ما عدا النظر الى ذاتها وذاتياتها ، الا ان الشارع في مقام جعل الحكم عليها لـ ابد ان يلاحظها على احد الانحاء المذكورة ، لاستحالة الامـال في الواقع ، فلا محالة اما ان يلاحظها على نحو الاطلاق والسريان ، او على نحو العموم البديلي ، او المجموعي ، فلا رابع لها . وعلى جميع هذه التقادير والفرضـات لا فرق بين الحكم التحريري والوجـبـي أصلـاً .

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

البدلي ، فلا رابع . وكذا الحال على وجهة نظر من يرى ان المطلوب من النهي الوجر عن الفعل .

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه قد أصبحت انه لا فرق بين الامر والنهي بحسب مقام الثبوت والواقف من هذه الناحية مطلقاً بلا فرق بين وجهة نظرنا ووجهة نظر المشهور . هذا تمام الكلام في المقام الاول .

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

بيان ذلك هو انه لا شبهة في ان الامر اذا تعلق بطبيعة كالصلة - مثلا -

او نحوها فلا يعقل ان يراد من المكلف ايمجاد تلك الطبيعة بكل ما يمكن ان تتطبق عليه هذه الطبيعة في الخارج ، بداهة استحالة ذلك على المكلف وانه لا يقدر على ايمجادها . كذلك . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الامر المتعلق بها مطلق وغير مقيد بمحصنة خاصة من صفة او تكرار او غيرها .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان مقتضى الاطلاق الثابت بقدمات الحكمة هو جواز الاكتفاء في مقام الامثال بایجاد فرد من افراد المكلف ايمجاده في الخارج ، وذلك لانه بعد استحالة ان يكون المطلوب منه هو ايمجاد جميع افرادها في الخارج من العرضية والطولية ، ضرورة عدم تحكّم المكلف من ذلك ، وتقييده بمحصنة خاصة منها دون اخرى يحتاج الى 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 . وبعضاها دون بعضها الآخر يحتاج الى دليل ، وعند فرض عدمه لا حالة ، كان المطلوب

هو ايجادها في ضمن فرداً المنطبق في الخارج على اول وجوداتها ، غاية الامر يتخير المكلف في مقام الامتنال في تطبيقها على هذا او ذاك . وهذا بخلاف النهي فانه اذا ورد على طبيعة ليس المراد منه حرمان المكلف عن فرد مامنها . ضرورة ان الحرمان منه حاصل قهراً ، فالنهي عنه تحصيل للحاصل وهو محال . هذا من جانب . ومن جانب آخر انه لم يقييد النهي عنه بحصة خاصة منها بحسب الافراد العرضية او الطولية .

فالنتيجة على ضوئها 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 اما كل 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 المعب عنه بصرف الوجود . والمطلوب من النهي بما انه حرمان المكلف فلا يمكن ان يريد 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 .

وبكلمة واضحة ان السبب الموضوعي لاختلاف نتيجة مقدمات الحكمة اما هو اختلاف خصوصيات الموارد ، في مورد خصوصية فيه تنتج مقدمات

الحكمة الاطلاق الشمولي ، وفي مورد آخر خصوصية فيه تنتيج الاطلاق البديلي مع ان الموردين يكونان متعددين بحسب الموضوع والمتعلق - مثلا - في مثل قوله تعالى « وانزلنا من السماء ماء طهورا » تنتيج المقدمات الاطلاق الشمولي بيان ان جعل الظهور لفرد ما من الماء في العالم لغو محض فلا يصدر من الحكيم فاذن لا محالة يدور الامر بين جمله لكل ما يمكن ان ينطبق عليه هذا الطبيعي في الخارج ، وجعله خصوص حصة منه كالماء || ا.كر - مثلا - او الجاري او نحو ذلك ، وحيث انه لا قرينة على تقييده بخصوص حصة خاصة فلا محالة قضية الاطلاق الثابت ب前提是 الحكمة هي ارادة الجميع ، فان الاطلاق في مقام الانبات كافٍ عن الاطلاق في مقام الشبه بقانون تبعية المقام الاول للثاني .

واما في مثل قولنا « جئي بناء » فتنتيج المقدمات الاطلاق البديلي ، مع ان كلمة (ماء) في كلا الموردين قد استعملت في معنى واحد ، وهو الطبيعي الجامع ولكن خصوصية تعلم الحكم بهذا الطبيعي على الاول تقتضي كون نتيجة الاطلاق الثابت ب前提是 الحكمة شموليًّا ، وخصوصية تعلمها به على الثاني تقتضي كون نتيجتها بدلية :

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

ومصاديق هذه الطبائع .

وهذا بخلاف نتيجة تلك المقدمات في مثل قولنا «بع دارك» - مثلا - او «ثوبك» او ما شاكل ذلك ، فانها في مثل هذا المثال بدلی لا شمولی ، مع ان كلمة (بع) في هذا المثال والآية الكريمة قد استعملت في معنى واحد ، وهو الطبيعة الجامع ، ولا تدل في كلام الموردين إلا على ارادة تقييم هذا الجامع ، ولكن خصوصية في هذا المثال كان مقتضى الاطلاق فيه بدلیاً ، وهذه الخصوصية هي عدم امكان ان يراد من بع 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 ضوئها هي جواز بيعها من أي شخص اراد بيعها منه ، وهذا معنى الاطلاق البديلي وكون المطلوب هو صرف الوجود .

ومن ذلك يظهر حال الاوامر المتعلقة بالطبائع ، كالامر المتعلق بالصلادة والصوم والحج وما شاكل ذلك ، فان قضية الاطلاق الثابت فيها بمقدمات الحكمة الاطلاق البديلي وصرف الوجود ، وذلك لما عرفت من انه لا يمكن ان يراد من المكلف كل ما يمكن ان تنطبق عليه هذه الطبائع في الخارج ، لامتحالة ارادة ذلك ، لانه تكليف بالمحال ، وارادة بعض افرادها دون بعضها الآخر تحتاج الى دليل ، فاذا لم يكن دليلا في بين 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 الطبائع ، فان مقتضى الاطلاق الثابت فيها بمقدمات الحكمة هو الاطلاق الشمولي لخصوصية في تعلق النهي بها ،

وهي انه لا يمكن ان يريده 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 كان الاطلاق من عام الجهات - اعني بالإضافة الى الافراد العرضية والطولية - او من بعض الجهات كما اذا كان لها اطلاق بالإضافة الى الافراد العرضية دون الطولية او بالمعنى هو الاطلاق البديلي وصرف الوجود ، وفي النواهي كذلك الاطلاق الشمولي .
كما ان الامر كذلك في الاحكام الوضعية المتعلقة بالطبيع الكلية كالطهارة والنجاسة وزوم المقد وحلية البيع وما شاكل ذلك ، فان مقتضى جريان مقدمات الحكمة فيها هو الاطلاق الشمولي وانحلال تلك الاحكام بانحلال متعلقاتها وموضوعاتها في الخارج .

عدة نقاط فيها ذكرناه :

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

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

الرابعة - ان مبدأ ابتكاق هذا الامتياز انتا هو خصوصية في نفس الامر المتعلق بشيء والنهي المتعلق به - كما سبق - .
نعم 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 البديلي ، وفي مثل قولنا « لارجل في الدار » نتيجتها الاطلاق الشمولي ، مع ان كلمة (رجل) في كلام المثالين قد استعملت في معنى واحد وهو الطبيعي الجامع ، ولكن لخصوصية في كل منها تقتضي كون الاطلاق في احدها بديلياً ، وفي الآخر شموليأً ، وبذلك الخصوصية يمتاز احدها عن الآخر . وبيان ذلك : اما كون النتيجة في المثال الاول بديلياً ، فلا جد انه لا يمكن ان يريد المتكلم الاخبار عن مجبي كل من ينطبق عليه عنوان الرجل ، لأنه خلاف الواقع . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لم ينصب قرينة على الاخبار عن مجبي شخص خاص .

فالنتيجة على ضوئها هي ان مقتضى الاطلاق الثابت ب前提是 مقدمات الحكمة هو كونه اراد الاخبار عن مجبي فردما من الرجل وصرف وجوده ، بهذه الخصوصية اوجبت كون نتيجة المقدمات فيه بديلياً .

واما في المثال الثاني فباعتبار انه لا يمكن ان يريد منه الاخبار عن عدم وجود 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 الجانبيين هي ان المتكلم اراد الاخبار بنفي وجود كل فرد من افراد الرجل عن الدار ، ضرورة انه لو كان واحد من افراده فيما لا يصدق قوله « لارجل في الدار » ، ولصدق نقضه .

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 حالة اما ان يراد نفي جميع افراده او نفي بعضها الا خاصة . وحيث ان الثاني يحتاج الى قرينة تدل عليه فمقتضى الاطلاق هو الاول ، وهو اراده نفي الجميع .

وكذا قوله تعالى « لارفت ولا فسوق ولا جدال في الحج » وقوله (ع) « لا صلاة الا بظهور » وقوله عليه السلام « لا سهو للامام اذا حفظ عليه من خلقه ولا سهو المأمور 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 التقديرتين مقتضى الاطلاق فيها هو العموم الشمولي دون البديلي ، 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 حالة يدور الامر بين ان يراد منه نفي جميع افراد الطبيعة ، او النهي عن جميعها ، او نفي بعضها المعيين ، او النهي عنه كذلك . وحيث ان اراده الثاني تحتاج الى قرينة ، فاذا لم تكن قرينة في البين يتعمّن اراده الاول لا حالة . وهذا معنى كون نتيجة مقدمات الحكمة فيها شمولياً ، وانها تكشف عن الاطلاق في مقام التثبت .

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 حرماني المكلف عن الفعل ، والثاني على ثبوته في ذمته .

الثاني - ان حقيقة النهي هو ذلك الامر الاعتباري ، كما ان حقيقة الامر كذلك وانها اسماً للمؤلف من ذلك الامر الاعتباري وابرازه في الخارج عبّر ز .

الثالث - ان متعلق النهي بعينه هو ماتتعلق به الامر ، فلا فرق بينها 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 لفرق بين الامر والنهي هي ان نتيجة مقدمات الحكمة في طرف الامر الاطلاق البديلي وصرف الوجود ، وفي طرف النهي الاطلاق الشمولي ونعام الوجود .

الخامس - انه لا فرق بين الامر والنهي بحسب مقام الثبوت والواقع على وجهي كلا النظرين - اعني وجة نظرنا ووجه نظر المشهور وذلك لأنهما لا تخلوان بحسب الواقع من انت يكونا مجموعتين للطبيعة على نحو العموم البديلي او الاستغراقي او المجموعي فلا رابع في البين . ومن المعلوم انه لا فرق بينها من هذه النواحي اصلاً كما تقدم .

السادس - ان النهي يختلف مع الامر في المعنى الموضوع له ، ويتحدد منه بحسب المتعلق على وجة نظرنا واما على وجة نظر المشهور فمتعلق الطلب في النهي الترك وفي الامر الوجود . نعم متعلق نفس الامر والنهي مما الفعل والوجود .

السابع - انه لا فرق بين عدم الطبيعة وجودها ، فكما ان عدمها على نحو القضية الكلية يتوقف على عدم جميع ما يمكن ان تتطبق عليه هذه الطبيعة في الخارج ، فكذلك وجودها على هذا التحويل يتوقف على وجود جميع ما يمكن ان تتطابق تلك الطبيعة عليه . فلا فرق بينها من هذه الجهة اصلاً ، واما وجودها

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

الثامن - ان نتيجة جريان مقدمات الحكمة تختلف باختلاف خصوصيات الموارد ، فان نتيجتها في الاوامر المتعلقة بالطابع الاطلاق البديلي وصرف الوجود وفي التواهي المتعلقة بها الاطلاق الشمولي و تمام الوجود . وفي الاحكام الوضعية المتعلقة بالطابع الكلية ايضاً ذلك اعني الاطلاق الشمولي والانحلال .

الجهة الثانية - ان الامر كما يتعلق بالفعل من ناحية اشتغاله 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 بتمام 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 المتتحقق 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 الواقع من ان تكون قائمة بصرف ترك الطبيعة ، او بتمام ترتكها على نحو العام الاستغراقي ، او بعنوان على نحو العام المجموعي ، او بعنوان بسيط متولد من هذه الترتك الخارجية ، ولا خامس لها .

فعلى الاول المطلوب هو صرف الترک ، 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 تروكه على نحو الاستقلال بحيث يكون كل منها متعلقاً للحكم مستقلاً مع قطع النظر عن تعلق الحكم بالآخر ، حاله من هذه الناحية حال ما اذا كان المطلوب هو ايجاد 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 الثانية من هذه الناحية .

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

ثم انه لا يخفى ان مرد هذه الصور الأربع جميعاً الى ايجاب الترک ، كما ان مرد الصور الأربع 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 اشتغاله على مفسدة لزومية وهي تدعى المولى الى اعتبار حرمان المكلف عنه ، ولا ينشأ عن مصلحة كذلك في تركه ، والازم ان يكون تركه واجباً لا ان يكون فعله حرماً ، ضرورة انه لامقتضى لاعتبار حرمان المكلف عنه اصلاً بعد مالم تكن فيه مفسدة اصلاً ، بل اللازم عندئذ هو اعتبار تركه في ذمته من جهة اشتغاله على مصلحة ملزمة . وهذا بخلاف النهي الوارد في المقام ، فإنه غير ناش عن مفسدة في الفعل ، بداعاه انه لا مفسدة فيه اصلاً ، بل نشاً عن قيام مصلحة في تركه ، وهي داعية الى ايجابه واعتباره في ذمة المكلف .

وبكلمة واضحة ان المولى كما يهتبر الفعل على ذمة المكلف باعتبار اشتغاله

على مصلحة الزامية ويزره في الخارج ببرز ، كصيغة الامر او ما شاكلها ، قد يعتبر الترك على ذمته باعتبار قيام مصلحة لزومية فيه ويزره في الخارج ببرز ما سواء أكان ابرازه بقول ام بفعل ، وسواء أكان بصيغة الامر وما شاكلها ام بصيغة النهي ، ضرورة ان اختلاف اتجاه المبرز (بالكسر) لا يوجب الاختلاف في المبرز (بالفتح) اصلا فانه واحد - وهو اعتبار المولى الترك في ذمته - كان ببرزه قوله او فعلا كان بصيغة الامر او النهي ، وهذا واضح .

ونتيجة ذلك هي ان الامر فاش 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 ببرز ذلك الامر الاعتباري في الخارج فعلا او قوله . 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 ، وليس العبرة في ذلك بـ المبرز (بالكسر) اصلا ، ضرورة انه لا شأن له ما عدا ابرازه عن واقع الامر وواقع النهي ولا خصوصية له ابدا .

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

ايلبس في الصلاة اذا دبغ؟ قال (ع) « لا ولو دبغ سبعين مرة » وصححه محمد بن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام في الميّة قال « لا تصل في شيء منه حتى في شسع » وقوله عليه السلام « لا تصل فيه حتى تفسله » 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 بعدهما ، لاجل مصلحة كانت في هذا التقيد ، لا لاجل مفسدة في نفس تلك الامور حال الصلاة ضرورة انه ليس لبس مالا يؤكل او الميّة او النجس في الصلاة من المحرمات في الشريعة المقدسة .

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

وعلى الجملة في امثال هذه الموارد ليس في الواقع وعند التحليل العلمي الا اعتبار الشارع تقيد الصلاة بعدم تلك الامور من جهة اشتغال هذا التقيد على مصلحة ملزمة وابراز ذلك الاعتبار في الخارج عبرز ، كهذه النواهي او غيرها . ومن هنا تدل تلك النواهي على مطلوبية هذا التقيد ومانعية تلك الامور عن الصلاة ، ضرورة انا لا نعني بالمانع الا ما كان لعدمه دخل في المأمور به ، وهذا معنى كون هذه النواهي ارشادا الى مانعية هذه الامور وتقيد الصلاة بعدهما ، هذا اكمله فيما اذا كان الترك مأمورا به بالامر الضيقني .

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

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

احدها - انه امر ضمني متعلق بعدم ايجاد شيء في العبادات او المعاملات ونائها انه امر استقلالي متعلق بعدم ايجاد شيء مستقلأ .

اما القسم الاول فهو يمكن من السكورة في ابواب العبادات والمعاملات .
واما القسم الثاني فهو قليل جداً . نعم يمكن ان يكون الصوم من هذا القبيل باعتبار ان حقيقته عبارة عن ترك عدة امور كالأكل والشرب والجماع والارتماس في الماء ونحو ذلك ، وليس عبارة عن عنوان وجودي بسيط متولد من هذه الترک في الخارج ، فاذن الامر بالصوم ناش عن قيام مصلحة ملزمة في هذه الترک ، ولم ينشأ عن قيام مفسدة كذلك في فعل هذه الامور ، ولذا يقال ان الصوم واجب ، ولا يقال ان فعل المنعترات حرام . وعليه فلا حالة يكون مرد النهي عن كل من الأكل والشرب والجماع والارتماس في الماء في نهار شهر رمضان الى اعتبار ترک هذه الامور على ذمة المكلف باعتبار وجود مصلحة الزامية فيها . فالنهي عن كل واحد منها ارشاد الى دخل ترک في حقيقة الصوم ، وانه مأمور به بالأمر الضمني .

فالنتيجة هي ان مجموع هذه الترک مأمور به بالأمر الاستقلالي ، وكل منها مأمور به بالأمر الضمني .

ومن هذا الباب ايضاً ترک الاحرام في الحج ، فان كل منها واجب على

المكلف ونابت في ذمته وليس بمحرم ، ضرورة ان النهي عنه غير ناش عن قيام مفسدة الرامية 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 بمبرز ، كصيغة النهي او ما شاكلها .

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

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

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

وبتعبير آخر ان الواجبات الضمنية على ثلاثة اقسام :

الاول - ما يكون بنفسه متعلقاً للامر .

الثاني - ما يكون التقييد بوجوده متعلقاً له .

الثالث - ما يكون التقيد بعدمه متعلقاً له، ولا رابع لها . والاول هو الأجزاء ، لفرض ان الامر متعلق ب بنفسها . والثاني هو الشرائط ، فان الامر متعلق بتقيد تلك الاجزاء بها لا بنفسها ، خلافاً لشيخنا الاستاذ (قده) 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 الموضع ، فان الامر متعلق بتقيد هذه الاجزاء بعدمها .

وبعد ذلك نقول : الكلام هنا يقع في مقامين :

الاول - في مقام التثبت والواقع .

الثاني - في مقام الابيات والدلالة .

اما المقام الاول فيقع الكلام فيه في موردين :

الاول - في بيان ظهور الشمرة 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 الشمرة 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 محظيات الاحرام في الخارج ، او اضطر الى ترك الصوم في بعض آنات اليوم .

فعلى الصورة الاولى ، وهي ما كانت المصلحة قائمة بصرف تركها ، فان كون 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 ل تمام

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 ، مدم قدرته عليه ، فهو نظير ما اذا اضطر المكلف الى ترك الصلاة - مثلا - في تمام وقتها ، فإنه لا اشكال عندئذ في سقوط الصلاة عنه ، وعلى الثاني لا يسقط الامر عنه بالضرورة لفرض ان الواجب هو الجامع ، لا خصوص الفرد المضطري اليه ، والمفروض انه مقدور للمكلف ، ومعه لا محالة لا يستطع عنه ، فيكون نظير ما لو اضطر المكلف الى ترك المحدثة في بعض اوقاتها ، فإنه لا اشكال في ان ذلك لا يوجب سقوط الامر بالصلاحة عنه ، لفرض ان الواجب هو الجامع بين المبدأ والنتهي . لا خصوص هذا الفرض المضطري 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 المضطري اليه ، ولا يجوز ارتکاب فرد آخر زائداً على هذا الفرد . والوجه فيه واضح ، وهو ان المجمل في هذه الصورة على الفرض احكام متعددة بعدد تروك افراد هذه الطبيعة في الخارج ، فيكون ترك كل واحد منها واجباً مستقلاً ومناطاً لللإطاعة والمعصية . ومن الظاهر ان الاختصار الى ترك واجب لا يوجب جواز ترك واجب آخر ، وفي المقام الاختصار 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 منها تكليفاً مستقلاً غير مر بوظ بالآخر ، فإنه بلا موجب . ومن المعلوم ان سقوط التكليف بلا موجب وبسب محال .

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

هذه الترتكز ، لفرض انه تكليف واحد شخصي متعلق به ، فاذا فرض ان المكلف لا يقدر عليه لاضطراره الى ايجاد بعض افراد هذه الطبيعة في الخارج ، ومهما لا يتمكن من ترك هذه الطبيعة فيه بجميع افرادها واذا لم يتمكن منه فلا حالة 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 لا فرق في الاحكام المترتبة على العموم المجموعي بين ان يكون هذا العموم ملحوظا بين ترتكز الطبيعة في الخارج ، وان يكون ملحوظا بين وجوداتها وافرادها فيه ، وهذا واضح .

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

وقد نحصل 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 ترتكز 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 حالة لا يتحقق ذلك العنوان المعلول لترك جميعها ، لاستحالة وجود المعلول بدون وجود علاته التامة .

فالنتيجة من ذلك هي ان الشمرة تظهر بين الوجه الاول والثاني ، كما أنها تظهر بينها وبين الوجهين الآخرين ، واما بينها اي بين الوجهين الآخرين فلا

تظهر ، كما عرفت .

الثاني - فيما لو شكرنا في فرد انه من افراد الطبيعة التي كان المطلوب ترکها أبداً .

فملي الصورة الاولى لا يجب ترکه ، لفرض ان المطلوب في هذه الصورة صرف ترکها . والمفروض انه يتحقق بتركها آناماً ، ومعه اي مع تركها آناماً يجوز له ايجادها في الخارج في ضمن افرادها المتيقنة في بقية الآنات والازمنة فضلاً 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 الارتباطين ، فلا محالة يرتكز جريان البراءة فيه وعندم جريانها على القول بجريان البراءة وعدمه في تلك المسألة ، فإن 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 اننا 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 (قوله) من التفصيل بين البراءة الشرعية والعقلية ، فالالتزام بجريان الاولى دون الثانية ، وذلك لأن ما توصل من المانع عن جريان البراءة العقلية هنا منحصر في امرتين لا ثالث لهما .

احدهما - دعوى ان العلم الاجمالي هنا غير من محل .

تانياً - دعوى وجوب تحصيل الغرض في المقام . ومن الواضح جداً أن كل منها لو تم ، فكما أنه مانع عن جريان البراءة المقلية ، فكذلك مانع عن جريان البراءة الشرعية ، فلا فرق بينها من هذه الناحية أصلاً .

بيان ذلك ملخصاً هو أنه لو بنينا على أن انحصار العمل الاجالي في المقام ينتهي على أن يثبت جريان البراءة الشرعية عن جزئية المشكوك فيه تعلق التكليف بالأقل على نحو الاطلاق . وعدم دخل الجزء المشكوك فيه في الواجب ، لم يمكن انباته باجراء اصالة البراءة الشرعية عنها ، وذلك لما ذكرناه غير مررة من ان الاطلاق كالتقييد امر وجودي ، فأن الاول عبارة عن لخاظ الطبيعة لا بشرط ، والثاني عبارة عن لخاظها بشرط شيء . ومن المعلوم أنها امران متضادان ، فإذا دار امر التكليف بين تعلقه 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 بالأصل المثبت .

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

وكذا لو بنينا على وجوب تحصيل الغرض في المقام ، فإنه عندئذ لا اثر لجريان اصالة البراءة عن الجزء المشكوك فيه ، لفرض أنها لا تثبت كون الغرض المعلوم متربتاً على الأقل الاعلى القول بالأصل المثبت ، ومعه لا محالة نشك في حصوله باتياته . فاذن لا بد من الالتزام ببيان الأكثر ، ليعلم بحصوله وتحققه في الخارج .

ونتيجة ذلك هي عدم جريان البراءة الشرعية كالمقلية من دون فرق بينها من هذه الناحية أصلاً .

ولتكن قد ذكرنا في محله ان شيئاً من الامرين لا يكون مانعاً عن اجراء البراءة الشرعية والمقiliaة . 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 لأن البراءة لا تجري عن الاطلاق ، لفرض انه توسيعة للمكلف ولا ضيق فيه اصلاً . ومن المعلوم ان البراءة سواء أكانت شرعية ام عقلية انما ترفع الضيق عن المكلف والكلفة عنه ، ليكون في رفعه منه عليه ، والفرض انه لا كلفة ولا ضيق في طرف الاطلاق اصلاً فاذن تجري البراءة عن التقييد بلا معارض .

ومن المعلوم انه لا يفرق فيه بين البراءة الشرعية والمقiliaة ، بل كلتاها تجري بخلاف 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 المقiliaة فلتتحقق موضوعها هنا - وهو عدم البيان - ومعه لا حالة تجري ، كما هو ظاهر . فاذن لا وجه للتفرقة بينهما اصلاً . واما الفرض فلفترض انه لا يزيد عن التكليف ، بل حالة حاله ، وذلك لما ذكرناه من ارآ من انه لا طريق لنا الى احرازه في مورد مع قطع النظر عن ثبوته التكليف فيه . وعليه فلا حالة تدور سعة احراز الفرض وضيقه مدار سعة التكليف وضيقه ، فلا يعقل ان يكون الفرض اوسع منه .

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

العقل ولا بحكم الشرع ، لفرض انه لا يزيد عن التكليف ؛ والمفروض في المقام انه لا يجب امثال هذا التكليف من جهة عدم تنجذه ووصوله ، فاذن لا مانع من قبل وجوب تحصيل الفرض من اجراء البراءة عن وجوب الاكثر شرعا وعقلا كما هو واضح .

واما التكليف المتعلق بالاقل فيما انه واصل الى المكلف ومنجز ، فلا محالة يكون الفرض المترتب عليه واصلا ايضا ، ومعه يجب تحصيله ، كما يجب امثال التكليف المتعلق به .

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

ومن ذلك يظهر انه لا فرق بين البراءة الشرعية والمقليلة ، فانه كما لا يمنع عن جريان الاولى ، كذلك لا يمنع عن جريان الثانية ، ضرورة ان مانعيته أنها هي في فرض كون تحصيله واجبا بحكم العقل . وقد عرفت ان العقل لا يحسم بوجوب تحصيله ، الا فيما اذا وصل الى المكلف لا مطلقا .

ما افاده الحقن صاحب الكفاية (قوله) من التفكير بين البراءة الشرعية والمقليلة في مسألة الاقل والاكثر الارتباطين ، ولا يمكن المساعدة عليه بوجه . و تمام الكلام هناك .

واما الكلام في المقام الثاني (وهو بيان الشمرة بين الصور المتقدمة في فرض كون الترك متعلقا للوجوب الضمني) فايضاً تظهر الشمرة بينها في موردين : الاول - فيما اذا اضطر المكلف الى ايجاد بعض افراد الطبيعة كان المطلوب توكيها في الخارج في ضمن واجب كالصلة - مثلا - او نحوها ، كما اذا اضطر الى لبس الثوب المتنجع او الميتة او مالا يؤثر كل جمه في الصلاة .

ففعلي الصورة الاولى بما ان المطلوب هو صرف ترك هذه الطبائع في ضمنها وانها مقييدة 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 الترورك ، فإذا حصل صرف الترك باول الترك حصل الغرض ، ومعه يسقط الامر باذن لا امر بترك بقية افرادها ، بل لا مقتضى له ، لفرض انه قائم بصرف الترك لا بعلقه كما ان عصيائه يتحقق بایجاد اول فرد منها في الخارج في ضمن الصلاة ولو في آن .

وعلى الجهة فعلى هذه الصورة يكفي في صحة الصلاة ترك هذه الطبائع فيها آنا ما ، ولا يلزم تركها في تمام آنات الاشتغال بالصلاه ، بل لا مقتضى له . ويترتب على ذلك ان المانع عنها في هذه الصورة انما هو وجود هذه الطبائع في تمام آنات الاشتغال بها ، ولا اثر لوجودها في بعض تلك الآنات اصلا .

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

وعلى الصورة الثانية (وهي كون المطلوب ترك جميع افراد هذه الطبائع في الصلاة على نحو الانحلال والعام الاستغراقي) وجبا الاقتصر على خصوص الفرد المضطر اليه ، وذلك لفرض ان الصلاة على هذا مقييدة بترك كل فرد من افرادها في الخارج على نحو الاستقلال ، ولا زم ذلك هو ان وجود كل منها مانع مستقل عنها فلا تكون مانعيته مربوطة بمانعية فرد آخر .. وهكذا .

وبكلمة اخرى حيث ان المفروض في هذه الصورة هو ان ترك كل واحد من افراد هذه الطبائع مطلوب على نحو الاستقلال ، فلا حالة يكون وجود كل منها مانعاً مستقلاً ، ضرورة انا لا نعني بالمانع الا ما يكون عدمه دخلاً 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 منها مطلوب مستقلاً وانه زيادة في المانع .

ويترتب على ما ذكرناه انه يجب التقليل في افراد تلك الطبائع بالمقدار الممكن ، ويلزم الاقتصار على قدر الضرورة ، ولا يجوز ارتکاب الزائد .
وذلك كما اذا فرض نجاسة طرف ثالث نوب 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 ، فيفي 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 تقدر بقدرها فلو اوجد فرداً آخر زائداً عليه لكان موجباً لبطلان صلاته .

وكذا اذا فرض نجاسة ثوبه وبدنه مما 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 ، ولكن متمكن من تقليله بحسب الكم وجب تقليله . وهكذا .

وعلى الجملة فالاضطرار الى ايجاد مانع في الخارج لا يوجب سقوط الصلاة لفرض انها لا تسقط بحال ، كذلك لا يوجب سقوط مانعية فرد آخر ، لفرض ان كلامها مانع مستقل .

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

بل ان السيد العلامة الطباطبائي (قده) قد افتى في المروءة بوجوب التقليل حكماً فضلاً عن التقليل موضوعاً ، كما اذا فرض تجسس الثوب بعلاقة البول المعتبر في طهارة تمدد الفسل ، ولكن كان عنده ما يمتد يكفي لفسلة واحدة ، او كان هناك مانع عن الفسلة الثانية ، فيجب غسله مرة واحدة ، لانه يوجب تخفيف النجاسة وزوال المرتبة الشديدة .

وغير خفي ان ما افاده (قده) من وجوب تقليل النجاسة حكماً لا يتم صغرى وكبيري .

اما بحسب الصغرى فلما ذكرناه غير مررة من ان الاحكام الشرعية - بشتى افواها واسكانها - امور اعتبارية محضة ، وليس لها واقع موضوعي ماعدا اعتبار من يده الاعتبار . ومن الطبيعي ان الامور الاعتبارية لا تتصف بالشدة مررة وبالضعف مررة اخرى ، ضرورة انها من الصفات العارضة على الامور الخارجية وال موجودات التكوينية ، كالسود والبياض وما شاكلها . واما الامور الاعتبارية فالمفروض 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 الأعيان النجسة ، أو بالعرض ، كما في الأعيان المنتجسة ، لحكمة دعت إلى ذلك الاعتبار . ومن المعلوم أن هذا الاعتبار لا يتصف بالشدة والضعف ، فلا يقال إن اعتبار نجاسة شيء عند ملاقاته للبول شديد واعتبار نجاسته عند ملاقاته للدم - مثلاً - ضعيف ، ضرورة أنه لا فرق بين الاعتبارين من هذه الناحية أصلاً ، ولا يقل تصافهما بالشدة تارة وبالضعف أخرى .

وعلى الجملة فليس في المقام عند التحليل إلا اعتبار الشارع نجاسة التوب - مثلاً - عند ملاقاته للبول ، واعتبار طهارته عند غسله في الماء مررتين مطلقاً ، أو في خصوص الماء القليل على الخلاف في المسألة ، فتكون ملاقاته للبول موضوعاً لحكم الشارع بنجاسته ، وغسله في الماء مررتين موضوعاً لحكمه بطهارته . ومن الواضح أن الموضوع مالم يتحقق في الخارج لا يترب عليه حكمه .

وعلى ضوء ذلك فلا اثر لتحقق الفسحة الواحدة بالإضافة إلى الحكم بالطهارة مالم يتحقق الفسحة الثانية ، لفرض أنها جزء الموضوع ، ولا اثر له مالم يتحقق جزؤه الآخر أيضاً ، وعند تتحقق الفسحة الثانية يتحقق الموضوع ، فيترتب عليه حكمه - وهو الطهارة في المثال كما أنه ربما اعتبار الشارع في حصول الطهارة لشيء خصوصية أخرى زائدة على غسله بالماء ، وهي المسح بالتراب أو نحوه . ولكن من المعلوم أن كل ذلك لمصلحة يراها الشارع ، وليس امراً جزافاً لاستحالة صدور الجزاف منه . كما أن من الضروري أنها لا توجب كون اعتبار النجاسة في مثل هذه الموارد أشد من اعتبارها في غيره من الموارد ، لما عرفت من أن الاعتبار - بما هو - لا يمكن أن يتصف بالشدة والضعف ، ضرورة أنها من صفات وعوارض الأمور الخارجية ، لا الأمور 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
بفسله مرة واحدة .

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

وقد يتخيّل في المقام انه لا شبهة في تفاوت الاحكام الشرعية من حيث
القوّة والضعف والأهمية وعدمه ، ضرورة انها ليست في رتبة واحدة . وعلى
نسبة فاردة ، كما هو ظاهر . وعليه فكيف يمكن نفي التفاوت بينها ، وعدم تصافتها
بالشدة والضعف .

ولكن هذا الخيال خاطئ وغير مطابق للواقع ، وذلك لأن مرتكب نفي
الشدة والضعف عن الاحكام الشرعية اناها هونفس الاعتبار الشرعي بما هو اعتبار .
ومن المعلوم انه غير قابل للالتصاف بها ابدا كما مر . واما تصاف الحكم بكوته
اهم من آخر واقوى منه فاما هو باعتبار الملائكة المقتصي له ، بمعنى ان ملاكـ اقوى
من ملاكـ واهم منه لا باعتبار نفسه ، ضرورة ان الاحكام الشرعية بخلاف حظة
انفسها في رتبة واحدة ، وعلى نسبة فاردة . فليس هذا الاعتبار بما هو اعتبار
اقوى واهم من اعتبار آخر .. وهكذا ، فاذن يكون تصافتها بالاقوائية والأهمية
اناها هو بالعرض والجاز ، لا بالذات والحقيقة ، والمتصف بها بالذات والحقيقة اناها
هو ملاكـ تلك الاحكام كلام لا يخفى .

واما بحسب الكبيري فعل تقدير تسليم العذرى (وهي قبول النجاسة

لوصف الشدة تارة ولوصف الضعف تارة اخرى) فلانه لا دليل على وجوب تقلييل النجاسة عن البدن او التواب بحسب الكيف . وذلك لأن الادلة ناظرة الى مانعية الافراد بحسب اليم ، وان كل فرد من افراد النجس اذا كان في بدن الانسان او نوبه مانع عن الصلاة ، ولا تكون ناظرة الى مانعيتها بحسب الكيف ، وان شدتها زيادة في المانع .

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

فالنتيجة هي انه لا دليل على وجوب التخفيف الحكيم والكيفي .

وعلى الصورة الثالثة (وهي ما كان المطلوب بجموع تروك الطبيعة نحو المموم المجموعي) فلا يجب التقليل والاقتصار على خصوص الفرد المضطر اليه : والوجه في ذلك واضح وهو ان المطلوب في هذه الصورة تقييد الصلاة بترك بجموع افراد هذه الطبيعة 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 الطبيعة في الصلاة لا يقدر على اتيان الصلاة مقيدة بالقيد المزبور . وعليه فلا اثر لا يجاد غرب 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 اـنـ مرد هذه الصورة الى ان المانع عن الصلاة اـنـ هو الوجود الاول ، ضرورة ان معه ينتفي القيد المذكور . ومن المعلوم انه مع انتفاءه لا اثر للوجود الثاني والثالث .. وهكذا ، ولا يتصف شيء منها بالمانعية ، لعدم المقتضى لهذا الاتصال اصلا ، كما هو ظاهر . وعلى هذا يجوز له ايجاد فرد آخر بارادته واختياره .

ويترتب على ذلك انه في الامثلة المتقدمة لا يجب عليه التقليل ، بل له ان يسلى مع نجاسة نوبه وبدنه مع فرض تمكنه من تطهير احدها وازالة النجاست عنه ، بل لو كان عنده نوبان متتجسسان يجوز له ان يصلى فيها مما عند اضطراره الى الصلاة في احدها ، ولا يجب عليه الاقتصار فيها على احدها .

والسر فيه ما ذكرناه من ان الصلاة متقيدة بمجموع روك افراد الجنس او الميئنة او مالا يؤكل او نحو ذلك على نحو المعموم المجموعي ، ففيها تقيد واحد بالإضافة الى بمجموع التروك ، لا تقيدات متعددة . وعليه فإذا اضطر المكلف الى الصلاة في شيء من افراد هذه الطبائع ، كأن اضطر الى الصلاة في الثوب المتتجسس او فيما لا يؤكل او غير ذلك فلا حالة 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 يأتى بفرد آخر ايضا ، كأن يلبس ثوباً متتجسساً آخر زائداً على الفرد المضطر اليه باختياره وارادته ، بداهة انه لا دخل للفرد الثاني اصلا ، فيكون وجوده وعدمه سيان ، لفرض ان عدهما بالخصوص غير دخيل في الواجب والدخل فيه اـنـماـ هو عدم المجموع والمفروض ان المكلف لا يقدر عليه ، فاذن يستحيل ان يتصرف الفرد الثاني او الثالث بالمانعية ، ومعه لا مانع من ان يأتـيـ به باختياره وارادته اصلا . كما ان المطلوب لو كان هو صرف الوجود يستحيل ان

يتصف الفرد الثاني او الثالث بالمطلوبية . وهذا من الاضعفات الاولية .
وعلى الصورة الرابعة (وهي ما كانت الصلاة متقيدة بعنوان وجودي بسيط متحصل من جموع تروك هذه الطبائع) فالحال فيها هي الحال في الصورة الثالثة بمعنى ان المكلف اذا اضطر الى الصلاة في شيء من افراد هذه الطبائع في الخارج كان اضطر الى الصلاة في الشو布 المنتجس او الميتة او مالا يؤكّل ، فلا حالة لا يتحقق العنوان المذكور ، ولا يقدر المكلف على الصلاة مع هذا القيد ، ضرورة انه مسبب عن جموع تروك الطبيعة ومعلول لها . ومع الاخلال بوحدة منها لا حالة لا يوجد ، بداهة استحالة وجود المعلول بدون وجود علته التامة .

وعلى الجهة فالصلاحة لم تكن متقيدة بنفس تروك تلك الطبائع 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 - ومقيدة لحصوله ، والا فهي اجنبية عما هو مراد الشارع وليس بمطلوببة له ، فاذا فرض ان جموع هذه التروك دخلا في تحقق هذا العنوان ، بحيث يكون دخل كل منها فيه بنحو جزء السبب والمؤثر لاتمامه ، فلا حالة 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 لنفرض ان ترك كل منها ليس مطلوبا ، والمطلوب انما هو تقييد الصلاة بالعنوان المذكور ، وهو منتف في هذا الحال سواء أوجد المكلف فردا آخر زائدا على هذا الفرد المضطر اليه ام لا ، فاذن لا يجب الاقتصار على خصوص هذا الفرد ، ويجوز له ايجاد فرد آخر باختياره .

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

نعم بينها فرق في نقطة اخرى وهي ان في الصورة الثالثة كانت الصلاة مقييدة بنفس الترک الخارجية بعنوان العموم المجموعي ، وفي هذه الصورة مقييدة بعنوان وجودي متتحقق منها .

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

الثاني ما اذا شككنا في مانعية شيء عن الصلاة - مثلاً - لشبهة موضوعية فأن كان هناك اصل موضوعي يمكن ان تحرز به المانعية او عدمها ، كما اذا شككنا في طهارة ثوب او نجاسته ، وجري فيه استصحاب التجasse او قاعدة 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 متتخذ من اجزاء مالا يؤكّل لمحه او غير متتخذ منه ، في مثل ذلك لا اصل موضوعي يحرز به احد الاصرين مع قطع النظر عن جريان استصحاب العدم الازلي فيه ، او العدم النعي المحرز لعدم كونه متتخذ من اجزاء مالا يؤكّل .

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

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

اما تقرير جريانه على النحو الاول في هذه المسألة هو ان مادة هذا الثوب في زمان لم تكن موجودة يقيناً ، ضرورة انها ليست ازلية ، وكذا اتصافها بكونها من اجزاء مالا يؤكل ، لوضوح انه امر حادث مسبوق بالعدم ، ثم وجدت مادته ، وبعد وجودها لامحالة نشك في اتصافها بالوصف المزبور وان هذا الاتصاف تحقق في الخارج ام لا ، فمعنى ذلك لامانع من استصحاب عدم اتصافها به ، وبذلك فحرز 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 ثوبا فالوجودان ، واما انه ليس من اجزاء مالا يؤكل فباتبعد . فبضم الوجدان الى الاصل يلتمس موضوع الاثر . وعلى الجملة هنا امران كلها مسبوق بالعدم - احدهما - مادة هذا الثوب واجزائه الاصلية ثانيةا - اتصافها بكونها من اجزاء مالا يؤكل .

اما الامر الاول - فقد تتحقق في الخارج ووجدت مادة هذا الثوب .
واما الامر الثاني - فهو مشكوك فيه فانا نشك في ان تلك المادة والاجزاء هل وجدت متصفة بهذه الصفة او لم توجد كذلك ، فالذى يتيقن به هو وجود تلك المادة في الخارج ، واما اتصافها بهذه الصفة فهو مشكوك فيه ، فلا مانع من الرجوع الى استصحاب عدمه ، الشك في انتقاد هذا العدم الى الوجود ، فنستصحب بقاوه على حاله ، وبذلك فحرز ان مادة هذا الثوب لم تؤخذ من اجزاء مالا يؤكل ، فلا مانع عندئذ من ايقاع الصلاة فيه . و تمام الكلام في محله .
واما تقرير 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 وصيروتها جزء للحيوان ولكن لأنعلم أنها صارت جزء للحيوان غير المأكول أم لا ، وحيث أنها نعلم بعدم كونها جزء له في حال كونها نباتاً ، ثم بعد ذلك نشك في أنها صارت جزء له أم لا ، فمقدئذ لامانع من استصحاب عدم صيروتها جزء له ، وبذلك نحرز أن مادة هذا التوب ليست من أجزاء مala يؤكل .

ودعوى أن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم انتقالها من الصورة النباتية وصيروتها جزء للحيوان المأكول خالصة جداً ، وذلك لأن هذا الاستصحاب غير جار في نفسه ، ليعارض الاستصحاب المزبور ، لمدمن ترتب أثر شرعى عليه إلا على القول بالأصل المثبت ، فإن الآخر الشرعى - وهو صحة الصلاة إنما يتربى على عدم كونها جزء من غير المأكول ، لا على كونها جزء من المأكول كما أن بطلانها إنما يتربى على كونها جزء من غير المأكول لا على عدم كونها جزء من المأكول . وهذا واضح ، فاذن لا وجه لهذه الدعوى أصلاً .

فالنتيجة هي أنه بناء على ما حفتقناه في تلك المسألة من جریان استصحاب العدم الأزلي فيها أو العدم النعمي بالتقريب المزبور ، لا تصل النوبة إلى الأصل الحکي من اصلة البراءة أو الاشتغال . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى أنه قد مر أن محل الكلام في المقام إنما هو فيما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي . ويترتب على ضوئها أن هذه المسألة - بناء على هذه النظرية - خارجة عن حل الكلام .

نعم لو بنينا فيها على عدم جریان هذا الاستصحاب اعني استصحاب العدم الأزلي والعدم النعمي مما ، فتدخل المسألة في محل الكلام ، ولا بد عندئذ من الرجوع إلى الأصل الحکي من اصلة البراءة او الاحتياط . ومن الواضح أنه مختلف باختلاف الصور المتقدمة ، بيان ذلك :

اما على الصورة الاولى ، فما اراد المطلوب هو حرف ترك ليس الجنس والميئه وما لا يؤكّل ونحو ذلك في الصلاة ، والمفروض حصوله بترك فرداً من هذه الطبائع في الخارج آناماً حال الصلاة ، فعندئذ ان تكن المكافف من ترك هذه الطبائع آناماً فيها فلا مانع بعد ذلك من ايجاد افرادها المتيقنة فيها فضلاً عن الافراد المشكوك فيها ، وان لم يتمكن من تركها آناماً فيها فلا حالة تبطل صلاته لما يصرعن ان المانع على هذه الصورة انتا هو وجود هذه الطبائع في تمام آنات الاشتغال بها أي بالصلاه ، وعليته فإذا صلي في هذا التوب المشكوك فيه باه لبسه في تمام آنات الاشتغال بما كان هو مفروض الكلام خينئذ ان كان هذا التوب نجساً في الواقع فهو مانع عنها لا حالة ، وان لم يكن نجساً فلا يكون مانعاً وحيث انا لانعلم انه نجس او ليس بنجس ، فطبعاً نشك في مانعيته ، ولا مانع عندئذ من الرجوع الى البراءة عنها الشرعية والعلقية ، 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 الطبائع مطلوباً في الصلاة على نحو الاستقلال فالمقام داخل في كبرى مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، وذلك لأن مرد الشك فيها عندئذ الى الشك في انطباق الواجب وهو الصلاة المقيدة بقدم ايقاعها فيما لا يؤكّل والميئه والنجس وما شابه ذلك على الصلاة المأني بها في هذا التوب في الخارج ، وعدم انطباقه الا على خصوص المقيدة بعدم وقوعها في هذا التوب المشتبه . فعلى الاول يكون الواجب هو الاقل وهو المطلق من حيث تقديره بعدم وقوعه في هذا التوب وعدم تقديره به . وعلى الثاني يكون هو الاكثر - وهو المقيد بعدم وقوعه في هذا التوب المشكوك فيه .

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

المسألة ، ويستوي القول بالرجوع الى البراءة او الاحتياط فيه على القول بالرجوع الى البراءة او الاحتياط فيها . وحيث قد انا اخترنا في تلك المسألة جريان اصالة البراءة عن وجوب الاكثر الشرعية والعلقية ، فنقول بها في المقام ايضاً .

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

ويترتب على ما ذكرناه انه لا مانع من الصلاة في هذا الثواب المشتبه المردود بين كونه من المأكول او غيره . ومن هنا يظهر الحال في الصورة الثالثة ايضاً ، لأن مرجع الشك فيها ايضاً عندئذ الى الشك في انطباق الواجب - وهو الصلاة في مفروض الكلام - على هذا الفيد المأني به في الخارج - وهو الصلاة في هذا الثواب المشتبه - وعدم انطباقه عليه . فعلى الاول يكون الواجب هو الاقل يعني الطبيعي الملاشرط . وعلى الثاني يكون هو الاكثر يعني الطبيعي بشرط شيء ، وحيث اذا 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 التقىد ، لانه كلام زائد ، 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 الصورتين داخل في كبرى تلك المسألة ويكون من صغرياتها .

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

في الواقع ترکا مانع مستقل على الصورة الثانية . وجزء من الترک المطلوبة على الصورة الثالثة .

ومن هنا يظهر انه لا فرق بين هاتين الصورتين من هذه الناحية اصلا . ونتيجة ما ذكرناه هي انه مع قطع النظر عما ذكرناه من الاصل الموضوعي في مسألة الباب المشكوك فيه يترک جواز الصلاة فيه على القول بجريان البراءة في مسألة الاقل والاكثر الارباطيين ، فان قلنا بالبراءة فيها - كما هو الصحيح - تجوز الصلاة فيه ، سواء اكانت مانعية مالا يؤثر كل مجده احلاية ام غير احلاية وان لم نقل بالبراءة فيها فلا تجوز الصلاة فيه كذلك اي سواء اكانت مانعية احلاية ام لم تكن .

ومن ذلك يظهر فساد ما قد يتومه ان جواز الصلاة في الباب المشكوك كونه بما لا يؤثر كل يبيتني على انة تكون مانعية احلاية ، واما اذا لم تكن احلاية فلا تجوز الصلاة فيه ، ووجه الظهور ما عرفت من ان مانعية سواء اكانت احلاية ام لم تكن ، فعلى كل التقديرين تدخل هذه المسألة اعني مسألة الباب المشكوك في كبرى تلك المسألة اي مسألة الاقل والاكثر الارباطيين ، فلا فرق بين الصورتين من هذه الناحية اصلا . وعليه فيبني جريان البراءة او الاحتياط فيها على جريان البراءة لو الاحتياط في تلك المسألة ، لا على الاحلاية وعدمها فلا اثر لها في المقلع اصلا .

نعم انا يكون اثر لها اي للانحلال و عدمه في التكاليف الاستقلالية ، لا في التكاليف الضمنية ، كما في المقام ، فانه لا اثر لكون ترک هذه الطبيعة ملحوظة على نحو الانحلال في مقام جعل الحكم او على نحو العموم الجموعي ، فانها على كل الفرضين داخلة في كبرى تلك المسألة » كما مر . وهذا بخلاف التكاليف الاستقلالية فانها على نحو تقدير كونها عموماً على نحو الانحلال والاستغراب بالاضافة

إلى أفراد متعلقاتها ، فلاشك في جريان اصالة البراءة في موارد الشك في كون شيء
فردًا لها أولاً . وأما على تقدير كونها مجمولة على نحو الارتباط والجموع المجموعي
بالإضافة إلى أفراد متعلقاتها ، فيقع جريل البراءة عن كون شيء جزءاً لها مورداً
الكلام والأشكال بين الأصحاب . وإن كان الصحيح أيضًا عدم الفرق بينها بحسب
النتيجة بناء على ما اخترناه في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين من جريان البراءة
عن وجوب الأكثر إلا أن هذا المقدار من الفرق - وهو كون جريان البراءة على
التقدير الأول محل الوفاق بينهم ، وعلى التقدير الثاني محل الخلاف - كاف في المقام .
ومن هنا يظهر الفرق بين التروك المتعلقة للأمر الاستقلالي والتروك المتعلقة
للامر الضمني ، فأنها على التقدير الأول تفترق بين ما كانت مأخذة في متعلق
الامر على نحو الانحلال والعام الاستغراقي وما كانت مأخذة فيه على نحو
الارتباط والعام المجموعي .

ويترتب على هذا الاختلاف أن مورد الشك على الفرض الأول غير داخل في
كثير مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين ، ولا يعني القول بالرجوع إلى البراءة
فيه على القول بالرجوع إلى البراءة في تلك المسألة ، بل ولو قلنا بالاحتياط فيها ، فمع
ذلك نقول بالبراءة فيه ، لفرض أن الشك فيه شك في تحكيم مستقل ، ومعه
لامانع من الرجوع إلى البراءة . وأما المشكوك فيه على الفرض الثاني فهو داخل في
كثير تلك المسألة ، وعليه فيستنى جواز الرجوع إلى البراءة فيه وعدمه على القول
بجواز الرجوع إلى البراءة ، وعدمه في تلك المسألة .

واما على التقدير الثاني فلا فرق بينها من هذه الناحية أصلًا ، فأنها على
كلا التقديرتين داخلة في كثير تلك المسألة وتكون من صفتين لها .

نعم بحسب النتيجة بناء على ما ذكرناه - من أنه لا مانع من الرجوع إلى
البراءة العقلية والشرعية عن وجوب الأكثر 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 الطبائع المزبورة 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 ، وليس بنفسها مطلوبة .

وعلي هذا فاذا شك في نوب انه من اجزاء ما لا يؤكل اولاً يرجع الشك فيه لامحالة الى الشك في تتحقق المطلوب وعدمه ، فيكون امر الحصول عندئذ دائراً بين الاقل والاكثر . ومن المعلوم ان البراءة لا تجري هنا عن الاكثر ، لفرض انه لا اثر له شرعاً والاثر الشرعي انا 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 الاصرين 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 بمحابول ذلك العنوان البسيط فيه ، ولا يقطع ببراءة ذمته عنه .

ومن هنا تظهر الشيرة بين هذه الصورة والصورتين المتقدمتين بناءً على ما هو

الصحيح من جريان البراءة في مسألة الأقل والأكثر الارتباطين .

نعم لو بنينا في تلك المسألة على عدم جريان البراءة وان المرجع فيها هو قاعدة الاشتغال لغيرها فلا تظهر الثمرة وتقىء بين هذه الصورة وهاتين الصورتين الا ان هذا الفرض خاطئ 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 الابيات والدلالة فلابد من ملاحظة ادلة مانعية هذه الامور وما شاكلها هل المستفاد منها مانعيتها على التحو الاول او الثاني او الثالث او الرابع ؟ .

اقول : ينبغي لنا اولا ذكر جملة من الروايات الواردة في باب العبادات والمعاملات بالمعنى العام ثم نبحث عن ان المستفاد من تلك الروايات ما هو ؟
اما الروايات الواردة في باب العبادات فنكتفي بذكر خصوص الروايات الواردة في باب الصلاة خسب وهي كثيرة :

(منها) صحيحة محمد بن مسلم قال سأله عن الجلد الميت أيلبس في الصلاة اذا دبع قال عليه السلام « لا ولو دبع سبعين مرة » :

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

(ومنها) موثقة سماحة قال سأله عن لحوم السابع وجلودها فقال عليه السلام « اما لحومها فمن الطير والدواب فانا اكرهه واما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوها منها شيئاً تصلون فيه » .

(ومنها) موثقة ابن بكير قال سأله زراره ابا عبد الله عليه السلام عن العمالة في الشعاب والفنك والسنجب وغيره من الوبير ، فاخرج كتابا زعم انه املأه

رسول الله (ص) ان الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله ، فالصلاحة في وبره وشعره وجلد وبوله ورونه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلى في غيره مما احل الله اكله ، ثم قال يا زرارة هذا عن رسول الله (ص) فالحافظ ذلك يا زرارة ، فان كان مما يؤكل لحمه ، فالصلاحة في وبره وبوله وشعره ورونه والبانه وكل شيء منه جائز ، اذا علمت انه ذكي وقد ذكره النمايم ، وان كان : ذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك اكله ، فالصلاحة في كل شيء منه ذكراه النمايم او لم يذكره .

(ومنها) قوله عليه السلام في صحيحه ابن مسکان «يفسلها ويعد صلاته» .

(ومنها) قوله عليه السلام في صحيحه محمد بن مسلم «اذا كنت قدر رأيته وهو أكثر من مقدار الدرهم فضيحت غسله وصلبت فيه صلاة كثيرة فاعدد ما صليت فيه» .

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

ومنها صحيحه اسحاق بن سعد الاخرس في حديث قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام هل يصلى الرجل في نوب ابريسن فقال (ع) «لا» .

ومنها قوله عليه السلام في صحيحه محمد بن عبد الجبار «لا تحمل الصلاة في حرير محض» .

ومنها قوله عليه السلام في مونقة 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 الخاصة منها وهي الحمة المقيدة بعدم ايقاعها فيها .

واما الروايات الواردة في باب المعاملات فايضاً كثيرة .

منها - صحيحة الحلي عن أبي عبد الله عليه السلام قال « ما كان من طعام سميت فيه كيلا فلما يصلح يبعه مجازفة » .

ومنها - توقيعه عليه السلام في مكتبة الصفار « لا يجوز بيع ما ليس عليك » وـ منها - قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم « لا تشرها إلا برضنا أهلها » وـ منها - قوله عليه السلام في موقعة سماعة « لا يصلح إلا أن يشتري منه العبد الآبق شيئاً آخر » وغيرها من الروايات الدالة على المنع عن بيع المحر والبيع الربوي والبيع الغرري وبيع التقدير بدون التقابل في المجلس وبيع المجهول وبيع الآت القمار والنفاه وبيع غير البالغ وما شا كل ذلك مما يعتبر عدمه في صحة المعاملة ، سواء كان من اوصاف الموضعين ام كان من اوصاف المتعاملين ام كان من غيرها .

والحرى بنا ان نقول في هذا المقام هو ان هذه النواهي جميعاً نواهي ارشادية فتكون ارشادا الى مانعية هذه الامور عن صحة العبادات وللمعاملات ومبرزة لاعتبار عدمها فيها ، وهذا معنى ارشادية تلك النواهي ، ضرورة ان ارشاديتها ليست كارشادية الاوصار والنواهي الواردتين في باب الاظاعنة 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 حصة خاصة من العبادة او ان المعاضة من المعاملة هي الحصة المقيدة بعدم ما تعلق به النهي ، وتسمية هذه النواهي بالنواهي الارشادية انما هي من جهة أنها ليست بنواهي حقيقة ، وهي اعتبار حرمان المكلف عن متعلقاتها ، باعتبار اشتراطها على مفسدة ملزمة لينتزع منها الرجر عنها ، ولتكون تلك النواهي عندئذ مصداقا له ، لنفرض 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 أنها ليست باوامر حقيقة ، وانها ارشاد الى الجزئية او الشرطية ، ولا يترتب عليها ماعدا ذلك . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى انه لا شبهة في ظهور تلك النواهي في الانحلال وان مانعية هذه الامور تتحل بالانحلال افرادها ومصاديقها في الخارج ، فيكون كل فرد منها مانعاً مستقلاً ، بمعنى ان عدم كل منها مأمور 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 آناماً ، ليكون لازمه هو كون المانع وجودها وتحققها في تمام آفات الاشتغال بها ، فلا اثر لوجودها في بعض تلك الآفات دون بعضها الآخر - تحتاج الى نصب قرينة تدل على ارادة مانعيتها على هذا الشكل وعنایة زائدة ، والا فاطلاقات الادلة لا تتکفل لارادة المانعية على هذا النحو اصلاً ، بل هي لا تخرج عن مجرد الفرض وكذا ارادة مانعية هذه الامور على النحو الثالث تحتاج الى عنایة زائدة ضرورة ان الاطلاقات لا تتکفل لبيان تقييد الواجب بمجموع ترتكب هذه الطبياع على نحو العموم المجموعي ، ليكون لازم ذلك هو كون المانع صرف وجود هذه الطبياع 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 ترتكب هذه الطبياع بنفسها قياداً ، لا انها مقدمة لحصول القيد في الخارج فان ارادة ذلك تحتاج الى عنایة اخرى وبيان من المتكلم . ومن ناحية ثالثة المفروض ارنـ المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على ارادة الصورة الاولى ، ولا على ارادة الصورة الثانية ، ولا على ارادة الصورة

الرابعة ، لما عرفت من ان اراده كل واحدة من هذه الصور تحتاج الى قرينة مؤونة زائدة .

ومن ناحية رابعة انه لم يعقل ان يراد من هذه التواهي ترك هذه الطبيع في ضمن فرد ما من افرادها العرضية والطويلة حال الصلاة ، ضرورة انه حاصل قهراً ، فلا يمكن ارادته ، لأنها اراده ما هو حاصل بالفعل ، وهي مستحيلة من الحكيم ، فاذن تنتج مقدمات الحكمة الاطلاق .

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

فالنتيجة على ضوء هذه التواهي 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 التواهي هو الانحلال والشمول ، ومن ثم فهم العرف ذلك وكون هذا من مرتكزاتهم هو ما ذكرنا من ان اراده بقية الصور من تلك التواهي تحتاج الى مؤونة اخرى خارجة عن عهدة الاطلاق . هذا من جهة . ومن جهة اخرى ان اراده ترك فرد ما من افرادها العرضية او الطويلة غير مكنته ، كما عرفت . ومن جهة ثالثة ان القرينة لم تنصب على اراده حصة خاصة منها .

فللنتيجة على صوتها هي كون الاطلاق الثابت بخدمات الحكمة في هذه الموارد شمولياً وإن كل فرد من افراد هذه الطبياع مانع مستقل ، فلا تكوت مانية هذا من بوطه مانية ذاك ، وعدم كل واحد منها مأخوذ في العبادة او المعلمدة على نحو الاستقلال والانحلال ، وهذا هو المتفاهم العرفى من هذه الروايات ضرورة انه لا فرق في نظر العوف بين الفرد الاول من النجف والفرد الثاني والثالث .. وهكذا في المانوية . وكذا لا فرق بين الفرد الاول من الميطة والفرد الثاني ، والفرد الاول بما لا يؤثر كل او الحرير والفرد الثاني .. وهكذا .

وقد تحصل من ذلك ان المستفاد عرفاً من اطلاق قوله عليه السلام « لاتصل في شيء منه ولا في شسم » وقوله عليه السلام « لا تحل الصلاة في حرير مخض » . ونحوها هو الانحلال ، وان ليس كل فرد من افراد هذه الطبياع مانع عن الصلاة مستقلاً ، وعدم الفرق بين الوجود الاول والثانى من هذه الناحية اصلاً ، وهذا ظاهر .

وبكلمة اخرى ان حال هذه التواهي من هذه الجهة حال التواهي الحقيقية الاستقلالية ، فكما ان المتفاهم عرفاً من اطلاق تلك التواهي هو العموم والشمول بالإضافة الى الافراد العرضية والطويلة مالم تنصب قرينة على الخلاف ، فكذلك المتفاهم عرفاً من اطلاق هذه التواهي هو العموم والشمول .

والسر في ذلك واضح وهو ان الاحكام المحمولة على نحو القضية الحقيقة لا محالة تنحل بانحلال موضوعاتها في الخارج . ومن الواضح انه لا فرق في ذلك بين الاحكام النحريمة والوجوبية ، فكما ان الاولى تنحل بانحلال موضوعها فيما اذا لم تنصب قرينة على خلافه ، فكذلك الثانية - مثلاً - وجوب الحج المحمول للستطيع في قوله تعالى « وبلغه علي الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً » . على نحو القضية الحقيقة لا محالة ينحل بانحلال افراد المستطيع فيه الخارج ،

فيثبت لـ كل منها حكم مستقل . وكذا وجوب الصلاة المحمول للمكلف البالغ العاقل قادر الداخل عليه الوقت على نحو القضية الحقيقة ، فإنه لا حالة ينحل بانحلال افراده . وكذا وجوب الزكاة المحمول لمن بلغ ماله حد النصاب على نحو القضية الحقيقة ، وهكذا ، فلا فرق من هذه الناحية بين الاحكام التحريرية والاحكام الوجوية اصلاً وانما الفرق بينها في نقطة اخرى ، وهي ان الاحكام التحريرية – كما تتحلل بانحلال موضوعها في الخارج فيما اذا كان لها موضوع ، كذلك – تتحلل بانحلال افراد متعلقها فيه ، فالنبي عن سب المؤمن – مثلاً – كما تتحلل بـ تعدد افراد المؤمن في الخارج ، كذلك ينحل بـ انـ حلـ اـ فـ رـ اـ دـ السـ بـ ، ويكون كل فرد منه محـ رـ ما .

نعم قد يكون انـ حلـ النـ هـيـ بـ انـ حلـ مـ تـ عـ لـ قـ هـ وـ تـ عـ دـ دـ هـ مـ نـ . نـ اـ حـ يـةـ تـ عـ دـ دـ مـ وـ ضـ وـ عـهـ وـ اـخـ لـ الـ لـهـ فـيـ الـ خـارـ جـ ، لاـ فـيـ نـفـسـهـ ، وـ ذـلـكـ كـشـرـبـ الـ خـمـرـ – مـثـلاًـ اوـ شـرـبـ النـجـسـ اوـ ماـشـاـكـلـ ذـلـكـ ، فـانـهـ يـتـعـدـ بـ تـعـدـ اـ فـرـادـ الـ خـمـرـ اوـ النـجـسـ خـارـجاـ لـ فـيـ ذـاـتـهـ ، ضـرـورـةـ اـنـ فـرـداًـ وـاحـدـاـ مـنـهـ غـيـرـ قـابـلـ لـانـ يـتـعـدـ شـرـبـهـ . بلـ لـهـ شـرـبـ وـاحـدـنـعـ يـتـعـدـ باـعـتـارـ تـعـدـ الـحـالـاتـ وـالـازـمـةـ ، لـافـيـ نـفـسـهـ ، وـالمـكـلـفـ فـيـ اـعـتـارـ الشـارـعـ مـحـرـومـ عـنـ جـيـعـ اـفـرـادـ شـرـبـهـ فـيـ الـخـارـجـ مـنـ الـعـرـضـيـةـ وـالـطـوـلـيـةـ . وهذا بـ خـلـافـ الـاحـکـامـ الـوجـوـيـةـ ، فـانـهـ لاـ تـنـحلـ بـ انـ حلـ اـ فـرـادـ مـتـعـلـقـهـ فـيـ الـخـارـجـ اـصـلاًـ ، الاـ فـيـ ماـ اـذـ قـامـتـ قـرـيـنـةـ مـنـ الـخـارـجـ عـلـىـ الـانـحلـالـ .

فالنتيجة هي ان الاوصاف تتحلل بـ انـ حلـ مـوـضـوـعـاتـهاـ فـيـ الـخـارـجـ خـسـبـ ، ولاـ تـنـحلـ بـ انـ حلـ مـتـعـلـقـاتـهاـ فـيـهـ . وهذا بـ خـلـافـ النـواـهـيـ ، فـانـهـ تـنـحلـ بـ انـ حلـ مـوـضـوـعـاتـهاـ وـمـتـعـلـقـاتـهاـ مـعـاًـ ، وـفـيـ نـحـنـ فـيـهـ حـيـثـ انـ مـاـنـعـيـةـ لـبـسـ مـالـاـ يـؤـكـلـ وـالـبـيـةـ وـالـحـوـرـيـرـ وـالـتـهـبـ وـالـنـجـسـ وـماـشـاـكـلـ ذـلـكـ فـيـ الصـلاـةـ جـعـلـتـ لهاـ عـلـىـ نـحـوـ الـقـضـيـةـ الـحـقـيقـيـةـ . فـنـ الطـبـيـعـيـ هوـ اـنـهـ تـنـحلـ بـ انـ حلـ اـ فـرـادـ هـذـهـ الطـبـيـعـهـ فـيـ الـخـارـجـ ، فـيـكـونـ لـبـسـ كـلـ

فرد منها مانعاً مستقلاً ، ولا تكون مانعيمته مربوطة بمانعية الآخر .. وهكذا ، وهذا هو المفهوم العرفي من كل قضية حقيقة من دون شبهة وخلاف .

وكذا لا شبهة في ظهور تلك النواهي في باب المعاملات بالمعنى العام في الانتحال ، ضرورة ان مانعية الغرر - مثلاً - تتحل بانتحال افراد البيع في الخارج وكذا الجهل بالمواضيع او باحدهما وما شاكل ذلك بعين الملاك المتقدم .

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

فالنتيجة على ضوئها هي انه لابد ان يكون المطلوب في امثال هذه الموارد هو تقيد العبادة او المعاملة بصرف ترك هذه الامور في الخارج ، وهو يتتحقق بتركها آناماً ، فاذن المتعين في هذه الموارد ومناشاكها هو ارادة الصورة الاولى من الصور المتقدمة لا غيرها ، وهي ما كان المطلوب تقيد الواجب بصرف ترك تلك الامور خارجاً .

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

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

شمولياً او بديلاً فلا تدل مقدمات الحكمة على شيء من ذلك ، فاذن انبات كون الاطلاق في المقام على النحو الاول او الثاني يحتاج الى قرينة خارجية تدل عليه هذا من جانب . ومن جانب آخر قد من ان القرينة الخارجية قد دلت على ان الاطلاق الثابت ب前提是 الحكمة في موارد الامر المتعلقة بالفعل والوجود بدلي وفي موارد النعي شمولي . ومن جانب ثالث ان الامر اذا تعلق بترك طبيعة في الخارج ، فلا حالة لا يخلو بحسب مقام الثبوت والواقع من ان المولى اما امان يريد ترك جميع افرادها في الخارج من العرضية والطويلة سواء كانت على نحو المعموم الجموعي او الاستفراقي ، 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 ما منها ، لانه حاصل ، وطلبه تحصيل للحاصل ، فلا يمكن ان يصدر من الحكيم ، وكذلك 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 والطويلة ، وان يراد منه الفرض الرابع وهو ان يكون المطلوب صرف تركها المتحقق بتركها آناما .

ومن الواضح جداً ان ارادة الفرض الرابع خلاف المفهوم العرفي المرتكز في اذهانهم ، ضرورة ان المفهوم العرفي من مثل قوله عليه السلام «لاتصل في شيء منه ولا في شمع» هو تركه في جميع آيات الاشتغال بها ، ولا يختلف في باللم ادن ان يكون المراد منه تركه حال الاشتغال بالصلة آناما ، ولا يلزم تركها في تمام آيات الاشتغال بها . ومن المعلوم ان ارادة مثل هذا المعنى بعيد عن اذهان العرف تحتاج الى نصب قرينة تدل عليه ، والا فلا يمكن ارادته من الاطلاق

الثابت بمقادمات الحكمة.

فالنتيجة على ضوء هذه الجوابات الاربعة هي ان نتيجه مقدمات الحكمة - وهي الاطلاق - مختلف مقتضاها باختلاف موارد الامر، ففي موارد تعلقه بالفعل كان مقتضاها الاطلاق البديلي - وصرف الوجود من جهة القرينة الخارجية - وهي فيهم العرف من اطلاق ذلك بعد ضمئية عدم امكان اراده ايجاد الطبيعة بجميع افرادها العرضية والطويلة 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 خسب وان صردا المولى مطلق من ناحية تبعية مقام الابيات لمقام الثبوت ، ولكن المتفاهم العرفي من هذا الاطلاق في موارد تعلق الامر بالفعل هو الاطلاق البديلي وصرف الوجود ، لاجل خصوصية فيه ، والمتفاهم العرفي من الاطلاق في موارد تعلقه بالترك هو الاطلاق الشمولي وعموم الترك كذلك أي من جهة خصوصية فيه ، لاجل ذلك تفترق موارد تعلق الامر بالفعل عن موارد تعلقه بالترك .

ثم انه لا فرق في الاوامر المتعلقة بالفعل بين ان تكون اوامر استقلالية كالامر بالصلوة والصوم وما شاكلها ، وان تكون اوامر ضمئية كالاوامر المتعلقة باجراء العبادات والمعاملات وشرائطها مثل الامر بالركوع والسجود والتكبيرة واستقبال القبلة والقيام والطهارة وما شاكلها . فكما ان المتفاهم العرفي من الاطلاق في موارد الاوامر الاستقلالية هو الاطلاق البديلي وصرف الوجود ، فكذلك المتفاهم العرفي منه في موارد الاوامر الضمئية هو ذلك : ضرورة ان المتفاهم العرفي من اطلاق قوله عليه السلام (اغسل نوبك من ابوالمالا يؤكل جمه) هو كون المطلوب صرف وجود الفسل وتحقيقه 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 نأخذ به ، وإلا فلأنقول به ، وكذا الحال في مثل الامر بالکوع والسجود ونحوها ، 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 استقلالية او ضئالية من هذه الناحية اصلا .

وقد تحصل من ذلك امور .

الاول - ان كون الاطلاق الثابت بمقادمات الحکمة في مورد بدلياً وفي مورد آخر شموليأ ليس ماتقتضيه نفس المقدمات ، فان ماتقتضيه المقدمات هو ثبوت الاطلاق في مقام الابيات الكاشرت عن الاطلاق في مقام الثبوت ، واما كونه بدلياً او شموليأ خارج عمما تقتضيه المقدمات بالشكلية ، بل هو تابع لخصوصيات الموارد ، ويختلف باختلافها ،

الثاني - ان مقتضى الاطلاق في طرف الامر ليس هو الاطلاق البديلي مطلقاً وفي عام موارده ، بل هو مختلف باختلاف تلك الموارد ، وفي موارد تعلقه بالفعل كان مقتضاه بدليا الا اذا قامت قرينة من الخارج على خلافه ، وفي موارد تعلقه بالترك كان شموليأ .

الثالث - انه لا فرق في ذلك بين ان يكون الامر المتعلق بالترك امراً ضئالياً ، وان يكون امراً استقلالياً ، فكما ان مقتضى الاطلاق في الاول من جهة الفهم العربي هو العموم والشمول ، فكذلك مقتضى الاطلاق في الثاني ، فلا فرق بينها من هذه الناحية اصلا ، كما انه لا فرق في الامر المتعلق بالفعل بين ان يكون امراً استقلالياً كالامر بالصلوة والصوم وما شابه ذلك ، وان يكون امراً ضئالياً كالاوامر المتعلقة بالعبادات والمعاملات بالمعنى الاعم ، فكما ان المتفاهم عرفا من الاطلاق الثابت بمقادمات الحکمة في الاول هو العموم البديلي وصرف الوجود

فكم ذلك المتفاهم عرفا من الاطلاق الثابت بها في الثاني ، فلا فرق بينها من هذه الناحية ابداً .

الرابع - ان نتيجة الاطلاق عرفا في هذه الموارد - اعني موارد النهي عن العبادات والمعاملات - هو العموم الانحرافي دون العموم المجموعي ، لأن ارادته تحتاج الى مئونة زايدة فلا يتکفل الاطلاق لبيانه ..

فالنتيجة قد أصبحت بعد الآن ان مقتضى اطلاق هذه النواهي هو تقييد العبادات - كالصلوة مثلا - والمعاملات بترك كل فرد من افراد هذه الطبائع في الخارج من العرضية والطويلة .

وعلى ضوء هذا البيان قد اتضح 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 عرفا هو الصورة الثانية مطلقاً اى في العبادات والمعاملات من دون فرق بينها من هذه الناحية اصلاً ، بل الحال في المعاملات اوضح ، ضرورة انه لا يحتمل ان يكون الجهل - مثلا - باحد المؤذين او بهما معاً مانعاً عن صحة المعاملة في مورد واحد .. وهكذا .

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

نعم لو قلنا بالتزامن في امثال هذه الموارد دون التعارض من ناحية ، وسلمنا اتصاف النجاسة من هذه الجهة بالشدة والضعف من ناحية اخرى ، فعندها لودار

الامر بين ازالة الفرد الشديد وازالة الفرد الضعيف ، لـكأن اللازم هو تقديم ازالة الفرد الشديد على ازالة الفرد الضعيف . لأن ازالتـه اهم من ازالتـه ، ولا اقل من احتمال كونـها اهم منها ، وهذا يكفي للتقديم في مقام المراجحة .

وهذا بخلاف ما اذا قلنا بـكون هذه الموارد داخلة في كـبرى بـاب التعارض فـانه عندـئذ لا وجـه لـتقديـم ازـالـة الفـرد الشـدـيد عـلـى اـزالـة الفـرد الـضـعـيف في مقـام المـعـارـضـة اـصـلاً ، وـذـكـرـ لـفـرـضـ انه لا فـرقـ بـيـنـهـاـ في اـصـلـ المـانـعـيةـ بـالـنـظـرـ الىـ الـادـلةـ ولاـ تـكـوـنـ شـدـتـهـ زـيـادـةـ فـيـهـاـ . رـعـلـيـهـ فـيـ مـثـلـ هـذـاـ فـرـضـ نـعـلمـ اـجـالـاـ بـجـمـعـ الشـارـعـ اـحـدـهـاـ مـاـنـعـاـ ، فـاذـنـ لـابـدـ مـنـ الرـجـوعـ اـلـىـ قـوـاعـدـ بـابـ المـعـارـضـةـ ، فـانـ كـانـ الدـلـيلـ عـلـىـ اـحـدـهـاـ لـفـظـيـاـ ، وـالـدـلـيلـ عـلـىـ الـآخـرـ لـبـيـاـ يـتـقـدـمـ اـلـوـلـ عـلـىـ الثـانـيـ ، لـفـرـضـ انـ المـتـيقـنـ مـنـ الثـانـيـ هوـ غـيرـ هـذـاـ المـوـرـدـ ، فـلاـ يـشـمـلـ مـثـلـهـ ، وـانـ كـانـ كـلـهـاـ لـفـظـيـاـ فـانـ كـانـ التـعـارـضـ بـيـنـهـاـ بـالـاطـلاقـ يـسـقطـانـ مـعـاـ ، فـلـابـدـ عـنـدـئـذـ مـنـ الرـجـوعـ فيـ هـذـاـ المـوـرـدـ اـلـىـ اـصـلـ فـيـهـ ، الاـ اـذـاـ كـانـ اـطـلاقـ اـحـدـهـاـ مـنـ الـكـتـابـ اوـ السـنـةـ ، وـاطـلاقـ الـآخـرـ مـنـ غـيرـهـاـ . فـيتـقـدـمـ اـلـوـلـ عـلـىـ الثـانـيـ ، وـذـكـرـ لـمـاـ اـسـتـظـهـنـاهـ مـنـ انـ الـرـوـاـيـاتـ الـآخـرـ عـلـىـ طـرـحـ الـاخـبـارـ الـخـالـفـةـ لـكـتـابـ اوـ السـنـةـ تـشـمـلـ الـخـالـفـةـ بـالـاطـلاقـ اـيـضاـ ، فـاذـنـ لـاـ يـكـوـنـ هـذـاـ اـطـلاقـ حـجـجـةـ فـيـ نـفـسـهـ مـعـ قـطـعـ النـظـرـ عـنـ المـعـارـضـةـ فـيـ مـقـابـلـ اـطـلاقـ الـكـتـابـ اوـ السـنـةـ . وـانـ كـانـ التـعـارـضـ بـيـنـهـاـ بـالـعـوـمـ فـعـنـدـئـذـ لـابـدـ مـنـ الرـجـوعـ اـلـىـ قـوـاعـدـ وـسـرـجـحـاتـ بـابـ المـعـارـضـةـ ، وـانـ كـانـ اـحـدـ الـدـلـيلـيـنـ مـطـلـقاـ وـالـآخـرـ عـامـاـ فـيتـقـدـمـ العـامـ عـلـىـ الـمـطـلـقـ ، لـأـنـهـ يـصـلـحـ اـنـ يـكـوـنـ بـيـانـاـ لـلـأـولـ دـوـنـ الـعـكـشـ . وـانـ كـانـ كـلـهـاـ لـبـيـاـ فـلـابـدـ وـقـتـئـذـ مـنـ الرـجـوعـ اـلـىـ دـلـيلـ آخـرـ مـنـ اـصـلـ لـفـظـيـ اوـ عـمـليـ لـفـرـضـ انـ المـتـيقـنـ مـنـهـاـ غـيرـ هـذـاـ فـرـضـ ، فـلاـ اـجـمـعـ فـيـهـ لـاـعـلـىـ مـانـعـيـةـ هـذـاـ وـلـاـ عـلـىـ مـانـعـيـةـ ذـاكـ ، كـماـ هـوـ ظـاهـرـ .

نتائجـ ماـ ذـكـرـنـاهـ لـهـدـ الـآنـ عـدـةـ نقاطـ :

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

الثانية - ان الاخر - كما يتعلق بالفعل باعتبار وجود مصلحة الرامية فيه فيكون ذلك العمل 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 التواهي الواردة في ابواب العبادات جميعاً نواهي ارشادية فتكون ارشاداً الى مانعية اشياء ، كالفقهة والحدث والنكلم ولبس ملا يؤكل والتجمس والميطة والحرير والنذهب وما شاكل ذلك ، وليس تلك التواهي بنواهي حقيقة ناشئة عن قيام مفسدة ملزمة فيها ، بضرورة انه لا مفسدة فيها ابداً ، بل مصلحة ملزمة في تقييد الصلاة بعدم هذه الامور .

ولعل النكارة في التعبير عن هذا التقييد بالنهي في مقام الاتبات ، لا بالامر انا هي اعتبار الشارع كون المكلف محروم عن هذه الامور حال الصلاة ولاجل 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 خاصة من الصلاة ، وهي الحصة المقيدة بعدم هذه الامور في ذمة المكلف ، فلا جل ذلك يكون هذا نهياً بحسب الصورة والشكل ، لا بحسب الواقع والحقيقة .

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

الى مانعية ما تعلق به النهي كالغدر ونحوه ، وليس هي بنواهي حقيقة ، ضرورة ان بيع الغرر وما شاكل ذلك ليس من المحرمات في الشريعة المقدسة ، فانهي عنه ارشاد الى فساده .

نعم قد تكون المعاملة محمرة 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 اما هو من ناحية هذا النهي ، لا من ناحية النهي البال على حرمتها . ونظير ذلك في العبادات ايضاً موجود وهو لبس الحرير ، فإنه حرام على الرجال مطلقاً أى 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 حرمتها 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 بشتى اشكالها ، فانها اوامر ارشادية ، فتكون ارشاداً الى الجزئية او الشرطية ، كلامر بالركوع والسجود والقيام واستقبال القبلة والظهور وما شاكلها ، فانها ارشاد الى جزئية الركوع والسجود للصلاحة ، وشرطية القيام والاستقبال والظهور لها .

وما يؤكّد ذلك وجود هذه الاوامر في ابواب المعاملات ، فإنه لا اشكال في كون تلك الاوامر هناك ارشادية ، ضرورة ان مثل قوله عليه السلام : (اغسل ثوبك من ابوال مالا يؤكل) او نجهوه لا يحتمل فيه غير الارشاد الى نجاسة ابوال ، وان المظاهر للثوب المنتجس بها هو الفسق .. وهكذا الحال في بقية الاوامر الواردة فيها .

الرابعة - ان الترتك المأخذة في متعلق الامر (مرة) تكون مأخذة على نحو الاستقلال - بأن تكون تلك الترتك واجبة بوجوب استقلالي (ومرة اخرى) تكون مأخذة على نحو القيدية - بأن تكون واجبة بوجوب ضعفي - فالقسم الاول وقوعه في الشريعة في غاية القلة ، واما القسم الثاني فهو في غاية الكثرة في باب العبادات والمعاملات ، كما ان الوجودات المأخذة في متعلق الامر (مرة) تكون على نحو الاستقلال . (واخرى) على نحو القيدية والجزئية ، والاول كالصلة والصوم وما شاكلها ، والثاني كالركوع والسجود والقيام والظهور ونحوها ، وكلا هذين القسمين كثير في الشريعة في باب العبادات والمعاملات ، كما هو واضح .

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

السادسة - ان الترتك المأخذة في متعلق الامر بكل قسميه من الاستقلالي والضمني تتصور في مقام الثبوت والواقع على صور اربع . وقد تقدم ان الثمرة تظهر بين هذه السور في موردين : احدها في مورد الاضطرار والاكراه . الثاني في مورد الشك كما سبق .

السابعة - ان وجوب التقليل في افراد المانع بالمقدار الممكن والاقتصار على قدر الضرورة يرتكز على القول بالانحال في المسألة دون بقية الاقوال ، كما انه على هذا القول اما يحجب التقليل فيما يحسب اليم دون الكيف على تقدير تسلیم اختلافها فيه ، كما تقدم .

الثامنة - ان الرجوع الى اصالة البراءة او الاشتغال في موارد الترتك المتعلقة للامر الضمني عند الشك - يبنت على ان لا يكون هناك اصل موضوعي - مثلا جريان اصالة البراءة او الاشتغال في مسألة اللباس المشكوك كونه مما لا يؤثّ كل او

الحرير او النهب يكتفى على عدم جريان استصحاب العدم الاذلي او العدم النعي بالتقريب المتقدم ، والافلا موضوع له .

النinth - ان جواز الصلاة في الباب المشكوك فيه مع قطع النظر عن جريان استصحاب العدم الاذلي او النعي يرتكز على القول بجريان اصالة البراءة في مسألة الاقل والاكثر الارتباطين ، لا على اخلال المانعية او عدم اخلالها .

العاشرة - ان المستفاد من الأدلة في مقام الابيات في باب العبادات والمعاملات هو الصورة الثانية وهي اخلال مانعية هذه الطبائع باخلال افرادها في الخارج وان تلك الادلة ارشاد الى مانعية كل فرد من افرادها المرضية والطويلة ، فان اراده بقية الصور منها تحتاج الى بيان زائد من المتكلم وقرينة اخرى ، وفي فرض عدمها كانت اراده هذه الصورة متعينة .

(الجهة الثالثة) - قد تقدم سابقاً ان الاطلاق الثابت بخدمات الحكمة في طرف النهي كما انه يستدعي بمقتضى الفهم العرفي العموم بالإضافة الى الافراد العرضية كذلك يستدعي العموم بالإضافة الى الافراد الطويلة ، فلا فرق بينها من هذه الناحية اصلاً ، ضرورة ان اطلاق النهي في مقام الابيات وعدم تقييد النهي عنه بمحضه خاصة دون اخر وبزمان معين دون آخر ، كما انه كاشف عن الاطلاق والعموم في مقام الشبوت الواقع بالإضافة الى الافراد العرضية ، كذلك هو كاشف عنه فيه بالإضافة الى الافراد الطويلة ، لتبسيط مقام الابيات للشبوت . إلا ان العموم في متعلق الامر يكون بدليلاً كما عرفت . وقد يكون مجموعياً ، كما انه في طرف الحكم الوضعي يكون مجموعياً من جهة ، ومثال الاول قوله تعالى في عالمي « اوفوا بالعقود » ومثال الثاني قوله تعالى « احل الله البيع » « وتجارة عن تراض » ونحوهما مما دل على حكم وضعبي كالطهارة والنجاسة والملكلية وغيرها فان المستفاد عرفاً من اطلاق الآية الأولى وان كان هو العموم الاستغرافي

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

وكذا المستفاد عرقا من اطلاق الآية الثانية والثالثة وان كان هو العموم الاستغرافي بالاضافة الى الافراد المرضية والطولية من البيع والتجارة ، الا ان الخلية الثابتة لكل فرد من افراد البيع في جميع الآنات والأزمنة حلية واحدة مستمرة ، وليس الثابت له في كل آن وزمان حلية غير الخلية الثابتة له في آن آخر وزمان ثان .. وهكذا ، ضرورة ان ثبوت الخلية له في كل آن وزمان لغو محض وكذا الحال في الطهارة والنجاسة ونحوها فان الطهارة الثابتة لشيء في جميع الآنات والأزمنة طهارة واحدة مستمرة وليس الثابت له في كل آن طهارة واحدة وهكذا الامر في النجاسة وغيرها .

وهذا بخلاف الاطلاق في طرف النهي فان المتفاعم العريفي منه كما انه ثبوت الحرمة لـ كل فرد من افراد المنهي عنه ، كذلك ثبوت الحرمة له في كل زمان من الأزمنة وآن من الآنات ، كما تقدم بشكل واضح .

ولكن لم يحيينا الاستفاذ (قده) في المقام كلام ، وهو ان انحلال النهي بالاضافة الى الافراد المرضية انا هو من جهة أخذ ترك الطبيعة حال تعلق الطلب به ظانيا في معنواته التي هي عبارة عن ترك كل واحد من تلك الافراد المخالفة .
واما انحلاله بالاضافة الى الافراد الطولية فهو انا يمكن باحد وجهين :

الاول - ان يكون الزمان مأخوذاً في ناحية المتعلق بن يكون شرب الخمر في كل زمان مكتوماً بالحرمة .

الثاني - ان يؤخذ الزمان في ناحية الحكم بن يكون الحكم المتعلق بترك الطبيعة باقياً في الازمنة اللاحقة ، وبما انه لا دليل على أخذ الزمان في ناحية المتعلق من جهة ، ولا معنى لترحيم شيء يسقط بامتناله آناماً من جهة اخرى ، فلا محالة يكون دليلاً الحكمة مقتضياً لبقاء الحكم في الازمنة اللاحقة .

تلخيص ما افاده (قده) في عدة صور :

الاولي - ان اخلال النهي بالإضافة الى الافراد العرضية انما هو من ناحية اخذ ترك الطبيعة فانياً في معناهاته 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 ومعناهاته ، لنفرض انه اخذ فانياً في تلك المعونات ، وهذا معنى اخلال النهي بانه يترك افراد الطبيعة .

الثانية - ان اخلال النهي بالإضافة الى الافراد الطبوية انما هو من جهة احد الاصرين : اما اخذ الزمان في ناحية المتعلق ، او اخذه في ناحية الحكم . ولا ثالث ، ضرورة ان النهي لا يدل على الانحلال بالإضافة الى تلك الافراد ، واما يدل عليه بالإضافة الى الافراد العرضية فحسب .

والسر في ذلك هو ارن الملحوظ 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 استعراوه

وبقائه في الآيات اللاحقة والآئمة المتأخرة .

ولنأخذ بالمناقشة في جميع هذه الصور :

اما الصورة الأولى فيردها ما تقدم هنا بشكل واضح ، وملخصه : اما اولاً فلأن اصل هذه النظرية فاسدة ، لما سبق من ان النهي ليس عبارة عن طلب ترك الطبيعة ، ولاعبارة عن الرجز عنها ، بل هو عبارة عن اعتبار المولى حرمان المكلف عن الطبيعة وابراز ذلك الاعتبار في الخارج بمبرز ما من قول او فعل . واما ثانياً فلما عرفت من ان احلال النهي بالإضافة الى الافراد العرضية والطويلة على جميع المذاهب والاراء انما هو مقتضى الاطلاق الثابت بخدمات الحكمة ، فان المنفاه منه عرفاً ذلك بالإضافة الى كاتبها ، فلا فرق بينها من هذه الناحية اصلاً .

اما الصورة الثانية فيردها ما عرفت من ان استفاده العموم بالإضافة الى الافراد الطويلة ايضاً بالاطلاق ، فان اطلاق المتعلق وعدم تقييده بمحصنة خاصة كما يقتضي العموم بالإضافة الى الافراد العرضية ، كذلك اطلاقه وعدم تقييده بزمان معين يقتضي العموم بالإضافة الى الافراد الطويلة ، فما افاده (قوله) من ان احلال النهي بالإضافة الى الافراد الطويلة يتوقف على احد امرتين : اما اخذ الزمان في ناحية المتعلق ، او اخذه في ناحية الحكم لا يمكن المساعدة عليه بوجه لام من انه لا يتوقف على شيء منها ، بل هو يتوقف على ثبوت الاطلاق فإذا كان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقيد بزمان خاص دون آخر لا حالة كان مقتضى الاطلاق هو ثبوت الحكم لكل فرد من افراد الطبيعة في كل آن وزمان .

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

ثابتاً في تمام الازمة والآفات .

ومن الواضح جداً أن هذا لا يحتاج إلى لحاظ الزمان في ناحية المتعلق أو الحكم وأخذته فيه ، كما هو ظاهر ، غاية الأمر قد يكون المتفاهم العربي من ذلك هو استمرار الحكم على نحو العموم الجموعي ، وقد يكون المتفاهم منه هو استمراره على نحو العموم الاستغرافي ، كما هو الحال في أمثل هذه الموارد .

واما الصورة الثالثة فعملي تقدير تسليم انه لابد منأخذ الزمان في ناحية المتعلق او الحكم ، لأجل استفادة العموم باضافة الى الافراد الطولية ، فيرد عليها ان دليل الحكمة يعين أخذته في ناحية المتعلق دون ناحية الحكم ، وذلك لأن اطلاق المتعلق وعدم تقييده بزمان مخصوص يتضمن ثبوت الحكم له في كل زمان على نحو العموم الاستغرافي ، بان يثبت له في كل زمان حكم معاير ثبوت حكم له في زمان ثان .. وهكذا ، وهذا هو المتفاهم منه عرقاً ، ضرورة ان المتفاهم العربي من النهي عن شرب الخمر - مثلاً - وسب المؤمن وما شاكلها هو انحلال النهي بانحلال افرادها بحسب الازمة ، فيكون النهي الثابت لسب المؤمن في هذا الزمان معايراً للنهي الثابت له في زمان آخر .. وهكذا .

نعم اطلاق المتعلق في بعض الموارد يعين أخذته في ناحية الحكم كما في مثل قوله تعالى « اوفوا بالعهد » وما شاكله كما عرفت .

ما افاده (قده) من ان دليل الحكمة يعين أخذته في ناحية الحكم لا يتم على اطلاقه ، بل الغالب هو العكس .

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

اجتئاع الامر والنهي

هنا جهات من البحث :

الاولى - ان عنوان النزاع في هذه المسألة على ما حرره الاصحاب قد يعنى وحديثاً يوم كون الفزاع فيها كبروياً بمعنى ان موضوع المسألة اجتئاع الامر والنهي في شيء واحد ومحمولها الجواز او الامتناع ، بمعنى ان القائلين بجواز الاجتئاع يدعون انه لا مانع من اجتئاع الامر والنهي في شيء واحد بدعوى انه لا مضادة بينهما ، وممه لا مانع من اجتئاعها فيه ، والقائلين بالامتناع يدعون استحالة اجتئاعها فيه ، بدعوى وجود المضادة بينهما . وعليه فرد النزاع في المسألة الى دعوى المضادة بين الاحکام الشرعية بعضها مع بعض ، وعدم المضادة . فعلى الاول لا مناص من القول بالامتناع . وعلى الثاني لا بد من القول بالجواز .

والتحقيق ان النزاع في هذه المسألة لا يعقل ان يكون كبروياً ، بداعه استحالة اجتئاع الامر والنهي في شيء واحد مطلقاً حتى عند من يجوز التكليف بالحال كالاشعرى . وذلك لأن اجتئاعها في نفسه محال ، لا انه من التكليف بالحال ضرورة استحالة كون شيء واحد محبوباً وبمفوضاً المولى معاً على جميع المذاهب والأراء فما ذلت بنيره .

وعلى الجملة فلا شبهة في استحالة اجتئاع الامر والنهي في شيء واحد ، حتى عند القائلين بجواز الاجتئاع في المسألة ، فإنه اما يقول به بذلك ان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون ، واما مع فرض وحدته فلا يقول بالجواز اصلاً ، فاذن

لا نزاع في الكبرى ، والنزاع في المسألة إنما هو في الصغرى .
وي بيان ذلك هو أن الامر اذا تعلق بطبيعة كالصلوة - مثلا - والنهي تعلق
بطبيعة أخرى كالغصب - مثلا - وقد اتفق في الخارج انطباق الطبيعتين على
شيء واحد - وهو الصلاة في الأرض المقصوبة - فعندئذ يقع الكلام في أن النهي
المتعلق بطبيعة الغصب ، هل يسري منها إلى ما تطبق عليه طبيعة الصلاة المأمور
بها في الخارج أم لا . ومن الواضح جداً أن سراية النهي من متعلقه إلى متعلقه
الامر ترتكز على نقطة واحدة ، وهي اتحاد المجمع وكونه موجوداً بوجود واحد
كما أن عدم السراية ترتكز على تعدد المجمع وكونه موجوداً بوجودين .

فالنتيجة هي أن مركز النزاع في هذه المسألة نقطة الخلاف فيها بين الأعلام
والمحققين إنما هي في أن المجمع لم ينطوي على الامر والنهي ، كالصلوة في الأرض المقصوبة
- مثلا - في مورد التصادق والاجتماع ، هل هو موجود واحد حقيقة وبالذات
وان التركيب بينها اتحادي ، او هو متعدد كذلك وان التركيب بينها
انهائي ، فرد القول بالامتناع في المسألة الى القول باتحاد المجمع لها في مورد
التصادق والاجتماع ، اذ على هذا الالحالة يسري النهي من متعلقه الى ما ينطوي
عليه المأمور به في الخارج ، فاذن يلزم انطباق المأمور به على النهي عنه فعلاً ،
وهذا محال . ومورد القول بالجواز فيها الى القول بعدم اتحاد المجمع .
وعليه فلا يسري النهي من متعلقه الى ما ينطوي عليه المأمور به بناء على
ما هو الصحيح من عدم سراية حكم احد المتلازمين الى الملازم الآخر .

وقد تحصل من ذلك بوضوح ان النزاع في مسألتنا هذه صغيروى ، ولا
يعقل ان يكون كبرويا .

الثانية - قد ظهر مما ذكرنا من نقطة الامتياز بين هذه المسألة والمسألة
الآتية ، كمسألة النهي في العبادات ، وهي ان النزاع في تلك المسألة كبروی . فأن

المبحث عنه فيها . إنما هو ثبوت الملازمة بين النهي عن عبادة وفسادها وعدم ثبوت هذه الملازمة ، بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى ، وهي تعلق النهي بالعبادة وأما النزاع في مسألتنا هذه فقد عرفت أنه صنفان ، لفرض أن المبحث عنه فيها هو سراية النهي من متعلقه إلى متعلق الأمر ، وعدم سرايته .

وعلى ضوء هذا فالبحث في هذه المسألة بحث عن انبات الصغرى لمسألتنا الآتية ، فإنها على القول بالامتناع وسراية النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به ، تكون من أحدي صغيراتها ومصاديقها دون القول الآخر . فالنتيجة أن النقطة الرئيسية لامتياز أحدي المسؤولتين عن الأخرى هي أن جهة البحث في أحدهما صنفان وفي الأخرى كبروية .

ومن هنا يظهر فساد ما أفاده المحقق صاحب الفصول (قوله) من الفرق بين المسؤولتين ، وحصل ما أفاده هو أن هذه المسألة تمتاز عن المسألة الآتية في أن النزاع في هذه المسألة فيما إذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متباينتين بحسب الحقيقة والذات . وإن كانت النسبة بينهما العموم المطلق كما إذا أمر المولى عبد بالحركة ، ونهى عن القرب في مكان مخصوص ، فإن عنوان الحركة وعنوان القرب عنوان متباينان بالذات ، مع أن النسبة بينهما بحسب الخارج عموم مطلق ضرورة أن العبرة إنما هي بتباين ما تعلق به الأمر وما تعلق به النهي . لا بكون النسبة بينهما عموماً من وجه . وإن كان الفالب إن النسبة بين الطبيعتين المتباينتين كذلك عموم من وجه ، وقل ما يتفق أن تكون النسبة بينهما عموماً مطلقاً . والنزاع في تلك المسألة فيما إذا كان متعلق الأمر والنهي متضادان بحسب الذات والحقيقة ، ومتباينان بمجرد الاطلاق والتقييد ، لأن تعلق الأمر بالطبيعة المطلقة كالصلة - مثلاً - والنهي تعلق بحصة خاصة منها ، وهي الصلة في الدار المخصوصة . ونوضح فساده هو أن مجرد اختلاف متعلق الأمر والنهي في هذه المسألة

واتحادها في تلك المسألة ، لا يكون ملاكاً لامتياز أحدهما عن الآخر ، مالم تكن هناك جهة أخرى لامتياز ، ضرورة أنه لا يفرق في البحث عن تلك المسألة اعني البحث عن ان تعلق النهي بعبادة هل يستلزم فسادها أم لا بين ان يكون النهي متعلقاً بعبادة بعنوانها ، كالنهي عن الصلاة في الأرض المقصوبة او نحوه وان يكون متعلقاً بعنوان آخر منطبق عليها في الخارج ، كالنهي عن الفحص - مثلاً - اذا فرض انطباقه على الصلاة فيها خارجاً ، فاذن لا حالة تكون الصلاة منها عنها ومتعمقاً 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 الفرض المترتب عليها متربتاً على ذلك ايضاً ، وهو فساد العبادة . وعليه فلا انجر لجحد الاختلاف في المتعلق ، وعدم الاختلاف فيه ، فلن ميزان تعدد المسألة ووحدتها في امثال هذا العلم انا هو بتعدد الفرض وجهة البحث وحدتها ، لا اختلاف الموضوع والمحمول وعدم اختلافها ، كما هو واضح . وبكلمة أخرى ان صرف تعلق الامر والنهي بطبيعتين مختلفتين على نحو العموم من وجه او المطلق في هذه المسألة ، وعلى نحو الاطلاق والتقييد في تلك المسألة لا يوجب الامتياز بينها اذا فرض عدم اختلافها من جهة البحث ، ضرورة انه اذا فرض ان جهة البحث فيها ترجع الى نقطة واحدة ، فلا معنى عندئذ لجعل هذه المسألة مسألة أخرى 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 أخرى في قبalaها ، كما تقدم بصورة مفصلة .

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

هذه عقلي ، فان الحكم بالجواز او الامتناع فيها انا هو العقل ، علاوه تمدد المجمع في مورد النصدق والاجماع ووحدته فيه ، وليس للفظ آية صلة في البحث عنها ، والبحث في المسألة الآتية لفظي ، يعني ان النهي المتعلق بعبادة ، هل يدل على فسادها ام لا .

ولكن هذا الخيال خاطئ جدا وغير مطابق للواقع قطعاً . والوجه

في ذلك :

اما اولاً فلان هذه المسألة تغير تلك المسألة ذاتاً ، فلا اشتراك لها ، لا في الموضوع ولا في المحمول ولا في الجهة ولا في الغرض ، وهذا معنى الامتياز الذي وعده لا تحتاج الى امتياز عرضي بينها ، وهو ان البحث في احداهما عقلي وفي الاخر لفظي ، فان الحاجة الى مثل هذا الامتياز انا هو في فرض الاشتراك بينها ذاتاً ، واما اذا فرض انه لا اشتراك بينها اصلاً فلا معنى لجعل هذا جهه امتياز بينها ، كما هو واضح .

واما ثانياً فلما سيعجب عن قريب ان شاء الله تعالى من ان البحث في تلك المسألة ايضاً عقلي ، ولا صلة له بعام اللفظ ابداً ، ضرورة ان الجهة المبحوث عنها فيها انا هي ثبوت الملازمة بين حرمة العبادة وفسادها وعدم ثبوت هذه الملازمة . ومن الواضح جداً ان البحث عن تلك الجهة لا يختص بما اذا كانت الحرجة مدلولاً لدليل لفظي بل يعم الجميع ، بداعه ان المبحوث عنه في تلك المسألة والمهم فيها انا هو البحث عن ثبوت الملازمة وعدمه . ومن المعلوم انه لا يفرق فيه بين ان تكون الحرجة مستفاده من اللفظ او من غيره ، وان كان عنوان البحث فيها على ماحرره الاصحاب قدماً وحديثاً يوم اختصاص محل النزاع بما اذا كانت الحرجة مدلولاً لدليل لفظي الا ان هذا من جهة الغلبة ، حيث ان الحرجة غالباً مستفاده من اللفظ دون غيره ، كما هو ظاهر .

الثالثة - قد تقدم ان متعلق الاوصار والتواهي هو الطبائع الكلية التي يمكن انطباقها على الافراد والمصاديق الخارجية بشتى الوانها واشكالها . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان تلك الطبائع الكلية قد قيدت بقيودات كثيرة وجودية وعدمية ، مثلا - الصلاة مقيدة بقيودات وجودية ، كالظهور والقيام وامتنابالقبلة والاستقرار وما شاكل ذلك ، وقيودات عدمية ، كترك لبس مالا يؤكل والحرير والذهب والميتة والنجلس ، وترك القهقهة والتكلم ونحو ذلك .. ومن ناحية ثالثة ان تلك القيودات لا توجب الاضيقن دائرة انطباقها على افرادها في الخارج ولا توجب خروجها عن الكلية .

وعلى الجملة فان للطبائع الكلية عرضا عريضا ، ولكل حصة منها نحو سعة وكلية ، وان التقييد بها بلغ عدده لا يوجب الاضيقن دائرة الانطباق على ما في الخارج ، الا اذا فرض بلوغ التقييد الى حد يوجب انحصار المقييد في الخارج بفرد واحد ، ولستئن مجرد فرض لفله غير واقع اصلا .

ومن هنا - تكون التقييدات الواردة على الصلاة من نواحي عديدة . ١ - من ناحية الزمان حيث أنها واجبة في زمان خاص لا مطلقاً . ٢ - من ناحية المكان حيث أنه يشرط في صحتها ان تقع في مكان مباح . ٣ - من ناحية العصبي فلا تصح من كل شخص كالخائن ونحوها . ٤٠ - من ناحية نفسها حيث أنها مقيدة بقيودات عديدة كثيرة وجودية وعدمية . لا توجب الاضيقن دائرة انطباقها على ما في الخارج ، ولا توجب خروجها عن الكلية وامكان انطباقها على الافراد الكلية في الخارج . ومن ناحية رابعة ان المراد من الواحد في محل الكلام هو مقابل المتعدد لا في مقابل الكلي ، بمعنى ان الجمجم في مورد التصادق والاجماع واحد وليس بمتعدد بان يكون مصداق المأمور به في الخارج غير مصداق النهي عنه وبالانصراف عن محل الكلام ولا إشكال عندئذ اصلا .

فالت نتيجة على ضوء هذه التواحي هي ان المجمع في مورد الاجتماع والتصادق كلي قابل للانطباق على كثيرين وليس واحدا شخصيا ، ضرورة ان الصلاة في الارض المخصوصة ليست واحدة شخصا بل هي واحدة نوعا وها افراد عرضية وطولية تصدق عليها لما عرفت من ان التقيد لا يوجب إلا تضييق دائرة الانطباق فتقيد الصلاة بكونها في الدار المخصوصة لا يوجب خروجها عن الكلية وأنا يوجب تضييق دائرة انطباقها على خصوص الافراد المكننة التحقق فيها من العرضية والطولية فانها كما تصدق على الصلاة قائما فيها تصدق على الصلاة قاعدا 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 مالا يكون متعددأ ، فيقال ان الصلاة في الارض المخصوصة واحدة فلا تكون متعددة بمعنى انه ليس في الدار شيئاً احدهما كان متعلق الامر والثاني متعلق النهي بل فيها شيء واحد - وهو الصلاة - يكون بحسب متعلقيها فالفرض من التقيد بكون المجمع لها واحدا في مقابل ذلك أي في مقابل ما ينطبق المأمور به على شيء والمنع عنه على شيء آخر لا في مقابل الكلي كما ربما يتوم .

وقد يطلق الواحد ويراد منه مالا يكون كلياً فيقال هذا واحد ليس بكلی قابل للانطباق على كثيرين والتنبیہ بين الواحد بهذا المعنى والواحد بالمعنى الاول هي عموم مطلق ، فان الاول اعم من هذا اسمه 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 المخصصة من الصلاة - مثلا - وهي الصلاة في الارض المخصوصة - بجمع متعلقي الامر والنهي ومورد لتصادقها ، وان كانت في نفسها كلياً . قابل للانطباق على الافراد

الكثيرة في الخارج العرضية والطويلة ، كما عرفت .

فالنتيجة ان هذه الحصة بعدها من الافراد جمجم لها ومحمل للتصادق والاجتماع في مقابل ما اذا لم يكن كذلك ، بان يكون مصداق المأمور به حصة ، ومصداق المنهى عنه حصة اخرى مبادنة للاولى بعدها من الافراد الدفعية والتدريجية .

وعلى ضوء هذا البيان يظهر خروج مثل السجدة والقتل والكذب وما شاكلها من الطبياع الكلية التي يتعلّق الامر بحصة منها ، والنهي بحصة اخرى منها عن محمل الكلام في المسألة ، فان هذه الطبياع وإن كانت واحدة بالنوع او الجنس ، إلا انها ليست بمجمل متعلق 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 ماتنطبق عليه الاخرى ، وليس هنا شيء ي تكون بمجمل متعلق الامر والنهي ، ومحلا لاجتناعها فيه ضرورة ان طبيعى السجود بما هو ليس بمجمل الامر والنهي ليكون داخلا في محمل البحث في هذه المسألة ، بل الامر كما عرفت تعلق بحصة ، والنهي تعلق بحصة مبادنته ، فلا تجتمعان في مورد اصلا .

وكمذا الحال في القتل ، فان الامر تعلق بحصة خاصة منه - وهي قتل الكافر او غيره من . وجب قتله - والنهي تعلق بحصة اخرى منه - وهي قتل المؤمن - ومن الواضح انها لا تتصادقان على شيء واحد ، ولا تجتمعان في محمل فارد ، فاذن ليس هنا شيء واحد اجمع فيه الامر والنهي ، بل الامر تعلق بحصة يمكن انطباقها على افرادها الكثيرة في الخارج العرضية والطويلة ، والنهي تعلق بحصة اخرى كذلك . وكمذا الحال في الكذب ونحوه .

ونتيجة ما ذكرناه هي ان الفرض من تقدير الجميع بكونه واحدا انا هؤلئك نحرز عن مثل هذه الموارد التي لا يتوجه 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 مصدق المنهى عنه في الخارج ومبينا 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 جمماً لها سواء أكانت وحدته شخصية او صنفية او نوعية او جنسية ، لاما من ان المراد من الواحد في مقابل المتعدد - وهو ما اذا كان مصداق المأمور به غير مصدق المنهى عنه خارجا - لا في مقابل الكلي وسواء أكانت وحدته حقيقة ام الضامنية .

الجهة الثالثة (التي اهم الجهات في مسألتنا هذه) قد تقدم ان القول بالامتناع في المسألة يرتكز على سراية النهي من متعلقه الى ما ينطبق عليه المأمور به وعلى هذا فلا حالة تقع المعارضة بين دليلي الحكمين كالوجوب والحرمة - مثلا - لما عرفت من انة ضد هذا القول اما الى القول باتحاد المجمع حقيقة او القول بسراية حكم احد المتلازمين الى الآخر . وعلى كل التقديرين لا حالة يكون احد الدليلين كاذبا في مورد الاجتئاع وذلك لاستحالة ان يكون المجمع عندئذ مصداقا للعامور به والمنهى عنه مما ، فاذن الاخذ بمدلول كل منها في ذلك المورد يستلزم رفع اليد عن مدلول الآخر فيه معبقاء موضوعه .

ومن هنا ذكرنا في بحث التعادل والترجح ان التعارض هو تنافى مدلولى الدليلين في مقام الابيات على وجه التناقض او التضاد بالذات والحقيقة ، او بالعرض والمحاذ ، بمعنى انة كل واحد من الدليلين يدل على نفي مدلول الدليل الآخر بالطريق او بالالتزام ، فيكون مدلول الدليل الآخر منتهياً مع بقاء موضوعه بالحال

لا باتفاقه . وهذا هو الضابط الرئيسي لمسألة التعارض وواقعه الموضوعي . ومن المعلوم انه ينطبق في هذه المسألة على القول بالامتناع ، فان المجتمع على هذا يكون واحداً ، كما هو المفروض . وعليه فلا حالة يدل كل من دليلي الامر والنهي على نفي مدلول الدليل الآخر مع بقاء موضوعه بحاله ، فاذن لا بد من الرجوع الى قواعد باب المعارضه ، 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 لياماً والآخر لفظياً ، فيتقدم الدليل اللفظي على الدليل الابي ، كما هو واضح . وان كان كلامها لياماً فلا بد من الرجوع في المسألة الى الاصل من اصل لفظي او عملي .

والقول بالخواز يرتكز على عدم سراية النهي من متعلقه الى ما ينطبق عليه المأمور به ، لما سبق من ان صرد هذا القول الى تمدد المجتمع حقيقة في مورد الاجتماع والتصادق . وعليه فلا حالة تقع المواجهة بين اطلاقي الدليلين في مقام الامتناع والفعالية . وقد تقدم في بحث الضد بشكل واضح ان نقطة انتقال التزاحم بين الحكمين تتحصر في عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتناع فان صرف قدرته في امتناع هذا يعجز عن امتناع ذاك ، وان عكس فالعكس فيكون اتفاء كل منها عند اعمال المكلف قدرته في امتناع الآخر باتفاقه موضوعه وهو القدرة - لا باتفاقه مع بقاء موضوعه على حاله ، وإلا لكان بينهما تعارض وتعارض في مقام الجعل ، ولذا قلنا أنه لا تناقض بين الحكمين المترافقين بحسب مقام الجعل اصلاً ، فكل منها مجمل موضوعه على نحو القضية الحقيقة من دون أية مفارقة ومعاندة بينهما في هذا المقام ابداً ، والمنافاة بينهما أنها طرأت في مقام الامتناع

من ناحية عدم قدرة المكلف على امتثال كلها معاً .
ومن هنا قلنا انه لامنافاة بينها ذاتاً وحقيقة ، والمنافاة انما هي بالعرض والمحاجز
ولاجل ذلك اختصت المراجحة والمنافاة بينها بالإضافة الى الماجز ، فلا مناجحة بينها
بالإضافة الى القادر اصلاً ، وهذا بخلاف باب التعارض ، فإنه تنافي الحكيمين بحسب
مقام الجمل مع قطع النظر عن وجود أي شيء في الخارج وعدمه فيه ، ولتنا
لا يختص التعارض بين الحكيمين بالإضافة 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 ، بات يتمكن
من امتثال كلا التكليفين معاً ، غاية الامر احدها بنفسه والآخر يدخله ، فهل يدخل
ذلك في كبرى مسألة التراجم ام لا وجهان :

فقد اختار شيخنا ~~الاستاذ~~ (قده) الوجه الاول ، بدعوى - انه لا فرق في
تحقق المراجحة بين حكيمين - ان تكون هناك مندوحة للمكلف ام لم تكن . ومن هنا
قال (قده) ان اول مرجحات باب التراجم هو ما اذا كان لاحد الحكيمين المترادفين
بدل دون الحكم الآخر ، فيتقدم ماليس له بدل على ماله بدل في مقام المراجحة ،
وهذا انما يتحقق في احد موردين :

الاول - ما اذا زاحم بعض افراد الواجب التخييري الواجب التعيني ، كما
اذا وقعت المراجحة بين صرف المال الموجود عنده في نفقة عياله وصرفه في اطعام
مستين مسكيناً - مثلاً - بعد فرض انه لا يكفي الا لأحد ما فحسب ، وحيث ان
الثاني بدلًا في عرضه - وهو صوم شهرين متتابعين - فيتقدم الاول عليه في صورة
المراجحة مطلقاً ولو كان ماله البدل اهم منه .

الثاني - ما اذا وقعت المراجحة بين الامر بالموضوع او الفصل ، والامر بفصل
الثوب او البدن للصلوة ، وبما ان لل موضوع او الفصل بدلًا في طوله - وهو التيمم

فيتقدم الاول عليه ، فتنتقل الوظيفة الى التيم .

اقول : اما المورد الاول فقد تقدم الكلام فيه بشكل واضح في بحث الفند عند التكلم عن مرجعات باب التزاحم ، 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 منها - مثلا - الواجب في خصال الكفارة هو الواحد لا بعنه ، لا كل واحد منها خاصة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد ذكرنا ان منشأ التزاحم بين الحكمين انما هو عدم تمكن المكلف من الجم بعنهما في مرحلة الامتنال .

فالنتيجة على ضوئها هي انه لا تزاحم في امثال هذا المورد ، لفرض ان المكلف قادر على امتنال كلا الواجبين معاً ، ومهما لازما حمة بعنهما ابداً ، ضرورة انه كما يكون قادرآ على امتنال الامر بالنفقة والاتيان ب المتعلقة في الخارج ، كذلك يكون قادرآ على امتنال الامر بالجامع بين الخصال والاتيان ب المتعلقة فيه . فا هو واجب - وهو الجامع بعنه - لا يكون منشأ للامر بصرف هذا المال في النفقة وما نفع عنه ، وما هو من احم له ومانع عنه - وهو اطعام ستين مسكيناً - ليس بواجب ، فاذن لا يعقل التزاحم في هذه الموارد .

نعم التزاحم انما يكون في تطبيق هذا الجامع على خصوص هذا الفرد - وهو الاطعام ولكن التطبيق بما انه باختيار المكلف وارادته ، ولا يكون ملزما في تطبيقه على هذا او ذاك ، ولكن حيث ان تطبيقه على خصوص هذا الفرد في المقام من احم لامتنال الواجب الآخر ، ومستلزم تركه ، فلا يجوز ، بحكم العقل بل هو ملزم بتطبيقه على غيره لثلا يزاحم الواجب ، كما هو واضح . ونعلم الكلام في ذلك قد تقدم في بحث الفند 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 التزاحم فراجع ، ولا حاجة الى الادارة .

ونتيجة ماذ كرناه 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 صغيرياتها ، فلا بد عندئذ من الرجوع الى قواعد ذلك الباب . وعلى القول بالجواز وعدم السراية تدخل في كبرى باب التزاحم ، اذا لم تكن المكلفة مندوحة في البين ، بان لا يمكن من الاتيان بالصلة في خارج الارض المقصوبة واما اذا كانت له مندوحة ، بان كان مستمنكاً من الاتيان بها في الخارج ، فلا تزاحم ابداً .

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

ويردء 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 وعدم سرايته . ومن الواضح جداً ان البحث من هذه الناحية لا يرتبط بعوارض فعل المكلف ابداً ، ولا يكون بحثاً عنها اصلاً ، بل الصحة التي هي من عوارض فعله الترتب على القول بعدم السراية ، ونتيجة لهذا القول ، وهذا ملائم كون هذه المسألة مسألة اصولية ، لا غيرها وذلك لما تقدم من ان الميزان في كون المسألة اصولية تربت نتيجة فقهية عليها ، ولو باعتبار احد طرفيها من دون خصم

كبيرى مسألة اصولية اخرى ، وكيف كان فعدم كون هذه المسألة من المسائل الفقهية من الواضحات الاولية .

الثاني - انها من المسائل الكلامية بتقرير 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 يترب عليه اثر شرعى ، وليس المناسب له البحث عن امكان الاشياء واستحالتها .

وغير خفي ان البحث في هذه المسألة وان كانت عقليا ، ولا صلة له بعالم اللفظ ابدا ، 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 - اما هو عن سراية النهي من متعلقة الى ما ينطبق عليه المأمور به وعدم السراية . ومن المعلوم انه لا مساس لها على كلام القولين بالمقاييس الدينية والباحث 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 يترب على البحث عنها معرفة المبدأ والمعاد ، وبذلك تميز المسائل الكلامية عن غيرها ، فشكل مسألة يترب على البحث عنها هذا الفرض ، فهي من المسائل الكلامية ، والا فلا ، وحيث ان هذا الفرض لا يترب على البحث عن مسألتنا هذه فلا تكون منها . نعم يمكن ارجاع البحث في هذه المسألة الى البحث عن احوال المبدأ والمعاد بتقرير ان يجعل البحث فيها عن قبض صدور الامر والنهي منه تعالى بالإضافة الى شيء واحد وعدم قبض 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 وافق اطباقيها على شيء ، ففندت ذلك 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 او غيرها انما هو جهة البحث في تلك المسألة ، فان كانت الجهة مما يترب عليه الغرض الاصولي تكون المسألة اصولية ، وان كانت مما يترب عليه الغرض الكلامي تكون كلامية .. وهكذا ، كما هو واضح . وحيث انه يترب على البحث عن هذه المسألة غرض اصولي ، فهي من المسائل الاصولية ، لا غيرها .

الثالث - انها من المبادي الاحكمية ، والمراد بها ما يكون البحث فيه عن حال الحكم ، كالبحث عن ان وجوب شيء هل يستلزم وجوب مقدمته ، او حرمة ضدء 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 الاحكمية ، كما هو الحال في بقية مباحث الاستلزمات العقلية . ويرده ان المبادي لا تخلو من ان تكون مبادي تصورية او مبادي تصديقية فلا ثالث لها ، والمبادي التصورية عبارة عن تصور نفس الموضوع والمحول بذاته وذاتياتها ، والمبادي التصديقية هي التي تكون مبدأ للتصديق بالنتيجة ، فانها عبارة عن الصغرى والكبرى المؤلفتين منها القياس المنتج للعلم بالنتيجة . ومن تلك المبادي المسائل الاصولية بالإضافة الى المسائل الفقهية باعتبار انها تكون مبدأ للتصديق بثبوت تلك المسائل ، وتقع في كبرى القياس الواقع في طريق استنباطها ، وبهذا اعتبار تكون المسائل الاصولية مبادي تصديقية لعلم الفقه ، لوقوعها في كبرى قياساتها التي تستنتج منها المسائل الفقهية ، ولا نعقل المبادي

الاحكامية في مقابل المبادي التصورية والتصديقية . بدأه انه ان اريد من المبادي الاحكامية تصور نفس الاحكام كالوجوب والحرمة ونحوها فهو من المبادي التصورية إذ لا نفي بها إلا تصور الموضوع والمحمول كامس . وان اريد منها مايوجب 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 ، وليس من مسائله . وقد اختار هذا القول شيخنا الاستاذ (قده) وافق 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 ، فلن فساد العبادة لا يترتب على القول بالامتناع خسب ، بل لا بد من ضم كبرى اصولية اليه وهي قواعد كبرى مسألة التعارض ، فلن هذه المسألة على هذا القول تدخل في كبرى تلك المسألة ، وتكون من احدى صغيراتها . وعليه فساد العبادة اما يترتب بعد اعمال قواعد التعارض وتطبيقاتها في المسألة لامطلقاً وهذا شأن كون المسألة من المبادي التصديقية دون المسائل الاصولية ، كما انها على القول بالجواز تدخل في كبرى مسألة التزاحم .

ويرد عليه ما ذكرناه غير مررة 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 اي اثر شرعي على هذا القول ومنها حجية ظواهر الكتاب ، فانه على القول بعدمها لا يترتب عليها اي اثر شرعي ، وغير ما 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 الجمجم وان لم يترتب اثر شرعي عليها على القول بالامتناع ، وهذا يكفي في كونها مسألة اصولية . وقد تبين لحد الان ان هذه المسألة كما انها ليست مسألة فقهية ، كذلك ليست مسألة كلامية ، ولا من المبادي الاحكمية ، ولا من المبادي التصديقية . الخامسة - انها من المسائل الاصولية العقلية ، وهذا هو الصحيح .

خلل دعويان :

الاولى - انها مسألة عقلية ولاصلة لها بعام الفحذ ابدا .

الثانية - انها مسألة اصولية تترتب عليها نتيجة فقهية بلا واسطة .

اما الدعوى الاولى فهي واضحة ، ضرورة ان الحكم باستحاله الاجتماع الامر والنهي في شيء واحد وامكانه انما هو العقل ، فانه يدرك استحاله الاجتماع فيما اذا كان المجتمع في مورد التصادق والاجتماع واحدا ، وجوازه فيما اذا كان المجتمع فيه متعددآ .

وبتعبير آخر ان القضايا العقلية على ضررين :

احدهما - القضايا المستقلة العقلية بمعنى ان في ترتيب النتيجة على تلك القضايا لا تحتاج الى خصم مقدمة خارجية ، بل هي تتکفل لانبات النتيجة بنفسها ، وهذا

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

ونائهما - القضايا العقلية غير المستقلة بمعنى ان في ترتيب النتيجة عليها نحتاج الى ضم مقدمة خارجية ، والا فلا ترتب عليها بنفسها اية نتيجة فقهية ، وهي كباحث الاستلزمات المقلية ، كباحث مقدمة الواجب ومبحث الضد ونحوها ، فان الحكم في هذه المسائل هو العقل لا غيره ، ضرورة انه يدرك وجود الملازمات بين وجوب شيء ووجوب مقدمته وبين وجوبه وحرمة ضده .. وهكذا ، وليس المراد من عدم استقلال تلك القضايا ان العقل في ادراكه غير مستقل ، فانه لامعنى لعدم استقلاله في ادراكه ، بداهة انه لا يتوقف في ادراكه الملازمات بينها 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 صحة من ان المسألة الاصولية ترتكز على ركيزتين :

الاولى - ان تقع في طريق استنباط الاحكام الكلية الاهمية ، وتكون الاستفادة من باب الاستنباط والتوصیط ، لا من باب الانطباق ، وبهذه الركيزة تمتاز المسائل الاصولية عن القواعد الفقهية ، فان استفادة الاحكام منها من باب التطبيق لا التوصیط . هذا مضافا الى ان الاحكام المستفادة 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 ، فلنها

وان كانت دخيلة في استنباط الأحكام وواقعة في طريق استفادتها . الا أنها لا بنفسها ، بل بضميءة مسألة اصولية .

وبعد ذلك نقول ان في مسألتنا هذه توفر كلتا هاتين الركيزتين ، فأنها تقع في طريق الاستنباط بنفسها من دون حاجة الى ضم كبرى اصولية أخرى لما عرفت من انه تترتب عليها صحة العبادة في مورد الاجتماع على القول بالجواز وتعدد المجمع بلا ضميءة مسألة أخرى ، وان لم يترتب عليها ان شرعى على القول بالامتناع . ولكنك عرفت ان ترتب الآخر الشرعى على احد طرفيها . يكفى في كونها مسألة اصولية .

الخامسة - قد سبق ان مسألتنا هذه من المسائل العقلية باعتبار ان الحكم باستحاله اجتماع الامر والنهي او امكانه اثما هو المقل ولاصلة لها بعلم الفقه ابدا . ومن هنا يظهر ان النزاع في المسألة لا يختص بما اذا كان الایجاب والتحريم مدلولين لدليل لفظي من كتاب او سنة ، بل يعم الجميع اي سواء كان مدلولين لدليل لفظي ام لم يكونا . وان كان عنوان المسألة يوم اختصاص النزاع بما اذا كانوا مستفادة من الفقه ، الا انه من ناحية الغلبة ، حيث ان الدليل عليهما في الغالب هو الفقه 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 المقل . والوجه فيه هو ما ذكرناه غير مررة من انة نظر العرف اثما يكون متبعاً في مقام تعين مفاهيم الانفاظ سمعة وضيقاً ، لا في مثل مسألتنا هذه حيث انه لا صلة لها بعلم الفقه ابدا ، وليس البحث فيها عن تعين مفهوم الامر ومفهوم النهي ، والبحث فيها اثما هو عن سراية النهي من متلقه الى ما تعلق به الامر وعدم سرايته . وقد تقدم انها ترتكزان على وحدة المجمع في مورد التصادق والاجماع

وتمدده فيه ، فلنـ كـانـ وـاحـدـاـ بـحـسـبـ الـوـاقـعـ وـالـحـقـيقـةـ فـلـاـ مـنـاصـ مـنـ القـوـلـ
بـالـامـتـنـاعـ وـالـسـرـايـةـ ، وـاـنـ كـانـ مـتـعـدـداـ فـيـ الـوـاقـعـ ، فـعـنـدـئـذـ لـوـقـلـنـاـ بـاـنـ الـحـكـمـ التـابـتـ
لـاـحـدـ الـمـتـلـازـمـينـ يـسـرـىـ إـلـىـ الـمـلـازـمـ الـآـخـرـ ، فـاـيـضـاـ لـاـ مـنـاصـ مـنـ القـوـلـ بـالـامـتـنـاعـ
وـلـكـنـ هـذـاـ مـجـرـدـ فـرـضـ لـاـ وـاقـعـ لـهـ اـصـلاـ . وـاـمـاـ اـذـ قـلـنـاـ بـاـنـ لـاـ يـسـرـىـ إـلـىـ الـمـلـازـمـ
الـآـخـرـ ، كـاـهـوـ الصـحـيـحـ ، فـلـابـدـ مـنـ الـاـتـزـامـ بـالـقـوـلـ بـالـجـواـزـ وـعـدـمـ السـرـايـةـ . وـمـنـ
الـطـبـيـعـيـ انـ الـمـلـاـلـ فـيـ السـرـايـةـ وـعـدـمـهـاـوـهـ وـحـدـةـ الـجـمـعـ وـتـمـدـدـهـ . اـنـاـ هـوـ بـنـظـرـ الـعـقـلـ
ضـرـورـةـ اـنـ الـفـقـظـ لـاـ يـدـلـ عـلـىـ اـنـهـ وـاحـدـ فـيـ مـوـرـدـ الـاجـتـمـاعـ وـالـتـصـادـقـ اوـ مـتـعـدـدـ
فـاـنـ اـدـرـاكـ ذـلـكـ اـنـاـ هـوـ بـنـظـرـ الـعـقـلـ ، فـاـنـ اـدـرـاكـ اـنـهـ مـتـمـدـدـ وـاـقـمـاـ كـانـ المـتـعـنـينـ
هـوـ القـوـلـ بـالـجـواـزـ ، فـلـاـ مـعـنـىـ لـحـكـمـ الـعـرـفـ بـالـامـتـنـاعـ فـيـ هـذـاـ فـرـضـ ، وـاـنـ اـدـرـاكـ
اـنـهـ وـاحـدـ وـاـقـمـاـ لـمـ يـكـنـ مـنـاصـ مـنـ القـوـلـ بـالـامـتـنـاعـ ، لـاستـحـالـةـ اـنـ يـكـونـ شـيـءـ
وـاحـدـ مـصـدـاـقاـ لـلـعـامـورـ بـهـ وـالـمـنـهـىـ عـنـهـ مـعـاـ ، فـاـذـ لـاـ يـعـقـلـ الـحـكـمـ بـالـجـواـزـ ، وـكـيـفـ
كـانـ فـلـاـ اـصـلـ لـهـذـاـ التـفـصـيلـ اـصـلاـ .

وـقـدـ يـوـجـهـ ذـلـكـ بـاـنـ نـظـرـ الـعـرـفـ حـيـثـ كـانـ يـبـتـنـىـ عـلـىـ الـمـسـاحـةـ ، فـيـرـوـنـ الـجـمـعـ
فـيـ مـوـرـدـ الـاجـتـمـاعـ وـالـتـصـادـقـ وـاحـدـاـ وـيـحـكـمـونـ بـاـمـتـنـاعـ الـاجـتـمـاعـ . وـاـمـاـ نـظـرـ الـعـقـلـ
حـيـثـ اـنـهـ كـانـ مـبـنـيـاـ عـلـىـ الدـقـةـ فـيـرـىـ الـجـمـعـ مـتـعـدـداـ ، وـلـذـاـ يـحـكـمـ بـالـجـواـزـ بـنـاءـ عـلـىـ
ماـهـوـ الصـحـيـحـ مـنـ عـدـمـ سـرـايـةـ الـحـكـمـ مـنـ اـحـدـ الـمـتـلـازـمـينـ إـلـىـ الـمـلـازـمـ الـآـخـرـ .
وـيـرـدـهـ مـاـذـ كـرـنـاهـ غـيرـ مـرـةـ مـنـ اـنـ نـظـرـ الـعـرـفـ لـاـ يـكـونـ حـجـةـ فـيـ مـوـارـدـ
تـطـبـيقـ الـمـفـاهـيمـ عـلـىـ مـصـادـيقـهـ ، بـدـاهـةـ اـنـ الـجـمـعـ اـذـ كـانـ مـتـمـدـدـ فـيـ الـوـاقـعـ فـلـاـ اـنـ
لـنـظـرـ الـعـرـفـ بـكـونـهـ وـاحـدـاـ اـصـلاـ ، وـلـاسـيـاـ نـظـرـهـ الـمـسـاحـيـ ، فـالـعـبـرـةـ اـنـاـ هـيـ بـوـحـدـةـ
الـجـمـعـ وـتـمـدـدـهـ بـعـسـبـ الـوـاقـعـ وـالـحـقـيقـةـ عـنـدـ الـعـقـلـ ، كـاـهـوـ ظـاهـرـ .

وـقـدـ يـوـجـهـ بـتـوـجـيـهـ ثـانـ وـمـلـخـصـهـ : هـوـ دـعـوـىـ اـنـ الـعـرـفـ لـاـ يـفـهـمـ مـنـ قـوـلـهـ
تعـالـىـ - مـثـلاـ - اـقـمـ الـصـلـاـةـ لـدـلـوكـ الشـمـسـ إـلـىـ غـسـقـ الـلـيـلـ اـلـاـ وـجـوبـ حـصـةـ مـنـهـاـ

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

وبتعبير آخر ان المفهام العرفي من الادلة الدالة على وجوب الصلاة او نحوها بعد ملاحظة النهي عن التصرف في مال الغير هو وجوب حصة خاصة منها — وهي الحصة التي لا تقع في مال الغير ، وعليه فالمحصة الواقعه فيه ليست مصداقاً للصلاه المأمور بها ، بل هي منهي عنها خسب ، فاذن يستحيل اجتماع الامر والنهي في شيء واحد . ومرد هذا الى تخصيص ادلة 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 اما هو فيما اذا كان لكل من متعلقي الامر والنهي اطلاق يشمل مورد التصادق والاجماع ، بان يكون المجمع فيه مصداقاً للمأمور به من ناحية ، وللنهي عنه من ناحية اخرى ، غاية الامر اذا فرض ان المجمع واحد بالذات والحقيقة ، فيقع التعارض بين دليلي الوجوب والحرمة ، فتصندئ لابد من الرجوع الى قواعده واجراء احكامه ، واذا فرض انه متعدد واقعاً وخارجاً ، فيقع التزاحم بينها ، فلابد عندئذ من الرجوع الى قواعده واجراء احكامه .

اما اذا فرض ان الامر من الاول تعلق بمحصه خاصة من الصلاه وهي الحصة التي لا تكون في الارض المقصوبة ، فلا موضوع وقتئذ للنزاع في المسألة عن جواز الاجتماع وعدم جوازه ، وسرأيه النهي من متعلقه الى ما تعلق به الامر وعدم سرايته أصلاً ، اذ على هذا لا يعقل توهم اجتماعها في مورد واحد ، لفرض تقييده دليلاً الوجوب من الاول بغير موارد الحرمة . ومن الواضح جداً انه لو كان

المتفاهم العرفي من أدلة وجوب الصلاة او نحوها ذلك لم يكن مجالاً وموضوع هذه المسألة اصلاً كلاماً ينافي .

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

ومن ناحية اخرى ان مادل على حرمة التصرف في ارض الغير لا يصلح ان يكون مقيداً له ، ضرورة ان نسبته اليه ليست كنسبة الاخرين الى العام والمقيدين الى المطلق ، ليكون المتفاهم العرفي منه ذلك التقييد ، بل المتفاهم عرفاً من كل منها هو الاطلاق او العموم بنحو يكون مورداً الاجتماع داخلاً فيها مما ، ولا يصلح شيء منها لأن يكون مقيداً للآخر فيه ، كما هو واضح . وعليه فلا حالة تقع المعارضة بينها في ذلك المورد اذا كان الجمع فيه واحداً بالذات والحقيقة . واما اذا كان متعددًا ذاتاً وحقيقة ، فعندئذ لو قلنا بسراية الحكم من احد المتلازمين الى الملائم الآخر ايضاً تقع المعارضة بينها ، واما اذا لم نقل بها كما هو كذلك فتقطع المزاحمة بينها اذا لم تكن مندوبة في البين .

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

الاولى - هل الجمع في مورد التصادق والاجماع واحد بالذات والحقيقة

او انه متعدد كذلك ؟

الثانية - انه على تقدير كونه متعددًا هل يسري الحكم من احدها الى الآخر لا ؟ وسيأتي البحث عن هاتين النقطتين فيما بعد ان شاء الله تعالى بصورة واضحة .

فالنتيجة هي انه لا اصل لهذا التفصيل ابداً .

ال السادسة - قد حققنا فيما تقدم ان القول بالامتناع يرتكز على احد امرتين :
 الاول - ان يكون المجتمع لتعلق الامر والنهي في مورد الاجتماع واحدا
 الثاني - ان يتزعم بسراية الحكم من احد المتلازمين بحسب الوجود الى
 الملازم الآخر . والقول بالجواز يرتكز على امررين :

الاول - ان يكون المجتمع لهما في مورد التصادق والاجماع متعددان .

الثاني - ان لا يسري الحكم من احد المتلازمين الى الملازم الآخر .

وعلى ضوء هذا فيدخل في محل النزاع جميع انواع الاجماع والتحريم ماعدا
 الاجماع والتحريم التخييريين . فلنا دعويان :

الاولى - جريان النزاع في جميع انواعهما ماعدا التخييريين منها ، سواءً أكانا
 نفسيين أم غيريين أم تعينيين أم عينيين .

الثانية - عدم جريانه في خصوص التخييريين منها .

اما الدعوى الاولى فلضرورة استحالة اجتماع اثنين منها في شيء واحد ،
 سواءً أكانا من نوع واحد او من نوعين ، لوضوح انه اذا فرض كون المجتمع
 واحدا ، فكانه لا يمكن اجتماع الوجوب والتحريم النفسيين فيه - كما عرفت -
 فكذلك لا يمكن اجتماع الوجوب والتحريم الغيريين . بداهة انه لا يعقل ان يكون
 شيء واحد واجباً غريباً وحراماً كذلك على القول بها . فان مرد الاول الى امر
 الشارع باقiano مقدمة لواجب نفسي . ومرد الثاني الى نهي الشارع عن فعله مقدمة
 للاجتناب عن فعل حرام كذلك . ومن الواضح جداً انه لا يمكن اجتماعها في
 شيء واحد ، ضرورة استحالة ان يكون شيء واحد مصدراً للمأمور به والنهي
 عنه مما لو كانوا غيريين :

وان شئت فقل ان اجتماع الوجوب والحرمة الغيريين كما انه مستحيل من ناحية
 المنهى مستحيل من ناحية المبدأ ايضاً . فلن كون شيء مقدمة لواجب يقتضي

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

وكذا لا يمكن اجتماع الوجوب والحرام الكفائيين لوضوح انه لا يمكن ان يكون في فعل واحد ما يقتضي وجوبه وما يقتضي تحرمه ويؤثر كل منها في مقتضاه من دون فرق بين ان يكون المكلف بها آحاد المكلفين كما في التكاليف العينية او الطبيعية الجامع للأفراد كما في التكاليف السكافائية .

واما الدعوى الثانية فلعدم امكان اجتماع الوجوب والحرمة التخييريين في شيء واحد ، ليقع التنافي بينها . والوجه فيه هو ان الحرمة التخييرية تمتاز عن الوجوب التخييري في نقطة واحدة ، وتلك النقطة تمنع عن اجتماعها في شيء واحد ، وهي : ان مرد الحرمة التخييرية الى حرمة الجمجمة بين فعليين باعتبار قيام مفسدة ملزمة بالمجموع . لا بالجامع بينها . وإلا لكان كل من الفعليين محظماً تعيناً لفرض ان النهي المتعلق بالجامع ينحل بانحلال افراده ، فيثبتت لكل فرد منه نهي مستقل . وفي المقام اذا فرض ان المفسدة قائمة بالطبيعي الجامع فلا محالة تسرى الى افراده وتثبت لـ كل فرد منها . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد تقدم ان المنفاث العرفي من الاطلاق الثابت بخدمات الحكمة في طرف النهي هو الانحلال وتتعلق النهي بكل فرد من افراد متعلقه العرضية والطويلة .

فالنتيجة على ضوئها هي ان النهي لو تعلق بالجامع بينها لا بالمجموع لـ كل منها حراماً تعيناً لا تخييراً . كما هو ظاهر ، فاذن صرجم النهي التخييري الى النهي عن الجمجمة بين الفعليين . ومرد الوجوب التخييري الى ايجاب الجامع بين شبيئين او اشياء لا الى ايجاب كل منها بخصوصه كما تقدم بيان ذلك في بحث الواجب التخييري بشكل واضح .

وبعد ذلك نقول : انه لاتنافي بين ايجاب الجامع بين شيئين ، وحرمة الجمع بينهما لا بحسب المبدأ ولا بحسب المنهى . اما بحسب المبدأ فلانه لامانع من قيام مصلحة ملزمة بالجامع بينها وقيام مفسدة ملزمة بالمجموع منها ، ضرورة ان المانع انا هو قيام كلتيها في شيء واحد ، لا قيام احداهما بشيء والاخر بشيء آخر وهذا واضح . واما بحسب المنهى ففرض ان المكلفت قادر على امتثال كلا التكليفين معا ، لانه اذا اتي باحدها وترك الآخر فامتثل كلتيها . وعليه فلا تنافي بينهما اصلا ، اى لا في المبدأ ولا في المنهى . هذا بناء على ما حققناه في بحث الواجب التخييري من ان الواجب هو الجامع بين فعلين او افعال .

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

ونتيجة ما ذكرناه هي ان ملاك النزاع في المسألة يعم جميع انواع الاجبار والتحريم ماعدا الاجبار والتحريم التخييري بين .

السابعة - قد يتوجه انه لا بد من اعتبار قيد المندوحة في محل النزاع في هذه المسألة ، ضرورة انه بدونه يلزم التكليف بالحال . بيان ذلك هو انه لا اشكال في اعتبار القدرة في متعلق التكليف واستحالة توجيهه نحو الماجز ، غاية الامر ان اعتبارها على وجهة نظرنا انا هو من ناحية حكم العقل في ظرف الامتنال خسب لا مطلقاً وان المكلف في هذا الظرف لا بد ان يكون قادر ، ولا يحكم باعتبار قدرته مطلقاً حتى في ظرف الجمل ، كما انه لا يحكم باعتبار القدرة في متعلقه بيان

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

وعلى كلا هذين المслكين فان كان المكلف قادرًا على ايجاد متعلق التكليف في ضمن فرد ما خارجا ، كما اذا فرض انه قادر على الاتيان بالصلة في خارج الارض المقصوبة ، فعندئذ لا مانع من توجيه التكليف بالصلة اليه ، ولا يكون هذا من التكليف بالحال . واما اذا فرض انه غير قادر على الاتيان بالصلة - مثلا - لا في خارج الدار المقصوبة ، لعدم المندوحة له ولا فيها ، لأن المنوع الشرعي كالمنتعم العقلي ، فاذن لا يمكن توجيه التكليف بالصلة اليه ، لانه من التكليف بالحال . وعليه فلا معنى للنزاع في المسألة عن جواز اجتاع الامر والنهي وعدم جوازه ، ضرورة ان الامر على هذا الفرض غير معقول ، ليمعن النزاع في ذلك . ولكن هذا التوهم خاطئ جدا وغير مطابق للواقع قطعاً . والوجه في ذلك ما تقدم من انة النزاع في المسألة انما هو في سراية النهي من متعلقه إلى متعلق به الامر وبالعكس ، وعدم سرايته . وقد سبق ان القول بالامتناع يرتكز على احد امرتين :

الاول - كون الجمجم في مورد التصادق والاجتاع واحدا .

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

كما ان القول بالجواز يرتكز على امرتين هما : تعدد الجمجم ، وعدم سراية الحكم من احدها الى الآخر ، كما هو الصحيح . ومن الواضح جدا انه لا دخل لوجود المندوحة في ذلك ابدا .

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

محل النزاع في المسألة ، فإن محل النزاع فيها - كما عرفت - في السراية وعدتها ، وهو لا ينتينان على وجود المندوحة أبدا ، بل ينتيان على أمر آخر كما مر هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى قد ذكرنا أنه يترب على القول بالامتناع والسرaya وقوع التعارض بين دليلي الوجوب والحرمة في مورد الاجتماع والتكاذب بينها فيه بحسب مرحلة العمل بحيث لا يمكن أن يكون كل منها معمولا على نحو يشمل مورد الاجتماع ، فإن ثبوت كل منها في مرحلة العمل يستلزم كذب الآخر في تلك المرحلة وعدم ثبوته فيها وهذا معنى التعارض بينها ، فاذن لا بد من الرجوع الى مراجحات باب التعارض لتشخيص الكاذب عن الصادق . وقد تقدم بيان ذلك بشكل واضح . وعلى القول بالجواز وعدم السراية وقوع التراحم بينها فيما اذا لم تكن مندوحة في البين ، لما عرفت من انه اذا كانت مندوحة فلا تراحم اصلا ، لفرض تكهن المكلف عندئذ من امتثال كلية ما ممأ ومه لا من احتمة بينها نعم اذا لم تكن مندوحة فلا محالة تقع المراحة بينها ، لمدم تكهن المكلف وقتئذ من امتثال كلية ما ، فاذن لا بد من الرجوع الى مراجحات باب المراحة .

ونتيجة ما ذكرناه هي انه على القول بالامتناع يترب وقوع المعارضه بين دليلي الوجوب والحرمة في مورد الاجتماع ، سواء كانت هناك مندوحة ام لم تكن فلا اثر لوجود المندوحة وعدم وجودها بالإضافة الى هذا القول اصلا . وعلى القول بالجواز يترب وقوع المراحة بينها ، اذا لم تكن مندوحة في البين لا مطلقا ، كما عرفت .

وقد تحصل من ذلك انه اذا كانت مندوحة المكلف في مقام الامتثال وجب عليه امتثال كلا التكليفين بما ، لفرض ان كلية ما فعل في حقه عندئذ بلا اية من احتمة ، واما اذا لم تكن مندوحة فتعم المراحة بينها ، وعنده لا يمكن توجيه كلا التكليفين بما اليه ، لا من التكليف بالجمل ، فلابد اذن من الرجوع الى

قواعد باب المزاحمة، فيقدم احدها على الآخر لرجح ان كان، وإلا فهو مخير بين ان يصرف قدرته في امتثال هذا وان يصرف قدرته في امتثال ذاك، فعدم المندوبة في بين يوجب وقوع التراحم بين التكليفين على القول بالجواز في المسألة لا انه يوجب عدم صحة النزاع فيها، كما هو ظاهر.

الثانية - قد يتخيّل ان النزاع في المسألة في الجواز والامتناع ينتهي على القول بتعلق الاحكام بالطبيع دون الافراد، بتقرير انه على القول بتعلق الاحكام بالافراد والمصاديق لامناس من الالتزام بالقول بالامتناع، ضرورة انه لا يعقل ان يكون المجتمع وهو الفرد الواحد الخارجى مصداقاً للمأمور به والمنهى عنه مماً ولم يقل احد بجواز ذلك حتى القائل بجواز الاجتماع، وذلك لانه اما يقول به بدعوى ان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون لامثلقاً، فاذن لا يعقل النزاع في المسألة على هذا القول، وهذا بخلاف ماذا كان بتعلق الاوامر والنواهي هو الطبائع الكلية، فإنه يبق حينئذ مجال للبحث، فان الامر اذا تعلق بطبيعة ، والنهي تعلق بطبيعة اخرى ولكن اتفق انطباقها في الخارج على شيء، فعندئذ يقع النزاع في سراية كل من الامر والنهي من متعلقه الى متعلق الآخر وعدم سرايته. وقد تقدم ان مرد ذلك الى ان تعدد متعلق الامر والنهي هل يوجب تعدد المجتمع في مورد الاجتماع والتتصادق او لا يوجب ، فالسائل بالامتناع يدعى الثاني وان تعدده لا يوجب تعدد المعنون في الخارج ، والسائل 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 والوازيم المفردة للطبيعة بحيث تكون تلك اللوازيم داسطة في متعلق الامر، لا انها ملزمة له . وعليه فالغريب حيث انه من مقوله الain مشخص المصلحة في المكان

المخصوص ومفرد لها ، وقد عرفت ان المشخص والمفرد مفهوم 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 يتصل الامر والنهي بشيء واحد في آن واحد وان يكون ذلك الشيء الواحد محبوباً وبمفوضاً مما حتى عند من يجوز التكليف بالمحال كالاشعري فضلاً عن غيره ، لأن نفس هذا التكليف محال ، لا انه من التكليف بالمحال . وعليه فلا يعقل النزاع ، وهذا بخلاف ما اذا تعلق الامر بالطبيعة ، فان النصب خارجاً 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 ، فإنه يرجع الى النزاع في انه هل يسرى الحكم من احد المتلازمين الى الملازم الآخر ام لا ، فعلى الاول لامناص من القول بالامتناع ، وعلى الثاني من القول بالجواز .

ولكن قد ذكرنا في بحث تعلق الاوامر بالطبيع دون الافراد ادنى تلك النقطة خاطئة جداً وليس لها واقع موضوعي ابداً ، وذلك لما حققناه هناك وملخصه : هو ان شخص كل وجود بنفس ذاته وهويته الشخصية لا يوجد آخر ، بداعه ان كل وجود يباين وجوداً آخر وكل فعلية تأبى عن فعلية اخرى ويستحيل اتحاد احدهما مع الاخرى ، واما الاعراض الملزمة لهذا الوجود فلا يعقل ان تكون مشخصة له ، ضرورة ان تلك الاعراض والوازيم افراد لطبيع شتى لشكل منها وجود وماماهية ، فيستحيل ان تكون من مشخصاته واطلاق الشخص عليها مبني على ضرب من المساحة .

وعلى الجملة فكل وجود جوهرى في الخارج ملازم لوجودات عديدة فيه وتلك الوجودات من اعراضه ككمه وكيفه وainه ووضعه ونحو ذلك . ومن المعلوم ان تلك الاعراض وجودات اخرى في مقابل ذلك الوجود الجوهرى

ومبادئه له هذا من فاحية . ومن ناحية اخرى ان كل وجود متشخص بنفسه فلا يحتاج في تشخيصه الى شيء آخر .

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

فالنتيجة على ضوئها هي انه لا يعقل ان تكون تلك الوجودات من مشخصات ذلك الوجود الجوهري لما عرفت من انة تشخيص كل منها في نفسه ، بل هي وجودات في قباله 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 داخلة فيه ، غاية الامر انها ملازمة لوجود الطبيعة في الخارج ، كذلك على القول بتعلقه بالفرد ، مما من ان تشخيص الفرد بوجوده لا بوجودات تلك الاعراض الملازمة له خارجا ، فإنها وجودات في قبال وجود ذلك الفرد ومبادئه له ، غاية الامر انها ملازمة له في الخارج . هذا من ناحية ومن فاحية اخرى ان الامر على الفرض تعلق بالفرد فحسب ، لا به وبما هو ملازم له في الوجود الخارجي ، كما هو واضح الا على القول بسراية الحكم من احد المتلازمين الى الملازم الآخر ، ولكنه مجرد فرض لا واقع له .

وعلى ذلك يتربى ان تلك الاعراض والواجب خارجة عن متعلق الامر وغير داخلة فيه ، فاذن لا فرق بين القول بتعلق الاوامر بالطبيعة وتعلقها بالافراد من هذه الناحية ابدا . وقد تبين لحد الان 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 بالطبيع بدعوى ان متعلق الامر والنهي اذا كان هو الطبيعة فكل من متعلق الامر والنهي ينافي الآخر في مرحلة تعلق الحكم به ، فلم يجتمع الامر والنهي في واحد ، واما المجتمع في مرحلة اخرى غير مرحلة تعلق الامر والنهي بشيء . واما على القول الآخر (وهو القول بتعلق الاوامر والنواهي بالافراد) فيما ان متعلقها هو الفرد فلا يمكن اجتماعها على فرد واحد وتعلقها به .

فالنتيجة هي انه لابد من الالتزام بهذا التفصيل .

ولكن هذا الخيال فاسد جدا وغير مطابق الواقع قطعاً . والوجه في ذلك هو ان هذا التفصيل بظاهره لا يرجع الى معنى محصل اصلاً ، اذ لا فرق بين تعلق الاوامر والنواهي بالطبيع وتعلقها بالافراد من هذه الناحية ابداً ، ضرورة ان تعلقها بالطبيع 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 بمقدمة والنهي بمقدمة اخرى فلا مناص من الالتزام بتعدده فيه . ومن الواضح جدا انه لا يفرق في ذلك بين تعلق الامر بطبيعي هذه المقدمة او بافرادها ، وكذا الحال في النهي ، ضرورة انه كما لا يمكن التركيب بين هذه المقدمة وتلك واندرجها تحت مقدمة ثالثة كذلك لا يمكن التركيب بين فرد من هذه المقدمة وفرد من تلك وكونها موجودين بوجود واحد ، فاذن لا فرق بين تعلق الاحكام بالطبيعة وتعلقها بالافراد من هذه الناحية اصلاً .

ونتيجة 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 متعلقة بالأفراد بحسب الواقع والحقيقة دون الطابع بما هي ، لما ذكرناه من ان النهي المتعلق بطبيعة ينحل بالحلال افراد ذلك ، فيثبت لـ كل فرد منه نهي مستقل مغاير للنهي الثابت لفرد آخر .. وهكذا .

ولو قمنا عن ذلك وسلمنا اون ملاك تمدد المجمع هو النطاق عنوانين متنغيرين عليه بتخيل ان تمدد العنوان يوجب تمدد العنوان ، ولكن من الواضح جداً انه لا فرق في ذلك بين ان يكون العنوانان كليين او جزئيين ، ضرورة ان النطاق طبيعتين كليتين اذا اقتضى تمدد المجمع في الخارج كذلك اقتضى تمدده فيه النطاق حصتين جزئيتين ، لما ذكرناه من ان الفرد حصة من الطبيعة ، وتلك الحصة بالنظر العقلي تنحل الى ماهية وتقيد بقييد خاص ، وهذا التقيد يوجب صدورها حصة في مقابلسائر الحصص ، مثلاً الحصة المتقررة في ذات زيد تمتاز عن الحصة المتقررة في ذات عمره ، والموجود بكل من الوجودين غير الموجود بالوجود الآخر ضرورة ، وإلا لم يكن بينهما امتياز ، وهو باطل بالبداهة وعلى ذلك فالنطاق الطبيعتين المتنغيرتين على شيء لو كان مقتضياً لتمدده في الخارج لـ كل النطاق الحصتين المتنغيرتين عليه واجتماعها فيه ايضاً مقتضياً له لا محالة ، فما تومم من ان الاول مقتضى له دون الثاني باطل جزاً .

وعلى الجملة فلو كان صدق الطبيعتين الكليتين كالصلة والنصب - مثلاً - على شيء مجدياً في رفع محدود استحالة اجتماع الوجوب والحرمة وموجاً لتمدده لـ كلان صدق الطبيعتين المجزئيتين عليه مجدياً في ذلك وموجاً لتمدده ، فلا فرق (بينه) من هذه الناحية ابداً ، ضرورة ان الصلة في الدار المقصوبة اذا كانت متعددة مع النصب خارجاً بخلاف متناصر من القول بالامتناع ، من دون فرق بين تعلق الامر بالطبيعة وتعلقه بالفرد . غاية الامر على الاول يكون الفرد مصدراً للمأمور به ،

وعلى الثاني يكون بنفسه مأموراً به ، وهذا لا تتعلق له بما نحن بقصد انباته ،
وإذا فرض أنها غير متعددة معه في الخارج باـن يكون التركيب بينها انضمامياً
لا اتحادياً فلا مناص من القول بالجواز ، من دون فرق في ذلك بين القول بتعلق
الاوامر بالطبيع و تعلقها بالأفراد .

فالنتيجة ان هذا التفصيل بالتحليل العلمي لا يرجع الى معنى محصل اصلاً.
الان 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
وللتلك الموارم وجودات باقفسها في قبال وجود ذلك الفرد ، ويعبر عنها مسامحة
بالم شخصيات ، وهي عبارة عن الاعراض الطارئة على هذا الوجود الجوهري ، كمه
وكيفه وainه وما شاكل ذلك .

وعلى هذا فان قلنا بتعلق الاحكام بالطبيع فتلك الاعراض الملازمـة لوجود
الفرد خارجة عن حيز الامر ، فاذن لا مانع من تعلق النهي بها ، لنفرض ان الامر
تعلق بشيء والنهي تعلق بشيء آخر ، غاية الامر انه ملازم لوجود المأمور به في
الخارج ، فلا يلزم محدور اجتماع الامر والنهي في شيء واحد . وعليه فلا مناص
من القول بالجواز . وان قلنا بتعلقها بالأفراد فتكون تلك الاعراض الملازمـة لها
في الخارج داخلة في متعلق الامر ، بمعنى ان الامر لم يتطرق بها خــسب ، بل تعلق
بها مع لوازـمها واعراضـها . وعليه فاذا فرض تعلق النهي بتلك الاعراض ، فيلزم
اجتماع الامر والنهي في شيء واحد - مثلاً - الصلاة في الدار المقصوبة ملازمة
للفحــسب فيها والتصرف في مال الغير ، فمــنــدــئــذــ ان قلنا بــكــونــ مــتعلــقــ الــامرــ هوــ طــبــيــعــيــ
الــصــلاــةــ فــلــاــ يــســرــيــ الــاــمــرــ مــنــهــ إــلــىــ الــفــحــســ الــمــلــازــمــ لــوــجــوــدــ ذــلــكــ الــطــبــيــعــيــ فــيــ الــخــارــجــ
لنفرض ان الامر متعلق بالطبيعة فحسب . وعليه فلا يلزم اجتماع الامر والنهي
في شيء واحد : وان قلنا بــكــونــ مــتعلــقــ هــوــ الــفــرــدــ دــوــنــ الــطــبــيــعــيــ فــحــيــتــ اــنــ لــمــ يــتــعــلــقــ

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

ولكن قد عرفت فساد ذلك وملخصه : هو انه لا فرق في ذلك بين تعلق الاوامر بالطبيع وتعلقها بالافراد اصلاً ، فكما انه على تقدير تعلقها بالطبيع تلك الاعراض والوازيم خارجة عن متعلقها ، فكذلك على تقدير تعلقها بالافراد ، لما عرفت من ان ملك الوجودات ليست من مشخصاتها ، ضرورة ان تشخيص كل وجود بنفسه ، بل هي من عوارضها التي تعرض عليها في الخارج وملازمة لوجوداتها فيه . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الاوامر المتعلقة بنفس الافراد على القول به ، لا بها وبوازمهما 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 ، فاذن يبقى دعوى ان النهي المتعلق بهذا الفرد من النصب يسري الى لازمه - وهو الصلاة في مفروض الكلام - باعتبار انها لازمة لوجود القصب 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 للملزوم فحسب ، واما ثبوته للازمه فهو يحتاج الى دليل آخر ، و مجرد كون شيء لازما لشيء آخر لا يكون دليلا على وجوب اتحادها في الحكم ، لوضوح ان غاية ما يقتضي ذلك هو عدم امكان اختلافها فيه .

وعلى الجلة فهذا التفصيل يكتفى على احد امرین :

الأول - دعوى ان تلك الاعراض من مشخصات الافراد ومقوماتها وعليه

فلا حالة الامر المتعلق بالأفراد متعلق بها ايضاً.

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

ولتكن قد عرفت ان كلتا الدعويين خاطئه وغير مطابقة للواقع فاذن

لا مجال لهذا التفصيل اصلاً.

وقد يتوجه ان النزاع في المسألة يكتفى 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 يدعى ان مافي الخارج هو الوجود ، والماهية منتزعة من حدوده ، وليس لها ما بازاء فيه اصلاً . والقائل باصالة الماهية يدعى ان مافي الخارج هو الماهية ، والوجود منزع من اضافة الماهية إلى الوجود ، وليس له ما بازاء .

وبعد ذلك نقول انه بناء على اصالة الوجود في تلك المسألة ، وان الصادر من الوجود هو الوجود لا غيره ، فلا حالة يكون هو متعلق الامر والنهي دون الماهية ، لنفرض 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 مأمورا به ومنهيا عنه مما ومحبوبا ومبغوضا في آن واحد ، فاذن لامناص من القول بالامتناع .

واما بناء على اصالة الماهية فلا حالة يكون متعلق الامر والنهي هو الماهية لنفرض انه على هذا لا عين ولا اثر للوجود . وعليه فيما ان الماهية المتعلقة للأمر كالصلة - مثلا - في مورد الاجتماع غير الماهية المتعلقة للنهي كالنفي فلا مانع من القول بالجواز . واجتماع الامر والنهي ، وذلك لأن الماهيات متسابقات بالذات وبالحقيقة . فلا يمكن اتحاد ماهية مع ماهية اخرى ، ولا يمكن اندراسع ماهيتين

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

ولكن هذا التوهم خاطئ جدا ، والوجه في ذلك هو انه على القول باصالة الوجود وان كانت حقيقة الوجود واحدة ، الا ان لها صرائب عديدة وتنافاوت تلك المراتب بالشدة والضعف ، وكل مرتبة منها تبain 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 عنوان او عنوانين 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 فلما حالت 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 . وال الصحيح هو عدم الفرق في محل النزاع بين القول بتعلق الاوامر بالأفراد وتعلقها بالطبيع اصلا .

نتائج ما ذكرناه عدة نقاط :

الاولى – ان محل النزاع في مسألتنا هذه اثما هو في سراية النهي من متعلقه الى ما تعلق به الامر وبالعكس وعدم سرايته ، لا ما يوهم عنوان المسألة في كلمات الاصحاب قدماً وحديثاً من كون النزاع فيها كبيرة ، لما عرفت من عدم تعقل كون النزاع فيها كذلك .

الثانية – انه قد تقدم ان القول بالامتناع يتني على احد امرین : (الاول) ان

يكون المجتمع في مورد الاجتماع واحدا ، فإذا كان واحدا وجودا و ماهية الامانص من القول بالامتناع . (الثاني) - انه على تقدير كون المجتمع متعددا ان يلتزم بسراية الحكم من احد المتلازمين الى الملزام الآخر ، و عند منع احدها ينتفي القول بالامتناع . والقول بالجواز يترکز على امرین : (الاول) - انه ان لا يكون المجتمع واحدا وإلا فلا مجال له . (الثاني) - انه على تقدير كونه متعددا لانقول بسراية الحكم من احد المتلازمين الى الملزام الآخر ، و عند انتفاء احد الامرین ينتفي القول بالجواز .

الثالثة - ان المسألة على القول بالامتناع تدخل في كبرى باب التعارض فتقع المعارضۃ بين دليل الوجوب والحرمة ، فاذن لا بد من الرجوع الى قواعد باه واجراء احكامه ، كما تقدم ، وعلى القول بالجواز تدخل في كبرى باب التزاحم ، فتقع المزاحمة بينها اذا لم تكن مندوحة في البین ، فاذن لا بد من الرجوع الى قواعد باب المزاحمة واجراء احكامه .

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

الخامسة - ان المراد من الوارد في محل الكلام في مقابل المتعدد ، بان لا يكون متعلق به الامر غير متعلق به النهي ، لا في مقابل الكل .

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

السابعة - ان النزاع في المسألة في جواز الاجتماع او امتناعه لا ينتهي على وجود المندوحة في البین ، لما عرفت من ان كلام القول بالجواز والامتناع

يرتكز على ركيزة اجنبية عن وجود المندوحة وعدم وجودها بالشكلية - وهي وحدة المجتمع وتعدده - فان المجتمع 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 ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من المزوم وهو متعلق النهي الى لازمه - وهو ما ينطبق عليه متعلق الامر .

الثامنة - قد سبق از النزاع يعم جميع امצע الايجاب والتحريم ماعدا الايجاب والتحريم التخييريين ، فلما فرق بين كونهما نفسين او غيريين او كفائيين ، فان ملاك استحالة الاجتماع في شيء واحد موجود في الجميع . واما خروج الايجاب والتحريم التخييريين عن محل النزاع فلم يتم امكان اجتماعهما في شيء واحد ، كما عرفت ف تكون السالبة بافتفاء الموضوع .

الناسعة - ان النزاع في المسألة لا يختص بما اذا كان الايجاب والتحريم مدلولين للفظي ، ضرورة انه يعم جميع اقسام الايجاب والتحريم ، سواء اكانا مدلولين للفظي ام لم يكونا .

العاشرة - ان مسألتنا هذه من المسائل العقلية ، فان الحكم بالجواز او الامتناع فيها انتا هو العقل ، ولا صلة لها بعلم اللفظ ابدا ، غاية الأمر انها من العقليات غير المستقلة ، وليس من العقليات المستقلة ، كما تقدم .

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

قال الحق صاحب **الكتفافية** - قوله - في المقدمة الثامنة ما هذانبه : « انه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا إذا كان في كل واحد من متعلق الايجاب

والتحرر. مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصدق والاجماع كي يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكماً بالحكمين ، وعلى الامتناع بكونه محكماً باقوى المناطفين ، او بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك احدها اقوى ، كما يأتي تفصيله . واما اذا لم يكن لله تعالىين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب ، ولا يكون مورد الاجماع محكماً الا بحكم واحد منها اذا كان له مناطه ، او حكم آخر غيرها فيها لم يكن لواحد منها ، قيل بالجواز او الامتناع . هذا بحسب مقام الثبوت .

واما بحسب مقام الدلالة والابنات فالروايات الدالاتان على الحكمين متعارضتان إذا احرز ان المناط من قبيل الثاني ، فلا بد من عمل المعارضية بينهما من الترجيح والتخيير ، وإلا فلا تعارض في بين ، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين ، فربما كان الترجيح مع ما هو اضعف دليلاً ، لكونه اقوى مناطاً ، فلا مجال حينئذ للاحظة مرجحات الروايات اصلاً ، بل لا بد من مرجحات المقتضيات المترادفات ، كما تأتي الاشارة اليها . نعم لو كان كل منهما متکفلاً ل الحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض ، فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضية لو لم يوفق بينها بحمل احدها على الحكم الاقتضائي بلاحظة مرجحات باب المراجحة فتفطن » .

نلخص ما افاده (قده) في عدة نقاط :

الاولى - ان مسألتنا هذه ترتكز على ركيزة واحدة وتدور مدارها وجوداً وعدماً ، وهي ان يكون الجمجم لمتعلق الامر والنهي في مورد الاجماع والتصدق مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً ، مثلاً الصلاة في الدار المخصوصة التي تكون جمجاً لمتعلق الامر والنهي اما تكون من افراد هذه المسألة إذا كانت مشتملة على ملاك كلا الحكمين . وعليه فالجماع - على القول بالجواز - يكون محكماً بكلا الحكمين معاً ، لفرض وجود الملاك لها من ناحية ، وعدم التنافي بينها من ناحية

اخرى . وعلى القول بالامتناع يكون ممحوما باقوى الملاكين اذا كان احدها اقوى من الآخر ، واما اذا كانا متساوين فهو محظوم بحكم آخر غير هذين الحكمين بمقتضى اصل لفظي او اصل عملي ، لفرض انه لا انز لملائكتها عندئذ . واما اذا فرض ان المجتمع لم يكن مشتملا على ملائكة كلا الحكمين معاً ، فلا يكون من هذا الباب - أي باب الاجتماع - من دون فرق في ذلك بين ان يكون مشتملا على ملائكة احدها ام لا .

الثانية - اما لو احرزنا من الخارج بأن المجتمع لتعلقه الامر والنهي مشتمل على ملائكة واحد من الحكمين دون الآخر ، فتفتح المعارضه بين دليليهما الدالين عليهما لعدم امكان ثبوت كليهما معاً في الواقع ، فاذن لا بد من الرجوع الى قواعد باب التعارض من الترجيح او التخيير ، فالنتيجه ان ملائكة التعارض بين الدليلين في مقام الايات هو ان يكون موردا للجتماع مشتملا على مناط احد الحكمين دون الحكم الآخر . واما إذا كان موردا للجتماع مشتملا على مناط كليهما معاً فتفتح المزاجة بين المقتضيين ، فاذن لا بد من الرجوع الى مرجحات باب التزاحم من الأهمية ونحوها ، ولا وجه للرجوع إلى مرجحات باب التعارض ، لانفائه على الفرض .

الثالثة - لو كان كل من الدليلين متكفلا للحكم الفعلى لوقع التعارض بينهما فعنده لا بد من الرجوع إلى مرجحات باب المعارضه ، إلا اذا جمع بينهما بحمل احدها على الحكم الاقتصائي بخلافه مرجحات باب المزاجة .

ولنأخذ بالمناقشة في جميع هذه النقاط :

اما النقطة الاولى فيردها ان النزاع في مسألتنا هذه لا يرتكز على وجاهه نظر مذهب الاماميه القائلين بتبعية الاحكام للملائكت الواقعية والجهات النفس الامرية بل يعم وجهه نظر جميع المذاهب حتى مذهب الاشعري المنكر لتبعية الاحكام

للهات الواقعية ، ضرورة ان البحث عن جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وامتناعها لا يختص بمذهب دون آخر ، كما هو ظاهر . هذا من فاحية . 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 يبتيء على احد امرین :

الاول - ان يكون الجمجم واحدا وجودا ومامحة .

الثاني - ان لا يختلف اللازم عن الملزم في الحكم ، بأن يثبت الحكم

الثابت للملزم له ايضاً ، والقول بعدمها يبتيء على امرین معاً .

الاول - ان يكون الجمجم متعدد وجودا ومامحة .

الثاني - ان يختلف اللازم عن الملزم في الحكم بمعنى ان الحكم الثابت

له لا يسري الى لازمه ، وباتفاقه احداهما يبتيء هذا القول .

فالنتيجة على ضوئها هي ان النزاع في مسألتنا هذه لا يبتيء على مسألة

تبعية الاحكام الواقعية للهات المصالح والمقاصد اصلاً ، ضرورة ان احدى المسائلتين

اجنبية عن المسألة الاخرى بالكلية ، ولا صلة لادها بالاخري ابداً .

وعلى الجملة فهنا مسألتان احداهما مسألتنا هذه ، والاخري مسألة تبعية

الاحكام للهات المصالح والمقاصد الواقعية ، وقد عرفت ان نقطة انطلاق الخلاف

في احداهما غير نقطة انطلاق الخلاف في الاخري .

اما في الاولى فهي ان الجمجم لم تتعق الامر والنهي ان كان واحدا وجودا

ومامحة في مورد الاجتماع والتصادق ، فلا مناص من القول بالامتناع والسرابة

حتى على مذهب الاشوري المنكر للتبعية من ناحية ، المجوز للتکليف بال الحال من

ناحية اخرى ، فان هذا اعني اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ذاتا وحقيقة

ليس من التکليف بالحال ، بل نفس هذا التکليف محال ، كما هو واضح . وان

كان متعددًا وجودًا و Mahmahia من جانب ، وقلنا بعدم سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر من جانب آخر فلا مناص من القول بالجواز ، بلا فرق بين تبعية الأحكام للعلاقات الواقعية وعدم تبعيتها لها ، وهذا ظاهر . فما أعاده قدس الله سره من ابتناء النزاع في المسألة على القول بالتبعية لا يرجع إلى معنى محصل أصلًا .

واما في الثانية فهي ان الاشاعرة حيث افهتم قد انكروا مسألة النحسين والتقبیح العقليین ، 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 يتصف بالقبح أبدا ، فلأجل ذلك قد التزموا بعدم تبعية الأحكام الواقعية للعلاقات ، لا في متعلقاتها ولا في افسها ، ففرض ان عندهم لا مانع من صدور الغو من الشارع الحكيم . واما الامامية فحيث انهم قد التزموا بتلك المسألة ، وان افعاله تعالى قتصف بالحسن مرة وبالقبح مرة اخرى ، فلذلك التزموا بالتبعية المزبورة ، وإلا لكان التكليف لغوآ محضًا وصدور الغو من الشارع الحكيم قبيح .

فهذه النقطة هي منشأ الخلاف في تلك المسألة اعني مسألة تبعية الأحكام لمجاهات المصالح والمقاصد وعدم تبعيتها لها .

فالنتيجة انه لا مساس لمسألتنا هذه بتلك المسألة أصلًا .

واما النقطة الثانية فيردها ما تقدم بصورة مفصلة في بحث الضد من ان مسألة التعارض لا تتركز على وجهة نظر مذهب دون آخر ، بل تعم جميع المذاهب والأراء ، حتى مذهب الاشعرى المنكر لتبعية الأحكام للعلاقات مطلقاً ، وذلك لما ذكرناه هناك من ان مبدأ انبثاق التعارض بين الدليلين هو عدم امكان ثبوت المكين في مقام الجعل ، وان ثبوت كل منها في هذا المقام ينفي الآخر ويکذبه .

ومن المعلوم أنه لا يفرق فيه بين القول بتبعية الأحكام لجهات المصالح والمفاسد والقول بعدها ، وكون مورد الاجتماع مشتملا على مناط أحد الحكيمين أم لا . وقد تقدم الكلام من هذه الناحية بشكل واضح في بحث الصد ، فلا نميد . وعليه ما أفاده (قوله) من الضابط للتعارض بين الدليلين وهو كون مورد الاجتماع بينهما مشتملا على مناط أحدها لا اصل له ، بل صدوره من مثله (قوله) غريب جداً .

ومن ناحية أخرى أنا قد ذكرنا هناك ان التزاحم على نوعين : (الاول) التزاحم بين الملاكات بعضها بعض (الثاني) التزاحم بين الأحكام كذلك .
 اما النوع الأول فقد ذكرنا سابقاً انه خارج عن محل الكلام ، فان محل الكلام اما 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 الأحكام المحمولة من قبل المولى . على انه ليس للعبد طريق الى معرفة تلك الجهات ليرجح بعضها على بعضها الآخر مع قطع النظر عن الأحكام المحمولة على طبقها .

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

واضف الى ذلك ما ذكرناه هناك من ان مسألة التزاحم ايضاً لا تبني على وجه نظر مذهب دون آخر ، بل تعم جميع المذاهب والآراء ، حتى مذهب الإشعرى المنكرا لتبعة الأحكام للملاكات مطلقاً ، ضرورة ان مسألة التزاحم كمسألة التعارض ، فانها ترتكز على ركيزة واحدة ، وتدور مدار تلك الركيزة وجوداً وعدها وهي عدم تمكن المكلف من الجمع بين المزاحمين في مقام الامتثال . ومن المعلوم ان مسألة التبعة اجنبيه عن تلك الركيزة بالكلية ، فاذن ما افاده (قدم) من الضابط لمسألة التزاحم وهو كون الجمع مشتملاً على مناط كل الأحكام - لا يرجع الى اصل صحيح .

واما النقطة الثالثة فيمكن المناقشة فيها بوجوه :

الاول - ان موارد التوفيق العرفى غير موارد التعارض ، فإذا فرض التعارض بين الدليلين فمثناه انه لا يمكن الجمع العرفى بينها ، وفيما اذا امكن ذلك فلا تعارض . ففرض التعارض مع فرض امكان الجمع العرفى لا يجتمعان ، كما هو واضح .

الثاني - ان التوفيق العرفى بين الدليلين انتما يكون بمحلاحظة مرجحات باب الدلالة ، كان يكُون احدها اظهر من الآخر او نحو ذلك ، لا بمحلاحظة مرجحات باب المزاحمة ، لوضوح الفرق بين البابين ، وان احدها اجنبي عن الآخر بالكلية ضرورة ان مرجحات باب المزاحمة توجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ، وهو القدرة ، ولا توجب التصرف بالحمل على الاقتضاء او نحوه ، كما - هو ظاهر .

الثالث - ان هذا الحمل أى حمل الأمر والنهي على بيان المقتضي في متعلقه خارج عن الفهم العرفى ، ولا يساعد عليه العرف ابداً .

الرابع - ان هذا الحمل لا يجدي في دفع المحدور اللازم من اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد . وذلك لأن 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 وبمبغوضاً معاً .

قال : (قدره) في المقدمة التاسعة ، ما هذا لفظه : انه قد عرفت ان المعتبر في هذا الباب ان يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها مشتملا 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 فيه تفصيل ، وهو ان الاطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلا على ثبوت المقتضي والمناط في مورد الاجتماع ، فيكون من هذا الباب ، ولو كان بقصد الحكم الفعلي فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكيمين على القول بالجواز ، إلا اذا علم اجمالاً بكذب احد الدليلين ، فيعامل معهما معاملة المتعارضين . واما على 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 التوفيق بينها هو حمل كل منها على الحكم الاقتضائي لو لم يكن احدهما اظهر والا خصوص الظاهر منها .

فتلخص انه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكيمين كان من مسألة الاجتماع ، وكلما لم يكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقاً اذا كانت هناك دلالة على انتفائه في احدهما بلا تمييز ولو على الجواز ، وإنما فعل الامتناع .

ونلخص هذه المقدمة في عدة خطوط :

الاول - ان غرضه (قدره) من هذه المقدمة بيان ما يمكن ان يحرز به كون المجمع في مورد الاجتماع مشتملا على ملاك كلام الحكيمين معاً من قيام دليل

من الخارج ليكون بذلك داخلاً في هذا الباب أي باب الاجتماع . كلام الاجتماع أو نحوه في دخوله في المسألة .

الثاني - انه اذا لم يكن من الخارج دليلاً ، فهل هناك قرينة اخرى ندل عليه ام لا ، فقد ذكر (قده) ان اطلاق كل من دليلي الحكمين ان كان في مقام بيان الحكم الافتراضي 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 الفعلى ، فان قلنا بالجواز كان اطلاق كل منها ايضاً 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 فلابد من الرجوع الى قواعد ابها . واما اذا قلنا بالامتناع فتُقع المعارضة بين دليليهما ، ولا بد عندئذ من رفع اليدين عن احدها . وعليه فلا دلالة على ثبوت المقتضي والمناط لها في مورد الاجتماع ، ضرورة ان انتفاء احدها كما يمكن ان يكون لوجود المانع مع ثبوت المقتضي له يمكن ان يكون من جهة انتفاء المقتضي .

ولعل الوجه في ذلك ما ذكرناه غير مرأة من انه لا طريق لنا الى احراز ملاكات الاحكام ومقتضياتها مع قطع النظر عن ثبوت نفس هذه الاحكام . وعلى ضوء هذا فإذا فرض انتفاء حكم في مورد فلا يمكن الحكم بأن انتفاء من ناحية وجود المانع مع ثبوت المقتضي له ، ضرورة انه كما يحصل ان يكون انتفاء من هذه الناحية يحتمل ان يكون من ناحية عدم المقتضي له في هذا الحال ، بل قد ذكرنا ان الامر كذلك حتى فيما إذا كان انتفاء الحكم من جهة عجز المكلف عن امتثاله وعدم قدرته عليه ، فان انتفاء في هذا الحال كما يمكن ان يكون من ناحية وجود المانع مع ثبوت المقتضي له يمكن ان يكون من ناحية

عدم المقتضي له ، بدهة انه لا طريق لنا الى ثبوت المقتضي له في هذا الحال ، كما هو ظاهر .

الثالث - انه يمكن رفع التعارض بحمل كل من الاطلاقين على الحكم الاقتنائي فإذا لم يكن في البين اظهر ، والا فيحمل خصوص الظاهر منها على ذلك وعليه فـ(هـ) دلائل على ثبوت المقتضي والمناط في المورد اغنى مورد الاجتماع والتصادق ، وذلك لأن المانع من دلائلـ(هـ) عليه أنها هو تعارضـ(هـ) وتنافيها بحسب مقام الابيات والدلالة ، واما بعد علاجه باجمع بينـ(هـ) عرفا فلا مانع من دلائلـ(هـ) عليه أصلـ(هـ) .

ولنأخذ بالمناقشة في هذه الخطوط :

اما الخط الأول - فـ(لـهـ) يبنتـ(هـ) على تسلیم ان يكون المعتبر في باب الاجتماع هو كون المجتمع مشتملا على مناط كلـ(هـ) الحکمـ(هـ)ين مماـ(هـ) في مورد الاجتماع ، لـ(تـسـتـدـعـيـ) الحاجة إلى ابیات ذلك في الخارج بـ(دـلـیـلـ) . ولكن قد عرفتـ(هـ) منع ذلك في المقدمة الثامنة ، وقلنا هناك ان مسألة الاجتماع لا ترتكز على وجهة نظر مذهب دون آخر ، بل تحرى على وجهة نظر جميع المذاهب والأراء وذلك لما تقدم من ان المسألة تبنتـ(هـ) على رکيزة اخرى وتدور مدار تلك الرکيزة وهي ان المجتمع اذا كان واحدا وجرودا ومامهية فـ(لـابـدـ) من الالتزام بالامتناع سواء فيه القول بتبعية الاحکام للصالح والمقاصد والقول بعدمها وسواء اكان المجتمع مشتملا على ملأـ(هـ) ام لم يكن وان كان متعددـ(هـ) كذلك من ناحية ولم نقل بـ(سـرـایـةـ) الحکمـ(هـ) من الملزم الى اللازم من ناحية اخرى فـ(لـابـدـ) من الالتزام بالجواز كذلك . ومن الواضح جدا ان تلك الرکيزة لا تختص بمذهب دون آخر وبـ(حـالـةـ) دون اخرى ، واجنبية عن القول بتبعية بالـ(كـلـيـةـ) ، ضرورة انه لا فرق في استحالة اجتماع الضدين بين وجهة نظر دون آخر ، كما هو ظاهر .

واما الخط الثاني فيقمع الكلام فيه من ناحيتين :

- الاولى - في بيان مراده (قوله) من الحكم الفعلي .
- الثانية - في بيان مراده من الحكم الاقضائي .

اما الناحية الاولى فان اراد (قوله) من الحكم الفعلى الحكم الذي بلغ إلى مرتبة البعث او الزجر فقد ذكرنا غير مررة ان بلوغ الحكم الى تلك المرتبة يتوقف على وجود موضوعه بجميع شرائطه وقيوده في الخارج ضرورة استحالة فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه كذلك ، فالم يتتحقق موضوعه خارجاً يستحيل ان يكون الحكم فعلياً ، فتتبع فعلية الحكم فعلية موضوعه حدوثاً وبقاءه . ومن هنا لا يلزم ان تكون فعليته حين جعله وابرازه في الخارج ، بل هي غالباً متاخرة عنه ، بل ربما تتأخر عنه بالآف سنين .

والسر فيه هو ان الاحكام الشرعية مجمولة على نحو القضايا الحقيقة اعني للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج ، ولا يتوقف جعلها على وجودها فيه ابداً ، ضرورة انه يصبح جعلها لها من دون ان يتوقف على وجود شيء منها في الخارج - مثلاً - وجوب الحجج معمول للماقل البالغ القادر المستطيع مع بقية الشرائط ، ووجوب الصوم معمول للماقل القادر الداخلي عليه شهر رمضان مع سائر الشرائط .. وهكذا ، ولا يتوقف جعلها على وجود موضوعها خارجاً ، ولكن فعلية تلك الاحكام وتحقيقها في الخارج تتوقف على فعلية موضوعاتها ، فتتحقق موضوعها تتحقق الحكم . ومن ذلك قد ظهر ان فعلية الحكم خارجة عن مفاد الدليل واجنبية عنه رأساً . وتابعة لفعلية موضوعه ، ضرورة ان مفاد الدليل هو ثبوت الحكم على نحو القضية الحقيقة ، ولا يدل على ازيد من ذلك ، فلا نظر له الى فعليته بفعلية موضوعه ابداً ، لوضوح ان كل قضية حقيقة غير ظاهرة الى وجود موضوعها في الخارج وتحقيقها فيه ، بل مفادها ثبوت الحكم على

تقدير وجود موضوعها فيه من دون تعرض لحاله وجوداً وعدماً .
وعليه فلا معنى لما افاده (قوله) من ان اطلاق كل من الدليلين قد يكون
بيان الحكم الفعلي ، وذلك لما عرفت من ان فعلية الحكم تابعة لفعلية موضوعه في
الخارج واجنبية عن مفاد الدليل بالكلية ، فلا يكون الدليل متکلفاً
ل فعليته ابداً .

وان اراد منه الحكم الانساني وهو الحكم المبرز في الخارج عبّر ما ، بان
يكون اطلاق كل من الدليلين في مقام بيان ابراز ما اعتبره المولى ، غایة 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 باعتبار انه
فعلي من قبل الشارع وقام - 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 محرومته عنه .

وعلى الجملة فالجمع اذا كان واحداً يستحمل جعل الوجوب والحرمة له معاً
سواء فيه القول بالجواز والقول بالامتناع ، وان كان متعددًا فلا مانع من جعلها
معاً ، لفرض ان الوجوب معمول بشيء ، والحرمة معمولة بشيء آخر ، ولا مانع
من ذلك ابداً ، بلا فرق بين القول بالامتناع والقول بالجواز فالعبرة انتما هي
بوحدة المجتمع وتنوعه لا بكون الدليلين متکلفين للحكم الفعلي او الاقضائي ،
كما هو واضح .

واما الناحية الثانية فلا نعقل للحكم الاقضائي معنى محصلاً ماعداً كون
ال فعل مشتملاً على مصلحة او مفسدة ، ويكون اطلاق كل من دليلي الامر والنهي
في مقام بيان ذلك ، وارشاد إلى انة فيه جهة تقضي وجوبه وجهة تقضي
حرمتة ، وهذا هو مراده (قوله) من الحكم الاقضائي .

واسكن يرد عليه اولا 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 ، ليبحث في مورد اجتماعها عن سراية احدها من متعلقه الى ماتتعلق به الآخر وعدم السراية والمفروض انه بناء على هذا ليس امر ولا نهي ماعدا كون الفعل مشتملا على مصلحة وفسدة ، لنبحث عن سراية احدها الى الآخر وعدمها .

فالنتيجة هي ان مرد الاطلaciين على ذلك في الحقيقة الى اخبار الشارع بوجود المصلحة والمفسدة في مورد الاجتماع لا إلى جمل حكم تكليفي .

وبكلمة اخرى ان حمل الامر والنهي على ذلك أي على الاخبار عن وجود مصلحة في فعل وجود مفسدة فيه ، باى يقال ان المولى في مقام بيان الاخبار عنه لا يمكن ، وذلك لأن 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 المفهوم العرفي وبعيد عنه جدا ، بل غير واقع في الشريعة المقدسة اصلا ، 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 المفهوم العرفي ابدا .

ونافياً - لو تنزلنا عن ذلك وسلمتنا ان هذا الحمل يمكن عرفا الا انه عندئذ وان كان لا مانع من اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد في نفسه مع قطع النظر عن تأثيرها في المحبوبية والمبغوضية ، ضرورة انه لا مانع من ان يكون شيء واحد مشتملا على مصاحة من جهة وعلى مفسدة من جهة اخرى ، ولكن لا يمكن تأثيرها في المحبوبية والمبغوضية معاً ، بداهة استحالة ان يكون شيء واحد محبوبا ومبغوضا 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 المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد . هذا من جهة .

ومن جهة اخرى انه لا يمكن امثالها في الخارج . ومن المعلوم ان جعل مثل هذا الحكم لغو وصدور اللغو عن الشارع الحكيم مستحيل . وعلى الجملة فعلى تقدير كون المجتمع واحداً وان كان لا مانع من اجتماع المصلحة والمفسدة فيه بنفسه ، إلا انه لا يمكن ذلك من ناحية تأثيرها في المحبوبية والمبغوضية ، فاذن لا يمكن ان يكون الاطلاقان كاشفين عن وجود مصلحة فيه كذلك ومفسدة ، فعلى هذا لا محالة تقع الممارضة بينها لكتاب احدهما في الواقع على الفرض ، وعدم امكان صدق كليهما معاً ، فيرجع عندئذ إلى احكامها وقواعدها .

ودعوى انها كاشفان عن وجودها في المجتمع في نفسه - من دون تأثيرها في شيء . وقد من انه لامانع من اجتماعها في شيء في ذاته - خاطئة جداً وغير مطابقة للواقع قطعاً ، وذلك لأنها مخالفة للوجдан والضرورة ، بداهة ان المجتمع كالصلة في الدار المقصوبة اذا كان واحداً فلا محالة اما ان يكون محبوباً او مبغوضاً ولأنكلاهما ، ضرورة انه لا يعقل ان لا يكون محبوباً ولا مبغوضاً ، بان لا تؤثر المفسدة فيه ولا المصلحة ، اضف الى ذلك ان هذا الفرض لغو محض ، فلا يترب عليه أي اثر ، فاذن ، لا يمكن حمل اطلاقي الامر والنهي على ذلك اصلاً ، لعدم

اثر شرعي مترب عليه.

واما اذا كان الجمجم متعددًا فلا مانع من تأثيرها في الحبوبية والبغوضية مما اصلا وفي جعل الوجوب والحرمة ، من دون أية منافاة ومضادة في البين وهذا واضح .

واما المخط الثالث فيرده ما تقدم من ان هذا الجمجم أي الجمجم بين الدليلين بالجمل على الاقتضاء خارج عن المفاهيم العرفية ، ولا يساعد عليه العرف ، كما مر بشكل واضح .

وقد تحصل من جميع ما ذكرناه عدة امور :

الاول - ان اساس مسألة امكان الاجتماع واستحالته يقتضي على وحدة الجمجم وجوداً ومهنية في مورد الاجتماع . وتعدده كذلك ، فعلى الاول لامناص من القول بالامتناع والامتحانة ، قلنا بتبعدية الاحكام للمصالح والمقاسد ام لا ، قلنا بكون الجمجم مشتملاً على الملاك ام غير مشتمل ، ضرورة ان كل ذلك لا دخل له فيما هو ملاك هذا القول في المسألة . وعلى الثاني اذا لم نقل بسراية الحكم من الملزم 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 بتبعدية الاحكام لجهات المصالح والمقاسد وعدمه ، 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 المكلف من

الجمع بينهما في مقام الامتنال سواء أقناها بنبيعة الاحكام للمصالح والمخاسد ام لا ، سواء أكان المجتمع مشتملا على مناط كلام الحكيمين ام لم يكن .
 الثالث - انت ما افاده (قوله) في هاتين المقدمتين اعني المقدمة الثامنة والناتحة جميعاً لا يتنبئ على اصل صحيح كما تقدم بشكل واضح .

ثمرة مسألة الاجتماع

المعروف والمشهور بين الاصحاب قدماً وحديثاً هو ان العبادة صحيحة على القول بالجواز وتعدد المجتمع 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 المغصوب ، ومجرد ملازمتها لارتكاب الحرام خارجاً لا يمنع عن صحتها بعد فرض ان متعلق الامر غير متعلق النهي .. ونأسدة على القول بالامتناع ووحدة المجتمع كذلك ، ولو كان جائعاً بالحرمة فضلاً عما اذا كان عالماً بها هذا هو المشهور .

ولكن خالف في ذلك شيخنا الاستاذ (قوله) وذهب الى بطلان الصلاة على القول بالجواز وتعدد المجتمع فيما اذا كان المكلف عالماً بالحرمة لا فيها اذا كان جاهلاً بها او تاسيأً لها ، فله (قوله) هناك دعويان :

الاولى - بطلان الصلاة على هذا القول في صورة العلم بالحرمة .

الثانية - صحة الصلاة في صورة الجهل والنسيان .

اما الدعوى الاولى فلامها بتنتي على ما افاده (قوله) في بحث الضد وملخصه هو ان منشأ اعتبار القدرة في التكليف انتما 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 فن الواضح ان هذا بنفسه يتضمن 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 أنها ليست من حصتها بما هي مأمور بها ومتصلة للتکليف .

وعلى ذلك فيما ان الامر متعلق بخصوص الحصة المقدورة عقلاً وشرعاً ، وهي الصلاة في غير المكان المقصوب - مثلاً - فلا محالة لا تكون الصلاة في المكان المقصوب مصداقاً للأمر بها وفرداً لها ، فأنها وإن لم تكن متحدة مع الحرام في الخارج ، إلا أنها ملزمة له خارجاً ، فلاجل ذلك لا تكون مقدورة شرعاً وإن كانت مقدورة عقلاً ، والمفروض أن 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 المقصوب .

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 المقصوبة ، لفرض أنها ليست مصداقاً وفرداً لها . ومن الواضح انه مع عدم الانطباق لا يمكن الحكم بالصحة لما ذكرناه غير مررة من ان الصحة منتزعه من انطباق المأمور به على المأني به في الخارج ، فإذا 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 بصححة العبادة في مورد الاجتماع والتعادق على القول بالجواز وتفاير متعلق الامر والنهي فضلا عن غيره ، لعدم النطاق المأمور به عليها . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى انه لا يمكن تصحیح تلك العبادة في مورد الاجتماع بالترتب ، بتقریب انها وان لم تكن مأمورة بها بالامر الاول ، إلا انه لا مانع من تعلق الامر بها مترتبًا على عصيان النهي ، وذلك لانه (قوله) وان التزم بالترتب في بحث الصد ، وقلنا هناك ان امكانه يكفي في وقوعه فلا يحتاج وقوعه إلى دليل ، لما ذكرناه هناك من ان حقيقة الترتيب هو رفع اليد عن اطلاق كل من الحکمین بمقدار تقتضيه الضرورة لا مطلقاً ، والمقدار الذي تقتضيه الضرورة - هو تقييد اطلاق كل منها بعدم الاتيان بتعلق الآخر دون الزائد عليه ، إلا انه (قوله) 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 يتتحقق باتيان فعل مضاد للمأمور به في الخارج وهو الصلاة مثلاً كأن يشتمل بالأكل او الشرب او النوم او مشاكل ذلك ، وان يكون بنفس الاتيان بالصلاحة ، ولا ثالث لها . ومن الواضح انه على كلا النقاديرين لا يمكن ان يكون الامر بالصلاحة مشروطاً به ، اما على التقدير الاول فلانه يلزم ان يكون الامر ب احد الضدين مشرطًا بوجود الغند الآخر ، وهذا غير معقول ، ضرورة ان مرد هذا الى طلب الجمع بين الضدين في الخارج ، لفرض انه امر باجبار ضد على فرض وجود ضد آخر ، وهو محال ، لانه تكليف بالمحال . واما على التقدير الثاني فلانه يلزم ان يكون الامر بالشيء مشرطًا بوجوده في الخارج ، وهو محال لانه طلب الحاصل ، ضرورة انه لا يعقل ان يكون الامر بالشيء كالصلاة ، مثلاً مشرطًا بوجوده ، كما هو واضح .

فالنتيجة هي انه لا يمكن تصحيح العبادة في مورد الاجتماع بناء على القول بالجواز وتمدد المجمع بالترتب .

ومن ناحية ثالثة انه لا يمكن تصحيحها في هذا المورد بالملائكة .

بيان ذلك هو انه (قده) وان التزم بتصحيح الفرد المزاحم من العبادة بالملائكة كما تقدم في بحث الصند . إلا انه قال بعدم امكان تصحيح العبادة في مورد الاجتماع بالملائكة ، وذلك لأن ملاك الامر أبداً يصلح للتقرب به فيما اذا لم يكن مزاحماً بالقبح الفاعلي ، وإلا فلا يكون صالحاً للتقرب ، فان صحة العبادة كما هي مشروطة بالحسن الفعلى . بمعنى ان يكون الفعل في نفسه محوباً وحسناً ليكون صالحاً للتقرب به إلى المولى كذلك هي مشروطة بالحسن الفاعلي بمعنى ان يكون ايجادها من الفاعل ايضاً حسناً والام تقع صحيحة والمفروض فيما نحن فيه ان ايجادها من الفاعل ليس كذلك ، لأن الصلاة والغصب بما اذها مترجان في الخارج بحيث لا يمكن الاشارة الى ان هذه صلاة وذاك غصب ، فلامحالة يكونان متهددين في مقام الایجاد والتأثير موجودين بایجاد واحد ، ضرورة ان المكلف بایجاد الصلاة في الارض المقصوبة او جد امرین احدهما الصلاة والاخر الغصب ، لا انه اوجد الصلاة خحسب . وعليه فلا حالة يكون موجوداً مرتکباً للقبح في ايجاده ومهما يستحيل ان يكون الفعل الصادر منه مقرباً له .

ونتيجة ما ذكرناه هي انه لا يمكن تصحيح العبادة في مورد الاجتماع ، لا من ناحية الامر لما عرفت من عدم انطباق المأمور به على هذا الفرد من جهة اختصاصه بالحصة المقدورة عقلاً وشرعًا ، وعدم انطباقه على الحصة غير المقدورة كامراً . ولامن ناحية الترتب ، لما عرفت من عدم جريانه في المقام . ولامن ناحية الملائكة ، لما عرفت من القبح الفاعلي المانع من التقرب . ولنأخذ بالمناقشة في جميع ما افاده (قده) .

اما ما ذكره من ان اعتبار القدرة في متعلق التكليف انتا هي باقتضاء نفس التكليف ذلك ، لا من ناحية حكم العقل ، فقد ذكرنا في بحث الفضد انه غير تمام وملخصه : هو ان ذلك مبني على وجة نظر المشهور من ان المنشأ بصيغة الامر او ما شاكلها انتا هو الطلب والبعث نحو الفعل الارادي ، وحيث ان الطلب والبعث النشيريين عبارة عن تحريك عضلات العبد نحو الفعل بارادته و اختياره وجعل الداعي له ، لأن يفعل في الخارج وبوجده ، فمن الطبيعي ان جعل الداعي لا يمكن إلا بالإضافة الى خصوص الفعل الاخيري ، اذن نفس التكليف مقتض 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 ايجاد المعنى باللفظ ، وان المنشأ بالصيغة هو الطلب والبعث لا اساس له اصلا . 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 محرومًا عن الفعل وابرازه في الخارج بمبرز ما من صيغة الامر او النهي او ما شاكلها ، ولا لعقل للتکليف معنى ماعدا ذلك . ومن الواضح جدا ان هذا الاعتبار لا يقتضي كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة دون الاعم ، ضرورة انه لامانع من اعتبار الجامع بين المقدورة وغير المقدورة على ذمة المكلف اصلا ، كما ان ابرازه في الخارج لا يقتضي ذلك ، بداهة انه ليس إلا مجرد ابراز اعتبار كون المادة على ذمة المكلف ، وهذا اجنبى تماما عن اشتراط التكليف بالقدرة وعدم اشتراطه بها .

فالنتيجة انه لا مقتضى من قبل نفس التكليف لاعتبار القدرة في متعلقه . واما المقل فقد ذكرنا انه لا يقتضي اعتبار القدرة إلا في ظرف الامتثال ، ولا

يحكم باعتبارها في ظرف الجمل ، فإنه 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 وسلمنا ان اعتبار القدرة في متعلق التكليف انتها 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 البعد نحوه بمعناها نحو الممتنع ، ضرورة انه اذا كان مقدوراً كذلك صح البعد نحوه وصح طلبه ، ولا يكون بمعناها نحو الممتنع وطلباً له . وقد تقدم الكلام من هذه الناحية في بحث الصد بصورة مفصلة .

ولو تنزلنا عن ذلك ايضاً وسلمنا ان التكليف يقتضي كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة دون الاعم ، فمع ذلك لا يتم ما افاده (قوله) من عدم انطباق الطبيعة المأمور بها على هذا الفرد ، وذلك لفرض ان الصلاة في الدار المخصوصة غير متحدة مع الفصل خارجاً ، وان التركيب بينهما الضمالي لا اتحادي ، كما هو اساس هذا القول . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انها مقدورة عقلاً وشرعاً اما عقلاً فواضح . واما شرعاً فلفرض عدم انطباق كبرى: الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي على المقام ، وذلك لفرض ان الصلاة ليست ممنوعة شرعاً وانها سائنة في نفسها ومقدورة لشرعيها ، والممنوع الشرعي هو ما اذا كان الشيء في نفسه ممنوعاً ومنهياً عنه شرعاً ، او كافت له مقدمة محمرة وان لم يكن في نفسه محurma ، واما اذا لم يكن هذا ولا ذاك فلا مانع من كونه مصدراً للمأمور به وفرداً له وبما ان الصلاة في الدار المخصوصة على هذا القول أي القول بالجواز ليست محمرة على الفرض ولا لها مقدمة محمرة . غاية الامر ان ايجادها فيها ملازم لا يجادل الحرام

فلا مانع من كونها مصداقاً للأمر بها ، ولا مانع من انتظام الصلاة المأمور بها بما هي عليها و مجرد ملازمة وجودها في الخارج لوجود الحرام لا ينبع عن ذلك ، بعد فرض ان وجودها مغایر لوجود الحرام خارجاً .

فالنتيجة انه لو سلمنا اختصاص النكليف بخصوص الحصة المقدورة فمع ذلك لامانع من الحكم بصحة العبادة في مورد الاجتماع ، لفرض انها مقدورة عقلاً وشرعاً ، ومهما لا حالت تتطبق الطبيعة المأمور بها عليها . وما ذكره (قوله) من الكبري وهي ان المنوع الشرعي كالمتنع العقلي لا ينطبق على ما نحن فيه . ثم انه لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا انه لا يمكن تصحيح العبادة في مورد الاجتماع من هذه الناحية أي من ناحية انتظام الطبيعة المأمور بها على هذا الفرد ولكن يمكن تصحيحها من ناحية الالتزام بالترتيب .

واما ما افاده (قوله) من ان الترتيب لا يعقل في المقام ، بدعوى ان عصيان النهي الذي هو شرط للأمر بالصلاحة اما ان يتتحقق في ضمن نفسها ، واما ان يتتحقق في ضمن ضدتها ، 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 .

فيزيد عليه ما ذكرناه في بحث الصد ، وملخصه : هو ان المنهى عنه في المقام هو الكون في الارض المقصوبة ، لانه تصرف فيها حقيقة ومصداق للغضب كذلك ، لا الاكل والشرب والنوم وما شاكل ذلك : ضرورة ان شيئاً منها لا يكون مصداقاً للغضب وتصرف في مال الغير ، فالتصرف فيه اما هو الكون فيها . ومن الواضح جداً انه لا مانع من اشتراط الامر بالصلاحة على عصيان النهي عنه كأن يقول المولى لا تذكرني في ارض الغير وان كنت فيها فتوجب عليك الصلاة ، فيكون الامر بالصلاحة معلقاً على عصيان النهي عن الكون فيها . ومن المعلوم انه لا يلزم

من اشتراط الامر بالصلة به احد المذورين المذبورين - اعني بهما طلب الجمع بين الصدرين ، واشتراط الامر بالشيء بوجوده وتحققه في الخارج .
 والوجه في ذلك ظاهر وهو ان ما يتحقق به الفصب هو الكون فيها الذي هو من مقولة الاين . واما الاعمال الخاصة كالأكل والنوم والشرب وما شاكل ذلك فليست مصداقاً للفصب ، ضرورة ان الاكل ليس مما يتحقق به الفصب وكذا النوم والشرب وما شابه ذلك في مفروض الكلام ، بل الفصب يتتحقق بالكون فيها .
 ومن الواضح انه لا مانع من اشتراط الامر بالصلة به . ولا يلزم شيء من المذورين المذكورين ، اما عدم لزوم مذور طلب الجمع بين الصدرين فلفرض ان الكون فيها ليس مضاداً لها ، بل هو ملازم معها وجوداً ويتجمع معها خارجاً .
 واما عدم لزوم مذور اشتراط الامر بالشيء بوجوده وتحققه في الخارج ، فلانه مبني على ان الكون فيها متعدد مع الصلة خارجاً ويكون عينها فيه ، ولكنك عرفت انه خلاف مفروض الكلام في المقام ، فان المفروض هو انه مغایر لها وجوداً فان الكلام في المقام مبني على القول بالجواز وتمدد الجمع في مورد الاجتماع وجوداً ومامهية ، فاذن لا مذور ابداً .

ونتيجة ما ذكرناه هي انه لامانع من الحكم بصحبة العبادة في مورد الاجتماع من ناحية الترتيب .

ولو تنزلنا عن ذلك ايضاً وسلمنا انه لا يمكن تصحيح العبادة هنا بالترتيب الا انه لامانع من الحكم بصحبتها من ناحية الملائكة على وجه نظره (قده) من تسلیم اشتمالها على الملائكة ، وذلك لأن ما افاده (قده) من ان الملائكة في المقام لا يكون مقرباً من جهة القبح الفاعلي غير تمام ، والوجه فيه ما ذكرناه غير مرتبة من الاجماد 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 متعددًا في الخارج فلا حالة يكون الايجاد ايضاً متعددًا فيه ، ولا يعقل ان يكون واحداً ، وبما ان الوجود في مورد الاجتماع متعدد خارجاً كما هو المفروض في المقام فلا حالة يكون الايجاد ايضاً كذلك بمعنى ان المأمور به ، كما انه مغاير للمنهي عنه وجوداً ، كذلك مغاير له ايجاداً . وعليه فيكون ايجاد المأمور به بما هو محظوظ بالمولى ، وليس فيه أي قبح اصلاً ، والقبيح انما هو ايجاد المنهي عنه خسب ، والمفروض ان قبحه لا يسرى اليه ، فاذن لا مانع من التقرب به من ناحية اشتغاله على الملائكة ، وان كان ايجاده في الخارج ملازماً لايجاد قبيح ومبغوض فيه ، الا انه لا يمنع من التقرب به اصلاً ، لفرض ان الفعل في نفسه صالح للتقارب به من جهة اشتغاله على الملائكة ، وايجاده في الخارج لا يكون قبيحاً ومبغوضاً عليه ، والقبيح انما هو ايجاد امر آخر مغاير له – وهو ايجاد المنهي عنه – غاية الامر انه ملازم له خارجاً ومن المعلوم ان مجرد ملazmetه له لا يمنع عن الصحة . وعلى هذا فلا قبح فعلي ولا فاعلي . فالنتيجة انه بناء على ما ذكرنا (فده) من اشتغاله على الملائكة لامناس من الحكم بالصحة اصلاً .

نعم بناءً على وجهة نظرنا منـ انه لا طريق لنا الى احرار الملائكة فالحكم بالصحة في المقام يعني على الالتزام باحد الامرین الاولین : هـما النطاق الطبيعـة المأمور بها بما هي علىـ هذا الفرد في مورد الاجتماع . والقول بالترتب فيه . واما الدعوى الثانية وهي صحة العبادة في مورد الاجتماع في صورة الجهل والنسيان على القول بالجواز وتعدد المجمع ماهية وجوداً ، فلان المفروض انه لا تنافي بين الحـكمـينـ فيـ مقـامـ الجـعلـ ،ـ والـتـناـفيـ بيـنـهاـ انـماـ هوـ فيـ مقـامـ الـامـتـثالـ منـ نـاحـيـةـ عدمـ قـدرـةـ المـكـلـفـ عـلـىـ اـمـتـثالـ كـلـيـهـاـ مـعـاـ ،ـ فـلـوـ صـرـفـ قـدـرـتـهـ فـيـ اـمـتـثالـ اـحـدـهـاـ عـجزـ عـنـ اـمـتـثالـ الـآـخـرـ وـيـشـتـقـ بـاـنـتـفـاءـ مـوـضـعـهـ وـهـوـ الـقـدـرـةـ .ـ وـعـلـيـهـ فـإـذـاـ

فرض كون أحد الحكمين أهلاً من الآخر لتعيين صرف القدرة في امتثاله ، وبذلك عجز عن امتثال الآخر .

ولكن من المعلوم أن تعجيزه عنه أنها هو في ظرف وصوله إلى المكلف وكونه منجزاً عليه ليحكم المقل بلزم امتثاله ، وأما في ظرف كون المكلف جاهلاً به فحيث أن العقل لا يحكم بلزم امتثاله ، ولا يكون شاغلاً للمكلف بأمثاله لا يكون ممجزاً له عن امتثال الآخر ، لفرض أنه مع الجهل به قادر على امتثاله والمفروض أنه مع القدرة عليه فعلى ، لأن المانع عن فعليته عدم القدرة على امتثاله ومع التمكن منه لا محالة يكون فعلياً بفعلية موضوعه وهو القدرة .

وان شئت فقل انه لا تنافي بين الحكمين في مقام الجعل على الفرض والتنافي بينها أنها هو في مقام الفعلية والامتثال ، فإذا فرض جهل المكلف بأحد هما فلما نافع من فعلية الآخر بفعلية موضوعه وهو القدرة ، هذا في صورة الجهل .
واما في صورة النسيان فالامر اوضح من ذلك ، لفرض أنه لا حرمة واقعاً في هذه الصورة . هذا على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قده) . وأما على وجهة نظرنا فقد عرفت ان العبادة صحيحة في مورد الاجتماع على القول بالجواز وتمدد المجتمع 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 الامتثال باتيان المجتمع بداعي الامر على الجواز مطلقاً ولو في العبادات وان كان معصية النهي ايضاً ، وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الامر الا انه لا معصية عليه .

واما عليه وترجح جانب النهي فيسقط به الامر مطلقاً في غير العبادات ، لحصول الغرض الموجب له ، وأما فيها فلا ، مع الالتفات الى الحرمة او بدوفه تقصيرآ ، فإنه وان كان مت可能存在 مع عدم الالتفات من قصد القرابة وقد قصدها ،

الا انه مع التقصير لا يصلح ان يتقرب به اصلا . فلا يقع مقررا ، وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للامر به عبادة كما لا يخفى .

واما اذا لم يلتفت اليها قصوراً وقد قصد القرية باتيانه ، فالامر يسقط لقصد التقرب بما يصلح ان يتقرب به لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً ، لاجل الجهل بحرمة قصورا ، فيحصل به الغرض من الامر فيسقط به قطعاً ، وان لم يكن امثلا ، بناء على تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح والمقاصد واقعاً ، لا ما هو المؤثر منها فعلا للحسن او القبح ، لكونها تابعين لما علم منها ، كما حقق في محله . مع انه يمكن ان يقال بحصول الامثال مع ذلك ، فان العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الافراد في الوفاء بفرض الطبيعة المأمور بها ، وان لم تعممه بما هي مأمور بها ، لكنه لوجود المانع ، لا لعدم المقتضي . ومن هنا انقدح انه يجوز ولو قيل باعتبار قصد الامثال في صحة العبادة ، وعدم كفاية الاتيان بمجرد الحبوبية ، كما يكون كذلك في ضد الواجب حيث لا يكون هناك امر يقصد اصلا . وبالجملة مع الجهل قصورا بالحرمة موضوعا او حكما يكون الاتيان بالجمع امثالا وبداعي الامر بالطبيعة لا محالة ، غاية الامر انه لا يكون مما يسعه بما هي مأمور بها لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للاحكام الواقعية واما لو قيل بعدم التزاحم الا في مقام فعلية الاحكام لكان مما يسعه وامثالا لامرها بلا كلام .

وقد انقدح بذلك الفرق بين ما اذا كان دليلا الحرمة والوجوب متعارضين وقدم دليل الحرمة تخيراً او ترجيحاً ، حيث لا يكون معه مجال للصحة اصلا ، وبين ما اذا كانا من باب الاجتماع ، وقيل بالامتناع ، وتقديم جانب الحرمة حيث يقع صحيحَا في غير مورده من موارد الجهل والنسیان ، لموافقتها للغرض ، بل للامر . ومن هنا علم ان التواب عليه من قبيل التواب على الاطاعة لا الانقياد ، ومجدد اعتقاد

الموافقة . وقد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الاصحاب بصحبة الصلوة في الدار المخصوصة مع النساء او الجهل بالموضوع ، بل الحكم اذا كان عن قصور مع ان الجل لولا الكل فائلون بالامتناع وتقديم الحرجة ، ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر فلتكن من ذلك على ذكر » .

نأخذ ما اناده (قوله) في هذه المقدمة الى عدة نقاط :

الاولى - انه لا اشكال في تحقق الامتنال وحصول الغرض باتيان المجمع بداعي الامر المتعلق بالطبيعة على القول بالجواز مطلقاً في العبادات والتوصيليات اما في التوصيليات فواضح ، لأن الغرض منها على الفرض صرف وجودها وتحقيقها في الخارج ، ولا يعتبر فيها كيفية زائدة . واما في العبادات فلاجل انطبق الطبيعة المأمور بها على هذا الفرد المأمور به في الخارج - وهو الجمجم - وان استلزم ذلك مفعصية للنهي ايضاً ، وذلك كالصلة في الارض المخصوصة ، فانها تستلزم التصرف فيها ، وهو حرم الا انها حيث لم تكن متحدة مع الحرام على الفرض فلا يكون ارتكابه موجباً لفسادها ، فيكون كالنظر الى الاجنبية حال الصلة ، فكما انه لا يوجب بطلانها باعتبار انه غير متتحد معها خارجاً فكذلك الكون في الارض المخصوصة لا يوجب فساد الصلة فيها من جهة انه غير متتحد معها .

الثانية - انه بناء على القول بالامتناع فعلى تقدير تقديم جانب الوجوب على جانب الحرجة فلا اشكال في تتحقق الامتنال وحصول الغرض باتيان المجمع عندئذ ، وذلك لانه على هذا الغرض متحدد في كونه مصداقاً للمأمور به دون المنهى عنه ولذا لا يكون الاتيان به وقتئذ مفعصية ايضاً . واما على تقدير تقديم جانب الحرجة على الوجوب فيما ان الجمجم لا يكون حينئذ مصداقاً للمأمور به ، ضرورة ان الحرام لا يعقل ان يكون مصداقاً للواجب ، فلا يحصل الامتنال باتيانه اذا كان الواجب عباديا ضرورة انه مع الانتفات الى الحرجة 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 حرم ، هذا اذا كان عالماً بالحرمة .
واما اذا كان جاهلاً بها فرة يكون جهله عن تقصير ، واخرى عن قصور .
اما على الاول فتكون عبادته فاسدة ، والوجه في ذلك هو ان صحة العبادة

ترتکز على رکائز :

١ - ان يكون الفعل في نفسه قابلاً للتقارب .

٢ - ان يقصد المكلف التقارب به .

٣ - ان لا يكون صدوره منه قبيحاً ومبغوضاً ، ثم ان الرکيزة الاولى

والثانية وإن كانتا موجودتين هنا ، باعتبار ان المكلف بما انه كان جاهلاً بالحرمة فيتمشى منه قصد القرابة ، والمفروض ان الفعل لاشتغاله على الملائكة قبل لأن يتقرب به في نفسه الا ان الرکيزة الثالثة غير موجودة هنا ، وذلك لأن الفعل وان كان في نفسه قابلاً للتقارب من ناحية اشتغاله على الملائكة الا انه حيث كان فعلاً مبغوضاً للمولى ، كما هو المفروض من ناحية ، وجده كان عن تقصير من ناحية اخرى فلا يكون صدوره منه حسناً، بل يكون قبيحاً ومبغوضاً ، فاذن لا يمكن الحكم بصحة العبادة الفاقدة لتلك الرکيزة .

واما على الثاني ف تكون صحيحة وذلك لتوفر تلك الرکائز فيه .

اما الرکيزة الاولى فلان الفعل من ناحية اشتغاله على الملائكة قبل للتقارب به والجهل بالحرمة بما انه كان عن قصور فهو مانع عن فعليه الحرمة . ومن الواضح ان الحرمة غير الفعلية لا تمنع عن صحة العبادة وقابلتها للتقارب .

واما الرکيزة الثانية فملفروض ان المكلف متمكن من قصد القرابة في هذا الحال .

واما الرکيزة الثالثة فيما ان جهله كان عن قصور فلا محالة لا يكون صدور الفعل

منه قبيحاً ، فاذن لامانع من الحكم بصحبة العبادة في هذا الفرض ، وان لم يتحقق عنوان الامتثال ، ذلن عنوان الامتثال أبداً يصدق فيما اذا كان المؤنة به مماثلة بـ الامر لا فيما اذا كان الحكم بصحبته 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 التبدي والتوصلي ان صحة العبادة لا توقف على قصد الامر فحسب ، بل يكفي في صحتها اتيانها بقصد محبوبيتها ، او اشتمالها على الملائكة او فحو ذلك .

الثالثة - انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال في المقام حتى بناء على تبعية الاحكام لجهات المصالح والمحاسد في الواقع ، لا للجهات المؤنة فيها فعلاً ، وذلك لأن العقل لا يرى تفاوتاً بين هذا الفرد وبقية الأفراد في الوفاء بفرض الطبيعة المأمور بها ، فـ كما انه يحصل الامتثال باتيان غيره من افراد هذه الطبيعة فـ كذلك يحصل بـ اتيانه ، فلا فرق بينهما بنظر العقل من هذه الناحية اصلاً .

الرابعة - ان عدم انطباق الطبيعة المأمور بها بما هي على هذا الفرد يـ تـ كـ زـ على قـ زـ اـ حـ جـ هـاتـ المـصـالـحـ وـالـمـفـاسـدـ فـيـ مـقـامـ تـأـثـيرـهـ فـيـ الـاحـكـامـ الـوـاقـعـيـةـ ، فـاـنـهـ عـلـىـ هـذـاـ حـيـثـ كـانـتـ جـهـةـ الـحـرـمـةـ أـقـوىـ مـنـ جـهـةـ الـوـجـوبـ فـيـ الـوـاقـعـ وـنـفـسـ الـاـمـرـ ، فـلاـ مـحـالـةـ هـيـ مـؤـنـةـ فـيـهـ دـوـنـ تـلـكـ . وـعـلـيـهـ فـلـاـ يـكـوـنـ الجـمـعـ مـصـدـاـقاـ لـلـوـاجـبـ . وـاماـ اـذـاـ فـرـضـ عـدـمـ الـمـزـاحـمـةـ بـيـنـ تـلـكـ الـجـهـاتـ فـيـ الـوـاقـعـ ، وـاـنـهـ لـاـ اـثـرـ هـاـ ، وـالـمـزـاحـمـةـ اـنـماـ هـيـ بـيـنـ الـجـهـاتـ الـواـصـلـةـ فـيـ مـقـامـ فـعـلـيـةـ الـاـحـكـامـ لـكـانـ الـجـمـعـ بـنـفـسـهـ مـصـدـاـقاـ لـلـطـبـيـعـةـ الـمـأـمـورـ بـهـ بـماـ هـيـ ، وـلـكـانـ الـاتـيـانـ بـهـ اـمـتـالـاـ لـاـمـرـهـ ، وـذـكـ لـاـنـ جـهـةـ الـوـجـوبـ بـاـنـهـ كـانـ وـاـصـلـةـ إـلـىـ الـمـكـلـفـ لـفـرـضـ اـنـهـ مـلـفـتـ إـلـيـهـ ، فـهـيـ الـمـؤـنـةـ دـوـنـ جـهـةـ الـحـرـمـةـ ، لـعـدـمـ الـاـلتـفـاتـ إـلـيـهـ .

وعلى الجملة فلا اثر للملائكة الواقعية ولا تأثير له في الحكم الشرعي ابداً ،

فل المؤثر انما هو الملاك الواصل والفعلي - وهو ما كان ملتفتاً اليه . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان المجمع على الفرض مشتمل على مناط كلام الحكيمين معا ، غاية الامر ان ملاك الحرمة بحسب الواقع اقوى من ملاك الوجوب . ولكن عرفت انه لا اثر لاقوائية الملاك بحسب وجوده الواقعية . ومن ناحية ثالثة ان الملاك الواصل الى المكلف هو ملاك الوجوب ، فانه ملتفت اليه دون ملاك الحرمة .

فالنتيجة على ضوئها هي ان المؤثر ملاك الوجوب دون غيره ، ولازمه هو أن المجمع عندئذ يكون مصادقاً للمأمور به فعلا ، من دون ان يكون محراً كذلك .

الخامسة - قد تقدم ان هذه المسألة تبني على ان يكون لشكل من متعلقي الامر والنهي ملاك حكمه على كل من القولين ، وبذلك تمتاز هذه المسألة عن مسألة التعارض باعتبار ان مسألة التعارض تبني على ان يكون لاحدهما مناط دون الآخر . وعلى هذا يترب اد دليلي الوجوب والحرمة اذا كانا متعارضين وقدمنا دليل الحرمة على دليل الوجوب تخييراً او ترجيحاً ، فلا مجال وقتئذ للصحة اصلا وان فرض ان جهله بالحرمة كان عن قصور ، وذلك لفرض انه لا مقتضى للوجوب عندئذ في مورد الاجتماع اصلا ، ومعه يستحيل ان تتطبق عليه الطبيعة المأمور بها ضرورة استحالة ان يكون الحرمان مصادقاً للواجب . وهذا بخلاف ما اذا قلنا بالامتناع وتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب ، فانه على هذا يقع المجمع صحيحاً 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 افاده (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 مندوبة في البين على وجهة نظرنا . وعليه فلا بد من الرجوع الى قواعد ذلك الباب ومرجحاته ، 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 تبني صحة العبادة في محل الكلام على الالتزام بأحد امرتين :

الاول - ان يقول بالترتيب .

الثاني - باشتمال الجميع في هذا الحال على الملائكة .

اما الاول - وهو الترتيب - فقد انكره (قده) واصر على استحالته وعدم امكانه . وعليه فلا يمكن تصحيح العبادة به على وجهة نظره .

اما الثاني فهو وان اعترف به . وقد صحق العبادة بذلك في امثال المورد الا ان قد ذكرنا غير مررة انه لا يمكن تصحيح العبادة بالملائكة في هذا الحال وذلك لما عرفت من انه لا طريق لنا الى ثبوت الملائكة ومعرفته في مورد بعد سقوط الحكم عنه ، فإنه كما يمكن ان يكون سقوطه من ناحية وجود المانع مع ثبوت المقتضى له ، يمكن ان يكون من ناحية عدم المقتضى والملائكة له في هذا الحال ، ولا ترجيح ل احد الاحتمالين على الآخر ، بدأه ان الطريق الى احراراذه منحصر في ثبوت الحكم وبعد سقوطه فلا طريق لنا الى احراراذه اصلاً .

نعم لو لم تكن من اوجهة بين الاطلاقين كما اذا كانت في البين مندوبة ، فعنده

تصح العبادة ببيان الجمع بداعي الامر بالطبيعة ، لفرض ان الطبيعة المأمور بها على هذا لم تكن مزاحمة مع الحرام ، والمزاحم له انا هو فردها . وعليه فلا مانع من الاتيان بهذا الفرد بداعي امرها اصلا . ولعلم ما ذكره (قوله) بقوله لا اشكال في سقوط الامر وحصول الامتناع ببيان الجمع بداعي الامر على الجواز .. الخ ناظر الى هذا الفرض . ولكن يرده انه لا وجه للانتصار على هذا الفرض اصلا . فالنتيجة ان ما افاده (قوله) من صحة العبادة لا يتم فيها اذال لم تكن مندوبة في البين . وتقع المزاحمة بين الواجب والحرام ، وكان الحرام اهم او محتمل الاهمية بناء على وجة نظره (قوله) من استحالة الترتيب . وذلك لفرض انه لا امر به في هذا الحال ، ليتمكن الاتيان به بداعي امره ، ولا طريق لنا الى اشتغاله على الملائكة يمكن التقرب به من هذه الجهة ، مع ان هذا الفرض خارج عن مورد كلامه ، لأن المفروض في كلامه هو صحة العبادة بالامر على الجواز لا بالملائكة . وكيف كان مما اراده (قوله) لا يتم على اطلاقه ، فلا بد من التفصيل .

ومن هنا يظهر ان ما افاده (قوله) بقوله انه معصية للنهي ايضاً لا يتم مطلقاً . فإنه انا يتم فيما اذا لم تكن مزاحمة بين الحكمين ، او كانت مزاحمة ولكن كان الحرام اهم من الواجب او محتمل الاهمية . واما اذا كان الواجب اهم منه او محتمل الاهمية ، فلا معصية اصلاً .

واما النقطة الثانية فقد تقدم ان اساس القول بالامتناع في هذه المسألة هو اتحاد منعلقي الامر والنهي في مورد الاجتماع ، وعلى هذا فلا حالة تقع المعارضية بين دليليها ، لاستحالة ان يكون شيء واحد مأموراً به ومنهياً عنه مما فاذن لا بد من الرجوع الى قواعد ومرجعيات باب المعارضية . وعليه فان قدمنا دليلاً على دليل النهي ترجيحاً او تخييراً على القول به . فلا اشكال في صحة العبادة ببيان الجمع . فإنه على هذا مصداق للعامور به فحسب ، ولا يكون

بمعنى عنه في شيء . وان قدمنا دليلاً للنعي على دليل الامر فلا يصح الاتيان بالمجتمع عندئذ ، لفرض انه منه عنه فعلاً ، ويستحيل ان يكون مصداقاً للمأمور به ضرورة ان الحرام لا يعقل ان يكون مصداقاً للواجب فيقييد اطلاق دليل الواجب بغير ذلك الفرد من دون فرق في ذلك بين ان يكون الواجب توصلياً او تعبدياً ضرورة استحالة ان يكون الحرام مصداقاً له مطلقاً فان الفرق بينهما في نقطة واحدة وهي اعتبار قصد القربة في الواجب العبادي دون التوصلي ، فاذن لا يصح الاتيان بالمجتمع في مورد الاجتماع في التوصيات فضلاً عن العبادات لفرض تقيد المأمور به بغير هذا الفرد فلا يكون هذا الفرد مصداقاً له ليكون الاقيام به مجزياً فان اجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج الى دليل والا ففقطى القاعدة عدم الاجزاء ولا فرق من هذه الناحية بين التوصلي والتعبدى اصلاً . نعم قد يعلم من الخارج ان الغرض من الواجب التوصلي يحصل بطلاق وجوده في الخارج ولو في ضمن فرد حرم وذلك كازلة النجاسة عن البدن او الشوب فان الغرض من وجودها حصولها في الخارج وتحققها فيه ولو كان بناء مغصوب واما فيما اذا لم يعلم بذلك من الخارج فلا يحكم بصححة الواجب وسقوط الامر عنه وحصول الغرض وذلك كثكفين الميت - مثلاً - فانه واجب توصلي فمع ذلك لا يحصل الغرض منه بتكتفيه بالكفن المغصوب ولا يحكم بسقوط الامر عنه بل هو من موارد اجتماع الامر والنعي ومن هنا ذكرنا في بحث الواجب التوصلي والتعبدى ان الواجب التوصلي على اقسام : منها - مالا يترتب الغرض على مطلق وجوده في الخارج ، بل يترتب على وجوده الا خاص وهو ما اذا لم يكن في ضمن فرد حرم او لم يصدر من الجنون او الصبي والا فلا يحصل الغرض منه وذلك كتحنيط الميت - مثلاً - فانه واجب توصلي ومع ذلك لو اتى به الصبي او الجنون لم يكن مجزياً . فما افاده (قوله) من ان الواجب اذا كان توصلياً يحصل الغرض منه ببيان المجتمع لا يمكن تصديقه بوجه .

وبكلمة اخرى قد سبق هنا غير مررة ان القول بالامتناع يرتكز على وحدة المجمع وجوداً و Mahmia . وعليه فحيث تقع المعارضه بين اطلاق دليل الامر والنهي فلا بد من الرجوع الى مرجحاتها ، وبعد ملاحظة المرجحات اذا قدمنا اطلاق دليل النهي على اطلاق دليل الامر ، فمناه ان المجمع مبغوض للمولى ومحرم في الواقع فحسب ، وليس مصداقاً للواجب واقعاً وفي نفس الامر . هذا فيما اذا علمنا الحرمة واضح ، وكذلك مع الجهل عن تقدير او قصور فان الاحكام الواقعية ابنة لعلاقتها في الواقع ، ولا دخل لعلم المكلفين وجهلهم بها ابداً ، ضرورة انها لا تتغير بواسطه جهل المكلف بها ولو كان شيئاً حراماً في الواقع وكان المكلف جاهلاً بحرمته فلا تتغير حرمتة بواسطه جله بها وهذا واضح . ومن ناحية اخرى ان الحرام لا يعقل ان يكون مصداقاً للواجب وان فرض كون المكلف جاهلاً بحربته بل معتقداً بوجوبه ، ضرورة ان الواقع لا ينقلب عما هو عليه .

فالنتيجة على خصوء ذلك هي انه لا اشكال في انه لا ينطبق الواجب على المجمع بناء على تقديم جانب الحرمة . فلا يسقط الامر به باتيان المجمع ، حتى اذا كان توصيلياً مع العلم بحرمته او مع الجهل بها الا اذا علم من الخارج وفاؤه بالفرض وعلى ذلك يترب فساد الاتياب بالجماع كالصلة في الدار المغصوبة مع العلم بمحبوضيتها وحرمته ، 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 حرمته فاذن كيف يمكن الحكم بالصحة في فرض الجهل بها عن قصور .

وان شئت فقل ان صحة العبادة ترتكز على ركائزتين :

الاولى - تحقق قصد القربة .

الثانية - كون الفعل في نفسه محوباً وقابل للتقارب به : ومع انتفاء احدى

هاتين الركيزن لا تقع العبادة صحيحة ، ضرورة ان الفعل اذا لم يكن محبوباً في نفسه ، فلا يمكن التقرب به فضلاً عن كونه مبغوضاً في الواقع لو لو كان محبوباً كذلك ، ولكن المكلف لم يقصد القرابة ، فحينئذ تقع العبادة فاسدة ، وفيما نحن فيه وان امكن تتحقق قصد القرابة من المكلف باعتبار انه جاهل بالحرمة ، إلا ان المجتمع لمتعلق الامر والنهي في مورد الاجتماع كالصلة في الارض المقصوبة على القول بالامتناع ووحدة المجتمع وتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب لا يكون محبوباً في نفسه وصالحاً لالتقريب به ، لتمحصه في الحرمة والمبغوضية في الواقع .

ومن المعلوم ان الحرام لا يمكن ان يقع مصداقاً للواجب كما هو الحال في بقية موارد التعارض بالعموم من وجه ، مثل ما اذا فرض قيام الدليل على وجوب اكرام العالم ، وفرض قيامه ايضاً على حرمة اكرام الفاسق ، فتتسع المعارضية بينها 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 ، خرج مورد الاجتماع - وهو اكرام العالم الفاسق عن كونه مصداقاً للواجب واقعاً ، سواء كان 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 وجهه . وهذا واضح .

وكذا الحال فيما نحن فيه ، فانه بناء على تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب في مورد الاجتماع كالصلة في الدار المقصوبة - مثلاً - فالمجتمع متمحض عندئذ في الحرمة والمبغوضية بحسب الواقع ، ولا يعقل حينئذ ان يكون مصداقاً

للمامور 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 قد़خ في كبرى باب التعارض ، فتجري عليه احكامه .

ولكن يمكن لنا المناقشة فيه على وجهة نظره (قده) ايضاً ، بياناً ان قصد الملائكة اما يكون مقربا فيما اذا لم يكن مزاحما بشيء ، ولا سيما اذا كان اقوى منه ، كما هو المفروض في المقام واما الملائكة المزاحم فلا يترب عليه اي اثر ، ولا يكون قصده مقربا ، بناء على ما هو الصحيح من تبعية الاحكام للجهات الواقعية لا للجهات الواسعة وبما ان في مفروض الكلام ملائكة الوجوب مزاحم بملائكة الحرمة في مورد الاجتماع فلا يكون صالحا للتقارب 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 المأني به في الخارج ، ولا من ناحية الملائكة 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 مصدرا 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 منحصر بانطباقها عليه . ومع عدم الانطباق لا طريق لنا الى ذلك اصلا ، 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 الامتناع باتيان الجميع وسقوط الامر .

واما النقطة الرابعة فيردها ان الاحكام الشرعية بناء على وجهة نظر

العدلية تابعة لجهات المصالح والمنفاسد الواقعية وهي مقتضية لجعلها على نحو القضايا الحقيقة ، واما فعلية تلك الاحكام فهي تابعة لفعالية موضوعاتها في الخارج ، ولا دخل لعلم المكلفين وجه لهم بها لافي مرحلة العمل ولا في مرحلة الفعلية اصلا .

وعلى هذا فلا معنى لما افاده (قده) من التزاحم بين الجهات في مقام فعلية الاحكام بان يكون المؤثر في الحكم فعلا هو الجهة الواثلة دون غيرها ضرورة ان لازم ذلك هو دخل علم المكلف في فعلية الاحكام ، وهذا غير معقول ، لامتناده التصويب وانقلاب الواقع ، فان لازمه هو ان المكلف اذا كان عالما بحرمة المجتمع في مورد الاجتماع وانه مشتمل على مفسدة ، فالحرمة فعلية ، ولا اثر للوجوب عندئذ اصلا ، واذا كان جاهلا بحرمة عن قصور وعالما بوجوبه وانه مشتمل على مصادحة ، 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 يتلزم به احد حتى هو (قده) كيف فان لازم ذلك هو خروج المقام عن محل التزاع 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 الواثلة ، فلا يتتصف الشيء بالحسن او القبح المقطي في الواقع ، وانما يتتصف به فيما اذا علم المكلف بمحنة محسنة او مقبحة له . والسرفي بذلك هو انه لا واقع لحكم المقل بالحسن والقبح ماعدا ادراكه استحقاق الفاعل الذم على فعل والمدح على آخر . ومن المعلوم ان استحقاق الفاعل المدح او النم على صدور فعل منه انما يكون في فرض التفاتة الى الجهة المحسنة او المقبحة له ، والا فلا يعقل التصافه بذلك .

ولكن الامر في الاحكام الشرعية ليس كذلك ، ضرورة أنها تابعة للجهات الواقعية في مقام العمل بلا دخل لعلم المكلف وجراه في ذلك المقام اصلا. وفي مقام الفعلية تابعة لفعالية موضوعها وتحققه في الخارج ، ولا دخل لعلم المكلف بالحكم بفعليته اصلا ، كما انه لا يضر بها جراه ، فلو كانت الاحكام الواقعية تابعة للجهات الواسطة للزم التصويب وانقلاب الواقع لا حالت ، فعندئذ يخرج المقام عن محل النزاع ، فإنه على هذا ليس في مور الاجتماع حكم ليتكلم في جواز اجتماعها فيه وعدم جوازه ، بل حكم واحد فيحسب ، فإن المكلف اذا كان جاهلا بالحرمة جهلا عن قصور فلا حرمة في مورد الاجتماع واقعاً ، بل هو متضمن في الوجوب ، وان كان العكس فالعكس ، كما هو واضح . ولكنك عرفت فساد هذا المبني : وان المؤثر في الاحكام أنها هو الجهات الواقعية لغيرها وعليه فنطاح الحرمة في مورد الاجتماع بما انه اقوى ، كما هو المفروض فلا حالت يكون هو المؤثر ، ولا انزلاق الوجوب عندئذ اصلا ، سواء أكان المكلف عالما بالحرمة أم كان جاهلا بها عن تقدير او قصور . فعلى جميع التقدير لا يكون المجتمع واجباً 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 من احتمال بما هو اقوى منه فلا اثر له .

وقد تحصل من ذلك ان ما افاده (قده) في هذه النقطة لا يرجع الى معنى محصل على وجه نظره (قده) في باب الاجتماع فضلا عن وجه نظرنا فيه .

واما النقطة الخامسة فقد ظهر فسادها مما تقدم من بيان ملاك باب الاجتماع وملاك باب التعارض وملاك باب التراحم . فلا حاجة الى الاعادة .

كما انه قد تبين على هدى ما ذكرناه ان مانسب (قده) الى المشهور من الحكم بصحة الصلاة في الدار المقصوبة على القول بالامتناع وتقديم جانب الحرمة

على جانب الوجوب في صورة الجهل بالحكم او الموضوع اذا كان عن قصور لا يمكن تصديقه بوجه ، وذلك لأن حكمهم بصحة العصالة في مورد الاجتماع مبني على القول بالجواز وتعدد المجمع ولم يعلم من حله لهم انهم حكموا بالصحة حتى على القول بالامتناع ووحدة المجمع بل المعلوم منهم عكس ذلك يعني انهم على هذا القول حكموا بالبطلان دون الصحة .
هذا تمام الكلام في الجاهل .

واما الكلام في الناسي 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 مستندا الى اختياره بل هو قاصر في ذلك ومعدور فيه .
اما الكلام في المقام الاول فالظاهر يطابق عبادته وفسادها ، وذلك كما اذا فرض ان المكلف غصب ثوبا او دارا ثم نسي وصلى في ذلك الشوب او الدار ،
في هذا الحال وان لم يكن توجيه التكليف بالحرمة اليه ، لاستحالة تكليف الناسي في حال نسيانه ، الا ان ملاك الحرمة باق وهو مبغوضية هذا التصرف باعتبار انه منه بالآخرة الى اختياره ، فاذن لا مانع من الحكم باستحقاقه للعقاب من ناحية باعتبار انه منه الى الاختيار . وفساد عبادته من ناحية اخرى باعتبار ان هذا التصرف مبغوض للمولى ، فلا يمكن النزد 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 محظياً كذلك ، ولا مبغوضاً لفرض ان نسيانه كان عن قصور ، لاعن تقدير .
هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان المجمع اذا كان جائز واقعاً فلا مانع من شمول اطلاق دليل الامر له ، ضرورة ان المانع من شموله لهذا الفرد هو دليل

الحرمة وتقديمه على دليل الوجوب وبذلك يقييد اطلاق دليله ، فإذا فرض سقوط دليله واقعاً ، كافي المقام فلا مانع من شمول اطلاقه لهماصلاً .
وبتعبير آخر قد ذكرنا ان المعتبر في صحة العبادة امر ان احدها ان يقصد القرابة والآخر ان يكون الفعل في نفسه قابلاً للنقرب به ، والمفترض ان كلا الاصرين في المقام موجود .

اما الاول فلفرض ان المكلف قصد القرابة واما الثاني فلفرض ان الفعل في نفسه ساعي واقعاً ، ومهلاً لامانع من التقرب به باتيانه بداعي الامر المتعلق بالطبيعة ، لفرض انها تشمله بعد سقوط دليل المقيد لها واقعاً ، وهذا ظاهر .
ومن هنا حكينا بصحة الوضوء في الماء المغصوب نسياناً اذا كان عن قصور وذلك لفرض ان النصرف فيه جائز واقعاً ، ومهلاً لامانع من شمول اطلاق دليل وجوب الوضوء له .

فالنتيجة ان مناسب الى المشهور من صحة الصلاة في الدار المخصوصة في حال نسيان الحكم او الموضوع اذا كان عن قصور متين جداً ولا مناص عنه . ولكن مناسب اليهم من صحة الصلاة فيها في حال الجهل فقد عرفت انه غير تام .
لحد الان قد تبين أن ما افاده (قوله) في هذه المقدمة من الثمرة لا يمكن اثباته بدليل ، بل لا يتربّى صدوره من مثله (قوله) .

وبعد ذلك نقول انه (قوله) (الححقق صاحب السفارة) (قوله) قد اختار في المسألة القول بالامتناع ، ورتب ذلك القول على بيان مقدمات :
الاولى - ما لفظه : انه لا ريب في ان الاحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها وبلغها الى مرتبة البعث والزجر ، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذاك الزمان ، وان لم يكن بينها مضاده مالم تبلغ الى تلك المرتبة ، لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الانشائية

قبل البلوغ اليها ، كلام لا ينفي ، فاستحالة اجتماع الامر والنعي 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 أن المضادة والمعاندة بين الاحكام الخمسة أنها هي في مرتبة فعليتها وبلغ تلك الاحكام حد البعد والزجر الحقيقين ، فلا مضادة ينبعها في مرتبة الانشاء فضلاً عن مرتبة الاقتناء ، واستحالة الجمع بين اثنين منها في هذه المرتبة في شيء واحد في زمان من باب استحالة اجتماع الضدين ، فإذا لا تختص بمذهب دون آخر ، بل هو محال مطلقاً حتى على مذهب الاشوري المجرور للتکلیف بالحال ، فأن هذا في نفسه محال .

الثانية - ما نصه : « انه لا شبهة في ان متعلق الاحکام هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله ، ولا ماهو ائمه ، وهو واضح ، ولا ماهو عنوانه بما قد انتزع عنه بحيث لو لا انتزاعه تصوراً واختراعه ذهناً لما كان بعذائه شيء خارجاً ، ويكون خارج المعمول كالملكية والروجية والرقية والحرية والمقصورية الى غير ذلك من الاعتبارات والاضافات ، ضرورة ان البعد ليس نحوه والزجر لا يكون عنه ، وانما يؤخذ في متعلق الاحکام آلة للحاط متعلقاتها ، والاشارة اليها بقدر الفرض منها وال الحاجة اليها ، لاما هو هو وبنفسه وعلى استقلاله وحياته » .

مرد هذه المقدمة الى ان الاحکام الشرعية لم تتعلق بالاسماء واللانفاظ ، ولا بالعناوين الاقتناعية التي لا مطابق لها في الخارج اصلاً ، وانما تتعلق تلك الاحکام بافعال المكلفين الصادرة عنهم خارجاً ، ضرورة ان الفرض سواء أكان مصلحة او مفسدة اما كان غيرها لا يترب على الاممام والانفاظ المجردة ، ولا على العناوين الاقتناعية التي لا واقع موضوعي لها ، وانما يترب على تلك الافعال فحسب ، وهذا ظاهر.

الثالثة - ما لفظه : « انه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد العنون ، ولا تقبل به وحدته ، فان المفاهيم المتعددة والعنوانين 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 مغایرة لجهة اصلا ، كالواجب تبارك وتمالي فهو على بساطته ووحدته واحديته تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية له الاسماء الحسنى والامثال العليا ، لكنها باجمعها حاكمة عن ذاك الواحد الفرد الاحد ، عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الحال يشير » .

ملخص هذه المقدمة هو ان تعدد العنوان بشتى انواعه واسكانه لا يوجب تعدد العنون في الخارج ، ضرورة انه لا مانع من الطلاق عنوانين متعددة على عنون واحد خارجا اصلا ، ولا يوجب تعدده ابدا كأنطلاق عنوان الاب والابن والاخ والزوج والعالم القادر وما شاكل ذلك على شخص واحد وذات فاردة كثيرة - مثلا - بل تنطبق على ذات واحدة بسيطة من تمام الجهات كذاته تعالى شأنه ، فان مفاهيم الصفات العليا الذاتية كالعلم والقادر ونحوها والصفات الفعلية كالخلق والرازق والتكلم والمرشد وما شاكل ذلك تنطبق على ذاته الاحدية ، مع أنها بسيطة في غاية البساطة . نعم تلك النذات البسيطة باعتبار اكتشاف الاشياء لديها عالم ، وباعتبار قدرتها على التكوين والايجاد قادر ، وباعتبار خلقها الاشياء خالق ، وباعتبار رزقها العالم رازق .. وهكذا ، فالاختلاف والتعدد اما هو في الاضافة لا في النذات ، كما هو واضح ، وكيف كان فتعدد العنوان لا يستدعي تعدد العنون بحسب الوجود الخارجي .

الرابعة - ما هذا نصه : « انه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد الـ ماهية واحدة وحقيقة فاردة لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو الا تملك الماهية ، فلم فهو من المتصادقان على ذاك لا يكاد يكون كل منها ماهية وحقيقة

كانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي وفرده ، فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهية وذاتاً لا حالة فالمجمع وان تصادقا عليه متعمقا الامر والنفي ، إلا انه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهية وذاتاً ، ولا يتفاوت فيه القول باصلة الوجود او اصلة الماهية . ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة كما توصل في الفصول ، كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدم تعدده ، ضرورة عدم كون الغنوانيين المتضادين عليه من قبيل الجنس والفصل له . وان مثل الحركة في دار من أي مقوله كانت لا يكاد يختلف حقيقتها وما هيها ويختلف ذاتياتها وقامت جزء للصلة اولاً كانت تلك الدار مخصوصة اولاً » .

ولنأخذ بوضيح هذه المقدمة بما يلي : قد يتخيّل في المقام كما عن الفصول ان القول بالامتناع والجواز في مسألتنا هذه يرتكز ان على القول باصلة الوجود واصلة الماهية ، بيان انه لا شبهة في ان ماهية الصلة غير ماهية الفصل ، فهو ماهيتان متباعدةان يستحيل اتحادها في الخارج ودخولهما تحت ماهية اخرى ، وعلى هذا فان قلنا باصلة الماهية في تلك المسألة . فيما ان مناط تأصيلها وتحصيلها نفسها في الخارج لا وجودها ، لان الفرض انه لا واقع موضوعي له ولا مطابق له في الخارج والمطابق فيه اما هو الماهية ، فلا حالة يكون متصل النهي غير متصل الامر تحصل ، ضرورة استحالة اتحاد الماهيتين المتضادتين خارجاً ودخولهما تحت ماهية ثالثة ، فاذن لا مناص من القول بالجواز . واما ان قلنا باصلة الوجود في تلك المسألة ، فيما ان اتحاد الماهيتين في الوجود الخارجي يمكن من الوضوح كاتحاد الماهية الجنسية مع الماهية الفصلية ، فلا مناص من القول بالامتناع ، وذلك لأن ماهية الصلة وان كانت مغایرة ماهية الفصل بما لها ماهيتان ، الا انها متعددةان في الخارج وتوجدان بوجود فارد . ومن المعلوم ان وجوداً واحداً لا يعقل ان يكون

مصداقاً للمأمور به والمنهى عنه مما .

وان شئت فقل ان المحقق صاحب الفصول (قده) قد ابنتى 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 .
ولتكن هذا المعيال خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له اصلاً ، وذلك لأن ماهية الصلاة وماهية الغصب ليسا من الماهيات المتأصلة المقولية ، لتدخل محل النزاع في تلك المسألة اعني مسألة اصالة الوجود واصالة الماهية ، بل هما من الماهيات الاتيتانية والعنوانين الاعتبارية التي لا مطابق لها في الخارج ماعدا منشأ انتزاعها سواء فيه القول باصالة الوجود او الماهية ، فاذن لا يجري فيها النزاع في تلك المسألة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد عرفت انه لا مانع من اطباق عنوانين متعددة على مصنون واحد وجوداً وماهية . ومن ناحية ثالثة ان محل النزاع في تلك المسألة انه هو في الماهيات المتأصلة المقولية . ومن ناحية رابعة انه لا يعقل ان يكون لوجود واحد ماهيتان حقيقيتان او حدان كذلك ، بداهة ارث لوجود واحد ماهية واحدة او حد كذلك ، وهذا واضح .

فالت نتيجة على ضوء هذه التوأمي هي ارث مسألتنا هذه اجنبيه عن تلك المسألة بالكلية ولا تبني عليها اصلاً ، وذلك لأن المجمع اذا كان له وجود واحد فلا محالة يكون له ماهية واحدة او حد كذلك ، ولا يعقل ان تكون له ماهيتان حقيقيتان او حدان كذلك . سواء فيه القول باصالة الوجود او اصالة الماهية ولا فرق بينهما من هذه الناحية ابداً ، ضرورة ان الوجود الواحد لا يعقل ان يكون وجوداً لмаهيتين متباعدةتين ، كيف فإنه ان كان وجوداً لهذه الماهية ، فلا يمكن ان يكون اثلك وبالعكس .

واما اذا فرض ان للجمع في مورد الاجتماع وجودين فلا محالة تكون له

ماهيتان ، بدأهه ان لكل وجود ماهية واحدة ، فلا يعقل ان تكون الماهية الواحدة ماهية لوجودين . وعليه فلا مناص من القول بالجواز بناء على ماهو الصحيح من عدم سراية الحكم من احد المتلازمين الى الملائم 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 اجماع الامر والنعي 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 متعددتين في الخارج موجودتين بوجود واحد ، فلا مناص من القول بالامتناع ، وان كذا متعددتين فيه بحسب الوجود فلا مناص من القول بالجواز .

وجه الظهور ما عرفت آنفًا من ان ماهية الصلاة و Maheria الفصب ليستا من الماهيات الحقيقة المقولية ، لتكون احداهما جنساً والآخر فصلاً ، بل هما من الماهيم الازتراعية التي لا مطابق لها في الخارج اصلاً ليقال انها موجودتان فيه بوجود واحد او بوجودين .

ولو تزلنا عن ذلك وسلمنا ان ماهية الصلاة و Maheria الفصب من الماهيات الحقيقة المقولية ، الا ان من الواضح جداً ان ماهية الصلاة ليست جنساً و Maheria الماهية الفصب ليست فصلاً مقوماً لها ، ضرورة ان الماهية الفصلية لا تتفك عن الماهية الجنسية ، فان نسبتها اليها نسبة الصورة الى المادة . ومن المعلوم استعماله انفكاك الصورة عن المادة ، مع ان الفصب ينفك عن الصلاة بكثير ، بحيث ان نسبة مادة

اجتماءها الى مادة افتراقها نسبة الواحد الى الالوف . وعليه فكيف يكون الفصل
فصل والصلة جنساً له ، كما ان توهّم كون الحركة في مورد الاجتماع بما هي حركة
جنساً والصلة والفصبة فصلان لها واضح الفساد وذلك لاستحالة ان يكون
شيء واحد فصلان مقومان ، فلن فعلية الشيء انما هي بفصله وصورته .
ومن الواضح انه لا يعقل ان يكون لشيء واحد صورتان . على انك عرفت
ان مفهوم الصلاة والفصب من المفاهيم الافتزاعية . ومن الطبيعي ان المفهوم
الافتزاعي لا يصلح ان يكون فصلاً ، كيف فلن فعلية الشيء وجوده انما هي
بفصله ، والمفروض ان الامر الافتزاعي لا وجود له في الخارج ، ومعه لا يعقل
كونه فصلاً .

فالنتيجة هي انه لا اصل لابناء القول بالجواز والامتناع في هذه المسألة
على كون التركيب بين الجنس والفصل هل هو اتحادي او انضامي ؟ ضرورة
انه لا صلة لاحدي المسألتين بالآخر ابداً . على انه لا اشكال في كون التركيب
بينهما اتحادياً .

نعم قد يقال ان الامر لو تعلق بالجنس في مقام والنهي تعلق بالفصل يتبيني
القول بالجواز والامتناع على كون التركيب بينهما اتحادياً او انضامياً ، 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 النهي وان كانوا متلازمين في مورد الاجتماع بحسب الوجود الخارجي
ويحتمل ان يكون غرض المحقق صاحب الفصول (قدره) ايضاً ذلك ، لا ان غرضه
هو ان الامر في خصوص الصلاة والفصب كذلك ، وكيف كان فهذا ايضاً غير
قام ، وذلك لأن المسألة على هذا الشكل تدخل في كبرى مسألة المطلق والمقييد ،
فيجري عليها احكاماً من حمل المطلق على المقييد ، هذا مضافاً الى ان الجنس

والفصل متعددان في الخارج ومتعددان بوجود واحد ، فلا يعقل ان يكونا متعددان 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 وجوداً و Mahmiaً بمقتضى المقدمة الثانية والثالثة والرابعة .

ثم ذكر انه قد يتوجه ان محدود اجتماع الضدين في شيء واحد يرتفع على القول بتعلق الاحكام بالطابع دون الافراد ، بيان ان الطابع من حيث هي هي التي ليست الا ذاتها وذاتياتها وان كانت غير قابلة لان تتعلق بها الاحكام الشرعية الا أنها مقيدة بالوجود الخارجي - على نحو كأن القيد وهو الوجود خارجاً والتقييد به داخلاً - قابلة لان تتعلق بها الاحكام ، وعلى هذا فلا يمكن متعلقاً الامر والنهي متعددين اصلاً ، لا في مقام تعلق الامر والنهي ، ولا في مقام عصيان النهي واطاعة الامر باتيان المجمع بسوء الاختيار .

اما في المقام الاول فلتعدد متعلقاتها بما لها متعلقاتان وان كانوا متعددين في الوجود ، الا انك عرفت ان الوجود قيد خارج عن المتعلق ، والتقييد به داخل واما في المقام الثاني فلسقوط احدها بالاطاعة والآخر بالعصيان ، اذن فلا اجتماع بين الحكمين في واحد .

ولكن هذا التوجه خاطئ وذلك لما سبق من ان مورد الحكم ابداً هو فعل المكلف بواقعه وحقيقة الصادرة منه ، لا بعنوانه المعارض عليه . وقد عرفت ان الفعل في مورد الاجتماع واحد وجوداً و Mahmiaً ، وان تعدد العنوان لا يوجب تعدده ، والمفروض ان الصلاة والغصب ليستا من الماهيات الحقيقة المقولية ، لتكونا متعلقتين للامر والنهي ، بل هما من المفاهيم الافتزاعية التي

لامطابق لها في الخارج ، وانما تؤخذ في متعلقات الاحكام بما هي حاكميات واسارات الى ما هو المتعلق في الواقع ، لاما هي على حيالها 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 اخذهما

(قده) من هذه المقدمات ، وهي القول بالامتناع مطلقاً . بيان ذلك :
اما المقدمة الاولى فقد ذكرنا غير مررة ان حديث تضاد الاحكام بعضها مع بعضها الآخر في نفسها وان كان امراً معروفاً بين الاصحاب قدیماً وحديثاً ، إلا انه مما لا اصل له ، وذلك لما حققناه من ان الاحكام الشرعية امور اعتبارية فلا واقع لها ماعدا اعتبار من يبيده الاعتبار . ومن الواضح جداً انه لا مضادة بين نفس اعتباري الوجوب والحرمة ذاتاً ، بداعه انه لا تنافي بين نفس اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف وبين اعتباره محروميه المكلف عنه بالذات ، مع قطع النظر عن مبدئها ومتنهما ، فان الاعتبار خفيف المؤونة ، فلامانع من اعتبار وجوب شيء وحرمه معاً .

والوجه في ذلك هو ان المضادة اما تكون طارئة على الموجودات التكوينية الخارجية كالبياض والسود والحركة والسكن ومشاكل ذلك ومن صفاتها . واما الامور الاعتبارية فلتلقوه ورض 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 والبغوضية .

الثانية - من جهة المترى اعني مرحلة الامتثال والاطاعة .

اما من ناحية المبدأ فلان الوجوب والحرمة بنا على وجه نظر مذهب

الدلالة كاشفان عن المحبوبة والمبغوضة في متعلقه . وعليه فلا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد ، وذلك لاستحالة ان يكون شيء واحد محبوباً وبمغوضاً معاً ، فمن هذه الناحية لا يمكن اجتماعها في شيء واحد وفي زمان فارد لا بالذات والحقيقة .

فالنتيجة ان المضادة بين الوجوب والحرمة إنما هي بالعرض والمحاز ، فلنها في الحقيقة بين المحبوبة والمبغوضة والمصلحة المزمرة والمفسدة كذلك ، كما هو واضح . واما من ناحية المنتهي فلان اجتماعاً في شيء واحد يستلزم التكليف بالحال وبغير المقدور ، لفرض ان المكلف في هذا الحال غير قادر على امثال كلية معها . واما ما ذكره (قوله) من ان المضادة بين الاحكام الشرعية إنما هي في مرتبة فعليتها وبلغها حد البعث والزجر مبني على نقطة واحدة ، وهي ان تكون الاحكام من قبيل الاعراض الخارجية ، فكما ان المضادة بين الاعراض إنما كانت في مرتبة فعليتها ووجودها في الخارج ، لوضوح انه لا مضادة بين السواد والبياض قبل فعليتها ووجودها فيه . وهكذا ، فكذلك المضادة بين الاحكام الشرعية إنما تكون في مرتبة فعليتها ووجوداتها في الخارج فلا مضادة بين الوجوب والحرمة قبل وجودها فيه وبلغها حد البعث والزجر .

ولكن تلك النقطة خاطئة جداً ، وذلك لأن الاحكام الشرعية ليست من سُنْنَ 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 إنما من ناحية المبدأ او من ناحية المنتهي . اما من ناحية المبدأ فالمضادة بينها إنما هي في مرتبة جعلها ، فلا يمكن جعل الوجوب والحرمة على شيء واحد . ومن الواضح

ان المضادة في هذه المرتبة لا تتوافق على فعليتها وبلغها حد البعث والجز ضرورة ان المضادة بين نفس الجملتين ، فلا يمكن تتحقق كليهما معاً . واما من فاحية المتنهى فالمضادة بينها وان كانت في مرتبة فعليتها ، الا انها بالعرض والمحاجز فانها ناشئة عن عدم قدرة المكلف على الجمع بينها في مقام الامتنال وإلا فلا مضادة بينها اصلاً لا .

وعلى الجملة فجعل الوجوب والحرمة لشيء واحد وجوداً و Maheriyah مستحبيل على جميع المذاهب والاراء ، بداعه ان استحالة اجتماع الضدين في شيء واحد لا تختص بوجهة نظر دون آخر ، ولا تتوافق استحالة ذلك على فعليتها ابداً وهذا ظاهر .

فما افاده (قوله) من ان التضاد بين الاحکام انا هوفي مرتبة فعليتها دون مرتبة الانشاء لا يرجع الى معنى محصل اصلاً كما لا ينفي .

واما المقدمة الثانية فالامر كما افاده (قوله) من ان الاحکام لا تتعلق بالمناوين الافتراضية التي لا مطابق لها في الخارج بحياتها واستقلالها . نعم تؤخذ تلك المناوين في متطلقات الاحکام لا بما هي هي ، بل بما هي معرفة ومشيرة الى ما هو المتعلق في الواقع ، كما انها لا تتعلق بالاسماء والافاظ كذلك ، وانما تتعلق بطبيعي الاعمال الصادرة عن المكلفين في الخارج .

واما المقدمة الرابعة فالامر ايضاً كما افاده (قوله) والوجه فيه ما تقدم من استحالة ان يكون شيء واحد ملحيتان في عرض واحد او حد ان كذلك . نعم يمكن ان يكون له ماهيات طولاً باعتبار اجناسه العالية والمتوسطة والقرينة ولكن لا يمكن ان يكون له ماهيتان نوعيتان عرضاً ، فان لازم ذلك هو ان يكون شيء واحد متفصلاً بفصلين يكون كل منها مقوماً له ، ومن الواضح استحالة ذلك كاستحالة دخول شيء تحت مقولتين من المقولات العشرة ، ضرورة ان

المقولات اجتناس عاليات ومتباينات بالذات والحقيقة ، فيستحيل اندرج مقولتين منها تحت مقوله واحدة ، كما انه يستحيل ان يكون شيء واحد مندرج تحت مقولتين منها . فالنتيجة قد اصبحت لحد الان انه كما يستحيل صدق المقولتين على شيء واحد كذلك يستحيل تفصيل شيء واحد بفصليين ولو كانا من مقوله 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 لا تنتج النتيجة المزبورة وهي القول بالامتناع ، لفرض انه (قده) لم يبرهن ان المعنون واحد في جميع موارد الاجتماع ، وغاية ما يبرهن انة تعدد العنوان لا يقتضي تعدد المعنون . ومن المعارض ان عدم الاقتضاء اعم من ان يكون واحدا او متعددا ، فاذن لابد من ملاحظة الجمجم في مورد الاجتماع في نفسه ، ومجدد تعدد العنوان ، كما لا يكشف عن تعدد المعنون فيه ، كذلك لا يكشف عن وحدته ، فلا اثر له بالاضاءة الى تعدده ووحدته اصلا . ومن هنا استشكل شيخنا الاستاذ (قده) بانها لا تتم على اطلاقها ، وذلك لأن المعنوانين المنطبقين على شيء في الخارج ان كانوا من العناوين الانتزاعية والمفاهيم الاعتبارية التي تنتفع من الجهات التعليمية ولا واقع موضوعي لها ، فمن الواضح ان تعددها لا يوجب تعدد المعنون ابدا . ومن هنا قال (قده) انا قد ذكرنا في بحث المشتق ان صدق كل عنوان اشتقاقي على ذات معلول لقيام المبدأ بها بنحو من افعال القيام .

وعلى هذا الضوء فلامحالة تكون جهة الصدق والانطباق في صدق المعنوان الاشتقاقي على ذات واحدة وانطباق تلك المعنوانين عليها تعليمية لاقصيدهية اذ المفروض ان المعنون واحد ولا تعدد فيه اصلا لا وجودا ولا ماهية ، والتعدد اما هو في الاعراض القائمة بذلك الموجود الواحد الذي توجب انتزاع تلك العناوين في الخارج فصدق كل عنوان معلول لعرض قائم به - مثلا - 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 معلولاً لعلة غير ماهو علة لصدق الآخر ، كما هو واضح .

فالنتيجة هي ان الجهات في صدق العناوين الاشتتاقية بما انها جهات تعليلية فتعدددها لا يوجب تعدد المعنون الخارج . ومن هنا يكون التركيب بين العنوانين الاشتتاقيين كالايض والخلو والمصلح والماضب وما شاكلها في مورد الاجتماع اتحاديا ، لفرض ان المعنون واحد وجودا و Mahmia ، والنمدد انما يكون في العرضين القائمين به .

واما اذا كانا العنوانان من العناوين الذاتية كالعلم والشجاعة والقدرة وما شابه ذلك ، فمن الطبيعي ان تعدددها يوجب تعدد المعنون في الخارج ، ضرورة ان الجهات فيها تقيدية ، فلا يعقل اتحاد العنوانين منها خارجا ، ولا يمكن ان يكون التركيب بينهما اتحاديا ، بداهة ان التركيب الاتحادي انما يعقل بين جزئين يكون احدهما قوة محضة والآخر فعلمية كذلك كالمادة والصورة ، واما بين الاتحاد امرین فعليين فلا يعقل ، لوضوح ان كل فعلية تأتي عن فعلية اخرى .

وعلى هذا الضوء فلا محالة تكون جهة الصدق في صدق كل من تلك المبادي جهة تقيدية . ومن الواضح ان الجهة التقيدية توجب تعدد المعنون خارجا - مثلا - ما ينطبق عليه عنوان العلم غير ما ينطبق عليه عنوان العدل في الخارج ، لاستحالة اتحادها فيه ، غاية الامر انها يكونان متلازمين في الوجود في مورد الاجتماع .

والوجه في ذلك هو ان المبدأ المأخذ بشرط لا بما انه ماهية واحدة وحقيقة فاردة فلا محالة يكون محفوظا تمام ماهيته اي مسرى وتحقق ، ضرورة ان الصلاة

الموجودة في الدار المخصوصة متحدة في الماهية والحقيقة مع الصلاة الموجودة في غيرها ، وكذا البياض الموجود في الشلح مثلاً في المكان المخصوص متحدة في الماهية والحقيقة مع البياض الموجود في الماج او نحوه ، وكذا الحال في بقية المبادي منها الغصب ، فانه ماهية واحدة اينما سرى وتحقق أي سواء اتحقق في ضمن الصلاة ام في ضمن فعل آخر .

وعلى هذا الاصل فلا محالة يكون التركيب بينها أي بين الصلاة والغصب مثلاً في مورد الاجتماع الضامياً ، نظير التركيب بين الهيولى والصورة ، ويستحيل اتحادها في الخارج ، ليكون التركيب بينهما اتحادياً ، لما عرفت من استحالة التركيب الحقيقي بين امرتين فعليين .

وبكلمة اخرى ان الصلاة من مقوله والغصب من مقوله اخرى وهي مقوله الاين . ومن المعلوم ان المقولات اجناس عاليات ومتباينات بتمام النزات والحقيقة فيستحيل اندراج مقولتين منها تحت مقوله ، فإذا كانت الصلاة من مقوله والغصب من مقوله اخرى يستحيل اتحادها في الوجود الخارجي واندراجها تحت مقوله ثالثة .

وقد يستحيل في المقام انها يصدقان على حركة واحدة شخصية ، وتلك الحركة الواحدة مصدقان الصلاة والغصب معاً . وعلى هذا فيكون التركيب بينها في مورد الاجتماع اتحادياً .

ولكن هذا الخيال خاطئ جداً . والوجه فيه هو ان ذلك يستلزم تفصيل الجنس الواحد اعني الحركة بفصليين في عرض واحد وهو حال . ضرورة انه لا يمكن كون الحركة فيها جنساً لها وما به اشتراكها ، وإلازم ذلك المحذور . اضف الى ذلك ان الاعراض بسائط خارجية ، مما به الاشتراك في كل مقوله منها عين ما به الامتياز في تلك المقوله . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان

الحركة ليست مقوله برأسها في قبال تلك المقولات ، بداهه ان نسبة الحركة الى المقولات التي تقبل الحركة نسبة الهيولي الى الصور ، فكما ان الهيولي لا توجد في الخارج إلا في ضمن صورة ، فكذلك لا توجد الحركة إلا في ضمن مقوله . ومن الواضح جدا ان الحركة في اية مقوله تتحقق فهي عين تلك المقوله ، وليس امرا زائدا عليها ، سواء كانت في مقوله الجوهر على القول بالحركة الجوهرية ام كانت في مقوله اليم او الكيف او نحو ذلك ، ضرورة ان الحركة في مقوله الجوهر ليست شيئا زائدا عليها ، بل هي عينها وحقيقةها ، وكذا الحركة في اليم والكيف والайн والوضع ، فانها لا تزيد على وجودها ، بل هي عينها خارجا . وعلى هذا الضوء فالحركة الموجودة في ضمن الصلاة لا محالة تكون مبادنة للحركة الموجودة في ضمن الفصب ، لفرض ان الصلاة من مقوله والفصب من مقوله اخرى . وعليه ففرض كون الحركة الواحدة مصداقا لها معا يستلزم اتحاد المقولتين المباديتين في الوجود ، وهو محال . فاذن لا وجه لدعوى ان الحركة الموجودة في الدار المقصوبة كما هي محققة لعنوان الفصب ، كذلك هي معروضة الصلاة فيها ، فلا تستلزم وحدة الحركة فيها اتحاد المقولتين واندراجهما تحت مقوله ثلاثة ، وذلك لما عرفت آنفا من ان الحركة ليست مقوله برأسها ، بل هي توجد في ضمن المقولات وتكون عينها خارجا . وعليه فوحدتها في مورد الاجتماع وكونها كذلك مصداقا لها لا محالة تستلزم اتحاد المقولتين . كما هو واضح .

وبكلمة اخرى ان جهة الصدق في العناوين الاشتقاقيه بما انها جهة تعليميه فلا يجب تعددها تعدد المعنون في الخارج ، وجهة الصدق في المبادي بما انها جهة تقديرية ، فلا محالة تعددها يجب تعدد المعنون فيه . بيان ذلك :
 اما في الأولى فلان معروض المبادي وموضوعها في الخارج يختلف وجوداً ومهماهية باختلاف الموارد ، فكما ان وحدة العرض نوعاً لا تقتضي وجوده معروضه

كذلك ، فالبياض يعرض للتلعج والماج وغيرها ، كذلك تعدد العرض لا يقتضي تعدد معرضه ، فيمكن قيام اعراض متعددة بمعرض شخصي واحد - مثلا - الذات التي يقوم بها المبدأ في مورد اجتماع الحلاوة والبياض كالسكر ذات ، وفي مورد الانفصال من ناحية الحلاوة ذات اخرى كالدبس المغايرة للاولي ، وفي مورد الانفصال من ناحية البياض ذات ثالثة كالماج .. وهكذا .
وعلى الجملة فالمعرض لا يتعدد بتعدد المبادي القائمة به ، ولذا يكون واحدا في مورد اجتماع الحلاوة والبياض ، ولا يتعدد بتعددها .

وعلى هذا الضوء فالجمع للعناوين الاشتقاقيين بينها عموم من وجه لامحالة يكون واحدا كالمجمع لعنوانى الحلو واللابيض والمصلى والغاصب والمحرك والساكن والعالم والعادل وما شاكل ذلك ففرض ان المعنون في مورد الاجتماع واحد والتعدد انما هو في العرض القائم به . وقد عرفت ان تعدد العرض لا يوجب تعدد المعرض .
واما في الثانية فلوضوح ان كل مبدأ من مبادي الاشتراك مبين لمبدأ آخر منها وجودا وماماهية . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه من الطبيعي ان ذلك المبدأ يتم ذاته وذاته محفوظ في جميع موارد تحققه وسريانه ، ضرورة ان الحلاوة الموجودة في محل الاجتماع متعددة في الماماهية مع الحلاوة الموجودة في محل الانفصال ، بداعه ان جهة صدق طباعي الحلاوة على حصة منه الموجودة في محل الاجتماع ليس متغايرة لجهة صدقه على حصة منه الموجودة في محل الاجتماع ، بل هي واحدة وهي انت هذه الحصة كمتلك عين الطبيعي في الخارج ، لفرض ان وجوده فيه عين وجود افراده وحصصه ، وصدقه على جميع افراده بخلاف واحد وبجهة فاردة من دون فرق في ذلك بين فرد منه الموجود في محل الانفصال والفرد منه الموجود في محل الاجتماع ، وهذا واضح . وكذا الصلاة الموجودة في المكان المغضوب متعددة في الماماهية مع الصلاة الموجودة في المكان المباح والغضب الموجود

في ضمن الصلاة متعدد في الماهية مع الفصب 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 والفصب او البياض والخلاوة في مورد اجتماعها انفهامي ، نظير التركيب بين الهيولي والصورة ، لفرض ان الصلاة الموجودة في محل الاجتماع بعینها هي الصلاة الموجودة في محل الافتراق ، وكذا الحال في الفصب . وعليه فلا يعقل ان تتحدد الصلاة مع الفصب ، والا لازم ان لا تكون الصلاة الموجودة في محل الاجتماع فردا لطبيعة الصلاة ، وكذا الفصب الموجود فيه ليس فردا لطبيعته . وهذا خلف .

نعم يفترق التركيب الانفهامي بين العرضين عن التركيب الانفهامي بين الهيولي والصورة من فاحية ان نسبة الهيولي الى الصورة نسبة القوة الى الفعل فان الهيولي قوة محضة والصورة فعلية محضة ، وهذا بخلاف نسبة العرض الى معروضه ، فانها نسبة الشخص الى الشخص ، لا نسبة القوة الى الفعل ، لفرض ان كل من العرض ومعروضه فعلى في الخارج موجود فيه ، غاية الامر انه يتشخص بشخص معروضه - مثلا - الصلاة كاتتشخص بوقوعها في غير الدار المقصوبة كذلك تتشخص بوقوعها فيها ، وكذا الفصب كاتتشخص في ضمن غير الصلاة قد يتشخص في ضمنها .

فالنتيجة قد أصبحت من جميع ما ذكرناه ان التركيب بين عنوانين اشتقاقيين تكون النسبة بينهما عموماً من وجہ في مورد الاجتماع تركيب اتحادي بمعنى ان معروضها في الخارج واحد وجوباً و Mahmia ، وان كان منشأ انتزاعها متعدداً فيه باعتبار انه لا يمكن انتزاع مفهومين متباينين من شيء واحد . واما التركيب بين المبدعين تكون النسبة بينهما عموماً من وجہ في مورد الاجتماع تركيب انفهامي

لا محالة ، بدأه استحالة افتزاع مفهومين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه من موجود واحد بجهة واحدة ، وإلا لكانا متساوين ، فان ملاك التساوي هو ان يكون صدق كل منها على افراده متعددًا مع صدق الآخر على افراده في ملاك الصدق وجنته ، وهذا بخلاف المفهومين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه ، فان جة الصدق في كل منها مقابلاً لجهة الصدق في الآخر ..

وعلى الجهة فالمفهومان لا يخلوان من ان تكون جهة الصدق في كل منها على جميع افراده واحدة ، او انت تكون متعددة ، وعلى الفرض الثاني فاما ان كل ما يصدق عليه احدها مندرج في الآخر ومن مصاديقه واقرادة ، واما انت لا يكون كذلك ، وعلى الاول لا محالة تكون النسبة بينهما التساوي ، لفرض انه يستحيل صدق احدها على شيء بدون صدق الآخر عليه ، وعلى الثاني تكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق ، لفرض عدم مادة الافتراق من جانب احدها . وعلى الثالث العموم والخصوص من وجه ، لفرض وجود مادة الافتراق من كلا الجانبين مما .

ومن هنا يظهر انه لا تعقل النسبة بالعموم من وجه بين جوهرين ، بدأه استحالة اتحادها في الخارج واندراجها تحت حقيقة واحدة ، وهذا واضح . ومن ضوء هذا البيان قد اتضحت 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 المنهى عنه ، نهاية الامر انها متلازمان وجوداً في الخارج . وقد مر في غير مورد ان الصحيح هو عدم سراية الحكم من احد المتلازمين الى الملازم الآخر خصوصاً اذا كان التلازم بينها اتفاقياً ، كما في المقام كان القول بالامتناع فيها يرتكز على ان تكون الجهتان تعليقيتين فانه على هذا الاموال يكون المجمع واحداً وجوداً و Maheria ، ومهما يستحيل ان يكون مصداقاً للمأمور به

والمنهي عنه معاً.

ولاجل ذلك اشكل (قده) على المحقق صاحب الكفاية بأن القول بالامتناع في المسألة يقتضي على ان تكون الجهةان في مورد الاجتماع تعليميتين بأن يكون صدق كل منها معلوماً لجهة خاصة قائمة بالمجتمع ، ليكون انتركيب بينهما اتحادياً لا انضماماً ، ولكن عرفت ان الجهتين في محل الكلام تقييديتان . وعلى هذا فلا مناص من القول بالجواز .

ثم ان المراد من التقييد في المقام غير التقييد في باب المطلق والمقييد حيث ان التقييد هناك بمعنى تضييق دائرة المطلق وعدم سريان الحكم المتعلق به الى جميع افراده ، واما التقييد في المقام بمعنى النوسعة في متعلق الحكم واندراجه تحت ماهيتيں ، ضرورة ان معنى كون الجهة في مورد الاجتماع تقييدية هو انها توجب تعدد المجتمع فيه واندراجه تحت الماهيتيں . فنتيجة التقييد في كل من المقامين على عكس نتيجة التقييد في المقام الآخر ، وكيف كان فالجهتان بما هما في مورد الكلام تقييديتان ، فلابد من الالتزام بجواز الاجتماع بناء على ما هو الصحيح من عدم سريان الحكم من الملزم الى اللازم . ثم قال (قده) والعجب منه انه لم يتعرض لهذه الجهة في كلامه في المقام اصلاً لانقياً ولا اثباتاً .

ونتيجة ما أفاده (قده) لحد الان هي انه لابد من القول بالجواز في المسألة . فان لازم كون جهة الصدق في صدق كل من المأمور به والمنهي عنه في مورد الاجتماع تقييدية هو تعدد المجتمع وجوداً و Mahmiaً ، ومعه لا مانع من اجتماع الامر والنهى ، ولا يلزم منه اجتماع الضدين اصلاً . وقد برهن على كون الجهة فيها تقييدية بأن ماهية واحدة لا تختلف باختلاف وجوداتها وافرادها في الخارج ، فان صدقها على جميعها بملأ واحد ، من دون فرق بين الفرد الموجود في مورد الاجتماع والفرد الموجود في مورد الافتراق ، كما عرفت .

عدة نقاط فيما افاده (قوله) :

الاولى - ان جهة الصدق في صدق المعاون الاشتقاقية جهة تعليلية ، ولا جل ذلك لامانع من النطريق عنوانين منها على معنون واحد وجوداً و ماهية فلا يتضي تعددتها تعدده اصلاً . نعم تعددتها مقتض لعدد الاعراض القاعدة به ، لفرض ان كلما من هذه المعاونين متزمع من قيام عرض من تلك الاعراض به .

الثانية - ان جهة الصدق في صدق المبادي جهة تقيدية ضرورة استحالة صدق مبدأ على مبدأ آخر واتحادها في الخارج . وعليه فلا محالة يكون التركيب بينها في مورد الاجتماع انضمامياً ، لفرض ان تعددتها يتضي تعدد المجمع في الخارج . ومعه لا يمكن فرض اتحادها فيه ابداً .

الثالثة - ان محل الكلام في هذه المسألة في الجواز والامتناع ائماً هو فيما اذا كان متعلق الامر والنهي من المبادي وكانت النسبة بينها عموماً من وجه لا من المفاهيم الاشتقاقية ، لفرض ان المجمع لعنوانين منها في مورد الاجتماع واحد من ناحية ان جهة الصدق فيها تعليلية ، واذا كان المجمع واحداً وجوداً و ماهية فلا يمكن القول بالجواز فيه حتى من القائل به ، فإنه ائماً يقول به بدعوى ان المجمع متعدد وجوداً و ماهية لا مطلقاً ، كما هو واضح .

الرابعة - ان محل التزاع في مبادي المستحبات ائماً يكون فيما اذا كانت تلك المبادي من سند الافعال الاختيارية ، لا فيما اذا كانت من سند الصفات الجسمانية او النفسانية ، لفرض ان محل الكلام في اجتماع متعلق الامر والنهي في مورد واحد . ومن المعلوم انها لا يمكن ان يتعلقاً 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 ، فانها تختلف في الخارج بمعنى ان وحدة ماهية العرض نوعاً

لا تستلزم وحدة ماهية المروض كذلك ، كما ان تعددتها لا يستلزم تعددتها . ومن هنا يكون التركيب بين العرضين في مورد الاجتماع انتهايًّا . نظير التركيب بين المهيول والصورة ، وان كان التركيب بين المنوا بين الاشتقاقيين اتحاديًّا .

السادسة - ان ملأك التساوي بين المفهومين هو انت صدق كل منها على افراده بمناطق واحد وجهة فاردة وملأك العموم من وجه يبنها هو ان صدق كل منها على افراده بمناطقين وجهتين لا معاندة بينها ، وإلا فهما ملأك النباین ، كما لا يتحقق ، وملأك العموم المطلق هو ان كل ما يصدق عليه احدها يكون داخلا تحت المفهوم الآخر . ومن ذلك يتبيّن انه لا يمكن ان تكون النسبة بين جوهرین عموماً من وجہ ، اتباعيهما في الخارج وعدم امكان صدق احدها على ما يصدق عليه الآخر

السابعة - ان الجهة التقيدية في المقام على عكس الجهة التقيدية في باب المطلق والمقيّد ، حيث انها في المقام توجب توسيع الجمجم ودخوله تحت الماهيّتين وهناك توجّب تضييق المطلق واحتقار الحکم بحصة خاصة منه دون اخرى كما هو واضح .

الثامنة - انه لا يمكن ان يكون التركيب بين الصلاة والفضب اتحاديًّا ضرورة ان الصلاة من مقوله والفضب من مقوله اخرى . وهي مقوله الain . ومن المعلوم ان المقولات متبادرات بالذات ، فلا يمكن اتحاد اثننتين منها في الوجود ، وعلى هذا فيستحيل صدق كلّيهما على حركة واحدة في مورد الاجتماع ، والا لازم ففصل شيء واحد بفصليين في عرض واحد وهو الحال ، مضادا الى ما ذكرناه من ان الحركة في كل مقوله من المقولات عين تلك المقوله خارجا ، وليس جنسا 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 والمتانة ، وذلك ضرورة ان جهة

الصدق في صدق المعنوان الاشتلاقية على ذواتها لا محالة جهة تعليقية ، بدأه انه لا يمكن تعقل النسبة بالعموم من وجده بين عوانيين منها إلا اذا كانت الذات في مورد الاجتماع واحدة ، وإلا فليس نسبة بينها كذلك كما هو واضح .

اما النقطة الثانية فيرد عليها ان نظريته (قوله) في تلك النقطة اعما تم في الماهيات المتأصلة والمقولات الحقيقة ، فان المبادي اذا كانت من تلك المقولات يستحيل اتحاد اثنين منها في الخارج وصدق احدها على الآخر ، ضرورة استحالة اتحاد مقولتين خارجاً وصدق احداهما على الاخر ، من دون فرق في ذلك بين ان تكونا عرضين او جوهرين او احداهما جوهرآ والاخرى عرضاً . والسر فيه ما عرفت غير مررة 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 مقوله الجوهر على مقوله المرض فكذلك ، لا يمكن صدق كل من اقسامها على الآخر بعين هذا الملاك ، فلا تصدق النفس على المقل ، والصورة على المادة ، والسم على الكيف ، والайн على الوضم .. وهكذا .

ومن هذا البيان قد تبين حال المبادي المتأصلة كالبياض والعلم والشجاعة والحلوة والكرم وما شاكل ذلك ، فان هذه المبادي وامثالها بما أنها مبادي متأصلة و Maheriyat حقيقة مقولية فلا محالة تعددتها يستلزم تعدد المعنون والمطابق في الخارج ، لما اعرفت الان من استحالة اتحاد ماهية متأصلة مع ماهية متأصلة اخرى خارجاً ، فلا يمكن اتحاد الحلوة مع البياض والعلم مع الشجاعة .. وهكذا وعليه فالتركيز الحقيقي بين اثنين منها غير معقول ، لاستلزم ذلك اندرج مقولتين متباينتين تحت مقوله واحدة وهو محال .

فما افاده شيخنا الاستاذ (قوله) من ان التركيز بين متعلقي الامر والنهي

في مورد الاجتماع تركيب انضمامي لا غيره إنما يتم فيما إذا كان متعلقيها من المبادئ المتأصلة والماهيات المقولية ، حيث قد عرفت أن التركيب الحقيقي بين تلك المبادئ غير معقول .

وان شئت فقل إن تعدد العنوان في مورد الاجتماع إنما يقتضي تعدد المعنون فيه بحسب الخارج إذا كان من العناوين المتأصلة والماهيات المقولية ، ضرورة أنه على هذا الابد من الالتزام بتعدد وكون التركيب انضمامياً . واما اذا لم يكن من هذه العناوين او كان احد العناوين منها دون الآخر، في في مثل ذلك لا يستدعي تعدد العنوان تعدد العنون والمطابق في الخارج اصلاً ، بل لا بد عندئذ من ملاحظة ان المطابق لها في مورد الاجتماع والتصادق واحد او متعدد ، فان كان واحدا فلا مناص من القول بالامتناع ، وان كان متعددا فلا مناص من القول بالجواز ، بناء على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الملزم الى اللازم .

وعلى الجملة فالعنوان في مورد الاجتماع اذا كانا متأصلين فلا حالة يقتضيان تعدد المجمع فيه وجود او ماهية ، فاذن يتبعن القول بالجواز . واما اذا كانا انتزاعيين او كان احدهما انتزاعياً والآخر متأصلا فلا يقتضيان تعدد المجمع ابدا 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 وجودا ومهنية او متعدد فيه كذلك ، ومنشأ انتزاع العنوان الافتزاعي على الفرض الثاني (وهو ما اذا كان احدهما انتزاعياً) هل هو متعدد معه بان يكون منشأ انتزاعه مبينا للعنوان الذائي وجودا ومهنية . فعلى الاول بما ان المطابق لها واحد في مورد الاجتماع والتصادق فلا بد من القول بالاستحالة والامتناع في المقام وعلى الثاني بما انه متعدد فيه فلا مانع من القول بالجواز اصلاً .

وبكلمة واضحة اـن العناوين المتصادقين في مورد لا يخلوان من ان يكونا من العناوين الذاتية والمقولات الحقيقة ، وان يكون احدها من العناوين الذاتية والآخر من العناوين الافتزاعية ، وان يكون كلاما من العناوين الافتزاعية ولا رابع في بين ، فالنتيجة ان الصور في المقام ثلاثة :

الاولى - (وهي ما اذا كان كلاما من العناوين المتأصلة) قد تقدم آنفـاً ان تعدد العنوان المقولي في مورد لا محالة يوجب تمدد المعنون والمطابق فيه ، بداهة انه كما يستحيل اتحاد مقولـة مع مقولـة اخـرى واندرجـها تحت مقولـة ثـالثـة ، كذلك يستحيل اتحاد نوع من مقولـة مع نوع آخر من هذه المقولـة ، او فرد من هذه المقولـة مع فرد آخر منها .. وهكـذا ، وذلك لما يرهـن في محلـه من اـنه لا بدـ في المرـكـب الحـقـيقـي من ان تكونـ له جـهـة وحدـة حـقـيقـية ، لوضـوحـ انه لـولا ذلك الجـهـة لـكان التـركـيب اـعتـبارـيا . ومن الواضح جدا ان جهة الوحدـة الحـقـيقـية لا تكونـ إـلا إـذا كانـ اـحد جـزـيـيـ المرـكـب بالـقـوـةـ والـآخـرـ بالـفـعـلـ ، ليـكونـا مـوجـودـينـ بـوـجـودـ وـاحـدـ ، واما اذا كانـ كـلامـاـ بـنـحـوـ الفـعـلـيـةـ وـالتـحـصـلـ فيـسـتـحـيلـ ان تكونـ بـيـنـهـماـ جـهـةـ وـحدـةـ حـقـيقـيةـ ، ضـرـورـةـ انـ كـلـ فـعـلـيـةـ تـأـبـيـ عنـ فـعـلـيـةـ اـخـرىـ . وعلى ضـوءـ هـذـاـ البـيـانـ قد ظـهـرـ اـنـ لاـيمـكـنـ اـتحـادـ فـرـديـنـ منـ مـقـولـةـ وـاحـدـةـ فـضـلـاـ عـنـ مـقـولـاتـيـنـ . اـضـفـ الىـ ذـلـكـ ماـذـكـرـناـهـ منـ اـنـ المـقـولـاتـ اـجـنـاسـ عـالـيـاتـ فـلاـيمـكـنـ اـنـ يـكـونـ فـوقـهـ جـنـسـ آخـرـ .

الثانية - (وهي ما اذا كانـ اـحدـ العـناـوـينـ منـ العـناـوـينـ المـتأـصـلـةـ وـالـآخـرـ منـ العـناـوـينـ الـافـتزـاعـيـةـ) قد تقدم على صـفـةـ الـاجـمـالـ انـ تمـددـ العنـوانـ كـذـلـكـ لاـيـقـضـيـ تـعـدـدـ المـعـنـونـ وـالمـطـابـقـ فيـ الـخـارـجـ ، بلـ لاـ بدـ منـ مـلاـحظـةـ انـ العنـوانـ الـافـتزـاعـيـ هلـ يـنـتـزـعـ منـ مـرـتبـةـ ذـاتـ العنـوانـ المـتأـصـلـ فيـ الـخـارـجـ اوـ منـ شـيـءـ آخـرـ مـبـاـيـنـ لـهـ وـجـودـاـ ، بـعـنـيـ اـنـ مـنـشـأـ اـنـتـزـاعـهـ مـبـاـيـنـ لـالـعنـوانـ النـادـيـ خـارـجاـ .

فعلى الاول لا حالة يكون التركيب بينها اتحادياً في مورد الاجتماع بمعنى ان المجمع فيه واحد وجوداً و Mahmia ، غاية الامر يكون صدقاً احدهما عليه ذاتياً والآخر عرضياً .

و لتوضيح ذلك نأخذ بمثالين :

احدهما - ما اذا فرض ان شرب الماء بما هو مأمور به ، وفي هذا الفرض لو شرب احد الماء المقصوب فلا حالة ينطبق عليه عنوانان احدهما العنوان الناجي وهو الشرب ، والآخر العنوان الانزاعي وهو الفصب ، لما سيجيء ان شاء الله تعالى من ان الفصب ليس من احدى المقولات التسع العرضية ، بل هو عنوان انزاعي متزمع من التصرف في مال الغير . ومن هنا امكن النطاقه على الماهيات المتعددة المقولية ، وفي المقام بما انه متزمع من نفس العنوان الناجي في مورد الاجتماع وهو شرب هذا الماء ، لا من شيء آخر مبين له وجوداً فلا حالة يتعدد معه خارجاً ، ويكون المطابق لها واحداً وجوداً و Mahmia . وعليه فلا مناص من الفول بالامتناع ، بدأه استحالة ان يكون شيء واحد مصدقاً للمأمور به والنهي عنه معاً .

فما افاده (قوله) من استحالة اتحاد المبادئ بعضها مع بعضها الآخر لا يتم في هذا المثال وما شاكله . نعم انما يتم في المبادئ المتأصلة كما سبق . و الثانية النصوص بناء الغير بدون اذنه ، فإنه جمجم للعنوان الناجي والانزاعي معاً ، اما العنوان الناجي فهو عبارة عن نفس التوصؤ الذي له واقع موضوعي في الخارج وينطبق عليه النطاق الطبيعي على افراده والكل على مصاديقه ، واما العنوان الانزاعي فهو عبارة عن الفصب الذي لا واقع له ماعدا منشأ انزاعه . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى انه متزمع من نفس هذا العنوان الناجي في الخارج وهو التوصؤ بهذا الماء .

فالنتيجة على ضوءها هي ان العنوانين في المقام منطبقان على شيء واحد وجوداً و Mahmia . وعليه فلا مناص من القول بالامتناع . وعلى الجملة فالنسبة بين هذين العنوانين وان كانت بالعموم من وجه ، وان لـ كل منها ماهية مستقلة في مورد الافتراق ، إلا انها متهددان في مورد الاجتماع باعتبار ان منشأ انتزاع العنوان الانتزاعي هو نفس العنوان الذاتي في الخارج ، ولاواقع له ماعداه والاصل في جميع ذلك هو ما أشرنا اليه من ان المبدأ اذا كان من العنوانين الانتزاعية التي لا واقع موضع لها . اعدها منشأ انتزاعها امكـن التطبيق على المقولات المتعددة ، لفرض انه تابع لمنشأ انتزاعه ، فـ انـ كانـ منشـأـ انتـزاعـهـ منـ مـقـوـلـةـ الـاـيـنـ فـ يـنـطـبـقـ عـلـيـهـ ، وـ انـ كـانـ مـنـ مـقـوـلـةـ اـخـرىـ فـ كـذـاكـ .. وهـكـذاـ ، كـاـمـاـ كـاـمـاـ مـنـ اـنـ يـنـطـبـقـ عـلـيـهـ ، وـ قـدـ يـنـطـبـقـ عـلـيـ مـقـوـلـةـ الـاـيـنـ وـ هيـ الـكـوـنـ فـيـ الـارـضـ المـفـصـوبـةـ ، وـ قـدـ يـنـطـبـقـ عـلـيـ مـقـوـلـةـ اـخـرىـ غـيرـهاـ كـلـبـشـ مـالـغـيرـ اوـ اـكـلهـ اوـ شـرـبـهـ معـ اـنـهـ لـ يـلـزـمـ مـنـ ذـلـكـ اـتـحـادـ المـقـوـلـتـينـ اوـ تـفـعـلـ الـجـنـشـ الـواـحـدـ بـفـصـلـيـنـ فـيـ عـرـضـ وـاحـدـ اـصـلـاـ ، لـ اـخـصـاصـ ذـلـكـ بـمـاـ اـذـاـ كـانـ الـبـدـانـ كـلـاـهـ مـنـ الـبـادـىـ ، الـتـائـلـةـ الـمـقـوـلـيـةـ ، لـ اـنـهـ اـذـاـ كـانـ اـحـدـهـ مـتـأـصـلـاـ وـالـآـخـرـ مـنـتـزـعاـ .

فالنتيجة قد أصبحت مما ذكرناه انه لا يمكن في مثل هذين المثالين ان يكون العنوان الانتزاعي متعلقاً للنهي - مثلا - 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 انضماماً لفرض عدم اتحاد متعلق به الامر مع ما تعلق به النهي ، ويكون مصداق احدها في الخارج غير مصدق الآخر وجوداً و Mahmia ، غاية الامر انها متلازمان في الوجود في مورد الاجتماع . وقد تقدم غير مررة ان الصحيح هو عدم سراية حكم احد

المتلازمين إلى الملازم الآخر . وعليه فلا مناص من القول بالجواز . ومثاله التكلم في الدار المخصوصة اذا فرض انه مأمور به ، فإن التكلم وان كان عنواناً متأصلاً لفرض انه من مقوله الكيف المسموع . إلا انه ليس منشأ لافتزاع عنوان الغصب خارجاً . ضرورة انه ليس تصرف في الدار ، ليكون مصداقاً له ومنشأ لافتزاعه ، بل المنشأ له اما هو الـ*كـوـن* فيها الذي هو من مقوله الاين . ومن الواضح انه مغایر للتـ*كـلـم* بحسب الوجود الخارجي ، لفرض انه من مقوله والتـ*كـلـم* من مقوله اخرى والمفروض استحالة اتحاد المقولتين واندرجها تحت حقيقة واحدة . وعلى هذا فلا مانع من ان يكون العنوان النـ*ذـاـئـي* متعلقاً للامر والعنوان الافتزاعي متعلقاً للـ*ذـاـئـي* اصلاً ، لفرض اـ*نـ* منشأ العنوان الافتزاعي مغایر مع العنوان النـ*ذـاـئـي* في الخارج وجوداً و Mahmـ*يـة* . ومعه لا يلزم من اجتماعها في مورد كون شيء واحد مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه معاً .

ومن هذا القبيل الـ*اكـل* في الارض المخصوصة فـ*اـنـ* ليس تصرف فيها بنظر العرف ليكون منشأ لافتزاع عنوان الغصب ، بل الغصب منتزع من امر آخر مغایر له وجوداً وهو الـ*كـوـن* فيها ، فلا يلزم من فرض تعلق الامر بالـ*اكـل* اجتماع الامر والنهي في شيء واحد .

الثالثة - (وهي ما اذا كان كلا العنوانين من الماهيات الافتزاعية) أيضاً لابد من ملاحظة ان العنوانين المتصادقين في مورد الاجتماع هل ينتزعاً من موجود واحد في الخارج بمعنى ان ذلك الموجود الواحد باعتباره منشأ لافتزاع احدهما وباعتبار آخر منشأ لافتزاع الآخر او ينتزع كل منها من موجود مباين لما ينتزع منه الآخر ، فعلى الاول لا محالة يكون التركيب بينهما اتحادياً لفرض ان منشأ افتزاعها واحد في الخارج وجوداً و Mahmـ*يـة* من ناحية ، وعدم تعلق الحـ*كـمـ* بالعنوان الافتزاعي بما هو من ناحية أخرى . وعليه فلا مناص من القول بالامتناع

ضرورة استحالة ان يكون شيء واحد مصداقاً المأمور به والنهى عنه مما ومحبوا
ومبغوضها . وعلى الثاني فلا حالة يكون الترکيب بينها في مورد الاجتماع
الضامياً ، وذلك لاستحالة الترکيب الحقيقي بين الموجودين المتباينين سواء أكانا
من مقوله واحدة ام من مقولتين .

وبتعبير آخر ان العنوانين اذا كان كلامها انتزاعياً فلا يخلو ان من ان يكونا
منتزعين من شيء واحد في الخارج باعتبارين مختلفين ، أوان يكون كل منها
منتزعاً من شيء .

اما الصورة الاولى فلابد من الالتزام باستحالة الاجتماع فيه ، وذلك لأن
متعلق الامر والنهي في الحقيقة اذما هو منشأ انتزاعها ، والمفروض انه واحد
وجوداً وماهية لا العنوان المتصادقان عليه ، لفرض ان العنوان الانتزاعي
لا يخرج عن افق النفس الى ما في الخارج ، ليكون صالحاً لان يتعلق به
الامر او النهي .

ولتوسيع ذلك نأخذ مثلاً وهو الافطار في نهار شهر رمضان بمال الغير
فانه جمع لعنوانين اعني عنوان الغصب والافطار ومصداق لها مما ، ضرورة ان
هذا الفعل الواحد وجوداً 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 ممолов بجهة خاصة مغایرة لجهة اخرى . ومن الواضح جداً ان
لزوم كون انتزاعها من شيء واحد وصدقها عليه بجهتين لا ينافي كون المصدق
الخارجي واحداً ذاتاً ووجوداً .

والوجه في ذلك ظاهر وهو ان النسبة بالعموم من وجه لا يمكن ان تتحقق
إلا بين عنوانين انتزاعيين الذين هما من قبيل خارج المحمول او بين عنوان انتزاعي

وعنوان مقولي ، بداعه انه لا مانع من صدق عنوانين اقتراعين على موجود واحد في الخارج ، وكذا لا مانع من صدق عنوان عرضي على ما يصدق عليه العنوان الداني . ومن هنا يستحيل تحقق النسبة بالعموم من وجه بين جوهرين وعرضين وجواهر وعرض ، وذلك لوضوح ان المقولات اجناس عاليات ومتباينات بالذات والحقيقة ، فلا يمكن اتحاد مقولتين منها خارجا وعليه فلا يمكن ان يكون شيء واحد مصداقا للجوهر والمرض معًا ، ضرورة ان ما يكون مصداقا للجوهر يستحيل ان يكون مصداقا للمرض وبالعكس ، كما ان ما يكون مصداقا لكم - مثلما يستحيل ان يكون مصداقا لـ المكيف .. وهكذا . بل الامر كذلك بالإضافة الى انواع هذه المقولات وافرادها ، فلا يمكن اتحاد نوع من مقوله مع نوع آخر من هذه المقوله ، فان الانواع وان كانت مشتركة في الجنس ، إلا انها متباينات من ناحية الفصل ، لفرض ان نوع الانواع بواسطة الفصل ، فلو فرض اتحاد نوع مع نوع آخر للزم تفصيل شيء واحد بفصلين في عرض واحد ، وهو محال بداعه ان فعلية الشيء بفصله ، فإنه المقوم والمحصل له ، او انه منتزع 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 مقوله مع فرد آخر منها ، لما تقدم من استحالة التركيب الحقيقي بين امرتين فعليين في الخارج ، لأن كل فعلية تأبى عن فعلية اخرى ، وبما انها فعاليات موجودان فيه فلا يعقل التركيب الحقيقي بينها .

وقد تحصل من ذلك امرا :

الاول - ان النسبة بالعموم من وجه لا تعقل بين جوهرين وعرضين

وجواهر وعرض .

الثاني - ان النسبة بالعموم من وجه انما تعقل بين عنوانين عرضين وعنوان

عرضي وعنوان ذاتي مقولي . وعليه فلا مانع من انطباق عنوان الغصب والافطار على شيء واحد في مورد الاجتماع ، فعندئذ لو تعلق الامر ب احدهما كالافطار - مثلا - والنهي بالأخر كالغصب ، فلا حالة تقع المعارضة بينها في مورد الاجتماع لاستحالة ان يكون شيء واحد مأموراً به والنهي عنه معاً .

واما الصورة الثانية وهي ما إذا كان مثناً انتزاع كل منها مغايراً لمنها انتزاع الآخر فلا مانع من القول بالجواز ، لفرض ان التركيب بينها في مورد الاجتماع الضمائي ، فيكون مصداق المأمور به غير مصداق النهي عنه ، ومهلا مناص من القول به بناء على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من متعلقه الى مقارنته الوجودية .

ومثال ذلك الافطار في المكان المقصوب بحال مباح او مملوك له ، فإن عنوان الافطار هنا مثناً لانتزاع عنوان الغصب ومصداقاته ، والثاني مثناً لانتزاع من الغير ، ليكون مثناً لانتزاع عنوان الغصب ومصداقاته ، والثاني مثناً لانتزاع من الكون في هذا المكان ، فانه مصداق للتصرف في مال الغير ومنها لانتزاعه .
وعليه فلا يلزم من اجتماع هذين العنوانين في مورد لزوم كون شيء واحد مصداقاً للمأمور به والنهي عنه معاً ، لفرض ان المأمور به غير النهي عنه بحسب الوجود الخارجي ، فلا يعقل كون التركيب بينها اتحادياً ، غاية الامر ان وجوده في هذا المورد ملازم لوجود النهي عنه . وقد عرفت غير مررة ان الحكم لا يسري من الملازم الى الملازم الآخر ، وعليه فلا مانع من القول بالجواز في مثل هذا المثال أصلاً .

نعم عنوان الفاصل والمفطر منطبقان على شخص واحد في مورد الاجتماع إلا انها اجنبيان عن محل الكلام رأساً ف محل الكلام في عنوان الغصب والافطار

والمفروض انها لا ينطبقان على شيء واحد هنا ، كما عرفت .

الى هنا قد تبين انه ليس لنا ضابط كلی للقول بالامتناع ولالقول بالجواز في المسألة اصلا ، بل لابد من ملاحظة المعنوانين المتعلقين للامر والنهي في مورد الاجتماع ، فان كانا من المبادي المتأصلة والمقولات الحقيقة فقد عرفت ان تعدد تلك المبادي يستلزم تعدد المعنون والمطابق في الخارج لا حالة ، ضرورة استحالة اتحاد المقولتين واندراجها تحت مقوله اخرى او تفصيل شيء واحد بفصليين في عرض واحد .

واما اذا كان احدها عنوانا انتزاعيا والآخر مقوليا فلا بد من النظر في ان المعنوان الانتزاعي هل ينتزع من مطابق المعنوان الذاتي او من شيء آخر مبين له . وليس بذلك ضابط كلی ، فان كان منتزعا من مطابق المعنوان الذاتي فلا حالة يكون الجمع في مورد الاجتماع واحدا ، ومعه لامناص من القول بالامتناع وان كان منتزعا من شيء آخر كان الجمع متعدد ، ومعه لامناص من القول بالجواز . واما اذا كان كلامها معا انتزاعيا فايضا لا بد من النظر الى انها منتزعان من شيء واحد في الخارج وجودا ومهنية او من شيئين كذلك ، فعلى الأول لا بد 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 مطلقا والثاني الى القول بالامتناع كذلك .

اما نظرية الحق صاحب الكفاية (قدما) فلما سبق آنفا من ان المعنوانين اذا كانا من المبادي المتأصلة والمقولات الواقعية يستحيل اتحادها في الخارج وأنطباقها على موجود واحد فلا حالة تعدد مثل هذا المعنوان يستلزم تعدد المعنون ، واما اذا كان احدها انتزاعيا والآخر مقوليا او كان كلامها انتزاعيا

فيختلف الحال باختلاف الموارد والمقامات ، ففي بعض الموارد والمقامات يكون العنوان لها واحدا وفي بعضها الآخر يكون متعددا . فلا ضابط لذلك أصلا فتعدد العنوان في هذه الموارد لا يقتضي تعدد العنوان ولا يتضمن وحده ، فيمكن ان يكون واحدا ، ويمكن ان يكون متعددا .

فما افاده (قوله) من ان تعدد العنوان لا يستلزم تعدد العنوان ولا ينثم به وحده لا كليّة هذه الكبري ابدا . كما تقدم بشكل واضح .

نعم ان تلك الكبري كليّة في العناوين الاشتقاقية خاصة ، فإن تعدد تلك العناوين لا يستلزم تعدد العنوان اصلا ، والسر فيه ما عرفت من ان صدق كل منها على معرضه معمول لعلة قاعدة بمعرضه وخارج عن ذاته - مثلا - صدق العالم على شخص معمول لقيام العلم به

ومن الواضح جدا ان العلم خارج عن ذات هذا الشخص وبيان له وجودها فان وجوده وجود جوهري وجود العلم وجود عرضي . ومن الضروري استحالة اتحاد الجوهر مع العرض خارجا . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان تعدد العرض لا يستلزم تعدد معرضه ، بدأهه ان قيام اعراض متعددة كالعلم والشجاعة والساخونة وما شاكل ذلك بذات واحدة ومعرض فارد من الاضحات الاولوية فلا حاجة الى اقامة برهان وزيادة بيان .

فالنتيجة على ضوئها هي ان تعدد العناوين الاشتقاقية والمفاهيم الازتاعية واجتماعها في مورد لا يوجب تعدد العنوان فيه ، بل لا بد ان يكون العنوان واحدا و MAVIYAH في مورد اجماعها ، والا فلا تعقل النسبة بالعموم من وجه بينهما ، كما هو واضح ، ضرورة ان العنوان لو لم يكن واحدا فيه وكان متعددا وجودا و MAVIYAH لـ كانت النسبة بينها النباین ، بمعنى ان كل عنوان منها مبيان لعنوان آخر منها في الصدق ، فلا يجتمعان في مورد واحد .

اما نظرية مشيخنا الاستاذ (قده) فقد ذكرنا انها ائمـا تمـ في ناحية خاصة وهي ما اذا كان العنوانان المتضادان في مورد الاجتماع من العناوين المتأصلة والماهيات المقوية ، واما اذا كان احدـها افتزاعـياً والاـخر مقولـياً او كان كلامـا افتزاعـياً فـلا تمـ اصلاً ، كما تقدم .

ثـا جعلـه (قده) من الضـابط لـكون التـركيب بين مـتعلـقـي الـامر والـنـهي في مـورـدـ الـاجـتمـاعـ الضـهـاميـاـ لاـ اـتحـادـيـاـ (وـهـوـ ماـ كانـ العنـوانـانـ المنـطـبـقـانـ عـلـيـهـ منـ الـبـادـيـ الـاخـتـيـارـيـةـ وـيـنـهـاـ عـوـمـ مـنـ وـجـهـ) لـاوـاقـعـ مـوـضـوعـيـ لـهـ اـصـلـاـ لـمـ تـقـدـمـ مـنـ انـ فيـ كـثـيرـ مـنـ الـمـوـارـدـ يـكـونـ مـتـعـلـقـاـ الـامـرـ وـالـنـهـيـ مـنـ الـبـادـيـ الـاخـتـيـارـيـةـ ، وـيـنـهـاـ عـوـمـ مـنـ وـجـهـ ، وـمـعـ ذـلـكـ يـكـونـ مـطـابـقـهـاـ فـيـ الـخـارـجـ وـاحـدـاـ . وـقـدـ ذـكـرـنـاـ لـذـلـكـ عـوـمـ مـنـ وـجـهـ ، وـمـعـ ذـلـكـ يـكـونـ مـطـابـقـهـاـ فـيـ الـخـارـجـ وـاحـدـاـ . وـقـدـ ذـكـرـنـاـ لـذـلـكـ عـدـةـ اـمـثلـةـ مـنـهـاـ التـوـضـؤـ بـالـمـاءـ المـفـصـوبـ ، فـاـنـهـ جـمـعـ لـمـبـدـئـيـنـ اـخـتـيـارـيـيـنـ بـيـنـهـاـ عـوـمـ مـنـ وـجـهـ اـعـنـيـ بـهـاـ التـوـضـؤـ وـالـفـصـبـ ، وـمـعـ ذـلـكـ فـهـاـ يـنـطـبـقـانـ عـلـىـ مـوـجـودـ وـاحـدـاـ فـيـ الـخـارـجـ . وـمـنـهـاـ شـرـبـ الـمـاءـ المـفـصـوبـ فـيـاـ اـذـاـ كـانـ الشـرـبـ فـيـ نـفـسـهـ مـأـمـورـاـ بـهـ ، فـاـنـهـ جـمـعـ لـمـبـدـئـيـنـ اـخـتـيـارـيـيـنـ بـيـنـهـاـ عـوـمـ مـنـ وـجـهـ . وـمـنـهـاـ غـيـرـ ذـلـكـ كـاـ تـقـدـمـ .

فـاـئـادـهـ (قـدـهـ) مـنـ اـسـتـحـالـةـ اـتـحـادـ الـبـادـيـ بـعـضـهـاـ مـعـ بـعـضـهـاـ الـآـخـرـ مـنـاقـضـ

بـهـذـهـ اـمـثلـةـ وـمـاـ شـاـكـلـهـ ، فـاـنـ مـتـعـلـقـيـ الـامـرـ وـالـنـهـيـ فـيـهـاـ مـبـدـئـيـانـ ، وـمـعـ ذـلـكـ فـهـاـ

مـتـحدـانـ فـيـ الـخـارـجـ وـمـنـطـبـقـانـ عـلـىـ شـيـءـ وـاحـدـ وـجـودـاـ وـمـاهـيـةـ .

وـمـنـ هـنـاـ النـجـأـ (قـدـهـ) إـلـىـ الـالـتـرـامـ بـخـرـوجـ مـثـلـ هـذـهـ اـمـثلـةـ عـنـ مـحـلـ

الـكـلـامـ بـدـعـوـيـ اـنـ الـمـعـنـونـ فـيـ مـورـدـ الـاجـتمـاعـ فـيـهـاـ بـاـنـهـ وـاحـدـ وـجـودـاـ وـمـاهـيـةـ

فـعـمـ فـرـضـ كـوـنـهـ مـنـهـيـاـ عـنـهـ لـاـ يـعـقـلـ كـوـنـهـ مـصـداـقاـ لـلـمـأـمـورـ بـهـ .

وـغـيـرـ خـفـيـ اـنـ مـاـ اـفـادـهـ (قـدـهـ) مـنـ اـنـ شـيـئـاـ وـاحـدـاـ اـذـاـ كـانـ مـنـهـيـاـ عـنـهـ

يستحيل ان يكون مأمورا به وان كان في غاية الصحة ، الا ان ذلك لا يوجب خروج مثل هذه الامثلة عن محل الكلام ، ضرورة انه لا فرق بين الصلاة والشرب من هذه الناحية اصلا ، وكذا بينها وبين الوضوء ، فكما ان الصلاة والغصب داخلان في محل النزاع ، فكذلك الشرب والغصب والتوضؤ والغصب ، غاية الامر ان المطابق في المثالين الآخرين بما انه واحد في الخارج وجودا و Mahmia ، فلا مناص فيه من القول بالامتناع ، واما في الصلاة والغصب فان كان الامر ايضا كذلك فلا مناص من القول به أيضا ، والا فلا بد من القول بالجواز ، فوحدة الجمع في مورد الاجتماع توجب القول بالامتناع لا الخروج عن محل الكلام كلاما يخفى . فالنتيجة هي انه لا ضابط لكل من القول بالامتناع والقول بالجواز في المسألة اصلا . فما جعله شيخنا الاستاذ والمحقق صاحب الكفاية (قدحها) من الضابط لكل من القولين قد عرفت فساده بشكل واضح وأنه لا كمية له اصلا ، فان تعدد العنوان كما لا يقتضي تعدد المعنون كذلك لا يقتضي وحدته ، فاذن لا اثر لتعدد العنوان ، بل لا بد من ملاحظة ان الجمع في مورد الاجتماع واحد او متعدد .

ومن هنا قلنا سابقا ان مرد البحث في المسألة في الحقيقة الى البحث عن وحدة الجمع في مورد الاجتماع والتصادق وتعدده . وعليه فالحكم بالامتناع او الجواز في كل مورد منوط بـ ملاحظة ذلك المورد خاصة ، فان كان الجمع فيه واحدا يتبع فيه الحكم بالامتناع ، وان كان متعددا يتبع فيه الحكم بالجواز .

واما النقطة الثالثة فالامر كما افاده (قدحه) ، وذلك ضرورة ان العنوان الاشتقاقي خارجة عن محل الكلام في المسألة ، لما تقدم من ان جهة الصدق فيها على معروضاتها جهة تعليمية ، بمعنى ان الموجب لصدق تلك العنوانين عليها أمر خارج عنها ومبادر لها وجودا ، وهذا بخلاف جهة الصدق في صدق المبادي ، فأنها

تقييدية يعني ان صدقها على الموجود في الخارج صدق الطبيعي على فرده والكللي على مصداقه ، كصدق البياض على البياض الموجود في الخارج والسود على السواد الموجود فيه . . وهكذا ، وليست جهة الصدق فيها امرا خارجا عنها وبيانا لها وجودا ، وهذا يعني كون الجهة تقييدية .

واما العناوين الاشتقاقية فيما ان جهة الصدق فيها تعليلية فلا يمكن توهם اجتماع الامر والنهي في مورد اجتماع اثنين من هذه العناوين ، لفرض ان الامر والنهي لم يتعلقا بالجهتين التعليلتين ، بل تعلقا بنفس المعرض لها ، والمفروض انه واحد وجودا و Maheria . ومن المعلوم استحالة تعلق الامر والنهي بشيء واحد حتى على مذهب من يرى جواز التكليف بالحال كالاشعري فضلا عن غيره ، لفرض ان نفس هذا التكليف محال . وقد ذكرنا سابقا ان القائل بجواز اثما يقول به بدعوى ان المجتمع متعدد وجودا و Maheria . وان ما ينطبق عليه المأمور به غير النهي عنه خارجا ، واما اذا كان المجتمع واحدا كذلك فلا يقول احد بجواز الاجتماع فيه حتى القائل بجواز في المسألة ، وبما ان المعرض للعنوانين الاشتقاقيين في مورد الاجتماع واحد وجودا و Maheria فلا حالة يخرج عن محل البحث في هذه المسألة ، ضرورة انه لم يقل احد بجواز الاجتماع فيه حتى القائلين بجواز ، بل يدخل في باب المعارضة ، وتقع المعارضة بين اطلاق دليل الامر واطلاق دليل النهي فلابد عندئذ من رفع اليد عن اطلاق احدهما لمرجح ان كان ، وإلا فيسقطان معا . ومن هنا لم نرا احدا من الفقهاء فيما نعلم - ذهب الى دخول ذلك في محل البحث في هذه المسألة ، لأن يبني على جواز اجتماع الامر والنهي فيه على القول بجواز فيها ، والوجه فيه ما اشرنا اليه آنفا من ان القائل بجواز يدعي تعدد المجتمع في مورد الاجتماع وجودا و Maheria . ومع وحدته لا يقول بجواز اصلا ولذا قلنا سابقا ان مرد البحث في هذه المسألة الى البحث عن وحدة المجتمع في الواقع

والحقيقة وتعدده كذلك .

وعلى الجملة فلا اشكال في خروج المعنوان الاشتقاقي عن محل البحث والكلام فان جهة الصدق فيها حيث انها تعليلية فلا حالة يكون المجمع واحدا في مورد الاجتماع . ومن المعلوم استحالة تعلق الامر والنهي بشيء واحد ، سواء فيه القول بالجواز او الامتناع في مسألتنا هذه - مثلا - اذا ورد الامر باكرام العلامة وورد النهي عن اكرام الفساق ، وفرضنا انطباق هذين المعنوانين على شخص واحد كزيد - مثلا - فإنه من جهة كونه عالماً يجب اكرامه ، ومن جهة كونه فاسقاً يحرم اكرامه . ومن الظاهر انه لا يمكن ان يكون اكرامه واجباً وحراماً معاً ولا يتلزم به احد حتى القائل بالجواز في تلك المسألة أى مسألة الاجتماع بل لا بد من رفع اليدين عن احدهما لرجح من مرجحات باب التعارض ، ومثل هذه المعارضة كثير في ابواب الفقه ، ولم يتم لهم 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 (قدره) في الامر الثالث من ان الظاهر لحق تعدد الاضافات بتعدد المعنوانين ، فلو كان تعدد المعنوان كافياً مع وحدة المعنون في القول بجواز اجتماع الامر والنهي ، لكان تعدد الاضافات ايضاً كافياً في ذلك فلما فرق بينهما من هذه الناحية . وعليه فيكون اكرام العلامة ولا تكرام الفساق من باب الاجتماع ، لا من باب التعارض . وجده الظهور ما عرفت من ان تعدد الاضافات والجهات التعليلية لا يكفي في القول بالجواز ، مع كون المجمع واحدا ، فان القائل بالجواز يدعى تعدد وجوداً و Mahmia وان ما ينطبق عليه المأمور به غير المنهي عنه في الخارج ، واما اذا كان واحدا فلا يقول بالجواز ، فاذن مثل هذا المثال خارج عن مسألة الاجتماع بالكلية ، ولا

يقول فيه بالجواز احد فيما نعلم .

واما النقطة الرابعة (وهي ما كانت المبادي من الافعال الاختيارية دون الصفات الجسمانية والنفسانية) فهي من الواضحت ، ضرورة ان الامر والهوى لم يتعلقا بالصفات الخارجة عن القدرة ، وسواء اكانت جسمانية او نفسانية ، وهذا ليس لخصوصية في المقام ، بل من ناحية حكم العقل يكون متعلق التكليف لابد ان يكون مقدوراً للمكلف في ظرف الامتنان ، 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 المبادي بما انها ماهية واحدة فهي محفوظة اينما تتحقق وسرت) فهي ائما تقسم في المبادي المتأصلة والماهيات المقوولة الحقيقة ، ضرورة انها لا تختلف باختلاف وجوداتها في الخارج وتنطبق على تلك الوجودات جميعاً بملأ واحد ، ومحفوظة تمام ذاتها وذاتيتها في ضمن كل واحد منها ، لفرض ان الطبيعي عين فرده في الخارج ، كما سنشير الى ذلك في النقطة السادسة بشكل واضح .

واما في المبادي غير المتأصلة والماهيات الافتزاعية فهي لاتتم ، وذلك لانه لا مانع من انتزاع مفهوم واحد من ماهيات مختلفة ومقولات متعددة كالغصب مثلاً ، فانه قد ينتزع من مقوله الاين - وهو الكون في الارض المخصوص به - وقد ينتزع من مقوله أخرى كاكل مال الغير او لبسه او نحو ذلك . ومن المعلوم ان منشأ افتزاعه على الاول غير منشأ افتزاعه على الثاني ، ضرورة انه على الاول من مقوله ، وعلى الثاني من مقوله أخرى ، فاذن لا يلزم ان يكون منشأ افتزاعه ماهية نوعية واحدة محفوظة في تمام موارد تتحققه ، لتكون نتيجته استحالة اتحاد الجمجم في مورد اجتماعها ، كما هو الحال فيما اذا كانا من المبادي المتأصلة

والماهيات المقولية.

وعليه فلابد من النظر في ان المnoانين منتزعان من ماهية واحدة ، او من ماهيتين متباينتين ، هذا اذا كان كلامها انتزاعياً . واما اذا كان احدها انتزاعياً دون الآخر فلابد من النظر في ان منشأ انتزاعه متعدد مع العنوان النافي المقولي خارجاً لا . وقد عرفت انه لا ضابط لذلك أصلاً ، ولأجل هذا في أي مورد كان الجمجم واحداً تحكم بالامتناع ، وفي أي مورد كان متعددنا تحكم بالجواز . فالنتيجة ان هذه النقطة هي الاساس لـ اختاره (قده) في المسألة وهو الفول بالجواز .

واما ما ذكره (قده) من ان التركيب بين الصورة والمادة انضمامي لا يمكن تصديقه بوجه ، وذلك لما حقيقة في بحث المشتق من ان التركيب بينها اتحادي ولاجل ذلك يصبح جمل احدهما على الاخر ، وحمل المجموع على النوع ، بداهة انه لو لا اتحادها في الخارج وكونها موجودتين بوجود واحد لم يصبح جمل احدهما على الاخر ابداً ، ولا جمل المجموع على النوع ، لما ذكرناه هناك من ان ملاك صحة حمل الشائع الصناعي هو اتحاد المحمول والموضوع في الوجود الخارجي ، ضرورة انها متباينان بحسب المفهوم ، فلو كانتا متباينتين بحسب الوجود الخارجي ايضاً لما امكن جمل احدهما على الآخر ابداً ، لوضوح ان المعتبر في صحة الجمل المعايرة بين الموضوع والمحمول من جهة ، ببطلان حمل الشيء على نفسه والوحدة من جهة اخرى ، لعدم جواز حمل المبادر على المبادر .

ومن هنا قلنا في ذلك البحث ان النزاعات مأخوذة في مفهوم المشتق ، وإلا فلا يمكن جمله عليها ، لفرض تباينها وجوداً عندئذ ، فإن العرض الذي هو مفهوم المشتق على الفرض موجود بوجود ، والجواهر الذي هو موضوعه موجود بوجود آخر . ومن المعلوم استحاللة اتحاد وجود مع وجود آخر ، ضرورة ان كل وجود

يُبني عن وجود آخر ، ولاجل ذلك قلنا ان مجرد لحاظه لاشرط لا يوجب اتحاده مع موضوعه ليصبح حمله عليه الذي ملا كـ الاتحاد في الوجود ، بداهة ان اعتبار اللاشرط لا يجعل المتفايرين في الوجود متحدين فيه واقعاً ، فلن تفايرها ليس بالاعتبار لينتهي 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 التساوى بينهما اتحادها في جهة الصدق ، ضرورة انه مناط الترافق بين المفهومين ، كالانسان والبشر ، حيث ان جهة الصدق فيها واحدة وهو الحيوان الناطق ، بمعنى انها مشتركان في حقيقة واحدة ، ولنفترض كل منها موضوع بازاء تلك الحقيقة باعتبار - مثلاً - لفظ الانسان موضوع للحيوان الناطق باعتبار ، ولنفترض البشر موضوع له باعتبار آخر . وهذا بخلاف المفهومين المتساوين كالضاحك والمتعجب - مثلاً - فان اسكنل منها 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 المترافقين لا المتساوين ، كما ان جهة الصدق في أحدهما غير جهة الصدق في الآخر ، فلن جهه صدق الضاحك على هذه الذات - مثلاً - هي قيام الضاحك بها ، وجهه صدق المتعجب عليها هي قيام المتعجب بها ، فلا اشتراك لهما في جهة الصدق ايضاً .

فالنتيجة ان ملاك التساوي بين المفهومين هو عدم اسكنل تتحقق جهة الصدق في أحدهما في الخارج بدون تتحقق جهة الصدق في الآخر لا ان تكون جهة الصدق فيها واحدة .

واما ملاك العموم والخصوص من وجهة بين المفهومين ، فهو ان تكون جهة

الصدق في كل منها اعم من ناحية من جهة الصدق في الآخر ، ومتعددة من ناحية اخرى من جهة الصدق فيه كالحيوان والايض 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 كلتا الحصتين عين الطبيعة بلا زيادة ونقية ، وكذا البياض الموجود في مادة الاجتماع بعينه هو البياض الموجود في مادة الافتراق وفي موضوع آخر ، فان كلا الفردتين عين طبيعته النوعية الواحدة ، ضرورة ان البياض الموجود في مادة الاجتماع ليس فردا طبيعية اخرى ، بل هو فرد لتلك الطبيعة وعيتها 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 متباعدتين في الخارج او اتحاد نوعين من مقوله واحدة ، وكلاهما حال ، فان لازم ذلك هو ان يكون شيء واحد - وهو الموجود في مورد الاجتماع - داخلا تحت مقولتين او نوعين من مقوله واحدة ، وهذا غير معقول ، لاستحالة ان يكون فرد واحد فردا مقولتين او لنوعين ، بداهة ان فردا واحدا فرد لمقوله واحدة ، او لنوع واحد ، واللازم تفصيله بفصلين في عرض واحد ، وهو مستحيل ، وهذا واضح فاذن تمحض النسبة بين طبيعتين جوهرين او عرضين او جوهر وعرض بالتساوي او البنائي او العموم المطلق ، فلا رابع لها .

كما انه تمحض النسبة بالعموم من وجه بين مفهومين عرضيين كالايض والخلو والمصلى والغاصب وما شاكلها وبين مفهوم عرضي ومفهوم ذاتي مقولي

كالحيوان والايض ونحوها .

ومن ضوء هذا البيان يظهر فساد ما ذكره (قده) من تخصيص استحالة تتحقق النسبة بالعموم من وجه بين جوهرتين ، وذلك لأنها كذا يستحيل ان تتحقق بين جوهرتين ، كذلك يستحيل ان تتحقق بين عرضين او جوهر وعرض كما عرفت الآن .

واما النقطة السابعة فقد ظهر ما تقدم ان المراد من الجهة التقييدية في المقام ليس اندراج فرد واحد تحت ماهيتين متباثتين ، لما عرفت من استحالة ذلك بل المراد منها ما ذكرناه من ان ملاك صدق كل منها على الموجود في مورد الاجتماع هو انه فرده او منشأ انتزاعه ، وليس ملاك صدقه عليه جهة خارجية ولا نعني بالجهة التقييدية إلا صدق الطبيعي على فرده وحصته والعنوان على نفس منشأ انتزاعه ، في مقابل الجهة التعليلية التي هي علة صدق العنوان على شيء آخر غيرها كالعلم القائم بزید 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 المأمور به والمنهى عنه في مورد الاجتماع تقييدية فلا مناص من الالتزام بكون التركيب فيه انضماميا لا اتحاديا ، وذلك لما عرفت ان ان هذا قام اذا كان كل من المأمور به والمنهى عنه من الماهيات المتأصلة ، واما اذا كان من الماهيات الاتزاعية ، او كان احدهما دون الاخر منها فلا يتم ، كما تقدم بشكل واضح .

هذا عام الكلام في هذه المسألة بحسب الكبرى складка ، وملخصه هو انه لا ضابط فيها للقول بالامتناع ، ولا للقول بالجواز ابدا ، بل لا بد من ملاحظة كل مورد بخصوصه ، لترى ان الجمجم فيه واحد او متعدد . وقد عرفت انه في بعض الموارد واحد وفي بعضها الآخر متعدد .

نعم اذا كان العنوان من العناوين الاشتتاقة فلا م حالة يكون المجمع في مورد اجتماع اثنين منها واحداً وجوداً و ماهية . كما انه اذا كان من المبادى المتأصلة والماهيات المقولية الحقيقة فلا م حالة يكون المجمع فيه متعددأ كذلك . وأما في غير هذين الموردين فلا ضابط لوحدته ولا لتنوعه أصلأ ، بل لابد من لحظة في كل مورد لنحكم بالجواز او الامتناع .

واما النقطة الثامنة فالكلام غيبا في صغرى تلك الكبرى وهي ملاحظة ان الصلاة هل يمكن ان تتحدد مع الفضب خارجاً أولاً ، وقد عرفت ان شيئاً من الصلاة (قده) ذهب الى عدم امكان اتحادها بدعوى ان الصلاة من مقوله والفضب من مقوله اخرى ويستحيل اتحاد المقولتين واندراجها تحت مقوله واحدة . ولكن الامر ليس كذلك ، فان الصلاة وان كانت مركبة من مقولات متعددة ، إلا ان الفضب 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 والفضب ليس مقوله (الثانية) امكان اتحادها في الخارج . اما الاولى فلان الصلاة ليست حقيقة مستقلة ومقوله برأسها في قبال بقية المقولات كما هو واضح بل هي مركبة من مقولات عديدة : منها **الكيف** المسموع كالقراءة والاذكار . ومنها **الكيف** النفسي كالقصد والنية . ومنها الوضع كبيضة الرأكم والساجد والقائم والقاعد هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى أنه قد يرعن في محله ان المقولات اجناس عاليات ومتباينات يتم ذاتها وذاتياتها وعليه فلا يمكن ان يكون المركب من تلك المقولات مقوله برأسها لاعتبار الوحدة في المقوله ولا وحدة للمركب منها ضرورة استحالة اتحاد مقوله مع مقوله أخرى فاذن **ليست** للصلاة وحدة حقيقية بل وحدتها باعتبار ولذا لا مطابق لها في الخارج ماعدا هذه المقولات المؤلفة

الصلة منها . واما الغصب فلا نه يمكن الانطباق على المقولات المتعددة . ومن المعلوم انه لا يمكن ان يكون من الماهيات الحقيقة لما عرفت من استحالة اتحاد المقولتين واندراجهما تحت حقيقة واحدة فلو كان الغصب من الماهيات المفولية لاستحال اتحاده مع مقوله اخرى وانطباقه عليها لاستلزم ذلك تفصيل شيء واحد بفصليين في عرض واحد واندراجه تحت ماهيتين نوعيتين وهو محال ، فاذن لا حالة يمكن من المفاهيم الانتزاعية فقد ينتزع من الكون في الأرض المقصوبة الذي هو من مقوله الآين وقد ينتزع من اكل مال الغير او لبسه الذي هو من مقوله اخرى .. وهكذا .

فالنتيجة انه لا يعقل ان يكون الغصب جامعاً ماهوياً لهذه المقولات فلا حالة يمكن 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 انتزاعه ، لا نفس التصرف بها بما هو ، والمفروض انه واحد بالعنوان ، وهذا ظاهر .

واما الدعوى الثانية فقد تقدم ان العنوان الانتزاعي قد يتحد مع العنوان الذي المقولى بمعنى ان منشأ انتزاعه في الخارج هو ذلك العنوان الذي لاغيره وفي القائم بما ان عنوان الغصب انتزاعي فلا مانع من اتحاده مع الصلاة خارجاً أصلاً . ولكن الكلام في ان الامر في الخارج ايضاً كذلك ألم لا وهذا يتوقف على بيان حقيقة العبرة التي هي عبارة عن عدة من المقولات ، لنرى ان الغصب يتحد مع هذه المقولات خارجاً او مع احداها أولاً .

فنتقول من هذه المقولات مقوله **الكيف النفسي** وهي النية فانها اول جزء للصلة بناء على ما حققناه في بحث الواجب التعبدى والتوصلى من ان قصد القرابة مأخذ فى متعلق الامر وليس اعتباره بحكم العقل ولا يشك أحد فى انها ليست تصرف فى عال الغير عرفا ، لتكون منشأ لافتزاع عنوان الفصب فى الخارج ومصداقا له ، ضرورة ان الفصب لا يصدق على الامور النفسانية كالنية والتفكير فى المطالب العملية او نحو ذلك من الامور الموجودة فى افق النفس ، وهذا من الاضمحلات الاولية فلا يحتاج الى البيان .

ومنها التكبيرية التي هي من مقوله **الكيف المسموع** ولا شبهة فى انها ليست متعددة مع الفصب خارجا ، ضرورة انه لا يصدق على التكلم فى الدار المقصوب بانه تصرف فيها ، ليكون مصداقا للغضب ومنشأ لافتزاعه .

ودعوى - ان التكلم وان لم يكن تصرف فى الدار إلا انه تصرف فى الفضاء باعتبار انه يوجب توج الهواء فيه ، والمفروض ان الفضاء ملك للغير كالدار فكما ان التصرف فيها غير جائز ومصداق للغضب ، فكذلك التصرف فيه - خاطئة جداً وغير مطابقة للواقع قطعاً ، وذلك لأن الفضاء وان كان ملكاً للغير والتصرف فيه غير جائز بدون اذن صاحبه ، الا ان التكلم كما انه لا يكون تصرف فى الدار كذلك لا يكون تصرف فى الفضاء ، ضرورة انه لا يصدق عليه انه تصرف فيه وعلى تقدير صدق التصرف عليه عقلاً فلا يصدق عرفاً بلا شبهة . ومن المعلوم ان الاولة الدالة على حرمة التصرف فى مال الغير منصرفة عن مثل هذا التصرف فلا تشمله أصلًا ، لأنها ناظرة الى المنع عما يكون تصرف عند العرف ، وما لا يكون تصرف عليهم فلا تشمله وان كان تصرف بنظر العقل كمسح حائط الغير باليد مثلاً فإنه ليس تصرف عند العرف ، ولذا لا تشمله الاولة ، فلا يكون محكموماً بالحرمة وان كان تصرف عند العقل .

والحاصل ان التكلم في الدار المخصوصة ليس تصرف فيها ولا في قضاها
لا عقلا ولا عرفا اولا . وعلى فرض كونه تصرف فيه عقلا فلا ريب في انه ليس
تصرفا عرفا ، ومهلا لا يكون مشمولا لتلك الأدلة ثانياً .

ومن هنا لو نصب أحد مسوحة في مكان توجب توجيه الهواء في فضاء
الغير فلا يقال انه تصرف في ملك الغير ، وهذا واضح .
ومن ذلك يظهر حال جميع اذكار الصلاة كالقراءة ونحوها ، ضرورة ان
الغضب لا يصدق عليها .

وبكلمة اخرى ان الغضب هنا منتزع من ماهية مبادئ ماهية التكلم في
الخارج ، فان الغضب في المقام منتزع من الكون في الدار ، وهو من مقوله
الain ، والتكلم من مقوله **الكيف المسموع** فيستحيل اتحادها في الخارج
واندراجها تحت مقوله واحدة .

فالنتيجة ان التكبير وما شاكلها غير متعددة مع الغضب خارجا .
ومنها الركوع والسبود والقيام والقعود ، وال الصحيح انها ايضاً غير متعددة
مع الغضب خارجا ، والوجه في ذلك هو ان هذه الاعمال من مقوله الوضع ، فانها
هيئات حاصلة للمصلى من نسبة بعض اعضائه إلى بعضها الآخر ونسبة المجموع إلى
الخارج . وللوضع عبارة عن هيئه حاصلة للجسم من نسبة بعض اجزائه إلى بعضها
الآخر ونسبة المجموع إلى الخارج وهذه الهيئات هي حفائق تلك الامور التي
تعتبر في الصلاة . ومن الواضح جدا ان تلك الهيئات ليست بانفسها مصداقا
للغضب ومتعددة معه في الخارج ومنشأ لافتزاعه ، ضرورة عدم صدق التصرف
عليها بما هي ، لتكون كذلك ، بل يستحيل ان تتحدد مع الغضب ، لفرض انه في
المقام منتزع من الكون في الأرض المخصوصة وهو من مقوله الain ، وتلك
الهيئات من مقوله الوضع ، وعليه فيستحيل اتحادها خارجا .

ونتيجة ذلك هي ان هيئة الركوع والسبود والقيام والجلوس ليست في انسها من قطع النظر عن مقدماتها من الهوى والنهوض مصداقاً للنصب ومنشأ لاتزانه .

وقد يتخيل في المقام انها من مقوله الفعل ، وليس من مقوله الوضع فاذن لا محالة تكون مصداقاً للنصب وتصرفاً في مال الغير .

ولكنه تخيل خاطئ جداً ، فإنه ناش من الخلط بين ما يكون من قبيل الفعل الصادر بالارادة والاختيار ، وما يكون من مقوله الفعل التي هي من احدى المقولات التسع العرضية ، واهيئات المزبورة وان كانت من الاعمال الاختيارية الصادرة بالارادة والاختيار ، إلا انها مع ذلك ليست من مقوله الفعل ضرورة انه لا منافاة بين ما يكون الشيء من قبيل الفعل الصادر بالاختيار ، ولا يكون من مقولته ، للفرق بين الاصرين ، وهو ان الملائكة في كون الفعل اختيارياً هو صدوره من الانسان بالارادة والاختيار ، والملائكة في كون الشيء من مقولته هو ان يكون حصوله بالتأثير على فهو التدرج . كتسخين المسخن مadam يسخن ونحو ذلك ومن المعلوم ان احد الملائكة اجنبي عن الملائكة الآخربالكلية ولا مساس لاحدهما بالآخرا بدا ، ولذا لا يعتبر في كون شيء من مقوله الفعل ان يكون من الاعمال الاختيارية اصلاً كما هو واضح .

وعلى الجملة فالفعل الاختياري لا يكون مساواً لمقوله الفعل بل النسبة بينها عموم من وجه فإن الشيء قد يكون من مقولته ولا يكون اختيارياً كاهيئات العارضة للاجسام الخارجية ، وقد يكون اختيارياً وليس من مقولته ، بل من مقوله اخرى كمقوله الوضع او الكيف او نحوها .

ونتيجة ما ذكرناه هي ان الصلاة لا تتحدد مع النصب خارجاً ، لا من ناحية النية ، ولا من ناحية التكبيره القراءة 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 مصداقاً للفصب ، ضرورة ان الحركة في الدار المخصوصة من اوضح انحاء التصرف فيها ، وبما ان الهوى والنهوض نحو من الحركة فلا حالة يكون ان متى تحدث مع الفصب خارجاً ومن مصاديقه وافراده ، الا ان الكلام في انها من اجزاء الصلاة كبقية اجزائها او من مقدماتها فعلى الأول لا مناص من القول بالامتناع ، لفرض ان الصلاة عندئذ متعددة مع الفصب في الخارج ومصداق له ، ولو باعتبار بعض اجزائها ، ومعه لا بد من القول بالامتناع أي بامتناع الصلاة في الارض المخصوصة ، لامتحالة ان يكون شيء واحد مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه معاً ، وعلى الثاني فلا مناص من القول بالجواز ، وذلك لأن الهوى والنهوض وان كانوا تصرف في ملك الغير ، إلا انها ليسا من اجزاء المأمور به ، ليلزم اتحاده مع المنهي عنه ، بل هما من مقدمات وجوده في الخارج .

وقد ذكرنا في بحث مقدمة الواجب ان حرمة المقدمة لا تتنافي ايجاب ذيها اذا لم تكن منحصرة ، واما اذا كانت منحصرة فتقع المزاحمة بين حرمة المقدمة ووجوب ذيها ، كما لو توقف انفاذ الفريق مثلاً على التصرف في مال الغير ، ولم يكن له طريق آخر يمكن انفاذ منه فاذن لا بد من الرجوع إلى قواعد باب التزاحم وأحكامه .

وعلى الجملة فالهوى الذي هو مقدمة للركوع والسجود والنهوض الذي هو مقدمة للقيام اذا كانوا من افعال الصلاة واجزائها يتعمد القول بالامتناع في المسألة وإذا كانوا من المقدمات يتمين القول بالجواز فيها ، ولذا لو فرض تمكناً شخص من

الركوع والسجود والقيام والجلوس بدونها ، لكان مجزئاً لا حالة ، ولا يجب عليه الاتيان بها ، لفرض عدم دخلها في المأمور به لا جزء ولا شرطاً . وعلى هذا القول فلا بد من ان يدرس ناحية كونها من اجزاء الصلاة أو من مقدماتها ، الصحيح هو انها من المقدمات وذلك لأن الظاهر من أدلة جزئية الركوع والسجود والقيام والجلوس هو ان نفس هذه المبادئ جزء فحسب ، لا مع مقدماتها من الهوى والنهو ، لفرض ان هذه العناوين اسم لتلك المبادئ خاصة لا لها ولمقدماتها معاً . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان المذكور في لسان الأدلة اما هو نفس تلك العناوين على الفرض ، لا هي مع مقدماتها .

فالنتيجة على ضوئها هي ان المستفاد من تلك الأدلة ليس الا جزئية هذه العناوين فحسب دون مقدماتها كما لا يخفى ، و تمام الكلام في ذلك في محله . وعلى هدى هذا البيان قد ظهر انه لا شبهة في صحة الصلاة في الدار المقصوبة اذا فرض انها لم تكن مشتملة على الركوع والسجود ذاتاً كصلة الميت على تقدير كونها صلاة ، وان ذكرنا في موضعه انها ليست بصلوة ، بل هي دعاء حقيقة ، او عرضاً كما اذا كان المكلف عاجزاً عنها وكانت وظيفته الصلاة مع اليماء والاشارة بدلاً عنها ، لفرض ان الصلاة عندئذ كما انها ليست مصدراً للاتصرف في مال الغير ، كذلك ليست متوقعة عليه ، وأما اذا كانت مشتملة على الركوع والسجود فوتقىعد تقع المزاحمة بين حرمة التصرف في مال الغير ووجوب الصلاة ، فلا بد من الرجوع الى قواعد باب المزاحمة من تقديم الامر او محتمل الاهمية او نحو ذلك على غيره ان كان . والا فيتعين التخمير .

وعلى الجملة فعلى ما حققناه من ان الهوى والنهو ليسا من افعال الصلاة واجزائها لامناس من القول بالجواز من هذه الناحية في المسألة . وعليه فإذا لم تكن مندوحة في البين تقع المزاحمة بين وجوب الصلاة وحرمة التصرف ، كما عرفت .

الثاني - ان الظاهر عدم صدق السجدة الواجبة على مجرد محاولة الجبارة
الارض ، بل يعتبر في صدقها الاعتماد عليها ، ومن العلوم ان الاعتماد على ارض
الغير نحو تصرف فيها ، فلا يجوز . وعليه فتتحدد الصلاة المأمور بها مع الغصب
المنهى عنه في الخارج ، فاذن لا مناص من القول بالامتناع ، ولا يفرق في ذلك
بين كون ما يصح عليه السجود نفس ارض الغير او شيئاً آخر ، ضرورة انه على
كلا التقديرتين يكون الاعتماد على ارض الغير ، وعلى هذا فلا يكفي في القول
باجواز مجرد الاتزام بكون الهموى والنهوض من المقدمات لا من الاجراء ، بل
لابد من فرض عدم كون السجود على ارض الغير ايضاً .

ونتيجة ذلك هي جواز الاجتماع فيما اذا لم تكن الصلاة مشتملة على السجود
ذاتاً كصلة 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 المقصوبة وفي غير هذه الصور لابد من القول بالامتناع لفرض ان
المأمور به فيها أي في هذه الصور متعدد مع المنهى عنه خارجاً وكون شيء واحد
وهو السجود مصداقاً للمأمور به والمنهى عنه وهو حال .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر فساد ما افاده شيخنا الاستاذ (قوله) من
انه لا يمكن ان تكون الحركة الواحدة مصداقاً للصلة والغصب معاً ، وذلك لأن
ما افاده (قوله) يرتكز على نقطة واحدة وهي ان الغصب من مقوله برأسها وهي
مقوله الاين . وعلى هذا فيستحيل اتحاده مع الصلاة خارجاً .

ولكن قد عرفت ان هذه النقطة خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها اصلاً
ضرورة ان الغصب مفهوم انتزاعي منتزع من مقولات متعددة ، وليس من
للفاهمين المتصلة والملهيات المقولية . وعليه فسلا مانع من اتحاده مع الصلاة في
الخارج ابداً . بأن يكون منشأ انتزاعه بعينه ما تصدق عليه الصلاة ، بل قد من انه

متعدد خارجا مع السجدة فيها ، ومع الهوى والنهوض بناء على كونها من اجزاءها كما ان ما أفاده (قده) من ان الصادر من المكاف في الدار المقصوبة حركتان احداهما مصداق لغصب والاخري مصداق للصلوة من الغرائب ، بداهة ان الصادر من المكاف في الدار ليس الا حرفة واحدة وهي مصداق لغصب ، فلا يعقل ان تكون مصداقا للصلوة المأمور بها . على انه لو كانت هناك حركة اخرى تكون مصداقا لها في نفسها فلا محالة تكون مصداقا لغصب ايضا ، لوضوح ان كل حركة فيها تصرف فيها ومصداق له ، فاذن كيف يمكن فرض وجود الحركتين فيها تكون احداهما مصداقا لغصب فحسب ، والاخري مصداقا للصلوة كذلك .

وخلالمة ما ذكرناه لحد الان هي ان القول بالامتناع في مسألتنا هذه اعني الصلوة في الارض المقصوبة يتوقف على الالتزام باثنين :

الاول - ان نقول بكون الهوى والنهوض من افعال الصلوة 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 ماأخذ في منهوم السجدة ، فلو وضع جبهته عليها بدون اعتماد لم تصدق عليه السجدة ، بل هو تناسة لها ، لا انه سجدة .

اما الامر الاول فقد عرفت اذها ليسا من الافعال والاجزاء ، بل هما من المقدمات ، فاذن من هذه الناحية لا مانع من القول بالجواز اصلا .

اما الامر الثاني فقد عرفت ان الاعتماد على الارض ماأخذ في منهوم السجدة فلا تصدق السجدة بدون الاعتماد عليها ، وهذا واضح . وعليه فلا تجوز الصلوة المشتملة على السجدة في الارض المقصوبة ، لاستحالة كون المنهي عنه مصداقا للمأمور به ، كما انها اذا لم تكن مشتملة عليها فلا مانع من جوازها نيهما

او اذا فرض ان المكلف متمكن من السجدة على الارض المباحة او المملوكة .
فالنتيجة من جميع ما ذكرناه لحد الان قد أصبحت ان الصلاة في الدار
المقصوبة اذا كانت مشتملة على السجود فلا مناص من القول بالامتناع ، واما اذا
لم تكن مشتملة عليه ذاتاً او عرضاً ، او كان المكلف مت可能存在اً منه على ارض مباحة
او مملوكة فلا مانع من القول بالجواز .
نتائج ما ذكرناه الى الان عده نقاط :

الاولى - ان ما افاده المحقق صاحب الكفاية (قوله) من ان مسألة
الاجماع ترتكز على ركيزة واحدة ، وهي ان يكون الجمجم مشتملاً على مناط
كلا الحكمين معاً خاطئاً جداً ، وذلك لما حقيقناه من ان البحث في هذه المسألة
لا يختص بوجهة نظر مذهب دون آخر ، بل يعم جميع المذاهب والآراء حتى
مذهب الاشعري المنكر لتبعدية الاحکام لمجاهات المصالح والمفاسد مطلقاً .

والسر فيه ما ذكرناه من ان مرد البحث في هذه المسألة الى البحث عن ان
الجماع في مورد الاجتماع واحد وجوداً وماماهية 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 لابد من القول
بالجواز بناء على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الملزم الى اللازم .

الثانية - ان ما ذكره (قوله) من ان مسألة التعارض ترتكز على كون الجمجم
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
مورس الاجتماع . ومن المعلوم ان هذا لا يتوقف على وجود ملاك لاحدهما فيه
لوضوح استحالة جعلهما معاً لشيء واحد ، سواء فيه القول بتبعية الاحکام لمجاهات

المصالح والمفاسد والغول بعدهما ، فلن خلاف الاشعرى مع الامامية انا هو في العقل العملى اعني به التحسين والتقبیح العقليين ، ولاجل ذلك انكر مسألة التبیعية لا بنائها على تلك المسألة اعني مسألة التحسين والتقبیح ، لا في العقل النظري اعني به ادراكه امکان الاشياء واستحالتها ، والمفروض ان جعل الحکمین المتضادین لشيء واحد محال عقلا ، وكذا الحال في مسألة التزاحم ، فلنها لا تختص بوجهة نظر دون آخر ، بل تعم جميع المذاهب والأراء حتى مذهب الاشعرى ، وذلك لما ذكرناه من ان مبدأ انبثاق المزاحة بين الحکمین مع عدم التنافي بينهما في مقام الجمل انا هو عدم يمكن المکلف من الجمع بينها في مرحلة الامتثال .

الثالثة - ان الدليل لا يكون متکفلا لفعالية الحکم اصلا ، ضرورة ان فعليته تتبع فعليته موضوعه في الخارج واجنبية عنه بالكلية فلن مفاده - كما ذكرناه غير صحة - ثبوت الحکم على نحو الفضيحة الحقيقة ، ولا نظر له الى فعليته ووجوده في الخارج اصلا ، كما انه لا يمكن ان يكون الدليل متکفلا للحکم الاقضائي وهو اشتغال الفعل على المصلحة والمفسدة ، ضرورة ان بيان ذلك ليس من شأن الشارع ووظيفته فلن وظيفته بيان الاحکام الشرعية ، لا بيان مصالح الاشياء ومفاسدها ومضارها ومنافعها ، وبذلك ظهر ما في کلام الحقن صاحب السکفایة (قدس سره) في المقدمة التاسعة فلاحظ .

الرابعة - ان ثمرة المسألة على القوال بالجواز صحة العبادة في مورد الاجتئاع مطلقاً ولو كان عالماً بالحرمة فضلاً عما اذا كان جاهلاً بها ، ولا يمكن خلاف في ذلك شيخنا الاستاذ (قدھ) وقال يبطلان العبادة في صورة العلم بالحرمة ، وبصحتها في صورة الجهل بها والنسیان . وافتاد في وجه ذلك ما حاصله انه لا يمكن تصحيح العبادة بالامر ، لفرض ان متعلق الامر هو الحصة الخاصة وهي الحصة المقدورة ولا يمكن بالترتيب ، لعدم جريانه في المقام ، ولا يمكن بالمالك ، لفرض ان

صدر المجمع منه قبيح ، ومع القبّع الفاعلي لا تصح العبادة ، كما إنها لا تصح مع القبّع الفعلي .

فالنتيجة انه لا يمكن الحكم بصحّة العبادة في مورد الاجتماع على هذا القول فضلا عن الفول بالامتناع ، ولكن قد تقدم ان نظريته (قوله) هذه خاطئة جدا ولم تطابق الواقع اصلا ، لما عرفت من انه يمكن الحكم بصحّتها من ناحية الامر ، لما عرفت من اطلاق المتعلق وعدم المقتضي لتفقيده بخصوص المخصصة المقدورة . ومن ناحية الترتيب ، لما ذكرناه هناك من انه لا مانع من الاتزام به في المقام اصلا . وهن ناحية الملائكة ، لما عرفت من عدم القبّع الفاعلي بالإضافة الى ايجاد ما ينطبق عليه المأمور به .

الخامسة - قد ذكر الحق صاحب الكفاية (قوله) انه تصح العبادة في مورد الاجتماع على الفول بالجواز مطلقاً اي في العبادات والتوصيلات ، وان كان معصية للنهى ايضاً وتبطل على القول بالامتناع مع العلم بالحرمة ، وكذا مع الجهل بها اذا كان عن تقصير مع ترجيح جانب النهي ، وتصح اذا كان عن قصور . ولكن قد ذكرنا سابقاً عدم تمامية جميع ما افاده (قوله) فلاحظ .

السادسة - ان الصحيح في المقام هو ما ذكرناه من صحّة العبادة في مورد الاجتماع على القول بالجواز مطلقاً اي بلا فرق بين كون المكلف علماً بالحرمة او جاهلاً بها او ناسياً ، وكذا بلا فرق بين كون الحرمة اهم من الوجوب او بالعكس او كونهما متساوين ؛ وباطلة 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 الحق صاحب الكفاية (قوله) قد اختار في المسألة القول

بالامتناع بدعوى ان تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون ، بل المعنون واحد في مورد الاجتماع وجوداً و Mahmia . 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 (قده) قد اختار في المسألة القول بالجواز بدعوى ان النسبة بين متعلقى الامر والنهي اذا كانت عموماً من وجہ فلا محالة يكون التركيب بينها انضمامياً لفرض ان جهة الصدق في صدق كل منها في مورد الافتراق بعينها هي جهة الصدق في صدق كل منها في مورد الاجتماع . وعليه فيستحيل اتحادها في الخارج واندراجهما تحت حقيقة واحدة ، والا لزم ان لا تكون جهة صدقهما في مورد الاجتماع تلك الجهة التي كانت في مورد الافتراق وهذا خلف . وهذا بخلاف ما اذا كانت النسبة بالعموم من وجہ بين موضوعي الحكمين كقولنا اكرم العالم ولا تكرم الفاسق حيث ان النسبة بين العالم والفاشق عموم من وجہ . فان التركيب بينها في مورد الاجتماع لا محالة يكون اتحادياً وهو العالم الفاسق ، لانطباق كلا العنوانين عليه ، فلا يمكن ان يكون اكراماً واجباً وحراماً معاً .

الاسعة - قد تقدم ان نظرية شيخنا الاستاذ (قده) انما تتم في المبادىء المتأصلة والماهيات المقوية ، فان تعدد العنوان منها يستلزم تعدد المعنون في الخارج لا محالة ، لاستحالة ان يكون التركيب بينها في مورد الاجتماع اتحادياً واما اذا كان احدها عنواناً عرضياً والآخر ذاتياً او كان كلامها عنواناً انتزاعياً ، فلا يستلزم تعدد المعنون ، بل يمكن ان يكون المعنون واحداً ويمكن ان يكون متعدداً . ومن هنا قلنا انه لا ضابط للمسألة لالقول بالامتناع ولا للقول بالجواز بل لا بد من ملاحظة الجمجم في كل مورد . لنرى انه واحد وجوداً و Mahmia او

متعدد كذلك ، لتحكم على الأول بالامتناع وعلى الثاني بالجواز ، ولاجل ذلك الصحيح هو القول بالتفصيل في المسألة في مقابل القول بالامتناع والجواز مطلقاً .
نعم ما ذكره (قده) من ان النسبة بالعموم من وجه اذا كانت بين موضوعي الحكيمين ، فلا محالة يكون التركيب بينها في مورد الاجتماع احادياً متيناً جداً ، كما سبق بشكل واضح .

العاشرة - ان الغصب عنوان انتزاعي ، وليس من الماهيات المقولية بدها انه ينطبق على مقولات متعددة ، فلو كان مقوله بنفسه يستحيل ان ينطبق على مقوله اخرى .

الحادية عشرة - قد تقدم ان الصلاة بثمام اجزائها غير متعددة مع الغصب خارجاً ، الا في السجدة حيث أنها متعددة معه في الخارج ومصدق له ، وعلى هذا الضوء فالصلاحة اذا لم تكن مشتملة عليها ذاتاً او عرضاً او كانت السجدة على ارض مباحة مثلاً او ملوكه ، فلا مانع من القول بالجواز اصلاً .

الثانية عشرة - قد سبق ان الموى والنهوض من مقدمات الصلاة لا من اجزائها .

الثالثة عشرة - ان الصحيح عدم سراية الحكم من متعلقه الى ملازماته الخارجية التي يعبر عنها بالشخصيات مسامحة .

الرابعة عشرة - ان النسبة بالعموم من وجہ لا تتصور بين جوهرین وعرضین وجوہ وعرض ، لفرض انها متبادر ماهية وجوداً فلا يصدق احدها على ما يصدق عليه الآخر . وقد تقدم ان النسبة كذلك انما تتصور بين عنوانين عرضيين وعنوان عرضي وذاتي .

الخامسة عشرة - ان التركيب بين المادة والصورة حقيق لانهائي ، خلافاً لشيخنا الاستاذ (قده) ، حيث يرى ان التركيب بينها انهائي ، ولكن قد

عرفت ان نظره (قدره) في ذلك خاطئ ، ولا يمكن تصديقه بوجه .
بقي الكلام في امور :

الاول - التوضؤ او الاغتسال بالماء المقصوب .

الثاني - التوضؤ او الاغتسال من آنية الذهب او الفضة .

الثالث - التوضؤ او الاغتسال من الاناء المقصوب .

الرابع - التوضؤ او الاغتسال في الدار المقصوبة .

الخامس - التوضؤ او الاغتسال في الفضاء المقصوب .

اما الاول - فلا شبهة في القول بالامتناع وعدم جواز الوضوء او الغسل منه ، ضرورة استحالة ان يكون المنهى عنه مصداقاً للمأمور به ، ولا يمكن فيه القول بالجواز ابدا ، ولا مناص من تقديم دليل حرمة التصرف فيه على دليل وجوب الوضوء او الغسل ، وذلك لما ذكرناه غير مررة من ان وجوب الوضوء والغسل مشروط بوجдан الماء بمقتضى الآية المباركة ، وقد قلنا ان المراد منه وجوده الخاص من جهة الفرينة الداخلية والخارجية وهو ما يتمكن المكلف من استعماله عقلا وشرعا ، والمفروض في المقام ان المكلف لا يتمكن من استعماله شرعا وان يمكن عقلا ، ومعه يكون فاقدا له فوظيفة الفاقد هو التيمم دون الوضوء او الغسل . وعليه فلابد من الالتزام بفساد الوضوء او الغسل به مطلقا حتى في حال الجهل ، ضرورة ان التخصيص واقعي والجهل بالحرمة لا يوجب تغيير الواقع وصيرورة الحرام واجبا ولو كان عن قصور ، وهذا واضح .

نعم لو كان المكلف ناسيا لكون هذا الماء مخصوصاً بفتوضأ او اغتسال به فلا اشكال في صحة وضوئه او غسله اذا كان نسيانه عن قصور لا عن تقصير . والوجه في ذلك هو ان النسيان رافع للتوكيل واقعاً فلا يكون الناسي مكلفا في الواقع وهذا بخلاف الجهل ، فانه رافع للتوكيل ظاهرا . فيكون الجاهل مكلفا في

الواقع . وعليه فترتفع حرمة التصرف في هذا الماء واقعاً من ناحية النسيان ، ومعه لا مانع من شمول اطلاق دليل وجوب الوضوء له ، فإن المانع عن شموله هو حرمة التصرف فيه ، والمفروض أنها قد ارتفعت واقعاً من ناحية النسيان ، ومع ارتفاعها لا حالة يشمله لفرض عدم المانع منه حينئذ أصلاً ومعه لا حالة يكون صحيحاً .
نعم لو كان نسيانه عن تقصير كما هو الحال في أكثر الفاصلين ، فلا يمكن الحكم بصححته ، وذلك لأن الحرمة وان ارتفعت واقعاً من جهة نسيانه ، الا ان ملاكه باق وهو المبغوضية ، ومعه لا يمكن التقرب به .

فالنتيجة أن 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 الفسل هنا بهذا الماء في صورة الجهل بالحكم او الموضوع عن قصور . ولعله (قده) استند في ذلك الى احد امررين :

الاول - دعوى ان الوضوء او الفسل مشتمل على الملائكة في هذا الحال .
هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان صدوره من المكلف في هذا الحال حسن على الفرض ، ومعه لامانع من التقرب به من ناحية اشتتم الله على الملائكة .

وغير خفي ان هذه الدعوى خاطئة جداً حتى عنده (قده) ، ضرورة انه لا طريق لنا الى احرار ان الوضوء او الفسل في هذا الحال مشتمل على الملائكة ، لما ذكرناه غير مررة من انه لا طريق لنا الى معرفة ملائكت الاحكام مع قطع النظر عن ثبوتها ، فاذن لا يمكن الحكم بصححته 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 بحججة وعلى تقدير ثبوته فهو انما يكون حجة اذا كان تعبدياً لا فيما اذا كان محتمل المدرك او معلوماً ، ضرورة انه في هذا الحال لا يكُون كائناً عن قول المقصوم (ع) فلا يكُون حجة والاجماع المدعى في المقام ، على تقدير تسليمه بما انه محتمل المدرك لاحتلال ان من بقول بصحة الوزوه او الفصل هنا انما يقول به من جهة توهם اشتغاله على الملائكة ، او من ناحية تخيل ان المؤثر في الحكم انما هو الجهات الواسعة دون الجهات الواقعية ، فاذن لا بد من النظر في هذين الامرين : اما الامر الاول فقد عرفت انه لا مجال له اصلاً ، ضرورة انه لا طريق لنا الى احرز انه مشتعل على الملائكة في هذا الحال كما مر آفأ .

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 الواسعة ، ضرورة ان العقل لا يحكم بحسن شيء وقبح شيء آخر ، إلا فيما اذا احرز ما هو المؤثر فيها ، لما ذكرناه من انه لا واقع موضوعي لها ماعدا ادراك العقل استحقاق الفاعل المدح على فعل واستحقاقه الندم 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 ذاتها ، ضرورة ان الذاتي غير قابل للتعميل بشيء ، من دون فرق في ذلك بين ان يكون الذاتي ذاتي بباب البرهان ، او ذاتي بباب الكلمات 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 العدل ، واذا كان للإيذاء انطبق عليه عنوان الظلم ، ولذا يحكم بقبعه على الاول وحسنه على الثاني ، وهذا واضح .

واما المؤثر في الاحكام الشرعية فهو الجهات الواقعية لا الجهات الوالصة ضرورة ان الاحكام الشرعية لو كانت تابعة تلك الجهات أي الجهات الوالصة للزم النصوص وانقلاب الواقع ، فان معنى ذلك هو تبعية الاحكام لعلم المكلف وهذا معنى التصويب . وقد تقدم الكلام في ذلك من هذه الناحية بشكل واضح فلا حظ .

فالنتيجة انه لا يمكن الحكم بصححة 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 بالحرمة او موضوعها لا يغير الواقع وان كان عن قصور ، ولا يوجب صيرورة الحرام واجباً ، بل هو باق على حرمتة غاية الامر انه معدور في ارتقايه والتصرف فيه . ومن المعلوم ان الحرام لا يصلح ان يكون مقدراً ومصداقاً 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 ، و نتيجته هي انه لا اشكال في فساد الوضوء او الغسل منها اذا كان على نحو الارتعاس ، ضرورة ان نفس هذا التصرف محروم ، والمحروم لا يصلح ان يكون مصداقاً للواجب ، هذا بناء على ان يكون مطلقاً التصرف فيها محurma . واما اذا قلنا بان الحرم فيها اما 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 يعرف الماء منها غرفة غرفة ليتم وضوءه او غسله ، فبناء على ما حققناه من امكان الترتيب من ناحية ، وكفاية القدرة

التدريجية على الواجبات المركبة من الاجزاء الطولية كالصلة والوضوء والغسل وما شاكل ذلك من ناحية اخرى لامانع من الحكم بصحته اصلا ، من دون فرق في ذلك بين صورة انحصر الماء فيها ، وصورة عدم انحصره ، وعken المكلف من افراغ الماء منها في اداء آخر بلا استلامه التصرف فيها وعدم عkenه 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 بأخذها في ظرف آخر ، وبين الاكل والشرب على هذا التحويل اي بان يأخذ الطعام او الشراب من الآنية ويصب في (المشتاب او الفنجان) ، فيأكل فيه او يشرب ، حيث ان الاول - وهو الوشن او الغسل - ليس بمحرم ، والمحرم اما هو أخذ الماء منها الذي هو مقدمة له والثاني - وهو الاكل والشرب - محروم ، والوجه فيه هو ان الملائكة في حرمة الوضوء او الغسل او ما شابه ذلك منها كونه استعمالا للآنية بنفسه ، وفي الفرض المذبور بما انه ليس استعمالا لها كذلك ، ضرورة ان ما كان استعمالا لها اما هو اخذ الماء منها دونه فلا جل ذلك لا يكون محريا ومصدرا للتصرف فيها . وهذا بخلاف الملائكة في حرمة الاكل والشرب منها ، فانها محربان سواء اكان بلا واسطة ام مم واسطة ، كما اذا صب الطعام من القدر في (الصيني او المشتاب) فاكل فيه ، فانه وان لم يصدق عليه انه اكل في الآنية ، الا ان ذلك استعمال لها في الاكل وهذا المقدار كاف في حرمتة ، وكذا اذا صب الشاي من السحاور في الفنجان ، فانه لا يجوز شربه ، لصدق ان هذا استعمال للآنية في الشرب .

وعلى الجملة فالمحرم ليس خصوص الاكل والشرب في الآنية ، بل المحرم اما هو استعمالها في الاكل والشرب ولو كان استعمالها واقعاً في طريقة كالمائدة المذبورة هذا مقتضى اطلاق الروايات الواردة في المقام . واما التوضؤ او الاغتسال فانه ان

كان في الآية كما إذا كان على نحو الاربعين فحرم ، وأما إذا كان بأخذ الماء منها في ظرف آخر أو غرفة غرفة فهو ليس بمحرم ، لعدم كونه عندئذ مصداقاً للاتصرف فيها . وقام الكلام في ذلك في محله .

ومن هنا تظهر نقطة الفرق بين الأكل والشرب من آنية الذهب أو الفضة والأكل والشرب من الاناء المخصوص ، فانها على الاول كما عرفت بمحرمان مطلقاً اي سواء اكان بلا واسطة ام معها ، وعلى الثاني فليس بمحرمين مطلقاً ولو كانوا مع واسطة وذلك لانها اما يكونان بمحرمين فيما اذا صدق عليهما انه تصرف فيه فلو اخذ الطعام منه وصب في ظرف آخر واكل فيه فلا يكون اكله فيه بمحرماً والوجه في ذلك ان المستفاد من الروايات هو حرمة استعمال آنية الذهب والفضة في الأكل والشرب ولو كان استعمالها في طريقة ، وهذا بخلاف الاناء المخصوص فان المحرم فيه اما هو تصرفه وعليه فإذا كان الاكل او الشرب مصداقاً له فهو بمحرم وإلا فلا ومن المعلوم انه اما يكون مصداقاً له فيما اذا كان فيه ، وأما إذا كان في غيره ، كما إذا أخذ الطعام منه وصبه في امام آخر فاكل فيه فهذا ليس تصرفه فيه كما هو واضح .

واما اذا توضأ المكلف او اغسل منها بحيث كان وضوءه او غسله تصرف فيها ، فهل يمكن القول بمحواز الاجتماع الامر والنهي فيه ، بناء على القول بالجواز في المسألة ام لا قولان فقد ذكر شيخنا الاستاذ (قدره) ان من يقول بمحواز الاجتماع فيها يقول به في المقام ايضاً ، وقد افاد في تقرير ذلك ان الوضوء او الغسل باعتبار نفسه الذي هو فرد من افراد المقوله مأمور به . وباعتبار اضافته الى الآنية التي يحرم التصرف فيها منهى عنه . هذامن ناحية . ومن ناحية اخرى ان استعمال الآنية ليس داخلا في احدى المقولات التسع العرضية بل هو متهم لمقوله من المقولات كالأكل والشرب والتوضؤ وما شاكل ذلك .

فالنتيجة على ضوئها هي أنه لا مانع من القول بالجواز هنا باعتبار أن المأمور به بنفسه مقوله ، والمنهى عنه ليس بمقولة على الفرض ، بل هو من متم المقوله ، فيكون متعلق الأمر غير متعلق النهي .

وغير خفي أن هذا غريب منه (قده) والوجه في ذلك هو أنه ليس لاستعمال آنية النهب أو القضاة واقع موضوعي في الخارج ماعدا تلك الأفعال الخاصة كالأكل والشرب والتوضؤ والاغتسال وما شاكل ذلك ، ضرورة انه عنوان انتزاعي منتزع من هذه الأفعال خارجا ، ولا واقع له ماعداها . وعليه فبما أنه في مفروض الكلام منتزع من نفس التوضؤ او الاغتسال منها باعتبار أنه تصرف فيها كما اذا فرض أنه كان على نحو الارتماس لا حالة يكون المنهى عنه عندئذ متخدآ مع المأمور به في مورد الاجتماع ، ومعه لا يمكن القول بالجواز وعلى الجهة ذات استعمال الآنية قد يكون بالأكل والشرب ، وقد يكون بالتوضؤ والاغتسال وقد يكون بغيرها ، وليس الاستعمال الاعنوان انتزاعياً من هذه الأفعال ، وبما أنه في المقام استعملها بالتوضؤ او الاغتسال على الفرض ، فلا يعقل ان يكون مأموراً به ، لاستحالة كون المنهى عنه مصدراً للواجب .

ثم ان ماؤفاده (قده) - من ان استعمال الآنية ليس مقوله برأسها بل هو متم المقوله - لأنعرف له معنى محصلآ ابداً ، وذلك لأن صراده (قده) من متم المقوله كما فسر به مالا يعرض على الجوهر في الخارج بلا واسطة كالشدة في البياض والسوداد والسرعة في الحركة وما شابه ذلك ، فإذا لا تعرض على الجوهر خارجا بلا توسيط ، بل تعرض أولا وبالذات على السمع والكيف ونحوها وب بواسطتها تعرض عليه ، والمفروض كما عرفت ان الاستعمال أي استعملها عنوان انتزاعي منتزع من امر موجود في الخارج ، وليس له ما بازاه فيه اصلاً لينظر انه من المقوله او متم لها ، وليس كالشدة فلنها موجودة فيه .

اضف الى ذلك ان الشدة والضعف في البياض والسود ، والسرعة والبطء ايضاً في الحركة ليس من متممات المقوله بالمعنى الذي ذكره (قده) بل بما عين المقوله ضرورة ان الشدة ليست شيئاً زائداً على حقيقة البياض ، ولا السرعة شيئاً زائداً على حقيقة الحركة ، ل تكون الشدة عارضة على البياض العارض على الجوهر والسرعة عارضة على الحركة العارضة على موضوعها ، بداعه ان الشدة والسرعة موجودتان بنفس وجود البياض والحركة في الخارج لا بوجود آخر ، ل تكونا عارضتين على وجودها فيه اولاً وبالذات وبتوسطه تعرضاً على الجوهر .

وبكلمة اخرى انه (قده) قد جعل الملائك في كون شيء متمماً للمقوله دون نفسها هو ما ينتفع عروضه في الخارج على الجوهر بلا واسطة عرض من الاعراض ، وقد مثل لذلك بالشدة والضعف والسرعة والبطء والابتداء والانتهاء وقد عرفت ان الابتداء والانتهاء من الامور الافتزاعية التي لا واقع موضوعي لها في الخارج ما عدا منشأ افتزاعها ، فان الابتداء منتزع من صدور السير من البصرة - مثلاً - والانتهاء منتزع من انتهائه الى الكوفة .. وهكذا . ومن المعلوم ان الامر الافتزاعي لا يعقل ان يكون متمماً للمقوله ، بداعه ان متمم المقوله لابد ان يكون موجوداً في الخارج والامر الافتزاعي لا يتعدى من افق النفس الى الخارج ، والا فكل عرض موجود فيه لا محالة يكون منشأ لافتزاع امر . وعليه فيلزم ان يكون لكل عرض خارجاً متمم ، وهذا باطل . واما الشدة والضعف والسرعة والبطء فالمفروض انها ليست بموجودة بوجود آخر غير وجود نفس البياض والحركة ، ليكون وجودها عارضاً على وجودها في الخارج اولاً وبتوسطه على وجود الجوهر . لوضوح ان كل مرتبة من وجود البياض والحركة مبيناً لمرتبة اخرى منه ، فلا يعقل ان تعارض 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 بين ، وكذا الحركة الموجودة فيه ، فلو كانت الشدة والضعف في الفرد الشديد والضعف متضمنين لها لكان التوسط في الفرد المتوسط ايضا كذلك ، ضرورة عدم الفرق بينها من هذه الناحية ابدا ، مع افهم لا يقولون بذلك فيه .

فالنتيجة انه لا يرجع متضمن المقوله الى معنى محصل اصلا ، فان الشدة في الخارج عين الفرد الشديد ، لا انها متضمنة 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 التصرف فيها محظما ، 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 ، بيان ان المأمور به هو فرد من افراد المقوله وهو التوضؤ او الاغتسال الموجود في الخارج ، فإنه عبارة عن ايصال الماء الى البدن والنهي عنه وهو استعماله ليس داخلا في احدى المقولات التسع العرضية بل هو متضمن مقوله 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 تصرف فيه ، كما هو المفروض واستعمالا له فلا يعقل ان يكون مأمورا به ، ضرورة استعماله كون النهي عنه مصادقا له ، كما انه لا وجہ 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 متمكن من الوضوء او الغسل في غير المكان المغصوب ، وتارة اخرى لا يتمكن منه في غيره لانهصار الماء فيه ، فعلى الاول بما ان متعلق الامر هنا غير متعلق النهي حيث ان الاول عبارة عن الغسلتين والمسحتين - مثلا - 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 تمكنا منه عقلا . وقد ذكرنا في غير مورد ان مشروعية الوضوء او الغسل مشروطة بالتمكن من استعمال الماء عقلا وشرعا ، وفي المقام بما ان الوضوء او الغسل يتوقف على ارتكاب حرم - وهو التصرف في مال الغير فلا يتمكن منه فاذن لا حالة تكون وظيفته التيمم لكونه فاقدا للماء .

فالنتيجة على ضوئها هي - ان المكلف لو عصى ودخل الدار المغصوبة فتوضأ او اغتسل فلا اشكال في صحته ، بناء على ما حققناه من امكان الترب و هذا 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 لو قلنا باستحالته فع ذلك يكون صحيحا . والوجه فيه هو ان المكلف مأمور بالطهارة المائية فعلا ، لتمكنه منها ، غاية الامر انه بسوء اختياره فقد ارتكب الحرم بدخوله في المكان المزبور . ومن الظاهر ان ارتكاب حرم مقدمة للوضوء او الغسل او في اثنائه اذا لم يكن متهدما معه لا يوجب فساده ، هذا كله فيما اذا لم يكن الفضاء مغصوبا ، بل كان مباحا او مملوكا للمتوضي .

الخامس - (وهو التوضؤ او الاغتسال في الفضاء المغصوب) ان الظاهر بطلان

الوضوء فحسب دون الفصل ، اما الوضوء فمن ناحية المسح حيث يعتبر فيه امرار اليد وهو نحو تصرف في ملك الغير ، فيكون محراً . ومن الواضح استحالة وقوع المحرم مصداقاً للواجب ، فاذن لا بد من القول بالامتناع هنا لفرض اتحاد المأمور به مع المنهي عنه في مورد الاجتماع ، ولا يفرق في ذلك بين صورتي انحصر الماء فيه أي في الفضاء المقصوب وعدم انحصره فيه . نعم لو تمكنت المسألة من ايقاع المسح في غير الفضاء المقصوب وواقع فيه لصح وضوؤه على الاقوى وان كان الاخطو ترتكب .

وعلى الجملة فوظيفة المسألة في صورة الانحصر وان كانت هي النيمة وـ لكنه لو دخل في الفضاء المقصوب وتوضأ فيه ، فلن اوقع المسح في غير الفضاء المقصوب لـ كان وضوؤه صحيحـاً ، بناء على ما حقيقناه من امكان الترتيب ، وان اوقع المسح فيه لـ كان فاسداً ، لـ استحالة كون المنهي عنه مصداقاً للمأمور به ، لـ فرض ان المسح تصرف في ملك الغير ، ومعه لا يمكن ان يكون واجباً .

ومن هنا استشكلنا في صحة التبم في الفضاء المقصوب من جهة ان المعتبر فيه امرار اليد وهو نحو تصرف فيه . ولا يفرق في هذا بين وجود المندوحة وعدمه .

واما الفصل فيما انه لا يعتبر فيه امرار اليد فلا يكون تصرف فيه ، لـ فرض ان الواجب فيه وصول الماء الى البشرة ومن المعلوم انه لا يكون تصرفـاً فيه والتصرف انما يكون في مقدماته ، كما هو واضح ، فاذن لا امانع من القول بالجواز في المقام والارتفاع بـ صحة الفصل ، بناء على ما ذكرناه من اـمكان الترتيب ووقوعه خارجاً .

أدلة بواز الاجتماع

الاول - ان اجتماع الامر والنهي في شيء واحد لوم يكن جائزأ لم يقع في الشريعة المقدسة ، مع انه واقع فيها ، كافي موارد العبادات المكرهه ، حيث قد اجتمع فيها الوجوب مع الكراهة مرررة كافية للصلوة في الحام والصلوة في مواضع التهمة ونحوها ، والاستحباب معها مرررة اخرى كافية في التوابل المبتدأة . ومن الواضح جداً ان وقوع شيء في الخارج ادل دليل على امكانه وجوازه هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الاحکام الخمسة باسرها متضادة اما من ناحية المبدأ او من ناحية المنتهي ، 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 والكراءة فيه .. وهكذا .

فالنتيجة على ضوئها هي ان من وقوع اجتماع الوجوب والكراءة في شيء واحد يكشف عن انه لا مانع من اجتماع مطلق الامر والنهي فيه ، سواء أكانا زاميين ام لا .

ثم ان الحق صاحب **الكافية** (قوله) قد عد من أمثلة ذلك الصيام في السفر .

وغير خفي ان الصوم في السفر ليس مثلاً ل محل الكلام هنا . والوجه في ذلك هو انه ليس باموره في غير الموارد المستثناء لاوجوبا ولا استحبابا ، ليلزم اجتماع الوجوب او الاستحباب مع الكراهة ، ضرورة انه غير مشروع في ماعدا تلك

الموارد والآتيان به بقصد الامر تشريع ومحرم ، فاذن لا وجه لعده من امثلة المقام . واما في موارد استثنائه كما اذا نذر الصوم في السفر فليس بمكرره ، ليلزم اجتماع الوجوب مع الكراهة .

وقد اجاب الحقـ صاحبـ الـ كـفاـيـةـ قـدـهـ عـنـ هـذـاـ الدـلـيلـ بـ وجـهـينـ :

الاول بالاجمال . والثاني بالتفصيل :

اما جوابـهـ الـاجـمـالـ فـاليـكـ نـصـهـ : « فـبـانـهـ لـابـدـ مـنـ التـصـرـفـ وـالتـأـوـيلـ فـيـماـ وـقـعـ فيـ الشـرـيـعـةـ مـاـ ظـاهـرـهـ الـاجـمـاعـ بـعـدـ قـيـامـ الدـلـيلـ عـلـىـ الـامـتـنـاعـ ،ـ ضـرـورـةـ اـنـ الـظـاهـرـ لـاـ يـصـادـمـ الـبـرـهـانـ ،ـ مـعـ انـ قـضـيـةـ ظـاهـورـ تـلـكـ الـمـوـارـدـ اـجـمـاعـ الـحـكـمـينـ فـيـهاـ بـعـنـواـنـ وـاحـدـ ،ـ وـلـاـ يـقـولـ الـخـصـمـ بـجـواـزـهـ كـذـاكـ .ـ بـلـ بـالـامـتـنـاعـ مـاـ يـكـنـ بـعـنـواـنـينـ وـبـوـجـهـينـ فـهـوـ اـيـضاـ لـاـ بـدـ لـهـ مـنـ التـفـصـيـ عنـ اـشـكـالـ الـاجـمـاعـ فـيـهاـ سـيـماـ اـذـاـ لـمـ يـكـنـ هـنـاكـ مـنـدوـحةـ ،ـ كـاـمـ فـيـ الـعـبـادـاتـ الـمـكـروـهـةـ الـتـيـ لـاـ بـدـ لـهـ ،ـ فـلـاـ يـقـيـقـ لـهـ مـحـالـ لـلـاسـتـدـلـالـ بـوـقـوـعـ الـاجـمـاعـ فـيـهاـ عـلـىـ جـواـزـهـ اـصـلاـ كـاـلـاـ يـخـفـيـ » .

ونوضح ما افاده (قدـهـ) في عدة نقاطـ :

الاولـىـ انـ الـظـاهـرـ مـنـ هـذـهـ الـمـوـارـدـ وـانـ كـانـ اـجـمـاعـ الـحـكـمـينـ فـيـشـيـ وـاحـدـ الاـ اـنـهـ لـاـ بـدـ مـنـ رـفـعـ الـيـدـ عـنـ هـذـاـ الـظـاهـرـ وـالـتـصـرـفـ فـيـهـ وـتـأـوـيلـهـ مـنـ فـاحـيـةـ قـيـامـ الدـلـيلـ القـطـعـيـ عـلـىـ الـامـتـنـاعـ وـاسـتـحـالـةـ اـجـمـاعـهـاـ فـيـ مـوـضـعـ وـاحـدـ ،ـ بـداـهـةـ اـنـ الـظـاهـرـ مـهـاـ كـانـ لـوـنـهـ لـاـ يـعـكـنـ اـنـ يـصـادـمـ الـبـرـهـانـ الـعـقـلـيـ الـذـيـ قـامـ عـلـىـ اـسـتـحـالـةـ الـاجـمـاعـ بـمـقـتـضـىـ الـمـقـدـمـاتـ الـمـتـقـدـمـةـ .

الثـانـيـةـ انـ هـذـهـ الـمـوـارـدـ تـوـهـ اـجـمـاعـ حـكـمـينـ فـيـهاـ لـشـيـ وـاحـدـ خـارـجـةـ عـنـ مـوـرـدـ النـزـاعـ فـيـ الـمـسـأـلـةـ .ـ وـالـوـجـهـ فـيـ ذـاكـ هـوـانـ النـزـاعـ فـيـهـ ماـ اـذـاـ كـانـ الـاـمـرـ مـتـعـلـقاـ بـعـنـواـنـ كـالـصـلـاـةـ .ـ مـثـلاـ .ـ وـالـنـهـيـ تـعـلـقـ بـعـنـواـنـ آـخـرـ كـالـغـصـبـ ،ـ وـقـدـ اـتـفـقـ اـجـمـاعـهـاـ فـيـ مـوـرـدـ وـاحـدـ كـالـصـلـاـةـ فـيـ الدـارـ الـمـغـصـوـبـةـ ،ـ فـعـنـدـئـذـ يـقـعـ النـزـاعـ فـالـقـائـلـ

بالجواز يدعى ان تعدد العنوان يكفي للقول بجواز الاجتماع ، والسائل بالامتناع يدعى انه لا يكفي ، فالعبرة انما هي بوحدة المعنون وتمدده ، لا بوحدة العنوان وتعدده ، 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 أنما يقولون بالجواز فيما اذا فرض تعلق كل من الامر والنهي به بعنوان والمفروض ان في موارد العبادات المكرورة ليس الامر كذلك فان النهي في تلك الموارد تعلق بغير ما تعلق به الامر لا بغيره . والفرق بينها 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 الحرام مثلا فلم يتعلق الامر بها بعنوان والنهي بعنوان آخر كانت النسبة بينها 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 وما شاكلها مما لا بد له ولأنه خذ بالنظر في هذه النقاط .

اما النقطة الاولى فالامر كما ذكره (قدره) وذلك لما تقدم من ان المعنون اذا كان واحدا وجودا و Maheriyah في مورد الاجتماع فلا مناص من القول بالامتناع وبما ان المعنون في موارد العبادات المكرورة واحد فلا بد من التوجيه والتأويل بعد استحالة كون شيء واحد مصدرا للعامور به والنهي عنه مما .

اما النقطة الثانية فهي في غاية الصحة والمنافاة ، 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 يبنتى على تعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماماهية ، فإذا كان متعددًا كذلك لامناص من القول به سواء أكانت هناك مندوحة ام لا كما ان القول بالإمتنان يبنتى على وحدة المجمع فيه ، فإذا كان واحداً كذلك لامناص من القول به ولو كانت هناك مندوحة ، فلا دخل لقيد المندوحة ولا لعدمه في جواز الاجتماع وعدمه اصلا .

واما جوابه التفصيلي فاليك نصه : «ان العبادات المكرروهه على ثلاثة أقسام : احدها - ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته ولا بدل له كصوم يوم عاشوراء أو النوافل المبتدأة في بعض الاوقات . ثانية - ما تعلق النهي به كذلك ، ويكون له البدل كالنهي عن الصلاة في الحرام . ثالثة - ما تعلق النهي به لا بذاته ، بل بما هو مجامع معه وجوداً او ملازم له خارجاً كالصلة في مواضع التهمة ، بناء على ان يكون النهي عنها لأجل اتحادها مع السكون في مواضعها .

اما القسم الاول : فالنهي قنزيها عنه بعد الاجتماع على انه يقع صحيحـاً ونم ذلك يكون تركه أرجح كما يظهر من مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك اما لأجل التطبيق عنوان ذي مصلحة على الترك فيكون الترك كال فعل ذا مصلحة موافقة للغرض ، وان كان مصلحة الترك اكثـر ، فهـا حينئذ يكون ان من قبل المستحبـين المترافقـين فيحكم بالتخـير بينـها لو لم يكن أـهمـ فيـ البـيـنـ ، وإلا فيـتعـينـ الـأـهـمـ ، وـانـ كانـ الآـخـرـ يـقـعـ صـحـيـحـاـ حـيـثـ آـنـهـ كـانـ رـاجـحاـ وـموـافـقاـ لـالـغـرـضـ ، كـماـ هـوـ الـحـالـ فيـ سـائـرـ الـمـسـتـحـبـاتـ الـمـتـرـاقـفـاتـ بـلـ الـوـاجـبـاتـ ، وـارـجـحـيـةـ التـرـكـ مـنـ الـفـعـلـ لـاـ تـوـجـبـ حـرـازـةـ وـمـنـقـصـةـ فـيـهـ اـصـلاـ ، كـماـ يـوـجـبـهاـ مـاـ اـذـاـ كـانـ فـيـهـ مـفـسـدـةـ غـائـبةـ عـلـىـ مـصـلـحـتـهـ ولـذـاـ لـاـ يـقـعـ صـحـيـحـاـ عـلـىـ الـاـمـتـنـانـ ، فـانـ الـحـرـازـةـ وـالـمـنـقـصـةـ فـيـهـ مـاـنـعـةـ عـنـ صـلـاحـيـةـ التـقـرـبـ بـهـ ، بـخـلـافـ المـقـامـ فـانـهـ عـلـىـ مـاـ هـوـ عـلـيـهـ مـنـ الرـجـحـانـ وـمـوـافـقـةـ الغـرـضـ

كما اذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزازة فيه اصلاً . واما لاجل ملازمته 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 يلزم منه من العنوان ، بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة ، كا في سائر المكرورات من غير فرق الا ان منشأه فيها حزازة ومنقصة في نفس الفعل ، وفيه رجحان في الترك من دون حزازة 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 كذلك . وعليه يمكن النهي على نحو الحقيقة لا بالعرض والمجاز فلا تغفل » .

توضيح ما افاده (قوله) هو ان الكراهة في هذه الموارد ليست كراهة مصطلحة وهي التي تنشأ عن مفسدة في الفعل وحزازة ومنقصة فيه ، فان الكراهة في المقام لو كانت كراهة مصطلحة ناشئة عن مفسدة في الفعل غالباً على مصلحته لم يقع الفعل في الخارج صحيحـاً ، ضرورة عدم امكان التقرب بما هو مبغوض للمولى ومشتمل على مفسدة غالبة ، مع انه لا شبهة في وقوعه صحيحـاً وامكان التقرب به ، غاية الامر ان تركه ارجح من فعله - مثلاً - لا شبهة في صحة الصوم يوم عاشوراء وانه قابل لافت يتقارب به محظوظ للمولى في نفسه ، وليس النهي المتعلق به ناشئاً عن مفسدة ومبغضنة فيه ، ضرورة انه لو كان ناشئاً عنها الخرج عن قابلية التقرب ، ولا يمكن الحكم بصحته ابداً ، لوضوح انه لا يمكن التقرب بما هو مبغوض للمولى ، بل هو ناشئ عن رجحان تركه الطبيعة المأمور بها مع بقاء الفعل على ما هو عليه من المصلحة والمحبوبية كما يظهر من مداومة الأئمة الاطهار عليهم السلام على ذلك .

وعليه فلا محالة يكون هذا الرجحان اما من ناحية الطلاق عنوان ذي

مصلحة عليه ، فيكون الترك كال فعل ذا مصلحة موافقة للفرض وان كانت مصلحة الترك غالبة على مصلحة الفعل ، حيث انه في نفسه محظوظ ومشتمل على مصلحة موافقة لغرض المولى فالصوم يوم عاشوراء كبيرة افراد الصوم . ولكن بما ان بني امية عليهم اللعنة التزموا بصوم هذا اليوم شكرًا وفرحا من الانتصار الظاهر المزعوم فتركه فيه مخالفة لهم ، وهي مطلوبة للشارع ، ولاجل انتطابق هذا العنوان اعني عنوان المخالفة على هذا الترك يكون ذا مصلحة غالبة على مصلحة الفعل فاذن يكون الفعل والترك من قبيل المستحبين المترافقين ، وحيث ان المكلف لا يمكن من الجم بينها في مقام الامتثال فلا بد من الالتزام بالتحير اذا لم يكن احدها اهم من الآخر ، والا فيقدم الامر على غيره ، وفي المقام بما ان الترك اهم من الفعل فيقدم عليه ، وان كان الفعل ايضا يقع صحيحا ، لعدم قصور فيه اصلا من ناحية الوفاء بفرض المولى ومحظوظته ، كما هو الحال في جميع موارد التزاحم بين المستحبات ، فإنه يصح الاتيان بالهما عند ترك الامر من جهة اشتغاله على الملائكة ومحظوظته في نفسه ، بل الامر كذلك في الواجبات المترافقات ، فإنه يصح الاتيان بالهما عند ترك الامر ، لا من ناحية الترقب ، لما تقدم في بحث الصدد من انه (قدره) من القائلين باستحالة الترقب وعدم امكانه ، بل من ناحية اشتغاله على الملائكة والمحظوظة .

وان شئت فقل ان النهي في امثال هذه الموارد غير ناش عن مفسدة في الفعل ومبفوضية فيه ، بل هو ناش عن مصلحة في الترك ومحظوظة فيه ، وهذا اما من ناحية انتطابق عنوان ذي مصلحة عليه ، ولاجل ذلك يكون تركه ارجح من الفعل ، ولكن مع ذلك لا يوجب حرازة ومنقصة فيه اصلا ، فلو كان الامر عنه ذريعاً حقيقياً ناشئاً عن مفسدة ومبفوضية فيه لكان يجب حرازة ومنقصة لا محالة ، ومعه لا يمكن الحكم بصحته ابدا ، لاستحالة الترقب بما هو مبغوض

للمولى . واما من ناحية ملازمة الترك لعنوان ذي 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 الوجوبي على الامر العدبي ، وان كانت هذه الدعوى خاطئة في خصوص المقام ، من ناحية ان عنوان المخالفة ليس من العناوين المتصلة والماهيات المقولية ، بل هو عنوان انتزاعي . ومن المعلوم انه لا مانع من انتزاع مثل هذا العنوان من الامر العدبي بان يكون ذلك الامر العدبي 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 فإذا فرض انت الترك ملازم لعنوان وجودي ذي مصلحة اقوى من مصلحة العمل لامحاله يكون الترك ارجح منه ، فلا فرق عندئذ بين هذه الصورة والصورة الاولى اعني ما كان العنوان الراجح منطبقاً على الترك ، نهاية الامر ان الطلب المتعلق بالترك في هذه الصورة ليس طليباً حقيقياً ، بل هو بالمرض 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 - مثلا - 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 فالنهي 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 ملazmetه له وجوداً خارجاً . وعليه فيكون ان من

قبيل المستحبين المترافقين وبما ان الترك ارجح فيقدم على الفعل ، كما يظهر ذلك من مداومة الائمة عليهم السلام على الترك ، ولذا لم ينقل منهم (ع) ولو بطريق ضعيف انهم عليهم السلام صاموا في يوم عاشوراء ، كما ان سيرة المشرعة قد استمرت على ذلك من لدن زمانهم (ع) الى زماننا هذا . هذا عام مآفادة المحقق صاحب الكفاية (قده) .

وقد اورد عليه شيخنا الاستاذ (قده) بما حاصله انه اذا فرض اشتغال كل من الفعل والترك على مصلحة ، فيما انه يستحب تعلق الامر بكل من النقيضين في زمان واحد لا محالة يكون المؤثر في نظر الامر احداهما على فرض كونها اقوى وارجح من الاخرى ، وعلى تقدير التساوي تسقط كلتاها معاً عن التأثير ، ضرورة استحالة تعلق الطلب التخييري بالنقيضين ، فإنه طلب الحاصل .

وعلى هذا الضوء يستحبيل كون كل من الفعل والترك مطلوباً فعلاً .

وبكلمة اخرى ان فرض اشتغال كل من الفعل والترك على مصلحة يوجب التزاحم بين المصلحتين في مقام تأثيرها في جمل الحكم ، لا التزاحم بين الحكمين في مرحلة الامتنال ، لما عرفت من استحالة جمل الحكمين للمنافقين مطلقاً أي سواء كان تعيناً او تخيراً .

ومن هذا القبيل الصدرين الذين لا يالت لهم ، فإنه لا يمكن جمل الحكم لكتلتها معاً ، لا على نحو التعين ولا على نحو التخيير . اما الاول فلا أنه تكليف بالمحال . واما الثاني فلا أنه طلب الحاصل .

ومن هذا القبيل ايضاً المتلازمين الدائمين ، فإنه لا يمكن جمل الحكمين المختلفين لها بان يجعل الوجوب لاحدهما والحرمة للآخر . لا تعيناً ولا تخيراً لاستلزم الاول التكليف بالمحال ، والثاني طلب الحاصل .

فالنتيجة من ذلك قد اصبحت ان المواجهة لا تمثل بين امرتين متنافقتين

كال فعل والترك ، ولا بين ضدين لا ثالث لها ، ولا بين متلازمين دائمين على الشكل المتقدم ، بل هذه الموارد جميعاً داخلة في كسرى باب التعارض كما هو ظاهر .
 ولأجل ذلك قد تصدى (قده) بجواب آخر وبنى ذلك الجواب على مقدمة وهي أنه لا شبهة في أن الامر الناشئ من قبل النذر المتعلق بعبادة مستحبة كصلة الليل أو نحوها متعلق بعين ما تملق به الامر الاستحباطي ونتيجة ذلك لا حالة هي اندكاك الامر الاستحباطي في الامر الوجبي . لاستحالة ان يكون كل من الامرين محفوظاً بحده بعد ما كان متعلقاً واحداً ، ولا زم الاندكاك والاتحاد هو اكتساب كل منها من الآخر جهة ، فالامر الوجبي يكتسب جهة التبعية من الامر الاستحباطي ، والامر الاستحباطي يكتسب جهة المزوم من الامر الوجبي ، فيتتحقق من اندكاك احدها في الآخر معاً واحد وجبي عبادي .
 والوجه في ذلك ما اشرنا اليه من انه اذا كان متعلق كل من الامرين عين مانتعلق به الامر الآخر فلابد من اندكاك احدها في الآخر ، والازم اجماع الصدين في شيء واحد وهو محال ، هذا في النذر .

واما الامر الناشئ من قبل الاجارة المتعلقة بعبادة مستحبة كما في موارد النيابة عن الغير ، فلا يكون متعلقاً بنفس العبادة المتعلقة بها الامر الاستحباطي ليندك أحدتها في الآخر ويتحدد ، بل يكون متعلقاً احدها غير متعلق الآخر ، فلن متعلق الامر الاستحباطي على الفرض هو ذات المباداة ، ومتعلق الامر الناشئ من قبل الاجارة هو الاتيان بها بداعي الامر المتوجه الى المنوب عنه ، لوضوح ان ذات العبادة من دون قصد النيابة عن المنوب عنه لم يتصل بها غرض عقلاني من المستأجر ولاجل ذلك تبطل الاجارة لو تعلقت بها .

وعلى هذا القبوء يستحيل اتحاد الامرين واندكاك احدها في الآخر في موارد الاجارة على العبادات ، ضرورة ان التداخل والاندكاك فرع وحدة

المتعلق ، والمفروض عدم وحدته في تلك الموارد ، فاذن لا يلزم اجتماع الضدين في شيء واحد من تعلق الامر الاستحبابي بذات العبادة والامر الوجبي باتيانها بداعي الامر المتوجه الى المنوب عنه .

وبكلمة اخرى ان الامر الطارى على امر آخر لا يخلو من ان يكون متعلقاً بعين ما تعلق به الامر الاول او بغيره ، والاول كوارد النذر المتعلق بالعبادة المستحببة ، فان الامر الناشي من ناحية النذر متعلق بعين ما تعلق به الامر الاستحبابي وهو ذات العبادة . وعليه فلا محالة يندك الامر الاستحبابي في الامر الوجبي ، فيتولد منها امر واحد وجبي عبادي ، ويكتسب كل منها من الآخر جهة فقدة لها ، فالامر الوجبي بما انه فقد جهة التبعيد فيكتسب تلك الجهة من الامر الاستحبابي ، والامر الاستحبابي بما انه فقد جهة الاذام فيكتسب تلك الجهة من الامر الوجبي . هذا نتيجة اتحاد متعلقاتها في الخارج .

والثانى كوارد الاجارة على العبادات المستحببة ، فان الامر الناشي من ناحية الاجارة في هذه الموارد لم يتصل بعين ما تعلق به الامر الاستحبابي وهو ذات العبادة ، بل تعلق باتيانها بداعي الامر المتوجه الى المنوب عنه ، ولو إلا فلاتترتب على تلك الاجارة فائدة تعود الى المستأجر ، ضرورة انه لو آتى بها لا بذلك الداعي . بل بداعي الامر المتعلق بذاتها فلا ترجع فائدته الى المستأجر اصلاً ، بل تترجم الى نفس العامل .

ومن هنا قد اشتهر بين الاصحاب ان الاجارة لو تعلقت بذات العبادة لكونها باطلة ، لفرض ان الاتيان بذات العبادة بداعي امرها في الخارج لا يفيد المستأجر ولا ترجع فائدته اليه وهي سقوط العبادات عن ذمته ورجوع اجرها وتوا بها اليه ، بل ترجع الى نفس النائب والفاعل . ومن المعلوم ان حقيقة الاجارة

هي علىك المنفعة المستأجر بان تكون المنفعة له . واما اذا فرض عدم كون المنفعة له فلا تتحقق حقيقة الاجارة . بداهة انه لا معنى لاجارة عين مسلوبة 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 الاستحبابي المتعلق بذات العبادة ، ويترتب على ذلك انه لا مقتضي للتدخل والاندكاك في موارد الاجارة اصلا .

وبعد بيان ذلك قال (قده) ان الاشكال في انصاف العبادة بالكراءة في هذا القسم اثنا نصفاً 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 التبعد بهذه العبادة ، فأنه منهي عنه لما فيه من المشابهة والموافقة لبني امية لعنهم الله . وعليه فلا يلزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد . هذا من ناحية اخرى ان النهي المتعلق به بما انه تنزيهي فهو غير مانع عن جواز الاتيان ب المتعلقة والتبعد بها ، بل هو بنفسه متنهي للتخصيص في الاتيان ب المتعلقة بداعي امتثال الامر المتعلق به .

نعم لو كان النهي المتعلق به تحريريأً لكان مانعاً عن الاتيان ب المتعلقة والتبعد بها ، وموجباً لنقييد اطلاق المأمور به بغير هذا الفرد المتعلق به النهي بداهة ان الحرام يستحيل ان يكون مصدراً للواجب . وعليه فلا حاللة يقيد اطلاق دليل الامر بغير هذا المورد .

وملخص ما افاده هو ان متعلق النهي في هذا القسم بما انه مغاير لمتعلق الامر فلا يكون منافياً له ، فإنه في طول الامر ويكون كموارد الاجارة المتعلقة

بالعبادات 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 بعین ما تعلق به الامر الاستحبابي .

ثم ان نظرية شيخنا الاستاذ (قده) تمتاز عن نظرية الحقن صاحب الكفاية (قده) في نقطة واحدة ، وهي ان نظرية شيخنا الاستاذ ترتكز على كون النهي في المقام في طول الامر ، فإنه متعلق بايقاع العبادة بداعي امرها الاستحبابي او الوجوب المتعلق بذاتها ، فلا يكون متعلقه متعددًا مع متعلقه ، ليلزم اجماع 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 التبعيد بهذه العبادة ، لما فيه من المشابهة والموافقة لاعداء الدين . ويتربى على هذا ان النهي على وجة نظره (قده) نهى مولوي حقيقي ناش عن مفسدة في التبعيد بها . ونظرية الحقن صاحب الكفاية (قده) ترتكز على كون الترك كالفعل مشتملا على مصلحة اقوى من مصلحة الفعل ، اما لأجل انطباق عنوان راجح عليه ، او لاجل ملازمته معه وجوداً وخارجا ، فيكونان من قبيل المستحبين المترافقين .

ولنأخذ بالمناقشة على نظرية شيخنا الاستاذ (قده) فلان ما أفاده من السكري الكلية ، وهي عدم جريان التزاحم في الموارد المتقدمة وان كان صحيحًا ضرورة ان تلك الموارد من موارد المعارضة بين الدليلين في مقام الابيات على وجه التناقض او التضاد ، لامن موارد التزاحم بين الحكمين ، لما عرفت من استحالة جملتها في هذه الموارد مطلقاً ، ولو على نحو التخيير إلا ان تلك السكري لاتنطبق على المقام فانه ليس من صغرياتها ومصاديقها ، وذلك لأن المقام اعم يكون من احدى

صغريات هذه الكبri اذا فرض قيام مصلحة بطيئي صوم يوم عاشوراء ، فعندئذ لا ثالث بين فعله وتركه . ومن المعلوم انه اذا لم يكن بينها ثالث فلا حالة لاتعلم المزاحمة بينها ، كما تقدم .

ولكن الامر ليس كذلك ، فان المصلحة اما قامت بحصة خاصة منها وهي الحصة العبادية ، لا بطلق 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 الحكمين لها ، غاية الامر عندئذ تقع المزاحمة بينها في مقام الامتنال فيدخل في كبri مسألة المستحبين المتراحمين ، لفرض ان المكلف عندئذ قادر على تركها والاتيان بالفعل المجرد عن قصد القربة ، وغير قادر على الجمجم بينها ، كما هو مناط التراحم في كل متراحمين ، سواء اكانوا واجبين ام مستحبين .

وعلى الجملة فلا شبهة في ان المستحب اما هو خصوص الحصة الخاصة من الصوم وهي الحصة التي يعتبر فيها قصد القربة ، واما ترك هذه الحصة بخصوصها فلا رجحان فيه ، بل الرجحان في ترك الامساك مطلقاً والافطار خارجاً ، فان فيه مخالفة لبني امية فلم يكلف اذا صام بقصد القربة او افطر فقد أتى بامر راجح واما اذا امسك بغیر قربة فقد ترك كلا الامرين الراجحين .

وعليه فلا حالة تقع المزاحمة بين استحباب الفعل واستحباب الترك لفرض عken المكلف من ترك امتنال كلها معاً ، والاتيان بطلق الفعل من دون قصد القربة ، وغير متمكن من الجمجم في مرحلة الامتنال ، فاذن لا بد من الرجوع الى مرجحات وقواعد باب التراحم .

فما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من الكبri وهي عدم امكان جريان التراحم بين النقيضين ولا بين الضدين لا ثالث لها ولا بين المتلازمين الدائمين وان كان تماماً ، الا انه لا ينطبق على المقام ، كما عرفت .

وبعد بيان ذلك نأخذ بالمناقشة على جوابه (قده) عن هذا القسم ، وهي ان ما ذكره (قده) في باب الاجارة المتعلقة بعبادة مستحبة في موارد النية عن الغير غير تمام في نفسه ، وعلى فرض عاميته لا ينطبق على مانعه فيه ، فلنا دعويان:

الاولى - عدم عامية ما افاده في موارد الاجارة المتعلقة بعبادة الغير .

الثانية - انه على تقدير عاميته لا ينطبق على المقام .

اما الدعوى الاولى فقد حقيقنا في محله ان الاوامر المتضورة في موارد الاجارة المتعلقة بعبادة الغير أربعة :

الاول - الامر المتوجه الى شخص الم Cobb عنه المتعلق بعبادته كالصلة والصوم والزكاة والحج ونحو ذلك ، وهذا الامر يختص به ، ولا يعم غيره ، ويسقط هذا الامر عنه بموجته او نحوه ، ولا يفرق في صحة الاجارة بين بقاء هذا الامر كما اذا كان الم Cobb عنه حياً ومتمكاناً من الامتنال بنفسه ، كمن نسي الرني وذكره بعد رجوعه الى بلده ، او كان حياً وعاجزاً عن الامتنال ، كافي الاستنابة في الحج عن الحي فان التكليف كما يسقط بموت المكلف كذلك ، يسقط بعجزه لاستحالة التكليف في هذا الحال ، لانه من التكليف بالحال ، وهو مستحبيل من الحكيم . وكيف كان بقاء هذا الامر وعدم بقاءه وسقوطه بالإضافة الى صحة الاجارة على حد سواء ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية ابداً .

ومن ذلك يظهر ان هذا الامر اجنبي عن النائب بالكلية ، فلا يكون متوجهاً اليه اصلاً ، بداهة انه لا يعقل توجيه تكليف شخص الى آخر ، فانه خاص به ويسقط بموجته او نحوه ، ولا يمكن توجيه 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 انها مختلفة بحسب الموضوع ، فيكون موضوع احدها غير موضوع الآخر ، فلن

موضوع الاول هو المنوب عنه ، وموضوع الثاني هو النائب ، ومع هذا كيف يعقل دعوى الاتحاد بينها واندكاك احدها في الآخر ، ضرورة انه فرع وحدة الموضوع ، كما هو واضح .

الثاني - الامر المتوجه الى شخص النائب المتعلق بعباداته كالصلة ونحوها ومن المعلوم ان هذا الامر اجنبي عن الامر الاول بالكلية ، 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 احدها مع الآخر ابداً كما هو ظاهر ، كما ان هذا الامر اجنبي عن الامر الناشئ من ناحية الاجارة المتوجه اليه ، وذلك لاختلافها بحسب المتعلق ، فان متعلق هذا الامر هو فعل النائب ، ومتعلق ذلك الامر هو فعل المنوب عنه ، غاية الامر انه ينوب عنه في اتيانه في الخارج ، ومع هذا الاختلاف لا يعقل دعوى الاتحاد بينها اصلاً ، وهذا واضح .

الثالث - الامر المتوجه الى النائب المتعلق باتيان العبادة نيابة عن الغير وهذا الامر الاستحبابي متوجه الى كل مكلف قادر على ذلك ، فيستحب للانسان ان يصلى او يصوم نيابة عن ابيه او جده او امه او استاذه او صديقه .. وهكذا ثم انه من الواضح جدا ان هذا الامر الاستحبابي 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 العبادة نيابة عن غيره ، فهذا الامر متعلق بعين ما تعلق به الامر الاستحبابي ، فان الامر الاستحبابي - كما عرفت - متعلق باتيان العبادة نيابة عن الغير ، والمفروض ان هذا الامر الوجبى متعلق بعين ذلك ، فلا فرق بينها من هذه الناحية ابداً

وعلى هذا فلابد من الالتزام باندكاكاًك احد الامرين في الآخر واتحادها في الخارج ، ضرورة انه لا يمكن بقاء كلا الامرين بعده بعده فرض كون متعلقها واحداً وجوداً و Mahmahia ، فلا حالة يندك احدها في الآخر ، وينحصل منها امر واحد وجودي عبادي ، فان كل منها يكتسب من الآخر جهة فاقدة له ، فيكتسب الامر الوجوبي من الامر الاستحبابي جهة التبعد ، ويكتسب الامر الاستحبابي من الامر الوجوبي جهة الزوم ، وهذا معنى اندكاكاًك احدها في الآخر واتحادها خارجاً .

وقد تتحقق من ذلك ان الامر الرابع يتعدد مع الامر الثالث ، لاتحادها بحسب الموضوع والمتعلق ، ولا يعقل اتحاده مع الامر الاول او الثاني لاختلافها في الموضوع او المتعلق ، كما عرفت .

ومن هنا يظهر ان النائب يأتى بالعمل بداعي الامر الناشي من قبل الاجارة المتوجه اليه ، لا بداعي الامر المتوجه الى المنوب عنه ، ضرورة استحالة ان يكون الامر المتوجه الى شخص داعياً لشخص آخر بالإضافة الى الاتيان بتعلقه فان داعوية الامر لشخص بالإضافة الى ذلك اما تكون فيما اذا كان ذلك الامر متوجهاً اليه ، والا فيستحيل ان يكون داعياً له ، وهذا من الواضحات ، ولافرق في داعوية الامر اليه بين ان يكون الاتيان بتعلقه من قبل نفسه ، او من قبل غيره ، كافي موارد الاجارة ، لوضوح ان العبرة اما هي بتوجه الامر الى شخص ليكون داعياً له الى العمل لا تكون متعلقه عمل نفسه او عمل غيره ، وهذا ظاهر . ومن هنا قلنا ان صحة الاجارة لا تتوقف على بقاء ذلك الامر ، ليأتى النائب بالعمل بداعيه ، كما انه لا يأتى به بداعي الامر المتوجه اليه المتعلق بابيان عباداته من قبل نفسه ، بداهة استحالة ان يكون ذلك الامر داعياً الى الاتيان بتعلقه من قبل غيره ونيابة عنه ، بل هو داع الى الاتيان به من قبل نفسه .

كما هو واضح .

ونتيجة ما ذكرناه هي ان النائب يأْتى بعمل المنوب عنه بداعى الامر المتوجه اليه الناشئ من ناحية الاجارة المتعلق باتيائه نيابة عنه ، وبما ان هذا الامر تعلق بعين ماتتعلق به الامر الاستحبابي فلا مناص من اندكاك احدهما في الآخر واتحادها خارجا ، فت تكون النتيجة امرا واحدا وجوياً عباديا .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) - من ان الامر الاستحبابي في موارد الاجارة متعلق بذات العبادة ، والامر الوجوبي الناشئ من ناحيتها متعلق باتيائها بداعى الامر المتوجه الى المنوب عنه - خاطئ جدا وغير مطابق ل الواقع قطعاً ، وذلك لما عرفت من ان الامر المتوجه الى المنوب عنه يستحيل ان يكون داعياً للنائب الى الاتيان ب المتعلقة ، بداهة ان الامر المتوجه الى شخص يمتنع ان يكون داعياً لشخص آخر ، فان الداعي لكل مكلف هو الامر المتوجه الى شخصه ، كما سبق . هذا من ناحية

ومن ناحية اخرى ان الامر الاستحبابي المتوجه الى النائب ليس منحصراً بامر واحد ، بل هو امران : احدهما متعلق باتيان العمل من قبل نفسه ، ومن المعلوم انه لا يعقل ان يتوجه احد اتحاد هذا الامر مع الامر الوجوبي الناشئ من قبل الاجارة ، لاختلافها في المتعلق ، فان متعلق هذا الامر الاستحبابي هو ذات العبادة ومتصلق الامر الوجوبي هو اتيتها من قبل الغير ونيابة عنه . ونائبيها متعلق باتيان العمل من قبل غيره ونيابة عنه وهذا الامر الاستحبابي متعدد مع الامر الوجوبي في المتعلق ، فيكون متعلقها واحداً وجوداً وماماهية وهو اتيان العمل من قبل الغير ومع هذا الاتحاد لا مناص من اندكاك الامر الاستحبابي في الامر الوجوبي .

ومن هنا تظهر نقطة اشتباهة شيخنا الاستاذ (قده) وهي غفلته عن الامر الاستحبابي المتعلق باتيان العبادات من قبل الغير ، وتخيل انه منحصر بالامر

الاستحبابي الاول ، والمفروض انه متعلق باتيانها من قبل نفسه لا من قبل الغير ولاجل ذلك حكم باستحالة اتحاده مع الامر الوجبي الناشيء من قبل الاجارة واندكاكه فيه ، لمدم وحدة متعلقهها ، كما صر .

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 الاستحبابي مع الامر الوجبي الناشيء من قبله ، فكذلك في موارد الاجارة غاية الامر انه في موارد النذر يتحد الامر الاستحبابي المتعلق بذات العبادة مع الامر الوجبي ، لفرض انه متعلق بها ، كما عرفت وفي موارد الاجارة يتحدد الامر الاستحبابي المتعلق باتيانها من قبل الغير ونيابة عنه مع الامر الوجبي الناشيء من قبل الاجارة ، لا الامر الاستحبابي المتعلق بذات العبادة ، ولكن هذا لا يوجب التفاوت فيما هو المهم في المقام ، كما هو واضح .

واما الدعوى الثانية وهي ان ما افاده (قده) علي تقدير تماميته لا ينطبق على ما نحن فيه ، والوجه في ذلك هو ان ما افاده (قده) من ان متعلق النهي في هذا القسم مغایر 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 متعدد ، والا فلا كلام فيه ، ضرورة ان محل البحث والكلام هنا بين الاصحاب في فرض كون متعلقهما واحدا واما اذا كان متعدد فهو خارج عن محل الكلام والبحث ، ولا اشكال فيه اصلا .

الثاني - ان ما افاده (قده) خلاف ظاهر الدليل ، لوضوح ان الظاهر من النهي عن الصوم في يوم عاشوراء هو انه متعلق بذات الصوم وانه منهي عنه ودعوى انه متعلق بوجهة التعبد به ، لا بذاته خلاف الظاهر ، فلا يمكن الالتزام به بلا قرينة وشاهد ، وكذا الحال في النهي المتعلق بالنوافل المبتدأة في بعض

الاوقات ، فان الظاهر منه هو انه متصل بذات تلك التوافل ، وانها منهي عنها لا بجهة التبعد بها ، ضرورة ان حمل النهي على ذلك خلاف الظاهر ، فلا يمكن ان يصار اليه بلا دليل .

الثالث - انا لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان النهي متعلق بجهة التبعد بها واتيانها بقصد القربة ، لابداتها ، فمع ذلك لا يتم ما افاده (قده) ، والوجه فيه ما حققناه من ان قصد القربة كحقيقة اجزاء العبادة مأخوذ في متعلق الامر ، غاية الامر انه على وجہ نظره (قده) مأخوذ في متعلق الامر الثاني دون الامر الاول وعلى وجہ نظرنا مأخوذ في متعلق الامر الاول .

وعلى هذا الضوء فدعوى ان النهي في هذه الموارد تعلق بجهة التبعد بالعبادات لا بذاتها لاتدفع محدود زوم اجتماع الضدين في شيء واحد ، ضرورة ان قصد القربة اذا كان مأخوذًا في متعلق الامر يستحيل ان يتعلق به النهي لاستحالة كون شيء واحد مصداقا للمأمور به والمنهي عنه معاً .

الرابع - لو تنزلنا عن ذلك ايضاً وسلمنا ان قصد القربة غير مأخوذ في متعلق الامر مطلقاً اي لا في متعلق الامر الأول ولا في متعلق الامر الثاني فمع ذلك لا يتم ما افاده (قده) ، وذلك ضرورة ان النهي لم يتصل بخصوص قصد القربة فحسب ، ليكون متعلقه غير متعلق الامر ، بل تعلق بحصة خاصة من الصوم وهي الحصة العبادية التي يعتبر فيها قصد القربة ، مثلاً المنهى عنه في المقام هو خصوص الصوم العبادي في يوم عاشوراء في مقابل ما اذا كان المنهى عنه هو مطلق الامساك ، لان المنهى عنه هو خصوص قصد القربة ، دون ذات العبادة بداهة انه لا يعقل ان يكون خصوص قصدها منهيًّا عنه ؛ كما هو واضح ، فاذن لا محالة يكون المنهى عنه هو اتيانها بقصد القربة . وعليه فمحدود زوم كون شيء واحد مصداقا للمأمور به والمنهى عنه باق على حاله ضرورة ان الاتيان بها

بقصد القرابة اذا كان منهياً عنه يستحيل ان يكون مصداقاً للمأمور به . لاستحالة ان يكون شئ واحد محبوباً ومحظياً معاً .

فالتالي ما ذكرناه قد اصبحت ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قدره) غير تام صغرى وكبيرى . اذن فالصحيح هو ما ذكرناه من ان النهى هنا ليس ناشئاً عن مفسدة في متعلقه وبموضعية 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 خارجاً وجوداً ، كما تقدم ذلك بشكل واضح . هذا تمام الكلام في القسم الاول .

واما القسم الثاني - وهو ما اذا كان للعبادة النهى عنها ببدل - فيمكن ان يحاب عنه بعين هذا الجواب بلا زيادة ونقисة .

ويمكن ان يحاب عنه بشكل آخر ، وهو ان النهى في هذا القسم متعلق بحصة خاصة من الواجب ، كالنهي عن الصلاة في الحمام وفي مواضع التبعة وما شاكل ذلك . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان هذا النهى نهي تنزيهي وليس بتحريمي .

وعلى ضوء ذلك يتبين ان هذا النهى لا يوجب تقيد اطلاق الطبيعة المأمور بها بغير هذه الحصة المنهي عنها بيان ذلك ان النهى المتعلق بحصة خاصة من العبادة على ثلاثة اقسام :

الاول - ان يكون ارشاداً 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 جميعاً ارشاد الى مانعية هذه الامور عن الصلاة وتقيدها بعدها . وقد ذكرنا غير مررة ان امثال هذه النواهي الواردة في ابواب العبادات والمعاملات ظاهرة في الارشاد الى

اللائحة بمقتضى الفهم العربي . كما تقدم الكلام فيها من هذه الناحية بصورة واضحة في أول بحث التواهي كأنه لا شبهة في ظهور الاوامر الواردة في ابواب العبادات والمعاملات في الارشاد الى الجزئية او الشرطية . وقد ذكرنا سابقاً ان هذه التواهي كثيرة في كلام الباحثين ، كما ان هذه الاوامر كذلك .

وعلى الجملة فالامر والنهي وان كانوا في انفسهما ظاهرين في المولوية ، فلا يمكن حملهما على الارشاد بلا قرينة ، إلا ان هذا الظهور ينقلب في هذه التواهي والاوامر الواردتين في ابواب العبادات والمعاملات ، فهما ظاهران فيها في الارشاد دون المولوية بمقتضى المفهوم العربي ، كما هو واضح .

وعلى ضوء هذا البيان قد تبين ان هذه التواهي لامحالة تكون مقيدة لاطلاق العبادة والمعاملة موجبة ولتقييدها بغير الحصة المنهي عنها ، فلا تنطبقان عليها .. ومن هنا لم يستشكل احد - فيما نعلم - في دلالته هذا النهي على الفساد في العبادات والمعاملات ، والوجه فيه ما اعرفت من انها توجب تقييد المأمور به بغير هذه الحصة المنهي عنها ، فهذه الحصة خارجة عن حيز الامر . ولا تنطبق عليها الطبيعة المأمور بها ، ومع عدم الانطباق لا يمكن الحكم بصحتها ابداً ، لفرض ان الصحة تنتزع من انطباق المأمور به على الفرد المأني 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 اقرانا بها مانع عن صحتها ، فلا يمكن الحكم بصحتها عند تخصيصها بهذه الخصوصية المنهي عنها .

ونتيجة ما ذكرناه هي انه لا شبهة في ان هذا القسم من النهي يوجب تقييد العبادة او المعاملة بغير الفرد المنهي عنه ، ومهلا لا يكون هذا الفرد من افرادها ولاجل ذلك يكون فاسداً .

الثاني - ان يكون لبيان حكم تحريري فحسب ، وذلك كالنهي عن

الوضوء او الغسل من الماء المغصوب او النهي عن الصلاة في الارض المغصوبة . .
وهكذا ، فهذه التواهي تدل على حرمة متعلقتها في الخارج ومبغوضيتها وان
الشارع لا يرضى بايجاده فيه اصلا . ومن الواضح جدا ان امثال هذه التواهي
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 اى 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 مصداقا للواجب . وعليه فلا بد من رفع اليد
عن اطلاق المأمور به وتقييده بغير الفرد المنهى عنه ، بداهة ان الشارع بنفيه عنه
قد سد طريق امثال المأمور به به . ومنع عن ايجاده في ضمنه ، ومعه كيف يعقل
بقاء اطلاقه على حالة الذي لازمه هو ترخيص الشارع المكلف في ايجاده في ضمن
اى فرد من افراده شاء ايجاده في ضمنه .

وان شئت قلت ان العقل وان حكم من ناحية الاطلاق بجواز تطبيقه على
اى 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
اصلا ، بل يحكم بعكس هذا اعني بعدم جواز تطبيقه عليه وتقييد اطلاقه بغيره
ضرورة استحالة ان يكون المحرم مصداقا للواجب والمبغوض مصداقا للمحظوظ
ولا فرق في ذلك بين ان يكون الواجب توصليا او تعبديا ، فكما ان هذا النهي
يوجب تقييد اطلاق دليل الواجب التعبدى ، فكذلك يوجب تقييد اطلاق دليل
الواجب التوصلى بعين هذا الملاك ، وهو استحالة كون الحرام مصداقا للواجب
وهذا واضح .

ونتيجة ما ذكرناه هي ان هذا القسم من النهي يجب تقييد اطلاق

الواجب بغير الفرد المنهى عنه من دون فرق فيه بين ان يكون الواجب تعبدياً او توصيلياً .

الثالث - ان يكون النهي تنزيهياً ملازماً للترخيص في متعلقه ، في مثل ذلك لا وجوب لتنقييد الواجب بغيره حتى اذا كان عبادياً فضلاً عنها اذا كان غير عبادي بيان ذلك ان المولى اذا نهى عن الصلاة في الحمام - مثلاً - وكان نهيه تنزيهياً وملازماً للترخيص في الاتيان بها فعنده جواز امتنال الواجب بالاتيان بالصلاحة في الحمام وصحتها ، والجمع بين ذلك وبين النهي التنزيهي يقتضي ان يكون تطبيق الطبيعي الواجب على هذه الحصة في نظر الشارع مرجحاً بالإضافة الى تطبيقه على سائر الحصص ، والا فالحصة بما انها وجود للطبيعة المأمور بها لانقصان فيها اصلاً ومن هنا لو لم يتمكن المكلف من الاتيان بغير هذه الحصة لزمه الاتيان بها جزماً فهذا يكشف عن اشتراكها مع سائر الحصص في الوفاء بالفرض ، وعدم تنقييد الواجب بغيرها .

ومن هذا البيان يظهر انه لا وجه لما ذكره غير واحد من حمل النهي في هذا القسم على الارشاد الى اقلية التواب بالإضافة الى سائر الحصص والافراد وجه الظهور انة تخصيص الطبيعة المأمور بها بهذه الخصوصية الموجبة للنهي التنزيهي ان كان مرجحاً في نظر الشارع فالنهي مولوي لا محالة ، والا فلام وجوب للارشاد الى اختيار غير ما تعلق به من الافراد .

وما ذكرناه يظهر حال الامر الاستحبابي المتعلق بحصة خاصة من الطبيعة الواجبة ، فإنه يعني استحباب تطبيق الواجب على تلك الحصة ، وكونها افضل الافراد الجامع مع جواز تطبيقه على سائر الافراد . ومن هنا لا يوجد مثل هذا الامر تنقييداً في اطلاق المأمور به ، سواء في ذلك الواجب وغيره ، وتفصيل الكلام يأتي في بحث المطلق والمقييد ان شاء الله تعالى .

واما القسم الثالث - وهو ما اذا كانت النسبة بين المأمور به والنهي عنه بالنهي التزيري 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 موجباً لتقيد اطلاق دليل المأمور به ، لفرض تعدد متعلقي الامر والنهي حينئذ في مورد الاجتماع من ناحية . وعدم سراية الحكم من احدها الى الآخر من ناحية اخرى ، وعلى هذا فلا موجب لتقيد اصلا . واما على القول بالامتناع وفرض وحدة الجمجم في مورد الاجتماع وجوداً وملهية فربما يتخيّل فساد العبادة فيه من ناحية توهّم التنافي بين صحتها في مورد الاجتماع وكونها مكرورة فيه ، اتضاد الاحكام وعدم اختصاصه بالوجوب والحرمة ، بل يعم جميع الاحكام الازامية وغيرها ، فاذن فرض كون العبادة مكرورة ينافي كونها مصداقاً للواجب او المستحب . وعليه فلا بد من تقيد اطلاق دليل الامر بغير موارد الكراهة ، كما هو الحال فيما اذا كان النهي تحريراً .

ولكن هذا خيال خاطئ و غير مطابق للواقع ، والوجه في ذلك هو ان النهي عن حصة خاصة من العبادة لا يوجب تقيد اطلاقها بغيرها اذا كان تزريها كما هو المفروض في المقام ، فلن نهي التزيري بما انه ملازم للتخصيص في ايجاد متعلقه في الخارج فلا ينافي الرخصة في انطباق الطبيعة المأمور بها عليه ، وهذا بخلاف ما اذا كان النهي تحريراً ، فانه ينافي اطلاق المأمور به على ما تقدم بيان 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 بخيانة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص ، فلو خاطه في ذلك المكان لعد عاصياً للنهي عن الكون فيه ، ومطيناً لامر الخيانة .

وغير خفي ان هذا الدليل غير قابل للاستدلال به ، وذاك اما اولا فلان
الفرض من المخاطبة يحصل بايجادها في الخارج ، سواء أكان ايجادها في ذلك
المكان الخصوص المنهى عنه ام لا ، وسواء فيه القول باتحاد المخاطبة مع الكون
فيه فرضاً او القول بعدم اتحادها معه . واما ثانياً فلان متعلق الامر هنا غير متعلق
النبي ، فان متعلق الامر خيطة التوب ، ومتصلق النبي هو الكون في ذلك المكان
ومن المعلوم ان احدها غير الآخر وجودا وماماهية . وعليه فلا مانع من ان يكون
احدها متعلقا للامر والآخر متعلقا للنبي ، ولا يلزم من القول بالامتناع في
المسألة القول بالامتناع هنا ابدا . كما هو واضح .

الثالث - مانع المحقق القمي (قوله) من ان الامر على الفرض تعلق
بطبيعة كالصلة - مثلا - والنبي تعلق بطبيعة اخرى كالغضب - مثلا - او نحوه
هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الفرد الذي يكون جمماً لعنوانين في مورد
الاجتماع مقدمة لوجود الطبيعي في الخارج الذي يكون واجباً بوجوب فسي .
وعلى هذا الضوء يتوقف القول بالامتناع في المسألة على الالتزام بامرین :
الاول - بوجوب المقدمة . الثاني - بتنافي الوجوب الغيري مع النبي النفسي .
ولكن كلا الامرین خاطئ اما الامر الاول فقد ذكر (قوله) ان مقدمة
الواجب ليست بواجبة . ليكون تناف بين وجوب هذا الفرد الذي يكون مقدمة
ل الطبيعي الواجب وبين حرمه . واما الامر الثاني مع تسلیم ان مقدمة الواجب واجبة
مطلقاً فلما حققناه من انه لا تنافي بين الوجوب الغيري والنبي النفسي اصلاً ولا مانع
من اجتماعها في شيء واحد .

وعلى الجملة فعلى فرض ان النبي يسري الى هذه الحصة التي تكون جمماً لها
باعتبار انحلال هذا النبي وسريانه الى جميع افراد الطبيعة المنهى عنها ، فمع ذلك
لا يلزم اجتماع الصندين و هما الوجوب والحرمة في شيء واحد ، لأن ما هو حرم

وهو الفرد ليس بواجب ، وما هو واجب وهو الطبيعة المأمور بها ليس بمعنى عنه وعلى فرض ان الفرد واجب بوجوب غيري ، فم ذلك لا يلزم اجتماع الضدين لعدم التنافي بين الوجوب الغيري والنهي النفسي كامر ، فاذن لا مانع من القول بالجواز في المسألة .

وغير خفي مافيه وذلك لأن ما افاده (قوله) يرتكز على ركيزتين ، وكلتاها خطأ .

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 المقدمية بينها ، لوضوح افها انا تعقل بين شيئين متباينين في الوجود ، وعليه فالحصة الموجودة في مورد الاجتماع بما اناها تكون محمرة بنفسها ومنها عندها . فلا يعقل ان تكون مصداقاً للواجب ، وهذا معنى القول بالامتناع ، بداهة انه كما يمتنع تعلق الامر والنهي بشيء واحد ، كذلك يمتنع ان يكون النهي عنه مصداقاً للمأمور به .

اما الركيزة الثانية (وهي كون الوجوب الغيري لا ينافي في النهي النفسي) فهي ايضاً واضحة الفساد ، ضرورة ان الوجوب الغيري على القول به لا يجتمع مع النهي النفسي ، فالمقدمة اذا كانت محمرة لا يعقل ان تكون واجبة ، فلا حالة يختص الوجوب بغيرها من المقدمات ، كما تقدم في بحث مقدمة الواجب بشكل واضح . ولكن الذي يسهل الخطاب هو انه لا مقدمية في البين . وعليه فإذا فرض ان الحصة في مورد الاجتماع محمرة كما هو مفروض كلامه (قوله) 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 (قوله) .

واما لو كان مراده (قده) منها - هو ان الفرد لا يتصف بالوجوب باعتبار ان متعلق الوجوب هو صرف وجود الطبيعة . ومن المعلوم انه لا يسري الى افراده وحصصه ، وهذا بخلاف النهي ، فان متعلقه مطلق الوجود ، ولذا ينحل بافعال افراده ويسري الى كل واحد منها . وعلى هذا الضوء فلا يجتمع الوجوب والحرمة هنا في شيء واحد ، فان الحصة الموجودة في مورد الاجتماع لا تتصف بالوجوب على الفرض ، واما هي متصفة بالحرمة فحسب ، فاذن لا يجتمع الوجوب والحرمة فيها ليكون حالا . - فيرد عليه : اولا ان هذا خلاف مفروض كلامه (قده) فان المفروض فيه هو ان الفرد مقدمة لوجود الطبيعي في الخارج ، لا انه لا يتصف بالوجوب باعتبار ان متعلقه هو صرف الوجود . وثانيا ان الامر وان كان كذلك فلن الحصة لا تتصف بالوجوب ، الا انها اذا كانت محمرة يستحيل ان تقع مصداقا للواجب . وعليه فاذا فرض ان المجتمع في مورد الاجتماع حرم ومنه عنه يستحيل ان ينطبق عليه الواجب ، وهذا معنى القول بالامتناع ، لما عرفت من انه كما ينتفع تعلق الامر والنهي بشيء واحد . كذلك ينتفع ان يكون الحرام مصداقا للواجب فالنتيجة ان الضابط للقول بالامتناع والقول بالجواز في المسألة هو ما ذكرناه من وحدة المجتمع في مورد الاجتماع وجودا وماماهية وتعدده كذلك ، فعلى الاول لا مناص من القول بالامتناع وعلى الثاني من القول بالجواز على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الملزم الى لازمه .

الى هنا قد تبين ان العمدة للقول بالجواز هي الوجه الأول ، واما الوجه الثاني ، والثالث فهو لا يرجمان الى معنى محصل اصلا ، كما ان الوجه الآخر التي ذكرت لهذا القول لا ترجع الى معنى معقول ، ولاجل ذلك لا تتعرض لتلك الوجوه ، لوضوح فسادها ، وعدم ارتباطها للقول بالجواز اصلا .
ونتائج البحث عن العبادات المكرورة عدة نقاط :

الاولى - ان ما يمكن ان يستدل به للقول بجواز اجتماع الامر والنهي في المسألة مطلقاً اما هو موارد العبادات المكرورة ، 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 الازامية وغيرها ، فاذن تعلق النهي بها ووقوعه في الخارج اقوى برهان على امساكه وعدم استحالته ، والا لم يقع .

الثانية - ان المحقق صاحب السكافية (قده) قد أجاب عن هذا الدليل بصورة اجمالية ، ولكن قد عرفت التقد في بعض جهات جوابه . تم 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 (قده) قد أورد على ما اجاب به صاحب السكافية (قده) عن القسم الاول بما ملخصه : ان التزاحم لا يعقل بين النقيضين ، ولا بين الضدين الذين لا ثالث لهم ، وبما ان الصوم يوم عاشوراء وتركته متناقضان ، فلا يمكن جعل الحكم لها معاً ، لتقع المزاحمة بينها في مقام الامتنال ، بل هما يدخلان في باب المعارضة فيرجع الى قواعده واحكامه . ولكن قد ذكرنا ان ما افاده (قده) من الكبرى - وهي استحالة وقوع المزاحمة بين النقيضين والضدين الذين لا ثالث لهم وان كان في غاية المثانة والاستفامة ، الا ان تطبيق تلك الكبرى على المقام غير صحيح ، وذلك لوجود امر ثالث في البين وهو الامساك بدون قصد القربة فإنه لا مموافقة فيه لبني امية ولا مخالفته لهم ، فاذن لا مانع من جعل الحكمين لها اصلاً . كما تقدم ذلك بشكل واضح .

الرابعة - ان النهي في القسم الاول لا يخلو من ان يكون ارشادا الى محبوبيه الترك من جهة انطباق عنوان ذى مصلحة عليه او ملازمته له او يكون بمعنى الامر

اعني به ما يكون نهياً صورة وشكلاً واصراً واقعاً وحقيقة .

الخامسة - ان النهي في القسم الثاني ذي مولوي ويترقب على هذا ان الكراهة في المقام كراهة مصطملحة وليس بمعنى اقلية التواب ، ومع ذلك لا تكون منافية لاطلاق العبادة فضلاً عن غيرها ، غاية الامر ان تطبيق الطبيعة المأمور بها على هذه الحصة المنهي عنها مرجوح بالإضافة الى تطبيقها على غيرها من الحصص والافراد ، كما تقدم .

السادسة - انه لا فرق في القسم الثالث من اقسام العبادات المكرهه 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 القول على هذا القول داخل فيه ، ويكون من صغرياته كما تقدم .

الاضطرار الى ارتكاب المحرم

لتمييز موضع البحث هنا عن المباحث المقدمة ينبغي ان نشير الى عدة نقاط :

الاولى - ما اذا كان المكلف متمكناً من امتنال الواجب في الخارج بدون ارتكاب الحرام ، ولكنه باختياره ارتكب الحرم واتى بالواجب في ضمه ، وذلك كمن كان قادرآ على الاتيان بالصلوة مثلاً في خارج الارض المقصوبة وغير ملزم بالدخول فيها ، ولكنه باختياره دخل فيها وصلى ، فعندئذ يقع السكالم في صحة هذه الصلاة وفسادها من ناحية افها هل تتحدد 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 المندوبة له ولكنها قادر على ترك الحرام وذلك كما اذا توقف الوضوء او الفسل مثلا ، على التصرف في ارض الغير باعتنائه يكون الماء في مكان يتوقف التوضؤ او الاغتسال به على التصرف فيها ، فيدور عندئذ امر المكلف بين ان يترك الواجب او يرتكب الحرام او يتغیر بينها ، لعدم تمكنه من امتثال كلیهما معاً ، وهذه النقطة هي التي تدور عليها بحث التراجم . وقد تقدم الكلام فيها بصورة مفصلة .

الثالثة - ما اذا كان المكلف غير متمكن من ترك الحرام ومضطر الى ارتكابه وذلك كمن كان محبوساً في الدار المفصولة 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 الناشي بغير سوء اختيار المكلف .

الثاني - في الاضطرار الناشي بسوء اختياره .

اما الموضع الاول فالكلام فيه يقع في موردين :

الأول - في حكم الفعل المضطر اليه نفسه .

الثاني - في حكم العبادة الواقعية معه .

اما الاول فلا اشكال في ان الاضطرار يوجب سقوط التكليف عن الفعل المضطر اليه ، ولا يعقل بقاوته ضرورة استحالاته توجيه التكليف الى المضطر لانه تكليف بما لا يطاق وهو حال عقلاء .

هذا مضافاً إلى ما دلت عليه عدة من الروايات (١) :

(١) قال الصدوق : حدثنا احمد بن محمد بن يحيى المطار قال : حدثنا سعد ابن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن حاد بن عيسى عن حرب بن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله (ص) : رفع عن أمي تسعة : الخطا والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والحسد والطيرة والنفّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة - الخصال ج ٢ باب التسعة حديث ٨ . التوحيد آخر باب الاستطاعة . ووردت هذه الرواية في الوسائل الباب ٥٦ - من أبواب جihad النفس . الباب ٣٧ من أبواب قواطع الصلاة . الباب ٣٠ من أبواب اختلال الصلاة ، وهي ضعيفة بأحمد بن محمد بن يحيى المطار لعدم ثبوت وثاقته .

ثم ان الموجود في نسخة الخصال محمد بن احمد بن يحيى المطار ، وهو غلط ، والصحيح هو احمد بن محمد بن يحيى المطار ، لأنه من مشايخ الصدوق ، واما محمد بن احمد بن يحيى المطار فلا وجود له أصلا . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى انه وقع اختلاف يسير في هذه الرواية ، بين ما في الوسائل وما في الخصال والتوكيد ، فان ما فيها اعني الخصال والتوكيد 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 . ولمل منشأ هذا الاختلاف اختلاف النسخ او جهة اخرى ، وكيف كان فلا يعلمنا ذلك بعد كون الرواية ضعيفة .

ومن هنا يظهر ان توصيف شيخنا العلامة الانصارى (قدس سره) هذه الرواية بالصحة بقوله المروي عن النبي (ص) بسنده صحيح في الخصال كاعن التوحيد في غير محله ، ولعله (قدس سره) يرى صحتها باعتبار ان احمد بن محمد بن يحيى المطار من مشايخ الصدوق ، وهذا المقدار 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 حسنها فضلاً عن وثاقته ، لأن من مشايخه من كل معلوم -

واما الكلام في الثاني فيقع في عدة مقامات :

— الضف ، كما ان رواية الاجلاء عن كان كذلك كثيرة ، فاذن كيف يكون هذا
قرينة على صحة الرجل .

٢ - مونقة احمد بن محمد بن يحيى عن سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام قال : اذا
خلف الرجال تقية لم يضره اذا اكره واضطر اليه ، وقال : « ايس شئ ما حرم الله الا
وقد احله من اضطر اليه » الوسائل الباب ٢٣ من ابواب اليمان .

٣ - مونقة سماعة عن ابي بصير قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن المريض
هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه فقال : لا الا ان يكرن مضطراً اليه وليس عنده
غيرها وليس شئ ما حرم الله الا وقد احله من اضطر اليه » . الوسائل الباب
١٠ - من ابواب القيام .

٤ - احمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن اسماعيل الجمفي عن ابي عبدالله (ع) قال سمعته
يقول « ووضع عن هذه الامة ستة خصال : الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما
يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه » الوسائل الباب ٦٦ من ابواب اليمان .

يقع الكلام في سند هذه الرواية والظاهر ان سندها صحيح فان في سندها
اسماعيل الجمفي وهو اسماعيل بن جابر الجمفي اذ اسماعيل الجمفي الذي ورد بهذا العنوان
في الرويات كثيراً امره مردود بين ابن جابر وابن عبد الرحمن وليس هو رجلا آخر
غيرهما كما هو واضح ، والا لتعرض له ارباب الرجال لا حالة

نعم ذكره الشيخ (ره) في رجاله في اصحاب الصادق والباقي عليهم السلام بعنوان
الخثمي (اسماعيل بن جابر الخثمي) 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 ، وا يمكن 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 أرباب المكتب والاصول ، مع انه لم يذكر فيه الا -

الاول - في بيان ما هو 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 الشیخ احدهما في كتبته والنجاشي الآخر ، مع ان بناء كل منها على ذكر ارباب الكتب والاصول . واما بؤيد الاتحاد ان الرواى عنهمها صفوان بن يحيى ، وانه يبعد عدم اطلاع الشیخ على الجعفي مع انه صاحب اصل ، بل وكيف يمكن ذلك مع اشتهر الجعفي بين الرواة ووروده في الروايات كما انه يبعد عدم اطلاع النجاشي والمشي على الخشمى وكل ذلك مؤكدا للاتحاد .

الثاني - ان جملة من ارباب الكتب نقلوا عن رجال الشیخ اسماعيل بن جابر الجعفي لا الخشمى منهم العلامة في الخلاصة ، والتفریشی في نقد الرجال ، ومولی عناية الله في الجمع ، وهذا النقل من هؤلاء الاكابر شاهد صدق على تحریف نسخة رجال الشیخ بتبدل الجعفي بالخشمى .

الثالث - الموجود في روایات کتاب الشیخ اعني التهذیب والاستھصارليس هو اسماعيل بن جابر الخشمى ، بل الموجود فيما اما اسماعيل بن جابر بلا توصیف كما هو الفالب او اسماعيل الجعفی وهذا كثیر ، فمذا قرینة على وقوع التحریف في رجاله وعدم وجود لاسماعيل بن جابر الخشمى .

نعم بقى هنا شیء وهو ان الجعفی کا انه لقب لاسماعيل بن جابر كذلك هو لقب لاسماعيل بن عبد الرحمن ، فاذن من این یعلم ان المراد من الجعفی في هذه الروایة هو ابن جابر دون ابن عبد الرحمن .

والجواب عن ذلك اولا ان المراد من اسماعيل الجعفی في هذه الروایة لا محالة هو ابن جابر ، وذلك لأن اسماعيل بن عبد الرحمن الجعفی مات في حیاة ابی عبد الله عليه السلام على ما ذکرہ الشیخ في رجاله ، فاذن الروای عن اسماعيل الجعفی اذا ادرك زمان ابی عبد الله عليه السلام فهو طبعاً مردود بين ابن جابر وابن عبد الرحمن . واما اذا لم یدرك زمانه عليه السلام فیتعین في ابن جابر ، ضرورة انه لا يمكن روایة من لم یدرك زمانه (ع) عن اسماعيل بن عبد الرحمن بلا واسطة .

وان كان خارجا عن محل الكلام فانه في الاضطرار الى ارتکاب المحرم لا غيره الا انه لا يأس 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 مررة ان النهي في العبادات كقوله (ع) « لا تصل فيها لا يؤكل لمه او في الميّة او في الحرير او في الذهب او في النجس او ما شاكل ذلك ، او في المعاملات كقوله (ع) « لاتبع ماليس عندك » وقوله عليه السلام « نهى النبي (ص) عن بيع الغرر » ونحوها ظاهر في الارشاد الى مانعية هذه الامور عن العبادات او المعاملات ، ومعنى ما نعيتها هو اعتبار عدمها فيها . ومن المعلوم ان مرد ذلك الى ان المأمور به هو حصة خاصة منها وهي الحصة المقيدة بعدم هذه الامور . وكذا المضافة من المعاملة .

ويترتب على ذلك ان الصلاة فيها لا يؤكل او الميّة او الحرير او نحو ذلك ليست بمحبورة بها . ومن المعلوم ان الاتيان بغير المأمور به لا يجوزي عن المأمور به ولا يوجب سقوطه ، فاذن لا محالة يقع فاسداً . بل لو اتى بها مع احد هذه الموانع بقصد الامر لكان تشيرعاً ومحرماً ، وكذا لو فعل معاملة غريرية او باع ماليس عنده فلا محالة تقع فاسدة لفرض انها غير مضافة شرعاً .

وقد تحصل من ذلك ان هذه التواهي ارشاد الى بطلان العبادة او المعاملة مع احد هذه الامور ، فيكون البطلان مدلولاً مطابقياً لها ، ولا تدل على حكم وعلى هذا الاساس يتبعين في هذه الرواية انه ابن جابر ، لأن الرادى عنه احمد ابن محمد بن عيسى وهو من لم يدرك زمان ابي عبد الله عليه السلام .

وثانياً - على تقدير التنزل عن ذلك ان هذا الترديد لا ينافي اعتبار الرواية ، لأن اسماعيل بن عبد الرحمن الجوفي ايضاً ثقة ولا اقل انه حسن لقول النجاشى في رجاله انه كان وجهاً 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 محراً ومبغوضاً . نعم لبس الحرير والذهب من المحرمات الا ان حرمتة 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 مانعية 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 كلاما يخفي .

وعلى ضوء هذا البيان يتربت ان المكلف لو اضطر الى لبس مالا يؤكل في الصلاة او الميتة او الحرير او نحو ذلك ففتقضى القاعدة الاولية هو سقوط الصلاة ، لعدم تمكنه من الاتيان بها واجدة جميع الاجزاء والشرط ، ومعه لا محالة يسقط الامر عنها والا لكان تكليفاً بالحال . واما وجوب الفاقد لهذا القيد فهو يحتاج الى دليل آخر ، فان دل دليل على وجوبه أخذنا به والا فلا وجوب له ايضاً . وعلى الجملة ففتقضى القاعدة الاولية هو سقوط الامر عن كل مركب اذا تمذر احد اجزائه او قيوده من الوجودية او العدمية باضطرار او نحوه ، ولا يعقل بقاء الامر به في هذا الحال ، لامتناعه 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 مادل من الروايات على انها لا تسقط بحال ، هذا مضافا الى قيام الضرورة والاجماع القطعي على ذلك .

وقد تحصل من ذلك امران :

الاول - ان الاوامر والنواهي بطبعها ظاهرة في الملوية وحملها على

غيرها من الارشاد او نحوه يحتاج الى عناية زائدة وقوينه خاصة تدل عليه ، ولكن هذا الظهور قد انقلب في الاوامر والنواهي المتعلقتين بحصة خاصة من العبادات والمعاملات ، فانها في هذه الموارد ظاهرتان في الارشاد ، فالاوامر ارشاد الى الجزئية او الشرطية والنواهي الى المانعية . فتلخصان ورودهما في ابواب العبادات والمعاملات قرينة عامة على انها للارشاد .

الثاني - ان يقتضى القاعدة سقوط الامر عن المركب عند تعذره بتغدر احد اجزائه او قيوده . واما وجوب الباقى فهو يحتاج الى دليل آخر ولا دليل عليه إلا في باب الصلاة فحسب .

واما المقام الثاني فلا ينبع 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 يرتكز على ركيزتين :

الاولى - ان يكون المجتمع في مورد الاجتماع متعددًا وجودًا و Mahmia .

الثانية - ان لا يسري الحكم من متعلق النهي الى متعلق الامر ، وعلى هذا اذا كانت العبادة صحيحة في مورد الاجتماع مع بقاء الحرمة وفعاليتها وانها لا تكون مانعة عن صحتها فما ظنك فيما اذا سقطت تلك الحرمة من ناحية الاضطرار او الاكراه او نحوها ، كما هو المنروض في مقامنا هذا . وعلى الجملة فقد ذكرنا ان العبادة كالصلاحة مثلاً صحيحة على القول بالجواز مطلقاً ، ومجدد ملازمته الحرام معها وجوداً لا ينبع عن صحتها بعد ما كان وجود احدها في الخارج مبياناً لوجود الآخر ، فيكون تغيير ما اذا استلزم الصلاحة في مكان النظر الى الاجنبية فكما انه غير مانع عن صحة الصلاة في ذلك المكان فكذلك في المقام ، هذا حال ما اذا لم يكن المكلف مضطراً الى ارتکاب الحرم وصلی باختياره في أرض مخصوصة .

واما اذا كان مضطراً الى ارتكابه والتصرف فيها فلا اشكال في صحة صلاةه بل لو قلنا بالفساد هناك اما من ناحية سراية الحسم 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 صدروها حسناً . فلا نقول به في المقام ، وذلك لأن المانع عن الحسم بالصحة أنها هو الحرمة الواقعية من جهة أحد هذين الاصرين والمفروض أنها قد سقطت من ناحية الاضطرار او نحوه واقعاً لفرض انه رافع للتکليف واقعاً لا ظاهرأ ، 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 للتکليف واقعاً ، فإذا كانت الحرمة مرفوعة واقعاً من جهة النسيان او نحوه لا مانع عندئذ من الحسم 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 متحدداً مع المنهي عنه في الخارج ، فهل يصح الاتيان بالعبادة المضطر اليها المتهددة مع الحرام خارجاً لا) وجهاً بل قولان : المعروف والمشهور بين الاصحاب هو القول الاول ، ولكن اختار جماعة منهم شيخنا الاستاذ (قوله) القول الثاني .

وقد استدل المشهور بن الموجب لتقييد اطلاق المأمور به بغیر الحصة المنهي عنها أنها 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 وتفس الامر . ومن المعلوم انه مع سقوطها كذلك لامانع من التمسك باطلاق دليل الامر لاثبات كون هذه الحصة من مصاديق المأمور به وافراده

لتوسيع ذلك نأخذ مثلاً وهو ما إذا اضطر المكلف إلى الوضوء أو الفسل بالماء المقصوب فلتوضأ أو اغتسل به في أمثال هذا لا مانع من الحكم بصحة الوضوء أو الفسل ، فإن المانع عن صحتها إنما هو حرمة التصرف في هذا الماء ، حيث إنها لا محالة توجب تقيد إطلاق دليليهما بغير هذه الحصة أعني التوضؤ أو الاغتسال بالماء المقصوب ، بهذه الحصة خارجة عن دائرة الامر ومبغوضة للشارع فلا يعقل انطباق المأمور به عليها ، لاستحالة كون المحرم والمبغوض مصداقاً للواجب والمحبوب ولازم ذلك لا محالة تقيد المأمور به بغيرها . فاذن النتيجة هي أن مادل على حرمة التصرف في هذا الماء بالطابقة فلا محالة يدل على تقيد الوضوء أو الفسل بغيره بالالتزام ، لفرض أن هذا التقيد لازم حرمة التصرف فيه ومتفرع عليها . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى إن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الحدوث والبقاء والوجود والحجية ، فلا يعقل بقاء الدلالة الالتزامية مع سقوط الدلالة المطابقية ، فالدلالة الالتزامية كما إنها تابعة للدلالة المطابقية في الوجود فلا يعقل وجودها بدون وجود تلك الدلالة كذلك قاعدة لها في الحجية فلا يمكن بقاوتها على صفة الحجية مع فرض سقوط الدلالة المطابقية عنها .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي أن في المقام بما أن الدلالة المطابقية وهي دلالة النهي على حرمة التصرف في هذا الماء قد سقطت من ناحية الاضطرار أو نحوه فلا محالة تسقط دلاته الالتزامية أيضاً وهي الدلالة على تقيد الوضوء أو الفسل بغير الوضوء أو الفسل بهذا الماء ، فاذن لا مانع من التمسك بإطلاق دليل وجوب الوضوء أو الفسل لاثبات كون هذا الفرد مأموراً به . وبكلمة أخرى أنه لا شبهة في أن المانع عن صحة الوضوء أو الفسل ليس هو التصرف في مال الغير بما هو تصرف في مال الغير ، ضرورة أنه لو اذن في

التصريف فيه فلا اشكال في صحة الوضوء او الفسل به ، بل المانع عنها اما هو حرمة التصرف فيه لوضوح انه اذا كان حرما يستحيل ان يكون مصداقا للواجب واما اذا سقطت تلك الحرمة من جهة الاضطرار او نحوه واقعا كما هو المزبور في المقام فلا مانع عندئذ من كون الوضوء او الفسل به مصداقا للمأمور به ، لفرض ان التصرف فيه وقتئذ جائز واقعا كالتصرف في الماء المملوک او المباح ، فاذا كان جائز كذلك فلا مانع من انطباق المأمور به عليه .

ومن هنا قوينا صحة الوضوء او الفسل في الماء المغصوب في صورة النسيان اذا كان عن قصور لاعن تقصير . والوجه فيه ما تقدم من ان النسيان كالاضطرار رافع للتكليف واقعا لا ظاهرا فحسب . ومن المعلوم انه اذا ارتفعت الحرمة واقعا ارتفع ما هو معلول لها ايضا ، لاستحالةبقاء المعلول من دون علته وهو تقيد المأمور به بغير هذا الفرد المنهى عنه ، وما ذبح فيه من هذا القبيل .

وعلى ضوء ذلك قد تبين انه لا فرق في صحة الوضوء او الفسل بهذا الماء بين ان يكون للمكلف مندوحة بان يتمكن من ان يتوضأ او يغتسل بماء آخر مباح او مملوک له اولا يكون له مندوحة .

والوجه في ذلك واضح وهو ان حرمة التصرف في هذا الماء على الفرض قد سقطت من جهة الاضطرار او نحوه . ومن المعلوم انه مع سقوط الحرمة عنه لا فرق بين ان يصرفه في الوضوء او الفسل وان يصرفه في امر آخر . وعليه فتمكّن المكلف من استعمال هذا الماء في شيء آخر والنوضوء او الاغتسال بماء مباح او مملوک له لا يوجب زوم صرفه في هذا الشيء والنوضوء او الاغتسال بماء آخر ، لفرض ان التصرف فيه جائز واقعا . 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 وجوب الاقتصار في التصرف فيه على تلك الجهة فحسب الا

ان ذلك اجنبى عن المقام بالكلية لفرض ان الاضطرار في المقام تعلق بطبيعي التصرف في هذا الماء لا بالتصرف فيه بجهة خاصة كما هو واضح .

تلخص فتيبة استدلال المشهور في نقطتين رئيسيتين :

الاولى - ان الدلالة الالتزامية تابعة الدلالة المطابقية حدوثاً وبقاء وجوداً وحجية .

الثانية - ان الاضطرار رافع للتکلیف واقعاً لا ظاهراً فقط ، كما هو الحال في الجمل ، فإنه رافع للتکلیف ظاهراً ولا يذهب ثبوته واقعاً .

وقد اورد شيخنا الاستاذ (قده) على النقطة الاولى بما حاصله هو ان النهي المتعلق بالعبادة يتصور على انواع :

الاول - ان يكون ارشادا الى مانعية شيء واعتبار عدمه في المأمور به وذلك كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل وفي النجس والميتة والحرير وما شاكل ذلك فاعتبار عدم هذه الامور في المأمور به كالصلاحة مثلاً ، يكون مدلولاً مطابقياً لهذا النهي وليس مدلولاً التزامياً كما هو ظاهر .

الثاني - ان يكون شيئاً نفسياً تحريراً ، ولكن استفادة اعتبار قيد عددي فيه اي في المأمور به من ناحية من احده مع المنهى عنه يعني ان المكلف لا يتمكن من امتثال كلها في الخارج فلا محالة تقع المزاحمة بينها ، وعلى هذا بناء على تقديم جانب النهي على جانب الامر لمحالة يقيد اطلاق المأمور به بغير هذا الفرد .

الثالث - هذه الصورة بعينها ، ولكن استفادة التقييد ليست من ناحية منزاحمة المأمور به مع المنهى عنه ، بل هو من ناحية الدلالة الالتزامية يعني ان النهي يدل على الحرمة بالمطابقة وعلى التقييد بالالتزام .

اما النوع الاول فلا اشكال في دلالته على الفساد . وذلك لأن مقتضى اطلاق هذا النهي هو اعتبار هذا الغيد العددي في المأمور به مطلقاً وفي جميع

احوال المكلف ، ولازم ذلك سقوط الامر عنه عند انحصر الامتنال بالفرد الفاقد لهذا القيد ، كالواضطر المكلف الى لبس الحرير او الذهب او الميطة في الصلاة ، هذا ماقلة تضييه القاعدة . ولكن في خصوص باب الصلاة قد دل الدليل على عدم سقوطها بحال ، ومرد هذا الدليل الى الغاء هذه القيد عند العجز وعدم التمكن من اتيانها .

واما النوع الثاني (وهو ما كان التقيد ناشئاً عن مزاجة المأمور به مع المزاجى عنه) فلا يدل على الفساد حتى فيما اذا تكفل المكلف من ترك الحرام بناء على امكان الترب وصحته ، او بناء على امكان تصحيح العبادة بالملائكة فضلا عما اذا سقطت الحرمة من ناحية الاضطرار ، كافي المقام ، وذلك لأن سقوط الحرمة يستلزم سقوط التقيد لا محالة ، لفرض ان منشأه ليس دليلاً لفظياً له عموم او اطلاق ليشمسك بعمومه او اطلاقه لانبات انه باق ولم يسقط ، بل منشأه مزاجة الحرمة مع الوجوب ، فإذا سقطت الحرمة من ناحية الاضطرار ارتفعت المزاجة ومع ارتفاعها لا يعقل بقاوئه ، بداهة انه لا يعقل بقاء المعلول مع سقوط علته وارتفاعها ، وكذا الحال فيما اذا كانت الحرمة ثابتة في الواقع ولكنها غير منجزة لوضوح انها مالم تكن منجزة فلا تراحم الوجوب ولا تكون معجزاً للمكلف عن الاتيان بالمأمور به ومعدراً له في تركه ، لنكون موجبة لتقييده بغير هذا الفرد . فالنتيجة ان الحرمة اذا سقطت من جهة الاضطرار او نحوه كما فيما نحن فيه او فرض انها وان لم تسقط في الواقع بل هي باقية إلا انها غير منجزة فلا تنبع عن النطاق الطبيعي المأمور به على هذا الفرد الملازم وجوداً مع الحرام ، لأن المانع عنه إنما هو الحرمة المنجزة الموجبة لتقييده بغيره بناء على تقديمها على الوجوب كما هو المفروض ، واما اذا سقطت فلا مانع اصلاً .

واما النوع الثالث ١ وهو ما كان التقيد ناشئاً عن الدلالة الانزامية) فقد

افاد (قده) بما هو توضيحه ان التقيد والحرمة معلومان للنهي في مرتبة واحدة فلا سبق للحرمة على التقيد ليكون التقيد معلولا لها . وعليه فمقتضى القاعدة الاولية هو سقوط الامر عند تعدد قيده ، ضرورة استحالة بقاء الامر بحاله مع تعدده والازم التكليف بال الحال ، ومقتضى القاعدة الثانوية هو سقوط التقيد وزوم الاتيان بالباقي من اجزاء العصابة وشرائطها ، والوجه في ذلك هو ان الحرمة والوجوب متضادان . وقد تقدم في بحث الصد بشكل واضح ان وجود الصد ليس مقدمة لعدم الصد الآخر ، ضرورة ان المقدمة تقضى تقدم المقدمة على ذيها بالمرتبة ، والمفروض انه لا تقدم ولا تأخر بين وجود صد وعدم الآخر ، كما انه لا تقدم ولا تأخر بين وجوديهما ، لأن تقدم شيء على آخر بالمرتبة يحتاج الى ملاك مصحح له ولا يكون جزافا ، والمفروض انه لا ملاك له في المقام . فالنتيجة ان عدم الصد ووجود صد آخر في مرتبة واحدة من دون سبق ولحوق بينهما ابداً فإذا كان الامر كذلك يستحيل ان يكون احدهما متفرعا على الآخر وفي مرتبة متاخرة عنه .

وعلى ضوء ذلك قد تبيّن انه لا يمكن ان يكون النهي دالا على الحرمة في مرتبة وعلى التقيد وعدم الوجوب في مرتبة اخرى متفرعة عليها لما عرفت من عدم الاختلاف بينها في الرتبة اصولا . وعليه فلا محالة تكون دلالة النهي على كليهما في رتبة واحدة .

ونتيجة ذلك هي ان مقتضى القاعدة الاولية سقوط الامر عن المركب عند تعدد قيده دون سقوط التقيد ، لفرض ان دلالة النهي عليه لم تكن متفرعة على دلاته على الحرمة ، بل دلاته عليه كانت في عرض دلاته عليها .

ويترتب على ذلك انه اذا سقطت دلاته على الحرمة لضرورة فسقلا مقتضى لسقوط دلاته على التقيد اصلا ، لفرض انها غير متفرعة عليها لستفي باذنها ، بل

هي في عرضها ، فاذن مقتضى القاعدة الاولية هو عدم سقوط التقيد وانه باق بحاله ، والاضطرار اعما يوجب سقوط الحرمة فحسب ، فان بقاءها معه غير معقول لاستلزم بقاءها في هذا الحال التكليف بالحال واما التقيد فلا موجب لسقوطه . ومن المعلوم انه لا مناءة بين سقوط الحرمة وبقاء التقيد 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 اجزائها وشرائطها . ولنأخذ بالنظر على ما افاده (قوله) .

اما ما افاده في النوع الاول من تلك النواهي فهو في غاية الاستفادة ، كما تقدم ذلك غير مررة فلا نعيد .

واما ما افاده في النوع الثاني منها فايضاً الامر كذلك ، فانه لا اشكال في سقوط التقيد عندئذ ابي عند سقوط النهي واقعاً من ناحية الاضطرار او نحوه ومهلا 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 عنها اذا سقطت الحرمة .

واما ما افاده في النوع الثالث فلا يمكن تصديقه بوجه ، وال الصحيح فيه هو ما ذكره المشهور من ان دلالة النهي على التقيد متفرعة على دلالته على الحرمة فتنتني بانتفاءها .

والوجه في ذلك هو ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قوله) من انه لا تقدم ولا تأخر بين عدم ضد وجود ضد آخر وانها في مرتبة واحدة وان كان في غاية المبالغة والصحة بحسب مقام الواقع والثبوت ، وذلك لما ذكرناه غيره مرة من ان تقدم شيء على آخر في المرتبة بعد ما كان مقارناً معه زماناً لا يكون جزاً ، والا

لامكِن تقدُّم كل شيء على آخر بالرتبة ، بل كان ملاكَ تقدُّم العلة على المعلول رتبة بعد ما كانت مقارناً معه زماناً ، فإنه قضية حقٍّ عليها عليه ، وتقديم الشرط على المشروط كذلك ، فإنه قضاء لحق الشرطية .. وهكذا ، ولا ملاكَ لتقدُّم عدم ضد على وجود ضد آخر رتبة أو بالعكس ، كما يبين ذلك في بحث الضد بشكل واضح فلاحظ .

ولتكن لا يتم بحسب مقام الاتهابات والدلالة ، بيان ذلك هو أنه لا شبهة في أن الدلالة الدالة على حرمة التصرف في مال الغير كقوله عليه السلام لا يحل مال امرىء مسلم الا بطيب نفسه ونحوه لانه لا تدل على التقيد المزبور وعدم الوجوب الا بالدلالة الالتزامية ، ضرورة ان مدلولها المطابقي هو حرمة التصرف في مال الغير بدون رضاه لذلك التقيد وعدم الوجوب ، ولكن بما ان الحرمة تنافي الوجوب ولا تجتمع معه فلا م حاله مادل على الحرمة بالموافقة يدل على عدم الوجوب بالالتزام ، نظير ما اذا اخبر احد عن قيام زيد مثلاً ، فإن اخباره هذا يدل على قصد الحكایة عن قيامه بالمطابقة وعلى عدم قعده بالالتزام ، فإن كل دليل يدل على ثبوت شيء لشيء بالمطابقة سواء أكان اخباراً أو انشاء يدل على عدم ثبوت ضد له بالالتزام ، فلو دل دليل على حرمة شيء فلا م حاله يدل بالالتزام على عدم وجوبه ، وهذا من الواضحات الاولية .

ويترتب على ذلك ان عدم التقدُّم بين عدم ضد وجود ضد آخر او بالعكس وعدم تفرع احدها على الآخر بحسب مقام الواقع والثبوت لا ينافي الترتيب والتفرع بينها بحسب مقام الاتهابات والدلالة . بل قد عرفت ان ذلك من الواضحات بداهة ان الدلالة الالتزامية متفرعة على الدلالة المطابقية وفي مرتبة متأخرة عنها وان لم يكن بين ذاتي المدلولين اعني المدلول الالتزامي والمدلول المطابقي تقدُّم وتأخير في مقام الثبوت والواقع اصلاً ، فإن ذلك لا يمنع عن كون دلالة الدليل على

احدها في مرتبة سابقة على دلالته على الآخر ، بل الامر طبعاً كذلك في جميع الامور المتلازمة في الوجود خارجاً فكما دل الدليل على وجود أحد المتلازمين بالطابقة دل على وجود الآخر بالالتزام ، فتكون دلالته على وجود احدها في مرتبة متقدمة على دلالته على وجود الآخر مع انه لا تقدم ولا تأخر بينها بحسب الواقع ، وكذا مادل على وجود المعلول بالطابقة لا محالة يدل على وجود العلة بالالتزام ، فتكون دلالته على وجود المعلول في مرتبة سابقة على دلالته على وجود العلة مع ان وجوده متاخر رتبة عن وجودها ، ولذا قسموا الدليل الى دليل اني ودليل لي ، والمراد بالاول هو ما كان المعلول واقعاً في طريق اثبات المعلول الآخر والمراد بالثاني هو ما كانت العلة واقعة في طريق اثبات المعلول .

فالنتيجة من ذلك هي ان عدم التقدم والتاخر بين شيئين رتبة بحسب مقام الواقع والشوب لا يوجب عدم التقدم والتاخر بينهما بحسب مقام الابيات والكشف ايضاً ، لوضوح انه لا مانع من ان يكون كشف احدها 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 الاني ، بل هذا من البديهيات الاولية ، ضرورة ان كل دليل دل على وجود شيء لا محالة يدل على عدم صدقه وجود لازمه او ملزمته بالالتزام .

نعم المستحيل ابداً هو كون الشيء المتأخر رتبة وعلة لوجود الشيء المتقدم كذلك او كون احد المتساوين في الرتبة علة لوجود المتساوي الآخر فان هذا غير معقول ، لامتنازم ذلك تقدم الشيء على نفسه ، واما كون الشيء المتأخر واسطة للعلم بالمتقدم او كون احد المتساوين واسطة للعلم بالمتساوي الآخر فلا محدود في ابداً . فما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من ان دلالة النهي على التقييد

وعدم الوجوب ليست متفرعة على دلالته على الحرمة بل هي في عرضها لا يرجع بظاهره إلى معنى معقول أصلاً . لحد الآن قد تبين أن دلالة النهي على التقييد وعدم الوجوب متفرعة على دلالته على الحرمة ، وليست في عرض دلالته عليها . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرىانا قد ذكرنا ان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثها وبقاء وجودها وجبيتها .

فالنتيجة على ضوئها هي ان الدلالة المطابقية لو سقطت عن الحجية سقطت الدلالة الالتزامية ايضاً ، وبما ان في المقام قد سقطت الدلالة المطابقية وهي دلالة النهي على الحرمة من ناحية الاضطرار او نحوه فلا محالة تسقط الدلالة الالتزامية ايضاً وهي دلالته على التقييد بقتضى قانون النبعة فاذن لامانع من التمسك باطلاق دليل الوجوب لاثبات كون هذه الحصة مصداقاً للمأمور به . وفي المثال المتقدم لامانع من التمسك باطلاق دليل وجوب الوضوء او الغسل عند ذلك لاثبات جوازه في هذه الماء اعني الماء المفسوب ، فيكون المقام نظير ما اذا ورد التخصيص على دليل النهي من أول الامر ، فإنه لا محالة يوجب اختصاص الحرمة بغير مواد تخصيصه . وعليه فلا مانع من التمسك باطلاق دليل الامر بالاضافة الى تلك الموارد اصلاً .

ومن ذلك يظهر فساد ما عن شيخنا الاستاذ (فده) ايضاً من ان الدلالة الالتزامية ليست تابعة الدلالة المطابقية في الحجية ، وإنما هي تابعة لها في الحدوث فاذن سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية لا يستلزم سقوط الدلالة الالتزامية عنها ووجه الظهور ماعرفت على نحو الاجمال من ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية في الحدوث والحجية فلا يعقل بقاوتها على صفة الحجية والاعتبار مع سقوط الدلالة المطابقية عنها . وقد تقدم الكلام في بيان الجواب عن ذلك نفيناً وحلاً في بحث الضد بصوره واضحة ، فلا نعيد .

فالنتيجة قد أصبحت إلى الان ان الصحيح هو ما ذهب إليه المشهور من صحة العبادة بعد سقوط الحرمة من ناحية الاضطرار او نحوه واقعاً . ولكن قد ينافي ذلك بان الحرمة وان ارتفعت واقعاً من جهة الاضطرار او غيره الا ان ملاكها وهو المفسدة باق ، لعدم الدليل على ارتفاعه ، فان الدليل اما قام على ارتفاع الحرمة الفعلية لاجل عروض ما يوجب ارتفاعها وهو الاضطرار واما لا يكفي فلا دليل على ارتفاعه اصلا ، ودليل رفع الحكم لا يكون دليلا عليه بنفسه ، ضرورة انه لا يدل الا على رفع الحكم فحسب واما رفع الملاك فلا . وعليه فيما ان الفعل في هذا الحال أي حال الاضطرار ايضاً مشتمل على ملاك التحرير فلا يصلح ان يتقرب به ، فاذن لا يمكن التمسك باطلاق دليل الامر . وبكلمة واضحة ان لنا في المقام دعويين :

الاولى - ان ملاك التحرير باق بحاله والمروف بادلة الاضطرار اما هو الحرمة فحسب .

الثانية - انه مع هذا الملاك لا يمكن الحكم بصححة العبادة والتقارب بها . اما الدعوى الاولى فلان حديث الرفع او ما شاكله حيث قد ورد في مورد الامتنان فلا حالة يدل على ان رفع الحكم لاضطرار 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 لو لا الامتنان لكان الحكم ثابتاً ، وهذا قرينة واضحة على ان المقتضى له تام ولا قصور فيه اصلا ، والا فلا يمكن 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 اصلا ، كما هو واضح . اما الدعوى الثانية فلا ريب في ان الفعل اذا كان مشتملا على مفسدة فلا

يمكن التقرب به ، ضرورة ان المفسدة مانعة عن التقرب بها وبدونه لا يمكن الحكم بصحته .

ولكن هذه الدعوى خطأة جدا ، وذلك لأن الفعل المضطر اليه وإن كان مشتملا على ملاك التحرير ومقتضيه كما هو قضية رفعه امتنانا ، إلا أن ذلك الملائكة أنه غير مؤثر في المبغوضية فلا يمنع عن صحة العبادة ، فان المانع عنها كما عرفت أنها هو المبغوضية والحرمة ، والمفروض انها قد سقطتا من ناحية الاضطرار او نحوه واقعا . ومجرد اشتغال الفعل على مفسدة غير مؤثرة فيها لا اثر له اصلا . ومن الواضح جدا ان الفعل اذا كان جائزًا واقعا كالتصريف في الماء المغصوب عند الاضطرار اليه فلا مانع من التمسك بطلاق الواجب لانيات كونه مصدرا له .

وعلى الجملة فالتصريف 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 حرمتة وببغوضيتها غير مانع عن التقرب بايجاد الطبيعة المأمور بها في ضمه ، 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 المكلف من الخروج عنها في الوقت يعني أنه لا مندوحة له .

الثاني - فيما اذا تمكّن من الخروج عنها فيه بان يكون له مندوحة في الجملة .
اما المقام الاول فهل يجوز له الاتيان بالصلاة فيها مع الركوع والسجود او يجب الاقتصار على اليماء والاشارة بدلا عنها باعتبار ان الركوع والسجود تصرف زائد على مقدار الضرورة فلا يجوز قوله :

ذهب جماعة الى القول الثاني بدعوى انه لابد في جواز التصرف في أرض

الغير من الاقتصار على مقدار تقتضيه الضرورة دون الزائد على ذلك المقدار ، فإن الزائد عليه غير مضطر إليه فلا م حالة لا يجوز ، وبما أن الركوع والسجود تصرف زائد على ذلك المقدار فلا يسُوغ ، فاذن وظيفته الإيماء والإشارة بدلاً عنها .

هذا وأما شيخنا الاستاذ (قده) فقد سلم أن الامر كذلك بنظر العرف ولم يكن كذلك بنظر العقل فله (قده) هنا دعويان :

الاولى - أن الركوع والسجود تصرف زائد عند العرف .

الثانية - إنها ليسا بتصرف زائد عند العقل .

اما الدعوى الاولى فاستظهر ان الركوع والسجود يعدان عرفاً من التصرف الزائد باعتبار انها مستلزمات للحركة وهي تصرف زائد بنظر العرف . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان العبرة بصدق النصرف الزائد على مقدار الضرورة بما انها بنظر العرف لا بالدقة الفلسفية فلا م حالة وجوب الاقتصار في الصلاة على الإيماء والإشارة بدلاً عنها .

واما الدعوى الثانية فلأن العقل يحكم بأن كل جسم يشغل المكان المغصوب بمقدار حجمه من الطول والعرض والعمق . ومن الواضح جداً أن ذلك المقدار لا يختلف باختلاف أوضاعه وشكله ، ضرورة أنه سواء كان على هيئة القائم أو القاعدة أو الرأك او الساجد او ما شاكل ذلك يشغل مقداراً خاصاً من المكان وهذا لا يتفاوت زيادة ونقيصة تفاوت تلك الأوضاع والاحوال . وعليه فكونه على هيئة القائم او القاعدة .. وهكذا وهذا واضح .

ونتيجة ما أفاده (قده) هي وجوب الاقتصار على الإيماء والإشارة 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 تحييز المكان لا يختلف باختلاف اوضاعه واسبابه الهندسية من المثلث والمربع وما شاكلها ، بداعه ان نسبة مقدار حجمه الى مقدار من المكان نسبة واحدة في جميع حالاته واوضاعه ، ولا تختلف تلك النسبة زيادة ونقيصة باختلاف تلك الاوضاع الطارئة عليه ، مثلا اذا اضطر الانسان الى البقاء في المكان المخصوص كما هو مفروض الكلام في المقام لا يفرق فيه بين ان يكون قائما او قاعدا فيه وان يكون راكعا او ساجدا ، فكما ان الركوع والسجود تصرف فيه فكذاك القيام والقعود فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا ، بداعه ان الركوع والسجود ليسا تصرف زائدا على القيام والقعود لا بنظر العقل ولا المرف ، فعندئذ لا وجه للقول بوجوب الاقتصار على اليماء بدلا عنهم . ودعوى انهم يهدان بنظر العرف من التصرف الزائد - خاطئة جدا ، ضرورة انه لا فرق في نظر العرف بين ان يكون الانسان قائما في الدار المخصوصة او قاعدا وبين ان يكون راكعا او ساجدا فيها ، فكما ان الثاني تصرف فيها بنظره فكذاك الاول ، وليس في الثاني تصرف زائد بنظره بالاضافة الى الاول . وهذا لعل من الواضحات ، فاذن لا وجه لما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من التفرقة بين نظر العرف ونظر العقل .

ولعل من شأنها هو الففلة عن تحليل نقطة واحدة وهي عدم الفرق بين كون المكلف في الارض المخصوصة على هيئة واحدة وكونه على هيئات متعددة . وتخيل انه اذا كان على هيئة واحدة فهو مركب لحرام واحد ، واذا كان على هيئات متعددة كان يكون راكعا مرة وساجدا مرة اخرى فهو مركب لحرمات متعددة ، ولاجل ذلك لا محالة وجب الاقتصار فيها على هيئة واحدة ، فان الضرورة تتقدر بقدرها فلا يجوز ارتکاب الزائد . ولكن من المعلوم ان هذا مجرد خيال لا واقع له ابدا ، وذلك لأن كون المكلف فيها على هيئة واحدة في

كل آن وزمن تصرف في الأرض ومحرم ، لا ان كونه عليها في جميع الآيات والازمنة تصرف واحد ومحكوم بحكم واحد ، لتكون الحركة فيها تصرفًا زائداً ومن الواضح جداً انه لا فرق في ذلك بين نظر المثلث ونظر العرف ، فكما ان الكون في الأرض المقصوبة 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 الواقع والمسجد تصرفًا زائداً مبني على ما ذكرناه من الخيال الخاطئ وهو ان بقاء الانسان في الأرض المقصوبة على حالة واحدة وهيئه 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 والهيئه الى حالة اخرى وهيئه ثانية حرام ، وليس هذا تصرفًا زائداً على بقائه على الحالة الاولى ، ضرورة انه على الفرض لم يجمع بين الحالتين في مسكنين ، لتكون الحالة الثانية تصرفًا زائداً ، غاية الامر انه تصرف في الحالة الاولى في مكان وفي الحالة الثانية في مكان آخر . او انه تصرف في كلتا الحالتين في مسكن واحد وفضاه فارد . فان التصرف في مسكن واحد قد يكون بهيئه واحدة ووضع فارد ، وقد يكون بهيئات متعددة واوضاع مختلفة . ومن الطبيعي ان تصرفه في الحالة الثانية وبهيئه اخرى في مكان آخر اوفي نفس المكان الاول بمقدار تحizه في الحالة الاولى وبالهيئه السابقة دون الزائد لوضوح ان مقدار تحيز الجسم المسكن لا يختلف باختلافه او اوضاعه واسكانه لا عقلا ولا عرفا ، كما هو واضح .

نعم لو كان البقاء فيها على حالة واحدة محظوظاً بحريمة واحدة في تمام الآيات والازمنة لـ مسكن الالتزام بما افاده (قوله) مما لا بد منه . وعليه فلا بد من الحكم

بحرمـة كل حركة فيها والاقتصار على حالة واحدة في تمام آنات البقاء ، ولكن قد عرفت أنه مجرد فرض لا واقع له اصلا

وعلى ضوء هذا البيان قد تبين أنه ليست الصلاة مع الركوع والسجود تصرفاً زائداً على الصلاة مع الایماء والاشارة وما يشهد على ذلك ان العرف لا يرون ان المصلى في الأرض المخصوصة اذا كان على وضم الرأكم 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 الایماء .

ومن اختار هذا القول في المسألة صاحب الجوادر (قدره) حيث قال في بحث مــكان المصلى ما اليك نصه : « تصبح منه صلاة المختار ، ضرورة عدم الفرق بينه وبين المأذون في السكون بعد اشتراكهما في اباحتـه وحلـيـته . نعم لو استلزم الصلاة تصرفاً زائداً على اصل الكون لم يجوز لعدم الاذن فيه لا ما اذا لم تستلزم فانها حينئذ احد افراد الكون الذي فرض الاذن فيه . على ان القيام والجلوس والسكنـون والحركة وغيرها من الاحوال متساوية في شغل الحيز ، وجميعـها اـكونـ ولا ترجـحـ لبعضـها على بعضـ ، فـهيـ في حد سـواءـ فيـ الجوـازـ ، وـليـسـ مـكانـ الجـسمـ حالـ القـيـامـ اـكـثـرـ منهـ حالـ الجـلوـسـ .

نعم يختلفان في الطول والعرض ، اذ الجسم لا يحويه الاقل منه ولا يحتاج الى اـكـثـرـ ماـ يـظـرـفـهـ ، كـماـ هوـ وـاضـحـ بـادـنـ تـأـمـلـ .

ثم قال : ومن الغريب ما مصدر من بعض متفقـهـ المصرـ بل سمعـتهـ من بعضـ مشـايخـناـ المـعاـصـرـينـ منـ انهـ يـجـبـ عـلـىـ المـحـبـوـسـ الصـلـاـةـ عـلـىـ الـكـيـفـيـةـ التـيـ كانـ عـلـيـهاـ اـوـلـ الدـخـولـ إـلـىـ المـكـانـ المـحـبـوـسـ فـيـهـ انـ قـائـماـ فـقاـئـمـ وـانـ جـالـساـ فـجـالـسـ ، بلـ لاـ يـجـوزـ لهـ الـاتـقـالـ إـلـىـ حـالـةـ أـخـرىـ فـيـ غـيرـ الصـلـاـةـ اـيـضاـ ، لماـ فيهـ منـ حـرـكـةـ التـيـ هيـ تـصـرـفـ فيـ مـاـ لـغـيرـ اـذـنـهـ ، وـلـمـ يـتـفـطـنـ اـنـ الـبـقاءـ عـلـىـ اـكـونـ اـلـوـلـ تـصـرـفـ اـيـضاـ

لا دليل على ترجيحه على ذلك التصرف ، كما أنه لم يتضمن أنه عامل هذا المظلوم المحبوس قهراً باشد ما عامله الظالم ، بل حبسه جسماً ماحبسه أحد لآخر ، اللهم إلا أن يكون في يوم القيمة مثله ، خصوصاً وقد صرخ بعض هؤلاء أنه ليس له حركة أjection عيونه زائداً على ما يحتاج إليه ، ولا حركة يده أو بعض أعضائه كذلك ، بل ينبغي أن تخصل الحاجة في التي تتوقف عليها حياته ونحوها بما ترجح على حرمة التصرف في مال الغير ، وكل ذلك ناش عن عدم التأمل في أول الامر والافتقار عن الرجوع بعد ذلك » .

اقول : الامر كافده (قدره) فانه لو حرم عليه جميع الحركات والتقلبات فيها حتى مثل حرقة اليدين لما شاكها 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 لوازمه 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 ظلماماً مما فعله الظالم .

واما المقام الثاني وهو ما اذا كان المكلف متوكلاً من التخلص عن الغصب في الوقت فيقع الكلام فيه في موردين :

الاول - ما اذا كان المكلف متوكلاً من الصلاة في خارج الدار لبقاء الوقت ، وهذا الفرض وان كان خارجاً عن محل الكلام الا انه لا بأس بالتعريض 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 ازمنة الامكاني عقلا وشرعا ، ولا يجوز له البقاء فيها آناما بعد تمكنه من الخروج ، لانه تصرف زائد على مقدار تقتضيه الضرورة .

وعلى الجملة فكل من العقل والشرع الزم المكلف بالتخلص عن الدار المخصوصة والخروج عنها في اول زمن الامكاني ورفع الاضطرار ، فلو بقي بعد ذلك ولو آناما فقد ارتكب محرا لفرض انه تصرف فيها بغير اضطرار ومن المعلوم ان تصرفه فيها بدونه محروم على الفرض ، هذا حكم التخلص والخروج .

ومن هنا يظهر انه لا يجوز الاتيان بالصلة لانه يوجب زيادة البقاء فيها والنصرف بلا موجب ومقتضى . ومن الواضح انه غير جائز . واما اذا فرض انه عصى واتى بالصلة فيها فهل يحكم بصحة صلاته ام لا فهو مبني على النزاع في مسألة جواز اجماع الامر والنهي وعدمه ، فعلى القول بالجواز يحكم بصحتها لفرض انه على هذا القول يكون المجمع متعددا وجودا وماماهية ، فيكون مصداق المأمور به غير المنهي عنه خارجا ، ومجدد 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 متتحدا مع المنهي عنه خارجا ، ومهما أتي مع الاتحاد لا يمكن الحكم بالصحة ابدا ، لاستحالة كون المحروم مصداقا للواجب . كما سبق ذلك بصورة مفصلة . هذا حكم الصلة في الدار المخصوصة بعد رفع الاضطرار .

واما الصلة فيها قبل رفع الاضطرار ، فعلى وجه نظرنا لا اشكال في جواز الاتيان بها وعدم وجوب تأخيرها لان يؤتى بها في خارج الدار . والوجه في ذلك واضح وهو ما ذكرناه من ان الصلاة مع الركوع والسجود ليست تصرف زائدا على مقدار تقتضيه الضرورة . ومن هنا قلنا ان وظيفة غير المتمكن من التخلص عن

الغصب هي الصلاة مع الركوع والسجود ، وليس وظيفته الصلاة مع الایماء بدلًا عنها . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى المفروض جواز تصرف المتوسط في الدار المخصوصة بغير اختياره بقدر تقتضيه الضرورة ، لفرض ارتفاع حرمته من ناحية الاضطرار او نحوه . ومن ناحية ثالثة قد تقدم انه لا فرق بين ان يكون المكلف فيها على هيئة واحدة ووضع فارد او على هيئات متعددة واوضاع مختلفة ، وليس كون المكلف على هيئات متعددة تصرف ازاenda بالإضافة الى كونه على هيئة واحدة ، كما سبق بشكل واضح .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث هي جواز الصلاة فيها مع الركوع والسجود وعدم وجوب تأخيرها الى ان يرتفع الاضطرار ويأتي بها في خارج الدار .
واما على وجه نظر شيخنا الاستاذ (قده) فلا تجوز الصلاة فيها مع التمكن من الاتيان بها في خارج الدار ، والوجه فيه ما عرفت من ان الركوع عنده من التصرف ازاenda بالإضافة الى مقدار الضرورة فلا يجوز ، فاذن لا محالة وجب الاقتصار على خصوص الایماء في الصلاة وترك الركوع والسجود ، ولكن بما ان المكلف متتمكن من الصلاة معها في غير المكان المخصوص كما هو المفروض فلا تنتقل وظيفته الى الصلاة مع الایماء فيه ، ضرورة انها وظيفة المضطر وغير المتتمكن من الصلاة في تمام الوقت ، والمفروض في المقام ان المكلف متتمكن من الصلاة في الوقت مع الركوع والسجود . ومن الواضح جدا انه مع هذا لا تنتقل وظيفته الى بدلها الاضطراري وهو الصلاة مع الایماء ، ضرورة انها غير مشروعة في حق المتتمكن من الاتيان بصلاة المختار .

نعم لو كان مجرد الاضطرار كافياً في ذلك ولو لم يكن مستوعباً تمام الوقت لمكان الاتيان بها مجزياً لا محالة إلا ان ذلك باطل قطعاً ، ضرورة ان الاضطرار الراجح للتکلیف انما يكون راجحاً فيما اذا كان مستوعباً تمام الوقت ليصدق عليه

انه مضطرك الى ترك الواجب لينتقل الامر الى بدله ، واما اذا كان الاضطرار الى ترك الواجب في بعض الوقت دون بعضه الآخر فلا يصدق عليه انه مضطرك الى ترك الواجب . نعم يصدق عليه انه مضطرك الى ترك بعض افراده ، لفرض ان الواجب هو الجامع بين الحدين ، والمفروض ان الاضطرار لم يتعلق بتلك و Mataعلق به الاضطرار لا يكون واجباً .

وقد تتحقق من ذلك ان هذه الشمرة التي تظهر بين وجهة نظرنا ووجهة نظر شيخنا الاستاذ (قده) نتيجة الاختلاف في نقطة واحدة ، وهي ان الركوع والسجود على وجهة نظره (قده) من التصرف الزائد ، وعلى وجهة 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 الاقتصرار في الصلاة على خصوص الایماء بدلا عن الركوع والسجود ؛ لاستلزمها التصرف الزائد على قدر الضرورة ولا مسوغ له ، ولاجل ذلك تذلل الوظيفة من صلاة المختار الى صلاة المضطرك وهي الصلاة مع الایماء والاشارة .

وان شئت فقل انه لا يجوز للمكلف في هذا الحال الركوع والسجود .

اما عدم جواز السجود في هذا الحال فواضح ، وذلك لما تقدم من انه متعدد مع الغصب خارجا باعتبار ان الاعتماد على الارض مؤخذ في مفهومه والمفروض انه نحو تصرف فيها ، فاذن يتعدد المأمور به مع المنهي عنه ، ومع الاتحاد لا يمكن الحكم بصحته ، لاستحالة ان يكون الحرم مصدقا للمأمور به . وعليه فلا محالة تكون وظيفته الایماء دون السجدة . واما الركوع فهو وان لم يكن بنفسه تصرف في مال الغير لما عرفت من انه عبارة عن هيئة حاصلة للمصلى من نسبة بعض

اجزائه الى بعضها الآخر ونسبة المجموع الى الخارج ، الا انه مستلزم للبقاء فيها وهو تصرف زائد على مقدار الضرورة ، فاذن تقع المزاحمة بين وجوب الصلاة مع الركوع وبين حرمة التصرف في مال الغير فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب المزاحمة . 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 ان تقدم حرمة التصرف في مال الغير على وجوبه من ناحية ما ذكرناه من انه اذا وقعت المزاحمة بين ما هو المشروط بالقدرة شرعا وما هو المشروط بالقدرة عقلا ففي تقدم ما هو المشروط بالقدرة عقلا على ما هو المشروط بها شرعا ، على تفصيل تقدم في مسألة الضد .

فالمتيحة هي وجوب الاقتصر على الایماء في الصلاة للركوع والسجود .
نعم لو يمكن المكلف من الاتيان بها في الصلاة من دون استلزمها تصرف الزائد لوجب ذلك ، كما اذا فرض ان خروجه من الارض المقصوبة باسيارة او الطيارة او السفينة او ما شاكل ذلك ، فإن الركوع والسجود في مثل ذلك لا يستلزم ان التصرف الزائد ، كما هو واضح ، فاذن تتعين الصلاة بها ولا يجوز الاقتصر على الایماء لفرض انه بدل اضطراري عنها . ومع تذكر المكلف من الاتيان بها لا تصل النوبة الى بدها اضطراري ، كما هو واضح .

نتيجة ما ذكرناه عدة نقاط :

الاولى - انه لا اشكال في سقوط الحرمة واقعاً من ناحية الاضطرار او نحوه ، وليس حال الجهل الافع للتوكيل ظاهراً لا واقعاً .

الثانية - انه لا شبهة في صحة العبادة فيها اذ لم تكن متحدة مع الفرد المحرم المضطر اليه ، لما عرفت من ان العبادة صحيحة على هذا الفرض فيها اذا كانت

الحرمة باقية بحالها فضلاً عنها إذا سقطت.

الثالثة - ان الظاهر صحة العبادة فيما اذا فرض كونها متحدة مع الحرم المضطري اليه . وذلك لما عرفت من ان المانع عن صحتها إنما هو حرمتها ، فإذا فرض أنها سقطت بالاضطرار او نحوه واقعاً فلا مانع عندئذ من صحتها اصلاً كما تقدم .

الرابعة - ان ما اراده شيخنا الاستاذ (قوله) من ان دلالة النهي على حرمة شيء في عرض دلاته على تقييد المأمور به بعده ، وليس متقدمة عليهما ، قد تقدم فساده بشكل واضح ، وقلنا هناك ان حرمة شيء وعدم وجوده وإن كان في رتبة واحدة بحسب مقام الثبوت والواقع لعدم ملاك لتقدير احدهما على الآخر الا انها بحسب مقام الإثبات والدلالة ليسا كذلك ، فإن دلالة النهي على الحرمة في مرتبة متقدمة على دلاته على عدم الوجوب والتقييد ، بداهة ان الدلالة الالتزامية متفرعة على الدلالة المطابقة .

الخامسة - انه تظهر الشمرة بين وجهة نظرنا ووجهة نظر شيخنا الاستاذ (قوله) في جواز التمسك بالطلاق وعدمه ، وأنه بناء على وجهة نظرنا بما ان دلالة النهي على التقييد وعدم الوجوب متفرعة على دلاته على الحرمة فلامحالة تسقط بسقوط دلاته عليها . ومن المعلوم انه مع سقوط التقييد لامانع من التمسك بالطلاق . وبناء على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قوله) بما ان دلاته على التقييد وعدم الوجوب في عرض دلاته على الحرمة ، فلا تسقط بسقوط تلك الدلالة ، ومع عدم السقوط لا يمكن التمسك بالطلاق .

السادسة - قد تقدم ان رفع الحكم من ناحية الاضطرار بما انه يكون للامتنان فيدل على ثبوت المقتضى والملاك له ، والا فلا معنى للامتنان اصلاً وهذا بخلاف رفع الحكم في غير موارد الامتنان ، فإنه لا يدل على ثبوت المقتضى ضرورة انه كما يمكن ان يكون من جهة المانع مع ثبوت المقتضى 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 المفصول في صورة الاضطرار الى التصرف فيه صحيح مطلقاً أي بلا فرق بين وجود المندوبة وعدمه كما سبق .

الثامنة - ان الصلاة في الأرض المفصولة لا تسقط عن المتوسط فيها بغير اختياره على القاعدة على وجهة نظرنا ، لما عرفت من ان الصلاة فيها مع الركوع والسجود ليست تصرفا زائدا على الكون فيها بدون الصلاة ، وعليه فلا موجب لسقوطها اصلا ، كما ان مقتضى القاعدة الأولية سقوطها عنه على وجهة نظر جماعة منهم شيخنا الاستاذ (قدره) ولكن القاعدة الثانوية تقتضي وجوب الاتيان بالباقي من الاجزاء والشرائط . والوجه فيه ما تقدم من ان الركوع والسجود بنظرهم من التصرف الزائد عرفا . فلا يجوز فاذن لا محالة يسقطان عنه ، ومم سقوطها لا محالة يسقط الامر عن الصلاة ، ولكن دل دليل آخر على وجوب الاتيان بها مع اليماء بدلا عنها .

الناسعة - ان كل جسم يشغل المكان بمقدار حجمه من الطول والعرض والعمق ولا يختلف ذلك أي مقدار تجهيزه وشغله المكان باختلاف هيئاته واوضاعه عقلا وعرفا ، خلافا لشيخنا الاستاذ (قدره) حيث انه قد فصل بين نظر العرف والعقل ، فذهب الى ان اختلاف الجسم باختلاف المهن ليس تصرفا زائدا بالدقة العقلية ، ولكن تصرف زائد بالنظر العرفي . ولكن قد عرفت فساده بشكل واضح .

العاشرة - ان الصلاة في حال الخروج لابد فيها من الاقتصار على اليماء بدلا عن الركوع والسجود ، لنفرض انهما 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 الایماء منوطه بعدم تمكن المكلف من ادراك الصلاة في الوقت في خارج الارض ، والا فلا تكون مشروعة ، ضرورة ان المكافف مع التمكن من الاتيان بصلة المختار لا يسوغ له الاتيان بصلة المضطر ، وكذا منوطه بعدم تمكنه من الصلاة في الارض المقصوبة .

وذلك اما على وجهة نظرنا فلما عرفت من انه متمكن فيها من الصلاة مع الركوع والسجود الاختياريين من دون استلزمائهم للتصريف الزائد ، ومهما لا محالة تكون وظيفته هي صلاة المختار دون صلاة المضطر . نعم لو اخرها ولم يأت بها الى زمان خروجه عنها فوجب عليه الاتيان بصلة المضطر ، وهي الصلاة مع الایماء ففرض انها لا تسقط بحال ، ولكنها عصى في تأخيره وتقويتها الواجب عليه ، الا اذا فرض ان تأخيره كان لعدم شرعى .

واما على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قدره) فلأجل ان الصلاة حال الخروج تستلزم تقويتها الاستقرار المعتبر فيها . ومن المعلوم ان المكلف اذا تمكن من الصلاة مع الاستقرار ، فلو صلى بدونه بطلت لامحالة . وعليه فلا يجوز له تأخيرها الى زمان الخروج ، لاستلزم ذلك تقويتها الاستقرار باختياره وهو غير جائز ، الا اذا كان التأخير مستندا الى عذر شرعى . وعلى الجملة فالصلاحة 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 ما تقدم انه بناء على وجهة نظرنا تصح الصلاة من المتوسط فيها بغير اختياره مطلقاً اي بلا فرق بين كون المكافف متمكناً من الصلاة في الوقت في خارج الدار وبين كونه غير متمكن منها كذلك ، اما على

الثاني فواضح ، واما على الاول فلفرض انه متمكن من الاتيان بالصلة التامة الاجزاء والشرائط ، ومهلا لا موجب للتأخير والاتيان بها في خارج الدار .

نعم بناء على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قده) وجوب التأخير في هذا الفرض لأن المكلف على هذه النظرية لا يتمكن من صلة المختار في الدار ، لفرض ان الركوع والمسجد تصرف زائد عليها ، والانتقال الى صلة المضطر مع التمكن من صلة المختار لا دليل عليه . الى هنا انتهى الكلام في المقام الاول .

واما الموضع الثاني (وهو ما اذا كان الاضطرار بسوه الاختيار) فيقع الكلام فيه في موردين :

الاول - في حكم المخروج في حد نفسه .

الثاني - في حكم الصلة الواقعه حاله أي حال الخروج .

اما المورد الاول فقد اختلفت كلمات الاصحاب فيه الى خمسة اقوال .

الاول - ان المخروج حرام بالفعل .

الثاني - انه واجب وحرام معاً كذلك ، اما انه واجب فمن ناحية انه اما

ان يكون مقدمة للتخلص عن الحرام الذي هو واجب عقلاً وشرعياً ومقدمة الواجب واجبة ، واما ان يكون من ناحية انه مصدق له أي للتخلص الواجب . واما انه

حرام فمن ناحية انه مصدق للتصرف في مال الغير وهو محرم وذهب الى هذا القول ابوهاشم المعتزلى ويظهر اختياره من المحقق القمي (قده) ايضاً . وهذا القول

يرتكز على امرتين : الاول - دخول المقام في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار لل اختيار عقاباً وخطاباً . الثاني - الالتزام بوجوب الخروج ، اما لأجل

انه مقدمة للتخلص الواجب ، ومقدمة الواجب واجبة ، واما لأجل انه من مصاديقه وفراذه .

الثالث - انه واجب فعلاً وحرام بالنهي السابق الساقط من ناحية الاضطرار

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 محكماً بشيء من الاحكام الشرعية ، ولكننه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار او ~~نحوه~~ ، ويجري عليه حكم المعصية . نعم هو واجب عقلاً من ناحية انه اقل محدودين واحف قبيحين ، واختار هذا القول المحقق صاحب الكفاية (قده) فمهذه هي الاقوال في المسألة .

ولنأخذ بالنظر الى كل واحد من هذه الاقوال :

اما القول الاول فهو واضح الفساد وذلك لامتنانه هذا القول التكليف بالمحال . بيان ذلك هو ان المتوسط في الارض المقصوبة لا يخلو من ان يبقى فيها او يخرج عنها ولا تاثر لها . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى المفروض ان البقاء فيها محرم ، فلو حرم الخروج ايضاً لزم التكليف بذلك لا يطاق وهو محال فاذن لا يعقل ان يكون الخروج محكماً بالحرمة .

واما القول الثاني فهو اوضح فساداً من الاول ، وذلك ضرورة استحالة كون شيء واحد واجباً وحراماً معاً حتى على مذهب الشعري 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 رد المال الى مالكه . واما ان يكون مبنياً على كونه مصداقاً للتخلص ولرد المال الى مالكه . اما الاول فقد ذكرنا في بحث مقدمة الواجب آنة لا دليل على وجوب المقدمة شرعاً . واما الثاني فسيأتي عنقريب ان شاء الله تعالى ان الخروج ليس مصداقاً لقاعدة رد المال الى مالكه ، فاذن

لا دليل على كون الخروج واجباً ، وأما حرمته فهي مبنية على قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً ، ولكن سيأتي بيان ان هذه القاعدة تنافي الخطاب ، ضرورة انه لا يمكن توجيه التكليف نحو الماجز ولو كان عجزه مستندآ الى سوء اختياره ، لكونه لغواً محضاً وصدور اللغو من 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 وحرماً بالنهي السابق الساقط بالاضطرار او نحوه) فهو وان كان له بحسب الظاهر صورة معقولة بيان ان الخروج بما انه تصرف في مال الغير بسوء اختياره فلا مانع من ان يعاقب عليه ، لفرض انه مبغوض المولى وان كان النهي عنه فعلاً غير معقول لاستلزماته التكليف بالحال ، وبما انه مصدق للتخلية ولرد المال الى مالكه فلا مانع من كونه واجباً . فالنتيجة هي ان الخروج واجب فعلاً ومنهي 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 ابداً هو بوحدة زمان المتعلق وتمتدده ، ولا عبرة بوحدة زمان الایجاب والتحريم وتعدده اصلاً ، بداهة انه لا يعقل ان يكون شيء واحد في زمان واحد متعلقاً للایجاب والتحريم معاً ، وان فرض ان زمان الایجاب غير زمان التحريم ، والسر في ذلك واضح وهو ان الفعل الواحد في زمان واحد ابداً ان يكون مشتملاً على مصلحة ملزمة ، وأما ان يكون مشتملاً على مفسدة كذلك فعلى الاول لا مناص من الالتزام بوجوبه ، وعلى الثاني لا مناص من الالتزام بحرمته ولا يعقل ايجابه وتحريمه معاً ، كما هو واضح .

تلخص ان العبرة انا هي بوحدة زمان المتعلق وتمددده فحسب ، فان كان واحداً يستحيل تعلق الامر والنهي به وان كان زمان تعلق احدهما به غير زمان تعلق الآخر ، وان كان متعددًا فلا مانع من تعلقها به وان كان زمان تعلقها واحداً 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 العزيف ان يأمر بشيء وينهى عنه في زمان آخر اشتباها او بتخييل ان فيه مصلحة مقتضية للوجوب ثم با ان افه لا مصلحة بل فيه مفسدة مقتضية للتحرير ، الا انه لا اثر في مثل ذلك ، لاحد الحكيمين اصلاً ، بل هو صدر اشتباها وغفلة لا حقيقة وواقعاً .

وبكلمة اخرى فقد ذكرنا غير مررة ان الفرض من الامر بشيء او النهي عنه انا هو ايجاد الداعي المكلف الى الفعل في الخارج او الترك في مقام الامثال . ومن الواضح جداً ان الداعي انا 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 لغير محسناً فلا يترب عليه أي اثر ، ومن المعلوم ان سدور اللغو من الحكيم مستحيل . وعليه فلا يمكن ان يكون فعل واحد مأموراً به ومنهياً عنه معه ولو كان زمان احدهما غير زمان الآخر من هذه الناحية ايضاً اعني ناحية المتنهي والامثال .

وقد تحصل بما ذكرناه ان الظروج 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 باشتماله على المصلحة في ظرفه ، ومعه يستحيل ان ينهى عنه في ذلك الظرف . وقد عرفت ان العبرة في استحالة تعلق الامر والنهي بشيء واحد وامكانه انا هي بوحدة زمان المتعلق وتمددده ، فان

كان واحداً يستحيل أن يكون متعلقاً للأمر والنهي مما ، وان كان زمان النهي سابقاً على زمان الأمر او بالعكس ، لعدم العبرة بتعدد زمانهـ اصلاً ، لفرض انه لا يرفع المذور المزبور وان كلـ متعدد فلا مانع من تعلق الأمر والنهي به في زمان واحد فضلاً عن زمانين ، لعدم التنافي بينهما عندئذ اصلاً ، لفرض ان الأمر تعلق به في زمان والنهي تعلق به في زمان آخر ، ولا مانع من ان يكون شيء واحد في زمان محكوماً بحكم وفي زمان آخر محكوماً بحكم آخر غيره .

هـ الـ اـولـ هـ اذا فـرضـ انـ المـولـىـ نـهـيـ يـوـمـ الـارـبـاعـهـ عـنـ صـوـمـ يـوـمـ الـجـمـعـهـ وـاـمـرـ بـهـ فـيـ يـوـمـ الـجـمـعـهـ ، فـاـنـهـ لـاـ اـشـكـلـ فـيـ اـسـتـحـالـةـ ذـلـكـ » ضـرـوـرـةـ اـنـ صـوـمـ يـوـمـ الـجـمـعـهـ لـاـ يـمـكـنـ انـ يـكـونـ مـأـمـوـرـاـ بـهـ وـمـنـهـيـاـ عـنـ هـمـاـ ، فـاـنـهـ اـنـ كـلـ فـيـهـ مـلـاـكـ الـوـجـوبـ اـمـتـنـعـ تـعـلـقـ النـهـيـ بـهـ مـطـلـقاـ ، وـاـنـ كـانـ فـيـهـ مـلـاـكـ الـحـرـمـةـ اـمـتـنـعـ تـعـلـقـ اـلـاـمـرـ بـهـ كـذـلـكـ .

وـمـثـالـ الثـانـيـ ماـ اـذـاـ اـمـرـ المـولـىـ يـوـمـ الـخـيـسـ بـصـوـمـ يـوـمـ الـجـمـعـهـ وـفـهـيـ فـيـ ذـلـكـ الـيـوـمـ عـنـ صـوـمـ يـوـمـ السـبـتـ ، فـاـنـهـ لـاـ اـشـكـلـ فـيـ جـواـزـ ذـلـكـ وـاـمـكـانـهـ . فالنتيجة ان ملـاـكـ اـسـتـحـالـةـ اـجـتمـاعـ حـكـمـيـنـ مـنـ الـاـحـكـامـ الشـكـلـيـفـيـهـ فـيـ شـيـءـ واحدـ وـاـمـكـانـ اـجـتمـاعـ اـنـماـ هوـ بـوـحدـةـ زـمـانـ الـمـتـعـلـقـ وـتـعـدـدـهـ ، وـلـاـ اـعـتـبارـ بـوـحدـةـ زـمـانـ الـحـكـمـيـنـ وـتـعـدـدـهـ اـصـلاـ .

وـاـمـاـ الـاـحـكـامـ الـوـضـعـيـهـ فـقـدـ ذـكـرـ شـيـخـناـ الـاسـنـادـ (ـقـدـهـ)ـ اـنـ حـالـهـاـ مـنـ هـذـهـ النـاحـيـهـ حـالـ الـاـحـكـامـ الشـكـلـيـفـيـهـ ، فـكـاـنـ المـنـاطـ فـيـ اـسـتـحـالـةـ اـجـتمـاعـ اـنـنـيـنـ مـنـهـاـ فـيـ شـيـءـ واحدـ وـاـمـكـانـهـ هوـ وـحدـةـ زـمـانـ الـمـتـعـلـقـ وـتـعـدـدـهـ لـاـ وـحدـةـ زـمـانـ الـحـكـمـيـنـ وـتـعـدـدـهـ » فـكـذـلـكـ المـنـاطـ فـيـ اـسـتـحـالـةـ اـجـتمـاعـ اـنـنـيـنـ مـنـ الـاـحـكـامـ الـوـضـعـيـهـ فـيـ شـيـءـ واحدـ وـاـمـكـانـهـ هوـ وـحدـةـ زـمـانـ الـمـعـتـبـرـ وـتـعـدـدـهـ لـاـ وـحدـةـ زـمـانـ الـاـعـتـبـارـيـنـ وـتـعـدـدـهـ . وـمـنـ هـنـاـ اـشـكـلـ (ـقـدـهـ)ـ عـلـىـ مـاـ اـفـادـهـ الـحـقـقـ صـاحـبـ الـكـفـاـيـهـ (ـقـدـهـ)ـ فـيـ

تعليقته على مكاسب شيخنا الاعظم (ره) واليكم نص ما افاده : « فلا وجه للقول بالكشف بمعنى تحقق المضمون قبل ذلك لاجل تتحقق الاجازة فيما بعد ، نعم بمعنى الحكم بعد الاجازة بتتحقق مضمونه حقيقة مما لا يحيص عنه بحسب القواعد ، ولو اجاز المالك مثل الاجارة الفضولية بعد انقضاء بعض مدتها ، او الزوج او الزوجة عقد التمتع كذلك فيصح اعتبار الملكية حقيقة المستأجر والزوجية لها في تمام المدة التي قد انقضى بعضها ، بل ولو انقضى تمامها لتحقق منشأ انتزاعها .

فإن قلت كيف يصح هذا وكان قبل الاجازة ملكا للموسر ولم يكن هناك زوجية ، الا ان يكون مساويا لكون شيء بعماه ملكا لاثنين في زمان واحد واجتماع الزوجية وعدمها كذلك ، قلت لا اضير فيه اذا كان زمان اعتبار الملكية لاثنين في زمان غير زمان اعتبار الملكية للآخر في ذاك الزمان ، لتحقق ما هو منشأ انتزاعها في زمان واحد لـ كل منها في زمانين ، وكذا الزوجية وعدمها »

وحصل هذه الاشكال هو ما افاده قوله (قدره) من ان اختلاف زمان اعتبار الملكية لاثنين لا يدفع اشكال اجماع المالكين في ملك واحد في زمان واحد فان اختلاف زمان الاعتبار بمنزلة اختلاف زمان الاخبار بوقوع المتناقضين في زمان واحد وبمنزلة اختلاف زمان الحكم بمحكمين متضادين ، فان حكم الحكم في يوم الجمعة لكون عين شخصية لزيد في هذا اليوم مع حكمه في يوم السبت يكون شخص هذه العين في يوم الجمعة لبكر متناقض . كما هو واضح .

وغير خفي ان ما افاده الححق صاحب الكفاية (قدره) في تعليقته على المكاسب هو الصحيح ولا يرد عليه ما اوردته شيخنا الاستاذ (قدره) .

والوجه في ذلك هو ان الاحكام الوضعية لا تشتراك مع الاحكام النكليفية في ملك الاستحالة والامـكان ، وذلك لأن الاحـكام النكـليفـية بما انبـاتها تابـعة لـيات المصالـح والمـفـاسـد في مـتعلـقةـها او لـياتـها فـلا يمكن ان يكون فعلـيـ

زمان واحد محكموا بمحكين مختلفين كالوجوب والحرمة مثلاً، ولو كان تعلق احدهما به في زمان وتعلق الآخر به في زمان آخر، ضرورة أن هذا الفعل في هذا الزمان لا يخلو من أن يكون مبغوضاً للمولى أو أن يكون محبوباً له ولا ثالث لها فعلى الأول يستحيل تعلق الامر به، وعلى الثاني يستحيل تعلق النهي به كما هو واضح، وهذا بخلاف الأحكام الوضعية، فإنها تابعة لجهات المصالح المفاسد النوعية في نفس جعلها واعتبارها. وعليه فلا يمكن أن تقضي مصلحة في زمان اعتبار شيء ملائكة شخص ومصلحة أخرى في ذلك الزمان بعينه اعتباره ملائكة آخر. نعم لا مانع من أن تقضي المصلحة اعتبار ملكيته له في زمان والمصالحة الأخرى في زمان آخر اعتبار ملكيته لآخر في ذلك الزمان بعينه لأن يكون زمان الاعتبارين مختلفاً وزمان المعتبرين واحداً كما حققنا ذلك بصورة مفصلة في مسألة القضولي عند البحث عن كون الإجازة ناقلة أو كاشفة.

وتنتيجة هي أن القول بكون الإجازة ناقلة باطل ولا دليل عليه أصلاً، كما أن الكشف الحقيقي بالمعنى المشهور باطل، بل هو غير معقول وهو أن تكون الملكية حاصلة من حين العقد قبل زمان الإجازة فالإجازة كاشفة عنها فبحسب ولا اثرها ماعدا الكشف عن ثبوت الملكية من الأول ومن المعلوم أن هذا بلا موجب ودليل، بل الدليل قام على خلافه، ضرورة أن هذا العقد لم يكن عقداً للمجيز إلا بعد إجازته ورضاه به، ليكون مشمولاً لادلة الامضاء، ومع هذا كيف يحيى الشارع بملكية المال له وانتقاله إليه قبل أن يرضى به ويحييذه، ولأجل ذلك قد التزمنا بالكشف بالمعنى الآخر (ولا بأس بتسميتها بالكشف الافتراضي) وهو الالتزام بكون المال في العقد القضولي باقياً على ملك مالكه الأصلي قبل الإجازة وإلى زمانها، وأما إذا أجاز المالك ذلك العقد ورضي به فهو ينتقل من ملكه إلى ملك الآخر وهو الأصيل من حين العقد وزمانه، والوجه في ذلك هو أن مفهوم

الاجازة مفهوم تعلق فكما انه يتعلق بالامر الحالى 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 ينتمى اليه حقيقة ، ولا مانع من انتساب الامر السابق وهو العقد بواسطة الامر اللاحق وهو الاجازة ، بداعه ان الاذنـاب والاضافة خفيفـ المؤنة فيحصل بادنى شئ واقل مناسبة ، ولذلك امثلة كثيرة في العرف والشرع ولا حاجة الى بيانها ، فاذا صار هذا العقد عقدا له من حين صدوره فلا محالة ينتقل ماله الى الآخر من ذلك الحين . ومن هنا قلنا ان الكشف بذلك المعنى مطابق للقاعدة فلا يحتاج وقوعه في الخارج الى دليل .

ولكن قد يتخيـل انـ الكـشف بـهـذاـ المعـنىـ غـيرـ مـمـكـنـ ،ـ وـذـكـ لـاستـزـامـهـ كـوـنـ الـمـالـ الـواـحـدـ فـيـ زـمـانـ مـلـكـاـ لـشـخـصـيـنـ ،ـ لـفـرـضـ انـ هـذـاـ مـالـ باـقـ فـيـ مـلـكـ مـالـكـ الـاـصـلـيـ إـلـىـ زـمـانـ الـاجـازـةـ حـقـيقـةـ ،ـ وـمـعـهـ كـيـفـ يـعـقـلـ انـ يـصـيرـ هـذـاـ مـالـ مـلـكـاـ لـلـطـرـفـ الـآـخـرـ فـيـ هـذـاـ زـمـانـ بـعـيـنـهـ بـعـدـ الـاجـازـةـ فـيـلـزـمـ اـجـتـاعـ الـمـلـكـيـتـيـنـ عـلـىـ مـالـ وـاحـدـ فـيـ زـمـانـ فـارـدـ وـهـوـغـيرـمـعـقـولـ لـأـنـهـ مـنـ اـجـتـاعـ الصـدـيـنـ عـلـىـ شـئـ وـاـحـدـ وـغـيرـخـفـيـ اـنـ هـذـاـ خـيـالـ خـاطـئـ جـداـ وـغـيرـمـطـابـقـ لـلـوـاقـعـ يـقـيـنـاـ ،ـ وـالـوـجـهـ فـيـهـ مـاـذـ كـرـنـاهـ غـيرـصـرـةـ مـنـ اـنـ الـاحـکـامـ الشـرـعـیـةـ جـمـیـعـاـ اـمـورـ اـعـتـبـارـیـةـ وـلـاـوـاقـعـ مـوـضـوـعـیـ هـمـ مـاـعـدـ اـعـتـبـارـ مـنـ يـدـهـ اـعـتـبـارـ ،ـ وـلـذـاـ قـلـنـاـ اـنـهـ لـاـ مـضـادـ بـيـنـهـ فـيـ اـنـفـسـهـاـ وـالـمـضـادـ بـيـنـهـ اـنـهـ مـنـ نـاحـیـةـ الـمـبـدـأـ اوـ الـمـتـهـىـ .ـ

وعلى هذا الضوء فبما ان في المقام زمان الاعتبار مختلف ، فأن زمان اعتبار بقاء هذا المال في ملك مالكه قبل اجازة و زمان اعتبار كونه ملكا للآخر بعدها وان كان زمان المعتبر فيها واحدا فلا يلزم محذور التضاد ، فان محذور التضاد انما يلزم فيما اذا كان زمان الاعتبار فيها ايضا واحدا ، واما اذا كان

متصدداً كا في للقام فلا يلزم ذلك ، خبروية انه لا مانع من ان تقتضي المصلحة الملزمة بعد الاجازة لاعتبار كون هذا المال ملكاً له من حين المقد « فان لا اعتبار خفيف المؤنة فهو قبل لان يتعلق بالامر السابق ، كان يعتبر المولى ملكية مال لشخص من زمان سابق ولا مانع فيه ابداً ، كما انه قابل للتعلق باسم لاحق ، كما في باب الوصية او نحوها .

ومن هنا قلنا ان التعليق في باب المقد امر معقول في نفسه ، بل هو واقع كا في باب الوصية . فان الموصى حكم بملكية ماله لشخص بعد موته ومتعلقاً عليه والشارع لمصلحة كذلك ، وكذا في بيع الصرف فان امضاء الشارع وحكمه بالملكية فيه ، متعلق على التقابل بين المتباهيين وان كان حكمها (أي المتباهيين) بالملكية غير متعلق على شيء .

فالنتيجة ان التعليق في المقد امر معقول ، ولذا كلما دل الدليل على وقوعه تأخذ به ، وأما لا تأخذ به من ناحية الاجماع العاشر على بطلانه ، وكيف كان فلا مانع من تعلق الاعتبار بالملكية السابقة ، كما انه لا مانع من تعلقه بالملكية اللاحقة ، بداعية انه لا واقع للملكية ولا وجود لها في الخارج على الفرض غير اعتبار من يبيده الاعتبار ، فإذا كان هذا امراً ممكناً في نفسه فهو واقع في المقام لا محالة ، لأن مقتضى تعلق الاجازة بالعقد السابق هو اعتبار كون هذا المال ملكاً له في الواقع من ذلك الزمان .

وبكلمة اخرى ان اعتبار الملكية بما انه تابع للملك القائم به فهو مرأة يقتضي اعتبار ملكية شيء في زمن سابق كا فيما نحن فيه ، فان الاعتبار فعلى والمعتبر امر سابق ، واخري يقتضي اعتبار ملكية شيء في زمن متاخر كا في باب الوصية ، فان الاعتبار فيه فعلى والمعتبر امر متاخر ، وثالثة يقتضي اعتبار ملكية شيء في زمن فعلى ، فيكون الاعتبار والمعتبر كلامها فعلياً ، وهذا هو

الغلب . ومن المعلوم ان جميع هذه الشهور ممكن ، غاية الاسر ان وقوع الصورة الاولى والثانية في الخارج يحتاج الى دليل اذا لم يكن في مورد مطابقاً لقواعدة كافية في المقام ، لأن اعتبار ملكية المال الواقع عليه العقد الفضولي من انتقال اليه تابع لاجازة المالك ، وبما ان الاجازة متعلقة بالعقد السابق كما هو متضح منها فلا حالة يكون الاعتبار متعلقاً بالملكية من ذلك الزمان لا هي حين الاجازة « اذ من الواضح جداً ان الاجازة متعلقة بالعقد السابق ووجبة لامتناد ذلك العقد الى المالك ، فلابد من ان يكون الاعتبار متعلقاً بالملكية من حين العقد فلن أدلة الامضاء كقوله تعالى « او فوا بالعقود » « واحل الله البيع » ونحوها ناظرة الى امضاء ما تعلقت به الاجازة ، والمفروض ان ما تعلقت 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 لقواعدة ولا مناص من الالتزام به .

وقد تحصل في ذلك عدة امور :

الاول - ان القول بالكشف بهذا المعنى لا يستلزم انقلاب الواقع ضرورة انه لا واقع للملكية ماعدا اعتبار من يده الاعتبار ليلزم الانقلاب ، فلن انقلاب الواقع فرع ان يكون لها واقع ليقال ان الالتزام به يستلزم انقلابها عملاً وقعت عليه وهو الحال . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان الاعتبار خفيف المؤنة ، فكل يكن تعلقه بامر استقبالي او حال يمكن تعلقه بامر سابق من دون زرور محظوظ اصلاً . فاتوه من ان الحذور اللازم على القول بالكشف الحقيقي بالمعنى المشهور لازم على هذا القول ايضاً ذاته جداً ولا اصل له ابداً كما يظهر وجبه من حضور بياننا المتقدم فلا حظ .

الثاني - ان الكشف بهذا المعنى امر معقول في نفسه من ناحية ، ومطابق للقاعدة من ناحية اخرى ، ولذا لا يحتاج وقوعه في الخارج الى دليل ، فاما كانه يكفي لوقوعه كما عرفت .

الثالث - ان ملاك استحالة اجتماع الحكمين من الاحكام الوضمية في شيء واحد غير ملاك استحالة اجتماع الحكمين من الاحكام التكليفية فيه ، ولاجل ذلك يكون تعدد زمان الاعتبار في الاحكام الوضمية مجدبا في رفع محذور استحالة اجتماع اثنين منها في شيء في زمان واحد . واما في الاحكم التكليفية فلا اثر له اصلا ، كما تقدم . ومن هنا يظهر ان الصحيح هو ما ذكره الحقن صاحب الكفاية (قوله) في تعليقه على مكاسب شيخنا الاعظم لا ما ذكره شيخنا الاستاذ (قوله) .

واما القول الرابع وهو ما اختاره شيخنا الاستاذ تبعاً لشيخنا العلامه الانصاري (قوله) فلخصه على ما افاده هو ان المقام داخل في كبرى قاعدة وجوب رد المال الى مالكه ولاصلة له بقاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاضطرار ولاجل ذلك يكون الخروج واجهاً شرعاً ولا يجري عليه حكم المقصبة . نعم بناء على دخوله في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاضطرار فالصحيح هو ما افاده الحقن صاحب الكفاية (قوله) من ان الخروج لا يكون محکوماً بحكم شرعی فعلا ولكن يجري عليه حكم النهي السابق الساقط بالاضطرار وهو المقصبة ، فله (قوله) دعوه ثلاثة :

الاولى - ان الخروج لا يكون محکوماً بحكم من الاحكم الشرعية فعلا ولكن يجري عليه حكم المقصبة للنهي السابق الساقط بالاضطرار او نحوه بناء على كون المقام من صغيريات قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاضطرار .

الثانية - ان المقام غير داخل في كبرى تلك القاعدة وليس من صغيرياتها .

الثالثة - انه داخل في كبرى قاعدة وجوب رد الماء الى مالكه ولزوم التخلية بينه وبين صاحبه .

اما الدعوى الاولى فقد افاد (قوله) انه يكفي لانباتها بطلان القولين السابقين اعني القول بكون الخروج واجباً وحراماً فعلاً والقول بكونه واجباً فعلاً وحراماً بالمعنى السابق الساقط بالاضطرار او نحوه . وقد تقدم بطلان كلا القولين .

اما القول الاول فلامد تبالة كون شيء واحد واجباً وحراماً معه . ودعوى ان الخطاب التحريمي في المقام خطاب تسجيلي ، والغرض منه تصحيح عقاب العبد وليس خطاباً حقيقياً ، كما هو الحال في الخطابات المتوجهة الى العصاة مع علم الآمر بعدم تحقق الاطاعة منهم - خاطئة جداً ، وذلك لانه لا معنى للخطاب التسجيلي ، 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 اي بداعي العقاب مع عدم قدرته على امثاله . ضرورة ان هذا تعد من المولى على عبده وظلم منه . فاذن لا يمكن الاتزام بالخطاب التسجيلي ، واما خطاب العصاة مع العلم بعدم تتحقق الاطاعة منهم فهو خطاب حقيقي ، بداهة انه لا يعتبر في صحة الخطاب الحقيق إلا امكان انباث المكلف او انزجاره في الخارج ، وهذا المعنى متتحقق في موارد تكليف العصاة على الفرض ، فان المصيان اما هو باختيارهم ، فاذن قياس المقام بخطاب العصاة قياس مع الفارق ، وكيف كان فلا شبهة في بطلان هذا القول .

واما القول الثاني فقد عرفت امتناع تعلق الحكمين بفعل واحد في زمان

واحد ولو كان زمان تعلق الإيجاب مغایرًا لزمان تعلق التحرير ، لما ذكرناه من أن ملاك الاستحالة والامكان إنما هو بوحدة زمان المتعاق وتنوعه لا بوحدة زمان الإيجاب والتحرير وتنوعه كما تقدم ذلك بشكل واضح .

واما الدعوى الثانية (وهي عدم كون المقام داخلاً في كبرى قاعدة عدم منفأة الامتناع بالاختيار للاختيار) فقد استدل عليها بوجوه :

الاول - ان ما يكون داخلاً في كبرى هذه القاعدة لابد ان يكون

نما قد عرضه الامتناع باختيار المكلف ورادته كالحج يوم عرفة لمن ترك مقدمته باختياره وقدره وحفظ النفس المحترمة لمن القى نفسه من شاهق ونحوها من الاعمال الاختيارية التي تعرض عليها الامتناع بالاختيار . ومن الواضح جداً ان الخروج من الدار المخصوصة 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 الكون في الأرض المخصوصة الجامع بين الخروج والبقاء باقل مقدار يمكن فيه الخروج وان كان مما لابد منه ولا يتمكن المكلف من تركه بعد دخوله فيها ، الا ان ذلك اجنبى عن الاضطرار الى خصوص الغصب بالخروج كما هو محل الكلام ، ضرورة ان الاضطرار الى جامع لا يستلزم الاضطرار الى كل واحد من افراده ، مثلاً لو اضطر المكلف الى التصرف في ماء جامع بين ماء مباح وماء مخصوص فهو لا يوجب جواز التصرف في المخصوص ، لفرض انه لا يكون مضطراً الى الصرف فيه خاصة ، ليكون رافعاً لحرمة بل هو باق عليها لعدم الموجب لسقوطها ، فان الموجب له إنما هو تعلق الاضطرار به والمفروض انه غير متعلق به وإنما تعلق بالجامع بينه وبين غيره ، فاذن لا يجوز التصرف فيه . نعم يتبع عليه عندئذ التصرف في خصوص الماء المباح ورفع الاضطرار به وما يعن فيه من

هذا القبيل ، فان الاضطرار الى مطلق السكون في الارض المقصوبة الجامع بين الخروج والبقاء لا يوجب الاضطرار الى خصوص الخروج ، بل الخروج باق على ما هو عليه من كونه مقدوراً من دون ان يعرض عليه ما يوجب امتناعه . فالنتيجة ان الخروج ليس من مصاديق قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار .

الثاني - ان محل الكلام في هذه القاعدة اما هو ذيما اذا كان ملاك الوجوب تماماً في ظرفه ومطلقاً اي من شرط فرق في ذلك بين ان تكون مقدمته الاعدادية موجودة في الخارج او غير موجودة وان يكون وجوبه مشروطاً بمحبته زمان متعلقه اولاً ، وذلك كوجوب الحج ، فإنه وان كان مشروطاً بمحبته يوم عرفة بناء على استحالة الواجب المعلق ، إلا ان ملاكه يتم بتحقق الاستطاعة كما هو مقتضى قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً » فانه ظاهر في ان ملاك وجوبه في ظرفه صار تماماً بعد تحقق الاستطاعة ، ولا يتوقف على محبته زمان متعلقه وهو يوم عرفة ، وعليه فن ترك المسير الى الحج بعد وجود الاستطاعة يستحق العقاب على تركه وان امتنع عليه الفعل عندئذ في وقته ، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، وكذا من القى نفسه من شاهق ، فإنه 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 لأن الخروج قبل الدخول في الدار المقصوبة لم يكن مشتملاً على الملاك ، فالدخول فيها من المقدمات التي لها دخل في تتحقق القدرة على الخروج وتحقق ملاك الحكم فيه ، ضرورة ان الداخل فيها هو الذي يمكن توجيه الخطاب اليه بفعل الخروج أو تركه دون غيره ، فاذن لا يمكن ان يكون الخروج داخلاً في موضوع القاعدة . وعلى الجهة ثورد القاعدة كما عرفت

ما اذا كان ملاك الحج تمامًا مطلقاً اي سواء اوجد المكلف مقدمته الوجودية ام لم يوجد كوجوب الحج - مثلاً - فان ملاكه تام بعد تحقق الامتناع 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 المقصوبة ، فيكون الدخول مما له دخل في تتحقق 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 الاتيان ب前提是 موجباً للقدرة عليه ، ليكون الآتي بها قابلاً لتجيئ التكليف اليه فعلاً ، وهذا كالاتيان ب前提是 الحج ، فاده يجب تتحقق قدرة المكلف على الاتيان به وصيورته قابلاً لتجيئ التكليف به فعلاً . واما اذا ترك المسير اليه ولم يأت بهذه المقدمة لامتنع الحج عليه ولسقوط وجوبه ، ولكن بما ان امتناعه منته الى الاختيار فلا يسقط العقاب عنه ، وهذا معنى كونه من صغيريات تلك القاعدة .
واما المقام فليس الامر فيه كذلك . لان الدخول وان كان مقدمة اعدادية للخروج وموجباً للقدرة عليه ، الا انه يجب سقوط الخطاب عنه ، لانه يجب فعلية الخطاب به . والوجه فيه ما ذكره من ان المكلف في هذا الحال يدور امره بين البقاء في الدار المقصوبة 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 تشریعاً وان كان قادرًا عليه تكويناً ، ومعه لا يمكن للشارع ان ينهى عنه ومن

ال الطبيعي ان مثل هذا غير داخل في مورد القاعدة .
وان شئت فقل ان ما نحن فيه ومورد القاعدة متماًكسان فان ايجاد المقدمة
فيما نحن فيه اعني بها الدخول في الارض المقصوبة 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 وقابل لتعلق التكليف به . ومن المعلوم
ان كلما كان كذلك اعني 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 الوجبي به مع
فرض كونه داخلاً في موضوع القاعدة فرضان متنافييان فلا يمكن الجمع بينها ،
وعليه فكيف يمكن كون المقام من صغيريات القاعدة .

نتيجة جميع ما ذكره (قوله) هي ان الخروج عن الدار المقصوبة غير داخل
في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار لل اختيار .

ولنأخذ بالمناقشة على ما افاده (قوله) من الوجه ان هذه الوجوه جمياً
تبني على الاشتباه في نقطتين :

الاولى - توم اختصاص القاعدة بموارد التكاليف الوجوية والفلة عن
انه لا فرق في جريانها بين موارد التكاليف الوجوية وموارد التكاليف التحريرية
فهما من هذه الناحية على صعيد واحد ، والفارق هو ان ترك المقدمة في التكاليف
الوجوية غالباً بل دائماً يفضى الى ترك الواجب وامتناع فعله في الخارج كمن
ترك المسير الى الحج ، فإنه يوجب امتناع فعله ، وهذا بخلاف التكاليف

التحريمية فإن في مواردها ايجاد المقدمة يوجب امتناع ترك الحرام والانزجار عنه لاترکها ، مثلا الدخول في الأرض المقصوبة يوجب امتناع ترك الحرام والانزجار عنه لاترکه فإنه لا يوجب امتناع فعله فتكون موارد التكاليف التحريمية من هذه الناحية على عكس موارد التكاليف الوجوبية .

الثانية - توهם اختصاص جريان القاعدة بموارد الامتناع التكيني كامتناع فعل الحج يوم عرفة لمن ترك المسير اليه ، وعدم جريانها في موارد الامتناع التشعيري ، فتخيل ان الامتناع المعارض على الفعل المنتهي الى اختيار المكلف وارادته ان كان امتناعاً تكينياً فيدخل في موضوع القاعدة وان كان تشعيرياً فلا يدخل فيه .

ولتكن كلتا النقطتين خاطئة :

اما النقطة الاولى فلضرورة ان الملائكة في جريان هذه القاعدة في مورد هو ان ما كان امتناع امثال التكليف فيه منتهياً الى اختيار المكلف وارادته فلا فرق بين ان يكون ذلك التكليف تكليفاً وجوباً او تحريرياً ، 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 الأرض المقصوبة ، 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 الفضب بما انه منته الى الاختيار فلا يسقط العقاب ، لأن 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 وارادته ، فيقال ان هذا الامتناع

بما انه مستند الى اختياره فلا ينافي المقابل ، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، هذا هو واقع تلك القاعدة . ومن الطبيعي انه لا فرق في ذلك بين النكليف الوجوبي والتحريعي ابداً . نعم تمتاز التكاليف التحريرية عن التكاليف الوجوبيّة في نقطة اخرى وهي ان في موارد التكاليف الوجوبيّة يستند امتناع فعل الواجب في الخارج كما عرفت على ترك المقدمة اختياراً ، وفي موارد التكاليف التحريرية يستند امتناع ترك الحرام كالمثال المتقدم وما شاكله الى فعل المقدمة ، ولكن من المعلوم انه لا اثر لهذا الفرق بالإضافة الى الدخول في موضوع القاعدة كما مر .

واما النقطة الثانية فلأنه لا فرق في الدخول في كبرى تلك القاعدة بين ان يكون الامتناع الناشئ من الاضطرار بسواء الاختيار تكوينياً كامتناع فعل الحج يوم عرفة من ترك المسير اليه وما شابه ذلك او تشريعياً ناشئاً من الزام الشارع بفعل شيء او بتركه ، فان المنوع الشرعي كالممتنع العقلي ، ضرورة ان الميزان في جريان هذه القاعدة كما عرفت هو ما كان امتناع الامتنال مستنداً الى اختيار المكلف ، ومن الطبيعي ان الامتنال قد يمتنع عقلاً وتكونيناً وقد يمتنع شرعاً . ومن المعلوم انه لا فرق بينهما من ناحية الدخول في موضوع القاعدة اصلاً اذا كان مقتضاها الى الاختيار ، وهذا واضح .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر فساد جميع هذه الوجوه :

اما الوجه الاول فلأنه مبني على اختصاص القاعدة بموارد الامتناع التكويني ، ليختص جريانها بما إذا عرضه الامتناع في الخارج تكويناً وكان ذلك بسواء اختيار المكلف كالاتيان بالحج يوم عرفة من ترك المسير اليه وكيفما ذكرت النفس المحترمة لمن القى نفسه من شاهق - مثلاً - وما شابه ذلك . وعليه فلا حالة لا تشمل مثل الخروج عن الدار المقصوبة ، لفرض انه غير ممتنع تكويناً

ومقدور للمكلف عقلاً فعلاً وتركاً وإن كان غير مقدور له تشريعاً، ولكن قد عرفت أنه لا وجه لهذا التخصيص أصلاً ولا فرق في جريان هذه القاعدة بين أن يكون امتناع الفعل تكوينياً أو تشريعياً، فـكما أنها تجري على الأول، فـكذلك تجري على الثاني.

وعلى هدى ذلك قد تبين أن الخروج عن الأرض المقصوبة في مفروض الكلام وما شاكله داخل في كبرى تلك القاعدة، وذلك لأن الخروج وإن كان مقدوراً للمكلف تكويناً فعلاً وتركاً، إلا أنه لا مناص له من اختياره خارجاً والوجه فيه هو أن أمره في هذا الحال يدور بين البقاء في الأرض المقصوبة والخروج عنها ولا ثالث لها. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ان النصرف فيها بغير الخروج بما أنه حرم فعلاً من جهة انه اهم المحذورين واقوى القبيحين فلا محالة يحكم العقل بتعين اختيار الخروج والفرار عن غيره ومع هذا يمتنع النهي عنه بالفعل لأن حكم الشارع بحرمة البقاء فيها فعلاً الموجب لامتناع ترك الخروج تشريعاً لا يجتمع مع النهي عن الخروج ايضاً فالنتيجة أنه لا يمكن النهي عنه في هذا الحال لامتناع تركه من ناحية الزام الشارع بترك البقاء والنصرف بغيره كما هو واضح، ولكن بما أنه مستند إلى اختيار المكلف فلا ينافي العقاب فإن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وعلى الجملة فمن دخل الأرض المقصوبة باختياره وارادته وإن كان قادرًا على الخروج منها عقلاً كما أنه قادر على البقاء فيها كذلك، فإن ما هو خارج عن قدرته و اختياره هو مطلق السكون فيها الجامع بين البقاء والخروج لا كل واحد منها في نفسه، إلا أن حرمة التصرف فعلاً بغير الخروج تستلزم لا محالة لزوم اختيار الخروج بحكم العقل فراراً عن المحذور الأهم. وعلى هذا فالنهي عن الخروج يمتنع لامتناع تركه من ناحية حكم العقل بلزوم اختياره، ولكن هذا

تركه من ناحية حكم العقل بذوق اختياره ، ولكن هذا الامتناع بما انه منه الى اختياره فلا ينافي العقاب ، وهذا معنى كونه داخلا في موضوع القاعدة . فما افاده (قدره) في هذا الوجه لا يرجم الى معنى محصل اصلا .

واما الوجه الثاني فلانه مبنى على اختصاص القاعدة بموارد التكاليف الوجوبية ببيان ان المعتبر في دخول شيء في تلك القاعدة هو ان يكون ملائكة الواجب تماماً في ظرفه سواء أكان المكلف اوجد مقدمته الوجودية ام لا ، وذلك كالحج في الموسم . فان ملاكه ثابعه بعد حصول الاستطاعة وان لم توجد مقدمته في الخارج ، وفي مثل ذلك اذا ترك المكلف مقدمته كالمسير اليه فلا حاله امتناع الواجب عليه في ظرفه ويفوت منه الملائكة الملزم ، وبما ان تقويته باختياره فلا جل ذلك يستحق العقاب . واما الخروج في مفروض الكلام بما انه لا ملائكة لوجوبه قبل حصول مقدمته وهي الدخول . لفرض ان له دخلا في ملائكة وتحقق القدرة عليه فلا يكون مشمولا ائمك القاعدة .

وغير خفي ما في ذلك ، فان فيه خلطًا بين جريان القاعدة في موارد التكاليف الوجوبية وجريانها في موارد التكاليف النحرمية . وتخيل ان جريانها في كل 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 ملائكة له ليفوت بتره فيستحق العقاب عليه اذا كان بسوء اختياره . بل من ناحية حكم التحرمي ، وهذا عمله من الواضحات . ومن المعلوم انه من هذه الناحية داخل في كبرى القاعدة ، لما عرفت من ان حرمة التصرف فعلا بغير الخروج اوجبت بحكم العقل ذوق اختياره فرارا عن المذور الامر وامتناع تركه تshireعاً وان لم يكن ممتنعاً تكونينا ، ولكن بما انه منه الى الاختيار فيستحق العقاب عليه ، لأن الامتناع بالاختيار

لا ينافي الاختيار .

وعلى الجملة فقد ذكرنا ان التكاليف الوجوية تمتاز عن التكاليف التحريمية في نقطة وهي ان في موارد التكاليف الوجوية ترك المقدمة غالباً او دأها يفضي الى امتناع موافقتها وامثلتها في الخارج تكونياً او تشريعياً ، وفي موارد التكاليف التحريمية فعل المقدمة غالباً يفضي الى امتناع موافقتها وامثلتها في الخارج كذلك ، فهـا من هذه الناحية على طرفي النقيض .

وعلى اساس تلك النقطة قد ظهر حال الخروج فيما نحن فيه ، فان له ناحيتين اعني ناحية حرمتـه وناحية وجوبـه ، فـرة نـظر اليـه من نـاحية حرمتـه واخـرى من نـاحية وجوبـه . اما من نـاحية حرمتـه فقد عـرفت انه لا اشكـال في دخـولـه في مـوضوع القـاعدة .

ولتكن العـجب من شـيخـنا الاستـاذ (قدـه) كـيف غـفل عن هـذه النـاحـية وـلم يتـعرض لها في كـلامـه أبداً لا نقـيـاً ولا ابـنـاتـاً . وأصـر على عدم اـنـطـيـاقـ القـاعـدة عـلـيـهـ ، معـ انهـ منـ الواـضـحـ جداـ انهـ لوـ التـفـتـ الىـ هـذـهـ النـاحـيةـ لـاتـزـمـ بـانـطـيـاقـ القـاعـدةـ عـلـيـهـ ، بـداـهـةـ انهـ (قدـه) لاـ يـفـرقـ فيـ جـرـيـانـ هـذـهـ القـاعـدةـ بـيـنـ التـكـالـيفـ الـوـجـوـيـةـ وـالـتـكـالـيفـ التـحـرـيـمـيـةـ ، لـعـدـمـ المـوـجـبـ لـهـ اـبـداـ وـهـذاـ وـاضـحـ . وـاماـ منـ نـاحـيةـ وجـوبـهـ فـعـلـيـ ماـ يـرـاهـ (قدـه) منـ انهـ وـاجـبـ شـرعاـ منـ جـهـةـ دـخـولـهـ فيـ مـوـضـوـعـ قـاعـدةـ وـجـوبـ رـدـ المـالـ إـلـىـ مـالـكـهـ فـالـأـمـرـ كـمـاـ اـفـادـهـ ، لـوضـوـحـ انهـ منـ هـذـهـ النـاحـيةـ غـيرـ دـاخـلـ فيـ القـاعـدةـ ، لـعـدـمـ المـلـاـكـ لـهـ قـبـلـ اـيجـابـ مـقـدـمـتـهـ وـهـيـ الدـخـولـ ، ليـفـوتـ منهـ ذـلـكـ بـتـرـكـ هـذـهـ المـقـدـمـةـ ، لـيـسـتـحقـ العـقـابـ عـلـيـ تـفـويـتهـ اـذـاـ كـانـ باـخـتيـارـهـ . هـذـاـ منـ جـانـبـ ، وـمنـ جـانـبـ آـخـرـ انهـ بـعـدـ اـيجـابـ مـقـدـمـتـهـ بـالـاختـيـارـ لـاـ يـفـوتـ منهـ الـوـاجـبـ عـلـيـ الـفـرـضـ ، لـيـسـتـحقـ العـقـابـ عـلـيـ تـفـويـتهـ ، فـاذـنـ لـاـ يـمـكـنـ انـ يـكـونـ الخـروـجـ منـ هـذـهـ النـاحـيةـ دـاخـلـاـ فـيـ كـبـرـيـ القـاعـدةـ . ولـكـنـ سـنـبـينـ عـنـ قـرـيبـ انـ شـاءـ اللهـ

تعالى ان هذه الناحية ممنوعة وان الخروج ليس بواجب شرعاً واما هو واجب بحكم العقل يعنى ان العقل يدرك ان المكلف لابد له من اختياره ولا مناص عنه من ناحية حكم الشارع بحرمة البقاء فيها فعلاً . وعليه فلا وجه لخروجه عن موضع القاعدة

اضف الى ذلك انه على فرض تسلیم وجوبه وان كان خارجاً عنه ، الا انه لا شبهة في دخوله فيه من ناحية تحریمه ، كما عرفت ، فاذن لا وجه لاصراره (قدہ) لخروجه عنه الا غفلته عن هذه الناحية كما اشرنا اليه آنفاً .

واما الوجه الثالث - فيرد عليه انه مبني على الخلط بين مقدمة الواجب ومقدمة الحرام ، والغفلة عن نقطتها ميزها ، بيان ذلك هو ان ايجاد المقدمة في موارد التكاليف الوجوية يوجب قدرة المكلف على اتيان الواجب وامتناعه وصيورته قابلاً لات يتوجه اليه التكليف فعلاً . واما في موارد التكاليف التحريرية فترك المقدمة يوجب قدرة المكلف على ترك الحرام . وعلى هذا في موارد التكاليف الوجوية ترك المقدمة المزبورة يوجب امتناع فعل الواجب في الخارج فيدخل في مورد القاعدة ، كما عرفت ، وفي موارد التكاليف التحريرية فعل المقدمة يوجب امتناع ترك الحرام ، فيما نحن فيه الدخول في الارض المقصوبة يوجب امتناع الخروج تجريعاً من ناحية حكم الشارع بحرمة التصرف بغيره فعلاً ويوجب سقوط النهي عنه ، كما ان ترك الدخول فيها يوجب فعلية النهي عنه .

وقد تحصل من ذلك ان ما افاده (قدہ) مبني على خلط مقدمة الحرام بمقدمة الواجب .

واما الوجه الرابع - فقد ظهر بطلانه مما تقدم ، وملخصه : هو ان حكم العقل بازوم اختيار الخروج دفعاً للمحذور الامر وان كان يستلزم كونه مقدوراً

الممكّلـ تـكـوـيـنـاـ إـلـاـ انـ لاـ يـسـتـلـزـمـ كـوـنـهـ مـحـكـومـ بـحـكـمـ شـرـعـ ،ـ لـدـمـ الـلـازـمـةـ بينـ حـكـمـ العـقـلـ بـلـزـومـ اـخـتـيـارـهـ فـيـ هـذـاـ حـالـ وـامـكـانـ تـعـلـقـ الحـكـمـ الشـرـعـيـ بـهـ .ـ وـالـوـجـهـ فـيـ ذـلـكـ هوـ انـ حـكـمـ العـقـلـ وـادـرـاـ كـهـ بـاـنـهـ لـابـدـ مـنـ اـخـتـيـارـهـ وـانـ كـانـ كـاشـفـاـ عـنـ كـوـنـهـ مـقـدـورـاـ تـكـوـيـنـاـ ،ـ إـلـاـ انـهـ مـعـ ذـلـكـ لـاـ يـعـكـنـ لـتـارـعـ اـنـ يـنـعـيـ عـنـهـ فـضـلـاـ ،ـ وـذـلـكـ لـاـنـ مـذـاـ هـذـاـ حـكـمـ العـقـلـ اـنـاـ هـوـ مـنـعـ التـارـعـ عـنـ التـصـرـفـ بـغـيـرـهـ فـعـلاـ المـوـجـبـ لـعـجـزـ المـمـكـلـ عـنـهـ بـقـاعـدـةـ اـنـ الـمـنـوـعـ الشـرـعـيـ كـالـمـنـعـ العـقـلـيـ ،ـ وـمـعـ ذـلـكـ لـوـ مـنـعـ التـارـعـ عـنـهـ اـيـضـاـ مـنـاـ فـعـلـيـاـ لـزـمـ التـكـلـيـفـ بـتـالـاـ يـطـاـقـ وـهـ مـحـالـ ،ـ فـاذـنـ لـاـ يـعـكـنـ اـنـ يـمـنـعـ عـنـهـ فـعـلاـ ،ـ كـاـهـوـ وـاضـحـ ،ـ وـهـذـاـ مـعـنـىـ مـقـوـطـ لـتـحـيـ عـنـهـ وـعـدـمـ اـمـكـانـهـ ،ـ وـلـكـنـ بـاـنـ ذـلـكـ كـانـ بـسـوـءـ اـخـتـيـارـهـ وـارـادـهـ فـلـاـ يـنـافـيـ عـقـابـ ،ـ لـاـنـ الـامـتـنـاعـ بـالـاخـتـيـارـ لـاـ يـنـافـيـ الـاخـتـيـارـ .ـ

فـاـفـادـهـ (ـقـدـهـ)ـ مـنـ دـعـوـيـ الـلـازـمـةـ بـيـنـ وـجـوبـ الـخـرـوجـ بـحـكـمـ العـقـلـ وـكـوـنـهـ قـابـلـ لـتـعـلـقـ التـكـلـيـفـ بـهـ خـلـطـةـ جـدـاـ لـاـ وـاقـعـ طـاـحـاـ اـصـلـاـ .ـ نـعـمـ هـذـهـ دـعـوـيـ قـاتـمـةـ عـلـىـ تـقـدـيرـ القـوـلـ بـكـوـنـ الـخـرـوجـ مـحـكـومـ بـالـجـوـبـ كـاـهـوـ مـخـتـارـهـ (ـقـدـهـ)ـ .ـ إـلـىـ هـنـاـ قـدـ تـبـيـنـ اـنـ مـاـ اـفـادـهـ (ـقـدـهـ)ـ مـنـ الـوـجـوهـ لـاـنـيـاتـ اـنـ الـخـرـوجـ غـيـرـ دـاـخـلـ فـيـ كـبـرـىـ تـلـكـ قـاعـدـةـ لـاـ يـمـشـيـ مـنـهـ .ـ

وـاـمـاـ السـكـلامـ فـيـ الدـعـوـيـ الثـالـثـةـ :ـ (ـوـهـيـ كـوـنـ المـقـامـ دـاـخـلـ فـيـ كـبـرـىـ قـاعـدـةـ وـجـوبـ رـدـ مـالـ الـغـيرـ إـلـىـ مـالـكـهـ)ـ فـقـدـ ذـكـرـ (ـقـدـهـ)ـ اـنـهـ بـعـدـ بـطـلـاـنـ دـخـولـ المـقـامـ فـيـ كـبـرـىـ قـاعـدـةـ اـنـ الـامـتـنـاعـ بـالـاخـتـيـارـ لـاـ يـنـافـيـ الـاخـتـيـارـ بـالـوـجـوهـ المـتـقـدـمـةـ مـنـ فـاحـيـةـ ،ـ وـبـطـلـاـنـ بـقـيـةـ الـاـقوـالـ مـنـ فـاحـيـةـ اـخـرـىـ لـاـ مـنـاسـ مـنـ الـاـلـزـامـ بـكـوـنـهـ دـاـخـلـ فـيـ مـوـضـوـعـ قـاعـدـةـ وـجـوبـ رـدـ مـالـ إـلـىـ مـالـكـهـ ،ـ بـيـانـ اـنـهـ كـاـمـ يـجـبـ رـدـ الـمـفـصـوبـ إـلـىـ صـاحـبـهـ فـيـ غـيـرـ هـذـاـ المـقـامـ ،ـ يـجـبـ رـدـهـ إـلـىـ مـالـكـهـ هـنـاـ اـيـضـاـ وـهـوـ يـسـتـحقـ هـنـاـ بـالـخـرـوجـ ،ـ فـاذـنـ يـكـوـنـ الـخـرـوجـ مـصـداـقاـ لـاـتـخـلـيـةـ بـيـنـ الـمـالـ وـمـالـكـهـ

في غير المقولات ، فيكون واجبا لا محالة عقلا وشرعا ، كما أن البقاء فيها على انجاه محرم .

والوجه في ذلك هو ان الاضطرار متعلق بمطلق الكون في الدار المقصوبة الجامع بين البقاء والخروج لا بخصوص البقاء لتسقط حرمتة ، ولا بخصوص الخروج ليسقط وجوبه ، ضرورة ان ما هو خارج عن قدرة المكلف ابدا هو ترك مطلق الكون فيها بقدر اقل زمان يمكن فيه الخروج ، لا كل منها ، ولاجل ذلك لا يمكن النهي عن مطلق الكون فيها ، ولكن يمكن النهي عن البقاء فيها بشتى انجاهه ، لأن المفروض انه مقدور للمكلف فعلا وتركا ، ومعه لا مانع من تعلق النهي به بالفعل اصلا . ومن هنا فلنا ان البقاء وهو التصرف فيها بغير الحركة الخروجية محرم ، ولا تسقط حرمتة من ناحية الاضطرار لفرض عدم تعلقه به ، والخروج بما انه مصدق للتخلية بين المآل وصاحبہ فلا حالة يكون واجبا شرعا ، وعليه فيكون المقام من الاضطرار الى مطلق التصرف في مآل الغير يكون بعض افراده واجبا وبعضاها الآخر محرما ، نظير ما اذا اضطر المكلف لرفع عطشه - مثلا - الى شرب الماء الجامع بين الماء النجس والظاهر ، فإنه لا يوجد سقوط الحرمة عن شرب النجس ، لفرض عدم الاضطرار اليه ، بل هو باق على حرمتة ووجوب الاختناب عنه .

وعلى اجله فالخروج واجب بحكم الشرع والعقل من ناحية دخوله في كبرى تلك القاعدة اعني قاعدة وجوب التخلية بين المآل وما سکه ، وامتناع كونه داخلا في كبرى قاعدة عدم مناعة الامتناع بالاختيار للاختيار ، ومن المعلوم ان عنوان التخلص والتخلية من المناوين الحسنة عقلا المطلوبة شرعا من ناحية اشتتمالها على مصلحة الزامية . واما غيره أي غير الخروج من اقسام التصرف فيبقى على حرمتة ، كما عرفت .

والجواب عن ذلك ان الحركات الخروجية مضادة لعنوان التخلية والتخلص ، ضرورة ان تلك الحركات تصرف في مال الغير حقيقة وواقعاً ومصداقاً للفصب كذلك ، ومعه كيف تكون مصداقاً للتخلية ، لوضوح ان التخلية هي ايجاد الخلاء في المكان وهو يضاد الاشغال والابتلاء به ، ومن الواضح جداً ان الحركات الخروجية مصداق لعنوان الاشغال والابتلاء ، فكيف يصدق عليه عنوان التخلص والتخلية ، فانها من العناوين المتضادة فلا يصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر ، بدأه ان ظرف تحقق التخلص وايجاد الخلاء والفراغ بين المال ومالكه حال انتهاء الحركة الخروجية ، وعليه فكيف يمكن ان تكون تلك الحركات مصداقاً للتخلية ومعنى نة لعنوان التخلص .

وبكلمة اخرى ان من يقول بهذه المقالة اي تكون الحركة الخروجية مصداقاً للتخلص والتخلية ان اريد بمصداقيتها لها بالإضافة الى اصل الفصب هنا والتصرف في مال الغير ، فيرد ذلك ما عرفت الآن من انه ما دام في الدار سواء اشتغل بالحركات الخروجية ام لا فهو معنون لعنوان الابتلاء والاشغال بالفصب لا لعنوان التخلص والتخلية ، فهذا عنوانان متضادان لا يصدقان على شيء واحد هذا اذا كان عنوان التخلص عنواناً وجودياً وعبارة عن ايجاد الفراغ والخلاء بين المال وصاحبها ، كما هو الصحيح . واما اذا فرض انه عنوان عدمي وعبارة عن ترك الفصب فيكون عندئذ نقيناً لعنوان الابتلاء ومن الطبيعي استحالة صدق احد النقيضين على ما يصدق عليه الآخر ، وكيف كان فعنوان التخلص سواء كان عنواناً وجودياً او عدمياً فهو مقابل لعنوان الابتلاء فلا يصدق احدهما على ما يصدق عليه الآخر .

وان اريد بالإضافة الى الفصب الزائد على ما يوازي زمان الخروج ، بيان ان التصرف في مال الغير في هذا المقدار من الزمان مما لا بد منه فلا يمكن

المـكـافـ من ترـكـهـ ، وـلـاجـلـ ذـلـكـ تـرـقـعـ حـرـمـتـهـ ، وـاماـ الزـائـدـ عـلـىـ ماـ يـواـزـىـ هـذـاـ الزـمانـ فـهـوـ مـتـمـكـنـ منـ تـرـكـهـ بـالـخـرـوـجـ عـنـهاـ وـقـادـرـ عـلـىـ التـخلـصـ عـنـهـ . فـعـنـدـئـذـ لـأـحـمـالـ تـقـعـ الـحـرـكـاتـ الـخـرـوـجـيـةـ مـصـدـاقـاـ لـالتـخلـلـيـةـ وـالتـخلـصـ بـالـاضـافـةـ إـلـىـ الـفـصـبـ الـزـائـدـ ، وـمـعـهـ تـكـونـ مـحـبـوـبـةـ وـمـشـتـملـةـ عـلـىـ مـصـلـحـةـ الـزـارـمـيـةـ فـتـجـبـ ، فـيـرـدـ عـلـىـ ذـلـكـ اـنـ عـنـوـانـ التـخلـصـ لـاـ يـصـدـقـ عـلـيـهـ بـالـاضـافـةـ إـلـىـ الـفـصـبـ الـزـائـدـ اـيـضاـ ، ضـرـورـةـ اـنـ صـدـقـ عـنـوـانـ التـخلـصـ عـنـ الشـيـءـ فـرـعـ الـابـلـاءـ بـهـ فـاـ دـامـ لـمـ يـبـتـلـيـ بشـيـءـ فـلـاـ يـصـدـقـ اـنـ خـلـصـ عـنـهـ إـلـاـ بـالـعـنـيـةـ وـالـحـاجـزـ ، وـالـمـفـروـضـ فـيـ المـقـامـ اـنـ المـكـافـ بـعـدـ غـيرـ مـبـتـلـيـ بـهـ ، لـيـصـدـقـ عـلـيـهـ فـعـلاـ اـنـ خـلـصـ مـنـهـ بـهـذـهـ الـحـرـكـاتـ الـخـرـوـجـيـةـ . نـعـمـ بـعـدـ مـضـىـ زـمـانـ بـعـدـ زـمـانـ الـخـرـوـجـ اـنـ بـقـىـ المـكـافـ فـيـهـ فـهـوـ مـبـتـلـيـ بـهـ لـفـرـضـ بـقـائـهـ وـعـدـمـ خـرـوجـهـ ، وـاـنـ خـرـجـ فـهـوـ مـتـخلـصـ عـنـهـ ، فـعـنـوـانـ التـخلـصـ عـنـ الـفـصـبـ الـزـائـدـ يـصـدـقـ عـلـيـهـ بـعـدـ الـخـرـوـجـ وـفـيـ ظـرـفـ اـنـتـهـيـةـ الـحـرـكـةـ الـخـرـوـجـيـةـ إـلـىـ الـسـكـونـ فـيـ خـارـجـ الدـارـ لـاـ قـبـلـهـ ، كـماـ هـوـ وـاـضـحـ . وـعـلـيـهـ فـكـيـفـ تـعـسـفـ تـلـكـ الـحـرـكـةـ بـعـنـوـانـ التـخلـصـ وـالتـخلـلـيـةـ .

وـدـعـوـيـ اـنـ هـذـهـ الـحـرـكـاتـ وـاـنـ لـمـ تـكـونـ مـصـدـاقـاـ لـعـنـوـانـ التـخلـلـيـةـ وـالتـخلـصـ لـتـكـونـ وـاجـبةـ بـوـجـوبـ نـفـسيـ إـلـاـ اـنـ لـاـ شـبـهـ فـيـ كـوـنـهـاـ مـقـدـمةـ لـهـ فـتـكـونـ وـاجـبةـ بـوـجـوبـ مـقـدـميـ خـاطـئـةـ جـداـ وـلـاـ وـاقـعـ مـوـضـوعـيـ هـاـ اـصـلـاـ ، وـذـكـ لـاـنـ تـلـكـ الـحـرـكـاتـ اـخـاصـةـ اـعـنـ الـحـرـكـاتـ الـخـرـوـجـيـةـ مـقـدـمةـ لـلـسـكـونـ فـيـ خـارـجـ الدـارـ وـلـاـ يـعـقـلـ اـنـ تـكـونـ مـقـدـمةـ لـعـنـوـانـ التـخلـصـ ، فـاـنـ عـنـوـانـ التـخلـصـ لـاـ يـخـلـوـ مـنـ اـنـ يـكـونـ عـنـوـاناـ وـجـودـيـاـ وـعـبـارـةـ عـنـ اـيـجادـ الفـرـاغـ بـيـنـ الـمـالـ وـصـاحـبـهـ كـمـاـ هـوـ الصـحـيحـ اوـ يـكـونـ اـمـرـ آـعـدـمـيـاـ وـعـبـارـةـ عـنـ عـدـمـ الـفـصـبـ وـتـرـكـهـ ، وـعـلـىـ كـلـاـ التـقـدـيرـيـنـ فـهـوـ مـلـازـمـ لـلـسـكـونـ فـيـ خـارـجـ الدـارـ وـجـودـاـ لـاـ اـنـ عـيـنهـ . اـمـاـ الثـانـيـ فـوـاضـحـ ، ضـرـورـةـ اـنـ تـرـكـ الـفـصـبـ لـيـسـ عـيـنـ الـكـوـنـ فـيـ خـارـجـ الدـارـ ، بـلـ هـوـ مـلـازـمـ لـهـ خـارـجاـ لـاـسـتـحـالـةـ

ان يكون الامر العدلي مصداقاً للامر الوجدي وبالعكس واما الاول فايضا كذلك لوضوح ان عنوان التخلص والتخلية ليس عين عنوان السكون فيه خارجاً ومنطبيقاً عليه انطباق الطبيعي على فرده بل هو ملازم له وجوداً في الخارج هذا من ناحية اخرى انا قد ذكرنا غير مررة ان حكم أحد الملازمين لا يسري الى الملازم الآخر فضلاً الى مقدمته .

فالنتيجة على ضوئها هي انه لا يمكن الحكم بوجوب تلك الحركات من باب المقدمة ايضاً ، فإن 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 التخلية اما أن يكون مضاداً لحركات الخروجية او مناقضاً لها ، وعلى كلا التقديرتين لا يعقل ان تكون تلك الحركات مقدمة له ، لما ذكرناه في بحث الضد من استحالة كون احد الضدين مقدمة للضد الآخر او احد النقيضين مقدمة لنقيضه ، كما تقدم هناك بشكل واضح . فلاحظ .

ثم لو تز لنا عن ذلك وسلمتنا ان عنوان التخلص متعدد مع عنوان السكون في خارج الدار ومنتطبق عليه انطباق الطبيعي على مصداقه ، فعندئذ وارت كانت تلك الحركات مقدمة له اي لعنوان التخلية والتخلص ، إلا انه قد تقدم في بحث مقدمة الواجب انه لا دليل على ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ، تكون تلك الحركات واجبة بوجوب مقدمي .

ونتيجة ما ذكرناه هي ان الخروج ليس بواجب لا بوجوب فقسي ، لعدم الملاك والمفتضي له . ولا بوجوب مقدمي ، لعدم ثبوت الصغرى اولاً ،

وعلى تقدير ثبوتها فالكتاب غير ثابتة.

اضف الى ذلك ان الخروج ليس عنوانا لتلك الحركات المددة لـالكون في الخارج ، بل هو عنوان لذلك الكون فيه ، ضرورة انه مقابل الدخول ، فـكما ان الدخول عنوان لـالكون في الداخل فـكذلك الخروج عنوان لـالكون في الخارج ، فاذن لو صدق عليه عنوان التخلية والتخلص ايضا فلا يجدي في اتصاف تلك الحركات بالوجوب ، كما هو واضح فـما افاده (قده) من ان الخروج مصداق للتخلية بين المال وصاحبـه لو سلمنا ذلك فلا يفيده احـلا ، لأن ذلك لا يوجد كون تـلك الحركات محبوبة وواجبة ، لفرض اـفـها ليست مصداقـا لها ، غـایـة الـأـصـارـاـنـها عندئـذـ تكون مقدمة للواجب ، ولكن عـرـفـتـانـ مـقـدـمـةـ الـوـاجـبـ غـيرـ وـاجـبـةـ ولا سـيـماـ إـذـاـ كـانـتـ مـبـغـوـضـةـ ومن هنا يـظـهـرـ انـ قـيـاسـهـ (قـدـهـ) الـمـقـامـ بـالـاضـطـرـارـ الـىـ الـجـامـعـ بـيـنـ الـحـلـلـ وـالـحـرـمـ قـيـاسـ فـيـ غـيرـ حـلـهـ ، لـماـ عـرـفـتـ مـنـ انـ الخـروـجـ لـيـسـ بـوـاجـبـ ، لـيـكـونـ الـاضـطـرـارـ فـيـ الـمـقـامـ مـتـعـلـقاـ بـالـجـامـعـ بـيـنـ الـوـاجـبـ وـالـحـرـامـ .

الى هنا قد تـبـينـ بـوضـوحـ بـطـلـانـ بـقـيـةـ الـاقـوالـ وـصـحةـ قولـ المـحـقـقـ صـاحـبـ الـكـفاـيـةـ (قـدـهـ) وـهـوـ اـنـ الـمـقـامـ دـاـخـلـ فـيـ كـبـرـيـ قـاعـدـةـ دـعـمـ مـنـافـةـ الـامـتنـاعـ بـالـاخـتـيـارـ ، وـقـدـ ظـهـرـ وـجـهـاـ مـاـ تـقـدـمـ بـشـكـلـ وـاضـحـ فـلاـ نـعـيدـ .

ثـمـ انـ لـهـ (قـدـهـ) هـنـاـ كـلـامـ آـخـرـ : وـحـاـصـلـهـ هوـ اـنـ لـوـ تـفـزـلـنـاـ عـنـ ذـلـكـ وـسـلـمـنـاـ انـ الشـارـعـ لـاـ يـرـضـيـ بـالـتـصـرـفـ فـيـ مـهـلـ الـغـيرـ بـدـوـنـ اـذـنـهـ فـيـ حـالـ مـنـ الـحـالـاتـ وـلـوـ كـانـ ذـلـكـ بـمـنـوـانـ التـخلـيـةـ وـرـدـهـ إـلـيـهـ كـالـخـروـجـ عـنـ الدـارـ المـفـصـوـبـةـ فـيـ الـمـقـامـ كـاـمـ

هوـ لـيـسـ بـيـعـيدـ فـعـاـيـةـ مـاـ يـوـجـبـ ذـلـكـ هوـ اـنـ يـكـوـنـ حـالـ الـخـروـجـ هـنـاـ حـالـ شـرـبـ

الـخـمـرـ المـتـوـقـفـ عـلـيـهـ حـفـظـ النـفـسـ الـمـحـترـمـ . بـيـانـ ذـلـكـ هوـ اـنـ الشـارـعـ بـمـاـ يـنـهـىـ

عـنـ شـرـبـ الـخـمـرـ مـطـلـفـاـ مـنـ ايـ شـخـصـ كـانـ وـفـيـ ايـةـ حـالـةـ وـلـاـ يـرـضـيـ بـشـرـبـهـ اـحـلاـ ،

لـمـاـفـيـهـ مـنـ الـمـقـدـمـةـ الـالـزـامـيـةـ ، فـمـنـ الـطـبـيـعـيـ اـنـهـ لـاـ يـرـضـيـ بـاـرـتـكـابـ الـمـقـدـمـةـ الـيـ بـهاـ

يضطر المكلف الى شربه ، ولكن بعد ارتكاب تلك المقدمة في الخارج ولو باختياره واخضطاره الى شربه من ناحية توقف حفظ النفس عليه لا محالة لا يقع هذا الشرب المتوقف عليه ذلك إلا محبوباً للمولى ومطلوباً له عقلاً وشرعاً وذلك كمن يجعل نفسه مريضاً باختياره وارادته ويضطر بذلك الى شربه ، أو يأتي بمقدمة يضطر بها في حفظ بيبة 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 وبعنوان التخلية ورده الى مالكه فلا محالة يحكم بحرمة المقدمة التي بها يضطر المكلف الى الخروج اعني بها الدخول ، فعندئذ يقع الدخول محراً من ناحية نفسه ومن ناحية كونه مقدمة للخروج ، واما الخروج بعده فيقع محبوباً ومطلوباً عقلاً وشرعاً .

وعلى الجملة فالخروج لا يخلو من ان يكون حال ترك الصلاة فيكون مبغوضاً في حال دون آخر كما في حال الحيض والنفاس وما شاكل ذلك فإنه يجوز للمرأة ان تفعل فعلاً كان تشرب دواء يترب علىه الحيض اترك صلاتها ، او يكون حال شرب الماء فيكون مبغوضاً في جميع الحالات ، ولذا يحرم التسبيب اليه ، فإن كان من قبيل الاول فهو واجب نفساً من ناحية كونه مصدراً للتخلية بين المال ومالكه ، وإن كان من قبيل الثاني فهو واجب غيري من ناحية كونه مقدمة لواجب أهم وهو التخلية بين المال ومالكه ، فيكون حاله عندئذ حال شرب الماء المتوقف عليه حفظ النفس المحترمة ، فكما أنه بعد الاضطرار اليه بسوء اختياره واجب بوجوب غيري ومطلوب للشارع ، فكذلك الخروج بعد

الدخول ، غاية الامر ان المقدمة التي بها اضطر المكلف الى شرب الحمر لحفظ النفس المحترمة سائفة في نفسها ، ولكنها صارت محمرة من ناحية التسبيب والمقدمية ، والمقدمة التي بها اضطر الى الخروج محمرة في نفسها مع قطع النظر عن كونها مفضية الى ارتكاب حرم آخر ومقدمة له ، ولكن من المعلوم انه لا دخل لذلك فيما نحن فيه اصلا ، بداعه انه لا فرق في وقوع شرب الحمر مطلوبآ في هذا الحال بين كون المقدمة التي توجب اضطرار المكلف اليه سائفة في نفسها أو محمرة كذلك ، غاية الامر على الثاني يكون المقابل من ناحيتين من ناحية حرمتها النفسية ومن ناحية التسبيب بها الى ارتكاب حرم آخر .

فالنتيجة هي ان الخروج اما ان يكون ملحقاً بالقسم الاول ، وعلى هذا فيكون واجباً في نفسه ومطلوباً لذاته ولا يكون حرمآ ابداً بمعنى ان التصرف في ارض الغير بالدخول والبقاء فيها حرم لا مطلقاً ولو كان بالخروج ، فإنه واجب باعتبار كونه مصداقاً للاتخالية بين المال ومالكه ، واما أن يكون ملحقاً بالقسم الثاني ، وعلى هذا فيكون واجباً غيرياً باعتبار انه مقدمة لواجب اهم ، وان كان حرمآ في نفسه من ناحية انه تصرف في مال الغير وهو حرم مطلقاً على الفرض وكيف كان فهو على كل التقديرین غير داخل في موضوع قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار .

ولنأخذ بالمناقشة على ما افاده (قوله) وهي ان تلك الحركات اعني الحركات التي هي مقدمة للكون في خارج الدار خارجة عن كلاباين ، فكما افادها ليست من صغيريات الباب الاول ، فـ كذلك ليست من صغيريات هذا الباب . والوجه في ذلك ما تقدم من ان تلك الحركات بقيت على ما هي عليه من المبغوضية من دون ان تعرض لها جهة محبوبية نفسية او غيرية ، بداعه انها تصرف في مال الغير بدون اذنه ومصداق للغصب ، ومعه كيف تعرض عليها جهة محبوبية ، وقد

سبق انها ليست مقدمة لواجب ايضاً لعرض عليها الوجوب للغيري ، غاية ما في الباب ان العقل يرشد الى اختيار تلك الحركات من ناحية انها اخف الفيبيعين واقل المذورين ، وبما ان ذلك منه الى اختيار المكلف فلا ينافي استحقاق العقاب عليها . وعلى تقدير تسلیم كونها مقدمة فقد عرفت انها غير واجبة . ولو قررت عن ذلك وسلمتنا عروض الوجوب للغيري لها فلن الطبيعي انه لا ينافي مبغوضيتها النفسية واستحقاق العقاب عليها اذا كان الاضطرار اليها بسوء الاختيار . كما هو الحال في المقام ، ضرورة ان الوجوب الغيري لم ينشأ عن الملائكة ومحبوبية متعلقة ليقال انها كيف تجتمع مع فرض مبغوضيتها في نفسها بل هو ناش عن مجرد صفة مقدمتها وتوقف الواجب عليها ومن المعلوم انها لا تنافي مبغوضيتها النفسية اصلاً .

ومن ذلك يظهر حال المثالين المذكورين ايضاً ، وذلك لأن العقاب فيما ليس على التسبيب والاتيان بالمقدمة التي بها يضطر المكلف الى شرب الخمر او قتل النفس المحترمة ، والوجه في ذلك هو ان تلك المقدمة لو كانت محمرة في ذاتها ومبغوضة المولى لاستحق العقاب على نفسها سواء أكانت مقدمة لارتكاب المحرم آخر أم لا واما لو لم تكون محمرة بذاتها وكانت سائنة في نفسها فلا وجه لاستحقاق العقاب عليها اصلاً ، بل يستحق العقاب عندئذ على ارتكاب المحرم كشرب الخمر - مثلاً - أو قتل النفس ، لفرض ان الاضطرار الى ذلك منه الى الاختيار ، بداهة انه لو لم يكن هذا الشرب أو القتل الذي هو مقدمة لواجب اهم مبغوضاً للمولى ، بل كان محبوباً له من ناحية عروض الوجوب الغيري له على الفرض لا معنى لاستحقاق العقاب على التسبيب اليه وكونه اي التسبيب مبغوضاً ومحرماً لوضوح ان التسبيب الى المحرم حرام ومحبوب ، لا التسبيب الى غيره ، واما إذا فرض كون هذا الشرب أو القتل محبوباً فلا يعقل كون التسبيب اليه

محرماً ، وهذا واضح ، فاذن لا ينافي من الالتزام بكون العقاب على نفس هذا الشرب او القتل باعتبار ان الاضطرار الى ارتکاب ذلك منته الى الاختيار فلا ينافي للعقاب و مجرد انصافه بالوجوب الغيري على فرض القول به لا ينافي مبغوضيته في نفسه ، لفرض ان الوجوب الغيري لم ينشأ عن مصلحة ملزمة في متصلة به ، بل هو ناش عن مصلحة في غيره فلا ينافي مبغوضيته اصلاً ، كما عرفت . فالنتيجة ان هذين المثالين وما شاكلهما كالخروج جائعاً داخل في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار وان الجميع بالإضافة الى الدخول في كبرى تلك القاعدة على صعيد واحد وان العقل في جميع ذلك يرشد الى اختيار ما هو اخف القبيعين واقل المذورين .

وقد تحصل من ذلك ان الصحيح هو ما لفظه الحقن صاحب الكنمية (قوله) من ان الخروج او ما شاكله ليس محكماً بمعنى من الاعكام الشرعية فعلاً ، ولكن يجري عليه حكم النهي السابق الساقط بالاضطرار من جهة انتهائه الى سوء الاختيار ، وممه لا محالة يبقى على مبغوضيته ويستحق العقاب على ارتکابه وان كان العقل يرشد الى اختياره ويلزمه بارتكابه فراراً عن المذور الامر ، ولكن عرفت ان ذلك لا ينافي العقاب عليه فإذا كان متهدلاً 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 اصلاً 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 والسجود .

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 لاستلزمها التصرف الزائد على قدر الضرورة ، ومعه لا محالة تنتقل الوظيفة الى بدهما وهو الایماء ، هذا على القول بالجواز وتعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً و Maheria . واما على القول بالامتناع وفرض وحدة المجمع وجوداً فمقتضى القاعدة الاولية عدم جواز ايقاع الصلاة حال الخروج ، لفرض ان الحركات الخروجية متعددة مع الصلاة خارجاً ، ومعه لا يمكن التقرب بها ، ضرورة استحالة التقرب بما هو مبغوض للهوى ، ولكن مقتضى القاعدة الثانية هو لزوم الاتيان بها لانها لا تسقط بحال ، ومرد ذلك الى سقوط المبغوضية عن تلك الحركات بعقدر زمان تسع الصلاة فيه .

وبكلمة اخرى ان من دخل الدار المقصوبة بسوء اختياره ولا يتمكن من الخروج عنها لمانع من مسد باب او نحوه الى ان ضاق وقت الصلاة ، فعنده على القول بالجواز وتعدد المجمع لا اشكال في صحة الصلاة بناء على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الملزوم الى لازمه ، لفرض ان مصداق المأمور به غير متعدد مع مصداق المنهي عنه ، ومعه لا مانع من التقرب به اصلا وان كان المكلف مستحقا للمقاب من ناحية ان تصرفه في مال الغير بدون اذنه منته الى الاختيار . والاشكال إنما هو على القول بالامتناع واتحاد الصلاة مع الحركات الخروجية ، وحاصله ان الحرمة في المقام وان سقطت من ناحية الاضطرار ، ضرورة ان بقاء الحرمة في هذا الحال مع عدم تمكّن 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 بصححة الصلاة ، لفرض أنها مبغوضة فيستحيل أن يكون مقرباً ، هذا ما تقتضيه القاعدة الاولية ، فلو كانا نحن وهذا القاعدة ولم يكن هنا دليل آخر يدل على وجوب الصلاة وعدم سقوطها بحال اقلنا بسقوطها وعدم وجودها في المقام ، ولكن من جهة دليل آخر وإنما لا تسقط بحال نلتزم بوجوهاً وعدم سقوطها في هذا الحال أيضاً ، ولازم ذلك هو سقوط المبغوضية بمعنى ان الصلاة في هذا الحال ليست بمحظوظة بل هي محظوظة فعلاً وقابلة للتقرب بها ، ولكن لا بد عندئذ من الالتزام بارتفاع المبغوضية عن هذه الحركات التي تكون مصداقاً للصلاحة بمقدار زمان يسع الصلاة دون الزائد على ذلك ، فان الضرورات تقدر 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 او جب الالتزام بسقوط تلك المبغوضية عن هذه الحركات الصالحية 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 اasan :

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 لفعلها للزم التكليف بما لا يطاق وهو محال ، ولاجل ذلك لا بد من الالتزام بسقوطها ، ومن المعلوم ان ذلك لا يقتضي إلا جواز التصرف بمقدار

زمان يسم لفعل الصلاة فحسب ، واما الزائد عليه فلا مقتضى للجواز وارتكان المبغوضية اصلا ، هذا بناء على وجهة نظر الاصحاب من القول بالجواز أو الامتناع في مسألة الاجتماع .

واما بناء على ما حقيقته هناك من ان اجزاء الصلاة لا تتحد مع الفصب خارجاً ما 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 مبغوض للمولى فلا يمكن التقرب به .
نعم نفس هيئة السجود ليست تصرفًا فيه ، فلنها من هذه الناحية ك الهيئة الركوع والقيام والقعود ، وقد ذكرنا ان هذه الاهيئات التي تعتبر في الصلاة ليس شيء منها متعدداً مع السكون في الارض المخصوصة ومصداقاً للفصب .
نعم الحركات المتخللة بينها كالهوى والن هو وان كانت تصرفًا فيها ومصداقاً له ، إلا أنها ليست من اجزاء الصلاة ، فما هو من اجزائها غير متعدد مع الفصب خارجاً وما هو متعدد معه ليس من اجزائها . وقد سبق الكلام في كل ذلك بشكل واضح ، فعندئذ لا مانع من الحكم بصححة الصلاة هنا اصلا ، وان قلنا بفسادها في غير حال الخروج من ناحية السجدة او الركوع او من ناحية مقدماتها ، ومهما لا حاجة الى التمس دليل آخر يدل على وجوبها في هذا الحال ، وذلك لأن الصلاة في حال الخروج في مفروض المقام ليست إلا مشتملة على التكبير والقراءة والاعياد بدلا عن الركوع والسجود .
ومن الطبيعي انه ليس شيء منها تصرف في مال الغير عرفاً ومصداقاً للفصب .

اما التكبير والقراءة فلا نهان عنها من مقوله **الكيف المسموع** ، ومن الواضح انه لا صلة لها بالتصرف في مال الغير اصلا ، كما انه من الواضح انه لا يعد تمويحاً الموارد وخرقه الثاني من الصوت تصرفلا .

واما الایماء للركوع والسجود فايضاً كذلك ، ضرورة انه لا يعد تصرفًا في ملك الغير عرفاً ، ليكون مبغوضاً . نعم لا تجوز الصلاة في هذا الحال مع الركوع والسجود لامتناعها التصرف الزائد وهو غير جائز ، فاذن لا محالة تذبذل الوظيفة الى الایماء كما عرفت .

فالنتيجة ان الصلاة مع الایماء في حال الخروج صحيحة مطلقاً من دون حاجة الى الماس دليل آخر ، ومع الركوع والسجود باطلة .

واما الكلام في المورد الثاني (وهو ما اذا لم يكن المكلف متىكناً من الصلاة في خارج الارض المقصوبة إلا مع الایماء للركوع والسجود) فقد ظهر انه على القول بالجواز في المسألة وتعدد الجمع في مورد الاجتماع وجوداً و Maheria كا حققناه الان فلا اشكال في صحة الصلاة حال الخروج ، بناء على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الملزم الى لازمه . والوجه في هذا واضح وهو ان الصلاة حال الخروج ليست مصداقاً للغصب وتصريفاً في مال الغير على الفرض هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انها لا تستلزم النصرف 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 الغصب خارجاً فلا تجوز الصلاة حال الخروج ، بل لا بد من الاتيان بها خارج الدار ، وذلك لفرض انها مصداق للغصب ومبغوض للمولى ، ومهمه لا يمكن التقرب بها لاستحالة التقرب بما هو مبغوض .

واما الكلام في المورد الثالث (وهو ما اذا كان المكلف متهمكناً من الصلاة التامة 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 اتى بها في هذا الحال لكان عليه الاقتصار على الایماء للركوع والسجود ، ولا يجوز له الاتيان بها معهما ، لاستلزمها التصرف الزائد على قدر الضرورة وهو غير جائز ، فاذن لا بد من الاقتصار على الایماء ، ومن الواضح جداً ان من يمكن من المرتبة العالية من الصلاة وهي الصلاة مع الرکوع 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 الارتفاع من هذه المرتبة اعني المرتبة العالية الى غيرها من المراتب الا في صورة العجز عن الاتيان بها .

وان شئت فقل ان الواجب على المكلف هو طبيعى الصلاة الجامع بين المبدأ والنتهى ، والمفروض ان المكلف قادر على اتيان هذا الطبيعى بينها ، 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 اوضح من ذلك ، لانه لو قلنا بجواز الصلاة حال الخروج في هذا الفرض أى فرض تمسكه من صلاة المختارة في خارج الدار على القول بالجواز فلا نقول به على هذا القول ، لفرض ان الصلاة على هذا متحدة مع الغصب خارجاً ومصدقاق له ، ومعه لا يمكن التقرب بها ، بداعه استحالة التقرب بالمبغوض .

وعلى الجملة فلما نعم على القول بالامتناع اسران : احدها مشترك فيه بينه وبين القول بالجواز وهو ان الصلاة مع الایماء ليست وظيفة له ، وثانيها مختص به وهو ان الصلاة على هذا القول متحدة مع الحركة الخروجية التي هي مصدقاق

للفحسب . و معه لا يمكن ان تقع مصداقاً للمأمور به .

ثم لا يخفى ان الصلاة في حال الخروج مع عدم النمكن منها مع الركوع والسجود في الخارج على وجه نظر شيخنا الاستاذ (قده) تقع صحيحة مطلقاً اى بلا فرق في ذلك بين القول بالامتناع في المسألة والقول بالجواز ، وذلك لأن الحركات الخروجية على وجه نظره (قده) محبوبة للهوى وواجبة من ناحية الاطلاق عنوان التخلية عليها ، وعلى هذا فلا حالة تقع الصلاة صحيحة ، وإن كانت متحدة مع تلك الحركات خارجاً ، لفرض أنها ليست بمغوضة لتسكون مانعة عن صحتها والتقرب بها . بل هي محبوبة . نعم لو استلزمت الصلاة في هذا الحال تصرفاً زائداً فلا تجوز ، وهذا واضح .

فالنتيجة ان نظريتنا تفرق عن نظرية شيخنا الاستاذ (قده) في الصلاة حال الخروج . فان الحركات الخروجية على وجه نظرنا بمغوضة وموجبة لاستحقاق العقاب عليها ، ولذا تقع الصلاة فاسدة في صورة اتحادها معها خارجاً ، وعلى وجه نظر شيخنا الاستاذ (قده) محبوبة وتقع الصلاة في هذا الفرض صحيحة هذا هام الكلام في مسألة الاضطرار .

بقي هنا امور :

الأول - انا قد ذكرنا ان مسألة الاجتماع على القول بالامتناع ووحدة المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وملهي من صغيريات كبرى باب التعارض ، كما افها على القول بالجواز وتعدد المجمع فيه كذلك من صغيريات كبرى باب التزاحم وقد تقدم الكلام في هاتين الناحيتين بصورة واضحة فلا نعيد ، كما انه تقدم

القد على ما ذكره المحقق صاحب الـكفاية (قده) في ضمن المقدمة الثامنة والتاسعة والعاشرة فلا حاجة الى الاعادة .

الثاني - انه على القول بالامتناع في المسألة فهل هناك مرجع لتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب أو بالعكس أو لا يكون مرجح لشيء منها ، هذا فيما اذا لم يكن دليلا من الخارج على تقديم احدها على الآخر كاجماع أو نحوه وإلا فلا كلام . وقد ذكروا الترجيح جانب النهي على جانب الامر وجوهها : منها - ان دليل النهي اقوى دلالة من دليل الامر ، وذلك لأن الاطلاق في طرف دليل النهي شمولي ، ضرورة ان حرمة التصرف في مال الغير بدوره اذنه بعفويته قوله (عليه السلام) لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه ونحوه لا تختص بمال دون دون آخر ، فهي تنحل بحسب الواقع باينحل موضوعها ومتعلقتها في الخارج في الحقيقة تكون نواه متعددة بعدد افراد الموضوع والمتعلق ، فيكون كل تصرف محكوماً بالحرمة على نحو الاستقلال من دون ارتباط حرمه بصرف آخر .. وهكذا ، وهذا بخلاف الاطلاق في طرف دليل الامر ، فإنه بدلي ، وذلك لأن 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 يتتحقق 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 بالطبايع بدلي والاطلاق في طرف التواهي المتعلقة بها شمول في اول بحث التواهي بصورة مفصلة فلاحظ ، ولذلك اي لكون الاطلاق في طرف النهي شموليًّا ، وفي طرف الامر بدلياً ذكروا ان الاطلاق الشمولي يتقدم على الاطلاق البديلي في مقام المعارضة ، وذهب

اليه شيخنا العلامة الانصارى (قده) وتبعه على ذلك شيخنا الاستاذ (قده) واستدل عليه بوجوه ثلاثة : وقد تقدمت تلك الوجوه مع المناقشة عليها بصورة مفصلة في بحث الواجب المشروط وملخصها :-

- ١ - ان تقديم الاطلاق البديلى على الاطلاق الشعوبى يقتضى رفع اليد عن بعض مدلوله وهذا بخلاف تقديم الاطلاق الشعوبى على الاطلاق البديلى ، فانه لا يقتضى رفع اليد عن بعض مدلوله لفرض ان مدلوله واحد وهو محفوظ ، غاية الامر ان ذلك يوجب تضييق دائرة النطاقه على افراده .
- ٢ - ان ثبوت الاطلاق البديلى يحتاج الى مقدمة اخرى زائداً على كون المولى في مقام البيان وعدم نصب قرينة على المخالف ، وهي احرار تساوى افراد المأمور به في الوفاء بالغرض ليحكم العقل بالتخير بينها ، وهذا بخلاف الاطلاق الشعوبى ، فانه لا يحتاج الى ازيد من المقدمات المعروفة المشهورة ، وبذلك المقدمات يتم الاطلاق وسريان الحكم الى جميع افراده ، وان كانت الافراد مختلفة من جهة الملك المقتضى لجمل الحكم عليها . ومن المعلوم انه مع وجود الاطلاق الشعوبى لا يمكن احرار تساوى الافراد في الوفاء بالغرض ، وهذا معنى تقديم الاطلاق الشعوبى على البديلى في مورد الاجتماع ، لفرض عدم ثبوت الاطلاق له بالإضافة الى هذا الفرد .

- ٣ - ان حجية الاطلاق البديلى تتوقف على عدم المانع في بعض الاطراف عن حكم العقل بالتخير ، والاطلاق الشعوبى يصلح ان يكون مانعاً فلو توقف عدم مانعيته على وجود الاطلاق البديلى لدار .

ولنأخذ بالمناقشة عليها اما الوجه الاول فيرد عليه (او لا) - ان العبرة في تقديم احد الظهورين على الآخر إنما تكون بقوته ، و مجرد ان تقدم احدهما على الآخر يوجب رفع اليد عن بعض مدلوله دون المكشن لا يكون موجباً للتقديم .

(وثانياً) - أن الحكم الازامي في مورد الاطلاق البديلي وان كان واحداً متعلقاً بصرف وجود الطبيعة ، إلا ان الحكم الترخيصي المستفاد منه ثابت لـ كل فرد من افرادها . وذلك لأن لازم اطلاقها هو ترخيص الشارع المكلف في تطبيقها على اي فرد من افرادها شاء تطبيقها عليه ، فالعموم بالإضافة الى هذا الحكم اعني الحكم الترخيصي شمولي لا محالة ، فاذن كما يستلزم تقديم الاطلاق البديلي على الشمولي رفع اليد عن بعض مدلوله ، كذلك يستلزم تقديم الاطلاق الشمولي على البديلي رفع اليد عن بعض مدلوله . وعليه فلا ترجيح لتقديم احدهما على الآخر .

واما الوجه الثاني فيرده ان التخيير الثابت في مورد الاطلاق البديلي ليس تخييراً عقلياً ، بل هو تخيير شرعي مستفاد من عدم تقيد المولى متعلق حكمه بقييد خاص ، وبذلك يحرز تساوى الافراد في الوفاء بالفرض من دون حاجة الى مقدمة اخرى خارجية ، ولذلك لو شك في تعين بعض الافراد لاحتمال ان الملاك فيه اقوى من الملاك في غيره يدفع ذلك الاحتمال بالاطلاق ، فالاطلاق بنفسه محرز للتتساوی بلا حاجة الي شيء آخر . وعليه فلا وجه لتقديم الاطلاق الشمولي عليه بل تقع المعارضة بينهما في مورد الاجتماع ، فان مقتضى الاطلاق البديلي 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 البديلي يحتاج الى مقدمة اخرى زائدة على مقدمات الحكمة ، وهي احراز تساوى افراده في الوفاء بالفرض ، وهذا بخلاف ثبوته في المطلق الشمولي ، فانه لا يحتاج الى مقدمة زائدة على تلك المقدمات ، فاذن هو مانع عن ثبوت الاطلاق له اي المطلق البديلي بالإضافة الى مورد الاجتماع ، ضرورة انه بعد كون مورد الاجتماع مشمولاً بالمطلق الشمولي لا يمكن احراز انه واف بفرض الطبيعة المأمور

بها كبقة افرادها ، وهذا معنى عدم احراز تساوي افرادها مع وجود الاطلاق الشمولي .

ولكن تلك النقطة خاطئة جداً لأنها ترتكز على كون التخيير بين تلك الافراد عقلياً ، ولكن عرفت ان التخيير شرعاً مستفاد من الاطلاق وعدم تقيد الشارع الطبيعية بحصة خاصة ، فاذن نفس الاطلاق كاف لاحراز التساوي وإلا لكان على المولى التقيد ونصب القرينة ، والعقل وإن احتمل وجداًانا عدم التساوى إلا انه لا اثر لهذا الاحتمال بعد ثبوت الاطلاق الكاشف عن التساوى . ومن هذا البيان تظهر المناقشة في الوجه الثالث أيضاً وذلك لأن هذا الوجه ايضاً يلتبسي على كون التخيير عقلياً ، ولكن بعد منع ذلك وان التخيير شرعاً مستفاد من الاطلاق فان مفاده ترخيص الشارع في تطبيق الطبيعة المأمور بها على اي فرد من افرادها شاء تطبيقها عليه . ومن المعلوم ان حجية هذا لا تتوقف على اي شيء ماعدا مقدمات الحكمة ، فاذن لا محالة يعارض هذا الاطلاق الشمولي المانع عن ايجاد مورد الاجتماع للعلم بكذب احد هذين الحكمين في الواقع وعدم صدوره من الشارع .

وقد تحصل من ذلك ان هذه الوجوه باجمعها خاطئة ولا واقع موضوعي لها اصلاً .

فالصحيح هو ما ذهب اليه الحقق صاحب الكفاية (قده) من انه لا وجه لتقديم الاطلاق الشمولي على البديلي ، وذلك لأن ثبوت كلا الاطلاقين يتوقف على جريان مقدمات الحكمة ونفيتها على الفرض ، ضرورة انه لا منزية لأحد هما بالإضافة الى الآخر من هذه الناحية اصلاً ، فاذن الحكم بجريان مقدمات الحكمة في طرف المطلق الشمولي دون المطلق البديلي 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 . و مجرد كون الاطلاق في احدها 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 سرارة افرض الحكم في العموم الوضعي الى جميع افراده لا ؛ وقف على جريان مقدمات الحكمة وانها فعلية ، لأنها معلولة للوضع لا لتلك المقدمات ، وهذا بخلاف اطلاق المطلق ، فانه معلول لاجراءه تلك المقدمات وبدون اجرائها لا اطلاق له اصلاً . وعلى ذلك فالعام بنفسه صالح لأن 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 تتجزئية ودلالة المطلق تعليقية .

فالنتيجة قد أصبحت مما ذكرناه ان مجرد كون الاطلاق في طرف النهي شمولياً وفي طرف الأمر بديلاً لا يكون سبباً لتقديره عليه إذا لم يكن العموم والشمول مستنداً الى الوضع ، فاذن هذا الوجه باطل .

ومنها - ان الحرمة تابعة المفسدة المزمرة 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 ضوئها هي انه لا بد في المقام من ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب ، لــكونه من صغريات تلك القاعدة .

وغير خفي ان هذا الاستدلال من الغرائب جداً ، وذلك لانه على فرض تسلیم تلك الكبرى فالمقام ليس من صغرياتها جزماً ، بداهة انه على القول

بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماماهية فهواما مشتمل على المصلحة دون المفسدة ، أو بالعكس ، فان قلنا بتقديم الوجوب فلا حرمة ولا مفسدة تقضيه ، وان قلنا بتقديم الحرمة فلا وجوب ولا مصلحة تقضيه ، فليس في مورد الاجتماع مصلحة ومفسدة ليدور الامر بين دفع المفسدة وجلب المنفعة ، ولا موضوع عندهذ لملك القاعدة ، وموضوع هذه القاعدة وموردها هو ما اذا كان في فعل مفسدة ملزمة وفي فعل آخر مصلحة كذلك ولا يمكن المكلف من دفع الاولى وجلب الثانية مما فلا حمالة تقم المزاحمة بيئها ، فيقال ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ، فهذه القاعدة لو ثبتت فاما تم في باب التراحم ، بناء على وجہه نظر العدليه فحسب لا مطلقاً ، اما 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 عاميتها وكون الاولوية فيها اولوية قطعية لا ظنية ، فهي لا صلة لها بالاحكام الشرعية اصلاً ، وذلك لوجهيـن : الاول - ان المصلحة ليست من سبخ المنفعة ولا المفسدة من سبخ 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 ، وانما هي تابعة لجهات المصالح والمقاصد 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 كامنة فيها والثانية تابعة لمفاسد كذلك ، فاذن لا موضوع لهذه القاعدة بالإضافة الى الاحكام الشرعية اصلاً .

الثاني - ان وظيفة المكلف عقلاً إنما هي الاتيان بالواجبات والاجتناب عن المحرمات بعد ثبوت التكليف شرعاً ، واما دفع المفسدة بما هي او استيفاء المصلحة كذلك فليس بواجب لا عقلاً ولا شرعاً ، فلو علم المكلف بوجود مصلحة في فعل او بوجود مفسدة في آخر مع عدم العلم بثبوت التكليف من قبل الشارع لا يجب عليه استيفاء الاولى ولا دفع الثانية ، واما مع العلم بثبوته فالواجب عليه هو امتناع ذلك التكليف لا غيره فالواجب بحكم العقل على كل مكلف إنما هو اداء الوظيفة وتحصيل الامن 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 احدها على الآخر ان كانت ، وإلا فيرجع الى الاصول العملية .

ومن الغريب ما صدر عن المحقق القمي (قده) في المقام حيث انه اجاب عن هذا الدليل بأنه مطلقاً ممنوع ، لأن في ترك الواجب ايضاً مفسدة ، فاذن لا يدور الامر بين دفع المفسدة وجلب المنفعة ، بل يدور الامر بين دفع هذه المفسدة وتلك .

ووجه الفرارة 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 حكمين احدهما متتعلق بالفعل والآخر

متعلق بالترك . ولازم هذا ان يستحق عقابين عند ترك الواجب أو فعل الحرام احدها على ترك الواجب والآخر على فعل الحرام ، لفرض ان ترك الواجب حرام ولا نظن ان يلتزم بذلك احد حتى هو (قدره) كما هو واضح .

ومنها - الاستقراء بدعوى انا اذا تتبعنا موارد دوران الامر بين الوجوب والحرمة في المسائل الشرعية واستقررأناها نجد ان الشارع قدم جانب الحرمة على جانب الوجوب .

فمن جملة تلك الموارد ~~نـك~~ الشارع بترك العبادة ايام الاستظهار ، فان امر المرأة في هذه الايام يدور بين وجوب الصلاة عليها وحرمتها ، ولكن الشارع غالب جانب الحرمة على جانب الوجوب وامر بترك الصلاة فيها .

ومنها - الوضوء او الغسل باءين مشتبهين ، فان الامر يدور حينئذ بين حرمة الوضوء او الغسل منها ووجوبه ، ولكن الشارع قدم جانب الحرمة على جانب الوجوب وامر باهراق الماءين والتيمم للصلوة . ومنها - غير ذلك . ومن مجموع ذلك نستكشف ان تقديم جانب الحرمة امر مطرد في كل مورد دار الامر بينها بلا اختصاص بمسألة دون اخرى وباب دون آخر .

ويرد عليه (اولا) ان الاستقراء لا يثبت بهذا المقدار حتى الاستقراء الناقص فضلا عن النام ، فان الاستقراء الناقص عبارة عن تبع اكثـر الجـزـئـياتـ والأـفـرادـ وتـنـحـصـصـهاـ لـيفـيدـ الـظـنـ بشـبـوتـ كـبـرىـ كـلـيـةـ فيـ قـبـالـ الاستـقـراءـ التـامـ الذـىـ هوـ عـبـارـةـ عنـ تـبـعـ تـامـ الأـفـرادـ ، ولذلك يـفـيدـ القـطـعـ بشـبـوتـ كـبـرىـ كـلـيـةـ ، وـمـنـ الـواـضـعـ جـداـ انـ الاستـقـراءـ النـاقـصـ لاـ يـثـبـتـ بـهـذـينـ الـمـوـرـدـيـنـ . (ثـانـيـاـ) انـ الـاـمـرـ فيـ هـذـيـنـ الـمـوـرـدـيـنـ ايـضاـ لـيـسـ كـيـذـكـ وـاـنـ الـحـكـمـ بـعـدـ الجـوـازـ فـيـهـ لـيـسـ مـنـ نـاحـيـةـ هـذـهـ القـاعـدـةـ .

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 (قوله) والسيد العلامة الطباطبائي (قوله) في العروة الى استحباب الاستظهار وعدم وجوبه وجعل المحقق صاحب الكفاية (قوله) اختلاف النصوص قرينة على الاستحباب وعدم اهتمام الشارع بالاستظهار كما جعل (قوله) اختلاف النصوص قرينة على عدم الازام في غير هذا المورد ايضاً ، منها مسألة الكره وعلى الجملة فهذا من الاصل المسلم عنده (قوله) ففي كل مسألة كانت النصوص مختلفة غاية الاختلاف كهذه المسألة - مثلاً - ولم تكن قرينة من الخارج على ان الحكم في المسألة الرامي جعل الاختلاف قرينة على عدم كون الحكم فيها الرامي . واختار جماعة وجوبه في يوم واحد والتخيير في بقية الايام ، وهذا هو الصحيح في نظرنا وازه مقتضى الجم眾 العرفي بين هذه الروايات ، وقد ذكرنا نظير ذلك في مسألة التسبيحات الأربع وقلنا في تلك المسألة ايضاً بوجوب واحدة منها والتخيير في التسبيحتين الاخيرتين ، بمعنى ان المكلف ان يقتصر على الواحدة وله ان يأدي 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 المزبورة اعني قاعدة وجوب تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب بالكلية .
اما على القول الاول فواضح ، لأن النصوص على هذا القول محولة على الاستحباب اي استحباب الاستظهار لا وجوبه . فلم يقدم احتلال الحرمة على احتلال الوجوب .

واما على القول الثاني فالامر ايضاً كذلك ، لأن 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 يوم واحد منها قرينة على انه اجنبي عن الدلالة على القاعدة المذبورة 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 يتوجه ان الروايات على هذا القول تدل على تلك القاعدة ، ولكنه من المعلوم انه توه خاطئ جداً ، وذلك لان مجرد مطابقة الروايات للقاعدة لا تكشف عن ثبوت القاعدة وابتها وجوب الاستظهار عليها ، فعمله بخلاف آخر مثل قاعدة الامكان ونحوها . على ان هذا القول ضعيف في نفسه فكيف يمكن ان يستشهد به على ثبوت قاعدة كليلة .

اضف الى ذلك ان الاستشهاد يتوقف على القول بحرمة العبادة على الحائض والنفسياء ذاتاً ، إذ لو كانت الحرمة تشرعية لم يكن الامر في ايام الاستظهار مردداً بين الحرمة وأوجوب ، فايجاب الاستظهار في تلك الايام يكون اجنبياً عن القاعدة المذبورة بالكلية .

واما المورد الثاني (وهو عدم جواز الوضوء بناءً على مشتبهين) فقد ظهر حاله بما تقدم ، فلن عدم جواز الوضوء بها ليس من ناحية ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب ، بل هو من ناحية النص الخاص الذي ورد فيه الامر باهراقها والتيمم والا فقتضى القاعدة هو الاحتياط بتكرار الصلاة ، اذ بذلك يحرز المكلف ان احدى صلاته وقعت مع الطهارة المائية ، ومن المعلوم انه

مع التمكّن من ذلك لا تصل التوبه الى التيمم على تفصيل ذكرناه في بحث الفقه .
اضف الى ذلك ان حرمة التوضؤ منها ليست حرمة ذاتية بالضرورة ،
بل هي حرمة لشرعية وهي خارجة عن موضوع القاعدة ضرورة ان موضوعها
هو دوران الامر بين الحرمة الذاتية والوجوب ، واما الحرمة الشرعية فهي تابعة
لقصد المكلف والا فلا حرمة بحسب الواقع ، وكيف كان فلا اصل لهذه
القاعدة اصلا .

لحد الان قد تبين انه لا يرجع شيء من الوجوه التي ذكروها لترجيح
جانب الحرمة على جانب الوجوب الى محصل .
فالصحيح هو ما حرقنا سابقاً من ان المسألة على القول بالامتناع ووحدة
المجمع في مورد الاجتماع تدخل في كبرى باب التعارض ولا بد عندئذ من
الرجوع الى مرجحات ذلك الباب ، فان كان هناك ترجيح لاحدهما على الآخر
فلا بد من العمل به والا فالمرجع هو الاصول العملية .

نعم قد تكون في بعض الموارد خصوصية تقتضي تقديم الحرمة على الوجوب
وان كان شمول كل منها لمورد الاجتماع مستفاداً من الاطلاق ، وذلك كاطلاق
دليل وجوب الصلاة مع اطلاق دليل حرمة الفصب ، فان عنوان الفصب من
العنوانين الثانية ، ومقتضى الجمع العريفي بين حرمته وجواز فعل بعنوانه الاولى
في مورد الاجتماع حمل الجواز على الجواز في نفسه وبطبيعته غير المنافي للحرمة
الفعالية ، وذلك نظير ما دل على جواز اكل الرمان بالإضافة الى دليل حرمة
الفصب ، فان النسبة بينها وان كانت نسبة العموم من وجه الا انه لا يشك في
تقديم حرمة الفصب ، لما ذكرناه .

الرابع - انه اذا لم يثبت ترجيح تقديم 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 اصالة البراءة عن حرمتها ، ومعه لا مانع من الحكم بالصحة اصلا ، ضرورة ان المانع عنده إنما هو الحرجمة الفعلية ، وبعد ارتفاع تلك الحرجمة باصالة البراءة فهي قابلة للتقارب بها ، ومعه لا محالة تقع صحيحة ، 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 الصنلانية التي هي مصدق للغصب وتصرف في مال الغير هل هي حرجمة فعلا او لا فالشك إنما هو في حرجمة هذه الحركات فحسب ، ومعه لا مانع من جريان البراءة عنها وان قلنا بالاشتغال في تلك المسألة . نعم المانعية في المقام عقلية ، ضرورة ان مانعية الحرجمة عن الصلاة ليست مانعية شرعية ليكون عدم حرمتها قيدا لها بل مانعيتها من ناحية ان صحتها لا تجتمع مع الحرجمة ، لاستحالة اجتماع المبغوضية والمحبوبة في الخارج ، وعلى هذا فالحرجمة مانعة عن التقارب بها عقلا لا شرعا ، 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 تجري هنا ولم نقل بجريانها هناك ، لأن الشك هنا شك بدوى .

نعم لو قلنا بان المفسدة الواقعية الغالبة هي المؤثرة في المبغوضية ولو لم تكن محززة ، فاصالة البراءة عندئذ لا تجري ، بل لا مناص من الالتزام بمقاعد 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 القرابة كما هو واضح ، هذا حاصل ما افاده (قدره) مع توضيح هنا .

ونحلل ما افاده (قدره) الى عدة نقاط :

١ - جريان اصالة البراءة عن الحرمة .

٢ - انه يكفي في الحكم بصححة الصلة في الدار المقصوبة مجرد رفع هذه الحرمة باصالة 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 المبفوضية الفعلية هو المفسدة الواقعية وان لم تكن محزة فلا يمكن الحكم بالصحة وقائنة لعدم امكان التقرب بما يحتمل كونه مبغوضاً المولى .

اما النقطة الاولى فلا اشكال فيها لوضوح ان البراءة تجري ولا مانع من جريانها ابداً كما هو ظاهر .

اما النقطة الثانية فلا يمكن تصديقها بوجه ، وذلك لانه لا يكفي في الحكم بالصحة مجرد رفع الحرمة باصالة البراءة ، بل لابد من احراز المقتضي له ايضاً وهو في المقام اطلاق دليل المأمور به بالإضافة الى هذا الفرد ، والافتراض انه قد سقط بالمعارضة ، وعليه فلا مقتضى للصحة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان اصالة البراءة عن الحرمة لا تثبت اطلاق دليل المأمور به واقعاً وحقيقة ، ليتمكن به لانبات صحة هذا الفرد والتطابق الطبيعية المأمور بها عليه وهو الصلة في الدار المقصوبة في مفروض الكلام ليقيد به اطلاق دليل النهي بغير ذلك الفرد والافتراض ان اصالة البراءة لا ترفع إلا الحرمة ظاهراً لا واقعاً لتثبت لوازمهما المقلية أو العادية . وقد ذكرنا في محله انه لا دليل على حجية الاصل المثبت ، فاذن اصالة البراءة عن الحرمة في المقام لا تثبت الاطلاق اي اطلاق دليل المأمور به ليشمل المورد إلا على القول بالاصل المثبت .

نعم لو قامت امارة معتبرة كخبر الثقة او نحوه على ارتفاعها لكان مثبتة للاطلاق لا محالة ، لما ذكرناه في موضعه من ان مثبتات الامارات المحاكية عن الواقع كأخبار الثقة او ما شاكلها حجة ، إلا ان وجود مثل هذه الامارة في محل الكلام مفروض العدم .

واما النقطة الثانية فالمقام وان لم يدخل في كبرى مسألة الاقل والاكثر الارتباطين من نقطة النظر في كون الشك في حرمة المجمع وعدم حرمتة كما عرفت ، إلا انه داخل في كبرى تلك المسألة من نقطة نظر آخر وهي ان اصل وجوب الصلاة - مثلا - 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 حقيقناه هناك من جريان البراءة عن التقييد الرائد تجري البراءة في المقام ايضاً ، فإن التقييد بما انه كلفة زائدة دون الاطلاق فهو مدفوع بحديث الرفع او نحوه ، وبذلك يثبت الاطلاق الظاهري المأمور به ، إذ المفروض ان وجوب بقية اجزاءه وشرطه معلوم لنا والشك إنما هو في تقييده باصر زائد فإذا رفعنا هذا التقييد باصالة البراءة يثبت الاطلاق الظاهري بضم الأصل الى ادلة الأجزاء والشرط المعلومتين وهو كاف للحكم بالصحة ظاهراً ، لفرض انطباق المأمور به عندئذ على الفرد المأني به في الحاج ولا تعني بالصحة الا ذلك . وعليه فتحكم بصححة 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 ، ونام الكلام في محله .

واما النقطة الرابعة (وهي ان المؤثر في المبغوضية لوكانت) هو المفسدة الواقعية الغائبة فلا مجال للبراءة) غير دها عدم العلم بوجود مفسدة في هذا الحال

فضلا عن كونها غالبة 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 داخلة في كبرى باب التعارض لا باب التزاحم ، لفرض انه لا علم لنا بوجود مفسدة في المجمع ، فان الطريق الى احراز اشتغاله على المفسدة اما هو حرمته ، والفرض انها مشكوك فيها وهي معروفة باصالة البراءة ومع ارتفاعها كيف يمكن لنا العلم بوجود مفسدة فيه .

ولو تزدنا عن ذلك وسلمنا ان المجمع مشتمل على كل الملاكين كما هو مختاره (قده) في باب الاجتماع الا ان كون المفسدة غالبة على المصلحة غير معلومة ومع عدم العلم بالغلبة كانت الحرمة والبغوضية مجهولة لا حالة فلا مانع من الرجوع الى البراءة .

وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه انه لا مانع من الحكم بصحبة الصلاة او نحوها في مورد الاجتماع ظاهرا على القول بالامتناع فيما اذا فرض انه لم يكن ترجيح ل احد الجانبين على الآخر .

الخامس - ان الحق صاحب الكفاية (قده) قد ألحق تعدد الاضافات بتعدد المناوبين والجهات بدعوى ان البحث عن جواز اجتماع الامر والنهي وامتناعه لا يختص بما اذا تعلق الامر بعنوان كالصلاحة - مثلا - والنهي بعنوان آخر كالغصب وقد اجتمعا في مورد واحد ، بل يعم ما اذا تعلق الامر بشيء كالاكرام - مثلا - بجهة واضافة ، والنهي تعلق به بجهة اخرى واضافة ثانية ، ضرورة ان تعدد العنوان لو كان مجديا في جواز اجتماع الامر والنهي مع وحدة العنوان وجودا ومامية لسكن تعدد الاضافة ايضا مجديا في جوازه ، اذ كان تعدد العنوان يوجب اختلاف العنوان بحسب المصلحة والمفسدة ، كذلك تعدد الاضافة يوجب اختلاف المضاف اليه بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح

عقلاً والوجوب والحرمة شرعاً . وعلى هذا فكل دليلين متعارضين كانت النسبة بينهما عموماً من وجه مثل أكرم العلامة ولا تكرم الفساق يدخلان في باب الاجتماع لا في باب التعارض ليرجع الى مرجحات ذلك الباب ، الا اذا علم من الخارج انه لم يكن لأحد الحكمين ملاك في مورد الاجتماع ، فعنده يدخل في باب التعارض ، كما هو الحال ايضاً في تعدد العنوانين :

وعلى الجملة فلا فرق بين تعدد العنوان وتعدد الاضافة من هذه الناحية اصلاً . واما معاملة الفقهاء (ره) مع مثل اكرم العلامة ولا تكرم الفساق معاملة النعارض بالعموم من وجه ، فهي اما مبنية على القول بالامتناع او لاحراز عدم المقتضى لأحد 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 لأحد الحكمين في مورد الاجتماع بين الدليلين كانت النسبة بينهما عموماً من وجہ في جميع ابواب الفقه امر غريب ، فان هذا يختص عن كأن عالماً بالجهات الواقعية والملاكات النفس الامرية . ومن هنا قد ذكرنا نغيرة انه لا طريق لنا الى احراز ملاكات الاحكام مع قطع النظر عن ثبوتها ، فاذن من اين يعلم الفقيه بعدم اشتغال الجميع لأحد الملاكيـن من اول الفقه الى آخره .

وعلى الجملة فعلى وجهة نظره (قده) من ان المجتمع في مورد الاجتماع لا بد ان يكون مشتملاً على ملاك كلا الحكمين مما 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 وجہ كهذا

المثال في هذا الباب، إلا إذا علم من الخارج بعدم وجود الملائكة لأحد الحكيمين في مورد الاجتماع ، فوتشتد يدخل في باب التعارض ، وأما معاملة الفقهاء (رض) مع هذا المثال وما شاكله معاملة التعارض بالعموم من وجه إنما يكون لأحد سببين :

الاول - من ناحية عدمهم بعدم وجود الملائكة لأحدها في مورد الاجتماع في عام ابواب الفقه .

الثاني - من ناحية الزحامهم بالقول بالامتناع في المسألة أى مسألة الاجتماع وعدم كفاية تعدد العنوان او الاضافة للفول بالجواز . ولنأخذ بالمناقشة في كل منها :

اما السبب الاول فلانه يرتكز على كون الفقهاء عالمين بالجهات الواقعية والملائكة النفس الاصيرية ليكونوا في المقام عالين بعدم وجود ملائكة لأحدها في مورد الاجتماع ، ولاجل ذلك عاملوا معها معاملة المتعارضين بالعموم من وجه ، ومن الضروري انه ليس لهم هذا العلم فانه يختص بالله تعالى وبالاسعين في العلم على انه لو كان لهم هذه العلم لكانوا عالمين بعدم وجود ملائكة لأحدها المعين ، ومعه لامنى لان يعامل معها معاملة التعارض ، ضرورة انه عندئذ يكون ملائكة الآخر هو المؤثر وكيف كان فصيحاً مثل هذا الكلام من مثله (قده) يعد من الغرائب جداً . واما السبب الثاني فلانه يقتني 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 يتوجه احد ولا يتوجه جواز اجتماع الاص و النهي فيه ، بدأهه انه يستحيل ان يكون في المجتمع في مورد الاجتماع وهو لا كرام العالم الفاسق

جهة وجوب وحرمة معاً ومحبوبية ومبغوضية كذلك ، فاذن لا حالة يدخل في كبرى باب التعارض كما صنع الفقهاء ذلك فيه وفي امثاله ، وذلك لاستحاله بجمل كلا الحكيمين معاً للمجمع في مادة الاجتماع بحسب مقام الواقع والثبوت ، ونعلم بكذب احدها وعدم مطابقته للواقع ، بداهة انه كيف يعقل ان يكون اكرا م زيد العالم الفاسق مثلاً واجباً وحرماً معاً . وعليه فلا حالة تقع المعارضه بين مدلولي دليليهما في مقام الايات والدلالة ، فلا بد من الرجوع الى مرجحات باهها ، 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 بجعل كلا الحكيمين معاً في الواقع ومقام الثبوت ، ولذا قلنا ان مسألة التعارض لا تختص بوجه نظر مذهب دون آخر ، بل تجري على جميع المذاهب والآراء .

الثانية - ان ما ذكره (قوله) من المثال خارج عن محل الكلام في المسألة وذلك لأن العموم في هذا المثال في كلا الدليلين عموم استفراغ ، فلا حالة ينحل الحكم بانحلال موضوعه او متعلمه فثبتت لـ كل فرد من افراده حكم مستقل غير مربوط بحكم ثابت لفرد آخر منها .. وهكذا ، ولازم ذلك هو ان يكون الجماع في مورد الاجتماع وهو اكرام العالم الفاسق حكماً بكل هذين الحكيمين على نحو الاستقلال بان يكون اكرا مهه واجباً وحرماً 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 لا انه 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 كالصلة مثلاً والنهي تعلق بعنوان آخر كالغضب ، ولكن

المكلف قد جمع بينها في مورد ، فمعنى ذلك يقع الكلام في ان التركيب بينها اتحادي او انضامي ، بمعنى ان المعنون لها في الخارج هل هو واحد وجوداً و Maheria او متعدد كذلك فعلى الاول لامناص من القول بالامتناع لاستحالة كون المنهي عنه مصداقاً للعامور به . وعلى الثاني لامناص من الالتزام بالقول بالجواز بناء على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الملزم 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 و Maheria لا يجدي للقول بالجواز في مسألة الاجتماع ، بل هو خارج عن محل الكلام فيها بالكلية ، لما عرفت من ان محل الكلام اما هو فيما اذا تعلق الامر بعنوان والنهي بعنوان آخر مباین 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 شيءٌ وهو علمه وجهة تعلق النهي به شيءٌ آخر وهو فسقه ، ومن المعلوم ان تمدد الجهة التعليلية لا يوجب تمدد المتعلق ، فالمتعلق في المقام واحد وجوداً و Maheria وهو اكرام والموضوع له ايضاً كذلك وهو زيد العالم الفاسق مثلاً ، والتعدد اما هو في الصفة ، فان زيد صفتين احداهما العلم وهو يقتضي وجوب اكرامه ، والاخرى الفسق وهو يقتضي حرمة اكرامه ، ومن البديهي ان لا يعقل ان يكون اكرام زيد العالم الفاسق واجباً ومحرماً معاً ، لأن نفس هذا التكليف محال ، لا انه مجرد تكليف بالمحال وبغير المقدور ، والمفروض ان صفتى العلم والفسق ليستا متعلقتين للتکليف بل هما جهتان تعليلتان خارجتان عن متعلق التكليف وموضوعه .

فالنتيجة ان مثل هذه الموارد خارج عن محل الكلام في المسألة ، والسائل بالجواز فيها لا يقول بالجواز فيه ، بل تخيل دخول هذه الموارد في محل النزاع

من مثله (قده) من الغرائب جداً .
نتائج ما ذكرناه عدة نقاط :

الاولى - ان المناط في الاستحالة والامكان في الاحكام التكليفية اما هو بوحدة زمان المتعلق وتعدده ولا عبرة بوحدة زمان الحكمين وتعدده اصلا فالفعل الواحد في زمان واحد لا يمكن ان يكون واجباً ومحرماً 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 تشتراك 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 تتحقق الاجازة يحكم بعلمية 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 (قده) 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 المقصوبة داخل في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار لل اختيار ، وقد ذكرنا انه لا فرق في الدخول في موضوع هذه القاعدة بين ان يكون الامتناع المتهي الى اختيار المكلف تكوبيناً او تشيريناً ، كما انه لا فرق في جريان هذه القاعدة بين التكاليف الوجوبية

والتكليف التحريرية ، لما ذكرناه من ارٍت هذه القاعدة ترتكز على ركيزة واحدة ، وهي ان يكون امتناع امتناع التكليف في الخارج منهياً الى اختيار المكلف وارادته .

الخامسة - ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من ان الحركات المخروجية داخلة في كبرى قاعدة وجوب رد المال الى مالكه ومصدق لاتخلية والتخلص لا يمكن المساعدة عليه اصلاً ، وما ذكره من الوجوه لابيات ذلك لا يتم شيء منها . وقد ذكرنا وجه فسادها بشكل واضح فلا حظ .

السادسة - ان ما ذكره الحقن صاحب الكفاية (قده) من انه لا تعارض بين خطاب صل وخطاب لا تفصي على القول بالامتناع غير تمام . والوجه فيه ما ذكرناه هناك من أن مسألة الاجتماع على هذا القول أي على القول بالامتناع ووحدة الجمجم في مورد الاجتماع وجوداً ومهنية تدخل في كبرى باب التعارض لا محالة ، لاستحالة كون المذهب عنه مصداقاً للمأمور به ، فاذن لا محالة تقع المعارضة بين اطلاق الخطابين .

السابعة - انه لا وجه لنقد المفاسد الشعوري على الاطلاق البديلي ، وما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من الوجوه لذلك لا يتم شيء منها ، كما عرفت نعم العموم الوضعي يتقدم على الاطلاق الثابت بخدمات الحكمة سواء كان بدلية أو شعورياً كما عرفت .

الثامنة - انه لا اصل لقاعدة ان دفع المفسدة اولى من جلب المفعة ، على انها لا تطبق على الاحكام الشرعية احلاً واجنبية عنها بالشكلية كما سبق .

الحادية عشر - ان الاستقرار الناقص لا يثبت بمورد ومواردين فضلاً عن التام مع انه على تقدير ثبوته لا يكون حجة . اضف الى ذلك ان ما ذكره من الموردين خارج عن مورد القاعدة وليس تقديم جانب الحرج 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 انتساب الطبيعة المأمور بها على المجمع في مورد الاجتماع بمقتضى الاطلاق عندئذ لا يعارض حرمتها 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 يتبين على جريانها في مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ولكن بما انا قد اخترنا جريان البراءة فيها هناك فلا حالة فقول بجريانها في المقام ايضاً .

الثانية عشرة - ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قوله) من الحق تعدد الاضافات بتنوع العنوانات في الدخول في محل النزاع في المسألة ، لا يرجع الى معنى محصل اصلاً كما عرفت .

هذا آخر ما اوردناه في هذا الجزء .

الي هنا قد تم بعون الله تعالى و توفيقه الجزء الرابع من كتابنا محاضرات في اصول الفقه ، وسيتلوه الجزء الخامس ان شاء الله تعالى .

فهرست محاضرات في اصول الفقه

ص	ص
٣ امور فيما ذكرناه	٣ هل يجوز امر الامر مع علمه بانتفاء شرطه
٢٥ عدم جريان الاستصحاب	٣ كلام شيخنا الاستاذ (قده) في المسألة
٢٥ نتائج البحث	٤ كلام صاحب الكفاية (قده) فيها
٢٦ الواجب التخييري	٥ المختار في هذه المسألة
٢٦ المذهب الاول ونقده	٦ بطلان كلام صاحب الكفاية
٢٨ المذهب الثاني ونقده	٨ فساد كلام شيخنا الاستاذ
٣٢ المذهب الثالث	٩ امور فيما ذكرناه
٣٣ عدة نقاط في هذا المذهب	١٠ لا ثمرة لهذه المسألة
٣٣ نقد هذه النقاط	١١ نقد ما افاده شيخنا الاستاذ
٤٠ ما هو المختار في المسألة	١١ نتائج البحث
٤٤ هل يمكن التخيير بين الاقل وال اكثر	١٢ هل الاوامر المتعلقة بالطبع او الافراد
٤٤ كلام لصاحب الكفاية فيه .	١٣ ما هو ينبغي ان يقال في هذه المسألة
٤٥ عدة نقاط في كلامه	١٥ النزاع المعقول في وجود الطبيعي
٤٦ النظر في هذه النقاط	١٦ عدة امور فيما ذكرناه .
٤٨ نتيجة هذا البحث عدة خطوط.	١٦ فرضية شيخنا الاستاذ (قده)
٥٠ الواجب الكافي	١٨ نقد هذه الفرضية
٥٢ صوره بحسب مقام الثبوت	٢١ نتائج البحث عدة خطوط
٥٢ القول الاول ونقده	٢٢ النسخ
٥٣ القول الثاني ونقده	

ص	ص		
الختار في معنى النهي نتائج البحث	٨٦ ٨٨	الاول الثالث ونقده الفول الرابع هو الختار	٥٤ ٥٥
نقد ما هو المشهور بين الاصحاب الفرق بين الامر والنهي من ناحية المبدأ	٨٩ ٩٢	فرع ذكره شيخنا الاستاذ (نقده) نقد ما ذكره	٥٧ ٥٨
الفرق بين الامر والنهي من ناحية المنتهى	٩٧	نتيجة هذا البحث عدة نقاط الواجب الموسوم والمضيق	٥٩ ٦٠
الوجود انقضاف الى الطبيعة وصوره نتائج البحث عدة نقاط	١٠٠ ١٠٤	التفصيل بين القرينة المتصلة والمنفصلة نقد هذا التفصيل	٦٣ ٦٤
الحكم الثابت للطبيعة واقسامه الفرق بين الامر والنهي في مقام	١٠٥ ١٠٦	صححة هذا التفصيل نمرة المسألة	٦٧ ٦٨
الاثبات فيما ذكرناه عدة نقاط	١١٠	عدة امور فيما ذكرناه بني هنا شيء	٧١ ٧٢
اختلاف النتيجة باختلاف الموارد فيما ذكرناه عدة خطوط	١١١ ١١٢	نتيجة البحث الامر بالامر بفعل وصوره	٧٣ ٧٤
الامر المتعلق بالترك وصوره الواجبات الضمنية وصورها	١١٤ ١١٩	نمرة النزاع نتيجة هذا البحث	٧٦ ٧٩
الثمرة بين صور الامر المتعلق بالتراك استقلالاً	١٢٠	الامر بشيء بعد الامر به الكلام حول مادة النهي	٨٠ ٨١
الثمرة بين صور الامر المتعلق بالترك ضمناً	١٢٦	كلام الاصحاب حول معنى النهي مناقشة كلامهم	٨٢ ٨٤

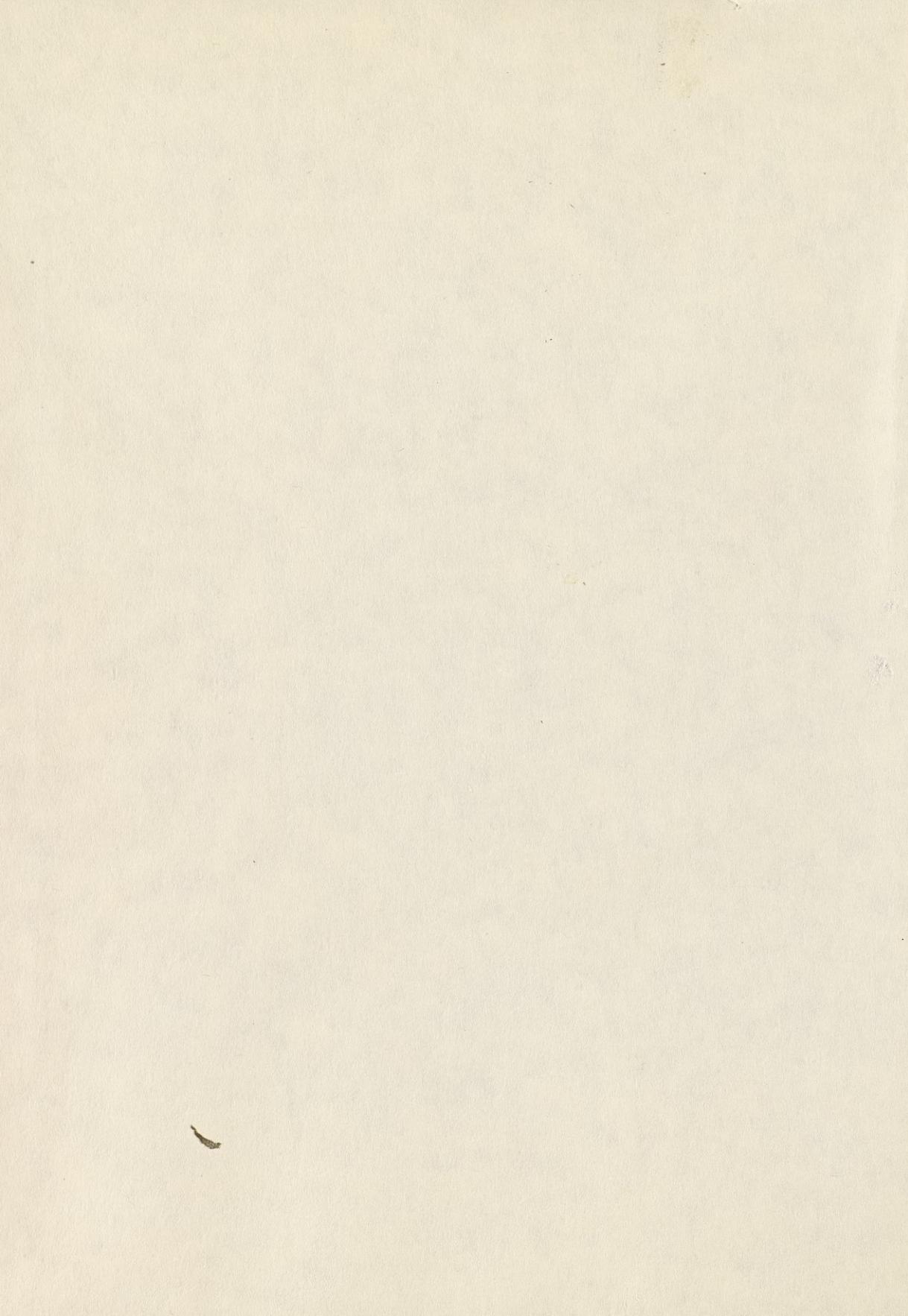
ص	ص
١٧٦	الشك في مانعية شيء للشبهة الموضوعية
وتقده	١٣٥
١٧٧	الاصل يختلف باختلاف تلك الصور
القول بانها كلامية وتقده	١٣٧
١٧٨	بيان الروايات في العبادات والمعاملات
القول بانها من المبادي الاحكمية	١٤٣
وتقده	١٤٥
١٨٩	ما هو المستفاد من هذه الروايات؟
القول بانها من المبادي التصديقية	١٤٦
وتقده	١٥٥
١٨٠	نتائج البحث عدة نقاط
الصحيح انها من المسائل الاصولية	١٥٩
المقللة	العموم بالإضافة الى الافراد الطويلة
١٨٢	كلام شيخنا الاستاذ (قدره)
لا صلة لهذه المسألة بعلم النحو	١٦٠
١٨٢	نقد كلامه
لا معنى للامتناع العربي	١٦٢
١٨٣	اجماع الامر والنهي
ربما يوجهه بتوجيهه	١٦٤
١٨٤	امتياز مسألة الاجتماع عن مسألة
جريان النزاع في جميع اقسام الواجب	النهي في العبادات
والحرام	١٦٥
١٨٧	نقد ما افاده الفصول (قدره)
عدم جرياته في الواجب والحرام	١٦٦
التخييريين	القييد لا يوجب خروج الشيء
١٨٨	عن البكلية
قد يتوجه اعتبر المندوحة في محل النزاع	١٧٠
١٨٩	المجمع في مورد الاجتماع كلي
نقد هذا التوجه	١٧٠
١٩١	المراد من الواحد مقابل المتعدد
توجه ابتناء النزاع على القول بتعلق	١٧٢
الاحكام بالطابع	ركيزة القول بالامتناع
	١٧٣
	ركيزة القول بالجواز
	كلام شيخنا الاستاذ (قدره)
	١٧٤
	نقد كلامه

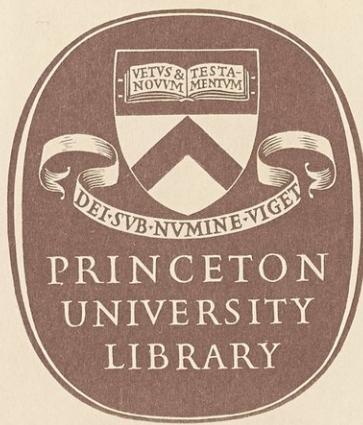
ص	ص
٢٢٥ كلام صاحب الـ <u>كفاية</u> (قدره)	١٩١ نقد هذا التوهم
٢٢٧ عدة نقاط في كلامه	١٩٣ تخيل التفصيل في المسألة
٢٣١ نقد هذه النقاط	١٩٤ نقد هذا التفصيل
٢٣٩ الكلام في النامي	١٩٥ نقد آخر له
٢٤٠ مختار صاحب الـ <u>كفاية</u> (قدره)	١٩٦ توجيه لهذا التفصيل
٢٤٠ ابتنائه على مقدمات	١٩٧ نقد هذا التوجيه
٢٤٨ النقد على بعض هذه المقدمات	١٩٨ توهم ابتكاء النزاع على اصلة
٢٥٩ عدة نقاط فيما افاده	الوجود والماهية
٢٦٠ النظر في هذه النقاط	١٩٩ نقد هذا التوهم
٢٦١ نقد النقطة الثانية	١٩٩ نتائج البحث
٢٦٣ العنوانان المتتصادقان على مورد وصورها	٢٠١ كلام صاحب الـ <u>كفاية</u> (قدره)
٢٧٣ الامر في النقطة الثالثة كما افاده	٢٠٢ عدة نقاط في كلامه
٢٧٥ فساد ما ذكره صاحب الـ <u>كفاية</u> (قدره)	٢٠٣ نقد هذه النقاط
٢٧٦ النقطة الرابعة من الواضحات	٢٠٨ كلام لصاحب الـ <u>كفاية</u> (قدره) ايضاً
٢٧٦ نقد النقطة الخامسة	٢٠٨ عدة خطوط في كلامه
٢٧٨ نقد النقطة السادسة	٢١٠ نقد هذه الخطوط
٢٨٠ نقد ما في النقطة السابعة	٢١٥ نتيجة البحث عدة امور
٢٨١ نقد ما في النقطة الثامنة	٢١٦ نمرة مسألة الاجتماع
٢٨١ الصلاة من كبة من عدة مقولات	٢١٦ كلام لشيخنا الاستاذ (قدره)
٢٨٢ الفضـ امر انتزاعي	٢١٩ نقد جميع ما افاده
	٢٢٤ صحة العبادة في حال الجهل والنسبان

ص	ص
٣١٩	٢٨٦ النهوض والموى تصرف في مال الغير
٣١٩	٢٨٦ ها من مقدمات الركوع والسجود
٣٢٣	٢٨٨ السجود يتحدد مع الفصل
٣٢٥	٢٩٠ نتائج البحث عدة نقاط
٣٢٩	٢٩٥ بقى الكلام في امور :
٣٣٠	٢٩٥ الاول في الوضوء او الفسل من
٣٣٢	الماء المغصوب
٣٣٤	٢٩٨ الثاني من آنية الذهب والفضة
٣٣٥	٣٠٠ الفرق بينها وبين الاناء المغصوب
٣٣٧	٣٠٣ الثالث من الاناء المغصوب
٣٣٨	٣٠٦ ادلة جواز الاجتماع
٣٤٠	٣٠٦ الدليل الاول عنه اجمالا
٣٤١	٣٠٧ جواب صاحب الـكفاية (قده)
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 (قده) فيه
٣٥٢	٣١٤ جوابه (قده) عن هذا الدليل
٣٥٢	٣١٧ عامة ما افاده (قده) بحسب الكبرى
ملاكه	٣١٧ عدم انطباقها على الماء

ص	عن
٣٥٣	حكم الاضطرار الى الصلة
٣٥٤	كلام شيخنا الاستاذ (قوله)
٣٥٤	نقد كلامه
٣٥٧	اياد صاحب الجواهر على بعض معاصريه
٣٥٨	عدم امكان التخاص عن الغصب وصوره
٣٦١	عدم امكان الصلة في خارج الدار
٣٦٢	نتيجة ما ذكرناه عدة نقاط
٣٦٦	الاضطرار بسوء الاختيار
٣٦٩	ملاك استحالة اجتماع الامر والمهى
٣٧٠	كلام شيخنا الاستاذ (قوله)
٣٧١	الصحيح ما افاده صاحب الكفاية (قوله)
٣٧١	ملاك الاستحالة في الاحكام الوضعية
٣٧٥	عدة امور فيما ذكرناه
٣٧٦	مختار شيخنا الاستاذ (قوله)
٣٧٦	ينحل مختاره الى دعاوى ثلاث
٣٧٧	الدعوى الاولى
٣٧٨	الدعوى الثانية وصورها
٣٨١	المناقشة على هذه الصور
٣٨٢	الدعوى الثانية
٣٩٠	ونقد هذه الدعوى
٣٩٢	نتيجة ما ذكرناه
٣٩٣	لشيخنا الاستاذ (قوله) هنا كلام آخر
٣٩٥	ونقد هذا الكلام
٣٩٧	حكم الصلة حال الخروج
٣٩٨	الكلام في المورد الاول
٤٠١	الكلام في المورد الثاني
٤٠٣	افتراق نظرتنا عن نظرية شيخنا الاستاذ
٤٠٣	بقى هنا امور
٤٠٥	كلام شيخنا الاستاذ (قوله)
٤٠٥	المناقشة فيه
٤٠٧	الصحيح ما ذهب اليه صاحب الكافية (قوله)
٤٠٨	توبه ان دفع المفسدة اول من جلب المنفعة
٤٠٨	نقد هذا التوهم
٤١٠	كلام صاحب الفضول (قوله) ونقده

ص	ص
٤١٧ نقد النقطة الرابعة	٤١١ دعوى الاستقرار ونقدها
٤١٨ كلام لصاحب <u>الكافية</u> (قده)	٤١٥ كلام صاحب <u>الكافية</u> (قده)
٤١٩ نقاده من جهات	٤١٦ في كلامه عدة نقاط
٤٢٣ نتائج البحث عدة نقاط .	٤١٦ نقد النقطة الثانية
	٤١٧ نقد النقطة الثانية





William Watson Smith

Class of 1892

Memorial Fund

Princeton University Library



32101 060848247