

بِذَانِيرِ الْوُصُولِ

فِي تَفْهِيمِ كُنُفَاتِ الْأَصُولِ

تَأليف

رَبِيعِ اللَّهِ الْعَظَمِيِّ

السَّيِّحِ مُحَمَّدِ طَاهِرِ آلِ الشَّيْخِ زَائِنِيِّ

«مكتسب»

لِجَمْعِ الثَّلَاثِ

بِدَايَةُ الْوُصُولِ

فِي شَرْحِ كِفَايَةِ الْأُصُولِ

تَأَلِيفُ

رَبِّهِ الدَّاعِي الْعُظْمَى

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ طَاهِرِ آلِ الشَّيْخِ رَاضِي

« قَدَسَ سِرُّهُ »

أَشْرَفَ عَلَى طَبْعِهِ وَتَصْحِيحِهِ

مُحَمَّدَ عَبْدِ الْحَكِيمِ الْمَوْسَوِيَّ الْبَكَّاءَ

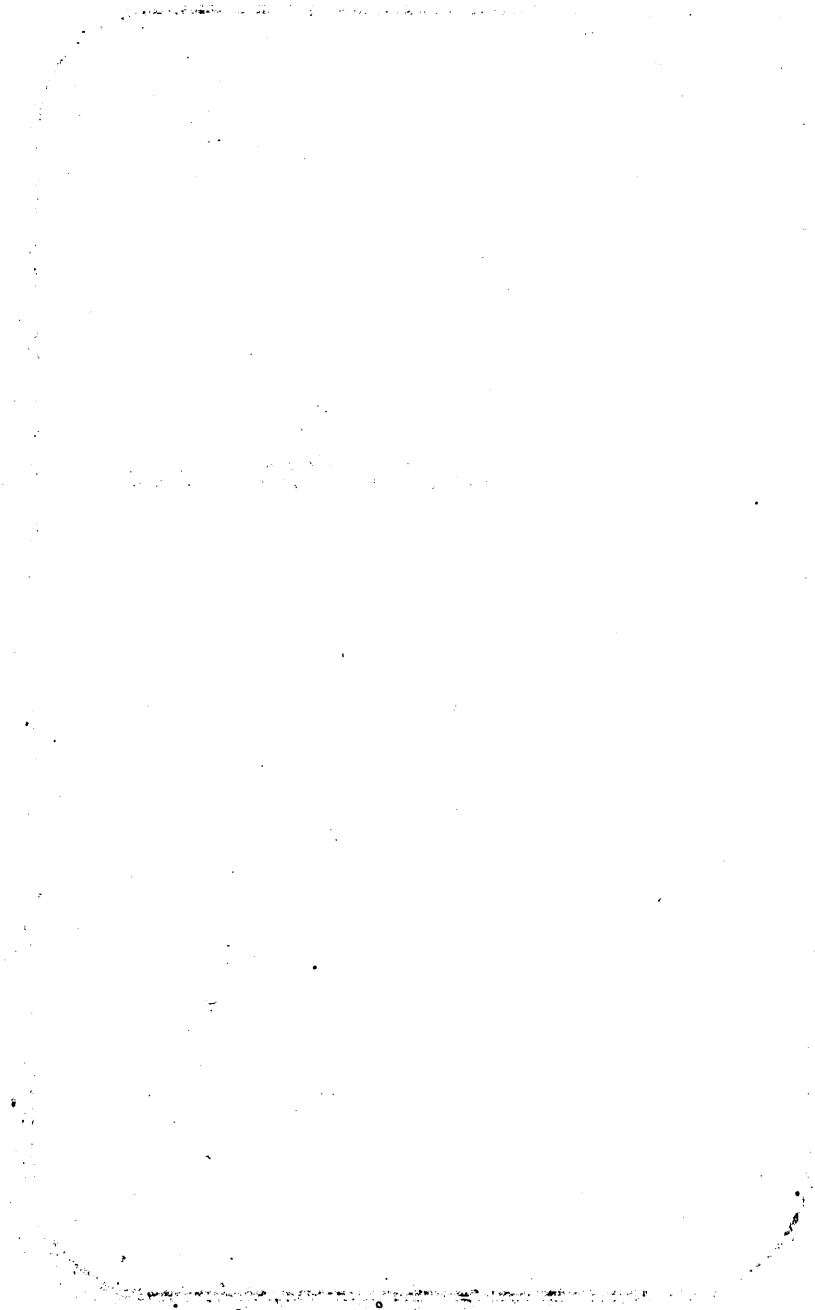
الجزء الثالث

الكتاب بداية الوصول / الجزء الثالث
المؤلف الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي (قدس سره)
الناشر أسرة آل الشيخ راضي
الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.ق / ٢٠٠٤م
المطبعة مطبعة ستاره
عدد النسخ (١٠٠٠) نسخته

جميع حقوق الطبع محفوظة ومسجلة للناشر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ





المقصد الثاني

في النواهي



المقصد الثاني في النواهي

فصل

الظاهر أن النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب ، مثل الامر بمادته وصيغته ، غير أن متعلق الطلب في أحدهما الوجود ، وفي الآخر العدم ، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلا^(١)، نعم يختص

(١) لا يخفى ان المراد من مادة النهي هو لفظ النهي ، والمراد من صيغة النهي هي لا تفعل او ما ادى مؤداها ، والنهي بمادته وصيغته والامر بمادته وهو لفظ الامر وصيغته كافعل متوافقان في ان كلا منهما يدل على الطلب ، فكما ان مادة الامر تدل على الطلب فكذا مادة النهي تدل عليه ، وكما ان صيغة الامر تدل على الطلب كذلك صيغة النهي تدل عليه سوى ان المتعلق للطلب في الامر بمادته وصيغته هو الوجود ، فمادة الامر تدل على طلب الوجود وصيغته تدل عليه ، ومتعلق الطلب في النهي بمادته وصيغته هو العدم .

ولا يخفى انه قد تقدم في اول مبحث الاوامر ان لفظ الامر مشترك بين الطلب ومعان او معنى آخر كالشان والفعل وغيرهما كما مر بيانه في مبحث الاوامر .

والمراد اتحاده مع مادة النهي هو اتحاده باحد معانيه وهو الطلب ، وليس مادة النهي كمادة الامر مشتركة بين الطلب وغيره ، فالاشتراك بين الطلب وغيره مما يختص بمادة الامر دون مادة النهي : أي ان لفظ امر مشترك ولفظ نهى غير مشترك ، والاتحاد بين مادة الامر ومادة النهي هو في خصوص الطلب وان الامر طلب الوجود والنهي طلب العدم .

وعلى كل فقد تقدم ايضا في الاوامر انه يعتبر في معنى الامر بمعنى الطلب العلو وانه يدل على الوجوب ، ومثله الحال في مادة النهي فانه يعتبر فيها العلو وانها تدل على الالزام .

النهي بخلاف ، وهو : أن متعلق الطلب فيه ، هل هو الكف ، أو مجرد الترك وأن لا يفعل والظاهر هو الثاني^(١) ، وتوهم أن الترك ومجرد أن

وقد تقدم أيضا ان المنساق من لفظ الامر هو الطلب بوجوده الانشائي ، وكذلك المنساق من لفظ النهي هو الطلب بوجوده الانشائي ، وكل ما دلت عليه صيغة افعال انشاء من طلب او وجوب او غير ذلك فصيغة النهي تدل عليه ايضا ، سوى انه لم يوجد قائل بدلالة صيغة النهي على المرة كما كان قائل في دلالة صيغة الامر على المرة.

واما لو قلنا بان متعلق النهي كالامر هو الطبيعة فهل النهي كالامر في الاكتفاء بامثاله بالمرة ام لا ؟ وسيأتي التنبيه على ذلك .

وعلى كل فمن هذه الجهات الامر والنهي وصيغتهما متوافقان ولا اختلاف بينهما الا ان متعلق الطلب في الامر وصيغته هو وجود متعلقهما وفي النهي وصيغته متعلق الطلب عدم الوجود ، وقد اشار إلى ما ذكرنا بقوله : ((الظاهر ان النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب مثل الامر بمادته وصيغته غير ان متعلق الطلب في احدهما)) : أي في الامر بمادته وصيغته ((الوجود وفي الآخر)) : أي في النهي بمادته وصيغته ((العدم)) وقد اشار إلى ان ما يعتبر في الامر مادة وصيغة معتبر في النهي كذلك مادة وصيغة من العلو والوجوب وغير ذلك بقوله : ((فيعتبر فيه)) : أي في النهي ((ما استظهرنا اعتباره فيه)) : أي في الامر مادة وصيغة .

(١) قد ذكرنا ان مثل الاشتراك في مادة الامر بين معنيين أو اكثر يختص به مادة الامر دون مادة النهي ، ووجود القائل بدلالة نفس صيغة الامر على المرة مما تختص به صيغة الامر دون صيغة النهي ، وقد اشار الى ان ما يختص به النهي دون الامر هو الخلاف الواقع في صيغة النهي دون الامر ، وهو متعلق الطلب فيها هل هو مجرد الترك وعدم الفعل او هو الكف وهو المعنى الوجودي الحاصل للنفس من الممانعة عن

لا يفعل خارج عن تحت الاختيار ، فلا يصح أن يتعلق به البعث والطلب ، فاسد ، فإن الترك أيضا يكون مقدورا ، وإلا لما كان الفعل مقدورا وصادرا بالارادة والاختيار ، وكون العدم الازلي لا بالاختيار ،

ميلها الى الوجود ، بخلاف الامر فان كون المتعلق للطلب فيه هو وجود الفعل وإيجاده موضع وفاق .

ولا يخفى ان مادة النهي تابعة لهذا الخلاف لأن المنصرف من لفظ النهي أو الموضوع له فيه هو ما أنشئ بالصيغة ، فان قلنا ان ما ينشأ بصيغة النهي هو طلب الترك وعدم الفعل كان المراد من مادة النهي هو هذا الانشاء ، وان قلنا ان ما ينشأ بالصيغة هو طلب الكف كان المراد من مادة النهي هو انشاء طلب الكف .

والمختار للمصنف ان ما ينشأ بالصيغة هو طلب مجرد الترك وان لا يفعل دون طلب الكف ، واليه اشار بقوله : ((الظاهر هو الثاني)) لان الثاني في مساق عبارته هو مجرد الترك وان لا يفعل . ولعل سبب استظهاره ذلك هو ان الصيغة مركبة من هيئة ومادة ، والمادة هي الفعل والهيئة دالة على طلب مجرد ترك الفعل ولايستفاد منها غير ذلك ، فلا دلالة فيها على ذلك المعنى المدعى وهو كف النفس عن ميلها ، مضافا الى ما ذكره في بعض المطولات من انه لا يعقل ان يكون المراد بصيغة النهي هو طلب الكف ، اذ المراد من الكف - كما مر - هو ردع النفس عن ميلها إلى الفعل ، فيلزم على هذا ان يكون المكلف الذي ليس له ميل إلى الفعل ان لا يكون منهيًا وغير متوجه اليه النهي ، لانه اذا كان لا يمكن ان يحصل له ميل فطلب الردع عن الميل طلب المستحيل ، واذا كان مما يمكن ان يحصل له ميل فيجب على المكلف تحصيل الميل ليتمكن من امثال النهي ، ومن البعيد جدا ان يلتزم بانه يجب على المكلف الميل ليقدر على الامثال ، وحيثئذ فينحصر على القول بطلب الكف في النهي اختصاص النهي بخصوص من له الميل الى الفعل وهذا ايضا من المستبعد جدا .

لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف^(١) .

(١) هذا اشارة الى البرهان الذي اقامه مدعي ان النهي هو طلب الكف لا مجرد ان لا يفعل .

وحاصله : ان عدم الفعل غير مقدور ، ويشترط في الامر والنهي ان يكونا متعلقين بما هو مقدور ، والدليل على ان عدم غير مقدور امور ثلاثة :

الأول : ان عدم نفي محض لا يحمل لتاثير القدرة فيه ، اذ العدم لاشيء ومتعلق القدرة لا بد وان يكون شيئاً .

والجواب عنه : ان القدرة على ما عرفوها هي كون الشخص ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، فالقادر هو الذي يستطيع ان يشاء وان لا يشاء ، فالفعل وجوده تحت القدرة لانه يستطيع وجوده فيفعله وعدمه تحت القدرة ايضاً لانه لما كان يستطيع أن يشاء فيفعل كان تقض العدم وتبديله بالوجود تحت قدرته وهذا المقدار كاف في نسبة القدرة الى العدم وانه من المقدور لا من غير المقدور ، فهو يستطيع ان لا يفعل بالمعنى الذي ذكرناه مضافاً الى انه لو لم يكن عدم الفعل تحت قدرة الشخص لكان وجوده ضروري التحقق من الشخص فلا يكون فعله مقدوراً ايضاً .

والحاصل : ان الفعل اذا كان غير مقدور فالعدم غير مقدور لعدم القدرة على نقضه ، واذا كان الفعل ضروري التحقق من غير اختيار للشخص فيه كحركة المرتعش فالعدم غير مقدور وهو واضح ، والفعل ايضاً غير مقدور لانه لم يكن الشخص بالنسبة اليه بحيث ان شاء فعل ، واذا كان الفعل مقدوراً للشخص بحيث ان شاء فعل كان العدم مقدوراً ايضاً لاستطاعة نقضه وتبديله ، والى هذا الجواب اشار بقوله : ((فان الترك ايضاً يكون مقدوراً والا لما كان الفعل مقدوراً)) وحاصله : انه ليس معنى القدرة التأثير حتى تختص بالوجود ، بل القدرة هي الاستطاعة وليس لازم الاستطاعة التأثير في الوجود والعدم .

الثاني : ان العدم سابق على النهي فمتعلق النهي لا بد وان يكون متاخرا عنه ، اذ لا يعقل تاثير المتأخر فيما تقدم عليه لانه من تحصيل الحاصل .

والجواب عنه : ان متعلق النهي ليس هو العدم السابق على النهي بل العدم المتأخر عن النهي ، فان العدم مستمر مع الزمان فما مع الزمان المتقدم متقدم وما مع الزمان المتأخر متأخر وليس من تحصيل الحاصل ، لأن السابق هو نفس العدم والمتأخر هو ابقاء العدم واستمراره .

الثالث : ان العدم ازلي لانه لا شيء ، ولا شيءية اللاشيء ذاتية للاشيء والذاتيات لا تحتاج الى علة ولا بد في المطلوب من المكلف اختياره هو العلة له فلذلك كان العدم لا يتعلق به الاختيار ، وقد اشار الى هذا بقوله : ((وكون العدم الازلي لا بالاختيار)) .

والجواب عنه : ان ازلية العدم لا تحتاج الى علة في عالم الازل ولكن بقاءه واستمراره ليس كذلك ، لانه يمكن ان ينقلب العدم بقاءً الى الوجود ، فاستمرار العدم بقاءً بان لا ينقلب الى الوجود انما هو لان الشخص بيده ابقاؤه على عدميته ويده قلبه الى الوجود ، فاستمرار العدم مما تتعلق به قدرة المكلف بالمعنى المتقدم وكلما تتعلق به القدرة فهو اختياري ، واذا كان اختيارياً كان متعلقاً للتكاليف ، والى هذا اشار بقوله : ((لا يوجب ان يكون)) كذلك ((بحسب البقاء والاستمرار)) : أي كون العدم ازلياً في عالم ازليته لا يوجب ان يكون ازلياً في عالم بقائه واستمراره لإمكان ان يكون ازلياً في عالم الازل حيث انه لا يحتاج الى العلة ازلاً ، ولكن بقاءه واستمراره حيث انه يمكن ان ينقلب الى الوجود بقاءً فاستمراره منوط بان لا يقبله احد الى الوجود ، فالشخص المقترن على قلبه الى الوجود يكون امر هذا العدم بيده وتحت اختياره ان شاء و اراد قلبه انقلب وان لم يرد ان يقبله لا ينقلب ، والتكاليف لا تحتاج اختياريتها التي هي الشرط فيها إلى اكثر من ذلك ، فمتعلق الطلب في النهي هو ابقاء العدم واستمراره ، وحيث كان الابقاء والاستمرار للعدم تحت اختيار

المكلف كان هذا هو ((الذي يكون بحسبه)) العدم ((محلا للتكليف)) هذا على ما هو الظاهر من المصنف .

ويمكن ان يجاب مع تسليم ان القدرة لا تتعلق بالعدم بذاته على ما يظهر من كلمات اهل المعقول ، فانهم يقولون ان العدم غير محتاج إلى علة ، ومضمون ما يقولون في مقام تعريف القدرة النفسانية انها : هي قوة النفس على الارادة وسائر افعال النفس ، والقدرة الجسمانية : هي القوة المنبثة في العضلات التي بواسطتها تتحرك العضلات الى ما تتوجه اليه .

ومن الواضح ان العدم مما لا تتحرك له العضلات مضافا الى كلامهم الاول ان العدم غير محتاج إلى العلة يظهر جلياً ان العدم لا تتعلق القدرة به بنفسه ، ولكن هذا لا ينافي ما يحتاج اليه التكليف ، لأن وجود الفعل حيث كان مما تتعلق به القدرة فانه مما تتحرك له العضلات واذا شاء الشخص ان يفعله فعله فوجود الفعل تحت القدرة ، واذا لم يرد ان يفعله لو يحصل الوجود ويبقى عدمه على حاله ، فالعدم وان لم يكن متعلقا للقدرة بذاته الا انه حيث كان قلبه إلى الوجود تحت القدرة فيكون ابقاؤه واستمراره بيد المكلف ، فهو كالمقدور بالواسطة بسبب القدرة على نقيضه الذي به يتبدل العدم ويقوم الوجود بدلاً عنه وهذا المقدار كاف في صحة التكليف به ، فان صحة التكليف لا تناط بما لا بد ان يكون هو متعلق حركة العضلات بل هي منوطة بما يكون وضعه بيده كالوجود بان يقدر عليه بتحريك عضلاته اليه ، وبما كان ابقاؤه واستمراره بيده كالعدم بواسطة ان نقيضه وهو الوجود بيده ، فالعدم كالمقدور مع الواسطة والوجود متعلق لها بلا واسطة وهذا المقدار كاف في صحة التكليف وكونها اختيارية .

ثم إنه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار ، كما لا دلالة لصيغة الامر^(١) وإن كان قضيتهما عقلا تختلف ولو مع وحدة متعلقهما ، بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدتها تعلق بها الامر مرة والنهي أخرى^(٢) ،

(١) قد عرفت فيما تقدم انه لم نظفر بمن قال : ان صيغة النهي تدل على المرة ، وانما الكلام في دلالتها على التكرار بان يكون التكرار جزء ما يدل عليه النهي ، أو ان التكرار مستفاد من قرينة خارجة عن مدلول اللفظ في النهي .

وحيث ان صيغة النهي مركبة من هيئة ومادة ومدلول المادة هو الماهية والطبيعة من دون تقيدتها بشيء ومدلول الهيئة هو النهي عن هذه الطبيعة . فلا يكون التكرار مما يدل عليه اللفظ اذ ليس هو بعض مدلول المادة ولا الهيئة .

كما انه قد عرفت الحال في عدم دلالة صيغة الامر عليه ، والى هذا اشار بقوله : ((ثم انه لا دلالة لصيغته)) : أي لصيغة النهي ((على الدوام والتكرار كما لا دلالة لصيغة الامر عليه)) .

(٢) توضيحه ان النهي في مرحلة الثبوت اما ان يتعلق بعدم الماهية بنحو الاهمال والمهملة في قوة الجزئية فيكفي في الامثال تحقق فرد للعدم ولو آنأ ما ، واما ان يتعلق بعدم الماهية بحيث لا يشد عنه عدم فلا يحصل الامثال الا بعدم جميع هذه الماهية الدفعية من افراد هذا العدم والتدرجية منها ، فيجب ترك الخمر - مثلا - في أي مكان واي زمان ، هذا في مرحلة الثبوت .

واما في مرحلة الاثبات فحيث كان الامر والنهي تابعين للمصلحة فيه وللمفسدة فيختلف حال متعلق الامر والنهي اذا كان المولى في مقام البيان ، فبواسطة الاطلاق في مقام الامر يكتفى بايجاد الطبيعة مرة واحدة ، لانه بمحض ايجادها مرة واحدة تتحقق الطبيعة الحاملة للمصلحة الداعية الى الامر بايجاد هذه الطبيعة ، فكون هذه الطبيعة قد تعلق الطلب بها بنحو التكرار يحتاج إلى قرينة ، وحيث ان المفروض انتفاء القرينة

فالاطلاق يقتضي الاكتفاء بالمرّة ، وفي مقام النهي حيث انه تابع للمفسدة في هذه الطبيعة فالنهي بركة مقدمات الحكمة يدل على ان ذات هذه الطبيعة غير المقيدة بشيء فيه المفسدة ، ففي أي فرد من افراد الطبيعة تحققت الطبيعة تحققت المفسدة ، ولا يتخلص من هذه المفسدة الا بترك جميع افراد هذه الطبيعة ، وحيث كان المولى في مقام البيان ولم يقيد هذه الطبيعة بمكان خاص أو زمان خاص فيستكشف من عدم تقييده في مقام البيان ان نفس ذات هذه الطبيعة هو متعلق النهي ، فالعقل يحكم بان ترك هذه الطبيعة التي تعلق النهي بنفس ذاتها لا يحصل الا بترك هذه الطبيعة بجميع افرادها الدفعية والتدرجية ، وقد اشار إلى هذا الاختلاف بين صيغتي الامر والنهي بقوله : ((وان كان قضيتها عقلا)) : أي قضية الامر والنهي عقلا ((تختلف ولو مع وحدة متعلقهما بان يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدتها تعلق بها الامر مرة والنهي اخرى ضرورة)).

قوله : ((ضرورة)) للإشارة الى سبب اختلافهما من ان العقل يحكم بالفرق بينهما وان وجود الطبيعة يتحقق بوجود فرد من افرادها وعدم الطبيعة لا يتحقق الا بعدم جميع افرادها ، الا انه لا يخفى ان العقل لا يحكم بهذا الفرق الا اذا كان متعلق النهي في مرحلة الواقع هو عدم الطبيعة بحيث لا يشد عنه عدم .

واما لو كان متعلق الطبيعة واقعا هو عدم الطبيعة بنحو الاهمال فلا يحكم بذلك ، لأن المهمة في قوة الجزئية ، وقد اشار الى ان الدوام والاستمرار في ترك الطبيعة يستفاد من الاطلاق وفي مرحلة الاثبات بقوله : ((اذا كان متعلقه طبيعة مطلقة)) : أي انه اذا كان متعلق النهي هو الطبيعة المطلقة يستفاد ان الدوام والاستمرار مطلوب في ترك الطبيعة .

ومن الواضح : ان هذه الاستفاده انما هي بركة الاطلاق في مرحلة الاثبات فالاطلاق يثبت ان متعلق النهي هو الطبيعة المطلقة غير المقيدة بزمان أو حال من الاحوال ، والعقل يحكم ان الطبيعة التي دل الدليل على الاطلاق فيها لا يحصل

ضرورة أن وجودها يكون بوجود فرد واحد ، وعدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع ، كما لا يخفى .

ومن ذلك يظهر أن الدوام والاستمرار ، إنما يكون في النهي إذا كان متعلقه طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال ، فإنه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة ، إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية والتدرجية .
وبالجمله قضية النهي ، ليس لإلترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له ، كانت مقيدة أو مطلقة ، وقضية تركها عقلا ، إنما هو ترك جميع أفرادها .

ثم إنه لا دلالة للنهي على إرادة الترك لو خولف ، أو عدم إرادته ، بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة ، ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة ، ولا يكفي إطلاقها من سائر الجهات ، فتدبر جيدا^(١) .

تركها الأ بترك جميع أفرادها الدفعية والتدرجية ، والى هذا اشار بقوله : ((وقضية تركها عقلا إنما هو ترك جميع أفرادها)) .

(١) توضيحه ان النهي اما ان يتعلق بالطبيعة بنحو الاستغراق بان ينحل الى نواهي عديدة بعدد اعدام الطبيعة ، وفي مثل هذا لا اشكال انه لو خولف احد افراد الطبيعة فلا يسقط النهي المتعلق ببقية افرادها ، اذ لكل عدم منها نهي متعلق به لا ربط له بالنهي الآخر ، فان قضية الاستغراق لا بد فيها من الانحلال الى نواهي متعددة ، ولازم الانحلال ان يكون لكل واحد منها اطاعة وعصيان لاربط له باطاعة الآخر وعصيانه ، فلا يكون عصيان واحد منها مستلزما لسقوط النواهي الأخر حتى لا يكون لها اطاعة وعصيان .

واما اذا كان متعلق النهي هو عدم الطبيعة بنحو الوحدة ولو بحيث لا يشد عنها عدم الأ ان متعلق النهي واحد ولا بد ان يكون للمتعلق الواحد حكم واحد ، فهذا

العدم الملحوظ بنحو كونه واحدا وان كان بحيث انه لا يشد عنه عدم الا انه ليس له
الا حكم واحد .

ومن الواضح : ان الحكم الواحد لو خولف سقط بالمخالفة والعصيان ولا تكون
الطبيعة متعلقة للنهي الا بنهي آخر غير هذا النهي الساقط ، فلا بد في مقام بقاء النهي
لو خولف . على حاله متعلقا بالطبيعة من دلالة دليل على انه بنحو الاستغراق ولو
كان ذلك الدليل هو الاطلاق ، اما لو كان لها اطلاق لا يدل الا على ان الطبيعة
ليست ملحوظة بنحو الاهمال ، بل كان عدم الطبيعة ملحوظا بنحو لا يشد عنه عدم ،
الا انه لا يفيد هذا الاطلاق بهذا المقدار على بقاء النهي لو خولف لانه وان كان قد
تعلق بالطبيعة بنحو ان يكون العدم ملحوظا بنحو لا يشد عنه عدم ، الا انه حيث انه
له حكم واحد وهو يسقط بالمخالفة فلا يكون هناك دليل على إبقاء العدم لو خولف ،
وقد اشار الى ما ذكرنا من انه لا بد في بقاء النهي لو خولف من دلالة ولو بالاطلاق
على كونه بنحو الاستغراق والانحلال الى نواه بقوله : ((بل لا بد في تعيين ذلك من
دلالة ولو كان اطلاق المتعلق من هذه الجهة)) و اشار الى ان الاطلاق من ساير
الجهات لا يكفي في ذلك كما لو كان له اطلاق من ناحية عدم الاهمال فقط بقوله :
((ولا يكفي اطلاقها من ساير الجهات)) .

وقد ظهر مما ذكرنا : ان نفس النهي المتعلق بالطبيعة لا دلالة فيه على بقائه لو
خولف ، لما عرفت : من ان الاستغراق أو غيره لا بد وان يستفاد من دليل يدل عليه ،
اما نفس صيغة النهي فلا دلالة لها الا على طلب الترك المستفاد من الهيئة وان متعلقه
هو هذه المادة المستفاد ذلك من المادة ، واما ان هذا الطلب المتعلق بترك هذه المادة
على أي نحو بحيث يكون باقيا لو خولف أو غير باق فليس ذلك داخلا في مفاد الهيئة
ولا في مفاد المادة حتى تكون الصيغة دالة عليه .

بقي شيء : وهو هل للصيغة الواردة في مقام البيان اطلاق يقتضي كونها بنحو

الاستغراق ام لا ؟

فصل

اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد ، وامتناعه ، على أقوال : ثالثها جوازه عقلا وامتناعه عرفا ، وقبل الخوض في المقصود^(١)

لا يبعد ان يقال : ان اطلاق الصيغة الواردة في مقام البيان يعين الاستغراق ، فان النهي حيث انه تابع للمفسدة ، فلازم كونها متعلقة للنهي ان هذه الطبيعة هي المتحملة بنفسها للمفسدة ، ومن الواضح : ان كل وجود من وجودات الطبيعة متحمل لطبيعة ذات المفسدة ايضا ، ولازم ذلك ان يكون كل وجود من وجودات هذه الطبيعة حيث انه فيه الطبيعة الحاملة للمفسدة ان يكون مطلوب الترك ، ومعنى ذلك هو المحلال النهي إلى نواهٍ متعددة ولكل واحد منها اطاعة وعصيان ، ومعنى هذا هو بقاء النهي المتعلق بهذه الطبيعة لو خولف في احد افراده .

(١) لا يخفى ان هذا الفصل من اهم مسائل هذا المقصد الثاني المختص للبحث عن مسائل النهي ، وقد عنوانوا المسألة : بانه هل يجوز اجتماع الامر والنهي في واحد ام لا يجوز ؟

والاقوال فيه ثلاثة : جواز الاجتماع عقلا وعرفا ، وعدم الجواز عقلا وعرفا ، والتفصيل بجوازه عقلا وامتناعه عرفا .

ولا يخفى انه لا بد من انطباق متعلق الامر والنهي على هذا الواحد ظاهرا اذ لو لم ينطبقا عليه فلا شبهة في جوازه ، فان الامر باكرام زيد والنهي عن احترام عمر مما لا شبهة فيه ، ولكنه اذا انطبقا على شيء واحد ظاهرا فالقائل بجواز الاجتماع يقول لا مانع من الامر بشيء بحيث يسع هذا الواحد الذي ينطبق عليه ماتعلق به النهي ويكون هذا الواحد باعتبار انطباق متعلق الامر عليه امثالاً واطاعة للامر ، وباعتبار انطباق متعلق النهي عليه عصيانا للنهي .

والقائل بعدم الجواز يقول بانه يمتنع ان يكون هذا الواحد مما ينطبق عليه الامر والنهي بالفعل ، ولا يعقل بقاؤهما على حالهما بحيث يسعان هذا الواحد ، ولا بد

يقدم أمور :

الاول : المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ، ومندرجا تحت
عنوانين ، بأحدهما كان موردا للامر ، وبالأخر للنهي ، وإن كان كلياً
مقولا على كثيرين ، كالصلاة في المغصوب ، وإنما ذكر لاجراخ ما إذا
تعدد متعلق الامر والنهي ولم يجتمعا وجودا ، ولو جمعهما واحد
مفهوما ، كالسجود لله تعالى ، والسجود للصنم مثلا ، لا لاجراخ الواحد
الجنسي أو النوعي كالحركة والسكون الكليين المعنويين بالصلاتيّة
والغصبيّة^(١) .

اما ان لا يكون متعلق الامر بالفعل مما يسعه ، أو يكون متعلق النهي بالفعل مما
لا يسعه ، ولا يعقل ان يكون كلاهما مما يسعاه بالفعل ، بل لا بد إما ان يكون الامر مما
يسعه بالفعل ولا يسعه النهي بالفعل أو بالعكس .

ومما ذكرنا ظهر : ان المراد من الجواز وعدم الجواز هو الامكان وعدم الامكان .

والقائل بالتفصيل يقول : بانه ممكن عقلا ولكنه ممتنع وغير ممكن عرفا .

(١) لا يخفى ان الواحد قد يكون جنسياً كالسجود ، وقد يكون نوعياً كنوع السجود
المتفصل بكونه لله والمتفصل بكونه لغير الله ، وقد يكون صنفياً كالسجود لشكر الله
والسجود خضوعاً له تعالى وكالسجود للصنم أو السجود للثار ، وقد يكون شخصياً
كالسجود الخارجي لله .

ولا وجه لاختصاص الواحد الشخصي بالنزاع ، لأن موضوع النزاع هو ان
الواحد اذا كان مجمعا لمتعلقي الامر والنهي هل يقع به امتثال الامر وعصيان النهي ؟
ولازم هذا بقاء كل من متعلقي الامر والنهي بحيث يسعان هذا المجمع أو يمتنع ذلك
ولا يعقل بقاءهما كذلك ، بل اما ان يبقى احدهما أو يسقطا معا للمعارضة أو
المزاحمة على ما سيأتي الاشارة اليه في الامر التاسع .

وكما يمكن ان يكون الواحد الشخصي مجعما لهما كذلك يمكن ان يكون الواحد الجنسي أو النوعي أو الصنفي مجعما لهما ايضا .

وبعبارة اخرى : انه كما يمكن ان يكون الفرد الواحد الخاص الخارجي مجعما لمتعلقي الامر والنهي كزيد المجتمع فيه عنوان العالم المطلوب اكرامه وعنوان الفاسق الذي يجرم احترامه ، كذلك يمكن ان يكون الكلي الواحد مجعما للعنوانين ، ككلي الركوع الذي هو احد انواع الوضع ، فانه يكون بما هو كلي الركوع مجعما لعنوان الصلاة وعنوان الغضب ، فلا وجه لاختصاص النزاع بالواحد الشخصي .

لا يقال : ان الاجتماع في الكلي لو كان موجبا لدخوله في موضوع النزاع لكان الامر بالسجود لله والنهي عن السجود للصنم مما لا يجتمعان - بناءً على الامتناع - واجتماعهما مما لا يرب فيه مع انهما يجتمعان في كلي واحد وهو السجود ، فذهاب كل من القائلين بالجواز والامتناع الى صحة هذا الاجتماع مما يدل على خروجه عن موضوع النزاع .

فانه يقال : ان القائل بالامتناع انما يرى الامتناع اما لانه لا يمكن ان يجتمع فيما هو الحكم لباً وهو الارادة والكرهه لواحد بان يريد هذا الواحد ويكرهه ، أو لانه لا يمكن ان يجتمع التحريك إلى هذا الواحد والبعث اليه مع التحريك إلى عدمه والزجر عنه ، ولازم هذا الكلام انه لا بد ان يجتمع ما تعلق به الامر وما تعلق به النهي في وجود هذا الواحد ، فان كان هذا الواحد فرداً شخصياً فله وجود شخصي وان كان كلياً ففي وجوده في ضمن فرده ، واذا كان الكلي متفصلاً بفصلين لا يعقل ان يجتمعاً في وجود واحد للكلي ولو في ضمن فرده كالسجود لله والسجود للصنم ، فانه لا يعقل ان يجتمعاً في وجود واحد لكلي السجود ولو في ضمن احد افراده ، اذ لا يعقل ان يجتمع في وجود واحد للسجود الكلي هذان النوعان وهما السجود لله والسجود للصنم ، بخلاف كلي الركوع المتحقق في فرد من افراده فانه يمكن ان يكون مجعماً للصلاة والغضب ، وكذلك السجود الكلي المتحقق في ضمن فرد من افراده

يمكن ان يجتمع فيه العنوانان كالصلاة والغضب ، الا انه لا يعقل ان يكون مجمعا لعنواني السجود لله والسجود للصنم ، فالواحد الجنسي الذي يمكن ان يجتمع في وجوده العنوانان هو الداخل في موضع النزاع ، والواحد الجنسي الذي لا يعقل ان يجتمع في وجوده ولو في ضمن فرده العنوانان فهو خارج عن محل النزاع ، فالسجود الكلي الذي يكون مجمعا لعنواني الصلاة والغضب هو الداخل دون السجود الكلي بالنسبة الى نوعيه وهما السجود لله والسجود للصنم فانه خارج عن موضع النزاع .

وبعبارة اخرى : ان محل النزاع هو ان متعلق الامر والنهي الذي يمكن ان يجتمعا في الوجود الواحد سواء كان ذلك الوجود الواحد مجمعا لهما من حيث انه بذاته انطبق عليه العنوانان كزيد الشخصي الذي ينطبق عليه عنوانا العالم والفاسق ، أو لانه قد تحقق في ضمنه الواحد الجنسي الذي هو المجمع للعنوانين كهذا الوضع الخاص الذي تحقق به كلي الوضع السجودي الذي اجتمع فيه - بما هو وضع سجودي - عنوانا الصلاة والغضب ، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((المراد بالواحد)) في العنوان المذكور هو ((مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجا تحت عنوانين باحدهما كان مورداً للامر وبالآخر للنهي وان كان كلياً مقولاً على كثيرين)) أي وان كان ذلك الواحد كلياً ومقولاً على كثيرين ولا يختص الواحد المذكور في العنوان بالواحد الشخصي ، بل يعم الواحد الجنسي ايضاً ((كالصلاة في المغصوب)) فان الصلاة في المغصوب قد اجتمع عنوان الصلاة والغضب في وضع الركوع والسجود والقيام وكل من هذه كلي مقولاً على كثيرين من افراد وضع الركوع والسجود والقيام ((وانما ذكر)) الواحد في العنوان لا لاجراء غير الواحد الشخصي بل ((لا خراج)) الواحد مفهوماً وهو مثل ((ما اذا)) تعدد متعلق الامر والنهي ولم يجتمعا وجوداً ولو جمعتهما واحد مفهوماً كالسجود لله والسجود للصنم مثلاً)) فانهما وان اجتمعا في مفهوم السجود الواحد الا ان مفهوم السجود بالنسبة إلى هذين : العنوان المأمور باحدهما والمنهي عن احدهما جامع مفهومي لهما لاجماع وجودي ، اذ لا يعقل ان يجتمع في السجود

الثاني : الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة ، هو أن الجهة المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل ، هي أن تعدد الوجه والعنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الامر والنهي ، بحيث ترتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد ، أو لا يوجبه ، بل يكون حاله ، فالنزاع في سراية كل من الامر والنهي إلى متعلق الآخر ، لاتحاد متعلقيهما وجودا ، وعدم سرايته لتعددتهما وجها ، وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الاخرى ، فإن البحث فيها في أن النهي في العبادة أو المعاملة يوجب فسادها ، بعد الفراغ عن التوجه إليها^(١) .

الكلي الموجود ولو في ضمن فرده عنوانا السجود لله والسجود للصنم فلا يمكن ان يكون وجوداً للسجود يكون ذلك الوجود السجودي سجوداً لله وسجوداً للصنم . وعلى كل فالواحد المذكور انما ذكر لاجراج الواحد المفهومي ((لا لاجراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة والسكون الكليين المعنويين بالصلاتي والغصبية)). ولا يخفى ان السكون انما يكون مجمعا للعنوانين من الصلاة والغصبية بناءً على كون السكون من الاكوان الصلاتيّة ، الا ان يكون مراده من السكون هو الوضع الخاص الذي يكون حال السكون كالوضع الركوعي والسجودي .

(١) لا يخفى ان الداعي لإبداء الفرق بين هذه المسألة ومسألة دلالة النهي على الفساد في العبادة هو ان موضوع هذه المسألة هو الامر والنهي ومحمولها جواز الاجتماع وعدمه ، والموضوع والمحمول في تلك المسألة هو الامر والنهي واجتماعهما ، لأن لازم دلالة النهي على الفساد في العبادة وعدمه هو تعلق النهي بما تعلق به الامر ، ولازم تعلق النهي بما تعلق به الامر هو اجتماع الامر والنهي ، فهي مشتملة على الامر والنهي وعلى اجتماعهما ، فمن هنا يبدأ توهم المتوهم : انه ما الفرق بين هاتين المسألتين مع ان هذه المسألة هي الامر والنهي والبحث عما يستلزمه اجتماعهما ، وتلك المسألة ايضا هي الامر والنهي والبحث عما يستلزم اجتماعهما .

والذي يرتضيه المصنف في الفرق بينهما : هو ان المميز لمسألة عن مسألة اخرى هو الجهة المبحوث عنها في كل مسألة .

وتوضيحه : انه قد تقدم لك في صدر الكتاب هو ان المميز للعلوم بعضها عن بعض هو امتيازها بالغرض لا بالموضوعات ولا بالمحمولات وكان المميز للعلوم هو الغرض ، فالمميز للمسائل بعضها عن بعض هو الغرض والجهة التي دعت للبحث عن تلك الجهة في تلك المسألة ، لا باختلاف الموضوع في المسألتين ولا باختلاف المحمول فيهما ، فلو اتحدت المسألتان موضوعا ومحمولا واختلفتا في الغرض والجهة المبحوث عنها فيهما فهما مسألتان مختلفتان بواسطة اختلاف الغرض ، ولو اختلفتا موضوعا ومحمولا أو موضوعا فقط ومحمولا فقط ولكنهما اتحدتا في الغرض فهما متحدتان وغير مختلفتين ، مثلا مسألة قام زيد المبحوث عنها من حيث الفاعل داخله في المسألة المبحوث فيها عن الفاعل هي غير مسألة قام زيد المبحوث عنها في المسألة الباحثة عن الفعل وان اتحدت المسألتان موضوعا ومحمولا ، ومسألة زيد قائم وعمرو قاعد المبحوث عنهما في مسألة المبتدأ والخبر هما مسألة واحدة وان اختلفتا موضوعا ومحمولا .

فاتضح : ان المميز للمسائل هو الغرض والجهة المبحوث عنها في تلك المسألة لا الموضوع ولا المحمول .

واذا عرفت هذا تعرف ان الجهة المبحوث عنها في مسألة الاجتماع وعدمه هو ان تعدد الوجه والعنوان كالصلاة المأمور بها والغصية النهي عنها المجتمعتين في الحركة الصلواتية في المكان المخصوص هل يوجب تعدد تلك الحركة ام لا يوجب تعددها ؟ فالقائل بالجواز يرى ان تعدد الوجه في الامر والنهي موجب لتعدددها .

والقائل بالامتناع يرى ان تعدد الوجه والعنوان في الامر والنهي لا يوجب التعدد فيما اجتماعيه وهي الحركة . والوجه والغرض المبحوث عنه في مسألة دلالة النهي

على الفساد في العبادة هو ان النهي المتعلق بما تعلق به الامر هل يوجب فساده وعدم صحة الامثال به او لا يوجب فساده ؟

والفرق بين هاتين الجهتين واضح ، فان الجهة في مسألة الاجتماع هو اقتضاء تعدد العنوان لتعدد المجمع وعدمه ، والجهة في مسألة دلالة النهي على الفساد في العبادة هو فساد العبادة التي صارت مجمعا لهما .

والفرق بين تعدد المجمع وعدمه ، وفساد العبادة المجمع لهما وعدمه من اوضح الواضحات . وبعد تمايز الجهتين في المسألتين يتضح الميزان الفارق بينهما ، وقد عرفت ان الجهة والغرض هو المميز ، وحيثئذ فسواء اتحد الموضوع والمحمول في المسألتين أو اختلفا فهما مسألتان لاختلاف الجهة فيهما ، وقد اشار إلى ان المميز للمسائل هو الجهة والغرض بقوله : ((الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة هو ان الجهة المبحوث عنها فيها)) : أي في هذه المسألة ((التي بها)) : أي التي بتلك الجهة المبحوث عنها في المسألة ((تتماز المسائل)) بعضها عن بعض ، وقد اشار الى ان الجهة في هذه المسألة غير الجهة في مسألة النهي في العبادة بقوله : ((هي ان تعدد الوجه والعنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الامر والنهي بحيث ترتفع به)) : أي بحيث ترتفع بواسطة تعدد الوجه والعنوان في هذا الواحد ((غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد)) فانه من المسلم انه لا يعقل اجتماع الامر والنهي في الواحد بعنوان واحد ، فلا يعقل اجتماع الامر بالصلاة والنهي عن الصلاة بان يقول : صل ولا تصل ، ولا بد اما من رفع اليد عن احدهما أو تساقطهما والرجوع الى الاصول .

فهل ان الواحد بعنوانين كالحركات الصلواتية في المغصوب المجتمع فيها الامر بالصلاة والنهي عن التصرف في المغصوب هو كالواحد بالعنوان الواحد ، أو انه بواسطة تعدد الوجه والعنوان ترتفع المحالية وعدم الامكان المتحقق في الواحد بعنوان واحد ؟

فالنزاع في هذه المسألة في ان هذين العنوانين المجتمعين في الوجود الواحد هل
يوجب سراية كل من العنوانين إلى الآخر ؟ ويكون حال صل ولا تغصب كحال صل
ولا تصل .

أو ان تعدد الوجه والعنوان لا يوجب السراية ؟ فلا محالية وان كان المجمع وجودا
واحدا . فهذه هي الجهة المبحوث عنها في هذه المسألة .

واما الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة وهي مسألة النهي في العبادة فهي غير
هذه الجهة ، لأن جهة البحث هناك هو ان النهي المتعلق بما تعلق به الامر كقوله صلي
ولا تصلي ايام الحيض فانه قد نهيت المرأة عن الصلاة في حال حيضها ، فهل ان هذا
النهي المتعلق بصلاتها في حال حيضها يدل على فساد صلاتها لو أتت بالصلاة
ام لا يدل ؟

ومن الواضح : ان لازم جهة البحث في مسألة النهي في العبادة كون النهي قد
تعلق بما تعلق به الامر ، وبعد الفراغ عن انه قد تعلق بما تعلق به الامر فهل يوجب
هذا التعلق فساد العبادة ام لا ؟

فالبحث فيها عن انه هل يوجب الفساد ام لا ؟ بعد الفراغ عن ان متعلق النهي
هو نفس متعلق الامر . وهذا المفروغ عنه في مسألة النهي الذي لازمه عدم بقاء الامر
التكليفي هو مبحوث عنه في هذه المسألة ، وان النهي المتعلق بعنوان الغصب اذا
اجتمع مع عنوان الصلاة في الوجود الواحد هل يسري إلى الصلاة المتعلق بها الامر
ام لا ؟ فكون متعلق النهي هو متعلق الامر ليس مفروغا عنه هنا بل هو المبحوث
عنه ، بخلاف مسألة النهي في العبادة فانه من المفروغ عنه فيها ، والى هذا اشار بقوله :
(بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الاخرى)) وهي مسألة النهي في العبادة ((فان
البحث فيها في ان النهي في العبادة او المعاملة يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه
اليها)) : أي بعد الفراغ عن توجه النهي الى نفس العبادة كقوله : صلي ، ودعي
الصلاة ايام اقراءك .

نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع ،
يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة .

فانقدح أن الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح^(١) .

وأما ما أفاده في الفصول ، من الفرق بما هذه عبارته ثم اعلم أن
الفرق بين المقام والمقام المتقدم ، وهو أن الامر والنهي هل يجتمعان في
شيء واحد أو لا؟ أما في المعاملات فظاهر ، وأما في العبادات ، فهو أن
النزاع هناك فيما إذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب

(١) وهذا ايضا مما يدل على ان الجهة المبحوث عنها في مسألة الاجتماع غير الجهة
المبحوث عنها في مسألة النهي في العبادة .

وحاصله : انه حيث كانت الجهة المبحوث عنها في هذه المسألة هو انه مع تعدد

الوجه والعنوان هل يوجب سرمان النهي الى متعلق الامر ام لا ؟

فعلى القول بالجواز وعدم السرمان لا تكون الصلاة في الدار المغصوبة مما يسرى
اليها النهي المتعلق بالغصب ولا يكون متعلق الامر العبادي مما سرى اليه النهي
فلا تكون من صغريات مسألة النهي في العبادة ، إذ لم يتعلق نهى بالعبادة
لعدم السرمان .

وعلى القول بالامتناع وان النهي عن الغصب المجتمع مع الامر بالصلاة يسري
إلى الصلاة تكون الصلاة الساري لها النهي من الغصب المنهني عنه من صغريات
مسألة النهي في العبادة ، وقد اشار إلى إلى ان هذا يدل على الفرق بقوله : ((فانقدح
ان الفرق)) الى آخر كلامه (قدس سره) .

الحقيقة^(١)، وإن كان بينهما عموم مطلق ، وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد ، بأن تعلق الامر بالمطلق ، والنهي

(١) قد ظهر - مما مر - ان الفارق بين المسائل والمميز لها هو الغرض والجهة المبحوث عنها في المسألة ، وان الموضوعات والمحمولات سواء تعددت أو اتحدت لاتكون فارقة ومميزة بين المسائل هذا على مختاره (قدس سره) .

وحيث كان ما اختاره (قدس سره) غير الذي اختاره في الفصول في الفرق بين المسألتين - تعرض إلى ما جعله في الفصول فارقا والى رده بقوله : ((فاسد)) جواب قوله : ((واما ما افاده في الفصول من الفرق)) .

ولا يخفى ان صاحب الفصول ذكر الفرق بين المسألتين في مسألة النهي في العبادة المبحوث عنها بعد البحث عن مسألة الاجتماع ، فمراده من قوله المقام المتقدم هو مقام مسألة اجتماع الامر والنهي .

وحاصل الفرق عنده بين المسألتين هو اختلاف الموضوع فيهما ، ولذا قال : ((وهو ان الامر والنهي)) الى آخره .

وبيانه : ان الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة النهي في العبادة والمعاملة : هو ان الموضوع في مسألة الاجتماع هو ان الامر والنهي هل يجتمعان ام لا ؟ وحيث كان الموضوع فيها هو الامر والنهي والمحمول اجتماعهما - ظهر الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة النهي في خصوص المعاملات ، لوضوح انه ليس في المعاملات امر يجتمع مع النهي ، بل الموجود في المعاملات حكم وضعي والامر الذي هو جزء الموضوع في مسألة الاجتماع المراد منه هو التكليفي ، فلا موجب لتوهم اتحادهما حتى نحتاج إلى ابداء الفرق ، والى هذا اشار بقوله : ((اما في المعاملات فظاهر)) .

واما في النهي في العبادات فلوجود الامر التكليفي فيها نحتاج الى الفارق ، فالفرق هو ان الموضوع في مسألة الاجتماع هو الامر والنهي ، والمحمول اجتماعهما وعدمه . وحيث كان النزاع في جواز اجتماعهما في واحد ام لا ؟ فلا بد وان يكون متعلق الامر

طبيعة غير طبيعة متعلق النهي ، وان هاتين الطبيعتين المختلفتين هل يمكن ان تجتمعا في وجود واحد ام لا ؟

ولو كان متعلق النهي متحدا مع متعلق الامر لكان العنوان هل يجوز ان يتعلق النهي بما يتعلق به الامر ام لا ؟ والى هذا اشار بقوله : ((ان النزاع هناك)) : أي مسألة الاجتماع ((فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة)) كالصلاة والغضب .

ثم قال (قدس سره) : ((وان كان بينهما عموم مطلق)) . توضيحه : ان متعلق الامر والنهي اما ان يكونا متباينين بحيث لا يتصادقان على واحد وهذا خارج موضوعا عن مسألة الاجتماع ، لانهما اذا كانا لا يتصادقان على واحد فلا يعقل البحث انه هل يسري احدهما الى الآخر ام لا ؟

واما ان يكونا متساويين بان لا يشذ مصداق لاحدهما عما يصدق عليه الآخر ، وهذا خارج - ايضا - عن مسألة الاجتماع على ما يظهر من كلامه (قدس سره) ، والسبب في الخروج هو انه اذا كانا متساويين في الصدق يكونان من باب التعارض ، ومسألة اجتماع الامر والنهي - بناءً على الجواز - لا تكون داخلية في باب التعارض ، واما بناءً على الامتناع فقد تدخل في باب التعارض وقد تدخل في باب التزام كما ستأتي الاشارة اليه في الامر التاسع .

فانحصر مورد مسألة الاجتماع فيما اذا كان بين متعلق الامر والنهي عموم من مطلق كما لو امر باكرام العلماء ونهي عن احترام اهل البدع وانحصر اهل البدع بمصداق العالم ، أو يكون بينهما عموم من وجه كصل ولا تغصب فانه تصدق الصلاة من دون الغضب في الصلاة في غير المغصوب ، ويصدق الغضب دون الصلاة في التصرفات الغصبية غير الصلاة ، ويجتمعان في الحركات الصلاة في المحل المغصوب ، وقد اشار إلى ما ذكرنا بقوله : ((وان كان بينهما عموم مطلق)) فانه اشار

إلى الفرد الخفي وهو العموم من مطلق ، واما العموم من وجه فحيث انه واضح لم يشر اليه الا بعنوان الترقى الى العموم المطلق .

فحاصل ما ذكره صاحب الفصول في الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة النهي : هو ان الموضوع في مسألة الاجتماع هو ان الامر والنهي المتعلقين بطبيعتين مختلفتين كان بينهما عموم من وجه أو عموم من مطلق هل يجوز اجتماعهما في وجود واحد كان ذلك الوجود الواحد مصداقا لهما ام لا يجوز؟

والموضوع في مسألة النهي في العبادة هو ان النهي المتعلق بما تعلق به الامر هل يوجب فسادا ام لا ؟ فتعلق النهي بما تعلق به الامر هو الموضوع في مسألة النهي في العبادة ، ولازم ذلك هو اتحاد المتعلق فيهما ، فموضوع البحث في هذه المسألة في الطبيعة الواحدة التي تعلق بها الامر وتعلق بها النهي ، ولا بد في هذه المسألة : أي مسألة النهي في العبادة ان يكون المتعلق به النهي هو الطبيعة الواحدة المقيدة بشيء والطبيعة الواحدة غير المقيدة بشيء هي متعلق الامر ، فيكون النهي متعلقا بالمقيد والامر متعلقا بالمطلق ، لوضوح انه لو تعلق النهي بما تعلق به الامر من دون ضم شيء لكان بينهما تعارض فاما ان يتساقطا فلا امر حتى يكون امثاله صحيحا أو فاسدا ، أو يتغلب جانب النهي فلا امر ايضا أو يتغلب جانب الامر فلا نهى حتى يكون موجبا للفساد ام لا ؟

واما ان يكون بينهما عموم من وجه فهو خارج عن موضوع مسألة النهي في العبادة ، لما عرفت من انه لا بد ان يكون العنوان المتعلق للامر هو متعلقا للنهي ولا بد في العموم من وجه اختلاف العنوان المتعلق فيهما .

هذا شرح ما ذكره في الفصول بقوله : ((وهنا)) أي وفي مسألة النهي في العبادة الكلام ((فيما اذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقيد بان تعلق الامر بالمطلق والنهي بالمقيد)).

فاتضح : ان الفرق بين المسألتين عنده هو اختلاف الموضوع فيهما .

بالمقيد انتهى موضع الحاجة ، فاسد ، فإن مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات ، لا يوجب التمايز بين المسائل ، ما لم يكن هناك اختلاف الجهات ، ومعه لا حاجة أصلاً إلى تعددها ، بل لا بد من عقد مسألتين ، مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها ، وعقد مسألة واحدة في صورة العكس ، كما لا يخفى^(١) .

ومن هنا انقذ أيضاً فساد الفرق ، بأن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلاً ، وهناك في دلالة النهي لفظاً ، فإن مجرد ذلك لو لم يكن تعدد الجهة

(١) قد عرفت ان قوله : ((فاسد)) هو جواب قوله : ((واما ما افاده في الفصول)).
 واما وجه فساد فقهه عرفته ايضاً - مما مر - من ان المميز للمسائل هو الغرض والجهة المبحوث عنها في تلك المسألة لا اختلاف الموضوع ولا اختلاف المحمول وانه اذا تعددت الجهة المبحوث عنها لا بد من عقد مسألتين وان اتحد الموضوع والمحمول ، ولا بد من دخول قولنا - مثلاً - : ضرب زيد في البحث عن الفاعل المرفوع بفعله ودخولها في البحث عن الفعل المستند الى فاعله وتكون هذه القضية الواحدة من مسائل باب الفاعل ومن مسائل باب الفعل ، فهذه القضية الواحدة هي من حيث اختلاف الجهة فيها مسألتان من ناحية البحث وان كانت من ناحية الموضوع والمحمول هي قضية واحدة ، واذا اتحد الغرض فلا بد من البحث عن القضيتين المختلفتين موضوعاً ومحمولاً تحت عنوان واحد وجعلهما مسألة واحدة من ناحية الجهة المبحوث عنها ، وقد اشار الى ان المميز للمسائل هو الغرض دون الموضوع والمحمول بقوله : ((فان مجرد تعدد الموضوعات ... الى آخر كلامه)) واشار الى انه مع تعدد الغرض لا بد من عقد مسألتين وان اتحد الموضوع والمحمول ومع وحدة الغرض لا بد من عقد مسألة واحدة وان تعدد الموضوع والمحمول بقوله : ((بل لا بد من عقد مسألتين ... الى آخر كلامه)).

في البين ، لا يوجب إلا تفصيلا في المسألة الواحدة ، لا عقد مسألتين ، هذا مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ ، كما سيظهر^(١) .

الثالث : إنه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط ، كانت المسألة من المسائل الاصولية ، لامن مبادئها الاحكامية ،

(١) بعدما عرفت - فيما مر - من أن المميز والفارق بين المسائل هو الجهة والغرض المبحوث عنه فيها - يتضح ايضا فساد هذا الفرق الذي ذكره المصنف عن بعض .
وحاصله : ان الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة هو ان هذه المسألة عقلية والبحث عن ان العقل هل يرى جواز اجتماع الامر والنهي في واحد بعنوانين ام لا يرى ؟

والبحث في مسألة النهي في العبادة هو ان اللفظ هل يدل على الفساد ام لا ؟
وملخص الفرق : ان هذه المسألة عقلية وتلك المسألة لفظية ، وقد عرفت ان الفارق والمميز منحصر في الجهة والغرض ، فلو كانت الجهة والغرض متحدا في المسألتين لما كان كون البحث في احدهما عقليا وفي الاخرى لفظيا بفارق ، بل لا بد مع وحدة الغرض من عقد مسألة واحدة يبحث فيها مرة من ناحية الجواز وعدم الجواز عقلا ، واخرى من ناحية الدلالة اللفظية ، والى هذا اشار بقوله : ((ان مجرد ذلك)) : أي مجرد كون البحث في احدهما عقليا وفي احدهما لفظيا لا يصلح ان يكون فارقا ومميذا بينهما ((لو لم يكن تعدد الجهة في البين)) فان الاختلاف في العقلية واللفظية ((لا يوجب الا تفصيلا في المسألة الواحدة)) .

ثم ذكر اشكالا آخر على هذا الفارق : وهو ان البحث في مسألة دلالة النهي على الفساد لا ينحصر في الدلالة اللفظية وانه هناك في الدلالة اللفظية والعقلية ايضا وقد اشار الى هذا بقوله : ((هذا مع عدم اختصاص النزاع ... إلى اخر كلامه)) ، الا انه سيأتي منه ان النزاع في مسألة النهي هو في الدلالة اللفظية فقط .

ولا التصديقية ، ولا من المسائل الكلامية ، ولا من المسائل الفرعية ، وإن كانت فيها جهاتها ، كما لا يخفى^(١) ، ضرورة أن مجرد ذلك لا يوجب

(١) لا يخفى انه وقع الكلام في ان مسألة اجتماع الامر والنهي هل هي من المسائل الاصولية ؟

أو من المبادئ الاحكامية ؟

أو من المبادئ التصديقية لعلم الاصول ؟

أو من المسائل الكلامية ؟

أو من المسائل الفرعية ؟

وقد اختار المصنف انها من المسائل الاصولية ، ثم اشار إلى ان جهات كل واحدة من هذه الاربعة الاخر موجودة فيها .

وتوضيح ذلك : اما انها من المسائل الاصولية فلأن المناط في كون المسألة اصولية وقوع نتيجتها في طريق الاستنباط ، ولا اشكال في ان نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق استنباط الحكم الفرعي ، لوضوح انه على القول بجواز الاجتماع فالمجمع للامر والنهي يقع به الامثال للامر ، ويصح وقوعه عبادة ويعاقب على المنهي عنه الصادق على المجمع ولا يسقط كل من الحكمين عما يترتب عليه .

وعلى القول بالامتناع فلا بد من السقوط فاما ان يسقطا معا فلا يصح وقوع المجمع عبادة حتى بناءً على عدم انحصار عبادية العبادة في قصد الامر ، لأن نفس متعلق العبادة يكون منهيًا عنه ومثل هذا النهي في العبادة يقتضي الفساد كما سيأتي ، أو يسقط احدهما فان سقط الامر وتغلب النهي فلا تصح - ايضاً - عبادة لما ذكرنا ، وان سقط النهي وتغلب الامر صح وقوع المجمع عبادة لوجود الامر وسقوط ما يمنع عن العبادة وهو النهي ، ومن الواضح ان هذه النتيجة الفرعية تستنبط وترتب على المختار في هذه المسألة .

ثم لا يخفى انها من المسائل الاصولية العقلية لكنها من العقلية غير المستقلة ، اما انها من المسائل العقلية فلان البحث فيها انه هل يستلزم عقلا اجتماع الامر والنهي المتعلقين بعنوانين في وجود واحد سقوط احدهما ، أو لا يستلزم اجتماعهما سقوط احدهما عقلا ؟ واما انها من غير المستقلات العقلية فلأن المستقلات العقلية هي المسألة التي تكون مورداً لحكم العقل من دون توسط شيء شرعي ، كمبحث الحسن والقبح العقليين فان البحث فيها غير متوقف على ما يرجع الى الشرع ، وغير المستقلات العقلية هي التي تكون مورداً لحكم العقل بعد ارتباطها بما يرجع الى الشرع ، ومن الواضح ان حكم العقل في هذه المسألة انما هو بعد الامر والنهي المرتبطين بالشارع .

واما من يدعى انها من المبادئ الاحكامية فلأن المبادئ الاحكامية هي التي يبحث فيها عن الحكم ولوازمه ، وهذه المسألة مما يبحث فيها عما يستلزمه الحكم لأنها يبحث فيها عن انه هل يستلزم احد الحكمين من الحرمة والوجوب المجتمعين في مورد لعدم الاخر اولا يستلزم احد الحكمين المجتمعين عدم الآخر ؟

واما دعوى انها من المبادئ التصديقية فلأن المبادئ التصديقية لعلم الاصول هي التي يكون نتيجة البحث فيها سببا لدخول الناتج منها في احدى المسائل الاصولية ، ومسألة الاجتماع من هذا القبيل لأنها وان كانت بناءً على القول بالجواز يترتب عليها صحة وقوع المجمع عبادة ، الا انها بناءً على الامتناع لا يترتب عليها فساد العبادة الأبعد دخولها في باب التعارض وملاحظة ما يقتضيه باب التعارض ، وان من الواضح ان باب التعارض من المسائل الاصولية .

ولا يخفى انه لازم دعوى هذا القائل هو كون المسألة من المبادئ التصديقية لابد وان تقع في طريق احدى المسائل الاصولية للاستنباط نفيًا واثباتًا ، فلا تكون مسألة الاجتماع من المسائل التصديقية الا ان يقع القول بالجواز فيها في طريق احدى المسائل الاصولية ، والقول بالامتناع فيها ايضا يكون كذلك .

ولكن قد عرفت انه على القول بالجواز لا تدخل في طريق احدى المسائل الاصولية الا ان الظاهر انه شرط لا يلتزمون به ، فانه يكفي عندهم كون الاثر لطرف واحد ، أو نقول إن وقوعها بناءً على الامتناع في طريق احدى المسائل الاصولية يستلزم كونها ذا اثر نفيًا واثباتًا ، لأن عدم وقوعها بناءً على الجواز يصح ان يقال انه اثر ايضا لعدم موجب للالتزام بكون الاثر لابد وان يكون امراً وجوديا فان كونها لا تقع ايضا اثر .

واما دعوى انها من المسائل الكلامية فلوضوح ان علم الكلام هو ما يبحث فيه عن احوال المبدأ والمعاد ، وحيث ان الامر والنهي الشرعيين مما يتعلقان بالمبدأ فالبحث عن جواز اجتماعهما وعدمه بمعنى انه هل يحسن من الشارع أن يأمر وينهي عن واحد بعنوانين ام لا يحسن ذلك ؟ وبهذا المعنى هي من مسائل الكلام لا لأنها مسألة عقلية ، لوضوح انه ليس كل مسألة عقلية هي من الكلام .

الا انه لا بد من تغيير العنوان المبحوث عنه في المقام بان يكون العنوان : هل يجوز للشارع ان يأمر وينهى بعنوانين مجتمعين في وجود واحد ، لأن العنوان المبحوث عنه في المقام هو ان الامر والنهي اذا اجتماعا هل يطرد احدهما الآخر ام لا ؟ لا لأنهما من الشارع فانه سيأتي ان القائل بالامتناع يرى سراية احدهما الى الآخر فيكون اجتماعهما من اجتماع الضدين ومحالية اجتماع الضدين لا يختص بكونهما من الشارع .

واما دعوى انها من المسائل الفرعية فلان النتيجة المتحصلة من جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه هو صحة وقوع المجمع امثالاً للامر وعصياناً للنهي .

ولا يخفى ان كون النتيجة من البحث هو صحة الامثال وعدمه لا يجعل المسألة المبحوث عنها من المسائل الفرعية ، لأن النتيجة في البحث عن كل مسألة اصولية يرتبط بحكم شرعي فيلزم ان يكون علم الاصول بجملمته هو علم الفقه ، وهو واضح

كونها منها إذا كانت فيها جهة أخرى ، يمكن عقدها معها من المسائل، إذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها في الاصول ، وإن عقدت كلامية في الكلام ، وصح عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام ، وقد عرفت في أول الكتاب أنه لا ضير في كون مسألة واحدة ، يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين ، لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة ، كانت بإحدهما من مسائل علم ، وبالأخرى من آخر ، فتذكر^(١) .

الفساد ، بل هذه المسألة انما تكون فرعية حيث يتغير العنوان فيها بان يكون : هل يقع المجمع كالحركة الصلاتية في الدار المغصوبة امثالاً للامر وعصياناً للنهي ام لا ؟ اما البحث عن جواز الاجتماع وعدمه بلزوم اجتماع الضدين وعدم لزومه فيضرع عليه صحة الصلاة وعدمها فليس بحثاً فقهيّاً .

فاتضح مما ذكرنا من دون تغيير عنوان البحث في المقام انما يكون فيها جهة المسائل الثلاث الاصولية والمبادئ الاحكامية والمبادئ التصديقية ، فقول المصنف : ((وان كانت فيها جهاتها)) لابد وان يراد منه وجود جهاتها ولو بتغيير للعنوان لتتطبق جهات المسائل الخمس كلها .

(١) قد عرفت ان هذه المسألة يمكن ان تكون من المسائل الاصولية ويمكن ان تكون من المبادئ الاحكامية ومن المبادئ التصديقية ومن المسائل الكلامية ومن المسائل الفرعية ، وان كان في الاخيرين ينبغي تغيير العنوان .

وعلى كل فمجرد امكان ان تكون المسألة الاصولية من المسائل الاخر لا يقتضي ان يقال انها منها لأن مراد القائل انها من المسائل الاخر ان كان لإنكار كونها اصولية وقد عرفت بطلانه - لما تقدم - من انها مسألة تقع نتيجتها في طريق الاستنباط ، مضافاً الى انها لو لم تكن من مسائل الاصول فلاوجه للبحث عنها في الاصول ، وان كان مراده انها مع كونها اصولية يمكن ان يبحث عنها في غير الاصول من الكلام والفقه - مثلاً - فهو صحيح ، ولا يضر امكان ان يبحث عنها في علم آخر بالبحث عنها

الرابع : إنه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ، أن المسألة عقلية ، ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الايجاب والتحریم باللفظ ، كما ربما يوهمه التعبير بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول ، إلا أنه لكون الدلالة عليهما غالباً بهما ، كما هو أوضح من أن يخفى .

وذهب البعض إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً ، ليس بمعنى دلالة اللفظ ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان ، وأنه بالنظر المساعي العرفي واحد ذو وجهين ، وإلا فلا يكون معنى محصلاً للامتناع العرفي ، غاية الأمر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع ، فتدبر جيداً^(١) .

في الاصول بعد ان كانت مما يترتب عليها الغرض المطلوب في علم الاصول ، وقد مر في اول هذا الكتاب - انه لا مانع ((ولا ضمير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين)) المراد من الجهة الخاصة هو موضوعها ومحمولها لا الغرض الداعي للبحث عنها ، ولذا قال : ((لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة الى آخر كلامه)) وذلك كمسألة جواز اجتماع الامر والنهي في وجود واحد وعدم جوازه ، فانه يمكن ان يبحث عنها في الاصول لحصول الغرض من علم الاصول وترتبه عليها ، ويمكن ان يبحث عنها في علوم اخر لترتب الغرض في تلك العلوم عليها ايضا .

(١) قد عرفت - مما مر - ان المسألة من المسائل الاصولية العقلية غير المستقلة مضافاً إلى ان عنوان المسألة يدل على كونها عقلية ، لأن المراد من الجواز وعدمه في العنوان هو الامكان وعدمه ، ومن الواضح ان الحكم بالامكان وعدمه مما يرتبط بالعقل دون الدلالة اللفظية ، فلو كانت المسألة لفظية للزم تغيير العنوان بان يعنون : ان النهي عن شيء باللفظ هل يدل على عدم الوجوب في مورد الاجتماع ام لا يدل ؟

ودعوى ان المسألة لفظية ربما ينشأ من توهمين اشار اليهما المصنف والى فسادهما:

الاول : ما اشار اليه بقوله : ((كما ربما يوهمه التعبير بالامر والنهي)).
 وحاصله : ان توهم انها لفظية انما نشأ من تعبيرهم في العنوان بجواز اجتماع الامر والنهي ، ولفظ الامر والنهي لهما ظهور في الطلب والزجر المستفادين من اللفظ والقول ، واذا كان متعلق الجواز وعدمه ما يستفاد من اللفظ فلا بد من كونها لفظية ، اذ البحث يتبع القيد الخاص في العنوان ، وحيث تفيد الجواز وعدمه بما يستفاد من اللفظ فاللازم ان تكون المسألة لفظية .

وقد اشار الى فساد هذا التوهم بقوله : ((الا انه لكون الدلالة عليهما الى آخره)) وحاصله : ان التعبير عن الايجاب والتحریم المجتمعين في وجود واحد بلفظ الامر والنهي انما هو لان الايجاب والتحریم غالبا يكونان مستفادين من الدليل اللفظي الذي هو الامر والنهي ، والا فقد عرفت ان الكلام في جواز اجتماع الوجوب والحرمة سواء كانا مستفادين من لفظ أو عقل أو اجماع ، ولا خصوصية للحرمة والوجوب المستفادين من اللفظ ، فالتعبير بالامر والنهي المحضونين بمقولة اللفظ انما نشأ من الغالب لاغير .

الثاني : ما اشار اليه : ((وذهب البعض الى آخره)) توضيح هذا المنشأ الثاني لتوهم كون المسألة لفظية انه قد ذهب بعضهم الى التفصيل في هذه المسألة .

وحاصل هذا التفصيل : انه يجوز عقلا ويمتنع عرفا ويدعى التوهم ان مراد هذا المفصل من الجواز عقلا انه حيث كان متعلق الامر بطبيعة غير الطبيعة المتعلق بها النهي فهما متعددان بالذات والمتعدد بالذات لا يعقل ان يكون واحداً ، فاذا تصادقا واجتمعا في وجود واحد فلا بد من تعدد ذلك الواحد فلا يسري حكم احدهما إلى الآخر لتعددتهما وتعدد ما اجتماعا فيه وتصادقا عليه ، فلذا ان العقل يرى الجواز ، ومراده من الامتناع عرفا هو انه حيث كان الايجاب والتحریم المبحوث عن جواز

اجتماعهما وعدمه مستفادين من اللفظ ، والعرف يرى ان اللفظ الدال على الوجوب يدل بالدلالة الالتزامية الناشئة من الملازمة العرفية على عدم اجتماع الوجوب مع الحرمة فيما اذا اجتماعا في وجود واحد ، وكذلك العرف يرى ان اللفظ الدال على الحرمة يدل بالدلالة الالتزامية الناشئة من الملازمة العرفية على عدم اجتماع الحرمة مع الوجوب فيما اذا اجتماعا في وجود واحد ، فاذا كان مراد المفصل من الامتناع عرفا هو الدلالة الالتزامية التي هي من الدلالات اللفظية فلازم ذلك ان يكون البحث في هذه المسألة لفظيا ، والأفلو كانت المسألة بجميع شؤونها عقلية فلا معنى لهذا التفصيل ، فلا مناص من ان يكون لهذه المسألة مساس بالناحية اللفظية .

وقد اشار المصنف في ضمن الجواب عن هذا التوهم الى منشأ هذا التوهم لكون المسألة لفظية بقوله : ((ليس بمعنى دلالة اللفظ)).

وحاصل الجواب : هو ان مراد هذا المفصل من الامتناع العرفي ليس دلالة اللفظ بالالتزام على عدم الاجتماع للملازمة العرفية حتى يستلزم ذلك ان تكون المسألة لفظية ، بل مراد هذا المفصل من الجواز العقلي هو انه حيث ان العقل ينظر الى الاشياء بدقة وتحليل فهو يرى ان هذا الواحد بنظر العرف الذي لا ينظر الى الاشياء بدقة وتحليل هو واحد ، ولكنه بالدقة والتحليل هو متعدد فلذلك يرى العقل الجواز ، ومراده من الامتناع عرفا هو ان العرف حيث لا ينظر الى الاشياء بدقة وتحليل بل نظره اليها بنحو التسامح في مقام النظر فهو يرى ان المجمع واحد ولا يجتمع الامر والنهي في واحد ، فمراده من الامتناع عرفا هو ان العرف يرى عدم الاجتماع لانه مبني على النظر المسامحي دون النظر الدقي ، وليس مراده من الامتناع العرفي هو الدلالة الالتزامية العرفية ، بل العرف يرى ان هذا المجمع واحد ذو وجهين ، وحيث كان المجمع في رأي العرف واحداً فلذا يرى عدم جواز الاجتماع .

وقد اشار ايضا الى لزوم حمل مراد المفصل في دعوى الامتناع عرفا على ما ذكره دون الدلالة اللفظية بقوله : ((والا فلا يكون معنى محصلا الخ)).

وحاصله : ان الذهاب الى التفصيل في مسألة لا بد وان يكون تفصيلا فيما هو محل النزاع في المسألة ، وحيث كان هذا المفصل يرى جواز الاجتماع عقلا فقولته بالامتناع عرفا لا بد وان يكون ان هذا الذي يراه العقل جائزا لا يراه العرف جائزا ، واذا كان مراده غير هذا بان يكون مراده هو دلالة اللفظ على عدم الاجتماع للملازمة العرفية لا يكون قوله هذا تفصيلا في هذه المسألة ، لما عرفت من ان التفصيل في مسألة لا بد وان يكون واسطة بين الايجاب الكلي والسلب الكلي ، والدلالة اللفظية خارجة عما هو موضع النزاع بين القوم من الذهاب إلى الجواز وذهاب الآخرين إلى عدم الجواز، فيكون هذا المفصل واسطة بين الرأيين ، فهو يوافق القائلين بالجواز من ناحية حكم العقل بالجواز ويوافق القائلين بعدم الجواز من ناحية النظر العرفي والحكم العرفي ، ولو كان مراده من الامتناع عرفا هو الدلالة اللفظية الخارجة عما هو موضع النزاع لما كان لهذا التفصيل منه معنى محصلاً ، اذ الدلالة اللفظية ليست موضع النزاع ، ولا بد من ان يكون هذا المفصل بمن يرى الجواز مطلقا .

غايته انه اذا كان الوجوب والتحريم مستفادين من اللفظ فاللفظ بالدلالة الالتزامية يدل على عدم وقوع الامر مجتمعا مع الحرمة ، واللفظ الدال على الحرمة يدل على عدم وقوع الحرمة مجتمعة مع الوجوب ، ولا يصح جعل هذا تفصيلا فيما هو موضع النزاع ، والى ما ذكرنا - اولا - اشار بقوله : ((والا فلا يكون معنى محصلا للامتناع العرفي)) وأشار الى انه لو كان المراد من الامتناع العرفي هو الدلالة اللفظية لما كان منه تفصيلا في المسألة ، بل يكون المتحصل منه هو عدم وقوع الوجوب والحرمة المستفادين من اللفظ كل مع الاخر بقوله : ((غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع)) : أي بعد ان يكون المتحصل من رأي هذا المفصل هو جواز الاجتماع وليس له تفصيل في القول بالجواز ، غاية الامر انه لا يقع هذا الجواز فيما اذا كان الوجوب والحرمة مستفادين من اللفظ .

الخامس: لا يخفى أن ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعم جميع اقسام الايجاب والتحرير ، كما هو قضية اطلاق لفظ الامر والنهي^(١)، ودعوى الانصراف إلى النفسين التعيينيين العيينين في

-
- (١) لا يخفى ان اقسام الايجاب ستة :
- الايجاب النفسي كايجاب الصلاة .
 - الايجاب الغيري كوجوب الطهارة الواقعة مقدمة للواجب .
 - والايجاب التعيني كالصلاة ايضا .
 - والايجاب التخيري كالعتق والصوم في خصال الكفارة .
 - والايجاب العيني كالصلاة ايضا .
 - والايجاب الكفائي كالصلاة على الميت .
 - واقسام التحريم الموجود منها في الشرع خمسة :
 - التحريم النفسي كحرمة شرب الخمر وقتل النفس .
 - والتحرير الغيري كتحرير مقدمة الحرام الأخيره التي لا يتوسط بينها وبين الحرام ارادة كالقاء مسلم في النار .
 - والتحرير التعيني كشرب الخمر ايضا .
 - والتحرير التخيري فمثاله هو ما اذا اضطر شخص الى ارتكاب احد محرمين تعيينيين كما لو اضطر شخص الى احد المحرمين المتعيينين كشرب الخمر أو التصرف في الدار المغصوبة فان النهي عنهما ينقلب من التعيينية الى التخيرية .
 - والتحرير العيني كشرب الخمر ايضا .
 - واما التحريم الكفائي فليس له مثال في الشرع ، نعم لو قلنا بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص فالضد الخاص للواجب الكفائي يكون حراما كفائيا .
 - ولا يخفى ان اطلاق الامر الموجود في العنوان يعم جميع اقسام الايجاب المذكورة كما ان اطلاق لفظ النهي الموجود في العنوان يعم جميع اقسام التحريم المذكورة.

مادتهما، غير خالية عن الاعتساف ، وإن سلم في صيغتهما ، مع أنه فيها ممنوع .

نعم لا يبعد دعوى الظهور والانساق من الاطلاق ، بمقدمات الحكمة غير الجارية في المقام ، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الاقسام^(١) ، وكذا

مضافا الى ان ملاك النزاع الموجود في الامر والنهي النفسين موجود في جميع اقسام الامر والنهي المتقدمة ، لأن ملاك النزاع هو ان اجتماعهما في وجود واحد هل يوجب سريان احدهما إلى الآخر ام لا يوجب ؟ وهذا المعنى موجود في كل تحريم وايجاب قد اجتماعا في واحد ، ولا خصوصية لكون الامر والنهي نفسيين تعيينيين عيينين ، لأن السريان الموجب لاجتماع المتضادين لا انحصار له في النفسين التعيينيين العيينين وقد اشار الى هذا بقوله : ((ان ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعم جميع اقسام الايجاب والتحريم)) واشار الى الاول وهو ان اطلاق الامر والنهي يقتضي الشمول ايضا لجميع اقسام التحريم والايجاب بقوله : ((كما هو قضية اطلاق لفظ الامر والنهي)).

(١) دعوى اختصاص النزاع بخصوص الامر والنهي النفسين التعيينيين العيينين تنحصر في وجهين :

الاول : دعوى انصراف لفظ الامر والنهي المذكورين الى خصوص المذكورات وهي باطله ، لأن الانصراف لا يكون جزافا بل لا بد له من منشأ ، ومنشأه اما غلبة الوجود أو غلبة الاستعمال في خصوص المذكورات ، ودعوى غلبة الوجود ممنوعة صغرى وكبرى .

اما الصغرى فلا نسلم ان وجود النفسين العيينين التعيينيين اكثر من بقية الاقسام الاخر .

واما الكبرى فلما مر - غير مرة - من ان الانصراف ينحصر منشأه بغلبة الاستعمال ، لانه انس ذهني يحصل بين اللفظ الموضوع لمعنى عام وبعض افراده ،

والانس الذهني انما ينشأ من كثرة مايراد من هذا اللفظ بعض افراده ولاربط له بكثرة الوجود وغلبته ، فلو كان الاقل وجودا اكثر استعمالا لأوجب الانصراف دون الاكثر وجودا ، الا ان يدعى الملازمة بين كثرة الوجود وكثرة الاستعمال ، ولكنه على كل يكون منشأ كثرة الاستعمال ، فلاوجه لكون كثرة الوجود بنفسها موجبة للانصراف .
 واما غلبة الاستعمال فهي ممنوعة صغرى ، فان استعمال لفظ الامر والنهي في خصوص المذكورات ليس اكثر من استعمالهما في بقية اقسام الايجاب والتحريم .
 واما كبرى وهو ان غلبة الاستعمال موجبة للانصراف فهي مسلمة في غير هذا المقام ، لأن الشرط في الانصراف ان لاتقوم قرينة على خلاف المنصرف اليه وعدم ارادته في هذا الاستعمال ، وفي المقام قد قامت القرينة على عدم ارادته وهي عموم الملاك الشامل للمذكورات وغيرها من اقسام الايجاب والتحريم ، والى هذا اشار بقوله : ((في مادتهما غير خالية عن الاعتساف)) والمراد من ماتهما هو لفظ الامر والنهي : أي ان دعوى الانصراف في خصوص لفظ الامر والنهي في المقام غير خالية عن التكلف ، وقد اشار (قدس سره) الى ان دعوى الانصراف في صيغة الامر والنهي الى خصوص المذكورات مسلمة وهما صيغة افعال ولا تفعل .

ثم عقب ذلك بقوله : ((مع انه فيها ممنوع)) وظاهره منع الانصراف ايضا في صيغتهما كما يساعد عليه تعبيره عن التسليم بصيغة المجهول بقوله : ((وان سلم)).
 ولا يخفى ان هذا ينافي ما مر منه في مبحث الاوامر من تسليم الانصراف في الصيغة .

ويحتمل ان يكون سبب منع الانصراف في الصيغة في المقام فيما لو كان تعبير القوم في العنوان انه هل يجوز اجتماع افعال ولا تفعل بعنوانين في وجود واحد ام لا ؟ أو انه لا وجه لدعوى الانصراف في المقام لما مر : من ان الانصراف شرطه عدم وجود القرينة على خلافه ، وعموم الملاك في المقام لما يشمل جميع اقسام الايجاب والتحريم قرينة على خلافه .

ما وقع في البين من النقض والابرام^(١) ، مثلا إذا أمر بالصلاة والصوم تخييرا بينهما ، وكذلك نهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الاغيار^(٢) ، فصلى فيها مع مجالستهم ، كان حال الصلاة فيها حالها ، كما إذا أمر بها تعيينا ، ونهى عن التصرف فيها كذلك في جريان النزاع في الجواز والامتناع ، ومجيء أدلة الطرفين ، وما وقع من النقض والابرام في البين ، فتفظن^(٣) .

الوجه الثاني : لدعوى اختصاص النزاع بالمذكورات هو دعوى ان الظاهر من لفظ الامر والنهي في العنوان بواسطة الاطلاق ومقدمات الحكمة يقتضي الاختصاص بالمذكورات ، لأن النفسية والتعيينية والعينية لا تحتاج في مقام البيان إلى التقييد ، بخلاف الغيرية والتخييرية والكفائية فان نفس لفظ الامر والنهي لا يكفي فيها بل لا بد من ذكر ما يدل عليها ، وقد اشار إلى هذا بقوله : ((نعم لا يبعد دعوى الظهور والانساق من الاطلاق)) والجواب عنه ما اشار اليه بقوله : ((غير الجارية في المقام)).

وحاصله : ان من شروط جريان مقدمات الحكمة عدم وجود القرينة ، وقد عرفت ان عموم الملاك قرينة على عدم الاختصاص بالمذكورات .

(١) قوله : ((وكذا ما وقع في البين من النقض والابرام)) هذا معطوف على قوله في صدر المسألة وهو قوله : ((لا يخفى ان ملاك النزاع)).

وحاصله : ان ملاك النزاع يعم جميع اقسام الايجاب والتحریم وكذا ادلة القوم في مقام النقض والابرام يعم جميع اقسام الايجاب والتحریم ، فان مدعى السراية والتضاد لا يفرق بين اقسام الايجاب والتحریم ، وكذا مدعى عدم السراية لا يفرق ايضا .

(٢) هذا مثال لاجتماع الامر التخييري والنهي التخييري ، فانه في هذا المثال ملاك النزاع موجود وادلة الطرفين جوازا وامتناعا تتأتى فيه .

(٣) لا يخفى ان امثال الوجوب التخييري يحصل باتيان احد طرفي التخيير ، وعصيان النهي التخييري انما يكون باتيان كلا فردي التخيير ، لأن النهي التخييري هو النهي

السادس : إنه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال ، بل ربما قيل : بأن الاطلاق إنما هو للاتكال على الوضوح ، إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال .

ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها في ما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال ، وهو اجتماع الحكمين المتضادين ، وعدم الجدوى في كون موردهما موجها بوجهين في دفع غائلة اجتماع الضدين ، أو عدم لزومه ، وأن تعدد الوجه يجدي في دفعها ، ولا يتفاوت في ذلك أصلا

عن الجمع بينهما فلو تركهما أو ترك احدهما لا يكون عاصيا ، فاذا نهى المولى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الاغيار بان يكون النهي عن التصرف في الدار المقرون بالمجالسة مع الاغيار فيكون المطلوب بهذا النهي ترك احدهما ، وهذا معنى كون النهي تخييريا ، فعصيان هذا النهي لا يكون الا بالجمع بين الفردين ، فاجتماع الامر التخييري بين الصلاة والصوم الذي يحصل امثاله باتيان الصلاة - مثلا - انما يجتمع مع هذا النهي التخييري عن التصرف في الدار والمجالسة مع الاغيار في الصلاة في الدار مع مجالسة الاغيار ولذا قال : ((فصلى فيها)) : أي في الدار((مع مجالستهم)) : أي مع مجالسة الاغيار ، فانه يجتمع - في هذه الحركة الصلواتية عنوان الامر المتعلق بالصلاة على نحو التخيير والنهي عن هذه الحركة في الدار المقرونة بمجالسة الاغيار - الامر والنهي ، فان قلنا بالجواز وعدم السراية فتقع صحيحة ، وان قلنا بالامتناع والسراية وتغليب النهي أو التساقط فلا تصح .

وحال الامر والنهي التخييري حال الامر بالصلاة تعيينيا والنهي عن التصرف في الدار تعيينياً من وجود الملاك ومجيء ادلة الطرفين ، والى هذا اشار بقوله : ((كان حال الصلاة فيها)) على نحو التخيير ((حالتها)) على نحو التعيين من وجود ملاك النزاع ومجيء الادلة الى آخر كلامه .

وجود المندوحة وعدمها ، ولزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع .

نعم لا بد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلا ، لمن يرى التكليف بالمحال محذورا ومحالا ، كما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضا .

وبالجمله لا وجه لاعتبارها ، إلا لاجل اعتبار القدرة على الامثال ، وعدم لزوم التكليف بالمحال ، ولادخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف المحال^(١) ،

(١) لا يخفى ان بعضهم قيد مورد النزاع في المقام بقيد المندوحة فادعى ان النزاع في جواز الاجتماع وعدمه انما هو فيما كان للمكلف استطاعة ان يأتي بالصلاة - مثلا - في غير الدار المغصوبة ، اما لو كان لامندوحة له ولايستطيع الاتيان في غير المحل المغصوب كالمسجون في المحل المغصوب فانه ليس موردا للنزاع لصحة صلته قطعاً اما بناءً على الجواز فواضح واما بناءً على الامتناع فلسقوط النهي بالاضطرار فلا يجتمع الامر والنهي وعلى كل فلا اجتماع للامر والنهي حتى يكون من مورد النزاع وقد ذهب المصنف الى انه لاوجه لقيد المندوحة فيما هو المهم في النزاع في هذه المسألة .

وتوضيح مراده : ان المانع لاجتماع الامر والنهي امران :

الاول : التكليف بالمحال : بان يقال ان الامر والنهي انما لا يجتمعان في وجود واحد لانه من شرط توجه التكليف قدرة المكلف على امثاله بحيث يستطيع ان يمثل الامر وان لا يعصي النهي ، فلا يعقل توجه التكليف بالامر والنهي لمن لا يستطيع امثالهما ، والذي لا مندوحة له لا يستطيع امثال الامر والنهي فلا يعقل ان يتوجهها اليه معا .

الثاني : ان المانع من اجتماع الامر والنهي هو انه اذا اجتمعا هل يسري احدهما الى الآخر بحيث يكون اجتماعهما موجبا لاجتماع الضدين فيكون من التكليف المحال ، بخلاف المانع الاول فانه يكون من التكليف بالمحال وذلك لأن المانع الثاني هو دعوى اجتماع الضدين وهو من الامور المحالية بالذات ، لأن اجتماع الامر والنهي موجب لاجتماع الارادة والكرهه في وجود واحد وهو محال بالذات هذا بناءً على الامتناع ، واما بناءً على دعوى الجواز فان القائل به يدعي ان تعدد العنوان لازمه تعدد المعنون فلا يكون اجتماعهما بعنوانين في وجود واحد من اجتماع الضدين ومن التكليف المحال .

وإذا كان النزاع في ان اجتماعهما هل يكون من اجتماع الضدين والتكليف المحال ام لا يكون يسقط تقييد مورد النزاع بقيد المندوحة لما عرفت من ان قيد المندوحة انما هو فيما اذا كان المحذور هو التكليف بالمحال لا التكليف المحال ، فان اجتماعهما اذا كان موجبا لاجتماع الضدين كان بنفسه من المحالات الذاتية سواء أكان للمكلف المندوحة ام لم تكن .

والذي يدل على ان المهم في النزاع هو اجتماع الضدين والتكليف المحال وعدمه الذي لا يرتبط هذا النزاع بقيد المندوحة هو كون الاشعري القائل بجواز التكليف بالمحال وبغير المقذور من الداخلين في النزاع ، لانه لا يقول بالتكليف المحال وبجواز اجتماع الضدين ، فالاشعري القائل بالسراية يقول بالامتناع مع انه لا يرى التكليف بالمحال محذورا ، فلو كان المهم في النزاع هو التكليف بالمحال الذي عليه يتقيد عنوان النزاع بقيد المندوحة لما دخل الاشعري في جملة المتكلمين في هذا العنوان المتنازع فيه .

قوله : ((بل ربما قيل بان الاطلاق انما هو للاتكال على الوضوح)) : أي ان القائل باخذ قيد المندوحة في عنوان هذا المسألة يقول ان الذي عنون المسألة مطلقة وخالية من قيد المندوحة ولم يقيد العنوان بقيد المندوحة انما هو لاتكاله على وضوح

لزوم اخذ قيد المندوحة ، فلذلك اطلق العنوان ولم يقيد بها ، وقد اشار المصنف الى عدم اخذ المندوحة فيما هو المهم من النزاع وهو لزوم اجتماع الضدين وعدمه بقوله: ((ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها فيما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال وهو اجتماع الحكمين المتضادين)) وعدم الجدوى في كون موردهما : أي لا يجدي كون مورد الامر والنهي وهو الوجود الواحد الذي اجتماعا فيه موجها بوجهين في دفع غائلة اجتماع الضدين بناءً على الامتناع والسراية ((أو عدم لزومه)): أي عدم لزوم اجتماع الضدين في الوجود الواحد اذا اجتماعا فيه بوجهين ((وان تعدد الوجه يجدي في دفعها)): أي في دفع غائلة اجتماع الضدين بناءً على الجواز وعدم السراية.

واذا كان المهم من محل النزاع هو هذا فلا دخل لقيد المندوحة فيه ((ولا يتفاوت في ذلك اصلا)): أي فيما هو المهم من محل النزاع ((وجود المندوحة وعدمها)). وقد اشار إلى ان قيد المندوحة انما يؤخذ فيما لو كان المهم من محل النزاع هو المانع من حيث لزوم التكليف بغير المقدور والتكليف بالمحال ، وليس هذا هو المهم من محل النزاع بل المهم هو ما ذكرنا من لزوم اجتماع الضدين وعدمه ، وان لزوم التكليف بالمحال محذور آخر فيما لا مندوحة فيه غير ما هو المهم في النزاع في هذه المسألة بقوله: ((ولزوم التكليف بالمحال بدونها)): أي بدون المندوحة ((محذور اخر لا دخل له بهذا النزاع)) لأن محذوره محذور لزوم اشتراط القدرة وعدم امكان التكليف بالمحال ، والمهم من محل النزاع هو اجتماع الضدين وعدمه .

وقد اشار إلى ان الذي يدل على ان المهم في محل النزاع هو ما ذكرنا لا التكليف بالمحال هو كون الاشعري القائل بجواز التكليف بالمحال من الداخلين في النزاع فيما هو المهم من هذه المسألة ، ولو كان النزاع في جواز التكليف بالمحال لما دخل بقوله: ((نعم لا بد من اعتبارها)): أي لا بد من اعتبار قيد المندوحة لمن يرى ان الحكم في

فافهم واغتنم^(١) .

هذه المسألة هو الجواز وكان من العدلية القائلين بعدم امكان التكليف بالمحال وبغير المقدور فعليه اعتبار قيد المندوحة ((في الحكم بالجواز فعلا)).

وعلى كل فقيد المندوحة انما هو ((لمن يرى التكليف بالمحال محذورا ومحالا)).
فاتضح من كلامه هذا من ان الاشعري الذي لا يرى التكليف بالمحال محذورا داخل في المتنازعين في هذه المسألة ، فيدل هذا على ان المهم فيما هو محل النزاع هو اجتماع الضدين الذي لا يقول به الاشعري لو لزم ذلك من اجتماع الامر والنهي في واحد ، دون التكليف بالمحال الذي يقول به ولا يراه محذورا .

قوله : ((كما ربما لا بد من اعتبار امر آخر)) : أي انه اذا عرفت خروج قيد المندوحة عما هو المهم في محل النزاع وان المحتاج لقيد المندوحة هو القائل بالجواز من العدلية حيث يريد استنباط حكم الصلاة بالفعل في الدار المغصوبة ، فانه يحتاج إلى قيد المندوحة كما انه في مقام توجه التكليف إلى امور اخر كالبلوغ والعلم وسائر الشرائط العامة والخاصة في مقام توجه التكليف الفعلي ، وقد اشار إلى ان قيد المندوحة انما هو فيما كان المحذور هو التكليف بالمحال وهذا المحذور غير المحذور في محل النزاع وهو لزوم كون المقام من التكليف المحال بقوله : ((وبالجمله الى آخر كلامه)).

(١) لعله اشارة الى ان لزوم اجتماع الضدين ليس قيذا في موضوع هذه المسألة ، والأ لقالوا : هل يلزم اجتماع الضدين في اجتماع الامر والنهي بعنوانين في واحد ام لا ؟ وانما هو مدرك القائلين بالامتتاع وبعض القائلين بالجواز ، فانه وان كان لا يرى في اجتماع الامر والنهي بعنوانين في واحد لزوم اجتماع الضدين ، الا انه حيث كان بحثه بحثا اصوليا فهو انما يبحث عن جواز اجتماع الامر والنهي لاستنباط الحكم الفرعي ، واذا لم تكن مندوحة فلا يجتمع الامر والنهي للزوم التكليف بالمحال ، فاجتماع الامر والنهي الذي يبحث عنه القائل بالجواز لاستنباط الحكم الفرعي لا بد من تقييده بقيد

السابع : إنه ربما يتوهم تارة أن النزاع في الجواز والامتناع ، يبتني على القول بتعلق الاحكام بالطبائع ، وأما الامتناع على القول بتعلقها بالافراد فلا يكاد يخفى ، ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي ، ولو كان ذا وجهين على هذا القول .

وأخرى أن القول بالجواز مبني على القول بالطبائع ، لتعدد متعلق الامر والنهي ذاتا عليه ، وإن اتحد وجودا ، والقول بالامتناع على القول بالافراد ، لاتحاد متعلقهما شخصا خارجا ، وكونه فردا واحدا^(١) .

المندوحة ، فتعميم البحث الذي يقع في طريق الاستنباط من القائلين بالامتناع والقائلين بالجواز لا يبد من تقييده بقيد المندوحة ، وقيد المندوحة بالنسبة إلى عنوان النزاع الذي هو جواز اجتماع الامر والنهي من القائلين بالجواز ليست نسبته نسبة البلوغ والعلم ، بل هو من شؤون العنوان المذكور فلذا كان اللازم تقييد العنوان به .
(١) يشتمل هذا الامر على توهمين :

الاول : ان النزاع في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه انما يتأتى على القول بتعلق الطلب ايجادا أو تركا بالطبيعة ، واما بناءً على تعلقه بالفرد فلا مجال لهذا النزاع .

وبيانه : انه اذا كان متعلق الطلب هو الطبيعة والطبايع متباينات بانفسها ، فاذا تصادقا على واحد فمن يرى ان تصادقهما يوجب سراية احدهما إلى الآخر لأنهما صارا بحسب الخارج واحداً ، وان كانا بذاتهما متعددين ومتباينين يقول بالامتناع ، ومن يرى ان تصادقهما على واحد لا يجعلهما واحداً بل هما باقيا على تعددهما وتباينهما فلا موجب للسراية يقول بالجواز وهذا هو الذي ينبغي ان يكون مدركا للجواز والامتناع .

لا ما يقال : ان الجواز مبني على تعلق الطلب بالطبيعة المقيدة بالوجود والامتناع على القول بتعلقه بوجود الطبيعة بدعوى ان الوجود اذا كان تقيده داخل في الطبيعة

وأنت خبير بفساد كلا التوهمين ، فإن تعدد الوجه إن كان يجدي بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود والايجاد ، لكان يجدي ولو على

يكون هو خارجا عن الطلب فيكون مدركا للجواز لعدم اجتماع الامر والنهي فيه ، وإذا كان داخلا وجزء المطلوب يلزم اجتماعهما فيه فيكون مدركا للامتناع .

لانه يقال : انه بناءً على تعلق الطلب بالطبيعة المقيدة بالوجود فان الوجود على هذا وان كان خارجا عن الطلب النفسي الا انه لا بد وان يكون مطلوبا بطلب غيري ، لانه مما يتوقف عليه تحقق المطلوب بالطلب النفسي فيكون مجمعا للامر الغيري والنهي الغيري ، فلا فرق بين كون وجود الطبيعة قيدا أو جزءاً ، لما عرفت في الامر الخامس : ان ملاك النزاع يشمل الغيري ايضا ولا اختصاص له بالنفسي .

واما اذا كان متعلق الطلب هو الفرد فلا مجال لهذا النزاع لأن الفرد المتشخص في الخارج واحد وغير متعدد فلا يتأتى مناط القول بالجواز ، بل لا بد من القول بالامتناع ، لأنه اذا كان متعلق الطلب وجودا أو تركا هو الفرد المتشخص خارجا الذي له وجود واحد فكونه ذا وجهين وذا عنوانين لا يجعله متعدداً وجوداً ، فلا ينع تعدد العنوان للقول بالجواز ، والى هذا اشار بقوله : ((ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي ولو كان ذا وجهين)). هذا هو التوهم الاول .

واما التوهم الثاني : فهو ان القول بالجواز يمتني على تعلق الطلب بالطبيعة لأن الطبائع متباينات بالذات وتصادقهما على وجود واحد لا يجعل المتعدد والمتباين بالذات واحدا .

والقول بالامتناع يمتني على القول بتعلق الطلب بالفرد لأن الفرد متشخص وواحد خارجا والواحد الخارجي المتشخص لا يتعدد بتعدد الوجه والعنوان ، والى هذا التوهم اشار بقوله : ((واخرى ان القول بالجواز مبني على القول بالطبائع ... الى آخر كلامه)).

القول بالافراد ، فإن الموجود الخارجي الموجه بوجهين ، يكون فردا لكل من الطبيعتين ، فيكون مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد ، فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين ، كذلك لا يضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين ، وإلا لما كان يجدي أصلا ، حتى على القول بالطبائع ، كما لا يخفى ، لوحدة الطبيعتين وجودا واتحادهما خارجا ، فكما أن وحدة الصلواتية والغصبية في الصلاة في الدار المغصوبة وجودا غير ضائر بتعددتهما وكونهما طبيعتين ، كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة فيها وجودا غير ضائر بكونه فردا للصلاة ، فيكون مأمورا به ، وفردا للغصب فيكون منها عنه ، فهو على وحدته وجودا يكون اثنين ، لكونه مصداقا للطبيعتين ، فلا تغفل^(١).

(١) لا ينبغي ان يخفى انه إذا اثبتنا تأتي النزاع على القول بتعلق الطلب بالفرد ، وانه لا فرق في تأتي النزاع بينه وبين تعلق الطلب بالطبيعة .

يتضح فساد كلا التوهمين فانه اذا امكن تأتي النزاع على القول بالفرد يفسد التوهم الاول الذي ادعى انه على القول بالفرد لا يتأتى النزاع ، فانه اذا ثبت امكان دعوى الجواز حتى بناءً على تعلق الطلب بالفرد يتضح منه فساد دعوى اختصاص النزاع بخصوص القول بالطبيعة ، وايضا يفسد التوهم الثاني الذي ادعى انه بناءً على التعلق بالفرد لا وجه للقول بالجواز وانه انما يتأتى على القول بالتعلق بالطبيعة ، فان ثبوت امكان تأتي النزاع حتى بناءً على التعلق بالفرد لازمه فساد هذا التوهم ايضا ، لانه مع امكان القول بالجواز حتى اذا قيل بتعلق الطلب بالفرد لا وجه لاختصاص القول بالجواز بتعلق الطلب بالطبيعة ، ولذلك جعل المصنف الجواب عن هذين التوهمين واحدا : وهو امكان القول بالجواز حتى بناءً على تعلق الطلب بالفرد .

وتوضيحه : انه بناءً على كون التشخيص بالوجود لا بلوازم الطبيعة المقارنة لوجودها كالزمان والمكان لاقع لهذين التوهمين ، لوضوح ان الصلاة المطلوبة اذا كانت تشخيص بنفس وجودها ، ومقارنتها من المقولات الاخر خارجة عما به تشخيصها ، والفرد هو ليس الا الطبيعة المتشخصة ، ففرد طبيعة الصلاة هو الصلاة المتشخصة بالوجود وفرد الغضب الموجود منضمها اليها ليس به تشخيصها ، فلا ينبغي ان يتوهم احد ان الغضب الذي لا ربط له بشخص الصلاة ، وانما هو مقارن لها لا بد من ان يسرى إلى فرد الصلاة حتى على القول بالجواز فلا يمكن الا القول بالامتناع ، بل يمكن ان يقال بجواز الاجتماع لانه بعد ان كان فرد الصلاة غير الغضب وليس هناك الا انهما اجتماعا في وجود واحد فلا سراية لاحدهما الى الآخر . ويمكن ايضا ان يقال : انه حيث اجتماعا في وجود واحد تتحقق السراية فلا يجوز الاجتماع .

نعم ، بناءً على ما مر من المصنف : من ان التشخيص بلوازم الوجود من المقولات المقارنة في الوجود للطبيعة يكون لهذين التوهمين وجه .
لأن الفرد الصلاتي يكون تشخيصه بما يقارنه فيكون الغضب المقارن له من مشخصاته ، ولا بد من سريان ما به التشخيص إلى ما يتشخص به ، فان الغضب اذا كان هو المشخص للفرد الصلاتي فدعوى سريان قبحة اليه له وجه فيكون الفرد الصلاتي قبيحا ، ولا يعقل امر المولى بالقبيح فلا يعقل بناءً على تعلق الامر بالافراد القول بالجواز .

والجواب عنه : ان المتشخص وان كان هو المقارن الا ان المشخص لفرد الصلاة هو الكون في المكان بما هو كون في المكان ، والغصبية خارجة عن حقيقة الكون في المكان بما هو مقولة المكان ، فما به التشخيص الذي هو الكون في المكان ليس قبيحا وانما القبيح هو الغصبية المتحققة في هذا الكون المكاني وهي خارجة عن الكون المكاني بما هو مقولة المكان .

فاتضح انه حتى لو قلنا بان الشخص باللوازم يمكن ان يقال بالجواز ايضا ، لأن المشخص للفرد الصلاتي ليس هو الغصب بل تشخصه بنفس مقولة المكان ، والغصب خارج عن مقولة المكان بما هي مقولة المكان .

فيمكن ان يقال بالجواز لأن تعدد الوجه في هذا الوجود الواحد الجامع للفردين - الذي لم يكن احدهما مشخصا للفرد الآخر - مُجدٍ في عدم سراية احدهما للآخر . ويمكن ان يقال بالامتناع لأن اجتماعهما في الوجود الواحد يوجب السراية .

وبعبارة اخرى : ان كون المجمع لهما وجودا واحداً ان كان يقتضي السراية ولايجدي فيه تعدد الوجه فلا فرق بين كون متعلق الامر والنهي هو الطبيعة أو الفرد ، فانه بناءً على انه هو الطبيعة فقد جمع الطبيعتين وجود واحد ، وبناءً على الفرد فانه ايضا قد جمع الفردين وجود واحد ، واذا كان كون المجمع وجودا واحدا لا يقتضي السراية وان تعدد الوجه يجدي في عدم السراية فلا فرق ايضا بين كون متعلق الامر والنهي هو الطبيعة أو الفرد .

والحاصل : ان المانع من جواز الاجتماع انما هو كون المجمع وجودا واحدا وان تعددالوجه فيه لاينفع حيث يكون المجمع وجودا واحدا ، واما كون متعلق الامر والنهي هو الفرد فلا يضر القائل بالجواز ، كما ان كون متعلقهما هو الطبيعة لاينفعه اذا كان وحدة وجود المجمع مانعة عن الاجتماع .

واذا لم تكن وحدة وجود المجمع منافية للقول بالجواز فلا ينافيه كون متعلق الامر والنهي هو الفرد ، والى هذا اشار بقوله : ((فكما ان وحدة الصلاتية والغصبية في الصلاة في الدار المنصوبة وجودا غير ضائر)) : أي ان الذي عليه يدور الجواز والاجتماع هو كون المجمع وجودا واحدا ، واما كون المتعلق هو الطبايع أو الافراد فلا يضر ولاينفع ، فاذا كان اجتماعهما في وجود واحد غير ضائر لانه لا يوجب السراية فلا فرق بين كون المتعلق الطبيعة أو الفرد ، ولذا قال : ((كذلك وحدة ماوقع في الخارج من خصوصيات الصلاة فيها وجودا)) : أي الخصوصيات الصلاتية التي

الثامن : إنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع ، إلا إذا كان في كل واحد من متعلقي الإيجاب والتحریم مناط حكمه مطلقا ، حتى في مورد التصادق والاجتماع ، كي يحكم على الجواز بكونه فعلا محكوما بالحكمين وعلى الامتناع بكونه محكوما بأقوى المناطين ، أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى ، كما يأتي تفصيله .

وأما إذا لم يكن للمتعلقين مناط بذلك ، فلا يكون من هذا الباب ، ولا يكون مورد الاجتماع محكوما إلا بحكم واحد منهما ، إذا كان له مناطه ، أو حكم آخر غيرهما ، فيما لم يكن لواحد منهما ، قيل بالجواز أو الامتناع^(١) ،

بها تكون الصلاة فردا ومشخصة وجوداً ، فان وحدة المجمع في الوجود حيث لا تكون مضرة بناءً على التعلق بالطبيعة كذلك لا تكون مضرة اذا كان هذا المجمع الواحد قد اجتمع فيه فرد من الصلاة بما له من المشخصات الوجودية غير المرتبط بالفرد الغصبي وهو ((غير ضائر بكونه فردا للصلاة فيكون مامورا به)) وغير ضائر بكون هذا المجمع الواحد وجودا ((وفردا للغصب)) ايضا ((فهو على وحدته وجودا يكون اثنين لكونه مصداقا للطبيعتين)) ويكون ايضا اثنين لكونه مصداقا للفردين ، لما عرفت من ان كلاً من الفردين غير مشخص للآخر وليس له ربط في تشخصه ، واذا لم يكن فرد الغصب مشخصا لفرد الصلاة فحال الفرد كالطبيعة من ناحية القول بالجواز وعدمه ، وانما المانع عن القول بالجواز هو كون المجمع وجودا واحدا ، فاذا لم يكن هذا مانعا فليس هناك مانع غيره .

(١) هذا الامر معقود لبيان تعيين مورد مسألة اجتماع الامر والنهي في مرحلتي الثبوت والاثبات .

والكلام اولاً في بيان مرحلة الثبوت الذي اشار اليها في آخر كلامه بقوله : هذا بحسب مقام الثبوت .

فنقول : حيث كان الكلام في مسألة الاجتماع ان اجتماع متعلقى الايجاب والتحرير في مصداق واحد وجوداً هل يمنع من الاجتماع ام لا ؟ فلا بد من تحقق كلا متعلقى الايجاب والتحرير فيما تصادقا عليه ، لأن تحقق الحكم يتبع تحقق مناطه في متعلقه ، فانه لا يعقل تحقق الحكم من دون تحقق مناطه لانه يكون من قبيل تحقق العلول من غير علة ، واذا لم يتحقق مناط الحكم لا يتحقق الحكم واذا لم يتحقق الحكم فلم يجتمع الحكمان ، ولذلك فلا بد في كون المورد من مسألة الاجتماع من تحقق مناط كل من الحكمين في مورد التصادق ، فانه ما لم يتحقق مناط كلا الحكمين في مورد التصادق لا يكون الحكمان مجتمعين في مورد التصادق فلا يكون المورد من مسألة الاجتماع .

ولا يخفى ايضا انه لا بد من كون كل المناطين فعلياً في مورد التصادق ، فانه اذا كان احد المناطين اقتضائياً لا فعلياً فالحكم يتبعه ويكون اقتضائياً ايضا ، ولا اثر للحكم في مرحلة الاقتضاء ، بل يصح ان يسلب عن كونه حكماً بالحمل الشايع ، وكذلك اذا كان احدهما انشائياً لا فعلياً فان مورد التزام والتأثير انما هو مرتبة الفعلية ، فما لم يكن الحكم حكماً فعلياً لا يترجم حكماً آخر ولا يعارضه .

فمورد مسألة الاجتماع ينحصر في المرتبة الفعلية للايجاب والتحرير فاذا تحقق المناطان للحكمين في مرحلة الفعلية يكون المورد الذي تصادقا فيه بالفعل من مسألة الاجتماع .

فعلى الجواز يكون مورد التصادق فعلاً محكوماً بالحكمين الايجابى والتحريرى ولذا قال (قدس سره) : ((كي يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين)).

واما على الامتناع فان كان احد المناطين اقوى وغالبا على غيره فيكون هو الباقي ويسقط الآخر ويكون مورد التصادق اما واجبا فيما تغلبت جهة المصلحة الوجوبية بنحو ان يكون المقدار الزايد على المفسدة التحريمية بحد الالتزام ، واما اذا كان الباقي من المصلحة المزاخمة بالمفسدة ليس بحد الالتزام فانه يكون مستحبا .

ومثله في جهة المفسدة فانها اذا كانت غالبية على المصلحة الوجوبية يسقط الوجوب ويبقى التحريم اذا كان الباقي من المفسدة التحريمية المزاحمة بالمصلحة الوجوبية بحد الالتزام ، واذا لم تكن بحد الالتزام فان المورد يكون مكروها بعد سقوط الوجوب .

ومراده من قوله : ((وعلى الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين)) هو ما اذا كان الباقي بحد الالتزام أو ان مراده تغلب قوة جهة المصلحة والمفسدة ولا يكون ناظرا الى بقاء الحكم بما هو وجوب أو حرمة ، واذا تكافأ المناطان من المصلحة والمفسدة ولم يكن احدهما اقوى فيسقطان معاً ويحكم بغيرهما من الاحكام ، والظاهر هو الاباحة، والى هذا اشار بقوله : ((أوبحكم آخر الى آخر كلامه)) ، ومراده من قوله : ((كما يأتي تفصيله)) هو ما سيذكره في الامر التاسع .

فاتضح مما ذكرنا ان مورد مسألة الاجتماع انما يكون فيما اذا تحقق المناطان في مورد التصادق بنحو الفعلية .

واما اذا لم يتحقق المناطان في مورد التصادق بنحو الفعلية ولو بان يكون احدهما اقتضائياً أو انشائياً فلا يكون مورد التصادق من مسألة الاجتماع . وقد يقال : لا يكون ايضاً من مورد باب التعارض لأن باب التعارض مورد الأدلة ، والأدلة انما تكون ادلة في مرحلة الاثبات لا في مرحلة الثبوت ، فمرحلة الثبوت ليس مورد باب التعارض .

وفيه : ان الفرق بين مرحلة الثبوت والاثبات هو ان النظر في مرحلة الثبوت الى الواقع بما هو ، وفي مرحلة الاثبات الى كيفية اثبات ذلك الواقع من دليل ظاهر أو نص أو اجماع أو عقل ، والأفلو علمنا لا من دليل ان المتحقق بالفعل احد المناطين لم يكن المورد من باب الاجتماع وكان من باب التعارض لأن الضابط فيه التكاذب . وعلى كل اذا لم يتحقق المناطان لا يكون مورد التصادق من باب الاجتماع ، واذا لم يكن من باب الاجتماع فان تحقق احد المناطين فالحكم حكم ذلك المناط

هذا بحسب مقام الثبوت^(١).

وأما بحسب مقام الدلالة والاثبات ، فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان ، إذا احرز أن المناط من قبيل الثاني ، فلا بد من عمل المعارضة حيثئذ بينهما من الترجيح والتخير، وإلا فلا تعارض في البين ، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين ، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً، لكونه أقوى مناطاً ، فلا مجال

المتحقق ، وإذا لم يتحقق اصلاً ولا واحد من المناطين يكون حكم المورد حكماً آخر سواء قلنا في مورد تحقق كلا المناطين بالجواز أو بالامتناع ، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((وإما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك)) : أي مناط متحقق في مورد التصادق بالفعل ((فلا يكون من هذا الباب)) : أي من باب الاجتماع الى آخر كلامه .

(١) قد اشرنا انه سيذكر ان كلامه من اول هذا الامر الى هنا انما هو في مرحلة الثبوت.

قوله : ((والأ فلا تعارض في البين)) أي وان احرزنا كلا المناطين .

قوله : ((بل كان من باب التزاحم)) . قد عرفت انه يكون موردهما مورد التزاحم بناءً على الامتناع لا الجواز ، وقد عرفت ايضاً انه انما يكونان من المتزاحمين لا المتعارضين فيما اذا كانا متعرضين لا للحكم الفعلي ، ويدل عليه قوله فيما بعد : لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض .

قوله : ((لو لم يوفق بينهما)) . أي ان ملاحظة مرجحات باب المعارضة انما هو فيما اذا لم يحرز قوة احد المناطين أو كان احدهما مضيقاً والآخر موسعاً ، والأ فیتقدم الاقوى منهما مناطاً أو المضيق منهما ولا يلاحظ بينهما مرجحات باب المعارضة ويحمل الأضعف منهما أو الموسع على الحكم الاقتصائي .

حينئذ للملاحظة مرجحات الروايات أصلاً، بل لا بد من مرجحات المتقضيات المتراحات، كما يأتي الإشارة إليها .

نعم لو كان كل منها متكفلاً للحكم الفعلي ، لوقع بينهما التعارض ، فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة ، لو لم يوفق بينهما بمحل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاخمة^(١) ،

(١) لما فرغ من بيان مورد الاجتماع في مرحلة الثبوت تعرض لبيانه في مرحلة الإثبات .
وبيانه : ان الروايتين الدالتين على الإيجاب والتحریم اذا احرزنا ان المتحقق بالفعل مناط احدهما فقط فانهما يكون موردهما من باب التعارض لعدم معرفة المناط المتحقق بعينه ولانهما متكاذبان لأن الموجود الصادر هو احد الحكمين لا كلاهما على الفرض ، فسواء قلنا في باب الاجتماع بالجواز أو الامتناع لا يكون الحكمان اللذان دلت عليهما الروايتان من باب الاجتماع ، لوضوح انه اذا لم يكن الا مناط احد الحكمين فالمتحقق حكم واحد لاحكامان حتى يمكن ان يقال بجواز اجتماعهما وعدمه - بناءً على الجواز وبناءً على الامتناع - فالقول بالتزاحم في مورد والتعارض في مورد آخر اثماً هو اذا احرز كلا المناطين لا فيما اذا كان المتحقق احد المناطين .

وعلى كل اذا احرز ان المتحقق احد المناطين فقط فهما لتكاذبهما من المتعارضين، ولا بد من المعاملة معهما معاملة باب التعارض من الترجيح لاحدهما أو التخيير بينهما على تفصيل يذكر في باب التعارض ، والى هذا اشار بقوله : ((اذا احرز ان المناط من قبيل الثاني)) وهو ما اذا كان المتحقق احد المناطين لا على التعيين فهما متكاذبان ((فلا بد من عمل المعارضة حينئذٍ بينهما من الترجيح والتخيير)) .

واما اذا احرزنا تحقق مناطيهما معاً بأن احرزنا من الخارج المصلحة الإيجابية والمفسدة التحريمية فان كانت الروايتان لا في مقام بيان الحكم الفعلي بل كانتا في مقام

التشريع - مثلاً - وليبيان الحكم بمرتبته الاقتضائية أو الانشائية فلا يدخل مورد الروايتين في باب التعارض سواء قلنا بالجواز أو الامتناع .

أما على الجواز فواضح ، لأنه مع احراز كلا المناطين فلا بأس باجتماعهما ولا تزاحم بينهما في المرحلة الفعلية فضلاً عن غيرها .

وأما على الامتناع فلأن المدار في باب التعارض على التكاذب في المرحلة الفعلية ، والمفروض عدمها وتكون الروايتان على الامتناع من المتزاحمين لاحراز المناطين في حكمهما الايجابي والتحريمي ، وحيث لا يمكن ان يؤثر معا على الامتناع فهما متزاحمان ، ولا بد ان يعامل معهما معاملة باب التزاحم وهو ترجيح اقواهما مناطا وان كان اضعف دليلاً سنداً أو دلالة ، فلو كان الاقوى مناطاً حسناً أو موثقاً والاضعف مناطاً صحيحاً اعلائياً قدم الحسن أو الموثق عليه ، بخلاف باب التعارض فان الترجيح فيه للاقوى سنداً فيقدم الصحيح ، وكذا لو كان الاقوى مناطاً ظاهراً والاضعف مناطاً اظهر يتقدم الظاهر الاقوى مناطاً على الاظهر الاضعف مناطاً ، هذا اذا لم تكن الروايتان في مقام بيان الحكم الفعلي وقد احرزنا كلا المناطين .

وأما اذا كانتا في مقام بيان الحكم الفعلي وقد احرزنا كلا المناطين .

فعلى الجواز لا يدخلان في باب التعارض ولا باب التزاحم اذ لامانع من تأثيرهما معا ولا تكاذب بينهما .

وأما على الامتناع فحيث لا يمكن ان يؤثر معا في مرحلة الفعلية فيكونان متكاذبين في هذه المرحلة ، فان احرزنا من الخارج قوة احد المناطين فيتقدم الاقوى منهما أو كان احدهما موسعاً والآخر مضيقاً فيتقدم المضيق وان كان اضعف مناطاً ، لعدم فوات الاقوى لكونه موسعاً ، وان لم يحرز احد المناطين ولم يكن احدهما مضيقاً بان كانا مضيقين - مثلاً - فيعامل معهما معاملة باب التعارض ، فيقدم ما هو اقوى سنداً أو دلالة ويكون كاشفاً حيث لا كاشف غيره عن قوة الاقوى منهما مناطاً .

فتفتن^(١).

التاسع : إنه قد عرفت أن المعتبر في هذا الباب ، أن يكون كل واحد من الطبيعة الأمور بها والنهي عنها ، مشتملة على مناط الحكم مطلقا ، حتى في حال الاجتماع ، فلو كان هناك ما دل على ذلك من اجماع أو غيره فلا إشكال ، ولو لم يكن إلا اطلاق دليلي الحكمين ، ففيه تفصيل وهو : إن الاطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي ، لكان دليلا على ثبوت المقتضي والمناطق في مورد الاجتماع ، فيكون من هذا الباب ، ولو كان بصدد الحكم الفعلي ، فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في

(١) ربما يكون اشارة الى ما ذكره من ان التزاحم بين المقتضيين في غير المرتبة الفعلية للدلالة قوله فيما بعد نعم انهما من المتعارضين اذا كانا متكفلين للحكم بمرتبة الفعلية ، وربما يقال بان التزاحم بين المقتضيين انما يكون في مرحلة التأثير في المرتبة الفعلية بان يكون احدهما بعثا بالفعل والآخر زجرا بالفعل ، واما المقتضيان في غير هذه المرحلة من مرحلة الاقتضاء فلا تزاحم بينهما ، اذ كون المصلحة في ذاتها لها اقتضاء للحكم الايجابي اقتضاء وللمفسدة اقتضاء للحكم التحريمي اقتضاء لا يوجب تزاحما بينهما في اقتضائهما الذي هو ذاتي ، وانما يتزاحمان حيث تؤثر المصلحة حكما ايجابيا فعليا والمفسدة تؤثر حكما تحريميا فعليا ، وكذلك لاتزاحم بينهما في مرحلة الانشاء وجعل القانون بحيث لو علم بهما كانا فعليين كما في الاحكام المخزونة الى ظهور صاحب الامر عليه السلام ، وانما يتزاحمان في مرحلة الانشاء الذي بحيث لو علم بها لكانت الاحكام فعلية منجزة ، وهذه المرحلة من الانشاء هي الفعلية من قبل المولى .

فينبغي ان يقال : انهما بناء على الامتناع هما متزاحمان في المرحلة الفعلية لعدم امكان تأثيرهما معاً ، فان علم الاقوى منهما مناطا أو كان احدهما موسعا والآخر مضيقا قدم الاقوى منهما والمضيق منهما ، والأفعال معهما معاملة المتعارضين لتكاذبهما في مرحلة الفعلية فيقدم اقواهما سنداً أو دلالة .

الحكمين على القول بالجواز ، إلا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين ،
 فيعامل معهما معاملة المتعارضين .

وأما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان ، من غير دلالة على
 ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً ، فإن انتفاء أحد
 المتنافيين ، كما يمكن أن يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضي له ، يمكن
 أن يكون لاجل انتفائه ، إلا أن يقال : إن قضية التوفيق بينهما ، هو
 حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي ، لو لم يكن أحدهما أظهر ، وإلا
 فخصوص الظاهر منهما^(١) .

(١) لما بين في الامر السابق مورد باب الاجتماع وانه لا بد من احراز كلا المناطين فيه
 عقبه بهذا الامر لبيان ان الحال فيما به يحرز المناطان يختلف ، فان كان المحرز لتحقيق
 المناطين في مورد الاجتماع إجماعاً أو نصاً فلا اشكال انه من مسألة باب اجتماع
 الامر والنهي ، فعلى الجواز يتحقق في المأتي به الامتثال والعصيان ولا تزاحم
 ولا تعارض ، وعلى الامتناع يعامل معهما معاملة باب التزاحم ان امكن تعيين الاقوى
 مناطاً أو كان احدهما موسعاً والآخر مضيقاً ، والأ يعامل معهما معاملة المتعارضين
 فيقدم الاقوى سنداً أو دلالة ، هذا اذا دل النص أو الاجماع على تحقق المناطين ،
 فعلاً واما اذا دل على تحقق المناطين اقتضاء فيعلم حاله مما سيأتي فيما اذا كان المحرز
 للمناطين هو الاطلاق .

وان كان المحرز هو الاطلاق فيختلف الحال على الجواز والامتناع .

فانه على الجواز لا تزاحم بينهما ولا تعارض فيما اذا كان الاطلاق في مقام بيان
 الحكم الفعلي فضلاً عن الاقتضائي ، ويحرز بالاطلاق وجود كلا المناطين إلا اذا علم
 من الخارج بكذب احد الدليلين وان الصادر احدهما لا على التعيين ، فانه مع العلم
 بكذب احد الدليلين يعلم بان المتحقق احد المناطين فقط ، فالموجود حكم واحد

منهما لا كلاهما ، وحيث لا يعلم به على التعيين فهما متكاذبان فيعامل معهما معاملة باب التعارض ويكونان من المتعارضين .

ثم لا يخفى انه قد عرفت مما مر أن الحكمين في مرتبة الاقتضاء لاتزاحم بينهما ولا تعارض ، فسواء قلنا بالجواز أو الامتناع في مرحلة الفعلية لا مانع من اجتماعهما في مرتبة الاقتضاء ، فاذا كان الاطلاق في مقام التشريع وبيان الحكم بمرتبته الاقتضائية يكون الحكم كاشفا عن ثبوت المقتضي بحسب كشف المعلول عن علته إننا على الجواز وعلى الامتناع ، ولكنه في مرحلة الاقتضاء لا يكشف الحكم إلا عن ثبوت مقتضيه فقط ولا كاشفية له عن شرائط التأثير وعدم المانع المزاحم للتأثير .

نعم الحكم في مرتبته الفعلية لا بد وان يكون كاشفا عن ثبوت المقتضي له وشرائطه وعدم المانع عن التأثير ، اذ الحكم في مرتبة الفعلية هو في مرتبة وجوده وكونه حكما موجودا بالحمل الشايع ، ولا يوجد المعلول الا بعد وجود علته التامة التي هي المقتضي وشرط تأثيره وعدم المانع عن تأثيره ، فان المؤثر في الاحراق - مثلا - هي النار المقاربة للجسم المحترق مع عدم الرطوبة في الجسم المانعة عن الاحراق ، واما لو وجدت النار وحدها فالاحراق ليس بوجود بالفعل ، بل هو ثابت بثبوت اقتضائي، والحكم في مرحلة الاقتضاء كذلك ثابت بثبوت المصلحة ثبوتا اقتضائيا : بمعنى ان المصلحة لها قابلية التأثير في نفس المولى ان يوجد الحكم لو اجتمعت شرائطه ، فيخرج الحكم من حدود الاقتضاء إلى حدود الفعلية ويكون حكما فعليا خارجيا، فالمقتضي في مرحلة الاقتضاء له قابلية التأثير لا فعلية التأثير ، والحكم ليس بوجود الا اقتضاء ، والمقتضيان المتمانعان في مرحلة التأثير لاتزاحم بينهما في مرحلة القابلية وانما يتزاحمان في مرحلة الفعلية التي هي مرحلة التأثير ، فلا تزاحم ولاتعارض بين الحكمين في مرحلة الاقتضاء سواء قلنا بالجواز في مرحلة الفعلية أو بالامتناع ، فاذا كان الاطلاقا في مقام بيان الحكم الاقتضائي فلا مانع من اجتماعهما في مورد واحد سواء قلنا بالجواز أو الامتناع ، اذ لا ثبوت للحكم بذاته في هذه المرحلة وانما الثبوت

الخارجي لمقتضيه وقد عرفت انه لامانع من اجتماع المقتضيات في غير مرحلة التأثير. وحيث كان الحكم كاشفا عن سببه كشف المعلول عن علته ، فالحكم الاقتضائي الدال عليه الاطلاق يكشف عن ثبوت المقتضى فقط ولاكشف له عن سائر الشرائط لأنها انما يكشف عنها الحكم في مرتبه الفعلية لا الاقتضائية .

وقد تبين مما ذكرنا : انه لامانع من استكشاف ثبوت المناط الذي هو المقتضي بهذا الاطلاق في مورد الاجتماع ، فالاطلاق الدال على ثبوت الوجوب اقتضاء دال على ثبوت مقتضيه ، والاطلاق الدال على ثبوت الحرمة اقتضاء دال على ثبوت مقتضيهها ، ولا مانع من اجتماع مقتضي الوجوب ومقتضي الحرمة في مورد واحد سواء قلنا بالجواز أو الامتناع في مرحلة الفعلية ولذا قال (قدس سره) : ((ولو لم يكن الاطلاق دليلي الحكمين فقيه تفصيل وهو ان الاطلاق لو كان في)) مقام ((بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلا على ثبوت المقتضي والمناط في مورد الاجتماع)).

ومن تفصيله الآتي في مرحلة الفعلية وعدم تفصيله هنا يفهم منه انه في مرحلة الاقتضاء لامانع من استكشاف ثبوت كلا المقتضيين في مورد الاجتماع على الجواز وعلى الامتناع .

هذا كله اذا كان الاطلاق في مقام بيان الحكم الاقتضائي بان يراد بثبوت الوجوب ثبوت مصلحته وبثبوت الحرمة ثبوت مفسدتها .

واما اذا كان الاطلاق في مقام بيان الحكم بمرتبته الفعلية فيختلف الحال على الجواز وعلى الامتناع .

فعلى الجواز لا مانع من ثبوت المقتضي لكلا الحكمين ، اذ لا مزاحمة بينهما ولا منافاة في مقام التأثير ، بل على الجواز يستكشف من وجود الحكم وجود علته التامة من مقتضيه وشرائط تأثيره وعدم المزاحم له في التأثير. نعم اذا علم من الخارج بكذب احدهما فلا بد من المعاملة معها معاملة المتعارضين كما مر بيانه . ايضا . فيما اذا كان المحرز للمناط الاجماع أو النص ، والى هذا اشار بقوله : ((فلا اشكال في

استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز الا اذا علم الى آخر كلامه)).

واما على الامتناع فالذي يظهر من المصنف انه لا دلالة على ثبوت المقتضيين لانه قال : ((واما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع اصلا)) ثم اشار الى الوجه في ذلك بقوله : ((فان انتفاء احد المتنافيين كما يمكن ان يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن ان يكون لاجل انتفائه)) : أي لاجل انتفاء المقتضي ايضا .

وحاصله : انه بناءً على الامتناع فاجتماع الحكمين الوجوبي والتحريري في مرتبة الفعلية غير معقول ، ولا بد ان يكون الموجود في هذه المرتبة احدهما فقط والآخر منتفٍ ، وحيث لا يدري ان المنتفي منهما كان انتفاؤه لوجود المانع المزاحم للمقتضى له في مقام التأثير أو ان انتفائه كان لعدم المقتضي رأساً ، والتنافي بينهما لا يدل على اكثر من عدم وجودهما معاً فعلاً ، ولا دلالة للتنافي على ثبوت المقتضى لهما معا وانه اثر احدهما ولم يؤثر الآخر ، فيحتمل ان يكون عدم وجودهما معا لثبوت المقتضى لاحدهما وعدم ثبوت المقتضى للآخر ، ويحتمل ان يكون لوجود المانع عن تأثيره بعد ثبوته ولا دافع لهذا الاحتمال .

ولكنه لا يخفى ان الحكم بمرتبته الفعلية كاشف عن علته التامة من المقتضي والشرط وعدم المانع الذي من جملة عدم مقتض آخر يزاحمه في تأثيره ، وحيث كان مع هذا الحكم حكم آخر منافٍ له وهو كاشف ايضا عن ثبوت مقتضٍ وشرط وعدم المانع ، وحيث انهما متنافيان فلا بد ان لا يكون الحكمان معا موجودين ، ولكن الحكم الذي لم يؤثر مقتضيه فعلا لا يسقط كشفه عن ثبوت مقتضيه وسائر شرائطه عدا عدم وجود المانع ، لتحقق المانع له وجدانا وهو المقتضي للآخر الذي يحتمل انه هو الاقوى ، ولذا لو سقط تأثير هذا المقتضي الثاني لنسيان أو جهل لا نحتاج الى تحقق الحكم في الآخر الى محرز له غير الاطلاق الذي كان .

فتلخص أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين ، كان من مسألة الاجتماع ، وكلما لم تكن هناك دلالة عليه ، فهو من باب التعارض مطلقا ، إذا كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين ولو على الجواز ، وإلا فعلى الامتناع^(١) .

فاتضح : انه على الامتناع لا تسقط كاشفية الحكم عن ثبوت مقتضيه ، ولا فرق في هذه الكاشفية عن ثبوت المقتضى بين القول بالجواز أو الامتناع ، ولعله لهذه الكاشفية قال المصنف : ((الآن يقال ان قضية التوفيق بينهما الى آخر كلامه)) لوضوح ان التوفيق بينهما يحمل احدهما وهو المغلوب على الحكم الاقتضائي لا يكون جزافا ، بل انما يحمل احدهما على كونه اقتضائياً الذي لازمه ثبوت المقتضى له وان المانع منع عن التأثير فعلا لكاشفية الحكم عن ثبوت مقتضيه كشف المسبب عن سببه ، هذا اذا كان احدهما اظهر ، فان أظهرته تدل بالملزمة على اقوائية المناط فيه . واما اذا تساويا في الظهور فالتنافي بينهما يمنع عن فعليتهما ، وحيث انهما متساويان فيتساقطان في القولية لمزاحمة كل منهما لتأثير الآخر ، ويبقى كشفهما عن ثبوت المقتضى لهما فيحملان معاً على الاقتضاء ولذا قال (قدس سره) : ((ان قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي)) وذلك فيما اذا تساويا في الظهور .

واما اذا كان احدهما اظهر فيحمل خصوص الظاهر منهما على الحكم الاقتضائي ويكون حكم الاظهر هو الفعلي ، ولذا قال : ((لو لم يكن احدهما اظهر والأفخصوص الظاهر منهما)) أي انه اذا لم يتساويا في الظهور وكان احدهما اظهر فالمحمول على الحكم الاقتضائي هو خصوص الظاهر منهما والاظهر يكون فعلياً .

(١) هذا تلخيص لما ذكره في هذا الامر التاسع .

وحاصله : انه اذا دل الدليل على ثبوت المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع كالاتحاد والنص فالمراد يكون من مسألة اجتماع الامر والنهي ، فعلى الجواز يكون

العاشر: إنه لا إشكال في سقوط الامر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الامر على الجواز مطلقا ، ولو في العبادات ، وإن كان معصية للنهي أيضا ، وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الامر ، إلا أنه

امثالا وعصيانا ، وعلى الامتناع تلاحظ اولاً مرجحات باب المزاخمة ويكون من باب التزاحم ، فان لم توجد فيدخل في باب التعارض ويعامل معهما معاملة المتعارضين، والى هذا اشار بقوله : ((كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى الى آخر الجملة)).

وإذا لم يدل الدليل من الاجماع والنص على ثبوت المقتضى للحكمين في المورد وهذا على نحوين :

الاول : ان يدل دليل من الخارج على ان الصادر هو احد الحكمين لاغير من دون تعيين فالمرود يكون من باب التعارض على الجواز وعلى الامتناع ، والى هذا اشار بقوله : ((وكلما لم تكن هناك دلالة عليه)) : أي على ثبوت المقتضى في كلا الحكمين ((فهو من باب التعارض مطلقاً)) : أي على الجواز والامتناع ، لكنه فيما ((اذا كانت هناك دلالة على انتفاؤه في احدهما بلا تعيين)) فانه يكون من باب التعارض ((ولو على الجواز)).

النحو الثاني : ان لا يكون دليل من نص أو اجماع على ثبوت المقتضى للحكمين، ولا يكون دليل من الخارج على ان المتحقق احد المقتضيين ولا يكون الا الاطلاق ، فعلى الجواز يستكشف به كلا المقتضيين ، واما على الامتناع يدخل في باب التعارض لما ذكره أولاً من ان التنافي لا يدل على اكثر من عدم اجتماع الحكمين، ولادلالة له على ان الحكم المنتفي لوجود المانع فقط ، لانه يحتمل ان يكون انتفاؤه لعدم المقتضي ، والى هذا اشار بقوله : ((والا فعلى الامتناع)) لكن قد عرفت انه لا مانع ايضاً ان يستكشف بالاطلاق ثبوت المقتضي ايضاً ، وان التوفيق بينهما يحمل احدهما على الحكم الاقتضائي ليس جزافاً كما مر مفصلاً .

لا معصية عليه ، وأما عليه وترجيح جانب النهي فيسقط به الامر به مطلقا في غير العبادات ، لحصول الغرض الموجب له ، وأما فيها فلا ، مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيرا ، فإنه وإن كان متمكنا - مع عدم الالتفات - من قصد القربة ، وقد قصدها ، إلا أنه مع التقصير لا يصلح لان يتقرب به أصلا ، فلا يقع مقربا ، وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للامر به عبادة ، كما لا يخفى .

وأما إذا لم يلتفت إليها قصورا ، وقد قصد القربة بإتيانه ، فالامر يسقط ، لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به ، لاشتماله على المصلحة ، مع صدوره حسنا لاجل الجهل بجرمته قصورا ، فيحصل به الغرض من الامر ، فيسقط به قطعا ، وإن لم يكن امثالاً له بناءً على تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا ، لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن أو القبح ، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محله^(١).

(١) هذا الامر لبيان ما يترتب على القولين من الجواز والامتناع من الصحة والفساد، فهو ثمرة النزاع .

فعلى القول بالجواز وعدم سريان احدهما إلى الآخر ، فايجاد المجمع ايجادا لمتعلق الامر فيكون اطاعة له وملتعلق النهي فيكون عصيانا له ، فالآتي به مطيع وعاص وحال المجمع كفرادين غير مجتمعين ، فالآتي بالصلاة في الدار المغصوبة كمن أتى بالصلاة في غير الدار المغصوبة وتصرف بالدخول في الدار المغصوبة من غير صلاة فيها .

ومن الواضح انه اذا صحت الصلاة المجتمعة مع الغضب مع انها من العبادات تصح المعاملة المجتمعة مع النهي بطريق اولى ، لما سيأتي من انه على القول بالامتناع والسراية تصح المعاملة المجتمعة ، فكيف لا تصح بناءً على الجواز ؟ ولذا قال (قدس سره) : ((وحصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الامر على الجواز مطلقا ولو في

العبادات)) وانما قيده بداعي الامر لبيان اخص صور الامثال في العبادات ، فانه سيأتي في بعض الصور على الامتناع ايضا يصح وقوعها عبادة ومسقطه للامر وان لم تكن امثالا للامر ، بناءً على تزامم مقتضيات في غير المرتبة الفعلية .

وبناءً على عدم تزاممها في تلك المرتبة واختصاص تزاممها في خصوص المرتبة الفعلية فانه يصح وقوعها بقصد امثال الامر ايضا ، وحينئذ يكون الفرق بين الجواز والامتناع في بعض الصور وهي صورة الالتفات أو ما هو بحكمه ، هذا على الجواز .

واما على الامتناع فان قلنا بترجيح جانب الامر فيصح الاتيان بالعبادة المجتمعة مع متعلق النهي بقصد امثال الامر ، ولا يتحقق عصيان في الاتيان بالمجمع لسقوط النهي .

وهذا هو الفرق بين القول بالجواز وبين القول بالامتناع وترجيح جانب الأمر ، والى هذا اشار بقوله : ((وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الامر)) : أي

حال الامتناع وترجيح جانب الأمر كحال الجواز في حصول الامثال باتيان المجمع بداعي الامر ، إلا أن الفرق بينهما انه على الامتناع وترجيح جانب الامر لا معصية

باتيان المجمع ولذا قال : ((الا انه لا معصية عليه)) : أي على الامتناع مع ترجيح جانب الامر .

واما اذا قلنا بالامتناع وترجيح جانب النهي ففي التوصليات معاملة أو غير معاملة كتطهير الجسم من الخبث بالماء المغصوب ، أو المعاطاة في المكان المغصوب بحركة اليد

اخذاً وعطاءً يحصل الغرض فيطهر الجسم ويقع البيع صحيحاً مؤثراً في الملكية ، لما عرفت - فيما مر - : من ان الامر في التوصليات يسقط ولو بالفرد المحرم ، واما صحة

المعاملة مع هذا النهي فلان النهي الذي له ظهور ثانوي في الدلالة على فساد المعاملة هو النهي عن المعاملة بداعي الارشاد إلى فسادها لا مثل هذا النهي التكليفي ، كما

سيأتي الاشارة اليه في باب دلالة النهي على الفساد . ولا يخفى ان سقوط الامر في التوصليات مع الامتناع وترجيح جانب النهي مطلقاً

سواء مع الالتفات الى الحرمة أو عدم الالتفات لها تقصيراً ، واما مع عدم الالتفات

قصوراً فسيأتي انه يسقط الامر في العباديات فضلا عن التوصليات ، والى هذا اشار بقوله : ((واما عليه)) : أي على الامتناع ((وترجيح جانب النهي فيسقط به)) : أي بالمجمع ((الامر مطلقاً)) : أي مع الالتفات الى الحرمة أو بدونه تقصيرا ((في غير العبادات لحصول الغرض الموجب له)) : أي للامر التوصلي غير العبادي .
 واما على الامتناع وترجيح جانب النهي في العبادات فالأتیان بالمجمع لم يتعلق الامر العبادي ومتعلق النهي كالصلاة في الدار المغصوبة هو على ثلاثة اقسام لانه :

- اما ان يأتي به مع الالتفات الى الحرمة .

- أو مع عدم الالتفات اليها تقصيرا .

- أو مع عدم الالتفات اليها قصوراً .

اما مع الالتفات اليها فلا تصح عبادة ولا يسقط الامر المتعلق بالصلاة بهذا الأتيان فلا يقع امثال ولا يسقط امر ، لأن تحقق الامثال بالمأتي عبادة يتوقف على قصد امثال الامر وكونه مما يمكن ان يتقرب به ، ولا يعقل على الامتناع وترجيح جانب النهي مع الالتفات ان يحصل من الملتفت قصد امثال الامر باتيان هذا المجمع الذي يعلم انه منهى عنه ولا امر به ، ولا يعقل ايضا ان يتأتى من الملتفت قصد القرية من غير ناحية الامر ، كالاتيان بداعي حسنه أو محبوبيته ، لأن المفروض سراية النهي والمبغوضية الغالبة على محبوبيته وجهة القبح على ما فيه من الحسن فلا يكون المجمع مما يمكن ان يتقرب به ، فالجهتان اللتان يتوقف عليهما كون الفعل عبادة مفقودتان مع الالتفات ، اذ لا يتأتى من المكلف قصد الامثال للامر وليس ما يأتي به قابلا للتقرب ، اذ لا يعقل بالمبغوض لأن المبغوض للمولى مبعّد عنه فكيف يقصد التقرب اليه بما يبعّد عنه .

واما مع عدم الالتفات اليه تقصيرا فحيث ان المقصر بحكم العامد ، والفرق بينهما ان العامد ملتفت الى توجه النهي اليه ، والمقصر غير ملتفت الى توجه النهي اليه ، الا انهما معا مشتركان في استحقاق العقاب على المأتي به ، لأن عدم العلم عن تقصير

ليس عذراً عن صحة العقاب ، ولذا لو تعذر بأني ما علمت يقال له : هلا تعلمت ، والفعل الذي يستحق فاعله العقاب عليه يكون مبعوضاً ويقع مبعداً ، فالمقصر لعدم علمه يتوجه النهي اليه وان تأتى منه قصد القربة ، بخلاف العالم العائد فانه لايتأتى منه قصدها ، الا انه في كون المأتي به مما لا يصلح لأن يتقرب به مثل العائد من هذه الجهة .

وبعبارة اخرى : ان العائد مفقود عنده الشرطان ، والمقصر مفقود عنده احدهما وهو كون فعله مما لا يمكن ان يتقرب به ، وقد عرفت ان وقوع المأتي به عبادة كما يتوقف على قصد امثال امره كذلك يتوقف على كونه مما يصلح ان يتقرب به ، والمبعوض لا يقع مقرباً وكيف يقع به التقرب وهو مما يستحق عليه العقاب ، والى هذه اشار بقوله : ((واما فيها فلا)) : أي في العبادات بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهي لا يحصل الامثال ولايسقط الامر ((مع الالتفات الى الحرمة)) وهو العالم العائد فانه لا يتمكن من قصد القربة ، والمأتي به غير قابل للتقرب ، و اشار الى المقصر وهو غير الملتفت عن تقصير بقوله : ((أو بدونه تقصيراً)) : أي بدون الالتفات ولكن عن تقصير ايضا لا يحصل في الاتيان بالجمع الامثال ولايسقط الامر ، وقد اشار الى انه في المقصر المفقود شرط واحد وهو عدم صلاحية المأتي به للتقرب بقوله : ((فانه وان كان متمكناً مع عدم الالتفات من قصد القربة و)) المفروض انه قد اتى بالجمع بداعي القربة فيكون ((قد قصدها)) ، كمن صلى في الدار المغصوبة مع جهله تقصيراً بالحكم بان كان جاهلاً تقصيراً ان الغضب منهى عنه بان يكون قد التفت في زمان من الازمنة الى ان الغضب مما له حكم من الشارع ولكنه اهمل عن تسامح ولم يفحص ، والمرتكب للشبهة الحكمية قبل الفحص من غير عذر هو الجاهل المقصر ، وقد عرفت انه يحكم العائد .

وعلى كل فالمقصر في المقام وان تمكن من قصد القربة لجهله وقصد القربة ((الأ انه مع التقصير)) بفقد الشرط الثاني وهو ان ما يأتي به لكونه مبعوضاً يستحق عليه

العقاب ((لا يصلح لأن يتقرب به اصلاً فلا يقع مقرباً وبدونه)) : أي وبدون صلاحية ما يأتي به للتقرب ((لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للامر به عبادة)) فان حصول الغرض العبادي يتوقف على وقوع المأتي به عبادة ، ووقوعه عبادة كما يتوقف على قصد امثال الامر يتوقف ايضا على ان يكون مما يصلح ان يتقرب به ، وقد عرفت ان الفعل المأتي به من الجاهل المقصر فاقد لهذا الشرط .

واما الثالث : وهو عدم الالتفات عن قصور الذي اشار اليه بقوله : ((واما اذا لم يلتفت اليها قصوراً وقد قصد القرية باتيانه)) وهو الجاهل القاصر المحكوم عقلاً بالعدرية به وعدم استحقاق العقاب ، فتوضيح الحال فيه ان نقول : قد عرفت ان مورد اجتماع الامر والنهي لا بد من ثبوت كلا المقتضيين فيه .

فان قلنا : بان المقتضيات تتزاحم في غير مرتبة الفعلية من مرتبة الاقتضاء والانشاء كما تتزاحم في المرتبة الفعلية ، وان الاحكام بواقعيتها في أي مرتبة كانت تقع المزاخمة بينهما ويؤثر ما هو الاقوى منها وقد فرضنا تقديم جانب النهي ، فلا بد من سقوط الحكم بجميع مراتبه فلا امر في جميع المراتب ، فالجاهل القاصر وان قصد الامر الا انه لا امر واقعا فلا يقع ما أتى به معنونا بكونه مما حصل به امثال الامر إذ المفروض انه لا امر ، ولكن حيث كان الجاهل القاصر معذوراً وغير مستحق للعقاب فلا يكون فعله وما أتى به مبغوضاً وقيحاً ، فجهة الحسن الموجودة في فعله لم يتغلب عليها جهة القبح والمبغوضية فيقع ما أتى به حسناً ومحبوباً .

وقد عرفت - فيما مر - انه يكفي في وقوع الفعل عبادة جهة حسنه ومحبوبيته واذا وقع عبادة ترتب الغرض العبادي الداعي إلى الامر فيسقط الامر لحصول الغرض الداعي اليه وان لم يصدق على ما اتى به انه مما قصد به الامثال ، كما قلنا به في الضد الواجب الملازم للمحرم فانه وان لم يقع عبادة بقصد امثال امره لعدم الامر حيث ان المتلازمين لا يعقل اختلافهما في الحكم وان لم يجب ان يتحدا في الحكم ، الا انه لا مانع من وقوعه عبادة بقصد ما فيه من جهة حسنه ومحبوبيته فيسقط به الامر وان

لم يحصل به الامتثال ، والفعل من الجاهل القاصر في المقام كذلك اذ المزاحمة انما ازالته الامر به ولم تزاحم جهة حسنه ومحبوبيته لأن الحسن لا يزاحم الا بالقبيح ، والمحبوبية لا تزاحم الا بالمبغوضية ، وحيث انه معذور ولا يستحق العقاب فليس ما أتى به قبيحا ولا مبغوضا ويقع عبادة لجهة حسنه ومحبوبيته ، وقد اشار الى سقوط الامر به بقوله : ((فالامر يسقط لقصد التقرب بما يصلح ان يتقرب به)) و اشار الى علة وقوعه قريبا بقوله : ((لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسنا لاجل الجهل بحرمة قصورا)) وقد اشار الى ان الامر يسقط بمحصول غرضه العبادي كما يسقط بصدق الامتثال على المأتي به بقوله : ((فيحصل به الغرض من الامر فيسقط به قطعاً)) وقد اشار الى عدم صدق الامتثال عليه بقوله : ((وان لم يكن امثالاً له)) وقد اشار الى أن هذا مبني على وقوع التزاحم في غير المرتبة الفعلية كما يقع في المرتبة الفعلية بقوله : ((بناءً على تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً)) .

وقد اشار الى المبني الآخر وهو اختصاص التزاحم بين المقتضيات في خصوص المرتبة الفعلية دون غيرها من المراتب بقوله : ((لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح)) فالامر والنهي في غير المرتبة الفعلية غير متزاحمين فيؤثر كل منهما ولا سراية لاحدهما الى الآخر فلا تسري مبغوضية النهي الى محبوبية الامر ، ولا جهة قبح النهي الى جهة حسن الامر ، وانما التزاحم بينهما وسراية المبغوضية والقبح في المرتبة الفعلية فقط ، فالحكم الوجوبي التابع للمصلحة والحسن انما يزاحمه الحكم التحريمي التابع للمفسدة والقبح في مرتبة تأثير المصلحة والحسن بالفعل وتأثير المفسدة والقبح بالفعل ، فالتزاحم يقع بين المصلحة والمفسدة أولاً وبالذات وبين حكميهما ثانياً وبالعرض ، وفي هذه المرتبة الفعلية بناءً على الامتناع تسري المبغوضية وجهة القبح .

وبعبارة اخرى : المصلحة التي يلزمها كون متعلقها حسناً والمفسدة التي يلزمها كون متعلقها قبيحاً في مقام تأثيرهما في الحكم بمرتبته الفعلية يتزاحمان ، فاذا غلبت جهة المفسدة جهة المصلحة وصار التأثير لجانب النهي بالفعل حيثئذ ترتفع جهة

مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك ، فإن العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الافراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها ، وإن لم تعمه بما هي مأمور بها ، لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضي .
ومن هنا انقده أنه يجزي ، ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة ، وعدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبة ، كما يكون كذلك في ضد الواجب ، حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً^(١) .

الحسن وجهة المحبوبة وتبعهما فعلية الحكم الوجوبي فلا يكون فعلياً ، وحيث ان المفروض ان الجاهل قاصر والقاصر لا يكون الحكم في حقه فعلياً ، اذ من شروط فعلية الحكم كونه مما علم به أو يمكن ان يعلم به ، والجاهل القاصر لا علم له ولا يمكن ان يحصل له العلم اما كونه لا علم له فواضح ، واما كونه مما لا يمكن ان يحصل له العلم فلانه هو الفارق بين القصور والتقصير ، فان القاصر هو الذي لا يمكن ان يقال له هلا تعلمت ، فجهة الحسن في الجاهل القاصر غير مزاحمة ولا مغلوبة في المرتبة الفعلية بجهة القبح لانها تابعة للعلم أو ما يحكمه ، والى هذا اشار بقوله : ((لكونهما تابعين لما علم منهما)) وسيأتي انه بناءً على هذا يكون فعل القاصر مما يحصل به الامتثال ايضاً لا انه يسقط به الامر فقط لحصول الغرض .

(١) لا يخفى ان هذا بناءً على التزاحم في غير المرتبة الفعلية وعدم اختصاصه بها .
واما بناءً على اختصاصه بالمرتبة الفعلية فسياتي انه يمكن ان يقصد الامتثال ويكون المجمع مما تسعه الطبيعة بما هي مأمور بها .

وحاصله : ما ذكره في مسألة الضد من ان الامر وان كان مما لا يسع هذا الفرد الأ انه اذا كان هذا الفرد مثل بقية الافراد التي يسعها الامر من ناحية تمامية جهة حسنه ومحبوبيته ، وانما لا يسعه الامر لابتلائه بوجود مانع فيه بالخصوص عن ان يسعه الامر دون بقية الافراد لا لاختلال المقتضي فيه ، فلا مانع من ان يقصد به امتثال الامر المتعلق بما لا يسع هذا الفرد لوجود المانع لا لعدم المقتضي .

وبالجمله مع الجهل قصورا بالحرمة موضوعا أو حكما ، يكون الاتيان بالمجمع امثالا، وبداعي الامر بالطبيعة لا محالة ، غاية الامر أنه لا يكون مما تسعه بما هي مأمور بها^(١) ، لوقيل بتزاحم الجهات في مقام

وبعبارة اخرى : ان المصنف لا يرى فرقا في امكان قصد الامثال بين الفرد الذي يسعه الامر والذي لا يسعه لوجود المانع بعد تحقق المقتضى فيه ، وان كل ما يترتب عليه الغرض يمكن ان يحصل به قصد الامثال وان كان لا يسعه الامر ، ولا يرى قصد الامثال منحصرًا فيما وسعه الامر ، وبرهانه ما اشار اليه بقوله : ((فان العقل لا يرى تفاوتًا بينه)) : أي بين هذ الفرد الذي يسعه الامر ((وبين سائر الافراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها وان لم تعمه بما هي مأمور بها لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضى)) فهذا الفرد وان كان لاتعمه الطبيعة بما هي مأمور بها لكنه يمكن ان يقصد به امثال امرها كالفرد الذي تسعه بما هي مأمور بها .

فلو قلنا : بان وقوع المأتي به عبادة ينحصر في قصد الامثال ولا يحصل بقصد حسنه أو محبوبيته لكان المجمع الذي أتى به الجاهل القاصر مما يحصل به امثال الامر ، وحال المجمع حال الضد الواجب للمتلازم للترك المحرم وكما ان المقتضي فيه موجود ، وانما لم يؤثر لعدم امكان اختلاف المتلازمين في الوجود في ناحية الحكم كذلك المجمع الآتي به الجاهل القاصر فان المفروض ثبوت المقتضي فيه وانما لم يؤثر لوجود المانع وهو مقتضى التحريم ، وكما ان في الضد الواجب الامر المتعلق بالطبيعة لايسع هذا الفرد المبطل بالترك المحرم كذلك المجمع في المقام الامر المتعلق بالطبيعة لايسعه ايضا ، وفي المقامين لا امر بخصوص هذا الفرد والى هذا اشار بقوله : ((ومن هنا انقذ الى آخر كلامه)) .

(١) لا يخفى عليك ان الجهل : تارة يتعلق بالحكم كمن لا يعلم ان حكم الغصب هو الحرمة ، واخرى يتعلق بالموضوع كمن لا يعلم ان هذه الدار - مثلا - مغصوبة مع علمه بان حكم الغصب هو الحرمة .

تأثيرها للاحكام الواقعية^(١) ، وأما لو قيل بعدم التزامهم إلا في مقام فعلية الاحكام ، لكان مما تسعه وامثالا لامرهما بلاكلام^(٢) .

وقد انقدح بذلك الفرق بين ما اذا كان دليلا الحرمة والوجوب متعارضين ، وقدم دليل الحرمة تقييرا أو ترجيحا ، حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلا ، وبين ما إذا كانا من باب الاجتماع . وقيل بالامتناع ، وتقديم جانب الحرمة ، حيث يقع صحيحا^(٣) في غير مورد من موارد

والاول : هو الجاهل بالحكم .

والثاني : هو الجاهل بالموضوع .

(١) هذا ما اشرنا اليه من كون هذا الكلام وهو امكان قصد الامتثال بما لا يسعه الامر المتعلق بالطبيعة انما هو لو قيل بتزامم الجهات في مقام تأثيرها للاحكام الواقعية ولا يختص التزامهم بالحكم في المرتبة الفعلية .

(٢) حاصله : انه لو قلنا بالتزامم في خصوص المرتبة الفعلية فالجاهل القاصر المعذور لا حكم فعلي بالنهي بالنسبة اليه ، لما مر من ان فعلية الحكم منوطة بما علم أو يمكن ان يعلم ، والجاهل القاصر لا علم له ولا يمكن ان يعلم فلا فعلية للنهي بالنسبة اليه ، وقد عرفت وجود مقتضى الامر وتأثيره للحكم في مرتبة الانشاء فلا مانع من تأثيره ايضا في المرتبة الفعلية ، اذ المانع عن تأثيره في هذه المرتبة هو تأثير مقتضى النهي وفعلية حكمه ، وحيث فرض عدم تأثير النهي في هذه المرتبة فلا فعلية لما هو التزامهم في هذه المرتبة ويبقى مقتضى الامر في هذه المرتبة ايضا من غير التزامهم فيؤثر ويكون الامر متعلقا بما يسع هذا الفرد ايضا ، ولذا قال (قدس سره) : ((لكن مما يسعه وامثالا لامرهما)) : أي لكان هذا المجمع الآتي به الجاهل القاصر مما يسعه الامر المتعلق بالطبيعة ويكون امثالا لها بقصد امرها المتعلق به .

(٣) هذا لبيان الفرق بين القول بالامتناع في هذه المسألة مع ترجيح جانب النهي ، وبين باب التعارض الاصطلاحي الذي علم بكذب احد الحكمين فيه مع ترجيح دليل

الجهل والنسيان ، لموافقته للغرض بل للامر ، ومن هنا علم أن الثواب عليه من قبيل الثواب على الاطاعة ، لا الاتقياد ومجرد اعتقاد الموافقة .
وقد ظهر بما ذكرناه ، وجه حكم الاصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة^(١) ، مع النسيان أو الجهل بالموضوع ، بل أو الحكم إذا كان عن

الحرمة ، أو الأخذ به من باب التخيير المصرح به في جملة من النصوص في باب تعارض الخبرين .

فان الفرق بينهما هو انه على الامتناع وترجيح جانب النهي تصح العبادة من القاصر في المجمع اما لوقوعها قرييةً بجهة حسنها أو محبوبيتها ، أو لوقوعها قرييةً بقصد الامثال للامر المتعلق بالطبيعة بحيث لا تسع المجمع بناءً على تبعية الاحكام الواقعية لما هو الاقوى واقعا ، ووقوعها قرييةً بقصد امثال الامر المتعلق بالطبيعة بحيث تسع المجمع بناءً على اختصاص التزام المرتبة الفعلية كما مر بيانه .

واما على التعارض الاصطلاحي الذي علم بكذب احد الحكمين فيه مع الأخذ بدليل الحرمة ترجيحاً أو تخييراً فانه لاتصح العبادة ، اذ بعد الأخذ بدليل الحرمة لازمه البناء على ترتيب أثر الصدور على الحكم بالحرمة وترتيب اثر عدم الصدور على دليل الوجوب ، ومع عدم الصدور لا مصلحة ولا حسن ولا امر ولا يعقل ان تصح عبادة من دون هذه الاشياء .

(١) قد عرفت ان الجهل : تارة يتعلق بالحكم ، واخرى بالموضوع .

وفي الجهل بالحكم لا عذر الا للقاصر ، واما المقصر فغير معذور ويصدر الفعل منه مبغوضاً وقبيحاً بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهي ، واما القاصر فقد عرفت صحة وقوع المأثم به عبادة منه .

واما الجهل بالموضوع فحيث انه لا يجب فيه الفحص بالقاصر والمقصر فيه على حد سواء وتصح العبادة منهما معا ، اذ بعد دليل العذر لمن يمكنه العلم وعدم وجوب الفحص عليه لاعتقابه عليه فلازمه عدم فعلية النهي في حقه ، ومع عدم فعلية النهي

قصور^(١) ، مع أن الجلّ لولا الكلّ قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة ، ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر ، فلتكن من ذلك على ذكر .
 إذا عرفت هذه الامور ، فالحق هو القول بالامتناع ، كما ذهب إليه المشهور ، وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل ، أو يمكن أن يقال ، من وجوه الاستدلال لسائر الاقوال ، يتوقف على تمهيد مقدمات :
 إحداها : إنه لا ريب في أن الاحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها ، وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر ، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة

في حقه يقع ما يأتي به عبادة ويكون إتيانه بالمجمع من باب الاطاعة والاتبان بما فيه الغرض العبادي ، والثواب عليه ثواب على اتيان ما يسقط به الامر أو يمثل به الامر على ما مرّ تفصيله ، وليس الثواب عليه ثواب انقياد وأن ما أتى به لا يحصل به الغرض ولا يقع به الامتثال .

واما النسيان فسواء كان نسيانا لحكم الحرمة كمن نسى حرمة الغصب أو للموضوع المحرم كمن نسى ان هذه الدار مغسوبة فقد ورد العذر فيه برفع النسيان ، وان الناسي مطلقاً حكماً أو موضوعاً معذور ، وقد عرفت ان لازم العذر وعدم العقاب عدم فعلية النهي ، ومع عدم فعليته يقع ما يأتي به الناسي من المجمع عبادة .

فاتضح مما ذكرنا وجه حكم مشهور الاصحاب القائلين بالامتناع وترجيح جانب النهي بصحة الصلاة في الدار المغسوبة في حال النسيان حكماً كان أو موضوعاً ، وصحة حكمهم بصلاة الجاهل بالموضوع وهو من لا يعلم ان الدار المغسوبة سواء كان قاصراً لا يمكن ان يحصل له العلم أو كان بحيث يمكنه ان يعلم ولم يفحص ، وحكمهم بصحة خصوص صلاة الجاهل القاصر بالحكم دون المقصر في الدار المغسوبة ، ووجه ما عرفت من عدم فعلية النهي في هذه الموارد .

(١) لا يخفى ان قوله بالموضوع قيد لخصوص الجهل دون النسيان لما عرفت من عذر الناسي مطلقاً ، ولذا عطف عليه الجهل بالحكم لخصوص القاصر .

بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذاك الزمان ، وإن لم يكن بينها مضادة ما لم يبلغ إلى تلك المرتبة ، لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ اليها ، كما لا يخفى .

فاستحالة اجتماع الامر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال ، بل من جهة أنه بنفسه محال ، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضا^(١) .

(١) قد قدم لما ذهب اليه موافقا للمشهور من الامتناع ومحالية جواز اجتماع الحكمين في الوجود الواحد بعنوانين اربع مقدمات ، هذه اولها : وهي ان الاحكام في أي مرتبة تتضاد ويكون اجتماعهما من اجتماع الضدين المحال بالذات فلا يقول به القائل بجواز التكليف بغير المقدور لانه من التكليف بالمحال ، واما التضاد بين الاحكام فلازم الاجتماع اجتماع الضدين هو التكليف المحال .

وتوضيح هذه المقدمة : ان المراد من الاحكام الخمسة التي هي الوجوب والاستحباب والحرمه والكراهة والاباحة هو المجعول التشريعي منها ، وهو الانشائي منها الذي يوجد الشارع بانشائه له ، وهو انشاء البعث الى الفعل وجوبا أو استحبابا وانشاء الزجر عن الفعل تحريما أو كراهة أو انشاء الاذن والترخيص وارضاء العنان .

وليس المراد من الحكم هو اللبّي أي الحالة المتكيفة بها النفس واقعا ولبّا من الحبّ والبغض والارادة والكراهة الحقيقيين النفسيين ، لوضوح انها من كفيات النفس الواقعية ومن الامور التكوينية دون المجعولات التشريعية التي تحصل بالجعل والتشريع انشاءً .

ولا يخفى ايضا ان مراتب الحكم عند المصنف أربع :

- مرتبة الاقتضاء .

- ومرتبة الانشاء وجعل القانون .

- ومرتبة الفعلية وهي كون الحكم بحيث لو علم به لتنجز .

- ومرتبة التنجز وهي مرتبة الحكم بعد العلم به .

وهذه المراتب متدرجة بالسبق ، فمرتبة الاقتضاء اسبق من مرتبة الانشاء وهي

متقدمة على مرتبة الفعلية ، ومرتبة الفعلية متقدمة على مرتبة التنجز .

ومن الواضح : انه اذا وقع التضاد بين الاحكام والتعاند في المرتبة السابقة لا بد

وان يقع بينها في المرتبة التي تلحقها ، ولكن التضاد والتعاند في المرتبة اللاحقة

لا يستلزم التضاد في المرتبة السابقة عليها للزوم سريان ما في الاصل لفرعه ولا يسري

ما في الفرع لاصله ، وكل مرتبة سابقة هي كالاصل للمرتبة اللاحقة ، فاذا وقع

التضاد بين الاحكام في المرتبة الفعلية فلا بد من وقوعه بينها في مرتبة التنجز ، ولكن

لا يلزم ان يقع بينها في مرتبة الانشاء فضلا عن مرتبة الاقتضاء .

واتضح مما ذكرنا : ان المصنف حيث اثبت التضاد بين الاحكام في مرتبة الفعلية

لم يذكر مرتبة التنجز لحصوله فيها قطعاً لانها متفرعة على الفعلية ، وحيث نفى

التضاد في مرتبة الانشاء فلا بد وان يكون منتفياً في مرتبة الاقتضاء ، اذ لو كان موجوداً

في مرتبة الاقتضاء لكان موجوداً في مرتبة الانشاء قطعاً .

ولايخفى ايضاً ان مرتبة الفعلية هي مرتبة البعث والزجر من الشارع ، لأن لازم

كون الحكم بالغا الى مرتبة بحيث لو علم به لتنجز انه قد استكمل جميع ما هو له من

قبل الشارع ، فلا بد وان يكون قد بعث المولى المكلف الى الفعل وقد زجره عنه بحيث

لو علم ببعته له لتنجز ولو علم بزجره لتنجز فيكون الحكم قد بلغ الى حد كون المولى

قد جعله بحيث لامانع من ان يكون قابلاً للتحريك نحو الفعل أو للتحريك عن الفعل

وتبعيد المكلف عنه ، واذا بلغ الحكم الى هذه المرتبة فلا يعقل ان يكون المولى محركاً

للعبد نحو الموجود بوجود واحد ومحركاً له عنه ، فلا يعقل ان يكون باعثاً له الى

ايجاده وزاجر له عن ايجاده ، ففي مرتبة الفعلية وهي مرتبة البعث والزجر تتضاد

الاحكام وجوباً وحرمة ، كما انها تتضاد في هذه المرتبة وجوباً واستحباباً ، اذ

ثانيتها: إنه لا شبهة في أن متعلق الاحكام ، هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه ، وهو فاعله وجاعله ، لا ما هو اسمه ، وهو واضح ، ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه ، بحيث لولا انتزاعه تصورا واختزاعه ذهنيا ، لما كان بجذائه شيء خارجا ويكون خارج المحمول ،

لا يعقل ان يكون باعثا إلى ايجاده بحيث يعاقب على تركه وباعثا له بحيث لا يعاقب على تركه وكذلك الحرمة والكرهية ، ومثله احدها مع الاباحة والترخيص .

واما في مرحلة الانشاء وجعل القانون بحيث ان انشاء الحكم في تلك المرتبة لا يستلزم تحريكا ولا بعثا فلا مانع من ان ينشأ على طبق المصلحة حكماً قانونياً ، وعلى طبق المفسدة حكماً قانونياً بحيث لا يكون الحكم باعثا الى اليجاد والى عدم اليجاد للشيء الواحد ، ولذا لا وجه لتضاد الاحكام في هذه المرتبة فان وجودها ليس الوجوداً انشائياً قانونياً لابعثا ولا زاجرا ، ولذا قال (قدس سره) : ((لا ريب في ان الاحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها الى آخر كلامه)).

واشار الى عدم تضادها في المرتبة الانشائية ((وان لم يكن بينها مضادة ما لم تبلغ الى تلك المرتبة الى آخر كلامه)).

واما عدم تضادها في مرتبة الاقتضاء وهي مرحلة المصالح والمفاسد الواقعية الموجودة في الاشياء ، فلوضوح امكان اشتغال الموجود الواحد على المصلحة والمفسدة معا وهو مشاهد وجدانا ، مضافا الى ان الاحكام اذا لم يكن بينها تضاد في مرحلة الانشاء فلا بد وان لا يكون بينها تضاد في المرتبة السابقة ، والأ لكان التضاد متحققاً في المرتبة اللاحقة لها ايضا .

وقد اشار المصنف الى ان التضاد في المرتبة الفعلية معناه ان الاجتماع يكون من التكليف المحال بنفسه ذاتا ، وليس هو من التكليف بالمحال الذي يكون المانع فيه عدم القدرة ، ولذا ان من يقول بجواز التكليف بغير المقدور لا يقول بإمكان اجتماع الحكمين المتضادين بقوله : ((فاستحالة اجتماع الامر والنهي الى آخر كلامه)).

كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية، إلى غير ذلك من الاعتبارات والاضافات^(١)، ضرورة أن البعث ليس نحوه، والزجر

(١) حاصل هذه ان متعلق الحكم الذي هو الواجب والحرام هو الموجود الخارجي وهو ما اراده بقوله: ((وما هو في الخارج يصدر عنه)): أي متعلق الحكم ما يصدر خارجا عن المكلف ((وهو فاعله وجاعله)): أي المكلف هو الفاعل له وجاعله موجودا خارجيا، وليس متعلق التكليف واقعا ماهية ذلك الموجود الخارجي الذي عبر عنه بقوله: ((لا ما هو اسمه وهو واضح ولا ما هو عنوانه)).

وتوضيح كلامه ان المفهوم من اللفظ، تارة: يكون الماهية التي يتصور عليها الوجودان الذهني والخارجي ويكون الخارج ظرفا لوجودها بناءً على اصالة الوجود، وظرفا لحقيتها المكتسبة من الجاعل بناءً على اصالة الماهية.

واخرى: يكون المفهوم من اللفظ العنوان، كمفهوم الابيض الذي يكون الموجود الخارجي مطابقاً له ومعنونه، والخارج ظرف لوجود المعنون لا لوجود العنوان، فان الموجود في الخارج الجسم والبياض وليس في الخارج موجود هو كفرد لمفهوم الابيض، فمفهوم الابيض الموجود في الخارج معنونه الذي ينتزع منه الابيض، وليس لمفهوم الابيض فرد خارجي غير الجسم والبياض. ومن الواضح ان الجسم ليس بنفسه فردا للابيض ولا البياض فردا له اذا اريد من الابيض الجسم الذي له البياض، بل حتى لو اريد من الابيض البياض فان الموجود في الخارج هو البياض لا البياض الذي له البياض، وليس في الخارج موجود آخر غير الجسم والبياض مركبا منهما يكون له وجود خارجي يكون هو فردا وحصّة لمفهوم الابيض، فمفهوم الابيض ليس له فرد خارجي بل هو عنوان، والموجود في الخارج معنونه ومطابقه لا فرده.

وهذا هو الفرق بين العنوان والماهية، فان الماهية الموجود الخارجي حصتها وفردها، والعنوان الموجود الخارجي معنونه لا فرده وحصته.

نعم الجسم والبياض هو المنشأ لانتزاع الابيض وهو الذي يطلق عليه في بعض الاحيان العرضي أي المنسوب للعرض ، وليس هو العرض فان المنسوب إلى الشيء غير الشيء ، والى هذا اشار الحكيم السبزواري بقوله :

وعرضي الشيء غير العرض ذا كالبياض ذاك مثل الابيض^(١)

ثم لا يخفى ان هذا العنوان الذي يكون الخارج ظرفا لمعنونه لا لنفسه على المحاء ثلاثة :

الاول : ما يكون منشأ انتزاعه موجوداً تكوينيا خارجيا كالبياض العارض للجسم الذي هو منشأ انتزاع عنوان الابيض ، والبياض من المحمولات بالضميمة فانه لا يحمل على الجسم بنفسه ، بل انما يحمل على الجسم بواسطة اما لفظ ذو فيقال : الجسم ذو بياض ، أو مشتق ينتزع منه ويحمل على الجسم كمفهوم الابيض .

واخرى لا يكون منشأ انتزاع العنوان موجودا خارجيا ولكنه امر تكويني ايضا، كعنوان الممكن فان منشأ انتزاعه الامكان اللاحق للممكن ، ولكن الامكان ليس الخارج ظرفا لنفسه ، والا لكان للامكان امكان ايضا وهكذا فيلزم التسلسل ، بل منشأ انتزاع الامكان هو ذات الممكن الذي ينتزع العقل منه انه ليس له ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم ، واذا وجد هذا الممكن في الخارج لا يكون للامكان وجود بأزاء وجود ذات الممكن كما كان للبياض وجود بأزاء وجود الجسم ، بل الموجود الخارجى هو نفس ذات الممكن الذي ينتزع من ملاحظة عدم ضرورته الذاتية من ناحية الوجود والعدم امكانه ، وهذا الامكان يشارك البياض في كونه لا يحمل على موضوعه الا بواسطة اما لفظ ذو فيقال : هذا الموجود ذو امكان أو بواسطة اشتقاق مفهوم منه وهو الممكن فيقال : هذا الموجود ممكن ، ويشاركه ايضا في كون كل منها امراً تكوينيا لا يجعل أو تشريع ، الا انه يختلف عنه في كون منشأ انتزاع الابيض

(١) منظومة السبزواري ، قسم المنطق : ص ٢٩ . (حجري) .

موجوداً خارجياً ومنشأ انتزاع الممكن ليس موجوداً خارجياً .
 وثالثة يكون منشأ الانتزاع ليس امراً تكوينياً كالامكان بل انما يحصل يجعل أو
 تشريع ، كالمالك والملوك والغاصب والمغصوب والرق والحراً والزوج ، فان منشأ
 الانتزاع لهذه العناوين مجعول تشريعي لا تكويني وهو الملكية والرقية والزوجية
 والحرية والغصبية ليست من الأمور التكوينية ، لا التي يكون الخارج ظرفاً لوجودها
 تكويناً كالبياض ، ولا التي يكون الخارج ظرفاً لانتزاعها تكويناً كالامكان ، بل هي
 امور جعلية قد اعتبرت لما يترتب عليها من الاغراض الموجبة لاعتبارها ، فان الملكية
 ليست كالبياض موجوداً تكوينياً خارجياً ، ولا كالامكان امراً تكوينياً ايضاً ، بل هي
 مما اعتبرها العقلاء أو الشارع لغرض اوجب ذلك الاعتبار ، وكذلك الرقية فإن
 الموجود في الخارج هو ذات العبد والرق ، وليست رقيته كيباضه أو سواده
 ولا كامكانه بل هي بعد اعتبار العقلاء أو الشارع لها صارت منشأ لانتزاع
 المالك والرق .

والنحو الثاني والثالث يسميان بالخارج المحمول الا ان الثاني تكويني والثالث
 جعلي لا تكويني ، وقد اشار ظاهراً بمقتضى امثلته إلى خصوص الثالث بقوله : ((ولا
 ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه بحيث لولا انتزاعه تصوراً واختراعه ذهناً لما كان مجذاه
 شيء خارجاً)) .

لا يخفى ان ظاهر كلامه ان سبب انتزاعه واختراعه هو عدم وجود شيء مجذاه
 خارجاً ، وبهذا المقدار لا يفرق بين التكويني والجعلي فانه كما انه ليس للرقية ما
 مجذاه في الخارج ، كذلك ليس للامكان ما مجذاه في الخارج .
 وان كان مراده من ان السبب في الانتزاع والاختراع انه ليس له صلة بالخارج
 تكويناً اصلاً ولو بان لا يكون منشأ انتزاعه تكوينياً كما في الثاني ، وان السبب في
 انتزاعه واختراعه هو الجعل كما هو ظاهر امثلته فيختص بالثالث .

لا يكون عنه ، وإنما يؤخذ في متعلق الاحكام آلة للحاظ متعلقاتها ،
والاشارة إليها ، بمقدار الغرض منها والحاجة إليها ، لا بما هو هو
وبنفسه ، وعلى استقلاله وحياله^(١) .

الأ أن قوله ويكون خارج المحمول فيه بعض المنافاة لأن الثاني ايضاً من الخارج
المحمول ، الأ أن يكون مراده عدم ان هذا من الخارج المحمول من دون اختصاص
خارجية المحمول به .

وعلى كل فاملثته وهي الملكية والزوجية والرقية والحرية من الواضح انه ليس لها
ما بجذاء في الخارج وانها امور اعتبارية وليست من المقولات ، اما الزوجية والحرية
فواضح جداً ، واما الرقية فليست هي الاملكيته ، واذا كانت الملكية اعتبارية فلا بد
وان تكون الرقية اعتبارية ايضاً ، واما كون الملكية اعتبارية فلأن المقولات ما لا تختلف
فيها الانظار ، فان احاطة شيء بشيء أو اضافة شيء إلى شيء اضافة مقولية اسبابها
تكوينية لا تختلف بحسب نظر دون نظر مع ان الملكية مختلفة بحسب الانظار ، فان
العقد الربوي مما يقتضي الملكية بحسب نظر ولا يقتضي الملكية بحسب نظر آخر ، فهذا
مما يدل على ان الملكية من الأمور الاعتبارية ، وربما يعتبرها جماعة وربما لا يعتبرها
آخرون ، وعلى كل فقد حقق في محله ان الملكية من الاعتبارات المجعولة .

واما الغصبية فهي وان كانت التصرف المضاف إلى عدم رضا المالك ، الا ان
الملكية اذا كانت اعتبارية فالنتيجة تابعة لها فلا تكون الغصبية من المقولات ولا من
خارج المحمول التكويني كالامكان .

(١) هذا هو البرهان على ان متعلق الاحكام هو وجود فعل المكلف خارجاً أو حيثية
الماهية المكتسبة من الجاعل على الخلاف في اصالة الوجود والماهية ، دون الماهية
بنفسها أو وجودها الذهني ودون العنوان ، لأن السبب في الأمر والنهي هي
المصلحة والمفسدة .

ثالثتها : إنه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون ، ولا ينتم به وحدته ، فإن المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد ، وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة ، بل بسيط من جميع الجهات ، ليس فيه حيث غير حيث ، وجهة مغايرة لجهة أصلاً ، كالواجب تبارك وتعالى ، فهو على بساطته ووحدته وأحدثه ، تصدق عليه مفاهيم

ومن الواضح : ان المصالح والمفاسد انما تكون في الموجود الخارجي الذي هو منبع الآثار أو في الماهية المتحيثة بمحيثة الجعل والتكوين ، وليس وجود الماهية ذهناً ولا حيثيتها الذهنية مما تقوم بهما المصالح والمفاسد ، ولا الماهية من حيث هي ايضاً مما تقوم بها المصالح والمفاسد ، فلا الماهية ولا وجودها الذهني مما تتعلق بهما الاغراض وانما الاغراض تقوم بما هو الخارج .

واما العنوان فلأنه لا خارجية له اصلاً ، وانما الخارجية لمنشأ انتزاعه ومعنونه فهو الحامل للغرض الداعي إلى الأمر والنهي ، فمتعلق غرض المولى هو فعل المكلف الموجود خارجاً الذي خارجيته بوجوده بناءً على اصالة الوجود ، أو بمحيثيته المكتسبة من الجاعل بناءً على اصالة الماهية .

واما المفهوم سواء كان ماهيته المتصورة أو عنوانه فهو مرآة دالة للموجود الخارجي والمعنون الخارجي ، والى هذا اشار بقوله : ((ضرورة ان البعث ليس نحوه)) أي ليس نحو اسم الشيء ولا نحو عنوانه ((والزجر لا يكون)) ايضاً ((عنه وانما يؤخذ)) الاسم والعنوان ((في متعلق الاحكام آله للحاظ متعلقاتها)) وهي الموجودات الخارجية التي هي المسميات والمعنونات ((و)) لاجل ((الاشارة اليها بمقدار الغرض منها والحاجة اليها)) من السعة والضيق لما هو الموجود في الخارج من افرادها ومعنوناتها ((لا بما هو هو وب نفسه وعلى استقلاله وحياله)) من الاسم والعنوان .

الصفات الجلالية والجمالية^(١) ، له الاسماء الحسنى والامثال العليا ، لكنها بأجمعها حاكية عن ذاك الواحد الفرد الاحد .

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير^(٢).

(١) حاصل هذه المقدمة ان نفس تعدد الوجه والعنوان لا يكشف عن تعدد المعنون والمصداق لذلك الوجه في الخارج ، بل ربما يكون الوجه بوجوه متعددة والمعنون بعناوين كثيرة في الخارج واحداً ، وربما يكون متعدداً ، وليس للوجه والعنوان اقتضاء لتعدد مضمونه ومصداقه في الخارج .

والذي يدل على ان المفاهيم المتعددة والعناوين المتكثرة لا توجب تعدد مصداقها ومعنونها ، وانها ربما تنطبق بكثرتها على الواحد البسيط من كل جهة ، الذي ليس فيه حيئية غير حيئية وجوده المحض البسيط من جميع الجهات هو صدق المفاهيم المتكثرة من اسمائه الحسنى وامثاله العليا تبارك وتعالى على وجوده البسيط بساطة تامة ، وهو بوحدته وبساطته التامة الكلية الله والحي والقيوم والصمد والواحد والعالم والمكون إلى غير ذلك من صفاته الجلالية والجمالية تبارك وجل شأنه وعز وتعالى جلاله الواحد بذاته لذاته ، الذي هو بذاته إله وهو بذاته علم وهو بذاته قدرة إلى ما لا يتناهى من أسمائه وصفاته جللت وعظمت ، وهو بوحدته وبساطته مصداق لجميع هذه الأسماء والصفات .

فاتضح ان تعدد المفاهيم والعناوين لا اقتضاء لها ولا كاشفية فيها عن تعدد المصداق والمعنون خارجاً ، بل قد يكون واحداً وقد يكون متعدداً فالعالم والهاشمي قد يكون مصداقهما واحداً وقد يكون مصداق العالم غير مصداق الهاشمي .

(٢) المراد من قوله له الامثال العليا هو ان الامثال جمع المثل ، ومن الواضح ان كل موجود من الموجودات من عالم السماء والأرض هو مثال ومظهر لقدرته وعظمته وجبروته .

رابعتها : إنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد ، إلا ماهية واحدة وحقيقة فاردة ، لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلا تلك الماهية ، فالمفهومان المتصادقان على ذلك لا يكاد يكون كل منهما ماهية وحقيقة ، وكانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي وفرده ، فيكون الواحد وجودا واحدا ماهية وذاتا لا محالة ، فالجمع وإن تصادق عليه متعلقا الأمر والنهي ، إلا أنه كما يكون واحدا وجودا ، يكون واحدا ماهية وذاتا ، ولا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية .

ومنه يظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة ، على القولين في تلك المسألة ، كما توهم في الفصول^(١) ، كما ظهر عدم الابتناء

(١) حاصل هذه المقدمة لرفع توهمين :

الأول انه لا ينبغي ان يتوهم احد ان تعدد العنوان انما لا يستلزم تعدد المعنونات بناءً على اصالة الوجود ، لأن الوجود الواحد يمكن ان ينتزع منه مع وحدته عناوين متعددة ، كما عرفت من انتزاع جميع الاسماء والصفات من وجود الواجب الواحد البسيط التام عزوجل ، فالعناوين المتعددة تتصادق على وجود واحد ، وقد تقدم في المقدمة الثانية ان متعلق التكاليف هو الموجود الخارجي ، فالمراد بالعنوان في متعلق الأمر وبالعنوان في متعلق النهي هو هذا الموجود الخارجي الواحد ، وقد تقدم في المقدمة الأولى تضاد الاحكام فلا يعقل اجتماع الأمر والنهي بعناوين في مجمع واحد فلا يعقل القول بالجواز .

واما بناءً على اصالة الماهية فالعناوين هي الماهيات ومتعلق كل من الأمر والنهي عنوان غير العنوان الآخر ، فمتعلق كل منهما ماهية غير الماهية الأخرى والماهيات لكل واحد منها تحقق غير تحقق الآخر ، ولكل منها حيثية مكتسبة من الجاعل غير الحيثية الأخرى وهذه الحيثية هي خارجية الماهية المطلوبة ، فلكل من متعلق الأمر والنهي تحقق في الخارج غير تحقق الآخر فلا اجتماع لهما في شيء واحد لا في مقام

تعلق التكليف ولا في الخارج ، فلا مانع من القول بالجواز ، اذ الاحكام انما تتضاد في الموضوع الخارجي الواحد حقيقة ، وبناءً على اصالة الماهية يكون تعدد العنوان - الذي هو الماهية - كاشفاً عن تعدد المعنون في الخارج ، واذا تعددت المعنونات خارجاً لا يكون هناك موضوع واحد مجمع للحكمين ليلزم التضاد فلا بد من القول بالجواز . والحاصل : ان القول بالامتناع مبني على القول باصالة الوجود ، والقول بالجواز مبني على القول باصالة الماهية ، لأن تعدد العنوان بناءً على اصالة الوجود لا يكشف عن تعدد المعنون ، وبناءً على اصالة الماهية تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون . هذا حاصل التوهم الأول .

والجواب عنه : ان متعلق الأمر والنهي هي العناوين ، والعناوين ليست ماهيات حتى يكون لكل ماهية تحقق وثبوت غير ثبوت الآخر وتحقيقه ، بل متعلق الأمر والنهي كما في المقام الصلاة والغضب وهما ليستا مهيتين حقيقتين كما سنشير اليه ، فبناءً على كل من اصالة الوجود أو الماهية نسبتها معا إلى الموجود الخارجي سواء كان هو الوجود أو حيثية الماهية المكتسبة من الجاعل كنسبة العنوان والمعنون ، ولا وجود لنفس العنوان خارجاً بل الموجود خارجاً منشأ انتزاعه ، وكما ان الوجود الخارجي يكون منشأ لانتزاع عناوين متعددة بسبب اضافات متعددة بناءً على اصالة الوجود كذلك حيثية الماهية تكون منشأ لانتزاع عناوين متعددة ، ففعل المكلف الخارجي الذي هو متصادق العناوين هو واحد خارجاً بناءً على كل من القولين من اصالة الوجود واصالة الماهية ، لأن من الواضح المتفق عليه عند الكل ان المتحقق الخارجي واحد تحقفاً ، وانما الخلاف في ان هذا المتحقق في الخارج هل هو وجود الماهية والماهية اعتبارية وبه يقول القائل باصالة الوجود ، أو حيثية الماهية والوجود اعتباري وهو مذهب القائلين باصالة الماهية .

ولا خلاف بينهم في ان للماهية الواحدة وجوداً واحداً وللوجود الواحد ماهية واحدة ، فالمتحقق في الخارج واحد على كلا الرأيين ، ولا يعقل ان يكون كل واحد

منهما اصيلاً ، لانه لا يكون لكل وجود ماهية ولكل ماهية وجود ويكون كل واحد في الخارج اثنين في الخارج لا واحداً ، ويكون لكل حقيقة خارجية جنسان وفصلان في عرض واحد .

وعلى كل فالمتحقق الخارجي واحد حقيقة له وجود واحد و ماهية واحدة ، وعلى اصالة الوجود المتحقق الواحد الخارجي هو الوجود الواحد ، وعلى اصالة الماهية المتحقق الواحد الخارجي هو الماهية المكتسبة حيثته من الجاعل .

ففاعل المكلف الذي هو المجمع للعناوين واحد في الخارج على كل حال ، والقائل بالجواز يدعى ان تعدد العنوان كاف في رفع التضاد ، والقائل بالامتناع يدعى ان تعدد العنوان لا يرفع غائلة التضاد .

وعلى كل فمتعلق الأمر والنهي ليسا ماهيتين حقيقيتين متصادقتين على واحد ، بل هما قد يكونان عنوانين باضافتين يتصادقان على وجود واحد كعنوان العالم والهاشمي المتصادقين على زيد العالم الهاشمي ، ومثله الصلاة والغضب فان الصلاة ليست هي الأ مجموع ماهيات متعددة من الوضع الخاص كالقيام والركوع والسجود والقراءة .

وان من الواضح ان مجموع المهيات ليست ماهية واحدة حقيقة والأ لما انتهى عدد المهيات لأن المهيات الحقيقية هي المقولات المحصورة في العشرة بل مجموع المهيات كالصلاة هي مهية اعتبارية لا حقيقية ، والغضب ايضاً عنوان يصدق على هذا الوضع الخاص الحاصل في الدار المغصوبة بالاضافة إلى كونه تصرفاً من غير رضا المالك وقد يكونان ماهية وعنواناً كنفس الكون في الدار فانه من مقولة المكان والغضب فانه عنوان كما عرفت .

وقد اشار المصنف إلى انه ليس للوجود الواحد الا ماهية واحدة ولا للماهية الواحدة الا وجود واحد بقوله : ((انه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد الا ماهية واحدة إلى آخر الجملة)).

على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج ، وعدم تعدده ، ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل له ، وإن مثل الحركة في دار من أي مقولة كانت ، لا يكاد يختلف حقيقتها وماهيتها ويتخلف ذاتياتها ، وقعت جزءاً للصلاة أو لا ، كانت تلك الدار مفضوبة أو لا^(١).

وقد اشار إلى ان المفاهيم المتعلقة للأمر والنهي ليست ماهيتين متصادقتين على شيء واحد بقوله : ((فالمفهومان المتصادقان إلى آخر جملة)).
وقد اشار إلى ان المتحقق في الخارج واحد بناءً على كل من اصالة الوجود أو الماهية وإنما الخلاف ان المتحقق في الخارج ابهما وان المفهومين المتصادقين عليه انما تصادقا على واحد خارجاً بقوله: ((فالمجمع وان تصادقا عليه متعلقاً بالأمر والنهي الا انه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهية وذاتاً ولا يتفاوت فيه القول باصالة الوجود واصالة الماهية)).

وقد اشار إلى ان القول بالجواز والامتناع لا يبتني على الخلاف في اصالة الوجود واصالة الماهية بقوله : ((ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة)) كما اشرفنا إلى تفصيله .
(١) هذا هو التوهم الثاني .

وحاصله : ان هناك خلافاً بين الحكماء المتقدمين والمتأخرين في ان تركيب الجنس والفصل أو المادة والصورة هل هو انضمامي أو اتحادي ؟
ومعنى كونه انضمامياً ان لكل من الجنس والفصل وجوداً في الخارج غير وجود الآخر ، ولكنهما منضممان .

ومعنى كون التركيب بينهما اتحادياً هو ان الجنس والفصل لهما وجود واحد في الخارج يحلله العقل إلى الجنس والفصل والى المادة والصورة ، وان الجنس من المبهم غير المتحصل في الخارج الا بتحصل الفصل .

فبناءً على تعدد الجنس والفصل في الوجود وان تركيبهما انضمامي يكون لكل منهما تحصل وثبوت في الخارج ولا يكون هناك وجود واحد يجمعهما ، وبناءً على التركيب الاتحادي يكون في الخارج وجود واحد ينحلان اليه .

وإبتناء هذه المسألة جوازاً وامتناعاً على هذين المبنيين لازمه احد امرين :

اما كون العنوانين نسبة بعضهما لبعض نسبة الجنس والفصل فالصلاة والغضب كالحیوان والناطق ، فبناءً على تعدد الجنس والفصل وجودا لا يجتمعان في الوجود ويكون لكل منهما تحقق وثبوت غير تحقق الآخر ، فلا يجتمعان وجودا في موضوع واحد فلا يلزم اجتماع الحكمين المتضادين ، اذ المحال اجتماع المتضادين في موضوع واحد وحيث لا وجود واحد يجمعهما فلا موضوع واحد بينهما ليتضادا فيه ، فلا مانع من القول بالجواز إذ لا اجتماع فلا سراية ، وبناءً على وحدة وجودهما خارجاً فلا بد من القول بالامتناع لاجتماع الحكمين المتضادين في موضوع واحد لهما وهو الوجود .

ويرده ان العنوانين المتعلق بهما الأمر والنهي ليسا من قبيل الجنس والفصل ، بل هما اما عنوانان واصفاتان لموجود واحد له جنسه وفصله كالعالم والهاشمي المنطبقين على زيد الفرد الخاص من الحيوان الناطق ، أو يكون احدهما هو الموجود الخارجي والآخر عنوان يصدق عليه نسبة واطافة خاصة كالصلاة والغضب ، فان الصلاة هي البيئة الخاصة والغضب عنوان يصدق عليها حيث تكون في ملك مالك لا يرضى بهذا التصرف ، وليس الغضب فصلاً للركوع أو السجود .

واما كون العنوانين المتعلق بهما الأمر والنهي هما كفصلين للموجود الخارجي ، فالحركة في الدار المغصوبة يكون لها فصلان الصلاة والغضب ، فبناءً على تعدد الجنس والفصل يكون لكل من الجنس والفصلين وجود غير وجود الآخر فلا اجتماع للحكمين في موضوع واحد فلا مانع من القول بالجواز ، وبناءً على التركيب الاتحادي يجتمع الحكمان في موضوع واحد فلا بد من القول بالامتناع .

إذا عرفت ما مهدناه ، عرفت أن المجمع حيث كان واحدا وجودا وذاتا ، كان تعلق الامر والنهي به محالا ، ولو كان تعلقهما به بعنوانين ، لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه ، متعلقا للاحكام لا بعناوينه الطارئة عليه^(١) ، وأن غائلة اجتماع الضدين فيه

ويرده ان العنوانين المتعلق بهما الأمر والنهي ليسا كفصلين للموجود الخارجي ، اذ لا يعقل ان يكون للجنس الواحد فصلان عرضيان ، ولا يمكن ان يكون الحيوان متفصلاً بفصلين في عرض واحد كالناطقية والفرسية .

نعم انما يجوز ان يكون للجنس فصلان طوليان كالنامية للجسم والحساسية . وقد اكتفى المصنف بالرد اجمالاً بقوله : ((ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل إلى آخر الجملة)).

الا انه لا يخفى انه من البعيد على صاحب الفصول ان يتوهم ذلك وخصوصاً الثاني .

والمظنون ان صاحب الفصول يريد ان يقول انه اذا تعلق الأمر والنهي بالجنس والفصل فبناءً على التعدد في الوجود يقال بالجواز ، وبالامتناع بناءً على الاتحاد في الوجود .

ولا يخفى ايضاً انه على هذا انما يتم كلامه بناءً على ان النزاع في هذه المسألة من ناحية التضاد بين الحكمين وهو التكليف المحال ، واما اذا كان النزاع اعم من التكليف المحال والتكليف بالاحمال - ولو من ناحية عدم القدرة على الامثال - فان الجنس والفصل وان كانا متعددين في الوجود الا انه لا يعقل اختلافهما في الحكم ، فلا يعقل ان يجتمع الأمر بالجنس والنهي عن الفصل أو بالعكس .

(١) لا يخفى انه بعد ان ثبت تضاد الاحكام وثبت ان متعلق التكليف هو الموجود الخارجي وثبت ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون - يتضح القول بالامتناع وانه لا سبيل إلى اجتماع الأمر والنهي في مجمع واحد ، فان المطلوب بالصلاة في الدار

لا تكاد ترتفع بكون الاحكام تتعلق بالطبائع لا الافراد ، فإن غاية تقريبه أن يقال : إن الطبائع من حيث هي هي ، وإن كانت ليست إلهي ، ولاتتعلق بها الاحكام الشرعية ، كالأثار العادية والعقلية ، لأنها مقيدة بالوجود ، بحيث كان القيد خارجا والتقيد داخلا ، صالحة لتعلق الاحكام بها ، ومتعلقا الامر والنهي على هذا لا يكونان متحدين أصلا ، لافي مقام تعلق البعث والزجر ، ولا في مقام عصيان النهي وإطاعة الامر بإتيان المجمع بسوء الاختيار .

أما في المقام الاول ، فلتعددهما بما هما متعلقان لهما وإن كانا متحدين فيما هو خارج عنهما ، بما هما كذلك .

المغصوبة هي الحركات الخاصة أو البيئات الخاصة ، وهذه الحركات الخاصة في الدار المغصوبة أو البيئة الخاصة فيها هي مطابق عنوان الغضب ، فيكون الأمر متوجها إلى إيجاد هذه الحركة والنهي متوجها إلى عدم إيجادها ، وتكون هذه الحركة الخاصة محبوبة ومبغوضة في آن واحد ، وهل يعقل ان يجتمع التحريك إلى إيجاد شيء واحد في آن واحد والزجر عن إيجاد ، ومحبوبة إيجاد ومبغوضة إيجاد ؟ فاجتماعهما من اجتماع الضدين الذي هو من التكليف المحال ، ولا تصل النوبة إلى عدم القدرة والتكليف بالمحال .

وقد ثبت مما ذكرنا : ان حال اجتماع الأمر والنهي في الواحد بعنوانين كحال اجتماعهما في الواحد بعنوان واحد ، وقد اشار المصنف إلى المقدمة الثالثة بقوله : ((عرفت ان المجمع حيث كان واحدا وجودا وذاتا كان تعلق الأمر والنهي به محالاً ولو كان تعلقهما به بعنوانين)) لأن تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون .

واشار إلى المقدمة الثانية بقوله : ((لما عرفت من كون فعل المكلف إلى آخر الجملة)).

ولم يشر إلى المقدمة الاولى لوضوح تضاد الاحكام ومحالية اجتماع الضدين .

وأما في المقام الثاني ، فلسقوط أحدهما بالاطاعة ، والآخر بالعصيان بمجرد الاتيان ، ففي أي مقام اجتمع الحكمان في واحد^(١) ؟

(١) لما فرغ من اثبات الامتناع شرع في التعرض لادلة المجوزين التي منها ما اشار اليه بقوله : ((لا تكاد ترتفع بكون الاحكام تتعلق بالطبائع لا الافراد)).

وحاصله : وقد مر بعض الكلام فيه في الأمر التاسع ، انه لو كان متعلق الأمر والنهي هو الافراد للزم اجتماع الضدين لتضاد الحكمين المجتمعين في الفرد الواحد الذي هو الماهية الموجودة بما لها من الشخصيات ، خصوصاً بناءً على ان تشخص الطبيعة بما يلازمها من المقولات المقارنة لها في الوجود ، فان الفرد الصلاتي - مثلاً - هو المطلوب بما له من الشخصيات المقارنة له التي منها كونه في المكان المغصوب ، فيكون الفرد بما له من التشخص الغصبي مطلوباً وتشخصه الغصبي منهى عنه فيجتمع الحكمان المتضادان في الوجود الواحد بتشخصه .

واما اذا كان متعلق الأمر والنهي هي الطبائع وحيث ان الطبيعة من دون تقيدها بالوجود لا يتعلق بها غرض وانما تكون متحملة للغرض حيث تقيّد بالوجود ولا داعي لكون المتعلق هو وجودها ، اذ الظاهر ان نفس الطبيعة هي المتعلق ، ولكن علمنا عقلاً انها بما هي لا تكون متحملة للغرض ، فلا بد من مخالفة الظاهر بمقدار الحاجة وهوكون الطبيعة مقيدة بالوجود بنحو ان يكون التقيّد داخلياً والقيّد خارجياً ، اذ لا داعي إلى دخول القيد بعد ان كان التقيّد به كافياً ، واذا كان متعلق الأمر والنهي هو الطبائع المقيدة بالوجود بنحو ان يكون القيد خارجياً ، ففي مقام تعلق الأمر والنهي فالوجود خارج عن متعلق الحكمين فلا اجتماع لهما في مجمع واحد ، اذ متعلق كل منهما طبيعة غير الطبيعة المتعلق بها الآخر فانهما انما يجتمعان في مقام التعلق اذا كان الوجود داخلياً ، وقد عرفت خروجه عما هو المتعلق ، اذ المفروض ان المتعلق لكل منهما هو طبيعة غير الطبيعة الأخرى .

ومن الواضح ايضاً انه في مقام ايجادهما لا اجتماع للحكمين في وجود واحد لأن المفروض انه بايجاد هذا الوجود الواحد المنطبق عليه الطبيعتان يسقط الحكمان احدهما بالاطاعة والآخر بالعصيان ، ولا يعقل ان يكون فيما يتحقق به عدم الحكمين يتضادان فيه ، اذ لا يحصل التضاد بين الضدين الا في اجتماعهما في الوجود، اما في حال عدمهما فلا محالية لانه لا محالية في اجتماع الضدين المعدومين، وانما المحال اجتماع الضدين الموجودين ، ومتعلق الحكمين الذي هو الطبيعتان المقيدتان بالوجود في حال وجود ما ينطبقان عليه خارجاً يسقطان ويعدمان ، ففي الخارج لا يجتمع الحكمان المتضادان وفي مقام تعلق الأمر والنهي بالطبيعتين لا اجتماع بينهما حتى يتضادان في مقام الاجتماع .

قوله : ((لا يتعلق بها الاحكام الشرعية كالآثار العادية والعقلية)) : أي ان الاحكام الشرعية التابعة للاغراض والآثار لا تتعلق بالطبايع من حيث هي كما ان الآثار العادية والعقلية لا تترتب على الطبايع من حيث هي ، فان ماهية الوضع الركوعي من حيث هي لا يترتب عليها كونها معراجاً للمؤمن أو ناهية عن الفحشاء، وانما يترتب هذا الغرض على ماهية الركوع المتقيدة بالوجود ، كما ان آثار الركوع العادية الذي هو من مقولة الوضع ككون يديه على ركبتيه أو مسبلتين - مثلاً - أو قدماء إلى جهة خاصة انما تترتب على ماهية الركوع المتقيدة بالوجود ، وكذلك آثارها العقلية ككونها خضوعاً للمولى ومعنونة بعنوان حسن انما تترتب على ماهية الركوع المقيدة بالوجود .

والحاصل : ان الماهية المقيدة بالوجود بناءً على اصالة الوجود ، أو الماهية المقيدة بالحيشية المكتسبة من الجاعل - هي منبع الآثار سواء كانت الآثار شرعية أو عادية أو عقلية ، واما الماهية من حيث هي فلا تكون مصدرراً للأثر ولا محتملة لشيء من الأغراض اصلاً ، وبقية عبارة الكتاب واضحة .

وأنت خبير بأنه لا يكاد يجدي بعد ما عرفت ، من أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون لا وجوداً ولا ماهية ، ولا تشمل به وحدته أصلاً ، وأن المتعلق للأحكام هو المعنونات لا العنوانات ، وأنها إنما تؤخذ في المتعلقات بما هي حاكيات كالعبارات ، لا بما هي على حيالها واستقلالها^(١).

(١) وتوضيحه انه حيث كان القائل بالجواز بنى القول بالجواز على تعلق الأمر والنهي بالطبايع ، واعترف بانه على القول بالتعلق بالأفراد يقول بالامتناع ، فلذا لم يتعرض المصنف إلى ذكر ذلك ، وتعرض إلى انه على القول بالتعلق بالطبايع ايضاً لا مجال للقول بالجواز .

وتفصيله ان المتعلق للأمر والنهي : اما ان يكون ماهية نوعية ، وهذا على نحوين : لانه تارة يكون لكل ماهية وجود على حدة ولكنهما يجتمعان في موضوع واحد ، كما لو تعلق الأمر بالستر ونهى عن التحرك في المغصوب فانحصر الستر بالمغصوب ، فان المأمور به الهيئة التسترية وهي من الوضع والمنهي عنه الحركة في المغصوب والحركة عرفاً هيئة الوضع وعند الانحصار يكون المقام من التكليف بالمحال .

واخرى : يكون للماهية النوعية وجود واحد ولا بد في مثل ذلك ان يكون ما تعلق به الأمر عين ما تعلق به النهي ، وتدخل المسألة في دلالة النهي على الفساد ، لو ضوح انه لا يعقل ان يكون للماهية النوعية الواحدة وجودان ، فلا بد وان يكون ما تعلق به الأمر عين ما تعلق به النهي .

واما ان يكون المتعلق للأمر والنهي مختلفين بان يكون - مثلاً - متعلق الأمر ماهية نوعية ومتعلق النهي عنواناً كالصلاة في الدار المغصوبة ، فان متعلق الأمر طبيعة خاصة وماهية من الماهيات ومتعلق النهي عنوان .

أو يكون المتعلق لكل منهما عنواناً كالعالم والهاشمي وفي مثل هذين القسمين لا ينفذ القائل بالجواز كون متعلق الأمر والنهي هو الطبيعة ، لأن المتعلق للأمر والنهي

كما ظهر مما حققناه : أنه لا يكاد يجدي أيضا كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهي عنه ، وأنه لاضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار ، وذلك - مضافا إلى وضوح فساده ، وأن الفرد هو عين الطبيعي في الخارج ، كيف ؟ والمقدمة تقتضي الاثنية بحسب الوجود ، ولاتعدد كما هو واضح - أنه إنما يجدي

مجتمعان في وجود واحد فلا بد له من ان يقول اما بعدم تضاد الاحكام ، أو بان تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون ، أو بان المتعلق هو الطبيعة المقيدة بالوجود .

وقد عرفت تضاد الاحكام وان تعدد العنوان لا يكشف عن تعدد المعنون ، واما ان متعلق الحكم هو فعل المكلف ووجوده لا الطبيعة المقيدة بالوجود فلوضوح ان الحكم انما ينبعث عن الغرض الداعي اليه ، وقد عرفت ان مصدر الاثر وموضوع الغرض انما هو الوجود أو الحيثية المكتسبة ، ولا يعقل ان يتعلق الأمر والنهي بالطبيعة المقيدة مع خروج قيد الوجود والحيثية المكتسبة ، والحال ان مابه الغرض هو الوجود أو الحيثية ، فلا بد وان يكون المراد من الماهية النوعية والعنوان الصادق عليها هو وجود تلك الماهية ومعنون العنوان ، وان يكون المراد من العنوانين هو معنونهما وهو الموجود الخارجي الواحد وجودا .

وحيث كان تضاد الاحكام أمراً مفروغاً عنه لذا كانت دعوى المدعى هو تعلق الحكم بالطبيعة المقيدة بالوجود فرارا عنه حتى لا تتضاد الاحكام ، ويكون تعدد العنوان لازمه تعدد المعنون ، ولذلك لم يشر المصنف إلى تضاد الاحكام ، و اشار إلى ان تعدد العنوان لا يجدي بقوله: ((بعد ما عرفت من ان تعدد العنوان إلى آخر الجملة)).

واشار إلى ان متعلق الاحكام هو وجود الطبيعة لا الطبيعة المقيدة بالوجود ((وان المتعلق للاحكام هو المعنونات لا العنوانات إلى آخر الجملة)).

لولا لم يكن المجمع واحدا ماهية، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه بحسبها أيضا واحدا^(١).

(١) يشير إلى رد الاستدلال الثاني لبعض القائلين بالجواز وهو المحقق القمي، وينبغي بيانه أولاً قبل التعرض إلى رده.

توضيحه: ان متعلق الأمر ماهية غير الماهية المتعلقة بها النهي، ففي مقام التعلق لا مضادة بينهما لكون متعلق الأمر ماهية غير الماهية المتعلقة بها النهي لثبائنها فلا تسري مبعوضية النهي إلى الأمر، وفي مقام الخارج وهو مقام حصولهما وتحققهما أيضاً لا مضادة ولا سراية لأن الفرد الخارجي مقدمة لوجودهما وتحققهما، وحيث لا نقول بالملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدمته ولا بين الحرام وحرمة مقدمته فلا اجتماع في الفرد الذي هو المقدمة لهما، ولا في نفس متعلق الأمر والنهي، لأن لكل ماهية منهما تحققاً غير تحقق الآخر، وعلى فرض القول بالملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدمته وبين الحرام وحرمة مقدمته فيجتمع في الفرد الوجوب والحرمة الغيريين ويرتفع الوجوب ويكون الفرد المقدمة حراماً، ولا مانع في حرمة المقدمة عن وقوع الامتثال بلذي المقدمة، فان حرمة المقدمة مع عدم الانحصار بها لا تضر بحصول الاطاعة والامتثال لديها، فان من كان عنده دابتان مغبوبة وغير مغبوبة فركب المغبوبة فمن المسلم وقوع حجه صحيحاً، وكذا في الانحصار في المقدمة المحرمة اذا كان بسوء الاختيار، فان التكليف بالمحال لمانع منه اذا كان بسوء الاختيار، فمن كان عنده دابتان مغبوبة وغير مغبوبة فأنلف غير المغبوبة بسوء اختياره فلا مانع من تكليفه بالحج على هذا الفرض.

نعم اذا كان الانحصار لا بسوء الاختيار، كما لو تلفت الدابة بغير اختياره فانه يسقط عنه الحج اذا كان ملاك حرمة الغضب اقوى، أو يسقط الغضب اذا كان ملاك وجوب الحج اقوى من الغضب، وحيث نشترط المندوحة فلا انحصار اصلاً.

وقد اشار المصنف إلى بعض ما ذكرنا فاشار إلى كون الفرد مقدمة لمتعلق الأمر والنهي بقوله : ((كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي)) و اشار إلى انه لا مانع من التكليف اذا كانت المقدمة محرمة ، ولكن الانحصار فيها كان بسوء الاختيار بقوله : ((وانه لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار)).

وفي هذا الكلام مواقع للنظر :

اولاً : ان الانحصار بسوء الاختيار مانع من فعلية الخطاب والتكليف ويلزمه العقاب على ترك الواجب في ظرفه وان لم يكن له خطاب بالفعل لقبح التكليف بالمحال ، وقد اشار إلى هذا بقوله : ((مضافاً إلى وضوح فساده)).

وثانياً : قد تقدم انه لا وجه لقيود المندوحة فيما هو المهم من محل النزاع من اجتماع الضدين الذي هو من التكليف المحال لا التكليف بالمحال .

وثالثاً : ان الفرد لا يعقل ان يكون وجوداً لماهيتين فان لكل ماهية وجوداً واحداً ، فكيف يمكن ان يكون الوجود الواحد وجوداً لماهيتين ؟

وقد عرفت فيما تقدم ان مسألة الاجتماع انما تكون فيما اذا كان متعلق الأمر عنوانين منطبقين على معنوي واحد وجوداً ، أو يكون متعلق احدهما ماهية نوعية ومتعلق الآخر عنواناً منطبقاً على وجود تلك الماهية ، واما اذا كان متعلق كل منهما ماهية نوعية غير الماهية الأخرى واجتمعا في موضوع واحد فهو خارج عما هو المهم وداخل في التكليف بالمحال .

ورابعاً : ان الفرد عين وجود الطبيعي في الخارج وليس الطبيعي الا الحصة في الخارج وهو الفرد ، وليس الفرد مقدمة للطبيعي فان المقدمة تقتضي الإثنية في الوجود ولا اثنية بين الطبيعي والفرد في الوجود خارجاً ، والى هذا اشار بقوله : ((وان الفرد هو عين الطبيعي في الخارج إلى آخر الجملة)) وقد اشار إلى الثالث بقوله : ((انه انما يجدي لو لم يكن المجمع واحداً ماهية إلى آخر الجملة)).

قوله : ((بيان الملازمة)).

ثم إنه قد استدل على الجواز بأمور :

منها : إنه لو لم يميز اجتماع الأمر والنهي ، لما وقع نظيره وقد وقع ، كما في العبادات المكروهة ، كالصلاة في مواضع التهمة وفي الحمام والصيام في السفر وفي بعض الايام .

بيان الملازمة : إنه لو لم يكن تعدد الجهة مجدياً في إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكمن آخرين في مورد مع تعددهما ، لعدم اختصاصهما من بين الاحكام بما يوجب الامتناع من التضاد ، بداهة تضادها بأسرها ، والتالي باطل^(١) ، لوقوع اجتماع الكراهة والايجاب أو الاستحباب ، في

حاصله : ان العلة المانعة من اجتماع الوجوب والحرمة بعنوانين تقتضي ايضاً عدم جواز اجتماع الوجوب والكراهة في واحد بعنوانين ، لأن العلة المانعة من الاجتماع في الوجوب والحرمة هي تضاد الاحكام ، وكما ان الحكم الوجوبي والتحريمي في واحد بعنوانين من المتضادين كذلك الحكم الوجوبي أو الاستحبابي مع الحكم الكراهتي بعنوانين من المتضادين ايضاً .

فمراده من الملازمة هي الملازمة بين اجتماع الوجوب والكراهة بعنوانين ، وبين اجتماع الوجوب والحرمة بعنوانين نقياً واثباتاً ، فاذا ثبت في احدهما لا بد وان يثبت في الآخر ، وقد ثبت جواز اجتماع الوجوب والاستحباب مع الكراهة في الأمثلة المذكورة في لسان الشارع فلا بد وان يثبت ذلك في اجتماع الوجوب والحرمة ، وحيث ان اجتماع الاحكام المتضادة لا يعقل ان يكون جائزاً فلا بد وان يكون تعدد الجهة وكونهما بعنوانين مجدياً في رفع التضاد بينهما لأن حكم الامثال على السواء .

(١) هذا من جملة ما استدل القائلون بجواز الاجتماع .

وحاصله : انه لو كان اجتماع الأمر والنهي في وجود واحد بعنوانين محالاً لما وقع

من الشارع .

وتوضيحه : انه لاشكال في ان تضاد الاحكام لا ينحصر في الوجوب والحرمة ، فان اجتماع الوجوب والكرهه ايضاً لا يصح ، فاذا صح اجتماعهما بعنوانين صح اجتماع الوجوب والحرمة بعنوانين ، ولا ريب ايضاً في تضاد الاحكام في الواحد بعنوان واحد ، واما في الواحد بعنوانين فلا بد ان لا يكون اجتماعهما من اجتماع المتضادين ، اذ لا يعقل من الشارع ان يجمع بين الضدين ، فاذا وقع في لسان الشارع اجتماع الكراهة والوجوب بعنوانين فهو يدل ان على تعدد العنوان مجدي في رفع التضاد والأما وقع في لسان الشارع .

وبعبارة اخرى : انه يلزم مما ذكرتموه من امتناع اجتماع الأمر بالصلاة وحرمة الغضب في الصلاة في الدار المغصوبة ان لا يجتمع الأمر بصلاة الفريضة وكرهتها في اتيانها بالحمام ، لأن الاحكام باسرها متضادة ولا خصوصية للوجوب والحرمة وهذا اللازم باطل ، لأنه قد ورد في لسان الشارع اجتماع الوجوب والكرهه في النهي بنحو الكراهة عن الصلاة الواجبة في الحمام ، وان لا يجتمع ايضاً الصلاة نافلة مع كراهتها في الحمام ، فإن الاول من اجتماع الوجوب والكرهه ، والثاني من اجتماع الاستحباب والكرهه .

قوله : ((والتالي باطل)). المتحصل من كلامه ان الاستدلال على الجواز بنحو القياس الاستثنائي ، وهو كما في عبارته انه لو لم يجز اجتماع الحكمين الوجوبي والتحريري في وجود واحد بعنوانين لما جاز اجتماع الحكمين الوجوبي والكرهه في وجود واحد بعنوانين ، والتالي باطل وهو عدم جواز اجتماع الحكمين الوجوبي والكرهه بعنوانين لورود اجتماعهما في لسان الشارع ، ويستلزم بطلان التالي بطلان المقدم وهو عدم جواز اجتماع الحكمين الوجوبي والتحريري بعنوانين ، لعدم العلة وتساوي حكم الامثال .

مثل الصلاة في الحمام ، والصيام في السفر ، وفي عاشوراء ولو في الحضر ، واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحة أو الاستحباب^(١) ، في مثل الصلاة في المسجد أو الدار^(٢) .

والجواب عنه أما إجمالاً : فبأنه لا بد من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع ، بعد قيام الدليل على الامتناع ، ضرورة أن الظهور لا يصادم البرهان^(٣) ، مع أن قضية ظهور تلك الموارد ،

(١) مثال الصلاة في الحمام وفي مواضع التهمة من اجتماع الوجوب والكراهة في صلاة الفريضة ، ومن اجتماع الاستحباب والكراهة في صلاة النافلة .

ومثال الصوم في السفر فهو لاجتماع الاستحباب والكراهة بناءً على صحة الصوم المندوب في السفر على كراهة ، واجتماع الاستحباب والكراهة ايضاً في الصوم الندبي في الحضر كصوم يوم عاشوراء ، فانه قد وردت النصوص بكراهة صوم يوم عاشوراء .

(٢) الصلاة في المسجد فريضة من اجتماع الوجوب والاستحباب ، والصلاة في المسجد نافلة من اجتماع الاستحباب مع الاستحباب ، والصلاة في الدار فريضة من اجتماع الوجوب والاباحة ، والصلاة في الدار نافلة من اجتماع الاستحباب والاباحة ، فاجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحة في الصلاة في الدار فريضة مرةً وناقلة أخرى ، واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاستحباب في الصلاة في المسجد فريضة مرةً وناقلة أخرى .

(٣) لقد اشار إلى ثلاثة اجوبة عن هذا الاشكال :

الأول : الجواب الاجمالي وحاصله : انه بعد قيام البرهان القطعي : في ان الحال في اجتماع الحكمين المتضادين في وجود واحد بعنوانين كحال اجتماعهما في واحد بعنوان واحد ، ولا يعقل ان يكون ما قام الدليل العقلي على محالته جائزاً ، فلا بد من التأويل لما كان بظاهره يقتضي جواز اجتماع الحكمين في وجود واحد بعنوانين ،

اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد ، ولا يقول الخصم بجوازه كذلك ، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين ، فهو أيضا لا بد له من التفصي عن إشكال الاجتماع فيها^(١) لاسيما إذا لم يكن هناك مندوحة ، كما في العبادات المكروهة التي لا بد لها ، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلا ، كما لا يخفى^(٢) .

لأن الظهور لا يصادم البرهان القطعي ، فاذا ورد في لسان الشارع مما يدل بظاهره على جواز الاجتماع في وجود واحد بعنوانين لا بد من تأويله ورفع اليد عن ظهوره .
(١) هذا الجواب الثاني .

وحاصله : ان ما ورد من الشارع مما ظاهره اجتماع الحكمين في واحد ليس من مسألة الاجتماع ، لانه ليس من اجتماع الحكمين في وجود واحد بعنوانين بل هو من اجتماع الحكمين في واحد ، وهذا من المسلم امتناعه عند الكل لأن النهي قد ورد عن الصلاة في الحمام وفي مواقع التهمة ، فيكون من اجتماع الأمر بالصلاة مع النهي عن نفس الصلاة في الحمام ، وليس كاجتماع الصلاة مع الغصب في الافعال الخاصة الصلالية في الدار المغصوبة ، فان الأمر قد تعلق بالصلاة والنهي قد تعلق بالغصب لا بالصلاة ، ولكن الغصب والصلاة اجتماعا في الافعال الصلالية في الدار المغصوبة ، بخلاف الصلاة في الحمام فان متعلق الأمر نفس الصلاة ومتعلق النهي نفس الصلاة - ايضاً - لا عنوان آخر منطبق على ما انطبقت عليه الصلاة ، فلا بد من اجتماع الكل القائلين بالجواز والقائلين بالامتناع على تأويل هذه الاخبار .

(٢) كصوم يوم عاشوراء فانه لا بد له وكالصوم في السفر فانه لا بد له ايضاً .

والفرق بين ما به مندوحة وما لا مندوحة فيه في الواحد بعنوان واحد أن اجتماع الأمر والنهي فيما لا مندوحة فيه عام في جميع الافراد وفيما له مندوحة ليس عاما بل في بعض الافراد .

وأما تفصيلاً : فقد أوجب ذكرها بما فيها من النقض والابرام طول الكلام بما لايسعه المقام ، فالاولى الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم مادة الاشكال .

فيقال وعلى الله الاتكال : إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام : أحدها : ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته ، ولا بدل له ، كصوم يوم عاشوراء ، والنوافل المبتدئة في بعض الاوقات .

ثانيها : ما تعلق به النهي كذلك ، ويكون له البدل ، كالنهي عن الصلاة في الحمام .

ثالثها : ما تعلق النهي به لا بذاته ، بل بما هو مجامع معه وجوداً ، أو ملازم له خارجاً ، كالصلاة في مواضع التهمة ، بناء على كون النهي عنها لاجل اتحادها مع الكون في مواضعها^(١) .

أما القسم الاول : فالنهي تنزيها عنه بعد الاجتماع على أنه يقع صحيحاً ، ومع ذلك يكون تركه أرجح ، كما يظهر من مداومة الأئمة

وقد اتضح مما ذكرنا : من كون الاجتماع الوارد في لسان الشارع هو في الواحد بعنوان واحد انه لاوجه لأن يكون هذا الاجتماع المتسالم على محالته دليلاً على ما هو محل النزاع من الاجتماع في الواحد بعنوانين ، فانه مضافاً إلى عدم الملازمة بين المحالات انه مع كون الاجتماع في الواحد بعنوان واحد محالاً لا ينبغي ان يستدل به على الجواز في الواحد بعنوانين .

نعم لو كان الاجتماع في الواحد بعنوان واحد جائزاً لدل على الجواز في الواحد بعنوانين بالاولوية .

(١) لا يخفى انه حيث كان ما ورد في لسان الشارع مما اجتمع فيه الأمر والنهي بعنوان واحد على ثلاثة أقسام كان الجواب التفصيلي - لكل واحد من الأقسام - بالكلام في كل قسم على حدة .

عليهم السلام على الترك^(١) ، إما لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك ، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض ، وإن كان مصلحة الترك أكثر، فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحيين المتزاحمين ، فيحكم بالتخيير بينهما لو لم يكن أهم في البين ، وإلا فيتعين الأهم وإن كان الآخر يقع صحيحاً ، حيث أنه كان راجحاً وموافقاً للغرض ، كما هو الحال في سائر المستحبات المتزاحمات بل الواجبات^(٢) ، وارجحية

(١) القسم الاول هو الذي تعلق به النهي بذاته وبعنوانه الخاص وكان لا بدل له ، كالنهي التنزيهي المتعلق بصوم يوم عاشوراء ، وحيث انه قام الاجماع على ان صومه يقع صحيحاً فلا بد من وقوعه قريباً فلا محالة يكون مأموراً به ، فقد اجتمع فيه الأمر والنهي بعنوان كونه صوم يوم عاشوراء وهو مما لا بدل له .

وقد عرفت تضاد الأحكام فلا يمكن ان يكون يوم عاشوراء راجحاً ومندوباً باعتبار الأمر به ومرجوحاً ومكروها باعتبار النهي التنزيهي عنه ، فان ظاهر الكراهة كونها نهياً ناشئاً عن المفسدة غير الملزمة ، ولا يعقل ان يكون الشيء بالفعل ذا مصلحة مرجحة لفعله على تركه وذا مفسدة مرجحة لتركه على فعله .

كما ان الظاهر من مداومة الائمة عليهم السلام على ترك صوم يوم عاشوراء ان الترك للصوم ارجح من فعل الصوم ، ومع قيام الاجماع على صحة الصوم ووقوعه عبادة فلا بد من التأويل .

(٢) قد عرفت ان ظاهر النهي التنزيهي انه ناشئ عن مفسدة في الفعل .

وحاصل هذا التأويل الاول الذي اشار اليه انه لا بد من رفع اليد عن هذا الظاهر بالتزام ان رجحان الترك على الفعل لا للمفسدة في الفعل ، بل لأجل ان الترك قد انطبق عليه عنوان ذو مصلحة اقوى من مصلحة الفعل ، وانما التزم في كون المصلحة في العنوان المنطبق على الترك ولم يلتزم في كون المصلحة في ذات الترك ، لانه لو كانت المصلحة الراجعة على مصلحة الفعل في نفس الترك لكان تقيض الترك الذي

الترك من الفعل لا توجب حرازة ومنقصة فيه أصلاً، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدة غالبية على مصلحته^(١)، ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع،

هو نفس الفعل مرجوحاً، فلا يمكن ان يكون فيه مع ذلك مصلحة راجحة، اذا المرجوحية والراجحية في واحد من اجتماع التقيضين، فلذا جعل المصلحة في العنوان المنطبق على الترك، فان الترك وان كان هو المعنون بذلك العنوان ذي المصلحة الا ان الفعل ليس تقيضاً للترك بما هو معنون بذلك العنوان، بل الفعل تقيض للترك بما هو ترك لا بما هو معنون بعنوان.

وعلى كل فالفعل يكون ذا مصلحة، والترك لتعونه بذلك العنوان يكون ذا مصلحة ايضاً، فان كانت المصلحتان متساويتين يقع التخيير بين الفعل والترك، واذا كانت مصلحة الترك اقوى فهي اهم من مصلحة الفعل لقوتها، فيكون الحكم الفعلي هو الموافق لمصلحة الترك لأنها اقوى، كما انه كذلك في المقام لداومة الاثمة على الترك ويكون الحكم في طرف الفعل شيئاً لا فعلياً، وانما يقع الفعل صحيحاً وعبادة باعتبار المصلحة الموجودة في ذاته، ولذا قام الاجماع على صحته ووقوعه عبادة ان لم يكن له حكم فعلي.

والحاصل: ان الفعل يكون مستحباً والترك يكون مستحباً، وحيث كان الاستحباب في الترك اقوى لذلك كان الترك اقوى استحباباً من استحباب الفعل، فهما مستحبان متزاحمان قدم الاقوى منهما في الفعلية، ولكنه حيث كان الفعل ايضاً مستحباً وذا مصلحة فلذلك يقع صحيحاً وعبادة.

(١) هذا جواب عن سؤال مقدر، وحاصله: انه اذا كان الترك اقوى استحباباً من الفعل فتقيضه وهو الفعل يكون مرجوحاً، ومع كونه مرجوحاً كيف يمكن ان يقع صحيحاً وعبادة مقربة.

والجواب ما اشار اليه.

وحاصله : ان الكراهة تارة تكون لمفسدة في الفعل وهذه هي التي تكون مانعة عن وقوع الفعل صحيحاً وعبادة .

واخرى تكون الكراهة بمعنى ترك المصلحة وهذه لا تكون مانعة ، لأن المانع ما اوجب حزاة ونقصاناً مترتباً على الفعل ، ومطلق ترك الراجح مالم يكن عن مفسدة لا يوجب حزاة ونقصاناً يمنع عن وقوعه عبادة .

وقد ذكر في هامش الكتاب اشكالاً آخر^(١) وهو انه ربما يقال : ان الكراهة في المقام وان كانت لا لأجل مفسدة وحزاة ومنقصة في الفعل ، الا انه لا اشكال في كون الفعل حيث كان نقيضاً للترك الذي هو اقوى استحباباً يكون منهياً عنه بالنهي التنزيهي ولو لكونه ترك المستحب ، ومع تنجز النهي وطلب ترك الفعل كيف يمكن ان يقع الفعل صحيحاً وعبادة ؟ ولا اقل من انه يكون مثل ضد الواجب بناءً على ان الضد مقدمة لترك ضده ، فان ضد الواجب الأهم كالصلاة اذا كانت حراماً لكونها مقدمة للازالة التي هي الأهم لا يعقل ان تقع صحيحة وعبادة ، مع ان النهي عنها ليس لمنقصة ومفسدة في ذات الصلاة بل النهي عنها انما هو لأجل انه بفعل الصلاة يترك الأهم ، فالمانع عن وقوعها صحيحة وعبادة هو النهي عنها الذي لم يكن لمنقصة ومفسدة في ذاتها ، وأي فرق بين هذا النهي والنهي في المقام سوى ان احدهما تحريمي وهو ضد الواجب ، وهنا تنزيهي لأن ترك المستحب الاقوى استحباباً .

وحاصل ما اجاب عنه في هامش الكتاب : انه فرق بين النهي التحريمي والتنزيهي في ان التحريمي حيث كان منعا لا ترخيص فيه فلا يمكن ان يقع ضد الواجب عبادة ومقرباً ، اذ الممنوع عن وجوده منعا تاماً لا ترخيص فيه ولا اذن في فعله ، ومع عدم الاذن به اصلاً لا يعقل وقوعه عبادة وصحيحاً ، بخلاف النهي التنزيهي حيث انه مرخص فيه ومأذون في فعله فلا يمنع عن قصد ما فيه من المصلحة والمحبوبة ، لفرض

(١) كفاية الاصول بمحاشية المحقق المشكيني (قدس سره) : ج ١ ص ٢٥٦ . (حجري) .

فإن الحزازة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به ، بخلاف المقام ، فإنه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض . كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزازة فيه أصلاً^(١).

وإما لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك ، من دون انطباقه عليه ، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت ، إلا في أن الطلب المتعلق بهي حيثئذ ليس بحقيقي ، بل بالعرض والمجاز ، فإنما يكون في الحقيقة متعلقاً بما يلازمه من العنوان ، بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة ، كما في سائر المكروهات من غير فرق ، إلا أن منشأها فيها حزازة ومنقصة في نفس الفعل ، وفيه

كون النهي عنه لا مفسدة وأنه باق على ما هو عليه من الرجحان الذاتي فلذا صح أن يقع عبادة .

ولا يخفى أنه لا بد من الالتزام بعدم فعلية الأمر الاستجابي في الفعل ، لما تقدم من تضاد الأحكام وإن حكمه الاستجابي شأني ، وإنما يقع صحيحاً للمصلحة والرجحان الذاتي فيه لا لقصد الأمر الفعلي به .

(١) حاصل ما ذكرنا من الفرق بين الكراهة عن مفسدة وحزازة وبين الكراهة لكونها نقيضاً للأقوى استجابياً ، وأنه في الأولى تكون مانعة عن قصد التقرب لغلبة المفسدة على المصلحة إذ المفروض فعلية الكراهة ، ولا يمكن أن يقع الفعل عبادة وصحيحاً إلا على القول بالجواز وإن تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنونات لأنه قد فرضنا أن النهي كان لأجل انطباق عنوان ، فإذا كان ذلك لأجل المفسدة في الفعل لم يكن مانعاً بناءً على الجواز .

رجحان في الترك ، من دون حزاظة في الفعل أصلاً ، غاية الأمر كون الترك أرجح^(١).

واما على الامتناع وان تعدد العنوان لا يجدي فلا بد من عدم وقوع الفعل عبادة ، وهذا بخلاف الثانية وهي الكراهة للفعل لكونه نقيضاً لما هو اقوى استحباباً فان الفعل باق على ما هو عليه من المصلحة والرجحان الذاتي ، والى هذا اشار بقوله : ((بخلاف المقام فانه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض كما اذا لم يكن تركه راجحاً)) أي ان الفعل الذي يكون المصلحة في تركه مثل الفعل الذي لا تكون مصلحة في تركه في كون الفعل على ما هو عليه من المصلحة والرجحان الذاتي .

(١) كان رفع المنافاة في الاول بالتزام كون الترك بنفسه منطبقاً لعنوان ذي مصلحة اقوى من المصلحة في نفس الفعل ، وفي هذا الثاني بالتزام كون الترك ليس بنفسه منطبقاً للعنوان ذي المصلحة بل الترك ملازماً لما فيه المصلحة الاقوى ، فالترك وما فيه المصلحة متلازمان في هذا الاحتمال ، بخلاف الاول فان الترك بنفسه ذو مصلحة لانطباق العنوان عليه بنفسه ، ولازم هذا الفرق ان يكون الاستحباب المتعلق بالترك على الاول استحباباً حقيقياً لأن نفس الترك مصلحة هي الداعي إلى الاستحباب ، ويكون نقيض هذا الترك المستحب الذي هو الفعل مكروهاً لأنه نقيض المستحب الحقيقي .

واما على هذا الاحتمال الثاني فالمستحب حقيقة هو الملازم للترك لا نفس الترك ، فيكون الطلب الاستحبابي المتعلق بالترك طلباً بالعرض والمجاز باعتبار ملازمته لما هو المستحب واقعاً وما فيه المصلحة حقيقة ، وعلى هذا يكون الفعل ايضاً منهيماً عنه تنزيهاً بالعرض والمجاز ، لانه نقيض لما هو المستحب بالعرض والمجاز وليس نقيضاً لما هو المستحب واقعاً وحقيقة .

بخلاف الاحتمال الاول فان الفعل حيث كان نقيضاً لما هو المستحب الحقيقي يكون مكروهاً حقيقة لا بالعرض والمجاز ، وهو كساير المكروهات من ناحية كون

نعم يمكن أن يحمل النهي - في كلا القسمين - على الارشاد إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل ، أو ملازم لما هو الأرجح وأكثر ثواباً لذلك ، وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة ، لا بالعرض والمجاز ، فلا تغفل^(١) .

الكراهة فيه حقيقية وان اختلف عنها بان سائر المكروهات للمفسدة في الفعل وهذه الكراهة ليست للمفسدة والحزاة في الفعل ، بل لأن في الفعل يحصل عدم المستحب الاقوى ، واما في كون الكراهة فيه حقيقية فهو لا يختلف عن سائر المكروهات ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((فيكون كما اذا انطبق عليه من غير تفاوت الا في ان الطلب المتعلق به حيثلذ ليس بحقيقي إلى آخر كلامه)).

(١) لا يخفى ان النهي مولوي على كلا الاحتمالين اللذين عبر عنهما المصنف بالقسمين وهو ان النهي عن الفعل باعتبار كون تركه ذا مصلحة أو النهي عن الفعل باعتبار كون الترك ملازماً لما فيه المصلحة .

غايته ان النهي على الاول حقيقي وعلى الثاني بالعرض والمجاز ، وقد اشار في قوله نعم انه يمكن ان يكون النهي في كلا القسمين ارشادياً إما بقصد الإرشاد إلى الترك الذي هو مستحب بنفسه وانه أرجح من الفعل لقوة مصلحته على مصلحة الفعل ، أو بقصد الارشاد إلى الترك لكونه ملازماً لما فيه المصلحة التي هي اقوى من مصلحة الفعل ، واذا كان النهي ارشادياً فهو نهي حقيقي ارشادي في كلا القسمين ، فان كون النهي حقيقياً تارة وبالعرض والمجاز اخرى انما هو في النهي المولوي لا في الارشادي لانه ارشاد حقيقة على كل حال سواء كان ارشاداً إلى المصلحة في نفس الترك أو ارشاداً إلى المصلحة في ملازمه ولذا قال : ((وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة لا بالعرض والمجاز)) : أي على الارشاد يكون النهي على نحو الحقيقة مطلقاً في كلا القسمين ولا يكون بالعرض والمجاز .

وأما القسم الثاني^(١) : فالنهي فيه يمكن أن يكون لاجل ما ذكر في القسم الاول، طابق النعل بالنعل^(٢)، كما يمكن أن يكون بسبب حصول

(١) وهو ما تعلق النهي به كذلك أي مثل القسم الاول في ان النهي متعلق به بذاته وعنوانه ، الا ان الفرق بينهما هو انه في القسم الثاني يكون متعلق الأمر الذي تعلق به النهي له بدل كالنهي تنزيها المتعلق بالصلاة في الحمام ، فان الصلاة فريضة كانت أو نافلة لها بدل لامكان ايقاعها في غير الحمام من البيت أو المسجد ، بخلاف الاول فان صوم يوم عاشوراء المتعلق للنهي لايدل له .

(٢) وحاصله انه يمكن ان يجاب عن النهي المتعلق بالعبادة التي لها بدل بعد قيام الاجماع على وقوعها صحيحة لو وجدت في الحمام ، بنحو ما ذكره في القسم الاول من حمل النهي المتعلق بظاهره بها مفسدة فيها على انه لا لأجل المفسدة ، بل لأجل المصلحة المنطبقة على تركها أو على المصلحة في ملازم تركها كما تقدم بيانه .

وتوضيح الحال بحيث يخلو عن الاشكال يحتاج إلى بيان امور :

الاول : ان القسم الاول الوارد في لسان الشارع منحصر في ورود الكراهة متعلقة بمتعلق الأمر الندبي دون الوجوبي ، فانه لم يرد في لسان الشارع تعلق الكراهة بواجب لا بدل له .

الثاني : ان هذا القسم الثاني الوارد في لسان الشارع له فردان الواجب والمندوب، فان المكروه الصلاة في الحمام سواء كانت واجبة أو مندوبة .

الثالث : قد عرفت في القسم الاول انه يمكن ان يكون النهي مولوياً وارشادياً ، ومع كونه مولوياً يكونان من قبيل المستحبين المتراحمين الذي كانت المصلحة في الترك أو في ملازمه اقوى من المصلحة في الفعل وفيما اذا كان الفرد المكروه واجباً لا يأتي هذا لعدم امكان مزاحمة المصلحة الوجوبية بالمصلحة الاستحبابية فضلاً عن كونها اقوى . نعم يتم هذا في صلاة النافلة في الحمام مضافاً إلى ما عرفت من ان النهي الكراهتي وان لم يكن عن مفسدة الا انه لا يعقل ان يكون فعلياً مع كون الأمر

منقصة في الطبيعة المأمور بها ، لاجل تشخصها في هذا القسم بمشخص

بالفعل ايضاً ، وانه لا بد من الالتزام بكون الأمر شيئاً لأن النهي الكراهتي مسلم الفعلية فعبادته تقع بقصد رجحانه الذاتي ، وفي المقام فيما اذا كان الفرد وجوبياً فانه من المسلم فيه ان قصد عبادته بقصد امثال أمره فلا بد وان يكون النهي الكراهتي فيه شيئاً .

والظاهر انه من المفروغ عنه ان النهي الكراهتي فعلي فلا بد في هذا القسم الثاني بنحو يشمل فردية الواجب والمندوب وان يكون الجواب عنه بنحو الجواب عن القسم الاول : بال التزام مصلحة في الترك أو في ملازم الترك من الالتزام بكون النهي فيه فعلياً ارشادياً لا مولوياً ، بل يقصد الارشاد إلى المصلحة في الترك أو في ملازمه ولذا قال في آخر كلامه في هذا القسم الثاني ((ولا يخفى ان النهي في هذا القسم لا يصلح الا للارشاد بخلاف القسم الاول فانه يكون فيه مولوياً)) .

وعلى كل حال فالجواب عن هذا القسم الثاني يمكن ان يكون بال التزام ان النهي الكراهتي فيه للارشاد إلى مصلحة في تركه أو في الملازم لتركه ، ولا بد من رفع اليد عن ظهورين في هذا النهي :

الاول كونه لا بداعي المفسدة في الفعل بل بداعي المصلحة في الترك أو في ملازمه وهو خلاف ظاهر النهي الكراهتي .

الثاني انه ارشادي لا مولوي وهو ايضاً خلاف الظاهر في الاوامر والنواهي ، فان ظاهرها انها مولوية لا ارشادية .

والحاصل : ان يمكن ان يكون الجواب في هذا القسم كالجواب في القسم الاول ولذا قال (قدس سره) : ((واما القسم الثاني فالنهي فيه يمكن ان يكون لأجل ما ذكر في القسم الاول طابق النعل بالنعل)) .

ولا يخفى ان الاستشهاد بهذا المثل في المقام لا يخلو عن حزاة لعدم مناسبته مثلاً للأحكام الشرعية .

غير ملائم لها ، كما في الصلاة في الحمام ، فإن تشخصها بتشخص وقوعها فيه ، لايناسب كونها معراجاً^(١) ، وإن لم يكن نفس الكون في الحمام بمكروه ولاحزازه فيه أصلاً ، بل كان راجحاً ، كما لا يخفى .

(١) هذا جواب آخر يختص بالقسم الثاني دون القسم الاول ، لأن القسم الاول لا افراد له والطبيعة فيه منحصرة بالفرد فلا يتأتي فيه هذا الجواب المتوقف على افراد متعددة للطبيعة .

وحاصله : ان الطبيعة المأمور بها لمصلحة ملزمة وجوبية أو مصلحة ندية يمكن ان يقارنها انواع ثلاثة من المشخصات :

الاول : ان تقترن بمشخص يكون فيه بالنسبة اليها حزازه ومنقصة وان كان هو في حد ذاته لاحزازه فيه ولا منقصة ، بل ربما يكون بنفسه مندوباً اليه كالكون في الحمام ، فانه بنفسه مما ورد استحبابه لما فيه من ازالة القذارة والنظافة المحبوبة شرعاً ولكن وقوع الصلاة فيه لا يلائمها لأنها معراج المؤمن واهم الواجبات التي كلها تعظيم وتقديس له تبارك من تكبيرتها وقراءتها وركوعها وسجودها إلى سائر اجزائها مضافاً إلى الطهارة المشروطة فيها ، والحمام معرض لرشاش النجاسة بما يوجب استينافها غالباً ، فلا يكون الحمام ملائماً للصلاة ، فايحداها في الحمام يوجب اقترانها بمشخص له حزازه بالنسبة اليها ، الا ان هذه الحزازه لا توجب خروجها عن حد المصلحة الوجوبية أو الندية .

الثاني : ان تقترن بما يزيد في كمالها ويلائمها اشد الملاءمة ويناسب معراجيتها للمؤمن ، كما لو كان المشخص المقارن لها هو المسجد فان وقوع الصلاة في بيت من بيوت الله يناسب معراجية المؤمن اليه - تبارك وتعالى - وكذا وقوعها في سائر المشاهد المشرفة والأمكنة المقدسة .

الثالث : ان تقترن بمشخص لا يكون فيه حزازه ولا منقصة ولا ملاءمة ومناسبة لوقوع الصلاة في الدار ، ولا يخفى ان للصلاة في مثل الدار الخالية عن المنقصة

وربما يحصل لها لاجل تخصصها بخصوصية شديدة الملاءمة معها مزية فيها كما في الصلاة في المسجد والامكنة الشريفة^(١) ، وذلك لأن الطبيعة

والملاءمة مزية هي مزية للطبيعة بنفسها ووقوعها فيما فيه الحزازة يوجب نقصان مزيتها التي هي للطبيعة المجردة عن منافر أو ملائم ، وان كان لابد من الالتزام بان هذه الحزازة لاتوجب سقوطها عن حد الالتزام أو حد الاستحباب ، والا لما بقى امرها ولما وقعت عبادة صحيحة مقصودا بها امثال امرها .

نعم لابد من الالتزام بان ثواب الصلاة المقترنة بالحزازة اقل من ثواب الصلاة المجردة عن الحزازة والملاءمة ، وثواب الصلاة المجردة اقل من ثواب الصلاة المقترنة بما يلائمها ويناسبها .

فاذا عرفت هذا فالنهي في هذا القسم يمكن ان يحمل على الارشاد إلى الحزازة التي تقترن بالصلاة في الحمام مما تؤثر على مزيتها التي تكون للطبيعة المجردة وتنقص ثوابها بالنسبة إلى الثواب المقرر لها فيما اذا وقعت مجردة عن هذه الحزازة .

ولعل هذا مراد من قال ان الكراهة في العبادة هي بمعنى انها اقل أي انها اقل ثواباً من الثواب المقرر للطبيعة المجردة .

(١) هذا دفع توهم يمكن ان يتوهم بان الكون في الحمام اذا لم يكن في ذاته منقصة وحزازة كيف يكون موجبا للحزازة والمنقصة في الصلاة ؟

والجواب عنه : انه لا منافاة بين ان يكون الشيء بذاته لا يؤثر اثرأ ولكنه مع اجتماعه بشيء آخر يكون مؤثراً وهذا مشاهد في كثير من الأشياء ، فان السكنجيين مثلاً له اثر وهو دفع الصفراء ولكنه لو مزج بالماء البارد يكون رافعاً للحمى ، وليس الماء البارد بنفسه رافعاً لها ولا السكنجيين الممتزج بالماء الحار رافعاً لها .

وربما يكون مزج الشيء موجبا لنقصان في تأثيره كما في بعض انواع المسهل فانه لو مزج بالماء الحار يؤثر اثرأ شديداً ، ولو مزج بالماء البارد يقل تأثيره ، ولو مزج بالماء الفاتر يؤثر اثرأ متوسطاً وليس للماء بجميع اقسامه اثر في الاسهال .

المأمور بها في حد نفسها ، إذا كانت مع تشخص لا يكون معه شدة الملاءمة ، ولا عدم الملاءمة لها مقدار من المصلحة والمزية ، كالصلاة في الدار مثلا ، وتزداد تلك المزية فيما كان تشخصها بما له شدة الملاءمة ، وتنقص فيما إذا لم تكن له ملاءمة ، ولذلك ينقص ثوابها تارة ويزيد أخرى ، ويكون النهي فيه لحدوث نقصان في مزيتهما فيه إرشادا إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد ، ويكون أكثر ثوابا منه ، وليكن هذا مراد من قال : إن الكراهة في العبادة بمعنى أنها تكون أقل ثوابا^(١) ، ولا يرد عليه بلزوم اتصاف العبادة التي تكون أقل ثوابا من الأخرى بالكراهة ، ولزوم اتصاف ما لأمزيد فيه ولا منقصة بالاستحباب ، لأنه أكثر ثوابا مما فيه المنقصة ، لما عرفت من أن المراد من كونه أقل ثوابا ، إنما هو بقياسه

والحاصل : انه لا مانع من ان يكون الكون في الحمام بذاته لا حزازة فيه ولكن اقتترانه بالصلاة الواقعة يوجب حزازة فيها ، ولذا قال (قدس سره) : ((وان لم يكن نفس الكون في الحمام بمكروه ولا حزازة فيه اصلاً)).

(١) هذا تعليل لقوله : ((فالنهي فيه)) أي في هذا القسم الثاني ((يمكن ان يكون لأجل ما ذكر في القسم الاول كما يمكن ان يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها)) : أي ان النهي في هذا القسم يمكن ان يكون ارشادياً إلى المنقصة والحزازة التي تلحق الصلاة باقتترانها بهذا المشخص الموجب لنقصان مزيتهما وقلة ثوابها بالنسبة إلى الصلاة المجردة عن مشخص يلائمها وعن مشخص لا يلائمها كالصلاة في الحمام إلى آخر كلامه كما ذكرناه مفصلاً .

إلى نفس الطبيعة المشخصة بما لا يحدث معه مزية لها ، ولا منقصة من المشخصات، وكذا كونه أكثر ثواباً^(١) .

(١) حاصل هذا التوهم انه اذا كانت الكراهة هي اقلية الثواب يلزم ان يكون كل عبادة ثوابها اقل من ثواب عبادة أخرى مكروهة ، فيكون الصوم - مثلاً - مكروهاً لانه اقل ثواباً من الصلاة ، والحج مكروهاً لانه اقل ثواباً من الجهاد وهلم جرا . ويلزم ان يكون ما هو اكثر ثواباً بالنسبة إلى الاقل مستحباً ، فتكون الصلاة في الدار مستحبة لأنها اكثر ثواباً من الصلاة في الحمام ، بل يلزم ان تكون الصلاة في الدار مكروهة بالنسبة إلى الصلاة في المسجد ومستحبة بالنسبة إلى الصلاة في الحمام، وهذا مما لا يسع احد الالتزام به .

والجواب عنه : ما اشار اليه بقوله : ((لما عرفت)) وحاصله : ان الكراهة التي قلنا ان النهي الارشادي يرشد اليها هي نقصان الطبيعة الواحدة بالقياس إلى مشخصاتها ، فيقل ثوابها اذا كانت مشخصة بما فيه الحزازة وعدم الملاءمة معها بالنسبة إلى ثواب نفس تلك الطبيعة حيث لاتقترن بمشخص فيه الحزازة ولا الملاءمة ، والاستحباب المنضم إلى هذه الطبيعة هو زيادة ثواب تلك الطبيعة المجردة حيث ينضم اليها مشخص يلائمها .

واما الطبيعة المجردة بما لها من الثواب المقرر لنفس تلك الطبيعة فلا تكون بمكروهة بكراهة عارضة ولا مستحبة باستحباب طارئ ، لأن الكراهة هو النقصان بالقياس إلى تلك الطبيعة المجردة والاستحباب هو الزيادة على ثواب تلك الطبيعة وليس كل نقصان أو زيادة هو كراهة أو استحباب ، فالمراد باقلية الثواب الذي هو مراد من عبر عن الكراهة في المقام باقلية الثواب هو الاقلية بالنسبة إلى ما لتلك الطبيعة المجردة وليس كل أقلية ثواب كراهة ولاكل زيادة ثواب استحباب .

وبعبارة اخرى : ان النقصان الموجب للكراهة هو النقصان لموجب اقتضى النقصان في العبادة ، وليس النقصان الذي يكون لعدم الموجب له بكراهة ، فنقصان

ولا يخفى أن النهي في هذا القسم لا يصح إلا للارشاد ، بخلاف القسم الاول ، فإنه يكون فيه مولويا ، وإن كان حمله على الارشاد بمكان من الامكان^(١) .

الصوم عن الصلاة لا لأجل شيء اوجب في الصوم نقصاناً ، بل لأن ما يقتضيه طبيعة الصوم هو هذا المقدار من الثواب ، وليس نقصانه عن حزاة كانت فيه لم تكن تلك الحزاة في طبيعة الصلاة ، بل نقصانه لأجل عدم المقتضى فيه لأن يكون مقدار ثوابه كمقدار ثواب الصلاة .

وفرق واضح بين النقصان لعدم المقتضى للزيادة وبين النقصان الذي هو لمقتضى اوجب النقصان ، وكذلك الاستحباب الطارئ فانه ما كان لأجل موجب اقتضى الزيادة ، وليست مطلق زيادة كمية مقدار العبادة على كمية أخرى لها باستحباب ، فلا تكون زيادة ثواب الصلاة على ثواب موجباً لأن يكون لها استحباب زايد على الصوم الذي كميته اقل منها ، ولا تكون زيادة كمية الصلاة المجردة على الصلاة المشخصة بما فيه الحزاة موجباً لكون الصلاة المجردة لها استحباب .

ومما ذكرنا يتبين انه ليس للصلاة مجردة كراهة ، إذ نقصان ثوابها بالنسبة إلى الصلاة في المسجد لعدم المقتضى لا لأجل موجب فيها اقتضى فيها النقصان ، وليس لها استحباب بالنسبة إلى الصلاة مع ما فيه الحزاة إذ زيادة ثوابها عليها ليس لأجل مقتضى انضم إليها اوجب زيادتها .

(١) قد عرفت ان هذا القسم الثاني يمكن الجواب عنه بمثل ما مر في الجواب عن هذا القسم الاول .

وقد ذكرنا فيما مر أن تعميمه للفرد الواجب والمستحب لا بد فيه من الالتزام بكون النهي فيه للارشاد .

ويمكن ان يجاب عنه بهذا الجواب المختص به الذي مر تفصيله ، ولا بد فيه من كون النهي فيه ايضاً للارشاد ، فالنهي في هذا القسم الثاني على أي حال لا بد من

وأما القسم الثالث فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتحددة مع ذلك العنوان أو الملازمة له بالعرض والمجاز ، وكان المنهي عنه به حقيقة ذلك العنوان ، ويمكن أن يكون على الحقيقة إرشادا إلى غيرها من سائر الأفراد ، مما لا يكون متحدا معه أو ملازما له ، إذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة ، بلا ابتلاء بجزاة ذلك العنوان أصلا^(١).

حمله على الارشاد ، ولذا قال (قدس سره) : ((ان النهي في هذا القسم لا يصلح الا للارشاد بخلاف القسم الاول)) فقد عرفت انه يمكن ان يكون النهي فيه مولويا ويمكن ان يكون ارشاديا ولذا قال : ((فانه يكون فيه مولويا وان كان حمله على الارشاد بمكان من الامكان)).

(١) وهو ما تعلق النهي به لا لأجل حزاة ومنقصة في ذات العبادة ، بل النهي المتعلق في ظاهر لسان الدليل بالعبادة انما هو لأجل انها قد اجتمعت مع المكروه إما بنحو الاتحاد أو بنحو الملازمة ، كالصلاة في مواضع التهمة فان الكون في مواضع التهمة بنفسه مكروه سواء وقعت صلاة فيه ام لم تقع .

وهذا هو الفرق بين هذا القسم الثالث والقسم الثاني كمثل الصلاة في الحمام ، فان الكون في الحمام بنفسه لا كراهة فيه ولذا كان النهي فيه للارشاد إلى المنقصة والحزاة التي تلحق ذات العبادة باقترانها بهذا الشخص .

ولا فرق فيه بين القول بالجواز والامتناع ، بخلاف هذا القسم فانه حيث كان نفس الكون في مواضع التهمة مكروها سواء وقعت الصلاة فيه ام لم تقع فحال الكون في هذا الموضع حال الكون في الدار المغصوبة سوى ان ذلك محرم وهذا مكروه ، فلذا بنى الكلام في هذا القسم على التفصيل بين المبنيين من الجواز والامتناع .

وان الحال فيه على الجواز غير الحال فيه على الامتناع ، وتوضيحه ببيان امور :

الاول : انه حيث كان ذو الحزاة والمنقصة هو الكون في مواضع التهمة دون نفس الصلاة فلا بد من رفع اليد عن ظاهر النهي بتوجهه إلى نفس الصلاة بناء على الجواز

وان اتحد مع الصلاة وجودا ، لأن تعدد العنوان بناء على الجواز كاشف عن تعدد المعنوي ولا يسري احدهما إلى الآخر .

الثاني : ان هذا القسم ليس كالقسمين الاولين في ان النهي فيهما يمكن ان يكون لمصلحة في الترك أو ملازمه ، بل هو في هذا القسم قطعاً لمفسدة وحزازة في نفس الكون في ذلك الموضع .

الثالث : ان اتحاد الكون مع الصلاة ليس فيه منافاة بناء على الجواز ، وانما تكون المنافاة فيه بناء على الامتناع ، فلذا كان الجواب على الجواز يغير الجواب على الامتناع ، فانه بناء على الجواز بعد رفع اليد عن ظاهر النهي المتعلق بعنوان الصلاة بانه لمفسدة وحزازة فيها ، وان النهي المتعلق بها ليس لمفسدة فيها .

فاما بان يحافظ على ظهوره في المولوية فيكون نهياً مولوياً تنزيهياً قد تعلق بعنوان الصلاة بالعرض والمجاز ، وان متعلقه في الحقيقة هو الكون المتحد معها أو الملازم لها ، ولا مانع على الجواز من تعلق النهي الحقيقي المولوي بما يتحد مع الصلاة في الوجود أو بما يلازمها ، وعلى هذا فلا بد ان يرفع اليد عن كونه متعلقاً حقيقة بنفس الصلاة وان تعلقه بها لا بد وان يكون بالعرض والمجاز .

واما بأن يحافظ على تعلقه حقيقة بعنوان الصلاة فلا بد من رفع اليد عن ظهوره في المولوية ، وان يكون ارشادياً بقصد الارشاد إلى ان هذا الفرد من الصلاة يتحد معه أو يلازمه ما فيه الحزازة والمنقصة دون بقية أفراد الصلاة كالصلاة في غير هذا الموضع من الدار أو المسجد .

وقد اشار المصنف إلى الشق الاول وهو المحافظة على المولوية بقوله: ((فيمكن ان يكون النهي فيه عن العبادة المتحددة مع ذلك العنوان أو الملازمة له بالعرض والمجاز إلى آخر الجملة)).

هذا على القول بجواز الاجتماع.

وأما على الامتناع ، فكذلك في صورة الملازمة ، وأما في صورة الاتحاد وترجيح جانب الامر - كما هو المفروض ، حيث أنه صحة العبادة - فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني ، فيحمل على ما حمل عليه فيه ، طابق النعل بالنعل^(١) ، حيث إنه بالدقة يرجع إليه ، إذا

واشار إلى الشق الثاني وهو المحافظة على كونه متوجها إلى الصلاة حقيقة من دون محافظته على مولوته بقوله : ((ويمكن ان يكون على الحقيقة ارشادا إلى غيرها من سائر الافراد إلى آخر الجملة)).

(١) يعني ان هذين الحملين في هذا القسم الثالث انما يتمان مطلقا على الاتحاد وعلى الملازمة بين الصلاة والكون في مواضع التهمة بناء على الجواز ، واما بناء على الامتناع فيختلف الحال فيهما ، فانهما يتمان بناء على الملازمة بين الكون في مواضع التهمة وبين الصلاة .

واما لزوم اشكال اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم فقد دفعه بما ذكره في هامش الكتاب كما مر ذكره في القسم الاول .

غايته ان النهي المولوي في الكون في مواضع التهمة الملازم مع الصلاة لابد وان يكون شأنيا لا فعليا ، بخلافه في القسم الاول فان الأمر قد كان هناك شأني لا فعلي ، وقد اشار إلى تمامية الاحتمالين المذكورين على الامتناع في صورة الملازمة بقوله : ((واما على الامتناع فكذلك في صورة الملازمة)) لانه في صورة الملازمة فالصلاة وجودا لم تتحد مع وجود ما فيه الحزازة والمنقصة ، فيمكن ان يكون النهي مولويا متعلقا بالصلاة على سبيل العرض والمجاز ، ويمكن ان يكون متعلقا بالصلاة حقيقة على نحو الارشاد إلى الملازم لها .

واما بناء على الامتناع والاتحاد وجودا بين الصلاة والكون في مواضع التهمة فلا بد ان يكون في هذا المقام الذي اتحدت الصلاة مع النهي من ترجيح جانب الأمر

على الامتناع ، ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلا من مخصّصاته ومشخصاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزيّة زيادةً ونقيصةً بحسب اختلافها في الملاءمة كما عرفت^(١).

وقد انقدح بما ذكرناه : أنه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول مطلقاً ، وفي هذا القسم على القول بالجواز^(٢).

على النهي للحزاة والمنقصة المتحدّة معها ، لأن المفروض ان الصلاة في هذه المواضع تقع صحيحة مقصوداً بها امثال امرها ، فامرها موجود ولم تغلب عليه هذه الحزاة والمنقصة ، وعلى هذا فلا يعقل المحافظة معه على مولوية النهي وانه يكون بالنسبة إلى الصلاة بالعرض والمجاز ، لأن العرض والمجاز لا بد فيه من كون وجود ما فيه الحزاة غير وجود الصلاة ، ومع كونهما متحدين في وجود واحد لامعنى للعرض والمجاز ، فلا بد من حمل النهي على الارشاد إلى الحزاة والمنقصة التي تشخص بها الصلاة بنحو ما مر ذكره مفصلاً في القسم الثاني ، والى هذا اشار بقوله: ((واما في صورة الاتحاد وترجيح جانب الأمر كما هو المفروض حيث انه صحة العبادة)): أي حيث ان المفروض صحة العبادة بقصد الأمر وهو يحتاج إلى بقاء الأمر ليكون مقصوداً ((فيكون حال النهي فيه)): أي في هذا القسم الثالث الذي فرض اتحاد العبادة مع ما فيه الحزاة والمنقصة ((حاله)): أي حال النهي ((في القسم الثاني الى آخر كلامه)).

(١) هذا اشارة إلى كون هذا القسم الثالث بناءً على الامتناع وصحة الصلاة كما هو المفروض واتحادها مع الكون ذي الحزاة يكون هو القسم الثاني بعينه ، لأن الكون بناءً على الاتحاد يكون من مشخصات الطبيعة الصلاتية فيكون للطبيعة تشخيصات متفاوتة ومزيات مختلفة من حيث نقصان الثواب وعدمه .

(٢) لا يخفى انه يظهر من عبارته انه لا معنى لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الاول مطلقاً على الجواز وعلى الامتناع ، وفي القسم الثاني يصح تفسير

الكرهه باقلية الثواب مطلقاً على الجواز والامتناع ، وفي القسم الثالث لا يصح على الجواز ويصح على الامتناع .

وتوضيحه : انه قد عرفت ان القسم الاول ما تعلق النهي به في لسان الشارع ولا يبدل له كصوم يوم عاشوراء ، وانه لا بد من حمل النهي فيه على الطلب لتركه لكون المصلحة الاقوى اما في عنوان منطبق على تركه أو على ما يلزم الترك ، فيكون المراد من ظاهر النهي المتعلق بالعبادة هو طلب الترك أو طلب ملازمه .

وقد عرفت ايضاً انه اذا كان العنوان منطبقاً على نفس الترك يكون طلبه مولوبياً حقيقياً ، واذا كان العنوان منطبقاً على ملازمه يكون الطلب لنفس الترك مولوبياً بالعرض والمجاز ، مع امكان حمل النهي المتعلق بالعبادة على الارشاد إلى الطلب اما لتركها أو للملازم تركها .

وقد عرفت ايضاً ان نفس العبادة التي قام الاجماع على صحتها لامنقصة ولا حزاة في ذاتها ، وحيث انه لا يبدل لها فلا يكون للطبيعة افراد ومشخصات متعددة ومتفاوته من ناحية زيادة الثواب وقلته .

فاتضح انه لامعنى لأن يراد من النهي في هذا القسم اقلية الثواب فيه سواء قلنا بالجواز أو قلنا بالامتناع ، لأن الخلاف جوازاً أو امتناعاً انما في النهي المتعلق بعنوان فيه الحزاة وينطبق على نفس العبادة ، فبناءً على ان تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون يقال بالجواز ، وبناءً على ان تعدد العنوان لا يكشف عن تعدد المعنون يقال بالامتناع .

وقد عرفت اولاً : ان المراد من النهي هو استحباب الترك أو ملازمه .
وثانياً : ان النهي لم يتعلق بعنوان فيه حزاة ينطبق على الفعل العبادي ، ولذا قال (قدس سره) : ((انه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة باقلية الثواب في القسم الاول مطلقاً)) : أي على الجواز وعلى الامتناع .

وأما القسم الثاني وهو الذي تعلق النهي بالعبادة التي لها بدل ، ولكن لم يكن العنوان الذي هو السبب في الظاهر لتعلق النهي بالعبادة بنفسه مبغوضاً وفيه الحزازة ، وهو الكون في الحمام فانه ليس بنفسه فيه منقصة وحزازة بل ربما يكون هو بنفسه محبوباً ومستحباً ، نعم الصلاة الواقعة في الحمام هي ذات المنقصة والحزازة لعدم ملاءمة الكون في الحمام معها .

وبهذا يفترق القسم الثاني عن القسم الثالث ، فان الكون في مواضع التهمة بنفسه عنوان ذو منقصة وحزازة سواء وقعت فيه صلاة ام لا .

وقد عرفت ان الجواز والامتناع انما هو في العنوان الذي هو بنفسه ذو منقصة وحزازة ، ويكون منطبقاً ومتحداً في الوجود مع الفعل العبادي ، ولأجل هذا كان القسم الثاني مطلقاً بناءً على الجواز والامتناع يصح تفسير الكراهة فيه باقلية الثواب باعتبار مشخصاته المتعددة .

ولا يمكن للقائل بالجواز ان يقول ان الكون المنطبق على الفعل العبادي تختص حزازته به ولا تسري إلى الصلاة - مثلاً - لأن الكون في الحمام - كما عرفت - ليس بنفسه ذا منقصة وحزازة والحزازة والمنقصة انما هي في العبادة المتشخصة به فالكون في الحمام أوجب ان تكون الصلاة ذات منقصة وحزازة ، ولذلك كان الحال فيه مطلقاً على الجواز والامتناع يصح تفسير الكراهة فيه باقلية الثواب ، وهذا ظاهر المصنف بمقتضى لازم الحصر المستفاد من عبارته .

وأما القسم الثالث فحيث عرفت ان الكون فيه بنفسه ذو منقصة وحزازة ، والقائل بالجواز يقول بعدم سراية احد العنوانين إلى الآخر ، فالمنقصة والحزازة التي في نفس الكون في مواضع التهمة لا تسري إلى الصلاة ، والصلاة المتحدة مع هذا الكون تقع خالية من الحزازة والمنقصة بناءً على الجواز ، فلذا لامعنى لتفسير الكراهة فيه بناءً على الجواز باقلية الثواب .

كما انقده حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها وأن الأمر الاستحبابي يكون على نحو الإرشاد إلى أفضل الأفراد مطلقاً على نحو الحقيقة ، ومولويًا اقتضائياً كذلك ، وفعلياً بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب ، أو متحدة معه على القول بالجواز^(١).

نعم بناءً على الامتناع وترجيح جانب الأمر حيث ان الاتحاد بناءً على الامتناع يوجب السراية إلى العنوان الآخر تكون الصلاة بنفسها ذات منقصة وحزازة ايضاً فيجوز تفسير الكراهة فيها باقلية الثواب ، وهذا هو الذي يظهر من عبارته (قدس سره) لأن لازم حصر النفي مطلقاً في القسم الاول وفي القسم الثالث بناءً على الجواز ان الاثبات وهو التفسير باقلية الثواب منحصر في القسم الثاني مطلقاً وفي القسم الثالث بناءً على الامتناع .

(١) لا يخفى ان اجتماع الوجوب والاستحباب قسمان لأن العنوان المستحب المنطبق على الواجب اما ان ينطبق على واجب له بدل أو على واجب لا يبدل له .

والاول كالكون في المسجد فانه مستحب بنفسه وينطبق على الصلاة التي لها بدل كطبيعة صلاة الفريضة التي لها افراد من الصلاة في الدار وفي الحمام وفي المسجد .
واخرى ينطبق العنوان المستحب على الواجب الذي لا يبدل له كالصوم المنذور في نصف الشهر وقد انطبق عليه عنوان مستحب ، كصوم يوم الجمعة بان كان نصف الشهر يوم الجمعة أو كان من ايام رجب أو شعبان المستحب صوم كل يوم منها .

واما الأمر بالواجب لكونه افضل افراد الطبيعة فليس من اجتماع الوجوب والاستحباب ، كما لو قلنا - مثلاً - ان الكون في المسجد ليس بمستحب بنفسه وورد في اداء الفريضة فيه ترغيب فان مثل هذا ليس من اجتماع عنوان المستحب والواجب بل الواجب له افراد بعضها افضل من بعض .

والحاصل : ان الكلام في اجتماع الاستحباب في قسمين :

الاول : اجتماع الاستحباب مع الواجب الذي له بدل وهو الذي تكلم فيه المصنف اولاً حيث عقب كلامه فيه بقوله : ((ولا يخفى انه لا يكاد يأتي القسم الاول ها هنا)) وهو ما لا يدل له .

وعلى كل فالقسم الاول هو اجتماع الوجوب والاستحباب في واحد له بدل، كالصلاة في المسجد بناءً على ان الكون في المسجد مستحب بنفسه قد انطبق على ما انطبق عليه عنوان الصلاة ، وهي كما تكون في المسجد تكون في غيره كالدار ، ويمكن حمل الأمر الاستحبابي المنطبق على الصلاة على الارشاد إلى ان الصلاة في المسجد هي افضل افراد هذه الطبيعة سواء قلنا بالجواز أو الامتناع ، اذ لا مانع من اجتماع الأمر الفعلي الحقيقي الارشادي مع الأمر الفعلي المولوي الوجوبي ، اذ المضادة انما هي بين الاحكام الفعلية المولوية لانها بداعي جعل الداعي ، وليس الأمر الارشادي بداعي جعل الداعي بل بداعي الارشاد والتبني على افضلية هذا الفرد ، فلا مضادة بينه وبين الحكم المولوي الايجابي ، اذ ليس هناك امران بداعي جعل الداعي .

فبناءً على الامتناع فالحال واضح اذ الكون في المسجد المتحد مع الصلاة يكون افضل الافراد لاتحاده مع ما يزيد في محبوبيته ، فيكون هذا الوجود الواحد من الصلاة احب من بقية افراد طبيعة الصلاة .

واما بناءً على الجواز فهو وان كان لا يبتئاه على ان تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون لا بد وان لا يكون طبيعة الصلاة متحدة مع العنوان المستحب في مقام التحقق وان اجتماعاً في واحد .

الا انه بناءً على المشهور من ان الشخص هو بما يقترن مع الطبيعة في مقام تحققها فيكون هذا الكون من شخصات طبيعة الصلاة وان لم يتحد معها اتحاداً حقيقياً ، ولا ريب ان الفرد من الطبيعة المقترن بشخص يلائمة غير الفرد غير المقترن بذلك .

ومنه يتضح : انه حتى لو كان الأمر الاستحبابي منطبقاً على ما يلزم الواجب فانه حيثئذ وان كان لا فرق بين القول بالجواز والامتناع لأن المفروض ان المستحب

ملازم للواجب لا منطبقاً عليه ، الا انه لما كان التشخص بما يقترن مع الطبيعة فانه يكون موجباً لاقتران الطبيعة بما يلائمها ، فلامانع من ان يكون الأمر الاستحبابي إرشاداً إلى افضل الافراد ، ولذا قال (قدس سره) : ((وان الأمر الاستحبابي يكون على نحو الارشاد إلى افضل الافراد مطلقاً)) : أي على الجواز والامتناع ((على نحو الحقيقة)) لما عرفت من ان الأمر الارشادي الحقيقي لا يصاد الأمر الوجوبي المولوي . ويمكن ان يحمل على المولية ولكن يختلف الحال فيه من جهة ان العنوان المستحب تارة يكون منطبقاً على ما انطبق عليه عنوان الواجب .

واخرى يكون منطبقاً على ما يلازم العنوان الواجب في مقام التحقق ولا يكون منطبقاً على نفس الواجب .

وعلى الاول فلا بد بناءً على الامتناع من كون المولية اقتضائية لا فعلية اذ لا يعقل اجتماع الحكمين المولويين الفعليين في واحد لانه بناءً على الامتناع يكون العنوان الواجب والعنوان المستحب قد اجتمعا في وجود واحد ، اذ المفروض ان العنوان المستحب قد انطبق على ما انطبق عليه العنوان الواجب ، وتعدد العنوان لا يكشف عن تعدد المعنون ، والشئ الواحد ليس له الا وجود واحد ، والى هذا اشار بقوله : ((ومولويًا اقتضائياً كذلك)) : أي على نحو الحقيقة .

ويظهر من قوله بعد ذلك ((أو متحد معه على القول بالجواز)) ان المولية الاقتضائية على نحو الحقيقة في فرض الاتحاد ، وفرض الاتحاد انما هو بناءً على الامتناع ولا بد فيه من الالتزام بالمولية الاقتضائية ، واما بناءً على الجواز فلا اتحاد فلامانع من الفعلية .

وعلى الثاني وهو ما كان العنوان المستحب منطبقاً على ما يلازم مصداق الواجب فلا مانع من المولية الفعلية بناءً على الجواز والامتناع ، ويكون هذا الأمر الاستحبابي بالنسبة الى الواجب بالعرض والمجاز ، اذ الأمر الاستحبابي انما يتعلق حقيقة بما يلازم الواجب لا بنفس الواجب فنسبته إلى الواجب بالعرض والمجاز ،

ولذا قال (قدس سره): ((وفعلياً بالعرض والمجاز فيما اذا كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب)).

وقد عرفت انه على رايه لا مانع من الفعلية المولوية في العنوان الملازم بناءً على الامتناع فضلاً على الجواز ، ويدل عليه قوله : ((او متحد معه على القول بالجواز)) فان العنوان المنطبق على ما انطبق عليه الواجب وان اتحد معه ظاهراً الا ان تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون ، فهما ليسا بمتحدين وحيث لا يكونان بمتحدين بناءً على الجواز فهما من المتلازمين .

وقد عرفت انه لا مانع من الفعلية في مقام التلازم فالحال في المتحد بناءً على الجواز هو الحال في المتلازمين بناءً على الامتناع ، وحيث لا مانع عنده من الفعلية في المتلازمين فلا مانع من الفعلية بناءً على الجواز في المتحد ، فيكون نسبة الأمر الاستحبابي الى الواجب بالعرض والمجاز لان المستحب واقعاً هو غير الواجب وهو ما يلازمه .

لا يقال : انه كيف يمكن الالتزام بالفعلية بالعرض والمجاز في الملازم بناءً على الامتناع وفي المتحد بناءً على الجواز ، مع انه لا يعقل اختلاف المتلازمين في الوجود في ناحية الحكم .

فانه يقال : اولاً : ان الكلام في مقام الاجتماع من ناحية التضاد والتكليف المحال لا التكليف بالمحال ، فالفعلية من ناحية التضاد الحكمي لا مانع فيها في الملازم اذ لم يجتمع الحكمان الفعليان المتضادان في واحد ، لا من ناحية عدم امكان اختلاف المتلازمين في الحكم فانه يمنع عن الفعلية من ناحية التكليف بالمحال .

وثانياً : ان الخطابات الواردة في لسان الشرع بالأمر الاستحبابي متعلقة بنفس الصلاة فهذا الخطاب المتعلق بالصلاة لا مانع من كونه مولوياً فعلياً بالعرض والمجاز بالنسبة الى الصلاة ، ولا يلزم ان يكون مولوياً فعلياً ايضاً في الملازم لها ، فهو بالنسبة الى الصلاة فعلياً بالعرض والمجاز وبالنسبة الى الملازم مولوي اقتضائي .

ولا يخفى أنه لا يكاد يأتي القسم الأول هاهنا ، فإن انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذي لا بد له إنما يؤكد إيجابه ، لا أنه يوجب استحبابه أصلاً ، ولو بالعرض والمجاز إلا على القول بالجواز ، وكذا فيما إذا لازم مثل هذا العنوان فإنه لو لم يؤكد الإيجاب لما يصحح الاستحباب إلا اقتضائياً بالعرض والمجاز ، فتمظن^(١).

الأ ن يقال بالتلازم ما بين ما بالعرض وما بالذات حتى في الاقتضائية والفعلية . قوله : ((بالعرض والمجاز)) . لا يخفى ان ظاهر العبارة ان قوله بالعرض والمجاز من متممات الاستحباب الملوي الاقتضائي ، وهو ينافي ما مر فعلاً ، فلا بد وان يكون مراده انه بالعرض والمجاز بالنسبة الى الواجب ، وقد عرفت انه يمكن ان يكون فعلياً بالنسبة كما مر منه التصريح بانه بالنسبة الى الواجب فعلي بالعرض والمجاز فيما كان ملاك الاستحباب هو المصداق الملازم للواجب .

(١) القسم الذي لا بدل له اذا اجتمع معه العنوان الاستحبابي .

فاما ان يكون منطبقاً عليه بنحو الاتحاد او يكون مصداقه ملازماً له فان كان العنوان الراجح الاستحبابي منطبقاً على نفس الواجب الذي لا بد له ، فعلى الامتناع لا يعقل ان يكون الأمر الاستحبابي باقياً على ما هو عليه من كونه امراً استحبابياً مبيئاً للأمر الوجوبي ، لانه بعد اتحادهما مصداقاً اتحاداً حقيقياً وقد جمعهما وجود واحد حقيقي يلزمه ان يكون ذلك الوجود الواحد بماله من حدود مصداقاً للواجب ، فلا بد وان يندك الأمر الاستحبابي في الأمر الوجوبي ويكون مؤكداً له ولا يبقى امراً استحبابياً في قبال الأمر الوجوبي ، والى هذا اشار بقوله : ((فان انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذي لا بدل له إنما يؤكد إيجابه الا انه يوجب استحبابه اصلاً)) واذا لم يبق الأمر الاستحبابي بحاله فلا يتأتى فيه ما قلناه في القسم السابق : من امكان كونه للارشاد الى افضل الافراد ، اذا المفروض انه

ومنها : إن أهل العرف يعدّون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم ، مطيعاً وعاصياً من وجهين ، فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص - كما مثل به الحاجبي والعضدي - فلو خاطه في ذلك المكان عدّ مطيعاً لأمر الخياطة ، وعاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان^(١).

لا بد لهذا الواجب وليس هو ذا افراد ، ولا يعقل ان يكون مولوياً اقتضائياً لانه بعد اندكاه في الأمر الوجوبي لا بقاء له حتى يكون امراً مولوياً اقتضائياً .

ومنه اتضح : انه لا يعقل ان يكون فعلياً بالعرض والمجاز ، اذ بعد فناء ما بالذات لا يعقل بقاء ما بالعرض ولذا قال (قدس سره) : ((ولو بالعرض والمجاز)).

نعم بناءً على الجواز حيث لا يلزم الانطباق الاتحاد واذا لم يتحد مصداق الأمر الاستجابي مع مصداق الأمر الوجوبي لا معنى للتأكيد لان معنى التأكيد ان يكون الأمران امراً واحداً مؤكداً يدعو الى مصداق واحد ، ومع التعدد في المصداق لا يعقل ان تتحد الدعوة وتتأكد ، فيبقى الأمر الاستجابي على مولوته الاقتضائية وعلى فعليته بالعرض والمجاز ولذا قال (قدس سره) : ((الا على القول بالجواز)).

واما اذا كان العنوان الراجع منطبقاً على ما يلزم المصداق الوجوبي فلا يكون مؤكداً للأمر الوجوبي كما عرفت ، ولكنه لا يعقل ان يكون مولوياً فعلياً لعدم امكان اختلاف المتلازمين في الوجود في ناحية الحكم فلا بد وان يكون مولوياً اقتضائياً بالنسبة إلى مصداقه الملازم للمصداق الوجوبي ، ويكون بالنسبة الى المصداق الوجوبي بالعرض والمجاز ولذا قال (قدس سره) : ((وكذا فيما اذا لازم مثل هذا العنوان)) : أي ان الحال في الملازم على الامتناع كالحال في المتحد على الجواز ((فانه لو لم يؤكد الايجاب)) وقد عرفت انه لا يؤكد ((لما يصحح الاستجاب الا اقتضائياً)).

(١) ملخص هذا الاستدلال ان كيفية الاطاعة من وظائف الشارع والمرجع فيها هو العرف ، ونحن نرى العرف لا يرون مانعاً في مقام الامثال لأمر المولى اذا اجتمع مع

وفيه : مضافاً إلى المناقشة في المثال بأنه ليس من باب الاجتماع ، ضرورة أن الكون النهي عنه غير متحد مع الخياطة وجوداً أصلاً ، كما لا يخفى . المنع إلا عن صدق أحدهما : إما الإطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الأمر ، أو العصيان فيما غلب جانب النهي ، لما عرفت من البرهان على الامتناع .

نعم لا بأس بصدق الإطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصلات .

وأما في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها إلا فيما صدر من المكلف فعلاً غير محرم وغير مبعوض عليه ، كما تقدم^(١) .

ما نهى عنه على نحو ان يكون السبب لاجتماعهما لم يكن من الشارع ، كما لو امر المولى عبده بالخياطة ونهاه عن الكون في مكان خاص بان قال له خط هذا الثوب ، ونهاه عن ايجاد الكون في دار زيد فخط العبد الثوب في دار زيد ، فان العرف يراه انه قد اطاع امر الخياطة وعصى النهي عن الكون في الدار ، وقد عرفت ان العرف هو المرجع في كيفية الاطاعة والعصيان .

(١) قد اجاب عنه (قدس سره) بجوابين :

الاول : ما اشار اليه بقوله : ((مضافاً)) وحاصله : ان محل الكلام في باب الاجتماع جوازا وامتناعاً هو اجتماع متعلق الأمر والنهي في شيء واحد له وجود واحد كاجتماع الصلاة والتصرف في الدار المنصوبة بالحركة او السكون ، فان الافعال الصلواتية من القيام والركوع والسجود بنفسها مصداق للتصرف في الدار .

واما فيما اذا كان مصداق النهي شيئاً غير مصداق الأمر وجوداً بان كان لكل واحد منهما وجود غير وجود الآخر وهما موجودان مجتمعان لا عنوانان مجتمعان في وجود واحد فليس هذا من مسألة باب الاجتماع ، والمثال المذكور من هذا القبيل فان

للخياطة وجوداً غير وجود الكون في الدار وليس نفس الخياطة هي مصداق للكون في الدار .

وبعبارة اوضح : ان النهي عن الكون في الدار ان كان المراد منه هو التحيز وجعل الدار حيزاً ومكاناً له وهو مقولة المكان فالنهي عنه هو ايجاد مقولة المكان في دار زيد ، فمتعلق النهي على هذا غير متعلق الأمر لان الخياطة في الدار ليست هي الهيئة المقولية المكانية في الدار ، ولذا ان العرف يرونه مطيعاً في الخياطة وعاصياً في الهيئة ، وليس عندهم مانع من اجتماع موجودين كان كل واحد منهما مصداقاً لعنوان غير العنوان الآخر .

واما اذا كان المراد بالنهي عن الكون في الدار هو النهي عن التصرف الشامل للحركة والسكون في الدار .

فان كان المأمور به في الخياطة هو نفس الفعل من تحريك آلة الخياطة ووصل القماش بعضه ببعض فتكون من مسألة باب الاجتماع في نفس المأمور به ، لان المأمور به ينطبق على نفس الحركة والنهي عنه ايضاً عنوان ينطبق على نفس الحركة .
واذا كان المأمور به هو الهيئة العارضة بسبب الحركة على المخيط فالحركة تكون مقدمة للمأمور به ويكون الاجتماع في مقدمة الواجب لا في نفسه .

وعلى كل حال فالعرف لا يرى تحقق الاطاعة والعصيان في المثال المذكور ، بل هو موكول الى ما ينتج عن الرأي في مسألة باب الاجتماع ، لان نفس الخياطة حركة وتصرف في الدار المنهي عن الحركة فيها ، والحال فيها كحال الصلاة في الدار المغصوبة لو كان امر الخياطة امراً عبادياً ، واذا كان توصلياً فيسقط الأمر بحصول الغرض بناءً على الامتناع ، والى هذا اشار بقوله : ((ضرورة ان الكون المنهي عنه)) وهو الهيئة المقولية المكانية ((غير متحد مع الخياطة وجوداً أصلاً كما لا يخفى)).

الجواب الثاني : ما اشار اليه بقوله : ((المنع الا عن صدق احدهما ... الى

آخره)).

بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الأعلام ، والقول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً .

وحاصله : انه مع فرض اجتماع الأمر والنهي في وجود واحد ممنع من ان العرف يرونه مطيعاً وعاصياً ، بل لابد من التفصيل بان المراد من الاطاعة :

تارة : حصول الامثال وايجاد المأمور به بما هو مصداق لما تعلق به الأمر .

واخرى : يكون المراد من الاطاعة حصول الغرض وسقوط الأمر لتحقيق الغرض

الداعي الى الأمر وان لم يحصل الامثال بما هو امثال للأمر .

فان اريد من الاطاعة حصول الامثال وكون المأمور به قد حصل بما هو مأمور به

ومتعلق للأمر فانا نمنع صدق الاطاعة والعصيان على ما اجتمع فيه عنوان الأمر وعنوان النهي سواء في العباديات والتوصليات .

وان كان المراد من الاطاعة حصول الغرض وسقوط الأمر فنقول بها في

التوصليات دون العباديات ، لأن حصول الغرض في التوصليات لا يتوقف على قصد

امثال الأمر بل يحصل ولو بالفرد المحرم ، واما في العباديات فلتوقف حصول

الغرض فيها على قصد امثال الأمر فلا تحصل الاطاعة ايضاً لعدم الأمر ، هذا اذا

قلنا في مقام الاجتماع بتغليب جانب النهي ، واما اذا قلنا بتغليب جانب الأمر

فتحصل الاطاعة بمعنى قصد امثال الامر الا انه لا يحصل العصيان .

والحاصل : انه في العباديات ان غلب جانب النهي فيحصل العصيان دون

الاطاعة ، وان غلب جانب الامر فتحصل الاطاعة ولا عصيان ، فلا تصدق الاطاعة

والعصيان عند العرف في الاتيان بهذا المجمع .

واما في التوصليات فالاطاعة بمعنى اتيان المأمور به هو مأمور به لانه لا يحصل ان قلنا

بتغليب جانب النهي ، نعم تحصل الاطاعة بمعنى حصول الغرض الذي يسقط

به الأمر .

وفيه : إنه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع لإطريق العقل، فلا معنى لهذا التفصيل إلا ما أشرنا إليه من النظر المسامحي للغير المبني على التدقيق والتحقيق . وأنت خير بعدم العبرة به ، بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق .

وقد عرفت فيما تقدم : أن النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الأمر والنهي ، بل في الأعم ، فلا مجال لأن يتوهم أن العرف هو المحكم في تعيين المدليل ، ولعله كان بين مدلوليهما حسب تعيينه تناف لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين وإن كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين، فتدبر^(١).

(١) يقول هذا المفصل بأنه يجوز اجتماع الأمر والنهي عند العقل ويمنع اجتماعهما عند العرف ، وقد اشار المصنف الى مدركين لهذا التفصيل :

الاول : ان يكون السبب في هذا التفصيل هو ان العقل يرى ان المجمع ليس واحدا فلذا يرى جواز الاجتماع ، والعرف يرى ان المجمع واحد فيرى الامتناع .

والجواب عنه : ان العرف ليس له - بما هو عرف - رأي في هذا بل العرف يتبع في ذلك حكم العقل ، فالعرف اذا رجع إلى العقل فيما يحكم به العقل هو المتبع عند العرف ، فاذا كان العقل الذي ينظر الحال بنحو التدقيق والتحقيق يرى ان المجمع ليس واحدا ، والعرف يراه واحدا لانه لا ينظر كما ينظر العقل بل نظره مبني على التسامح وعدم التدقيق فلذا يراه واحدا ، ولكن حيث ان العرف لامعول على ما يراه في هذا المقام فلا بد من ان يتبع العقل في حكمه ورأيه .

وبعبارة اخرى : ان العرف انما يتبع في مدليل الالفاظ حيث وضعت للتفاهم ، فاذا كان العرف يفهم منها شيئاً يكون هو المتبع .

واما في مصداق ما هو متعلق للأمر والنهي وانه في الخارج هل هو واحد أو متعدد ؟ فلا وجه لاتباع العرف في نظره المبني على التسامح ، ولا بد في اتباع رأي

العقل في ذلك بل على العرف ان يتبع طريق العقل في ذلك ، ولذا قال (قدس سره) :
 ((وفيه انه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز والامتناع الا طريق العقل)).

وقد اشار الى ان الوجه والمدرك لهذا التفصيل من الجواز عقلاً والامتناع عرفاً هو النظر الدقي عند العقل والنظر المسامحي عند العرف بقوله : ((فلا معنى لهذا التفصيل إلا ما اشرنا اليه ... الى آخر الجملة)).

وقد اشار الى برهان ان العرف في امثال هذا لا طريق له وان المتبع هو العقل ، فاذا اطلعنا على رأي العقل وانه يحكم بخلاف العرف فلا عبرة بالنظر العرفي بقوله :
 ((وانت خبير ... الى آخر الجملة)).

المدرک الثاني لهذا التفصيل : انه قد توهم هذا المفصل حيث كان عنوان المسألة عنوان اجتماع الأمر والنهي والغالب في الأمر والنهي هو الدليل اللفظي والصيغة الدالة عليها ، ويرى هذا المفصل ان العقل حيث يرى ان العنوان المحرم هو غير العنوان الواجب فهما اثنان وطبيعتان وكل طبيعة تباين الطبيعة الأخرى فيرى الجواز ، ولكن الدلالة اللفظية ربما تكون لها دلالة التزامية ناشئة من الملازمات العادية ، واللفظ الدال على عنوان الأمر بالمطابقة يدل بالالتزام على عدم اجتماعه مع العنوان المنهي عنه ، وان كان غيره عنوانا وحقيقة اذا كان مجتمعاً معه في الخارج والعرف هو المرجع في الدلالات اللفظية ، فلذا قال بالتفصيل وان العقل يرى الجواز والعرف يرى الامتناع .

والجواب عنه ما مر مفصلاً في الأمر الرابع من ان المسألة عقلية والنزاع فيها عقلي لا في الدلالة اللفظية .

والكلام في ان العنوان المحرم من أي جهة استفيد حكمه التحريمي هل يجوز ان مجتمع مع الواجب المستفاد من أي دليل كاف فيما اذا اجتماعاً في شيء واحد خارجاً ام لا يجوز ؟ ولا ربط لهذا النزاع بالدلالات اللفظية .

وينبغي التنبيه على أمور :

الأول : إن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام وإن كان يوجب ارتفاع حرمة ، والعقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه . لو كان - مؤثراً له ، كما إذا لم يكن بحرام بلا كلام إلا أنه إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار بأن يختار ما يؤدي إليه لا محالة ، فإن الخطاب بالزجر عنه حيثئذ وإن كان ساقطاً إلا أنه حيث يصدر عنه مبغوضاً عليه وعصيانياً لذاك الخطاب ومستحقاً عليه العقاب لا يصلح لأن يتعلّق بها الإيجاب^(١) ، وهذا في الجملة مما لا شبهة

فاذا تم هذا تعرف انه لاجه لهذا التفصيل لان المسألة ليست لفظية حتى يكون العرف هو المتبع في الدلالات اللفظية ، وقد اشار الى هذا بقوله : ((فلا مجال لان يتوهم ان العرف ... الى آخر الجملة)). .

وقوله (قدس سره) : ((ولعله كان بين مدلوليهما ... الى آخره)) ، هذا لبيان وجه دعوى الامتناع عرفاً عند هذا المفصل ، هذا مضافاً الى منع هذه الملازمة العادية اللفظية من رأس او منع كون لزومها بيناً بالمعنى الاخص الذي لا بد منه في الدلالة الالتزامية .

(١) لا يخفى ان الاضطرار الى ارتكاب الحرام على قسمين :

القسم الاول : ان يكون لا بسوء الاختيار كما لو خدع شخص - مثلاً - فادخل داراً أو بعد دخوله فيها اختياراً جاهلاً اضطره من في الدار إلى ان يشرب الخمر ، وفي مثل هذا لا إشكال في ارتفاع العقوبة عنه ، واذا كان الفعل الذي اضطره اليه فيه ملاك الأمر سواء كان امراً استجبائياً أو وجوبياً فإنه لامانع من فعلية ذلك الأمر وتأثيره وترتب الاثر عليه ولو كان عبادياً ، كما لو كان الاضطرار إلى الارتماس في الماء للصائم في شهر رمضان وكان جنباً لاحتلام في نهار رمضان ، فإنه حيثئذ يؤثر الأمر ويصح الغسل من ذلك الصائم المضطر الى الارتماس في الماء سواء كان الأمر

بالغسل مستحياً أو واجباً ، ويقع هذا الارتماس من المضطر اليه ليس بحرام وفعالياً عبادياً فيما اذا نوى الغسل في ذلك الارتماس .

ولا يخفى ان النهي عن الارتماس او شرب الخمر انما يسقط حين حصول الاضطرار وان امتد زمان طويل بين اول زمان الاضطرار وبين زمان الارتكاب ، فالخطاب بالنهي عن ارتكاب ذلك الفعل يسقط بمجرد حصول الاضطرار .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ان الاضطرار الى ارتكاب الحرام وان كان يوجب ارتفاع حرمة والعقوبة عليه)) المراد من هذا الاضطرار هو الاضطرار لابسوء الاختيار كما نبه عليه في تنمة هذه الجملة بقوله : ((الا انه اذا لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار)).

وقد اشار الى ان الفعل المضطر اليه لابسوء الاختيار كما ترتفع عنه العقوبة يؤثر الملاك الموجود فيه ويترتب عله اثره ولو كان عبادياً بقوله : ((مع بقاء ملاك وجوبه لو كان)) هذه لو وصلية ، ومعنى كلامه انه يرتفع عنه الخطاب بالحرمة ويبقى ملاك الوجوب فيه لو كان فيه ملاك الوجوب ((مؤثراً له)) : أي مؤثراً للوجوب ((كما اذا لم يكن)) ذلك الفعل ((بحرام بلا كلام)).

ولا يخفى ان (مؤثراً) في هذه الجملة يقع حالاً من ملاك وجوبه .

القسم الثاني : ان يكون الاضطرار بسوء الاختيار كما لو علم - مثلاً - بان في هذه الدار من يضطره إلى شرب الخمر لو دخل اليها ، فيدخل الدار باختياره وحين دخوله يضطره من فيها إلى شرب الخمر ، فهذا الداخل باختياره بمجرد حصول الاضطرار يسقط عنه النهي عن شرب الخمر اذ لا معنى لبقاء التكليف مع الاضطرار ، الا انه حيث كان الدخول باختياره مع علمه بانه اذا دخل يكون مضطراً إلى الشرب يقع منه مبغوضاً ومعاقباً عليه ، كما لو شرب الخمر باختياره من دون ان يضطر اليه .

ولا يخفى ان هذا الفعل الذي يكون قد اضطر اليه بسوء اختياره لا يؤثر فيه ملاك الوجوب لو كان فيه ملاك الوجوب ، كما لو دخل الدار باختياره مع علمه بانه

فيه ولا ارتياب^(١).

وإنما الإشكال فيما إذا كان ما اضطر إليه بسوء اختياره ممّا ينحصر به التخلّص عن محذور الحرام - كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسّطها بالاختيار - في كونه منهياً عنه أو مأموراً به ، مع جريان حكم المعصية عليه أو بدونه ، فيه أقوال . هذا على الامتناع .

يضطر فيها الى الارتماس في نهار رمضان ، فان هذا الارتماس لا يؤثر فيه ملاك الوجوب لانه يقع منه مبغوضاً ومبعداً فلا يصح للعبادية والمقرية ، والى هذا اشار بقوله : ((بان يختار ما يؤدي اليه لا محالة)) ومعناه انه اذا كان الاضطرار بسوء الاختيار كما عرفت بان يدخل الدار - مثلاً - مع علمه بانه اذا دخلها يضطر فيها لشرب الخمر فهو باختياره قد فعل ما يؤدي الى الاضطرار ، وهذا هو مراده من قوله بان يختار ما يؤدي اليه لا محالة : أي بان يفعل باختياره ما يؤدي الى الاضطرار ، وقد اشار الى ان الخطاب بالزجر يسقط بمجرد الاضطرار بقوله : ((فان الخطاب بالزجر عنه حيث)) : أي حين الاضطرار ((وان كان ساقطاً)) وقد اشار الى ان هذا الفعل يقع منه مبغوضاً ومعاقباً عليه كما لو شرب الخمر باختياره ومن غير اضطرار اليه ، وحيث يقع منه مبغوضاً ومعاقباً عليه لا يؤثر فيه ملاك الوجوب لو كان ملاك كالأرتماس في نهار رمضان بقوله : ((الأنه حيث يصدر عنه مبغوضاً عليه وعصيانياً لذلك الخطاب ومستحقاً عليه العقاب لا يصلح لان يتعلق به الايجاب)) .

(١) لا يخفى ان هذا القسم الثاني على قسمين لان الفعل المضطر اليه بسوء الاختيار . تارة لا يكون مقدمة لواجب بعد الاضطرار كما عرفت من مثال شرب الخمر والارتماس .

واخرى يكون مقدمة منحصرة لواجب بعد الاضطرار بسوء الاختيار .

ولا خلاف في القسم الاول من هذا القسم الثاني ، وفي القسم الثاني منه وقع

الخلاف ولذا قال : ((وهذا في الجملة مما لا شبهة فيه ولا ارتياب)) .

وأما على القول بالجواز ، فعن أبي هاشم : أنه مأمور به ومنهي عنه ، واختاره الفاضل القمي ناسباً له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء^(١).

(١) وقد وقع الخلاف في هذا القسم من القسم الثاني وهو ما كان مقدمة لواجب تكون فعلية ذلك الواجب بعد الاضطرار بسوء الاختيار ، مثل الخروج عن الدار المغصوبة بعد دخولها بسوء الاختيار ، فانه بعد الدخول بسوء الاختيار يجب عليه التخلص من هذا الحرام وهو التصرف في الدار المغصوبة بالبقاء فيها ، فان الداخل في الدار قد عصى بالتصرف فيها بالدخول والبقاء فيها بعد الدخول ايضاً تصرف فيها ، ويتوقف التخلص من هذا البقاء على الخروج كمقدمة للتخلص وهو الذي يشير اليه اولاً في ان قلت الاولى .

او ان التخلص عن هذا الحرام الذي هو العنوان الواجب مصداقه نفس الخروج فالخروج يكون بنفسه واجباً لا انه مقدمة للواجب ، وهو الذي يظهر من ان قلت الثانية .

وعلى كل فالاقوال التي اشار اليها المصنف في هذا القسم اربعة :

الاول : انه يقع منهياً عنه ومبغوضاً منه ، وعليه فلا يصلح لان يؤثر فيه ملاك الوجوب او الاستحباب لو كان فيه كما لو صلى في حال الخروج ، وهو مختاره .

الثاني : انه يقع مأموراً به مع اجراء حكم المعصية عليه للنهي السابق .

الثالث : انه يقع مأموراً به وغير منههي عنه والنهي السابق عن التصرف في المغصوب لايشمله .

ولا يخفى ان هذه الاقوال انما هي على الامتناع .

واما على الجواز فقد اختار ابو هاشم والمحقق القمي انه يقع مأموراً به ومنهياً عنه ، وهذا هو القول الرابع .

وقد اشار الى القول الاول بقوله : ((في كونه منهياً عنه)) . والى الثاني بقوله :

((او مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه)) . والى القول الثالث بقوله : ((او

والحق أنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه ، وعصيان له بسوء الاختيار ، ولا يكاد يكون مأموراً به - كما إذا لم يكن هناك توقف عليه أو بلا انحصار به - وذلك ضرورة أنه حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً لا يكون عقلاً معذوراً في مخالفته فيما اضطر إلى ارتكابه بسوء اختياره ، ويكون معاقباً عليه - كما إذا كان ذلك بلا توقف عليه أو مع عدم الانحصار به - ولا يكاد يجدي توقف انحصار التخلّص عن الحرام به ، لكونه بسوء الاختيار^(١).

بدونه)) : أي انه يقع مأموراً به من دون اجراء حكم المعصية عليه ، ويصرح صاحب هذا القول بان النهي السابق لايشمله .

وقد اشار الى أن هذه الاقوال الثلاثة هي على الامتناع بقوله : ((هذا على الامتناع)).

وقد اشار الى القول الرابع بقوله : ((واما على القول بالجواز فعن ابي هاشم ... الى آخر الجملة)).

(١) وحاصل ما اختاره ان الخروج يقع منه محرماً ومبغوضاً وان كان النهي عنه المنجز عليه قبل الدخول قد سقط بمجرد حصول الاضطرار ، لوضوح انه مع لزوم وقوع النهي عنه لأجل الاضطرار بسوء الاختيار لا معنى لبقاء النهي ، اذ الأمر والنهي انما هما لداعي جعل الداعي وانما يصح ان يكونا داعيين في حال الاختيار وان المكلف يمكنه ان يفعل وان لا يفعل ، والداخل في الدار المغصوبة بسوء اختياره مضطر الى ارتكاب الخروج منها فلا معنى لبقاء النهي السابق عن التصرف الخروجي بعد الاضطرار الى الخروج ، فالنهي عن التصرف الخروجي كان موجهاً الى المكلف قبل دخوله وبعد دخوله بسوء اختياره يسقط هذا النهي المتعلق بالتصرف الخروجي ، ولا مانع من توجه النهي عن التصرف بالخروج الى المكلف قبل الدخول ، لان الشرط

في توجه التكاليف هو القدرة على امثالها ، والمكلف يقدر على امثال هذا النهي المتعلق بالتصرف الخروجي قبل الدخول وذلك بترك الدخول .

والفرق بين التصرف بالدخول والتصرف بالخروج هو ان الاول مقدرور بلا واسطة وهو التصرف بالدخول بان يترك الدخول ، والثاني وهو التصرف بالخروج مقدرور بالواسطة وهو ترك الدخول فانه بترك الدخول يكون قد ترك التصرف بالخروج ايضاً ، فترك التصرف بالخروج يكون مقدروراً عليه بواسطة القدرة على ترك الدخول .

وقد عرفت مراراً ان المقدرور بالواسطة كالمقدرور بلاواسطة في صحة التكليف به وتنجزه عليه ، وحيث يقع مبغوضاً منه ومحرمّاً لا يعقل ان يقع منه مأموراً به وعبادياً منه فيما كان فيه ملاك ذلك ، ويكون حال الخروج كحال الدخول فكما لاتصح الصلاة منه في حال الدخول كذلك لاتصح منه في حال الخروج ، ولا ينفع في رفع هذه الحرمة المنجزة سابقاً الساقطة بعد الدخول كون الخروج بعد الدخول يكون مما يتوقف عليه التخلص ، او لانه ينحصر به التخلص عن البقاء المحرم ، وسيأتي توضيح هذا وان المحصر التخلص به لا يجدي ، لانه وقع ذلك بسوء اختياره ، والتخلص عن المحرم أي الترك المحرم ليس بمنحصر ابتداءً في الخروج ، لانه قبل الدخول هو متمكن من ترك التصرف في الدار بجميع انحائها من التصرف بالدخول والبقاء بالخروج بان يكون باقياً في خارج هذه الدار المغصوبة ، وانما جعل المحصر ترك التصرف بالدار منحصرأ بالخروج هو سوء اختيار المكلف .

وقد اشار الى ان هذا الخروج يقع منهياً عنه بالنهي السابق وان النهي يسقط بمجرد الدخول لأجل الاضطرار بقوله : ((انه منهى عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار)) .

واشار الى انه لا يقع مصداقاً للمأمور به لو كان ملاك ذلك بقوله : ((ولا يكاد يكون مأموراً به)) .

واشار الى ان حال الخروج كغيره من المحاء التصرف بالمغصوب الذي لا يتوقف عليه التخلص او لا ينحصر به بقوله : ((كما اذا لم يكن هناك توقف عليه او بلا انحصار به)).

وتوضيحه : ان المحرم تارة لا يكون مقدمة لواجب .

واخرى يكون مقدمة للواجب ولكنها غير منحصرة كالدابة المغصوبة مع وجود الدابة المغصوبة .

وثالثة يكون المحرم مقدمة منحصرة لواجب ولكن الانحصار يكون بسوء الاختيار، كما لو اتلف الدابة غير المغصوبة باختياره فالانحصار في الدابة المغصوبة كان بسوء اختياره ، وهذه المقدمات الثلاث كلها تقع محرمة .

نعم لو كان الانحصار لا بسوء الاختيار وكان الواجب اهم من ارتكاب هذا الحرام فانه حيثلذ يكون مأموراً به وغير منهي عنه الا انه خارج عن الفرض .

وقد اشار الى ان النهي السابق المتعلق بالتصرف الخروجي منجز عليه قبل الدخول للقدرة عليه ولو بالواسطة بقوله : ((وذلك ضرورة انه حيث كان قادراً على الترك الحرام ... الى آخر الجملة)).

وقد اشار الى ان توقف انحصار التخلص بالخروج لا يجدي في رفع حرمة لكونه بسوء اختياره بقوله : ((ولا يكاد يجدي توقف انحصار التخلص عن الحرام به لكونه بسوء الاختيار)).

ولا يخفى انه للمصنف هنا كلام في الهامش^(١) محمله :

ان التخلص عن الحرام لا يتوقف له على الخروج لان الخروج مقدمة للكون في خارج الدار ، والكون خارج الدار ملازم للتخلص عن الحرام فان التخلص عن الحرام هو التخلص عن الكون في الدار الذي هو الحرام فالتخلص عنه هو ترك

(١) كناية الاصول بحاشية المحقق المشكيني (لسره) ج ١ ص ٢٦٤ (حجري).

إن قلت : كيف لا يجديه ، ومقدمّة الواجب واجبة^(١) ؟

الكون في الدار والكون في الدار ، والكون في خارج الدار ضدان ، ومن الواضح ملازمة عدم احد الضدين لوجود الضد الآخر ، فالكون خارج الدار الذي هو الضد للكون في الدار يلازمه ترك الكون في الدار الذي هو التخلص عن الحرام والخروج مقدمة للكون في خارج الدار وليس مقدمة لترك الكون في الدار ومن الواضح ان مقدمة احد الضدين ليست مقدمة لعدم الضد الآخر ، فالتخلص عن الحرام لا توقف له على الخروج وليس الخروج مقدمة له فضلاً عن ان يكون مقدمة منحصرة له .

(١) هذا هو القول الثالث من الأقوال المتقدمة في عبارته وبعد هذا القول يتعرض للقول الثاني ، ومن بعده للقول الرابع .

وقد عرفت ان مختاره القول الاول وقد استدل في تقريرات الشيخ الأنصاري طاب ثراه لهذا القول بوجهين :

الاول : ما ذكره بقوله : ((ان قلت)) ، وحاصله : ان الخروج مأمور به وليس بمنهي عنه ، اما انه ليس بمنهي عنه فقد ذكر الدليل عليه في الوجه الثاني ، واما انه مأمور به فلان الخروج وان كان تصرفاً في المغصوب الا انه مقدمة لترك البقاء في المغصوب ، والبقاء في المغصوب حرمة اشد واكثر من الخروج عن المغصوب ، وترك المحرم الاشد واجب اهم من حرمة الخروج ، وتنحصر مقدمة هذا الواجب الاهم الذي هو ترك البقاء بالخروج ، واذا انحصرت مقدمة الواجب الاهم بالحرام غير الاهم فلا بد وان لا يكون حراماً ويقع مأموراً به بالأمر الغيري المقدمي لأن المقدمة الواجب واجبة ، فترك البقاء الذي هو الواجب الاهم تنحصر مقدمته بالخروج فيجب الخروج مقدمة لواجب اهم .

هذا حاصل الوجه الاول المذكور في التقريرات دليلاً على كون الخروج مأموراً به.

قلت: إنما تجب المقدمة لو لم تكن محرمة ، ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدمية .

وإطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع المحصر المقدمة بها إنما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة ، والمفروض هاهنا وإن كان ذلك إلا أنه كان بسوء الاختيار ومعه لا يتغير عما هو عليه من الحرمة والمبغوضية، وإلا لكانت الحرمة معلقة على إرادة المكلف واختياره لغيره ، وعدم حرمة مع اختياره له ، وهو كما ترى مع أنه خلاف الفرض وأن الاضطرار يكون بسوء الاختيار^(١).

(١) لا يخفى ان هذا الجواب مبني على تسليم كون الخروج مقدمة للتخلص عن الحرام وهو ترك البقاء .

واما بناءً على ما حققه في الهامش فالخروج لا مقدمية فيه اصلاً .

وحاصل هذا الجواب : ان مقدمة الواجب اما مباحة او محرمة ولا اشكال في وجوب المقدمة المباحة ولكن الخروج ليس مقدمة مباحة ، واما المقدمة المحرمة فلا اشكال في حرمتها حيث لا انحصار للواجب فيها .

واما المقدمة المنحصر فيها توقف الوجوب فتارة تكون حرمتها اهم من وجوب الواجب وهذه ايضاً لا اشكال في حرمتها .

واخرى يكون الوجوب اهم ، وهذه المقدمة المحرمة ترتفع عنها الحرمة ويسري اليها الوجوب الغيري من الوجوب النفسي ، ولكن ايضاً لهذه المقدمة المحرمة المنحصر بها وجود الواجب الاهم لوجوبها شرط آخر مضافاً إلى الانحصار وهو كون الانحصار بها لابسوء اختيار المكلف ، فان الانحصار اذا كان بسوء اختيار المكلف ايضاً تكون باقية على حرمتها .

والدليل على اشتراط هذا الشرط فيها هو انه لو كان الانحصار فيها بسوء الاختيار موجباً لارتفاع حرمتها للزم ان تكون حرمتها معلقة على ارادة المكلف ، وتعليق الحرمة فيها على ارادة المكلف واضح الفساد .

اما لزوم ذلك فلان هذه المقدمة المحرمة غير المنحصر بها وجود الوجوب الالهم اما ان تكون حرمتها مطلقة من حيث صيرورتها منحصرة بسوء اختيار المكلف ام لا بان يكون النهي عنها المخاطب به المكلف كان مطلقاً بان يقول المولى لعبده هذه غير المنحصر بها من طبعه هي حرام سواء جعلتها منحصرة بسوء اختيارك ام لم تجعلها .
واما ان تكون حرمتها غير معلقة بل مطلقة على ان لايجعلها منحصرة ولو بسوء اختياره .

فان كانت حرمتها من قبيل الاول أي مطلقة وغير معلقة فلازمه عدم صيرورتها واجبة لو كان الانحصار بسوء الاختيار .

وان كانت حرمتها من قبيل الثاني بان كانت معلقة على جعلها ولو بسوء اختياره منحصرة فمرجعه الى ان حرمة هذه المقدمة معلقة على ارادة المكلف واختياره في جعلها منحصرة ، وهذا لا يمكن الالتزام به وهو كون الحرمة لشيء معلقة على ارادة المكلف واختياره ، يعني ان حرمة هذه المقدمة منوطة بارادة المكلف ان شاء ان يقيها على حرمتها لا يفعل ما يوجب الانحصار بها ، وان شاء ان ترتفع حرمتها جعل الواجب منحصراً بها وهذا واضح الفساد .

والمصنف سلم كون الخروج مقدمة للتخلص ، وسلم كون الواجب المتوقف عليها اهم من حرمتها ، وسلم الانحصار بها ، ولم سلم ان الانحصار ولو بسوء الاختيار موجب لارتفاع الحرمة ، والمصنف قد اشار الى هذه الجملة بقوله : ((والمفروض هاهنا وان كان ذلك الا انه كان بسوء الاختيار ومعه لا يتغير عما هو عليه من الحرمة)) .

وقد اشار الى الدليل على ذلك وهو عدم معقولية كون الانحصار لسوء الاختيار موجبا لرفع الحرمة بقوله : ((والأ لكانت الحرمة معلقة)) أي لو كان الانحصار لسوء الاختيار موجبا لارتفاع حرمة الخروج لكانت حرمة الخروج معلقة على ما اذا اراد المكلف عدم الخروج بان يريد ترك الدخول ولا يريد الدخول فانه عند ارادة الدخول لا يكون مريدا للخروج بل مريدا لعدم التصرف الخروجي فمرجع الضمير في لغيره هو الخروج ولذا قال : ((والأ لكانت الحرمة معلقة على ارادة المكلف واختياره لغيره)) وتكون عدم حرمة الخروج معلقة على اختياره للخروج ولذا قال : ((وعدم حرمة مع اختياره له)) أي وعدم حرمة الخروج مع اختياره للخروج فضمير له ايضا راجع الى الخروج ((وهو كما ترى)) لعدم معقولية ان يكون حرمة الشيء معلقة على ارادة عدم ذلك الشيء وجوازه معلقاً على ارادته لان النهي المعلق على عدم الارادة للشيء والجواز المعلق على الارادة للشيء لازمه رجوع هذا النهي الى الاباحة فان مرجعه انه اذا اراد الترك فليترك واذا اراد الفعل فليفعل لانه منهي عنه عند عدم ارادته له وغير منهي عنه عند ارادته له .

قوله (قدس سره) : ((مع انه خلاف الفرض الخ)) حاصله : ان مفروض المسألة انه اضطر الى ما هو المحرم بسوء اختياره ولازمه ان يكون الاضطرار ولو لسوء الاختيار رافعا حرمة هذا المحرم واذا كان الحرمة معلقة على عدم ارادته له وعدم الحرمة على ارادته له فحين ارادته له لاتكون حرمة واذا لم تكن حرمة فلا يكون الاضطرار رافعا للحرمة اذ لا حرمة حين ارادة الخروج فليس الاضطرار اليه قد رفع حرمة بل ارادة المكلف له تكون رافعة لحرمة دون الاضطرار اليه ولو لسوء الاختيار وهذا مراده من قوله : انه خلاف الفرض وان الاضطرار يكون لسوء الاختيار .

إن قلت : إن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام بلا إشكال ولا كلام ، وأما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم ، ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام ، فهو ليس بحرام في حال من الحالات ، بل حاله حال مثل شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الأوقات .

ومنه ظهر المنع عن كون جميع أنحاء التصرف في أرض الغير مثلاً حراماً قبل الدخول ، وأنه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج ، وذلك لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه ، وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة إلا ترك الدخول . فمن لم يشرب الخمر ، لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلاً ، لم يصدق عليه إلا أنه لم يقع في المهلكة ، لا أنه ما شرب الخمر فيها إلا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع كما لا يخفى .

وبالجملة لا يكون الخروج - بملاحظة كونه مصداقاً للتخلص عن الحرام أو سبباً له - إلا مطلوباً ، ويستحيل أن يتصف بغير المحبوبة ، ويحكم عليه بغير المطلوبة^(١) .

(١) هذا هو الوجه الثاني الذي يظهر من التقريرات في كون الخروج مأموراً به ، ويختلف هذا الوجه عن الوجه الأول انه قد كان الوجه الأول مبنياً على كون الخروج حتى لو كان منهياً عنه بالنهي السابق قبل الدخول ولكنه بعد الدخول يكون مأموراً به ، نتوقف الواجب الالهام عليه وان وجوبه غيري مقدمي .

واما هذا الوجه فمبناه على كون الخروج ليس بمنهي عنه لا قبل الدخول ولا بعد الدخول ، وان وجوبه بعد الدخول يمكن ان يكون غيرياً ، لانه مقدمة يتوقف عليها التخلص عن الحرام ، ويمكن ان يكون نفسياً لكونه بنفسه مصداقاً لعنوان التخلص عن الحرام .

وتوضيحه : ان التصرف بالدار المغصوبة على أنحاء ثلاثة :

تصرف بالدخول فيها ، وتصرف بالبقاء فيها وتصرف بالخروج عنها ولا اشكال في حرمة التصرف بالدخول والبقاء والنهي عنهما .

واما التصرف بالخروج عنها فليس بحرام وليس بمنهي عنه في حال من الاحوال اصلاً لا قبل الدخول ولا بعد الدخول .

اما بعد الدخول فواضح لان الخروج يكون مأموراً به إما لانه مقدمة للتخلص عن البقاء الزايد الذي هو اهم ، واما لكونه بنفسه مصداقاً للتخلص بان تقول ان عنوان التخلص عن الحرام واجب بنفسه لكونه من العناوين الحسنة الممدوح عليها عقلاً وشرعاً ، اما عقلاً فلانه دفع للضرر الذي يحصل بالبقاء المحرم ، واما شرعاً فلوضوح وجوب التخلص عن الحرام والتجنب عن ارتكابها فهو من العناوين الواجبة ، والذي يحصل به خارجاً التخلص والتجنب عن البقاء الزايد هو الخروج عن الدار المغصوبة .

واما انه ليس بمنهي عنه بالنهي السابق قبل الدخول ، فلأن النهي عن الخارج عن محل الابتلاء ليس بفعلي لقبح توجه النهي فعلاً عن الخارج عن محل الابتلاء .

وبعبارة اخرى : ان النهي انما يحسن ويتوجه بالفعل الى المكلف حيث يكون موضوعه ومتعلقه في معرض الابتلاء ، وحيث ان الخروج ليس بمقدور عليه قبل الدخول فلا وجه لان يكون منهياً عنه قبل الدخول ، والذي هو في معرض الابتلاء هو التصرف بالدخول والبقاء فيها .

واما الخروج فحيث لا قدرة عليه قبل الدخول فلا موضوع له في تلك الحال وهو حال ما قبل الدخول ، فلا يصح عنه الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع وهو قبيح ، لانه يقبح من المولى ان يخاطب عبده ويقول له لا تقتل ابن زيد حيث لا يكون لزيد ابن فعلاً . والخروج عن الدار المغصوبة قبل الدخول حاله كذلك ، لانه حيث لا دخول لا موضوع للخروج حتى يصح النهي عنه ، واذا لم يكن النهي عن الخروج فعلياً قبل

الدخول لا يكون شأناً أيضاً لأنه ما لافعلية له لاشأنية له ، فان النهي انما هو بداعي جعل الداعي ، فاذا كان متعلقه في حال الابتلاء به يكون واجباً ففي حال عدم الابتلاء به لامتني لفعلية النهي عنه ، فلا يكون النهي عنه شأناً لان النهي الشأني الاقتضائي انما يكون حيث يمكن ان يبلغ درجة الفعلية ويكون فعلياً في وقت من الاوقات ، وهذا النهي لا يكون فعلياً اصلاً لما عرفت انه لامتني لفعليته قبل الابتلاء به وهو زمان قبل الدخول ، وبعد الابتلاء به يكون الخروج مأموراً به لا منهياً عنه ، فلا يكون الخروج بمنهي عنه اصلاً لا شأناً ولا فعلاً في حال من الاحوال ، وحال التصرف الخروجي الغصبي حال شرب الخمر الذي يعالج به الداء المهلك المتوقف مباشرته عليه .

فان شرب الخمر على نحوين : شرب لا يكون به دفع المهلكة ، وشرب يعالج به المهلكة وتدفع به .

والاول منهني عنه بالنهي الفعلي بلا اشكال .

واما الثاني وهو الشرب الذي يعالج به المهلكة فلا معنى للنهي عنه بعنوان انه يعالج به المهلكة قبل الابتلاء بالمهلكة ، لان النهي عنه بهذا العنوان قبل الابتلاء بالمهلكة قبيح لانه نهى من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، وبعد الابتلاء بالمهلكة يكون واجباً لتوقف دفع المهلكة عليه ، وان ترك شرب الخمر قبل الابتلاء بالمهلكة يصدق عليه انه ترك شرب الخمر ولا يصدق عليه انه ترك شرب الخمر في المهلكة حتى يصح الخطاب به بهذا العنوان قبل الابتلاء بالمهلكة ، وانما يصدق انه لم يقع في المهلكة لانه ترك شرب الخمر في المهلكة والخروج مثله فانه قبل الدخول انما يصدق انه ترك الدخول ولا يصدق انه ترك الخروج حتى يصح الخطاب به قبل الدخول ، وبعد الدخول يكون واجباً لتوقف التخلص عن الحرام عليه لانه مقدمة له ، او لانه بنفسه مصداقاً للتخلص ، ولذا قال (قدس سره) : ((وبالجملة لا يكون الخروج بملاحظة كونه مصداقاً للتخلص عن الحرام او سبباً الا مطلوباً ... الى آخر الجملة)).

قلت : هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلّص مأموراً به - وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة ((أعلى الله مقامه)) ، على ما في تقريرات بعض الأجلة - لكنّه لا يخفى أن ما به التخلّص عن فعل الحرام أو ترك الواجب إنّما يكون حسناً عقلاً ومطلوباً شرعاً بالفعل - وإن كان قبيحاً ذاتاً - إذا لم يتمكّن المكلف من التخلّص بدونّه ، ولم يقع بسوء اختياره ، إمّا في الاقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام ، وإمّا في الإقدام على ما هو قبيح وحرام ، لولا أن به التخلّص بلا كلام كما هو المفروض في المقام ، ضرورة تمكّنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره^(١) .

(١) قد عرفت ان مبنى هذا الوجه الثاني على امرين :

الاول : ان التخلص عن ترك البقاء الزايد الذي هو اهم من الخروج اما يتوقف على الخروج او ان مصداق التخلص هو الخروج بنفسه .

والثاني : ان الخروج قبل الدخول ليس بمنهي عنه لأن النهي عنه لا يكون الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ولا يصح توجه النهي بنحو السالبة بانتفاء الموضوع وبعد الدخول يكون الخروج واجباً ومأموراً به ، فمتى يكون الخروج محرماً منهيّاً عنه ؟ بل هو غير منهي عنه في أي حال من الاحوال .

والجواب عن الاول : ان التخلص عن فعل الحرام كالتخلص عن البقاء المحرم او التخلص عن ترك الواجب كالتخلص عن ترك الحج الواجب - انما يكون صحيحاً بارتكاب المحرم الذي يتوقف عليه التخلص بشرطين :

الاول : ان لا يتمكّن من التخلص بدون ارتكاب المحرم أي بان ينحصر التخلص بارتكابه .

الثاني : ان لا يكون بسوء اختياره قد اوقع نفسه في الاضطرار الى ارتكاب ذلك المحرم .

وقد اشار الى هذين الشرطين بقوله : ((اذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه ولم يقع بسوء اختياره)). .

واما اذا كان التخلص عن فعل الحرام او ترك الواجب غير منحصر في الفرد المحرم ، فارتكاب الفرد المحرم لا يوجب سقوط حرمة لانه احد الفريدين للتخلص ، كمن كان عنده دابتان مفضوية وحلال فان التخلص عن ترك الحج لا ينحصر بالفرد المفضوب مع وجود الدابة المحللة ، فاذا ركب الدابة المفضوية فلا تسقط حرمتها بكونها وقعت مقدمة للحج وبها حصل التخلص عن ترك الحج الواجب .

ومثله التخلص عن ترك البقاء في الدار المفضوية قبل الدخول ، فانه يتمكن من التخلص عن البقاء في الدار المفضوية بترك الدخول ، والخروج وان كان يحصل به التخلص عن البقاء الا انه قبل الدخول لا ينحصر التخلص به لامكان ترك البقاء بترك الدخول .

وكذلك اذا كان التخلص منحصرأ في الفرد المحرم الا انه كان الانحصار في الفرد المحرم بسوء اختيار المكلف ، فانه ايضاً يقع منه مبغوضاً ومعاقباً عليه كمن أئلف الدابة المحللة او دخل في الدار المفضوية ، فان فعل الحج في الاول ، والبقاء في المفضوب في الثاني ، وان المحصر ابركوب الدابة المفضوية وبالخروج والتصرف في الدار المفضوية في حال الخروج الا ان هذا الانحصار وقع بسوء اختياره .

نعم لو انحصر التخلص عن فعل الحرام - مثلاً - بالفرد المحرم ولم يكن الانحصار بسوء اختياره ، كما لو وقع في الدار المفضوية من غير اختياره ، أو ادخله احد في الدار المفضوية قسراً عليه ، يكون حينئذ الخروج الذي ينحصر به التخلص عن ترك البقاء مباحاً وغير معاقب عليه وتصح الصلاة منه اذا وقعت في حال الخروج ، اما لو دخل باختياره للدخول فان الخروج وان انحصر به التخلص الا انه يقع منه مبغوضاً ومعاقباً عليه ، فلا تصح الصلاة منه لو وقعت في حال الخروج ، وحال هذا الخروج الواقع انحصار التخلص به بسوء اختياره حال نفس ارتكاب المحرم أو ترك الواجب

إذا فعل المكلف بسوء اختياره ما يوجب ارتكابهما واقتحامهما ، كمن دخل داراً وعلم بانه متى دخل يكتف ويفتح فمه ويدخلون الخمر في حلقه بحيث يشربها قسراً عليه ، او انه اذا دخل يكتفونه بحيث لا يستطيع ان يصلي ، فان شربه للخمر وتركه للصلاة وان كان قسراً عليه الا انه يقع منه مبعوضاً ومعاقباً عليه ، لانه علم انه متى دخل يحصل منه المبعوض ودخوله كان بسوء اختياره ولا يرفع المبعوضيّة والعقاب عنه كونه فعل المحرم أو ترك الواجب مضطراً اليه ومقهوراً عليه ، والى هذا اشار المصنف بقوله : ((ولم يقع بسوء اختياره اما في الاقتحام في ترك الواجب او فعل الحرام)).

وقد اشار الى ان المحرم الذي ينحصر التخلص عن فعل المحرم الا هم به بسوء الاختيار مثل الاول في وقوعه مبعوضاً ومعاقباً عليه ، كالخروج الذي يتوقف التخلص عن البقاء المحرم عليه اذا فعل الدخول بسوء اختياره بقوله : ((واما في الاقدام بما هو قبيح وحرام لولا به التخلص بلا كلام)) فان الخروج لا شبهة في كونه تصرفاً في المصوب وهو محرم قطعاً .

لو فرضنا انه لا يتوقف عليه التخلص عن البقاء ولما انحصر به التخلص توهم ان هذا الانحصار يوجب وقوعه غير معاقب عليه لكونه اما مقدمة للتخلص او لكونه مصداقاً له ، وقد عرفت انه اذا كان التخلص منحصراً به ولكنه كان الانحصار به بسوء اختياره حاله حال الذي يجبر على شرب الخمر بعد علمه بانه متى دخل يحصل له باختياره شرب الخمر بالقسر من غير فرق اصلاً ، لانه قد اوقع نفسه بسوء اختياره بما اوجب انحصار التخلص عن البقاء في الدار المغصوبة بالخروج منها ، ولو لم يدخل لتمكن من التخلص عن البقاء في الدار المغصوبة بترك الدخول ولا يكون تخلصه عن البقاء منحصراً في الخروج ولذا قال (قدس سره) : ((كما هو المفروض في المقام ضرورة تمكته منه)) : أي تمكته من التخلص عن البقاء بترك الدخول ((قبل اقتحامه فيه)) : أي في الدخول ((بسوء اختياره)).

وبالجملة كان قبل ذلك متمكناً من التصرف خروجاً ، كما يتمكن منه دخولاً ، غاية الأمر يتمكن منه بلا واسطة ومنه بالواسطة ، ومجرد عدم التمكن منه إلا بواسطة لا يخرجه عن كونه مقدوراً^(١) ، كما هو الحال في

(١) هذا شروع في الجواب عن الأمر الثاني وهو كون الخروج ليس بمنهي عنه قبل الدخول .

وتوضيحه : ان المدار والمناطق في كون النهي بنحو السالبة بانتفاء الموضوع وانه خارج عن محل الابتلاء هو صدق كونه قادراً على الترك او ليس بقادر ، فان كان يصدق عليه انه قادر لا يكون النهي عنه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع سواء كان قادراً على الترك بلا واسطة او مع الواسطة ، واذا لم يصدق عليه انه قادر على الترك يكون النهي عنه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ، مثل النهي عن شرب الخمر الذي في الصين - مثلاً - بالنسبة إلى من في العراق ، فانه يصدق على من في العراق انه فعلاً غير قادر على شرب الخمر في الصين ، فيكون توجه النهي والزجر عن شرب الخمر التي في الصين بالنسبة إلى من في العراق قبيحاً لانه من السالبة بانتفاء الموضوع ، لانه خارج عن محل الابتلاء ولا قدرة له على شربه حتى يصح الخطاب بالنهي والزجر عنه .

واما المقدور عليه بالواسطة فعلاً فليس بخارج عن محل الابتلاء ولا يكون توجه النهي اليه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع لمجرد كونه مقدوراً بالواسطة ، والخروج قبل الدخول كذلك فانه قبل الدخول مقدور عليه فعلاً بواسطة الدخول فلا يكون توجه النهي عن الخروج قبل الدخول من الخارج عن محل الابتلاء وان النهي عنه من السالبة بانتفاء الموضوع ، وحاله حال الخمر الموجودة في السوق بالنسبة الى من هو فعلاً في بيته فانه في حال كونه في بيته لا يتمكن من شرب الخمر التي في السوق ، ولكنه يتمكن من شربها بطي المسافة من البيت إلى السوق ويصدق عليه انه قادر عليها فعلاً وليست خارجة عن محل الابتلاء .

البقاء ، فكما يكون تركه مطلوباً في جميع الأوقات ، فكذلك الخروج ، مع أنه مثله في الفرعية على الدخول ، فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته قبله وبعده ، كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته ، وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً إلى اختيار أقلّ المحذورين وأخفّ القبيحين^(١).

ومن الواضح ان من كان في خارج الدار يتمكن فعلاً من التصرف الخروجي بان يدخل الدار ، فهو قادر على الخروج فعلاً لكنه بالواسطة لا كمثل الدخول لأنه قادر عليه بلا واسطة ، والمقدور بالواسطة كالمقدور بلا واسطة في صحة توجه النهي والعقاب على الفعل المنهي عنه ، وهذا هو مراد المصنف من قوله : ((كان قبل ذلك)) : أي قبل الدخول ((متمكناً من التصرف خروجاً كما يتمكن منه)) : أي من التصرف ((دخولاً)) : أي انه قبل الدخول كما يصدق عليه انه قادر على ترك الدخول كذلك يصدق عليه انه قادر على ترك الخروج .

ثم اشار الى ان الفرق بينهما هو كون القدرة على ترك الدخول بلا واسطة وعلى ترك الخروج مع الواسطة بقوله : ((غاية الأمر يتمكن منه)) : أي من ترك الدخول ((بلا واسطة ومنه)) : أي ومن ترك الخروج ((بالواسطة)) .

ثم اشار الى ان مجرد كون احدهما بلا واسطة والآخر مع الواسطة لا يوجب تفاوتاً في صدق القدرة عليهما ، وكون المقدور مع الواسطة خارجاً عن محل الابتلاء والنهي عنه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع بقوله : ((ومجرد عدم التمكن منه)) : أي من الخروج ((الابواسطة لا يخرج عن كونه مقدوراً)) .

(١) لا يخفى ان ما مر من المصنف كان جواباً حلياً ، وقد شرع في الجواب نقضاً وقد نقض عليه بنقضين :

الاول : ما اشار اليه بقوله كما هو الحال في البقاء ، وحاصله :

انه قد اعترف في التقريرات ان البقاء في الدار المغصوبة منهي عنه قبل الدخول في الدار المغصوبة ، مع ان البقاء مثل الخروج في كونه مقدوراً عليه بالواسطة ، واذا كان

ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة ، وأنه إنما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الاضطراب إليه بسوء الاختيار ، وإلا فهو على ما هو عليه من الحرمة ، وإن كان العقل يلزمه إرشاداً إلى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه ، لكون الغرض فيه أعظم ، من ترك الاقتحام فيما يؤدي إلى هلاك النفس ، أو شرب الخمر ، لثلا يقع في أشد

ترك الخروج لا يصدق قبل الدخول الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع والذي يصدق لا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع هو ترك الدخول فترك البقاء قبل الدخول كذلك ، فان البقاء مثل الخروج في كونه متفرعاً على الدخول وانه مقدور عليه بالواسطة ولذا قال: ((فكما يكون تركه)): أي ترك البقاء ((مطلوباً في جميع الاوقات فكذلك الخروج مع انه مثله)): أي ان الخروج مثل البقاء ((في الفرعية على الدخول فكما لاتكون الفرعية)) بالنسبة الى البقاء ((مانعة عن مطلوبيته)): أي عن مطلوية ترك البقاء ((قبله)): أي قبل الدخول ((وبعده)): أي وبعد الدخول .

وسياتي منه أنه لامانع من مطلوية ترك البقاء بعد الدخول وان كان متوقفاً على الخروج المحرم ولو قلنا بسقوط الخطاب ، ولكننا نقول ببقاء مبغوضيته والعقاب عليه . وعلى كل فاذا كانت الفرعية غير مانعة عن طلب ترك البقاء ومبغوضية البقاء في جميع الاحوال ((كذلك لن تكن)) الفرعية ((مانعة عن مطلوبيته)): أي عن مطلوية ترك الخروج في جميع الاحوال ، غايته انه قبل الدخول خطاباً وبعد الدخول مبغوضة عقاباً .

نعم هنا شيء وهو انه حيث كان البقاء الزايد اشد حرمة من الخروج لقصر زمانه فالخروج يكون اقل محذوراً من البقاء الزايد ، فالعقل يرشد ويحكم بلزوم فعل الخروج ارشاداً الى اخف القبيحين واكل المحذورين ، والى هذا اشار بقوله : ((وان كان العقل يحكم بلزومه)): أي بلزوم الخروج ((ارشاداً الى اختيار اقل المحذورين واخف القبيحين)).

المخذورين منهما ، فيصدق أنه تركهما ، ولو بتركه ما لو فعله لادى لا محالة إلى أحدهما^(١) ، كسائر الأفعال التوليدية ، حيث يكون العمد

(١) حيث ذكر في التقريرات هذا المثال مستشهداً به لاستدلاله .

وحاصل استشهاده به ان شرب الخمر منهى عنه وشرب الخمر لمعالجة المهلكة قبل الوقوع في المهلكة لا نهى فيه لانه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع وبعد الوقوع في المهلكة يكون واجباً .

والجواب عنه : ان شرب الخمر لدفع المهلكة والعلاج به على نحوين :

الاول : ان يكون وقوعه في المهلكة لا بسوء اختياره وشربه لدفع المهلكة التي تكون لا بسوء الاختيار وليس بمنهي عنه في حال من الأحوال .

الثاني : شرب الخمر لدفع المهلكة التي يكون الوقوع فيها بسوء اختياره ، بان علم انه ان اكل هذا الشيء مثلاً يصبه داء يتوقف علاجه على شرب الخمر ، فأكل ذلك الشيء مع علمه بانه يتوقف النجاة من دائه على شرب الخمر ، فأن شرب مثل هذا الخمر التي يعالج بها الداء الذي يفعله بسوء اختياره منهى عنه قبل تناول ذلك الشيء الموجب له ، وليس النهى عنه قبل تناول ذلك الشيء من النهى بنحو السالبة بانتفاء الموضوع .

وبعيد جداً ان يلتزم احد بعدم العقاب على شرب الخمر التي علم انه يضطر الى شربها عند ايقاعه نفسه باختياره فيما يتوقف معالجته على شربها ، لوضوح ان ترك شرب مثل هذه الخمر مقدور له بالقدرة على ترك ذلك الشيء ، والمقدور بالواسطة كالمقدور بلا واسطة في صحة العقاب عليه والمبغوضية له ، وليس هو من الخارج عن القدرة الذي يكون النهى عنه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع كشراب الخمر التي في الصين مثلاً ، فان الملاك في السالبة بانتفاء الموضوع عدم كون المكلف قادراً على الفعل والترك بالفعل .

ومن الواضح ان المكلف قادر على شرب هذا الخمر التي يعالج بها الداء المنحصر علاجه بها بان يتناول ذلك الشيء المسبب للداء المتوقف على شربها ، وقادر على تركها بترك تناول ذلك الشيء ، واذا كان قادراً بالفعل على الفعل والترك صح تكليفه وتوجه الخطاب اليه بالفعل وليس خطابه من السالبة بانتفاء الموضوع .

نعم الواقع في المهلكة لا بسوء اختياره يجوز له شرب الخمر المنحصر دفع تلك المهلكة به ولكنه خارج عن الفرض ، وحال شرب الخمر التي يوقع نفسه باختياره في المهلكة المتوقف دفعها عليه حال الخروج للدخول الى الدار المغصوبة بسوء اختياره .

وقد عرفت ايضاً أن العقل بعد الدخول يرشده الى ارتكاب الخروج لكونه اخف القبيحين ، وكذلك من أوقع نفسه بسوء اختياره في استعمال ما يتوقف علاجه على شرب الخمر ، فانه بعد علمه بذلك واستعماله بسوء اختياره لما فيه المهلكة يرشده العقل الى شرب الخمر من باب انه اخف القبيحين ، لان هلاك النفس اشد محذوراً من شرب الخمر ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة)) في انه انما يكون مطلوباً على كل حال حيث لا يوقع نفسه باختياره في المهلكة وهو الذي اشار اليه بقوله : ((وانه انما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار)).

واما النحو الثاني : وهو ما كان منهيّاً عنه وهو شرب الخمر التي اوقع المكلف نفسه باختياره فيما يتوقف علاجه به فهو باق على حرمة ، واليه اشار بقوله : ((والا فهو على ما هو عليه من الحرمة)).

وقد اشار الى انه بعد وقوعه في المهلكة باختياره يرشده العقل الى استعمال الخمر لكونه اقل القبيحين بقوله : ((وان كان العقل يلزمه ارشاداً الى ما هو اهم واولى بالرعاية)) وهو حفظ النفس عن الهلاك فانه اولى ((من تركه)) : أي اولى من ترك شرب الخمر .

إليها بالعمد إلى اسبابها ، واختيار تركها بعدم العمد إلى الأسباب ، وهذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج ، وإن كان لازماً عقلاً للفرار عما هو أكثر عقوبة^(١) .

وقد اشار الى ان النهي ليس بنحو السالبة بانتفاء الموضوع للمكلف قبل تناوله ما ينحصر علاجه بشرب الخمر أو يهلك باستعماله له بقوله : ((فمن ترك الاقتحام فيما يؤدي الى هلاك النفس او شرب الخمر)) بان يترك تناول ذلك الشيء الموجب اما للهلكة التي هي اشد المحذورين او لشرب الخمر الذي هو اقل المحذورين فيرشده العقل الى شرب الخمر ((لثلا يقع في اشد المحذورين منهما)) فمثل هذا وهو الذي يترك الاقتحام فيما يؤدي الى احد هذين المحذورين ((يصدق)) هذا جواب لقوله فمن ترك الاقتحام ، ومعناه ان التارك للاقتحام فيما يؤدي اليهما يصدق في حقه ((انه تركهما ولو بتركه ما لو فعله لادى لا محالة الى احدهما)) فانه قبل اقتحامه يقدر على ترك الوقوع فيما يوجب له احد المحذورين ، وحيث يكون قادراً على ذلك فلا مانع من توجه الخطاب اليه ولا يكون خطابه به بنحو السالبة بانتفاء الموضوع .

وقد عرفت انه من البعيد جداً الالتزام بعدم عقاب مثل هذا المكلف العالم بان مايتناوله يسبب له احد المحذورين فيتناوله بسوء اختياره ، فيمكن ان يكون ما استشهد به نقضاً عليه ايضاً لا مؤيداً لاستدلاله .

(١) هذا هو النقض الثاني ، وحاصله : انه لو كان النهي والعقاب مختصاً بالمقدور بلا واسطة لما صح النهي عن الفعل التوليدي ، لانه غير مقدور بلا واسطة وانما هو من المقدور بالواسطة ، ولما صح العقاب عليه مع ان صحة النهي عنه والعقاب عليه من الواضح جداً ، والفعل التوليدي هو المقدور عليه بالقدرة على سببه ولا يكون من الافعال المباشرة ، فالعمد اليه وقصده بالعمد والقصد الى سببه ، فمن القى شخصاً في بئر يهلك من وقع فيها يكون الهلاك مسبباً عن الوقوع فيها المسبب ذلك الوقوع من الالتقاء فيها ، فنفس الهلاك يستند الى الالتقاء والالتقاء يستند الى فاعله ، فالقصد

ولو سلم عدم الصدق إلا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع ، فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك . ولو على نحو هذه السالبة . ومن الفعل بواسطة تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة ، فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكة ، أو يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر ويتخلص بالخروج ، أو يختار ترك الدخول والوقوع فيهما ، لئلا يحتاج إلى التخلص والعلاج^(١).

والعمد الى الالتقاء الموجب للهلاك قصد وعمد الى الهلاك لكنه مع الوسطة لا بلا واسطة هذا ، حاصل النقض .

وفي قول المصنف كساير الافعال التوليدية اشعار بكون الخروج وشرب الخمر لدفع المهلكة من الافعال التوليدية مع انها ليسا منها بل هما من الافعال المباشرة ، فان الخروج والشرب يقومان بنفس الفاعل ولكنه يمكن ان لا يكون مراده كون الخروج والشرب من التوليدات ، بل مراده من لفظ سائر هو كل الافعال التوليدية أي ان جميع الافعال التوليدية من المقذور بالوسطة .

فان المقذور بالوسطة على نحوين : تارة يكون مباشرا كالشرب والخروج . واخرى يكون توليدياً كالهلاك المسبب عن الالتقاء .

وغرضه ان الافعال التوليدية باجمعها والخروج والشرب يشتركان في انها يمكن تركهما بترك اسبابهما ، ويدل على هذا قوله في آخر الجملة : ((وان كان لازماً عقلاً)) ولو كان عنده من التوليدات لقال لازماً وقوعاً .

(١) قد عرفت ان الخطاب في مثل ترك الخروج وترك الدخول وترك شرب الخمر بترك تناول ما يتوقف دفع مهلكته بشرب الخمر ليس من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع ، ولو سلمنا ان الخطاب فيه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فصرف كون الخطاب بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ليس مانعاً عن توجه الخطاب ، بل المانع عن توجه الخطاب عدم القدرة .

فإن قلت : كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً ومعاقباً عليه عقلاً مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه ، و سقوط الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة ، ولو كان بسوء الاختيار ، والعقل قد استقل بان المنوع شرعاً كالممتنع عادةً أو عقلاً^(١).

ومن الواضح ان ترك شرب الخمر للعلاج وترك الخروج مقدور بترك تناول ما يتوقف دفع مهلكته على الخمر وترك الدخول الموجب لعدم الابتلاء بالبقاء المتوقف تركه على ترك الخروج ، والمقدورية وعدم المقدورية هي السبب في توجه التكاليف لا عنوان كون الخطاب بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ، وانما يقال ان التكليف غير متوجه لكونه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع لاعتقاد التلازم بين عدم المقدورية والسالبة بانتفاء الموضوع ، لا أن عنوان السالبة بانتفاء الموضوع هي التي يدور مدارها توجه الخطاب ، والمقدورية ثابتة بالوجدان فلا يضرنا لو سلمنا ان الخطاب بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ولذا قال (قدس سره) : ((ولو سلم عدم الصدق الا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك ولو على نحو هذه السالبة ومن الفعل بواسطة تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة)) فانه من الواضح انه يتمكن ان يتناول ما يتوقف علاجه على شرب الخمر ويتمكن من الدخول للدار المتوقف ترك البقاء فيها على الخروج ويتمكن ايضاً ان يترك ما يتوقف علاجه على الخمر وان يترك الدخول لان لا يتبلى بالخروج المتوقف عليه ترك البقاء .
وبعبارة اخرى : انه يستطيع ان يجعل نفسه محتاجاً الى التخلص والعلاج ويستطيع ان لا يجعل نفسه محتاجاً الى التخلص والعلاج ، والقدرة هي المناط في صحة توجه الخطاب لاعنوان السالبة بانتفاء الموضوع .

(١) حاصله انه قد مر من المصنف التصريح بان الامر بترك البقاء باق على وجوبه بعد الدخول بقوله : ((فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته)) : أي مطلوية ترك البقاء ((قبله وبعده)) : أي قبل الدخول وبعد الدخول والأمر بحفظ النفس ودفع

المهلكة عنها كذلك ، فالأمر بها باق قبل تناول ما يدفع مهلكته بالخمّر وبعد تناول ما يدفع مهلكته بالخمّر ، وهو وان لم يصرّح بالثاني الا انه حيث كان حفظ النفس عن المهلكة مثل ترك البقاء وشرب الخمر للعلاج مثل الخروج فلا بد وان يكون الأمر بوجود حفظ النفس ايضاً باقياً بعد تناول ما يتوقف علاجه على شرب الخمر ، وحيث التزم بان الأمر بهما باق بعد الدخول وبعد التناول توجه عليه ان قلت : وحاصله :

ان الممنوع عنه شرعاً كالممتنع عقلاً في عدم صحة توجه الخطاب بشيء يتوقف عليهما ، فكما لا يصح توجه الخطاب لمن القى نفسه من شاهق بعد القائه نفسه ولو بسوء اختياره بانه يجب عليك فعلاً دفع هذه المهلكة ، كذلك لا يجوز توجه الخطاب لمن اتلف الدابة المحللة ببقاء الأمر بالحج المتوقف على استعمال الدابة المغصوبة ، مع بقاء حرمة استعمال الدابة المغصوبة على حاله .

بل لا بد عند الانحصار ولو بسوء الاختيار اما من سقوط الخطاب بالوجوب عن الواجب المتوقف وجوده على المحرم مع بقاء حرمة ومبغوضيته ، واما من سقوط الحرمة والمبغوضية عن المحرم الذي يتوقف عليه وجود ذلك الواجب ، فالالتزام ببقاء التكليف بترك البقاء بعد الدخول وبقاء الأمر بحفظ النفس المتوقف على شرب الخمر بعد تناول ما يتوقف علاجه على شرب الخمر مخالف لما هو المسلم من ان الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً وان كان الانحصار بسوء الاختيار .

وقد اشار الى امتناع التكليف مع الامتناع عقلاً وانه لا بد من سقوط التكليف في تلك الحال بقوله : ((ووضوح سقوط الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة ولو كان بسوء الاختيار)) .

والى ان الممنوع شرعاً مثل الممتنع عقلاً بقوله : ((والعقل قد استقل بان الممنوع شرعاً كالممتنع عادة او عقلاً)) .

والاول كبقاء التكليف بالكون على السطح مع اتلاف السلم ولو بسوء الاختيار .

قلت : أولاً إنما كان الممنوع كالممتنع ، إذا لم يحكم العقل بلزومه إرشاداً إلى ما هو أقل المحذورين ، وقد عرفت لزومه بحكمه ، فإنه مع لزوم الإتيان بالمقدمة عقلاً لأبأس في بقاء ذي المقدمة على وجوبه ، فإنه حينئذ ليس من التكاليف بالممتنع ، كما إذا كانت المقدمة ممتنعة^(١) .

والثاني كالأمر بالوصول الى محل يتوقف على طي المسافة بالأمر بالوصول مشروطاً بعدم طي المسافة لاستحالة الطفرة عقلاً ، كأن يقول المولى لعبده ان اتلفت الدابة المحللة فيجب عليك الوصول الى مناسك الحج من دون قطع المسافة ، ومثل هذين هو بقاء الخطاب بالحج مع بقاء حرمة استعمال الدابة المغصوبة على حاله ولو كان الانحصار بالدابة المغصوبة بسوء اختيار المكلف بان اتلف الدابة المحللة بسوء اختياره .

(١) توضيح هذا الجواب الاول ان المنع عن المقدمة شرعاً المتوقع عليها وجود الواجب على نحوين :

فانه تارة لا يكون العقل ملزماً باتيان المقدمة المحرمة كما في الاضطرار لا بسوء الاختيار ، فان العقل لا يلزم باتيان المقدمة من باب اقل المحذورين ، والأمر في بقاء المقدمة على حرمتها وارتفاع حرمتها منوط بالشارع ، فانه ان كان الواجب المتوقع عليها اهم منها فلا بد من رفع حرمتها ، وان كانت حرمتها اهم فلا بد من ارتفاع وجوب الواجب المتوقع عليها .

واخرى : كما في المقام وهو ما كان الاضطرار بسوء الاختيار فانه حيث كان للمقدمة فردان فرد ليس فيه ابتلاء بالمحرّم وهو الترك بترك الدخول ، والترك بترك ما يتوقف دفع المهلكة فيه على شرب الخمر وكان النهي عنها منجزاً ، فاتلاف الفرد المحلل بسوء الاختيار يوجب الوقوع في احد المحذورين ، والعقل يحكم بلزوم اقل المحذورين ، فمع حكم العقل بلزوم اتيان هذا الفرد المحرم وهو الخروج وشرب الخمر للعلاج لا مانع من بقاء الواجب المتوقع على هذه المقدمة وهو وجوب ترك البقاء في

وثانياً لو سلم ، فالساقط إنما هو الخطاب فعلاً بالبعث والإيجاب لا لزوم إتيانه عقلاً ، خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه سابقاً ، ضرورة أنه لو لم يأت به لوقع في المحذور الأشد وتقض الغرض الأهم ، حيث أنه الآن كما كان عليه من الملاك والمحبوية ، بلا حدوث قصور أو طرؤ فتور فيه أصلاً ، وإنما كان سقوط الخطاب لأجل المانع ، وإلزام العقل به

الدار المغصوبة ووجوب حفظ النفس عن المهلكة ، ولا يكون هذا من مورد كون المنوع عنه شرعاً كالمتنع عقلاً ، والى هذا اشار بقوله : ((فانه مع لزوم الاتيان بالمقدمة عقلاً لا بأس في بقاء ذي المقدمة على وجوبه ... الى آخر كلامه)).

ولا يخفى ان هذا خلاف ما ظهر منه سابقاً من كون النهي عن الخروج يسقط بمجرد الدخول ولكنه يبقى على ما هو عليه من المبعوضية والعقاب عليه ، هذا اولاً .

وثانياً : انه ليس الاشكال في بقاء الواجب المتوقف على هذه المقدمة المحرمة على وجوبه من ناحية انه مع كونه واجباً لا بد وان تكون مقدمته واجبة ، ومع حرمتها لا يعقل ان تكون واجبة حتى يكون الجواب بانه في المقام لا تكون واجبة شرعاً ويكتفي بامر العقل بلزوم اتيانها لأنها اخف المحذورين .

بل الاشكال هو انه مع بقاء الامر بالواجب على حاله وانحصار توقفه بالمقدمة المعاقب عليها يلزم منه اما التكليف بغير المقدور عليه شرعاً لو بقى الأمر به على حاله مع العقاب على مقدمته المنحصرة ، واما ارتفاع حرمة المقدمة وهو خلاف المفروض ، واما سقوط الأمر بالواجب وهو ايضاً خلاف ما قلتم من بقاء الأمر بترك البقاء بعد الدخول ، لأن الغرض فيه اهم ولذلك فالاولى هو الجواب الثاني وهو قوله : ((وثانياً لو سلم فالساقط الخ)).

لذلك إرشاداً كافٍ لا حاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه والإيجاب له فعلاً ، فتدبر جيداً^(١).

وقد ظهر ممّا حقّقناه فساد القول بكونه مأموراً به ، مع إجراء حكم

(١) وحاصله ان الأمر بالواجب ايضاً يسقط بعد الدخول كما سقط النهي عن الخروج بعد الدخول ، ويبقى الحال دائراً بين المحذورين فيلزم العقل باتيان اخف المحذورين واقل القبيحين ، وهو فعل المقدمة المبعوضة الساقط الخطاب بها بعد الانحصار بسوء الاختيار لثلاثي يتلى بمخالفة المحذور الاشد ، وهو مخالفة الواجب الساقط الأمر به ايضاً مع بقاء مخالفته على ما هي عليها من المبعوضة والعقاب ، وبقاء فعله على ما هو عليه من المحبوبة وانه اهم من محذور مبعوضة مقدمته ، ولذا يحكم العقل باتيان هذه المقدمة المبعوضة لانه اقل المحذورين واخف القبيحين .

وقد اشار الى سقوط الخطاب الشرعي وبقاء الأمر العقلي بقوله : ((فالساقط انما هو الخطاب فعلاً بالبعث والايجاب لا لزوم اتيانه عقلاً)) فان الأمر العقلي بلزوم ترك البقاء واتيان الخروج لم يسقط فيحكم العقل بذلك ((خروجاً عن عهده ما تنجز عليه سابقاً)) وهو الخطاب الشرعي بترك البقاء قبل ان يدخل الدار ((ضرورة انه لولم يأت به)) : أي بالخروج ((لوقوع في المحذور الاشد و)) لوقوع في ((نقض الغرض الاهم حيث انه الآن)) : أي ترك البقاء الساقط الخطاب به بعد الدخول هو باق ((كما كان عليه من الملاك والمحبوبة)) بعد الدخول وان سقط الخطاب به ((وانما كان سقوط الخطاب)) به بعد الدخول ((لأجل المانع)) من بقاء الأمر به مع مبعوضة مقدمته والعقاب عليها ((والزام العقل به لذلك)) : أي بالمحافظة على عدم مخالفة ترك البقاء ((ارشاداً)) الى انه اهم من اتيان المخالفة بالخروج ((كاف)) عن الخطاب والأمر الشرعي به ((لا حاجة معه)) : أي مع الالزام العقلي ((الى بقاء الخطاب بالبعث اليه)) : أي الى ترك البقاء ((والايجاب له)).

المعصية عليه نظراً إلى النهي السابق^(١)، مع ما فيه من لزوم اتّصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة^(٢)، ولا يرتفع غائلته باختلاف

(١) قد عرفت ان ما نسب الى الشيخ في التقريرات من كون الخروج مأموراً به وليس بمنهي عنه قبل الدخول هو القول الثالث في عبارة المصنف المشيرة الى نقل الاقوال ولما فرغ منه شرع في ذكر القول الثاني في عبارته .

والجواب عنه : وهو ان الخروج يقع مأموراً به بعد الدخول ويجري عليه حكم المعصية والعقاب أي يعاقب عليه لأجل النهي السابق عنه وهو ما قبل الدخول ، وان كان بعد الدخول يسقط النهي السابق ويأمر به المولى لتوقف التخلص عن البقاء عليه، فهو مع كونه مأموراً به بعد الدخول يعاقب عليه لأجل النهي السابق عنه المقدور امثاله بترك الدخول .

وقد ظهر من الكلام مع التقريرات ان الخروج باق على ما هو عليه من المبغوضية وان سقط عنه خطاب النهي بالدخول ، وانه لا يعقل الأمر به لكونه مقدمة للواجب الذي هو ترك البقاء لعدم الأمر بعد الدخول بترك البقاء ايضاً ، مضافاً الى ما عرفت في الهامش : من كون الخروج ليس مقدمة للتخلص وليس هو ايضاً مصداقاً للتخلص الواجب كما مر مفصلاً ، ولذا قال (قدس سره) : ((وقد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأموراً به)) واما اجراء حكم المعصية عليه نظراً الى النهي السابق فهذا صحيح وهو المختار له (قدس سره) .

(٢) هذا ايراد آخر على هذا القول ، وحاصله :

انه مع التزام هذا القائل بكون الخروج منهياً عنه قبل الدخول ومأموراً به بعد الدخول يلزمه ان يكون الخروج الذي ليس له الأ زمان واحد مأموراً به ومنهياً عنه .
وبعبارة اوضح : ان الخروج عنوان لفعل ظرف زمان تحققه بعد الدخول وليس له الا هذا الزمان فالنهي المتعلق به قبل الدخول هو نهي عن ايجاد الخروج في ظرف زمانه المختص به ، فاذا كان هذا الفعل الذي ليس لتحققه زمان الا هذا الزمان

زمان التحريم والإيجاب ، قبل الدخول وبعده . كما في الفصول . مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما ، وإنما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما ، وهذا أوضح من أن يخفى^(١) ، كيف ولازمه وقوع الخروج بعد

مأموراً به بعد الدخول كان هذا التزاماً بان الشيء الواحد بعنوانه الخاص في زمان واحداً مأموراً به ومنهياً عنه ، وهذا لا يلتزم به حتى القائل بالجواز لانه من اجتماع الحكمين المتضادين في واحد بعنوان واحد له زمان واحد .

نعم لو كان للخروج زمانان لأمكن ان يكون منهياً عنه باحد الزمانين ومأموراً به بالزمان الآخر ، لكنه من الواضح انه ليس للخروج الا زمان واحد وهو الزمان الذي له بعد الدخول ، فهو قبل الدخول منهى عنه في هذا الزمان وبعد الدخول مأمور به في هذا الزمان .

(١) حاصله : ان صاحب الفصول دفع هذا اليراد بكون الخروج متعلقاً للنهي والأمر في زمانين لا في زمان واحد ، فانه متعلق للنهي قبل الدخول ويكون متعلقاً للأمر بعد الدخول ، ومن الواضح ان زمان النهي غير زمان الأمر .

والجواب عنه : ان المفيد في رفع تضاد الحكمين المتعلقين بواحد اختلاف زمان ذلك الواحد الذي وقع متعلقاً للحكمين ، لا اختلاف زمان الحكمين مع وحدة زمان المتعلق لهما ، فانه ان كان للمتعلق زمان واحد فالنهي المتعلق به متعلق بطلب تركه في ذلك الزمان والأمر المتعلق به متعلق بطلب وجوده في ذلك الزمان ، فيقع التضاد بينهما في طلب تركه وطلب وجوده في زمان واحد ، وقد عرفت انه ليس للخروج الا زمان واحد .

نعم الحكمان بانفسهما أي طلب الترك وهو النهي وطلب الوجود وهو الأمر قد وقعا في زمانين لان النهي زمانه قبل الدخول والأمر زمانه بعد الدخول ، لكن المتعلق لهما وهو الخروج ليس له الأ زمان واحد ، والنافع في رفع التضاد بين الحكمين المتعلقين بواحد هو اختلاف زمان ذلك الواحد الذي وقع متعلقاً لهما لا اختلاف

الدخول عصيانا للنهي السابق ، وإطاعة للأمر اللاحق فعلا ، ومبغوضا ومحبويا كذلك بعنوان واحد^(١) ، وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز ، فضلا عن القائل بالامتناع^(٢) .

زمان نفس الحكمين ، فان الغالب في الحكمين الصادرين من شخص واحد هو اختلاف الزمان فيهما اذا كانا صادرين منه بتوسط انشائهما باللفظ لتدرج اللفظ في مقام الوجود ، فالزمان الذي يقع فيه انشاء النهي غير الزمان الذي يقع فيه انشاء الأمر .
والحاصل : ان المفيد في رفع التضاد بين الحكمين المتعلقين بواحد هو اختلاف زمان ذلك الواحد وان اتحد زمان الحكمين ، كما لو امر بانشاء الأمر باللفظ ونهى بانشائه بالإشارة في زمان انشاء الأمر ، ولكن كان متعلق الأمر - مثلا - اكرام زيد اليوم والنهي قد تعلق بالمنع عن اكرامه في غد ، ولذا قال (قدس سره) : ((انما المفيد اختلاف زمانه)) : أي زمان المتعلق ((ولو مع اتحاد زمانهما)) أي زمان الحكمين .

(١) حاصله انه لو كان اختلاف زمان نفس الحكمين نافعا في رفع التضاد مع اتحاد زمان المتعلق لهما لجاز ان يكون الخروج المنحصر زمانه بكونه بعد الدخول مبغوضا ومحبويا : أي لازم ذلك ان يكون الخروج بما هو خروج له وجود واحد واقع في زمان واحد مبغوضا وجوده في ذلك الزمان ومحبويا وجوده في ذلك الزمان ، لانه باعتبار تعلق النهي السابق به يكون مبغوضا وجوده في زمانه ، وباعتبار تعلق الأمر به بعد الدخول يكون وجوده محبويا ايضا في نفس ذلك الزمان ، والمفروض انه ليس له الا عنوان واحد وهو كونه خروجا عن الدار المفصولة .

(٢) فان القائل بالجواز انما يرى الجواز لتعدد العنوان المتعلق للأمر والنهي لا لتعدد زمان الأمر والنهي مع وحدة العنوان المتعلق لهما واتحاد زمانه .

كما لا يجدي في رفع هذه الغائلة كون النهي مطلقاً وعلى كل حال وكون الأمر مشروطاً بالدخول ، ضرورة منافاة حرمة شيء كذلك مع وجوبه في بعض الاحوال^(١).

وأما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه ، ففيه - مضافاً إلى ما عرفت من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين ، فضلاً عما إذا كان بعنوان واحد كما في المقام ، حيث كان الخروج بعنوانه سبباً للتخلص ، وكان بغير إذن المالك ، وليس التخلص إلا منتزعا عن ترك الحرام المسبب عن الخروج ، لا عنواناً له - أن الاجتماع ها هنا لو سلم أنه لا يكون بمحال ، لتعدد العنوان ، وكونه مجدياً في رفع غائلة التضاد ، كان محالاً ، لأجل كونه طلب المحال ، حيث لامندوحة هنا ، وذلك لضرورة عدم صحة

(١) حاصله : انه مع وحدة المتعلق ووحدة زمانه لا يعقل ان يكون متعلقاً للأمر والنهي مع اختلاف زمانهما فان تعدد زمانهما لا يرفع غائلة اجتماع الحكمين المتضادين ، وكما ان اختلاف زمانهما لا يرفع الغائلة كذلك اختلاف المتعلق من حيث الاطلاق والتقييد ايضاً لا يرفع الغائلة : بان يلتزم بان متعلق النهي هو الخروج مطلقاً وفي أي حال قبل الدخول وبعد الدخول ، ومتعلق الأمر هو الخروج المشروط بكونه بعد الدخول أي التقييد بكونه بعد الدخول ، فان الخروج المتعلق للنهي المطلق الشامل لتركه قبل الدخول ولو ترك الدخول ولتركه بعد الدخول لا يعقل ان يجتمع هذا النهي المطلق مع فرض بقاء الاطلاق فيه بحاله مع الأمر بالخروج بعد الدخول ، لوضوح وقوع التضاد والمنافاة بين النهي المتعلق بشيء واحد في جميع احواله ، وبين الأمر بذلك الواحد في بعض احواله ، فان ذلك البعض يكون مجمعاً للأمر والنهي المقروض تعلقهما بواحد بعنوان واحد والى هذا اشار بقوله : ((ضرورة منافاة حرمة شيء كذلك)) : أي حرمة مطلقة شاملة لجميع احواله ((مع وجوبه)) : أي مع وجوب ذلك الواحد ((في بعض الاحوال)) .

في جواز اجتماع الأمر والنهي ١٦١
تعلق الطلب والبعث حقيقة بما هو واجب أو ممتنع ولو كان الوجوب أو
الامتناع بسوء الاختيار^(١).

(١) هذا هو القول الرابع في هذا المقام وحاصله :

ان الخروج يقع منهياً عنه لكونه تصرفاً في ملك الغير بغير اذنه ، ويقع مأموراً به
لانطباق عنوان التخلص عليه وهو احد موارد اجتماع الأمر والنهي ، فالقائل بجواز
اجتماعهما يقول به في المقام .

وقد اورد عليه المصنف بايرادات ثلاثة اشار اليها في المتن :

الاول : ما اشار اليه بقوله ((فقيه مضافاً الى ما عرفت)). وحاصله : ان هذا يتم
بناءً على القول بالجواز واما على القول بالامتناع فلا يتم .

الثاني : ما اشار اليه بقوله : ((فضلاً عما اذا كان)). وحاصله ان القول بالجواز
انما يصح فيما اذا كان المتعلق للأمر عنواناً غير العنوان المتعلق للنهي ، ويجمع هذان
العنوانان في وجود واحد ، فيكون ذلك الواحد اثنين للحيثتين التقيديتين كالحركة في
الدار المتقيدة بحيثية كونها صلاة والمتقيدة بحيثية كونها غضباً ، لا ما اذا كان احد
العنوانين فقط حيثية تعليلية كما في المقام ، فان التصرف الغصبي وان كان حيثية
تقيدية لكون عنوان الخروج منهياً عنه لعنوان الغضب ، إلا ان التخلص حيثية تعليلية
للأمر لما عرفت في مقدمة الواجب ان الواجب ذات ما هو مقدمة لا عنوان المقدمة ،
فنوعان المقدمة حيثية تعليلية لأن تكون ذات ما هو مقدمة واجبة فيكون ذات الخروج
مأموراً به لكونه مقدمة للتخلص عن البقاء ، فيكون المقام كاجتماع الأمر والنهي في
واحد بعنوان واحد وهذا مراده من قوله : ((فضلاً عما اذا كان بعنوان واحد كما في
المقام حيث كان الخروج بعنوانه)) : أي بعنوان كونه خروجاً ((سبباً للتخلص)) وقد
عرفت ان المقدمة حيثية تعليلية ((وكان)) الخروج بعنوان كونه خروجاً تصرفاً ((بغير
اذن المالك)).

ولا ينبغي ان يتوهم احد ان التخلص بنفسه عنوان واجب ومصداقه نفس الخروج وليس الخروج مأموراً به لكونه مقدمة ، فانك قد عرفت بطلان هذا التوهم لان التخلص الذي هو الواجب هو ترك الحرام أي ترك التصرف في الغضب ، وترك التصرف في الغضب هو عنوان متزع عن الكون في خارج الدار المغصوبة ، والخروج غاية ما يمكن ان يتوهم فيه انه سبب لهذا التخلص ، فاذا كان واجباً فوجوبه لكونه مقدمة وسبباً للواجب النفسي لا انه بنفسه مصداق للواجب ، النفسي ولذا قال (قدس سره) : ((وليس التخلص الاً متزعاً عن ترك الحرام المسبب عن الخروج لا عنواناً له)) : أي انه ليس التخلص عنواناً لنفس الخروج .

فاتضح مما ذكره : ان الخروج يقع مأموراً به لحيثية تعليلية فيكون كاجتماع الأمر والنهي في واحد بعنوان واحد .

الثالث : ما اشار اليه بقوله : ((ان الاجتماع ... الخ)) . وحاصله :

انه لو سلمنا ان المورد من باب اجتماع العنوانين التقيديين على مورد واحد كاجتماع عنوان الصلاة والغضب في الكون في الدار ، وان الخروج قد اجتمع فيه عنوان المقدمة والغصبيّة ، لكنه مع ذلك لا يكون من مسألة باب الاجتماع الموجبة لان يكون النزاع فيها ذا ثمرة ، فان مسألة باب الاجتماع وان قلنا فيما مر انه لادخالة لقيد المندوحة فيما هو المهم في النزاع من التضاد بين الحكمين الموجب لكونها من التكليف المحال بناءً على الامتناع .

فانه بناءً على الجواز وان لم يكن اجتماع الحكمين من اجتماع المتضادين الموجب للتكليف المحال ، لكنه انما يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد بعنوانين بحيث يكون كلا الحكمين فعليين ، وخطاب كل واحد منهما من الخطاب الفعلي المنجز حيث تكون المندوحة ، لانه حيث لا مندوحة يكون اجتماعهما موجباً للتكليف بالمحال ، لانه من الضروري اشتراط القدرة في امثال التكاليف بحيث يكون التكليفان خطابين فعليين .

ومن الواضح انه مع اجتماع الأمر والنهي في واحد حيث لامندوحة على امثال الأمر في فرد غير الفرد المبتلى بالنهي لاقدره للمكلف على امثالهما ، فيكون اجتماع الخطابين امرأ ونهياً في واحد لامندوحة فيه موجباً للتكليف بالمحال ، اذ لاقدره للمكلف على امثالهما ، وان لم يكن اجتماعهما بناءً على الجواز من التكليف المحال لعدم التضاد بين الحكمين ، لأن تعدد العنوان يقتضي تعدد المعنونات فلا يكون اجتماعهما مما يوجب اجتماع الضدين وهو التكليف المحال الا انه يوجب تكليف العبد بما لاقدره على امثاله وهو التكليف بالمحال .

ولا يخفى انه لا يفرق في التكليف بالمحال من ناحية اشتراط فعلية التكليف بالقدرة كون ذلك بسوء الاختيار او لا بسوء الاختيار ، فانه لا يصح الخطاب من المولى حيث لا قدرة للمكلف على الامثال ، وان كان السبب في عدم قدرته هو سوء اختياره .
وانما الفرق بينهما في صحة العقاب حيث يكون رفع القدرة بسوء اختياره وعدم صحة العقاب فيما كان ارتفاع القدرة لا بسوء اختياره .

واما من ناحية عدم فعلية التكليف وسقوطه حيث لا قدرة فلا فرق بينهما اصلاً ، اذ الأمر والنهي بداعي جعل الداعي ومع ضرورة تحقق الشيء لا وجه للأمر به والنهي عنه.

والحاصل : ان اجتماعهما بناءً على الجواز لا يوجب اجتماع الضدين لان تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنونات ، فيكون هذا الواحد الذي هو مورد اجتماعهما اثنين في الخارج لا واحداً ، لكن حيث لا مندوحة فيه يوجب ان يكون من اجتماع تكليفين لا قدرة على امثالهما وهذا مما لا يجوز على مذهب العدلية ، وهذا هو مراده بقوله: ((ان الاجتماع هاهنا لو سلم انه لا يكون بمحال)) : أي ليس من التكليف المحال وليس من اجتماع الضدين ((لتعدد العنوان وكونه مجدياً)) : أي كون تعدد العنوان لكشفه عن تعدد المعنونات مجدياً ((في رفع غائلة التضاد)) بين الحكمين المجتمعين في ذلك المورد الواحد الا انه ((كان)) اجتماعهما ((محالاً لأجل كونه طلب

وما قيل : ((أن الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار))^(١) إنما هو في قبال استدلال الأشاعرة للقول بأن الأفعال غير اختيارية ، بقضية ((أن الشيء ما لم يجب لم يوجد))^(٢) .

المحال)) : أي يكون من التكليف بالمحال ((حيث لا مندوحة هنا)) لأن الخروج الذي هو المنهي عنه للغصب قد انحصرت به المقدمة للتخلص ولا فرد للمقدمة غيره بعد الدخول ، فإذا امر به للمقدمة كان قد اجتمع الأمر والنهي فيما لا مندوحة فيه .
ثم اشار (قدس سره) الى ان اشتراط فعلية الخطاب بالقدرة لا يرتبط بسوء الاختيار وعدم سوء الاختيار ، وانه لا بد من سقوط الخطاب حيث لا قدرة وان كان السبب في ارتفاع القدرة سوء الاختيار بقوله : ((وذلك لضرورة عدم صحة تعلق الطلب ... الى آخر كلامه)) .

(١) وحاصله انه لا ينبغي ان يتوهم احد ان ارتفاع القدرة اذا كان بسوء الاختيار لا يوجب سقوط الخطاب ، لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .
وتوضيح هذا التوهم : انه لا اشكال في كون القدرة شرطا في فعلية التكليف ابتداء ، ولكن اذا كان ارتفاعها بسوء اختيار المكلف وهو الذي جعل هذا الامثال ممتنعا بواسطة سوء اختياره فهو بنفسه رفع القدرة على الامثال وجعل المورد المقدور غير مقدور ، فان مثل هذا لا يوجب سقوط الخطاب لان جعل الشيء ممتنعا بالاختيار لا ينافي الاختيار الذي هو شرط في الخطاب ابتداء ، ولذا اشتهر عن العدالة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

(٢) هذا جواب ما قيل ، وايضاح الجواب عن هذا التوهم :

ان هنا ضرورتين ضرورة سابقة وضرورة لاحقة .

وتوضيح ذلك : ان الممكن لا يمكن ان يوجد الا اذا كان وجوده ضروري التحقق أي انه ما لم يكن وجوده لازما وضروريا من ناحية علته لا يعقل ان يوجد ، لأنه ما لم تتم علته لا يخرج من كتم العدم الى حيز الوجود ، ومع تمام علته يجب ان يوجد

والا لتخلف المعلول عن علته التامة ، واذا لم تتم علته يكون ممتعا ولا يعقل ان يوجد والا لجاز ان يوجد من غير علة ، ولذا قالوا : ان الممكن ما لم يجب لم يوجد ، وهذا الوجوب لا ينافي امكانه بالنسبة الى ذاته ، وانه من قبل ذاته مسلوب الضرورة عن الطرفين ويجب من ناحية تمام علته ، والوجوب الآتي له من ناحية العلة لا ينافي عدم ضرورته وعدم وجوبه من ناحية ذاته .

ولا يخفى ان فعل الفاعل المختار من جملة اجزاء علته ارادة الفاعل له ، فما لم تتم ارادة الفاعل له التي هي الجزء الاخير من العلة للفعل الممكن لا يوجد الفعل في الخارج ويكون وجوده ممتعا ، ففعل الفاعل بارادته يكون وجود الفعل واجبا وبعدم ارادته له يكون وجود الفعل ممتعا .

والاشاعة القائلون بالجبر المنكرون لاختيارية الافعال يقولون ان الممكن دائما اما واجب او ممتنع ، لانه اذا تمت علته كان واجبا وان لم تتم كان ممتعا فكيف يكون الاختيار شرطا في الافعال والتكاليف ؟ فان الفاعل اذا اراد الفعل صار الفعل واجبا لتمام علته وان لم يرده صار ممتعا ، ومع وجوبه أو امتناعه لا يكون اختياريا فلا معنى لاشتراط الاختيار في التكليف .

ويجب العدالة عن هذا الاشكال بان الوجوب الآتي للفعل الممكن من ناحية الارادة ، والامتناع الآتي للفعل من ناحية عدم الارادة لا ينافي اشتراط التكاليف بالاختيار ، بل يؤكد اختيارية الفعل وان الفاعل ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، وليس الاختيار الذي هو شرط للتكاليف الاكون الفاعل يستطيع ان يفعل بان يريد الفعل ويستطيع ان لا يفعل بان لا يريد الفعل ، وهذا الوجوب والامتناع الآتي من قبل الارادة وعدم الارادة لا ينافي الارادة وكونها شرطا في التكاليف ، بل يؤكد الاختيارية في الفعل ، فان الفاعل الذي يستطيع ان يجعل الفعل واجبا التحقق بارادته له ويستطيع ان يجعله ممتنع التحقق بعدم ارادته له مما يدل ويؤكد ان امر تحقق ذلك الفعل وعدم تحققه منوطه بقدرته واشاءته ، فاختياره للفعل هو الذي يجعل

الفعل واجبا وعدم اختياره له هو الذي يجعله ممتعا ، فهذا الوجوب والامتناع لا ينافي اختيارية الفاعل للفعل ، بل هما مؤكداان لاختياريته ، ولذلك قالوا : ان الامتناع والايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار .

واتضح مما ذكرنا : ان مورد هذه القاعدة هو الوجوب والامتناع الآتي للشيء من ناحية علته .

فهذه القاعدة المسلمة عند العدلية موردها هي ضرورة المعلول بشرط العلة وهي المسماة بالضرورة السابقة لانه يقال وجب فوجد .

وهناك ضرورة اخرى وهي الضرورة اللاحقة وهي الضرورة بشرط المحمول اللاحقة للموجود والمعدوم ، فان الممكن الموجود بشرط كونه موجودا ضروري الوجود والممكن المعدوم بشرط كونه معدوما ضروري العدم ، فانه من الواضح ان الموجود بما هو موجود ثبوت الوجود له ضروري ، والمعدوم بما هو معدوم ثبوت العدم له ضروري ، وهذه الضرورة تسمى الضرورة اللاحقة والضرورة بشرط المحمول .

وقضية سقوط الخطاب بالأمر او بالنهي مع ضرورة تحقق الفعل المأمور به او المنهي عنه مربوط بهذه الضرورة الثانية التي هي الضرورة بشرط المحمول ، لوضوح انه مع كون الفعل ضروري التحقق لا معنى للأمر به أو للنهي عنه ، ولذلك يسقط الخطاب بالاضطرار وان كان الاضطرار بسوء الاختيار ، إذ طلب ما لا بد من حصوله لاعمى لجعل الداعي لحصوله وهو كطلب الحاصل وكذلك النهي عنه ايضا لا معنى له ، اذ مع الاضطرار ولزوم تحققه لا معنى لجعل الداعي لعدم تحققه .

فاتضح مما ذكرنا : ان قولهم ان الايجاب والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، ليس معناه ان من رفع قدرته واختياره باختياره يجوز خطابه وتكليفه بالفعل وان كان لا اختيار له بالفعل ومضطرا لأن الفعل ذلك الفعل ، بل مرادهم ان كون الفعل

فانقده بذلك فساد الاستدلال لهذا القول : بأن الأمر بالتخلص والنهي عن الغضب دليلان يجب إعمالهما ولا موجب للتقييد عقلا، لعدم استحالة كون الخروج واجبا وحراما باعتبارين مختلفين ، إذ منشأ الاستحالة إما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم ، مع تعدد الجهة ، وإما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ليس بمحال إذا كان مسببا عن سوء الاختيار^(١) ، وذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلا ولو كانا

واجبا أو ممتعا باختياره لا ينافي كون ذلك الفعل اختياريا وان الاختيار من شرائط التكليف.

(١) استدلال القائل بالقول الرابع - وهو كون الخروج منها عنه ومأمورا به - ان دليل الغضب المنطبق على الخروج لكونه تصرفا بغير اذن المالك ، ودليل المقدمة المنطبق عليه ايضا لكونه يتوقف عليه التخلص الواجب يجب اعمالهما ، ولا يمنع من اعمالهما معا لكونهما منطبقين على واحد لا مندوحة فيه ، لان المانع من ذلك اما اجتماع الضدين لتضاد الاحكام او التكليف بما لا يطاق لعدم المندوحة وكلاهما ليسا بمانعين .

اما اجتماع الحكمين في واحد فلا يمنع لانهما بعنوانين ، فان النهي بعنوان الغضب والأمر بعنوان المقدمة ، وتعدد العنوان كاشف عن تعدد المعنوي ، فهذا الواحد اثنان عند التحقيق وليس بواحد .

واما التكليف بما لا يطاق فلا يمنع ايضا لان السبب في هذا التكليف الذي لا يطاق هو سوء اختيار المكلف ، وحيث كان اجتماعهما الموجب للتكليف بما لا يطاق في المقام هو سوء اختياره فلا تقع تبعه هذا الاجتماع على الشارع ، وانما تقع تبعته على المكلف لانه هو السبب وسوء اختياره جمع بينهما ، ولذا لو كان الاضطرار لابسوء الاختيار لما وقع الخروج الامورا به فقط .

بعنوانين ، وأن اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدد الجهة ، مع عدم تعددها هاهنا ، والتكليف بما لا يطاق محال على كل حال . نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الإيجاب^(١) .

فدليل الغصب ودليل المقدمة دليلان وكل دليلين وردا من الشارع يجب العمل بهما معا ، الا ان يمنع من العمل بهما مانع يوجب تقييد احدهما بالآخر ، وقد عرفت انه لامانع من العمل بهما معا فيقع الخروج مأمورا به ومنهيا عنه .

(١) هذا هو وجه فساد هذا الاستدلال وقد مر تفصيله ، فاشار إلى ذلك اجمالا وقد اشار اولا إلى ان هذين الدليلين يجب تقييدهما ولا يجوز اعمالهما معا حتى لو قلنا بجواز الاجتماع ، لأن المورد لا مندوحة فيه بقوله : ((لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلا ولو كان بعنوانين)) لعدم المندوحة ، و اشار الى وجه فساده .

وثانيا لان البرهان قد قام على الامتناع وان تعدد العنوان غير كاشف عن تعدد المعنون وان الواحد بعنوانين كالواحد بعنوان واحد ، مضافا الى ان الغصب والمقدمة لم يجتمعا في الخروج بعنوانين ، بل بعنوان واحد لان الحثية فيها تعليلية لاتقييدية بقوله : ((وان اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدد الجهة)) والى الاضافة بقوله : ((مع عدم تعددها هاهنا)) .

وقد اشار ثالثا الى ان سوء الاختيار لا يمنع عن قبح التكليف والخطاب بما لا يطاق ، ولا بد من سقوط التكليف عند الاضرار سواء كان بسوء الاختيار او لا بسوء الاختيار .

وانما الفرق بينهما في صحة العقاب لا في صحة الخطاب ، فانه مع الاضرار بسوء الاختيار يصح العقاب وان سقط الخطاب بالتكليف عند الاضرار ، واذا كان الاضرار لا بسوء الاختيار يسقط الخطاب ويسقط العقاب معا بقوله : ((والتكليف بما لا يطاق محال على كل حال نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف)) : أي مع الاضرار بسوء الاختيار لا يصاحب سقوط التكليف سقوط

ثم لا يخفى أنه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقا في الدار المغصوبة، على القول بالاجتماع. وأما على القول بالامتناع، فكذلك مع الاضطرار إلى الغصب لا بسوء الاختيار أو معه ولكنها وقعت في حال الخروج، على القول بكونه مأمورا به بدون إجراء حكم المعصية عليه، أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت^(١).

العقاب، فإن المضطر إلى ترك الواجب أو فعل الحرام بسوء اختياره يسقط خطابه ولا يسقط العقاب عنه.

(١) لا يخفى أنه كان الكلام في الخروج من حيث كونه منهيًا عنه للغصب أو مأمورا به لأنه مقدمة للتخلص الواجب.

وفي قوله: ثم لا يخفى يريد أن يستعرض حكم الصلاة الواقعة في حال الخروج. وحاصله: أنه بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي بعنوانين لآمانع من صحة الصلاة في حال الخروج، لأنه إذا كانت الصلاة الواقعة في حال الدخول والبقاء صحيحة بناء على جواز الاجتماع فلا يعقل أن يكون الخروج أشد منهما أن لم يكن أخف حالا منها، لوجود ملاك المقدمية فيه ولو للملازم للواجب، ولذا قال (قدس سره): ((لا إشكال في صحة الصلاة مطلقا)): أي دخولا وبقاءا وخروجًا سواء كان بسوء الاختيار أو لابسوء الاختيار.

وأما بناء على الامتناع، فإن كان كونه في الدار المغصوبة وقع منه بالاضطرار بان قسر على ذلك فلا إشكال في صحة صلاته دخولا وبقاءا وخروجًا لأن المانع من صحة الصلاة هو النهي، ومع الاضطرار لا بسوء الاختيار يسقط النهي ولا يكون التصرف في ملك الغير بغير إذنه مبغوضًا من المكلف، حيث كان تصرفه لا بسوء اختياره بل بالقسر والاضطرار، وإذا لم يكن الكون في الدار مبغوضًا فلا مانع من تأثير ملاك الأمر بالصلاة في تلك الحال لما مر مفصلا أن المتراحمين إذا سقط أحدهما عن التأثير لا مانع من تأثير الآخر، ولذا قال (قدس سره): ((وأما على القول بالامتناع

أما الصلاة في سعة الوقت فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد واقتضائه فإن الصلاة في الدار المغصوبة وإن كانت مصلحتها غالبية على ما فيها من المفسدة ، إلا أنه لا شبهة في أن الصلاة في غيرها تضادها ، بناء على أنه لا يبقى مجال مع إحداهما للآخرى ، مع كونها أهم منها ، لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب ، لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا يزيد عليه ،

وكذلك)) : أي تصح مطلقا دخولا وبقاءا وخروجاً ((مع الاضطرار الى الغصب لا بسوء الاختيار)) واما بناء على الامتناع وقد دخل الدار بسوء اختياره ، فلا اشكال في عدم صحة الصلاة في حال الدخول والبقاء لمبغوضية الدخول والبقاء ، والمبغوض لا يصلح ان يكون مقربا وقد مر تفصيل ذلك فيما تقدم .

واما الصلاة الواقعة في حال الخروج فبناء على كون الخروج - وان كان الدخول بسوء الاختيار - يقع مأمورا به ، لكونه مقدمة للتخلص او مصداقا له كما عن التقريرات ولا نهى فيه لا قبل الدخول ولا بعد الدخول ، فلا مانع من صحة الصلاة الواقعة فيه ، ولذا قال (قدس سره) : ((أو معه)) : أي أو مع سوء الاختيار في التصرف بالدار المغصوبة دخولا ((ولكنها)) : أي ان الصلاة لم تقع في حال الدخول والبقاء ((ولكنها وقعت في حال الخروج)) فانها تقع صحيحة بناء ((على القول بكونه)) : أي الخروج ولو كان الدخول بسوء الاختيار يقع ((مأمورا به بدون اجراء حكم المعصية عليه)) ويمكن ايضا مع القول بالامتناع تقع الصلاة حال الخروج صحيحة اذا كان ملاك الأمر غالبا على ملاك النهي ، ولا اشكال في تحققه في ضيق الوقت ولذلك قام الاجماع على وقوع الصلاة صحيحة في حال الخروج عند ضيق الوقت عن ادائها الا في تلك الحال وان كان الدخول بسوء الاختيار ، والى هذا اشار بقوله : ((أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت)) .

فالصلاة في الغضب اختيارا في سعة الوقت صحيحة ، وإن لم تكن مأمورا بها^(١).

(١) أي الصلاة في حال الخروج في سعة الوقت ، وتقريب مراده (قدس سره) :
 ان من قيام الاجتماع على صحة الصلاة في ضيق الوقت في حال الخروج يستكشف منه ان ملاك الأمر الصلاتي في حال الخروج غالب على ملاك النهي الغصبي في حال الخروج ، ولا خصوصية لضيق الوقت ، بان تقول انه اذا كان النهي عن الخروج قبل الدخول متوجها في حال ما قبل الدخول ولذلك لا يمكن ان يكون مأمورا به لكونه مصداقا للتخلص او مقدمة له لمبغوضيته ، ولا فرق بين هذا الأمر والأمر الصلاتي في ضيق الوقت لان المبغوض لا يعقل ان يكون مقربا ، فقيام الاجتماع على الصحة في حال الخروج عند الضيق يكشف ان ملاك الأمر الصلاتي غالب على ملاك النهي الغصبي فيما اذا وقعت الصلاة في حال الخروج ، ولا خصوصية لضيق الوقت لان الخروج لو كان منهيا عنه قبل الدخول فلا يجعله ضيق الوقت مأمورا به ، اذ لا يعقل ان يختلف حال الخروج بالنهي عنه قبل الدخول والأمر به بعد الدخول ، لما عرفت من انه ما ليس له الا زمان واحد لا يعقل ان يكون منهيا عنه في وقت ومأمورا به في وقت آخر ، فلا بد وان لا يكون الخروج منهيا عنه قبل الدخول الكاشف عنه قيام الاجتماع على صحة الصلاة عند ضيق الوقت ، وبعد انكشاف غلبة ملاك الأمر على ملاك النهي فلا مانع من القول بصحة الصلاة في حال سعة الوقت ايضا وما يتوهم ان يكون مانعا هو ان يقال : بان الصلاة لاتحادها مع الغضب فهي مبتلية بالحزاة والمنقصة والصلاة في خارج الدار المغصوبة غير مبتلية بهذه المنقصة .
 ولا اشكال ان الصلاة المبتلية بالمنقصة غير الصلاة غير المبتلية بالمنقصة ، ومع استيفاء الصلاة المبتلية بالحزاة الغصبية لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة الصلالية غير المبتلية بالغضب ، فيقع التضاد بين الفرد الصلاتي الواقع في الغضب والفرد الصلاتي غير الواقع مع الغضب .

ولا شبهة أيضا ان الفرد غير المبتلى بالغضب اهم من الفرد المبتلى بالحزاة الغصبية فيتوجه الأمر الى الالم ويختص به ، وحيث ان الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده الخاص فالصلاة في حال الخروج في سعة الوقت تكون منها عنها ، ومع النهي عنها لا يعقل ان تكون مقربة واذا لم تصلح للمقربة لا يعقل وقوعها صحيحة . وقد عرفت - فيما مر - ان الأمر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده الخاص ، فلاوجه لهذا المانع .

نعم هي لأجل ملازمتها ترك الالم لا تكون مأمورا بها ولكنها باقية على ما هي عليه من الملاك والمحبوية ، فتقع صحيحة بقصد ملاكها ومحبويتها كما مر ذلك مفصلا .

وحيث بنى المصنف على كاشفية الاجماع عن غلبة ملاك الأمر الصلاتي حال الخروج على ملاك الغضب وانه لا خصوصية لضيق الوقت في ذلك وكان هذا عنده (قدس سره) مفروغا عنه - جعل صحة الصلاة في حال الخروج في سعة الوقت وعدم صحتها مبنيا على عدم اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده واقتضائه للنهي عنه ، فلذا قال (قدس سره) : ((اما الصلاة فيها)) : أي في حال الخروج ((في سعة الوقت فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن الضد واقتضائه)) وقد اشار الى استكشاف ان المصلحة الصلالية غالبية على المفسدة الغصبية بقوله : ((فان الصلاة في الدار المغصوبة)) في حال الخروج ((وان كانت مصلحتها غالبية على ما فيها من المفسدة)) .

وقد اشار الى وقوع التضاد بين الفرد الصلاتي المبتلى بالغضب والفرد الصلاتي غير المبتلى بالغضب ، لانه مع استيفاء الفرد المبتلى بالغضب لا يبقى مجال لاستيفاء الفرد غير المبتلى بالغضب ، ووضوح ان الفرد غير المبتلى بالغضب اهم من الفرد المبتلى بالغضب بقوله : ((الا انه لا شبهة في ان الصلاة في غيرها تضادها بناء على انه

الأمر الثاني : قد مر في بعض المقدمات أنه لاتعارض بين مثل خطاب ((صل)) وخطاب ((لاتغصب)) على الامتناع، تعارض الدليلين^(١) بما

لا يبقى مجال مع احدهما للأخرى مع كونها اهم منها لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب)).

وقد اشار الى انه مع القول بعدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده لا بد من القول بصحة الصلاة حال الخروج في سعة الوقت ايضا ، ولكنها لا يقصد امرها بل يقصد ملاكها ومجوبيتها بقوله : ((لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه فالصلاة في سعة الوقت صحيحة وان لم تكن مأمورا بها)).

هذا غاية ما يمكن في تقريب مختار المصنف في صحة الصلاة في حال الخروج في سعة الوقت ايضا ، ولكنه يمكن ان يقال ان الاجماع على الصحة في حال الضيق لا يكشف عن غلبة ملاك الأمر الصلاتي على ملاك الغصب مطلقا ولو في حال السعة، بل ما يستكشف منه هو كون مصلحة الصلاة مقدمة على مفسدة الغصب حيث تفوت الصلاة رأسا ، وانما تفوت الصلاة رأسا في ضيق الوقت لا في السعة .

نعم لازم ذلك انه عند الضيق يسقط النهي عن الخروج قبل الدخول فلا يكون الخروج قبل الدخول منهيا عنه قبل الدخول عند ضيق الوقت ، هذا مضافا الى ان الصلاة اذا كانت مصلحةها غالبية على مفسدة الخروج لا يكون الفرد المبتلى بالغصب ضدا للفرد غير المبتلى بالغصب ، لانه مع غلبة المصلحة الصلاتية على مفسدة الغصب لاتكون المصلحة الصلاتية ذا حزاة ومنقصة والله العالم .

(١) لا يخفى ان هذا يشتمل على مطالب ثلاثة :

الأول : ان مسألة باب الاجتماع ابتداء من باب التراحم لا من باب التعارض وبيان الفرق بين البابين وقد مر هذا مفصلا في الأمر التاسع من الأمور التي ذكرها مقدمة للدخول في مسألة باب الاجتماع ، ويتكفل بيان هذا المطلب هنا بقوله : ((قد مر في بعض المقدمات)) الى حد قوله ((لا يخفى ان ترجيح)).

هما دليان حاكيان ، كي يقدم الأقوى منهما دلالة أو سندا ، بل إنما هو من باب تزاحم المؤثرين والمقتضيين ، فيقدم الغالب منهما وإن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه . هذا فيما إذا احرز الغالب منهما ، وإلا كان بين الخطابين تعارض فيقدم الأقوى منهما دلالة أو سندا وبطريق الإن يحرز به أن مدلوله أقوى مقتضيا . هذا لو كان كل من الخطابين متكفلا لحكم فعلي ، وإلا فلا بد من الأخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان ، وإلا فلا محيص عن الانتهاء إلى ما تقتضيه الاصول العملية^(١).

والثاني : من المطالب بيان ان تخصيص الاضعف بالاقوى في باب التزاحم لا يوجب رفع اليد عن الاضعف راسا ، كما هو كذلك في باب التعارض فانه يوجب سقوط المرجوح رأسا .

نعم في باب التزاحم يتقدم الاقوى ولكن اذا حصل ما يمنع عن العمل به كعذر النسيان والجهل لا مانع من العمل بالاضعف ويؤثر كما لو كان هذا الاضعف لا مزاحم له ، ويتكفل هذا المطلب الثاني قوله : ((ثم لا يخفى)) الى قوله ((وقد ذكروا لترجيح النهي وجوها)) وقد مر ايضا مفصلا في الأمر العاشر .

والمطلب الثالث : ذكر الوجوه النوعية التي ذكروها لترجيح مقتضى النهي على مقتضى الأمر في هذه المسألة ، يستعرضها بقوله ((منها)) .

فكان ينبغي التعرض في هذا الأمر للمطلب الثالث فقط لبناء هذا الكتاب على الاختصار . وعلى كل فلا بد لشرح بعض عباراته لمزيد الايضاح .

(١) لا يخفى ان القدر المشترك بين باب التعارض و باب التزاحم هو عدم امكان اجتماع الحكمين الفعليين فيهما .

وفتفرق باب التعارض عن باب التزاحم :

اولا : بعدم احراز المقتضي للحكمين في باب التعارض سواء احرز كذب احدهما ام لم يحرز ، وباحراز المقتضي لكل من الحكمين في باب التزامم .
 ويتفرع على هذا ان التصادم في باب التزامم يقع بين مقتضى الحكمين لغرض احرازهما في هذا الباب ، فالتعارض في الحقيقة بينهما يتدنى في المقتضيين لا في دليلي الحكمين بما هما دالان على الحكمين المتنافيين ، والتصادم في باب التعارض يقع بين دليلي الحكمين ابتداء لعدم احراز المقتضيين في باب التعارض فتعارض باب التزامم تعارض المقتضيين ، وتعارض باب التعارض تعارض الدليلين الحاكيين عن الحكمين بما هما دليلان حاكيان عن حكمين متنافيين ، فتعارض باب التزامم ليس كتعارض باب التعارض ، ولذا قال (قدس سره) : ((انه لا تعارض بين مثل خطاب صل وخطاب لا تغصب على الامتناع)) لوضوح انه على الجواز لاتعارض بينهما اصلا ، لانه انما يحصل التعارض بين المقتضيين حيث يتزاحمان ، وعلى الجواز لاتزامم بينهما ولا مانع من تأثير كل منها ، ولكن بناء على الامتناع لا يكون التعارض بين المقتضيين المتزاحمين ك ((تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان)) .

وفتقر ثانيا باب التعارض عن باب التزامم بان غلبة احد الدليلين على الآخر في باب التعارض باقوائية الدلالة والسند لانه مورد التعارض بينهما ، وفي باب التزامم باقوائية المقتضى فيقدم الاقوى مقتضيا وان كان اضعف دلالة أو سندا ولا ينظر إلى الدلالة والسند اولا .

نعم لو تساويا في ناحية المقتضي بحسب ما يدركه العقل او العرف او لم يهتد العقل او العرف الى معرفة ما هو الاقوى منهما فحينئذ ينظر الى الدلالة والسند ، ويكون قوة الدلالة او السند في احدهما كاشفا إينيا عن قوة المقتضي في احدهما والا فلماذا صار الشارع بصدد ان يجعل الحكم في احدهما اظهر من الآخر دلالة او يجعله في سند اقوى من الآخر ، فيحرز بطريق الإن المدلول الاقوى مقتضيا من مقتضى المدلول الآخر هذا حيث يكون المتزاحمان متكفلين للحكمين الفعليين .

ثم لا يخفى أن ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسألة لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأسا كما هو قضية التقييد والتخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضي لكلا الحكمين ، بل قضيته ليس إلا خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعليا ، وذلك لثبوت المقتضي في كل واحد من الحكمين فيها . فإذا لم يكن المقتضي لحرمة الغصب مؤثرا لها لاضطرار أو جهل أو نسيان كان المقتضي لصحة الصلاة مؤثرا لها فعلا ، كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى ، أو لم يكن واحد من الدليلين دالا على الفعلية أصلا .
فانقدح بذلك فساد الإشكال في صحة الصلاة في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما فيما إذا قدم خطاب ((لا تغصب)) ، كما هو الحال فيما

واما اذا كان احدهما متكفلا للحكم الفعلي والآخر متكفلا للحكم الاقتضائي ، فيؤخذ بالحكم الفعلي دون الحكم الاقتضائي .

واما اذا تساويا في قوة المقتضي في كليهما او لم يحرز الاقوى منهما وتساويا في الدلالة والسند فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية .

والى ما قلنا اشار بقوله : ((كي يقدم الاقوى منهما دلالة او سنداً)) كما هو القاعدة في باب التعارض ((بل انما هو من باب تزاحم المؤثرين)) لان مبدأ التعارض - اولا - في المتزاحمين هو التزاحم بين المقتضيين المؤثرين .

قوله : ((وان كان الدليل على مقتضى الآخر اقوى)) دلالة أو سنداً ((من دليل مقتضاه)) : أي من دليل مقتضى الآخر .

قوله : ((والا كان بين الخطابين تعارض)) : أي بعد ان يتساويا في المقتضي او لم يحرز ما هو الاقوى مقتضيا يعامل معهما - ثانيا - معاملة باب التعارض في الاخذ باقواهما دلالة او سنداً .

قوله : ((والا فلا محيص)) : أي وان لم يحرز الغالب منهما في قوة مقتضيه .

إذا كان الخطابان من أول الأمر متعارضين ، ولم يكونا من باب الاجتماع أصلا ، وذلك لثبوت المقتضي في هذا الباب ، كما إذا لم يقع بينهما تعارض ولم يكونا متكفلين للحكم الفعلي . فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلي الناشئ من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلا ، المختص بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع المقتضي ، لصحة مورد الاجتماع مع الأمر ، أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضي للنهي له أو عن فعليته ، كما مر تفصيله .
وكيف كان ، فلا بد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح ، وقد ذكروا لترجيح النهي وجوها^(١) :

(١) هذا هو المطلب الثاني في هذا الامر ، وهو ان الترجيح في باب التزام لاحد الحكمين على الآخر لقوة مقتضية لا يوجب رفع اليد راسا عن مقتضى الحكم الآخر وتأثيره ، فيما اذا لم يؤثر مقتضى الحكم الاقوى لعذر من جهل او نسيان ، بخلاف الترجيح في باب التعارض ، فانه مع ترجيح احد المتعارضين على الآخر وتخصيص الاضعف بالاقوى يسقط الاضعف راسا ولا يرجع حيا في مورد الجهل او النسيان ، مثلا المتزامان كالغضب والصلاة يؤثر مقتضى الصلاة فيما لو نسي المكلف او جهل بالغصية ، والمتعارضان كالظهر والجمعة لا يؤثر مقتضى الجمعة لو نسي المكلف او جهل وأتى بالجمعة فيما اذا رجحنا أدلة الظهر على الجمعة ، ولذا قال (قدس سره) : ((ان ترجيح احد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسألة)) أي في باب التزام ((لا يوجب خروج مورد الاجتماع ... الى آخر الجملة)) .

قوله : ((في غيرها مما لا يبرز فيه المقتضى)) : أي في غير مسألة باب التزام وهو باب التعارض الذي لم يبرز فيه المقتضى لكل واحد من الحكمين .

قوله : ((بل قضيته ليس الا خروجه)) : أي بل قضية باب التزاحم ليس الا خروج المرجوح فيما اذا كان الحكم الآخر الراجح فعليا منجزا ، واذا لم يكن الحكم الراجح فعليا لعذر فلامانع من تأثير مقتضى الحكم المرجوح .

قوله : ((كما اذا لم يكن دليل الحرمة اقوى)) : أي فيما اذا حصل العذر عن فعلية دليل الحرمة الذي هو الاقوى يكون حال هذا الدليل الاقوى حاله فيما اذا كان هو الاضعف وكان دليل الصلاة اقوى او حاله فيما اذا كانا متساويين وحصل المانع عن فعلية تأثير مقتضى الحرمة او حاله فيما اذا كان حكم دليل الحرمة اقتضائيا وحكم دليل الصلاة فعليا .

قوله : ((كما هو الحال فيما اذا كان الخطابان من اول الأمر متعارضين ولم يكونا من باب الاجتماع)) كما في الظهر والجمعة مثلا ، فانه مع ترجيح احدهما يسقط الآخر ولا يؤثر في مورد العذر من الجهل أو النسيان ، بخلاف الغصب والصلاة مثلا .
قوله : ((وذلك لثبوت المقتضى في هذا الباب)) : أي السبب في هذا الفرق بين باب التزاحم وباب التعارض هو ثبوت المقتضى لكل من الحكمين في هذا الباب الذي هو باب التزاحم دون باب التعارض فانه فيما اذا لم يحرز المقتضى لكل من الحكمين سواء احرز كذب احدهما او لم يحرز .

قوله : ((كما اذا لم يقع بينهما تعارض ولم يكونا متكفلين للحكم الفعلي)) : أي ان هذا المقتضى المغلوب في باب التزاحم فيما اذا حصل مانع عن فعلية المقتضى الغالب في مقام التأثير يكون هذا المغلوب مؤثرا ، كما اذا لم يزاحمه المقتضى الاقوى منه او كان المقتضى الاقوى متكفلا لحكم اقتضائي .

قوله : ((مع الأمر او بدونه)) قد مر وجوه في الأمر العاشر لتصحيح قصد الأمر في مورد الاجتماع للمقتضى الاضعف فيما اذا حصل من تأثير الاقوى ، بعضها لقصد الأمر واتيانه بقصد امثاله ، وبعضها لاتيانه بقصد الملاك والمحبوبة فراجع .

منها : إنه أقوى دلالة ، لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد ، بخلاف الأمر^(١).

وقد اورد عليه بأن ذلك فيه من جهة إطلاق متعلقه بقريئة الحكمة ، كدلالة الأمر على الاجتزاء بأي فرد كان^(٢).

(١) لا يخفى ان هذا المرجح من المرجحات الدلالية ، وهي انما تكون فيما لم يجرز قوة المقتضي .

وعلى كل فحاصل هذا المرجح : ان النهي المتعلق بعنوان اذا اجتمع مع العنوان المتعلق به الأمر في مورد واحد - بناءا على الامتناع - فالنهي يترجح على الأمر ، لأن النهي المتعلق بالماهية لا بشرط يدل على استيعاب النهي لجميع افراد هذه الماهية ، بخلاف الأمر المتعلق بالماهية لا بشرط فانه يكتفى في امثاله بفرد من افراد الماهية ، فالنهي يدل على انتفاء جميع افراد ماهية المتعلق ، ولا دلالة للأمر كذلك ، وانما لازم الامر الاكتفاء بفرد من افرادها .

وبعبارة اخرى : ان النهي يدل على ان امثاله يتوقف على ترك جميع الافراد وكل فرد لا يخلو عن مخالفة لو عصى النهي ، بخلاف الأمر فانه حيث يدل على ان امثاله يكون بفرد من افراد الطبيعة ، فلو ترك هذا الفرد المجتمع مع النهي لا يكون فيه مخالفة للأمر ، فلذلك يكون النهي الدال على الاستيعاب وانتفاء جميع الافراد اقوى من الأمر الدال على ان امثاله واطاعته لا يتوقف على جميع الافراد بل يحصل بفرد من افراده ، وليكن ذلك الفرد غير المجتمع مع النهي ، فلذلك كان النهي اقوى من الأمر ، وهذا مراده من قوله : ((انه اقوى)) أي النهي اقوى ((دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الأمر)) .

(٢) حاصل هذا الايراد على هذا المرجح هو ان المرجح الدلالي انما يكون مرجحا لما دل عليه حيث تكون دلالاته دلالة لفظية ، اما اذا كانت دلالاته بواسطة الاطلاق ومقدمات الحكمة فلا يكون مرجحا .

وقد أورد عليه بأنه لو كان العموم المستفاد من النهي بالإطلاق بمقدمات الحكمة وغير مستند إلى دلالاته عليه بالالتزام ، لكان استعمال مثل ((لا تغصب)) في بعض أفراد الغصب حقيقة . وهذا واضح الفساد، فتكون دلالاته على العموم من جهة أن وقوع الطبيعة في حيز النفي أو النهي ، يقتضي عقلا سريان الحكم إلى جميع الأفراد ، ضرورة عدم الانتهاء عنها أو انتفائها ، إلا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه^(١).

وبعبارة أخرى : ان الدال على الاستيعاب لو كان هو لفظ النهي المتعلق بالماهية لا بشرط لكان مرجحا للنهي على الأمر ، لان الأمر لا يدل الا على طلب متعلق بالماهية لا بشرط ، الا ان الدال على الاستيعاب في النهي هو الاطلاق فان النهي مثل الأمر في الدلالة المستفادة من اللفظ ، لان النهي يدل على طلب ترك الطبيعة والأمر يدل على طلب وجودها ، ومقدمات الحكمة تقتضي في النهي حيث انه تعلق بالماهية انتفاء جميع افرادها كما انها تقتضي في الأمر الاجزاء باي فرد من افراد هذه الماهية ، واذا كانت الدلالة على الاستيعاب في النهي وعلى الاجزاء بفرد من الافراد في الأمر بمقدمات الحكمة لا تكون مرتبطة بالدلالة اللفظية فلا يكون النهي في مقام الدلالة اقوى من الأمر ، وهذا مراده من قوله : ((بان ذلك فيه)) : أي ان الاستيعاب في النهي ((من جهة اطلاق متعلقه)) وان الطبيعة المتعلقة انما تنتهي بانتفاء جميع الافراد انما هو ((بقرينة الحكمة)) وحاله في مقام افاده الاستيعاب كحال الأمر فدلالته ((كدلالة الأمر على الاجزاء باي فرد كان)) فانها ايضا بمقدمات الحكمة .

(١) هذا ايراد على هذا الجواب وحاصله :

ان الاستيعاب المستفاد من النهي ليس بمقدمات الحكمة ، بل بدلالة اللفظ عليه دلالة التزامية ، ويشتمل هذا الايراد على نقض وحل .

اما النقض ، فهو ان الفرق بين الدلالة بمقدمات الحكمة والدلالة اللفظية : ان الاستيعاب اذا كان مستفادا من مقدمات الحكمة فحيث ان اللفظ لم يدل عليه فلو

قلت : دلالتهما على العموم والاستيعاب ظاهرا مما لا ينكر ، لكنه من الواضح أن العموم المستفاد منهما كذلك ، إنما هو بحسب ما يراد من متعلقهما ، فيختلف سعة وضيقا ، فلا يكاد يدل على استيعاب جميع الأفراد ، إلا إذا اريد منه الطبيعة مطلقة وبلا قيد ، ولا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالته عليه بالخصوص إلا بالاطلاق وقرينة الحكمة ، بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن يكون الإطلاق في غير مقام البيان لم يكد

اريد من اللفظ بعض افراد هذه الماهية التي دل على الاستيعاب فيها الاطلاق ومقدمات الحكمة لم يكن استعمال اللفظ الموضوع لهذه الماهية اللابشرط في بعض افرادها مجازا ، فانه اذا اريد من اللفظ الموضوع للماهية لابشرط بعض مصاديقها لم يكن من استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، كما انه لو اريد من هذا اللفظ الموضوع لهذه الماهية لابشرط الشمول والاستيعاب بمقدمات الحكمة لم يكن ايضا مجازا ، والحال انه لو اريد من الماهية المتعلق بها النهي كلا تغصب - مثلا - بعض افراد الغصب كان الاستعمال مجازا ، فلا بد وان يكون الاستيعاب مدلولاً للفظ حتى يكون استعماله في غير الاستيعاب استعمالاً له في غير ما وضع له .

واما الحل فهو ان اللفظ موضوع للماهية لابشرط ، فاذا تعلق النهي بهذه الماهية ، فالعقل يدرك بالفعل ان هذه الماهية لا يتحقق انتفاؤها الا بانتفاء جميع افرادها ولا يتحقق الانتفاء عنها الا بالانتفاء عن جميع افرادها ، وحيث ان هذه الملازمة من اللزوم البين بالمعنى الاخص فيكون اللفظ دالاً على هذا المعنى بالالتزام ، وقد اشار إلى النقص بقوله : ((لكان استعمال مثل لا تغصب إلى آخر الجملة)).

واشار الى الحل بقوله : ((فتكون دلالتة على العموم ... الى آخر الجملة)).
وقوله (قدس سره) : ((يقتضي عقلا سريان الحكم)) ليس مراده ان دلالتة عقلية محضة وانها غير مربوطة باللفظ ، بل مراده ان العقل حيث يدرك هذا السريان بنحو الملازمة البينة بالمعنى الاخص فتكون الدلالة لفظية التزامية .

يستفاد استيعاب أفراد الطبيعة . وذلك لا ينافي دلالتها على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق ، إذ الفرض عدم الدلالة على أنه المقيد أو المطلق^(١) .

(١) أي دلالة النهي والنفي على العموم لا تنكر ولكنها لا تنافي الاحتياج الى الاطلاق ومقدمات الحكمة .

وتوضيحه : ان الدال على الاستيعاب : تارة يكون اللفظ الموضوع لان يدل على العموم مثل لفظ كل .

وثانية : يكون الدال على العموم هو العقل كما في النكرة الواقعة في حيز النفي او النهي ، فان العقل يحكم بان انتفاء هذه الطبيعة وان كان اللفظ موضوعا فيها للماهية لا بشرط الا ان انتفاءها والانتفاء عنها لا يكون الا بالانتفاء عن جميع افراد هذه الطبيعة وان كان اللفظ موضوعا للماهية لا بشرط ، ضرورة انه لا تعدم الطبيعة الا بانعدام جميع افرادها .

وثالثة : يكون الدال على العموم هو الاطلاق ومقدمات الحكمة كما في أحل الله البيع واكرم العالم .

فاذا عرفت هذه المقدمة نقول : ان لفظ كل ولفظ النهي والنفي وان دلا على العموم بالمطابقة في كل وبالالتزام في النهي والنفي ، الا انها انما يدلان على صرف العموم والاستيعاب بحسب ما يراد من مدخولهما وهو الماهية لا بشرط ، وحيث فلا بد في استفادة ان المراد من هذه الماهية لا بشرط هو جميع افرادها من اعمال الاطلاق ومقدمات الحكمة ، لأن لفظ كل - مثلا - موضوعا لان تدل على استيعاب جميع افراد مدخولها ، واما ان المراد من مدخولها ما هو وما مقداره فلا تدل عليه ولا يستفاد منها ، فلا بد من ان يستفاد ذلك من إجراء مقدمات الحكمة ، وانه لم يرد من هذه الماهية الا بشرط بعض مصاديقها والا لبيته .

فاتضح انه لا ينافي ان لفظ كل ولفظ النهي يدلان على العموم والاستيعاب ولكن استيعابهما لجميع افراد هذه الطبيعة يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة .
وتوضيح الدلالة على ذلك ان نقول ان لفظ كل - مثلا - يدل على استيعاب جميع ما اريد من لفظ مدخولها ومدخولها موضوع للماهية لا بشرط ، فلو اراد المتكلم من هذا اللفظ الموضوع للماهية لا بشرط بعض مصاديقة لبيته ، وحيث لم يبينه فلا بد وان يكون المراد جميع افراد هذا المدخول للفظ كل .

فاتضح ان استفادة العموم كان بأمرين : لفظ كل الموضوع لاستيعاب ما يراد من المدخول ، وبواسطة الاطلاق وانه لم يرد بعض هذه الطبيعة .
والذي يدل على ذلك انه لو كان المتكلم ليس في مقام البيان فان لفظ كل وان دل على الاستيعاب لما اريد من المدخول الا انه حيث لم يعرف مقدار ما اريد من المدخول لاتتم الدلالة على الاستيعاب والعموم .

وقد اشار الى ما ذكرناه اولا : من ان لفظ كل والنهي يدلان على الاستيعاب ، ولكن لاتتم الدلالة على استيعاب جميع الافراد للطبيعة الا باجراء مقدمات الحكمة ، وان استفادة الشمول والعموم لجميع افراد هذه الطبيعة مستفاد من دلالة اللفظ على الاستيعاب ومن الاطلاق في مقدار ما يراد من الطبيعة التي هي المدخول للفظ كل ولفظ النهي والنفي بقوله : ((دلالتهما على العموم والاستيعاب مما لا ينكر لكنه من الواضح ان العموم المستفاد منهما كذلك انما هو بحسب ما يراد من متعلقهما إلى آخر الجملة)) .

وقد اشار الى ما ذكرنا - ثانيا - من البرهان على الاحتياج إلى الاطلاق واجراء مقدمات الحكمة في المدخول بقوله : ((بحيث لو لم يكن هناك قرينتها)) : أي قرينة مقدمات الحكمة وهو كون المتكلم في مقام البيان فانه لو لم يكن في مقام البيان ((بان يكون الاطلاق في غير مقام البيان لم يكفد استفاد استيعاب افراد الطبيعة)) .

اللهم إلا أن يقال : إن في دلالتهما على الاستيعاب كفاية ودلالة على أن المراد من المتعلق هو المطلق ، كما ربما يدعى ذلك في مثل : ((كل رجل)) ، وإن مثل لفظة ((كل)) تدل على استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجة إلى ملاحظة إطلاق مدخوله وقرينة الحكمة ، بل يكفي إرادة ما هو معناه من الطبيعة المهملة ولا بشرط في دلالاته على الاستيعاب وإن كان لا يلزم مجاز أصلا ، لو اريد منه خاص بالقرينة ، لافيه لدلالاته على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول ، ولا فيه إذا كان بنحو تعدد

وقد اشار الى ان دلالتهما على الاستيعاب أي لفظ كل ولفظ النهي لا ينافي الاحتياج إلى اجراء مقدمات الحكمة في المدخول لانهما موضوعان لاستيعاب ما يراد من المدخول ، واما ان المراد من المدخول هل هو المطلق أو المقيّد فيحتاج ذلك إلى اعمال مقدمات الحكمة بقوله : ((وذلك لا ينافي دلالتهما على استيعاب افراد ما يراد من المتعلق اذ الفرض عدم الدلالة)) من لفظ كل ولفظ النهي ((على انه)) : أي على ان المدخول هل هو ((المقيّد أو المطلق)) .

وتوضيح ما ذكرنا انه حيث كان الاستيعاب لجميع الافراد في النهي يحتاج الى مقدمات الحكمة كالاقتضاء باي فرد من الافراد في الأمر لا يكون النهي اقوى دلالة من الأمر .

وقد اتضح ايضا الجواب عن النقض ، وان ارادة بعض المصاديق من النهي لا يكون مجازا لان النهي وان دل على الاستيعاب الا ان لفظ المدخول موضوع للماهية لا بشرط وارادة بعض المصاديق من الماهية لا بشرط ليس من المجاز .

الدال والمدلول ، لعدم استعماله إلا فيما وضع له ، والخصوصية مستفادة من دال آخر ، فتدبر^(١).

(١) لا يخفى ان هذه الدعوى انما هي في لفظ (كل) لا في لفظ النهي ، لأن النهي لم يوضع الا لسلب المدخول ، بخلاف لفظ (كل) فانها موضوعة لاستيعاب افراد المدخول ، فان لفظ (كل) في (كل رجل) يدل بالوضع على جميع افراد الرجل . وتوضيح هذه الدعوى ان نقول ان لفظ رجل - مثلا - موضوع للماهية لا بشرط أي الماهية اللامتعينة بتعين اصلا وليس موضوعا للماهية المهملة بقيد الاهمال ، والا لكان استعمالها في الماهية المتعينة من المجاز ، وهو واضح الفساد .

لفظ (كل) تدل بحسب الوضع على تعين جميع افراد هذه الطبيعة اللامتعينة بحسب الوضع ، ومن الواضح ان اللامتعين يتعين بالمتعين فاذا تعينت هذه الماهية اللابشرط بدلالة كل على تعينها بجميع الافراد فلا حاجة إلى اعمال مقدمات الحكمة لأجل استيعابها لجميع الافراد ، ولا ينافي هذا كون لفظ (كل) موضوعا لاستيعاب جميع افراد ما يراد من المدخول ، فانه بعد بيان ان لفظ المدخول موضوع للماهية اللامتعينة وانه لا بد من ان يتعين بما يستفاد من لفظ (كل) فيكون المراد من المدخول غير المقيد بشيء هو جميع افراد هذا الغير المقيد ، واذا قيد المدخول بشيء دلت لفظ (كل) على جميع افراد هذه الماهية المقيدة ، ولا تكون الدلالة بالقرينة الخاصة على ان المراد من هذه الطبيعة هو المقيد من المجاز ، لما عرفت ارادة المقيد من الماهية اللامتعينة ليس من الاستعمال المجازي ، لأن المجازية اما لكونها مستلزمة لاستعمال لفظ كل في غير ما وضعت له وليس كذلك فان لفظ (كل) قد استعملت في استيعاب جميع افراد مدخولها ، واما من اجل استعمال المدخول في غير ما وضع له وليس كذلك ايضا ، فانه اذا كان التقييد بنحو تعدد الدال والمدلول لا يكون مستلزما للمجازية ، وهذا مراده من قوله : ((وان كان لا يلزم مجاز اصلا لو اريد منه)) : أي من اللفظ الموضوع للماهية اللامتعينة ((خاص بالقرينة لافيه)) : أي لا في لفظ (كل) ((لدلالته على

ومنها : إن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة^(١) .
وقد اورد عليه في القوانين ، بأنه مطلقا ممنوع ، لأن في ترك الواجب أيضا مفسدة إذا تعين^(٢) .

استيعاب افراد ما يراد من المدخول ولا فيه)) : أي ولا في لفظ المدخول ((اذا كان))
التقييد ((بنحو تعدد الدال والمدلول)) وذلك واضح ((لعدم استعماله)) : أي لعدم استعمال لفظ المدخول فيما اذا كان التقييد بنحو تعدد الدال والمدلول ((الا فيما وضع له والخصوصية مستفادة من دال آخر)) .

(١) هذا هو المرجح الثاني الذي ذكره من المرجحات النوعية لتغليب جانب الحرمة على جانب الوجوب في محل الاجتماع .

وحاصله : ان الحرمة منبعثة عن مفسدة في الفعل ، والوجوب منبعث عن مصلحة في الفعل ، ودفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ، فان المكلف لو فعل وأوجد المورد الذي اجتمع فيه ملاك الوجوب والحرمة فهو وان حصلت المنفعة بالفعل ولكنه قد ابتلي بما في الفعل من المفسدة ، ودفع المفسدة اهم من جلب المنفعة .

(٢) حاصل ما اورد في القوانين على هذا المرجح : انه لانسلم ان مطلق دفع المفسدة المحرمة اولى من جلب المصلحة الواجبة ، بل هو مسلم في الوجوب التخيري اذا اجتمع مع الحرمة التعيينية .

واما اذا اجتمع الوجوب التعيني مع الحرمة التعيينية فلا يكون ذلك من موارد هذه القاعدة ، لأن في ترك الواجب التعيني ايضا مفسدة ، ولذا انه لا يجوز تركه ولا يكون الترك لهذا الواجب منهيا عنه الا لمفسدة في هذا الترك ، فيكون من موارد دفع المفسدة بالمفسدة لا من موارد دفع المفسدة بترك المصلحة حتى تأتي هذه القاعدة ، وهي دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة .

اما في الواجب التخيري فحيث انه ذو بدل أو أبدال فلا تكون مفسدته الا بترك جميع ابداله ، وترك هذا البديل وحده المجتمع مع الحرمة التعيينية لا يكون منهيا عنه

ولا يخفى ما فيه ، فإن الواجب ولو كان معينا ، ليس إلا لأجل أن في فعله مصلحة يلزم استيفائها من دون أن يكون في تركه مفسدة ، كما أن الحرام ليس إلا لأجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه^(١).

فلا يكون ذا مفسدة فيكون من موارد هذه القاعدة فان في الفعل مصلحة ، ومنفعة الواجب التخيري المبتلاة بالمفسدة في الحرمة التعيينية وليس في ترك هذا الفرد من الواجب التخيري مفسدة حتى يكون من دفع المفسدة بالمفسدة.

وبعبارة اخرى : ان قولهم ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ليس على اطلاقه ، بل انما هو فيما اذا دار الأمر بين مفسدة ومنفعة لا بين مفسدة في الفعل ومصلحة في الفعل ومفسدة في الترك ، كما في الواجب التعييني فان في الفعل مصلحة الوجوب ومفسدة الحرمة وفي الترك مفسدة ايضا ، لأن ترك الواجب ايضا ذو مفسدة كمفسدة الحرمة التعيينية التي في الفعل .

فهذه القاعدة مختصة بدوران الأمر بين المصلحة في الفعل الذي ليس في تركه مفسدة وبين المفسدة في الفعل ، ومصداقها الوجوب التعييني والحرمة التعيينية ، ولذلك قال : ((بانه مطلقا ممنوع)) : أي ان اطلاقه ممنوع لانه في ترك الواجب التعييني - ايضا - مفسدة ولهذا عقبه بقوله : ((لأن في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين)) : أي اذا كان الوجوب تعيينيا فانه في تركه تكون ايضا مفسدة ، فيكون من دوران الأمر بين مفسدة ومصلحة ومفسدة .

(١) لا يخفى ان المصنف لم يرتض جواب القوانين عن هذا المرجح ، وسيأتي بيان اجوبة المصنف عن هذا المرجح ، فلذلك اورد على جواب القوانين بقوله : ((فان الواجب ولو كان معينا ... الى آخر كلامه)).

وتوضيح المطلب : ان المراد من المفسدة والمنفعة في هذه القاعدة ليس العقاب والثواب الأخر وبين التابعين للاطاعة والعصيان ، لان الثواب والعقاب انما يكونان للحكم الثابت بعد ثبوته وغلبته على ما يزاحمه ، وهذا المرجح لبيان ما يدل على

غلبة الحكم ، وانما مرادهم من المفسدة والمنفعة هي المصالح والمفاسد التي تكون في الافعال التي هي الداعية للحكم التحريمي والحكم الوجوبي .

فاذا عرفت هذا نقول : ان الوجوب انما يكون تابعا للمصلحة في الفعل والحرمة انما تكون تابعة للمفسدة في الفعل ايضا ، وليس في الواجب الا تلك المصلحة التي دعت الى وجوبه وتركه ليس الا ترك تلك المصلحة ، كما انه ليس في المحرم الا تلك المفسدة التي دعت الى تحريمه وليس في تركه الا ترك تلك المفسدة ، وليس في ترك الواجب مفسدة اخرى ولا في ترك المحرم مصلحة اخرى ، والا لكان كل حكم وجوبي وتحريمي منحلا الى حكمين ، فالواجب وان كان وجوبه تعيينيا لا تحييريا الا انه ليس في تركه مفسدة اخرى غير ترك تلك المصلحة اللازمة في فعله ، كما ان المحرم ايضا كذلك فانه ليس في تركه مصلحة اخرى غير ترك تلك المفسدة في فعله التي دعت الى تحريمه .

ولعل الوجه في عدم المحلل الحكم الى حكمين هو ان المفروض ان الوجوب ملاكه المصلحة الملزمة والحرمة ملاكها المفسدة الملزمة ، فلو انحل الوجوب الى حكمين وجوب الفعل وحرمة الترك للزم كون الحكم التحريمي في حرمة ترك الواجب حكما من غير ملاك ، اذ المفروض انه ليس هناك غير المصلحة الملزمة ، ومثله الكلام في عدم انحلال الحكم التحريمي الى حرمة الفعل ووجوب الترك .

ولا يخفى انه لو قيل بانحلال الحكم الوجوبي والتحريمي الى حكمين للزم ذلك في الحكم الاستجابي والحكم الكراهتي ، فينحل الحكم الاستجابي الى استحباب الفعل وكراهة الترك والحكم الكراهتي الى كراهة الفعل واستحباب الترك .

نعم لا يلزم ذلك في الحكم الترخيصي لان متعلقه الفعل والترك معا ، لان معنى الاباحة هي الترخيص في الفعل والترك . وعبارة المتن واضحة لا تحتاج الى بيان .

هذا ، مضافا الى ان اجتماع الحرمة والوجوب التي هي غالب موارد مسألة الاجتماع المبحوث عنها هو اجتماع الحرمة التعيينية مع الوجوب الموقت التعييني غير

ولكن يرد عليه : أن الأولوية مطلقا ممنوعة ، بل ربما يكون العكس أولى ، كما يشهد به مقايسة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات ، خصوصا مثل الصلاة وما يتلوها^(١) ، ولو سلم فهو أجنبي

المضيق الذي يكون له فرد آخر في غير الدار المنصوبة ، فيكون حكم هذا الواجب حكم الواجب التخييري لانه في ترك جميع افراد الموقت تكون المفسدة لا في ترك هذا الفرد من الصلاة المجتمعة مع الغصب .

الا ان هذا الايراد انما يرد على القوانين حيث لا يكون مراده من الواجب التخييري مايعم ذلك فلا تغفل .

ولعله لهذا لم يورد عليه المصنف بهذا الايراد .

(١) بعد ان ظهر فساد ما اورد في القوانين على هذه القاعدة ، اخذ المصنف في ذكر وجوه من الايرادات ترد على هذه القاعدة :

الاول ما اشار اليه ((ولكن يرد عليه ان الاولوية مطلقا ممنوعة)) .

وحاصله : بعد ان عرفت ان الحرمة تابعة للمفسدة والوجوب تابع للمصلحة تمنع ان كل مفسدة هي اهم من كل مصلحة ، فيكون دفع المفسدة مطلقا أي مفسدة كانت هي اولى من جلب المنفعة أي مصلحة كانت ، بل لا بد من لحاظ ما هو الاعم منهما ، فانه من المشاهد وجدانا انه ليس كل مفسدة هي اهم واولى من أي مصلحة ، بل كثيرا ما تكون بعض المصالح اهم من بعض المفاسد ، ولذا نرى العقلاء كثيرا ما يتحملون جملة من المفاسد ازاء الوصول الى مصلحة واحدة لانها اهم من المفاسد التي يتحملونها .

ونرى الأمر عند الشارع كذلك ، فان الصلاة والحج - مثلا - في نظر الشارع اهم من بعض المحرمات ، فانه من الواضح انه لو توقف ترك الصلاة من رأس عند عامة المسلمين ، أو ترك الحج كذلك عند الأمة الاسلامية على ارتكاب بعض المحرمات كتصرف غصبي من قبيل دخول دار الغير واجتيازها من دون رضاه أو اخذ تصوير

عن المقام ، فإنه فيما إذا دار بين الواجب والحرام^(١) .

عند من يرى حرمة اخذ التصوير ، فانه لا يمكن ان يلتزم فقيه ممن يرى الامتناع جواز ترك الصلاة من رأس اذا توقفت على الغصب المذكور ، ولذلك افتى بعض المحققين من علماء العصر (قدس سره) ممن يرى حرمة اخذ التصوير بجواز اخذ التصوير لمن يريد الحج ، لانه يتوقف المسير الى الحج على اخذ التصوير ، وهذا واضح لكل من يرى ما للصلاة والحج من الاهمية في لسان الشارع بان تاركهما كافر ، ولم يرد في لسان الشارع ان من غصب أو اخذ صورة فهو كافر .

ولا اظن انه يستطيع احد من الفقهاء ان يفتي بجواز ترك الحج من رأس اذا علم الذهاب الى الحج انه لا بد له في احد الموانئ أو المطارات او المنازل من ان يجتاز على ارض مغصوبة بمقدار متر أوامتار قليلة .

وعلى كل فانه من الجلي ان بعض الواجبات عند الشارع اهم من بعض المحرمات فهذه القاعدة باطلاقها ممنوعة وانه كل مفسدة هي أهم من كل مصلحة ، ولذا قال (قدس سره) : ((بل ربما يكون العكس)) : أي يكون بعض المصالح جلبها اهم من ارتكاب بعض المفاسد .

(١) هذا الايراد الثاني ، وقد ذكر المصنف وجها له في الفوائد غير الوجه الذي يظهر من عبارته هنا ، كما اشار الى شرحها في حاشيته على المقام .

والحاصل : ان المصنف ذكر وجهين وجها في فوائده ووجها في المقام .

وحاصل ما ذكره في الفوائد - ما اشرنا اليه في رد القوانين - وهو ان مسألة الاجتماع المثل لها بالصلاة في الدار المغصوبة محل الكلام فيها فيما اذا كان للصلاة فرد غير الفرد الذي يؤتى به في الدار المغصوبة ، واذا كان هذا هو محل الكلام فلا يكون من دوران الأمر بين المنفعة والمفسدة ، بل لا بد في المقام من دفع المفسدة لان جلب المنفعة الصلاة لا يتوقف على الصلاة في المغصوب لامكان استيفائها في خارج

الدار ، بخلاف الغضب فان تركه لا يكون الا بترك التصرف الغصبي مطلقا ولا يزاحم تركه ترك الصلاة من رأس .

نعم لو لم يكن للصلاة فرد الا اتيانها في الدار المغصوبة لكان من موارد هذه القاعدة .

وقد عرفت ان محل الكلام ليس هذا الفرض فالصلاة في الدار المغصوبة والغضب ليس من موارد دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة .

والحاصل : ان الفرض انه ليس من موارد هذه القاعدة وليس الفرض صحة الصلاة في الدار المغصوبة كما كان ظاهر مساق الايراد الاول .

واما ما افاده هنا^(١) فحاصله :

ان ظاهر هذه القاعدة التي ذكرت للترجيح انما هو بعد جعل الحكم الصلاتي والغصبي ، فالمكلف ينبغي ان يرجح دفع المفسدة الغصبية على جلب المنفعة الصلالية.

ويرد عليهم أن هذه القاعدة ينبغي ان تكون مرجحا في مقام اسبق من هذا المقام وهو مقام جعل الاحكام ، وان يكون المراد منها ان الشارع حيث يرى ان في المجمع منفعة صلالية ومفسدة غصبية فينبغي ان يلغي جهة المنفعة ولا يكون امره الصلاتي شاملا للمجمع وان يقدم جهة الغضب لان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة . واذا كان هذا مرادهم من هذه القاعدة .

يرد عليهم : ان مقام جعل الاحكام مقام الجهات والعناوين المحسنة والمقبحة واستيفاء المصالح ودفع المفاسد انما هو بعد مقام جعل الاحكام .

وقد عرفت فيما تقدم ان رأي المصنف ان الاحكام في مقام جعلها تابعة للعناوين بوجودها العنواني التصوري وهو مقام عنوان الحسن والقبح ، ففي هذا المقام

(١) كفاية الاصول بحاشيه المحقق المشكيني ج١ ، ص ٢٧٧ . (حجري)

الاحكام تابعة للعنوان الحسن والقبیح وليس في هذا المقام مصلحة خارجية ولا مفسدة خارجية حتى تكون الاحكام تابعة لها .

والمقام الثاني وهو بعد جعل الاحكام وانتفاؤها يكون مقام استيفاء المنافع ودفع المفسد ففي المقام الذي ينبغي الترجيح بهذه القاعدة وهو مقام جعل الاحكام ليس فيه جلب المنفعة ودفع المفسدة وانما هو تابع لعنوان الحسن والقبیح وفي المقام الثاني لاجمال لهذه القاعدة لان موردها ينبغي ان يكون مورد جعل الاحكام لتطبيقها بعد جعلها ، والى هذا اشار بقوله: ((ولو سلم فهو اجنبي عن المقام)) : أي لو سلمنا ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة فمورد هذه القاعدة هو المقام الثاني وهو ان المكلف بعد جعل الاحكام ينبغي ان يختار ما هو الاوفق له وهو ان يدفع المفسدة لان يجلب المنفعة .

وعلى هذا لا يكون هذا من المرجحات في المقام لان المراد من الترجيح بيان ان الحكم الغصبي مترجح في نظر الشارع على الحكم الصلاتي ، فينبغي ان يكون هذا في مقام الجعل للاحكام ، وقد عرفت ان مقام الجعل ليس تابعا للمفسدة والمصلحة بل هو تابع لعنوان الحسن والقبیح ، ولذا قال (قدس سره) : ((فانه فيما اذا دار الأمر بين الواجب والحرام)) : أي ان الظاهر من هذه القاعدة هو في مقام دوران الأمر بين ما هو واجب وما هو حرام وهو المقام الثاني ، والترجيح بها ينبغي ان يكون في المقام السابق على هذا المقام وهو مقام الجعل للاحكام .

وينبغي ان لا يخفى ان ما ذكره في فوائده اولى من هذا الوجه ، لان حاصل ما ذكره في الفوائد :

ان الصلاة في المغصوب ليست من دوران الأمر بين دفع المفسدة وجلب المنفعة ، لوضوح ان جلب المنفعة الصلالية لا ينحصر في الصلاة في المغصوب ، لبداهة امكان الصلاة في غير المغصوب حيث ان المفروض وجود المندوحة ، فليست الصلاة

ولو سلم فإنما يجدي فيما لو حصل به القطع^(١) ، ولو سلم أنه يجدي ولو لم يحصل ، فإنما يجري فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءة أو

في المغصوب من موارد الدوران بين دفع المفسدة وجلب المنفعة لامكان استيفاء المنفعة بالصلاة في غير المغصوب ودفع المفسدة بترك الغصب ، وهذا أسلم من الاشكال.

بخلاف ما ذكره هنا فإنه لا يخلو عن الاشكال لامكان ان يقال ان الافعال لما كانت تابعة للمصالح والمفاسد كان اللازم على الشارع إيصال عباده الى مصالحهم وابعادهم عن المفاسد ، وحيث ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة فلا بد وان لا يكون الأمر بالصلاة شاملا للصلاة في المغصوب ، والحسن والقبح الذي هو مدار الاحكام تابع للمصالح والمفاسد .

فاذا تمت هذه القاعدة وهي كون دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة فالصلاة في المغصوب لا يكون حسن فيها حتى تكون مأمورا بها لان دفع المفسدة فيها اولى من جلب المنفعة .

(١) هذا هو الايراد الثالث وحاصله :

انه لو سلمنا ان مورد هذه القاعدة هو المقام الاول ، وان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة انما هي في مقام جعل الاحكام ، وان عناوين الحسن والقبح على رأي العدلية ليست هي الا عناوين المصالح التي ينبغي ايصالها إلى العباد ، وعناوين المفاسد التي ينبغي ابعاد العباد عنها ، وليس وراء هذا حسن أو قبح تتبعه الاحكام في مقام جعلها .

الا انه نقول ان هذه القاعدة انما تنفع بان دفع أي مفسدة هي اولى من جلب أي مصلحة كانت ، ودعوى القطع بها لا يخلو من جزاف .

فتكون هذه القاعدة ظنية أي ان الاولوية المذكورة ظنية لا قطعية ، واذا لم تكن قطعية لا تنفع اذ لا دليل على الاخذ بالاولويات الظنية ، ويكون مرجع هذه القاعدة

الاشتغال ، كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التعيينيين ، لا فيما تجري ، كما في محل الاجتماع ، لأصالة البراءة عن حرمة فيحكم بصحته^(١) ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الأجزاء والشرائط ، فإنه

إلى انا تظن ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ، والظن ليس بحجة ما لم يقم عليه دليل ، والمفروض ان نفس هذه القاعدة هي الدليل لانها قاعدة قام الدليل عليها .
(١) هذا هو الايراد الرابع ، وحاصله :

انا نسلم انه يصح الاخذ بهذه الاولوية وان لم تكن قطعية ، أي نسلم صحة الاخذ بالاولوية الظنية ، الا ان الظن الذي لم يقم عليه دليل بالخصوص انما يؤخذ به اذا لم تجر الاصول في نفي الحكم الذي يثبت ذلك الظن ، كما في مقام دوران الأمر بين الوجوب التعيني والحرمة التعينية فانه لا مجال لجريان الاصول في مثل ذلك ، اما للعلم الاجمالي بوجود الحكم الالزامي لهذا المشكوك ، أو لجريانهما معا وتساقلهما ، فان اصالة عدم وجوبه معارضة باصالة عدم حرمة ، وفي مثله لا بأس بالرجوع الى الاولويات الظنية كما في باب الانسداد .

واما في مسألة باب الاجتماع فاصالة البراءة تجري في جانب الحرمة التعينية المشكوكة على الفرض لان المدعى جريان الاولوية الظنية ، وجريان الاولوية الظنية لازمه الشك في الحكم فتكون الحرمة مشكوكة ، واذا كانت الحرمة مشكوكة تكون مرفوعة باصالة البراءة وليست معارضة باصالة عدم وجوب مورد الاجتماع لان وجوبه ليس تعينياً ، بل الوجوب انما تعلق بالطبيعة وليس للفرد بخصوصه وجوب وانما هو احد افراد الطبيعة والتخير فيه عقلي لاشرعي ، فلا مجرى لاصالة عدم وجوب هذا الفرد بخصوصه لانه معلوم انه ليس له وجوب بخصوصه ومع العلم كذلك لا مجرى للاصل .

واما اصالة العدم الازلي وهو عدم وجوب الطبيعة بحيث تسع هذا الفرد ، فهي وان كانت جارية ولامانع منها الا انها لا تنفع لأنها من الاصل المثبت ، لان لازم

عدم وجوب الطبيعة بنحو العدم الازلي بحيث تسع هذا الفرد هو كون هذا الوجوب الخاص لايسع هذا الفرد وليس هو من مصاديق هذه الطبيعة الواجبة وهو من الاصل المثبت .

واما الحرمة التعيينية المتعلقة بالطبيعة فحيث انها تنحل إلى نواه عديدة بحسب ما للطبيعة من الافراد ولكل فرد منها حرمة وحكم يخصه فالمراد الذي وقع مجعما بنفسه مشكوك الحرمة فتجري فيه البراءة ، ولاتعارضها اصالة عدم وجوبه لما عرفت من عدم جريانها الا بنحو الاصل المثبت ، ولذلك اجرى المصنف اصالة البراءة عن الحرمة المشكوكه ، ولم يتعرض لمعارضتها باصالة عدم وجوبه فقال *قُدْرَسْتُ* : ((لافيما يجري)) : أي ان الاولوية الظنية انما تجدي حيث لايجري في موردها الاصل كما في مقام دوران الامر بين الوجوب التعيني والحرمة التعيينية لا في مثل المقام فان المورد وجوبه تحييري عقلي لا شرعي، ومتعلق الوجوب الشرعي - وهو نفس الطبيعة - ليس بمشكوك وحرمة تعيينية وهي مجرى البراءة لكونها مشكوكه ولذا قال *قُدْرَسْتُ* : ((كما في محل الاجتماع لاصالة البراءة عن حرمة فيحكم بصحته)) : أي انه اذا جرت البراءة عن حرمة ونفت الحكم التحريمي عن المورد فلا مانع من ان يكون المورد يقع صحيحا وممثلا به الوجوب المتعلق بالطبيعة ، لان المانع عن وقوعه صحيحا وممثلا به الوجوب المتعلق بالطبيعة ليس الاحتمال كونه حراما واذا نفت البراءة حرمة فيرتفع المانع من وقوعه صحيحا فيحكم بصحته .

لا مانع عقلا إلا فعلية الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلا ونقلًا^(١).

(١) توضيحه ان هناك كلاما في الشك في الاجزاء والشرائط في كونها مجرى للبراءة أو انها مجرى للاشتغال ، وتفصيله موكول إلى باب الاقل والاكثر الارتباطيين .

الا انه لو قلنا في تلك المسألة بان الاصل هو الاشتغال مع ذلك في المقام نقول بالبراءة لأن القول بالاشتغال انما هو فيما كان الشرط شرعيا ، والمانعية وان كانت من جملة الشرائط الا ان المانعية في المقام ليست شرعية كما ممانعية غير ماكول اللحم في صحة الصلاة فيه ، بل المانعية في المقام من ناحية ان المورد اذا كان مشمولاً للنهي التحريمي الفعلي فلا تصح الصلاة فيه ، اذا لا يعقل التقرب بالمبعد والمنهي عنه والبراءة ترفع النهي الفعلي ، ومع ارتفاع النهي التحريمي الفعلي فلأمانع من الصحة ، وهذا هو الفرق بين المانعية العقلية والمانعية الشرعية ، فان المانع الشرعي لو صلى فيه المكلف نسيانا أو جهلا فالقاعدة الاولى تقتضي عدم صحة الصلاة لو لم يقم دليل بالخصوص على صحتها كحديث لاتعاد وامثالها .

بخلاف المانعية العقلية فانه لو صلى فيها المكلف عن نسيان أو جهل تصح صلاته كما تقدم بيانه - فيما مر - من ذهاب المشهور الى صحة صلاة الجاهل والناسي للغصبية.

وعلى كل ففي المانعية العقلية نقول بالبراءة وان قلنا بالاشتغال في الموانع الشرعية ، ولذا قال (قدس سره) : ((فيحكم بصحته ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الاجزاء والشرائط)) التي منها المانعية لكن المانعية الشرعية غير المانعية العقلية ، فان المانعية العقلية تدور مدار فعلية النهي ، واذا جرت البراءة لا فعلية للحرمة ، ولذا قال (قدس سره) : ((لا مانع عقلا الا فعلية الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلا ونقلًا)) : أي رفع ما لا يعلمون ، وقبح العقاب بلا بيان .

نعم لو قيل بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبعوضة ولو لم يكن الغلبة بمحرزة ، فأصالة البراءة غير جارية ، بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة ولو قيل بأصالة البراءة في الأجزاء والشرائط ، لعدم تأتي قصد القربة مع الشك في المبعوضة^(١) ،

(١) توضيحه ببيان أمور :

الأول : ان الفرق بين المانعية العقلية في المقام وبين المانعية الشرعية : ان الشك في المانعية الشرعية في غير المقام يكون في اصل المفسدة ، وفي المقام الذي هو المانعية العقلية انما هو في غلبة المفسدة وتأثيرها للحكم التحريمي المزاحم بالمصلحة الوجوبية ، واما اصل المفسدة فان المفروض احرازها كما هو فرض التزاحم في هذه المسألة .

الثاني : ان المانع عن صحة الصلاة هل هو الحكم التحريمي الفعلي او نفس المفسدة الواقعية المحتمل غلبتها واقعا .

والمعروف ان المانع هو الحكم التحريمي الفعلي ، لانه لو كان المانع هو المفسدة الواقعية لما صحت الصلاة في حال الجهل والنسيان ، والحال ان المشهور قائلون بصحة الصلاة في حال الجهل والنسيان ، ولذا قلنا ان المعروف كون المانع هو الحكم التحريمي الفعلي دون المفسدة الواقعية المحتمل غلبتها ، ولكن اذا قلنا بان المانع هو نفس المفسدة المحتمل غلبتها فاصالة البراءة في المقام لا تنفع لانها انما ترفع الحكم الفعلي ، واما احتمال غلبة المفسدة واقعا فهو باق على حاله وان جرت البراءة .

الثالث : ان المانع العقلي في المقام الذي بارتفاعه تصح الصلاة هو احراز كون الصلاة وقعت متقربا بها وغير مبعدة ، فاذا كان المانع عن المقربة هو الحكم التحريمي فالصلاة تقع صحيحة ببركة جريان البراءة .

واما اذا كان المانع عن المقربة هو ان لا تكون مبعوضة واقعا ومع احتمال غلبة المفسدة فمحمّل وقوع الصلاة مبعوضة واقعا ، ولا رافع لهذا الاحتمال لعدم جريان البراءة فيه فلا يحرز وقوع الصلاة متقربا بها ، ومع احراز وقوعها قربة لوجه

للاكتفاء بها في مقام الامتثال لو امكن ان يتأتى من المكلف قصد القرية لو لم نقل بانه مع هذا الاحتمال لا يتأتى منه قصد القرية .

وعلى كل ففي المقام نقول بالاشتغال وان كنا نقول بالبراءة في مقام الشك في اصل المانعية ، لان شغل الذمة اليقيني بالصلاة في المقام يقتضي الفراغ اليقيني منها باتيانها في غير هذا الفرد لاحتمال وقوعها مبغوضة ومبعدة في هذا الفرد ، بخلاف الشك في اصل المفسدة .

وتوضيحه : ان في المقام حيث احرزت المبغوضية الواقعية وان كانت غلبتها مشكوكة والعلم باصل المبغوضية الواقعية كاف في عدم احراز وقوع الفعل محبوبا ، بخلاف الشك في اصل المبغوضية فانه لم يحرز في ذلك المقام اصل المبغوضية ، غاية الامر نحتمل وجودها وتأثيرها في الحرمة الفعلية ، وبجريان البراءة يرتفع التأثير في الحكم الفعلي فلا مانع من التقرب بالفعل مع اجراء البراءة .

واما في المقام فان البراءة وان جرت في رفع الحكم التحريمي الفعلي لكن اصل المبغوضية الواقعية محرزة وهي كافية في المنع عن التقرب .

وبعبارة اخرى : ان احراز اصل المفسدة كاف في المنع عن التقرب قياسا على المفسدة المحرزة تأثيرها ببعض مراتبها ، فيما لو كانت واقعا اقوى من المرتبة التي احرزت ، فانه فلا مانع من تأثيرها في العقاب الشديد وان كان المكلف لم يحرز شدتها ، فهذه المفسدة المحرزة اصلها تمنع عن التقرب وان كان غلبتها مشكوكة ، فاحراز الحرمة الذاتية ببعض مراتبها - وان كانت فعليتها مشكوكة - كاف في المنع عن التقرب ، ولذلك حكم (قدس سره) بانه بناء على كون اصل المبغوضية الواقعية مانع عن التقرب نقول بالاشتغال في المقام لاحراز المبغوضية الواقعية المحتملة الغلبة وان قلنا بالبراءة في الشك في اصل المانعية لعدم احرازها هناك ولذا قال (قدس سره) : ((نعم لو قيل بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبغوضية ولو لم تكن الغلبة بمحرزة فاصالة

البراءة غير مجدية)) لانها انما ترفع الحكم الفعلي التحريمي ولا ترفع المغوضية الواقعية المحرز اصل وجودها وانما المشكوك غلبتها .

وقد قلنا انها بما لها من الواقعية المحرزة مانعة عن التقرب فلا تكون اصالة البراءة مجدية في المقام ((بل كانت اصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة)) لتوقف الفراغ اليقيني على الاتيان بغير هذا الفرد لعدم احراز وقوع هذا الفرد مقربا ((ولو قيل باصالة البراءة في الاجزاء والشرائط)) لانه هناك اصل المغوضية الواقعية غير محرز بخلاف المقام فان المفروض احرازها ، ومع احراز اصلها لا يتأتي من المكلف قصد القرية لأن وقوع العبادة صحيحة يتوقف على احراز وقوعها مقربة ، ومع احراز المغوضية الواقعية غير القابلة للرفع باصالة البراءة لا يكون لنا محرز لوقوع الفعل مقربا فان وقوعه مقربا ، يتوقف على الاحراز ولو بالاصل .

وقد عرفت ان الاصل لا يجري مع احراز اصل المغوضية الواقعية ، لانه انما يرفع الحكم الفعلي التحريمي ، واما اصل المغوضية فمحرز وليست بمشكوك حتى يجري الاصل فيكون لنا احراز بركة الاصل فلا يتأتى من المكلف قصد القرية ، ولذلك قال (قدس سره) : ((لعدم تأتي قصد القرية مع الشك في المغوضية)) : أي في المغوضية الفعلية الغالبة لا في اصل المغوضية .

(١) قد ذكر (قدس سره) في هامش الكتاب وجه التأمل^(١) وتوضيحه :

ان احراز اصل المفسدة انما يكون مجديا في عدم تأتي قصد القرية حيث يكون موجبا للتأثير وللحكم بالحرمة .

والمقام ليس كذلك فانا وان احرزنا اصل المفسدة الا انا ايضا قد احرزنا اصل المصلحة التي يمكن ان تكون مانعة عن تأثيرها في المغوضية .

(١) كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره) ج ١ ، ص ٢٧٨ (حجري) .

ومنها : الاستقراء ، فإنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب ، كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار ، وعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين^(١).

فالمقام الذي احرز فيه اصل المفسدة واحرز فيه ايضا ما يمكن ان يكون مانعا ومزاحما لها في تأثيرها هو بحكم المقام الذي لم يحرز فيه اصل المفسدة ، من دون فرق بينهما في النتيجة وهي المبخوضية لأن العلم بنفس المقتضي لا يوجب العلم بترتب معلوله عليه ما لم تتم شرائطه ولا فرق في النتيجة من عدم العلم بترتب المعلول بين الشك في اصل المقتضي أو الشك في تأثيره لوجود ما يمكن ان يكون مانعا عنه ومزاحما له .

وقياس المقام بالمفسدة المحرز تأثيرها في بعض مراتبها في ترتب مرتبتها القوية عليها - لو كانت - قياس مع الفارق ، لانه في المفسدة التي احرزنا تأثيرها ببعض مراتبها يصدر الفعل من المكلف قبيحا وانه قد اقدم على ارتكاب ما هو القبيح وما يعاقب عليه ، فلامانع من عقابه بالعقاب الشديد لو كانت المفسدة موجبة للعقاب الشديد ، بخلاف المقام فانه مع احراز ما يمكن ان يكون مانعا عن تأثير المفسدة لا يكون الفعل الصادر من المكلف معنونا بالقبح ولا يكون منه اقدام على ارتكاب ما هو القبيح .

هذا مضافا الى ما مر من ان المفسدة الواقعية لو كانت مانعة عن وقوع الفعل قريبا لما وقعت العبادة صحيحة في مورد النسيان والجهل ، فانه في حال النسيان أو الجهل وان تمكن المكلف من قصد القرية الا ان الفعل لم يقع منه قريبا لوقوعه مبخوضا واقعا ، فلا بد وان يكون المانع فعلية المبخوضية وتأثيرها لا اصلها وواقعها .

(١) هذا هو المرجح الثالث لتغليب جانب الحرمة على جانب الوجوب .

وحاصله : انا استقرينا موارد اجتماع الوجوب والحرمة فراينا : ان ديدن الشارع فيما اذا اجتمع الوجوب والحرمة يرجح جانب الحرمة على جانب الوجوب ، كما في مسألة الصلاة في أيام الاستظهار : وهي الايام الزائدة على أيام العادة ، فانه قد

وفيه : أنه لادليل على اعتبار الاستقراء ، ما لم يفد القطع . ولو سلم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار^(١).

اجتمع في الصلاة في هذه الايام مناط الوجوب وهو واضح لأنها من الفرائض المعلوم وجوبها ، ومناط الحرمة وهو حرمة الصلاة في ايام الحيض .

فانه من المسلم ان حرمة الصلاة في ايام الحيض ذاتية وحيث انها يحتمل كونها من الحيض فقد رجح الشارع احتمال وجود مناط الحرمة على ما علم وجود مناط الوجوب فيه ، فكيف بما يعلم وجود مناط الحرمة فيه ؟

وكما في مسألة الوضوء من الاناءين المشتبهين للذين احدهما نجس والآخر طاهر ، فان الوضوء من كلا الاناءين وضوء بماء طاهر قطعاً اجمالاً ، وحيث انه لا بد من الوضوء بالماء النجس ايضاً والوضوء بالماء النجس حرام ايضاً ، فحيث في هذين الوضوئين يعلم اجمالاً بارتكاب ما هو واجب وما هو حرام ومع ذلك ورد النص باهراق الماء والامر بالتييم - يعلم منه ان جهة الحرمة اهم في نظر الشارع من جهة الوجوب ، والا لأمر بالوضوء منهما .

فالاستقراء قد دل على ان ديدن الشارع على الغاء جانب الوجوب اذا اجتمع مع الحرمة ، فان حرمة الصلاة في ايام الاستظهار وعدم جواز الوضوء من الاناءين المشتبهين قد دل على ذلك ، لانه لولا تغليب جانب الحرمة لأمر وجوباً بالصلاة في ايام الاستظهار ولأجاز الوضوء من الاناءين المشتبهين ، بل لأوجبه في مورد انحصار الماء بهما ومع الانحصار قد أمر الشارع باهراق الماء والتييم .

(١) توضيح الجواب عن ذلك : ان الاستقراء هو تتبع جميع الافراد بحيث يحصل العلم بان موضوع الحكم هو الكلي كما في استقراء جميع افراد النار - مثلاً - فنرى كل فرد منها هو حار ، فنحكم بان الحرارة هي حكم لطبيعة النار الموجودة بوجودها الخارجي ، واذا تخلف فرد واحد من الافراد لا يحصل العلم بان موضوع الاثر هو الطبيعي لاحتمال ان الاثر لخصوصية في الفرد .

ولو سلم فليس حرمة الصلاة في تلك الأيام ، ولا عدم جواز الوضوء منهما مربوطا بالمقام ، لأن حرمة الصلاة فيها إنما تكون لقاعدة الإمكان والاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضا، فيحكم بجميع أحكامه ومنها حرمة الصلاة عليها لا لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى . هذا

فلاستقراء الذي هو من الأدلة والبراهين العقلية القطعية هو ما اوجب العلم ، واما الاستقراء الموجب للظن فليس من الأدلة العقلية القطعية ونتيجته الظن بان الحكم للكلية ولكنه ايضا اذا تخلف ولو في مورد واحد لا يعقل ان يحصل الظن بان الحكم للكلية والا لما تخلف .

نعم اذا اريد من الاستقراء الغلبة فانه لا يضر التخلف في مورد او موردين والغلبة من الأدلة الظنية .

فاذا عرفت ان دليل الاستقراء لا بد وان يكون استقراء لجميع الافراد حتى يفيد القطع - تعرف انه لا يحصل باستقراء موردين وفردين فقط ، كما يظهر منهم حيث لم يذكروا الا هذين الموردين .

وهل يصح ان يدعي احد اثبات حكم للكلية من استقراء فردين من افراد الكلية؟ فلاستقراء الذي يصلح ان يكون دليلا هو المفيد للقطع ولا يصح من احد دعوى حصوله من موردين ، والاستقراء الظني ليس من البراهين العقلية القطعية .

والحاصل : ان هذا الاستقراء الذي ذكره دليلا لترجيح جانب الحرمة ان ادعوا انه يحصل من موردين فهي من الدعاوي الجزافية الواضحة ، وان كانت الدعوى انه موجب للظن فليس هو من الاستقراء العقلي ، ولا دليل على اعتبار الاستقراء الظني لعدم وجود دليل على اعتبار مطلق الظن ولم يرد نص خاص على حجية الظن الاستقرائي بالخصوص بل ولا يفيد الغلبة ايضا ، والى هذا اشار بقوله : ((وفيه انه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع)) .

لوقيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض ، وإلا فهو خارج عن محل الكلام^(١).

(١) هذه المناقشة الثالثة وتوضيحها : ان الموردين اللذين ادعى ثبوت الاستقراء بهما هما الصلاة في ايام الاستظهار والوضوء من الأثناءين المشتبهين ، والكلام في المورد الاول وهو الصلاة في ايام الاستظهار .

والجواب عنه اولا : بان الاستقراء المدعى هو انه لو اجتمعت جهة الوجوب وجهة الحرمة فترى ديدن الشارع على ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب ، فجبهة الحرمة بما هي جهة الحرمة مرجحة على جهة الوجوب .

واما اذا ثبتت الحرمة للصلاة في ايام الاستظهار لأمانة أو أصل يثبت ان الدم في ايام الاستظهار من مستمرة الدم هو حيض ، فانه يخرج عن المقام ولا يكون مربوطا بدعوى ان الاستقراء يفيد ترجيح جانب الحرمة المحتملة على جانب الوجوب ، فان الدليل المثبت للحيضية يجعل ايام الاستظهار حيضا ، فاذا ثبتت حيضيته ترتبت عليه آثاره التي منها حرمة الصلاة ، فالصلاة بما هي صلاة تكون محرمة .

والكلام في المقام ان يجتمع عنوان الصلاة مع عنوان الحرمة لا ان تكون الصلاة بما هي صلاة محرمة ، وحرمة الصلاة في ايام الاستظهار انما ثبتت لقاعدة الامكان المدعاة في خصوص الحيض ، وهي ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض والدم في ايام الاستظهار يمكن ان يكون حيضا فهو حيض لقاعدة الإمكان او لاستصحاب الحيضية ، فان الدم قبل ايام الاستظهار حيض قطعاً وقد شك في حيضيته فتستصحب حيضيته ، فحرمة الصلاة في ايام الاستظهار لثبوت الحيضية لقاعدة الإمكان والاستصحاب ، لا لان الحرمة بما هي حرمة مقدمة على الوجوب بما هو وجوب والى هذا اشار بقوله : ((لان حرمة الصلاة فيها انما تكون لقاعدة الإمكان والاستصحاب ... الى آخر الجملة)).

واجاب ثانيا : بما اشار اليه : ((هذا لوقيل بحرمتها الذاتية)).

ومن هنا انقدح أنه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين ، فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلا تشريعيا ، ولا تشريع فيما لو توضحاً منهما احتياطاً ، فلا حرمة في البين غلب جانبها ، فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك^(١) ، بل إراقتهما - كما في النص - ليس إلا من باب

وتوضيحه : ان الكلام في المسألة ان يجتمع عنوان الوجوب وعنوان الحرمة كالحركة الركوعية والسجودية في الدار المغصوبة واذا كانت جهة الحرمة في نفس المتعلق كانت الحرمة ذاتية ، واما اذا كانت الحرمة في القصد فالحرمة تشريعية لا ذاتية ، واذا كانت الحرمة تشريعية لا يكون المورد الذي حكم الشارع بالحرمة فيه تشريعاً لا ذاتاً مربوطاً بالمقام ، لانه لا يكون في المورد جهة حرمة قد رجحها الشارع على جهة الوجوب بل الحرمة التشريعية موضوعها هو قصد الايجاد ، فالموجود بالقصد التشريعي ليس في ذاته جهة حرمة وانما الحرمة في قصد ايجاده تشريعاً فحرمة الصلاة في ايام الحيض اذا قلنا بان الحرمة تشريعية لا في نفس الصلاة لا يكون مربوطاً بمقامنا ، وقد قال جماعة بان حرمة الصلاة في ايام الحيض تشريعية لا ذاتية فلا يكون المورد مما حكم الشارع بحرمته لترجيح جانب الحرمة فيه على جانب الوجوب ، ولذا قال : ((هذا لو قيل بحرمتها الذاتية)) : أي ان المورد انما يكون مما يوجب الظن بالتغليب حيث يكون حرمة الصلاة في ايام الحيض ذاتية لاتشريعية ((والا)) : أي ان حرمة الصلاة في الحيض لو كانت تشريعية لا ذاتية ((فهو خارج عن محل الكلام)) : أي ان المورد يخرج عما فيه الكلام ، لان المجمع لا يكون في نفس ذاته جهة الحرمة.

هذا مضافاً الى ان المشهور لا يقولون بحرمة الصلاة في ايام الاستظهار بل يقولون باستحباب ترك الصلاة في ايام الاستظهار .

(١) لما بين في الجواب الثاني ان الحرمة اذا كانت تشريعية لا في ذات المتعلق لا يكون المورد مربوطاً بالمقام - اتضح الجواب عن المورد الثاني الذي ادعوا ان الاستقراء دل فيه على تغليب جانب الحرمة على جانب الوجوب ، وهو حرمة الوضوء من الاناءين

التعبد^(١) أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهرا بحكم الاستصحاب ،
للقطع بحصول النجاسة حال ملاقة المتوضئ من الإناء الثانية ، إما

المشبهين ، فان حرمة تشريعية لا ذاتية بمعنى ان الحرام هو قصد ايجاد الوضوء من
الاناءين بما انه هو واجب ، واما لو توضحا المكلف من الاناءين لا بقصد أن الوضوء
منهما واجب بل بقصد الاحتياط فلا حرمة في هذا الوضوء ، ولو كانت حرمة
الوضوء من الاناءين ذاتية لما امكن الاحتياط .

وتوضيح كون حرمة الوضوء من الاناءين تشريعية لا ذاتية ان المحرم الذاتي لا بد
وان يكون مقدورا وكذا كل منهي عنه او مأمورا ، ومتى كان تعلق النهي بشيء يجعله
غير مقدور لا بد وان تكون حرمة تشريعية لا ذاتية ، والوضوء من هذا القبيل لان
الشيء تارة يكون عبادة بذاته كالركوع للمولى والسجود له ، واخرى يكون عبادة
لاتيانه بقصد الأمر بحيث لولا اتيانه بقصد امره لا يقع عبادة .

ومن الواضح ان نفس غسل الوجه واليدين ليس خضوعا للمولى بما هو غسل
وجه وغسل يدين ، ومع تعلق النهي به لا يمكن اتيانه بقصد الامر به اذ لا أمر به حتى
يمكن ان يكون عبادة ، وحيث ان متعلق النهي لا بد وان يكون مقدورا فلا بد وان
يكون متعلق النهي قصد ايجاده بعنوان كونه واجبا ، فان قصد التشريع مقدور
فالحرمة في الوضوء تشريعية لا ذاتية ، واذا ثبت انها تشريعية فاتيان الوضوء من
الاناءين لا بقصد الوجوب بل بقصد الاحتياط لا تشريع فيه فلا مانع منه .

وبعد وضوح كون حرمة الوضوء من الاناءين تشريعية لا ذاتية يخرج المورد عن
المقام ، لما عرفت من ان التغليب لجهة الحرمة لا يتم الا في ما اذا كانت حرمة الوضوء ذاتية لا
تشريعية .

(١) هذا دفع دخل يمكن ان يورد على ما ذكره من كون حرمة الوضوء من الاناءين
تشريعية لا ذاتية وانه لا مانع من اتيان الوضوء منهما من باب الاحتياط .

بملاقاتها ، أو بملاقة الاولى ، وعدم استعمال مطهر بعده^(١) ولو طهر

وحاصله : انه لو كانت الحرمة للوضوء فيهما تشريعية لما ورد النص باهراق الماء وبالتيمم ، لانه مع امكان اتيان الطهارة المائية لوجه للحكم باهراق الماء وانتقال الفرض الى الطهارة الترايبية ، والحال انه قد ورد النص بوجود اهراق الماء والتيمم ، فهذا مما يدل على ان حرمة الوضوء ذاتية لاتشريعية والا لأمر الشارع بالوضوء منهما احتياطاً .

وقد اجاب عنه بجوابين :

الاول : ما اشار اليه بقوله : ((ليس الا من باب التبعيد)).

وحاصله : ان وجوب اهراقهما والغاء الوضوء منهما بعنوان الاحتياط امر تعبدي لا دلالة له على ان حرمة الوضوء منهما ذاتية لاتشريعية بعد قيام الدليل القطعي على عدم امكان كون حرمة الوضوء منهما ذاتية ، ولعل مصلحته التسهيل في عدم وجوب الوضوء منهما بعنوان الاحتياط ، واما وجوب اهراقهما بناء على كون الأمر بالاهراق امرا وجوبيا مولويا لا ارشاديا الى عدم الانتفاع بهما من ناحية الشرب او الوضوء وان الماء فيهما بحكم المعدوم هو محبوبة اعدام النجس ومحوه من صفحة الوجود ، وخصوصا في مثل الماء الذي هو في معرض الاستعمال ولو نسيانا .

(١) يشير بهذا إلى وجه ثان لأمر الشارع باهراق الماء وأمره بالتيمم .

وحاصله : ان الوجه في أمر الشارع باهراق الماء والأمر بالتيمم هو ان الوضوء من الاناءين المشتبهين يوجب الابتلاء بالنجاسة ، وطهارة البدن من النجاسة اهم من الوضوء لوجود البديل للوضوء وهو التيمم ، بخلاف طهارة البدن من النجاسة فانها لا بديل لها .

وتوضيح الحال : ان ماء الاناءين المشتبهين اذا كان من الماء القليل الذي هو دون الكر كما هو المتعارف في الاناء الذي هو موضع الاستعمال وعنه يقع السؤال فانه عند الوضوء من الاناء الثاني بعد الوضوء من الاناء الاول بمجرد ملاقة ماء الاناء الثاني

للبدن الملاقى ماء الاناء الاول يحصل العلم بنجاسة البدن ، لأن التطهير بالماء القليل يحتاج إلى التعدد ، فلو فرضنا انه توضحاً من الاناء الاول ولاحتمال كون الماء نجساً يطهر اعضاء الوضوء من الاناء الثاني ولا بد ان يكون التطهير بالصب على الاعضاء ، فبمجرد ان يصب الماء يعلم علماً حقيقياً بان العضو الذي صب عليه الماء هو نجس الآن ، لانه اما ان يكون الماء الاول هو النجس فيكون عند ملاقة الماء في الصبة الاولى باق على نجاسته فانه انما يطهر بعد الصبة الثانية .

واما ان يكون الماء الثاني هو النجس فبمجرد ملاقة العضو له بالصبة الاولى يكون العضو نجساً ، وهذه النجاسة نجاسة شخصية معلومة التاريخ ونشك في ارتفاعها ، لانها ان كانت من الاناء الثاني لارتفع بالصبة الثانية وان كانت من الاناء الاول ترتفع ، فالشك في ارتفاعها وجداني فتستصحب فيحكم هذا الاستصحاب بكون العضو الملاقى نجساً ، ولا يعارض هذا الاستصحاب استحباب طهارة العضو من بعد الصبة الثانية بان يقال انا نعلم - ايضاً - علماً حقيقياً بان هذا العضو طاهر في احد الازمنة التي ابتداءها الوضوء من الاناء الاول الى انتهاء الصبة الثانية من الاناء الثاني ، فان الماء النجس ان كان هو ماء الاناء الاول فقد طهر العضو بالصبة الثانية قطعاً ، وان كان هو ماء الاناء الثاني فالعضو في زمان ملاقاته للاناء الاول طاهر قطعاً فتستصحب طهارة العضو المحققة في ضمن هذا الزمان الممتد من اول استعمال ماء الاناء الاول الى آخر استعمال ماء الاناء الثاني بالصبة الثانية ، ويعارض استحباب الطهارة استحباب النجاسة فيتساقطان وتجري قاعدة الطهارة لان العضو مشكوك الطهارة فعلاً ويعود محلور لزوم اهراق الماء .

والجواب عنه : ان استحباب الطهارة لايجري لانه من مجهول التاريخ ، وسيأتي في باب الاستصحاب ان مختار المصنف عدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ لعدم اتصال زمان الشك باليقين .

بالثانية مواضع الملاقاة بالاولى^(١).

نعم لو ظهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها ، بلا حاجة إلى التعدد وانفصال الغسالة لا يعلم تفصيلا بنجاستها وإن علم بنجاستها حين ملاقاة الاولى أو الثانية إجمالاً ، فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعدة الطهارة محكمة^(٢).

نعم بناء على جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ لعدم تمامية شبهة اتصال الشك باليقين فالاستصحابان متعارضان ، وعليه فينحصر الجواب بالجواب الاول ولذلك لم يذكر المصنف معارضة استصحاب النجاسة باستصحاب الطهارة .

(١) لوضوح انه لو لم يظهر مواضع الملاقاة بالاناء الثاني فانه تكون النجاسة مقطوعة البقاء لان العضو قد تنجس اما بالاناء الاول ولم يظهر او بالاناء الثاني .

(٢) يدل كلامه هذا على ان الكلام الاول في فرض كون الاناءين من الماء القليل لان الذي يظهر العضو بملاقاته من دون تعدد ولا انفصال هو الماء الكثير ، واما التطهير بالماء القليل فانه يحتاج الى تعدد الصب وانفصال الماء من الغسلة الثانية على المشهور .

وعلى كل فاذا كان الإناء ان كرين وعلم بنجاسة احدهما فلا يكون هناك علم بنجاسة شخصية معلومة التاريخ ، لانه يحتمل ان يكون النجس هو الاناء الاول وبمجرد ملاقاة العضو للإناء الثاني يظهر من دون حاجة الى تعدد ولا انفصال الغسالة نعم لا بد من قيد آخر لم يذكره المصنف وهو انه لا بد وان يكون ملاقاة العضو للماء الثاني ليس تدريجياً بل دفعة واحدة ، فانه لو كان تدريجياً فبمجرد انغماس بعض العضو في الماء الثاني يعلم قطعاً بان هذا العضو بعضه نجس بالفعل ، لانه اذا كان الاناء الاول هو النجس فقد طهر بعض العضو بملاقاة الاناء الثاني وبعضه نجس فعلاً ، وان كان الاناء الثاني هو النجس فقد تنجس بعض هذا العضو لملاقاته للاناء الثاني وهذه نجاسة شخصية معلومة التاريخ ، ولا يعارض هذا الاستصحاب الشخصي للنجاسة المعلومة التاريخ استصحاب طهارة بعض العضو المعلومة التاريخ ايضاً عند

الأمر الثالث : الظاهر لحوق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات والجهات في أنه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافيا مع وحدة المعنون وجودا في جواز الاجتماع كان تعدد الإضافات مجديا ، ضرورة أنه يوجب أيضا اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح عقلا ، وبحسب الوجوب والحرمه شرعا . فيكون مثل ((اكرم العلماء)) و ((لا تكرم الفساق)) من باب الاجتماع ك((صل))

ملاقة الاناء الثاني ، لان استصحاب طهارة بعض العضو لا اثر له فان نجاسة بعض العضو كافية في ترتب آثار النجاسة .

وعلى كل فاذا كان الاناء ان كرين وكانت الملاقة دفعية لا يعلم بنجاسة معلومة التاريخ .

نعم يعلم بان العضو في هذا الزمان الممتد من اول استعمال الاناء الاول الى زمان ملاقة الاناء الثاني قد تنجس ، وهذا استصحاب لنجاسة مجهولة التاريخ ولا يجري هذا الاستصحاب عند المصنف ، ولذا قال (قدس سره) : ((لا يعلم تفصيلا بنجاستها)) : أي لا يعلم تفصيلا بنجاسة الاعضاء علما معلوم التاريخ ((وان علم نجاستها)) علما اجماليا في احد آتات هذا الزمان الممتد من ((حين ملاقة الاولى أو الثانية اجمالا فلا مجال لهذا الاستصحاب)) وحيث لا يجري الاستصحاب فقاعدة الطهارة محكمة ولذا قال : ((بل كانت قاعدة الطهارة محكمة)) الا انك قد عرفت انه من الفرض النادر المطمئن بعدم السؤال عنه ، وان الاناءين المسؤول عنهما والمأمور باهراقهما هما الظروف التي يكون بهما الاستعمال اكلا أو شربا او وضوءا وهما من الماء القليل لعدم تعارف استعمال ظرف يكون بحيث يسع كرا من ماء .

و((لا تغصب)) لا من باب التعارض^(١) إلا إذا لم يكن للحكم في أحد

(١) حاصل هذا الامر هو كإيراد على المجوزين .

وتوضيحه : ان القائلين بالجواز في العنوانين المنطبقين على المجمع يلتزمون بكون المجمع يقع به امثال الأمر وعصيان النهي ، كالوضع الركوعي في الدار المغصوبة فانه يقع امثالاً للأمر بالصلاة وعصيانا للنهي عن الغصب ، لان تعدد الجهة والعنوان موجبا لتعدد المعنوي وذو الجهة ولا يلتزمون بذلك في مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق مع انه مثله ، والدليل على كونه مثله هو ان الاكرام غير المضاف الى شيء لا اقتضاء له لا الى عنوان حسن او قبيح ولا الى تأثير في مصلحة او مفسدة ، والوجوب والحرمة تابعان اما الى الحسن والقبح أو الى المصلحة والمفسدة ، وازدادة الاكرام الى العالم مقتضى لانطباق عنوان حسن عليه او لكونه ذا مصلحة ، وكذلك اضافته الى الفاسق مقتضى لانطباق عنوان قبيح او لكونه ذا مفسدة ، فالاکرام المضاف الى العالم حاله حال عنوان الصلاة ، والاکرام المضاف الى الفاسق حاله حال عنوان الغصب ، فالاضافات موجبة لتعدد الاقتضاء والتأثير المختلف ، فتعدد الاضافات اللاحقة للشيء الذي لاقتضاء له في نفس ذاته كتعدد العناوين موجبة لاجتماع المقتضيين المؤثرين - على رأي القائلين بالجواز - في اكرم العالم ولا تكرم الفاسق ، فهذا الاكرام باعتبار اضافته إلى العالم موجب لأن يكون امثالاً لأمر اكرم العالم ، وهذا الاكرام باعتبار اضافته الى الفاسق موجب لان يكون عصيانا للنهي عن اكرام الفاسق .

لكن القائلين بالجواز لا يلتزمون في مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق بذلك ولا يرون اكرام العالم الفاسق يقع امثالاً للأمر وعصيانا للنهي ، بل يعاملون معه معاملة التعارض ، وقد عرفت انه ينبغي ان يكون اكرم العالم ولا تكرم الفاسق من باب الاجتماع كصل ولا تغصب ، ولذا قال (قدس سره) : ((فيكون مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفاسق من باب الاجتماع كصل ولا تغصب لا من باب التعارض)) .

الخطابين في مورد الاجتماع مقتض (١) ، كما هو الحال أيضا في تعدد العناوين (٢).

ولا يخفى ان المثال ينبغي ان يكون اكرم العالم لا اكرم العلماء ، لانه لا بد في مسألة باب الاجتماع من المندوحة ، واكم العلماء باعتبار انه استغراقي ينحل الى اوامر بقدر العلماء فلكل عالم امر وحيث لا يكون هناك مندوحة ، فيكون اجتماع الأمر والنهي من جهة الأمر وهو اجتماع أمرى ، لا أن المكلف هو الذي جمع بينهما في مقام الامثال ، بخلاف اكرم العالم فان عمومته بدلي ويمكن المكلف ان يمثل امر اكرام العالم بغير العالم الفاسق فيكون الاجتماع فيما لو اكرم العالم الفاسق بسوء اختيار المكلف وهو اجتماع مأموري لا أمرى .

(١) أي ان معاملة باب التعارض مع الدليلين انما يكون فيما اذا لم يكن المقتضى للحكمين موجودا في مورد الاجتماع ، واذا كان موجودا فلا بد من ان يكون من باب الاجتماع .

ومن الواضح ان الظاهر من الموضوع المترتب عليه الحكم كونه مقتضيا لترتب ذلك الحكم ، عليه فلو قالوا بان في مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق لم يحرز المقتضى فهو قول غير ظاهر الوجه .

قوله (قدس سره) : ((كما هو الحال ايضا في تعدد العناوين)) : أي ان حال تعدد الاضافات كاكم العالم ولا تكرم الفاسق المتعدد لتعدد الاضافة كحال تعدد العناوين في مثل صل ولا تغصب .

(٢) هذا نتيجة ما مر وحاصله : ان القوم كلهم سواء القائلون بالجواز او القائلون بالامتناع يعاملون في مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق معاملة باب التعارض ، وهو عندهم من تعارض الدليلين اللذين نسبتهما نسبة العموم من وجه لصدق اكرم العالم من دون لا تكرم الفاسق في العالم العادل ، وصدق لا تكرم الفاسق من دون اكرم

العالم في الفاسق غير العالم ، فيعملون بكل من الدليلين في مورده ، وفي مورد العالم الفاسق يقول كل بمختاره في المتعارضين من وجه .

وحيث عرفت ان تعدد الاضافات كتعدد العناوين فلا بد وان يكون معاملتهم في المثال معاملة التعارض إما للبناء على الامتناع وعدم احراز قوة احد المقتضيين ، وقد مر انه بناء على الامتناع وعدم احراز قوة احد المقتضيين يكون المورد من باب التعارض على ما مر تفصيله ، او لقولهم بان المثال مما لم يحرز فيه وجود كلا المقتضيين ، وقد مر ايضا انه اذا لم يحرز المقتضى لكلا الحكمين يكون المورد من باب التعارض ، ولذا قال (قدس سره) : ((انما يكون بناء على الامتناع او عدم المقتضى لاحد الحكمين في مورد الاجتماع)).

ولا يخفى ان هذا كله بناء على ان تعدد الاضافات كتعدد العناوين ، ولكن المشهور لا يرون ان تعدد الاضافات كتعدد العناوين ، بل يرون ان المقتضي للحكم هو المضاف والاضافة من قبيل الشرط لتأثيره ، ومن الواضح انه لا يعقل ان يكون الشيء الواحد مقتضيا لأثرين متضادين فالاكرام في المثال المتقدم لا يعقل ان يكون مقتضيا للوجوب ومقتضيا للحرمة ، وعلى هذا فيكون المثال مما احرز فيه عدم وجود المقتضي للحكمين ولذلك يعاملون معه معاملة التعارض سواء القائلون بالجواز او القائلون بالامتناع .

وبعبارة اخرى : ان مسألة باب الاجتماع في الماهيتين او العنوانين المتصادقين على شيء واحد لا في ماهية واحدة ذات اضافتين او عنوان واحد ذي اضافتين ، فان المراد من الاجتماع هو ان يجتمعا في المصداق كالصلاة والغصب لا في بعض مفهومهما واکرم العالم ولا تكرم الفاسق الاجتماع في مفهوم الاكرام لتعدد الاضافتين لا في المصداق .

فما يترأى منهم من المعاملة مع مثل ((أكرم العلماء)) و ((لا تكرم الفساق)) معاملة تعارض العموم من وجه ، إنما يكون بناء على الامتناع أو عدم المقتضي لأحد الحكمين في مورد الاجتماع.

انتهى بحمد الله باب اجتماع الامر والنهي في يوم السبت عاشر شوال المكرم سنة الالف والثلاثمائة والثامنة والسبعين هجرية على صاحبها وآله أفضل الصلاة والتحية، ونسأل الله بعونه الإتمام ، وهو المستعان في كل أمر .

١٠ شوال ١٣٧٨

فصل

في أن النهي عن الشيء ، هل يقتضي فساده أم لا^(١) ؟

وليقدم أمور:

الأول : إنه قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسألة ، وإنه لا دخل للجهة المبحوث عنها في إحداهما ، بما هو جهة البحث في الأخرى ، وإن البحث في هذه المسألة في دلالة النهي بوجه يأتي تفصيله على الفساد بخلاف تلك المسألة ، فإن البحث فيها في أن تعدد الجهة يجدي في رفع غائلة اجتماع الامر والنهي في مورد الاجتماع أم لا^(٢) ؟

(١) لا يخفى ان عنوان المسألة لا اختصاص له بالنهي المستفاد من اللفظ ، لوضوح شموله للنهي المستفاد من الاجماع والعقل ، فما يأتي في الأمر الثاني من احتمال كون النزاع في المسألة في الدلالة اللفظية وانها من مباحث الألفاظ لا بد فيه من تغيير عنوان المسألة ، بأن يقال : هل يدل لفظ النهي بالدلالة الالتزامية على الفساد أم لا ؟ الآن يدعى ان المنصرف من لفظ النهي هو خصوص المستفاد من اللفظ فتأمل .

(٢) قد مر في الأمر الثاني من أمور مسألة الاجتماع تفصيل ذلك .

ومجمله : ان الفرق بين المسائل المتحددة موضوعاً ومحمولاً في مقام البحث عنها في بابين أو أبواب من ذلك العلم هو الفرق بين المسائل الداخلة في علمين ، فانها حيث يبحث عنها في كل علم لأجل جهة وغرض يترتب عليها في ذلك العلم غير الغرض والجهة التي تترتب عليها في العلم الآخر فتعدد الجهة فيها هو الموجب لكونها من مسائل العلمين ، كذلك الأمر في دخول المسألة الواحدة في بابين من علم واحد ، فان تعدد الجهة في كل باب من أبواب ذلك العلم هو الموجب لدخول المسألة في البابين فتعدد الجهة هو الموجب لتعدد المسألة سواء في علمين أو في بابين .

ومن الواضح ان الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة هو أن تعدد الجهة هل يجدي

في رفع غائلة التضاد من اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد أم لا يجدي ؟

الثاني : إنه لا يخفى أن عد هذه المسألة من مباحث الالفاظ ، إنما هو لاجل أنه في الاقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات ، مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها^(١) ، ولا ينافي ذلك أن

والجهة المبحوث عنها في هذه المسألة هو أن النهي هل يدل على الفساد وعدم ترتب الأثر المقصود على المعاملة والعبادة أم لا ؟
(١) هذا الأمر الثاني لبيان ان النزاع في هذه المسألة هل هو لفظي أو عقلي : أي ان النزاع في إنه هل هناك ملازمة بين مبغوضية العبادة والمعاملة وبين عدم ترتب الأثر عليهما أم إنه لا ملازمة بين المبغوضية وعدم ترتب الأثر ، وعلى هذا فالنزاع في هذه المسألة عقلي لا لفظي .

أو ان النزاع في ان لفظ لا تفعل لكثرة استعماله بغرض عدم ترتب الأثر صار يدل بالالتزام - الحاصل من كثرة الاستعمال - على عدم ترتب الأثر والفساد وان لم تكن ملازمة عقلية أو عرفية بين المبغوضية والفساد ، وعلى هذا فالنزاع في هذه المسألة لفظي ولا يخفى أنه بحسب الإمكان كلا الأمرين ممكنان ، اذ لا مانع عقلاً في كون النزاع في هذه المسألة عقلياً ، وان المدعي للفساد إنما يدعيه لأنه يرى ان بين المبغوضية والفساد تلازم ، والمنكر له لا يرى هذا التلازم .

كما أنه لا مانع من كونه لفظياً لأنهم لا يرون الملازمة بين المبغوضية والفساد واقعاً ، ولكن المدعي للفساد يرى ان لفظ لا تفعل لكثرة الإستعمال بغرض عدم ترتب الأثر يدل على الفساد التزاماً ، والمنكر لذلك لا يرى ان لفظ لا تفعل هذه الدلالة الالتزامية ، فحيث لا بد وان يستكشف ان نزاعهم في المقام عقلي أو لفظي من قرائن المقام .

ولكن ينبغي ان لا يخفى ان النزاع في مرحلة الدلالة اللفظية إنما هو في مرحلة الإثبات ، ومرحلة الإثبات بعد مرحلة الثبوت ، فلا بد لمن يجعل النزاع لفظياً ان يفرغ عن مرحلة الثبوت ويثبت انه لا ملازمة بين المبغوضية والفساد ، والأفلا فائدة لمنكر

الدلالة في مرحلة الإثبات حيث تثبت الملازمة بين المبعوضة والفساد في مرحلة الثبوت.

وعلى كل فقد أشار المصنف الى قرينة تدل على كون النزاع في الدلالة اللفظية بقوله: ((أثما هو لأجل أنه في الأقوال قول الى آخر كلامه)).

وحاصله: ان من جملة الأقوال في المسألة قول بكون النهي في المعاملة يدل على فسادها، وسيأتي ان من الواضح انه لا موهم لملازمة المبعوضة والحرمة في المعاملة لفساد المعاملة وعدم ترتب أثرها عليها، فالقائل باقتضاء النهي في المعاملة للفساد معترف بأنه لا ملازمة بين الحرمة في المعاملة والفساد فقوله بالفساد في المعاملة مع هذا الاعتراف منحصر في ان لفظ لا تفعل يدل التزاماً على الفساد، والدلالة الالتزامية لا يكون سببها دائماً منحصرأ في اللزوم الواقعي او اللزوم العرفي بل ربما يكون سببه كثرة استعمال لا تفعل لغرض الدلالة على ذلك.

ومن الواضح ان القول المذكور في المسألة لا بد وان يكون في موضوع تلك المسألة، فلو كان موضوع النزاع في هذه المسألة عقلياً وفي مرحلة الثبوت لكان هذا القائل ممن يقول بعدم اقتضاء النهي للفساد وعدم دلالة على ذلك، فعد هذا القول - وهو دلالة النهي على الفساد في المعاملة - قولاً في ما هو محل النزاع في هذا المسألة دليل على ان محل النزاع في هذه المسألة هو الدلالة اللفظية ومرحلة الاثبات دون الملازمة الواقعية ومرحلة الثبوت.

وقد أشار المصنف الى ان القرينة على كون النزاع في المسألة في الدلالة اللفظية بقوله: ((أثما هو لأجل انه في الأقوال قول بدلالته)): أي بدلالة النهي ((على الفساد في المعاملات)) ومن الواضح أنه لا ملازمة في المعاملات بين الحرمة التي هي مدلول النهي وبين الفساد، ولذا قال: ((مع إنكار الملازمة بينه)) أي بين الفساد ((وبين الحرمة التي هي مفاده)) أي مفاد النهي ((فيها)) أي في المعاملات.

الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة إنما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلولة بالصيغة ، وعلى تقدير عدمها تكون منتفية بينهما^(١) ،

فالقول بدلالة النهي على الفساد في المعاملات مع انكار الملازمة بين الحرمة والفساد واقعاً دليل على ان النزاع في المسألة في الدلالة اللفظية التي يمكن ان تكون مع عدم الملازمة بين الحرمة والفساد واقعاً .

(١) الظاهر ان هذا يتعلق بقوله ان عد هذه المسألة من مباحث الألفاظ ، فيكون حاصله انه يتنافى عد هذه المسألة من مباحث الألفاظ قرينة تقتضي عد هذه المسألة من المسائل العقلية ، فهي قرينة على خلاف القرينة السابقة .

ويحتمل - أيضاً - ان يكون مما يتعلق بنفس القرينة التي ذكرت لعد هذه المسألة من مباحث الألفاظ ، وهي وجود قول بدلالة المعاملة على الفساد مع الاعتراف بعدم الملازمة بين الحرمة في المعاملة والفساد ، فان هذا القول واضح البطلان فلا ينبغي ان يكون قرينة على كون البحث في هذه المسألة بحثاً في الدلالة اللفظية .

وعلى كل فحاصل هذه المناقاة التي دفعها بقوله لا يتنافى هي ان كون هذه المسألة من مباحث الألفاظ يتنافى - أي ان مدعي الفساد في العبادات إنما يقول لأجل - ان الملازمة بين الحرمة والفساد في العبادات إنما هي للملازمة بين المبعوضية والفساد في العبادات ، لأن ما به التقرب لا يكون مبعوضاً ومبعداً ، وهذه الملازمة إنما هي بين الحرمة والفساد سواء استفيدت الحرمة من دليل لفظي أو لبي كإجماع أو عقل ، والمنكر لهذه الملازمة يقول بالصحة سواء كان الدليل على النهي لفظياً أو عقلياً ، فالفساد والصحة يدوران مدار الملازمة الواقعية بين الحرمة والفساد وهي أمر عقلي لا ربط له بالمباحث اللفظية .

وحيث أجاب المصنف عن هذه المناقاة بقوله لإمكان - كما سيأتي بيانه - نفي هذه المناقاة فقال: ((لا يتنافى ذلك)) أي: لا يتنافى عد هذه المسألة من المسائل اللفظية ما ذكر قرينة لكون البحث في هذه المسألة عقلياً وهو ((ان الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة إنما تكون بينه)) أي بين الفساد ((وبين الحرمة ولو لم تكن مدلولة بالصيغة))

لامكان أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة ، بما تعم دلالتها بالالتزام^(١) ، فلا تقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها

بأن كانت الحرمة مستفادة من دليل لبي كاجماع أو عقل ، فالقائل بالفساد إنما يقول لهذه الملازمة الواقعية الفعلية ((وعلى تقدير عدمها)) أي وعلى تقدير عدم هذه الملازمة الواقعية بين الفساد والحرمة كما يقول بذلك من يقول بصحة العبادة المنهي عنها - كأبي حنيفة ومن يرى رأيه - فالملازمة ((تكون متفتحة بينهما)) عنده ، هذا على الظاهر المستفاد من عبارة المصنف من كونها قرينة على كون البحث في هذه المسألة عقلياً لا لفظياً في قبال القرينة السابقة .

وأما بناءً على احتمال تعلق العبارة بنفس القرينة فيكون المراد ان قول القائل بالفساد في المعاملات لدلالة النهي على ذلك لا معنى له ، لان مرحلة الاثبات تتبع مرحلة الثبوت فان كانت ملازمة بين الفساد والحرمة - كما يقول بها من يرى الفساد في العبادات لأن المبعوضة تنافي المقرية - فلا فرق في ذلك بين الحرمة المستفادة من دليل لفظي أو لبي وعلى فرض عدم الملازمة في مرحلة الثبوت بين الفساد والحرمة - كما هو رأي أبي حنيفة ومن تبعه - فلا يبقى مجال لدعوى دلالة الدليل الذي هو مرحلة الاثبات على ذلك بعد عدم تحقق الملازمة واقعاً بين الفساد والحرمة الذي هو مرحلة الثبوت ، فان من الواضح ان مرحلة الإثبات تابعة لمرحلة الثبوت فاذا كان لا ملازمة في مرحلة الثبوت لا وجه لدعوى دلالة الدليل في مرحلة الاثبات على ذلك .

(١) هذا هو الجواب ولذلك قال لا ينافي ذلك لإمكان الى آخر كلامه .

وحاصله : ان هذه المنافاة غير متافية لعد هذه المسألة من مباحث الألفاظ وكون النزاع في دلالة لفظ النهي ، فان دعوى دلالة لفظ النهي على الفساد إنما هي لأجل الدلالة الالتزامية ، وقد عرفت ان الدلالة الالتزامية ربما تكون للملازمة واقعاً بين اللازم والملزوم كالمدخان والنار ، وربما تكون للملازمة العادية كحاتم والجود ، وربما تكون لكثرة الاستعمال ، فالنزاع في مرحلة الإثبات والدلالة اللفظية لا يرتبط بالملازمة الواقعية ، وكون مرحلة الإثبات فرع مرحلة الثبوت صحيح ، ولكن لا يلزم ان تكون

مرحلة الثبوت هي الملازمة الواقعية وعدمها ، بل مرحلة الثبوت هو كثرة الاستعمال - مثلاً - وعدمه ، فالمدعي للدلالة يدعي ثبوتها والمنكر للدلالة ينكرها ، ولذا قال : ((لإمكان ان يكون البحث معه)) أي مع ثبوت الملازمة واقعاً بين الحرمة والفساد في العبادات وعدم ثبوت هذه الملازمة واقعاً بينهما بأن يكون البحث ((في دلالة الصيغة)) التي قد عرفت انه غير مربوط بثبوت الملازمة الواقعية وعدم ثبوتها لإمكان تحقق الدلالة اللفظية على الفساد ومع عدم الملازمة الواقعية بين الفساد والحرمة بأن يدعى دلالة الصيغة بالدلالة الالتزامية على ذلك ، قد عرفت ان الدلالة الإلتزامية كما تكون للملازمة الواقعية كذلك تكون مع عدم الملازمة الواقعية للملازمة العرفية أو لكثرة الإستعمال .

قوله : ((بما تعم دلالتها بالالتزام)).

لا تخلو هذه العبارة من مسامحة فان كون البحث في المسألة في الدلالة اللفظية ينحصر بالدلالة الإلتزامية ، والأفلو كان البحث في هذه المسألة في اصل اقتضاء النهي للفساد سواء كان للملازمة واقعية أو لدلالة التزامية لما حسن عد هذه المسألة من مباحث الألفاظ بل تكون مسألة لها مساس في المباحث اللفظية .

(١) حاصله : في ان البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي حيث كان المهم اثبات ان اجتماع الأمر والنهي بعنوانين في واحد هل يجدي في رفع غائلة التضاد بين الأمر والنهي أم لا يجدي ؟

فهم الباحثين حيث انه في تحقق التضاد وعدمه وان من الواضح ان التضاد وعدمه انما هو بين الأمر والنهي سواء كانا مستفادين من دليل لفظي أو لمبي يتضح ان البحث في مسألة الاجتماع لا بد وان يكون عقلياً ، بخلاف هذه المسألة فان الغرض فيها ترتب الأثر وعدم ترتب الأثر ، ومع عدم الملازمة واقعاً بين الفساد والحرمة يمكن ان يتحقق الفساد لأجل الدلالة اللفظية الإلتزامية فيمكن ان يكون البحث فيها عقلياً

الثالث : ظاهر لفظ النهي وإن كان هو النهي التحريمي ، إلا أن ملاك البحث يعم التنزيهي ، ومعه لا وجه لتخصيص العنوان^(١) ، واختصاص

بأن يتفقوا على أنه لا دلالة التزامية وإن النزاع إنما هو في الملازمة الواقعية وعدمها ، ويمكن أن يكون لفظياً بأن يتفقوا أنه لا ملازمة واقعاً ولكن النزاع في الدلالة الالتزامية ، ويمكن أن تكون عقلية ولفظية بأن يكون القول بالفساد لأجل أن يكون الدال على الفساد العقل للملازمة الواقعية ، واللفظ للدلالة الالتزامية ، وإن يكون القول بالصحة لعدم الملازمة بالصحة لعدم الملازمة الواقعية ولعدم الدلالة الالتزامية . قوله (قدس سره) : ((لا يكاد يكون)) ليس غرضه (قدس سره) أنه من المحال كون البحث في مسألة الاجتماع لفظياً ، بل غرضه بعد العلم بأن المهم لهم هو تحقق التضاد وعدمه نعلم قطعاً بأن البحث في تلك المسألة عقلي لا لفظي .

(١) قد مر في مبحث مقدمة الواجب انقسام الأمر الى أقسام : وجوبي واستحبابي ونفسي وغيري وأصلي وتبعي ، والنهي كذلك ينقسم - أيضاً - الى تحريمي وتنزيهي ونفسي وغيري وأصلي وتبعي .

ولا إشكال في دخول النهي التحريمي في العنوان ، وأما النهي التنزيهي فقد يقال بعدم شمول العنوان له ، لدعوى انصراف لفظ النهي الى التحريمي بالخصوص ، إلا أنه لا وجه لخروجه عن محل النزاع وإن كان لفظ النهي منصرفاً عنه ، لأن الملاك الموجب للفساد في التحريمي موجود في التنزيهي وهو أن الصحة في العبادة هي موافقة الأمر والنهي عن الشيء يصاد الأمر به ، فمع تحقق النهي عن العبادة لا بد وإن لا يكون لها أمر ، فمع ارتفاع الأمر لا تحصل الصحة التي هي في العبادة بمعنى موافقة الأمر ، وهذا الملاك بعينه موجود في النهي التنزيهي ، فإن النهي التنزيهي أيضاً يصاد الأمر فإن طلب الترك مضاد لطلب الإيجاد ، ومع وجود الملاك فيه لا وجه لخروجه عن محل النزاع .

عموم ملاك بالعبادات لا يوجب التخصيص به ، كما لا يخفى^(١).

وبعبارة اخرى : ان الانصراف انما يعتني به فيما إذا لم تقم قرينة على خلافه ، وقد قامت القرينة هنا على خلافه ، فان عموم الملاك قرينة على دخوله في محل النزاع فلاوجه لعدم شمول لفظ النهي له ، ولذا قال (قدس سره) : ((ومعه)) : أي ومع اقتضاء الملاك لدخوله ((لاوجه لتخصيص العنوان)) أي لاوجه لتخصيص النهي بخصوص التحريمي ، بل لا بد من شموله للتنزيهي ايضاً .

(١) حاصله : ان هذا الملاك وهو كون الصحة بمعنى موافقة الأمر انما هي الصحة في العبادات ، وأما الصحة في المعاملات فهي بمعنى ترتب الأثر لا بمعنى موافقة الأمر ، ومن ان طلب ترك المعاملة تنزيها لا مضادة له لترتب أثرها عليها فعموم الملاك يقتضي عدم الاعتناء بالانصراف في خصوص العبادات ، وأما مع المعاملات فلا عموم للملاك والغرض من لفظ النهي في العنوان شموله للمعاملات .

والحاصل : ان النهي المذكور في عنوان المسألة يراد منه النهي عن العبادات والمعاملات ، والملاك المذكور يقتضي العموم في خصوص النهي العبادي دون النهي المعاملي ، وحيث كان المراد من النهي ما يشمل العبادي والمعاملي فلا بد وان يكون مراداً بنسق واحد ، ولا يكون مراداً بنسق واحد الا ان يكون المراد منه خصوص النهي التحريمي ، وقد أشار الى ما ذكرناه بقوله : ((واختصاص عموم ملاك بالعبادات)).

قوله (قدس سره) : ((لا يوجب التخصيص)) هذا هو الجواب .

وحاصله : ان كون الملاك لا عموم له في المعاملات لا يقتضي ان يكون المراد منه خصوص التحريمي ، لوضوح ان النهي نوعان : نهي متعلق بالعبادة ونهي متعلق بالمعاملة ، وخروج فرد من احد النوعين لا يوجب خروج الفرد الداخِل في النوع الآخر ، فعدم دخول النهي التنزيهي في النهي المعاملي لعدم وجود ملاك لدخوله لا يوجب خروج الفرد التنزيهي في النهي العبادي مع وجود ملاك لدخوله .

كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي^(١) ، فيعم الغيري إذا كان

وبعبارة أخرى : أنه لا موجب لأن يكون النهي في العنوان بجميع مراتبه سارياً في كلا النوعين ، بل يجوز ان يكون النهي في العنوان غير مقيد بسريانه بجميع مراتبه في كلا النوعين فيشمل كل ما كان له ملاك الدخول في محل النزاع .

(١) قد عرفت ان من جملة انقسامات النهي انقسامه الى النفسي والغيري ، ولا اشكال في شمول لفظ النهي في العنوان للنفسي ، وأما شموله للغيري فربما يشكل دخوله في العنوان بتوهم ان النهي الغيري لا مبغوضية فيه ولا عقاب عليه فلا يكاد يدخل في محل النزاع لعدم منافاته للأمر ، لأن عدم المبغوضية لا تنافي المحبوبة بل المبغوضية تنافي المحبوبة وما لا عقاب عليه لا ينافي الثواب عليه بل المتنافي له هو العقاب عليه ، وقد اجاب عنه بجواب وتأييد .

وحاصل الجواب : ان المنافاة إنما هي بين الحرمة والوجوب لوضوح منافاة طلب الترك الفعلي .

وحاصل التأييد : أنه قد جعلت الثمرة للنزاع في ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده هو فساد الضد المهم ، لأن الأمر بالأهم يقتضي الأمر بمقدمته ، ومن مقدمات الأهم عدم المهم فعدم الضد المهم مأمور به ، واذا كان عدم الضد مأموراً به فلا بد وأن يكون نقيضه وهو وجود المهم منهيأ عنه ، واذا كان الضد منهيأ عنه يكون فاسداً ، لأن النهي عن الشيء يقتضي فساده ، ومن الواضح ان هذا النهي المتعلق بوجود الضد نهى غيري لأنه نقيض للأمر الغيري وهو الأمر بعدم وجود الضد ، فجعله ثمرة يدل على انهم يرون ان الحرمة تقتضي الفساد دون المبغوضية والعقاب : أي ان طلب ترك الشيء ينافي الأمر بالشيء ، واذا كان لا أمر به وهو عبادة فلا بد وأن يكون فاسداً ، فالصلاة في وقت الازالة باطلة لأن عدم الصلاة مأمور به لكونه مقدمة للإزالة والأمر بعدم الصلاة لازمه النهي عن فعل الصلاة ، فالصلاة اذا كانت

منهياً عنها لا يعقل ان تكون مأموراً بها ، والصحة في العبادة هي موافقة الأمر ، واذا كان لا أمر بها تكون فاسدة .

ولعل السبب في ذكره تأييداً هو مناقشته في هذه الثمرة الا ان المناقشة في الثمرة لا ينافي أنهم يرون ان الملازمة بين الحرمة والفساد لا بين المبعوضة او العقاب والفساد .
ويحتمل ان يكون السبب في كونه تأييداً هو ذهاب بعضهم الى ان الأمر بالشيء عين النهي عن ضده ، وهذا أيضاً لا ينافي في كونه دليلاً لان جل من ذكره ثمرة لا يرى ان الأمر بالشيء عين النهي عن الضد .

ويحتمل ان يكون السبب في كونه تأييداً هو ان القائل بخروج النهي الغيري عن محل النزاع هو المحقق القمي لأنه يرى ان المبعوضة واستحقاق العقاب هو الملازم للفساد والمحقق القمي ينكر هذه الثمرة ، وهذا أيضاً لا ينافي كونه دليلاً لان الغرض من كونه دليلاً هو انه دليل على كون القوم يرون دخول النهي الغيري في محل النزاع وقد أشار المصنف الى الجواب عن توهم خروج النهي عن محل النزاع بقوله : ((فان دلالة على الفساد على القول به)).

ولا يخفى ان المصنف أقحم بين الجواب المتعلق بالنهي الغيري وتوهم خروجه عن محل النزاع هو تقسيم النهي الغيري الى الأصلي والتبعي ، فان من الواضح ان قوله : ((فان دلالة)) الى آخر كلامه مما يتعلق بالنهي الغيري وتوهم خروجه عن محل النزاع.

وعلى كل فحاصل كلام المصنف : ان دلالة النهي على الفساد بناءً على القول بدلالته على ذلك انما هي في الأمر المولوي المسوق بداعي الزجر والردع عن الترك الشامل للنفسى والغيري وهو محل النزاع لا النهي الارشادي الذي هو بداعي الارشاد الى الفساد ، فإنه ليس من المحتمل وقوع النزاع فيه بعد ان كان النهي بداعي الارشاد الى الفساد ، وهو المراد بقوله : ((فيما لم يكن للإرشاد اليه)) أي: الى الفساد لخروجه عن محل النزاع قطعاً ، وانما محل النزاع هو الأمر المولوي ، والقول

أصلياً^(١) ، وأما إذا كان تبعياً ، فهو وإن كان خارجاً عن محل البحث ، لما عرفت أنه في دلالة النهي والتبعي منه من مقولة المعنى ، إلا أنه داخل فيما

بالفساد فيه ((إنما يكون لدلالته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته)) لما عرفت ان المنافة انما هي بين طلب الترك والصحة التي هي موافقة الأمر في العبادة ، وقد أشار الى التأييد بقوله: ((ويؤيد ذلك الى آخر الجملة)).

بقي الكلام في المطلب الذي أقحمه في المقام وهو الأصلي والتبعي .

(١) قوله (قدس سره): ((إذا كان أصلياً)) توضيحه قد مر في مقدمة الواجب عند كلامه (قدس سره) في الأصلي والتبعي أنه يحتمل في الأصلي والتبعي احتمالان : الأول ان يكون المراد من الأصلي ما كان مدلولاً عليه بالأصالة ، والتبعي ما كانت الدلالة عليه بالتبعية ، وعليه فالدلالة محفوظة في الأصلي والتبعي فلا يكون التبعي من مقولة المعنى .

الثاني ان يكون المراد من الأصلي ما كان مراداً بإرادة تفصيلية ، والتبعي ما كان مراداً بإرادة ارتكازية ، وكلام المصنف مبني على هذا الاحتمال ، فان التبعي الذي هو المراد بإرادة ارتكازية غير ملتفت إليها لا بد وان لا يكون له دلالة لفظية فيكون من مقولة المعنى ، بخلاف المراد بإرادة تفصيلية فإنه اذا كان مراداً من النهي لا بد وان تكون هناك دلالة لفظية فيدخل في محل النزاع في كون النهي هل يدل على فساده ام لا؟ ولذا قال (قدس سره): ((فيعم الغيري)) أي ان النهي المذكور في العنوان من انه هل يدل على فساد ما تعلق به ام لا يعم النهي الغيري ((اذا كان)) النهي ((أصلياً)) لوجود الدلالة اللفظية على القول بدلالة النهي على الفساد ((وأما اذا كان تبعياً فهو وان كان خارجاً عن محل البحث لأنه اذا كان ارتكازياً فلا بد وأن لا يكون ملتفتاً اليه بالفعل مع عدم الالتفات لا يعقل ان تكون له دلالة لفظية ، ولذا قال : ((لما عرفت انه في دلالة النهي)) هذا تعليل لخروجه عن عنوان البحث .

وحاصله : ان الكلام في دلالة النهي وما ليس له دلالة لفظية يكون خارجاً عن محل البحث في الدلالة اللفظية ولذا قال: ((والتبعي منه من مقولة المعنى)) لعدم تحقق الدلالة اللفظية فيه ((الا أنه داخل)) في محل النزاع لدخوله ((فيما هو ملاكه)) لأن الملاك في النزاع هو اقتضاء الحرمة للفساد والنهي التبعي وان لم يكن نهياً لفظياً الا انه دال على الحرمة ، فملاك النزاع موجود فيه وان لم يشمل العنوان .

قوله (قدس سره) : ((فان دلالاته على الفساد الخ)) . لا يخفى ان ظاهر السياق بدوا كونه تعليلاً لدخول التبعي الا ان قوله في طي عبارته ((من غير دخل لاستحقاق العقوبة الى آخر كلامه)) دليل على انه تعليل لعموم العنوان في المسألة للنهي الغيري فهو متعلق بقوله : ((فيعم الغيري)) وان الكلام في التبعي انتهى بقوله فيما هو ملاكه والحاصل : ان النهي داخل في عنوان المسألة لامرين :

الاول : ان الكلام في هذه المسألة هو ان ما يدل على حرمة المنهي عنه هل يدل على فساده وعدم ترتب اثره عليه ام لا والنهي مما لا ريب في دلالاته على الحرمة فيكون مشمولاً للعنوان ، نعم بناءً على ما ظهر من المحقق القمي من ان الكلام في دلالة النهي الذي يترتب عليه العقاب هل يدل على الفساد ام لا لا يكون النهي الغيري خارجاً ، الا ان هذا التوهم لا وجه لان الملازمة المدعاة انما هي بين الحرمة والفساد لا بين استحقاق العقاب والفساد .

الامر الثاني الذي اشار اليه بقوله : ((ويؤيد)) وحاصله : ان ثمة النزاع في مسألة ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده هي فساد العبادة الذي كان النهي المتعلق بها غيرياً وهذا يقتضي شمول العنوان في هذه المسألة للنهي الغيري كما تقدمت الاشارة اليه وينبغي ان لا يخفى هذا كما يدل على دخول النهي في المسألة يدل ايضاً على فساد ما توهمه المحقق القمي من ان الكلام فيما يترتب عليه العقاب والفساد لما عرفت في مقدمة الواجب من ان النهي الغيري لا عقاب عليه كما ان الامر الغيري لا ثواب عليه .

هو ملاكه، فإن دلالاته على الفساد على القول به فيما لم يكن للارشاد إليه، إنما يكون لدلالاته على الحرمة، من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك، كما توهمه القمي (قدس سره) ويؤيد ذلك أنه جعل ثمرة النزاع في أن الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فساده إذا كان عبادة، فتدبر جيدا .

الرابع: ما يتعلق به النهي، إما أن يكون عبادة أو غيرها، والمراد بالعبادة - هاهنا - ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالى، موجبا بذاته للتقرب من حضرته لولا حرمة، كالسجود والخضوع والخشوع له وتسييحه وتقديسه^(١)، أو ما لو تعلق الامر به كان أمره أمرا عباديا،

(١) لا يخفى ان متعلق النهي اما ان يكون عبادة أو معاملة، والمراد من المعاملة هي مقابل العبادة أي ما ليس بعبادة، ولذا يستغنى بتعريف العبادة عن تعريف المعاملة . ولا يخفى ان المراد من العبادة التي عرفها المصنف وعرفها القوم هي العبادة التي لولا تعلق النهي بها لكانت صحيحة، فيخرج عن موضوع العبادة التي وقعت لها التعاريف مثل السجود للصنم اذ ليس لها لولا النهي صحة حتى يتوهم دخولها في التعريف .

وعلى كل فقد قسم المصنف العبادة الى ذاتية وغير ذاتية، والعبادة الذاتية هي التي لولا تعلق النهي بها لكان وقوعها مقربة الى الله لا يحتاج الى قصد الى اتيانها بقصد الأمر - مثلاً - الركوع لله والسجود له وتسييحه وتهليله وتكبيره وتقديسه لا يحتاج الى قصد الأمر في كونه عبادة لله تعالى، فان العبادة الذاتية له عز وجل تتوقف على أمرين كلاهما موجودان في قصد تعظيمه وقصد الخضوع له :

الأول: ان يكون العنوان المقصود حسناً وقصد الخضوع لله عدل في العبودية بخلاف مثل قصد الأكل والشرب، فان قصد عنوان الأكل والشرب ليسا من العناوين التي هي عدل في العبودية .

الأمر الثاني : ان يكون مربوطاً ومنسوباً اليه تعالى فإن إتيان مطلق العناوين الحسنة كعدم ظلم الناس وعدم الاعتداء عليهم من العناوين الحسنة التي بنى العقلاء عليها حفظاً للنظام وابقاءً للنوع ، الا انها اذا اتى بها لا لأن الله امر بها لا تقع عبادة لله وان وقعت حسنة لان عبادة الله هي المنسوبة اليه تعالى ، واذا فرض انه لم يأت بها مرتبطة بالله لا تكون عبادة له والخضوع لله لا اشكال في ارتباطه به .

فالأمرا ن متحققان في الركوع والسجود والتقديس له تعالى لارتباطها به وانطباق عنوان حسن عليها ، ومثل هذه العبادة هي العبادة الذاتية التي يكفي قصد عنوانها في عباديتها من دون قصد اتيانها بعنوان الامثال للأمر وتوجب بذاتها القرب من ذاته وحضرته .

نعم لو تعلق بها النهي مولوياً لا تقع مقربة لأن النهي عنها مولوياً لمبغوضيتها يمنع من وقوعها مقربة لان المبعوض لا يقرب لوضوح كون المبعوض له مبعداً عنه فكيف يكون مقرباً له ولذا قال (قدس سره) : ((والمراد بالعبادة ههنا)) التي تعلق بها النهي الشاملة للعبادة الذاتية وغير الذاتية ، وأشار أولاً الى العبادة الذاتية بقوله : ((ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالى موجباً بذاته)) أي نفس قصد العنوان من دون حاجة الى قصد امثال الأمر ((للتقرب من حضرته لولا حرمة)) لما عرفت من مانعية الحرمة للتقرب وهي ((كالسجود والخضوع والخشوع له وتسيحه وتقديسه)) فان نفس قصد هذه العناوين كافية في وقوع الفعل قريباً من دون حاجة الى اتيانها بقصد امثال أمرها .

لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قريبي ، كسائر أمثاله ، نحو صوم العيدين والصلاة في أيام العادة^(١) ، لا ما أمر به لاجل التعبد به ، ولا ما

(١) لما ذكر العباداة الذاتية أشار الى العباداة غير الذاتية ، وقد عرفها بأنها : ((ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً)) اي ((لا يكاد يسقط الا اذا أتى به بنحو قريبي)) لما كان المفروض تعلق النهي بهذه العباداة عرفها بنحو التعليق .

وحاصله : ان الفعل العبادي الذي ليس من العباداة الذاتية هو الفعل الذي لو فرضنا انه كان متعلقاً للأمر لكان أمره ليس أمراً توصلياً يسقط باتيان نفس الفعل وان لم يقصد به امثال الأمر بل كان أمره المتعلق بهذا الفعل لا يسقط الا اذا اتى بالفعل بداعي امثال امره .

وقد مثل له المصنف بصوم يوم العيدين وبالصلاة في أيام العادة أما صوم يوم العيدين فمن الواضح أنه ليس من العباداة الذاتية لأنه ليس كل شيء قصد باتيان كونه لله ومرتبطاً به يكون حسناً بالذات فان الصوم ليس الا الامساك ، وعدم الأكل والشرب كالأكل والشرب ليس بذاته من العناوين كعنوان تعظيم الله ، وقد عرفت ان العباداة الذاتية تحتاج الى كونه حسناً بالذات وانه مرتبط به تعالى .

واما الصلاة في أيام العادة فقد يقال : إنها عباداة ذاتية لان الصلاة مجموعة أمور كلها عباداة ذاتية لأنها تكبير الله وقراءة ذكره المجيد والركوع والسجود له والشهد وكل هذه عباداة ذاتية الا انها حيث كان التسليم من اجزاء الصلاة والتسليم ليس من العبادات الذاتية فهي من حيث المجموع ليس عباداة ذاتية وان كان بعض اجزائها أو جلها عباداة ذاتية .

ثم لا يخفى ان تعريف المصنف للعبادة غير الذاتية حيث اشتمل على لفظ عبادياً أورد عليه بعضهم بأنه دوري ولكنه غير وارد عليه :

أولاً : لأن المصنف يرى ان تعاريف القوم تعاريف لفظية فكيف بتعريف نفسه .

يتوقف صحته على النية ، ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء ، كما عرف بكل منها العبادة ، ضرورة أنها بواحد منها ، لا يكاد يمكن أن يتعلق بها النهي ، مع ما أورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً ، أو بغيره ، كما يظهر من مراجعة المطولات ، وإن كان الاشكال بذلك فيها في غير محله ، لاجل كون مثلها من التعريفات ، ليس بحد ولا برسم ، بل من قبيل شرح الاسم كما نبهنا عليه غير مرة ، فلا وجه لاطالة الكلام بالنقض والابرام في تعريف العبادة ، ولا في تعريف غيرها كما هو العادة^(١) .

وثانياً : إنه لم يكتف بذكر لفظ عبادياً بل فسره بقوله لا يكاد يسقط الى آخره ، وبعد تفسيره للفظ العبادي لا يكون دوراً فان العبادة وان توقفت على لفظ العبادي لآخذه في تعريفها الا ان لفظ العبادي غير متوقف على العبادة بعد أن فسره بقوله : لا يكاد .

(١) لما فرغ من تعريف العبادة بقسميها أشار الى تعاريف القوم للعبادة ، والتعاريف التي أشار اليها المصنف ثلاثة :

الأول : ان العبادة ما أمر به لأجل التعبد به ، وحيث أنهم لم يفسروا في التعريف لفظ التعبد فيرد عليه انه دوري لتوقف معرفة العبادة المعرفة على جميع أجزاء تعريفها ومن جملة أجزائه لفظ التعبد الذي هو نفس العبادة ، فان العبادة مصدر عبَدَ والتعبد مصدر تَعَبَدَ ، ومن الواضح ان مصدر الفعل الزايد على الثلاثي موقوف على معرفة مصدر الثلاثي .

الثاني : ان العبادة ما يتوقف صحته على النية .

ويرد عليه : انه منتقض طرداً أي أنه غير مانع لصدقه على التوصلي اذا كان الأمر المتعلق به يتوقف على قصد عنوان له كراي الشيخ في مقدمة الواجب ، فان أمر المقدمة مع انه توصلي لا يسقط على رأيه من دون قصد عنوان التوصل بالمقدمة .

الثالث : ان العبادة ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء : أي ان العبادة هي التي لم يعلم المصلحة الداعية الى الأمر بها ، بخلاف غير العبادة فان مصلحة الأمر فيها معلومة ، فان غسل القدر - مثلاً - مصلحته ازالة القدر ، ودفن الميت - مثلاً - مصلحته ستر الميت عما يحدث في بدنه بعد الموت وحفظ الأحياء من ضرر ذلك . ويرد عليه : أنه غير مانع .

أولاً : لأن بعض المعاملات - أيضاً - لا يعلم مصلحتها كاشتراط كون صيغة النكاح أو صيغة البيع ماضوية ، وكاشتراط التنجيز في المعاملة .
وثانياً : انه منقوض عكساً : أي أنه غير جامع لان بعض العبادات المصلحة فيها معلومة كالزكاة - مثلاً - .

وقد أورد المصنف على جميع الثلاثة بايراد يشملها ، وحاصله :
ان ظاهر التعريف الأول وهو ما أمر به لأجل التعبد ان وجود الأمر وتعلقه بها شرط في تحقق عنوان العبادة ، ومفروض محل النزاع ان العبادة التي هذا تفسيرها هي متعلقة للنهي ، ومن الواضح انه لا يعقل ان يتعلق النهي بالشيء بما هو متعلق للأمر بالفعل .

وكذلك التعريف الثاني وهو ما يتوقف صحته على النية فان الظاهر أن العبادة المتعلقة بها النهي لها صحة بالفعل تتوقف الصحة فيها على النية ، وفرض كون ان لها صحة بالفعل على النية هو كونها متعلقة للأمر ، وقد عرفت انه لا يعقل ان يتعلق النهي بالمأمور به بما هو مأمور به .

وكذلك أيضاً التعريف الثالث وهو ما لا يعلم انحصار مصلحته في شيء فان الظاهر ان متعلق النهي هو الذي له مصلحة بالفعل ولكن لا يعلم ما هي وكونه له مصلحة بالفعل يتوقف على ان لا يتعلق به نهى ، فان تعلق به لا بد وأن يكون لمفسدة غالبية على مصلحته ، والفعل ذو المصلحة المغلوبة كالفعل الذي لا مصلحة فيه .

فاتضح ان الفعل الذي له مصلحة بالفعل لا يتعلق به النهي .

الخامس : إنه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلاً للتصاف بالصحة والفساد ، بأن يكون تارة تاماً يترتب عليه ما يترقب عنه من الاثر ، وأخرى لا كذلك ، لاختلال بعض ما يعتبر في ترتبه ، إما ما لا أثر له شرعاً ، أو كان أثره مما لا يكاد ينفك عنه ، كبعض أسباب الضمان ، فلا يدخل في عنوان النزاع لعدم طروء الفساد عليه كي ينازع في أن النهي عنه يقتضيه أو لا ، فالمراد بالشيء في العنوان هو العبادة بالمعنى الذي تقدم ، والمعاملة بالمعنى الاعم ، مما يتصف بالصحة والفساد ، عقداً كان أو إيقاعاً أو غيرهما ، فافهم^(١) .

والى هذا الايراد الذي يرد على هذه التعاريف الثلاثة اشارة بقوله : ((ضرورة انها بواحد منها لا يكاد يمكن ان يتعلق بها النهي)) .

ثم اشارة الى ما اورد عليها الانتقاض بالطرد والعكس بقوله : ((مع ما اورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً)) وقد عرفت انه يرد على الثاني الانتقاض طرداً ، وعلى الثالث الانتقاض طرداً وعكساً .

ثم قال : ((أو بغيره)) وقد أشار بهذا الى ايراد الدور الذي يرد على التعريف الأول .

قوله (قدس سره) : ((وان كان الاشكال الخ)) قد مر من المصنف ويأتي انه يرى ان التعاريف المذكورة في كتب القوم تعاريف لفظية ورأيه في التعريف اللفظي لا بد ان لا يكون بالحد ولا بالرسم بل هو لصرف شرح الاسم بوجه ما .

(١) لا يخفى ان عنوان هذه المسألة : هو ان النهي عن الشيء يقتضي فساده ام لا ؟ فالمراد من فساده عدم ترتب أثره عليه ، والمراد من عدم فساده هو ترتب أثره عليه ، فهذا العنوان يحدد الموضوع المتنازع فيه بأنه الذي له أثر شرعي يمكن ان يترتب عليه تارة ويمكن ان لا يترتب عليه اخرى .

أما ما ليس له أثر شرعي كالأكل والشرب - مثلاً - فانهما وان كان لها حكم اذ لا تخلو واقعة عن حكم الا انه ليس لهما أثر يترتب عليهما تارة ولا يترتب عليهما أخرى فمثل هذا خارج عن موضوع هذه المسألة .

ويخرج عن موضوع هذه المسألة أيضاً ما كان له أثر شرعي ولكنه لا يعقل انفكاكه عنه كالإتلاف - مثلاً - فانه موجب لضمان المثلث من دون تقيده بشيء فسواء كان باختياره أو لا باختياره وسواء كان صغيراً أو كبيراً وسواء كان ملتفتاً أو غير ملتفت كالنائم - مثلاً - فانه يوجب الضمان ، فالإتلاف علة تامة لترتب الضمان فليس الإتلاف حيثئذ مما يترتب عليه الضمان تارة ولا يترتب عليه أخرى ، وليس له صحة مرة وفساد أخرى حتى يكون داخلاً في النزاع في ان النهي عن الشيء هل يقتضي فساد ام لا ؟

وقد أشار المصنف الى الأول بقوله : ((اما ما لا أثر له شرعاً)) .

وأشار الى الثاني بقوله : ((او كان اثره مما لا يكاد ينفك عنه كبعض أسباب الضمان)) الى آخر الجملة .

وقد أشار الى العلة في عدم الدخول بقوله : ((لعدم طرؤ الفساد عليه)) فان ما لا أثر له شرعاً لا يطرأ عليه الفساد لانه من السالبة بانتفاء الموضوع ، وما لا ينفك عنه أثره أيضاً لا يطرأ عليه الفساد لعدم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة وكانت علته بسيطة كالإتلاف .

ويدخل في موضوع النزاع في هذه المسألة العبادة بقسميها الذاتية وغير الذاتية فانها لها أثر وهو موافقة المأتمى به المأمور به تارة وعدم موافقته أخرى ، والمعاملة وقد عرفت ان المراد بالمعاملة هو المقابلة للعبادة فمثل العقود كالنكاح والبيع ومثل الايقاع كالطلاق والفسق وغيرهما كالغسل للتطهير بالفتح لان الغسل بالضم مما يدخل في العبادة ، والى هذا أشار بقوله: ((فالمراد بالشيء في العنوان هو العبادة بالمعنى الذي

السادس : إن الصحة والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الأثار والانتظار ، فربما يكون شيء واحد صحيحا بحسب أثر أو نظر وفسادا بحسب آخر .

ومن هنا صح أن يقال : إن الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف ، بل فيهما بمعنى واحد وهو التمامية ، وإنما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتمامية وعدمها ، وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة ، إنما يكون لاجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر ، بعد الاتفاق ظاهرا على أنها بمعنى التمامية ، كما هي معناها لغة وعرفا . فلما كان غرض الفقيه ، هو وجوب القضاء ، أو الإعادة ، أو عدم الوجوب ، فسر صحة العبادة بسقوطهما ، وكان غرض المتكلم هو حصول الامثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبة ، فسرها بما يوافق الامر تارة ، وبما يوافق الشريعة أخرى^(١) .

تقدم)) أي بقسميها ((والمعاملة بالمعنى الأعم)) وهي المقابلة للعبادة لا خصوص المعاملة بالمعنى الأخص التي لا تشمل مثل الغسل للتطهير .

وعلى كل فالمعاملة بالمعنى الأعم داخله في النزاع لأنها ((مما يتصف بالصحة والفساد عقداً كان)) كالبيع والنكاح ((أو ايقاعاً)) كالطلاق أو العتق ((أو غيرهما)) كالغسل للتطهير .

قوله : ((فافهم)) لعله اشارة الى انه لا يوجد علة تامة بسيطة لأثر من الآثار الشرعية فان الائتلاف الذي ذكر مثالا لذلك أيضاً له شرط وهو كونه بغير اذن المالك أو الولي ، فيكون مما يترتب عليه الضمان مرة وعدم الضمان اخرى .

(١) الفرق بين الوصف الاضافي والتضائفي : هو ان المعنى التضائفي أمر واقعي لا يختلف بحسب الانتظار وان اختلف بحسب الجهات ، فالفوقية والتحتية لا تختلف

والفوق فوق بحسب كل الانظار وكذلك التحت ، وان اختلفت الفوقية والتحتية بحسب الجهات ، فالفوق يكون فوقاً بالنسبة الى ما تحته ويكون تحتاً بالنسبة الى ما فوقه ، بخلاف الوصف الإضافي كالصحة والفساد فان الشيء الواحد ربما يكون بحسب نظر صحيحاً وبحسب نظر آخر فاسداً .

ثم لا يخفى - أيضاً - ان الغرض من هذا الأمر السادس بيان أمرين :

الأول : ان الصحة والفساد في العبادة والمعاملة ليس الاختلاف فيهما في ناحية المفهوم ، وانما الاختلاف فيهما من ناحية المصادق .

الثاني : ان الاختلاف في تفسير الصحة والفساد بين الفقيه والمتكلم أيضاً ليس للاختلاف في مفهوم الصحة والفساد ، وانما الاختلاف بينهما في تفسير الصحة والفساد ، لان الأثر المهم بحسب نظر الفقيه هو غير الأثر المهم بحسب نظر المتكلم .

ولا يخفى ان الصحة هي التامة فهذا الشيء صحيح أي انه تام ، والفساد عدم التامة فالفساد هو غير التام .

وقد عرفت فيما سبق ان من الأشياء ما لا يتصف بصحة ولا فساد كالشيء الذي لا أثر له أو الذي له أثر ولكن لا ينفك عنه .

فيظن من هذا ان تقابل الصحة والفساد تقابل العدم والملكة حيث ان الصحة هي التامة والفساد عدم التامة ، وبعض الأشياء لا تتصف بصحة ولا فساد ، فحيث لا يتصف بالصحة والفساد إلا ما يمكن ان يكون صحيحاً ويمكن ان يكون فاسداً ، فما له هذه الشائبة هو الذي يمكن ان يتصف بهما ، فحيث انهما متقابلان بالوجود والعدم وانه يخلو عن الإتصاف بهما بعض الأشياء فلا بد وان يكون تقابلهما تقابل العدم والملكة ، لأن تقابل السلب والإيجاب لا يعقل ان يخلو عن الاتصاف باحدهما شيء من الأشياء ، فان العمى والبصر يخلو عن الاتصاف بهما الجدار مثلاً ، والبصر واللابصر لا يخلو عن الاتصاف بهما مثل الجدار فان الجدار وان لم يصدق عليه انه اعمى لكن يصدق عليه انه لا بصر له .

ولا يخفى أيضاً أن بعض الأشياء يمكن ان يكون له آثار تترتب عليها بحسب ما لها من الشروط لتلك الآثار ، وربما يترتب عليه أثر اذا وجد شرط ذلك الأثر ويكون فاقداً له اذا لم ينضم اليه ما هو شرط ذلك الأثر ولكن يترتب عليه أثر آخر لانه واجد لشرطه ، مثلاً عقد النكاح يترتب عليه نكاح المتعة اذا ذكر فيه الأجل ولا يترتب عليه نكاح المتعة اذا لم يذكر فيه الأجل وان قصد به نكاح المتعة ولكن يترتب عليه النكاح الدائم فيكون عقد النكاح المقصود به المتعة غير المذكور فيه الأجل فاسداً من ناحية نكاح المتعة وصحيحاً من ناحية النكاح الدائم .

فاتضح ان الشيء الواحد ربما يكون صحيحاً من ناحية أثر وفساداً من ناحية أثر آخر .

ولا يخفى أيضاً أن الأثر في العبادة هو القضاء والاعادة ، فاذا قيل في العبادة انها صحيحة : أي انها لا توجب القضاء والاعادة ، والعبادة الفاسدة هي التي توجب القضاء او الاعادة ، والأثر في المعاملة هو ترتب المسبب على السبب الذي يتسبب به الى ذلك المسبب ، فعقد البيع - مثلاً - الصحيح هو الذي يترتب عليه الملكية وعقد البيع الفاسد هو الذي لا يترتب عليه الملكية ، فالمراد بالصحة والفساد في المعاملة هو ترتب المسبب على ذلك السبب وعدم ترتبه عليه .

فالصحة والفساد في العبادة والمعاملة بمعنى واحد وهو التمامية وعدم التمامية ولكن التمامية في العبادة بانها لا توجب القضاء والاعادة وعدم التمامية فيها بانها توجب القضاء او الاعادة ، والتمامية في المعاملة ترتب مسببها عليها وعدم تماميتها بعدم ترتب مسببها عليها فليس الاختلاف في التعبير عن الصحة او الفساد في العبادة بانها ما لا توجب القضاء او الاعادة وما توجب ذلك والتعبير عن الصحة والفساد في المعاملة كالبيع الصحيح - مثلاً - بان ما تترتب عليه الملكية والفساد ما لا تترتب عليه الملكية لأجل ان الصحة والفساد في العبادة قد استعملتا في مفهوم غير المفهوم الذي قد استعملت فيه الصحة والفساد في المعاملة ، بل الصحة والفساد في كليهما

وحيث أن الامر في الشريعة يكون على أقسام : من الواقعي الأولي ، والثانوي ، والظاهري ، والانظار تختلف في أن الاخيرين يفيدان الاجزاء أو لا يفيدان ، كان الاتيان بعبادة موافقة لامر ومخالفة لآخر ، أو مسقطا للقضاء والاعادة بنظر ، وغير مسقط لهما بنظر آخر ، فالعبادة الموافقة

مستعملان في التمامية وعدم التمامية لكن ما به التمامية في العبادة غير ما به التمامية في المعاملة .

فاتضح ان الاختلاف فيهما مصداقي لا مفهومي .

ولا يخفى أيضاً ان الصحة والفساد بنظر الفقيه هو ترتب الأثر من عدم القضاء والاعادة وعدمهما ، والملكية وعدم الملكية ، وهذا هو المهم عند الفقيه ، والمهم في نظر المتكلم هو الثواب والعقاب .

فالفقيه يعبر عن الصحة والفساد تارة بما يوجب القضاء او الاعادة ولا يوجبهما واخرى بترتب الملكية وعدم ترتبها ، والمتكلم يعبر عن الصحة والفساد بموافقة الأمر وعدم موافقة الامر ، وهذا الاختلاف في التعبير ليس لأجل ان الصحة والفساد مفهومهما عند الفقيه غير مفهومهما عند المتكلم ، بل هي التمامية وعدم التمامية عندهما ، ولكن حيث كان المهم عند الفقيه غير ما هو المهم عند المتكلم اختلف تعبيرهما عن الصحة والفساد ، لوضوح انه اذا أمكن ان لا يكون اللفظ منقولاً عن معناه اللغوي وان يبقى على معناه فلا داعي لتكلف نقله عن معناه اللغوي لأصالة عدم النقل ، ومعنى الصحة والفساد لغة هو التمامية وعدم التمامية ولا موجب لنقله فيما اذا استعمل في لسان الفقهاء في العبادة والمعاملة ولا موجب لنقله أيضاً فيما اذا استعمل في لسان المتكلم ، لعدم مانع من بقاءه على معناه اللغوي فلا داعي الى النقل ، ولو شك في النقل فأصالة عدم النقل تقضي ببقائه على معناه اللغوي ، وقد أشار المصنف الى جميع ما ذكرناه بقوله: ((ان الصحة والفساد وصفان اضافيان)) الى قوله : ((بما يوافق الامر تارة وبما يوافق الشريعة أخرى)).

للامر الظاهري ، تكون صحيحة عند المتكلم والفقير ، بناء على أن الامر في تفسير الصحة بموافقة الامر أعم من الظاهري ، مع اقتضائه للاجزاء ، وعدم اتصافها بها عند الفقير بموافقتة ، بناء على عدم الاجزاء ، وكونه مرعى بموافقة الامر الواقعي عند المتكلم ، بناء على كون الامر في تفسيرها خصوص الواقعي^(١) .

(١) قد عرفت فيما تقدم ان الصحة والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الانظار فربما يكون شيء صحيحا بحسب نظر ولكنه يكون فاسدا بحسب نظر آخر .
وقد أراد المصنف ان يذكر مثالا لذلك ، وحاصله : ان المهم في نظر الفقير الاجزاء وعدمه فلذلك فسر الصحة بما اسقط القضاء او الاعادة ، والفساد بما يوجب القضاء والاعادة ، والمتكلم مهم نظره الى الثواب والعقاب ولذا فسر الصحة بموافقة الأمر والفساد بعدم موافقة الأمر أو بموافقة الشريعة وعدم موافقتها .
وقد تقدم أيضا في المباحث السابقة ان الأمر ينقسم الى ثلاثة أقسام : واقعي أولي وواقعي ثانوي وظاهري ، وقد أطبق الفقير والمتكلم على اجزاء المأمور به الواقعي عن الأمر الواقعي ، وعلى ان الإتيان بالمأمور به الواقعي موافق للأمر والشريعة فلا يختلف الحال بين الفقير والمتكلم في هذا ، ولذا لم يذكره المصنف كمثال لاختلاف النظرين .

وأما الأمر الواقعي الثانوي والأمر الظاهري فحاصله ان الفقير والمتكلم اذا قالا باجزاء كل أمر سواء كان ثانويا او ظاهريا عن الأمر الواقعي فلا يكون هنالك اختلاف بينهما ، بل يكون الصحيح بنظر الفقير هو الصحيح بنظر المتكلم وكذلك الفاسد ، واما اذا قال الفقير باجزاء كل أمر عن الأمر الواقعي والمتكلم يخص الاجزاء بخصوص إتيان المأمور به الواقعي عن الأمر الواقعي وأما الواقعي الثانوي والأمر الظاهري فلا يجزيان عن الامر الواقعي ، وحيث ان كلا منهما يقول باجزاء كل مأتي عن أمره فهما يتفقان فيما يتفقان في الصحة والفساد بالنسبة الى اجزاء كل

مأمور به عن امره ولكنهما يختلفان في الاجزاء عن الامر الواقعي ، فالمأمور به الواقعي الثانوي والظاهري صحيحان مطلقا بحسب نظر الفقيه لانهما مجزيان عن امرهما وعن الامر الواقعي ، وبنظر المتكلم صحيحان بالنسبة الى أمرهما وفسدان بالنسبة الى الامر الواقعي .

وإذا كان الفقيه لا يقول باجزئتهما عن الأمر الواقعي والمتكلم يقول باجزئتهما عنه فينعكس الحال تماما ويكونان صحيحين بنظر المتكلم مطلقا وبالنسبة الى الفقيه صحتهما تختص بخصوص أمرهما وهما فاسدان بنظره بالنسبة الى الأمر الواقعي ، وإذا كان كل من الفقيه لا يقول بالاجزاء فيهما عن الامر الواقعي فانه لا يختلف الحال بينهما ويكون المأمور به بالأمر الواقعي الثانوي والأمر الظاهري صحيحين بالنسبة الى امرهما وفسادين بالنسبة الى الأمر الواقعي .

وربما يقال : ان موافقة الامر عند المتكلمين تختص بخصوص اتيان المأمور به الواقعي عن امره والواقعي الثانوي والظاهري عن امرهما لا يكونان موافقين للأمر وان اجزاء عن الامر الواقعي بحسب نظر الفقيه .

وبعبارة اخرى : ان المتكلم حيث كان اجزاء الظاهري والاضطراري عن الواقعي ليس من فنه وان مرجعه الفقيه لذلك كان اجزأؤهما عن الامر الواقعي وعدم اجزأؤهما عنه ليس من شأنه فلذلك كانت موافقة الامر عن المتكلم مما تختص بخصوص اتيان كل مأمور به عن امره ، والى ما ذكرنا أشار المصنف مجملا بقوله: ((حيث ان الأمر في الشريعة يكون على اقسام : من الواقعي الأولي والثانوي والظاهري والانتظار تختلف في ان الأخيرين يفيدان الاجزاء أو لا يفيدان)) واما الأول فحيث ان الانتظار لا تختلف في اجزائه فلذا خص الاختلاف بالأخيرين ، لوضوح ان الفقيه والمتكلم يقولان باجزاء المأمور به الواقعي عن الأمر الواقعي .

وقوله (قدس سره) : ((كان الاتيان)) هذه الجملة خير لقوله : ان الأمر في الشريعة.

وعلى كل فحيث ان الانظار تختلف في الأخيرين ((كان الاتيان بعبادة موافقة لأمر ومخالفة لآخر)) أي يكون المأمور به الظاهري - مثلا - من مصاديق موافقة الأمر بناء على ان موافقة الأمر لا تختص بخصوص المأمور به الواقعي الأولي وتعم كل مأمور به عن أمره فيكون موافقا لأمره وغير موافق للأمر الواقعي ، وأما بناء على الاختصاص بأتيان المأمور به الواقعي الأولي عن أمره فلا يكون من موافقة الأمر .

ثم قال : ((او مسقطا للقضاء والاعادة بنظر وغير مسقط لهما بنظر آخر)) فان الفقيه والمتكلم قد يقول أحدهما بالاجزاء عن الامر الواقعي وقد لايقول بالاجزاء ، فمن قال بالاجزاء كان مسقطا بحسب نظره ومن لا يقول بالاجزاء لا يكون مسقطا بحسب نظره .

ثم قال: ((فالعبادة الموافقة للأمر الظاهري)) هذا تفريع على ما مر .

وحاصله : ان العبادة الموافقة للأمر الظاهري ((تكون صحيحة عند المتكلم والفقيه بناء على ان الأمر في تفسير الصحة بموافقة الأمر اعم من الظاهري)) ولا يختص بخصوص المأمور به الواقعي عن أمره الواقعي فحيث لا يكون الأمر الظاهري من مصاديق موافقة الأمر لأنه لا يختص بخصوص الواقعي فيكون المأمور به الظاهري مجزيا عن أمره وحيث يقول المتكلم والفقيه باجزائه عن الأمر الواقعي فيكون هذا من موارد عدم الاختلاف بين النظيرين ولذا أضاف اليه قوله: ((مع اقتضائه للإجزاء)) .

ثم أشار الى مورد الاتفاق بينهما أيضا بقوله : ((عدم اتصافها بها عند الفقيه)) مراده ان العبادة لا تكون متصفة بالصحة عند الفقيه في المأمور به بالأمر الظاهري حيث لا يقول الفقيه باجزاء المأمور به الظاهري عن الأمر الواقعي ، ولذا قال : ((وعدم اتصافها بها عند الفقيه بموافقتة)) : أي عدم اتصاف العبادة التي هي المأمور به بالأمر الظاهري بموافقة الأمر ويوصف الصحة ((بناء على عدم الاجزاء وكونه مراعى بموافقة الأمر الواقعي)) بان يكون الاجزاء هو موافقة الأمر الواقعي ، والفقيه وان رأى ان موافقة الأمر تعم الأمر الظاهري وان كل ماتى به يطابق أمره فهو من

تنبيه : وهو أنه لا شبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم ، وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به وعدمها^(١) ، وأما

موافقة الأمر ولكنه حيث لا يقول باجزاء المأمور به الظاهري عن الأمر الواقعي فالمأتي به غير صحيح وموجب للقضاء او الإعادة لبقاء الأمر الواقعي وعدم سقوطه ، هذا عند الفقيه .

وأما ((عند المتكلم)) فلذلك لا يكون المأتي به متصفا بموافقة الأمر ((بناء على كون الأمر في تفسيرها خصوص الواقعي)) أي بناء على ان المراد من الأمر تعتبر موافقته في اتصاف المأتي به بوصف الصحة وهو موافقة المأتي به للأمر الواقعي فان المأمور به بالأمر الظاهري لا يكون موصوفا بالصحة لعدم موافقته للأمر الواقعي .

(١) هذا التنبيه لبيان ان الصحة والفساد هل هما مجعولان تشريعا بالاستقلال أو بالتبع أو أنهما غير مجعولين ؟

وتفصيل الحال وتوضيحه يحتاج الى الكلام في مقامين : الأول في العبادة ، والثاني في المعاملة .

والمقام الأول أيضا في موضعين : الأول : في المأمور به بالأمر الواقعي الأولي ، والثاني : في المأمور به الواقعي الثانوي أو الظاهري عن الواقعي الأولي .

والكلام في الموضوع الأول : تارة في على رأي المتكلم ، وأخرى على رأي الفقيه . وقد عرفت ان المتكلم عرف الصحة والفساد بموافقة الأمر ، وقد قال المصنف أنهما على رأي المتكلم وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتي به للمأمور به وعدم المطابقة ، فالصحة تنتزع من المطابقة والفساد من عدم المطابقة .

وتوضيح ذلك : انه ان قلنا ان الاعتباري كل ما ليس له مطابق في الخارج وان كان منشأ انتزاعه موجودا في الخارج فيصح ان يقال ان الموافقة وعدم الموافقة وصفان اعتباريان منتزعان من المأتي به ، لوضوح ان الموافقة من صفات الفعل المأتي به خارجا لأنه هو الموصوف بالصحة والفساد ، وأما المأمور به الذي هو المتعلق للأمر

الصحة بمعنى سقوط القضاء والاعادة عند الفقيه ، فهي من لوازم الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي الاولي عقلا، حيث لا يكاد يعقل ثبوت الاعادة أو القضاء معه جزما ، فالصحة بهذا المعنى فيه ، وإن كان ليس بحكم وضعي مجعول بنفسه أو بتبع تكليف ، إلا أنه ليس بأمر اعتباري ينتزع كما توهم ، بل مما يستقل به العقل ، كما يستقل باستحقاق المثوبة به^(١) وفي غيره ، فالسقوط ربما يكون مجعولا، وكان الحكم به تخفيفا ومنة

فلا صحة له ولا فساد ، اذ بما هو متعلق للأمر لا معنى لأن يكون له صحة او فساد ، بخلاف المأتي به الذي هو الفعل الخارجي فان اتى به مطابقا لمتعلق الأمر كان صحيحا وان لم يكن مطابقا فهو فاسد ، فاذا كان من صفات الفعل فالفعل المأتي به تاما هو الموجود في الخارج وليس هو الا نفس الفعل وليست موافقته لمتعلق الأمر موجودا خارجيا آخر ، فالموافقة للأمر ومطابقته له تنتزع من نفس الفعل وهي موجودة بوجود منشأ انتزاع الموافقة وليست من الاعتبارات المحضة التي لا وجود لها الا بوجود الاعتبار فقط ، بل الموافقة بوجود الفعل التام موجودة سواء اعتبرها معتبرا أم لم يعتبرها .

ومما ذكرنا اتضح : ان الاعتباري اذا كان مختصا بالموجود بصرف الاعتبار وان الموجود بوجود منشأ الانتزاع ليس من الاعتباريات فلا تكون الصحة والفساد وصفين اعتباريين ، بل هما وصفان انتزاعيان موجودان بوجود منشأ انتزاعهما ، فكونهما اعتباريين مبتنيا على ما ذكرنا من معنى الاعتباري .

(١) هذا هو الكلام في العبادة في المرحلة الاخرى ، وهي العبادة على رأي الفقيه وفي الموضوع الأول ، وهو الصحة والفساد في المأتي به الواقعي الأولي عن المأمور به الواقعي الأولي ، وقد عرفت ان الفقيه يعرف الصحة والفساد بسقوط القضاء والاعادة وعدم السقوط .

فالصحيح هو ما ترتب عليه سقوط القضاء والاعادة والفاسد ما لا يترتب عليه السقوط .

والمصنف يرى ان وصف الصحة والفساد برأي الفقيه الذي هو السقوط وعدمه بالنسبة الى المأتي به الواقعي عن الأمر الواقعي ليس من الاحكام المجعولة لا استقلالاً ولا تبعا وليس اعتباريا انتزاعيا .

اما انه ليس من المجعول الاستقلالي فلأن الحكم الجعلي الاستقلالي ما كان تحققه منوطا بالجعل ، وأما ما كان تحققه لا يكون مربوطا بالجعل فليس أمرا مجعولا ، ومن الواضح : ان الصحة التي هي سقوط القضاء والاعادة فمعناها كون المأتي به تاما لا خلل فيه وكون الفعل الخارجي تاما لا خلل فيه ليس من المجعولات التشريعية بل هو أمر تكويني .

وأما انه ليس مجعولا بالتبع فلأن المجعول التشريعي هو الأمر والمأمور به المتعلق به في مقام التشريع ، فعلى فرض كون الصحة مجعولا بالتبع فلا بد وان تكون من توابع الحكم المجعول أو من صفات المأمور به ، ومن الواضح ان كون الفعل الخارجي لا خلل فيه من صفات الفعل الخارجي الذي هو المأتي به لا من صفات المأمور به ولا من توابع الحكم المجعول .

وأما انه ليس بأمر انتزاعي فلأن الأمر الانتزاعي هو المنتزع من منشأ انتزاعه ولا يكون بينهما عليا ومعلولية ، وحيث ان كون الفعل تاما لا خلل فيه مؤثر في سقوط القضاء والاعادة فلا يكون من الامور الانتزاعية ، بل العقل يدرك من وجود الفعل تاما لا خلل فيه انه لا بد وان لا يكون له قضاء أو اعادة ، اذ القضاء والاعادة لا يكونان الا لأجل خلل في المأتي به ، وحال سقوط القضاء والإعادة حال استحقاق الثواب الذي يدرك العقل تأثير الامثال فيه وليس هو من الأمور الإنتزاعية لأجل العلية والتأثير .

على العباد ، مع ثبوت المقتضي لثبوتها ، كما عرفت في مسألة الاجزاء ، كما ربما يحكم بثبوتها ، فيكون الصحة والفساد فيه حكمن مجعولين لا وصفين انتزاعيين^(١) .

وقد أشار المصنف الى أن وصف الصحة بالنسبة الى المأتي به الواقعي عن الأمر الواقعي بنظر الفقيه التي هي سقوط القضاء والاعادة ليس من الاحكام المجعولة لا استقلالاً ولا تبعاً بقوله : ((الصحة بهذا المعنى فيه)) أي في الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ((وان كان ليس بحكم وضعي مجعول بنفسه او بتبع تكليف)) .

وقد أشار الى انه ليس من الاعتباري الانتزاعي بقوله : ((الا انه ليس بأمر اعتباري يتزعم كما توهم بل مما يستقل به العقل كما يستقل بأستحقاق المثوبة به)) وكما ان استحقاق المثوبة ليس من الأمور الانتزاعية فكذلك سقوط القضاء والاعادة .

(١) هذا هو الكلام في الموضوع الثاني وهو اسقاط القضاء والاعادة بالنسبة الى إسقاط الإتيان بالمأمور به الواقعي الثانوي أو الظاهري للأمر الواقعي الاولي .

وتوضيحه : ان الأمر بالإعادة والقضاء حيث كان مجعولاً في حال عدم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الاولي فاسقاط الأمر الواقعي بالقضاء أو الاعاده عند الإتيان بالمأمور به الظاهري - مثلاً - أما ان يكون لأن المأمور به الظاهري واف بتمام مصلحة الواقع او واف بمقدار منها بحيث يكون الباقي غير لازم الاستيفاء وفي مثل هذا يكون الاسقاط أمراً تكوينياً لأنه عند استيفاء تمام مصلحة الواقع أو المقدار اللازم الاستيفاء منها ، فسقوط الأمر بالقضاء أو الاعادة قهري لعدم الموضوع له حيث لم يفت الواقع ، واما اذا كان الباقي لازم الاستيفاء ولكن مصلحة التسهيل تدعو الى اسقاط القضاء والإعادة بعد الاتيان بالمأمور به الظاهري فأنشاء اسقاط القضاء والاعادة ليس من اللوازم القهرية للمأتي به الظاهري وانما الاسقاط يكون لانشاء الشارع السقوط بعد الاتيان بالمأمور به الظاهري ، فيكون السقوط حكماً مجعولاً لإتيان المأمور به الظاهري .

نعم ، الصحة والفساد في الموارد الخاصة ، لا يكاد يكونان مجعولين ، بل إنما هي تتصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به ، هذا في العبادات^(١) .

وإنما قال وربما لما عرفت من انه اذا كان وافيا واقعا بمصلحة الواقع يكون السقوط قهريا لا جعليا ، والى ما ذكرنا أشار بقوله: ((وفي غيره)) أي في غير الإتيان بالمأمور به الواقعي وهو إتيان المأمور به الظاهري مثلا ((فالسقوط ربما يكون مجعولا)) وذلك حيث لا يكون وافيا بتمام مصلحة الواقع أو بمقدار بحيث لا يكون الباقي لازم الاستيفاء بل كان الباقي لازم الاستيفاء ولكن ((كان الحكم به)) أي بالسقوط ((تخفيفا ومنه على العباد مع ثبوت المقتضي لثبوتهما)) لأن المفروض ان الباقي لولا انشاء السقوط لكان لازم الاستيفاء لوضوح انه لو لم يكن مقتض للقضاء أو الاعادة لكان السقوط قهريا لا جعليا ((كما ربما يحكم بثبوتهما)) أي يحكم بثبوت القضاء او الاعادة حيث لا يكون مصلحة للتسهيل .

فاتضح مما ذكرنا : ان الصحة والفساد عند الفقيه التي هي سقوط القضاء والإعادة في الإتيان بالمأمور به الظاهري بالنسبة الى الأمر الواقعي فيما اذا كان لمصلحة التسهيل يكون حكما مجعولا ، ولذا قال : ((فيكون الصحة والفساد فيه)) أي في هذا الغير ((حكمن مجعولين لا وصفين انتزاعيين)) اذ الاوصاف الانتزاعية ليست من المجموعات الشرعية .

(١) توضيحه انه اذا انشأ المولى الاجزاء لإتيان المأمور به الظاهري عن الأمر الواقعي فهناك جعل واحد للأجزاء الكلبي بالنسبة الى كلي الإتيان بالمأمور به الظاهري عن الأمر الواقعي ، وحيث ان الحكم المجعول للكلبي حكم واحد فلا يعقل جعل آخر لأفراده للغوية هذا الجعل ، وأيضا هذا الجعل الواحد ليس جعلاً لأحكام كثيرة بعدد الافراد بل هو جعل حكم واحد لكلبي ينطبق ذلك الجعل على افراده قهرا ، فبالنسبة الى الافراد ليس هنالك جعل بل انطباق المجعول الواحد الكلبي على افراده ، ولذا

وأما الصحة في المعاملات ، فهي تكون مجعولة ، حيث كان ترتب الاثر على معاملة إنما هو بجعل الشارع وترتيبه عليها ولو إمضاء ، ضرورة أنه لولا جعله ، لما كان يترتب عليه ، لاصالة الفساد^(١) .

قال: ((نعم الصحة والفساد في الموارد الخاصة)) وهي الأفراد الصحة والفساد فيها ليسا حكما مجعولا وانهما ((لا يكاد يكونان مجعولين بل انما هي تتصف بهما)) أي انما تتصف الافراد بالصحة والفساد ((بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به)) أي بمجرد الانطباق ذلك المجعول الكلي على الفرد المأمور به .

(١) معنى الصحة في المعاملة هو ترتب أثرها عليها ، فاعتبار الملكية للمتبايعين هو ترتب الملكية على عقد البيع الجامع للشرائط ، والفساد هو عدم ترتب الأثر على المعاملة لكونها فاقدة لما اعتبر في الصحة ، ولا اشكال ان كون البايع مالكا للثمن والمشتري مالكا للثمن اعتبار من الاعتبارات لم يكن محققا قبل اعتبار الشارع او العقلاء له لعقد البيع ، فهو أمر مجعول أما من العقلاء وأمضاء الشارع له ، او من الشارع فقط ، وسيأتي في باب الاحكام الوضعية ان الأثر في المعاملات من الاحكام المجعولة استقلالاً لا بالتبع ولا انها أمور واقعية كشف عنها الشارع .

فاذا كانت الصحة والفساد هو ترتب الأثر على المعاملة وعدم ترتبها عليها فتكون الصحة من الاحكام المجعولة لأن ترتب الأثر انما هو لاعتبار الشارع لذلك الأثر ولولا هذا الاعتبار لما ترتب على المعاملة هذا الاثر ، فانتقال المال من مالك الى مالك آخر انما يكون لاعتبار الشارع هذا التملك عند صدور العقد من المتعاقدين ، ولولا هذا الاعتبار لما حصل هذا التملك وهكذا الحال في عقد النكاح وفي الطلاق ، ولذا قال : ((واما ان الصحة في المعاملات فهي تكون مجعولة)) لان معنى الصحة هو ترتب الأثر ((حيث كان ترتب الأثر على معاملة انما هو بجعل الشارع وترتيبه عليها ولو امضاء)) .

نعم صحة كل معاملة شخصية وفسادها ، ليس إلا لاجل انطباقها مع ما هو المجمعول سببا وعدمه ، كما هو الحال في التكليفية من الاحكام ، ضرورة أن اتصاف المأتي به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ، ليس إلا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام^(١) .

ثم اشار الى الدليل على كون الصحة في المعاملات حكما مجموعولا بقوله : ((ضرورة انه لولا جعله لما كان يترتب عليه لأصالة الفساد)) مراده من أصالة الفساد هو انه قبل عقد البيع - مثلا - لم يكن هذا التملك الجديد حاصلًا ، وحيث كان حصوله بواسطة اعتبار الشارع وجعله له فلا بد وان يكون هذا الأثر من الامور المجمعولة .

(١) قد عرفت ان الصحة في العبادة حكم واحد قد جعل للكلي وانطباقه على الفرد ليس من المجمعولات الشرعية ، والحال مثله في الصحة في المعاملات فان الشارع قد اعتبر الملكية لكلي المتبايعين وأعتبر الزوجية لكلي المتزوجين واعتبر الملكية لكل من حاز ، فاذا كان الحكم المجمعول واحدا للكلي فاعتبار الملكية لافراد الكلي مع اعتبارها للكلي لغو ، وحيث كان المجمعول حكما واحدا وليس المجمعول احكاما متعددة بتعدد أفراد العقد الحاصل في الخارج فلا بد وان يكون ترتب الملكية على العقد الخارجي انما هو لأجل انطباق ذلك الحكم الكلي على افراده .

ومثل الصحة في العبادات والمعاملات في كونها حكما واحدا مجموعولا للكلي وانه بالنسبة الى الفرد من باب الانطباق الوجوب والحرمة وسائر الاحكام التكليفية فانها حكم واحد قد جعل للكلي ، فوجوب الصلاة - مثلا - حكم واحد قد تعلق بكلي الصلاة بنحو القضية الحقيقية وليس المجمعول احكاما متعددة بتعدد الصلوات الخارجية ، وكل فرد من أفراد الصلاة الخارجية واجب لانطباق ذلك الحكم الواحد الكلي المجمعول لكلي الصلاة ، وكذا الحرمة المتعلقة بشرب الخمر - مثلا - فانها حرمة واحدة متعلقة بكلي شرب الخمر وليس المجمعول احكاما من الحرمة متعددة بتعدد

السابع : لا يخفى أنه لا أصل في المسألة يعول عليه ، لو شك في دلالة النهي على الفساد^(١) .

شرب الخمر الذي يوجد في الخارج ، ولذا قال (قدس سره) : ((كما هو الحال في التكليفية من الاحكام ضرورة ان اتصاف المأتي به)) وهو الصلاة - مثلا - أو شرب الخمر ((بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما)) من الاستحباب والكرهه والاباحة ((ليس الا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام)) لوضوح انه لا وجه لجعل الحكم للفرد ثانيا مع جعله للكلي ، وحيث ان المجمعول واحد لا أحكاما متعددة فيكون الفرد المأتي به خارجا محكوما بذلك الحكم لانطباق ذلك الحكم الكلي عليه .
(١) توضيحه في أمور :

الأول : ان المراد الكلام في الأصل في ما تعلق به النهي وشك في انه يقتضي النهي فساده أم لا ؟

وبعبارة أخرى : ان الكلام في ان العبادة - مثلا - المتعلق بها النهي هل يقتضي فسادها ام لا ؟ والشك في انه هل يوجد أصل يقتضي صحة العبادة المتعلق بها النهي أو فسادها أم لا يوجد أصل يقتضي أحد الأمرين ؟

وليس الكلام في الأصل في مطلق العبادة فلاوجه لتكثير صور الشك ، ولذا يوجد في بعض نسخ الكتاب صور متعددة للشك ولكن قد ضرب عليها في بعض النسخ المصححة .

الثاني : ان الموجب لاقتضاء النهي الفساد : اما عقلي وهو كون البغوضية مانعة عن وقوع متعلق النهي صحيحا مع انه جامع لجميع الاجزاء والشرائط .

واما لفظي لظهور النهي في الارشاد الى الفساد أو للملازمة العرفية او الاستعمالية الموجبة لظهور اللفظ في الدلالة على الفساد بالدلالة الالتزامية .

الثالث : ان الكلام في اقتضاء الاصل فلايد وان يكون فرضه فرض الشك وانه ليس هناك دليل يقتضي كون النهي مقتضيا للفساد ، وحيث ان الكلام في المانع

نعم ، كان الاصل في المسألة الفرعية الفساد ، لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة .

العقلي فلا محالة يكون موضع الشك هو كون المبعوضة هل هي مانعة عن التقرب في العبادة او ترتب الاثر في المعاملة ام لا ؟ ولا أصل في المقام يقتضي كون المبعوضة مانعة أو غير مانعة ، اذ الأصل أما الاستصحاب ولا يقين سابق بكون المبعوضة مانعة أو غير مانعة حتى يستصحب ، واما بناء العقلاء فانه أيضا لا بناء من العقلاء مع الشك في العبادة - مثلا - على منافاة المبعوضة للقربة وعدم منافاتها لها ، هذا اذا كان المانع عقليا وهو المبعوضة .

واما اذا كان المانع لفظيا فموضع الشك هو الظهور وأنه هل للنهي المتعلق بالعبادة - مثلا - الجامعة لجميع اجزائها وشرابطها ظهور في فسادها أم ليس له ظهور ؟ فالظهور هو متعلق الشك ولا أصل - أيضا - يقتضي كون النهي ظاهرا في الصحة أو الفساد أما الاستصحاب لعدم تحقق اليقين السابق بظهور للنهي في الصحة أو الفساد بنحو كان الناقصة بأن يكون للنهي - سابقا - ظهور في الصحة او الفساد ، فانه من الواضح انه لا يقين كذلك ، واما بنحو كان التامة وبنحو السالبة بانتفاء الموضوع وهو انه لما لم يكن للنهي تحقق ووجود لم يكن له ظهور فهذا الاصل مثبت ، اذ لازم استصحاب هذا العدم ان لا يكون لهذا النهي الموجود ظهور والمثبت ليس بحجة ، وأما بناء العقلاء فهو وان انعقد على عدم الحجية ما لم يجرز الظهور الا ان معناه عدم كون هذا النهي حجة على الصحة أو الفساد لا انه حجة على الصحة أو الفساد . فاتضح : انه لا أصل في هذه المسألة الأصولية يقتضي الدلالة على الصحة أو الفساد ، ولذا قال : ((انه لا أصل في المسألة)) بما هي مسألة أصولية ((يعول عليه لو شك في دلالة النهي على الفساد)) .

وأما العبادة فكذلك ، لعدم الامر بها مع النهي عنها ، كما لا يخفى^(١).

(١) قد عرفت انه لا أصل في المسألة الأصولية يقتضي الدلالة ، ولو كان فيها أصل لا غنى عن الكلام على الأصل في المسألة الفرعية ، لوضوح لو كان الأصل في المسألة الأصولية دالا على الفساد - مثلا - لما كان مجال للشك في ان الصلاة الخاصة - مثلا - كالصلاة في أيام العادة المتعلق بها النهي كقوله عليه السلام : (دعي الصلاة أيام اقرائك)^(١) تكون فاسدة لأنها قد تعلق بها النهي والأصل في النهي ان يكون دالا على الفساد .

ولكن بعد ان كان لا أصل في المسألة الاصولية ، فالكلام في المسألة الفرعية : تارة في المعاملة ، وأخرى في العبادة .

اما في المعاملة فنقول : ان المعاملة المتعلق بها النهي مع احتمال كون النهي يقتضي عدم ترتب أثرها عليها فالقاعدة الأولية تقتضي استصحاب عدم ترتب الأثر على تلك المعاملة ، مثلا من باع ما ليس عنده بعد تعلق النهي بها لقوله ﷺ : (لا تبع ما ليس عندك) نشك في حصول النقل والانتقال في هذه المعاملة لاحتمال كون النهي موجبا لعدم ترتب الأثر ، فاستصحاب عدم تحقق النقل والانتقال محكم لليقين السابق بأن المثمن ملك للبايع والمثمن للمشتري ونشك في انتقالهما بهذه المعاملة والأصل عدم الانتقال .

نعم اذا كان لنا عموم او اطلاق كاوفوا بالعقود وأحل الله البيع يقتضي بحسب عمومه أو اطلاقه ترتب الأثر على كل بيع الا ما دل الدليل على عدم ترتب الأثر فيه كبيع الربا ، فان العموم أو الاطلاق يكون مقدا على القاعدة الأولية الموجبة لعدم ترتب الأثر ، ويكون دليلا على ترتب الأثر في تلك المعاملة المتعلق بها النهي ، ولذا قال (قدس سره) : ((نعم كان الأصل في المسألة الفرعية (الفساد)) أي عدم ترتب الأثر

بحسب القاعدة الأولية ((لو لم يكن هناك اطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة)).

واما الكلام في العبادة كالصلاة في أيام العادة المتعلق بها النهي .

قد يقال : انها مقطوع بفسادها لان العبادة تحتاج صحتها الى قصد امثال الامر ، ومن الواضح ان الأمر والنهي لا يجتمعان فلا أمر بها ومع عدم الأمر لا يتأتى قصد امثال الأمر .

الا انه يقال : ان الأمر انما لا يجتمع مع ما تعلق به النهي لأنه لا يعقل ان يطلب الشارع ايجاد ما يطلب عدم ايجاده ولكن الشك انما هو لأجل ان المبغوضية هل تنافي ما فيه ملاك الصحة ؟

ولا اشكال ان العبادة المستجمعة لجميع الأجزاء والشرائط فيه ملاك الصحة ، وأما الأمر فانما يرتفع لأنه لا يجتمع طلب الفعل مع طلب الترك فهناك مجال للشك لانه لما كان في العبادة ملاك الصحة فمجال للشك موجود لإمكان صحة العبادة بالملاك ولا ينحصر صحتها بقصد الأمر وليست العبادة المتعلق بها النهي مقطوعة الفساد .

نعم الأصل يقتضي فسادها لان صحة العبادة انما هو بقصد التقرب بها وقصد التقرب يحصل اما بقصد الأمر والفروض انه لا أمر أو بقصد الملاك ، ومع احتمال كون المبغوضية منافية للتقرب لا يقطع بحصول التقرب ، وشغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني فالأصل في المسألة العبادية الفرعية يقتضي عدم الإكتفاء بالعبادة المتعلق بها النهي ، لأن شغل الذمة اليقيني يستدعي اليقين بالامثال ولا يقين بالامثال مع احتمال منافاة المبغوضية للتقرب المنوط به تحقق الامثال ، ولذا قال: ((واما العبادة فكذلك لعدم الامر بها مع النهي عنها)).

الثامن : إن متعلق النهي إما أن يكون نفس العبادة ، أو جزأها ، أو شرطها الخارج عنها^(١) ، أو وصفها الملازم لها كالجهر والاختفات للقراءة ، أو وصفها الغير الملازم كالغصبية لأكوان الصلاة المنفكة عنها لا ريب في دخول القسم الاول في محل النزاع ، وكذا القسم الثاني بلحاظ أن

(١) يشتمل هذا الأمر على الكلام في موضعين :

الأول : في أقسام تعلق النهي بالعبادة وان ايها الداخل في محل النزاع وأيها الخارج عنه .

والثاني : في أقسام تعلقه بالمعاملة كذلك .

وتفصيل الكلام في الموضوع الأول ان نقول : ان النهي اما ان يتعلق بالعبادة كلها : أي بالمركب بمجموعه كالنهي المتعلق بالصلاة كلها في أيام العادة .

واما ان يتعلق بجزئها كالنهي المتعلق بإحدى سور العزائم في الصلاة .

واما ان يتعلق بالشرط ، والشرط على نحوين :

الأول : الشرط العبادي كالنهي المتعلق بالوضوء الضروي .

الثاني : الشرط غير العبادي كالستر مثل النهي المتعلق بالسائر الحريري .

وأما ان يتعلق بالوصف الملازم والمراد من الوصف الملازم هو ان لا يعقل تحقق

الوصف المنهي عنه من دون تحقق العبادة كالنهي عن الجهر او الإخفات في الصلاة ،

فان النهي عن الجهر في القراءة الصلاة لا يعقل تحققه من دون تحقق الصلاة .

واما ان يتعلق بالوصف غير الملازم والمراد منه هو امكان انفكك الوصف المنهي

عنه عن العبادة كالغصبية ، فان الغصب ينفك عن تحقق الصلاة لإمكان تحقق

الغصب في غير الصلاة .

هذه أقسام ستة للنهي المتعلق بالعبادة وسيأتي التعرض لما هو الداخل منها في محل

النزاع وما هو الخارج عن محل النزاع .

جزء العبادة عبادة^(١) ، إلا أن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها ، إلا مع الاقتصار عليه ، لا مع الاتيان بغيره مما لا نهى عنه^(٢) ، إلا أن يستلزم

(١) دخول القسم الأول وهو النهي المتعلق بالمركب العبادي بجملته مما لا شك فيه ، لان المراد بالشيء لا يخلوا عن العبادة والمعاملة ، ولا اشكال في ان المركب العبادي بجملته عبادة فالنهي المتعلق بالصلاة في أيام العادة داخل في محل النزاع قطعاً ، ولذا قال: ((لا ريب في دخول القسم الأول في محل النزاع)).

قوله (قدس سره): ((وكذا القسم الثاني)) القسم الثاني هو النهي المتعلق بجزء العبادة ولا ريب عند المصنف في دخوله في محل النزاع لان جزء العبادة عبادة .

والدليل عليه هو ان الأمر المتعلق بالمركب العبادي لكل جزء من اجزائه حصة من ذلك الأمر المتعلق بالمركب المنبسط على اجزائه ، فالجزء المأتي به لا بداعي الأمر العبادي المتعلق بالمركب ليس بجزء من المركب ، فالنهي المتعلق بالجزء قد تعلق بما لو تعلق الأمر به لكان أمره عبادياً هذا فيما اذا لم يكن الجزء بنفسه عبادة ذاتية والا فكونه عبادة أوضح من ان يخفى ، ولذا قال (قدس سره): ((وكذا القسم الثاني بلحاظ ان جزء العبادة عبادة)).

(٢) لا يخفى انه سيأتي ان النهي المتعلق بالعبادة يقتضي فسادها حيث ان جزء العبادة عبادة ، فالنهي المتعلق بالجزء العبادي يقتضي فساد ذلك الجزء فلا يكون من المركب العبادي ولا يقتضي النهي المقتضي لفساد الجزء فساد المركب ، لان المفروض ان النهي لم يتعلق بالمركب بل تعلق بجزئه ، فلو اتى المكلف بفرد للجزء غير منهي عنه بعد ان اتى بذلك الفرد من الجزء المنهي عنه لكان المركب تاماً لا نقص فيه والمركب التام يكون صحيحاً لا فاسداً .

نعم لو اقتصر المكلف على الجزء المنهي عنه فلازم ذلك فساد المركب لفقدان جزئه ، فان الجزء المتعلق به النهي لا يكون جزءاً منه والمفروض عدم الاتيان بفرد لذلك الجزء غير الفرد المنهي ، ومن الواضح ان المركب ينتهي بانتفاء أحد أجزائه

محذورا آخر^(١) .

فلا يكون ذلك المركب تاما حتى يكون صحيحا ، الا ان هذا الفساد الذي لحق المركب ليس سببه النهي المتعلق بالجزء بل سببه عدم تمامية المركب .

وظاهر عبارة المتن انه مع الاقتصار على الجزء المنهي عنه وعدم الاتيان بفرد آخر يكون بطلان المركب مستندا الى بطلان الجزء لأجل تعلق النهي به ، وان بطلان المركب يستند الى النهي المتعلق بالجزء .

الا انه بعد تصريحه : بأن بطلان الجزء لا يقتضي بطلان المركب ووضوح ان الاقتصار على هذا الجزء المنهي عنه لازمه كون المركب فاقد لبعض اجزائه يجب رفع اليد عن هذا الظهور ، وان المراد كون بطلان المركب مستندا الى فقدانه لبعض اجزائه لا للنهي المتعلق بالجزء .

وعلى كل فقد أشار الى ما ذكرنا بقوله : ((الا ان بطلان الجزء ... الى آخر الجملة)) .

(١) قد عرفت ان القاعدة مع عدم الاقتصار على الجزء المنهي عنه والاتيان بفرد آخر لذلك الجزء غير منهي عنه تقتضي الصحة ، ولكن حيث لا يلزم من الاتيان بالجزء غير المنهي عنه محذورا آخر فان المركب يكون باطلا على كل حال ، لا انه إن اقتصر على الجزء المنهي عنه فبطلانه لفقدان جزئه ، وان اتى بالجزء غير المنهي عنه فيكون باطلا للمحذور الآخر المترتب على الاتيان بذلك الجزء غير المنهي عنه كالقران بين السورتين في ركعة واحدة ، فانه بعد البناء على مبطلية القران وانه يحصل القران ولو بالجمع بين السورة المنهي عنها وغير المنهي عنها تكون العبادة باطلة على كل حال .

أما لو بيننا على كراهة القران او انه لا يحصل القران بالجمع بين السورة المنهي عنها كاحدى العزايم وغيرها من السور ، بل انما يحصل القران بالجمع بين سورتين غير منهي عنهما فلا تكون العبادة باطلة .

وأما القسم الثالث ، فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجبا لفساد العبادة ، إلا فيما كان عبادة ، كي تكون حرمة موجبة لفساده المستلزم لفساد المشروط به .

وبالجملة لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به ، لو لم يكن موجبا لفساده ، كما إذا كانت عبادة^(١) .

وعلى كل فالمصنف يريد بالمحذور الآخر هو القران بعد البناء على مبطليته وانه يحصل بالجمع بين السورة المنهي عنها والسورة غير المنهي عنها .

(١) قد تقدم ان الشرط على نحوين : عبادة ، وغير عبادة فان كان عبادة كالطهارات الثلاث المشروطة بها الصلاة فحكم الشرط العبادي حكم العبادة .

وسياتي ان النهي المتعلق بالعبادة يقتضي فساده ، فالشرط العبادي المتعلق به النهي كالوضوء الضروري يقع فاسدا وتفسد العبادة المشروطة به ، لا لان النهي المتعلق بالشرط يقتضي فساده ، بل لان المشروط عدم عند عدم شرطه ، فالعبادة المشروطة بالشرط العبادي الفاسد قد وجدت من غير شرط ، والمفروض ان المأمور به هو المشروط بالشرط ، فما هو المأمور به لم يوجد .

وأما الشرط غير العبادي فهو من المعاملة .

وسياتي ان النهي المتعلق بالمعاملة لا يقتضي فساده وان عوقب عليها ، فاذا ورد النهي - مثلا - عن التستر بالحرير أو الذهب فلبسهما وان كان محرما ومعاقبا عليه الا ان شرطية الساترية قد حصلت بهما ، وقد علمت - فيما تقدم - ان الشرط ماله ربط بالتأثير ، فاذا كانت المبعوضة لا ترفع تأثيره لما سياتي : من ان النهي المتعلق بالمعاملة لا يقتضى فساده وعدم ترتب الأثر عليها ، فالنهي المتعلق بالشرط غير موجب لفساده .

وما يقال : من ان الشرطية ترجع الى القيدية فالمشروط متقيد بهذه الاضافة الى الشرط والمتقيد بالمبغوض مبغوض ، فتكون نفس العبادة مبغوضة ، ومبغوضية العبادة توجب فسادها .

فانه يقال ان تقيد شيء بشيء ليس الا لأجل ان له دخلا في تأثيره ، فاذا كان النهي عن الشرط لا ينافي ربط المقيد به من ناحية التأثير فلا يكون المتقيد بالمبغوض مبغوض .

نعم لو كان الشرط له دخل في انطباق العنوان الحسن على المتقيد به لأشكل الأمر، لان المحرم قبيح والمتقيد بالقبيح لا يعقل ان ينطبق عليه العنوان الحسن . وعلى كل فليس النهي المتعلق بالشرط موجبا لفساد المشروط به مطلقا ، ولذا قال: ((وأما القسم الثالث فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجبا لفساد العبادة الا فيما كان عبادة)) أي الشرط ((كي تكون حرمة موجبا لفساده)) لفرض كون نفس الشرط عبادة والنهي المتعلق بالعبادة يقتضى فسادها والمشروط عدم عند عدم شرطه، فيكون لازم فساد الشرط العبادي فساد العبادة المشروطة به ، ولذا قال : ((المستلزم لفساد المشروط به)).

فتلخص : ان النهي المتعلق بالشرط اذا كان عبادة يكون داخلا في محل النزاع من حيث ذاته لفرض كونه عبادة ، ولكن فساد المشروط به خارج عن محل النزاع لان النهي عن الشرط لم يوجب فساد العبادة وانما الموجب لفسادها هو خلوها عن الشرط المؤثر ، ولذا قال: ((وبالجمله لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به لو لم يكن النهي موجبا لفساده)) أي لفساد نفس الشرط لفرض كونه عبادة ، ولذا قال : ((كما اذا كانت عبادة)) كان ينبغي ان يقول : كما اذا كان عبادة ، ولعل التأنيث باعتبار العبادة فيكون التأنيث باعتبار المعنى ، فان الشرط الذي يكون النهي موجبا لفساده هو الشرط الذي يكون بنفسه عبادة .

وأما القسم الرابع ، فالنهي عن الوصف الملازم مساوق للنهي عن موصوفه ، فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلا مساوقا للنهي عنها ، لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأمورا بها ، مع كون الجهر بها منهيًا عنه فعلا، كما لا يخفى^(١) .

وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقا ، كما في القسم الخامس ، فإن النهي عنه لا يسري إلى الموصوف ، إلا فيما إذا اتحد معه وجودا ، بناء على

(١) قد مر ان القسم الرابع هو النهي المتعلق بالوصف الملازم ، وقد عرفت - أيضا - ان الوصف الملازم هو الوصف الذي لا تحقق له في غير العبادة كالنهي المتعلق بالجهر في القراءة ، وحيث لا يعقل انفكاك هذا الوصف عن القراءة فلا يعقل ان يجتمع الأمر بالقراءة مع النهي عن الجهر فيها ، وعليه فلا بد وان يرتفع الأمر بالقراءة مع تعلق النهي بالجهر فيها ، ولا بد أيضا ان تكون القراءة التي لها وصف لا ينفك عنها وهو مبغوض ان تكون مبغوضة ، لبداهة مبغوضية المتصف بوصف مبغوض فيرجع النهي عن مثل هذا الوصف الى النهي عن نفس الموصوف ، وقد عرفت ان النهي عن العبادة داخل في محل النزاع وهو يقتضي الفساد كما سيأتي .

والى ما ذكرنا أشار بقوله : ((وأما القسم الرابع فالنهي عن الوصف الملازم مساوق للنهي عن موصوفه)) كما عرفت تقريره ((فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلا مساوقا للنهي عنها)) أي عن القراءة .

ثم أشار الى البرهان على ذلك بقوله : ((لاستحالة كون القراءة ... الى آخر الجملة)) .

وهذا الدليل بظاهره وان كان لا يقتضي أكثر من سقوط الأمر بالقراءة لانه يقتضي النهي عنها ، الا انك قد عرفت ان السبب في المساوقة هو ان المتصف بالمبغوض مبغوض .

امتناع الاجتماع ، وأما بناء على الجواز فلا يسري إليه ، كما عرفت في المسألة السابقة ، هذا حال النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف^(١).

(١) كالقسم الخامس هو النهي عن الوصف المفارق وهو على قسمين لان الوصف المفارق : تارة يكون في مقام تحققه متحدا بالوجود مع العبادة كالغصبية مع الصلاة . واخرى لا يكون في تحققه متحدا معها بل له وجود على حدة كالنظر الى الأجنبية في الصلاة ، وفي هذا القسم الثاني لا يسري النهي الى العبادة ، لوضوح انه لا موجب للسريان لكون الصلاة والنظر الى الأجنبية موجودين منفصلين جمع بينهما الزمان ، ومثل هذين الموجودين الذي جمع الزمان صدفة بينهما لا تقيد لأحدهما بالآخر ، فلا موجب للسريان لعدم الاتحاد وجودا ولعدم التقييد ، ولذا قال: ((فان النهي عنه لا يسري الى الموصوف)).

وأما القسم الأول وهو الوصف المفارق الذي يكون متحدا وجودا مع الموصوف فالأمر فيه مبني على جواز الاجتماع وعدمه ، فبناء على الجواز لا يسري النهي الى الموصوف ، واما بناء على الامتناع فيسري .

فتلخص ان النهي المتعلق بالوصف المفارق غير المتحد وجودا مع الموصوف وقد جمع الزمان بينهما صدفة خارج عن محل النزاع ، لان النهي عنه لا يرجع الى النهي الى العبادة أصلا .

وأما الوصف المتحد في الوجود فبناء على الجواز خارج عن محل النزاع ، وبناء على الامتناع داخل في محل النزاع .

وقد أشار الى كون الوصف المفارق المتحد في مقام الوجود حاله مبني على الجواز والامتناع بقوله : ((الا فيما اذا تحد معه وجودا بناء على امتناع الاجتماع)) فان النهي فيه يسري الى العبادة ويكون داخلا في محل النزاع ((واما بناء على الجواز فلا يسري)) ويكون خارجا عن محل النزاع .

وأما النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الامور ، فحاله حال النهي عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق .

وبعبارة أخرى : كان النهي عنها بالعرض ، وإن كان النهي عنها على نحو الحقيقة ، والوصف بحاله ، وإن كان بواسطة أحدها ، إلا أنه من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض ، كان حاله حال النهي في القسم الاول ، فلا تغفل .

ومما ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة^(١) ، يظهر حال الاقسام في

(١) لا يخفى ان النهي تارة يتعلق بنفس الجزء والشرط والوصف وقد مر الكلام فيه

واما اذا تعلق بالعبادة لأجل احد هذه الأمور فهو على نحوين :

فان النهي تارة يتعلق بالعبادة بنحو العرض والمجاز بمعنى ان يكون النهي متعلقا حقيقة بنفس هذه الأمور وتعلقه بالعبادة بنحو الواسطة في العروض بحيث يصح سلب تعلق النهي عن العبادة حقيقة فالعبادة غير منهي عنها واقعا ، فالحال في مثل هذا النهي حال النهي المتعلق بنفس هذه الامور ، لان هذه الأمور هي متعلق النهي واقعا والعبادة غير منهي عنها واقعا وانما كان النهي عنها بنحو العرض والمجاز ، وقد مر الكلام في ذلك .

واخرى يكون النهي المتعلق بالعبادة لأجل هذه الأمور كان متعلقا بها حقيقة وتكون هذه الأمور واسطة في ثبوت النهي لنفس العبادة فالعبادة قد تعلق النهي بها حقيقة ، وحال هذا النهي حال النهي المتعلق بالعبادة لذاتها .

وقد أشار الى النحو الأول بقوله : ((فحاله حال النهي عن احدها ان كان من قبيل الوصف بحال المتعلق)) .

وقد أشار الى النحو الثاني بقوله : ((وان كان النهي عنها على نحو الحقيقة)) أي وان كان النهي متعلقا بالموصوف الذي هو العبادة على نحو الحقيقة ((والوصف بحاله)) أي ان النهي قد تعلق بالعبادة بنفسها غاية الأمر ان السبب في هذا التعلق

المعاملة ، فلا يكون بيانها على حدة بهم^(١) ، كما أن تفصيل الاقوال في الدلالة على الفساد وعدمها ، التي ربما تزيد على العشرة - على ما قيل كذلك ، إنما المهم بيان ما هو الحق في المسألة ، ولا بد في تحقيقه على نحو يظهر الحال في الاقوال ، من بسط المقال في مقامين :

الاول في العبادات : فنقول وعلى الله الاتكال : إن النهي المتعلق بالعبادة بنفسها ، ولو كانت جزء عبادة بما هو عبادة - كما عرفت - مقتضى لفسادها ، لدلالته على حرمتها ذاتا ، ولا يكاد يمكن اجتماع الصحة

على نحو الحقيقة هو أحد هذه الأمور ، والمدار على كون التعلق بالعبادة تعلقا حقيقيا سواء كان السبب له هو ذات العبادة أو أحد هذه الأمور لأن هذه الأمور تكون واسطة في ثبوت النهي لنفس العبادة ولذا قال: ((وان كان بواسطة احدها الا انه من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض)) كالنحو المتقدم فانه ((كان حاله حال النهي في القسم الأول)) وهو النهي المتعلق بالعبادة لذاتها .

(١) فالنهي المتعلق بالمعاملة داخل في محل النزاع كالنهي عن الربا ، وكذلك النهي المتعلق بجزئها كالنهي عن تقدم القبول على الايجاب .

واما النهي المتعلق بشرط المعاملة كالنهي عن الاكراه في المعاملة فهو خارج عن ذلك النهي المتعلق بتلك المعاملة ، ولكنه داخل في النهي المتعلق بالمعاملة كليا .

واما النهي المتعلق بالوصف غير المفارق كالنهي عن غير الماضية في العقد فهو مساوق للنهي المتعلق بنفس المعاملة الموصوفة بذلك الوصف فهو داخل في محل النزاع .

واما الوصف المفارق فان كان من الوجودين المنفصلين اللذين جمع بينهما الزمان صدفة فلا يكون النهي عن ذلك الوصف نهيا عن تلك المعاملة ، وان كان بما ان ذلك الوصف كمعاملة من المعاملات فهو داخل في النهي عن المعاملة كليا .

واما الوصف المتحد فهو مبني على الجواز والامتناع .

بمعنى موافقة الامر أو الشريعة مع الحرمة ، وكذا بمعنى سقوط الاعادة ، فإنه مترتب على إتيانها بقصد القرية ، وكانت مما يصلح لان يتقرب به ، ومع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك ، ويتأتى قصدها من الملتفت إلى حرمتها، كما لا يخفى (١) .

(١) لا يخفى ان النهي المتعلق بالعبادة او بجزئها فانه عبادة كما عرفت ، أما ان يكون نهيا ارشاديا أي بداعي الارشاد الى فسادها ودلالة هذا النهي الارشادي على الفساد واضحة ، واما ان يكون تشريعيًا وسيأتي ملازمته للفساد أيضا ، وأما ان يكون تحريميا مولويا وهو يدل على حرمة العبادة ذاتا ، والعبادة المحرمة بالحرمة الذاتية لا بد وان تكون فاسدة لان الصحة عند المتكلم هي موافقة المأتي به للمأمور به المعبر عنها بموافقة الأمر أو الشريعة .

ومن الواضح : ان المحرم بالحرمة الذاتية مطلوب تركه لزوما ولا يعقل ان يجتمع طلب الترك لزوما مع الأمر به الذي هو طلب الایجاد ، فالحرم بالحرمة الذاتية لا أمر فيه فلا تكون له صحة التي هي موافقة الأمر ، اذ لا أمر به حتى تكون له موافقة .
والى هذا اشار بقوله : ((ولا يكاد يمكن اجتماع الصحة بمعنى موافقة الأمر او الشريعة مع الحرمة)) هذا حال العبادة المتعلقة بها النهي التحريمي الذاتي على رأي المتكلم .

وأما على رأي الفقيه التي الصحة عنده هي سقوط القضاء والاعادة فانه أيضا مقتضى لفساد العبادة ، لان العبادة التي بها يسقط القضاء والاعادة هي الجامعة لجميع الشرائط التي من جعلتها وقوعها مقربة ، ووقوع الشيء قريبا يتوقف على أمرين : قصد التقرب به ، وان يكون مما يمكن ان يكون مقربا فان قصد التقرب الى المولى بقتل ولده لا يعقل ان يكون مقربا عنده هذا لو تأتى قصد القرية من المكلف غفلة ، لأنه مع علمه لا يعقل أن يتأتى منه قصد التقرب ، لان المبعد عن المولى لا يكون مقربا اليه، فالعبادة المتعلقة بها النهي التحريمي الذاتي تقع مبغوضة ومع وقوعها مبغوضة

لا يقال : هذا لو كان النهي عنها دالا على الحرمة الذاتية ، ولا يكاد يتصف بها العبادة ، لعدم الحرمة بدون قصد القرية ، وعدم القدرة عليها مع قصد القرية بها إلا تشريعا ، ومعه تكون محرمة بالحرمة التشريعية لا محالة ، ومعه لا تتصف بجرمة أخرى ، لامتناع اجتماع المثليين كالضدين^(١) .

لا يعقل ان تكون مقربة لو تأتي من المكلف قصد التقرب بها غفلة ، اما مع علمه فلا يتأتى منه قصد القرية بها .

وعلى كل فالعبادة المتعلق بها النهي مع علم المكلف بمبغوضيتها تكون فاقدة للأمرين ، لعدم اتيانها بقصد القرية ، وغير صالحة للقرية ، ومع غفلة المكلف تكون فاقدة لامر واحد وهو كونها غير صالحة للتقرب ، ومع وقوعها في الخارج غير مقربة لا تكون واجدة لشرط سقوط القضاء والاعادة الذي هو وقوعها مقربة .

وقد أشار المصنف الى ذلك بقوله : ((وكذا بمعنى سقوط الاعادة فانه)) أي سقوط الاعادة ((مترتب على اتيانها بقصد القرية)) لوضوح انها اذا لم يقصد بها القرية لا تقع مقربة وهذا هو الأمر الأول .

والأمر الثاني ما أشار اليه بقوله : ((وكانت مما يصلح لأن يتقرب بها ومع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك)) أي لان تقع قريبة لو تاتي قصد القرية بها غفلة ، ومع العلم بالحرمة لا يعقل أن يأتي قصد القرية ، ولذا قال : ((ويتأتى قصدها من الملتفت الى حرمتها)) أي مع الحرمة الذاتية لا تكاد تصلح للقرية ولا يكاد يتأتى قصد القرية من الملتفت لعلمه بالحرمة .

وقد ظهر مما ذكرنا : ان قوله : ((ويتأتى)) معطوفة على قوله : ((تكاد)) أي لا تكاد تصلح لذلك ولا تكاد يتأتى قصدها من الملتفت .

(١) حاصل هذا الايراد ان النهي التحريمي الذاتي لا يعقل ان يتعلق بالعبادة ، ولا يمكن ان تكون العبادة بما هي عبادة محرمة بالحرمة الذاتية لان المأتي به لا يقع

عبادة الا ان يؤتى به بقصد القرية ، فالعبادة المتعلقة بها النهي اذا اتى بها من دون قصد القرية لا تكون عبادة ومع عدم كونها عبادة لا تكون هي المنهي عنها ، ووقوعها مصداقا للمنهي عنه بما انها عبادة منهي عنها يتوقف على إتيانها بقصد الامر ، ولازم ذلك ان يكون متعلق النهي هو متعلق الامر بما هو متعلق الامر ، ومعنى ذلك تعلق النهي بالمأمور به بما هو مأمور به ، وتعلق النهي بالمأمور به بما هو مأمور به محال واضح ، فانه كيف يعقل ان يطلب ترك المطلوب ايجاده بما هو مطلوب ايجاده ، فتعلق النهي التحريمي بالعبادة بما هي عبادة محال وتعلق النهي بغير المأتي به بقصد القرية خلف ، لأن المفروض ان يكون متعلق النهي هو العبادة ، والمأتي به لا بقصد القرية ليس بعبادة .

والحاصل : ان تعلق النهي بغير العبادة خلف ، وتعلقه بالعبادة التي لا بد من قصد القرية بها حقيقة محال .

نعم يمكن ان يقصد بها القرية تشريعا فانه يمكن ان يؤتى بالشيء غير المتعلق به الامر حقيقة بقصد اتيانه امثالا لأمر قد شرعه له غير الشارع ، والمأتي به بقصد الأمر التشريعي محرم بالحرمة التشريعية ، ومن الواضح ان الشيء الواحد لا يتحمل حكمين فاذا كان محرمًا بالحرمة التشريعية لا يعقل ان يكون محرمًا بجرمة غيرها ، فالمحرم بالحرمة التشريعية بما هو محرم بهذه الحرمة لا يعقل ان يكون محرمًا بجرمة أخرى بما هو محرم تشريعا ، ولا يعقل ان يكون ذات ما تعلق به النهي من دون قصد القرية محرمًا ذاتيا لعدم كونه عبادة ، ولا يعقل ان يكون بما هو متعلق الأمر متعلقا للحرمة الذاتية ، ولذا قال: ((هذا لو كان النهي عنها دالا على الحرمة الذاتية)) وكون النهي دالا على الحرمة الذاتية غير معقول ، لان المأتي به ان لم يؤت به بقصد القرية لا يكون متعلق النهي أمرا عباديا ، ولذا قال: ((ولا يكاد يتصف بها العبادة لعدم الحرمة بدون قصد القرية)) وتعلق النهي بالعبادة بما هي مقصود بها امثال

فإنه يقال : لا ضير في اتصاف ما يقع عبادة - لو كان مأمورا به - بالحرمة الذاتية ، مثلا صوم العيدين كان عبادة منهيها عنها ، بمعنى أنه لو أمر به كان عبادة ، لا يسقط الامر به إلا إذا أتى به بقصد القرية ، كصوم سائر الايام ، هذا فيما إذا لم يكن ذاتا عبادة ، كالسجود لله تعالى ونحوه، وإلا كان محرما مع كونه فعلا عبادة ، مثلا إذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى ، كان عبادة محرمة ذاتا حينئذ ، لما فيه من المفسدة والمبغوضية في هذا الحال^(١) ، مع أنه لا ضير في اتصافه

الامر حقيقة غير معقول أيضا لانه شيء غير مقدور ، ولذا قال: ((وعدم القدرة عليها مع قصد القرية بها)).

نعم يمكن قصد اتيانها امثالا للأمر التشريعي ، ولذا قال : ((الاتشريعامعه)) أي مع قصد التشريع ((تكون)) تلك العبادة التشريعية ((محرمة بالحرمة التشريعية لا محالة ومعه)) أي ومع اتصافها بالحرمة التشريعية ((لاتتصف بجرمة اخرى لامتناع اجتماع المثلين كالضدين)) فانه كما لا يعقل ان يجتمع الوجوب والحرمة في شيء واحد كذلك لا يعقل ان تجتمع حرمتان في شيء واحد .

(١) أجاب المصنف عن هذا الاشكال بثلاثة أجوبة :

الأول ما اراده بقوله : ((لا ضير)) وحاصله : في ان الحرمة الذاتية تتعلق بالعبادة ، لان العبادة اما ان تكون ذاتية وهي لا تحتاج الى قصد القرية في وقوعها عبادة ، فان قصد العنوان فيها هو الموجب لعباديتها كتعظيم المولى وتقديسه .

واما ان تكون غير ذاتية وهي التي لو تعلق بها أمر لكان عباديا لا يسقط الا بقصد القرية ، فالعبادة هي ذات ما يتعلق به قصد القرية ، وليس المراد بالعبادة ما كانت عبادة بالفعل مقصودا بها القرية حتى يلزم من تعلق النهي بها التكليف بغير المقدور .

وبعبارة اخرى : ان الحرمة الذاتية المتعلقة بالعبادة متعلقها اما عبادة تعليقا وهذه ليست عبادة بالفعل حتى يلزم من تعلق النهي بها محال ، فان كونها عبادة بالفعل يحتاج الى قصد القرية الذي لا يتحقق فيها الا بقصد امتثال الأمر ، واما ان يكون متعلقها ما هو عبادة بالفعل ولكن عباديتها لا تتوقف على قصد الأمر بل قصد عنوانها الذاتي لها كاف في عباديتها ، كالسجود لله فان قصد السجود لله من دون قصد امتثال الامر به يوجب وقوع السجود عبادة فلا مانع من تعلق الحرمة الذاتية بالعبادة بكلا معنيها .

وقد أشار الى العبادة التعليقية بقوله : ((لا ضير في اتصاف ما يقع عبادة لو كان مأمورا به بالحرمة الذاتية مثلا صوم)) يوم ((العيدين)) فان النهي المتعلق بصوم يوم العيدين مفاده حرمة ذاتية وقد تعلق بالصوم الذي لو كان هذا الصوم متعلقا للأمر لكان امره لا يسقط الا بقصد امتثاله ، وحال هذا الصوم كالصوم في غير يوم العيدين من ساير الأيام فان الأمر المتعلق به لا يسقط الا باتيان الصوم مقصودا به امتثال امره ، واثار الى العبادة الذاتية بقوله : ((هذا فيما اذا لم يكن ذاتا عبادة كالسجود لله تعالى ... الى آخر الجملة)).

فاتضح : انه لا مانع من تعلق النهي الدال على الحرمة الذاتية بالعبادة ويلزم من تعلق النهي بالعبادة فسادها على رأي المتكلم لعدم الامر ، وعلى رأي الفقيه لعدم سقوط القضاء والاعادة بهذه العبادة المنهي عنها لان النهي الدال على الحرمة الذاتية يجعلها مبغوضة لوضوح ان المطلوب تركه مولويا مبغوض للمولى الاتيان به ، وما كان وقوعه مبغوضا لا يعقل ان يقع مقربا ، فان السجود لله تعالى وان كان تعظيما له الا انه اذا تعلق به النهي يكون هذا السجود مبغوضا لله وان كان تعظيما له وما كان مبغوضا لله لا يكون مقربا اليه ، والى هذا اشار بقوله : ((لما فيه من المفسدة والمبغوضية)).

بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية ، بناء على أن الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصفا بالحرمة ، بل إنما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب ، كما هو الحال في التجري والانتقياد^(١) ،

لا يخفى ان كون المنهي عنه مفسدة مبني على كون الاحكام تابعة للمصالح والفساد ، واما كونه مبغوضا فهو لازم على كل حال لان وجود ما لا يريد المولى وجوده يوجب كون وجوده مما لا يرضى به المولى ، وهو معنى كون وجوده مبغوضا .
(١) هذا هو الجواب الثاني ، وحاصله : انه لو قلنا ان متعلق الحرمة التشريعية هو القصد لان التشريع هو قصد ادخال ما ليس من الشرع في الشرع فمتعلق الحرمة التشريعية فعل نفساني قلبي لا خارجي ، فالتشريع مثل التجري فان معناه بحسب الاصطلاح هو قصد الطغيان على المولى بفعل ما يعتقد المكلف أنه عصيان للمولى وطغيان عليه ولا يكون كذلك في الواقع ، وكذلك الانتقياد فانه بحسب الاصطلاح قصد العبد بفعله في اداء رسم الطاعة والعبودية بما يعتقد انه طاعة لمولاه وعبودية له ولا يكون في الواقع كذلك ، فالتجري والانتقياد من الافعال القلبية النفسانية .

فاذا قلنا ان المحرم التشريعي هو القصد وهو فعل قلبي نفساني فلما منع من ان يكون الفعل الخارجي متعلقا لحرمة اخرى ، ولا يلزم اجتماع الحكمين في شيء واحد لتعدد متعلق كل منهما ، ومع تعدد المتعلق لا يجتمع الحكمان في شيء واحد ، وهذا الجواب يتعلق بقول المورد : ((ومعه لا تتصف بحرمة اخرى)) أي ومع إتصاف الفعل بالحرمة التشريعية لا يعقل ان تتعلق به حرمة اخرى للزوم اجتماع المثليين .

فقد ظهر : انه اذا كانت الحرمة التشريعية متعلقة بالفعل القلبي لا مانع من ان يكون الفعل الخارجي متعلقا لحرمة اخرى لان الفعل الخارجي لا حرمة فيه تشريعية ، فاذا كان حراما بحرمة اخرى لا يلزم من ذلك اجتماع المثليين ، وانما قال المصنف بناء لا مكان ان يكون قصد التشريع موجبا لكون الفعل الذي قصد التشريع به محرما فيكون القصد التشريعي موجبا لكون المشرع به حراما كما قيل مثل هذا في التجري

فافهم^(١) .

هذا مع أنه لو لم يكن النهي فيها دالا على الحرمة ، لكان دالا على الفساد ، لدلالته على الحرمة التشريعية ، فإنه لا أقل من دلالته على أنها ليست بأمور بها ، وإن عمها إطلاق دليل الامر بها أو عمومه^(٢) ، نعم لو

والانقياد من وقوع الفعل المتجرى به حراما والمنقاد به طاعة بالعنوان الثانوي وهو كونه متجرى به ومنقادا به لا بعنوانه الاولى .

وإذا كانت الحرمة التشريعية متعلقها الفعل المشرع به يكون نفس الفعل الخارجي متعلق الحرمة التشريعية وحيث لا يعقل ان يكون معروضا لحرمة اخرى ، والا لزم اجتماع المثليين لوحدة المتعلق .

(١) يمكن ان يكون اشارة الى انه خلاف التحقيق عند المصنف وان متعلق التشريع والتجري والانقياد هو الفعل القلبي .

ويمكن ان يكون اشارة الى انه حتى لو قلنا بان الحرمة التشريعية متعلقها الفعل القلبي مع ذلك لا يعقل ان يكون الفعل المأتي به بقصد التشريع محرما بجرمة اخرى ، لان هذه الحرمة الاخرى المتعلقة بالفعل المأتي به تشريعا لا يعقل ان تكون فعلية يوما ما لعدم امكان اتيان الفعل بما هو مأتي به بقصد التشريع بقصد آخر ، لمحالية صدور الفعل الواحد بداعييين استقلاليين ، واثباته بداعي التشريع وبداع آخر بنحو التشريك خلاف الفرض ، فان المفروض ان متعلق الحرمة الاخرى هو المأتي به بداعي التشريع استقلالا والحكم الذي لا تترب له فعلية لغو لا يصدر من الحكيم .

(٢) هذا الجواب الثالث ، وحاصله : انه لو سلمنا ان النهي المتعلق بالعبادة لا يمكن ان يكون نهيا تحريميا ذاتيا ويلزم ان يكون نهيا تحريميا تشريعا ، ولكن النتيجة المترتبة على النهي لو كان تحريميا ذاتيا وهي فساد العبادة مترتبة قطعيا فيما اذا كان النهي تشريعا ، لوضوح ان المأتي به المتعلق به النهي التشريعي لا يعقل ان يكون متعلقا للأمر ، لان معنى النهي التشريعي هو النهي عن اتيان الشيء امثالا به لامر ليس

بحقيقي بل تشريعي ، ولو كان له أمر حقيقي لما امكن ان يكون له أمر تشريعي فان التشريع انما يكون لما ليس له أمر حقيقة ، فاذا كان قد تعلق به امر حقيقي فكيف يكون له أمر تشريعي ، فالنهي عن اتيان الشيء تشريعا يلازمه عدم تعلق الأمر الحقيقي بالشيء .

لا يقال : انه لا ملازمة بين النهي التشريعي وعدم تعلق الأمر الحقيقي بالشيء ، لان ما تعلق به الأمر الحقيقي محرم إتيانه بقصد امثال أمر تشريعي غير الامر الحقيقي المتعلق به .

فانه يقال : ان الظاهر من النهي المتعلق بالعبادة كونه تحريما ذاتيا ، ولكن ما ذكره في لا يقال من المحاذير هو المانع عن هذا الظهور فلا بد من صرفه الى التشريعي ، وهذا يدل على ان هذا النهي التشريعي ليس متعلقه ما كان له أمر حقيقي ولكنه يؤتى به بقصد أمر آخر تشريعي .

فاتضح : ان هذا النهي مع صرفه الى النهي التشريعي يلازم كون متعلقه لا أمر به حقيقي ، هذا مع ان المدعى في ان المأتي به بأمر تشريعي يلازم فساده والمأتي به بأمر تشريعي لا يعقل ان يكون له أمر حقيقي بما هو مأتي به تشريعا ، وقد عرفت ان المصحح للعبادة هو وقوعها قريبة ووقوعها قريبة لا يكون الا بقصد أمرها ، فان محل الكلام هو تعلق النهي التحريمي الذاتي بالعبادة غير الذاتية ، لما عرفت من ان العبادة الذاتية لا مانع من تعلق النهي التحريمي الذاتي بها ، واذا كانت العبادة غير الذاتية هي متعلق النهي التشريعي فلا يمكن ان تقع عبادة يترتب عليها آثارها الا بقصد أمرها لانها به تقع قريبة ، واذا كان لا أمر لها حقيقي فلا يمكن ان تقع مقربة لعدم الأمر بها حتى يتأتى قصده ، ولذا قال (قدس سره): ((هذا مع انه لو لم يكن النهي فيها)) أي في العبادة ((دالا على الحرمة)) الذاتية ((لكان دالا على الفساد ل)) أجل ((دلالتها على الحرمة التشريعية)) لما عرفت من انه يلازم النهي التشريعي عدم الامر الحقيقي ، ولذا

لم يكن النهي عنها لإعرضا ، كما إذا نهى عنها فيما كانت ضد الواجب مثلا ، لا يكون مقتضيا للفساد ، بناء على عدم اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن الضد الا كذلك أي عرضا ، فيخصص به أو يقيد^(١).

قال: ((فانه لا أقل من دلالة على انها)) أي العبادة المتعلقة بها النهي التشريعي ((ليست بامور بها وان عمها اطلاق دليل الأمر بها أو عمومه)).

ثم لا يخفى ان العبادة وان كان كما يمكن ان تقع قرينة بقصد أمرها كذلك يمكن ان تقع قرينة بقصد ملاكها الا ان العبادة المتعلقة بها النهي التشريعي الفرض فيها ان يؤتى بها بقصد التشريع ، ومع إتيانها بقصد التشريع لا يعقل ان يؤتى بها بقصد الملاك أو قصد آخر ، لمخالفة ان يجتمع داعيان مستقلان على إيجاد شيء واحد .

(١) حاصله : ان النهي المتعلق بالعبادة قد يكون تعلقه بها بالعرض والمجاز ومعناه عدم تعلق النهي بها حقيقة ، فهي في الحقيقة ليست متعلقة لنهي لا حقيقي ولا تشريعي ويصح سلب تعلق النهي بها على وجه الحقيقة كما في النهي المتعلق بالعبادة التي هي ضد للواجب كالصلاة المضادة للإزالة فانه بناء على ان الضد ليس من مقدمات وجود الضد الآخر وانما هي ملازمة لعدم الازالة المنهي عنه وليست من مقدماته فالنهي المتعلق بها لاجل المضادة لا بد وان يكون قد تعلق بها عرضا ومجازا ، وان متعلقه في الحقيقة غير الصلاة المضادة للازالة ، فالصلاة لم يتعلق بها النهي في الحقيقة ومثل هذا النهي العرضي لا بد وان لا يدل على فسادها لانه ليس بنهي حقيقة حتى يكون دالا على المبعوضة المنافية للقربة ولا نهيا تشريعا حتى يلزم الفساد فيها كما تقدم بيانه ، فلا مانع من وقوعها صحيحة ولو بقصد الملاك فيها اذا لم نقل بصحة إتيانها بقصد الامر بناء على معقولية الترتب ، وعلى كل فالنهي العرض لا يقتضي فساد العبادة .

المقام الثاني في المعاملات : ونخبة القول ، أن النهي الدال على حرمتها لا يقتضي الفساد ، لعدم الملازمة فيها - لغة ولا عرفاً - بين حرمتها وفسادها أصلاً ، كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة ، أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبب أو بالتسبب بها اليه وان لم يكن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام ، وإنما يقتضي الفساد فيما إذا كان دالاً على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها ، مثل النهي عن أكل الثمن أو المثلن في بيع أو بيع شيء^(١) .

قوله (قدس سره) : ((الا كذلك عرضاً)) أي بناء على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده لا يكون النهي المتعلق بالعبادة لأجل المضادة الانهيا عرضياً فهو بالعرض والمجاز ويصح سلبه عن متعلقه على وجه الحقيقة فلا اقتضاء له للفساد .
قوله (قدس سره) : ((فيخصص ويقيد)) ظاهر عبارة المتن ان المراد من هذه العبادة هو ان العموم او الاطلاق الدالان على ان النهي المتعلق بالعبادة يقتضي فسادها يخصص العموم ويقيد الاطلاق منهما بالنهي العرضي فانه نهي قد تعلق بالعبادة ، ولكن لا يقتضي فسادها فيخصص بهذا النهي العرضي العموم او الاطلاق الدالان على فساد العبادة المتعلقة للنهي .

ويحتمل ولو بعيداً ان يكون المراد منها بان هذا النهي العرضي لا يخصص به ولا يقيد العموم أو الاطلاق الدالان على صحة الصلاة كما يخصص العموم او الاطلاق بالنهي الحقيقي الدال على فساد الصلاة .
(١) النهي المتعلق بالمعاملة على أنحاء اربعة :

لانه اما ان يتعلق بها بما هي فعل من افعال المكلف لا بما هي معاملة ، كالنهي المتعلق بالبيع عند النداء للصلاة الجمعة فان النهي المتعلق بالبيع وقت النداء لا لأنه بيع ومعاملة بل لأنه فعل من الأفعال ، فان الغرض من هذا النهي ترك كل فعل من الأفعال غير السعي الى الصلاة فلو نام في وقت النداء اختياراً او اكل بحيث يكون

الاكل منافيا للسعي لادراك الصلاة لكان قد فعل المنهي عنه ، وانما ذكر البيع دون غيره من الافعال اما لانه الغالب الذي يحصل التشاغل به في ذلك الوقت في المجتمعات السوقية التجارية ، او لانه اهم ما يقوم به نظام الحياة الاجتماعي .

وأما ان يتعلق النهي بالسبب من دون ان يكون المسبب محرما او مبعوضا كالنهي المتعلق بالظهار بقصد التسبب به الى الفراق ، فان نفس الفراق بين الزوج وزوجته المسبب عن الظهار ليس بمحرم ولا مبعوض ولكن هذا السبب الخاص له وهو الظهار هو المحرم والمبعوض .

وأما ان يتعلق بالمسبب من دون ان يكون السبب له بمحرم ولا مبعوض كملكية الكافر للمسلم أو المصحف ، فان ملكية الكافر للمسلم او المصحف التي هي المسبب عن بيع او هبة أو مصالحة هي المبعوضة دون السبب لها .

واما ان يتعلق بأثار المعاملة كحرمة الثمن او المثلن كقوله عليه السلام : (ثمن العذرة أو الخنزير سحت) ومعنى كون الثمن سحت هو حرمة التصرف بهذا الثمن الذي هو الأثر للمعاملة ، فان الغرض من المعاملة هو التصرف بالثمن والمثلن .

ينبغي ان لا يخفى ان المصنف لم يشر الى الوجه الثاني في المتن وان كان قد اشار الى النحاء اربعة فانه اشار الى الوجه الاول والى الوجه الثالث بحسب ما ذكرنا من الترتب وبحسب عبارته هو الوجه الثاني والوجه الثالث الذي اشار اليه في المتن هو النهي عن التسبب لا عن السبب ولا عن المسبب ولا عن الآثار الذي هو الوجه الرابع بحسب ما ذكرنا وبحسب المتن ولكنه سيأتي المناقشة في الوجه الثالث وانه غير واضح .

ثم لا يخفى انه لا مانع من تعلق الحرمة الذاتية بهذه الأقسام الأربعة ، وانما الكلام في ان النهي التحريمي المتعلق بها هل يقتضي فساد المعاملة بما هو نهى تحريمي أم لا ؟ وفيما عدا النحو الرابع وهو النهي المتعلق بأثار المعاملة لا يقتضي فسادها .

اما النحو الاول : فلوضوح انه محرم ومبعوض بما هو فعل من الافعال ، وليس بما هو معاملة بمبعوض حتى يمكن ان يتوهم اقتضاء مبعوضة المعاملة لفسادها او اقتضاء

الملازمة العرفية للفساد ، فان الملازمة العرفية لو ادعت فانما هي بين المعاملة أو الفساد .

واما النحو الثاني : وهو تعلق الحرمة الذاتية بالسبب بما هو سبب فلا يقتضي فساده أيضا لعدم الملازمة عقلا بين مبغوضية السبب وعدم ترتب أثره عليه .

وقد يقال : ان العقل وان كان لا يرى تلازما بين مبغوضية وجود السبب خارجا وبين تأثيره أثره المترقب منه الا ان العرف يرى الملازمة بين مبغوضية السبب وبين عدم تأثيره والخطابات الشرعية تنزل على المرتكزات العرفية .

والجواب عنه : ان العرف لا يرى الملازمة بين الحرمة الذاتية للأسباب المعاملية وبين تأثيرها أثرها ، وقد عرفت انه وقع في الشرع تحريم السبب كما في الظهار مع تأثيره اثره ولا يرى العرف ان في تحريم الشارع للظهار مع ترتب أثره عليه نخصة او تخصيصا لهذه الملازمة ، ولو كانت الملازمة العرفية ثابتة لتحقق احد الامرين .

واما النحو الثالث : وهو تحريم الاثر المترتب على السبب الذي هو المسبب كالملكية المترتبة على البيع أو الهبة فانه أيضا لا ملازمة عقلا بين مبغوضية الأثر وبين ترتبه على سببه كملكية الكافر للمسلم او المصحف فانها تترتب على بيع المسلم او المصحف منه او هبته له ، وان وجب على الحاكم الشرعي أو المسلمين ان يجبروه على اخراجه عن ملكيته ، فان هذا يدل على تملكه له والا لما كان لإجباره عليه معنى .

وقد يستشكل بالملازمة عقلا بين مبغوضية الاثر وبين الفساد .

وحاصله : ان الاثر حيث انه من الامور الجعلية للشارع فلا معنى لاعتبار الشارع له مع مبغوضيته اياه ، وأي داع لان يعتبر الشارع حصول ما يبغض حصوله ، نعم لو كان ترتب الأثر من التأثيرات القهرية التكوينية لما كان ملازمة عقلا بين مبغوضيتها وفسادها ، ولكن كون الأثر من الاعتبارات الجعلية الشرعية مما لا ريب فيه .

والجواب عنه : ان جعل الشارع واعتباره لشيء حيث انه ليس بجزاف بل لا بد ان يكون لمصلحة تقتضي ذلك الجعل فلا مانع عقلا من ان تقوم المصلحة الملزمة بسبب

من الاسباب لان يعتبر الشارع تأثيره مع كون أثره مبغوضا ، مثلا لو تحققت المصلحة الملمزة لان يكون عقد البيع الجامع لجميع الشرائط مؤثرا للملكية فتدعو هذه المصلحة الى ان يعتبر الشارع تحقق الملكية عند تحقق هذا العقد البيعي مع كون بعض افراد الملكية التي يؤثرها عقد البيع مبغوضة .

وبعبارة أخرى : ان المصلحة قد دعت لان يكون عقد البيع الجامع للشرائط علة تامة لاعتبار الملكية أثرا له فلا يعقل ان يتخلف عن ذلك عدم اعتبار الشارع للملكية اثرا له عند تحقق عقد البيع ، ومع كون عقد البيع الجامع علة تامة لذلك وانه لا بد وان يترتب عليه أثره فيكون على الشارع اعتبار تحقق أثره وان كان بعض أفراد الأثر مبغوضا عند الشارع فلا مانع عقلا بين اعتبار الملكية أثرا للبيع وبين مبغوضية ملكية الكافر للمسلم أو المصحف .

فاتضح مما ذكرنا : عدم الملازمة عقلا بين الحرمة في هذه الأنحاء الثلاثة وبين فسادها ، وعدم الملازمة العرفية بين حرمتها وفسادها .

ومن الواضح أيضا عدم دلالة النهي لغة بحسب الوضع على فساد المعاملة ، ولذا قال (قدس سره) : ((ان النهي الدال على حرمتها لا يقتضى الفساد لعدم الملازمة فيها لغة ولا عرفا)) أي لعدم الملازمة في حرمتها للفساد لا من ناحية اللغة ولا من ناحية العرف ولا ربط ((بين حرمتها وفسادها أصلا)) .

وقوله (قدس سره) : ((كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة)) يشير بهذا الى النحو الأول وهو كالبيع وقت النداء .

وقوله : ((أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبيب)) يشير بهذا الى النحو الثالث وهو النهي المتعلق بالمسبب كملكية الكافر للمسلم أو المصحف ، ولم يشر المصنف الى النحو الثاني وهو تعلق النهي بالسبب كالظهار .

وقوله : ((أو بالتسبب بها اليه وان لم يكن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام)) لم يظهر لهذا مثال واضح ، وقد ذكر له مثالا وهو تعلق النهي

بالزيادة الربوية بتقريب ان البيع بما هو بيع الذي هو السبب ليس بمبغوض وان المسبب وهو ملكية الزيادة بما هي ملكية للزيادة ليست بمبغوضة ، لعدم حرمة ملكية الزيادة بالهبة ولكن التسبب اليها بالبيع هو المبغوض والمحرم ، فمراده من قوله : بما هو فعل من الأفعال : أي بما هو بيع وملكية .

ويرد عليه ، اولا : ان البيع بعد تنويجه الى بيع ربوي قد صار البيع نوعين ، فالنهي عن الربا اما ان يكون المبغوض فيه هو السبب للملكية الزيادة ، او ان المسبب وهو ملكية الزيادة هو المبغوض وقد يكون كلاهما مبغوضين ، ويظهر من الاخبار النهي عن الربا سببا ومسببا وان كليهما مبغوضان .

وثانيا : ان التسبب بالمعاملة الى مضمونها وهو ما يترقب من آثارها ليس الا وجودها بما هي صادرة من المتسبب اليها .

وبعبارة اخرى : ان الملكية بما هي شيء من الأشياء تترتب على العقد ولها وجود بنفسها يعبر عنها بالمسبب ، وبما انها تصدر من المكلف بواسطة ايجاده لسببها وهو العقد فهي فعل صادر عنه بالتسبب لأنها ليست من الافعال المباشرة بل من آثارها يصدر عنه بالمباشرة قهرا ، فهي فعل توليدي قهري يترتب على ما يصدر منه بالمباشرة ويكون ايجاد سببه تسببا من المكلف اليه ، فالملكية بملاحظة وجودها هي المسبب وبملاحظة ايجادها هي فعل يتسبب اليه ، ومن الواضح : ان الايجاد والوجود متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا فلا يعقل ان تكون الملكية بوجودها غير مبغوضة وبما هي صادرة بالتسبب اليها مبغوضة ، ولا يعقل ايضا ان يكون نفس التسبب اليها مبغوضا مع عدم مبغوضيتها بنفسها ، اذ ليس التسبب اليها الا ايجادها واصدارها ، وقد عرفت اتحاد الوجود والايجاد ذاتا .

قوله (قدس سره) : ((وانما يقتضي الفساد فيما)) هذا هو النحو الرابع المتقدم وهو تعلق النهي التحريمي بالمنع عن جميع آثار المعاملة ، ولا يخفى ان حرمة جميع آثار المعاملة يستلزم فساده لوضوح لغوية اعتبار المعاملة مؤثرة مع المنع عن جميع آثارها.

نعم لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الارشاد إلى فسادها ، كما أن الامر بها يكون ظاهراً في الارشاد إلى صحتها من دون دلالة على إيجابها أو استحبابها ، كما لا يخفى .

لكنه في المعاملات بمعنى العقود والايقاعات ، لا المعاملات بالمعنى الاعم المقابل للعبادات ، فالمعول هو ملاحظة القرائن في خصوص المقامات ، ومع عدمها لا يحصى عن الاخذ بما هو قضية صيغة النهي من الحرمة ، وقد عرفت أنها غير مستتعبة للفساد ، لا لغة ولا عرفاً^(١).

قوله (قدس سره) : ((عن أكل الثمن أو المثلن)) المراد من أكل الثمن أو المثلن هو التصرف بهما كقوله عليه السلام : (ممن العذرة او الخنزير سحت) والمثلن كالتنهي عن المبيع بالبيع الربوي والنهي عن بيع كقوله عليه السلام : (نهى النبي ﷺ عن بيع المنابذة او الحصاة) وبيع شيء كالتنهي عن بيع العنب بقصد ان يصنع خمرأ .

(١) قد اشتهر على لسان الفقهاء كون النهي عن المعاملة انما هو بداعي الارشاد الى فسادها وهذا ظهور ثانوي ، والأ فالظهور الأولي للنهي كونه بداعي التحريم المولوي او الكراهة المولوية .

ولعل السبب في هذا الظهور هو اتباع النهي المتعلق بالمعاملة غالباً بما يدل على انه للإرشاد الى عدم نفوذها وعدم ترتب أثرها عليه .

او لأن النهي على نسق الأمر المتعلق بالمعاملة ، ومن الواضح ان الأمر المتعلق بالمعاملات ظاهر في الارشاد الى نفوذها لبعد ان يكون الامر بالبيع او الاجارة أو الصلح وسائر المعاملات الخاصة هو بداعي الوجوب المولوي او الاستحباب المولوي ، والنهي حيث انه على حدو الامر فلذا كان هذا الظهور الثانوي لها دالاً على الارشاد الى الفساد فيها .

ولا يخفى ان للمعاملة إطلاقين : فانها تارة يراد من المعاملة هي العقود والايقاعات كالبيع والنكاح والعق والطلاق وتسمى بالمعاملة بالمعنى الاخص .

نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعا ، من جهة دلالة غير واحد من الاخبار عليه ، منها ما رواه في الكافي والفقيه ، عن زرارة ، عن الباقر

واخرى تطلق المعاملة على ما يقابل العبادة فتشمل المعاملة بالمعنى الاخص وغيرها كالغسل للتطهير وتسمى بالمعاملة بالمعنى الأعم ، وحيث ان الارشاد الى نفوذ المعاملة وعدم نفوذها انما هو في المعاملة بالمعنى الاخص باعتبار ان نفوذ المعاملة هو كونها صحيحة وعدم نفوذها هو كونها فاسدة فما له النفوذ وعدم النفوذ هو المعاملة بالمعنى الاخص ، واما المعاملة بالمعنى الأعم فليس لها نفوذ وعدم نفوذ بل الصحة والفساد فيها بترتب الاثر وعدم ترتبه ، فاذا كان الظهور الثانوي الارشادي للنهي انما هو بداعي الارشاد الى النفوذ وعدمه فيكون هذا الظهور الارشادي من مختصات المعاملة بالمعنى الاخص دون المعاملة بالمعنى الأعم ، وقد أشار المصنف الى هذا الظهور الثانوي الارشادي بقوله : ((نعم لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الارشاد الى فسادها)).

وأشار الى ما ذكرنا مما يجوز ان يكون هو السبب فيه بقوله : ((كما ان الأمر بها يكون ظاهراً في الارشاد الى صحتها ... الى آخر الجملة)).

وقد أشار الى انه من مختصات المعاملة بالمعنى الاخص بقوله : ((لكنه في المعاملات بمعنى العقود والايقاعات لا المعاملات بالمعنى الأعم)).

قوله (قدس سره) : ((فالمعول ... الخ)) حيث ان ظهور النهي في الارشاد هو ظهور ثانوي وان الظهور الاولي للنهي هو التحريم المولوي ، وأيضاً حيث انه انما حصل هذا الظهور الثانوي لمناسبات خاصة فلا بد من اتباع القرائن المصاحبة لهذا النهي في غير المعاملة بالمعنى الاخص ، فان دلت على انه للارشاد الى عدم ترتب الاثر يؤخذ به والآ فالتبع هو الظهور الاولي وهو التحريم المولوي ، وقد مر مفصلاً : بان النهي التحريمي عن المعاملة سواء كانت هي المعاملة بالمعنى الاخص او الاعم لا يقتضي فسادها .

عليه السلام سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده ، فقال : ذلك إلى سيده ، إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينهما ، قلت : أصلحك الله تعالى ، إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما ، يقولون : إن أصل النكاح فاسد ، ولا يحل إجازة السيد له ، فقال أبو جعفر عليه السلام : إنه لم يعص الله ، إنما عصى سيده ، فإذا أجاز فهو له جائز حيث دل بظاهره ان النكاح لو كان مما حرمه الله تعالى عليه كان فاسدا^(١) ،

(١) حاصله : انه قد يتوهم بأن الملازمة بين العصيان باتيان متعلق المنهي عنه بالنهي التحريمي وبين الفساد وقد دلت عليه جملة من الأخبار ، فاما ان تكون هذه الملازمة ثابتة في العرف ومسلمة عند الشارع ، او تكون ملازمة شرعية فقط .

وظاهر العبارة هو الاحتمال الثاني وان الملازمة شرعية لقوله : ((ربما يتوهم استبعادها له شرعاً)) .

وعلى كل فالتوهم المدعى هو انه قد دلت الاخبار على ان عصيان الله يلازمه فساد المعاملة التي بها تحقق العصيان .

وبالجملة ان فعل المحرم بالحرمة الذاتية يلازم فساده لان فعل المحرم عصيان لله وما به يكون العصيان لله يقع فاسداً .

والذي يدل على هذا المعنى رواية زرارة وهي ما رواه في الكافي والفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام : سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده .

فقال : ذلك الى سيده ان شاء اجاز وان شاء فرق بينهما .

قلت : اصلحك الله تعالى ان حكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقلولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له .

فقال ابو جعفر عليه السلام : انه لم يعص الله وإنما عصى سيده فاذا اجاز فهو له جائز. فان مضمونها ان زرارة قد سأل الباقر عليه السلام عن صحة زواج مملوك تزوج بغير إذن سيده فهل هو صحيح أو فاسد ؟

ولا يخفى أن الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية ها هنا ، أن النكاح ليس مما لم يمضه الله ولم يشرعه كي يقع فاسدا ، ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى ، ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به ، كما أطلق عليه بمجرد عدم إذن السيد فيه أنه معصية .

وبالجملة : لو لم يكن ظاهرا في ذلك ، لما كان ظاهرا فيما توهم ، وهكذا حال سائر الاخبار الواردة في هذا الباب ، فراجع وتأمل^(١) .

فاجابه عليه السلام بأنه ان إجازة سيده يقع صحيحا وان رده وفرق بينهما يقع فاسدا ، ثم يعود زرارة فيقول للباقر عليه السلام بما مضمونه ان حكم بن عتية و ابراهيم النخعي واصحابهما يقولون انه اذا تزوج العبد بغير اذن سيده يقع فاسدا ولا تحل اجازة السيد له ، فلا تصححه اجازة السيد فالعقد من العبد الذي وقع منه بغير اذن من سيده فاسد فاصل هذا النكاح فاسد .

فيقول له الباقر عليه السلام : ان عقد العبد بغير اذن من سيده لم يكن عصيانا لله وانما كان عصيانا لسيده ولذلك فاذا اجازه السيد يقع صحيحا جائزا .

فتعليل الباقر عليه السلام لوقوع هذا العقد صحيحا لو اجازه السيد بأنه ليس هذا العقد مما عصى فيه العبد الله وإنما عصى فيه سيده يدل على ان الذي يقع عصيانا لله يقع فاسدا ، وتفيد هذه الجملة كبرى كلية بأن كل ما يكون عصيانا لله يقع فاسدا ، وان الملازمة بين ما فيه عصيان الله وفساده ثابتة عند الشارع .

ولا يخفى ان المراد من المعصية هي فعل ما فيه العقاب : أي فعل المحرم بالحرمة الذاتية ، ومعنى هذا ان هناك ملازمة عند الشارع بين الحرمة الذاتية والفساد ، وقد أشار المصنف الى ما ذكرنا بقوله : ((حيث دل بظاهره ان النكاح ... الى آخر الجملة)) .

(١) هذا هو الجواب عن هذا التوهم ، وتوضيحه :

ان التوهم المذكور مبني على ان المراد من المعصية هو الحرمة الذاتية فتكون الملازمة بحسب دلالة هذه الرواية بين الحرمة الذاتية والفساد .

وأما اذا كان المراد من المعصية في الرواية هو عدم النفوذ فلا دلالة في الرواية على هذه الملازمة المتوهمة لان معنى الرواية يكون ان هذا النكاح لو كان غير نافذ عند الله لكان فاسدا ، والملازمة بين عدم النفوذ عند الله وبين الفساد من الأمور التي قياساتها معها ، ومعنى الرواية على هذا ان هذا النكاح الذي فعله العبد بغير اذن مولاه من الامور التي هي غير نافذة عند الله بما هو عقد من العقود التي جعل لها عند الله اقتضاء التأثير ، ولذا لو تعقبه اجازة السيد كان مؤثرا بالفعل لانه مما جعل الله له اقتضاء التأثير ، ولذا لو اجازه السيد فهو له جائز .

والمعصية وان كان لو تجردت عن القرائن تكون ظاهرة في الحرمة ، الا ان هناك قرائن على ان المراد منها عدم النفوذ دون الحرمة الذاتية .

وتمهيدا لذلك نقول انه لا بد وان يكون المراد من العصيان المسند الى الله هو المراد من العصيان المسند الى السيد لوحدة السياق ، فاذا دلت القرينة على ان المراد من العصيان المسند الى السيد هو عدم النفوذ فلا بد وان يكون العصيان المسند الى الله كذلك .

والقرينة الاولى : على ان المراد من العصيان المسند الى السيد هو عدم النفوذ هو انه يوجد في بعض الكيفيات الناقلة لهذه الرواية كلمة (ثم اطلع السيد) فالسؤال فيها هكذا : مملوك تزوج بغير اذن سيده ثم اطلع السيد .

وظاهره انه لم يكن للسيد نهى سابق لعبده عن التزويج بتقريب ان نهى السيد لعبده غالبا انما يكون حيث يكون السيد قد اطلع على ان العبد يريد التزوج ، واذا كان مطلقا سابقا لا يصح ان يقال ان العبد قد اطلع .

والحاصل : ان ظاهر هذه الرواية المشتملة على قوله اطلع انه ليس للمولى نهى سابق للعبد واذا لم يكن للمولى نهى سابق فلا يكون فعل العبد في تزوجه عصيانا بل

هو امر لم يصدر عن اذن المولى فاطلاق العصيان على فعل العبد حيث لا يكون للمولى نهى سابق انما يراد منه عدم النفوذ لا مخالفته لنهي المولى التحريمي ومثله لا بد وان يراد من العصيان لله فالمراد منه ايجاد ما كان غير نافذ عند الله لا ايجاد ما نهى الله عنه بالنهي التحريمي فلا دلالة للرواية على الملازمة الشرعية بين النهي التحريمي والفساد لانه لا دلالة للرواية على النهي التحريمي .

وهذه القرينة لا تخلو عن نظر لاحتمال ان يكون المراد من الاطلاع هو اطلاع السيد على اصدار العقد ، ومع اطلاع السيد على ارادة العبد للتزويج سابقا ونهيه عن ذلك يصح ان يقال ان السيد اطلع على ارادة العبد للتزويج ونهاه ثم اصدر العبد العقد ، وبعده اطلع السيد اي اطلع على اصدار عقد العبد ، ولو ادعى ان القرينة هو قوله بغير اذن سيده فانه مشعر بأنه ليس للسيد نهى سابق فإنه لو كان له نهى سابق اما ان يعتبر هذا النهي ردا لهذا العقد فلا بد وان يقع العقد فاسدا ، ولا سبيل الى اجازته بعد رده على ما هو المشهور : من ان الاجازة بعد الرد لا تصحح العقد .

واما ان لا يعتبر ردا ويكون للسيد الاجازة ويقع العقد باجازه السيد صحيحا ، فهذا ادعى للسؤال لانه اذا كان مع نهى السيد السابق يقع صحيحا بالاجازة منه فوقوعه صحيحا بغير النهي وبصرف عدم الاذن اولي .

القرينة الثانية : انه لا اشكال ان لفظ الحلية كلفظ المعصية لو تحرر عن القرائن لكان ظاهرا في ارخاء العنان والحلية التكليفية .

ومن الواضح ان الحلية المذكورة في الرواية يراد منها النفوذ ، فان قوله اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له ظاهر في ان المراد من الحلية هو انفاذ العقد ووقوعه صحيحا نافذا فالمراد من قوله لا يحل أي لا يكون نافذا فالمراد بالحلية هي الحلية الوضعية لا التكليفية ومثله المراد من العصيان فان المراد منه عدم النفوذ لا العصيان بمعنى المخالفة للحكم التكلفي ، وعلى هذا فسوق الرواية سؤالاً وجواباً ظاهر في انه أريد من هذه الألفاظ فيها هو الحكم الوضعي ، لما عرفت من ان المراد

من الخلية فيها هو الحكم الوضعي وكذلك المراد من العصيان فيها هو الحكم الوضعي وهو عدم النفوذ .

والقرينة الثالثة : انه ورد لفظ العصيان في رواية مضمونها كمضمون هذه الرواية وفيها تصريح بأن هذا العصيان من العبد للسيد ليس بحرام ، ولو كان المراد من العصيان هو الحرمة لما صح ان يقال ان هذا العصيان ليس بحرام .

والرواية هذه (عن مملوك تزوج بغير اذن مولاه أعاص الله ؟ قال عليه السلام : عاص لمولاه ، قلت : هو حرام ؟ قال عليه السلام : ما أزعم انه حرام) .

فلو كان المراد من العصيان هي الحرمة لما قال الامام عليه السلام ما أزعم انه حرام .
وأيضاً لا معنى لان يسأل السائل عن الحرمة بعد قول الامام عليه السلام انه عاص فيما كان الغرض من السؤال السؤال عن المعصية بمعنى الحرمة ، فلا بد وان يكون الغرض السؤال عن المعصية بمعنى عدم النفوذ دون الحرمة ، وقد عرفت انه اذا كان المراد من المعصية عدم النفوذ فلا وجه لهذا التوهم من دعوى الملازمة بين الحرمة الذاتية والفساد عند الشارع .

الرابع : ان احتمال كون المراد من المعصية في هذه الرواية هو عدم النفوذ ان لم يكن اظهر من احتمال كون المراد من المعصية هي الحرمة الذاتية بواسطة ما ذكرناها من القرائن ، فلا أقل من ان يكون احتمالاً مساوياً فتكون الرواية مجملة من حيث دلالتها على التوهم المذكور لعدم تمامية ظهورها في كون المراد من المعصية فيها هي الحرمة .

وقد أشار المصنف الى ان المراد من المعصية في الرواية عدم النفوذ دون الحرمة بقوله : ((الظاهر ان يكون المراد بالمعصية المنفية ... الى آخر الجملة)) .

وقد أشار الى انه اذا كان المراد من المعصية عدم النفوذ تكون ملازمتها للفساد من الامور التي قياساتها معها بقوله : ((ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد)) .

تذنيب : حكي عن أبي حنيفة والشيواني دلالة النهي على الصحة ، وعن الفخر أنه وافقهما في ذلك^(١) ، والتحقيق انه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب ، لاعتبار القدرة في متعلق النهي كالامر ،

وقد اشار الى ان المعصية المستندة الى السيد اذا جاز ارادة عدم النفوذ فيها فالمعصية المستندة الى الله أيضا يجوز ارادة عدم النفوذ منها بقوله : ((ولا بأس باطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به كما أطلق عليه)) أي كما أطلق العصيان على عمل لم يمضه السيد ولم يأذن به كذلك يكون المراد من المعصية المنسوبة الى الله هو العمل الذي لم يمضه ولم يأذن به ، ولذا قال : ((كما أطلق عليه بمجرد عدم اذن السيد فيه انه معصية)) .

وقد أشار الى ما ذكرنا من ان هذه القرائن ان لم توجب كون لفظ المعصية ظاهرة في عدم النفوذ فلا اقل من ان يكون احتمالاً مساوياً لارادة الحرمة منها بقوله : ((وبالجملة لو لم يكن ظاهراً في ذلك لما كان ظاهراً فيما توهم)) .

(١) الفخر هو فخر المحققين فانه المحكي عنه موافقة ابي حنيفة والشيواني في كون النهي دالاً على صحة ما يتعلق به وترتب أثره عليه مطلقاً سواء كان معاملة او عبادة بدعوى انه لا بد وان يكون متعلق كل حكم من الاحكام مقدوراً للمكلف فكما ان الامر لا يمكن ان يتعلق بغير المقدور كذلك النهي لا بد وان لا يتعلق بغير المقدور .

ومن الواضح : ان اتيان العبادة مثلاً التي لا ترتب عليها الصحة وان كان مقدوراً الا انها ليست عبادة فالعبادة المتعلقة بها النهي بما هي عبادة لا بد وان تكون هي العبادة الصحيحة ، واذا كان النهي المتعلقة بالعبادة يقتضي صحتها فاقضاءه للصحة في المعاملة بطريق اولي لأنه ليس في المعاملة قصد القرابة حتى تتوهم المنافاة للنهي بدوا وان كان بمقتضى هذا البرهان يستكشف انه لا منافاة في ذلك والا كان النهي متعلقاً بغير المقدور ، واشترط القدرة في متعلق النهي مما لا ريب فيه كاشتراطها في متعلق الأمر .

ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة ، وأما إذا كان عن السبب ، فلا ، لكونه مقدورا وإن لم يكن صحيحا ، نعم قد عرفت أن النهي عنه لا ينافيها^(١) .

(١) وحاصل الجواب التفصيل فان النهي في المعاملة في الجملة يدل على الصحة لاشتراط المقدورية به ، وأما في العبادة فلا دلالة له على الصحة والمقدورية المشتركة في متعلق التكليف موجودة .

وبيان ذلك : اما في المعاملة فلأن النهي ان تعلق بالمسبب كالملكية المترتبة على العقد فحيث لا بد وان تكون الملكية المتعلق بها النهي مقدورة للمكلف ، والا فلو كانت الملكية المتعلق بها النهي مما لا يمكن تحققها بمجرد تعلق النهي بها للزم من تعلق النهي بها المشترط بالقدرة عدم تعلقه بها ، اذ بمجرد تعلقه بها تكون غير ممكنة التحقق فهي غير مقدورة ، واذا انقلبت الى كونها مما لا تتعلق بها قدرة المكلف لا بد وان لا يتعلق بها النهي فيلزم من تعلق النهي بها عدم تعلقه بها ، فالنهي المتعلق بالمسبب يدل على صحته ومعنى صحته ترتبه على العقد ، فالنهي المتعلق بجرمة ملكية الكافر للعبد المسلم أو المصحف يدل على تحقق الملكية بانشاء عقد البيع المتضمن لتملك الكافر ، ومثله النهي المتعلق بالتسبب الى الملكية .

فان الفرق بين الملكية والتسبب اليها هو ان النهي تارة : يتعلق بنفس وجود الملكية وهو ان النهي المتعلق بذات المسبب وجوده .

واخرى : يتعلق بالملكية بما هو متسبب اليها من المكلف أي يتعلق بايجاد الملكية . وفي الأول كان متعلقا بوجود الملكية لما عرفت ان الفرق بين المسبب بما هو مسبب والتسبب اليه هو الفرق بين الوجود والايجاد .

وعلى كل فتعلق النهي بايجاد الملكية لا بد وان يكون مقدورا للمكلف لاشتراط القدرة في متعلق النهي ، ولو كان ايجادها بسبب تعلق النهي يكون غير مقدور للزم المحذور المذكور ، ولذا قال (قدس سره) : ((والتحقيق انه في المعاملات كذلك)) فيما

وأما العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له تبارك وتعالى ، فمع النهي عنه يكون مقدورا ، كما إذا كان مأمورا به ، وما كان منها عبادة لاعتبار

((إذا كان)) النهي نهيا ((عن المسبب او)) كان النهي نهيا عن ((التسبب)) اليها ((لاعتبار القدرة ... الى آخر الجملة)) هذا في النهي المتعلق بالمسبب وبالتسبب اليه .

وأما النهي المتعلق بالسبب كالنهي عن بيع الحصة او المناذرة وهو على نحوين :
لانه تارة يتعلق بالسبب بما هو سبب نافذ ومؤثر فالنهي فيه لا بد وان يدل على صحته ووقوعه مؤثرا ، والا لم يكن متعلقا بالسبب بما هو مؤثر ، ولو كان النهي موجبا لارتفاع تأثيره لكان متعلقا بغير المقدور .

واخرى يكون النهي متعلقا بالسبب بما هو فعل من الافعال من دون تقيده بقيد كونه نافذا ومؤثرا ، ومقدوريته موجودة في حال عدم تأثيره ، فان إنشاء العقد بما هو انشاء مقدور حيث لا يكون مقيدا بكونه مؤثرا ونافذا فالنهي المتعلق به لا يدل على صحته وتأثيره لتحقق القدرة عليه التي هي شرط في النهي مع عدم صحته وتأثيره ، وهذا النحو الثاني هو مراد المصنف من قوله : ((واما اذا كان عن السبب فلا)) أي ان النهي عن السبب بما هو فعل من الافعال لا بما هو سبب ونافذ لا يدل على صحته لتحقق المقدورية عليه مع عدم صحته وتأثيره ، وقد اشار الى ذلك بقوله : ((لكونه مقدورا وان لم يكن صحيحا)) .

قوله (فلس سره) : ((نعم قد عرفت ان النهي عنه)) توضيحه : ان دعوى ابي حنيفة في قبال دعوى دلالة النهي على الفساد ، وقد عرفت بما مر ان النهي عن السبب بما هو فعل من الافعال لا يستلزم فساده ولا ينافي صحته وترتب أثره ، كما انه لا يدل على صحته ولزوم ترتب أثره عليه ، فالنهي عنه لا يدل على صحته ولا ينافي صحته ، ولذا قال : ((ان النهي عنه)) أي النهي عن السبب لا بما هو سبب نافذ ، بل بما هو فعل من الافعال ((لا ينافيها)) أي لا ينافي صحته وترتب أثره عليه .

قصد القربة فيه لو كان مأمورا به، فلا يكاد يقدر عليه إلا إذا قيل باجتماع الامر والنهي في شيء ولو بعنوان واحد، وهو محال، وقد عرفت أن النهي في هذا القسم إنما يكون نهيا عن العبادة، بمعنى أنه لو كان مأمورا به، كان الامر به أمر عبادة لا يسقط إلا بقصد القربة^(١)،

(١) وحاصل الجواب ان العبادة على ثلاثة أقسام : عبادة ذاتية ، وعبادة غير ذاتية .
والعبادة غير الذاتية تارة تكون بمعنى ما لو تعلق بها الأمر لكان أمرها عباديا لا يسقط الا بقصد امثال الامر المتعلق بها .

واخرى تكون هي العبادة بما هي متعلقة للأمر وهي العبادة بالفعل .
ولا يخفى : ان هذا القسم الاخير لا يعقل ان يكون متعلقا للنهي لعدم امكان ان ينهى المولى عن شيء واحد بعنوانه الخاص به بما انه متعلق لأمره ، لمحالية ان ينهى المولى عن ايجاد ما طلب ايجاده وهو من اجتماع الضدين بنحو واضح ، فلا بد وان يكون خارجا عن عنوان هذه المسألة من رأس ، فلا يتعلق به نهى حتى يدعى انه يستلزم تعلق النهي به صحته ووقوعه قريبا لاشتراط القدرة في متعلق النهي .
وأما النحو الأول وهو العبادة الذاتية فالقدرة عليها موجودة وان تعلق بها النهي، لان عباديتها منوطة بقصد عنوانها كتعظيم المولى وتقديسه فلا يستلزم النهي فيها وقوعها صحيحة لاشتراط القدرة واستلزامها ذلك لأنها مقدور عليها بما هي عبادة ، وان كانت منها مبعوضة فلا يكون النهي فيها دالا على الصحة ، والى هذا أشار بقوله : ((فما كان منها عبادة ذاتية ... الى آخر الجملة)) .

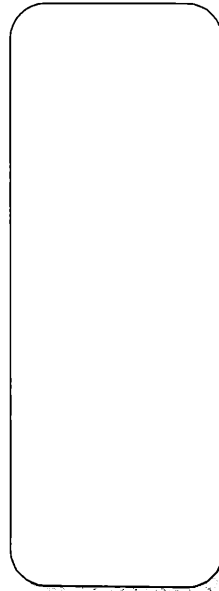
وأما القسم الثاني وهو العبادة التعليقية فالقدرة عليها موجودة وان كانت غير صحيحة لوضوح ان متعلق النهي ليس العبادة بما هي عبادة بالفعل ، بل بما هي عبادة تعليقا وهي بما هي كذلك مقدورة للمكلف فلا تستلزم القدرة عليها صحتها ، بل قد عرفت ان النهي عنها وعن القسم الأول يقتضي فسادها لمنافاة المبعوضة لكونها مقربة بالفعل ، ووقوعها صحيحة لا بد فيه من وقوعها مقربة بالفعل .

وقد أشار الى القسم الثاني وهو العبادة التعليقية بقوله : ((ان النهي في هذا القسم انما يكون نهيا عن العبادة بمعنى انه لو كان مأمورا به ... الى آخر الجملة)). .
ثم لا يخفى انه أشار الى ما ذكرنا في القسم الثالث بقوله : ((فلا يكاد يقدر عليه الا اذا قيل ... الى آخر الجملة)). .
هذا كله في النهي التحريمي المتعلق بالمعاملة والعبادة .
واما النهي الارشادي فلا مانع من تعلقه بغير المقدور بقصد الارشاد الى عدم المقدورية فلا يستلزم الصحة .
واما النهي التشريعي فلوضوح القدرة على اثبات ذات المعاملة وذات ما هو عبادة بقصد التشريع فلا ملازمة للنهي فيه للصحة .
(١) يحتمل ان يكون اشارة الى ان تعلق النهي بالسبب بما هو فعل من الافعال ليس تعلقا للنهي بالسبب بما هو سبب ، والمفروض ان يكون متعلق النهي المعاملة بما هي معاملة .
ويحتمل ان يكون اشارة الى ما ذكرنا من كون العبادة بما هي متعلقة للأمر خارجة عن موضوع هذه المسألة .



المقصد الثالث

في المفاهيم



المقصد الثالث

في المفاهيم

مقدمة وهي : إن المفهوم - كما يظهر من موارد إطلاقه - هو عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ ، بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة ، وكان يلزمه لذلك ، وافقه في الايجاب والسلب أو خالفه ، فمفهوم إن جاءك زيد فاكرمه مثلاً - لو قيل به - قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها ، لازمة للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية ، وتكون لها خصوصية ، بتلك الخصوصية كانت مستلزماً لها^(١) ، فصح أن يقال : إن المفهوم إنما هو

(١) لا يخفى ان هذه المقدمة تشتمل على بيان أمور :

الأول : بيان ما هو المفهوم والسبب في حصوله على القول به فقال : ((ان المفهوم كما يظهر من موارد اطلاقه ... الى آخر الجملة)).

وحاصله : ان المفهوم هو حكم يكون انشائياً تارة كالمفهوم الحاصل من قولك : ان جاءك زيد فاكرمه ، فان المفهوم الحاصل المستتبع لهذه القضية المنطوقية هو ان لم يجئ زيد لا تكرمه ، وهذه القضية قضية انشائية .

واخرى يكون المفهوم المستتبع للمنطوق قضية خبرية كقولك : ان ضربت زيداً ضربته ، فان المفهوم المستتبع للقضية المنطوقية هو ان لم تضرب زيداً لا اضربه ، فالتكلم قد أخبر عن نفسه بانه لا يضرب زيداً أن لم يضربه المخاطب ، بخلاف القضية الاولى فان المفهوم قد تضمن انشاء عدم اكرام زيد عند عدم مجيئه ، وحيث ان القضية المفهومية مستفادة من القضية المنطوقية فلا بد وان تكون في القضية المنطوق بها خصوصية ، تلك الخصوصية أستتبعت القضية المفهومية ، وتلك الخصوصية هي كون الحيثية المرتبط بها الحكم في القضية المنطوقه علة تامة منحصرة لذلك الحكم الموجود في القضية اللفظية المنطوق بها سواء كانت هذه الحيثية مستفادة من اللفظ كما

حكم غير مذكور ، لا أنه حكم لغير مذكور ، كما فسر به ، وقد وقع فيه النقض والابرام بين الاعلام ، مع أنه لا موقع له كما أشرنا إليه في غير مقام ، لانه من قبيل شرح الاسم ، كما في التفسير اللغوي .

قيل في اداة الشرط - مثلاً - انها تدل على العلية المنحصرة او كانت مستفادة من غير اداة الشرط كما ادعى بعضهم بان الأداة لا تدل على ذلك وانما الخصوصية تستفاد من الاطلاق ومقدمات الحكمه .

وعلى كل ، فالمفهوم هو حكم انشائي او اخباري قد استلزمته حيثية في القضية اللفظية المنطوق بها سواء كانت تلك الحيثية والخصوصية مستفادة من لفظ خاص او من الاطلاق وقرينة الحكم ، ولذا قال (قدس سره) : ((هو عبارة عن حكم انشائي او اخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي اريد ... الى آخر الجملة)).

لا يخفى ان المفهوم تارة يكون قضية مخالفة للقضية اللفظية بالسلب والايجاب كالمفهوم المستفاد من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه التي هي قضية لفظية موجبة ، فان المفهوم المستفاد منه ان لم يجيء زيد لا تكرمه وهي قضية سالبة ، فالمفهوم قضية سالبة والمنطوق قضية موجبة فهما قضيتان متخالفتان من ناحية السلب والايجاب ، ويسمى هذا المفهوم بمفهوم المخالفة .

واخرى : يكون المفهوم المستفاد من المنطوق قضية موافقة للمنطوق سلباً ويجاباً كقوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ ﴾ فان المفهوم المستفاد هو لا تضربهما مثلاً وهو قضية موافقة للقضية اللفظية المنطوق بها ، فان المنطوق قضية سالبة ، المفهوم أيضاً قضية سالبة وكقولك : اكرم عدوك ، فان المفهوم المستفاد منها اكرم صديقك وهو قضية موجبة كالقضية اللفظية ، وقد أشار الى هذا بقوله : ((وكان يلزمه لذلك وافقه في الايجاب والسلب او خالفه)).

وقوله (قدس سره) : ((فمفهوم ان جاءك زيد فاكرمه ... الى آخر)) الجملة توضيح لما اجمله اولاً وقد عرفت مضمونه مما ذكرنا .

ومنه قد انقدح حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام ، فلا يهمننا التصدي لذلك ، كما لا يهمننا بيان^(١) أنه من صفات المدلول أو الدلالة

(١) هذا هو الامر الثاني الذي اشتملت عليه المقدمة وهو التعرض لتعريف القوم للمفهوم ، فقد عرفوه بأنه حكم لغير مذكور ، ولم يصح هذا التعريف عند المصنف وذلك بعد ما عرفت ان حقيقة المفهوم هو الحكم المستتبع لخصوصية في المنطوق فباعبار انه لازم فلا بد وان يكون غير الحكم المعلول للحيثية المنطوقية ، وباعتبار انه لو كان مذكورا في القضية اللفظية لكان من المنطوق ، فالمفهوم لا بد وان لا يكون مذكورا فوصف غير المذكورية أولى ان يكون للحكم لا للموضوع هذا أولاً ، وثانياً: ان الظاهر ان الموضوع في القضيتين هو زيد في قولك : ان جاءك زيد فآكرمه وفي ان لم يجئ زيد لا تكرمه وليس الموضوع في القضية المنطوقية هو المجيء والموضوع في القضية المفهومية هو عدم المجيء ، فعلى هذا يكون تعريف المفهوم بأنه حكم لغير مذكور ينحصر بمثل (في السائمة زكاة) فان المفهوم وهو ليس في المعلوفة زكاة لاختلاف الموضوع في القضيتين فان الموضوع في المنطوق السائمة وفي المفهوم المعلوفة. نعم ، لو كان الموضوع هو الحيثية التي هي بمنزلة العلة للحكم في المنطوق وهو المجيء لكان التعريف شاملا لجميع اقسام المفهوم فظهر ان الأصح تعريف المفهوم بأنه حكم غير مذكور سواء كان الموضوع مذكورا كزيد في القضيتين او لم يكن مذكورا كما (في السائمة زكاة) .

قوله (قدس سره) : ((مع انه لا موقع له)) قد مر هذا من المصنف مرارا في ان التعاريف كلها تعاريف لفظية لشرح الاسم وليست بالحد ولا بالرسم وقد مر توضيح ذلك وسيأتي في العموم والخصوص التعرض له أيضا .

وإن كان بصفات المدلول أشبه ، وتوصيف الدلالة به أحيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلق^(١) .

وقد انقح من ذلك أن النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة، إنما يكون في أن القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرهما هل تدل بالوضع أو بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتعبة لتلك القضية الأخرى ، أم لا^(٢)؟

(١) هذا هو الأمر الثالث : وهو انه هل المفهومية من صفات المدلول او الدلالة ، وحيث انه لا يترتب على هذا ثمرة ، لذلك قال : ((انه لا يهمننا التصدي لذلك)) وان كان قد اختار انه من صفات المدلول ، فقال : ((وان كان لصفات المدلول اشبه)).

وتوضيحه : أن المنطوقية والمفهومية هل هي من صفات الدلالة بالمعنى الفاعلي أي من صفات الدال بما هو دال ، او هي من صفات المدلول ، فان المراد من المنطوق والمفهوم ان كان هو كون الدال على المعنى هو اللفظ المنطوق به فالدلالة منطوقية وكون الدال على المعنى المفهومي هو المعنى ذا الخصوصية فبهذا الاعتبار هي من اوصاف الدلالة ، وان كان المراد من المنطوقية هو كون المعنى قد دل عليه اللفظ فهو معنى منطوق ، وان كان قد دل عليه المعنى فهو مفهومي ، وحيث ان المنطوقية والمفهومية من صفات المعنى فيقال هذا المعنى منطوق وهذا المعنى مفهومي فهي من صفات المدلول ، ولذا قال (قدس سره) : ((وان كانت بصفات المدلول اشبه)) وقد توصف الدلالة به فيقال : دلالة منطوقية ودلالة مفهومية الا ان وصفها بذلك باعتبار انها تدل على معنى منطوقية وعلى معنى مفهومية فوصفها بذلك وصف لها بحال المتعلق لا بحال نفسها . والى هذا اشار بقوله : ((وتوصيف الدلالة به احيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلق)).

(٢) هذا هو الامر الرابع الذي اشتملت عليه هذه المقدمة ، وحاصله : ان النزاع في المفهوم هل هو صغروي او كبروي ، وبعدها عرفت من ان المفهوم انما يستلزمه

فصل

الجملة الشرطية هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء ، كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام ، أم لا ؟ فيه خلاف بين الاعلام .
لا شبهة في استعمالها وإرادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام ، إنما الاشكال والخلاف في أنه بالوضع أو بقرينة عامة ، بحيث لا بد من الحمل عليه لو لم يتم على خلافه قرينة من حال أو مقال ، فلا بد للقاتل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالة ، بأحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتعبة لترتب الجزاء على الشرط ، نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة .

المنطوق لاجل الخصوصية التي هي العلية المنحصرة يتضح ان النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه لا بد وان يكون صغروباً لعدم معقولية النزاع في أن العلية المنحصرة لا تدل على ذلك فان المجيء اذا كان عله منحصرة للأكرام فلا بد من انتفاء الاكرام عند انتفاء المجيء ، فالمنكر للمفهوم لا بد وان ينكر الدلالة على العلية المنحصرة ، ومعنى هذا كون النزاع صغروباً وهو : ان القضية هل تدل على العلمية المنحصرة ام لا ، ولذا قال (قدس سره) : ((ان النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة إنما يكون في ان القضية الشرطية)) كان جاءك زيد فاكرمه ((أو الوصفية)) كقوله عليه السلام : (في السائمة زكاة) ((او غيرهما)) كمفهوم الغاية ((هل تدل بالوضع أو بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتعبة لتلك القضية الاخرى)) أي القضية المفهومية ((ام لا)) فاذا قلنا بالدلالة على تلك الخصوصية التي هي العلية المنحصرة قلنا بالمفهوم واذا قلنا بعدم دلالة القضية اللفظية على العلية المنحصرة لا تقول بالمفهوم .

وقد تبين مما ذكرنا وجه كون هذا منقداً مما مر ، فانه بعد بيان كون حقيقة المفهوم هو الخصوصية المستتعبة يتضح انه لا بد وان يكون النزاع في المفهوم صغروباً في ان العلية المنحصرة مدلولة للفظ ام لا .

وأما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة ، فإن له منع دلالتها على اللزوم، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق ، أو منع دلالتها على الترتب ، أو على نحو الترتب على العلة ، أو العلة المنحصرة بعد تسليم اللزوم أو العلية^(١) .

(١) الشرط عند اللغويين هو مطلق العهد والالتزام فيشمل الشروط الابتدائية ، وقيل: هو الالتزام في ضمن الالتزام فلا يشمل الشروط الابتدائية .

وعند أهل المعقول ما له دخل في تأثير المقتضى في المقتضى اما لانه متمم لفاعلية الفاعل كالمقاربة واما لأنه متمم لقابلية القابل كاليبوسة للجسم لأن يقبل الاحتراق . وقد عرفه المتكلمون بما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ، وهذا التعريف غير تام لصدقه على المقتضى المجرد عن شرط التأثير ، وجرى على هذا التعريف الاصوليون .

وعند النحويين هو مدخول ان الشرطية واخواتها كأما ومهما كالجيء في قولك ان جاءك زيد فاكرمه .

وحيث ان الخلاف في دلالة الشرط وعدم دلالاته وقد قال جل من قال بالمفهوم بكون اللفظ هو الدال على ذلك فيخرج الشرط بمعانيه الثلاثة عن ان يكون هو المراد في المقام لوضوح عدم دلالاته اللفظية على الانتفاء عند الانتفاء فلا بد وان يكون الشرط الذي اختلف في دلالاته على ذلك - مع تسالم الجميع على دلالاته على الثبوت عند الثبوت - هو غير هذه المعاني وهو اما ان يكون ان واخواتها أو هيئة الجملة الشرطية ، قيل : انه ان واخواتها لأنه لا وضع للجمل غير وضع مفرداتها ، ومدخول ان لا دلالة له غير ما تدل عليه هيئته او مادته وليس لها مع غض النظر عن لفظ ان دلالة على ذلك .

ولكن المصنف حيث يرى ان الدال على الثبوت عند الثبوت هو هيئة الجملة الشرطية جعلها هي محل الخلاف .

وعلى كل فلا اشكال في إن - ان - او الجملة الشرطية تدل على ثبوت الجزاء عند ثبوت مدخولها ، ولكن هل لها دلالة على انتفاء الجزاء عند انتفائه ام لا ؟ فمن قال بالمفهوم قال بهذه الدلالة ، ومن انكر المفهوم قال انه لا تدل على غير الثبوت عند الثبوت ، واما بالنسبة الى الانتفاء عند الانتفاء فلا دلالة لها عليه .

ولا يخفى انه لو تمت الدلالة على المفهوم لكانت الدلالة التزامية لوضوح انه لو دلت هيئة الجملة او ان على نفس الانتفاء عند الانتفاء لكانت الدلالة منطوقية لا مفهومية ، فكون الدلالة مفهومية لا بد ان يكون لكون ان او هيئة الجملة تدل على خصوصية في المنطوق لازمها البين بالمعنى الاخص هو المفهوم وهو معنى كون الدلالة التزامية ، هذا فيما اذا كان القائل بالمفهوم يقول بدلالة اللفظ عليه وضعا .

وأما اذا كان القائل بالمفهوم يستند الى دلالة الاطلاق فانه وان كانت الدلالة الاطلاقية من الدلالات العقلية بركة مقدمات الحكمة الا انه لا بد وان يكون الاطلاق دالاً على تلك الخصوصية في المنطوق المستلزمة لزوماً بيناً بالمعنى الاخص للانتفاء عند الانتفاء لوضوح انه لا بد وان يثبت بواسطة الاطلاق ان مدخول ان وهو مجيء زيد مثلاً علة منحصرة لا كرامه ، واذا كان علة منحصرة له فلا بد وان ينتفى عند انتفائه .

والحاصل : ان القائل بالمفهوم لا بد له من ان يثبت ان المقدم في الجملة الشرطية كمجيء زيد مثلاً في مفهوم الشرط علة منحصرة للجزاء وهو اكرامه فقول القائل ان جاءك زيد فاكرمه يدل على ان العلة المنحصرة لا كرام زيد هو مجيئه ، وما لم يثبت القائل بالمفهوم ذلك لا سبيل له للقول بالمفهوم فلا بد له من اثبات الدلالة على أمور: من لزوم الجزاء لمدخول الشرط وكون هذا اللزوم بنحو الترتب أي بأن يكون الجزاء مترتباً تحققه على تحقق ما هو الشرط له وان يكون هذا الترتب ترتباً علياً أي من باب ترتب المعلول على علته فالجزء هو المعلول والمدخول هو العلة وان تكون العلية بنحو الانحصار وهذه الامور كلها لازمة للعية المنحصرة فان اللزوم ضروري في العلية

لكن منع دلالتها على اللزوم ، ودعوى كونها اتفاقية ، في غاية السقوط ، لانسباق اللزوم منها قطعاً ، وأما المنع عن أنه بنحو الترتب

وكذلك الترتب ، وحيث لا يكفي هذا في ثبوت المفهوم لا بد وان تكون العلية منحصرة .

واما القائل بعدم المفهوم فله ان يمنع الدلالة على اللزوم بأن يكون الثبوت عند الثبوت لمجرد الاتفاق كدلالة قولنا ان كان الانسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً . وله ان يسلم اللزوم ويمنع الدلالة على الترتب بأن يكونا كمتضائفين فانهما متلازمان ولكن لا ترتب بينهما او كالمعلولين لعللة ثالثة فانهما أيضاً متلازمان ولكن لا علية بينهما . لا يقال : ان المعلولين لعللة ثالثة بينهما من اللزوم ما يكفي للمفهوم وهو الانتفاء عند الانتفاء وكذلك المتضائفان .

فانه يقال : ان القائل بالمفهوم انما قال به لاستفادته من ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط ترتب الجزاء على الشرط ترتباً عالياً بنحو الانحصار ، فانه لو رفع اليد عن الدلالة على الترتب للزم رفع يده عن اللازم فلا يثبت المفهوم حيثئذ . وله أيضاً ان يسلم الترتب ولكن لا يقول بان هذا الترتب من الترتب العلي بل الترتب كما يكون في العلة والمعلول ربما يكون لترتب احدهما على الآخر بسبب الزمان ، فان عمراً مثلاً لو كان مجيئه من بعد زمان مجيء زيد بلا فصل صح الترتب بين المجيئين ولا لزوم بينهما ولا علية فضلاً عن ان تكون العلية بنحو الانحصار . وله ايضاً ان يسلم الترتب العلي ولكنه يمنع كون العلية بنحو الانحصار ، فان غير العلية المنحصرة لا تستلزم الانتفاء عند الانتفاء لوضوح انه لو كان للشيء علل مستقلة فانه يلزم من ثبوت احد علله ثبوته ولكن لا يلزم من انتفاء احد علله انتفاؤه ، لجواز ان يثبت ثبوت علته الاخرى .

قوله (قدس سره) : ((باحد الوجهين ... الخ)) ، أي الوضع او القرينة العامة التي هي الاطلاق .

على العلة فضلا عن كونها منحصرة ، فله مجال واسع^(١) ودعوى تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة - مع كثرة استعمالها في الترتب على نحو الترتب على غير المنحصرة منها بل في مطلق اللزوم - بعيدة ، عهدتها على مدعيها^(٢) ، كيف ؟ ولا يرى في استعمالها فيها

(١) لا يخفى ان اللزوم هو القدر الجامع بين المتلازمين سواء كان تلازمهما لانهما متضائفان او لانها معلولان لعلة واحدة وفي هذين لا ترتب بين الشرط والجزاء او مطلق العلية او العلية المنحصرة وفي الآخرين لا مناص عن الترتب .

والظاهر ان المصنف يرى ان الجملة الشرطية تدل على اللزوم فقط بين الجزاء والشرط لانصرافها اليه وليس مراده من هذا الانسباق هو التبادر للزوم وضعها لذلك، ومع وضعها للزوم لا بد وان يكون استعمالها في الاتفاقيات مجازا بلحاظ العلاقة ولا نرى في استعمالها في الاتفاقيات ملاحظة عناية او علاقة .

ولعل السبب في الانصراف الى اللزوم فيها هو كثرة استعمالها في اصل اللزوم . وعلى كل فدالتها على اللزوم لا يقتضي دلالتها على الترتب العملي الاعم من المنحصرة وغيرها فضلا عن دلالتها على العلية المنحصرة التي لا يتحقق المفهوم من دونها وللمنع عن دلالتها على الترتب العملي مجال واضح .

(٢) قد عرفت ان القول بالمفهوم لا بد فيه من كون اللزوم بين الجزاء والشرط لزوما عليا المحصاري ، فمدعى المفهوم في القضية الشرطية لا بد له من ان يكون المتبادر منها هو اللزوم العملي الانحصاري لان دلالتها على المفهوم ينحصر في دلالتها على اللزوم العملي الانحصاري .

ولا يخفى ان لازم دعوى التبادر الى ذلك هو وضع القضية الشرطية له فيكون استعمالها في غير اللزوم العملي الانحصاري استعمالا في غير الموضوع له ، وعليه فاستعمالها في غير ذلك المجاز كاستعمالها في الترتب العملي بغير الانحصار كقوله

عناية، ورعاية علاقة ، بل إنما تكون إرادته كإرادة الترتب على العلة المنحصرة بعناية ، كما يظهر على من أمعن النظر وأجال البصر في موارد الاستعمالات ، وفي عدم الالتزام والاختذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات^(١) ، وصحة الجواب بأنه لم يكن لكلامه

عليه السلام : (ان يلت فتوضاً وان تمت فتوضاً) وفي مطلق اللزوم كقولنا : ان كان هذا ناطقا كان حيوانا مع انه لا علية بين الجنس والفصل .

ولا يخفى ان استعمالها في العلية غير المنحصرة وفي مطلق اللزوم كثير جدا فان كان التسبب في دعوى التبادر الى العلية المنحصرة هو الوضع فنقول لا داعي عقلائي للواضع ان يضعها لخصوص العلية المنحصرة مع كثرة احتياجه الى الاستعمال في غيرها فيتكلف مؤونة ملاحظة العلاقة . وان كان السبب في دعوى التبادر كثرة الاستعمال بحيث يحصل منه الوضع فهي ممنوعة جدا ، لأن استعمالها في غير العلة المنحصرة أكثر فهذه الدعوى بعيدة عهدتها على مدعيها .

(١) قد أشار المصنف الى ايرادين على دعوى تبادر العلية المنحصرة من القضية الشرطية . الأول : ان لازم التبادر المذكور وهو وضع الجملة الشرطية لخصوص العلة المنحصرة كون استعمالها في العلة غير منحصرة وفي مطلق اللزوم مجاز ولا ريب في ان الاستعمال المجازي يحتاج الى عناية لاجل لحاظ العلاقة والمناسبة للمعنى الحقيقي ولو كان الحال كما زعمه مدعى التبادر لوجدنا في انفسنا في مقام استعمالنا للجملة الشرطية في العلة غير المنحصرة وفي مطلق اللزوم عناية ولحاظ علاقة ، ومن الواضح اننا لا نرى شيئا من ذلك في مقام استعمالنا في غير العلة المنحصرة ولو كان استعمالنا مجازيا لكان من الضروري تحقق العناية ولحاظ العلاقة والى هذا اشار بقوله : ((كيف؟ ولا يرى في استعمالها فيها)) أي في العلية غير المنحصرة وفي مطلق اللزوم - ((عناية ورعاية علاقة ... الى آخر الجملة)) .

مفهوم ، وعدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم^(١) .
وأما دعوى الدلالة ، بادعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومية إلى ما هو أكمل افرادها ، وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها ، ففاسدة جدا ، لعدم كون الاكتمالية موجبة للانصراف إلى الاكمل ، لا سيما مع كثرة الاستعمال في غيره ، كما لا يكاد يخفى . هذا مضافا إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل مما إذا لم تكن العلة بمنحصرة ، فإن الانحصار لا يوجب أن يكون ذلك الربط الخاص الذي لا بد منه في تأثير العلة في معلولها أكد وأقوى^(٢) .

(١) هذا هو الايراد الثاني ، وحاصله : انه لو كانت الجملة الشرطية موضوعة لخصوص الترتب العلي بنحو الانحصار الذي لازمه ثبوت المفهوم ودلالة الجملة الشرطية عليه فيكون قول المولى لعبده ان جاءك زيد أكرمه دالا على الجملة المفهومية وهي ان لم يجئ زيد لا تكرمه . وهذه القضية المفهومية لو ثبتت لدلت على المنع عن اكرام زيد فيما اذا لم يجئ ، فلو اكرمه العبد في حال عدم مجيئه لكان مخالفا وعاصيا ، ومن الواضح انه يصح ان يجيب العبد مولاه بأن كلامه لا دلالة له على النهي عن اكرام زيد في حال عدم مجيئه وانه لا يدل على غير وجوب اكرامه عند مجيئه اما على حرمة اكرامه عند عدم مجيئه فكلامه لا دلالة له على ذلك ، وصحة احتجاج العبد دليل على عدم تبادر العلية المنحصرة من الجملة الشرطية ، والا لما صح احتجاج العبد . والى هذا اشار بقوله : ((وصحة الجواب بانه لم يكن لكلامه مفهوم وعدم صحته)) أي عدم صحة الجواب بأنه لم يكن له مفهوم ((لو كان له)) أي لو كان لكلامه ((ظهور فيه معلوم)) أي انه يكون عدم صحة الجواب معلوما لو كان لكلام المولى ظهور وضعي في العلية المنحصرة المستلزمة للمفهوم .

(٢) حاصله : انه لو ادعى ان الجملة الشرطية لم توضع للعلة المنحصرة فيسلم هذا المدعى عدم التبادر ، ولكنه يقول انه لا اشكال ان العلة المنحصرة اكمل افراد اللزوم

والعلية وقد عرفت تسليم اللزوم في القضية الشرطية ، فنقول : ان دلالتها على العلة المنحصرة انما هو للانصراف لا لوضعها لها بالخصوص ، والسبب في انصرافها الى العلة المنحصرة هو كونها اكمل افراد اللزوم والعلية ، والى هذا اشار بقوله : ((واما دعوى الدلالة بادعاء انصراف اطلاق العلاقة اللزومية)) المسلمة بين الشرط والجزاء ((الى ما هو اكمل افرادها وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها)).

قوله (قدس سره) : ((ففسادة جدا لعدم...)) هذا هو الخبر لقوله : ((واما دعوى)) ، وتوضيح فساد هذه الدعوى انها مشتملة على كبرى وهي كون الاكلمية موجبة للانصراف وصغرى وهي ان العلاقة اللزومية في العلة المنحصرة اكمل افراد العلة ، ولكنها ممنوعة كبرى وصغرى .

اما الكبرى فلان الاكلمية لا توجب الانصراف ، لان الانصراف انما يحصل للاستيناس الذهني الحاصل بسبب كثرة الاستعمال . وقد عرفت مما مر ان الاستعمال في العلة المطلقة بل في اللزوم المطلق كثير جدا ولعله اكثر من الاستعمال في العلة المنحصرة ، ومع هذا كيف يحصل الانصراف ؟ فالاكلمية اجنبية عما هو السبب للانصراف ، وكثرة الاستعمال انما هي في غير جانب العلة المنحصرة فلا وجه للدعوى كون الاكلمية موجبة للانصراف لعدم اقتضائها في نفسها لذلك ولعدم كثرة الاستعمال فيها ، وقد اشار المصنف الى منع كون الاكلمية من مقتضيات الانصراف بقوله : ((لعدم كون الاكلمية موجبة للانصراف الى الاكمل)) و اشار الى ان الموجب له كثرة الاستعمال وهو ليس في العلية المنحصرة بقوله : ((مع كثرة الاستعمال في غيره)) أي في غير الفرد الاكمل .

واما الصغرى فهي ممنوعة أيضا لوضوح ان الانحصار بالعلة لا يوجب كون العلة اكمل افراد العلة في التأثير والعلية ، لان الشيء ما لم يجب لم يوجد ، وكما يجب وجوده مع علة المنحصرة كذلك يجب وجوده مع علة غير المنحصرة ، وكون هذا العلة لا يوجد غيرها علة لهذا المعلول اجنبي عن الكمال في مقام تأثيرها في معلولها ،

إن قلت : نعم ، ولكنه قضية الاطلاق بمقدمات الحكمة ، كما ان قضية إطلاق صيغة الامر هو الوجوب النفسي^(١).

ولازم قول هذا المدعى كون العلة المنحصرة أكمل من غيرها كون تأثيرها في مقام العلية أكد وأقوى ، وقد عرفت ان الانحصار اجنبي عن القوة والتأكيد في مقام التأثير. والى هذا اشار بقوله : ((مضافا الى منع كون اللزوم بينهما أكمل... الى آخر الجملة)). (١) لما ذكر فساد دعوى الدلالة على العلية المنحصرة المستلزمة للمفهوم تبادرا أو انصرافا تعرض لفساد دعوى التمسك بالاطلاق لاثبات العلية المنحصرة ، وقد ذكر للإطلاق وجوها ثلاثة :

الأول : ما اشار اليه بقوله : ((ان قلت)) ، وحاصله : التمسك باطلاق الدال على اللزوم في القضية الشرطية وهو اما ان او هيئة الجملة الشرطية ، وتوضيحه : ان مقدمات الحكمة الثلاث وهو كون المولى في مقام البيان وانتفاء القدر المتيقن والقرينة الخاصة ينضم اليها مقدمة رابعة وهي ان الترتب المستفاد من ترتب الجزاء على الشرط الذي دل عليه ان او هيئة الجملة بعد ان كان المولى بصدد بيانه لا بد وان يكون هو الترتب الانحصاري دون غيره ، لان ترتب المعلول على علته المنحصرة ترتب عليها لا غير ، وترتبتها على العلة وعلى غيرها ترتب عليها مع غيرها ، فقيد العلة المنحصرة قيد عدمي ، وقيد العلة غير المنحصرة قيد وجودي ، وحيث ان المولى كان في مقام البيان للعلية والقيد الوجودي يحتاج الى بيان زايد ولم يبينه ، فلا بد وان يكون المراد غيره وهو العلة المنحصرة ، ومثل هذا الاطلاق في المقام الاطلاق المذكور لتعيين الوجوب النفسي دون الوجوب الغيري ، فان القيد في الوجوب الغيري وجودي ، وفي الوجوب النفسي عدمي ، لان الوجوب الغيري هو الوجوب المترشح من وجوب آخر ، بخلاف الوجوب النفسي فانه الوجوب غير المترشح من وجوب آخر فلذا كان الاطلاق معيناً للوجوب النفسي دون الغيري ، والى هذا اشار بقوله : ((كما ان قضية اطلاق صيغة الامر هو الوجوب النفسي)).

قلت : أولا : هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة ، ولا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا ، وإلا لما كان معنى حرفيا ، كما يظهر وجهه بالتأمل^(١) .

وثانيا : تعينه من بين أنحاءه بالاطلاق المسوق في مقام البيان بلامعين ، ومقايسته مع تعين الوجوب النفسي بإطلاق صيغة الامر مع الفارق ، فإن النفسي هو الواجب على كل حال بخلاف الغيري ، فإنه واجب على تقدير دون تقدير ، فيحتاج بيانه إلى مؤونة التقييد بما إذا وجب الغير ، فيكون الاطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولا عليه ، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة ، ضرورة أن كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب ، محتاج في تعينه إلى القرينة مثل الآخر ، بلا تفاوت أصلا ، كما لا يخفى^(٢) .

(١) اجاب عنه بجوابين ، الاول : ان الدال على اللزوم والترتب العلمي هو اما لفظ او هيئة الجملة ، وكلاهما من الحروف ، بمعنى ان مدلولها معنى آلي لا استقلالي ، والاطلاق انما يتم التمسك به في المنظور بالنظر الاستقلالي ، فلا وجه للتمسك بالاطلاق في الحروف .

ولا يخفى ان الدال على الوجوب النفسي أيضا هو البيئة ، وهي من المعاني الحرفية ، وقد مر من المصنف التمسك بالاطلاق لافادة الوجوب النفسي دون الغيري ، ولعل مراده من قوله : ((كما يظهر وجهه بالتأمل)) ان التأمل الموصل لوجه عدم صحة التمسك بالاطلاق في الحروف يوصلنا الى امكان التمسك بالاطلاق فيها ولو بنحو التبعية لمعلقاتها كما مر بيانه فيما تقدم .

(٢) هذا هو الجواب الثاني وهو الموجب للفرق بين صحة التمسك بالاطلاق للوجوب النفسي دون المقام .

وتوضيحه : ان تنوع الشيء وتقسيمه الى انواع لا بد وان يكون لخصوصيات في نفس الانواع موجبة لكون كل واحد منها نوعا غير النوع الآخر وما لم يكن الفرق في نفس ذواتها لا يكون موجبا لتنوعها ، وقد عرفت ان اللزوم في العلة المنحصرة وغيرها من العلة غير المنحصرة على نحو واحد ، والانحصار وعدم الانحصار امر خارج عن ذات العلة في مقام تأثيرها ، فلا يكون موجبا للفرق الذاتي بين العلة المنحصرة وغيرها بحيث يوجب قييدا داخلا في ذواتها فلا يكون لها أفراد بعضها مقيد وبعضها غير مقيد حتى يكون الاطلاق معينا لخصوص المقيد بقيد عدمي لا وجودي وهذا بخلاف الوجوب النفسي والغيري ، فان حقيقة الوجوب الغيري هو الوجوب المترشح من وجوب آخر ، بخلاف الوجوب النفسي فانه الوجوب غير المترشح ، وهذا فرق في نفس حقيقة الوجوب يوجب تنوعه وتفريده ، فلذا كان الاطلاق فيه معينا للوجوب النفسي دون الغيري بخلاف اللزوم في العلة المنحصرة وغيرها فانه حقيقة واحدة وان انقسم بسبب امر خارج عن مقام حقيقة اللزوم الى علة منحصرة وغير منحصرة ، فتعيين احد الاقسام بالاطلاق - مع انه انما يتم في ماله قيود داخلية في مقام ذات المقيدات - واضح الفساد .

وقد اشار المصنف الى ان انحاء اللزوم لا فرق في حقيقة اللزوم فيه وانما الفرق فيما هو خارج عن ذاته فلا وجه لتعيين العلة المنحصرة بالاطلاق ، بل كل فرد من أفراد اللزوم لو اراده بخصوصه لاحتاج الى معين بقوله : ((تعيينه من بين انحاءه بالاطلاق المسوق في مقام البيان بلا معين)) ، ولا يصح التمسك بالاطلاق من ناحية التقييد وانواعه الا فيما كان موجبا لتقييد في نفس ذات المقيد لا فيما هو الخارج عن مقام ذاته .

وقد أشار الى الفرق بين الوجوب النفسي والمقام بقوله : ((ومقايسته مع تعيين الوجوب النفسي باطلاق صيغة الامر مع الفارق)) . وقد اشار الى ان الفرق في الوجوب هو في حقيقة الوجوب بقوله : ((فان النفسي هو الواجب على كل حال))

ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط ، بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده ، ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده ، وقضية إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقاً^(١) .

أي هو الواجب لا لواجب آخر وحقيقة وجوبه غير مرتبطة بغيره ، ((بخلاف الغيري فانه واجب على تقدير دون تقدير)) أي ان وجوبه انما هو حيث يكون غيره واجبا فيترشح وجوبه منه ، وحيث كان الفرق بين الوجوبين في حقيقة الوجوب ، وان القيد في الغيري وجودي فلذا ((يحتاج بيانه الى مؤونة التقييد بما اذا وجب الغير فيكون الاطلاق في الصيغة)) بضم المقدمة الرابعة ((مع مقدمات الحكمة)) الثلاث ((محمولا عليه)) أي على الوجوب النفسي دون الغيري ((وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة)) حيث لا فرق فيه في حقيقة اللزوم والترتب بين العلة المنحصرة وغير المنحصرة ((ضرورة ان كل واحد من انحاء اللزوم والترتب)) لا فرق في مقام حقيقته بينه وبين غيره كان كل واحد من انحاء اللزوم ((محتاج في تعينه بخصوصه الى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت أصلا)) .

(١) هذا هو الوجه الثاني للتمسك بالاطلاق .

وتوضيحه : ان الاطلاق السابق كان بما يدل على العلية والتأثير ، وان العلة المؤثرة منقسمة الى منحصرة وغير منحصرة ، والاطلاق يعين العلة المنحصرة .

وهذا الوجه الثاني للتمسك باطلاق مدخول ان ، وهو الشرط النحوي .

وبيانه : ان الشرط في قولك : ان جاءك زيد فاكرمه هو المجيء ، وانه اذا تحقق المجيء يترتب عليه وجوب الاكرام ، وهو العلة للاكرام في جميع الاحوال سواء كان مسبوقا بوجود شيء من الاشياء او مقارنا له او ملحقا به ، ولازم هذا الاطلاق كون المجيء هو العلة لا غير ، ومعنى هذا كونه علة منحصرة ، لأنه اذا كان هو المؤثر في وجوب الاكرام وان سبقه أي شيء او قارنه او لحقه فلا بد وان يكون هو العلة المنحصرة ، لانه لو كان غيره علة ووجد قبله لآثر في وجوب الاكرام واذا قارنه مؤثر

وفيه أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك ، إلا أنه من المعلوم ندرة تحققه ، لو لم نقل بعدم اتفاقه .
فتلخص بما ذكرناه ، أنه لم ينهض دليل على وضع مثل (إن) على تلك الخصوصية المستتعبة للانتفاء عند الانتفاء ، ولم تقم عليها قرينة عامة ، أما قيامها أحيانا كانت مقدمات الحكمة أو غيرها ، مما لا يكاد ينكر ، فلا يجدي القائل بالمفهوم ، انه قضية الاطلاق في مقام من باب الاتفاق^(١).

غيره يشتركان في التأثير واذا لحق به غيره من العلل وكان المجيء معدوما يتحقق الاكرام ايضا ، أما اذا كان المجيء هو العلة في جميع الاحوال فلازمه انه قبل وجود المجيء لا يتحقق الاكرام واذا قارنه غيره لكون المجيء هو المؤثر دون المقارنة له واذا لحق به شيء وكان المجيء معدوما لا يتحقق الاكرام ، فالاطلاق الدال على ان المجيء هو المؤثر سواء سبقه غيره او قارنه او لحق به يثبت العلة المنحصرة ولازمها ثبوت المفهوم فانه لو كان غير المجيء علة لوجوب الاكرام كاحسانه لوجب مثلا ان يقول : ان جاءك زيد أو احسن اليك فآكرمه ، وحيث لم يقيد المجيء بشيء فلا بد وان يكون هو المؤثر لا غير ، ومعنى هذا كون المجيء هو العلة المنحصرة لوجوب الاكرام ، ولازم العلة المنحصرة الانتفاء عند الانتفاء ، وليس المفهوم الا الانتفاء عند الانتفاء. والى هذا اشار بقوله : ((بتقريب انه لو لم يكن بمنحصر)) في المجيء ((يلزم تقييده)) أي يلزم تقييد المجيء بذلك الغير كاحسان ((ضرورة انه لو قارنه او سبقه الآخر)) الذي هو المؤثر أيضا ((لما اثر وحده)) أي لما أثر المجيء وحده ، فانه لو قارنه يشتركان في التأثير ، ولو سبقه لكان المؤثر هو الاحسان دون المجيء ، ((وقضية اطلاقه انه يؤثر كذلك)) أي قضية الاطلاق كون المؤثر هو المجيء وان سبقه الاحسان او قارنه .

(١) وحاصل الجواب : ان ظاهر القضية الشرطية كونها مسوقة لبيان التأثير والعلية ، وان المجيء يؤثر في وجوب الاكرام لا لبيان وصف هذا المؤثر بانه وحده سبقه غيره او

وأما توهم أنه قضية إطلاق الشرط ، بتقريب أن مقتضاه تعيينه ، كما أن مقتضى إطلاق الامر تعين الوجوب^(١) .

ففيه : أن التعين ليس في الشرط نحوها يغير نحوه فيما إذا كان متعددًا ، كما كان في الوجوب كذلك ، وكان الوجوب في كل منهما متعلقًا بالواجب بنحو آخر ، لا بد في التخييري منهما من العدل ، وهذا بخلاف الشرط فإنه واحدًا كان أو متعددًا ، كان نحوه واحدًا ودخله في المشروط

قارنه او لحق به . نعم لو قامت القرينة على ان الاطلاق مسوق من هذه الجهة لثبت المفهوم .

والحاصل : ان النافع للقائل بالمفهوم هو ان من معتاد البيان هو سوق البيان من هذه الجهة ولكنه ليس من معتاد البيان سوقه من هذه الجهة ، وانما البيان المعتاد في القضية الشرطية هو تأثير المجيء لا بيان وصف المجيء . ومن الواضح ان كونه وحده - سواء سبقه غيره او قارنه - من صفات المؤثر لا من اوصاف التأثير والعلية . وقد اشار الى ذلك بقوله : ((انه لا يكاد ينكر ... الى آخر الجملة)).

(١) هذا هو الوجه الثالث للتمسك بالاطلاق ، وهو أيضا تمسك بإطلاق مدخول ان وهو الشرط النحوي .

وحاصله : انه تمسك بالإطلاق على نحو الاطلاق الذي يتمسك به لاثبات كون الوجوب تعيينيا لا تخييريا فانه بعد مقدمات الحكمة الثلاث نقول : ان الظاهر من الاطلاق كون الواجب هو بنفسه واجبا لا انه له عدل مثله ، مثلا : اذا قال المولى : صل ، فظاهره ان الصلاة بنفسها هي الواجب ، لا انها هي أو غيرها كما في خصال الكفارة ، فان الواجب فيها هو العتق او الاطعام او الصوم ، ومثله الاطلاق في المقام ، فان الظاهر من قوله : ان جاءك زيد فاكرمه ان العلة لوجوب الاكرام هو المجيء لا انه هو أو غيره ، ولو كان غيره علة أيضا لكان العلة هو المجيء او غيره . والى هذا اشار بقوله : ((بتقريب ان مقتضاه تعيينه ... الى آخر الجملة)).

بنحو واحد ، لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كي تتفاوت عند الاطلاق إثباتاً، وكان الاطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل لاحتياج ما له العدل إلى زيادة مؤونة ، وهو ذكره بمثل او كذا^(١) واحتياج ما إذا كان الشرط

(١) اجاب عنه بجوابين : الأول : ما مر في الجواب عن الاطلاق بالتقريب الأول. وحاصله : ان الوجوب التعيني والوجوب التخيري تنوع في حقيقة الوجوب ، فان حقيقة الواجب التعيني غير حقيقة الواجب التخيري ، فان الواجب التعيني هو الواجب لا غير ، والواجب التخيري هو أو غيره ، فاذا كان الاطلاق مسوقاً لبيان ما هو الواجب ولم يبين له عدلاً وجب ان يكون الواجب تعينياً والا فلو كان للواجب عدل آخر ولم يبينه للزم الاخلال بالفرض ، بخلاف العلية والتأثير فان كون المؤثر في الاكرام لو كان غير المجيء لا يوجب كون حقيقة تأثير المجيء في الاكرام حقيقة اخرى غير تأثير المجيء فيما لم يكن غيره مؤثراً بل تأثيره على أي حال سواء كان هناك مؤثر غيره أو لم يكن على حد سواء بخلاف الوجوب التعيني والتخيري ، فان حقيقة الوجوب التعيني غير حقيقة الوجوب التخيري ، وحيث ان يكون المراد بيان الوجوب المتنوع الى التعيني والتخيري وكان الوجوب التخيري مقيداً بقيد وجودي وهو جواز تركه الى بدله او ان القيد الوجودي هو كون الواجب له عدل آخر كان الاطلاق معيناً للوجوب التعيني لان الوجوب التعيني مقيد بقيد عدمي وهو انه لا يجوز تركه الى البدل او انه هو الذي لا عدل له ، وليس مقامنا من هذا القبيل لعدم اختلاف حقيقة المؤثر وتأثيره في كونه له عدل أو ليس له عدل ، فيكون الاطلاق المسوق لبيان كون المجيء هو المؤثر لا يجب فيه بيان ان لهذا المجيء عدلاً أو ليس له ، فلا يوجب اخلالاً بفرض المولى في بيانه المسوق لكون المجيء مؤثراً في الاكرام ، فان كون غير المجيء مؤثراً لا يوجب تنوعاً في التأثير وكون تأثير المجيء غير تأثير غيره ، بل تأثير المجيء لا يختلف سواء كان غيره له تأثير او لم يكن .

وبعبارة اخرى : ان الواجب التعييني الواجب فيه هو متعلق الوجوب وحده ،
 والواجب التخيري الواجب فيه هو أحد العدلين ، فحقيقة الوجوب قد اختلفت
 بالذات في هذين الوجوبين بخلاف العدل في المؤثر ، فان كون المؤثر في الاكرام هو
 المحمي وحده او هو والاحسان مثلا لا يوجب اختلافا في تأثير المحمي في الاكرام فلا
 تكون العدلية منوعة لحقيقة العلة ، بخلاف العدلية في الوجوب فانها موجبة لاختلاف
 حقيقة ما هو الواجب ولذا قال (قدس سره) : ((ان التعيين ليس في الشرط)) هو على
 ((نحو يفاير نحوه فيما اذا كان متعددا كما كان في الوجوب كذلك)) أي انه في
 الوجوب تعدد الواجب ووحدته يوجب كون الوجوب على نحو في الوحدة يفاير
 نحوه في المتعدد ((وكان الوجوب في كل منهما متعلقا بالواجب بنحو آخر)) ، فانه في
 الواجب التعييني الواجب هو المتعلق بنفسه وحده وبذاته ، وفي الواجب التخيري
 الواجب احد الامرين ، وهو الجامع بينهما . فاذا كان المولى في مقام بيان الوجوب
 التخيري لا بد له ان يقيد المتعلق بأو غيرها ، فيقول اذا افطرت في رمضان عمدا
 فصم او اطعم او اعتق . يقول يجب عليك احد هذه الامور فحيثئذ ((في التخيري))
 من هذين الوجوبين لا بد من ذكر العدل ، بخلاف التعييني فانه لا عدل له . (وهذا
 بخلاف الشرط فانه واحدا كان او متعددا ، كان نحوه واحدا ودخله في المشروط بنحو
 واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتا كمي تتفاوت عند الاطلاق اثباتا)) أي انه انما يعقل
 مرحلة الاثبات حيث يكون له في مرحلة الثبوت والواقع تحقق ، ومرحلة الاطلاق
 مرحلة الاثبات ، وقد عرفت ان العلية في مرحلة الثبوت لا تنوع فيها ، وهي على نحو
 واحد ، فلا يعقل ان يكون الاطلاق مثبتا للعلية المنحصرة ، لان العلية المنحصرة وغير
 المنحصرة غير مختلفة في الواقع في مقام التأثير ، والتأثير للعللة التي ليس لها عدل
 كالتأثير للعللة التي لها عدل ، وقد عرفت في الوجوب انه ليس كذلك ، لان حقيقة
 الوجوب فيما له عدل غير حقيقته فيما ليس له عدل .

متعددا إلى ذلك إنما يكون لبيان التعدد ، لا لبيان نحو الشرطية ، فنسبة إطلاق الشرط إليه لا تختلف ، كان هناك شرط آخر أم لا ، حيث كان مسوقا لبيان شرطيته بلا إهمال ولا إجمال . بخلاف إطلاق الامر ، فإنه

ولا يخفى ان التمسك بالاطلاق في المقام للمفهوم انما هو مع تسليم انه لم تقم قرينة بالخصوص على انه مسوق لتقسيم العلة الى منحصرة وغير منحصرة ، وان كان هذا وصف لها باعتبار ما هو خارج عن ذاتها ، واذا لم تقم قرينة خاصة على سوقه كذلك فلا بد وان يكون الاطلاق باعتبار عدم امكان ارادة الجامع بين النوعين كما هو في الوجوب التعيني والتخييري ، فلا بد وان يريد احد النوعين ، وحيث ان القيد في التخييري يزيد على بيان انه واجب ، بل لا بد من العطف وتقييده بأو ما يؤدي مؤداها لذلك كان الاطلاق معينا للوجوب التعيني ، لأنه يكفي فيه ما يدل على انه واجب ، فان قيده بأن لم يكن معه غيره عدمي لا يحتاج الى بيان ، فبعد تامة مرحلة الثبوت كان الاطلاق الذي هو مرحلة الاثبات مثبتا لخصوص الوجوب التعيني ، واما العلية فحيث انها غير متنوعة ثبوتا فلا يعقل ان يكون الاطلاق دالا على خصوص العلة المنحصرة بعد ان كان الانحصار وعدمه خارجا عن مقام ذات العلة . كان لو كان الحال في مرحلة العلة متفاوتا ثبوتا لكان للتمسك بالاطلاق في مرحلة الاثبات مجال ((وكان الاطلاق مثبتا لنحو لا يكون له عدل)) وهو العلة المنحصرة ، لانه اذا كان تفاوت في مرحلة الثبوت ففي مرحلة الاثبات لا بد وان يكون المراد احد النوعين ، وحيث ان العلية غير المنحصرة وهي التي لها عدل موجبة لتقييد زايد ((لاحتياج ما له العدل الى زيادة مؤونة وهو ذكره بمثل او كذا)).

لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني ، فلاحالة يكون في مقام الاهمال أو الاجمال ، تأمل تعرف^(١) .

هذا مع أنه لو سلم لايجدي القائل بالمفهوم ، لما عرفت أنه لايكاد ينكر فيما إذا كان مفاد الاطلاق من باب الاتفاق^(٢) .
ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه^(٣) :

(١) حاصله : انه ربما يكون الاطلاق مسوقا لبيان تعدد الشرط ، فيحتاج الشرط المتعدد الى العطف بمثل - أو - أو ما يؤدي مؤداه . ولكن هذا الاطلاق ليس هو الاطلاق المسوق لبيان الشرطية ، بل هو اطلاق آخر .

والنافع في المقام ان يكون الاطلاق المسوق للشرطية يحتاج الى العطف بأو . وقد عرفت ان الاطلاق المسوق للشرطية لا يحتاج الى ذلك لعدم الاختلاف في ذاتها ولذا قال (قدس سره) واحتياج ما اذا كان الشرط متعددا الى ذلك انما يكون لبيان التعدد لا لبيان نحو الشرطية ... الى آخر كلامه) .

قوله (قدس سره) : فلا محالة يكون في مقام الاهمال ... الخ)) أي انه في الوجوب حيث ان الفرق بينهما في مقام ذات الوجوب فاذا لم يعين الاطلاق احدهما فيلزمه ان يكون المولى في مقام الاجمال او الاهمال بخلاف العلية فانه اذا لم يعين الاطلاق المنحصرة او غير المنحصرة لا يكون المولى في مقام الاجمال او الاهمال .

(٢) هذا هو الايراد الثاني على هذا الاطلاق وحاصله : ما مر من انه ربما يكون الاطلاق مثبتا للعلية المنحصرة فيما اذا قامت قرينة على ان المولى بصدد ذلك ، ولكنه لا يفيد القائل بالمفهوم لانه يدعى ان القضية الشرطية طبيعي الاطلاق فيها يدل على الانحصار فيدل على المفهوم .

وقد عرفت انه ليس من طبيعي الكلام المسوق للعلية ان يكون له اطلاق بلحاظ انحصارها ، وكون الشرطية ربما يكون لها اطلاق يستلزم المفهوم لا يتفح القائل بالمفهوم الذي مدعاه ان كل قضية شرطية لها مفهوم .

أحدها : ما عزي إلى السيد من أن تأثير الشرط ، إنما هو تعليق الحكم به ، وليس بممتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه ، ولا يخرج عن كونه شرطا ، فإن قوله تعالى : ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ﴾ يمنع من قبول الشاهد الواحد ، حتى ينضم إليه شاهد آخر ، فانضمام الثاني إلى الاول شرط في القبول ، ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الاول شرط في القبول ، ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضا ، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تخصصى ، مثل الحرارة ، فإن انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة ، لاحتمال قيام النار مقامها ، والامثلة لذلك كثيرة شرعا وعقلا^(٢) .

(١) قد عرفت مما مر ان الصحيح في انكار المفهوم هو عدم دلالة القضية الشرطية عليه ، وان ما ذكروه مستندا للدلالة على المفهوم لم تتم دلالاته على ذلك . ولكن المنكرين للمفهوم قد استدلوا على عدم الدلالة بوجوه لا تخلو عن المناقشة .

(٢) وحاصل هذا الوجه المنسوب الى علم الهدى (قدس سره) هو : ان الشرط للحكم انما هو لان للشرط دخل في تحقق الحكم ، فمرجع الحكم المعلق على الشرط هو انه لتحقق هذا الشرط أثر في تحقق الحكم لثلا يكون جزافا . ولا يقتضى هذا المقدار سوى الثبوت عند الثبوت أي ثبوت الحكم عند ثبوت الشرط ، واما انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط فلا يقتضيه ما دل على ان للشرط دخالة في تحقق الحكم ، لأنه من الواضح أنه لا يمتنع عقلا ولا شرعا ان يكون لغير هذا الشرط نيابة عن هذا الشرط ، بمعنى ان يكون المؤثر في تحقق الحكم احد أمور ، اما شرعا فان القضية الدالة على اشتراط انضمام رجل ثان في مقام الشهادة الى الرجل الشاهد الأول قد دلت على ان انضمام الرجل الثاني قد اشترط في تمامية تأثير قبول الشهادة فهو شرط قد علق عليه الحكم وهو ثبوت المشهود به ، فثبوت المشهود به معلق على ثبوت الشرط ، وهو انضمام الرجل الثاني الى الرجل الأول ، وقد علمنا أيضا انه يخلف انضمام الرجل

والجواب : أنه (قدس سره) إن كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت وفي الواقع ، فهو مما لا يكاد ينكر ، ضرورة أن الخصم يدعي عدم وقوعه في مقام الاثبات ، ودلالة القضية الشرطية عليه ، وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه ، فمجرد الاحتمال لا يضره ، ما لم يكن راجحا أو مساويا ، وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلا، كما لا يخفى^(١) .

الثاني انضمام امرأتين الى الرجل الأول . وقد علمنا أيضا انه يخلفه انضمام اليمين من المدعي الى الشاهد الواحد فعند الشرع لا مانع من ان يكون احد أشياء شرطا في تأثير الحكم وثبوته .

وأما عقلا فلأنه لا يمتنع في المقتضى ان يكون للشيء الواحد مقتضيات عديدة مؤثرة ، فان الحرارة التي تحصل بتأثير الشمس تحصل أيضا بتأثير النار ، فالحرارة لا بد من ثبوتها عند ثبوت الشمس ولكن لا يلزم من انتفاء الشمس انتفاؤها ، فانها يمكن ان تثبت بواسطة النار . فما علق عليه الحكم سواء كان شرطا للعللة أو مقتضيا فيها لا يمتنع ان يكون احد أمور ينوب بعضها عن بعض . وقد اشار الى ذلك شرعا بقوله: ((فاستشهدوا الى آخر الجملة)).

واشار الى ذلك عقلا بقوله : ((مثل الشمس ... الى آخر الجملة)). وقد جرى في لسان السيد (قدس سره) التعبير بالشرط سواء عما هو شرط واقعا بحسب الاصطلاح او مقتضيا بحسبه .

ولا يخفى ان الظاهر من كلام السيد ان البرهان على كون الشرطية مفادها الثبوت عند الثبوت دون الانتفاء عند الانتفاء هو عدم الامتناع شرعا وعقلا .

(١) لما كان ظاهر استدلال السيد ما ذكرنا اورد عليه المصنف بما حاصله : ان مراد السيد بعدم الامتناع اثبات امكان ان يكون للشيء الواحد شروط متعددة أو علل متعددة بحسب الواقع ، فهذا خارج عن دعوى القائل بالمفهوم . فانه من الواضح انه

كما يمكن ان يكون للشيء شروط متعددة او علل متعددة كذلك يمكن ان لا يكون له الا شرط واحد او علة واحدة والشرطية بحسب دلالتها اللفظية تدل على ان علة الحكم او شرطه هو امر واحد لا غير يثبت الحكم بشوته ويتنفي بانهائه ، فالقائل بالمفهوم يدعى ان ما هو واقع في لسان دلالة الدليل هو العلة المنحصرة الذي لازمها ثبوت المفهوم ففي مرحلة الاثبات والدلالة المستفاد منها هو العلة المنحصرة ولا يضر مدعى هذه الدعوى انه في مرحلة الثبوت يمكن ان يكون للشيء علل متعددة بعد ان كانت مرحلة الاثبات متكفلة للدلالة على العلية المنحصرة والى هذا اشار بقوله : ((ان كان بصدد إبداء ... الى آخر الجملة)) وان كان مراد السيد بقوله لا يتمتع انه يريد ابداء صرف احتمال ان تكون القضية الشرطية في مقام الدلالة يمكن ولا يتمتع ان يكون دلالة على مجرد الثبوت عند الثبوت دون الانتفاء عند الانتفاء ، فهذا ايضا لا يضر مدعى المفهوم ، فانه يدعي دلالة القضية الشرطية بالفعل بحسب الوضع مثلا على الانتفاء عند الانتفاء ، ولا يضر القائل بذلك ان يقال له انه يمكن ان تدل القضية الشرطية على مجرد الثبوت عند الثبوت مجازا ، والذي ينفع في قبال دعوى المفهوم ان يقال ان احتمال دلالة القضية الشرطية على مجرد الثبوت عند الثبوت مجازا راجح او مساو للحقيقة او يقال له انها لم توضع الا لمجرد الثبوت عند الثبوت ، ودلالتها على كل من العلة المنحصرة او غير المنحصرة يحتاج الى قرينة خاصة ، فاحتمال العلية المنحصرة والعية غير المنحصرة على حد سواء .

وكلام السيد لا يدل على شيء من ذلك فان تعبيره بأنه لا يتمتع لا يدل الا على ان الثبوت عند الثبوت يحتمل ان يكون مدلولاً للقضية الشرطية واحتمال دلالتها لا يكون معارضا لمن يدعي كون الوضع او الانصراف او الاطلاق قد صير القضية الشرطية دالة بالفعل على الانتفاء عند الانتفاء .

ومن الواضح انه لا ينافي ما ادعاه من الدلالة بالفعل على العلة المنحصرة لو تجردت عن القرينة على خلافها انها مع القرينة تكون مستعملة في غير العلة المنحصرة

او انه مع القرينة لا يتم انصرافها او اطلاقها على خصوص العلة المنحصرة التي لولا قيام القرينة الخاصة على خلافها لكانت القضية دالة عليه بالفعل .

والحاصل : ان قول السيد لا يمتنع هو عدم المحذور في تعدد الشرط لا في مرحلة الثبوت ولا في مرحلة الاثبات والدلالة وهذا المقدار لا يضر مدعي الدلالة على المفهوم لانه يدعي انه في مرحلة الدلالة والاثبات القضية الشرطية تدل على الانحصار وعدم التعدد ، فكون الشرط في مرحلة الثبوت يمكن ان يتعدد وفي مرحلة الاثبات والدلالة يمكن ايضا ان يتعدد لا ينافي دعوى ان الدلالة الفعلية للقضية الشرطية هي التعدد لإمكان ان التعدد في مرحلة الدلالة لقيام قرينة على التعدد ، ولكن القضية لو تجردت عن القرينة لكانت دالة على الانحصار وعدم التعدد ، وانما يضر مدعي المفهوم هو إنكار دلالة القضية الشرطية بالفعل على الانحصار وعدم التعدد ، وهذا لا يظهر من كلام السيد لوضوح ان قوله لا يمتنع لا ظهور له في كون دلالة القضية بالفعل هو صرف الثبوت عند الثبوت من دون دلالة لها على الانحصار وعدم التعدد الذي يستلزم الانتفاء عند الانتفاء .

والحاصل : انه على السيد ان يقول ان احتمال التعدد وعدم التعدد بالنسبة الى دلالة الشرطية على حد سواء ولم يظهر ذلك من عبارة السيد . والى هذا اشار بقوله: ((فمجرد الاحتمال...)) أي فمجرد احتمال الوقوع من دون دعوى كون هذا الاحتمال بالفعل في عرض احتمال العلة المنحصرة ، ففي مرحلة الوقوع الاحتمالان متعارضان ، اما اذا كان صرف احتمال وقوع ذلك ((فلا يضره)) أي فلا يضر القائل بالمفهوم ما لم يكن ذلك الاحتمال ((بحسب القواعد اللفظية)) احتمالا راجحا او مساويا لاحتمال المفهوم ((وليس فيما افاده ما يثبت ذلك)) لما عرفت من ان تعبير السيد بعدم الامتناع لا يدل على شيء من ذلك .

ثانيها : إنه لو دل لكان بإحدى الدلالات ، والملازمة كبطلان التالي ظاهرة^(١) ، وقد أوجب عنه بمنع بطلان التالي ، وأن الالتزام ثابت ، وقد

(١) هذا هو الدليل الثاني من الذي استدل به على عدم المفهوم ، وانه لا دلالة للقضية الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء ، وانه لمجرد الثبوت عند الثبوت .

وحاصله : ان الدلالة اللفظية تنحصر في المطابقة والتضمن والالتزام . فدعوى دلالة القضية الشرطية على المفهوم لا تخلو عن هذه الثلاث .

ومن الواضح ان المفهوم ليس مدلولاً مطابقاً ولا تضمنياً فانه حيث لا يعقل ان يكون المفهوم كل مدلول القضية الشرطية فلا يعقل دعوى الدلالة المطابقية ، واما التضمنية فلوضوح ان المفهوم ليس جزءاً من مدلول القضية الشرطية كما قيل ذلك في لفظ الشمس في دلالتها على الضوء تضمننا لانها تدل على الجرم وعلى الضوء فالضوء جزء من مدلول لفظ الشمس ولذلك لم يدع احد دلالة القضية الشرطية على المفهوم بالمطابقة او بالتضمن ولوضوح ان المفهوم لا يعقل ان يكون مدلولاً عليه بالمطابقة او بالتضمن والا لكان المفهوم منطوقاً فان الدلالة المطابقية والتضمنية من المنطوق لا من المفهوم .

واما دعوى الدلالة التزاماً فلا بد وان يكون لدلالة القضية الشرطية على الانحصار المستلزم ذلك للانتفاء عند الانتفاء ولا تدل القضية الشرطية على الانحصار التزاماً فاذا انتفت الدلالات الثلاث فلا وجه لدعوى دلالة القضية اللفظية على المفهوم ، وترتيب هذا الاستدلال انه لو دلت القضية على المفهوم لكانت بأحدى الدلالات الثلاث لانحصار الدلالة فيها ، فهذه الملازمة بين المقدم والتالي واضحة ، اذ بعد انحصار الدلالة فهنا تتحقق الملازمة في هذه القضية وهو التلازم بين دلالة القضية على المفهوم وبين انه لا بد وان يكون ذلك بأحدى الدلالات الثلاث ، ولكن دعوى دلالة القضية على المفهوم بأحدى الدلالات الثلاث واضحة البطلان لما عرفت من عدم دلالة القضية الشرطية على المفهوم بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام ومن الواضح انه

عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه ،
فلا تغفل^(١) .

لا ملازمة بين صدق القضية الشرطية وكذب طرفيها او احد اطرافها ، والى ما ذكرنا من ترتيب الاستدلال في هذا الوجه اشار بقوله : ((انه لو دل لكان باحدى الدلالات...)) والملازمة واضحة الصحة بحسب الفرض ((وهي كبطلان التالي ظاهره)) فان التالي وهي دعوى دلالة القضية باحدى الدلالات الثلاث ظاهرة البطلان لعدم الدلالة لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما .

(١) وحاصله : ان مدعى دلالة القضية الشرطية على المفهوم يقول بدلالاتها عليه التزاما لدلالة القضية عنده على الخصوصية المستلزمة له وهي العلية المنحصرة التي لازمها الانتفاء عند الانتفاء فالتالي وهو دلالة القضية الشرطية باحدى الدلالات الثلاث على المفهوم ليس يبطل لانها تدل بالدلالة الالتزامية على الانحصار المستلزم للمفهوم. والى هذا اشار بقوله : ((وقد اجيب عنه بمنع بطلان التالي)) فان دلالة القضية الشرطية التزاما على الخصوصية ثابتة ، فدعوى بطلان التالي ممنوعة .

قوله (قدس سره) : ((وقد عرفت ...)) يشير المصنف الى ان الاستدلال بهذا النحو والجواب عنه كلاهما غير خاليين عن المناقشة ، فان صرف دعوى عدم دلالة القضية الشرطية على المفهوم باحدى الدلالات الثلاث دعوى من غير بينة ، كما ان الجواب وهو ان دعوى دلالتها على المفهوم بالالتزام أيضا دعوى من دون بينة .

والحاصل : ان الاستدلال لمنع دلالة القضية الشرطية على المفهوم بمحض دعوى انها لا دلالة لها لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام غير صحيح ، بل لا بد في مقام الاستدلال بعد صحة التسالم على عدم الدلالة المطابقة والتضمنية بمنع الدلالة الالتزامية بعدم دلالة القضية التزاما على المفهوم لا وضعاً ولا انصرافاً ولا اطلاقاً كما مر منا مفصلاً ، كما ان الجواب عن هذا الاستدلال بمحض دعوى دلالة القضية

ثالثها : قوله تبارك وتعالى : «ولا تكررهما فتيا تكم على البغاء إن أردن تحصنا» .

وفيه ما لا يخفى ، ضرورة أن استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له أحيانا وبالقرينة ، لا يكاد ينكر ، كما في الآية وغيرها ، وإنما القائل به إنما يدعي ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينة عامة ، كما عرفت (١) .

الشرطية التزاما على الانحصار غير صحيح ، بل لا بد في مقام الجواب انه تثبت دلالة القضية الشرطية التزاما على المفهوم اما بالوضع او بالانصراف او بالاطلاق .
فتبين مما ذكرنا : ان الاستدلال على عدم المفهوم بمحض عدم الدلالة ، والجواب عنه بمحض انها لها دلالة كلاهما غير خالين عن المناقشة .

(١) هذا ثالث الوجوه التي استدلت بها على عدم دلالة القضية الشرطية على المفهوم وهو قوله تعالى : «ولا تكررهما فتيا تكم على البغاء إن أردن تحصنا» ومعنى الآية - والله العالم - هو حرمة اكراه الفتيات على البغاء إن اردن التحصن ، فلو كانت القضية الشرطية دالة على المفهوم لكان مفهوم هذه القضية الشرطية هو عدم حرمة اكراه الفتيات على البغاء حيث لم يردن التحصن ومن الواضح ان الاكراه على البغاء محرم في جميع الاحوال سواء اردن الفتيات التحصن او لم يردنه ، اما اذا كانت الشرطية لا دلالة لها على المفهوم وانما هي لمحض الثبوت عند الثبوت فلا يكون للآية دلالة على ما يخالف ما هو معلوم ضرورة .

والجواب عنه : ان مدعي المفهوم في القضية انما يدعي دلالة القضية عليه حيث لا تقوم قرينة على عدم ارادة المفهوم فانه لا يدعي عدم امكان استعمال الشرطية فيما لا مفهوم له حتى يكون السلب الجزئي منافيا لدعوى الموجبة الكلية ، وفي المقام قد قامت القرينة في ان هذه الشرطية وامثالها تستعمل فيما لا مفهوم له ، وحاصل القرينة في المقام هو ان ارادة المفهوم من هذه القضية وما يجري مجراها غير معقول لوضوح

بقى ها هنا أمور : الاول : إن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه ، لا انتفاء شخصه ، ضرورة انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده^(١) ، فلا يتمشى الكلام - في أن للقضية

ان الاكراه انما يكون له موضوع في الشيء المبغوض للشخص ، اما الشيء غير المبغوض له المحبوب اليه فلا يعقل ان يتحقق فيه الاكراه ، والفتيات يعقل اكراههن حيث يردن التحصن والعفاف ، اما اذا لم يردن العفاف والتحصن فانهن لا بد وان لا يكون البغاء مبغوضا لهن ، ويكون امرا محبوبا لهن ، ومع كونه محبوبا وغير مبغوض لا يعقل ان يتحقق الاكراه فيه ، فعدم الاكراه بعدم الموضوع له ، والقضية الشرطية المستعملة فيما كان انتفاء الموضوع في طرف السلب من السالبة بانتفاء الموضوع لا يكون لها مفهوم ، لان بيان ما هو منتف بانتفاء موضوعه لغو ، ولا يحتاج الي بيان ، وامثال هذه القضية الشرطية تسمى بالقضية المسوقة لتحقق الموضوع وهي لا مفهوم لها كقول القائل ان رزقت ولدا فاخنته ، فان عدم الختان عند عدم الولد مما لا يحتاج الي بيان ، لانتهاء الموضوع الذي له الختان ، ومثل قول القائل ان ركب الامير فخذ ركابه ، فان عدم اخذ الركاب حيث لا يركب الامير منتف بانتفاء موضوعه لغو بيان . والى هذا اشار بقوله : ((وفيه ما لا يخفى ضرورة ان استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له احيانا وبالقرينة لا يكاد ينكر ، كما في الآية وغيرها)) من امثالها من القضايا التي تساق لتحقق الموضوع ((وانما القائل به)) أي بالمفهوم ((يدعي ظهورها)) أي القضية الشرطية فيما له مفهوم اما لدعوى دلالة القضية عليه مع عدم القرينة الخاصة وضعا او بقرينة عامة وهي الانصراف او الاطلاق .

(١) يشتمل هذا الأمر الأول على امور :

احدها : ان المفهوم الذي وقع النزاع في دلالة القضية الشرطية وعدم دلالتها عليه هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء ما علق عليه دون شخص ، الحكم فلا بد من توضيح المراد من سنخ الحكم ومن شخص الحكم .

وتمهيدا لذلك نقول : انه لا ريب ان الحكم المنشأ في القضية الشرطية كقولنا ان جاءك زيد فآكرمه ، هو طبيعي الوجوب المتعلق بطبيعي الاكرام ، وحيث انه قد علق على المجيء فقد تشخص هذا الوجوب به وصار كقيد له .

ومن البين : ان الطبيعي اذا تخصص بشيء فقد تخصص وصار حصة وقد تشخص بسبب الخصوصية التي تخصص بها .

ومما ذكرنا يظهر : ان انتفاء وجوب الاكرام المعلق على المجيء لا شبهة في انتفائه بانتفاء المجيء ، ولكنه ليس هو المفهوم المتنازع في ثبوته وعدمه ، وانما هو انه بعد تشخص هذا الوجوب بهذا التعليق يكون للوجوب فرد آخر وهو الاكرام في حال عدم المجيء فانه فرد من الوجوب آخر غير الفرد الذي تشخص بتعليقه على المجيء ، والكلام في المفهوم هو انه هل تدل القضية الشرطية على ان المجيء هو العلة المنحصرة لطبيعي الوجوب المتعلق بالاكرام من دون لحاظ تشخصه بالمجيء أم لا تدل على ذلك؟ فان دلت فلازمها ان ينتفي الوجوب من رأس حتى في حال عدم المجيء ، وان لم تدل فلا ينتفي الا الوجوب المعلق على المجيء دون الوجوب في حال عدم المجيء ، فلا دلالة للقضية الشرطية على انتفائه .

فاتضح مما ذكرنا : ان الوجوب المعلق على المجيء بما هو معلق عليه هو شخص الحكم ، والوجوب المطلق الذي يمكن ان يثبت حتى في حال عدم المجيء هو سنخ الحكم ، والنزاع في المفهوم هو في دلالة القضية على انتفاء الوجوب مطلقا وعدم دلائتها على ذلك لا في انتفاء الوجوب المعلق على المجيء بما هو معلق على المجيء فانه لا بد من انتفائه .

ولا يخفى انه لا خصوصية للقضية الشرطية في انتفاء شخص الحكم بانتفاء المجيء ، بل كل حكم له موضوع لا بد وان ينتفي بانتفاء موضوعه ، لوضوح ثبوت الحكم بثبوت موضوعه وانتفائه بانتفاء موضوعه . والى هذا اشار بقوله : ((ضرورة انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده)) أي ان انتفاء شخص الحكم امر عقلي

الشرطية مفهوماً أو ليس لها مفهوم - إلا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء ، وانتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكناً ، وإنما وقع النزاع في أن لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء ، أو لا يكون لها دلالة^(١) .

ضروري عند انتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده ، فإن الموضوع مثلاً لوجوب الاكرام هو مجيء زيد ، فانتفاء المجيء انتفاء بعض الموضوع .
(١) هذا هو الامر الثاني الذي اشتمل هذا الامر الاول عليه .

وحاصله : هو ان الكلام في المفهوم الذي عرفت انه هو انتفاء سنخ الحكم انما يكون حيث يمكن ان يثبت سنخ في غير مورد القضية الشرطية اما لو كان الحكم المعلق في القضية الشرطية قد انحصر بالموضوع الذي علق عليه ضرورة كالتحصير الكلي في فرد فلا مجال لان يكون مثل هذه القضية داخلية في محل النزاع ، لوضوح انه بعد ما عرفت انه هو انتفاء سنخ الحكم الذي لا بد فيه ان يفرض له فرد آخر غير الفرد الذي علق عليه الحكم ، واذا فرض انه لا فرد له غير الفرد المعلق عليه فلا يعقل ان يكون لهذه القضية مفهوماً حتى يكون داخلية في محل النزاع مثلاً : ان وجوب التطهير من النجس ينحصر عقلاً بأن يتلوث شيء بالنجس ، فلا يعقل ان يجب تطهير غير المتلوث ، اذ لا معنى لتطهير الطاهر ، فلو دلت القضية الشرطية على وجوب تطهير الشيء ان تنجس فلا تكون لمثل هذه القضية مفهوم ليدخل في محل النزاع ، لانحصار كلي التطهير بالملوث بالنجس ، وغير الملوث لا يعقل ثبوت وجوب التطهير له ، فليس لهذه القضية غير شخص هذا الحكم وليس لهذا الحكم آخر حتى يكون داخلية في محل الكلام لما عرفت من ان سنخ الحكم انما يكون حيث يعقل ان يكون لطبيعي الحكم فرد غير الفرد المعلق عليه الحكم . والى هذا اشار بقوله : ((لا يتمشى... الى آخر الجملة)) .

وقوله : ((ممكناً)) هو خير ((كان هناك ثبوت سنخ الحكم)) أي ان الكلام انما يتمشى في مقام كان ثبوت سنخ الحكم وانتفاؤه ممكناً ، اما فيما لا يكون ثبوته ممكناً

ومن هنا انقدح أنه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والاقواق والندور والايامن ، كما توهم^(١) ، بل عن

فلا يعقل النزاع في انتفائه وعدم انتفائه لانه يكون من انحصار الكلي في فرده ، لوضوح ان النزاع في مرحلة الاثبات فرع معقولة مرحلة الثبوت ، وقد عرفت ان النزاع في المفهوم انما هو في مرحلة الاثبات ، فلا بد وان يكون مرحلة الثبوت امرا ممكنا ، وفي مقام انحصار الحكم بما علق عليه من ذاته وطبيعته لا من حيث دلالة الشرطية لو فرض دلالتها على الانحصار لا يعقل ان يكون مما يتمشى فيه النزاع المتفرع على الامكان في مرحلة الثبوت . والى هذا اشار بقوله : ((وانما وقع النزاع في ان لها دلالة... الى آخر الجملة)). فان النزاع في الدلالة هو في مرحلة الاثبات المتفرعة بذاتها عقلا على مرحلة الثبوت .

(١) هذا هو الامر الثالث الذي اشتمل عليه هذا الامر الأول : وهو ينقدح من الامرين المتقدمين ، ووجه انقداحه منهما : انه بعد ما عرفت ان النزاع في المفهوم انما هو في انتفاء سنخ الحكم وعدمه ، وان انتفاء شخص الحكم عما علق عليه الحكم ليس من المفهوم ، وبعد ما عرفت ان الكلام انما يتمشى في غير ما انحصر كليه في فرده ، يتضح لك ان انتفاء الحكم عن غير الشخص الذي تعلق الحكم به كما في الوصايا والاقواق والندور وما يساوقها كالايامن ليس من المفهوم ، بل هو من انتفاء شخص الحكم ، وهو ليس من محل النزاع سواء كان الحكم فيما ذكرنا ثابتا بنحو القضية الشرطية كأن يقول مثلا وقفت على اولادي ان كانوا فقراء ، او بنحو الوصف كأن يقول وقفت على اولادي الفقراء ، او بنحو اللقب كأن يقول وقفت على اولادي ، او يقول مثلا في وصيته بانفاق ثلثه على اولاده ان كانوا فقراء ، او يقول على اولادي الفقراء ، او يقول على اولادي ، فانه من الواضح ان الاتفاق على غير اولاده من الناس من انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه وليس من المفهوم الذي هو انتفاء سنخ الحكم ، لانه بعد ما كان موضوع الحكم للاتفاق هم اولاده بشرط او بوصف

تمهيد القواعد ، أنه لا إشكال في دلالتها على المفهوم ، وذلك لان انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها ، من الاشخاص التي تكون بألقابها أو بوصف شيء أو بشرطه ، مأخوذة في العقد أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه ، بل لاجل أنه إذا صار شيء وقفا على أحد أو أوصى به أو نذر له ، إلى غير ذلك ، لا يقبل أن يصير وقفا على غيره أو وصية أو نذرا له^(١) ، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير

فانتفاء الحكم عن غير اولاده من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ، لا من انتفاء سنخ الحكم بعد ثبوت موضوعه كانتفاء الاكرام عن زيد غير الجائي ، فان الموضوع فيها زيد ، ففي غير حال مجيئه يمكن ان يكون الحكم ثابتا له ويمكن ان لا يكون ثابتا ، اما غير زيد فمن الواضح انه لا وجه لان يتأتى النزاع في انتفاء الحكم عنه وعدم انتفائه ، فان انتفاء الحكم عن غير زيد من باب انتفائه بانتفاء الموضوع المعلق عليه الحكم ، والحكم بوجود الاكرام بالنسبة الى زيد من المحصار الكلبي في فردة ، لان غير زيد ليس فردا لهذا الموضوع ، فاتضح ان انتفاء الحكم عن غير الاشخاص الذي تعلق بهم الحكم في الوصايا والاقواق وما يحدو حذوها كالنذور والايمان كقول النادر لله علي نذر ان اعطي زيدا درهما ان برئت من المرض او احلف بالله ان اعطي زيدا درهما ان برئت ، فانتفاء وجوب الاعطاء عن غير زيد لو تحقق الشرط ليس من الدلالة المفهومية بل هو من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه .

(١) حاصله : ان الشهيد في تمهيد القواعد قال : بان القضية الشرطية في الوصايا والاقواق وغيرها تدل بما لها من المفهوم على انتفاء الحكم عن غير الاشخاص الذي تعلق الحكم بهم ، فالإيضاء لزيد مثلا بنحو القضية الشرطية يدل بمفهومه على انتفاء الحكم عن غير زيد ، وقد عرفت ان انتفاء الحكم عن غير زيد ليس لدلالة القضية بمفهومها على ذلك بل هو من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه .

مورد المتعلق ، قد عرفت أنه عقلي مطلقا ، ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له^(١) .

إشكال ودفع : لعلك تقول : كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم ؟ لانفس شخص الحكم في القضية ، وكان الشرط في الشرطية إنما وقع شرطا بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره ، فغاية قضيتها انتفاء ذلك الحكم بانتفاء شرطه ، لا انتفاء سنخه ، وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم^(٢) .

قوله : ((بألقابها)) كقوله على أولادي ((او بوصف شيء)) كقوله على اولادي الفقراء ((او بشرطه)) كقوله ان كانوا فقراء ، قوله ((في العقد)) كالوصية والوقف ، قوله ((او مثل العهد)) كالنذر واليمين .

(١) حيث انه من انتفاء الشخص الذي هو من انتفائه بانتفاء موضوعه ، وهو أمر عقلي لا ربط له بالدلالات اللفظية حتى يمكن ان يكون داخلا في محل النزاع من دلالة القضية الشرطية عليه لدلالاتها على المفهوم وعدم دلالتها عليه لعدم دلالتها على المفهوم ، بل ان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه حيث انه عقلي فهو من المنتفي قطعاً ولو قلنا بعدم المفهوم وانه لا دلالة للقضية الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء ، لانه ليس من الانتفاء عند الانتفاء الذي هو محل النزاع بل من الانتفاء عند الانتفاء الذي لا بد من تحققه لانه من انتفاء شخص الحكم لا من انتفاء سنخ الحكم في مورد يكون للحكم سنخ والى هذا اشار بقوله : ((وقد عرفت انه عقلي مطلقا ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له)) أي في مورد يكون للحكم مورد غير المورد المعلق عليه الحكم فانه المورد الصالح لان يقال فيه بعدم المفهوم او بالمفهوم .

(٢) حاصل هذا الاشكال : انه بعدما تبين ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم ، وان انتفاء شخص الحكم ليس من المفهوم ، ومن الواضح ان التعليق في القضية إنما هو للحكم الموجود في القضية ، فاذا كان الحكم في القضية هو شخص الحكم لا سنخه

فسنخ الحكم ليس موجودا في القضية حتى يكون هو المعلق فما يستفاد منه المفهوم ليس بمعلق ولا موجود ، وما هو المعلق والموجود في القضية هو شخص الحكم وانتفاؤه بانتفاء ما علق عليه مما لا اشكال فيه ، فلازم هذا ان يكون الكلام في دلالة القضية الشرطية على المفهوم لغوا ، لعدم معقولية دلالة القضية الشرطية اللفظية على ما ليس موجودا فيها ، وسنخ الحكم ليس موجودا فيها وشخص الحكم الموجود فيها ليس من المفهوم .

وبعبارة اخرى : ان المنشأ في القضية الشرطية هو شخص الحكم ، وانتفاؤه ليس من المفهوم ، وسنخ الحكم ليس هو المنشأ في القضية فلا دلالة للقضية عليه ، اذ لا يعقل ان تدل القضية اللفظية الا على ما هو المنشأ فيها ، فيكون الكلام في دلالة القضية الشرطية على المفهوم وعدم دلالتها عليه لغواً محضاً ، ولا اختصاص للقضية الشرطية بكون المعلق فيها شخص الحكم لا سنخه ، بل كل القضايا التي وقع الكلام في ثبوت المفهوم وعدم ثبوته كالقضية الوصفية والقضية الغائية والاستثناء أيضاً كذلك ، فان الموجود في القضية الوصفية مثلاً المعلق على الوصف هو شخص الحكم لا سنخه وهكذا الحال في غيرها .

وقد اشار الى ما ذكرنا جميعاً بقوله : ((لعلك تقول كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم لا نفس شخص الحكم في القضية الشرطية وقد كان الشرط في الشرطية انما وقع شرطاً بالنسبة الى الحكم الحاصل بانشائه)) أي بانشاء المنشأ له والحكم المنشأ بانشاء المنشأ له هو شخص الحكم دون سنخ الحكم ((فغاية قضيتها)) أي فغاية ما تفيده القضية الشرطية لتعليقها على الشرط هو ((انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه)) وهو شخص الحكم ((لا انتفاء سنخه)) لانه لم ينشأ ولم يعلق على الشرط ، فما هو معلق على الشرط ليس من المفهوم لان انتفاء شخص الحكم من انتفاء الشيء بانتفاء موضوعه وما هو المفهوم ليس بمنشأ ولا معلق على الشرط حتى يكون دالاً على المفهوم او غير دال ، وقد اشار الى عدم اختصاص هذا الاشكال بمفهوم الشرط

ولكنك غفلت عن أن المعلق على الشرط ، إنما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها ، وأما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه ، لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه ، كما لا يخفى ، كما لا يكون الخصوصية الحاصلة من قبل الاخبار به ، من خصوصيات ما أخبر به واستعمل فيه إخباراً لإنشاء .

وبالجملة : كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الاخبار به ، كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه ، وقد عرفت بما حققناه في معنى الحرف وشبهه ، أن ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له ، وأن خصوصية لحاظه بنحو الآلية والحالية لغيره من خصوصية الاستعمال ، كما أن خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك ، فيكون اللحاظ الآلي كالاستقلالي ، من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه ^(١) .

بل يعم ساير المفاهيم بقوله : ((وهكذا الحال في ساير القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم)).

(١) المتحصل من مجموع كلام المصنف : ان السبب في هذا التوهم هو ان الحكم الشخصي في القضية الشرطية وغيرها من القضايا التي وقع الكلام في دلالتها على المفهوم إنما كان حصل تشخصه بالانشاء لكونه قد انشأ بالهيئة وهو من المعنى الحرفي الذي لا بد وان يكون شخصياً جزئياً ، وقد عرفت بما لا مزيد عليه ان المعاني الحرفية موضوعة بالوضع العام والموضوع له عام ، وانه لا فرق بين الوجوب المستفاد من الاسم والوجوب المستفاد من الهيئة ، وكما ان المعلق على الشرط في الجملة الاسمية الخبرية هو طبيعي الوجوب وكتليه كذلك الوجوب المنشأ بالهيئة هو طبيعي الوجوب وكتليه ، وان المستفاد من قولنا عند مجيء زيد واجب اكرامه وقولنا ان جاءك زيد فآكرمه هو معنى واحد وفي كليهما المعلق على المجيء هو طبيعي الوجوب وكتليه لان

الخصوصية الناشئة من الانشاء كالخصوصية الحاصلة من الاخبار كلاهما خارجان عما هو المستعمل في القضيتين ، والالية كالاستقلالية كلاهما من خصوصيات الاستعمال دون المستعمل فيه ، وقد عرفت فيما مضى مفصلاً انه لا يعقل دخول الخصوصيات الناشئة من الاستعمال في المستعمل فيه فلا موجب لاعادتها .

فاتضح : ان الوجوب المنشأ في القضية الشرطية هو طبيعي الوجوب دون الوجوب بما هو منشأ ومدلول عليه بالهيئة ليكون جزئياً فاذا كان طبيعي الوجوب هو المنشأ فلا فرق بين القضية الخبرية والانشائية في ذلك ، وشخص الحكم الذي هو غير سنخ الحكم في القضيتين واحد ، فان كونه شخصياً انما يكون بملاحظة تقيده الحاصل بسبب تعليقه .

وبعبارة اخرى : ان شخص الحكم في قولنا ان جاءك زيد فاكرمه هو الوجوب باعتبار تعليقه على المجيء ولا يعقل ان يكون المنشأ هو الوجوب المعلق بما هو معلق لانه بانشائه معلقاً يحصل التعليق فكيف يكون ما يحصل بالانشاء يكون داخلاً فيما ينشأ بهذا الانشاء لأنه حيث أنشأ معلقاً على المجيء فيكون متشخصاً بذلك وهذا التشخص اللاحق للحكم المنشأ بالهيئة يلحق الوجوب المدلول عليه بالجملة الاسمية فانه بعد كونه معلقاً على المجيء ايضاً يكون متشخصاً به ، فشخص الحكم في القضيتين على حد سواء وليس هو المنشأ بالقضية الانشائية الشرطية ولا هو الوجوب المستفاد من الجملة الاسمية والوجوب في كليهما هو طبيعي الوجوب وكليه ، ولذا قال (قدس سره) : ((لكنك غفلت عن ان المعلق على الشرط انما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها)) وهو طبيعي الوجوب وقد اشار الى ان الشخص والخصوصية الحاصلة لهذا الحكم المنشأ بالصيغة انما هي من قبل الاستعمال ولا يعقل ان تكون داخله في المستعمل فيه الذي هو الحكم المنشأ بالصيغة بقوله : ((واما الشخص والخصوصية ... الى آخر الجملة)).

قوله (قدس سره) : ((والحالية لغيره ...)) هذا تفسير للآية .

وبذلك قد انقذ فساد ما يظهر من التقارير في مقام التفصي عن هذا الاشكال ، من التفرقة بين الوجوب الاخباري والانشائي ، بأنه كلي في الاول ، وخاص في الثاني ، حيث دفع الاشكال بأنه لا يتوجه في الاول، لكون الوجوب كلياً ، وعلى الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية ، حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستندا إلى ارتفاع العلة المأخوذة فيها ، فإنه يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب والوصف^(١).

والمتحصل من جواب الماتن عن الاشكال هو ان المنشأ هو سنخ الوجوب لا شخص الوجوب ، فالوجوب بما هو وجوب هو المنشأ ، والقول بالمفهوم انما لدعوى كون مدخول الشرط هو العلة المنحصرة للوجوب بما هو وجوب ، والمنكر للمفهوم يقول انه لا يستفاد من القضية الأكون مدخول الشرط هو العلة للوجوب بما هو وجوب من دون دلالة لها على كونه علة منحصرة للوجوب بما هو وجوب ، فالمنشأ على كل حال هو سنخ الوجوب وهو الوجوب بما هو وجوب دون الوجوب المتشخص بانشائه وتعليقه ، والمفهوم وعدمه مربوط باستفادة الانحصار وعدمه .

(١) حيث انه مما اجاب به المصنف عن الاشكال يظهر فساد الجواب الذي ذكره صاحب التقارير - نبه على ذلك بقوله : وبذلك قد انقذ فساد ما في التقارير .

وتوضيح ما افاده صاحب التقارير : ان الوجوب المستفاد من الجملة الاسمية هو كلي الوجوب بخلاف الوجوب المدلول عليه بالهيئة في الجملة الانشائية الواقعة تالياً في الجملة الشرطية فانه جزئي ، لان الهيئة من الحروف ومفاد الحروف جزئي دائماً لأنها موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص ، واذا كان المستفاد منها امراً خاصاً فيرد الاشكال : بان الحكم الوجوبي المستفاد منها امر خاص شخصي ، وانتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه ليس من المفهوم وسنخ الوجوب الكلي غير منشأ بها فلا دلالة للقضية الشرطية عليه ، اذ لا تدل القضية اللفظية الا على ما انشئ

والمفهوم كما عرفت هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه ، فما هو المفهوم لا ربط له بالقضية اللفظية ، وما هو مدلول القضية اللفظية الذي هو شخص الحكم انتفاؤه بانتفاء موضوعه مما لا كلام فيه ، لضرورة انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه .

فاجاب صاحب التقريرات بعد تسليمه الفرق ، بين الجملة الاسمية وهو الوجوب الاخباري وبين ما يستفاد من الحرف وهو الوجوب الانشائي المستفاد من التالي في الشرطية ، بان الوجوب المنشأ بالصيغة وان كان جزئياً الا ان جزئيته لا لان الجزئية فيه مقصودة بالذات وانما جزئيته ضرورية له لأنها معنى حرفي ، فالعلية المستفاد من الشرطية هي علة لهذا الجزئي ، لكن لا بما هو جزئي بل بما هو فرد من افراد الكلّي فتكون حينئذ علة للكلّي أيضاً ، والقول بالمفهوم من فوائد العلية المنحصرة ، فان دلت القضية على العلية المنحصرة لكلّي الوجوب دلت القضية على المفهوم ، وان لم تدل على العلية المنحصرة لا تكون لها دلالة على المفهوم .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((في مقام التفصي عن هذا الاشكال من التفرقة بين الوجوب الاخباري والانشائي بانه كلّي في الأول)) أي في الاخباري ((وخاص في الثاني)) وهو الانشائي ((حيث دفع الاشكال بأنه لا يتوجه في الأول لكون الوجوب كلياً وعلى الثاني)) أي ولا يتجه على الثاني أي على الوجوب الانشائي ، فان الوجوب فيه وان كان جزئياً الا ان مدعى المفهوم يقول ((بان ارتفاع مطلق الوجوب فيه)) أي في مقام يكون هناك للمفهوم مجال انما هو ((من فوائد العلية)) أي العلية المنحصرة ((المستفادة من الجملة الشرطية)) بعد التمهيد لذلك بما ذكرنا من كون العلية المنحصرة ليست لهذا الوجوب الجزئي بما هو جزئي بل لأنه فرد من افراد الكلّي ، ولا يعقل ان يكون المفهوم هو ارتفاع شخص الوجوب ((حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً الى ارتفاع العلة المأخوذة فيها فانه يرتفع ولو لم يوجد في حيال اداة الشرط كما في اللقب والوصف)) لان انتفاء الحكم الشخصي في كل قضية بانتفاء موضوعه ضروري لا يحتاج الى دعوى المفهوم ، وقد ظهر فساد هذا

وأورد على ما تفصي به عن الاشكال بما ربما يرجع إلى ما ذكرناه ، بما حاصله : إن التفصي لا ييتني على كلية الوجوب ، لما أفاده ، وكون الموضوع له في الانشاء عاما لم يقم عليه دليل ، لو لم تقل بقيام الدليل على خلافه ، حيث أن الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الالفاظ^(١) .

الجواب مما ذكرنا : من كون الحكم المنشأ بالقضية الشرطية كلياً كالحكم المستفاد من الجملة الاسمية .

(١) حاصله : ان صاحب التقريرات بعد ما اجاب بما ذكره ذكر جواباً عن الاشكال يرجع مفاده الى ما ذكره المصنف جواباً عن الاشكال : بان المنشأ بالصيغة هو الوجوب الكلي دون الوجوب الجزئي وهو مراده من قوله : ((واورد على ما تفصي به عن الاشكال بما يرجع الى ما ذكرناه بما حاصله)) فقوله بما يرجع يتعلق بتفصي وقوله بما حاصله يتعلق باورد .

وتوضيح ذلك : ان التقريرات أجاب عن الاشكال المذكور بما مر ذكره : من ان الوجوب المعلق اذا كان مستفاداً من قضية خبرية فهو كلي فان كانت العلة منحصرة افادت المفهوم وانه ينتفي بانتفائها سنخ الحكم وان كان الوجوب المعلق مستفاداً من قضية انشائية فهو جزئي لانه مستفاد من الهيئة ، والهيئة من الحروف ومفاد الحرف معنى جزئي لا كلي ، وينحصر الجواب حيثئذ بان انتفاء السنخ مستفاد من العلية وان العلة ليست علة لهذا الجزئي بما هو جزئي بل بما هو فرد للكلي ، وحيثئذ تكون العلة علة للكلي ، فان افادت الانحصار كان هناك مفهوم وان لم تفد الانحصار لم يكن هناك مفهوم .

ثم ان هناك من اجاب عن الاشكال بمثل ما اجاب عن الاشكال بمثل ما اجاب المصنف عنه : بأن المنشأ بالصيغة هو المعنى الكلي لان مفاد الحرف ليس جزئياً كما هو المعروف ، بل هو كلي لان الوضع فيه عام والموضوع له ايضاً عام - كما مر منه غير مرة - ولكن صاحب التقريرات اورد على هذا المجيب الموافق لرأي المصنف بايرادين :

وذلك لما عرفت من أن الخصوصيات في الانشاءات والابخارات ، إنما تكون ناشئة من الاستعمالات بلافاتواصلا بينهما ، ولعمري . لا يكاد ينقضني تعجبي . كيف تجعل خصوصيات الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه ؟ مع أنها كخصوصيات الاخبار ، تكون ناشئة من الاستعمال ، ولا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال ، كما هو واضح لمن تأمل ^(١) .

الأول : ان المفهوم لا يدور مدار كون الوجوب المستفاد من القضية كلياً او جزئياً ، لما ذكر في جوابه من انه في القضية الانشائية المستفاد هو الوجوب الجزئي ، ومع ذلك هناك مجال لدعوى المفهوم ، لان المفهوم يرتبط بكون العلة منحصرة او غير منحصرة ، ولا يرتبط بكون الوجوب المنشأ كلياً او جزئياً .

والى هذا اشار بقوله : ((ان التفصي لا ييتني على كلية الوجوب لما افاده)) من كونه مربوطاً بالعلية المنحصرة وعدمها .

الثاني : ان كون المعاني الحرفية موضوعة بالوضع العام والموضوع له العام مما لم يقم عليه دليل ، بل الدليل قائم على كونها موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص ، ومن جملة المعاني الهيئة في الجملة الانشائية المنشأ بها الوجوب .

والبرهان على كونها موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص : هو انها وضعت لتدل على الافراد الخاصة ، فالفردية الخاصة هي الاستفادة من الالفاظ الموضوعية لذلك كالحروف والهيئات في الجمل الانشائية ، وقد اشار الى ذلك بقوله : ((وكون الموضوع في الانشاء عاماً... الى آخر الجملة)) .

(١) هذا هو الجواب عما اورده صاحب التقريرات على هذا الجواب الموافق لرأي المصنف ، وحاصله الاشكال على جواب التقريرات الثاني ، لان كلام التقريرات الأول من ان المفهوم من فوائد العلية المنحصرة مما يوافق رأي المصنف .

الامر الثاني : إنه إذا تعدد الشرط ، مثل إذا خفي الاذان فقصر ، وإذا خفي الجدران فقصر ، فبناءً على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم ، لا بد من التصرف^(١) ورفع اليد عن الظهور . إما بتخصيص مفهوم كل منهما

وعلى كل فقد عرفت من انه لا يعقل ان يكون المنشأ بالهيئة في جميع المعاني الحرفية أمراً جزئياً لأن جزئيته انما تنشأ من الاستعمال ، والخصوصيات التي تنشأ من الاستعمال لا يعقل ان تكون داخلة في المستعمل فيه والمستعمل فيه في الاخبار والانشاء على حد سواء فكما ان خصوصية كونه اخباراً ومعنى اسمياً استقلالياً غير داخلة في المستعمل فيه كذلك خصوصية كونه انشائياً ومعنى حرفياً ألياً غير داخلة في المستعمل فيه والى هذا اشار بقوله : ((وذلك لما عرفت من أن الخصوصيات الانشاءات والاخبارات انما تكون ناشئة من الاستعمالات ... الى آخر كلامه)).

(١) لا يخفى انه ربما يتعدد الشرط ويتحد الجزاء كقوله **عليه السلام** : (إذا خفي الاذان فقصر وإذا خفيت الجدران فقصر) فالشرط قد تعدد وهو خفاء الاذان وخفاء الجدران والجزاء واحد وهو قصر الصلاة فان لم نقل بالمفهوم فلا تنافي بين هاتين الشرطيتين لعدم دلالة القضية على المفهوم واما بناءً على القول بالمفهوم فيكون المفهوم في احدى القضيتين منافياً للمنطوق في القضية الثانية فان قوله : اذا خفي الاذان فقصر المفهوم فيه انه اذا لم يخف الاذان فلا تقصر وان خفيت الجدران وقضية اذا خفيت الجدران فقصر مفهومها اذا لم تخف الجدران فلا تقصر وان خفي الاذان فلا بد من رفع التنافي بين هاتين الشرطيتين بناءً على المفهوم واما اذا قلنا انه لا مفهوم للشرطية فلا تنافي بين القضيتين اذ لا تدل الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء حتى ينافي مفهوم كل واحد من القضيتين منطوق القضية الاخرى فان قضية اذا خفي الاذان فقصر لا دلالة لها على انه اذا لم يخف الاذان فلا تقصر وان خفيت الجدران فلا يقع التنافي بينهما لكن الكلام بناءً على المفهوم فلا بد من رفع التنافي بينهما وقد اشار الى هذا بقوله : ((مثل اذا خفي الاذان فقصر واذا خفى الجدران فقصر فبناءً

بمنطوق الآخر ، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين^(١). وإما برفع اليد عن المفهوم فيهما ، فلادلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر

على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم لا بد من التصرف)) لوقوع التنافي كما عرفت بين مفهوم كل منهما ومنطوق الآخر بخلاف ما اذا لم نقل بالمفهوم فانه لا يقع التنافي بين القضيتين .

(١) بعدما عرفت من وقوع التنافي بين القضيتين وانه لا بد من رفع التنافي بينهما ، وهو لا يكون الا بالتصرف في احد ظهورات القضية ، فان لها ظهورات متعددة كما سيأتي بيانها .

وقد ذكر المصنف وجوها أربعة اولاً لرفع هذا التنافي وفي آخر كلامه أشار الى وجه خامس .

ولابد توضيحاً للوجوه المذكورة من الاشارة الى ان للقضية الشرطية ظهورات اربعة :

الاول : ظهور الدال على الشرط في الانحصار .

الثاني : ظهور الشرط النحوي وهو مدخول (أن) في كونه علة مستقلة لاجزاء علة .

الثالث : ظهوره ايضاً في كونه متى تحقق يتحقق الجزاء وانه علة للجزاء في كل

الاحوال .

الرابع : ظهوره ايضاً في كونه بعنوانه علة ، لا ان العلة هو الجامع وان خفاء

الأذان - مثلاً - بما هو خفاء الأذان علة ، لا أن العلة للتقصير هو الجامع بينه وبين خفاء

الجدران وهما كخرد له .

الأول : من الوجوه تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فان قضيته اذا اخفي

الأذان فقصر الذي مفهومها ان لم يخف الأذان فلا تقصر مطلقاً حتى اذا خفيت

الجدران لمنطوق اذا خفيت الجدران فقصر ، فيخصص هذا المفهوم بخفاء الجدران ،

فيكون الحاصل من هذا التخصيص انه اذا لم يخف الأذان فلا تقصر الا اذا خفيت

في الجزاء ، بخلاف الوجه الاول ، فإن فيهما الدلالة على ذلك^(١) . وإما بتقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالآخر ، فيكون الشرط هو خفاء

الجدران ، وكذا الحال في مفهوم إذا خفيت الجدران فقصر الذي هو ان لم تخف الجدران فلا تقصر مطلقاً ، وان خفى الأذان ينحصر هذا المفهوم أيضاً بخفاء الأذان ، فيكون الحاصل منه هو انه اذا لم تخف الجدران فلا تقصر مطلقاً الا اذا خفى الأذان . وعلى هذا الوجه لا بد من رفع اليد عن ظهور كلمة (ان) في ان مدخولها علة منحصرة حقيقية ، وانه بعد هذا التخصص يكون خفاء الأذان علة وخفاء الجدران علة أيضاً ، وحيث انه يقول بالمفهوم فلا بد وان يكون الانحصار فيه اضافياً لا حقيقياً ، ولا بد فيه من رفع اليد عن الظهور الثالث أيضاً وهو كون الشرط علة في جميع الاحوال ، لوضوح انه اذا تحقق احدهما وجب التقصير ، ومتى تحقق الثاني بعد تحقق الاول لا يكون مؤثراً .

وأيضاً لازم هذا الوجه انه اذا انتفى الشرطان معاً يتحقق الانتفاء ، فوجوب القصر ينتفي اذا انتفى خفاء الجدران وخفاء الأذان ، والى هذا اشار بقوله : ((فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين)) لانه بعد كونه تخصيصاً للمفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فالالتزام بالمفهوم فيه موجود ، ومع تحقق المفهوم في كل منهما والجمع بينهما بما عرفت يكون المتحصل ان كل واحد منهما شرط يتحقق القصر به ويتنفي القصر عند انتفائهما معاً ، لانه اذا تحقق احدهما يتحقق القصر ولازم ذلك انتفاء ان يكون للقصر شرط آخر غير هذين الشرطين ، فان لازم المفهوم المتخصص ذلك ، فان المفهوم - مثلاً - هو انه لا يجب القصر اذا لم يخف الأذان الا اذا خفيت الجدران ، ومرجع هذا الى انه بوجود احدهما يتحقق القصر وبانتفائهما ينتفي القصر ولو كان هناك ثالث لما تحقق الانتفاء عند انتفائهما معاً .

(١) هذا هو الوجه الثاني من وجوه الجمع ، وحاصله : انه يرفع اليد عن العلية المنحصرة رأساً وأنه لا دلالة للقضية الا على كون الشرط يتحقق بتحقيقه الجزاء وهو

الأذان والجدران معا ، فإذا خفيا وجب القصر ، ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفي أحدهما^(١) .

القصر ، واما انتفاء القصر عند انتفاء الشرط فيرفع اليد عنه ولازم هذا الجمع رفع اليد عن الظهورين المذكورين أيضاً وهو الانحصار تماماً لأن لازم الانحصار تحقق المفهوم ، فلا بد مع رفع اليد عن المفهوم من رفع اليد عن الانحصار من رأس ، وأيضاً حيث كان كل واحد من الشرطين علة لتحقيق القصر فلا بد من رفع اليد عن الظهور الثالث ، وهو كون مدخول (ان) علة للقصر في جميع الاحوال ، فانه مع سبق احد الشرطين لا يكون الشرط اللاحق مؤثراً ويبقى الظهور الثاني وهو كون المدخول علة مستقلة لا جزء علة محفوظاً ، والظهور الرابع وهو كون المدخول بعنوانه مؤثراً ومحفوظاً أيضاً ، وفي الجمع الأول أيضاً كذلك فان الظهور الثاني والظهور الرابع محفوظان فيه كما هو واضح .

نعم الفرق بين الجمع الاول والجمع الثاني : هو ان الاول يدل على انتفاء الثالث وان القصر يدور مدار الشرطين وينتفي بانفائهما ولازم الانتفاء بانفائهما نفي الثالث وانه لا شرط للقصر غيرهما .

بخلاف الجمع الثاني فانه بعد رفع اليد عن المفهوم الذي هو الانتفاء عند الانتفاء لا تكون له دلالة على نفي العلة الثالثة ، والى هذا اشار بقوله : ((فلا دلالة لهما)) أي فلا دلالة للشرطين اللذين لا مفهوم لهما على نفي الثالث فلا يدلان على عدم مدخلية شيء آخر في الجزء بخلاف الوجه الأول فان الشرطين حيث يدلان على المفهوم ((فان فيهما الدلالة على ذلك)) أي على نفي الثالث .

(١) هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجمع ، وحاصله : تقييد منطوق احدهما بمنطوق الآخر بمعنى ان يكون الشرط للقصر خفاء الجدران وخفاء الأذان معاً ، فيكون كل واحد منهما جزء العلة المنحصرة للقصر ، فالظهور في الانحصار فيه محفوظ ، وكذلك ظهور كون مدخول الشرط علة في جميع الأحوال ، فان العلة في

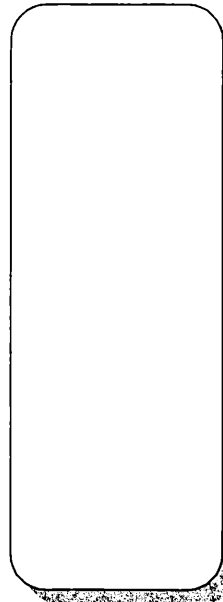
وإما يجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما ، بأن يكون تعدد الشرط قرينة على أن الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص ، بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان^(١).

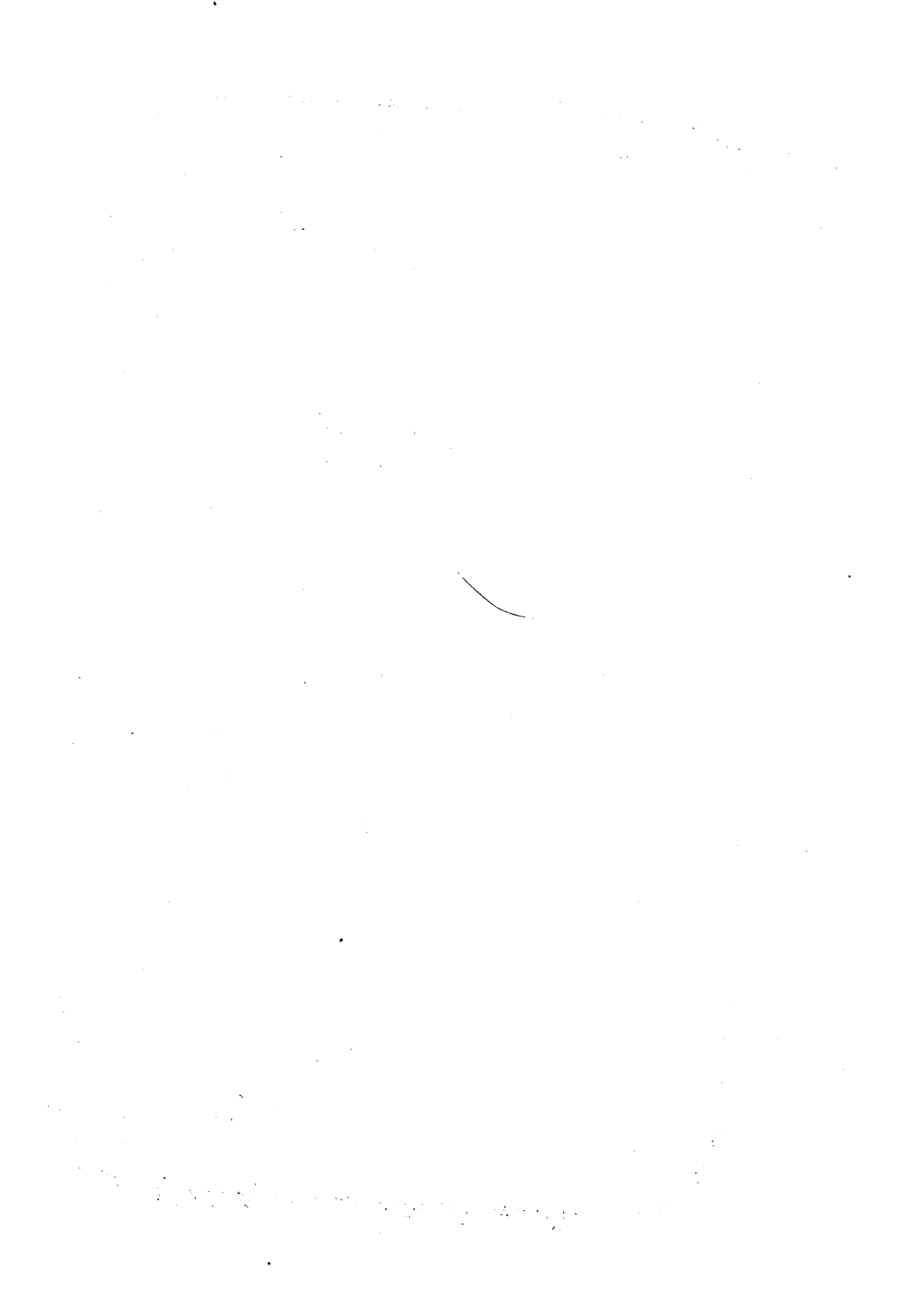
جميع الأحوال على هذا الجمع هو مجموع الشرطين ، وكذلك ظهور كون العلة هي بعنوانها علة أيضاً محفوظ ، ولا بد فيه من رفع اليد عن الظهور الثاني فقط ، وهو كون مدخول (ان) علة مستقلة ، فان هذا الجمع مبني على كون كل واحد من الشرطين جزء علة لا علة تامة مستقلة ، والى هذا اشار بقوله : ((فيكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً)) فان لازم كون العلة المنحصرة هما معاً ان القصر يتحقق باختفائهما معاً لا باختفاء احدهما ، وان الانتفاء عند الانتفاء الذي هو لازم العلة المنحصرة هو عدم وجوب القصر بانتفاء اختفائهما معاً ، لانه اذا كانت العلة المنحصرة للقصر هو اختفاؤهما معاً فاختفاء احدهما ليس اختفاءً لهما معاً ، فلا يتحقق به وجوب القصر لان العلة المنحصرة اختفاؤهما معاً والانتفاء عند الانتفاء يتحقق بعدم اختفائهما ، فانه اذا خفى احدهما ولم يختف الآخر لم يتحقق اختفاؤهما معاً ، ويصدق معه ان الاختفاء الذي هو العلة للقصر قد انتفى فلا يجب القصر ، والى هذا اشار بقوله : ((فاذا خفيا وجب القصر ولا يجب عند انتفاء اختفائهما ولو خفي احدهما)) أي لا يجب القصر عند انتفاء العلة التي هي اختفاؤهما معاً ، فاذا اختفى احدهما فقط يتحقق الانتفاء عند الانتفاء لصدق انهما لم يختفياً معاً .

(١) هذا هو الوجه الرابع ، وحاصله : انه يرفع اليد عن الظهور الرابع فقط وهو كون مدخول (ان) بعنوانه علة ، بل يكون علة بما انه فرد للعلة المنحصرة وهو الجامع بينهما ، فالظهورات الثلاثة كلها محفوظة الانحصار وكون المدخول ليس جزء العلة وكونه علة في جميع الاحوال ، فان هذه الظهورات محفوظة ولكنها للجامع بين هذين الشرطين لا لنفس هذين الشرطين ، ولا يرفع اليد الا عن الظهور بأنه بعنوانه علة ،

فأنه لا يلائم كون الجامع هو العلة ، فإنه حيث يكون الجامع هو العلة لا يكون الفرد بعنوانه علة ، بل هو علة بما هو فرد لما هو العلة فتعدد الشرط قرينة على أن القدر المشترك بينهما وهو الجامع لهما هو الشرط المؤثر وهو الذي ينتهي الجزاء بانتفائه، ولازم هذا لازم الوجه الأول في انه بانتفائهما ينتفي الحكم ، لان الكلي لا بد من انتفائه من رأس عند انتفاء افراده كلها ، ويتحقق احدهما يتحقق شرط الجزاء فيجب القصر باحدهما وينتهي بانتفائهما معاً ، الا ان العلة المنحصرة حقيقة هو الجامع في هذا الوجه وفي الوجه الأول يرفع اليد عن الانحصار الحقيقي ويكون الانحصار فيه اضافياً ، لأنه مع رفع اليد عن الانحصار تماماً لا بد من انتفاء المفهوم ، وصاحب الوجه الاول يقول بالمفهوم لانه يقيد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر .

الفهرس





الفهرس

المقصد الثاني في النواهي

- ١..... معنى النهي مادة وصيغة
- ٧..... عدم دلالة النهي على التكرار
- ٩..... اذا عصي النهي فهل تحرم سائر أفراد الطبيعة أم لا ؟
- ### اجتماع الامر والنهي
- ١٢..... بيان المراد بالواحد الذي تعلق به الامر والنهي
- ١٥..... الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة.....
- ١٩..... كلام الفصول والمناقشة فيه
- ٢٤..... صدق ضابط المسألة الاصولية على مسألة الاجتماع.....
- ٢٩..... التفصيل بين الامتناع عرفاً والجواز عقلاً.....
- ٣٣..... شمول النزاع لانواع الايجاب والتحریم
- ٣٧..... اعتبار المندوحة وعدمه
- ٤٢..... ابتناء النزاع على تعلق الاحكام بالطبائع لا الافراد وعدمه
- ٤٧..... صغروية المسألة لكبرى التزاحم لا التعارض
- ٥٠..... حكم الدليلين المتكفلين للحكمين.....
- ٥٣..... ما يتعلق بدليل الحكمين اثباتاً.....
- ٥٩..... ثمرة بحث الاجتماع.....
- ٦٨..... الفرق بين الاجتماع والتعارض

مقدمات مختار المصنف

- ٧٠..... ١. تضاد الاحكام الخمسة في رتبة فعليتها
- ٧٣..... ٢. تعلق الحكم الشرعي بالموجود الخارجي لا العنوان
- ٧٨..... ٣. عدم ايجاب تعدد الوجه لتعدد المعنون

الفهرس

٤٠. المتحد وجوداً متحد ماهية..... ٨٠
٨٥ تقرير دليل الامتتاع.....
٩٣ أدلة المجوزين.....
٩٥ الجواب الاجمالي عما ظاهره الاجماع.....
٩٧ انقسام العبادات المكروهة الى ثلاثة أقسام وتوجيه الاجتماع فيها.....
١٠٨ تفسير الكراهة بأقلية الثواب.....
١١٧ اقتضاء اجتماع الوجوب والاستحباب للتأكد.....

تنبيهات مسألة الاجتماع

١٢٨. ١. مناط الاضطرار الرافع للحرمة.....
١٣٠ حكم الاضطرار بسوء الاختيار مع الانحصار.....
١٣٩ كلام التقريرات وجواب المصنف عنه.....
١٥٠ معنى الفعل التوليدي.....
١٦١ مختار المحقق القمي ورده.....
١٦٩ ثمرة المسألة.....
١٧٣. ٢. صغروية الدليلين لكبرى التعارض أو التزاحم.....
١٧٦ تقريرات الشيخ الاعظم والمناقشة فيه.....
١٧٧ ترجيح النهي على الامر بوجوده.....
١٧٩ أ. النهي أقوى دلالة من الامر.....
١٨٦ ب. أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة.....
٢٠٠ ج. الاستقراء.....
٢٠٩ ٣. الحاق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات.....

الفهرس

النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا ؟

- ٢١٤..... الفرق بين هذه المسألة ومبحث الاجتماع
- ٢١٥ هل تعد المسألة من مباحث الالفاظ ؟
- ٢٢٠ شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي والتبعي
- ٢٢٦..... تعريفات العبادة والايراد عليها
- ٢٣١..... تحرير محل النزاع
- ٢٣٣..... تفسير وصفي الصحة والفساد
- ٢٤٠..... تنبيه
- ٢٤٥ جعل الصحة شرعاً في المعاملات
- ٢٤٧..... تأسيس الاصل
- ٢٥١ أنحاء تعلق النهي بالعبادة
- ٢٥٩..... أقسام النهي في المعاملات
- ٢٦٠ اقتضاء النهي عن العبادة للفساد
- ٢٦٩..... دلالة النهي على الفساد في المعاملة
- ٢٨١..... دلالة النهي على صحة متعلقه
- ٢٨٤..... اقتضاء النهي لصحة متعلقه العبادي

المقصد الثالث في المفاهيم

- ٢٨٨..... تعريف المفهوم
- ٢٩٢..... مفهوم الشرط
- ٢٩٣ الامور الدخيلة في تحقق المفهوم
- ٢٩٦..... اثبات انحصار العلة بوجوه
- ٣١٠..... تقرير أدلة منكري المفهوم

الفهرس

- ٣١٧ العبرة في المفهوم بانتفاء سنخ الحكم لا شخصه
- ٣٢٦ كلام التقريرات والاشكال عليه
- ٣٣٠ تعدد الشرط ووحدة الجزاء
- ٣٣٩ محتويات الكتاب