

مَنْتَهَى الدَّرَجَاتِ

فِي

تَوْضِيحِ الْكَفَايَةِ

الْجُزْءُ الثَّالِثُ

الْفَيْهُ الْحَقُّ سَمَاجَةُ آيَةِ اللَّهِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ

بِمَا هُوَ أَطْبَعُهَا بِالْحَقِّقِ وَأَرْضَاقُ رَسُولِ اللَّهِ



مَنْهَى الدِّمَاءِ

فِي

تَوْضِيحِ الْكَفَايَةِ

تَأَلَّفَتْ

أَلْفَقِيَّةُ الْمُحَقِّقِ

سَيِّمَةُ آيَةِ اللَّهِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ جَعْفَرِ الْخَزَائِرِيِّ الْمُرْجِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ

إعداد

محمد علي الموسوي المروج

الجزء الثالث



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف أنبيائه محمّد وآله الطيبين
الطاهرين، سيّما الإمام المبين وغيّاث المضطرّ المستكين عجل الله تعالى فرجه الشريف،
واللعن على أعدائهم إلى يوم الدين.

فصل

لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ^(١)

خلافاً لما نسب إلى أكثر مخالفينا ^(٢)،

أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

(١) مراد المصنف رحمه الله بمرجع هذا الضمير هو «الأمر» بقرينة الاستدراك الآتي

في كلامه.

ومحصل مرامه حينئذٍ: أنه هل يجوز عقلاً أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرط الأمر - أي الوجوب - كما إذا كان وجوب الحج مشروطاً بالاستطاعة، وعلم الأمر بعدم تحققها، أم لا يجوز؟ فليس له أن يأمر غير المستطيع بالحج.

ولابدّ من القول بعدم الجواز، لأنّ المراد بالأمر هو البعث الفعلي إلى متعلقه، ومن المعلوم أنّ فعليّة البعث منوطة بعلتها التامّة التي من أجزائها الشرط، فمع العلم بانتفائه لا يتحقق إنشاء البعث الفعلي، فالقصور من ناحية المقتضي - وهو العلة - إذ القول بالجواز حينئذٍ مساوق لجواز وجود المعلول بلا علة، وهو كما ترى.

(٢) لكن عن جماعة منهم: «الاتفاق على عدم الجواز».

ضرورة^١ أنه لا يكاد يكون الشيء^٢ مع عدم علته كما هو المفروض (*)

(١) تعليل لقوله: «لا يجوز» وقد عرفت توضيحه، ومحصله: أن القول بالجواز يرجع إلى ما لا يمكن الالتزام به من وجود شيء بدون علة.

(٢) يعني: يوجد الشيء، والمراد بالشيء هنا «الأمر» المقصود به البعث الفعلي الذي ينتفي بانتفاء شرطه.

وبالجملة: الأمر الذي هو من أفعال الأمر لا يتحقق بدون شرطه.

(*) لكنّه لا ينبغي أن يكون مورداً للتزاع المعقول، إذ لا يعقل التزاع في أنه هل يجوز وجود المعلول بلا علة، أم لا ؟

كما لا ينبغي أن يجعل التزاع في جواز الأمر الفعلي مع عدم فعلية موضوعه .

أو يجعل في أنه هل يجوز الأمر الفعلي مع علم الأمر بانتفاء فعلية موضوعه ؟

فإنّ التزاع على هذه الوجوه غير معقول، لرجوعها إلى وجود المعلول بدون العلة، وإلى الخلف .

فما في بعض الكلمات: «من إرجاع التزاع إلى: أنه هل يجوز أمر الأمر بشيء مع العلم بانتفاء شرط ذلك الشيء، بمعنى: أنّ المأمور به مشتمل على شرط لا يمكن للمكلف تحصيله، على أن يكون مرجع البحث إلى: أنه هل يجوز تكليف العاجز، أم لا ؟» لا يخلو من غموض، لأنّه يرجع إلى بعث فعلي نحو شيء غير مقدور للعبد . وقد عرفت امتناع فعلية الحكم مع انتفاء فعلية موضوعه، فلاحظ وتدبر .

فالذي يمكن أن يكون مورداً للتزاع المعقول هو: أنه هل يجوز الأمر - أي أصل الإنشاء - بداعي بعث العبد عن ذلك الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليته في الخارج، أم لا ؟

والحاصل: أنه هل يجوز الإنشاء بالداعي الذي يترقب منه فعلية الدعوة، مع علم

الحاكم بانتفاء شرط فعليتها حين الأمر، أم لا؟ وهذا نزاع معقول، غايته: أن الأمر بهذا الداعي لغو، وإن لم يكن لغواً إذا كان بداعٍ آخر كالامتحان.

ومما ذكرنا ظهر أن المراد بالجواز في عنوان البحث هو: عدم القبح العقلي، لا الإمكان الذاتي في مقابل الامتناع الذاتي كاجتماع النقيضين والضدين، ولا الإمكان الوقوعي في مقابل الامتناع الوقوعي، وهو ما يلزم من وقوعه المحال، إذ لا يلزم من مجرد الإنشاء المزبور محال كاجتماع النقيضين، بل غاية ما يلزم منه القبح العقلي.

والذي يشهد له: ما أخذ في عنوان البحث من العلم بانتفاء الشرط، لا انتفائه واقعاً الذي هو المعيار في عدم الجواز في الاحتمالين الآخرين، هذا.

مضافاً إلى: أن البحث عن الجواز بذنيك المعنيين ليس من شأن الأصولي، بل من شأن الحكيم.

وأما الشرط، فيطلق تارةً على شرط الواجب، وأخرى على شرط الوجوب الذي له معانٍ ثلاثة:

الأول: شرط تحقق الأمر في نفس المولى. والشرط بهذا المعنى يكون من أجزاء علة وجود الممكن.

الثاني: شرط حُسن الأمر، وعدم قبحه عقلاً، وهي الشرائط العامة للتكليف من العقل، والقدرة.

الثالث: الشرط الذي يعلّق عليه الأمر شرعاً، كالاستطاعة في الحج، ومضيّ الحول في الزكاة، ونحوهما.

ولفظ «الشرط» ظاهر في الأعمّ من شرط حُسن التكليف عقلاً، ومما علّق عليه الخطاب شرعاً، فمع نشأ الخطاب عن الملاك - كما عليه العدلية - يقبح الأمر عقلاً بما لا غرض ولا مصلحة فيه عند انتفاء الشرط المعلق عليه الخطاب عقلاً وشرعاً.

هاهنا ^(١)، فإن ^(٢) الشرط من أجزائها ^(٣)، وانحلال المركب بانحلال بعض أجزائه ^(٤) مما ^(٥) لا يخفى.

و كون ^(٦) الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي بعيد ^(٧) عن محل الخلاف

(١) يعني: في هذا البحث.

(٢) تعليل لكون المفروض هنا من وجود الشيء بدون علته، وحاصله: أن الشرط - المفروض عدمه هنا - من أجزاء العلة، فيلزم من جواز الأمر مع عدم شرطه وجود المعلول بدون العلة، إذ لا فرق في وجوده بدونها بين عدم جميع أجزائها، وبين عدم بعضها، كالشرط الذي هو مفروض البحث.

(٣) أي: أجزاء العلة.

(٤) أي: أجزاء المركب، والمراد بـ «بعض أجزائه» هو الشرط.

(٥) خبر «وانحلال».

(٦) إشارة إلى توهم، وملخصه: كون المراد بالجواز في العنوان هو الإمكان الذاتي، حيث إن امتناع الأمر مع العلم بانتفاء شرطه وإن كان بديهياً، إلا أن هذا الامتناع لما كان بالغير - أي بالعرض - لنشئه عن عدم علته، ولم يكن بالذات فلا ينافي الإمكان الذاتي، لما قرّر في محله: من عدم التنافي بين الإمكان الذاتي وبين الامتناع بالغير. فالمراد بالجواز في العنوان هو الإمكان الذاتي، وحينئذ نقول: هل يمكن ذاتاً أمر الأمر بشيء مع علمه بانتفاء شرطه، أم لا؟

(٧) خبر «كون» ودفع للتوهم المزبور، وحاصله: أن جعل الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي في غاية البعد، إذ لا ينبغي الارتياح في إمكان وجود الأمر ذاتاً بدون شرطه، فلا وجه لأن يجعل مورداً للخلاف والنزاع، ويقال: هل يجوز أمر

بين الأعلام.

نعم ^(١) لو كان المراد (*)

الآمر مع علمه بانتفاء شرطه أم لا ؟ فلا بد أن يراد بالإمكان: الإمكان الوقوعي، لا الذاتي.

(١) استدراك على قوله: «لا يجوز أمر الأمر ... إلخ»، ومحصله: أنه يمكن الالتزام بجواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه فيما إذا أُريد من لفظ الأمر بعض مراتبه - وهو الإنشاء - ومن ضمير «شرطه» الراجع إليه: بعض مراتبه الآخر وهي الفعلية، فإن محل النزاع حينئذ هو: أنه هل يجوز للأمر الإنشائي مع علمه بعدم وجود شرط فعليته، أم لا ؟ فإن تحرير محل النزاع على هذا النحو لا بأس به، لأنه قابل للنزاع في جوازه وعدمه.

والحق حينئذ جوازه، إذ لا محذور في نفس الإنشاء مع عدم شرط فعليته، كقوله: «حج إن استطعت» حيث إنه ليس بداعي البعث الجدّي حتى يقبح ذلك على الحكيم، أو يمتنع، للزوم وجود المعلول بدون تمامية أجزائه، لأن ذلك إنما يلزم إذا أُريد بالأمر البعث الفعلي.

وأما إذا أُريد به مجرد الإنشاء، فلا محذور فيه أصلاً، لكثرة الأغراض الداعية إلى الإنشاء، وعدم انحصار الغرض منه في كونه بداعي الجدّ، وإن كان ذلك هو الغالب في أوامر الموالي، ولذا ينصرف إليه إطلاق الأمر، لكثته أجنبي عن مقام الثبوت المبحوث عنه، إذ التمسك بالإطلاق إنما هو في مقام الإثبات.

(*) وكذا لو أُريد من «الأمر» ما يعم الأمر المشروط، لا ما يخص المطلق، ومن «الشرط» شرط الوجوب، كأن يقول المولى مع علمه بعدم الاستطاعة: «حج إن

من لفظ الأمر^(١)،

(١) في قولهم: «لا يجوز أمر الأمر ... إلخ».

استطعت» إذ لا ينبغي الإشكال في جواز هذا الأمر .

فالمحصل: أنه يمكن تصوير النزاع على وجوه ثلاثة:

الأول: أنه هل يجوز التكليف بغير المقدور، أم لا ؟ وهو الذي اختلف فيه العدالة والأشاعرة، ولعلّ صدر عنوان البحث ناظر إلى هذا الوجه، بقرينة التعليل بقوله: «ضرورة أنه ... إلخ» فيكون المراد: أن أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه كقدرة العبد - التي هي شرط للأمر والمأمور به - هل يجوز أم لا ؟

الثاني: أنه هل يجوز الأمر - أي إنشاؤه - مع علم الأمر بعدم شرط فعليته أم لا ؟ وقد أشار إليه المصنف بقوله: «نعم لو كان المراد ... إلخ».

الثالث: أنه هل يجوز إنشاء الأمر وإن لم يكن الغرض منه إتيان المأمور به، بل مصلحة أخرى من امتحان أو غيره، أم لا؟ وقد أشار إليه المصنف بقوله: «وقد عرفت سابقاً: أنّ داعي إنشاء الطلب ... إلخ» لكن مرجعه إلى الوجه الثاني، ولذا لم يجعله المصنف وجهاً مستقلاً.

إلا أنّ الحقّ سقوط هذا البحث عن الاعتبار بناءً على ما هو الحق من كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية، لأنّه بعد فرض رجوع جميع الشرائط إلى الموضوع سواء أكانت شرعية كالبلوغ من الشرائط العامة، والاستطاعة ونحوها من الشرائط الخاصة، أم عقلية كالقدرة، لا يتوجه أمرٌ إلى عاجزٍ حتى يَنازع في صحته وعدمها .

نعم، لهذا البحث مجال بناءً على كون الأحكام الشرعية من القضايا الخارجية، لأنّه حينئذٍ يصحّ أن يقال: هل يجوز أمر العاجز عن إيجاد شيءٍ بالإتيان به، أم لا ؟

الأمر ببعض^{١١} مراتبه، ومن الضمير الراجع إليه^٢ بعض مراتبه الأخر^٣، بأن يكون النزاع في أن أمر الأمر يجوز إنشاء [إنشاؤه] مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعليته.

وبعبارة أخرى: كان النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية، لعدم^٤ شرطه، لكان^٥ جائزاً.

وفي وقوعه^٦ في الشرعيات والعرفيات غنى وكفاية، ولا يحتاج معه^٧ إلى مزيد بيان،

(١) وهي: مرتبة الإنشاء.

(٢) في قولهم: «بانتفاء شرطه».

(٣) وهي: مرتبة الفعلية.

(٤) تعليل لعدم بلوغ الأمر إلى مرتبة الفعلية.

(٥) جواب «لو كان المراد».

(٦) أي: وقوع الأمر الإنشائي غير البالغ إلى مرتبة الفعلية، لفقدان شرط فعليته.

ثم إن وقوع الأمر الإنشائي في الشرعيات - كالأحكام الواقعية في موارد الطرق والأمارات، والأصول القائمة على خلافها التي لا تصير فعلية إلا بحضور الإمام عليه السلام، أو بقيام الحجة على طبقها، وكغالب الأحكام الصادرة في أول البعثة التي كانت إنشائية، ثم صارت فعلية بالتدرج - يغنيها عن إقامة الدليل على إمكانه، لأن الوقوع أقوى شاهد على الإمكان كما هو واضح، ومعه لا حاجة إلى إقامة برهان.

(٧) أي: مع وقوع الأمر الإنشائي في الشرعيات.

أو مؤونة برهان^(١).

و قد عرفت^(٢) سابقاً: أنّ داعي إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جداً حقيقة، بل قد يكون صورياً امتحاناً، وربما يكون غير ذلك^(٣).

و منع^(٤) كونه أمراً إذا لم يكن بداعي البعث جداً واقعاً، وإن كان في

(١) على إمكان الأمر الإنشائي.

(٢) أي: في المبحث الأول من مباحث الفصل الثاني من الفصول المتعلقة بصيغة الأمر^(١).

و غرضه من هذه العبارة: أنّ الأمر يستعمل دائماً في الطلب الإنشائي، والاختلاف إنّما يكون في دواعي الإنشاء، فتارة يكون الداعي إلى ذلك الطلب الحقيقي الجدّي، وأخرى امتحان العبد، وثالثة التسخير، ورابعة التعجيز، إلى غير ذلك من دواعي الإنشاء.

(٣) كالتسخير والتعجيز، كما عرفت.

(٤) هذا إشارة إلى ما يمكن أن يتوهم في المقام من الإشكال على تحرير محل النزاع على الوجه المزبور، وهو جعل الأمر إنشائياً.

وحاصل التوهم: أنّ الأمر المنشأ بغير داعي البعث الجدّي ليس أمراً حقيقةً، فلا ينبغي جعل عنوان البحث في قولهم: «هل يجوز أمر الآمر ... إلخ» الأمر المنشأ بغير داعي البعث الجدّي.

و محصل دفعه: أنّ الأمر وإن كان كذلك، إلّا أنّ إطلاق الأمر عليه توسّعاً

محله، إلّا أنّ إطلاق الأمر عليه إذا كانت هناك قرينة على أنّه بداعٍ آخر غير البعث توسّعاً، ممّا لا بأس به أصلاً، كما لا يخفى.

و قد ظهر بذلك ^(١) حال ما ذكره الأعلام في المقام من النقض والإبرام، وربما يقع به التصالح بين الجانبين ^(٢)، ويرتفع النزاع من البين، فتأمّل جيّداً ^(٣).

لا بأس به إذا دلّت قرينة على أنّ إنشاءه إمّا هو بداعٍ غير البعث الجدّي.

(١) أي: يكون المراد من لفظ «الأمر» بعض مراتبه ... إلخ.

وغرضه ^(١) من هذا الكلام: التنبيه على ما وقع في كلمات الأعلام من الخلط بين مراتب الأمر، والاشتباه بين شرط المأمور به المسمّى بشرط الوجود، وبين شرط الأمر المسمّى بشرط الوجوب.

(٢) القائل أحدهما بالجواز، والآخر بعدمه.

وتقريب وجه التصالح: أنّ مراد القائل بالجواز هو الأمر الإنشائي، إذ لا مانع من محض الإنشاء مع فقدان شرط فعليّته، ومراد القائل بعدم الجواز إنشاء الأمر الفعلي، فإنّه لا يجوز مع فقدان شرط فعليّته، وبهذا البيان يرتفع النزاع من البين.

(٣) لعلّه إشارة إلى: إباء بعض عبائهم عن الحمل على الأمر الإنشائي، لكون استدلالهم ناظرةً إلى الأمر الفعلي، فلاحظ وتأمل، والله سبحانه العالم.

فصل

الحق أن الأوامر والنواهي تكون متعلقةً بالطبائع دون الأفراد ^١ (*)
ولا يخفى ^٢ أن المراد: أن متعلق الطلب في الأوامر هو صرف الإيجاد،

تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع

(١) المراد بها: وجود الطبيعة مع اللوازم والمشخصات الوجودية، كما أن المراد
بالطبائع نفس وجودها بدون لوازم الوجود.
(٢) غرضه: التنبيه على أمرين:

أحدهما: أن مورد النزاع ليس متعلق نفس الأوامر والنواهي، إذ لا إشكال في
كون متعلقيهما نفس الطبيعة، لدلالة الأمر والنهي على الوجود والعدم، فمعنى
«صل، ولا تشرب الخمر»: أطلب منك وجود طبيعة الصلاة، وأطلب منك ترك
شرب الخمر. بل البحث في أن متعلق الطلب الذي هو جزء مدلول الأمر المركب من
طلب الوجود، ومدلول النهي المركب من طلب الترك هل هو الطبيعة، أم الفرد؟

(*) ينبغي قبل التعرض لشرح كلام المصنف رحمته تقديم أمور:
الأول: أنه قد يتوهم التنافي بين النزاع في تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع

ثانيهما: أنَّ المراد بالطبائع ليس هو الطبائع من حيث هي في مقابلها من حيث الوجود، لعدم كونها من حيث هي قابلةً لتوجه الطلب إليها، بل المراد هي الطبائع من حيث الوجود، بمعنى: لحاظ محض وجودها من دون نظرٍ إلى شيءٍ من لوازم الوجود وخصوصيّاته، في مقابل وجودها بتلك الخصوصيات، فاعتبار أصل الوجود في متعلّق الطلب مسلّم.

إنّما الكلام في دخل تلك الخصوصيّات وعدمه في متعلّقه. فعلى القول بدخلها فيه يكون متعلّق الطلب الأفراد، وعلى القول بعدمه يكون المتعلّق الطبائع.

أو الأفراد، وبين ما ثبت في محله من كون المصادر المجرّدة عن اللام والتنوين موضوعة للطبيعة اللابشرطية.

وجه المناقاة: أنَّ التسالم على وضع تلك المصادر للطبيعة يستلزم كون متعلّق الأوامر والنواهي نفس الطبائع، حيث إنّ ذلك مقتضى وضع موادّها - وهي المصادر - للطبائع، فلا وجه للترديد بين تعلقها بالطبائع أو الأفراد، هذا.

لكن يمكن دفع التنافي بأنّ إرادة الأفراد - على القول بتعلّق الأحكام بها - إنّما هي بالقرينة، وهي كون الأمر طلب إيجاد الطبيعة، ومن المعلوم امتناع إيجاد شيءٍ بدون لوازم الوجود الّتي لا تنفك عن الفرد، فإنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فإرادة الفرد إنّما تكون بهذه القرينة، فتدبر.

الثاني: أنَّ المراد بالطبيعة في هذا البحث ليس نفسها بما هي هي، لأنّها لا تصلح لأن يتعلّق بها أمر ولا نهي، ضرورة أنّ الملاكات الداعية إلى التشريع لا تقوم بها حتى يتعلّق بها الأحكام التابعة للملاكات، بل تقوم بوجود الطبائع، فالمطلوب هو نفس الوجود السّعي للطبيعة بما هو وجود، لا بما هو فرد. فلوازم الوجود المقوّمة لفردية

الفرد خارجة عن حيز الطلب، ولذا لا تصح نية القربة بها، لعدم تعلق الأمر بها وإن كانت من لوازم المطلوب.

ومن هنا يظهر المراد بالفرد أيضاً، لأنه لوازم الوجود التي تقع في حيز الطلب، ويصح قصد التقرب بها، لوقوعها في حيزه، ولا يلزم من نية التقرب بها تشريع، كما يلزم ذلك بناءً على القول بتعلق الحكم بالطبيعة، كما لا يخفى.

الثالث: أن ثمرة هذه المسألة هي: صغرويتها لكبرى التزام بناءً على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، ولكبرى التعارض بناءً على التعلق بالأفراد.

إذ على الأول: يكون متعلق الأمر والنهي متعدداً، كالصلاة في مكان مغضوب، فإن متعلق الأمر طبيعة الصلاة المتوقف وجودها على لوازمه من المكان والزمان وغيرهما من اللوازم التي يتوقف وجود الصلاة عليها من دون سرية الأمر إليها، ولذا يكون إيجادها بقصد الأمر تشريعاً محرماً. ومتعلق النهي أيضاً طبيعة التصرف في مال الغير المتوقف وجودها على لوازمه من القيام والقعود والركوع والسجود، ونحوها من اللوازم التي يتوقف وجود التصرف في مال الغير عليها من دون سرية النهي إليها.

وعلى هذا، فالصلاة تكون من لوازم وجود التصرف المحرم من دون سرية حرمة إليها، لما عرفت: من خروج لوازم الوجود عن حيز الطلب. كما أن الغضب يكون من لوازم وجود الصلاة الواجبة من دون سرية وجوبها إليه، لما قلناه. فمتعلق الأمر والنهي متعدّد، ولا ربط لأحدهما بالآخر.

وعلى هذا، فمسألة اجتماع الأمر والنهي تدرج في كبرى التزام، ولازمه صحة الصلاة في المغضوب نسياناً وجهلاً بكل من الحكم والموضوع، لترتب المانعية على التزام المنوط بالتنجز الذي يتوقف على قيام الحجة على الحكم، فبدونها - كما هو المفروض - لا التزام، فلا مانعية للغضب.

بل مقتضى التزام صحة الصلاة في الغصوب في صورة العلم أيضاً، إلا أن يقوم دليل على الفساد، وذلك لتعدد الصلاة والغصب، وكون تركبهما انضمامياً من طبيعتين متغايرتين، فيكون باب اجتماع الأمر والنهي من صغريات التزام كالصلاة والإزالة.

وبالجملة: مقتضى قاعدة التزام صحة الصلاة في الغصوب مطلقاً حتى مع العلم بالغصب وحكمه، فتدبر.

وعلى الثاني - وهو تعلق الطلب بالأفراد، بمعنى وقوع لوازم الفرد تحت الطلب، بحيث يصح قصد التقرب بها، ويخرج عن التشريع المحرم - يكون باب اجتماع الأمر والنهي من صغريات التعارض، لاتحاد متعلقهما، ومن صغريات النهي في العبادة، ويترتب عليه مانعية الغصب للصلاة واقعاً، إذ المفروض وقوع فرد الصلاة في حيز النهي عن العبادة الموجب لبطلانها، ولازم المانعية الواقعية بطلان الصلاة مطلقاً حتى في حال الجهل بالموضوع، إلا إذا نهض دليل على صحتها تعبداً.

وسأتي في مسألة اجتماع الأمر والنهي مزيد بيان لذلك إن شاء الله تعالى.

الرابع: لا يخفى أن النزاع على النحو المحرر في المتن وغيره مما ظاهره تسالمهم على جواز تعلق الطلب بكل من الطبائع والأفراد بعيد عن علو مقام المحققين، إذ بعد وضوح عدم دخل لوازم الوجود في الملاكات الداعية إلى الأحكام لا وجه للنزاع في أن تلك اللوازم هل يتعلق بها الطلب أم لا؟ مع أن دائرة الطلب سعة وضيقاً تتبع دائرة الغرض الداعي إلى الطلب، فلا معنى لتعلقه بما ليس فيه الملاك، لكونه لغواً لا يصدر من الحكيم، فلا ينبغي تحرير محل النزاع على هذا النحو.

فعل مرادهم بتعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد هو: ابتناء هذا البحث على مسألة إمكان وجود الطبيعي في الخارج وامتناعه، فالقائل بالامتناع يرى تعلق التكليف بالفرد، فزاراً عن محذور تعلق التكليف بغير المقدور. فالتعبير بالفرد لأجل التنبيه على

كما أنّ متعلّقه في النواهي هو محض الترك، ومتعلّقهما [متعلّقيهما] ^(١) هو نفس الطبيعة المحدودة بمحدود، والمقيّدة بقيود، تكون بها موافقة للغرض والمقصود، من دون تعلّق غرضٍ بإحدى الخصوصيّات اللازمة للوجودات، بحيث لو كان الانفكاك عنها ^(٢) بأسرها ممكناً لما كان ذلك ممّا يضرّ بالمقصود أصلاً، كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الأحكام ^(٣)

(١) أي: متعلّقي الإيجاد والترك.

(٢) أي: عن الخصوصيّات اللازمة المقوّمة لفردية الفرد.

(٣) كـ «الإنسان نوع» ونحوه من القضايا الطبيعية التي يكون الحكم فيها على

أنّ الموجود الخارجي هو الفرد، لا الطبيعة، لامتناع وجودها في الخارج، لا لأجل دخل لوازم الوجود والتشخص في متعلّق التكليف، كما لا يخفى.

والقائل بالإمكان يرى تعلّق التكليف بالطبيعة، حيث إنّها كلية في الذهن وشخصية في الخارج، لأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فالطبيعي متشخص بالوجود، فيصح تعلّق الطلب به.

وبالجملة: فلوازم الوجود المقوّمة للفرد خارجة عن حيّز التكليف، من غير فرق في ذلك بين تعلّق الطلب بالطبيعة، وتعلّقه بالفرد.

أمّا على الأوّل فواضح، لكون المطلوب نفس الطبيعة الموجودة في الخارج من غير نظرٍ إلى لوازمها.

وأمّا على الثاني، فلأنّ المراد بالفرد هي ذات الماهية الموجودة بوجود فردٍ كالإنسانية الموجودة بوجود زيد، في مقابل الإنسانية الموجودة بوجود عمرو، ولوازم الوجود ليست دخيلة في مطلوبيتها.

والحاصل: أنّ نزاع تعلّق الأحكام بالطبائع أو الأفراد على هذا الوجه معقول. وعلى الوجه المذكور الظاهر من عنوان المتن وغيره غير معقول، كما مرّ.

بل في المحصورة^(١) على ما حَقَّق في غير المقام^(٢).

و في مراجعة الوجدان^(٣) للإنسان غنىً وكفاية عن إقامة البرهان على

نفس الطبيعة. فوجه المشابهة: عدم النظر إلى الأفراد. مع افتراقهما في أن الموضوع في الطبيعية هو الطبيعة الكلية من حيث كونها كلية، بخلاف المقام، فإن متعلق الطلب فيه هو الطبيعة بما هي، لا بما هي كلية، فلا يكون قولنا: «الصلاة واجبة» وزان قولنا: «الإنسان نوع» ولذا قال ﷺ: «في غير الأحكام».

(١) وهي التي تشتمل على السور، مثل: «كل» كقوله تعالى: ﴿كُلْ مِنْ عَلَيْهَا فَإِنْ﴾^(١) و«كلما» كقوله ﷺ: «كلما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو»^(٢) والحكم فيها ثابت للأفراد، فإنَّ الفناء ووجوب المضي ثابتان للأفراد الخارجيّة من الموجودات في المثال الأوّل، والصلوات والطهورات في المثال الثاني، في مقابل القضية الطبيعيّة التي حكم فيها على الطبيعة، كـ «الإنسان كليٌّ» أو: «نوع» فإنَّ معروض الكلية والنوعيّة - اللتين هما من المعقولات الثانية - هو طبيعة الإنسان، لا أفرادها الخارجيّة، لكون ظرف العروض والاتّصاف معاً هو الذهن.

(٢) فإنَّ المحقق في محله: كون الحكم في القضايا المحصورة أيضاً ثابتاً للطبيعة، غاية الأمر أنَّ الفرق بين الطبيعيّة والمحصورة هو: أنَّ الطبيعة ملحوظة بنفسها ومن حيث هي في الأولى، ومن حيث كونها ساريةً في الأفراد في الثانية. فالموضوع في هاتين القضيتين هي الطبيعة.

(٣) غرضه إثبات تعلق الطلب بالطبائع - لا الأفراد - بالوجدان، وهو في

«١» الرحمن، الآية: ٢٦

«٢» وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث: ٦

ذلك^(١)، حيث يرى إذا راجعه أنّه لا غرض له في مطلوباته إلّا نفس الطباع، ولا نظر له إلّا إليها، من دون نظر إلى خصوصيّاتها الخارجيّة وعوارضها العينيّة^(٢)، وأنّ^(٣) نفس وجودها السّعي^(٤) بما هو وجودها تمام^(٥) المطلوب، وإن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية^(٦).
فانقدح بذلك^(٧): أنّ المراد بتعلّق الأوامر بالطباع دون الأفراد: أنّها بوجودها السّعي^(٨)

غاية الوضوح، فلا يحتاج إلى بيان.

(١) أي: على كون المتعلق نفس الطبيعة، مع خروج لوازم الوجود بأسرها عن حيّز الطلب.

(٢) الّتي هي مقوّمه لفرديّة الفرد، فإنّ العطشان يطلب الماء البارد من دون نظر إلى كونه في إناء خاص، ولا من ماء نهر كذلك، ولا غير ذلك من لوازم الوجود الّتي لا ينفك عنها وجود الطبيعة.

(٣) معطوف على «أنّه».

(٤) وسّعته إنّما هي باعتبار اتّحاده مع وجود كلّ فرد، بخلاف وجود الفرد، فإنّه لا سعة فيه، لعدم اتّحاده مع فرد آخر.

(٥) خبرٌ «وأنّ نفس».

(٦) لتقوم فرديّة الفرد بها، فيمتنع انفكاك الفرد عمّا يقومّه من الخصوصية.

(٧) أي: بمراجعة الوجدان المزبور الحاكم بكون المطلوب نفس وجود الطبيعة من دون لوازم الوجود المقوّمه لفرديّة الفرد.

(٨) وهو الوجود السّاري في جميع أفراد الطبيعة المعبر عنه بالجامع الوجودي.

- بما هو وجودها، قبلاً لخصوص الوجود^(١) - متعلقة^(٢) للطلب، لا أتها^(٣) بما هي هي كانت متعلقة له كما ربما يتوهم، فإنها^(٤) كذلك^(٥) ليست إلا هي. نعم^(٦) هي^(٧) كذلك تكون متعلقة للأمر، فإنّه^(٨) طلب الوجود، فافهم^(٩).

(١) يعني: الخصوصية المقومة للفرد.

(٢) خبر «أنها» يعني: أن الطبائع بوجودها السعي متعلقة للطلب.

(٣) يعني: لا أن الطبائع باعتبار أنفسها ومن حيث هي هي متعلقة للطلب.

(٤) ردّ لتوهم تعلق الطلب بالطبائع من حيث هي.

وجه الرد: عدم قابلية نفس الطبائع لتعلق الطلب بها، إذ لا يترتب عليها أثر، ضرورة أن المصالح والمفاسد الداعية إلى تشريع الأحكام قائمة بوجودات الطبائع، لا بأنفسها من حيث هي، لأنها من هذه الحيثية لا يترتب عليها أثر أصلاً، فلا وجه لتعلق حكم بها، بل متعلق الحكم ليس إلا ما يقوم به الملاك، وهو وجودات الطبيعة. (٥) أي: بما هي هي.

(٦) استدراك على عدم صحة تعلق الطلب بالماهية من حيث هي هي، وحاصله: أن الطلب لا يصح أن يتعلق بالطبيعة من حيث هي، لكن يصح أن يتعلق بها الأمر، ضرورة أن الأمر هو طلب الإيجاد، ولا إشكال في صحة تعلق طلب الإيجاد بنفس الماهية المعرّة عن الوجود. بخلاف الطلب، فإن الإيجاد ليس داخلياً في مفهومه كما هو داخل في مفهوم الأمر، فلا يصح تعلق الطلب بنفس الماهية.

(٧) أي: الماهية من حيث هي متعلقة للأمر ليطلب به وجودها في الخارج.

(٨) يعني: فإن الأمر طلب الوجود، فيصح تعلقه بالماهية من حيث هي، وقوله:

«فإنّه» بمزلة التعليل للاستدراك المذكور بقوله: «نعم».

(٩) لعلّه إشارة إلى: عدم صحّة التفكيك بين الأمر والطلب بما ذكر، إذ

دفع وهم^(١) :

لا يخفى أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقاً للطلب إنما يكون^(٢) بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد، وجعله بسيطاً الذي هو مفاد كان التامة، وإفاضته^(٣).

لا معنى لمطلوبية الطبيعة إلا كون إيجادها أو إعدامها مطلوباً، فالإيجاد والإعدام داخلان في مفهوم كلٍّ من الأمر والطلب.

(١) ملخص تقريب الوهم: أن مقتضى تعلق الطلب بالوجود عروضه على الوجود، وحينئذٍ فإن كان عروض الطلب قبل الوجود لزم وجود العارض بدون المعروض، وإن كان عروضه بعد الوجود لزم تحصيل الحاصل، وكلاهما محال.

فإذا قال المولى لعبده: «صل» لا يعقل أن يريد وجود الصلاة بحيث يكون بمنزلة قوله: «أريد منك وجود الصلاة الموجودة» أو «وجود الصلاة المعدومة» لكون الأول تحصيلاً للحاصل، والثاني وجود العارض بدون المعروض.

(٢) هذا تهديد لدفع التوهم المزبور، وحاصله: أن معنى تعلق الطلب بالطبيعة هو إيجادها، فالمولى يتصور الطبيعة المحصلة لغرضه، ثم يطلب إيجادها على الوجه الوافي بغرضه.

وبعبارة أخرى: يتعلق طلبه بنقض عدم الطبيعة بالوجود، وإيجادها بنفاد «كان» التامة، لا أن الطلب يتعلق بالطبيعة الموجودة حتى يلزم طلب الحاصل المحال، فليس الطلب متعلقاً بالطبيعة بما هي هي، ولا بالطبيعة الموجودة، بل يتعلق بإيجادها الذي هو فعل المأمور، فلا يلزم محذور طلب الحاصل.

(٣) هذا و«جعله» معطوفان على «صدور».

لا أنه يُريد ما هو صادر وثابت (*) في الخارج كي يلزم طلب الحاصل، كما توهم^١.

ولا جعل^٢ الطلب متعلقاً بنفس الطبيعة، وقد^٣ جعل وجودها غايةً لطلبها.

(١) المتوهم صاحب الفصول يُؤَيِّدُ^(١).

(٢) معطوف على الموصول في قوله: «ما هو صادر» يعني: ولا يُريد جعل الطلب متعلقاً بنفس الطبيعة لأجل أن توجد حتى يكون وجودها غايةً لطلبها، وقد ارتكب المتوهم هذا التكلف لدفع محذور طلب الحاصل.

(٣) الواو للحاليّة، يعني: والحال أن الطالب قد جعل الوجود غايةً لطلبها.

(*) حتى يكون الوجود نعتاً للماهية، لا محمولاً لها كي يلزم طلب الحاصل. لكن فيه: أنّ الصدور والوجود والفيض، والإصدار والإيجاد والإفاضة متحدة ذاتاً متعددة اعتباراً، فمن حيث قيامها بالقابل - أعني الماهية - تسمى وجوداً وصدوراً وفيضاً، ومن حيث قيامها بالجاعل قيام الفعل بالفاعل تسمى إيجاباً وجعلاً وإفاضة. فكما تصح نسبة الشوق إلى الجعل والإيجاد، فكذا إلى المجعول والوجود، فلا يندفع شيء من جهتي الإشكال - وهما: طلب الحاصل، ووجود العرض بلا معروض - بما أفاده في المتن.

فالذي يحسم مادّة الإشكال هو: ما أفاده شيخنا المحقق العراقي يُؤَيِّدُ: من عدم كون موضوع الطلب الوجود الحقيقي الخارجي حتى يلزم تقدّم العرض على المعروض، وطلب الحاصل. بل موضوعه هو الوجود الذهني اللحاظي الذي لا يلتفت إلى ذهنيته،

فيرى خارجياً^١.

وإن شئت فقل: إنّ المقوم للطلب حال تعلقه هو الوجود الحقيقي بوجوده
الفرضي، لا التحقيقي، فليس قيام الطلب به كقيام البياض والسواد بالجسم كي
يتوقف على وجود متعلقه حال تعلقه به.

وطلب الحاصل إنّما يلزم لو قيل بحدوث الشوق أو بقاءه بعد وجود متعلقه
خارجاً.

كما أنه لا يلزم وجود العرض - وهو الطلب - بلا معروض، إذ المفروض قيام
الطلب بالموجود الذهني اللحاطي الذي هو عنوان الوجود الحقيقي.
فاندفع الإشكال من كلتا الناحيتين.

ثم إنه قد ظهر مما تقدّم: ما يترتب على هذا البحث من الثمرات:

الأولى: كونه موجباً لاندراج مسألة اجتماع الأمر والنهي في كبرى التراحم
بناءً على تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع، وفي كبرى التعارض - بناءً على تعلقهما
بالأفراد - كما لا يخفى.

الثانية: صحة قصد التقرب بلوازم الوجود، لوقوعها في حيز الأمر بناءً على
تعلق الأحكام بالأفراد، وعدمها، لعدم وقوعها في حيزه - بناءً على تعلقها بالطبائع -
لكونه تشريعاً محرماً حينئذٍ.

الثالثة: لزوم قصد القربة بلوازم الوجود إذا كان الأمر عبادياً، وعدم سقوطه
بدون قصد القربة بناءً على تعلق الأوامر بالأفراد، وعلى كون قصد القربة عبارة عن
قصد الأمر كما عن الجواهر. وسقوط الأمر بدون قصد القربة بلوازم الوجود بناءً

و قد عرفت ^(١) أن الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي، لا يعقل أن يتعلق

(١) غرضه من ذلك: ما ذكره قبيل هذا بقوله: «لا أنها بما هي هي كانت متعلقة له» وقد أشار بقوله: «وقد عرفت» إلى دفع توهم جعل الطلب متعلقاً بالطبيعة على أن يكون وجودها غاية لطلبها.

ومحصل الدفع: أن الطبيعة من حيث هي لا تصلح لأن يتعلق بها الطلب، لأن الغرض الداعي إلى الطلب قائم بوجود الطبيعة، لا بنفسها، فلا بد من تعلق الطلب بوجودها، لا جعل الوجود علّةً غائيّةً لطلبها، بل يطلب المولى وجود الطبيعة لحصول

على تعلقها بالطبائع.

الرابعة: جريان الأصل في بعض لوازم الوجود إذا شك في وجوبه، لكونه شكاً في التكليف بناءً على تعلق الأحكام بالأفراد، فإن أصل البراءة يجري فيه حينئذٍ، ولا يجري فيه بناءً على تعلقها بالطبائع، لكون الشك حينئذٍ في المحصل الذي تجري فيه قاعدة الاشتغال، حيث إنّ الفرد مقدمة لوجود الطبيعة المأمور بها، وليس بنفسه مأموراً به.

الخامسة: حصول الفسق بترك واجب - بناءً على تعلق الأوامر بالأفراد - وتحقيق الإصرار بترك واجبات ضمنيّة، وعدم اختصاصه بترك واجبات استقلاليّة، حيث إنّ يصدق الإصرار حينئذٍ على ترك واجب، لكون المفروض وجوب لوازم الوجود، فتركها ترك لواجبات ضمنيّة.

السادسة: حصول البرء بإتيان واجب - كالصلاة - فيما إذا نذر الإتيان بواجبات مطلقاً وإن كانت ضمنيّة، فإنّه يحصل الوفاء بالنذر بالإتيان بواجب، ضرورة حصول واجبات بناءً على تعلق الأوامر بالأفراد. بخلاف البناء على تعلقها بالطبائع، فإن الواجب واحدٌ، وهو نفس الطبيعة بوجودها السّعي، فلا يحصل بها البرء.

بها طلبٌ لتوجد^(١) أو تترك^(٢)، وأتّه^(٣) لا بدّ في تعلّق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم^(٤) معها، فيلاحظ وجودها^(٥) فيطلبه، ويبعث إليه^(٦) كي يكون^(٧) ويصدر منه.

هذا^(٨) بناءً على أصالة الوجود، وأمّا بناءً على أصالة الماهية، فمتعلق

الملاك في الخارج، فالطلبُ يتعلق بوجود الطبيعة، وحصولُ الملاك في الخارج غاية لهذا الطلب، فيعود - على هذا - محذور طلب الحاصل.

(١) يعني: لتوجد الطبيعة في الأوامر.

(٢) أي: تترك الطبيعة في النواهي.

(٣) معطوف على «أن الطبيعة».

(٤) أي: لحاظهما بنحوٍ يتعلق بهما الطلب، لا لحاظهما غايةً لطلب الطبيعة.

(٥) هذا الضمير وضمير «معا» راجعان إلى الطبيعة.

(٦) هذا الضمير وضمير «فيطلبه» راجعان إلى وجود الطبيعة.

(٧) يعني: كي يوجد وجوداً محمولياً.

(٨) المشار إليه ما ذكره: من لحاظ الوجود في الطبيعة المتعلقة للأمر.

توضيحه: أنّ المراد بأصالة الوجود هو: أن يكون لمفهوم الوجود ما يحاذيه في

الخارج، بحيث يندرج في وصف الشيء باعتبار نفسه، لا متعلقه.

وعلى هذا، يكون قولنا: «الوجود موجود» من وصف الشيء باعتبار نفسه،

لثبوت الموجوديّة للوجود بنفس ذاته.

وإن شئت عبّر عن أصالة الوجود بأنّ الأصل في التحقق هو الوجود، بمعنى:

أنّ المفعول بالجعل البسيط أولاً وبالذات هو الوجود، والماهية مجعولة باتباعه، فهي أمر

اعتباري بالنسبة إلى الوجود.

الطلب ليس هو الطبيعة بما هي^(١) أيضاً^(٢)، بل بما هي بنفسها في الخارج، فيطلبها كذلك^(٣) لكي يجعلها^(٤) بنفسها من الخارجيات، والأعيان الثابتات. لا^(٥) بوجودها،

وعليه فيكون توصيف الماهية بالوجود في قولنا: «الماهية موجودة» من الوصف باعتبار المتعلق، لأنَّ موجوديتها لا تكون بنفسها، بل بالوجود، كاتَّصاف جالس السفينة بالحركة مع قيامها بالسفينة.

والمراد بأصالة الماهية: أنَّ الأصل في التحقق هو الماهية، بمعنى: أنَّها المجعولة بالجعل البسيط أولاً وبالذات، والوجود مجعول بتبع جعلها، ومن عوارضها ذهنًا، فيكون قولنا: «الماهية موجودة» من الوصف باعتبار نفس الموصوف، لا المتعلق.

إذا عرفت هذا، فنقول: بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية - كما هو المنسوب إلى المحققين من المشائين - يكون الصادر حقيقةً هو الوجود، فيصح تعلق الطلب به من دون إشكال فيه، إذ المطلوب هو الطبيعة باعتبار وجودها.

وبناءً على أصالة الماهية - وأنها هي الصادرة حقيقة، وأنَّ الوجود أمر اعتباري، كما هو مذهب شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي وغيره - يكون المطلوب خارجية الطبيعة المتحققة بنفس جعلها التكويني.

(١) كما توهم، فقوله: «فمتعلق الطلب ... إلخ» إشارة إلى دفع هذا التوهم.

(٢) يعني: كما لا تكون الطبيعة بما هي مطلوبة بناءً على أصالة الوجود.

(٣) أي: بما هي بنفسها في الخارج.

(٤) المراد به الجعل البسيط، لاستحالة الجعل التأليفي بين الماهية وتحصلها.

(٥) هذا في مقابل قوله: «بنفسها» أي: ليجعل الماهية بنفسها من الخارجيات

كما هو مقتضى أصالة الماهية، لا بوجودها كما هو قضية أصالة الوجود.

كما كان الأمر بالعكس ^{١١} على أصالة الوجود.

و كيف كان ^{٢١} فيلحظ الأمر ما هو المقصود من الماهية الخارجية ^٣ أو الوجود ^٤، فيطلبه، ويبعث نحوه ^٥ ليصدر منه، ويكون ما لم يكن، فافهم ^٦ وتأمل جيداً.

(١) حيث إنّه على أصالة الوجود يكون إسناد الوجود إلى الماهية إسناداً إلى غير ما هو له. وبناءً على أصالة الماهية يكون إسناد الخارجية إليها إسناداً إلى ما هو له، لكونها بنفسها من الخارجيات، لا بالوجود الخارج عنها، فيكون الموضوع حقيقةً للطلب هو الماهية الذهنية الحاكية عن الخارجية.

(٢) يعني: سواء أكانت الأحكام متعلقةً بالأفراد أم الطبائع، لا يكون متعلق الطلب الطبائع من حيث هي، بل متعلقه - على القول بأصالة الوجود - هو وجود الطبيعة، وعلى القول بأصالة الماهية هو الماهية الخارجية.

فعلى التقديرين لا يكون متعلق الطلب الماهية من حيث هي.

(٣) بناءً على أصالة الماهية.

(٤) بناءً على أصالة الوجود.

(٥) هذا الضمير وضمير «فيطلبه» راجعان إلى الموصول في قوله: «ما هو

المقصود».

(٦) الظاهر: أن الأمر بالفهم - أينما وقع - إذا كان ملحوقاً بالأمر بالتأمل

مطلقاً أو مقيداً بالجودة، فإنّما هو إشارة إلى دقة المطلب لا ضعفه، وليس تمريضاً.

فصل

إذا نسخ الوجوب، فلا دلالة لدليل الناسخ و لا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم، ولا بالمعنى الأخص^(١).

نسخ الوجوب

(١) أمّا عدم دلالة دليل الناسخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم - الذي هو جنس لما عدا الحرمة من الأحكام الأربعة - ولا على بقاءه بالمعنى الأخص - وهو الإباحة التي هي من الأحكام الخمسة التكميلية - فواضح، إذ لا يدل على أزيد من نفي الوجوب، فلا منشأ لدلالته على غير ذلك.

وأمّا عدم دلالة دليل المنسوخ، فأما بالنسبة إلى الجواز بالمعنى الأخص فظاهر، إذ لا منشأ له بعد فرض عدم دلالاته على بقاء الجواز بالمعنى الأعم.

وأمّا بالنسبة إلى بقاء الجواز الجنسي، فلائته وإن كان دالاً عليه قبل النسخ، لكنّه لا يدل عليه بعده، ضرورة أنّه كان قبل النسخ متحصلاً بالوجوب، والمفروض ارتفاعه، فهو على تقدير ثبوته متحصّل بغير الوجوب، ولا يدل عليه دليل المنسوخ.

كما لا دلالة لهما ^(١) على ثبوت غيره من الأحكام، ضرورة ^(٢) أن ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعاً ^(٣) ممكن، ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ و [أو] المنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها ^(٤) كما هو أوضح من أن يخفى ^(٥)، فلا بدّ للتعيين من دليل آخر ^(٦).
ولا مجال ^(٧) لاستصحاب الجواز، إلاّ بناءً على جريانه

(١) أي: لدليلي الناسخ والمنسوخ، ووجه عدم دلالتهما على حكم آخر من الأحكام الباقية هو: أن كل واحد من تلك الأحكام للمورد ممكن الثبوت، وقد عرفت: عدم دلالة شيء من دليلي الناسخ والمنسوخ بإحدى الدلالات على خصوص واحد من تلك الأحكام، ومن المعلوم عدم إمكان الحكم بلا دليل، فلا بدّ لتعيين حكم للمورد من دليل آخر غير دليلي الناسخ والمنسوخ.

(٢) هذا تقريب عدم دلالة دليلي الناسخ والمنسوخ على أحد الأحكام الباقية بعد ارتفاع الوجوب، وقد عرفت آنفاً توضيحه.

(٣) قيد لقوله: «ثبوت كل واحد ... إلخ».

(٤) أي: من الأحكام الأربعة الباقية.

(٥) لما مرّ: من وجه عدم تعرّض شيء من دليلي الناسخ والمنسوخ لتعيين واحد من تلك الأحكام الباقية.

(٦) غير دليلي الناسخ والمنسوخ.

فالمتحصل: عدم دلالة دليل اجتهادي على تعيين أحد الأحكام الأربعة الباقية، فما قيل: «من رجوع الحكم السابق بالأمر» في غاية الغموض، لعدم دليل عليه.

(٧) هذا شروع في التمسك بالأصل بعد فقد الدليل الاجتهادي، وحاصله: أنّه

يمكن إثبات الجواز بعد نسخ الوجوب بالاستصحاب، بأن يقال: إن الجواز الذي كان قبل النسخ ثابتاً، وصار مشكوك البقاء بعد النسخ يستصحب، فيحكم ببقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب. فدليل كل من النسخ والمنسوخ وإن كان قاصراً عن إثبات الجواز بعد النسخ، لكن يمكن إبقاؤه بعده بالاستصحاب، هذا.

ولكن أورد عليه المصنف رحمته الله بما حاصله: أن هذا الاستصحاب لا يجري، لكونه من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، حيث إن الجواز لما كان تحصيله بما عدا الحرمة من الأحكام الأربعة الباقية، فإذا علم بارتفاع محصله - كالوجوب - علم بارتفاع الجواز أيضاً، وشك في وجود جواز آخر مقارناً لارتفاعه، وهذا هو القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي الذي اختار المصنف عدم جريانه فيه، إذ مع تعدّد الوجود ينتفي الشك في البقاء الذي هو أحد ركني الاستصحاب.

قال السلطان رحمته الله في منع جريان الاستصحاب - على ما حكى عنه - ما لفظه: «الجنس لا يتحقق إلاّ بتحقيق الفصل، فإذا رفع الفصل المعلوم تحقق الجنس في ضمنه، يرفع ذلك التحقق المعلوم قطعاً، وما لم يتحقق وجود فصل آخر لم يحصل العلم بوجود الجنس، ولو حصل العلم بوجود فصل آخر لم يكن هذا استصحاباً لذلك الوجود، بل يكون علماً جديداً بالوجود اللاحق. وحيث نقول فيما نحن فيه: إذا رفع بالنسخ المنع من الترك الذي بمنزلة الفصل فيما نحن فيه، رُفِعَ تحقق الجواز المعلوم تحققه، فيبطل استصحابه قطعاً ما لم يعلم تجدد فصل آخر»^(١).

والمتحصل: أن البقاء معتبر في الاستصحاب، ووجود الجنس في فصل آخر

«١» لاحظ: هامش معالم الأصول، ص ٩٢ (الحجيرية)

في القسم الثالث (*) من أقسام استصحاب الكلّي، وهو ما ^(١) إذا شك في حدوث فرد كلّي مقارناً لارتفاع فردّه الآخر. وقد حقّقنا في محلّه ^(٢) أنّه لا يجري الاستصحاب فيه، ما ^(٣) لم يكن الحادثُ المشكوكُ من المراتب القويّة ^(٤) أو الضعيفة ^(٥) المتّصلة بالمرتفع، بحيث عدّ عرفاً (***) - لو كان - أنّه باقٍ، لا أنّه

ليس وجوداً بقائياً للجنس الموجود في فصل آخر، فلا يصدق البقاء المقوّم للاستصحاب.

(١) هذا تفسير القسم الثالث.

(٢) وهو التنبيه الثالث من تنبيهات الاستصحاب.

(٣) غرضه: صحّة جريان الاستصحاب في بعض صور القسم الثالث، والمقصود من ذلك البعض: هو ما إذا كان المشكوك - على تقدير بقاءه - من مراتب المتيقن حتى يصدق عليه الشك في بقاءه عرفاً.

(٤) كما إذا كان لشيء سوادٌ ضعيف، ثم طرأ عليه ما أوجب الشك في زوال سواده رأساً، أو اشتداده، فلا بأس حينئذٍ باستصحاب السواد في الجملة.

(٥) كما إذا كان لشيءٍ سواد شديد، فطرأ عليه ما أوجب الشك في زواله رأساً أو بقاء مرتبة ضعيفة منه، فالاستصحاب يجري فيه، لصدق الشك في البقاء حينئذٍ عرفاً.

(*) حقُّ العبارة أن تكون هكذا: «في بعض صور القسم الثالث من استصحاب الكلّي» لوضوح عدم انحصار القسم الثالث فيما أفاده المصنّف من الشك في حدوث فرد مقارناً لارتفاع فرد آخر، كما سيأتي في الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

(***) بل حقيقة أيضاً، لعدم مباينة الضعيف للقوي وجوداً، حيث إنّ الضعيف

أمر حادث غيره.

و من المعلوم ^(١) أن كل واحد من الأحكام مع الآخر عقلاً و عرفاً من المباينات والمتضادات، غير الوجوب والاستحباب، فإنه ^(٢) وإن كان بينهما

(١) غرضه: أن المقام ليس من الصورة التي يجري فيها استصحاب الكلّي من صور القسم الثالث، لمباينة الأحكام عقلاً و عرفاً، حيث إن وجود طبيعي الجواز في ضمن حكم مغاير لوجوده في ضمن حكم آخر، فلا يكون وجوده في ضمن الوجوب المنسوخ من مراتب الجواز الموجود في ضمن حكم آخر حتى يصح استصحابه.
نعم، الاستحباب يكون من مراتب الوجوب عقلاً، لكن لا يجري فيه الاستصحاب أيضاً، لعدم صدق الشك في البقاء عرفاً، لتضادّ الوجوب والاستحباب بنظره الذي هو المدار في جريان الاستصحاب.

فالمحصل: عدم جريان الاستصحاب لإثبات جواز الفعل المنسوخ وجوبه (*).

(٢) الضمير للشأن، وغرضه: أن التضاد عقلاً و عرفاً مختص بغير الوجوب

من مراتبه. نعم يباينه حدّاً، لكنّه لا يقدح في صدق الشك في البقاء حقيقةً، فلا ينبغي عدّ هذا من القسم الثالث، كما صنعه كثير من الأكابر.

(*) وربما يقال: بقاء الجواز، لاستصحاب الرضا بالفعل الثابت حال وجوبه، ولا يكون الرضا المستصحب مغايراً وجوداً للرضا الثابت حال الوجوب، وإذا ثبت الرضا - ولو بالاستصحاب - كان جائزاً عقلاً.

لكنّه مشكل، لتبدّل الحال فيه، إذ الرضا كان مقيداً بعدم الترخيص في الترك، وانتفاء القيد يوجب انتفاء المقيد، كما أن ارتفاع الفصل يستلزم ارتفاع الجنس.

التفاوت بالمرتبة، والشدة والضعف عقلاً، إلاّ أنّهما متباينان عرفاً، فلا مجال للاستصحاب إذا شكّ في تبدّل أحدهما بالآخر، فإنّ حكم العرف ونظره يكون متّبعاً في هذا الباب ^(١).

والاستصحاب. وأمّا هما، فتضادّهما يكون بنظر العرف فقط، وأمّا بنظر العقل فلا تضاد بينهما، وإثما هما متفاوتان بالمرتبة، وأنّ الوجوب هو المرتبة الشديدة من الطلب، والاستصحاب مرتبة ضعيفة منه. لكنّ لما كانا بنظر العرف متضادّين، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه، ضرورة أنّ صدق الشكّ في البقاء منوط بنظر العرف.

(١) أي: باب الاستصحاب.

فصل

إذا تعلق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء، ففي وجوب كل واحدٍ على التخيير، بمعنى^١ عدم جواز تركه إلّا إلى بدلٍ، أو وجوب الواحد لا بعينه^٢، أو وجوب كلٍّ منهما (*)

الوجوب التخييري

(١) هذا تفسير للوجوب التخييري، وحاصله: أنّ عدم جواز الترك مطلقاً ولو مع البدل هو الوجوب التعيني كالصلوات اليومية، فإنّه لا يجوز تركها مطلقاً ولو مع الإتيان بغيرها. وعدم جواز الترك إلّا إلى بدل هو الوجوب التخييري كخصال الكفّارة، فإنّ عدم جواز ترك كلٍّ واحدٍ من الأبدال مقيد بعدم الإتيان بالآخر، وإلا فيجوز الترك، وهذا سنخ من الوجوب.

(٢) الفرق بين هذا وسابقه: أنّ الواجب على الأوّل كلُّ واحد من الأبدال تخييراً. وعلى الثاني: أحدها لا بعينه، فالواجب واحد لا متعدّد.

(*) الأولى إضافة « منها » إلى قوله: « منهما » ليرجع إلى الأشياء.

مع السقوط ^١ بفعل أحدهما ^٢، أو وجوب المعين عند الله ^٣، أقوال (**).

(١) فالواجب على هذا القول كل واحد من الشيئين أو الأشياء تعييناً، غاية الأمر أن امتثال واحدٍ منهما أو منها مسقطٌ لغيره من الأبدال، كما قد يسقط الواجب بغيره، مثل سقوط قراءة المأموم بقراءة الإمام على أحد الاحتمالين.

(٢) أي: مع سقوط الباقي.

(٣) المستكشف باختيار المكلف أحدهما أو أحدها.

ثم إن هذين القولين منسوبان إلى طائفتين من المعتزلة (**).

(*) ولكن حُكي: أن كل واحد من المعتزلة والأشاعرة تبرأ من القول الأخير، وهو: «وجوب المعين عند الله تعالى» لأن المكلفين إذا اختلفوا، فاختر بعضهم في الكفارة الصوم، والآخر الإطعام، والثالث العتق، أو أتى بعضهم بالجميع فلا يتميز الواجب حينئذٍ عن غيره.

مضافاً إلى: أن مقتضى العلم الإجمالي باشتغال الذمة بخصوص المعين عنده تعالى لزوم الإتيان بجميع الأبدال، إلا أن يقول قائله بسقوط الواجب بغيره.

(**) مصبُّ هذه الأقوال مرحلة الثبوت، إذ لا إشكال في الوجوب التخيري في مقام الإثبات، ضرورة وقوعه في الشرعيّات والعرفيّات، فالإشكال إنما هو في تصوره.

وملخص الاشكال: أن الإرادة التي هي من الصفات النفسانية لا بدّ وأن تتعلق بأمر معين، ولا يمكن أن تتعلق بأمر مردّد بين أمرين.

وقد تفصّل عنه بوجوه:

الأوّل: ما أفاده شيخ مشايخنا المحقق النائيني رحمته: «من أنّه لا مانع من تعلق الإرادة التشريعيّة بالمردّد بين أمرين أو أمور، نظير تطبيق إحدى الزوجات مع عدم إرادة واحدة معيّنة منهن، فإنّ الطلاق صحيح، وتعيّن المطلقة بالقرعة.

والسرّ في ذلك: أنّ التشريع من الاعتباريات، فأمره بيد معتبره، فقد يعتبره بين فعلٍ مبهمٍ وفاعلٍ معيّنٍ كالواجب التخييري، وقد يعتبره بين فاعلٍ مبهمٍ وفعلٍ معيّنٍ كالواجب الكفائي، وكاعتبار الملكية للملك مبهمٍ كملكيّة الزكاة للفقراء، والخمس للسادّة.

والحاصل: أنّه لا فرق في صحّة تعلق الحكم الشرعي بالمبهم بين التكليفي والوضعي، وبين كون الإهمام في ناحية الفعل، أو الفاعل.

وعليه، فيصح إنشاء النسبة الطلبية بين فعلٍ مبهمٍ - كالصوم أو العتق أو الإطعام - وفاعلٍ معيّنٍ. فحقيقة الوجوب التخييري: إنشاء النسبة الطلبية بين فاعلٍ معيّنٍ، وبين فعلٍ مبهمٍ» هذا توضيح كلام المحقق المذكور على ما أفاده سيدنا الأستاذ مد ظله في الدرس «١».

ثم فرّق شيخه الميرزا قزويني بين الإرادة التشريعية التي هي مورد البحث، وبين الإرادة التكوينية بما حاصله: أنّ الإرادة التكوينية محرّكة لعضلات المريد نحو الفعل، ولا يعقل تحرّكها نحو المردّد، لأنّ الإرادة التكوينية علّة لوجود المراد في الخارج، ومن البديهي أنّ الموجود الخارجي فرد معيّن، ولا يعقل فيه الإهمام أصلاً، فلا تتعلّق الإرادة التكوينية بالكلّي، ولا بالفرد المردّد، بل بخصوص الفرد المعيّن.

وهذا بخلاف الإرادة التشريعية الموجبة لحدوث الداعي للمكلّف نحو الفعل، فإنّها كما يصح أن تتعلّق بشيءٍ معيّنٍ - كالصلاة مثلاً - كذلك يصحّ أن تتعلّق بأمرٍ مردّد بين أمرين أو أمورٍ، كالصوم أو العتق أو الإطعام.

والحاصل: أنّه لا مانع من تعلق الإرادة التشريعية تارةً بكلّيٍّ بحذف جميع خصوصيّاته الشخصية - كما هو الغالب - بأن يكون المراد حقيقةً نفس الطبيعة،

«١» نتائج الأفكار، ج ١، ص ٣١٤ - ٣١٥، ولاحظ: فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٣٥

و غيرها من لوازم الوجود مراداً تبعاً.

وأخرى بجزئي حقيقي بحيث تكون لوازم الوجود أيضاً مرادة.

وثالثة بأحد أمرين أو أمور، وهذا معنى الوجوب التخيري.

فقياس الإرادة التشريعية بالتكوينية حتى يترتب عليه امتناع تعلّق الإرادة

التشريعية بالأمر المبهم في غير محله.

وعليه، فلا مانع من تعلّق الإرادة التشريعية بالمبهم. وهذا هو الوجوب

التخيري، هذا.

وفيه ما لا يخفى، لأنّ وزان الإرادة التشريعية وزان الإرادة التكوينية في امتناع

التعلّق بالمبهم.

توضيحه: أنّ الخطابات الشرعية إن كانت مبرزة لما في نفس المولى من الحب

أو الكراهة، ولم يكن هناك إنشاءً أصلاً كما هو أحد المباني، فلا يمكن تعلّق الحبّ أو

الكراهة بشيء غير معيّن.

وإن كانت إنشاءً، فلمّا كان الإنشاء مترتباً على تصوّر ما فيه المصلحة أو

المفسدة، فلا يعقل تعلّق التصور والتصديق اللذين يستتبعان الإنشاء بأمر مبهم.

فما في صقع نفس المولى من مركّب المصلحة أو المفسدة الموجبتين للحبّ

أو البغض لا بدّ أن يكون معيّناً، لا مردّداً، إذ لا يعقل أن يكون شيء مبهم محبوباً

أو مبغوضاً للمولى، فيمتنع تعلّق الإرادة التشريعية بأمر مردّد بين أمرين أو أمور، من

غير فرق بين كون مفاد صيغة الأمر إنشاء النسبة كما عليه المحقق النائيني ومن تبعه،

وبين كونه إنشاء الطلب كما عليه الجُلّ، وبين كونه إبرازاً للحبّ والبغض القائمين

بنفس الأمر، كما ذهب إليه بعض المحققين.

فالمتحصل: أنّه لا فرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية في امتناع تعلّقهما بالمردّد

بين أمرين أو أمور. فما أفاده المحقق المذكور في الوجوب التخيري من إمكان تعلّق

الإرادة التشريعية بالأمر المردّد لا يخلو من غموض.

الثاني: ما أفاده سيّدنا الأستاذ مدّ ظله في الدرس من: «أنّ الواجب التخيري هو الذي أنشئ وجوبه عدلياً، بحيث يكون إنشاء النسبة متعلّقاً بكلّ واحد من الأبدال كالصوم والإطعام والعق، لكن بنحو العدلية المدلول عليها بكلمة «أو». ولو لم تكن هذه الكلمة كان كلّ واحد من الأبدال واجباً تعيينيّاً. وليس الإنشاء في شيء منها مشروطاً بعدم الآخر حتّى يلزم الواجب المشروط، كما هو أحد الوجوه الآتية التي تفصي بها عن الإشكال».

هذا ملخص ما حرّراه عنه دام ظله في مجلس درسه الشريف^(١).

أقول: ما أفاده مدّ ظله راجع إلى مقام الإثبات، بمعنى: أنّ الخطاب التخيري عبارة عن تعلّق إنشاء النسبة بكلّ واحد من الأبدال مع اشتماله على كلمة «أو» إذ بدونها يكون ظاهر الخطاب وجوب كلّ منها تعيينيّاً، وهذا وإن كان متيناً، لكنّه أجنبي عن الإشكال الراجع إلى مقام الثبوت، وتعلّق حقيقة الوجوب التخيري. وإن كان مرامه مدّ ظله إمكان تعلّق الإرادة التشريعية بالمبهم، فهو منافٍ لما أفاده في ردّ كلام شيخه الميرزا النائيني رحمته من مساواة الإرادتين التكوينية والتشريعية في امتناع التعلّق بالمبهم، وعدم إمكان التفكيك بينهما في جواز تعلّق التشريعية بالمبهم، وعدم جواز تعلّق التكوينية به، فلاحظ.

ولعلّه - لما ذكرناه من الإشكال - قال دام ظله بعد ذلك: «ولو لم يمكن تسليم هذا الوجه، فلا محيص عن الالتزام بما أفاده صاحب الكفاية في دفع إشكال الوجوب التخيري».

الثالث: ما عن شيخنا المحقق العراقي رحمته: «من تعلّق الإرادة بكلّ واحد من الطرفين أو الأطراف، غاية الأمر أنّها في كلّ واحد منهما أو منها ناقصة، بمعنى: أنّ

الإرادة في كل واحد لا تسدّ جميع أبواب عدم متعلّقها، بل تسدّ أبواب عدمه إلّا باب عدمه المقارن لوجود الآخر، فلا تحريك لهذه الإرادة في ظرف وجود الطرف الآخر، كما إذا أراد المولى الصوم مثلاً في كلّ حال إلّا في حال وجود العتق.

والحاصل: أنّ الإرادة تتعلّق بكلّ واحد من الأطراف على الوجه الناقص، ولازم هذه الإرادة الناقصة جواز ترك بعض الأطراف في ظرف وجود الآخر، وحصول العصيان بترك جميع الأطراف^(١).

وأنت خبير بعدم تصوّر نقصان في الإرادة، لأنّها هي الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد، فإنّ لم يصل الشوق إلى هذه المرتبة فليس بإرادة.

وعليه، فلا بد من توجيه كلامه ﷺ بأن يقال: إنّ إرادة كلّ من الأطراف مقيدة بعدم الآخر، ففي ظرف وجوده لا إرادة أصلاً بالنسبة إلى غيره، فيرجع ما أفاده ﷺ إلى وجه آخر سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

هذا كلّ مضافاً إلى: أنّ لازم تعدد الإرادة تعدّد العقاب، لتمايمية الإرادة عند ترك الجميع، كما لا يخفى.

الرابع: أن يكون وجوب كلّ واحد من الأطراف مشروطاً بعدم وجود الآخر. وفيه أولاً: أنّ لازمه وجوب كلّ من الأطراف تعييناً، وهو غير الوجوب التخييري.

وثانياً: أنّ ترك الجميع مستلزم لتعدد العقاب، لفعلية الوجوب حينئذٍ بالنسبة إلى جميع الأطراف، حيث إنّ شرط وجوب الجميع - وهو ترك الكل - حاصل، وهذا كما ترى.

وثالثاً: أنّ صحة هذا الوجه منوطة بأمرين:

أحدهما: تعدد الملاك، بأن يكون لكلّ واحد من الأطراف ملاك يخصّه.

ثانيهما: تضاد تلك الملاكات في الوجود بحيث لا يمكن الجمع بينها كذلك، وإلا لكان كل واحد منها واجباً تعيينياً. فلو كان الملاك واحداً لم يصح هذا الوجه، لخلو ما عدا واجده عن ملاك التشريع، وهو خلاف ما عليه مشهور العدلية من تبعية الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد.

وبالجملة: هذا الوجه من قبيل الترتب المعلوم توقفه على وجود الملاك في الطرفين.

ورابعاً: بعد تسليم تعدد الملاكات وتزاحمها في الوجود، لا يمكن أيضاً الالتزام بإناطة وجوب كل من الأطراف بعدم الآخر، وذلك لأن هذه الإناطة إنما تصح في التزام الاتفاقية، كإنقاذ الغريقين مع عدم أهمية أحدهما. وأما في التزام الدائمي - كالمقام، حيث إن التزام ملاكات الأبدال من الصوم والإطعام والعقود دائمي مع عدم عجز المكلف عن الجمع بينها - فلا محالة يكون أحد الملاكات مؤثراً في تشريع حكم واحد لأحد الأطراف، لا أن جميعها تؤثر في تمام الأطراف. فهذا الوجه الرابع غير سديد.

الخامس: إرجاع التخيير الشرعي إلى العقلي، ببيان: أن الغرض من أحد الأمرين أو الأمور واحد، والمفروض حصوله بأحدهما أو أحدها، وحيث إن المتباينات بما هي متباينات لا تؤثر في واحد، فلا بد أن يكون هناك جامع يؤثر في الغرض الواحد، لئلا يلزم صدور الواحد عن المتعدد، فمتعلق الوجوب حقيقة هو ذلك الجامع، ولازمه كون التخيير بين الأطراف عقلياً، لأن مطلوبيته كل منها إنما هي لمصادقيته لذلك الجامع، لا لوقوع كل منها بخصوصيته الشخصية مورداً للطلب. وإنما تكون الخصوصية الفردية من لوازم الوجود، من دون دخلها في متعلق الوجوب.

وليس هذا التخيير إلا عقلياً، إذ الواجب التخييري الشرعي عبارة عن دخل الخصوصية الفردية في المطلوب، وهذا هو الفارق بين التخيير الشرعي والعقلي.

وفيه أولاً: أن برهان امتناع صدور الواحد عن الكثير غير تام في الوحدة النوعية، كالاقتدار على الاستنباط الذي هو الغرض في علم الأصول، وإنما يتم ذلك في الواحد الشخصي، فاستكشاف الجامع بين الأطراف تما لا سبيل إليه.

وثانياً: - بعد تسليم صحة استكشاف الجامع بالبرهان المزبور - أنه لا بد أن يكون الجامع الذي يتعلّق به الإرادة ويقع مورداً للطلب، قريباً عرفياً يعرفه المكلف ويميّزه حتى يصح إلقاؤه إليه، كسائر الطبائع الملقاة إليه في كونه فعلاً اختيارياً من أفعاله، كالصلاة والصوم والحج وغيرها، بداهة أن متعلّق التكليف فعل المكلف، فلا بد من تمييزه ومعرفته، حتى ينبعث عن أمره، ولا يندرج في التكليف بالجهول.

ولا يصلح البرهان المذكور - بعد فرض تماميته حتى في الواحد النوعي - لإثبات وجود مثل هذا الجامع.

وثالثاً: أن إرجاع التخيير الشرعي إلى العقلي يستلزم عدم دخل الخصوصية الفردية في المطلوب، وكون متعلّق الطلب نفس الطبيعة. وهذا خلاف ظاهر أدلة الواجب التخييري، لأنّ مثل قوله: «صم، أو أطعم، أو أعتق» ظاهر في دخل خصوصيات هذه الأطراف في المطلوبة.

فالمستحصل: أن الالتزام بكون هذا الوجه الراجع إلى فرض الجامع الملاكي متعلّقاً للوجوب، تما لا موجب له.

السادس: كون متعلّق الوجوب الجامع الأصيل بحيث يكون الغرض قائماً به كسائر الكليات الواقعة في حيّز الطلب، فالتخيير بين الأطراف لا محالة يكون عقلياً. وفيه: أنه إرجاع إلى التخيير العقلي، وإنكار للتخيير الشرعي.

مضافاً إلى ما عرفت: من أنه يعتبر أن يكون الجامع عرفياً يميّزه المكلف وقابلاً للإلقاء إليه، لكونه فعلاً اختيارياً له، فلا بد من معرفته حتى ينبعث عن أمره.

السابع: كون متعلّق الوجوب عنواناً انتزاعياً، وهو مفهوم «أحدهما» أو

«أحدها» فمتعلق الرجوب هو هذا العنوان الانتزاعي الصادق على كل واحد منهما أو منها.

وفيه أولاً: أنه مع وجود الجامع الأصل لا تصل النوبة إلى الجامع الانتزاعي .
وثانياً: عدم صلاحية العنوان الانتزاعي لتعلق الطلب به ، لأن متعلق الإرادة هو ما يقوم به الملاك ، ومن المعلوم أن العناوين الانتزاعية التي لا وجود لها في الخارج أصلاً لا تقوم بها الملاكات ، فلا تتعلق بها الإرادة والطلب أيضاً .
وثالثاً: أن شيئاً من الطرفين أو الأطراف ليس مصداقاً للمفهوم المزبور ، لأن كل واحدٍ معين في الخارج ، وليس فرداً مردداً ، ومن المعلوم عدم قابلية المفهوم من حيث هو لتعلق الطلب به .

وملاك هذا الإشكال : امتناع تعلق الطلب بمفهوم لا مطابق له في الخارج وإن لم يكن من العناوين الانتزاعية .

الثامن: كون كل واحد من الأطراف واجباً تعيينياً ، غاية الأمر : أن الإتيان بأحدها مسقط للباقي .

وفيه أولاً: أنه خلاف ظاهر أدلة الواجب التخييري ، حيث إن كلمة «أو» فيها ظاهرة في وجوب كل واحد من الأطراف تخييراً .

وثانياً: لزوم تعدد العقاب عند ترك الجميع ، والظاهر عدم التزام أحدٍ به .
وثالثاً: أنه يرجع إلى الوجه الرابع ، أعني: كون وجوب كل من الأطراف مشروطاً بعدم الآخر ، إذ لا معنى للسقوط بفعل أحدها إلا تقييد إرادة كل منها بعدم الآخر ، وقد تقدم الكلام فيه .

التاسع: كون الواجب هو المعين عند الله تعالى ، والمجهول عندنا .

وفيه أولاً: أنه خلاف ظاهر الأدلة ، لظهورها في وجوب كل منها ، لا أحدها .

وثانياً: أنَّ سائر الأطراف إن كان ملاكها تاماً، فلا بدَّ من إيجابها أيضاً، وإلاَّ يلزم كفُّ الفيض عن مستحقه .

وإن لم يكن تاماً، فلا وجه لسقوط الواجب به، للزوم تفويت الملاك التام بلا موجب، بل لا بدَّ حينئذٍ من بيان ما هو الواجب عنده سبحانه وتعالى حتى يؤتى به، ويُستوفى ملاكه .

والحاصل: أنَّ تفويت الغرض اللازم تحصيله قبيح عقلاً، فكيف يصح للحكيم إبراز الأمر بصورة التخيير المستلزم لفوات الملاك أحياناً ؟

وثالثاً: أنَّ مقتضى العلم الإجمالي لزوم الجمع بين الأطراف، تحصيلاً للعلم بوجود الواجب الواقعي المعين عنده عزَّ وجلَّ.

إلاَّ أن يقال: بسقوط الواجب بغيره القائم بملاكه .

العاشر: أنَّ الواجب هو المجموع من حيث المجموع مع السقوط بإتيان البعض .

وفيه أولاً: أنَّه خلاف التخيير المستفاد من ظاهر الأدلَّة .

وثانياً: عدم تحقق الامتثال بإتيان البعض .

وثالثاً: أنَّ لحاظ الاجتماع ثبوتاً وإثباتاً ممَّا يحتاج إلى مؤونة زائدة، لكونه قيداً

للمتعلِّق، والإطلاق يدفعه .

ورابعاً: أنَّ دخل الاجتماع في موضوع الخطاب يوجب ارتباطيته، فيصير كلَّ

واحد من الأطراف جزءاً للمأمور به، فكيف يمكن الاكتفاء ببعضها ؟

وبالجملة: ففي جميع الوجوه المذكورة لتعقُّل الوجوب التخييري مناقشات قد

تعرَّضنا لبعضها، وأوكلنا بعضها الآخر إلى الناظرين .

ولعلَّ الأولى في تصويره أن يقال: إنَّه لا نقصان في الإرادة حتى يرد عليه: أنَّ

الإرادة هي الشوق المؤكد المستتبع لحركة العضلات، ولا يتصوَّر فيها النقصان، بل

الإرادة التامة تتعلَّق بغرض يحصل بأحد أمور من دون نقصان في شيء من الإرادة

و التحقيق^{١١} أن يقال: إنه إن كان الأمر بأحد الشيئين بملك أنه هناك

(١) غرضه: تصوير التخير الشرعي، وإرجاعه حقيقةً إلى التخير العقلي، بتقريب: أن الملاك الداعي إلى الأمر بشيئين أو أشياء إما أن يكون واحداً أو متعدداً. فإن كان واحداً يقوم به كل واحد منهما أو منها بحيث يسقط بإتيانه الأمر، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع المنطبق على كل واحدٍ منهما أو منها، ويصير

و المراد.

مثلاً: إذا أراد المولى رفع عطشه، وكان هناك أسباب عديدة لرفعه من الماء، والرقي، والبطيخ، وماء الرمان، وغيرها، فيصح حينئذٍ أن يأمر عبده برفع عطشه. فإن علم العبد بما يوجب رفع العطش لا يجب على المولى بيان ذلك، وإلا وجب عليه.

وهذا نظير أمر المولى بطم حفرة حصلت في الأرض من قطع شجر أو غيره، فمراده الجدّي - وهو الطم - يحصل بالتراب، والآجر، والحجر، وغيرها، فلو لم يصرّح بأسباب الطم فالعقل يخيّر العبد بينها. وإن صرّح بالتخير بين اثنين أو أزيد منهما كان التخير شرعياً، لكشفه عن دخل خصوصيات الأطراف في الحكم، كما إذا كان مراده في المثال طم الحفر بما لا يوجب صلابة الأرض.

فالتخير الشرعي تخيير بين محصلّات المراد من دون نقص في نفس الإرادة أو المراد، ولا يلزم محذور في التخير بين محصلّات المراد.

وإن نوقش في هذا الوجه أيضاً، فلا يقدح في وقوع الوجوب التخيري الذي وقع في الشرعيّات والعرفيات بلا ارتياب، فإنّ عدم تعقّل كنه الوجوب لنا لا يضرُّ بوقوعه المسلّم، لأنّه إشكال علمي أمكن لنا دفعه أم لا، والله الهادي إلى الصواب.

غرض واحد يقوم به كلُّ واحدٍ منهما، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، ولذا ^(١) يسقط به الأمر، كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً، لا شرعياً، وذلك ^(٢) لوضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامعٌ في البين، لاعتبار ^(٣) نحوٍ من السنخية بين العلة والمعلول.

وعليه، فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعي لبيان أن الواجب هو الجامع

التخيير حينئذٍ عقلياً، لا شرعياً، إذ لا يصدر الغرض الواحد - وهو الملاك - إلا من الواحد، فلا يؤثر فيه المتباينان أو المتباينات، للزوم السنخية بين العلة والمعلول، وهي ممتنعة بين المتباينين بما هما متباينان، وبين الغرض الواحد القائم بكلِّ منهما، فلا محيص عن كون متعلق الأمر جامعاً بين المتباينين، كتعلق الأمر بالصلاة الجامعة بين أفرادها العرضية والطولية.

ومن المعلوم أن هذا التخيير بين الأفراد عقلي لا شرعي، غاية الأمر أنه لما لم يكن ذلك الجامع في التخيير الشرعي معلوماً لدينا لتطبيقه على أفرادهِ، بين الشارع أفراد ذلك الجامع الذي هو الواجب حقيقةً.

وإن كان الملاك متعددًا فسيأتي توضيحه.

(١) أي: ولأجل حصول تمام الغرض يسقط الأمر المترتب عليه بالإتيان بواحدٍ منهما أو منها.

(٢) هذا برهان وجوب الجامع وكون التخيير عقلياً، وقد تقدّم تقريره بقولنا:

«إذ لا يصدر الغرض الواحد إلا من الواحد ... إلخ».

(٣) وإلا لأثر كلُّ شيءٍ في كلِّ شيءٍ، كما قيل.

بين هذين الاثنين.

و إن كان ^(١) بملاك أنه يكون في كل واحدٍ منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه، كان كل واحدٍ واجباً بنحو ^(٢) من الوجوب، يستكشف عنه ^(٣) تبعاته، من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر ^(٤).

(١) معطوف على قوله: «إن كان الأمر بأحد الشيئين ... إلخ» وعدل له.

وحاصله: أنه إن كان الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء بملاكٍ متعدد، بأن يكون في كل واحدٍ منهما أو منها ملاكٌ يخصه، ولكن امتنع استيفاء الملاكين أو الملاكات، لما بينهما أو بينها من التضاد المفوّت أحدهما أو أحدها للآخر، بحيث لو أتى بأحدهما أو أحدها فات ملاك الآخر، فلا يحصى عن كون كلٍّ منهما أو منها واجباً في ظرف عدم الآخر، لأنه مقتضى تبعيّة الوجوب للملاك، فيكون وجوبهما أو وجوبها تخييرياً لا تعيينياً، إذ المفروض امتناع استيفاء كلا الملاكين، وإمكان استيفاء أحدهما أو أحدها، فيمتنع وجوب كلٍّ منهما أو منها تعييناً.

(٢) مغاير للوجوب التخيري العقلي المستفاد من قوله في الشق الأول: «إن كان الأمر بأحد الشيئين بملاك أنه هناك غرض واحد ... إلخ» وللوجوب التعيني الموجب للجمع بينهما أو بينها عقلاً.

والوجه في عدم وجوب كلٍّ منهما أو منها تعييناً هو: توقف الوجوب التعيني على ثبوت الغرض في كلٍّ منهما أو منها مطلقاً، والمفروض عدم ثبوته كذلك، إذ الغرض يكون في كلٍّ منهما أو منها في ظرف عدم الآخر.

(٣) أي: عن هذا الطور من الوجوب، فإن آثاره تدل عليه، وتكشف عنه.

(٤) هذا أحد الآثار الدالّة على وجوب كلٍّ منهما أو منها بنحوٍ من الوجوب،

وترتب ^(١) الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما ^(٢)، فلا وجه في مثله ^(٣) للقول بكون الواجب

وتقريبه: أن عدم جواز الترك لا إلى بدلٍ لا معنى له إلا الوجوب.

(١) هذا ثاني الآثار الكاشفة عن وجوب كلٍّ منهما، وحاصله: أن ترتب الثواب على فعل واحدٍ منهما كاشفٌ إثناً عن الوجوب، لأن الثواب مترتب على إطاعة الحكم الوجوبي. هذا إذا أُتي بواحد من الفعلين.

وأما إذا أُتي بكليهما، فعلى القول بوجوب كلٍّ منهما في ظرف عدم الآخر ينبغي الالتزام بعدم ترتب الثواب أصلاً، لعدم وجوب شيءٍ منهما حينئذٍ، إذ المفروض مطلوبة كل منهما في ظرف عدم الآخر، وهذا القيد مفقود في حال الجمع بينهما.

وعلى القول بكون الواجب خصوص ما يقوم به الغرض - سابقاً كان أو لاحقاً - يترتب الثواب على خصوص ما يترتب عليه الغرض، دون الآخر.

(٢) هذا ثالث الآثار الدالة على وجوب كلٍّ من الفعلين، ببيان: أن تعدد العقاب يكشف عن وجوب كلٍّ منهما. والوجه في تعدده: تقويت كل واحد من الغرضين بسوء الاختيار. وأما وحدة العقاب على التركين، فلا تدل على وجوبهما.

(٣) أي: في مثل ما يكون التكليف متعلقاً بكل واحد من الشيئين بملاكٍ مستقل. وغرضه من قوله: «فلا وجه في مثله ... إلخ» تزييف الأقوال المبنية على تعدد الملاك.

وأما القول بكون الواجب أحدهما لا بعينه، فلما فيه: من أن مفهومه لا ينطبق على الخارج، فيمتنع جعله متعلقاً للتكليف والبعث، لوضوح قيام المصالح

هو (*) أحدهما لا بعينه مصداقاً ولا مفهوماً،

والملاكات الداعية إلى التشريع بالوجودات الخارجية.

ومنه يظهر: امتناع جعل الواجب مصداقاً أحدهما لا بعينه أيضاً، إذ لا مصداق له، ضرورة كون الفرد الخارجي معيّناً، لا مردداً حتى يكون مصداقاً للواحد لا بعينه، فلا يصح جعل مصداق الواحد لا بعينه موضوعاً للغرض الداعي إلى الطلب والبعث.

وأما القول بكون الواجب أحدهما المعين، فلما فيه: من أن إيجاب أحدهما معيّناً مع وفاء كلٍّ منهما بغرض يصلح لتشريع إيجابه يكون ترجيحاً بلا مرجح. وأما القول بكون الواجب كلٍّ واحد منهما تعييناً مع السقوط بفعل أحدهما، فلما فيه: من أنه مع إمكان استيفاء غرض كلٍّ واحد من الشئيين أو الأشياء لا وجه للسقوط بفعل واحدٍ منهما، إذ المفروض عدم التضاد بين الغرضين، وكون كلٍّ منهما لازم الاستيفاء، وإلا لم يكن داعٍ إلى إيجاب ما يقوم به. ومع عدم إمكان استيفائه لا وجه لإيجاب كلٍّ من الشئيين تعييناً، لعدم القدرة عليه الموجب لقبح الإيجاب. والحاصل: أنه مع إمكان الاستيفاء لا وجه للسقوط، ومع عدمه لا وجه لإيجاب كلٍّ واحد منهما تعييناً، كما هو واضح.

(*) فإنه وإن كان ممّا يصح أن يتعلق به بعض الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة - كالعلم - فضلاً عن الصفات الاعتباريّة المحضة كالوجوب والحرمة وغيرها ممّا كان من خارج المحمول الذي ليس بمجذائه في الخارج شيء غير ما هو منشأ انتزاعه، إلا أنه لا يكاد يصح البعث حقيقة إليه، والتحرك نحوه، كما لا يكاد يتحقق الداعي لإرادته، والعزم عليه ما لم يكن مائلاً إلى إرادة الجامع، والتحرك نحوه، فتأمل جيّداً.

كما هو واضح ^(١). إلّا أن يرجع إلى ما ذكرنا ^(٢) فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملك الأوّل، من ^(٣) أنّ الواجب هو الواحد الجامع بينهما.
ولا أحدهما ^(٤) معيّناً مع كون كلّ منهما مثل الآخر ^(٥) في أنّه وافٍ بالغرض.

ولا ^(٦) كلّ واحدٍ منهما تعييناً مع السقوط بفعل أحدهما، بداهة ^(٧) عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما في كلّ منهما من الغرض، وعدم ^(٨) جواز

(١) لما عرفت آنفاً: من امتناع تعلق الطلب بالمفهوم والمصادق.

(٢) لما كان القول بوجوب أحدهما لا بعينه واضح الفساد، صار بصدّد توجيهه بإرجاعه إلى ما ذكره: من أنّ الواجب هو الجامع بينهما فيما إذا كان الملك واحداً.

(٣) بيان لـ «ما» الموصولة في قوله: «ما ذكرنا».

(٤) معطوف على قوله: «أحدهما لا بعينه» يعني: ولا وجه للقول بكون الواجب أحدهما معيّناً.

(٥) هذا إشارة إلى وجه الضعف، وهو: لزوم الترجيح بلا مرجح، وبيان لقوله: «فلا وجه» وقد عرفت تقريبه آنفاً.

(٦) معطوف أيضاً على قوله: «أحدهما لا بعينه» يعني: ولا وجه للقول بكون الواجب كلّ واحد منهما معيّناً مع السقوط بفعل أحدهما.

(٧) هذا بيان عدم الوجه لوجوب كلّ منهما معيّناً، وقد مرّ توضيحه بقولنا: «فلما فيه من أنّه مع إمكان استيفاء ... إلخ».

(٨) معطوف على «عدم السقوط» أي: بداهة عدم جواز الإيجاب.

الإيجاب كذلك^(١) مع عدم إمكانه^(٢)، فتدبر^(٣).

بقي الكلام في أنه هل يمكن التخير عقلاً^(٤) أو شرعاً^(٥) بين الأقل والأكثر، أو لا؟ ربما يقال: بأنه محال، فإن^(٦) الأقل إذا وجد كان هو الواجب لا محالة، ولو كان في ضمن الأكثر، لحصول^(٧) الغرض به، وكان الزائد عليه^(٨) من أجزاء الأكثر زائداً على الواجب^(٩).

(١) أي: تعييناً.

(٢) أي: إمكان الاستيفاء.

(٣) لعلّه إشارة إلى: أن مرجع هذا القول إلى الوجوبين التعيينيين المشروط كل منهما بترك الآخر، فكلاهما واجبان تعيينيان مشروطاً وجوب كل منهما بترك الآخر.

(٤) كما في الصورة الأولى، وهي: وحدة الغرض، وكون متعلق الوجوب الجامع بين الفعلين، فإنّ التخير فيها عقلي، كما تقدم.

(٥) كما هو مقتضى تعدّد الملاك على بعض الأقوال المتقدمة.

(٦) هذا تقريب وجه الاستحالة، وحاصله: أنّ الأقل يوجد لا محالة قبل وجود الأكثر، ولوفائه بالغرض ينطبق عليه الواجب، ويسقط به الأمر، فلا يكون الزائد على الأقل من أجزاء الواجب، فلا يتصف الأكثر بالوجوب أصلاً، مع أن قضية الوجوب التخيري بين الأقل والأكثر هي اتّصاف الأكثر بالوجوب أيضاً.

(٧) تعليل لكون الواجب هو الأقل، تقريبه: أنّ الوجوب تابع لما في متعلقه من الغرض، فإذا فرض حصوله بالأقل، فلا محالة يكون هو الواجب.

(٨) هذا الضمير وضمير «به» راجعان إلى الأقل.

(٩) وهو الأقل، والغرض من قوله: «زائداً على الواجب» أنّ الزائد على الأقل

لكنه ليس كذلك، فإنه ^(١) إذا فُرض أن المحصل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر، لا الأقل الذي في ضمنه ^(٢)، بمعنى ^(٣) أن يكون لجميع أجزائه حينئذٍ ^(٤) دخل في حصوله ^(٥)، وإن كان الأقل - لو لم يكن في ضمنه ^(٦) - كان وافياً به ^(٧)

المفروض وجوبه ليس جزءاً من الواجب، حتى يقال: إن الواجب تمام الأكثر، كما هو معنى التخيير بين الأقل والأكثر.

(١) هذا تقريب عدم استحالة التخيير بين الأقل والأكثر، وتوضيحه: مغايرة الأقل للأكثر، لكون الأكثر مشروطاً بشيء وهو الزيادة، والأقل مشروطاً بعدمها، فيرجع التخيير بينهما إلى التخيير بين المتباينين، لتباين الماهية بشرط لا للماهية بشرط شيء، فلا يمتنع التخيير بين الأقل والأكثر.

(٢) يُفهم من هذه العبارة: كون الأكثر القائم به الغرض هو الأقل المشروط بانضمام الأكثر إليه، لا ذات الأقل الموجود في ضمن الأكثر.

(٣) هذا تفسير لمحصلة الأكثر للغرض، فإن الأكثر إذا كان محصلاً للغرض فلا محالة تتصف جميع أجزائه بالوجوب، إذ المفروض دخل جميعها في الغرض الداعي إلى التشريع، وهذا معنى وجوب الأكثر.

(٤) أي: حين محصلة الأكثر للغرض.

(٥) أي: في حصول الغرض.

(٦) أي: في ضمن الأكثر، يعني: وإن كان الأقل في صورة كونه بشرط لا عن الأكثر وافياً بالغرض أيضاً.

ومن هنا يظهر إناطة محصلة الأقل للغرض بأن يكون بشرط لا عن الأكثر.

(٧) أي: بالغرض.

أيضاً^{١)}، فلا محيص^{٢)} عن التخيير بينهما (*). إذ تخصيص الأقل بالوجوب

(١) أي: كوفاء الأكثر بالعرض.

(٢) هذا جواب قوله: «إذا فرض».

(*) نعم، هذا التخيير وإن كان صحيحاً، لكنّه أجني عن التخيير المبحوث عنه، وهو الأقل والأكثر، ومندرج في التخيير بين المتباينين، لمباينة الماهية بشرط شيء للماهية بشرط لا.

ولازم هذا الكلام من المصنف رحمته الاعتراف بما ذكره بقوله: «ربما يقال: بأنه محال... إلخ» من الاستحالة، وعدم معقولة التخيير بين الأقل والأكثر، ضرورة أنّ الأقل بشرط لا يُباين الأكثر الذي هو الأقل بشرط شيء، فيخرجان عن الأقل والأكثر، ويندرجان في المتباينين، فأخرج التخيير بينهما عن التخيير بين الأقل والأكثر، وأدرجه في التخيير بين المتباينين.

وهذا إخراج موضوعي خارج عن محل البحث. ومع ذلك لا يجدي، لأنّ التباين الناشئ عن جعل شيء بشرط لا وبشرط شيء عقليّ، لا خارجي، ولا يرتفع الإشكال إلّا بالتباين الخارجي.

ومع الغض عن ذلك لم يثبت أولوية التصرف في الأدلة التي ظاهرها التخيير كذلك بتقييد الأقل «بشرط لا» من التصرف في الهيئة في جانب الأكثر بحمل أمره على الاستحباب.

لكن التصرف في الهيئة لا يلائم جميع الموارد، فإنّه لا يظن من أحد أن يلتزم باستحباب الرّكعتين الأخيرتين في الصلوات الرباعية في مواطن التخيير، لأنّه بعد التسليم على الأوليين يسقط الأمر، ضرورة أنّ الأقل فرد للطبيعة المأمور بها، والمفروض وفاؤه بالعرض كوفاء الأكثر به. فلو فرض حينئذٍ استحباب الرّكعتين الأخيرتين كانتا صلاةً مستقلةً مندوبة بأمر على حدة، إذ المفروض سقوط الأمر الوجوبي

حينئذٍ كان بلا مخصّص^(١)، فإنّ الأكثر بحده يكون مثله^(٢)

- (١) أي: بلا وجهٍ صحيح، إذ المفروض وفاءٌ كلّ من الأقلّ والأكثر بالغرض، فيكون تخصيص الوجوب حينئذٍ بالأقلّ بلا وجه.
- (٢) أي: مثل الأقلّ في الوفاء بالغرض.

المتعلق بالطبيعة، فلا يصدق الأكثر على الأخيرتين. وقبل التسليم لا يسقط الأمر، لعدم فردية ذات الأقلّ للطبيعي المأمور به، بداهة توقف فرديته له على التسليم، فيكون الأكثر بتمامه متّصفاً بالوجوب.

فحمل الأمر بالأكثر على النذب لا يطّرد في جميع الموارد، بل فيما إذا كان ذات الأقلّ فرداً للطبيعي المأمور به، كالتسيحة الواحدة، فإنّها بنفسها مصداق لطبيعة التسيحة، فالأمر بالأكثر حينئذٍ لا بدّ من أن يحمل على النذب، لدلالة الاقتضاء على ذلك، ضرورة أنّه بعد فردية الأقلّ للطبيعة يسقط الأمر الوجوبي لا محالة.

وعليه، فلو لم يحمل الأمر بالأكثر على النذب يلزم لغويته.

فالمحصل: أنّ مورد حمل الأمر بالأكثر على الاستحباب إنّما هو فيما إذا كان الأقلّ بنفسه فرداً للطبيعة، حيث إنّ الأمر بالأكثر لو لم يحمل على النذب لزم أن يكون لغواً، لأنّ التسيحة الواحدة بنفسها فرد لطبيعة التسيحة، ووافية بالغرض المترتب على صرف الوجود من الطبيعة الذي هو المطلوب، فيسقط أمرها الوجوبي، فلا محيص حينئذٍ عن حمل الأمر بالزائد عليها على الاستحباب.

وأما إذا لم يكن الأقلّ بذاته مصداقاً للطبيعة، بأن كانت فرديته لها منوطة بمؤونة زائدة، كتوقف فردية الركعتين الأوليين لطبيعة الصلاة المأمور بها على التسليم في الثانية، فيصح حينئذٍ أن يقال بالتخير بين الأقلّ والأكثر. فإن أتى بالتسليم سقط الأمر الوجوبي، لوجود الأقلّ المنطبق عليه الواجب، ولا مجال لاستحباب الأكثر حينئذٍ إلّا مع نهوض دليل خاص عليه، وإن لم يأت به، فالواجب تعييناً هو الأكثر.

على الفرض ^(١)، مثل ^(٢) أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخطّ مترتباً على الطويل إذا رسم بما له من الحدّ، لا على القصير في ضمنه، ومعه ^(٣) كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمّه ؟ ومن الواضح كون هذا الفرض ^(٤) بمكان من الإمكان.

إن قلت ^(٥): هبه في مثل ما إذا كان للأكثر وجودٌ واحد لم يكن للأقلّ في

(١) وهو: فرض التخيير بين الأقل والأكثر.

(٢) هذا مثال لقيام الغرض بالأكثر، لا الأقل المتحقق في ضمنه وإن فرض كونه محصّلاً للغرض إذا رسم بمجده.

توضيحه: أنّه إذا أمر المولى برسم خطّ طويل دفعةً بدون تخلّل سكونٍ في البين، فلا يحصل غرضه بالخطّ القصير المتحقق في ضمنه وإن فرض حصوله به إذا رسم بمجده.

(٣) أي: ومع حصول الغرض بالأكثر كيف يجوز تخصيص الوجوب بما لا يعم الأكثر ؟ وهو الأقل، وعليه فيكون الأكثر أيضاً عدلاً للواجب التخييري.

(٤) أي: فرض دخل الأكثر في الغرض بحيث يتقوّم به المأمور به، فإنّ هذا الفرض بمكان من الإمكان.

والحاصل: أنّه مع إمكان استيفاء الغرض بما هو « بشرط شيء » وبما هو « بشرط لا » لا بدّ من وجوب أحدهما تخييراً، إذ الإيجاب التعييني حينئذٍ ترجيح بلا مرجح.

(٥) حاصل هذا الإشكال: أنّ محصّلية الأكثر للغرض الداعي إلى وجوبه تختص ببعض موارد الأقل والأكثر، وهو: ما إذا وجد الأكثر دفعةً، بحيث لا يكون للأقلّ في

ضمنه ^(١) وجود على حدة، كالخط الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلل سكون في البين. لكّته ممنوع فيما كان له في ضمنه وجود، كتسيحية في ضمن تسيحات ثلاث، أو خط طويل رُسم مع تخلل العدم في رسمه، فإن الأقل قد وجد بحدّه ^(٢)، وبه يحصل الغرض على الفرض ^(٣)، ومعه ^(٤) لا محالة يكون الزائد

ضمنه وجود مستقل، كالخط الطويل المتحقق دفعة، فإنّه ليس للخط القصير الموجود في ضمنه وجود كذلك. دون ما إذا كان للأقل وجود على حدة قبل تحقق الأكثر كالتيحية، فإنّها توجد بوجود مستقل قبل حصول التسيحتين الأخيرتين، فلا وجه حينئذٍ لوجوب التسيحات الثلاث، إذ المفروض فردية الأقل - أعني التسيحية الواحدة - للطبيعي المأمور به، ووفاءه بالغرض.

فالمحصل: أنّه لا يتصور التخيير بين الأقل والأكثر مطلقاً، إذ في صورة دفعية الأكثر يتعيّن هو في الوجوب، وفي صورة تدريجيّته يتعيّن الأقل في الوجوب، لفرديته للمأمور به، ووفائه بالغرض الداعي إلى تشريع الوجوب.

(١) أي: في ضمن الأكثر، مقصوده: أن محصلية الأكثر للغرض إنّما هي مختصة بما إذا لم يكن الأكثر عبارة عن وجودات متعدّدة متباينة، لأنّ الواجب يصدق حينئذٍ على الأقل الذي له وجود خاص، فيسقط به الأمر.

(٢) يعني: فيكون فرداً للمأمور به وافياً بالغرض، فيسقط الأمر.

(٣) وهو: وجوب الأقل تخييراً.

(٤) أي: ومع حصول الغرض بالأقل - المفروض وجوبه تخييراً - لا محالة يكون الزائد على الأقل ممّا لا دخل له في حصول الغرض الداعي إلى الإيجاب، فيكون زائداً على الواجب، لا من أجزائه، لفرض تحقق الواجب بالأقل.

عليه مما لا دخل له في حصوله، فيكون زائداً على الواجب، لا من أجزائه^(١).
قلت^(٢): لا يكاد يختلف الحال بذاك [بذلك]^(٣)، فإنه^(٤) مع الفرض^(٥)
لا يكاد يترتب الغرض على الأقل في ضمن الأكثر، وإنما يترتب عليه بشرط
عدم الانضمام^(٦)، ومعه كان مترتباً على الأكثر بالتّمام^(٧).

(١) أي: من أجزاء الواجب، حتى يكون الأكثر هو الواجب.
(٢) هذا دفع الإشكال، وحاصله: أن مجرد دفعيّة الوجود وتدريجيّة ليس
مناطقاً في اتّصاف الأكثر بالوجوب، وعدمه، حتى يقال: إن الأكثر لا يتصف
بالوجوب إلّا إذا لم يكن للأقل وجود مستقل، كتسبيحة في ضمن التسبيحات. بل
المناطق في ذلك هو: اشتراط محصليّة شيء للغرض بوجود أمر، أو بعدمه. فإن كان
مشروطاً بالانضمام فهو الأكثر وإن وجد تدرجاً، وإن كان مشروطاً بعدمه، فهو
الأقل كذلك.

(٣) أي: بحسب تدريجيّة الوجود ودفعيّة.

(٤) الضمير للشأن، وهذا تقريب لعدم اختلاف الحال بالدفعيّة والتدريجيّة.
(٥) أي: الفرض المذكور سابقاً - من إمكان تحصيل الغرض إمّا بما هو مشروط
بشيء وهو الأكثر، وإمّا بما هو مشروط بشرط لا وهو الأقل - لا يكاد يترتب
الغرض ... إلخ.

(٦) حتى يكون الواجب هو الأقل.

(٧) يعني: بجميع أجزائه، ليكون الواجب المحصل للغرض هو الأكثر، لا الأقل
المندرج فيه.

وبالجملة: إذا كان كل واحدٍ من الأقل والأكثر بمحدّه^(١) مما يترتب عليه الغرض، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما عقلياً إن كان هناك غرض واحد، وتخييراً شرعياً فيما كان هناك غرضان، على ما عرفت^(٢).

نعم^(٣) لو كان الغرض مترتباً على الأقل من دون دخلٍ للزائد، لما كان الأكثر مثل الأقل، وعدلاً له، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره، مستحباً كان أو غيره^(٤) حسب اختلاف الموارد، فتدبر جيداً.

(١) فإنَّ حدَّ الأقل هو وجوده مجرداً عن الانضمام، وحدَّ الأكثر خلافه.

(٢) من الأمر بأحد شيئين أو أشياء إن كان بلاك واحد، فالتخيير بينهما أو بينها عقلياً. وإن كان بملاكين أو ملاكات، فالتخيير بينهما أو بينها شرعي.

(٣) استدراك على التخيير بين الأقل والأكثر، وحاصله: أنه لا مجال للتخيير بينهما فيما إذا ترتب الغرض على الأقل مطلقاً، من غير فرق بين انضمام الأكثر إليه، وعدمه، لوضوح سقوط الأمر بحصول الغرض القائم بالأقل، فهو الواجب تعييناً.

(٤) حاصله: أنَّ الزائد على الواجب إمَّا مستحب شرعاً، كما عدا الذَّكر الواجب من أذكار الركوع والسجود، وغير ذلك من المستحبات التي ليست دخيلةً في الغرض الداعي إلى إيجاب الصلاة، وإمَّا غير مستحب من الحرام والمكروه، مثل القرآن بين السورتين، على القولين من الحرمة والكراهة.

فصل

في وجوب الواجب [في الوجوب] الكفائي

و التحقيق: أنه سنخ^١ من الوجوب، وله تعلُّق بكلِّ واحدٍ^٢ بحيث

الوجوب الكفائي

(١) كما أنَّ الوجوب التخييري سنخٌ من الوجوب، كما تقدَّم.

(٢) حاصله: أنَّ الوجوب الكفائي يتعلَّق بكلِّ واحدٍ من المكلَّفين بنحو العام الاستغراقي، لكنَّه يفترق عن الوجوب العيني المتعلَّق بهم كذلك، بأنَّ الوجوب الكفائي يسقط بفعل بعضهم، دون العيني، فإنَّه لا يسقط عن كلِّ واحدٍ منهم إلَّا بفعل نفسه، ولا يسقط بفعل غيره. ومقتضى تعلُّق الوجوب بكلِّ واحدٍ هو استحقاق الجميع للعقوبة على تقدير مخالفتهم جميعاً.

ويمكن تصوير هذا السنخ من الوجوب - بعد وقوع الوجوب الكفائي في الشرعيَّات بلا إشكال - بأن يقال: كما قد يكون الغرض من المأمور به مترتباً على صرف الوجود منه، وقد يكون مترتباً على مطلق وجوده، كذلك قد يترتب الغرض على صدور الفعل من صرف الوجود من المكلَّف، وقد يترتب على صدوره من مطلق وجوده، وهذا النحو من الوجوب عينيٌّ، وما قبله كفائي.

لو أخلّ بامثالته الكلُّ لعقبوا على مخالفته جميعاً، وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم (*). وذلك ^{١)} لأثمة قضية ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعلٍ واحدٍ صادر عن الكلِّ، أو البعض.

فحينئذٍ يصحّ ما ذكره في الوجوب الكفائي: «من سقوطه بفعل البعض، ومن استحقاق الجميع للعقوبة على تقدير مخالفتهم» لأنهما من مقتضيات تعلق الوجوب بصرف الوجود من طبيعة المكلف، ضرورة أنّ موضوع التكليف صرف الوجود من طبيعة المكلف، فبامثال أحد المكلفين يتحقق الفعل من صرف وجود الطبيعة، فيسقط الغرض الداعي إلى الأمر، وبسقوطه يسقط الأمر أيضاً، فلا يبقى مجال لامتثال الباقي.

ومنه يظهر أمران:

الأوّل: وجه استحقاق الجميع للعقوبة لو خالفوا، وهو وجود المناط أعني صرف وجود المكلف الصادق على كلّ واحد منهم، فكلُّ منهم خالف التكليف المتوجّه إليه، فيستحق العقوبة.

الثاني: استحقاق الجميع للمثوبة إذا امتثلوا جميعاً في عرض واحد، كما إذا صلّوا دفعةً على ميّتٍ، لأنّ الفعل صدر عن كلّ واحدٍ ينطبق عليه صرف الوجود، فكلُّ واحدٍ منهم امتثل الأمر المتوجّه إليه، فيستحقّ المثوبة.

(١) تعليل لاستحقاق الجميع للعقاب، وهذا هو الأمر الأوّل الذي أشرنا إليه بقولنا: «أحدهما وجه استحقاق الجميع للعقوبة ... إلخ».

(*) لا يخفى: أنّه لا خلاف ولا إشكال في وقوع الوجوب الكفائي في الشريعة المقدّسة، إلّا أنّ الكلام وقع في تصويره بنحو ينطبق على المقصود: من وجوبه

على كل واحد من المكلفين بحيث لو امتثل الجميع استحقّوا المثوبة، ولو خالفوا كذلك استحقوا العقوبة، ولو أتى به بعضهم سقط عن الكلّ.
وقد ذكروا في تصويره وجوهاً:

الأول: تعلّق الوجوب بالجميع، كتعلّق الوجوب العيني به، بمعنى تعلّقه بكلّ واحد على نحو العام الاستغراقي، وسقوطه عن الباقي بفعل البعض. وعليه جميع الإمامية، وأكثر العامة على ما قيل.

الثاني: ما نُسب إلى الرازي والبيضاوي والشافعية: من تعلّق الوجوب ببعض مَنْ يُكتفى به في أداء الفعل. نظير ما ذُكر في الواجب التخييري: من تعلّقه بواحدٍ لا بعينه، غاية الأمر أنّ الإبهام هناك في المكلف به، وهنا في المكلف وفيه: أنّه لا وجه لتعلّق الوجوب ببعض، لأنّه ترجيح بلا مرجح.

مضافاً إلى: أنّه مخالف لظواهر أدلة الواجبات الكفائية، فإنّ قول أبي عبد الله عليه السلام في خبر سماعة: «وغسل الميت واجب»^١ بقرينة حذف من يجب عليه ظاهر في العموم. وكذا قول النبي ﷺ في خبر السكوني: «لا تدعوا أحداً من أمّتي بلا صلاة»^٢ ظاهر في العموم، ونحوهما سائر أدلة الواجبات الكفائية، فراجع.

الثالث: ما نُسب إلى قطب الدين الشيرازي: من تعلّق الوجوب بالمجموع من حيث هو مجموع، فإذا تركوه كان العصيان ثابتاً بالذات للمجموع، ولكلّ واحد بالعرض، وإذا أتى به البعض سقط عن الباقيين.

وفيه أولاً: أنّ أخذ قيد المجموع في ناحية المكلف لا مأخذ له بعد كون الوجوب الكفائي كالعيني من حيث التوجه إلى المكلفين، فإنّه قيد زائد يحتاج ثبوتاً

«١» وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٦٧٨، الباب الاول من أبواب غسل الميت، الحديث الأوّل

«٢» المصدر، ص ٨١٤، الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجنائز، الحديث: ٣

وإثباتاً إلى مؤونة زائدة، ويُفنى عند الشك فيه بإطلاق الدليل.

وثانياً: أنه لا وجه للسقوط بفعل البعض، إذ المفروض عدم صدوره عن المكلف أعني المجموع الذي هو مناط السقوط.

إلا أن يقال: إن السقوط حينئذٍ إنما هو لأجل انتفاء الموضوع، حيث إن الموضوع لوجوب الغسل وغيره كفايةً هو الميت الذي لم يغسل، أو لم يصل عليه، أو لم يُكفن، أو لم يدفن، فإذا تحققت هذه الأمور على وجه صحيح سقط وجوبها وإن لم تصدر من مكلف، كما إذا صدرت من صبيٍّ مميّز بناءً على شرعية عباداته.

الرابع: أن يكون الوجوب بالنسبة إلى كلٍّ أحدٍ مشروطاً بترك الآخر، فلا يجب على مكلفٍ إلا مع ترك صاحبه، فإذا ترك الكل عوقبوا جميعاً، لحصول شرط الوجوب - وهو الترك - لجميعهم، وإذا فعله واحد منهم لا يجب على غيره، لعدم تحقق شرط الوجوب بالنسبة إليه، لا أنه يسقط عنه، لأن السقوط فرع الثبوت. وإذا أتى به كلُّهم لا يتّصف الفعل بالوجوب أصلاً، لعدم تحقق شرط الوجوب وهو ترك البعض.

والحاصل: أن مفاد هذا الوجه هو الوجوب العيني عند ترك البعض.

وفيه ما لا يخفى، ضرورة أن عدم اتّصاف الفعل بالوجوب عند إتيان الجميع في آنٍ واحد خلاف البدهة.

مضافاً إلى: أن إتيان البعض به مانع عن ثبوت الوجوب على غيره، لا مسقط عنه.

وإلى: أنه مع الشك في قيام الغير به تجري البراءة في حق الشاك، وهو كما ترى.

وإلى: أن لسان أدلة الوجوب الكفائي والعيني واحد، فجعل الترك في الأوّل شرطاً للوجوب في حق الغير تصرّف في الأدلة بلا موجب.

وإلى: أن إرجاع الوجوب الكفائي إلى العيني المشروط إنكاراً للوجوب الكفائي، لا توجيه له.

وإلى: أن اشتراط خطاب كل بترك الآخر أو البناء على الترك أجنبي عن المقام، لأنّ مورده تعدّد الملاك وامتناع استيفاء الجميع، للتزام في مقام الفعلية كإنقاذ الغريقين، فلا محيص حينئذٍ عن تقييد إطلاق وجوب إنقاذ كل منهما بترك الآخر، فيصير الوجوب في كل منهما مشروطاً.

وليس الواجب الكفائي كذلك، لوحدة الملاك فيه، فجميع الخطابات الكفائية لا تحكي عن ملاكات عديدة، بل عن ملاك واحد، فلا يتمشّي فيها الاشتراط المزبور.

الخامس: أن يكون الوجوب بالنسبة إلى كل واحد مشروطاً بعدم بناء الآخر على الإتيان بالفعل، فإذا علم واحد من المكلفين ببناء غيره على الترك وجب، فمع العلم بالبناء على الفعل لا يجب على الغير، وكذا مع الشك في العزم على الإتيان به لأنّه شك في التكليف، فتجري فيه البراءة.

والحاصل: أن الوجوب منوط بإحراز بناء الغير على الترك، فما لم يحرز هذا البناء الذي هو شرط الوجوب لا يحكم به، هذا.

وفيه أولاً: ما تقدّم من: أنّه إنكار للوجوب الكفائي، لرجوعه إلى الوجوب العيني المشروط.

ومن: أنّه لا يتّصف الفعل من أحدٍ منهم بالوجوب إذا بنى الجميع على الإتيان به، لعدم تحقق شرط وجوبه، وهو البناء على الترك.

وثانياً: أنّ لازمه سقوط الوجوب عن الباقيين بمجرد بناء بعض على الإتيان به، بل عدم ثبوته في حق الباقيين بمجرد بناء غيرهم على الفعل ولو لم يشرع بعد فيه فضلاً عن إتمامه. وهذا خلاف ما ذكره في الواجبات الكفائية: من أن سقوطها منوط بالإتيان بتمام الواجب، أو الشروع فيه.

وأما مجرد البناء على الفعل، فلم يدلّ دليل على مسقطيته عن الغير .
فالحق هو الوجه الأول، أعني: تعلق الوجوب الكفائي بكل واحد من المكلفين على سبيل العموم الاستغراقي، كتعلق الوجوب العيني بهم، بأن يقال: إنّ الوجوب سنخ واحد سواء أكان عينيّاً أم كفائيّاً أم تخييراً أم تعيينيّاً، فإنّ تعلقه بواحدٍ مبهم غير معقول، لامتناع التحريك والبعث نحوه، وتعلقه بمعيّنٍ ترجيح بلا مرجّح، فلا بدّ من أن يتعلّق بالجميع كالوجوب العيني، ولا فرق بينهما من هذه الحيثية .

فالتكليف كالمكلف به متعدّد في كلّ من الوجوب العيني والكفائي، فكما يتعلّق الوجوب العيني المتوجّه إلى كلّ واحد من المكلفين بفعل نفسه لا بفعل غيره، فكذلك الوجوب الكفائي، فإذا إمّثل الكلّ إستحقّقوا الثواب، وإذا عصوا إستحقّقوا العقاب، بمعنى إستحقاق كلّ واحد منهم عقاباً مستقلاً، كما في الواجبات العينية .

فالفرق بين العيني والكفائي هو: أنّه إذا بادر أحدهم إلى الامتنال سقط عن الباقي في الكفائي، دون العيني. ومنشأ هذا الفرق هو ارتفاع موضوع التكليف بهذه المبادرة في الواجب الكفائي، حيث إنّ موضوع وجوب التجهيز مثلاً: الميّت الذي لم يجهّز، فتجهيزه مرّةً واحدة يخرجّه عن هذا الموضوع. وإلاّ فليس اختلاف في حقيقة الوجوب حتى يفرّق فيه بين العيني والكفائي، بل الاختلاف إنّما هو في متعلّق الوجوب، لخصوصيّة أخذت فيه، لما عرفت: من أنّ متعلّق الوجوب الكفائي متخصّص بخصوصيّة ترتفع بمبادرة واحد منهم إلى الامتنال، وليس متعلّق الوجوب العيني كذلك، هذا .

ويمكن أن يفرّق بينهما أيضاً من جهة أخرى، وهي: أن الغرض من الواجب الكفائي واحد، ولذا يسقط بفعل واحدٍ منهم، بخلاف العيني، فإنّ الغرض منه متعدّد، ولذا لا يسقط بذلك. ومن المقرّر: أنّ وحدة الملاك لا تقتضي تعدد الخطاب، بل وحدته، إذ يلزم من تعدده اللغويّة، للزوم خلوّ بعض الخطابات حينئذٍ عن المصلحة .

كما أن الظاهر ^١ هو: امتثال الجميع لو أتوا به دفعةً، واستحقاقهم للمثوبة، وسقوط ^٢ الغرض بفعل الكل، كما هو ^٣ قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد.

(١) هذا إشارة إلى الأمر الثاني المذكور بقولنا: «ثانيهما: استحقاق ... إلخ».

(٢) هذا وقوله: «واستحقاقهم» معطوفان على «امتثال».

(٣) أي: سقوط الغرض بفعل الكل مقتضى توارد العلل المتعددة على معلول واحد، فإنَّ المقام من تواردها، ضرورة أنه بعد كون الغرض الموجب للأمر واحداً، فلا محالة يكون المؤثر في حصوله فعلاً واحداً، ومع تعدده يكون المؤثر في حصوله الجامع بين الأفعال المتعددة، لبرهان امتناع استناد الأثر الواحد إلى المتعدد، فعند فعل الجميع يكون الأثر مستنداً إلى الجامع بين أفعالهم.

ولما كان الملاك في الواجب العيني متعدداً بحيث يكون لكل فعل من كل مكلفٍ ملاك يخصه، فلا محالة يتعدّد الخطاب، ويكون لكل مكلف خطاب يختص به. بخلاف الواجب الكفائي، فإنَّ وحدة ملاكه توجب وحدة خطابه، فلا وجه لأن يقال: إنَّ الوجوب الكفائي يتعلق بكل واحد من المكلفين على حذو تعلق العيني به.

فالأولى أن يقال: إنَّ الوجوب الكفائي ما يتعلق بصرف وجود المكلف المنطبق على كل واحد من المكلفين على البديل، كما هو المتداول عند العرف، فإذا أمر المولى أحد عبده، أو الوالد أحد أولاده بشيء، كشراء لحم، أو خبز، أو غير ذلك، فليس الأمر واحداً معيّنًا، بل صرف الوجود منهم الصادق على كل واحد منهم، ولذا لو تركوا عصي الجميع، واستحقَّ كل واحد منهم عقاباً مستقلاً، لانطباق صرف الوجود عليه، ولو امتثلوا استحقَّ الجميع ثواباً كذلك.

فصل

لا يخفى أنّه وإن كان الزمان ممّا لا بدّ منه عقلاً ^(١) في الواجب، إلّا أنّه ^(٢) تارة ممّا له دخل فيه شرعاً ^(٣)، فيكون موقّتاً، وأخرى لا دخل له فيه

الموقت

(١) لكون الواجب - وهو الفعل الصادر من المكلف - زمانياً يحتاج إلى زمان يقع فيه، كما يحتاج إلى مكان، لكونه مكانياً.

(٢) أي: أنّ الزمان تارة يكون ممّا جعله الشارع دخیلاً وقيداً في الواجب، كالزمان الذي أخذ في الدليل قيداً للصلوات اليومية، فهذا يسمّى بالموقت، وهو على قسمين: موسّع، ومضيق، لأنّ الزمان إن كان بقدره ومساوياً له، فهو مضيق، وإن كان أوسع منه - كالزمان في الصلوات اليومية - فموسّع.

وأخرى لا يكون للزمان في لسان الدليل دخل في الواجب شرعاً، فهو غير موقت، كصلاة الزلزلة، سواء أوجب فيه الفور كالحج بالنسبة إلى عام الاستطاعة، أم لا، كقضاء الفوائت بناءً على الموسعة.

(٣) يعني: فيكون الزمان - مضافاً إلى ظرفيته للواجب - قيداً من قيوده الشرعية، لدخله في المصلحة والملاك.

أصلاً (*)، فهو غير موقت. والموقتُ إمّا أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره^{١)} فمضيّق (***) وإمّا أن يكون أوسع منه^{٢)} فموسّع.

(١) كصوم شهر رمضان.

(٢) كالصلوات اليومية أداءً وقضاءً - بناءً على الموسعة - وحجّة الإسلام وإن وجب فيها الفور، لكنّه غير التضييق، كما لا يخفى.

(*) الأولى: تبديله بقوله: «شرعاً» لأنّ «أصلاً» ظاهر في عدم الدخل ولو بنحو الظرفيّة، وهو كما ترى.

مضافاً إلى: أنّ المقابلة تقتضي عدم الدخل شرعاً، لا أصلاً حتّى ظرفاً، فلو أبدل قوله: «أصلاً» بـ: «كذلك» أو «شرعاً» كان أليق.

(***) قد يستشكل في الواجب المضيق كالصوم بما حاصله: أنّه يلزم فيه أحد المحذورين: تقدّم المعلول على العلة، أو تأخّره عن العلة زماناً.

توضيحه: أنّ الانبعاث لا بدّ وأن يتأخّر عن البعث، لترتبه عليه، ففي الصوم الذي يكون وجوبه مشروطاً بأنّ طلوع الفجر إذا فرض تقدّم الوجوب عليه لزم تقدّم المعلول والمشروط على العلة والشرط أعني أنّ الطلوع، وهو محال، إذ المفروض توقف الوجوب على الطلوع، وهذا التقدّم بديهي البطلان.

وإذا فرض تأخر الوجوب عن الطلوع لزم خلوّ آن من آتات النهار عن الصوم، وهو خلف. ولزم تأخّر المعلول عن العلة زماناً.

وإن شئت فقل: أنّه يلزم تأخّر الحكم عن موضوعه زماناً، وقد قيل: إنّ الحكم بالنسبة إلى موضوعه كالعلول بالنسبة إلى علته في اتّحادهما زماناً واختلافهما رتبة، فإذا تمّ الموضوع ترتب عليه الحكم بلا مهلة، وإن لم يترتب عليه لم يكن ذلك بموضوع، وهذا خلف.

ويندفع هذا الإشكال بعدم لزوم شيء من هذين المحذورين، وذلك لاّتحاد

ولا يذهب عليك ^(١) أن الموسع كلي، كما كان له أفراد دفعية ^(٢) كان له أفراد تدريجية ^(٣) يكون التخيير بينها كالتخيير بين أفرادها الدفعية عقلياً.

(١) هذا تهديد لدفع توهم كون التخيير بين أفراد الواجب الموسع شرعياً.
تقريب التوهم: أنه لما امتنع تطبيق الواجب على الزمان الموسع، لأوسعيته من الواجب، فلا محالة يكون تقييد الواجب به عبارة عن تقييده بكل جزء من أجزاء ذلك الزمان على البدل، فيراد من قوله: «صل من الدلوك إلى الغروب» مثلاً: صل في أوله أو آخره أو وسطه، نظير قوله: «صل أو صم أو أعتق» فيكون التخيير بين أفراد الواجب الموسع الطولية شرعياً.

(٢) كالصلاة في أول الوقت في البيت أو المسجد أو الحسينية، أو غيرها.

(٣) منطبقة على الزمان، كالصلاة في أول الوقت وآخره ووسطه.

زمان الوجوب والواجب والانبعث، فأن الطلوع زمان البعث والانبعث والواجب، وهو واحد، وتأخر الانبعث عن البعث رتبي، لا زماني. نعم يتوقف الانبعث على العلم بالبعث قبل الطلوع، وهو غير تأخر الانبعث زماناً عن صدور البعث من المولى.

والحاصل: أنه لا بدّ في انبعث المكلف عن بعث المولى من علمه قبل الطلوع بوجوب الصوم حين الطلوع حتى يتمكن من الانبعث فيه.

ولعلّ المستشكل خلط بين تقدم العلم على الانبعث، وبين تقدّم البعث عليه، فتخيّل لزوم تقدّم البعث زماناً عن الانبعث.

وليس الأمر كذلك، بل العبرة بتقدم زمان العلم بالبعث على زمان الانبعث، ضرورة موضوعية العلم بالبعث عقلاً للانبعث، وعدم موضوعية نفس البعث بوجوده الواقعي له، كما ثبت في محله.

ولا وجه^١ لتوهم^٢ أن يكون التخيير بينها شرعياً، ضرورة أن نسبتها^٣ إلى الواجب نسبة أفراد الطبائع إليها (*) كما لا يخفى.

ومحصل دفع التوهم المزبور الذي أشار إليه بقوله: «ولا يذهب عليك»: أن الغرض القائم بطبيعة ذات أفراد طولية وعرضية يقتضي كون التخيير بين أفرادها عقلياً، كما تقدّم في الواجب التخييري من أن الأمر بشيئين أو أشياء إذا كان بملاك واحد، كان التخيير بينهما أو بينها عقلياً، لقيام الغرض بالجامع الذي يكون انطباقه على أفرادها عقلياً.

ففي المقام يكون الواجب الموسّع كلياً ذا أفراد طولية وعرضية وانطباقه عليها عقلي، ولا مجال للتخيير الشرعي المنوط بتعدّد الغرض غير المحرز هنا.

(١) لما عرفت آنفاً من قولنا: «ومحصل دفع التوهم».

(٢) المتوهم - كما قيل - العلامة وجماعة.

(٣) أي: نسبة الأفراد إلى الواجب الموسّع نسبة أفراد الطبائع إلى طبائعها، يعني: فيكون التخيير بين أفراد الموسّع عقلياً، لكون الواجب نفس الطبيعة،

(*) لا يخفى أن كون التخيير بين أفراد الموسّع عقلياً منوط بأن يكون الواقع في حيز التكليف عنواناً مقيداً بالوقوع بين حدّي الزمان الموسّع، كالصلاة بين الزوال والغروب، كأن يقول الشارع: «صلّ صلاة واقعة بينهما» حيث إن هذا العنوان كلي يصدق على جميع ما يقع بين الحدّين من أفراد الصلاة.

وأما إذا كان مفاد دليل التوقيت إيجاب الصلاة من الزوال إلى الغروب، فدعوى ظهوره في تعلق الأمر بذوات الجزئيات المتصورة بين الحدّين - لا بنفس الجامع - غير بعيدة. وحينئذ يكون التخيير بين الأفراد الواقعة بين الحدّين شرعياً، إلّا إذا قامت قرينة على عدم وجوب الجميع تعييناً، فيكون التخيير حينئذ عقلياً.

ووقوع^(١) الموسّع فضلاً عن إمكانه ممّا لا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه،
ولا اعتناء ببعض التسويات^(٢) كما يظهر من المطوّلات.
ثم إنّه^(٣) لا دلالة للأمر بالموقّت بوجهٍ على الأمر به

لا خصوصيّة جزئيٍّ من جزئياتها حتى يكون التخيير بين الأفراد شرعيّاً.

(١) هذا تمهيد لدفع توهم استحالة الموسّع.

تقريب التوهم: أنّ تشريع الواجب الموسّع مستلزم لاجتماع النقيضين، ضرورة
أنّ جواز ترك الواجب في بعض أجزاء الزمان الموسّع يُنافي الوجوب الذي هو عدم
جواز الترك. ومن المعلوم أنّ الجواز وعدمه متناقضان.

وقد دفعه بقوله: «ووقوع الموسّع ... إلخ» توضيحه: أنّ الوقوع أدلّ دليل
على الإمكان، ولا إشكال ولا خلاف في وقوعه في الشريعة المقدّسة.

مضافاً إلى: أنّ جواز الترك إنّما يُنافي الوجوب إذا لم يكن إلى بدلٍ. وأمّا إذا
كان معه، فلا ينافي الوجوب أصلاً، كالوجوب التخييري.

(٢) التي منها توهم استحالة الموسّع بالتقريب المزبور.

(٣) الضمير للشأن، يعني: لا دلالة للأمر بالموقّت بوجهٍ من وجوه الدلالة،
لا لغةً ولا عرفاً. والغرض منه: تنقيح البحث في مقام الإثبات.

توضيحه: أنّ التوقيت تارةً يكون بدليل متّصل، كأن يقول: «صلّ فيما بين
دلوک الشمس وغروبها» وأخرى يكون بدليل منفصل، كأن يقول: «اغتسل» ثم ورد
دليل على وجوب الغسل أو استحبابه يوم الجمعة.

فعلى الأوّل: لا دلالة للتوقيت على الوجوب بعد خروج الوقت، إذ لا يدل
على كيفيّة دخل الوقت في المصلحة من كونه دخيلاً في جميع مراتبها حتى لا يجب بعد

في خارج الوقت^(١) بعد فوته في الوقت، لو لم نقل بدلالته^(٢) على عدم الأمر به.

الوقت، لانتفاء تمامها بخروج الوقت، فلا مصلحة تقتضي الوجوب بعده، أو دخيلاً في بعض مراتبها حتى يبقى منها مرتبة توجب تشريع الوجوب أو الاستحباب بعد الوقت، فيشك في الوجوب بعده، والأصل يقتضي عدمه إن لم يقم دليل على الوجوب، وإلا فهو المتبع. هذا إذا لم نقل بمفهوم الوصف، وإلا فيدل التوقيت على عدم الوجوب بعد الوقت.

(١) هذا إشارة إلى التقييد بالمتصل، كما أن قوله: «نعم» إشارة إلى التقييد بالمنفصل، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

(٢) أي: بدلالة الأمر بالموقت، وهذا إشارة إلى النزاع في مفهوم الوصف، كما عرفت.

وعلى الثاني: وهو كون التقييد بدليل منفصل لا يخلو الحال عن صور أربع:
الأولى: ثبوت الإطلاق لكل من دليلي الواجب والتقييد، ومعنى إطلاق دليل الواجب وجوبه في الوقت وخارجه، فيكون من باب تعدد المطلوب.
ومعنى إطلاق دليل التوقيت دخل الوقت في جميع مراتب المصلحة، ومقتضاه الوجوب في الوقت فقط دون خارجه، لفرض انتفاء المصلحة الداعية إلى الإيجاب بخروج الوقت، فيكون من باب وحدة المطلوب.

ولابد في هذه الصورة من الأخذ بإطلاق دليل التقييد، لحكومته على إطلاق دليل الواجب، ومقتضاه الحكم بعدم وجوبه بعد الوقت.

الثانية: عدم إطلاق لشيء من الدليلين بأن كانا مهملين، والمرجع في هذه الصورة الأصل العملي، وهو أصل البراءة عن وجوب القضاء.

نعم (*) لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن^[١] له إطلاق على التقييد بالوقت، وكان لدليل الواجب إطلاق، لكان^[٢] قضية إطلاقه^[٣] ثبوتاً

الثالثة: إطلاق دليل الواجب، وإهمال دليل التوقيت.

الرابعة: عكس هذه الصورة، بأن يكون دليل التوقيت مطلقاً ودليل الواجب مهملًا.

والمرجع في هاتين الصورتين: الإطلاق، ففي الأولى يُحكم بالوجوب بعد خروج الوقت، وفي الثانية بعدم الوجوب بعده، لاقتضاء إطلاق دليل التوقيت انتفاء المصلحة رأساً، فلا موجب لوجوبه بعد الوقت.

[١] الجملة صفة لـ «دليل منفصل» والمراد إهمال دليل التوقيت.

[٢] جواب الشرط في «لو كان» وهذا إشارة إلى الصورة الثالثة المتقدمة.

[٣] أي: إطلاق دليل الواجب.

(*) ربما يكون ما أفاده هنا - من أن إهمال الدليل المنفصل يوجب صحة التمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات الوجوب بعد انقضاء الوقت - منافياً لما أفاده فِيهِ في النسخ: من عدم دلالة دليل المنسوخ على الاستحباب - بعد رفع اليد عن ظهوره في الوجوب بدليل النسخ - مع أن نسبة الاستحباب إلى الوجوب كنسبة أصل الوجوب إلى الوجوب الأكيد. ولا وجه للتفكيك بين المقامين، فإن الالتزام ببقاء مرتبة من الوجوب بعد خروج الوقت، وذهاب المرتبة الأكيدة منه الثابتة في الوقت يُنافي عدم الالتزام ببقاء مرتبة الاستحباب بعد النسخ وارتفاع الوجوب.

فكما لا يصح هناك التمسك بدليل المنسوخ على بقاء مقدار من الرجحان المساوق للاستحباب، فكذلك هنا لا يصح التمسك بدليل الواجب، وإثبات مرتبة من الوجوب بعد الوقت به.

الوجوب بعد انقضاء الوقت، وكون^(١) التقيد به بحسب تمام المطلوب^(٢)،

(١) معطوف على «ثبوت» يعني: إذا كان لدليل الواجب إطلاق، فمقتضاه ثبوت الوجوب بعد الوقت، وكون التقيد بالوقت بنحو تعدّد المطلوب لا وحدته، فإن مقتضى تعدّد المطلوب هو مطلوبيّة نفس الواجب سواء أكان في الوقت أم بعده، فمطلوبيّته في خصوص الوقت زائدة على مطلوبيّة أصل الواجب، ففوت المصلحة الوقتيّة لا يستلزم فوات مطلوبيّة نفس الطبيعة، لأنّ التقيد يكون لبعض مراتب المصلحة، لا أصلها، فيؤتى بالواجب بعد الوقت.

(٢) أي: المطلوب الأقصى، والمراد به تعدّد المطلوب.

ويمكن أن يتمسك بإطلاق دليل الواجب - كما في بعض حواشي المتن - بوجه آخر، وهو: «أنّ دليل التقيد إذا كان بلسان التكليف والأمر بإتيان الواجب في الوقت، اختصّ وجوبه بالتمكّن من الإتيان به في الوقت. أمّا العاجز عن ذلك، فإطلاق دليل الواجب بالنسبة إليه يكون سالماً عن التقيد، فيتمسك بإطلاقه في خارج الوقت، ويحكم بوجوبه، ثم يلحق به المتمكن العاصي في الوقت بعدم الفصل»^(١).

لكن فيه: أنّ المقرّر في محله: كون الأوامر والنواهي المتعلقة بالمركّبات ظاهرة في الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطيّة أو المانعّة، فلا فرق بين أن يقول: «اقرأ في الصلاة فاتحة الكتاب»، أو «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» وهكذا، فظهورها الأوّلي في الوجوب والحرمة ينقلب إلى ظهور ثانوي إرشادي، فينهدم أساس ما أفاده من التفصيل المزبور، لأنّ أساسه انحفاظ الظهور الأوّلي للأوامر والنواهي، وقد عرفت سقوطه في بيان المركّبات، فلاحظ وتدبّر.

لا أصله ^(١) (*).

و بالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب، كذلك ربما يكون بنحو تعدّد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل - ولو في خارج الوقت - مطلوباً في الجملة وإن لم يكن بتمام المطلوب ^(٢)، إلاّ أنّه لا بدّ في إثبات أنّه ^(٣) بهذا النحو ^(٤)

(١) أي: لا أصل المطلوب، حتى لا يجب بعد خروج الوقت، والمقصود به وحدة المطلوب.

(٢) أي: المطلوب الأكمل، لأنّه إنّما يكون بإتيان الواجب في الوقت.

(٣) أي: أنّ التقييد.

(٤) أي: تعدّد المطلوب، يعني: أنّ ظاهر دليل التوقيت كسائر أدلّة التقييدات

(*) لا يخفى أنّ المصنف رحمته لم يتعرض لمقام الثبوت، ولا بأس بالتعرّض له، فنقول وبه نستعين:

إنّ الزمان المأخوذ قيماً في لسان الدليل الشرعي قد يكون دخيلاً في جميع مراتب المصلحة، بحيث يفوت تمامها بخروج الوقت، ولا يبقى منها شيء بعد الوقت، ويعبر عن هذا بوحدة المطلوب. وقد يكون دخيلاً في بعض مراتب المصلحة، بحيث يبقى منها بعضها الآخر، فيستوفى بإتيان الواجب بعد الوقت، ويعبر عنه بتعدد المطلوب. ففي الأوّل: لا يجب القضاء بعد الوقت، لعدم مصلحة تقتضي الوجوب، ولو نهض حينئذٍ دليل على الوجوب كان من قبيل الجبران والتدارك لما فات، كوجوب بعض الكفّارات المترتبة على ترك بعض الواجبات خطأ.

وفي الثاني: يجب الفعل بعد الوقت إن كان ما بقي من المصلحة لازم التدارك، ويستحب إن لم يلزم تداركه.

من دلالة^(١)، ولا يكفي الدليل على الوقت إلّا (*) فيما عرفت^(٢).
ومع عدم (***) الدلالة،

هو: كون القيد دخيلاً في جميع مراتب المصلحة، فبانتفائه تنتفي المصلحة بتمام مراتبها، فيكون التوقيت من باب وحدة المطلوب، فدخل الوقت في بعض مراتب المصلحة حتى يكون من باب تعدّد المطلوب خلاف ظاهر دليل التوقيت، فلا بدّ في الدلالة عليه من التماس دليل آخر غير دليل التوقيت، لما عرفت من ظهوره في وحدة المطلوب.

(١) أي: من دليل مستقل.

(٢) من قوله: «نعم لو كان التوقيت» إلى قوله: «وكان لدليل الواجب إطلاق»
فلاحظ (ص ٧٢).

(*) ظاهره الاستثناء من نفس دليل التوقيت، يعني: أنّه لا يدلّ على تعدّد المطلوب المستلزم لوجوب القضاء بعد الوقت إلّا فيما عرفت.
مع أنّه عَلَيْهِ السَّلَام لم يذكر قبل ذلك دلالة التوقيت على وجوب القضاء حتى يشير إليه بقوله: «إلّا فيما عرفت» لأنّ دليل التوقيت إمّا مطلق ينفي وجوب القضاء، وإمّا مهمل لا يدلّ على شيء من الوجوب وعدمه، فقوله: «إلّا فيما عرفت» مستدرك.
وحق العبارة أن تكون هكذا: «إلّا أنّه لا بدّ في إثبات أنّ التوقيت بنحو تعدّد المطلوب من دلالة ولو كانت إطلاق دليل الواجب، كما عرفت، ولا يكفي نفس الدليل على الوقت».

ولو قال: «ولا يكفي دليل الواجب في إثبات تعدّد المطلوب إلّا فيما عرفت من إطلاقه، وإهمال دليل التوقيت» كان سليماً عن الإشكال.

(***) مجرد عدم الدلالة على تعدّد المطلوب لا يكفي في الرجوع إلى الأصل،

فقضية أصالة البراءة عدم وجوبها^(١) في خارج الوقت. ولا مجال^(٢) لاستصحاب وجوب الموقت

(١) إذ مع عدم الدليل على تعدّد المطلوب يشكّ في وجوبه بعد الوقت، فتجري فيه البراءة، لكونه من الشك في التكليف.

فتحصّل ممّا تقدم: أنّ الأصل مرجع إذا لم يكن هناك دليل على كون التقييد بنحو تعدّد المطلوب، ومعه، كما إذا كان لدليل الواجب إطلاق، وكان دليل التوقيت مهملاً، فيرجع إلى الإطلاق القاضي بوجوب القضاء في خارج الوقت، كما لا يخفى.

(٢) أما تقريب جريان الاستصحاب، فهو أن يقال: إنّ وجوب صلاة الظهر مثلاً كان قبل غروب الشمس معلوماً، فيستصحب وجوبها بعد غروبها، فهذا الاستصحاب الحكمي يُثبت وجوبها بعد الوقت، ومعه لا تجري البراءة، لحكومته عليها.

وأما عدم المجال لجريان الاستصحاب هنا، فوجهه: انتفاء الموضوع وهو الوجوب المقيد بالوقت، ولا أقلّ من الشك في بقاء المانع عن جريان الاستصحاب، فإنّ التمسك بدليل الاستصحاب مع الشك في بقاء الموضوع تشبّث بالدليل في الشبهة

بل لا بدّ من عدم الدلالة على وحدة المطلوب أيضاً، لأنّه مع الدلالة عليها لا مجال للرجوع إلى أصالة البراءة أيضاً، إذ مع الدليل لا تصل النوبة إلى الأصل وإن كان موافقاً له، كما لا يخفى.

فإذا كان دليل الواجب مهملاً ودليل التوقيت مطلقاً - بمعنى دلالته على دخل الوقت في تمام مراتب المصلحة - فلا وجه للرجوع إلى أصل البراءة، لدلالة دليل التقييد على وحدة المطلوب المستلزمة لعدم وجوب القضاء بعد الوقت.

بعد انقضاء الوقت (*) فتدبر جيداً.

الموضوعية، وهو غير جائز على المشهور المنصور.

(*) وقد يقال: يجريان استصحاب الكلّي من قبيل القسم الثالث هنا، بتقريب: أنّه عند زوال الفرد المعلوم حدوثه - وهو الصلاة المقيّدة بالوقت - يشكّ في حدوث فرد آخر للوجوب متعلّق بالصلاة في خارج الوقت، فاستصحاب الكلّي - وهو الوجوب - باعتبار تعلقه بطبيعيّ الصلاة يجري، ومقتضاه وجوب الصلاة بعد خروج الوقت^(١).

لكن فيه ما لا يخفى:

أمّا أولاً: فلما قرّر في محله: من عدم جريان الاستصحاب مع تبدّل حال من حالات الموضوع، وزوال وصف من أوصافه، لكونه موجباً للشكّ في بقاء الموضوع. وأمّا ثانياً: فلعدم جريان الاستصحاب في الكلّي مطلقاً، لعدم وجود الجامع بين الفرد الزائل قطعاً والمشكوك حدوثه بدوّاً حتّى يستصحب، فلو وجد كان وجوداً مباحيناً لوجود الفرد الزائل، ومع المبينة كيف يصح الاستصحاب؟ إذ لا اتحاد بين المتباينين.

فالحق: عدم جريان الاستصحاب في الموقّعات بعد خروج أوقاتها، فالشكّ في وجوب الفعل بعد خروج الوقت يكون مجرى أصالة البراءة.

فصل

الأمر بالأمر بشيءٍ أمرٌ به لو كان الغرض حصوله، ولم يكن له غرض في توسط أمر الغير به إلاّ تبليغ أمره ^(١) به، كما هو المتعارف في أمر الرسل

الأمر بالأمر

(١) أي: أمر الأمر الأوّل بذلك الشيء.

توضيح ما أفاده: أنّ زيداً مثلاً إذا أمر عمراً بأن يأمر بكرةً بصلاة، فهل يكون عمرو مبلّغاً لأمر زيدٍ إلى عمرو، فيكون عمرو مأموراً من زيد، فإذا خالف عُدّ مخالفاً لزيد، لا لعمرو؟ أم يكون لأمر عمرو موضوعيّة، بحيث لو خالف بكرةً، كان عاصياً لعمرو لا لزيد.

وبعبارة أخرى: هل يكون الثالث مأموراً من الأوّل، أم الثاني؟ فيه قولان تُسبب الأوّل منهما إلى بعض المتأخرين من أصحابنا، والثاني إلى المحقّقين ^(١).

ولا بدّ من ملاحظة غرض المولى، فإنّ تعلّق بحصول ذلك الشيء كان الواسطة مبلّغاً، لا آمراً، وإن تعلّق بصرف أمر الواسطة من دون تعلّق غرضه بذلك الشيء،

بالأمر أو النهي.

وَأَمَّا ^(١) لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك [بذلك] الشيء، من دون تعلق غرضه به، أو مع تعلق غرضه به ^(٢) لا مطلقاً، بل بعد تعلق أمره به ^(٣)، فلا يكون ^(٤) أمراً بذاك [بذلك] الشيء، كما لا يخفى (*).

أو تعلق غرضه بمحصل ذلك الشيء، لكن بعد تعلق أمر الوساطة به، بحيث يكون أمر الوساطة من قبيل شرط الوجوب، فلا يكون الثالث مأموراً من الأول.

(١) هذا إشارة إلى القسم الثاني، وهو: أن يكون لأمر الوساطة جهة موضوعية.

(٢) هذا الضمير، وضمير « به » المتقدم راجعان إلى الشيء.

(٣) أي: أمر الوساطة بذلك الشيء، بحيث يكون أمره من قبيل شرط الوجوب.

(٤) هذا جواب قوله: « وأما لو كان الغرض ».

أما عدم كون أمر الأمر الأول أمراً بذلك الشيء في الصورة الأولى، فواضح، لعدم تعلق غرضه بالفعل أصلاً، بل تمام موضوع غرضه نفس أمر الغير به.

وأما عدم كونه أمراً بذلك الشيء في الصورة الثانية، فلائنه مأمور به بشرط أمر الوساطة به، لا مطلقاً.

(*) لا يخفى أن الثمرة المترتبة على هذا البحث - على ما قيل ^(١) - هي: شرعية

عبادات الصبي، بمثل قول أبي عبد الله عليه السلام في حسنة الحلبي أو صحيحته: «فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين» ^(٢)، ونحوه ^(٣) مما ورد في أمر الولي للصبي.

«١» حاشية الكفاية للعلامة الأراكي رحمته الله، ج ٢، ص ٤٨٧

«٢» وسائل الشيعة، ج ٣، ص ١٢، الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث: ٥

«٣» المصدر، ص ١٣، الحديث: ٧

و قد انقذ بذلك ^(١): أنه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه ^(٢) أمراً به، ولا بدّ في الدلالة عليه من قرينة عليه (*).

(١) أي: بنظر الاحتمالين في أمر الوسطة بشيء. وهذا مقام الإثبات، وغرضه أنه لا دلالة لمجرد الأمر بالأمر على أحد الاحتمالين المزبورين، بل لا بدّ في الدلالة عليه من قرينة على ذلك.

(٢) أي: كون الأمر بالأمر، وضمير «به» راجع إلى «الشيء».

لكنك خير بآئه إذا لم يدل دليل على تعيين كون أمر الشارع للأولياء بأمرهم للصبيان أمراً بنفس ذلك الشيء، لم يترتب عليه هذه الثمرة، لأن ترتبها عليه منوط بدلالة الأمر بالأمر في مقام الإثبات على كون الوسطة مبلّغاً، لا أمراً، إذ مع الإجمال وعدم الدلالة لا تترتب الثمرة المزبورة على هذا البحث، فتكون عبادات الصبي حينئذٍ تمرينية.

فالأولى إثبات مشروعية عبادات الصبي بعموم أدلة التشريع، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ ^(١) و﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ ^(٢). ونحوها مما يعمّ البالغ وغيره.

وحديث: «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم» ^(٣) لا يُنافي عموم الأدلة حتى يخصّه بالبالغ، لأنّه بقرينة وروده مورد الامتنان يرفع الإلزام الموجب للثقل مع بقاء المصلحة على حالها.

وعلى هذا، فلو أتى بالصلاة في الوقت، ثم بلغ أجزأت، ولا تجب الإعادة. (*). لا يبعد أن يقال: إنّ غلبة ورود الأمر بالأمر في التبليغ، وكون الغرض

«١» البقرة، الآية: ١٨٣

«٢» البقرة، الآية: ١١٠

«٣» وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٢، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث: ١٠

.....

متعلقاً بنفس الفعل توجب ظهوره فيه، فتكون الغلبة المزبورة قرينةً نوعيّةً على المبلّغيّة والطريقة، وكون الثالث مأموراً من الأمر الأوّل، لا الثاني.

وهذه القرينة متّبعة ما لم يقم صارف عنها.

وعليه، فلا بأس بترتيب الثمرة المزبورة - وهي شرعيّة عبادات الصبي - على هذا البحث، لعدم قرينة فيها على خلاف الغلبة المزبورة.

وقد بسطنا الكلام في شرعيّة عبادات الصبي في رسالة مستقلة.

فصل

إذا ورد أمرٌ بشيءٍ بعد الأمر به قبل (*) امتثاله ^(١)، فهل يوجب تكرار ذلك الشيء، أو تأكيد الأمر الأوّل، والبعث ^(٢) الحاصل به ؟ قضية إطلاق المادّة ^(٣) هو التأكيد،

الأمر بعد الأمر

(١) يعني: قبل امتثال الأمر الأوّل، كما إذا قال: «أعتق رقبة» وقبل امتثاله ورد أيضاً: «أعتق رقبة»، فهل يكون الثاني تأسيساً حتى يجب عتق رقتين امتثالاً للأمرين ؟ أم يكون تأكيداً للأوّل، فلا يجب إلّا عتق رقبة واحدة.

(٢) معطوف على قوله: «الأمر» وضمير «به» راجع إلى الأمر.

(٣) توضيحه: أن إطلاق مادّة الأمر الثاني - كالعتق في المثال المذكور - وعدم

(*) وأمّا إذا ورد بعد امتثال الأوّل، فيكون الأمر الثاني تأسيساً، إذ لا معنى للتأكيد بعد السقوط، فيتعيّن كونه تأسيساً، وإلّا يلزم اللغوّة.

فإنَّ^(١) الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلق بطبيعة واحدة مرتين، من دون أن يجيء تقييدُها في البين، ولو^(٢) كان بمثل «مرة أخرى» كي يكون متعلق كلٍّ منهما غير متعلق الآخر، كما لا يخفى. والمنساق^(٣) من إطلاق الهيئة وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده،

تقييدها بما ينوعه أو يصنّفه أو يشخصه يقتضي اتحاد المادتين مفهوماً، وكون المطلوب بالأمر الثاني عين المطلوب بالأمر الأول، فلا محالة يكون الطلب الثاني تأكيداً له، إذ لولا التأكيد يلزم اجتماع المثليين، وهما الطلبان.

(١) هذا تقريب محذور اجتماع المثليين، وقد عرفته.

والحاصل: أنَّ حمل الأمر الثاني على التأسيس مستلزم للمحال، وهو اجتماع المثليين، ضرورة أنَّ صرف الوجود سواء أكان من طبيعة الطلب أم طبيعة المطلوب لا يتشظى ولا يتكرّر ما لم ينضم إليها ما يكثرها نوعاً أو صنفاً أو شخصاً.

(٢) كلمة «لو» وصلية، كأن يقول - بعد قوله: «أعتق رقبة» - «أعتق رقبة مرة أخرى» فإنَّ كلمة «مرة أخرى» توجب مغايرة متعلق الأمر الثاني لمتعلق الأمر الأول، لأنَّ متعلق الأول الوجود الأول، ومتعلق الثاني الوجود الثاني، ومن المعلوم تغاير المتعلقين حينئذٍ.

(٣) غرضه: بيان ما يُنافي إطلاق المادة الظاهر في التأكيد.

توضيح وجه المنافاة: أنَّ إطلاق الهيئة ظاهر في التأسيس، لكشفه عن إرادة أخرى غير الإرادة المنكشفة بالأمر الأول. ومقتضى التأسيس امتثال آخر غير امتثال الأمر الأول، فيكون إطلاق الهيئة مخالفاً لإطلاق المادة، لظهور الأول في التأسيس، والثاني في التأكيد.

إلا^{١١} أن الظاهر هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقاً بمثلها ولم يذكر هناك سبب، أو ذكر سبب واحد^{١٢} (*).

(١) غرضه: دفع التنافي بين إطلاقي الهيئة والمادة، بقيام قرينة نوعية على التأكيد، بحيث توجب رفع اليد عن إطلاق الهيئة.

بيانه: أنه إذا كان الأمر مسبوقاً بمثله، ولم يُذكر سبب أصلاً، كما إذا ورد: «أعتق رقبة» ثم ورد أيضاً: «أعتق رقبة» أو ذكر سبب واحد لهما معاً، كقوله: «إن أفطرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة» ففي هاتين الصورتين يكون الأمر الثاني مؤكداً للأول، إذ لو حُمِلَ على التأسيس لزم التصرف في اللفظ بتقييد المادة في الثاني بما يوجب تكرُّرها، لتغاير المادة في الأمر الأول.

بخلاف ما إذا حمل على التأكيد، إذ لا حاجة حينئذٍ إلى تصرف في اللفظ أصلاً.

(٢) يعني: في كليهما، كأن يقول: «إذا أفطرت فأعتق رقبة، وإذا أفطرت فأعتق رقبة» كما مرّ آنفاً.

(*) وأمّا إن ذكر سبب لأحدهما دون الآخر، حُمِلَ على التأسيس، ووجب التكرار، كأن يقول: «أعتق رقبة» ثم يقول: «إذا أفطرت فأعتق رقبة». وكذا الحال لو ذكر سببان، كأن يقال: «إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت، فأعتق رقبة» فإنه يجب التكرار أيضاً.

فالمحصل: أن هنا صوراً:

الأولى: أن لا يذكر سبب أصلاً، وحكمها التأكيد.

الثانية: أن يُذكر سبب واحد لهما، وحكمها التأكيد أيضاً.

الثالثة: أن يُذكر سبب لأحدهما دون الآخر، وحكمها التأسيس ووجوب التكرار.

الرابعة: أن يُذكر سببان لهما، كالظهار والإفطار لوجوب العتق، ومن الواضح أن حكمها التأسيس، ووجوب التكرار. ولا يخفى أنَّ عنوان المتن في هذا الفصل هو المستفاد من الكتب المبسوطة الأصولية "١"، لكن بزيادة قيدين آخرين: الأول: أن لا يكون الثاني معطوفاً على الأول.

الثاني: أن يكونا منكرين، أو بمنزلتهما، كقوله: «صلّ ركعتين، صلّ ركعتين» أو: «صم، صم».

فإنَّ كانا كذلك، فقد ذهب فيه جماعة منهم الصيرفي إلى الاتحاد، وعدم وجوب التكرار، وعن الشيخ وابن زهرة والفاضلين وغيرهم: البناء على تغاير الحكمين، ووجوب التكرار، ونسب إلى جماعة منهم العلامة في النهاية والعضدي والأزدي وأبو الحسين التوقف.

وإن كان الأمر الثاني معطوفاً على الأول، وكانا منكرين، نحو: «صلّ ركعتين» و«صلّ ركعتين» فالحكم فيه التأسيس، ووجوب التكرار، من غير ظهور خلاف فيه، لرجحان التأسيس على التأكيد، ولظهور العطف في المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه.

وكذا الحكم لو كانا معرفين، أو كان الأول معرفاً والثاني منكرًا. وأما إذا كان الأول منكرًا والثاني معرفاً، ففيه أقوال:

الأول: التأسيس، وهو المحكي عن جماعة، منهم: ابن زهرة والعلامة والآمدي والرازي.

الثاني: التأكيد، وهو المحكي عن بعض المتأخرين.

الثالث: التوقف، وهو المنسوب إلى المحقق، وأبي الحسين البصري، والعضدي.

وإن شئت الوقوف التام على خصوصيات هذا البحث، فراجع الكتب المبسطة الأصولية.

المقصد الثاني

في النواهي

فصل

الظاهر أن النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب مثل الأمر بمادته وصيغته ^(١)، غير ^(٢) أن متعلق الطلب في أحدهما الوجود، وفي الآخر

مدلول مادة النهي وصيغته

(١) يعني: أن النهي بمادته كـ «نهى، ينهى» وغيرهما مما يشتق من هذه المادة، وبصيغته كـ «لا تفعل» يشارك الأمر مادةً وصيغةً في الدلالة على الطلب، فكلاهما يدلّان على نفس الطلب. ويفارق الأمر في كون متعلقه العدم، ومتعلق الأمر الوجود على ما عن أهل المعاني من النصّ عليه، حيث إن النهي يطلب به العدم، فقوله: «لا تشرب الخمر» أو «أنهاك عن شربها» بمنزلة: «أطلب منك عدم شرب الخمر» وقوله: «صل» بمنزلة قوله: «أطلب منك وجود الصلاة».

(٢) غرضه بيان الفارق الذي أشرنا إليه بقولنا: «يفارق الأمر... إلخ».

العدم (*) فيعتبر^(١) فيه ما استظهرنا اعتباره فيه^(٢) بلا تفاوت أصلاً.
نعم، يختص (***) النهي بخلافٍ، وهو: أن متعلّق الطلب فيه هل هو

(١) يعني: فيعتبر في مفهوم النهي.

ثم إن هذا متفرع على مماثلة النهي - مادةً وهيئةً - للأمر، وهو كذلك، فإن لازم هذه المماثلة أن يعتبر في النهي جميع ما اعتبر في الأمر من العلوّ، ودلالة الهيئة على مجرد الطلب الإلزامي، وخروج المرة والتكرار والفور والتراخي عن مدلولها.
(٢) أي: في مفهوم الأمر من اعتبار العلوّ وغيره فيه، ومن كون التهديد

(*) لا يخفى أن مقتضى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها وتقابل الأمر والنهي هو: كون الأمر بالفعل ناشئاً عن المصلحة فيه، والنهي عنه ناشئاً عن المفسدة فيه، فإذا كان شرب الخمر مثلاً ذا مفسدة، كانت تلك المفسدة داعيةً إلى النهي عنه - أي الزجر عنه - في مقابل الأمر الذي يبعث على الإتيان بالفعل المشتمل على المصلحة الداعية إلى الأمر بفعله، فليس في النهي طلب حتى يبحث عن كون متعلقه الترك أو الكف. نعم إذا كان في الترك مصلحة توجه إليه الأمر وتعلّق به الطلب، وهذا غير النهي عن الفعل.

وبالجملة: الأمر بعث على الفعل والنهي زجر عنه، وليس الكف أمراً وجودياً كما اشتهر، بل هو ترك الشيء اختياراً مع الميل إلى فعله، فهو أمر عديمي يعبر عنه بالكف، لا وجودي قائم بالنفس حتى يصح تعلق الطلب - الذي هو أمر وجودي - به.

والحاصل: أن النهي عن شرب الخمر زجر عن فعله، لا طلب لتركه أو الكف عنه.

(***) لا موضوع لهذا البحث بعد إنكار الطلب في النهي كما عرفت آنفاً.

الكف^(١) أو مجرد الترك وأن لا يفعل ؟ والظاهر هو الثاني^(٢).

وتوهم^(٣) أن الترك ومجرد أن لا يفعل خارجٌ عن تحت الاختيار، فلا يصح أن يتعلق به البعث والطلب، فاسد^(٤)، فإن الترك أيضاً يكون

والتعجيز والتهكُّم وغيرها من الدواعي لا المعاني.

(١) أي: زجر النفس عن إرادة الفعل والميل إليه، فالكفُّ أمر وجودي ولا يصدق على مجرد الترك، بل لا بدّ أن يستند الترك إلى زجر النفس. بخلاف الترك، فإنه يصدق على مطلق العدم سواء أكان مع الزجر أم بدونه.

(٢) وهو مجرد الترك وعدم الفعل، وإن لم يكن عن زجر النفس، لأنه المتبادر من الصيغة في المحاورات.

(٣) هذا إشارة إلى برهان كون متعلق النهي الكف، وحاصله: أن متعلق التكليف سواء أكان نهياً أم أمراً أم غيرهما، لا بدّ أن يكون مقدوراً للمكلف، لأنّ اعتبار القدرة عقلاً في متعلقات التكليف مما لا شبهة تعتريه. وحينئذٍ فإن كان متعلق النهي الكف صحّ تعلق النهي به، لكونه مقدوراً للمكلف، بخلاف ما إذا كان متعلق النهي مجرد الترك وعدم الفعل، إذ العدم حاصل بنفس عدم علته، فليس مقدوراً له حتى يصح تعلق النهي به.

فالنتيجة هي: أن الكفّ المعدود فعلاً اختيارياً هو الذي يتعلق به النهي دون مجرد الترك وعدم الفعل.

(٤) خبر قوله: «وتوهم» ودفع له، توضيحه: أن الترك ليس خارجاً عن حيِّز القدرة والاختيار، وإلاّ لم يكن الفعل مقدوراً أيضاً، بل كان ممتنعاً، لأنّ نسبة القدرة إلى الفعل والترك نسبة واحدة، فمقدورية أحدهما تستلزم مقدورية الآخر، ولما كان

مقدوراً، وإلاّ لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار. وكون^{١)} عدم الأزلي لا بالاختيار، لا يوجب^{٢)} أن يكون كذلك^{٣)} بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف (*).

الفعل مقدوراً بالضرورة، فالترك كذلك، إذ لو كان الترك أو الفعل غير مقدورٍ لكان الترك واجباً والفعل ممتنعاً، فيخرجان عن حيطة الاختيار.

١) هذا تقريب ما استشكله المتوهم من كون عدم غير مقدور، فلا يصح تعلق التكليف به. توضيحه: أنّ عدم الأزلي خارج عن حيِّز القدرة، لكونه أزليّاً سابقاً على وجود المكلف، فلو تعلّق به التكليف لزم تعلقه بأمر غير مقدور، فلا يحصى عن تعلقه بالكفّ الذي هو مقدور للمكلف.

٢) هذا دفع إشكال عدم كون عدم الأزلي مقدوراً، وحاصله: أنّ غير المقدور ذات عدم الأزلي لا استمراره، بداهة أن المكلف قادر على قطع استمرار عدمه ونقضه بالوجود، وهذا المقدار من القدرة كافٍ في صحة تعلق النهي بعدم، إذ عدم الأزلي بحسب البقاء يقع مورداً للتكليف، ومن المعلوم أن المكلف في هذه المرتبة قادر على التأثير في عدمه بقطع استمراره، فيصير عدم بهذا الوجه مقدوراً للمكلف.

٣) أي: لا بالاختيار.

(*) نعم، وإن كان عدم بحسب البقاء مما يمكن نقضه بالوجود، بخلاف الترك السابق، لكنه لا يوجب إمكان تعلق الإرادة به، لأنّه لا يخرج بإمكان قلبه إلى الوجود عن عدم، وقد عرفت عدم تعلق الإرادة بالترك، لاستحالة تأثير الإرادة التي هي أمر وجودي في عدم.

ثم ^(١) إنه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الأمر، وإن كان قضيتهما ^(٢) عقلاً تختلف (*) ولو مع وحدة متعلقهما.

عدم دلالة النهي على التكرار

(١) غرضه نفي الدلالة اللفظية الوضعية لصيغة النهي على الدوام والتكرار. والتعرض له - مع اشتراك النهي مع الأمر فيه، والاستغناء عنه بما ذكره في أول المقصد من قوله: «الظاهر أن النهي ... إلى قوله مثل الأمر بمادته وصيغته ... الخ» - إنما هو لأجل اختلاف حكم العقل في المقامين، فإنه لما كان وجود الطبيعة الذي هو المطلوب في الأمر يتحقق بأول وجوداتها، لانطباق الطبيعة عليه قهراً، وحصول الغرض الداعي إلى الأمر بها الموجب لسقوط الأمر، بخلاف عدم الطبيعة الذي هو المطلوب في النهي، حيث إنَّ عدمها يتوقف عقلاً على عدم جميع أفرادها الطولية والعرضية، كان مقتضى حكم العقل في الأمر هو سقوط الطلب بأول وجودات الطبيعة، وعدم سقوطه في النهي إلا بترك جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها، من غير فرق في هذا التوقف بين إطلاق الطبيعة كقوله: «لا تشرب الخمر» وبين تقيدها بقيد كقوله: «لا تشرب ماء الرمان في زمان مرضك» فدلالة النهي على الاستمرار والدوام إنما هي بحكم العقل لا الوضع، كدلالة الأمر عليه.

ثم إنَّ إطلاق الاستمرار والدوام وتقيده تابعان لإطلاق الطبيعة وتقيدها.

(٢) يعني: أن مقتضى الأمر - وهو طلب إيجاد الطبيعة - ومقتضى النهي

(*) هذا الاختلاف منوط بكون الطبيعة تمام الموضوع للحكم في الأمر والنهي، بلا دخل شيء من الخصوصيات في الحكم، فحينئذ يكون الإتيان بالطبيعة المأمور بها بإيجاد فردٍ منها، لأنَّ المطلوب في الأمر إيجاد الطبيعة ونقض عدمها بالوجود، ومن

بأن يكون طبيعةً واحدةً بذاتها وقيداً تعلّق بها الأمرُ مرّةً والنهيُ أخرى^(١)، ضرورة أن وجودها^(٢) يكون بوجود فردٍ واحد، وعدمها لا يكاد يكون إلاّ بعدم الجميع، كما لا يخفى.

ومن ذلك^(٣) يظهر أن الدوام والاستمرار إنّما يكون في النهي إذا كان متعلقه طبيعةً مطلقةً غير مقيدةٍ بزمان أو حال، فإنّه حينئذٍ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة^(٤)

- وهو طلب ترك الطبيعة - يختلفان، فإن مقتضى الأمر يتحقق بأوّل وجودات الطبيعة، ومقتضى النهي لا يتحقق إلاّ بترك جميع أفرادها، كما سبق بيانه.
(١) كأن يقول المولى: «صل صلاة الجمعة في زمان الحضور ولا تصلّها في عصر الغيبة».

(٢) كما هو المطلوب في الأوامر، كما أن عدم الطبيعة هو المطلوب في النواهي.
(٣) أي: ومن حكم العقل بتوقف ترك الطبيعة على ترك جميع الأفراد يظهر: أن الدوام إنّما يكون فيما إذا تعلّق النهي بطبيعة مطلقة، حيث إن عدمها منوط بترك جميع الأفراد العرضية والطولية. بخلاف ما إذا كان متعلق النهي الطبيعة المقيدة بزمان أو حال، فإن الاستمرار حينئذٍ يختص بذلك الزمان أو تلك الحالة.
(٤) أي: المطلقة غير المقيدة بزمان أو حال.

المعلوم تحقّقه بإتيان فردٍ منها، ومتعلق النهي الزجر عن إيجاد الطبيعة بحيث يكون إيجادها مبغوضاً، ومن المعلوم أن امتثال هذا النهي منوط بترك جميع أفرادها، إذ ترك الطبيعة يتوقف عقلاً على ذلك، فلو أتى بفردٍ من أفرادها فقد خالف، إذ مجموع الأفراد بنحو العام المجموعي متعلّق النهي، فبإتيان واحدٍ منها يتحقق العصيان.

معدومة، إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية^(١) والتدرجية.

وبالجملة (*): قضية النهي ليس إلا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له^(٢) كانت مقيدة أو مطلقة، وقضية تركها عقلاً إنما هو ترك جميع أفرادها^(٣). ثم إنه لا دلالة للنهي على إرادة الترك لو خولف، أو عدم إرادته^(٤).

(١) أي: العرضية، والمراد بالتدرجية الطولية بحسب الزمان.

(٢) أي: للنهي، يعني: أن مجرد النهي عن طبيعة لا يقتضي إطلاق الترك، بحيث يكون مقتضاه ترك جميع أفرادها في جميع الأزمنة والأمكنة وفي كل حال، بل إطلاق الترك منوط بإطلاق المتعلق، وبدونه لا يستفاد هذا الإطلاق.

(٣) مرجع هذا الضمير وضمير «تركها» هي الطبيعة، والمراد بالأفراد أعم من الأفراد الطولية والعرضية.

(٤) أي: عدم إرادة الترك.

وغرضه من قوله: «ثم إنه لا دلالة للنهي ... الخ» هو: أنه لو عصى النهي كقوله: «لا تشرب الخمر» بإيجاد متعلقه أي بالإتيان بالفرد الأول من الطبيعة المنهي عنها، فهل يحرم عليه إيجاداً ثانياً وثالثاً أيضاً وهكذا، أم يسقط النهي بالعصيان؟ فلا تبقى الحرمة، فيجوز حينئذٍ إتيان متعلقه ثانياً وثالثاً وهكذا.

وببيان أوضح: هل تدل صيغة النهي على حرمة كل فرد من أفراد الطبيعة المنهي عنها بنحو العام الاستغراقي، بحيث يشمل جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها حتى لا يسقط النهي بعصيانه؟ أم لا تدل عليها كذلك، وإنما تدل على حرمة الفرد الأول

(*) لا يخفى أن ما أفاده بعد قوله: «وبالجملة» وإن كان متيناً في نفسه، لكنه

ليس نتيجة لما تقدم، إذ المذكور قُيِّل هذا هو كون المتعلق الطبيعة المطلقة فقط.

بل (*) لابدّ في تعيين ذلك ^(١) من دلالةٍ، ولو كان إطلاقَ المتعلق من هذه الجهة ^(٢)، ولا يكفي إطلاقها ^(٣) من سائر الجهات ^(٤)، فتدبر جيّداً.

من أفرادها فقط، فلو أتى به سقط النهي ؟

الحقّ عدم دلالة نفس الصيغة على مطلوبة كل فرد من أفراد متعلق النهي، إذ مدلولها هو نسبة ترك الطبيعة إلى المكلف، دون مطلوبة كل فرد من أفرادها، وترك جميع الأفراد إنّما هو بحكم العقل، لتوقف امتثال النهي على ذلك، فلا دلالة لصيغة النهي على حرمة الأفراد المتعاقبة.

(١) أي: لابدّ في تعيين إرادة الترك أو عدم إرادته من دليل، كإجماع أو ضرورة أو غيرهما، ممّا يدل على انحلال الحكم - الوارد على طبيعةٍ - إلى أحكام متعددة بتعدد أفرادها، ولو كان ذلك الدليل إطلاق المنهي عنه، ببيان: أن متعلّق النهي إن كان بعض وجودات الطبيعة لوجب التنبيه عليه، وإلا لأخلّ بغرضه، فيكون عدمه كاشفاً عن كون المتعلق هي الطبيعة بوجودها الساري، ودالاً على مطلوبة ترك كل وجودٍ وجودٍ من وجودات الطبيعة، فبعد مخالفة النهي لا تسقط الحرمة عن سائر الأفراد.

(٢) يعني: من جهة مطلوبة كل وجود من الوجودات ولو بعد العصيان.

(٣) أي: إطلاق المتعلق، والتأنيث باعتبار المادة أو الطبيعة.

(٤) كإطلاقها من حيث الفور والتراخي، فإنّ الإطلاق من سائر الجهات لا يجدي في إثبات مطلوبة الوجود بعد الوجود، لإمكان الإطلاق من جهة والإهمال من أخرى، كما سيأتي إن شاء الله تعالى في المطلق والمقيد.

(*) إن كان المطلوب ترك الطبيعة رأساً، فالإتيان بفردٍ منها يوجب سقوط الطلب، إذ مجموع الأفراد بنحو العام المجموعي متعلق الطلب، فكلٌّ من الطلب

والمطلوب واحد، والامتنال لا يتحقق إلا بترك الجميع.

وإن كان المطلوب كل فرد من أفراد الطبيعة بنحو العام الاستغراقي، فمخالفة النهي في واحد منها لا توجب سقوط الطلب بالنسبة إلى سائر الأفراد. وهذا هو ظاهر النهي عرفاً، فإن المجموعة تحتاج إلى لحاظ زائد ثبوتاً ومزيد بيان إثباتاً، كما لا يخفى.

فصل

اختلفوا في جواز (*) اجتماع الأمر والنهي في واحدٍ وامتناعه على أقوال^(١):

ثالثها: جوازه عقلاً وامتناعه عرفاً.

اجتماع الأمر والنهي

(١) أولها: الجواز مطلقاً.

ثانيها: عدمه كذلك.

ثالثها: التفصيل بين العقل والعرف، بالجواز على الأول، والمنع على الثاني.

(*) هذا التعبير يوهم إمكان اجتماع الضدين، لأنَّ الاختلاف لا بدَّ أن يكون في مورد إمكان الاجتماع. مع أنَّه ليس كذلك، لامتناع اجتماع الضدين - وهما الأمر والنهي - قطعاً، فلا بدَّ من تبديل العنوان بأنه هل يلزم من تعلق الأمر والنهي - بطبيعتين متصادقتين على موجود واحد - اجتماع الأمر والنهي أم لا يلزم؟ فالكلام في هذه المسألة صغروي، إذ الكبرى - وهي امتناع اجتماع الضدين - من البديهيات.

وقبل الخوض في المقصود يُقدّم أمورٌ:

الأوّل: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ^(١)، ومندرجاً تحت

تقديم أمور قبل الخوض في المقصود

١ - ما المراد بالواحد في العنوان ؟

(١) توضيحه: أن المراد بالواحد الذي وقع في عنوان هذا البحث هو ما يكون مصداقاً لعنوانين كليّين، سواء أكان كليّاً كالصلاة في المكان المغصوب، حيث إنها مصداق لطبيعتين وهما الصلاة والغضب، بحيث يصح حمل كل منهما على الحركات الصلاتية الواقعة في المغصوب مكاناً أو لباساً، فنقول: هذه الحركات صلاة أو هذه الحركات غضب، ومن المعلوم أن الصلاة في المغصوب كلي ينطبق على أفراد كثيرة كصلاة زيد وعمر وغيرهما فيه. أم جزئياً كخصوص صلاة زيد في المغصوب، لا تمتنع صدق هذه الحركة الشخصية على كثيرين، فتكون لا محالة جزئية، ويصح حمل كل من الصلاة والغضب عليها أيضاً.

وبالجملة: فالمراد بالواحد هو ما تكون الوحدة وصفاً له لا لمتعلقه، سواء أكان كليّاً أم جزئياً، فمناط صغرويته لمسألة اجتماع الأمر والنهي هو كونه مصداقاً لعنوانين. فلو لم يكن كذلك بأن لا يتصادق عليه عنوانان كان خارجاً عن حريم هذه المسألة، كالسجود لله تعالى شأنه الذي هو المأمور به، وللصنم الذي هو المنهي عنه، لعدم تصادقهما على سجود خارجي، لأنّ صدقهما عليه منوط باتحادهما وجوداً، وذلك مفقود في السجود له تعالى وللصنم، لتباينهما المانع عن هذا الاتحاد، والاتحاد بحسب المفهوم فقط - كالسجود في المثال - لا يجدي في مسألة الاجتماع، بل الاعتبار باتحادهما بحسب المصداق سواء اتّحدا مفهوماً أيضاً أم لا.

عنوانين^(١)، بأحدهما كان مورداً للأمر، وبالأخر للنهي، وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين كالصلاة في المغصوب^(٢). وإثما ذكر^(٣) [هذا] لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً، ولو جمعهما واحد مفهوماً، كالسجود لله تعالى والسجود للصنم مثلاً، لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي بالحركة^(٤)

(١) هذا تعريض بصاحب الفصول رحمته - حيث خصّ الواحد بالواحد الشخصي - لئلا يدخل في محل البحث مثل السجود لله وللصنم، مما اجتمع فيه الأمر والنهي في واحدٍ جنسي أو نوعي، مع أنه جائز وخارج عنه قطعاً.

قال فيه: «الوحدة قد تكون بالجنس، وهذا مما لا ريب في جواز الاجتماع فيه في الجملة كالسجود، حيث اجتمع فيه الأمر والنهي باعتبار إيقاعه له تعالى وللصنم ... الخ»^(١).

(٢) يعني: ككُلِّي الصلاة في المغصوب، المنطبق على أفراد الصلاة الواقعة في المغصوب، المنطبق عليها عنوانا «الصلاة والغصب» فكلِّي الصلاة في المغصوب مصداق للطبيعتين المتعلقتين للأمر والنهي، فقوله: «كالصلاة في المغصوب» مثال لذي وجهين.

(٣) يعني: أن قولنا: «مطلق ما كان ذا وجهين» لإخراج ما إذا كان متعلقاً الأمر والنهي متباينين وجوداً وإن اتحدا مفهوماً، كالسجود لله تعالى وللصنم، لعدم اتحاد هذين المتعلقين وجوداً أصلاً، كما تقدم آنفاً.

(٤) فإن الحركة كلي ينطبق عليها عنوانان كليان، وهما: الصلاة والغصب،

والسكون الكلّيين المعنويين^١ بالصلائية والغصبية.

الثاني: الفرق^٢ بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة [العبادات] هو (*) أن الجهة المبحوث عنها فيها - التي بها تمتاز المسائل - هي أن تعدّد

وكذا السكون، فالواحد سواء أكان جنسياً أم نوعياً أم شخصياً إذا صدق عليه عنوانان كليّان تعلّق بأحدهما أمر وبالأخر نهى يندرج في مسألة الاجتماع، وإلاّ فهو أجنبي عنها.

وعليه، فالسجود لله تعالى وللصنم خارج عن هذا البحث، لعدم صدقهما على موجود خارجي وإن صدق على كل منهما مفهوم السجود.

(١) صفة لقوله: «الكلّيين» يعني: أن كلّاً من الحركة والسكون اللذين هما كليّان يصير معنوياً بعنواني الصلاة والغصب.

والحاصل: أن ميزان صغروية الواحد لمسألة الاجتماع هو انطباق متعلقي الأمر والنهي عليه في الخارج، من غير فرق في ذلك بين كون ذلك الواحد كليّاً أو جزئياً.

٢ - الفرق بين المقام ومسألة النهي في العبادة

(٢) لما تُوهّم عدم الفرق بين هذه المسألة والمسألة الآتية، وهي مبحث النهي في العبادة، بتقريب: أن الأمر والنهي مجتمعان في كل واحدة من المسألتين من دون

(*) هذا أحد الوجوه التي ذكروها فرقاً بين المسألتين.

ثانيها: ما نقله المصنف عن صاحب الفصول رحمته من اعتبار تغاير متعلقي الأمر والنهي حقيقةً في مسألة الاجتماع، واعتبار اتحادهما حقيقةً، واختلافهما بالإطلاق والتقييد في مسألة النهي في العبادة.

الوجه والعنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي بحيث

فرق بينهما، فقد تصدّى غير واحد من المحققين لبيان الفرق بينهما. وحاصل ما أفاده المصنف عليه السلام في ذلك هو: تغاير جهة البحث فيهما، حيث إنّ جهته في مسألة الاجتماع هي: أن تعدد الجهة هل يوجب تعدد المتعلق، حتى يخرج عن الواحد الذي يمتنع اجتماع الحكّمين المتضادين فيه، وعن سراية كلّ من الأمر والنهي من متعلقه إلى متعلق الآخر أم لا يوجبه؟ بل هو واحد، فيسري كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر، فيتحد مجعهما، ويكون الجمع حينئذٍ لوحده محكوماً بأحد الحكّمين دون كليهما، لتضادهما، وامتناع اجتماع المتضادين.

ثالثها: ما أشار إليه المصنف بقوله: «ومن هنا انقذ أيضاً فساد الفرق بأن النزاع ... الخ» وحاصله: أن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلاً، وفي مسألة النهي في العبادة في الدلالة اللفظية.

رابعها: أن البحث هنا لغوي، وفي النهي في العبادة في مطلق الدلالة. وهذان الوجهان محكيان عن المدقق الشيرازي.

خامسها: ما عن المحقق القمي من اعتبار كون النسبة بين المتعلقين في مسألة الاجتماع عموماً من وجه، وفي النهي عن العبادة عموماً مطلقاً^١. سادسها: أن البحث في مسألتنا يكون في الحكم التكليفي، وفي غيرها في الحكم الوضعي.

سابعها: أن الكلام هنا في التنافي العقلي، وهناك في التنافي العرفي. ولو قيل بمقالة الفصول المتقدمة في الفرق بين المسألتين كان حسناً.

يرتفع به ^(١) غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد ^(٢) ؟ أو لا يوجبه بل يكون حاله حاله ^(٣) ، فالنزاع في سراية كلٍّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر، لاتحاد متعلقيهما [متعلقيهما] وجوداً، وعدم ^(٤) سرايته،

بخلاف مسألة النهي في العبادة، فإنّ الجهة المبحوث عنها فيها هي دلالة النهي على الفساد وعدمها، بعد الفراغ عن كون متعلق النهي عين ما تعلق به الأمر، فالغرض في المسألة الآتية هو أنّ النهي المتعلق بفردٍ من أفراد المأمور به هل يرفع الأمر حتى لا يصح، أم لا ؟

والحاصل : أنّا نبحث في هذه المسألة عن أنّ النهي هل يتعلّق بنفس ما تعلق به الأمر أم يتعلّق بشيءٍ آخر يغيّره ؟ فلو أثبتنا أنّه نفسه، فنبحث في المسألة الآتية عن أنّ تعلق النهي بنفس ما تعلق به الأمر هل يوجب فساداً أم لا ؟ فالفرق بين المسألتين في غاية الوضوح.

(١) أي : بتعدد متعلق الأمر والنهي، الموجب لصيرورة العنوانين كالموضوعين المستقلين المتجاورين.

(٢) كالصلاة التي تعلق بها الأمر والنهي بعنوان الصلّاتية.

(٣) يعني : لا يوجب تعدّد الوجه تعدّد المتعلق، بل يكون حال الشيء ذي الوجهين حال الشيء ذي الوجه الواحد في استحالة اجتماع الأمر والنهي فيه، لعدم ثبوت كون تعدد الوجه مجدياً في دفع محذور اجتماع الضدين، للحاظ الوجهين مرآتين لذي العنوانين، لا مستقلّين حتى يكونا كالموضوعين المتجاورين في عدم لزوم اجتماع الحكمين المتضادين فيهما.

(٤) معطوف على « سراية ».

لتعددتهما ^(١) وجهاً.

وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الأخرى ^(٢)، فإن ^(٣) البحث فيها في أن النهي في العبادة أو المعاملة يوجب فسادها، بعد الفراغ عن التوجّه إليها ^(٤).

نعم ^(٥) لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع، يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة ^(٦) (*).

(١) تعليل لعدم السراية، يعني: أن عدم السراية مستند إلى تعدد الوجه.

(٢) وهي النهي في العبادة.

(٣) هذا تقريب المغايرة بين المسألتين، وحاصله الذي مرّ تفصيله آنفاً: أن البحث في مسألة الاجتماع يكون في أن النهي هل تعلّق بعين ما تعلّق به الأمر أم لا؟ وفي مسألة النهي في العبادة يكون في أن النهي - بعد وضوح تعلقه بعين ما تعلّق به الأمر - هل يقتضي الفساد أم لا؟ فتغاير المسألتين في غاية الوضوح.

(٤) أي: إلى العبادة، وغرضه تعلق النهي بعين ما تعلّق به الأمر.

(٥) بعد بيان وجه المغايرة بين المسألتين، استدرك بقوله: «نعم».

وحاصل مرامه: أنه قد يكون هذا البحث منقّحاً لصغرى من صغريات النهي في العبادة، كما إذا بُني على السراية، وعدم إجداء تعدد الوجه في دفع غائلة محذور اجتماع الضدين، وترجيح جانب النهي لبعض الوجوه المذكورة في محلها، فإنّ المقام حينئذٍ من صغريات النهي في العبادة.

(٦) أي: مسألة النهي في العبادة، لأنّه بعد ترجيح النهي وسقوط الأمر يكون

(*) لكن لا يمكن حينئذٍ تصحيح الصلاة بالملك، لعدم كفايته في الصحة مع مبعوضيتها فعلاً.

فانقدح أن الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح.

وأما ما أفاده ^(١) في الفصول من الفرق بما هذه عبارته: «ثم اعلم أن الفرق بين المقام ^(٢) والمقام المتقدم وهو أن الأمر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد أو لا؟ أما ^[٣] في المعاملات فظاهر ^(٤)، وأما في العبادات فهو أن النزاع

موضوع الأمر موضوعاً للنهي فقط، فيقع البحث حينئذٍ في أن النهي هل يقتضي الفساد أم لا؟

(١) ذكره في مسألة دلالة النهي على الفساد، وحاصل ما أفاده في الفرق بين المسألتين هو: أن الموضوع في اجتماع الأمر والنهي متعدد، لتعلق الأمر بطبيعة مغايرة للطبيعة التي تعلق بها النهي، سواء أكانت النسبة بين الطبيعتين عموماً من وجه كالصلاة والغضب، أم عموماً مطلقاً كالضحك بالفعل والإنسان في قوله: «أكرم الإنسان ولا تكرم الضاحك بالفعل» فإن الموضوع متعدد حقيقةً في كليهما أعني الصلاة والغضب، والإنسان والضاحك بالفعل. بخلاف مسألة النهي في العبادة، فإن الموضوع فيها متحد حقيقةً، والتغاير إنما هو في الإطلاق والتقييد، كقوله: «صل، ولا تصل في الدار المغصوبة أو اللباس كذلك».

والحاصل: أن الموضوع هنا متعدد حقيقةً، وفي النهي في العبادة متحد كذلك.

(٢) وهو مسألة النهي في العبادة. ومراده بالمقام المتقدم مسألة الاجتماع.

[٣] الجملة خبر لقوله: «أن الفرق».

(٤) وجه الظهور: أن الأمر لا دخل له في صحة المعاملة، فالبحث فيها إنما يكون من جهة منافاة النهي لتأثير المعاملة وعدمه، فلا ربط له بمسألة اجتماع الأمر والنهي.

هناك ^(١) فيما إذا تعلّق الأمرُ والنهيُ بطبيعتين متغيرتين بحسب الحقيقة، وإن كان بينهما عموم مطلق ^(٢)، وهنا ^(٣) فيما إذا اتحدتا حقيقةً وتغيرتا بمجرد الإطلاق والتقييد ^(٤) بأن تعلّق الأمر بالمطلق والنهي بالمقيّد «انتهى موضع الحاجة ^(٥)»، فاسد ^(٥)، فإنّ مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات لا يوجب التمايز بين المسائل، ما لم يكن هناك اختلافُ الجهات،

(١) يعني: في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

(٢) هذا تعريض من الفصول بالمحقق القمي رحمته الله حيث اعتبر كون النسبة بين متعلقي الأمر والنهي في مسألة الاجتماع عموماً من وجه، كالصلاة والغصب، وفي مسألة النهي في العبادة عموماً مطلقاً.

(٣) أي: في النهي في العبادة.

(٤) كقوله: «صلّ ولا تصلّ في الحمام».

(٥) هو جواب «أما» في قوله: «وأما ما أفاده» والصواب أن يكون «ففسد»

لكونه من موارد لزوم اقتران الجواب بالفاء، كما لا يخفى.

وكيف كان، فملخص ما أفاده في رد الفصول: أنّ تمايز المسائل إنّما هو باختلاف الجهات والأغراض كما تقدّم في صدر الكتاب، لا باختلاف الموضوعات، فمع وحدة الموضوع وتعدد الجهة لا بدّ من عقد مسألتين، كما أنّه مع تعدد الموضوع ووحدة الجهة لا بدّ من عقد مسألة واحدة.

وعلى هذا، فبما أنّ جهة البحث في مسألتَي الاجتماع والنهي في العبادة واحدة، وهي صحة العبادة في المكان المخصوص مثلاً، فلا بدّ من عقد مسألة واحدة

ومعه ^(١) لا حاجة أصلاً إلى تعددها، بل لابدّ من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها ^(٢)، وعقد مسألة واحدة في صورة العكس ^(٣) كما لا يخفى.

ومن هنا ^(٤) انقذ أيضاً فساد الفرق بأنّ النزاع هنا ^(٥) في جواز الاجتماع

لهما، لا مسألتين، وإن تعددتا موضوعاً، فتعدد البحث عنهما في كلام الأعلام قدس الله تعالى أسرارهم كاشف عن عدم كون هذا الفرق فارقاً.

(١) أي: ومع اختلاف الجهات لا حاجة أصلاً إلى تعدد الموضوعات.

(٢) كمباحث الأمر، فإنّ الموضوع فيها - وهو الأمر - واحد، وجهات البحث فيه متعددة، مثل كونه ظاهراً في الوجوب، وفي الفور أو التراخي، وفي المرة والتكرار، إلى غير ذلك من الجهات المتعلقة بالأمر، ولأجل تعدد الجهات عقدوا لها مسائل عديدة بتعددتها.

(٣) وهو تعدد الموضوع ووحدة الجهة، كالاستثناء المتعقب للجمل، فإنّ الاستثناء والنعت والحال وغيرها متعددة موضوعاً، لكنها متحدة جهةً، إذ الغرض من ذلك كله - وهو استعلام حال القيد استثناءً كان أم غيره - واحد، فلذا عقدت له مسألة واحدة.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه لما كانت جهة البحث في المقامين واحدةً كما تقدم، فينبغي عقد مسألة واحدة له، فعقد مسألتين له كاشف عن عدم كون هذا الفرق فارقاً كما تقدم.

(٤) أي: ومن كون التمايز بين المسائل باختلاف الجهة لا تعدد الموضوع.

(٥) أي: في مسألة الاجتماع.

عقلاً، وهناك في دلالة النهي لفظاً، فإن^١ مجرد ذلك^٢ ما لم [لو لم] يكن تعدد الجهة في البين، لا يوجب إلّا تفصيلاً في المسألة الواحدة، لا عقد^٣ مسألتين.

هذا، مع^٤ عدم (*) اختصاص النزاع في تلك المسألة^٥ بدلالة اللفظ كما سيظهر.

(١) هذا تقريب فساد الفرق المذكور، وحاصله: أن مجرد كون الجواز أو عدمه عقلياً، وكذا كون البحث في مسألة النهي في العبادة لفظياً ما لم يرجع إلى تعدد جهة البحث، لا يوجب إلّا التفصيل في المسألة الواحدة، بأن يقال: أمّا عقلاً فيجوز أو لا يجوز، وأمّا لفظاً فيدل النهي على الحرمة والفساد، أو يدل الأمر على الوجوب والصحة، لا أنه يوجب عقد مسألتين.

(٢) أي: الفرق المزبور.

(٣) يعني: لا يوجب عقد مسألتين.

(٤) هذا إشكال على نفس الفرق المذكور ولو بعد تسليم كونه فارقاً ومصححاً لعقد مسألتين، وحاصله: أن النزاع في مسألة النهي في العبادة لا يختص بدلالة اللفظ، لما سيأتي إن شاء الله تعالى من عدم اختصاصه بها، بل يجري في غيرها أيضاً، فيقال مثلاً: هل الحرمة المستفادة من الإجماع والضرورة تقتضي فساد المحرم أم لا ؟ (٥) أي: مسألة الاقتضاء.

(*) الأولى تقدم هذا الإشكال على الإشكال الأوّل، بأن يقال بعدم اختصاص النزاع في مسألة النهي في العبادة بدلالة اللفظ أولاً، وعدم كونه على تقدير تسليمه فارقاً ثانياً.

الثالث ^(١): أنه ^(٢) حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط، كانت من المسائل الأصولية (*)، لا من مبادئ الأحكامية ^(٣).

٣ - صدق ضابط المسألة الأصولية على المقام

- (١) الغرض من عقد هذا الأمر إثبات كون مسألة الاجتماع من المسائل الأصولية، وأن ذكرها في علم الأصول ليس استطرادياً.
- (٢) الضمير للشأن. هذا تقريب كون هذه المسألة أصولية، وحاصله: أن ضابط المسألة الأصولية - وهو وقوع نتيجة البحث كبرى لقياس ينتج حكماً كلياً فرعياً - ينطبق على هذه المسألة، فبناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي يقال: الصلاة في المكان المغصوب مثلاً مما اجتمع فيه الأمر والنهي، وكل ما اجتمع فيه الأمر والنهي يصح، فالصلاة المذكورة تصح. وبناءً على الامتناع تنعكس النتيجة، فالصحة وكذا الفساد للذان هما من الأحكام الفرعية يستنبطان من هذه المسألة.
- (٣) كما عن العضدي وتبعه شيخنا البهائي عليه السلام ^(١). ورجّحه في التقارير بقوله: «والأولى أن يقال: إن البحث فيها إنما هو بحث عن مبادئ الأحكامية» ^(٢).

(*) لو نوقش في كون الصحة والفساد من الأحكام الفرعية، لأنهما مترعان من انطباق متعلق الخطاب على الموجود الخارجي وعدمه، وليس من الأحكام الشرعية حتى يكون ما يقع في طريق استنباطهما مسألة أصولية، فالأولى تبديلهما بوجوب الإعادة وعدمها، نعم يكون الصحة والفساد في الأحكام الظاهرية من المجموعات الشرعية.

«١» زبدة الأصول، ص ١٠٢

«٢» مطارح الأنظار، ج ١، ص ٥٩٤

ولا التصديقية^(١) (*).

والمبادي الأحكامية هي اللوازم والحالات المترتبة على الأحكام الشرعية كالوجوب والحرمة.

فاللوازم مثل ملازمة وجوب شيء لوجوب مقدماته أو لحرمة ضده. والحالات مثل كون الأحكام متضادة حتى لا تجتمع في موضوع واحد، كاجتماع الوجوب والحرمة في الصلاة في المكان المغصوب أو اللباس كذلك. ومثل أنها - بعد ثبوت التضاد بينها - هل يجتمع الوجوب والحرمة منها في واحد ذي وجهين أم لا ؟ لكونه كالواحد ذي وجه، فيكون بحث اجتماع الأمر والنهي من مبادئ الأحكام الشرعية، لكونه من لوازم الحكم الشرعي.

(١) أي: المبادي التصديقية لمسائل علم الأصول، كما عن تقارير شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته لقول المقرّر رحمته: «فهذه المسألة من مباني المسألة الأصولية، وهي وجود التعارض وتحقيق التناقض بين الأدلة، وعدمه»^(١).

(*) لا يخفى أن المحقق النائيني رحمته اختار كون مسألة الاجتماع من المبادي انتصديقية للمسألة الأصولية، ببيان: أنه لا يترتب فساد المعاملة على القول بالامتناع، بل القول به يوجب دخول دليلي الوجوب والحرمة في باب التعارض، وإجراء أحكامهما عليهما ليستنبط من ذلك حكم فرعي، وقد عرفت فيما تقدم أن الميزان في كون المسألة أصولية هو ترتب نتيجة فرعية عليها بعد ضم صغرى نتيجة تلك المسألة إليها، وليس ذلك متحققاً فيما نحن فيه قطعاً^(٢).

(١) «مطarach الأنظار، ج ١، ص ٥٩٤

(٢) «أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٣٤؛ فوائد الأصول، ج ١، ص ٤٠٠

ولا من المسائل الكلامية^(١)،

والمبادي التصديقية لمسائل علم الأصول هي التي يبتني عليها مسائله.
والمراد بالمسألة الأصولية هنا هو التعارض والتزاحم، ومن المعلوم أنهما في
المقام مبنيان على إجراء تعدد الجهة وعدمه، فعلى الأول يكون باب الاجتماع من
صغريات التزاحم، لعدم التعارض بين الأمر والنهي بعد تعدد متعلقهما. وعلى الثاني
يكون من صغريات التعارض، لوحدة المتعلق.

ومن هنا يظهر وجه كون هذه المسألة من المبادي التصديقية للمسألة
الأصولية، إذ يتوقف إحراز كون الاجتماع من التزاحم أو التعارض على وحدة
المتعلق في المجمع وتعدد.

(١) وهي التي يبحث فيها عن أحوال المبدأ والمعاد، وما يصح ويمتنع عليه
سبحانه وتعالى. وكون هذه المسألة منها إنما هو بملاحظة أن النزاع يكون في فعله
عزّ وجلّ، وأتّه هل يجوز جعل حكمين لفعل واحد ذي عنوانين، واجتماع إرادة
وكرهية في واحد كذلك أم لا ؟

قال المحقق القمي رحمته الله: «وهذه المسألة وإن كانت من المسائل الكلامية،

أقول: الملاك في أصولية مسألة هو ترتب حكم فرعي عليها.
وبعبارة أخرى: كل مسألة تقع نتيجة البحث فيها في طريق الاستنباط تكون
هي مسألة أصولية، ومن المعلوم أن نتيجة البحث في هذه المسألة كون دليلي الوجوب
والحرمة من باب التعارض أو التزاحم، فإن كانا من الأول ترتب عليه الفساد، وإن
كانا من الثاني ترتب عليه الصحة.

والحاصل: أن نتيجة البحث هنا كنتيجة البحث عن حجية خبر الواحد مثلاً،
فإنّ نتيجته هي حجيته، فتدبر.

ولا من المسائل الفرعية ^(١)، وإن كانت فيها جهاتها ^(٢)، كما لا يخفى، ضرورة ^(٣) أن مجرد ذلك ^(٤) لا يوجب كونها منها، إذا كانت فيها ^(٥) جهة أخرى يمكن عقدها

ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الأصوليون في كتبهم ^(٦).

(١) المسألة الفرعية هي فعل المكلف المتعلق به حكم شرعي. ووجه كون مسائلنا منها هو إمكان النزاع في صحة الصلاة في المغصوب وعدمها، أو في وجوب إعادتها وعدمه.

(٢) يعني: وإن كان في مسألة الاجتماع الجهات المذكورة، وهي المبادئ الأحكامية، والتصديقية وغيرهما، كما عرفت تقريبها.

(٣) تعليل لكون هذه المسألة من المسائل الأصولية، وقد عرفت تقريب أصوليتها.

(٤) أي: وجود تلك الجهات في هذه المسألة لا يوجب كونها من المبادئ الأحكامية أو غيرها مما ذكر، مع وجود جهة أخرى فيها تُدرجها في المسائل الأصولية، وتصحح عقدها أصولية كما صحّ عقدها من علوم أخرى، لوجود جهاتها فيها، لصحة تداخل العلوم في بعض المسائل، كما تقدم في صدر الكتاب.

وعلى هذا، فلا وجه لجعلها من غير المسائل الأصولية، كما لا مرجح لعدها من المسائل غير الأصولية.

(٥) أي: إذا كانت في مسألة الاجتماع جهة أخرى كالكلامية والفقهية يمكن عقد المسألة المذكورة مع تلك الجهة الأخرى من المسائل الأصولية.

معها من المسائل، إذ ^(١) لا مجال حينئذٍ ^(٢) لتوهم عقدها من غيرها في الأصول ^(٣)، وإن ^(٤) عُقدت كلامية في الكلام ^(٥)، وصحّ عقدها فرعيةً أو غيرها بلا كلام. وقد عرفت ^(٦) في أول الكتاب أنّه لا ضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها

(١) تعليل لعقد المسألة أصولية، وحاصله: أنّه مع وجود الجهة الأصولية فيها المصحّحة لعدّها من مسائل علم الأصول لا وجه لجعلها من غير مسائله.

(٢) أي: حين وجود الجهة الأصولية في هذه المسألة.

ولا لدعوى: أنّ ذكرها في علم الأصول استطراد، إذ لا معنى للاستطراد مع كونها من مسائله، كما لا يخفى.

(٣) متعلق بـ «عقدها» و«من غيرها» حال من ضمير «عقدها» يعني: لا وجه لتوهم عقد هذه المسألة في علم الأصول مع عدم كونها من مسائله، فضمير «عقدها» راجع إلى المسألة، وضمير «غيرها» إلى المسائل.

(٤) يعني: مع الجهة الأصولية في مسألة الاجتماع تعدّ من مسائلها، وإن عُدت أيضاً من المسائل الكلامية والفرعية وغيرهما، لوجود جهاتها في مسائلتنا. فالأولى إضافة «أيضاً» بعد «عقدت».

(٥) أي: في علم الكلام، كما تعرّض لهذه المسألة جمع من المتكلمين كالحقق الطوسي رحمته الله في التجريد وشرّاحه ^(١).

(٦) غرضه نفي الضرر عن تداخل علمين أو أكثر في مسألة واحدة، كما تقدّم في صدر الكتاب بقوله: «فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل ممّا كان له دخل في مهمّين، لأجل كل منهما دون علم على حدة، فيصير من مسائل

عن جهة خاصة ^(١) من مسائل علمين، لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة، كانت بإحداهما من مسائل علم، وبالأخرى من آخر، فتذكر.

الرابع: أنه قد ظهر ^(٢) من مطاوي ما ذكرناه أن المسألة عقلية، ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب والتحريم باللفظ، كما ربما يوهمه ^(٣) التعبير بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب

العلمين «^(١)».

(١) وهي اجتماع الأمر والنهي في مسألتنا، فإنها تدرج في مسائل علمين لانطباق جهتين عامتين عليها، وهما: جهة البحث عن فعل المبدأ المبحوث عنها في علم الكلام، وجهة الوقوع في طريق الاستنباط المبحوث عنها في علم الأصول.

٤ - التفصيل بين الامتناع عرفاً والجواز عقلاً

(٢) وجه الظهور: ما ذكره في الفرق بين هذه المسألة والمسألة الآتية من إجداء تعدد الجهة في دفع محذور اجتماع الضدين وعدمه، ومن العلوم أن هذا المعنى ليس مدلولاً للفظ، إذ مرجعه إلى جواز اجتماع الحكمين المتعلقين بطبيعتين مغايرتين متصادقتين على شيء واحد وعدمه، وهذا حكم عقلي لا ربط له بدلالة اللفظ. فالمراد بالأمر والنهي هو الوجوب والحرمة سواء أكان الدال عليهما اللفظ أم غيره كالإجماع والضرورة.

(٣) أي: يوهم اختصاص النزاع باللفظ التعبير بالأمر والنهي ... الخ.

بالقول، إلا أنه ^(١) لكون ^(٢) الدلالة عليهما غالباً بهما ^(٣)، كما هو أوضح من أن يخفى.

وذهاب البعض ^(٤) إلى الجواز عقلاً،

(١) أي: أن التعبير، وغرضه توجيه التعبير بالأمر والنهي الظاهرين في «الطلب بالقول» بدلاً عن التعبير «بالحكم».

وحاصل التوجيه: أن غلبة كون الدال على الأمر والنهي هو اللفظ دعت إلى التعبير عن الوجوب والحرمة بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول، ولعل هذه الغلبة أوجبت ذكرها في مباحث الألفاظ.

(٢) هذا الجار والمجرور خبر «أن».

(٣) أي: بالأمر والنهي، وضمير «عليهما» راجع إلى الإيجاب والتحريم.

(٤) إشارة إلى القول المنسوب إلى المحقق الأردبيلي رحمته الله، وهو التفصيل بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً، بمعنى: أن اللفظ يدل عرفاً على الامتناع، وهذه الدلالة تكشف عن كون النزاع في دلالة الأمر والنهي على الجواز وعدمه، وهما ظاهران في الطلب بالقول، فتكون المسألة لفظية أيضاً، إذ لو كانت عقلية محضة لم يكن وجه للامتناع العرفي الذي مرجعه إلى ظهور اللفظ في الامتناع.

قال رحمته الله في شرح الإرشاد: «ويمكن أن يقال: إنه مأمور بالوضوء في المكان المباح، إذ الشارع لا يجوز الوضوء في المكان الغصبي، وهو ظاهر، والمفهوم عرفاً ولغةً من مثل هذا الكلام عدم الرضا بالوضوء في المكان الغصبي وبطلانه فيه، وعدم قبوله منه ولأنه لم يأت بالمأمور به عرفاً ... نعم العقل يجوز الصحة لو صرح بأنه لو فعلت في المكان الغصبي بعد نهيك عنه لصح، وعوقبت بما فعلت من مخالفة

والامتناع عرفاً، ليس^(١) بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان^(٢)، وأتته بالنظر المساحي العرفي واحد ذو وجهين^(٣). وإلا^(٤) فلا يكون معنى محصلاً (*) للامتناع العرفي،

الأمر في الجملة ... وتحقيق ذلك كله في التعليقات على العضيدي «٦».

(١) لما كان التفصيل المزبور بظاهره مستتبشعاً وجهه المصنف ﷺ بما حاصله: أن المراد بالامتناع العرفي ليس دلالة اللفظ عليه عرفاً حتى يكون النزاع في دلالة اللفظ، بل المراد به كون الواحد ذي الوجهين - كالصلاة في المصوب - واحداً بنظر العرف المبني على المساحة، ومتعددًا بنظر العقل المبني على المداقة، لكون متعلق الأمر طبيعةً مغايرةً للطبيعة التي تعلق بها النهي.

(٢) فيجوز الاجتماع، لكون الواحد متعددًا بالنظر الدقيق العقلي.

(٣) فلا يجوز الاجتماع، وضمير «أنه» راجع إلى الواحد.

(٤) يعني: وإن لم يكن مراد المفصل ما ذكرناه من الامتناع العرفي الذي مرجعه إلى كون الواحد ذي الوجهين واحداً بنظر العرف، لم يكن للامتناع العرفي معنى محصل، لأن امتناع اجتماع الضدين حكم عقلي، فلا معنى لجوازه عقلاً وامتناعه عرفاً.

(*) بل يمكن أن يقال: إن معناه المحصل دلالة كل من الأمر والنهي على عدم صاحبه، فالأمر يدل على اتصاف متعلقه بالحبوبية المحضة، والنهي يدل على اتصاف متعلقه بالمبغوضية كذلك، ومن المعلوم امتناع اجتماعهما في واحد، لاستلزامه اجتماع النقيضين، وهما المطلوبة وعدمها، والمبغوضية وعدمها.

غاية الأمر ^(١) دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع ^(٢) بعد اختيار جواز الاجتماع ^(٣)، فتدبر جيداً.

الخامس ^(٤): لا يخفى أن ملاك ^(٥) النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعم ^(٦) جميع أقسام الإيجاب والتحرير،

(١) يعني: بعد توجيه الامتناع العرفي - بكون الواحد ذي الوجهين واحداً بنظر العرف غير جائز عقلاً اجتماع الحكمين فيه - لا بد من التصرف في قول المفصل: «ان الاجتماع ممتنع عرفاً» بأن يقال: إن اللفظ يدل على عدم الوقوع بعد اختيار الجواز عقلاً، لا أنه يدل على الامتناع حتى يتوهم كون المسألة لفظية.

(٢) يعني: لا على الامتناع ليتوهم كون المسألة لفظية.

(٣) يعني: عقلاً كما هو مقصود المفصل.

٥ - شمول النزاع لأقسام الأمر والنهي

(٤) الغرض من عقد هذا الأمر تحرير محل النزاع في مسألة الاجتماع، وشموله لجميع أقسام الأمر والنهي، خلافاً لمن خصّ النزاع بالإيجاب والتحرير النفسيين العيينين التعيينيين، كما سيظهر.

(٥) وهو - بناءً على الامتناع - لزوم اجتماع الضدين، وكون ما يتصادق عليه الطبيعتان اللتان تعلّق بهما الأمر والنهي واحداً.

(٦) حاصل ما أفاده: أن محل النزاع في هذه المسألة جميع أقسام الإيجاب

والتحرير، لوجهين:

الأوّل: عمومية الملاك، وهو لزوم اجتماع الضدين على القول بالامتناع، لأنّ مطلق الوجوب سواء أكان نفسياً أم غيرياً أم عينياً أم كفاً أم تعيينياً أم تخييرياً

كما هو ^(١) قضية إطلاق لفظ الأمر والنهي. ودعوى ^(٢) الانصراف إلى النفسين التعيينيين العيينين في مادتهما ^(٣)، غير خالية ^[٤]

يضادُ مطلقَ الحرمة، سواء أكانت تعيينية أم تختيارية أم نفسية أم غيرية.

والثاني: إطلاق «الأمر والنهي» المذكورين في عنوان المسألة، حيث إتهم عنوانوها بقولهم: «اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي» ومن المعلوم أن هذا الإطلاق يشمل جميع أقسام الإيجاب والتحریم.

(١) أي: العموم، وهذا إشارة إلى الوجه الثاني الذي أشرنا إليه بقولنا: «والثاني إطلاق الأمر والنهي».

(٢) هذا إشارة إلى ما في الفصول: من دعوى انصراف الأمر والنهي في العنوان إلى النفسين العيينين التعيينيين، واختصاص النزاع بهما، فهو يلتزم بالوجه الأول، ويُنكر الوجه الثاني بدعوى الانصراف ^(١).

(٣) أي: في مادتي الأمر والنهي.

[٤] خبر قوله: «ودعوى» وقد منعها المصنف رحمته بوجهين:

أولهما: أن المنصرف إلى النفسين التعيينيين العيينين إما أن يكون المادة، وهما كلمة «أمر ونهي» وإما أن يكون صيغة «إفعل ولا تفعل» فإن أُريد انصراف مادة الأمر والنهي في عنوان مسألة الاجتماع فهو ممنوع، إذ لا منشأ له. وإن أُريد انصراف صيغتها فهو وإن سُلّم، إلا أنه غير مجدٍ في اختصاص النزاع بالنفسين وأخوئهما، إذ المذكور في عنوان المسألة هو اجتماع الأمر والنهي، لا اجتماع صيغة «إفعل ولا تفعل» حتى يُدعى انصرافهما عن بعض الأقسام.

ثانيهما: منع الانصراف الوضعي في صيغة الأمر والنهي، وسيأتي.

عن الاعتساف^(١)، وإن^(٢) سلّم في صيغتهما^(٣)، مع^(٤) أنّه فيها ممنوع.

نعم^(٥) لا يبعد دعوى الظهور والانسباق من الإطلاق، بمقدمات الحكمة غير الجارية^(٦) في المقام، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام.

(١) إذ لا منشأ لدعوى الانصراف إلّا غلبة الوجود أو كثرة الاستعمال، ولا يصلح شيء منهما للتقييد، كما ثبت في محله.

(٢) كلمة «إن» وصلية.

(٣) أي: صيغتي الأمر والنهي، كما تقدم في مباحث صيغة الأمر، حيث قال يُحْكَمُ: «السادس قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً عينياً تعينياً»^(١).

(٤) يعني: مع أن الانصراف في صيغتهما أيضاً ممنوع إن أُريد به التبادر الوضعي الذي يجدي في تقييد الإطلاقات.

(٥) استدراك على منع الانصراف، وحاصله: أنه يمكن دعوى انصراف العينية وأختيها وانسباقها من الإطلاق بمقدمات الحكمة، لا من التبادر الوضعي الذي منعناه. وتقريب هذه الدعوى: أن غير العينية والتعينية والنفسية يحتاج ثبوتاً وإثباتاً إلى مؤونة زائدة، فعدم البيان كاشف عن عدم إرادة غيرها، كما مرّ مفصلاً في بحث الأوامر.

(٦) وجه عدم جريان مقدمات الحكمة المنتجة لإرادة العينية وأختيها في المقام ما عرفته: من عمومية الملاك، وهو منافاة الوجوب والحرمة بأنحاءهما، وهذه المنافاة والمضادة قرينة عقلية مانعة عن إرادة الإطلاق، وبيان لعدمه، ومن المعلوم إناطة الإطلاق بعدم البيان.

وكذا ^(١) ما وقع في البين من النقض والإبرام، مثلاً ^(٢) إذا أمر بالصلاة والصوم تخيراً بينهما، وكذلك نهى عن التصرف في الدار والمجالسة ^(٣) مع الأغيار، فصلّى فيها مع مجالسهم، كان حال الصلاة فيها ^(٤) حالها كما إذا أمر بها تعييناً، ونهى عن التصرف فيها كذلك ^(٥)،

(١) يعني: وكذا لا يخلو عن التعسف ما قيل: من عدم تصوير اجتماع الوجوب والتحريم التخيريّين، لأجل عدم جواز الحرام التخيريّ كما عن المعتزلة، استناداً إلى استحالة الحرام التخيريّ، حيث إنّ النهي عن شيئين تخيراً يرجع إلى النهي عن مفهوم أحدهما، وهو يقتضي حرمتها معاً، لأنّ الإتيان بكل واحد منهما إيجاد لمفهوم أحدهما، فيكون كلاهما حراماً، ومن المعلوم استحالة تعلق النهي بواحدٍ منهما فقط، وتعلقه بكليهما في آنٍ واحد.

(٢) مثال للوجوب والحرمة التخيريّين.

أمّا الأوّل، فكوجوب الصلاة والصوم تخيراً، بأن يكون الواجب أحدهما، وكوجوب الصوم أو الإطعام أو العتق في الكفارة.

وأمّا الثاني، فكالنهي عن التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار تخيراً بأن يكون الحرام أحدهما، وحينئذٍ فإذا صلّى في الدار مع مجالسة الأغيار كان كالصلاة التي أمر بها تعييناً في الدار المنهي عنها، كذلك في جريان نزاع جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، لما عرفت من كون الوجوب بأقسامه مضاداً للحرمة كذلك.

(٣) يعني: النهي عن التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار تخيراً.

(٤) أي: في الدار حال الصلاة التي أمر بها تعييناً في كونها جامعةً لعنوانين

أحدهما واجب وهو الصلاة، والآخر حرام وهو التصرف في الدار.

(٥) أي: في الدار تعييناً.

في ^[١] جريان النزاع في الجواز والامتناع، ومجيء ^(٢) أدلة الطرفين، وما ^(٣) وقع من النقض والإبرام في البين، فتفتن.

السادس: أنه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة ^(٤) (*) في مقام

[١] متعلق بـ « حالها » يعني: أن حال اجتماع الواجب التعيني مع الحرام التعيني هو حال اجتماع الواجب التعيني مع الحرام التخيري، فإن قيل بجواز الاجتماع ففي القسمين، وإن قيل بالامتناع ففيهما أيضاً.

(٢) معطوف على « جريان » يعني: وفي مجيء أدلة الطرفين.

(٣) معطوف على « جريان » أيضاً، يعني: وفيما وقع من النقض والإبرام.

٦ - اعتبار المندوحة وعدمه

(٤) وهي السعة، والغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على ما ذكره بعض أصحاب الفصول ^{تتبع} - من اعتبار قيد المندوحة في محل النزاع.

توضيحه: أن الخلاف في جواز الاجتماع وعدمه يختص بصورة قدرة المكلف على موافقة الأمر والنهي معاً، بأن يتمكن من فعل الصلاة مثلاً في غير المكان أو اللباس المغصوبين، وإلا فلا بدّ من القول بالامتناع، وإلا لزم التكليف بالمحال، لكون الأمر بالصلاة حينئذٍ تكليفاً بما لا يطاق.

وبالجملة: فلا محيص عن اعتبار المندوحة في مورد النزاع.

(*) الظاهر عدم اختصاص هذا القيد بالقول بتعلق الطلب بالطبائع، بل يجري النزاع في اعتبار المندوحة على القول بتعلقه بالأفراد أيضاً، إذ لا تفاوت بين القولين إلا في دخل خصوصيات الأفراد في الطلب، ووقوعها في حيّزه، وذلك لا يوجب

الامتثال، بل ربما قيل [١] بأنّ

[١] كما في الفصول، حيث قال: «وقد تكون الوحدة بالشخص. وحينئذٍ فإن اتحدت الجهتان أعني الطبيعة المأمور بها والطبيعة المنهي عنها ... فلا ريب في عدم جواز الاجتماع فيه، إلّا على قول الأشاعرة، حيث جوزوا التكليف بالمحال ... وإن اختلفت الجهتان، وكان للمكلف مندوحة في الامتثال، فهو موضع النزاع. ومن

اختصاص النزاع بكون الطلب متعلقاً بالطبائع، لأنّ الأفراد على القولين مأمورٌ بها، غاية الأمر أنّ خصوصيات الأفراد مطلوبة على القول بتعلق الطلب بالأفراد، وغير مطلوبة على القول الآخر.

لكن بعض المحشين رحمهم الله خصّ نزاع اعتبار المندوحة وعدمه بالقول بتعلق الطلب بالطبائع، وقال في وجهه ما لفظه: «وذلك لأنّه على القول بتعلقه بالأفراد لا تعقل المندوحة، لأنّ الأفراد المتداخلة التي سرى إليها الأمر من جانبٍ والنهي من آخر لا مندوحة فيها، وبمجرد وجود أفرادٍ آخر مأمور بها مثلها يمكن امتثال الأمر التخييري بإتيانها لا يصحّ المندوحة في هذه الأفراد وطلبها» [١].

وأنت خير بأنّ تعلق الطلب بالفرد ليس معناه عزل الطبيعة رأساً عن موضوعيتها للطلب، بل معناه تركب متعلق الطلب من الطبيعة ولوازمها الوجودية المقومة لفردية الفرد.

وعليه، فيمكن تعلق الطلب بفرد خالٍ عن الحزازة الموجبة لتعلق النهي به، ويمكن تعلقه بفرد مشتمل على الحزازة كذلك، وتحقق المندوحة بالفرد الخالي عن الحزازة.

وقد نقلنا عين العبارة لتتظر فيها لعلّك تستظهر منها ما يلائم مقصوده.

الإطلاق^(١) إنما هو للاتكال على الوضوح، إذ بدونها^(٢) يلزم التكليف بالمحال. ولكن التحقيق مع ذلك^(٣) عدم اعتبارها^(٤) فيما هو المهم في محل النزاع من^(٥) لزوم المحال، وهو اجتماع الحكمين المتضادين، وعدم الجدوى في كون موردهما موجهاً بوجهين في^(٦) دفع [رفع] غائلة اجتماع الضدين، أو عدم

ترك القيد الأخير فقد اتكل على الوضوح، لظهور اعتباره^(٧) .

ونحوه كلام المصنف رحمته في الفوائد، فراجع^(٨) .

(١) أي : عدم تقييدهم في العنوان بالمندوحة .

(٢) أي : بدون المندوحة يلزم التكليف بالمحال، لعدم القدرة على الفعل والترك معاً .

(٣) يعني : مع دعوى كون الإطلاق للاتكال على وضوح اعتبار المندوحة .

(٤) أي : اعتبار المندوحة .

(٥) بيان لـ « ما » الموصول في قوله : « فيما هو المهم » .

(٦) معطوف على « لزوم » .

(٧) متعلق بـ « الجدوى » . وتوضيح ما أفاده في التحقيق هو : أن الكلام في

عدم جواز اجتماع الأمر والنهي يقع في مقامين :

الأول : لحاظه في مرحلة الجعل، بأن يقال : هل يمتنع تعلق حكمين متضادين

في نفسهما - مع قطع النظر عن مقام الامتثال - بشيء واحد ذي وجهين، لعدم كون

تعدد الوجه موجباً لتعدد المتعلق، كامتناع تعلق الوجوب والحرمة بشيء واحد ذي

« (١) الفصول الغروية، ص ١٢٤ »

« (٢) الفوائد المطبوعة مع حاشية الرسائل، ص ٣٣٩ »

لزومه ^(١)، وأن ^(٢) تعدد الوجه يجدي في رفعها ^(٣) ولا يتفاوت في ذلك ^(٤) أصلاً وجود المندوحة وعدمها. ولزوم ^(٥) التكليف بالمحال بدونها

وجه واحد ؟ أم يمكن ذلك، لكون تعدد الوجه موجباً لتعدد المتعلق، ومغايرة متعلق الوجوب لمتعلق الحرمة.

الثاني: لحاظه في مرحلة الامتثال، بأن يقال: هل يصح التكليف بأمر غير مقدور للمكلف ؟ أم لا، لعجزه وعدم قدرته على امتثاله، كالأمر بالضدين المتزامين الواجدين للملاك، فإن القصور حينئذٍ من ناحية المكلف، لعدم قدرته على الامتثال والجمع بينهما.

والمهم والغرض الأصلي من البحث في مسألة الاجتماع هو المقام الأول، لأنّ محطّ النزاع هو كون تعدد الوجه مجدياً في تعدد المتعلق حتى يجوز اجتماع حكّمين متضادين، ويرتفع به غائلة اجتماع الضدين، أو عدم كونه مجدياً في ذلك، وأنه كوحدة الجهة في لزوم اجتماع الضدين.

وبالجملة: فمركز البحث مقام الجعل دون الامتثال، والمندوحة أجنبية عن ذلك، ولذا قيل بالامتناع حتى مع وجود المندوحة، نعم هي معتبرة في مقام الإطاعة، إذ بدون المندوحة لا يقدر على الامتثال.

(١) أي: لزوم المحال، وقوله «عدم» معطوف على «لزوم».

(٢) معطوف على «عدم لزومه» ومبين لوجه عدم لزوم المحال.

(٣) أي: رفع غائلة اجتماع الضدين.

(٤) أي: في جواز الاجتماع وعدمه من ناحية تعدد الوجه.

(٥) الواو للاستئناف، وضمير «بدونها» راجع إلى المندوحة.

محذور^(١) آخر لا دخل له بهذا النزاع^(٢).

نعم^(٣) لا بدّ من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلاً، لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً ومحالاً، كما ربما لا بدّ من اعتبار أمر آخر^(٤) في الحكم به كذلك^(٥) أيضاً^(٦).

وبالجملة: لا وجه لاعتبارها إلّا لأجل اعتبار القدرة على الامتثال، وعدم^(٧) لزوم التكليف بالمحال. ولا دخل له^(٨) بما هو المحذور في المقام من

(١) خبر «لزوم» يعني: محذوراً آخر غير محذور استحالة نفس التكليف.

(٢) أي: نزاع جواز الاجتماع وعدمه من ناحية اجتماع الضدين.

(٣) استدراك على قوله: «ولكن التحقيق عدم اعتبارها» وغرضه تنبيه اعتبار المندوحة في مقام الامتثال، وإن نفاه عن المقام الأوّل أعني مقام الجعل، حاصله: أنّه - بعد البناء على الجواز، لكون تعدد الجهة مجدياً ومانعاً عن لزوم التكليف المحال - تعتبر المندوحة في مقام الامتثال عند من يرى التكليف بما لا يطاق محالاً، وأمّا عند من لا يراه محالاً، فلا تعتبر أيضاً.

(٤) من سائر الأمور المعتبرة في حصول الفعل.

(٥) أي: فعلاً، وضمير «به» راجع إلى الجواز.

(٦) يعني: كاعتبار المندوحة.

والحاصل: أنّه لا وجه لاعتبار المندوحة أصلاً إلّا لأجل دخلها في القدرة على الامتثال.

(٧) معطوف على «اعتبار» يعني: لا وجه لاعتبار المندوحة إلّا لأجل عدم لزوم التكليف بالمحال.

(٨) يعني: لاعتبار المندوحة، وغرضه التنبيه على مغايرة التكليف بالمحال

التكليف المحال، فافهم واغتنم.

السابع^(١): أنه ربما يتوهم تارةً أن النزاع في الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، وأما الامتناع على القول بتعلقها بالأفراد فلا يكاد يخفى^[٢].

- الذي جوزه بعضٌ - للتكليف المحال الذي لم يجوزه أحد، وأن مسألة الاجتماع من قبيل الثاني لا الأول، والمندوحة رافعة للزوم التكليف بالمحال، لا التكليف المحال الذي هو مورد البحث.

٧ - هل يبتني النزاع على تعلق الأحكام بالطبائع أم لا ؟

(١) الغرض من عقد هذا الأمر الإشارة إلى توهمين ودفعهما.

أما التوهم الأول الذي أشار إليه بقوله: «تارة أن النزاع ... الخ» فحاصله: أن الخلاف في الجواز وعدمه مبني على تعلق الأحكام بالطبائع، فالقائل بالجواز يرى تعدد المتعلق ماهيةً وإن اتحد وجوداً، لكونه عبارةً عن طبيعتين متغايرتين ماهيةً، فلا مانع من اجتماع الحكمين. والقائل بالامتناع يرى اتحادهما وجوداً و ماهيةً، والواحد لا يتحمل حكمين متضادين.

وأما بناءً على تعلق الأحكام بالأفراد، فلا محيص عن القول بالامتناع، ولا وجه للجواز على هذا القول أصلاً. فنزاع الجواز وعدمه مبني على تعلق الأحكام بالطبائع، دون الأفراد.

وأما التوهم الثاني فسياًتي تقريبه.

[٢] قال المحقق النقي رحمته الله: «ولذا نصّ بعضهم بابتناء النزاع في المقام على تعلق

الأمر والنهي بالطبائع أو الأفراد، فيقال بالجواز على الأول، ويتعيّن المنع على الثاني

ضرورة^{١)} لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي، ولو كان ذا وجهين^{٢)} على هذا القول^{٣)}.

وأخرى^{٤)} أن القول بالجواز مبني على القول بالطبائع، لتعدد متعلق الأمر والنهي ذاتاً عليه^{٥)}، وإن اتحد [اتحداً] وجوداً، والقول^{٦)} بالامتناع على القول بالأفراد، لاتحاد متعلقهما شخصاً خارجاً،

... الخ «فراجع»^{١)}.

١) تعليل للامتناع على القول بتعلق الأحكام بالأفراد، وحاصله: أن لوازم الوجود مقومة لفردية الفرد، وموجبة لتشخصه، فإذا كانت دخيلة في موضوع الأمر والنهي لزم اجتماع الضدين، فلا بد حينئذٍ من الذهاب إلى عدم الجواز.
٢) لكونه فرداً لماهيتين.

٣) أي: القول بتعلق الأحكام بالأفراد، والجار متعلق بـ «لزوم».

٤) هذا إشارة إلى التوهم الثاني، وتوضيحه: أن جواز الاجتماع مبني على تعلق الأحكام بالطبائع، لتعدد متعلق الأمر والنهي ذاتاً وإن اتحداً وجوداً. وعدم جواز الاجتماع مبني على تعلق الأحكام بالأفراد، لكون المتعلق حينئذٍ شخصاً وجزئياً حقيقياً، ومن المعلوم امتناع تحمله لحكمين متضادين، فلا محيص حينئذٍ عن القول بالامتناع.

٥) أي: على القول بتعلقها بالطبائع.

٦) معطوف على «القول» في قوله: «وأخرى أن القول» يعني: وأن القول بالامتناع مبني على القول بتعلقها بالأفراد.

وكونه^(١) فرداً واحداً.

وأنت خير بفساد كلا التوهمين، فإن^(٢) تعدد الوجه إن كان يجدي

(١) معطوف على «اتحاد» يعني: ولكون متعلق الأمر والنهي فرداً واحداً يمتنع اجتماع حكمين متضادين فيه.

والفرق بين التوهمين: أنه على الأول يمكن القول بالامتناع مع القول بتعلق الأحكام بالطبائع أيضاً، وعلى الثاني لا يمكن ذلك، بل لابدّ على القول بالطبائع من الذهاب إلى الجواز، فالقول بالامتناع على التوهم الثاني مبني على تعلق الأحكام بالأفراد. وعلى التوهم الأول غير مبني عليه، بل يمكن ذلك حتى على تعلقها بالطبائع أيضاً كما تقدم.

(٢) هذا دفع التوهمين معاً، وحاصله: أن تعدد الوجه في مسألة الاجتماع إن كان مجدياً في تعدد المتعلق بحيث لا يضرّ معه الاتحاد الوجودي، فذلك مجدي حتى على القول بتعلق الأحكام بالأفراد، لكون الموجود الخارجي الموجّه بوجهين مجعماً لفردين موجودين بوجود واحد يتعلق بأحدهما الأمر، وبالأخر النهي.

وإن لم يكن تعدد الوجه مجدياً في تعدد المتعلق، فلا بدّ من البناء على الامتناع حتى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، لاتحاد الطبيعتين المتعلقتين للأمر والنهي وجوداً.

فالاتحاد الوجودي إن كان مانعاً عن تعدد المتعلق كان مانعاً مطلقاً، من غير فرق بين تعلق الأحكام بالطبائع والأفراد، وإن لم يكن مانعاً عنه لم يكن مانعاً كذلك.

فقد ظهر فساد كلا التوهمين، وجريان النزاع على كل من القولين.

بحيث لا يضرُّ معه الاتحاد بحسب الوجود والإيجاد^(١)، لكان يجدي ولو على القول بالأفراد، فإن^[٢] الموجود الخارجي الموجّه بوجهين يكون فرداً لكلٍّ من الطبيعتين، فيكون مجمعاً لفردين موجودين بوجود واحد. فكما لا يضرُّ^(٣) وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين، لا يضرُّ^(٤) بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين، وإلاَّ^(٥) لما كان يجدي أصلاً حتى على القول بالطبائع، كما لا يخفى، لوحدة الطبيعتين وجوداً، واتحادهما خارجاً.

فكما^(٦) أن وحدة الصلاتية والغصبية في الصلاة في الدار المغسوبة وجوداً

(١) الفرق بينهما اعتباري، إذ الأوّل ملحوظ في نفسه، والثاني بالنسبة إلى موجدّه.

[٢] تعليل لقوله: «لأن يجدي».

(٣) كما هو مسلّم عند المتوهم القائل بالجواز على القول بتعلق الأحكام بالطبائع.

(٤) يعني: كذلك لا يضرُّ وحدة الوجود بكون المجمع اثنين بناءً على القول بتعلق الأحكام بالأفراد، فيكون المجمع بالدقة فردين لطبيعتين يتعلّق بإحداها الأمر وبالأخرى النهي.

(٥) معطوف على قوله قبل أسطر: «إن كان يجدي بحيث ...» يعني: وإن لم يكن تعدد الوجه مجدياً في تعدد المتعلق لما كان مجدياً أصلاً حتى على القول بالطبائع، لاتحاد الطبيعتين خارجاً.

(٦) هذه نتيجة ما ذكره من عدم كون الاتحاد الوجودي قادحاً في الاثنينية، يعني: فكما أن وحدة الوجود لا تضر بتعدد الطبيعة - بناءً على القول بتعلق الأحكام

غير ضائر بتعدددهما وكونهما^(١) طبيعتين، كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلاة فيكون مأموراً به، وفرداً للغضب فيكون منهيّاً عنه، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين، لكونه مصداقاً للطبيعتين، فلا تغفل.

بالأفراد - فكذلك لا تضر بتعدد الفرد، فما يقع في الخارج من خصوصيات الصلاة في الدار المغصوبة يكون فرداً للصلاة وفرداً للغضب، فهو مأمور به بالاعتبار الأول، ومنهي عنه بالاعتبار الثاني.

وبالجملة: المسلم بين القائلين بتعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد أنّ الحكم لا يتعلق بالطبيعة المجردة عن الوجود، بل يتعلق بها من حيث إيجاد المكلف إياها، أو إبقائها على عدمها. لكن القائلين بتعلقها بالأفراد ذهبوا إلى أنّ وجود تلك الطبيعة بجميع قيودها وحدودها الموجبة للتشخص وَقَعَ في حيز الطلب، بحيث يكون لجميع تلك الحدود دخل في المطلوبة، ولذا لو قصد القربة بجميعها كانت في محلها. بخلاف القائلين بتعلق الطلب بالطبيعة بوجودها السعي، فإنّهم ذهبوا إلى خروج تلك الحدود عن حيز الطلب، ولذا لا يجوز قصد القربة بها.

وعلى كل حال، لا فرق بين كون الوجود ذا وجهين، بحيث يكون بوجه فرداً لماهية وبوجه آخر فرداً لماهية أخرى، وبين كونه ذا وجهين يكون بأحدهما طبيعة مأموراً بها، وبالأخر طبيعة أخرى منهيّاً عنها.

(١) معطوف على «تعدددهما»، وضميراً «بتعدددهما، كونهما» راجعان إلى

الطبيعتين.

الثامن^(١): أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلّا إذا كان في كل واحد من متعلقي الإيجاب والتحریم مناط حكمه^(٢) (*) مطلقاً، حتى في مورد التصادق والاجتماع، كي يحكم على الجواز بكونه^(٣) فعلاً محكوماً بالحكمين، وعلى الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين، أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى^(٤)

٨ - صغرية المسألة لكبرى التزاحم

- (١) الغرض من عقد هذا الأمر بيان الفرق بين مسألة اجتماع الأمر والنهي - التي هي من صغريات باب التزاحم - وبين باب التعارض.
- (٢) أي: حكم كل واحد من المتعلقين مطلقاً حتى في مورد الاجتماع.
- (٣) يعني: كون مورد التصادق محكوماً فعلاً بالحكمين: الإيجاب والتحریم.
- (٤) يعني: حتى يكون الحكم الفعلي تابِعاً له، فمع عدم الأقوائية يحكم في مورد

(*) لقائل أن يقول: إنّ بحث الاجتماع لا يختص بمذهب دون آخر، بل يجري على جميع المذاهب حتى مذهب الأشعري المنكر لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد مطلقاً، فاعتبار اشتغال كل من متعلقي الإيجاب والتحریم على مناط الحكم في اندراجهما في مسألة الاجتماع غير ظاهر.

والوجه في ذلك أنّ مرجع البحث فيها إلى أنّ مورد الاجتماع واحد وجوداً وماهيةً، أو متعدد كذلك، فعلى الأوّل: لا بدّ من الامتناع مطلقاً ولو على مذهب الأشعري، لامتناع اجتماع الضدين على جميع المذاهب.

وعلى الثاني: لا بدّ من القول بالجواز بناءً على عدم سريّة حكم الملزوم إلى اللازم.

كما يأتي تفصيله [١].

وأما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك ^(٢)، فلا يكون من هذا الباب ^(٣)، ولا يكون مورد الاجتماع محكوماً إلاً بحكم واحد منهما ^(٤) إذا كان له مناطه ^(٥).

الاجتماع بحكم آخر غير الوجوب والحرمة كالإباحة.

[١] يعني: في التنبيه الثاني من تنبيهات مسألة الاجتماع، فراجع (ص ٢٨٩).

(٢) يعني: مطلقاً حتى في مورد التصاق.

(٣) أي: من باب اجتماع الأمر والنهي.

(٤) أي: من الحكمين المجعولين للطبيعتين المتعلقتين للأمر والنهي.

(٥) يعني: إذا كان لذلك الحكم مناطه.

ثم إن ملخص ما أفاده في هذا الأمر هو الفرق بين هذه المسألة وباب التعارض كما تقدم، والإشارة إلى ضعف ما في تقارير شيخنا الأعظم رحمته.

وتوضيح الفرق: أن الكلام يقع تارةً في مقام الثبوت، وأخرى في مقام الإثبات.

أما الأول، فبيان: أن باب اجتماع الأمر والنهي يكون من صغريات التزام، فلا بد من اشتغال كل من المتعلقين على مناط الحكم مطلقاً حتى في مورد الاجتماع ليحكم - بناءً على الجواز - بكون المجمع كالصلاة في الدار المغصوبة محكوماً فعلاً بحكمين، وعلى الامتناع بكونه محكوماً بما يقتضيه أقوى المناطين، ومحكوماً بحكم ثالث إن لم يكن أحد المناطين أقوى.

فإن لم يكن المتعلقان واجدين للمناط في مورد الاجتماع، بأن لم يكن شيء منهما ذا ملاك، أو كان المناط في أحدهما دون الآخر، لم يكونا من صغريات مسألة

أو حكم^(١) آخر غيرهما فيما لم يكن لواحدٍ منهما، قيل بالجواز^(٢) أو الامتناع^(٣)، هذا^(٤) بحسب مقام الثبوت.

اجتماع الأمر والنهي أصلاً، فيكون مثل «العالم الشاعر» الذي هو مورد اجتماع الدليلين وهما «أكرم العلماء» و«لا تكرم الشعراء» أجنبياً عن مسألة الاجتماع، ومندرجاً في باب التعارض.

وأما الثاني - وهو مقام الإثبات - فسيأتي في (ص ١٣٨).

(١) معطوف على «حكم» أي: حكم آخر غير الوجوب والحرمة في مورد لم يكن لواحد - أي شيء من الوجوب والحرمة - ملاك. وعلى هذا فقد ذكر المصنف رحمته لعدم اشتمال المتعلقين معاً على المناط صورتين: إحداهما: اشتمال أحدهما على المناط، وقد أشار إليها بقوله: «إذا كان له مناطه».

ثانيهما: عدم اشتمال شيءٍ منهما على المناط، وقد أشار إليها بقوله: «أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن... الخ».

(٢) لأن القول بالجواز مبني على وجود المقتضي لكل من الحكمين، فمع عدمه في أحدهما أو كليهما لا مجال للنزاع.

(٣) إذ الامتناع مبني على عدم إمكان الجمع بين ما يقتضيه الملاكان الموجودان في المتعلقين، ففي فرض عدم الملاكين لا مجال أيضاً للامتناع.

(٤) أي: ما ذكرناه من لا بدية واجدية كل من المتعلقين للملاك في مسألة الاجتماع - دون التعارض - هو الفرق بينهما بحسب مقام الثبوت عند العدلية والمعتزلة، القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

فملخص الفرق بين التعارض واجتماع الأمر والنهي بحسب مقام الثبوت هو:

وأما بحسب مقام الدلالة والإثبات، فالروايتان الدالتان على الحكمين^{١)} متعارضتان، إذا أحرز أن المناطين من قبيل الثاني^{٢)} (*)، فلا بدّ من عمل

أنه لا بدّ في باب الاجتماع من ثبوت المناط في كل من المتعلقين حتى في مورد الاجتماع، بخلاف التعارض.

١) كالوجوب والحرمة. غرضه: أن علاج الدليلين الدالين على الحكمين - الدائر أمرهما بين التزام التعارض - يكون بأعمال قاعدة التزام، وهي الترجيح بقوة المناط إن أحرز كونه من التزام، وبأعمال قواعد التعارض، وهي الترجيح بالمرجحات المقررة للمتعارضين إن أحرز كونه من التعارض.

وأما إثبات كون المناط من أيّ القبيلين، وطريقة معرفته، فالتكفل له الأمر التاسع، فالمائز بين الأمر التاسع وهذا الأمر هو: أن هذا الأمر متكفل لمقام الثبوت، وأنّ هناك واقعين، وهما التزام والتعارض، وأنّ معالجة الأول في مرحلة الإثبات تكون بشيءٍ ومعالجة الثاني بشيءٍ آخر.

وأما الأمر التاسع، فهو متكفل بطريق إثبات كل من الواقعيين، وأن إثباتهما بأيّ شيءٍ يكون ليعالج بعلاجه.

٢) وهو ما تعرض له بقوله: «وأما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك».

(*) لا يخفى أنّ الوجوه المتصورة في المناطين أربعة، لأنّه إمّا يعلم بوجودهما في مادة الاجتماع، وإمّا يعلم بعدمهما، وإمّا يعلم بوجود واحد منهما في أحدهما المعين أو غير المعين.

والأوّل باب التزام، والأخير باب التعارض، والوسطان خارجان عن البابين، كما هو واضح، وغير محكومين بحكمهما، إذ مع العلم بوجود المناط في أحدهما المعين كان هو الحجة وغيره ساقطاً عن الاعتبار، وكذا لا عبرة بشيءٍ من الدليلين الفاقدين للملاك.

المعارضة حينئذ^{١)} بينهما^{٢)} من الترجيح والتخير، وإلا^{٣)} فلا تعارض في البين، بل^{٤)} كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما كان الترجيح مع ما هو

(١) أي: حين عدم اشتغال المتعلقين إلا على مناط واحد، كالإجماع على عدم وجوب صلاتين عند زوال يوم الجمعة.

(٢) أي: بين الروائتين الدالتين على الحكمين، فلا بدّ من إعمال قواعد التعارض بينهما من الترجيح أو التخير حتى على القول بالجواز في مسألة الاجتماع، لما عرفت من اعتبار وجود المناط في العنوانين معاً في باب الاجتماع. فالعلم الإجمالي بكذب أحد الدليلين لفقدان المناط فيه يوجب خروج مورد الاجتماع عن إطلاق أو عموم أحدهما، الموجب للتنافي بينهما من حيث الدلالة.

(٣) يعني: وإن لم يحرز أنّه من قبيل الثاني، لاحتمال كونه من قبيل الأوّل، فلا تعارض بينهما، لاحتمال صدقهما معاً، وعدم العلم الإجمالي بكذب أحدهما، بشرط عدم العلم بمخلو كل منهما عن المناط، إذ يخرج حينئذٍ عن الأبواب المعهودة كلها. أمّا عن باب الاجتماع، فلما مرّ من اعتبار وجود المناط في كلا العنوانين، وكذا خروجه عن باب التزاحم.

وأمّا عن باب التعارض، فلا اعتبار بوجود المناط في أحد العنوانين.

(٤) استدراك على عدم التعارض، توضيحه: أنّه إذا لم يحرز من الخارج - كإجماع أو غيره - أن المورد من قبيل وجود المناط في كليهما أو أحدهما، فلا يعمل مع الدليلين معاملة التعارض، بل لا بدّ من الحكم بكونه من الأوّل، وهو وجود المناط في كلا العنوانين.

والوجه في ذلك: أن مقتضى حجية الروائتين معاً حكايتهما عن وجود المناط في كليهما، لكشف الحكمين - اللذين هما مدلول الروائتين المعترتين - عن مناطين،

أضعف دليلاً، لكونه أقوى مناًطاً (*)، فلا مجال حينئذٍ ^(١) لملاحظة مرجحات الروايات أصلاً ^(٢)، بل لابدّ من ملاحظة مرجحات المقتضيات المتزاحمات كما يأتي الإشارة إليها ^(٣).

نعم ^(٤) لو كان كلُّ منهما

فيقع التزاحم بينهما لا محالة بناءً على الامتناع.

(١) أي: حين احتمال وجود المناط في كلا المتعلقين، وذلك لاختصاص أدلة مرجحات الروايات بباب التعارض، وعدم شمولها لباب التزاحم.

(٢) يعني: لا المرجحات السندية ولا الدلالية، بل لابدّ من إعمال مرجّحات باب التزاحم الراجعة إلى الترجيح الملاكى.

(٣) في الأمر الآتي.

(٤) استدراك على ما ذكره من إعمال مرجحات التزاحم، وحاصله: أنّه قد يعامل مع المتزاحمين معاملة التعارض، وهو فيما إذا كانت الروايتان ظاهرتين في الحكم الفعلي مطلقاً حتى في حال الاجتماع، فإنّه - بناءً على الامتناع - يمتنع فعلية الحكمين على طبق مناطيهما، فلا بدّ من فعلية أحدهما في مورد الاجتماع، للعلم

(*) هذا مع العلم بقوة المناط، ومع الجهل بها أو العلم بها والجهل بما هو الأقوى، فالحكم هو الرجوع إلى أصالة البراءة في الأوّل، لأنّ الجهل بالقوة يوجب الشك في الحكم، وهو مجرى البراءة، والرجوع إلى أصالة التخيير في الثاني، للعلم الإجمالي بالحكم الفعلي، لا الأخبار العلاجية، لأنّ موردّها المتعارضان، ولا تعارض بعد عدم تكفل الدليلين إلّا للمقتضيين.

نعم، يرجع إلى أخبار علاج التعارض إن كانا متكفّلين للحكمين الفعليين، بناءً على امتناع الاجتماع، وبناءً على جوازه يؤخذ بكلا الدليلين.

متكفلاً للحكم الفعلي (*) لوقوع بينهما التعارض، فلا بدّ من ملاحظة مرجّحات باب المعارضة، لو لم يوفق^{١١} بينهما

الإجمالي بكذب أحدهما الموجب لتعارض الدليلين، فيجري عليهما حكم التعارض إن لم يمكن الجمع الدلالي بينهما، إذ مع إمكانه ينتفي موضوع التعارض، فلا مجال لإجراء أحكامه، كما قرر في محله.

ففي المقام، إذا أحرزت أهمية أحد المناطين كانت هي قرينةً على حمل الحكم الآخر على الاقتضائي، وصالحةً لصرف الدليل الآخر عن ظهوره في الحكم الفعلي إلى الاقتضائي.

فالمتحصل: أنّ الخبرين الواجدين للمناط وإن كانا من المتزامين، لكنه قد يعامل معهما معاملة التعارض إذا كانا متكفلين للحكم الفعلي، فإنّه - بناءً على الامتناع - يعلم إجمالاً بكذب أحدهما، فيجري عليهما أحكام التعارض بشرط عدم إمكان الجمع العرفي بينهما، ولو بقرينة الأهمية التي هي من مرجّحات باب التزام. (١) قيد لقوله: «لوقوع بينهما التعارض» يعني: أنّ التعارض مشروط بعدم

(*) لا يخفى أنّ أدلة الأحكام الشرعية لا تدلّ إلّا على ثبوت الأحكام لموضوعاتها، وفعاليتها منوطة بوجود موضوعاتها خارجاً، كما هو شأن القضايا الحقيقية التي منها القضايا الشرعية، فإنّ مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^{١١} لا يدلّ على فعلية وجوب الحج على المستطيع أصلاً، لإناطتها بوجود المستطيع خارجاً، ومن المعلوم عدم دلالة على فعلية الموضوع، ولا فعلية الحكم، فتكفل الدليل للحكم الفعلي بمجرد فرض لا وجود له خارجاً إلّا في القضايا الخارجية.

بحمل^١ أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة^٢ مرجّحات باب المزاومة،
فتفتن^٣.

إمكان التوفيق العرفي بين الدليلين، إذ معه ينتفي موضوع التعارض.

(١) متعلق بـ «يوفق».

(٢) متعلق بـ «حمل» يعني: أن الحمل على الاقتضائي يكون بملاحظة
مرجّحات باب المزاومة.

و يجوز تعلقه بـ «يوفق» يعني: لو لم يوفق بين الدليلين بملاحظة ... الخ.

(٣) حتى لا يشتبه عليك الأمر، وتُجري أحكامَ التعارض على الروايتين
الدالتين على الحكمين مطلقاً بناءً على الامتناع كما في القرارات، وذلك لاختصاص
معاملة التعارض بما إذا كان المناط في أحدهما، إذ لو كان في كليهما يعامل معهما
معاملة التزام، إلّا إذا كانتا حاكيتين عن الحكم الفعلي ولم يمكن الجمع العرفي
بينهما، بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي.

ويحتمل أن يكون قوله: «فتفتن» إشارة إلى: أن الجمع العرفي بين الدليلين
منوط بأظهرية أحدهما من الآخر، وأقوائية أحد المناطين لا توجب الأقوائية من
حيث الظهور.

لكنه بعيد، لأنّ مناط التوفيق العرفي ليس منحصرّاً بالأظهرية، بل يكفي في
ذلك صلاحية كون أحدهما قرينةً على التصرف في الآخر، لأظهرية أو قرينة لفظية
أو عقلية كمناسبة الحكم للموضوع، أو غيرها. ولو كان المناط الأظهرية فقط لكان
ذو القرينة - فيما إذا كان أظهر من القرينة كقوله: «رأيت أسداً يرمي» - مقدماً على
ظهور القرينة. وهو كما ترى خلاف ما جرت عليه سيرة أبناء المحاوراة في
محاوراتهم.

التاسع^{١١} (*): أنه قد عرفت^{١٢} أنّ المعتبر في هذا الباب^{١٣} أن يكون كلُّ واحدٍ من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها مشتملةً على مناط الحكم مطلقاً، حتى في حال الاجتماع (***) فلو كان هناك

وعليه، فلا مانع من قرينية أقوائية المناط على التصرف في الدليل الآخر بحمله على الحكم الاقتضائي، فتدبر.

٩ - ما يتعلق بدليل الحكمين إثباتاً

(١) الغرض من عقد هذا الأمر: التعريض بما في التقريرات من ابتناء التعارض على الامتناع، وعدمه على الجواز مطلقاً^{١٤}، وأنّ هذا الإطلاق ليس في محله، كما سيتضح إن شاء الله تعالى.

(٢) يعني: في الأمر الثامن.

(٣) أي: مسألة الاجتماع، وقوله: «في حال الاجتماع» بيان للإطلاق.

(*) لا يخفى أنّ المناسب بيان هذا الأمر في ذيل الأمر الثامن، وعدم عقد أمرٍ مستقل له، لكونه متممًا لمقام الإثبات الذي تعرّض له في الأمر الثامن.

(**) لكن قد مرّ في بعض التعليقات المرتبطة بالأمر الثامن عدم اختصاص باب اجتماع الأمر والنهي بمذهب العدلية، بل يجري على جميع المذاهب حتى مذهب الأشعري المنكر للمصالح والمفاسد التي هي مناط الأحكام عند مشهور العدلية. كما أنّ التعارض لا يناط بوجود الملاك في أحد الحكمين، لعدم اختصاص أحكام التعارض بذلك، وجريانه حتى على مذهب المنكرين لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

ما دلّ على ذلك ^{١١} من إجماع أو غيره ^{١٢} فلا إشكال ^{١٣}، ولو لم يكن إلّا إطلاق دليلي الحكمين، ففيه تفصيل ^{١٤}، وهو:

(١) أي: اشتمال كل واحدة من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها على مناط الحكم مطلقاً، حتى في حال الاجتماع.

(٢) مما يوجب العلم بالاشتمال المزبور.

(٣) يعني: فلا إشكال في دخوله في مسألة الاجتماع.

(٤) مورد هذا التفصيل ما إذا لم يكن دليل خارجي على ثبوت المناط في المتعلقين مطلقاً حتى في حال الاجتماع، وانحصر الدليل في إطلاق دليلي الحكمين. وتوضيحه: أنّ الدليلين إن كانا في مقام بيان الحكم الاقتضائي، كما إذا دلّ أحدهما على المصلحة والآخر على المفسدة، كانا من باب الاجتماع، لوجود مقتضي في العنوانين معاً، سواء قلنا بجواز الاجتماع، لكون تعدد الجهة مجدياً في تعدد المتعلق، أم لا.

وإن كان الدليلان متكفلين للحكم الفعلي كما هو الغالب، فعلى القول بالجواز لا إشكال في استكشاف ثبوت مقتضي في الحكمين، ومعاملة التزامهم مع الدليلين، لأنّ الحكاية عن فعلية الحكمين تستلزم الحكاية عن ثبوت مقتضيهما، كما هو واضح. نعم، إذا علم من الخارج كذب أحد الدليلين في حكايته عومل معهما معاملة التعارض، لا التزام، إذ المفروض عدم مقتضي في المتعلقين معاً حتى يندرجا في باب التزام.

وعلى القول بالامتناع لا يدلّان على ثبوت مقتضي للحكمين في مورد الاجتماع، لتنافي الإطلاقين، فيعامل معهما معاملة التعارض، إلّا أن يجمع بينهما عرفاً بجمل كل منهما على الحكم الاقتضائي إن كانا متساويين في الظهور، وإلّا فيحمل

أنّ الإطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي، لكان دليلاً على ثبوت المقتضي والمناط في مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب ^(١). ولو كان ^(٢) بصدد الحكم الفعلي، فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز ^(٣)، إلّا ^(٤) إذا علّم إجمالاً بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين.

وأما ^(٥) على القول بالامتناع، فالإطلاقان متنافيان ^(٦)، من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً، فإن ^(٧) انتفاء أحد

خصوص الظاهر منهما على الاقتضائي، والأظهرُ على الفعلي.

(١) يعني: باب الاجتماع، إذ المفروض ثبوت الملاك في المتعلقين بدلالة الإطلاق.

(٢) معطوف على قوله: «لو كان» والضمير المستتر راجع إلى إطلاق دليلي الحكمين.

(٣) فيدخل في مسألة الاجتماع، لأنّ الدلالة على نفس الحكم تستلزم الدلالة على ملاكه بناءً على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للملاكات.

(٤) استثناء من «استكشاف» يعني: لا يستكشف ثبوت المقتضي للحكمين إذا علّم بكذب أحد الدليلين.

(٥) معطوف على قوله: «على القول بالجواز».

(٦) لوضوح امتناع صدقهما معاً على القول بالامتناع، ومقتضى هذا التنافي جريان أحكام التعارض عليهما.

(٧) بيان لوجه عدم الدلالة مع تنافي الإطلاقين، وحاصله: أنّه على القول بالامتناع يعلم إجمالاً بكذب أحد الدليلين في دلالة على الحكم الفعلي، لانتفائه في

المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضي له، يمكن أن يكون لأجل انتفائه^(١).

[اللهم] إلا^(٢) أن يقال: إن قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر^(٣).

أحدهما كما هو مقتضى القول بالامتناع، فحينئذ يمكن انتفاء مجرد الفعلية مع وجود المناط في كل منهما، ويمكن انتفاء المقتضي في أحدهما.

والحاصل: أنه يمكن استناد عدم الفعلية إلى عدم المقتضي، وإلى وجود المانع، ولما لم يحرز واحد منهما، فيشك في اندراج المقام في مسألة الاجتماع.
(١) أي: انتفاء المقتضي.

(٢) هذا استثناء من جريان أحكام التعارض على الدليلين الحاكيين عن الحكم الفعلي بناءً على الامتناع، وحاصله: أن إجراء أحكام التعارض في هذه الصورة مبني على عدم إمكان الجمع العرفي بين الدليلين.

وأما مع إمكانه، فلا تصل النوبة إلى إجراءاتها، لانتفاء موضوع التعارض مع إمكان الجمع العرفي كما اتضح في محله. والمراد بالجمع العرفي هنا هو حمل كل من الدليلين على الحكم الاقتضائي مع تساويهما في الظهور، وهذا مراده بقوله تَبَيَّنَ: «لو لم يكن أحدهما أظهر».

والغرض من التوفيق بينهما - بحمل كل منهما على الحكم الاقتضائي - هو ثبوت المقتضي لكل من الحكمين، فنفي الفعلية مستند إلى وجود المانع، لا إلى عدم المقتضي.

(٣) أي: في الدلالة على فعلية الحكم، فيؤخذ بالأظهر في هذه الدلالة وإن كان الآخر أظهر في غيرها.

وإلا^(١) فخصوص الظاهر منهما^(٢).

فتلخص: أنه كلما كانت هناك دلالة^(٣) على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع، وكلما لم تكن هناك دلالة عليه^(٤) فهو من باب التعارض مطلقاً^(٥)، إذا كانت هناك دلالة (*) على انتفاءه^(٦) في أحدهما

(١) يعني: وإن كان أحدهما أظهر حُمل خصوصُ الظاهر منهما على الاقتضائي، وبقي الأظهر على حجيته في الفعلية.

(٢) هذا الضمير وضمائر «بينهما، منهما، أحدهما» راجعة إلى الدليلين.

(٣) ولو من الخارج أو إطلاق مادّي الأمر والنهي.

(٤) أي: على ثبوت المقتضي.

(٥) أي: من غير فرق بين جواز الاجتماع وعدمه، لما عرفت من توقف مسألة اجتماع الأمر والنهي على ثبوت المقتضي في كل من المتعلقين.

(٦) أي: على انتفاء المقتضي في أحد الحكمين بلا تعيين، وحاصله: أنه يخرج عن باب الاجتماع ما إذا دلّ الدليل على انتفاء المقتضي في أحد الحكمين بلا تعيين، ويندرج في باب التعارض، لما مرّ من توقف كونهما من مسألة الاجتماع على إحراز

(*) الظاهر كفاية عدم دلالة الدليلين على ثبوت المناط فيهما في جريان أحكام التعارض، وعدم الحاجة إلى دلالة دليل على انتفاءه في أحدهما بلا تعيين في جريان أحكامه، وذلك لإناطة باب الاجتماع بإحراز المناط في كلا المتعلقين، فيكفي في جريان حكم التعارض وعدم الاندراج في مسألة الاجتماع عدم إحراز ثبوت الملاك في كليهما، من دون حاجة إلى قيام دليل على انتفاء الملاك في أحدهما بلا تعيين.

نعم، إذا قلنا باعتبار إحراز انتفاء المناط في أحدهما غير المعين في جريان أحكام التعارض كان لما أفاده بقوله: «إذا كانت هناك دلالة» وجه، فتدبر.

بلا تعيين ولو على الجواز^(١)، وإلا^(٢) فعلى الامتناع (*).

ثبوت المقتضي في كلا الحكمين.

والتقييد بقوله: «بلا تعيين» لإخراج ما إذا دل على انتفاء الملاك في أحدهما المعين، فإنه يخرج حينئذٍ عن الاجتماع والتعارض معاً، للقطع بعدم حجية ما ليس فيه الملاك، فيتعين الأخذ بالآخر.

(١) مبين لقوله: «مطلقاً» يعني: مع عدم دلالة الدليل على ثبوت المقتضي يندرج في باب التعارض مطلقاً ولو على الجواز.

(٢) أي: وإن لم يكن هناك دلالة على انتفاء المقتضي في أحدهما بلا تعيين - كما لم يكن دلالة على ثبوت المقتضي لهما في المجمع - فهو من باب التعارض على القول بالامتناع، إذ لا طريق إلى إحراز شرط مسألة الاجتماع وهو ثبوت المناط في المتعلقين.

فتلخص مما ذكره المصنف رحمته في الأمر التاسع الذي هو متمم الأمر الثامن: أن الدليلين إن كانا في مقام بيان الحكم الاقتضائي، فهما من باب الاجتماع.

(*) إن كان الدليلان دالين على الحكم الفعلي، إذ لو كان أحدهما دالاً على الحكم الفعلي، فلا تعارض أيضاً، للزوم الأخذ بما يدل منهما على الحكم الفعلي، فإنه يكشف عن قوة ملاكه أو مغلوبية ملاك صاحبه بمزاحم يمنع عن تأثيره، كما يستكشف ذلك فيما إذا دلّ الدليلان على الحكم الفعلي بالمرجح السندي. فطريق استكشاف قوة الدلالة أحد أمور ثلاثة بالترتيب:

الأول: اختصاص الدلالة على فعلية الحكم بواحد منهما.

الثاني: أظهرية أحدهما من الآخر في هذه الدلالة مع كون مقتضى الجمع العرفي

حمل الآخر على الاقتضائي.

الثالث: قوة أحدهما سنداً.

العاشر^{١١}: أنه لا إشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي^{٢١} الأمر

وإن كانا في مقام بيان الحكم الفعلي، فإنْ عُلِمَ بكذب أحدهما غير المعين جرى عليهما حكم التعارض مطلقاً سواء قلنا بالجواز أم الامتناع.
وإن لم يعلم بكذب أحدهما واحتمل صدقهما معاً، فعلى القول بالجواز يكونان من باب الاجتماع، وعلى القول بالامتناع يعامل معهما معاملة التعارض، لعدم إحراز ثبوت المناط في كلا المتعلقين إن لم يمكن الجمع العرفي بينهما بحمل كليهما أو أحدهما على الحكم الاقتضائي، وإلا فلا تنصل النوبة إلى أحكام التعارض.

١٠ - ثمرة بحث الاجتماع

(١) الغرض من عقد هذا الأمر: بيان الثمرة المترتبة على القول بالجواز والامتناع.

وتوضيحها على ما أفاده مُتَرَكِّزٌ: أنه على الجواز يسقط الأمر بإتيان المجمع مطلقاً، سواء أكان من العبادات أم المعاملات، فيكون مطيعاً للأمر وعاصياً للنهي. وكذا يسقط الأمر على الامتناع وترجيح جانب الأمر بدون المعصية، إذ المفروض سقوط النهي لغلبة الأمر.

وأما على الامتناع وترجيح جانب النهي، فيسقط الأمر في غير العبادات مطلقاً، سواء التفت إلى الحرمة أم لا، لحصول الغرض الداعي إلى الأمر، إذ المفروض كونه توصلياً غير منوط بقصد القرية.

وفي العبادات تفصيل يأتي عند تعرض المصنف مُتَرَكِّزٌ له.

(٢) متعلق بـ «إتيان».

على ^(١) الجواز (*) مطلقاً، ولو ^(٢) في العبادات، وإن [ولو] كان معصيةً للنهي أيضاً ^(٣).

(١) يعني: على القول بالجواز.

(٢) بيان للإطلاق.

(٣) يعني: كما يكون إطاعةً للأمر.

(*) لما كان القول بالجواز مبنياً على صغوية مسألة الاجتماع لكبرى التزام، فلا بدّ من الرجوع إلى قواعد باب التزام ومرجحاته.

فإن كان الوجوب أهمّ أو محتمل الأهمية قُدّم على الحرمة، ومقتضاه صحة العبادة، والإتيان بها بداعي أمرها. وكذا الحال إذا كان الوجوب مساوياً للحرمة مع الأخذ بالوجوب دون الحرمة.

وإن كانت الحرمة أهمّ منه أو محتمل الأهمية، قُدّمت على الوجوب، وحينئذٍ يتوقف صحة العبادة على أحد أمرين.

الأوّل: القول بالترتب.

الثاني: اشتمال الجمع على الملاك مع الالتزام بكفايته في صحة العبادة.

لكن الأوّل مما أنكره المصنف رحمته وجعله من المحالات، فيتعين الثاني.

والإشكال عليه « بعدم طريقٍ إلى إحراز وجود الملاك في الجمع بعد سقوط الأمر عنه بغلبة ملاك النهي عليه، فكما يحتمل أن يكون سقوطه لوجود المانع، فكذا يحتمل أن يكون لعدم مقتضي في هذا الحال، ولا مرجّح لأحد الاحتمالين على الآخر، ضرورة أنّ طريق إحرازه منحصر بوجود الحكم، وبعد سقوطه لا سبيل إلى إحرازه » ^(١).

وكذا الحال ^{١١} على الامتناع ^{١٢} مع ترجيح جانب الأمر ^{١٣} (*).، إلا أنه لا معصية عليه ^{١٤}.

(١) يعني: في سقوط الأمر وحصول الامتنال بإتيان المجمع بداعي الأمر.

(٢) يعني: على القول بالامتناع و ترجيح جانب الأمر.

(٣) بما قيل من الوجوه المرجحة للأمر.

(٤) أي: على الامتناع و ترجيح جانب الأمر. والوجه في عدم العصيان حينئذٍ واضح، إذ لا نهى بعد مغلوبيته بالأمر.

مندفع بآئه خلاف الفرض، إذ المفروض صغروية مسألة الاجتماع لكبرى التراحم، ومن المعلوم وجود الملاك في كل من المتراحمين، إذ التراحم إنما يكون في مقام الامتنال. وعدم قدرة العبد على امتثالهما لا يرفع الملاك، لما قرر في محله من عدم دخل القدرة في الملاكات، وأنها دخيلة في حسن الخطاب، لقبح مطالبة العاجز، فإن إنقاذ كل من الغريقين المؤمنين ذو مصلحة قطعاً، وإن لم يقدر العبد على إنقاذهما معاً. وبالجملة: فلا ينبغي الإشكال في ثبوت الملاك في المجمع، وجواز الإتيان به بداعي ملاكه.

لكن إطلاق قول المصنف رحمته الله: «بحصول الامتنال بإتيان المجمع بداعي الأمر» يُقيد بعدم أهمية الحرمة أو احتمالها، وإلا فيسقط الأمر بحصول الغرض، لا بالامتنال. نعم بناءً على صحة الترتب يسقط الأمر بالامتنال على الجواز مطلقاً. وكذا إطلاق قوله: «وان كان معصية للنهي أيضاً» ضرورة أن المعصية - وهي مخالفة النهي - تتوقف على عدم أهمية الواجب أو محتملها، إذ مع أحدهما لا فعلية للنهي حتى تعدّ مخالفته عصيانه له، فلا بدّ من تقييد إطلاق المعصية للنهي أيضاً بما إذا لم يكن الواجب أهمّ أو محتمل الأهمية، وإلا فلا معصية.

(*) قد يستشكل في حصول الامتنال على القول بالامتناع مع ترجيح جانب

الأمر بما حاصله: «أن مقتضى الأمر بطبيعة حصول الامتثال بإتيان فرد منها، أي فرد كان، وهذا بخلاف النهي، لتوقف امتثاله على ترك جميع أفراد الطبيعة، لانحلال النهي إلى نواحي عديدة بتعدد أفرادها الطولية والعرضية.

والسرُّ في اختلاف الأمر والنهي في ذلك: أنَّ المصلحة في الأمر قائمة بالطبيعة المتحققة بوجود فردٍ ما منها، والمفسدة في النهي قائمة بالطبيعة أيضاً، لكن الانزجار عن متعلقه لا يتحقق عقلاً إلا بترك جميع الأفراد، التي انحَلَّ خطاب النهي إليها، فكل فرد بعينه منهي عنه. بخلاف الأمر، فإنَّ كل فرد من أفراد متعلقه مأمور به على البذل.

فعلى القول بالامتناع لا سبيل إلى تقييد جانب النهي، بل لا بدَّ من تقييد جانب الأمر، وترجيح جانب النهي عليه، وإن كانت مصلحة الأمر أقوى من مفسدة النهي، إذ المصلحة الباعثة على الأمر وإن كانت أقوى من المفسدة الداعية إلى النهي، لكنها تحصل بإتيان فردٍ ما من متعلقه. بخلاف المفسدة، فإنَّ التحرز عنها لا يحصل إلا بترك جميع الأفراد المشتملة عليها، فيمكن الجمع بين الغرضين بترك جميع ما يشتمل على المفسدة من الأفراد، والإتيان بفردٍ خالٍ عن تلك المفسدة من أفراد الطبيعة المأمور بها المشتملة على المصلحة.

وبالجملة: يجب تقييد اطلاق الأمر بالطبيعة بالأفراد الخالية عن المفسدة.»

هذا ملخص ما في تقاريرات بحث سيدنا الفقيه البروجردي رحمته الله ^(١).

لكن فيه: أنَّ ما أُفيد خلاف الفرض، وهو تقديم جانب الأمر على النهي لأقوائية مصلحته من مفسدة النهي، إذ لا معنى للتقدم إلا مغلووية المفسدة بالمصلحة،

وعدم مانعيتها عن استيفاء مصلحة الأمر بالفرد المشتمل على المفسدة، وعن تمثلي قصد القربة وحصول التقرب به، من دون مانع عنه، لا من الفعل ولا من الفاعل.

فما أفاده المصنف رحمته من حصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على القول بالجواز، والامتناع مع تقديم جانب الأمر في غاية المتانة.

ولا وجه لدعوى: تعين ترجيح جانب النهي دائماً، وإن كانت المفسدة الموجودة فيه أضعف بالنسبة إلى مصلحة الأمر، لأنه خلاف فرض الأقوائية، وإنكار لها، كما لا يخفى.

فالمتحصل: حصول الامتثال، وتحقق القربة بإتيان المجمع حتى مع العلم بالغصب.

نعم - بناءً على كون مسألة الاجتماع من صغريات التعارض، واعتبار وجود الملاك في أحد المتعارضين، وتقديم جانب النهي على الأمر - لا محيص عن امتناع الامتثال، والالتزام ببطلان العبادة في المغضوب مطلقاً، حتى مع النسيان والجهل القصورى به، لعدم مقتضى لصحتها من الملاك والأمر، وامتناع مصداقية الحرام للواجب.

وأما بناءً على اندراج المسألة في باب التزاحم، فعلى القول بالجواز تصح العبادة مطلقاً حتى في حال العلم بالغصب. وكذا على القول بالامتناع وتقديم جانب الأمر على النهي، إذ لا مانع من التقرب بالمجمع حينئذٍ.

وأما بناءً على تقديم جانب النهي على الأمر، فتصح العبادة في المغضوب مع النسيان والجهل القصورى بالحكم أو الموضوع كما اشتهر، مع ذهاب المشهور - على ما قيل - إلى الامتناع وتقديم جانب الحرمة، وذلك لوجود الملاك الموجب لصحة المجمع والتقرب به، كما لا يخفى.

وأما عليه ^(١) وترجيح جانب النهي، فيسقط به ^(٢) الأمر به ^(٣) مطلقاً ^(٤) في غير العبادات (*)، لحصول ^(٥)

(١) أي: على الامتناع وترجيح جانب النهي.

(٢) أي: بإتيان المجمع.

(٣) أي: بالمجمع.

(٤) في مقابل التفصيل الذي يذكره في العبادات، من الالتفات إلى الحرمة وعدمه.

(٥) تعليل لسقوط الأمر في غير العبادات، توضيحه: أن الغرض الداعي إلى الأمر في غير العبادات - لمكان حصوله بنفس إيجاد موضوع الأمر، وإن لم يكن

(*) في إطلاقه منع، فإن تكفين الميت بالكفن المغصوب، وكذا دفنه في المكان المغصوب - مع كونهما من الواجبات التوصلية - لا يسقط أمرهما إلا بالتكفين بالكفن المباح والدفن في المكان المباح، فإنه مع النهي لا يكون مصداقاً للمأمور به حتى يسقط الأمر بإتيانه، فإجراؤه عن المأمور به يكون من أجزاء غير الواجب عن الواجب، وهو محتاج إلى الدليل.

نعم يسقط الأمر في ما إذا علم من الخارج أن الغرض من الواجب التوصلي يحصل بوجوده في الخارج ولو على وجهٍ محرّم كطهارة البدن والثوب، حيث إنّ الغرض من وجوبها يحصل ولو بالماء المغصوب. ولكن ليس كل واجب توصلي كذلك.

فالنتيجة: أنّ كل واجب توصلي اجتمع مع الحرام لا يسقط أمره بإتيانه في ضمن فردٍ محرّم، بل يختص ذلك بما إذا علم من الخارج أنّ الغرض الداعي إلى إيجابه يحصل بمطلق وجوده ولو في ضمن فردٍ محرّم.

الغرض الموجب له ^(١).

وأما فيها ^(٢) فلا، مع الالتفات إلى الحرمة

مأموراً به فعلاً، لأجل التزامه وترجيح جانب النهي - يوجب سقوط الأمر.

(١) أي: للأمر، فإن الغرض علة للأمر حدوثاً وبقاءً.

(٢) أي: في العبادات، فلا يسقط الأمر بإتيان المجمع مع العلم بالحرمة، بناءً على

الامتناع وترجيح جانب النهي.

وتقريبه: أن المكلف تارة يكون عالماً بالحكم والموضوع، كما إذا علم بأن مكان صلاته مغصوب، وأن حكم الغصب هو الحرمة، وفساد الصلاة فيه، فهو عالم بالموضوع والحكم التكليفي والوضعي. ولا إشكال في بطلان الصلاة حينئذٍ، لكون هذه الصلاة حراماً ومعصية، ومن المعلوم عدم صلاحية الحرام للعبادية والمقربية، فالأمر المتعلق بطبيعة الصلاة لا يسقط بإتيان المجمع.

وقد أشار إلى هذه الصورة بقوله: «فلا مع الالتفات إلى الحرمة».

وأخرى: يكون جاهلاً بكل من الحكم والموضوع، أو بالحكم فقط، وهو

يتصور على وجهين:

أحدهما: أن لا يعذر في جهله، لكونه عن تقصير.

والآخر: أن يعذر فيه، لكونه عن قصور.

أما الأول، فالحكم فيه هو البطلان، لأن الجهل عن تقصير كالعلم في عدم العذر، فالفعل حينئذٍ حرام محض، وإن فرض تمكنه من قصد القربة لجهله، إلا أنه لحرمة لا يصلح أن يكون مقرباً للعبد إليه سبحانه وتعالى. ومجرد اشتماله على المصلحة لا يجدي في مقربيته، لأنها مغلوبة بالمفسدة.

وبالجملة: فلا فرق في الحكم بالفساد بين العلم وبين الجهل التقصيري.

أو بدونه ^١ تقصيراً، فإنه ^٢ وإن كان متمكناً - مع عدم الالتفات - من قصد القربة، وقد قصدَها، إلا أنه ^٣ مع التقصير (*) لا يصلح لأن يتقرب به أصلاً،

وقد أشار إلى هذا القسم بقوله: «أو بدونه تقصيراً».

(١) يعني: بدون الالتفات إلى الحرمة مع تقصيره في عدم الالتفات.

(٢) يعني: فإن غير الملتفت إلى الحرمة، وغرضه بيان ما يتوهم من الصحة من ناحية قصد القربة، إذ مع الجهل بالحرمة والمبغوضية يتأتى قصدُ القربة، إلا أن الجهل لما لم يكن عذراً، لكونه تقصيراً أسقط الفعل عن صلاحيته للمقربة، ضرورة أن قصد التقرب بالحرام لا يجعله مقرباً، بل يكون مبعداً محضاً.

(٣) أي: أن عدم الالتفات مع التقصير لا يصلح للمقربة.

(*) الأولى أن يقال: «التقصيري» لكونه صفة لعدم الالتفات، فكأنه قيل: «إلا أن الفعل مع عدم الالتفات التقصيري لا يصلح ... الخ».

هذا إذا رجع ضمير «أنه» إلى الفعل. وأما إذا رجع إلى عدم الالتفات، فحق العبارة أن تكون هكذا: «إلا أن عدم الالتفات مع التقصير يسقط الفعل عن صلاحيته للمقربة».

إيقاظ:

قد حكي عن بعض: «جواز الاجتماع في المثال المعروف وهو الصلاة والغضب، وعدم جوازه في مثل الغضب والوضوء، أو الغضب والشرب، معللاً ذلك بأن الصلاة في المكان المغضوب توجب تحقق ماهيتين إحداهما الصلاة، والأخرى الغضب قد انضمتا في هذا العمل الواحد، بخلاف الوضوء بالماء المغضوب أو شربه، فإن التصرف بالماء المغضوب لا يتصف إلا بالغضب» انتهى ^١.

فلا يقع مقرباً، وبدونه ^١ لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عبادة ^٢

(١) أي: بدون وقوعه مقرباً لا يحصل به الغرض الموجب للأمر به، لأنّ التقصير في عدم الالتفات إلى الحرمة جعل الفعل معصيةً ومبغوضاً، وهذا لا يصلح للمقربة، بل يكون مبعداً محضاً.

(٢) أي: على وجه العبادة حتى لا يسقط بمجرد وجوده في الخارج ولو بدون قصد القربة، كما هو شأن التوصلات.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول، وهو كون الجهل تقصيراً.

ولم يظهر وجهٌ وجيه لهذه التفرقة مع صدق كل من طبعي الغضب والوضوء، وكذا الغضب والشرب على هذا الاستعمال بالضرورة، وهذا الصدق كاشف عن وجود مطابق لكل من هاتين الطبعيتين في مورد تصادقهما، إذ لا ريب في صدق كل من الغضب والوضوء، أو هو مع الشرب على شرب الماء المغصوب أو الوضوء به. ولا بدّ من مزيد التأمل في هذا الفرق.

ولازم ما أُفيد القطع ببطالان الوضوء بالمكان المغصوب، أو في المكان المغصوب مطلقاً، حتى مع النسيان والجهل القصورى بالموضوع أو الحكم، لأنّ مصداقيته للغضب فقط توجب خلوه عن الملاك والأمر، مع أن المشهور الصحة في هذه الصور، ولم يظهر مخالف في هذا الحكم إلاّ العلامة في القواعد والتذكرة في خصوص النسيان، حيث قال في محكي القواعد: «ولو سبق العلم فكالعلم» ^١، ونحوه ما عن التذكرة ^٢، وعلل ذلك بـ «أن النسيان تفريط لا يعذر» ^٣، وفيه ما لا يخفى.

«١» قواعد الأحكام، ج ١، ص ٢٠٧

«٢» تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٤٥

«٣» المصدر، ج ٢، ص ٤٧٧، ونقله عنه جامع المقاصد، ج ٢، ص ٨٨

كما لا يخفى. وأمّا إذا لم يلتفت إليها^١ قصوراً (*)، وقد قصد القربة بإتيانه، فالأمر^٢ يسقط، لقصد التقرب بما يصلح لأن [أن] يتقرب به، لاشتماله^٣ على المصلحة

وأمّا الوجه الثاني أعني: كون الجهل قصورياً، وهو الذي أشار إليه بقوله: «وأمّا إذا لم يلتفت إليها قصوراً» فتوضيحه: أن الفعل لما كان واجداً للمصلحة، لما عرفت من اعتبار وجود المناط في المتعلقين معاً مطلقاً حتى في ظرف الاجتماع، وإلا كان أجنبياً عن مسألة اجتماع الأمر والنهي، كان صدوره على وجه حسن، لعدم كون الجهل العذري مانعاً عن حسنه الصدوري، فلا مانع حينئذٍ من سقوط الغرض به، ومن المعلوم تبعية الأمر للغرض حدوثاً وبقاءً. والحاصل: أنه لا مانع من تمشي قصد القربة وسقوط الأمر في صورة الجهل العذري.

(١) أي: إلى الحرمة، وأشار بقوله: «وأمّا إذا لم يلتفت» إلى دفع ما يرد على فتوى الأصحاب - بصحة المجمع العبادي مع الجهل العذري بالموضوع أو الحكم - من الإشكال، وهو استحالة الاجتماع وتقديم النهي، ولأجلها حكموا بالبطلان في غير هذين الموردين، فكيف يحكمون بالصحة في الجهل العذري بالموضوع أو الحكم مع كون المجمع منهياً عنه؟ مع عدم اقتضاء الجهل إلا عدم التنجز.

(٢) جواب «وأمّا» وقوله: «لقصد التقرب» علة لسقوط الأمر.

(٣) تعليل لقوله: «بما يصلح أن يتقرب به».

(*) لا يخفى أن المصنف رحمته الله قد تصدّى لدفع إشكال صحة المجمع العبادي التي أفتى بها الأصحاب القائلون باستحالة اجتماع الأمر والنهي، وتقديم النهي.

وحاصل الإشكال: أنهم كيف حكموا بصحته مع بنائهم على الامتناع وتقدم النهي، وأن الجهل لا يقتضي عود الأمر حتى تصح به العبادة، بل يقتضي عدم التنجز، وعدم ترتب العقاب على ارتكاب المتعلق؟ فلو أتى بالصلاة أو الطواف في المغضوب جهلاً بالحكم أو الموضوع لا يترتب عليه استحقاق العقوبة، لعدم تنجز النهي بالجهل به، أو بموضوعه.

وأما صحته وسقوط الأمر فلا، لأنّ مناط الصحة - وهو الأمر - مفقود، بل لا بدّ من الحكم بالفساد وعدم سقوط الأمر بإيجاد المجمع، كما حكموا به في غير الجهل العذري، فلا فرق بين الجهل العذري وغيره إلّا في استحقاق العقوبة في الثاني دون الأوّل.

وقد أجاب عن هذا الإشكال وصحّح الفتوى بصحة المجمع العبادي في الجهل العذري بوجوه:

الأوّل: أن صحة العبادة لا تتوقف على الأمر، بل يكفي فيها المصلحة الموجودة في المجمع، وعدم ارتفاعها بالمفسدة، وإنّما لا يصحّ في صورة العلم بالنهي، أو الجهل التقصيري به مع وجود هذه المصلحة فيه، لأنّ الفعل مع العلم بالنهي أو الجهل به تقصيراً يقع مبعّداً ومبغوضاً ومستحقاً عليه العقاب، لتنجز النهي، والمبغوض يمتنع أن يكون محبوباً ومقرّباً.

فالنتيجة: أن الملاك مع الحسن الفاعلي الثابت حين الجهل القصورى بالموضوع أو الحكم كافٍ في تمثني قصد القرية ومقربة الفعل.

وقد أشار إلى هذا الوجه بقوله: «فالأمر يسقط، لقصد التقرب بما يصلح» وبعد إثبات وجود الملاك، وصحة التقرب به تعرّض لوجه سقوط الأمر بقوله: «بناءً على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح» الذي بيّناه في التوضيح.

وليس هذا وجهاً آخر لتصحيح المجمع العبادي كما في بعض الحواشي، بل هو

متمم له، إذ غرضه تميم صحة التعبد بالمأني به بأن يكون صالحاً للمقربية، فلو كان مبغوضاً لا يصلح لها، ومبغوضيته منوطة بكونه منهياً عنه فعلاً، ولا يكون كذلك إلا إذا كان الملاك بوجوده الواقعي مؤثراً في تشريع الأحكام، إذ حينئذ يكون المجمع منهياً عنه، لغلبة مفسدة النهي على مصلحة الأمر، فلا أمر حينئذ، بل ليس في البين إلا ملاكه، فلا يصدق الامتثال وإن سقط الأمر بسقوط الغرض.

بل التعبير بسقوط الأمر مبني على المساحة، إذ المفروض وجود الملاك فقط، فمنشؤه يسقط، ولا بأس بالتعبير عن سقوط الغرض بسقوط الأمر، لعلاقة السببية والمسببية.

والحاصل: أنه بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية يكون النهي فعلياً، لعدم دخل العلم بالمفسدة في تشريعه، لكنه لعدم تنجزه لا يؤثر في المبغوضية، فلا مانع من التعبد بالملاك حينئذ، وإن لم يصدق الامتثال بناءً على كونه موافقة الأمر. نعم، بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد المعلومة يكون المجمع مأموراً به فعلاً، فيصح قصد القرابة بالأمر، دون الملاك، إذ المفروض تبعية الحكم للملاك المعلوم وهو مصلحة الأمر.

الوجه الثاني: أن تراحم الأحكام إنما يكون في مقام الفعلية والبلوغ إلى مرتبة البعث والزجر، وهي مرتبة حدوث الإرادة والكرهية في نفس المولى. وأما مرتبة الإنشاء وهي مرتبة التصديق بالصالح والفساد، فلا تراحم فيها، إذ لا مانع من اجتماع التصديق بصالح فعل مع التصديق بفساده بلا كسر وانكسار في البين.

وعليه، فالمانع عن فعلية الأمر في المجمع فعلية النهي فيه، فإذا سقط النهي عن الفعلية اكتسب الأمر لباس الفعلية، فيصير فعلياً ويبقى النهي على إنشائيته. وعليه، فيكون المجمع مأموراً به فعلاً، فيصح التقرب به.

فالنتيجة: عدم الحاجة إلى التعبد بالملاك، لوجود الأمر الفعلي.

الوجه الثالث: تصوير الأمر الفعلي بالمجمع حتى على القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية، والبناء على الامتناع وتغليب النهي .
بتقريب: أن العقل حيث لا يرى تفاوتاً بين أفراد الطبيعة في الوفاء بالغرض القائم بالطبيعة المأمور بها، وأن فرداً المبتلى بالمزاحم كالصلاة في المغصوب وافٍ بالغرض كسائر أفراد الطبيعة، يحكم بإمكان حصول الامتثال إذا أتى بالفرد المزاحم بداعي امتثال الأمر بالطبيعة، كما تقدم نظيره في ضد الواجب كالصلاة بالنسبة إلى الإزالة .

وإلى هذا الوجه أشار نصير بقوله: «مع أنه يمكن ان يقال بحصول الامتثال» .
والفرق بين الأجوبة الثلاثة واضح، إذ الأول ناظر إلى تصحيح المجمع العبادي بالملك، والأخيران ناظران إلى تصحيحه بالأمر .
ثم إنه قد نوقش في جميع الأجوبة الثلاثة المذكورة ^(١):

أما في الأول، فبأن المصلحة المغلوبة المستهلكة في جنب المفسدة لا أثر لها في وقوع الفعل عبادةً، ولا تجعل الفعل قابلاً للتقرب، فإنّ الفعل الغالبة مفسدته على مصلحته غلبة مؤثرة في النهي التحريمي كالفعل المشتغل على المفسدة فقط في عدم صلاحية التقرب به، فإنّ المصلحة المندكة في جنب المفسدة وجودها وعدمها سيان، فالفعل الفاسد محضاً أو الغالب فساداً غير صالح للتقرب، ولا يجدي قصد التقرب به شيئاً وإن لم يقع مبعداً فعلياً ومستحقاً عليه العقاب، إذا جهل فساداً وحرمة جهلاً يعذر فيه .

وأنت خبير بما فيه أولاً من: أنّ التسوية بين المصلحة المغلوبة بالمفسدة وبين التمحض في المفسدة، وعدم مصلحة أصلاً دعوى بلا برهان، بل يشهد بخلافها

«١» المناقش هو المحقق الايرواني نصير، فلاحظ: نهاية النهاية، ج ١، ص ٢٢٢ - ٢٢٣

الوجدان الحاكم بوضوح الفرق بينهما، حيث إنّ المفسدة المحضة كمفسدة الخمر ليس فيها مصلحة تقتضي التقرب أصلاً ولو مع غلبة ما يوجب مغلوية المفسدة، كما إذا توقف بقاء الحياة على شرب الخمر، فإنّ المفسدة ترتفع، ولكن لا يوجب ارتفاعها مقربة الشرب بحيث يصح التقرب به.

وهذا بخلاف المجمع في باب الاجتماع، فإنّ مصلحة العبادة موجودة فيه، وعدم صحة التقرب بها إنّما هو لأجل وجود المانع أعني به مفسدة النهي الموجبة للمؤاخذة، والبُعد عن ساحة المولى، ومن المعلوم أن مبعديتها الموجبة لتنفره وحسن مؤاخذته مترتبة على تنجز النهي بالحجة من علم أو علمي، فبدون التنجز لا أثر للنهي من جهة المبعدية، فتبقى مقربة المصلحة بلا مانع.

وبالجملة: المصلحة مقربة في ظرفٍ عدم مبعدية المفسدة، فإذا ارتفعت مبعديتها، فلا محالة تكون المصلحة مقربة، لارتفاع المانع عن مقربيتها. ويكون المقام كالسراج المضيء في الشمس، فإنّ ضوءه غير محسوس، لكنه يظهر بعد غروب الشمس أو اختفائها في الغيم، وهذا بخلاف السراج المنطفئ، فإنّه لا ضوء له حتى في الليل. ففرق واضح بين الفعل المشتمل على المفسدة فقط، وبين الفعل المشتمل على المصلحة المغلوبة بالمفسدة كمثال السراج، فلاحظ.

فالنتيجة: أن الفعل المشتمل على المصلحة المغلوبة ليس كالفعل المشتمل على المفسدة المحضة.

وثانياً: من أنّ الاندكاك الذي مرجعه إلى التأكد، وصرورة المندك والمندك فيه وجوداً واحداً منوط بالسنخية بينهما، كاندكاك ملاك الاستحباب في ملاك الوجوب، كنذر صلاة الليل، فإنّ ملاك استحبابها يندك في ملاك الوجوب الناشئ من النذر، وكملاك الكراهة والحرمة.

وأما مع عدم السنخية بين الملاكين كمفسدة الحرمة ومصلحة الوجوب، فإنّه

مع صدوره حسناً^{١١} (*) لأجل^{١٢} الجهل بجرمته قصوراً،

- (١) هذا إشارة إلى وجود الحُسن الصدوري، مضافاً إلى حُسنه الذاتي، الناشئ عن المصلحة القائمة به، الذي أشار إليه بقوله: «لاشتماله على المصلحة».
- (٢) تعليل لصدوره حسناً، فإنَّ الجهل العذري لا يمنع عن الحسن الفاعلي.

لا وجه للاندكاك مع تضادهما. نعم يكون الحكم تابعاً لأقوى الملاكين مع بقاء الآخر على حاله من دون صلاحية للتأثير في تشريع الحكم على طبقه، فلو فرض ارتفاع الملاك الأقوى بمزاحم، فالملاك المغلوب يؤثر في التشريع. وبالجملة: فما أُفيد من الاندكاك أجنبي عما نحن فيه.

وأما المناقشة في الجوابين الآخرين بعدم اختصاص نزاحم الأحكام بمقام الفعلية، وبعدم صحة قصد امتثال الأمر بالطبيعة مع مبغوضية الفرد وسقوط أمره، ففي محلها، والتفصيل لا يسعه المقام.

(*) لا يخفى أنه مع الامتناع وتغليب جانب النهي - كما هو المفروض - لا يصلح الجهل القصوري لجعل صدوره حسناً - أي قريباً - إذ المفروض عدم الأمر، وما لم يكن الداعي أمره لا يصير قريباً صالحاً للمقربة.

إلا أن يقال: إنَّ الأمر الفعلي وإن لم يتحقق هنا على الفرض، لكنه لوحظ مرآة لإرادة المولى المنبئة عن المصلحة، فإذا كان الداعي ذلك الأمر غير المتحقق في المقام كان الداعي حقيقة تلك المصلحة، فحينئذٍ يصير الفعل بسبب ذلك الداعي حسناً، وصدوره لأجله قريباً.

والحاصل: أنَّ الموجب للحُسن والقُرب هو كون الداعي المحبوبة أو المصلحة المضافة إلى المولى.

وأما الجهل العذري، فهو يصلح لأن يكون علة لعدم صدور الفعل قبيحاً ومبعداً، ولا يصلح لأن يكون علة لصدوره حسناً.

فيحصل به ^(١) الغرض من الأمر، فيسقط [به] قطعاً، وإن لم يكن إمتثالاً له ^(٢) بناءً ^(٣) على تبعية الأحكام لما هو الأقوى

(١) أي: يحصل بالإتيان بالجمع الغرضُ الموجب للأمر. وهذا متفرع على مصلحة الفعل وصدوره على وجه حسن، فيسقط الأمر بحصول الغرض قطعاً.

(٢) أي: للأمر، يعني: وإن لم يكن هذا السقوط امتثالاً للأمر، لأنَّ امتثال الأمر عبارة عن فعل المأمور به بداعي أمره، ولا أمر هنا بعد ترجيح النهي حسب الفرض، وإن كان يحصل الامتثال لو كان باقياً، وإثما يسقط لحصول الغرض الذي يتبعه الأمر حدوثاً وبقاءً، وثبوتاً وسقوطاً.

(٣) قيد للنفي وهو عدم الامتثال، يعني: أنَّ عدم كون الفعل مأموراً به في حال الجهل القصورى بالحرمة - حتى يتحقق به الامتثال - مبني على تبعية الأحكام لأقوى المناطات الواقعية التي هي من الأمور الخارجية.

توضيحه: أنَّ الأفعال المتعلقة للأحكام تتصف بوصفين:

أحدهما: كونها ذوات مصالح ومفاسد، وهذا الوصف ثابت لها في نفس الأمر، سواء علم المكلف باشتغالها على المصالح والمفاسد أم لا، لما عرفت من كون الملاكات أموراً خارجية قائمة بالأفعال تكويناً، من دون دخل علم المكلف بتلك الملاكات في اتصاف الأفعال بالوصف المذكور.

ثانيهما: كونها متصفةً بالحسن والقبح، لكن اتصافها بها موقوف على العلم بتلك المصالح والمفاسد، إذ المدح والذم لا يترتبان إلا على الفعل الصادر عن الفاعل المختار، العالم بصلاحه وفساده، فلو صدر عنه في حالة الاضطرار إليه أو الجهل بهما لم يتصف ذلك الفعل بحسن ولا قبح.

وعليه، فالصلاة في الدار المغصوبة مثلاً ذاتُ مفسدة، لغلبتها على المصلحة،

كما هو المفروض من البناء على الامتناع وتغليب جانب النهي، لكنها لا تتصف بالقبح، لعدم العلم بمفسدته، فالعلم بالمصلحة والمفسدة موضوع لحكم العقل بالحسن والقبح.

إذا عرفت هذا التوضيح، فاعلم: أن هنا احتمالين: أحدهما: كون الأحكام الشرعية تابعةً للملاكات النفس الأمرية، الثابتة في الأفعال من دون إناطتها بالعلم بتلك الملاكات.

ثانيهما: كونها تابعةً للملاكات المؤثرة - بسبب علم المكلف بها - في الحسن أو القبح، كالحكم العقلي بهما، فيكون العلم بالملاك موضوعاً لكل من الحكم الشرعي والعقلي، ولا يكون موضوع حكم الشارع بالوجوب أو الحرمة أوسع من موضوع الحكم العقلي.

فعلى الاحتمال الأول تكون الصلاة في الدار المغصوبة حراماً، لتبعية الحرمة لملاكها النفس الأمري، وهو المفسدة الغالبة على المصلحة، كما هو المفروض على القول بالامتناع وتغليب جانب النهي، حيث إن الحكم تابع لأقوى المناطين بعد الكسر والانكسار.

وعلى الاحتمال الثاني - وهو تبعية الأحكام الشرعية للملاكات المؤثرة فعلاً في الحسن والقبح العقليين - تكون الصلاة في الدار المغصوبة واجبةً ومأموراً بها شرعاً، إذ المفروض أن ملاك الحرمة ليس هو نفس المفسدة بما هي هي، بل بما هي معلومة. وفي صورة الجهل بالموضوع أو الحكم قصوراً لا تؤثر المفسدة الواقعية في القبح حتى يترتب عليها الحرمة.

ولا فرق في عدم الحرمة بين كونه لعدم مقتضي، وبين كونه لوجود المانع كما

من جهات المصالح والمفاسد واقعاً^(١)، لا^(٢) لما هو المؤثر منها^(٣) [منهما]
للحسن (*) أو القبح، لكونهما^(٤) تابعين لما علم منهما^(٥) كما حُقِّق في محله.
مع أنه يمكن (***) أن يقال

في مورد البحث، فإنَّ المفسدة الواقعية مقتضية للحكم الشرعي، لكن الجهل مانع عن تأثيرها فيه، كمنعه عن تأثير تلك المفسدة في الحكم العقلي.

(١) قيدٌ للمصالح والمفاسد، وهذا إشارة إلى أول الاحتمالين الذي بيّناه بقولنا: «أحدهما كون الأحكام الشرعية تابعة للملاكات النفس الأمرية ... الخ».

(٢) هذا مقابل قوله: «لما هو الأقوى» يعني: بناءً على تبعية الأحكام لما هو الأقوى واقعاً، لا بتبعيتها للملاك المؤثر الفعلي من جهات المصالح والمفاسد.

وهذا إشارة إلى ثاني الاحتمالين المذكور بقولنا: «ثانيهما: كون الأحكام الشرعية تابعة للملاكات المؤثرة بسبب علم المكلف بها في الحسن والقبح ...».

(٣) أي: من جهات المصالح والمفاسد.

(٤) أي: لكون الحسن والقبح تابعين لما عُلم من المصالح والمفاسد، فالجهول منهما لا يكون مؤثراً، فصحة الصلاة حينئذٍ ليست لمجرد اشتغالها على المصلحة، بل لكونها واجبة شرعاً، لعدم العلم بالمفسدة حتى تكون حراماً، فلا نهي أصلاً.

فسقوط الأمر باستيفاء الغرض دون الامتثال مبني على تبعية الأحكام للملاكات الواقعية، دون المعلومة المؤثرة في الحسن والقبح العقليين، كما أن سقوطه بالامتثال مبني على القول بتبعيتها للملاكات المعلومة، كما تقدم توضيحه.

(٥) أي: من المصالح والمفاسد.

(*) الأولى تبديل اللام بـ «في» وهو متعلق بـ «المؤثر».

(**) كيف يمكن أن يدعو الأمر إلى غير متعلقه؟ مع وضوح تبعيته للملاك

بمحصل الامتثال مع ذلك ^(١)

تصحيح المجمع بالأمر بالطبيعة

(١) أي: مع فرض تبعية الأحكام لما هو الأقوى واقعاً من المصالح والمفاسد، المستلزمة هذه التبعية للحرمة الفعلية وعدم الأمر، لأقوائية مناط الحرمة بناءً على الامتناع وتغليب جانب النهي، لا تبعية الأحكام لما هو المؤثر منهما فعلاً في الحُسن والقبح حتى يكون الفعل مأموراً به.

والغرض من قوله: «مع أنه» تصوير امتثال الأمر حتى على مبني تبعية الأحكام للملاكات الواقعية، بأن يقال: إنَّ العقل حيث إنَّه لا يرى تفاوتاً في الوفاء بالغرض القائم بالطبيعة المأمورها بين الفرد المبتلى بالمزاحم - كالصلاة في المكان المغصوب - وبين سائر أفرادها إلا من ناحية وجود المانع عن الوجوب في الفرد المزاحم، لا عدم المقتضي، إذ المفروض وجوده في تمام الأفراد، يحكم بإمكان حصول امتثال الأمر إذا أتى بالمجمع كالصلاة في الدار المغصوبة بداعي امتثال الأمر بالطبيعة،

القائم بما تعلق به، فلو خُصِّصَت الطبيعة المأمور بها كان المخصَّص مضيئاً لدائرتها، واختصت دعوة الأمر بأفراد الخاص، ولا يدعو إلى غيرها وإن كان فرداً للطبيعة. بما هي هي، لكنه ليس فرداً لها بما هي مأمورها، فهو من قبيل دعوة أمر الصلاة إلى الصوم.

ولا فرق في ذلك بين عدم المقتضي ووجود المانع، إذ المدار على صلاحية الملاك لدعوة الشارع إلى التشريع، ومع وجود المانع عن هذه الدعوة لا يصلح لذلك، فالأمر مفقود بالنسبة إلى الفرد الذي يكون في ملاكه مانع عن التشريع، ويختص الأمر بالفرد الذي لا مانع في ملاكه.

فإنَّ العقل ^(١) لا يرى تفاوتاً بينه ^(٢) وبين سائر الأفراد في الوفاء ^(٣) بغرض الطبيعة المأمور بها، وإن لم تعمه ^(٤) بما هي مأمور بها، لكنه ^(٥) لوجود المانع

كما تقدم نظيره في ضد الواجب، كالصلاة بالنسبة إلى الإزالة، حيث إنه قيل بإمكان الإتيان بالصلاة هناك بداعي الأمر المتعلق بطبيعتها، وإن كان فردها المزاحم بالإزالة خالياً عن الأمر.

فالفرد المزاحم وإن لم يكن فرداً للطبيعة بما هي مأمور بها، لكنه من أفرادها بما هي هي، ومشتمل على ما يشتمل عليه أفراد الطبيعة بما هي مأمور بها من الغرض الداعي إلى الأمر. وقد مرّ تفصيل هذا النحو من الامتثال في مبحث الضد، فراجع «١».

(١) هذا تقريب إمكان امتثال الأمر، وقد عرفته بقولنا: «والغرض».

(٢) أي: بين المجمع - وهو الفرد المبتلى بالمزاحم - وبين سائر الأفراد.

(٣) متعلق بقوله: «تفاوتاً».

(٤) يعني: وإن لم تعم الطبيعة بما هي مأمور بها ذلك الفرد المزاحم، وهذا هو الفارق بين الفرد المزاحم - أعني المجمع - وبين سائر الأفراد.

(٥) يعني: لكن عدم شمول الطبيعة المأمور بها للفرد المزاحم ليس لعدم المقتضي، بل لوجود المانع، وإلا فالمقتضي موجود في تمام الأفراد.

وعليه فالأفراد متساوية الإقدام بالنسبة إلى المقتضي وهو الوفاء بالغرض، والمانع - وهو التزاحم - أوجب عدم شمول الطبيعة - بوصف كونها مأموراً بها - للفرد المزاحم.

لا لعدم المقتضي.

ومن هنا ^١ انتدح أنه ^٢ يجزي، ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في ^٣ صحة العبادة، وعدم ^٤ كفاية الإتيان بمجرد المحبوبة، كما يكون كذلك ^٥ في ضد الواجب، حيث ^٦ لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً.
وبالجملة: مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حكماً ^٧ يكون الإتيان

واتضح مما ذكرنا - من عدم التفاوت بين الفرد المزاحم وبين سائر الأفراد في الوفاء بالغرض، ووجود المقتضي في جميعها - أن الإتيان بالمجمع يجزي ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة، وعدم كفاية مجرد محبوبيتها.

(١) يعني: ومن عدم التفاوت بين المجمع وبين سائر الأفراد في الوفاء بالغرض.

(٢) يعني: أن الإتيان بالمجمع الذي هو الفرد المزاحم يجزي حتى لو قيل ... الخ.

(٣) متعلق بـ «اعتبار».

(٤) معطوف على «اعتبار» يعني: ولو قيل باعتبار قصد الامتثال، وبعدم

كفاية الإتيان بمجرد المحبوبة.

(٥) يعني: كما يكون الأمر في ضد الواجب - كالصلاة المضادة لإزالة النجاسة

عن المسجد - مثل المقام، إذ لا يكون في سعة الوقت في مورد الأمر بالإزالة أمرٌ بالصلاة حتى يُقصد.

(٦) هذا وجهٌ تنظير ضد الواجب بالمقام.

(٧) الجهلُ بالحكم موضوعاً كعدم العلم بالغصب ولو مع العلم بالحرمة، فإن

الجهل بالموضوع يوجب الجهل بالحكم. والجهلُ بنفس الحكم مع العلم بالموضوع كالعلم بالغصب مع الجهل بحكمه. فالجهل القصوري بالحرمة ينشأ تارةً عن الجهل بموضوعها، وأخرى عن الجهل بنفسها، وفي صورتين يصدق الجهل بالحرمة.

بالمجمع امتثالاً، وبداعي^(١) الأمر بالطبيعة لا محالة، غاية الأمر^(٢) أنه^(٣) لا يكون ممّا تسعه بما هي مأمور بها، لو قيل^(٤) بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعية. وأمّا لو قيل^(٥) بعدم التزاحم إلّا في مقام فعلية الأحكام، لكان^(٦)

(١) معطوف على قوله: «امتثالاً» ومفسّر له.

(٢) غرضه: أن التفاوت بين الفرد المزاحم وبين سائر الأفراد ليس إلّا في شمول الطبيعة المأمور بها لسائر الأفراد، دون الفرد المزاحم وإن كان فرداً لها بما هي هي.

(٣) أي: الفرد المزاحم - وهو المجمع - لا يكون ممّا تسعه الطبيعة بوصف كونها مأموراً بها.

(٤) قيد لقوله: «لا يكون ممّا تسعه» يعني: أن عدم كون المجمع من أفراد الطبيعة بوصف كونها مأموراً بها مبني على تزاحم الملاكات ووقوع الكسر والانكسار بينها في مقام تأثيرها في الأحكام الإنشائية، إذ يكون المجمع حينئذٍ منهاياً عنه، لأقوائية مناط النهي من مناط الأمر، كما هو المفروض في المقام.

وأمّا بناءً على تزاحم الملاكات في مقام فعلية الأحكام، وعدم مزاحمتها في مقام تأثيرها في الأحكام الإنشائية، فيكون المجمع مأموراً به، ومن أفراد الطبيعة بوصف كونها مأموراً بها، إذ المفروض عدم فعلية الحرمة للجهل بها قصوراً، فالحكم الفعلي حينئذٍ هو الوجوب فقط.

(٥) هذا مقابل قوله: «لو قيل بتزاحم الجهات» يعني: وأمّا بناءً على تزاحم الملاكات في مقام فعلية الأحكام، وعدم تزاحمها في مقام إنشائها، فيكون المجمع من أفراد الطبيعة المأمور بها، لا الطبيعة بما هي هي.

(٦) يعني: لكان الفرد المزاحم من أفراد الطبيعة المأمور بها.

مما تسعه ^(١)، وامتثالاً ^(٢) لأمرها بلا كلام.

وقد انقذ بذلك ^(٣) الفرق بين ما إذا كان دليلاً الحرمة والوجوب متعارضين، وقُدِّم دليل الحرمة

(١) الضمير المستتر راجع إلى الطبيعة، والبارز راجع إلى الموصول في «مما».

(٢) معطوف على «مما» يعني: ولكان الإتيان بالمجمع امتثالاً لأمر الطبيعة.

الفرق بين الاجتماع والتعارض

(٣) أي: بما ذكره في تصحيح العبادة مع الجهل القصورى بالحرمة على القول بالامتناع وتغليب النهي، من اشتغالها على المصلحة مع صدوره حسناً.

وغرضه من هذا: بيان اختصاص الوجه المذكور في تصحيح العبادة بباب الاجتماع، الذي هو من صغريات مسألة التزام، وعدم جريانه في التعارض.

فإذا كان دليلاً الوجوب والحرمة متعارضين، بأن يكون أحدهما واجداً للملاك لا كلاهما، وقُدِّم دليل الحرمة - تخيراً كما في المتكافئين، أو ترجيحاً كما في غيرهما - على دليل الوجوب، لم يجر فيه الوجه المزبور في تصحيح المجمع، وذلك لعدم إحراز المصلحة فيه حتى يكون الإتيان به لوفائه بالعرض الموجب للأمر مسقطاً للأمر وإن لم يكن امتثالاً له.

ففرق واضح بين مسألة الاجتماع الذي هو من التزام، المنوط باشتغال كل من المتزامين على الملاك - بناءً على الامتناع وترجيح جانب الحرمة - وبين باب التعارض الذي لا يعتبر فيه إلا اشتغال أحد المتعارضين على المناط، فإن الصحة في الأول بالتقريب المذكور متجهة، بخلاف الثاني، فإنه لا يتطرق فيه احتمال الصحة أصلاً بعد عدم إحراز المناط في الجميع.

تخييراً أو ترجيحاً^(١)، حيث لا يكون معه^(٢) مجال للصحة أصلاً، وبين ما إذا كانا من باب الاجتماع، وقيل بالامتناع وتقديم جانب الحرمة، حيث يقع^(٣) صحيحاً في غير مورد^(٤) من^(٥) موارد الجهل والنسيان، لموافقته^(٦) للغرض بل للأمر^(٧). ومن هنا^(٨)

(١) الأول في المتكافئين، أو عدم الترجيح كما هو مذهب المصنف، والثاني فيما إذا كان لأحدهما مزية بناءً على القول بوجوب الترجيح بالمزايا المنصوصة أو مطلقاً.
(٢) أي: مع تعارض الدليلين، ووجه عدم المجال للصحة هو: عدم العلم بالمصلحة، ووجود النهي فقط كما عرفته آنفاً.

(٣) يعني: حيث يقع المجمع في باب اجتماع الأمر والنهي صحيحاً، أي مُسْقِطاً للأمر وإن لم يكن امتثالاً له.

(٤) يعني: في غير مورد واحد.

(٥) بيان لـ «غير مورد» وقد عرفت صحة المجمع في الجهل القصوري بالموضوع أو الحكم أو كليهما، وكذا النسيان.

(٦) تعليل لوقوعه صحيحاً، يعني: يقع المجمع صحيحاً، لموافقته للغرض الموجب للأمر.

(٧) إشارة إلى ما ذكره بقوله: «مع أنه يمكن أن يقال ... الخ» من إمكان إتيان المجمع بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة، حيث إن الفرد المزاحم بالغصب مثلاً وإن لم يكن له أمر، إلا أن الأمر المتعلق بطبيعة الصلاة يصلح لأن يكون داعياً إلى إيجاد الفرد المزاحم.

(٨) يعني: ومن كون المجمع صحيحاً - لاشتماله على المصلحة - عُلِمَ أن ترتب الثواب على إتيان المجمع في مورد الجهل القصوري والنسيان يكون من ترتبه على

عُلم أن الثواب عليه ^١ من قبيل الثواب على الإطاعة، لا الانقياد وبمجرد ^٢ اعتقاد الموافقة.

وقد ظهر بما ذكرناه ^٣ وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان ^٤ أو الجهل بالموضوع،

الإطاعة، لمطلوبية المجمع واقعاً سواء أكان مع الأمر أم بدونه. لا من ترتبه على الانقياد الذي هو الإتيان بشيء باعتقاد مطلوبيته، مع عدم كونه مطلوباً واقعاً، كالاتقاف بوجوب شيء وانكشاف خلافه.

(١) أي: أن الثواب على المجمع يكون من قبيل الثواب على الإطاعة، لا على الانقياد الذي هو مبنى القول بالبطلان.

(٢) معطوف على «الانقياد» ومفسر له، فلا يتوهم أن مجرد اعتقاد كون المجمع مأموراً به مع حرمة واقعاً لا يوجب حسنه، ولا ترتب الثواب عليه، فيكون باطلاً، كما هو الحال في التجري، فإن اعتقاد كون الفعل مبغوضاً ومنهياً عنه مع عدم حرمة واقعاً لا يوجب قبحه، ولا ترتب العقوبة عليه وإن كان الفاعل مذموماً، كما ثبت في محله.

فتلخص: أن الآتي بالصلاة في المكان المغصوب مع الجهل القصورى أو النسيان مطيع حقيقة، فيستحق الثواب إطاعة لا انقياداً.

وجه صحة المجمع بناءً على الامتناع

(٣) يعني: في وجه صحة المجمع من وجود المصلحة فيه، وهذا تمهيد لدفع توهم سياقي بيانه.

(٤) يعني: نسيان الموضوع أو الحكم أو كليهما حتى مع التقصير، لإطلاق

بل أو الحكم^(١) إذا كان عن قصور^(٢)، مع^(٣) أنّ الجُلّ - لولا الكلّ - قائلون بالامتناع، وتقديم الحرمة، ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر، فلتكن من ذلك على ذُكرٍ.

إذا عرفت هذه الأمور، فالحقُّ هو القول بالامتناع، كما ذهب إليه المشهور (*)، وتحقيقه على وجهٍ يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه الاستدلال لسائر الأقوال يتوقف على تمهيد مقدمات:

حديث الرفع.

(١) كما هو ظاهر جماعة، لامتناع تكليف الجاهل القصورى، فلا يتوجه إليه النهي عن الغصب.

وعن القواعد والمنتهى والتحرير: البطلان، لعدم توقف التكليف على العلم به، وإلا يلزم الدور المحال، فلاحظ.

(٢) لما دلّ على عدم معذورية الجاهل المقصّر، وأنه كالعامد، وبه يُقيّد إطلاق الجاهل في حديث الرفع.

(٣) إشارة إلى التوهم الذي أشرنا إليه بقولنا: «وهذا تمهيد لدفع توهم سيأتي بيانه» وهو: أنّه - بناءً على الامتناع وتغليب جانب النهي كما عن الجُلّ لولا الكل - لا وجه للحكم بالصحة في بعض الموارد، بل لا بدّ من الحكم بالبطلان في جميعها.

(*) خلافاً للمحقق النائيني رحمته الله، حيث إنّه ذهب إلى الجواز، محتجاً عليه بما حاصله: «أنّ التركيب بين الصلاة والغصب في الجمع انضمامي لا اتحادي، حيث إنّ الصلاة من مقولة الوضع والكيف وغيرهما، والغصب من مقولة الأين، والمقولات

فالتفصيل في الصحة بين الالتفات والجهل التقصيري، وبين النسيان والجهل القصورى غير وجيه، إذ على القول بالجواز، وكذا الامتناع وتغليب جانب الأمر يكون الجمع صحيحاً، وعلى القول بالامتناع وترجيح النهي يكون الجمع باطلاً مطلقاً، سواء أكان عالماً أم جاهلاً أم ناسياً.

والمصنف رحمته الله دفع هذا التوهم بالإشارة إلى ما ذكره في صحة الجمع في موارد العذر بقوله: «وقد ظهر بما ذكرناه ... الخ».

متباينات يمتنع اتحادها، فمتعلق الأمر مبين لمتعلق النهي، فيستحيل أن تكون الحركة الواحدة معروضةً للصلائية والغصبية، لاستلزامه تفصل الجنس الواحد بفصلين في عرض واحد، فلا محالة يكون التركيب بين الصلاة والغضب انضمامياً، لتغايرهما. نعم يكون كل من المأمور به والمنهي عنه من مشخّصات الآخر، وقد ثبت في محله خروج المشخّصات عن حيّز الطلب.

فالنتيجة جواز اجتماع الأمر والنهي في الجمع كالصلاة في المغصوب، وتحقيق الامتثال بالإتيان به «^١».

وفيه - بعد الغض عن كون الغضب هو الاستيلاء على ما للغير من مال أو حق بدون إذنه، الصادق على كل تصرف في مال الغير بغير اذنه وإن لم يكن من مقولة الأين كأكل مال الغير وشربه ولبسه - أنه لا مانع من كون المركب من المقولتين جزءاً شرعاً للصلاة كالسجود، فإنه مركّب من مقولتين: إحداها الوضع،

«١» فوائد الأصول، ج ١، ص ٤٠٧ و ٤١٣ و ٤٢٦؛ أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٥٣ - ٣٥٤، لكنه رحمته الله التزم ببطان الصلاة مع التزامه بالتركيب الانضمامي، فراجع كتاب الصلاة للعلامة الحجة الآملي رحمته الله، ج ١، ص ٢٨٦ - ٢٨٧

والأخرى - وهي الاعتماد على الأرض - بالإضافة، إذ لا ريب في كون الاعتماد عليها في السجود والاستقرار على الأرض والجلوس عليها المعترين في القيام والركوع والتشهد تصرفاً في الأرض، ومتحدة مع الأكوان الصلابة، فلو كانت الأرض مغضوبةً صدق كل من مفهومي الصلاة والغضب على القيام والسجود والركوع والتشهد.

وعليه، فيتحد الغضب مع جزء الجزء، أو شرطه، فتخرج الصلاة في المغضوب ولو بلحاظ بعض أجزائها أو شرائطها عن المركب الانضمامي إلى الاتحادي، ومع الاتحاد يمتنع اجتماع الأمر والنهي، بل لا بد أن يكون المجمع محكوماً بأحدهما.

وقد ظهر مما ذكرنا: أنه لا حاجة في إثبات كون المجمع مركباً اتحادياً إلى دعوى جزئية الهوي والنهوض للصلاة، كما في كلمات بعض أعظم العصر مد ظله "١".

ولا إلى دعوى: كون الاعتماد على الأرض مأخوذاً في مفهوم السجدة، بحيث لا يصدق على وضع الجبهة على الأرض بدون الاعتماد عليها، بل هو مماسة لها، لا أنه سجدة، كما في تقرير بحثه الشريف أيضاً "٢".

وذلك لصدق مفهوم السجدة بوضع الجبهة على الأرض، ولو بدون الاعتماد عليها، قال في مجمع البحرين: «وسجد الرجل وضع جبهته على الأرض» "٣" فليس الاعتماد مقوماً لمفهومه، ولو ثبت اعتباره في السجود كان ذلك شرطاً شرعياً، وهو كافٍ في حصول الاتحاد.

فالمتحصل: أنه لا بد من القول بالامتناع في الصلاة في المغضوب، للزوم اتحاد متعلق الأمر والنهي، وإن لم تشتمل على الركوع والسجود والجلوس ذاتاً كصلاة

«٢١» محاضرات في أصول الفقه، ج ٤، ص ٢٨٩، ولاحظ تعاليق أجود التقريرات، ج ١،

إحداها^{١١}: أنه لا ريب في أن الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها،

مقدمات القول المختار

الأولى - تضاد الأحكام الخمسة

(١) غرضه من تمهيد هذه المقدمة إثبات التضاد بين الأحكام الخمسة، وأنّ البناء على اجتماع اثنين منها في فعل واحد مساوق لجواز اجتماع الضدين، ومن المعلوم أنّه في الاستحالة كاجتماع النقيضين.

الميت إن كانت صلاة، أو عرضاً كالمضطر إلى الصلاة جالساً، لكفاية الاستقرار والاعتماد على الأرض في تحقق اتحاد متعلقي الأمر والنهي.

نعم، لا يتحد الغضب مع سائر ما للصلاة من المقولات، كالنية التي هي من الكيف النفساني، وكالتكبير والأذكار والقراءة التي هي من الكيف المسموع. أمّا النية، فواضحة. وأمّا التكلم، فلعدم كونه تصرفاً عرفاً في الفضاء وإن عُدّ تصرفاً عقلاً، لكنه ليس موضوعاً لدليل حرمة الغضب.

ولو شك في صدق الغضب عليه، فمقتضى أصل البراءة عدم حرمة، سواء أكانت الشبهة موضوعية أم حكمية ناشئة من إجمال مفهوم الغضب.

أمّا على الأوّل فواضح، لكونه كسائر الشبهات الموضوعية التي تجري فيها البراءة.

وأمّا على الثاني، فلما ثبت في الأصول من جريان البراءة فيما لم تقم حجة معتبرة على حكمه، سواء أكان لفقد الحجة أم تعارضها أم إجمالها.

فالمكتسب: أنّه مع الشك في صدق الغضب على التكلم في الفضاء، لا دليل على الحرمة حتى يندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

وبلوغها^(١) إلى مرتبة البعث والزجر، ضرورة^(٢) ثبوت المنافاة والمعادنة التامة بين البعث نحو واحد^(٣) في زمانٍ والزجر عنه في ذاك الزمان^(٤)، وإن لم يكن بينهما^(٥) مضادة، ما لم تبلغ إلى تلك المرتبة^(٦)،

وحاصل ما أفاده: أنَّ التضاد بين الأحكام ليس في جميع المراتب من الاقتضاء والإنشاء وغيرهما، بل في خصوص مرتبة فعليتها، إذ البعث والزجر الفعليان المترتبان على انقдах الإرادة والكرهه متضادان، ضرورة امتناع تعلق الإرادة بإيجاد شيءٍ والزجر عنه في آنٍ واحد، فإنَّ مقتضى البعث والزجر الفعلين - وهو الفعل والترك - متناقضان، فنفس البعث والزجر المقتضيين لهما أيضاً متنافيان، ويستحيل اجتماعهما. لا أنهما يكونان من التكليف بغير المقدور حتى يندرجا في التكليف بالمحال، الذي هو جائز عند الأشاعرة.

والحاصل: أنَّ التضاد إنما هو في مقام الفعلية دون الاقتضاء والإنشاء، إذ لا مانع من كون شيءٍ ذا مصلحة من جهةٍ وذا مفسدة من أخرى. وكذا لا مانع من إنشاء حكمٍ بمجرد وجود مقتضية ولو مع اقترانه بالمانع، فإنَّ الإنشاءات المجردة عن الإرادة والكرهه لا تنافي بينهما، فتجتمع كاجتماع مقتضياتها.

(١) أي: بلوغ الأحكام، وهو معطوف على «فعليتها» ومفسر لها.

(٢) تعليل للتضاد بين الأحكام الفعلية، وقد مرَّ توضيحه آنفاً.

(٣) أي: شيءٍ واحد.

(٤) أي: في زمان البعث.

(٥) أي: بين البعث والزجر.

(٦) أي: مرتبة الفعلية.

لعدم ^(١) المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الإنشائية ^(٢) قبل البلوغ إليها ^(٣) كما لا يخفى. فاستحالة ^(٤) اجتماع الأمر والنهي في واحدٍ لا تكون من باب التكليف بالمحال ^(٥)، بل من جهة أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند مَنْ يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً ^(٦).

(١) تعليل لعدم التضاد بين الحكمين ما لم يبلغا مرتبة الفعلية.

(٢) الأحكام الإنشائية هي الأحكام المجعولة على ما تقتضيها ملاكاتها، وإن كانت مقرونة بالمانع. فعلى هذا يمكن إنشاء الوجوب والحرمة لشيءٍ واحد إذا كان فيه مصلحة ومفسدة، وإن كان الحكم الفعلي أحدهما أو غيرهما، لأنَّ الحكم الفعلي تابع للملاك الذي يكون داعياً إلى تشريعه.

وبالجملة: فلا منافاة بين الحكمين الإنشائيين التابعين لمجرد وجود مقتضي لهما، ولو مع وجود المانع.

(٣) أي: إلى الفعلية، فإنَّ التنافي بين الحكمين إنّما يكون في هذه المرتبة دون مرتبة الإنشاء والاقتضاء.

(٤) هذا متفرع على تضاد الأحكام في مرتبة الفعلية.

(٥) يعني: أنَّ اجتماع الأمر والنهي الفعليين بنفسه محال، لكونه من اجتماع الضدين الذي هو محال في نفسه، لا أنَّ الاجتماع المذكور يكون من التكليف بغير المقدور - لعدم قدرة العبد على الجمع بين الفعل والترك - حتى يكون من التكليف بالمحال الذي هو جائز عند بعض.

(٦) يعني: أنَّ القائلين بجواز التكليف بغير المقدور يعترفون أيضاً بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي الفعليين، لكونه بنفسه محالاً.

ثانيتهما^{١١}: أنه لا شبهة في أن متعلّق الأحكام هو فعل المكلف وما هو

الثانية - تعلق الأحكام بالمعنونات

(١) الغرض من تمهيد هذه المقدمة: تعيين متعلق الحكم سواء أكان أمراً أم نهياً، وأنه ليس إلا نفس المعنون الذي هو فعل المكلف، وتوضيحه منوط ببيان أمرين: الأول: أن الحكم تابع للملاكة، فكل ما فيه الملاك يكون متعلقاً للحكم، لأنّ تعلقه بغير ما يقوم به الملاك ينافي ما عليه مشهور العدلية من تبعية الأحكام للملاكات الثابتة في متعلقاتها، فتعلق الحكم بغير ما يقوم به الملاك يكون جزافاً. الثاني: أن الملاكات لا تقوم بالأُمور الاعتبارية التي لا تأصّل لها في الخارج، بل تقوم بالموجودات الخارجية المتأصلة.

وعليه، فالعنوان الاعتباري المأخوذ متعلقاً للتكليف في ظاهر الخطاب ليس متعلقاً له حقيقة، بل هو عنوان مشير إلى ما هو المتعلق واقعاً وحاكٍ عنه، فالمتعلق هو المعنون والمسمّى، دون العنوان والاسم اللذين ينتزعان عن المعنون والمسمّى، ولا يكون لهما ما يجاذبهما في الخارج، كما هو شأن الخارج المحمول كالزوجة والرقية والحرية ونحوها من الاعتباريات التي لا وجود لها في الخارج، وتكون من الخارج المحمول، وتؤخذ آلةً للحاظ متعلقات الأحكام.

إذا عرفت هذين الأمرين تعرف: أن متعلق الحكم هو الفعل الخارجي الصادر من المكلف، لأنّه مركّب الملاك الذي يتبعه الحكم، لا اسمه وعنوانه، ففي الصلاة - مثلاً - يتعلق البعث بنفس ما يقع في الخارج من الركوع والسجود والقراءة وغيرها من الأفعال والأقوال، دون عنوانه كالصلاة.

وكذا الغضب، فإنّ النهي يتعلق بنفس التصرف الخارجي في مال الغير بدون

في الخارج يصدر عنه، وهو ^(١) فاعله وجاعله، لا ما هو اسمه ^(٢)، وهو واضح، ولا ما هو عنوانه ^(٣) مما قد انتزع عنه، بحيث لولا انتزاعه تصوُّراً واختراعه ذهناً ^(٤) لما كان بجذائه شيء خارجاً، ويكون ^(٥) خارج المحمول كالملكية

رضاه، وعنوان الغضب معرّف له، ومشير إليه.

(١) أي: المكلف فاعله وموجده.

(٢) أي: اسم الفعل كالصلاة التي هي اسم لأفعال خاصة.

(٣) أي: عنوان الفعل من العناوين المنتزعة عنه، ولا يكون لها ما يحاذيها شيء في الخارج، ويكون عروضها متعلق الحكم في الذهن، كعنوان المغصوبية العارض للتصرف في مال الغير الذي هو متعلق الحكم.

(٤) إشارة إلى: أن عروض العنوان متعلق الحكم يكون في الذهن، لأن عروض المغصوبية للموجود الخارجي المتعلق للحكم - وهو التصرف في مال الغير بدون رضاه - ليس كعروض السواد والبياض وغيرها من الأعراض الخارجية لمعروضاتها، ضرورة أن ظرف العروض في الأعراض الخارجية هو الخارج. بخلاف الملكية والزوجية والمغصوبية ونحوها من الأمور الاعتبارية، فإن ظرف عروضها هو الذهن، إذ لا يحاذيها شيء في الخارج حتى يكون الخارج ظرف عروضها.

(٥) معطوف على قوله: «قد انتزع» يعني: ومما يكون خارج المحمول ... الخ.

والخارج المحمول هو ما يخرج عن حاق المعروض ويحمل عليه، من دون أن يكون له ما يحاذيه في الخارج، كالوحدة، والتشخص، والوجوب، والامتناع، والإمكان، ونحوها مما لا وجود لها في الخارج، ويكون عروضها لمعروضاتها في الذهن، نظير الكلية والجزئية وغيرها من المعقولات الثانية.

وعليه، فعنوان الصلاتية، والغصبية، والملكية ونحوها من الخارج المحمول،

والزوجية والرقية والحرية والمغصوبة إلى غير ذلك من الاعتبارات والإضافات، ضرورة ^(١) أن البعث ليس نحوه، والزجر لا يكون عنه، وإثما يُؤخذ ^(٢) في متعلق الأحكام آلةً للحاظ متعلقاتها ^(٣)، والإشارة ^(٤) إليها بمقدار الغرض منها والحاجة ^(٥) إليها ^(٦)، لا بما هو هو وبنفسه، وعلى استقلاله ^(٧)

لعدم تأصلها في الوجود الخارجي.

(١) تعليل لعدم تعلق التكليف بالاسم والعنوان، وقد تقدم تفصيله.

وملخصه: أن الحكم تابع للملاك، فما يقوم به الملاك هو متعلق الحكم لا غيره، ومن المعلوم عدم قيام الملاك بالأمر الانتزاعي، وإثما هو قائم بالموجود الخارجي أعني به الفعل الصادر من المكلف.

فمحصل هذه المقدمة: أن متعلق التكليف نفس الفعل، لا اسمه وعنوانه حتى يقال: إن متعلق الأمر عنوانٌ غير عنوان تعلق به النهي، فيجوز الاجتماع.

(٢) الضمير المستتر فيه وكذا ضميراً «نحوه، عنه» راجعة إلى كل من الاسم والعنوان، يعني: وإثما يؤخذ الاسم والعنوان - كالصلاة والغصب - في متعلق الحكم آلةً وطريقاً للحاظ متعلقاتها.

(٣) أي: متعلقات الأحكام.

(٤) معطوف على «لحاظ» يعني: وآلةً للإشارة إلى متعلقاتها.

(٥) معطوف على «الغرض» يعني: وبمقدار الحاجة، وكل من عطفي «الإشارة والحاجة» من عطف التفسير.

(٦) هذا الضمير وضميراً «منها، إليها» راجعة إلى متعلقاتها.

(٧) يعني: يؤخذ الاسم آلةً للحاظ متعلقات الأحكام، لا أنه يؤخذ بما هو هو وبنفسه وعلى استقلاله.

وحياله .

ثالثتها ^(١) : أنه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون، ولا ينثلم به ^(٢) وحدته، فإن ^(٣) المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق ^(٤) على الواحد، وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه

الثالثة - عدم إيجاب تعدد الوجه لتعدد المعنون

(١) الغرض من هذه المقدمة : إثبات عدم كون صدق عناوين كثيرة - ذاتية كانت أم عرضية - على شيء واحد موجباً لتعدد المعنون ولانثلام وحدته، وذلك لأن شأن صدق عنوان على شيء هو الحكاية عنه والإشارة إليه، فلا مانع حينئذٍ من حكاية عناوين متكررة عن أمر واحد، غاية الأمر أن العناوين الذاتية - بمعنى كون مبادئها عين الذات كالناطق - لا تحتاج في حكايتها عن الذات إلى فرض شيء آخر، بخلاف العناوين غير الذاتية من العرضية كالعالم والعاقل والأبيض والأسود، والاعتبارية كالزوجية والملكية، فإن صدقها منوط بأمر زائد على الذات، وهو نفس المبدأ في العرضية، ومنشأ اعتبار المبدأ في الاعتبارية.

(٢) يعني : ولا ينثلم بتعدد الوجه والعنوان وحدة المعنون.

(٣) هذا تعليل لعدم كون مجرد تعدد الوجه موجباً لتعدد المعنون، وحاصله : شهادة الوجدان بذلك، كوضوح صدق مفهوم «العالم والعاقل والهاشمي» على زيد مثلاً، مع كونه واحداً حقيقة، فمجرد تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون.

(٤) كما إذا لم يكن بين مبادئ تلك العناوين مضادة، وربما لا تنطبق على واحد، كما إذا كان بينها مضادة، كالأسود والأبيض، والعالم والجاهل، فإنها لا تنطبق على واحد، لتضاد مبادئها.

من جهة ^(١)، بل بسيط من جميع الجهات، ليس فيه حيثٌ غير حيثٍ، وجهةٌ مغايرة ^(٢) لجهةٍ أصلاً، كالواجب تبارك وتعالى، فهو ^(٣) على بساطته ووحده وأحدثه ^(٤) تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية، له الأسماء الحُسنى والأمثال العُليا ^(٥)، لكنها ^(٦) بأجمعها حاكية

(١) يعني: لا كثرة فيه من جهة من الجهات، بل بسيط من كل جهة.

(٢) يعني: المغايرة من حيث الوجود، وإلا فلا إشكال في تغاير كل جهة لأخرى مفهوماً، فإنَّ مفهوم العلم غير مفهوم القدرة، وهكذا.

(٣) أي: فالواجب تبارك وتعالى على بساطته وعدم تركُّبه تصدق عليه مفاهيم الصفات الجمالية - أي الثبوتية - والجلالية - أي السلبية - مع أنَّ جميع تلك الصفات حاكية عن الذات البسيطة غاية البساطة، إذ لا منشأ لانتزاع صفاته جلَّ وعلا إلاَّ نفس ذاته المقدسة. بخلاف صفاتنا، فإنَّها منتزعة عن ذواتنا باعتبار تلبسها بمبادئ تلك الصفات كالعلم والعدالة وغيرها.

(٤) الظاهر أنَّ المراد بهذه الألفاظ الثلاثة هنا واحد، وهو نفي التركيب، وإن كان المتبادر في بادئ النظر من الوحدة هو نفي الشريك عنه تعالى شأنه، لكن المناسب للمقام لما كان نفي التركيب - حتى لا يتوهم كون صدق كل عنوان باعتبار جزءٍ من الأجزاء - هو إرادة البساطة من الوحدة.

(٥) وهي الصفات العليا.

(٦) يعني: لكن تلك الصفات بأجمعها مع تعددها حاكية عن الذات البسيطة غاية البساطة.

فملخص هذه المقدمة: أنَّ مجرد تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون وجوداً، ولا ينشلم به وحدته أصلاً.

عن ذلك الواحد الفرد الأحد (*).

عبارتنا شتّى وحسبك واحد وكلٌّ إلى ذاك الجمال يشير

رابعتها^{١)}: أنّه لا يكاد يكون للموجود بوجودٍ واحدٍ إلّا ماهية (**)

الرابعة - المتحد وجوداً متحد ماهية

(*) الغرض من بيان هذه المقدمة دفع توهمين يظهران من عبارة الفصول:

أحدهما: ابتناء القول بالامتناع على أصالة الوجود، لكون عدم استلزام تعدد

(*) قد يتوهم الاستغناء عن هذه المقدمة بما ذكره في المقدمة الثانية، من كون العنوان مشيراً إلى ما هو متعلق بالحكم، من دون أن يكون للعنوان دخل في متعلقه، كما لا يكون دخيلاً في ملاكه.

وحاصل التوهم: أنّه بعد أن علم في المقدمة الثانية عدم كون العنوان موضوعاً صحّ أن يقال: إنّ العنوان وإن لم يكن موضوعاً للحكم بل مشيراً إلى متعلقه، إلّا أن تعدد العنوان يمكن أن يكون حاكياً عن تعدد المعنون، بحيث يكون محكي كل عنوان مغايراً لمحكي عنوان آخر، فتعدد العنوان كاشف عن تعدد متعلق الحكم، فيتجه حينئذٍ القول بالجواز، لتعدد متعلق الأمر والنهي.

هذا محصل التوهم، وقد دفعه المصنف بالمقدمة الثالثة، وهي: أن تعدد العنوان بمجرد لا يوجب تعدد المعنون، فلاحظ.

(**) المراد بالماهية هنا أعم من الماهيات المتأصلة، المقولة في جواب «ما» الحقيقية، ومن الماهيات العرضية، فيندرج في المقام مطلق العناوين الكلية، سواء أكانت منتزعة عن مقام الذات أم من مقام العرضيات، كما يظهر من تمثيلهم لمسألة الاجتماع بالصلاة والغضب.

واحدة، وحقيقة فاردة، لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته [الحقيقة] بما هو إلا تلك الماهية، فالمفهومان ^(١) المتصادقان

العنوان لتعدد المعنونات مبنياً عليها، والقول بالجواز على أصالة الماهية، لكون العنوانين ماهيتين متعدتين متصادقتين على واحد.

ثانيهما: ابتناء القول بالجواز على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج، والقول بالامتناع على عدم تعدده.

وحاصل دفع التوهم الأول هو: أن الموجود بوجود واحد ليس له إلا ماهية واحدة تقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو، لما تقرّر في محله من عدم تعقل جنسين قرييين وفصلين كذلك لموجود واحد، فلا يعقل أن يكون لموجود واحد ماهيتان، بحيث تكون كل واحدة منهما عين ذلك الموجود الواحد، كما هو شأن كل طبيعي وفرد.

ولا تفاوت فيما ذكرناه - من أن الموجود الواحد ليس له إلا ماهية واحدة - بين القول بأصالة الوجود وأصالة الماهية، وذلك لأن المفروض كون الموجود واحداً، فالماهية النوعية الصادقة عليه واحدة لا محالة، سواء أكان الأصل في التحقق هو الوجود أم الماهية.

أمّا على الأول، فلأنّ الوجود المتحقق في الخارج على القول بأصالته واحد لا يشئ^١.

وأمّا على الثاني، فلكون الماهية المتحققة خارجاً على القول بأصالتها واحدة أيضاً، لعدم تعقل ماهيتين لموجود واحد، إذ لازمه تجنسه بجنسين عرضيين، وتفصله بفصلين كذلك، وهو غير معقول.

(١) هذا منفرع على أنه ليس لموجود واحد إلا ماهية واحدة.

على ذلك ^{١١} لا يكاد يكون كلٌّ منهما ^{١٢} ماهيةً وحقيقةً، وكانت (*) عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي وفرده، فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهيةً وذاتاً ^{١٣} لا محالة، فالجمع ^{١٤} وإن تصادق عليه متعلقا الأمر والنهي، إلا أنه

(١) أي: على الموجود بوجود واحد.

(٢) أي: لا يكاد يكون كلٌّ من المفهومين المتصادقين على الموجود بوجود واحد ماهيةً نوعيةً وحقيقةً على حدة، غير ماهية الآخر وحقيقته.

(٣) هذا عطف تفسيري للماهية.

(٤) كالصلاة في المكان المغصوب، فإنه وإن تصادق عليه متعلقا الأمر والنهي - وهما الصلاة والغضب - إلا أن وحدة وجودها تستلزم وحدة ماهيتها، فلا يكون متعلقا الأمر والنهي ماهيتين للمجمع، بل يكونان من العناوين العرَضية المحمولة عليه. فالحركات الخاصة التي قيل إنها من مقولة الفعل (**) ذاتاً لا تخرج عن هذه المقولة الصادقة عليها ذاتاً بطرء عنواني الصلاة والغضب عليها، لأنهما من الخصوصيات

(*) الأولى إسقاطه، ليكون «عينه» معطوفاً على «ماهية» يعني: ولا يكاد يكون كل من المفهومين ماهيةً وعينه في الخارج. أو تبديل «و كانت» بـ «وتكون» ليصير معطوفاً على «يكون».

(**) لا يخفى أن الصلاة ليست من مقولة الفعل الاصطلاحي، المقابلة لمقولة الانفعال، لأن مقولة الفعل هي حالة التأثير التجديدي للمؤثر؛ كما أن مقولة الانفعال هي حالة التأثير التجديدي للمتأثر، كحالي النار والماء في التأثير في السخونة والتأثر بها، فالنار ما دامت مشغولة بإيجاد السخونة في الماء كان لها حالة التأثير التجديدي، وللماء حالة التأثير التجديدي، وأمّا نفس السخونة التي هي الأثر فهي من مقولة الكيف.

كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهيةً وذاتاً، ولا يتفاوت فيه ^(١) القول

الخارجة عن حقيقة تلك المقولة، ولذا تصدق هذه المقولة على تلك الحركات سواء وقعت بعنوان الصلاة أم لا، وسواء وقعت في مكان غضباً وعدواناً أم لا، وهذا الصديق كاشف عن عدم كون عنواني الصلاة والغضب من العناوين الذاتية لتلك الحركات.

(١) أي: لا يتفاوت في الوجود الواحد - الذي ليس له إلا ماهية واحدة - القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية، فكما أن الوجود المتحقق في الخارج أصالةً عند القائلين بأصالته ليس إلا واحداً، فكذلك الماهية المتحققة في الخارج أصالةً عند

والتعبير المناسب لهذا المعنى من الفعل والانفعال هو مقولة «أن يفعل وأن ينفعل» كما عبّر بذلك غير واحد، وهو أولى من التعبير بالفعل والانفعال، لما أفاده غير واحد كالمثاله السبزواري ^(٢) في حاشية شرح المنظومة ^(٣) من: «أن الفعل المضارع يدل على الاستمرار التجديدي، وحيث إنّ التدرج اعتبر فيهما يكون التعبير بما يدل عليه أولى».

فالفعل هو إيجاد الأثر تدريجاً، والانفعال قبول الأثر كذلك، ولذا قالوا في تفسير أن يفعل: «إنه تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار»، وأن ينفعل: «إنه تأثر الشيء عن غيره على اتصال غير قار»، فما لم ينته الأثر إلى حدٍّ، ولم يستقرّ عليه يطلق على التأثير أن يفعل، وعلى التأثر أن ينفعل، لأن هيئة المضارع تدل على الاتصال غير القار، وبعد تمامية الصدور والقبول واستقرار الأثر يطلق عليهما الفعل والانفعال.

بأصالة الوجود أو أصالة الماهية.

ومنه ^(١) ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة ^(٢) على القولين في تلك المسألة ^(٣)، كما توهم في الفصول ^(٤).

القائلين بها لا تكون إلّا ماهية واحدة.

(١) أي: ومن عدم تعدد ماهية الموجود الواحد. وهذا إشارة إلى التوهم الأول، وهو: ابتناء القول بالامتناع على أصالة الوجود، والقول بالجواز على أصالة الماهية.

(٢) أي: مسألة اجتماع الأمر والنهي.

(٣) يعني: مسألة تأصل الوجود أو الماهية.

(٤) بتخيّل إمكان تصادق ماهيات متعددة على شيء واحد، قال في الفصول

نعم، يصدق الفعل على الصلاة باعتبار صدورها من الفاعل، فهي فعل عرفي، لا مقولي، إذ ليس كل فعل عرفي فعلاً مقولياً.

وقد ظهر مما ذكرنا: فساد ما يتوهم من: أن الصلاة من مقولة الفعل، فلا يعقل أن تكون أجزاؤها من مقولة الوضع، لتباين المقولات.

وجه الفساد ما عرفته: من عدم كون الصلاة من مقولة الفعل الاصطلاحي، وإلّا هي فعل عرفي باعتبار صدورها من الفاعل. والفعل بهذا المعنى لا ينافي كون الصلاة مركبة من مقولات عديدة، منها كيف المسموع كالقراءة والأذكار، ومنها كيف النفساني كالنية، ومنها الوضع كهيئة الراكع والساجد والقائم والقاعد.

وحيث إنّ المقولات أجناس عالياً ومتباينات بالذات بحيث يمتنع أن يكون المركّب منها مقولةً برأسها، لاستحالة اتحاد مقولة مع مقولة أخرى، فلا محالة تكون وحدة الصلاة اعتبارية، إذ لا مطابق لها في الخارج إلّا هذه المقولات المتباينة.

كما ظهر^(١) عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج،

بعد ذكر الدليل الأوّل للامتناع: «واعلم أن هذا الدليل يبتني على أصلين: أحدهما: أن لا تمايز بين الجنس والفصل ولو احقهما العرضية في الخارج كما هو المعروف، وأمّا لو قلنا بالتمايز لم يتحد المتعلق، فلا يتم الدليل. الثاني: أنّ للوجود حقائق خارجية ينتزع منها هذا المفهوم الاعتباري، كما هو مذهب أكثر الحكماء وبعض محققي المتكلمين. وأمّا إذا قلنا بأنه مجرد هذا المفهوم الاعتباري ينتزعه العقل من الماهيات الخارجية، ولا حقيقة له في الخارج أصلاً، كما هو مذهب جماعة، فلا يتم الدليل أيضاً» انتهى موضع الحاجة من كلامه^(٢).
وصريح عبارته ابتناء الدليل الأوّل على الأصلين المذكورين في كلامه، لا ابتناء الخلاف في المسألة عليهما، ولذا قال بعد ذلك: «ولنا أن نقرر الدليل على وجه لا يبتني على هذا الأصل» أي الأصل الثاني.

(١) هذا أيضاً تعريض بالفصول، وإشارة إلى التوهم الثاني، وهو: ابتناء القول بالجواز وعدمه على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدمه.
ووجه اندفاع هذا التوهم هو: أنّ المنوع تصادق ماهيتين نوعيتين على موجود واحد، لا عنوانين عرضيين انتزاعيين كما في المقام. ومن المعلوم عدم كون العنوانين المتصادقين على المجمع فيما نحن فيه من قبيل الجنس والفصل حتى يكون أحدهما متعلقاً للأمر، والآخر متعلقاً للنهي، إذ الحركة - التي هي من مقولة الفعل مثلاً - لا تختلف حقيقتها هذه بتصادق عنواني الصلاة والغضب عليها وعدمه، فلو لم يصدق شيء من هذين العنوانين على الحركة المزبورة لم يقدر في صدق حقيقتها

وعدم تعدده، ضرورة^(١) عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل له^(٢)، وأن^(٣) مثل الحركة (*) في دارٍ من أيِّ مقولةٍ كانت، لا يكاد يختلف حقيقتها وماهيتها^(٤) ويتخلف ذاتياتها^(٥)، وقعت^(٦) جزءاً للصلاة

- وهي مقولة الفعل - عليها.

(١) تقريب لعدم ابتناء جواز الاجتماع وعدمه على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج ووحدته.

وإن شئت فقل: إن جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه ليسا مبنيين على كون التركيب بين الجنس والفصل انضمامياً أو اتحادياً، حتى يقال بالجواز على الأول، وبالامتناع على الثاني.

(٢) هذا الضمير وضمير «عليه» راجعان إلى المجمع.

(٣) معطوف على «عدم» في قوله: «عدم كون العنوانين ... الخ».

(٤) هذا الضمير وضمير «حقيقتها» راجعان إلى الحركة.

(٥) أي: ذاتيات الحركة، يعني: ولا يكاد يتخلف ذاتياتها، فتخلف الصلاتية والغصبية عن الحركة يكشف عن عدم دخلهما في ماهياتها وذاتياتها.

(٦) يعني: سواء وقعت الحركة جزءاً للصلاة أم لا، وسواء أكانت تلك الدار

(*) لا يخفى أن صاحب الفصول رحمته لم يخصّ نزاع تعدد الوجود ووحدته بالجنس والفصل، بل عمّمه للعناوين العرضية، حيث قال في كلامه المتقدم: «ولواحقهما العرضية» فلا يرد عليه إشكال المصنف رحمته بأن ذلك النزاع أجنبي عما نحن فيه، لعدم كون العنوانين المتصادقين في مفروض البحث من قبيل الجنس والفصل، فلاحظ.

أولاً، كانت تلك الدار مغسوبة أو لا (*) .

إذا عرفت ما مهّدناه عرفت: أنّ المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً^(١)، كان تعلق الأمر والنهي به محالاً، ولو كان تعلّقهما به^(٢) بعنوانين، لما عرفت^(٣) من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعته الصادرة عنه متعلقاً للأحكام لا بعنوانينه الطارئة عليه، وأنّ^(٤) غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد

مغسوبة أم لا .

وبالجملة: فالقول بتعدد الجنس والفصل وجوداً وعدمه أجنبي عن العناوين العرضية كالصلاة والغضب، ولا يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي في المقام.

تقرير دليل الامتناع

(١) أي: ماهيةً، كما هو - أي وحدة المجمع وجوداً - مقتضى المقدمة الرابعة .

(٢) أي: بالمجمع .

(٣) يعني: في المقدمة الثانية .

(٤) معطوف على «كون» يعني: ومن أنّ غائلة ... الخ. وهذا إشارة إلى بعض أدلة المجوزين .

وحاصله: أنّ الأحكام متعلقة بالطبائع المقيّدة بالوجود بنحو يكون التقيد

(*) وقد عرفت أنّ صدق العناوين المتعددة لا يكاد تتشلم به وحدة المعنوي لا ذاتاً ولا وجوداً، غايته أن يكون له خصوصية بها يستحق الانتصاف بها، ومحدوداً بمحدود موجبة لانطباقها عليه كما لا يخفى، وحدوده ومخصصاته لا توجب تعدده بوجه أصلاً، فتدبر جيداً.

ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع لا الأفراد، فإن غاية تقريبه أن يقال:

إنّ الطبائع من حيث هي هي وإن كانت ليست إلّا هي، ولا يتعلق بها الأحكام الشرعية، كالأثار العادية والعقلية، إلّا أنّها مقيدة^(١) بالوجود - بحيث كان القيد خارجاً^(٢) والتقييد داخلياً -

داخلياً والقيد خارجاً، إذ بدون التقيد بالوجود لا تصلح الطبائع لأن تتعلق بها الأحكام، إذ ليست الماهيات من حيث هي منشأً للآثار التي منها الأحكام الشرعية، لوضوح عدم قيام المصالح والمفاسد بها، بل باعتبار وجودها، فحينئذٍ لا تتحد الطبيعتان المتعلقتان للأمر والنهي، إذ المفروض عدم كون الوجود جزءاً للمتعلقين، حتى يتحدا بسبب الوجود كي يلزم اجتماع الضدين المستحيل، بل المتعلقان متعددان في مقام الجعل، فلا يلزم إشكال اجتماع المصلحة والمفسدة، وكذا الإرادة والكراهة والبعث والزجر.

وكذا في مقام الامتنال والعصيان، إذ المفروض تعدد متعلقي الأمر والنهي، وعدم وحدتهما، فموضوع الأمر غير موضوع النهي، ولذا يمتثل الأمر بإيجاد متعلقه، ويتحقق العصيان بمخالفة النهي، فلا يجتمع الحكمان في واحدٍ في شيءٍ من المقامين.

(١) منصوب على الحالية، أي: حال كون تلك الطبائع مقيدةً بالوجود.

(٢) إذ لو كان القيد - وهو الوجود - أيضاً داخلياً في المتعلق لزم اتحاد متعلقي الأمر والنهي وجوداً، واجتماع الأمر والنهي في موجود واحد، وهو محال. وأمّا مع كون الوجود خارجاً عن دائرة المتعلق قيداً وداخلياً فيه تقييداً، فلا يلزم اتحاد متعلقي الأمر والنهي أصلاً، فلا مانع من القول بالجواز بناءً على تعلق الأحكام بالطبائع مقيدةً بالوجود.

صالحة^(١) لتعلق الأحكام بها، ومتعلقا الأمر والنهي على هذا^(٢) لا يكونان متحدين أصلاً، لا في مقام تعلق البعث والزجر^(٣)، ولا في مقام عصيان النهي وإطاعة الأمر^(٤) بإتيان المجمع بسوء الاختيار.

أمّا في المقام الأوّل، فلتعددتهما^(٥) بما هما متعلقان لهما، وإن كانا متحدين فيما هو خارج عنهما، بما هما كذلك^(٦).

وأمّا في المقام الثاني^(٧)، فلسقوط أحدهما بالإطاعة والآخر بالعصيان

(١) خبر قوله: «أنّها» يعني: أنّ الطوائع بعد تقيدها بالوجود - بنحو يكون القيد خارجاً والتقيّد داخلياً - صالحة لتعلق الأحكام بها.

(٢) أي: على خروج الوجود عن الطوائع قيّداً ودخوله فيها تقيّداً، لا يكون متعلقا الأمر والنهي متحدين أصلاً حتى يلزم اجتماعهما في واحد. ولا يخفى أنّ الأنسب أن يقال: «فمتعلقا الأمر والنهي» بتبديل الواو بالفاء.

(٣) يعني: مقام التشريع الراجع إلى المولى.

(٤) يعني: مقام الإطاعة والعصيان الراجع إلى العبد.

(٥) أي: فلتعدد المتعلقين بما هما متعلقان للأمر والنهي، وإن كانا متحدين في الوجود، الذي هو خارج عن المتعلقين بما هما متعلقان للأمر والنهي، فمتعلق الأمر والنهي متعدد، واتحادهما يكون بحسب الوجود الذي هو خارج عن المتعلقين، وعارض عليهما.

(٦) أي: بما هما متعلقان للأمر والنهي.

(٧) وهو مقام إطاعة الأمر وعصيان النهي. ووجه عدم اتحاد المتعلقين في هذا المقام هو: حصول الإطاعة والعصيان بالإتيان بالمجمع، ولا بدّ من تعدد موضوع الإطاعة والعصيان، لامتناع الامتثال بالمبعد المنهي عنه، وعدم إمكان صيرورته

بمجرد الإتيان، ففي أيِّ مقامٍ ^(١) اجتمع الحكمان في واحدٍ ؟

وأنت خير بآئه ^(٢) لا يكاد يجدي بعد ما عرفت، من أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، لا وجوداً ولا ماهيةً، ولا تتشلم به ^(٣) وحدته أصلاً، وأن ^(٤) المتعلق للأحكام هو المعنونات لا العنوانات، وأنها ^(٥) إنما تؤخذ في

عبادةً.

وبالجملة: فلا يجتمع الأمر والنهي في واحد أصلاً، لا في مقام التشريع ولا في مقام الامتنال، فلا يحيص عن الحكم بجواز الاجتماع.

(١) هذا استفهام إنكاري، يعني: فلم يجتمع الأمر والنهي في شيء من المقامين.

(٢) أي: تعلق الأحكام بالطبائع لا يُجدي في جواز الاجتماع، ولا يكون دليلاً على الجواز بعد ما عرفت في المقدمة الثالثة، من أن تعدد العناوين العرضية لا يوجب تعدد المعنون، لا وجوداً ولا ماهيةً، لإمكان تصادقها على معنون واحد.

ومحصل ما أفاده في رد الدليل المذكور على جواز الاجتماع، بقوله: «وأنت خير ... الخ» هو: أنه - بعد وضوح عدم تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع بما هي هي، بل بوجودها، ووضوح قيام الملاكات الداعية إلى تشريع الأحكام بالمعنونات، ووضوح عدم تعدد المعنون بالعناوين لا وجوداً ولا ماهيةً - يمتنع تعلق حكيمين متضادين على موجود واحد وجوداً و ماهيةً.

والحاصل: أن الحركة التي ينطبق عليها عنوانا الصلاة والغضب واحدة، فيمتنع أن تكون محكومةً بحكيمين متضادين.

(٣) يعني: لا تتشلم بتعدد العنوان وحدة المعنون.

(٤) معطوف على «أن تعدد».

(٥) معطوف أيضاً على «أن تعدد» يعني: وأن العنوانات إنما تؤخذ بما أُنْهَـا

المتعلقات بما هي حاكيات كالعبارات، لا بما هي على حياها واستقلالها^(١).
كما ظهر مما حققناه: أنه لا يكاد يجدي أيضاً^(٢) كون الفرد مقدمة لوجود

حاكية عن المعنونات، كالعبارات الحاكية عن المعاني الفانية فيها صورها.

(١) كما يدّعيه القائل بالجواز.

(٢) يعني: كعدم إجراء الدليل المتقدم في إثبات جواز اجتماع الأمر والنهي.

وهذا إشارة إلى دليل آخر من أدلة المجوزين، وهو ما ذكره المحقق
القمي رحمته الله، وهذا الدليل مركّب من أمور:

الأوّل: كون الأحكام متعلقة بالطبائع.

الثاني: كون الفرد مقدمة لوجود الكلي، لا عينه.

الثالث: جواز اجتماع الأمر الغيري والنهي.

الرابع: عدم قدح المقدمة المحرّمة في امتثال الأمر النفسي المتعلق بذی المقدمة.

إذا عرفت هذه الأمور تعرف تقريب هذا الدليل، حيث إنّ المجمع - أعني به
الصلاة في الدار المغصوبة - ليس بنفسه مأموراً به بالأمر النفسي، بل متعلق الأمر
النفسي هو طبيعة الصلاة، لا هذا الفرد، فهذا الفرد مقدمة محرمة للواجب النفسي
أعني به الطبيعة، ولا تقدح حرمة المقدمة مع عدم انحصارها بالحرام في صحة الواجب
إذا لم يكن انحصارها به من ناحية العبد. نظير قطع طريق الحج بالمركوب المغصوب،
حيث إنّ الحج صحيح حينئذٍ بلا إشكال.

نعم، مع انحصار المقدمة بالحرام يقبح من الشارع الأمر بذیها، بل لا بدّ حينئذٍ
إمّا من سقوط الأمر إن كانت مفسدة النهي أقوى، وإمّا من سقوط النهي إن كانت

الطبيعي المأمور به أو المنهي عنه ^(١)، وأنه ^(٢) لاضرير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار ^(٣) بسوء ^(٤) الاختيار.

وذلك ^(٥) - مضافاً إلى وضوح فساده، وأن الفرد هو عين الطبيعي في

مصلحة الأمر أقوى، إلا إذا كان الانحصار بسوء الاختيار، فإنّ ذا المقدمة حينئذٍ فاسد مع عدم سقوط الأمر به.

(١) هذا إشارة إلى الأمرين الأولين، وهما: تعلق الأحكام بالطبائع المشار إليه بقوله: «لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهي عنه» وكون الفرد مقدمة لوجود الكلي لا عينه، المشار إليه بقوله: «وكون الفرد مقدمة».

(٢) معطوف على «كون» وهذا إشارة إلى الأمر الثالث والرابع.

(٣) إذ في صورة الانحصار لا بسوء الاختيار لا بدّ من سقوط الأمر أو النهي.

(٤) متعلق بـ «كون».

(٥) بيان لقوله: «كما ظهر» وهذا جواب الاستدلال المزبور، وقد ذكرَ تَبَيُّرُ

جوابين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً» وهو غير الجواب الذي ظهر مما مرّ.

وحاصل هذا الجواب: منع الأمر الثاني - أعني به مقدمة الفرد لوجود الكلي، وأنّ الفرد عين الكلي لا مغايرٌ له - وذلك لما ذكره بقوله: «كيف والمقدمة» من أنّ المقدمة تقتضي تعدد المقدمة وذهبا وجوداً، ضرورة تعدد العلة والمعلول وجوداً، ومن المعلوم انتفاء هذا التعدد بين الكلي وفرده، فحديث المقدمة أجنبي عن الفرد.

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «إنما يجدي»، وحاصله: أنّه لو سلّم مقدمة

الفرد لوجود الكلي، فهي إنّما تجدي في جواز اجتماع الأمر والنهي إذا كان الفرد مقدمة للطبيعتين المأمور بها والمنهي عنها، حتى يتعلق به الأمر والنهي معاً بلحاظ

الخارج، كيف ^(١)؟ والمقدمة تقتضي الاثنينية بحسب الوجود، ولا تعدّد كما هو واضح - أنّه ^(٢) إنّما يجدي لو لم يكن المجمع واحداً ماهيةً (*).

فرديته لهما.

لكن الأمر ليس كذلك، لأنّ المجمع في مسألة اجتماع الأمر والنهي ليس فرداً لماهيتين حتى يتعدد ماهيةً، ويصحّ تعلق الأمر والنهي به، بل هو فرد لماهية واحدة كما تقدم في المقدمة الرابعة، فيمتنع تعلّقهما به، لاستلزامه اجتماع الضدين وهما الأمر والنهي.

وبالجملة: - فبعد وضوح كون المجمع واحداً - يمتنع اجتماع الأمر والنهي فيه، وإن سلّمنا مقدمية الفرد للكلي.

(١) يعني: كيف يكون الفرد مقدماً؟ والحال أنّ المقدمة تقتضي الاثنينية بحسب الوجود، وهي مفقودة في الفرد، لأنّه عين الكلي وجوداً، وإن كان يغايره مفهوماً.

(٢) أي: أنّ كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي، وهو خبر لقوله: «وذلك».

(*) الظاهر أنّ هذا الجواب لا يخلو عن المناقشة، لأنّه مبني على تسليم المقدمة، ومغايرة الفرد للكلي، وعليه فلمدعي جواز الاجتماع أن يقول: إنّ الفرد لما كان غير الكلي، فلا مانع من حرمة المقدمة وهي الفرد، وسقوط الأمر المتعلق بالكلي بإيجاد مقدمته المحرمة.

فالأولى في رد الدليل إنكار المقدمة كما هو مقتضى الجواب الأوّل، ودعوى وحدة المجمع ماهيةً عدول عن المبني أعني المقدمة.

ثم إنّ المراد بالماهية في المقام مطلق العناوين الكلية، وإن لم تكن من العناوين الذاتية، كما يشهد به تمثيلهم بالصلاة والغضب.

وقد عرفت ^{١١} بما لا مزيد عليه أنه بحسبها ^{٢١} أيضاً واحد.

ثم إنه قد استدل (*) على الجواز بأمور:

منها ^{٢٢}: أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره، وقد وقع،

(١) أي: في المقدمة الرابعة، حيث إنه قد ظهر فيها أن المجمع بحسب الماهية واحد كوحده وجوداً، ومع وحدته كذلك يمتنع تعلق الأمر والنهي به حتى على القول بمقدمة الفرد للكلي، لما عرفت آنفاً من استلزامه اجتماع الضدين.

(٢) أي: بحسب الماهية، وضمير «أنه» راجع إلى المجمع.

وجهان للقول بالجواز

الأول: الدليل الإثني

(٣) ملخص هذا الدليل: أن وقوع الشيء أدل دليل على إمكانه، لامتناع وقوع ما هو ممتنع ومستحيل، كاجتماع الضدين أو النقيضين، فالبرهان القطعي على الإمكان هو الوقوع. ومقتضى المقدمة الأولى من المقدمات التي مهّدها المصنف رحمته لإثبات ما اختاره من الامتناع هو التضاد بين الأحكام الخمسة بأسرها، وعدم اختصاصه بالوجوب والحرمة.

فحينئذٍ إذا قام دليل على اجتماع حكمين غير الوجوب والحرمة في واحد مع تعدد الجهة، كشف ذلك عن كون تعدد الجهة مجدياً، إذ لو لم يكن مجدياً لما جاز الاجتماع، للتضاد المزبور. فرافع التضاد هو تعدد الجهة مطلقاً سواء أكان الحكمان

(*) حق العبارة أن تكون هكذا: «ثم إنه قد استدل على الجواز مضافاً إلى

الوجهين المزبورين بأمور أخرى ... الخ».

كما في العبادات المكروهة، كالصلاة في مواضع التهمة^(١) وفي الحمام^(٢)،
والصيام في السفر^(٣) وفي بعض الأيام^(٤).

بيان الملازمة^(٥): أنه لو لم يكن تعدد الجهة مجدياً في إمكان

المجتمعان هما الوجوب والحُرمة، أم غيرهما من الوجوب والكراهة، والاستحباب والكراهة. ومن المعلوم قيام الدليل على اجتماع الحكمين، إذ المفروض دلالة الأدلة الشرعية على اجتماع الاستحباب والكراهة مع تعدد الجهة، كالعبادات المكروهة، فتلك الأدلة تدل على إمكان الاجتماع وعدم استحالته.

(١) التهمة كـ «همزة» ما يَتَّهم عليه^(١)، والمراد بمواضعها الأماكن التي يَتَّهم المصلي فيها على استخفافه بالصلاة، كالمعاطن والمزابل، وقد ورد النهي عن الصلاة فيها في جملة من الأخبار^(٢). وعطف «الحمام» عليها من عطف الخاص على العام.
(٢) فيجتمع الوجوب والكراهة إن كانت الصلاة المأتي بها في الحمام واجبة، والاستحباب والكراهة إن كانت الصلاة نافلة.

(٣) فإن كان الصوم مستحباً اجتمع فيه الندب والكراهة، وإن كان واجباً كالصوم بدل الهدي اجتمع فيه الوجوب والكراهة.

(٤) كصوم يوم عاشوراء.

(٥) يعني: الملازمة بين المقدّم، وهو «لو لم يجز اجتماع» والتالي وهو «لما وقع نظيره».

(١) «لسان العرب، ج ١٥، ص ٤١٧»

(٢) «وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٤٠، الباب ١٥ من أبواب مكان المصلي، وص ٤٤٢، الباب ١٧

اجتماعهما^(١) لما جاز اجتماع حكمين آخرين^(٢) في موردٍ مع تعددها، لعدم^(٣) اختصاصهما^(٤) من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد^(٥)، بداهة تضادها^(٦) بأسرها. والتالي^(٧) باطل، لوقوع اجتماع الكراهة والإيجاب أو الاستحباب في مثل الصلاة في الحَمَام^(٨)، والصيام في السفر، وفي

(١) أي: اجتماع الأمر والنهي.

(٢) يعني: غير الوجوب والحرمة.

(٣) تعليل لقوله: «لما جاز اجتماع» وضمير «تعددها» راجع إلى الجهة.

(٤) أي: اختصاص الأمر والنهي اللذين أُريد بهما الوجوب والحرمة.

(٥) بيان لـ «ما» الموصولة.

(٦) أي: تضاد الأحكام بأسرها، وقوله: «بداهة» تعليل لعدم اختصاص الوجوب والحرمة من بين الأحكام الخمسة بالتضاد، بل الأحكام الخمسة بأسرها متضادة، ووجه تضادها: أن لكل واحد منها فصلاً يباين فصل الآخر، به يمتاز عما عداه من الأحكام، فيكون كل منها نوعاً على حدة، ومن المعلوم تضاد الأنواع، فتكون بأسرها متضادة.

وعلى هذا، فإذا كان تعدد الجهة في بعضها مجدياً في الاجتماع كالوجوب والكراهة مثلاً، لكان مجدياً في بعضها الآخر أيضاً كالوجوب والحرمة.

وبالجملة: تعدد الجهة لو كان رافعاً للتضاد بين بعضها لكان رافعاً له في بعضها الآخر أيضاً.

(٧) وهو «عدم جواز اجتماع حكمين غير الوجوب والحرمة» باطل، لوقوعه في الشرع.

(٨) هذا مثال لوقوع الإيجاب والكراهة إن كانت الصلاة المأتي بها واجبةً،

عاشوراء^(١) ولو في الحضر، واجتماع^(٢) الوجوب أو الاستحباب مع الإباحة، أو الاستحباب^(٣) في مثل الصلاة في المسجد أو الدار^(٤).
والجواب عنه: أمّا إجمالاً (*)

ولوقوع الاستحباب والكراهة إن كانت الصلاة مستحبةً.

(١) فإن الصوم في السفر إن كان واجباً - كالصوم بدل الهدي - كان من اجتماع الوجوب والكراهة. وإن كان مستحباً كان من اجتماع الندب والكراهة، وصوم يوم عاشوراء مثال لاجتماع الاستحباب والكراهة أيضاً.

(٢) معطوف على «اجتماع الكراهة» وهذا إلى قوله: «في مثل الصلاة في المسجد أو الدار» إشارة إلى صور أربع:

إحداها: اجتماع الوجوب مع الإباحة، كالصلاة الواجبة في الدار.

ثانيتهما: اجتماع الوجوب مع الاستحباب، كالصلاة الواجبة في المسجد.

ثالثتهما: اجتماع الاستحباب مع الإباحة، كالنافلة في الدار.

رابعتهما: اجتماع الاستحباب مع مثله، كالنافلة في المسجد، فإن اجتماع فردين من نوع واحد أيضاً ممتنع، لامتناع اجتماع المثليين كاجتماع الضدين.

وبالجملة: فهذه الأمثلة أقوى دليل على جواز اجتماع الحكمين، مع اشتراك المانع عن الاجتماع - وهو التضاد - في جميع الأحكام الخمسة، ولا وجه لجواز الاجتماع في تلك الأمثلة إلا تعدد الجهة.

(٣) معطوف على «الإباحة» يعني: اجتماع الوجوب مع الاستحباب، كالصلاة

(*) وقد يجاب عنه إجمالاً بوجه آخر، وهو: «أنّ الثابت عندهم صحة

فبأنّه ^(١) لا بدّ من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع، بعد قيام الدليل على الامتناع ^(٢) ضرورة ^(٣) أن الظهور لا يصادم البرهان.

الواجبة في المسجد، أو اجتماع الاستحباب مع مثله، كالنافلة في المسجد.

(١) الضمير للشأن، وقد أجاب المصنف رحمته عن الاستدلال المزبور بجوابين هذا أولهما، وحاصله: أنّه بعد قيام البرهان على الامتناع - للتضاد ووحدة المتعلق - لا بدّ من التصرف فيما ظاهره الاجتماع، بدهاة أنّ الظهور لا يصادم البرهان القطعي العقلي، لأنّهما من قبيل النص والظاهر في لزوم رفع اليد عن الظهور بالنص، وارتكاب التأويل في الظهور، ومعه لا يبقى ظهور في اجتماع الحكمين في الموارد المذكورة، والمفروض أن الاستدلال كان مبنياً على الظهور.

(٢) يعني: امتناع اجتماع الحكمين.

(٣) تعليل لقوله: «لا بدّ من التصرف والتأويل».

العبادات المكروهة، وأمّا كونها متعلّقة للأمر والنهي معاً فغير مصرّح به في كلام الأصحاب، فلعلّ صحتها من جهة واجديتها للملاك، وعدم مانعية النهي التزيهي عن مقرّبتها من دون أن تكون بالفعل غير مأمور بها.

وأنت خير بكفاية الإطلاقات في ثبوت الأمر بما تعلق به النهي، كالصلاة في الحمام ومواضع التهمة، ومعها لا حاجة إلى تصرّيحهم بكونها متعلّقة للأمر والنهي معاً. بل تعبيرهم بالعبادات المكروهة كالصرّيح في كون متعلق الكراهة العبادة الفعلية المتعلّقة للأمر الفعلي.

وأما توجيه الصحة في كلماتهم بأنّها لأجل الملاك، ففيه: أنّ هذا ليس في كلمات القدماء، وإنّما هو من الفوائد التي أفادها المتأخرون من الأصوليين. فالأوّل في الجواب الإجمالي ما أفاده المصنف رحمته.

مع ^(١) (*) أن قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، ولا يقول الخصم بجوازه كذلك ^(٢)، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين، فهو ^(٣) أيضاً لا بدّ له من التفصي عن إشكال الاجتماع فيها.

(١) هذا إشارة إلى ثاني الجوابين، وحاصله: أن الاستدلال بالموارد المزبورة على إمكان الاجتماع - بعد تسليم الظهور المذكور وعدم تأويله - غير سديد، بداهة أنها ظاهرة في جواز الاجتماع فيها بعنوان واحد، لأنّ متعلق الأمر والنهي في تلك الموارد - وهو الصلاة أو الصوم مثلاً - واحد، إذ الصلاة المأمور بها هي المنهي عنها في الحّمّام، ومواضع التهمة وغير ذلك من الأمكنة المكروهة، وهذا خارج عن مورد البحث الذي هو اجتماع الحكمين في مورد واحد مع تعدد الجهة، دون وحدتها، فإنّ الخصم أيضاً يلتزم بامتناع اجتماع الحكمين بعنوان واحد.

وعلى هذا، فلا يصح الاستدلال بالموارد المذكورة - التي ظاهرها إمكان الاجتماع مع وحدة الجهة - على إمكان الاجتماع مع تعدد الجهة.

(٢) أي: بجواز الاجتماع بعنوان واحد.

(٣) يعني: فالخصم القائل بجواز الاجتماع مع تعدد العنوان والجهة كالقائل بالامتناع مطلقاً، لا بدّ له من التفصي عن إشكال اجتماع الحكمين بعنوان واحد، فعلى كلا القولين لا بدّ من التصرف فيما ظاهره الاجتماع بعنوان واحد.

(*) هذا إذا لم يتشبث الخصم بموارد تعلق النهي بعنوان آخر يجتمع مع عنوان العبادة، وهو القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المذكورة في المتن، وإلا فلا وجه للاستظهار المزبور، كما لا يخفى.

لا سيَّما ^(١) إذا لم يكن هناك مندوحة، كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها ^(٢)، فلا يبقى له ^(٣) مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على ^(٤) جوازه ^(٥) أصلاً، كما لا يخفى.

وأمَّا تفصيلاً، فقد أُجيب عنه (*)

(١) يعني: أنّه لا بدّ على كلا القولين - أعني بهما جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه - من التفصي عن محذور الاجتماع، خصوصاً على القول بالجواز إذا لم يكن للمأمور به مندوحة، فإنّه إذا كان له مندوحة - أي بدل كالصلاة في الحمام، حيث إنّ العبد يقدر على إيجادها في المسجد أو الدار - أمكن القول بعدم توجه الأمر بالصلاة في هذا المورد المكروه أعني الحمام بخصوصه، فلا يلزم الاجتماع.

بخلاف ما إذا لم يكن له مندوحة كصوم يوم عاشوراء، فإنّ الأمر الاستحبابي متوجه إليه يقيناً، لأنّ صوم كل يوم مستحب في نفسه، لا لبديته عن غيره، فيلزم الاجتماع قطعاً، فلا بدّ للقائل بالجواز خصوصاً هنا من التفصي عن محذور الاجتماع كالقائل بالامتناع.

(٢) كصوم يوم عاشوراء.

(٣) أي: للخصم مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع في تلك الموارد على جوازه.

(٤) متعلق بـ «الاستدلال».

(٥) أي: جواز الاجتماع، وضمير «فيها» راجع إلى تلك الموارد.

(*) يمكن أن يجاب بما قيل: من أنّ متعلق الأمر والنهي متعدد، وليس متحدّاً

كما توهم، إذ الأمر قد تعلق بنفس العبادة، والنهي بتخصيص العبادة بخصوصية، فطبيعة الصلاة محبوبة، وتخصيصها بخصوصية وقوعها في الأمكنة المكروهة مبعوض.

بوجوه^(١) يوجب ذكرها بما فيها من النقص والإبرام طول الكلام بما لا يسعه

(١) مذكورة في تقارير شيخنا الأعظم رحمته "١".

وبعبارة أخرى: صغروية العبادات المكروهة لمسألة اجتماع الأمر والنهي منوطة بكون الصلاة مأموراً بها، والكون في الحمام مثلاً منهيّاً عنه حتى يجتمعا في الصلاة في الحمام، ويقع التزاحم بينهما.

لكنه ليس كذلك، ضرورة عدم تعلق النهي بالكون في الحمام، بل هو إنّما تعلق بتخصيص الصلاة بخصوصية الكون في الحمام، ولم يتعلق بنفس الصلاة كما توهم، ولذا تصحّ بلا إشكال في الأمكنة المكروهة، لعدم تعلق النهي بها، بل بحده الخاص. ومن المعلوم أنّ الخصوصيات المشخّصة ليست داخلية في متعلق الأمر وهي طبيعة الصلاة. ومع تغاير متعلقي الأمر والنهي، وعدم تصادقهما على واحد خارجي لا يقع التزاحم بينهما حتى لا تصح الصلاة في الأمكنة المكروهة، هذا في العبادات التي لها بدل.

وأما ما لا بدل له منها، فلا بدّ فيها من التصرف في ظاهر أحد الخطابين دفعاً لحذور طلب المحال، كحمل الأمر على الاقتضائي، أو حمل النهي على الإرشاد إلى الإتيان بمطلوب آخر خالٍ عن تلك الحزازة. وحينئذٍ تصح الصلاة بمناط الطلب، لا بنفسه، نظير المزاحمة بالأهم بناءً على بطلان الترتب.

وعليه، فصوم يوم عاشوراء كصوم سائر الأيام في الاشتمال على مناط الطلب، ومع ذلك يحكم بكراهته، بمعنى: أنّ تركه ملازم لعنوان آخر أرجح من الفعل، فالنهي عنه إرشاد إلى مطلوبة ذلك العنوان، أو إلى مطلوبة ما هو أهم من الصوم، كالإقبال على إقامة العزاء أو الزيارة "٢".

(١) «مطarach الأنظار، ج ١، ص ٦١٨ وما بعدها

(٢) «نهاية النهاية، ج ١، ص ٢٣٠ - ٢٣١

المقام، فالأولى الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم مادة الإشكال، فيقال وعلى الله الاتكال: إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تعلّق به النهي بعنوانه وذاته، ولا بدل له، كصوم يوم عاشوراء^(١)، والنوافل المبتدئة^(٢) في بعض الأوقات^(٣) «٢».

ثانيها: ما تعلّق به النهي كذلك^(٤)، ويكون له البدل، كالنهي عن الصلاة في الحمّام «٣».

(١) حيث إنّ صوم غيرها من الأيام ليس بدلاً عن صومها، بل هو مستحب بنفسه.

العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام، وأحكامها

(٢) النوافل المبتدئة هي غير ذوات الأسباب، كصلاقي الزيارة والاستخارة، والصلوات المستحبة في الأيام والليالي المخصوصة، فالصلاة المبتدئة هي التي لم يرد فيها نصّ بالخصوص، بل هي بنفسها مستحبة، لكونها خير موضوع.

(٣) كما بين صلاة الصبح وطلوع الشمس، وبين صلاة العصر وغروب الشمس، وعند طلوع الشمس حتى تنبسط، وقُبيل الغروب.

(٤) يعني: بعنوانه وذاته مع وجود بدل له، كالنهي عن الصلاة في الحمّام، فإنّ النهي قد تعلّق بنفس عنوان الصلاة - كالقسم الأوّل - مع وجود بدل له كالصلاة في غير الحمّام، بخلاف القسم الأوّل الذي لا بدل له.

«١» وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٣٩، الباب ٢١ من أبواب الصوم المندوب.

«٢» المصدر، ج ٣، ص ١٧٠، الباب ٣٨ من أبواب المواقيت.

«٣» المصدر، ج ٣، ص ٤٦٦، الباب ٣٤ من أبواب مكان المصلّي.

ثالثها: ما تعلّق النهي به لا بذاته ^(١)، بل بما هو مجامع معه ^(٢) وجوداً، أو ملازم ^(٣) له خارجاً، كالصلاة في مواضع التهمة، بناءً ^(٤) على كون النهي عنها لأجل اتحادها ^(٥) مع الكون في مواضعها ^(٦).

أمّا القسم الأوّل، فالنهي تنزيهاً عنه ^(٧) بعد الإجماع

(١) كما في القسمين الأوّلين.

(٢) أي: مع العبادة، وتذكير الضمير باعتبار «ما» الموصولة في قوله: «ما تعلق به النهي» وحاصله: أنّ النهي لم يتعلّق بذات العبادة، بل تعلق بما يغيرها مفهوماً، ويتحد معها وجوداً، كالنهي عن الصلاة في مواضع التهمة بناءً على تعلقه بالكون فيها، واتحاده مع الصلاة بناءً على أنّ الأكوان كالأفعال داخلّة في حقيقة الصلاة. وأمّا بناءً على خروجها عن حقيقتها، فالنهي حينئذٍ متعلق بالكون الخارج عن حقيقتها الملازم لها خارجاً.

فالصلاة في مواضع التهمة يمكن أن تكون مثلاً للنهي عمّا هو متحد مع الصلاة ومنطبق عليها، ويمكن أن تكون مثلاً للنهي عمّا هو خارج عنها ملازم لها خارجاً. (٣) معطوف على «مجامع».

(٤) غرضه: أنّ مثالية الصلاة في مواضع التهمة للنهي عن الكون المتحد مع الصلاة مبنية على دخول الأكوان في ماهية الصلاة، إذ على فرض خروجها عن حقيقتها تدرج الصلاة في مواضع التهمة في النهي عمّا يلازم الصلاة خارجاً، لكون الأكوان حينئذٍ مقدّمةً لأفعال الصلاة، كما تقدّم آنفاً.

(٥) هذا الضمير وضمير «عنها» راجعان إلى الصلاة.

(٦) أي: مواضع التهمة.

(٧) أي: عن القسم الأوّل، وهو: تعلق النهي بذات العبادة مع عدم بدلٍ لها

على أنه ^{١١} يقع صحيحاً، ومع ذلك ^{١٢} يكون تركه أرجح، كما يظهر ^{١٣} من مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك (*)، إمّا ^{١٤} لأجل انطباق عنوان (***)

كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المبتدئة.

(١) أي: أن القسم الأول، وغرضه: أن الإجماع على الصحة قرينة على كون النهي تنزيهاً، لوضوح عدم اجتماع صحة العبادة مع النهي التحريمي عنها.

(٢) يعني: ومع صحة العبادة إجماعاً يكون تركها أرجح.

(٣) هذا دليل أرجحية الترك من الفعل، تقريبه: أنه لو لم يكن الترك أرجح لم يداوم الأئمة الأطهار عليهم الصلاة والسلام عليه، ولم يأمرُوا الشيعةَ به، فالمداومة والأمر يكشفان عن أرجحية الترك من الفعل.

(٤) هذا خبر لقوله عليه السلام: «فالنهي تنزيهاً» وشروع في الجواب عن القسم الأول من العبادات المكروهة، وقد أجاب عنه بوجهين هذا أولهما.

وحاصله: أنه يمكن أن يكون النهي فيها - الموجب لمرجوحية فعلها لأجل انطباق عنوان راجح على الترك - أوجب أرجحية الترك من الفعل الذي يكون ذا مصلحة أيضاً، فيكون كل من الفعل والترك ذا مصلحة، ولذا لو أتى بالفعل وقع صحيحاً، غايته أن مصلحة الترك أكثر من مصلحة الفعل، ولوجود المصلحة فيهما

(*) لا يخفى أن التشبث بنفس النهي لإثبات أرجحية الترك من الفعل أولى من التمسك بمداومتهم عليهم السلام على الترك، لاحتمال الإجمال فيه وإن كان بعيداً، نعم أمرهم عليهم السلام بالترك خالٍ عن هذا الاحتمال.

(**) إن أُريد به عنوان عدمي كمخالفة أعداء الدين، فلا بأس به.

وإن أُريد به عنوان وجودي، ففيه: أنه لا يعقل انطباق عنوان وجودي على عدمي واتحاده معه، إذ لا يعقل صدق الموجود على المعدوم وتقومه به.

ذي مصلحة^(١) على الترك^(٢)، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض، وإن كان مصلحة الترك أكثر^(٣)، فهما حينئذٍ يكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين، فيحكم بالتخير^(٤) بينهما لو لم يكن أهمُّ في البين^(٥)،

يكون الترك في الحقيقة مأموراً به كالفعل، فيصير الفعل والترك من قبيل المستحبين المتزاحمين، ويجري عليهما حكم التزاحم من التخير مع تساويهما في الملاك، والتعيين مع أهمية أحدهما.

ففي مثل صوم يوم عاشوراء يكون أرجحية تركه من فعله لأجل انطباق عنوان راجح عليه، كمخالفة بني أمية عليهم اللعنة، حيث إنّ مخالفتهم لعنهم الله تعالى أهم في نظر الشارع من مصلحة الصوم، ولذا صار الترك أرجح من الفعل، كما هو الشأن في سائر موارد التزاحم، فإنّ الأهم يقدم على المهم مع بقاء مصلحة المهم بحالها، ولذا لو صام صحّ بناءً على كفاية الملاك في صحة العبادة.

وعلى هذا، فالحكم الفعلي في القسم الأوّل من العبادات المكروهة هو الكراهة، فلم يجتمع فيها أمر ونهي حتى يقال بجواز الاجتماع، وتكون العبادات المكروهة برهاناً عليه.

(١) كمخالفة بني أمية لعنهم الله تعالى المنطبقة على ترك صوم يوم عاشوراء.

(٢) فمصلحة الترك تكون بالعرض، لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة عليه، لا لمصلحة في ذاته.

(٣) ولذا صار أرجح من الفعل.

(٤) يعني: بعد ثبوت المصلحة في كل من الفعل والترك يكونان كالمستحبين المتزاحمين، إذ النهي عن العبادة يكون في الحقيقة أمراً بالترك، فهنا أمران تعلق أحدهما بالصلاة، والآخر بعنوان متحدٍ مع تركها في وقت خاص.

(٥) هذا حكم باب التزاحم، وحيث إنّ المفروض أهمية الترك، فيتعين.

وإلا فيتعيّن الأهمُّ وإن كان الآخر يقع صحيحاً، حيث إنّه ^(١) كان راجحاً وموافقاً للغرض ^(٢)، كما هو ^(٣) الحال في سائر المستحبات المتزاحمات (*).

- (١) أي: إنّ الآخر المراد به الفعل، وهذا تعليل لوقوع المزاحم المهم - وهو الفعل - صحيحاً، وحاصل وجه صحته: موافقته للغرض، وهو المصلحة.
- (٢) وهو المصلحة التي زوحت بمصلحة أرجح منها وهي مصلحة الترك.
- (٣) أي: وقوع الآخر صحيحاً جارٍ في سائر المستحبات المتزاحمات، فإذا أتى بالمستحب المهم وترك المستحب الأهم وقع صحيحاً، لاشتماله على المصلحة.

(*) لكن فرق واضح بين المقام أعني به: كون الترك ذا مصلحة، إمّا لانطباق عنوان وجودي راجح عليه بناءً على إمكانه، وتعقل مصداقية العدم للوجود. وإمّا لجهة أخرى. وبين المستحبات المتزاحمات التي هي أضرار وجودية ذوات مصلح، وذلك لأن مصلحة الترك في الأوّل مع غلبتها تؤثر في مبغوضية الفعل، ومحبوبة تركه المستلزمة لعدم صلاحية الفعل للمقرّية. بخلاف الثاني، ضرورة أن اشتمال الضد الوجودي على مصلحة مؤثرة في طلب فعله لا يؤثّر في مبغوضية ضده، فلو تركه وأتى بضده الواجد لملاك الاستحباب، فقد فعل ما هو المقرّب إليه سبحانه وتعالى، هذا.

مضافاً إلى: أنّ مقايضة المقام بالمستحبات المتزاحمة مبنية على كون مفاد النهي طلب الترك حتى يتزاحم الطالبان، وقد مرّ في أوّل مباحث النهي فساده، وأنّ مفاد النهي ليس إلّا الزجر عن متعلقه، وأنّه لا طلب في النهي أصلاً.

وإلى: أنّ ظاهر النصوص كون النوافل المبتدئة في الأوقات المخصوصة وصوم يوم عاشوراء مما فيه حزاة ومنقصة، لا أنّها محبوبة وذوات مصلحة واستحباب وترك كل منها مستحب أيضاً، حتّى يكون كل من صوم يوم عاشوراء وتركه مستحباً شرعياً.

بل الواجبات ^(١). وأرجحية الترك ^(٢) من الفعل لا توجب ^(٣) (*) حزاظةً ومنقصةً

(١) يعني: إذا أتى بالواجب المهم وترك الأهم كان صحيحاً، لأجل ما فيه من المصلحة.

(٢) إشارة إلى توهم، وهو: أنه قد يقال بالفرق بين المقام الذي يكون الفعل فيه مرجوحاً والترك راجحاً، وبين المستحبات المتراحمة.

وملخص الفرق: أن المستحبات المتراحمة يكون فعل كل واحد منها أرجح من تركه، فيصح التقرب بفعله بلا إشكال. بخلاف ما نحن فيه، إذ في صورة تساوي مصلحتي الفعل والترك يشكل التقرب بأحدهما، فضلاً عما إذا كانت إحدى المصلحتين أقوى من الأخرى كما هو المفروض، حيث إن مصلحة الترك أقوى من مصلحة الفعل، ومع هذه الأقوائية الموجبة لمرجوحية الفعل كيف يمكن التقرب به؟ بل المقرَّب حينئذٍ هو الترك فقط.

(٣) خبر «وأرجحية» ودفع للتوهم المزبور، ببيان: أن المانع عن التقرب هو

(*) ربما يقال: إن أرجحية الترك وإن لم توجب منقصةً وحزاظةً في الفعل أصلاً، إلا أنه يوجب المنع منه فعلاً والبعث إلى الترك قطعاً، كما لا يخفى، ولذا كان ضد الواجب - بناءً على كونه مقدمة له - حراماً، ويفسد لو كان عبادة، مع أنه لا حزاظة في فعله، وإلما كان النهي عنه وطلب تركه لما فيه من المقدمة له، وهو على ما هو عليه من المصلحة، فالمنع عنه لذلك كافٍ في فساده لو كان عبادة.

قلت: يمكن أن يقال: إن النهي التحريمي لذلك وإن كان كافياً في ذلك بلا إشكال، إلا أن التنزيهي غير كافٍ، إلا إذا كان عن حزاظة فيه، وذلك لبدهة عدم قابلية الفعل للتقرب به منه تعالى مع المنع عنه وعدم ترخيصه في ارتكابه. بخلاف التنزيهي عنه إذا كان لا لحزاظة فيه، بل لما في الترك من المصلحة الراجحة، حيث إنّه معه مريض فيه، وهو

فيه أصلاً، كما يوجبها ^(١) ما إذا كان فيه مفسدة غالبية على مصلحته ^(٢)، ولذا ^(٣) لا يقع صحيحاً على الامتناع ^(٤)، فإنّ الحزازة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به ^(٥). بخلاف المقام ^(٦)، فإنّه ^(٧) على ما هو عليه من الرجحان

مرجوحية الفعل لمفسدة ومنقصة في نفسه، دون مرجوحيته لأجل اهتمام الشارع بمصلحة الترك، زائداً على مصلحة الفعل الموافقة للغرض، فإنّه ليس مانعاً عن التقرب به مع اشتماله على مصلحة في نفسه.

(١) أي: يوجب المنقصة، وضمير «فيه» راجع إلى الفعل. و«ما» الموصولة فاعل «يوجب»، يعني: كما يوجب المنقصة الفعل الذي يكون فيه مفسدة غالبية على مصلحته.

وغرضه: أن مرجوحية الفعل هنا - لأهمية مصلحة الترك - ليست كمرجوحيته لمفسدة في نفسه، فإنّ المانع عن التقرب هو الثاني دون الأوّل. (٢) أي: مصلحة الفعل، فإنّ هذه المصلحة المغلوبة بالمفسدة فيه لا تصلح للمقاربة.

(٣) أي: ولكون المفسدة الغالبة على مصلحة الفعل مانعة عن التقرب به.

(٤) أي: بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي وتغليب جانب النهي.

(٥) هذا الضمير وضمير «فيه» راجعان إلى الفعل.

(٦) وهو كون كل من الفعل والترك ذا مصلحة.

(٧) يعني: فإنّ الفعل، وقوله: «على ما هو عليه» خبر «فإنّه».

على ما هو عليه من الرجحان والمحبوبة له تعالى، ولذلك لم تفسد العبادة إذا كانت ضدّ المستحبة أهمّ اتفاقاً، فتأمل.

وموافقة^(١) الغرض، كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزاة فيه أصلاً.
وإما^(٢) لأجل ملازمة الترك

غرضه: أن الفعل فيما نحن فيه لا يصير مرجوحاً بسبب أرجحية الترك منه، بل هو على ما هو عليه من الرجحان الموجب لصحة التقرب به، كالفعل الذي لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزاة في نفس الفعل، فأرجحية الترك لم تؤثر إلا في سيورة الحكم الفعلي تابعا لها.

(١) معطوف على «الرجحان».

(٢) معطوف على «إما» في قوله: «إما لأجل انطباق» وعدل له. وهذا ثاني الوجهين اللذين أجاب بهما المصنف رحمه الله عن إشكال القسم الأول من العبادات المكروهة.

وتوضيحه: أن أرجحية الترك يمكن أن تكون لأجل ملازمته لعنوان ملازم معه، لا منطبق عليه، كملازمة ترك صوم يوم عاشوراء لحال البكاء والجزع على مولانا المظلوم صلوات الله عليه. وملازمة ترك صوم يوم عرفة للنشاط في الدعاء، والمفروض أن مصلحة البكاء في يوم عاشوراء والدعاء في يوم عرفة أرجح من مصلحة صومهما. فالنهي عن صومهما يكون لملازمة تركه لهذين العنوانين أو غيرهما.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه: أن الترك على الوجه الأول يكون متعلق بالبعث حقيقة، لانطباق العنوان الراجح عليه واتحاده معه. بخلاف هذا الوجه الثاني، حيث إن الترك - بناءً عليه - لا يكون متعلق الطلب حقيقة، لعدم انطباق العنوان الملازم الذي تكون المصلحة قائمة به عليه، فإسناد الطلب إلى الترك حينئذ يكون بالعرض والمجاز، نظير إسناد الإنبات إلى الربيع، والجريان إلى النهر والميزاب،

لعنوان كذلك ^(١)، من دون انطباقه عليه ^(٢)، فيكون كما إذا انطبق عليه ^(٣)، من غير تفاوت ^(٤)، إلا في أن الطلب المتعلق به حينئذٍ ^(٥) ليس بحقيقي، بل بالعَرَض والمجاز، فإثماً يكون ^(٦) في الحقيقة متعلقاً بما يلزمه من العنوان. بخلاف صورة الانطباق، لتعلقه به ^(٧) حقيقةً، كما في سائر المكروهات ^(٨) من غير فرق ^(٩)، إلا

والحركة إلى جالس السفينة، كما لا يخفى.

(١) أي: ذي مصلحة، من دون انطباق ذلك العنوان على الترك.

(٢) أي: على الترك، وضمير «انطباقه» راجع إلى العنوان.

(٣) هذا الضمير والضمير المستتر في «فيكون» راجعان إلى الترك، يعني: فيكون الترك على هذا الوجه الثاني كالترك على الوجه الأول، وهو انطباق العنوان عليه.

(٤) هذا إشارة إلى الفرق بين الوجهين، وقد بيناه بقولنا: «والفرق بين هذا الوجه... إلخ».

(٥) أي: حين ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة، وضمير «به» راجع إلى الترك.

(٦) أي: يكون الطلب.

(٧) أي: لتعلق الطلب بالترك حقيقةً، وكونه حقيقياً إثماً هو لانطباق العنوان عليه.

(٨) غرضه: تنظير صورة انطباق العنوان على الترك - في كون الطلب المتعلق بالترك حقيقياً - بالمكروهات المصطلحة، فكما أن النهي فيها يتعلق بها حقيقةً، فكذلك في صورة انطباق عنوان على الترك.

(٩) يعني: من غير فرق بينهما من حيث كون النهي في كليهما على نحو

أن منشأه فيها ^١ حازاة ومنقصة في نفس الفعل، وفيه ^٢ رجحان في الترك من دون حازاة في الفعل أصلاً. غاية الأمر كون الترك أرجح ^٣.

نعم ^٤ يمكن أن يحمل النهي

الحقيقة.

(١) يعني: إلّا أن الفرق بينهما إنّما هو في منشأ تعلق الطلب، فإنّه في المكروهات المصطلحة منقصة في نفس الفعل أوجبت تشريع الحكم بالكراهة، وفي الترك رجحان الترك الناشئ من انطباق عنوان راجح عليه من دون حازاة في نفس الفعل، كما هو شأن المكروه المصطلح.

(٢) أي: في القسم الأوّل من العبادات، وهو: انطباق عنوان راجح على الترك.
(٣) لأجل انطباق عنوان راجح على الترك، لا لأجل منقصة في نفس الفعل، كما هو كذلك في المكروهات المصطلحة.

(٤) هذا استدراك على الفرق المزبور بين كون النهي بلحاظ العنوان المنطبق على الترك، وبين كونه بلحاظ العنوان الملازم له، حيث إنّهُ يكون النهي في الأوّل حقيقياً، وفي الثاني مجازياً.

وحاصل الاستدراك: أن النهي يمكن أن يكون حقيقياً في كلا القسمين، بأن يحمل على الإرشاد إلى كون الترك من مصاديق عنوان ذي مصلحة منطبق عليه، أو ملازم له، ومن المعلوم عدم منافاة بين النهي الإرشادي والأمر المولوي، وعدم اندراجهما في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

وبالجملة: فإن كان النهي مولوياً في العنوان المنطبق على الترك أو الملازم له كان حقيقياً في الأوّل ومجازياً في الثاني، وإن كان إرشادياً كان حقيقياً في كلا القسمين.

في كلا القسمين^(١) على الإرشاد إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل، أو ملازم^(٢) لما هو الأرجح، وأكثر ثواباً لذلك^(٣)، وعليه^(٤) يكون النهي على نحو الحقيقة، لا بالعرض والمجاز، فلا تغفل.

وأما القسم الثاني^(٥)، فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذُكر في

(١) أي: العنوان المنطبق المتحد مع الترك، والعنوان الملازم له.

(٢) معطوف على «أرجح» والمعطوف عليه إشارة إلى العنوان المتحد مع الترك، والمعطوف إشارة إلى العنوان الملازم.

(٣) يعني: لأرجحية الترك من الفعل.

(٤) يعني: وبناءً على إمكان حمل النهي على الإرشاد في كلا القسمين يكون النهي على نحو الحقيقة فيهما معاً.

(٥) وهو ما تعلق النهي بذات العبادة وعنوانها، وكان لها بدل، وحاصل ما أفاده فيه يرجع إلى وجهين:

أحدهما: ما تقدم في القسم الأول من أقسام العبادات المكروهة، من كون النهي متعلقاً بعنوان ذي مصلحة ينطبق على الترك، أو متعلقاً بعنوان ملازم للترك، ومن كون النهي إرشاداً إلى العنوان المنطبق على الترك، أو الملازم له على التفصيل المتقدم. فالنهي عن الصلاة في الحِمَام يكون لأجل عنوان ينطبق عليها كالاستخفاف بها، أو يلازمها كاشتياش الحواس، وعدم حضور القلب المنافي للإقبال.

هذا بناءً على كون النهي مولوياً، ويمكن أن يكون إرشادياً كما مرّ.

ثانيهما: أن النهي عن الصلاة في الحِمَام مثلاً يمكن أن يكون إرشاداً إلى منقصة حاصلة في الطبيعة المأمور بها لأجل تشخصها بمشخص غير ملائم لها، إذ للطبيعة بنفسها - مع الغض عن المشخصات الملائمة وغيرها - مقدار من المصلحة،

القسم الأول طابق النعل بالنعل ^(١)، كما ^(٢) يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها، لأجل تشخصها في هذا القسم ^(٣) بمشخص غير ملائم لها ^(٤)، كما في الصلاة في الحمام، فإن ^(٥) تشخصها

وبتشخصها بمشخص غير ملائم تنقص المصلحة كالصلاة في الحمام التي لا تناسب معراجيتها، وبتشخصها بمشخص ملائم لها تزيد المصلحة كالصلاة في الأمكنة الشريفة، وبتشخصها بمشخص لا يؤالفها ولا يخالفها كالصلاة في الدار وغيرها من الأمكنة المباحة تبقى مصلحة الطبيعة بحالها، ولا تزيد ولا تنقص، فالمشخصات ثلاثة، والنهي المتعلق بالطبيعة المتشخصة بمشخص غير ملائم لها يكون إرشاداً إلى المنقصة الحاصلة من تشخص الطبيعة به.

وعلى هذا، فلا يكون النهي مولوياً حتى يقال باجتماع الكراهة والوجوب أو الاستحباب.

(١) هذا إشارة إلى ما ذكرناه من الوجه الأول.

(٢) هذا إشارة إلى الوجه الثاني الذي بيناه بقولنا: «ثانيهما أن النهي عن الصلاة ... الخ».

(٣) وهو ما تعلق النهي بذات العبادة، وكان لها بدل.

(٤) هذا الضمير وضمير «تشخصها» راجعان إلى الطبيعة.

(٥) تعليل لنقصان المصلحة بسبب تشخص وقوع الطبيعة بمشخص غير ملائم لها، وحاصل التعليل: أن الطبيعة بتشخصها بالمشخص غير الملائم تسقط عن قابليتها للمعراجية، كوقوعها في الحمام، وإن لم يكن نفس الكون فيه ذا حزازة ومنقصة، بل ربما كان راجحاً، كالدخول فيه للغسل والتنظيف، أو الكون فيه للتعرق مع الحاجة إليه، أو غير ذلك. بخلاف الصلاة في مواضع التهمة، فإن في نفس الكون

بتشخص وقوعها فيه ^(١)، لا يناسب كونها معراجاً، وإن لم يكن نفس الكون في الحمام بمكروه، ولا حزاة فيه أصلاً، بل كان راجحاً، كما لا يخفى.

وربما يحصل لها ^(٢) لأجل تخصصها بخصوصية شديدة الملاءمة معها مزية فيها ^(٣) كما في الصلاة في المسجد والأمكنة الشريفة، وذلك ^(٤) لأن الطبيعة المأمور بها في حد نفسها إذا كانت [كان (*)] مع تشخص لا يكون له شدة

فيها حزاة وكراهة.

كما أنه قد تحصل للصلاة - لتخصصها بخصوصية شديدة الملاءمة لها - مزية، كالصلاة في المسجد والمشاهد المشرفة، فتكثر بها المصلحة.

(١) أي: في الحمام، وضمائر «تشخصها، وقوعها، كونها» راجعة إلى الصلاة.

(٢) أي: للطبيعة المأمور بها. وهذا إشارة إلى دفع إشكال اجتماع الوجوب

والاستحباب في العبادات المستحبة.

(٣) أي: في الطبيعة، وضميراً «تخصصها، معها» راجعان إلى الماهية.

(٤) تقريباً لوجه زيادة المصلحة ونقصانها، وبياناً لما يقاس إليه زيادة

المصلحة ونقصانها. أمّا الزيادة والنقيصة فمنشؤها اختلاف الشخصات في الملاءمة وعدمها. وأمّا المقيس عليه، فهي مصلحة الطبيعة المتشخصة بما لا يلائمها ولا ينافرها.

(*) العبارة لا تخلو عن الاضطراب من غير فرق بين اقتران «كان» بالتاء كما

في بعض النسخ وعدمه كما في أكثرها، إذ على الأول يلزم خلو الجزاء عن الفاء مع كونه من موارد لزوم اقترانه به، إذ مع وجود التاء يكون اسم «كان» ضميراً مستتراً فيه راجعاً إلى الطبيعة، وقوله: «مع تشخص» خبره، وجملة «لها مقدار» جواب

الملاءمة، ولا عدم الملاءمة لها ^(١) مقدار من المصلحة والمزية، كالصلاة في الدار مثلاً، وتزداد تلك المزية فيما كان تشخصها ^(٢) بما له شدة الملاءمة، وتنقص فيما ^(٣) إذا لم تكن له ملاءمة،

(١) أي: للطبيعة، وقوله: «ها» خبر «كان» و«مقدار» اسمه.

(٢) أي: تشخص الطبيعة بمشخص له شدة الملاءمة، كالصلاة في المسجد.

[٣] المراد بالموصول هو المشخص، أي: غير المتشخص الملائم.

«إذا» ومن المعلوم لزوم اقتران الجزاء - إذا كان جملة اسمية - بالفاء، كما قال ابن مالك في الخلاصة:

واقرن بفا حتماً جواباً لو جعل شرطاً لأن أو غيرها لم ينجعل

وعلى الثاني، يلزم خلو الشرط عن الجزاء، لأنّ قوله: «ها مقدار» اسم «كان» وخبرها، فكأنه قيل: «إذا كان لها مقدار من المصلحة مع تشخص» وليس حينئذٍ في العبارة ما يصلح لأن يكون جواب الشرط.

وبالجملة: فيلزم أحد المحذورين: إمّا خلو الجزاء عن الفاء، وإمّا خلو الشرط عن الجزاء. هذا كله بناءً على جعل «إذا» شرطاً.

ويمكن أن تكون ظرفاً غير مفتقر إلى الجواب، فلا يلزم محذور خلو الشرط عن الجزاء، وعلى هذا التقدير يكون «ها مقدار» خبراً لـ «أن» فكأنه قيل: «لأن الطبيعة المأمور بها - زمان تشخصها بمشخص غير ملائم ولا منافر - لها مقدار من المصلحة» فاسم «كانت» حينئذٍ ضمير راجع إلى الطبيعة، وخبرها «مع تشخص» ولو لم يكن الضمير اسم «كان» لم يبق في العبارة ما يصلح لأن يكون اسماً لها.

ومن هنا يظهر: أنّ احتمال ظرفية «إذا» لا يتأتى مع خلو «كان» عن التاء، لما عرفت من استلزام ذلك خلوها عن الاسم، فتأمل في العبارة حقه.

ولذلك ^١ ينقص ثوابها تارةً ويزيد أخرى (*)، ويكون النهي فيه لحدوث ^٢ نقصان في مزيته ^٣ فيه ^٤ إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه (***) من سائر الأفراد، ويكون ^٥ أكثر ثواباً منه.

وليكن ^٦ هذا مراد من قال: إن الكراهة في العبادة بمعنى أنها تكون أقل

(١) يعني: ولأجل زيادة المصلحة ونقصانها بالمشخص الملائم والمنافر ينقص ثوابها تارةً ويزيد أخرى.

(٢) جملة معترضة بين اسم «يكون» وهو «النهي» وبين خبرها وهو «إرشاداً».

(٣) أي: مزية الطبيعة.

(٤) هذا الضمير وضمير «فيه» المتقدم راجعان إلى «ما» الموصول.

(٥) معطوف على «ما لا نقصان» يعني: ويكون النهي إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه، وإلى ما يكون أكثر ثواباً من الفرد المتشخص بالمشخص غير الملائم.

(٦) يعني: وليكن نقصان الطبيعة من حيث المزية - الناشئ من تشخصها بشخص غير ملائم للطبيعة - مراد من قال: بأن معنى الكراهة في العبادة كونها أقل ثواباً، فما يضاف إليه الأقلية والأكثرية هو الثواب المترتب على نفس الطبيعة مع

(*) الحق عدم تبعية الثواب والعقاب لمراتب المصلحة والمفسدة، بل هما تابعان لمراتب الانقياد والتجري.

(**) بل النهي في الشخص غير الملائم إرشاد إلى الفرد الناقص ليؤتى بالطبيعة في الأفراد التي لا نقصان فيها، وليس إرشاداً إلى غير متعلقه. نعم لازم ذلك البعث إلى ما لا نقصان فيه من الأفراد.

ثواباً.

ولا يرد عليه ^١ بلزوم اتصاف العبادة التي تكون أقل ثواباً من الأخرى

الغض عن مشخصاتها الملاءمة أو المنافرة. فلو فرض أن لطبيعة الصلاة حصةً من المصلحة، وأتى بها المكلف مشخصةً بما لا يلائمها كإتيانها في مكان مكروه كالحمّام، فينقص من الحصة مقدار، فالأقلية تضاف إلى الحصة.

(١) الراد صاحب الفصول، أفاد ذلك في ما إذا أُريد بکراهة العبادة قلة الثواب ودورانها بين محتملات أربع، قال يَرْوَى: «والقلة إما أن تعتبر بالنسبة إلى عبادة أخرى مطلقاً، أو عبادة مضادة لها، أو بالنسبة إلى بعض أفراد نوعها مطلقاً، أو بالنسبة إلى ثواب مطلق الطبيعة، أي المجردة عن اعتبار الخصوصيات ... وصحيح هذه الوجوه هو الوجه الأخير وإن صرّح بعضهم بغيره، لانتقاض الأول والثالث طرداً بمثل نوافل النهار والصلاة في مسجد الكوفة، فإثما أقل ثواباً من نوافل الليل والصلاة في مسجد الحرام، مع أنّهما لا توصفان بالکراهة بهذا الاعتبار قطعاً» ^٢.

وقال أيضاً في لزوم حمل «الغير» على الطبيعة المجردة عن جميع الاعتبارات الزائدة، أو الفرد الذي في مرتبتها: «ألا ترى أنه لا يقال: الزكاة مكروهة، لأنها مرجوحة أي أقل رجحاناً بالنسبة إلى الصلاة، ولا الصلاة مكروهة، لأنها مرجوحة بالنسبة إلى المعرفة» هذا كله في الإيراد الأول.

وأما الإيراد الثاني، فلم أظفر به في كلامه وإن كان لازماً له، فراجع ^٣.

وحاصل رده: أن الكراهة بمعنى أقلية الثواب تستلزم أمرين لا يمكن الالتزام

بهما.

«١» الفصول الغروية، ص ١٣١

«٢» المصدر، ص ١٣٥

بالكراهة^(١). ولزوم^(٢) اتصاف ما لا مزية فيه ولا منقصة بالاستحباب، لأنّه^(٣) أكثر ثواباً مما فيه المنقصة. لما^(٤) عرفت من أن المراد من كونه أقل ثواباً إنّما

أحدهما: ما أشار إليه المصنف رحمه الله بقوله: «بلزوم اتصاف العبادة ... الخ» وحاصله: لزوم اتصاف كل عبادة تكون أقل ثواباً من أخرى بالكراهة، مثلاً إذا كان ثواب الصلاة أكثر من ثواب الصوم لزم أن يكون الصوم مكروهاً. وكذا الحال بالنسبة إلى أفراد طبيعة واحدة مع تشخصها بمشخصات مختلفة من حيث الملاءمة وعدمها، فتركه الصلاة في مسجد السوق بالإضافة إلى صلاة مسجد القبيلة، وهكذا. ثانيهما: ما أشار إليه بقوله «ولزوم اتصاف ما لا مزية فيه» وحاصله: أنّ تفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب يستلزم استحباب العبادة المكتنفة بما لا يلائمها ولا ينافرها، كالصلاة في الدار بالإضافة إلى الصلاة في الحمام، ونحوه من المشخصات المنافرة للطبيعة، لكون الصلاة في الدار أكثر ثواباً من الصلاة في الحمام.

(١) متعلق بـ «اتصاف».

(٢) معطوف على «لزوم» وهذا إشارة إلى الأمر الثاني الذي أوضحناه بقولنا: «وحاصله: أنّ تفسير الكراهة ... الخ».

(٣) أي: لأنّ ما لا مزية ولا منقصة فيه أكثر ثواباً من الفرد المتشخص بما فيه المنقصة.

(٤) تعليل لقوله: «ولا يرد عليه» وقد عرفت توضيحه عند شرح كلام المصنف: «وذلك لأنّ الطبيعة المأمور بها في حد نفسها ... الخ».

وملخصه: أنّ أكثرية الثواب وأقلّيته إنّما تضافان إلى نفس الطبيعة المتشخصة بمشخص لا يوجب مزية ولا منقصة، فإذا كان لنفس الطبيعة من حيث هي مقدار حصة من المصلحة، واختلاف المشخصات في الملاءمة وعدمها يوجب

هو بقياسه إلى نفس الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معه مزية لها، ولا منقصة من الشخصات، وكذا كونه أكثر ثواباً^(١).

زيادة الثواب وقتلتها، كما أن الفرد المكروه خصوص العبادة التي يكون ثوابها - لاحتفافها بما لا يلائمها - أقل من ثواب الفرد المتشخص بما لا يلائمه ولا ينافره، كالصلاة في الدار ونحوها من الأمكنة المباحة، فلا يتصف غير هذا الفرد من أفراد الطبيعة بالكراهة، كما لا تتصف الصلاة في الدار ونحوها من الأمكنة المباحة - التي لا توجب زيادة ولا نقصاناً في مصلحة الطبيعة - بالاستحباب بالإضافة إلى الصلاة الواقعة في مكانٍ مكروه كالحمام، لأكثرية ثواب الصلاة في الدار من ثواب الصلاة في الحمام.

(١) هذا ناظر إلى ردّ اللازم الثاني الذي أشار إليه المصنف بقوله: «ولزوم اتصاف ما لا مزية فيه ولا منقصة بالاستحباب لأنه أكثر ثواباً... الخ».

وقد عرفت تقريب الرد: بأن الأكثرية تُلاحظ بالقياس إلى نفس الطبيعة مع الغض عن تشخصها بالمشخص الملائم أو المنافر.

وعليه، فلا يصح أن يقال: إن الصلاة في المكان المباح كالدار مستحبة بالإضافة إلى الصلاة في الحمام، لأن الأكثرية - كما عرفت - تضاف إلى مصلحة نفس الطبيعة، ومن المعلوم أن مصلحة الصلاة في المكان المباح ليست بأكثر من مصلحة نفس الطبيعة حتى تتصف بالاستحباب.

وبالجملة: المقيس عليه في الأقلية والأكثرية هو خصوص الفرد الذي لا يحدث بسبب تشخصه مزية ولا منقصة، لا طبيعة أخرى، كما في الإرادة الأول، ولا مطلق الأفراد من نفس تلك الطبيعة كما هو مبنى الإرادة الثاني، حيث إنّه جعل المقيس عليه هو الفرد الذي يحدث بسبب تشخصه منقصة، ولذا توهم أن الصلاة في

ولا يخفى أن النهي في هذا القسم ^(١) لا يصح إلا للإرشاد ^(٢)، بخلاف القسم الأول، فإنه يكون فيه مولوياً، وإن كان حمله على الإرشاد ^(٣) بمكان من الإمكان.

المكان المباح بالنسبة إلى الصلاة في الحمام مستحبة. لكن قد عرفت أنه ليس هو المقيس عليه.

(١) أي: القسم الثاني، وهو كون النهي متعلقاً بذات العبادة وعنوانها مع وجود البديل لها.

(٢) إلى فرد آخر يكون بدلاً عن الفرد المنهي عنه، إذ المفروض وجود البديل للفرد المنهي عنه.

ثم إن الحمل على الإرشاد يختص بالتوجيه المختص به، وهو كون النهي لأجل حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها، دون التوجيه المشترك بينه وبين القسم الأول، من كون متعلق النهي عنواناً ذا مصلحة منطبقاً على العبادة ومتحداً معها، أو ملازماً لها.

ووجه عدم صحة حمل النهي في هذا القسم الثاني على غير الإرشاد هو: أن النهي المولوي - ولو تنزيهاً - منوط بثبوت مفسدة في متعلقه، أو مصلحة في نقيضه مزاحمة لمصلحته. وهو مفقود في المقام، لوضوح وجود المصلحة في متعلقه، وعدم مصلحة في نقيضه. بخلاف القسم الأول، لوجود المصلحة في متعلقه وفي تركه، ولذا صار أرجح من فعله، فلا بد من كون النهي في هذا القسم الثاني إرشاداً إلى منقصة حاصلة في الطبيعة بواسطة تشخصها بغير الملائم، ككون الصلاة في الحمام.

(٣) إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل، لا الإرشاد إلى فعل آخر من تلك الطبيعة، إذ المفروض كونه ممّا لا بدل له كصوم يوم عاشوراء.

وأما القسم الثالث^(١)، فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتحدة مع ذلك العنوان، أو الملازمة^(٢) له بالعرض^(٣) والمجاز، وكان المنهي عنه به حقيقةً ذاك العنوان^(٤)، ويمكن أن يكون على الحقيقة إرشاداً إلى غيرها^(٥) من سائر الأفراد، ممّا (*) لا يكون متحداً معه،

(١) وهو ما تعلّق به النهي لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً، أو ملازم له خارجاً.

(٢) معطوف على «المتحدة».

(٣) خبر «يكون» وتوضيح ما أفاده في الجواب عن القسم الثالث: أنّه يمكن أن يكون النهي فيه مولوياً وأن يكون إرشادياً.

وعلى الأوّل لا يُسند النهي إلى العبادة حقيقةً، بل عَرَضاً، إذ المنهي عنه هو ذلك العنوان المتحد مع العبادة أو الملازم لها، فالمنهي عنه حقيقةً هو ذلك العنوان، لا العبادة، وإسنادُ النهي إليها إسناد إلى غير ما هو له، فيكون مجازاً.

(٤) خبر قوله: «وكان» و«حقيقةً» منصوب، و«المنهي عنه» اسم «كان».

(٥) أي: غير العبادة المنهي عنها من سائر الأفراد التي لا تكون متحدة مع العنوان ولا ملازمةً له.

وحاصل المراد: أن النهي حينئذٍ إرشاد إلى منقصة حاصلة في مصلحة الطبيعة

(*) الظاهر الاستغناء عن «ما» الموصولة، لأنّ سائر الأفراد غير الفرد المنهي عنه هي التي لا تتحد مع العنوان، ولا تلازمه، فحق العبارة أن تكون هكذا: «إرشاداً إلى غيرها من الأفراد التي لا تكون متحدةً معه ولا ملازمةً له». فقوله: «غيرها» لا يحتاج إلى مفسّرين: أحدهما «من سائر» والآخر «مما».

أو ملازماً له ^(١)، إذ ^(٢) المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بحزاة ذاك العنوان أصلاً. هذا ^(٣) على القول بجواز الاجتماع. وأما على الامتناع، فكذلك ^(٤) في صورة الملازمة.

المأمور بها، وإلى سائر الأفراد السليمة عن الحزاة، كالصلاة في الدار والمسجد، وتركها في مواضع التهمة.

(١) هذا الضمير وضمير « معه » راجعان إلى العنوان.

(٢) تعليل لكون النهي إرشاداً إلى سائر الأفراد، حاصله: أنه لما كان الإتيان بالأفراد السليمة عن الحزاة الواجدة للمزية ممكناً، أمكن أن يكون النهي إرشاداً إلى تلك الأفراد.

(٣) يعني: أن ما ذكرناه - من كون المأمور به حقيقة هي العبادة، والمنهي عنه كذلك هو ذلك العنوان، وأن إضافة النهي إلى العبادة تكون بالعرض والمجاز - مبني على القول بجواز الاجتماع، لكفاية تعدد العنوان في إمكان اجتماع الأمر والنهي، فعنوان العبادة هو المأمور به، والعنوان المتحد الملازم هو المنهي عنه، والتنافي بين الأمر والنهي يرتفع بتعدد العنوان.

(٤) يعني: بناءً على الامتناع يكون المنهي عنه العنوان الملازم، والمأمور به عنوان العبادة، هذا في صورة كون العنوان المنهي عنه ملازماً للعبادة.

وأما في صورة اتحاد العنوان المنهي عنه مع العبادة، وانطباقه عليها، وترجيح جانب الأمر كما هو المفروض، إذ المفروض صحة العبادات المكروهة بالإجماع كما أشار إليه المصنف رحمته الله في صدر البحث، فيكون حال النهي في هذا القسم الثالث حال النهي في القسم الثاني، بل هو يرجع إليه بالدقة، وذلك لأن اتحاد العنوان المنهي عنه مع العبادة يوجب تشخصها بمشخص غير ملائم للطبيعة المأمور بها، فينقص بسببه

وأما ^{١١} في صورة الاتحاد وترجيح جانب الأمر (*) - كما هو ^{٢١} المفروض حيث إنه ^٣ صحة العبادة - فيكون حال النهي فيه ^٤ حاله في القسم الثاني، فيحمل ^٥ على ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل، حيث إنه ^٦ بالدقة يرجع إليه، إذ ^٧

مقداراً من مصلحتها، فالنهي إرشاد إلى تلك المنقصة حتى يأتي العبد بالطبيعة في فردٍ آخر فاقدر للحرابة والمنقصة.

(١) قد بيناه بقولنا: «وأما في صورة اتحاد العنوان المنهي عنه ... الخ».

(٢) أي: ترجيح جانب الأمر.

(٣) أي: إن المفروض صحة العبادة على ما أشار إليه بقوله في أول البحث: «أما القسم الأول فالنهي تنزيهاً عنه بعد الإجماع على أنه يقع صحيحاً».

(٤) أي: حال النهي في القسم الثالث حال النهي في القسم الثاني، وهو تعلق النهي بنفس العبادة مع ثبوت بدل لها.

(٥) يعني: فيحمل النهي في القسم الثالث على ما حمل عليه في القسم الثاني، من كون النهي متعلقاً بعنوانٍ راجح ينطبق على الترك، أو بعنوانٍ ملازم له، أو كون النهي إرشاداً إلى منقصة حاصلة في الطبيعة المأمور بها، فلاحظ.

(٦) أي: إن القسم الثالث يرجع إلى القسم الثاني بالدقة.

(٧) تعليل لرجوعه إلى القسم الثاني، وحاصله: ما تقدم في قولنا: «وذلك لأن اتحاد العنوان المنهي عنه مع العبادة ... الخ» من ورود نقصٍ على مصلحة الطبيعة،

(*) وأما على الامتناع وتغليب جانب النهي، فالعبادة باطلة، لاقتضاء النهي عن العبادة فسادها. ولما كان هذا خارجاً عن مفروض البحث - وهو صحة العبادات المكروهة إجماعاً - لم يتعرض له المصنف رحمته الله.

على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الآخر ^(١) إلّا من مخصّصاته ومشخصّاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزيّة زيادةً ونقيصةً بحسب اختلافها ^(٢) في الملاءمة كما عرفت ^(٣).

وقد انقدح بما ذكرناه ^(٤): أنّه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة

لتشخصها بما لا يلائمها.

(١) وهو العنوان المنهي عنه.

(٢) أي: اختلاف المخصّصات والمشخصّات.

(٣) أي: في القسم الثاني، حيث قال: «لأن الطبيعة المأمور بها في حد نفسها إذا كانت مع تشخص لا يكون له شدة الملاءمة ... الخ».

(٤) أي: ظهر بما ذكرناه في معنى أقلية الثواب، وأنها تضاف إلى المصلحة الخاصة القائمة بأصل الطبيعة: أن حمل النهي على الإرشاد إلى أقلية الثواب لا مجال له في القسم الأوّل الذي لا بدل له أصلاً.

وجه عدم المجال: أنّه لا يتصور أقلية الثواب في مثل صوم يوم عاشوراء، والنوافل المبتدئة وغيرهما مما لا بدل له، وتنحصر الطبيعة في فرد واحد حتى يكون النهي إرشاداً إلى الأفراد التي لا منقصة فيها، إذ ليس لصوم يوم عاشوراء فرد آخر حتى يحمل النهي عنه على الإرشاد إلى إتيان الطبيعة في ضمن هذا الفرد الآخر منها. ومجرد أرجحية الترك - لانطباق عنوان ذي مصلحة عليه أو ملازمته للترك - لا يسوّغ حمل النهي عن صوم يوم عاشوراء على الكراهة، ضرورة أن مصلحة الترك لأجل ذلك العنوان وإن كانت أرجح من مصلحة الفعل، ولذا يكون تركه أرجح من فعله، إلّا أنّه ليس من الكراهة بمعنى أقلية الثواب على النحو الذي ذكرناه، إذ الأقلية لا بدّ وأن تكون في بعض أفراد الطبيعة، كالصلاة في الحماّم بالنسبة إلى البعض الآخر

بأقلية الثواب في القسم الأول مطلقاً^(١)، وفي هذا القسم^(٢) على القول بالجواز.

من أفراد نفس هذه الطبيعة، كالصلاة في غيره، ولا تلاحظ الأقلية بين طبيعتين، كأقلية مصلحة الصوم مثلاً من مصلحة الصلاة.

وفي القسم الأول من العبادات المكروهة يكون العنوان المتحد أو الملازم أرجح من الفعل، ومن المعلوم مغايرة ذاك العنوان للعبادة، فهما من قبيل الطبيعتين، لا فردين من طبيعة واحدة، كما هو مورد حمل النهي على أقلية الثواب، فمصلحة صوم يوم عاشوراء باقية على حالها، ولا ينقص منها شيء، غاية الأمر أنه يزاحمها مصلحة أقوى منها، وهذا غير نقصان مصلحة الطبيعة لأجل تشخصها بمشخص غير ملائم لها.

نعم، قد تقدم في القسم الأول إمكان حمل النهي فيه على الإرشاد إلى ترك طبيعة صوم عاشوراء، لانطباق عنوان راجح عليه، لكنه غير حملة على الإرشاد إلى أقلية الثواب بالمعنى المذكور، أعني الإرشاد إلى ترك فرد من الطبيعة فيه حزاة ومنقصة، والإتيان بفرد آخر منها لا حزاة فيه ولا منقصة.

(١) يعني: سواء بنينا على الجواز أم الامتناع. أمّا على الأول، فلعدم مقتضي لحمل النهي على الإرشاد، بعد إمكان حملة على المولوي، لتعدد متعلق الأمر والنهي. وأمّا على الثاني، فلعدم بدل للعبادة كصوم عاشوراء حتى يكون النهي إرشاداً إلى سائر أفراد الطبيعة المأمور بها ممّا لا منقصة فيه، كما لا يخفى.

(٢) أي: القسم الثالث على القول بجواز الاجتماع، يعني: وقد ظهر مما ذكرنا: أنه لا مجال لحمل النهي على أقلية الثواب في القسم الثالث أيضاً على القول بجواز الاجتماع، إذ على هذا القول يتعدد متعلق الأمر والنهي، ويستريح القائل بالجواز من دفع الإشكال، فيبقى ظهور النهي على حاله، ولا داعي إلى ارتكاب التأويل فيه

كما انقدح حالُ اجتماع الوجوب والاستحباب فيها ^(١)، وأن ^(٢) الأمر الاستحبابي يكون على نحو الإرشاد إلى أفضل الأفراد مطلقاً ^(٣) على نحو

بجمله على الإرشاد، أو غيره من التأويلات.

وكذا الحال على القول بالامتناع في صورة الملازمة، لتعدد متعلق الأمر والنهي وجوداً أيضاً.

نعم، على القول بالامتناع والاتحاد تنقص مصلحة الطبيعة، لتشخصها بما لا يلائمها، فيحمل النهي عنها على الإرشاد إلى نقصان المصلحة، والإتيان بالطبيعة في ضمن سائر الأفراد التي لا تتحد مع ذلك العنوان الموجب للحزازة.

(١) أي: في العبادات.

(٢) معطوف على قوله: «حال» وقوله: «كما انقدح» إشارة إلى الجواب عن اجتماع الوجوب والاستحباب في العبادات - كالصلاة في المسجد - الذي تعرّض له أوائل الاستدلال على الجواز بقوله: «اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحة أو الاستحباب في مثل الصلاة في المسجد أو الدار».

وحاصل الجواب: أن الأمر الاستحبابي بالصلاة جماعةً أو في المسجد مثلاً يمكن حملُه على الإرشاد إلى أفضل الأفراد، كحمل النهي في القسم الثاني والثالث على الإرشاد إلى منقصة حاصلة في مصلحة الطبيعة المتشخصة بمشخص غير ملائم للطبيعة، فلا يكون في مثل صلاة الجماعة أمر استحبابي ووجوبي حتى يلزم اجتماع الحكمين الفعليين المولويين.

(٣) يعني: على كلا القولين من الجواز والامتناع، لأن محل النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي هو الحكمان المولويان، لا كل حكمين ولو لم يكن أحدهما أو كلاهما مولوياً، فالحكمان المولوي والإرشادي لا إشكال في جواز اجتماعهما، فلا

الحقيقة^(١)، ومولويًا اقتضائيًا كذلك^(٢)، وفعليًا^(٣) بالعرض والمجاز

بأس بكون الأمر بإتيان الصلاة جماعةً إرشاديًا.

وعلى هذا، فلا يكون مثل الصلاة جماعةً - مما اجتمع فيه حكام مولوي بأصل الطبيعة وإرشادي إلى الفرد الأفضل منها - دليلًا على جواز اجتماع حكمين فعليين، حتى يستدل به على جواز اجتماع الأمر والنهي في مسائلنا.

(١) يعني: أن الأمر الإرشادي يتعلّق بنفس العبادة، فهي المأمور بها بالأمر الإرشادي حقيقةً، لا عنوان آخر متحد معها أو ملازم لها حتى تكون العبادة مأمورًا بها بالعرض والمجاز.

(٢) أي: على نحو الحقيقة، وحاصله: أنه يمكن حمل الأمر الاستحبابي على المولوي الاقتضائي الذي يراد به وجود مصلحة الاستحباب، لا الاستحباب المولوي الفعلي حتى يجتمع الحكمان الفعليان.

وبه يندفع الإشكال أيضاً على كلا القولين، لأن محل النزاع في مسألة الاجتماع هو اجتماع الحكمين الفعليين، لا الحكمين اللذين يكون أحدهما فعلياً والآخر اقتضائياً، ولا يقدح اجتماعهما مطلقاً، سواء قلنا بجواز الاجتماع أم لا، فيجتمع الأمر الاستحبابي الاقتضائي والوجوبي الفعلي.

(٣) معطوف على «اقتضائياً» يعني: ويمكن حمل الأمر الاستحبابي على المولوي الفعلي لكن مجازاً لا حقيقة، بأن يكون عروض الاستحباب الفعلي للعبادة بالعرض والمجاز، ويكون معروض الاستحباب حقيقةً عنواناً ملازماً للصلاة جماعة، كما إذا فرض أن المستحب الشرعي هو اجتماع المسلمين في مكان واحد لفوائد شتى تترتب على اجتماعهم، فإذا كانت الصلاة جماعةً ملازمةً لهذا العنوان اتصفت بالاستحباب الفعلي المولوي مجازاً.

فيما ^١ كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب، أو متحد (*)

(١) يعني: في موردٍ كان ملاك الأمر الاستحبابي ملازمةً للعبادة لعنوان مستحب، أو اتحاد العبادة معه.

فحاصل الجواب عن اجتماع الوجوب والاستحباب يرجع إلى وجوه ثلاثة:
الأول: حمل الأمر الاستحبابي على الإرشادي الذي هو أمر حقيقة، من غير فرق فيه بين القول بجواز الاجتماع والقول بامتناعه.

الثاني: حمله على المولوي الاقتضائي، وهو أمر أيضاً حقيقة، لكنه في مرحلة الاقتضاء، لا الفعلية، وهو يكون فيما إذا كان ملاك الأمر اتحاد العبادة مع عنوان مستحب كالكون في مسجد.

الثالث: حمله على المولوي الفعلي، لكن تعلقه بالعبادة يكون بالعرض والمجاز، لكون متعلق الأمر حقيقةً العنوان الملازم للصلاة جماعةً، كاجتماع المسلمين في مكان. لكن هذا الوجه مبني على جواز الاجتماع، لتعلق كلٍّ من الأمر الوجوبي

(*) كالكون في المسجد المتحد مع الصلاة.

ثم إنَّ العبارة لا تخلو عن اضطراب، لأنَّ قوله: «متحد» معطوف على «ملازمتها» ليكون المراد به مولوية الأمر الندي اقتضاءً حقيقةً كي يصير مثلاً لقوله: «ومولويًا اقتضائياً كذلك» فالصواب حينئذٍ تبديل «متحد» بـ «اتحاد».

والحاصل: أن حق العبارة أن تكون هكذا: «وفعليًا بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازمتها أو اتحادها مع ما هو مستحب».

ثم إنَّ قوله: «فيما كان ملاكه... إلى قوله... معه» من اللَّف والنشر المشوش، لأنَّ قوله: «ملازمتها» مثال لفعلية الأمر الندي المولوي مجازاً، وقوله: «أو متحد» مثال لمولويته الاقتضائية الحقيقية، فتأمل في العبارة حقه.

معه ^١ على القول ^٢ بالجواز.

ولا يخفى أنه لا يكاد يأتي (*) القسم الأول ^٣

والنذبي بعنوان يخصه.

(١) الضمير راجع إلى الموصول في « لما » المراد به العنوان.

(٢) قيد لـ « متحد » ضرورة أنه على الامتناع يستحيل اجتماع الوجوب والاستحباب الفعلين، لتضادهما.

(٣) من العبادات المكروهة، وهو: كون الترك لانطباق عنوان ذي مصلحة عليه، أو ملازمته له أرجح من الفعل مع عدم بدل له.

وحاصل ما أفاده: أن ما ذكر في القسم الأول من العبادات المكروهة - من كون الترك فيها متحداً أو ملازماً له - لا يجري في اجتماع الوجوب والاستحباب كالصلاة في المسجد، أو جماعةً.

وجه عدم الجريان: وضوح الفرق بين المقامين، حيث إن العنوان في القسم الأول من العبادات المكروهة كصوم يوم عاشوراء ينطبق على الترك أو يلازمه، فيصير كل من الفعل والترك مستحباً.

وفي المقام، ينطبق العنوان الراجح على نفس الفعل، فموضوع الوجوب والاستحباب واحد، ولا بد من التأكد، وصيرورة الوجوب أكيداً ناشئاً عن مصلحة أكيدة، وإلا لزم اجتماع الضدين، فلا تتصف الصلاة في المسجد مثلاً بالاستحباب الشرعي إلا على القول بالجواز، إذ بناءً عليه تكون الصلاة بعنوان الكون في المسجد

(*) الظاهر أنه حذف هنا جملة « ما ذكر » فالصواب أن يقال: « لا يكاد يأتي ما ذكر في القسم الأول هاهنا ».

هاهنا ^(١)، فإن ^(٢) انطباق عنوان راجع على الفعل الواجب الذي لا بدل له إنما يؤكد إيجابه، لا أنه يوجب استحبابه أصلاً، ولو بالعرض والمجاز ^(٣)، إلا على القول بالجواز ^(٤)، وكذا ^(٥) فيما إذا لازم مثل هذا العنوان، فإنه ^(٦) لو لم يؤكد

- الذي ينطبق عليها - مستحبةً شرعاً، وبالعنوان الصلاتية واجبةً، فيتعدد موضوع الوجوب والاستحباب، فيمتنع التأكد، لعدم وحدة موضوع المصلحة الوجوبية والاستحبابية، والتأكد فرع الاتحاد.

(١) أي: في اجتماع الوجوب والاستحباب، كالصلاة في المسجد أو جماعةً.

(٢) هذا تقريب عدم جريان ما ذكره في القسم الأول من العبادات المكروهة، وقد تقدم بيانه آنفاً بقولنا: «وجه عدم الجريان وضوح الفرق ... الخ».

(٣) لاستحالة اجتماع الضدين في موضوع واحد حقيقي ولو بعنوانين، كما لا يخفى.

(٤) المبني على كفاية تعدد العنوان، ولو في مورد عدم المندوحة، كما في المقام، إذ المفروض انحصار الطبيعة في فرد، وعدم إمكان استيفاء مزية العبادة بفرد آخر منها.

(٥) يعني: وكذا لا يوجب العنوانُ الراجع استحبابَ الفعل إذا كان ذلك العنوان ملازماً للعبادة مطلقاً، سواء قلنا بالجواز أم الامتناع، لعدم سراية حكم أحد المتلازمين إلى الآخر.

(٦) أي: فإن ذلك العنوان الملازم لو لم يؤكد الإيجاب لأجل تعدد مرُكَّب المصلحتين، حيث إن مصلحة الإيجاب تقوم بنفس العبادة، ومصلحة الاستحباب تقوم بالعنوان الملازم لها، فلا يصحح الاستحباب الفعلي أصلاً، لما مرَّ من عدم سراية حكم أحد المتلازمين إلى الآخر.

الإيجاب لما يصح الاستحباب إلا اقتضائاً^(١) (*) بالعرض والمجاز، فتفطن.
ومنها^(٢): أنّ (***) أهل العرف يعدّون مَنْ أتى بالمأمور به في ضمن
الفرد المحرم مطيعاً وعاصياً من وجهين^(٣)، فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب
ونهاه عن الكون في مكانٍ خاص، كما مثّل به الحاجبي والعضدي^(٤)،

(١) بناءً على الامتناع. وأمّا بناءً على الجواز، فيكون الاستحباب فعلياً
بالعرض والمجاز.

الثاني: جواز الاجتماع عرفاً

(٢) يعني: ومن أدلة المجوزين: عدّ أهل العرف - بما هم عقلاء - مَنْ أتى
بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعاً من جهةٍ وعاصياً من جهةٍ أخرى، كما إذا
نهاه المولى عن الكون في مكانٍ خاص، وأمره بخياطة ثوبه، فخاطه في ذلك المكان.
وهذا الحكم من العقلاء يكشف عن حكم العقل بجواز الاجتماع، وإلا فلا بدّ أن
يكون مطيعاً أو عاصياً كما لا يخفى.

(٣) أمّا كونه مطيعاً، فلإتيانه بالمأمور به كخياطة الثوب في المثال. وأمّا كونه
عاصياً، فللإتيان به في المكان الذي نهاه المولى عن الكون فيه.

(*) بل فعلياً بالعرض والمجاز، لجواز طلب أحد المتلازمين استحباباً مع طلب
الآخر إيجاباً.

(**) ذكر هذا الوجه في تقارير شيخنا الأعظم رحمته ثالث حجج المجوزين،

(١) شرح العضدي على مختصر المنتهى لابن الحاجب، ص ٩٢ - ٩٣، مسألة استحالة كون
الشيء واجباً حراماً من جهة واحدة

فلو خاطه في ذاك المكان عُدَّ مطيعاً لأمر الخياطة، وعاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان.

وفيه ^(١) : - مضافاً إلى المناقشة في المثال بأنه ^(٢) ليس من باب الاجتماع، ضرورة ^(٣) أن الكون المنهي عنه

(١) قد أجاب المصنف عن الاستدلال المزبور بوجهين :

أحدهما: عدم كون مثال الخياطة مطابقاً للممثل، إذ يعتبر في مسألة اجتماع الأمر والنهي أن يكون العنوانان المتعلقان للأمر والنهي متصادقين على المجمع، بحيث يكون مصداقاً لهما، وهذا المثال ليس كذلك، ضرورة أن المنهي عنه - وهو الكون - من مقولة الأين، والمأمور به - وهو الخياطة - من مقولة الفعل، لأنها بمعناها المصدرية « إدخال الخيط بتوسط الإبرة في الثوب، وإخراجه عنه بكيفية خاصة » ومن المعلوم تباين المقولتين وعدم اتحادهما، كما قرّر في محله.

وكذا الحال إذا أُريد بالخياطة معنى اسم المصدر، وهو: الصفة الخاصة

الحاصلة للثوب القائمة به، فكيف تتحد مع الكون في المكان ؟

ثانيهما: أنه - بعد الغض عن الوجه الأوّل الراجع إلى المناقشة في المثال - عدم تسليم صدق الإطاعة والعصيان معاً، بل المسلم صدق أحدهما، إمّا الإطاعة بناءً على ترجيح جانب الأمر، وإمّا العصيان بناءً على ترجيح جانب النهي، لأنه مقتضى التضاد بين الأمر والنهي، وعدم كون تعدد الجهة مجدياً في دفع التضاد.

(٢) متعلق بالمناقشة، وإشارة إلى الوجه الأوّل المتقدم بقولنا: « أحدهما ».

(٣) تعليل لخروج مثال الخياطة عن مسألة الاجتماع.

ولكن لم يذكر فيه مثال المتن، بل المذكور فيه المثال الذي نتعرض له في التعليقة الآتية إن شاء الله تعالى.

غير متحد^١ مع الخياطة وجوداً أصلاً، كما لا يخفى (*) - المنع^٢ إلا عن صدق أحدهما: إمّا الإطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الأمر، أو العصيان فيما غلب جانب النهي، لما عرفت من البرهان^٣ على الامتناع.

نعم^٤ لا بأس بصدق الإطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصلات. وأمّا في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها إلا فيما صدر من

(١) قد عرفت وجه عدم اتحاد الخياطة - بكلا معنيها - وجوداً مع الكون.

(٢) هذا ثاني الوجهين اللذين أجاب بهما المصنف رحمته عن الاستدلال المزبور، وقد تقدم تقريبه بقولنا: «ثانيهما ...».

(٣) وهو التضاد بين الأمر والنهي.

(٤) استدراك على المنع عن صدق الإطاعة والمعصية معاً، وأنه لا بدّ من صدق إحداهما. وحاصل الاستدراك: أنه لا بأس بصدقهما معاً في التوصلات، لكن معنى الإطاعة حينئذٍ هو حصول الغرض الداعي إلى الأمر، حيث إنّه يسقط بوجود المأمور به في الخارج ولو بغير داعي القربة، لا إتيان المأمور به بداعي أمره. وعلى هذا، فلا يحصل الغرض من العبادات إلاّ بصدوره من المكلف، على الوجه غير المحرم، حتى يصلح للعبادية والمقربة، فلا يصدق الإطاعة والمعصية معاً في العبادات.

(*) ولذا ذُكر في تقارير شيخنا الأعظم رحمته مثال آخر، وهو: «ما إذا أمر المولى بالمشي ونهاه عن الحركة في مكان خاص، فإنّ العبد لو خالف المولى وأوجد المشي المأمور به في ضمن الحركة في ذلك المكان عد عاصياً ومطيعاً، يستحق بالأوّل اللوم والعقاب، وبالثاني المدح والثواب»^١.

المكلف فعلاً غير محرّم وغير مبغوض عليه، كما تقدم^(١).
 بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الأعلام^(٢)، والقول بالجواز عقلاً
 والامتناع عرفاً.
 وفيه^(٣): أنّه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع إلاّ طريق

(١) حيث قال في أوائل الأمر العاشر: «وأما فيها فلا، مع الالتفات إلى الحرمة
 أو بدونه تقصيراً... إلى أن قال: إلاّ أنّه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به» فراجع
 (ص ١٤٩).

التفصيل بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً

(٢) كسلطان العلماء وكالمحقق الأردبيلي وسيّد الرياض على ما قيل^(١).
 والوجه في هذا التفصيل: أنّه مقتضى الجمع بين ما استند إليه المجوزون من
 عدم لزوم محذور من اجتماع الضدين وغيره، لكون تعدد الجهة مجدياً في تعدد
 المتعلق، وارتفاع التضاد، ولذا حكم العقل بجواز الاجتماع، وبين ما يفهمه العرف من
 التهافت بين الأمر والنهي، وكون المجمع - كالصلاة في الدار المغصوبة - بنظرهم شيئاً
 واحداً، وأنّ تعدد الجهة لا يوجب تعدده، ولذا حكموا بالامتناع وعدم جواز
 الاجتماع.

(٣) هذا رد التفصيل المزبور، وتوضيحه: أنّه قد أشار المصنف رحمته في الأمر
 الثاني من الأمور التي ذكرها قبل الخوض في المقصود: «أنّ الجهة المبحوث عنها فيها

«١» كما في مطارح الأنظار، ج ١، ص ٦١١ - ٦١٢، وتقدم كلام المحقق الأردبيلي رحمته في
 ص ١١٣ - ١١٤

العقل^(١)، فلا معنى لهذا التفصيل إلا ما أشرنا^(٢) إليه من التّظر المسامحي غير المبني [غير المبني] على التدقيق والتحقيق.
وأنت خير^(٣) بعدم العبرة به بعد الاطلاع

التي بها تمتاز المسائل، هي أنّ تعدد الجهة والعنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي، بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد أو لا يوجبه ... الخ» وكذا قال: «الرابع: أنّه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن المسألة عقلية ... الخ».

والغرض من هاتين العبارتين: أن الجواز والامتناع في هذه المسألة من أحكام العقل، إذ المحاكم بارتفاع غائلة اجتماع الضدين - لتعدد الجهة وعدم ارتفاعها - هو العقل، فلا معنى لنسبة ما هو حكم العقل إلى العرف، فإذا جوّز العقل اجتماع الأمر والنهي، فلا وجه لحكم العرف بامتناعه. وكذا العكس.

بل طريق العرف في المسائل العقلية هو حكم العقل، والعرف إنّما يرجع إليه في تعيين المفاهيم ومداليل الألفاظ، وليست مسألة الاجتماع منها حتى يرجع فيها إلى العرف.

وعلى هذا، فلا معنى للتفصيل بين العرف والعقل بحكم الأوّل بالامتناع، والثاني بالجواز.

(١) لما عرفت من كون المسألة عقلية.

(٢) يعني: في الأمر الرابع، حيث قال فيه: «وذهاب البعض إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى: أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي إثنان، وأنّه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين ... الخ» فراجع (ص ١١٣).

(٣) غرضه ردّ التوجيه المزبور، بأنّه مبني على حجية نظر العرف في تطبيق

على خلافه^(١) بالنظر الدقيق.

وقد عرفت فيما تقدم^(٢) أن النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الأمر والنهي، بل في الأعم^(٣)، فلا مجال^(٤) لأن يتوهم أن العرف هو المحكم في تعيين

المفاهيم على مصاديقها، حيث إن المجمع في نظرهم المسامحي شيء واحد مع كونه بالدقة اثنين، ومن المقرر في محله عدم حجية المسامحات العرفية في مقام التطبيق، نعم هي حجة في تشخيص المفاهيم.

(١) هذا الضمير وضمير « به » راجعان إلى « التّظر المسامحي ».

(٢) يعني: في الأمر الرابع من الأمور المتقدمة على الخوض في المقصود، والغرض من قوله: « وقد عرفت » توجيه التفصيل المزبور بوجه آخر، وهو: أن عدم الجواز عرفاً يمكن أن يكون لأجل كون مدلولي صيغتي الأمر والنهي عرفاً مما يمنع الجمع بينهما، لتنافيهما، فلا بدّ من القول بالامتناع عرفاً.

وقد أجاب عنه المصنف في الأمر الرابع، بأنّ النزاع في الجواز وعدمه لا يختص بما إذا كان الأمر والنهي مدلولين للصيغة، بل أعمّ من كون الدال عليهما الصيغة أو الإجماع مثلاً، ومن المعلوم أنّه لا بدّ من ورود الأقوال نفيّاً وإثباتاً على موضوع البحث بما له من السعة والضيق.

وعليه، فلا محيص عن كون « التفصيل بين الجواز عقلاً والامتناع عرفاً » وارداً على مطلق الأمر والنهي، سواء أكانا مدلولين للصيغة أم غيرها، بأن يقال بالامتناع عرفاً في كل أمرٍ ونهي، كما هو كذلك على الجواز عقلاً، لا في خصوص ما إذا كانا مدلولين للصيغة.

(٣) من الصيغة ومن الدليل اللبي كالإجماع.

(٤) هذا هو التوجيه الذي بيناه بقولنا: « وهو أن عدم الجواز عرفاً ... الخ ».

المداليل ^(١)، ولعلّه ^(٢) كان بين مدلوليهما ^(٣) حسب تعيينه تنافٍ ^(٤)، لا يجتمعان في واحدٍ ولو بعنوانين ^(٥)، وإن كان العقل ^(٦) يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحدٍ بوجهين، فتدبر.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: أنّ الاضطرار إلى ارتكاب الحرام وإن كان يوجب ارتفاع حرمة ^(٧)، والعقوبة عليه

(١) أي: مداليل الألفاظ التي يرجع فيها إلى العرف.

(٢) الضمير للشأن، وهذا جزء التوهم.

(٣) أي: مدلولي صيغتي الأمر والنهي.

(٤) اسم «كان» وخبره «بين» وضمير «تعيينه» راجع إلى العرف.

(٥) كما في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإن متعلقهما عنوانان.

(٦) يعني: أنّ التنافي المانع عن الاجتماع لعلّه عرفي، لكن العقل يجوز اجتماع

الوجوب والحرمة في واحدٍ بوجهين، يتعلق الوجوب بأحدهما والحرمة بالآخر.

تنبيهات مسألة الاجتماع:

١ - مناط الاضطرار الراجع للحرمة

(٧) لا إشكال في ارتفاع الحرمة بالاضطرار، لكونه مسقطاً لها عقلاً عن قابلية

الزجر والردع، مضافاً إلى ما دلّ نقلاً على ذلك كحديث الرفع وغيره.

ثم إنّ الحرام المضطر إليه تارة لا يكون واجداً لملاك الوجوب، كالاضطرار إلى

الارتماس المجرد عن نية الغسل في نهار شهر رمضان للصائم.

مع بقاء ملاك وجوبه^(١) - لو كان^(٢) -

وأخرى يكون واجداً له كالارتقاس المزبور مع قصد الغسل.

وعلى التقديرين، قد يكون الاضطراب لا بسوء الاختيار، وقد يكون بسوءه، فالصور أربع.

الأولى: أن لا يكون المضطرُّ إليه بسوء الاختيار مع عدم مصلحة الوجوب فيه، كالارتقاس المجرد عن قصد الغسل. والحكم فيها صحة الصوم، لارتفاع حرمة المترتبة عليه المانع - بالاضطراب.

الثانية: هذه الصورة مع وجود مصلحة الوجوب في الحرام المضطرُّ إليه، كالارتقاس المقرون بنية الغسل. والحكم فيها صحة الصوم والغسل، لارتفاع حرمة المانعة عن صحته، وتأثير مصلحة الوجوب في الغسل، فيصحَّان معاً.

الثالثة: أن يكون الحرام المضطرُّ إليه خالياً عن مصلحة الوجوب مع صدور الاضطراب بسوء الاختيار، كما إذا ألقى نفسه من شاهقٍ ليقع في الماء مع كونه صائماً، فإنَّ الاضطراب لما كان بسوء الاختيار لا يرفع أثر الحرمة، وهي المبعوضة.

الرابعة: أن يكون الحرام المضطرُّ إليه واجداً لمصلحة الوجوب مع كون الاضطراب بسوء الاختيار، وسيأتي البحث فيها عند تعرض المصنف لها، فانتظر.

(١) هذا الضمير وضميراً « حرمة، عليه » راجعة إلى الحرام.

(٢) يعني: لو كان فيه ملاك الوجوب. وهذا إشارة إلى الصورة الثانية، وهي:

كون الحرام المضطرُّ إليه ذا مصلحة وجوبية مع صدور الاضطراب عن سوء الاختيار.

ثم إنَّ « كان » تامة، وفاعلها ضمير مستتر فيها راجع إلى الملاك، فمعناه: أن ملاك الوجوب يؤثر في الحرام المضطرُّ إليه، لسقوط الحرمة المانعة عن تأثير المصلحة في الوجوب بسبب الاضطراب، فالمصلحة تؤثر في الوجوب، لارتفاع مانعها

مؤثراً^(١) له، كما إذا لم يكن بحرام، بلا كلام^(٢)، إلّا أنّه^(٣) إذا لم يكن الاضطرار إليه^(٤) بسوء الاختيار، بأن^(٥) يختار ما يؤدي إليه لا محالة، فإن^(٦) الخطاب

بالاضطرار.

(١) حال من «ملاك» وضمير «له» راجع إلى الوجوب.

(٢) متعلق بقوله: «يوجب».

(٣) أي: أنّ تأثير ملاك الوجوب في وجوب الحرام المضطر إليه منوط بعدم كون الاضطرار بسوء الاختيار.

(٤) يعني: إلى ارتكاب الحرام.

(٥) بيان للاضطرار بسوء الاختيار، يعني: بأن يختار ما يؤدي إلى ارتكاب الحرام.

(٦) هذا تمهيد لبيان وجه عدم ثبوت الوجوب فيما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار، وحاصله: أنّ خطاب حرمة المضطر إليه وإن كان ساقطاً لأجل الاضطرار، لكنه مع ذلك لا يصلح المضطر إليه لتعلق الوجوب به، لأن الاضطرار إليه لما كان بسوء الاختيار صار المضطر إليه مبعوضاً، وارتكابه عصيانياً للنهي، فلا يصلح ملاك وجوبه لتأثير الوجوب فيه.

هذا مما لا إشكال فيه، وإثما الكلام فيما إذا كان الاضطرار إليه بسوء الاختيار، وانحصر التخلص عن الحرام فيه بالخروج عن المكان المغصوب - إذا لم يمكن التخلص عن التصرف المحرم في مكان الغير إلّا بالخروج عنه - فهل يكون هذا الخروج مأموراً به، لكونه مقدمة للتخلص الواجب، أم يكون منهياً عنه، لكونه تصرفاً في مال الغير بدون اذنه، أم يكون مأموراً به فعلاً مع جريان حكم المعصية من استحقاق العقوبة عليه، أم بدون جريان حكمها عليه؟ فيه أقوال سيأتي التعرض لها

بالزجر عنه حينئذ^(١) وإن كان ساقطاً^(٢)، إلا أنه^(٣) حيث يصدر عنه مبعوضاً عليه وعصيائاً لذلك الخطاب ومستحقاً عليه العقاب، لا يصلح لأن يتعلق به الإيجاب، وهذا^(٤) في الجملة مما لا شبهة فيه ولا ارتياب.

وإنما الإشكال فيما إذا كان ما اضطر إليه بسوء اختياره، مما^(٥) ينحصر به التخلص عن محذور الحرام - كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسطها بالاختيار^(٦) - في كونه^(٧) منهياً عنه^(٨)، أو مأموراً به^(٩) مع جريان حكم

إن شاء الله تعالى.

(١) أي: حين كون الاضرار بسوء الاختيار.

(٢) لقصوره بسبب الاضرار عن الزجر، فيمتنع الانزجار المترتب على الزجر.

(٣) أي: أن الحرام المضطر إليه، ووجه صدوره مبعوضاً ما عرفته آنفاً: من أن ارتكاب الحرام المضطر إليه صار بسوء الاختيار، وهو يوجب مبعوضيته وعصيائه لذلك الخطاب، فلا يصلح لأن يؤثر فيه ملاك الوجوب، فلا يصير واجباً.

(٤) أي: عدم اتصاف المضطر إليه بسوء الاختيار بالوجوب.

(٥) خبر «كان».

(٦) ولم يمكن التخلص عن الغصب بإرضاء المالك، أو بشراء المكان منه أو غيرها.

(٧) ظرف مستقر خبر لقوله: «الإشكال».

(٨) لكونه تصرفاً في مال الغير بدون إذنه.

(٩) لكونه مقدمةً للتخلص الواجب.

المعصية^(١) عليه، أو بدونه^(٢)، فيه أقوال^(٣)، هذا^(٤) على الامتناع.

(١) وهو استحقاق الذم والعقاب، لكون اضطارره بسوء الاختيار^(١).

(٢) يعني: أو مأموراً به بدون جريان حكم المعصية عليه.

(٣) أربعة:

أحدها: أنه منهي عنه وليس بمأمور به.

ثانيها: أنه مأمور به وليس بمنهي عنه، مع جريان حكم المعصية عليه، وهو

المحكي عن الفخر الرازي، وجنح إليه بعض المتأخرين.

ثالثها: أنه مأمور به فقط، وليس يجري عليه حكم المعصية، وهو خيرة

شبخنا الأعظم، وفي التقارير: «وقد نسب بعضهم إلى قوم، ولعله الظاهر من

العضدي كالحاجي، حيث اقتصروا على كونه مأموراً به فقط»^(٢).

رابعها: ما في التقارير أيضاً من «أن بعض الأجلة ذهب إلى أنه مأمور به،

ولكنه معصية بالنظر إلى النهي السابق، وعليه حمل الكلام المنقول من الفخر

الرازي»^(٣).

(٤) أي: الخلاف الواقع بينهم في تعيين الحكم الفعلي مبني على القول بالامتناع.

وأما على القول بالجواز وإمكان اجتماع الأمر والنهي، فلا بد من الالتزام

بفعلية كلا الحكمين - أعني الوجوب والحرمة - لعدم تزامهما مع كون جهتي الأمر

والنهي تقيديتين، لا تعليليتين.

(١) «نسبه المصنف إلى الفصول، فلاحظ الفوائد المطبوعة مع حاشية الرسائل، ص ٣٤٨؛ الفصول،

وأما على القول بالجواز، فعن أبي هاشم: أنه مأمور به ومنهي عنه^(١) (*)
واختاره الفاضل القمي^(٢) ناسباً له إلى أكثر المتأخرين،

(١) قال في التقريرات: «وهو المحكي عن أبي هاشم على ما نسب إليه العلامة، حيث أفاد في محكي النهاية: أطبق العقلاء كافة على تخطئة أبي هاشم في قوله بأن الخروج تصرف في المغصوب، فيكون معصية، فلا تصح الصلاة وهو خارج، سواء تضيق الوقت أم لا»^(١).

(٢) قال في التقريرات: «واختاره المحقق القمي رحمته الله ناسباً له إلى أكثر أفاضل متأخري أصحابنا، وظاهر الفقهاء، والوجه في النسبة المذكورة هو قولهم بوجوب الحج على المستطيع وإن فاتت الاستطاعة الشرعية»^(٢)، فراجع ثاني التنبيهين للذين ختم بهما المحقق القمي قانون اجتماع الأمر والنهي.

(*) لا يخفى أن صحة هذا القول مبنية على أمرين:

أحدهما: كفاية تعدد الجهة في جواز اجتماع الأمر والنهي.

والآخر: جواز التكليف فعلاً بأمر غير مقدور، إذا كان عدم القدرة ناشئاً عن

سوء الاختيار.

والثاني غير صحيح، لكون التكليف حينئذٍ لغواً وعبثاً.

والأول مبني على كون التركيب بين متعلقي الأمر والنهي انضمامياً

لا اتحادياً.

(١) «مطرح الأنظار، ج ١، ص ٧٠٧»

(٢) «المصدر، ص ٧٠٧ و ٧٠٨، ولاحظ أيضاً: قوانين الأصول، ج ١، ص ١٥٣»

وظاهر الفقهاء (*)).

والحقُّ أنّه ^{١١} منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطراب إليه، وعصيان له بسوء الاختيار، ولا يكاد يكون مأموراً به، كما ^{٢١} إذا لم يكن

(١) هذا هو القول الأوّل من الأقوال الأربعة، على تأمّل فيه كما سيظهر.

(٢) يعني: عدم كونه مأموراً به يكون كال مورد الذي لا يكون التخلص عن

(*) كون ذلك ظاهر الفقهاء غير ظاهر، لأنّ قولهم بوجوب الحج على المستطيع - إلى آخر ما نقلناه عن التقريرات - لا يدلّ على ذلك، حيث إنّ تقريره: أنّ وجوب الحج على مَنْ فاتت استطاعته تكليف بما لا يطاق، لكنه لما كان تأخير الحج عن سنة الاستطاعة باختياره لم يكن به بأس. وما نحن فيه أيضاً كذلك، لأنّ الاضطراب إلى الغضب لما كان باختياره، فلا مانع من اجتماع الوجوب والحرمة فيه وإن كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق.

وجه عدم الدلالة: أنّ الاستطاعة الشرعية ليست شرطاً حدوثاً وبقاءً حتّى يلزم من انتفائها مع بقاء الوجوب تكليف ما لا يطاق، بل يكفي مع التأخير عمداً القدرة العقلية.

فاستظهار اجتماع الوجوب والحرمة في مسألتنا من العبارة المزبورة في غير محله.

والقادر في هذا الاستظهار: أنّ المشهور بين الأصحاب هو القول بالامتناع، وبمجرد التزام كثير منهم بصحة صلاة الغاصب حين الخروج، بل عن المنتهى دعوى «الإجماع على صحتها» ^{١٢} لا يدلّ على كونها مأموراً بها، ومنها عنها بل لا يدلّ

«١» منتهى المطلب، ج ١، ص ٢٤٢ (الحجّية ١). وفيه في الرد على أبي هاشم القائل بالبطان

«لكن هذا القول عندنا باطل».

هناك توقف (*) عليه، أو بلا انحصار^{١١} به.

الحرام موقوفاً على الخروج، كما إذا أمكن إرضاء المالك، أو الشراء منه، أو كان موقوفاً على الخروج ولكن لم يكن التخلص منحصرأً به.

(١) هذا الضمير وضمير «عليه» راجعان إلى «ما اضطر إليه» كالخروج في مثال المتن.

على كونها مأموراً بها أيضاً، لاحتمال كفاية الملاك في الصحة، وعدم الحاجة إلى الأمر. فيمكن أن لا يكون المضطر إليه بسوء الاختيار مع الانحصار مأموراً به ولا منهياً عنه فعلاً كما اختاره المصنف، هذا.

لكن عن السيد في الذريعة: «التصريح بكون الخروج بنية التخلص مأموراً به، وكذا المجامع زانياً له الحركة بقصد التخلص دون غيره»^{١٢}

وعن صاحب المدارك «التصريح بعدم كون الخروج معصية، وأن القول بجريان حكم المعصية عليه غلط صدر عن بعض الأصوليين»^{١٣}.

(*) لا يخفى أنه لا توقف هاهنا حقيقة، بداهة أن الخروج إما هو مقدمة للكون في خارج الدار، لا مقدمة لترك الكون فيها الواجب، لكونه ترك الحرام. نعم بينهما ملازمة لأجل التضاد بين الكونين، ووضوح الملازمة بين وجود الشيء وعدم ضده، فيجب الكون في خارج الدار عرضاً، لوجوب ملازمة حقيقة، فتجب مقدمته كذلك.

وهذا هو الوجه في المماثلة والجري على أن مثل الخروج يكون مقدمة لما هو الواجب من ترك الحرام، فافهم.

«١» الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١. ص ١٧٨

«٢» مدارك الأحكام، ج ٣. ص ٢١٩

وذلك ^(١) ضرورة أنه ^(٢) حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً، لا يكون عقلاً معذوراً في مخالفته فيما اضطرَّ إلى ارتكابه بسوء اختياره، ويكون ^(٣) معاقباً عليه، كما إذا كان ذلك ^(٤) بلا توقفٍ عليه، أو مع عدم الانحصار به.

(١) هذا وجه مختاره، وهو: كون المضطرَّ إليه بسوء الاختيار مع انحصار التخلص عن الحرام به، كالخروج عن المكان المغصوب، وحيث إنَّ مدَّعاه مركَّب من جزأين، أحدهما: كون الخروج منهياً عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار، ثانيهما عدم كونه مأموراً به، فقد تصدَّى لإثبات كليهما.

أمَّا الأول، فبأنَّ مخالفة الحرام مع القدرة على تركه توجب عقلاً استحقاق العقوبة، ومع هذه القدرة لا يرى العقل الاضطرار الناشئ عن سوء الاختيار عذراً في ارتكاب المضطرَّ إليه. نعم يوجب الاضطرار سقوط الخطاب، لعدم صلاحيته مع الاضطرار للزجر والردع، فالخطاب ساقط والعقاب ثابت.

وأمَّا الثاني، فبأنَّ توهم كون المضطرَّ إليه مأموراً به لأجل توقف الواجب - وهو التخلص عن الحرام - عليه، ومقدمة الواجب واجبة، مندفع بأنَّ هذا الوجه لا يصلح لإثبات وجوب الخروج، وذلك لأنَّ الاضطرار الناشئ عن سوء الاختيار لا يرفع مبعوضة الخروج، ولا يوجب محبوبيته.

(٢) أي: أنَّ المضطرَّ بسوء الاختيار - لقدرته على ترك الحرام - لا يكون معذوراً في مخالفة الحرام.

(٣) معطوف على «لا يكون» يعني: لقدرته على ترك الحرام رأساً من الدخول والخروج لا يحكم العقل بمعذوريته في المخالفة، فيكون معاقباً عليه.

(٤) يعني: ما اضطرَّ إلى ارتكابه - كالخروج - مما لا توقَّف عليه، أو لا انحصار به كما عرفت آنفاً.

ولا يكاد ^(١) يجدي توقف انحصار التخلص عن الحرام به، لكونه ^(٢) (*) بسوء الاختيار.

إن قلت ^(٣): كيف لا يجديه ^(٤) ومقدمة الواجب واجبة ؟

(١) هذا إشارة إلى عدم كون الخروج مأموراً به، وقد تقدم بقولنا: «وأما الثاني فبأن ... الخ».

(٢) هذا دفع توهم كون الخروج مأموراً به لمقدميته للتخلص، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «مندفع بأن هذا الوجه ... الخ».

(٣) هذا إشكال على عدم وجوب الخروج مع كونه مقدمةً للتخلص الواجب، فإنّ مقدميته للتخلص توجب وجوبه، لأنّ مقدمة الواجب واجبة، فالخروج واجب من باب وجوب المقدمة.

(٤) يعني: كيف لا يجدي توقّف انحصار التخلص عن الحرام في وجوب

(*) كون الدخول مستنداً إلى سوء الاختيار في غاية الوضوح. وأما كونه علةً لاستناد الخروج إلى سوء الاختيار، فقليل - كما في بعض الحواشي - إنّه غير ظاهر، فالاستناد المزبور منوط بقيام دليل عليه.

لكن فيه: أنّ الاستناد المزبور مما يساعده العرف.

ثم إنّ الأولى أن يعلّل عدم كون الخروج مأموراً به بأنّ الأمر يستدعي المصلحة في متعلقه، فإنّ كانت نفسية، فالوجوب نفسي، وإن كانت مقدمة، فالوجوب غيري، وكتلّهما مفقودتان في الخروج المفروض في المقام.

أما الأول، فلتوقف مصلحته النفسية على انطباق عنوان حسنٍ شرعاً عليه، والعنوان المتصور انطباقه على الخروج ليس إلّا التخلص عن الغضب، الموجب لكونه ذا مصلحة نفسية، وواجباً نفسياً، وذلك لا يصلح لجعل الخروج معنوياً بهذا العنوان،

قلت ^(١): «إثما يجب المقدمة لو لم تكن محرمة».

الخروج مقدمة مع كون وجوب المقدمة عقلياً غير قابل للتخصيص ؟ فالواو في قوله : «ومقدمة الواجب» حالية .

(١) توضيحه : أن وجوب المقدمة مختص بالمقدمات المباحة ، فلا يترشح

حيث إن التخلص عن الغضب عبارة عن تركه المتحقق بانتهاء الحركة الخرجية إلى الكون في خارج المغصوب ، فليس الخروج بنفسه معنوياً بعنوان التخلص و مصداقاً له . حتى يكون ذا مصلحة نفسية و واجباً نفسياً .

وبالجملة : فليس الخروج مصداقاً للتخلص حتى يكون محبوباً و واجباً ، بل هو مصداق للغضب المبعوض المحرم ، فما عن تقرير بحث شيخنا الأعظم رحمته « من كون الخروج محبوباً و مطلوباً لأنه التخلص » لا يخلو من الغموض .

وأما الثاني ، فلعدم كون الحركات الخرجية مقدمةً للتخلى الواجبة ، التي هي إفراغ المكان عن التصرف العدواني فيه ، حتى تتصف بالوجوب المقدمي ، بل الحركات الخرجية مقدمة للكون في خارج المكان المغصوب ، وهو ليس بواجب ، بل ملازم للواجب أعني به التخلى .

والحاصل : أن الخروج مقدمة للملازم التخلى الواجبة - وهو الكون في المكان المباح - لا مقدمة لنفس الواجب حتى يجب لأجل المقدمة . فالخروج ليس بواجب لا نفسياً ولا مقدمياً ، بل هو باقٍ على المبعوضة ، فيعاقب عليه ، لكون الاضطراب إليه بسوء الاختيار و إن ارتفعت حرمة بالاضطرار .

فالقول بوجوب الخروج نفسياً لانطباق عنوان التخلص الواجب عليه . أو مقدمياً ، لكونه مقدمة للتخلص ، في غاية الضعف .

نعم ، يرشد العقل إلى اختيار الخروج دفعاً للأفسد - وهو الغضب الزائد على الخروج - بالفاقد ، وهو الغضب بمقدار الخروج . فما في المتن من عدم كون الخروج مأموراً به في غاية المتانة

ولذا^١ لا يترشح الوجوبُ من الواجب إلا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة، مع اشتراكهما في المقدمة.

وإطلاق^٢ الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها، إنما هو^٣ فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة.

الوجوب من وجوب ذي المقدمة على مقدماته المحرمة، وإن كانت مشتركة مع المقدمات المباحة في أصل التوقف والمقدمة، كركوب الدابة المغصوبة، فإنه كركوب الدابة المباحة في المقدمة.

(١) أي: ولاختصاص وجوب المقدمة بغير المحرمة لا يترشح الوجوب من الواجب إلا على المقدمات المباحة، فلا يتصف ما عدا المباحة منها بالوجوب.

(٢) إشارة إلى توهم، وهو: وجوب المقدمة المحرمة كالخروج عن المكان المغصوب، وعدم اختصاص الوجوب بالمقدمة المباحة.

توضيحه: أن اختصاص الوجوب بالمقدمة المباحة إنما يكون في غير صورة انحصار المقدمة بالمحرمة، بأن يكون لها فردان مباح ومحرم. وأما إذا كانت المقدمة منحصرة بالمحرمة، فيترشح الوجوب عليها.

وعلى هذا، فلو انحصر التخلص عن الحرام بالخروج الذي هو أيضاً حرام - لكونه غصباً - اتصف الخروج بالوجوب، لكونه مقدمة للتخلص الواجب.

(٣) أي: إطلاق الوجوب، وقوله: «إنما هو» خبر «وإطلاق» ودفع للتوهم المزبور، وحاصله: أن وجوب المقدمة المحرمة مع انحصارها إنما يكون بشرطين:

أحدهما: أن يكون الواجب أهم من ترك المقدمة كإنقاذ غريق مؤمن، حيث إنه أهم من حرمة الدخول في المكان المغصوب، وكالخروج عنه تخلصاً عن الغصب، فإن الواجب - وهو التخلص عنه - أهم من ترك الحرام وهو الخروج.

والمفروض هاهنا ^(١) وإن كان ذلك ^(٢)، إلّا أنّه ^(٣) كان بسوء الاختيار، ومعه ^(٤) لا يتغيّر عمّا هو عليه من الحرمة والمبغوضية، وإلّا ^(٥) لكانت الحرمة معلقة

ثانيهما: أن لا يكون الاضطرار إلى المقدمة المحرّمة - كالخروج - ناشئاً عن سوء الاختيار، وإلّا فلا تتغير عمّا هي عليه من الحرمة والمبغوضية.

وبالجملة: مجرد أهمية الواجب من ترك المقدمة المحرّمة لا توجب اتصاف المقدمة بالوجوب، بل فيما إذا لم يكن الاضطرار إلى المقدمة المحرّمة بسوء الاختيار، ومعه تبقى المقدمة على حرمتها.

(١) أي: في الاضطرار إلى المقدمة المحرمة.

(٢) أي: أهمية الواجب - وهو التخلص عن الغضب - من ترك الحرام أعني الخروج.

(٣) أي: الاضطرار إلى المقدمة المحرّمة كان بسوء الاختيار.

(٤) أي: ومع سوء الاختيار لا يتغيّر حكم المقدمة، ولا ترتفع حرمتها.

(٥) أي: وإن تغيّرت حرمة المقدمة لكانت الحرمة معلقة على إرادة المكلف، وغرضه من هذه العبارة إقامة البرهان على عدم ارتفاع الحرمة عن المقدمة المحرمة المنحصرة.

توضيحه: أنّه يلزم من ارتفاع حرمتها محذوران لا يمكن الالتزام بهما.

الأوّل: تعليق حرمة المقدمة ووجوبها على إرادة المكلف واختياره، ضرورة أن الخروج لا يتصف بالحرمة إلّا مع إرادة عدم التصرف في المكان المغصوب دخولاً وخروجاً. وأمّا مع إرادة الدخول فيه واختياره، فلا يكون الخروج حراماً، بل يتصف بالوجوب.

والحاصل: أنّه مع اختيار الدخول في المغصوب يكون الخروج واجباً، ومع

على إرادة المكلف واختياره^١ لغيره، وعدم^٢ حرمة مع (*) اختياره له، وهو كما ترى^٣.

اختيار عدمه يكون التصرف فيه دخولاً وخروجاً حراماً.

الثاني: أن تعليق الحرمة وعدمها على الإرادة خلاف الفرض، لأن المفروض عدم حرمة الخروج لأجل المقدمية للتخلص، لا لإرادة الدخول، فالخروج مع الغض عن مقدميته للتخلص يكون حراماً، لأنه من أفراد الغضب المحرم، فإذا كان عدم حرمة لأجل إرادة عدم الدخول لم يتحقق الاضطرار إلى الحرام، إذ لا حرام حتى يتحقق الاضطرار إليه. وهذا خلاف ما فرضناه من الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار.

(١) يعني: واختيار المكلف لغير الدخول المراد به ترك الدخول، يعني: إذا اختار ترك الدخول وعدم التصرف في المغصوب كان كل من الدخول والخروج حراماً.

(٢) معطوف على «الحرمة» يعني: ولكان عدم الحرمة معلقاً على اختيار المكلف للدخول، فإذا اختار الدخول لا يكون الخروج حراماً. فضمير «حرمة» راجع إلى الخروج، وضمير «اختياره» إلى المكلف، وضمير «له» إلى الدخول.

(٣) يعني: ما ذكر من تعليق الحرمة على إرادة عدم الدخول في المغصوب، وتعليق عدم الحرمة على إرادة الدخول واختياره مما لا ينبغي التفوه به، لأن إرادة المكلف ليست من شرائط التكليف بحيث تتعلق الحرمة وعدمها على الإرادة، إذ

(*) الأولى أن يقال: «على اختياره» ليوافق عدله، وتكون العبارة هكذا:

«لكانت الحرمة معلقة على إرادة المكلف، وعدم الحرمة على اختياره له» فتدبر.

مع^١ أنه خلاف الفرض، وأن^٢ الاضطرار يكون بسوء الاختيار.
إن قلت^٣: إن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء

الشرط يقتضي تقدمه على الحكم، ولازمه إناطة الحكم بالإرادة، فلو لم يرد الغضب
أو سرب الخمر أو غيرهما من المحرمات لم يكن حراماً.

وهذا واضح الفساد، لأن الحكم علة لحدوث الداعي في العبد، فالإرادة في
رربة معلول الحكم، فكيف تكون علة له؟

وبالجملة: تعليق الحكم على الإرادة في غاية الوهن، فلا يمكن أن يقال: إن
الخروج في صورة عدم اختيار الدخول حرام، وفي صورة اختياره واجب.

(١) هذا هو المحذور الثاني المتقدم بقولنا: «الثاني: أن تعليق الحرمة... الخ».

(٢) معطوف على «الفرض» وبيان له، يعني: أن الفرض هو الاضطرار بسوء
الاختيار. ومن المعلوم أن كونه بسوء الاختيار يقتضي حرمة، وإلا كان من حسن
الاختيار كما هو واضح.

(٣) هذا كلام شيخنا الأعظم رحمته، القائل بكون المحرم المضطر إليه بسوء الاختيار
- مع الانحصار - مأموراً به فقط على ما يظهر من التقارير المنسوبة إليه.

ومحصله: أن التصرف الخروجي لم يكن حراماً في حال من الحالات حتى
نقول بوجوبه لأجل مقدميته للتخلص الواجب، وذلك لأن التصرف في مال الغير
بدون إذنه لا يخلو عن ثلاثة أنحاء أعني بها: الدخولي والبقائي والخروجي، والمحرم
منها إثنان، وهما الدخولي والبقائي. وأما التصرف الخروجي فلكونه مقدمة للواجب
- وهو التخلص عن الحرام - لا يتصف بالحرمة في حال من الحالات. نظير شرب
الخمر، فإنه حلال مع توقف النجاة من التلف عليه، ولا يتصف بالحرمة أصلاً.

فعليه. لا وجه لحرمة جميع تصرفات من الدخولية والبقائية والخروجية

حرام بلا إشكال ولا كلام^١. وأمّا التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم. ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام، فهو ليس بحرام في حال من الحالات^٢. بل حاله^٣ حال مثل [مثل حال] شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك، في^٤ الاتصاف بالوجوب في جميع الأوقات. ومنه^٥ ظهر المنع عن كون جميع أنحاء التصرف في أرض الغير مثلاً

بدعوى: أن المكلف قبل الدخول متمكن من جميع هذه التصرفات. فهي بأسرها محرمة، وذلك لما عرفت من عدم حرمة الخروج أصلاً

(١) لعدم عروض جهة موجبة لجواز الدخول والبقاء في مال الغير بدون اذنه، فهما محرمان، لفرديتهما لطبيعي الغصب الذي هو من المحرمات.

(٢) يعني من غير فرق في عدم حرمة الخروج بين ما قبل الاضرار وما بعده.

(٣) أي: حال الخروج حال شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك في كونه واجباً في جميع الأوقات، وعدم حرمة في حال من الحالات (٤) متعلق بـ « حاله ».

(٥) يعني: ومن منع حرمة التصرف الخروجي ظهر المنع عن حرمة جميع التصرفات، بتوهم: أن الغاصب قادر على ترك الخروج ولو بواسطة ترك الدخول، فلا بد أن يكون الخروج حراماً أيضاً.

ووجه ظهور المنع: أنه قد عرفت آنفاً: أن المحرم من التصرفات في المغصوب إتان، وهما الدخولي والبقائي، وأمّا الخروجي، فهو خارج عن حيز الحرمة، لكونه مثل شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك، كما لا يخفى.

حراماً قبل الدخول، وأثّه ^(١) يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج، وذلك ^(٢) لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه ^(٣). وترك ^(٤) الخروج بترك الدخول رأساً ليس ^(٥) في الحقيقة إلا ترك الدخول، فمن لم يشرب الخمر لعدم

(١) معطوف على «كون» يعني: ظهر المنع عن كون، وعن أن المكلف يتمكن من ترك جميع أحواء التصرف حتى الخروج، فيكون جميع التصرفات حتى الخروج حراماً.

(٢) بيان لظهور المنع، وحاصله: أن القدرة شرط التكليف، والخروج فعلاً وتركاً قبل الدخول غير مقدور، فترك الخروج قبل الدخول لا يصدق عليه إلا ترك الدخول، فلا يصدق عرفاً «ترك الخروج» على من لم يدخل إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع. وعليه، فلا يكون ترك الخروج حقيقةً مقدوراً له، فلا يصير قبل الدخول موضوعاً للحكم بالحرمة.

(٣) معطوف على «الخروج» يعني: لما كان قادراً على كل من الخروج وترك الخروج.

(٤) مبتدأ، وهذا إشارة إلى توهم، وهو: أن ترك الخروج قبل الدخول مقدور بواسطة القدرة على ترك الدخول، فلا يصح إلى دعوى عدم القدرة عليه.

(٥) خبر قوله: «وترك الخروج» وهذا دفع التوهم المزبور، وحاصله: أن المقدور الذي يصح تعلق التكليف به هو ما يكون القدرة على وجوده وعدمه على حد سواء، ومن المعلوم أن الخروج قبل الدخول غير مقدور، فكذا ترك الخروج. فصدق ترك الخروج بدون الدخول يكون من السالبة بانتفاء الموضوع، والصدق الحقيقي منوط بالدخول، فإذا دخل المكان ولم يخرج منه يصدق عليه: أنه ترك الخروج.

وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلاً، لم يصدق عليه إلا أنه لم يقع في المهلكة، لا ^(١) أنه ما شرب الخمر فيها، إلا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، كما لا يخفى.

وبالجملة: لا يكون الخروج - بملاحظة كونه مصداقاً للتخلص ^(٢) عن الحرام أو سبباً له ^(٣) - إلا مطلوباً ^(٤)، ويستحيل ^(٥) أن يتصف بغير المحبوبة، ويحكم ^(٦)

نظير مثال شرب الخمر بدون المرض، إذ يصدق عليه أنه لم يقع في المهلكة حتى يشرب الخمر، ولا يصدق عليه «أنه لم يشرب الخمر في التهلكة» إلا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع.

والحاصل: أن الخروج قبل الدخول غير مقدور، فلا يجب فعله ولا يحرم تركه.

(١) يعني: لا يصدق عليه أنه لم يشرب الخمر في التهلكة، بل يصدق عليه أنه لم يقع في التهلكة.

(٢) فيكون الخروج حينئذٍ واجباً نفسياً، لكنه مجرد فرض، إذ لم يتوهم أحداً أن الخروج مصداق للتخلص، بل هو مصداق للغصب، فالخروج علة للتخلص، لا نفسه.

(٣) أي: للتخلص، فيكون الخروج حينئذٍ واجباً غيرياً.

(٤) كما اختاره الشيخ الأعظم رحمته، غاية الأمر أن الخروج إما مطلوب نفسياً أو غيرياً، وعلى التقديرين لا يتصف بالحرمة.

(٥) يعني: بعد فرض كون الخروج مصداقاً للتخلص أو سبباً له، يستحيل أن يتصف بغير المحبوبة، فيمتنع اتصافه بالحرمة والمبغوضية.

(٦) معطوف على «يتصف» يعني: ويستحيل أن يحكم على الخروج بغير

عليه بغير المطلوبة.

قلت: هذا ^(١) غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به، وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، على ما في تقارير بعض الأجلة ^(٢).
لكنه ^(٣) لا يخفى

المطلوبة.

(١) يعني: ما ذكرناه في «إن قلت» غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون المضطر إليه بسوء الاختيار - مع انحصار التخلص عن الحرام به - مأموراً به.

(٢) انصر للشان. ثم إن هذا جواب استدلال التقارير على كون الحرام المضطراً إليه بسوء الاختيار مع الانحصار مأموراً به، وهو يرجع إلى جوابين حلي ونقضي

أما الأول الذي أشار إليه بقوله: «إذا لم يتمكن المكلف من التخلص ... الخ» فهو: أن التقديم لا ترفع حرمة ما يكون مقدمةً لفعل واجب كالتخلص عن الغصب، أو ترك حرام كالبقاء في المكان المغصوب، ولا توجب ترشح الوجوب المقدمي على المقدمة المحرمة إلا بشرطين:

أحدهما: انحصار المقدمة في خصوص الحرمة، كانهصار طريق الإنقاذ الواجب للاستطراق في المكان المغصوب، فإن كان له مقدمة مباحة لا يترشح الوجوب الغيري من ذي المقدمة على المقدمة المحرمة، بل يترشح على خصوص المباحة كما مرّ سابقاً.

أنّ ما به التخلّص ^(١) عن فعل الحرام أو ترك الواجب إنّما يكون حسناً عقلاً ومطلوباً شرعاً ^(٢) بالفعل - وإن كان قبيحاً ذاتاً - إذا لم يتمكن ^(٣) المكلف من التخلّص بدونه ^(٤)، ولم يقع بسوء اختياره ^(٥)؛ إمّا في الاقتحام في ترك الواجب أو فعل ^(٦) الحرام،

ثانيهما: أن لا يكون الاضرار إلى المقدمة المحرمة بسوء اختياره، وإلا لم يترشح الوجوب المقدمي على المقدمة المحرمة، بل تبقى على حرمتها إلى ما بعد الاضرار أيضاً.

وأما الثاني - وهو الجواب النقضي - فسيأتي في (ص ٢٥٧).

(١) كالحروج عن المغصوب الذي هو مقدمة لفعل واجب، وهو لتخلّص عن الغصب، أو ترك حرام وهو البقاء.

(٢) أي: وجوباً مقدّماً وإن كان قبيحاً ذاتاً، أي: مع الغض عن مقدميته لفعل واجب أو ترك حرام.

(٣) إشارة إلى الشرط الأوّل الذي بيّناه بقولنا: «أحدهما انحصار المقدمة ... الخ».

(٤) أي: بدون ما به التخلّص عن فعل الحرام أو ترك الواجب.

(٥) هذا إشارة إلى الشرط الثاني المذكور بقولنا: «ثانيهما أن لا يكون ... الخ».

(٦) معطوف على «ترك» والغرض منه أن الوقوع بسوء الاختيار يكون

بأحد أمرين:

الأوّل: الاقتحام في ترك الواجب، كما إذا اختار البقاء في المكان المغصوب، حيث إنّ البقاء ترك للتخلّص الواجب، أو الاقتحام في فعل الحرام كالبقاء، حيث إنّ حرام، لكونه غصباً، فالبقاء يمكن أن يكون اقتحاماً في ترك الواجب، أو اقتحاماً في فعل الحرام، لكونه مصداقاً للغصب، فيكون ترك الواجب أو فعل الحرام على بدل

وإما^(١) في الإقدام على ما^(٢) هو قبيح وحرام، لولا^(٣) أن به التخلّص بلا كلام، كما هو^(٤) المفروض في المقام، ضرورة تمكّنه^(٥) منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره.

وبالجملة^(٦):

ذا المقدمة.

الثاني: الإقدام على ما هو قبيح عقلاً وحرام شرعاً، أعني به المقدمة المحرمة، كالخروج الذي هو مقدمة للواجب - وهو التخلّص عن الحرام - فإنّ الخروج لو لم يكن مقدمة للتخلّص المزبور كان حراماً، لكونه غصباً.

(١) هذا عدل قوله: «إما في الاقتحام» وهذا هو الأمر الثاني المذكور بقولنا: «الثاني الإقدام على... الخ».

(٢) المراد به هو المقدمة المحرمة، كالخروج عن المغصوب.

(٣) قيد لقوله: «قبيح وحرام» وكذا قوله: «بلا كلام» يعني: لا كلام من الخصم في حرمة الخروج إن لم يتوقف عليه عنوان التخلّص.

(٤) قيد لقوله: «يتمكن» يعني: كما أنّ الوقوع في أحد الأمرين المزبورين بسوء الاختيار هو المفروض في المقام.

(٥) يعني: ضرورة تمكّن المكلف من التخلّص عن الحرام قبل اقتحامه فيه، فقوله: «ضرورة» تعليل لكون الوقوع بسوء الاختيار.

(٦) هذا ناظرٌ إلى رد ما ذكره المستشكل من: «أنّه لو لم يدخل لما كان متمكناً».

وحاصل الرد: أنّ التمكن المشروط به التكليف أعم من المقدور بلا واسطة ومعها، ومن المعلوم كون الخروج بتوسط الدخول مقدوراً، وهذا المقدار من القدرة

كان قبل ذلك ^(١) متمكناً من التصرف خروجاً، كما يتمكن منه دخولاً، غاية الأمر يتمكن منه ^(٢) بلا واسطة، ومنه ^(٣) بالواسطة. ومجرد ^(٤) عدم التمكن منه إلا بواسطة ^(٥) لا يُخرجه عن كونه ^(٦) مقدوراً، كما هو الحال ^(٧) في البقاء، فكما

كافر في صحة توجه النهي إليه، فيصير الخروج - للقدرة عليه بتوسط الدخول - منهيّاً عنه.

(١) أي: كان قبل الاقتحام في الحرام متمكناً من التصرف الخروجي، كما يتمكن من التصرف الدخولي.

(٢) أي: من التصرف الدخولي.

(٣) أي: من الخروج، وغرضه أن جميع التصرفات في المغصوب حرام، حيث إن جميعها مقدورة لمريد الغصب، غاية الأمر أن التصرف الدخولي قبل الاقتحام في المغصوب مقدور بلا واسطة، والتصرف الخروجي مقدور له بواسطة الدخول.

(٤) هذا ردُّ قول المستشكل في (ص ٢٥٢): «لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه».

وحاصل الرد: ما تقدم آنفاً من أن المقدور بالواسطة مقدور يصح تعلق التكليف به، كصحة تعلقه بالمقدور بلا واسطة، ولا يعتبر في صحة التكليف كون متعلقه مقدوراً بلا واسطة، والمفروض كون الخروج قبل الدخول مقدوراً بتوسط الدخول.

(٥) وهي الدخول، حيث إن التمكن من الخروج مترتب عليه.

(٦) هذا الضمير وضميراً «منه، لا يخرجه» راجعة إلى «الخروج».

(٧) هذا هو الجواب الثاني عن استدلال التقريرات كما أشرنا في (ص ٢٥٤) إلى أن المصنف رحمه الله أجاب عنه نقضاً وحلاً.

يكون تركه ^(١) مطلوباً في جميع الأوقات ^(٢)، فكذا الخروج، مع ^(٣) أنه مثله في الفرعية على الدخول، فكما لا تكون الفرعية مانعةً عن مطلوبيته ^(٤) قبله وبعده، كذلك لم تكن مانعةً

وحاصل هذا الجواب النقضي: أن ما ذُكر في الخروج - من كونه مقدوراً بتوسط القدرة على الدخول، وأن هذا المقدار من القدرة مصحح لتوجه النهي إلى الخروج - جارٍ بعينه في البقاء الذي اعترف الخصم بحرمته بقوله: «إن قلت: إن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام بلا إشكال» ضرورة أن البقاء - وهو استمرار الغصب - متفرع على أصل الغصب، كتفرع الخروج عليه. فلو لم تكفِ القدرة بالواسطة في صحة توجه التكليف لم تكفِ في كلٍّ من الخروج والبقاء، لعدم الفرق بينهما في كونهما مقدورين مع الواسطة، وفي تفرع كليهما على الدخول.

(١) أي: ترك البقاء الذي هو مقدور باعتراف المستشكل ومطلوب، فكذا الخروج. وغرضه إثبات التساوي بين البقاء والخروج في المقدورية المترتبة في كليهما على الدخول في المغصوب، فكما لا تكون الفرعية على الدخول في البقاء مانعةً عن تعلق النهي به قبل الدخول وبعده، فكذا الخروج، من دون تفاوت بينهما.

(٢) يعني: قبل الدخول وبعده.

(٣) يعني: مع أن البقاء مثل الخروج في اشتراكهما في الفرعية على الدخول وترتيبهما عليه، فكما لا تكون الفرعية مانعةً عن تعلق النهي بالبقاء، فلا بد أن لا تكون الفرعية مانعةً عن تعلق النهي بالخروج أيضاً، لاشتراكهما في الفرعية على الدخول.

(٤) يعني: عن مطلوبة ترك البقاء قبل الدخول وبعده.

عن مطلوبيته^(١)، وإن كان العقل يحكم بلزومه^(٢) إرشاداً إلى اختيار أقلّ المحذورين وأخفّ القبيحين.

ومن هنا^(٣) ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة، وأنه^(٤) إنما يكون مطلوباً على كل حال^(٥) لو لم يكن الاضرار إليه بسوء الاختيار، وإلا^(٦) فهو على ما هو عليه من الحرمة، وإن كان العقل يلزمه إرشاداً إلى

(١) يعني: عن مطلوبة ترك الخروج.

(٢) أي: بلزوم الخروج، وغرضه إثبات رجحان اختيار الخروج مع كونه حراماً كالبقاء.

وحاصل وجه الرجحان: أن الخروج لما كان أخفّ محذوراً من البقاء، لحصول التخلص به عن الغصب المحرمّ دون البقاء، بل يزيد به الحرام، حكّم العقل بلزومه واختياره على البقاء.

(٣) يعني: ومن اعتبار عدم تمكّن المكلف من التخلص عن الحرام في مطلوبة المقدمة المحرّمة، ظهر حال شرب الخمر تخلصاً عن المهلكة، وأنّ مطلوبيته منوطة بعدم كون الاضرار بسوء الاختيار، إذ معه لا يتصف شرب الخمر بالمطلوبة.

(٤) معطوف على « حال » يعني: وظهر أن شرب الخمر إنما يكون مطلوباً شرعاً في كل حال، من غير فرق بين ما قبل الاضرار وما بعده، بشرط أن لا يكون الاضرار إليه بسوء الاختيار، وإلا فشرّب الخمر باقٍ على الحرمة، ولا تبدل حرمة بالوجوب بالاضرار الناشئ عن سوء الاختيار.

(٥) يعني: في حال الاضرار إلى الشرب للنجاة من المهلكة وغيره.

(٦) يعني: وإن كان الاضرار إلى شرب الخمر بسوء الاختيار، فهذا الشرب باقٍ على ما هو عليه من الحرمة، ولم يخرج عن عموم دليل حرمة شرب الخمر،

ما هو أهمّ وأولى بالرعاية من تركه، لكون ^(١) الغرض فيه أعظم. فمن ^(٢) ترك الاقتحام فيما يؤدي إلى هلاك النفس، أو شرب الخمر، لئلا يقع في أشدّ المحذورين منهما ^(٣)، فيصدق ^(٤) أنّه تركهما [تركها]، ولو بتركه ما لو فعله لأدّى لا محالة إلى أحدهما ^(٥)، كسائر الأفعال التوليدية (*). حيث يكون العمد

ولم يصّر مطلوباً بسبب توقف نجاة النفس عن الهلاك عليه، لكون الاضطرار إليه بسوء الاختيار، فحرمة شرب الخمر أو الخروج من المكان المغصوب باقية على حالها، وأنّ حكم العقل بلزوم اختيارهما من باب أقلّ المحذورين، فلا منافاة بين حرمة ومبغوضيته، وبين حكم العقل بلزوم اختياره.

(١) تعليل للأهمية والأولية، وضميراً « تركه، فيه » راجعان إلى الأهم.

(٢) هذا متفرع على كون المقدور بالواسطة - كالخروج الذي هو مقدور بتوسط القدرة على الدخول - كالمقدور بلا واسطة، في صحة توجه التكليف إلى المكلف، وردّ على كلام الخصم: « فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلاً لم يصدق عليه إلا أنّه لم يقع في المهلكة ... الخ ».

(٣) أي: من شرب الخمر وهلاك النفس.

(٤) هذا جزاء « فمن ترك » يعني: أنّ من ترك الاقتحام فيما يؤدي إلى هلاك النفس أو شرب الخمر - كما إذا لم يعرض نفسه للهلاك الذي لا يندفع إلا بشرب الخمر - يصدق عليه أنّه تارك للهلاك وتارك لشرب الخمر.

(٥) أي: إلى هلاك النفس أو شرب الخمر، كسائر الأفعال التوليدية في كونها

(*) في كون الشرب والخروج من الأفعال التوليدية منع، لأنّ الفعل التوليدي عبارة عمّا يكون سببه فقط تحت قدرة المكلف، لترتب المسبب عليه قهراً، كحصول

إليها بالعمد إلى أسبابها، واختيار تركها^{١١} بعدم العمد إلى الأسباب، وهذا^{١٢} يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج، وإن كان^{١٣} لازماً عقلاً للقرار

تحت القدرة، لكونها مقدورةً بتوسط أسبابها، فشرب الخمر والخروج عن المغصوب مقدوران بسبب القدرة على تعريض النفس في المهلكة والدخول في المغصوب.

(١) هذا الضمير وضميراً «إليها، أسبابها» راجعة إلى الأفعال.

(٢) أي: كون الأفعال التوليدية مقدورة بتوسط القدرة على أسبابها تكفي في توجه التكليف إلى تلك الأفعال التوليدية المترتبة على أسبابها، واستحقاق العقاب على تلك الأفعال.

وعليه، فيستحق العقاب على شرب الخمر مَنْ أوقع نفسه في المرض المؤدّي إلى الهلاك لو لم يشرب الخمر، والموجب لاستحقاقه هو قدرته على الشرب المزبور ولو بتوسط قدرته على إيجاد سببه وهو المرض.

(٣) يعني: وإن كان الشرب للعلاج لازماً عقلاً، وهذا إشارة إلى دفع التنافي

الطهارة الحديثة الصغرى بالغسلتين والمسحتين، والكبرى بغسل جميع البدن، والإحراق بالإلقاء في النار، ونحوها مما لا يتوسّط بين الأثر والفعل إرادة فاعل مختار.

وهذا بخلاف الشرب والخروج، فإنهما لا يترتبان قهراً على اختيار الدخول في المغصوب، وإيجاد ما يؤدّي إلى المرض المهلك الذي يتوقف النجاة منه على شرب الخمر، بل ترتبهما عليهما إنّما يكون بالإرادة والاختيار.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ المراد ترتب التصرف الخروجي على الدخولي، وترتب الشرب المنجي من الهلاك على المرض المؤدّي إليه، لكن تسمية ذلك بالفعل التوليدية خلاف الاصطلاح، فالأولى أن يقال: «انهما مقدوران بالواسطة نظير الأفعال التوليدية».

عمّا هو أكثر عقوبةً.

ولو سلّم^١ عدمُ الصدق إلّا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، فهو غير ضائر بعد تمكّنه من الترك ولو على نحو هذه السالبة^٢، ومن الفعل^٣ بواسطة^٤ تمكّنه ممّا هو من قبيل الموضوع^٥ في هذه السالبة،

بين حكم العقل بلزوم الشرب للعلاج أو الخروج عن المكان المغصوب، وبين استحقاق العقوبة عليه، إذ مع لزوم الارتكاب كيف يعاقب عليه؟
ومحصل دفعه: أنّ الحكم بلزوم الارتكاب ليس لأجل مصلحة في نفسه موجبة للزوم الفعل، بل لأجل كون الشرب أو الخروج موجباً للفرار من العقوبة الزائدة في ترك الشرب أو الخروج.

(١) هذا إشارة إلى ردّ ما ذكره المستشكل بقوله: «وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة إلّا ترك الدخول ... الخ».

وحاصل الرد: أنّه لو سلّمنا عدم صدق تارك الخروج على من لم يدخل بعدُ إلّا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، فنقول: إنّّه لا ضير في ذلك بعد فرض تمكّنه من الترك بسبب ترك الدخول، ومن فعله بالقدرة على الدخول الذي هو من قبيل الموضوع للدخول، وهذا المقدار كافٍ في صحة النهي.

(٢) أي: المنتفية بانتفاء الموضوع.

(٣) معطوف على «الترك» يعني: بعد تمكّنه من الترك والفعل.

(٤) متعلق بقوله: «تمكّنه من الترك».

(٥) وهو الدخول، حيث إنّّه من قبيل الموضوع للخروج، وليس نفس الموضوع له، بداهة عدم ترتب الخروج قهراً على الدخول حتى يكون الدخول موضوعاً له، لوضوح كون ترتب الخروج على الدخول بالإرادة والاختيار.

فيوقع ^(١) نفسه بالاختيار في المهلكة، أو يدخل الدار، فيعالج بشرب الخمر، ويتخلص بالخروج، أو يختار ^(٢) ترك الدخول والوقوع ^(٣) فيهما، لئلا يحتاج إلى التخلص والعلاج.

إن قلت ^(٤): كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً

(١) غرضه بيان كيفية التمكن من الفعل والترك.

أما الأول، فباختيار المهلكة الملجئة إلى شرب الخمر، أو باختيار دخول الدار المغصوبة الموجب للتخلص عنها بالخروج.

وأما الثاني، فباختيار ترك الدخول في المكان المغصوب، وترك الوقوع في المهلكة المتوقف علاجها على شرب الخمر.

(٢) معطوف على « يوقع » وهذا بيان القدرة على الترك.

(٣) معطوف على « الدخول » وضمير « فيهما » راجع إلى المهلكة والدار، يعني: يختار ترك الدخول في الدار وترك الوقوع في المهلكة، لئلا يحتاج إلى التخلص عن الغصب بالخروج، وعن المهلكة بالعلاج.

(٤) هذا إشكال من ناحية شيخنا الأعظم رحمته ومن يقول بمقالته - من كون الخروج مأموراً به - على المصنف وغيره ممن يقول بحرمة الخروج والشرب.

وحاصل الإشكال: أن الالتزام بالحرمة يوجب ارتفاع الوجوب عن ذي المقدمة، وهو التخلص عن الغصب وحفظ النفس، حيث إن المقدمة - وهي الخروج والشرب - ممنوعة شرعاً، وموجبة لاستحقاق العقوبة عقلاً، ومن المقرر كون الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً. فالتكليف بذي المقدمة مع امتناع مقدمته الوجودية تكليف بغير مقدور، إذ لا يمكن الجمع بين حرمة المقدمة ووجوب ذيلها، فلا بد إما من سقوط الوجوب عن ذي المقدمة، وهو التخلص وحفظ النفس، لكونه مع حرمة المقدمة

ومعاقباً عليه (*) عقلاً؟ مع بقاء ما^{١١} يتوقف عليه على وجوبه، لسقوط^{١٢} [ووضوح سقوط] الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة ولو كان بسوء الاختيار، والعقل قد استقلَّ بأنَّ الممنوع شرعاً كالممتنع عادةً أو عقلاً؟

تكليفاً بغير مقدور. وإمّا من سقوط حرمة المقدمة، فلا يكون الخروج والشرب محرّمين.

والالتزام بسقوط الوجوب كما ترى، إذ لم يلتزم أحدٌ بسقوط وجوب حفظ النفس ووجوب التخلص عن المغصوب، فلا محيص عن الالتزام بسقوط الحرمة عن المقدمة وهي الخروج والشرب، وهو المطلوب.

(١) المراد بالموصول ذو المقدمة، كالتخلص عن الغصب وحفظ النفس عن الهلاك، وضمير «وجوبه» راجع إلى الموصول، يعني: كيف تكون المقدمة كالخروج والشرب حراماً شرعاً مع بقاء ذي المقدمة على الوجوب؟ كما يقول به المصنف وغيره في مقابل الشيخ القائل بوجوب الخروج والشرب.

(٢) تعليل لعدم إمكان اجتماع حرمة المقدمة - كما يقول بها القائل بجرمة الخروج والشرب كالمصنف - مع وجوب ذي المقدمة.

وتقريب التعليل: أنّ الامتناع الشرعي كالعقلي، فالمقدمة الممنوعة شرعاً كالممنوعة عقلاً في عدم القدرة على الإتيان بها، وبامتناعها يمتنع بقاء ذي المقدمة على الوجوب المشروط بالقدرة على إيجاد متعلقه.

(*) الأولى أن يقال: «ومستحقاً عليه العقاب عقلاً» لأنّ العقل يحكم باستحقاق العقاب. وأمّا العقوبة الفعلية التكوينية فهي فعل الشارع دون العقل، لما عرفت من أنّ فعله هو حكمه بالاستحقاق، وهذا أيضاً مراد المصنف رحمته لكن العبارة قاصرة عن تأديته.

قلت ^(١) أولاً: إنّما كان الممنوع كالممتنع، إذا لم يحكم العقل بلزومه ^(٢) إرشاداً إلى ما هو أقلّ المحذورين. وقد عرفت ^(٣) لزومه بحكمه ^(٤)، فإنّه مع لزوم الإتيان بالمقدمة عقلاً ^(٥) لا بأس في (*) بقاء ذي المقدمة على وجوبه،

(١) هذا أول الجوابين اللذين أجاب بهما المصنف رحمته الله عن الإشكال المزبور، وحاصله: أن حرمة المقدمة إنّما ترفع وجوب ذبها فيما إذا لم يحكم العقل بلزوم فعل المقدمة، وأمّا مع حكمه بلزومه، فلا بأس ببقاء وجوب ذي المقدمة بحاله، إذ لا يكون التكليف به حينئذٍ من التكليف بالممتنع وغير المقدور، بعد وضوح حكم العقل بلزوم المقدمة، لكون مخالفتها أخفّ المحذورين، وأقلّ القبيحين.

فلا منافاة بين وجوب ذي المقدمة كالتخلص عن المغصوب، وبين كون الخروج الذي هو مقدمته ممنوعاً عنه شرعاً بالنهي السابق الساقط بالامتناع بسوء الاختيار، ومستحقاً عليه العقاب، وليس المدعى إلا ذلك.

(٢) أي: بلزوم الممنوع شرعاً، كالخروج عن المكان الغصبي، فإنّ الخروج وإن كان مصداقاً للغصب المحرّم، لكنه أقلّ محذوراً من البقاء، لحصول التخلص عن الحرام به. (٣) حيث قال في (ص ٢٥٩): «وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً إلى اختيار أقلّ المحذورين وأخفّ القبيحين».

وقال أيضاً: «وإن كان العقل يلزمه إرشاداً إلى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه ... إلخ».

(٤) أي: بحكم العقل، وضمير «لزومه» راجع إلى الممنوع شرعاً.

(٥) قيد لقوله: «لزوم» وضمير «فإنّه» للشأن.

فإنه ^(١) حينئذٍ ليس من التكليف بالمتنع، كما ^(٢) إذا كانت المقدمة ممتنعة.
و ثانياً ^(٣): لو سلّم، فالساقط إنّما هو الخطاب فعلاً بالبعث والإيجاب (*)
لا لزوم ^(٤) إتيانه عقلاً، خروجاً ^(٥) عن عهدة ما تنجزّ عليه

(١) يعني: فإنّ وجوب ذي المقدمة - حين حكم العقل بلزوم مقدمته - ليس من التكليف بالمتنع.

(٢) قيد للمنفى، يعني: ليس بقاء ذي المقدمة على وجوبه من التكليف بالمتنع كصورة امتناع المقدمة عقلاً.

(٣) هذا ثاني الجوابين عن الإشكال، ومحصله: أنّه لو سلّمنا سقوط وجوب ذي المقدمة، لكونه منافياً لحرمة مقدمته حتى في صورة حكم العقل بلزومها، فنقول: إنّ الساقط هو فعلية البعث والإيجاب بحفظ النفس عن الهلاك، والتخلص عن الغضب. وأمّا حكم العقل بلزومهما لتنجز التكليف بهما قبل الاضطرار، فهو باقٍ على حاله، ومع هذا الحكم العقلي لا حاجة إلى الخطاب الفعلي الشرعي.

وعليه، فحرمة المقدمة مانعة عن فعلية وجوب ذي المقدمة دون ملاكه، لتمايمته وعدم قصور فيه، ولذا يحكم العقل بلزوم استيفائه، فيجب التخلص عن الغضب وحفظ النفس عن الهلاك بالخروج وشرب الخمر بحكم العقل، وإن لم يكن وجوب فعلي شرعاً بحفظ النفس والتخلص عن الغضب، لكفاية حكم العقل في ذلك.

(٤) يعني: أن الساقط هو الخطاب الفعلي، لا لزوم الإتيان بالمقدمة عقلاً.

(٥) تعليل للزوم الإتيان عقلاً.

(*) لا يخفى أنّه مع انحصار طريق إحراز الملاك بالخطاب المشتمل على الطلب الفعلي ينسُدُّ باب إحرازه بسقوط الخطاب، فيشكل حينئذٍ تصحيح العبادة به.

سابقاً^(١)، ضرورة^(٢) أنه لو لم يأت به لَوَقَعَ في المحذور الأشد، ونقض الغرض الأهم، حيث^(٣) إنه الآن^(٤) كما كان عليه من الملاك والمحبوبة، بلا حدوث قصورٍ أو طروء فتورٍ فيه أصلاً، وإثما كان سقوط الخطاب لأجل المانع^(٥). وإلزام^(٦) العقل به

(١) يعني: قبل الاضرار، وحاصله: أنه يجب بحكم العقل الإتيانُ بالحرام المضطرُّ إليه بسوء الاختيار لأجل الخروج عن عهدة التكليف، الذي تنجّز عليه قبل الاضرار.

(٢) تعليل لعدم سقوط الوجوب العقلي، وحاصله: أنه لو لم يأت بالحرام المضطرُّ إليه، كالخروج عن المغصوب وشرب الخمر للتخلص عن الغصب، وحفظ النفس عن التلف، لَوَقَعَ في المحذور الأشد، وهو تلف النفس والبقاء في الغصب.

(٣) تعليل للوقوع في المحذور الأشد، وضمير «إنه» راجع إلى ذي المقدمة.

(٤) يعني: بعد الاضرار، وحاصله: أن حفظ النفس عن الحرام - كاهلكة والبقاء في المغصوب - باقٍ على ما كان عليه قبل الاضرار من الملاك والمحبوبة، ولم يحدث فيه بسبب الاضرار قصورٌ أصلاً. نعم سقط خطابه لأجل المانع وهو حرمة مقدمته كالخروج وشرب الخمر، فالمقدمة باقية على حرمة التي كانت ثابتة له قبل الاضرار، فيعاقب عليها لذلك، وإن ألزمه العقل بإتيانها، لكونها أخف القبيحين. وبالجملة: فالمقدمة باقية على حرمتها، وذو المقدمة باقٍ على محبوبيته الثابتة له قبل حدوث الاضرار، ولم يسقط عنه إلا فعلية الإيجاب.

(٥) وهو: حرمة المقدمة المنافية لوجوب ذبيها.

(٦) مبتدأ، وخبره «كاف» يعني: وإلزام العقل بالإتيان بالمقدمة المحرمة - كالخروج وشرب الخمر - للخروج عن عهدة ما تنجّز عليه سابقاً من باب

لذلك ^(١) إرشاداً كافٍ، لا حاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه والإيجاب له فعلاً ^(٢)، فتدبر جيداً.

وقد ظهر مما حققناه ^(٣) فساد القول بكونه مأموراً به مع إجراء حكم المعصية ^(٤) عليه، نظراً ^(٥) إلى النهي السابق. مع ما فيه ^(٦) من لزوم اتصاف فعل

الإرشاد، كافٍ في لزوم الإتيان، ولا حاجة مع هذا الحكم العقلي إلى بقاء الخطاب الفعلي البعثي.

(١) أي: للخروج عن العهدة، وضمير «معه» راجع إلى إلزام العقل.

(٢) قيد للبعث والإيجاب، وضميراً «إليه، له» راجعان إلى ذي المقدمة، كالخلاص عن الهلاك والغصب.

فتلخص من جميع ما أفاده المصنف: أنَّ المقدمة المحرمة المنحصرة المضطرَّ إليها بسوء الاختيار - كالخروج عن المكان المغصوب وشرب الخمر لحفظ النفس عن الهلاك - باقية على حرمتها، ولا ترفع حرمتها وجوبٌ ذيهماً أولاً. وعلى فرض تسليم ارتفاع وجوبه يكفي حكم العقل بلزوم التخلص عن الغصب والهلاك، ولا حاجة معه إلى الإيجاب الفعلي الشرعي ثانياً.

(٣) يعني: من بقاء المضطر إليه بسوء الاختيار على حكمه من الحرمة، ظهرَ فساد ما اختاره صاحبُ الفصول رحمته، لما فيه إشكالين، سيأتي بيانهما.

(٤) المراد بحكم المعصية استحقاق العقوبة.

(٥) قيدٌ لإجراء حكم المعصية عليه، والمراد بالنهي السابق هو الساقط بالاضطرار قبل الخروج، ولذا كان الخروج معصيةً حكماً لا حقيقةً.

(٦) هذا إشكال آخر على هذا القول.

حاصل الإشكال الأول: أنه قد ظهر مما بيّناه في القول المختار - من بقاء النهي

واحدٍ بعنوانٍ واحدٍ بالوجوب والحرمة (*). ولا يرتفع غائلته ^(١) باختلاف زمان

المتعلق بالمقدمة كالخروج على حاله، وعدم صيرورتها مأموراً بها بالاضطرار - فسادُ القول بكون الخروج مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه، للنهي السابق الساقط بحدوث الاضرار.

وجه الفساد: أن النهي باقٍ والخروج حرام حتى بعد حدوث الاضرار، غاية الأمر أن العقل إرشاداً إلى أقل المحذورين يحكم بلزوم الخروج، هذا.

وحاصل الإشكال الثاني: أن لازم هذا القول اجتماع الضدين - وهما الوجوب والحرمة - في فعلٍ واحد بعنوان واحد، حيث إن الخروج حرام، لكونه تصرفاً في مال الغير بدون إذنه، وواجب، لكونه مقدمةً للتخلص الواجب.

(١) أي: غائلة اتصاف فعلٍ واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة.

ثم إن هذا إشارة إلى ما تفتّنه صاحب الفصول من إشكال الاجتماع المزبور. ودفعه باختلاف زمان التحريم - وهو ما قبل الدخول في المغصوب - وزمان الإيجاب وهو ما بعد الدخول، وأن المستحيل هو اجتماعهما في زمان واحد، وهو مفقود هنا.

[قال تقيُّ: «لا يقال: لو صحّ ذلك لزم أن يكون الخروج طاعةً وعصياناً، وهو محال، لأنّ الطاعة والعصيان أمران متنافيان بالضرورة ... لأننا نقول: ... إن أريد أن الطاعة والعصيان متنافيان من حيث نفسيهما فممنوع ... وإن أريد أنّهما

(*) لا يخفى أنّه لا يرد هذا الإشكال على صاحب الفصول تقيُّ، لأنّه لا يقول بكون الخروج معصيةً حقيقيةً حتى يكون حراماً كي يلزم اتصافه بالوجوب والحرمة، ويحتاج إلى الدفع، بل يقول بأنّه في حكم المعصية يعني في استحقاق العقوبة، كما يظهر من عبارته التي نقلها في التعليقة الآتية إن شاء الله تعالى.

التحريم والإيجاب قبل الدخول وبعده ^(١) - كما في الفصول - مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما، وإثما المفيد ^(٢) اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما، وهذا أوضح من أن يخفى، كيف ^(٣) ؟ ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول

متنافيان من حيث ما أُضيفا إليه من الأمر والنهي فممنوع، لأنهما إنما يتنافيان إذا اجتمعا في الزمان كما هو شأن التضاد، وقد بيّنا أن زمن الأمر غير زمن النهي ...
الح «فراجع» ^(٤).

وحاصل ما أفاده المصنف رحمه الله في رده: أن اختلاف زمني الإيجاب والتحريم لا يُجدي في ارتفاع غائلة اجتماعهما ما لم يختلف زمان الفعل المتعلق لهما، كما إذا قال في زمان واحد: «يجب الجلوس في المحل الكذائي يوم الجمعة، ويحرم يوم الخميس» فإنه لا إشكال في صحة ذلك مع وحدة زمان إنشاء الإيجاب والتحريم. وأما إذا قال صباح يوم الخميس: «يجب الجلوس في المكان الفلاني يوم الجمعة» وقال في مساءه: «يحرم الجلوس فيه يوم الجمعة» فلا إشكال في عدم الصحة، للزوم اجتماع الحكمين مع اختلاف زمان إنشائهما، فالمدار في ارتفاع غائلة الاجتماع على اختلاف زمان متعلق الحكمين، لا اختلاف زمان إنشائهما.

(١) الأول زمان إنشاء التحريم، والثاني - وهو بعد الدخول - زمان إنشاء الوجوب.

(٢) يعني: أن المفيد في ارتفاع الغائلة اختلاف زمان الفعل المتعلق ولو مع اتحاد زمان الحكمين.

(٣) يعني: كيف يرتفع غائلة الاجتماع باختلاف زمني الإيجاب والتحريم

عصيانياً للنهي السابق، وإطاعةً للأمر اللاحق فعلاً^(١)، ومبغوضاً ومحبوياً كذلك^(٢) بعنوان واحد^(٣)، وهذا^(٤) مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلاً عن القائل بالامتناع.

كما لا يُجدي^(٥) في رفع هذه الغائلة كونُ النهي مطلقاً وعلى كلِّ حال،

والحال أنَّ لازمه وقوع الخروج بعنوانه إطاعةً وعصيانياً، ومحبوياً ومبغوضاً. أمّا الإطاعة والمحبوبة الفعليتان فللأمر اللاحق المتعلق بالخروج بعد الدخول. وأمّا العصيان والمبغوضية، فللنهي السابق الساقط بالاضطرار.

(١) قيدُ لـ «الأمر اللاحق» إذ المفروض كون الخروج بعد الدخول مأموراً به فعلاً.

(٢) أي: محبوياً فعلاً كفعلية الأمر به.

(٣) وهو التصرف الخروجي، فإنَّه بهذا العنوان حرامٌ، لكونه بدون إذن المالك، وواجب، لتوقف ترك الغضب عليه، وقد تقدم سابقاً أنَّ المقدمة جهة تعليلية، فمعروض الوجوب المقدمي هو ذات المقدمة أعني الخروج، فهو المتصف بالوجوب والحرمة.

(٤) أي: اتصاف الخروج بالوجوب والحرمة، والمحبوبة والمبغوضية ممّا لا يرضى به القائل بجواز اجتماع الأمر والنهي، لأنَّه يرى إجداء تعدد العنوان فيه، فضلاً عن القائل بالامتناع، كما لا يخفى.

(٥) إشارة إلى وجه آخر لدفع غائلة اجتماع الوجوب والحرمة في الخروج، وحاصله: أنَّ النهي عن التصرف في مال الغير مطلق يشمل الدخول والبقاء والخروج، والأمر بالخروج مشروط بالدخول، إذ لا يصحَّ الأمرُ به قبل الدخول. ولكون أحد الحكمين - وهو النهي - مطلقاً والآخر مقيداً يرتفع التنافي بينهما.

وكون الأمر مشروطاً بالدخول (*)، ضرورة ^{١)} منافاة حرمة شيءٍ كذلك ^{٢)} مع وجوبه في بعض الأحوال ^{٣)}.

- (١) إشارة إلى عدم إجداء الإطلاق والتقييد في ارتفاع الغائلة.
- وملخص وجه عدم الإجداء: أنّ النهي لما لم يكن مقيداً بزمان، فلا محالة يكون في زمان القيد موجوداً، فالخروج منه منهي عنه ومأمور به، فاجتمع فيه الوجوب والحرمة، ولم ترتفع غائلة الاجتماع.
- (٢) أي: مطلقاً وعلى كل حال.
- (٣) وهو الخروج بعد الدخول.

(*) قال في الفصول في الثلث الأخير من مبحث اجتماع الأمر والنهي ما لفظه: «وتوضيح المقام: أن ترك الغصب مراد من المكلف بجميع أنحاء التي يتمكن من تركه إرادة فعلية مشروطاً ببقاؤها بقاءاً تمكنه منه، وحيث إنّه قبل الدخول يتمكن من ترك الغصب بجميع أنحاء دخولاً وخروجاً، فترك الجميع مرادٌ منه قبل دخوله، فإذا دخل فيه ارتفع تمكنه من تركه بجميع أنحاء مقدار ما يتوقف التخلص عليه، وهو مقدار خروجه مثلاً، فيمتنع بقاء إرادته تركه كذلك. وقضية ذلك أن لا يكون بعض أنحاء تركه حينئذٍ مطلوباً، فيصح أن يتصف بالوجوب، لخلوّه عن المنافي، والعقل والنقل قد تعاضداً على أن ليس ذلك إلاّ التصرف بالخروج.

فيكون للخروج بالقياس إلى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادّان، أحدهما مطلق وهو النهي عن الخروج، والآخر مشروط بالدخول وهو الأمر به، وهما غير مجتمعين فيه ليلزم الجمع بين الضدين، بل يتصف بكل في زمان، ويلحقه حكمهما من استحقاق العقاب والثواب باعتبار الحالين.

ولو كانت مبغوضية شيءٍ في زمانٍ مضادّةً لمطلوبيته في زمان آخر لامتنع البداء في حقنا مع وضوح جوازه، وإلّا لا يترتب هنا أثر الأوّل لرفع البداء له بخلاف المقام»

انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه ^(١).

وأنت خير بما في كلامه من القرائن الدالة على عدم إرادة اجتماع الوجوب والحرمة في الخروج، بل تدل على تخصيص حرمة أنهاء التصرف، وإخراج الخروج بعد الدخول عن حيز عموم الحرمة.

منها: قوله: «مشروطاً بقاؤها ببقاء تمكنه منه ... الخ» لدلالته على انتفاء إرادة ترك الخروج، لعدم تمكنه من ترك الغضب حينئذٍ، فلا يتصف بالحرمة.

ومنها: قوله: «وهما غير مجتمعين فيه ... إلى قوله: بل يتصف بكل في زمان ... الخ» فإنه كالصريح في اختلاف زمان اتصاف المتعلق بالوجوب والحرمة، لا اختلاف زمان إنشائهما، ليقال: إنه غير مانع عن اجتماعهما.

ومنها: قوله: «ولو كانت مبغوضية شيء في زمان مضادة ... الخ» فإنه أيضاً كالصريح في اختلاف زمان الفعل المتصف بالمبغوضية والمطلوبية، لوضوح تعدد زمان محبوبة شيء ومبغوضيته في البداء، ولو كان منشأ المحبوبة أو المبغوضية الجهل بخصوصيات الموضوع، كما لا يخفى.

وقد ظهر مما ذكرنا: عدم ورود شيء من إشكالات المصنف على صاحب الفصول ^(٢) من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة، لما عرفت من عدم لزومه أصلاً، إذ المفروض سقوط النهي عقلاً بالاضطرار، ولا يبقى إلا أثره، وهو استحقاق العقوبة. وأما نفس الفعل، فلا يكون حراماً بل هو واجب فقط. ولا منافاة بين الوجوب واستحقاق العقوبة كالجهر في موضع الإخفات وبالعكس جهلاً، حيث إن الصلاة صحيحة وأمور بها، ومع ذلك يستحق العقوبة عليها. ومن وقوع الخروج بعد الدخول عصياناً للنهي السابق وإطاعة للأمر اللاحق،

وأما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه ^(١)، ففيه - مضافاً ^(٢) إلى ما عرفت: من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين، فضلاً ^(٣) عما إذا كان

القول بأن الخروج مأمور به ومنهياً عنه

(١) وهو مختار المحقق القمي رحمته «١»، والمنسوب إلى ظاهر الفقهاء، وقد أورد عليه المصنف رحمته بوجوه نذكرها عند شرح كلماته.

(٢) هذا أول تلك الوجوه، وحاصله: أنه قد تقدم في بيان مختاره امتناع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوانين، فراجع.

(٣) هذا ثاني تلك الوجوه، وملخصه: أنه بعد تسليم جواز الاجتماع نقول: إن موردته هو تعدد العنوان، وذلك مفقود في المقام، ضرورة أن متعلق الأمر والنهي - وهو الخروج الشخصي - واحد، وهو بعنوانه الأولي - أعني به التصرف في مال الغير بدون إذنه - قد تعلّق به الحكمان المتضادّان لجهتين تعليليتين، إحداهما عدم اقترانه بإذن المالك الموجب لتعلق النهي به، والأخرى توقف التخلص عن الحرام عليه الموجب لتعلق الأمر به، ومن المعلوم أن الجهات التعليلية وسائط ثبوتية لترتب

لما ظهر من كلام الفصول من سقوط النهي عن الخروج، فلا يكون عصياناً، بل بحكم المعصية من استحقاق العقوبة، فليس الدخول عصياناً وإطاعةً.

ومن عدم إجداء إطلاق النهي، واشتراط الأمر في دفع غائلة الاجتماع، لما عرفت من عدم التزام الفصول بالاجتماع، وعدم إرادته من الإطلاق العموم، بل مراده الإطلاق في مقابل الاشتراط، فتدبر.

بعنوان واحد كما في المقام، حيث كان الخروج بعنوانه سبباً^(١) للتخلص، وكان^(٢) بغير إذن المالك، وليس التخلص^(٣) إلا منتزعاً عن ترك الحرام المسبب (*) عن

الأحكام على موضوعاتها، وخارجة عن الموضوعات وغير مرتبطة بها.
(١) والسببية - وهي المقدمة - جهة تعليلية خارجة عن الموضوع وهو الخروج.

(٢) يعني: وكان الخروج بعنوانه الأولي بدون إذن المالك. وغرضه الإشارة إلى علتي الوجوب والحرمة المتعلقين بالخروج بعنوانه الأولي الواحد.
(٣) إشارة إلى توهم ودفعه.

أما التوهم فهو: أن للخروج عنوانين يندرج بهما في مسألة اجتماع الأمر والنهي، وتوضيحه: أن التخلص عنوان وجهة تقييدية للخروج، والغصب عنوان له أيضاً يوجب حرمة، كما أن عنوان التخلص يوجب وجوبه، فمتعلق الأمر والنهي متعدد لا واحد.

وأما دفع التوهم، فتقريبه: أن التخلص ليس واجباً نفسياً، بل هو عنوان

(*) قد عرفت مما علقت على الهامش: أن ترك الحرام غير مسبب عن الخروج حقيقة، وإثما المسبب عنه هو الملازم له، وهو الكون في خارج الدار، نعم يكون مسبباً عنه مسامحة وعرضاً.

وقد انقذ بذلك: أنه لا دليل في البين إلا على حرمة الغصب المقتضي لاستقلال العقل بلزوم الخروج من باب أنه أقل المحذورين، وأنه لا دليل على وجوبه بعنوان آخر، فحينئذٍ يجب إعماله أيضاً بناءً على القول بجواز الاجتماع، كاحتمال النهي عن الغصب ليكون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه، فافهم.

الخروج، لا عنواناً له ^(١) - أن ^(٢) الاجتماع ^(٣) ها هنا، لو سلّم أنّه ^(٤) لا يكون

انتزاعي ينتزع عن ترك الحرام الذي هو مسبب عن الخروج، فلا يكون عنوان التخلّص واجباً نفسياً منطبقاً على الخروج، هذا.

مع أنّه لو سلّم كون التخلّص واجباً نفسياً، لكنّه لا ينطبق على الخروج، ولا يكون عنواناً له، لأنّ الخروج مقدمة لترك الحرام الذي هو منشأ التخلّص، وقد مرّ مراراً: أنّ المقدمة جهة تعليلية للمقدمة، وليست جهة تقييدية لها، والموجب لصغروية شيءٍ لمسألة اجتماع الأمر والنهي هو تعدد الجهة التقييدية فيه.

فالنتيجة: أنّ الخروج - لوحدة عنوانه - أجنبي عن مسألة اجتماع الأمر والنهي.

(١) أي: للخروج.

(٢) مبتدأ مؤخر لقوله: «فيه» والجملة جواب الشرط في «وأما القول».

(٣) هذا ثالث الوجوه، وحاصله: أنّه - بعد تسليم تعدد العنوان هنا الموجب لجواز الاجتماع، والغض عن الجوابين المتقدمين - لا يمكن الالتزام بالاجتماع هنا أيضاً، لأنّ جوازه عند القائلين به مشروط بوجود المندوحة، كالصلاة في المكان المغصوب مع إمكان فعلها في مكان مباح، وأمّا بدون المندوحة، فلا يجوز كالمقام، لانحصار طريق التخلّص عن الحرام بالخروج.

وعليه، فوجوب الخروج وحرمته تكليف بالمحال، وهو قبيح عقلاً، فلا يصدر عن الحكيم، فلا بدّ للقائل بجواز الاجتماع إمّا من الالتزام بعدم الحرمة، وإمّا من الالتزام بسقوط الوجوب.

(٤) أي: أنّ الاجتماع لا يكون بمحال، لتعدد العنوان من التخلّص الواجب

والغضب الحرام.

بمحال، لتعدد^(١) العنوان، وكونه^(٢) مجدياً في رفع غائلة التضاد، كان^(٣) محالاً لأجل كونه^(٤) طلب المحال، حيث لا مندوحة هنا^(٥)، وذلك^(٦) لضرورة عدم

(١) علة لنفي الاستحالة.

(٢) معطوف على «التعدد» يعني: ولكون التعدد مجدياً في دفع غائلة التضاد.

(٣) جواب «لو» واسمه ضمير مستتر فيه راجع إلى الاجتماع، يعني: لو سلم عدم استحالة اجتماع الأمر والنهي لأجل تعدد العنوان المجدي في دفعها، كان الاجتماع محالاً من جهة أخرى، وهي طلب المحال فيما لا مندوحة فيه، لأنه مع الانحصار - كالمخرج الذي ينحصر التخلص عن الحرام به - يلزم من اجتماع الوجوب والحرمة فيه طلب المحال، لعدم القدرة على فعل الخروج وتركه في آن واحد، كما هو واضح.

(٤) أي: كون الاجتماع.

(٥) أي: فيما انحصر التخلص بما اضطر إليه بسوء اختياره كالمخرج.

(٦) تعليل لمحالية الاجتماع في مورد عدم المندوحة، ومحصله: أن الغرض من التكليف - وهو إحداث الداعي إلى الفعل أو الترك - لا يترتب إلا في ممكن الوجود، فإن وجب الفعل لوجود علة وجوده، أو امتنع لعدم علة وجوده، لم يتعلق به البعث، لقصوره عن إحداث الداعي وتحريك العبد نحو الفعل.

وكذا الحال في الترك إذا وجب أو امتنع، فإن الوجوب أو الامتناع العرضي وإن لم يكن منافياً للإمكان الذاتي، لكنه منافٍ للإمكان المنوط به التكليف بعثاً أو زجراً.

وفي المقام لما صار الخروج بسوء الاختيار مضطراً إليه، لانحصار التخلص عن الحرام به، فيصير واجب الوجود بالعرض، فلا يتعلق به بعث ولا زجر، وعليه

صحة تعلق الطلب والبعث حقيقةً بما هو واجب [بفعل واجب] أو ممتنع، ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار^(١).

وما قيل^(٢): «إن الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار» إنّما^(٣) هو في قبال استدلال الأشاعرة للقول بأنّ الأفعال غير اختيارية، بقضية^(٤) أنّ الشيء

فلا يكون مأموراً به ولا منهيّاً عنه فعلاً كما هو مختار المصنف ﷺ على ما تقدم.

(١) كما هو مفروض البحث.

(٢) إشارة إلى توهم، وهو: أنّ الوجوب والامتناع إن كانا بسوء الاختيار، لم ينعنا عن التكليف، لما اشتهر من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وعليه، فلا مانع من تعلق البعث والزجر بالخروج المضطر إليه بسوء الاختيار.

(٣) هذا دفع التوهم المزبور، وحاصله: أنّ قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» أجنبية عن المقام، وهو: تعلق التكليف بالممكن الذي وجب أو امتنع بالعرض، وغير مرتبطة به، حيث إنّ مواردها اختيارية الأفعال الصادرة عن العباد، في مقابل الأشاعرة القائلين بالجبر، استناداً إلى أنّ الفعل مع الإرادة واجب وبدونها ممنوع، فيلزم الجبر وانتفاء الاختيار.

وقد أجاب المنكرون للجبر بعد إثبات الاختيار ونفي الجبر: بأنّ الإيجاب والامتناع الناشئين من الاختيار لا ينافيان الاختيار، بل يؤكّدها، ضرورة كون الفعل أو الترك حينئذٍ مستنداً إلى الاختيار، لأنّ إيجاد علته أو عدم إيجادها إنّما يكون بإرادته واختياره، ولا يخرج الفعل بسبب وجوبه أو امتناعه بعد ذلك عن الاختيار.

(٤) متعلق بـ «استدلال» كما أنّ قوله: «بأنّ» متعلق بـ «للقول».

ما لم يجب^(١) لم يوجد.

فانقذ بذلك^(٢) فساد الاستدلال لهذا القول^(٣) « بأن^(٤) الأمر بالتخلص والنهي عن الغضب دليلان يجب إعمالهما، ولا موجب للتقييد عقلاً، لعدم^(٥) استحالة كون الخروج واجباً وحراماً

(١) يعني: بسبب علته، كما أنه ما لم يمتنع بعدم علته لم ينعدم.

(٢) أي: بعدم صحة تعلق الطلب الحقيقي بالواجب والممتنع، وإن كان الوجوب والامتناع بالاختيار.

(٣) أي: قول أبي هاشم، وهذا الاستدلال للمحقق القمي رحمته الله «^(١)».

(٤) متعلق بـ «الاستدلال» وتقريب له، وحاصله: أن الأمر بالتخلص عن الحرام والنهي عن الغضب دليلان يجب إعمالهما، ولا موجب لتقييد الأمر أو النهي، لأن منشأ التقييد هو الاستحالة الناشئة من أحد أمرين:

أولهما: اجتماع الضدين - وهما الوجوب والحرمة - في فعل واحد كالخروج. وثانيهما: التكليف بما لا يطاق، لعدم قدرة العبد على امتثال كليهما. ولا يلزم شيء من هذين الأمرين:

أما الأول، فلتعدد الجهة، فإن الخروج من حيث إنه غصب فهو حرام، ومن حيث إنه مقدمة للتخلص عن الحرام فهو واجب.

وأما الثاني، فلكونه بسوء الاختيار، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

(٥) تعليل لقوله: «ولا موجب للتقييد» يعني: لا يلزم استحالة حتى يجب عقلاً تقييد أحد الدليلين، بأن يقال: الغضب حرام إلا إذا كان تصرفاً خروجياً.

باعتبارين مختلفين^(١)، إذ^(٢) منشأ الاستحالة إمّا لزوم اجتماع الضدين، وهو غير لازم مع تعدد الجهة^(٣)، وإمّا لزوم التكليف بما لا يطاق، وهو ليس بمحال إذا كان مسبباً عن سوء الاختيار^(٤).

وذلك^(٥) لما عرفت^(٦) من ثبوت الموجب للتقييد عقلاً ولو كانا بعنوانين، وأن^(٧) اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدد الجهة^(٨).

(١) وهما: التخلص والغصب، فالخروج بهذين الاعتبارين واجب وحرام.

(٢) تعليل للاستحالة، يعني: أن منشأ الاستحالة الموجبة للتقييد عقلاً أحد أمرين: اجتماع الضدين، والتكليف بما لا يطاق كما تقدم بيانه.

(٣) إذ جهة الأمر التخلص، وجهة النهي الغصب.

(٤) كما هو مفروض البحث.

(٥) هذا جواب الاستدلال المزبور وبيان فساده.

(٦) مفصلاً من لزوم التقييد عقلاً، لاستحالة اجتماع الضدين ولو مع تعدد العنوان، فلا بدّ من تقييد الأمر أو النهي بالأهمّ منهما، فالخروج إمّا مأمور به فقط، وإمّا منهي عنه كذلك.

مع أنّه قد تقدم سابقاً: أن تعدد الجهة هنا مفقود، لأنّ المقدمة جهة تعليلية، فهي خارجة عن ذي المقدمة، لا تقييدية حتى تكون دخيلةً فيه وتوجب تعدده.

كما أنّه قد مرّ: أن التكليف بما لا يطاق محال وقبيح وإن كان بسوء الاختيار، فالخطاب ساقط وإن كان العقاب ثابتاً، والامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطاباً ولا ينافيه عقاباً، فهذا المضطرّ معاقب لا مخاطب.

(٧) معطوف على «ثبوت» ومبيّن لـ «ثبوت الموجب».

(٨) لما مرّ في كلماته فَيُؤَيِّدُ مراراً من: عدم إجداء تعدد الجهة في جواز

مع^١ عدم تعددها هاهنا^٢. والتكليف بما لا يطاق محال^٣ على كل حال. نعم^٤، لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم

الاجتماع.

(١) هذا جواب آخر عن الاستدلال المزبور، وحاصله: أن تعدد الجهة - على تقدير كونه مجدياً في دفع غائلة اجتماع الضدين - مفقود هنا، لما عرفت من كون معروض الوجوب والحرمة هو الخروج، لوضوح أن المقدمة جهة تعليلية لوجوبه، والغصبة علّة لحرمته، والجهات التعليلية خارجة عن حيز الموضوع، كما تقدم سابقاً.

وقد تعرضنا لهذا الجواب بقولنا: «مع أنه قد تقدم سابقاً أن تعدد الجهة هنا مفقود ... الخ» وكان الأولى تقديم هذا الجواب على الجواب الأول، بأن يقال: «إن في هذا الاستدلال أولاً عدم تعدد الجهة، وثانياً عدم إجدائه على تقدير تعددها».

(٢) يعني: الخروج المضطر إليه بسوء الاختيار، وضمير «تعددها» راجع إلى الجهة.

(٣) هذا جواب ما أفاده المستدل من: أن التكليف بما لا يطاق ليس بمحال إذا كان بسوء الاختيار، وحاصل الجواب: أن التكليف بما لا يطاق مطلقاً وإن كان بسوء الاختيار محال، فالمراد بقوله: «على كل حال» استحالة التكليف بما لا يطاق مطلقاً وإن كان بسوء الاختيار.

(٤) هذا استدراك على عدم الفرق في استحالة التكليف بما لا يطاق بين كونه بسوء الاختيار وعدمه، وحاصله: أن الفارق بينهما هو استحقاق العقوبة إذا كان بسوء الاختيار، وعدم استحقاقها إذا لم يكن كذلك. وأمّا سقوط الخطاب فهو مشترك بين الصورتين، ولذا اختار المصنف كون الخروج منهياً عنه بالنهي السابق

أو الإيجاب.

ثم لا يخفى^(١) أنه لا إشكال في صحة الصلاة

الساقط بحدوث الاضطراب، وعدم كونه مأموراً به.

ثمرة المسألة

(١) الغرض من هذا الكلام بيان الثمرات المترتبة على الأقوال المذكورة، مع التنبيه على إشكالٍ يرد على ظاهر كلام المشهور، من ذهابهم إلى صحة الصلاة في ضيق الوقت، وبطلانها في السعة.

وحاصل الإشكال: أنهم إن بنوا على جواز اجتماع الأمر والنهي صحت الصلاة مطلقاً حتى في سعة الوقت، وإن بنوا على الامتناع وتغليب الأمر، فكذلك. ومع تغليب النهي أو تساوي الأمر والنهي تبطل الصلاة حتى في ضيق الوقت. فالتفصيل بين السعة والضيق بالبطلان في الأوّل والصحة في الثاني - كما عن المشهور - لا وجه له.

ولا بأس بالإشارة إلى الصور حتى يتضح حال فتوى المشهور بالصحة مع الضيق، والبطلان مع السعة، فنقول وبه نستعين:

أمّا على القول بالجواز، ففي جميع الصور يحكم بالصحة من غير فرق بين سعة الوقت وضيقه، ولا بين كون الاضطراب بسوء الاختيار وعدمه، ولا بين كون وقوع الصلاة في حال الخروج وعدمه، فإنّ البناء على جواز اجتماع الأمر والنهي يستلزم الصحة في جميع الصور.

وأمّا على القول بالامتناع، فهناك صور يكون موردها ضيق الوقت.

وأمّا السعة، فسيأتي حكمها عند شرح كلام المصنف رحمته.

مطلقاً^(١) في الدار المغصوبة على القول بالاجتماع^(٢).

وأما على القول بالامتناع، فكَذلك^(٣) مع الاضرار إلى الغصب^(٤) لا بسوء الاختيار، أو معه^(٥)، ولكنها وقعت في حال الخروج، على القول بكونه

الصورة الأولى: تغليب الأمر على النهي مطلقاً، ولا ينبغي الإشكال في صحة الصلاة في جميع الفروض المزبورة، لأن حال الصلاة على الامتناع وترجيح الأمر مطلقاً حالها على القول بالجواز، بل أولى منها.

الثانية: تغليب الأمر في الجملة، كما إذا كان الاضرار لا بسوء الاختيار، أو بسوءه، لكن وقعت الصلاة في حال الخروج، فإن الصلاة حينئذٍ صحيحة أيضاً بناءً على القول بكون الخروج مأموراً به بدون جريان حكم المعصية عليه، إذ معه يكون مبعوضاً، ولا يصلح للمقربة، فلا تصح الصلاة.

الثالثة: تغليب النهي على الأمر مطلقاً، ولا إشكال في البطلان حينئذٍ.

(١) هذا الإطلاق في مقابل الصور الآتية.

(٢) لا يخفى أن الصحة على القول بالاجتماع تكون على طبق القاعدة، إن لم يجمع على خلافه كما ادعي.

(٣) يعني: لا إشكال في صحة الصلاة.

(٤) هذا إشارة إلى الصورة الثانية. ووجه الصحة عدم النهي، لسقوطه بالاضطرار لا بسوء الاختيار، فيؤثر ملاك الأمر بلا مزاحم.

(٥) يعني: أو مع سوء الاختيار، لكن وقعت الصلاة في حال الخروج، بناءً على كون الخروج مأموراً به، لمصادقته للتخلص الواجب نفسياً، أو مقدميته له.

فعلى الأول يكون الخروج واجباً نفسياً، وعلى الثاني يكون واجباً غيرياً.

وهذا إذا لم يجر عليه حكم المعصية، وإلا كان مبعوضاً، فلا يصلح لأن يتقرب

مأموراً به بدون إجراء حكم المعصية عليه ^(١)، أو مع ^(٢) غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت.

أمّا مع السعة ^(٣) فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشيء

به، فتبطل الصلاة كما تقدم.

(١) أي: على الخروج. وهذا قول ابن الحاجب كما مرّ سابقاً.

(٢) الظاهر أنّه معطوف على قوله: «مع الاضطراب» يعني: أنّ ضيق الوقت - كالاضطراب - رافع للحرمة. وهذا إشارة إلى الصورة الأولى المتقدمة آنفاً، فيستفاد من هذه العبارة صحة الصلاة في المكان المغصوب بشرطين:

الأول: غلبة مصلحة الأمر على مفسدة النهي، إذ مع غلبة مفسدته على مصلحة الأمر لا وجه لصحة الصلاة في المكان الذي غصبه متعمداً.

الثاني: أن تكون الصلاة في ضيق الوقت.

(٣) توضيحه: أنّ الصلاة في المغصوب مع غلبة ملاك الأمر على ملاك النهي إنّما تصح في سعة الوقت بشرطين:

أحدهما: كون الصلاة في المغصوب ضدّاً للصلاة في المباح، بتقريب: أنّ كلّاً منهما وافٍ بالغرض الداعي إلى إيجاب الصلاة، فلا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، لسقوط الأمر بإتيان إحداها، وعدم بقاء المجال لإتيان الأخرى.

ثانيهما: عدم إقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده.

فنقول: إنّ الصلاة مع السعة في مكانٍ مباح مضادة للصلاة في مكان مغصوب، والأمر بالصلاة في المكان المباح لا يقتضي النهي عنها في المكان المغصوب، فلا تكون الصلاة في المكان المغصوب منهياً عنها حتى تبطل، فتصح.

وهذا بخلاف القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، فإنّ الصلاة تبطل

بالشيء للنهي عن الضد واقتضائه، فإن^(١) الصلاة في الدار المغصوبة وإن كانت مصلحتها غالبية على ما فيها من المفسدة، إلا أنه لا شبهة في أن الصلاة في غيرها^(٢) تضادها^(٣).

في المكان المغصوب، لاقتضاء الأمر بالصلاة في المباح للنهي عنها في المغصوب، وهذا النهي الغيري يُبطلها.

ولا عكس، يعني: أن الأمر بالصلاة في المغصوب - بناءً على عدم الاقتضاء - لا يقتضي النهي عنها في المباح، إذ الأمر بالصلاة في المباح أهم منها في المغصوب، فهو يقتضي النهي عن الصلاة في المغصوب. بخلاف الأمر بها في المغصوب، فإنه لا يقتضي النهي عن الأهم وهو الصلاة في المباح.

وبالجملة: فعلى الامتناع وتقديم الأمر تصح الصلاة في الضيق مطلقاً، من غير فرق بين الاضرار وغيره، وبين الخروج والبقاء. وفي السعة بيتني القول بالبطلان وعدمه على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد وعدمه.

(١) غرضه التنبيه على وجه بطلان الصلاة في المغصوب مع غلبة مصلحتها على ما فيها من المفسدة، وكون غلبة المصلحة مقتضية للصحة وممانعة عن تأثير المفسدة المغلوبة في البطلان. وأن وجه البطلان هو النهي الغيري الناشئ عن الأمر بال ضد وهو الصلاة في المباح، فالفساد ناشئ عن النهي الغيري، لا عدم المصلحة، ولذا بنى البطلان على مسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد التي هي مبنية على وجود الملاك والمصلحة في الضد، ولم يبنه على عدم المصلحة.

وقد أشار بقوله: «وإن كانت مصلحتها غالبية» إلى اندراجها في مسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد.

(٢) أي: غير الدار المغصوبة.

(٣) يعني: أن الصلاة في غير المغصوب تضاد الصلاة الواقعة في المغصوب، وقد

بناءً^(١) على أنه لا يبقى مجال مع إحداها^(٢) للأخرى^(٣)، مع كونها^(٤) أهمّ منها^(٥)، لخلوها^(٦) من المنقصة الناشئة من قِبَل اتحادها مع الغصب.
 لكنه^(٧) عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه، فالصلاة^(٨) في الغصب
 [اختياراً] (*) في سعة الوقت صحيحة

عرفت تقريب التضاد.

- (١) قيد للتضاد، يعني: أن التضاد مبني على سقوط الغرض الداعي إلى الأمر بالإتيان بأحد الفردين، وعدم بقائه حتى يكون الفرد الآخر وافياً به.
- وقد عرفت آنفاً تقريب التضاد، وعدم إمكان استيفاء الغرض بهما معاً.
- (٢) وهي الصلاة في المغصوب.
- (٣) وهي الصلاة في غير المغصوب.
- (٤) يعني: مع كون الصلاة الأخرى - وهي الصلاة في غير المغصوب - أهمّ من الصلاة في المغصوب. ووجه الأهمية خلوها عن المنقصة الناشئة عن اتحادها مع الغصب، وضمير «كونها» راجع إلى الأخرى.
- (٥) الضمير راجع إلى إحداها، وقد تقدم المراد بهما.
- (٦) أي: خلوا الأخرى وهذا تعليل للأهمية، وقد عرفت تقريبها.
- (٧) الضمير للشأن، بعد أن بُنِيَ الصحة والبطالان على مسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد وعدم اقتضائه، اختار عدم الاقتضاء.
- (٨) هذا متفرع على ما اختاره من عدم الاقتضاء.

(*) ليست هذه الكلمة في بعض النسخ^(١)، والظاهر عدم الحاجة إليها، إذ

وإن لم تكن مأموراً بها^(١).

(١) لما تقدم في مبحث الضد من: أن الأمر بالشيء وإن لم يقتضِ النهي عن ضده، لكنه يقتضي عدم الأمر بالضد، فالساقط هو الأمر الفعلي دون الملاك والمحبوبة، فلا مانع من فعل الضد العبادي بداعي الملاك، من دون حاجة في تصحيحه إلى الأمر، هذا.

ثم إنه قد اتضح مما ذكره المصنف ما يمكن أن يوجّه به ما عن المشهور القائلين بالامتناع وترجيح الأمر من صحة الصلاة في المغصوب في ضيق الوقت، وبطلانها في السعة، كما نبّهنا عليه عند شرح قوله: «ثم لا يخفى أنه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة على القول بالاجتماع».

وملخص التوجيه: أن حكمهم بالصحة في ضيق الوقت إنما هو لأجل انحصار الصلاة في الوقت المضيّق بالفرد المتحقق في المغصوب مع فرض تمامية ملاكها، فليس لها فرد آخر حتى يجري فيه ما في الفرد الواقع في سعة الوقت من التضاد، وكونه من صغريات الأمر بالشيء المقتضي للنهي عن ضده. بخلاف حكمهم بفساد الصلاة في سعة الوقت، حيث إن لطبيعة الصلاة فرداً آخر يضادّ الفرد الواقع في المغصوب، فيندرج في مسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد وعدمه، فالفرد الواقع منها في المغصوب يصير منهياً عنه بالنهي الغيري، فيبطل.

بعد فرض تمامية ملاك الأمر وغلبته على مناط النهي لا وجه لبطلان الصلاة في المغصوب في سعة الوقت إلّا بالنهي الغيري، ولا فرق في هذا النهي الملازم للأمر بين الاختيار والاضطرار بعد فرض سعة الوقت، وإمكان الإتيان بالصلاة في غير المغصوب، فالحق إسقاط كلمة «اختياراً» كما في بعض النسخ.

الأمر الثاني: قد مرّ في بعض المقدمات ^(١) أنّه لا تعارض بين مثل خطاب «صلّ» وخطاب «لا تغصب» على الامتناع ^(٢)، تعارض ^(٣) الدليلين بما هما

٢ - صغورية الدليلين لكبرى التزاحم أو التعارض

(١) وهي المقدمة التاسعة، والغرض من عقد هذا الأمر هو التنبيه على نكتة، وهي: أنّ ترجيح أحد الدليلين في مسألة اجتماع الأمر والنهي ليس من باب التقييد حتى يخرج مورد الاجتماع عن حيّز الدليل الآخر رأساً، كما في مثل «أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة» فإنّ تقييد الرقبة بالإيمان يقتضي خروج الكافرة عن موضوع الدليل الأوّل رأساً، وعدم إجزاء عنقها، لعدم المصلحة فيها. بل هو من باب التزاحم الذي يكون ترجيح أحد الدليلين فيه على الآخر من جهة أقوائية مقتضيه منه مع بقاء الملاك في الآخر مغلوباً.

وبيان آخر: ليست مسألة اجتماع الأمر والنهي من باب التعارض حتى يرجع فيها إلى مرجحات تعارض الدليلين سنداً ومضموناً وجهةً، بل من باب التزاحم الذي يكون مرجّحه أهمية أحد المقتضيين من الآخر، كما سيأتي في كلامه عليه السلام.

(٢) إذ بناءً على الجواز لا تعارض، لتعدد الجهة الموجب لتعدد المتعلق، فلا تعارض بين الدليلين.

وعليه، فيكون مثل «صلّ ولا تغصب» أو «طّف ولا تغصب» - بناءً على الامتناع - من صغريات التزاحم، فيقدم ما هو أهمُّ منهما على الآخر، لوجود المناط والمقتضي لتشريع الحكم في كل منهما.

(٣) مفعول مطلق نوعي لقوله: «لا تعارض».

دليلان حاكيان ^(١)، كي يُقدّم الأقوى منهما دلالةً أو سنداً، بل إنّما هو من باب تزاحم المؤثرين والمقتضيين، فيقدّم الغالب منهما ^(٢)، وإن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه ^(٣).

هذا ^(٤) فيما إذا أحرز الغالب منهما، وإلاّ ^(٥) كان بين الخطابين تعارض،

(١) لأنّ التعارض على مذهب المصنف يكون في ناحية الكشف والحكاية، لا في ناحية المدلول.

(٢) أي: من المؤثرين، فالتزاحم عنده عبارة عن تزاحم الملاكين الداعيين إلى تشريع الحكمين، وليس عبارة عن تزاحم الحكمين الفعلين في مقام الامثال.

(٣) أي: مقتضى الغالب، وحاصله: أنّ الغالب من المقتضيين يُقدّم على الآخر وإن كان الآخر بحسب الدليل أقوى منه. وغرضه من ذلك عدم إعمال مرجحات الدليلين بحسب الدليّة والكشف، ولزوم إعمال مرجّح باب التزاحم، وهو أهمية الملاك.

(٤) أي: تقديم الغالب من الملاكين على الآخر إنّما يكون فيما إذا أحرز الغالب.

(٥) أي: وإن لم يحرز الغالبُ منهما كان الخطابان متعارضين، للعلم الإجمالي بكذب أحدهما في دلالة على فعلية مؤداه، فيقدّم ما هو الأقوى منهما دلالةً أو سنداً.

وتوضيح المقام: أنّ صور عدم إحراز أقوى المقتضيين ثلاثة:

إحداها: تكفل الدليلين للحكم الفعلي، وأشار إليها بقوله: «فيقدم الأقوى

منهما».

ثانيتها: تكفلهما للحكم الاقتضائي.

ثالثتها: تكفل أحدهما للحكم الفعلي، والآخر للحكم الاقتضائي، ولا رابع لها

فَيُقَدِّمُ الْأَقْوَىٰ مِنْهُمَا دَلَالَةً أَوْ سَنَدًا، وَبِطَرِيقِ الْإِنِّ^{١١} يُحَرِّزُ بِهِ أَنَّ مَدْلُولَهُ^{١٢} أَقْوَىٰ مُقْتَضِيًّا.

هذا^{١٣} لو كان كلُّ من الخطابين متكفلاً لحكم فعلي،

كما هو واضح.

(١) ليست قوة الدلالة معلولة لقوة المدلول، ولا هما معلولتان لعلّةٍ ثالثةٍ حتى يندرج في الطريق الإثني المصطلح، لعدم اللزوم بينهما، إذ قد يكون الأقوى دلالَةً أضعف مدلولاً من الدليل الذي يكون أضعف دلالَةً وأقوى مدلولاً.

بل المراد بالطريق الإثني هنا: أَنَّ الْأَقْوَىٰ لَمَّا دَلَّ مِطَابَقَةً عَلَىٰ فَعْلِيَةٍ مُؤَدَّاهُ، فَقَدْ دَلَّ التَّزَامًا عَلَىٰ أَقْوَايَةِ مَلَكَه، كَمَا أَنَّ الدَّلِيلَ الْأَضْعَفَ كَذَلِكَ. فَإِذَا دَلَّ دَلِيلُ التَّرْجِيحِ عَلَىٰ حُجِّيَةِ أَقْوَىٰ الدَّلِيلَيْنِ الْمُتَعَارِضَيْنِ وَعَدَمِ حُجِّيَةِ الْآخَرِ، فَقَدْ دَلَّ عَلَىٰ ثُبُوتِ مَدْلُولِي الدَّلِيلِ الْأَقْوَىٰ الْمِطَابَقِيِّ وَالْإِلتِزَامِيِّ مَعًا. وَنَتِيجَةُ ذَلِكَ ثُبُوتُ أَقْوَايَةِ مَلَكَه ظَاهِرًا.

مثلاً: إِذَا دَلَّ دَلِيلٌ بِالدَّلَالَةِ الْمِطَابَقِيَّةِ عَلَىٰ وَجُوبِ الصَّلَاةِ، وَبِالْإِلتِزَامِيَّةِ عَلَىٰ مَلَكَه، وَقُدِّمَ هَذَا الدَّلِيلُ لِأَقْوَايَةِ دَلَالَتِهِ عَلَىٰ دَلِيلِ حُرْمَةِ الْغَضَبِ، فَبِرُكَّةٍ أَدْلَىٰ تَرْجِيحِ الدَّلَالَةِ تَصِيرُ دَلَالَةُ دَلِيلِ وَجُوبِ الصَّلَاةِ عَلَىٰ مَلَكَه أَقْوَىٰ مِنْ دَلَالَةِ دَلِيلِ الْغَضَبِ عَلَىٰ مَلَكَه الَّذِي هُوَ لِأَزَمِ مَدْلُولُهُ الْمِطَابَقِي.

(٢) هَذَا الضَّمِيرُ وَضَمِيرُ «بِهِ» رَاجِعَانِ إِلَىٰ «الْأَقْوَىٰ» فِي قَوْلِهِ: «الْأَقْوَىٰ سَنَدًا أَوْ دَلَالَةً».

(٣) يَعْنِي: أَنَّ التَّعَارُضَ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ الْمَوْجِبِ لِلْأَخْذِ بِالْأَرْجَحِ مِنْهُمَا سَنَدًا أَوْ دَلَالَةً يَكُونُ فِي الصُّورَةِ الْأُولَىٰ، وَهِيَ تَكْفُلُ الدَّلِيلَيْنِ لِلْحُكْمِ الْفَعْلِيِّ، كَمَا تَقْدُمُ آتِفًا.

وإلا^{١١} فلا بدّ من الأخذ بالمتكفل لذلك^{١٢} منهما لو كان، وإلا^{١٣} فلا محيص عن الانتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العملية.

ثم^{١٤} لا يخفى أن ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسألة،

(١) أي: وإن لم يكن كلُّ منهما متكفلاً للحكم الفعلي، فإن كان أحدهما فعلياً والآخر اقتضائياً، فلا بدّ من الأخذ بما هو متكفل للحكم الفعلي.

وهذه هي ثلاثة الصور التي ذكرناها، والوجه فيه واضح، إذ لا منافاة بين الحكم الفعلي والاقتضائي.

وإن كان كل منهما اقتضائياً، فالمرجع حينئذٍ الأصول العملية.

(٢) أي: للحكم الفعلي منهما.

(٣) هذا إشارة إلى الصورة الثانية، أي: وإن لم يكن أحدهما متكفلاً للحكم الفعلي، بأن كان مدلول كل منهما حكماً اقتضائياً، فلا محيص عن الانتهاء إلى الأصول العملية.

(٤) هذا هو المقصود الأصلي من عقد هذا الأمر الثاني، والغرض منه دفع الإشكال الذي أورده في التقارير على الحكم بصحة الصلاة في المغصوب مع العذر من الجهل العذري وسائر الأعذار، بناءً على الامتناع وترجيح النهي على الأمر.

قال في التقارير: «ويمكن أن يقال: إن ملاحظة الترجيح في الدلالة يوجب المصير إلى أن مورد الاجتماع خارج عن المطلوب بجميع أحواله وأطواره، وهو يوجب فساد المورد بواسطة ارتفاع المطلوبة والأمر ولو حال الغفلة عن الحرمة، وقد عرفت أن المانع لا يلتزمون به»^{١٥}.

لا يوجب^(١) خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً^(٢)، كما هو^(٣) قضية

تقريب الإشكال: أن ترجيح النهي عليه يقتضي عدم صحة الصلاة في موارد العذر، لخلو الصلاة بعد تقييدها بالنهي عن المصلحة - فضلاً عن الوجوب - كما هو شأن التقييد في سائر الموارد، فإن تقييد «الرقبة» مثلاً بالإيمان يقتضي خلوه عتق الكافرة عن المصلحة، وعدم إجزاء عتقها حتى في حال الجهل والنسيان، لخلو عتقها عن الملاك والوجوب الناشئ عنه.

(١) هذا جواب الإشكال، وحاصله: أن ترجيح النهي على الأمر في مسألة اجتماع الأمر والنهي ليس من باب التخصيص المصطلح الذي يوجب اختصاص الملاك والحكم بغير مورد التخصيص، كما في مثل «أكرم العلماء ولا تكرم شعراءهم» فإن العالم الشاعر - بعد تخصيص العلماء بالشعراء - يخرج عن حيّز «أكرم العلماء» ملاكاً وجوباً، فلا مصلحة ولا وجوب له.

بل ترجيح أحد الدليلين في مسألة الاجتماع على الآخر يوجب خروج الآخر عن الحكم الفعلي فقط مع بقاء ملاكه، فالصلاة في المغصوب خرجت عن حيّز الوجوب الفعلي دون ملاكه، فمصلحتها باقية على حالها. وحينئذٍ يؤثر الملاك بارتفاع فعلية النهي عن الغصب بسبب عذر من الأعذار الرافعة له، إذ لا مانع من تأثير ملاك الأمر، ونتيجة ذلك صحة الصلاة في موارد العذر.

(٢) يعني: فعليةً واقتضاءً، والمراد بالاقتضاء هو الملاك، والخروج عن الفعلية والاقتضاء معاً شأن التخصيص المصطلح، وأمّا التخصيص في مسألة الاجتماع فهو الخروج عن الفعلية فقط، كما عرفت آنفاً.

(٣) أي: الخروج رأساً مقتضى التقييد والتخصيص في غير مسألة اجتماع الأمر والنهي، من الموارد التي لا يحرز فيها وجود المقتضي لكلا الحكمين اللذين هما مدلولاً

التقييد والتخصيص في غيرها ^(١) مما لا يحرز فيه المقتضي لكلا الحكمين، بل قضيته ^(٢) ليس إلاً خروجه ^(٣) فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعلياً، وذلك ^(٤) لثبوت المقتضي في كل واحدٍ من الحكمين فيها ^(٥)، فإذا ^(٦) لم يكن

الدليلين.

(١) أي: غير مسألة الاجتماع.

(٢) أي: بل مقتضى ترجيح أحد الدليلين على الآخر في مسألة الاجتماع ليس إلاً خروج مورد الاجتماع عن فعلية حكم أحد الدليلين فيما إذا كان مؤدّى الدليل الآخر - كحرمة الغصب - فعلياً، فيكون الخروج عن الفعلية مع بقاء الملاك.

(٣) أي: خروج مورد الاجتماع، وحق العبارة أن تكون هكذا «بل قضيته ليست إلاً خروج مورد الاجتماع عن الفعلية فيما كان الحكم الذي هو مفاد الدليل الآخر فعلياً».

(٤) تعليل لعدم كون ترجيح أحد الدليلين على الآخر في مسألة الاجتماع مُخرجاً لمورد الاجتماع عن حيز الدليل الآخر رأساً، بل عن الحكم الفعلي فقط مع بقاء ملاكه.

وحاصل التعليل: أن مسألة الاجتماع من باب التزام المنوط بثبوت المناط في كل واحدٍ من الحكمين حتى في ظرف الاجتماع، لا من باب التعارض الذي يكون الملاك في أحدهما فقط.

(٥) أي: في مسألة الاجتماع.

(٦) هذه ثمرة الخروج عن الحكم الفعلي فقط، وملخصها: أنه إذا لم يؤثر مفسدة النهي في الحرمة - لاضطرارٍ أو جهلٍ أو نسيانٍ - كان المقتضي لصحة الصلاة مؤثراً وموجباً لصحتها، إذ المفروض ارتفاع مزاحمها - أعني الحرمة الفعلية - باضطرارٍ

المقتضي لحرمة الغضب مؤثراً لها لاضطرارٍ أو جهلٍ أو نسيانٍ، كان المقتضي لصحة الصلاة مؤثراً لها ^(١) فعلاً ^(٢)، كما إذا ^(٣) لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن واحد من الدليلين دالاً على الفعلية أصلاً.

فانقدح بذلك ^(٤) فسادُ الإشكال ^(٥) في صحة الصلاة في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما ^(٦)، فيما إذا قُدِّمَ

ونحوه.

(١) أي: للصحة، والأولى إبدال «ها» بـ «فيها» هنا، وكذا في قوله: «مؤثراً لها لاضطرار».

(٢) قيد لقوله: «مؤثراً» يعني: أن الملاك المؤثر فعلاً هو مصلحة الصلاة، لا مفسدة الغضب.

(٣) تمثيل للمؤثر الفعلي، يعني: أن ملاك الصحة يؤثر في الصحة الفعلية فيما إذا منع ملاك الحرمة عن التأثير فيها، كتأثيره في الصحة الفعلية فيما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن الدليلان دالّين على الفعلية، بأن كانا دالّين على الحكم الاقتضائي أو الإنشائي.

(٤) أي: بوجود المقتضي للصحة في مورد الاجتماع، وعدم خروجه عن حيِّز دليل الوجوب رأساً.

(٥) الذي مرّ تفصيله، وحاصله: أنه مع تقديم النهي على الأمر كيف تصح الصلاة في موارد العذر كالجهل والنسيان ونحوهما؟ إذ مع تغليب النهي على الأمر وإخراج المجمع عن حيِّز دليل وجوب الصلاة لا يبقى فيه ما يقتضي صحته، كما هو شأن التعارض في سائر الموارد.

(٦) كالاضرار والغفلة.

خطاب « لا تغصب »^(١)، كما هو الحال^(٢) فيما إذا كان الخطابان من أول الأمر^(٣) متعارضين، ولم يكونا^(٤) من باب الاجتماع أصلاً، وذلك^(٥) لثبوت المقتضي في هذا الباب^(٦)، كما إذا لم يقع بينهما^(٧) تعارض، ولم يكونا^(٨) متكفلين للحكم

(١) يعني: فيما إذا بُني على الامتناع وترجيح النهي.

(٢) يعني: كما أن هذا الإشكال ثابت فيما إذا كان الخطابان متعارضين لا متزاحمين، لعدم الملاك المقتضي للصحة حينئذٍ حتى يحكم بالصحة في موارد العذر.

(٣) أي: من أول زمان التشريع، كما إذا قال: «صل ولا تصل في المغصوب» فإن الصلاة في المغصوب لا مصلحة لها حتى يمكن تصحيحها بالملاك.

وهذا بخلاف ما بعد زمان التشريع، كما إذا بلغنا مثل: «صل» و«لا تصل» في المغصوب» فإنه لا تنافي بينهما من زمان التشريع، بل الملاك في كل منهما موجود، وإثما التنافي يكون في فعالية الحكمين في مورد الاجتماع.

(٤) هذا بيان للتعارض.

(٥) بيان لفساد الإشكال المزبور، توضيحه: أن المتهوّم خلط بين التعارض والتزاحم، وما ذكره من فساد الصلاة في موارد العذر يتّجه في التعارض، دون التزاحم الذي يكون منوطاً بوجود الملاك في كل واحدٍ من المتزاحمين. ومسألة الاجتماع تكون من باب التزاحم، فغلبة النهي على الأمر لا توجب خلوّ الأمر عن الملاك، كما توجب خلّوه عنه - بناءً على التعارض - لخلوّ المورد فيه عن كلٍّ من الحكم الفعلي وملاكه، فلا مصحح له أصلاً.

(٦) يعني: باب اجتماع الأمر والنهي.

(٧) أي: بين الخطابين.

(٨) بيان للتعارض، إذ لو كانا متكفلين للحكم الفعلي وقع بينهما التعارض،

الفعلي، فيكون ^(١) وزانُ التخصيص في مورد الاجتماع وزانُ التخصيص العقلي الناشئ من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلاً، المختص ^(٢) بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع ^(٣)، المقتضي ^(٤) لصحة مورد الاجتماع مع الأمر ^(٥)، أو بدونه ^(٦)

للعلم الإجمالي بكذب أحدهما في حكايته.

(١) هذا متفرع على وجود المقتضي في كلا الدليلين الذي هو مقومٌ باب التراحم، فإنَّ تقديم أحد المقتضيين على الآخر لا يرفع ملاكه، ولذا يحكم بصحة الواجب المهم العبادي مع ترك الواجب الأهم، فلو كان المهم خالياً عن الملاك لم يكن صحيحاً عند ترك الأهم، كما تقدم في مسألة الضد.

(٢) صفة لـ «تقديم» يعني: أن هذا التقديم العقلي يختص بما إذا لم يمنع عن تأثير المقتضي الذي يُقدّم بحكم العقل مانع، وإلا فلا يحكم العقل بتقديمه على صاحبه.

ففيما نحن فيه، يكون حكم العقل بتقديم ملاك النهي وتأثيره في الحرمة الفعلية منوطاً بعدم مانعٍ عن تأثيره، وإلا فلا يحكم بذلك، بل يؤثر ملاك الأمر حينئذٍ، فتصح العبادة في المغصوب مع عذرٍ مانعٍ عن تأثير ملاك النهي في فعلية الحرمة.

(٣) يعني: إذا منعه مانع فلا يؤثر.

(٤) صفة لـ «تقديم» أيضاً، ويمكن أن يكون كل من «المختص والمقتضي» نعتاً للتخصيص، فلاحظ.

(٥) كما إذا كان العذر الاضطرارَ الرافع للنهي، فإذا لم يكن هناك نهى أصلاً فملاك الأمر يؤثر في فعلية الوجوب بلا مزاحم.

(٦) أي: بدون الأمر، كما في موارد الجهل والنسيان، لكونهما رافعين لفعلية النهي، لا أصله، فلا يثبت حينئذٍ أمر بالصلاة، وإلا يلزم اجتماع الحكمين.

فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضي للنهي له ^(١) أو عن فعليته ^(٢)، كما مرّ تفصيله ^(٣).

و كيف كان ^(٤)، فلا بدّ في ترجيح أحد الحكمين من مرجّح، وقد ذكروا لترجيح النهي وجوهاً:

منها: أنّه ^(٥) أقوى دلالةً، لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد،

(١) أي: للنهي كالأضرار، فإنّه مانع عن تأثير المفسدة المقتضية للنهي في أصل النهي، وبعد ارتفاع النهي يؤثر المصلحة المقتضية للأمر في الأمر، فالجمع مورد للأمر الفعلي، إذ لا نهى أصلاً.

والأولى تبديل «له» بـ «فيه» لتعلق «له» بـ «تأثير» فلاحظ.

(٢) معطوف على «عن تأثير» يعني: فيما كان هناك مانع عن فعلية النهي كالجهل والنسيان المانع عن فعلية النهي، لا عن مجرد إنشائه.

(٣) في عاشر الأمور المتقدمة على المقصود المتكفل لبيان ثمره النزاع، حيث قال فيه: «وقد انقذ بذلك الفرق بين ما إذا كان دليلاً الحرمة والوجوب متعارضين... إلى أن قال: وقد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة... إلخ» فراجع (ص ١٦٣).

وجوه ترجيح النهي على الأمر:

أ - النهي أقوى دلالةً من الأمر

(٤) يعني: سواء أكان الخطابان في مسألة الاجتماع من باب التراحم أم التعارض، لا بدّ في ترجيح الأمر أو النهي من مرجّح يختلف في التراحم والتعارض.

(٥) أي: أن النهي أقوى دلالةً، لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد، حيث إنّ النهي

بخلاف الأمر^(١).

وقد أُورد عليه^(٢) بأنّ ذلك^(٣) فيه من جهة إطلاق متعلقه بقرينة الحكمة، كدلالة الأمر على الاجتزاء بأيّ فردٍ كان.

وقد أُورد عليه^(٤) بأنّه لو كان العموم المستفاد من النهي بالإطلاق

عن طبيعةٍ يقتضي مبعوضيتها، فيكون كل فرد من أفرادها مبعوضاً، لأنّه بمعنى وجود الطبيعة الموصوفة بالمبعوضة، وهذا الوجه منسوب إلى صاحب الإشارات.

(١) حيث إنّ دلالة الأمر على الإطلاق البدلي والاجتزاء بأيّ فردٍ من أفراد الطبيعة المأمور بها تكون بمقدمات الحكمة، ودلالة النهي على الإطلاق الشمولي تكون بدلالة نفس النهي عليه التزاماً، فدلالته على الإطلاق الشمولي - لكونها لفظية - أقوى من دلالة الأمر على الإطلاق البدلي، لكونها بمقدمات الحكمة، فيقدّم النهي عليه في المجمع، ويحكم بفساد الصلاة في المغصوب.

(٢) أي: على هذا الوجه، وحاصل الإيراد عليه: أنّ دلالة كلّ من الأمر والنهي على العموم الشمولي والبدلي تكون بمقدمات الحكمة، فهما متساويان في الدلالة على العموم، وذلك لأنّ العموم المستفاد من النهي إنّما يكون من جهة إطلاق متعلقه الثابت بمقدمات الحكمة، إذ لو كان المتعلق مقيداً ب قيدٍ من زمان أو زمانٍ كان على المتكلم بيانه.

فلما كانت دلالة كلّ من الأمر والنهي على العموم بمعونة مقدمات الحكمة بلا فرق بينهما إلّا من جهة شمولية العموم في النهي، وبدليته في الأمر كما تقدم توضيحه آنفاً، وهذا لا يوجب أقوائية النهي من الأمر، لم يكن وجهٌ لتقديم النهي عليه.

(٣) يعني: انتفاء جميع الأفراد في النهي من جهة إطلاق متعلقه بقرينة الحكمة.

(٤) يعني: وقد أُورد على هذا الإيراد بما حاصله: أنّ دلالة النهي على العموم

بمقدمات الحكمة، وغير^{١١} مستند إلى دلالته عليه^{١٢} بالالتزام، لكان [٣] استعمال مثل «لا تغضب» في بعض أفراد الغضب حقيقة^{١٤}، وهذا^{١٥} واضح

إنما تكون من نفس النهي، إذ لو كانت من مقدمات الحكمة لزم أن يكون استعمال «لا تغضب» في خصوص فردٍ من أفرادهِ على نحو الحقيقة، لما تقرر في محله: من أن إطلاق المطلق وإرادة فردٍ من أفرادهِ يكون على نحو الحقيقة، مع أن إطلاق «لا تغضب» على فردٍ خاص من أفرادهِ يكون مجازاً.

(١) معطوف على الإطلاق.

(٢) أي: دلالة النهي على العموم، والمراد بقوله: «بالالتزام» أن دلالته على العموم تكون بالدلالة الالتزامية العقلية، لأنه يدل على ترك الطبيعة بالدلالة المطابقة، ولما كانت الطبيعة متحققة في جميع الأفراد، وهي لا تُترك إلا بترك جميعها، فيدل على ترك العموم أي جميع الأفراد بالالتزام.

[٣] جواب الشرط في قوله: «لو كان» وغرض المورد إلزام القائل - بأن عموم النهي حكمي لا وضعي - بما لا يلتزم به، وهو أن المولى لو استعمل جملة: «لا تغضب» في بعض مصاديق الطبيعة، كالغضب في غير حال الصلاة أو الغضب في زمان خاص، لزم كون الاستعمال حقيقياً لا مجازياً، وجه الزوم عدم استلزام التقييد للمجازية. مع أنه لا ريب في مجازية الاستعمال المزبور.

وبطلان هذا اللازم كاشف عن أن العموم المدلول عليه بـ «لا تغضب» وضعي، وليس كشمول «صل» الناشئ من مقدمات الحكمة.

(٤) لما ثبت في محله من أن استعمال المطلق في المقيّد يكون على نحو الحقيقة.

(٥) أي: كون استعمال «لا تغضب» في بعض الأفراد حقيقةً واضح الفساد، لأن الظاهر المتبادر من اللفظ عرفاً هو الإطلاق وعدم الخصوصية، فلا بد أن يكون

الفساد. فتكون ^(١) دلالتة ^(٢) على العموم من جهة أن وقوع الطبيعة في حيزٍ نفسي أو النهي يقتضي عقلاً سريانَ الحكم إلى جميع الأفراد، ضرورة ^(٣) عدم الانتهاء عنها أو انتفائها ^(٤) إلا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه ^(٥).
قلت: دلالتهما ^(٦) على العموم والاستيعاب ظاهراً ثم لا يُنكر،

الاستعمال فيها مجازاً.

(١) هذه نتيجة إبطال كون العموم مستنداً إلى مقدمات الحكمة.

وملخص هذا التفريع: دلالة النهي على العموم التزاماً، توضيحه: أن لازم وقوع الطبيعة في حيزٍ نفسي أو النهي الدال على مبغوضية وجودها هو سريان الحكم إلى جميع أفراد الطبيعة، لتوقف ترك الطبيعة على ترك جميع أفرادها، فالنهي بالالتزام العقلي يدل على الاستيعاب.

وعلى هذا، فأقوائية دلالة النهي على العموم الاستغراقي من دلالة الأمر على العموم البدي في محلها.

(٢) أي: دلالة النهي.

(٣) تعليل لسريان الحكم إلى جميع الأفراد، وقد عرفت توضيحه آنفاً.

(٤) هذا الضمير وضمير «عنها» راجعان إلى الطبيعة. والمراد بالانتهاء تعلق النهي بالطبيعة، كقوله: «لا تغضب» والمراد بالانتفاء تعلق النهي بها كقوله: «لا غصب».

(٥) الضمير راجع إلى «الجميع» أي جميع الأفراد.

(٦) أي: النهي والنهي، وغرضه تأييد الإيراد الأول، وهو: كون النهي كالأمر في كون العموم فيهما مستنداً إلى مقدمات الحكمة.

ومحصل ما أفاده ^(٧) : أن النهي والنهي وإن كانا دالّين على العموم بلا كلام،

لكنه ^{١١} من الواضح أن العموم المستفاد منهما

إلا أن استفادة العموم منوطة بكل من حكم العقل ومقدمات الحكمة.

توضيحه: أن أداة العموم لا تدل على استيعاب جميع أفراد الطبيعة المطلقة إلا إذا أريد بها الإطلاق، ولما لم يكن نفس متلوّ أداة العموم دالاً على هذا الإطلاق، فلا بدّ في إثباته من التثبيت بمقدمات الحكمة.

مثلاً: إذا ورد « لا تغصب » لا يمكن الحكم بجرمة جميع أفراد طبيعة الغصب إلا بعد إثبات الإطلاق لهذه الطبيعة، ومن المعلوم أن المتكفل له هو مقدمات الحكمة، فيها نحكم بأن المراد به الطبيعة المطلقة، إذ لو كان المراد به الطبيعة المقيدة بزمان كيوم الجمعة أو زمانٍ كالفقير والغنى والسفر والحضر وغيرها من الحالات والطوارئ كان على المتكلم بيانه.

والحاصل: أن الحكم بجرمة جميع أفراد الغصب منوط بإطلاق متلوّ أداة العموم، وقد عرفت توقفه على مقدمات الحكمة، وبعد جريانها فيه يكون النفي أو المنهي عنه الطبيعة غير المقيدة، ومن المعلوم أن العقل يحكم حينئذٍ بلزوم استيعاب جميع أفراد الطبيعة في كل زمان وحال. فاستفادة العموم لجميع الأفراد منوطة أولاً بإطلاق متلوّ أداة العموم، وثانياً بحكم العقل المتقدم، فلو لم تكن الطبيعة مطلقةً بأن كانت مهملةً أو مقيدةً، لم يدل النفي والنهي على استيعاب جميع أفرادها، بل بعضها الذي أريد منها، كما لا يخفى.

(١) الضمير للشأن، وغرضه من هذه العبارة: دفع المنافاة بين وضع النفي والنهي للعموم، وبين احتياج استيعاب جميع الأفراد إلى إطلاق متعلقهما المنوط بمقدمات الحكمة.

وجه عدم التنافي: أن الموضوع له في النفي والنهي نفس العموم في الجملة،

كذلك^(١) إنما هو بحسب ما يراد من متعلقهما، فيختلف^(٢) سعةً وضيقاً، فلا يكاد يدل على استيعاب جميع الأفراد إلّا إذا أُريد منه^(٣) الطبيعة مطلقةً وبلا قيدٍ. ولا يكاد يستظهر ذلك^(٤) مع عدم دلالة^(٥) عليه بالخصوص إلّا بالإطلاق وقرينة الحكمة، بحيث لو لم يكن هناك قرينتها^(٦) - بأن يكون الإطلاق في غير مقام البيان - لم يكد يستفاد استيعاب أفراد الطبيعة^(٧)، وذلك^(٨) لا ينافي

وأما سعة دائرته وضيقها فتتبعان المتعلق من حيث الإطلاق والتقييد والإهمال كما عرفت مفصلاً.

(١) أي: العموم الاستيعابي، وضمير «منهما» راجع إلى النفي والنهي.

(٢) أي: فيختلف العموم سعةً وضيقاً، فلا يكاد يدل العموم على استيعاب جميع الأفراد.

(٣) أي: من المتعلق.

(٤) أي: إطلاق الطبيعة التي تعلق بها النفي والنهي.

(٥) يعني: مع عدم دلالة المتعلق على الإطلاق إلّا بقرينة الحكمة، والأولى إسقاط ضمير «دلالته».

(٦) أي: قرينة الحكمة، وقوله: «بأن يكون الإطلاق» بيان لمورد عدم قرينة الحكمة، إذ من شرائط جريان قرينة الحكمة كون المتكلم في مقام البيان.

(٧) أي: الطبيعة المطلقة وبلا قيدٍ، فإنّ استيعاب أفرادها موقوف على إطلاقها المنوط بجريان مقدمات الحكمة فيها.

(٨) يعني: وعدم استظهار إطلاق الطبيعة إلّا من مقدمات الحكمة لا ينافي دلالة النفي والنهي على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق.

وملخصه: أنّ توقف استيعاب جميع أفراد الطبيعة المطلقة على إثبات إطلاقها

دلالتهما ^(١) على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق، إذ الفرض عدم الدلالة على أنه ^(٢) المقيد أو المطلق.

اللهم إلا أن يقال ^(٣): إن في دلالتهما ^(٤) على الاستيعاب كفاية ودلالة

بمقدمات الحكمة لا ينافي وضع النفي والنهي للعموم.

وجه عدم المنافاة: أنهما وُضعا لاستيعاب ما أُريد من متعلقهما، سواء أكان مطلقاً أم مقيداً أم مهماً، كما تقدم آنفاً، فإطلاق المتعلق كتقيده وإهماله أجنبي عن وضع النفي والنهي للاستيعاب الذي هو من الأمور الإضافية المختلفة سعةً وضيقاً باختلاف المتعلق.

فالنتيجة: أن النفي والنهي يدلّان وضعاً على الاستيعاب في الجملة، ولكن الأمر لا يدلُّ على العموم البدلي إلا بمقدمات الحكمة.

(١) أي: دلالة النفي والنهي، وقد أوضحنا عدم المنافاة بقولنا: «وجه عدم المنافاة... الخ».

(٢) يعني: إذ المفروض عدم دلالة النفي والنهي على أن ما يراد من المتعلق هو المقيد أو المطلق.

(٣) غرضه تبيُّن إبداء احتمال عدم الحاجة إلى مقدمات الحكمة في إثبات إطلاق المتعلق، وكفاية نفس النفي والنهي في ذلك، بأن يقال: إنهما يدلّان على كلا الأمرين، وهما: الاستيعاب، وإطلاق المتعلق.

أمّا الأول، فلكون النفي والنهي موضوعين له.

وأمّا الثاني، فلأن أسماء الأجناس موضوعة للطبائع المهمة وبلا شرط، فإذا ورد عليها ما يدلُّ على العموم، فلا محالة يراد بسببه جميع أفرادها.

(٤) أي: دلالة النفي والنهي.

على أنّ المراد من المتعلّق هو المطلق، كما ربما يدعى ذلك ^(١) في مثل « كل رجل » وأنّ ^(٢) مثل لفظة « كل » تدل على استيعاب جميع أفراد الرّجل، من غير حاجةٍ إلى ملاحظة إطلاق مدخوله وقرينة الحكمة، بل يكفي إرادة ما هو معناه من ^(٣) الطبيعة المهملة ولا بشرط في دلالاته ^(٤) على الاستيعاب، وإن ^(٥) كان لا يلزم مجاز

(١) يعني: كفاية الدلالة على الاستيعاب في إرادة الإطلاق من المتعلق في مثل « كل » الدال على العموم، فإذا دخل على اسم جنس ك « رجل » تكون دلالاته على العموم قرينةً على إرادة جميع أفراد طبيعة الرّجل.
(٢) معطوف على « أن » في قوله: « أن المراد ».

(٣) بيان لـ « ما » الموصول، وضمير « معناه » راجع إلى مدخوله.

(٤) أي: في دلالة مثل « كل رجل » على الاستيعاب، وكلمة « في » متعلقة بقوله: « يكفي » يعني: بل يكفي في دلالة مثل « كل رجل » على الاستيعاب إرادة معنى المدخول وهو الطبيعة المهملة.

(٥) هذا تعريض بما أورده المورد الثاني من: أنّ العموم لو استفيد من مقدمات الحكمة كان استعمال « لا تغصب » في بعض أفراداه حقيقةً، وإن استفيد من نفس النهي كان مجازاً.

وحاصل التعريض: أنّ المجاز لا يلزم - وإن استند العموم إلى نفس النهي - بشرط أن تكون إرادة الخاص بالقرينة، كما في « أكرم العلماء العدول » فإنّ إرادة خصوص « العالم العادل » من العلماء بقرينة « العدول » لا تكون بنحو المجاز، لتعدد الدال والمدلول، حيث إنّ كلّاً من « العلماء والعدول » قد استعمل في معناه الحقيقي، فلا يلزم مجاز، لا في أداة العموم، حيث إنّها مستعملة في عموم ما أريد من المتعلق،

أصلاً^{١١} لو أريد منه خاصٌّ بالقرينة، لا فيه^{١٢}، لدلالته^{١٣} على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول، ولا فيه^{١٤} إذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول^{١٥}، لعدم^{١٦} استعماله إلا فيما وُضع له، والخصوصيةُ مستفادة من دالٍّ آخر، فتدبر^{١٧}.
ومنها^{١٨}: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

ولا في متلوّها، لاستعماله في معناه الحقيقي، وهو الطبيعة المهمة كما مرّ.

(١) يعني: لا في الأداة ولا في متلوّها كما عرفت.

(٢) أي: في «مثل كل» وضمير «منه» راجع إلى المدخول.

(٣) الضمير راجع إلى «مثل كل» وهذا تعليل لعدم لزوم المجاز فيه، وحاصله: ما تقدم من أن أداة العموم مستعملة فيما وضعت هي له من استيعاب ما يُراد من المدخول.

(٤) أي: المدخول، وهذا وقوله: «لا فيه» بيان لقوله: «أصلاً».

(٥) كقوله: «أعق رقبة مؤمنة» فإن المراد هي الرقبة المؤمنة، ومع ذلك لا يلزم مجاز أصلاً، لتعدد الدال والمدلول.

(٦) تعليل لعدم لزوم المجاز في المدخول، وضمير «استعماله» راجع إلى المدخول، وتقريبه واضح.

(٧) لعلّه إشارة إلى عدم تسليم ما ذكره بقوله: «اللّهم إلا أن يقال ... الخ» أو إلى الإشكال في إلحاق النفي والنهي بلفظ «كل».

ب - أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة

(٨) أي: ومن وجوه ترجيح النهي على الأمر: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، بيانه: أن النهي عن الغضب يكشف عن المفسدة فيه، والأمر بالصلاة يكشف

وقد أورد عليه في القوانين: بأنه ^{١١} مطلقاً ممنوع، لأن ^{٢١} (*) في ترك

عن المصلحة فيها، ودفعُ المفسدة أولى من جلب المصلحة، فهذه الأولوية ترجحُ النهي على الأمر.

وعليه، فترك الصلاة دفعاً لمفسدة الغضب أولى من فعلها جلباً لمنفعتها، فلا بدّ من ترك الصلاة في المغصوب.

(١) ملخص الإيراد: أنّه لا كَلِيَّةَ لأولوية «دفع المفسدة من جلب المصلحة» إذ لو كان هناك واجب معيّن لا بدل له بحيث انحصر في فردٍ، فإنّ في ترك هذا الواجب أيضاً مفسدة كفعل المحرّمات، وحينئذٍ فيدور الأمر بين المفسدتين، وهما مفسدة فعل الغضب ومفسدة ترك الصلاة، فلا بدّ من ملاحظة الأهم منهما، وبما أنّ مفسدة ترك الصلاة أهمّ، فتقدّم، فلا بدّ من فعل الصلاة، وهو معنى تقديم الأمر على النهي.

نعم، لا مفسدة في ترك الواجب المخير شرعاً كخصال الكفارة إذا أتى ببعض الأبدال، فإنّه لا مفسدة في ترك الصوم إذا أطعم ستين مسكيناً، أو عقلاً كأفراد الطبيعة المأمور بها، فإذا أتى بالصلاة في المسجد، فلا مفسدة في ترك الصلاة في الدار مثلاً.

(٢) تعليل للمنع، وقد عرفت تقريبه بقولنا: «إذ لو كان هناك ... الخ».

(*) لا يخفى أنّ التعليل لا ينطبق على المعلّل، إذ المدعى منع الإطلاق، فتعليله بما فيه خروج موضوعي عن أصل القاعدة غير ملائم له.

توضيحه: أنّ منع الإطلاق إنّما يكون في مورد وجود المصلحة والمفسدة حتى يكون مندرجاً في موضوع القاعدة، وخارجاً عن حكمها، وهو أولوية ترك المفسدة من جلب المصلحة من باب تقديم أحد المتزاحمين على الآخر. وأمّا إذا كان هناك

الواجب أيضاً مفسدة إذا تعيّن^(١).

ولا يخفى ما فيه^(١)، فإنّ الواجب ولو كان معيّنًا ليس إلّا لأجل أنّ في فعله مصلحة يلزم استيفائها من دون أن يكون في تركه مفسدة، كما أنّ الحرام ليس إلّا لأجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه. ولكن يرد عليه^(٢):

(١) هذا إشكال على ما في القوانين، وحاصله: أنّه لا تترتب المفسدة إلّا على فعل الحرام، لأنّ مقتضى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها هو ترتب المفسدة على فعل الحرام، والمصلحة على فعل الواجب، فلا مفسدة في ترك الواجب، بل في فعله المصلحة، وتركه يوجب فوات المصلحة اللازم استيفائها، لا الوقوع في المفسدة. كما أنّه لا مصلحة في ترك الحرام، بل في فعله المفسدة، ففعله يوجب الوقوع في المفسدة اللازم اجتنابها.

وعليه، فلا يدور الأمر في الواجب والحرام بين المفسدتين حتى يخرج المقام عن قاعدة أولوية دفع المفسدة من جلب المصلحة، بل ما نحن فيه من صغرياتها.

(٢) أي: على أولوية دفع المفسدة من جلب المصلحة. ولا يخفى أنّ المصنف بعد دفع إيراد المحقق القمي^{رحمته الله} أورد على المرجّح المزبور بوجوه:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «أنّ الأولوية مطلقاً... الخ» وحاصله: منع كلية

مفسدتان، فذلك خارج عن أصل هذه القاعدة، لا عن إطلاقها، إذ المفروض وجود مفسدتين إحداها في ترك الواجب، والأخرى في فعل الحرام. فتعليل عدم إطلاق القاعدة بما يخرجها عن موضوعها عليل.

أنّ الأولوية مطلقاً^(١) ممنوعة، بل ربما يكون العكس أولى، كما يشهد به^(٢) مقايضة فعل بعض المحرّمات مع ترك بعض الواجبات، خصوصاً مثل الصلاة وما يتلوّ تلاوها^(٣).

ولو سلّم^(٤)، فهو أجنبي (*) عن المقام،

الكبرى، لعدم الدليل على أولوية دفع المفسدة مطلقاً من جلب المنفعة، بعد وضوح اختلاف المصالح والمفاسد الداعية إلى تشريع الأحكام قوّةً وضعفاً، إذ ربّ واجب تكون مصلحته في غاية القوة، وحرام تكون مفسدته في كمال الضعف، فلا شبهة حينئذٍ في تقدم الواجب على الحرام عند الدوران بينهما كما ستعرف.

(١) يعني: في جميع الموارد حتى في صورة أقوائية مصلحة الواجب - كالصلاة - من مفسدة الحرام كالنظر إلى الأجنبية، بل الأولوية المزبورة مختصة بما إذا كانت المفسدة أقوى من المصلحة.

(٢) يعني: يشهد بكون العكس أولى مقايضة فعل بعض المحرّمات - كالتصرف في مال الغير بدون إذنه - مع ترك بعض الواجبات كإنقاذ غريقٍ أو إطفاء حريقٍ، فإنّ من المعلوم أقوائية مصلحة هذين الواجبين من مفسدة الغصب.

(٣) أي: تلوّ الصلاة كالحج والصوم وغيرها مما بُني عليه الإسلام، فإنّ مصلحة الصلاة مثلاً أقوى من مفسدة النظر إلى الأجنبية، كما عرفت.

(٤) هذا ثاني الوجوه، وحاصله: أنّه - بعد تسليم كبروية قاعدة أولوية دفع

(*) فإنّ الترجيح به إنّما يناسب ترجيح المكلف واختياره للفعل أو الترك بما هو أوفق بغرضه، لا المقام وهو جعل الأحكام، فإنّ المرجّح هناك ليس إلّا حُسْنُها وقبحها العقليّان، لا موافقة الأغراض ومخالفتها، كما لا يخفى، تأمل تعرف.

فإنه ^١ فيما إذا دار بين الواجب والحرام (*).

المفسدة من جلب المنفعة - تمنع صفروية المقام لها، وذلك لأنّ موردها التخيير بعد عدم الأخذ بالترجيح، مثل ما لو دار الأمر بين وجوب شيء في الشريعة وحرمة، كصلاة الجمعة إذا فرض دوران حكمها بين الوجوب والحرمة، فإنّ الحكم فيها - بعد عدم إمكان ترجيح أحد الحكيمين - هو التخيير.

وهذا بخلاف المقام، فإنّه - بعد عدم إمكان الترجيح - لا يرجع إلى التخيير، بل يرجع إلى الأصل العملي، كما في العامّين من وجه.

(١) أي: ما ذكر من أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة. وهذا ثاني الوجوه، وهو موافق لما في تقارير شيخنا الأعظم رحمته ^١.

وبالجملة: فمورد هذه القاعدة ترجيح المأمور، والمقام ترجيح الأمر، إذ لا دوران عنده بعد الكسر والانكسار، فلا وجود عنده إلّا لإحداها من المصلحة أو المفسدة، فلا دوران بينهما حتى يحكم العقل بأولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة.

(*) لكن علّل المصنف في الحاشية التي نقلناها آنفاً أجنبية «أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة» عن المقام، بما حاصله: أنّ الأولوية إنّما هي بالإضافة إلى المكلف في مقام اختيار الفعل أو الترك، فإنّه يدفع المفسدة عن نفسه، ويجلب المنفعة إليها. وأمّا في مقام جعل الأحكام، فليس هناك مقام جلب المنفعة ولا دفع المفسدة، بل المرجّح لأحدهما غلبة حُسن الفعل على قبحه، أو العكس، هذا.

وعلّل المصنف أجنبية القاعدة عن المقام في فوائده ^٢ بأنّه لا دوران في محل

«١» مطارح الأنظار، ج ١، ص ٧٠٢

«٢» الفوائد المطبوعة مع حاشية الرسائل، ص ٣٥٣

ولو سُلم^(١)، فإِثْمًا يُجْدي فيما لو حصل [به] القطع.
ولو سُلمَ أَثْمُهُ^(٢) يُجْدي

(١) هذا ثالث الوجوه، وحاصله: أَنَّ هذه القاعدة بعد تسليمها إِثْمًا تجدي فيما إذا حصل القطع بالأولوية. وذلك ممنوع، لأنَّ غاية ما يحصل هو الظن بها، وذلك لا يجدي، لأنَّ الأصل عدم اعتباره.

(٢) هذا رابع الوجوه، وحاصله: أَنَّهُ لو سُلمَ أَنَّ «دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة» يجدي وإن لم يحصل العلم به، وقلنا بكفاية الظن بالأولوية في ترجيح النهي على الأمر، فذلك يختص بما إذا لم تجر فيه أصالة البراءة أو الاشتغال، كما في دوران الأمر بين المحذورين، فَإِنَّه لا يجري فيه أصل البراءة، للعلم بالإلزام المانع عن شمول أدلة البراءة له، ولا أصل الاشتغال، لعدم أثر له مع عدم القدرة على الموافقة القطعية بالفعل أو الترك، فلا محالة يكون مخيراً عقلاً بينهما.

وهذا بخلاف المقام، لإمكان جريان أصل البراءة في حرمة المجمع، وإحراز صحته ببركة الأصل، حتى على القول بمرجعية الاشتغال عند الشك في أجزاء المركب الارتباطي وشرائطه، إذ ليست شرطية الإباحة على حذو شرطية غيرها، لكون الإباحة شرطاً تراحمياً، ومن المعلوم توقف التزاحم على تنجز التكليف، فما لم يعلم بفعالية النهي - كما في المقام - لا تكون الحرمة مانعة، لعدم منافاتها لقصد القربة، فمع ارتفاع فعالية النهي تصح الصلاة واقعاً، لخلوها عن المانع حقيقةً.

وهذا بخلاف مشكوك الجزئية والشرطية في غير الإباحة، كالشك في جزئية

الكلام، ووجهه: أَنَّ استيفاء كلا الغرضين ممكن هنا بالصلاة في غير الغضب، وترك الغضب بجميع أفرادهِ، فله التحرز عن المفسدة مطلقاً مع جلب المنفعة.

ولو لم يحصل^(١)، فإنما يجري [يُجدي] فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءة أو الاشتغال، كما^(٢) في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التعيينين^(٣)، لا فيما تجري، كما في محل الاجتماع^(٤)،

الاستعانة، أو شرطية تمام مكان المصلي، فإنه إذا جرت فيها البراءة حُكم بصحة الصلاة ظاهراً لا واقعاً، إذ مع ثبوت الجزئية والشرطية لاتصح الصلاة واقعاً، ولذا قيل بالاشتغال في المركب الارتباطي، للشك في براءة الذمة بالفاقد.

(١) أي: ولو لم يحصل القطعُ بالأولوية.

(٢) هذا موردٌ لعدم المجال للبراءة أو الاشتغال.

(٣) كالمرأة المرددة بين من يجب وطؤها ويحرم لأجل الحلف، فإن كلاً من الوجوب والحرمة تعيني، ولا تجري أصالة البراءة، للعلم بالإلزام المردد بين الوجوب والحرمة. ولا الاشتغال، لتعذر الموافقة القطعية بالفعل، فلا أثر للاشتغال العقلي، بل العقل حاكم بالتخير بين الفعل والترك، إلا إذا كان أحدهما محتمل الأهمية، فيقدم عقلاً على الآخر.

(٤) إذ لا مانع عن جريان البراءة في الحرمة، ولا يعارضها أصالة عدم الوجوب، لأنه ثابت قطعاً، لكنه تخييراً بحكم العقل به بين أفراد طبيعي الصلاة، إذ مورد البحث وجود المندوحة، فللمكلف اختيار فرد آخر، ومع جريان البراءة عن الحرمة يحكم بصحة الصلاة.

نعم، إذا لم يكن له مندوحة وانحصر مكان الصلاة في المغصوب، اندرج في كبرى دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التعيينين، ولا تجري البراءة في الحرمة، للعلم بالإلزام المانع عن جريانها، كما عرفت في مثال المرأة المرددة وطؤها بين الوجوب والحرمة.

لأصالة البراءة عن حرمة، فيحكم^(١) بصحته^(٢)، ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الأجزاء والشرائط^(٣)، فإنه^(٤) لا مانع عقلاً إلاً فعلية الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها^(٥) عقلاً ونقلًا.

(١) هذا الحكم الوضعي - أعني الصحة - مترتب على جريان البراءة عن حرمة الغضب، لما عرفت من إناطة مانعية الغضب بفعلية حرمة، فمع عدم ثبوت فعليتها لا مانعية واقعاً.

(٢) هذا الضمير وضمير « حرمة » راجعان إلى محل الاجتماع.

(٣) غرضه: إبداء الفرق بين مورد اجتماع الأمر والنهي، وبين الشك في الجزئية والشرطية، وأن جريان قاعدة الاشتغال في الشك فيهما لا يستلزم جريانها في مورد الاجتماع والشك في فعلية الحكم.

توضيح وجه الفرق: أن الصحة الثابتة بأصل البراءة في الشك في الجزئية والشرطية ظاهرية، لأنه - على فرض ثبوتها واقعاً - يكون الفاقد لهما بمقتضى الارتباطية فاسداً واقعاً. وهذا بخلاف مانعية الغضب، حيث إنها مترتبة على فعلية حرمة، فإذا جرت البراءة في نفي فعليتها انتفت المانعية حقيقةً، وصحت الصلاة واقعاً، كما هو قضية كل ما يكون دخله في المأمور به من باب التراحم، فالصحة فيه واقعية، وفي الشك في الجزئية والشرطية ظاهرية، ولذا بنى غير واحد في الأقل والأكثر الارتباطي على الاشتغال.

(٤) تعليل لقوله: « فيحكم بصحته » يعني: أنه لا مانع من صحة مورد اجتماع الأمر والنهي إلا الحرمة المنافية للتقرب به، فإذا انتفت الحرمة صلح المجمع للمقربة.

(٥) أي: عن فعلية الحرمة، فإن أدلة البراءة عقلها ونقلها تجري فيها بلا مانع، وبها يحرز خلو المجمع عن المانع واقعاً، لما عرفت من تقوم مانعية باب التراحم بتنجز

نعم ^{١١} لو قيل (*) بأنّ المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبعوضة

التكليف، فبارتفاعه ترتفع المانعية واقعاً.

(١) هذا استدراك على قوله: «لا فيما تجري كما في محل الاجتماع ... الخ» وحاصله: أنّه بناءً على تأثير المفسدة الغالبة الواقعية في فعلية المبعوضة المانعة عن إمكان التقرب بالمجمع وإن لم تحرز غلبتها - بأنّ فرض كون الغلبة بوجودها الواقعي لا العلمي مؤثرة في فعلية مبعوضة المجمع - لا مجال للبراءة، لعدم إحراز موضوعها وهو عدم البيان، ضرورة أنّ العلم بالمفسدة على تقدير غلبتها صالح للبيانية، فالاحتمال هنا منجّز.

(*) كما هو غير بعيد كله، بتقريب: أنّ إحراز المفسدة والعلم بالحرمة الذاتية كافٍ في تأثيرها بما لها من المرتبة، ولا يتوقف تأثيرها كذلك على إحرازها بمرتبها، ولذا كان العلم بمجرد حرمة شيءٍ موجباً لتنجز حرمة على ما هي عليه من المرتبة ولو كانت في أقوى مراتبها، ولاستحقاق العقوبة الشديدة على مخالفتها حسب شدتها كما لا يخفى، هذا.

لكنه إنّما يكون إذا لم يحرز أيضاً ما يحتمل أن يزاحمها ويمنع عن تأثيرها المبعوضة. وأمّا معه فيكون الفعل كما إذا لم يحرز أنّه ذو مصلحة أو مفسدة مما لا يستقل العقل بحسنه أو قبحه، وحينئذٍ يمكن أن يقال بصحته عبادةً لو أتى به بداعي الأمر المتعلق بما عليه من الطبيعة بناءً على عدم اعتبار أزيد من إتيان العمل قريباً في العبادة، وامثالاً للأمر بالطبيعة، وعدم اعتبار كونه ذاتاً راجحاً، كيف؟ ويمكن أن لا يكون جلّ العبادات ذاتاً راجحاً، بل إنّما يكون كذلك فيما إذا أتى بها على نحو قربي.

نعم، المعتبر في صحة العبادة إنّما هو أن لا يقع منه مبعوضاً عليه، كما لا يخفى، وقولنا: «فتأمل» إشارة إلى ذلك.

ولو لم تكن الغلبة بمحرزة، فأصالة البراءة غير جارية^(١) [غير مجدية]، بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادةً محكمةً، ولو قيل بأصالة البراءة في الأجزاء والشرائط، لعدم^(٢) (*) تأتّي قصد القرينة مع الشك في

وهذا نظير منجزية الاحتمال المقرون بالعلم الإجمالي في صلاحيته للبيان.

وعليه، فأصالة الاشتغال هنا محكمة لو كان الواجب عبادةً، للشك في الفراغ الذي يرجع فيه إلى قاعدة الاشتغال، ولو قيل بأصالة البراءة في الأجزاء والشرائط.

(١) لانتفاء موضوعه وهو عدم البيان بناءً على بيانية العلم بالمفسدة.

(٢) تعليل لجريان قاعدة الاشتغال، توضيحه: أنّ الشك في صحة الصلاة الواقعة في المغصوب مسبب عن الشك في غلبة كلّ من المصلحة أو المفسدة على الأخرى في نظر الشارع، وهذا المقدار من الشك كافٍ في عدم تمشي قصد القرينة منه، وذلك لأنّ أحد طرفي هذا الشك احتمال غلبة المفسدة، ومع هذا الاحتمال كيف يتمشّي منه قصد القرينة ؟ وحينئذٍ فلا تجري البراءة، فيجري الاشتغال، وذلك يكشف عن فساد الصلاة.

وبعبارة أوضح: الشك في صحة الصلاة مسبب عن الشك في غلبة المصلحة أو المفسدة، ومع الشك في السبب يجري الأصل فيه دون المسبّب، فالأصل عدم غلبة المصلحة، فيحتمل حينئذٍ غلبة المفسدة. وهذا الاحتمال يمنع عن تمشيّ قصد القرينة

(*) لا يخفى أنّ هذا لا يصلح لأن يكون تعليلاً لجريان قاعدة الاشتغال، لأنّه

مع عدم إمكان التقرب يقطع بفساد الصلاة، لا أنّه يشك فيها حتّى تجري قاعدة الاشتغال.

المبغوضية (*)، فتأمل^(١).

منه، فيحكم بفساد صلاته.

(١) قد ذكر المصنف رحمته في الحاشية التي نقلناها آنفاً وجه التأمل، وحاصله: أن هذا القول وإن لم يكن في نفسه بعيداً، كما يشهد به أن العلم بالحرمة يوجب تنجزها بما لها من المرتبة الشديدة، ولذا يستحق العقوبة على تلك المرتبة وإن لم تعلم، لكنه لا ينفع مع إحراز المصلحة التي يحتمل مزاحمتها للمفسدة وغلبتها عليها، إذ حينئذ يكون الفعل كما إذا لم يحرز أنه ذو مصلحة أو ذو مفسدة، فلا يستقل العقل بحسنه أو قبحه، ولا مانع من التقرب به، هذا.

وبيان أوضح: إحراز الحرمة الذاتية بإحراز المفسدة إحراز للمقتضي، ومن المعلوم أنه لا يؤثر إلا مع عدم المانع، والمفروض إحراز الوجوب الذاتي بإحراز المصلحة المقتضية له، وهو مانع عن تأثير المفسدة.

(*) لا يخفى أن شيخنا الأعظم رحمته قد أورد على قاعدة أولوية دفع المفسدة من

جلب المصلحة بوجهين:

الأول: ما تقدم من أنه لا مسرح لهذه القاعدة إلا في موردٍ يحكم فيه بالتخير بعد عدم الأخذ بالترجيح ... الخ.

الثاني: أن من الظاهر أن القاعدة المذكورة إنما يؤخذ بها فيما إذا كانت المفسدة والمصلحة متساويتين في ترتبهما على الفعل والترك، وليس كذلك فيما نحن بصدد، فإن الوجوب المفروض في المقام مما يحصل المصلحة فيه بإتيان فرد آخر من الطبيعة الواجبة، بخلاف الحرمة، فإنها عينية لا بدل لها^(١).

ومنها ^(١): الاستقراء، فإنّه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب، كحرمة الصلاة ^(٢) في أيام الاستظهار ^(٣)، وعدم ^(٤) جواز الوضوء من

ج - الاستقراء

(١) أي: ومن الوجوه المرجّحة للنهي على الأمر: الاستقراء.

وتقريبه: أنّه يظهر من تتبع كثير من موارد اجتماع الأمر والنهي: أنّ الشارع رجّح النهي على الأمر، وراعى جانب النهي دونه، وهذا كاشف عن تقدم النهي على الأمر في كل مورد.

(٢) هذا أحد تلك الموارد التي يدور الأمر فيها بين الوجوب والحرمة.

(٣) وهي في ذات العادة: الأيام التي ترى فيها الدم بعد أيام العادة، فإنّها تستظهر فيها بترك الصلاة إلى العشرة، فإنّ أنقطع عليها الدم، فالمجموع حيض، وإلاّ فخصوص أيام العادة حيض، وما زاد عليها استحاضة.

وفي المبتدئة أوّل رؤية الدم، فإنّها تستظهر إلى ثلاثة أيام، فإنّ لم ينقطع فيها الدم حكم بكونه حيضاً، وإلاّ فهو استحاضة.

ثم إنّ ترجيح النهي على الأمر في أيام الاستظهار واضح، حيث إنّّه يحتمل كل من الحيض والاستحاضة، فتحرم الصلاة على الأوّل، وتجب على الثاني، والشارع قدّم الحرمة على الوجوب.

(٤) معطوف على « حرمة » وهذا مورد ثانٍ من موارد الاستقراء.

وبيانه: أنّ حكم الشارع بعدم جواز الوضوء من الإناءين اللّذين اشتبه طاهرهما بمتنجسهما - مع وجوب الوضوء بالماء الطاهر - يكشف عن تقدم النهي على الأمر في جميع الموارد.

الإِنَاءِينِ الْمُشْتَبِهِينَ.

وفيه : أنه لا دليل على اعتبار الاستقراء ^(١) ما لم يُفدِ القطع ^(٢).

ولو سُلِّم ^(٣)، فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار ^(٤).

ولو سُلِّم ^(٥)، فليس حرمة الصلاة في تلك الأيام، ولا عدم جواز الوضوء

(١) قد أورد على الاستقراء بوجوه :

الأول : أنه لا دليل على حجية الاستقراء تعبدًا، فاعتباره منوط بإفادته العلم، وذلك غير حاصل، لأن غاية ما يفيد الاستقراء هي الظن الذي لا يُغني من الحق شيئاً.

(٢) أي : القطع بكون وجه التقديم هو ترجيح جانب الحرمة على الوجوب، كما في تقارير شيخنا الأعظم رحمته ^(١) حتى تلحق الموارد المشكوكة بتلك الموارد بواسطة الغلبة، كما هو الشأن في جميع الموارد التي يدعى فيها الاستقراء.

(٣) هذا ثاني الوجوه، وحاصله : أنه - بعد تسليم اعتبار الاستقراء الظني - لا يحصل الظن بهذين الموردين، بل لابد من تتبع موارد كثيرة حتى يحصل الظن من الغلبة.

(٤) يعني : الموردين المزبورين.

(٥) هذا ثالث الوجوه، وحاصله : أنه - بعد تسليم كفاية الظن الاستقرائي وتحققه بموردين - لا يكون الموردان المزبوران من موارد ترجيح الحرمة على الوجوب، بل هما أجنيان عنها، وذلك : أمّا حرمة الصلاة فيما بعد العادة، فلأنها مستندة إلى أصل موضوعي، وهو استصحاب حدث الحيض الموجب لترتب أحكامه في أيام الاستظهار. وأمّا حرمة الصلاة بالنسبة إلى غير ذات العادة، فلقاعد

منهما ^١ مربوطاً بالمقام، لأنَّ ^٢ حرمة الصلاة فيها إنما تكون لقاعدة الإمكان ^٣ (*) والاستصحاب (**)

الإمكان المثبتة تعبدًا لكون الدم حيضاً.

فالمتحصل: أنَّ حرمة الصلاة في أيام الاستظهار ليست من ترجيح النهي على الأمر حتى تكون دليلاً على المدعى، بل لثبوت موضوعها - وهو حدث الحيض - بالاستصحاب في ذات العادة، وبقاعدة الإمكان في غيرها، فحرمة الصلاة في أيام الاستظهار أجنبية عن مورد البحث.

(١) أي: من الإناءين.

(٢) تعليل لعدم ارتباط حرمة الصلاة في أيام الاستظهار بما نحن فيه من ترجيح النهي على الأمر.

(٣) الثابتة بالنصوص ^١، وهي: «أن كل دم أمكن أن يكون حيضاً فهو حيض».

ثم إنَّ هذه القاعدة تجري في غير ذات العادة.

(*) نعم، نفس تشريع هذه القاعدة في ظرف الشك في حيضية الدم تغليب لجانب الحرمة على الوجوب، فالجواب عن حرمة الصلاة في أيام الاستظهار بأجنبيتها عن المقام - وهو تغليب جانب الحرمة - وأنها لقاعدة الإمكان غير وجيه.

(**) إن كان الاستصحاب جارياً في حيضية المرأة، فلا بأس به، لاجتماع أركانه، ويترتب عليه حرمة الصلاة، لكن لا يثبت به حيضية الدم حتى يترتب عليه

«١» وهي كثيرة، فلاحظ: وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٥٥٤، الباب ١٢ من أبواب الحيض، ص ٥٧٦، الباب ٣٠، ولاحظ أيضاً الباب ١٠ و ١٣ و ٥٠ منها.

المشتبهين ^(١) لكون الدم ^(٢) حيضاً، فيحكم بجميع أحكامه ^(٣)، ومنها حرمة الصلاة عليها، لا ^(٤) لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى. هذا ^(٥) لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض،

(١) أي: قاعدة الإمكان والاستصحاب يُشْتَبَنُ تعبداً حيضية الدم، وقد عرفت أن مورد الاستصحاب هي ذات العادة، ومورد القاعدة غير ذات العادة.
(٢) أي: الدم المشتبه.

(٣) أي: أحكام الحيض التي منها: حرمة الصلاة على الحائض.

(٤) يعني: أن حرمة الصلاة إنما هي لأجل قاعدة الإمكان واستصحاب حدث الحيض، لا لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى، فحرمة الصلاة في أيام الاستظهار أجنبية عن مورد البحث.

(٥) أي: الدوران بين الوجوب والحرمة في مثال الصلاة في أيام الاستظهار مبني على كون حرمة الصلاة ذاتيةً حتى يدور حكم فعلها بين الوجوب والحرمة، إذ على فرض حرمتها التشريعية - كما تنسب إلى المشهور - يخرج عن محل الكلام، ضرورة أن مجرد فعلها لا يكون حراماً، بل المحرّم حينئذٍ هو التشريع الذي لا يتحقق بمجرد فعلها، بل بقصد كونها عبادةً واردة في الشرع، ومن المعلوم أنه حينئذٍ مخالفة قطعية، لكونه تشريعاً محرّماً، ولا يحتمل الامتثال في هذه الصورة أصلاً.

وأما الإتيان بالصلاة برجاء المطلوبة وإدراك الواقع، فهو حسن، لكونه

الأثار المترتبة على حيضيته، كعدم العفو عن قليله في الصلاة. وكذا إذا كان جارياً في خروج الدم، فلا يثبت به أيضاً حيضيته إلا على القول بالأصل المثبت، نعم لا بأس بقاعدة الإمكان.

وإلا^(١) فهو خارج عن محل الكلام.

ومن هنا^(٢) انقذح أنه ليس منه^(٣) ترك الوضوء من الإناءين، فإن^(٤) حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلا تشريعاً، ولا تشريع فيما لو توضأ منهما^(٥) احتياطاً، فلا حرمة^(٦) في البين غُلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما

احتياطاً، ولا مخالفة حينئذٍ ولو احتمالاً.

فقد اتضح مما ذكرنا: أنه بناءً على الحرمة التشريعية لا يدور أمر الصلاة بين الوجوب والحرمة، بل على تقدير قصد التشريع يكون فعلها حراماً، وعلى تقدير الإتيان بها برضاء المطلوبة يكون فعلها احتياطاً.

(١) أي: وإن لم تكن حرمة الصلاة ذاتية - بأن كانت تشريعية - كان أجنبياً عن المقام، لعدم الدوران بين الوجوب والحرمة، وعدم تقديم أحدهما على الآخر، كما هو مورد البحث، بل إتيانها إما مخالفة قطعية بلا موافقة ولو احتمالية، وإما احتياط بلا مخالفة أصلاً.

(٢) أي: ومما ذكرنا في الصلاة أيام الاستظهار اتضح حال المورد الثاني، وهو عدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين.

وحاصل ما أفاده في ذلك: أن الوضوء بالماء المتنجس ليس حراماً ذاتياً كالغصب حتى يدور حكم الوضوء بين الوجوب والحرمة، بل حرمة تشريعية.

(٣) أي: من محل الكلام وهو: دوران الحكم بين الوجوب والحرمة.

(٤) هذا تقريب وجه الخروج عن محل الكلام، وقد عرفته آنفاً.

(٥) أي: من الإناءين احتياطاً، فإن الاحتياط ضد التشريع، كما لا يخفى.

(٦) يعني: ومع الاحتياط لا حرمة ذاتية حتى يكون كالغصب، ويُقدّم جانبها على الوجوب. ومع التشريع لا شبهة في الحرمة، ولا احتمال معه للموافقة، فمثال

ولو كذلك ^(١) بل إراقتها كما في النص ^(٢) ليس ^(٣) إلّا من باب التعبد، أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب ^(٤)، للقطع بحصول

الوضوء من الإناءين المشتبهين أجنبي عن المقام.

(١) يعني: احتياطاً، وضيم «منهما» راجع إلى الإناءين.

(٢) وهو خبر عمّار عن الصادق عليه السلام: «سُئِلَ عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيّهما هو، وليس يقدر على ماءٍ غيرهما. قال عليه السلام: يهرقهما جميعاً ويتيمم» ^(١) ومثله موثّق سماعة ^(٢).

(٣) خبر «فعدم» والغرض منه دفع توهم، وهو: أنّه مع عدم الحرمة الذاتية وكون الحرمة تشريعية يجب الاحتياط بالوضوء من كليهما، لأنّه يتمكن من الطهارة المائية بالوضوء منهما، كالاحتياط بتكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين، فلا وجه للانتقال إلى الطهارة الترايبية.

ودفعه بقوله: «ليس إلّا من باب التعبد» يعني: أنّ الانتقال إلى الترايبية إنّما هو لأجل التعبد.

(٤) غرضه تطبيق عدم جواز الوضوء من الإناءين على القاعدة، وعدم كونه تعبداً محضاً، توضيحه: أنّ الوضوء بهما يوجب نجاسة البدن واقعاً وبقاءها ظاهراً، وذلك لأنّه حين ملاقة المتوضئ من الآنية الثانية يعلم بنجاسة أعضائه، إمّا بملاقاتها للماء الأوّل، وإمّا بملاقاتها للماء الثاني. وبعد حصول ما يعتبر في التطهير - من انفصال الغسالة والتعدد - يشك في بقاء النجاسة، ومقتضى الاستصحاب بقاءها، ومن المعلوم مانعية النجاسة المستصحية للصلاة مثلاً كالمعلومة.

(١) وسائل الشيعة، ج ١، ص ١١٣، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث: ٢

(٢) المصدر، الحديث: ٤

النجاسة حال ملاقة المتوضئ من الإناء ^(١) [الآنية] الثانية، إمّا ^(٢) بملاقاتها، أو بملاقة الأولى، وعدم ^(٣) (*) استعمال مطهرٍ بعده، ولو ^(٤) طهرَ بالثانية مواضع الملاقة بالأولى (**).

فعلّ الأمر بالتيمم في النص يكون لأجل الابتلاء بهذه النجاسة الخبثية، فالأمر بالتيمم يكون على طبق القاعدة.

(١) متعلق بـ «ملاقة» وهذا أولى مما في بعض النسخ من «الآنية الثانية».

(٢) هذا وقوله: «أو بملاقة» بيان لمنشأ القطع بالنجاسة، يعني: أن نجاسة الأعضاء نشأت إمّا من ملاقاتها للماء الأول، وإمّا من ملاقاتها للماء الثاني، فإثمه بملاقة الثاني قبل حصول شرائط التطهير يعلم تفصيلاً بنجاسة الأعضاء، والإجمال إمّا هو في منشئه، وهو الملاقة للماء الأول أو الثاني.

(٣) أي: مع عدم العلم باستعمال مطهرٍ بعده حتى لو طهرَ بالثانية مواضع الملاقة بالآنية الأولى، إذ لو كان ماء الآنية الثانية متنجساً فتنجس المواضع بها، لا أنها تظهر به.

(٤) كلمة «لو» وصليّة كما تقدم توضيحها بقولنا: «حتى لو طهرَ بالثانية».

(*) الصواب أن يقال: «وعدم العلم باستعمال مطهر» لا نفى استعماله واقعاً، لاحتماله مع كون ماء الأولى نجساً واقعاً.

[والمشاهد عليه تعبيره في الفوائد بقوله: «وعدم استعمال مطهرٍ يقيني بعده» ^(١).]

(**) الظاهر أنّ وزان الإناءين المشتبهين وزان الثوبين المشتبهين في إمكان

الاحتياط، لوضوح إمكان العلم بالصلاة مع الوضوء الصحيح الواقعي، بأن يأتي

نعم^(١) لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها - بلا حاجة إلى التعدد أو انفصال الغسالة^(٢) - لا يعلم^(٣) تفصيلاً بنجاستها^(٤)، وإن علم

(١) استدراك على قوله: «أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً».

وحاصله: منع جريان استصحاب النجاسة فيما إذا كان الماء الثاني كراً، فإنه - على تقدير طهارته - تطهر الأعضاء، ولا يحصل العلم بنجاستها حين ملاقاتها له، بل هي على تقدير نجاستها تطهر بمجرد ملاقاتها له، لعدم احتياج طهارتها بالماء الكر إلى التعدد وانفصال الغسالة، فالعلم التفصيلي حينئذٍ بنجاسة الأعضاء حين ملاقاتها للماء الثاني مفقود، فاستصحاب نجاستها غير جارٍ.

نعم، العلم بورود النجاسة والطهارة على الأعضاء حاصل، واستصحاب كل منهما ساقط ذاتاً أو عرضاً، على الخلاف المقرر في محله^(١).

ومثله العلم بالطهارة والحدث مع عدم العلم بالمتقدم منهما والمتأخر.

(٢) كالماء الجاري، وعدم الحاجة إلى التعدد كالكر.

(٣) جواب الشرط في «لو طهرت».

(٤) أي: نجاسة مواضع الملاقاة، وعدم العلم التفصيلي بنجاستها إنما هو لأجل اعتصام الماء الثاني المانع عن انفعاله بمجرد ملاقاته النجس، فلو تنجست الأعضاء قبل ملاقاته الماء الثاني طهرت بملاقاتها له، فلا يحصل العلم التفصيلي بنجاستها بملاقاة الماء الثاني، كما كان ذلك حاصلًا حين ملاقاتها له على تقدير كونه ماءً قليلاً.

عقيب كل وضوء بعد غسل الأعضاء بالماء الثاني قبل التوضؤ به بصلاة كالإتيان بها في كل من الثوبين المشتبهين، فإنه يحصل العلم حينئذٍ بوجود صلاة صحيحة واقعاً، كالعلم بمصوبها في الثوبين المشتبهين، كما لا يخفى.

بنجاستها حين ملاقة الأولى أو الثانية إجمالاً^(١)، فلا مجال لاستصحابها^(٢) (*)

(١) قيد لقوله: «وإن علم» توضيحه: أن العلم التفصيلي بنجاسة مواضع الملاقاة وإن كان لا يحصل عند ملاقاتها للماء الثاني، لاعتصامه، لكنه يحصل العلم الإجمالي بنجاستها إما بملاقاتها للأولى أو الثانية.

(٢) أي: استصحاب نجاسة مواضع الملاقاة، وقوله: «فلا مجال» متفرع على عدم العلم التفصيلي بنجاسة مواضع الملاقاة.

وحاصله: أنه لا يعلم تفصيلاً بنجاسة الأعضاء حين ملاقاتها للماء الثاني حتى تستصحب، بل نعلم بورود الماء الطاهر والمتنجس عليها، فيكون المقام من تعاقب الحالتين، فلا يجري الاستصحاب، لعدم إحراز شروطه التي منها اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، إذ لعل الماء المتنجس كان هو الماء الأول الموجب لتيقن

(*) بل له مجال، إذ لا مانع من استصحاب النجاسة من زمانها الواقعي المعلوم إجمالاً إلى هذا الزمان، لاحتمال بقائها من زمانها متصللاً إلى هذا الزمان، فإن طهارة الأعضاء المعلومة قبل استعمال المائين قد ارتفعت باستعمال الماء المتنجس قطعاً، فتستصحب بنجاستها، للشك في ارتفاعها، فزمان الشك في النجاسة - وهو الزمان المتأخر عن زمان الملاقاة للماء المتنجس - متصل بزمان اليقين بملاقاتها للماء المتنجس. وبالجملة: يصدق أن الأعضاء قد علّمت بنجاستها في زمانٍ وشكٍّ في بقائها، فتستصحب، فلا مانع من شمول دليل الاستصحاب للمقام.

ومنه يظهر: أنه إذا كانت الحالة السابقة للأعضاء قبل استعمال المائين النجاسة، فتستصحب طهارتها، للعلم بارتفاع النجاسة، وعروض الطهارة عليها والشك في ارتفاعها.

والحاصل: أنه يستصحب ضد الحالة السابقة على استعمال الإناءين. وعلى هذا، فالمرجع الاستصحاب، لا قاعدة الطهارة كما في المتن.

بل كانت قاعدة الطهارة محكمة.

الأمر الثالث^(١): الظاهر لحوق تعدد الإضافات

تنجس الأعضاء، وحينئذٍ فالماء الثاني قاطع لزمان الشك في التنجس عن زمان التيقن به، ولا أقلّ من احتمال القطع، فلا يعلم باجتماع شروطه، فلا يجري.

وإن شئت فقل: إنّ صدق مفهوم «النقض» يتوقف على اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك فيه ليكون إبقاؤه إبقاءً، ورفع اليد عنه نقضاً. وهو غير محرز في المقام، لعدم إحراز زمان نجاسة البدن تفصيلاً، بل بعد استعمال الإناءين يعلم بنجاسته في أحد زمني الاستعمالين إمّا في زمان استعمال الأوّل، فهي مرتفعة، أو في زمان استعمال الثاني، فهي باقية.

ومن أجل التردد بين الزمانين يشك في الزمان الثالث في الطهارة والنجاسة، مع عدم اليقين بالنجاسة في الزمان الثاني المتصل بالزمان الثالث الذي هو زمان الاستصحاب. بل لو علم بها ارتفع الشك ويقطع بالنجاسة في الزمان الثالث، لعدم احتمال الارتفاع بعد ذلك، وإلّا نشأ الشك لأجل تردد زمان النجاسة المعلومة بالإجمال.

هذا غاية توضيح وجه عدم جريان الاستصحاب على ما في بعض الحواشي على المتن^(١).

وفيه ما ذكر في التعليقة، فلاحظ.

٣ - إلحاق تعدد الإضافات بتعدد الجهات

(١) الغرض من عقد هذا الأمر الإشارة إلى وجه معاملة المشهور مع مثل

بتعدد^(١) العنوانات والجهات، في أنّه^(٢) لو كان تعدد الجهة والعنوان كافياً مع وحدة المعنونة وجوداً في جواز الاجتماع، كان^(٣) تعدد الإضافات مجدياً، ضرورة أنّه^(٤)

«أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» مما يكون متعلق الأمر والنهي واحداً ذاتاً ومتعددّاً بسبب الإضافة - كإكرام العالم وإكرام الفاسق - معاملة تعارض العامين من وجه، حيث إنّهم يرجعون فيه إلى مرجحات باب التعارض، مع أنّه ينبغي أن يعاملوا معه معاملة باب التزام، لأنّه من اجتماع الحكمين بعنوانين، مثل «صل ولا تغضب» وأنّه إن كان لكليهما ملاك، فعلى الامتناع يرجعون إلى مرجحات باب التزام، وعلى الجواز يرجح جانب الأمر أو النهي، على التفصيل المتقدم، وإن لم يكن لأحدهما ملاك، فيرجع حينئذٍ إلى مرجحات باب التعارض.

وحاصل ما أفاده في وجهه: أنّ تعدد الإضافة - كالإكرام في المثالين المذكورين - وإن كان كتعدد العنوان كالغضب والصلاة في كونه مجدياً في جواز الاجتماع، إلّا أنّ معاملتهم مع «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» معاملة تعارض العامين من وجه إمّا مبنية على الامتناع، وإمّا على عدم إحراز مقتضي لكل واحد من الحكمين في المجموع.

(١) متعلق بـ «لحوق» والمراد بالعنوانات ما يتعدد ذاتاً كالصلاة والغضب.

(٢) الضمير للشأن، والجار متعلق بـ «لحوق».

(٣) جواب الشرط في قوله: «لو كان».

(٤) أي: أنّ تعدد الإضافات، وقوله: «ضرورة» تعليل للحقوق تعدد

الإضافات - كالإكرام المضاف إلى العالم والفاسق في المثالين المزبورين - بتعدد العنوانات المتغايرة ذاتاً كالصلاة والغضب.

يوجب أيضاً^(١) اختلاف المضاف بها^(٢) بحسب^(٣) المصلحة والمفسدة، والحسن والقبح عقلاً، وبحسب^(٤) الوجوب والحرمة شرعاً، فيكون مثل^(٥) «أكرم العلماء ولا تكرم الفاسق» من باب الاجتماع^(٦) «كصل ولا تغصب» لا من باب التعارض^(٧)، إلا إذا لم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الاجتماع مقتضى^(٨)،

وحاصل التعليل: أن الإضافات تؤثر في المصلحة والمفسدة، بداهة أن الإكرام المضاف إلى العالم ليس كالإكرام المضاف إلى الفاسق، لحسن الأول وكونه ذا مصلحة، وقبح الثاني وكونه ذا مفسدة، كتأثير العناوين كالصلاة والغصب في الحسن والقبح، والمصلحة والمفسدة.

(١) يعني: كتعدد العنوانات.

(٢) أي: بالإضافات المختلفة.

(٣) متعلق بـ «اختلاف».

(٤) معطوف على «بحسب» فتعدد الإضافات توجب اختلاف المضاف ملاكاً وخطاباً.

(٥) يعني: مما يكون متعلق الأمر والنهي واحداً ذاتاً ومتعدد سبب الإضافة، كالإكرام المتحد ذاتاً المتعدد بحسب إضافته تارةً إلى العالم، وأخرى إلى الفاسق، كما عرفت آنفاً.

(٦) الذي هو من صغريات باب التزاحم.

(٧) كما ذهب إليه المشهور، وأجروا عليهما أحكام تعارض العامين من وجه.

(٨) يعني: لا يعامل مع مثل «أكرم العلماء ولا تكرم الفاسق» معاملة التعارض، إلا إذا لم يكن لأحد الحكمين في مورد الاجتماع مقتضى، فحينئذٍ يخرجان عن باب

كما هو ^(١) الحال أيضاً في تعدد العنوانين.

فما ^(٢) يتراءى منهم من المعاملة مع مثل «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» معاملة تعارض العموم من وجه، إتما يكون بناءً على الامتناع، أو عدم المقتضي لأحد الحكمين في مورد الاجتماع (*).

اجتماع الأمر والنهي، كما هو الحال في نفس تعدد العنوانين إذا لم يكن في أحدهما مقتضى، فإنه يعامل معهما أيضاً معاملة التعارض.

(١) يعني: كما يجري التعارض في تعدد العنوانين إذا لم يكن في أحدهما ملاك الحكم في مورد الاجتماع حتى على القول بجواز الاجتماع.

(٢) هذا شروع في توجيه إجراء الأصوليين أحكاماً تعارض العامين من وجه على مثل «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» وقد وجهه بوجهين:

أحدهما: أن إجراء قواعد التعارض في هذين المثالين إتما هو لأجل بنائهم في مسألة اجتماع الأمر والنهي على الامتناع.

ثانيهما: عدم المقتضي لأحد الحكمين في مورد الاجتماع. وقد أشار إلى أولهما بقوله: «إتما يكون بناءً على الامتناع» وإلى الثاني بقوله: «أو عدم المقتضي... الخ».

(*) لا يخفى أن مثل مثال «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» ليس من باب الاجتماع أصلاً حتى يوجه ما التزم به المشهور من إجراء قواعد تعارض العامين من وجه عليه، وذلك لأن الملحوظ في العموم الاستغراقي هو الأفراد، فقوله: «أكرم العلماء» بمنزلة قوله: «أكرم زيداً العالم وعمراً العالم» وهكذا، وكذا «لا تكرم الفساق» فأشخاص العلماء الفساق يشملهم الحكمان مع عدم مندوحة.

والقائلُ بجواز الاجتماع لا يجوزُه هنا أيضاً، ولذا قال بعض المحشين رحمهم الله:
«وكانه اختلط على المصنف رحمهم الله مثال أكرم العالم ولا تكرم الفاسق. بمثال أكرم العلماء
ولا تكرم الفاسق، فإنَّ إجراءهم قاعدة التعارض لو كان في المثال الأوَّل لآتجه
الإشكال عليهم، لكنه ليس كذلك فلا تغفل»^١.

وبالجملة: قد أوقع المصنف رحمهم الله نفسه الزكية في دفع الإشكال عن معاملتهم مع
المثال المذكور معاملة التعارض، مع أنَّه من صغريات الاجتماع، ضرورة أنَّه من
اجتماع الحكمين بعنوانين، فلا بدَّ أن يعامل معه معاملة الاجتماع، لا معاملة
التعارض.

لكن لا إشكال أصلاً حتى يحتاج إلى الدفع، لعدم كون المثال من باب
الاجتماع، لما عرفت من توجه الحكم في العام الاستغراقي إلى الأفراد، فكل فرد من
أفراد العلماء الفاسق محكوم بحكمين، والقائل بجواز الاجتماع لا يجوزُه أيضاً.

فصل

في أن النهي عن الشيء هل يقتضى فسادَه أم لا ؟
وليُقَدِّمُ أمور:

الأوّل: أنّه قد عرفت ^(١) في المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه
المسألة ^(٢)، وأنّه ^(٣) لا دخل للجهة المبحوث عنها في إحداها بما هو جهة البحث
في الأخرى، وأنّ ^(٤) البحث

اقتضاء النهي للفساد وعدمه

١ - الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع

(١) يعني: في الأمر الثاني من مسألة اجتماع الأمر والنهي فراجع (ص ٩٩).

(٢) وهو دلالة النهي عن الشيء على الفساد.

(٣) معطوف على « الفرق » والضمير للشأن.

(٤) معطوف على « الفرق » أيضاً، وحاصل الفرق بين المسألتين: أن جهة

في هذه المسألة ^(١) في دلالة النهي بوجه يأتي تفصيله على ^(٢) الفساد، بخلاف تلك المسألة ^(٣)، فإنّ البحث فيها في أن تعدد الجهة يُجدي في رفع غائلة اجتماع الأمر والنهي في مورد الاجتماع (*) أم لا ؟

البحث في هذه المسألة هي: أنّ النهي يدل على الفساد أم لا ؟ وجهه البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي هي: أنّ تعدد الجهة يوجب تعدد الموضوع حتى يرتفع به محذور اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد أو لا يوجب، فلا ترتفع غائلة الاجتماع، فيسري كل من الحكمين إلى متعلق الآخر.

(١) أي: مسألة النهي عن الشيء.

(٢) متعلق بـ « دلالة ».

(٣) أي: مسألة اجتماع الأمر والنهي.

(*) ويفرّق بين المسألتين أيضاً بأنّ الفساد هنا - على القول به - ناشئ من النهي بوجوده الواقعي وإن لم يبلغ مرتبة التنجز، لأنّ هذه المسألة من صغريات التعارض، فالنهي بنفسه كاشف عن عدم المصلحة، وبدونها لا تصح العبادة، لأنّ صحتها منوطة بالأمر أو الملاك. وفي مسألة النهي عن العبادة حيث إنّ المتعلق واحد، فيكشف النهي عن عدم ملاك الأمر، ومعه لا موجب لصحة العبادة أصلاً.

وهذا بخلاف مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإنّ فساد العبادة فيها مترتب على تنجز النهي، حيث إنّها من صغريات كبرى التزاحم الذي يتقوم بوجود الملاك في كلا الحكمين، ولا تزاحم في جعلهما، وإنّما التزاحم يكون في مقام الامتثال، لعدم قدرة العبد على إطاعتها.

وعليه، ففساد العبادة في مسألة الاجتماع ناشئ من جهة عدم صلاحية الفعل للمقربة، أو من جهة عدم تمشي قصد القرية، وكلتا الجهتين من آثار تنجز النهي، ولذا قالوا بصحة الصلاة في المكان المغصوب في صورة الجهل.

الثاني^(١): أنه لا يخفى أن عدّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ إنما هو لأجل أنّه في الأقوال قولٌ (*) بدلالته^(٢) على الفساد في المعاملات، مع إنكار الملازمة بينه^(٣) وبين الحرمة التي هي مفاده فيها.

٢ - هل تعد المسألة من مباحث الألفاظ ؟

(١) الغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على فساد ما ذكره بعض المحققين من: أن النزاع في هذه المسألة كالمسألة السابقة عقلي، لا لفظي، لأنّ النزاع إنّما هو في حكم العقل بالملازمة بين الحرمة والفساد وعدمه، سواء أكان الدال على الحرمة صيغة النهي أم الإجماع أم الضرورة، فالنزاع في هذه المسألة عقلي لا لفظي، لعدم ارتباطها باللفظ.

والمصنف أشار إلى أنّه يمكن أن تكون هذه المسألة لفظية، لإنكار بعض الأصوليين الملازمة بين الحرمة والفساد، واعترافه بدلالة النهي على الفساد في المعاملات. فلو كان النزاع في الملازمة العقلية التي لا مساس لها بالدلالة اللفظية لكان هذا القائل من النافين، مع أنّهم عدّوه من المثبتين، فيستكشف من هذا أنّ النزاع في دلالة اللفظ لا في الملازمة العقلية.

(٢) أي: بدلالة النهي، فالتحفظ على إدراج هذا القول في حريم النزاع أوجب تحرير البحث في دلالة اللفظ.

(٣) أي: بين الفساد وبين الحرمة التي هي مفاد النهي في المعاملات، فضمير

(*) لكن التكلف لإدراج هذا القول في حريم النزاع يوجب خروج التحريم المستفاد من غير صيغة النهي عن حريمه، فإلحاقه بمحل البحث منوط بالتشبيث بعموم الملاك كما أفاده المصنف رحمته في الأمر الآتي.

ولا يتنافى ذلك ^(١) أن الملازمة - على تقدير ثبوتها في العبادة - إنما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلولاً بالصيغة، وعلى تقدير عدمها تكون منتفيةً بينهما ^(٢)، لإمكان ^(٣) أن يكون

«هي» راجع إلى الحرمة، وضمير «مفاده» راجع إلى النهي، وضمير «فيها» إلى المعاملات.

(١) أي: إنكار الملازمة بين الحرمة والفساد في المعاملات، وهذا إشارة إلى التوهم المذكور في التقارير المنسوبة إلى شيخنا الأعظم رحمته، وهذا لفظه: «ومن هنا يظهر أن المسألة لا ينبغي أن تعدّ من مباحث الألفاظ، فإنّ هذه الملازمة على تقدير ثبوتها إنما هي موجودة بين مفاد النهي المتعلق بشيء، وإن لم يكن ذلك النهي مدلولاً بالصيغة اللفظية، وعلى تقدير عدمها إنما هي يحكم بانتفائها بين المعنيين» ^(١).
وحاصله: أن جهة البحث لما كانت هي الملازمة بين الحرمة والفساد، فلا بدّ من عدم ذكره في مباحث الألفاظ، بل من المباحث العقلية، إذ البحث إنما هو في الملازمة، لا في الدلالة اللفظية.

(٢) أي: بين الفساد والحرمة المستفادة من الصيغة أو غيرها.

وبالجملة: فالنزاع عقلي لا لفظي.

(٣) تعليل لقوله: «ولا يتنافى» ودفع للتوهم المزبور، وهو التنافي بين جعل هذه المسألة من مباحث الألفاظ، وبين التزام العلماء بالملازمة بين الحرمة والفساد في العبادات، وإن استفيدت الحرمة من غير صيغة النهي كالإجماع ودليل العقل.
فوجه المنافاة هو: أن القول بالملازمة بين الحرمة والفساد في العبادات مطلقاً

البحث معه ^(١) في دلالة الصيغة بما تعم دلالتها بالالتزام، فلا ^(٢) تقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس، فتأمل جيّداً.

الثالث ^(٣): ظاهر لفظ «النهي» وإن كان هو النهي التحريمي، إلا أن

وإن ثبتت الحرمة بغير الصيغة يستلزم أن يكون النزاع في ثبوت الملازمة وعدمها، ومن المعلوم أنه أجنبي عن دلالة اللفظ.

وتوضيح دفع هذا التوهم: أنه يمكن إرجاع النزاع إلى حال اللفظ، وتعميم الدلالة وجعلها أعمّ من الالتزامية، بأن يقال: إنّ النهي يدل بالمطابقة على الحرمة وبالتزام على الفساد، لما بين الحرمة والفساد من التلازم.

وعلى هذا، فلا مانع من جعل هذه المسألة من مباحث الألفاظ.

(١) أي: مع القائل بدلالة النهي في المعاملات على الفساد مع إنكاره الملازمة بين الحرمة والفساد.

(٢) غرضه: أنه بعد إمكان إرجاع البحث في هذه المسألة إلى مباحث الألفاظ، فلا تقاس بالمسألة السابقة، وهي اجتماع الأمر والنهي التي يبحث فيها عن كون تعدد الجهة مجدياً في دفع محذور اجتماعهما أو لا، إذ من المعلوم أنه مسألة عقلية لا مساس لها بالألفاظ، بخلاف هذه المسألة كما عرفت.

٣ - شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي

(٣) الغرض من عقد هذا الأمر تحرير محل النزاع، وحاصل ما أفاده: أنّ النهي وإن كان له أقسام، إلا أنّ المتبادر منه خصوص المولوي التحريمي كما تقدم في محله، لكن المراد به في هذه المسألة أعم منه، فيشمل التنزيهي.

والقرينة على إرادة الأعم عموم ملاك البحث، وهو منافاة المرجوحية لصحة

ملاك^(١) البحث يعم التنزيهي، ومعه^(٢) لا وجه لتخصيص العنوان^(٣)، واختصاص^(٤)

العبادة، وذلك لاعتناء العبادة للمحبة، والكرهه للمبغوضه، ومن المعلوم تضاد الحب والبغض، فلا تجتمع الصحة في العبادة مع الكراهه.

(١) ملاك البحث هو الجهة المقصودة بالبحث، وقد عرفت: أن المراد بالملاك هنا هو التنافي بين ما يقتضيه النهي - أعني به المرجوحه - وبين الصحة. وهذا الملاك هو القرينه على إرادة خلاف ظاهر النهي أعني التحريمي المولوي، وأن المراد به هنا ما يعم التنزيهي، كما عرفت.

(٢) أي: ومع عموم ملاك البحث للنهي التنزيهي لا وجه لتخصيص العنوان بالنهي التحريمي كما صنعه في التقريرات، قال فيها في أوائل بحث اقتضاء النهي للفساد: «الثاني: ظاهر النهي المأخوذ في العنوان هو النهي التحريمي وإن كان مناط البحث في التنزيهي موجوداً، وذلك لا يوجب (*) تعميم العنوان»^(١).

(٣) بالتحريمي، كما صنعه في التقريرات في عبارته المتقدمة.

(٤) إشارة إلى توهم، وهو: أن عموم الملاك يختص بالعبادات، لأن المرجوحه المستكشفه عن النهي تحريماً كان أو تنزيهاً إنما تنافي صحة العبادة، لأنها تستدعي المحبوبة المنافية للمرجوحه، دون المعاملة، إذ لا ملازمة قطعاً بين النهي التنزيهي

(*) بل يوجب، بداهة تبعية العلول للعلة سعةً وضيقاً، فتسليم عموم المناط لا يلائم القول بعدم اقتضائه لتعميم العنوان، لأنه يوجب التفكيك بين العلة والمعلول في السعة والضيق، وهو كما ترى.

عموم ملاكه ^(١) بالعبادات لا يوجب ^(٢) التخصيص به ^(٣)، كما لا يخفى.
كما لا وجه لتخصيصه ^(٤) بالنفسي، فيعمُّ الغيري إذا كان أصلياً.

فيها وبين الفساد، فلا تنافي مرجوحيتها صحتها.

وحيث لا يشمل عموم الملاك المعاملات، فيما أنَّ النهي التحريمي مطرد في العبادات والمعاملات، فيكون عدم اطراد عموم الملاك في المعاملات قرينةً على إرادة التحريمي من النهي المذكور في العنوان.

فالنتيجة: أنَّ المراد بالنهي خصوص التحريمي.

(١) أي: ملاك البحث، وهو التنافي بين المرجوحية والصحة في العبادة.

(٢) هذا دفع التوهم المزبور، وحاصله: أنَّ اختصاص عموم الملاك بالعبادات لا يصلح لأنَّ يكون قرينةً على تخصيص النهي في العنوان بالتحريمي، وذلك لكفاية عمومية الملاك في صحة إرادة الأعم من التحريمي.

(٣) أي: بالنهي التحريمي.

(٤) أي: لتخصيص النهي بالنفسي، وغرضه تعميم النهي في مورد البحث للنهي الغيري الأصلي، وحاصله: أنَّ النهي وإن كان ظاهراً في النفسي كما تقدم في محله، إلَّا أنَّ المراد به هنا ما يعمُّ الغيري.

ثم إنَّ النهي الغيري على قسمين:

أحدهما: أن يكون أصلياً، بأن يدلَّ عليه خطاب مستقل من الشارع، فإنَّه لكونه مسوقاً لبيان المانعية يدلَّ على الفساد قطعاً، كالنهي عن الصلاة في غير المأكول، أو الحرير والذهب للرجال، فإنَّ المأمور به المقيّد بقيدٍ عديمي إذا أُتي به فاقداً للقيد العدمي وقع فاسداً لا محالة.

ثانيهما: أن يكون تبعياً، بأن لا يكون مدلولاً للخطاب بحيث يكون مقصوداً

وأما إذا كان تبعياً^(١)، فهو وإن كان خارجاً عن محل البحث، لما^(٢) عرفت أنه^(٣) في دلالة النهي، والتبعي منه^(٤) من مقولة المعنى، إلا أنه^(٥) داخل فيما هو ملاكه، فإن^(٦) دلالته على الفساد على القول به فيما لم يكن للإرشاد

من اللفظ، بل كان لازماً للمراد باللزوم العقلي الذي يحكم به العقل بملاحظة الخطاب، وشيء آخر وهو مقدمة ترك الضد لفعل الضد الآخر، كما إذا أمر بإزالة النجاسة عن المسجد المتوقفة على مقدمات منها ترك الصلاة، فيقال: إن الصلاة حينئذ تكون منهيّاً عنها بالنهي الغيري التبعي.

أما القسم الأول، فهو داخل في محل النزاع.

وأما القسم الثاني، فهو وإن كان خارجاً عن حيّز النزاع عنواناً، لعدم نهى لفظي في البين حتى يبحث عن دلالته على الفساد وعدمها، لكنه داخل فيه ملاكاً، لملازمة الحرمة مطلقاً - وإن لم تكن مدلولاً للصيغة - للفساد.

(١) أي: غير مدلول لخطاب مستقل.

(٢) تعليل لخروج النهي التبعي عن حريم البحث، وحاصله: أن البحث إنّما هو في دلالة النهي الذي يكون مدلولاً للخطاب، فهو من مقولة اللفظ. والنهي التبعي من مقولة المعنى، لأنه لازم عقلي للخطاب، وليس مدلولاً لخطاب مستقل.

(٣) أي: أن البحث في دلالة النهي.

(٤) أي: من النهي.

(٥) يعني: إلا أن النهي التبعي داخل فيما هو ملاك البحث، وهو التنافي بين

المرجوحية والصحة.

(٦) هذا تقريب دلالة النهي التبعي على الفساد، وحاصله: أن النهي إذا لم يكن

للإرشاد إلى الفساد - كما في المعاملات على ما سيأتي إن شاء الله تعالى - إنّما تكون

إليه ^(١)، إنّما ^(٢) يكون لدلالته على الحرمة، من غير دخلٍ لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك ^(٣)، كما توهّمه القمي ^(٤) رحمته الله.

ويؤيد ذلك ^(٥) أنّه جعل ثمرة النزاع في أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي

دلالته على الفساد لأجل دلالته على الحرمة التي هي موجودة في النهي التبعي، لا لأجل استحقاق العقوبة على مخالفته، حتى يقال: إنّهُ منتفٍ في النهي التبعي، كما ذهب إليه المحقق القمي رحمته الله مدعيّاً لعدم اقتضاء التبعي الفساد قطعاً، لانحصار مورد النزاع فيما يترتب عليه العقاب المعلوم انتفاؤه في التبعي.

(١) هذا الضمير وضمير «به» راجعان إلى الفساد.

(٢) خبر قوله: «فإن» وضمير «لدلالته» راجع إلى النهي.

(٣) أي: في الدلالة على الفساد.

(٤) حيث قال في ذيل المقدمة السادسة من مقدمات بحث مقدمة الواجب: «إنّ النهي المستلزم للفساد ليس إلّا ما كان فاعله معاقباً» ثم قال في المقدمة السابعة: «لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي» ^(١).

فإنّ الاستفادة من هاتين العبارتين: أنّ النهي التبعي - لعدم العقاب على مخالفته - لا يستلزم الفساد.

(٥) أي: يؤيدّ تعميم النزاع للنهي الغيري التبعي. وحاصل وجه التأييد: أنّهم جعلوا ثمرة نزاع اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده فساداً الضد إذا كان عبادةً، فتبطل صلاة من ترك الإزالة المأمور بها، مع أنّ النهي المتعلق بال ضد - كالصلاة في المثال - غيري تبعي، فيظهر من هذا دخول النهي التبعي في حرّيم النزاع.

عن ضده، فسادَه^١ إذا كان عبادةً، فتدبّر جيّداً.

الرابع^٢: ما يتعلق به النهي إمّا أن يكون عبادة أو غيرها. والمراد بالعبادة هاهنا^٣ ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادةً له تعالى، موجباً بذاته^٤ للتقرب من حضرته لوّلاً حرمة^٥، كالسجود والخضوع والخشوع له، وتسبيحه

وكلام المحقق القمي لا يلائم هذه الثمرة.

ثم إنّ التعبير بقوله: «ويؤيد» دون «ويدل» لعلّه لإمكان استناد بطلان الضد العبادي إلى عدم الأمر، لا إلى النهي التبعي.
(١) مفعول ثانٍ لقوله: «جَعَلَ» والضمير راجع إلى الضد.

٤ - بيان المراد بالعبادة في المسألة

(٢) الغرض من عقد هذا الأمر بيان المراد بالعبادة التي يتعلق بها النهي. وحاصل ما أفاده في ذلك: أنّ العبادة وإن عُرِّفت بتعاريف عديدة، إلّا أنّ المراد بها في هذه المسألة أحد معنيين:
الأوّل: ما يكون بذاته عبادةً من دون إناطة عباديتها بأمر، فالعبادة حينئذٍ فعلية ذاتية، كالسجود والركوع ونحوهما ممّا يكون بنفسه عبادةً، فإذا تعلق النهي بهذا القسم من العبادات لا يخرج عن العبادية، لكون عباديته ذاتية، بل يخرج بسبب النهي عن المقرّبية.

(٣) يعني: في مسألة النهي عن العبادة، ويريد بقوله: «ها هنا» دفع ما يترأى من التهافت بين وجود النهي، وكون متعلقه عبادةً فعليةً مقرّبةً إلى المولى، فإنّ التهافت بينهما واضح لا خفاء فيه.

(٤) يعني: لا بالأمر، كالعبادات التي تكون عباديتها بالأمر.

(٥) قيد لقوله: «موجباً» يعني: أنّ الحرمة الآتية من ناحية النهي عنه لا تخرجه

وتقديسه، أو ما^{١١} لو تعلّق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً، لا يكاد يسقط^{٢١} إلا إذا أتى به بنحوٍ قربي، كسائر أمثاله (*) نحو صوم العيدين، والصلاة في

عن العبادية، بل تخرجها عن المقرّبة.

(١) معطوف على « ما » في قوله: « ما يكون » وهذا ثاني المعنيين للعبادة، يعني: أن المراد بالعبادة هو ما يكون عبادةً فعليةً ناشئةً عن ذاتها، أي تكون عباديتها ذاتيةً كالركوع والسجود كما تقدم آنفاً، أو ما يكون عباديته تعليقية، بمعنى: أنّه لو أمر به لصار عبادةً، وكان أمره عبادياً بحيث لا يسقط إلا إذا أتى به على وجه قربي كصوم العيدين، والصلاة في أيام الحيض، بدهاءة أنّه لو تعلّق بهما أمر كان عبادياً لا توصلياً.

(٢) أي: يسقط الأمر.

(*) لا يخفى أنّ كل واحد من هذين التعريفين للعبادة وإن كان دافعاً للتهافت بين العبادة الفعلية والنهي الفعلي المتعلّق بها كما هو ظاهر.

لكنه يرد على التعريف الأوّل: أنّه أخص من المدعى الذي هو أعم من العبادة الذاتية.

وعلى الثاني أولاً: أنّ العبادة التقديرية خلاف ظاهر العنوان.

وثانياً: أنّ الفساد حينئذٍ يستند إلى عدم الأمر، لا إلى النهي الذي يبحث في هذه المسألة عن تأثيره في الفساد، إذ المفروض أنّ العبادة تقديرية لا أمر فيها فعلاً، وعدم الأمر كافٍ في الفساد، فلا تصل النوبة إلى تأثير النهي في الفساد.

فالأولى حفظاً لظاهر العنوان - أعني العبادة الفعلية - ولاستناد الفساد إلى النهي أن يقال: المراد بالعبادة هو ما لو لا النهي لكان عبادةً، بحيث لو تعلّق النهي لتعلّق بما هو عبادة فعلاً، بمعنى شمول عموم أدلة العبادات مثل: «أقيموا الصلاة» لها، فإذا تعلّق بما فُهي كان موجباً لفسادها، فلو أُريد بالعبادة هذا المعنى - أي العبادة لولا النهي - سلم من الإشكال.

أيام العادة ^(١)، لا ^(٢) ما أمر به لأجل التعبد به ^(٣)، ولا ما يتوقف صحته على النية ^(٤)، ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيه في شيء ^(٥)، كما عرّف بكلّ منها العبادة، ضرورة ^(٦) أنّها بواحدٍ منها

- (١) الأولى تبديل «العادة» بالحيز، لعدم اختصاص الحيز بأيام العادة.
- (٢) يعني: لا ما أمر به فعلاً، كما جعله في التقارير أجود، حيث قال المقرّر - في الأمر الثالث من الأمور المذكورة في مسألة النهي عن الشيء - ما لفظه: «والأجود في تحديدها - أي العبادة - هو ما قدّمنا في بحث المقدمة من أنّها ما أمر به لأجل التعبد به» ^(١).
- (٣) أي: التعبد به فعلاً، وغرضه أنّ العبادة التي يتعلق بها النهي لا بدّ أن يراد بها أحد المعنيين المزبورين، لا غيرهما من المعاني التي تعرّض لها الأصوليون.
- (٤) قال في التقارير: «وقد يعرف في كلام غير واحد بأنّها ما يتوقف صحته على النية» ^(٢)، وإليه ينظر كلام المحقق القمي الآتي.
- (٥) قال في القوانين في المقدمة الأولى من مقدمات دلالة النهي على الفساد: «المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها إلى النية، وبعبارة أخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء، سواء لم يعلم المصلحة أصلاً أو علّمت في الجملة» ^(٣).
- (٦) تعليل لعدم إمكان إرادة ما عدا المعنيين الأوّلين من معاني العبادة في هذه المسألة، توضيحه: أنّه يمتنع تعلق النهي بالعبادة بأحد هذه المعاني الثلاثة، إذ المفروض وجود الأمر الفعلي فيها، ومعه يستحيل تعلق النهي بها، لاستلزامه اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد. وهذا بخلاف المعنيين الأوّلين، لعدم الأمر

«(١و٢) مطارح الأنظار، ج ١، ص ٧٢٩

«(٣) قوانين الأصول، ج ١، ص ١٥٤

لا يكاد يمكن أن يتعلق بها ^(١) النهي.

مع ما أُورد عليها ^(٢) بالانتقاض طرداً أو عكساً، أو بغيره ^(٣)، كما يظهر

الفعلية فيهما.

ومن هنا ظهر الفرق بينهما وبين سائر معاني العبادة، لوجود الأمر الفعلية فيها

دونهما.

(١) هذا الضمير وضمير «أنها» راجعان إلى العبادة، وضمير «منها» راجع

إلى «التعريفات» المستفادة من العبارة.

(٢) يعني: أُورد على التعريفات المزبورة بالانتقاض طرداً - أي بعدم كونها

مانعةً - كانتقاض تعريف المحقق القمي رحمته كما في الفصول ^(١)، طرداً بالتوصليات التي

لا يعلم مصلحتها كتوجيه الميت إلى القبلة، وعكساً - أي عدم كونها جامعةً - بالوضوء الذي علم انحصار المصلحة فيه في الطهارة، مع أنه عبادة.

فتعريف العبادة بما ذكره المحقق القمي ليس جامعاً ولا مانعاً، لخروج الوضوء

الذي هو عبادة قطعاً عنه، ودخول مثل توجيه الميت إلى القبلة من التوصليات فيه مع عدم كونه عبادةً.

(٣) كالدور الذي أورده في التقريرات على تعريف العبادة «بأنها ما يتوقف

صحته على النية» قال المقرر: «إن أخذ الصحة في التعريف يوجب الدور، فإن معرفة

العبادة موقوفة على معرفة الصحة، لوقوعها جزءاً لحدها، ومعرفة الصحة موقوفة

على معرفة العبادة، لأن الصحة في العبادات معناها سقوط القضاء، لا الصحة على

وجه الإطلاق، ومعرفة المقيّد موقوفة على معرفة القيد والتقييد ^(٢)».

(١) الفصول الغروية، ص ١٣٩

(٢) «مطارح الأنظار»، ج ١، ص ٧٢٩

من مراجعة المطوّلات ^(١). وإن كان الإشكال بذلك ^(٢) فيها في غير محله، لأجل ^(٣) كون مثلها من التعريفات ليس بحدٍّ ولا برسم، بل من قبيل شرح الاسم (*) كما نبّهنا عليه غير مرّة، فلا وجه لإطالة الكلام بالنقض والإبرام في تعريف العبادة، ولا في تعريف غيرها كما هو العادة.

(١) كالتقريرات والفصول «١».

(٢) أي: بالانتقاض طرداً وعكساً، أو بغيره في التعريفات المذكورة.

(٣) تعليل لعدم كون الإشكال على التعريفات المزبورة في محله.

(*) لا يخفى أنّ المصنف رحمته الله قد اعتذر في كثير من المقامات - التي منها ما نحن فيه من تعريفات العبادة، والواجب المطلق والمشروط، والعام والخاص - عن الإشكالات والنقوض الطردية والعكسية الواردة على التعريفات بأنّها ليست حدوداً ورسوماً، بل هي تعاريف لفظية.

لكن فيه أولاً: أنّ النقوض وتكثير القيود تدلّان على كون التعاريف حدوداً لا تعاريف لفظية.

وثانياً: أنّ التعريف اللفظي مغاير لشرح الاسم، لا مرادف له، حيث إنّ التعريف اللفظي هو ما يقع في جواب السؤال عن المعنى اللغوي، كوقوع النبت في جواب السؤال عن معنى سعادته، وأنّه معناها اللغوي. وشرح الاسم عبارة عمّا يقع في جواب «ما» الشارحة التي يطلب بها شرح ماهية المعنى الموضوع له اللفظ، فرتبة شرح الاسم متأخرة عن التعريف اللفظي. وقد تقدّم منّا الكلام في ذلك في مبحث الواجب المطلق والمشروط من هذا الشرح «٢».

«١» الفصول الغروية، ص ١٣٩؛ مطارح الأنظار، ص ١٥٨

«٢» منتهى الدراية، ج ٢، ص ١٨٧

الخامس^(١): أنه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد، بأن يكون تارة تاماً يترتب عليه ما يترقب عنه^(٢) من الأثر^(٣).

وحاصل التعليل: أن التعريفات المزبورة ليست حدوداً حقيقة حتى يراعى كونها مطّردة ومنعكسة، بل هي تعاريف لفظية يطلب بها شرح اسم المعرف، لا حقيقته.

٥ - تحوير محل النزاع

(١) الغرض من عقد هذا الأمر هو تعيين محل النزاع في دلالة النهي على الفساد. وتوضيح ما أفاده في ذلك: أن المنهي عنه - عبادة كان أو معاملة - لا بد أن يكون قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد حتى يترتب عليه الصحة على تقدير، والفساد على آخر كالبيع، فإن له صحيحاً يترتب عليه الأثر وفساداً لا يترتب عليه ذلك، بأن يكون فاقداً لجزء أو شرط. وكالصلاة، حيث إنها قد تكون صحيحة وقد تكون فاسدة.

والضابط في ذلك كون متعلق النهي مركباً ذا أجزاء، إذ لو كان بسيطاً دار أمره بين الوجود والعدم، كالملكية والزوجية وغيرهما.

(٢) هذا الضمير و ضمير « عليه » راجعان إلى الموصول في « ما كان قابلاً ».

(٣) كما إذا كان واجداً لجميع الأجزاء والشرائط، والمراد بالأثر هو الأثر المترتب على العمل قبل توجه النهي، لأنه هو الذي يعقل أن يبحث في اقتضاء النهي لرفعه، دون الآثار المرتبة على النهي كالكفارات والحدود المترتبة على إتيان بعض المحرمات.

وأخرى لا كذلك^(١)، لاختلال^(٢) بعض ما يعتبر في ترتيبه^(٣)، أمّا ما لا أثر له شرعاً^(٤)، أو كان أثره ممّا لا يكاد ينفك عنه، كبعض أسباب الضمان (*). فلا يدخل^(٥) في عنوان النزاع، لعدم^(٦) طروء الفساد عليه^(٧) كي ينازع في أنّ

(١) يعني: لا يكون تامّاً، ووجه عدم تماميته اختلال بعض ما يعتبر في ترتب الأثر عليه، مثل كونه فاقداً للعربية مثلاً لو كانت معتبرةً في العقد.

(٢) تعليل لعدم التمامية، مثل كونه فاقداً للعربية مثلاً لو كانت معتبرةً في العقد.

(٣) أي: ترتب الأثر.

(٤) غرضه إخراج ما لا يتصف بالصحة والفساد عن حريم النزاع، فلو لم يكن لشيء أثر شرعاً كالنظر إلى الهواء والجبال، أو كان الأثر لازماً غير منفك عنه، كالغصب والإتلاف اللذين لا ينفك عنهما أثرهما - وهو الضمان - فلا يدخلان في محل النزاع، لعدم اتصافهما بالصحة والفساد.

(٥) جواب الشرط في قوله: «أمّا ما لا أثر له».

(٦) تعليل لعدم الدخول في محل النزاع.

(٧) أي: على ما لا أثر له شرعاً، أو كان أثره لازماً غير منفك عنه.

(*) كالغصب والإتلاف كما مرّ. لكن فيه: أنّ أثرهما قد ينفك عنهما، كما إذا كان المال المغصوب أو المتلف لكافر حربي، هذا ما قيل^(١).

لكن فيه: أنّه بعد فرض إباحة مال الكافر الحربي لا يصدق الغصب على الاستيلاء عليه، فالصواب التمثيل بالتصرف في المسجد، كما إذا سكن في بيت من بيوته ظلماً، فإنّه وإن ارتكب حراماً إلّا أنّه غير ضامن.

النهي عنه ^(١) يقتضيه ^(٢) أولاً، فالمراد ^(٣) بالشيء في العنوان هو العبادة بالمعنى الذي تقدّم ^(٤)، والمعاملة ^(٥) بالمعنى الأعم ^(٦)، ممّا يتصف بالصحة والفساد (*)

(١) الضمير راجع إلى الموصول في قوله: «ما لا أثر له».

(٢) أي: يقتضي الفساد.

(٣) يعني: فليس المراد بالشيء الواقع في عنوان هذه المسألة كل شيء، بل خصوص ما يتصف بالصحة والفساد سواء أكان عبادة أم معاملةً.

(٤) وهو العبادة الذاتية أو التقديرية، دون سائر المعاني المتقدمة لها.

(٥) معطوف على «العبادة» يعني: فالمراد بالشيء هو المعاملة ... الخ.

(٦) وهو ما يشمل العقود والإيقاعات، فالمراد به كل أمرٍ إنشائي يتسبب به إلى أمر اعتباري شرعي، وصحته عبارة عن ترتب الأثر الشرعي عليه، وفساده عبارة عن عدم ترتبه عليه، وقد حكى هذا التعميم عن ظاهر كلام الشيخ في المبسوط.

[قال ﷺ: «وكل ما قلنا: انه لا يجوز استعماله في الاستنجاء إمّا لحرمته،

(*) لا يخفى أنّ النهي عن المحرمات الشرعية كالزنا واللواط وشرب الخمر والغيبة والسرقه وغيرها داخل في النهي في المعاملات بالمعنى العام المراد منها هنا، وهو المقابل للعبادات. لكنها خارجة عن حريم النزاع، لعدم الأثر لها، إذ المراد بالأثر هو الأثر الثابت للعمل لولا النهي، لأنّ هذا هو الذي يعقل أن يبحث في كون النهي مقتضياً لرفعه وعدمه.

وأما الآثار المترتبة على النهي، كالكفارات والحدود المترتبة على ارتكاب بعض المحرمات، فلا يعقل ارتفاعها بالنهي، إذ هو موضوع لها، ولا يعقل أن يكون مقتضى للشيء رافعاً له.

عقداً^(١) كان أو إيقاعاً^(٢) أو غيرهما^(٣)، فافهم^(٤).

السادس^(٥): أن الصحة والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار

أو لكونه نجساً، إن استعمل في ذلك، ونقي به الموضع، ينبغي أن يقول: انه لا يجزي لأنه منهى عنه، والنهي يدل على فساد المنهي عنه «^(٦)» [

(١) كالبيع، فإن صحّحه ما يجمع الشرائط، كالصرف المقرون بالقبض في المجلس، وفاسده ما لا يجمعها كالصرف غير المقرون بالقبض مثلاً.

(٢) كالطلاق الواقع مع الشرائط وبدونها، فإن الأوّل صحيح والثاني فاسد.

(٣) كحيازة المباحات، فإنّها صحيحة مع نية التملك بناءً على اعتبارها في ملكية الحيازة كما هو الأصح، وفاسدة بدونها.

(٤) لعلّه إشارة إلى ما قيل: من إمكان دعوى عموم النزاع لما لو أمر به لصحّ إتيانه عبادةً، فيصح اتصافه بهذا الاعتبار بالصحة والفساد، وإن ترتّب عليه أثره التوصلي بمجرد إتيانه ولو بلا تعلق أمر به، فلا يصح اتصافه بهذا الاعتبار بالصحة والفساد، إذ عدم الاتصاف بهما بالإضافة إلى الأثر التوصلي لا يمنع من دخوله في محل النزاع بالإضافة إلى الأثر التعبدي.

٦ - تفسير الصحة والفساد

(٥) لما كان الفساد - المقابل للصحة - من الألفاظ الواقعة في عنوان هذه المسألة فقد عقد المصنف هذا الأمر لتفسيرهما، وأفاد فيه أمرين:

«١» المبسوط، ج ١، ص ١٧، وحكى مضمونه في التقريرات عن المعتبر، فلاحظ مطارح الأنظار،

والأنظار، فربما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثرٍ أو نظرٍ، وفاسداً بحسب آخر^(١)، ومن هنا^(٢) صحّ أن يقال: إنّ الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف، بل فيهما^(٣) بمعنى واحد وهو التمامية (*)، وإثما الاختلاف فيما هو المرغوب

الأول: أنّ الصحة والفساد من الأمور الإضافية، لا الحقيقية التي يكون لها بحسب الواقع حدٌّ معيّن في نفسه لا يتعدّاه، ولذا يمكن أن يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثرٍ وفاسداً بحسب أثر آخر، كالمأمور به بالأمر الظاهري كالأمر بالصلاة مع الوضوء المستصحب، أو بالأمر الواقعي الثانوي كالأمر بالوضوء منكوساً في حال التقية، فإنّ المأمور به في هذين الموردين صحيح بحسب أثرٍ - وهو موافقة الأمر أو الشريعة - وفاسد بحسب أثر آخر وهو سقوط القضاء والإعادة.

وكذا يكون صحيحاً بالنظر إلى أمره وهو الأمر الثانوي أو الظاهري، وفاسداً بالنظر إلى أمرٍ آخر وهو الأمر الواقعي الأولي. أو صحيحاً بنظر العرف كبيع المناذرة أو النقدين بلا قبض في المجلس، وفاسداً بنظر الشرع.

(١) قد عرفت توضيحهما آنفاً.

(٢) يعني: ومن كون الصحة والفساد أمرين إضافيين يختلفان بحسب الأثر والنظر تصح دعوى اتحاد الصحة مفهوماً في العبادات والمعاملات، بأن يقال: إنّ مفهومهما مطلقاً التمامية.

(٣) أي: في العبادة والمعاملة.

(*) لا يخفى أنّ التمامية التي هي معنى الصحة عبارة عن واجدية الشيء لجميع ما يعتبر فيه شطراً و شرطاً، ويقابلها الفساد الذي هو فاقدته لبعض ما يعتبر فيه.

وعلى هذا التفسير للصحة لا دخل للآثار في اتصاف الشيء بالصحة، ضرورة أنّ الآثار خارجة عنه، ومن لوازم التمامية، فكيف يناط الاتصاف بالصحة بالآثار؟

منهما ^(١) من ^(٢) الآثار التي بالقياس عليها ^(٣) تتصف ^(٤) بالتامة وعدمها .
وهكذا ^(٥) (*) الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة ^[٦]

(١) أي : من العبادة والمعاملة .

(٢) بيان لـ « ما » في قوله : « فيما هو المرغوب » .

(٣) أي : على الآثار ، والأولى تبديل « عليها » بـ « إليها » .

(٤) أي : تتصف العبادة والمعاملة ، والصواب « تتصفان » بالثنائية ، كما لا يخفى .

(٥) هذا هو الأمر الثاني الذي تعرض له المصنف رحمته في الأمر السادس ،
وغرضه من قوله : « وهكذا الاختلاف » التعريض بمن نسب الاختلاف إلى الفقهاء
والمتكلمين في معنى الصحة ، قال المحقق القمي رحمته في القوانين : « الرابعة : اختلف
الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات ، فعند المتكلمين هو موافقة
الامتثال للشريعة ، وعند الفقهاء إسقاط القضاء » ^(١) .

[٦] التقييد بالعبادة لكونها مورد الخلاف بين الفقيه والمتكلم ، أمّا الصحة في
المعاملة فمعناها - بحسب جميع الأنظار - ترتب الأثر .

بل تقاس الصحة بالإضافة إلى ما يعتبر في الشيء جزءاً أو شرطاً ، فعبارة المتن « بالقياس
عليها تتصف بالتامة » لا تخلو عن المساحة .

(*) بل يمكن أن لا يكون بين الفقيه والمتكلم اختلاف أصلاً ، لا في المفهوم
ولا فيما أطلقوا هذا اللفظ بلحاظه بأن يقال : إنّ مراد الفقيه أيضاً من الصحيح هو
الموافق للأمر ، وتعبيرهم بإسقاط القضاء تعبير باللازم ، حيث إنّ سقوط القضاء لازم
موافقة الأمر ، ضرورة أنّ موافقة الأمر لازم التامة ، وسقوط القضاء لازم الامتثال .

إِثْمًا^(١) يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما^(٢) من الأثر^(٣)، بعد الاتفاق ظاهراً على أنها^(٤) بمعنى التمامية، كما هي^(٥) معناها لغةً وعرفاً.

(١) هذا وجه التعريض، وتوضيحه: أن اختلاف الفقيه والمتكلم في تعريف الصحة ليس لاختلافهم في معناها حتى تصح نسبة الاختلاف إليهم، بل الصحة عند الجميع بمعنى واحد وهو التمامية، لكن اختلاف أغراضهم من تعريف الصحة دعاهم إلى أن عرفها كل منهم بما يناسب غرضه، فالفقيه لما كان مقصوده إسقاط الإعادة والقضاء عرف الصحة بإسقاطهما، والمتكلم لما كان غرضه البحث عن حيثية استحقاق الثواب والعقاب عرفها بموافقة الأمر أو الشريعة، لأنها أنسب بمقصده، ومن المعلوم أن كلاً من إسقاط الإعادة وموافقة الأمر من لوازم التمامية التي هي معنى الصحة.

وبالجملة: فالأثر المهم لكل من الفقيه والمتكلم دعاه إلى التعبير عن التمامية باللازم الذي هو المهم عنده، وإلا فالصحة عند الكل وفي جميع الموارد معناها التمامية.

(٢) أي: من الفقيه والمتكلم.

(٣) بيان لـ «ما» في قوله: «فيما هو المهم».

[والمراد بالأثر هو الغرض، يعني: أن مقصود المتكلم هو موافقة الأثر، وهم الفقيه إسقاط وجوب الإعادة والقضاء.]

(٤) أي: أن الصحة، يعني: فلا خلاف في معناها حتى عند المتكلم والفقيه،

فنسبة الاختلاف في معنى الصحة إليهما في غير محلها.

(٥) أي: التمامية معنى الصحة لغةً وعرفاً.

فلماً [ولماً] كان ^(١) غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعادة، أو عدم الوجوب، فسر ^(٢) صحة العبادة بسقوطهما ^(٣)، وكان ^(٤) غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبة، فسرّها ^(٥) بما يوافق الأمر تارةً، وبما يوافق الشريعة ^(٦) أخرى .

وحيث ^(٧) إنّ الأمر في الشريعة يكون على أقسامٍ من الواقعي الأوّلي

(١) هذا شروع في بيان الداعي للفقيه والمتكلم إلى التعبير عن التمامية بإسقاط الإعادة والقضاء، وموافقة الأمر أو الشريعة، وقد عرفت بقولنا: «توضيحه ان اختلاف الفقيه والمتكلم ... الخ» وجهَ تعبير الفقيه عن الصحة بإسقاط الإعادة والقضاء، والمتكلم عنها بموافقة الأمر تارةً وموافقة الشريعة أخرى، فراجع .

[٢] جواب الشرط في قوله: «ولماً كان» .

(٣) أي: سقوط القضاء والإعادة .

(٤) معطوف على «كان» أي: ولماً كان غرض المتكلم ... الخ .

[٥] جواب الشرط في قوله: «كان غرض المتكلم» والضمير راجع إلى

الصحة .

(٦) الظاهر أنّه أعم من موافقة الأمر، لشموله للعبادات الفاقدة للأمر المصححة

بالملاك .

(٧) غرضه: تحقيق ما اشتهر بينهم من أنّ النسبة بين تعريف الفقيه والمتكلم للصحة عموم مطلق، إذ يقال: إنّ كل ما يُسقط الإعادة والقضاء موافق للأمر، ولا عكس، لأنّ الصلاة مع الطهارة المستصحبة موافقة للأمر، ولا تسقط الإعادة والقضاء مع انكشاف الخلاف .

ولماً كان تحقيق ذلك منوطاً بمعرفة أقسام الأمر، قدّم ذلك على بيان حال النسبة

والثانوي والظاهري، والأنظار تختلف في أن الأخيرين يفيدان الإجزاء،

المزبورة، فقال: الأمر على ثلاثة أقسام:

الأول: الواقعي الأولي، كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١).

الثاني: الواقعي الثانوي، كالأمر بالصلاة متكتفاً تقيّةً.

الثالث: الظاهري، كالصلاة مع الوضوء المستصحب،

وحينئذٍ نقول: إنَّ كون النسبة بين التعريفين عموماً مطلقاً منوط بأمرين:

أحدهما: أن يكون المراد بالأمر في تعريف المتكلم ما يعم أقسامه الثلاثة

المذكورة.

ثانيهما: بناء الفقيه على عدم الإجزاء بموافقة الأمر الظاهري، فحينئذٍ يصدق

أنَّ «كلَّ ما يسقط الإعادة والقضاء موافق للأمر» إذ المفروض كون مطلق الأمر

مراداً للمتكلم، وما يُسقط الإعادة والقضاء موافق للأمر الواقعي الأولي أو الثانوي،

وكلاهما مراد للمتكلم. ولا عكس، أي لا يصدق «أنَّ كل ما هو موافق للأمر مسقط

للإعادة أو القضاء» ذلك لأنَّ المأمور به بالأمر الظاهري وإن كان موافقاً للأمر عند

المتكلم، لأنَّ المفروض أنَّه أراد بالأمر في تعريفه ما يعمُّ أقسامه الثلاثة، لكنه ليس

مسقطاً للإعادة أو القضاء، لأنَّ الفقيه لا يقول بمسقطية الأمر الظاهري لهما.

وحينئذٍ فبانتهاء أحد الأمرين - أعني تعميم الأمر الظاهري، وعدم الإجزاء

بأنَّ خصَّ المتكلم الأمر بالواقعي، أو بنى الفقيه على الإجزاء - تنتفي النسبة المذكورة

بين التعريفين، وتكون النسبة بينهما هي التساوي، لأنَّ موافقة مطلق الأمر مسقط

للإعادة أو القضاء، وكذا كلُّ مسقطٍ لهما موافق للأمر.

أو لا يفيدان، كان ^{١١} الإتيان بعبادة موافقة ^{١٢} لأمرٍ ومخالفةً لآخر، أو مسقطاً ^{١٣} [ومسقطاً] للقضاء والإعادة بنظرٍ، وغير مسقطٍ لهما بنظرٍ آخر. فالعبادة ^{١٤}

فعلى انتفاء أول الأمرين تكون الصلاة مع الطهارة المستصحية موافقةً للأمر الظاهري، ومسقطه لهما. وعلى انتفاء ثانيهما لا تكون الصلاة المذكورة موافقةً للأمر، ولا مسقطه للإعادة أو القضاء.

فالنتيجة: المنع عن كون النسبة بينهما عموماً مطلقاً كما عن المشهور، لما عرفت من توقفها على ثبوت الأمرين المزبورين اللذين بانتفاء أحدهما تنقلب النسبة إلى التساوي، وحيث إتهما غير ثابتين، لاختلاف الأنظار فيهما، لم يثبت كون النسبة بينهما هي العموم المطلق، بل ربما تكون هي التساوي كما تقدم.

كما يمكن أن يكون تعريف الفقيه أعمّ من تعريف المتكلم على العكس ممّا عن المشهور إذا أُريد بالأمر خصوص الواقعي، مع بناء الفقيه على الإجزاء بموافقة الأمر الظاهري، إذ يصدق حينئذٍ أنّ كل ما يوافق الأمر الواقعي مسقط للإعادة والقضاء. ولا عكس، إذ المفروض أنّ المأمور به بالأمر الظاهري مسقط لهما، وليس موافقاً للأمر عند المتكلم.

(١) جواب «حيث» وغرضه بيان ما يترتب على أقسام الأمر واختلاف الأنظار، في الإجزاء بالنسبة إلى الأمر الثانوي والظاهري.

(٢) كالمأمور به بالأمر الثانوي أو الظاهري، فإنّه موافق لهما ومخالف للأمر الواقعي، ومسقطٌ للقضاء والإعادة بنظر الفقيه القائل بالإجزاء فيهما، وغير مسقط لهما بنظر من لا يقول بالإجزاء فيهما.

(٣) معطوف على «موافقة».

(٤) هذه نتيجة ما ذكره بقوله: «حيث إنّ الأمر في الشريعة... الخ».

الموافقة للأمر الظاهري تكون صحيحةً عند المتكلم والفقهاء، بناءً^(١) على أن الأمر في تفسير الصحة بموافقة الأمر أعم^(٢) من الظاهري، مع اقتضائه^(٣) للإجزاء، وعدم^(٤) اتصافها^(٥) بها عند الفقهاء

(١) يعني: أن كون العبادة الموافقة للأمر الظاهري صحيحةً عند الفقهاء والمتكلم معاً مبني على كون «الأمر» في تعريف المتكلم أعم من الظاهري، مع كونه بنظر الفقهاء مسقطاً للإعادة والقضاء، فتكون النسبة بين تعريفيهما التساوي، لأن كل ما يسقط الإعادة أو القضاء موافق للأمر، وكل ما هو موافق للأمر مسقط لهما، كما تقدم.

(٢) خبر «أن» وقوله: «بموافقة» متعلق بقوله: «تفسير».

(٣) أي: مع البناء على اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء.

(٤) مبتدأ خبره «بناءً» أي: عدم الاتصاف بالصحة مبني على عدم الإجزاء، والجملة معطوفة على قوله: «تكون صحيحة» يعني: أن العبادة الموافقة للأمر الظاهري تكون صحيحةً عند الفقهاء والمتكلم بناءً على أن يكون «الأمر» في تفسير الصحة «بموافقة الأمر» أعم من الظاهري، وبناءً على ذهاب الفقهاء إلى الإجزاء في الأمر الظاهري. فتكون النسبة بين تعريفيهما التساوي، لأن كل ما يسقط الإعادة والقضاء موافق للأمر، وكل ما هو موافق للأمر مسقط لهما.

ولا تكون تلك العبادة صحيحةً عند الفقهاء بناءً على عدم التزامه بالإجزاء في الأوامر الظاهرية، كما لا تكون صحيحةً عند المتكلم، إلا إذا انكشف مطابقته للأمر الواقعي، بناءً على أن يريد المتكلم بالأمر في تعريف الصحة «بموافقة الأمر» خصوصاً الأمر الواقعي، فتكون النسبة بين التعريفين على هذين المبنىين العموم المطلق، كما تقدم غير مرة.

(٥) أي: اتصاف العبادة بالصحة.

بموافقته^(١) (*) بناءً على عدم الإجزاء، وكونه^(٢) مراعىً بموافقة الأمر الواقعي عند [وعند] المتكلم بناءً على كون الأمر في تفسيرها^(٣) خصوصاً الواقعي. تنبيه^(٤)، وهو: أنه لا شبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم وصفان

(١) أي: بموافقة الأمر الظاهري.

(٢) مبتدأ خبره «بناءً» يعني: وكون اتصاف العبادة - الموافقة للأمر الظاهري - بالصحة عند المتكلم مبنيٌّ على إرادة خصوص الأمر الواقعي من تفسير الصحة بموافقة الأمر، وقد تقدم توضيحه أيضاً آنفاً بقولنا: «كما لا تكون صحيحة عند المتكلم إلا إذا انكشف مطابقته» فالصحة عند المتكلم في الأوامر الظاهرية منوطة بوجود الأوامر الواقعية في مواردّها.

(٣) أي: كون «الأمر» في تفسير الصحة عند المتكلم خصوصاً الأمر الواقعي.

هل الصحة والفساد حكمان شرعيان أم لا ؟

(٤) الغرض من عقد هذا التنبيه تحقيق كون الصحة والفساد من الأحكام الشرعية الوضعية الاستقلالية أو التبعية، أو من الأحكام العقلية، أو من الأمور الاعتبارية.

(*) لا يخفى استدراكها والاستغناء عنها، لأنّ مورد الكلام هو العبادة الموافقة للأمر الظاهري، وحق العبادة أن تكون هكذا: «فالعبادة الموافقة للأمر الظاهري تكون صحيحة عند المتكلم والفقهاء بناءً على أن الأمر في تفسير الصحة بموافقة الأمر أعم من الظاهري مع اقتضائه للإجزاء، ولا تكون صحيحة عند الفقهاء بناءً على عدم الإجزاء في الأمر الظاهري. وكذا عند المتكلم بناءً على إرادته خصوص الأمر الواقعي، إلا إذا انكشف وجود الأمر الواقعي في موردّه».

اعتباريان (*) ينتزعان من مطابقة المأتيّ به مع المأمور به وعدمها. وأمّا الصحة ^١ بمعنى سقوط القضاء والإعادة عند الفقيه، فهي من لوازم الإتيان

وحاصل ما أفاده في ذلك: أنّ الصحة عند المتكلم أمر انتزاعي ينتزع عن مطابقة المأتيّ به للمأمور به، ومماثلته له في الأجزاء والشرائط. والفساد ينتزع عن عدم المطابقة. ولا فرق في ذلك بين إرادة المتكلم خصوص الأمر الواقعي، وبين إرادة ما يعم الظاهري، فلا يكون الصحة والفساد حينئذٍ من الأحكام الشرعية الوضعيّة، ولا من الأحكام العقلية.

(١) هذه هي الصحة عند الفقيه، وحاصل الكلام فيها: أنّها تارةً تلاحظ بالنسبة إلى الأمر الواقعي الأوّل، وأخرى بالنسبة إلى الأمر الواقعي الثانوي والظاهري، فيقع البحث في مقامين:

الأوّل: ملاحظة الصحة بالنسبة إلى الأمر الواقعي الأوّل.

والثاني: ملاحظتها بالنسبة إلى الأمر الثانوي والظاهري.

أمّا المقام الأوّل، فحاصله: أنّ الصحة عند الفقيه بالنسبة إلى الأمر الواقعي الأوّل من اللوازم العقلية المترتبة على الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّل، لأنّه بعد انطباق المأمور به على المأتيّ به يحكم بسقوط الأمر، فلا موجب للإعادة والقضاء بعد سقوطه بلاكه. وحكم العقل حينئذٍ كسائر أحكامه، كحكمه بحسن الإطاعة وقبح الظلم، فليست الصحة أمراً انتزاعياً كما عن التقريرات.

وأمّا المقام الثاني - وهو ملاحظة الصحة بالنسبة إلى الإتيان بالمأمور به

(*) لا يخفى أنّ الصحة بمعنى التمامية والفساد بمعنى النقصان وصفان حقيقيان، لا اعتباريان، ولا انتزاعيان، فإنّ موافقة الأمر أو الشريعة من لوازم التمامية التي هي من الأوصاف الحقيقية، فالصحة والفساد عند الكل وصفان حقيقيان، فتدبر.

بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي عقلاً، حيث ^١ لا يكاد يعقل ثبوت الإعادة أو القضاء معه ^٢

بالأمر الواقعي الثانوي أو بالأمر الظاهري - فملخص الكلام فيه: أنه يتصور فيه على وجهين:

أحدهما: أن تكون الصحة فيهما حكماً وضعياً شرعياً، كما إذا بقي من الملاك الداعي إلى الأمر الواقعي الأوّلي مقدار يقتضي تشريع وجوب الإعادة أو القضاء، لكنه تبارك وتعالى تخفيفاً على العباد لم يشرّع وجوب شيءٍ منهما، واكتفى بالمأمور به بالأمر الثانوي أو الظاهري تفضلاً عليهم، فالصحة حينئذٍ لا محالة تكون حكماً وضعياً شرعياً، لا عقلياً، ولا انتزاعياً.

ثانيهما: أن تكون الصحة حكماً عقلياً، كما إذا فرض وفاء المأمور به الثانوي أو الظاهري بتمام ملاك المأمور به الواقعي الأوّلي أو بمعظمه، بحيث لا يقتضي الباقي تشريع وجوب الإعادة أو القضاء، فإنّ وزان الصحة حينئذٍ وزان الصحة في الأمر الواقعي الأوّلي في كونها من اللوازم العقلية للإتيان بالمأمور به. فتحصل مما ذكرنا أمران:

الأول: أن الصحة عند المتكلم أمر انتزاعي، منشؤه انطباق المأمور به على المأتيّ به.

الثاني: أن الصحة عند الفقيه بالنسبة إلى الأمر الواقعي الأوّلي من اللوازم العقلية، وبالنسبة إلى الأمر الثانوي أو الظاهري إمّا حكم وضعي شرعي، وإمّا حكم عقلي، على ما عرفته آنفاً.

(١) تعليل لكون الصحة لازماً عقلياً، لأنها مترتبة عقلاً على انطباق المأمور به على المأتيّ به بموجب لسقوط الأمر بملاكه، ومعه لا موجب للإعادة والقضاء.

(٢) أي: مع الإتيان.

جزماً^(١)، فالصحة (*) بهذا المعنى^(٢) فيه^(٣) وإن كان ليس بحكمٍ وضعيٍّ مجعول بنفسه أو بتبع تكليف، إلاّ أنّه ليس بأمرٍ اعتباريٍّ ينتزع، كما تُوهّم^(٤) بل مما يستقلُّ به العقل، كما يستقلُّ باستحقاق المثوبة به^(٥). وفي غيره^(٦)،

(١) وجه عدم المعقولية: عدم تصور الامتثال عقيب الامتثال.

(٢) أي: بمعنى سقوط الإعادة والقضاء.

(٣) أي: في المأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي.

(٤) هذا التوهم المذكور في القرارات بقوله: «تذنيب: الحق أن الصحة والفساد وصفان اعتباريان ينتزعان من الموارد بعد ملاحظة العقل انطباق المورد لما هو المأمور به، أو لما هو المجعول سبباً، وعدمه مطلقاً، سواء كان في العبادات أو المعاملات ... الخ»^(١).

(٥) أي: بالإتيان بالمأمور به، لحكومة العقل في باب الإطاعة والعصيان.

(٦) معطوف على «فيه» والضمير راجع إلى الإتيان بالمأمور به الأوّلي، فكأنّه قال: «وأما الصحة بمعنى سقوط الإعادة والقضاء في غير الإتيان بالمأمور الأوّلي، فالسقوط ... الخ».

وقوله: «وفي غيره» إشارة إلى الصحة عند الفقيه بالنسبة إلى غير المأمور به

(*) والأوّل أن تكون العبارة هكذا: «فالصحة بهذا المعنى فيه وإن كانت

ليست بحكمٍ وضعيٍّ مجعول بنفسه أو بتبع تكليف، إلاّ أنّها ليست بأمرٍ اعتباريٍّ» وذلك لرجوع هذه الضمائر كلها إلى الصحة، كما هو واضح.

فالسقوط ^(١) ربما يكون مجعولاً، وكان الحكم به ^(٢) تخفيفاً ومَنَّةً على العباد، مع ثبوت المقتضي ^(٣) لثبوتهما، كما عرفت ^(٤) في مسألة الإجزاء، كما ربما يحكم بثبوتهما ^(٥)،

الأوّل الواقعي، وقد أوضحناه بقولنا: «وأما المقام الثاني».

(١) إشارة إلى الوجه الأوّل المذكور بقولنا: «أحدهما: أن تكون الصحة فيهما حكماً وضعياً شرعياً». والفاء في قوله: «فالسقوط» على توهم «أما»، فكأنه قال: «وأما في غيره فالسقوط ... إلخ».

(٢) أي: بالسقوط، وقوله: «ربما يكون» إشارة إلى أن السقوط هناك أيضاً قد يكون بحكم العقل كما في الأمر الواقعي، وذلك فيما إذا كان غير المأمور به الواقعي وافياً بتمام مصلحة الواقع، أو جلّها، فإنّ الصحة من اللوازم العقلية، كما لا يخفى.

(٣) المراد بالمقتضي وجود مقدار من الملاك يصلح لأن يكون مقتضياً لثبوت الإعادة والقضاء.

(٤) ذكّره في الوجوه المحتملة ثبوتاً في المأمور به الاضطراري، حيث قال: «وإن لم يكن وافياً، وقد أمكن تدارك الباقي في الوقت أو مطلقاً ...».

لكنّه لم يتعرض ﷺ لسقوط وجوب الإعادة منّةً على العباد فيما لو بقي شيء من الغرض الواجب تحصيله وأمکن استيفاءه، فراجع ^(١).

(٥) أي: بثبوت الإعادة والقضاء، وهذا إشارة إلى بعض الموارد التي لا يكون المأمور به الاضطراري والظاهري وافياً بمصلحة المأمور به الأوّل الواقعي، ويحكم الشارع بوجوب الإعادة والقضاء. فغير الوافي بتمام مصلحة الواقع أو معظمها

فيكون الصحة والفساد فيه ^(١) حكمن مجعولين ^(٢) (*) لا وصفين انتزاعيين ^(٣).
نعم ^(٤)، الصحة والفساد في الموارد الخاصة لا يكاد يكونان مجعولين،

قد يحكم الشارع بصحته، فتكون الصحة حكماً مجعولاً شرعياً، وقد لا يحكم بها، فتكون الصحة حينئذٍ من اللوازم العقلية، كصحة المأمور به الواقعي الأولي.
(١) أي: في غير الإتيان بالمأمور به الواقعي الأولي، وهو الاضطرابي والظاهري.

(٢) لأنه - بعد عدم وفاء مصلحة المأمور به الاضطرابي والظاهري بمصلحة الواقع - يكون الصحة حكماً مجعولاً شرعياً، لا وصفاً انتزاعياً. وحكم الشارع بالصحة حينئذٍ إنما هو للتفضل والتسهيل على العباد، فالصحة والفساد حينئذٍ عين سقوط الإعادة والقضاء وثبوتهما.

(٣) لفقدان منشأ انتزاعهما وهو المطابقة للمأمور به.

(٤) استدراك على ما ذكره من كون الصحة والفساد أحياناً - في الأوامر الاضطرابية والظاهرية - من الأحكام الشرعية الوضعية.

وحاصل الاستدراك: أن ذلك إنما يكون في الطبيعي المأمور به، دون تطبيقاته وأفراده التي يوتى بها في الخارج، لأن انطباق الكلّي على الأفراد قهري غير قابل للجعل، فالصحة في الجزئيات الخارجية التي يوجد لها المكلف تحصل بمجرد هذا

(*) لا يخفى أن كون الصحة في المأمور به الثانوي والظاهري مع ثبوت المقتضي لتشريع الإعادة والقضاء - لبقاء الملاك المقتضي لتشريعهما - حكماً شرعياً مما لا ينبغي الإشكال فيه. وأمّا جعل الفساد مجعولاً شرعياً في المأمور به الثانوي والظاهري، فغير ظاهر، بل هو منتزع عن عدم انطباق المأمور به عليه، فلاحظ وتأمل.

بل إنّما هي ^(١) تتصف بهما بمجرد الانطباق على ^(٢) ما هو المأمور به، هذا ^(٣) في العبادات.

وأما الصحة في المعاملات، فهي تكون مجعولةً، حيث كان ترتب الأثر على معاملةٍ إنّما هو بجعل الشارع، وترتيبه عليها ولو إمضاءً ^(٤)،

الانطباق، فلا تتصف الموارد الجزئية بالصحة والفساد المجعولين بالاستقلال، بل اتصافها بهما إنّما يكون بتبع اتصاف كليّهما.

(١) أي: الموارد الخاصة تتصف بالصحة والفساد.

(٢) حق العبارة أن تكون هكذا: «بمجرد انطباق المأمور به عليها».

وبالجملة: فالمراد بالصحة والفساد في هذه الموارد الجزئية هو انطباق المأمور به الكلي وعدمه عليها، فلا ينافي الصحة والفساد في الأفراد الخارجية بسقوط الإعادة والقضاء وثبوتهما، لإمكان عدم وجوب الإعادة والقضاء كصلاة الجمعة في ضيق الوقت، إذ ليست صحتها بمعنى إسقاط الإعادة والقضاء، كما أنّ فسادها ليس بمعنى ثبوتها.

وكذا كل مضيق لم يشرع له القضاء، كصوم كل يوم غير صوم شهر رمضان. فالمراد بالصحة والفساد في الأفراد الخارجية هو انطباق المأمور به عليها وعدمه.

(٣) يعني: أنّ ما ذكرنا - من كون الصحة أمراً انتزاعياً أو لازماً عقلياً تارةً، وحكماً شرعياً وضعياً أخرى - إنّما هو في العبادات. وأما الصحة في المعاملات، فهي حكم وضعي شرعي، فالملكية والزوجية والحرية وغيرها لا تترتب على المعاملة إلا بجعل الشارع ولو إمضاءً، حيث إنّ غالب المعاملات أمور عرفية أمضاها الشارع، فليست الصحة فيها حكماً عقلياً ولا أمراً انتزاعياً.

(٤) قيد لجعل الشارع، يعني: ولو كان الجعل بنحو الإمضاء لا التأسيس.

ضرورة^(١) أنه لولا جعله^(٢) لما كان يترتب عليه^(٣)، لأصالة^(٤) (*) الفساد.

نعم^(٥)، صحة كل معاملةٍ شخصية وفسادها ليس إلّا لأجل انطباقها^(٦) مع ما هو المجعول سبباً وعدمه^(٧)،

(١) تعليل لكون الصحة مجعولاً شرعياً، توضيحه: أن الصحة لو لم تكن حكماً شرعياً لما ترتب الأثر على المعاملة، لأنها بمقتضى أصالة الفساد محكومة بالفساد، فلا يحكم بصحتها إلّا بحكم الشارع الحاكم على أصالة الفساد.

(٢) أي: جعل الأثر شرعاً، وضمير «أنه» للشأن.

(٣) أي: على المعاملة، فالأولى تأنيث الضمير.

(٤) تعليل لقوله: «لما كان يترتب» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «لأنها بمقتضى

أصالة الفساد ... إلخ».

(٥) يعني: حال صحة كل فرد من أفراد كليّ المعاملة حال صحة كل فرد من أفراد العبادات في عدم كونها حكماً مستقلاً مجعولاً، بل هي لأجل انطباق الكلي على أفرادها، فالمجعول بالاستقلال هو صحة كليّ المعاملة كالعبادة، وصحة الأفراد الخارجية إنّما هي لأجل انطباق الكلي العبادي أو المعاملي عليها.

(٦) هذا الضمير وضمير «فسادها» راجعان إلى «معاملة» والأولى تبديل «انطباقها» بالمطابقة، أو «بانطباق ما هو المجعول سبباً أو عدم انطباقه عليها» أي على معاملة شخصية، كما لا يخفى.

(٧) معطوف على «انطباقها» وضمير «عدمه» راجع إلى انطباقها.

(*) الظاهر أن هذا التعليل عليل، لأنه لولا الجعل يستند عدم ترتب الأثر على المعاملة إلى القطع بعدم الجعل، لا إلى الأصل المتقوم بالشك، فقوله: «لأصالة الفساد» مستدرك.

كما هو ^(١) الحال في التكليفية من الأحكام، ضرورة أن اتصاف المأتيّ به بالوجوب أو الحرمة أو غيرها ليس إلّا لانطباقه ^(٢) مع ما هو الواجب أو الحرام.

السابع ^(٣): لا يخفى أنه لا أصل في المسألة يعول عليه لو شك في دلالة

(١) أي: كما أن انطباق الكلّي على الفرد يوجب اتصاف الأفعال الخارجية - التي يأتي بها المكلف - بالأحكام التكليفية من الوجوب والحرمة، فإن اتصافها بهما إنّما هو لأجل انطباق الكلّي الواجب أو الحرام على الأفعال. فاتصاف الصلاة الخارجية التي يأتي بها العبد بالوجوب إنّما هو لأجل انطباق كلّي الصلاة الواجبة عليها.

وكذا شرب الخمر الخارجي، فإن اتصافه بالحرمة إنّما هو لأجل انطباق الحرام الكلّي عليه.

(٢) الأولى كما عرفت أن يقال: «لانطباق ما هو الواجب أو الحرام عليه».

٧ - تأسيس الأصل

(٣) الغرض من عقد هذا الأمر: أنه لو فرض عدم دلالة النهي على الفساد، أو الشك في دلالته عليه، لعدم نهوض دليلٍ عليها، أو لعدم تماميته، فهل يكون هناك أصل يثبت الدلالة عليه أو عدمها أم لا؟

وحاصل ما أفاده في ذلك: أنه لا أصل في البين يثبت الدلالة أو عدمها، لأنّ النهي حين حدوثه إمّا كان دالّاً على الفساد وإمّا لم يكن دالّاً عليه، وحيث لم يعلم شيءٌ منهما، فليس له حالة سابقة معلومة لتستصحب. ولا مجال لأصالة عدم وضع اللفظ لما يوجب الفساد، لمعارضتها لأصالة عدم وضعه لما لا يستلزمه.

النهي على الفساد (*). نعم ^(١) كان الأصل في المسألة الفرعية الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة،
وأما العبادة فكذلك ^(٢)، لعدم ^(٣) الأمر بها مع النهي (***)

(١) بعد أن أنكر جريان الأصل في المسألة الأصولية ادعى جريانه في المسألة الفقهية، ففي المعاملات يجري أصالة الفساد، أي عدم ترتب المسبب، أعني به الأثر المقصود من المعاملة، لوجود الحالة السابقة له، بخلاف الأسباب، إذ لا حالة سابقة لها، ولذا لا يجري فيها الأصل، كما عرفت آنفاً.

مثلاً فساد البيع المنهي عنه هو عدم ترتب النقل والانتقال عليه، وبقاء كل من المالكين على ملك ماله، إلا إذا كان هناك إطلاق أو عموم يدل على صحتها، فلا يجري الأصل حينئذٍ، لحكومتها على أصالة عدم ترتب الأثر.

وفي العبادات يجري أيضاً أصالة الفساد المراد بها قاعدة الاشتغال، حيث إنَّ الشك في فراغ الذمة - بعد القطع باشتغالها بالتكليف - يوجب لزوم تحصيل اليقين بالفراغ، كما لا يخفى.

(٢) يعني: أنَّ الأصل فيها الفساد كالمعاملات، غاية الأمر أنَّ الفساد في المعاملات يكون مقتضى الاستصحاب، وفي العبادات يكون مقتضى قاعدة الاشتغال.

(٣) تعليل لكون الأصل في العبادات الفساد، وحاصل التعليل: أنَّ الفساد

(*) لا يخفى أنَّه مع الشك في الدلالة لا أصل يجري فيها نفيًا وإثباتًا، لكون الدلالة هي الكشف والإراءة، والشك فيها مساوٍ للقطع بالعدم، فلا يعقل إثبات الدلالة بالأصل العملي المتقوم موضوعه بالشك.

(**) بناءً على اقتضاء النهي للفساد. وأما بناءً على عدمه واحتمال الصحة فيحكم ببقاء الأمر، عملاً بإطلاق دليله، إذ لا موجب لتخصيص عموم أو إطلاق

عنها (*) كما لا يخفى.

الثامن^{١١}: أن متعلق النهي إمّا أن يكون نفس العبادة، أو جزأها،

إمّا هو لأجل عدم الأمر الذي هو الموجب للصحة، مضافاً إلى وجود ضده وهو النهي.

٨ - أنحاء تعلق النهي بالعبادة

(١) الغرض من عقد هذا الأمر تحريرُ مورد النزاع، ولذا تعرض لأقسام متعلق النهي، وقال: إنّ ما تعلق به النهي إمّا نفس العبادة، كالصلاة في أيّام الحيض وصوم العيدين.

وإمّا جزء العبادة، كقراءة العزائم في الصلاة، والسجود فيها رياءً. وإمّا شرط العبادة الذي هو خارج عنها قيداً وداخل فيها تقيّداً، كالنهي عن الطهارة الحديثة والخبثية بالماء المغصوب.

وإمّا الوصف الملازم للعبادة، كالجهر بالقراءة في الظهرين، أو إخفاتها في العشاءين والصبح، فإنّ القراءة لا توجد إلّا جهراً أو إخفاتاً، فلا تنفك عن أحدهما،

دليله، إذ الموجب له دلالة النهي على الفساد، وهي مفقودة بالفرض. وكذا الحال فيما إذا كان الشك في الملازمة العقلية بين الحرمة والفساد، بناءً على كون هذه المسألة من المسائل العقلية كما صنعه بعض، وذلك لأنّ الحرمة حين حدوثها إمّا حدثت ملازمةً للفساد، وإمّا غير ملازمة له، فليست لها حالة سابقة حتى تستصحب، والمفروض أنّ الشك إمّا هو في استلزام التحريم للفساد.

(*) هذا بناءً على توقف صحة الصلاة على الأمر، وعدم كفاية الملاك فيها، وإلّا فلا مسرح للأصل، للقطع بفسادها حينئذٍ، كما هو واضح.

أو شرطها الخارج عنها، أو وصفها الملازم لها كالجهر والإخفات (*) للقراءة، أو وصفها غير الملازم، كالغصية لأكون الصلاة المنفكة عنها.

لاريب ^١ في دخول القسم الأول ^٢ في محل النزاع، وكذا القسم الثاني بلحاظ ^٣ أن جزء العبادة عبادة،

فتتحد القراءة وجوداً مع أحدهما، ولذا عبّر عن الجهر والإخفات بالوصف الملازم.

وإما الوصف غير الملازم لها كالغصب، فإنّ النهي عنه نهى عن غير الملازم، لأنه قد ينفك عن أكون الصلاة، كما إذا وقعت في غير المغصوب، وقد يتحد معها، كما إذا وقعت فيه.

(١) هذا شروع في بيان أحكام الأقسام الخمسة المذكورة لم يتعلق النهي، وحاصله: أنّه لا شك في دخول القسمين الأولين - وهما: النهي عن العبادة، وعن جزئها - في محل النزاع، لما سيأتي منه في المقام الأول من أنّ النهي المتعلق بالعبادة بنفسها - ولو كانت جزء عبادة بما هي عبادة - مقتضى لفسادها.

(٢) وهو النهي عن نفس العبادة.

(٣) الباء للسببية، وهذا تعليل لدخول القسم الثاني في محل النزاع.

وحاصل التعليل: أنّ جزء العبادة كتمامها عبادة، إذ ليس الكل إلّا نفس الأجزاء، فكل جزء من المركّب العبادي عبادة، والنهي عنه نهى عن العبادة، والنهي يدل على الحرمة، ولا يمكن اجتماعها مع الصحة عند المتكلم والفقهاء كليهما، لأنّ العبادة مع الحرمة ليست موافقة الأمر والشرعية، وكذا ليست مسقطاً للإعادة

(*) فإنّ كلّ واحد منهما لا يكاد ينفك عن القراءة، وإن كانت هي لا تنفك عن أحدهما، فالنهي عن أيّهما يكون مساوياً للنهي عنها، كما لا يخفى.

إلا^(١) أن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها إلا مع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره^(٢) مما^(٣) لا نهى عنه^(٤)، إلا أن يستلزم محذوراً آخر^(٥).

وأما القسم الثالث^(٦)، فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجباً لفساد

والقضاء.

(١) غرضه: إبداء الفرق بين القسم الأول والثاني بعد اشتراكهما في أصل البطلان بالنهي، وحاصل الفرق: أن النهي المتعلق بنفس العبادة يقتضي بطلانها، ولا علاج لصحتها كصلاة الحائض، بخلاف النهي المتعلق بجزء العبادة كقراءة الغزائم فيها، فإن النهي عنه لا يقتضي إلا فساد ذلك الجزء، ولا يقتضي فساد أصل العبادة، إلا إذا اقتصر على ذلك الجزء الفاسد، فإن الاقتصار عليه يوجب بطلان أصل العبادة لأجل النقيصة العمدية، لا لأجل اقتضاء النهي عن الجزء فساد الكل، كما هو قضية النهي عن نفس الكل.

(٢) هذا الضمير وضمير «عليه» راجعان إلى الجزء الذي تعلق به النهي.

(٣) بيان لـ «غيره» والمراد بالموصول هو الجزء الذي لم يتعلق به النهي، كالإتيان بغير الغزائم في الصلاة.

(٤) أي: عن الجزء الذي لا نهى عنه، فالضمير راجع إلى الموصول في «مما».

(٥) كالنقيصة التي عرفتها آنفاً، أو القرآن بين سورتين، أو فوات الموالاة، أو الزيادة العمدية ولو في غير الأركان.

(٦) وهو كون متعلق النهي شرط العبادة، فحاصل الكلام فيه: أن الشرط على

قسمين:

أحدهما: أن يكون عبادة كالوضوء.

والآخر: أن يكون توصلياً، كتطهير البدن والثوب عن النجاسة.

العبادة إلّا فيما كان عبادةً^(١)، كي^(٢) تكون حرمة موجبةً لفساده المستلزم^(٣) لفساد المشروط به.

وبالجملة: لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجباً لفساد العبادة المشروطة به، لو لم يكن^(٤) موجباً لفساده، كما^(٥) إذا كانت^(٦) عبادةً.

أمّا القسم الأوّل كالنهي عن الوضوء بالماء المغصوب، فالنهي عنه يوجب بطلان الشرط المستلزم لبطلان المشروط، فلو صلّى بهذا الوضوء بطلت صلاته، لانتفاء شرطها وهو الوضوء.

وأمّا القسم الثاني كالنهي عن إزالة النجاسة عن الثوب والبدن بالماء المغصوب، فالنهي عنه لا يوجب الفساد، فلو طهر بدنه أو ثوبه بالماء المغصوب لم تبطل صلاته، إذ الشرط خارج عن المشروط، وليس عبادةً حتى يسري بطلانه إلى المشروط.

(١) هذا إشارة إلى القسم الأوّل الذي تعرّضنا له بقولنا: «أحدهما أن يكون عبادة».

(٢) تعليل لفساده، يعني: لو كان الشرط عبادةً، فالنهي عنه - لكونه عبادةً - يوجب فساد.

(٣) صفة «لفساده» وضميراً «فساده، حرمة» راجعان إلى الشرط.

(٤) يعني: لو لم يكن النهي عن الشرط موجباً لفساده.

(٥) مثال للمنفى أعني به: صورة كون النهي عن الشرط موجباً لفساده أي الشرط، يعني: كما إذا كان الشرط المنهي عنه عبادةً، فيفسد حينئذٍ، ويسري فسادُه إلى العبادة المشروطة به.

(٦) يعني: كان الشرط عبادةً، وتأنّيت الضمير إنّما هو باعتبار الخبر.

وأما القسم الرابع ^(١)، فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه ^(٢)، فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلاً مساوقاً للنهي عنها، لاستحالة ^(٣) كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها، مع كون الجهر بها منهياً عنه [عنها] فعلاً ^(٤)، كما لا يخفى.

وهذا بخلاف ما إذا كان ^(٥) مفارقاً،

(١) وهو: تعلق النهي بالوصف المتحد مع العبادة وجوداً، فحاصله: أن النهي عن الوصف المتحد كالجهر بالقراءة نهى عن العبادة، لاتحاده معها، وعدم المغايرة بينهما وجوداً، فالنهي عن الوصف لا ينفك عن النهي عن الموصوف الذي هو عبادة بالفرض، فالنهي في هذا القسم يندرج في النهي عن جزء العبادة، فيلحقه حكمه، فالنهي عنه حقيقة هو الموصوف.

(٢) أي: الوصف اللازم المتحد مع موصوفه، كالنهي عن الجهر في القراءة، فالنهي عنه مساوق للنهي عن القراءة.

(٣) تعليل لكون النهي عن الوصف المتحد مساوقاً للنهي عن الموصوف.

توضيح وجه الاستحالة: أن الاتحاد الوجودي بين القراءة والجهر يوجب امتناع كونها مأموراً بها مع تعلق النهي بالجهر بها فعلاً، لاستلزام ذلك اجتماع الحكمين المتضادين في واحد وجوداً.

(٤) كما هو المفروض، وحيث إن القراءة أيضاً مأمور بها فعلاً، فيلزم اجتماع الأمر والنهي الفعلين في شيء واحد.

(٥) أي: كان الوصف المتعلق للنهي مفارقاً غير ملازم، كما في القسم الخامس، وهو النهي عن الوصف الذي قد ينفك عن أكوان الصلاة، وقد يتحد معها كالغضب، فإن النهي عن الوصف المفارق لا يسري إلى الموصوف إلا إذا اتحد معه

كما في القسم الخامس ^(١)، فإنّ النهي عنه لا يسري إلى الموصوف إلّا فيما إذا اتحد ^(٢) معه وجوداً، بناءً ^(٣) على امتناع الاجتماع. وأمّا بناءً على الجواز، فلا يسري إليه، كما عرفت في المسألة السابقة ^(٤)، هذا ^(٥) حال النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف (*).

وجوداً، بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي، إذ بناءً على الجواز لا يسري، ولا تفسد به العبادة.

(١) وهو النهي عن الوصف المفارق كالغصب.

(٢) يعني: إذا اتحد الوصف المفارق مع الموصوف وجوداً.

(٣) قيد للسراية في ظرف الاتحاد الوجودي، يعني: أنّ السراية حينئذٍ مبنية على امتناع اجتماع الأمر والنهي، وأمّا بناءً على جواز الاجتماع، فلا يسري النهي عن الوصف إلى الموصوف.

(٤) يعني: مسألة اجتماع الأمر والنهي، كقوله في المقدمة السابعة: «فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين، لكونه مصداقاً للطبعيتين» فراجع (ص ١٢٨).

(٥) أي: ما ذكرناه من دلالة النهي على الفساد هو ما إذا كان متعلقه نفس الجزء أو الشرط أو الوصف.

(*) لا يخفى أنّ النهي عن جزء العبادة أو شرطها أو وصفها اللازم كالجهر والإخفات - كالنهي عن نفس العبادة - يتصور ثبوتاً على وجوه: أحدها: كون النهي مولوياً محضاً.

ثانيها: كونه وارداً في مقام توهم وجوب شيء في العبادة.

ثالثها: كونه وارداً في مقام دفع توهم مشروعية الإتيان بشيء في العبادة.

رابعها: كونه وارداً في مقام دفع توهم جزئية شيء في العبادة.

وأما النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور^(١)، فحاله حال النهي عن

(١) بعد أن بيّن حال النهي عن نفس الجزء أو الشرط أو الوصف، أراد أن يبيّن حال النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور.

وحاصل ما أفاده في ذلك: أنّ النهي عن العبادة لأجل الجزء أو الشرط أو الوصف يتصور على وجهين:

أحدهما: أن تكون هذه الأمور واسطةً عروضية، بأن يكون متعلق النهي حقيقة نفس هذه الأمور، ويكون النهي عن العبادة بالعبادة والمجاز، كالنهي عن قراءة العزائم في الصلاة، وعن الجهر بالقراءة في الظهرين، وعن الغضب في الصلاة والطواف والسعي والتقصير، فإنّ النهي تعلق حقيقةً عن الغضب في الصلاة، وعن

خامسها: كونه وارداً في مقام الإرشاد إلى مانعية المنهي عنه للصلاة، بمعنى كونه منافياً لصحتها. هذه هي الوجه المتصورة في مقام الثبوت.

وأما مقام الإثبات، فإنّ شكّ في إرادة أحد هذه الوجوه من النهي، فالضابط في حمل النهي على خلاف ظاهره الأوّل - وهو المولوية - أنّه إن كان النهي وارداً لبيان دفع توهم وجوب شيء في العبادة، أو جزئيته لها، أو مشروعيته فيها، فوروده في هذا المقام يوجب ظهوره في نفي الأمر المتوهم.

وإن لم يكن النهي عن الشيء وارداً في شيء من هذه المقامات، وكان ناظراً إلى حال المأمور به، كقوله: «لا تأكل» أو «لا تلبس ما لا يؤكل في الصلاة» كان هذا أيضاً موجباً لظهوره في الإرشاد إلى المانعية التي هي خلاف ظاهره الأوّل، وهو المولوية.

فالمحصل: أنّ النهي - مع الغض عن القرينة - وإن كان ظاهراً في المولوية إلّا أنّ وروده في المقامات المزبورة يوجب انقلاب ظهوره في المولوية إلى ظهوره في الإرشاد إلى المانعية، أو عدم الجزئية، أو عدم المشروعية، أو غيرها.

أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق ^(١)، وبعبارة أخرى كان النهي عنها ^(٢) بالعرض، وإن كان ^(٣)

غضب الثوب في حال الطواف والسعي، وعن غضب المقرض للتقصير.
وعليه، فالنهي عن هذه الأمور يكون من قبيل الوصف بحال الموصوف، لأنها منهي عنها حقيقةً، ويكون النهي عن الصلاة من قبيل الوصف بحال المتعلق وبالعرض والمجاز، لكون المنهي عنه حقيقةً هو الجزء أو الوصف.
ثانيهما: أن تكون هذه الأمور واسطةً ثبوتيةً - أي علةً لتعلق النهي بالعبادة - بحيث يكون النهي متعلقاً حقيقةً بنفس العبادة لأجل تلك الأمور، فالمنهي عنه نفس العبادة، فيكون من الوصف بحال الموصوف.
فإن كان النهي من قبيل الأول، بأن تعلق حقيقةً بنفس هذه الأمور، فقد مرّ حكمه.

وإن كان من قبيل الثاني، كان حكمه ما تقدم من تعلق النهي بنفس العبادة حقيقةً.

واستظهاراً أحد النحوين منوط بخصوصيات الموارد.

(١) هذا إشارة إلى الوجه الأول، أعني به كون المنهي عنه حقيقةً نفس تلك الأمور من الجزء والشرط والوصف، لا نفس العبادة، وقد تعرضنا له بقولنا: «أحدهما: أن تكون هذه الأمور واسطةً عروضية ... الخ».

(٢) أي: عن العبادة.

(٣) عطف على قوله: «إن كان من قبيل» وهو إشارة إلى الوجه الثاني، أعني به كون النهي متعلقاً بنفس العبادة بسبب هذه الأمور، وقد تعرضنا له بقولنا: «ثانيهما أن تكون هذه الأمور ... الخ» كما أن ما قبله وهو قوله: «إن كان من قبيل

النهي عنه ^(١) [عنها] على نحو الحقيقة والوصف بحاله ^(٢) وإن ^(٣) كان بواسطة أحدها، إلا أنه ^(٤) من قبيل الوساطة في الثبوت لا العروض ^(٥)، كان ^(٦) حاله ^(٧) حال النهي في القسم الأول ^(٨)، فلا تغفل ^(٩).

الوصف بحال المتعلق « إشارة إلى الوجه الأول، كما تقدّم آنفاً.

(١) الضمير راجع إلى العبادة، فالصواب تأنيثه كما في بعض النسخ.

(٢) أي: حال نفس المنهي عنه وهو العبادة، لصيرورتها مبغوضةً ولو للبغض الناشئ عن أحد تلك الأمور التي هي الوسائط الثبوتية.

(٣) كلمة «إن» وصلية، يعني: أن المنهي عنه نفس العبادة وإن كان النهي بسبب أحد تلك الأمور، إلا أن أحدها من قبيل العلة، لتعلق النهي بالعبادة.

(٤) أي: أن أحدها يكون من قبيل، وضمير «أحدها» راجع إلى الأمور.

(٥) يعني: حتى يكون المنهي عنه حقيقةً نفس تلك الأمور، ويصير النهي عن العبادة بالعرض والمجاز، فتلك الأمور واسطة في العروض، فهي المعروضة أولاً وبالذات، والعبادة ثانياً وبالعرض.

(٦) جواب «إن» الشرطية في قوله: «وإن كان النهي عنه».

(٧) أي: حال النهي.

(٨) وهو: تعلق النهي بنفس العبادة الذي تعرّض له في أول الأمر الثامن بقوله: «إن متعلق النهي إمّا أن يكون نفس العبادة». وكونه كالقسم الأول لرجوعه إليه حقيقةً، لأنّ مناط الفساد هو المبغوضية مطلقاً، سواء أكانت ذاتية أم عرضية ناشئة عن أحد هذه الأمور.

(٩) عن انقسام النهي عن العبادة لجزئها أو شرطها أو وصفها إلى القسمين المزبورين، واختلافهما في الحكم كما مرّ.

ومما ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة يظهر حال الأقسام في المعاملة، فلا يكون بيانها على حدة بهم^(١). كما أن تفصيل الأقوال في الدلالة على الفساد وعدمها التي ربما تزيد على العشرة - على ما قيل [٢] - كذلك^(٣)، إنما المهم بيان ما هو الحق في المسألة، ولا بدّ في تحقيقه^(٤) على نحو يظهر الحال

(١) ومن أراد الوقوف عليها فليراجع المطولات سيّما التقريرات^(١)، ولا بأس ببيان أمثلة النهي في المعاملات، فنقول وبه نستعين :

أمّا المعاملة المنهي عنها لذاتها، فكنكاح المحارم، والبيع الربوي.

وأمّا المنهي عنها لجزئها، فكنكاح الكبير الصغيرة بدون إذن وليّها، وبيع الشاة بالخنزير.

وأمّا المنهي عنها لشرطها، فكالنكاح بشرط كون الطلاق بيد الزوجة، وبيع العنب بشرط أن يعمل خمراً.

وأمّا المنهي عنها لوصفها اللازم، فكنكاح الشغار، وبيع الحصاة والمنازمة.

وأمّا المنهي عنها لوصفها المفارق، فكنكاح المرأة المحرمة، وأكل لحم الشاة الجلالة.

[٢] كما في التقريرات، لقوله: «فاعلم أنّهم اختلفوا في مورد النزاع في دلالة النهي على الفساد على أقوال ربما تزيد على العشرة»^(٢).

(٣) أي: ليس بهم.

(٤) أي: في تحقيق الحق على نحو يظهر حال الأقوال.

في الأقوال من بسط المقال في مقامين :

الأوّل في العبادات، فنقول وعلى الله الاتكال: إنّ النهي ^(١) المتعلق بالعبادة بنفسها ولو كانت جزءً عبادةٍ ^(٢) بما هو عبادة ^(٣) - كما عرفت ^(٤) -

اقتضاء النهي عن العبادة للفساد

(١) توضيحه: أنّ النهي المتعلق بالعبادة سواء أكان المنهي عنه عبادةً مستقلة كقوله: «لا تصل، أو لا تطف أو لا تسع في المغصوب» أم جزءاً لها كقوله: «لا تقرأ العزائم في الصلاة» أم شرطاً لها كقوله: «لا تتوضأ بالماء المغصوب» يقتضي الفساد، فإنّ العبادة - بوصف كونها عبادةً - لا فرق في فسادها بالنهي المتعلق بها بين هذه الأقسام الثلاثة، لوجود ملاك الفساد - وهو دلالة النهي بطبعه مجرداً عن القرينة على الحرمة الذاتية الملازمة للفساد - في العبادات، لأنّ الحرمة تكشف عن المبعوضة المضادة للمحبوبة المقومة للعبادة، ولا تجتمع المحبوبة والمبعوضة في شيء واحد، فلا محالة يكون النهي رافعاً للأمر، فيفسد المنهي عنه، سواء أكان نفس العبادة أم جزءاً أم شرطها، غاية الأمر أنّ سراية فساد الجزء أو الشرط إلى نفس العبادة منوطة بالاكتماء به، وعدم تداركه على ما سبق.

(٢) أو شرط عبادةٍ.

(٣) هذه الحيثية معتبرة في تحقق الموضوع، إذ مفروض البحث هو النهي في العبادة، فلا بدّ من حفظ هذه الحيثية ليندرج في النهي عن العبادة.

(٤) حيث قال في أوائل الأمر الثامن: «وكذا القسم الثاني بلحاظ أن جزء العبادة عبادة... الخ» فراجع (ص ٣٦٦).

مقتض لفسادها، لدلالته ^(١) على حرمتها ذاتاً، ولا يكاد ^(٢) يمكن اجتماع الصحة بمعنى موافقة الأمر أو الشريعة مع الحرمة، وكذا بمعنى سقوط الإعادة، فإنه ^(٣) مترتب على إتيانها بقصد القرية، وكانت ^(٤) مما يصلح لأن يتقرب بها، ومع

(١) أي: لدلالة النهي على حرمة العبادة، وهذا تعليل لاقتضاء النهي للفساد كما عرفت.

(٢) هذا تقريب ملازمة الحرمة للفساد في العبادات، وامتناع اجتماع الصحة - عند المتكلم والفقيه - مع النهي الدال على الحرمة الذاتية.

أمّا الصحة عند المتكلم فلائه مع الحرمة لا أمر حتى يتحقق موافقة الأمر أو الشريعة، ضرورة أن الإتيان بالحرام الذاتي معصية، ومعها كيف يكون المنهي عنه موافقاً للأمر أو الشريعة ؟

وأمّا الصحة عند الفقيه، فلما أفاده عليه السلام بقوله: «وكذا بمعنى سقوط الإعادة» من إناطة الصحة عنده بأمرين :

أحدهما: إتيان العمل بقصد القرية، إذ بدونه لا تصح العبادة حتى تسقط الإعادة.

ثانيهما: كونه صالحاً لأن يقرب العبد إلى مولاه، فإن لم يكن كذلك - كما إذا كان حراماً ومبغوضاً - لم يصلح للمقربة، وإن فرض تمشّي قصد القرية، لعدم الالتفات إلى حرمة.

(٣) أي: فإن سقوط الإعادة مترتب على إتيان العبادة بقصد القرية، وهذا إشارة إلى أول الأمرين المزبورين.

(٤) أي: وكانت العبادة، وهذا إشارة إلى ثاني الأمرين المذكورين.

الحرمة لا يكاد يصلح لذلك ^(١)، ويتأتى ^(٢) [ويأتي] قصدُها من الملتفت إلى حرمتها، كما لا يخفى.

لا يقال: هذا ^(٣) لو كان النهي عنها دالاً على الحرمة الذاتية، ولا يكاد

(١) أي: لأنَّ يتقرَّب بها، والأولى أن يقال: «لا تكاد تصلح» لرجوع الضمير المستتر فيهما إلى العبادة. وأمَّا تذكير «يصلح» في قوله: «وكانت مما يصلح» فلا بأس به، لرجوعه إلى «ما» الموصول.

(٢) معطوف على «يصلح» يعني: ولا يكاد يتأتى قصدُ القربة من الملتفت إلى حرمة العبادة، لما مرَّ من تضاد الحرمة مع صحة العبادة، وإن أمكن قصد القربة بها مع عدم الالتفات إلى الحرمة، إلَّا أنَّ مجرد قصدِها مع عدم صلاحية الفعل بنفسه للمقربية لا يكفي في سقوط الإعادة الذي فُسِّر به الصحة عند الفقيه، كما لا يخفى.

(٣) أي: دلالة النهي على الفساد منوطة بدلالته على الحرمة الذاتية، كما اعترف به المستدل بقوله: «لدلالته على حرمتها ذاتاً».

وملخص هذا الإشكال: أنَّ النهي لا يدلُّ على الفساد إلَّا إذا دلَّ على الحرمة الذاتية، والمفروض عدم دلالته على ذلك، لامتناع اتصاف العبادة بالحرمة الذاتية، لأنَّه إنَّ أتى بالعمل بدون قصد القربة كصلاة الحائض لتمرين الصبي لم يتصف بالحرمة، لأنَّ المحرَّم هو العبادة التي تتقوم بقصد القربة، وبدون قصدِها لا يكون العمل عبادةً حتى تفسد بحرمتها الناشئة عن النهي.

وإنَّ أتى بالعمل مع قصد القربة كان مشروعاً، إذ لا أمر به مع حرمة، فلا يقدر على نية القربة إلَّا بتشريع أمرٍ ليقصد التقرب به، وحينئذٍ يحرم العمل للتشريع، ومع هذه الحرمة التشريعية يمتنع اتصافه بالحرمة الذاتية، لاجتماع المثلين المستحيل.

يتصف بها ^(١) العبادة، لعدم ^(٢) الحرمة بدون قصد القربة، وعدم ^(٣) القدرة عليها مع قصد القربة بها ^(٤) إلاّ تشريعاً، ومعه ^(٥) تكون محرمةً بالحرمة التشريعية لا محالة، ومعه ^(٦) لا تتصف بجرمة أخرى ^(٧)، لامتناع اجتماع المثليين كالضدين. فإنّه يقال ^(٨): لا ضير في اتصاف ما يقع عبادةً - لو كان مأموراً به -

فالمتحصل: أنّ النهي عن العبادة لما لم يدل على الحرمة الذاتية، لامتناع اتصاف العبادة بها، فلم يدل على الفساد أيضاً، فكيف يمكن الالتزام بدلالته على فساد العبادة كما التزموا بها ؟

(١) أي: بالحرمة الذاتية.

(٢) تعليل لعدم اتصاف العبادة بالحرمة الذاتية، وحاصله: أنّه بدون قصد القربة لا موضوع للحرمة، لأنّ المفروض كون المنهي عنه هي العبادة المتقومة بقصد القربة. ومع قصد القربة تحرم تشريعاً، إذ لا أمر بها إلاّ بالتشريع المحرّم، ومع حرمة التشريع لا تتصف بجرمة أخرى وهي الحرمة الذاتية، لامتناع اجتماع المثليين كاجتماع الضدين.

(٣) معطوف على «عدم الحرمة».

(٤) هذا الضمير وضمير «عليها» راجعان إلى العبادة.

(٥) أي: ومع التشريع.

(٦) أي: ومع كونها محرمةً بالحرمة التشريعية لا تتصف ... الخ.

(٧) وهي الحرمة الذاتية.

(٨) لا يخفى أنّ ما أفاده المصنف رحمه الله في الجواب عن هذا الإشكال وجوه:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «لا ضير في اتصاف ما يقع عبادة ... الخ» وحاصله: أنّ ما ذكره المستشكل من امتناع اتصاف العبادة بالحرمة الذاتية ممنوع،

بالحرمة ^(١) الذاتية، مثلاً صوم العيدين كان عبادةً منهيّاً عنها، بمعنى ^(٢) أنّه لو أمر به كان عبادةً، لا يسقط الأمر به ^(٣) إلّا إذا أُتي به بقصد ^(٤) القرية، كصوم سائر الأيام.

هذا ^(٥) فيما إذا لم يكن ذاتاً عبادةً كالسجود لله تعالى ونحوه، وإلّا ^(٦) كان

إذ لا مانع من اتصاف العبادة الشأنيّة بها، فإنّ صوم العيدين عبادة شأنيّة، بمعنى: أنّه لو أمر به الشارع كان أمره عبادياً، لا توصلياً، كالأمر بصوم غير العيدين. ويمكن أن يكون في صومهما مفسدة ملزمة أوجبت حرمتَهُما الذاتية كحرمة شرب الخمر.

هذا في غير العبادة الذاتية، وأمّا فيها، فسيأتي الكلام فيها عند تعرض المصنف ﷺ لها إن شاء الله تعالى.

(١) متعلق بقوله: «اتصاف».

(٢) هذا معنى العبادة الشأنيّة.

(٣) هذا الضمير وضمير «به» في قوله: «لو أمر به» راجعان إلى صوم العيدين.

(٤) متعلق بقوله: «أُتي» وضمير «به» راجع إلى صوم العيدين.

(٥) أي: عدم امتناع اتصاف العبادة بالحرمة الذاتية يكون في غير العبادة الذاتية، وأمّا فيها، فسيأتي الكلام فيها في التوضيح الآتي.

(٦) أي: وإن كان عبادةً ذاتاً، فلا مانع من اتصافها بالحرمة الذاتية مع كونها عبادة فعلاً لا شأنًا كالقسم الأوّل، فإنّ السجود الذي هو عبادة ذاتاً ولا تتفك عنه العبادية - كما هو مقتضى ذاتيّ كل شيء - يمكن أن يكون له مفسدة في حالٍ توجب حرمة ذاتاً، كالسجود للشمس والقمر والصنم ونحوها.

وعليه، فلا مانع من اتصاف العبادة الفعلية بالحرمة الذاتية.

محرمًا مع كونه فعلاً عبادة، مثلاً إذا نُهي الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى، كان ^(١) عبادةً محرمةً ذاتاً حينئذٍ ^(٢)، لما فيه ^(٣) من المفسدة والمبغوضية في هذا الحال ^(٤).

مع أنّه ^(٥) لا ضير في اتصافه

فالمنتحلص: أنّه لا مانع من اتصاف العبادة بكلا قسميها - أعني الشأنيّة كصوم العيدين، والذاتيّة كسجود الجنب والحائض له تعالى شأنه الذي نُهي عنه في حالتي الجنابة والحيض - بالحرمة الذاتيّة.

(١) أي: كان السجود المنهي عنه عبادةً محرمةً ذاتاً.

(٢) أي: حين الجنابة والحيض.

(٣) أي: في السجود، وقوله: «لما فيه» تعليل للحرمة الذاتيّة، وحاصله: أن في السجود الواقع في حالتي الجنابة والحيض مفسدة - كسائر المحرمات الذاتيّة من شرب الخمر ونحوه - توجب جعل الحرمة له، فالسجود في حال الجنابة والحيض كشرب الخمر في الحرمة الذاتيّة، لكونه ذا مفسدة ومبغوضية كالخمر.

(٤) أي: حال الجنابة والحيض.

(٥) الضمير للشأن، وهذا ثاني الوجوه التي أجاب بها المصنف رحمته عن الإشكال، وحاصله: أن ما ذكره المستشكل من «أنّه مع الحرمة التشريعية يمتنع اتصافه بالحرمة الذاتيّة، للزوم اجتماع المثلين الذي هو محال كاجتماع الضدين» ممنوع، لأنّ مورد اجتماع المثلين المحال هو اتحاد الموضوع، وأمّا مع تعدده فلا يلزم محذور اجتماعهما أصلاً. والمقام من هذا القبيل، ضرورة أن موضوع حرمة التشريع هو الالتزام بكون شيء من الدّين مع العلم بعدم دخوله في الدين، أو عدم العلم بدخوله فيه، ومن المعلوم أن الالتزام فعل قلبي كالتجري. وموضوع الحرمة الذاتيّة

بهذه الحرمة ^(١) مع الحرمة التشريعية، بناءً ^(٢) على أن الفعل فيها ^(٣) لا يكون في الحقيقة متصفاً بالحرمة، بل إنّما يكون المتصف بها ^(٤) ما هو من أفعال القلب، كما هو الحال في التجري والانقياد ^(٥)، فافهم ^(٦).

هذا، مع أنّه ^(٧) لو لم يكن النهي فيها دالاً على الحرمة، لكان دالاً على

نفس الفعل الخارجي كالسجود، ومع تعدد الموضوع لا تجتمع الحرمتان حتى يلزم محذور استحالة اجتماع المثليين.

(١) أي: الحرمة الذاتية، وضمير «اتصافه» راجع إلى السجود.

(٢) يعني: أن عدم الضير في اتصاف العبادة الذاتية بالحرمة الذاتية والتشريعية مبني على كون موضوع الحرمة التشريعية نفس الفعل القلبي، لا الخارجي، وإلا يلزم اجتماع المثليين.

(٣) أي: في الحرمة التشريعية.

(٤) أي: بالحرمة التشريعية.

(٥) في كونهما من أفعال القلب.

(٦) قيل: إنّه يمكن أن يكون إشارةً إلى: أن هذا لا يدفع الإشكال، إذ المستشكل علل عدم إمكان الاتصاف بالحرمة الذاتية باجتماع المثليين، فمراده حرمة نفس الفعل مجرمتين، لا جعل موضوع حرمة التشريع غير موضوع الحرمة الذاتية. لكن فيه تأمل.

(٧) الضمير للشأن. وهذا ثالث الأجوبة، وهو ناظر إلى قول المستشكل: «هذا لو كان النهي عنها دالاً».

وحاصل الجواب: أنّه يمكن البناء على فساد العبادة المنهي عنها وإن لم نقل بدلالة النهي على الحرمة، إذ لا أقل من دلالة على عدم كون الفرد المنهي عنه

الفساد، لدلالته على الحرمة التشريعية، فإنه لا أقلّ من دلالته ^(١) على أنّها ليست بأمورٍ بها ^(٢)، وإن عمّها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومه ^(٣). نعم ^(٤)، لو لم يكن النهي عنها إلّا عَرَضاً،

مأموراً به، إذ لا معنى للنهي مع الأمر الفعلي، وبدون الأمر يكون حراماً تشريعياً فاسداً، لكفاية حرمة التشريع في الفساد، فيخرج هذا الفرد المنهي عنه عن إطلاق الدليل أو عمومه الدال على صحة كل فردٍ فُرض وجوده من أفراد طبيعة العبادة.

وبالجملة: وزان النهي عن عبادةٍ خاصة - فيما إذا كان هناك عموم أو إطلاق يقتضي صحتها لو خُلّي وطبعه - وزان الأمر الواقع عقيب الحظر، فكما لا يدل الأمر هناك على الوجوب الذي هو مدلوله لغةً أو عرفاً، بل يكون إرشاداً إلى رفع الحظر السابق، فكذلك النهي في المقام، فإنه لا يدل على الحرمة التي هي مدلوله اللغوي أو العرفي، بل يكون إرشاداً إلى فساد هذا الخاص من بين الخصوصيات المشمولة للعام أو المطلق لو خُلّي وطبعه، وعدم كونه محبوباً عند المولى.

وعليه، فيستحيل التقرب بإكرام العالم الظالم الذي ليس فيه ملاك وجوب الإكرام، أو أنّ ملاكه مغلوب لملاك حرمة، وإن كان مشمولاً أولاً لقوله: «أكرم العلماء».

فقد ظهر: أنّ التقرب بالملك أيضاً غير ممكن، لمغلوبيته بملك النهي.

(١) هذا الضمير وضمير «لدلالته» راجعان إلى النهي.

(٢) يعني: نفس عدم الأمر بالعبادة كافٍ في الفساد، من غير حاجة إلى الالتزام بالحرمة التشريعية، ولا إلى دلالة النهي على الحرمة الذاتية.

(٣) أي: عموم الأمر، وضمائر «فيها، أنها، عمّها، بها» راجعة إلى العبادة.

(٤) هذا استدراك على قوله: «لكان دالاً على الفساد» وحاصله: أنّ ما ذكرناه

كما إذا نهى عنها^{١)} فيما كانت ضدّ الواجب مثلاً، لا يكون مقتضياً للفساد، بناءً^{٢)} (*) على عدم اقتضاء الأمر [عدم الاقتضاء للأمر] بالشيء للنهي عن الضد إلا كذلك - أي عرضاً - فيُخصّص^{٣)} به أو يقيّد.

من دلالة النهي على الفساد - لدلالته على الحرمة التشريعية - إنّما هو فيما إذا لم يكن النهي عَرَضِيّاً، كالنهي عن ضد الواجب كالصلاة المضادة للإزالة، بناءً على كون النهي عن ضد الواجب عَرَضِيّاً، حيث إنّ المنهي عنه حقيقةً هو ترك الإزالة مثلاً، فالنهي عن الصلاة ونحوها ممّا يلزم ترك الإزالة يكون عرضياً، لا حقيقياً، والنهي العَرَضِي لا يقتضي الفساد.

(١) أي: عن العبادة، وقوله: «كما إذا نهى» مثال للنهي العَرَضِي.

(٢) يعني: أنّ كون النهي عن ضد الواجب عَرَضِيّاً مبني على أن لا يكون النهي الذي يقتضيه الأمر بالشيء إلاّ نهياً عَرَضِيّاً.

(٣) يعني: فيُخصّص أو يُقيّد بهذا النهي العرضي عمومٌ أو إطلاقُ النهي الدال على الفساد.

فالمتحصل: أنّ النهي بأنحاء الثلاثة من الذاتي والتشريعي والإرشادي يدل

(*) ظاهره بمقتضى الأقربية كونه علّة لعدم اقتضاء النهي العرضي للفساد.

لكنه غير سديد، إذ لا علّة في النهي العرضي الذي يقتضيه الأمر بالشيء لعدم الفساد، بل علة عدم الفساد عدم الملازمة بين النهي العرضي وبين الفساد.

فقوله: «بناءً على عدم الاقتضاء» علّة لكون النهي عن ضد الواجب نهياً عرضياً.

فحقّ العبارة أن تكون هكذا: «فيما كانت ضدّاً لواجب مثلاً بناءً على عدم

الاقتضاء للأمر بالشيء للنهي عن الضد إلاّ كذلك - أي عرضاً - لا يكون مقتضياً

للفساد».

المقام الثاني في المعاملات، ونخبة القول: إنَّ النهي الدال على حرمتها لا يقتضي الفساد، لعدم الملازمة فيها - لغةً ولا عرفاً - بين حرمتها وفسادها أصلاً^(١)، كانت الحرمة متعلقةً بنفس المعاملة^(٢) بما هو فعل بالمباشرة

على فساد العادة المنهي عنها بأحد هذه الأنحاء الثلاثة.

عدم اقتضاء النهي للفساد في المعاملات

(١) فساد المعاملة عبارة عن عدم ترتب الأثر المقصود منها - كالملكية والزوجية ونحوهما - عليها، وصحتها هي ترتب الأثر المزبور عليها، ومن المعلوم عدم المنافاة بين حرمة المعاملة وبين الأثر المترتب عليها عقلاً.

وهذا بخلاف حرمة العادة، حيث إنَّها لا تجتمع مع الصحة، لعدم صلاحية المغبوض للمقربة، فلا يجدي قصد الأمر المغلوب بالنهي في نظر المولى.

كما أنه لا يدل النهي لغةً ولا عرفاً على فساد المعاملة، لوضوح أنَّ مدلول النهي هو التحريم، والفساد - أعني به عدم ترتب الأثر - ليس مدلولاً مطابقاً ولا التزامياً له أصلاً، فالدلالة على الفساد بأنحاءها مفقودة.

(٢) كالنهي عن البيع وقت النداء، فإنَّ المحرّم حينئذٍ هو إيجاد المعاملة بما هي فعل مباشر، وتلفظُ بالإيجاب والقبول، لا بما هي فعل يترتب عليه الملكية مثلاً، فلا ينافي هذا النهي ترتبُ المسبب أعني النقل والانتقال (*).

(*) لا يخفى أنَّ تمثيلهم لتعلق النهي بنفس السبب بالنهي عن البيع وقت النداء لا يخلو من الغموض، حيث إنَّ معنى حرمة السبب كون نفس الإيجاب والقبول بما هما لفظان محرّمين. وهذا غير ثابت في المثال، لعدم مفسدة في التلفظ بهما توجب حرمتها، كما في حرمة شرب الخمر ونحوه من المحرّمات.

أو بمضمونها^(١) بما هو فعل بالتسبيب، أو بالتسبب^(٢) بها إليه^(٣)، وإن لم يكن

(١) كبيع المصحف والعبد المسلم من الكافر، حيث إنّ النهي في هذا البيع قد تعلّق بالمضمون وهو تمليكهما من الكافر، لا بالمعاملة بما هي فعل مباشري.

وإن شئت فقل: إنّ النهي تعلّق بالمسبّب وهو الملكية، فالمنهيّ عنه هو جعل إضافة الملكية للكافر عليهما، والنهي إنّما تعلّق بالمعاملة من حيث كونها موجبةً لترتب مسبّب مبغوض في نفسه كسلطنة الكافر على المصحف والعبد المسلم، لا من حيث كونها فعلاً مباشرياً. فالنهي عن المعاملة تارةً يكون لأجل أنّها فعل مباشري، وأخرى لأجل أنّها سبب لترتب مسبّب مبغوضٍ عليها.

(٢) معطوف على «نفس المعاملة» لا على «بالتسبيب» وضمير «بها» راجع إلى المعاملة.

(٣) أي: إلى مضمون المعاملة، كما إذا تعلّق النهي عن بيع العنب والخشب لمن يعمل العنب خمرًا والخشب صنماً، فإنّ النهي لم يتعلّق بالسبب وهو العقد، ولا بالمسبّب وهو التملك، بل تعلّق بأمرٍ خارج عنهما وهو الإعانة على الإثم.

بل المحرّم في وقت صلاة الجمعة هو الاشتغال بالأُمور الدنيوية المزاحمة للصلاة، والتجارات التي أهمّها البيع من تلك الأُمور، فلا خصوصية للبيع، بل ذكره إنّما هو من باب المثال.

وعلى هذا، يكون النهي في البيع وقت النداء من باب تعلّق النهي بضدّ الواجب الذي لا ملاك له إلّا مصلحة الواجب، فليس الأمر بالشيء والنهي عن ضده حكمين مستقلّين ناشئين عن ملاكين.

فالنّتيجة: أنّ النهي عن البيع وقت النداء يؤكّد الأمر بالصلاة، فلا نهي حقيقةً حتّى يحرم به التلفظ بالإيجاب والقبول.

السبب ولا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام، وإثماً^(١) يقتضي الفساد فيما إذا كان دالاً على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها، مثل النهي عن أكل الثمن أو المثلن في بيع^(٢) أو بيع شيء^(٣).

فالنهي تعلق بالتسبب بهذه المعاملة للإعانة على الإثم، فليس شيء من السبب - وهو العقد - ولا المسبب - وهو إضافة الملكية - منهياً عنه وحراماً. ويمكن التمثيل له أيضاً بالنهي عن تملك الربا بالبيع والقرض الربويين، حيث إن نفس إنشاء البيع والقرض وكذا تملك الزيادة ليس منهياً عنه، لجواز تملكها بناقل شرعي كالهبة، بل المنهي عنه هو التسبب بالبيع أو القرض لتملك الزيادة. والحاصل: أن النهي في هذه الأقسام لا يدل على الفساد.

(١) بعد أن نفى دلالة النهي التحريمي في المعاملة على الفساد، أثبت دلالة عليه فيما إذا تعلق بشيء ينافي تعلقه به صحة المعاملة، ولا يجتمع معها أصلاً، كما إذا نهى عن أكل الثمن أو المثلن، فإن هذا النهي لا يجتمع مع صحة المعاملة، ضرورة أن صحتها تقتضي حلية تصرف كل من المتعاقدين فيما انتقل إليه، فالنهي التحريمي عن التصرف في الثمن أو المثلن يكشف عن فساد المعاملة، وإلا يلزم عدم جواز التصرف في مال نفسه.

(٢) بأن يكون النهي متعلقاً بعنوان خاص من المعاملة، كالنهي عن البيع الربوي، وعن بيع المنازعة والملازمة.

(٣) بأن يتعلق النهي بالبيع باعتبار متعلقه من المبيع والثمن، كبيع الخمر والخنزير والميتة، وبيع المجهول وغيرها، فأشار المصنف بقوله: «في بيع أو بيع شيء» إلى هذين القسمين من النهي.

نعم ^(١)، لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الإرشاد إلى فسادها، كما أن الأمر بها يكون ظاهراً في الإرشاد إلى صحتها، من دون دلالة ^(٢) على إيجابها أو استحبابها ^(٣)، كما لا يخفى.

(١) هذا استدراك على نفي الملازمة لغةً وعرفاً بين الحرمة والفساد.

ووجه نفي البعد عن ظهور النهي عن المعاملة في الإرشاد إلى فسادها - لا في الحرمة التكليفية التي هي ظهوره الأولي - هو: أن الغرض الأصلي في المعاملات بيان صحتها وفسادها، ولذا يكون الأمر بها إرشاداً إلى صحتها، من دون دلالة على وجوبها أو استحبابها. فلا يدل مثل: ﴿أوفوا بالعقود﴾ ^(١) إلا على صحة العقود، لا على وجوبها أو استحبابها.

فالنهي عن المعاملة نظير نهى الطبيب في الإرشاد إلى ما يضر المريض، وأمره في الإرشاد إلى ما ينفعه من دفع مرضه وعود صحته، ونظير النواهي الشرعية لإفادة المانعة في العبادات، كالنهي عن التكتف والضحك والكلام والاستدبار وقول آمين في الصلاة.

وبالجملة: فالنهي عن المعاملة نظير الأمر الواقع عقيب الحظر، فكما أن الأمر حينئذ لا يدل على الوجوب، بل على رفع المنع، فكذلك النهي عنها لا يدل إلا على رفع الصحة التي تقتضيها أدلة الإمضاء مثل: ﴿أوفوا بالعقود﴾.

(٢) أي: دلالة الأمر.

(٣) هذا الضمير وضمائر «فسادها، بها، صحتها، إيجابها» راجعة إلى المعاملة.

لكنّه ^(١) في المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات، لا المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات، فالمعول ^(٢) (*) هو ملاحظة القرائن في خصوص المقامات، ومع عدمها لا يحيص عن الأخذ بما هو قضية صيغة النهي من ^(٣) الحرمة،

(١) يعني: لكنّ نفي البعد عن ظهور النهي في الإرشاد إلى الفساد إنّما يكون في المعاملات بالمعنى الأخص وهي العقود والإيقاعات، لا بمعناها الأعم وهو ما لا يعتبر فيه قصد القرينة، بل لو أمر به كان أمره توصلياً كالأمر بتطهير الثوب والبدن، فإنّ النهي عن المعاملة بالمعنى الأعم يحمل على ما تقتضيه القرينة الخارجية إن كانت، وإلاّ فيحمل على معناه الحقيقي وهو الحرمة، لكنها لا تدلّ على الفساد، لما مرّ من عدم الملازمة بين الحرمة والفساد لا لغةً ولا عرفاً.

(٢) هذا متفرع على عدم ظهور النهي - في المعاملات بالمعنى الأعم - في الإرشاد إلى الفساد، وحاصله: أنّه إن كان هناك قرينة على إرادة معنى خاص منه، فلا إشكال في لزوم حمل النهي عليه، وإلاّ فلا بدّ من إرادة ظاهره وهو الحرمة.

(٣) بيان للموصول في «بما هو» وضمير «عدمها» راجع إلى القرائن.

(*) إن كان قوله: «المعول» راجعاً إلى المعاملات بالمعنى الأعم كما هو مقتضى الأقربى في العبارة، فينافيه قوله: «نعم ربما يتوهم استبعادها له شرعاً» لكون مورد الاستدراك - وهي المعاملات بالمعنى الأخص - أجنبيّاً عن المعاملات بالمعنى الأعم، لوضوح أنّ مورد الروايات التي استدللّ بها على دلالة الحرمة شرعاً على الفساد هي المعاملات بالمعنى الأخص، كما يظهر من التقريرات.

وإن كان راجعاً إلى المعاملات بالمعنى الأخص، فذكره لغو، لعدم الحاجة إلى القرائن مع فرض ظهور النهي فيها في الإرشاد إلى الفساد، إذ لا وجه للقرينة مع ظهور اللفظ في المعنى المراد.

وقد عرفت أنها ^(١) غير مستتبعة للفساد لا لغةً ولا عرفاً.

نعم ^(٢)، ربما يتوهم استتباعها له شرعاً من جهة دلالة غير واحدٍ من الأخبار عليه.

منها: ما رواه في الكافي والفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام: «سأله [سألته] عن مملوكٍ تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: ذلك إلى سيّده إن شاء أجازة وإن شاء فرّق بينهما.

قلت: أصلحك الله تعالى إنّ الحكم بن عيينة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد، ولا يحلّ إجازة السيد له. فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّّه لم يعص الله، إنّما عصى سيّده، فإذا أجاز، فهو

(١) أي: أنّ الحرمة لا تستتبع الفساد لا لغةً ولا عرفاً، فحرمة التصرف في الماء المغصوب بتطهير الثوب والبدن به لا تدل على الفساد أي بقاء النجاسة.

(٢) استدراك على عدم استتباع الحرمة للفساد لا لغةً ولا عرفاً، وحاصله: أنّ الحرمة وإن لم تستتبع الفساد لغةً وعرفاً، لكنها تستتبعه شرعاً، لأجل النصوص التي:

منها: ما رواه في الكافي والفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام ... إلى آخر ما في المتن.

تقريب الاستدلال به: أنّ تعليل عدم فساد نكاح العبد الفاقد لإذن سيّده بـ «أنّه لم يعص الله» يقتضي فساد كل ما يكون عصياناً له تبارك وتعالى، فالحرمة التكليفية تقتضي الفساد، فعدم فساد النكاح هنا إنّما هو لأجل عدم كونه معصيةً له عزّ وجلّ. ومنها: ما رواه في الكافي أيضاً عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته عن رجلٍ تزوّج عبده امرأةً بغير إذنه، فدخل بها، ثم أطلع على ذلك مولا.

له جائز»^(١)، حيث دلّ بظاهره على أنّ النكاح لو كان ممّا حرّمه الله تعالى [عليه] كان فاسداً^(٢).

ولا يخفى^(٣) أنّ الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية

قال عليه السلام: ذلك لمولاه إن شاء فرّق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما. فإن فرّق بينهما فللمرأة ما أصدقها، إلّا أن يكون اعتدّى فأصدقها صداقاً كثيراً. وإن أجاز نكاحهما، فهما على نكاحهما الأوّل.

فقلت لأبي جعفر عليه السلام : فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً. فقال أبو جعفر عليه السلام : إنّما أتى شيئاً حلالاً، وليس بعاصٍ لله، إنّما عصى سيّده ولم يعص الله تعالى، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه»^(٢).

(١) إذ المستفاد منه أيضاً أنّ الحرمة الإلهية تستلزم الفساد.

(٢) نسب هذا الجواب في التقارير إلى جماعة منهم الوحيد البهبهاني والمحقّق القمي قده^(٣)، وحاصله: أنّ المعصية - وهي مخالفة الحرمة التي هي المقصودة في المقام - أجنبية عن المعصية المرادة من هذه الروايات.

توضيحه: أنّه ليس المراد بالمعصية في الجملتين الموجبة والسالبة - وهما قوله عليه السلام: «أنّه لم يعص الله وإّما عصى سيّده» - مخالفة الحرمة التكميلية حتى يدلّ على الفساد، ويصح الاستدلال به، إذ لو كان المراد بها الحرمة التكميلية لم يستقم معنى الحديث، إذ لا إشكال في كون مخالفة السيد عصياناً له تبارك وتعالى، ضرورة

(١) الكافي، ج ٥، ص ٤٧٨، الحديث: ٣؛ الفقيه، ج ٣، ص ٥٤١، الحديث: ٤٨٦٢

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٤٧٨، الحديث: ٢، روى كليهما في الوسائل، ج ١٤، ص ٥٢٣ - ٥٢٤،

الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث: ٢٠١

(٣) مطارح الأنظار، ج ١، ص ٧٥٧؛ الفوائد الحائرية، ص ١٧٦؛ قوانين الأصول، ج ١، ص ١٦٢

هاهنا ^(١) أنّ النكاح ليس ممّا لم يمضه الله ولم يُشرّعه كي يقع فاسداً، ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى ^(٢) للفساد، كما لا يخفى. ولا بأس بإطلاق المعصية على عملٍ لم يمضه الله تعالى ولم يأذن به، كما أُطلق (*) عليه بمجرد

وجوب إطاعة المولى على العبد، فهو حكم إلهي، فمخالفته مخالفة لله سبحانه وعصيان له، مع أن الإمام عليه السلام قال: «لم يعص الله».

فنفي المعصية عن مخالفته لسيده قرينة على ما ذكرنا من عدم كون المراد بالمعصية مخالفة الحرمة التكليفية، وعلى أن العبد لم يرتكب حراماً، ذلك لأنّ ما صدر منه لم يكن ممّا لم يمضه الشارع ولم يشرّعه كتزويج المحارم، أو التزويج في العدة، بل كان ممّا أمضاه وأجازه.

فالمراد بالمعصية المنفية في هذا الحديث إيجاد النكاح بدون إذن سيده، فإذا أجازه السيد تمّ مقتضى، ويترتب عليه الأثر أعني به الزوجية.

والحاصل: أنّ النكاح مشروع ذاتاً أي ليس ممّا لم يشرّعه الله تعالى، غاية الأمر أنّ تحققه مشروط بإذن السيد، فلا يتصور هنا حرمة تكليفية حتى يدعى دلالتها على الفساد. نعم، لو نهى السيد عن التزويج وتزوَّج، صحّ الاستدلال على الفساد، لكون مخالفة نهى السيد عصياناً له تعالى شأنه أيضاً.

(١) أي: في الرواية، والتقييد بقوله: «ها هنا» لأجل كونه خلاف ظاهر المعصية، حيث إنّ ظاهرها مخالفة التكليف الإلزامي الفعلي المنجز، لا الحكم الوضعي.

(٢) أي: ممّا لم يمضه الله ولم يشرّعه.

(*) وجه ذلك: أنّ العبودية تقتضي عدم صدور فعلٍ عن العبد إلّا عن أمر سيده وإذنه، حيث إنّ كلّ عليه لا يقدر على شيء، فإذا استقل بأمرٍ كان عاصياً حيث أتى بما ينافية مقام عبوديته، ولا سيما مثل التزوج الذي كان خطراً.

عدم إذن السيد فيه ^(١) أنه ^(٢) معصيته [معصية] .

وبالجملة: لو لم يكن ^(٣) ظاهراً في ذلك لما كان ظاهراً فيما توهّم (*).
وهكذا حال سائر الأخبار الواردة في هذا الباب ^(٤)، فراجع وتأمل.

(١) هذا الضمير وضميراً « عليه، به » راجعة إلى « عمل ».

(٢) هذا نائب عن فاعل: « أطلق » وضميره راجع إلى عمل.

(٣) يعني: لو لم يكن ما رواه في الكافي ظاهراً في عمل لم يُمضه الله تعالى، لما كان ظاهراً فيما توهّم من دلالة النهي على الفساد.

(٤) مثل ما تقدم من رواية الكافي أيضاً.

(*) لو قيل بصحة الاستدلال بمثل هذه الرواية على دلالة الحرمة على الفساد،
بيان: أن المراد بالمعصية فيها مطلق التخطي والتجاوز عن قانون الشرع ومجمولاته
مطلقاً، سواء أكانت تكليفية أم وضعية لتشمل المعصية المصطلحة، لم يكن بعيداً.

إلا أن يقال: إن إرادة هذا المعنى منوطة بقيام قرينة عليه وهي مفقودة، فمجرد
إمكان إرادته لا يوجب ظهور اللفظ فيه، والمفروض أن صحة الاستدلال بكلام
موقوفة على الظهور الذي يكون بناء العقلاء على حجته.

فالحق كما أفاده عدم دلالة روايات الباب على دلالة الحرمة على الفساد.

وأما وجه أنه لم يعص الله فيه، فلاجل كون التزوج بالنسبة إليه أيضاً كان
مشروعاً مطلقاً، غايته أنه يعتبر في تحققه إذن سيده ورضاه، وليس كالنكاح في العدة غير
مشروع من أصله، فإن أجاز ما صدر عنه بدون إذنه فقد وجد شرط نفوذه،
وارتفع محذور عصيانه، فعصيانه لسيده.

وغرض المصنف من هذه التعليقة تعليل إطلاق المعصية بمجرد عدم إذن السيّد فيه،
فلاحظ.

تذنيب: حُكي عن أبي حنيفة والشياباني ^(١) دلالة النهي على الصحة، وعن الفخر ^(٢) أنه وافقهما في ذلك. والتحقيق أنه ^(٣) في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب

هل يدل النهي على صحة متعلقه ؟

(١) وهو محمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة.
(٢) وهو فخر المحققين نجل علامة الآفاق آية الله الحلبي قدس الله تعالى سرهما، لكن عن العلامة التوقف في ذلك، والمصنف وافقهم في موردين من المعاملات وفي موردٍ من العبادات.

وكيف كان، فالوجه في دلالة النهي على صحة متعلقه هو: أن كل حكم تكليفي لا يتعلق إلّا بما هو مقدور للمكلف، بحيث يكون كل من الفعل والترك تحت قدرته. وعليه، فالنهي كالأمر لا بدّ أن يتعلق بما هو مقدور للمنهى، ولا يكون متعلق النهي مقدوراً إلّا إذا كان بجميع أجزائه وشروطه التي هي مورد النهي مقدوراً كما في الأمر. فلو فرض أن المكلف خالف وأتى بالمنهي عنه كذلك - أي بجميع أجزائه وشروطه - لترتب عليه الأثر بالضرورة، وهذا هو معنى كونه صحيحاً، وحينئذٍ فالنهي عن الشيء يدل على صحته لا محالة.

(٣) أي: كون النهي دالاً على صحة متعلقه. غرضه: أن النهي يدل على الصحة في المعاملات في موردين:

أحدهما: تعلق النهي بالمسبب، كالنهي عن بيع المصحف من الكافر، فلو لم يكن قادراً على هذا التمليك - بأن يوجد البيع بحيث يترتب عليه الأثر أعني به الملكية - لما صحّ النهي عنه.

أو التسبب [التسبب]، لا اعتبار ^(١) القدرة في متعلق النهي كالأمر، ولا يكاد يقدر عليهما ^(٢) إلا فيما كانت المعاملة مؤثرةً صحيحةً.
وأما إذا كان ^(٣) عن السبب فلا، لكونه ^(٤) مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً.

ثانيهما: تعلق النهي بالتسبب كالظهار، فإنَّ التسبب به إلى الفراق بين الزوجين مبغوض. بخلاف التسبب بالطلاق إلى البينة بينهما، فإنَّ لم يترتب الفراق على الظهار كان النهي عن الظهار لغواً، إذ المفروض كون النهي عنه بلحاظ ترتب الأثر عليه، لا بلحاظ كونه فعلاً مباشراً كالبيع وقت النداء.
ففي هذين الموردين من المعاملات لا محيص عن دلالة النهي على الصحة، لأنَّ المنهي عنه هو المؤثر الذي يتوقف تأثيره على كونه صحيحاً، إذ الفاسد لا يصلح للسببية.

(١) تعليل لدلالة النهي على الصحة في الموردين المزبورين، وقد مرَّ توضيحه.

(٢) أي: على المسبب والتسبب.

(٣) أي: كان النهي، وهذا ثالث أقسام المعاملة، وغرضه: أنَّ النهي عن المعاملة إن كان عن السبب بما أنَّه فعل مباشري - كالبيع وقت النداء، حيث إنَّ المنهي عنه هو العقد المفوت لصلاة الجمعة، لا العقد المؤثر في الملكية - لم يدلَّ على الصحة، إذ المبغوض هو إيجاد ذات السبب، لكونه من أفعاله المباشرية، لا لكونه مؤثراً في الملكية وسبباً لها، فالملاحظ هو المعنى المصدري، لا معنى اسم المصدر، ومن المعلوم أنَّ المنهي عنه - وهو إيجاد ذات السبب مع الغض عن سببته وتأثيره في المسبب - مقدور له، من دون توقُّفٍ للقدرة على صحته.

(٤) أي: لكون السبب مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً، وهذا تعليل لعدم دلالة النهي عن السبب على الصحة، وقد عرفته بقولنا: «ومن المعلوم أنَّ المنهي عنه ... الخ».

نعم، قد عرفت أن النهي عنه لا ينافيها ^(١).

وأما العبادات ^(٢)، فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود والركوع

(١) أي: لا ينافي النهي عن السبب صحته، كما عرفت في البيع وقت النداء، فإنه صحيح مع كونه منهياً عنه.

فغرضه من قوله: «نعم قد عرفت» أن النهي عن السبب يجتمع مع كل من الصحة والفساد، فيكون السبب المنهي عنه مقدوراً مطلقاً سواء أكان صحيحاً أم فاسداً.

(٢) بعد أن فرغ من بيان ما يدل النهي عنه في المعاملات على الصحة، شرع في النهي عن العبادات، وحاصل ما أفاده في ذلك: أن العبادات على قسمين: أحدهما: ما تكون عباديته ذاتية - أي من غير توقف عباديتها على قصد القرية - كالسجود، والنهي في هذا القسم يدل على الصحة كما في المعاملات، لأن متعلقه مقدور للمكلف، لقدرته على إيجاد السجود مثلاً وعدمه، فلو فرض أنه أتى بالسجود المنهي عنه لكانت عبادة صحيحة، إذ لا تتوقف عباديته على الأمر به حتى لا يمكن إيجاده مع النهي عنه.

ثانيهما: ما لا تكون عباديته ذاتية، بل تتوقف على قصد القرية إذا تعلق به أمر، وحيث إن عباديته متوقفة على قصد القرية المتوقف على الأمر به، فإذا تعلق به نهي منع عن تعلق الأمر به، لما مرّ في مبحث اجتماع الأمر والنهي من امتناع اجتماعهما في واحد بعنوانين فضلاً عن عنوان واحد كما في المقام. وحينئذٍ فإذا لم يتعلق به الأمر كان غير مقدور، لأن المفروض توقف عباديته على تعلق الأمر به، فإذا فرض تعلق النهي به وأتى به المكلف لم يكن صحيحاً، لأن الأمر لم يتعلق به حتى يصير عبادة صحيحة، فالنهي عنه لا يدل على صحته. نعم، لو فرض إمكان اجتماعهما في واحد بعنوان واحد كان النهي عنه دالاً على صحته.

والخشوع والخضوع له تبارك وتعالى، فمع النهي عنه يكون مقدوراً، كما إذا كان مأموراً به. وما كان ^(١) منها ^(٢) عبادة لا اعتبار قصد القرية فيه لو كان مأموراً به، فلا يكاد يقدر عليه إلا إذا قيل باجتماع الأمر والنهي في شيء ولو بعنوان واحد، وهو محال. وقد عرفت ^(٣) أن النهي في هذا القسم ^(٤) إنما يكون ^(٥) نهياً عن العبادة، بمعنى أنه لو كان مأموراً به كان الأمر به أمر عبادة

فالمتحصل: أن النهي: أما في المعاملات، فيدل على الصحة في قسمين منها. وأما في العبادات، فدلالته على الصحة في غير الذاتية منها مجرد فرض، إذ المراد بالعبادة المنهي عنها حينئذ هي العبادة الشأنية - أي ما لو تعلّق به أمر لكان عبادة - كصوم العيدين وصلاة الحائض، ومعلوم أن النهي عن العبادة بهذا المعنى لا يدل على صحتها إلا بفرض المحال، أي لو فرض محالاً تعلق النهي بها لكان النهي دالاً على صحتها.

وأما الذاتية، فالنهي عنها يدل على صحتها، وقد تقدم وجهه.

(١) معطوف على قوله: «فما كان» وعدل له.

(٢) أي: من العبادة، وهذا هو العبادة غير الذاتية.

(٣) أشار بهذا إلى توهم، وهو: أنه إذا كان اجتماع النهي والأمر العبادي محالاً كما اعترف به بقوله: «وهو محال» فيسقط البحث عن النهي في العبادة رأساً، لأن العبادة الفعلية غير الذاتية المتقومة بقصد الأمر منوطة بالأمر، فكيف يتعلق به النهي إذا كان اجتماع الأمر والنهي محالاً؟

(٤) وهو العبادة غير الذاتية المتقومة عباديتها بقصد القرية.

(٥) هذا دفع التوهم المزبور، وحاصله: أن المراد بالعبادة فيما يمكن تعلق النهي به هو العبادة التقديرية، وهي ما لو أمر به لكان عبادة، لا العبادة الفعلية التي تكون

لا يسقط إلا بقصد القرية (*). فافهم.

مأموراً بها فعلاً، كما تقدم هذا المعنى في صدر المسألة.

(*) ينبغي أن يقال: إن النهي الإرشادي يدل على الفساد مطلقاً وإن كان المنهي عنه معاملة، لدلالته حينئذٍ على المانعية، فإذا قال: «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه» أو «لا تصل متكتفاً» وما أشبه ذلك، كان هذا النهي ظاهراً في المانعية. وكذا في المعاملات، كالنهي عن بيع الغرر، ومن المعلوم أن الصحة لا تجتمع مع المانع، وإلا لم يكن مانعاً، وهذا خلف.

فاستدلّاهم بهذه النواهي على الفساد ليس من جهة وضع النهي له، ولا من جهة الملازمة بين الحرمة - التي هي معنى النهي المولوي - وبين الفساد، لعدم الملازمة بينهما في المعاملات، إذ لا تنافي بين المبغوضية الناشئة عن النهي وبين تحقق مضامينها سواء أكانت بالمعنى الأخص أم غيرها، كغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحثيئة، فإن الطهارة تحصل وإن وقعت على وجه مبغوض، كالغسل بالماء المغصوب، إذ لا يعتبر فيها قصد القرية حتى لا يتمشّي فيما هو مبغوض للشارع ومبغّذ للعبد عن ساحة مولاه.

والحاصل: أن استدلالهم قديماً وحديثاً بالنواهي المتعلقة بالعبادات والمعاملات على الفساد ليس لأجل دلالتها على الحرمة، ودعوى التلازم بينها وبين الفساد، بل لأجل ظهور تلك النواهي في المانعية المنافية للصحة.

وأما ما عن الشيخ الأعظم رحمته من: «أن الظاهر من النهي المتعلق بعبادة خاصة أو معاملة خاصة كونه ناظراً إلى العمومات المشرّعة لها تأسيساً أو إمضاءً، فيكون بمنزلة المقيد أو المخصص لها، فإذا قال الله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم﴾^(١)

أو ورد في الخبر النهي عن بيع الغرر أو نحو ذلك، عُلِمَ منه إرادة التخصيص للعمومات الدالة على صحة النكاح والبيع ونحوهما من المعاملات، وهكذا الأمر في العبادات «^١» فيه: أنه ليس وجهاً مستقلاً في مقابل سائر الوجوه، لتوقفه على كون النهي للإرشاد. وأما إذا كان مولوياً، فلا يستفاد منه الفساد إلا بعد ثبوت الملازمة بينه وبين الحرمة، وقد عرفت إجمالاً منعها في المعاملات.

نعم، لا بأس بدعوى الملازمة المزبورة في العبادات، حيث إنَّ المبعوضة لا تجتمع مع المحبوبة، كما لا تجتمع المقربة والمبعدة.

فتفترق العبادات عن المعاملات في أنَّ النهي في العبادات - سواء أكان مولوياً أم إرشادياً - يدل على الفساد. بخلاف النهي في المعاملات، فإنَّ المولوي منه لا يدل على ذلك، لتوقفه على ثبوت الملازمة بين الحرمة والفساد، فالدال على فسادها هو النهي الإرشادي.

نعم، إذا تعلّق النهي المولوي بالآثار المترتبة على المعاملات بحيث يمتنع تعلق النهي بها مع صحة مؤثراتها، كالنهي عن التصرف في الثمن أو الثمن وصرفهما في الحوائج، ضرورة أنَّ لازم صحة المعاملة جواز تصرف المتعاملين في العوضين، فلا تجتمع حرمة التصرف فيهما مع الصحة.

وبالجملة: ففساد المعاملة المستفاد من النهي يكون بأحد وجهين:
أحدهما: أن يكون النهي إرشاداً إلى المانعة.

والآخر: أن يكون النهي مولوياً تحريمياً متعلقاً بالآثار المقصودة من المعاملة، كجواز التصرف في العوضين في العقود المعاوضية، وجواز الوطء في النكاح، ضرورة أنَّ المقصود الأصلي منها هي تلك الآثار، لا الأسباب كالإيجاب والقبول،

ولا المسببات وهي التي توجد بها في عالم الاعتبار من الملكية والزوجية ونحوهما، ضرورة أنّ الأسباب آلات محضة لإيجاد مسبباتها التي هي أمور اعتبارية كالملكية والزوجية، وهذه الأمور الاعتبارية إنّما تقصد لآثارها من جواز التصرف في العوضين في المعاملات، والاستمتاع في النكاح، إذ مجرد الملكية والزوجية بدون تلك الآثار مما لا يغني من جوع ولا يقصده العقلاء. فالمقصود بالأصالة هي الآثار الشرعية المترتبة على تلك المسببات الاعتبارية، فتحريم تلك الآثار كاشف قطعي عن عدم صحة المعاملة.

وأما التحريم المتعلق بنفس المعاملة - لا الآثار المقصودة منها - فلا يدل على الفساد، بخلاف النهي التحريمي المتعلق بالعبادة، فإنّه كما عرفت يدل على فسادها.

المقصد الثالث

في المفاهيم

مقدمة

وهي: أنّ المفهوم - كما يظهر من موارد إطلاقه ^(١) - هو عبارة عن

المفاهيم

تعريف المفهوم

(١) هذا تحديد المفهوم بحسب الاصطلاح دون اللغة، إذ بحسبها: كل لفظ منطوق، لأنّ اللفظ بمعنى الملفوظ أي المنطوق، وكل ما يفهم من اللفظ مفهوم. وكيف كان، فما أفاده المصنف رحمته في تحديد المفهوم اصطلاحاً هو: أنّه عبارة عن كل حكم إنشائي كما في الجمل الإنشائية، كحرمة الإكرام المستفادة من قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» بناءً على ثبوت المفهوم للجملة الشرطية. أو: كلّ حكم إخباري، كما في الجمل الخبرية، كالإخبار عن فعله بإعطاء دينار مثلاً المستفاد من قوله: «إن جئتني فأنا أعطيك ديناراً» حيث إنّ الإعطاء فعله الذي يخبر عنه - على تقدير عدم المجيء - بالكلام المزبور.

حكمٍ إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية^(١) المعنى الذي أُريد من اللفظ بتلك^(٢) الخصوصية ولو بقرينة^(٣) الحكمة، وكان^(٤) يلزمه لذلك، وافقه^(٥) في

ثم إنّه يعتبر أن يكون ذلك الحكم الإنشائي أو الإخباري مما تستلزمه خصوصية المعنى المنطوق، بحيث لو لم تكن تلك الخصوصية لم يدلّ المنطوق على ذلك الحكم الإنشائي أو الإخباري المسمّى بالمفهوم، فلا بدّ أن تكون تلك الخصوصية المعبرة في المنطوق مدلولاً عليها باللفظ حتى يخرج المفهوم عن المداليل الالتزامية، كوجوب المقدمة وحرمة الضد، فإنّ اللفظ لا يدلّ فيهما إلّا على ذي الخصوصية وهو وجوب ذي المقدمة، ووجوب الضد الآخر، ونفس الخصوصية تستفاد من الخارج، لا من اللفظ.

(١) فاعل «تستتبعه» ومعنى تستتبعه: تجعله تابعاً لها، يعني: تستتبع الحكم الإنشائي أو الإخباري خصوصية المعنى المنطوق الذي أُريد من اللفظ بسبب تلك الخصوصية، فيدل هذا الكلام على اعتبار كون الخصوصية مرادة من المنطوق، ومدلولاً عليها باللفظ.

(٢) متعلق بقوله: «أريد» والمراد باللفظ هو المنطوق.

(٣) متعلق بقوله: «أريد» يعني: ولو كان الدال على تلك الخصوصية قرينة الحكمة لا الوضع، لإمكان كون الدال هو التبادر أو الانصراف، لا مقدمات الحكمة.

(٤) معطوف على «تستتبعه» يعني: وكان ذلك الحكم الإنشائي أو الإخباري من لوازم ذلك المعنى المنطوقي لأجل تلك الخصوصية. فالأولى تبديل «لذلك» بـ «لأجلها» أو «لها».

(٥) يعني: سواء وافق المفهوم ذلك المعنى المنطوق في الإيجاب والسلب، أو خالفه، وهذا إشارة إلى إنقسام المفهوم إلى الموافق والمخالف.

الإيجاب والسلب أو خالفه، فمفهوم «إن جاءك زيد فأكرمه» مثلاً - لو قيل به ^(١) - قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها ^(٢)، لازمة ^(٣) للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية، ويكون ^(٤) لها خصوصية ^(*) بتلك ^(٥) الخصوصية

والمراد بالأول ما يوافق المنطوق في الإيجاب والسلب، ويسمى بالمفهوم الموافق، ولحن الخطاب، وفحوى الخطاب كحرمة الضرب والشتم الاستفادة من حرمة التأفيف.

والمراد بالثاني ما يخالف المنطوق في الإيجاب والسلب، كحرمة إكرام زيد الاستفادة من قوله «إن جاءك زيد فأكرمه» ويسمى هذا بالمفهوم المخالف ودليل الخطاب.

(١) أي: بمفهوم الشرط.

(٢) إذ مفهوم قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» هو: «إن لم يحنك زيد فلا تكرمه» ومن المعلوم أن هذه قضية سالبة شرطاً وجزاءً.

(٣) صفة لقوله: «قضية» يعني: أن القضية الشرطية السالبة المفهومية لازمة للقضية الشرطية الموجبة المنطوقية، وهي قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه».

(٤) معطوف على «تكون» وضمير «لها» راجع إلى القضية الشرطية، يعني: ويكون للقضية الشرطية المنطوقية خصوصية، كانت القضية بسبب تلك الخصوصية مستلزماً للقضية الشرطية المفهومية.

(٥) الباء للسببية كما عرفت، و«خصوصية» اسم «يكون».

(*) هذه الخصوصية ليست من مداليل مواد القضية موضوعها أو محمولها، لعدم دلالة «جاءك» و«أكرمه» في قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» على تلك الخصوصية كما هو واضح جداً، بل الدال على تلك الخصوصية هي الهيئة الشرطية.

كانت مستلزماً لها^(١).

فصح^(٢) أن يقال: إنَّ المفهوم إمَّا هو حكم غير مذكور، لا أنَّه^(٣)

(١) أي: للقضية الشرطية المفهومية السالبة شرطاً وجزاءً. والمراد بالخصوصية هو ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على العلة المنحصرة، كما في دليل الخطاب، أو كون الحكم لثبوته للموضوع الأخف مستلزماً لثبوته للأشد، كما في لحن الخطاب.

(٢) متفرع على ما أفاده من كون المفهوم عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري غير مذكور في القضية تقتضيه خصوصية المعنى المنطوق، إذ يصح حينئذ أن يقال: إنَّ المفهوم حكم غير مذكور في القضية اللفظية، ضرورة أنَّ حرمة إكرام زيد غير مذكورة في قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه». وكذا حرمة الضرب والشتم، فإنَّها غير مذكورة في قوله تبارك وتعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّهَآ أَفٌ﴾^(١).

وبالجملة: فنفس المفهوم وهو الحكم الإنشائي أو الإخباري غير مذكور في المنطوق بلا واسطة، وإن كان مدلولاً عليه بذكر الخصوصية المستتبعة له في المنطوق.

(٣) أي: لا أنَّ المفهوم حكم لموضوع غير مذكور في المنطوق. فالفرق بين المنطوق والمفهوم على هذا التعريف: أنَّ الموضوع في المنطوق مذكور، وفي المفهوم غير مذكور، كالضرب والشتم الموضوعين للحرمة، فإنَّهما لم يذكر في المنطوق، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّهَآ أَفٌ﴾.

وكذا في المفهوم الموافق، فإنَّ الخصوصية المستتبعة للمفهوم الموافق ليست في مدلول «لا تقل» ولا في مدلول «أف» بل في مدلول المركَّب بما هو مركَّب.

حكمٌ لغير مذكور، كما فُسِّرَ به ^(١)، وقد وقع فيه النقض والإبرام بين الأعلام ^(٢) (*).

(١) يعني: كما فُسِّرَ المفهوم بـ: «أنه حكم لغير مذكور» فإنَّ الحاجي عرّف المنطوق بـ «ما دلَّ عليه اللفظ في محل النطق» والمفهوم بـ «ما دلَّ عليه اللفظ لا في محل النطق» وفسّره العضدي بقوله: «أي يكون حكماً لمذكورٍ وحالاً من أحواله، سواء ذُكر ذلك الحكم ونطق به أم لا. والمفهوم بخلافه، وهو ما دلَّ عليه اللفظ لا في محل النطق، بأن يكون حكماً لغير المذكور وحالاً من أحواله» ^(١).

(٢) قال في التقريرات: «أورد عليه أولاً: بخروج المفاهيم كمفهوم الشرط مثل قولك: إن جاء زيد فأكرمه، فإنَّ الموضوع في المفهوم هو زيد المذكور في المنطوق. ومفهوم الغاية كقولك: صُم إلى الليل، فإنه لا يجب فيه الصيام وهو مذكور. ومفهوم الحصر كقولك: إنَّما زيد قائم.

ومفهوم اللقب نحو قولك: يجب إكرام غير زيد.
وبنحو: فاسأل القرية، فيختلَّ التعريفان طرداً وعكساً.

(* لا يخفى أنَّهم وإن أطالوا الكلام في تحديد المفهوم، لكنهم لم يأتوا بما يميزه عن المنطوق، كما هو غير خفي على من لاحظ تعريفاتهم للمنطوق والمفهوم، حتى ما أفاده بعض الأعاضم قدس الله تعالى نفسه الزكية على ما في تقرير بحثه الشريف من: «أنَّ ما يفهم من كلام المتكلم قد يكون بحيث يمكن أن يقال: إنَّه تنطّق به بنحوٍ لو قيل للمتكلم: أنت قلت هذا لم يكن له إنكاره. وقد يكون بحيث لا يمكن ذلك، بل يكون للمتكلم مفرّ منه، وإن أنكر قوله إيّاه لم يمكن إلزامه.

وثانياً: أنهم ذكروا أن الإيماء والإشارة من المنطوق، ومثّلوا لهما بالآيتين، فإنّ دلالتهما على أن أقلّ مدة الحمل ستة أشهر إنّما هي بالمنطوق، مع أن أقلّ مدة الحمل الذي هو الموضوع غير مذكور.

وثالثاً: أن المداليل الالتزامية التي لاتعدّ عندهم من المفهوم في الأغلب لا يكون الموضوع فيها مذكوراً» إلى آخر ما ذكر في التقارير^(١).

وحاصله: أنّه - بناءً على تعريف المفهوم بكونه حكماً لغير مذكور - يلزم أن لا يكون التعريف جامعاً لأفراده، لخروج مفهوم الشرط عنه، ضرورة أن موضوعه مذكور، حيث إنّ نفس موضوع المنطوق. وخروج مفهوم الغاية عنه، لأنّ الليل

مثلاً إذا قال المتكلم: إن جاءك زيد فأكرمه، فمداليه المطابقة والتضمنية والالتزامية كلها مما لا يمكن للمتكلم أن ينكر تنطّقه بها. وأمّا عدم ثبوت الوجوب عند عدم المحي، فيفهم من اللفظ. ولكن لو قيل للمتكلم أنت قلت هذا أمكنة إنكار ذلك، بأن يقول: ما قلت ذلك، وإنّما الذي قلته وتنطّقتُ به هو وجوب الإكرام عند المحي، وليس الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت عند الثبوت حتى يقال: إنّ دلالة اللفظ عليه بالالتزام، لوضوح أن وجوب الإكرام عند المحي لا يستلزم بحسب الواقع عدم وجوبه عند عدمه، ومع ذلك نرى بالوجدان أنّه يفهم من الكلام، ولكنه ليس بحيث يمكن أن ينسب إلى المتكلم أنّه تنطّق به^(٢) انتهى موضع الحاجة من عبارة التقرير.

أقول: إن أريد من التنطق تنطق المتكلم بلا واسطة، خرجت الدلالات الالتزامية

«١» مطارح الأنظار، ج ٢، ص ١٢ - ١٣

«٢» نهاية الأصول، ص ٢٦٣

الذي هو الموضوع مذكور في كل من المنطوق والمفهوم. وخروج مفهوم اللقب عنه، لأنّ مفهوم «زيد يجب إكرامه» لا يجب إكرام غير زيد.

ولا مانعاً لغير أفرادها، لدخول نحو «فاسأل القرية» فيه، لأنّ «اسأل» حكم لغير مذكور، وهو «الأهل» مع أنّه ليس من باب المفهوم، وإّما هو من باب المجاز في الحذف، فهو من باب المنطوق.

ودخول دلالة الآيتين على أقلّ الحمل فيه أيضاً، لعدم ذكر الموضوع - وهو

عن المنطوق، لأنّ الدلالة على اللازم إنّما تكون بتوسط دلالة الملزوم عليه، لا لأجل تنطق المتكلم به، فإذا قال: «طلعت الشمس» لا يكون ما تنطّق به بلا واسطة إلّا الإخبار بطلوع الشمس، وليس الإخبار بضوئها ممّا تكلم به المتكلم، فدلالة الشمس على الضوء بناءً على ما أفاده فَيُخَرِّجُ لا بدّ من أن تندرج في المفهوم، مع تسالمهم على كون المداليل الالتزامية من المنطوق لا المفهوم.

وإن أريد من النطق تنطقه ولو مع الواسطة دخلت المداليل الالتزامية والمفاهيم طرّاً في المنطوق، لأنّ جميعها مما يدل عليه اللفظ مع الواسطة.

وأما قوله: «وليس الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت عند الثبوت» فلا يخلو أيضاً من الغموض، لأنّ الانتفاء عند الانتفاء وإن لم يكن من لوازم مجرد الثبوت عند الثبوت، لكنه من لوازم الثبوت المعلق على شرط أو وصف أو غيرهما، فإنّ الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت المعلق، كما هو المفروض في المفهوم، حيث إنّ من لوازم خصوصية المنطوق. فالمفهوم ممّا يدلّ عليه المنطوق المتخصص بتلك الخصوصية.

فلعلّ الأولى في تعريفه أن يقال: «المفهوم قضية تدل عليها خصوصية القضية المنطوقية» وإن نوقش أيضاً في ذلك، فالإحالة إلى العرف أولى.

مع ^(١) أنه لا موقع له ^(٢) كما أشرنا إليه ^(٣) في غير مقام، لأنه ^(٤) من قبيل شرح الاسم، كما في التفسير اللغوي ^(٥).

أقلّ الحمل - فيهما، مع أنها من باب المنطوق أيضاً. ودخول المداليل الالتزامية فيه أيضاً، لعدم ذكر الموضوع فيها غالباً، مع أنها من باب المنطوق.

وبالجملة: لازم ما ذكره في تعريف المنطوق والمفهوم خروج بعض أفراد المنطوق، ودخوله في تعريف المفهوم، وبالعكس. راجع التقارير.

(١) هذا جواب عن الإشكالات التي أوردوها على تعريف المنطوق والمفهوم طرداً وعكساً.

وحاصل الجواب: أن تلك الإشكالات لا موقع لها، لعدم كون هذه التعريفات حدوداً حقيقةً، بل من قبيل شرح الاسم، فلا يراعى فيها ما تجب مراعاته في التعاريف الحقيقية من الطرد والعكس.

(٢) أي: لما ذكر من النقض والإبرام.

(٣) أي: أشرنا إلى عدم موقع للنقض والإبرام في غير موردٍ من الموارد، مثل ما تقدم في تعريف الواجب المطلق والمشروط ^(١).

(٤) تعليل لقوله: «لا موقع له» وضمير «لأنه» راجع إلى التعريف المزبور وهو قوله: «حكم لغير مذكور».

(٥) الذي يكون الغرض منه المعرفة في الجملة، ولذا قد يقع التعريف منهم بالأعم، كقول اللغوي: «سعدانة نبت» وقد يقع بالأخص كقول النحوي: «الفاعل ما صدر عنه الفعل».

ومنه ^(١) قد انقذ حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام، فلا يهْمُنَا التصدي لذلك ^(٢)، كما لا يهْمُنَا بيان أنه من صفات المدلول أو الدلالة، وإن كان بصفات المدلول أشبه ^(٣) (*).

قال في التقريرات: «والأولى أن الحدود المذكورة إما هي حدود لفظية لا عبرة بها بعد تميّز المعنى المقصود عن غيره» ^(١).
 (١) يعني: ومن كون التفسير المزبور من قبيل شرح الاسم ظهر حالُ سائر تفاسير المفهوم.

(٢) أي: لغير هذا التفسير الذي هو كون المفهوم عبارةً عن الحكم لغير المذكور، إذ لا يهْمُنَا التصدي له بعد وضوح عدم كون تعريفات المفهوم حدوداً حقيقية، بل من قبيل شرح الاسم. كما لا يهْمُنَا بيان أن المفهوم من صفات المدلول، فمعنى قولهم: «مفهوم الشرط حجة» أن المدلول المفهوم من قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» وهو: «إن لم يجئك فلا تكرمه» حجة، أو أنه من صفات الدلالة، فمعنى قولهم: «مفهوم الشرط حجة» أن الدلالة على أنه «إن لم يجئك زيد فلا تكرمه» المفهومة من قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» حجة.

(٣) لما عرفت من أن المفهوم من لوازم خصوصية المعنى المنطوق، فالمدلول إمّا منطوق وإمّا مفهوم، ويشهد له بعض التفاسير، كقولهم: «إن المفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق» والمراد بالموصول هو المدلول، فالتنصف بالمفهوم هو المدلول.

(* لا يخفى أن الدلالة والكشف والحكاية قائمة بالبدال وهو هنا اللفظ، فإن

وتوصيف الدلالة أحياناً^(١) كان من باب التوصيف بحال المتعلق^(٢).

وقد انتقد من ذلك^(٣): «أنّ النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة إنّما يكون في أنّ القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرها هل تدل بالوضع

(١) كما يقال: الدلالة المفهومية والمنطوقية.

(٢) وهو المدلول. غرضه: أنّ توصيف الدلالة بالمفهوم إنّما يكون بلحاظ متعلق الدلالة - وهو المدلول - لا باعتبار نفسها، فتوصيف الدلالة بالمفهومية يكون بالعناية والمجاز، فالوصف حينئذٍ بحال المتعلق لا الموصوف.

(٣) أي: من كون المفهوم ناشئاً عن خصوصية المعنى المنطوقي ولازماً لها يظهر: أنّ النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه يرجع إلى أنّ تلك الخصوصية المستتبعة للمفهوم ثابتة بالوضع، أو بالقرينة العامة أولاً، فإنّ دلّ المنطوق على تلك الخصوصية لزمه المفهوم، وإلاّ فلا، وبعد ثبوت دلالة المنطوق على تلك الخصوصية لا إشكال في دلالة على المفهوم الذي هو لازمه، فالنزاع في حجية المفهوم يرجع حقيقةً إلى النزاع في ثبوته، لا إلى حجتيه، فقولهم: «مفهوم الشرط مثلاً حجة» مبني على المسامحة.

كان المحكي به نفس معناه اتصف المحكي بالمنطوقية، وإن كان لازم معناه اتصف ذلك اللازم بالمفهومية.

وعلى هذا، فالمنطوقية والمفهومية من صفات المدلول، والدلالة من صفات اللفظ الدال، فهي تتصف بالصراحة والظهور، ولكن لا تتصف بالمنطوقية والمفهومية. نعم تتصف الدلالة بهما بناءً على كونها بمعناها المفعولي، لأنّها حينئذٍ عبارة عن المدلول المتصف بهما، كما هو ظاهر.

أو بالقرينة العامة ^{١١} على تلك الخصوصية المستتبعة لتلك القضية الأخرى ^{٢١}
أم لا ؟

(١) قد حُكي ذهب أكثر المحققين - على ما في التقارير - إلى أنه بالوضع لا بالقرينة العامة .

(٢) وهي القضية المفهومية، ومعادلُ القرينة العامة والوضع هو القرينة الخاصة الدالة على المفهوم. فإن كان الدال على تلك الخصوصية هو الوضع أو القرينة العامة، فلا إشكال في ثبوت المفهوم، لدلالة تلك الخصوصية المدلول عليها بالوضع أو القرينة على الثبوت عند الثبوت، والانتفاء عند الانتفاء، ولا نعني بالمفهوم إلا هذا.

وإن كان الدال على تلك الخصوصية قرينة خاصة، فلا يترتب عليه المفهوم في جميع الموارد، لاختصاص تلك القرينة بموردها. نظير قرينة تدل على إرادة الوجوب من الأمر الواقع عقيب الحظر في بعض الموارد، بعد كون وقوعه عقيب الحظر قرينةً عامةً على إرادة رفع المنع من الأمر، فإن تلك القرينة الخاصة تختص بموردها، ولا تكون قرينة على إرادة الوجوب منه في كل مورد يقع بعد الحظر.

فصل

الجملة الشرطية هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء، كما تدلُّ على الثبوت عند الثبوت بلا كلام^(١)، أم لا ؟ فيه خلاف بين الأعلام. لا شبهة في استعمالها^(٢) وإرادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام، إنما الإشكال والخلاف في أنه^(٣) بالوضع أو بقرينة عامة، بحيث لا بدّ من الحمل

مفهوم الشرط

- (١) قيد للدلالة على الثبوت عند الثبوت.
- (٢) أي: استعمال الجملة الشرطية، كما لا شبهة في استعمالها في مجرد الثبوت عند الثبوت أي بلا إرادة الانتفاء عند الانتفاء منها، فإنّ المحكيّ عن الفوائد الطوسية أنّ في القرآن الكريم مائة مورد أو أكثر لا تدل الجملة الشرطية فيها على المفهوم^(٤).
- (٣) أي: أن الاستعمال في الانتفاء عند الانتفاء.

عليه ^(١) لو لم يقيم على خلافه قرينة من حالٍ أو مقالٍ، فلا بدّ للقائل بالدلالة ^(٢) من إقامة الدليل على الدلالة - بأحد الوجهين ^(٣) - على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة ^(٤).
وأما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة ^(٥)، فإن ^(٦) له منع دلالتها على

(١) أي: على الانتفاء عند الانتفاء، وهذه الالابدية شأن الوضع كصيغة الأمر الموضوعة للوجوب، فإنه مع التجرد عن القرينة على خلافه لا بدّ من حملها على الوجوب. وشأن القرينة العامة كوقوع الأمر عقيب الحظر الذي هو قرينة عامة على عدم إرادة الوجوب منه، فإنه يحمل الأمر على ذلك، إلا إذا قامت قرينة خاصة على إرادة الوجوب منه في موردٍ ما.

(٢) أي: الدلالة على المفهوم.

(٣) أي: الوضع والقرينة العامة.

(٤) لأن مدار المفهوم دلالة الخصوصية المنطوقية على الانتفاء عند الانتفاء المنوط بكون الخصوصية علّةً منحصرة، إذ بدون الانحصار لا دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، لإمكان قيام علّةٍ مبقية للجزاء عند انتفاء العلّة الأولى. مثلاً إذا لم يكن مجيء زيد علّةً منحصرة لإكرامه أمكن أن يكون مجيء ابنه أو إرسال كتابه أو إبلاغ سلامه علّةً أيضاً لوجوب إكرامه، ومن المعلوم عدم انتفاء الجزاء بانتفاء علته حينئذٍ.

(٥) لأن المفهوم مترتب على تحقق الجهات الأربع الآتية، فإنكار إحداها ينفي المفهوم.

(٦) هذا بيان لكون القائل بعدم دلالة القضية الشرطية على المفهوم في فسحة، توضيحه: أن له المنع عن إحدى الجهات المقوّمات للمفهوم، وهي أربعة:

إحداها: أن تكون القضية الشرطية لزوميةً، بأن يكون بين الشرط والجزاء

اللزوم، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق^(١)، أو منع^(٢)

علاقة، كأن يكون المقدم علةً للتالي، مثل: «إن كان هذا متعفنً الأخلط فهو محموم» أو العكس مثل: «إن كان هذا محموماً فهو متعفن الأخلط».

أو يكون كلاهما معاً معلولين لعلّة ثالثة، مثل: «إن كان الخمر حراماً كان بيعه باطلاً» فإنّ الحرمة والبيع معلولان للإسكار.

أو يكون بينهما نسبة التضاييف تحقّقاً وتعقّلاً، مثل: «إن كان زيد ابن عمرو، فعمرؤ أب له».

فلو كانت القضية الشرطية اتفاقية مثل: «إن كان الإنسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً» فلا مفهوم لها، إذ لا تدل حينئذٍ إلّا على مجرد الثبوت عند الثبوت، والمفروض توقف المفهوم على دلالة القضية المنطوقية على الانتفاء عند الانتفاء.

(١) فتكون القضية الشرطية حينئذٍ كالقضية الحملية في الدلالة على الثبوت عند الثبوت مثل: «زيد قائم» وعدم الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء.

(٢) معطوف على «منع» وهذا إشارة إلى الجهة الثانية من الجهات المقوّمة للمفهوم، وحاصلها: أنّ دلالة الجملة الشرطية على ترتب الجزاء على الشرط وتأخره عنه من مقومات المفهوم، إذ لو كانا في رتبة واحدة، كما إذا كانا معلولين لعلّة ثالثة كالمثال المتقدم وهو «إن كان الخمر حراماً كان بيعه باطلاً» لا يلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر، فإنّ العلاقة بين الحرمة والبيع - وهي كونها معلولي علة ثالثة أعني بها الإسكار - وإن كانت ثابتة، إلّا أنّه لما لم يكن بطلان البيع معلولاً للحرمة، فانتفاء الحرمة - لضرورة ونحوها - لا يوجب انتفاء بطلان البيع، فلا تدل الجملة الشرطية حينئذٍ على المفهوم، فتنتفي الحرمة دون بطلان البيع.

دلالته على الترتب، أو على^{١١} نحو الترتب (*) على العلة،

فاتضح: أن إنكار دلالة القضية الشرطية على الترتب المزبور كافٍ في نفي المفهوم.

(١) معطوف على قوله: «على الترتب» وهذا إشارة إلى الجهة الثالثة الدخيلة في ثبوت المفهوم، توضيحها: أن المفهوم متوقف على دلالة القضية على كون ترتب الجزء على الشرط من ترتب المعلول على العلة، فإنكار الترتب على نحو العلية يهدم أساس المفهوم ولو مع الاعتراف بأصل الترتب، كما لا يخفى.

(*) لا يخفى أن الترتب على أنحاء:

منها: الترتب بالعلية، وهو كون المتقدم فاعلاً مستقلاً بالتأثير.

ومنها: الترتب بالطبع، وهو كون المتقدم من العلل الناقصة للمتأخر بحيث يجوز وجود المتقدم مع عدم وجود المتأخر، ويمتنع العكس بأن يوجد المتأخر دون المتقدم.

فالفرق بينه وبين سابقه: أن المتقدم - في الترتب بالعلية - كافٍ في وجود المتأخر، بخلاف المتقدم في الترتب الطبيعي، فإن له حظاً في وجود المتأخر، كالواحد فإن له حظاً في وجود الاثنين، وليس مؤثراً تاماً في وجوده.

ومنها: الترتب بالزمان، بأن يكون المتقدم موجوداً في زمان قبل زمان المتأخر، كوجود موسى قبل عيسى عليه السلام.

ومنها: الترتب الرتبي، وهو إما حسي كتقدم الإمام على المأموم، وإما عقلي، كتقدم الجنس على النوع.

ومنها: الترتب الشرقي، كتقدم العالم على المتعلم، فإن التقدم فيه إنما هو بالشرف.

أو العلة^(١) المنحصرة بعد تسليم اللزوم أو [و] العلية.

لكن منع دلالتها على اللزوم، ودعوى كونها^(٢) اتفاقية، في غاية السقوط، لانسباق^(٣) اللزوم منها^(٤) قطعاً. وأمّا المنع عن أنّه^(٥) بنحو الترتب

(١) معطوف على «العلة» يعني: أو منع دلالة القضية على كون الترتب بنحو العلة المنحصرة، وهذا إشارة إلى الجهة الرابعة من الجهات الدخيلة في ثبوت المفهوم. وتوضيحه: أنّ ثبوت المفهوم منوط بما ذكر من الجهات الثلاث، وبدلالة القضية الشرطية على كون ترتب الجزاء على الشرط بنحو الترتب على العلة المنحصرة، لا مطلق العلة ولو لم تكن منحصرة، فإنكار دلالة القضية الشرطية على كون الترتب بهذا النحو كافٍ في عدم ثبوت المفهوم.

(٢) أي: دعوى كون الجملة الشرطية اتفاقية - لا لزومية - في غاية السقوط، وهذا إشارة إلى دفع المنع الأول المذكور بقوله: «فإنّ له منع دلالتها على اللزوم».

(٣) تعليل لكون القضية الشرطية لزومية لا اتفاقية، كما هو مقتضى إنكار المفهوم، نظراً إلى منع دلالة الجملة الشرطية على اللزوم.

وحاصل التعليل: تبادر اللزوم من الجملة الشرطية قطعاً، والتبادر علامة الوضع، فلا وجه لمنع دلالتها على اللزوم.

(٤) أي: من الجملة الشرطية.

(٥) أي: أنّ اللزوم، وغرضه: أنّ إنكار المفهوم لأجل المنع عن كون اللزوم بنحو الترتب على العلة - فضلاً عن كون الشرط علةً منحصرة للجزاء - في محله، وله مجال واسع، إذ لم تثبت دلالة الجملة الشرطية على كون الشرط علةً للجزاء - فضلاً عن دلالتها على الانحصار - بعد وضوح غلبة كون الشرط والجزاء متلازمين في الوجود، مثل «المسافر إذا قصر الصلاة أظفر» فإنّ تقصير الصلاة ليس علةً

على العلة - فضلاً عن كونها منحصرة^(١) - فله^(٢) مجال واسع.

ودعوى: تبادل اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة - مع كثرة استعمالها^(٣) في الترتب على نحو الترتب على غير المنحصرة منها^(٤) بل في مطلق اللزوم^(٥) - بعيدة^(٥) (*)، عهدتها

للإفطار، بل هما حكمان متلازمان ثابتان للمسافر غير النائي لإقامة عشرة أيام. وعليه، فليس للقائل بالمفهوم دعوى تبادل اللزوم، وترتب الجزاء على الشرط بنحو الترتب على العلة المنحصرة، إذ استعمال الجملة الشرطية في الترتب على العلة غير المنحصرة يكون كاستعمالها في العلة المنحصرة بلا عناية، ومعه كيف تصح دعوى التبادل المزبور؟

(١) أي: فللمنع مجال واسع، وضمير «كونها» راجع إلى العلة.

(٢) أي: استعمال الجملة الشرطية، وقوله: «مع كثرة استعمالها» في الحقيقة تعليل لبعد هذه الدعوى، كما سينضح بعيد هذا.

(٣) أي: من العلة.

(٤) يعني: بل كثرة استعمال الجملة الشرطية في مطلق اللزوم دون اللزوم الخاص - وهو الترتب بنحو العلّية - ثابتة، ومع هذه الكثرة لا تصح دعوى تبادل اللزوم والترتب بنحو العلّة المنحصرة الذي هو أساس المفهوم، لدالته حينئذٍ على الانتفاء عند الانتفاء.

(٥) خبر قوله: «ودعوى» ودفع لها، وقد عرفت وجه بُعدها بقوله: «مع كثرة

استعمالها».

(*) بل قريبة، إذ لا منافاة بين التبادل المزبور وبين كثرة الاستعمال في غير

على مدّعيتها ^(١)، كيف ^(٢)؟ ولا يُرى في استعمالها ^(٣) فيها ^(٤) عناية ورعاية علاقة، بل إنّما تكون إرادته ^(٥) - كإرادة الترتب على العلة المنحصرة - بلا عناية ^(٦)، كما يظهر ^(٧) على مَنْ أمعن النظر وأجال البصر [البصيرة] في

(١) خبر قوله: «عهدتها» وضميراً «عهدتها، مدّعيتها» راجعان إلى الدعوى.

(٢) هذا أيضاً في مقام تضعيف الدعوى المزبورة، توضيحه: أنّه كيف تصح دعوى تبادر العلة المنحصرة مع كون الاستعمال في مطلق اللزوم وخصوص العلة المنحصرة بوزان واحد، حيث إنّ تبادر العلة المنحصرة لو ثبت لاقتضى أن يكون الاستعمال في مطلق اللزوم استعمالاً في غير الموضوع له بالعناية والمجاز، لأنّ التبادر علامة الوضع. مع أنّه ليس كذلك، لأنّ الاستعمال في مطلق اللزوم كالاستعمال في خصوص العلة المنحصرة يكون بلا عناية.

وبالجملة: فاستعمال الجملة الشرطية في مطلق اللزوم، وخصوص الترتب بنحو العلة المنحصرة على نهج واحد، كاشف عن عدم صحة دعوى التبادر.

(٣) أي: استعمال الجملة الشرطية.

(٤) أي: في مطلق اللزوم، والترتب بنحو المنحصرة.

(٥) أي: إرادة مطلق اللزوم.

(٦) خبر قوله: «تكون إرادته».

(٧) أي: يظهر كون الإرادة بلا عناية، وغرضه: الاستشهاد على استعمال الجملة الشرطية في الجامع بين العلة المنحصرة ومطلق اللزوم - وكون الاستعمال في

الترتب على نحو الترتب على العلة المنحصرة، نظير كثرة استعمال صيغة الأمر في الندب مع كونها حقيقة في الوجوب، فإنّ كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا توجب رفع اليد عن المعنى الحقيقي، وعن حمل اللفظ عليه مع التجرد عن القرينة.

موارد الاستعمالات، وفي ^(١) عدم الإلزام والأخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات، وصحة ^(٢) الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم، وعدم ^(٣) صحته لو كان له ^(٤) ظهور فيه ^(٥) معلوم.

وأما ^(٦) دعوى الدلالة بادعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومية إلى ما

كل منهما بلا عناية - بوجهين :

أحدهما : موارد الاستعمالات .

والآخر : عدم الإلزام بمفهوم الجملة الشرطية في مقام المخاصمات . ولو كان لها مفهوم لم يكن لعدم الإلزام المزبور وجه ، لأنّ المفهوم كالمنطوق حجة ، فإنكار المفهوم مخالف للحجة ، فلا يقبل .

(١) معطوف على « في موارد » .

(٢) معطوف على « عدم الإلزام » يعني : وفي صحة الجواب ب : أنه لم يكن

لكلامه مفهوم .

(٣) مبتدأ خبره قوله : « معلوم » وغرضه : أنه لو كان لكلامه ظهور في المفهوم

لم يصح الجواب بنفي المفهوم عنه قطعاً ، والمفروض صحته ، فصحته تدل على عدم ظهور الكلام في المفهوم عند أبناء المحاورة .

(٤) أي : للكلام ، وضمير « صحته » راجع إلى الجواب .

(٥) أي : في المفهوم .

(٦) غرضه : إثبات المفهوم للجملة الشرطية بوجه آخر ، وهو الانصراف .

توضيحه : أن إطلاق العلاقة اللزومية - التي تدل عليها القضية الشرطية

بالوضع - منصرف إلى أكمل أفرادها ، وهو اللزوم المتحقق بين العلة المنحصرة ومعلولها . فالأكملية توجب انصراف اللزوم - الذي له أفراد - إلى خصوص اللزوم

هو أكمل أفرادها - وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلوها - ففاسدة^(١) جداً، لعدم كون الأكملية موجبةً للانصراف إلى الأكمل، لاسيما^(٢) مع كثرة الاستعمال في غيره^(٣)، كما لا يكاد يخفى.

هذا، مضافاً إلى منع كون اللزوم بينهما^(٤) أكمل مما إذا لم تكن العلة

الحاصل بين العلة المنحصرة ومعلوها، ومن المعلوم أن العلة المنحصرة تستتبع الانتفاء عند الانتفاء الذي يتقوم به المفهوم.

(١) لوجوه:

الأول: أن الموجب للانصراف المقيّد للإطلاق هو أسس اللفظ بالمعنى الناشئ عن كثرة الاستعمال، دون الأكملية، فإنها لا توجب الانصراف المعتدّ به.

وقوله: «لعدم كون الأكملية ... الخ» إشارة إلى هذا الوجه، وهو منع كبرى كون الأكملية من موجبات الانصراف.

(٢) هذا ثاني الوجه، وحاصله: أن الانصراف المزبور - بعد تسليم كون الأكملية موجبةً له - ممنوع في المقام، إذ لا بدّ من كون المنصرف إليه الفرد الغالب من حيث الاستعمال، وهو مفقود في محل الكلام، إذ ليس الاستعمال في الفرد الأكمل أغلب استعمالاً من غيره، وهو العلة غير المنحصرة.

فلو سلّمنا أصل الانصراف إلى الأكمل، لكنه غير الانصراف المقيّد للإطلاق، لكونه منوطاً بكثرة الاستعمال المفقودة في المقام ظاهراً.

(٣) أي: غير الأكمل من سائر أفراد اللزوم، لكثرت فيه.

(٤) أي: بين العلة المنحصرة ومعلوها. وهذا ثالث الوجه، وحاصله: منع أكملية اللزوم الثابت بين العلة المنحصرة ومعلوها من اللزوم الثابت بين العلة غير المنحصرة ومعلوها.

بمنحصرة، فإنّ الانحصار لا يوجب ^(١) أن يكون ذاك الربط الخاصّ الذي لا بدّ منه في تأثير العلة في معلولها أكدّ ^(٢) وأقوى.

إن قلت: نعم ^(٣)،

توضيحه: أنّ العلة المنحصرة عبارة عن السبب المجامع مع الشرط وعدم المانع مع عدم سبب آخر، ومن المقرّر في محله: تفاوت دخل أجزاء العلة في ترتب المعلول عليها، ففي السبب خصوصية تقتضي وجود المعلول، وليست هذه الخصوصية في غير السبب، والشرط وعدم المانع دخيلان في تأثير السبب، وإلاّ فوجود المعلول يستند إليه لا إلى سائر أجزاء العلة، وتلك الخصوصية مقدّمة لسببية السبب، سواء وجد معه سائر أجزاء العلة أم لا، وسواء أكان هناك سبب آخر أم لا.

فليس انحصار العلة من الذاتيات المنوّعة للسبب، ولا من الصفات اللازمة له كالضحك للإنسان، بل ينتزع الانحصار وعدمه من وجود سبب آخر وعدمه، فليس الانحصار موجّباً لأكمليّة الخصوصية التي يتقوّم بها السبب ويستند المسبب إليها، بل إن تحققت في السبب أثر السبب أثره في وجود المعلول سواء أكان منحصراً أم لا، وإن لم تتحقق فيه فلا يؤثر في وجوده أصلاً، بل الانحصار أجنبي عن سببية السبب. ثم إنّ الأولى تقديم هذا الوجه على الوجه الأوّل، بأن يقال: «أمّا أولاً فلا أكملية، وأمّا ثانياً فبعد تسليمها لا توجب الانصراف».

(١) لما عرفت من أنّ الانحصار ينتزع عن عدم سبب آخر، لا عن نفس الخصوصية المقوّمة للسبب حتى يكون اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها أكمل من العلة غير المنحصرة.

[٢] خبر «أن يكون» والجملة مفعول قوله: «لا يوجب».

(٣) يعني: ما ذكرت من «أن الجملة الشرطية لا تدل بالوضع على انحصار العلة في الشرط» صحيح، لكن مقتضى مقدمات الحكمة هو الانحصار.

ولكنه^١ قضية الإطلاق بمقدمات الحكمة، كما أن قضية إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسي.

قلت: أولاً: هذا^٢ فيما تمت هناك مقدمات الحكمة، ولا تكاد تتم فيما

(١) أي: لكن انحصار العلة في الشرط، وغرض هذا القائل إثبات المفهوم بقربة عامة أخرى - وهي التمسك بمقدمات الحكمة - بتقريب: أنه لو كان للشرط المذكور في القضية كقوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» عدلٌ لكان على المتكلم بيانه بأن يقول: «إن جاءك زيد أو أرسل كتاباً فأكرمه» فعدم بيان العدل - مع كونه في مقام البيان - يقتضي كون الشرط علةً منحصرة.

فإطلاق التعليق بمقتضى مقدمات الحكمة يستلزم كون الشرط علةً منحصرةً، فيستفاد المفهوم حينئذٍ من الإطلاق، كما يستفاد من إطلاق صيغة الأمر الوجوب النفسي، لأن الوجوب الغيري يحتاج إلى مؤونة زائدة ثبوتاً وإثباتاً، إذ كون الوجوب للغير قيد زائد يحتاج إلى اللحاظ والبيان الزائدين على لحاظ أصل الوجوب وبيانه.

والحاصل: أن مقدمات الحكمة تقتضي انحصار العلة الذي يترتب عليه المفهوم.

(٢) أي: انحصار العلة. ومحصل ما يستفاد من كلامه عليه السلام جوابان:

أحدهما: أنه لا مورد لمقدمات الحكمة في المقام، لأن الدال على الخصوصية المستتبعة للمفهوم هو «إن» الشرطية مثلاً التي هي من الحروف، وقد ثبت في محله: أن المعنى الحرفي جزئي غير قابل للتقييد. وحيث إن التقابل بين الإطلاق والتقييد - على ما سيأتي إن شاء الله تعالى - هو تقابل العدم والملكة، فالإطلاق دائماً يتمتع بعين امتناع التقييد. ومن المعلوم أن مورد مقدمات الحكمة هو المعنى القابل للإطلاق

هو مفاد الحرف (*) كما هاهنا ^(١)، وإلا ^(٢) لما كان معنى حرفياً، كما يظهر وجهه بالتأمل ^(٣).

وثانياً: تعينه ^(٤) من بين أنحاءه بالإطلاق المسوق في مقام البيان بلا معيّن.

والتقييد، فينحصر موردها في المعاني الاسمية الملحوظة استقلالاً لا آلياً.

(١) لما عرفت من أن الخصوصية المستتبعة للمفهوم معنى «إن» وهو من الحروف.

(٢) أي: وإن تمت مقدمات الحكمة وجرت في المعنى الحرفي لما كان معنى حرفياً، وانقلب إلى المعنى الاسمي.

(٣) وجهه ما عرفت من: أنّ مورد مقدمات الحكمة هو المعنى الملحوظ استقلالاً. ضرورة أن جريانها يستدعي لحاظ المعنى الذي تجري فيها مستقلاً حتى يحكم عليه بالإطلاق، ولحاظ الاستقلالية ينافي لحاظ الآلية المقومة للمعنى الحرفي.

(٤) أي: تعيّن اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلوها من بين أنحاء اللزوم. وهذا ثاني الجوابين عن إثبات المفهوم بمقدمات الحكمة، وحاصله: أنه - بعد تسليم جريانها في المعنى الحرفي، والإغماض عن الجواب الأول - لا يمكن أيضاً

(*) لا يخفى أن ما أفاده مبني على مذهب المشهور في المعاني الحرفية وإفحام للخصم، وإلا فقد تقدم منه خلاف ذلك في مبحث الواجب المشروط، حيث قال: «أما حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة فقد حققنا سابقاً أن كل واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاماً كوضعها ... الخ» فراجع ^(١).

ومقايسته^(١) مع تعيين الوجوب النفسي بإطلاق صيغة الأمر مع الفارق،

تعيين العلة المنحصرة بمقدمات الحكمة، وذلك لأنَّ العلة المنحصرة خصوصية في مقابل الخصوصيات الأخر، وفردٌ للعلة المطلقة التي نسبتها إلى أفرادها نسبة واحدة. فإثبات إحدى الخصوصيات بالإطلاق الذي نسبته إلى جميع هذه الخصوصيات على حدٍّ سواء، تعيينٌ لأحد الأفراد المتساوية بلا معيّن، وذلك لتساوي العلة المطلقة بالنسبة إلى جميع أفرادها من العلة المنحصرة وغيرها.

(١) هذا ناظرٌ إلى قوله: «كما أن قضية إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسي» وحاصله: أنَّ قياس المقام - أعني به العلة المنحصرة - بالوجوب النفسي الذي يتعيّن بالإطلاق في غير محله، لكونه مع الفارق، وذلك لأنَّ الوجوب النفسي وجوبٌ بقول مطلق، سواء وجب هناك شيء آخر أم لا، فيكون لفظ «الوجوب» منطبقاً عليه، وقالباً له، فلا مانع من تعيينه بالإطلاق.

وهذا بخلاف الوجوب الغيري، فإنّه مشروط بوجوب الغير، فيحتاج إلى مؤونة زائدة، مثل قوله: «إذا وجبت الصلاة فتوضأ».

فالنتيجة: أنّه لا مانع من إثبات الوجوب النفسي بإطلاق صيغة الأمر، لأنَّ غيره - أعني به الوجوب الغيري - محتاج إلى بيان وجوب شيء آخر. بخلاف النفسي، فإنَّ النفسية ليست قيداً وجودياً حتى يحتاج إلى البيان، بل هي أمر عديم أعني عدم وجوبه لشيء آخر.

وأما العلة المنحصرة فليست كالوجوب النفسي، حيث إنّها خصوصية في مقابل الخصوصيات الأخر - أي أنّها فرد متساوٍ لسائر أفرادها - ونسبة الإطلاق إلى جميع الخصوصيات واحدة من دون مرجحٍ لخصوص العلة المنحصرة، فلا يمكن إثباتها بالإطلاق، فالفارق بينها وبين الوجوب النفسي ظاهر.

فإن^(١) النفسي هو الواجب (*) على كل حال. بخلاف الغيري، فإنه^(٢) واجب على تقديرٍ دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مؤونة التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولاً عليه^(٣). وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة، ضرورة أن كل واحدٍ من أنحاء اللزوم والترتب محتاج في تعيينه^(٤) إلى القرينة مثل الآخر، بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى.

ثم إنّه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط^(٥)، بتقريب: أنّه

(١) هذا تقريب الفارق، وقد أوضحناه بقولنا: «وذلك لأنّ الوجوب النفسي وجوب بقول مطلق ... الخ».

(٢) أي: فإنّ الوجوب الغيري، فإنه وجوب على تقدير وجوب شيءٍ آخر.

(٣) أي: على الوجوب النفسي.

(٤) لما عرفت من أنّ لكلٍّ من أنحاء اللزوم خصوصية مغايرة للأخرى، وأنّ نسبة الإطلاق إلى جميع أنحاء اللزوم والخصوصيات متساوية، فلا يمكن إثبات إحداها بالإطلاق، بل إرادة كل واحدةٍ منها بالخصوص تحتاج إلى القرينة، بلا تفاوت بين العلة المنحصرة وغيرها أصلاً. وهذا بخلاف إطلاق الوجوب، لانطباقه على الوجوب النفسي، وعدم انطباقه على الوجوب الغيري، لتقيده بوجوب الغير.

(٥) أي: الإطلاق الأحوالي للشرط وهو المقدّم، فمصّب الإطلاق هنا هو المجيء مثلاً في قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه». كما أنّ مصّبّه في الوجه السابق كان

(*) الأولى تبديله بـ «الوجوب» كما أنّ تبديل قوله: «واجب» به أولى، لأنّ

الكلام في الوجوب، لا الواجب.

لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده، ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده^(١) (*).

في معنى أدوات الشرط مثل «إن وإذا» وغيرهما.
وهذا الوجه أيضاً من القرائن العامة الدالة على ثبوت المفهوم، وتقريبه: أنَّ المقدم إن كان علّةً منحصرة صحَّ أن يقال: كلّما تحقق المقدم ترتّب عليه التالي، وإن لم يكن علّةً منحصرة لم يصح ذلك، إذ الشرط المؤثر في وجود التالي حينئذٍ هو الجامع بينه وبين الأمر الآخر مع فرض المقارنة بينهما. وأمّا مع سبقه - أي المقدم - فيستند الأثر إليه، ويلغو الشرط الآخر.

ففي المثال المتقدم: إن لم يكن شرط الإكرام منحصراً في المجيء، بل كان له شرط آخر كالسلام بأن قال: «إن جاءك زيد وسلّم عليك فأكرمه» كان الجامع بين الشرطين هو المؤثر في وجود التالي أعني به الإكرام، لا المجيء فقط. مع أن إطلاق الشرط - أعني به المجيء - من حيث الحالات يقتضي أن يكون في حال انفراده وعدم انضمامه إلى غيره مؤثراً، ولذا قال في التقارير: «توضيحه: أن ظاهر الجملة الشرطية يفيد وجود الجزاء عند وجود الشرط على وجه الاستقلال، سواء فرض وجود شيء آخر معه أو لم يفرض»^(١).

(١) إذ مع المقارنة يؤثّر الجامع بينهما، ومع سبق الآخر لا أثر لهذا الشرط، إذ المؤثر هو السابق.

(*) ظاهره أن الشرط في صورتَي التقارن وسبق الآخر يكون جزء السبب المؤثر، ويكون المؤثر هو الجامع بينهما. مع أنه ليس كذلك، لأنّ الأثر في صورة

وقضية^(١) إطلاقه أنه يؤثر كذلك^(٢) مطلقاً.

وفيه^(٣): أنه لا تكاد تُنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه^(٤) كذلك، إلا أنه من المعلوم ندرة تحققه، لو لم نقل بعدم اتفاقه^(٥).

(١) الواو الحالية، وقوله: «وقضية» مبتدأ، وقوله: «أنه يؤثر» خبره، يعني: أن مقتضى إطلاق الشرط تأثيره وحده، سواء أكان قبله أو بعده أو معه شيء آخر أم لا. ولو لم يكن هذا الإطلاق مراداً للمتكلم لكان عليه التنبيه على خلافه.

(٢) أي: وحده، والمراد بقوله: «مطلقاً» ما عرفته بقولنا: «سواء أكان قبله ...

الخ».

(٣) ملخص ما أفاده في رد الدليل المزبور - وهو دلالة إطلاق الشرط على انحصار العلة المستتبعة للمفهوم فيه - هو: أن الإطلاق لو تمّ لدلّ على المفهوم قطعاً، لكن الكلام في تماميته، لأن إحراز كون المتكلم في مقام بيان انحصار الشرط وترتب الجزاء عليه فقط مشكل جداً، إذ الظاهر أنه في مقام بيان كون الجزاء مترتباً على الشرط من دون بيان كيفية الترتب، وأنه بنحو الترتب على العلة المنحصرة أو لا، فبيان كيفيته ممّا لا سبيل إلى إحرازه.

(٤) أي: مع إطلاق الشرط، سواء قارنه أو سبقه أو تأخّر عنه شيء آخر

أم لا.

(٥) هذا الضمير وضمير «تحققه» راجعان إلى الإطلاق، وضمير «أنه»

للشأن.

وبالجملة: لو فرض في موردٍ تامةٍ الإطلاق، فلا مجال لإنكار المفهوم فيه.

السبق واللاحق يستند إلى السابق، ويلغو اللاحق، فالصواب إسقاط قوله: «أو سبقه الآخر».

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 ^(١) أحياناً كانت ^(٢) مقدمات الحكمة أو غيرها، مما ^(٣) لا يكاد يُنكر،

لكنه لا يجدي في إثبات المفهوم في جميع القضايا الشرطية كما هو المدعى، لأنّ المثبت للمفهوم كذلك: إمّا وضع أدوات الشرط للعلّة المنحصرة المستتعبة للمفهوم أعني به الانتفاء عند الانتفاء. وإمّا القرينة العامة بأنحائها الثلاثة من الانصراف، والإطلاق الناشئ من جريان مقدمات الحكمة في نفس أدوات الشرط وإن كانت موضوعةً لمطلق الربط بين الشرط والجزاء، والإطلاق الجاري في حالات الشرط. والقرينة العامة بأنحائها الثلاثة مفقودة، كما عرفت مفصلاً.

(١) أي: قيام القرينة على تلك الخصوصية، وضمير «عليها» راجع إلى الخصوصية.

(٢) يعني: سواء كانت القرينة العامة مقدمات الحكمة أو غيرها.

(٣) هذا جواب «أما» والصواب اقترانه بالفاء، بأن يقال: «فمما لا ينكر»

(*) لكن الإنصاف خلاف ذلك، أمّا بالنسبة إلى وضع أدوات الشرط للانتفاء عند الانتفاء، فقد تقدّم في بعض التعليقات السابقة أنّ إنكار انسباق العلة المنحصرة منها خلاف الإنصاف. ولذا قال في التقريرات: «فالأولى دعوى استفادة السببية من أدوات الشرط بحسب الوضع، كما لا بُدّ في ذلك أيضاً عند ملاحظة معناها» ^(١).
ومجرد كثرة الاستعمال في غير العلة المنحصرة لاتنافي التبادر المزبور، كما في استعمال صيغة الأمر في الندب مع وضعها للوجوب.

فلا ^(١) يجدي القائل بالمفهوم أنه ^(٢) قضية الإطلاق في مقام ^(٣) من باب الاتفاق.

لكونه جملةً اسمية يلزم دخول الفاء عليها. واحتمال كون « فلا يجدي » جواباً بعيد، والأولى أن يقال: « لكنه لا يجدي ».

(١) وجه عدم الإجداء هو: أن الأصولي يبحث عن ثبوت المفهوم بنحو القضية الكلية بالوضع أو بالقرينة العامة، لا عن ثبوته في بعض الموارد لأجل القرينة الخاصة.

(٢) فاعل « يجدي » وضميره راجع إلى المفهوم.

(٣) يعني: في بعض المقامات من باب الاتفاق، فإن كل أحدٍ - حتى منكر المفهوم - يلتزم بثبوت المفهوم مع القرينة الخاصة في بعض الموارد.

ولو أنكر الوضع اللغوي ففي الظهور العرفي كفاية، إذ لا ينبغي الشك في بناء أبناء المحاورة على ثبوت المفهوم للقضية الشرطية في الوصايا والدعاوي والأقارير، فمن أوصى بأن تسكن في بيته امرأة إن لم تتزوج، أو يعطى من ماله لشخص إن كان فقيراً، أو بأن فلاناً وصي إن كان عادلاً أو فقيهاً أو هاشمياً، فإنه لا ينبغي الارتياح في سقوط حق المرأة بالتزويج، وعدم جواز إعطاء المال للموصى له بعد صيرورته غنياً، وانعزال الوصي مع انتفاء الشرط المزبور.

ولو سلمنا عدم الوضع، وعدم الظهور العرفي، ففي إطلاق الشرط الذي هو من القرائن العامة كفاية.

ودعوى عدم إحراز كون المتكلم في مقام البيان - وهو مما لا بد منه في التمسك بالإطلاق - غير مسموعة، لما ثبت في محله من إمكان إحرازه بالأصل العقلائي.

فالحق أنه لا سبيل إلى إنكار المفهوم للقضية الشرطية.

وَأَمَّا تَوْهُمُ أَنَّهُ^(١) قَضِيَّةُ إِطْلَاقِ الشَّرْطِ ،

(١) أي: أن المفهوم. وهذا أيضاً من القرائن العامة التي استدللّ بها على ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، وتقريبه: أن ذات الشرط كالمجيء في مثال: «إن جاءك زيد فأكرمه» بمقتضى ظهور «إن» الشرطية يكون شرطاً، فالجزء مستند إلى ذاته، ومرتّب عليه، ومقيّد به، ضرورة أن أداة الشرط تقيّد الجزء بالشرط، فلا يكون ثابتاً بدونه.

والإطلاق - أي عدم بيان عدلٍ للشرط كالمجيء في المثال - يقتضي كونه منحصراً بحيث يدل على الانتفاء عند الانتفاء، والإطلاق هنا عدلي ينفي العدل الذي يقتضيه العطف بـ «أو» والإطلاق السابق كان انضمامياً نافياً للانضمام الذي يقتضيه العطف بالواو.

ويعبر عن السابق بالإطلاق الواوي - أي لو كان شيء دخيلاً في تأثير الشرط في الجزء لكان معطوفاً على الشرط بالواو - مثل: «إن جاءك زيد وحفظ درسه فأكرمه»، وعن هذا بالإطلاق الأوي - أي لو كان شيء آخر أيضاً علّةً لتتحقق الجزء لكان معطوفاً بأو - نحو: «إن جاءك زيد أو سلّم عليك فأكرمه».

وهذا الإطلاقُ المبحوث عنه نظير إطلاق صيغة الأمر في كونه معيّناً للوجوب التعيني، فإنّ الوجوب التخييري وإن كان من أقسام الوجوب، إلّا أنّه محتاج إلى بيان زائد على أصل الوجوب، كأن يقول: «صُم أو أطعم» فهذا الإطلاق كإطلاق صيغة الأمر مثبت للبتعين والانحصار، ونافٍ للعدل، ومرتّب على الإطلاق السابق المثبت لكون الشرط علّةً تامةً، حيث كان مقتضاه عدم دخل شيء في عليه الشرط وتأثيره في الجزء، وأنّه لو كان شيء آخر دخيلاً في عليته وترتب الجزء عليه لعطفه المتكلم بالواو، كالمثال المتقدم.

كما أن الإطلاق هنا يثبت عدم وجود عدل للشرط مؤثّر وحده في تحقق

بتقريب: أن مقتضاه تعينه^(١)، كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعين الوجوب. فيه^(٢): أن التعين ليس في الشرط نحواً

الجزاء، ولو كان لعطفه المتكلم بـ «أو» كالمثال المتقدم أيضاً.

وبالجملة: الإطلاق العدي الذي هو المقصود من هذا الدليل - على ما يقتضيه مقياسه مع إطلاق صيغة الأمر المثبت للتعينية النافي لجعل العدل للوجوب - مترتب على الإطلاق.

(١) أي: تعين الشرط في التأثير، ولازم تعينه الانتفاء عند الانتفاء، وضمير «مقتضاه» راجع إلى الإطلاق الواوي المثبت لكون الشرط علّة تامة، بداهة أن انحصار المؤثرية في الشرط - الذي هو مقتضى الإطلاق العدي - متأخر عن كون الشرط علّة تامة.

ومن هنا ظهر الفرق بين هذا الدليل وسابقه، فإن هذا ناظر إلى نفي العدل والبديل الذي لازمه انحصار العلّة في الشرط، بخلاف السابق، فإنه ناظر إلى الإطلاق الرافع لانضمام شيء مع الشرط، والمثبت لكونه علّة تامة، ولذا كان ذلك الإطلاق بلحاظ حالات الشرط من حيث كونه مسبوقاً بشيء أو مقارناً له أو متأخراً عنه، وعدم كونه كذلك.

(٢) ملخصه: فساد مقايضة العلّة المنحصرة بالوجوب التعيني، لكونها مع الفارق.

توضيحه: أن الوجوب التعيني مغاير للوجوب التخييري ثبوتاً وإثباتاً.

أمّا مغايرتهما ثبوتاً، فلأن مصلحة الوجوب التعيني غير مصلحة الوجوب التخييري، حيث إنّ المصلحة في التعيني قائمة بنفس الواجب، وفي التخييري قائمة بالجامع بين الأمرين، مثل: «صُم أو أعتق» أو قائمة بكل منهما مع عدم إمكان الجمع بين المصلحتين، لسقوط الوجوب بإتيان أحد الشيئين اللذين تقوم بهما المصلحتان.

يغايّر نحوه^١ فيما إذا كان متعدداً، كما كان في الوجوب كذلك^٢، وكان^٣ الوجوب في كلٍّ منهما متعلقاً بالواجب بنحوٍ آخر، لا بدّ في التخييري منهما من العدل^٤. وهذا بخلاف الشرط، فإنّه - واحداً كان أو متعدداً - كان نحوه

وأما مغايّرتهما إثباتاً، فلاحتياج التخييري إلى بيان العدل بمثل كلمة «أو» كأن يقال: «صم أو أعتق» بخلاف التعيني، فإنّه لا يحتاج إلى بيان زائد على بيان أصل الوجوب بمثل «صل». ولما كان الإطلاق أمراً عديماً، فمقتضاه عدم جعل العدل، وليس الوجوب التعيني إلّا ذلك.

وهذا بخلاف العلة المنحصرة وغيرها، فإنّه لا تفاوت بينهما في التأثير في المعلول، لأنّ صفة الشرطية منتزعة عن خصوصية ذاتية محضة، والذاتيات لا تقبل التخيير، لأنّها لا تتخلّف، فالشرطية قائمة بالشرط الواحد والمتعدد على وزن واحد، لا أنّها قائمة بالمتعدد تخييراً وبالواحد تعييناً حتى يكون الإطلاق مقتضياً للثاني، كإطلاق صيغة الأمر المقتضي لتعين الوجوب.

فاتضح فساد قياس العلة المنحصرة وغيرها بالوجوب التعيني والتخييري.

(١) يعني: ليست الشرطية في الشرط المتحد مغايرةً للشرطية في الشرط المتعدد، بل كلتاها على نحوٍ واحد وسنخٍ فارد، لما مرّ آنفاً من أنّ الشرطية منتزعة عن خصوصية ذاتية، ومن المعلوم عدم قبول الذاتيات للتخلف.

(٢) أي: نحوهً مغايراً.

(٣) معطوف على «كان في الوجوب» يعني: وكان الوجوب في كلٍّ من الواجب التعيني والتخييري متعلقاً بالواجب بنحوٍ يغايّر تعلق الوجوب بالواجب بنحوٍ آخر.

(٤) دون التعيني، فإنّ الوجوب فيه يتعلّق بالواجب بغير عدل، وضميراً

واحدًا، ودخله في المشروط بنحوٍ واحد، لا تتفاوت الحال فيه ^(١) ثبوتاً كي تتفاوت عند الإطلاق إثباتاً ^(٢)، وكان ^(٣) (*) الإطلاقُ مثبتاً لنحوٍ لا يكون له عدل، لاحتياج ^(٤) ما له العدل إلى زيادة مؤونة.

« نحوه، دخله » راجعان إلى الشرط.

(١) أي: في النحو الواحد، وحاصله: أن الشرطية في الشرط الواحد والمتعدد سنخ واحد ثبوتاً.

(٢) لتفرع الإثبات على الثبوت وتبعيته له، فلا يكون للشرطية سنخان حتى يُثبت الإطلاقُ السنخ الذي لا يكون له عدل، كالوجوب الذي يثبت تعينه بالإطلاق. ففرق واضح بين الوجوب التعيني والتخييري، وبين الشرط الواحد والمتعدد، إذ الأولان سنخان متغايران من الوجوب ثبوتاً وإثباتاً، ولذا يمكن إثبات التعينية بالإطلاق، دون الأخيرين، لكون الشرطية فيهما بنحوٍ واحد ثبوتاً وإثباتاً، بحيث يكون الإطلاق بالنسبة إليهما على حدٍّ سواء، فلا يمكن إثبات العلة المنحصرة به.

(٣) الظاهر أنه معطوف على « كان » في قوله: « كما كان في الوجوب ».

(٤) علة لإثبات الإطلاق للوجوب التعيني، وحاصل التعليل: أن ما له العدل - وهو الوجوب التخييري - محتاج إلى زيادة مؤونة ثبوتاً وإثباتاً على أصل الوجوب، وقد عرفت أن الإطلاق عبارة عن عدم التقييد، والعدل قيد للوجوب،

(*) لا يخفى أن هذا متمم للكلام المتعلق بالوجوب التعيني والتخييري، ولذا كان الأولى تقديمه على قوله: « وهذا بخلاف الشرط واحداً كان أو متعدداً ... الخ » لأنه فاصل بين أجزاء كلام واحد متعلق ببيان الوجوب التعيني والتخييري من دون ضرورة تقتضي فصله بينهما، بل المناسب إتمام الكلام الأول، ثم التعرض لحكم الشرط المنحصر وغيره.

وهو ذكره بمثل «أو كذا»^(١). واحتياج^(٢) ما إذا كان الشرط متعدداً إلى ذلك^(٣) إتما يكون^(٤) لبيان التعدد، لا لبيان نحو الشرطية، فنسبة إطلاق

والإطلاقُ ينفيه، فيثبت به تعيينية الوجوب.

(١) كأن يقول: «صم أو أطعم أو أعتق».

(٢) مبتدأ، و«إتما يكون» خبره، وهذا إشارة إلى توهم، وهو: أن حال العلة المنحصرة وغيرها حال الوجوب التعيني والتخييري في احتياج كليهما إلى البيان، فإن كان الشرط منحصراً لم يحتاج إلى العدل، وكان مطلقاً، كقوله: «إن سافرت فقصر الصلاة» كعدم احتياج الوجوب التعيني إلى البيان، وكفاية الإطلاق في إثباته.

وإن لم يكن منحصراً احتاج إلى بيان العدل، كقوله: «إن سافرت أو خفت على نفسك فقصر الصلاة» كاحتياج الوجوب التخييري إلى بيان العدل. فبيان العدل يكشف عن اختلاف الشرطية في الشرط المنحصر وغيره سنخاً، كاختلاف الوجوب التعيني والتخييري كذلك.

(٣) أي: إلى الذكر والبيان.

(٤) هذا جواب التوهم المزبور، وحاصله: أن بيان تعدد الشرط في موره إتما يكون لبيان أن للجزاء شرطين يكون كلُّ منهما بالاستقلال مؤثراً تاماً، مع كون الشرطية في كل منهما على نهج واحد، من دون تفاوت بينهما في التأثير، فكلُّ منهما شرط مطلق من غير تقييد في شرطية كل منهما بالآخر.

وهذا بخلاف الوجوب التخييري، حيث إته مقيد إثباتاً ببيان العدل، كتقييده ثبوتاً بسبب المصلحة كما تقدم، فبيان العدل في الوجوب التخييري ينافي الإطلاق، بخلاف ذكر العدل في الجملة الشرطية كالمثال المتقدم «إذا سافرت أو خفت على نفسك فقصر الصلاة» فإنه لا ينافي إطلاق شرطية السفر للقصر، فإطلاق الشرطية

الشرط إليه ^(١) لا تختلف، كان ^(٢) هناك شرط آخر أم لا، حيث ^(٣) كان مسوقاً لبيان شرطيته بلا إهمال ولا إجمال.

بخلاف إطلاق الأمر، فإنه ^(٤) لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعيني،

يصدق على كل من الشرطين بوزان واحد. بخلاف الوجوب، فإن التخييري منه ينافي إطلاق الوجوب، إذ لا يصدق عليه إلا الوجوب المقيد بالعدل.

فالنتيجة: أن بيان العدل في الجملة الشرطية لا ينافي إطلاق الشرطية والمؤثرية. بخلاف بيان العدل في الوجوب التخييري، فإنه ينافي إطلاق الوجوب ثبوتاً وإثباتاً.

(١) أي: إلى الشرط، يعني: أن إطلاق الشرط على الواحد والمتعدد يكون على نهج واحد من دون اختلاف في ذلك، فإطلاقه على الواحد كإطلاقه على المتعدد في عدم إثبات الانحصار.

(٢) يعني: سواء أكان هناك شرط آخر أم لا، فإن نسبة إطلاق الشرط إلى المنحصر والمتعدد واحدة.

(٣) متعلق بقوله: «لا تختلف» يعني: لما كان كل من الشرط المنحصر وغيره تاماً في شرطيته، كان الإطلاق بالنسبة إلى كل منهما على حد سواء، ولذا لا يكون عدم ذكر الشرط الآخر - على تقدير وجوده واقعاً - محلاً بالإطلاق، ولا موجباً للإهمال، بل يكون الشرط المذكور في الكلام مؤثراً تاماً.

بخلاف إطلاق الوجوب، فإنه لو لم يكن في مقام بيان الوجوب التعيني كان الكلام مهملاً، ولا يستفاد منه خصوص التعيني ولا التخييري.

(٤) أي: فإن إطلاق الأمر.

فلا محالة يكون في مقام الإهمال أو الإجمال^(١)، تأمل تعرف.
 هذا، مع أنه^(٢) لو سلّم^(٣) لا يجدي القائل بالمفهوم، لما عرفت^(٤) أنه لا يكاد
 ينكر فيما إذا كان مفاد الإطلاق من باب الاتفاق.
 ثم إنّه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه:
 أحدها^(٥): ما عزي إلى السيّد من: أنّ تأثير الشرط إنّما هو تعليق

(١) لما عرفت من اختلاف الوجوب التعيني والتخييري سنخاً.

(٢) الضمير للشأن.

(٣) يعني: لو سلّم كون الشرطية مختلفةً بحسب السنخ كاختلاف الوجوب سنخاً
 في التعيني والتخييري، وكون الإطلاق مثبتاً للشرطية المنحصرة كإثبات الإطلاق
 للوجوب التعيني، كان هذا المقدار غير مجدٍ للقائل بالمفهوم، لندرة هذا الإطلاق،
 وعدم كونه بمقتضى الوضع أو القرينة العامة، كما يدّعيه القائل بالمفهوم.

(٤) ذكره قبل هذا بقوله: «أما قيامها أحياناً كانت مقدمات ... الخ» فراجع
 (ص ٤٢٨).

حجج المنكرين للمفهوم

(٥) توضيح هذا الوجه: أنّ فائدة الشرط تعليق الحكم به، فكون المجيء مثلاً
 شرطاً لوجوب الإكرام معناه: إناطة الوجوب به، ومن الممكن أن يقوم مقام هذا
 الشرط شرط آخر - كالعادلة مثلاً - يحفظ المشروط عن الانتفاء.

وعلى هذا، فلا يدل انتفاء المجيء على انتفاء وجوب الإكرام.

فالتنتيجة: أنّ تعليق الحكم بالشرط لا يدل على المفهوم الذي هو الانتفاء عند
 الانتفاء.

الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه^(١)، ولا يخرج^(٢) عن كونه شرطاً، فإنّ قوله تعالى: ﴿فاستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾^(٣) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضمّ إليه شاهد آخر، فانضمام الثاني إلى الأوّل شرط في القبول^(٤)، ثم علمنا أنّ ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأوّل شرط في القبول، ثم علمنا أنّ ضمّ اليمين يقوم مقامه أيضاً. فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى، مثل الحرارة، فإنّ انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة، لاحتمال قيام النار مقامها. والأمثلة لذلك كثيرة شرعاً وعقلاً^(٥).

والجواب^(٦): أنّه يُؤيّد إن كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط

(١) يعني: يجري الشرط الآخر مجرى الشرط الأوّل في حفظ الحكم المترتب عليه.

(٢) يعني: ولا يخرج الشرط الأوّل عن شرطيته، وعدم الخروج يكشف عن عدم كونه علّةً منحصرة تستتبع المفهوم.

(٣) أي: في قبول الشاهد الأوّل، فإذا انتفى الشاهد الثاني وقام مقامه شهادة امرأتين أو يمين، لا ينتفي قبول الشاهد الأوّل، فقيام بعض الشروط مقام بعضها ممّا لا إشكال فيه، وهذا يدل على عدم كون الشرط علّةً منحصرةً حتّى يدل على الانتفاء عند الانتفاء.

(٤) توضيحه: أنّ مراد السيد عليه السلام بإمكان نيابة شرط عن الشرط المذكور في

عن بعضٍ في مقام الثبوت وفي الواقع، فهو ^(١) ممّا لا يكاد ينكر، ضرورة أنّ الخصم يدّعي عدم وقوعه ^(٢) في مقام الإثبات، ودلالة ^(٣) القضية الشرطية عليه.

القضية إن كان هو إمكانها ثبوتاً، فهو غير قابل للإنكار، ولا ينكره المدّعي للمفهوم، وإمّا يدّعي دلالة القضية الشرطية على عدم وقوع هذا الممكن الذاتي في مقام الإثبات، ومن المعلوم أنّ مجرد إمكان قيام شرطٍ مقام الشرط المذكور في القضية لا ينفي المفهوم، بعد دلالة القضية على عدم قيامه مقامه في مقام الإثبات.

وإن كان مراده احتمال وقوع شرطٍ مقام الشرط المذكور في القضية في مرحلة الإثبات، ففيه: أنّ مجرد هذا الاحتمال لا يضربُ بدعوى القائل بالمفهوم، لأنّه يدّعي ظهور الجملة في الانتفاء عند الانتفاء، وعدم نيابة شرطٍ مقام الشرط المذكور فيها، ومن المعلوم أنّ الاحتمال لا يصادم الظهور، وإلاّ انتفى الاعتبار عن جميع الظهورات، كما لا يخفى.

نعم، لو كان احتمال قيام شرطٍ مقام الشرط مساوياً للدلالة على المفهوم أو راجحاً، منعَ ذلك عن الأخذ بدلالة الجملة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء، لكن لا يظهر هذا من كلام السيد عليه السلام.

وعليه، فلا مانع عن حجية ظهور الجملة في المفهوم، وعدم الاعتناء بالاحتمال المزبور.

(١) أي: إمكان نيابة بعض الشروط عن بعضٍ في مقام الثبوت والواقع.

(٢) أي: عدم وقوع هذا الممكن في مقام الإثبات.

(٣) معطوف على «عدم» يعني: أنّ الخصم يدّعي دلالة القضية الشرطية على عدم وقوع نيابة شرطٍ مقام الشرط المذكور فيها، فضمير «عليه» راجع إلى «عدم».

وإن كان ^{١١} بصدد إبداء احتمال وقوعه ^٢، فمجرد الاحتمال لا يضره ^٣ ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً، وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك ^٤ أصلاً، كما لا يخفى (*).

- (١) معطوف على قوله: «إن كان بصدد» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وإن كان مراده احتمال وقوع شرط مقام الشرط المذكور في القضية ... الخ».
- (٢) أي: وقوع شرط مقامه بعد الفراغ عن إمكانه.
- (٣) أي: لا يضر الخصم، لأنه يدعي الظهور في المفهوم، وعدم قيام شرط مقامه، ومن المعلوم عدم كون الاحتمال المرجوح قادحاً في الظهور كما عرفت آنفاً.
- (٤) أي: رجحان الاحتمال أو مساواته للدلالة على المفهوم.

(*) قد يقال: إن المراد بالإمكان ليس هو الوقوعي أو الاحتمالي، بل المراد به هو الإمكان القياسي بالإضافة إلى مفاد الجملة الشرطية، فإنها لا تأبى عن تعقيب الشرط بشرط آخر ^١.

لكن فيه: أنه لا يمنع أيضاً عن الأخذ بمفاد الجملة الشرطية وضعاً أو إطلاقاً، حيث إن قيام شرط مقام الشرط المذكور في القضية مخالف لمفادها الوضعي أو الإطلاقي، فلا يكون مانعاً عن الأخذ بظهورها، كما لا يخفى.

ثم إن ظاهر كلام السيد عليه السلام من «أن تأثير الشرط إنما هو تعليق الحكم به» هو تسليم دلالة الشرط على اللزوم على نحو الترتب، لظهور التعليق في ذلك، وكون الشرط علّة تامة للجزاء، وإنكار ظهوره في خصوص عليته المنحصرة، ولذا ذكر عليه السلام جواز تعدد الشرط مع وحدة الجزاء ببيان بعض الموارد الذي يدل على عدم كون

ثانيها: أنه لو دلّ لكان بإحدى الدلالات ^(١)، والملازمة - كبطلان التالي - ظاهرة ^(٢) «١».

وقد أُجيب عنه بمنع بطلان التالي،

(١) وهي المطابقة والتضمنية والالتزامية.

(٢) أمّا ظهور الملازمة بين دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، وبين كون هذه الدلالة بإحدى الدلالات الثلاث، فلانحصار الدلالة اللفظية فيها.

وأما ظهور بطلان التالي - وهو كون الدلالة على المفهوم بإحدى تلك الدلالات - فلأن الانتفاء عند الانتفاء ليس مدلولاً مطابقاً ولا تضمنياً ولا التزامياً للجملة الشرطية، إذ ليس المفهوم عين الثبوت عند الثبوت حتى يكون مدلولها المطابق، ولا جزؤه حتى يكون مدلولها التضميني، ولا لازمه حتى يكون مدلولها الالتزامي، إذ يعتبر في الدلالة الالتزامية اللزوم العقلي أو العرفي أو العادي، والكل مفقود، كما تقدم في أدلة القائلين بالمفهوم.

فالنتيجة: عدم دلالة الجملة الشرطية بشيءٍ من الدلالات الثلاث على المفهوم.

الشرط فيه علّةٌ منحصرة، بل يدل على كونه علّةً تامةً فقط. فالسيد رحمته الله يعترف بما لا يعترف به المصنف، حيث إنه رحمته الله يعترف بدلالة الجملة الشرطية على اللزوم الترتبي العليّ التامّي، وينكر دلالتها على خصوص العلية المنحصرة. والمصنف رحمته الله لم يزد على دلالتها على اللزوم بشيءٍ.

فالمصنف ينكر مرحلتين، وهما: كون اللزوم على نحو الترتب، وكون الترتب على نحو العلية التامة، والسيد رحمته الله يعترف بهما وينكر انحصار الشرط.

وأن^(١) الالتزام ثابت.

وقد عرفت^(٢) بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه، فلا تغفل.

ثالثها: قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾^(٣) «١»^(٤).

وفيه^(٥) ما لا يخفى، ضرورة أن استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم

(١) معطوف على «منع» وحاصل هذا الجواب المذكور في التقارير «٢»: عدم تسليم بطلان الدلالات كلها، بل الدلالة الالتزامية موجودة، فالمفهوم مدلول التزامي للقضية الشرطية.

(٢) عند بيان أدلة القائلين بالمفهوم، وقد بين المصنف هناك منع المفهوم.

(٣) تقريب الاستدلال به على عدم المفهوم: أنه لو كان له مفهوم لدلّ على جواز إكراههن على الزنا إن لم يردن التحصن، مع أن من الضروري حرمة إكراههن على البغاء مطلقاً، من غير فرق بين إرادة التحصن وعدمه، فلا محيص عن إنكار المفهوم، والالتزام بعدم دلالة الجملة الشرطية عليه.

(٤) حاصل الجواب عن الاستدلال المزبور: أن القائلين بدلالة الجملة الشرطية على المفهوم يلتزمون بعدم المفهوم لها في بعض الموارد، كآلية الشريعة التي سقت لبيان تحقق الموضوع، حيث إن «الإكراه» لا يتحقق إلا على ما لا يريده النفس ولا يلائمها، كما إذا كان بيع شيء غير مرغوب فيه لصاحبه، فحمله حينئذٍ على

(١) «النور، الآية: ٣٣، والاستدلال منقول عن المنكرين في العالم وغيره، فراجع المعالم، ص ٨١

(٢) «مطرح الأنظار، ج ٢، ص ٣٣

له أحياناً وبالقرينة ^(١) لا يكاد ينكر، كما في الآية وغيرها ^(٢)، وإثماً القائل به ^(٣) [إثماً] يدعي ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينة عامّة، كما عرفت ^(٤).

بيعه مع التهديد إكراه له على البيع. وأمّا إذا كان بيعه ممّا يميل إليه صاحبه، فلا معنى لإكراهه عليه، ففي الآية الشريفة لا يتحقق الإكراه موضوعاً في صورة إرادة البغاء، فوزان الآية الشريفة وزان «إن رزقت ولداً فاحتنه».

(١) أي: القرينة الخاصة الدالة على عدم المفهوم، فإنّ تلك القرينة لاتنافي دلالة الجملة وضعاً أو إطلاقاً أو انصرافاً على المفهوم، كما يدّعيه القائل به استناداً إلى هذه الوجوه.

(٢) من القضايا الشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع، كمثال: «إن ركب الأمير فخذ ركابه» وكقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ ^(١) «على ما قيل ^(٢)».

(٣) يعني: أنّ القائل بالمفهوم إثماً يدعي ظهور الجملة الشرطية في المفهوم وضعاً أو إطلاقاً ناشئاً عن مقدمات الحكمة التي هي قرينة عامّة، ومن المعلوم أنّه لا يدّعي الدلالة الوضعيّة أو الإطلاقيّة على المفهوم حتى في موارد قيام القرينة الخاصة على عدمه. فهو كمّن يدّعي وضع صيغة الأمر للوجوب، مع اعترافه باستعمالها كثيراً في النذب بالقرائن.

(٤) عند نقل أدلة المثبتين للمفهوم.

«١» الحجرات، الآية: ٦

«٢» القائل هو الشيخ الاعظم في مسألة حجية الخبر، فلاحظ فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٧٥، طبعة مجمع الفكر الاسلامي

بقي هاهنا أمور :

الأمر الأول^{١١} : أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط

تنبيهات :

١ - ضابط أخذ المفهوم

(١) الغرض من عقد هذا الأمر بيان ضابط كلي لأخذ المفهوم من كل قضية سواء أكانت شرطية أم وصفية أم غيرهما، وحاصله : أن المعيار في كون القضية ذات مفهوم هو : انتفاء طبيعة الحكم - المعلقة في المنطوق على شرط أو وصف أو غيرهما - بانتفاء ما عُلّق عليه من الشرط أو الوصف أو غيرهما .

والوجه في ذلك : أنه لو لم يكن المعلق طبيعة الحكم، بل كان شخصه، فلا يكون انتفاؤه بانتفاء موضوعه من المفهوم أصلاً، بل يكون انتفاؤه عقلياً كانتفاء العرض بانتفاء موضوعه. نظير القضية المسوقة لفرض وجود الموضوع، مثل : «إن رزقت ولداً فاختنه» فإنّ مثل هذه القضية لا مفهوم لها، وليست مورداً للنفي والإثبات عند المثبتين للمفهوم والمنكرين له. فلا بدّ أن يكون مورد النزاع هو الحكم الذي يمكن وجوده مع انتفاء ما عُلّق عليه من الشرط وغيره، كوجوب الإكرام الذي يمكن وجوده حين انتفاء المجيء أيضاً.

فلا محيص حينئذٍ عن كون الحكم المعلق في المنطوق على الشرط أو غيره كلياً ذا أفراد حتى يمكن بقاءه بعد انتفاء ما عُلّق عليه، ويصح البحث عن كون انتفاء الشرط موجباً لانتفاء الحكم أم لا، فلو كان الحكم شخصياً، فلا معنى لهذا النزاع فيه، إذ لا يعقل بقاء الحكم الشخصي بعد انتفاء موضوعه حتى ينازع في بقاءه وانتفائه

عند انتفائه، لا انتفاء شخصه، ضرورة انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده، فلا يتمشئ [ولا يتمشئ] الكلام^١ - في أن للقضية

بانتفاء ما عُلّق عليه.

وبالجملة: ليس المعيار في المفهوم كون المنفي شخصَ الحكم، بل المعيار فيه كون المنفي سنخ الحكم، بحيث إذا قام دليل على ثبوت الحكم في صورة انتفاء الشرط أو الوصف كان معارضاً للمفهوم، فإذا دلّ دليل على وجوب الإكرام عند انتفاء المجيء كان معارضاً للمفهوم، وهو عدم وجوب الإكرام عند انتفاء المجيء.

فقد ظهر من هذا البيان: أنه يعتبر في المفهوم إمكان بقاء الحكم عند ارتفاع ما عُلّق عليه من الشرط أو الوصف، فلو لم يكن بقاءه كذلك، فهو خارج عن المفهوم، كما في مثل: «ان رزقت ولداً فاختنه» مما ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه عقلاً. وكما في مثل الوقف أو الوصية أو النذر على الفقهاء إن كانوا متجهدين. فإذا انتفى التهجّد عنهم انتفت الوقفية وغيرها أيضاً، لكن لا من ناحية المفهوم، بل من جهة عدم قابلية مالٍ لإنشاء الوقف له ثانياً، فبعدَ حكم الشارع بعدم جعل الوقفية لمالٍ مرتّين يكون الحكم بها شخصياً. وقد عرفت أن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي، وليس من باب المفهوم أصلاً.

نعم، يكون الفرق بين مثل: «إن رزقت ولداً فاختنه» وبين مثل «وقفت داري على أولادي إن كانوا فقراء» في أن تشخص الموضوع في الأوّل حقيقي لا يحتاج إلى جعل وإنشاء، بخلاف الثاني، فإن عدم قابلية مالٍ لإنشاء الوقفية له مرتّين إنّما هو بحكم الشارع.

(١) أي: نزاع المفهوم لا يجري إلّا فيما إذا كان المعلق في الجزء طبيعة الحكم التي يمكن إنشاء فردٍ آخر منها عند ارتفاع الشرط، فإن لم يكن ذلك ثبوتاً، فلا يعقل

الشرطية مفهوماً، أو ليس لها مفهوم - إلا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء، وانتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكناً^(١). وإثماً^(٢) وقع النزاع في أن لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، أو لا يكون لها^(٣) دلالة.

ومن هنا^(٤) انقذح أنه ليس من المفهوم دلالة (*) القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والأوقاف والندور والأيمان، كما توهّم^(٥).

النزاع إثباتاً، لتفرعه على الثبوت.

(١) خبر «كان» وقوله: «وانتفاؤه» معطوف على «ثبوت».

[٢] يعني: بعد الفراغ من أصل إمكان ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، اختلفوا في وقوع هذا الممكن وعدم وقوعه.

(٣) هذا الضمير وضمير «ها» في قوله: «في أن لها» راجعان إلى القضية الشرطية.

٤ أي: ومن اعتبار كون المنفي سنخ الحكم لا شخصه انقذح: أنه ليس من المفهوم ... الخ» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «فلو لم يمكن بقاؤه كذلك ... الخ».

[٥] الظاهر أن المتوهم هو الشيخ كما في أول الهداية الثالثة من مباحث المنطوق والمفهوم، حيث قال بعد الاعتراف بالمفهوم: «فهل يُفَرَّق في ذلك بين موارد الوصايا والأوقاف ونحوها وبين غيره، فنقول: لا فرق فيما ذكرنا بين كون الجمل الشرطية

(*) اسم «ليس» وفي بعض النسخ «ودلالة» مع الواو، فيكون معطوفاً على المفهوم ومفسراً له، وهو مشكل، إذ يلزم حينئذٍ خلوّ «ليس» عن الاسم، فلا بدّ من إسقاط «في» في قوله: «في الوصايا» حتى تكون اسم ليس.

والحاصل: أن في هذه النسخ التي فيها الواو حرفاً زائداً، وهو إمّا الواو في قوله: «ودلالة» وإمّا «في» في قوله: «في الوصايا».

بل (*) عن الشهيد عليه السلام في تمهيد القواعد ^(١): «أنه لا إشكال في دلالتها ^(٢) على المفهوم».

واقعة في موارد الوصايا أو الأوقاف أو الأوقاف، وبين غيره «^(١)».

(١) قال في تمهيد القواعد: «ولا إشكال في دلالتها - أي مفهوم الصفة والشرط - في مثل الوقف والوصايا والنذور والأيمان، كما إذا قال: - وقفت هذا على أولادي الفقراء - أو - إن كانوا فقراء - ونحو ذلك» ^(٢).

ووجه شيخنا الأعظم عليه السلام بقوله: «ولعل الوجه في تخصيص المذكور هو عدم دخول غير الفقراء في الموقوف عليهم، وفهم التعارض فيما لو قال بعد ذلك: وقفت على أولادي مطلقاً» ^(٣).

ثم اعترض على الشهيد بأن المنفي في هذه الموارد شخص الحكم لا نوعه، فراجع.

(٢) أي: دلالة القضية على المفهوم في الوصايا والأوقاف والنذور ... الخ.

(*) لم أعر على من تعرّض له غير الشهيد، فكلمة «بل» الإضرابية زائدة.

[إلا أن يقال: في توجيه الاتيان بكلمة «بل»: إن شيخنا الأعظم التزم بدلالة الجملة الشرطية على المفهوم مطلقاً بلا فرق بين الموارد المذكورة وغيرها، ولم يظهر منه نفي الاشكال عنها رأساً. ولكن الشهيد الثاني عليه السلام صرح بنفي الإشكال في الدلالة بعد نقل الخلاف في أصل حجية مفهوم الشرط والصفة، فكأنه أراد التنبيه على حجية المفهوم في الوقف ونظائره عند الجميع. وبهذا يتجه تعبير المصنف عليه السلام بـ «بل»].

«(٣ و١)» مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٣٧

«(٢)» تمهيد القواعد، ص ١١٠، القاعدة: ٢٥

وذلك ^(١) لأنّ انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها ^(٢) - من ^(٣) الأشخاص التي تكون بألقابها ^(٤) أو بوصف شيء ^(٥) أو بشرطه ^(٦) مأخوذةً في العقد ^(٧) أو مثل العهد ^(٨) - ليس ^(٩) بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه ^(١٠)، بل لأجل أنّه

(١) تعليل لقوله: «ومن هنا انقده» وقد تقدم آنفاً توضيحه بقولنا: «فقد ظهر من هذا البيان أنّه يعتبر في المفهوم ... الخ».

(٢) هذا الضمير وضمير «انتفاءها» راجعان إلى الوصايا وأخواتها.

(٣) بيان لـ «ما» الموصول.

(٤) كقوله: «الدار موقوفة على أولادي».

(٥) كقوله: «الدار موقوفة على أولادي الفقراء».

(٦) يعني: أو بشرط شيء، كقوله: «الدار موقوفة على أولادي إن كانوا فقراء».

(٧) كعقد الوصية والوقف ونحوهما، وقوله: «مأخوذة» خبر «تكون».

(٨) كالنذر واليمين.

(٩) خبر «أنّ» في قوله: «لأنّ انتفاءها».

(١٠) أي: على الانتفاء، يعني: أنّ انتفاء الوصايا وأخواتها عن غير الأشخاص

الذين تعلّقت بهم ليس من باب مفهوم الشرط أو الوصف أو اللقب، بل لأجل عدم قابلية شيءٍ للوقف أو الوصية أو النذر مرتّتين، ومن المعلوم أنّ الانتفاء حينئذٍ عقلي، لكون الحكم المعلق شخصاً، وانتفاؤه بانتفاء موضوعه - كانتفاء العرض بارتفاع موضوعه - عقلي. وقد عرفت أنّ صلاحية الحكم المعلق في المنطوق على الشرط أو الوصف للإنشاء ثانياً - حتّى يكون المنفي في المفهوم طبيعة الحكم لا شخصه - معتبرة في المفهوم.

إذا صار شيءٌ وقفاً على أحدٍ أو أوصى به أو نُذِرَ له ^(١) إلى غير ذلك ^[٢] لا يقبل ^[٣] أن يصير وقفاً على غيره أو وصيةً أو نذراً له ^(٤)، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق، قد عرفت أنه عقلي ^(٥) مطلقاً، ولو قيل ^(٦) بعدم المفهوم في موردٍ صالح له ^(٧).

إشكال ودفع:

لعلك ^(٨) تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم؟ لا نفس

(١) أي: نذر ذلك الشيء لأحدٍ، وكلُّ من «أوصى» و«نُذِرَ» مبني للمفعول، و«له» معمول لـ «أوصى ونُذِرَ» على التنازع.

[٢] أي: غير الوصية والنذر لأحدٍ، كالإقرار له والعهد إليه.

[٣] جواب الشرط في قوله: «إذا صار».

(٤) أي: للغير، وضمير «غيره» راجع إلى أحد.

(٥) لكونه كانتفاء العرض بانتفاء محله بعد وضوح كون الحكم شخصياً.

(٦) بيان للإطلاق، يعني: أن انتفاء شخص الوقف ونحوه عن غير متعلقه عقلي، ولو قيل بعدم المفهوم في موردٍ يمكن أن يكون له مفهوم، فالانتفاء هنا ليس من باب المفهوم، بل هو عقلي، وأجنبي عن المفهوم.

(٧) أي: للمفهوم.

(٨) هذا الإشكال ودفعه المذكوران في التقارير بقوله: «وقد يستشكل في المقام نظراً إلى أن الشرط المذكور إنما وقع شرطاً بالنسبة إلى الإنشاء الخاص المحاصل بذلك الكلام دون غيره، فأقصى ما تفيدته الشرطية انتفاء ذلك، وأين ذلك من دلالته على انتفاء نوع الوجوب كما هو المدعى؟» ^(٩).

شخص الحكم في القضية ^(١)، وكان ^(٢) الشرط في الشرطية إتما وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه ^(٣) دون غيره ^(٤)، فغاية ^(٥) قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخه. وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون

وهذا إشكال على ما تقدم من اعتبار كون الحكم المنفي في المفهوم كلياً لا جزئياً، وحاصله: منع اعتبار كلية الحكم المنفي في المفهوم. ومستند هذا المنع أن الحكم المنشأ في المنطوق بالإنشاء الخاص الشخصي، لا كلي، والشرط أو الوصف أو غيرهما إتما جعل قيداً لذلك الحكم الشخصي، فلو كان للقضية المنطوقية مفهوم كان مفهومها انتفاءً ذلك الحكم الشخصي، فأين الحكم الكلي حتى ينفي في المفهوم؟ فدعوى اعتبار كون الحكم المنفي طبيعة الحكم وسنخه لا شخصه، خالية عن الدليل.

- (١) يعني: في القضية المنطوقية، وتشخص الحكم إتما يكون بسبب الإنشاء.
- (٢) الواو للحالية، يعني: والحال أن الشرط في القضية الشرطية إتما هو شرط للحكم الجزئي الحاصل بالإنشاء.
- (٣) يعني: إن إنشاء الحكم هو إيجاد الموجب لتشخصه، لما ثبت في محله من أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فلا يتصور كلية الحكم المنشأ حتى يُنفي في المفهوم، بل انتفاء الشرط يوجب انتفاء ذلك الحكم الشخصي.
- (٤) أي: غير ذلك الحكم المنشأ، بل الحكم المعلق في المنطوق هو شخص ذلك المنشأ.

(٥) هذه نتيجة كون الشرط في القضية الشرطية شرطاً بالنسبة إلى الحكم المنشأ في المنطوق، يعني: فغاية ما تقتضيه القضية الشرطية هو انتفاء ذلك الحكم الشخصي المنطوق بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخ الحكم وطبيعته.

مفيدةً للمفهوم^(١).

ولكنك غفلت^(٢) عن أن المعلق على الشرط إنّما هو نفس الوجوب^(٣) الذي هو مفاد الصيغة ومعناها، وأمّا الشخص (*) والخصوصية الناشئة من

(١) كالقضية الوصفية بناءً على القول بالمفهوم فيها.

(٢) هذا دفع الإشكال المزبور، وتوضيحه: أن المعلق على الشرط - كالجمعي في قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» - هو نفس الوجوب الكلي الذي وضعت له الصيغة، لا الشخص، وذلك لما بيّناه في المعاني الحرفية من أن المعنى في كل من الاسم والحرف واحد، وإنّما الاختلاف في اللحاظ، حيث إنّ المعنى في الاسم ملحوظ استقلالاً، وفي الحرف آلة. وهذان اللحاظان من خصوصيات الاستعمال، لا المستعمل فيه حتى يصير المعنى جزئياً، إذ من المعلوم عدم إمكان دخل الخصوصية الناشئة عن الاستعمال في المعنى المستعمل فيه، لتأخرها عنه، كما تعرّض له المصنف في المعنى الحرفي، فراجع^(٤).

(٣) أي: الوجوب الكلي الذي هو مفاد الصيغة ومعناها.

(*) الأولى أن يقال: «التشخص» لأنّ الشخص هو الجزئي، والغرض بيان وجه تشخصه لا بيان شخصيته.

كما أنّ الأولى تبديل الضمير في قوله «معناها» بالصيغة، بأن يقال: «من خصوصيات معنى الصيغة المستعملة فيه» حيث إنّ «المستعملة» صفة للصيغة لا للضمير، فإنّ توصيف الضمير بالظاهر غير معهود.

قَبْلَ استعمالها فيه ^(١)، لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه ^(٢)، كما لا يخفى. كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قَبْلَ الإخبار به من خصوصيات ما أخبر به واستعمل فيه أخباراً ^(٣) لا إنشاءً.

وبالجملة: كما لا يكون المخبرُ به المعلق على الشرط ^(٤) خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الإخبار به، كذلك المنشأ بالصيغة ^(٥) المعلق ^(٦)

(١) أي: استعمال الصيغة في معناها.

(٢) أي: في المعنى، وضمير «معناها» راجع إلى الصيغة.

(٣) قيد لقوله: «واستعمل فيه» والضمائر في قوله: «الإخبار به وأخبر به، فيه» راجعة إلى المعنى.

وحاصله: أنه كما لا تكون الخصوصية الناشئة من ناحية الاستعمال دخيلة في المستعمل فيه وموجبةً لتشخصه، لما مرّ، كذلك لا تكون الخصوصية الناشئة من قبل الإخبار به دخيلةً في المعنى المخبر به وموجبةً لتشخصه، بل المعنى باقٍ على كليته قبل الإخبار به وبعده.

(٤) كقوله: «إن جاءك زيد فأكرمه واجب» حيث إنَّ الجزء حينئذٍ جملة خبرية. يعني: أنَّ الإخبارية والإنشائية ليستا من خصوصيات نفس المعنى حتى توجبا خصوصيته وجزئيته، بل هما من خصوصيات الاستعمال.

ثم إنَّ هذا تهديد لرد كلام صاحب التقريرات الآتي.

(٥) كقوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» يعني: أنه لا فرق بين كون المعلق على الشرط خبراً أو إنشاءً.

(٦) صفة لقوله: «المنشأ» يعني: كذلك المنشأ المعلق على الشرط، فضمير «عليه» راجع إلى الشرط.

عليه، وقد عرفت بما حَقَّقناه في معنى الحرف وشبهه ^(١) أن ما استعمل فيه الحرف عامٌ كالموضوع له، وأن خصوصية لحاظه بنحو الآلية والحالية لغيره ^(٢) من ^(٣) خصوصية الاستعمال، كما أن خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك ^(٤)، فيكون اللحاظ الآلي ^(٥) كالاستقلالي من خصوصيات الاستعمال، لا المستعمل فيه.

وبذلك ^(٦) قد انقذ فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصّي عن

(١) تقدّم ذلك منه في المعنى الحرفي، وغرضه: أن الموضوع له في الحروف كلّّي، كالموضوع له في أسماء الأجناس، ولحاظ الآلية في الحروف كالحاظ الاستقلالية في الأسماء لا يوجب تشخص المعنى فيها.

وعليه، فالمعلّق على الشرط في القضية الشرطية حكم كلّّي لا جزئي، سواء أكان بنحو الإنشاء أم الإخبار، وهذا تعريض بما في التقريرات كما ستعرف.

(٢) هذا الضمير وضمير «لحاظه» راجعان إلى الموصول في «ما استعمل فيه».

(٣) خبر «أن» في قوله: «وأن خصوصية».

(٤) أي: من خصوصية الاستعمال.

(٥) أي: يكون اللحاظ الآلي في الحروف - كاللحاظ الاستقلالي في الأسماء - من خصوصيات الاستعمال، لا المستعمل فيه حتى يصير المعنى بسبب ذلك اللحاظ خاصاً.

(٦) أي: وبكون المعنى في الحرف - كالمعنى في الاسم - كلياً، وعدم صيرورته باللحاظ الآلي والاستقلالي اللذين هما من خصوصيات الاستعمال جزئياً، قد اتضح فساد ما ذكره في التقريرات في مقام دفع الإشكال المزبور.

هذا الإشكال^(١)

(١) وهو: اعتبار كون المنفي سنخ الحكم، مع أن المعلق على الشرط في المنطوق جزئي.

وحاصل ما أفاده في التقريرات في مقام الجواب عنه: أن الوجوب المعلق على الشرط إن كان بالإخبار، كقولك: «يجب إكرام زيد إن جاءك» فلا يرد عليه إشكال، لكون الوجوب فيه كلياً، حيث إن المادة قد استعملت في معناها الكلّي.

وإن كان بالإنشاء كقوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» فالوجوب وإن كان جزئياً، لكونه معنى الهيئة الذي هو حرفي، لأنها موضوعة لإنشاء النسبة الطلبية بين المادة - كالإكرام - والمخاطب، والنسبة قائمة بالطرفين، فهي معنى حرفي، إلا أن أداة الشرط مثل كلمة «إن» تدل على انحصار علّة سنخ الحكم وطبيعته بالشرط المذكور في المنطوق، وإن كان الحكم المذكور فيه فرداً من أفراد طبيعة الحكم، كما إذا كان بلسان الإنشاء.

والوجه في قرينية أداة الشرط على انحصار علّة الشرط لسنخ الحكم لا لشخصه هو: أنه لو كان الحكم جزئياً لا كلياً، كان انتفاؤه بانتفاء الشرط عقلياً وأجنبياً عن باب المفهوم، وإلا كان للقضية اللقبية أيضاً مفهوم، لانتفاء شخص الحكم فيها بانتفاء موضوعه، وهو باطل بالضرورة، لما مرّ من أن انتفاء شخص الحكم في كل قضية بانتفاء موضوعه عقلي وأجنبي عن المفهوم.

وعليه، فأداة الشرط تدل على انحصار علّة سنخ الحكم - لا شخصه - بالشرط.

فالتيجة: دلالة القضية الشرطية على المفهوم مطلقاً، سواء أكان الحكم المذكور في المنطوق بلسان الإخبار أم الإنشاء.

من ^(١) التفرقة بين الوجوب الإخباري والإنشائي، بأنه ^(٢) كلي في الأول ^(٣)،
وخاص في الثاني ^(٤)، حيث ^(٥) دفع الإشكال (*) بأنه ^(٦) لا يتوجه في الأول ^(٧)،
لكون الوجوب كلياً ^(٨)، وعلى الثاني ^(٩) بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من

(١) بيان لـ «ما» في قوله: «فساد ما يظهر».

(٢) متعلق بقوله: «التفرقة» والضمير راجع إلى الوجوب.

(٣) وهو الوجوب الإخباري، لما عرفت من استعمال المادة في معناها الكلي.

(٤) وهو الوجوب الإنشائي، لما عرفت من كونه معنى الهيئة الذي هو معنى

حرفي.

(٥) هذا تقريب التفصي، وقد مرّ توضيحه بقولنا: «وحاصل الجواب ... الخ».

(٦) متعلق بـ «دفع» والضمير راجع إلى الإشكال.

(٧) وهو الوجوب الإخباري، وقوله: «لكون الوجوب» علة لعدم توجه

الإشكال عليه. والأولى تبديل «في» بـ «على» كما في قوله: «وعلى الثاني».

(٨) قد عرفت وجه كليته بقولنا: «حيث ان المادة قد استعملت في معناها

الكلي».

(٩) أي: الوجوب الإنشائي، وهو معطوف على «الأول» ومتعلق بـ «دفع»

كما أن قوله: «بأن» متعلق بـ «دفع» يعني: حيث دفع الإشكال على الأول بكون

الوجوب كلياً، وعلى الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب في الوجوب الإنشائي من

(*) حق العبارة أن تكون هكذا: «حيث دفع الإشكال على الأول بكون

الوجوب كلياً، وعلى الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب في الوجوب الإنشائي من

فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية».

فوائد العلية (*) الاستفادة من الجملة الشرطية، حيث ^(١) كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العلة المأخوذة فيها ^(٢)، فإنه ^(٣) يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب والوصف.
وأورد ^(٤) على ما تُفصّي ^(٥) به عن الإشكال ^(٦) بما ^(٧) ربما يرجع إلى

فوائد العلية الاستفادة من الجملة الشرطية.

(١) بيان للفائدة المزبورة، وقد عرفت تقريبها آنفاً.

(٢) أي: في الجملة الشرطية.

(٣) أي: فإن شخص الوجوب، وهذا تعليل لقوله: «ليس مستنداً ... الخ» يعني: أن ارتفاع شخص الوجوب بارتفاع موضوعه يكون في غير القضية الشرطية كاللقبية والوصفية أيضاً، مع عدم كون ارتفاع شخص الحكم فيهما من المفهوم، فلا بد أن يكون للشرط خصوصية تستتبع المفهوم، وليست تلك الخصوصية إلا دلالة أداة الشرط على انحصار العلية في مدخولها.

(٤) معطوف على قوله: «دفع الإشكال» يعني: أن صاحب التقريرات دفع الإشكال بما ذكره هو هو وأورد على ما دفعه به بعض الأعلام.

(٥) مبنياً للمفعول، وضمير «به» راجع إلى «ما» الموصول.

(٦) أي: الإشكال المزبور، وهو جعل الحكم المعلق في المنطوق كلياً مع كونه جزئياً.

(٧) الصواب تبديل «بما» بـ «مما»، لأنه بيان لـ «ما» في قوله: «ما تفصي

به».

(*) بل من فوائد انحصار العلية، لا نفس العلية.

ما ذكرناه^(١)، بما^(٢) حاصله: أن التفصّي لا يبتني على كليّة الوجوب، لما^(٣) أفاده. وكون^(٤) الموضوع له في الإنشاء عامّاً لم يقدّم عليه دليل، لو لم نقل بقيام الدليل

(١) من كون المعلق على الشرط في المنطوق نفس الوجوب الكلّي الذي هو مفاد الصيغة، وخروج الخصوصيات الناشئة من الاستعمال عن مفادها.

(٢) متعلق بـ «أورد». أمّا ما تفصّي به عن الإشكال، فذكره في التقريرات بما لفظه: «وقد يذب عنه بأنّ الوجوب المنشأ في المنطوق هو الوجوب مطلقاً من حيث كون اللفظ موضوعاً له بالوضع العام، واختصاصه وشخصيته من فعل الأمر، كما أنّ شخصية الفعل المتعلق للوجوب من فعل المأمور، فيحكم بانتفاء مطلق الوجوب في جانب المفهوم»^(١).

وأما إيراد الشيخ رحمته على هذا التفصّي، فحاصله: أن التفصّي عن الإشكال المزبور لا يبتني على كون الوجوب كليّاً من ناحية الوضع، لإمكان استفادة كليّته من عليّة الشرط، كما عرفت.

(٣) تعليل لعدم ابتناء التفصّي عن الإشكال على كليّة الوجوب وضعاً، وحاصله: أن الشيخ رحمته علّل عدم الابتناء المزبور - على كلية الوجوب وضعاً - بما أفاده من استفادة كليّته من عليّة الشرط، كما مرّ.

(٤) مبتدأ، و«لم يقدّم» خبره، وهذا من تنمة إيراد الشيخ رحمته على التفصّي المزبور، وحاصله: أن ما ادّعاه المتفصّي - من كون الموضوع له في الإنشاء عامّاً حتى يكون الحكم المعلق في المنطوق سنخه لا شخصه - خالٍ عن الدليل، لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، حيث إنّ الخصوصيات تستفاد من نفس الألفاظ التي ينشأ بها

على خلافه، حيث ^(١) إنّ الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الألفاظ ^(٢).
وذلك ^(٣) لما عرفت من أنّ الخصوصيات في الإنشاءات والإخبارات إنّما
تكون ناشئةً من الاستعمالات بلا تفاوتٍ أصلاً بينهما ^(٤). ولعمري لا يكاد
ينقضي تعجبي كيف تُجعل خصوصيات الإنشاء من خصوصيات المستعمل فيه ؟
مع أنّها ^(٥) كخصوصيات الإخبار تكون ناشئةً من الاستعمال، ولا يكاد يمكن

المعاني من دون قرينةٍ خارجية عليها، فصيغة «افعل» مثلاً وضعت للوجوب الخاص
الإنشائي الذي هو جزئي، فالإنشائية قيد للموضوع له، فلا يكون الموضوع له
الوجوب الكلّي حتى يكون انتفاؤه بانتفاء الشرط من باب المفهوم.

وعليه، فدفع الإشكال بكون الموضوع له الوجوب الكلّي غير سديد.

(١) تقريب لقيام الدليل على عدم كون الموضوع له في الإنشاء عامّاً، وقد
عرفت توضيحه بقولنا: «حيث إنّ الخصوصيات تستفاد من نفس الألفاظ ... الخ».
(٢) أي: الألفاظ التي يُنشأ بها المعاني كصيغة «افعل» لا من القرائن الخارجية.
(٣) تحليل لقوله: «وبذلك قد انقده فساد» واتضح هناك: أنّ الموضوع له في
كلٍّ من الاسم والحرف كلّي، وأنّ الآلية والاستقلالية، والإخبارية والإنشائية من
خصوصيات الاستعمال، وخارجة عن نفس المعنى، فالوجوب كلّي وهو المعلق على
الشرط، وانتفاؤه بانتفاء شرطه يكون من باب المفهوم.

(٤) أي: بين الإنشاءات والإخبارات، فالتفصيل بينهما بكون المعنى في الإنشاء
جزئياً وفي الإخبار كلياً - كما في التقارير على ما عرفت آنفاً - غير وجيه، ولذا
تعجّب منه المصنف، وقال: «ولعمري لا يكاد ينقضي تعجبي كيف ... الخ».

(٥) أي: خصوصيات الإنشاء كخصوصيات الإخبار من حيث كونها ناشئتين
من خصوصيات الاستعمال. فالتفرقة بينهما - كما في التقارير - بكون الإخبارية

أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قِبَل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل.

الأمر الثاني^(١): أنه إذا تعدد الشرط مثل: «إذا خفي الأذان فقصر»

خارجةً عن المعنى الخبري، ولذا قال بكليّة المعنى الخبري، والتزم بأن انتفاءه بانتفاء شرطه يكون من باب المفهوم، ويكون الإنشائية داخلةً في المعنى الإنشائي، ولذا تشبّث في استفادة المفهوم حينئذٍ من القضية الشرطية بدلالة أداة الشرط على انحصار العلية بالشرط، غير سديدة.

ووجه تعجّب المصنف رحمته: أن خصوصية الإنشائية كخصوصية الإخبارية في إمكان الدخول في نفس المعنى وامتناعه، ولا وجه للتفكيك بينهما، فإنّ أمكن الدخول في إحداها أمكن في الأخرى. وإن امتنع كذلك كان ممتنعاً في الأخرى أيضاً، فلا وجه للفرقة بينهما أصلاً.

٢ - تعدد الشرط واتحاد الجزاء

(١) مفروض البحث في هذا الأمر هو: ما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء ماهيةً كمثال المتن. فعلى القول بعدم المفهوم للقضية الشرطية لا إشكال، لكون القضيتين الشرطيتين حينئذٍ من قبيل القضيتين اللقبيتين في لزوم الأخذ بهما، لعدم التعارض بينهما.

وعلى القول بثبوت المفهوم للقضية الشرطية بالوضع أو بالقرينة العامة يقع التعارض بين القضيتين، لأنّ مفاد كل منهما نفي الحكم عند انتفاء شرطها، وإن كان شرط الأخرى موجوداً. فمفاد الشرط الأوّل في المثال «أنّه إذا خفي الأذان وجب القصر، وإذا لم يخف لم يجب القصر وإن خفيت الجدران» وهذا ينافي منطوق الشرط

و «إذا خفي الجدران فقصر» (*) فبناءً على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم لا بدّ من التصرف ورفع اليد عن الظهور:

إمّا بتخصيص مفهوم كلٍّ منهما بمنطوق الآخر^(١)، فيقال بانتفاء وجوب

الثاني أعني به «إذا خفي الجدران فقصر».

وبالجملة: يقع التعارض بين منطوق كل منهما ومفهوم الآخر، لأنّ مفهوم «إذا خفي الأذان فقصر» عدم وجوب القصر عند عدم خفائه مطلقاً وإن خفيت الجدران، وكذا العكس. فلا بدّ حينئذٍ من التصرف في ظهور كل منهما - في المفهوم - بأحد الوجوه التي تعرّض المصنف لبيان أربعة منها.

(١) هذا إشارة إلى الوجه الأول، وتوضيحه: أن إطلاق كلٍّ من المفهومين يُقيّد بمنطوق الآخر، فيقال: إن إطلاق مفهوم «إذا خفي الأذان فقصر» وهو «إذا لم يخف الأذان لم يجب القصر» يقتضي انتفاء وجوب القصر عند انتفاء خفاء الأذان مطلقاً، يعني: سواء خفيت الجدران أم لا. وهذا الإطلاق يُقيّد بمنطوق الآخر، بأن يقال: «إذا لم يخف الأذان لم يجب القصر مطلقاً إلا إذا خفيت الجدران».

(*) لا يخفى أنّ ظاهر العنوان يعطي عدم اختصاص البحث بما إذا لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار ذاتاً كالقتل، أو عَرَضاً كمثال المتن، لقيام الدليل على عدم تكرّر وجوب القصر فيه بوجوبه تارةً عند خفاء الأذان، وأخرى عند خفاء الجدران. فدعوى الاختصاص به - مع إطلاق العنوان وتطرق الاحتمالات ووجوهها في الجزاء الذي أمكن تكراره - خالية عن الدليل، هذا.

ثمّ إنّه لما كانت للقضية الشرطية - بناءً على المفهوم - ظهورات عديدة: أحدها: ظهورها في كون الشرط علة منحصرة موجبة للمفهوم، وهو انتفاء الجزاء بانتفائه.

القصر عند انتفاء الشرطين^(١).

وإمّا^(٢) برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية

وكذا يُقَيّد إطلاق مفهوم «إذا خفي الجدران فقصر» وهو «إذا لم تخف الجدران لم يجب القصر مطلقاً يعني: سواء خفي الأذان أم لا» بمنطوق الشرط الآخر، ويصير حاصله - بعد هذا التقييد - عدم وجوب القصر بانتفاء خفاء الجدران إلا إذا خفي الأذان. ومقتضى تقييد إطلاق المفهومين هو عدم انحصار الشرط في كلٍّ من الخفاءين وأنّ كلّاً من الشرطين عدل للآخر، إذ المتحصل بعد تقييد المفهومين بالمنطوقين هو «أنه إذا خفي الأذان، أو توارى عنه البيوت وجب التقصير»، ومفهومه «إذا لم يخفيا لا يجب القصر، وأمّا إذا خفي أحدهما وجب القصر» لأنّه مقتضى ثبوت العدل للشرط في إحدى القضيتين، كما لا يخفى.

ثم إنّ مرجع هذا الوجه إلى رفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في عموم المفهوم، ونتيجته إثبات عدلية كلّ من الشرطين للآخر، ونفي الجزاء عند انتفاء كليهما، فينتفي وجوب القصر بانتفاء الخفاءين.

(١) وهما في المثال: خفاء الأذان، والجدران. وعدم وجوب القصر عند انتفاء الشرطين واضح، لأنّ المفهوم حينئذٍ انتفاء وجوبه عند انتفاء الخفاءين.

(٢) معطوف على قوله: «إمّا» وهذا ثاني الوجوه الأربعة.

ثانيها: ظهورها في استقلال الشرط في التأثير، وعدم كونه جزء المؤثر.

ثالثها: ظهورها في دخل خصوصيته، لا بما أنّه مصداق لغيره.

رابعها: ظهورها في عموم المفهوم أو إطلاقه.

وكان رفع التنافي بين القضيتين متحققاً برفع اليد عن أحد تلك الظهورات،

فيقع الكلام في تشخيص ما هو أضعف منها ليتعين للسقوط ويؤخذ بغيره، ويكون

وحاصله: التصرف في ظهور الجملة الشرطية في ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على العلة حتى يترتب عليه الانتفاء عند الانتفاء، فتكون القضيتان الشرطيتان كالقضية اللقبية في عدم الدلالة على المفهوم.

ومحصل هذا الجمع ترتب الجزاء على كل من الشرطين بالاستقلال، فيجب القصر عند خفاء الأذان بالاستقلال، وكذا عند خفاء الجدران، ومع انتفائهما لا دلالة لهما على دخل شيء آخر في الجزاء. بخلاف الوجه الأول، فإنه يدل على عدم الدخل، حيث إنّه مقتضى تقييد إطلاق كل من المفهومين بمنطوق الآخر.

ذلك جمعاً عرفياً بين الدليلين.

وعلى هذا، فمرجع الوجه الأول إلى سقوط ظهور الشرطية في عموم المفهوم. ومرجع الوجه الثاني إلى سقوط ظهورها في أصل المفهوم، وضرورة القضية الشرطية حينئذٍ كاللقبية في عدم المفهوم.

فالفرق بينهما: أنّ الوجه الأول ينفي شرطية ما سوى الشرطين في ترتب الجزاء، فانتفاؤهما يوجب انتفاء الجزاء، إذ المفروض وجود المفهوم لهما، غاية الأمر أنّ إطلاقه في كلتا الشرطيتين قيّد بالمنطوق. والوجه الثاني لا ينفي دخل ما سوى الشرطين في ترتب الجزاء، إذ المفروض عدم المفهوم لهما كاللقب.

ومرجع الوجه الثالث إلى رفع اليد عن ظهور الشرطية في الاستقلال، وضرورة الشرطين شرطاً واحداً، والمفهوم يترتب على انتفائهما معاً، وهذا إطلاق واوي يُرفع اليد عنه.

ومرجع الوجه الرابع إلى سقوط ظهور الشرطية في دخل الخصوصية في ترتب الجزاء، وكون المؤثر فيه هو الجامع بين الشرطين، لا كلّ واحد منهما بعنوانه، كما هو كذلك في الوجه الأول، فإنّ كلّاً من الشرطين فيه بعنوانه دخیل في ترتب الجزاء.

شيء آخر في الجزاء، بخلاف الوجه الأول^(١)،

وبالجملة: مرجع هذا الوجه إلى التصرف في ظهور الجملة الشرطية في المفهوم. والنتيجة حينئذٍ إنكار المفهوم، وجعل القضيتين الشرطيتين كالقضية اللقبية في عدم الدلالة على المفهوم، فلا تدل الشرطيتان حينئذٍ على عدم دخل شيء آخر في ثبوت الجزاء.

بخلاف الوجه الأول، فإنه يدل على عدم دخل شيء آخر في ثبوت الجزاء، بل ينتفي بانتفاء الشرطين، وليس هنا شرط آخر يقوم به الجزاء. (١) وهو تقييد إطلاق مفهوم كلٍّ منهما بمنطوق الآخر.

ثم إنَّ الظاهر أنَّ العرف يوفق بين الشرطيتين بإلغاء ظهورهما في الانحصار وجعل كل منهما عدلاً للآخر، لأنَّ كلاً منهما نصٌّ في إناطة الجزاء به، وظاهر وضعاً أو إطلاقاً في الانحصار، ونرفع اليد عن هذا الظاهر بنص كل من الشرطين في دخله في الجزاء، وتبقى الإناطة التي تقتضيها أداة الشرط على حالها. فالنتيجة حينئذٍ كون كل من الشرطين عدلاً للآخر، فيترب الجزاء على كل منهما منفرداً وينتفي بانتفائهما.

وهذا هو الوجه الأول الذي هو الأوجه، لأنَّ الضرورات تتقدر بقدرها، ومن المعلوم ارتفاع التعارض بالتصرف في الإطلاق الرافع للعدل المقوم للمفهوم. فلا وجه لجعل الشرطيتين كالقضيتين اللقبيتين حتى لا تدلَّ على المفهوم كما هو قضية الوجه الثاني، لاستلزامه انسلاخ أداة الشرط عن الإناطة والتعليق رأساً من دون موجب لذلك.

وتوهم رجحان الثاني على الأول، لعدم تصرف فيه في المنطوق، دون الأول، للزوم التصرف فيه، فاسد، إذ لا يعقل رفع اليد عن المفهوم بدون التصرف في المنطوق.

فإنّ فيهما ^{١١} الدلالة على ذلك ^{٢١}.

وإمّا ^{٣١} بتقييد إطلاق الشرط في كلّ منهما بالآخر، فيكون الشرط هو

(١) أي: في الشرطين، وهذا هو الفارق بين الوجهين، ففي الوجه الأوّل يدلّ الشرطان على نفي الشرط الثالث، فينتفي الجزاء بانتفائهما، إذ المفروض تقييد المفهومين، لا رفع اليد عنهما رأساً.

وفي الوجه الثاني لا يدلّ الشرطان على نفي الشرط الثالث حتى يثبت لهما المفهوم، ولذا صارت القضيتان الشرطيتان - بناءً عليه - كاللقب في عدم المفهوم لهما رأساً.

(٢) أي: عدم مدخلية شيء آخر في ثبوت الجزاء، بل ينتفي الجزاء بانتفائهما.

(٣) معطوف على «إمّا» وهذا ثالث الوجوه الأربعة، وحاصله: تقييد الإطلاق الواوي، وتوضيحه: أنّ إطلاق الشرط في كلّ منهما يدلّ على كونه تمام الموضوع للحكم المذكور في الجزاء، فالموضوع التام لوجوب القصر هو خفاء الأذان، وكذا في المثال الآخر. ونرفع اليد عن هذا الإطلاق بنص كل منهما.

كما لا وجه لجعل الشرطين من مصاديق ما هو الشرط واقعاً، وإلغاء عنوانهما كما هو قضية الوجه الرابع، استناداً إلى قاعدة عدم صدور الواحد عن المتعدد، وذلك لأنّ مورد هذه القاعدة وعكسها الواحد الشخصي - كما ثبت في محله - لا النوعي، كالحرارة المستندة إلى النار تارةً، وإلى شعاع الشمس أخرى، وإلى الحركة ثالثةً، وإلى الغضب رابعةً.

والمقام من الثاني، دون الأوّل، إذ المفروض كون المعلق في المنطوق سنخ الحكم وطبيعته، لا شخصه، فلا تكون القاعدة العقلية شاهدةً على كون الشرط هو الجامع بين الشرطين.

خفاء الأذان والجدران معاً^(١)، فإذا خفيا^(٢) وجب القصر، ولا يجب^(٣) عند انتفاء خفائهما ولو خفي أحدهما.

وإما^(٤) بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدد الشرط

ونتيجة ذلك صيرورة كلٍّ من الشرطين جزء الموضوع، فكأنه قيل: «إذا خفي الأذان وتوارى عنه البيوت وجب عليه القصر» فالجزاء مترتب على كلا الشرطين، ولا يترتب على أحدهما، كما لا يترتب على غيرهما، فالشرطان ينفيان شرطية شيء آخر للجزاء. ومرجع هذا الوجه إلى رفع اليد عن ظهور كلٍّ من الشرطين في الاستقلال، وجعل كلٍّ منهما جزء الموضوع، والمجموع شرطاً واحداً نافياً لدخل غيرهما في الجزاء.

(١) بحيث يكون كلٌّ من الشرطين جزءاً لموضوع وجوب القصر.

(٢) أي: الأذان والجدران.

(٣) يعني: ولا يجب القصر عند انتفاء خفاء الأذان والجدران، ولو خفي أحدهما.

(٤) معطوف على «إمّا» وهذا رابع الوجوه الأربعة، وحاصله: رفع اليد عن ظهور الشرط في كونه بعنوانه دخیلاً ومؤثراً في الجزاء، وجعله في صورة تعدده

وكما لا وجه أيضاً لرفع اليد عن ظهور كلٍّ من الشرطين في السببية المستقلة وجعل كل منهما جزء السبب، كما هو قضية الوجه الثالث، وذلك لكون كلٍّ من الشرطيتين نصّاً في ترتب التالي على المقدم ولو في مورد واحد، فلا مجال لجعل كلٍّ من الشرطين جزء السبب.

فالنتيجة: أن الأظهر هو الوجه الأول، أعني به: كون كلٍّ من الشرطين عدلاً للآخر، فتدبر.

قرينةً على أن الشرط في كلٍّ منهما ^[١] ليس بعنوانه ^[٢] الخاص. بل بما هو مصداق لما يعُمُّهما ^[٣] من العنوان.

مصادقاً لما هو الشرط حقيقةً، فكلٌّ من الشرطين محصّل لما هو الشرط في نفس الأمر أعني به الجامع بينهما، وذلك لما تقرّر عندهم من عدم تأثير المتعدّد - بما هو متعدد - في الواحد، فالشرطان بما هما متعددان لا يؤثّران في الجزاء، بل بما هما محصّلان لذلك الجامع الوجداني.

ومرجع هذا الوجه إلى رفع اليد عن تأثير كلٍّ من الشرطين بعنوانه الخاص في الجزاء، فيثبت الجزاء بأحدهما، وينتفي بانتفائهما، ويدلّان على عدم دخل شيء آخر في ثبوت الجزاء، كأول الوجوه الأربعة. غاية الأمر أن مرجع الأوّل إلى التصرف في الإطلاق العدلي، ورفع اليد عنه، مع انحفاظ خصوصية كلٍّ من الشرطين. بخلاف هذا الوجه الرابع، فإنّ المؤثر وما هو الشرط حقيقةً هو الجامع بين الشرطين، وتأثير كلٍّ منهما إنّما يكون لمصادقته لذلك الجامع.

[١] أي: في كلٍّ من الشرطيتين.

[٢] أي: بعنوان الشرط الخاص.

[٣] أي: يعمّ الشرطين، وضمير «هو» راجع إلى الموصول المراد به الشرط.

ثم إنّ هناك وجهاً خامساً، وهو ما ذكره الحلي رحمه الله قال ما لفظه: «وابتداء وجوب التقصير على المسافر ظاهر من حيث يغيب عنه أذان مصره المتوسط، أو تتوارى عنه جدران مدينته، والاعتماد عندي على الأذان المتوسط دون الجدران» ^[١].

ولعل^{١١} العرف يساعد على الوجه الثاني، كما أنّ العقل ربما يعيّن هذا

(١) هذا شروع في المقام الثاني وهو الاستظهار ومقام الإثبات، كما أنّ ما قبله كان راجعاً إلى مقام الثبوت.

ومحصل ما أفاده: أنّ العرف ربما يساعد على الوجه الثاني، وهو رفع اليد عن المفهوم في كلتا الشرطيتين، وجعلهما كالقضيتين اللقبيتين، وذلك لأنّ المفهوم

وجعله في التقريرات^(١) رابع الوجوه، وحاصله: رفع اليد عن إحدى الجملتين رأساً، وجعلها كالعدم، وحفظ الأخرى منطوقاً ومفهوماً، ولذا جعل المدار في وجوب القصر على خفاء الأذان فقط، وأسقط خفاء الجدران عن التأثير رأساً. وفيه: أنّ إلغاء أحدهما المعيّن ترجيح بلا مرجح، مع أنّ لازمه لغوية الآخر رأساً من دون موجب له، مع إمكان الجمع العرفي بينهما. إلّا أن يقال بأمارية خفاء الجدران على خفاء الأذان، لكنه ليس جمعاً عرفياً، ومجرد إمكانه الثبوتي لا يجدي في إثباته، كما لا يخفى.

إلّا أن يدعى أنّ خفاء الأذان يتحقق دائماً قبل خفاء الجدران.

ويمكن أن يقال - بل هو المظنون قوياً -: إنّ الحلّي رحمته الله لعدم حجية أخبار الآحاد عنده، لم يعتمد على رواية اشتراط خفاء الجدران، لكونه من الأخذ بغير الحجة، فاعتماده على شرطية خفاء الأذان ليس من باب ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى، بل من باب الأخذ بالحجة وطرح غيرها. فما في السرائر خارج عن موضوع البحث وهو تعدد الشرط واتحاد الجزاء، إذ الشرط - بناءً على هذا التوجيه - واحد، لا متعدد، فلا يكون وجهاً خامساً.

الوجه ^(١)، بملاحظة ^(٢) أن الأمور المتعددة بما هي مختلفة لا يمكن أن يكون كلٌّ منها مؤثراً في واحدٍ، فإنه ^(٣) لا بدّ من الربط الخاصّ بين العلّة والمعلول،

تابع للخصوصية التي يدلّ عليها المنطوق، وتلك الخصوصية لما كانت بالوضع أو بالإطلاق المتقوم بعدم البيان على خلافه، ومن المعلوم كون تعدد الشرط بياناً أو قرينةً على المجاز، فلا تدلّ القضية الشرطية مع التعدد ووحدة الجزاء على تلك الخصوصية حتى تدلّ على المفهوم.

فالنتيجة: أن العرف يساعد على رفع اليد عن المفهوم في كلتا القضيتين، وعدم دلالتهما على المفهوم أصلاً، فانتفاء خفاء الأذان والجدران معاً لا يدلّ على انتفاء سنخ الحكم، لإمكان قيام شرطٍ آخر لثبوت الجزاء.

(١) أي: الوجه الرابع، وهو رفع اليد عن خصوصية كلٍّ من الشرطين، وجعل الشرط ما يعمّهما ويصدق عليهما.

(٢) هذا تقريب حكم العقل بتعيّن الوجه الرابع، وحاصله: أن قاعدة «عدم صدور الواحد إلّا عن الواحد» تقتضي عدم تأثير الشرطين المختلفين - بما أنّهما متعددان - في واحدٍ وهو الجزاء، بل لا بدّ من إرجاع المتعدد إلى الواحد حتى يكون هو المؤثر، فكلٌّ من الشرطين إنّما يؤثّر بلحاظ الجامع الذي هو الشرط حقيقةً، وينطبق عليه. وهذه القاعدة العقلية تعيّن الوجه الرابع، وتجعل الشرط المؤثر الجامع الواحداني المنطبق على كلٍّ واحدٍ من الشرطين.

(٣) الضمير للشأن، وهذا برهان قاعدة عدم صدور الواحد إلّا عن الواحد، وحاصله: أن السنخية المخصوصة بين العلّة والمعلول والربط الخاصّ بينهما تقتضي صدور الواحد عن الواحد، لا عن المتعدد بما هو متعدد، لعدم السنخية بين الواحد والمتعدد، كما تقتضي أن لا يصدر من الواحد إلّا الواحد.

ولا يكاد يكون الواحدُ بما هو واحدٌ مرتبطاً بالاثنتين بما هما اثنان، ولذلك^(١) أيضاً لا يصدر من الواحد^(٢) إلا الواحد. فلا بد^(٣) من المصير إلى أن الشرط في الحقيقة واحد، وهو المشترك بين الشرطين، بعد البناء^(٤) على رفع اليد عن

وعلى هذا، فيمتنع تأثير الشرطين بما هما اثنان، بل لا بد أن يستند الأثر الواحد إلى الواحد وهو الجامع بين الشرطين.

(١) أي: ولا اعتبار الربط الخاص بين العلة والمعلول لا يصدر من الواحد أيضاً إلا الواحد.

(٢) أي: لا يصدر من العلة الواحدة إلا معلول واحد.

(٣) هذا متفرع على ما أفاده في مقام الإثبات من قوله: «ولعل العرف يساعد على الوجه الثاني، كما أن العقل ربما يعين... الخ».

وحاصله: أنه - بعد بناء العرف على الوجه الثاني، وهو رفع اليد عن المفهوم في كلتا الشرطيتين، وجعلهما كالقضية اللقبية بالتقريب المتقدم سابقاً، وبعد بناء العقل على امتناع تأثير كلٍّ من الشرطين بعنوانه الخاص في الجزء - لا بد من الجمع بين القول بعدم المفهوم للقضية الشرطية عند التعدد، لبناء العرف على ذلك كما عرفت آنفاً، وبين القول بثبوت المفهوم لها، لكون الشرط هو الجامع بين الشرطين، للقاعدة العقلية، وهي عدم صدور الواحد عن الاثنین، برفع اليد عن المفهوم، وبقاء إطلاق الشرط في كلٍّ من الشرطيتين على حاله، فيقال في المثال المذكور بوجود القصر عند خفاء الأذان مطلقاً وإن لم تحف الجدران، وبالعكس، فالمراد بإطلاق الشرط كون كلٍّ من الشرطين تمام السبب، لا جزأه.

(٤) هذا بناء العرف، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «ومحصل ما أفاده أن العرف ربما يساعد على الوجه الثاني، وهو رفع اليد عن المفهوم... الخ».

المفهوم، وبقاء^(١) إطلاق الشرط في كلٍّ منهما^(٢) على حاله^(٣)، وإن كان^(٤) بناءً العرف والأذهان العامية على تعدد الشرط وتأثير كل شرطٍ بعنوانه الخاص^(٥)، فافهم.

(١) معطوف على «رفع» يعني: وبعد البناء على بقاء إطلاق الشرط، إذ لا موجب لرفع اليد عن أصل تأثيره في الجزاء، لكون كلٍّ من الشرطين نصّاً في التأثير. وكذا لا موجب لرفع اليد عن إطلاق شرطيته، بأن يُقيّد إطلاق كلٍّ منهما بالآخر لتكون نتيجة التقييد جزئية كلٍّ منهما للسبب، إذ يرتفع التنافي بينهما برفع اليد عن المفهوم فيهما.

(٢) أي: من الشرطين.

(٣) خلافاً لما تقدم في الاحتمال الثالث من تقييد إطلاق الشرط الموجب لتركب موضوع الحكم بالقصر من خفاء الأذان والمجران معاً.

(٤) استدراك على قوله: «فلا بد من المصير إلى أن الشرط في الحقيقة واحد» يعني: أن مقتضى ما تقدم من البرهان العقلي هو: أن الشرط في الحقيقة واحد وهو الجامع بين الشرطين، وأن المؤثر في ترتب الجزاء هو هذا الجامع، لا كل شرطٍ بخصوصه وعنوانه، إلا أن بناء العرف العام في أمثال المقام على تعدد الشرط، وأن المؤثر في ترتب الجزاء هو كل شرطٍ بخصوصه وعنوانه.

(٥) يعني: لا بعنوان آخر عامٍ ينطبق عليه، كما هو قضية الوجه الرابع.

فتحصل من جميع ما ذكر: أن الوجه الأوّل يدلُّ على كون كل واحدٍ من الشرطين عدلاً للآخر، وعلى كون المفهوم مترتباً على انتفائهما.

فيشارك الوجه الثاني في الدلالة على السببية المستقلة لكلٍّ من الشرطين،

بمعنى: أن المؤثر في ترتب الجزاء هو كلٌّ منهما بخصوصه وعنوانه.

ويشارك الثالث والرابع في الدلالة على المفهوم بانتفاء الشرطين.

ويفارق الثاني في أنه يدل على المفهوم بانتفاء الشرطين، بخلاف الثاني.

ويفارق الثالث في أن الشرط المؤثر فيه كلٌّ منهما مستقلاً، بخلاف الثالث، فإنَّ

الشرط المؤثر فيه مجموع الشرطين، والجزاء مترتب على كليهما، كترتب وجوب القصر على خفاء الأذان والجدران معاً.

ويفارق الرابع في أن الشرط المؤثر فيه هو ما ذُكر بخصوصه وعنوانه في

المنطوق، بخلاف الرابع، فإنَّ المذكور في المنطوق ليس بعنوانه هو الشرط، وإثما هو مصداق لما هو شرط واقعاً، وأن الشرط الحقيقي هو الجامع بين الشرطين المذكورين في المنطوقين.

ويفارق الوجه الثاني الوجوه الثلاثة الأخرى في أنها تدل على المفهوم، بخلافه،

فإنه كاللقب على ما عرفت.

والحاصل: أن الوجه الأول والثاني مشتركان في التصرف في الخصوصية

المستفادة من المنطوق المستتبعة للمفهوم، ويمتاز الثاني عن الأول برفع اليد عن الانحصار بالكليّة، ولذا لا يدلُّ على المفهوم، ويكون كاللقب. بخلاف الأول، فإنَّ

الحصر فيه إضافي، ولذا يدل على المفهوم عند انتفاء الشرطين.

وأما الظهور في السببية المستقلة لكلٍّ من الشرطين بعنوانه، فهو محفوظ فيهما،

بخلاف الوجهين الآخرين، إذ في الوجه الثالث يكون كلٌّ من الشرطين جزء السبب،

وفي الوجه الرابع يكون السبب هو الجامع بين الشرطين.

الأمر الثالث (*): إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء^(١)، فلا إشكال على

٣ - تداخل المسببات وعدمه

(١) مع كونه قابلاً للتكرار، إذ مع امتناعه له لا معنى لجريان نزاع التداخل في المسببات في الجزاء الذي لا يقبل التكرار كالقتل، فيعتبر في موضوع بحث التداخل أمران:

أحدهما: قابلية الجزاء للتكرار.

ثانيهما: سببية كل واحدٍ من الشرطين أو الشروط لترتب الجزاء عليه، حتى يصح البحث عن أن تقارن الشرطين زماناً أو تقدم أحدهما على الآخر هل يوجب التداخل في المسبب حتى يجوز الاكتفاء بمسبب واحد، كوضوءٍ واحد عقيب النوم والبول مثلاً، بعد فرض كون كلٍّ من النوم والبول سبباً مستقلاً للوضوء؟ أم لا يوجب التداخل فيه، بل يجب عقيب كلٍّ منهما مسبب، فلا يكتفى بوضوء واحد لهما.

(*) لا يخفى أن هذا الأمر من جزئيات مسألة ورود الأمر بشيء عقيب الأمر به قبل امتثاله. والوجه في إفراده بالبحث وعقد أمر له مستقلاً هو: أن له ظهورين في استقلال الجزاء، وعدم التداخل:

أحدهما: ظهور الهيئة في التأسيس، وهو مشترك بين المسألتين.

والآخر المختص بهذه المسألة: ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث كل شرط، فبذلك يضعف ظهور المتعلق في وحدة الطبيعة، ولذا اختار المصنف هناك التأكيد، تقديماً لظهور المتعلق ما لم يُذكر سبب، أو دُكر سبب واحد، احترازاً عما ذكر فيه سببان كالمقام.

الوجه الثالث ^(١) (*).

وأما على سائر الوجوه، فهل اللازم الإتيان بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشرط [الشروط] أو يتداخل، ويكتفى بإتيانه دفعة واحدة ^(٢) ؟

ومن هنا يظهر الفرق بين هذا الأمر وسابقه، فإنّ البحث هنا في أنّ السببين المستقلين هل يتداخلان في المسبب بأن يستتبعاً مسبباً واحداً، كوضوء واحد عقيب النوم والبول، أم لا ؟ بخلاف الأمر السابق، فإنّ البحث فيه إنّما هو في أصل السببية، وأنّ كلّاً منهما سبب مستقل أم لا .

(١) يعني : أنّ الإشكال في تداخل المسبب وعدمه لا يتمشّي على ثالث الوجوه المتقدمة في الأمر السابق، وذلك لأنّه كان مبنياً على تقييد إطلاق الشرط في كلّ من الشرطيتين بحيث يكون المجموع شرطاً واحداً، وهو لا يقتضي إلّا جزءاً واحداً، فلا مورد حينئذٍ لإشكال تداخل المسببات جوازاً ومنعاً.

فنفى إشكال التداخل على هذا الوجه الثالث يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، إذ ليس في البين إلّا مسبب واحد، وإنّما يتمشّي على سائر الوجوه الثلاثة الأخرى المبنية على استقلال كل شرط في التأثير في الجزء، واستتباع كلّ شرط جزءاً مستقلاً. ولازم ذلك تعدد الجزء بتعدد الشرط، فيجري النزاع حينئذٍ في التداخل وعدمه، وأتّه هل يُكتفى بجزء واحد، أم لا بدّ من تعدده بتعدد الشرط ؟

(٢) هذا هو التداخل، وضمير « بإتيانه » راجع إلى الجزء.

(*) وكذا لا إشكال على ما ذهب إليه الحلّي رحمته الله من إلغاء إحدى الجملتين رأساً، إذ على هذا القول لا يتعدد الشرط، بل الشرط واحد من الشرطين، فلا موضوع لهذا النزاع بناءً على مذهبه أيضاً.

فيه أقوال، والمشهور عدم التداخل^(١)، وعن جماعةٍ منهم المحقق الخوانساري رحمته الله التداخل^(٢)، وعن الحلّي التفصيلُ بين اتحاد جنس الشروط^(٣) وتعددّه.

والتحقيق (*) أنّه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند

(١) أي: مطلقاً، سواء أكان جنس الشروط متحداً أو متعدداً، فيجب المسبّب - كالوضوء - عقيب كلِّ سببٍ من أسبابه، فيجب بعد النوم وضوءً، وبعد البول وضوءً، وكذا بعد كلِّ من التومين أو النومات، وهذا هو المسمّى بعدم التداخل.

(٢) أي: مطلقاً من غير فرق في ذلك بين اتحاد جنس الشروط وتعددّه، فيجب وضوء واحد عقيب النوم والبول مثلاً، وبعد التومين أو النومات.

[وقد تعرّض المحقق الخوانساري رحمته الله له في مقامات ثلاثة، أولها في تداخل الأغسال الواجبة لو كان فيها جنابة، وثانيها في تداخل الأغسال الواجبة مع المستحبة، وثالثها في تداخل الأغسال المستحبة، وحكم في الجميع بالتداخل وحصول الامتثال بغسل واحد.

فقال في المقام الأوّل: «لأن تداخل الأسباب لا يوجب تعدد المسببات ... وما يقال من أنّ الأصل عدم التداخل كلام خالٍ عن التحصيل»^(١).

(٣) كالبول مرّتين أو مرّات، وتعدد جنس الشروط كالنوم والبول الموجبين للوضوء، فمذهب الحلّي رحمته الله التداخل مع اتحاد جنس الشروط، وعدمه مع تعدده، وسيأتي نقل كلامه في (ص ٤٩٣ - ٤٩٤).

(*) قد يقال: إنّّه لا يلزم من ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند

حدوث الشرط ^١ بسببه ^٢، أو بكشفه ^٣ عن سببه،

(١) لأن مقتضى عليّة الشرط هو حدوث الجزاء عند حدوثه.

(٢) أي: بسبب الشرط فيما إذا كان الشرط سبباً حقيقياً للجزاء، كقوله: «إذا سافرت فقصر».

(٣) أي: بكشف الشرط عن سببه فيما إذا كان معرّفاً ومشيراً إلى ما هو الشرط حقيقةً، كخفاء الأذان الذي يكون أمانةً على الشرط أعني به البعد الذي هو حدُّ الترخص.

حدوث الشرط المتعدد حقيقةً كالنوم والبول، أو وجوداً كالنوم مرتين مع وحدة الجزاء حقيقةً كالوضوء، محال، أعني به اجتماع المثليين، وهما الوجوبان المتعلقان بطبيعة الوضوء، بتقريب: أنّ الوجوب من الأمور الاعتبارية التي لا محذور في اجتماعها، وليس من الأمور الوجودية المشتركة في حقيقة واحدة حتى يكون من باب اجتماع المثليين ^١.

لكنه مدفوع بأنّ العبرة بمنشأ انتزاع الوجوب، وهو الطلب الحتمي المحرّك لعضلات العبد، والباعث له نحو المطلوب، ومن المعلوم امتناع تحقق البعثين إلى شيء واحد، للزوم تحصيل الحاصل المحال، وإن لم يكن من اجتماع المثليين، هذا. مع لزوم اجتماع المثليين في مبادئه من الحبّ والإرادة، لأنّهما من الأمور الخارجية.

ولا وجه للالتزام بالتأكّد، لأنّه خلاف ما فرضناه من استقلال كل شرط في كونه مؤثراً في حدوث الجزاء.

«١» نهاية الدراية، ج ٢، ص ٢٣ و ٤٢٣، ولاحظ أيضاً: محاضرات في أصول الفقه، ج ٥،

وكان ^(١) قضيته ^(٢) تعدّد الجزاء عند تعدد الشرط ،

و توضيح ما أفاده بقوله: « والتحقق » أنه لا بدّ من الالتزام بعدم التداخل، لأنّ التداخل مستلزم لاجتماع المثلين، حيث إنّ ظاهر القضية الشرطية مطلقاً اتحدت أم تعدّدت - كما في المقام - على الشرط للجزاء المستلزمة لحدوثه عند حدوث الشرط، ومقتضى هذا الاستلزام تعدد الجزاء بتعدد الشرط، والأخذ بهذا الظاهر محال، للزوم اجتماع حكمين مثلين - كوجوبين - في موضوع واحد وهو الجزاء كالوضوء، إذ المفروض أنّه واحد حقيقةً، ومن المعلوم أنّ اجتماع المثلين كالضدين محال.

ولا يمكن التفصّي عن هذا المحذور إلّا بالالتزام بعدم التداخل، بأن يقال: إنّ المسبب في كلّ واحدٍ من الشرطين أو الشروط وجودٌ من الطبيعة مغايرٌ لوجودها في الشرط الآخر، فعلى القول بعدم التداخل لا يلزم غائلة اجتماع المثلين، ولا التصرف في ظاهر القضية الشرطية من حدوث الجزاء بحدوث الشرط.

وعلى القول بالتداخل لا بدّ من التصرف في ظاهر القضية الشرطية بأحد الوجوه الآتية.

(١) معطوف على «كان» في قوله: «لما كان» وحاصله: أنّ ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، واقتضاء هذا الظهور تعدّد الجزاء عند تعدد الشرط يوجبان الاستحالة، لاستلزام هذين الظهورين اجتماع الوجوبين على موضوع واحد - وهو الجزاء كالوضوء - واجتماع الوجوبين اللذين هما مثلاً محال كاجتماع الضدين، وهذا لازم القول بالتداخل. وقد عرفت أنّ منشأ الاستحالة المزبورة المحافظة على هذين الظهورين: ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث، وظهورها في تعدد الجزاء عند تعدد الشرط.

(٢) أي: قضية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط.

كان ^(١) الأخذ بظاهرها إذا تعدّد الشرط حقيقةً أو وجوداً ^(٢) محالاً، ضرورة ^(٣) أن لازمته ^(٤) أن يكون الحقيقة الواحدة - مثل الوضوء - بما هي واحدة، في مثل «إذا بُلّت فتوضّأ، وإذا تُمِت فتوضّأ» ^(٥) أو فيما إذا بال مكرراً، أو نام كذلك ^(٦)، محكوماً ^(٧) بحكمين متماثلين ^(٨)، وهو واضح الاستحالة كالمتضادين. فلا بدّ ^(٩) على القول بالتداخل من التصرف

(١) جواب «لما» يعني: كان الأخذ بظاهر الجملة الشرطية إذا تعدد الشرط محالاً.

(٢) تعدّد الشرط حقيقةً كالنوم والبول الموجبين للوضوء، وتعدّده وجوداً كالنوم مرتّين. وقوله: «محالاً» خبر «كان».

(٣) تعليل للاستحالة.

(٤) أي: لازم حدوث الجزاء عند حدوث الشرط.

(٥) هذا مثال لتعدد الشرط ماهيةً.

(٦) أي: مكرراً، وهذا وقوله: «أو فيما إذا بال مكرراً» مثالان لتعدد الشرط وجوداً واتحاده ماهيةً.

(٧) خبر قوله: «أن يكون».

(٨) وهما الوجوبان المتعلقان بالوضوء، وهو كاجتماع الضدين محال.

(٩) هذا متفرع على استلزام القول بالتداخل لاجتماع المثلين المحال، لكون الموضوع - بناءً على التداخل - صرف الوجود من طبيعة الجزاء كالوضوء، ومن المعلوم عدم تحمله لحكمين، فلا بدّ حينئذٍ من التصرف في ظهور القضية الشرطية في حدوث الجزاء بحدوث الشرط حتى لا يلزم اجتماع المثلين.

وهذا بخلاف القول بعدم التداخل، لما عرفت من عدم لزوم الاستحالة منه

فيه ^(١): إمّا بالالتزام ^(٢) بعدم دلالتها ^(٣) في هذا الحال ^(٤) على ^(٥) الحدوث عند الحدوث، بل على مجرد الثبوت (*).

أصلاً حتى يحتاج إلى التصرف في ظهورها.

(١) أي: في ظاهر القضية الشرطية بأحد الوجوه الآتية.

(٢) هذا أول وجوه التصرف، ومرجعه إلى التصرف في ظهور الشرط - في كونه علّةً لحدوث الجزاء - برفع اليد عن ظهوره في ذلك، وإرادة ثبوت الجزاء عند ثبوته، والثبوت أعم من الحدوث والبقاء، ففي صورة تقارن الشرطين زماناً يستند ثبوت الجزاء إلى الجامع بينهما، وفي صورة ترتبهما وتقدم أحدهما على الآخر زماناً يستند ثبوت الجزاء إلى المتقدم منهما.

فقوله: «إذا نمت فتوضاً» يدل على ثبوت وجوب الوضوء عند ثبوت النوم، فإن لم يسبقه البول مثلاً استند حدوث الجزاء إلى النوم، وإن سبقه استند إليه، وإن قارنه استند إلى الجامع بينهما.

(٣) أي: الجملة الشرطية لا تدل على كون وجود الجزاء ناشئاً من قبل الشرط مستقلاً.

(٤) أي: في حال تعدد الشرط.

(٥) متعلق بـ «دالتها» والمراد بالحدوث حدوثُ الجزاء بسبب الشرط.

(*) هذا شأن الجملة الخيرية، لأنها لا تدلّ إلّا على مجرد الثبوت عند الثبوت، كثبوت القيام لزيد في قوله: «زيد قائم». وأمّا الإنشاء بداعي البعث الجدّي كما هو ظاهر قوله: «إذا نمت فتوضاً» فلا يكون إثباتاً للبعث الأول، إذ هو وجود آخر من البعث مغاير له.

أو الالتزام^(١) بكون متعلق الجزاء وإن كان واحداً صورةً، إلا أنه^(٢) حقائق متعددة حسب تعدّد الشرط^(٣)، متصادقة^(٤) على واحد، فالذمة وإن اشغلت بتكاليف متعددة حسب تعدّد الشرط [الشروط]، إلا أن الاجتزاء بواحد، لكونه^(٥) مجمعاً لها، كما في «أكرم هاشمياً وأضيف عالماً» فأكرم

(١) معطوف على «إمّا». وهذا ثاني وجوه التصرف، ومرجعه إلى إبقاء الشرط على ظاهره من كونه علّة لحدوث الجزاء، وإلغاء ظهور الجزاء في كونه بعنوانه موضوعاً للحكم، فيقال: إنّ الوضوء مثلاً - الذي وجب تارة بالنوم، وأخرى بالبول، وثالثة بمسّ الميت مثلاً - ليس حقيقةً واحدة، بل هو حقائق متعددة حسب تعدد الشرط، حيث إنّ ظاهر كل شرطٍ عليّته لحدوث تكليف غير التكليف المسبب عن شرط آخر، فيكون الوضوء كالغسل من حيث وحدته صورةً وتعدده حقيقةً.

لكنه مع كونه حقائق متعددة يصدق على واحد، كوجوب إكرام هاشمي وإضافة عالم، فإنّ الذمة وإن اشغلت بتكليفين: وجوب إكرام الهاشمي ووجوب إضافة العالم، إلا أنه إذا أضاف عالماً هاشمياً، فقد برئت ذمته من كليهما، لأنه يصدق حينئذٍ امتثالهما معاً.

(٢) أي: أنّ متعلق الجزاء كالوضوء في الأمثلة المذكورة.

(٣) غرضه: أنّ كون متعلق الجزاء حقائق متعددة مما يقتضيه تعدّد الشرط بالتقريب الذي مرّ آنفاً بقولنا: «حيث إنّ ظاهر كل شرط ... إلخ».

(٤) صفة لقوله: «حقائق» يعني: أنّ متعلق الجزاء - كالوضوء - حقائق متعددة متصادقة على واحد كوضوء واحد، لا أنّ تلك الحقائق متباينة غير متصادقة على واحد، كالوضوء والغسل اللذين لا يتصادقان على واحد.

(٥) تعليل للاجتزاء بواحد، وضميره راجع إلى الواحد، يعني: لكون الواحد مجمعاً للتكاليف المتعددة، فلاكتفاء بوضوء واحد في الأمثلة المتقدمة إنّما هو لتصادق

العالم الهاشمي بالضيافة، ضرورة^(١) أنه بضيافته بداعي الأمرين يصدق أنه امتثلهما^(٢)، ولا محالة يسقط الأمر بامتثاله^(٣) وموافقته، وإن كان له امتثال كل منهما^(٤) على حدة، كما إذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة، وأضاف العالم غير الهاشمي.

إن قلت^(٥): كيف يمكن ذلك - أي الامتثال بما تصادق عليه العنوانان - مع استلزامه^(٦)

الوضوءات العديدة - الواجبة بموجبات مختلفة - عليه، وصدق الامتثال بالنسبة إلى الجميع.

(١) تعليل للاجتزاء بالواحد الذي هو المجمع، وحاصل التعليل: أن الإتيان بالمجمع بداعي الأمرين يوجب صدق امتثال الأمرين الموجب لسقوطهما.

(٢) أي: امتثل الأمرين، وضمائر «أنه، بضيافته، أنه» ترجع إلى المأمور.

(٣) يعني: بسبب امتثال الأمر وموافقته.

(٤) أي: كل من الأمرين بالاستقلال، كإكرام الهاشمي بغير الضيافة، وإضافة العالم غير الهاشمي.

(٥) ملخص هذا الإشكال: عدم اندفاع محذور اجتماع المثليين فيما إذا تصادق عليه الطبيعتان، حيث إن الضيافة مصداق لطبيعتي الإكرام والضيافة، فيلزم اجتماع وجوبين في الضيافة الخارجية التي هي مصداق للطبيعتين المزبورتين.

فجعل الجزاء حقائق عديدة لا يدفع إشكال اجتماع المثليين في المصداق الخارجي.

(٦) يعني: مع استلزام الامتثال - بما تصادق عليه العنوانان - محذور اجتماع المثليين.

محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه ^(١) ؟

قلت ^(٢) : انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين، بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأً لاتصافه بالوجوب، وانتزاع ^(٣) صفته له. مع ^(٤) أنه - على القول بجواز الاجتماع - لا محذور في اتصافه ^(٥) بهما، بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد ^(٦)، فافهم ^(٧).

(١) أي : فيما تصادق عليه العنوانان.

(٢) هذا دفع الإشكال، وحاصله : أن انطباق عنوانين على شيء واحد يكون مصداقاً لهما لا يوجب اتصافه بوجوبين، لاستحالة عقلاً، فلا بد من كون هذا المصادق محكوماً بوجوب واحد متأكد.

(٣) معطوف على « اتصافه » يعني : أن انطباق العنوانين على مصداقهما يكون منشأً لاتصافه بالوجوب، ولانتزاع صفة الوجوب لذلك المصادق.

(٤) هذا جواب آخر، وحاصله : أنه لا محذور في اجتماع وجوبين على شيء واحد إذا كان فرداً لعنوانين، بناءً على جواز اجتماع الحكمين في واحد بعنوانين.

فالجواب الأول ناظر إلى عدم لزوم الاجتماع بمجرد انطباق عنوانين، والثاني ناظر إلى عدم لزوم محذور في الاجتماع إذا كان بعنوانين.

(٥) أي : في اتصاف الواحد بوجوبين من دون أن يؤكد أحدهما الآخر.

(٦) كما هو ظاهر القضيتين، لوحدة عنوان الجزاء فيهما، كقوله : « إذا نمت فتوضاً، وإذا بليت فتوضاً ».

(٧) الظاهر أنه إشارة إلى ضعف الجواب الثاني، إذ ليس هنا عنوانان حتى يقال بجواز اجتماع وجوبين بعنوانين، فإن الوضوء في الأمثلة المتقدمة الواقع عقيب شروط متعددة ليس إلا عنواناً واحداً، فيلزم اجتماع وجوبين في فرد واحد بعنوان واحد،

أو الالتزام^(١) بحدوث الأثر عند وجود كل شرطٍ، إلّا أنّه^(٢) وجوب
الوضوء في المثال عند الشرط الأول، وتأكد وجوبه عند الآخر.

ولا يخفى أنّه لا وجه^(٣) لأنّ يصار إلى واحدٍ منها، فإنّه^(٤) رفع اليد عن
الظاهر بلا وجهٍ. مع^(٥) ما في الأخيرين من الاحتياج إلى إثبات أنّ متعلق الجزاء

وهو غير جائز حتى عند القائل بالجواز، كما تقدم في محله.

(١) معطوف على «الالتزام» وهذا ثالث الوجوه، وحاصله: رفع اليد عن
ظهور القضية الشرطية في كون الشرط سبباً مستقلاً لوجود الجزاء، فيكون الشرط
الأوّل مؤثراً في وجود الجزاء في الجملة، والشرط الثاني مؤثراً في تأكده الذي هو
مرتبة شديدة من مراتب وجوده، فكل مرتبة من مراتب وجود الجزاء مستندة إلى
أحد الشرطين، مع المحافظة على ظهورها في كون موضوع الجزاء بعنوانه موضوعاً
للحكم، وعدم اثلامه أصلاً.

(٢) أي: الأثر كوجوب الوضوء عقيب النوم، وتأكد وجوبه عقيب الشرط
الآخر كالبول، فالأثر الحادث عقيب الشرط الأوّل أصل الوجوب، وعقيب الشرط
الثاني تأكده.

(٣) غرضه الإشكال على الوجوه المذكورة - التي هي مبنى التداخل - بأنّها
احتمالات في مقام الثبوت، وهي لا تجدي في دفع إشكال اجتماع المتلين ما لم يتم
دليل عليها في مقام الإثبات، فلا يصار إلى واحد منها، لكونه رفع اليد عن الظاهر
بلا وجهٍ بوجبه.

(٤) يعني: فإنّ المصير إلى واحدٍ منها رفع اليد عن الظاهر بلا وجه.

(٥) غرضه تخصيص الوجهين الأخيرين بإشكالٍ، مضافاً إلى الإشكال المشترك
بينهما وبين الوجه الأوّل.

متعدد متصادق على واحد، وإن كان صورةً واحداً سُمِّيَ [مسمّى] باسم واحد كالتفصيل^(١)، وإلى إثبات أن الحادث بغير الشرط الأول تؤكّد ما حدث بالأول^(٢)،

وملخص الإشكال المختص بالأخيرين - اللذين يكون أحدهما: التصرف في ظاهر الجزاء يجعله حقائق متعددة بتعدد الشرط متصادقة على واحد، والآخر: الالتزام بكون الأثر الحادث في الشرط الأول نفس الوجود، وفي الشرط الثاني تأكده - هو: أنّه لا بدّ في التصرف الأول منهما من إثبات كون الوضوء في قوله: «إذا بليت فتوضاً، وإذا تمت فتوضاً» متعدداً حقيقةً، حتى يكون الوضوء الخارجي مصداقاً لطبيعتين. وإثبات ذلك مشكل جداً، لعدم نهوض دليل عليه.

كما أنّه لا بدّ في التصرف الثاني منهما من إثبات دلالة الشرط الأول على حدوث أصل الوجوب، ودلالة الشرط الثاني على تأكد الوجوب. وإثبات ذلك أيضاً في غاية الإشكال، ومن المعلوم أنّ مجرد احتمالهما لا يجدي في دفع محذور اجتماع المثليين.

وحيث إنّ لا دليل على شيء من التصرفات المذكورة، فهي ساقطة عن الاعتبار، ولا يندفع بها غائلة اجتماع المثليين.

(١) فإنّه واحد صورةً متعددة حقيقةً، لتغاير آثاره الكاشف عن تعدد ماهيته.

(٢) معطوف على قوله: «إلى إثبات» والمعطوف عليه راجع إلى التصرف في متعلق الجزاء يجعله حقائق متعددة، والمعطوف راجع إلى التصرف في ظهور الجملة الشرطية في حدوث الأثر عند وجود كل شرط، يجعل الأثر عقيب الشرط الأول نفس الوجوب، وعقيب الشرط الثاني تأكده.

(٣) أي: بالشرط الأول.

ومجرد الاحتمال ^(١) لا يجدي ما لم يكن في البين ما يثبتته.

إن قلت: وجه ذلك ^(٢) هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية، لعدم إمكان الأخذ بظهورها، حيث إنّ قضيته ^(٣) اجتماع الحكمين في الوضوء في المثال، كما مرّت الإشارة إليه ^(٤).

قلت ^(٥): نعم، إذا لم يكن المراد بالجملة - فيما إذا تعدّد الشرط كما في

(١) أي: احتمال التصرفات المذكورة لا يجدي في دفع اجتماع المثليين ما لم يثبتها دليل.

(٢) أي: وجه التصرف بأحد الوجوه الثلاثة المزبورة. وهذا اعتراض على قوله: «ولا يخفى أنّه لا وجه لأنّ يصار إلى واحد منها».

وحاصل الاعتراض: أنّ الداعي إلى ارتكاب أحد التصرفات المذكورة مع كونها خلاف الظاهر هو لزوم الخروج عمّا هو ظاهر الشرطية من اجتماع المثليين، ومن المعلوم أنّ الاستحالة العقلية قرينة جليّة على جواز ارتكاب خلاف الظاهر.

(٣) أي: إن مقتضى ظهور الجملة الشرطية هو اجتماع الحكمين المتماثلين في الوضوء.

(٤) يعني: في أوائل البحث، حيث قال: «ضرورة أنّ لازمه أن يكون ... الخ» فراجع (ص ٤٧٦).

(٥) هذا دفع الإشكال أعني به: لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية في اجتماع الحكمين.

وحاصل الدفع: أنّ التصرف وإن كان مسلماً، لكنّه لا يتعيّن أن يكون بأحد الوجوه الثلاثة المتقدمة، إذ يمكن صرف الجمل الشرطية عن ظاهرها بوجه آخر، وهو: أن يكون متعلق الحكم في الجزاء في إحدى الجمل الشرطية فرداً غير الفرد

المثال - هو وجوب الوضوء مثلاً بكل شرطٍ غير ما ^(١) وجب بالآخر، ولا ضير ^(٢) في كون فردٍ محكوماً بحكم فردٍ آخر أصلاً، كما لا يخفى.
 إن قلت ^(٣): نعم، لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الإطلاق ^(٤).
 قلت: نعم ^(٥)، لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط

المتعلق له في الأخرى، فالوضوء الواجب في قوله: «إذا نمت فتوضاً» غير الفرد الواجب منه في قوله: «إذا بليت فتوضاً» فالواجب في كل شرطية فرد، لا نفس الطبيعة حتى يجتمع فيها الوجوبان.

وعلى هذا، فلا يلزم اجتماع المثليين أصلاً، لتباين الوضوء الواجب بشرطٍ للوضوء الواجب بشرطٍ آخر.

وبالجملة: يرتفع بهذا التصرف محذور اجتماع المثليين، مع المحافظة على ظهور الشرطية في الحدوث عند الحدوث، كما لا يخفى.

(١) يعني: غير الوضوء الذي وجب بالشرط الآخر، و«الآخر» صفة للشرط المقدر.

(٢) لتعدد متعلق الوجوب وتباينه، حيث إن أفراد كل طبيعة متباينة.

(٣) غرض هذا القائل: أن جعل متعلق الحكم في الجزاء الفرد دون الطبيعة - ليكون الوضوء الواجب بالشرط الأول مغايراً للوضوء الواجب بالشرط الثاني - وإن كان دافعاً لمحذور اجتماع المثليين، لكنه خلاف الظاهر أيضاً، حيث إن ظاهر إطلاق متعلق الجزاء تعلق الحكم بنفس الطبيعة، لا أفرادها. فهذا الاحتمال كالاتهمات السابقة مما لا يصار إليه، لكونه خلاف الظاهر.

(٤) أي: إطلاق متعلق الجزاء مقتضي لتعلق الحكم بالطبيعة كالوضوء.

(٥) حاصل هذا الجواب منع الإطلاق المذكور مقتضي لتعلق الحكم بطبيعة

سبباً^(١) أو كاشفاً عن السبب^(٢)، مقتضياً لذلك أي لتعدد الفرد، وبياناً^(٣) لما هو المراد من الإطلاق^(٤).

وبالجملة: لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء^(٥) وظهور^(٦)

الجزاء.

وتوضيحه: أن الإطلاق يتوقف على مقدمات، منها: عدم البيان، وعدم ما يصلح للبيان، ومن المعلوم كون ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند وجود الشرط - المستلزم لتعدد أفراد الجزاء عند تعدد الشرط - بياناً مانعاً عن انعقاد الإطلاق الموجب لإرادة الطبيعة في الجزاء، فلا بد أن يراد وجودات الطبيعة لا نفسها، ومن المعلوم مغايرة كل فرد يحدث عقيب شرطٍ لفردٍ يحدث عقيب شرط آخر، فلا يتحد الجزاء حتى يلزم اجتماع حكيمين.

(١) كما إذا كان الشرط بنفسه مؤثراً.

(٢) كما إذا كان الشرط معرّفاً لما هو المؤثر، كخفاء الجدران لو فرض كونه أمارةً على البعد الذي هو الشرط حقيقةً لوجوب القصر.

[٣] كذا في جملة من نسخ الكتاب، وفي بعضها «وإلا كان بياناً» لكن قيل: إن المصنف رحمه الله شطب عليه.

(٤) أي: إطلاق متعلق الجزاء كالوضوء في المثال المتقدم.

(٥) وأن كل شرط يقتضي جزاءً غير الجزاء الذي يقتضيه شرط آخر، ولازم هذا الظهور تعدد الجزاء بتعدد الشرط.

(٦) معطوف على «ظهور» يعني: لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء المقتضي لتعده بتعدد الشرط، وبين ظهور إطلاق مادة الجزاء - كالوضوء - في نفس الطبيعة المقتضي لوحدة الجزاء الموجبة لاجتماع الحكيمين على واحد.

الإطلاق، ضرورة^(١) أن ظهور الإطلاق يكون معلقاً على عدم البيان، وظهرها^(٢) في ذلك صالح لأن يكون بياناً، فلا ظهور^(٣) له مع ظهورها. فلا يلزم^(٤) على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً. بخلاف القول بالتداخل^(٥) (*)

(١) تعليل لعدم الدوران، وقد تقدم بيانه بقولنا: «توضيحه: أن الإطلاق يتوقف على مقدمات ... الخ».

(٢) يعني: وظهور الجملة الشرطية في اقتضاها تعدد الجزاء بتعدد الشرط صالح لأن يكون بياناً لما أريد من الجزاء وهو الفرد لا الطبيعة، فلا وجه مع هذا الظهور لإرادة الطبيعة حتى يلزم محذور اجتماع الحكمين على واحد، ومن المعلوم توقف الإطلاق على عدم ما يصلح للقينية، فلا دوران أصلاً.

(٣) هذا متفرع على كون ظهور الشرط مقتضياً للتعدد، وبياناً لما أريد من إطلاق متعلق الجزاء، فمع هذا الظهور لا ينعقد ظهور إطلاق الجزاء في إرادة نفس الطبيعة، فضمير «له» راجع إلى الإطلاق، وضمير «ظهورها» راجع إلى الجملة.

(٤) هذا ملخص ما فصله، وبيانه: أنه - بناءً على عدم التداخل - لا يلزم تصرف في ظهور الجملة الشرطية بأحد الوجوه المتقدمة أصلاً، لما مرّ من أن تعدد الجزاء بتعدد الشرط مما يقتضيه ظاهر الشرط من حدوث جزاء عند كل شرط، فالحدث عند كل شرط جزاء غير الجزاء الذي يقتضيه شرط آخر. وهذا بخلاف القول بالتداخل، لما عرفت من أن البناء عليه يتوقف على التصرف في ظاهر الشرطية بأحد الوجوه المتقدمة.

(٥) إذ لا بدّ حينئذٍ من التصرف بأحد الوجوه الثلاثة المتقدمة حتى لا يلزم

(*) هذا واضح بناءً على ما يظهر من شيخنا العلامة من كون ظهور الإطلاق

كما لا يخفى.

فتلخص بذلك ^(١): أن قضية ظاهر الجملة الشرطية ^(٢) هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط.

وقد انقدح مما ذكرناه ^(٣): أن المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه

اجتماع الحكمين في واحد.

(١) أي: بما ذكر من عدم الدليل على شيء من التصرفات الثلاثة المذكورة.

(٢) المراد بظاهاها هو حدوث الجزاء عند كل شرط، بحيث يكون لكل شرط جزءاً مستقلاً، ومن المعلوم أن هذا يقتضي عدم التداخل عند تعدد الشرط.

(٣) أي: من ظهور القضية الشرطية في تعدد المسبب بتعدد السبب سواء أكان الشرط بنفسه مؤثراً أم كاشفاً عما هو السبب المؤثر، قد اتضح عدم ابتناء مسألة التداخل وعدمه على كون الأسباب الشرعية معرّفات أو مؤثّرات، بأن يقال: إنه لا بدّ من الالتزام بالتداخل بناءً على المعرفيّة، لإمكان أمارية أمور متعددة على مؤثر واحد، وحكايتها عنه، ومع احتمال وحدة السبب والمؤثر واقعاً لا وجه للحكم بتعدد المسبب. وبناءً على المؤثرية لا بدّ من الالتزام بعدم التداخل، لاقتضاء كل

معلّقاً على عدم البيان مطلقاً ولو كان منفصلاً. وأمّا بناءً على ما اخترناه في غير مقام من أنّه إنّما يكون معلّقاً على عدم البيان في مقام التخاطب لا مطلقاً، فالدوران حقيقةً بين الظهورين حينئذٍ وإن كان، إلّا أنّه لا دوران بينهما حكماً، لأنّ العرف لا يكاد يشك - بعد الاطلاع على تعدد القضية الشرطية - في أنّ قضيته تعدد الجزاء، وأنّه في كل قضية وجوب فرد غير ما وجب في الأخرى، كما إذا اتصلت القضايا وكانت في كلام واحد، فافهم.

التي ذكرناها^(١)، لا مجرد كون الأسباب الشرعية معرّفات، لا مؤثّرات، فلا وجه لما عن الفخر^(٢) وغيره من ابتناء المسألة على أنّها^(٣) معرّفات أو مؤثّرات. مع^(٤) أنّ الأسباب الشرعية حالها حال غيرها، في كونها معرّفات تارةً

مؤثّر أثراً مستقلاً.

هذا وجه تقريب التداخل وعدمه بناءً على المعرفية والمؤثرية. والمصنف رحمته أورد عليه بوجهين:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «وقد انقذح مما ذكرنا» وحاصله: أنّ مجرد معرفيّة الأسباب الشرعية لا تقتضي المصير إلى التداخل، لإمكان معرفيّة الأسباب الشرعية المتعددة لأسباب حقيقية متعددة، ويكفي في إرادة احتمال تعدد السبب الحقيقي من الأسباب الشرعية المتعددة ظهور الشرطية في تعدد المسبّب بتعدد السبب، فإنّ هذا الظهور يدل على تعدد السبب الحقيقي.

فالتنتيجة: أنّ مجرد كون الأسباب الشرعية معرّفات لا يوجب القول بالتداخل. (١) وهي الاحتمالات الثلاثة التي ذكرها بقوله: «إمّا بالالتزام بعدم دلالتها أو الالتزام بكون متعلق الجزاء... أو الالتزام بحدوث الأثر... الخ» وقد اتضح سابقاً وجه كونها مقتضية للتداخل.

(٢) وهو فخر المحققين رحمته، نسبه إليه في التقارير^(١).

(٣) أي: أنّ الأسباب الشرعية معرّفات حتى تقتضي التداخل، أو مؤثّرات حتى تقتضي عدمه، والمراد بقوله: «المسألة» هو مسألة التداخل.

(٤) هذا ثاني الإيرادين على ابتناء القول بالتداخل وعدمه على معرفية الأسباب الشرعية ومؤثريتها، ومرجع هذا الإشكال إلى ضعف المبنى، وهو كون

ومؤثراتٍ أخرى، ضرورة ^(١) أن الشرط للحكم الشرعي في الجملة الشرطية ربما يكون ممّا له دخل في ترتب الحكم، بحيث لولاه ^(٢) لما وجدت له علة، كما

الأسباب الشرعية معرّفات لا غير.

وجه الضعف: أنّه لا دليل على كون الأسباب الشرعية مطلقاً معرّفات، وأنّه لا أصل لما اشتهر: من أن الأسباب الشرعية معرّفات. بل هي على نوعين مؤثرات ومعرّفات، كالأسباب غير الشرعية، فالسبب الشرعي المؤثر كالاستطاعة الموجبة للحج، والمعرّف كخفاء الأذان الذي هو معرّف لما هو المؤثر في وجوب القصر، وهو البعد الخاص.

والسبب غير الشرعي المؤثر كطلوع الشمس المؤثر في ضوء العالم، والمعرّف كضوء العالم الذي هو المعرّف لطلوع الشمس، والأمانة عليه.

(١) تعليل لكون الأسباب الشرعية كغيرها في كونها معرّفات تارةً، ومؤثراتٍ أخرى، وحاصله: أنّه قد يكون شرط الحكم الشرعي مؤثراً في ترتب الحكم عليه، بحيث لولاه لما وجدت للحكم علة، كقوله: «إذا شككت فابنِ على الأكثر» وقد يكون أمانةً على ما هو المؤثر في الحكم، كخفاء الجدران الذي هو أمانة على التجاوز عن حد الترخّص الذي يترتب عليه وجوب القصر.

كما أنّه قد يكون شرط الحكم غير الشرعي مؤثراً، كطلوع الشمس بالنسبة إلى وجود النهار، وقد يكون أمانةً على ما هو المؤثر، كضوء العالم الذي هو أمانة لطلوع الشمس الذي هو المؤثر في وجود النهار.

والحاصل: أن الشرط الشرعي كغيره قد يكون مؤثراً، وقد يكون أمانةً، فجعل الأسباب الشرعية معرفات دائماً ممّا لا وجه له.

(٢) يعني: لولا الشرط لما وجدت للحكم علة، وهي ملاكه الذي هو المصلحة والمفسدة.

أته^١ في الحكم غير الشرعي قد يكون أمارَةً على حدوثه^٢ بسببه، وإن^٣ كان ظاهر التعليق أنّ له^٤ الدخل فيهما، كما لا يخفى.

نعم^٥ لو كان المراد بالمعرفيّة في الأسباب الشرعية أنّها ليست بدواعي

(١) يعني: كما أنّ الشرط في الحكم غير الشرعي قد يكون مؤثراً، وقد يكون أمارَةً على الشرط المؤثر، وقد تقدمت أمثلتهما.

(٢) أي: حدوث الحكم بسبب ما له دخل فيه، وهو الشرط المؤثر حقيقةً، كأمارية الدخان على النار المؤثرة في احتراق الجسم، وكضوء العالم في المثال المزبور.

(٣) كلمة «إنّ» وصلية، يعني: وإن كان الشرط في الحكم الشرعي وغيره قد يكون مؤثراً وقد يكون أمارَةً، إلّا أنّ ظاهر التعليق في القضية الشرطية هو كون الشرط دخيلاً ومؤثراً في الحكم، لا أمارَةً ومعرفاً، من غير فرق في ذلك بين السبب الشرعي وغيره، فلا بدّ من اتباع هذا الظاهر حتى تقوم قرينة على خلافه.

(٤) أي: للشرط دخلاً وتأثيراً في الحكم الشرعي وغيره، كما هو مبنى البحث في مسألة التداخل.

وعليه، فلا تصح دعوى الإيجاب الكلي في الشرط الشرعي، بأن يقال: إنّته معرفّ حتى يكون ذلك مبنى التداخل، ولا في الشرط غير الشرعي، بأن يقال: إنّته مؤثر، لما عرفت من جريان كل من المؤثرية والمعرفية في الشرط الشرعي وغيره.

(٥) استدراك على الإشكال الثاني الذي أفاده بقوله: «مع أنّ الأسباب الشرعية حالها حال غيرها... إلخ» وحاصل الاستدراك: أنّ المعرفّ في الأسباب الشرعية إنّ أُريد به ما لا يكون ملاكاً للحكم - أعني به المصالح والمفاسد التي هي من الخواص الثابتة في الأشياء - فالمعرفّ حينئذٍ يكون نفس موضوع الحكم، أو ممّا هو دخیل في قوامه كأجزائه وشرائطه، لا خارجاً عنه وأمارَةً عليه.

الأحكام التي هي في الحقيقة علل لها ^(١)

فإن كان المراد بالمعرف هذا المعنى، فلا مانع من دعوى الإيجاب الكلي، وهو كون الأسباب الشرعية طرّاً معرفّات بمعنى عدم كونها مصالح ومفاسد.

(١) أي: للأحكام. ووجه عدم كون الأسباب الشرعية دواعي الأحكام: أن الداعي هو الملاك الموجب لترجح وجود فعل المكلف على عدمه، ويعبر عنه بالمصلحة، أو ترجح عدم فعله على وجوده، ويعبر عنه بالمفسدة.

والسبب الشرعي الواقع في حيز أداة الشرط حاكٍ عن الملاك الذي بوجوده العلمي دخيل في تشريع الحكم، فلا يمكن أن يكون ملاك الحكم، وكاشفاً عنه، ضرورة أن الأسباب الشرعية الواقعة عقيب أدوات الشرط دائماً إمّا بنفسها موضوعات الأحكام، وإمّا دخيلة في موضوعاتها كأجزائها وشرائطها، فهي حينئذ متأخرة رتبة عن ملاكات الأحكام، فلا يعقل أن تكون هي ملاكات لها وكواشف عنها، وإلا لزم كون ما هو متأخر رتبة متقدماً.

فإذا قال: «إذا قرأت آية السجدة فاسجد، وإذا سهوت في الصلاة فاسجد» فإن قضية الشرطية لزوم الإتيان بالسجدة مرتين، ومن المعلوم عدم كون القراءة والسهو في هاتين القضيتين سبباً واقعياً أي ملاكاً لوجوب السجود، ولا لازماً للسبب الواقعي، بل لهما دخل في الموضوع الذي تقوم به المصلحة الداعية إلى إيجاب السجود، فالمصلحة مترتبة على الموضوع، ومتأخرة عنه وجوداً، وليست في عرضه، فيمتنع أن يكون الموضوع بقيوده لازماً متأخراً وجوداً عن العلة الغائية بعد وضوح كون العلة الغائية متأخرة وجوداً عن الموضوع وقبوده، فلا يكون الموضوع المتقدم عليها كاشفاً عنها.

نعم، إيجاب الشارع كاشف عن العلة الغائية، ككشف سائر المعلولات عن

وإن كان لها ^(١) دخلٌ في تحقق موضوعاتها، بخلاف الأسباب غير الشرعية، فهو ^(٢) وإن كان له وجه ^(٣)، إلّا أنّه ^(٤) ممّا لا يكاد

عللها.

وبالجملة: لو كان المراد بكون السبب الشرعي معرّفاً: أنّه ليس علةً غائيةً للحكم وإن كان علةً ماديةً له، بأن يكون موضوعاً له، أو ممّا له دخل في موضوعه، كان له وجه، لكنه لا يجدي فيما أفاده الفخر رحمته كما سيأتي.

(١) أي: وإن كان للأسباب الشرعية دخل في تحقق موضوعات الأحكام، بخلاف الأسباب غير الشرعية التي هي علل لأحكامها.

(٢) أي: فكون المراد بالمعرّفة عدم كون الأسباب الشرعية دواعي الأحكام وإن كان له وجه، حيث إنّ الأسباب الشرعية حينئذٍ لا تكون مصالح ومفاسد حتى تستتبع آثاراً متعددة بتعددّها، فلا يتحقق التداخل، لكنه لا يجدي فيما أراده من ابتناء التداخل على المعرفية، وذلك لأنّ المراد بالمعرّف حينئذٍ هو موضوع الحكم الشرعي، ومن المعلوم أنّ كل موضوع يقتضي حكماً، وكل شرط يقتضي حدوث جزاءٍ.

(٣) لعدم كون الأسباب الشرعية من قبيل المصالح والمفاسد، إذ هي حاكية عنها ومعرفة لها، وقد مرّ عدم المنافاة بين كونها معرفات تارةً ومؤثرات أخرى، إذ المراد بمؤثريتها كونها مؤثرات في المصالح والمفاسد التي هي علل الأحكام، والمراد بمعرفيتها عدم دخلها في الملاكات، بل هي حاكية عمّا هو دخیل فيها.

(٤) يعني: إلّا أن كون المراد بالمعرفية في الأسباب الشرعية عدم كونها دواعي الأحكام وعللها لا يجدي في إثبات مرام الفخر رحمته من ابتناء التداخل على المعرفية.

وجه عدم الإجداء ما مرّ آنفاً من قولنا: «وذلك لأنّ المراد بالمعرّف حينئذٍ هو موضوع الحكم الشرعي» وذلك ينتج ضدّ ما أفاده الفخر رحمته من التداخل على القول

يتوهم أنه ^{١١} يجدي فيما همّ وأراد ^{١٢}.

ثم إنّه ^{١٣} لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس

بمعرفية الأسباب الشرعية، فلا بدّ - بناءً على تفسير المعرفة بالموضوعية - من الالتزام بعدم التداخل.

(١) أي: أن كون المراد بالمعرفة عدم كونها علل الأحكام ودواعيها لا يجدي ... الخ.

(٢) من التداخل بناءً على معرفة الأسباب الشرعية.

فالتيجة: أنّه - بناءً على معرفة الأسباب الشرعية - لا يلزم القول بالتداخل، وقد عرفت أنّاً وجه عدم الإجداء.

(٣) الضمير للشأن. وهذا التفصيل اختاره ابن إدريس رحمته، قال في مسألة وطى الحائض ما لفظه: «إذا كرّر الوطء فالأظهر أنّ عليه تكرار الكفارة، لأنّ عموم الأخبار يقتضي أنّ عليه بكل دفعة كفارة، والأقوى عندي والأصح أن لا تكرر في الكفارة، لأن الأصل براءة الذمة، وشغلها بواجب يحتاج إلى دلالة شرعية. فأما العموم، فلا يصح التعلق به في مثل هذه المواضع، لأنّ هذه أسماء الأجناس والمصادر، ألا ترى أنّ من أكل في نهار شهر رمضان متعمداً، وكرّر الأكل لا يجب عليه تكرار الكفارة بلا خلاف» ^(١٤).

وقال في بحث موجبات سجدي السهو ما لفظه أيضاً: «فإن سها المصلي في صلاته بما يوجب سجدي السهو مرات كثيرة في صلاة واحدة، أوجب عليه في كل مرة سجدة السهو أو سجدة السهو عن الجميع، قلنا: إن كانت المرّات من جنس واحد

وعدمه، واختيار عدم التداخل في الأول^(١)، والتداخل في الثاني^(٢)، إلّا توهم^(٣)

فمرة واحدة يجب سجدتا السهو، مثلاً تكلم ساهياً في الركعة الأولى، وكذلك في باقي الركعات، فإنه لا يجب عليه تكرار السجدة، بل يجب عليه سجدتا السهو فحسب، لأنه لا دليل عليه «إلى أن قال:» فأما إذا اختلف الجنس، فالأولى عندي، بل الواجب الإتيان عن كل جنس بسجدة السهو، لأنه لا دليل على تداخل الأجناس، بل الواجب إعطاء كل جنس ما تناوله اللفظ ... الخ»^(٤).

(١) وهو: اختلاف الشروط بحسب الجنس، كالبول والنوم.

(٢) وهو: اتحاد الشروط جنساً، كأفراد النوم.

(٣) يعني: لا وجه لهذا التفصيل إلّا توهم عدم صحة التشبث بعموم اللفظ في

الثاني.

وتوضيح هذا التوهم: أن اسم الجنس قد وُضع لنفس الطبيعة المهملة التي لا تدل على العموم، فالنوم مثلاً الذي هو مادة «نمت» في قوله: «إذا نمت فتوضاً» لا يدل إلّا على نفس الطبيعة، فإذا عُلّق عليها حكم - كوجوب الوضوء - لا يفهم منه إلّا كون صرف الوجود من الطبيعة موضوعاً لذلك الحكم، لا كلّ وجود من وجوداتها، فموضوعية كل وجود من وجوداتها للحكم منوطة بالدليل.

وهذا بخلاف الشروط المختلفة جنساً، فإن صرف الوجود من كل طبيعة من طبائع الشروط المتعددة شرط مستقل للحكم، له أثر مستقل، فلا وجه للتداخل.

بخلاف الشروط المتحدة جنساً، فإنه لا بدّ من التداخل فيها، ولا يصح نفي التداخل بعموم اللفظ.

عدم صحة التعلُّق بعموم اللفظ ^(١) في الثاني ^(٢)، لأَنَّهُ ^(٣) من أسماء الأجناس، فمع تعدد أفراد شرطٍ واحد ^(٤) لم يوجد إلَّا السبب الواحد، بخلاف الأوَّل ^(٥)، لكون ^(٦) كل منها سبباً، فلا وجه لتداخلها ^(٧).

وهو فاسد، فإنَّ ^(٨) قضية إطلاق الشرط في مثل «إذا بُلت فتوضاً» هو

(١) وهو مادة الشرط، كالنوم في قوله: «إذا نمت» فلا يصح التمسك بالعموم لثبوت الجزاء لكل فرد.

(٢) وهو الشروط المتعددة المتحدة جنساً، إذ الشرط حينئذٍ هو نفس الطبيعة الجامعة بين الأفراد.

(٣) أي: لأنَّ اللفظ - المراد به المادة كالنوم - من أسماء الأجناس، فلا يدل على العموم، فقوله: «لأنَّهُ» تعليل لعدم صحة التمسك بالعموم لإثبات الجزاء لكل فرد.

(٤) أي: فمع تعدد شرطٍ واحد - كالنوم في المثال - لم يوجد إلَّا سبب واحد، لا أسباب متعددة بتعدد الأفراد، إذ المفروض كون السبب نفس الطبيعة الجنسية وهي واحدة.

(٥) وهو اختلاف الشرط جنساً، كالنوم والبول.

(٦) تعليل لتعدد الجزاء، وحاصله: أنَّ كل قضية تقتضي جزاءً مستقلاً، فقوله: «إذا نمت فتوضاً وإذا بلت فتوضاً» يدل على وجوب وضوءٍ عقيب كل من الشرطين المختلفين حقيقةً، فإنَّ صرف الوجود من كل شرط يقتضي جزاءً على حدة.

(٧) هذا الضمير وضمير «منها» راجعان إلى الأجناس.

(٨) هذا تقريب فساد التوهم المزبور، وحاصله: أنَّ ظاهر الجملة الشرطية حدوث الوجوب عقيب كل شرط، فتعدد النوم مثلاً يوجب تعدد وجوب الوضوء، لصدق قوله: «إذا نمت فتوضاً» على كل فرد من أفراد النوم.

حدوث الوجوب عند كل مرةٍ لو بال مرّات ^(١)، وإلاّ ^(٢) فالأجناس المختلفة لا بدّ من رجوعها إلى واحدٍ، فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحدٍ، لما مرّت إليه الإشارة من أنّ الأشياء المختلفة بما هي مختلفة لا تكون أسباباً لواحدٍ.

وبالجملة: إطلاق الشرط - كالنوم - يقتضي كون كل وجودٍ من وجوداته شرطاً للجزء، فيتعدد الوضوء بتعدد أفراد النوم، لا أنّه يتداخل.
(١) لصدق القضية الشرطية على كل مرة.

(٢) أي: وإن لم يكن مقتضى إطلاق الشرط حدوثَ الجزء بحدوث الشرط، بأن كانت الجملة الشرطية ظاهرةً في مجرد الثبوت عند ثبوت الشرط، فلا بدّ في الشروط المختلفة جنساً من الالتزام بالتداخل أيضاً، لما تقدّم سابقاً من رجوع المتعدد إلى الواحد إذا كان الأثر واحداً، نظراً إلى امتناع صدور الواحد عن المتعدد بما هو متعدد، فيكون تأثير النوم والبول في الوضوء بجامع بينهما.

فمع وحدة الجامع، وعدم كون إطلاق الشرط مقتضياً لحدوث الجزء عند كل مرة، بل ظاهراً في الثبوت عند الثبوت، لا يحيص عن الالتزام بالتداخل في المقامين، وهما: تعدد الشروط جنساً، واتحادها كذلك. ومع اقتضاء إطلاق الشرط لحدوث الجزء عند حدوث الشرط لا بدّ من الالتزام بعدم التداخل.

والحاصل: أنّ وحدة جنس الشروط إن كانت مانعةً عن ظهور إطلاق الشرط في حدوث الوجوب بحدوث الشرط، وكانت موجبةً لوحدة الجزء المعبر عنها بالتداخل، كان تعدد جنس الشروط أيضاً مانعاً عن الإطلاق المزبور بعد رجوع المتعدد إلى الواحد، لقاعدة عدم تأثير المتعدد بما هو متعدد في واحد. فإذا رجعت الشروط المتعددة المختلفة جنساً إلى واحدٍ حقيقةً، كان حالها حال الشروط المتحدة جنساً في التداخل، فلا وجه للتفصيل بين وحدة جنس الشروط وتعدد.

هذا كله^{١١} فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد.
وأما ما لا يكون قابلاً لذلك^{١٢} (*) فلا بدّ من تداخل الأسباب فيما
لا يتأكد المسبب،

(١) يعني: أن ما ذكرناه من اختلاف الأصحاب في التداخل وعدمه إنما يكون
مورده قابلية موضوع الجزاء للتعدد، كالوضوء الواجب، حيث يمكن تعدده بتعدد
سببه، اختلف جنسه كالبول والنوم، أم اتحد كفردين من البول أو النوم.
(٢) أي: للتعدد، وحاصله: أنه إذا لم يكن موضوع الحكم في الجزاء قابلاً
للتعدد كالقتل، فلا بدّ حينئذٍ من الالتزام بتداخل الأسباب فيه، بمعنى: أن السببين مع
تقارنهما سبب واحد، لأنّ لهما تأثيراً واحداً، ومع سبق أحدهما على الآخر يؤثر
السابق فقط.

هذا إذا لم يكن المسبب قابلاً للتأكد كالمملكية والطهارة والنجاسة - على ما
قيل - فإنه إذا حدث سببان للملكية وتقدّم أحدهما على الآخر، فالمؤثر هو المتقدم
فقط.

وإذا كان المسبب قابلاً للتأكد، كما إذا وجب قتل شخص للقصاص
والارتداد، فيتأكد الحكم وهو وجوب القتل حينئذٍ، ويكون من التداخل في
المسبب بمعنى حصول وجوب متأكد من سببين.

(*) ومثله ما إذا كان الجزاء في نفسه قابلاً للتعدد، وبلحاظ موضوعه غير
قابل له كالوضوء والغسل، كما إذا قال: «إذا تُمِتَ فتوضّأ، وإذا بَلَتَ فتوضّأ» أو
«إذا احتلمت فاغتسل» أو «إذا جامعت امرأتك فاغتسل» فأنهما قبالان ذاتاً للتعدد،
إلا أنّهما بلحاظ الموضوع - وهو الحدث الأكبر أو الأصغر - لا يقبلان التعدد، لأنّ
ارتفاع الحدث يتحقق بالوضوء الأوّل أو الغسل الأوّل. فلا يقبلان التكرار بعنوان رفع

الحدث، كما لا يخفى^١.

ثم إنَّ المحقق النائيني رحمته - على ما في تقرير بحثه - عدَّ من موارد التداخل: ما إذا كان الشرط بنفسه غير قابل للتعدد، كما في سببية الإفطار في شهر رمضان لوجوب الكفارة، فإنَّ أفراد المفطرات وإن كانت كثيرة، إلَّا أنَّ غير الوجود الأوَّل منها لا يتصف بكونه مفطراً، فلا محالة يكون الوجود الأوَّل هو الموجب للكفارة دون غيره^٢.

أقول: إن كان لفظ «المفطر» ظاهراً في نقض الصوم بحيث يتبادر منه هذا المعنى في موارد اطلاقه، فالأمر كما أفاده رحمته، لوضوح عدم صدق هذا العنوان إلَّا على الوجود الأوَّل من المفطرات.

وعليه، فلا وجه لتعدد الكفارة بارتكاب أفراد المفطر.

ولكنه غير ظاهر، لكثرة إطلاق لفظ «المفطر» عرفاً في غير الصائم، فيقال: «أنت صائم أم مفطر» فكثرة إطلاق المفطر على مَنْ لم ينو الصوم في مقابل من نواه ممَّا لا سبيل إلى إنكاره.

نعم، ظهوره في نقض الصوم مسلّم فيما إذا أُسند إلى الصائم أو الصوم، كما في نصوص استحباب إفطار الصائم مثل «من أفطر صائماً فلّه من الأجر كذا»^٣، ونصوص الإفطار عمداً، كقوله: «من أفطر صومه عمداً فعليه كذا»^٤. لكنه مع القرينة.

وكيف كان، فإنَّ ثبت ظهور لفظ «الإفطار» في نقض الصوم، كان وجوب الكفارة مترتباً على عنوان المفطر الفعلي، فلا تجب الكفارة إلَّا بارتكاب صرف

«١» فوائد الأصول، ج ١، ص ٤٩٩؛ أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٣٣

«٢» وسائل الشيعة، ج ٧، ص ١٠٩، الباب ٨ من أبواب آداب الصائم

«٣» المصدر، ص ٢٨، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم

الوجود من المفطرات، دون غيره من الوجودات، فلا وجه لتعدد الكفارة إلا إذا ثبت بدليل خاص ترتبها على ذات المفطر كالجماع، لا عنوانه، كما ذهب إليه السيد صاحب المستند^(١)، للنصوص المعلقة للكفارة على عنوان الجماع، أو ملاعبة الأهل أو العبث بها، من دون تعرض فيها لعنوان الإفطار، فحينئذ يكون مقتضى أصالة عدم التداخل وجوب تكرار الكفارة بتكرار الوطء.

إلا أن يدعى انصراف هذه النصوص إلى الإفطار بالجماع، لا نفس الجماع تبعداً.

نعم، لا بأس بالاستدلال على وجوب تعدد الكفارة بمكاتبة الفتح بن يزيد الجرجاني المروية عن العيون والخصال: «أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن رجل واقع أهله في شهر رمضان من حلال أو حرام في يوم عشر مرّات، قال عليه السلام: عليه عشر كفارات، فإن أكل أو شرب فكفارة يوم واحد»^(٢).

وعن العلامة عليه السلام: «روي عن الرضا عليه السلام: أن الكفارة تتكرر بتكرار الوطء»^(٣) وقريب منه غيره. لكن لم تثبت حجية هذه الروايات.

وإن كان لفظ «المفطر» ظاهراً في كلّ من تناول المفطرات سواء نوى الصوم أم لا، فمن ارتكب شيئاً من ذوات المفطرات وجب عليه الكفارة، بأن يكون ارتكاب كلّ واحد منها موجباً للكفارة، دَخَلَ في مسألة تداخل الأسباب أو المسببات. ومن المعلوم أن مقتضى الأصل عدم التداخل، هذا.

لكن الإنصاف ظهور الإفطار في نقض الصوم، فلا يجب الكفارة إلا بارتكاب صرف الوجود من المفطرات. ومع الغض عنه تجري البراءة في وجوب تكرير الكفارة

«١» مستند الشيعة، ج ١٠، ص ٥٢٨

«٢» وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٦، الباب ١١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث الأول

«٣» مختلف الشيعة، ج ٣، ص ٤٥١ (الحجرية ص ٥٧)

حتى بالنسبة إلى الجماع، لضعف النصوص، وعدم الجبر، وإن كان الأحوط فيه التعدد.

ومن هنا يظهر حكم التاركين للصوم بلا عذر شرعي، فإنهم إذا لم يتناولوا شيئاً من المفطرات لا يجب عليهم الكفارة، وحكمهم حكم الصائم الناوي لقطع الصوم مع عدم تناول المفطر في وجوب القضاء فقط. وإذا تناولوا المفطر فلا أحوط التكفير، وإن قلنا بظهور الإفطار في نقض الصوم.

لكن في بعض نصوص الكفارة ما يكون ظاهراً في خلافه، وأن المراد به ما يعم نقض الصوم، ويشمل ما إذا لم ينو الصوم أصلاً، كخبر المشرقي عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن رجل أفطر من شهر رمضان أياماً متعمداً، ما عليه من الكفارة؟ فكتب: مَنْ أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً فعليه عتق رقبة مؤمنة، ويصوم يوماً بدل يوم»^١.

فإنَّ من البعيد جداً نية صوم كلِّ يوم من تلك الأيام، ثم إبطاله، بل ظاهره - ولو بقريئة خارجية - عدم نية الصوم في تلك الأيام، فالمراد عدم تحقق الصوم منه في تلك الأيام، فمعنى «أفطر» ترك الصوم، كإفطار المعذورين كذي العطاش والشيخ، والشيخة، والحامل المقرب ونحوها، فإنهم يفطرون - أي لا يصومون - لا أنهم يصومون ويفطرون.

ولإينافي ما ذكرناه في خبر المشرقي من إرادة عدم نية الصوم من قوله: «أفطر من شهر رمضان أياماً» جملة من النصوص الأخر من اشتغالها على: «من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً»^٢.

وجه عدم المنافة: أن المراد بالإفطار في تلك النصوص إمّا نقض الصوم، وإمّا

«١» وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣١، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث: ١١

«٢» المصدر، ص ٢٩، الحديث: ٢١ وغيرهما

ومن التداخل فيه ^{١١} فيما يتأكد (*).

(١) أي: في المسبب القابل للتأكد.

تركه مع استعمال ما يُبطل الصوم ذاتاً وإن لم يكن مبطلاً فعلاً، لعدم نية الصوم، وإما الأعم من ذلك.

فإن أُريد به نقض الصوم، فلا تنافي، إذ لا مانع من موضوعية كلٍّ من نقض الصوم، وعدم نيته مع استعمال المبطل لوجوب الكفارة.

وإن أُريد به الأعم فكَذلك، لأنه أحد الفردين، يعني: أن استعمال المبطل ذاتاً يوجب الكفارة، سواء أكان عن نية الصوم أم لا، ولا وجه للتقييد بعد عدم التنافي بينهما.

فالمحصل: أن وجوب الكفارة على تارك الصوم بدون عذرٍ مع ارتكابه للمبطلات ذاتاً للصوم لو لم يكن أقوى، فلا أقل من كونه أحوط، والله العالم.

(*) لا يخفى أن المصنف رحمته الله لم يتعرض لحكم الشك في التداخل إن لم يظهر من نفس الجملة الشرطية شيء من التداخل وعدمه، ولا بأس بالتعرض له إجمالاً، فنقول: إن الشك في تداخل الأسباب يرجع إلى الشك في التكليف الزائد على الواحد الذي هو المتيقن، لأنه مع عدم التداخل يكون كل شرط مقتضياً لحكم مستقل، ومع التداخل يكون مجموع الشرطين مقتضياً لحكم واحد، فيكون الشك في تكليف زائد، ومن المعلوم أنه مجرى أصل البراءة، هذا إذا كان الشك في تداخل الأسباب.

وأما إذا كان في تداخل المسبب، فيرجع فيه إلى قاعدة الاشتغال، لكون الشك حينئذٍ في كفاية فعل واحد عن المتعدد، وامتنال التكاليف المتعددة به، ومن المعلوم أن الشك على هذا يكون في فراغ الذمة وسقوط التكليف، وهذا من موارد جريان قاعدة الاشتغال.

فصل

الظاهر أنه لا مفهوم للوصف ^١ وما بحكمه مطلقاً ^٢، لعدم ثبوت

مفهوم الوصف

(١) الظاهر من الوصف هو النعت النحوي كقوله: «أكرم زيدا العالم» لكن المراد به هنا بقرينة قوله: «وما بحكمه» هو كل ما يكون قيداً للموضوع سواء أكان نعتاً أم حالاً أم غيرهما، مما عدا الغاية والاستثناء، فيشمل الوصف الضمني، كقوله ﷺ: «لئن يمتلئ بطن الرجل قبحاً خيراً من أن يمتلئ شعراً» ^٣، حيث إن امتلاء البطن كناية عن الشعر الكثير، فمفهومه - بناءً على القول بمفهوم الوصف - عدم البأس بالشعر القليل، وعدم مرجوحيته.

(٢) يعني: سواء اعتمد الوصف على الموصوف، كقوله: «في الغنم السائمة زكاة» أم لا، كقوله: «في السائمة زكاة». وسواء أكان الوصف مثبتاً، كقوله: «في الذهب والفضة المسكوكين زكاة»، أم منفيّاً كقوله: «لا تصلّ في أجزاء الحيوان غير مأكول اللحم».

«١» وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٨٣، الباب ٥١ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث: ٣،
وص ٨٤، الحديث: ٨

الوضع^(١) (*).

(١) هذا أحد الأمور التي استدل بها على المفهوم، وحاصله: أنه قد استدل لمفهوم الوصف بوضعه للدلالة على العلية المنحصرة التي هي الخصوصية المستلزمة لانتفاء الحكم عند انتفاء الوصف.

وهذا الاستدلال غير سديد، لعدم ثبوت هذا الوضع.

[قال في التقارير: «احتج المثبتون بوجوده: منها: التبادر عرفاً، فإنّ قول القائل: إشتري لي عبداً أسود يدلّ على عدم مطلوبة شراء العبد الأبيض، على وجه لو اشتراه لم يكن ممثلاً» ثم أجاب عنه بقوله: «إن عدم مطلوبة شراء الأبيض إنّما هو بواسطة المطلوبة بالأسود في الإنشاء الخاص. والكلام ليس فيه ...» فراجع^(١).]

(*) بل دعوى ثبوت عدمه قريبة جداً، إذ بناءً على ثبوت الوضع يلزم اللغوية، لأنّ استعمال الوصف في تعليق السخ في غاية القلة، فيلغو حكمة الوضع، ويلزم مجازية أكثر موارد الاستعمال. مع أنّه لا سبيل إلى دعوى الوضع للمفهوم، ضرورة أنّ دلالة الوصف - كالشرط - على المفهوم منوطة بكونه قيداً للحكم، بمعنى دخله فيه دخلاً عِلِّيّاً، لا قيداً للموضوع، ودخلاً فيه، ومن المعلوم ظهور القضية الوصفية كقولنا: «زيد العالم يجب إكرامه» في كون الوصف - الذي هو نعت - قيداً لموصوفه قبل ورود الحكم عليه، ولذا قيل: إنّ الوصف من قيود المفاهيم الافرادية المتقدمة على النسبة، بمعنى كون الوصف قيداً للموضوع الذي هو معنى افرادي، فيكون زيد العالم واجب الإكرام، كالموضوع في القضية اللقبية، كقوله: «زيد واجب الإكرام» في عدم الدلالة على المفهوم.

وعدم^(١) لزوم اللغوية بدونه، لعدم انحصار الفائدة به^(٢)،

(١) معطوف على «عدم». وهذا ثاني الأمور التي استدللّ بها على ثبوت المفهوم للوصف، وحاصله: أنّه لو لم يدلّ الوصف على المفهوم لكان ذكره لغواً، إذ لا فائدة فيه إلّا ذلك، فلا بدّ من الالتزام بالمفهوم صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوية. [ثم إنّ شيخنا الأعظم رحمته قرّر استدلالهم باللغوية في الوصف المعتمد على الموصوف، دون الوصف الموضوع للحكم كآية النبأ، فراجع^(١).]

(٢) هذا الضمير وضمير «بدونه» راجعان إلى المفهوم، وقوله: «لعدم انحصار» إشارة إلى ضعف الدليل المزبور، وتوضيحه: أنّ فائدة الوصف ليست منحصرةً بالمفهوم حتى يكون ذكره - مع عدم دلّالته على المفهوم - لغواً موجباً للالتزام بدلالته عليه صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوية. بل لذكر الوصف فوائد أخرى، كالاهتمام بشأن الموصوف ببيان فضائله ومزاياه ... إلى غير ذلك من الفوائد المقصودة من ذكر الأوصاف المذكورة في علم البلاغة^(٢).

[قال في المعالم: «والجواب: المنع من الملازمة، فإنّ الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه، بل هي كثيرة، منها: شدة الاهتمام ببيان حكم محلّ الوصف، إمّا لاحتياج السامع إلى بيانه، كأن يكون مالكاً للسائمة مثلاً دون غيرها، أو لدفع توهم عدم تناول الحكم له، كما في قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾^(٣)، فإنّه

(١) «مطرح الأنظار، ج ٢، ص ٨٧

(٢) «قوله في التلخيص: «وأما وصفه أي وصف المسند إليه ... فلكونه ميّناً له كاشفاً عن معناه، أو مخصّصاً، أو مدحاً أو ذمّاً، أو تأكيداً» وذكر أمثلة الكلّ، فراجع مختصر المعاني، ص ٢٨-٣٧،

طبعة ١٣٧٤ طهران

(٣) «الإسراء، الآية: ٣١»

وعدم^١ قرينة أخرى^٢ ملازمة له^٣. وعلّيته^٤ فيما إذا استفيدت

لولا التصريح بالخشية لأمكن أن يتوهم جواز القتل معها، فدلّ بذكرها على ثبوت التحريم عندها أيضاً.

ومنها: أن تكون المصلحة مقتضية لإعلام حكم الصفة بالنص، وما عداها بالبحث والفحص.

ومنها: وقوع السؤال عن محلّ الوصف، دون غيره، فيجانب على طبقه، أو تقدم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل «^١».

(١) هذا ثالث تلك الأمور التي استدلت بها على ثبوت المفهوم للوصف، وحاصله: إثبات المفهوم له، بدعوى الانصراف إلى كون الوصف علّةً منحصرةً لثبوت الحكم، فيلزم انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف.

وأجاب عنه المصنف بمنع الانصراف، وكونه على فرضه بدوياً ناشئاً عن الأكملية.

(٢) يعني: غير لزوم اللغوية الموجبة للالتزام بدلالة الوصف على المفهوم صوناً لكلام الحكيم عنها. وقد عرفت عدم قرينيتها لدلالته على المفهوم، لعدم انحصار فائدة الوصف بالمفهوم.

والمراد بقوله: «أخرى» كالانصراف إلى العلّة التامة الموجبة لانتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف.

(٣) أي: للمفهوم، و«ملازمة» صفة لقوله: «قرينة».

(٤) أي: وعلّة الوصف في موارد علّيته غير مقتضية للمفهوم.

وهذا إشارة إلى تفصيل العلامة تفصيل بين الوصف الذي يكون علّةً والذي

غير^(١) مقتضية له، كما لا يخفى. ومع كونها^(٢) بنحو الانحصار وإن كانت مقتضية له^(٣)،

لا يكون علّة، بذهابه إلى المفهوم في الأوّل، وعدمه في الثاني.

[قال المحقق التقي مكي في عدّ الأقوال في المسألة: «ومنها التفصيل بين كون الوصف علّة للحكم وغيره، كما يظهر من العلامة في النهاية، حيث قال: إنّ الأقرب أن تقييد الحكم به - أي بالوصف - لا يدلّ على النفي، إلّا أن يكون علّة. وتبعه غيره. وكأّنه لا يريد التفصيل في محلّ المسألة، لأنّه لا يعمّ صورة التصريح بعليّة الوصف، لرجوعه إلى مفهوم العلّة، وهو أمر آخر غير ما نحن فيه »^(٤).

ونسب - في غير موضع من التقارير - هذا التفصيل إلى العلامة، فلاحظ^(٥).
(١) خبر قوله: «وعليّته» وردّ لهذا التفصيل. وحاصل الرد: أنّ العلية الصّرفة لا تقتضي المفهوم، لما مرّ سابقاً من أنّ العلة ما لم تكن منحصرة لا تدلّ على المفهوم، ولا توجب الانتفاء عند الانتفاء.

(٢) يعني: ومع كون العليّة بنحو الانحصار وإن كانت مقتضية للمفهوم، لكنه أجنبي عن موضوع البحث، إذ موضوعه كون الوصف بنفسه دالّاً على الانحصار المستلزم للمفهوم، لا بقرينة خارجية.

وبالجملة: فدلالة الوصف على العليّة المنحصرة بالقرينة الخارجية أجنبية عن المقام، ولا تكون حجة على دلالة الوصف مطلقاً على المفهوم.
(٣) أي: للمفهوم.

«١» هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٤٩٨

«٢» مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٨١ و ٩١

إلا أنه ^(١) لم يكن من مفهوم الوصف، ضرورة أنه ^(٢) قضية العلة الكذائية ^(٣) المستفادة من القرينة عليها ^(٤) في خصوص مقام، وهو ^(٥) مما لا إشكال فيه ولا كلام، فلا وجه ^(٦) لجعله تفصيلاً في محل النزاع ^(٧)، ومورداً للنقض والإبرام.

(١) يعني: أن هذا المفهوم ليس من مفهوم الوصف المبحث عنه.

(٢) أي: أن المفهوم، وقوله: «ضرورة» تعليل لعدم كونه من مفهوم الوصف المقصود.

(٣) أي: العلة المنحصرة المستفادة من القرينة الخارجية.

(٤) أي: على العلة الكذائية في خصوص مقام قامت القرينة على كون الوصف علةً منحصرةً فيه، فإن قيام قرينة في موردٍ خاصٍّ على ذلك لا يُثبت المدعى، وهو دلالة الوصف في حد ذاته - ومع الغض عن القرينة الخارجية - على المفهوم.

(٥) يعني: وكون المفهوم مقتضى القرينة مما لا إشكال فيه، لكنه غير مراد من البحث عن مفهوم الوصف، إذ المقصود - كما مر - دلالة الوصف بنفسه على المفهوم، لا بالقرينة.

(٦) هذا إشارة إلى ردّ التفصيل المتقدم، وهو ثبوت المفهوم للوصف الذي يكون علةً تامّةً للحكم، وعدم ثبوته للوصف الذي لا يكون كذلك.

وملخص الرد: أن ما ذكره العلامة تتبع ليس تفصيلاً في محل البحث، وهو دلالة الوصف في نفسه على المفهوم، فإن دلالته عليه بالقرينة خارجة عن محل البحث، لعدم استناد هذه الدلالة إلى الوصف من حيث هو.

(٧) وهو دلالة الوصف بنفسه على المفهوم.

ولا ينافي ذلك^(١) ما قيل: من أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً، لأن^(٢) الاحترازية لا توجب إلاّ تضيق دائرة موضوع الحكم في القضية، مثل

(١) أي: عدم المفهوم للوصف. وهذا رابع الوجوه الدالة على المفهوم وحاصله: أن الأصل في القيد الاحترازية التي لازمها انتفاء الحكم بانتفائه، فإذا قال: «وقفت هذه المدرسة مثلاً على طلاب العلم المتهجدين» كان التهجد قيداً، فإذا ترك الطالب التهجد خرج عن دائرة الموقوف عليهم، فترك التهجد - الذي هو قيد - يوجب انتفاء الوقف، ولا نعي بالمفهوم إلاّ انتفاء الحكم بانتفاء القيد.

[قال المحقق النقي رحمته: «ثم إنّ للقول المذكور حججاً أخرى لا بأس بالإشارة إليها... ومنها: أن الغالب في المحاورات سيّما في كلام البلغاء إرادة المفهوم من الأوصاف، وقصد الاحتراز من القيود، فالظن يلحق المشكوك بالأعم الأغلب، ثم رده، فراجع «١».]

(٢) تعليل لعدم منافاة الاحترازية لما ذكر من عدم المفهوم للوصف. توضيحه: أن احترازية القيد لا تدلّ على ثبوت المفهوم للوصف، لأنّ مقتضى الاحترازية تضيق دائرة الموضوع، ومن المعلوم أن انتفاء قيد الموضوع كانتفاء تمامه في ارتفاع شخص الحكم الثابت للموضوع. وقد مرّ سابقاً: أن المفهوم ليس انتفاء شخص الحكم، لأنّ ارتفاعه عقلي، وليس مرتبطاً بالمفهوم ودلالة اللفظ عليه، حيث إنّ الحكم المنفي في المفهوم هو السنخ، لا الشخص، والمنفي بانتفاء القيد هو الشخص لا السنخ، فانتفاء الحكم بانتفاء القيد أجنبى عن باب المفهوم.

ما إذا كان ^(١) بهذا الضيق بلفظ واحد، فلا فرق بين أن يقال: جثني بإنسان أو بجيوان ناطق ^(٢).

كما أنه ^(٣) لا يلزم في حمل المطلق على المقيّد فيما وُجد شرائطه ^(٤)

(١) أي: كان التضيق، يعني: أن القيد يوجب تضيق دائرة موضوع الحكم، مثل ما إذا حصل هذا الضيق بلفظ واحد، كقوله: «جثني بإنسان» الذي هو من قبيل اللقب المسلّم عدم دلالاته على المفهوم، فلا فرق بين هذا التعبير المشتمل على لفظ واحد وهو «إنسان» وبين قوله: «جثني بجيوان ناطق» المشتمل على لفظين. وغرضه أن ذكر القيد وعدمه سيّان بالنسبة إلى ضيق دائرة الموضوع، وعدم كون انتفاء الحكم بانتفائه من المفهوم المبحوث عنه.

(٢) هذا مثال لحصول ضيق دائرة الموضوع بلفظين، وقوله: «جثني بإنسان» مثال لحصول الضيق بلفظ واحد.

(٣) الضمير للشأن، وغرضه بيان وجه آخر لدلالة الوصف على المفهوم، وهو منسوب إلى شيخنا البهائي رحمته الله ^(١)، وحاصله: أن حمل المطلق على المقيّد يشهد بثبوت المفهوم للوصف، وتوضيحه: أنّه إذا قال: «أعتق رقبة» كان مقتضاه إجزاء كلّ رقبة وإن كانت كافرةً، وإذا قال: «أعتق رقبة مؤمنة» كان مفهومه عدم إجزاء الرقبة إن كانت كافرةً، وهذا المفهوم يقيّد إطلاق الرقبة، فلو لم يكن للوصف مفهوم لم يحصل التنافي الموجب لحمل المطلق على المقيّد.

(٤) أي: شرائط حمل المطلق على المقيّد.

(١) «نسبه إليه المحقق التقي وشيخنا الأعظم رحمته الله، فراجع: مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٨٢ - ٨٣، وهداية المسترشدين، ج ٢، ص ٤٧٥»

إلا ذلك^(١)، من دون حاجةٍ فيه^(٢) إلى دلالاته على المفهوم، فإن^(٣) من المعلوم

(١) أي: تضيق دائرة الموضوع الذي يقتضيه التقييد.

(٢) أي: من دون حاجةٍ في الحمل إلى دلالة القيد على المفهوم، فضمير

«دلالته» راجع إلى القيد، وهذا جواب عن الوجه المزبور المنسوب إلى شيخنا البهائي رحمته.

وحاصله: أنَّ حمل المطلق على المقيّد ليس لأجل دلالة الوصف على المفهوم، بل لأجل كون المطلوب صرف الوجود من الطبيعة، لا مطلق الوجود، فدليل التقييد قرينة على المراد، وأنَّ موضوع الحكم ليس مطلقاً، بل هو مقيّد بقيد الإيمان في المثال المزبور، فبانتفاء القيد ينتفي شخص الحكم عن موضوعه. وقد مرَّ أنَّ انتفاءه عن موضوعه عقلي، وأجنبي عن المفهوم الذي هو انتفاء سنخ الحكم.

فالتنافي بين المطلق والمقيّد الموجب للتقييد ناشٍ عن كون الموضوع صرف الوجود المنطبق على أوّل الوجود، سواء أكان مؤمناً أم كافراً، على ما يقتضيه الأمر بالمطلق كالرقبة. ودليل القيد يدل على تقيد المطلق بقيدٍ بحيث لا يسقط الأمر بفقد القيد.

فوجهُ حمل المطلق على المقيّد هو تضيق دائرة الموضوع، ومطلوبية صرف الوجود الواجد للقيد، فالفاقد له غير محكوم بحكم الواجد، لعدم كونه موضوعاً، فانتفاء الحكم عن الفاقد أجنبي عن المفهوم.

فالنتيجة: أنَّ باب تقييد الإطلاقات أجنبي عن مفهوم الوصف، وليس دليلاً على ثبوت المفهوم للوصف.

(٣) هذا تقريب الجواب الذي أوضحنه بقولنا: «وحاصله: إنَّ حمل المطلق

على المقيّد ... الخ».

أن قضية الحمل ليس إلّا أن المراد بالطلق هو المقيّد^(١)، وكأته لا يكون في البين غيره^(٢). بل ربما قيل^(٣): إنّه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم، فإن^(٤)

(١) يعني: أن القيد يكون جزء الموضوع، بحيث يصير دليل القيد قرينةً على المراد، وهو كون الموضوع مركّباً من الرقبة والإيمان في المثال، ومن المعلوم أن انتفاء جزء الموضوع أو قيده يوجب انتفاء شخص الحكم القائم به، لا السنخ الذي هو قوام المفهوم.

(٢) أي: غير المقيّد، وضمير «كأته» للشأن.

(٣) هذا كلام التقريرات^(١)، وحاصله: أن حمل المطلق على المقيّد لو كان لأجل مفهوم الوصف، لزم من ذلك عدم صحة الحمل المزبور، وذلك لأن الدلالة المفهومية ليست بأقوى من الدلالة المنطوقية لو لم نقل بأقوائيتها من الدلالة المفهومية، وحيث إنّ مقتضى المنطوق عدم اعتبار الإيمان في الموضوع، وإجزاء عتق الرقبة الكافرة، وجب تقديمه - لأظهريته - على مفهوم القيد، فإنّ تقديم الأظهر على الظاهر مما استقرّ عليه بناء أبناء المحاورة.

والحاصل: أن البناء على ثبوت المفهوم للوصف يقتضي تقديم المطلق على مفهوم المقيّد، والاجتزاء بعتق الكافرة، ولا أقلّ من تعارضهما وتساقطهما. وكيف كان، فلا وجه للحمل المزبور.

(٤) هذا تعليل لقوله: «لا وجه للحمل» وقد عرفت تقرّيبه بقولنا: «وذلك لأنّ الدلالة المفهومية ليست بأقوى من الدلالة المنطوقية».

ظهوره فيه ^(١) ليس بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق كي يحمل ^(٢) عليه، لو لم نقل بأنّه الأقوى، لكونه بالمنطوق، كما لا يخفى.

وأما الاستدلال على ذلك ^(٣) - أي عدم الدلالة على المفهوم - بآية ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ ^(٤) ففيه ^(٥): أن الاستعمال

(١) أي: في المفهوم، وضمير «ظهوره» راجع إلى المقيد.

(٢) يعني: كي يحمل المطلق على المقيد، لو لم نقل بأنّ ظهور المطلق أقوى لكونه بالمنطوق، وضميرا «بأنه، لكونه» راجعان إلى ظهور المطلق.

(٣) تقريب الاستدلال بالآية الشريفة على عدم المفهوم للوصف: أنّه لو كان للوصف مفهوم لزم عدم حرمة الربيبة التي لا تكون في حجر الزوج. وهو كما ترى، إذ لا خلاف في حرمة الربيبة بين كونها في الحجر وعدمه، فلا مفهوم للوصف.

[قال المحقق التقي رحمته الله - بعد التعرض للوجه المستدل بها على المفهوم وردّها - ما لفظه: «وعلى هذا فيمكن استفادة أقوال آخر في المسألة من كلام جماعة من الأصوليين ولو في غير المقام ... ومنها التفصيل بين التوصيف بالوصف الوارد في مورد الغالب، كما في قوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ وغيره، فلا دلالة في الأوّل على المفهوم، لظهور إرادة التوضيح، تنزيلاً للأفراد النادرة منزلة المعدوم، فلا يظهر منه إرادة الانتفاء عند الانتفاء ... الخ » ^(٢).]

(٤) أورد المصنف رحمته الله على هذا الاستدلال بوجهين:

الأوّل: أن حرمة الربيبة مطلقاً - وإن لم تكن في حجر زوج أمّها - ليست لعدم

في غيره ^(١) أحياناً مع القرينة مما لا يكاد يُنكر، كما في الآية قطعاً ^(٢).
مع ^(٣) أنه يعتبر

المفهوم للوصف، بل لأجل قرينة خارجية (*)، ومن المعلوم أن موارد القرينة على ثبوت المفهوم للوصف أو نفيه عنه خارجة عن حريم النزاع الذي هو دلالة الوصف بنفسه على المفهوم، وعدمها عليه، فالقائل بالمفهوم لا ينكر عدم المفهوم لأجل القرينة، كما أن المنكر له يعترف به لأجل القرينة أيضاً.
(١) أي: غير المفهوم.

(٢) حيث إن الوصف فيها - وهو كون الربيبة في الحجر - استعمل في عدم إرادة المفهوم قطعاً، لكن مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة، لكونه أعمّ منها.
(٣) هذا ثاني وجهي الإيراد على الاستدلال بالآية الشريفة، وحاصله: أن من

(*) وهي النصوص الدالة على حرمة الربيبة مطلقاً وإن لم تكن في الحجر، كصحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل كانت له جارية، وكان يأتيها، فباعها، فأعتقت وتزوجت فولدت ابنة، هل تصلح ابنتها لمولاهما الأول، قال: هي عليه حرام».

وزاد في طريق آخر «وهي ابنته، والحرّة والمملوكة في هذا سواء» ^(١).
وغير ذلك من الروايات الدالة على هذا الحكم.

«١» وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٣٥٨، الباب ٢١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث: ٦، رواه الفقيه بإسناده الصحيح عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم، ورواه أيضاً بإسناده عن الحسين بن سعيد عن الحسن بن محبوب وفضالة بن أيوب عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم، والرواية صحيحة.

في دلالاته ^(١) عليه عند القائل بالدلالة، أن لا يكون ^(٢) وارداً مورد الغالب كما في الآية ^(٣)، ووجه الاعتبار ^(٤) واضح، لعدم دلالاته ^(٥) معه

شرائط ثبوت المفهوم للوصف عدم ورود القيد مورد الغالب، إذ لا بدّ في دلالة الوصف على المفهوم من دلالاته على أنّه علّة منحصرة لترتب الحكم على الموصوف. وكون الوصف علّة منحصرة له يتصور فيما إذا كان الموصوف قد يتصف بوصف، وقد لا يتصف به، حتى يكون ترتب الحكم عليه - حال اتصافه بذلك الوصف دون حال عدم اتصافه به - دليلاً على كونه وجوده في الموصوف علّة منحصرة لترتب الحكم عليه، فيثبت له المفهوم بذلك.

أمّا إذا كان للموصوف حالة واحدة، وهي حالة وجود الوصف فيه، لانتفاء حالة عدم اتصافه به، أو لكون عدم اتصافه به نادراً ملحقاً بالعدم كما في المقام، فلا يكون ترتب الحكم على الموصوف حالة اتصافه بالوصف دليلاً على أن اتصافه به علّة لترتب الحكم عليه، إذ المفروض أن الوصف ثابت له ترتب الحكم عليه أم لا، فلا يكون الوصف حينئذٍ علّة منحصرة لثبوت الحكم للموصوف، فلا دلالة للوصف على المفهوم.

فالتنتيجة: أن الوصف الغالب لا يدل على المفهوم.

(١) أي: دلالة الوصف على المفهوم عند القائل بدلالاته عليه، فضمير « عليه » راجع إلى المفهوم.

(٢) هذا مؤوّل بالمصدر، ونائب عن فاعل « يعتبر ».

(٣) قيد للمنفى، إذ لا ريب في ورود « في حجورك » مورد الغالب.

(٤) أي: اعتبار عدم كون الوصف وارداً مورد الغالب.

(٥) أي: لعدم دلالة الوصف - مع وروده مورد الغالب - على اختصاص علّة

على الاختصاص (*)، وبدونها^{١١} لا يكاد يتوهم دلالته على المفهوم، فافهم^{٢)}.
تذنيب^{٣)}: لا يخفى أنه

الحكم بالوصف.

(١) يعني: وبدون الدلالة على الاختصاص المزبور لا يدل الوصف على المفهوم.
(٢) لعلّه إشارة إلى ما في تقارير شيخنا الأعظم رحمته «١» من: أن عدم دلالة القيد الوارد مورد الغالب على المفهوم إنّما يتمّ لو كان الوجه في دلالة الوصف على المفهوم لزوم اللغوية، أو القول بأنّ أصالة الحقيقة حجة إذا كانت مفيدة للظن. وأمّا على القول بالدلالة الوضعيّة، والبناء على حجية أصالة الحقيقة مطلقاً - ولو مع عدم الظن - فلا وجه له.

تحرير محل النزاع

(٣) الغرض من عقده تحرير محل النزاع، والتنبيه على وجه ما عن الشافعية: من عدم وجوب الزكاة في معلوفة الإبل، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.
وتوضيح الكلام في هذا التذنيب: أن الوصف لا يخلو من أربعة أقسام:

(*) وإلى هذا يرجع ما في التقارير من قوله: «وعلّله الرازي - على ما حكى - بأنّ الباعث على التخصيص هو العادة، فإنّ الربيب غالباً يكون في الحجر، وإذا احتمل أن يكون ذلك هو الوجه في التخصيص لم يغلب على الظن أن سببه نفي الحكم عما عداه، وتبعه في ذلك جماعة» «٢».

لا شبهة^(١) في جريان النزاع فيما إذا كان الوصف أخصّ من موصوفه ولو من وجه، في مورد^(٢) الافتراق من جانب الموصوف^(٣)،

أحدها: أن يكون مساوياً لموصوفه، كالإنسان الضاحك أو المتعجب.

ثانيها: أن يكون أعم من موصوفه، كالإنسان الماشي.

ثالثها: أن يكون أخص منه مطلقاً، كالإنسان العالم.

رابعها: أن يكون أخص منه من وجه، كالرجل العادل، وهذا أيضاً على قسمين، فإثّه قد يكون الافتراق من جانب الموصوف، كالرجل بدون العدالة، وقد يكون من جانب الوصف كالعدالة بدون الرجل، فمجموع الأقسام خمسة.

(١) لأنّ المفهوم المخالف نقيض المنطوق، والتقابل بينهما تقابل النقيضين إلّا في الاتحاد في الوصف أو الشرط أو نحوهما، فإنّ المنطوق حكم في حال الشرط أو الوصف أو غيرهما، والمفهوم عدم الحكم في غير حال الوصف والشرط ونحوهما. ففي مورد افتراق الموصوف عن الوصف بالفرد الفاقده لا مانع عن البحث في الدلالة على انتفاء الحكم عن ذلك الفرد الفاقده له الذي هو المفهوم.

(٢) متعلق بـ: «جريان النزاع».

(٣) بأنّ يكون الموصوف موجوداً بدون الوصف، كالرجل بدون العلم.

وقد أشار بقوله: «لا شبهة في جريان النزاع ... إلى قوله: من جانب الموصوف» إلى أنّ النزاع يجري في قسمين من الأقسام الخمسة المتقدمة:

أولهما: كون الوصف أخص مطلقاً من الموصوف، كالعالم بالنسبة إلى الإنسان، فإنّ الوصف - وهو العلم - ينتفي مع بقاء الموصوف أعني به الإنسان.

ثانيهما: كون الوصف أخص من وجه من الموصوف، مع كون الافتراق من جانب الموصوف كالرجل العادل. والمراد بالافتراق من جانب الموصوف بقاؤه مع

وأما في غيره ^(١)، ففي جريانه إشكال، أظهره عدم جريانه ^(٢)، وإن كان يظهر مما عن بعض الشافعية، حيث قال: «قولنا في الغنم السائمة زكاة يدل على عدم الزكاة في معلوفة الإبل» جريانه ^(٣)

انتفاء الوصف كما في المثال، فإنّ العدالة تنتفي مع بقاء الموصوف وهو الرّجل. والضابط في ثبوت المفهوم للوصف انتفاؤه مع بقاء الموصوف.

(١) أي: غير مورد الافتراق من جانب الموصوف، وهذا الغير هو مورد افتراق كل من الصفة والموصوف بحيث لا يصدق عليه واحد منهما، كالإبل المعلوفة في قوله: «في الغنم السائمة زكاة» حيث إنّ كلّاً من الوصف والموصوف - وهما الغنم والسوم - مفقود في معلوفة الإبل، ولا يصدق عليها واحد منهما.

(٢) أي: جريان نزاع مفهوم الوصف، كما يظهر من جماعة على ما في التقارير ^(١).

والوجه في عدم الجريان: أنّ المفهوم - كما تقدم - نقيض المنطوق، ويعتبر في التناقض اتحاد المتناقضين في أمورٍ: أحدها الموضوع، كقولنا: «زيد عالم وليس بعالم» ومن المعلوم عدم كون «معلوفة الإبل» مفهوم قولنا: «في الغنم السائمة زكاة» لاختلاف الموضوع، فإنّ موضوع وجوب الزكاة هو الغنم السائمة، وهذا الوجوب لم يرتفع عن الغنم حتى يتحد الموضوع في المنطوق والمفهوم، كي يتحقق التناقض، بل رُفِعَ عن الإبل. واختلاف الموضوع من أشدّ أنحاء عدم المطابقة، كما في التقارير.

(٣) فاعلُ «يظهر» أي: يظهر جريان نزاع مفهوم الوصف في مورد افتراق الوصف والموصوف معاً.

فيه ^(١)، ولعل وجهه ^(٢) استفادة العلية المنحصرة (*) منه ^(٣).
وعليه ^(٤)، فيجري فيما كان الوصف مساوياً أو أعمّ مطلقاً

(١) أي: في غير الوصف الأخصّ من موصوفه - ولو من وجه - في مورد الافتراق من الموصوف، والمراد بالغير كما مرّ: صورة افتراق كلّ من الصفة والموصوف.

(٢) أي: وجه جريان نزاع مفهوم الوصف في مورد الافتراق المزبور هو استفادة العلية المنحصرة من الوصف كالسّوم في المثال، فينتفي وجوب الزكاة عن معلوفة الإبل وغيرها من الأنعام التي ليست بسائمة، إذ المفروض كون السوم علّةً منحصرةً لسنخ الوجوب.

قال في التقريرات: «نعم يتم ذلك - أي جريان النزاع - فيما لو قلنا بأنّ الوصف علّةٌ مستقلة كما في منصوص العلة، فيخرج بذلك عن مفهوم الوصف» ^(١).
(٣) أي: من الوصف.

(٤) أي: وعلى هذا الوجه، فيجري النزاع أيضاً في الوصف المساوي كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان، والأعمّ مطلقاً كالماشى بالنسبة إليه، لأنّ استفادة انحصار العلة

(*) بحيث لا يكون للموصوف دخل في الحكم حتى يدور الحكم مدار الوصف وجوداً وعدماً، إذ لو كان الوصف علّةً منحصرةً لثبوت الحكم للموصوف كان مفهومه انتفاء الحكم عن الموصوف، لا عن غيره، كمعلوفة الإبل في المثال، فما ذُكر وجهاً لما عن بعض الشافعية وإن كان في نفسه وجيهاً، لكنه أجنبي عن المفهوم المبحوث عنه، وهو زوال سنخ الحكم عن الموصوف بانتفاء الوصف.

في الوصف لا تناط بعدم تساويه أو عدم أعميته، فمع كون الوصف علّة تامّة منحصرة - من دون لحاظ قيامها بموضوع خاص - يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً. فحينئذٍ إذا كانت الصفة أعمّ من الموصوف، كالمشي بالنسبة إلى الإنسان، أو أخص منه كالعلم بالنسبة إليه، أو مساوياً له كالتعجب، فلا محالة تدل على انتفاء الحكم بانتفائها ولو في غير موصوفها، إذ المفروض عدم اعتبار موصوف خاص في اعتبار المفهوم. فباعتبار هذا المفهوم لا فرق بين أقسام الوصف، وباعتبار المفهوم الذي هو محل النزاع يختص بما إذا كان الوصف أخصّ من الموصوف مطلقاً كالإنسان العالم، أو من وجه كالرجل العادل.

فالمتحصل: أنه إذا أمكن دلالة قوله: «في الغنم السائمة زكاة» على عدم الزكاة في معلوفة الإبل، لجاز دلالة «جاءني الإنسان الضاحك» على انتفاء الحكم عن الفرس والبقر، ولأمكن دلالة «رأيت الإنسان الماشي» على انتفاء الحكم عن الشجر والجبل (*).

(*) أللّهم إلّا أن يقال بما قيل: من الفرق بين صورة العموم من وجه، وبين صورتي تساوي الوصف وأعميته مطلقاً من الموصوف، بأنّه في الأولى يوجد ذاتٌ يمكن ثبوت الوصف لها وانتفاؤه عنها، كالإبل في قولنا: «في الغنم السائمة زكاة». بخلاف صورتي التساوي وأعمية الوصف مطلقاً من الموصوف، إذ لا يصح ثبوت الوصف للفرس والبقر حتى يُنفى عنهما. وكذا المشي عن الشجر والجبل في قولنا: «رأيت الإنسان الماشي» وإلّا يلزم خلاف الفرض^١.

أيضاً^(١)، فيدل^(٢) على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه، فلا وجه^(٣) في التفصيل بينهما^(٤) وبين ما إذا كان أخص من وجه - فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف (*) - بأثـه^(٥) لا وجه

-
- (١) يعني: كجريان النزاع في الوصف الأخص من وجه من موصوفه مع الافتراق وصفاً وموصوفاً، كما سمعته من بعض الشافعية في معلوفة الإبل، حيث إن كلاً من الصفة والموصوف - وهما الغنم والسوم - مفقود في الإبل المعلوفة.
- (٢) يعني: فيدل الوصف المساوي أو الأعم على انتفاء سنخ الحكم عن غير الموصوف من الموضوعات المبينة للموصوف عند انتفائه، لفرض عليته التامة.
- (٣) متفرع على كون الوصف علّة تامّة للحكم من دون دخل للموصوف فيه.
- (٤) أي: بين الوصف المساوي والأعم، وبين ما هو داخل في محل النزاع قطعاً من الوصف الأخص من وجه، مع الافتراق من جانب الوصف «كالرجل العادل» إذا افترق وصف العدالة عنه مع بقاء الموصوف.
- (٥) متعلق بـ «التفصيل». ومحصل التفصيل المنسوب إلى التقارير: عدم جريان النزاع في الوصف المساوي والأعم، لانتفاء الموضوع فيهما بانتفاء الوصف، وإمكان جريانه في الوصف الأخص من وجه من موصوفه، مع الافتراق من جانب الموصوف بمعنى انتفائه، وبقاء الوصف، كالسوم الذي هو أخص من وجه من الغنم، واختيار بعض الشافعية لجريانه فيه، لذهابه إلى عدم وجوب الزكاة، مع الافتراق من الجانبين كما في معلوفة الإبل.

(*) كما عبّر به في التقارير أيضاً، حيث قال: «وعلى الثالث - وهو كون الوصف أخص من وجه من الموصوف كالغنم السائمة - فهل يجري فيه النزاع بالنسبة إلى مورد الافتراق من جانب الوصف كما يظهر من بعض الشافعية، حيث قال: ان

للنزاع فيهما ^(١)، معللاً ^(٢) بعدم الموضوع، واستظهار ^(٣) جريانه من بعض الشافعية فيه ^(٤)، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

(١) أي: في الأعم والمساوي.

(٢) هذا تعليل لعدم الوجه للنزاع في الأعم والمساوي، وحاصل التعليل: انتفاء الموضوع فيهما، حيث إنه ينتفي «الإنسان» الذي هو الموضوع في قولنا: «أكرم الإنسان الضاحك أو الماشي» بانتفاء الضحك والمشي. فالمراد بـ «عدم الموضوع» عدم الموصوف.

(٣) معطوف على «أنه لا وجه» يعني: لا وجه للتفصيل بعدم الوجه للنزاع فيهما، وباستظهار جريان النزاع من الشافعية فيما إذا كان الوصف أخص من وجه كالسوم في الغنم.

(٤) يعني: في الوصف الأخص من وجه.

قولنا في الغنم السائمة زكاة يدل على عدم الزكاة في معلوفة الإبل، أو لا يجري، كما يظهر من جماعة، الظاهر هو الثاني ^(١).

ثم إن الظاهر أن قوله: «فلا وجه» تعريض بالتقريرات، حيث إنه فصل بين الوصف المساوي والأعم، وبين الوصف الأخص من وجه، بعدم جريان النزاع في الأولين، وجريانه في الثالث، واستظهار جريانه فيه من بعض الشافعية.

وأورد عليه المصنف بعدم الوجه في هذا التفصيل، لأنه مع البناء على فهم انحصار العلية من الوصف، فلا بد من الالتزام بالمفهوم في الجميع. ومع البناء على عدمه، فلا بد من الإنكار في الجميع، فلا وجه للتفصيل بين الأعم والمساوي، وبين

الأخص من وجه .

لكنك بعد مراجعة التقارير يظهر لك: أنّ صاحب التقارير لم يفصّل بينهما، وأنّ تعريض المصنف في غير محله، لأنّه صرّح بعدم وقوع هذه التفاصيل في محله، حيث قال ﷺ: «فالتفصيل بين هذه المقامات غير واقع في محله»^(١).

نعم، ذهب أولاً إلى عدم الجريان في قسمين، وهما تساوي الوصف للموصوف وأعميته منه، وآخر بيان عدم الجريان في الثالث - وهو أخضية الوصف من وجه من الموصوف كالغنم السائمة - لكونه قاصداً للرد على بعض الشافعية القائل بالجريان. فالتحصيل: أنّ صاحب التقارير لم يفصّل بين أنحاء الوصف حتى يرد عليه تعريض المصنف، فتدبر جيّداً.

ثمّ إنّّه قد نسب إلى العلامة ﷺ: «التفصيل بين كون الوصف علّة وبين غيره، بالذهاب إلى المفهوم في الأوّل دون الثاني»^(٢).

لكن لم يعلم أنّ غرضه ظهور اللفظ في علّة الوصف، أو استفادة العلية من الخارج. فإنّ أراد الأوّل، فلا بدّ من الالتزام بالمفهوم فيه إلى أن يقوم قرينة على خلافه.

وإنّ أراد الثاني، فليس ذلك تفصيلاً في المفهوم، إذ لا إشكال في الالتزام بالمفهوم حينئذٍ حتى من المنكرين له أيضاً، لقيام القرينة على كون الوصف علّةً منحصرةً. والظاهر أنّ من ذلك الأوصاف الواقعة في الحدود، فإنّ التحديد من القرائن النوعية القائمة على كون الوصف ذا مفهوم.

«١» مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٨١

«٢» تقدم في ص ٥٠٦، فراجع

فصل

هل الغاية^١ في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية، بناءً على

مفهوم الغاية

(١) قال في المجمع: «الغاية انتهاء الشيء ونهايته... إلى أن قال: والغاية العلة التي يقع لأجلها الشيء، والغاية المسافة»^(١).

والمستفاد من ذلك أن الغاية قد تطلق على نهاية الشيء، والمراد بها آخره، وأقصى ما يمكن أن يبلغ منه.

وقد تطلق على علة الشيء، والمراد بها الغرض الذي يقع لأجله الشيء، وقد يعبر عنها بالعلة الغائية أيضاً كجلوس السلطان على السرير، فإنه الغرض الذي يصنع لأجله السرير.

وقد تطلق الغاية على المسافة، كقولهم: «من ابتداء الغاية، وإلى لانتها الغاية».

والظاهر أن المراد بالمسافة - وهي البعد - ليس في خصوص المكان والزمان،

دخول الغاية في المغيّا^(١)، أو عنها^(٢) وما بعدها بناءً على خروجها^(٣)، أو لا ؟
فيه خلاف، وقد نسب إلى المشهور^(٤) الدلالة على الارتفاع، وإلى

بل مطلق البعد وإن لم يكن منهما، بأن كان من الزماني والمكاني كما في قولك:
«قرأتُ كتاب الجواهر من أوله إلى آخره».

والمراد بالغاية في محل النزاع هو النهاية، لا المسافة، والأدوات موضوعة لبيان
النهاية، فالمقصود هنا مدخول الأدوات، وهي «حتى وإلى» كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ
أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١) و﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ
الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(٢).

(١) توضيحه: أنه إن كانت الغاية داخلية في المغيّا، فالنزاع يحرّر هكذا: «هل
الغاية تدل على ارتفاع سنخ الحكم عمّا بعدها أم لا ؟» فالآية الشريفة على هذا
تدل بالمفهوم على عدم وجوب الصوم بعد الليل.

وإن كانت الغاية خارجةً عن المغيّا، فالنزاع يحرّر هكذا: «هل الغاية تدل على
انتفاء سنخ الحكم المنطوقى عن الغاية وما بعدها».

(٢) معطوف على قوله: «عمّا» يعني: هل الغاية تدل على ارتفاع الحكم عمّا
بعد الغاية، أو عن الغاية وما بعدها ؟

(٣) هذا الضمير وضميرا «عنها، بعدها» راجعة إلى الغاية.

وبالجملة: فمفهوم الغاية هو انتفاء سنخ الحكم المنطوقى - كوجوب الصوم -
عمّا بعد الغاية.

(٤) كما في التقارير، حيث قال: «فالمشهور بل المعظم على الأول»^(٣)،

«٢ و١» البقرة، الآية: ١٨٧

«٣» مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٩٨

جماعةٍ منهم السيد "١" والشيخ "٢" عدم الدلالة عليه ^١.
والتحقيق ^٢ أنه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية (※) قيداً

والمراد بالأوّل هو: انتفاء الحكم المنطوقى عمّا بعد الغاية.

(١) أي: على الارتفاع، يعني: فلا تدل الغاية على المفهوم.

(٢) توضيحه: أنّ الغاية إن كانت بحسب القواعد العربية قيداً للحكم، كقيدية

(※) أو القرائن الخاصة، لو لم يثبت ظهور نوعي بحسب القواعد العربية للغاية

في المفهوم.

واعلم أنّه لا ينبغي الارتياح ثبوتاً في كون قيد الحكم - شرطاً كان، أم غاية، أم وصفاً، أم غيرها من الملابس - ظاهراً في إناطة سنخ الحكم به، الموجبة للانتفاء عند الانتفاء المعبر عنه بالمفهوم.

إنّما الكلام في مقام الإثبات والاستظهار، والظاهر أن ضابط استظهار المفهوم منه أنّه: إذا ذكر القيد عقيب القضية المركبة من الموضوع والمحمول كان قيداً لمفاد هيئتها، وهو ثبوت المحمول للموضوع، والعرض للمحل، كما إذا قال: «الصوم واجب إلى الليل» فإنّ هذه الغاية تدل على كون المعلق هو الوجوب، بمعنى أنّ آخر عمره هو الليل، فإذا دخل الليل ولم ينتفِ الوجوب كان ذلك منافياً لجعل الليل غايةً وآخرًا لعمره.

وإذا ذكر القيد قبل الحكم، فظاهره أنّه قيد للموضوع، كما إذا قال: «غسل اليد إلى المرفق واجب» وارتفاع الوجوب حينئذٍ عن غَسَل العضد يكون عقلياً، لكون

«١» الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٤٠٧

«٢» عدة الأصول، ج ٢، ص ٤٧٨

للحكم، كما في قوله: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام»^(١)، و«كل

الشرط له، بحيث يكون الحكم معلّقاً عليها، ومنوطاً بها، دلّت على المفهوم أي انتفاء سنخ الحكم الثابت في المنطوق بانتفاء الغاية، فإنّ قوله ﷺ في الخبرين المذكورين في المتن: «حتى تعرف أنه حرام» و«حتى تعلم أنه قدر» قيد للحكم، أعني الحلية والطهارة، لاتصالهما بالطاهر والحلال، فكأنّه قيل: إنّ هذين الحكمين منوطان بعدم العلم بالحرمة والقذارة، فإذا علّمتا ارتفعت الطهارة والحلية الثابتتان للمنطوق، إذ العلم بهما غاية لهما، فإذا حصل ارتفعتا.

والوجه في ارتفاعهما بمحصول الغاية هو التبادر، إذ المنسبق من جعل شيء غايةً لحكم هو ارتفاعه بمحصول ذلك الشيء، كارتفاع وجوب الصوم بمجيء غايته وهي الليل، إذ لو لم يرتفع به لزم أن لا يكون ما جعل غايةً - وآخرًا لأمد الحكم وعمره - غايةً له، وهو خلف.

الوجوب الشخصي القائم بموضوعه كالعرض القائم بمحله في كون الانتفاء عقلياً. هذا بحسب الغالب. ويمكن العكس في كل من الموردين بقرينة مقامية أو مقالية.

فالضابط في كون القضية الغائية أو غيرها ذات مفهوم هو: إناطة الحكم المنطوق بالغاية أو الشرط أو غيرها من الملابسات، سواء استفيدت هذه الإناطة من القواعد العربية أم من القرائن الخارجية.

«١» لم نظفر بهذا النص في جوامع الأخبار، ويمكن أن يريد به ما دلّ عليه مضموناً، كرواية عبد الله بن سليمان، فراجع وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث: ٢

شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»^(١)، كانت دالةً على ارتفاعه^(٢) عند حصولها، لانسباق^(٣) ذلك^(٤) منها، كما لا يخفى، وكونه^(٥) قضية تقييده^(٦) بها، وإلا^(٧) لما كان ما جعل غايةً له بغاية، وهو واضح إلى النهاية.

(١) أي: ارتفاع الحكم عند حصول الغاية، كالعلم والمعرفة في الخبرين المذكورين في المتن.

(٢) هذا تعليل لقوله: «كانت دالة» والمراد بالانسباق هو التبادر، كما مرّ تقريبه بقولنا: «والوجه في ارتفاعهما بمحصل الغاية هو التبادر» يعني: أن دلالة الغاية على ارتفاع الحكم عندها إنما هي لتبادره منها.

(٣) أي: ارتفاع الحكم عند حصول الغاية، وضميراً «حصولها، منها» راجعان إلى الغاية، وحاصله: أن التبادر يقتضي ارتفاع الحكم عند حصول الغاية.

(٤) معطوف على «انسباق» يعني: ولكون ارتفاع الحكم بمحصل الغاية مقتضى تقييده بالغاية.

(٥) أي: تقييد الحكم بالغاية.

(٦) يعني: وإن لم يكن مقتضى التقييد بالغاية ارتفاع الحكم عند حصولها - الذي هو المفهوم - لزم الخلف، وهو عدم كون ما جعل غايةً وآخرًا لأمد الحكم وعمره غايةً له، إذ مع عدم ارتفاع الحكم بمحصلها يكون ما جعل غايةً وسطاً لا غايةً وآخرًا، فتتوقف غائيته على ارتفاع الحكم بمحصلها.

«١» هذا المتن منقول عن المقتنع، كما في مستدرك الوسائل، ج ٢، ص ٥٨٣، الباب ٢٤ من أبواب النجاسات، الحديث: ٤، والموجود في معتبرة عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل شيء نظيف...» فلاحظ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث: ٤

وأما ^(١) إذا كانت بحسبها ^(٢) قيداً للموضوع، مثل «سر من البصرة إلى الكوفة» ^(٣) فحالتها ^(٤) حال الوصف في عدم الدلالة، وإن ^(٥) كان تحديده بها

(١) معطوف على «إذا كانت الغاية» يعني: وأما إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيداً للموضوع، فلا تدل على المفهوم - أي انتفاء سنخ الحكم بحصول الغاية - بل يكون انتفاؤه بحصولها عقلياً من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، لكون الحكم حينئذٍ شخصياً. فلو قام دليل على ثبوت الحكم بعد حصول الغاية لم يكن معارضاً له.

بخلاف ما إذا كانت الغاية قيداً للحكم، فإن المفهوم ينفي الحكم عما بعد الغاية، فلو دلّ دليل على ثبوت الحكم بعدها كان معارضاً للمفهوم. والحاصل: أن الغاية إذا كانت قيداً للموضوع فهي كالوصف في عدم الدلالة على المفهوم.

(٢) أي: بحسب القواعد العربية.

(٣) فإن هذه غاية وقيد للموضوع، لا غاية للوجوب، فكأنه قيل: «السير المتصف بكون أوله البصرة وآخره الكوفة واجب» حيث إن «من» و«إلى» متعلقان بمادة «سر» لا بهيئته، إذ ليس ما بين مبدأ السير ومنتهاه مكاناً للحكم، فلا يصح تعلقهما بالهيئة.

(٤) جواب «وأما إذا كانت» وضمير «حالتها» راجع إلى الغاية، وحاصله: أن الغاية إذا كانت قيداً للموضوع، فحالتها حال الوصف في عدم الدلالة على المفهوم، وأن المنفي بانتفاء الغاية - كالمنفي بانتفاء الوصف - هو شخص الحكم لا سنخه الذي هو المطلوب في المفهوم.

(٥) كلمة «إن» وصلية، يعني: وإن كان تحديد الموضوع بالغاية وتقبيده بها

بملاحظة حكمه، وتعلّق الطلب به ^(١)، وقضيّته ^(٢) ليس إلّا عدم الحكم فيها إلّا بالمغيّا، من دون دلالة لها ^(٣) أصلاً على انتفاء سنخه عن غيره، لعدم ^(٤) ثبوت وضع لذلك ^(٥) (*).

موجباً لانتفاء الحكم بانتفاء الغاية، لكنه ليس من باب المفهوم، لأنّه من انتفاء الحكم الشخصي بارتفاع موضوعه، لا من ارتفاع سنخ الحكم الذي هو المفهوم. فمحلّ النزاع ما إذا كانت الغاية غايةً للحكم، لا الموضوع، كما هو الظاهر من لفظ الغاية، إذ لو أريد تحديد الموضوع كان المناسب ذكره وصفاً لا غايةً، كما لا يخفى.

(١) هذا الضمير وضمير «حكمه» راجعان إلى الموضوع.

(٢) يعني: ومقتضى التحديد ليس إلّا عدم الحكم في القضية ... الخ.

(٣) أي: لا دلالة للغاية أصلاً على انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيّا.

(٤) تعليل لعدم الدلالة، وحاصله: عدم ثبوت وضع لدلالة الغاية - التي تكون

قيداً للموضوع - على انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيّا.

(٥) أي: للدلالة على المفهوم، وهو انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيّا. والأوّل

(*) قد أورد عليه بعض تلامذة المصنف «بأنه لا وجه لإطلاق القول بعدم

المفهوم إذا كانت الغاية قيداً للموضوع، لأنّ تقييده بها تارةً يكون بلحاظ شخص الحكم، وأخرى يكون بلحاظ سنخه، ونفي المفهوم إنّما يصحّ على الأوّل، دون الثاني، إذ لا إشكال في ثبوت المفهوم للغاية حينئذٍ» ^(١).

وفيه: أنّه إذا كانت الغاية قيداً للموضوع كانت قيداً للمعنى الأفرادي،

وموجبةً لتضييق دائرة الموضوع، فانتفاء الحكم حينئذٍ يكون بانتفاء الموضوع عقلاً،

لا من جهة المفهوم الذي هو انتفاء سنخ الحكم وطبيعته، لا شخصه.

وعدم^١ قرينة ملازمة لها - ولو^٢ غالباً - دلّت^٣ على اختصاص الحكم به .
وفائدة التحديد بها^٤ كسائر أنحاء التقييد غير^٥ منحصرة

تبديل « لذلك » بـ « لها ».

(١) معطوف على « عدم » يعني : ولعدم قرينة ملازمة للدلالة على انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيّا ولو كانت الملازمة غالبيةً، بحيث دلّت تلك القرينة على اختصاص الحكم بالمغيّا، بأن تكون الغاية علّة منحصرةً.

فغرض المصنف من قوله: « لعدم ثبوت ... وعدم قرينة ... الخ » نفي ما يوجب الدلالة على المفهوم من وضع الغاية له، أو قرينة دالّة عليه .

(٢) قيد لـ « ملازمة » يعني : ولو كانت ملازمة القرينة لدلالة الغاية على المفهوم غالبيةً لا دائمية، وضمير « لها » راجع إلى الدلالة على المفهوم .

(٣) صفة لـ « قرينة » يعني : وعدم قرينة دلّت على اختصاص الحكم بالمغيّا، أي : كون الغاية منحصرةً مستتبعةً للمفهوم، فضمير « به » راجع إلى المغيّا .

(٤) أي : بالغاية، وغرضه من هذه العبارة : دفع توهم دلالة الغاية على المفهوم من جهة لزوم اللغوية على تقدير عدم دلالتها على المفهوم، وانتفاء الحكم عن غير المغيّا .

(٥) خبر « فائدة » ودفع للتوهم المزبور، توضيحه : أنّ للتوهم المزبور مجالاً فيما إذا انحصرت فائدة الغاية في دلالتها على المفهوم . وأمّا مع وجود فوائد أخرى لها تُخرجها عن اللغوية، فلا وجه للالتزام بالمفهوم لها، كما مرّ نظير ذلك في الوصف من الوجوه المصحّحة لأخذ الوصف في موضوع الحكم، على ما نبّه عليه صاحب المعالم رحمته في (ص ٥٢٥)، فيقال هنا بجواز كون التحديد بالغاية للتنبيه على شدة الاهتمام بما قبلها، لا لنفي الحكم عمّا بعدها، كما في قوله: « إذا حضر شهر رمضان

بإفادته ^(١) كما مرّ في الوصف.

ثم إنّه في الغاية خلافٌ آخر ^(٢) كما أشرنا إليه ^(٣)، وهو ^(٤) أنّها هل هي

فاتلوا القرآن إلى أن ينسلخ الشهر» فإنّه لا يدلّ على عدم مطلوبية التلاوة بعد انقضاء الشهر، وهكذا غير الأهمية من دواعي التقييد بالغاية.

(١) أي: إفادة انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيّا.

خروج الغاية عن المغيّا

(٢) يعني: غير الخلاف الأوّل الذي هو: أن للغاية مفهوماً أم لا ؟

(٣) يعني: في عنوان البحث، حيث قال: «تدل على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية بناءً على دخول الغاية في المغيّا، أو عنها وما بعدها بناءً على خروجها، أو لا».

(٤) أي: والخلاف الآخر هو: أن الغاية - أي مدخول إلى وحتى - داخلية في المغيّا بحسب الحكم، حتى يكون الليل الذي جعل غايةً للصوم الواجب داخلياً في المغيّا - وهو الصوم - بحسب الحكم، فيجب صوم الليل كالنهار، أم خارجاً عنه، فلا يجب الصوم في الليل.

وبالجملة: ففي الغاية خلافان: أحدهما منطوقي، وهو: أن مدخول «حتى وإلى» هل هو داخل في المغيّا بحسب الحكم، أم خارج عنه ؟

والآخر: مفهومي وهو: أن أدوات الغاية هل تدل على انتفاء سنخ الحكم المنطوقي عمّا بعد الغاية أم لا ؟

والنزاع في تحديد المفهوم مترتب على النزاع المنطوقي، إذ لو دلّ المنطوق على دخول الغاية في المغيّا كان المفهوم انتفاء سنخ الحكم عمّا بعد الغاية. ولو دلّ على عدم دخولها فيه كان المفهوم انتفاء سنخه عن الغاية وما بعدها.

داخلة في المغيّا بحسب الحكم، أو خارجة عنه (*) ؟
والأظهر خروجها^(١)، لكونها^(٢) من حدوده،

(١) أي: خروج الغاية عن المغيّا، فلا يجب صوم الليل في المثال.

(٢) أي: لكون الغاية من حدود المغيّا، وقد حكى هذا الاستدلال عن نجم الأئمة^(١)، بتقريب: أن الغاية حدّ الشيء، والحدّ خارج عن المحدود، كأن يقال: إنَّ

(*) قد اختلفت كلمات علماء العربية في ذلك، فذهب نجم الأئمة إلى الخروج مطلقاً، لما ذكر في المتن، وذهب غيره إلى الدخول مطلقاً. وثالثٌ إلى التفصيل بين أدوات الغاية بأنَّ «حتى» تقتضي مع التجرد عن القرينة دخول ما بعدها، بخلاف «إلى»، حيث إنّها تدل على عدم دخوله. ورابعٌ إلى التفصيل بين كون الغاية من جنس المغيّا وعدمه، بالدخول في الأوّل وعدمه في الثاني.
لكن لا دليل على وضع الأداة لشيءٍ من هذه التفاصيل، ولا على قيام قرينة عامة عليه.

لا يقال: إنّ لفظ «النهاية والغاية» يدل على دخولها في المغيّا، لأنّ منتهى الشيء كمبدئه من أجزائه، وليس خارجاً عنه، فيكون «حتى» و«إلى» موضوعين لآخر أجزاء الشيء، فالغاية داخلية في المغيّا.

فإنّه يقال: إنّ لفظ «النهاية» الذي هو من الألفاظ الاسمية وإن كان موضوعاً للجزء الأخير من الشيء، لكنه لا يُثبت وضع «حتى»، وإلى «الذين هما حرفان لهذا المعنى الاسمي. فالأمثلة التي ذكروها لدخول الغاية في المغيّا وخروجها عنه إنّما هي للقرائن الخاصة، ولا تثبت الوضع ولا القرينة العامة، فلا وجه لدعوى الظهور في الدخول أو الخروج أو التفصيل. والأصول اللفظية كلها مفقودة، فمع الشك في الدخول أو الخروج تصل النوبة إلى الأصول العملية.

فلا تكون محكومةً بحكمه ^(١)، ودخوله ^(٢) فيه في بعض الموارد إنّما يكون بالقرينة ^(٣). وعليه ^(٤) تكون كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأوّل ^(٥).

حدّ الدار أو المسجد هو الشارع العام، فإنّ الحدّ بهذا المعنى خارج عن المحدود قطعاً.

(١) أي: بحكم المغيّا، وضمير «حدوده» راجع إلى المغيّا.

(٢) يعني: ودخولُ الغاية في المغيّا في بعض الموارد، كما في قوله: «حفظت القرآن من أوله إلى آخره» إنّما يكون بقرينة خاصة.

والأولى تأنيث ضمير «ودخوله» لرجوعه إلى الغاية.

(٣) أي: بالقرينة الخاصة، لا القرينة العامة حتى توجب ظهور الغاية في الدخول.

(٤) أي: وبناءً على خروج الغاية عن المغيّا تكون الغاية كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأوّل، وهو الخلاف في دلالة الغاية على المفهوم وعدمها.

توضيحه: أنّه بناءً على خروج الغاية عن المغيّا، فعلى القول بدلالة الغاية أعني «حتى» و«إلى» على المفهوم، وارتفاع سنخ الحكم عمّا بعد الغاية، تدلُّ على ارتفاعه عن نفسها أيضاً، وأنّ الغاية بحكم ما بعدها.

وعلى القول بعدم دلالة الغاية على المفهوم لا دليل على كونها محكومةً بحكم المغيّا، بل يمكن أن تكون محكومةً بحكم المنطوق أي المغيّا، ويمكن أن تكون محكومةً بضده.

وبناءً على دخول الغاية في المغيّا، فلو دلّت «حتى» و«إلى» على المفهوم، كان ارتفاع سنخ الحكم عمّا بعد الغاية لأجل كون الغاية محكومةً بحكم المغيّا. ولو لم تدل على المفهوم كانت الغاية أيضاً محكومةً بحكم المغيّا.

(٥) وهو دلالة الجملة الغائية على المفهوم وعدمها.

كما أنه ^(١) على القول الآخر ^(٢) تكون محكمةً بالحكم منطوقاً ^(٣).
ثم لا يخفى أن هذا الخلاف ^(٤) لا يكاد يعقل جريانه ^(٥) فيما إذا كان قيداً
للحكم، فلا تغفل (*).

- (١) الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى الغاية، إلا أن يكون للشأن.
 - (٢) وهو دخول الغاية في المغيّا، يعني: أن الغاية بناءً على دخولها في المغيّا تكون محكمةً بحكم المنطوق بالدلالة المنطوقية، فعلى القول بالمفهوم يكون محل الحكم المفهومي ما بعد الغاية.
 - (٣) أي: بالحكم الذي دلّ عليه المنطوق.
 - (٤) أي: الخلاف في دخول الغاية في المغيّا وعدمه.
 - (٥) أي: جريان هذا الخلاف فيما إذا كانت الغاية قيداً للحكم.
- توضيح وجه عدم المعقولية: أن دخول الغاية في المغيّا فيما إذا كانت الغاية قيداً للحكم مستلزم لاجتماع الضدين، ضرورة أنه إذا كان مثل قوله **عَلَيْكَ**: «حتى تعلم أنه قذر» داخلاً في المغيّا - وهو طهارة مشكوك النجاسة - لزم منه طهارة معلوم النجاسة، واجتماع الطهارة والنجاسة في معلوم النجاسة، وليس ذلك إلا اجتماع الضدين.

(*) حيث إن المغيّا هو حينئذٍ نفس الحكم، لا المحكوم به ليصح أن ينازع في دخول الغاية في حكم المغيّا، أو خارج عنه كما لا يخفى.

نعم، يعقل أن ينازع في أن الظاهر هل هو انقطاع الحكم المغيّا بحصول غايته في الاصطلاح، أي مدخول إلى أو حتى، أو استمراره في تلك الحال، ولكن الأظهر هو انقطاعه، فافهم واستقم.

.....

مضافاً إلى عدم السنخية بين الغاية والمغيّا، إذ لا مناسبة بين الطهارة المشكوكة والنجاسة المعلومة، ولا تجتمعان أصلاً. فالخلاف في دخول الغاية في المغيّا وعدمه لا بدّ أن يكون مورده ما إذا كانت الغاية قيداً للموضوع.

فصل

لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم ^{١١} سلباً أو إيجاباً ^{٢١}
بالمستثنى منه (*)

مفاد أدوات الاستثناء

- (١) أي: سنخ الحكم وطبيعته، لا شخصه، لما مرّ سابقاً من أن المدار في المفهوم هو ارتفاع السنخ لا الشخص.
- (٢) أمّا الحكم السليبي، فكقوله: «لا تكرم الأمراء إلّا عادهم» وأمّا الإيجابي فكقوله: «أكرم العلماء إلّا بكرًا» فإنّه لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم - سلبياً كان كحرمة إكرام الأمراء، أم إيجابياً كوجوب إكرام العلماء - بالمستثنى منه، وانتفائه عن المستثنى، وهو «عادل الأمراء» في المثال الأوّل و«بكر» في المثال الثاني.

(*) هذا الاختصاص ممّا لا إشكال فيه، لكنه ليس من باب المفهوم كما هو المتراءى من المصنف رحمته، حيث عدّه في مبحث المفاهيم، فإنّ الظاهر حينئذٍ أنّه جعل

ولا يعمُ (*) المستثنى، ولذلك ^١ يكون الاستثناء من النفي إثباتاً، ومن الإثبات نفيّاً، وذلك ^٢ للانسباق عند الإطلاق قطعاً، فلا يُعبأ ^٣ بما عن

(١) يعني: ولدلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه وانحصاره به، يكون الاستثناء من النفي إثباتاً، وبالعكس، لوضوح أنّ الاختصاص الذي هو الانحصار يقتضي نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى.

(٢) يعني: أنّ الوجه في دلالة الاستثناء على اختصاص المزبور هو التبادر، حيث إنّ لا شبهة في وجوده هنا عند أرباب المحاورة، وهذا التبادر كافٍ في إثبات الاختصاص المزبور، والدلالة على انتفاء الحكم عن المستثنى.

(٣) غرضه: أنّه بعد ما ثبت بالتبادر دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم

دلالة الاستثناء على الحكم في المستثنى منه من باب المفهوم، بتقريب: أنّ أداة الاستثناء تدل على خصوصية في المستثنى منه مستتبعة للحكم في جانب المستثنى.

وهذا في غاية البعد، بل الظاهر أنّ الدلالة على الحصر إنّما تكون بالمنطوق، لا بالمفهوم، فإنّ الدال على حكم المستثنى بلا واسطة هي الجملة الاستثنائية، والدال على حكم المستثنى منه هو الجملة المستثنى منها، فالدالتان منطوقيتان، ومن هاتين الدالتين ينتزع الحصر، لتخالفهما في الإيجاب والسلب.

(*) الأولى تبديل «ولا يعم» بـ «وانتفاء عن المستثنى» وذلك لأنّ قوله: «لا يعم» أعم من عدم البيان وبيان العدم، ومن المعلوم أنّ المقصود هنا هو الثاني، إذ المفروض دعوى دلالة الاستثناء على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، فعدم الشمول إنّما هو لبيان العدم، لا لقصور في الشمول، بداهة أنّ المستثنى منه بطبعه يشمل المستثنى موضوعاً وحكماً، إلّا أنّ الاستثناء يدل على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، ولذا يكون الاستثناء من النفي إثباتاً ومن الإثبات نفيّاً.

أبي حنيفة من عدم الإفادة محتجاً بمثل « لا صلاة إلا بطهور » ضرورة ^(١) ضعف احتجاجه :

بالمستثنى منه، فلا يعتنى بما عن أبي حنيفة من إنكاره هذه الدلالة، بتقريب: أن الاستثناء لو كان دالاً على اختصاص الحكم بالمستثنى منه وانتفائه عن المستثنى، لكان دالاً على أن الفاقد للطهور ليس بصلاة مطلقاً، يعني: وإن كان واجداً لما عدا الطهور من الأجزاء والشرائط، والواجد له صلاة مطلقاً أيضاً، يعني: وإن كان فاقداً لما عداه من الأجزاء والشرائط. وهو باطل قطعاً، ضرورة انتفاء الصلاة بفقدان ركن من أركانها - كالركوع - مع وجود الطهور، فيكشف هذا عن عدم دلالة الاستثناء على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى.

(١) تعليل لقوله: « فلا يعبأ » وردُّ لاستدلال أبي حنيفة بوجهين :

الأول: ما أشار إليه بقوله: « أولاً بكون » وتوضيحه: أن المستثنى منه في مثل: « لا صلاة إلا بطهور » هو التام الجامع للأجزاء والشرائط إلا الطهور، فإنه إما ليس بصلاة أصلاً بناءً على وضع ألفاظ العبادات للصحيح، وإما ليس بصلاة تامة بناءً على وضعها للأعم، المفهوم حينئذٍ هو الواجد لجميع الأجزاء حتى الطهور.

وعلى هذا، فالمنطوق هو نفي الصلواتية عما هو واجد لجميع ما يعتبر في الصلاة إلا الطهور، والمفهوم إثبات الصلواتية لواجد جميع الأجزاء والشرائط حتى الطهور، فالحكم بعدم الصلواتية مختص بالمستثنى منه، وهو الواجد لجميع الأجزاء والشرائط إلا الطهور، ومنفي في المستثنى وهو الجامع للأجزاء والشرائط حتى الطهور، فدلالة مثل: « لا صلاة إلا بطهور » على اختصاص الحكم بالمستثنى منه وانتفائه عن المستثنى ظاهرة.

أولاً: يكون المراد من مثله ^(١) (*): أنه لا تكون الصلاة التي كانت واجدةً لأجزائها وشرائطها المعتبرة فيها صلاةً إلّا إذا كانت واجدةً للطهارة ^(٢)، وبدونها لا تكون صلاةً على وجه ^(٣)، وصلاةً تامةً مأموراً بها على آخر ^(٤).
وثانياً ^(٥): بأن الاستعمال مع القرينة كما في مثل التركيب

(١) من التراكيب الدالة على اعتبار شيء شرطاً في الماهية كـ «لا صلاة إلّا بسجود، أو ركوع»، أو شرطاً فيها كـ «لا صلاة إلّا بطهور»، أو كملاً لها كـ «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» و«لا حياة إلّا بعلم».

(٢) والشاهد على إرادة هذا المعنى: أن قوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بطهور» قد ورد في مقام جعل الطهارة شرطاً للصلاة، ومن المعلوم أن الصلاة التي جعلت الطهارة شرطاً لها هي خصوص التامة لا غير.

(٣) وهو القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح.

(٤) وهو القول بوضع ألفاظها للأعم.

(٥) هذا ثاني الوجهين اللذين أجاب بهما عن استدلال أبي حنيفة.

وحاصل هذا الوجه: أنه إذا ثبت بسبب القرينة عدم دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، وانتفائه عن المستثنى، لما كان ذلك قادحاً في وضع أداة الاستثناء للدلالة على الاختصاص المزبور، لما تقرّر في محله من أنه لا يقدرح الاستعمال في المعنى المجازي - مع القرينة - في ظهور اللفظ في معناه الحقيقي بدون

(*) بل المراد من مثله في المستثنى منه نفي الإمكان، وأنه لا يكاد يكون بدون المستثنى، وقضيته ليس إلّا إمكان ثبوته معه، لا ثبوته فعلاً، لما هو واضح لمن راجع أمثاله من القضايا العرفية.

تَمَّا ^(١) عُلِمَ فِيهِ الْحَال ^(٢)، لَا دَلَالَةَ لَهُ ^(٣) عَلَى مَدْعَاهُ أَصْلًا، كَمَا لَا يَخْفَى. وَمِنْهُ ^(٤) قَدْ انْقَدَحَ أَنَّهُ لَا مَوْقِعَ لِلِاسْتِدْلَالِ عَلَى الْمَدْعَى بِقَبُولِ

القرينة.

(١) بيان لقوله: «مثل التركيب» أي: من التراكيب التي عُلِمَ عدم إرادة المعنى الحقيقي فيها.

(٢) وهو عدم دلالة الاستثناء على الاختصاص.

(٣) أي: للاستعمال، وقوله: «لا دلالة» خبر قوله: «بأن الاستعمال» يعني: أن استعمال أداة الاستثناء في المعنى المجازي - وهو عدم الاختصاص - لا يدلُّ على ما يدَّعيه أبو حنيفة من عدم دلالة الاستثناء على الاختصاص.

(٤) يعني: ومن الجواب الثاني - وهو كون الاستعمال المجازي مع القرينة غير قادح في دلالة الاستثناء وضعاً على الاختصاص - قد ظهر أنه لا موقع للاستدلال... الخ.

وغرضه من هذه العبارة التعريض بمن استدللَّ بكلمة التوحيد على دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، وانتفائه عن المستثنى.

قال في التقارير في الهداية المعقودة لبيان ما يفيد الحصر - بعد ذكر التبادر - ما لفظه: «وقبول رسول الله ﷺ إسلام من قال لا إله إلا الله من أعدل الشواهد على ذلك، والقول بأن ذلك للقرينة، أو أنها تدلُّ على التوحيد شرعاً بمكان من السخافة» ^(١).

تقريب الاستدلال: أن كلمة «لا إله» تنفي طبيعة الآلهة، و«إلا الله» تثبت

رسول الله ﷺ إسلام من قال كلمة التوحيد، لإمكان^{١)} دعوى (*) أن دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال.

والإشكال^{٢)} في دلالتها عليه

فرداً واحداً فقط منها وهو الله سبحانه وتعالى، وهذا هو التوحيد، ولذا قبل رسول الله ﷺ إسلام من قال: «لا إله إلا الله» وسُميت هذه الكلمة بكلمة التوحيد.

(١) تعليل لقوله: «لا موقع» وحاصل التعليل: أن دلالة «لا إله إلا الله» على التوحيد يمكن أن تكون لقرينة حالية أو مقالية، فلا مجال حينئذٍ للاستدلال بها على المفهوم بنحو القاعدة الكلية، كالاستدلال على ذلك بالتبادر.

(٢) أي: على التوحيد، وضمير «دلالتها» راجع إلى كلمة التوحيد.

وغرضه من قوله: «والإشكال» هو: أن كلمة «لا إله إلا الله» لا تدل على التوحيد، سواء أكان الخبر المقدّر لكلمة «لا» لفظ «ممكن» أو «موجود».

إذ على الأول: لا تدل كلمة الإخلاص إلا على إمكان المستثنى وهو الله تعالى، وذلك لأن المستثنى منه على هذا التقدير هو نفي الإمكان، فالمستثنى هو ثبوت الإمكان، ومن المعلوم أنه لا يستلزم الوجود والفعلية، لأن الإمكان أعم من الفعلية.

وعلى الثاني: وإن كانت كلمة الإخلاص لا تدل إلا على وجوده تعالى شأنه، لأن المستثنى منه نفي وجود طبيعة الإله، والمستثنى إثبات وجود فرد واحد منها وهو الله تعالى، إلا أنها لا تدل على نفي إمكان إله آخر، ومن المعلوم أن المقصود من كلمة الإخلاص نفي إمكان إله آخر، لا نفي وجوده فقط.

(*) جعلت هذه الدعوى في العبارة التي نقلناها عن التقريرات بمكان من

بأن^{١١} - خبر «لا» إمّا يقدّر «ممكن» أو «موجود» وعلى كل تقدير لا دلالة لها^٢ على التوحيد [عليه].

أمّا على الأوّل^٣، فإنّه (*) حينئذٍ^[٤] لا دلالة لها إلّا على إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى، لا وجوده.

وأمّا على الثاني^٥، فلائها وإن دلّت على وجوده تعالى،

وبعبارة أخرى: الغرض إثبات وجوب وجوده تعالى، ونفي إمكان غيره، وهو لا يثبت بكلمة «لا إله إلّا الله». وهذا الإشكال نشأ من جعل لفظ «لا» لنفي الجنس ليحتاج إلى الخبر، حيث إنّه من التواسخ الداخلة على المبتدأ والخبر.

[ولا يخفى أن هذا الإشكال تعرّض له والجوابه في التقريرات، سواء أكان المحذوف اسم «لا» كما ذكره بعضهم في مقام التفصي عن الإشكال، أم كان خبره كما قرّره المصنف رحمته، ثم أجاب عنه، فراجع^[١].]

(١) متعلق بـ «الإشكال» وتقريب له.

(٢) أي: لكلمة التوحيد.

(٣) وهو كون الخبر المقدّر لفظ «ممكن» وقد مرّ توضيحه بقولنا: «إذ على الأوّل لا تدل كلمة الإخلاص ... إلخ».

[٤] أي: حين كون الخبر المقدّر لفظ «ممكن» لا دلالة لكلمة التوحيد ... إلخ.

(٥) وهو كون الخبر المقدّر لفظ «موجود» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وعلى الثاني لا تدل كلمة الإخلاص ... إلخ».

(*) الصواب أن يقال: «فلائها» كعِده، وهو: «وأمّا على الثاني فلائها».

إلا أنه لا دلالة لها ^{١١} على عدم إمكان إله آخر - مندفع ^{١٢} بأن المراد من الإله هو واجب الوجود (*).

(١) أي: لكلمة الإخلاص، وضمير «أته» للشأن. ووجه عدم الدلالة: أن العقد السلبي - وهو المستثنى منه - يدل على عدم وجود طبيعة الإله ومنها الواجب الوجود تبارك وتعالى، والعقد الإيجابي - وهو المستثنى - يدل على وجود فردٍ منها وهو الله تعالى، وشيء من العقدين لا يدل على امتناع غيره سبحانه، وامتناع غيره هو المعتبر في التوحيد.

(٢) خبر «والإشكال» ودفع له، وحاصله: أن المراد بـ «الإله» المستثنى منه هو واجب الوجود، يعني: أنه لا واجب وجود موجود إلا الله تعالى، ومن المعلوم أن نفي طبيعة واجب الوجود، وإثبات فردٍ منها - وهو الله جلّ وعلا - يدل على عدم إمكان واجبٍ سواه، إذ لو كان ممكناً لوجد قطعاً، ضرورة أن المراد بواجب الوجود ما وجب بذاته من دون أن يكون لوجوده حالة منتظرة، وسبق استعداد، ومادة. ففرض إمكانه مساوق لوجوده، لكون وجوده واجباً حسب الفرض، والمفروض انتفاء وجوبه إلا في فرد واحد.

(*) هذا الجواب وإن كان مثبتاً للتوحيد، لدلالته على انحصار واجب الوجود في الله تبارك وتعالى، لكنه لم يثبت استعمال الإله وضعاً ولا مجازاً في ذلك، فإن «أله يأله» من باب «منع يمنع» أو من باب «تعب يتعب» بمعنى: عبدَ عبادةً، و«تأله» تعبد، والإله المعبود، وهو الله تعالى، كما في مجمع البحرين ^{١١}، ولم نظفر باستعمال الإله في واجب الوجود. فجعله بهذا المعنى مما لا يساعده اللغة، ولا العرف،

فلا يصار إليه، هذا.

مضافاً إلى عدم معرفة هؤلاء الجهال - الذين تكلموا بكلمة الإخلاص - بمعنى واجب الوجود.

إلا أن يقال: بكفاية المعرفة الإجمالية بمعنى واجب الوجود، ولو بأن يعتقدوا بأنه لا بد أن يكون للمعبود مزية يمتاز بها عن العابد.

بل يمكن أن يقال: بعدم موجب لجعل الإله بمعنى واجب الوجود ولو فرض صحة استعماله فيه، وذلك لأن هذه الكلمة وردت في مقام الرد على المشركين، ونفي ما اعتقدوه من استحقاق العبادة للصنم، من دون اعتقادهم بكونه واجب الوجود حتى تكون كلمة التوحيد رداً عليهم بانحصار واجب الوجود فيه سبحانه وتعالى. بل المقام يقتضي الرد عليهم بأن المستحق للعبادة هو الله تعالى فقط.

فالمحصل: أن جعل «الإله» بمعنى واجب الوجود مع عدم معهودية ذلك في المحاورات مما لا داعي إليه. وعدم اقتضاء كلمة الإخلاص نفي إمكان ما سواه تعالى غير قادح في مقابل اعتقاد المشركين، إذ المفروض كفاية الاعتقاد بانحصار المعبود بالحق فيه سبحانه وتعالى - في صدر الإسلام - في إسلام القائل بكلمة «لا إله إلا الله» كما صرح به جماعة على ما في التقريرات^(١).

ويمكن أن يقال: بعدم الحاجة إلى تقدير خير من «موجود» أو «ممکن» حتى يلزم الإشكال المتقدم على كلا تقديرَي كون الخير لفظ «ممکن» أو «موجود» بعد فرض صحة إرادة واجب الوجود من لفظ «إله» لإمكان استفادة نفي إمكان إله آخر، وانحصار واجب الوجود فيه تعالى بكون كلمة «لا» للنفي البسيط، نظير «لا أهل ولا مال» و«لا ضرر» بناءً على كونه عنواناً للحكم - على التقريب المقرر في محله - فإنه لا حاجة حينئذٍ إلى الخير كما عليه التميميون، إذ النفي على هذا كناية عن العدم

ونفي ثبوته ووجوده في الخارج^(١)، وإثبات^(٢) فردٍ منه فيه^(٣) - وهو الله تعالى -

(١) كما هو قضية عقدها السلبى، وقوله: «وجوده» ناظر إلى كون الخبر «موجود».

(٢) معطوف على «نفي» وهذا الإثبات مقتضى العقد الإيجابي.

(٣) أي: في الخارج، وضمير «منه» راجع إلى واجب الوجود.

المحمولي، فمعنى «لا إله» لا واجب، فالإله - أي الواجب - معدوم إلا الله تعالى، ومن المعلوم أن نفي الطبيعة وإثبات فردٍ واحدٍ منها يفيد انحصار الواجب فيه عز اسمه.

ولا إشكال في أنّ العدم كما يكون رابطاً بين شيئين، كقولك: «ليس الأسد مأكول اللحم» كذلك يكون محمولاً كقولك: «السلطان العادل معدوم» والعدم المستفاد من كلمة «لا» النافية - على مسلك التميميين - عدم محمولي، فلا يحتاج إلى تقدير خبر، لتمامية الكلام بدونه.

وهذا الوجه وجيه، لكنه يتوقف على ثبوت أمرين:

أحدهما: كون المراد بالإله واجب الوجود.

والآخر: كون «لا» اسمية، وهي غير ثابتة، لاعتراف غير واحد بعدم الظفر بمن صرح بورود «لا» اسمية. كما أن الأول أيضاً غير ثابت.

والأولى كما قيل وأشير إليه: أن كلمة الإخلاص في صدر الإسلام لم يُرد منها إلا التوحيد في العبادة، لا في أصل الألوهية، ضرورة أنه كان ثابتاً عندهم قبل الإسلام أيضاً، كما يشهد بذلك قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾^(١).

«١» نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤٤٢، والآية في سورة الزمر، ٣

يدلُّ بالملازمة اليُبنّة على امتناع تحقّقه ^(١) في ضمن غيره تبارك وتعالى، ضرورة ^(٢) أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوُجد، لكونه من أفراد الواجب. ثم إنَّ الظاهر ^(٣) أنّ دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم (*).

(١) أي: تحقّق واجب الوجود في ضمن غيره تبارك وتعالى، فإنّ نفي طبيعة واجب الوجود في الخارج، وإثبات فردٍ واحدٍ منها - وهو الله عزّ وجلّ - في الخارج، يدلُّ بلا وساطة شيءٍ على امتناع تحقّق واجب الوجود في ضمن غيره تعالى شأنه، وهذه هي الملازمة اليُبنّة.

(٢) هذا تقريب الدلالة على امتناع تحقّق واجب الوجود في ضمن غيره سبحانه وتعالى، وحاصله: أنّ تحقّق الواجب في ضمن غيره جلّت عظمته - لو كان ممكناً - لزّم وجوده، لكونه من أفراد واجب الوجود.

(٣) غرضه بيان الخلاف في أنّ انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى هل هو بالدلالة المنطوقية أم المفهومية؟ نُسب ثانيهما إلى المشهور، وهو مختار المصنف رحمته، بتقريب: أنّ أداة الاستثناء تضيق دائرة موضوع سنخ الحكم المتعلق بالمستثنى منه،

(*) يمكن أن يفصل بين ما إذا كانت كلمة «إلا» حرفاً، وبين ما إذا كانت متضمنةً لمعنى الفعل، وهو «أستثنى».

فعلى الأوّل: تكون الدلالة بالمفهوم، لأنّ كلمة «إلا» حرف قد استعملت آلةً للغير، ومعناها هي الخصوصية الموجودة في المعاني الاسمية المستتعبة للمفهوم، فيصدق عليه حد المفهوم.

وعلى الثاني: تكون الدلالة بالمنطوق، لأنّ الدال على نفي الحكم عن المستثنى هو ذلك الفعل حقيقة، لا الأداة القائمة مقامه.

وأثمه^(١) لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي^(٢) دلّت عليها الجملة الاستثنائية.

نعم^(٣)، لو كانت الدلالة في طرفه^(٤) بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق، كما هو^(٥) ليس ببعيد، وإن كان تعيين ذلك^(٦) لا يكاد يفيد (*).

ولازم هذا التضيق انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى، وهذا هو المفهوم، فليس مفاد أداة الاستثناء نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى حتى تكون الدلالة بالمنطوق، بل الجملة الاستثنائية تدل على خصوصية مستتبعة للمفهوم.

(١) معطوف على «المفهوم» يعني: وبأنّ الحكم في طرف المستثنى لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه، فضمير «أنه» راجع إلى الحكم.

(٢) أي: الخصوصية التي دلّت عليه الجملة الاستثنائية، والمراد بالخصوصية هي التي تستتبع انتفاء سنخ حكم المستثنى منه عن المستثنى.

(٣) استدراك على قوله: «ثم إنّ الظاهر» وحاصله: أنه يمكن أن تكون دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمنطوق، لا المفهوم، بأن يكون الدال عليه نفس أداة الاستثناء، لا الجملة المشتملة عليها.

(٤) أي: طرف المستثنى.

(٥) أي: كون الدلالة على الحكم في المستثنى بالمنطوق غير بعيد، بل قيل

بتعيينه.

(٦) أي: كون الدلالة على الحكم في طرف المستثنى بالمنطوق أو المفهوم

(*) لعدم أثر شرعي يترتب على عنوان «المنطوق» أو «المفهوم» حتى نحتاج إلى

تعيين موضوعه.

وَمَا يَدُلُّ عَلَى الْحَصْرِ وَالِاخْتِصَاصِ «إِنَّمَا»^(١)، وَذَلِكَ لِتَصْرِيحِ

لَا يُجْدِي وَلَا يُثْمَرُ فِي مَقَامِ التَّعَارُضِ، لَكُونَ الدَّلَالَةُ عَلَى كِلَا التَّقْدِيرَيْنِ قَوِيَّةٌ مِنْ دُونِ رَجْحَانِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ.

سائر أدوات الحصر

١ - كلمة «إِنَّمَا»

(١) فَإِنَّ كَلِمَةَ «إِنَّمَا» كَقَوْلِهِ تَعَالَى شَأْنُهُ: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾^(١) و﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾^(٢) تَدُلُّ عَلَى الْحَصْرِ، وَنَفْيِ اسْتِحْقَاقِ الصَّدَقَاتِ عَنْ غَيْرِ الْفُقَرَاءِ، وَأَنَّ مُسْتَحَقِّيَهَا هُمُ الْفُقَرَاءُ فَقَطْ، دُونَ غَيْرِهِمْ. وَكَذَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ، فَإِنَّهَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ دُونَ غَيْرِهِ.

نَعَمْ، يَثْمُرُ هَذَا الزَّعَاعُ فِي بَابِ التَّعَارُضِ، كَمَا لَوْ قَالَ: «أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ إِلَّا زَيْدًا» ثُمَّ وَرَدَ «لَا تَكْرُمُ زَيْدًا» بِنَاءً عَلَى أَوْعُفِيَّةِ الدَّلَالَةِ الْمَفْهُومِيَّةِ مِنَ الْمُنطَوِقِيَّةِ، فَإِنَّهُ يَقْدَمُ الْمُنطَوِقُ حِينَئِذٍ عَلَى الْمَفْهُومِ، لِلْأَقْوَانِيَّةِ، وَيَخْرُجَانِ عَنِ التَّعَارُضِ مَوْضُوعًا، لِلزُّومِ حَمْلِ الظَّاهِرِ عَلَى الْأَظْهَرِ عَرَفًا. بِخِلَافِ مَا إِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا أَظْهَرِيَّةٌ، وَكَانَتِ الدَّلَالَتَانِ مُتَسَاوِيَتَيْنِ فِي الظُّهُورِ، إِذْ لَا بَدَّ حِينَئِذٍ مِنْ مَعَامَلَةِ التَّعَارُضِ بَيْنَهُمَا.

وَلَمَّا كَانَتِ أَظْهَرِيَّةِ الدَّلَالَةِ الْمُنطَوِقِيَّةِ مِنَ الْمَفْهُومِيَّةِ عِنْدَ الْمُصَنِّفِ غَيْرَ ثَابِتَةً، فَلِذَا لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا، وَحُكِمَ بِعَدَمِ فَائِدَةٍ فِي كَوْنِ دَلَالَتِهِ عَلَى انْتِفَاءِ الْحُكْمِ بِالْمُنطَوِقِ أَوْ الْمَفْهُومِ.

«١» التوبة، الآية: ٦٠

«٢» المائدة، الآية: ٩٠

أهل اللغة ^١ بذلك ^٢، وتبادره ^٣ منها قطعاً عند أهل العرف والمحاورة.
ودعوى ^٤ «أن الإنصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك ^٥، فإن ^٦ موارد

(١) هذا أول وجهين استدللّ بهما المصنف على إفادة كلمة «إثما» للحصر.
وحاصله: تصريح أهل اللغة بإفادتها للحصر، وكذا ذكر علماء المعاني والبيان أنه يفيد القصر، قال في المطول: «ومنها - أي ومن طرق القصر - إثما، كقولك في قصره افراداً: إثما زيد كاتب، وقلباً: إثما زيد قائم، وفي قصرها افراداً وقلباً: إثما قائم زيد» ^١.
(٢) أي: بدلالة كلمة «إثما» على الحصر، وأنها تدل على حكمين إيجابي وسلي.

(٣) أي: وتبادر الحصر من كلمة «إثما» قطعاً عند أبناء المحاورة.
وهذا ثاني الوجهين اللذين استدللّ بهما على إفادة كلمة «إثما» للحصر، ومن المعلوم أن كلاً من تنصيب الواضع والتبادر دليل على الوضع.
(٤) هذه الدعوى من صاحب التقريرات ^٢، وحاصلها: منع التبادر المزبور بتقريب: أن موارد استعمال «إثما» في العرف السابق مختلفة، حيث إنها قد استعملت فيه في الحصر وغيره، ولم يظهر غلبة استعمالها في الحصر حتى تصحّ دعوى تبادر الحصر منها كي يكون دليلاً على الوضع.
(٥) أي: إلى التبادر، وضمير «أنه» للشأن.

(٦) تعليل لعدم السبيل إلى دعوى تبادر الحصر، وقد اتضح بقولنا: «بتقريب أن موارد ... الخ».

«١» المطول، ص ١٧٣ (الحجرية)

«٢» مطارح الأنظار، ج ٢، ص ١١٠

استعمال هذه اللفظة مختلفة، ولا يعلم^(١) بما هو مرادف لها في عرفنا حتى يستكشف منها^[٢] ما هو المتبادر منها^(٣) « غير^(٤) مسموعة، فإنّ السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا،

(١) غرضه تثبيت دعوى عدم السبيل إلى التبادر المزبور من كلمة «إثما». بيان: أن استعمالها في العرف السابق مختلف، لاستعمالها في الحصر وغيره، ولم تستعمل أيضاً في عرفنا اليوم ليرجع إليه في تشخيص معناها من الحصر وعدمه. وكذا لم يعلم بما يرادفها في عرفنا الحاضر حتى يرجع إليه في تشخيص معناه، إذ لم يعلم أن قولهم بالفارسية: «اينست وجز اين نيست» مرادف لهذه الكلمة أولاً. وعليه فلا سبيل إلى دعوى التبادر أصلاً.

[٢] أي: من الألفاظ المرادفة لـ «إثما» فمرجع الضمير حكمي.

(٣) أي: من كلمة «إثما».

(٤) خبر «دعوى» ودفع لها، وحاصله: أن طريق التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا أي العرف الخاص، بل الانسباق إلى أذهان العرف أيضاً سبيل من السبل، فعدم الانسباق إلى أذهاننا لا يقدح في دعوى التبادر، فالحق أنه لا قصور في دعوى التبادر.

[قال المحقق التقي رحمته الله: «وَأَمَّا - إِثْمًا - فَإِنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لِلْحَصْرِ، لِتَبَادُرِهِ مِنْهَا، وَشِوَعِ اسْتِعْمَالِهَا فِيهِ فِي الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ وَكَلِمَاتِ الْفَصَحَاءِ وَأَشْعَارِ الْعَرَبِ، وَنَصٌّ أَمَّةُ اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ وَالتَّفْسِيرِ وَالْأَصُولِ عَلَيْهِ. وَفِي الْمَجْمَعِ: وَلَمْ يَظْفَرْ بِمُخَالَفٍ لِذَلِكَ ... إلخ »^(١).]

فإنّ الانسباق (*) إلى أذهان أهل العرف أيضاً^(١) سبيل.

وربما يُعدُّ تما دلّ على الحصر كلمة «بل» الإضرابية.

والتحقيق: أنّ الإضراب على أنحاء^(٢):

منها^(٣): ما كان لأجل أنّ المضرب عنه إنّما أتى به غفلةً، أو سبقه به^(٤)

(١) يعني: كالانسباق إلى أذهاننا.

٢ - كلمة «بل»

(٢) ثلاثة، كما سيأتي بيانها.

(٣) أي: من الأنحاء الثلاثة، وهذا أوّلها، وهو أن يؤتى بها للتنبيه على أنّ المضرب عنه قد أتى به غفلةً، كقوله: «جاء زيد بل عمرو» أو سبق لسانه به، كقوله: «اشتريت داراً بل دكاناً» فالمضرب عنه حينئذٍ كالعدم، وكأنّه لم يؤت به أصلاً. وهذا النحو لا يفيد الحصر، لأنّ المتكلم كأنّه لم يتكلم، ولم يُخبر من أوّل الأمر إلّا بما أخبر به بعد كلمة «بل».

ففي المثالين المزبورين كأنّه قال: «جاء عمرو» و«اشتريت دكاناً» ومن المعلوم أنّهما من اللقب الذي لا مفهوم له، كما سيأتي.

(٤) هذا الضمير وضمير «به» المتقدم راجعان إلى المضرب عنه.

(*) إن أُريد انسباق عرفنا الحاضر، فهو متفرع على استعمالها فيه، وهو منتفٍ بالفرض. وإن أُريد العرف السابق، فالمفروض أنّ استعمالها فيه مختلف، إذ قد استعملت فيه في الحصر وغيره، فانسباق الحصر إلى أذهان العرف السابق أيضاً مفقود.

فالحق أن يقال: إنّ إنكار استعمالها في عرفنا الحاضر، وتبادر الحصر منها فيه بلا وجه وجيه، فتدبر.

لسانه، فيضرب بها ^(١) عنه إلى ما قصد بيانه، فلا دلالة له ^(٢) على الحصر أصلاً. فكأنه أتى بالضرِب إليه ابتداءً ^(٣)، كما لا يخفى.

ومنها ^(٤): ما كان لأجل التأكيد، فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب إليه، فلا دلالة له ^(٥) عليه ^(٦) أيضاً ^(٧).
ومنها ^(٨): ما كان في مقام الردع، وإبطال ما أثبت أولاً،

(١) أي: فيضرب بكلمة «بل» الإضرابية عن المضرب عنه إلى الشيء الذي قصد بيانه، وهو المضرب إليه.

(٢) أي: لكلمة «بل» الإضرابية على الحصر أصلاً، والأولى تأنيث الضمير.

(٣) يعني: من دون سبق المضرب عنه وذكره قبله.

(٤) أي: ومن الأنحاء، وهذا ثانيها، وهو أن يؤتى بكلمة «بل» للتأكيد، كقول الفقيه: «طهارة ماء الغسالة مثلاً» مما اشتهر بين الأصحاب، بل قام عليها الإجماع «والمراد بالتأكيد المبالغة، فيكون ذكر المضرب عنه توطئةً وتمهيداً لبيان المضرب إليه من دون دلالتها على الحصر أصلاً.

(٥) أي: لكلمة «بل» والأولى تأنيث الضمير.

(٦) أي: على الحصر.

(٧) يعني: كعدم دلالة كلمة «بل» في النحو الأول على الحصر.

(٨) أي: ومن أنحاء «بل» الإضراب. هذا ثالث الأنحاء، وحاصله: أن كلمة

«بل» قد تستعمل في مقام الردع ورفع اليد عما أثبتته أولاً، كأن يقال: «تقليد الأعلام أحوط بل واجب» وكقوله تعالى: ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون﴾ ^(٩). وهذا النحو من أنحاء «بل» يدل على الحصر، لدلالته على نفي

فيدلُّ^١ عليه^٢ (*) وهو واضح.

وَمَّا يَفِيدُ الْحَصْرَ - عَلَى مَا قِيلَ - تَعْرِيفَ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ بِاللَّامِ^٣.

الحكم عن المضرب عنه، وإثبات حكم آخر له مع الانحصار، كإثبات العبودية فقط في الآية الشريفة لمن اتَّخَذَهُ الرَّحْمَنُ بَزْعَمَهُمْ وَلَدًّا لَهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

(١) الضمائر المستترة في «كان، أثبت، فيدلُّ» راجعة إلى الموصول في «ما كان» المراد به كلمة «بل». وتذكيرها باعتبار الموصول.

(٢) يعني: فيدل «بل» على الحصر. لكن تعيين هذا النحو من الأنحاء الثلاثة محتاج إلى القرينة، إذ المفروض تعدد أنحاء الاستعمال.

٣ - تعريف المسند إليه

(٣) كقوله: «الإنسان زيد» أو «الرَّجُلُ زيد» أو «العالم زيد»، فإنَّ المتبادر من هذا التركيب - على ما قيل - هو حصر الموضوع على المحمول.

[قال في المطول: «وكذا إذا جعل المَعْرِفَ بلام الجنس مبتدأً، نحو: الأمير زيد، والشجاع عمرو، لا تفاوت بينهما وبين ما تقدم في إفادة قصر الأمانة على زيد، والشجاعة على عمرو»^١].

(*) إذا كان بصدد الردع عنه ثبوتاً. أمَّا إذا كان بصدد إثباتاً كما إذا كان مثلاً بصدد بيان أنه إنما أثبتته أولاً بوجه لا يصح معه الإثبات اشتباهاً منه، فلا دلالة على الحصر أيضاً (*) فتأمل جيِّداً.

(*) لكونه من أوَّل الأنحاء الثلاثة، فإنَّه أتى به غفلةً، لأنَّه غفل عن إثباته بوجه

صحيح.

والتحقيق ^١ أنه لا يفيد ^٢ إلا فيما اقتضاه المقام ^٣، لأن ^٤ الأصل في

(١) توضيحه: أن مجرد تعريف المسند إليه باللام لا يفيد الحصر، لعدم ثبوت وضعه له، ولا القرينة العامة عليه، فلا بدّ في دلالته على الحصر من قيام قرينة خاصة عليه.

(٢) الضمير راجع إلى الحصر، وضمير «أنه» راجع إلى التعريف باللام.

(٣) يعني: قرينة المقام كـ «الحمد لله»، فإن القرينة المقامية - وهي كون الحمد وارداً في مقام الشكر على نعمه وآلائه - تقتضي انحصار جنس الحمد به جلّ وعلا. وحاصل ما أفاده في التحقيق من عدم إفادة تعريف المسند إليه باللام للحصر هو: أن هذه الإفادة إمّا من ناحية اللام، وإمّا من ناحية الحمل. وشيء منهما لا يفيد الحصر.

أمّا الأوّل، فلأنّ الأصل في اللام أن يكون لتعريف الجنس، ومن المعلوم أنّ الجنس بنفسه لا يفيد الحصر، إلّا أن يقوم دليل على كونه بنحو الإطلاق حتى يكون الجنس المطلق منحصراً في فردٍ، كأنحصار جنس «العالم» المطلق في «زيد» في مثال «العالم زيد».

وأمّا الثاني، فلأنّ الأصل في القضايا كون الحمل فيها شائعاً، ومن المعلوم أنّ ملاكه هو التغاير المفهومي والاتحاد الوجودي، وذلك لا يقتضي الحصر أصلاً، فقولنا: «الإنسان زيد» حمل متعارف، لتغاير مفهوميهما واتحادهما وجوداً، ولا يفيد الحصر قطعاً، إذ لا يمنع هذا الاتحاد عن اتحاد الإنسان مع غير زيد من سائر أفرادها أيضاً.

(٤) تعليل لقوله: «لا يفيد» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وحاصل ما أفاده

... الخ».

اللام أن تكون لتعريف الجنس، كما أن الأصل في الحمل في القضايا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود، فإنه ^(١) الشائع فيها، لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم ^(٢)، كما لا يخفى. وحمل شيء على جنس وماهية كذلك ^(٣) لا يقتضي اختصاص تلك الماهية به، وحصرها ^(٤) عليه ^(٥).

نعم ^(٦)، لو قامت قرينة على أن اللام للاستغراق، أو أن مدخوله أخذ

(١) أي: الحمل المتعارف هو الشائع في القضايا المتعارفة.

(٢) كـ «الإنسان حيوان ناطق» ونحوه من حمل الحد التام على المحدود، فإن الحمل الذاتي يفيد الحصر، كما لا يخفى.

(٣) أي: حملاً متعارفاً، كقولك: «الإنسان زيد» فإن مجرد حمل شيء على ماهية لا يوجب انحصار تلك الماهية في ذلك الشيء، بعد ما عرفت من كون الأصل في الحمل هو الشائع الذي لا يفيد الحصر، لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد المفهومي المفيد للحصر.

والحاصل: أنه لا سبيل إلى استفادة الحصر لا من نفس اللام، لما مرّ آنفاً من أن الأصل فيه الجنس، وهو مع الغض عن القرينة لا يفيد الحصر. ولا من الحمل، لما مرّ أيضاً من أن الأصل فيه هو الشائع الذي لا يفيد الحصر.

(٤) أي: حصر الماهية.

(٥) هذا الضمير وضمير «به» راجعان إلى شيء.

(٦) استدراك على قوله: «والتحقيق أنه لا يفيد». وحاصل الاستدراك: أن

تعريف المسند إليه إنما يفيد الحصر في ثلاثة موارد:

بنحو الإرسال والإطلاق^(١)، أو على أن الحمل عليه^(٢) كان ذاتياً^(٣) لأفيد^(٤) حصر مدخوله^(٥) على محموله^(٦) واختصاصه^(٧) به.

الأول: أن تقوم قرينة على كون اللام للاستغراق، فيكون قولنا: «الإنسان زيد» بمنزلة أن يقال: كل فرد من أفراد الإنسان زيد، فليس للإنسان فرد غير زيد. الثاني: أن تقوم قرينة على كون مدخول اللام هي الطبيعة المرسلّة، لا المهملة، فلا يكون للإنسان في المثال المذكور وجودٌ غير وجود زيد.

الثالث: أن تقوم قرينة على كون الحمل ذاتياً، فيدلّ المسند إليه - المعروف بلام التعريف - على الحصر، فمع الغض عن القرينة لا يدلّ بنفسه على الحصر.

(١) الفرق بينهما هو الفرق بين المطلق والعام، فإنّ الخصوصيات المقومة للأفراد غير ملحوظة في المطلق، وملحوظة في العام.

(٢) أي: على الجنس.

(٣) هذا هو المورد الثالث، وقوله: «أخذ بنحو الإرسال» إشارة إلى المورد الثاني، وقوله: «نعم لو قامت... الخ» إشارة إلى المورد الأول.

(٤) جواب الشرط في قوله: «لو قامت».

(٥) أي: مدخول اللام وهو المسند إليه.

فالمتحصل ممّا أفاده المصنف: إنّ إفادة المسند إليه المعروف باللام للحصر تتوقف على قرينة خاصّة دالّة على كون اللام للاستغراق، أو كون مدخوله الطبيعة المطلقة، أو كون الحمل أولياً ذاتياً، فمجرّد التعريف باللام لا يقتضي الحصر.

(٦) أي: محمول المسند إليه.

(٧) معطوف على «حصر» ومفسّر له، يعني: لأفيد حصر مدخول اللام

- وهو المسند إليه - في محموله، واختصاص ذلك المدخول بالمحمول، نحو «القائم

وقد انقده بذلك ^(١) الخلل في كثيرٍ من كلمات الأعلام في المقام، وما وقع منهم من النقص والإبرام ^(٢)، ولا نطيل بذكرها، فإنه بلا طائل، كما يظهر للمتأمل (*) فتأمل جيداً.

زيد»، فالقائم في المثال منحصر في زيد، فليس غيره قائماً، فضمير «به» راجع إلى المحمول.

(١) أي: بما ذكر - من عدم دلالة اللام، ولا الحمل على الحصر، لكون الأصل في الأول أن يكون لتعريف الجنس، وفي الثاني أن يكون شائعاً - قد ظهر الخلل في كثيرٍ من كلمات الأعلام، حيث إتهم أطالوا الكلام في ذلك، واستدلّ القائلون منهم بالحصر بالوضع للأفراد، وبالحمل، وقد عرفت مناقشة المصنف في كليهما.

(٢) إن شئت الوقوف على ذلك فراجع التقريرات ^(١).

(*) لا يظهر للمتأمل إلا أنّ البحث مع الطائل، إذ الفائدة إمّا علمية وإمّا عملية، وثبوت الأولى واضح.

وأما الثانية، فيمكن أن يكون لقوله: «الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً ﷺ رسول الله» أثر عملي، لدلالته حينئذٍ على عدم دخل شيءٍ في الإسلام غير الشهادتين. بخلاف ما إذا لم يدلّ على الحصر، لعدم المنافاة بين دخل الشهادتين وغيرهما في الإسلام.

ثم إنّ اتفاق البيانيين، وبناء العرف كافيان في إثبات المفهوم للمسند إليه المعرف باللام، والأصلان اللذان ذكرهما المصنف في اللام والحمل محكومان بالإجماع وبناء المزبورين.

فصل

لا دلالة للقب^{١)} (*)

مفهوم اللقب والعدد

١) ليس المراد به اللقب الاصطلاحي المشعر بالمدح أو الذم، بل مطلق التعبير عن الشيء، سواء أكان اسماً كـ «زيد قائم»، أم كنية كقولك: «أبو ذر وابن أبي عمير ثقتان» أم لقباً كـ «السكوني ضعيف» من غير فرق بين كونه ركناً في الكلام من المبتدأ، كالأمثلة المتقدمة، والفاعل كقوله: «قام زيد» والخبر كقوله: «عندي درهم» وبين عدم كونه ركناً، كقوله: «أكرمت زيداً».

(*) الظاهر أنّ اللقب في مقابل الوصف والشرط والزمان والعدد.

وبعبارة أخرى: اللقب بما هو لقب يبحث فيه عن ثبوت المفهوم له وعدمه، فلو كان زماناً كقوله: «يوم الجمعة مبارك أو عيد» مثلاً صحّ النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه، وإن بنينا على عدم المفهوم للزمان. وقد خالف فيهما جماعة.

أمّا في اللقب، ففي التقارير ما حاصله: «ذهب الدقاق والصيرفي وأصحاب أحمد إلى ثبوت المفهوم فيه مستدلينّ له بلزوم العراء عن الفائدة لولا المفهوم، وبأنّ

ولا للعدد ^(١) على المفهوم، وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما ^(٢) أصلاً، وقد عرفت أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم ^(٣).

وكيف كان، فقد أفاد المصنف رحمته أنه لا مفهوم للقب، لأن الحكم الثابت له شخصي، وانتفاؤه بانتفاء اللقب عقلي، كالعرض المتقوم بمحله، فإن انتفاءه بانتفاء محله عقلي، والمناط في المفهوم أن يكون الثابت في المنطوق سنخ الحكم، حتى يكون انتفاؤه من باب المفهوم. وحيث لا دلالة للقب على المفهوم، فلا يدل «زيد قائم» على نفي القيام عن عمرو، ولا على نفي القعود عن زيد.

(١) المراد به ما يعمُّ الواحد، وإن قيل: إنه ليس من العدد بناءً على تفسيره بكونه نصف مجموع حاشيتيه ^(١).

وعليه، فإذا قال: «أكرم واحداً» لا يدلُّ ذلك على عدم وجوب إكرام غيره.

(٢) أي: اللقب والعدد، وقوله: «وانتفاء» معطوف على المفهوم ومفسر له.

(٣) لما مرَّ في أوّل المفاهيم من: أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه.

قول القائل - لا أنا بزاني ولا أختي زانية - رمي للمخاطب ولأخته بالزنا، ولذلك أوجبوا عليه الحدَّ أي حدَّ القذف.

وفي كليهما ما لا يخفى، إذ في الأوّل عدم انحصار الفائدة في المفهوم، وفي الثاني أن دلالة تكون بقرينة المقام ^(٢).

وأما في العدد، فقد نُسب إلى جماعة دلالة على المفهوم، محتجين على ذلك بوجوه ضعيفة لا يهمننا ذكرها. نعم إذا ثبت كون العدد في مقام التحديد بالنسبة إلى الطرفين كان دالاً على المفهوم، كالتسيبحات في صلاة جعفر عليه السلام.

(١) كما نقل في خلاصة الحساب للشيخ البهائي رحمته ص ١

(٢) «مطارح الأنظار، ج ٢، ص ١٢١ - ١٢٢»

كما^(١) أن قضية التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاختصار على

(١) يعني: كما أن دلالة العدد على عدم جواز الاختصار على ما دونه ليست من مفهوم العدد، بل من جهة عدم كونه ذلك الموضوع المقيّد بعددٍ خاص، فدلالة قوله: «صُم ستين يوماً أو أطعم ستين مسكيناً» على عدم جواز الاختصار على ما دون الستين إنما هي لأجل عدم كونه مأوراً به، وهذه الدلالة منطوقية لا مفهومية، فلا يتوهم من هذه الدلالة أن للعدد مفهوماً. هذا بالنسبة إلى النقيصة.

وأما بالإضافة إلى الزيادة، فإن كان العدد في مقام التحديد بالنسبة إلى كلا طرفي الزيادة والنقيصة، كانت الزيادة كالنقيصة قاذحةً، لعدم كونها مأوراً بها، فزيادة التسيبحات في صلاة جعفر عليه السلام كنقصانها قاذحة.

والحاصل: أن التحديد على أقسام ثلاثة:

أحدها: أن يكون ناظراً إلى طرفي الزيادة والنقيصة معاً، كتسيبج الزهراء عليها الصلاة والسلام، وتسيبحات صلاة جعفر عليه السلام، وقد عرفت قدح كلٍّ من الزيادة والنقيصة فيه.

ثانيها: أن يكون ملحوظاً بالنسبة إلى الأقل فقط، كالعشرة في الإقامة للمسافر، والثلاثة في الحيض، وغيرهما من التحديدات النازرة إلى الطرف الأقل، مع عدم لحاظها «بشرط لا» بالإضافة إلى الزيادة، فلا يقدح الزيادة في هذا القسم على العدد المقرر، لأنه تحديد في ناحية الأقل دون الأكثر.

ثالثها: أن يكون ناظراً إلى طرف الأكثر فقط، بحيث يكون العدد بالنسبة إلى الزيادة «بشرط لا» كتحديد الحيض في طرف الكثرة بالعشرة، فلا مانع من كونه أقلّ منها، كأن يكون تسعة أو ثمانية مثلاً إلى أن ينتهي إلى ثلاثة أيام.

والمتّبع في كلٍّ مورد من هذه الأقسام الثلاثة هو ظاهر الدليل.

ما دونه ^(١)، لأنّه ^(٢) ليس بذاك الخاص والمقيّد. وأمّا الزيادة فكالنقيصة إذا كان التقييد به ^(٣) للتحديد بالإضافة إلى كلا طرفيه ^(٤).

نعم ^(٥) لو كان لمجرّد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقلّ لما كان في الزيادة ضيرٌ أصلاً، بل ربما كان فيها ^(٦) فضيلة وزيادة، كما لا يخفى. وكيف كان ^(٧) فليس عدم الاجتزاء

(١) أي: ما دون العدد المأخوذ في الدليل.

(٢) أي: لأنّ ما دون ذلك العدد، وهذا تعليل لعدم كون الدلالة مفهومية، وقد أوضحناه بقولنا: «بل من جهة عدم كونه ذلك المقيّد ... الخ».

(٣) أي: بالعدد، وقوله: «وأمّا الزيادة» إشارة إلى القسم الأوّل المأخوذ بشرط لا، فتمتنع الزيادة حينئذٍ لكونها تفويتاً للشرط.

(٤) أي: طرفي العدد، وهما الزيادة والنقيصة.

(٥) يعني: قدح الزيادة يختص بما إذا كان التحديدُ بلحاظ الزيادة أيضاً. وأمّا إذا كان بالنسبة إلى الطرف الأقل فقط، فلا ضير في الزيادة. وهذا إشارة إلى القسم الثاني.

(٦) أي: كان في الزيادة فضيلة وزيادة، كما إذا كانت من المستحبات النفسية، كزيادة الصلاة على محمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين على ألف مرّة في يوم الجمعة، وكذكر الركوع والسجود.

(٧) يعني: والتحديد بالعدد الذي تضمّنه الدليل - من أيّ قسم من الأقسام المتقدمة كان هذا العدد - لا يكون عدم الاجتزاء بغيره من باب دلالة المفهوم عليه، بل من جهة عدم الموافقة لما أخذ في المنطوق متعلقاً للحكم.

وبعبارة أخرى: عدم الاكتفاء بغير العدد المذكور في الدليل ليس لأجل

بغيره ^(١) من جهة دلالاته على المفهوم، بل إنّما يكون ^(٢) لأجل عدم الموافقة مع ما أُخذ ^(٣) في المنطوق، كما هو معلوم.

المفهوم، بل لعدم انطباق الموضوع المقيّد عليه.

(١) هذا الضمير وضمير « دلالاته » راجعان إلى العدد.

(٢) أي: يكون عدم الاجتزاء.

(٣) يعني: ما أُخذ موضوعاً للحكم في المنطوق، فعدمُ تعلق الحكم بغير ذلك العدد ليس لأجل المفهوم، بل لعدم انطباق الموضوع لحكم المنطوق عليه.

الفهرس الموضوعي

٥	الفصل السادس: أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
٦	تحرير محلّ النزاع
٩	صحّة الأمر الإنشائي مع العلم بانتفاء الشرط
١٤	الفصل السابع: تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع أو الأفراد
١٤	ما هو المراد بالطبائع والأفراد ؟
١٧	خروج لوازم الوجود عن حيّز الأمر
١٨	تعلق الأمر بوجود الطبيعة
٢٤	ثمرات المسألة
٢٩	الفصل الثامن: نسخ الوجوب
٣٠	استصحاب الجواز في الوجوب المنسوخ
٣٥	الفصل التاسع: الوجوب التخيري
٣٦	آراء الأعلام في تصوير وجوب التخيري
٣٦	أ: ما أفاده المحقق النائيني رحمته ، وتحقيقه
٣٨	ب: ما أفاده سيدنا الأستاذ الشاهرودي رحمته
٣٩	ج: تصوير الوجوب التخيري بنظر المحقق العراقي رحمته
٤٠	د: تقييد وجوب كلٍّ من الأطراف بعدم وجود الآخر

هـ: إرجاع التخيير الشرعي إلى العقلي ٤١

و: تعلق الوجوب بالجامع الأصيل ٤٢

ز: تعلق الوجوب بالعنوان الانتزاعي ٤٢

ح: وجوب كل واحدٍ من الأطراف تعييناً ٤٣

ط: الواجب الواقعي مجهول عندنا ومعلوم للشارع ٤٣

ي: الواجب هو المجموع مع سقوطه بفعل بعض الأطراف ٤٤

المختار في تصوير الوجوب التخييري ٤٤

مختار المصنف في إرجاع التخيير الشرعي إلى العقلي ٤٥

التخيير بين الأقل والأكثر ٥١

الفصل العاشر: الوجوب الكفائي ٥٩

تصوير الوجوب الكفائي بوجوه ٦١

الفصل الحادي عشر: الواجب الموقت ٦٦

تعريف الواجب الموسّع ٦٨

وقوع الموسّع في الشرع دليل إمكانه ٧٠

عدم دلالة الأمر بالموقت على مطلوبيته بعد الوقت ٧٠

تعدد المطلوب في الموقت، ووحدته ٧٤

لا مجال لاستصحاب وجوب الموقت ٧٦

الفصل الثاني عشر: الأمر بالأمر ٧٨

الفصل الثالث عشر: الأمر بعد الأمر ٨٢

المقصد الثاني في النواهي

وفيه فصول

- ٨٧ الفصل الأول : معنى النهي مادةً وصيغةً
- ٩١ عدم دلالة النهي على التكرار
- ٩٣ إذا عصى النهي فهل تحرم سائر أفراد الطبيعة أم لا ؟
- ٩٦ الفصل الثاني : اجتماع الأمر والنهي
- تقديم أمور قبل الخوض في المقصود :
- ٩٧ الأول : بيان المراد بالواحد الذي تعلق به الأمر والنهي
- ٩٩ الثاني : الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة
- ١٠٣ كلام الفصول والمناقشة فيه
- ١٠٧ الثالث : صدق ضابط المسألة الأصولية على مسألة الاجتماع
- ١١٢ الرابع : التفصيل بين الامتناع عرفاً والجواز عقلاً
- ١١٥ الخامس : شمول النزاع لأنواع الإيجاب والتحریم
- ١١٩ السادس : اعتبار المندوحة وعدمه
- ١٢٤ السابع : ابتناء النزاع على تعلق الأحكام بالطبائع لا الأفراد، وعدمه
- ١٢٩ الثامن : صغروية المسألة لكبرى التزاحم لا التعارض
- ١٣٢ حكم الدليلين المتكفلين للحكمين
- ١٣٧ التاسع : حكم الدليلين إثباتاً
- ١٤٣ العاشر : ثمة بحث الاجتماع
- ١٤٥ توجيه الحكم بصحة الجمع بناءً على الامتناع

- ١٥٣ تصحيح الجمع العبادي في الجهل العذري بوجوه
- ١٦١ تصحيح الجمع بالأمر بالطبيعة
- ١٦٥ القرق بين الاجتماع والتعارض
- ١٦٨ تقرير المحقق النائيني في جواز الاجتماع والنقاش فيه
- ١٦٨ مختار المصنف هو القول بالامتناع، وله مقدمات:
- ١٧١ الأولى: تضاد الأحكام الخمسة في رتبة فعليتها
- ١٧٤ الثانية: تعلق الحكم الشرعي بالموجود الخارجي لا العنوان
- ١٧٧ الثالثة: عدم اقتضاء تعدد الوجه لتعدد المعنوي
- ١٧٩ الرابعة: المتحد وجوداً متحد ماهية
- ١٨٥ عدم كون الصلاة من مقولة الفعل
- ١٨٦ تقرير دليل الامتناع بما أفاده المصنف
- ١٨٧ عدم إجداء مقدمة الفرد بوجود الطبيعة
- ١٩٣ بعض أدلة المجوزين
- ١٩٣ الأول: وقوع اجتماع الأمر والنهي في العبادات المكروهة دليل جوازه ...
- ١٩٦ الجواب الإجمالي عمّا ظاهره الاجتماع
- ١٩٩ انقسام العبادات المكروهة إلى ثلاثة أقسام، وتوجيه الاجتماع فيها ...
- القسم الأول: ما تعلق النهي به بذاته ولا بدل له، والنهي فيه تنزيهي أو
- إرشادي ٢٠١
- القسم الثاني: ما تعلق النهي به بذاته، مع وجود البدل ٢٠١
- القسم الثالث: ما تعلق النهي بالخارج عن العبادة ٢٠٢
- تفسير الكراهة بأقلية الثواب ٢١٥
- اقتضاء اجتماع الوجوب والاستحباب للتأكد ٢٢٥

٢٣٠	الثاني: حكم العرف بمجاوز الاجتماع والنظر فيه
٢٣٣	رد التفصيل بين المجاوز عقلاً والامتناع عرفاً
٢٣٦	تنبيهات مسألة الاجتماع
٢٣٦	التنبيه الأول: مناط الاضرار الرافع للحرمة
٢٣٩	حكم الاضرار بسوء الاختيار مع الانحصار
٢٥٠	كلام التقريرات وجواب المصنف عنه
٢٦٠	معنى الفعل التوليدي
٢٧١	تقرير كلام الفصول والجواب عن إيراد المصنف عليه
٢٧٤	مختار المحقق القمي رحمته من كون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه، ورده ..
٢٨٢	ثمة المسألة، صحة الصلاة في المغصوب وفسادها
٢٨٨	التنبيه الثاني: صغورية الدليلين لكبرى التعارض أو التزاحم
٢٩١	كلام التقريرات والمناقشة فيه
٢٩٧	ترجيح النهي على الأمر بوجوه، وتحقيقها
٢٩٧	أ: النهي أقوى دلالة من الأمر
٣٠٥	ب: أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة
٣١٦	ج: الاستقراء
٣٢٥	التنبيه الثالث: إلحاق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات
٣٣٠	الفصل الثالث: اقتضاء النهي للفساد وعدمه

تقديم أمور:

٣٣٠	الأول: الفرق بين هذه المسألة ومبحث الاجتماع
٣٣٢	الثاني: هل تعد المسألة من مباحث الألفاظ ؟
٣٣٤	الثالث: شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي والتبعي

الرابع : تعريف العبادة بوجوه والإيراد عليها	٣٣٩
الخامس : تحرير محل النزاع	٣٤٤
السادس : تفسير وصفي الصحة والفساد	٣٤٧
تنبيه : الصحة والفساد حكمان شرعيان أم عقليان أم اعتباريان	٣٥٥
جعل الصحة شرعاً في المعاملات	٣٦١
السابع : تأسيس الأصل في المسألة	٣٦٣
الثامن : أنحاء تعلق النهي بالعبادة	٣٦٥
أقسام النهي في المعاملات	٣٧٤
الكلام في مقامين :	٣٧٥
المقام الأول : اقتضاء النهي عن العبادة للفساد	٣٧٥
المقام الثاني : عدم دلالة النهي على الفساد في المعاملة مطلقاً	٣٨٤
حمل النهي على الإرشاد إلى فساد المعاملة في الجملة	٣٨٧
الاستدلال على الاقتضاء في المعاملات بالنصوص	٣٨٩
تذنيب : دلالة النهي على صحة متعلقه	٣٩٣
اقتضاء النهي لصحة متعلقه العبادي	٣٩٥

المقصد الثالث في المفاهيم

وفيه فصول

مقدمة : في تعريف المفهوم	٤٠١
المناقشة في تحديد بعض الأجلة للمفهوم	٤٠٥
الفصل الأول : مفهوم الشرط	٤١٢

الفهرس ٥٧١

الأُمور الدخيلة في تحقق المفهوم ٤١٢

نفي دلالة الجملة الشرطية على انحصار العلة ٤١٣

إثبات انحصار العلة بوجوه ٤١٧

المختار كفاية الظهور العرفي لإثبات المفهوم ٤٢٨

الفرق بين الوجوب التخييري والشرط المتعدد ٤٣٥

تقرير أدلة منكري المفهوم، والمناقشة فيها ٤٣٦

تنبيهات مفهوم الشرط ٤٤٣

الأول: العبرة في المفهوم بانتفاء سنخ الحكم لا شخصه ٤٤٣

إشكال ودفع ٤٤٨

كلام التقريرات والإشكال عليه ٤٥٢

الثاني: تعدد الشرط ووحدة الجزاء ٤٥٨

الجمع بين الشروط المتعددة بوجوه أربعة ٤٥٩

كلام الحلّي في إناطة القصر بخفاء الأذان دون الجدران ٤٦٥

الثالث: تداخل المسببات ٤٧١

التصرف في الشرط بناءً على التداخل بوجوه ٤٧٦

عدم ابتناء التداخل على معرفية الأسباب الشرعية ومؤثراتها ٤٨٧

تفصيل الحلّي بين اختلاف الشروط جنساً، وعدمه ٤٩٣

كلام المحقق النائيني في استقرار الكفارة بارتكاب أول مفطر، وعدم تكررها

بتكرره ٤٩٨

حكم الشك في التداخل ٥٠١

الفصل الثاني: مفهوم الوصف ٥٠٢

حجية مفهوم الوصف والمناقشة فيها ٥٠٢

٥٧٢	 منتهى الدراية / ج ٣
٥٠٨	 عدم التنافي بين أصالة احترازية القيد وعدم المفهوم
٥١٢	 الاستدلال بآية الرائب على عدم المفهوم
٥١٥	 تذييب: تحرير محل النزاع
٥٢٢	 تفصيل العلامة في مفهوم الوصف
٥٢٣	 الفصل الثالث: مفهوم الغاية
٥٢٥	 الفرق بين كون الغاية قيداً للحكم أو للموضوع
٥٣١	 دخول الغاية في المغيّا وعدمه
٥٣٦	 الفصل الرابع: مفاد أدوات الاستثناء
٥٣٦	 المتبادر من الاستثناء اختصاص الحكم بالمستثنى منه
٥٤٠	 مفاد كلمة الإخلاص
٥٤٨	 دلالة «إثما» على الحصر
٥٥١	 دلالة «بل» على الحصر
٥٥٣	 إفادة المسند إليه المعرف باللام للحصر
٥٥٨	 الفصل الخامس: مفهوم اللقب والعدد
٥٥٨	 عدم دلالتهما على المفهوم
٥٦٠	 أنحاء التحديد بالعدد
٥٦٥	 الفهرس