

المَقْدِمَاتُ عَلَى التَّيْسَاتِي

فِي شَرْحِ أَصُولِ الْفِقْهِ

تَأَلِيفَ

ابْنِ مُحَمَّدٍ قَانِصُورِ الشَّهَابِيِّ الْقَامِلِيِّ

دَارُ الْمَوْرِثِ الْعَرَبِيِّ  
العمارة - النجف الأشرف



المَقَدِّمَاتُ مِنَ التَّنْبِيْهِاتِ  
فِي شَرْحِ أَصُوْلِ الْفِقْهِ

# المقدمتان والنتيجهما

في شرح أصول الفقه

تأليف

الشيخ محمود فنانصوه

الجزء الرابع

دار المؤلف العربي

العراق - النجف الأشرف

حُقوقُ الصَّليحِ مَحفوظات

الطَّبعةُ الثَّانيةُ

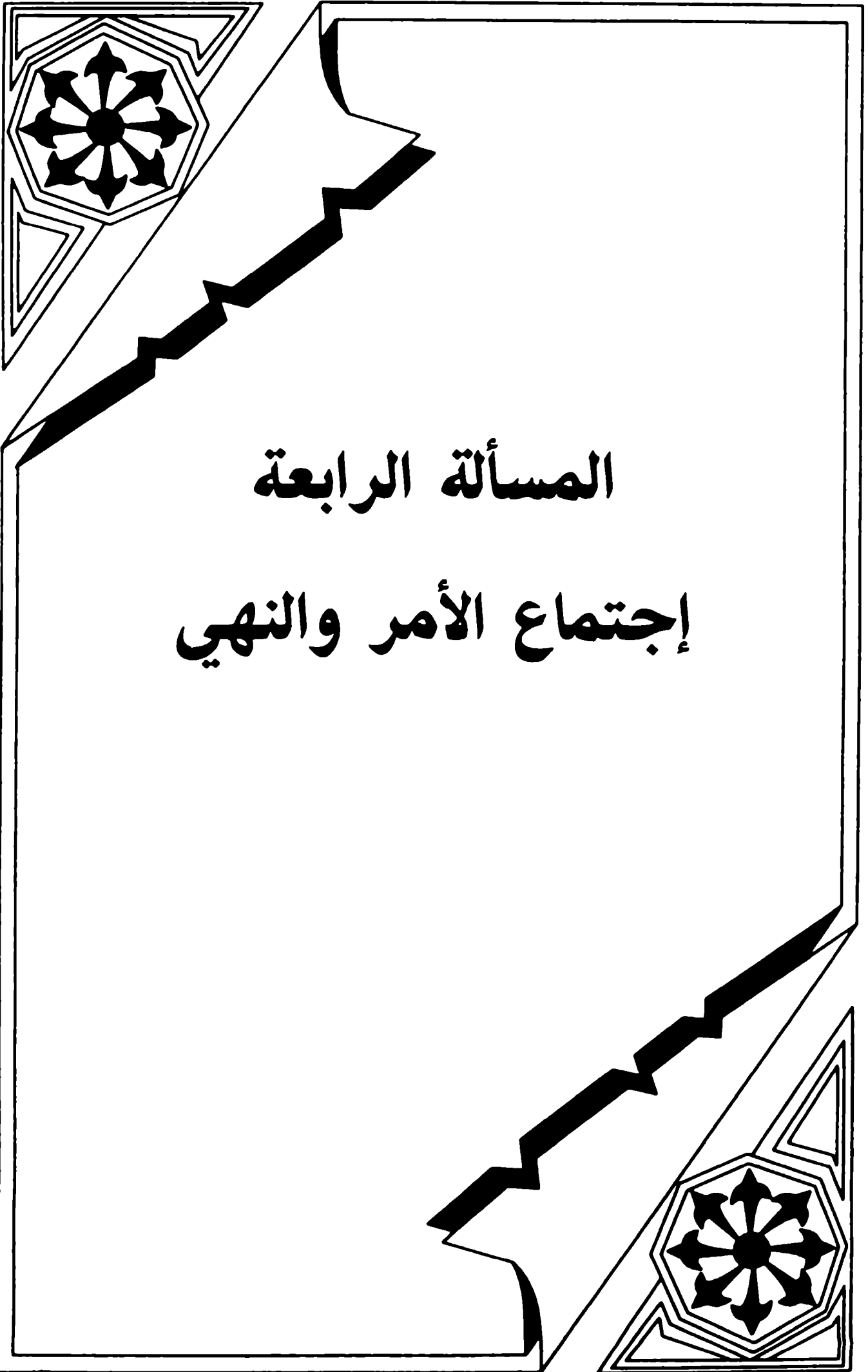
١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

دارُ المورِّخِ العربيِّ

---

العراق - النجف الأشرف - عمارة الحياة - هاتف: ٠٧٨٠٥٤٦٢٠٢

Email: al\_mouarekh@hotmail.com



المسألة الرابعة

إجتماع الأمر والنهي



## تحرير محل النزاع:

واختلف الأصوليون من القديم في أنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد أو لا يجوز؟.

ذهب إلى الجواز أغلب الأشاعرة وجملة من أصحابنا أولهم الفضل بن شاذان على ما هو المعروف عنه، وعليه جماعة من محققي المتأخرين، وذهب إلى الامتناع أكثر المعتزلة وأكثر أصحابنا.

وكان المسألة - فيما يبدو من عنوانها - من الأبحاث التافهة، إذ لا يمكن أن نتصور النزاع في إمكان اجتماع الأمر والنهي في واحد

---

(قوله ره): (وكان المسألة - فيما يبدو من عنوانها - من الأبحاث...).

أقول بيان كون البحث بحسب ظاهر العنوان تافهاً يحتاج إلى مقدمتين .  
الأولى: أن من المسلم البديهي أن الضدين يستحيل أن يجتمعا في محل واحد وزمان واحد.

المقدمة الثانية: أن الأمر والنهي بل سائر الأحكام الخمسة متضادة فالوجوب ضد للحرمة وهكذا في سائر الأحكام.

وهذا التضاد بين الأحكام وإن كان من المسلمات أيضاً إلا أنه يحتاج إلى بعض التوضيح .

فنقول قد عرفت في مقدمات بحث الترتب وفي غيرها أيضاً أن الحكم يمر بعدة مراحل .

الأولى مرحلة المصلحة والمفسدة .

الثانية مرحلة المحبوبة والمبغوضة .

الثالثة مرحلة الارادة والتنفر .

الرابعة مرحلة الجعل والتكليف .

إذا عرفت هذه المراحل نقول إن المولى بعد أن يرى المصلحة الملزمة في الفعل يصبح يحبه فإذا لم يوجد مانع من إرادته يصبح يريده وعند عدم المانع من جعل وجوبه يجعل وجوبه ويكلف به المكلف .  
ومثل ذلك في الحرمة وبقية الاحكام .

ومن هنا ينقدح أن التضاد بين الأحكام يكون في مراحل .

الأولى المحبوبة والمبغوضية، فمن الوجدانيات أن الحب والبغض ضدان لا يجتمعان على شيء واحد من جهة واحدة . فلا يمكن أن يكون الفعل الواحد محبوباً ومبغوضاً . بل إما يكون محبوباً فقط فيكون من مبادئ الوجوب . وإما أن يكون مبغوضاً فقط فيكون من مبادئ الحرمة .

المرحلة الثانية الارادة والتنفر . فمن الوجدانيات أن الارادة لشيء والتنفر عنه لا يجتمعان فلا يمكن أن يكون الفعل الواحد مراداً ومتنفرأ عنه في آن واحد بل إما أن يكون مراداً فقط فيكون من مبادئ الوجوب وإما أن يكون متنفرأ عنه فقط فيكون من مبادئ الحرمة .

المرحلة الثالثة مرحلة الجعل والتكليف بمعنى أن المولى عندما يجعل الحكم ويشرعه لا بد أن يكون له غرض هو العلة الغائية وهذا الغرض من الوجوب هو البعث والتحرك ومن الحرمة هو الزجر والفصل بين المكلف والفعل ومن الوجدانيات أن البعث ضد للزجر ولا يجتمعان .

هذه تمام المراحل التي يكون فيها الاحكام متضادة .

تبيهان .

الأول قد اتضح لك أن الأحكام غير متضادة في المرحلة الرابعة أي مرحلة الجعل والتكليف لأنها اعتبار محض ومن الواضح امكان اجتماع اعتبارين فإن الاعتبار سهل المؤونة .



حتى لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال كما تقوله الأشاعرة، لأن

والحاصل أن الأحكام الشرعية بنفسها لا تضاد بينها لأنها اعتباريات محضة.

وإنما كانت الاحكام متضادة بسبب خارجي وهو تضاد مبادئها. وهذا معنى ما يقال أن تضاد الاحكام ليس بالذات بل بالعرض.

التنبيه الثاني من الواضح عدم وجود تضاد في مرحلة المصلحة والمفسدة إذ لا مانع من أن يكون الفعل الواحد فيه مصلحة وفيه مفسدة كمعظم الأفعال.

نعم عند اجتماع المصلحة والمفسدة في الفعل الواحد فلا يمكن أن يكون كلاهما مؤثراً إذ المصلحة تؤثر المحبوبة والمفسدة تؤثر ضدها أي المبغوضية ولما كان الأثران - المحبوبة والمبغوضية - يستحيل اجتماعهما كان من الضروري أن يسقط أحد المؤثرين عن التأثير إذ لو أثرا معاً لوجد الأثران معاً وهو محال.

وعلى هذا فلا بد يقع التزاحم بين المفسدة والمصلحة في التأثير فإما أن يتساويا أو يكون أحدهما هو الغالب. فعلى الأول يسقط كلاهما معاً عن التأثير.

وعلى الثاني يكون المؤثر هو الغالب فإن كان غالباً بمقدار ملزم كان الحكم حكماً الزامياً وإن كان غالباً بمقدار غير ملزم كان الحكم حكماً غير إلزامي أي استحبابياً أو تنزيهياً وبهذا ينتهي الكلام في المقدمة الثانية، أي إثبات تضاد الأحكام.

فإذا جمعت بين المقدمة الأولى والثانية ينتج أن استحالة اجتماع الحرمة والوجوب كاستحالة اجتماع السواد والبياض من الأمور البديهية الغنية عن النقاش.

ومن هنا يبرز السؤال التالي وهو كيف وقع النزاع. وسيأتي الإجابة عليه.

(قوله (ره)): (حتى لو قلنا بعدم امتناع التكليف...).

التكليف هنا نفسه محال، وهو الأمر والنهي بشيء واحد. وامتناع ذلك

أقول: توضيح ذلك ضمن مقدمات.

الأولى أن لدى الأصوليين اصطلاحين.

الأول: التكليف المحال.

الثاني: التكليف بالمحال.

والفرق بين هذين الاصطلاحين أن المحالية في الأول محمولة على نفس التكليف حتى يكون التكليف بذاته ماهية محال يستحيل تحققها كما يستحيل جمع النقيضين أو رفعهما ونحو ذلك.

بينما المحالية في الثاني محمولة على متعلق التكليف بجمع الضدين وبشرب الواحد من الانسان ماء البحر.

الثانية أن التكليف المحال لا ريب عند أحد في استحالة تحققه حتى من قبل المولى عز وجل لأن العجز في المقدور لا في القادر فيستحيل التكليف المحال كما يستحيل جمع النقيضين.

الثالثة أن التكليف بالمحال وقع فيه خلاف بين العدلية والاشاعرة فنحن نقول. التكليف بالمحال محال فيستحيل أن يكلفنا المولى بشرب ماء البحر ويستحيل أن يكلفنا بجمع النقيضين.

وهم يقولون (كما نسب إليهم) التكليف بالمحال ممكن فيمكن للمولى أن يكلفنا بشرب ماء البحر فإن عجزنا ولم نفعّل ألقانا في قعر جهنم. ومن الواضح أن ما قالوه ظلم يجل الله تعالى عنه وقد نطق الكتاب الكريم بنفي الظلم عن أوصاف الله تعالى.

المقدمة الرابعة. أن عند الاشاعرة كان الفرق بين التكليف المحال والتكليف بالمحال في غاية الوضوح إذ الثاني ممكن والأول محال.

وأما عندنا الذين نقول بأن التكليف بالمحال محال أيضاً كان الفرق فيه نوع خفاء إذ قد يتوهم دخول التكليف بالمحال تحت مصاديق التكليف المحال بالاصطلاح الأول. إذ يقال أن التكليف بالمحال هو تكليف محال أيضاً.

من أوضح الواضحات، وهو محل وفاق بين الجميع.

ولكن ندفع هذا التوهم بأن نقول أن التكليف بالمحال وإن كان تكليفاً محالاً. إلا أن مع ذلك يوجد فرق بين التكليف المحال بالاصطلاح المتقدم والتكليف بالمحال.

حاصل الفرق أن المراد بالتكليف المحال هو ما كانت محالته ذاتية أي كانت نفس ماهيته ماهية محالة فيستحيل أن يصدر هذا التكليف حتى عن الله سبحانه وتعالى.

وأما التكليف بالمحال فهو تكليف ممكن بذاته إلا أنه يستحيل وقوعاً من المولى عز وجل وإن كان يمكن من غير الله تعالى ممن يمكن فيه الظلم.

فالحاصل أن التكليف المحال محالته ناشئة من ذات التكليف والتكليف بالمحال ناشئة من متعلق التكليف لا من ذاته.

**المقدمة الخامسة** أن إجتماع الأمر والنهي على شيء واحد كالأمر بالنوم يوم الجمعة والنهي عن النوم يوم الجمعة له جانبان.

**الأول** أنه تكليف محال وذلك لأن إجتماع الأمر والنهي هو إجتماع الضدين وقد عرفت استحالة فالاجتماع بذاته تكليف محال.

**الثاني** أنه تكليف بالمحال وذلك أنه لو فرض إمكان إجتماع الأمر والنهي فلا ريب أن المكلف لا يمكنه إمتثالهما لعدم قدرته على الجمع بين النقيضين - النوم وترك النوم - ومن هنا كان جمع الأمر والنهي تكليفاً بالمحال.

إذا عرفت هذه المقدمات يتضح أن إجتماع الأمر والنهي هو تكليف محال لا ريب في استحالة عند أحد حتى عند القائل بجواز وامكان التكليف بالمحال وذلك لأن الجانب الأول من الاجتماع هو أنه بذاته تكليف محال.

نعم لو فرض - وفرض المحال ليس محالاً - أن الاجتماع لا يحتوي على الجانب الأول، بل إنما يحتوي على الجانب الثاني فعلى هذا الفرض يكون الاجتماع تكليفاً بالمحال محل الخلاف كما عرفت في المقدمة الثالثة.

إذن، فكيف صح هذا النزاع من القوم؟ وما معناه؟ .

والجواب: إن التعبير باجتماع الأمر والنهي من خداع العناوين، فلا بد من توضيح مقصودهم من البحث، بتوضيح الكلمات الواردة في هذا العنوان، وهي كلمة: الاجتماع، الواحد، الجواز. ثم ينبغي أن نبحت أيضاً

(قوله (ره)): (والجواب أن التعبير باجتماع الأمر والنهي...).

أقول هذا شروع في الجواب عن السؤال الذي قدمنا ذكره - وحاصل الجواب أن عندنا أمرين.

الأول الكبرى وهي (أن اجتماع الضدين - الأمر والنهي - في محل واحد محال). وهذه الكبرى لا خلاف فيها ولا كلام كما عرفت.

الأمر الثاني وهي (أنه إذا توجه الأمر والنهي إلى واحد هل يجتمع الأمر والنهي في محل واحد أم لا).

وهذا الأمر الثاني هو محل الخلاف والنقاش فالصلاة في الأرض المغصوبة يتوجه إليها أمر ونهي فحينئذ يقع السؤال أن الأمر والنهي هل يجتمعان في محل واحد حتى يتحقق صغرى الكبرى المتقدمة فنحكم بالاستحالة أم لا فنحكم بالامكان إن لم يوجد مانع آخر.

إذا عرفت هذين الأمرين نقول إن عنوان البحث وإن كان ظاهره أن البحث والخلاف واقع في الكبرى

إلا أن هذا العنوان كما قال المصنف (ره) من خداع العناوين فإن ظاهره غير مراد وذلك لأن البحث في المقام واقع في الصغرى لا في الكبرى.

فالبعض يقول إن توجه الأمر والنهي إلى واحد ليس اجتماعاً للأمر والنهي في محل واحد بل هو اجتماع لهما في محلين.

وهذا معنى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي.

والبعض الآخر يقول إن توجه الأمر والنهي إلى واحد هو اجتماع للأمر والنهي في محل واحد وهو محال وهذا معنى القول باستحالة اجتماع الأمر والنهي.

عن قيد آخر لتصحيح النزاع، وهو قيد (المندوحة) الذي أضافه بعض المؤلفين، وهو على حق. وعليه نقول:

١ - الاجتماع: والمقصود منه .....

(قوله (ره)): (الذي أضافه بعض المؤلفين...).

أقول في تقارير الميرزا النائيني (ره) أن هذا القيد قد أخذه في عنوان النزاع قاطبة المتقدمين من فوائد الأصول.

هذا ولكني لم أجد له إشارة في المعالم نعم صرح به في الفصول والقوانين وتعيين أول من ذكر هذا القيد يحتاج إلى مراجعة. فراجع إن شئت.

وكيف كان فسيأتي أن الحق في أخذ هذا القيد هو التفصيل فإن هذه المسألة تتضمن مسألتين يجب أخذ هذا القيد في واحدة ولا يجوز أخذه في الأخرى.

(قوله (ره)): (الاجتماع والمقصود منه...).

أقول نقدم مقدمة وهي أن الأحكام تتعلق أولاً بالعناوين كتعلق الوجوب بعنوان الصلاة وتعلق الحرمة بعنوان الغصب. وهذا ليس محل خلاف ومن ثم نقول إن علاقة الأحكام قد تصور بصور خمسة.

الأولى إجماع الوجوب والحرمة على عنوان واحد كما لو فرض كون الصلاة واجباً وحراماً وهذه الصورة لا ريب بمحالتها.

كما لا ريب في أنه لو وجد دليل يدل على وجوب الصلاة مثل (يجب الصلاة) ودليل آخر يدل على حرمتها مثل (يحرم الصلاة) فلا ريب أن يقع المعارضة بين هذين الدليلين.

والحاصل أن هذه الصورة خارجة عن محل البحث.

الثانية تعلق الوجوب والحرمة بعنوانين متباينين. وهذه الصورة خارجة عن محل البحث وذلك لعدم تحقق الاجتماع أصلاً. وذلك كما لو تعلق الوجوب بالسباحة في الماء والحرمة بالطيران في الهواء. فإنهما لا يجتمعان أصلاً.

هو الالتقاء الاتفاقي بين المأمور به والمنهي عنه في شيء واحد.  
ولا يفرض ذلك إلا حيث يفرض تعلق الأمر بعنوان وتعلق النهي

الثالثة أن يتعلق الوجوب والحرمة بعنوانين متساويين كتعلق الوجوب  
بإكرام الناطق والحرمة بإكرام الإنسان.

الرابعة أن يتعلق الوجوب والحرمة بعنوانين أحدهما أعم مطلقاً من  
الآخر كتعلق الوجوب بإكرام الإنسان. والحرمة بإكرام العالم.

الخامسة أن يتعلق الوجوب والحرمة بعنوانين بينهما عموم وخصوص  
من وجه.

إذا عرفت ذلك نقول إن الصورة الثالثة والرابعة لهما كلام مستقل  
سوف نفرده ببحث مستقل في خاتمة البحث فانتظر.

فظهر أن مورد البحث يختص في صورة أن يكون بين العنوانين عموم  
وخصوص من وجه.

إذا عرفت هذه المقدمة نقول معنى الاجتماع (هو التقاء عنواني  
الحكمين في مورد واحد) فقد عرفت أن الأحكام محمولة على موضوعات  
هي عنوانات.

وقد عرفت أيضاً أن محل البحث أن يكون بين عنوان الأمر وعنوان  
النهي عموم وخصوص من وجه فلا بد أن يكون بين العنوانين نقطة التقاء  
هي نقطة الاجتماع.

(قوله (ره)): (هو الالتقاء الاتفاقي . . . .).

أقول لم أجد لقيد (الاتفاقي) أي وجه بعدما عرفت أن محل البحث ما  
إذا كان بين العنوانين عموم من وجه.

هذا ويمكن أن يقال أن المصنف (ره) أراد إخراج الالتقاء اللزومي  
توضيح ذلك بمقدمتين.

الأولى أن الالتقاء بين العنوانين على قسمين.

الأول إلتقاء إتفاقي قد يحصل وقد لا يحصل.

بعنوان آخر لا ربط له بالعنوان الأول، ولكن قد يتفق نادراً أن يلتقي العنوانان في شيء واحد ويجتمعان فيه، وحينئذ يجتمع - أي يلتقي - الأمر والنهي.

ولكن هذا الاجتماع والالتقاء بين العنوانين على نحوين:

الثاني الإلتقاء اللزومي وهو أن يكون أحد العنوانين ملازماً للآخر في الصدق كالمساويين، وكالكليين اللذين بينهما عموم وخصوص مطلق.

المقدمة الثانية أن الإلتقاء اللزومي خارج عن محل البحث إما لأنه يدخل في باب التعارض وإما لأن له بحث آخر كما نشير إليه.

إذا عرفت هاتين المقدمتين يتضح أن غرض المصنف (ره) من هذا القيد (أعني قيد الإلتفائي) هو بيان أن محل البحث هو القسم الأول المنحصر في الكليين اللذين بينهما عموم وخصوص من وجه.

(قوله (ره)): (ولكن هذا الاجتماع والإلتقاء بين العنوانين . . .).

أقول إن الاجتماع بين العنوانين على نحوين.

الأول الاجتماع في الوجود بمعنى أن يكون لكل عنوان من العنوانين مصداق قد وجد في مورد وجود المصداق الآخر.

النحو الثاني الاجتماع في الصدق بمعنى أن يكون كلا العنوانين صادقين على مصداق واحد موجود بوجود واحد.

وإذا أردت استيضاح هذين القسمين بالمثال نقوله لو أخذنا عنوانين كالانسان والحصار فوجد العنوان الأول في مصداقه زيد الموجود في الغرفة ووجد الحمار في الغرفة أيضاً هنا نقول اجتمع الحمار والانسان وكما ترى هذا الاجتماع ليس اجتماعاً في الصدق بل اجتماع في الوجود.

وركن هذا القسم أن يكون مصداق أحدهما مغايراً لمصداق الآخر.

ثم لو أخذنا عنوانين آخرين مثل الانسان والأبيض وصدقا على زيد الأبيض فهنا نقول أيضاً قد اجتمع العنوانان الانسان والأبيض وكما ترى هذا الاجتماع هو اجتماع في الصدق.

وركن هذا القسم أن يكون مصداق أحد العنوانين هو عين مصداق الآخر.

إذا عرفت ذلك نقول هنا أمور.

الأول أن اجتماع العناوين المذكور عند المناطقة في بحث النسب الأربعة هو الاجتماع القسم الثاني أي الاجتماع في الصدق كما هو واضح.

الأمر الثاني إنك عرفت أن الاجتماع ينقسم إلى هذين القسمين وهذا في عالم الثبوت واضح وليس فيه اشكال.

وإنما قد يقع الخلط في عالم الإثبات فقد يتوهم البعض أن هذا الاجتماع من القسم الثاني ولكنه بالدقة ليس كذلك.

ومن هنا نقول إن القسم الأول يمكن تقسيمه إلى قسمين.

الأول ما كان ظاهراً عند الجميع أن الاجتماع من قبيل الاجتماع في الوجود وذلك كاجتماع الإنسان والحمّار فإن من الظاهر عند كل أحد أن اجتماع الحمّار والإنسان في الغرفة إنما هو اجتماع في الوجود لا في الصدق.

القسم الثاني ما كان غير ظاهر أنه من قبيل الاجتماع في الوجود بل يتوهم العرف بتساهله أنه من قبيل الاجتماع في الصدق وإن كان هو واقعاً وحقيقة من الاجتماع في الوجود وذلك مثل الصلاة في الأرض المنصوبة فالعرف تساهلاً يقولون اجتمع الصلاة والغصب في مصداق واحد وإن كان بالدقة العقلية قد يقال أنه من الاجتماع في الوجود كما سيأتي بيانه.

أما القسم الثاني أي الاجتماع في (الصدق) فيمكن أيضاً أن نقسمه إلى قسمين.

الأول ما كان اجتماعاً في الصدق واقعاً عرفاً ظاهراً وبالدقة العقلية كاجتماع بين الإنسان والناطق.

القسم الثاني هو القسم الثاني من القسم الأول. أي ما كان بحسب تخيل العرف هو اجتماع في الصدق ولكنه في الواقع وبالدقة العقلية اجتماع في الوجود.



فالحاصل أنه يصير عندنا بعد الجمع بين القسمين ثلاثة أقسام.  
 الأول ما كان ظاهراً عند الجميع أنه من قبيل الاجتماع في الوجود.  
 القسم الثاني ما كان ظاهراً عند العرف أنه اجتماع في الصدق لكنه في الواقع وبحسب الدقة العقلية اجتماع في الوجود.  
 القسم الثالث ما كان ظاهراً عند العرف وبحسب الواقع والدقة العقلية أنه اجتماع في الصدق.

تنبيه لا يوجد قسم رابع يكون ظاهراً عند العرف أنه اجتماع في الوجود ويكون في الواقع والدقة العقلية اجتماع في الصدق فإن الواحد واقعاً لا مجال أن يكون ظاهره عند العرف أنه متعدد بخلاف المتعدد واقعاً فإنه يمكن أن يظهر عند العرف أنه واحد.  
 الأمر الثالث سيأتي مفصلاً أن القول بجواز اجتماع الأمر والنهي له طريقان.

الأول أن يقال أن الحكم يتعلق بالعنوان ولا يسري إلى المعنون أي يتعلق بالطبيعة ولا يسري إلى المصاديق.  
 الثاني ويعتمد على مقدمتين.

الأولى أن تعدد العنوان يستوجب تعدد المعنون فإذا صدق عنوانان على مصداق واحد كشف هذا الصدق عن أن هذا المصداق ليس واحداً بل متعدداً.

المقدمة الثانية أن الحكم لا يسري من الشيء إلى ملازمه. في الوجود فإذا فرضنا أن فعل الصلاة غير الغصب وفرضنا أن فعل الصلاة في مورد خاص يلزم الغصب. فلا بد للقول بالجواز من أن نقول بأن وجوب الصلاة لا يسري إلى ملازمه وهو الغصب. كما أن حرمة الغصب لا تسري إلى ملازمه وهو الصلاة. إذ مع السريان يكون الأمر والنهي تعلقاً بواحد.

إذا عرفت هذه الأمور نرجع إلى بيان ما هو المراد من الاجتماع الموردي والاجتماع الحقيقي فنقول إن تفسيره يختلف باختلاف الطريق للقول

١ - أن يكون اجتماعياً موردياً: يعني أن لا يكون هنا فعل واحد مطابقاً

بجواز اجتماع الأمر والنهي.

فعلى الطريق الثاني (وهو الطريق المشهور) يكون الاجتماع الموردي هو القسم الأول من الأقسام الثلاثة المتقدمة أي (ما كان ظاهراً عند الجميع أنه من قبيل الاجتماع في الوجود).

فليس الاجتماع الموردي هو كل اجتماع في الوجود. بل اصطلاح (الاجتماع الموردي) مختص بخصوص الاجتماع في الوجود الذي كان ظاهراً عند الجميع أنه كذلك.

وأما الاجتماع الحقيقي الذي هو محل البحث فهو القسم الثاني من الأقسام الثلاثة أي (ما كان ظاهراً عند العرف أنه اجتماع في الصدق لكنه في الواقع وبحسب الدقة العقلية اجتماع في الوجود).

فليس الاجتماع الحقيقي هو الاجتماع في الصدق واتعاً كما قد يتخيل بل اصطلاح (الاجتماع الحقيقي). هو ما كان ظاهراً اجتماعاً في الصدق وإن لم يكن واقعاً وبالذقة كذلك.

وسر ذلك أنه على الطريق الثاني (تعدد العنوان يستوجب تعدد المعنون) يكون اللازم أنه كلما اجتمع عنوانا الأمر والنهي على شيء لا يكون هذا الشيء واحداً بل يكون متعدداً.

وهذا معنى الاجتماع في الوجود لا في الصدق.

فعلى هذا الطريق يكون الاجتماع في الصدق - أي القسم الثالث - خارجاً عن محل البحث ضرورة أنه كلما اجتمع العنوانان تعدد المجمع فلم يكن اجتماعاً في الصدق بل كان اجتماعاً في الوجود.

وأما على الطريق الأول فالاجتماع الموردي هو مطلق الاجتماع في الوجود. والاجتماع الحقيقي هو مطلق الاجتماع في الصدق. فلا تغفل.

(قوله (ره)): (يعني أنه لا يكون هنا فعل واحد...).

أقول ظاهر عبارته أن الاجتماع الموردي هو مطلق الاجتماع في

الوجود.

لكل من العنوانين، بل يكون هنا فعلاً تقارباً وتجاوراً في وقت واحد، أحدهما يكون مطابقاً لعنوان الواجب وثنائهما مطابقاً لعنوان المحرم، مثل النظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة، فلا النظر هو مطابق عنوان الصلاة ولا الصلاة مطابق عنوان النظر إلى الأجنبية، ولا هما ينطبقان على فعل واحد.

فإن مثل هذا الاجتماع الموردي لم يقل أحد بامتناعه، وليس هو داخلاً في مسألة الاجتماع هذه. فلو جمع المكلف بينهما بأن نظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة فقد عصى وأطاع في آن واحد ولا تفسد صلاته.

ولكن سيأتي منه ما يكذب هذا الظاهر ويبين ما ذكرناه من أن الاجتماع الموردي في الاصطلاح المشهور هو القسم الأول من الأقسام الثلاثة المتقدمة.

قوله (ره) (فإن مثل هذا الاجتماع...).

أقول: أشار بكلمة مثل إلى ما ذكرناه من أن الاجتماع الموردي الخارج عن محل البحث هو ما كان ظاهراً عند الجميع.

وإنه لم يقل أحد بامتناعه لما عرفت من أن القول بالإمتناع مبني على مبنى واحد وهو زعم أن الاجتماع هو من قبيل اجتماع التضاد المحال.

ومن الواضح أن هذا الاجتماع ليس من اجتماع التضاد المحال لفقدانه شرط من شروط المحالية وهو شرط وحدة الموضوع فإن المحال هو اجتماع الضدين في محل واحد كاجتماع السواد والبياض في محل واحد وأما اجتماعهما في محلين متقاربين فهذا لا ريب في جوازه.

وهنا بعد أن قلنا أن الاجتماع الموردي هو عبارة عن اجتماع مصداقين في مورد واحد فمن الواضح أن كون أحدهما محرماً وثنائهما واجباً ليس من اجتماع الحرمة والوجوب على محل واحد ففي مثال النظر والصلاة تكون الصلاة واجبة والنظر محرماً وليس هذا اجتماع الضدين - الحرمة والوجوب - في محل واحد. بل هو اجتماع الضدين في محلين.

٢ - أن يكون اجتماعاً حقيقياً - وإن كان ذلك في النظر العرفي وفي بادئ الرأي - يعني أنه فعل واحد يكون مطابقاً لكل من العنوانين كالمثال المعروف (الصلاة في المكان المغصوب).

فإن مثل هذا المثال هو محل النزاع في مسألتنا، المفروض فيه أنه لا ربط لعنوان الصلاة بالمأمور به بعنوان الغصب المنهي عنه؛ ولكن قد يتفق للمكلف صدقة أن يجمع بينهما بأن يصلي في مكان مغصوب،

(قوله (ره)): (وإن كان ذلك في النظر العرفي . . .).

أقول: أفاد في هذه العبارة أمرين.

الأول: أن ما كان ظاهره أنه اجتماع في الصدق وإن لم يكن كذلك واقعاً ودقة داخل في محل البحث وهذا مأخوذ من صريح كلامه.

الثاني أن ما كان واقعه أنه اجتماع في الصدق داخل في محل البحث ويسمى اجتماعاً حقيقياً وهذا مأخوذ من العطف بقوله (وإن كان . . .) فإن هذا العطف عطف تنزلي فيفيد وجود مرتبة أعلى داخلية بالأولوية وهي مرتبة ما كان واقعه أنه اجتماع في الصدق.

كما نقول (المؤمن يجب احترامه وإن ترك صلاة الليل) أي وإن لم يتركها بالأولى.

إذا عرفت هذين الأمرين اللذين أفادهما المصنف (ره). فنقول.

أما الأول فهو متين وهو دال على كذب ظاهر عبارته المتقدمة التي أشرنا إليها سابقاً. إذ لما دلت هذه العبارة على دخول ما كان بظاهره اجتماعاً في الصدق ولو كان واقعه وبالذقة هو أنه اجتماع في الوجود دل ذلك على عدم صحة القول بخروج كل اجتماع في الوجود.

بل يصبح الاجتماع في الوجود قسامين على ما عرفت شرحه.

وأما الثاني فقد عرفت بطلانه على مذهب - الطريق الأول - وصحته على مذهب - الطريق الثاني فلا يصح إطلاق عبارة المصنف (ره).

نعم يمكن أن يكون نظر المصنف (ره) إلى مذهب القائلين بالامتناع

فيلتقي العنوان المأمور به وهو الصلاة مع العنوان المنهي عنه وهو الغضب وذلك في الصلاة المأتي بها في مكان مفضوب فيكون هذا الفعل الواحد مطابقاً لعنوان الصلاة ولعنوان الغضب معاً. وحينئذ إذا اتفق ذلك للمكلف فإنه يكون هذا الفعل الواحد داخلاً فيما هو مأمور به من جهة فيقتضي أن يكون المكلف مطيعاً للأمر ممثلاً، وداخلاً فيما هو منهي عنه من جهة أخرى فيقتضي أن يكون المكلف عاصياً به مخالفاً.



٢ - الواحد: والمقصود منه الفعل الواحد باعتبار أن له وجوداً واحداً يكون ملتقى ومجمعاً للعنوانين، في مقابل المتعدد بحسب الوجود،

فإن على مذهبهم يكون الاجتماع الحقيقي من قبيل الاجتماع في الصدق.  
(قوله (ره)): (الواحد والمقصود منه ..).

أقول تفسير كلمة الواحد مرتبطة ومستفادة من تفسير الاجتماع.  
فإن كان الاجتماع الحقيقي هو الاجتماع في الصدق فالمراد من الواحد هو المصداق الواحد. أي يجتمع العنوانان على مصداق واحد.  
إذ لو كان اجتماعهما في مصداقين لم يكن اجتماعهما اجتماعاً في الصدق بل اجتماعاً في الوجود كما هو واضح.

وإن كان الاجتماع الحقيقي هو ما كان بظاهره اجتماعاً في الصدق وإن كان في الواقع والدقة اجتماعاً في الوجود فالمراد من الواحد هو ما كان بظاهره مصداقاً واحداً وإن كان في الواقع والدقة مصداقين.

والحاصل أن من البديهي أن تشخيص هوية الاجتماع إنما يكون في المجمع فإن كان المجمع وجوداً واحداً بسيطاً أو مركباً اتحادياً أو انضمامياً انطبق عليه العنوانان كان الاجتماع صدقياً وإلا كان الاجتماع وجودياً.

ثم إنه تارة ننظر إلى المجمع بحسب ماهيته الشخصية أي الجزئية.  
وأخرى ننظر إلى المجمع بحسب ماهيته الكلية - أي ننظر إلى الكلي

كالنظر إلى الأجنبية والصلاة فإن وجود أحدهما غير وجود الآخر، فإن الاجتماع في مثل هذا يسمى (الاجتماع الموردي) كما تقدم.

والفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوانين، فإن التقاء العناوين فيه لا يخلو من حالتين: إحداهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الشخصية وثانيهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية كأن يكون الكلي نفسه مجمعاً للعنوانين كالكون الكلي الذي ينطبق عليه أنه صلاة وغصب.

وعليه فالمقصود من الواحد في المقام: الواحد في الوجود، فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصي.

وبما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محل الكلام، والمراد به ما إذا كان الأمور به والمنهي عنه متغايرين وجوداً ولكنهما

الذي كانت مصاديقه مجمعاً للعنوانين.

(قوله (ره)): (بسبب ماهيته الشخصية...).

أقول وذلك عند النظر إلى المجمع الجزئي وذلك كما لو صلى زيد في الأرض المغصوبة فننظر إلى فعل زيد الذي هو مجمع للصلاة والغصب ولا يخفى أن السبب التكويني لالتقاء العنوانين هو إرادة زيد لا الماهية الشخصية ففي العبارة مسامحة ويمكن أن يكون مراده أن مركز الالتقاء والمجمع كان الماهية الشخصية فلاحظ.

(قوله (ره)): (وثانيهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية...).

أقول وذلك بأن يكون قد أخذ في الكلي خصوصيات تقتضي الاجتماع كما لو قيدنا الكون بقيد في الأرض المغصوبة وبقيد الكون الصلواتي. فهذان القيدان لهذا الكلي أوجبا أن يكون الكلي مجمعاً للعنوانين.

(قوله (ره)): (وبما ذكرنا يظهر خروج الواحد في الجنس...).

أقول المراد بالواحد في الجنس الذي علم خروجه هو الكلي الذي ينطبق على صنفين أو مصداقين أحدهما مأمور به والآخر منهي عنه مثل السجود فإنه كلي تحته صنفان.

يدخلان تحت ماهية واحدة، كالسجود لله والسجود للصنم، فإنهما واحد بالجنس باعتبار أن كلاً منهما داخل تحت عنوان السجود ولا شك في خروج ذلك عن محل النزاع.



٣ - الجواز: والمقصود منه الجواز العقلي، أي الإمكان المقابل للامتناع

الأول السجود لله وهو مأمور به .

الثاني السجود لغير الله وهو منهي عنه .

وهكذا مثل الضرب فإنه كلي تحته صنفان ضرب التأديب الواجب وضرب الانتقام المحرم وهكذا.

فهذا الواحد بالجنس خارج عن محل البحث وذلك لأنك عرفت أن القول بالامتناع يبتني على مبنى واحد وهو كون اجتماع الأمر والنهي من قبيل اجتماع الضدين .

ومن الواضح أن هذا يختص في حالة واحدة وهي أن يكون اجتماع الضدين على محل واحد بحيث يكون هذا الواحد متصفاً بالضدين .

ومن الواضح أن الواحد الجنسي ليس من هذا القبيل لأن السجود لا يكون مأموراً به ولا منهيّاً عنه بل قسم منه مأمور به وقسم منه منهي عنه .

والحاصل أن الاجتماع المحال هو إنطباق الضدين على واحد . لا انطباق الواحد على الضدين فإنه ليس محالاً فإن كلي اللون ينطبق على الأسود والأبيض .

ومن هنا فالواحد الجنسي لا ينطبق عليه العنوانان المأمور والمنهي عنهما بل هو ينطبق عليهما . فالسجود ينطبق على السجود لله وعلى السجود للصنم لا انهما ينطبقان على كلي السجود فلا وجه للقول باستحالته .

(قوله (ره)): (الجواز والمقصود منه الجواز العقلي . . .).

أقول قد عرفت أن القائل بالامتناع يدعي أن الاجتماع من قبيل اجتماع التضاد فهو يدعي استحالة اجتماع الأمر والنهي إستحالة ذاتية كاستحالة

وهو واضح، ويصح أن يراد منه الجواز العقلي المقابل للقبح العقلي، وهو قد يرجع إلى الأول باعتبار أن القبيح ممتنع على الله تعالى.

والجواز له معانٍ آخر كالجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيين، والجواز بمعنى الاحتمال. وكلها غير مرادة قطعاً.



اجتماع السواد والبياض في محل واحد.

والقائل بالجواز ينكر هذه الاستحالة ويدعي الإمكان الذاتي إذن المراد بالجواز هو الامكان الذاتي.

(قوله (ره)): (ويصح أن يراد منه الجواز العقلي...).

أقول بعد الفراغ عن الامكان الذاتي قد يدعى الاستحالة الوقوعية بمعنى أن هذا الاجتماع الممكن قبيح فيستحيل صدوره من المولى فيكون مستحيلاً وقوعاً وإن كان ممكناً بذاته. والقائل بالجواز يدعي عدم القبح.

ولا يخفى أن دعوى القبح إنما تكون في حالة عدم وجود المندوحة وأما في حالة وجود المندوحة فلا مجال لدعوى القبح.

(قوله (ره)): (وهو قد يرجع إلى الأول باعتبار أن القبيح...).

أقول لا ريب أن القبيح محال على الله تعالى وإنما الكلام في أن محالته وقوعية أم ذاتية ومن الظاهر أنها وقوعية بمعنى أن وقوعها يكون من قبيل وقوع المعلول بلا علة.

وذلك لعدم وجود علة القبيح عند الله سبحانه وتعالى فهذا لا يرجع إلى الامتناع بالمعنى الأول لما عرفت أن الامتناع بالمعنى الأول هو الاستحالة الذاتية وهذه الاستحالة هي الاستحالة الوقوعية.

نعم لو قلنا أن المراد بالمعنى الأول هو الاستحالة مطلقاً - أي سواء كانت ذاتية أم وقوعية - ويقابلها الجواز بالمعنى الأخص الذي هو الامكان الوقوعي فلو قلنا كذلك أمكن إرجاع هذا المعنى - أي القبح - إلى المعنى الأول. إذ القبيح محال. وغير القبيح جائز.



إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الواردة في عنوان المسأل يتضح لك جيداً تحرير النزاع فيها، فإن حاصل النزاع في المسألة يكون

(قوله (ره)): (إذا عرفت تفسير هذه الكلمات . . .).

أقول هذا شروع في بيان كيفية وقوع النزاع فنقول توضيحه يتم في مرحلتين .

الأولى نذكر فيها مبنى القول بالامتناع .

المرحلة الثانية نذكر فيها مبنى القول بالجواز .

أما المرحلة الأولى فنقول إن القول بالامتناع مبني على مقدمتين .

المقدمة الأولى أن الأحكام تتعلق بالمصاديق حتى تكون المصاديق موصوفة بالحرمة أو الوجوب أو غير ذلك . وهذه المقدمة يمكن إثباتها عن طريق إحدى دعويين .

الدعوى الأولى أن الاحكام تتعلق ابتداءً وأولياً بالأفراد .

الدعوى الثانية أن الأحكام وإن تعلقت ابتداءً بالعناوين والطبائع الكلية إلا أنها تسري من الطبائع إلى أفرادها .

توضيح هذه الدعويين أنه وقع خلاف في موضوع الاحكام الشرعية ما هو؟ .

فعندما يقول المولى (الغصب حرام) كان (حرام) محمولاً على الغصب . وكان (الغصب) هو الموضوع . وهذا إلى هنا مسلم لا جدال فيه .

وإنما يقع بحث وهو أن الغصب الموضوع هل هو طبيعة الغصب أي العنوان الكلي . أم أفراد الغصب أي مصاديقه وهذا هو البحث المعروف بأن الأحكام تتعلق بالطبائع أم بالأفراد .

فإن قلنا أنها تتعلق بالأفراد - وهو قول معدوم بين المتأخرين (ثبتت الدعوى الأولى) . أي أن الأحكام تتعلق ابتداءً بالمصاديق .

وإن قلنا أنها تتعلق بالطبائع تنتفي الدعوى الأولى . فيقع بحث آخر وهو أن الأحكام تعلقت بالطبائع والكليات بما هي حاكية عن مصاديقها حتى يكون الطبيعة لوحظت مجرد واسطة للحكم على المصاديق .

أنه في مورد التقاء عنواني المأمور به والمنهي عنه في واحد وجوداً هل يجوز اجتماع الأمر والنهي؟.

أم أن الأحكام تعلقت بالكليات لا بما هي ملحوظة بهذا اللحاظ .  
فعلى القول الأول تثبت الدعوى الثانية أي أن الأحكام وإن تعلقت ابتداءً بالكليات والطبايع إلا أنها تسري منها إلى المصاديق والأفراد .  
وعلى القول الثاني لا تثبت الدعوى الثانية . وسيأتي بيان ما هو الحق من تلك الأقوال .

المقدمة الثانية أن تعدد العنوان لا يكشف عن تعدد المعنون . بمعنى أن الشيء الواحد بالدقة العقلية يمكن أن يكون مجمعاً لعنوانين أو أكثر أي ينطبق عليه عنوانان أو أكثر .

فإذا انطبق الصلاة والغصب على شيء ثم يجب أن يكون هذا الشيء متعدداً بل كان باقياً على ما هو عليه من الوحدة .

فإذا تمت هاتان المقدمتين يتضح استحالة الاجتماع وذلك لأنه إذا اجتمع الصلاة والغصب في (الصلاة في الأرض المغصوبة) .

والمفروض أن الحكم يتعلق بالأفراد (كما هو مقتضى المقدمة الأولى) فعلى هذا يكون الحرمة والوجوب تعنقت بالصلاة في الأرض المغصوبة .

والمفروض أنها واحد لأن تعدد العنوان لا يكشف عن تعدد المعنون - كما هو مقتضى المقدمة الثانية -

فيكون الحرمة والوجوب تعلقت بواحد أي محل واحد .

وهذا محال لأن الحرمة والوجوب ضدان يستحيل اجتماعهما في محل واحد .

والحاصل أنه المفروض أن العنوانين انطبقتا على واحد كما هو محل البحث .

وهذا الواحد هو واحد بحسب رؤيتنا له فما دام لم نجد دليل على تعدده يجب أن نحكم بحسب رؤيتنا له بأنه واحد .

والمفروض (كما هو مقتضى المقدمة الثانية) إن تعدد العنوان لا يدل على تعدد المعنون.

فإذن لا يوجد دليل على تعدد هذا الواحد. (إذ الدليل الوحيد المطروح للاستدلال على تعدد هذا الواحد هو قاعدة أن تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون فإذا أبطنا هذه القاعدة ينتج عدم وجود دليل على التعدد). فيجب علينا الحكم بوحدة المجمع الذي هو مصداق العنوانين.

والمفروض - أيضاً - كما هو مقتضى المقدمة الأولى. إن الحكم يتعلق بالمصاديق التي ينطبق عليها العنوان فإذا كان العنوان محكوماً بحكم كان المصداق محكوماً بذلك الحكم.

فإذن يسري حكم كل واحد من العنوانين إلى المجمع لأنه مصداق العنوانين.

وعلى هذا يكون هذا المجمع الواحد محكوماً بالحكمين وهذا محال لأن الأحكام متضادة يستحيل انطباقها على محل واحد. وبهذا نهي الكلام في المرحلة الأولى.

تنبيهان.

الأول يمكن للقاتل بالامتناع أن يستعيض عن المقدمة الثانية. بغيرها فيتم دليله حتى مع بطلان المقدمة الثانية إذا تمت هذه المقدمة العوض. وهي أن الحكم يسري من الشيء إلى ملازمه في الوجود.

فإذا فرضنا تمامية هذه المقدمة فإنه لا جرم يجتمع الأمر والنهي في واحد حتى مع القول بأن تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون.

وذلك لأن مصداق الأمور به وإن كان غير مصداق المنهي إلا أنه لما كانا متلازمين في الوجود ولو بظرف خاص فلا بد يسري وجوب المصداق الواجب إلى المصداق المحرم كما يسري حرمة المصداق المحرم إلى المصداق الواجب فيكون كل من المصداقين قد اجتمع فيه الضدان - الحرمة والوجوب - وهذا محال.

بل أشد محالیه إذ اجتماع الضدين مرة واحدة محال فكيف باجتماعهما مرتين في محلين ففي مثال الصلاة في الأرض المغصوبة وإن انطبق عليها عنوانان - الصلاة. والغصب - وقلنا أن ذلك كاشف عن تعدد المصداق حتى يكون في الخارج مصداقاً خاصاً للصلاة، ومصداقاً آخر للغصب فكان المصداق الأول هو الواجب والمصداق الثاني هو المحرم بناء على تمامية المقدمة الأولى أعني تعلق الحكم بالأفراد.

إلا أنه لما قلنا أن الحكم يسري إلى ملازمه في الوجود كان وجوب مصداق الصلاة سارياً إلى مصداق الغصب كما أن حرمة مصداق الغصب تكون سارية إلى مصداق الصلاة فكان بالتالي كل من المصداقين قد اجتمع فيه الحكمان. وهو محال.

فالحاصل أن القائل بالامتناع يلزمه مقدمة تعيينية وهي المقدمة الأولى. ومقدمة تخييرية أي اما المقدمة الثانية وإما العوض عنها. فأيهما تم كان كافياً للقول بالامتناع.

التنبيه الثاني. أن القائل بالامتناع إذا قال بالمقدمة العوض تندفع عنه سائر الشبهات.

وأما إذا قال بالمقدمة الثانية - أي أن تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون - يلزمه دفع بعض الشبهات التي تدل على عدم الاجتماع حتى في حال وحدة المصداق وقد عرضنا هنا عن ذكر هذه الشبهات ولعلنا نذكرها في الآتي.

المرحلة الثانية فنقول إن القول بالجواز يتوقف على أبطال إحدى المقدمتين السابقتين أي إما إبطال المقدمة الأولى بدعوى أن الأحكام لا تتعلق بالأفراد.

وإما إبطال المقدمة الثانية بدعوى أن تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون. فأى واحد من هذين الإبطالين كاف في إثبات جواز الاجتماع وعدم الامتناع.

توضيح ذلك أنه إن قلنا بالابطال الأول - أي إدعينا أن الأحكام لا تتعلق بالأفراد - فعلى هذا لا يكون إجتماع الحكمين في محل واحد. لا في العنوان. ولا في المجمع.

أما في العنوان فلأن المفروض تعدد العنوان وكل حكم من الحكمين متعلق بواحد من العنوانين.

وأما في المجمع فلأن المفروض أن الحكم لا يتعلق بالمصداق فالمجمع غير محكوم بأي حكم.

فمثلاً لو اجتمع الصلاة والغصب بأن انطبقت على مجمع واحد هو (الصلاة في الأرض المغصوبة): فهنا يكون حكم الوجوب متعلقاً بعنوان الصلاة وحكم الحرمة متعلقاً بعنوان الغصب فلم يجتمع الحرمة والوجوب في شيء واحد بل في شيئين وهذا لا مانع منه.

وأما المجمع فهو غير محكوم بشيء لأن المفروض أن الحكم لا يتعلق بالمصاديق لا ابتداءً ولا سرياناً.

وأما إن قلنا بالإبطال الثاني - أي ادعينا أن تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنونات - فعلى هذا أيضاً لا يكون إجتماع الحكمين. في محل واحد لا في المعنونات ولا في المجمع.

أما في العنوان فواضح إذ المفروض تعدد العنوان وكل عنوان له حكمه الخاص.

وأما في المجمع فلأن الحكم وإن تعلق بالمصداق أي تعلق بالمجمع إلا أن المجمع لما انطبق عليه العنوانان كشف ذلك عن أن المجمع متعدد وليس واحداً فقط وعليه فيكون كل واحد من الحكمين متعلق بواحد من المجمع.

فمثلاً لو اجتمع الصلاة والغصب بأن انطبقت على مجمع واحد هو (الصلاة في الأرض المغصوبة) فهنا لا يكون الحرمة والوجوب متعلقين بشيء واحد لا في العنوان لأن الموجود عنوانان أحدهما (الصلاة) وهو

ومعنى ذلك :

إنه هل يصح أن يبقى الأمر متعلقاً بذلك العنوان المنطبق على ذلك الواحد ويبقى النهي كذلك متعلقاً بالعنوان المنطبق على ذلك الواحد، فيكون المكلف مطيعاً وعاصياً معاً في الفعل الواحد.

عنوان حمل عليه الوجوب فقط وثانيهما الغصب وهو عنوان حمل عليه الحرمة فقط.

ولا في المجمع لأن المجمع - (الصلاة في الأرض المغصوبة) ليس موجوداً واحداً بل هو موجودان.

وذلك لأنه انطبق عليه عنوانان الأول الصلاة والثاني الغصب والمفروض أن تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون. أي أن المجمع الذي انطبق عليه العنوانان ليس مصداقاً واحداً بل مصداقين.

وعلى هذا فيكون أحد المصداقين وهو مصداق الصلاة محكوماً بالوجوب والمصداق الآخر وهو مصداق الغصب محكوم بالحرمة.

### تنبيهان.

الأول إذا اختار القائل بالجواز الإبطال الثاني كما هو المشهور عند القائلين بالجواز يجب عليه أن يضم إلى ذلك إبطال المقدمة العوض التي ذكرناها في التنبيه الأول من المرحلة الأولى. وذلك لما عرفت من أنه إذا تمت المقدمة العوض يتم القول بالامتناع فلا بد من إبطالها.

التنبيه الثاني أن للجواز طرق أخرى قد نشير إليها في بعض المباحث الآتية وأنا أعرضنا عن ذكرها هنا لخفائها. وبهذا ينتهي الكلام في المرحلة الثانية.

(قوله (ره)): (إنه هل يصح أن يبقى الأمر متعلقاً...).

أقول عرفت أن البحث صغروي بمعنى أنه إذا بقي الأمر والنهي عند الاجتماع هل يكون ذلك من قبيل اجتماع الضدين - الحكمين - في محل واحد. أولاً.

فعلى الأول يكون بقاء الأمر والنهي معاً محال لاستحالة بقاء الضدين في محل واحد فلا بد من ارتفاع واحد منهما أي إما الأمر وإما النهي.

أو إنه يمتنع ذلك ولا يجوز، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين إما مأموراً به فقط ومنهياً عنه فقط، أي أنه إما أن يبقى الأمر على فعليته فيكون المكلف مطيعاً لا غير، أو يبقى النهي على فعليته فقط فيكون المكلف عاصياً لا غير.

والقائل بالجواز لا بد أن يستند في قوله إلى أحد رأيين:

١ - أن يرى أن العنوان بنفسه هو متعلق التكليف ولا يسري الحكم إلى المعنون فانطبق عنوانين على فعل واحد لا يلزم منه أن يكون ذلك الواحد متعلقاً للحكمين، فلا يمتنع الاجتماع، أي اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهي عنه في واحد، لأنه لا يلزم منه اجتماع نفس الأمر والنهي في واحد.

وعلى الثاني نحكم ببقاء الأمر والنهي لأن المفروض وجود المقتضي (وهو إطلاق الدليلين) وعدم وجود المانع (لأن المفروض عدم استحالة بقاؤهما).

تنبيه ظهر لك مما قدمناه أن البحث في هذه المسألة ينقح صغرى ثلاث مسائل الأولى التعارض. الثانية التزاحم. الثالثة مسألة النهي يقتضي الفساد توضيح ذلك في محله عند التعرض لبيان ثمره المسألة.

(قوله (ره)): (فيكون ذلك المجتمع للعنوانين...).

أقول بعد القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي فلا بد من القطع بإرتفاع أحدهما وبالتالي يكون المجمع محكوماً بأحد الحكمين إما الأمر وإما النهي.

(قوله (ره)): (والقائل بالجواز لا بد...).

أقول هذا إشارة إلى المرحلة الثانية من المرحلتين اللتين قدمنا ذكرهما.

(قوله (ره)): (أن يرى أن العنوان بنفسه...).

أقول هذا إشارة إلى الإبطال الأول أي إبطال المقدمة الأولى من مقدمتي القول بالامتناع.

٢ - أن يرى أن المعنون على تقدير تسليم أنه هو متعلق بالحكم حقيقة لا العنوان، يكون متعدداً واقعاً إذا تعدد العنوان لأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون بالنظر الدقيق الفلسفي، ففي الحقيقة - وإن كان فعل واحد في ظاهر الحال صار مطابقاً للعنوانين - هناك معنونان كل واحد منهما مطابق لأحد العنوانين، فيرجع اجتماع الوجوب والحرمة بالدقة العقلية إلى الاجتماع الموردي الذي قلنا: إنه لا بأس فيه من الاجتماع.

وعلى هذا فليس هناك واحد بحسب الوجود يكون مجمعاً بين العنوانين في الحقيقة، بل ما هو مأمور به في وجوده غير ما هو منهي عنه في وجوده. ولا تلزم سراية الأمر إلى ما تعلق به النهي ولا سراية النهي إلى ما تعلق به الأمر، فيكون المكلف في جمعه بين العنوانين مطيعاً وعاصياً في آن واحد كالناظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة.

وبهذا يتضح معنى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، وفي الحقيقة ليس هو قولاً باجتماع الأمر والنهي في واحد، بل إما أنه يرجع

---

(قوله (ره)): (أن يرى المعنون على تقدير تسليم أنه...).

أقول هذا إشارة إلى الإبطال الثاني أي إبطال المقدمة الثانية من مقدمتي القول بالامتناع.

(قوله (ره)): (وعلى هذا فليس هناك...).

أقول بعد الالتزام بأن تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون يجب الالتزام بأن الشيء الذي إنطبق عليه عنوانان هو ليس واحداً بل هو اثنان أحدهما مصداق العنوان المحرم وثانيهما مصداق العنوان الواجب.

وبالتالي فلو أتى المكلف بهذين الاثنین يكون قد فعل المحرم وفعل الواجب مع كون الواجب غير المحرم والمحرم غير الواجب فيكون من قبيل الجمع بين الصلاة والنظر إلى الأجنبية.

(قوله (ره)): (وفي الحقيقة ليس هو قولاً باجتماع الأمر والنهي في واحد...).



إلى القول باجتماع عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد دون أن يكون هناك اجتماع بين الأمر والنهي، وإما أن يرجع إلى القول بالاجتماع الموردي فقط، فلا يكون اجتماع بين الأمر والنهي ولا بين المأمور به والمنهي عنه.

وأما القائل بالامتناع فلا بد أن يذهب إلى أن الحكم يسري من العنوان إلى المعنون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. فإنه لا يمكن حينئذ بقاء الأمر والنهي معاً وتوجههما متعلقين بذلك المعنون الواحد بحسب الوجود، لأنه يلزم اجتماع نفس الأمر والنهي في واحد، وهو مستحيل، فإما أن يبقى الأمر ولا نهى أو يبقى النهي ولا أمر.

ولقد أحسن صاحب المعالم في تحرير النزاع إذ عبر بكلمة (التوجه) بدلاً عن كلمة (الاجتماع) فقال: «الحق امتناع توجه الأمر والنهي إلى شيء واحد...».

أقول بل قد عرفت الاتفاق على استحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد. فمن قال بالجواز جعل الاجتماع من قبيل اجتماع الأمر والنهي في اثنين من قبيل الاجتماع في الوجود لا الاجتماع في الصدق.

ومن الواضح أن اجتماع الضدين في الوجود في غاية الامكان وإنما المحال اجتماعهما في الصدق أي صدقهما على وجود واحد.

(قوله (ره)): (وأما القائل بالامتناع).

أقول هذا إشارة إلى المرحلة الأولى من المرحلتين اللتين قدمنا ذكرهما.

(قوله (ره)): (ولقد أحسن صاحب المعالم...).

أقول وجه الحسن أنك عرفت أن بحثنا ليس في جواز الاجتماع لأن الاجتماع معلوم المحالية. بل في الصغرى بمعنى أن توجه الأمر والنهي عند اجتماع العنوانين جائز أم محال أي هل يؤدي إلى اجتماع الضدين في واحد ليكون محالاً. أو لا يؤدي إلى ذلك ليكون جائزاً.

## المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة:

ومن التقرير المتقدم لبيان محل النزاع يظهر كيف أن المسألة هذه ينبغي أن تدخل في الملازمات العقلية غير المستقلة،

(قوله (ره)): (ومن التقرير المتقدم يظهر...).

أقول تحرير الكلام في ثلاث مقامات.

الأولى أنها مسألة عقلية أم لا.

الثانية أنها من الملازمات أم لا.

الثالثة أنها أصولية أم لا.

المقام الأول أقول معنى الكلام في هذا المقام. هو تشخيص من هو الحاكم في هذه المسألة وإلى من يرجع في محل النزاع ورفع الخصام.

فنقول لا ريب أن العقل حاكم في هذه المسألة ضرورة أن البحث في هذه المسألة هو حول امكان بقاء الأمر والنهي في المجمع أو عدم الامكان.

ولا ريب أن القضاء في مسائل الامكان والاستحالة إنما هو من شؤون العقل. إذن لا ريب في كون العقل حاكماً في هذه المسألة وهذا ليس محلاً للجدل.

وإنما يقع الكلام في نقطة أخرى وهي أنه هل كان العقل هو القاضي الوحيد في هذه المسألة. أم يوجد قاض آخر غير العقل.

فنقول قد يقال يوجد قاضي آخر وهو العرف وذلك لأنه قيل في المسألة بـ (جواز الاجتماع عقلاً وامتناعه عرفاً). فهذا القائل جعل للمسألة قاضيين.

الأول العقل ويقضي في الجهة العقلية للمسألة.

الثاني العرف ويقضي في الجهة العرفية للمسألة.

ونحن الآن لسنا في صدد تصحيح هذا القول أو تخطئته. وإنما غرضنا أن نقول أنه هل صحيح ما فعله هذا القائل من جعل العرف له منصب قضاء في هذه المسألة أم لا.

قال بعض الاعلام أن العرف لا دخالة له في المقام توضيح ذلك أن الشبهات التي تعرض للفقهاء قسماً.

الأول شبهات في مقام فهم الألفاظ والروايات.

الثاني شبهات تعرض بعد فهم المعنى وتحديد مفاهيم الألفاظ. أو قل شبهات في تطبيق المعاني المفروض وجودها.

وإنما يرجع إلى العرف في القسم الأول من الشبهات فنرجع إليه لأجل تحديد ما هو الظاهر فنعمل بالظهور على ما يقضي به العرف.

وأما شبهات القسم الثاني فليس للعرف فيها دخالة ولهذا تسالموا على أن الشبهات الموضوعية لا دخالة للعرف فيها.

إذا عرفت هذه النقطة نقول إن الشبهة في المقام هي من القسم الثاني ضرورة أن الاشتباه ليس في معنى يجب الصلاة أو معنى يحرم الغصب.

بل في أنه هل يمكن بقاء الأمر والنهي في المجمع أم لا. سواء كان الدال على الأمر والنهي هو اللفظ أو غير اللفظ كالإجماع والسيرة والعقل ونحو ذلك.

فإذن شبهه المقام هي من القسم الثاني وقد عرفت أن العرف ليس له أي منصب قضاء في شبهات القسم الثاني.

ثم إنك بعد أن عرفت قول هذا العلم نقول قد يعترض عليه. (كما اعترض هو على نفسه وكما اعترض عليه غيره). أن العرف إذا كان المستقر في ذهنه هو استحالة الاجتماع فلا بد أن يكون هذا مؤثراً على فهم العرف للأدلة فإنه إذا سمع يحرم الغصب ثم سمع (يجب الصلاة) فإنه إنما يفهم وجوب قسم خاص من الصلاة وهو الصلاة التي لم تكن محرماً أي لم تكن غصباً ولا قتلاً لمسلم ولا إهانة لمؤمن.

أقول هذا الاعتراض وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنه لا يصلح إعتراضاً على المطلوب إثباته من أن العرف ليس له قضاء في مسألتنا فهنا دعويان.

الأولى : صحة الإعتراض في نفسه ووجهها واضح . فإن جميع اعتقادات العرف ومبانيه وارتكازاته لا بد أن تؤثر على معاني الألفاظ التي تدخل تحت هذه الارتكازات فإذا فرضنا أن العرف يبني على امتناع الأمر بشرب الشاي . فلو سمع أمراً بوجوب شرب جميع المايعات فإن العرف لا بد حينئذ طبقاً لارتكازه ومبناه أن يخصص هذا الأمر بغير الشاي . وهذا واضح .

الدعوى الثانية أن هذا لا يصلح إعتراضاً على مطلوبنا وهذه الدعوى واضحة أيضاً . وذلك لأنك عرفت وسوف تعرف أن مسألتنا هذه يبحث فيها عن وجود المانع من الأخذ باطلاقهما في المجمع أو لا يوجد مانع من ذلك . ومن الواضح أن قضاء العرف إنما هو في وجود الاطلاق إذ العرف يحكم بأن الواجب هو حصة خاصة من الصلاة مثلاً فقضاء العرف إنما هو في موضوع مسألتنا لا في نفس مسألتنا .

فالحاصل أن قضاء العرف هو في مرحلة وجود مقتضي الأمر والنهي في المجمع ومسألتنا هي في وجود المانع من بقاء الأمر والنهي في المجمع بعد فرض التسليم بوجود المقتضي فقضاء العرف ليس في مسألتنا . فانقدح أن القاضي الوحيد في مسألة الاجتماع إنما هو العقل .  
بقي شيان .

الأول أن الصحيح أن حكم العرف في المسألة لا يفارق حكم العقل كما سوف يتضح فحيث حكم العقل بالجواز حكم العرف بذلك وحيث حكم العقل بالامتناع حكم العرف بذلك .

الثاني أن الصحيح - (حتى لو قلنا بأن العرف حاكم بالإمتناع) - هو أن هذا الحكم العرفي هو قرينة منفصلة لا متصلة فإن العرف عندما يسمع (يجب الصلاة) لا يلتفت إلى الصلاة الغصبية .

وكذا عندما يسمع (يحرم الغصب) لا يلتفت إلى الغصب الصلواتي . نعم بعد أن يسمعها معاً ثم يصادفه اجتماع الصلاة والغصب يلتفت إلى امتناع اجتماع الحكمين .

ومن الواضح أن نتيجة هذا الإلتفات هو الحكم بتقييد أحد الدليلين دون تحديد ما هو الدليل المقيد لعدم وجود ما يصلح للتحديد إذ المفروض أنه لا يوجد لدى العرف سوى حكم واحد هو استحالة الاجتماع.

ومن الواضح أن هذا الحكم لا يستوجب تحديد ما هو الدليل المقيد. ومن هنا فإذا فرضنا أن كلا الدليلين في نفسه قابل للتقييد. فلا بد من الحكم بأن المقيد هو أحدهما غير المعين عندنا وإن كان معيناً في علم الله تعالى وبالتالي فيجب تطبيق أحكام هذه القضية. وبهذا ينتهي الكلام في المقام الأول.

المقام الثاني أن هذه المسألة من الملازمات أم لا.

أقول قد صرح المصنف (ره) وغيره أن المسألة من الملازمات العقلية أي الحكم بالملازمة بين شيئين فنذكر أولاً تصوير المصنف للمسألة ونذكر ثانياً تعليقنا على ذلك.

أما تصوير المصنف (ره) للمسألة فله جهتان.

الأولى وهي دعوى وجود الملازمة بين بقاء الأمر والنهي فعليين في مورد الاجتماع وبين اجتماع الأمر والنهي في واحد.

فالملزوم هو الأمر الفعلي والنهي الفعلي في ظرف خاص لا مطلقاً وهذا الظرف هو ظرف التقاء عنوان الأمور به مع عنوان المنهي عنه.

واللازم هو اجتماع الأمر والنهي في واحد.

الجهة الثانية في الغرض من هذه الملازمة وحاصله أنه إما أن نفرض صحة الملازمة أم لا.

فعلى القول بصحة الملازمة - استناداً إلى ما تقدم ذكره من دليل قول الامتناع - ينتج استحالة الملزوم لأن اللازم مسلم المحالية وإذا استحال اللازم استحال الملزوم أو قل يتشكل عندنا قياس استثنائي.

صغراه (إن بقي الأمر والنهي فعليين في ذلك الظرف الخاص لزم اجتماع الأمر والنهي في واحد).

وكبراه هي استثناء نقيض التالي أي (يستحيل اجتماع الأمر والنهي في واحد).

فينتج نقيض المقدم لأن استثناء نقيض التالي نتيجته ثبوت نقيض المقدم أي (لم يبق الأمر والنهي فعليين في ذلك الظرف الخاص). وهو مطلوب القائل بالامتناع.

وأما على القول بعدم صحة الملازمة يجب الالتزام بعدم وجود مانع من بقاء الأمر والنهي فعليين في ذلك الظرف الخاص وذلك لأن المانع الوحيد إنما كان هو ثبوت هذه الملازمة ومع عدم ثبوتها يثبت عدم المانع.

إذا عرفت هذا التصوير نقول يوجد بين هذه الملازمة وغيرها من الملازمات العقلية كالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته والملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده عدة فروق.

الأول أن الملازمات الأخرى كان الملزوم فيها حكم واحد. وجوب شيء.

بينما الملزوم في هذه الملازمة هو حكمان وجوب الشيء وحرمة الشيء الآخر.

الثاني أن الملازمات الأخرى كان الملزوم فيها هو أصل الحكم. أي أصل وجوب شيء سواء اقترن بظرف خاص أم لا.

بينما الملزوم في هذه الملازمة هو الحكمان في ظرف خاص وهو ظرف التقاء عنوان المأمور به مع عنوان المنهي عنه.

الثالث أن الملازمات الأخرى كان اللازم فيها هو حكم آخر. كوجوب المقدمة وحرمة الضد.

بينما في هذه الملازمة كان اللازم هو أمر تكويني وهو اجتماع الأمر والنهي في واحد وليس هذا حكماً شرعياً كما لا يخفى فإن الحكم هو نفس الأمر والنهي واما وصف اجتماعهما في واحد فهو وصف تكويني يؤخذ في تلك الحالة.

الرابع أن الملازمات الأخرى كان اللازم فيها ممكن الوقوع. فإن وجوب المقدمة ممكن وكذا حرمة الضد.

بينما في هذه الملازمة كان اللازم محال الوقوع لاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد.

الخامس أن الملازمات الأخرى كان الغرض منها إثبات وجود اللازم عند وجود الملزوم.

بينما هذه الملازمة كان الغرض منها نفي وجود الملزوم لانتفاء وجود اللازم. وذلك لأن هذه الملازمة ملازمة بين وقوع شيء ووقوع المحال.

السادس وهو أن الملازمات الأخرى كانت تنفع بنفسها بلا حاجة إلى ضم كبرى عقلية أخرى فالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته تنفع بلا حاجة إلى كبرى عقلية أخرى أو قل أن هذه الملازمات ليست في مقام تنقيح صغرى كبرى عقلية أخرى.

وهذا بخلاف الملازمة هنا فإنها لا تنفع إلا بعد ضم كبرى عقلية هي استحالة اجتماع التضاد أو قل أن هذه الملازمة هي في مقام تنقيح صغرى كبرى استحالة اجتماع الضدين.

فإن قلت إن جميع الملازمات لا تنفع إلا بعد ضم كبرى استحالة تخلف اللازم عن الملزوم.

قلت أولاً إن الملازمات تثبت لازماً بلا حاجة إلى هذه الكبرى فإن ملازمة وجود وجوب ذي المقدمة يلزمه وجود وجوب المقدمة فهي بنفسها تثبت وجود اللازم عند وجود الملزوم وليس لها معنى سوى هذا.

فأي حاجة إلى قضية استحالة تخلف الملزوم عن اللازم فإن هذه القضية إنما هي كلية منتزعة عن صغريات الملازمات فهي في طول الملازمة لا أنها كبرى لها.

ثانياً لو سلمنا ذلك فلا يضر لأن هذه الملازمة تشترك مع بقية الملازمات في الاحتياج إلى هذه الكبرى. وتمتاز عنها باحتياجها إلى كبرى

أخرى ومن الواضح أن غرضنا بيان جهة الافتراق لا جهة اشتراك هذه الملازمة مع سائر الملازمات.

السابع وهو الفرق الذي نريد الاعتناء به. وهو أن الملازمات الأخرى كان الملزوم فيها مغايراً لل لازم فوجوب الشيء غير وجوب مقدماته ووجوب الشيء غير حرمة ضده.

بينما في هذه الملازمة كان الملزوم هو عين اللازم فإن الملزوم هو بقاء الأمر والنهي عند المجمع. واللازم هو بقاء الأمر والنهي عند المجمع الواحد ففي الحقيقة لم يكن اللازم إلا تعبيراً آخر عن الملزوم فإن في المقام لا يوجد سوى شيء واحد وهو (اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد) غايته أنه تصورناه أولاً مجرداً عن وصف الاجتماع في واحد. ثم تصورناه مصاحباً لهذا الوصف.

فالمسألة من قبيل ما لو نظرت إلى اجتماع السواد والبياض ثم قلت (لو بقي السواد والبياض على هذا القرطاس يكون قد اجتمع السواد والبياض على شيء واحد) ومن الواضح أن الملزوم لم يكن سوى تصور ناقص لصورة اللازم وذلك حيث تصورت القرطاس دون تصور أنه واحد.

ولأجل هذا الفرق نقول أن المسألة ليست من الملازمات العقلية فإن الملازمات العقلية هي التي يكون اللازم فيها غير الملزوم فيحكم العقل بثبوت اللازم عند ثبوت الملزوم وأما إذا كان اللازم عين الملزوم حتى يحتاج انتزاع الملازمة إلى تجشم تصور الملزوم بصورة أخرى ناقصة لم يكن ذلك ملازمة عقلية. وإن صدقت الملازمة عقلاً.

فالحاصل أن المسألة لا يحتاج فيها سوى إلى النظر إلى الملزوم وفهمه ومعرفة فمسألتنا ليست سوى عبارة عن تشخيص محل اجتماع الأمر والنهي هل هو واحد أم متعدد فبعد اكتشاف انه واحد يصبح من البديهي أن الأمر والنهي قد اجتمعا في واحد. وبهذا ينتهي الكلام في المقام الثاني.

وأما المقام الثالث فتعرض له بعد التعرض لكلمات المصنف ره.



فإن معنى القول بالامتناع هو تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد حقيقي.

توضيح ذلك: إنه إذا قلنا بأن الحكم يسري من العنوان إلى المعنون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون فإنه يتنقح عندنا موضع اجتماع الأمر والنهي في واحد الثابتين شرعاً فيقال على نهج القياس الاستثنائي هكذا:

إذا التقى عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد بسوء الاختيار

(قوله (ره)): (فإن معنى القول بالامتناع هو تنقيح صغرى الكبرى...).

أقول قد عرفت أن الكبرى المسلمة التي لا نقاش فيها تقول (اجتماع الأمر والنهي في واحد محال) فموضوع هذه الكبرى هو (اجتماع الأمر والنهي في واحد).

فالقول بالامتناع ليس سوى إثبات أن بقاء الأمر والنهي في المقام هو (اجتماع الأمر والنهي في واحد) لينتج الاستحالة بقياس حملي من الشكل الأول (بقاء الأمر والنهي في المقام هو اجتماع الأمر والنهي في واحد) و (اجتماع الأمر والنهي في واحد محال) فينتج أن (بقاؤهما في المقام محال) ويمكنك أن تستخرجه قياساً استثنائياً كما تقدم ويأتي من المصنف (ره).

(قوله (ره)): (إذا التقى عنوان المأمور فإن...).

أقول قد عرفت إمكان الاستغناء عن هذه الشرطية وذلك بجعل الإلتقاء بين العنوانين ظرفاً للبقاء بأن يقال (لو بقي الأمر والنهي في ظرف الإلتقاء يلزم اجتماع الأمر والنهي في واحد) كما قدمنا ذكره.

(قوله (ره)): (بسوء الاختيار).

أقول لا حاجة إلى هذا القيد بل هو فاسد لأن الإلتقاء سواء كان بسوء الاختيار أو بحسن الاختيار فإنه على الحالين إن بقي الأمر والنهي فقد اجتماع الأمر والنهي في واحد وهو محال.

اللهم إلا أن يقال أنه قيد توضيحي لأن الجمع بين العنوانين لا يكون

فإن بقي الأمر والنهي فعليين معاً فقد اجتمع الأمر والنهي في واحد.  
(وهذه هي الصغرى).

إلا بسوء الاختيار وأما مع حسن الاختيار فلا بد من أن يكون أحدهما مرتفعاً  
إذ لو كان مأموراً بالغصب كان حرمة مرتفعة فعنوان الغصب وإن كان باقياً  
إلا أنه ليس عنواناً محرماً فإن العنوان المحرم هو الغصب غير المأمور به  
لحالة من الحالات ككونه مقدمة لواجب أهم.

وفيه نظر ويأتي التفصيل ص

(قوله (ره)): (فإن بقي الأمر والنهي فعليين...).

أقول ظاهر التقييد بالفعليين أن دعوى الاستحالة مختصة بما إذا كان  
الحكمان فعليين وأما إذا كان أحدهما غير فعلي لم يكن الاجتماع محالاً.

وهذا الظاهر على إطلاقه فاسد. لأنه كما يستحيل اجتماع الحكمين  
الفعليين كذلك قد يستحيل اجتماع الحكم الفعلي مع الآخر غير الفعلي..  
توضيح ذلك. أن غير الفعلي له تفسيران الأول الانشائي. الثاني  
الاقتضائي. فيقع الكلام في نقطتين.

الأولى بيان استحالة اجتماع الحكم الفعلي مع الآخر الانشائي وتوضيح  
هذه النقطة وبيان فسادها في مقدمات.

الأولى أن الحكم كما عرفت غير مرة له أربع مراتب.

الأولى مرتبة الملاك والمصلحة وتسمى بالمرتبة الاقتضائية.

الثانية مرتبة الجعل والانشاء وهي عبارة عن نقش القانون الكلي (الذي  
هو قضية حقيقية) وضربه في لوح الشريعة.

الثالثة مرتبة الفعلية وهي مرتبة توجه التكليف إلى المكلف المعلولة  
لإنطباق موضوع الحكم على المكلف.

الرابعة مرتبة التنجز وهي إستحقاق العقاب عند المخالفة وهي معلولة  
للعلم بالحكم ولو علماً طريقياً.

المقدمة الثانية وهي أنك عرفت كما أشرنا إليه أن العلة التامة لصيرورة

الحكم فعلياً هي انطباق موضوع الحكم على المكلف كانطباق عنوان المستطيع على المكلف المستطيع.

المقدمة الثالثة أنك عرفت في غير مورد أن إرتفاع فعلية حكم عن مكلف إنما يكون بواسطة تقييد موضوع الحكم بقيد غير موجود في هذا المكلف ضرورة أن موضوع الحكم لو كان مطلقاً شاملاً لهذا المكلف لكان منطبقاً عليه فإذا كان منطبقاً عليه وجب كون الحكم فعلياً لأن العلة التامة لفعلية الحكم هي انطباق موضوعه على المكلف فيستحيل تحقق الانطباق مع عدم تحقق الفعلية لاستحالة تحقق العلة وعدم تحقق المعلول. وبالتالي فعند عدم الفعلية يعلم بعدم الانطباق للعلم بعدم العلة عند عدم المعلول.

المقدمة الرابعة أنك عرفت في أول البحث أن الأحكام متضادة في مرحلة المبادئ وفي مرحلة الفعلية فهذا يعني استحالة اجتماع الحكمين الانشائيين كاستحالة اجتماع الحكمين الفعليين فالغرض بيان أن التضاد حاصل حتى في المرحلة الثانية أي الانشاء والجعل.

إذا عرفت هذه المقدمات يتضح عدم الحاجة إلى تقييد الأمر والنهي بالفعلين لأن الاستحالة هي في مرحلة الانشاء قبل مرحلة الفعلية.

هذا مضافاً إلى أن ارتفاع فعلية الحكم يلازمه - كما عرفت في المقدمة الثالثة - ارتفاع الإنشاء بمعنى عدم شمول الحكم المنشأ لهذا المورد - (مورد الاجتماع). هذا كله على التفسير الأول.

النقطة الثانية في بيان إمكان اجتماع الحكم الفعلي مع الآخر الاقتضائي.

وهذه النقطة ينبغي تشطيرها إلى شطرين لأن الحكم الاقتضائي قد يفسر بتفسيرين.

الأول وجود المقتضي التام للحكم بحيث لولا المانع لكان المولى قد شرع الحكم فحاصل هذا التفسير كون المقتضي موجوداً فعلاً قابلاً للتأثير فعلاً.

الثاني وجود الإقتضاء لولا وجود شيء. أعني الوجود اللولائي فيكون المقتضي موجوداً لولا وجود مزاحمة فهو غير موجود فعلاً. إذا عرفت هذين التفسيرين فلنقسم البحث إلى شطرين لكل تفسير شطر.

الشرط الأول في التفسير الأول. فنقول قد يقال يستحيل اجتماع حكم فعلي مع حكم اقتضائي بهذا التفسير وذلك لمقدمات. الأولى أن وجود الحكم الفعلي متأخر عن وجود مبادئه - أي مرحلة الملاك - وهذا مسلم.

الثانية أنك عرفت في بعض المباحث المتقدمة أنه إذا اجتمع مصلحة ومفسدة في فعل واحد لا بد من وقوع الكسر والانكسار حتى يكون الملزم هو واحد منهما فيستحيل أن يكون الفعل الواحد ذا مصلحة ملزمة وذا مفسدة ملزمة.

المقدمة الثالثة أن المقتضي للحكم من الوجوب أو الحرمة إنما هو المصلحة الملزمة والمفسدة الملزمة.

فينتج من هذه المقدمات أن الفعل الواحد يستحيل أن يكون فيه المقتضي للحرمة والمقتضي للوجوب إذ معنى ذلك أن يكون فيه مصلحة ملزمة ومفسدة ملزمة وهو محال.

وبالتالي فيكون وجود المقتضي لأحدهما سالباً لاقتضاء المقتضي الآخر لا أنه مانع من اقتضاء المقتضي مع فرض وجوده فلو وجدت المفسدة الملزمة في الصلاة الغصبية كانت هذه المفسدة الملزمة مستلزمة لسقوط مصلحة الصلاة الغصبية عن كونها مقتضياً لأن المصلحة سوف تنكسر ولا تكون ملزمة فلا تكون مقتضياً أصلاً.

فالحاصل أن امكان الجمع بين الحكم الفعلي والحكم الاقتضائي متوقف على القول بجواز أن يوجد في الفعل الواحد مقتضيان ويكون أحدهما هو المؤثر في الانشاء والفعلية ويكون بالتالي مانعاً عن تأثير المقتضي الآخر مع أنه موجود فعلاً.

ولكننا قد ادعينا في المقدمة الثانية وجوب الكسر والانكسار حتى يكون وجود المصلحة الملزمة الأقوى مستوجبا لعدم كون المفسدة ملزمة وبالتالي لا تكون مقتضياً أصلاً لا أن المفسدة مقتضى والمصلحة مانع من التأثير.

هذا ولكن لا يخفى إمكان الخدشة في المقدمة الثانية إذ يقال أنه لا مانع من أن يكون الفعل الواحد فيه مصلحة ملزمة ومفسدة ملزمة في آن واحد فيكون المصلحة مقتضياً فتؤثر عند عدم المانع كما أن المفسدة تكون كذلك.

وعلى هذا فلا مانع من اجتماع الحكم الاقتضائي مع الحكم الفعلي نعم لا بد من تصحيح وهو أن الاقتضاء كما عرفت له مرتبتان. الأولى مرتبة المصلحة والمفسدة الثانية مرتبة المحبوبة والمبغوضية.

والمرتبة التي يمكن وجودها مع وجود الحكم الفعلي الآخر هي المرتبة الأولى أي مرتبة المصلحة والمفسدة. فلا مانع من أن يكون الفعل الواحد (كالصلاة الغصية مثلاً) حراماً فعلاً وذا مصلحة لكنها غير مؤثرة فعلاً لأن المفسدة كانت أقوى فكانت مانعاً من تأثير المصلحة.

ولكن مرتبة المحبوبة والمبغوضية لا يمكن أن تجتمع مع مرتبة الفعلية فلا يمكن أن يكون (الصلاة الغصية مثلاً) محرمة فعلاً ومحبوبة فعلاً وذلك لأن كونها محرمة متفرع عن كونها مبغوضة فلو كانت محبوبة أيضاً لكانت محبوبة ومبغوضة وهذا محال جزماً لاستحالة أن يكون الفعل الواحد محبوباً ومبغوضاً في آن واحد لأن الحب والبغض ضدان لا يجتمعان.

نعم لو فهمنا إمكان التحريم بدون مبغوضية أمكن اجتماع التحريم مع المحبوبة كما أنه لو قلنا بإمكان إيجاب شيء مع عدم كونه محبوباً أمكن اجتماع الوجوب مع المبغوضية.

والتحقيق إمكان ذلك في صورتين.  
الأولى في الوجوب والحرمة الغيرين.

ومستند هذه الملازمة في الصغرى هو سراية الحكم من العنوان إلى المعنون وإن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. وإنما تفرض هذه الملازمة حيث يفرض ثبوت الأمر والنهي شرعاً بعنوانيهما.

الثانية صورة نادرة لا أظن وقوعها في شريعتنا لا حاجة إلى ذكرها<sup>(١)</sup>. وبهذا ينتهي الكلام في الشرط الأول.

أما الشرط الثاني فإنه لا يرد عليه الاعتراض المتقدم لوضوح جواز وجود ما يكون مقتضياً لولا السالب للاقتضاء. وقد اتضح بيانه مما سلف ذكره. ولكن يرد عليه التصحيح المتقدم. وعليك بالاحتفاظ بهذا المبحث فإنه ينفع في بعض المباحث الآتية.

(قوله (ره)): (ومستند هذه الملازمة...).

أقول قد بينا مستندها في مبحث سابق عند بيان مستند القول بالجواز ومستند القول بالامتناع.

(قوله (ره)): (وإنما تفرض هذه الملازمة حيث يفرض...).

أقول غرضه بهذه العبارة الإشارة إلى أن هذه الملازمة العقلية ليست من قسم المستقلات بل من قسم غير المستقلات وذلك لأن ملزومها إنما يثبت من الشرع.

أقول ولكن ينبغي تصحيح عبارة المصنف (ره) فإنها لا تخلو عن مسامحة وذلك لأنه بناء على صحة هذه الملازمة يكون الملزوم مستحيل الوجود لأن اللازم مستحيل الوجود وإذا استحال اللازم استحال الملزوم فلا يجوز أن يقول أن الأمر والنهي في المجمع يثبتان شرعاً ضرورة استحالة ثبوتهما.

فاللازم أن يقال أن الملزوم هو بحيث لو فرض ثبوته لكان ذلك عن طريق الشرع.

(١) وهي ما لو كان الفعل ملازماً لعنوان واجب ولا يمكن إيجابه فيضطر المولى إلى إيجاب هذا الفعل مع أنه غير محبوب بل قد يكون مفضواً.

ثم نقول: ولكنه يستحيل اجتماع الأمر والنهي في واحد. (وهذه هي الكبرى).

وهذه الكبرى عقلية تثبت في غير هذه المسألة. وهذا القياس استثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي فيثبت به نقيض المقدم، وهو عدم بقاء الأمر والنهي فعليين معاً. وأما بناء على الجواز فيخرج هذا المورد مورد الالتقاء عن أن

فغير المستقلات هي التي يكون ملزوماً يثبت بغير العقل فعلاً أو فرضاً أي بمعنى أنه لو أمكن وجوده لكان من غير العقل.

(قوله (ره)): (وهذه الكبرى عقلية تثبت في غير هذه المسألة...).

أقول هذه الكبرى مأخوذة من قياس مركب من قضيتين.

الأولى أن الأمر والنهي ضدان.

الثانية أن الضدان لا يجتمعان في واحد.

فينتج (أن الأمر والنهي لا يجتمعان في واحد) وهو المطلوب ولا يخفى أن القضية الثانية بديهية وأما الأولى فمسلمة وقد بينها في موضع سابق فراجع.

(قوله (ره)): (وأما بناء على الجواز فيخرج...).

أقول قد عرفت في الفرق السادس من الفروق المتقدمة بين هذه الملازمة وسائر الملازمات الأخرى أن هذه الملازمة تشخص صغرى كبرى عقلية.

وعليه فعند ثبوتها تشخص ذلك وعند عدم ثبوتها لا تشخص ذلك وهذا هو الحال في سائر القضايا التي توجد لأجل تشخيص وتنقيح صغرى كبرى أخرى فإنها إنما تنفع صغرى تلك الكبرى في حال وجودها لا في حال عدمها.

والحاصل أن بقية الملازمات كانت المنفعة مترتبة على نفس وجودها فكان وجودها بنفسه مثبتاً للمنفعة المطلوبة. وعدم وجودها مثبتاً لعدم المنفعة المطلوبة إذا فرضنا أن الملازمة هي العلة الوحيدة لهذه المنفعة. فيكون الوجود مثبتاً للمنفعة والعدم مثبتاً لعدم المنفعة.

يكون صغرى لتلك الكبرى العقلية .  
ولا يجب في كون المسألة أصولية من المستقلات العقلية وغيرها  
أن تقع صغرى للكبرى العقلية على تقدير جميع الأقوال، بل يكفي أن  
تقع صغرى على أحد الأقوال فقط .

وأما هذه الملازمة فوجودها منقح لوجود الصغرى . وعدمها منقح لعدم  
وجود الصغرى كسائر الملازمات من هذه الجهة وإنما كان الفرق في أن  
المنفعة وعدمها مترتباً بعد ضم الكبرى في هذه الملازمة وبلا حاجة إلى ضم  
الكبرى في بقية الملازمات . وهذا فرق غير ذي أثر .

(قوله (ره)): (ولا يجب في كون المسألة . . .).

أقول كأن المصنف (ره) يجيب عن توهم .

حاصل التوهم أنه يجب في الملازمة أن تكون منقحة للصغرى على  
جميع الأقوال . وهذا غير متحقق في هذه الملازمة حيث أنها إنما تنقح  
الصغرى على القول بالامتناع دون الجواز .

وحاصل الجواب أنه لا يجب في الملازمة أن تنقح الصغرى على  
جميع الأقوال بل يكفي أن تنقح الصغرى على قول دون قول .

أقول يرد على كلام المصنف (ره) أمران .

الأول أن هذا التوهم الذي ذكره المصنف (ره) غير معقول فإن اشتراط  
كون الملازمة منقحة لصغرى كبرى عقلية لا يخلو من أحد أمرين .

الأول أن يكون شرطاً في كون الملازمة ملازمة بحيث لا تكون  
الملازمة ملازمة بدون هذا الشرط .

الثاني أن يكون شرطاً في كون الملازمة أصولية بحيث لا تكون  
الملازمة أصولية بدون هذا الشرط .

ولا يخفى فساد كلا الأمرين .

أما الأول فلو ضوح أن كون القضية قضية لزومية لا يشترط فيها سوى  
كون النسبة بين المقدم والتالي هي اللزوم سواء كانت الملازمة منقحة  
لصغرى كبرى أم لا وهذا واضح .



وأما الثاني فكذلك واضح لأنه لم يشترط أحد من العقلاء أن تكون المسألة الأصولية منقحة لصغرى كبرى عقلية فإن أكثر المسائل الأصولية من الملازمات وغير الملازمات ليست منقحة لصغرى كبرى عقلية.

فلا أدري كيف جاء المصنف (ره) بهذا التوهم الذي لا يكاد يتوهمه عاقل فالظاهر أن مراد المصنف (ره) عرض إعتراض آخر سوف يأتي ذكره ولكنه خانته العبارة.

الأمر الثاني أن من الواضح لكل عاقل أن الملازمة يستحيل أن تكون منقحة لصغرى كبرى عقلية واحدة على جميع الأقوال لوضوح أن الصغرى إما أن ينقحها وجود الملازمة وإما أن ينقحها عدم وجود الملازمة فيجب أن يكون منقحيه الملازمة على قول دون قول.

فلا بد أن يكون مراد المصنف (ره) في التوهم دعوى أن الملازمة يجب أن تكون منقحة لصغرى كبرى عقلية على قول ومنقحة لصغرى كبرى عقلية أخرى على القول الآخر فعند القول بوجودها تنقح صغرى كبرى (أ). وعند القول بعدمها تنقح صغرى كبرى (ب).

والحاصل أنه يجب عرض التوهم بهذا النحو لا بما هو ظاهر عبارة المصنف (ره) من لزوم كون الملازمة على القول بوجودها وعلى القول بعدمها منقحة لصغرى كبرى عقلية واحدة.

إذ يرد عليه مضافاً إلى ما تقدم من أنه محال في نفسه إيراد آخر هو أنه لو كان الملازمة سواء قلنا بوجودها أو عدمها منقحة للصغرى المطلوب لم يكن لوقوع النزاع أي ثمرة لتحقق المطلوب على الحالين ولا يخفى عقم النزاع حينئذ.

ثم إنه يرد على المصنف (ره) إيراد آخر تصنيفي وهو أن المصنف (ره) كان بصدد بيان كون المسألة من الملازمات العقلية فلم يكن له أن يدخل في بحث الإعتراض على أصولية المسألة فإن هذا التداخل يؤدي إلى اختلاط الأمر على القارئ.

فإن هذا شأن جميع المسائل الأصولية المتقدمة اللفظية والعقلية،

(قوله (ره)): (فإن هذا شأن جميع المسائل . . .).

أقول مادام المصنف دخل في بحث الأصولية فنحن ندخل في المقام الثالث وهو أصولية المسألة.

فنقول اختلفوا في كون المسألة هذه أصولية أم لا فقول أصولية وقيل لا. ولا يخفى أن الخلاف هنا مرتبط في تعيين ما هو مناط كون المسألة مسألة أصولية. وتحقيقاً للحال نتكلم في مراحل ثلاثة.

الأولى في ذكر مناط كون المسألة مسألة أصولية. فنقول قد ذكر تعاريف متعددة لعلم الأصول أشرنا إلى بعضها في أول الكتاب وغرضنا هنا الإشارة إلى مناطين.

الأول: أن مناط المسألة الأصولية هو وقوعها في طريق استنباط الاحكام الشرعية.

المناط الثاني هو أن تكون المسألة هي الكبرى في قياس الاستنباط فإن الاستنباط يكون بتركيب قياس فإن وقعت المسألة كبرى في هذا القياس كانت أصولية وأما إذا وقعت صغرى فهي ليست أصولية.

المرحلة الثانية في تطبيق هذين المناطين على المسألة - مسألة الاجتماع.

فنقول أما المناط الأول فينطبق على هذه المسألة بوضوح لوضوح أن هذه المسألة تقع في طريق الاستنباط كما هو واضح وكما سوف يأتي بيانه عند بيان الثمرة. وبهذا ينتهي الكلام على هذا المناط ويتضح فيه أن المسألة أصولية.

أما المناط الثاني فذكر المحقق النائيني (ره) أن هذا المناط غير متوفر في هذه المسألة وذلك لأن هذه المسألة لا تقع كبرى في الاستنباط بل تقع صغرى سواء قلنا بالامتناع أم الجواز إذ على الامتناع تكون المسألة منقحة لصغرى التعارض بين الدليلين. وعلى الجواز تكون منقحة لصغرى التزاحم. (وتوضيح ذلك عند بيان ثمره المسألة).

ألا ترى أن المباحث اللفظية كلها تنقيح صفري أصالة الظهور، مع أن

أقول. ما ذكره العلامة النائيني تمام على مذهبه كما سوف يأتي توضيحه فإن مسألة الاجتماع تكون دائماً منقحة لصفري التعارض أو التزاحم. ولكن قد اعترض عليه بإعتراضين.

الأول أنه يوجد أمران تقع مسألة الاجتماع في طريق استنباطها.

الأول وجود وعدم وجود الأمر أو النهي.

الثاني في صحة المجمع أو عدم صحته إذا كان عبادياً.

فإذا لاحظنا أن المسألة واقعه في طريق استنباط الثاني كان الأمر كما ذكر المحقق النائيني (ره).

وأما إذا لاحظنا أن المسألة واقعه في طريق استنباط الأول - (وهو أيضاً حكم شرعي). وجدنا أن المسألة تقع كبرى لأنها على القول بالجواز يثبت وجود الأمر والنهي بلا حاجة إلى أي قاعدة أخرى.

أقول هذا الإعتراض سيأتي إندفاعه حيث نبين أن هذه المسألة لا تصلح بنفسها لاستنباط أي شيء فانتظر.

الإعتراض الثاني. أن هذه المسألة تقع كبرى لاستنباط صحة العبادة بلا حاجة إلى ضم أي قاعدة أصولية أخرى وذلك أنه على القول بالجواز يثبت توجه الأمر وصحة العبادة عند وجود المندوحة.

أقول أولاً نحتاج على القول بالجواز إلى إثبات تعلق الأمر بالطبيعة الشاملة لغير المقدور أي إثبات بطلان ما ذكره المحقق النائيني (ره) عند الإجابة على المحقق الكركي (ره).

وثانياً أن هذه المسألة يستحيل أن تقع كبرى لاستنباط شيء من الأحكام الشرعية. توضيح ذلك يكون في مقدمات ثلاث.

الأولى أن القضية التي تستنبط الحكم الشرعي هي القضية التي تكون ملزومة لإثبات الحكم الشرعي أي تكون مقتضية له.

المقدمة الثانية أن المسائل الأصولية قسمان:

المسألة لا تقع صغرى لأصالة الظهور على جميع الأقوال فيها كمسألة دلالة صيغة إفعال على الوجوب، فإنه على القول بالاشتراك اللفظي أو المعنوي لا يبقى لها ظهور في الوجوب أو غيره.

الأول مقتضى الحكم الشرعي وذلك كأغلب المسائل فإن الأمر يقتضي الوجوب والنهي يقتضي الحرمة ووجوب الضد يقتضي حرمة ضده ووجوب ذي المقدمة يقتضي وجوب المقدمة وهكذا.

الثاني عدم المانع فتكون هذه المسألة مثبتة لعدم وجود المانع من ثبوت الحكم الشرعي.

ومن الواضح أن هذا القسم الثاني لا يكون هو المستوجب لاستنباط الحكم الشرعي بل يكون المستوجب للاستنباط هو المقتضي الذي بينت هذه المسألة عدم وجود المانع من استنباطه.

المقدمة الثالثة أن مسألتنا هنا هي من قبيل القسم الثاني توضيح ذلك أنه إذا كان بيدنا دليلان مطلقان (كدليل وجوب الصلاة مطلقاً ودليل حرمة الغصب مطلقاً) فيكون هذان الدليلان - بعد ضم الظهور وحجيته - مقتضيين لثبوت الأمر والنهي في المجمع - كالصلاة في الأرض المفصوبة -.

ولكن قد يتوهم وجود المانع من ثبوت ذلك وهذا المانع هو اجتماع التضاد.

فيكون الغرض من هذه المسألة إما تشخيص وجود المانع وبذلك تكون مانعة من ثبوت الحكمين..

وإما تشخيص عدم وجود المانع من ثبوت الأمر والنهي في المجمع. وهذا هو القول بالامتناع. وإما أن تبين عدم المانع فيكون المقتضى علة تامة لإثبات الحكم الشرعي.

والحاصل أن المسألة التي نحن فيها إما أن تبين وجود المانع من ثبوت الأمر والنهي في المجمع وهذا هو القول بالامتناع.

وإما أن تبين وجود المانع من ثبوت الأمر والنهي في المجمع وهذا هو القول بالجواز.

ولا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية أو كلامية أو أصولية لفظية. وهو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع وبعد ما ذكرناه

إذا عرفت هذه المقدمات نقول قد اتضح لك أن هذه المسألة لا تكون (على الامتناع) واقعة في طريق الاستنباط أصلاً بل تكون واقعة في طريق عدم الاستنباط<sup>(١)</sup>.

وأما على القول بالجواز فإنها وإن كانت واقعة في طريق الاستنباط إلا أنها لا تكون هي الكبرى المثبتة للحكم لأنها ليست سوى عدم المانع من الحكم ومن الواضح أن عدم المانع لا يكون هو المستنبط للحكم بل المستنبط والكبرى هو المقتضي كما عرفت في المقدمة الأولى.

ففي مثال الصلاة والغصب يكون دليلهما (يجب الصلاة مطلقاً ويحرم الصلاة مطلقاً) هو صغرى الظهور بالاطلاق الذي هو حجة عند عدم المانع وقد ثبت عدم المانع فيتج أن ظهورهما حجة.

فكان الكبرى المستنبطة لوجود الأمر والنهي هو حجية الاطلاق لا عدم وجود المانع من حجيته. فانقدح أن المسألة لا تكون أصولية على هذه المناط الثاني.

(قوله (ره): (فإن هذا شأن جميع المسائل...)).

أقول غرض المصنف (ره) من هذا الكلام هو تقرير قاعدة مسلمة وهي أنه يكفي في كون المسألة أصولية وقوعها في طريق الاستنباط على قول من الأقوال فلا يجب وقوعها في الطريق على جميع الأقوال وهذا هو شأن جميع المسائل الأصولية.

(قوله (ره)): (ولا وجه لتوهم كون هذه...)).

أقول قد عرفت أنها ليست أصولية على المناط الثاني وإنها أصولية على المناط الأول فيقع الكلام في دفع توهمات.

الأول أنها كلامية لأنها يبحث فيها عن تشخيص الممكن من المحال.

(٢) وقد يقال بل واقعة في طريق استنباط العدم.

سابقاً في أول هذا الجزء من مناط كون المسألة الأصولية من باب غير المستقلات العقلية.

وقد أجاب بعض الأعاضم على هذا التوهم أن المسائل الكلامية مختصة بالمسائل الباحثة عن أحوال المبدأ والمعاد.

ولكن ذكر بعض الأعاضم ما يظهر منه أن كل بحث عن الامكان والاستحالة هو بحث كلامي لذا حاول إثبات أن البحث ليس عن امكان الاجتماع وعدمه بل عن تحقق الاجتماع وعدمه وإلا فاستحالة الاجتماع مسلمة.

أقول فهنا كبرى وصغرى أما الكبرى فهي (أن كل بحث حول الامكان والاستحالة داخل في البحث الكلامي) وتصحيح هذه الكبرى كما فعل العلم الثاني. وتخطتها كما فعل العلم الأول محتاج إلى الخوض في بيان تعريف علم الكلام ونحن في غنى عن ذلك بعد عدم كون المسألة مثمرة أصلاً وإن كان الذي يبدو لي هو الميل إلى التخطئة.

أما الصغرى فهي أن البحث هنا في امكان الاجتماع أو في نفس وجود الاجتماع.

والحق أن النزاع يمكن أن يصور بالتصويرين أي يصور أن النزاع في إمكان الاجتماع.

ويمكن أن يصور أن النزاع في أن الاجتماع يستلزم شيئاً أم لا. كما يمكن أن يصور أن البحث عن وجود مانع من الاجتماع. أو عن كذب أحد الدليلين. وغير ذلك من العنوانات التي تنبع كلها من عين واحدة.

الثاني أنها فقهية لأن البحث فيها عن صحة العبادة المجمع.

وجواب هذا التوهم واضح لأن البحث إنما هو عن ملازمة عقلية غايته أن نتيجة هذه الملازمة استنباط صحة العبادة أو فسادها وهذا شأن جميع المسائل الأصولية. فلو كان كل مسألة لها نتيجة فقهية هي مسألة فقهية لكان جميع مسائل علم الأصول هي مسائل فقهية ولا يخفى فساد ذلك.

## مناقشة الكفاية في تحرير النزاع:

وبعد ما حررناه من بيان النزاع في المسألة يتضح ابتداء القول بالجواز فيها على أحد رأيين: إما القول بأن متعلق الأحكام هي نفس العنوانات دون معنواتها، وأما القول بأن تعدد العنوان يستدعي تعدد المعنون.

فتكون مسألة تعدد المعنون بتعدد العنوان وعدم تعدده حيثية تعليلية في مسألتنا ومن المبادئ التصديقية لها على أحد احتمالين، لا

التوهم الثالث أنها مسألة أصولية لكن لفظية لا عقلية وقد عرفت فسادها. وبهذا ينتهي الكلام في هذا المقام.

(قوله (ره)): (فتكون مسألة تعدد المعنون بتعدد العنوان).

أقول بعدما عرفت أن النزاع هو في جواز بقاء الأمر والنهي أم لا فلا بد تعرف أن أصل وعنوان النزاع ليس هو (أن تعدد العنوان يستوجب تعدد المعنون أم لا).

كما أنك قد عرفت أن القول بالامتناع يبتني على مقدمتين أحدهما (أن تعدد العنوان لا يستوجب تعدد المعنون).

وأن القول بالجواز له طريقان أحدهما يبتني على (أن تعدد العنوان يستوجب تعدد المعنون).

فلا بد تعرف من ذلك أن مسألة (تعدد العنوان يستوجب تعدد المعنون) هي من الأدلة التي تساق لأجل إثبات النتيجة المطلوب إثباتها والتي هي محل النزاع.

وهذا معنى أن مسألة (تعدد العنوان) هي من المبادئ التصديقية لمسألتنا أي أن (مسألة التعدد) تقع في طريق تحصيل التصديق بالامتناع أو الجواز اللذان هما محل البحث والنقاش.

وهذا أيضاً معنى أن مسألة التعدد هي حيثية تعليلية لمسألتنا أي هي العلة في ثبوت الجواز أو ثبوت المنع.

(قوله (ره)): (ومن المبادئ التصديقية لها على أحد احتمالين...).

أنها هي نفس محل النزاع في الباب، فإن البحث هنا ليس إلا عن نفس الجواز وعدمه كما عبر بذلك كل من بحث هذه المسألة من القديم.

ومن هنا تتجلى المناقشة فيما إفاده في (كفاية الأصول) في رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان والمعنون وعدمه.

أقول الإحتمالان هما طرفي النفي والاثبات في مسألة التعدد أي الطرف الأول (تعدد العنوان يستوجب تعدد المعنون) الطريق الثاني (تعدد العنوان لا يستوجب تعدد المعنون).

ثم حكم المصنف (ره) أن مسألة التعدد تقع مبدأ تصديقاً على أحد الإحتمالين أي على احتمال الطرف الأول فإنه إذا ثبت ذلك يثبت الجواز.

أقول قد عرفت أنه كما كان الجواز يعتمد على الطرف الأول فكذلك الامتناع يعتمد على الطرف الثاني فتحصل أن مسألة التعدد تقع مبدأ تصديقاً سواء بطرف الاثبات أو بطرف النفي.

ثم إنه يمكن تفسير كلام المصنف (ره) بتفسير آخر وهو أن مراده بالإحتمالين هما.

الأول: أن الأحكام تتعلق بالأفراد.

الثاني أن الأحكام لا تتعلق بالأفراد.

فعلى الإحتمال الأول يتوقف القول بالامتناع على إثبات الطرف الثاني أي أن تعدد العنوان لا يستوجب تعدد المعنون.

بينما يتوقف القول بالجواز على إثبات الطرف الأول أي أن تعدد العنوان يستوجب تعدد المعنون.

فحصل أن على هذا الإحتمال الأول تقع مسألة التعدد بكلا طرفيها مبدأ تصديقاً اما للقول بالامتناع وإما للقول بالجواز.

وأما على الإحتمال الثاني فيجب الجزم بالجواز بلا حاجة إلى إثبات أي طرف من طرفي مسألة التعدد فإنه على الإحتمال الثاني لا يكون الحكمان مجتمعين في واحد سواء قلنا بتعدد المعنون أو قلنا بعدم تعدد المعنون.



فإنه فرق عظيم بين ما هو محل النزاع وبين ما يبتني عليه النزاع في أحد احتمالين. فلا وجه للخلط بينهما وإرجاع أحدهما إلى الآخر، وإن كان في هذه المسألة لا بد للأصولي من البحث عن أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، باعتبار أن هذا البحث ليس مما يذكر في موضع آخر.

### قيد المندوحة:

ذكرنا فيما سبق أن بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة في مقام الامتثال. ومعنى المندوحة أن يكون المكلف متمكناً من امتثال الأمر في مورد آخر غير مورد الاجتماع.

ومن هنا صح للمصنف (ره) أن يدعي أن وقوع مسألة التعدد مبدأ تصديقياً إنما هو على أحد احتمالين أي على الإحتمال الأول من الإحتمالين المتقدمين. وهذا التفسير هو التفسير الصحيح لكلام المصنف ره. وإن كانت عبارته غامضة بدواً.

(قوله (ره): (وإن كان في هذه المسألة لا بد للأصولي...)).

أقول إن كثيراً من المسائل الأصولية يتوقف الحكم فيها على نقاش في قضية غير أصولية فيضطر الأصولي إلى النقاش في تلك القضية حتى لو كانت محررة في علم آخر فضلاً عما لو كانت غير محررة في علم آخر كما في مسألة التعدد حيث أنها غير محررة في علم آخر.

(قوله (ره): (ومعنى المندوحة أن يكون المكلف...)).

أقول في حال الاجتماع إما أن يكون المكلف قادراً على الاتيان بالواجب منفكاً عن المحرم أو لا فعلى الأول يكون للمكلف مندوحة وعلى الثاني لا يكون له مندوحة.

فمثلاً الصلاة في الأرض المنصوبة إما أن تقع في حال كان المكلف فيها قادراً على إتيان الصلاة في غير الأرض المنصوبة فيكون عنده مندوحة عن المجمع. أو لا يكون قادراً على ذلك فلا يكون للمكلف مندوحة عن المجمع.

ونظر إلى ذلك كل من قيد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلف .

والحاصل أن معنى وجود المندوحة هو أن يكون المكلف متمكناً من التملص من المجمع بأن يأتي بالواجب في غير المجمع .  
ثم إن المندوحة الموجودة على نحوين .

الأول أن تكون موجودة في آن الاجتماع كما لو صلى في الأرض المفصوبة في حال قدرته على الخروج والصلاة في غير الأرض المفصوبة .

الثاني أن تكون موجودة بعد آن الاجتماع كما لو كان المكلف في الأرض المفصوبة ولا يمكنه الخروج منها إلى نصف الوقت فلو صلى في أول الوقت يكون صلاته مع عدم وجود المندوحة في آن الصلاة ولكنها موجودة بعد آن الاجتماع إذ كان يمكنه الانتظار والصلاة بعد نصف الوقت خارج الأرض المفصوبة .

فالقسم الأولى تسمى بالمندوحة في عرض المحرم .

القسم الثاني تسمى بالمندوحة في طول المحرم .

(قوله (ره): (ونظر إلى ذلك كل من قيد موضع...)).

أقول يقع الكلام في نقاط .

الأولى تفسير التقييد بسوء الاختيار .

الثانية بيان الفرق بين التقييد بوجود المندوحة والتقييد بسوء الاختيار .

الثالثة هل صحيح أن كل من ذكر التقييد الثاني نظر إلى التقييد الأول .

الرابعة هل التقييد بسوء الاختيار صحيح أم لا .

أما النقطة الأولى فنقول فيها أن الجمع بين الأمر والنهي في فرد واحد

له حالات .

الأولى أن يكون بحسن الاختيار كما لو كان مأموراً بدخول الأرض

المفصوبة دخولاً مستوعباً للوقت كما لو كان دخول الأرض المفصوبة مقدمة

لواجب أهم كقتال عدو أو نجاة غريق .

الثانية أن يكون بضعف الاختيار كما لو كان جاهلاً بكون الأرض مفضوبة فصلى بها .

الثالثة أن يكون بالاضطرار الناشئ عن سوء الاختيار كما لو دخل الأرض المفضوبة ولم يمكنه الخروج منها فاضطر للصلاة فيها .

الرابعة أن يكون بسوء الاختيار كما لو كان يمكنه الصلاة في الأرض المفضوبة وغيرها لكنه اختار الصلاة في الأرض المفضوبة .

إذا عرفت هذه الحالات نقول إن تقييد محل النزاع بما إذا كان الجمع بسوء الاختيار هو تقييد بالحالة الرابعة أي يكون المكلف مختاراً بين الجمع وعدم الجمع لكنه يختار الجمع ويكون هذا الاختيار شيئاً أي عند العلم بالمعصية .

النقطة الثانية قد ظهر مما ذكرناه في النقطة السابقة أن قيد (كون الجمع بسوء الاختيار هو أخص من قيد وجود المندوحة .

وذلك لأن قيد وجود المندوحة هو مساوق لقيد الاختيار ضرورة أن الاختيار بين الجمع وعدم الجمع لا يكون إلا في صورة وجود المندوحة إذ مع عدم المندوحة يكون مضطراً إلى الجمع .

إذن قيد وجود المندوحة مساوق لقيد الاختيار فيشمل ما كان الاختيار شيئاً أو كان غير سيء فإن المكلف عندما يختار الجمع له حالتان .

الأولى سوء الاختيار وذلك عندما يعلم بالمعصية ومع ذلك يختارها .

الثانية أن يجهل بالمعصية كما لو جهل بأن الأرض مفضوبة فاختارها فهذا الاختيار ليس شيئاً .

فتحصل أن قيد (كون الجمع بسوء الاختيار) . يشترط فيه شرطان .

الأول وجود المندوحة لتحقيق الاختيار .

الثاني كون الاختيار المتحقق اختياراً شيئاً أي مع العلم بالمعصية لذا يكون أخص من قيد وجود المندوحة .

وإنما قيد بها موضع النزاع للاتفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع في صورة عدم وجود المندوحة، وذلك فيما إذا انحصر امثال الأمر في مورد الاجتماع لا بسوء اختيار المكلف.

أما النقطة الثالثة فنقول لا ريب أن كل من قيد بسوء الاختيار كان ناظراً إلى مقام الإمتثال ولأجل ذلك لا بد أن يكون مقيداً بوجود المندوحة لما سيأتي أن النزاع إما أن يختص بمقام الجعل فلا يصح التقييد بوجود المندوحة.

وإما أن يشمل مقام الإمتثال فلا بد أن يقيد بوجود المندوحة ضرورة أن عند عدم وجود المندوحة يكون المكلف عاجزاً عن إمتثال الأمر أو النهي فلا بد من ارتفاع أحدهما على ما هو المشهور من سقوط فعلية الحكم بالعجز.

والحاصل أن التقييد بكون الجمع بسوء الاختيار يكشف عن ملاحظة مقام الإمتثال وهذه الملاحظة تستوجب التقييد بوجود المندوحة.

نعم لو غضضنا النظر عن هذه النكته ما كان لنا أن نجزم بأن من قيد بكون الجمع بسوء الاختيار قد قيد بوجود المندوحة لوضوح أن التقييد بالأخص لا يستلزم التقييد بالأعم وإن كان العكس صحيحاً. فإن جريان النزاع في الأخص لا يستلزم جريانه في الأعم وإن كان العكس صحيحاً.

وأما النقطة الرابعة فتعرف عند معرفة حكم التقييد بوجود المندوحة فإنهما مأخوذان من باب واحد وهو ملاحظة مقام الإمتثال.  
(قوله (ره): (وإنما قيد بها موضوع النزاع للاتفاق...)).

أقول قد وقع خلاف في صحة تقييد موضع النزاع بقيد وجود المندوحة فيقع الكلام في ثلاث مراحل.

المرحلة الأولى ذكر استدلال القائلين بلزوم التقييد وحاصله مبني على مقدمتين.

الأولى أنه لا خلاف بين الأصوليين أن الحكم يرتفع عند العجز وذلك لأن جميع الأحكام مقيدة بالقدرة فمع العجز لا يتحقق شرط الحكم فلا يتحقق الحكم المشروط.

والسر واضح فإنه عند الانحصار تستحيل فعلية التكليفين

المقدمة الثانية. أنه في حالة عدم وجود المندوحة يكون المكلف عاجزاً عن إمتثال الأمر والنهي معاً لأن المفروض أنه لا يمكنه الاتيان بالواجب إلا في ضمن الفرد المحرم.

فإما أن يأت بالواجب فيأت بالمحرم فيكون اطاع الأمر وعصى النهي. وإما أن يترك المحرم فيترك الواجب أيضاً فيكون أطاع النهي وعصى الأمر.

إذن عند عدم المندوحة يكون المكلف عاجزاً عن اطاعة الأمر والنهي. إذا عرفت هاتين المقدمتين فإن نتيجتها هو أنه عند عدم المندوحة يجب سقوط أحد التكليفين لأن عند عدم المندوحة يكون المكلف عاجزاً عن أحد التكليفين كما هو مقتضى المقدمة الثانية ومع العجز يستحيل بقاء التكليف بالاتفاق كما هو مقتضى المقدمة الأولى.

فالتيجة أنه عند عدم المندوحة يجب سقوط أحد التكليفين بالاتفاق. أو قل يكون استحالة اجتماع التكليفين عند عدم المندوحة أمر متفق عليه لا خلاف فيه فيخرج عن محل النزاع.

وقد ذكر المصنف (ره) هذه المرحلة. (بقوله (ره): (وإنما قيد بها) إلى قوله (لازم لما ذكرناه).

المرحلة الثانية في ذكر دليل القائلين بعدم صحة التقييد. وقد ذكر دليلان.

الأول ويحتاج إلى تمهيد وهو أن الأحكام كما عرفت غير مرة لها مراتب منها مرتبتان.

الأولى مرتبة الجعل.

الثانية مرتبة الفعلية.

إذا عرفت ذلك نقول إن اجتماع الأمر والنهي له لحاظان.

الأول لحاظه في مقام الجعل فيقال إن المولى أشار إلى المجمع وجعل عليه الوجوب والحرمة.

لاستحالة امتثالهما معاً لأنه إن فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهي وإن تركه فقد عصى الأمر، فيقع التزاحم حينئذ بين الأمر والنهي.

اللحاظ الثاني لحاظه في مقام الفعلية فيقال إن هذا المكلف تعلق في ذمته وجوب وحرمة هذا المجمع.

والمتفق عليه إنما هو استحالة الاجتماع في مقام الفعلية ومحل الخلاف هو الاجتماع في مقام الجعل.

وبعبارة أخرى لو كان النزاع في جواز الاجتماع في مقام الفعلية لوجب تقييد موضع النزاع بوجود المندوحة ضرورة الاتفاق على عدم الاجتماع في مقام الفعلية عند عدم المندوحة.

ولكن النزاع إنما هو في جواز الاجتماع في مقام الجعل.

ومن الواضح أن عدم وجود المندوحة أمر أجنبي عن مقام الجعل بل متأخر عنه زماناً كما لا يخفى إذ المندوحة وعدمها في مقام الإمتثال.

الدليل الثاني وهو ما أشار إليه المصنف (ره) من أن البحث في جواز الاجتماع أو عدم الجواز له جهتان.

الأولى جواز الاجتماع أو عدمه من جهة أن تعدد العنوان يؤدي إلى تعدد المعنون أم لا. فمن قال بأنه يؤدي إلى التعدد قال بالجواز. ومن قال بأنه لا يؤدي إلى التعدد قال باستحالة الاجتماع لأنه تكليف محال.

الجهة الثانية جواز الاجتماع من جهة أخرى وهي جهة جواز التكليف بالمحال أم لا فمن قال يجوز التكليف بالمحال قال بجواز الاجتماع من هذه الجهة حتى عند عدم المندوحة.

ومن قال لا يجوز التكليف بالمحال قال بامتناع الاجتماع عند عدم المندوحة.

والحاصل أن الاجتماع يبحث فيه من جهتين.

الأولى أنه تكليف محال أو لا فهنا يستدل بقاعدة التعدد.

الثانية أنه تكليف بالمحال أو لا وهنا يستدل بما دل على أن الاجتماع

وظاهر أن اعتبار قيد المندوحة لازم لما ذكرناه، إذ ليس النزاع جهتياً - كما ذهب إليه صاحب الكفاية - أي من جهة كفاية تعدد العنوان في تعدد المعنون وعدمه وإن لم يجز الاجتماع من جهة أخرى، حتى لا نحتاج إلى هذا القيد.

بل النزاع - كما تقدم - هو في جواز الاجتماع وعدمه من أية جهة فرضت وليس جهتياً. وعليه فما دام النزاع غير واقع في الجواز في

ليس تكليفاً بالمحال وبما دل على استحالة أو إمكان التكليف بالمحال. وهذا المحمل الثاني هو ما أشار إليه المصنف (ره). وبهذا ينتهي الكلام في المرحلة الثانية.

وأما المرحلة الثالثة فتعرض لها بعد التعرض لكلمات المصنف (ره).

(قوله (ره): (إذ ليس النزاع جهتياً كما ذهب...)).

أقول هذا إشارة إلى دليل المرحلة الثانية أي استدلال القول بعدم التقييد فإن صاحب الكفاية (ره) من أنصار عدم التقييد.

(قوله (ره): (أي من جهة كفاية تعدد...)).

أقول إن كلام صاحب الكفاية في الاستدلال على عدم التقييد غير محدد فيمكن حمله على أحد الاستدلاليين المتقدمين وإن كان الثاني (وهو الذي أشار إليه المصنف (ره) أقرب إلى عبارة صاحب الكفاية (ره) فراجع الأمر السادس في مبحث الاجتماع من الكفاية إن شئت.

(قوله (ره): (بل النزاع - كما تقدم - هو في جواز الاجتماع...)).

أقول هذا جواب على دليل صاحب الكفاية وحاصله أن النزاع ليس جهتياً بل في جواز الاجتماع وعدمه مهما كانت جهة الجواز أو جهة العدم. ويمكن الاستدلال على ذلك بثلاث أدلة.

الأول اطلاق عنوان البحث فالكل لا يذكر سوى أن الخلاف في جواز الاجتماع فهذا الاطلاق دال على أن النزاع في الجواز من كل الجهات.

الثاني أن الكثير قد صرحوا باشتراط قيد وجود المندوحة فلو كان

صورة عدم المندوحة فهذه الصورة لا تدخل في محل النزاع في مسألتنا.

النزاع جهتياً لالتفتوا إلى ذلك (وهم أعلام الأصول) ولما ذكروا هذا القيد هذا مع أن بعضهم قد قال أن هذا القيد متفق عليه حتى أن الذين لم يذكروه لم يذكروه اعتماداً على وضوحه.

الثالث وهو العمدة وهو أن سعة النزاع وضيقة يجب أن تكون تابعة للثمرة المترتبة على النزاع.

فإذا فرض أن الثمرة مترتبة على ثبوت أو نفي شيء من كافة الجهات وجب كون النزاع في ثبوت أو نفي ذلك الشيء من كافة جهاته.

كما أنه لو فرض أن الثمرة مترتبة على ثبوت أو نفي شيء من جهة معينة وجب كون البحث والنزاع في ثبوت أو نفي ذلك الشيء من تلك الجهة المعنية.

والحاصل أن سعة وضيق النزاع تابع لترتب الثمرة.

ومن الواضح أن الثمرة المطلوبة هنا إنما هي إحراز بقاء الأمر والنهي على الجواز أو ارتفاع أحدهما على الامتناع.

ومن الواضح أيضاً أن هذه الثمرة تترتب على الجواز من كل الجهات فلو جاز الاجتماع من جهة دون جهة لم ينتج بقاء الأمر والنهي كما هو واضح.

كما أنها تترتب على الامتناع من أي جهة من الجهات فإنه لو امتنع الاجتماع بأي جهة كان السبب تكون النتيجة هي ارتفاع واحد من الأمر والنهي.

ومن هنا لزم عدم كون النزاع جهتياً.

بقي الكلام في المرحلة الثالثة ونبين فيها ما هو الصواب.

فنقول قد عرفت عند التعليق المتقدم بطلان كلام صاحب الكفاية (ره) فلا حاجة إلى الإعادة فنقول الحق أن اعتبار قيد المندوحة أو عدم اعتباره تابع للقول بأن القدرة شرط في موضوع الحكم أو شرط في التنجيز. فلنا دعويان.



فوجب - إذن - تقييد عنوان المسألة بقيد المندوحة كما صنع بعضهم.

الأولى أنه بناء على أن القدرة شرط في تنجيز الحكم لا في موضوع الحكم يجب عدم أخذ قيد وجود المندوحة سواء كان النزاع في مقام الجعل أو مقام الفعلية.

الدعوى الثانية أنه بناء على أن القدرة شرط في موضوع الحكم يجب أخذ قيد وجود المندوحة.

أما الدعوى الأولى فدليلها واضح إذ عند عدم المندوحة وإن كان المكلف عاجزاً عن أحدهما إلا أن هذا العجز لا يمنع من تعلق الأمر والنهي كليهما بالمكلف إذ المفروض أن العجز لا يقتضي سقوط أحد الحكمين فيبقى البحث (حتى عند العجز عن أحدهما) في أنه هل يوجد مانع من اجتماع كلا الحكمين أو لا.

أما الدعوى الثانية فتوضيحتها تماماً يتوقف على مراجعة ما ذكرناه في التنبيه الحادي عشر المختص بتفسير التزاحم.

وهنا نقول أنه قد أوضحنا في ذلك التنبيه أنه بناء على أخذ القدرة شرطاً في موضوع الحكم فلا بد من أن يرجع كل تزاحم في مقام الفعلية إلى تكاذب في مقام الجعل.

ومن هنا فمع العجز يحصل التزاحم بين الحكمين ويقع التكاذب بين الدليلين في مقام الجعل فيثبت استحالة الاجتماع في مقام الجعل.

وبعبارة أخرى هنا مقدمات

الأولى. أن النزاع هو في امتناع اجتماع الحكمين أو عدم الامتناع في مقام الجعل. وبالتالي لا مجال لجريان النزاع في موارد يعلم فيها باستحالة الاجتماع في مقام الجعل. كما هو واضح.

الثانية. أن القدرة شرط في موضوع الحكم. وهذه المقدمة وسابقتها كلاهما مفروضتا الصدق فلا كلام فيهما.

المقدمة الثالثة أنه بناء على أن القدرة شرط في موضوع الحكم فكل

تزاحم في مقام الفعلية يؤدي إلى تكاذب في مقام الجعل . وهذه المقدمة نستدل عليها في ذلك التنبيه .

المقدمة الرابعة أنه عند عدم المندوحة يكون المكلف عاجزاً عن أحد الحكمين فيقع التزاحم .

وإذا عرفت هذه المقدمات فينتج أنه عند عدم المندوحة يقع التزاحم بين الحكمين كما هو مقتضى الرابعة .

فلا بد يرجع هذا التزاحم إلى تكاذب الدليلين في مقام الجعل - كما هو مقتضى المقدمة الثانية والثالثة - أي يعلم بامتناع اجتماع الحكمين في مقام الجعل .

فبالتالي يخرج عن محل النزاع حيث عرفت في المقدمة الأولى أن النزاع لا يجري عند الاتفاق على تحقق الامتناع .  
تنبيهات .

الأول . إن التكاذب بين الدليلين على قسمين .

الأول تكاذب بسبب العلم بعدم اجتماع الدليلين في مقام الجعل وإن كان اجتماعهما ممكناً وذلك كالتكاذب بين (يجب صلاة الجمعة) و (يجب صلاة الظهر يوم الجمعة) فإن اجتماعهما ممكن فيمكن للمولى أن يوجب الجمعة ويوجب الظهر غاية أنه لم يفعل ذلك .

القسم الثاني تكاذب بسبب العلم باستحالة اجتماع الدليلين كما لو كان بينهما تناقض مثل (يجب اكرام العالم) و (لا يجب اكرام العالم) .

إذا عرفت هذين القسمين نقول نقطتين .

الأولى إن التكاذب الأول لا يقترن باستحالة الاجتماع بين الحكمين بل يقترن بعدم تحقق الاجتماع .

وهذا بخلاف التكاذب القسم الثاني فإنه يقترن باستحالة الاجتماع . وهذه النقطة واضحة .

النقطة الثانية أن التكاذب في المقام عند المزاحمة هو من القسم الثاني لا الأول.

وذلك لأن سبب التعارض هو استحالة تكليف العاجز فلو بقي الدليلان على اطلاقهما لحالة عدم المندوحة لكان من قبيل تكليف العاجز وهو محال.

توضيحه بالمثل أن يقال دليل (يجب الصلاة) و (يحرم الغصب) لو كانا مطلقين يشملان حالة عدم المندوحة لكان المكلف في حالة عدم المندوحة - أي حالة العجز عن إمتثال أحدهما - مكلفاً بوجوب الصلاة وحرمة الغصب وهذا اللازم محال. وأما الملازمة فواضحة.

وأما استحالة اللازم فلأنها وإن كان يمكن مناقشتها كما عرفت إلا أن استحالة اللازم من المسلمات عند من يقول بأن القدرة شرط التكليف حيث أنه إنما يقول باشتراط القدرة لأنه يرى استحالة تكليف العاجز.

ومن الواضح أنه عند استحالة اللازم يستحيل الملزوم أي استحيل بقاء الاطلاقين.

والحاصل أن الغرض من هذا التنبيه هو بيان أن التكاذب هنا ليس لمجرد عدم وقوع الاجتماع بل التكاذب هنا لأجل استحالة الاجتماع فلا مجال لأن يقال أن التعارض كشف عن عدم الاجتماع لكن يبقى النزاع فرضياً في إمكان أو عدم إمكان هذا الذي لم يقع.

التنبيه الثاني أن صاحب الكفاية لما كان معترفاً بوجوع التزاحم إلى التعارض ومعترفاً باستحالة تكليف العاجز لأجل هذا كان عدم أخذه لقيد وجود المندوحة معلولاً لتحديث النزاع أي أنه عند عدم المندوحة وإن كان يمتنع الاجتماع إلا أن الامتناع كان بسبب استحالة تكليف العاجز لأنه تكليف بالمحال إلا أن النزاع في الامتناع المسبب عن كون التكليف محالاً.

والحاصل أن الغرض هو بيان النقطة التي أوجت صاحب الكفاية إلى التمسك بالتحديث في عدم أخذ قيد وجود المندوحة.

التبیه الثالث أنه سوف يأتي بعض المحاولات لبيان عدم رجوع التزاحم إلى التعارض.

فلو تم بعض هذه المحاولات وثبت عدم رجوع التزاحم إلى التعارض كان اللازم هو عدم أخذ قيد المندوحة وذلك لانهدام المقدمة الثالثة من المقدمات الأربع التي ذكرناها لأجل إثبات لزوم أخذ قيد وجود المندوحة وبانهدامها ينهدم الدليل الذي ذكرناه ويثبت الدليل الذي ذكره لأجل عدم أخذ قيد وجود المندوحة.

إذا عرفت ما ذكرناه فلنلق نظرة على أدلة المرحلتين المتقدمتين فنقول.

أما دليل المرحلة الأولى ففيه أن مقدمته الثانية وإن كانت صحيحة إلا أن مقدمته الأولى محل كلام إذ لا اتفاق على أن القدرة شرط في موضوعات الاحكام بل قد عرفت عدم وجود دليل على تقييد الموضوعات بالقدرة سوى الانصراف العرفي وهو مختص بحالات العجز التام فلا يشمل مثل التزاحم حيث يكون كل من الحكمين مقدوراً عليه وحده.

وكيف كان فهذه المقدمة مخدوشة.

ثم على فرض تمامية المقدمتين فإنما ينتج استحالة الاجتماع في مقام الفعلية. فيحتاج هذا الاستدلال إلى تميم يبين فيه أن كل ما استحال الاجتماع في مقام الفعلية يستحيل أيضاً في مقام الجعل أو بيان كفاية الاستحالة في مقام الفعلية.

أما الدليل الأول من المرحلة الثانية ففيه إيرادان.

الأول ما عرفت عند الجواب على دليل صاحب الكفاية (ره) من أن سعة النزاع وضيقه يجب أن تتبع الثمرة وقد عرفت أن الثمرة تترتب على أصل بقاء الأمر والنهي فيتوقف على ثبوت الجواز من كل جهة وتترتب على ارتفاع الجواز من أي جهة فتوقف على ثبوت الامتناع من أي جهة.

فيجب أن يكون النزاع عاماً في الجواز وعدمه سواء كان في مقام الجعل أو مقام الفعلية.

ثم إنه قد يرد على هذا الايراد جوابان .  
 الأول أنه يوجد ثمرة على تفريق النزاع توضيحه .  
 أنه إن قلنا بالامتناع في مقام الجعل وقع التعارض بين الدليلين فيجب إجراء قواعد التعارض .

بينما إذا قلنا بالجواز في مقام الجعل والامتناع في مقام الفعلية وقع التزاحم بين الدليلين ومن الواضح أن قواعد التعارض تختلف عن قواعد التزاحم وهذه الثمرة مهمة .

الجواب الثاني أنه يوجد ثمرة أخرى على تفريق النزاع توضيحه .  
 أنه إن قلنا بالامتناع في مقام الجعل وقع التعارض بين الدليلين فلو قدمنا النهي سقط الأمر ولم يمكن إرجاعه بواسطة الترتب لماعرفت من عدم جريان الترتب عند التعارض .

بينما إذا قلنا بالجواز في مقام الجعل والامتناع في مقام الفعلية وقع التزاحم فلو كان النهي أهم يسقط الأمر ثم يمكن إرجاعه بواسطة الترتب على القول بجوازه .

فمثلاً في (الصلاة الغصبية) إن قلنا بالامتناع في مقام الجعل وقع التعارض بين وجوب الصلاة وحرمة الغصب فمع ترجيح الحرمة يسقط الوجوب ولا يرجع بالترتب لعدم جريان الترتب بين المتعارضين وبالتالي لا يمكن تصحيح الصلاة بناء على أنها لا تصح إلا بالأمر .

بينما على الامتناع في مقام الفعلية يقع التزاحم فلو كان النهي أهم كان الوجوب المهم ساقطاً مشروطاً بعدم عصيان الأهم فعند عصيان الأهم يرجع المهم على ما فعلناه في بحث الترتب وبالتالي يمكن تصحيح الصلاة لو وقعت .

ثم لا يخفى أن هذا الجواب الثاني من فروع الجواب الأول وإنما أفردناه لأهميته .

أقول أما الجواب الأول فلا نعلق عليه هنا حيث سيأتي التعرض له في الايراد الثاني وفي الثمرة .

أما الجواب الثاني فالظاهر فساده وذلك أننا وإن ذكرنا أن الترتب لا يجري عند التعارض إلا أن مرادنا أنه لا يجري في صورة العلم بكذب أحد الحكمين بمعنى عدم تشريعه أصلاً.

وأما عند عدم العلم بذلك فلا بأس بجريان الترتب بل يجب جريان الترتب لعين ما ذكرناه في التزاحم فإن مجرد الامكان كاف في ثبوت الترتب تمسكاً باطلاق الدليل.

ففي مثال الصلاة الغصبية يقع التعارض بين دليل يجب الصلاة ودليل يحرم الغصب فإذا قدمنا دليل التحريم وجب تقييد دليل وجوب الصلاة والقدر المتيقن إنما هو كذب إطلاقه بمعنى شموله للصلاة الغصبية في حال إطاعة الحرمة وأما شموله للصلاة الغصبية في حال عصيان الحرمة فلا نعلم كذبه وبالتالي وجب الاحتفاظ باطلاق الدليل لهذه الحالة فيدل على وجوب الصلاة في صورة عصيان الحرمة.

نعم لو كنا نعلم بعدم تشريع وجوب الصلاة الغصبية أصلاً لم يجر الترتب لكن من أين لنا هذا العلم.

وعلى هذا يجري الاشكال في كثير من موارد التعارض حيث لا يلتزم أحد بالترتب مع أنهم يقولون بالترتب في التزاحم.

وهذا الاشكال هو من جملة الاشكالات الواردة على القول بوقوع الترتب.

نعم هذا الاشكال لا يجري بناء على ما ذكرناه من أن المقيد المجمل مفهوماً يسري إجماله إلى العام وذلك لأن عند التعارض نعلم بتقييد المرجوح ويدور الأمر بين تقييده باسقاط الخطاب في حالة واحدة وهي حالة إطاعة الراجح. وبين تقييده باسقاط الخطاب مطلقاً أي سواء أطاع الراجح أم عصاه. فيكون التقييد مجملاً وبالتالي يكون العام مجملاً أيضاً.

والمسألة ما زالت محتاجة إلى تميم. وبهذا ينتهي الكلام في الايراد الأول.

## الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع:

من المسائل العويصة مشكلة التفرقة بين باب التعارض وباب

الايراد الثاني - على الدليل الأول من دليلي المرحلة الثانية. هو ما عرفته من رجوع التزاحم إلى التعارض فمقام الفعلية لا ينفك عن مقام الجعل. إلا على بعض المحاولات التي سوف يأتي الإشارة إليها عند ذكر التنبيه المختص بتفسير التزاحم وهو التنبيه - فراجع ص؟.

أما الدليل الثاني فقد عرفت مناقشته فلا نعيد وبهذا ينتهي البحث في أخذ قيد المندوحة.

(قوله (ره) : (من المسائل العويصة مشكلة التفرقة...)).

أقول التفريق بين باب التعارض والتزاحم لن نتعرض له هنا حيث نذكره في محله عند التعرض لتفسير التعارض والتزاحم.

فسنهتم في هذا المبحث للتفريق بين مسألة الاجتماع وبين التعارض والتزاحم وقبل الشروع في التفرقة نذكر مقدمتين يتضح وجه الاشكال في التفرقة.

المقدمة الأولى وقد ذكرها المصنف (ره) وهو أن مورد واحد وهو مورد العموم من وجه بين متعلق الأمر ومتعلق النهي هذا المورد الواحد تارة نجري فيه مسألة الاجتماع وأخرى التعارض وثالثة التزاحم.

ومن هنا نحتاج إلى بيان المناط في الرجوع إلى هذه الأبواب الثلاثة فما هي الخصوصية التي إذا وجدت في العامين من وجه رجعنا إلى التعارض وما هي الخصوصية التي إذا وجدت فيهما رجعنا إلى التزاحم وما هي هذه الخصوصية التي إذا وجدت فيهما رجعنا إلى مسألة الاجتماع.

المقدمة الثانية أنه قد يتوهم سهولة الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة التعارض بأن يقال أن مسألة الاجتماع تنقح صغرى باب التعارض وذلك أنه في (الصلاة الغصبية) إن قلنا بالإمتناع علمنا بكذب أحد الدليلين (يجب الصلاة مطلقاً) و (يحرم الغصب مطلقاً) حيث أن كل واحد منهما يقتضي تحقق حكمه في المجمع فإذا علمنا باستحالة تحقق الحكمين في المجمع بناء

التزاحم، ثم بينهما وبين مسألة الاجتماع. ولا بد من بيان الفرق بينها لتكشف جيداً حقيقة النزاع في مسألتنا مسألة الاجتماع.

على الامتناع علمنا أن أحد الدليلين كاذب في دلالة على وجود حكمه في المجمع.

فتحصل أن الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة التعارض في غاية الوضوح إذ مسألة الاجتماع في رتبة متقدمة على التعارض لأنها هي التي تنقح وجود موضوع التعارض - أي كذب أحد الدليلين - .

وكذا يكون الفرق بين مسألة الاجتماع والتزاحم لأنها هي تنقح صغرى التزاحم إذ على القول بالجواز يثبت وجود الحكمين فيقع التزاحم بينهما في مقام الإمتثال.

أقول هذا التفريق قد كان يمكن قبوله لولا مشكلة وهي أننا وجدنا المشهور وكذا نجد بوجداننا أن كثيراً من موارد العموم من وجه تحكم بوقوع التعارض بلا حاجة إلى مسألة الاجتماع فمثلاً (أكرم كل عالم) و (لا تكرم كل فاسق) ترى المشهور يحكمون بالتعارض بين هذين الدليلين ولا يبنون التعارض على القول بالامتناع في المسألة.

وهكذا أمثلة كثيرة فمن هنا دخل السؤال أنه لماذا في مثل (يجب الصلاة) و (يحرم الغصب) نقول أن الحكم بكونهما متعارضين يتوقف على الامتناع حتى أن من يقول بالجواز لا يحكم بالتعارض.

بينما في مثل (يجب اكرام جميع العلماء) و (يحرم اكرام جميع الفساق) نحكم بالتعارض دون توقف ذلك على القول بالامتناع بل ترى الجميع يحكمون بالتعارض حتى من قال بالجواز في مسألة الاجتماع.

فما هو هذا السر الذي أدى إلى التفرقة بين الدليلين الأولين والدليلين الآخرين مع أن كلاهما كان النسبة بين عنوانيه عموم وخصوص من وجه.

فالحاصل أننا لو كنا نلتزم أن كل عامين من وجه يبتني الحكم بتعارضهما على القول بالامتناع كان الاشكال محسوماً والفرق واضحاً.

لكننا لا نقول بذلك بل نقول أن بعض العامين من وجه يتوقف الحكم



وجه الإشكال في التفرقة: إنه لا شبهة في أن من موارد التعارض بين الدليلين ما إذا كان بين دليلي الأمر والنهي عموم وخصوص من وجه، وذلك من أجل العموم من وجه بين متعلقَي الأمر والنهي، أي العموم من وجه الذي يقع بين عنوان المأمور به وعنوان المنهي عنه، بينما أن التزاحم بين الوجوب والحرمة من موارد أيضاً العموم من وجه بين الأمر والنهي من هذه الجهة. وكذلك مسألة الاجتماع موردها منحصر فيما إذا كان بين عنواني المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه.

فيتضح أنه مورد واحد - وهو مورد العموم من وجه بين متعلقَي الأمر والنهي - يصح أن يكون مورداً للتعارض وباب التزاحم ومسألة الاجتماع، فما المائز والفارق؟.

فنقول: إن العموم من وجه

بتعارضهما على القول بالامتناع في مسألة الاجتماع. بينما البعض الآخر نحكم بتعارضهما حتى على القول بالجواز. وهذا الذي ذكرناه هو لب الاشكال في المقام.

(قوله (ره): (أنه لا شبهة في أن من موارد التعارض...)).

أقول هذا اشارة إلى المقدمة الأولى ثم قوله من موارد التعارض يريد به أنه من موارد التعارض مستقلاً عن مسألة الاجتماع أي يقال بأنهما متعارضين مهما كان القول المختار في المسألة الاجتماع وبهذا يكون المصنف (ره) مشيراً إلى المقدمة الثانية.

(قوله (ره): (فنقول أن العموم من وجه...)).

أقول هذا شروع في التفرقة وقد أطال المصنف (ره) في توضيح كلامه ولكن مع ذلك بقي في كلامه غموض ونحن نحمل كلامه على أحسن المحامل. وهو معنى لطيف نوضحه في ضمن مقدمات.

الأولى أن موضوع التعارض بين الدليلين هو العلم بكذب أحدهما فعندما نعلم أن أحدهما كاذب - بمعنى أن مضمونه غير مطابق للواقع -

نحكم بتعارضهما ونطبق قواعد التعارض. وهذا واضح ويذكر في محله.  
المقدمة الثانية أن العلم بكذب أحد الدليلين يحتاج إلى علة فإن العلم بشيء أمر حادث معلول. وكل معلول لا بد له من علة كما هو بديهي.

المقدمة الثالثة أن علة العلم بالكذب أحد أمرين لا ثالث لهما.

العلة الأولى حكم العقل باستحالة اجتماع الحكمين. بمعنى استحالة أن يحكم المشرع الواحد بهذين الحكمين فنتيجة هذا الحكم هو العلم بأن أحد الحكمين كاذب.

العلة الثانية غير حكم العقل باستحالة اجتماع الحكمين. وذلك له فرضان.

الأول أن يرد دليل ثالث - من الشارع يقول بأنه لم يشرع كلا الحكمين كما ورد في (يجب صلاة الجمعة) و (يجب صلاة الظهر يوم الجمعة). فإنه بنفسهما لا تعارض بينهما ولكن علمنا من الشارع بواسطة أدلة قطعية أن الشارع الأقدس لم يشرع صلاتين في وقت واحد فنعلم من هذا أن المشرع يوم الجمعة إما صلاة الجمعة وإما صلاة الظهر وبالتالي نعلم بكذب أحد الدليلين - وهذا ما يسمى في الاصطلاح - التعارض بالعرض - .

الفرض الثاني أن يكون أحد الدليلين يصرح بكذب الآخر فإن العقل حينئذ لا يمكنه أن يصدقهما معاً لاستحالة اجتماع الضدين حتى في الذهن فلو كان الدليل الأول مثلاً يقول (الواجب فقط هو صلاة الجمعة) والدليل الثاني يقول (الواجب فقط هو صلاة الظهر). فالأول يشير إلى الثاني ويقول هو كاذب والثاني يشير إلى الأول ويقول هو كاذب.

فهنا لا يمكن للعقل أن يصدق بالأول فيحكم بكذب الثاني ثم في نفس الوقت يصدق الثاني ويحكم بكذب الأول لاستحالة أن يكون مصداقاً ومكذباً بشيء واحد في آن واحد فإن التصديق والتكذيب ضدان لا يجتمعان.

تنبيهان .

الأول لا يخفى أن الفرض الثاني له قسمان .

الأول أن يكون كل واحد من الدليلين يكذب الآخر كالمثال الذي ذكرناه آنفاً .

الثاني أن يكون أحدهما مكذباً للآخر دون العكس فيكون التكذيب من طرف واحد كما لو كان الدليل الأول .

يقول (الواجب فقط هو صلاة الجمعة) . والدليل الثاني يقول (يجب صلاة الظهر يوم الجمعة) . فهنا الأول يكذب الثاني بينما الثاني لا يكذب الأول صراحة .

إذا عرفت هذين القسمين نقول إن القسم الثاني كالقسم الأول علة تامة في إثبات التعارض وذلك أن العقل لا يمكنه أن يصدق المكذب والمكذب لأنه يقتضي اجتماع التضاد في الذهن إذ يكون الذهن حاكماً بكذب المكذب وحاكماً بصدقه ففي المثال عندما يصدق الأول يحكم بكذب الثاني فلو صدق بالثاني كان الذهن مصدقاً ومكذباً بالثاني وهذا محال .

الثاني لا يخفى أن الفرض الأول من هذين الفرضين في غاية الندرة فالعمدة في علل التعارض هو إما العلة الأولى أي حكم العقل باستحالة الاجتماع . وإما العلة الثانية - أي الفرض الثاني - أي يكون أحد الدليلين مكذباً للآخر . ومن هنا فنحن في بقية البحث لن نذكر سوى هاتين العلتين .

إذا عرفت هذه المقدمات الثلاثة ينقدح عندك بوضوح أن الحكم بتعارض دليلين يتوقف على أحد أمرين .

الأول العلة الأولى أي حكم العقل باستحالة اجتماع الحكمين المدلولين للدليلين .

الثاني العلة الثانية وهي كون أحد الدليلين مكذباً للآخر .

كما ينقدح أيضاً بوضوح أن مجرد وجود أحد هذين الأمرين كاف في الحكم بوقوع التعارض لوضوح أن العلة الواحدة كافية في تحقيق معلولها بل

يستحيل تخلف معلولها عنها لاستحالة تخلف المعلول عن العلة .

ومن هنا ينتج عندنا قاعدتان كبرويتان .

الأولى أنه كلما وجدنا دليلين وتحققت فيهما العلة الثانية وجب الحكم بتعارضهما بدون الحاجة إلى إحراز وجود العلة الأولى أعني بدون الحاجة إلى حكم العقل بامتناع الاجتماع بين الحكيمين .

الثانية أنه كلما وجدنا دليلين ولم تتحقق فيهما العلة الثانية لم يمكن الحكم بتعارضهما إلا بعد إحراز وجود العلة الأولى أي حكم العقل بامتناع اجتماع الحكيمين المدلولين للدليلين .

إلى هنا إنتهينا من تثبيت وتدعيم الكبرى فالدليلان العامان من وجه إن تحققت فيهما العلة الثانية نحكم بتعارضهما بلا حاجة إلى الرجوع إلى مسألة الاجتماع لاحراز حكم العقل .

وأما إن لم تتحقق فيهما العلة الثانية توقف الحكم بتعارضهما على الرجوع إلى مسألة الاجتماع والقول بالامتناع .

بقي علينا تنقيح الصغريات أي بقي علينا أن نعرف متى يكون الدليلان العامان من وجه قد تحققت فيهما العلة الثانية ومتى لا يكون الدليلان العامان من وجه قد تحققت فيهما العلة الثانية .

حاصل ما أفاده المصنف (ره) في تنقيح هذه الصغرى . يتضح ضمن مقدمات .

الأولى: أن من البديهي أن الدلالات اللفظية للدليل الواحد منحصرة في أحد الدلالات الثلاث المطابقة التضمنية الالتزامية وهذا مقرر في محله مضافاً إلى وضوحه .

فعند إنتفاء دلالة اللفظ على معنى ما بأحد هذه الدلالات الثلاث نحكم بأن اللفظ ليس دالاً بنفسه على ذلك المعنى . وهذا واضح أيضاً .

المقدمة الثانية أن الدلالة الالتزامية متقومة بركنين .

الأول دلالة اللفظ بالمطابقة على معنى ما .

الثاني أن يوجد ملازمة بينه بالمعنى الأخص بين هذا المعنى المدلول عليه بالمطابقة وبين المعنى الآخر الالتزامي.

فإذا تحقق هذين الركنين يكون اللفظ دالاً بالالتزام على هذا المعنى الإلتزامي مثلاً (زيد شرب السم).

دل أولاً بالمطابقة على شرب السم. والمفروض وجود ملازمة بينه بالمعنى الأخص في ذهن العرف بين (شرب السم) و (الموت) فيكون لفظ (زيد شرب السم) دالاً بالمطابقة على شربه السم وبالالتزام على موته. وهذا كله واضح مقرر في محله.

المقدمة الثالثة أنه بعد المراجعة إلى الذهن العرفي نجد ملازمة بينه بالمعنى الأخص تقول أن الواجب ليس حراماً والحرام ليس واجباً فهذه الملازمة تكاد تلحق بالارتكازيات عند العرف.

المقدمة الرابعة أن العمومات والمطلقات على قسمين.

الأول أن يكون المتكلم قد قصر نظره على الماهية فقط فلم يتعداها نزولاً إلى الأفراد مثل (يحرم الزنى) و (يحرم الغصب) و (يجب اكرام العالم) و (يجب الصلاة).

فمن الواضح أن المتكلم نظر إلى طبيعة الزنى وحكم بحرمتها وهكذا في سائر الأمثلة. فيكون المحكوم عليه مطابقة في هذا القسم هو الطبيعة. لا الأفراد.

وإذا المفروض أن المتكلم لم يلحظ الافراد فلا يمكن أن يكون اللفظ دالاً على حكم على شيء لم يلحظه المتكلم.

القسم الثاني أن يكون المتكلم قد تعدى بنظره إلى الأفراد حتى يكون حكمه متعلقاً بكل فرد من الطبيعة كما لو قال (أكرم جميع العلماء) (اجتنب كل قطره من قطرات الخمر) (كل غصب في النار) ونحو ذلك فالمدلول المطابقي لهذا القسم هو توجه الحكم إلى الأفراد.

إذا عرفت هذه المقدمات نقول إذا كان العام أو المطلق من القسم

الثاني يكون دالاً بالدلالة الإلزامية على أن كل فرد من أفرادهِ ليس محكوماً بحكم آخر غير حكمه وذلك لتحقق ركننا الدلالة الإلزامية .

بينما إذا كان العام أو المطلق من القسم الأول فإنه لا يكون دالاً بالدلالة الإلزامية ولا بأي دلالة أخرى على أن كل فرد من أفرادهِ ليس محكوماً بحكم آخر غير حكمه وذلك لعدم تحقق الركن الأول من ركني الدلالة الإلزامية .

توضيح ذلك بالمثل أن نقول في أن (اكرم جميع العلماء فرداً فرداً) من القسم الثاني فهو ناظر إلى الأفراد وبالتالي كان دالاً بالمطابقة على أن كل فرد من أفراد إكرام العالم هو واجب . وهذا هو الركن الأول .

والمفروض وجود ملازمة بين وجوب شيء وعدم حرمة كما هو مقتضى المقدمة الثالثة وهذا هو الركن الثاني .

وبما أنه تحقق ركننا الدلالة الإلزامية يكون هذا الدليل (اكرم جميع العلماء فرداً فرداً) دالاً بالالتزام على عدم حرمة أي فرد من أفرادهِ . فيكون مكذباً للدليل الذي يدعي حرمة كل أفرادهِ أو بعض أفرادهِ . هذا في مثال القسم الثاني .

وأما مثال القسم الأول فمثل (اكرم العالم) فإنه ناظر إلى الطبيعة فقط ولا نظر له إلى الأفراد فله دلالة مطابقية واحدة هي وجوب الطبيعة .

وهذا المدلول المطابقي يستلزم عدم حرمة الطبيعة فيكذب أي دليل آخر يدل على حرمة الطبيعة .

وليس له دلالة مطابقية على وجوب كل فرد . ولهذا لا يكون هذا الدليل دالاً بالالتزام على عدم حرمة أي فرد من أفرادهِ لأن هذه الدلالة الإلزامية متوقفة على تحقق الركنين كما عرفت في المقدمة الثانية .

والركن الثاني وإن كان موجوداً كما عرفت في المقدمة الثالثة إلا أن الركن الأول مفقود لما عرفت من أن هذا القسم لا يدل بالمطابقة على الحكم على الأفراد .

إنما يفرض بين متعلقي الأمر والنهي فيما إذا كان العنوانان يلتقيان في فعل واحد سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل العنوان معنونه أو من قبيل الكلّي وفرده. وهذا بديهي.

فالحاصل أن العام والمطلق من القسم الثاني يدل بالدلالة الالتزامية على كذب الدليل الدال على تعلق حكم آخر ببعض أفراده. بينما العام والمطلق من القسم الأول لا يدل على ذلك لا بالمطابقة كما هو واضح ولا بالالتزام كما قدمنا.

ومن هنا يمكننا أن نستنتج القاعدة التي تنفخ لنا صغريات القاعدتين الكبرى المتقدمتين وهذه القاعدة هي هكذا (كلما كان أحد الدليلين العامين من وجه من القسم الثاني تحقق فيه العلة الثانية).

و (كلما كان كلا الدليلين العامين من وجه من القسم الأول. لم يتحقق فيه العلة الثانية).

ثم إذا ضمنا قاعدة الصغرى إلى القاعدة الكبرى ينتج هكذا (كلما كان أحد الدليلين العامين من وجه من القسم الثاني حكمنا بالتعارض من دون حاجة إلى إحراز حكم العقل).

(وكلما كان كلا الدليلين العامين من وجه من القسم الأول توقف الحكم بتعارضهما على حكم العقل باستحالة اجتماع حكميهما).

هذا تمام ما أفاده المصنف (ره) بتقرير وتوضيح منا. وقبل التعليق عليه نتعرض لكلمات المصنف.

(قوله (ره): (إنما يفرض بين متعلقي الأمر...)).

أقول هذا شرح لنسبة العموم من الوجه ومن المقرر في محله أن نسبة العموم من وجه عبارة عن موجبه جزئية وسالبتين جزئيتين.

(قوله (ره): (سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل...)).

أقول حاصل الفرق بين القبيلين أن العنوان هو صورة ذهنية وعلاقة هذه الصورة الذهنية مع مصاديقها تحتل احتمالين.

الأول أن تكون عين مصداقها ولا يكون بينهما أي فرق سوى في سنخ الوجود فالصورة الذهنية موجودة بوجود ذهني والمصداق موجود بوجود خارجي بحيث لو فرضنا أن الصورة الذهنية تقمصت قميص الوجود الخارجي كانت عين المصداق الخارجي كما أنه لو فرضنا أن المصداق تقمص قميص الوجود الذهني كان عين الصورة الذهنية.

مثل عنوان (الإنسان) فإنه صورة ذهنية عين مصاديقه ولا يفترقان في شيء سوى في سنخ الوجود بحيث لو فرضنا أن مصداق الإنسان كزبد تلبس قميص الوجود الذهني كان عين صورة الإنسان بعد تجريده عن جميع الزوائد.

وكذا لو فرضنا أن صورة الإنسان تلبست قميص الوجود الخارجي كانت مصداقاً كسائر مصاديق الإنسان كزبد وعمر.

فإذا كان العلاقة بين العنوان مصاديقه بهذا النحو كان من قبيل الكلّي وفرده.

الإحتمال الثاني أن لا تكون عين مصاديقها بل تختلف عنه في الماهية فضلاً عن الاختلاف في سنخ الوجود بحيث لو فرضنا أن الصورة الذهنية لبست قميص الوجود الخارجي لم تكن عين مصداقها بل كانت شيئاً آخرأً. وكذا لو فرضنا أن المصداق تلبس بقميص الوجود الذهني لم يكن عين الصورة الذهنية بل كان غيرها.

مثل (مفهوم الوجود) فإنه غير (مصداق الوجود) بحيث لو فرضنا أن مفهوم الوجود تلبس بقميص الوجود الخارجي لم يكن وجوداً بل كان موجوداً أي شيء تلبس فيه الوجود كالإنسان.

وكذا مثل مفهوم النسبة فإنه غير مصداق النسبة بحيث لو فرضنا أن مفهوم النسبة تلبس بالوجود الخارجي لم يكن مصداقاً من مصاديق النسبة بل كان مصداقاً مستقلاً أي موجوداً بوجود مستقل على عكس النسبة الموجودة بوجود فان في الطرفين.



ولكن العنوان المأخوذ في متعلق الخطاب من جهة عمومه على  
نحوين:

١ - أن يكون ملحوظاً في الخطاب فانياً في مصاديقه على وجه يسع  
جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات، فيكون شاملاً في  
سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر، فيعد  
في حكم المتعرض لحكم خصوص موضع الالتقاء. ولو من جهة  
كون موضع الالتقاء متوقع الحدوث - على وجه يكون من شأنه أن  
ينبئ عليه المتكلم في خطابه، فيكون أخذ العنوان على وجه يسع  
جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات لهذا الغرض من  
التنبية ونحوه. ولا نضايقتك أن تسمي مثل هذا العموم: العموم  
الاستفراقي كما صنع بعضهم.

ومما ذكرناه علم أن كل كلي كانت مصاديقه ذهنية كان من هذا القبيل  
لأن المفروض أنهما مختلفان وليس اختلافهما في سنخ الوجود ضرورة أن  
كلاً منهما وجوده ذهني فلا جرم وجب أن يختلفا في غير الوجود أي في  
الماهية.

فإذا كان العلاقة بين العنوان ومصاديقه بهذا النحو كان من قبيل العنوان  
والمعنون. ومما ذكرناه يعرف مراده فيما ذكره (ره) في الحاشية.

(قوله (ره): (ولكن العنوان المأخوذ...)).

أقول قد أهمل المصنف (ره) تحقيق الكبرى التي ذكرناها فشرع في  
تنقيح الصغرى وهذا منه إشارة إلى المقدمة الرابعة من مقدمات تنقيح  
الصغرى.

(قوله (ره): (أن يكون ملحوظاً في الخطاب...)).

أقول هذا إشارة إلى القسم الثاني.

(قوله (ره): (فيكون شاملاً في سعته لموضع الالتقاء...)).

أقول ضرورة أنه شامل لجميع الأفراد ومنها موضع الالتقاء.

والمقصود أن العنوان إذا أخذ في الخطاب على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات يكون في حكم المتعرض لحكم كل فرد من أفرادها، فيكون نافياً بالدلالة الالتزامية لكل حكم مناف لحكمه .

٢ - أن يكون العنوان ملحوظاً في الخطاب فانياً في مطلق الوجود المضاف إلى طبيعة العنوان من دون ملاحظة كونه على وجه يسع جميع الأفراد، أي لم تلحظ فيه الكثرات والمميزات في مقام الأمر بوجود الطبيعة ولا في مقام النهي عن وجود الطبيعة الأخرى، فيكون اللامطلوب في الأمر والمنهي عنه في النهي صرف وجود الطبيعة. ولتسم مثل هذا العموم: العموم البدلي كما صنع بعضهم .

فإن كان العنوان مأخوذاً في الخطاب على (النحو الأول) فإن موضع الالتقاء يكون العام حجة فيه كسائر الأفراد الأخرى، بمعنى أن يكون متعرضاً بالدلالة الالتزامية لنفي أي حكم آخر مناف لحكم العام بالنسبة إلى الأفراد وخصوصيات المصاديق .

وفي هذه الصورة لا بد أن يقع التعارض بين دليلي الأمر والنهي في مقام الجعل والتشريع لأنهما يتكاذبان بالنسبة إلى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامية في كل منهما على نفي الحكم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء .

(قوله (ره): (أن يكون العنوان ملحوظاً...)).

أقول هذا إشارة إلى القسم الأول .

(قوله (ره): (بمعنى أن يكون متعرضاً بالدلالة الالتزامية...)).

أقول قد أوضحنا كيفية تحقق الدلالة الإلتزامية لهذا القسم .

(قوله (ره): (وفي هذه الصورة لا بد...)).

أقول بعد تحقق الصغرى أي أن خطاب العموم الاستغراقي يكون مكذباً للدليل الآخر المنافي له يقع التعارض بلا حاجة إلى حكم العقل بالامتناع كما هو مقتضى الكبرى .

والتحقيق أن التعارض بين العامين من وجه إنما يقع بسبب دلالة كل منهما بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم الآخر، وما أجلها يتكاذبان. وإلا فالدالتان المطابقتان بأنفسهما في العامين من وجه لا يتكاذبان، فلا يتعارضان ما لم يلزم من ثبوت مدلول أحدهما نفي مدلول الأخرى، فليس التنافي بين المدلولين المطابقيين إلا تنافياً بالعرض لا بالذات.

ومن هنا يعلم أن هذا الفرض - وهو فرض كون العنوان مأخوذاً في الخطاب على (النحو الأول) - ينحصر في كونه مورداً للتعارض بين الدليلين، ولا تصل النوبة إلى فرض التزاحم بين الحكمين فيه، ولا إلى النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، لأن مقتضى القاعدة في

(قوله (ره): (والتحقيق أن التعارض بين العامين...)).

أقول وذلك لأن المدلول المطابقي لأحدهما لا يكذب الآخر إذ كل منهما يدل على تحقق حكم على أفراد وهذا لا يقتضي كذب الآخر فلا جرم كان التعارض بسبب الدلالة الالتزامية.

(قوله (ره): (إلا تنافياً بالعرض...)).

أقول أي باعتبار أن منشأ الدلالة الالتزامية هو المطابقية فأوصاف الدلالة الالتزامية ترد إلى المطابقية بالعرض.

(قوله (ره): (ينحصر في كونه مورداً للتعارض...)).

أقول لحصول التكاذب.

(قوله (ره): (ولا تصل النوبة إلى فرض التزاحم...)).

أقول لأن التزاحم يتوقف على وجود الحكمين ومقتضى التعارض عدم وجود أحدهما فلا مجال للتزاحم بل الموجود هو أحد الحكمين فيجب طاعته دون غيره.

(قوله (ره): (ولا إلى النزاع في جواز...)).

أقول أولاً لا حاجة إليه لما عرفت من أن التعارض ثابت بلا حاجة إلى حكم العقل بالامتناع.

باب التعارض هو تساقط الدليلين عن حجيتهما بالنسبة إلى مورد الالتقاء فلا يجوز فيه الوجود ولا الحرمة. ولا يفرض التزاحم أو مسألة النزاع في جواز الاجتماع إلا حيث يفرض شمول الدليلين لمورد الالتقاء وبقاء حجيتهما بالنسبة إليه. أي أنه لم يكن تعارض بين الدليلين في مقام الجعل والتشريع.

وإن كان العنوان مأخوذاً على (النحو الثاني) فهو مورد التزاحم أو مسألة الاجتماع ولا يقع بين الدليلين تعارض حينئذ، وذلك مثل قوله: صل، وقوله: لا تغضب، باعتبار أنه لم يلحظ في كل من خطاب الأمر والنهي الكثرات والمميزات على وجه يسع العنوان لجميع الأفراد وإن كان نفس العنوان في حد ذاته وإطلاقه شاملاً لجميع الأفراد، فإنه في

وثانياً لا مجال لجريان النزاع لما عرفت من أن النزاع في مسألة الاجتماع هو نزاع في وجود المانع من الاجتماع بعد فرض التسليم بوجود مقتضى للاجتماع وقد عرفت أنه عند التعارض ليس فقط لا يوجد مقتضى الاجتماع بل يوجد مقتضى عدم الاجتماع إذ عند التعارض إما أن نحكم بالتساقط فيسقط كلا الحكمين أو نحكم بالتخيير أو الترجيح فيوجد أحد الحكمين فقط.

(قوله (ره): (وإن كان العنوان مأخوذاً على النحو...)).

أقول على هذا القسم لا يكون أي واحد من الدليلين مكذباً للآخر لا مطابقة ولا التزاماً فيتوقف الحكم بالتعارض على القول بالإمتناع في مسألة الاجتماع.

(قوله (ره): (وإن كان نفس العنوان في حد ذاته...)).

أقول كون المتكلم ناظراً إلى الطبيعة دون الأفراد لا يمنع من كون الدليل مطلقاً وذلك بإجراء مقدمات الحكمة.

لكن شموله لجميع الأفراد بالاطلاق إنما هو من جهة سعة الماهية فإن الماهية غير المقيدة تنطبق قهراً على كل مصداق من المصاديق وإن كان هذا الانطباق ليس مراداً ولا مقصوداً بل هو لازم قهري لما هو مقصود.

مثله يكون الأمر متعلقاً بصرف وجود الطبيعة للصلاة وامتناله يكون بفعل أي فرد من الأفراد، فلم يكن ظاهراً في وجوب الصلاة حتى في مورد الغضب على وجه يكون دالاً بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافياً لحرمة الغضب في المورد. وكذلك النهي يكون متعلقاً بصرف طبيعة الغضب فلم يكن ظاهراً في حرمة الغضب حتى في مورد الصلاة على وجه يكون دالاً بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافياً لوجوب الصلاة.

(قوله (ره): (فلم يكن ظاهراً في وجوب...)).

أقول مراده أن المتكلم ليس ناظراً إلى الحكم على هذا الفرد المجمع فلا يدل بالالتزام على نفي الحكم المنافي عن هذا الفرد فلا تتوهم أن مراده أن دليل وجوب الصلاة غير ظاهر في وجوب المجمع أصلاً حتى تعترض عليه بأن المفروض تحقق الاطلاق والظهور بالشمول للمجمع.

والحاصل أن ظهور الدليل بشمول المجمع على نحوين.

الأول بأن يكون المتكلم ناظراً إليه وحاكماً عليه.

الثاني أن يكون غير ناظر إليه بل إلى الطبيعة العامة المنطبقة عليه قهراً.

فالظهور الأول يدل بالالتزام على نفي الحكم الآخر عن المجمع بينما الظهور الثاني لا يدل بالالتزام على ذلك.

فغرض المصنف (ره) هو القول أن العموم بهذا النحو يكون ظاهراً بالنحو الثاني لا بالنحو الأول.

(قوله (ره): (وكذلك النهي يكون متعلقاً...)).

أقول الكلام في هذه العبارة كالكلام في العبارة السابقة.

(قوله (ره): (يكون كل منهما أجنبياً...)).

أقول لأن كل واحد منهما متعلق بطبيعة أجنبية عن الأخرى كتعلق الدليل الأول بطبيعة الصلاة والثاني بطبيعة الغضب وأما الفرد المجمع فلم يتعرض له كلا الدليلين.

وفي مثل هذين الدليلين إذا كانا على هذا النحو يكون كل منهما أجنبياً في عموم عنوان متعلق احكم فيه عن عنوان متعلق الحكم الآخر، أي أنه غير متعرض بدلالته الالتزامية لنفي الحكم الآخر، فلا يتكاذبان في مقام الجعل والتشريع.

فلا يقع التعارض بينهما إذ لا دلالة التزامية لكل منهما على نفي الحكم الآخر في مورد الالتقاء، ولا تعارض بين الداليتين المطابقتين بما هما، لأن المفروض أن المدلول المطابقي مكن كل منهما هو الحكم المتعلق بعنوان أجنبي في نفسه عن العنوان المتعلق للحكم الآخر.

وحينئذ إذا صادف أن ابتلي المكلف بجمعها على نحو الاتفاق فحاله لا يخلو عن أحد أمرين: إما أن تكون له مندوحة من الجمع بينهما، ولكنه هو الذي جمع بينهما. بسوء اختياره وتصرفه، وأما أن لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما.

فإن كان الأول: فإن المكلف حينئذ يكون قادراً على امتثال كل من التكليفين فيصلي ويترك الغصب، وقد يصلي ويغصب في فعل آخر. فإذا جمع بينهما بسوء اختياره بأن صلى في مكان مغصوب، فهنا يقع النزاع في جواز الاجتماع بين الأمر والنهي، فإن قلنا بالجواز كان مطيعاً وعاصياً في آن واحد، وإن قلنا بعدم الجواز فإنه إما أن يكون مطيعاً لا غير إذا رجحنا جانب الأمر أو عاصياً لا غير إذا رجحنا جانب النهي، لأنه حينئذ يقع التزاحم بين التكليفين فيرجع فيع إلى أقوى الملاكين.

(قوله (ره): (بسوء اختياره وتصرفه...)).

أقول وكذلك لو كان الجمع عن جهل بالواقع. فالحكم واحد فلا حاجة إلى هذا القيد.

(قوله (ره): (لأنه حينئذ يقع التزاحم...)).

أقول مختار المصنف (ره) أن القول بالامتناع في المسألة ينقح صغرى

وإن كان الثاني: فإنه لا محالة يقع التزاحم بين التكليفين الفعليين، لأنه - حسب الفرض - لا معارض بين الدليلين في مقام الجعل والإنشاء، بل المنافاة وقعت من عدم قدرة المكلف على التفريق بين الامتثالين، فيدور الأمر - حينئذ - بين امتثال الأمر وبين امتثال النهي، إذ لا يمكنه من امتثالهما معاً من جهة عدم المندوحة.



هذا هو الحق الذي ينبغي أن يعول عليه في سر التفريق بين بابي التعارض والتزاحم وبينهما وبين مسألة الاجتماع في مورد العموم من

التزاحم ومذهب عدة من الأعاضم أن القول بالامتناع ينقح صغرى التعارض وسيأتي التعرض لذلك مفصلاً.

(قوله (ره): (فإنه لا محالة يقع التزاحم...)).

أقول حكم المصنف (ره) بأنه في صورة عدم المندوحة يقع التزاحم بغض النظر عن مسألة الاجتماع وذلك لأن مبناه أن الامتناع يحقق صغرى التزاحم.

وأما الجواز فهو يحقق صغرى التزاحم جزماً فلا فرق عنده في وقوع التزاحم بين القول بالامتناع والقول بالجواز.

ومن هنا فلو كان المبنى المختار هو أن الامتناع يحقق صغرى التعارض لا التزاحم كان وقوع التزاحم هنا في صورة عدم المندوحة متوقفاً على القول بالجواز.

(قوله (ره): (هذا هو الحق الذي ينبغي...)).

أقول هذا الوجه الذي ذكره المصنف (ره) وجه حسن لكنه قد يرد عليه بعض الايرادات أو التعليقات التوضيحية ونحن نذكر منها أمور.

الأول أنك عرفت في بحث المطلق عند بيان الفرق بين المطلق والعام أن الذي له نظر إلى الأفراد هو العام بينما الذي ينظر إلى الطبيعة هو المطلق ومن هنا فنقول أن كل مطلق هو من القسم الأول أي الناظر إلى الطبيعة فقط وكل عام هو من القسم الثاني.

وجه بين متعلقی الخطابين خطاب الوجوب والحرمة، ولعله يمكن استفادته من مطاوي كلماتهم وإن كانت عباراتهم تضيق عن التصريح

الثاني أنه لا فرق فيما ذكرنا بين العموم البدلي والعموم الاستغراقي فإنه كما كان العموم الاستغراقي مثل كل عالم ناظر إلى الأفراد فكذلك (أي عالم) ناظر إلى الأفراد وإن كان نحو النظر مختلف على ما فصلناه في محله.

الثالث أن كون الاطلاق البدلي ناظراً إلى الطبيعة وغير ناظر إلى الأفراد مثل (اكرم عالماً) في غاية الوضوح.

وأما الاطلاق الاستغراقي مثل (أحل الله البيع) فقد يتوهم أنه لا بد أن يكون ناظراً إلى الأفراد إذ لا معنى للاستغراق سوى استغراق الأفراد فقوامه متعلق بلحاظ الأفراد فقوله (أحل الله البيع) بمنزلة (أحل الله كل فرد فرد من أفراد البيع).

ولكنه توهم فاسد لأن الاستغراق في المطلق هو الأصل حيث أنه لا يحتاج إلى أكثر من ملاحظة الماهية واللازم القهري لذلك هو تعلق الحكم بجميع المصاديق ضرورة تحقق تلك الماهية في كل مصداق.

فإذا قلت (أحب ماهية البادمجان) علم من ذلك أنك تحب كل فرد فرد من أفراد البادمجان ضرورة أن كل هذه الأفراد قد وجد فيها الطبيعة المحبوبة.

وهذا بخلاف الاطلاق البدلي فإنه هو الذي يحتاج إلى زيادة لحاظ.

الرابع أن الحكم وهو الوجوب مثلاً غالباً ما يكون له متعلق ومتعلق المتعلق مثلاً (يجب اكرام العالم) متعلق الوجوب هو الاكرام ومتعلق المتعلق هو العالم.

وأحياناً قليلة يكون له مجرد متعلق مثل يجب الصلاة ويجب الصوم ويجب الضحك هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإن الأحكام الشرعية إنما تتعلق بالمتعلق لا بمتعلق المتعلق فالوجوب تعلق بالإكرام لا بالعالم كما هو واضح.



بذلك، بل اختلفت كلمات اعلام أساتذتنا رضوان الله عليهم في وجه التفریق .

ومن هنا نقول إن الاستغراق والنظر إلى الافراد تارة نفرض أنه في المتعلق وتارة أخرى نفرض أنه في متعلق المتعلق .

فالأول مثل كل فرد من أفراد اكرام العالم واجب .

والثاني مثل يجب اكرام كل فرد من أفراد العالم .

فعلى الأول يكون الوجوب متعلقاً بكل فرد من الاكرام فيتحقق الركن الأول . من ركني الدلالة الالتزامية فيصبح دالاً بالالتزام على نفي الحرمة عن أي فرد من أفراد الاكرام .

إذ الركن الأول هو دلالة على وجوب هذا الاكرام والركن الثاني أن الواجب ليس حراماً . فينتج أن هذا الفرد ليس حراماً .

وأما على الثاني فلا يتحقق الركن الأول من ركني الدلالة الالتزامية لأنه إنما دل على وجوب طبيعة الاكرام فينتفي الحرمة عن طبيعة الإكرام .

وهذا غير المطلوب لأن المطلوب نفي الحرمة عن المجمع الذي هو إكرام زيد وإهانة عمر ومن المفروض أن الدليل لا نظر له إلى أفراد الاكرام فلا يدل على وجوب هذا الفرد من الإكرام وبالتالي لا يدل على نفي حرمة .

فتحصل أن الاستغراق في متعلق المتعلق لا ينفع لأن الحكم لم يتعلق به .

أقول يمكن الإجابة عن هذا الاشكال بجواب حاصلة أن تعلق الطبيعة بالاستغراقي يستوجب تعدد الطبيعة بعدد أفراد الاستغراقي فمثلاً (اكرام كل فرد من العالم) يصبح بمنزلة (إكرام زيد العالم) . (إكرام عمر العالم) . . . الخ . أي تعلق الطبيعة بكل فرد فيكون الواجب كل هذه الطبايع فينتفي بالالتزام الحرمة عن جميع هذه الطبايع فيكون اكرام زيد واجب لا محرم واكرام عمر واجب لا محرم .

فلو دل الدليل على حرمة اكرام عمر كان كاذباً بمقتضى هذه الدلالة الالتزامية ومن هنا يكون دليل (يجب إكرام كل عالم) مكذباً لدليل (بحرم

اهانه أي مؤمن) فيما لو اجتمع اهانة مؤمن واکرام عالم في فعل واحد فإن الأول يقول هذه الطبيعة واجبة فليست حراماً والثاني يقول حرام وليست واجبة فتأمل.

الخامس دعوى أن الملازمة المذكورة بين وجوب شيء وعدم حرمة ليست ملازمة بينه بالمعنى الأخص.

وهذه الدعوى مردودة فإن الحاكم في صحة هذه الدعوى أو بطلانها هو العرف أو الوجدان فراجعهما الآن فإنهما نعم الحاكمان.

السادس دعوى أن المطلق وإن لم يدل بالمطابقة على حكم الأفراد إلا أنه يدل على ذلك بالالتزام فإن الحكم المتعلق بالماهية لا بد عند العرف أن يسري إلى جميع المصاديق.

مثلاً (أحل الله البيع) فإن النظر فيه وإن كان إلى الماهية إلا أن تحليل ماهية البيع يلزم عرفاً حليه كل فرد من أفراد البيع فيعود المطلق دالاً بالالتزام على نفي الحكم الآخر عن أفراد غايته أن هذه الدلالة الالتزامية بتوسط دلالة التزامية أخرى.

أي أن (أحل الله البيع) دل بالمطابقة على حلية الماهية ويوجد ملازمة عرفية بين حلية الماهية وحلية أفرادها فينتج أن (أحل الله البيع) يدل بالالتزام على حلية الأفراد.

ويوجد ملازمة عرفية بين حلية الأفراد وعدم حرمتها فينتج أن (أحل الله البيع) يدل بالالتزام على عدم حرمة الأفراد وهو المطلوب.

فلا فرق بين الاستغراقي والمطلق سوى أن المطلق يدل على تعلق حكمه بالأفراد بالدلالة الإلتزامية بينما الاستغراقي يدل على تعلق حكمه بالأفراد بالدلالة المطابقية وهذا ليس بفرق ذي أثر.

والحاصل أن الركن الأول للدلالة الإلتزامية متحقق في المطلق والاستغراقي على حد سواء غايته أن تحققه في المطلق بواسطة الدلالة الإلتزامية بينما في الاستغراقي يكون بالمطابقة ومن الواضح أنه لا يجب في

الدلالة على الملزوم الذي هو الركن الأول أن تكون مطابقة وإن عبرنا بذلك تساهلاً تمشياً مع الغالب.

ثم إن الظاهر أن هذا الاشكال لا يجاب عليه إلا بإنكار دلالة المطلق بالالتزام على تعلق حكمه بالأفراد وهذا الإنكار يأباه الوجدان.

السابع أن الأحكام الشرعية بمجموعها قوانين على نسق واحد فنحن نعلم أنه لا فرق بين أن يقول الامام (ع) (كل فرد فرد من أفراد الغصب حرام) وبين أن يقول (الغصب حرام) فإن الاحكام الشرعية كلها على نسق واحد مثل (شرب الخمر حرام) (والغصب حرام...) وما شابه ذلك.

وعلى هذا الاساس فيجب طرح هذا الفارق الذي يتراءى على اللسان فقط.

وهذا الإعتراض يكون وجيهاً لو سلمنا بقاعدة وحدة السنخ في الاحكام الشرعية المنقوشة في اللوح المحفوظ فلا يوجد فيها حكم موضوعه ناظر إلى الأفراد وحكم آخر موضوعه غير ناظر إلى الأفراد.

ولكن التسليم بهذه القاعدة يحتاج إلى الاطلاع على لوح الشريعة وأنى لنا ذلك نعم هو المظنون ظناً قوياً لكنه لا يغني من الحق شيئاً فتأمل.

الثامن أنه على فرض صحة هذا التفريق الذي ذكره المصنف (ره) فإنه لا يبرر صنع المشهور حيث أننا نراهم يجرون التعارض حتى في المطلقين مثل (اكرم العالم ولا تكرم الفاسق) بدون بناء ذلك على القول بالامتناع في مسألة الاجتماع.

هذا تمام الكلام على التفريق الذي ذكره المصنف (ره).

ثم إنه سيتضح في بعض المباحث الآتية وجود قاعدة لتفقيح الصغرى تسلم من هذه الاشكالات ولا سيما السادس وحاصلها أن التعارض يقع في العامين من وجه إذا أحرز نظرهما إلى المجمع بحيث يكون المتكلم ملتفتاً إلى المجمع ويحرز ذلك عرفاً إذا كان المجمع عظيماً بحيث لا مجال للتغافل عنه.

فقد ذهب صاحب الكفاية إلى (أنه لا يكون المورد من باب

(قوله (ره): (فقد ذهب صاحب الكفاية إلى أنه...)).

أقول إن كلام صاحب الكفاية (ره) له جهتان.

الجهة الأولى تحديد مورد النزاع في مسألة الاجتماع.

الجهة الثانية بيان الفرق بين العنوانين العامين من وجه أو غير ذلك اللذين هما مورد التعارض مباشرة بدون بناء ذلك على الخلاف في مسألة الاجتماع وبين العامين من وجه اللذين يرجع فيهما (بعد القول بالامتناع) إلى التعارض أو التزاحم على خلاف يأتي التنبيه عليه.

أقول أما الجهة الأولى فسوف نتعرض لها في تنبيه مستقل فيختص كلامنا هنا في الجهة الثانية.

وحاصل كلام صاحب الكفاية في هذه الجهة أن الحكم الشرعي لا بد له من مناط يقتضيه كما مر تقريره مراراً.

وحينئذ إما أن يفرض أن في مورد الاجتماع يكون مناط الحكمين متحققاً (فالصلاة الغصبية) يكون متحققاً فيها مناط الوجوب أي المصلحة التي تقتضي الوجوب ومناط الحرمة أي المفسدة التي تقتضي الحرمة.

وإما أن نفرض أن في مورد الاجتماع يكون مناط أحد الحكمين هو المتحقق دون الآخر.

فالفرض الأول يجري فيه مسألة الاجتماع.

والفرض الثاني يجري فيه التعارض.

هذا ثبوتاً. وأما إثباتاً.

فيجب النظر إلى دلالة الدليلين أو الأدلة الخارجية لتعيين وجود المناطين أو عدم وجود أحدهما.

أقول يرد عليه أمران.

الأول أن كل دليل إنما يدل على تشريع الحكم. ولازمه أن المناط متحقق في الموضوع. فكل واحد من الدليلين العامين من وجه يدل على

الاجتماع إلا إذا أحرز في كل واحد من متعلقي الإيجاب والتحرير مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصادق والاجتماع، وأما إذا لم يحرز مناط كل من الحكمين في مورد التصادق مع العلم بمناط أحد الحكمين بلا تعيين، فالمورد يكون من باب التعارض للعلم الإجمالي حيثئذ يكذب أحد الدليلين الموجب للتنافي بينهما عرضاً).

وجود مناطه حتى في مورد الاجتماع.

ويلزم من ذلك أن يكون كل عامين من وجه هو مورد المسألة إلا في الفروض النادرة التي يفرض فيها تحقق دليل ثالث كاشف عن عدم المناط لأحدهما.

بل أنكر بعض الأعاظم وجود هذا الدليل الثالث فقال (ليس لنا طريق غير الدليلين إلا الإلهام وليس في جميع الموارد إجماع يمكن الاعتماد عليه). إنتهى وهو كلام متين.

الثاني أنه لو فرض علمنا بعدم وجود المناط لأحد الحكمين نعلم بكذب أحد الدليلين وهذا ليس من باب التعارض بل من باب اشتباه الحجّة باللاحجة وشرط التعارض بقاء الدليلين على اقتضاء الحجية حتى في ظرف التعارض. وتوضيح ذلك في محله.

(قوله (ره): (بكذب أحد الدليلين الموجب للتنافي بينهما عرضاً).

أقول التنافي كما يأتي في محله قسماً.

الأول التنافي بالذات، وذلك بأن يكون الدليلان لو تركا ونفسهما كان أحدهما مكذباً للآخر أي لا يجتمع أحدهما مع الآخر.

الثاني التنافي بالعرض، وذلك بأن يكون الدليلان لو تركا ونفسهما لم يكن أحدهما مكذباً للآخر بل كان يمكن التصديق بهما معاً ولكن يعلم بدليل ثالث استحالة اجتماع صدق الدليلين فبعد هذا العلم يكون كل واحد منهما مكذباً للآخر إذ كل واحد منهما يقول أنا الصادق والآخر هو الكاذب.

ومثال ذلك دليل (يجب الجمعة ظهر يوم الجمعة) ودليل (يجب صلاة الظهر يوم الجمعة) فلو تركنا نحن وهذين الدليلين لصدقناهما معاً وحكمنا أنه

هذا خلاصة رأيه رحمه الله، فجعل إحراز مناط الحكمين في مورد الاجتماع وعدمه هو المناط في التفرقة بين مسألة الاجتماع وباب التعارض، بينما أن المناط عندنا في التفرقة بينهما هو دلالة الدليلين بالدلالة الالتزامية على نفي الحكم الآخر وعدمها، فمع هذه الدلالة يحصل التكاذب بين الدليلين فيتعارضان وبدونها لا تعارض فيدخل المورد في مسألة الاجتماع.

ويمكن دعوى التلازم بين المسلكين في الجملة، لأنه مع تكاذب الدليلين من ناحية دلالتهم الالتزامية لا يحرز وجود مناط الحكمين في

---

يوم الجمعة يجب صلاتان الأولى الظهر الثانية صلاة الجمعة ولكن علمنا بأن الشارع لا يشرع صلاتين في وقت واحد منعنا من التصديق بالخبرين معاً فكان كل واحد منهما مكذباً للآخر. هذا هو التنافي بالعرض.

فنحن عندما نعلم أن مناط أحد الحكمين مفقود في مورد الاجتماع ينتج من هذا العلم العلم بكذب أحد الدليلين حيث أنهما يدلان على وجود مناط حكميهما في مورد الاجتماع فيحصل التعارض بالعرض.

تنبيه على هذا المبنى لو علمنا بوجود المناطين فمورد المسألة. وإذا علمنا بوجود أحد المناطين فقط فمورد تعارض.

وأما عند الشك فلم يصرحوا بذلك نعم ذكر بعض المدققين أنه مورد تعارض حيث جعل مناط التعارض مجرد عدم العلم بوجود المناطين.

أقول قد عرفت أن التعارض بالعرض إنما نشأ من العلم بعدم وجود أحد المناطين. فعند الشك لا مجال لوقوع التعارض. والمسألة محتاجة إلى تفصيل فلاحظ.

(قوله (ره): (لا يحرز وجود مناط الحكمين...)).

أقول إنما قال (لا يحرز وجود... الخ) ولم يقل (يحرز عدم وجود مناط احدهما). لأن التكاذب إنما هو في مرحلة الجعل فدليل (اكرم كل عالم) يدل على وجود الحكم الفعلي. (أي الوجوب) في كل اكرام عالم حتى في مورد الاجتماع.

مورد الاجتماع، كما أنه مع عدم تكاذبهما يمكن احراز وجود المناط لكل من الحكمين في مورد الاجتماع، بل لا بد من احراز مناط

ودليل (لا تكرم أي فاسق) يدل على وجود الحكم الفعلي أي الحرمة في كل اكرام فاسق حتى في مورد الاجتماع.

ففي مورد الاجتماع يكون الأول مكذباً للثاني أي يدل على عدم وجود الحرمة. والثاني يكذب الأول أي يدل على عدم وجود الوجوب.

فالتكاذب إنما هو في الجعل وأما في المناط فإن كل واحد منهما لا يدل على عدم وجود مناط الثاني أعني المصلحة والمفسدة وحينئذ فيحتمل وجود المصلحة والمفسدة وإن كان الحكم الفعلي المجعول هو على طبق واحد منهما.

ومن هنا يكون كل موارد التعارض عند المصنف (ره) من قبيل الشك في وجود المناطين لا العلم بعدم أحد المناطين. إلا في موارد نادرة قد يقوم الدليل الثالث على نفي وجود أحد المناطين.

بل ربما يذهب ذاهب إلى العلم بوجود كلا المناطين هنا عند التكاذب وذلك استناداً إلى أن كل من الدليلين كان دالاً على شيئين الأول الحكم الثاني وجود مناطه.

فإذا علمنا بكذب الأول دون الثاني سقط الدليل عن الحجية في المدلول الأول دون الثاني.

وسياتي مثل هذا الاستدلال ومر مثله عند التعرض لكيفية إثبات وجود المحبوبة في الضد عند سقوط أمره.

وعلى هذا فلو قلنا بصحة مثل هذا الاستدلال حصل الفرق الشاسع بين كلام المصنف (ره) وكلام صاحب الكفاية إذ يكون كل موارد التعارض عند المصنف (ره) مما علم فيها بوجود المناطين. ولعله إلى هذا قد أشار بقوله آنفاً (في الجملة).

(قوله (ره): (بل لا بد من إحراز مناط...)).

أقول في وجوب إحراز المناط أشكال توضيحه.

الحكمين بمقتضى اطلاق الدليلين في مدلولهما المطابقي .  
وأما شيخنا (النائبي) فقد ذهب إلى : «أن مناط دخول المورد في

أن طريقنا إلى إحراز وجود المناط إنما هو وجود الحكم الشرعي إذ  
عند وجوده نعلم بوجود مناطه .

وأما عند عدم الحكم لا نعلم بوجود المناط إذ كما يحتمل أن يكون  
عدم الحكم بسبب وجود المانع مع فرض وجود المقتضي وهو المناط كذلك  
يحتمل أن يكون عدم الحكم بسبب عدم المقتضي أي المناط .

ومن هنا فلا مجال لاحراز المناط على القول بالامتناع . لأن لازم  
الامتناع عدم أحد الحكمين كما لا مجال لاحراز المناط على القول بالجواز  
عند عدم المندوحة .

فإن قلت هلا أحرزنا الملاك حتى في حال عدم الحكم عن طريق بقاء  
حجية دلالة الدليل على وجود المناط على نحو ما أشرت إليه آنفاً ويأتي .  
قلت لو فعلت ذلك لزم عليك الاعتراف بوجود المناطين عند التكاذب  
عند المصنف ره .

ومن هنا فمذهب المصنف (ره) يجب أن لا يلتقي مع هذا المذهب  
في إحدى نقطتين إذ لو التزم بقبول هذا الدليل كان محرزاً لوجود المناطين  
في مورد الاجتماع عند تكاذب الدليلين بالدلالة الالتزامية كما أشرنا إليه .  
ولو التزم بعدم قبول هذا الدليل كان المصنف (ره) غير محرز لوجود  
المناطين على الامتناع في مسألة الاجتماع .

هذا مضافاً إلى المناقشة مع هذا الدليل كما في مبحث الضد ويأتي .

(قوله (ره) : (في مدلولهما المطابقي...)) .

أقول مدلولهما المطابقي هو وجود الحكمين ولازمهما وجود المناطين  
فالدلالة على المناطين إنما هي بالدلالة الالتزامية .

نعم قد يقال كما هو المحكي عن العلامة النائبي (ره) أن الدليل يدل  
على المناط بالمطابقة وقد أشرنا إليه في مبحث الضد .

(قوله (ره) : (وأما شيخنا النائبي (ره) فقد ذهب...)) .



باب التعارض أن تكون الحثيتان في العامين من وجه حثيتين تعليليتين

أقول توضيح مقصود المحقق النائي (ره) يحتاج إلى ذكر مقدمات قد ذكر بعضاً منها بنفسه على ما في التقرير .

الأولى أن انطباق العنوان على مصداق ليس أمراً لا علة له بل هذا الانطباق ناشئ عن وجود جهة في المصداق استوجبت صدق العنوان عليه .

فعنوان الانسان ينطبق على زيد لوجود جهة في زيد غير موجودة في الحمار ولأجل هذه الجهة صدق عنوان الانسان على زيد ولم يصدق على الحمار وذلك لأن هذه الجهة وجدت في زيد ولم توجد في الحمار .

والحاصل (أن كل عنوان لا ينطبق على مصداقه إلا لوجود جهة فيه استوجبت صدق العنوان) .

الثانية أن العنوانان اذا كان بينهما تغاير وجب أن يكون لكل منهما جهة تخصه فجهة انطباق عنوان العالم غير جهة إنطباق عنوان الفاسق وذلك لأنه لو كانت الجهة واحدة لزم أمران فاسدان .

الأول وحدة العنوانين وهذا خلف التغاير بينهما .

الثاني يلزم أن لا يفترق أحدهما عن الآخر في الصدق ضرورة أن علة صدق العنوانين هي هذه الجهة الواحدة فيلزم كلما وجدت وجد صدق العنوانين لاستحالة وجود العلة وعدم وجود المعلول وكلما عدت الجهة عدم صدق العنوانين لاستحالة وجود المعلول - صدق العنوانين - بدون العلة - وجود الجهة .

فتحصل أنه (كلما صدق عنوانان متغايران - ولا سيما إذا كانا متغايرين بالعموم والخصوص من وجه - وجب وجود جهتين في المجمع) .

تنبيه إستثنى مما ذكرنا الله سبحانه وتعالى فإنه ينطبق عليه تعالى عنوانات كثيرة مع عدم تعدد جهاته عز وجل والله تعالى هو العالم .

الثالثة أن جهة صدق العنوان مختلفة فتارة تكون جهة ذاتية - كالنوع والجنس والفصل - فينطبق عنوان الانسان على زيد لوجود الجنس والفصل فيه وينطبق عنوان الناطق عليه لوجود الفصل وهكذا .

لأنه حينئذ يتعلق الحكم في كل منهما بنفس ما يتعلق به فيتكاذبان،

وتارة تكون جهة عرضية لها وجود خارجي كعنوان العالم فإنه ينطبق على زيد لوجود جهة العلم في زيد وهذه الجهة عارضة على زيد ليست من ذاته وهي جهة لها وجود خارجي فإن العلم عرض موجود.

وتارة تكون جهة اعتبارية لا وجود خارجي لها. وغير ذلك من أقسام الجهات مما لا حاجة إلى تعداده والفرص بيان اختلاف الجهات.

المقدمة الرابعة أن الجهة المستوجبة لانطباق العنوان على قسمين.

الأول الجهة التعليلية وهي الجهة التي تكون علة في انطباق العنوان على غيرها وذلك مثل العلم الموجود في زيد فإنه علة لانطباق عنوان العالم على زيد فالجهة التعليلية هي التي لا يكون العنوان منطبقاً عليها بل منطبقاً على غيرها.

القسم الثاني الجهة التقييدية وهي الجهة التي تكون علة في انطباق العنوان عليها بنفسها بمعنى أن العنوان يكون منطبقاً عليها وتكون هي مصداقة وذلك مثل عرض البياض فإنه بنفسه يستوجب انطباق عنوان البياض عليه فكان عنوان البياض منطبقاً على نفس الجهة.

وهذا التفسير للجهة التعليلية والتقييدية وإن لم يصرح به العلامة النائي (ره) إلا أنه مأخوذ من كلماته المتفرقة في المقام.

المقدمة الخامسة أن جميع العناوين الاشتقاقية أي المشتقات كالضارب والقائم والأبيض والزوج والمأكول والملبوس. وغير ذلك يكون الجهة التي تستوجب انطباقها على مصاديقها هي جهة تعليلية وذلك لأن مصاديق المشتقات هي نفس الذوات فذات زيد هو مصداق العالم.

ولكن سبب انطباق عنوان العالم على ذات زيد هو جهة العلم. فالعلم الموجود في زيد كان علة لانطباق عنوان (عالم). على (ذات زيد) الذي هو غير العلم فالعلم جهة تعليلية لما علمت أن الجهة التعليلية هي التي تستوجب انطباق العنوان على غيرها.

وهكذا الحال في سائر المشتقات فإن المصداق هو نفس الذات والجهة

المستوجبة للانطباق هي غير الذات أي المبدأ المتلبس بالذات .

المقدمة السادسة أن العنوانات غير الاشتقاقية كالمبادئ - المصادر - مثل الضرب والبياض - وكالجوامد مثل الانسان والحجر وغير ذلك يكون الجهة التي تستوجب انطباقها هي جهات تقييدية وذلك لأن الجهة بنفسها هي مصداق العنوان فسبب انطباق البياض على مصداقه هو عرض البياض فنفس عرض البياض هو جهة انطباق عنوان البياض عليه .

وهكذا سبب انطباق عنوان الانسان على ذات زيد هو نفس ذات زيد الانسانية وهكذا في سائر العنوانات المبادئ والجوامد فإن مصاديقها هي عين جهة انطباقها وهذا معنى أنها جهة تقييدية .

المقدمة السابعة أن التركيب بين الاشياء على قسمين .

الأول تركيب اتحادي وهو تركيب لا يقتضي تعدد الوجود بل يكون المركب موجوداً بوجود واحد كالانسان المركب من جنس وفصل فإنه مركب اتحادي موجود بوجود واحد فليس له وجودان وجود للجنس ووجود للفصل بل هذا الوجود الواحد هو وجود الجنس والفصل .

وقد يستفاد من عبارة المحقق النائيني (ره) التمثيل للتركيب الاتحادي بتركيب الجوهر والعرض كتركيب زيد مع العلم .

وهذا غريب لأنهما موجودان . إذ العرض له وجود مستقل وإن كان في موضوعه الذي هو الذات .

القسم الثاني التركيب الإنضمامي وهو تركيب بين وجودين بحيث يكون المركب الانضمامي له وجودات بعدد أقسامه . والأمثلة غير عزيزة .

المقدمة الثامنة أن المبادئ على قسمين .

الأول لا يلتصق أحدهما بالآخر وإن كانا يوجدان في محل واحد كالعلم والفسق فإنهما وإن كانا موجودين في زيد إلا أنهما غير ملتصقين . فلا العلم حد من حدود الفسق ولا العكس وعبر الميرزا (ره) عن هذا القسم بالصفات الجسمانية والنفسانية كالعلم والفسق والسواد والحلاوة .

وأما إذا كانتا تقيديتين فلا يقع التعارض بينهما ويدخلان حينئذ في مسألة الاجتماع مع المندوحة وفي باب التزاحم مع عدم المندوحة».

الثاني أن يلتصقا بحيث يكون أحدهما حداً من حدود الآخر بمنزلة العوارض التي تلازم تشخص الجوهر فلون الانسان وإن لم يكن عين ذاته إلا أنه من حدوده فاللون العرضي هنا من حدود الجوهر.

وقد تكون مثل هذه النسبة موجودة بين العرضي والعرضي كالفعل والأين في مثل (القيام في البيت) فإن القيام (فعل) وظرفية البيت (الأين) التصقا وكان الثاني من حدود الأول.

إذا عرفت هذه المقدمات نقول ذكر المحقق النائيني (ره) أن موضوع مسألة الاجتماع هما (العنوانان اللذان كانت جهة انطباقهما على مصداقهما جهة تقيدية بحيث كان التركيب بينهما تركيباً انضمامياً).

وأما موضوع التعارض فهو (العنوانان اللذان كانت جهة انطباقهما على مصداقهما جهة تعليلية مثل العالم والفاسق).

ثم استثنى من موضوع مسألة الاجتماع ما إذا كانت الجهتان التقيديتان من القسم الأول من قسمي المقدمة الثامنة.

فيجب في محل الاجتماع أن تكون الجهتان التقيديتان مما يلتصقا ويكون أحدهما حداً من حدود الآخر (كالصلاة والغصب).

هذا تمام كلام المحقق النائيني (ره) مع جهدنا في تبسيط العبارات وحذف الاصطلاحات والزوائد الخارجة عن الموضوع.

(قوله (ره): (ويدخلان حينئذ في مسألة الاجتماع مع...)).

أقول قد نقل المصنف (ره) هنا عن الميرزا قزويني.

الأولى أن مسألة الاجتماع تكون عند فرض وجود المندوحة.

الثانية أن باب التزاحم يكون عند عدم المندوحة.

ولا يخفى على من ألقى نظرة إلى كلام الميرزا (ره) فساد هذا النقل

بتمامه.

ونحن نقول: في الحثيتين التقيديتين إذا كان بين الداليتين تكاذب من أجل دلتهما الالتزامية على نفي الحكم الآخر على نحو ما فصلناه فإن التعارض بينهما لا محالة واقع ولا تصل النوبة في هذا المورد للدخول في مسألة الاجتماع.

أما القضية الثانية فواضح جداً حيث أن الميرزا قد صرح مرات عديدة أن التزاحم يجري حتى مع وجود المندوحة. وقد تقدم ذلك في مبحث الضد ويأتي هنا التنبيه عليه في التنبيه ص . . فراجع.

أما القضية الأولى فلأن الميرزا صرح أن مسألة الاجتماع لها مقامان.

الأول الاجتماع في مقام الجعل.

الثاني الاجتماع في مقام الإمثال.

ثم صرح أن المقام الأول لا مجال لتقيده بقيد المندوحة بل يجري مطلقاً سواء عند المندوحة أو عند عدم المندوحة.

وأما المقام الثاني فقيده بوجود المندوحة وكل ذلك قد صرح به الميرزا (ره) فراجع.

(قوله (ره): (ونحن نقول في الحثيتين التقيديتين . . .)).

أقول هذا شروع في مقام الإعتراض على ما ذكره العلامة النائبي (ره).

وحاصل إعتراضه أن المناط في التعارض هو التكاذب فاللازم أنه مع تحقق التكاذب هو الرجوع إلى التعارض.

وعلى هذا فلو فرض أن العامين من وجه كانت حيثهما تقيدية وكان أحدهما مكذباً للآخر بالدلالة الإلتزامية وجب وقوع التعارض لتحقيق موضوعه.

أقول هذا الإعتراض وإن كان صحيحاً بنفسه إلا أنه غير وارد على مبنى العلامة النائبي (ره) وذلك لأن العلامة (ره) بنى على أن جميع المبادئ متباينة لأن الاعراض يستحيل أن تكون متحدة فكما أن الجواهر والذاتيات المتعددة لا تكون موجودة بوجود واحد فكذلك الاعراض والمبادئ قاطبة

ولنا مناقشة معه في صورة الحيثية التعليلية يطول شرحها ولا يهمل التعرض لها الآن وفيما ذكرناه الكفاية وفوق الكفاية للطالب المبتدىء.

ومن هنا فكلما اجتمع مبدآن يجب أن يكونا وجودين مختلفين.

وعلى هذا المبنى فلا مجال لوقوع التكاذب بين العامين من وجه اللذين كانت حيثيتهما تقييدية كالصلاة والطيران مثلاً فإن الحكم على أحدهما بالوجوب لا يدل بالالتزام على عدم حرمة الآخر بل لا علاقة لأحدهما بالآخر.

والحاصل أنه لما كان كل مبدأ غير الآخر فمن الواضح أن الحكم على شيء بوجوب أو حرمة لا يدل بأي وجه على سلب أو إثبات حكم عن شيء آخر مغاير له.

ولهذا نقول أن الحكم على الطيران بحكم لا يدل بأي وجه على سلب أو إثبات حكم على الصلاة أو النوم أو القعود أو الجلوس. وهكذا الحال في الغضب والصلاة لأن المفروض أنهما متغايران في الوجود كتغاير الطيران والنوم في الوجود.

وأما إن هذا الإعتراض صحيح في نفسه فلأن الصحيح فساد المبنى الذي ذكره الميرزا النائيني (ره) كما سيأتي التعرض له.

بل العجب من الميرزا (ره) حيث اعتمد على هذا المبنى كل الاعتماد وكان يتعاهده ويرعاه رعاية الوالد لولده ثم نسفه نفساً عندما اعترف بأن الشرب والغضب متحدان في الوجود في شرب الماء المغصوب وهذا عجيب فلعل ذلك سهو منه أو من المقرر والله تعالى هو العالم.

(قوله (ره): (ولنا مناقشة معه في صورة الحيثية التعليلية...)).

أقول لا وجه للمناقشة معه في تفسير الحيثية التعليلية فإن الميرزا (ره) إنما استعمل هذه العبارة وعرفنا مراده منها ثم لم يرتب على هذه العبارة أي حكم إلا وجاء له بدليل فما معنى النقاش في تصوير الحيثية التعليلية.

وبعبارة أخرى إن الاصطلاحات قسمان.

الأول قسم هو موضوع لاحكام محل نظر المتكلم بحيث يريد المتكلم

إثبات هذه الاحكام عن طريق إثبات صدق الاصطلاح .  
كما يقول الفقيه هذا مطلق . يريد إثبات أنه ظاهر وحجة وظهوره  
بالوضع .

وكما يقول هذا مقدمة واجب يريد إثبات أنه واجب بالوجوب الغيري .  
وكما يقول الأصولي وغيره هذان ضدان يريد إثبات استحالة اجتماعهما  
وهكذا في كثير من الموارد .

الثاني قسم ليس موضوعاً لاحكام محل نظر المتكلم سواء كان له  
احكام ليست محل نظر أو لم يكن له أحكام أصلاً .

كما لو أشار الفقيه أو غيره إلى اللبن والجبن وقال هذا الحليب  
مشكوك الطهارة فتجري فيه قاعدة الطهارة . فإنه هنا وإن استعمل اصطلاح  
الحليب إلا أنه لم يطبق عليه احكامه ولم يكن في نظره أن يطبق أحكام  
الحليب بل استعمله لمجرد بيان مراده .

إذا عرفت هذين القسمين نقول إن النقاش في الاصطلاح إنما يفيد  
ويحسن إذا كان من قبيل القسم الأول فإن الفقيه إذا قال هذا مطلق فننفي  
جميع القيود صح لنا أن نناقشه فنقول هذا ليس مطلقاً ويكون هذا النقاش ذا  
ثمرة .

وأما القسم الثاني من الاصطلاحات فإنه نقاش عقيم فلا معنى في  
المثال أن نناقش هذا الفقيه ونقول له إن مفهوم الحليب لا يشمل اللبن  
والجبن ضرورة أن الشمول أو عدم الشمول كلاهما لا يضران في المقصود  
وهو إثبات الطهارة . ولهذا اشتهر أن النقاش في الاصطلاح ليس من دأب  
المحصلين .

وهنا نقول أن المحقق النائيني (ره) استعمل كلمة الحيثية التقييدية  
والتعليلية بالنحو الثاني حيث لم يرتب عليها أي حكم بل كل حكم ذكره قد  
ذكر دليله معه ومن هنا فلا يحسن أن نناقشه في هذين الاصطلاحين إلا إذا  
أردنا أن نطلب منه تصحيح الاستعمال وهذا نقاش آخر غير النقاش الأصولي .

فانقدح أن كلا إعتراضي المصنف (ره) غير واردين على المحقق  
النائبي (ره).

نعم قد يعترض على الميراز (ره) بإعتراض حاصله - بعد تسليم مبناه  
الذي ذكرناه - أن هذا الذي ذكره ليس تعيين مورد النزاع بل تعيين مورد  
الاتفاق على الجواز ضرورة أننا لو سلمنا أن الحثيتين تقيديتين وأن كل واحد  
منهما وجودها غير وجود الأخرى يصبح تعدد الوجود بتعدد العنوان من  
البدهييات الغير القابلة للجدل وبالتالي يصبح الجواز واضحاً.

فنحن نقول للميرزا كما قالوا للنبي ﷺ في مثل الحديدية عندما كتب  
(رسول الله) فقالوا لو أننا علمنا أنك رسول الله ﷺ لما نازعناك. فنحن لو  
علمنا أن العنوانين حثيتهما تقيدية وأن وجود إحداهما مباين لوجود الأخرى  
لما نازعناك في الجواز.

أقول (دفعاً للإعتراض) عندنا قضيتان:

الأولى ان موضوع البحث هو العنوانان اللذان كانت حثيتهما تقيدية.  
الثانية أنه كلما كانت الحثيتان تقيديتين كان العنوانان متعددين في  
الوجود.

ومن الواضح أن القضية التي تكون دليلاً على الجواز هي القضية الثانية  
لا الأولى إذ قد نلتزم أن العنوانين حثيتهما تقيدية ولكن يتحدان في الوجود  
فنتلزم بالامتناع. فتحصل أنه يمكن النزاع حتى بعد تحقق القضية الأولى.

وكيفية النزاع هي أن الحثيتين التقيديتين قد يختلفان في الاعتبار  
واللحاظ لا في الوجود بل في الوجود يكونان متحدين إما في تمام الاجزاء  
أو في بعضها ويأتي تفصيله.

ثم إنه قبل الشروع في ذكر ثمرة البحث نذكر بعض التنبيهات التي  
أهمها المصنف (ره).

التنبيه الأول في بيان موضوع بحث مسألة الاجتماع وهذا التنبيه مرتبط



ارتباطاً وثيقاً بما تقدم ضرورة أنه عند وضوح الفرق بين التعارض وبين مسألة الاجتماع يتضح ما هو موضوع مسألة الاجتماع فنحن نعقد هذا التنبيه لمجرد التوضيح وذكر بعض ما أغفلناه في المبحث المتقدم. فنقول ذكر الآخوند (ره) نقطتين:

الأولى كبروية وهي أن موضوع البحث هو (العنوانان اللذان يحرز وجود مناط حكميهما في مورد الاجتماع). فإذا أحرز وجود مناط الغصب ومناط الصلاة في الصلاة في الأرض المغصوبة كان ذلك مورداً وموضوعاً لبحث الاجتماع.

النقطة الثانية صفروية وهي في كيفية احراز هذا الموضوع. فقال أن إحراز ذلك بثلاث طرق.

الأول أن يقوم دليل خارجي حجة من اجماع أو غيره على وجود مناط الحكمين في مورد الاجتماع.

الطريق الثاني أن يكون كلا الدليلين المطلقين في صدد بيان المقتضي. فإن كل واحد من الدليلين يدل على وجود المقتضي للحكم مطلقاً حتى في مورد الاجتماع.

الطريق الثالث أن يكون كل واحد من الدليلين المطلقين في صدد بيان الحكم الفعلي وقلنا بالجواز فإنه حينئذ يكون كل واحد من الدليلين يدل على وجود حكمه الفعلي في مورد الاجتماع فيدلان على وجود الحكمين في مورد الاجتماع والمفروض أننا نقول بالجواز وعدم المانع من وجود الحكمين في مورد الاجتماع فتكون هذه الدلالة حجة لتحقق المقتضي وعدم المانع. ولازمها وجود المقتضيين ضرورة أنه عند وجود الحكمين لا بد من وجود مناطهما.

أقول أما النقطة الأولى الكبروية فيرد عليها أمور.

الأول أن بحث الاجتماع كما يجري على مذهب العدلية يجري على مذهب الأشاعرة وهم يقولون أن الأحكام غير تابعة للمصالح والمفاسد

فموضوع البحث عندهم لا يمكن تقييده بتحقيق مناط الحكمين أي المصلحة والمفسدة.

وجوابه أمران.

الأول أن الأشاعرة وإن لم يقولوا بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد إلا أنهم لا بد يقولون بوجود مناط للحكم كالارادة ونحوها ومرادنا من وجود مقتضى الحكمين هو معنى أعم من المصلحة والمفسدة أي ما يقتضي الحكم سواء كان مصلحة أو غيرها.

وبعبارة أخرى أن نفرض أن الموضوع هو بحيث لولا المانع لكان المولى يحكم عليه بالحكم فالصلاة في مورد الاجتماع لولا حرمة الغصب لكان يحكم عليها بالوجوب وهكذا الغصب. وهذا هو معنى وجود مقتضى الحكمين.

الجواب الثاني أنه يكفي أن نشخص موضوع المسألة ولو عند العدلية فإننا لا نعني بمذهب الأشاعرة أو قل إن نظر صاحب الكفاية في تحديد الموضوع إلى مذهب العدلية.

الايراد الثاني وهو مركب من صغرى وكبرى.

أما الكبرى فهي أن موضوع البحث في كل مسألة هو المورد الذي فيه وبسببه يقع سؤال فيقع النزاع في الاجابة عن هذا السؤال.

فإذا كان السؤال الذي هو أساس المسألة إنما يحصل في مورد ما نلتزم بأن هذا المورد هو موضوع المسألة.

وبالتالي فلا وجه لأن يقيد المسألة بمورد أجنبي بالكلية عن السؤال فلا هو سبب السؤال ولا أن السؤال نشئ بالنظر اليه فلا معنى مثلاً لأن يقال أن موضوع مسألة الضد هو عدم إحراز وجود المقتضي في الضد الخاص أو العام فإن هذا القول يكون غريباً لأنه لا منشأ له.

الصغرى وهي أن وجود المقتضيين غريب عن السؤال فإن السؤال هو (هل يجوز اجتماع الحكمين الفعليين) ومن الواضح أن هذا السؤال لا يتسبب

عن وجود المقتضيين للحكمين ضرورة أنه لو فرضنا أن الأحكام ممكن أن توجد بلا مناط أصلاً لكان هذا السؤال موجوداً.

وكذا لو علمنا بوجود المقتضيين لكن علمنا بأن أحدهما المعين أو غير المعين عندنا لم يؤثر في وجود الحكم الفعلي لمانع من التأثير سواء كان هذا المانع هو المقتضي الآخر أو غيره، فإنه في هذه الحالة لا معنى للسؤال المذكور.

فانقذ من هاتين المقدمتين أنه لا يصح تقييد مورد النزاع بوجود مقتضي الحكمين لأن هذا أجنبي عن السؤال الذي يدور النزاع حوله. أقول والظاهر أن هذا الايراد لا جواب عليه. ولكن مع ذلك يمكن أن نذكر اعداراً لصاحب الكفاية (ره) تبرر تقييده لمورد النزاع بوجود المقتضيين ونذكر عذرين.

الأول أن السؤال عن جواز اجتماع الحكمين هو سؤال عن وجود المانع من الاجتماع وهو متأخر عن وجود المقتضي لاجتماع الحكمين ولا يوجد مقتضي اجتماع الحكمين إلا عند وجود مناط الحكمين. وقد يجاب على هذا العذر بجوابين.

الأول وذكره بعض الفحول بأن امتناع الاجتماع على قسمين.

الأول الامتناع بسبب عدم وجود علة الاجتماع أي عدم وجود المقتضيين فمن الواضح أن علة اجتماع الحكمين هي وجود المقتضيين فمع عدم تحقق هذه العلة يستحيل الاجتماع. وهذا ما يسمى بالامتناع بالغير أو قل الامتناع الوقوعي.

القسم الثاني الامتناع بالذات وهو وجود علة عدم الاجتماع بأن يكون ماهية اجتماع الحكمين محال. وهذا ما يسمى بالامتناع بالذات.

إذا عرفت هذين القسمين نقول إن صاحب الكفاية (ره) خلط بين الامتناعين فتخيل أن الامتناع المبحوث عنه هو الأعم منهما أو هو خصوص الأول.

وهذا فاسد لأن الامتناع المبحوث عنه هو الثاني فقط وهو متحقق سواء وجد المقتضيين أولاً إذ يقع السؤال أن ماهية اجتماع الحكمين محال أم لا .

أقول وهذا الجواب عجيب غريب إذ من المقطوع به أن صاحب الكفاية (ره) لم يخلط بين الامتناعين ضرورة أن النزاع في الامتناع القسم الأول (الامتناع بالغير) هو نزاع في وجود العلة - أي المقتضيين - فمن قال بالامتناع بالغير يدعي عدم وجود المقتضيين ومن قال بالجواز يدعي وجود المقتضيين .

ومن هنا فلو كان البحث في الامتناع بالغير لكان الواجب أن يكون موضوع النزاع هو موارد الشك في وجود العلة (المقتضيين) حتى يكون البعض مدعياً لوجودها فيقول بالجواز ويكون البعض الآخر مدعياً لعدم وجودها ليقول بالامتناع . فبالتالي يستحيل أن يقع النزاع في الامتناع بالغير مع فرض التسليم بوجود المقتضيين - علة الاجتماع - .

والحاصل أن صاحب الكفاية لو كان نظره إلى الامتناع بالغير لكان يجب عليه أن يقول بأمرين هما نقيض مدعاه .

الأول أن موضوع النزاع هو موارد الاشتباه بوجود المقتضيين .

الثاني أن النزاع لا يجري عند إحراز وجود المقتضيين .

وكما ترى هذان الأمران نقيض مقالته فكيف نحمل صاحب الكفاية على هذا المحمل الذي هو أسوأ المحامل .

فالحاصل أن من المقطوع به أن نظر صاحب الكفاية إلى الامتناع القسم الثاني أي الامتناع بالذات .

فإن قلت أن السؤال إن كان عن الامتناع بالذات فمن الواضح أنه يقع عن الماهية - ماهية الاجتماع - سواء وجد المقتضيين أم لم يوجد .

قلت نعم إن السؤال عن امكان الماهيات أو استحالتها يكفي فيه مجرد تصور الماهية ولكن مع ذلك لا يحسن السؤال إلا عند إحراز وجود المقتضي لوجود الماهية .

توضيح ذلك أن الماهية المسؤول عن امكانها قسمان .  
الأول ماهية جزئية بمعنى أنه ليس لها إلا انطباق واحد وقوعاً . مثل  
ماهية (قيام الساعة قبل خروج الصاحب عليه السلام) .

الثاني ماهية لها انطباقات متعددة مثل (دخول الكافر إلى الجنة) .  
أما القسم الأول فالسؤال عنه يكون في ثلاث حالات .  
الأولى القطع بعدم وقوعه خارجاً . كما لو قطعنا للأدلة بعدم قيام  
الساعة قبل الصاحب عليه السلام .

الثانية الشك في وقوعه خارجاً مع فرض العلم بوجود المقتضي  
لوقوعه .

الثالثة الشك في وقوعه مع فرض الشك بوجود المقتضي لوقوعه .  
إذا عرفت هذه الحالات الثلاث نقول أما السؤال في الحالة الأولى فهو  
لغو من القول ولا يشتغل به وبالجواب عليه إلا من فرغت أيامه من العمل  
النافع ولعل هذا واضح عند أولي الأبواب .

وأما السؤال في الحالة الثالثة فهو كذلك لغو من القول ضرورة أنه لا  
محصل للسؤال عما لا ابتلاء به فعلاً إلا في حالات خاصة كما هو الحال  
في الحالة الأولى .

وأما الحالة الثانية فهي التي تكون محلاً للابتلاء وفيها ينبغي السؤال  
ولذا لا يصدر السؤال عن إمكان الماهيات عند العقلاء إلا في هذه الحالة  
لأن السؤال لا ينبغي إلا لأجل ترتيب الآثار . لا لمجرد السؤال ، والعلم  
المحض .

وأما القسم الثاني فالسؤال عنه يقع على نحوين .  
الأول السؤال عن الماهية الكلية بغض النظر عن إنطباقه في الخارج .  
النحو الثاني السؤال عنها بملاحظة تحقق انطباقها في الخارج .  
أما النحو الأول فهو لغو لا يعتني به وذلك لأن الأسئلة إنما تكون

لأجل ترتيب الآثار فمن الواضح أن الأصولي لا يسأل عن جواز اجتماع الأمر والنهي لمجرد السؤال بل يسأل لأجل تطبيقه على الخارج كما هو بين وكل سؤال لا يكون لأجل ترتيب الآثار لا يكون من مهنة العقلاء الذين يهتمون بترتيب الآثار.

وأما النحو الثاني فحكمه حكم القسم الأول المتقدم.

إذا عرفت هذا نقول إن ما نحن فيه هو السؤال عن ماهية كلية (اجتماع الأمر والنهي) بملاحظة تحققها في مورد فلا بد من أن يفرض أن في هذا المورد تحقق مقتضي الاجتماع وإلا كان السؤال لغواً.

فمثلاً لو علمنا أن صلاة الظهر عند الزوال في الحالات العادية واجبة فقط لم يكن أي معنى لأن نسأل أنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي على صلاة الظهر.

وكذا لو علمنا أن الكفر حرام فقط فلا معنى لأن نسأل أنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي على الكفر وإن كان السؤال ممكناً أيضاً لكنه لغو.

وكذا لو قام الدليل على وجوب الكذب لدفع الضرر ولم يقدّم دليل على الحرمة لم يكن أي معنى للسؤال عن جواز اجتماع الأمر والنهي على هذا الكذب.

فالحاصل أن السؤال عن إمكان الماهيات لا يحسن ولا موقع له ولا فائدة له إلا في مورد يفرض تحقق المقتضي لهذه الماهية وهذا هو معنى ما كررناه مراراً من أن البحث في هذه المسألة هو بحث عن وجود المانع من اجتماع الأمر والنهي فلا يجري إلا بعد فرض وجود المقتضي لاجتماع الأمر والنهي.

**الجواب الثاني** (على العذر الأول لصاحب الكفاية) وهو الجواب الصحيح. وهو أنك قد عرفت فيما قدمنا أن السؤال عن جواز اجتماع الأمر والنهي لا يكون إلا بعد إحراز المقتضي وهذا أصبح بديهياً ولكن مع ذلك نقول إن سائل هذا السؤال أحد رجلين.

الأول رجل يريد العلم بتحقيق الماهية من طريق إحراز العلة التكوينية كما لو أردت إحراز العلم بموت زيد غداً عن طريق إحراز وجود العلة التامة الخارجية .

الثاني رجل يريد العلم بتحقيق الماهية من طريق إحراز الحجج من الروايات وغيرها .

إذا عرفت ذلك نقول إن الرجل الأول لا يسأل عن المانع إلا بعد إحراز المقتضي التكويني أي العلة الخارجية إذ بعد إحراز المقتضي التكويني وفرض عدم المانع منه يثبت عنده وجود العلة التكوينية التامة فيثبت عنده تحقق المعلول - الماهية المشكوك - عن طريق إحراز وجود علتها خارجاً .

وأما الرجل الثاني فكذلك لا يسأل عن المانع إلا بعد إحراز المقتضي إلا أن المراد بالمقتضي هنا هو الدليل والحجة إذ بعد فرض وجود هذا الدليل المقتضي فإن فرض عدم المانع من حجية هذا الدليل يثبت عنده الدليل التام والحجة البالغة على تحقق الماهية المشكوك .

ومن الواضح أن هذا الرجل الثاني لا شغل له بوجود المقتضي التكويني لأن غرضه لا يرتبط بالعلل التكوينية .

إذا عرفت ذلك نقول من الواضح أن الأصولي هو من قبيل الرجل الثاني لأنه عندما يسأل عن تحقق (الاجتماع) إنما يريد إثباته عن طريق الحجج والأدلة لا عن طريق إحراز العلة التكوينية للاجتماع .

فلذا هو لا يسأل عن جواز الاجتماع الا عند تحقق المقتضي للاجتماع أي الحجة على الاجتماع فمع فرض وجود الحجة على الاجتماع فهنا يسأل نفسه أنه هل يوجد مانع من العمل بهذه الحجة أم لا فيسأل عن جواز الاجتماع .

فانقدح من كل ما ذكرناه أن صاحب الكفاية (ره) خلط بين المقتضي التكويني للاجتماع وبين المقتضي الدليلي الإثباتي للاجتماع .

العذر الثاني هو أن صاحب الكفاية (ره) وجد المشهور يفتون ببعض

الفتاوى في المقام التي لا تتم إلا بناء على أن المورد من صغريات التزام وهذا لا يتم إلا إذا وجد مقتضى الحكم وسيأتي توضيح ذلك.

وجواب هذا العذر أن اللازم حينئذ هو جعل موضوع المسألة كذلك عند المشهور لا في الواقع والحقيقة.

هذا مضافاً إلى أن فتاوى المشهور يمكن تخريجها حتى على التعارض كما سوف يأتي مع أنه لا يصح تخريجها على التزام وسيأتي توضيح كل ذلك. إلى هنا ينتهي الكلام في الكبرى.

وأما الصغرى فنقول أما الطريق الأول فقد أنكر بعض الأعاظم وجوده وليس بعيد.

وأما الطريق الثاني فيرد عليه إيرادات.

الأول أن الأدلة لا تدل على الحكم الاقتضائي أي المصلحة والمفسدة وإنما تدل على الحكم وتشريعه وهو المسمى بالحكم الفعلي في عبارات صاحب الكفاية.

أقول هذا الاعتراض لا وجه له فإن كثيراً من الروايات واردة في مقام بيان المناط مثل إن الله يبغض الخمر ويحب الحج والصلاة ونحو ذلك كثير.

الإيراد الثاني أن الأدلة لو كانت واردة لبيان المصلحة والمفسدة لم يكن من محل البحث لأن محل البحث في اجتماع حكم الأمر وحكم النهي وهذان الدليلان الدالان على وجود المصلحة والمفسدة لا يكونان دالين على وجود الحكم لا في المجمع ولا في غيره.

أقول وهذا الاعتراض لا وجه له لأن ما ورد لبيان المصلحة مطابقه يدل بالالتزام على جعل الحكم مثل (إن الله يبغض الزنا) فيدل على حرمة الزنا وهكذا في سائر الأدلة المبينة للحكم الاقتضائي.

الإيراد الثالث أن المناط والمقتضى للحكم قد يفسر بتفسيرين.

الأول المصلحة والمفسدة.

الثاني المحبوبة والمبغوضة.



فعلى التفسير الأول يرد كلا الايرادين المتقدمين لوضوح أن لا روايات في صدد بين المصالح والمفاسد ولو وجد لكان نادراً بل لكان خارجاً عن محل البحث إذ لا يدل على وجود الحكم لا في المجمع ولا في غيره لا مطابقة ولا التزاماً فلو قال (في شرب الخمر مفسده) لم يدل على الحرمة ولو قال (في الصلاة مصلحة عظيمة) لم يدل على الوجوب.

هذا مضافاً إلى أن وجود المصلحة والمفسدة مما لا ثمرة له أصلاً على ما يأتي بيانه.

وأما على التفسير الثاني فإنه وإن اندفع عنه كافة الاعتراضات المتقدمة إلا أنه من الواضح أن في المجمع على القول بالامتناع يقع التعارض لوضوح لزوم كذب أحد الاطلاقين لما عرفت غير مرة أن الواحد إما أن يكون محبوباً فقط أو مبغوضاً فقط ولا يمكن أن يكون محبوباً ومبغوضاً لأن الحب والبغض ضدان لا يجتمعان على شيء واحد.

فإذا دل الدليل الأول على كون المجمع - الذي هو واحد على القول بالامتناع - محبوباً بمقتضى اطلاقه.

ودل الدليل الثاني بمقتضى اطلاقه أيضاً على أن المجمع مبغوضاً.

لا بد يقع التكاذب فيلزم عدم صدق أحدهما وبالتالي لا يكون المجمع قد وجد فيه كلا المقتضيين بل وجد فيه احدهما.

والحاصل أن إطلاقي الدليلين إنما يدل على اجتماع وجود الملاكين في المجمع على القول بالجواز لا على القول بالامتناع.

وأما الطريق الثالث فهو تام بالجملة ويحتاج إلى تصحيح، وغير نافع فهذه ثلاث دعاوى.

أما الدعوى الأولى أي أنه تام بالجملة فتتضح ضمن مقدمات خمسة. الأولى أن الدليل الدال على تشريع الحكم مثل (يجب الصلاة) له دلالتان.

الأولى دلالة مطابقيه وهي دلالة على تشريع الحكم.

الثانية دلالة إلتزامية وهي دلالته على وجود ملاك الحكم لاستحالة تشريع الحكم بلا ملاك .

المقدمة الثانية أن الدليل المطلق كما تكون دلالته المطابقة مطلقة فتدل على تشريع الحكم في كل مورد حتى مورد الاجتماع كذلك تكون دلالته الإلتزامية مطلقة - لأن الدلالة الإلتزامية معلولة للمطابقة فيستحيل أن تتخلف عنها لاستحالة وجود العلة (المطابقة) دون وجود المعلول (الإلتزامية) فتدل الإلتزامية على وجود ملاك الحكم في كل مورد حتى مورد الاجتماع .

المقدمة الثالثة أن الدلالة الإلتزامية تابعة للدلالة المطابقة في الحجية . فكلما سقطت حجية الدلالة المطابقة تسقط حجية الدلالة الإلتزامية وهذه المقدمة نستدل عليها في محل آخر .

المقدمة الرابعة أنه بناء على القول بالجواز يكون الداللتان المطابقتان باقيتين على الحجية في مورد الاجتماع إذ لا يوجد دليل يدل على كذب وجود كلا الحكمين لأن المفروض أنا نقول بجواز اجتماع الحكمين فالصلاة في الأرض المنفصوبة على القول بالجواز تكون محكومة بالوجوب والحرمة فالدلالة المطابقة لدليلي وجوب الصلاة وحرمة الغصب ما زالتا حجة لعدم ما يدل على كذبهما، أو كذب احدهما .

المقدمة الخامسة أنه بناء على القول بالامتناع يسقط الداللتان المطابقتان عن الحجية لأننا نعلم بكذب احدهما للعلم بأن مورد الاجتماع لا يمكن أن يكون محكوماً بالحكمين (فالصلاة في الأرض المنفصوبة) على القول بالامتناع لا تكون محرمة وواجبة بل تكون إما محرمة وإما واجبة .

فإن كانت محرمة كذب اطلاق دليل الوجوب وإن كانت واجبة كذب اطلاق دليل الحرمة .

إذا عرفت هذه المقدمات الخمس يتضح أنه على الجواز نعلم بوجود الملاكين في مورد الاجتماع وذلك لوجود الداللتين المطابقتين - (كما هو مقتضى المقدمة الرابعة) .

فتوجد الداللتان الإلتزاميتان كما هو مقتضى الثانية ويكونان حجة كما هو مقتضى الثالثة .

وأما على الامتناع فلا نعلم بوجود الملاكين في مورد الاجتماع وذلك لسقوط الداللتين المطابقيتين أو احدهما عن الحجية كما هو مقتضى المقدمة الخامسة فيتبعهما الداللتان الإلتزاميتان في السقوط عن الحجية كما هو مقتضى المقدمة الثالثة .

تنبيه : قد عرفت أن الملاك والمقتضى قد يفسر بتفسيرين :

الأول المصلحة والمفسدة .

الثاني المحبوبة والمبغوضية .

وهذا الدليل المتقدم الذي ذكرناه لأجل إثبات عدم الدليل على وجود الملاك في مورد الاجتماع على القول بالامتناع ولإثبات وجود الملاك في هذا المورد على القول بالجواز كما عرفت تفصيله إنما نحتاج إليه على التفسير الأول .

وأما على التفسير الثاني فلا نحتاج إليه وذلك لأجل وجود الدليل على استحالة وجود الملاكين على الامتناع بناء على وحدة المجمع وذلك لما علمت مراراً أن الواحد يستحيل أن يكون محبوباً ومبغوضاً .

فاذا التزمنا أن المجمع هو واحد استحال أن يكون محبوباً ومبغوضاً فبالتالي نعلم بعدم وجود الملاكين بهذا المعنى في هذا المجمع .

نعم لو قلنا بالامتناع مع الإلتزام بتعدد المجمع كما لو قلنا بالتلازم احتجنا إلى الدليل المتقدم .

أما الدعوى الثانية - أي أن هذا الطريق يحتاج إلى تصحيح فلأن ظاهره اطلاق إحراز وجود الملاكين في مورد الاجتماع بناء على الجواز .

ولكن هذا الاطلاق فاسد وذلك لأن هذا الاحراز يختص في حالة وجود المندوحة على القول بعدم التزام ضرورة أنه في حالة عدم المندوحة

أو في حالة وجود المندوحة لكن قلنا بوقوع التزاحم كما هي مقالة الميرزا النائيني (ره).

ففي هاتين الحالتين نعلم بسقوط الحكم الفعلي لأحدهما. بناء على أن التزاحم يسقط الحكم الفعلي - فتسقط الدلالة المطابقية عن الدلالة على وجود الحكم في مورد الاجتماع.

سواء كانت سقوطها لزوال موضوعها إن قلنا بأن التزاحم لا يؤدي إلى تكذيب الاطلاق.

أو كان سقوطها لسقوط حجيتها مع وجودها إن قلنا بأن التزاحم يؤدي إلى تكذيب الاطلاق.

فعلى الحالين لا توجد الدلالة المطابقية الحجّة وبالتالي لا توجد الدلالة الالتزامية الحجّة على وجود ملاك الحكم الساقط عن الفعلية بسبب التزاحم في مورد الاجتماع.

وأما الدعوى الثالثة أي أن هذا الطريق غير نافع فلأن المفروض أن موضوع البحث هو إحراز وجود المقتضيين ومن الواضح أن موضوع البحث مقدم رتبة على نفس البحث.

فإذا كان إحراز وجود المقتضيين متأخراً عن البحث - أي بناء على القول بالجواز دون تزاحم - لزم أن يكون. موضوع البحث متأخراً عن نفسه برتبتين وهذا عجيب.

أو قل إننا نريد إحراز موضوع البحث كي نشرع بالبحث فإذا كان إحرازه متأخراً عن البحث كان دوراً.

والحاصل أنه يجب فرض موضوع للبحث يمكن إحرازه قبل البحث. هذا تمام كلامنا في الطريق الثالث.

إلا أن بعض أساطين العلم لم يرتضوا مقالة صاحب. الكفاية (ره) وادعوا أنه يمكن إحراز وجود الملاك حتى بناء على الإمتناع وقاموا لذلك بمحاولات.

الأولى أن كل دليل دل على وجود الملاك في طبيعة موضوعه فدليل (يجب الصلاة) دل على وجود الملاك في طبيعة الصلاة ودليل (يحرم الغصب) دل على وجود الملاك في طبيعة الغصب والمفروض أن في المجمع تحققت الطبيعتان فنعلم بتحقق الملاكين.

ولهذه المحاولة جوابان.

الأول أن الدليل إما أن يفرض دلالة على أن الطبيعة مطلقاً فيها الملاك وإما أن يدل على أن الطبيعة بالجملة فيها الملاك.

فعلى الثاني لا نعلم بوجود الملاكين في المجمع ضرورة أنه لم يدل على أن الطبيعة في كل مورد فيها الملاك.

وعلى الأول رجعنا إلى ما تقدم من أن دلالة على وجود الملاك مطلقاً حتى في مورد الاجتماع هي دلالة التزامية تابعة للمطابقية.

الجواب الثاني أن غاية دلالة الدليل هي وجود الملاك في الطبيعة وهذا الملاك يحتمل احتمالين.

الأول ملاك تنجيزي أي غير مشروط وبعبارة أخرى يكون الطبيعة علة تامة له فيستحيل انفكاكه عنها.

الثاني ملاك معلق أي مشروط وبعبارة أخرى تكون الطبيعة مقتضياً للملاك فتأثيرها في وجود الملاك يتوقف على عدم المانع فيمكن أن يكون وجود ملاك الآخر من الموانع فيمكن أن يكون مفسدة الغصب من موانع مصلحة الصلاة. فتأمل.

المحاولة الثانية وهي محاولة مبنية على إبطال المقدمة الثالثة من المقدمات الخمسة المتقدمة.

فحاصل هذه المحاولة هو أن الدلالة الإلزامية تبقى على الحجية حتى في حال سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية.

وعليه ففي مورد الامتناع إنما نعلم بكذب وجود الحكمين معاً فنعلم

بسقوط الداليتين المطابقتين أو احدهما عن الحجية .  
ولكن لم نعلم بكذب وجود الملاكين معاً فتبقى الدالتان الإلتزاميتان  
حجة وإن سقطت المطابقة عن الحجية .  
وهذه المحاولة يجب عليها بالبرهنة على تبعية الدلالة الإلتزامية للدلالة  
المطابقة في الحجية وقد وعدنا بالبرهنة عليها في محل آخر .  
المحاولة الثالثة وهي محاولة مبنية على إبطال المقدمة الثانية أي على  
دعوى أن دلالة الدليل على وجود المناط ليست التزامية بل مطابقة فالدليل  
له دالتان مطابقتان .

الأولى دلالة على وجود الحكم مطلقاً حتى في مورد الاجتماع .  
الثانية دلالة على وجود المناط مطلقاً حتى في مورد الاجتماع .  
فعلى الامتناع تكذب الدلالة المطابقة الأولى وأما الثانية فتبقى حجة  
لعدم المانع من حجيتها .

وهذه المحاولة هي المنسوبة إلى المحقق النائيني (ره) .  
ويرد عليها . أن هذه الدعوى مخالفة للوجدان حيث أنا نرى أن دلالة  
الدليل على وجود المناط إنما هي التزامية بتبع الدلالة على وجود الحكم .  
المحاولة الرابعة أن في مورد الاجتماع إنما نعلم بعدم الحكم فيكون  
ذلك تقييداً في الهيئة وأما المادة فباقية على إطلاقها فيكشف ذلك عن وجود  
الملاك في مطلق الطبيعة .

ويرد هذه المحاولة أن المادة باقية على إطلاقها وكاشفة عن وجود  
المناط في مصاديقها في ظرف تعلق الأمر بها أي في غير مورد الاجتماع  
وأما في مورد الاجتماع فحيث لا أمر أصلاً لا تكشف عن وجود الملاك في  
شيء . والحاصل أن لنا ظرفان .

الأول ظرف مورد الاجتماع .  
الثاني ظرف غير مورد الاجتماع .

ففي الظرف الثاني يكون الأمر متعلقاً بالمادة المطلقة فيكشف عن وجود الملاك في سائر مصاديقها .  
وأما في الظرف الأول فحيث لا أمر أصلاً لا يكون شيء كاشفاً عن شيء .

ثم إن هذه المحاولات الثلاثة - الثانية والثالثة والرابعة - كما يجريان في مسألة التزاحم والاجتماع يجريان عند التعارض فلو قال بشيء و (لا تصل) كانت الدلالة على المصلحة والمفسدة ما زالت حجة .

وهذا الاشكال واضح الجريان في الثانية والثالثة وأما في الرابعة ففيه غموض لأن هيئة احدهما تسقط بالكلية فهل يبقى اطلاق المادة كافياً حتى في حال سقوط الهيئة كما هو مبنى المحاولة الرابعة؟ فلاحظ .

فظهر بطلان كافة المحاولات المذكورة في نفسها مضافاً إلى ما يلزمها من لوازم فاسدة .

الأول الجريان في التعارض وهذا ما لا يلتزم به أحد .

الثاني أن هذه المحاولات جارية في كل مورد ومقتضى ذلك أن يكون كل موارد العامين من وجه هي من موارد مسألة الاجتماع لا التعارض .  
وقد تفتن المحقق العراقي إلى ذلك فحاول التفصيل وحاصله أن العنوانين العامين من وجه قسمان .

الأول أن يكونا مختلفان حقيقة مثل الصلاة والغصب .

الثاني أن يتحدا حقيقة ويختلفان في جهة أخرى كإكرام العالم وإكرام الهاشمي .

إذا عرفت هذين القسمين نقول إن المحقق العراقي (ره) ادعى أن القسم الأول تجري فيه المحاولة الثانية المتقدمة لاحراز وجود المناط . (مناط الحكمين) في المجمع وبذلك يكون القسم الأول من موارد مسألة الاجتماع .

وأما القسم الثاني فقال فيه أن مقتضى المحاولة المذكورة هو جريانها في القسم الثاني أيضاً ليصير هو أيضاً من موارد مسألة الاجتماع إلا أن ظاهر

الاصحاب في القسم الثاني على إعمال قواعد التعارض.

ولهذا فقد حاول البحث عن وجود الفرق بين القسمين وحاصل ما ذكره في بيان هذا الفرق هو أن الدلالة الالتزامية الدالة على وجود المناط موجودة في القسم الأول. وغير موجودة في القسم الثاني.

والسر في ذلك يتضح بمقدمات أربع.

الأولى: أن من البديهيات أن الدلالة الالتزامية تابعة في الوجود للدلالة المطابقة ضرورة أن المطابقة هي علة الالتزامية فيستحيل وجودها إلا عند وجود المطابقة لاستحالة وجود المعلول إلا عند وجود علته. وهذا واضح مقرر في محله.

المقدمة الثانية أنه قد مر أن الاطلاق يتوقف على تحقق مقدمات الحكمة ومنها عدم وجود القرينة المتصلة فعند وجود القرينة المتصلة على التقييد لا تكون الدلالة المطابقة مطلقة.

المقدمة الثالثة أن القرينة المتصلة على تقييد الدليل بغير مورد الاجتماع غير موجودة في القسم الأول فدليل (يجب الصلاة) مطلق ولا يوجد قرينة متصلة على تقييده بغير الغضب.

وأما حكم العقل بعدم الاجتماع بين الحكمين فهذا حكم منفصل لأنه يتوقف على تحقق المجمع في الخارج فإن العقل عندما يرى المجمع (الصلاة في الأرض المنصوبة) ثم يريد تطبيق الحكمين عليه يجد أن ذلك محالاً فيحكم بالتالي بلزوم تقييد احد الدليلين فهذا الحكم العقلي قرينة منفصلة لا متصلة.

فالحاصل أن القسم الأول لا يكون محفوفاً بقرينة متصلة تقيده بغير مورد الاجتماع. وأما الحكم العقلي باستحالة الاجتماع فهو قرينة منفصلة لأنه يصدر في مورد التطبيق أي بعد تحقق المجمع وإرادة تطبيق الحكمين عليه.

المقدمة الرابعة أن القسم الثاني يكون محفوفاً بقرينة متصلة وذلك لأن العقل بمجرد أن يسمع (يجب إكرام العالم) و (يحرم إكرام الفاسق) يرى



مباشرة أن هذين الحكمين متضادان لا بد من تقييد أحدهما.

قال المحقق العراقي (ره) في شرح هذه النقطة (وهذا بخلافه في صورة وحدة عنوان المأمور به والمنهي عنه كما في العامين من وجه إكرام العالم والهاشمي فإنه في هذا الفرض يكون العقل بدواً مانعاً عن فعلية التكليفين بعنوان واحداً وعن اجتماع المحبوبة والمبغوضية فيه إذ يرى كون أصل التكليف به بالفعل تارة وبالترك أخرى من التناقض ومن هذه الجهة يكون من قبيل القرائن المتصلة الحافة فيوجب كسر صولة ظهور الخطابين في الفعلية).

أقول أما المقدمات الثلاثة الأولى فهي في غاية الجودة. ونتيجتها وجود الدلالة الإلزامية الدالة على وجود المناط في مورد الاجتماع فإن قلنا بحجية الدلالة الإلزامية حتى مع عدم حجية الدلالة المطابقة كما هو مقتضى المحاولة الثانية تم إحراز وجود مناط الحكمين في مورد الاجتماع.

وإنما الكلام في المقدمة الرابعة أقول إن حملناه على الحسن حملنا أن مراده هو ما ذكره المصنف (ره) سابقاً وهو في غاية الجودة كما عرفت.

وأما إذا توقفنا عند ظاهر عبارته فهي فاسدة لوضوح أنه لا يعقل كون هذا الحكم العقلي متصلاً بضرورة أنه متوقف على سماع كلا الدليلين معاً إذ عند سماع الدليل الأول على إنفراد (يجب إكرام العالم) لا يلتفت إلى المجمع الذي هو العالم الفاسق حتى ينكر أن يحكم عليه بالوجوب والحرمة.

والحاصل أن الذهن العرفي لا يرى أي فرق بين عنواني الصلاة والغضب وعنواني إكرام العالم وإكرام الفاسق. وبهذا ينتهي الكلام مع المحقق العراقي ره.

فخلاصة المقام أن هذه المحاولة لا تقوم بنفسها. ولو فرض قيامها بنفسها لزمها لازمان لا يلتزم بهما أحد.

وهنا نزيد أنه لو فرض إحراز وجود المناطين لم يكن نافعاً توضيحه أن

المناطق كما عرفت يفسر بتفسيرين الأول المصلحة والمفسدة. الثاني المحبوبة والمبغوضية.

وقد عرفت غير مرة أن المحبوبة والمبغوضية يستحيل اجتماعهما في واحد فهذه المحاولات أقصى ما تحصل عليه هو اجتماع المصلحة والمفسدة في مورد الاجتماع على جميع الأقوال. واجتماع المحبوبة والمبغوضية على القول بتعدد المجمع لا على القول بوحده.

وعليه فلو قلنا بالامتناع لوحدة المجمع لم نحرز وجود المبغوضية والمحبوبة وبذلك ينهد اساس الثمرة التي يريدون الحصول عليها كما سوف يأتي بيانه.

تنبيه كانت المحاولات المتقدمة كلها ناظرة إلى الروايات التي تدل ابتداءً على الحكم الفعلي وبالالتزام على الملاك.

أما الروايات التي تدل ابتداءً على الملاك وبالالتزام على الحكم الفعلي فإنها تدل على وجود الملاك في مورد الاجتماع حتى على القول بالامتناع كما عرفته في الطريق الثاني وذلك لوضوح أن الدلالة المطابقة غير تابعة للالتزامية في الحجية وبهذا تم الكلام مع الأخوند ره.

**القول الثاني** (في تحديد محل البحث) هو ما ذكره الميرزا النائيني (ره) وقد أوضحناه سابقاً فراجع.

وحاصله أن المورد هو كون العنوانين العامين من وجه حيثيتهما تقييدية. وقد عرفت أنه ليس تحديداً لمركز البحث بل تحديداً لمركز الجواز.

**القول الثالث** وهو الصحيح وقد نبهنا عليه سابقاً وهو أن مورد البحث هو وجود المقتضي لاجتماع الحكمين ومرادنا بالمقتضي هو المقتضي الاثباتي أعني الدليل والحجة التي تكون حجة لولا المانع فعند وجود الحجة على الاجتماع يقع البحث في وجود المانع من الاجتماع.

## تنبيهات.

التنبيه الأول مرادنا بمقتضى الاجتماع هو المقتضى التام بحيث لو تركنا نحن وهذا المقتضى لحكمنا بالاجتماع وبهذا الذي ذكرناه يتضح أن هذا القول يشبه قول المصنف (ره) على ما شرحناه وفصلناه وذلك لأنه في موارد تعارض العامين من وجه مثل (أكرم كل عالم) (أكرم كل فاسق) لا يكون هذان الدليلان مقتضى تام للاجتماع إذ حتى لو تركنا نحن وهذين الدليلين لم نحكم بالاجتماع إذ لما تكاذبا وجب سقوط احدهما.

ومن هنا نقول أن موارد مسألة الاجتماع هي الدليلان العامان من وجه اللذان لا يرى العرف أنهما متكاذبان ولو بسبب ندرة موضوع الالتقاء وبذلك يكون هذان الدليلان مقتضياً تاماً للاجتماع. وموارد مسألة التعارض هما الدليلان اللذان يرى العرف أنهما متكاذبان ولو بسبب عظم موضوع الالتقاء هذا كبروياً.

وأما تحديد ذلك صغروبياً فنحو ما ذكره المصنف (ره) نعم نضيف هنا شيئاً خاصاً وهو أن من أسباب التعارض بنظر العرف أهمية موضع الالتقاء بحيث أن العرف يرى أن كل من الدليلين ناظر إلى موضع الالتقاء مثل (أكرم العالم) و (أكرم الفاسق) فإنه حيث كان موضع الالتقاء معتداً به يرى العرف أن كل واحد من الدليلين ناظر إلى موضع الالتقاء فيحكم بالتعارض وإن لم يكن الدليلان استغراقيين بالإصطلاح الذي ذكره المصنف (ره) ومن هنا فيمكن أن يقال أن (أكرم السلطان) و (أهن بني أمية) متعارضان فلا يحتاج الحكم بتعارضهما إلى أن نقول بالامتناع في مسألة الاجتماع.

بل يمكن أن يقال أنه حتى لو كان الدليلان استغراقيين لكن فرض ندرة موضع الالتقاء بحيث لا يرى العرف جزماً أن كل واحد منهما ناظر إلى موضع الالتقاء ففي مثل هذه الموارد يمكن الحكم بعدم التعارض إلا بعد الامتناع في مسألة الاجتماع كما لو قال (كل بقر يجوز أكله) ثم قال (كل طائر لا يجوز أكله) فلو فرض أن بقرأ طار فإنه هنا لا نحكم بتعارض هذين

الدليلين إلا على القول بالامتناع فلاحظ جيداً. وبهذا نختم الكلام في هذا التنبيه الأول.

التنبيه الثاني وهو متفرع على التنبيه المتقدم وهو أنه يشترط في موضع البحث أن يكون الدليلان دليل الحرمة ودليل الوجوب متكفلين لاثبات الوجوب والحرمة في موضع الالتقاء فلو كان أحد الدليلين مقيداً بغير موضع الالتقاء خرج عن محل البحث.

فلو فرض أن دليل (يجب الصلاة) مقيد بعدم كونها في الأرض المفضوبة فحينئذ يخرج (الصلاة في الأرض المفضوبة) عن محل البحث إذ تكون محرمة فقط.

وتفرع هذا التنبيه على التنبيه السابق واضح حيث فرضنا أن موضوع البحث وجود المقتضي لاجتماع الحكمين ومن الواضح أنه لا يتحقق إلا عند اطلاق الدليلين لموضع الالتقاء.

التنبيه الثالث أن محل البحث هو كل مورد تحقق المقتضي للاجتماع بلا فرق بين أن يكون هذا المقتضي دليلاً لفظياً أم دليلاً لبياً من اجماع أو غيره وهذا التنبيه قد صرح به عدة من الفحول.

ولا يخفى أنه يبتني على الاعتقاد بوجود أدلة لبية مطلقة إذ لو فرض أن جميع الأدلة اللبية لا اطلاق لها لزم الاقتصار على القدر المتيقن فلا يعلم شموله لموضع الالتقاء ودعوى أن يكون موضع الالتقاء من القدر المتيقن دعوى منكرة.

التنبيه الرابع في الفرق بين مسألتنا ومسألة النهي يقتضي الفساد فإنهما متشابهان حيث أن الأخيرة أيضاً يبحث فيها عن حكم ما لو تعلق النهي بشيء مأمور به هل يقتضي بطلانه وقد ذكر فروق.

الأول ما حكى عن صاحب القوانين (ره) بأن موضوع مسألة الاجتماع هو عنوانان بينهما عموم من وجه كالغصب والصلاة بينما موضوع مسألة النهي هو ما لو تعلق أمر بالكلية والنهي بفرد من أفراده.

وفيه أولاً إن الفروق بين مسائل العلم وإن كانت بأمرين الأول: موضوع المسألة. الثاني محمولها ولكنهما غير متحققين في الفرق المذكور لأن العنوانات المذكورة ليست هي موضوعات المسائل وإنما هي مجاري المسألة وفرق بين المجرى والموضوع فإن الموضوع هو الذي يدور السؤال حوله. والمجرى هو الذي لا يتحقق السؤال إلا عند تحققه.

فكان صاحب القوانين (ره) اغتر بكلمة موضوع وتخيل أن المراد بها هو عين اصطلاح الموضوع في العلم.

والحاصل أن الفرق في المجرى والمورد وإن كان كاشفاً عن وجود فرق في السؤال ضرورة أن السؤال لو كان واحداً لكانت مجاريه واحدة. إلا أن الفرق في المجرى ليس هو الفرق الأساسي وإنما هو كاشف عن وجود الفرق بين المسألتين كما هو واضح.

وثانياً موضوع مسألة الاجتماع غير مختص بالعامين من وجه بل يجري في كل دليلين اقتضيا الاجتماع لعدم وقوع تكاذب بينهما وقد يقول قائل بعدم وقوع التكاذب فيما لو أمر بالطبيعة ونهى عن فرد نادر من تلك الأفراد فلو قيل بذلك كان موضوع مسألة النهي داخلاً في موضوع مسألة الاجتماع.

وثالثاً لا وجه لتخصيص موضوع مسألة النهي يقتضي الفساد بهذا الموضوع بل يشمل غيره كما يأتي بيانه.

الفرق الثاني وهو المحكي عن صاحب الفصول وهو أن موضوع بحث الاجتماع عنوانان متغايران بالحقيقة والذات وينطبقان على معنون واحد سواء كانت النسبة بينهما عموماً من وجه كالغصب والصلاة أو عموماً مطلقاً كالأمر بتحريك أعضاء الجسم. والنهي عن الضرب.

بينما موضوع مسألة النهي هو الموضوعان المتحدان بالحقيقة والذات مختلفان بالإطلاق والتقييد كالأمر بالصلاة والنهي عن الصلاة بالحمام.

وفيه أولاً أن الفروق في مسائل العلم بموضوعاتها ومحمولاتها لا بمواردها وإلا كان يمكن تشقيق المسألة الواحدة إلى مئات المسائل باعتبار

تعداد مواردھا فيجعل كل مورد مسألة مستقلة. ولا يخفى فسادہ.  
 وثانياً أن موضوع بحث الاجتماع وجود الدليل الدال على الاجتماع  
 فيخرج العموم والخصوص لأن الخاص يكذب العام ويفسره.  
 وثالثاً أن موضوع بحث النهي غير مختص بالاطلاق والتقييد بل يشمل  
 كل نهي تعلق بالمأمور به.

الفرق الثالث أن مسألة الاجتماع عقلية ومسألة النهي لفظية.  
 وفيه أولاً أن البحث في مسألة النهي أيضاً عقلي كما يأتي.  
 وثانياً ان الفرق بين المسألتين يكون بالجهات والأغراض.  
 الفرق الرابع أن البحث في مسألة النهي هو عبارة عن البحث عن  
 ملازمة كبروية (النهي عن عبادة أو معاملة يلزمه فسادها) وهذه الكبرى لا  
 تنظر إلى كيفية احراز موضوعها.

والبحث في مسألة الاجتماع متكفل لاحراز موضوعها إذ نحن في  
 مبحث الاجتماع نسأل أن النهي هل تعلق بنفس ما تعلق به الأمر أم لا.  
 فقد يثبت عندنا تعدد المجمع أي أن الأمر متعلق بواحد والنهي بواحد  
 آخر فيخرج عن كبرى النهي.

وقد يثبت عندنا الوحدة ونقول بارتفاع النهي فيخرج أيضاً.  
 وقد يثبت عندنا الوحدة ونقول ببقاء النهي فهنا يدخل في الكبرى.  
 وفيه أولاً أن هذا الفرق وإن كان موجوداً إلا أنه مما لا ريب فيه أن  
 ليس غرض البحث ولا جهته هو تنقيح صغرى ملازمة النهي يقتضي الفساد.  
 ثانياً وهو إعتراض ذكره بعض المدققين وحاصله أن هذه المسألة لا  
 تنقح صغرى ملازمة النهي وذلك لأن الذي يقتضي فساد العبادة أمران.  
 الأول نفس النهي بوجوده الواقعي فهذا النهي حتى لو جهل به المكلف  
 يكون مقتضياً لفساد العبادة.

الثاني العلم بالنهي. فهذا العلم يؤدي إلى أن المكلف العالم بالنهي لا

يمكنه قصد القربة فتقع عبادته فاسدة لفقدان شرط صحة العبادة وهو قصد القربة .

إذا عرفت هذين الأمرين نقول إن النهي المبحوث عنه في مسألة النهي يقتضي الفساد هو الأول حيث يقال بناء على أن النهي يقتضي الفساد أن العبادة المنهي عنها تقع فاسدة حتى مع الجهل بالنهي . وأما الثاني فهو ليس محلاً للبحث .

والموجود في مسألة الاجتماع هو أن النهي بوجوده العلمي أي العلم بالنهي هو الذي يقتضي الفساد .

أقول هذا الإعتراض مبني على أن مسألة الاجتماع على الامتناع تكون من صغريات باب التزام فإنه على هذا المبنى تكون العبادة ذات مصلحة حتى مع كون النهي هو الأهم فمع الجهل بالنهي يؤتى بالعبادة ذات المصلحة بقصد القربة فتقع صحيحة .

ولكن هذا المبنى فاسد كما سوف يأتي تقريره .

الفرق الخامس وهو أن البحث في المسألة إنما هو عن وجود أو عدم وجود المانع من اجتماع الحكيم - الوجوب والحرمة - .

بينما البحث في مسألة النهي هو أن النهي عند تعلقه بعبادة أو معاملة هل يكون مقتضياً لفسادها أم لا .

فالمسؤول عنه في مسألتنا هو (وجود المانع من الاجتماع) والمسؤول عنه في مسألة النهي هو وجود (وصف اقتضاء الفساد للنهي) وبين السؤالين فرق واسع .

والحاصل أن الفرق بينهما في الموضوع ففي مسألتنا كان الموضوع (المانع من الاجتماع) أو (الاجتماع) ومحمول الأول هو (الوجود) ومحمول الثاني هو (الجواز والامتناع) .

بينما في مسألة النهي كان الموضوع (اقتضاء النهي للفساد) أو (النهي) ومحمول الأول (الوجود) ومحمول الثاني هو (اقتضاء الفساد) .

التنبيه الخامس هل يتوقف النزاع في المسألة هنا على القول بتعلق الأمر بالطبايع .

أقول ولتوضيح هذا البحث نذكر ما معنى الخلاف في تعلق الأمر بالطبايع أو الأفراد . فنقول . إن له تفاسير .

الأول أن المولى تارة ينظر إلى الطبيعة الكلية فيحكم عليها . وأخرى ينظر إلى الأفراد والمصاديق ويحكم عليها ولو من خلال العنوان الكلي فعلى الأول يكون الحكم متعلقاً بالطبيعة وعلى الثاني يكون متعلقاً بالأفراد .

فمثلاً عندما يحكم المولى بوجوب الصلاة فتارة ينظر إلى هذه الماهية الكلية فيكون حكمه متعلقاً بالطبيعة وأخرى ينظر إلى الأفراد فيكون حكمه متعلقاً بالأفراد .

هذا وقيل أن نتيجة هذا الخلاف أنه على القول بتعلقه بالطبيعة يكون التخيير بين الأفراد عقلياً حيث أن الشرع إنما أوجب الكلي ولكن العقل حكم بلزوم واحد من الأفراد .

وعلى القول بتعلقه بالأفراد يكون التخيير شرعياً لأن المولى نظر إلى جميع مصاديق الكلي وقال أريد واحداً من هذه فهو الذي خير بين الأفراد .

وقد اعترض بعض الفحول على هذا الاستنتاج بأن الجزئي إنما يكون جزئياً بواسطة تشخصه فالكلي مهما تقيّد بقيود بقي على كليته .

وحينئذ نقول ما معنى نظر المولى إلى الأفراد هل ينظر إليها قبل وجودها أو ينظر إليها بعد وجودها فعلى الثاني يكون طلبها تحصيل الحاصل . وعلى الأول تكون كلياً لأنها لم تشخص .

وبالتالي فإن التخيير يكون عقلياً على كل حال لأن الطلب إن تعلق بكلي الطبيعة تعلق بالكلي وحكم العقل بالتخيير .

وإن تعلق بالكليات المقيدة كان الطلب متعلقاً بكلي أيضاً فيحكم العقل بالتخيير فظهر فساد استنتاج هذا الفرق بناء على التفسير الأول .



أقول أولاً في مولانا عز وجل بالخصوص لا مانع من أن ينظر إلى الجزئيات بأن ينظر إلى التشخيصات قبل وقوعها وليس في ذلك استحالة. نعم في الموالي العاديين لا يمكنهم النظر إلى الشخص قبل وجوده. ثانياً لا مانع من نظر الموالي العاديين إلى الأفراد الجزئية إجمالاً دون تحديد التشخيصات بأن يقول أفراد الصلاة المتشخصة بأحد التشخيصات فيكون ناظراً إلى الأفراد من خلال منظار كلي. وبذلك يكون التخيير من الشارع.

ثالثاً لو سلمنا بكل ما ذكره هذا المحقق نقول أن الأمر عند تعلقه بالأفراد يكون التخيير فيه شرعياً وعقلياً أعني أن التخيير بين الكليات المقيدة هو تخيير شرعي وبين الأفراد المشخصة لهذه الكليات هو تخيير عقلي وبهذا يكون الفرق موجوداً ولو بالجملة.

التفسير الثاني ما ذكره المحقق النائيني والاصفهاني رحمهما الله تعالى وهو أنه تارة نقول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وأخرى نقول بعدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج.

فعلى الأول يتعلق الطلب بالكلي لا مكان إيجاداه.

وعلى الثاني يتعلق بالأفراد فقط لعدم إمكان إيجاد الكلي فلا يمكن تعلق الطلب به.

وهذا التفسير يجاب عليه بما علمته آنفاً من استحالة تعلق الطلب - من الموالي العاديين - بالأفراد الجزئية فيجب تعلقه بالكلي.

التفسير الثالث أن المولى تارة ينظر إلى الطبيعي ولو في مصاديقه. وأخرى ينظر إلى المصاديق بما لها من العوارض.

فمثلاً تارة ينظر إلى الانسان ولو ضمن زيد وعمر وبكر وأخرى ينظر إلى زيد بما له من العوارض وعمر وبكر وهكذا سائر المصاديق بما لها من العوارض.

وهناك تفسيرات أخرى لا حاجة إليها.

إذا عرفت هذه التفاسير نقول قيل أن النزاع هنا متوقف على القول بتعلقه بالطبايع إذ لو تعلق بالأفراد كانت الأفراد يجتمع فيها الأمر والنهي وهو محال.

أقول هذا القول إنما يتم على التفسير الثالث أي على القول بأن معنى تعلق الأمر بالأفراد هو تعلقها بالمصاديق بما لها من الخصائص وعليه يكون الأمر متعلقاً بمجموع المصداق حتى لو فرض أنه متعدد الوجود ضرورة أن الحكم متعلق بالعوارض وكذلك يكون النهي فيكون الأمر والنهي متعلقين بمجموع المصداق وهو محال.

ولكن هذه الدعوى لا تصح على بقية التفاسير لا مكان وقوع النزاع حتى على القول بتعلقه بالأفراد ضرورة أن الأمر يتعلق بالموجود الذي هو مصداق العنوان المأمور به والنهي يتعلق بالموجود الذي هو مصداق العنوان المنهي عنه.

فإن قلنا بأن تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون كان المجمع موجودين كل واحد محكوم بحكم فينتج الجواز.

وإن قلنا بأن تعدد العنوان لا يكشف عن تعدد المعنون كان المجمع موجوداً واحداً محكوماً بحكمين فينتج الامتناع.

وكيف كان فهذا التفسير الثالث لتعلق الأمر بالأفراد لا يعتني به لوضوح فساده وكذا فساد ما يشابهه من أن الأمر يتعلق بالعوارض ولو بنحو المقدمة أو بالنحو الاجمالي.

نعم لو قلنا بمسلك التلازم وقلنا بتعلق الأمر بالأفراد لا بد ينتج الامتناع لكن هذا من مباني الامتناع لا من مباني المسألة.

التنبيه السادس قد يقال بأن النزاع هنا متوقف على القول بتعلق الأمر بالأفراد إذ لو تعلق بالطبايع لزم القول بالجواز لوضوح أن متعلق الأمر هو طبيعة (الصلاة) مثلاً ومتعلق النهي هو طبيعة أخرى كطبيعة (الغصب) مثلاً فلا يكون الأمر والنهي مجتمعين بواحد.

أقول قد أشرنا سابقاً إلى فساد هذا التعليق لأن القول بتعلق الأمر بالطبايع يمكن أن يجتمع مع دعوى سريان الحكم إلى الأفراد.

التنبية السابع قد يقال أن القول بالجواز يبتني على تعلق الأمر بالطبايع والقول بالامتناع يبتني على تعلقه بالأفراد.

أقول قد أصبح واضح الفساد بعد ما قدمناه في التنبية الخامس والسادس فلا تغفل.

التنبية الثامن قد عرفت في أوائل بحث الاجتماع أن البحث هنا صفروي يعني أن بقاء الأمر والنهي عند الاجتماع هل يؤدي إلى اجتماع الضدين (الوجوب والحرمة) على واحد أم لا.

هذا هو التوجيه المشهور للبحث وعلى هذا الأساس كان لا بد للقاتل بالامتناع من دعوى تعلق الحكم بالأفراد سواء كان على نحو الابتداء أو على نحو السريان.

هذا ولكن يمكن توجيه البحث بنحو آخر وهو أنه هل يمكن أن يكون الواحد مصداقاً للواجب والحرام فيمكن للقاتل بالامتناع أن يقول بالامتناع مع أن الأحكام لم تعلق بالأفراد بل تعلقت بالطبايع فقط.

وذلك بدعوى أن المصداق الواحد يستحيل أن يكون مصداقاً للواجب والحرام في آن واحد.

ولعل هذا الوجه كان هو المنظور إليه قديماً حيث يستدل له بعدم قدرة المكلف على قصد القربة عند العلم بالحرمة وبالتالي يصح عبادته عند الجهل لا يمكن قصد القربة نعم هذا الاستدلال مختص بالعباديات فلاحظ وتبع.

التنبية التاسع قيل بأن البحث يبتني على أصالة الماهية دون أصالة الوجود توضيحه.

أن القائل بأصالة الوجود لا يكون الماهية عنده سوى انتزاع والمتحقق في الخارج جوهرأ وعرضأ هو الوجود ومن هنا لزم تعلق الأمر والنهي بالوجود وهو واحد فيستحيل اجتماعهما على واحد جزماً.

وأما القائل بأصالة الماهية فيدعي أنها هي المتحققة في الخارج فيلزم تعلق الأمر والنهي بالماهية فمع تعددها يمكن القول بالجواز لتعدد الماهية فيكون الأمر متعلقاً بماهية والنهي متعلقاً بماهية أخرى. ويمكن القول بالامتناع إذا فرضنا قلنا بالتلازم.

أقول وفساده أوضح من أن يخفى لأن العنوانين إما أن يكونا ماهيتين أو لا.

فعلى الأول فسواء قلنا بأصالة الماهية أو أصالة الوجود يجب تعدد الخارج.

أما بناء على أصالة الماهية فواضح إذ المفروض تغير العنوانين أي تغير الماهيتين.

أما بناء على أصالة الوجود فواضح أيضاً حيث أن المعلوم أن الوجود الواحد لا يكون له ماهيتان بل إنما يكون له ماهية واحدة فإذا صدقت الماهيتان يجب أن تصدق في وجودين.

والحاصل أنه إذا كان العنوانين ماهيتين استحال أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه لاستحالة صدقهما على مصداق واحد وبذلك فيخرج الماهيتان عن محل البحث.

وعلى الثاني أي يكون العنوانين غير ماهيتين ففي هذا الفرض يمكن اتحاد الخارج سواء على أصالة الوجود أم أصالة الماهية.

أما على أصالة الماهية فواضح إذ المفروض أن العنوانين ليسا ماهيتين فلا يمكن إحراز تعدد الخارج إلا بناء على أن تعدد العنوان يستلزم تعدد المعنون.

وأما على أصالة الوجود فكذلك لا يمكنه إحراز التعدد إلا بناء على أن تعدد العنوان يستلزم تعدد المعنون.

التنبيه العاشر: المراد من الأمر والنهي هو الأعم من الإلزامي وغير الإلزامي فالقائل بالامتناع كما يمنع من اجتماع الوجوب والحرمة كذلك يمنع

من اجتماع الإستحباب والحرمة كما يمنع من اجتماع الوجوب مع الكراهة والمناطق في هذه المسائل الثلاثة واحد وهو واضح بل الأمر كذلك أيضاً في الاستحباب والكراهة.

وإنما يقع الكلام في مسألتين:

الأولى اجتماع الحكمين من جنس واحد كاجتماع الوجوب والاستحباب واجتماع الحرمة مع الكراهة.

الثانية اجتماع حكمين من نوع واحد كاجتماع وجوبين وحرمتين.

ولا يخفى أن الكلام في المسألتين على القول بالامتناع ضرورة أن القائل بجواز اجتماع الأمر والنهي يجب عليه هنا أن يقول أن الاجتماع أولى في الجواز كما هو واضح وكيف كان فنقول.

إن الظاهر أن القائل بالامتناع يجب عليه هنا أن يقول بالامتناع وذلك أنه كما يستحيل اجتماع الحب والبغض على شيء واحد كذلك يستحيل اجتماع الحبين على شيء واحد وكذلك يستحيل اجتماع البغضين على شيء واحد.

وذلك ضرورة أنه كما يستحيل اجتماع الضدين كذلك يستحيل اجتماع المثليين وذلك لأن الجوهر لا يمكنه تحمل عرضين من جهة واحدة فكما يستحيل كون الجسم أسوداً وأبيضاً كذلك يستحيل أن يكون أبيضاً وأيضاً حتى يكون البياض قد حل فيه مرتين لأن هذا الجسم الواحد لا يمكنه من جهة واحدة تحمل عرضين وهكذا الصورة الذهنية لا يمكنها من جهة واحدة أن تتحمل علاقيتين وكل ذلك واضح.

ومن هنا فيستحيل أن يكون الفعل الواحد محبوباً حباً شديداً ومحبوباً حباً ضعيفاً كما يستحيل أن يكون مبعوضاً ببغضين أحدهما شديد والآخر ضعيف كما يستحيل أن يكون محبوباً بحبين متساويين ضعيفين أو شديدين وكذا أن يكون مبعوضاً ببغضين متساويين ضعيفين أو شديدين وعين ذلك نقول في الإرادة.

وكما ترى كل ما ذكرناه كما يجري في المسألة الأولى كذلك يجري في المسألة الثانية.

نعم هنا طريقين للقول بالجواز.

**الأول:** الالتزام بأن الكراهة ليس سوى وجود المفسدة والاستحباب ليس سوى وجود المصلحة فعلى هذا لا يكون الاستحباب والكراهة حكمين تكليفيين بل ولا مرادين بل ولا محبوبين أو مبغوضين. فعلى هذا يمكن اجتماع الاستحباب والكراهة مع أنفسهما ومع سائر الأحكام الأخرى فعلى هذا القول يختص استحالة الاجتماع بالوجوب والحرمة فقط.

والظاهر أن هذا الطريق لا يسلكه أحد وهو واضح الفساد.

**الطريق الثاني** الإلتزام بأن الامتناع كان من جهة استحالة كون المتلازمين ولو في مورد خاص محكومين بحكمين متخالفين لأنه من التكليف بالمحال أو لأنه تكليف محال لأنهما وإن كانا متعددين إلا أنه اجتماع إرادة وتنفير عن متلازمين.

فعلى هذا المذهب لا مانع من القول بالجواز في المسألتين إذ لا مانع من اجتماع ارادتين أو تنفيرين متساويين في الشدة والضعف أو مختلفين في ذلك في شيئين متلازمين. وأولى من ذلك ما لو قلنا بأن الكراهة والاستحباب هما محبوبة ومبغوضية دون إرادة وتنفير. فلاحظ.

**التنبيه الحادي عشر.** في بيان الفرق بين التزاحم والتعارض. واستقصاء الفرق وإن كان في محله إلا أنا هنا نتعرض له بالجملة حيث أنه يتوقف عليه بعض المطالب الآتية.

**أقول.** التعارض هو تكاذب الحجتين حتى يكون مدلول أحد الحجتين مكذباً لمدلول الأخرى. والتكذيب على نحوين.

**الأول:** تكذيب أصل وجود الحكم. كما لو دل على وجود حكم جواز شرب النبيذ في الشريعة فدل الآخر على أن هذا الحكم لم يشرع أصلاً.

النحو الثاني تكذيب اطلاق الحكم. كما لو دل الأول على وجوب إكرام العالم مطلقاً. ودل الآخر على كذب هذا الاطلاق بمعنى أن بعض العالم لم يشرع وجوب اكرامه.

وانقدح مما ذكرنا أن التعارض هو تكاذب الدليلين في الدلالة على جعل حكم شرعي.

وأما التزاحم فهو بالجملة عدم القدرة على الجمع بين شيئين كان المقتضي للجمع بينهما موجود.

وتفصيل تفسير التزاحم أنه فسر بثلاث تفاسير.

الأول وهو (تزاحم الحكمين الفعليين في مقام الإمتثال) أي أنه يوجد حكمان فعليان ويكون المكلف عاجزاً عن إمتثالهما معاً. فكل واحد من الحكمين يطلب من المكلف أن يمثله. والمكلف عاجز عن إمتثالهما معاً. إذن يقع التزاحم بين الحكمين الفعليين لأجل التوصل إلى درجة الإمتثال.

والحاصل أن المتزاحمين هما الحكمان الفعليان والمتزاحم عليه هو الوصول إلى درجة الإمتثال.

كما لو فرض غرق مؤمنين زيد وعمر فيوجد حكمان فعليان الأول وجوب انقاذ زيد الثاني وجوب انقاذ عمر ولما كان المكلف لا يستطيع إلا إنقاذ أحدهما أي أن درجة الإمتثال لا تقبل إلا واحداً من هذين الحكمين فلا جرم يقع التزاحم والخلاف بين هذين الحكمين فوجوب انقاذ عمر يطلب أن يصل هو إلى درجة الإمتثال ووجوب انقاذ زيد يطلب أن يصل هو إلى درجة الإمتثال.

تنبيه هذا التفسير مبني على مبنى وهو أن القدرة ليست شرطاً في موضوع الاحكام توضيح هذا الابتاء بمقدمتين.

الأولى وقد ذكرناها في موارد كثيرة وهي أن الحكم له مراتب أربعة الأولى مرتبة الملاك.

الثانية مرتبة الجعل وهي عبارة عن نقش القانون في لوح الشريعة.

الثالثة مرتبة الفعلية وهي عبارة عن انطباق موضوع الحكم على المكلف .

الرابعة مرتبة التنجيز .

والذي نريده من هذه المقدمة المرتبة الثالثة أي أن الحكم لا يصير فعلياً إلا بعد إنطباق موضوع الحكم بكافة شروطه على المكلف . فإن العلة الوحيدة لفعلية الحكم هو (انطباق الموضوع على المكلف) ولو فقد المكلف بعض شروط الحكم يستحيل فعلية الحكم لاستحالة وجود المعلول (فعلية الحكم) بدون وجود عته (انطباق الموضوع على المكلف).

المقدمة الثانية وهي صفروية وهي أن المفروض أن المكلف عند التزامه يكون عاجزاً عن إمتثال أحد الحكمين .

إذا عرفت هاتين المقدمتين نقول لو كانت القدرة شرطاً في موضوع الحكمين لكان اللازم عدم تحقق فعلية الحكمين إلا عند قدرة المكلف على إمتثال الحكمين فلو عجز عن إمتثال أحدهما لا بد من عدم تحقق فعلية أحدهما كما هو مقتضى المقدمة الأولى .

والمفروض تحقق العجز عن إمتثال أحدهما - كما هو مقتضى المقدمة الثانية .

فينتج لزوم عدم فعلية أحد الحكمين .

فتحصل أن دعوى وجود الحكمين الفعليين حتى عند العجز عن أحدهما لا تتم إلا بناء على أن القدرة ليست شرطاً في موضوع الاحكام . بل هي شرط في التنجيز أي أن الحكم الفعلي وإن تحقق في ذمة المكلف إلا أن المولى عز وجل لا يعاقبه إلا عند قدرته على الإمتثال فمع العجز لا عقاب على مخالفة الحكم الفعلي .

وهذا التفسير وإن كان مخالفاً لاصطلاح المشهور إلا أنك قد عرفت مراراً عدم وجود دليل يدل على اشتراط القدرة في موضوع الاحكام إلا دليل واحد لا يجري عند التزامه .



التفسير الثاني وهو أن التزاحم (هو تزاحم الجعلين لأجل التوصل إلى مرتبة الفعلية) بمعنى أنه يوجد حكمان شرعيان مجعولان على نحو القضية الحقيقية موضوعها شروط التكليف ومحمولها الحكم ومتعلقة مثل (المكلف العاقل القادر يجب عليه إنقاذ الغريق) و (المكلف العاقل القادر يحرم عليه الغصب) وفي مرتبة الجعل ولوح التشريع لا تناف بين هذين القانونين لوضوح إمكان نقشهما معاً في اللوح التشريعي. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى لو فرض بسبب خاص توقف الانقاذ على الغصب فهنا يكون المكلف قادراً إما على ترك الغصب دون فعل الانقاذ. وإما على فعل الانقاذ دون ترك الغصب.

ومن جهة ثالثة قد عرفت أن الحكم الشرعي لا يصير فعلياً إلا عند تحقق موضوعه بكافة شروطه ومنها شرط القدرة.

وعلى هذا فإما أن نحول قدرة المكلف إلى الانقاذ فيكون المكلف قادراً على الانقاذ عاجزاً عن الغصب فيتحقق موضوع الحكم الأول فيصير فعلياً ويتنفي موضوع الحكم الثاني فلا يصير فعلياً.

وإما أن نحول قدرة المكلف إلى ترك الغصب فيكون المكلف قادراً عليه وعاجزاً عن الانقاذ فيتحقق موضوع الحكم الثاني ويتنفي موضوع الحكم الأول أي الانقاذ، ومن هنا كان أحد الموضوعين متحققاً والآخر منتفياً لا محالة.

وهذا معنى (تزاحم الحكمين الجعلين لأجل التوصل إلى مرتبة الفعلية) فتحصل أن تحقق التزاحم على هذا التفسير يتوقف على تحقق أمور.

الأول وجود الجعلين أي القانونين الشرعيين المنقوشين في الشريعة على نحو القضية الحقيقية.

الثاني أن يكون موضوع كل من الحكمين مشروطاً بقدرة المكلف على الإمتثال أي الاتيان بالمتعلق.

الثالث أن نبنى على أن فعلية الحكم متوقفة على تحقق موضوع الحكم بكافة شروطه.

الرابع أن يكون المكلف قادراً على إمتثال أحد الحكمين .

فإذا توفرت هذه الأمور الأربعة يكون كلا الحكمين الجعلين متزاحمين للتوصل إلى مرتبة الفعلية لأن المكلف إن جعل قدرته لأحد الحكمين تحقق موضوعه بتحقيق شرط القدرة فيصير فعلياً وينتفي موضوع الحكم الآخر لانتهاء شرط القدرة فلا يصير فعلياً .

أقول هذا التفسير للتزاحم قد جرى على كلمات العلامة النائيني والسيد الخوئي . وتكلم عليه في مراحل ثلاثة .

المرحلة الأولى في ذكر مؤاخذتين على بعض العبارات الواردة في كلماتهم وإن لم تضر بنفس التفسير .

المؤاخذة الأولى أنه ورد في عباراتهم عند تفسير التزاحم بهذا التفسير أنه تزاحم الحكمين في مقام الإمتثال .

وهذا التعبير فيه تساهل شديد لأن مقام الإمتثال متأخر عن مقام الفعلية لاستحالة تحقق الإمتثال بدون تحقق الفعلية فمع فرض أن الفعلية تكون لأحد الحكمين فقط لزم أن يكون هذا الحكم الفعلي فقط هو المقتضي للإمتثال دون أي مزاحمة .

فالحاصل أن التعبير بكون المزاحمة في مقام الإمتثال لا يتناسب إلا مع القول بفعلية الحكمين عند المزاحمة .

المؤاخذة الثانية أنه على هذا التفسير لا يصح تسمية هذا الباب بباب التزاحم لأن التزاحم إنما يكون عند وجود طالبين لمطلوب واحد فهنا لا بد من وقوع المزاحمة بين هذين الطالبين اللذين كل واحد منهما يطلب المطلوب لنفسه .

وأما على هذا التفسير فلا يوجد طالبان لوضوح أن الحكم الشرعي الذي هو قضية حقيقية لا يطلب تحقق موضوعه في الخارج بل هي بمنزلة القضية الشرطية فإنها لا تطلب وجود شرطها وإن طلبت جزاءها عند وجود شرطها .

المرحلة الثانية في بيان خطأ هذا التفسير ويتضح ضمن نقاط .

الأولى أن المطلوب عند تفسير التزامم تفسيره بنحو لا يرجع إلى التعارض لأن المفروض أن الأصحاب قد التزموا وجود باين في الأدلة .

الأول باب التعارض ورتبوا له أحكاماً خاصة به .

الثاني باب التزامم ورتبوا له أحكاماً خاصة به .

إذن يجب أن نفرض أن باب التزامم خارج عن باب التعارض إذ لو كان داخلياً في باب التعارض لم يمكن أن يكون له أحكام غير أحكام التعارض .

الثانية أن كل الأدلة الشرعية تدل على تشريع الحكم الذي هو قضية حقيقية بمعنى أن المحمول يجب انطباقه على الموضوع أو قل كلما وجد الموضوع وجد المحمول . وهذا معنى ما قد يقال على لسان الأصوليين أن الأدلة تدل على تشريع الحكم الفعلي .

الثالثة أن التعارض كما عرفت هو تكاذب الدليلين ومعنى التكذيب هو الدلالة على عدم تشريع مدلول الدليل .

وقد عرفت في المقدمة الثانية أن مدلول الدليل الذي هو الحكم الشرعي الذي هو قضية حقيقية التي هي بمنزلة القضية الشرطية أي تدل على تحقق المحمول عند تحقق الموضوع . فمعنى تكذيبه هو بيان عدم تحقق المحمول عند تحقق الموضوع في بعض الحالات أو في كلها .

الرابعة أن المفروض في مقام التزامم تحقق موضوع الحكمين بكافة شرائطهما ما عدا شرط القدرة حيث يفرض القدرة على احدهما والعجز عن الآخر . فالتزامم يحتاج إلى أمرين .

الأول وجود الموضوع بكافة شرائطه غير شرط القدرة .

ودليل هذا الأمر واضح إذ لو فرض عدم تحقق موضوع احدهما أو كليهما بسبب عدم تحقق بعض الشروط فلا بد حينئذ أن لا يكون الحكمان

فعلين ولا قابلين لتحقق الفعلية في هذه الحالة كما هو واضح .  
الثاني انتفاء القدرة على أحدهما بمعنى أن يكون المكلف قادراً على  
إمثال أحدهما .

ودليل هذا الأمر أيضاً واضح إذ لو تحقق العجز عنهما معاً فكلاهما  
ليس فعلياً ولا قابلاً للفعلية ولو تحقق القدرة عليهما معاً فهما فعليان ومقدور  
على إمثالهما ولا مجال للتزاحم .

الخامسة أنه في فرض القدرة على أحدهما يكون المكلف قادراً على  
كل واحد منهما بنفسه فعند تزاحم إنقاذ الغريقين يكون المكلف قادراً على  
إنقاذ الأول وحده ويكون قادراً على إنقاذ الثاني وحده . نعم يكون عاجزاً عن  
الجمع كما هو واضح .

السادسة أن القدرة المشروطة في موضوع الحكم هي القدرة على  
متعلقة بالقدرة التكوينية والشرعية .

ومعنى القدرة التكوينية هي القدرة عليه بمعنى أن يكون بإمكان  
المكلف أن يأتي بالمتعلق .

ومعنى القدرة الشرعية أن لا يكون مكلفاً بتكليف يعجزه عن الإتيان  
بالمتعلق .

وهذا التفسير للقدرة هو المشهور وقد استفاد من بعض عبارات البعض  
أن القدرة المشروطة هي القدرة التكوينية فقط .

السابعة إن هذا التفسير يبتني على القول باستحالة اجتماع الحكمين  
الفعليين المتضادين ودليلنا على هذه واضحة ونوضحه في مقدمتين .

الأولى أن هذا التفسير يبتني على كون القدرة شرطاً في موضوع الحكم  
ضرورة أن هذا القول يلتزم بانتفاء فعلية أحدهما عند العجز والمزاحمة فلو  
فرض أن القدرة ليست شرطاً لكان اللازم تحقق موضوع الحكمين وبالتالي  
فعليتهما معاً .

الثانية أن اشتراط القدرة في الموضوعات يستلزم استحالة اجتماع الحكمين الفعليين المتضادين بعين دليل استحالة تكليف العاجز ضرورة أن المكلف عاجز عن الاتيان بالمتضادين .

إذا اتقنت هذه المقدمات نقول إذا تحقق موضوع التزاحم كما هو في المقدمة الرابعة فكان المكلف قادراً على كل واحد من المتعلقين بنفسه كما هو مقتضى المقدمة الخامسة .

فيتحقق موضوع كل من الحكمين كما هو مقتضى المقدمة السادسة .

فيلزم فعلية الحكمين كما هو مقتضى المقدمة الثانية .

ولكن اجتماع الحكمين الفعليين محال كما هو مقتضى السابعة .

فيلزم ارتفاع احد الفعليتين وهذا معنى التعارض كما هو مقتضى المقدمة الثالثة .

فيكون التفسير باطلاً كما عرفت في الأولى إذ نريد تفسيراً للتزاحم لا يرجع للتعارض وهذا التفسير يرجع إلى التعارض .

وبعبارة أخرى أدق إن المفروض في التزاحم تحقق جميع الشروط بالاضافة إلى القدرة على كل واحد واحد من المتعلقين بنفسه وهذه القدرة هي القدرة المشروطة فيكون شرط القدرة متحققاً أيضاً وبذلك يتم تحقق موضوعي الحكمين بكافة شرائطهما .

فيكون كل واحد من دليليهما دالاً على تحقق المحمول - الحكم بالوجوب أو الحرمة - إذ عرفت في المقدمة الثانية أن كل دليل يدل على تحقق محموله عند تحقق الموضوع . وبالتالي يكون كلا الحكمين فعليين وهذا محال لأمرين .

الأول أن هذا التفسير مبني على استحالة اجتماع الحكمين الفعليين المتضادين كما عرفت في المقدمة السابعة .

الثاني أنه لو فرض تحقق الحكمين الفعليين لزم الخلف أي لزم أن لا

یکون الحکمان فعلیین ففعلیة الحکمین یلزمها عدم فعلیة الحکمین ومن الواضح استحالة اللازم.

أما الملازمة فتوضیحها أنه إذا كان الحکمان فعلیین ینتفی موضوعهما ضرورة أن کل واحد من الموضوعین مشروط بالقدرة الشرعیة وهذه القدرة ینتفی عند التکلیف بضد آخر یعجز عن الفعل وبانتفاء القدرة الشرعیة ینتفی شرط الموضوع وبانتفائه ینتفی الفعلیة.

وکیف كان فبعد العلم باستحالة فعلیة الحکمین لا بد من أن یکون أحدهما غیر فعلی فنعلم بکذب اطلاق الدلیلین لأن کل دلیل یدل باطلاقه علی فعلیة الحکم عند تحقق الموضوع.

فمقتضى الدلیلین تحقق الفعلیتین عند تحقق الموضوعین مطلقاً ونحن هنا قد علمنا بارتفاع أحد الفعلیتین مع تحقق الموضوعین فلا بد من کذب أحد الاطلاقین حتی یکون موضوع أحد الدلیلین مقیداً بقید إضافی وهو عدم المزاحمة مع هذا التکلیف أو مع نوع من التکالیف أو مع جمیع التکالیف. فرجع هذا التفسیر إلى التعارض وهو خلاف المطلوب.

ومختصراً إما أن نقول بتحقق موضوع الحکمین فی مورد التزام أولاً.

فعلی الثاني لا حکمین ولا التزام.

وعلی الأول إما أن نقول بتحقق كلا الحکمین أو أحدهما.

فعلی الأول نخالف ما قررناه من عدم فعلیه المتضادین.

وعلی الثاني لزم التعارض عند التزام.

تنبيه. قد یقال أن المزاحمة لها صورتان.

الأولى صورة التفاضل بأن یکون أحد المتزامین أهم من الآخر.

الثانية صورة التساوي أي یکون المتزامان متساویین فی الأهمية عند

المولى عز وجل.

أما الصورة الأولى فنحز أن الذي ارتفع فعليته هو المهم أي أن الأهم باق على إطلاقه وأما المهم فيقيد موضوعه بعدم التكليف بالأهم أو بعدم طاعة الأهم إن قلنا بجواز الترتب. ففي هذه الصورة لا اشكال.

أما الصورة الثانية فإننا وإن علمنا بلزوم ارتفاع فعلية أحدهما. إلا أن معنى ارتفاع فعلية أحدهما يفسر بتفسيرين.

الأول ارتفاع فعلية أحدهما المردد غير المعين حتى في الواقع.

الثاني ارتفاع فعلية أحدهما المعين في الواقع.

أما التفسير الأول فهو محال لأن ارتفاع فعلية أحدهما المردد يعني تقييد أحدهما المردد وهو محال لأن التقييد أمر واقعي يستحيل فيه التردد.

أما التفسير الثاني فهو معقول ثبوتاً إلا أنه لا يمكننا إحرازه إثباتاً إذ نحن لا نعلم ما هو المقيد وما هو المطلق.

أقول هذا غير ضائر إذ نجري قواعد العلم الاجمالي وبالتالي ينتج التخيير العقلي بين الفعل والترك.

وهذا اللازم وإن كان مقبولاً بنفسه إلا أنه بطريقه خلاف الاجماع حيث لا أحد يقول بأن التخيير كان بسبب العلم الاجمالي بوجود احد المتزاحمين فلاحظ.

والحاصل أن عدم إحراز الذي ارتفع فعليته بعينه لا يضر بغرض المولى فإن غرض المولى هو تخيير العبد بين المتزاحمين. ووجود عدة طرق توصل إلى هذا الغرض لا يكون مانعاً للمولى من أن يختار أحدهما.

تنبيه آخر اعلم مما ذكرناه في التنبيه السابق أن اشكال رجوع التزاحم إلى التعارض مختص بالصورة الثانية أي بصورة التساوي إذ في الصورة الأولى لا يكون بين الدليلين أي تكاذب بل يكون التزاحم وإطلاق الأهم دليل على تقييد المهم حيث نعلم أن المولى يستحيل أن يطلق الأهم والمهم لاستحالة اجتماع الفعلين.

كما نعلم أنه يستحيل أن يطلق المهم ويقيد الأهم لأنه نقض الغرض كما نعلم أنه يستحيل تقييدهما معاً لعدم الغرض في تقييد الأهم. فيتعين تقييد المهم وإطلاق الأهم. وهو المطلوب.

والحاصل أن التزاحم في هذه الصورة يكون بمنزلة الدليل العقلي المنفصل على تقييد إطلاق دليل المهم. فلا تعارض وبهذا ينتهي الكلام في المرحلة الثانية.

المرحلة الثالثة في محاولات دفع هذا الاشكال لأجل الاحتفاظ بكون التزاحم مستقلاً عن التعارض ويمكن أن نذكر أربع محاولات. الأولى وهي التي جرت في عبارات السيد الخوئي والعلامة النائيني قال السيد في المحاضرات.

(فالتنافي في مورد التزاحم إنما هو في مرتبة فعلية الاحكام وزمن إمتثالها ضرورة أن فعلية كل من الحكمين المتزاحمين تأتي عن فعلية الآخر لاستحالة فعلية كليهما معاً.

وسره أن القدرة الواحدة لا تفي إلا بإعمالها في أحدهما فلا تكفي للجمع بينهما في مقام الاتيان والإمتثال وعليه فلا محالة كان اختيار كل واحد منهما في هذا المقام يوجب عجزه عن الآخر فيكون الحكم الآخر متفياً بانتفاء موضوعه وهو القدرة من دون تصرف في دليله أصلاً).

وقال في موضع آخر (الثالث أن إرتفاع أحد الحكمين في باب التزاحم وعدم فعليته مستند إلى ارتفاع موضوعه وعدم فعليته لا إلى شيء آخر مع بقاء موضوعه ليقع التنافي بينه وبين ذاك الشيء ولأجل ذلك يجري التزاحم بين الحكمين المستفادين من آيتين أو سنتين قطيعتين وكذلك الحكم المستفاد من رواية والحكم المستفاد من آية من الكتاب أو سنة قطعية بل لا مناص من تقديم الرواية على الكتاب أو السنة القطعية في مقام المزاحمة إذا كانت واجدة لاحدى مرجحات بابها). انتهى.

أقول وقد كرر هذا المعنى في مواضع كثيرة جداً. وحاصله يرجع إلى مطلبين.



الأول الاستدلال على عدم رجوع التزاحم إلى التعارض بأمرين .  
الأول: جريان التزاحم في مواضع لا يجري فيها التعارض وقد ذكر  
منها أمرين .

الأول التزاحم بين قطعيين ومن الواضح استحالة تعارض القطعيين  
لاستحالة تكاذب الصحيحين الواقعيين .

الثاني التزاحم بين القطعي والظني ومن الواضح أن الظني لا يعارض  
القطعي ضرورة سقوط الظني والعلم بكذبه عند مخالفته للقطعي .

الأمر الثاني أن بعض لوازم التزاحم تخالف لوازم التعارض ذكر منها  
تقديم الظني على القطعي في التزاحم إذا كان أرجح .

وبهذين الأمرين ينقدح عدم رجوع التزاحم إلى التعارض .

أقول عدم رجوع التزاحم إلى التعارض من البديهيات المسلمة كما  
عرفت في المقدمة الأولى من المقدمات المتقدمة آنفاً فهذا المطلب الأول لا  
حاجة إليه في المقام .

المطلب الثاني وهو أن التزاحم بهذا التفسير ليس تعارضاً وهذا يعتمد  
توضيحه على ثلاث مقدمات .

الأولى أن ارتفاع فعلية الحكم على قسمين .

الأول ارتفاعها عند عدم تحقق الموضوع بسبب انعدام بعض الشروط .

الثاني ارتفاعها مع وجود الموضوع بكافة شرائطه .

إذا عرفت هذين القسمين نقول إن الارتفاع الأول ليس فيه تكذيب  
للدليل الدال على تشريع الحكم لأن هذا الدليل إنما يدل على تشريع الحكم  
الذي هو على نحو القضية الحقيقية أي يدل على تحقق فعلية الحكم عند  
تحقق الموضوع فهو لا يدل على وجود فعلية الحكم عند عدم تحقق  
الموضوع فلا ينافيه ارتفاع فعلية الحكم عند عدم تحقق الموضوع بل يناسبه  
كمال المناسبة كما هو واضح .

مثلاً دليل (المستطيع يحج) يدل على فعلية وجوب الحج عند تحقق الموضوع وهو الاستطاعة ومن الواضح أن هذا المعنى لا ينافيه عدم فعلية وجوب الحج على غير المستطيع بل يلائمه كمال الملاءمة.

وأما الارتفاع الثاني فهو الذي يكذب الدليل لأن الدليل يدل على أنه كلما تحقق الموضوع تحققت الفعلية فلو تحقق الموضوع ولم تتحقق الفعلية كان الدليل كاذباً.

المقدمة الثانية أنه عند العجز يكون موضوع الحكم غير متحقق لأن القدرة من شروط الموضوع.

المقدمة الثالثة أنه عند التزاحم إذا اختار المكلف أحدهما يكون قادراً عليه وعاجزاً عن الآخر.

إذا عرفت هذه المقدمات فلو أن المكلف تزاحم عنده حكمان مثل انقاذ زيد وانقاذ عمر واختار انقاذ عمر يكون عاجزاً عن انقاذ زيد - كما هو مقتضى المقدمة الثالثة.

ومع العجز ينتفي موضوع الحكم كما هو مقتضى الثانية.

وبانتفاء الموضوع ينتفي فعلية الحكم فيكون انتفاء الفعلية هنا من القسم الأول وقد عرفت (في المقدمة الأولى) أنه لا يقتضي تكذيب الدليل الدال على تشريع الحكم.

أقول أما المقدمة الأولى ففي غاية المتانة.

أما الثانية فهي مبني المشهور وقد عرفت الكلام فيها في مواضع سابقة والكلام هنا مع فرض التسليم بصحتها.

وأما المقدمة الثالثة فغير معقولة لأن لا معنى لأن يكون اختيار المكلف لطرف مستوجباً التعجيز عن الطرف الآخر إلا أحد أمرين.

الأول أن القدرة على شيء لا تتحقق إلا عند اختياره. فعند اختيار المكلف للطرف الآخر لا يكون مختاراً لهذا الطرف فبالتالي يكون المكلف غير قادر عليه لعدم اختياره له.

الأمر الثاني أن يكون القدرة المشروطة في الموضوع هي القدرة على المتعلق حدوثاً وبقاء فعند اختيار المكلف للطرف الآخر لا يكون قادراً حينئذ على هذا الطرف لأنه يصبح عاجزاً عنه حيث صرف قوته في الطرف الآخر فلم يبق له قوة يصرفها في هذا الطرف.

ولا يخفى عليك فساد كلا هذين المعنيين.

أما الأول ففساده أوضح من أن يخفى لأن مقتضاه أن يكون تحقق وجوب سائر الواجبات مشروطاً باختيار الفعل وتحقق حرمة سائر المحرمات مشروطاً باختيار.

وهذا معناه إنتفاء وجود المعصية أصلاً لوضوح أن العاصي لا يختار الفعل الواجب ولا الترك المحرم فلا يكون ترك الواجب بعد تحقق وجوبه بل تركه قبل تحقق وجوبه ولا يكون فعل المحرم بعد تحقق حرمة بل يكون فعله قبل تحقق حرمة فمثله مثل من ترك الحج عند عدم استطاعته.

وأما المعنى الثاني فيمكن تفسيره بتفسيرين.

الأول وهو الظاهر من كلمات من ذكر هذا الإحتمال وهو (أن تكون القدرة متحققة في تمام وقت امكان الاتيان بالمتعلق).

الثاني أن تكون القدرة يدور الوجوب مدارها حتى يكون حدوث الوجوب مشروطاً بحدوث القدرة وبقاء الوجوب مشروطاً ببقاء القدرة.

أما التفسير الأول فواضح الفساد لأن لازمه جواز أن يعجز المكلف نفسه أثناء الوقت ولو لمدة يسيرة فيسقط عنه الوجوب ومن الواضح أن هذا المعنى لا يلتزم به أحد.

وأما الثاني فهو تفسير معقول ولكن لا يدفع الاشكال لأن المكلف بمجرد أن وقعت المزاحمة كان قادراً على المتعلقين فتحقق موضوع الحكمين فنقع في محذور اجتماع الحكمين الفعليين نعم بعد اختيار أحد المتعلقين يعجز عن الآخر فيسقط وجوبه عن الفعلية فيزول المحذور.

والحاصل أن على هذا التفسير يفرق بين زمان ما قبل الاختيار وزمان

ما بعد الاختيار. فما قبل الاختيار يكون زمان اجتماع الحكمين الفعليين لتحقق موضوعهما وهو شرط القدرة.

وزمن ما بعد الاختيار يكون زمان ارتفاع فعلية احدهما لزوال موضوعه بزوال القدرة عليه فيزول المحذور.

ومن الواضح أن على هذا المبنى يستحيل اجتماع الحكمين الفعليين ولو لزمان يسير فظهر أن هذه المحاولة باطلة لا تكاد تدفع الاشكال.

**المحاولة الثانية** وهي دعوى أنه عند التزاحم لا يتحقق القدرة على المتزاحمين معاً بل يتحقق القدرة على أحدهما فلا يتحقق موضوع الحكمين بل يتحقق موضوع أحدهما فيكون احدهما هو الفعلي.

وبعبارة أخرى إن الاشكال متوقف على تحقق فعلية الحكمين المتضادين. وهذا التحقق غير ممكن في التزاحم لأن تحقق الفعليتين متوقف على تحقق القدرة على المتعلقين ومفروض التزاحم هو القدرة على أحدهما دون الآخر فبالتالي يستحيل فعلية الحكمين.

أقول هذه المحاولة فاسدة. وذلك لأن كل حكم له موضوع مستقل فوجوب إنقاذ زيد موضوعه القدرة على إنقاذ زيد ووجوب إنقاذ عمر موضوعه القدرة على إنقاذ عمر.

وحينئذ فعند التزاحم يحتمل في القدرة الموجودة أربع احتمالات.

الأولى القدرة على عنوان احدهما لا على واقع أحدهما.

الثانية القدرة على واقع أحدهما المردد.

الثالثة القدرة على واقع أحدهما المعين.

الرابعة القدرة على كل واحد منهما.

فنقول أما الإحتمال الأول فيرد عليه أمران.

الأول أنه يؤدي إلى عدم تحقق كلا الموضوعين لأن القدرة على عنوان

أحدهما ليست هي الموجودة وإنما الموجودة هو القدرة على زيد والقدرة

على عمر.

الثاني أن هذا المعنى محال لأن القدرة من الأوصاف التكوينية الخارجية فيستحيل أن تتعلق بالعنوانات بل يجب أن تتعلق بالخارجيات فوصف البياض الخارجي يستحيل أن يتعلق بعنوان أحد الجسمين بل إنما يتعلق بواقع أحد الجسمين.

نعم الجهل والعلم يتعلق بعنوان أحدهما لأنهما من الصفات الذهنية التي تتعلق بالصور الذهنية فيمكن تعلقها بصورة أحدهما أي عنوان أحدهما.

وأما الإحتمال الثاني فمحال أيضاً لما عرفت أن القدرة التكوينية واقعية ويستحيل تردد الواقع فهذا الجسم في الواقع إما أبيض إما لا أبيض. ولا يعقل تردد الواقع.

وأما الإحتمال الثالث فهو إحتمال معقول لكنه خارج عن محل البحث.

إما أنه معقول فلوضوح إمكان القدرة على متعلق والعجز عن متعلق آخر كما لو كان قادراً على إنقاذ زيد لصغر حجمه وعاجزاً عن إنقاذ عمر لعظم حجمه وهذا كثيراً ما يحصل في الخارج.

وإما أنه خارج عن محل البحث فلأنه في هذا الفرض لا يتخيل وقوع التزاحم بل يكون مكلفاً بالطرف المقدر عليه فقط.

والتزاحم إنما يفرض عند تساوي الطرفين في تحقق الاقتضاء.

وإذا عرفت فساد هذه الإحتمالات الثلاثة تعين الإحتمال الرابع وهو المطلوب.

المحاولة الثالثة وذكرها السيد الشهيد (ره) وهي أن جميع الموضوعات كما كانت مقيدة لباً بالقدرة التكوينية كذلك تكون مقيدة لباً بصنف من القدرة الشرعية وهو قيد (عدم الاشتغال بضد لا يقل أهمية عن المتعلق).

فوجوب إنقاذ زيد مقيد بالقدرة على إنقاذ زيد وبعدم الاشتغال بما لا يقل أهمية عن إنقاذ زيد.

فلو اشتغل بإنقاذ عمر المساوي لانقاذ زيد أو الأهم منه يصدق عليه أنه اشتغل بما هو لا يقل أهمية عن إنقاذ زيد فينتفي الشرط وبالتالي ينتفي فعلية وجوب زيد. وهكذا الحال في كل حكم شرعي.

ويقع الكلام مع هذه المحاولة في دليل هذا التقييد.

وقد أجاب السيد الشهيد (ره) عن هذا السؤال بأن اطلاق الدليل حتى يكون الموضوع غير مقيد بهذا القيد (أعني عدم الاشتغال بما لا يقل أهمية عن المتعلق) هذا الاطلاق لا وجه له لأن الغرض منه لا يخلو من أحد أمرين.

الأول الزام المكلف بفعل المتزاحمين لتحقق موضوعهما وتحقق فعليتهما.

الثاني صرف المكلف عن فعل المزاحم الآخر فيكون الغرض من اطلاق وجوب انقاذ زيد هو صرفه عن إنقاذ عمر فإنه عندما يلزمه بانقاذ زيد ينصرف عن انقاذ عمر.

أما الأمر الأول فهو محال لاستحالة فعلية الحكمين المتضادين أعني استحالة طلب الجمع بين الضدين.

وأما الثاني فهو خلف لأنه المفروض أن انقاذ عمر إما مساوي وإما أهم من إنقاذ زيد فكيف يكون غرض المولى صرف العبد عن إنقاذ عمر. ومن هنا ينقدح أن الاطلاق لا غرض له فيستحيل تحققه.

أقول يمكن أن يضاف في إبطال الأمر الثاني أنه يلزمه التضاد في الإرادة إذ يلزمه أن يكون اطلاق طلب الأول بغرض الصرف عن الثاني وإطلاق طلب الثاني بغرض الصرف عن الأول. فيكون ارادة المولى هي طلب الأول والصرف عنه وطلب الثاني والصرف عنه.

وكيف كان فهذه المحاولة باطلة ويرد عليها أمور.

الأول الالتزام بأن فعلية الحكمين جائزة وهذا إعتراض مبني.

الثاني أن الغرض من هذه المحاولة هو دفع اشكال رجوع التزاحم إلى التعارض وهذا - الاشكال لا يندفع إلا عند إثبات أن جميع الأحكام مقيدة بهذا القيد فعند ذلك يكون التقييد ليس بسبب المزاحمة حتى يكون ذلك تكديماً لاطلاق دليل أحد المتزاحمين .

وحينئذ فنقول يمكن للمولى تقييد أحد المتزاحمين بهذا القيد أو بغيره ويبقى الآخر مطلقاً توضيحه أن التزاحم له صورتان .

الأولى صورة التفاضل أي يكون أحدهما أهم . ففي هذه الصورة يكون الأهم باق على اطلاقه ويكون المهم مقيداً .

الصورة الثانية صورة التساوي فيمكن للمولى في هذه الصورة أن يقيد أحدهما ويبقى الآخر على اطلاقه ويكون غرضه من الإطلاق هو تحصيل ما اختار فإن المولى رأى أن الملاك موجود في الطرفين فلا بد من تحصيل أحدهما عند العجز عن تحصيلهما فكان لا جرم لا بد للمولى أن يختار أحدهما فما اختاره كان المطلق مما أدى بالضرورة إلى تقييد الآخر .

الثالث أن هذه المحاولة متوقفة على جواز الترتب فإنه يكون المقيد مقيداً بعدم الاشتغال بالآخر فعند عدم الاشتغال يتحقق الموضوع وهذا هو الترتب كما عرفت .

لكنه في صورة الأهمية يكون الترتب من طرف واحد وهو طرف المهم فإن المهم وجوبه مشروط بترك الأهم وفي صورة التساوي يكون الترتب من الطرفين وقد بينا في محله بطلان القول بالترتب .

المحاولة الرابعة فرض أنه بمجرد حصول التزاحم يحدث خطاب شرعي متعلق بأحدهما المعين الأهم أو المساوي وبهذا الخطاب يكون المكلف عاجزاً شرعاً عن الطرف الآخر فيرتفع فعليته بارتفاع موضوعه .

أقول وهذه المحاولة أولى من سابقتها لعدم احتياجها إلى الترتب وكيف كان فهذه المحاولة ممكنة ثبوتاً وبذلك يبطل تعين المحاولة الثالثة مع فرض جوازها .

إن قلت هلا جعلت الخطاب تخييرياً في صورة التساوي .  
قلت إن الخطاب التخييري ليس تعجيزاً عن أي واحد من الطرفين  
فيبقى الاشكال . وبهذا ينتهي الكلام في التفسير الثاني للتزاحم .  
التفسير الثالث وهو أن التزاحم (هو تزاحم الملاكات لأجل التوصل  
إلى الفعلية) فالمتزاحمين هما الملاكات والمتزاحم عليه هو الفعلية .  
ويكون الفرق بين التزاحم والتعارض هو أن في التزاحم نحرز وجود  
الملاكين وفي التعارض لا نحرز ذلك .  
أقول قد بينا فساد هذا التفسير عند التعرض لكلام الآخوند (ره) .  
وبهذا ينتهي الكلام في هذا التنبیه .  
التنبیه الثاني عشر وهو في بيان الباب الذي هو الكبرى الذي يقع في  
طول مسألة الاجتماع . نقول يقع الكلام في مقامات ثلاثة .  
الأول على القول بالامتناع فنقول المسألة تختلف باختلاف تفسير  
التزاحم .  
فعلى التفسير الأول والثاني للتزاحم لا يرجع بعد الامتناع إلى التزاحم  
بل يرجع إلى التعارض فلنا دعويان .  
الأولى عدم الرجوع إلى التزاحم على هذين التفسيرين ؛ ودليلها .  
أما على التفسير الأول . فلأنه يتوقف التزاحم في هذا التفسير على  
فعلية الحكمين .  
والمفروض على الامتناع استحالة جعل الحكمين فضلاً عن فعليتهما  
فمع انتفاء هذا الشرط - فعلية الحكمين - لم يبق مجال للتزاحم .  
وأما على التفسير الثاني فلأنه يتوقف التزاحم في هذا التفسير على  
تشريع الحكمين بمعنى أن يكون موضوعهما شاملاً لمورد التزاحم بحيث لو  
فرض تحقق القدرة تحقق الموضوع وبالتالي فعلية الحكم .  
ولكن المفروض على الامتناع أن موضوع احد الحكمين غير شامل



لمحل الاجتماع بحيث لو فرض القدرة على إثباته لم يكن مطلوباً.

وأما الدعوى الثانية فقد أصبحت واضحة إذ على الامتناع نعلم بكذب أحد الإطالقين وبعبارة أوضح عندنا دليان.

الأول يدل على توجه الأمر إلى العنوان مطلقاً ليشمل المجمع كالأمر بالصلاة مطلقاً فيدل على أن المجمع (الصلاة الغصب) مطلوبة.

الثاني يدل على توجه النهي إلى العنوان مطلقاً ليشمل المجمع كالنهي عن الغصب مطلقاً فيدل على أن المجمع (الصلاة الغصب) محرمة.

فإذا علمنا باستحالة الاجتماع نعلم بكذب أحد الإطالقين فيحصل التعارض بين الإطالقين. ويكون هذا التعارض من التعارض بالعرض.

ثم إنه قد يعترض على هذه الدعوى الثانية بإعتراضين.

الأول أنه على الامتناع لا يكون من قبيل التعارض بل من قبيل العلم بتقييد أحد الإطالقين غايته أن دليل التقييد هنا عقلي.

أو قل عندنا اطلاقان ثم ورد مقيد لأحدهما غير المعين عندنا فهنا لا تجري قواعد التعارض بل قواعد العلم الاجمالي بالتقييد.

فمثلاً لو ورد اكرم العلماء الأصوليين ثم ورد اكرم العلماء النحاة. فهذان اطلاقان ثم ورد لا تكرم زيدا المردد بين الأصولي والنحوي فهنا نعلم بتقييد أحد الإطالقين ولا أحد يقول بجريان قواعد التعارض بين الإطالقين بل اللازم إجراء قواعد العلم الاجمالي بتقييد أحد الإطالقين وبقاء الآخر.

الإعتراض الثاني أنه عند القول بالامتناع نعلم بكذب أحد الإطالقين فيسقط عن الحجية فلا يقع التعارض لأنه متوقف على ثبوت حجية الطرفين بل يكون المقام من قبيل اشتباه الحجّة باللاحجة.

مثل ما لو قال زيد يجب الصلاة وقال عمر يجب الصوم ثم علمنا أن أحدهما كذب بكلامه فلا يكون حجة لأن قول الثقة لا يكون حجة عند العلم بكذبه.

أقول دفع هذين الإعتراضين أو تصحيحهما يتوقف على كيفية التفرقة بين هذه الأبواب الثلاثة التعارض . العلم بالتقييد . العلم بالكذب . وتحقيق ذلك موكول إلى محله .

تنبيه هذا الذي ذكرناه من الرجوع إلى التعارض على القول بالإمتناع إنما هو على مذاق عدة من الفحول وإلا فالتحقيق أنه على الامتناع يرجع إلى الجمع العرفي مع إمكانه وإلا فالإجمال . وتفصيله في التنبيه من الخاتمة . وبهذا ينتهي الكلام على التفسيرين الأولين .

وأما على التفسير الثالث . فاللازم هو الرجوع على الامتناع إلى التزاحم ووجهه واضح لمقدمتين .

الأولى أن هذا التفسير يدعي أنه كلما علم بوجود ملاكين ولكن ضاق خناق المولى من تحصيلهما فهو باب تزاحم .

الثانية أنه في المقام نعلم بوجود الملاكين وذلك لأن أصحاب هذا التفسير الثالث يدعون أن مورد مسألة الاجتماع هو العلم بوجود الملاكين .

إذا عرفت هاتين المقدمتين يتضح أنه عند القول بالامتناع على هذا التفسير نعلم بوجود الملاكين وبضيق خناق المولى من تحصيلهما فلا بد من الرجوع إلى التزاحم .

تنبيه تزاحم الملاكات على قسمين .

الأول: تزاحم المصلحة والمفسدة في الفعل الواحد للتوصل إلى محبوبته أو مبغوضيته . فإن الحب والبغض يستحيل اجتماعهما في الواحد .

القسم الثاني تزاحم محبوبة الفعل ومبغوضية الآخر للتوصل إلى ارادة أحدهما حيث يفرض تلازمهما وعدم امکان الازداتين المتعاكستين في الفعلين المتلازمين فلا يمكن إرادة استقبال القبلة والتنفر عن استدبار الجدي .

إذا عرفت هذين القسمين فلا يخفى أن التزاحم في المقام هو من القسم الأول وبهذا ينتهي المقام الأول .

المقام الثاني في الكلام على القول بالجواز مع عدم وجود المندوحة فعلى هذا يلزم الرجوع إلى التزاحم على جميع التفاسير .

أما على التفسير الأول فواضح لأنه على الجواز يكون الموجود حكمين فعليين ومع عدم المندوحة يكون المكلف عاجزاً عن إمتثالهما وهذا هو التزاحم .

وعلى التفسير الثاني فكذلك لأنه على الجواز يكون الجعلان متحققين غايته أن انطباق أحدهما مانع من انطباق الآخر لأن المكلف ليس له إلا قدرة واحدة . فيكون من قبيل تزاحم الحكمين للتوصل إلى إنطباق موضوعهما . وكذلك على التفسير الثالث بل القول بالتزاحم هنا على هذا التفسير أوضح من القول بالتزاحم على الامتناع .

تنبيه على التفسير الثالث يكون التزاحم هنا بين الملاكات من القسم الثاني أي تزاحم المحبوبة في فعل المبغوضية في آخر وذلك لوضوح أنه على الجواز كان المجمع عبارة عن فعلين فيكون أحدهما محبوباً والآخر مبغوضاً فلا بد أن الارادة لأحدهما .

وبهذا ينتهي الكلام في المقام الثاني .

المقام الثالث في الكلام على القول بالجواز مع فرض وجود المندوحة فهنا يدور الأمر بين الرجوع إلى باب التزاحم وبين أن لا نرجع لا إليه ولا إلى التعارض وذلك أما عدم الرجوع إلى التعارض فواضح إذ لا يوجد تكاذب ولا شبهة تكاذب .

وأما الرجوع إلى التزاحم فقد يوجه بتوجيهين .

التوجيه الأول وهو ما قدمناه عن المحقق النائيني (ره) في بحث الضد عند المناقشة مع المحقق الكركي فراجع .

وكلام المحقق النائيني (ره) هناك يجري هنا حرفاً بحرف وحاصل تطبيقه على المقام أنه إذا اجتمع الصلاة والغصب مع إمكان المكلف أن يخرج ويصلي في الحال لكنه بسوء اختياره جمع فهنا يكون هذا الفرد من

الصلاة ليس مضداً من مصاديق طبيعة الصلاة المأمور بها. لأن الطبيعة المأمور بها هي الصلاة المقدور عليها. وهذا المصداق من الصلاة غير مقدور عليه. فالتكليف لا يشمل.

أقول يرد على هذا التوجيه أمران.

الأول ما علمت من الاعتراضات الواردة عليه التي تستوجب الاشكال في تماميته بنفسه فراجع سابقاً.

الثاني أنه مع فرض تمامية التوجيه لا يؤدي إلى دخول المقام في باب التزاحم لأن باب التزاحم كما عرفت هو تزاحم الحكمين لأجل التوصل إلى الفعلية بمعنى أن كل واحد بمنزلة الطالب لانطباق موضوعه على مورد التزاحم فالذي ينطبق موضوعه يكون هو الفعلي والذي لا ينطبق موضوعه يكون غير فعلي. (التفسير الثاني الذي هو مختار المشهور ومن بينهم صاحب هذا التوجيه المحقق النائيني ره).

فنقول أن المقام لو كان من قبيل أن فعلية حرمة الغصب رافعه لموضوع وجوب الصلاة أي رافعة للقدرة. لكان من قبيل التزاحم الذي علم فيه ما هو الطرف المقدم وهو هنا النهي أي الغصب.

ولكنه ليس كذلك لأن المفروض أن القدرة على الطبيعة ما زالت موجودة حتى مع فعلية الحرمة.

أولاً لما علمت من أن المحقق النائيني (ره) بنفسه التزم ببقاء الوجوب حتى مع فعلية الطرف الآخر ولذا اعترض عليه السيد الخوئي بأنه يكون من قبيل الوجوب المعلق أي الوجوب موجود وزمن الواجب متأخر ومن الواضح أن وجود الوجوب متأخر عن وجود الموضوع أي القدرة وغيرها من الشروط إذن المحقق النائيني يعترف في المقام أنه كما تحقق موضوع حرمة الغصب كذلك تحقق موضوع وجوب الصلاة إذن كلاهما فعليان وكلاهما مقدوران فأين التزاحم الذي مقتضاه عدم فعلية أحدهما وعدم تحقق موضوع أحدهما بعدم القدرة عليه.

ثانياً قد ذكرنا عند شرح كلمة المندوحة في عبارات المصنف (ره) أن المندوحة على قسمين .

الأولى مندوحة طولية وهي أن يكون المكلف له قدرة على الإمتثال في وقت متأخر فقط كما لو كان مضطراً إلى البقاء في الأرض المفصوبة إلى وسط الزوال مع فرض حرمة البقاء أو حرمة التصرف الزائد عن مقدار الضرورة .

القسم الثاني المندوحة العرضية وهي أن يكون المكلف له قدرة على الإمتثال في عين وقت الحرمة كأن يكون في عين وقت الصلاة الغصبية قادراً على الخروج والصلاة صلاة غير غصبية .

إذا عرفت ذلك فنقول إن المندوحة التي يمكن فيها دعوى سقوط القدرة في الآن الأول هي المندوحة الطولية . حيث يمكن دعوى أن القدرة إنما تتحقق في الوقت المتأخر حيث أنه في الوقت الأول ملزم شرعاً بالطرف الآخر .

وأما في المندوحة العرضية فلا وجه لدعوى سلب القدرة في الآن الأول لأن معنى المندوحة العرضية هي القدرة على الطبيعة في الآن الأول .

ومن هنا ففي فرض المندوحة العرضية يكون موضوع وجوب الصلاة وموضوع حرمة الغصب كلاهما متحققاً وبالتالي كان الغصب والصلاة كلاهما فعليين فأين التزاحم المقتضي لانتفاء موضوع أحدهما - القدرة - وبالتالي انتفاء فعليته .

نعم هنا يكون من قبيل تزاحم موضوع الحرمة مع مصداقية الفرد للمادة فإن حرمة الغصب الفعلية تؤدي إلى إتصاف الفرد بكونه غير مقدور عليه فيبطل كونه مصداقاً للمادة المأمور بها .

فإن كان هذا الفرد مقدوراً عليه شرعاً كان مصداقاً للمادة المأمور بها وبالتالي لم يكن الحرمة مقدوراً عليها فيسقط موضوعها وبالتالي فعليتها .

وإن كانت الحرمة مقدوراً عليها تحقق موضوعها وكانت فعلية وبالتالي

كان الفرد غير مقدور عليه فيسقط عن كونه فرداً للمادة.

فالتزاحم هنا بين مادة الواجب وهيئة الحرام ومن الواضح أن هذا خارج عن التزاحم الاصطلاحي.

**التوجيه الثاني.** الإلتزام بأن الأمر المتعلق بالكلي هو أمر تخييري متعلق بالأفراد وحينئذ فمع عدم القدرة على فرد يستحيل أن يكون ضمن الأطراف التي تعلق بها الوجوب التخييري.

أقول وهذا يرد عليه الايراد السابق أنه لا يكون التزاحم بين التكليفين بل بين الهيئة والمادة. كما عرفت.

فانقدح من بطلان التوجيهين أنه لا مجال في هذا المقام للرجوع إلى التزاحم الاصطلاحي.

**التبیه الثالث عشر.** في بيان أنه هل تقع مسألة النهي يقتضي الفساد في طول مسألة الاجتماع أم لا. أعني أنه بعد القول في مسألة الاجتماع بالجواز أو الامتناع ثم إجراء التزاحم أو التعارض أو غيرهما هل يتشخص صغرى مسألة النهي يقتضي الفساد أم لا.

ولا يخفى أن تحرير الكلام هنا يحتاج أن نفرد بحوثاً بعدد الأقوال.

**البحث الأول.** على القول بالامتناع وجريان التعارض. فهنا حالتان. الأولى ترجيح النهي. الثانية ترجيح الأمر.

أما على الحالة الثانية فلا نهي أصلاً فلا مجال للرجوع إلى مسألة النهي يقتضي الفساد وبعبارة أخرى إن المجمع على هذه الحالة يكون مأموراً به فقط لا منهيّاً عنه. فلا يتحقق موضوع مسألة النهي.

**تنبیه.** إن قلنا بإمكان احراز وجود المناط حتى بعض سقوط الأمر كما هو قضية بعض المحاولات التي تعرضنا لبيانها سابقاً. فعلى هذا نحرز وجود المفسدة في المجمع.

فعلى هذا يمكن إدخال المجمع تحت مسألة النهي بناء على دعوى أن

مسألة النهي يقتضي الفساد هي أعم من وجود النهي الفعلي أو مجرد وجود المفسدة فحق عنوان مسألة النهي هكذا (المفسدة تقتضي الفساد أم لا). فعلى هذه الدعوى يدخل المجمع في محل النزاع.

أما على الحالة الأولى. فيقع الكلام في نقطتين.

الأولى في تحقق صغرى مسألة النهي.

الثانية في كون مسألة النهي ذات ثمرة أم لا.

أما النقطة الأولى فالظاهر ذلك لأن المجمع يكون حينئذٍ منهيًا عنه فيقع الكلام في أن النهي عنه يقتضي الفساد أم لا. وهذا واضح.

أما النقطة الثانية فنقول فيها أنه لا يخفى أن الثمرة العلمية موجودة جزماً إذ حتى لو قلنا بفساد العبادة بلا حاجة إلى مسألة النهي إلا أن سبب الفساد ثلاثة.

الأول الحكم العملي بالفساد وذلك عند الشك بالصحة أو الفساد الواقعي.

الثاني الفساد الواقعي المسبب عن عدم المقتضي للصحة.

الثالث الفساد بسبب وجود المقتضي للفساد.

إذا عرفت هذه الأقسام نقول إن الفساد الثابت قبل مسألة النهي يقتضي الفساد هو أحد القسمين الأولين. وأما الفساد الثابت على القول بأن النهي يقتضي الفساد هو القسم الثالث. إذن الثمرة العلمية موجودة.

وإنما الكلام في الثمرة العملية ومن الواضح أن الثمرة العملية لا تتحقق إلا إذا فرض وجود طريق لتصحيح العمل بحيث أنه إذا قلنا بأن النهي لا يقتضي الفساد كان العمل صحيحاً.

ويمكن طريقان للتصحيح.

الأول وهو مبني على مقدمات.

الأولى امكان احراز وجود الملاك حتى مع عدم وجود الحكم الفعلي.

الثانية أنه يكفي في الصحة وجود الملاك الذي هو المصلحة .  
الثالثة أنه يمكن قصد القرية بالعمل عند الجهل بالنهي .  
الرابعة كون العمل موسعاً لا مضيقاً كما لو اجتمع الصلاة في أول وقتها مع الغصب .

إذا عرفت هذه المقدمات فينتج أنه يمكن إحراز وجود المصلحة في المجمع - كما هو قضية المقدمة الأولى .

فلو أتى المكلف بهذا المجمع يصح منه قصد القرية عند الجهل بالحرمة كما هو مقتضى المقدمة الثالثة .

فيكون العمل صحيحاً كما هو مقتضى الثانية .  
وبالتالي يسقط الأمر لتحقيق الأمور به .  
أقول المقدمة الأولى قد عرفت فسادها .

والثانية فاسدة لأن الذي يكفي في صحة العمل هو المحبوبة لا مجرد المصلحة . فتأمل .

نعم الثالثة والرابعة لا كلام عليهما .

الطريق الثاني وهو مبني على جواز الترتب بشكل عام وجوازه خصوصاً في المقام فبناء على جواز الترتب في المقام يمكن تصحيح المجمع بالأمر الترتبي .

أقول الظاهر استحالة الترتب في المقام إذا قلنا بأن الامتناع كان من جهة تعلق الأمر بالأفراد وقلنا بوحدة المجمع فإن على هذا القول يكون المجمع مبغوضاً لأن المفروض تغليب جانب النهي فيستحيل أن يكون محبوباً وبالتالي يستحيل الأمر لأنه من فروع المحبوبة .

وهذا مضافاً إلى لغوية الترتب هنا إذ لا معنى للترتب بين النقيضين ضرورة أن مخالفة أحدهما مستلزما لوجود الآخر بلا حاجة إلى أمر .

نعم لو قلنا بالامتناع مع فرض تعدد المجمع بسبب مسلك الملازمة .



فعلى هذا يكون للترتب وجه بناء على جريان الترتب في التعارض كما عرفت عدم استبعاده .

البحث الثاني على القول بالامتناع وجريان التزاحم . فهنا حالتان الأولى تقديم جانب الأمر . الثانية تقديم جانب النهي .  
فعلى الحالة الأولى فالكلام فيها كالكلام في الحالة الثانية من البحث المتقدم .

وعلى الحالة الثانية فيقع الكلام كما في البحث السابق في نقطتين .  
الأولى في تحقق صغرى مسألة النهي . فنقول ذكر بعض المدققين أن صغرى مسألة النهي لا تتحقق لمقدمتين .

الأولى أن البحث في مسألة النهي يقتضي الفساد هو في أن النهي الواقعي يقتضي الفساد . لا العلم بالنهي فإن العلم بالنهي يقتضي الفساد جزماً .

الثانية أن ترجيح النهي إنما يكون في حالة العلم فلا يترجح النهي واقعاً في ظرف العلم بترجح الأمر أو العلم بتساويهما .  
أقول أما المقدمة الأولى فسلمة .

وأما الثانية ففيها كلام تقدم في بحث الترتب حيث بينا أن قواعد التزاحم واقعية ولعله يأتي نقاشها في بحث لاحق .  
ثم لو سلمنا المقدمتين فلا جرم تتحقق موضوع المسألة وهو توجه النهي إلى العمل . غايته أنه لا يكون سبب الفساد هو مجرد توجه النهي وهذا نقطة أخرى .

اللهم إلا أن يقال أن موضوع المسألة مختص بحالة وجود المقتضي لصحة العمل .

وأما الكلام في النقطة الثانية فيعلم مما ذكرناه في البحث المتقدم حرفاً بحرف .

البحث الثالث على الجواز فهنا حالتان .

الأولى حالة بقاء النهي سواء في جنب الأمر - عند عدم المزاحمة

بسبب وجود المندوحة - أو بدون الأمر كما لو جرت المزاحمة وقدمنا النهي .

الحالة الثانية عدم بقاء النهي بسبب سقوطه بالمزاحمة عند عدم المندوحة .

أما الحالة الأولى فقد يقال فيها بعدم تحقق صغرى مسألة النهي لأن النهي لم يتعلق بالفرد أما أصلاً (بناء على توقف الحكم عند الطبايع) وإما تعلق بالفرد لكن لم يتعلق بالفرد المأمور به بل بغيره (بناء على تعدد المجمع) .

أقول قد يقال بتحقق الصغرى على مبنيين .

الأول القول بالجواز مع الإلتزام بوحدة المجمع وتعلق الحكم بالأفراد . كما هو بعض طرق الجواز التي ذكرها المحقق العراقي (ره) . فعلى هذا يكون النهي تعلق بالمأمور به وإن كانت الحيثية متعددة فإن تعدد الحيثية غير مؤثر في مسألة النهي .

المبنى الثاني . أن يقال أن النهي يقتضي فساد العمل حتى لو تعلق بملازم العمل لا بنفسه . فعلى هذا يكون المسألة من صغريات مسألة النهي إن قلنا بسريان الحكم إلى الأفراد .

أما الحالة الثانية فقد يقال بعدم كون المقام من صغريات مسألة النهي لعدم وجوده .

أقول إن قلنا بأن مناط الفساد هو تعلق المفسدة أو المبغوضية . وقلنا بإحراز المنطوق حال سقوط النهي . وقلنا بأن مسألة النهي تعم النهي عن الملازم في الوجود وقلنا بتعلق الحكم بالأفراد فإن المقام يكون من صغريات مسألة النهي .

ثم إننا أعرضنا عن بعض النقاط في هذا البحث تعرف من ضم المباحث بعضها إلى بعض وعلى الله تعالى التوكل . وبهذا ينتهي الكلام في هذا التنبه وهو آخر التنبهات التي أفردناها .

## الحق في المسألة

بعد ما قدمنا من توضيح تحرير النزاع وبيان موضع النزاع نقول:  
إن الحق في المسألة هو (الجواز).

(قوله (ره): (إن الحق في المسألة هو الجواز...)).

أقول قبل ذكر أدلة الجواز كان الأولى ذكر أدلة الامتناع. وقد ذكرناها بالجملة عند التعرض لتوجيه النزاع في أوائل المبحث وهنا نذكرها بطريقة أخرى. فنقول استدلووا للإمتناع بثلاثة أدلة.

الأول وهو مركب من مقدمتين.

الأولى أن الأحكام تتعلق بالأفراد سواء كان ذلك على نحو الابتداء (كما إذا التزمنا أن الأحكام تعلق بالأفراد لا بالطبائع).

أو كان ذلك على نحو السراية (كما إذا التزمنا أن الأحكام تتعلق ابتداء بالطبائع لكنها تسري إلى المعنون والأفراد).

المهم أن هذه المقدمة هي عبارة عن وصول الحكم إلى الأفراد بأي نحو كان.

المقدمة الثانية أن تعدد العنوان لا يكشف عن تعدد المعنون بل يبقى المعنون واحداً حتى لو كان له ألف عنوان كما أن الله سبحانه وتعالى واحد وينطبق عليه عنوانات كثيرة.

فإذا تمت هاتان المقدمتان ينتج استحالة اجتماع الأمر والنهي لأنه يكون الأمر والنهي كلاهما متعلقان بهذا الفرد المجمع بين العنوانين - كما هو مقتضى المقدمة الأولى.

وهذا الفرد المجمع هو واحد وجوداً وغير متعدد وإن تعدد العنوان المنطبق عليه - كما هو مقتضى المقدمة الثانية.

فينتج أن الأمر والنهي تعلقا بهذا الواحد.

وقد عرفت أن من المسلمات أن الأمر والنهي ضدان وأن كل ضدين يستحيل اجتماعهما في واحد. أي يستحيل تعلق الأمر والنهي في هذا الفرد المجمع لأنه واحد فلا بد من ارتفاع أحدهما.

وقد ذهب إلى ذلك جمع من المحققين المتأخرين .

ثم إن هذا الدليل للإمتناع هو الذي تعرض المصنف (ره) لإبطاله كما سوف يأتي بيانه . فاحفظه .

الدليل الثاني وهو مركب من مقدمتين .

الأولى نفس المقدمة الأولى من الدليل المتقدم .

المقدمة الثانية وهي أن الحكم يسري إلى الملازم في الوجود فإذا كان أحدهما واجباً صار الآخر كذلك .

وينتج من هاتين المقدمتين أن المجمع يكون محكوماً بالحكمين فإذا كان واحداً وجوداً كان هذا الوجود واحداً محكوماً بالحكمين وهو محال .

وإذا كان متعدداً كان ابتداء كل واحد منهما محكوماً بأحد الحكمين ولكن بمقتضى التلازم كما في المقدمة الثانية يجب سراية حكم كل واحد منهما إلى الآخر فيكون كل واحد من هذين الوجودين محكوماً بحكمين وهذا محال .

فمثلاً الصلاة واجبة والغصب محرم فلو فرض اجتمع هذان العنوانان في المجمع (الصلاة في الأرض المفصولة) فبمقتضى المقدمة الأولى أي تعلق الحكم بالأفراد هو سراية حكم العنوانين إلى هذا المجمع فيكون هذا المجمع واجباً لأنه مصداق الصلاة وحراماً لأنه مصداق الغصب وهنا لا يخلو الحال من فرضين .

الأول أن نفرض أن المجمع هو وجود واحد أي مصداق واحد انطبق عليه العنوانان .

الفرض الثاني أن نفرض أن المجمع هو وجودان أي مصداقان الأول مصداق الصلاة والثاني مصداق الغصب .

فعلى الفرض الأول كان هذا الواحد محكوماً بالحكمين وهما ضدان وهذا محال .

وعلى الفرض الثاني كان ابتداء مصداق الصلاة محكوماً بالوجوب ومصداق الغصب محكوماً بالحرمة . وهذا لا عيب فيه .

ولكن لما كان هذان المصداقان متلازمين في الوجود كان حكم احدهما سارياً إلى الآخر كما هو مقتضى المقدمة الثانية فيصير بالتالي كل واحد من المصداقين محكوماً بحكمين أي يجتمع الضدان في موردين وهذا أشد محالية من اجتماع الضدين في مورد واحد كما في الفرض الأول وكما في الدليل المتقدم.

الدليل الثالث وهو مركب من مقدمتين أيضاً.

الأولى هي نفس المقدمة الأولى من الدليلين المتقدمين.

المقدمة الثانية وهي أن المتلازمين يستحيل أن يختلفا في الحكم فإذا كان أحدهما واجباً استحال أن يكون الآخر حراماً وكذا لو كان أحدهما حراماً استحال أن يكون أحدهما واجباً.

ودليل هذه المقدمة هو أن النفس لا تقبل إرادتين متخالفتين كإرادة استقبال القبلة وإرادة التنفير عن استدبار الجدي.

وبعبارة أخرى مبادئ الحكم كما عرفت غير مرة ثلاث مصلحة. ومفسدة. ثم محبوبة ومبغوضية وثالثة إرادة وتنفر.

ومن الواضح أن الفعلين المتلازمين يمكن أن يكون أحدهما ذا مصلحة والآخر ذا مفسدة كما يمكن أن يكون أحدهما محبوباً والآخر مبغوضاً ولكن لا يمكن أن يريد أحدهما ويريد عدم الآخر وقد ذكرنا هذا مفصلاً في مبحث الضد فراجع ص

وإذا تمت هاتان المقدمتان فينتج أن المجمع (كالصلاة في الأرض المغصوبة) يستحيل أن يكون واجباً وحراماً سواء كان المجمع هو وجود واحد أو كان متعدداً أما إذا كان واحداً فواضح لاستحالة اجتماع الضدين (الأمر والنهي) على الواحد.

وأما إذا كان متعدداً فواضح أيضاً لأنهما متلازمان ومقتضى المقدمة الثانية استحالة اختلاف المتلازمين في الحكم. وبهذا ينتهي الكلام في استعراض هذه الأدلة الثلاثة.

بقي تنبيهات .

الأول أن هذه الأدلة الثلاثة أدلة عامة لكل باب . وهناك بعض الأدلة قد نشير إليها في الآتي وهي مختصة بباب دون باب .

التنبه الثاني أن هذه الأدلة الثلاثة كما ترى معتمدة على المقدمة الأولى . فلو فرض بطلانها سقطت هذه الأدلة الثلاثة جميعاً .

التنبه الثالث لا يخفى أن هذه الأدلة مترتبة فعلى فرض تمامية الأول لا يجري الثاني ولا الثالث لأنه إذا تم الأول يثبت أن المجمع وجود واحد وإذا كان كذلك لم يتحقق مورد للدليل الثاني والثالث لأن مجراهما مختص في الوجودين المتلازمين فلا يجريان . إلا إذا كان المجمع وجودين .

وكذا إذا تم الدليل الثالث لم يجر الدليل الثاني لأن موضوع ومجرى الدليل الثاني مختص بأن يكون كل واحد من المتلازمين محكوماً بحكم مضاد للآخر . والدليل الثالث ينفي وجود هذا المجرى لأنه يحكم باستحالة تخالف المتلازمين في الحكم .

التنبه الرابع كان مقتضى الترتيب الذي عرفته في التنبه الثالث أن تقدم الدليل الثالث في الذكر على الدليل الثاني فنجعل الثالث هو الثاني والثاني هو الثالث ولكننا أخرجنا الثالث لعدم ذكر الاعلام له .

التنبه الخامس إن الدليل الأول والثاني مبنيان على استحالة اجتماع الضدين وأما الدليل الثالث فمبني على استحالة تخلف المعلول عن علته . توضيحه بمثالين .

الأول أن الجسم الواحد يستحيل أن يجتمع فيه السواد والبياض لأنهما ضدان .

المثال الثاني لو فرض جسمين فكل واحد منهما قابل أن يكون أسوداً والآخر أبيضاً ولكن فرض أنهما بحالة خاصة وجود السواد في أحدهما مانع من وجود البياض في الآخر فلو صار أحدهما أسوداً امتنع صيرورة الآخر أبيضاً لأن سواد الأول عله عدم بياض الآخر فاستحالة وجود البياض في

و(سندنا) يبتني على توضيح واختيار ثلاثة أمور مترتبة:  
أولاً: إن متعلق التكليف سواء كان أمراً أو نهياً ليس هو المعنون، أي

الآخر ليس من جهة أن وجود البياض يؤدي إلى اجتماع الضدين ضرورة  
عدم وجود مضاد للبياض إذ السواد موجود في جسم آخر بل استحالة البياض  
بسبب وجود علة عدم البياض فلو وجد البياض تخلف المعلول عن علته  
وهو محال.

نعم لو فرض أن بين علة وجود البياض وعلة عدم تضاد كان وجود  
البياض مؤدي إلى محذورين الأول تخلف المعلول عن علته الثاني اجتماع  
الضدين.

إذا عرفت هذين المثالين نقول إن اجتماع الحكمين على الدليلين  
الأولين يكون من قبيل المثال الأول كما هو واضح.

بينما اجتماع الحكمين في الدليل الثالث من قبيل المثال الثاني لأن  
المفروض أن إرادة الصلاة هي علة عله عدم التنفر من الغصب فلو وجد  
التنفر من الغصب لتخلف المعلول - عدم التنفر - عن العلة، وهو محال.

(قوله (ره): (وسندنا يبتني على توضيح واختيار ثلاثة...)).

أقول قد ذكر المصنف (ره) للجواز دليلين.

الأول وهو الذي مهد له هذه الأمور الثلاثة وهذا الدليل هو عبارة عن  
إبطال المقدمة الأولى من مقدمات أدلة الامتناع.

والمصنف (ره) قد أوضح مختاره في المتن ونحن نوضح هذا الدليل  
بطريقتنا ثم نتعرض لطريقة المصنف فنقول هنا مقدمات.

الأولى إن الوجود الخارجي يختلف عن الوجود الذهني سنخاً فكل  
واحد منهما يباين الآخر فما كان وجوده خارجياً يستحيل أن ينقلب وجوده  
إلى وجود ذهني وكذا العكس. فالحمار الخارجي لن ينقلب إلى حمار ذهني  
ولا العكس.

الثانية إن الاعراض الحقيقية على قسمين.

الأول عوارض تعرض على معروضها في الخارج وتكون هي بالتالي

الفرد الخارجي للعنوان بما له من الوجود الخارجي، فإنه يستحيل ذلك،

وجودات خارجية كالبياض والسواد والحلاوة والحموضة وغير ذلك مما يمكن عروضه في الخارج.

القسم الثاني عوارض تعرض على معروضها في الذهن وتكون هي بالتالي وجودات ذهنية.

المقدمة الثالثة في تشخيص أن الحب والبغض والارادة والتكليف هي من أي القسمين المتقدمين.

وفي جواب هذا السؤال لا أظنك ترتاب في أن الحب والبغض والارادة هي من القسم الثاني وهذا ما لا يحتاج إلى برهان.

وأما التكليف فكذلك لأنه قد مر معك مراراً أنه ليس التكليف سوى اعتبار الحكم الشرعي.

ومن الواضح أن الاعتبار هو عمل من أعمال الذهن فلا يكون الاعتبار باليد أو باللسان وإنما يكون بالعقل والذهن فالذهن هو الذي يعتبر أن زيداً سلطان أو وزير أو غير ذلك.

وأما الأفعال التي تكون باللسان وباليد وغير ذلك فإنما هي مبرزات للإعتبار فإن المعبر بعد أن يعتبر في ذهنه اعتباراً ما فإنه بعد ذلك يحتاج إلى إبراز اعتباره إلى الخارج كي يؤثر أثره فيبرزه بلسانه أو بيده أو بغير ذلك.

فالحاصل أن التكليف كالحب والبغض والارادة من القسم الثاني أي من العوارض الذهنية.

المقدمة الرابعة وهي العمدة. وهي أنه يستحيل أن تكون الاعراض مختلفة مع معروضاً في سنخ الوجود فإذا كان العرض ذهنياً يستحيل أن يكون معروضه خارجياً كما أنه إذا كان العرض خارجياً يستحيل أن يكون معروضه ذهنياً فالبياض الخارجي لا يعرض على الصورة الذهنية كما أن البياض الذهني لا يعرض على الجسم الخارجي.

وسر ذلك كما هو واضح هو عدم وجود أي ارتباط بين هذين الوجودين في الوجود ضرورة الاختلاف السنخي بين الوجودين.



أو قل إن محل الوجود الذهني هو الذهن ومحل الوجود الخارجي هو الخارجي فلو عرض الخارجي على الذهني أو الذهني على الخارجي فلا يخلو الحال من أربع فروض.

الأول أن يكون العرض ومعرضه في الذهن فقط.

الثاني أن يكون العرض ومعرضه في الخارج فقط.

الثالث أن يكون العرض ومعرضه لا في الذهن ولا في الخارج.

الرابع أن يكون أحدهما في الذهن والآخر في الخارج.

وكل هذه الفروض محال.

أما الأول فيستلزم الخلف لأن المفروض أن محل الوجود الخارجي هو الخارج فلو وجد في الذهن كان محل وجوده هو الذهن وهو خلف أو قل يستحيل انقلابه إلى وجود ذهني كما عرفت في المقدمة الأولى.

أما الثاني ففيه كما في الأول حرفاً بحرف.

وأما الثالث فيلزمه أمران.

الأول الخلف حيث أن المفروض أن محل وجود أحدهما هو الذهن ومحل وجود الآخر هو الخارج فوجودهما في عالم ثالث خلف الفرض.

الثاني إنكار وجود عالم ثالث فتأمل.

وأما الرابع فمحال لعدم وجود أي ارتباط بين الوجودين والعرض من ذلك في معرضه فيستحيل كون العرض في محل والمعرض في محل آخر.

فالحاصل أن من البديهيات وجوب وحدة العرض ومعرضه في الوجود.

إذا عرفت هذه المقدمات الأربع نقول إن الحكم الشرعي وهو التكليف من الاعراض الذهنية كما هو مقتضى المقدمة الثالثة.

فيستحيل أن يكون معرضه خارجياً كما هو مقتضى المقدمة الرابعة بل يجب كون معرضه ذهنياً.

بل متعلق التکلیف دائماً وأبداً هو العنوان، على ما سیأتی توضیحه .  
 واعتبر ذلك بالشوق فإن الشوق یستحیل أن یتعلق بالمعنون، لأنه  
 إما أن یتعلق به حال عدمه أو حال وجوده، وكل منهما لا یكون، أما

وبالتالي ینقدح أن التکلیف یستحیل أن یتعلق بالأفراد الخارجیة بل  
 یجب أن یتعلق بالعناوین التي هي صور ذهنية. لأن التکلیف ذهني فیجب أن  
 یكون معروضه ذهنياً.

وبهذا نختم الكلام لتتوصل إلى المطلوب وهو عدم تعلق التکلیف  
 بالأفراد الخارجیة بل یتعلق بالعناوین.

وحینئذٍ فإذا فرض تعدد العنوان وكل واحد منها تعلق به حکم خاص  
 لم یجتمع التضاد لا فی العنوان ولا فی الخارج.

أما فی العنوان فلأن المفروض تعدده فی المثال یكون عنوان الصلاة  
 هو الواجب وعنوان الغصب هو المحرم فلم یصدق الوجوب والتحریم على  
 عنوان واحد.

وأما فی الخارج فلما عرفت من أن الحكم لا یتعلق بالخارج فالمجمع  
 أي الصلاة فی الأرض المنصوبة لا یمكن أن یتعلق به لا الوجوب ولا  
 التحريم.

(قوله (ره): (بل متعلق التکلیف دائماً وأبداً هو العنوان...)).

أقول غرضه من هذه المقدمة ما عرفته من أن التکالیف أحكام ذهنية  
 فیستحیل تعلقها بالأفراد الخارجیة.

(قوله (ره): (لأنه إما أن یتعلق به حال عدمه أو حال وجوده...)).

أقول قد عرفت وضوح استحالة تعلق الذهینات بالخارجیات ولكن مع  
 ذلك قد استدل عليها باستدلالات نحن نذكر بعضها.

الأول ما عرفته من أن الحكم أمر ذهني والذهني لا یتعلق بالخارج.

الثاني أن الأحكام الذهنية كثيراً ما تعلق بما ینكشف عدم وجوده فی  
 الخارج كما لو عشق هنداً بتخیل أنها موجودة فبان عدم وجودها فی

الخارج . فيعلم من ذلك أن العشق الذهني إنما هو متقوم بصورة هند الذهنية لا بالخارج .

الثالث أن الأحكام لو كانت متعلقة بالخارج لكان اللازم عدم وجود الحكم إلا بعد وجود الخارج فيكون وجود الحكم حينئذ محالاً لأن وجود الخارج هو ظرف سقوط الحكم لتحقيق الغرض من الأمر كما عرفت غير مرة فيكون ظرف وجود الحكم ظرف سقوطه .

أو بعبارة أخرى المفروض أن الحكم متعلق بالخارج فيستحيل وجود الحكم قبل وجود الخارج لاستحالة وجود العرض قبل معروضه فظرف وجود الحكم هو ظرف وجود الخارج هذا من جهة .

ومن جهة أخرى قد ذكرنا في غير موضع أن الحكم معلول يحتاج إلى علته التامة التي جزؤها العلة الغائية أي الغرض .

ولا يخفى أن الغرض من الحكم هو تحقق المتعلق . وقلنا أن الحكم يسقط عند تحقق الغرض لسقوط الغرض واستحالة بقاء المعلول بلا علة . فيكون وجود الخارج ظرف تحقق الغرض أي بالتالي سقوط الأمر .

فحصل التناقض وهو أنه في ظرف واحد وهو ظرف وجود الخارج هو ظرف وجود الحكم كما في الجهة الأولى وظرف سقوط الحكم في الجهة الثانية .

الرابع أن الحكم لو كان متعلقاً بالخارج لكان وجوده طلباً لتحصيل الحاصل إذ الغرض من الحكم تحصيل متعلقه وهو الخارج والمفروض أن الحكم لا يوجد إلا بعد تحصيل متعلقه .

الخامس أن الحكم لو كان متعلقاً بالخارج لكان اللازم عدم وجود الحكم إلا بعد تحقق الخارج لوضوح عدم وجود العرض إلا بعد وجود معروضه .

ومن هنا فلو فرض عدم وجود الخارج كما في حالة العصيان أو الجهل لكان اللازم عدم وجود الحكم .

الأول فيلزم تقوم الموجود بالمعدوم وتحقق المعدوم بما هو معدوم لأن المشتاق إليه له نوع من التحقق بالشوق إليه وهو محال واضح، وأما الثاني فلأنه يكون الاشتياق إليه تحصيلاً للحاصل وهو محال.

وهذا اللازم مضافاً إلى وضوح فساده يقتضي عدم العصيان إذ وجود العصيان متأخر عن وجود الحكم.

السادس أن الحكم لو كان متعلقاً في الخارج لكان اللازم في الحكم التحريمي أن يكون معدوماً إلا في حالة إيجاد المتعلق في الخارج. وبالتالي لا يكون إيجاد الخارج عصياناً إذ لا عصيان إلا بعد الحكم والمفروض أن الحكم بعد الإيجاد.

هذا مضافاً إلى التسالم على وجود الحرمة قبل وجود الخارج بل الغرض من وجود الحرمة هو عدم وجود الخارج.

ثم إنه لا يخفى عليك أنه يمكن ذكر أدلة أخرى أعرضنا عنها لكون المطلب أوضح من الشمس في رابعة النهار. (قوله (ره): (فيلزم تقوم الموجود بالمعدوم)).

أقول أي إن العرض متقوم وجوده بمعرضه فيكون وجود العرض الحكم متقوماً بالمعرض المعدوم وهذا التقوم محال. إذ يستحيل أن يكون عدم مؤثراً في الوجود.

(قوله (ره): (وهو محال واضح)).

أقول أي تحقق المعدوم ومحاليتة من جهة التناقض إذ التحقق هو الوجود فيكون المعدوم موجوداً.

هذا وأما ان المشتاق إليه له نوع من التحقق فأرسله المصنف (ره) إرسال المسلمات.

لكن هذا الإرسال خارج عن أسلوب الجدل إذ لو كان المقام مقام تسليم بالواضحات لم نحتج إلى أصل الاستدلال لوضوح أن عدم تعلق الحكم الذهني بالمصداق الخارجي واضح جداً بل أوضح من قضية وجود المشتاق إليه.

فإذن لا يتعلق الشوق بالمعنون لا حال وجوده ولا حال عدمه.

مضافاً إلى أن الشوق من الأمور النفسية، ولا يعقل أن يتشخص ما في النفس بدون متعلق ما، كجميع الأمور النفسية كالعلم والخيال والوهم والإرادة ونحوها، ولا يعقل أن يتشخص بما هو خارج عن أفق النفس من الأمور العينية. فلا بد أن يتشخص بالشيء المشتاق إليه بما له من الوجود العنواني الفرضي، وهو المشتاق إليه أولاً وبالذات وهو الموجود بوجود الشوق لا بوجود آخر وراء الشوق، ولكن لما كان يؤخذ العنوان بما هو حاك ومرآة عما في الخارج - أي عن المعنون - فإن المعنون يكون مشتاقاً إليه ثانياً وبالعرض، نظير العلم فإنه لا يعقل أن يتشخص بالأمر الخارجي، والمعلوم بالذات دائماً وأبداً هو العنوان الموجود بوجود العلم ولكن بما هو حاك ومرآة عن المعنون، وأما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه.

وفي الحقيقة إنما يتعلق الشوق بشيء إذا كان له جهة وجدان وجهة فقدان فلا يتعلق بالمعدوم من جميع الجهات ولا بالموجود من جميع الجهات. وجهة الوجدان في المشتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق في أفق النفس باعتبار ما له من وجود عنواني فرضي. وجهة فقدان في المشتاق إليه هو عدمه الحقيقي في الخارج، ومعنى

(قوله (ره): (ولكن لما كان يؤخذ...)).

أقول الحكم الذهني كالشوق أو الطلب يتعلق بالعنوان لا بما هو أي بما هو صور ذهنية إذ لا شوق إلى الصورة الذهنية ضرورة حصولها في الذهن بل يتعلق بالعنوان بما هو حاك عن الخارج.

فلذا يسمى العنوان هو المعروف بالذات والخارج الذي هو مصداق العنوان يسمى المعروف بالعرض فزيد مشتاق إلى الكلام مع هند فصورة الكلام مع هند هو المشتاق إليه بالذات ومصداق الكلام مع هند هو المشتاق إليه بالعرض.

الشوق إليه هو الرغبة في إخراجِه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق.

وإذا كان الشوق على هذا النحو فكذلك حال الطلب والبعث بلا فرق فيكون حقيقة طلب الشيء هو تعلقه بالعنوان لإخراجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق.

ثانياً: إنا لما قلنا بأن متعلق التكليف هو العنوان لا المعنون لا نعني أن العنوان بما له من الوجود الذهني يكون متعلقاً للطلب، فإن ذلك باطل

(قوله (ره): (ثانياً إنا لما قلنا بأن متعلق...)).

أقول الغرض من هذه المقدمة هو توضيح كيف يتعلق العرض الذهني بالعنوان فنقول في توضيح هذه النقطة أن العرض الذهني المتعلق بالعنوان على ثلاثة أقسام.

الأول العرض المتعلق بالعنوان بما هو صورة ذهنية فقط. وذلك كوصف الكلبي فإنه يعرض على عنوان إنسان بما هو صورة ذهنية لها قابلية الانطباق على كثيرين في الخارج فهذا الوصف غير جار على مصاديق الانسان. فهنا لا يقال أن الخارج معروض بالعرض.

القسم الثاني العرض المتعلق بالعنوان بما هو حاك عن مصاديقه الموجودة فعلاً في الخارج فيكون العنوان ملحوظاً بما هو فان بالمعنون الموجود فعلاً.

مثل الحب والبغض فإنك تحب صورة زيد ولكن لا بما هي صورة ذهنية ضرورة أنه لا معنى لحب الصورة الذهنية بل تحب صورة زيد بما هي فانية في زيد الخارجي الموجود في الخارج فعلاً حتى لا يكون الملحوظ سوى هذا الخارجي. فيمكنك أن تشير إلى الخارجي وتقول (إحب هذا) أو تقول (أبغض هذا).

القسم الثالث العرض المتعلق بالعنوان بما هو حاك عن مصاديقه غير الموجودة فعلاً وذلك مثل الطلب والشوق فإن الطلب يتعلق بعنوان (شرب الماء) مثلاً لا بما هو هو، بل هو حاك عن المصداق كما أن المحكي عنه

بالضرورة، لأن مثار الآثار ومتعلق الغرض والذي تترتب عليه المصلحة والمفسدة هو المعنون لا العنوان.

بل نعني أن المتعلق هو العنوان حال وجوده الذهني لا أنه بما له من الوجود الذهني أو بما هو مفهوم، ومعنى تعلقه بالعنوان حال وجوده الذهني أنه يتعلق به نفسه باعتبار أنه مرآة عن المعنون وفان فيه، فتكون التخلية فيه عن الوجود الذهني عين التحلية به.

ثالثاً: إنا إذ نقول: إن المتعلق للتكليف هو العنوان بما هو مرآة عن

والمفني فيه ليس هو المصداق الموجود في الخارج فعلاً. بل هو المصاديق بما هي في عالم العدم وظلماته فيكون معنى الطلب هو طلب إخراج هذه المصاديق من ظلمات العدم إلى نور الوجود.

وهذا معنى أن الطلب يتعلق بالايجاد وهو الصحيح.

فالحاصل أنك عندما تطلب (دخول الجنة) مثلاً لا تلاحظ (دخول الجنة) بما هو صورة ذهنية كما هو واضح بل بما هو فان في الخارج. وتلاحظ المفني فيه مصداقاً في عالم العدم موجود في ظلماته فمعنى طلبك له أنك تطلب إخرجه من هذه الظلمات إلى نور الوجود.

إذا عرفت هذه الأقسام الثلاثة فلا يخفى أن الشوق والطلب والارادة كل ذلك من القسم الثالث.

وليس لدينا في التكليف ومبادئه ما هو من القسم الأول.

(قوله (ره): (ثالثاً إنا إذ نقول أن المتعلق...)).

أقول الغرض من هذا الأمر هو دفع توهم شايح وهو أن الحكم وإن كان متعلقاً أولاً بالعنوان إلا أنه يسري من العنوان إلى المعنون وذلك لأن العنوان ملحوظ بما هو فان في المعنون.

وإن شئت قلت أن العنوان لما كان فانياً في المعنون كان ذلك مستوجباً لسريان الحكم من العنوان إلى المعنون وبالتالي يصير الحكم متعلقاً بالمعنون أي الأفراد الخارجية.

المعنون وفانٍ فيه - لا نعني أن المتعلق الحقيقي للتكليف هو المعنون وأن التكليف يسري من العنوان إلى المعنون باعتبار فئانه فيه - كما قيل - فإن ذلك

وأما دفع هذا التوهم فحاصله أن فناء العنوان في المعنون يحتمل فيه احتمالان.

الأول الفناء المستوجب لتعلق الحكم الذهني بالمصاديق الخارجية حتى يكون هذا الفناء جسراً لانتقال الحكم من العنوان الذي هو صورة ذهنية إلى المصاديق التي هي مصاديق خارجية.

الإحتمال الثاني الفناء الغير المستوجب لذلك بل يكون هذا الفناء هو السبب في صحة تعلق الحكم بالعنوان بمعنى أنه لولا فناء العنوان في المعنون لكان من غير الممكن أن يتعلق الحكم بالعنوان إذ يكون العنوان حينئذٍ ملحوظاً بما هو هو وقد عرفت أن الإرادة والطلب ونحوها يستحيل أن يتعلق بالعنوان الذهني بما هو هو.

وبعبارة أخرى أن العنوان له حالتان.

الأولى أن يلحظ بنفسه فقط.

الثانية أن يلحظ بما هو فان في المعنون هذا من جهة.

ومن جهة ثانية قد عرفت أن الحكم يستحيل أن يتعلق بالعنوان في الحالة الأولى. لأمرين.

الأول عدم وجود المقتضي لتعلق الطلب والشوق بالصورة الذهنية.

فمن الواضح أن الطلب والشوق لا بد له من مقتضى لحصوله ككل معلول.

ومن الواضح أيضاً أن هذا المقتضي هو الآثار المحبوبة المترتبة على المشوق إليه.

ومن الواضح أيضاً أن الصورة الذهنية لا يترتب عليها شيء من الآثار إلا ما شدّ وندر.

الأمر الثاني وجود المانع وهو استحالة طلب الحاصل فإن المفروض وجود العنوان حين وجود الطلب فلو كان المطلوب هو العنوان بما هو هو



باطل بالضرورة أيضاً، لما تقدم أن المعنون يستحيل أن يكون متعلقاً للتكليف

لكان من طلب الحاصل.

فالحاصل أن الحكم لا يتعلق إلا بالعنوان في الحالة الثانية. وبالتالي الفناء هو المسوغ لتعلق الحكم بالعنوان إذ لولاه لم يمكن تعلق الحكم بالعنوان.

إذا عرفت هذين الإحتمالين نقول لا ريب في فساد الإحتمال الأول وذلك لما عرفته مقدماً من استحالة تعلق العرض الذهني بالوجود الخارجي ولا فرق بين أن يكون ذلك ابتداءً أو انتهاءً. فيستحيل أن يكون الفناء جسراً للتوصل إلى هذا المحال.

فتعين الثاني أي أن الفناء مجرد مصحح لتعلق الحكم بالعنوان.

وإن شئت توضيح هذا الدفع للتوهم بتقرير آخر نقول عندنا مقدمات.

الأولى إن الفناء يحتمل فيه احتمالان.

الأول الفناء المستوجب لانتقال الحكم من تعلقه بالعنوان إلى تعلقه بالأفراد الخارجية فيكون الحكم متعلقاً في المرتبة الأولى بالعنوان وبسبب الفناء يصير متعلقاً في المرتبة الثانية بالخارج أي يترشح التعلق ويسري إلى الخارج.

الثاني الفناء المصحح لتعلق الحكم بالعنوان بحيث لولا الفناء لم يكن الحكم ليتعلق بالعنوان.

المقدمة الثانية أن فناء العنوان في المعنون يفسر بتفسيرين.

الأول فناء العنوان في المصاديق الخارجية حتى يكون العنوان الذي هو الصورة الذهنية موجوداً في المصاديق الخارجية فيلحظ هذا العنوان الفان في المصاديق الخارجية فناء الطبيعي في أفراده.

التفسير الثاني فناء الحاكي في المحكي عنه بمعنى أن تلحظ الصورة الذهنية بما هي حاكيه عن مصاديق لها وجود خارجي حتى يصير الذهن بمنزلة الناظر إلى المصاديق الخارجية.

بأي حال من الأحوال، وهو محال حتى لو كان بتوسط العنوان،

**المقدمة الثالثة** أن الفناء المستوجب لانتقال وسراية الحكم إلى المصاديق الخارجية هو الفناء بالتفسير الأول.

وأما الفناء بالتفسير الثاني فهو الفناء المصحح لتعلق الحكم بالعنوان. وذلك أن السراية متوقفة على وجود رابط خارجي بين المسري عنه والمسري إليه فلا يمكن الانتقال من ضفة الوادي الأولى إلى الضفة الثانية إلا بوجود الرابط الخارجي أي الجسر الخارجي.

ومجرد تصوير الجسر غير كاف كما هو واضح فالحكم المتعلق بالعنوان يستحيل أن يمشي ويسري إلى الخارج إلا بوجود الارتباط الحقيقي بين العنوان والخارج. أي فناء العنوان في نفس الخارج ولهذا قلنا أن الفناء المستوجب للسريان هو الفناء بالتفسير الأول.

وأما الفناء بالتفسير الثاني فهو لا يستوجب الانتقال والسريان لأنه لا يبين لنا وجود الرابط الخارجي بين العنوان والمصاديق الخارجية.

نعم فيه تصور فناء العنوان في المصاديق وهذا التصور المحض غير قابل لأن يكون علة لسريان حقيقي.

نعم هذا التصور قابل لأن يصحح تعلق الحكم الذهني بالعنوان إذ حينئذ يصبح الذهن يرى العنوان بمنزلة المصاديق فيتعلق عنده حب لها أو شوق إليها أو بغض بحسب ما يرى من المبادئ الموجودة في المصاديق.

**المقدمة الرابعة** أن الفناء بالإحتمال الأول - أي الفناء المستوجب للانتقال - محال بنفسه ومحال بمعلوله.

أما أنه محال بنفسه فلما عرفت من أن الفناء المستوجب للانتقال هو الفناء بالتفسير الأول ومن الواضح استحالة الفناء بالتفسير الأول لوضوح استحالة وجود الصورة الذهنية في الخارج فضلاً عن إندكاكها في الوجود الخارجي لتصير فانية في المصاديق الخارجية.

مع أن مقتضى فنائها في المصاديق الخارجية هو انقلاب الصورة الواحدة إلى صور متعددة بعدد المصاديق أو فناء الواحد في المتعدد بما هو

فإن توسط العنوان لا يخرج عن استحالة تعلق التكليف به .

متعدد ولا يخفى استحالة كلا هذين اللازمين .

أما انه محال بمعلوله فلأن معلوله هو تعلق الحكم الذهني بالمصداق الخارجي وقد عرفت استحالة تعلق العرض الذهني بالمعروض الخارجي .

إذا عرفت هذه المقدمات يتضح أن معنى فناء العنوان في المعنون هو التفسير الثاني الذي هو مصحح لتعلق الحكم بالعنوان . وذلك لاستحالة التفسير الأول المستوجب للسريان .

فتحصل أن الحكم الذهني لا مجال له لأن يتعلق بالأفراد الخارجية لا ابتداءً ولا انتهاءً على نحو السريان .

(قوله (ره) : (فإن توسط العنوان لا يخرج . . .)) .

أقول هذا إشارة إلى ما قدمناه من أن الفناء المستوجب للسريان محال بمعلوله . والحاصل هنا مقدمات .

الأولى أن الاستحالة على قسمين .

الأول استحالة محموله على ذات الماهية أي الماهية الملحوظة على نحو لا بشرط .

القسم الثاني الاستحالة المحمولة على الماهية بشرط شيء أو لا شيء .

المقدمة الثانية أن الاستحالة في المقام هي من القسم الأول . فإن الاستحالة محمولة على ماهية تعلق العرض الذهني بالمعروض الخارجي وهذه الماهية ملحوظة لا بشرط .

المقدمة الثالثة أن المحال يستحيل أن ينقلب إلى ممكن لأن الاستحالة إنما تكون لوجود علتها فلو ارتفعت لكان من قبيل ارتفاع المعلول مع وجود علتها فعلة الاستحالة في القسم الأول هو ذات الماهية فيستحيل ارتفاع الاستحالة عن ذات الماهية في أي حال من الحالات .

وعلة الاستحالة في القسم الثاني هو الماهية المنضم إليها حالة خاصة وبالتالي فيمكن ارتفاع الاستحالة عن الماهية عند فقدان تلك الحالة .

بل نعني ونقول: أن الصحيح أن متعلق التكليف هو العنوان بما هو مرآة وفان في المعنون على أن يكون فناؤه في المعنون هو المصحح لتعلق التكليف به فقط، إذ إن الغرض إنما يقوم بالمعنون المفنى فيه، لا أن الفناء يجعل التكليف سارياً إلى المعنون ومتعلقاً به. وفرق كبير بين ما هو مصحح لتعلق التكليف بشيء وبين ما هو بنفسه متعلق التكليف. وعدم التفرقة بينهما هو الذي أوهم القائلين بأن التكليف يسري إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه ولا يزال هذا الخلط بين ما هو بالذات وما هو بالعرض مثار كثير من الاشتباهات التي تقع في علمي الأصول والفلسفة. والفناء والآلية في الملاحظة هو الذي يوقع الاشتباه والخلط، فيعطي ما للعنوان للمعنون وبالعكس.

وإذا عسر عليك تفهم ما نرمي إليه فاعتبر ذلك في مثال الحرف حينما نحكم عليه بأنه لا يخبر عنه، فإن عنوان الحرف ومفهومه اسم يخبر عنه، كيف وقد أخبر عنه بأنه لا يخبر عنه، ولكن إنما صح الإخبار عنه بذلك باعتبار فنائه في المعنون لأنه هو الذي له هذه

إذا عرفت هذه المقدمات فينتج من المقدمة الأولى والثانية أن الاستحالة في المقام من القسم الأول.

وينتج من المقدمة الثالثة استحالة ارتفاع الاستحالة عن تعلق الحكم بالخارج في أي حالة فلا فرق بين توسط العنوان وعدم توسط العنوان.

(قوله (ره): (إذ أن الغرض إنما يقوم بالمعنون...)).

أقول هذا وجه كون الفناء مصححاً لتعلق الحكم بالعنوان وهذا الوجه هو الأمر الأول من الأمرين اللذين ذكرناهما لبيان استحالة تعلق الحكم بالعنوان بما هو هو. فراجع ص

تنبه قد يتعلق الغرض في حالات نادرة بمجرد وجود الصورة الذهنية في الذهن. وذلك كما لو كان حضور الصورة الذهنية محبوباً كتصور كثرة ماله ونسائه ودخوله الجنة واجتماعه بالأنبياء والمرسلين. فيكون الحب متعلقاً بنفس الصورة.

الخاصية ويقوم به الغرض من الحكم، ومع ذلك لا يجعل ذلك كون المعنون - وهو الحرف الحقيقي - موضوعاً للحكم حقيقة أولاً وبالذات، فإن الحرف الحقيقي يستحيل أن يكون موضوعاً للحكم وطرفاً للنسبة بأي حال من الأحوال ولو بتوسط شيء، كيف وحقيقته النسبة والربط وخاصته أنه لا يخبر عنه. وعليه فالمخبر عنه أولاً وبالذات هو عنوان الحرف، لكن لا بما هو مفهوم موجود في الذهن فإنه بهذا الاعتبار يخبر عنه، بل بما هو فإن في المعنون وحاك عنه، فالمصحح للإخبار عنه بأنه لا يخبر عنه هو فناؤه في معنونه فيكون الحرف الحقيقي المعنون مخبراً عنه ثانياً وبالعرض، وإن كان الغرض من الحكم إنما يقوم بالمفنى فيه وهو الحرف الحقيقي.

وعلى هذا يتضح جلياً كيف أن دعوى سراية الحكم أولاً وبالذات، من العنوان إلى المعنون منشأها الغفلة بين ما هو المصحح للحكم على موضوع باعتبار قيام الغرض بذلك المصحح فيجعل الموضوع عنواناً حاكياً عنه، وبين ما هو الموضوع للحكم القائم به الغرض فالمصحح للحكم شيء والمحكوم عليه والمجموع موضوعاً شيء آخر. ومن العجيب أن تصدر مثل هذه الغفلة من بعض أهل الفن في المعقول.

نعم إذا كان القائل بالسراية يقصد أن العنوان يؤخذ فانياً في المعنون وحاكياً عنه وأن الغرض إنما يقوم بالمعنون فذلك حق ونحن نقول به ولكن ذلك لا ينفعه في الغرض الذي يهدف إليه، لأننا نقول بذلك من دون أن نجعل متعلق التكليف نفس المعنون وإنما يكون متعلقاً له ثانياً وبالعرض، كالمعلوم بالعرض كما أشرنا إليه فيما سبق. فإن العلم إنما يتعلق بالمعلوم بالذات ويتقوم به وليس هو إلا العنوان الموجود بوجود علمي، ولكن باعتبار فناه في معنونه، يقال للمعنون

(قوله (ره): (ولكن ذلك لا ينفعه..)).

أقول بل سيأتي أنه ينفعه أشد النفع.

أنه معلوم ولكنه في الحقيقة هو معلوم بالعرض لا بالذات، وهذا الفناء هو الذي يخيل للناظر أن المتعلق الحقيقي للعلم هو المعنون ولقد أحسنوا في تعريف العلم بأنه حصول صورة الشيء لدى العقل، لا حصول نفس الشيء، فالمعلوم بالذات هو الصورة والمعلوم بالعرض نفس الشيء الذي حصلت صورته لدى العقل.



وإذ ثبت ما تقدم واتضح ما رمينا إليه من أن متعلق التكليف أولاً وبالذات هو العنوان وأن المعنون متعلق له بالعرض - يتضح لك الحق جلياً في مسألتنا (مسألة اجتماع الأمر والنهي) وهو: أن الحق (جواز الاجتماع).

(قوله (ره): (يتضح لك الحق جلياً في مسألتنا...)).

أقول حاصل ما ذكره المصنف (ره) في توضيحه للحق بمقدمتين .  
الأولى أن الحكم لا يتعلق بالفرد الخارجي فلا مجال لأن يتعلق بالمجمع الخارجي .

الثانية أن المحذور الوحيد من اجتماع الأمر والنهي هو اجتماع الضدين - الأمر والنهي - في الفرد الخارجي أي المجمع .

وينقدح من هاتين المقدمتين عدم المانع من اجتماع الأمر والنهي لأن المحذور الوحيد مفقود ضرورة أن المجمع لم يتعلق به ضد واحد فضلاً عن ضدين .

أقول أما المقدمة الأولى فقد تم البرهنة عليها في المباحث المتقدمة وقد عرفت أنها في غاية المتانة .

وأما المقدمة الثانية فقد أرسلها المصنف (ره) إرسال المسلمات . وإلى هنا ينتهي الكلام في بيان مرام المصنف (ره) .

والآن نشرع في البحث حول تمامية ما ذكره المصنف (ره) فنقول إن هذا الذي ذكره المصنف (ره) . لا ريب في فساده وذلك لفساد المقدمة الثانية

ومعنى جواز الاجتماع أنه لا مانع من أن يتعلق الإيجاب بعنوان

من المقدمتين اللتين ذكرناهما في هذه الحاشية آنفاً توضيح فسادها في خمس مقدمات .

**المقدمة الأولى** أن فناء العنوان في المعنون كان هو المصحح لتعلق الحكم بالعنوان وهذه المقدمة قد عرفت صحتها وعرفت تسليم المصنف (ره) بها .

**المقدمة الثانية** أن الفناء المصحح هو الفناء بالتفسير الثاني المتقدم ذكره أي أن يكون العنوان ملحوظاً حاكياً عن مصاديق حتى يكون الذهن لا يرى سوى المصاديق .

وهذا مضافاً إلى وضوحه قد عرفت توضيحه وحاصله أن الذهن لا يمكنه أن يرى أنه يحب الصورة فما دام ملتفتاً إلى أن الصورة الذهنية هي صورة ذهنية لا يمكنه أن يوجه حبه وبغضه وشوقه وإرادته إليها وذلك لأن المفروض أن غرضه متعلق بالمصاديق فلا يتعلق الحب والشوق بالعنوان إلا عندما يلتفت الذهن إلى أنه عنوان أي عندما يراه عين المصاديق .

**المقدمة الثالثة** قد عرفت أن الحكم له مبادئ الأول رؤية المصلحة والمفسدة الثانية المحبوبة والمبغوضية الثالثة الارادة والتنفر . الرابعة التشريع .

**المقدمة الرابعة** أنه كما كان العنوان ملحوظاً فانياً في المعنون في المبدأ الرابع أي التشريع فكذلك يجب أن يلحظ فانياً في المعنون في المبادئ الثلاثة فكما أنه حين الحكم على الصلاة بقوله (الصلاة واجبة) يجب أن يكون قد لاحظ العنوان فانياً في المعنون لاستحالة إيجاب الصورة الذهنية . فكذلك في المبادئ الثلاثة .

فعند الارادة (بأن يكون مريداً للصلاة) يجب أن يكون قد لاحظ عنوان الصلاة بما هو فان في المعنون لاستحالة إرادة وطلب الصورة الذهنية للصلاة . لأن المفروض وجودها ويستحيل طلب الموجود . وهذا إلى هنا في غاية الوضوح .

إلا أن الكلام قد يقع في الحب ورؤية المصلحة حيث أنهما قد يتعلقان

ويتعلق التحريم بعنوان آخر، وإذا جمع المكلف بينهما صدفة بسوء

بالصورة الذهنية بما هي صورة الذهنية كحب تصور المعشوقة وكحب تصور كثرة المال وكمن يرى أن وجود هذه الصورة في ذهنه فيه مصلحة.

ولكن من الواضح الذي لا يخفى أن الحب ورؤية المصلحة اللذان هما من مبادئ الحكم هما الحب والمصلحة المتعلقان بالعنوان بما هو فان في المعنون وذلك لأن علة الطلب هو الحب ورؤية المصلحة اللذان هما متعلقان بالعنوان الفاني في المعنون لا المتعلقان بالعنوان بما هو هو توضيح ذلك في مقدمات.

الأولى أن الحب حالة نفسية إضافية فإن الأحوال النفسية قسمان.

الأول أحوال نفسية ذاتية لا تحتاج إلى أي طرف آخر مثل الغضب فإنه فوران القوة النفسية وهكذا كثير من الملكات.

الثاني أحوال نفسية إضافية تحتاج إلى وجود طرف تتعلق به فإن الحالة النفسية وحدها لا تكون حباً ما دام لم تتعلق بمحجوب فالحب لا يتحقق إلا مع إضافة الحالة النفسية إلى المحجوب.

المقدمة الثانية وهي متفرعة عن الأولى وهي أن لازم كون الحب حالة إضافية إلى المحجوب هو عدم وجود الحب إلا في مرتبة وجود المحجوب في الذهن فكلما فرض الحب موجوداً لا بد من فرض الصورة الذهنية للمحجوب موجودة.

المقدمة الثالثة أن الشوق والطلب يستحيل أن يتعلق بما هو موجود بنفسه فإنه يكون من طلب الحاصل ولا يخفى استحالته.

إذا عرفت هذه المقدمات نقول إن الحب المتعلق بالصورة بما هي هي يستحيل أن يولد شوقاً كما يستحيل أن يولد طلباً لأن الطلب إما أن يفرض تعلقه بهذه الصورة الذهنية بما هي هي أو بهذه الصورة بما هي فانية في المصاديق.

فعلى الفرض الأول يكون محالاً لأن هذه الصورة موجودة ضرورة وجود الحب وقد عرفت أن كلما وجد الحب وجد المحجوب. وإذا كانت



اختياره فإن ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنون لكل من العنوانين

موجودة استحالة تعلق الطلب بها لاستحالة أن يطلب الذهن ما يراه موجوداً.  
وعلى الفرض الثاني وإن كان الطلب ممكناً لأنه لما فئيت الصورة في المصاديق كان الذهن لا يرى سوى المصاديق وهي غير موجودة فيمكن طلبها.

ولكن هذا الطلب لا يمكن أن ينشأ عن حب الصورة إذ يكون المحبوب غير المطلوب بنظر الذهن فإن المحبوب هو الصورة والمطلوب بنظر الذهن هو المصاديق الخارجية حيث أن معنى الفناء هو أن الذهن لا يصير يرى سوى المفني فيه فمعنى طلب الصورة الفانية في المصاديق هو أن الذهن يرى أنه يطلب المصاديق.

ومن الواضح أن الطلب إذا نشأ عن حب يجب أن يكون متعلقهما متحداً حتى يكون المطلوب في الطلب عين المحبوب في الحب فعند التغير يعلم أن الطلب لم ينشأ عن الحب.

فإن قلت لو كان يحب تصور المال ولكنه لم يمكنه ذلك عاجلاً لاشتغال ذهنه بأمور أخرى فإنه يصير مشتاقاً إلى تصور المال وطالباً لذلك.

قلت هذا يصير وممكن ولكن لا يخفى أنه من قبيل حب الصورة الفانية في المصاديق غايته أن المصاديق هي صورة ذهنية فالحب تعلق بعنوان (تصور المال) الفاني في مصاديقه التي هي صور ذهنية. والشوق والطلب تعلقاً بهذا العنوان الفاني أيضاً فلا اشكال على مطلبنا.

والغرض من كل ما ذكرناه هو إثبات أن الحب الذي يكون من مبادئ الحكم هو الحب المتعلق بالعنوان الفاني في مصاديقه وهذا الغرض وإن كان واضحاً إلا أنا أحببنا دفع بعض التوهمات.

بقي شيء وهو أنه بعد أن ثبت أن الحب الذي يكون من المبادئ هو الحب المتعلق بالصورة الفانية فلا جرم يجب أن يكون رؤية المصلحة هي متعلقة بالعنوان الفاني في مصاديقه لأن رؤية المصلحة المستوجبة لحدوث الحب المتعلق بالعنوان الفاني هي الرؤية المتعلقة بالعنوان الفاني.

ذلك لعین ما ذكرناه آنفاً من لزوم وحدة المتعلقين فيجب أن يكون المحبوب بنظر الذهن هو عين ما رأى أنه فيه المصلحة فإذا كان المحبوب بنظر الذهن هو المصاديق يجب أن يكون ما فيه المصلحة بنظر الذهن هو المصاديق.

فالحاصل أن رؤية المصلحة التي هي من مبادئ الحكم هي رؤية المصلحة في العنوان الفاني وهذا المطلب مضافاً إلى ثبوته بالبرهان الذي ذكرناه من مسلمة العلية حيث أن مبنى العلية أن الأحكام تابعة للمصلحة والمفسدة في الأفراد لا في الصورة الذهنية كما لا يكاد يخفى.

وإلى هنا ينتهي تنقيح المقدمة الرابعة وقد اتضح فيها أن العنوان في المبادئ الأربعة يكون ملحوظاً فانياً في المعنون.

المقدمة الخامسة أنه كما يستحيل اجتماع التضاد في الخارج كذلك يستحيل الاعتقاد باجتماع التضاد فكما يستحيل اجتماع البياض والسواد في جسم واحد كذلك يستحيل الاعتقاد باجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهذا واضح ودليله العقلي يرجع إلى استحالة اجتماع الضدين في الذهن إذ لو صدق الذهن باجتماع الضدين لكان مصداقاً بذلك في أن كونه مكذباً بذلك حيث أن المفروض تصديق الذهن باستحالة الاجتماع.

إذا عرفت هذه المقدمات نقول عند الحكم على عنوان فلا يصح الحكم إلا عند لحاظ العنوان بما هو فان في المعنون.

كما يجب أن يكون المبادئ جميعاً متعلقة بالعنوان الفاني في المعنون. فيجب أن يرى المصلحة موجودة في المصاديق ويرى أنه يحب المصاديق ويرى أنه يطلب المصاديق.

ولو كان الحكم تحريمياً يجب أن يرى أن المفسدة في المصاديق ويجب أن يرى أنه يبغض المصاديق ويرى أنه يتنفر من المصاديق.

وحيث فلو اجتمع الأمر والنهي في المجمع وقلنا أنه واحد. يكون المولى قد رأى اجتماع الضدين في هذا الواحد حيث يرى أنه محبوب

متعلقاً للإيجاب والتحرير إلا بالعرض، وليس ذلك بمحال فإن المحال إنما هو أن يكون الشيء الواحد بذاته متعلقاً للإيجاب والتحرير. وعليه، فيصح أن يقع الفعل الواحد امثالاً للأمر من جهة باعتبار

ومبغوض وأنه مراده ومتنفره.

فمثلاً عندما حكم بوجوب الصلاة يكون قد رأى أن المصلحة في جميع مصاديق الصلاة وأن حبه متعلق بجميع مصاديق الصلاة وأن إرادته متعلقة بجميع مصاديق الصلاة وعندما حكم بحرمة الغضب يكون قد رأى أن المفسدة في جميع مصاديق الغضب وأن بغضه متعلق بجميع مصاديق الغضب وأن تنفره متعلق بجميع مصاديق الغضب.

فإذا فرضنا أن عنواني الصلاة والغضب يجتمعان في مصداق واحد كان هذا المصداق الواحد بنظر المولى محبوباً ومبغوضاً ومراداً ومتنفراً منه وهذا الاجتماع محال.

والحاصل أن الضدان وإن لم يجتمعا في نفس المجمع الخارجي ولكنهما قد اجتمعا في اعتقاد ورؤية المولى وهذا محال كما عرفت في المقدمة الخامسة.

ولعل هذا الذي ذكرناه من أن اجتماع التضاد هو في الذهن والاعتقاد هو مراد والاعلام كما صرح به العلامة النائيني (ره). وان كانت عباراتهم لا تخلو من مسامحة إذ ظاهرها أن التضاد يجتمع في الفرد الخارجي.

فظهر من كل ما ذكرناه بطلان المقدمة الثانية من مقدمتي المصنف (ره) حيث أثبتنا وجود محذور آخر غير اجتماع التضاد في الخارج. وهذا المحذور هو اجتماع التضاد في الاعتقاد.

(قوله (ره): (وليس ذلك بمحال...)).

أقول ذاك إشارة إلى الاجتماع بالعرض ولكنك عرفت أنه محال.

(قوله (ره): (وعليه فيصح أن يقع الفعل...)).

أقول مع التسليم بما ذكره المصنف (ره) يكون جوابه في غاية التمامية إذ لم يجتمع الضدان ولم يلزم أي محذور آخر فيكون المجمع (كالصلاة في

انطباق العنوان المأمور به عليه وعصياناً للنهي من جهة أخرى باعتبار انطباق عنوان المنهي عنه. ولا محذور في ذلك ما دام أن ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه وبذاته يكون متعلقاً للأمر وللنهي ليكون ذلك محالاً، بل العنوانان الفانيان هما المتعلقان للأمر والنهي. غاية الأمر أن تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل يكون هو الداعي إلى إتيان الفعل، ولا فرق بين فرد وفرد في انطباق العنوان عليه، فالفرد الذي ينطبق عليه العنوان المنهي عنه كالفرد الخالي من ذلك في كون كل منهما ينطبق عليه العنوان المأمور به بلا جهة خلل في الانطباق.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون أو لم يكن ما دام أن المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات. نعم لو كان العنوان مأخوذاً في المأمور به والمنهي عنه على وجه

---

الأرض المفضوبة) ينطبق عليه كلا العنوانين بما هما مأمور به أو منهي عنه ولا يمكن عدم الانطباق لأن انطباق الكل على مصداقه أمر قهري ولا يرتفع إلا بأمر واحد وهو تضيق الكل بقيد غير موجود في هذا المصداق وإلا فما دام الكل على إطلاقه يجب إنطباقه على مصداقه وبالتالي يحصل العصيان والإمتثال إذ ليس الإمتثال سوى كون الفعل مصداقاً للمأمور به وليس العصيان سوى كون الفعل مصداقاً للمحرم. والمفروض أن هذا الفعل - المجمع - مصداقاً للمأمور به ومصداقاً للمحرم.

(قوله (ره): (بلا جهة خلل في الانطباق...)).

أقول قد عرفت أن الكل يجب إنطباقه على مصداقه إلا في حالة واحدة في حالة تقييد الكل بقيد مخرج للمصداق عن كونه مصداقاً.

والمفروض هنا في محل البحث أن المجمع مصداق للعنوانين كما أن المفروض أن العنوانين غير مقيدين. فأين جهة الخلل في الانطباق فإن الانطباق لا يحتاج إلى أكثر من وجود جهة الانطباق وهي موجودة في المجمع حسب الفرض.

(قوله (ره): (نعم لو كان العنوان مأخوذاً...)).

يسع جميع الأفراد حتى موضع الاجتماع، وهو الفرد الذي ينطبق عليه العنوانان ولو كان ذلك من جهة اطلاق الدليل، فإنه حينئذ تكون لكل من الدليلين الدلالة الالتزامية على نفي حكم الآخر في موضع الالتقاء فيتكاذبان، وعليه يقع التعارض بينهما ويخرج المورد عن مسألة الاجتماع كما سبق بيان ذلك مفصلاً.

كما أنه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذة في متعلق الأمر على وجه يكون الواجب هو العنوان المقذور بما هو مقذور فإن عنوان المأمور به حينئذ لا يسع ولا يعم الفرد غير المقذور، فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضع الاجتماع ولا يكون هذا الفرد

أقول قد عرفت أن سبب عدم انطباق الكلي على المصداق هو تقييد الكلي بقيد مخرج للمصداق وهنا شرع المصنف (ره) في ذكر موارد تحقق هذا السبب فذكر موردين.

الأول مورد التعارض بين الدليلين فإنه عند وقوع التعارض بين العامين من وجه يعلم بتقييد أحدهما بقيد يخرج نقطة التعارض فيكون أحدهما مقيداً بقيد مخرج للمجمع.

وقد ذكرنا كيفية وقوع التعارض سابقاً فراجع.

المورد الثاني هو الإلتزام بأن كل طبيعة مأمور بها مقيدة بالقدرة حتى يكون الطبيعة المأمور بها هي الطبيعة المقدورة. وهذا القيد مخرج لمورد الاجتماع إذ المجمع لا يكون مقدوراً عليه لأنه محرم شرعاً.

وهذا المذهب أي تقييد الطبيعة المأمور بها بقيد القدرة هو مذهب العلامة النائيني (ره) وقد ذكرناه مفصلاً عند التعرض لكلام المحقق الكركي والعلامة النائيني (ره) في مبحث الضد كما بينا الاعتراضات الواردة على هذا المذهب فراجع ولا حاجة إلى الاعادة.

(قوله (ره): (كما أنه لو كانت القدرة على...)).

أقول هذا اشارة إلى المورد الثاني من الموردين المتقدمين.

غير المقدور شرعاً من أفراد الطبيعة بما هي مأمور بها .  
 بخلاف ما إذا كانت القدرة مصححة فقط لمتعلق التكليف  
 بالعنوان فإن عنوان المأمور به يكون مقدوراً عليه ولو بالقدرة على فرد  
 واحد من أفرادها . ولهذا قلنا أنه لو انحصر تطبيق المأمور به في  
 خصوص موضع الاجتماع كما في مورد عدم المندوحة يقع التزاحم بين  
 الحكمين في موضع الاجتماع، لأنه لا يصح تطبيق المأمور به على هذا  
 الفرد وهو موضع الاجتماع إلا إذا لم يكن النهي فعلياً، كما لا يصح  
 تطبيق عنوان المنهي عنه عليه إلا إذا لم يكن الأمر فعلياً، فلا بد من  
 رفع اليد عن فعلية أحد الحكمين وتقديم الأهم منهما .

(قوله (ره): (بخلاف ما إذا كانت القدرة مصححة فقط . . .)).

أقول هذا إشارة إلى المذهب المقابل لمذهب الميرزا النائيني (ره) وهو  
 مذهب أن القدرة شرط عقلي لمجرد تصحيح تعلق الطلب بالطبيعة حتى  
 يكون الأمر لا يتعلق بالطبيعة إلا في ظرف القدرة على الطبيعة .

(قوله (ره): (ولهذا قلنا أنه لو انحصر تطبيق المأمور . . .)).

أقول قوله (ره): (ولهذا) إشارة إلى أن القدرة مجرد مصحح للتكليف  
 فلأجل هذا القول . ذهب إلى وقوع التزاحم عند عدم المندوحة ضرورة أنه  
 عند عدم المندوحة إذا فرض فعلية النهي كان المورد غير مقدور فلا يصح  
 التكليف بالأمر لعدم القدرة على الطبيعة وإذا فرض فعلية الأمر كان المورد  
 غير مقدور على تركه فلا يصح التكليف بالترك فمثلاً لو وقع المكلف بين  
 أمرين الأول أن يترك الغصب ولا يصلي الثاني أن يصلي ويفعل الغصب ولا  
 يمكنه أن يصلي في مورد آخر بغير غصب .

ففي هذه الحالة إذا فرض فعلية النهي كان المكلف عاجزاً عن طبيعة  
 الصلاة لعدم القدرة على أي مصداق من مصاديقها إذ المصداق الممكن  
 تكويناً وهو المصداق الغصبي غير ممكن شرعاً . والمصداق الممكن شرعاً  
 غير ممكن تكويناً . فبالتالي يلزم امتناع فعلية الأمر لاستحالة تكليف العاجز .

وكذا إذا فرض فعلية الوجوب كان النهي غير مقدور عليه إذ عند الزامه

ولقد ذهب بعض أعلام أساتذتنا إلى أن القدرة مأخوذة في متعلق التكليف باعتبار أن الخطاب بالتكليف نفسه يقتضي ذلك، لأن الأمر إنما هو لتحريك المكلف نحو الفعل على أن يصدر منه بالاختيار، وهذا نفسه يقتضي كون متعلقه مقدوراً لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع وإن كان الامتناع من ناحية شرعية.

ولكننا لم نتحقق صحة هذه الدعوى لأن صحة التكليف بطبيعة الفعل لا تتوقف على أكثر من القدرة على صرف وجود الطبيعة ولو بالقدرة على فرد من أفرادها، فالعقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة في متعلق التكليف، وذلك لا يقتضي القدرة على كل فرد من أفراد الطبيعة

بفعل الصلاة يكون ملزماً بفعل الغصب فيستحيل تكليفه بالنهي. فلا جرم كان لا بد من سقوط أحد الحكمين.

أقول قد بينا مورد التزاحم مفصلاً فراجع. ونريد هنا أن نقول أنه قد يورد على عبارة المصنف أشكال يتضح في مقدمتين.

الأولى أن ظاهر عبارته أن القول بالتزاحم في مورد عدم المندوحة مختص بالقول بأن القدرة مصحح للتكليف فلا تزاحم على القول بأن القدرة قيد كما هو مذهب العلامة النائيني وهذا الظاهر جاء من قبل قوله (ولهذا قلنا) حيث فرع القول بوقوع التزاحم على القول بأن القدرة

المقدمة الثانية أن هذا الظاهر ظاهر الفساد لأن التزاحم عند عدم المندوحة جار على جميع الأقوال. ضرورة استحالة اجتماع الفعليتين.

أقول الظاهر أن المصنف (ره) تسامح في عبارته. ولم أر وجهاً أبرر فيه هذا التسامح. فإن عبارة المصنف (ره) ومراده يمكن الحمل على محامل كلها مواجهة بإعتراض فلا حاجة إلى سردها وسرد الإعتراضات الواردة عليها.

(قوله (ره): (ولقد ذهب بعض أعلام أساتذتنا...)).

أقول هو الميرزا النائيني (ره) كما عرفت.

إلا إذا قلنا بأن التكليف يتعلق بالأفراد أولاً وبالذات. وقد تقدم توضيح فساد هذا الوهم.

### تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون:

بعد ما تقدم من البيان من أن التكليف إنما يتعلق بالعنوان بما هو مرآة عن أفرادها لا بنفس الأفراد، فإن القول بالجواز لا يتوقف على القول بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما أشرنا إليه فيما سبق، لأنه سواء كان المعنون متعدداً بتعدد العنوان أو غير متعدد فإن ذلك لا يرتبط بمسألتنا نفيًا وإثباتًا ما دام أن المعنون ليس متعلقًا للتكليف أبدأً. وعلى كل حال فالحق هو الجواز تعدد المعنون أو لم يتعدد.

ولو سلمنا جدلاً بأن التكليف يتعلق بالمعنون باعتبار سراية التكليف من العنوان إلى المعنون كما هو المعروف، فإن الحق أنه لا يجب تعدد المعنون بتعدد العنوان فقد يتعدد وقد لا يتعدد،

(قوله (ره): (فإن القول بالجواز لا يتوقف على القول...)).

أقول قد عرفت أن القول بالجواز يتوقف على القول بالتعدد في نظر المولى. لأن المولى يرى أنه يحب المجمع ويبغضه فلو كان واحداً في نظره لكان اجتمع الحب والبغض على واحد في نظره.

(قوله (ره): (فإن الحق أنه لا يجب تعدد المعنون بتعدد العنوان...)).

أقول في مسألة التعدد ثلاثة أقوال.

الأول ما ذكره الأخوند الخراساني من أن تعدد العنوان لا يستوجب تعدد المعنون مطلقاً.

الثاني ما ذكره الميرزا النائيني (ره) من أن تعدد العنوان يستوجب تعدد المعنون مطلقاً. في محل البحث (وهو العنوانان اللذان بينهما عموم من وجه. مع كونهما من سنخ المبادئ الاختيارية التي يتعلق بها التكليف).



الثالث ما ذكره السيد الخوئي من التفصيل فإن العنوانين قسمان قسم يكون تعددهما مستوجبا لتعدد المعنون وقسم يكون تعددها غير مستوجب لتعدد المعنون .

وسوف يأتي بيان ضابطه القسمين والصحيح هو الأخير وهو ظاهر عبارة المصنف (ره) .

وكيف كان يقع البحث في مقامات ثلاثة .

الأول في إبطال القول الأول .

الثاني في إبطال القول الثاني .

الثالث في تشييد القول الثالث .

أما المقام الأول . فنقول إن صاحب الكفاية (ره) لم يستدل لمقالته بدليل بل أرسلها إرسال المسلمات واستشهد باطلاق العنوانات المتعددة على الله سبحانه وتعالى مع وحدته عز وجل وارتفاعه عن جميع الجهات والحيثيات .

أقول إن هذا الاستشهاد إنما يدل على أن تعدد العنوان في هذه الحالة لم يستوجب تعدد المعنون وهذا المعنى غاية إبطال القول بإطلاق وجوب تعدد المعنون عند تعدد العنوان . فاستشهاد صاحب الكفاية لا يثبت له اطلاق القول بعدم وجوب التعدد .

وكيف كان بإطلاق عدم وجوب التعدد واضح الفساد فإن عنواني السباحة والنظر إذا انطبقتا كانا مستوجبين للتعدد وهكذا الطيرن والأكل إلى ما شاء الله من الأمثلة فلا بد من حمل كلام صاحب الكفاية (ره) على أحد محملين .

الأول حمله على إرادة القول الثالث وهذا المحمل ليس بعيداً عن عبارة صاحب الكفاية فيكون مراده نفي اطلاق وجوب التعدد لا إطلاق نفي وجوب التعدد .

الثاني حملة على إرادة أن العنوانين اللذين بينهما نسبة العموم من وجه لا يكون إنطباقهما معاً على المجمع مستوجباً لتعدد المجمع أو إن شئت قلت إن العنوانين قسمان .

الأول بينهما عموم وخصوص من وجه أي يصدقان على مصداق واحد .

الثاني بينهما تباين .

فالقسم الثاني يكون تعدد العنوان فيه مستوجباً لتعدد المعنون فصدق الطيران والسباحة مستوجب لتعدد المصداق لاستحالة صدقهما على مصداق واحد .

وأما القسم الأول فيكون تعدد العنوان فيه غير مستوجب لتعدد المعنون بل يصدقان على مصداق واحد .

فالعصب والصلاة إن فرض بينهما تباين كان تعددهما مستوجباً لتعدد المعنون . وإن فرض أن بينهما عموم من وجه كان تعددهما في مورد الاجتماع غير مستوجب لتعدد المعنون .

أقول هذا المحمل الثاني وإن كان صحيحاً إلا أنه يرد عليه إعتراض صياغي فني وهو أنك عرفت أن محل الخلاف في التعدد أو عدم التعدد ليس في الاجتماع في الصدق بالدقة العقلية فإن العنوانين إذا كانت النسبة بينهما بالدقة العقلية هي عموم من وجه فلا ريب أنه لا يتعدد المصداق حين اجتماعهما في الصدق فالقائل بالتعدد لا يقوله في هذا الفرض بل يقوله في فرض كون الاجتماع بحسب ظاهره اجتماعاً في الصدق وإن كان بالدقة العقلية ليس كذلك .

والحاصل أن محل الخلاف إنما هو العنوانين اللذان بينهما بحسب الظاهر عموم من وجه فمعنى القول بالتعدد هو أن النسبة الواقعية ليست عموماً من وجه ومعنى القول بعدم التعدد هو أن النسبة الواقعية هي عموم من وجه وقد فصلنا ذلك عند بيان تفسير كلمة الاجتماع فراجع .

فيجب أن يكون كلام صاحب الكفاية (ره) في هذا الفرض ومن الواضح أن إطلاق عدم وجوب التعدد في هذا الفرض ليس في محله فالأكل في الأرض المفصوبة يقتضي التعدد وإن كان المشي في الأرض المفصوبة بل الصلاة في الأرض المفصوبة لا يقتضي التعدد.

المقام الثاني ويقع الكلام فيه في مرحلتين.

المرحلة الأولى في دليل الميرزا النايني (ره) على أن تعدد العنوان مستوجب لتعدد المعنون.

وقد تعرضنا لكلامه عند بحث الفرق بين باب التعارض وباب الاجتماع ونحن نعيد ذكر كلامه فنقول حاصل ما ذكره الميرزا (ره) يقع في مقدمات.

الأولى وهي عين المقدمة الأولى التي ذكرناها هناك وحاصلها أن إنطباق العنوان على المعنون ناشئ عن وجود جهة في المصداق استوجبت صدق العنوان على المصداق.

المقدمة الثانية وهي عين المقدمة الثانية التي ذكرناها هناك وحاصلها أن العنوانان المتغايران يجب اختلاف جهة انطباقهما إذ لو كان جهة انطباقهما واحدة للزم وحدة العنوانين كما لزم عدم افتراق أحدهما عن الآخر.

المقدمة الثالثة وهي عين المقدمة الرابعة التي ذكرناها هناك وحاصلها أن جهة الصدق على قسمين.

الأول تعليلية وهي الجهة التي تكون علة في انطباق العنوان على غيرها.

الثاني الجهة التقييدية وهي الجهة التي تكون علة في انطباق العنوان على نفسها.

المقدمة الرابعة وهي عين المقدمة السادسة التي ذكرناها هناك وحاصلها أن العنوانات غير الاشتقاقية كعنوانات المبادئ كالضرب والبياض وعنوانات الجوامد كالانسان والحجر يكون جهة انطباقها جهة تقييدية حيث كانت الجهة هي نفس الاعراض والجوامد وكان العنوان منطبقاً عليها بنفسها.

المقدمة الخامسة أن تركيب المبادئ بعضها مع بعض يستحيل أن يكون تركيباً اتحادياً ضرورة أن الوجودات المتعددة يستحيل أن تندك في وجود واحد أو قل إن كل واحد من المبادئ نوعاً مستقلاً فيستحيل أن يكون لهما وجود واحد إذ يستحيل أن يكون الوجود الواحد له ماهيتان.

فالتركيب بين المبادئ يجب أن يكون تركيباً انضمامياً أي إنضمام وجود إلى وجود ليكون المجموع وجودين.

المقدمة السادسة أن العنوانات الاشتقاقية كالقائم والجالس والعالم يكون جهة انطباقها جهة تعليلية حيث كانت الجهة هي هذه الأعراض التي هي علة حمل الاسم على الذات وبالتالي يكون التركيب بين المشتقات تركيباً اتحادياً فالعالم ينطبق على زيد والجالس ينطبق عليه أيضاً وتعدد العرض في زيد لا يستلزم تعدد ذات زيد.

المرحلة الثانية: في نقاش دليل الميرزا (ره) فنقول.

أما المقدمة الأولى فضرورة الصدق إذ انطباق العنوان على مصداقه لا بد له من علة لأنه ممكن وعلته هي تحقق تلك الجهة الخاصة.

وأما المقدمة الثانية فكذلك ضرورة الصدق.

وأما المقدمة الثالثة ففيها نظر توضيحه أن لدينا أمران.

الأول نفس العنوان.

الثاني جهة انطباق العنوان على مصداقه.

أما الأمر الأول فيمكن تقسيمه إلى ثلاث أقسام.

الأول ما كان على نحو الإشارة إلى الذات كما تقول (أكرم هذا العالم) فإن الغرض هو مجرد الإشارة إلى الذات لأجل إيجاب إكرام الذات ولكن استعمل لفظ العالم لمجرد التوصل إلى الذات فالعنوان خارج عن موضوع الحكم.

ولأجل هذا كان الحكم متعلقاً بالذات باقياً في ثلاث حالات.

الأولى حالة إتصافه بالعنوان واقعاً وبقائه متصفاً به .

الحالة الثانية حالة إتصافه بالعنوان واقعاً مع زوال الوصف عنه .

الحالة الثالثة حالة عدم إتصافه بالعنوان واقعاً أصلاً بأن تبين خطأ

المولى في التطبيق عندما وصفه بالعالم ففي هذه الحالة أيضاً تبقى الذات واجبة الاكرام لأن العنوان ليس له أية دخالة في الحكم فلو قال (اكرم هذا العالم) وجب اكرامه حتى لو تبين لك أنه جاهل وأن المولى أخطأ عندما أشار إليه بلفظ عالم .

القسم الثاني العناوين المأخوذة على نحو الجهة التعليلية أي بأن يكون

العنوان علة تعلق الحكم بالذات وهذا على نحوين .

الأولى أن يكون العنوان علة الحكم حدوثاً لا بقاء أي ما دام العنوان

موجوداً كان الحكم موجوداً وبمجرد أن يسقط العنوان يسقط علة الحكم فالحاصل أن وجود العنوان علة وجود الحكم وبقاء العنوان علة بقاء الحكم .

ومن هذا القبيل عنوان (المقدمة) بناء على عدم حكم كلي بوجوب

المقدمة وإنما يوجد وجوبات متعددة فكل مقدمة يحكم بوجوب ذاتها وعلة هذا الحكم هو وصف المقدمة وهذا الوصف علة الحكم حدوثاً لا بقاء حتى أنه يسقط الحكم بمجرد سقوط المقدمة .

ومن هنا اتضح أن الحكم في هذا النحو لا يثبت إلا في الحالة الأولى

من الحالات الثلاث المتقدمة .

النحو الثاني أن يكون العنوان علة تعلق الحكم بالذات . حدوثاً وبقاء

أي أن مجرد وجود العنوان . ولو أنا واحداً كاف في ثبوت الحكم على الذات دائماً حتى في حال زوال العنوان ومن هذا القبيل عنوان الاستطاعة فإن مجرد وجود عنوان الاستطاعة أنا واحداً كاف في ثبوت وجوب الحج حتى في حال زوال الاستطاعة بالتفريط .

القسم الثالث العناوين المأخوذة على نحو الجهة التقييدية بمعنى أن

الحكم يكون محمولاً على نفس العنوان لا على الذات مثل (العالم يجب

اکرامه) فإن الحكم محمول على عنوان العالم لا أن عنوان العالم واسطة  
تعليلية لحمل الحكم على الذات.

وهذه الأقسام كلها هي جارية في مرحلة نسبة العنوان إلى الحكم كما  
عرفت وهذا خارج عن محل البحث فإن محل البحث هو الأقسام الجارية  
في مرحلة نسبة جهة الصدق إلى نفس العنوان.

فلا وجه لما فعله بعض اجله المدققين من الخلط بين هذين التقسيمين  
ثم اعترض على الميرزا ره.

وبهذا ينتهي الكلام في الأمر الأول وهو خارج عن محل البحث ذكرناه  
لدفن توهم الخلط.

أما الأمر الثاني. فالظاهر أنه لا مجال لتقسيمه إلى جهة تقييدية وأخرى  
تعليلية فإن العنوانات إنما تنطبق على مصاديقها بنحو يكون تمام مصاديقها  
هي علة انطباق العنوان عليها فيكون جميع الجهات جهات تقييدية بإصطلاح  
الميرزا (ره). فلفظ (عالم) ينطبق على الذات المتلبسة بالعلم والعلة هو نفس  
الذات المتلبسة بالعلم فهذا المجموع أي الذات المتلبسة هو جهة انطباق  
عنوان العالم عليه - المجموع - لا أن العلم فقط هو جهة الانطباق.

وبعبارة أخرى أن العناوين الكلية منتزعة من وجودات خارجية ولو  
فرضية ولا تنطبق إلا عليه فيكون منشأ الانتزاع هو عين مورد الانطباق ولا  
يوجد شيء اقتضى الانطباق سوى نفس وجود هذا المنشأ فيكون وجود هذا  
المنشأ هو علة وجهة انطباق العنوان عليه بلا فرق بين المشتقات - مثل عالم  
وكریم - وبين المبادئ. مثل ضرب وجلوس فإنه كما كان (ضرب) ينطبق  
على (عرض الضرب) وكان نفس هذا العرض هو جهة الإنطباق على نفسه  
فكذلك كان (عالم) ينطبق على الذات المتلبسة بالعلم وكان نفس هذه الذات  
المتلبسة بالعلم هي جهة انطباق العنوان عليها.

فتحصل أنه لا وجه لتقسيم الجهة إلى تقييدية وتعليلية فكل الجهات  
من واد واحد وهي جهات تقييدية.

أما المقدمة الرابعة فهي متينة ولكن قد عرفت أن لا اختصاص لها بالمبادئ أو بغير المشتقات. بل قد عرفت أن جميع الجهات تقييدية.

أما المقدمة الخامسة أقول قبل نقاش المقدمة الخامسة نذكر شيئاً وهو أن هذه المقدمة هي الركن الركين في كلام الميرزا بحيث أن لو فسدت جميع المقدمات وتمت هذه المقدمة لكان كلامه صحيحاً لأن غاية مطلوب الميرزا إثبات التعدد وهو يثبت عند إثبات كون التركيب إنضمامياً لا اتحادياً.

ومن هنا ظهر أن النقاش الذي ناقشناه مع الميرزا في المقدمة الثالثة لا يضر الميرزا لأن غرضه في المقام إثبات أن التركيب إنضمامي وهذا يتحقق عند الاعتراف بأن الجهة تقييدية في المبادئ.

إذا عرفت هذا التذكير نقول إن هذه المقدمة قد بناها الميرزا النائبي (ره) كما يظهر من كلماته على أمرين.

الأول أن جهة انطباق المبادئ هي جهة تقييدية فينطبق العنوان على نفس الجهة.

الأمر الثاني أن تكون جهات انطباق العنوانات كلها مختلفة.

فينتج من هذين الأمرين أن تركيب المبادئ إنضمامي وذلك لأن جهة إنطباق كل مبدأ تقييدية فينطبق العنوان على الجهة والعنوانان على الجهتين كما هو مقتضى الأمر الأول ويكون هاتان الجهتان مختلفين كما هو مقتضى الأمر الثاني فبالتالي يجب أن يكون تركيبهما إنضمامياً لاستحالة التركيب الاتحادي بين الأمور المختلفة.

ثم إن الميرزا (ره) أثبت الأمر الأول في المقدمة الرابعة وأثبت الأمر الثاني في المقدمة الثانية.

أقول يرد على كلامه (ره) إيرادان.

الأول أنه لا نحتاج في إثبات أن تركيب المبادئ إنضمامي إلى أن تكون جهة الانطباق تقييدية بل يتم ذلك حتى لو فرض أنها تعليلية كما لو فرضنا أن مفهوم الغصب مفهوم اشتقائي أي هو الكون المنسوب إلى الأرض المنصوبة.

وكان الصلاة هي الفعل المعين فإن التركيب يكون إنضمامياً لأن جهة انطباق عنوان الغصب جهة تعليلية لما هو مباين لجهة العنوان الآخر الصلاة فإن الصلاة فعل والمعلل في الغصب هو الكون وهما متباينان فوجب أن يكون التركيب بينهما إنضمامياً.

فالحاصل أن الأمر الأول من الأمرين المتقدمين وإن كان صحيحاً إلا أنه لا حاجة إليه بعينه.

الإيراد الثاني أن الأمر الثاني غير صحيح لأن الجهات إنما يجب أن تكون مركبة تركيباً إنضمامياً إذا فرض أنها مختلفة في الوجود الخارجي.

ومن الواضح أن اختلاف الجهات في الوجود الخارجي ليس دائماً بل قد تختلف في الوجود الخارجي كما في النظر والصلاة.

وقد تتحد في الوجود الخارجي كما في (الشرب والغصب) عند تعلق الشرب في الماء المغمس فيكون جهة الغصب متحدة مع جهة الشرب في الوجود الخارجي والفرق بينهما كان في غير مركز الالتقاء على ما يأتي تفصيله.

والحاصل أنه مما لا يكاد يخفى أن الاختلاف في المبادئ تارة يكون في الوجود الخارجي وتارة أخرى في غير الوجود الخارجي. فيكون المبدأ متحدين في الوجود ويكون التركيب بينهما اتحادياً وإن كان في صدق كلمة التركيب مسامحة.

تنبيه ذكر بعض الاعلام أنه وقع نزاع في الاعراض الانتزاعية مما لم يظهر له وجود في الخارج كالامكان والفوق ونحوهما. فقال المشهور لا واقع لها في الخارج وإن كان الموضوع موصوفاً بالعرض في الخارج. وقيل لها واقع وإن لم يكن لها وجود خارجي.

ثم قال إنه بناء على القول الثاني يكون الحق مع الميرزا النائيني (ره) إذ يكون لكل مبدأ جهة واقعية ينطبق عليها ومن الواضح أن الجهة الواحدة لا يمكن أن يكون لها واقعيتان وذاتيتان. فيلزم التعدد.



وأما بناء على المشهور يكون الحق في خلاف الميرزا أي في عدم وجوب تركيب المبدأين الانتزاعيين إذ يكون المبدأن بمنزلة المشتق محمولين على منشأ الانتزاع والجهة التعليلية هي النسبة الانتزاعية الاعتبارية .

فمثلاً لو صدق الفوق والتحت على السطح الذي هو فوق الأرض وتحت السماء فإن قلنا أن الفوقية لها واقعية كانت الفوقية منطبقة عليها والتحتية منطبقة على واقعية أخرى ويستحيل أن يكون للوجود الواحد واقعيتان وإن قلنا أن الفوقية والتحتية لا واقعية لها كانت الفوقية والتحتية محمولين بالاشتقاق على السطح الواحد كحمل العالم والطويل على ذات زيد . ثم إنه اختار القول الثاني وبه صحح مقالة الميرزا (ره) .

أقول لم أدر من أين جاء بهذه النتيجة فإن العنوان الذي بيدنا إما هو الفوقية وإما هو الفوق .

فعلى الأول كانت الفوقية محمولة على حيثية واقعية على القول الثاني وعلى حيثية إعتبارية على القول الأول .

فمع تعدد العنوان كالفوقية والتحتية لا بد من تعدد الحيثية سواء كانت واقعية أو اعتبارية فلا يكون التركيب إلا إنضمامياً غاية أنه على الواقعية تكون الانضمامية بين الحيثيتين الواقعتين وعلى الاعتبارية تكون الانضمامية بين الحيثيتين الاعتباريتين .

وعلى الثاني كان الفوق بمنزلة المشتق محمولاً على الذات وجهة الحمل تعليلية بلا فرق بين أن تكون واقعية أو اعتبارية فلا بد أن يكون التركيب اتحادياً .

هذا من جهة ومن جهة أخرى لا ريب أن الغصب ونحوه من العنوانات محمول على الطرف الموجود عند وجود حيثية الغصبية به فيكون من قبيل الفوق لا الفوقية .

المقام الثالث . في التفصيل ونذكره أولاً بتقرير السيد الخوئي (دام ظله) . وحاصله يتضح في مقدمات .

الأولى أن المبادئ قسمان .

الأول مبادئ متأصلة أي له ماهية وحقيقة وله وجود في الخارج .

القسم الثاني مبادئ انتزاعية تنتزع مما هو موجود في الخارج وليس لها في نفسها وجود .

المقدمة الثانية أنه من الواضح المقرر في علم الفلسفة أن الوجود الواحد لا يكون له ماهيتان كما أن الوجودين الفعليين يستحيل أن يتركبا في وجود واحد تركيباً اتحادياً .

المقدمة الثالثة أن العنوانين لهما ثلاث حالات .

الأولى أن يكون كلاهما متأصلاً .

الثانية أن يكون كلاهما انتزاعياً .

الثالثة أن يكون أحدهما متأصلاً والآخر انتزاعياً .

المقدمة الرابعة أن العنوانين إن كانا من الحالة الأولى وجب تعدد المجمع ضرورة أن كل واحد منهما له جهته الأصلية الموجودة في الخارج فيستحيل إتحاد الجهتين كما عرفت في المقدمة الثانية .

المقدمة الخامسة أن العنوانين إن كانا من الحالتين الثانية والثالثة فالمجمع بينهما قد يكون متعدداً وقد يكون واحداً وضابطه الوحدة في الحالة الثالثة (أن يكون منشأ انتزاع العنوان الانتزاعي هو نفس مصداق العنوان الأصلي) .

وضابط التعدد في هذه الحالة (أن يكون منشأ انتزاع العنوان الانتزاعي هو غير مصداق العنوان الأصلي) .

وضابط الوحدة في الحالة الثانية (أن يكون منشأ انتزاع العنوانين الانتزاعيين هو وجود واحد) .

وضابط التعدد في هذه الحالة هو (أن يكون منشأ انتزاع العنوانين الإنتزاعيين هو وجودين أي كل عنوان منتزع من واحد منهما) .

أقول وهذا التفصيل وإن كان صحيحاً بالجملة إلا أنه لما كان فيه نواقص وإجمال وعدم وضوح فنحن نذكر التفصيل بتقرير آخر في مقدمات الأولى أن العناوين قسمان .

الأول اشتقاقية مثل قائم وزوج وصديق .

الثاني غير اشتقائي كالمبادئ والجوامد .

الثانية أن العناوين الاشتقاقية يكون جهة انطباقها هو الذات المتلبسة بالمبدأ . أي أن جهة الانطباق مركبة من الذات والتقيد بالمبدأ كزيد المتقيد بالعلم .

المقدمة الثالثة أن المبادئ قسمان رئيسيان .

الأول ما كان من سنخ الأفعال الاختيارية .

الثاني ما كان من سنخ غير الأفعال أصلاً أو من سنخ الأفعال غير الاختيارية .

ومن الواضح أن القسم الثاني خارج عن محل البحث ضرورة أن محل البحث في العناوين التي يتوجه إليها الأمر والنهي ومن الواضح أن الأمر والنهي وسائر التكاليف إنما تتعلق بالأفعال الاختيارية فمحل البحث هو القسم الأول فقط .

المقدمة الرابعة أن العناوين سواء كانت مبادئ أو غيرها هي مفاهيم يمكن أن تحلل إلى ماهية مركبة من جنس وفصل وعلى أساس هذا التحليل سوف نقسم القسم الأول من المبادئ .

المقدمة الخامسة أن القسم الأول ينقسم إلى أقسام

القسم الأول الأنواع العرضية أي التي كان جنسها القريب هو أحد المقولات التسع .

القسم الثاني الاصناف العرضية أي التي كان جنسها القريب هو واحد من الأنواع العرضية على أن يكون الفصل يلحظ فيه ذات الفعل دون متعلقاته مثل المشي فإنه الحركة المعينة للأرجل .

ويلحق في هذا القسم ما كان جنسه من الأصناف .

القسم الثالث ما كان فصله باعتبار المتعلقات كالظرف والمفعولات والأحوال ونحو ذلك .

وأما جنس هذا القسم فقد يكون أحد المقولات المعينة كالغصب إن قلنا أنه الكون في الأرض المفصولة وقد يكون أحد المقولات غير المعينة كالغصب بناء على أنه (ما تعلق بالمفصوب) وقد يكون أحد الأنواع أو الأصناف المعينة أو المبهمة والأمثلة غير عزيزة .

القسم الرابع ما كان فصله باعتبار معلولاته أو علله كالإهانة فإنه (ما كان علة لخرم الكرامة) وأما جنس هذا القسم فقد يكون أحد المقولات أو الأنواع أو الأصناف المعينة أو المبهمة .

القسم الخامس أن يكون بذاته اعتبارياً أو فصله علة لأمر اعتباري أو تعلق بما هو اعتباري والجنس مختلف .  
إذا عرفت ذلك نقول هنا أمور .

الأول كل الأقسام التي كان جنسها غير معين وإنما عينت بفصلها فهذه الأقسام من قبيل المشتقات كان منشأ انتزاعها تلبس الذات بقيد غايته أن الذات في هذه المشتقات هي العرض لا الجوهر .

بل يمكن أن يلحق في هذا القسم من الاشتقاق ما كان جنسه معيناً ولكن كان فصله من العوارض كالمتعلقات والعلل والمعلولات .

الأمر الثاني إن هذه الأقسام التي ذكرناها هي معظم الأقسام فالتقسيم غير حاصر .

الأمر الثالث إن العنواين المجتمعين في مجمع قد يكونا من أحد الأقسام الخمسة ولذا تشتت الصور كثيراً ولن نتعرض لها واحدة واحدة وهي واحكامها لا تخفى على الفطن لكن نقول بالجملة أن ضابط الوحدة أحد أمور .

الأول أن يكون كلا المبدئين مشتقين وذاتهما واحدة إما بحسب الماهية بأن يكون الجنس معيناً في مقولة معينة .

وإما بحسب الخارج إن كان الجنس في كليهما أو في أحدهما مردداً بين مقولات محددة بالجملة أو مبهمة على الإطلاق .

الثاني أن يكون أحد المبدئين مشتقاً وذاته عين ذات المبدأ الآخر إما بحسب الماهية وإما بحسب الخارج كما في الضابط الأول .

الثالث أن يكونا أو أحدهما لم يلحظ فيه الاشتقاق لكنه بمنزلة المشتق لأنه من قبيل الاصناف وأصناف الاصناف ففي هذه الحالة يكون وحدة المجمع عند وحدة الذات إما بحسب الماهية وإما بحسب الخارج .

ملاحظة لم نتعرض لذكر الأمثلة في هذا البحث أولاً لأنها غير عزيزة وثانياً لانفتاح باب النقاش فيها .

تنبيه . عند تعدد المجمع يكون القول بالجواز واضحاً .

وأما عند الوحدة فقد يستظهر الجواز أيضاً وذلك يتضح في مقدمات .

الأولى إن المحذور كما عرفت عند التعرض للدليل الأول للمصنف (ره) ليس في اجتماع التضاد في الخارج . بل المحذور هو اجتماع التضاد في الذهن وعليه فإذا أمكن التفصي من هذا المحذور كان القول بالجواز محتملاً .

الثانية أن تعدد العنوان وتغايرهما في الذهن كاف في دفع محذور اجتماع التضاد في الذهن ، وهذا يتضح فيما يلي من المقدمات .

الثالثة إن العنوان لا يحكي إلا عن مصاديقه من حيث إنها مصاديقه فكلي الانسان يحكي عن طبيعة الانسان السارية في الوجود بحيث أن الذهن لا يرى سوى وجودات هذه الطبيعة فلا يرى مصداق زيد بتمامه وإنما يرى طبيعة الانسانية الموجودة في زيد بدون اتصافها بوصف أنها موجودة في زيد .

والحاصل أنه مما لا يخفى أن العنوان لا يحكى إلا عن نفسه فالذهن

حينما يتصور العنوان لا يمكنه أن يرى غيره. فعندما يتصور عنوان الانسانية لن يرى إلا الانسانية بما هي متحققة في الخارج فلا يرى الخارجية سوى للانسانية.

الرابعة أن المجمع لما انطبق عليه عنوانان كان له حيثتان ضرورة أن كل عنوان له جهة انطباق تخصه.

إذا عرفت هذه المقدمات نقول إن الذهن عندما حكم بوجوب الصلاة لم ير سوى أن حكم الوجوب تعلق بطبيعة الصلاة بما هي متلبسة بالموجودات الخارجية.

وعندما حكم بحرمة الغصب لم ير سوى أن حكم الحرمة تعلق بطبيعة الغصب بما هي متلبسة بالموجودات الخارجية.

فالحاكم لا يرى أن الحكم على أحدهما ينافي الحكم على الآخر لأنه يرى التغاير بينهما. وهذا في غير المجمع في غاية الوضوح.

وأما في المجمع فكذلك مع أنه واحداً خارجاً لأن الحاكم عندما حكم بوجوب الصلاة إنما حكم على وجوب هذه الطبيعة فهو لم يحكم بوجوب المجمع بما هو مجمع وإنما حكم بوجوب طبيعة الصلاة الموجودة في المجمع وهو يريد بها ويحبها ويرى فيها مصلحة وكذا عندما حكم بحرمة الغصب لم يكن حكم على المجمع بل حكم على طبيعة الغصب الموجودة في المجمع.

نعم لو كان الحكمان متعلقين بالمجمع بما هو مجمع لحصل التضاد في الذهن لكن قد عرفت أن المجمع بما هو مجمع لم يحكم عليه بأي حكم لا حين الحكم على الصلاة ولا حين الحكم على الغصب إذ الصلاة لا تحكي إلا عن حيثية الصلواتية والغصب لا يحكي إلا عن حيثية الغصبية فكيف يمكن أن يكون الغصب أو الصلاة حاكياً عن المجمع الذي هو عبارة عن حيثيتين.

وبهذا ينتهي الكلام في تنقيح الحق في المقام وقد حذفنا بعض

فليس هناك قاعدة عامة تقضي بأن نحكم بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما تكلف بتنقيحها بعض أعظم مشايخنا، وكأن نظرة الشريف يرمي إلى أن العامين من وجه يمتنع صدقهما على شيء واحد من جهة واحدة وإلا لما كانا عامين من وجه، فلا بد أن يفرض هناك جهتان موجودتان في المجمع إحداهما هو الواجب وثانيهما هو المحرم، فيكون التركيب بين الحثيتين تركيباً انضمامياً لا اتحادياً

المباحث واختصرنا أخرى لضيق الوقت واشتغال البال ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(قوله (ره): (فليس هناك قاعدة عامة تقضي...)).

أقول هذا إشارة إلى إبطال مقالة المحقق النايني (ره) الذي تكفل لتنقيح قاعدة عامة تقضي بأن تعدد العنوان يستوجب تعدد المعنون.

(قوله (ره): (إلى أن العامين من وجه يمتنع صدقهما...)).

أقول هذا إشارة إلى المقدمة الأولى والثانية من المقدمات التي ذكرناها عند بيان مقالة الميرزا النايني ره.

(قوله (ره): (فيكون التركيب بين الحثيتين تركيباً انضمامياً...)).

أقول هذا إشارة إلى المقدمتين الرابعة والخامسة فراجع.

تذكير قد عرفت غير مرة أن التركيب الانضمامي هو التركيب بين وجودين وقد يطلق على التركيب بين أمرين لوحظ تغايرهما وإن كان وجودهما واحداً كما يقال أن التركيب بين الهيولي والصورة تركيب انضمامي.

والتركيب الاتحادي هو التركيب في الوجود الواحد كتركيب الانسان من جنس وفصل وقد يشترط في هذا التركيب ملاحظة عدم تغاير الجزئين ولهذا يخرج التركيب بين الهيولي والصورة مع أنهما عين الجنس والفصل ولكن لما لوحظ الجنس والفصل غير متغايرين كان التركيب بينهما اتحادياً بخلاف الهيولي والصورة فإنهما يلحظان متغايرين حيث أن كل واحد منهما ملحوظ بنحو بشرط لا. كان التركيب بينهما انضمامياً.

إلا إذا كانت الحثيتان المفروضتان تعليليتين لا تقيديتين فإن الواجب والمحرم على هذا الفرض يكونان شيئاً واحداً وهو ذات المحيـث بهاتين الحثيتين. وحينئذ يقع التعارض بين دليلي العامين ويخرج المورد عن مسألتنا.

وفي هذا التقرير ما لا يخفى على الفطن:

أما أولاً: فإن العنوان بالنسبة إلى معنونه تارة يكون منتزعاً منه باعتبار ضم حثية زائدة على الذات مباينة لها ماهية ووجوداً كالأبيض بالقياس إلى الجسم فإن صدق الأبيض عليه باعتبار عروض صفة البياض عليه الخارجة

(قوله (ره): (إلا إذا كانت الحثيتان المفروضتان تعليليتين...)).

أقول هذا إشارة إلى المقدمة السادسة.

(قوله (ره): (أولاً فإن العنوان بالنسبة إلى معنونه...)).

أقول حاصل كلامه أن العنوان على قسمين.

الأول ينتزع من عين الذات بلا حاجة إلى ضم حثية زائدة كانتزاع الأبيض من البياض والموجود من الوجود.

الثاني ينتزع من الذات بعد ضم حثية زائدة على الذات كانتزاع القائم من الرجل الذي تلبس بحثية القيام والعالم من الذات المتلبسة بحثية العلم. هذا كلامه وهو بين واضح.

إلا أن غير الواضح هو مراده من هذا الكلام حيث أنه لم يظهر في هذا الكلام إعتراض على المحقق النائيني (ره) نعم نحتمل احتمالين نحن نذكرهما.

الإحتمال الأول أن الميرزا قال أن العنوانين الاشتقائين لا يطلقان على الذات إلا عند وجود حثيتين تعليليتين.

ففرض المصنف (ره) إبطال هذا القول حيث بين أن المشتق قد يطلق على الذات بلا حاجة إلى حثية أصلاً.

أقول هذا الإحتمال فاسد لأمر.



عن مقام ذاته، وأخرى يكون منتزعاً منه باعتبار نفس ذاته بلا ضم حيثية زائدة على الذات كالأبيض بالقياس إلى نفس البياض فإن البياض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الأبيض منه بلا حاجة إلى ضم بياض آخر إليه. لأنه بنفس ذاته أبيض لا ببياض آخر. ومثل ذلك صفات الكمال لذات واجب الوجود فإنها منتزعة من مقام نفس الذات لا بضم حيثية أخرى زائدة على الذات.

وعليه فلا يجب في كل عنوان منتزع أن يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضم حيثية زائدة على الذات.

الأول قد بينا في بحث المشتق أن إطلاق المشتق على نفس المبدأ من الأمور المنكورة عرفاً فلا يطلق الأبيض على البياض ولا العالم على العلم فانتزاع المشتق من نفس الذات لا وجود له عرفاً وكلام الميرزا (ره) في العناوين العرفية.

الثاني أن هذا لو تم فإنما يتم في عنوان واحد ولا يتم في العناوين اللذين بينهما عموم من وجه فلو كان أحدهما منتزعاً من الذات وجب أن يكون الآخر منتزعاً من ضم حيثية.

الثالث أن هذا الإعتراض حتى لو تم على المحقق النائبي (ره) إلا أنه لا يضر بمقصود الميرزا (ره) فإن مراده أن العناوين الاشتقائين يحكيان عن ذات واحدة ولذا يقع التعارض ومن الواضح أن هذا المقصود يتقوى ويتأكد لو كان العناوانان منتزعين من صميم الذات.

الرابع أن هذا الإعتراض خارج عن محل البحث في المقام لأن البحث كما عرفت إنما هو في عناوين المبادئ التي يتعلق بها التكليف لا في عنوانات المشتقات.

الإحتمال الثاني أن الميرزا (ره) قال أن العناوين المبدئين عندما يطلقان على المجمع يجب أن يكون في المجمع حيثتان تقيديتان.

فغرض المصنف (ره) إبطال هذا القول حيث بين أن العنوان قد يطلق على الذات المجمع بلا حاجة إلى وجود حيثية خارجية.

أقول هذا الإحتمال أقرب من سابقه حيث أنه لو تم لكان إعتراضاً على

وأما ثانياً: فإن العنوان لا يجب فيه أن يكون كاشفاً عن حقيقة متأصلة على وجه يكون انطباق العنوان أو مبدأه عليه من باب انطباق الكلّي على فرده، بل من العناوين ما هو مجعول ومعتبر لدى العقل لصرف الحكاية والكشف عن المعنوي من دون أن يكون بإزائه في الخارج حقيقة متأصلة، مثل عنوان العدم والممتنع، بل مثل عنوان الحرف والنسبة، فإنه لا يجب في مثله فرض حيثية متأصلة ينتزع منها العنوان. ومثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عاماً يصح انطباقه على حقائق متعددة من دون أن يكون بإزائه حيثية واقعية غير تلك الحقائق المتأصلة. ولعل عنوان الغصب من هذا الباب في

الميرزا (ره) في محل البحث حيث يثبت عدم وجود حيثيتين حتى يكون التركيب بينهما انضمامياً.

وكيف كان فهو فاسد لأن المجمع لا يتصور له ذات وحيثيات منضمة إليه إذ المبادئ إنما تنتزع من ذاتها التي هي نفس العوارض فمعنى انطباق العناوين هو وجود ذاتين.

فالحاصل أنني لم أتعمل توجيهاً لكلام المصنف (ره).

(قوله (ره): (وأما ثانياً فإن العنوان لا يجب فيه أن يكون...)).

أقول هذا الإعتراض الثاني هو الوارد وهو ما ذكره المحقق العراقي والسيد الخوئي. وقد عرفته.

(قوله (ره): (لصرف الحكاية والكشف عن المعنوي من دون...)).

أقول قد عرفت في صدر بحث الاجتماع انقسام الكلّي بالنسبة إلى مصداقه إلى قسمين الأول الكلّي وأفراده. الثاني العنوان ومعنونه. وهذه العبارة إشارة إلى الثاني.

أقول لا يخفى ما فيه من خلط فإن العنوان وإن لم يكن حقيقته عين المصداق إلا أنه لا ينطبق إلا على مصداق له حقيقة. فمفهوم الحرف لا ينطبق إلا على مصداق له حقيقة وحيثئذ فلا بد من تعدد الحيثية الخارجية. فالأولى في تقرير هذا الاشكال هو أحد التقريرين المتقدمين.

(قوله (ره): (من دون أن يكون بإزائه حيثية واقعية...)).

انطباقه على الصلاة التي تتألف من حقائق متباينة وعلى غيرها من سائر التصرفات، فكل تصرف في مال الغير بدون رضاه غصب مهما كانت حقيقة ذلك التصرف ومن أية مقولة كانت.

أقول ظاهره متابعة بعض الاعلام حيث يقول أن بعض العنوانات تنتزع من حقايق متباينة على تباينها.

أقول هو واضح الفساد فإن العنوان الواحد لا بد له من ماهية واحدة يدور في انطباقه مدارها غايته أن هذه الماهية تارة تكون محددة في الجنس فلا ينطبق إلا على مقولة واحدة.

وتارة لا تكون محددة في الجنس بل محددة في الفصل فتنتطبق على مقولات متعددة فيكون بازائها حيثية واقعية وهي حيثية الفصل.

نعم في بعض الاحوال تكون الحيثية الفصلية اعتبارية كما بيناه في الاقسام الخمسة المتقدمة.

(قوله (ره): (ولعل عنوان الغصب من هذا الباب...)).

أقول الغصب من القسم الثالث وهو مبهم الجنس ولذا ينطبق على حقايق متعددة من مقولة الفعل فالغصب هو (الفعل المتعلق بالمغصوب) وقد يقال هو (ما تعلق بالمغصوب) سواء كان فعلاً أو أياً.

## ثمرة المسألة:

من الواضح ظهور ثمرة النزاع فيما إذا كان المأمور به عبارة،

(قوله (ره): من الواضح ظهور ثمرة النزاع فيما إذا...).

أقول يقع الكلام في مقامين.

الأول ما إذا كان العنوان المأمور به عبادة. كالصلاة. فهل تظهر الثمرة هنا أم لا. ويقع الكلام في مواضع.

الموضع الأول في ظرف وجود المندوحة مع علم المكلف بالاجتماع.

أقول ظهور الثمرة في هذا الموضع متوقف على ركنين.

الأول صحة العبادة بناء على القول بالجواز.

الثاني بطلان العبادة بناء على القول بالامتناع وتقديم النهي.

ويقع الكلام في هذين الركنين في مرحلتين.

المرحلة الأولى في بيان دليل هذين الركنين.

أما الركن الأول. فدليله يتضح في مقدمتين.

الأولى أنه بناء على الجواز يكون الأمر بالعبادة باقياً غير مرتفع إذ

المفروض أن دليل الأمر مطلق شامل لموضع الاجتماع ولا يوجد ما

يستوجب التقييد.

المقدمة الثانية أن تعلق الأمر بالعبادة كاف في تصحيح العبادة.

ومن هاتين المقدمتين يتضح صحة العبادة على القول بالجواز.

وأما الركن الثاني فدليله يتضح في مقدمات.

الأولى أنه بناء على الامتناع يكون المورد صغرى للتعارض. وهذه

المقدمة قد بينها في التنبه الثاني عشر فراجع ص

المقدمة الثانية أنه بعد وقوع التعارض بين إطلاق الأمر وإطلاق النهي

والمفروض تقديم النهي فلا بد يكون إطلاق الأمر مقيداً فلا يشمل موضوع

الاجتماع.

المقدمة الثالثة أن النهي يقتضي الفساد.

المقدمة الرابعة أن العبادة لا مجال لتصحيحها الا عند تعلق الأمر بها أو العلم بالملاك ولكن لما لم يمكن لنا طريق للعلم بالملاك لا يكون أمامنا بالتالي أي مجال للعلم بصحة العبادة سوى وجود الأمر.

إذا عرفت هذه المقدمات يتضح صحة هذا الركن - أي بطلان العبادة على الامتناع بثلاث طرق.

الطريق الأول ما عرفت من أن المكلف العالم بالحرمة لا يتأتى منه قصد القربة فلا يمكن أن تقع منه العبادة بقصد القربة فلا جرم تكون عبادته ناقصة لقوامها وهو قصد القربة فتقع باطلة.

الطريق الثاني أن النهي الواقعي يقتضي فساد العبادة والمفروض توجه النهي إلى المجمع فلا بد من الحكم بفساده.

الطريق الثالث أن العبادة لا أمر بها فلا مجال للعلم بصحتها فيحكم بفسادها على القواعد.

هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى.

المرحلة الثانية في مناقشة هذين الركنين. فنقول.

أما الركن الأول فمقدمته الأولى تامة لا غبار عليها. إلا على مذهب المحقق النائيني (ره) من أن الطبايع مقيدة بالقدرة وسوف نتعرض له في التنبيه فانتظر.

وأما المقدمة الثانية فتصح في حال دون حال توضيح ذلك في مقدمات.

الأولى أن القول بالجواز له موضعان.

الأول القول بالجواز في حال تعدد المجمع وجوداً.

الموضع الثاني القول بالجواز في حال وحدة المجمع وجوداً كما بيناه وكما هو مذهب المصنف ره.

المقدمة الثانية أن العبادة لا تصح إلا عند قصد القربة فإن قصد القربة

من مقومات العبادة وهذه المقدمة مسلمة .

المقدمة الثالثة إن العمل إن كان مبغوضاً وعلم العبد بمبغوضيته لا يمكن أن يتأتى منه قصد التقرب إلى المولى بهذا المبغوض كما هو واضح .

المقدمة الرابعة أن العمل إن كان حسناً في نفسه ولكن كان في جنبه فعل آخر مبغوض فإن هذا لا يمنع المكلف من أن يأتي بالعمل الحسن بقصد القربة كما لو صلى ونظر إلى الأجنبية .

إذا عرفت هذه المقدمات نقول أنه في الموضع الأول أي حال تعدد المجمع يكون يوجد فعلاً أحدهما مبغوض والآخر حسن وهو العبادة فيمكن للمكلف أن يأتي بها بقصد القربة فتكون صحيحة لتعلق الأمر بها ولكونها محبوبة .

وأما الموضع الثاني - أي حال وحدة المجمع - فإنه لا يكون الموجود سوى فعل واحد وقد كان مصداقاً للمبغوض فيعلم المكلف بمبغوضيته فلا يمكنه أن يصدر منه قصد القربة فتقع العبادة باطلة لفقدانها قصد القربة .

إن قلت إنما علم المكلف بمبغوضية العمل من حيث مصداقيته للمحرم ولم يعلم بمبغوضيته من حيث مصداقيته للواجب . فالمكلف يمكنه أن يأتي بالعمل من حيث مصداقيته للواجب بقصد القربة .

قلت إن المكلف لا يفعل الحيثيات وإنما يفعل الوجود الذي له حيثيات فإذا كان هذا الوجود الواحد مبغوضاً ولو لوجود حيثية مبغوضه فيه لم يمكنه أن يأتي بهذا الوجود بقصد القربة .

فمن هذا القبيل ماهية الإنسان المركبة من الحيوان والناطق فلو فرض أن ضرب الحيوان عبادة وضرب الناطق حرام فإنه لا يمكنه أن يضرب الإنسان بقصد القربة بزعم أنه يضربه من حيث أن فيه الجنس وذلك لأنه يعلم أن هذا الضرب الواحد الذي صدر منه هو مبغوض لوجود حيثية مبغوضه فيه وهو حيثية ضرب الناطق .

هذا كله مضافاً إلى أنه بناء على وحدة المجمع يكون النهي الواقعي

متعلقاً بنفس العبادة فيقتضي فسادها. هذا تمام الكلام في الركن الأول.

وأما الركن الثاني، فقد عرفت أن لاثباته ثلاث طرق.

أما الطريق الأول فقد عرفت تماميته ولكن يختص في حال وحدة المجمع كما هو المشهور من أن القول بالامتناع مبني على وحدة المجمع. وأما إذا قلنا بالامتناع مع تعدد المجمع كما هو قضية بعض أدلة الامتناع كما ذكرناها سابقاً لم يجز هذا الطريق.

وأما الطريق الثاني فهو في غاية التمامية على القول بوحدة المجمع إذ يكون النهي متوجهاً إلى نفس العبادة.

وأما على القول بتعدد المجمع فمبني على أن النهي عن المقارن يقتضي الفساد أيضاً. وهذا المبني ليس له شهرة ولا ينظر إليه.

وأما الطريق الثالث فالمناقشة فيه ليست ذات ثمرة عملية في المقام إذ يكفينا الطريقين المتقدمتين لإثبات المطلوب ولكن مع ذلك نحن نشير إلى موارد المناقشة على نحو الإجمال.

المناقشة الأولى امكان فرض الأمر بالترتب. حتى يكون الأمر بالعبادة مرتباً على عصيان النهي. ويمكن أن يجاب على هذه المناقشة بجوابين.

الأول أن الترتب إنما يجري في التزام لا التعارض ولكنك عرفت امكان المناقشة في هذا الجواب.

الثاني أن الترتب لا ينفع في صورة العلم لأن المفروض معه أن الامتناع كان لتوجه النهي إلى العبادة والمكلف عالم بذلك فلا يمكن أن يتأتى منه قصد القربة حتى لو قلنا بتوجه الأمر الترتبي.

المناقشة الثانية امكان تصحيح العبادة بالملاك عن طريق إحراز الملاك بالطرق المتقدم ذكرها في مواضع عدة. وهذه المناقشة يجاب عليها.

الأول ما عرفته مراراً من عدم صحة أي طريق لاحراز الملاك في حال عدم وجود الأمر.

الجواب الثاني ما عرفته من أن إثبات الملاك بل الأمر لا ينفع في المقام بعد فرض أن المكلف عالم بمبغوضية العمل لا يمكن أن يتأتى منه الإتيان بالعبادة بقصد القربة.

الجواب الثالث أن الملاك الذي يمكن إحرازه في المقام هو مجرد المصلحة دون المحبوبة وذلك بناء على وحدة المجمع إذ المفروض أنه مبغوض فيستحيل أن يكون محبوباً.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ففي كفاية المصلحة في تصحيح العبادة أشكال حتى لو قلنا بأن المحبوبة مصححة للعبادة. وبهذا ينتهي الكلام في المناقشة في الطريق الثاني.

فتحصل من كل ما ذكرناه ظهور الثمرة في صورة تعدد المجمع فعلى القول بالجواز يكون العبادة صحيحة وعلى القول بالامتناع تكون العبادة باطلة.

### تنبيهات

التنبه الأول كان كلامنا على المذهب المشهور من أن الطبايع التي تتعلق بها الأمر غير مقيدة بالقدرة.

وأما على مذهب تقييد الطبايع بالقدرة كما هو مذهب الميرزا (ره) ففي المسألة كلام توضيحه أن الميرزا (ره) حكم ببطلان العبادة في هذا المقام حتى على القول بالجواز توضيح كلامه في نقطتين.

الأولى يثبت فيها أن الأمر لا يتعلق بالمجمع.

النقطة الثانية ويثبت فيها أن العبادة في المجمع لا يمكن أن تصح.

أما النقطة الأولى فلها مقدمتان.

الأولى أن الطبايع المأمور بها مقيدة بالقدرة فلا تشمل الأفراد غير المقدورة. وهذه المقدمة هي مذهب وقد تقدم الكلام عليها في مبحث الضد.



المقدمة الثانية أنه يكون المجمع متعلقاً للنهي فيكون محرماً شرعاً والمحرّم الشرعي كالمحرّم التكويني غير مقدور عليه فالصلاة في الأرض المغصوبة فرد من الصلاة لكن غير مقدور عليه .

فينتج من هاتين المقدمتين أن الصلاة في الأرض المغصوبة ليست مصداقاً من الطبيعة المأمور بها .

أقول إن هذه النقطة في غاية التمامية على مبنى المحقق النائيني (ره) فالنقاش معه إنما يكون في المبنى وقد بينا في مبحث الضد فساد المقدمة الأولى .

وأما المقدمة الثانية فبيننا أنه لو تمت يلزمها فساد القول بالترتب المعروف فراجع .

نعم قد ذكر بعض الاعلام أن المقدمة الثانية فاسدة في نفسها وذلك بناء على تعدد المجمع إذ يكون التحريم متعلقاً بغير العبادة فتبقى العبادة مقدورة ففي مثال الصلاة في الأرض المغصوبة يكون عندنا وجودان الأول وجود الصلاة الثاني وجود الغصب . والتحريم تعلق بالوجود الثاني أما الوجود الأول فلا هو ممنوع تكويناً كما هو مفروض ولا هو محرّم شرعاً كما علمت فيكون مقدوراً .

أقول أولاً قد نقول بالجواز مع وحدة المجمع نعم هذا مخالف لمبنى الميرزا ره .

ثانياً إن دعوى بقاء القدرة غريبة لأن العجز الشرعي يفسر بأحد تفسيرين .

الأول التحريم حتى يكون نفس التحريم هو العجز .

الثاني معلول التحريم وهو ارتباط المكلف وعدم قدرته على الانبعاث .

فعلى التفسير الأول يكون العبادة مقدورة لعدم حرمتها ولكن هذا التفسير ليس مراداً للميرزا (ره) ولا للعلم المستشكل عليه حيث أقرنا واعترفاً

أن العجز إنما يكون عند العلم بالحرمة فلا عجز مع الجهل بالحرمة حتى مع وجودها واقعاً كما سوف يأتي فلو كان العجز عين الحرمة لم يكن وجه لهذا الاعتراف كما هو واضح.

فتعين أن يكون مرادهما هو التفسير الثاني ومن الواضح أن العجز الشرعي بالتفسير الثاني متحقق إذ عند تحريم المقارن يكون المكلف مرتبطاً غير قادر على الانبعاث نحو مقارنه فمع تحريم الغصب المقارن للصلاة لا يكون المكلف قادراً على الانبعاث نحو الصلاة التي هي مقارنة للغصب.

وذلك لعدم قدرته على الانبعاث نحو الغصب فتحصل أن المقدمة الثانية لا يراد عليها من هذه الجهة وإنما يرد عليها فساد لازمها على نحو ما بيناه آنفاً.

أما النقطة الثانية فتتضح ضمن مقدمات.

الأولى أن طرق تصحيح العبادة ثلاث.

الطريق الأول تعلق الأمر الأصلي بها ومرادنا بالأمر الأصلي هو الأمر بلا حاجة إلى القول بالترتب.

الطريق الثاني تعلق الأمر الترتبي بها أي الأمر الذي يتوقف إثباته على القول بجواز الترتب.

الطريق الثالث تعلق الملاك من المحبوبة أو المصلحة بها.

المقدمة الثانية أن الطريق الأول لا يجري في المقام لما تقدم في النقطة الأولى من أن العبادة في المجمع لم يتعلق بها الأمر.

المقدمة الثالثة أن الطريق الثاني لا يجري في المقام وذلك بناء على ما ذهب إليه (ره) من أن موضع جريان الترتب هو أن يكون عصيان الأهم ليس عين فعل المهم وأما إذا كان عصيان الأهم عين فعل المهم لم يقع الترتب وقد بينا مذهبه هذا في التنبيه في أواخر مبحث الترتب وبيننا فساده فراجع سابقاً.

المقدمة الرابعة أن الطريق الثالث لا يجري في المقام وذلك بسبب علم المكلف بالحرمة في المجمع فيكون صدور المجمع منه قبيحاً وهذا يؤدي إلى مبغوضية العبادة.

أقول أما المقدمة الأولى فقد عرفت غير مرة أنه ليس لنا إلى تصحيح العبادة سوى طريق واحد وهو الأمر الأصلي.

وقد عرفت أنه باق أيضاً حتى في حال عدم القدرة لأن القدرة ليست من شروط التكليف ولذا نحن لا نحتاج إلى الترتب بل ما استفادوه من الترتب فهو عين الأمر الأصلي.

وكيف كان فالمناقشة مع الميرزا (ره) تكون مع التسليم بالمقدمة الأولى.

أما المقدمة الثانية فقد عرفت صحتها على فرض صحة مذهبه كما بيناه في النقطة الأولى لكنك عرفت فسادَه.

وأما المقدمة الثالثة فقد عرفت فسادها في مبحث الضد وأن الترتب لو قيل بصحته جرى مطلقاً نعم هذا الترتب يستحيل جريانه في المقام إن فرض وحدة المجمع لما عرفت من أنه مبغوض فيستحيل أن يكون محبوباً وبالتالي يستحيل الأمر الترتبي وغيره لاستحالة الأمر بدون محبوبة كما هو مذهب المشهور وإن أشرنا في بعض المواضع إلى إمكان تحقق الأمر مع مبغوضية الأمور به.

وأما المقدمة الرابعة فقد أورد عليها بعض الأعظم بأن القول بالجواز مبني على القول بالتعدد هذا من جهة ومن جهة أخرى إن تعدد الوجود يستلزم تعدد الأيجاد.

فمثلاً (الصلاة في الأرض المغصوبة) بناء على الجواز تكون وجودين الأول وجود الصلاة والثاني وجود الغصب.

ومن هنا فإيجاد (الصلاة في الأرض المغصوبة) لا بد أن يكون إيجابين. الأول إيجاب الغصب الثاني إيجاب الصلاة فالأول يكون قبيحاً والثاني يكون حسناً محضاً.

نعم لو كان الوجودان معاً يوجدان بإيجاد واحد كان هذا الایجاد قبيحاً لتعلقه بالقبيح .

ولكن من الواضح فساد هذا التخيل إذ الایجاد عين الوجود فكيف يكون الوجودان بإيجاد واحد .

أقول هذا الایراد تام بناء على مذهب النائي (ره) من أن الجواز مبني على تعدد المجمع .

وأما لو قلنا بأن الجواز يتم حتى مع وحدة المجمع كان الایراد غير وارد لوحدة الوجود والایجاد حينئذ فيكون الایجاد قبيحاً مضافاً إلى عدم تأتي قصد القرية من المكلف .

**التبیه الثاني .** لا يخفى أنه على القول بالجواز يكون الآتي بالمجمع عاصياً سواء قلنا بصحة العبادة أو قلنا بفسادها كما هو واضح لأن المفروض بقاء النهي متعلقاً بالمحرم في المجمع .

**التبیه الثالث** أنه على القول بالامتناع وتقديم جانب الأمر تكون العبادة صحيحة بلا أشكال ويكون الآتي بالمجمع غير عاصي .

أما عدم العصيان فلعدم النهي عن المجمع ولا عصيان إلا بعد حرمة .  
وأما صحة العبادة فلتعلق الأمر بالعبادة وكفاية الأمر في تصحيح العبادة كما ذكرناه في الركن الأول الأول بل الصحة هنا أوضح لعدم النهي فيكون العبادة مقدوراً عليها فتصح حتى على مذهب الميرزا ره .

نعم هنا إشكال يجري على مذهب من يقول بأنه يمكن إحراز الملاك حتى في حال عدم الأمر والنهي فإن على هذا القول نحز ملاك النهي أي أن في المجمع مفسدة فيمكن القول بفساد العبادة إذا قلنا أنها تفسد بوجود المفسدة فيها .

هذا إذا قلنا بوحدة المجمع إذ تكون المفسدة في نفس العبادة .

وأما إذا قلنا بتعدد المجمع ومع ذلك التزمنا بالامتناع كما هو قضية

مذهب التلازم. فعلى هذا القول لا اشكال في صحة العبادة لأن المفسدة تكون في غير العبادة لا في نفسها. وبهذا ينتهي الكلام في الموضوع الأول من المقام الأول.

الموضع الثاني من المقام الأول هو مع فرض وجود المندوحة والجهل بحرمة المجمع والعلم بالوجوب فقط.

وظهور الثمرة هنا أيضاً يتوقف على الركنين المتقدمين.

الأول: أن العبادة صحيحة على القول بالجواز.

الثاني: بطلان العبادة على الامتناع وتقديم جانب النهي.

أما الركن الأول فقد عرفت أن له مقدمتين.

الأولى: شمول الأمر لهذه العبادة في المجمع.

الثانية: كفاية تعلق الأمر في تصحيح العبادة.

أما المقدمة الأولى فقد عرفت تماميتها ونزید هنا أن الميرزا النائيني (ره) قد اعترف بتماميتها في هذا المقام لأن الحرمة الشرعية إنما تكون معجزة للمكلف عند وصولها إليه وتنجزها في حقة وأما عند جهله بالحرمة فلا يكون المكلف عاجزاً عن الفعل.

أما المقدمة الثانية فهي هنا في غاية التمامية لعدم وجود المحذور الذي أوردناه عليها في الموضوع الأول - أي عدم تأتي قصد القربة - .

وجه عدم وجود هذا المحذور هو جهل المكلف بالحرمة فيمكن أن يقصد القربة بما يراه واجباً وإن كان محرماً واقعاً.

وأما الركن الثاني فقد عرفت أن له في الموضوع السابق ثلاث طرق. ولكن الطريق الأول من تلك الطرق لا يجري هنا لأن المفروض جهل المكلف بالحرمة فلا بد يتأتى منه قصد القربة.

فالركن الثاني هنا يقوم على الطريقين الأخيرين أي أن النهي يقتضي الفساد وأن موضع الاجتماع لم يتعلق به الأمر.

وقد عرفت صحة طريق الاقتضاء وأما طريق عدم الأمر ففيه مناقشة عرفتها فتحصل أن الركن الثاني تام أيضاً فاللازم الحكم بفساد العبادة.

### تنبيهات

التنبه الأول ذهب المشهور إلى صحة العبادة في حال الجهل بالحرمة وهذا المذهب قد عرفت تماميته بناء على القول بجواز الاجتماع.

وعرفت أنه فاسد بناء على القول بالامتناع.

ومن هنا حاول البعض توجيه هذا المذهب حتى مع القول بالامتناع ونحن ذاكرون بعض التوجيهات.

الأول وذكره المحقق العراقي وهو مبني على مقدمات.

الأولى أنه يمكن إحراز المناط حتى مع عدم الأمر بإحدى الطرق المتقدم ذكرها. فبهذه المقدمة نحرز أن العبادة في مورد الاجتماع وإن لم يكن مأموراً بها إلا أنها تكون ذات مصلحة.

المقدمة الثانية أنه لا يشترط في صحة العبادة وجود الأمر الواقعي المتعلق بها.

المقدمة الثالثة أنه يكفي في صحة العبادة وجود الملاك أي المصلحة فيها.

وإذا عرفت هذه المقدمات ينتج صحة العبادة إذ بالمقدمة الأولى نحرز وجود الملاك فلو أتى المكلف بهذه العبادة وقصد القربة إذ المفروض أنه يمكنه قصد القربة لجهله بالحرمة فيكون قد أتى بالعبادة التي فيها مصلحة بقصد القربة وهذا كاف في صحة العبادة كما هو مقتضى المقدمة الثانية والثالثة.

بل لا يخفى عليك أن هذه العبادة تصح حتى على القول بأن صحة العبادة مشروطة بقصد إمتثال الأمر وذلك لأن المكلف لما كان جاهلاً بالحرمة ومعتقداً بالوجوب كان يتوهم وجود الأمر فيمكنه الإتيان بالعبادة

بقصد إمتثال الأمر، وإن لم يكن يوجد أمر في الواقع فيكون شرط العبادة وهو قصد إمتثال الأمر موجوداً.

أقول أما المقدمة الأولى فقد عرفت فسادها حيث عرفت أنه لا طريق إلى إحراز وجود الملاك سوى الأمر.

وأما المقدمة الثانية فصحيحة على فرض إحراز الملاك.

وأما المقدمة الثالثة فقد عرفت التأمل بها إذ الملاك المصحح للعبادة هو المحبوبة لا مجرد المصلحة ففي كون المصلحة المجردة عن المحبوبة كافية في تصحيح العبادة غموض لا يمكن الركون إليه.

ثم إنه على فرض تمامية هذه المقدمات يرد إيرادان.

الأول وهو مبني على مقدمات.

الأولى أن الامتناع يدخل المقام في صغرى التعارض بين إطلاقي الدليلين.

الثانية أن المفروض ترجيح النهي وهذا معناه تقييد اطلاق الأمر ليكون غير شامل لمورد الاجتماع.

فبناء على هاتين المقدمتين يكون الأمر متعلقاً بطبيعة العبادة المقيدة بغير مورد الاجتماع وعلى هذا فحتى لو قلنا بصحة العبادة في المجمع فإنها لا تكون مسقطة لهذا الأمر.

فمثلاً يوجد دليلان مطلقان الأول يجب الصلاة والثاني يحرم الغصب فعلى القول بامتناع اجتماع الوجوب والنهي في الصلاة في الأرض المنصوبة يقع التعارض بين الدليلين المتقدمين والمفروض تقديم دليل التحريم فيتقيد دليل الأمر فيصبح (يجب الصلاة غير الصلاة في الأرض المنصوبة).

وعلى هذا فحتى لو قلنا بأن الصلاة في الأرض المنصوبة صحيحة إلا أنها لما لم تكن مصداقاً من طبيعة الصلاة المأمور بها فلا بد أنها لا تكون مسقطة للأمر لأن الأمر لا يسقط إلا بإمثاله وإمثاله يكون باتيان مصداقه.

أقول هذا الايراد يدفع عن العراقي (ره) بأمرين .  
 الأول أنه مبني على أن المقام على الامتناع يكون صغرى التعارض  
 ولكن العراقي (ره) يرفض هذا المبني حيث يلتزم بأنه صغرى التزاحم .  
 الثاني أن الأمر كما يسقط بامثاله كذلك يسقط بتحقيق غرضه فإذا  
 فرض قال المولى أحضر الماء وعلمنا أن غرضه رفع العطش وعلمنا أنه  
 يمكن رفع العطش باللبن فيمكننا إمثال هذا الأمر بإحضار اللبن لوضوح أن  
 الغرض هو علة الأمر فمع تحققه يجب سقوط الأمر . هذا كبروياً مسلم .  
 وأما صغروياً فلأن المفروض إحراز أن العبادة في المجمع مشتملة على  
 نفس العبادة في غير المجمع . فالعبادة في المجمع تحقق الغرض من الأمر  
 المتعلق بغيرها فلا بد من سقوطه .

أقول وللمجادلة في هذين الأمرين مجال .

أما الأول فلأن التزاحم له ثلاث تفسيرات قدمنا ذكرها سابقاً فراجع  
 وقد اختار المحقق (ره) التفسير الثالث وعليه فيكون المحقق العراقي (ره)  
 معترفاً بتقييد الأمر وعدم شموله للمجمع حتى بناء على التزاحم .

وأما الثاني فلأننا نعلم عدم محبوبية المجمع بناء على وحدته إذ  
 استحيل كونه محبوباً ومبغوضاً فلعل غرض المولى من الأمر بالعبادة هو  
 تحصيل المحبوب فلا نعلم بتحقق غرض المولى من الأمر بالعبادة عندما  
 نأتي بالعبادة في المجمع .

الايراد الثاني الذي يرد على التوجيه الأول هو أنك عرفت أن النهي  
 يكون متعلقاً بالمجمع فإذا فرضنا وحدته يكون النهي الواقعي متعلقاً بالعبادة  
 والنهي يقتضي الفساد .

وهذا الايراد يتم بناء على مذهب التعارض بوضوح .

وأما على مذهب التزاحم كما هو مذهب العراقي فكذلك لما عرفت  
 من أن الترجيح في التزاحم هو أمر واقعي لا يرتبط بالجهل والعلم . وبهذا  
 ينتهي الكلام في التوجيه الأول .



التوجيه الثاني أن العبادة في مورد الاجتماع تصح عن طريق الترتب فيكون الأمر بالعبادة في المجمع مشروطاً بعصيان النهي .

أقول هذا التوجيه إما أن يكون على مذهب القائل بالتعارض . وإما أن يكون على مذهب القائل بالتزاحم .

أما على مذهب القائل بالتعارض فيرد عليه أمران .

الأول ما هو المشهور من عدم جريان الترتب في المتعارضين .

الثاني أن الأمر الترتبي لا ينفع بعد أن كان النهي متعلقاً بالمجمع الواحد فيكون متعلقاً بالعبادة فيقتضي فسادها حتى مع تعلق الأمر بها .

أقول الايراد الأول وإن كان موافقاً للمشهور إلا أنه مخالف للقواعد كما عرفت مراراً .

وأما على مذهب القائل بالتزاحم فإنه وإن لم يرد عليه الايراد الأول إلا أنه يرد عليه الايراد الثاني .

التوجيه الثالث وهو مختص بالقول بالامتناع مع تعدد المجمع فيمكن تصحيح العبادة في المجمع إما عن طريق الأمر الترتبي وإما عن طريق احراز الملاك .

أما الطريق الأول فمبني على القول بالترتب وعلى فرض صحته فلا يرد عليه شيء ويكون تاماً لعدم تعلق النهي بنفس العبادة فلا يكون النهي مقتضياً لفسادها إلا على قول ضعيف .

وأما طريق إحراز الملاك فمبني على امكان احراز الملاك بدون أمر وعلى فرض صحته لم يرد عليه شيء لأن النهي لم يتعلق بنفس العبادة ولأنه يمكن إحراز محبوبة العبادة .

فيندفع الايرادات التي كنا نوردها في التوجيهين السابقين فهذا التوجيه سليم على فرض سلامة مبانيه إلا أنك عرفت فساد المباني .

ثم إن صاحب الكفاية (ره) ذكر تخريجين ضعيفين وخارجين عن

القواعد يطول الكلام في شرحهما فمن أرادهما راجعهما .

التبیه الثاني قد عرفت صحة العبادة على الجواز وبطلانها على الامتناع وترجيح النهي بلا فرق في ذلك بين الموضوعين - أي العلم بالحرمة أو الجهل بها . وعرفت أن المشهور أفتى بصحة عبادة الجاهل بالحرمة وهذه الفتوى يرد عليها ملاحظتان .

الأولى أنها غير متناسبة مع القول بالامتناع بل متناسبة مع القول بالجواز ولهذا يحتاج القائل بالامتناع لأجل عدم مخالفة المشهور إلى أن يخرج هذه الفتوى حتى على القول بالامتناع وقد تصدينا سابقاً لبيان بعض التوجيهات لتصحيح هذه الفتوى على القول بالامتناع .

الملاحظة الثانية أن هذه الفتوى لا تتناسب مع فتوى أخرى للمشهور وهي الحكم ببطلان عبادة العالم بالحرمة وهذه الملاحظة هي اشكال على المشهور إذ لو كانوا يقولون بالجواز لم يجز لهم الفتوى بإبطال عبادة العالم بالحرمة . وإن كانوا يقولون بالامتناع لم يجز لهم الفتوى بصحة عبادة الجاهل .

وهذه الملاحظة نتصدى هنا لمحاولة دفعها ويجري فيها المحاولات المتقدمة التي هي مبنية على أن المشهور يقولون بالامتناع .

وهنا نذكر بعض المحاولات الأخرى لتصحيح هذا التفصيل مبنية على القول بالجواز .

المحاولة الأولى ذكرها الميرزا النائيني (ره) وحاصلها أنه بناء على الجواز تبطل عبادة العالم بالحرمة وتصح عبادة الجاهل بها .

أما بطلان عبادة العالم فقد بيناه في التبیه الأول في الموضوع الأول فراجع وحاصله أن طرق تصحيح العبادة ثلاثة الأول الأمر الأصلي . الثاني الأمر الترتبي . الثالث الملاك .

أما الأمر الأصلي فهو مفقود لأن المأمور مقيد بالقدرة والعالم بالحرمة غير قادر على الفعل .

وأما الأمر الترتيبي فمحال عند الميرزا (ره) في المقام لأن عصيان الحرمة هو عين المأمور به .

وأما الملاك فلا يتم للقبح الفاعلي .

وأما صحة عبادة الجاهل فلأجل جريان الطريق الأول والثالث .

أما الأول فلأن المكلف جاهل بالتحريم فلا يكون عاجزاً عن العبادة وبالتالي تكون العبادة في المجمع مقدورة كأى فرد من أفراد الطبيعة المأمور بها .

ولا تتخيل أن الحرمة الواقعية تسبب العجز إذ لا مجال لهذا التخيل لأن العجز إنما يكون عند وجود المانع من الفعل والمفروض عدم المانع التكويني وأما التشريعي فلا يمنع إلا عند وصوله إذ عند عدم وصوله لا يؤثر على المكلف أي تأثير .

أما الطريق الثالث فلأن المفروض إحراز وجود الملاك وإنما كان المانع هو القبح الفاعلي وهو غير متحقق حالة الجهل بالحرمة إذا كان معذوراً .

أقول قد بينا المناقشة في بطلان عبادة العالم فهذه المحاولة غير مستقيمة .

**المحاولة الثانية** وتتضح بعد بيان مقدمة وهي أنه بناء على الجواز وتعدد المجمع تكون العبادة محبوبة ومأمور بها فإن أمكن الإتيان بها بكامل شروطها تكون صحيحة ومسقطه للأمر .

والحاصل أنه لا يوجد أي محذور في صحة العبادة على القول بالجواز، فقط يتوقف صحتها على إتيانها بكافة شروطها كما هو الحال في جميع الواجبات في جميع الأحوال .

إذا عرفت هذه المقدمة نقول إنه في صورة العلم بالحرمة لا يمكن للمكلف أن يأتي بالعبادة بقصد القربة لأنها مجامعة في وجودها مع المحرم والمفروض أن كلاهما يوجدان من خلال انبعاث واحد فقيامه إلى العبادة هو

قيامه إلى المحرم. ولذلك لا يتأتى منه قصد القربة فتقع العبادة فاسدة لفقدان شرط قصد القربة.

والحاصل أن سبب فساد عبادة العالم بالحرمة ليس من جهة كلي العبادة بل من جهة عدم إمكان العالم بالحرمة أن يأتي بشرطها وهو قصد القربة فالعالم بالحرمة نظير الكافر الذي تقع عباداته فاسدة لا من جهة عدم الأمر بل من جهة عدم قدرته على الإمتثال.

وهذا المحذور غير موجود في الجاهل بالحرمة حيث يمكنه الإتيان بقصد القربة فتقع العبادة صحيحة.

أقول هذه المحاولة وإن كان فيها روح وخفقان قلب وقد عرضنا عنها سابقاً إلا أن الانصاف أنه لم ينقدح بعد وجه عدم إمكان تأتي قصد القربة من العالم بالحرمة عند تعدد المجمع حيث إن قصد القربة ليس سوى قصد فعل ما يحبه المولى والمفروض أن هذه العبادة عند تعدد المجمع يحبها المولى.

بل الانصاف أنه لم ينقدح بعد وجه عدم إمكان تأتي قصد القربة من العالم بالحرمة حتى عند وحدة المجمع حيث أن المفروض أن هذا الفعل يحقق غرض المولى.

فالانصاف يمنع من قبول هذه المحاولة بل يبطل بعض ما ذكرناه سابقاً وأرسلناه إرسال المسلمات.

ثم إنه في المقام محاولات أخرى عرضنا عن ذكرها وكلها لا يخلو من ضعف فراجعها إن شئت.

التنبه الثالث لا يخفى أنه على القول بالجواز يكون الآتي بالمجمع مرتكباً للحرام سواء قلنا بصحة العبادة أو فسادها كما هو واضح لأن المفروض بقاء النهي الواقعي متعلقاً في المجمع.

نعم هذا الارتكاب لما كان عن جهل فيكون معذوراً إن كان معذوراً في جهله وغير معذور إن لم يكن معذوراً في جهله كما لو كان مقصراً.

التنبه الرابع أنه على القول بالامتناع وتقديم جانب الأمر تقع العبادة

صحيحة ولا حرمة والكلام في هذا التنبيه عين الكلام في التنبيه الثالث والأخير من تنبيهات الموضوع. وبهذا ينتهي الكلام في الموضوع الثاني.

الموضع الثالث هو المقام الأول مع فرض وجود المندوحة وجهل المكلف بالحرمة والوجوب معاً كما لو أتى بالصلاة برجاء المطلوبة لسبب من الأسباب.

والظاهر أن الكلام في هذا الموضوع هو عين الكلام في الموضوع الثاني السابق إذ العلم والجهل بالوجوب لا أثر له في المقام إلا على مبنى مهجور وهو لزوم إحراز وجود الأمر في صحة العبادة فلا تصح جميع العبادات المأتي بها برجاء المطلوبة لكن هذا المبنى فاسد مهجور في هذه الأزمنة.

الموضع الرابع العلم بالحرمة والجهل بالوجوب والكلام فيه كالكلام في الموضوع الأول بلا تفاوت حيث عرفت أن العلم والجهل بالوجوب لا أثر له.

الموضع الخامس هو المقام الأول مع فرض وجود المندوحة ونسيان الحرمة كما لو صلى في المغصوب ناسياً أنه مغصوب.

والكلام في هذا الموضوع يقع على أحد مذهبين:

الأول بقاء التكليف الواقعي في حال النسيان.

الثاني زوال التكليف في حال النسيان.

وبعبارة أخرى لو فرض أن زيدا علم بحرمة الغصب ثم نسي . أو علم أن هذه الأرض مغصوبة ثم نسي ذلك .

فيقع هنا سؤال وهو أن الحرمة الواقعية للغصب هل تبقى متوجهة إلى هذا الناسي كما تكون متوجهة إلى الجاهل في حال جهله أم أن الحرمة الواقعية للغصب ترتفع عن هذا الناسي كما تكون مرتفعة عن العاجز .

وبعبارة ثالثة هل يكون عدم النسيان شرطاً في موضوعات الاحكام كما كان عدم العجز شرطاً فيها.

فمن قال أن عدم النسيان شرط لبقاء الحكم يقول بارتفاع الحكم عند النسيان .

ومن قال أن النسيان ليس شرطاً لبقاء الحكم يقول ببقاء الحكم حتى في حال النسيان فهنا قولان .

الأول بقاء التكليف الواقعي متوجهاً إلى الناسي حال النسيان .

الثاني عدم كون التكليف الواقعي متوجهاً إلى الناسي في حال نسيانه .

فعلى القول الأول لا يكون أي فرق بين الناسي والجاهل بالكلام فيه عين الكلام في المواضع المتقدمة حرفاً بحرف .

وأما على القول الثاني ففيه فرق حيث أنه عند النسيان لا حرمة في الواقع ومن هنا فنقول كما ذكر بعض الاعلام أن النسيان قسمان .

الأول نسيان مستند إلى تقصير المكلف بأن تهاون في واجبه من رعاية الحق .

الثاني نسيان مستند إلى قصور .

فعلى الثاني يكون الحكم على الجواز والامتناع واحداً وهو أن المجمع محكوم بالوجوب فقط وذلك لأن المفروض زوال الحرمة الواقعية فعلى الجواز لم يكن المكلف محكوماً إلا بالوجوب .

وعلى الامتناع كذلك لأن دليل النهي حينئذ لا يعارض دليل الوجوب . إذ دليل النهي مقيد من بادئ الأمر بحيث لا يشمل المجمع فيكون إطلاق دليل الوجوب محكماً .

فانقدح أن المكلف غير محكوم إلا بالوجوب فاللازم الحكم بصحة العبادة .

إلا أنه قد يرد إشكال على مذهب من يقول بإمكان احراز الملاك إذ يقال حينئذ باحراز ملاك النهي في المجمع فإذا فرضنا المجمع متعدداً أحرزنا المبغوضية فيمكن أن يقال بالبطلان إن قلنا أن مبغوضية المقارن تقتضي فساد مقارنه .

وإذا فرضنا وحدة المجمع أحرزنا المفسدة فيه دون المبعوضة لاستحالة كونه مبعوضاً بعد أن كان محبوباً وعلى هذا فيمكن أن يقال بالبطلان إن قلنا أن المفسدة تقتضي البطلان كما كانت المبعوضة والحرمة الفعلية يقتضيان البطلان.

وأما على الأول فهو كالثاني من حيث الحكم الفعلي لما عرفت من أن المفروض سقوط الحرمة.

لكن قد ذكر بعض الاعلام أن الناسي عن تقصير وإن لم يكن مكلفاً فعلاً بالحرمة لاستحالة تكليف الناسي في حال نسيانه إلا أن ملاك الحرمة باق وهو المبعوضة ولأجل ذلك تفسد عبادته لأن المبعوضة كالحرمة الفعلية تقتضي الفساد.

والحاصل أن كلامه عبارة عن مقدمتين:

الأولى أن ملاك الحرمة باق وهو المبعوضة.

الثانية أن المبعوضة تقتضي الفساد.

فلو صلى في الأرض المغصوبة نسياناً عن تقصير كانت صلته باطلة لأن المبعوضة موجودة وهي تقتضي الفساد.

ثم إن ظاهر عبارته أنه لا فرق في ذلك بين القول بالجواز أو الامتناع.

أقول أما المقدمة الأولى فهي غريبة عن هذا العلامة (دام ظله) حيث أصر في موارد كثيرة على أن الملاك لا يمكن إحرازه إلا عن طريق وجود الحكم.

فما باله هنا عدل عن طريقته فأحرز وجود الملاك حتى مع عدم الحكم.

وكيف كان فالحق أنه لا طريق إلى إحراز وجود الملاك هنا سوى الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً.

وأما المقدمة الثانية فهي صحيحة على ما هو مذهب المشهور ولكن

هذه القاعدة لا تجري في المقام على مذهبه حتى مع التسليم بالمقدمة الأولى. توضيح ذلك في مقدمات.

الأولى أن مذهبه هو الجواز بتعدد المجمع.

الثانية أن مذهبه كمذهب المشهور الرائج أن مبغوضية شيء إنما تقتضي بطلانه لا بطلان مقارناته.

الثالثة أن بناء على الجواز يبقى الواجب مأموراً به.

إذا عرفت هذه المقدمات نقول لو اجتمع الصلاة والغصب وقلنا بتعدد المجمع كما هو مبنى الجواز فإن الغصب يكون عند النسيان باق على مبغوضيته ولكن مبغوضية الغصب لا تقتضي فساد مقارنه أي الصلاة وبالتالي يجب الحكم بصحة الصلاة لأنها أمور بها ولا يوجد ما يقتضي فسادها.

نعم لو فرض وحدة المجمع وكانت الصلاة عين الغصب فمع فرض بقاء المبغوضية هذه تكون مقتضية لفساد العبادة.

فتحصل من كل ما ذكرناه نقاط.

الأولى أنه في حال النسيان عن تقصير لا طريق لنا إلى العلم ببقاء المبغوضية وبالتالي فيجب الحكم بصحة العبادة.

أما على الجواز وتعدد المجمع فواضح.

وأما على وحدة المجمع فكذلك بناء على الجواز إذ تبقى العبادة مأموراً بها.

وأما بناء على الامتناع فكذلك أيضاً لأن ارتفاع الحرمة يستوجب سقوط ما كان معارضاً للدليل الوجوب فيكون إطلاق دليل الوجوب محكماً فيكون العبادة في المجمع مأموراً بها.

فالنتيجة أن حكم الناسي عن تقصير هو عين حكم الناسي عن قصور ولا فرق.

النقطة الثانية أنه لو فرض العلم ببقاء المبغوضية في حال النسيان فمع



فرض وحدة المجمع يجب الحكم ببطلان العبادة بلا فرق بين الجواز والامتناع.

أما على الجواز فلأن العبادة وإن كانت مأموراً بها إلا أنه لما تعلق النهي بها كان النهي مقتضياً لفسادها.

وأما على الامتناع فلأن العبادة لا يكون مأموراً بها أصلاً لأن العلم بمبغوضية هذا المجمع الواحد يقتضي العلم بعدم محبوبيته لاستحالة اجتماع المحبوبة والمبغوضية في واحد. وبالتالي يعلم بعدم الأمر لاستحالة الأمر بدون محبوبة.

ومما ذكرناه ظهر اندفاع توهم. حاصل التوهم أن دليل الوجوب يدل بالإطلاق المطابقي على توجه الوجوب الفعلي إلى العبادة في المجمع. ويدل بالاطلاق الإلزامي على محبوبة العبادة في المجمع.

ومن ثم يكون العلم بمبغوضية العبادة في المجمع معارضاً للإطلاق الإلزامي لدليل وجوب العبادة فيسقط اطلاق الدلالة الإلزامية عن الحجية حيث أن الدلالة المطابقية ليست تابعة للدلالة الإلزامية في الحجية.

وأما اندفاع هذا التوهم فحاصله أننا لم ندع أن العلم بمبغوضية المجمع يعارض الدلالة الإلزامية فقط بل ادعينا أن العلم بمبغوضيته له مدلولان.

الأول مدلوله المطابقي وهو مبغوضيه العبادة في المجمع.

الثاني مدلوله الإلزامي وهو عدم وجوب هذه العبادة في المجمع.

وجاء هذا المدلول الإلزامي من قبل وجود الملازمة بين المبغوضيه وعدم الوجوب.

ومن هنا يكون العلم بمبغوضية المجمع معارضاً بمدلوله المطابقي للمدلول الإلزامي لدليل الوجوب وبمدلوله الإلزامي معارضاً للمدلول المطابقي لدليل الوجوب.

وعلى كل حال فحتى لو قلنا ببقاء الأمر فإنه لا ينفع لأن المفروض العلم بمبغوضية المجمع الواحد والمبغوضية تقتضي الفساد ففساد العبادة على الامتناع له طريقان الأول عدم الأمر. الثاني أن النهي يقتضي الفساد.

النقطة الثالثة أنه لو فرض العلم ببقاء المبغوضية في حال النسيان مع فرض تعدد المجمع فيجب الحكم بالصحة بناء على الجواز وبالبطالان بناء على الامتناع.

أما الصحة بناء على الجواز فواضحة إذ المفروض أنه على الجواز يبقى الأمر متوجهاً إلى العبادة. وهو مقتضى لصحتها. وأما مبغوضية المحرم فإنه لا يضر لأنه متعلق بمقارن العبادة لا بنفس العبادة.

وأما البطلان بناء على الامتناع فلأنك عرفت أن الطريق الوحيد لتصحيح العبادة هو وجود الأمر والمفروض أنه على الامتناع يتغلب جانب المبغوضية فلا يكون الأمر موجوداً فلا مجال لتصحيح العبادة.

نعم لو قلنا بجواز الترتب أمكن تصحيح العبادة بالترتب. وكذا لو قلنا بإمكان إحراز الملاك بدون أمر يمكن إحراز الملاك والحكم بصحة العبادة.

هذا إذا لم نقل بسريان المبغوضية من المحرم إلى العبادة كسريانها من الغصب إلى الصلاة فلو قلنا بالسريان وجب الحكم ببطالان العبادة للنهي عنها والنهي يقتضي الفساد.

وللعلم بعدم طريق للتصحيح لا الأمر الأصلي كما هو واضح ولا الترتبي لاستحالة الأمر بدون محبوبة والمفروض أننا علمنا بمبغوضية العبادة فيستحيل أن تكون محبوبة. ولا الملاك لأننا علمنا بعدم المحبوبة فلا يمكن إحراز المحبوبة نعم يمكن إحراز المصلحة ولكن لا تكفي وحدها.

وهكذا لو قلنا بسراية المبغوضية يجب الحكم ببطالان العبادة مطلقاً في كل موارد الاجتماع سواء قلنا بالجواز أو الامتناع.

وكيف كان فالقول بالسراية لا وجه له كما تعرضنا له في مبحث الضد.

الموضع السادس ما لو علم بالحرمة ونسي الوجوب .

فإن قلنا ببقاء التكليف حتى في حال النسيان فحكمه حكم ما لو علم الحرمة وجهل الوجوب وقد عرفت أن حكمه حكم ما لو علم الحرمة والوجوب .

وأما إذا قلنا بزوال التكليف فقد عرفت أن اللازم هو الحكم ببطلان العبادة إذ لا طريق إلى التصحيح لا الأمر الأصلي ولا الأمر الترتيبي لأن المفروض استحالة تكليف الناسي . ولا الملاك لما عرفت من عدم إمكان احراز الملاك .

نعم من فصل بين الناسي المقصر والناسي القاصر فاحرز الملاك في الأول دون الثاني لزمه أن يقول بصحة عبادة المقصر دون القاصر عند تعدد المجمع والقول بالجواز .

وهذا التفصيل من الغرائب إذ كيف تكون عبادة المقصر صحيحة وعبادة القاصر باطلة .

ثم إن تفصيلات هذا الموضع تعرف من الموضع السابق فلا حاجة إلى الاطالة وكذا يعرف حال حكم من نسيهما معاً . وبهذا ينتهي الكلام في المقام الأول .

المقام الثاني في العبادة مع عدم المندوحة .

فنقول الكلام في هذا المقام بناء على الامتناع هو عين الكلام في المقام السابق بلا أي فرق .

وإنما يمتاز الكلام هنا بناء على الجواز إذ بناء عليه يكون الحكمان موجودين فمع عدم المندوحة لا بد من وقوع التزام وإجراء قواعد التزام بلا أي خلل وللتوضيح نذكر بعض المواضع .

الأول ما لو علم بالوجوب والحرمة وبترجيح الوجوب ففي هذا الموضع وجب الحكم بصحة العبادة إذ يكون مأموراً بها لأنها أرجح ولا يوجد ما يقتضي فسادها .

إن قلت يمكن الحكم بفسادها بطرق متعددة منها الطريق الذي استعملناه كثيراً في المواضع السابقة وهو مبني على مقدمات الأولى أن نفرض وحدة المجمع.

الثانية أن نفرض إمكان احراز الملاك حتى بعد سقوط الحكم.

الثالثة أن المفسدة إذا تعلقت بالعبادة أفسدتها.

فعلى هذه المقدمات لو اجتمع الصلاة والغصب مع عدم المندوحة ورجحنا الأمر بالصلاة. وكان المجمع عبارة عن وجود واحد فنحرز أن فيه مفسدة كما هو مقتضى المقدمة الثانية.

(ولا نحرز المبغوضية لأن المفروض أن هذا المجمع الواحد مأمور به فلا بد أن يكون محبوباً فيستحيل أن يكون مبغوضاً). فإذا أحرزنا مفسدة المجمع كانت العبادة فاسدة بمقتضى المقدمة الثالثة.

أقول أولاً قد عرفت الخدشة في المقدمة الثانية والثالثة.

ثانياً لو تمت هذه المقدمات خرجنا عن محل البحث لأن محل البحث هو ترجيح الوجوب.

ومن الواضح أن الترجيح في باب التزاحم هو من جهة الملاكات ومن الواضح أيضاً استحالة ترجيح الفاسد فإذا كانت العبادة في المجمع لا تقع إلا فاسدة استحال أن تكون هي الأرجح ملاكاً عند المولى.

وهذا بخلاف الترجيح في باب التعارض فإنه يمكن ترجيح ما لا يقع إلا فاسداً لأن الترجيح كان باعتبار الأدلة.

نعم يمكن أن يقال بعدم جواز أن يختار الفقيه الطرف الذي لا يمكن إمتثاله.

الموضع الثاني ما لو علم بالوجوب والحرمة وبترجيح الحرمة فيقع الكلام في ثلاث مراحل.

الأولى في ذكر أدلة التصحيح فنقول يختلف الكلام باختلاف تفاسير

التزاحم.

فعلى التفسير الأول من أن التزاحم هو في مقام الإمتثال مع بقاء الحكمين على الفعلية فعلى هذا التفسير يمكن تصحيح العبادة بالأمر الفعلي المتعلق بها.

وأما على التفسير الثاني والثالث المبنيان على ارتفاع فعلية أحد الحكمين فلا أمر يتعلق بالعبادة فبناء على أن الطريق لتصحيح العبادة هو طريق واحد وهو الأمر الأصلي وهو مفقود فبناء على ذلك لا يوجد طريق للتصحيح.

وأما بناء على وجود ثلاث طرق للتصحيح الأول الأمر الأصلي. الثاني الأمر الترتبي الثالث الملاك.

فنقول أن الأول مفقود كما عرفت.

وأما الثاني فقد عرفت فساده مطلقاً على الأقوى. وعرفت فساده في هذا المقام على رأي الميرزا النائيني ره. نعم عند غيره كالعلامة الخوئي يجري الترتب في المقام.

وأما الثالث فقد عرفت فساده وعلى فرض صحته يجري في المقام.

المرحلة الثانية في ذكر أدلة الإفساد وهي ثلاثة.

الأول عدم طريق للتصحيح وهذا الدليل يصح على مبنى دون آخر كما عرفت في المرحلة السابقة.

الثاني أن النهي يقتضي الفساد وهذا يختص فيما إذا كان المجمع واحداً لا متعدداً إذ لو كان متعدداً كان النهي متعلقاً بما يقارن العبادة وهذا لا يقتضي فساد العبادة.

الثالث أن العالم بالحرمة لا يتأتى منه قصد القرية. وهذا مختص أيضاً بما إذا كان المجمع واحداً لا متعدداً إذ لو كان واحداً كان يفعل فعلاً واحداً محرماً فلا يمكنه قصد القرية.

وأما لو كان المجمع متعدداً فإنه يكون يفعل فعلين فيمكنه قصد القرية

بأحدهما والمعصية في الآخر إلا على مبنى ذكرناه سابقاً وبيننا أن الانصاف خلافه وهو أن المجمع وإن كان متعدداً وجوداً إلا أن الانبعاث اليهما كان إنبعاثاً واحداً فلا يمكن فيه قصد القربة .

المرحلة الثالثة في الاستتاج ونستتج نقاط .

النقطة الأولى أنه بناء على وحدة المجمع تقع العبادة فاسدة بطريقتين أو ثلاث .

النقطة الثانية أنه عند تعدد المجمع تقع العبادة فاسدة بناء على إنحصار طريق التصحيح بالأمر . وبناء على أن التزاحم ليس في مقام الإمتثال .

النقطة الثالثة أنه بناء على تعدد المجمع تقع العبادة صحيحة بناء على إمكان الترتب أو إحراز الملاك .

الموضع الثالث ما لو علم بالوجوب والحرمة وبالتساوي . بينهما . فيقع الكلام في ثلاث مراحل .

الأولى في إمكان فرض حالة التساوي فنقول .

أما على تعدد المجمع فلا مانع من فرض التساوي نظير ما لو تزاحم فعل الصلاة مع شرب الخمر فيكون الصلاة محبوبة والخمر مبغوضاً ومحبوبة الصلاة تساوي مبغوضية الخمر وهكذا في مثال الصلاة في الأرض المنصوبة إذ يكون وجود الصلاة محبوباً ووجود الغصب مبغوضاً ومحبوبة الوجود الأول مساوية في الداعوية لمبغوضية الوجود الثاني .

وأما بناء على وحدة المجمع فقد يقال أنه لا يمكن أن يتساويا في المحبوبة والمبغوضية لاستحالة وجودهما معاً في المجمع الواحد .

نعم يمكن أن يتساويا في المصلحة والمفسدة ومع هذا التساوي لا مجال لوصول أحدهما إلى مرتبة المحبوبة أو المبغوضية فضلاً عن الوصول إلى مرتبة الحكم الفعلي والارادة .

وعلى هذا ففرض التزاحم لا يمكن أن يجتمع مع التساوي بناء على

تفسير التزاحم بأنه في مقام الإمتثال .

وكذا بناء على تفسير التزاحم بأنه في مقام الفعلية .

نعم يمكن اجتماع التزاحم مع التساوي بناء على تفسير التزاحم بأنه بين الملاكات للوصول إلى المحبوبة والمبغوضية فهنا ثلاث دعاوى .

الأولى يستحيل فرض التزاحم مع فرض التساوي بناء على التفسير الأول - (أي تفسير التزاحم بأنه في مقام الإمتثال) .

ودليل هذه الدعوى هو أن التزاحم في مقام الإمتثال يتوقف على وجود الحكمين الفعلين وفرض التساوي يمنع من وصول أي واحد من المصلحة والمفسدة إلى مرتبة المحبوبة والمبغوضية فضلاً عن مرتبة الفعلية فضلاً عن وصول كليهما إلى تلك المرتبة ففرض التساوي يتناقض مع فرض التزاحم في مقام الإمتثال .

الدعوى الثانية يستحيل فرض التزاحم مع فرض التساوي بناء على تفسير التزاحم بالتفسير الثاني أي تفسيره بأنه في مقام الفعلية وذلك لأن التزاحم في مقام الفعلية يتوقف على وجود الجعلين وفرض التساوي يمنع من وصول احدهما إلى مرتبة المحبوبة أو المبغوضية فضلاً عن مرتبة الارادة والجعل فضلاً عن وصول كليهما إلى ذلك ففرض التساوي يناقض فرض التزاحم في مقام الفعلية .

الدعوى الثالثة إمكان فرض التساوي مع فرض التزاحم بالتفسير الثالث أي تفسيره بالتزاحم في الملاك فإنه يقع التزاحم بين المفسدة الموجودة في المجمع وبين المصلحة الموجودة فيه فمع فرض تساويهما لا يصل أي واحد منهما إلى مرتبة الفعلية .

أقول إن هذه المقالة لو تمت لم تختص بصورة التساوي بل تجري في صورة الأهمية أيضاً إذ لو فرض أنه يستحيل اجتماع المبغوضية والمحبوبة في صورة التساوي فكذلك يستحيل اجتماع المحبوبة والمبغوضية في صورة الأهمية بدون أي فرق .

غايته أنه في التساوي يكون المجمع لا محبوباً ولا مبغوضاً لتساوي المصلحة والمفسدة وعدم وصول أي واحدة منهما إلى درجة المحبوبة أو المبغوضية وهذا بخلاف صورة الأهمية فإن المجمع يكون محبوباً أو مبغوضاً على طبق الأهم.

والحاصل أنه كما لا فعلية ولا جعل للحكمين معاً في صورة التساوي فكذا لا جعل ولا فعلية للحكمين في صورة الأهمية بل يكون الجعل لأحدهما فلا مجال للتزاحم في مقال الإمثال ولا في مقام الفعلية.

هذا ولكن هذه المقالة إنما تنشأ عن الغفلة عن سر القول بالجواز مع وحدة المجمع فإنه سر قائم على ركنين:

الأول أن الأحكام الشرعية كلها على نحو القضايا الحقيقية لا أنها شخصية خارجية.

الثاني أن وجود الحيثية المحبوبة كاف في الحكم بالوجوب كما أن الحيثية المبغوضة كاف في الحكم بالحرمة فمجرد تعدد الحيثية كاف في صحة تشريع الحكمين مع فرض وحدة الوجود.

وعلى هذا الأساس فمعنى الأهمية والتساوي على هذا القول هو أهمية أو تساوي الحيثيات الملحوظة حين الجعل الكلي حتى تكون حيثية الصلواتية الملحوظة حين قوله (الصلاة واجبة) مساوية أو أهم من حيثية الغصب الملحوظة حين قوله (الغصب محرم).

فتحصل أن التحقيق وقوع التساوي حتى على وحدة المجمع.

المرحلة الثانية في ذكر دليل الصحة والظاهر أن دليل الصحة هو الأمر سواء قلنا بوجود أمر واحد متعلق بالجامع أو قلنا بوجود أمر مشروط بعدم اجتناب المحرم. ونهي مشروط بعدم فعل الواجب.

المرحلة الثالثة في دليل الفساد فقد يقال أن المبغوضية باقية فلو فرض وحده المجمع اقتضت فساد العبادة.

أقول إن فرض التساوي يتنافى مع هذا الفرض كما عرفت إذ لو كانت



العبادة تقع فاسدة على كل حال لم يكن أي وجه لمساواتها في الملاك مع المحرم فإذا لا يمكن فرض التساوي إلا في صورة أن فعل العبادة يستوجب عدم المبغوضية بأن تصير مبغوضية المجمع مشروطة بعدم العبادة.

فانقدح أن الصحيح في هذا الموضع هو صحة العبادة سواء كان المجمع واحداً أم متعدداً.

الموضع الرابع ما لو علم بالوجوب والحرمة وتخيل ما ليس بواقع كما لو تخيل أرجحية الحرمة فبان أن الواقع أرجحية الوجوب أو العكس أو تخيل تساويهما فبان تفاضلهما أو العكس.

أقول الظاهر أن الكلام في هذا الموضع يتبع الواقع وقد عرفته في المواضع السابقة فلو تخيل رجحان الوجوب وبان رجحان الحرمة عومل معاملة العالم برجحان الحرمة بلا أي فرق سوى فارق واحد وهو أن العالم يرجحان الحرمة لا يتأتى منه قصد القربة وأما هذا المتخيل لرجحان الوجوب فيتأتى منه قصد القربة عند وحدة المجمع فضلاً عن تعدده.

وكذا لو تخيل رجحان الحرمة وبان رجحان الوجوب عومل معاملة العالم برجحان الوجوب بلا أي فرق سوى فارق واحد وهو أن العالم برجحان الوجوب يتأتى منه قصد القربة عند وحدة المجمع بينما المتخيل لرجحان الحرمة لا يتأتى منه قصد القربة عند وحدة المجمع. وهكذا في سائر الأقسام.

الموضع الخامس لو علم بالوجوب وجهل بالحرمة. فيقع الكلام في مراحل.

الأولى في جريان التزاحم. وقد عرفت وقوع الخلاف من جهة أن جريان التزاحم هل يتوقف على وصول الحكمين المتزاحمين كما ذهب إليه الميرزا النائيني (ره) أم أن التزاحم هو أمر واقعي وقد فصلنا الكلام في التنبه الأول من التنبهات المذكورة أواخر مبحث الضد سابقاً فراجع.

المرحلة الثانية في أنه بناء على جريان التزاحم فحكمه حكم العلم

بالحرمة بلا أي فرق سوى في تأتي قصد القرية فيقدم الأهم الواقعي ويؤخر المهم وتجري تلك الأحكام المتقدمة.

المرحلة الثالثة في أنه بناء على عدم جريان التزام فإن تكليفه الفعلي حينئذ هو الوجوب فيجري عليه حكم الموضوع الأول.

نعم إذا قلنا أن التزام في مقام الإمتثال فيكون الحكمان باقيين على الفعلية فلا فرق بين جريان التزام وعدم جريان التزام وحكمه حكم صورة عدم المندوحة ومما ذكرناه يعرف الحال في بقية صور الجهل.

الموضع السادس. لو علم بالوجوب ثم نسي الحرمة فإن قلنا بسقوط الحرمة فحكمه ما مر في المقام المتقدم.

وإن قلنا ببقاء الحرمة فحكمه حكم الموضوع السابق. وهكذا الحال في بقية صور النسيان.

ثم إن المقام يحتاج إلى مزيد بسط وتأمل لا حاجة إليه في هذا الكتاب. وبهذا ينتهي الكلام في المقام الثاني.

المقام الثالث ما لو كان الواجب غير عبادة فلا يخلو الواجب من أن يكون إستغراقياً أو بدلاً.

فعلى الأول لم يترتب ثمرة على البحث إذ سواء كان العمل صحيحاً أو فاسداً لا أثر له.

وعلى الثاني فعلى الجواز ووجود المندوحة لا ريب بصحة العمل لتحقق الأمر المقتضي للصحة وعدم وجود ما يقتضي الفساد حتى الحرمة فإن الحرمة لا تقتضي فساد غير العبادة كما يأتي.

وكذا الكلام على الجواز وعدم المندوحة إن كان الراجع هو الوجوب وكذا الكلام على الامتناع وتقديم الوجوب.

وأما على الامتناع وتقديم الحرمة فلا مجال لتصحيح العمل لعدم الأمر.

فإنه بناء على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي - كما هو المعروف - تقع العبادة فاسدة مع العلم بالحرمة والعمد بالجمع بين الأمر به والمنهي عنه كما هو المفروض في المسألة، لأنه لا أمر مع ترجيح جانب النهي، وليس هناك في ذات المآتي به ما يصلح للتقرب به مع

نعم لو جاز الترتب في التعارض إن قلنا أن المقام مقام تعارض أو في التزاحم إن قلنا أن المقام مقام تزاحم أمكن تصحيحه بالترتب. وكذا يمكن تصحيحه بالملاك إن أحرزنا وجود الملاك فيسقط الأمر البدلي لتحقيق الغرض.

وأما على الجواز والتزاحم وتقديم الحرمة فلا مجال لتصحيحه إلا بالترتب وإحراز الملاك كما قلنا في الامتناع.

ثم إن هذا المقام كالمقامين السابقين لا يمتاز عنهما سوى في شيئين. الأول عدم لزوم قصد القربة فيصح العمل غير العبادي حتى مع عدم تأتي قصد القربة فهذا الركن أي (عدم تأتي قصد القربة) لا يستعمل في هذا المقام.

الثاني أن النهي لا يقتضي الفساد فركن اقتضاء النهي للفساد الذي كنا نستعمله هناك كثيراً لا نستعمله هنا.

نعم لو فرض تقييد العمل بغير المحرم كان النهي مقتضياً لعدم الأمر لا للفساد وكل ذلك واضح.

ثم إنك لو دفعت يدك عن هذين الشيئين أمكنك أن تقيس هذا المقام على المقامين السابقين حرفاً بحرف فلا حاجة إلى التطويل.

وبهذا ينتهي الكلام في مبحث الثمرة. نرجع إلى كلام المصنف (ره).

(قوله (ره): (فإنه بناء على القول بالامتناع...)).

أقول هذا إشارة إلى الموضع الأول من المقام الأول.

(قوله (ره): (وليس هناك في ذات المآتي به ما يصلح...)).

أقول هذا إشارة إلى إفساد العمل بطريقة النهي يقتضي الفساد.

فرض النهي الفعلي لامتناع التقرب بالمبعد وإن كان ذات المأتي به مشتملاً على المصلحة الذاتية وقلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتية في صحة العبادة.

نعم إذا وقع الجمع بين المأمور به والمنهي عنه عن جهل بالحرمة قصوراً لا تقصيراً أو عن نسيان وكان قد أتى بالفعل على وجه القربة - فالمشهور أن العبادة تقع صحيحة، ولعل الوجه فيه هو القول بكفاية رجحانها الذاتي واشتمالها على المصلحة الذاتية في التقرب بها مع قصد ذلك وإن لم يكن الأمر فعلياً. وقيل: إنه لا يبقى مصحح في هذه الصورة للعبادة فتقع فاسدة، نظراً إلى أن دليلي الوجوب والحرمة على القول بالامتناع يصبغان متعارضين وإن لم يكونا في حد أنفسهما متعارضين، فإذا قدم جانب النهي، فكما لا يبقى أمر كذلك لا يحرز وجود المقتضى له وهو المصلحة الذاتية في المجمع إذ تخصيص دليل الأمر بما عدا المجمع يجوز أن يكون لوجود المانع في المجمع عن شمول الأمر له، ويجوز أن يكون لانتفاء المقتضى للأمر فلا يحرز وجود المقتضى.

هذا بناء على الامتناع وتقديم جانب النهي، وأما بناء على الامتناع وتقديم جانب الأمر فلا شبهة في وقوع العبادة صحيحة إذ لا

---

(قوله (ره): (نعم إذا وقع الجمع بين المأمور به...)).

أقول: هذا إشارة إلى الموضع الثاني من المقام الأول.

(قوله (ره): (ولعل الوجه فيه هو...)).

أقول هذا إشارة إلى المحاولة الأولى من محاولات توجيه قول

المشهور.

(قوله (ره): (وقيل إنه لا يبقى...)).

أقول هذا إشارة إلى ما عرفته من عدم إمكان إحراز الملاك عند عدم

الأمر.

(قوله (ره): (وأما بناء على الامتناع وتقديم جانب الأمر...)).

نهى حتى يمنع من صحتها، لا سيما إذا قلنا بتعارض الدليلين بناء على الامتناع فإنه لا يحرز معه المفسدة الذاتية في المجمع.

وكذلك الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز، فإنه كما جاز توجيه الأمر والنهي إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما في المجمع فقلنا بجواز الاجتماع في مقام التشريع، فكذلك نقول لا مانع من الاجتماع في مقام الامتثال أيضاً كما أشرنا إليه في تحرير محل النزاع، حتى لو كان المعنون للعنوانين واحداً وجوداً ولم يوجب تعدد العنوان تعدده، لما عرفت سابقاً من أن المعنون لا يقع بنفسه متعلقاً للتكليف لا قبل وجوده ولا بعد وجوده، وإنما يكون الداعي إلى إتيان الفعل هو تطبيق العنوان للمأمور به عليه الذي ليس بمنهى عنه، لا أن الداعي إلى إتيانه تعلق الأمر به ذاته، فيكون المكلف في فعل واحد بالجمع بين عنواني الأمر والنهي مطيعاً للأمر من جهة انطباق العنوان للمأمور به وعاصياً من جهة انطباق العنوان المنهى عنه، نظير الاجتماع الموردي، كما تقدم توضيحه في تحرير محل النزاع.

وقيل: إن الثمرة في مسألتنا هو إجراء أحكام المتعارضين على دليلي الأمر والنهي بناء على الامتناع، وإجراء أحكام التزاحم بينهما بناء على الجواز. ولكن إجراء أحكام التزاحم بينهما بناء على الجواز إنما يلزم إذا كان القائل بالجواز إنما يقول بالجواز في مقام الجعل والإنشاء

أقول قد بينا حكمه في تنبيه الموضوع الأول فراجع.

(قوله (ره): (لا سيما إذا قلنا بتعارض...)).

أقول وأما مع التزاحم فيحرز كلا الملاكين كما هو مذهب صاحب الكفاية وعدة من المحققين.

(قوله (ره): (وكذلك الحق هو صحة العبادة...)).

أقول قد أوضحنا حكمه عند بيان حال الركن الأول في الموضوع الأول. وقد عرفت أن اللازم فسادها بناء على وحدة المجمع.

دون مقام الامتثال، بل يمتنع الاجتماع في مقام الامتثال، وحينئذ لا محالة يقع التزاحم بين الأمر والنهي، أما إذا قلنا بالجواز في مقام الامتثال أيضاً كما أوضحناه فلا موجب للتزاحم بين الحكمين مع وجود المندوحة، بل يكون مطيعاً عاصياً في فعل واحد كالاجتماع الموردي بلا فرق، إذ لا دوران حينئذ بين امتثال الأمر وامتثال النهي.

## اجتماع الأمر والنهي

### مع عدم المندوحة

تقدم الكلام كله في اجتماع الأمر والنهي فيما إذا كانت هناك مندوحة من الجمع بين الأمر به والمنهي عنه، وقد جمع المكلف بينهما في فعل واحد بسوء اختياره. ويلحق به ما كان الجمع بينهما عن غفلة أو جهل. وقد ذهبنا إلى جواز الاجتماع في مقامي الجعل والامتثال.

وبقي الكلام في اجتماعهما مع عدم المندوحة، وذلك بأن يكون المكلف مضطراً إلى هذا الجمع بينهما. والاضطرار على نحوين:

الأول: أن يكون بدون سبق اختيار للمكلف في الجمع كمن اضطر لإنقاذ غريق إلى التصرف في أرض مغمسوبة، فيكون تصرفه في الأرض واجباً من جهة انقاذ الغريق وحراماً من جهة التصرف في المغمسوب.

فإنه في هذا الفرض لا بد أن يقع التزاحم بين الواجب والحرام في مقام الامتثال، إذ لا مندوحة للمكلف حسب الفرض، فلا بد في

---

(قوله (ره): (الأول أن يكون بدون سبق اختيار للمكلف...)).

أقول هذا إشارة إلى المقام الثاني فإننا لم نقصد بالمقام الثاني مطلق عدم المندوحة بل قصدنا خصوص ما لو كان عدم المندوحة بغير سوء الاختيار. وأما إذا كان بسوء اختياره فله بحث خاص يأتي تفصيله.

مقام اطاعة الأمر بانقاذ الغريق من الجمع لانحصار امثال الواجب في هذا الفرد المحرم، فيدور الأمر بين أن يعصي الأمر أو يعصي النهي .  
وفي مثله يرجع إلى أقوى الملاكين، فإن كان ملاك الأمر أقوى - كما في المثال المذكور - قدم جانب الأمر ويسقط النهي عن الفعلية، وإن كان ملاك النهي أقوى قدم جانب النهي، كمن انحصر عنده انقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك إنسان.

تنبيه:

مما يلحق بهذا الباب ويتفرع عليه ما لو اضطر إلى ارتكاب فعل محرم لا بسوء اختياره، ثم اضطر إلى الإتيان بالعبادة على وجه يكون ذلك فعل المحرم مصداقاً لتلك العبادة، بمعنى أنه اضطر إلى الإتيان بالعبادة مجتمعة مع فعل الحرام الذي قد اضطر إليه. ومثاله: المحبوس في مكان مغصوب فيضيق عليه وقت الصلاة ولا يسعه الإتيان بها خارج المكان المغصوب.

فهل في هذا الفرض يجب عليه الإتيان بالعبادة وتقع صحيحة، أو

(قوله (ره): (تنبيه مما يلحق بهذا الباب...)).

أقول الفرق بين هذا الباب والباب السابق هو في نقطة وهو أن المكلف في الباب السابق يكون قادراً على ترك المحرم غايته أنه إذا ترك المحرم لم يمكنه فعل الواجب فيكون أمر المكلف دائراً بين ترك المحرم والواجب معاً وبين فعل الواجب والمحرم معاً.

وأما في هذا الباب فيكون المكلف غير قادر على ترك المحرم فيدور أمره بين فعل الواجب أو تركه وعلى الحالين يكون مضطراً إلى ارتكاب المحرم.

(قوله (ره): (فهل في هذا الفرض يجب عليه الإتيان...)).

أقول تحرير الكلام يقع في نقاط.

الأولى في حكم الفعل المضطر إليه.

لا؟ نقول: لا ينبغي الشك في أن عبادته على هذا التقدير تقع

والظاهر هو الحلية بمعنى ارتفاع فعلية الحرمة واقعاً فتكون موضوعات جميع المحرمات مقيدة بعدم الإضرار.

والسر في ذلك ليس سوى الروايات الواردة في الباب منها قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** (ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه) وقوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** (وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه).

وهذه الروايات منصرفة إلى المضطر بغير سوء الاختيار. فلو حبس المظلوم في الأرض المنصوبة أو وقع فيها بغير اختياره كانت إقامته الاضطرارية في هذه الأرض حلالاً واقعاً.

النقطة الثانية حكم العبادة في المنصوب بناء على تعدد المجمع.

والظاهر في هذه النقطة أنه لا ريب في صحة العبادة لأن المفروض أن العبادة مأمور بها ولا يوجد ما يقتضي سقوط الأمر لعدم النهي ولا ما يقتضي الفساد لعدم النهي أيضاً وحل.

بل لو فرض وجوده لم يضر لتعلق النهي بوجود آخر غير وجود العبادة. وهذا على القول بالجواز في غاية الوضوح.

وأما على القول بالامتناع فكذلك لأن المفروض أن دليل النهي مقيد بغير الاضطرار كما عرفت في النقطة الأولى فهو بنفسه غير شامل للمجمع فلا يوجد مجال لمسألة الاجتماع أصلاً لما عرفت من أن موضوع مسألة الاجتماع هو كون الدليلين مطلقين.

نعم هنا إشكال للمحقق النائيني (ره) نتعرض له في النقطة الثالثة.

**النقطة الثالثة** حكم العبادة في المنصوب بناء على وحدة المجمع.

والظاهر في هذه النقطة هو أيضاً صحة العبادة لأنها مأمور بها ولا يوجد ما يسقط الأمر ولا ما يقتضي الفساد لما عرفت من سقوط النهي عند الاضطرار فالعبادة وإن اتحدت في الغصب المضطر إليه إلا أنه لما كان حلالاً كانت العبادة بمنزلة المتحدة مع الحلال فالوضوء بالماء المحلل بسبب الاضطرار كالوضوء بالماء المحلل بسبب الملكية ولا يوجد أي فرق بينهما.



صحيحة، لأنه مع الاضطرار إلى فعل الحرام لا تبقى فعلية للنهي

نعم قامت محاولتان لابطال العبادة.

الأولى وهي مركبة من مقدمتين:

الأولى أن نحرز وجود ملاك النهي في المضطر إليه وطريقه الإحراز

أحد أمرين:

الأول إحدى الطرق المتقدمة في مباحث سابقه.

الثاني طريق خاص بهذه الصورة وهو أن دليل حلية المضطر إليه هو بنفسه دل على وجود الملاك لأنه دل على أن المولى تعالى قد من على الأمة بتحليل الفعل المضطر إليه. ولا تكون المنة إلا مع وجود مقتضي التحريم إذ مع عدم المقتضي يكون سقوط التحريم بلا منه بل من قبيل عدم تحريم شرب الماء وليس فيه أي منه.

المقدمة الثانية أن ملاك النهي لما تعلق بالمجمع الذي هو واحد وعين العبادة يكون هذا الملاك متعلقاً بالعبادة فيقتضي فسادها كما كان نفس النهي الفعلي مقتضياً لفسادها.

أقول أما المقدمة الأولى ففاسدة لعدم إمكان إحراز الملاك لا بالأمر الأول كما تقدم مفصلاً في مواضع سابقة.

ولا بالأمر الثاني لأمرين.

الأول أن الروايات ليست ظاهرة بأن الله تعالى من على أمة محمد ﷺ بذلك.

بل هي ظاهرة اما بتخصيص أمة محمد بذلك كأنها تقول أن الله تعالى خصص أمة محمد بذلك ومن الواضح أن تخصيص أمة بعدم حرمة شيء قد يكون مع وجود مقتضي الحرمة وقد يكون مع عدم وجود مقتضي الحرمة في خصوص هذه الأمة.

وإما بتخصيص أمة محمد ﷺ بمجموع التسعة لا بكل واحد واحد إذ يبعد جداً أن تكون الامم السابقة مكلفة بالخطأ وتعاقب عليه ومكلفة بالنسيان

لاشتراط القدرة في التكليف فالأمر لا مزاحم لفعليته، فيجب عليه أداء الصلاة، ولا بد أن تقع حينئذ صحيحة.

وتعاقب عليه ومكلفة بما جهلته قصوراً وتعاقب عليه ومكلفة بما لا تطيق وتعاقب عليه ومكلفة بما اضطرت اليه وتعاقب عليه ومحرم عليها الحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق مع أن الروايات تقول أن هذه يبتلي بها كل أحد.

ويحتمل في الرواية إحتمالاً ضعيفاً أن أمة محمد ﷺ اختصت برفع تسعة في قبال بقية الأمم التي رفع عنها عشرون مثلاً والله تعالى أعلم والرواية من جهة الاختصاص والامتنان محل إشكال.

الثاني أنه لو فرض دلالتها على الامتنان لم تدل على وجود الملاك ضرورة أنه لو وجد الملاك الذي هو المفسدة لم يكن أي منه في تجويز ذلك بل هو قبيح لأنه إيقاع في المفسدة فالامتنان دال على إزالة ملك التحريم حتى يزول المفسدة.

الثالث: أن الله تعالى شأنه المنه في كل تحليل لأن سلطانه تعالى لا حد له وكل وجود هو حق الله فله تحريم كل شيء ولو لم يكن فيه مفسدة وكيف كان فلا يمكن الركون إلى هذه الدلالة الواهية.

وأما المقدمة الثانية فالظاهر متانتها لأن الملاك الذي نحرزه هو المفسدة والمبغوضيه وهما يقتضيان الفساد. فلو تمت المقدمة الأولى لكانت هذه المحاولة تامة.

والعجب من السيد الخوئي (دام ظله) حيث اعترف بصحة المقدمة الأولى وأبطل الثانية بدعوى أن الملاك المحرز إنما هو المفسدة لا المبغوضية وكأنه يرى أن الفعل لما كان محبوباً يستحيل أن يكون مبغوضاً فلا جرم لا نحرز سوى المفسدة التي لا تؤثر في إيجاد المبغوضية.

أقول هذه الدعوى مصادرة إذ لا تكون أولى من العكس بأن نقول أنه لما أحرزنا المبغوضية يستحيل أن يكون محبوباً.

فانقدح أن عدم إحراز المبغوضية يجب أن يكون لنقص في نفس

نعم يستثنى من ذلك ما لو كان دليل الأمر ودليل النهي متعارضين

الاحراز لا لوجود المانع الذي هو المحبوبة .

فإن قلت لو كان الفعل مبغوضاً لشرع الحرمة .

قلت لا دليل على ذلك إذ المفروض أنك قبلت بأن المولى من على عباده بعدم التكليف مع وجود المقتضي فيمكن أن يكون من على عباده بعدم التحريم مع أنه مبغوض له .

فالحاصل أنك إذا التزمت بوجود طريق تام إلى احراز الملاك كان الملاك المحرز هو المبغوضية فيقتضي فساد العبادة فيجب عليك لدفع المبغوضية أن تخذش في طريق الإحراز فتقول أن الامتنان لا يدل على وجود المبغوضية بل غاية ما يدل على وجود المفسدة .

وإذا فتحت باب الخدشة في طريق الاحراز تهاوى الطريق من أساسه إذ كما أمكن أن يقال أن الامتنان لا يدل على المبغوضية كذلك يمكن أن يقال أن الامتنان لا يدل على وجود المفسدة فتنهار المقدمة الأولى من رأس .

نعم للتثبت في هذا الطريق مجال بأن يقال أن الامتنان يدل على وجود الملاك بالجملة والقدر المتيقن هو المفسدة لا المبغوضية . وبهذا ينتهي الكلام في المحاولة الأولى .

المحاولة الثانية وذكرها المحقق النائيني (ره) . وقد يقرر كلامه بأربع تقارير .

التقرير الأول وذكر في فوائد الأصول وحاصله مركب من مقدمتين .

الأولى إحراز وجود الملاك عند سقوط النهي بالاضطرار .

الثانية أن وجود الملاك يقتضي تقييد العبادة بغير ما فيه ملاك النهي .

أقول اما المقدمة الأولى فقد عرفت فسادها .

وأما الثانية فتامة بناء على أن النهي يقتضي الفساد كما سننبه عليه في

ختام مبحث الإجتماع .

بأنفسهما من أول الأمر، وقد رجحنا جانب النهي بأحد مرجحات باب

التقرير الثاني وبيتني على مقدمتين.

الأولى أن دليل التحريم مثل (لا يحل مال امرء إلا عن طيب نفس) له مدلولان مطابقان.

الأول حرمة الغصب.

الثاني تقييد دليل وجوب العبادة بغيره.

المقدمة الثانية أن أدلة حلية الاضطرار إنما تسقط المدلول الأول فيبقى المدلول الثاني على حجته حيث أن المدلولات المطابقة لا يتبع بعضها بعضاً لا في الحدوث ولا في الحجية.

فينتج من هاتين المقدمتين أن دليل التحريم ما زال دالاً على تقييد اطلاق دليل الوجوب بغير مورد الاجتماع فلا يصح العبادة في مورد الاجتماع لعدم شمول الأمر لها.

أقول أما المقدمة الثانية ففي غاية التمامية.

وأما الأولى ففي غاية الفساد لوضوح أن دليل التحريم إنما يدل بالمطابقة على التحريم. فإذا دل على ما هو غير التحريم كان ذلك بالالتزام. التقرير الثالث وبيتني على مقدمات.

الأولى أن دليل التحريم مثل (لا يحل مال امرء مسلم إلا عن طيب نفس). له مدلولان.

الأول مطابق وهو حرمة الغصب.

الثاني إلتزامي وهو تقييد دليل وجوب العبادة.

المقدمة الثانية أن أدلة رفع الاضطرار وحليته إنما دلت على إسقاط المدلول الأول ولا تتعرض للمدلول الثاني.

المقدمة الثالثة أن حجية الدلالة الإلتزامية غير تابعة لحجية الدلالة المطابقة.

فينتج أنه لو سقط المدلول الأول بقي المدلول الثاني على حجته فيدل على أن دليل الأمر لا يشمل العبادة في المحرم المضطر إليه فلا مجال لتصحيحها.

أقول المقدمة الأولى والثانية تامتان وأما الثالثة فقد عرفت فسادها في موارد كثيرة.

التقرير الرابع وبيتني على مقدمات.

الأولى أن نفرض في محل البحث أن دليل التحريم دال على المبغوضية مثل (ان الغصب مبغوض عند الله تعالى).

الثانية أن مثل هذه الأدلة يكون لها مدلولات ثلاثة.

الأول: مدلول مطابق وهو وجود المبغوضية والملاك.

الثاني: مدلول إلتزامي وهو حرمة الغصب.

الثالث: مدلول إلتزامي وهو تقييد وجوب العبادة بغير المبغوض.

المقدمة الثالثة أن هذين المدلولين الإلتزاميين كلاهما لازمين للمدلول المطابقي.

المقدمة الرابعة أن المدلولات الإلتزامية غير تابعة لبعض في الحجية فلو سقط أحد المدلولات الإلتزامية عن الحجية كانت بقية المدلولات الإلتزامية باقية على الحجية.

المقدمة الخامسة أن أدلة رفع الاضطرار وحليته إنما دلت على سقوط المدلول الثاني أي حرمة الغصب.

وإذا عرفت هذه المقدمات فدليل التحريم يبقى حجة في المدلول الأول والثالث.

أما الأول فلأنه مطابق والمدلول المطابقي غير تابع للإلتزامي في الحجية.

وأما الثالث فلأنه مدلول إلتزامي آخر وقد عرفت عدم تبعية المدلولات الإلتزامية لبعضها البعض في الحجية.

أقول وهذه المحاولة أقوى المحاولات ولعل نظر الميرزا (ره) إليها وإن أغفلها تلامذته والله العالم. وكيف كان فهي تامة في جميع مقدماتها الأربعة الأولى.

وأما الخامسة فيجب تماميتها عند من يدعي أن أدلة رفع الاضطرار تدل

على وجود الملاك إذ بالضرورة تكون هذه الأدلة غير دالة على عدم الملاك .  
ولكنك عرفت أن التحقيق أن أدلة رفع الحرمة تدل على عدم  
المبغوضية الفعلية وعلى هذا فأدلة رفع الحرمة للمضطر تدل على سقوط  
المدلول الأول أيضاً فيسقط المدلول الثالث الإلزامي .

بقي شيء وهو أنه لو تمت محاولة الميرزا (ره) بالتقرير الأول والرابع  
دلت مضافاً إلى عدم تعلق الأمر بالعبادة في المجمع، على أمر آخر وهو  
فساد العبادة في المجمع وذلك لأن المفروض في التقرير الأول والرابع  
إحراز المبغوضية والمفروض وحدة المجمع وقد عرفت أن المبغوضية تقتضي  
الفساد فلا يمكن تصحيح العبادة بأي طريق .

وأما لو تمت محاولة الميرزا (ره) بالتقرير الثاني والثالث فالظاهر أنه  
يمكن تصحيح العبادة بالطريق الثالث من طرق التصحيح وهو وجود  
المصلحة والمحبوبة في العبادة في المجمع . إن قلنا بإمكان إحراز الملاك  
حتى بعد سقوط الأمر ولا فرق بين كون سقوط الأمر بالتقييد أو  
التعارض أو غيره ما دام الدليل المسقط للأمر لم يدل على عدم  
المصلحة والمحبوبة . وبهذا ينتهي الكلام في المحاولة الثانية وقد اتضح  
لك فسادهما .

فالتصحيح في المقام هو ما ذكره المشهور اعني صحة العبادة لشمول  
الأمر لها وعدم وجود ما يقتضي سقوط الأمر أو فساد العبادة . وبهذا ينتهي  
الكلام في هذه النقطة .

النقطة الرابعة لا فرق فيما ذكرنا من صحة العبادة بين العلم بالحرمة أو  
الجهل بها إذ قد عرفت صحة العبادة حتى في حال العلم فكيف حال الجهل  
والسر واحد وهو أن الحرمة قد ارتفعت واقعاً سواء كان عالماً بوجودها قبل  
الارتفاع أم لم يكن عالماً .

فلو اضطر إلى ماء حل شربه سواء كان يعتقد بحلية شربه قبل  
الاضطرار أم كان يعتقد حراماً ولو اضطر إلى شرب ماء كان يعتقد طاهراً

مملوكاً وشربه فبان نجساً مفسوباً كان حلالاً أيضاً. لأن ارتفاع حرمة المضطر إليه أمر واقعي.

وكذا لا فرق فيما ذكرناه من صحة العبادة بين العالم بالوجوب أم الجاهل إذ الأمر الواقعي يكون شاملاً لهذه العبادة والمصحح للعبادة هو هذا الأمر الواقعي الموجود بلا أي ارتباط لذلك بالعلم.

وأما لو كان جاهلاً بالاضطرار كما لو كان مضطراً إلى دخول الأرض المفسوبة وهو غير عالم بذلك الاضطراب فالظاهر بقاء الحرمة فنرجع إلى مسألة الاجتماع وتجري الاحكام المتقدمة في المقامات الثلاثة.

وسر ذلك هو أن الاضطراب الذي هو موضوع رفع الاحكام إنما هو الاضطراب العلمي أي عند علم المكلف بأنه مضطر وذلك لأن العرف لا يفهم من كلمة الاضطراب إلا هذا المعنى وتحرير الكلام في موضع آخر.

النقطة الخامسة أنه لا فرق فيما ذكرناه من صحة العبادة بين وجود أو عدم وجود المندوحة بل يحكم بالصحة على الحالتين ما دام مضطراً إلى الحرام.

فمثلاً لو أجبره الظالم على إراقة هذا الماء كان إراقة جائرة فيجوز له الوضوء به ويقع وضوؤه صحيحاً حتى لو كان قادراً على التوضئ بماء حلال.

وهكذا لو سجن في الأرض المفسوبة وعلم بخروجه قبل تمام الوقت جاز له الصلاة في الأرض المفسوبة لأن صلاته صحيحة كالصلاة في الأرض المملوكة فلا يجب على المكلف تأخير الصلاة إلى وقت الخروج.

النقطة السادسة من الواضح أن العمل الزائد عن مقدار الاضطراب باق على حرمة. فدليل (يحرم الغصب) مثلاً يدل على حرمة كل غصب ودليل (يحل المضطر إليه) أوجب حلية الغصب المضطر إليه. أما المقدار الزائد عن الاضطراب فهو فعل غير مضطر اليه فيكون باقياً تحت إطلاقات التحريم فلو اضطر إلى أن يقيم يوماً واحداً في الأرض المفسوبة فأقام يومين كان اليوم الثاني محرماً. وهكذا وهو واضح.

النقطة السابعة يعلم من النقطة السادسة أن العبادة المجتمعة مع المحرم المضطر إليه التي خرجت عن محل البحث بسبب حلية المضطر إليه هي العبادة التي لا تستلزم تصرفاً زائداً. كالوضوء بالماء الذي أكره على إراقة والصلاة باللباس الذي أجبر على لبسه.

وأما إذا كانت العبادة تقتضي تصرفاً زائداً عن الاضطرار فقد عرفت أن هذا المقدار الزائد حرام وعلى هذا فتكون هذه العبادة مجتمعة مع الحرام فيجب الرجوع إلى مسألة الاجتماع فتجري جميع الأحكام المتقدمة في المقامات الثلاثة فلو اضطر إلى غرفة واحدة من الماء فتوضأ بغرفتين كان الجزء الأول من الوضوء الواقع بالغرفة الأولى حلالاً ولكن كان الجزء الثاني مجتمعاً مع الحرام فتجري عليه احكام الاجتماع.

النقطة الثامنة أن من العبادات ما علم حالها ولم يكن خلاف في أنها تستوجب تصرفاً زائداً أو لا تستوجب تصرفاً زائداً ففي هذه العبادات يرجع إلى القواعد المقررة.

ومن العبادات ما وقع فيه الخلاف وذلك مثل (الصلاة في الأرض المنصوبة) فلو أن المكلف سجن في الأرض المنصوبة هل يكون صلاته فيها تصرفاً زائداً أم لا.

قيل أن الصلاة تقتضي تصرفاً زائداً لأن الصلاة تقتضي عدة تحركات من قيام وقعود وسجود وركوع وهذه كلها تصرفات في الأرض والفضاء.

أقول نكتفي هنا بنقل عبارة صاحب الجواهر على ما حكيت عنه فقد أعجبني نقلها قال في المحكي.

(ومن الغريب ما صدر من بعض متفقيه العصر بل سمعته من بعض مشايخنا المعاصرين من أنه يجب على المحبوس الصلاة على الكيفية التي كان عليها أول الدخول إلى المكان المحبوس إن قائماً فقائم وإن جالساً فجالس بل لا يجوز له الانتقال إلى حالة أخرى في غير الصلاة أيضاً لما فيه من الحركة التي هي تصرف في مال الغير بغير إذنه ولم يتفطن أن البقاء على



الكون الأول تصرف أيضاً لا دليل على ترجيحه على ذلك التصرف كما أنه لم يتفطن أنه عامل هذا المظلوم المحبوس قهراً بأشد من ما عامله الظالم بل حبسه حبساً ما حبسه أحد لأحد اللهم إلا أن يكون في يوم القيامة خصوصاً وقد صرح بعض هؤلاء أنه ليس له حركة أجفان عيونه زائداً على ما يحتاج إليه ولا حركة يده أو بعض أعضائه كذلك...).

أقول بل لا يوجد مثل هذا الحبس حتى يوم القيامة فقد صرحت الروايات والآيات أنهم يتكلمون ويفعلون ما لا يضطرون إليه.

وكيف كان فلا ريب أن الجسم لن يشغل أكثر من حجمه سواء قام أو قعد أو غير ذلك من التحركات فلا يوجد تصرف زائد. كما أن العرف لا يرى أن الصلاة تصرف زائد.

وأشنع مما ذكر ما قيل من أن الكلام يقتضي تموج الهواء وهذا تصرف زائد جزماً إذ لو سكت لم يتموج الهواء.

أقول هذا الاشكال وأمثاله تصلح لليلة التاسع من ربيع.

فتحصل أنه لا ريب أن الصلاة لا تقتضي تصرفاً زائداً في الأرض المنصوبة.

**تنبيهان:**

الأول لو قلنا أن الصلاة تقتضي تصرفات زائدة كانت هذه التصرفات محرمة فالركوع والسجود لو كانا تصرفين زائدين كانا محرمين فيقع الكلام في نقاط ثلاث.

الأولى أنه لما حرمت هذه التصرفات فيكون الواجب على المكلف أن لا يفعلها وبما أن الصلاة لا تسقط بحال يلزمه أن يصلي بدون ركوع وسجود فيومئ اليهما ومن الواضح أنه إنما يكتفي بالصلاة الايمائية عند عدم التمكن من الصلاة التامة فلو فرض أنه يمكنه الخروج قبل تمام الوقت وجب عليه الانتظار.

النقطة الثانية لو صلى إيماء ولم ينتظر وقت الخروج مع فرض إمكانه

كانت صلاته باطلة إذ لا تصح الايمائية الا عند العجز التام عن التامة .  
 النقطة الثالثة لو لم يمكن الخروج أصلاً لكنه لم يصل إيماء بل صلى  
 بركوع وسجود فهنا تجري قواعد الاجتماع أي قواعد المقام الأول من  
 المقامات الثلاثة المتقدمة .

التنبيه الثاني لو فرض أن كل العبادة تصرف زائد في الغصب فهنا  
 تكون كل أجزاء العبادة محرمة فمقتضى القاعدة عدم وجوبها إلا أن في  
 خصوص الصلاة لما دل الدليل على أنها لا تسقط بحال فلا بد يدور الأمر  
 بين رفع اليد عن حرمة الغصب وبين رفع اليد عن وجوب الصلاة .

والظاهر أنه يجب رفع اليد عن حرمة الغصب إذ لو رفعنا اليد عن  
 الصلاة كانت ساقطة في هذا الحال وهذا مخالف للقاعدة المفروض أنها غير  
 مخصصة أصلاً وكيف كان فإذا قدمنا حرمة الغصب فواضح ولا إشكال .

وأما إذا قدمنا وجوب الصلاة فيقع الكلام في نقطتين .

الأولى أنه هل يصلي بأقل مقدار فيكتفي بإيماءة واحدة وكلمة واحدة  
 أو قل يكتفي بأقل مقدار يصدق عليه أنه صلاة . أو يصلي الصلاة التامة .

الظاهر هو الأول لأن التزاحم إنما وقع بين وجوب أقل الصلاة وبين  
 حرمة الغصب . إذ بمجرد رفع اليد عن حرمة الأقل يتحقق إمتثال القاعدة فلا  
 يبقى ما يزاحم حرمة الغصب .

ومما ذكرناه علم اندفاع توهم أن المزاحمة وقعت بين وجوب الصلاة  
 وبين حرمة الغصب . فمع ترجيح الأول يكون الواجب كلي الصلاة فيطبق  
 المكلف على أي مصداق شاء فيجب تطبيقه على التام إذ مع إمكان المصداق  
 التام لا يجوز العدول إلى الناقص .

النقطة الثانية أنه لو بنينا على وحدة المجمع كما هو المفروض وبنينا  
 على إمكان احراز ملاك النهي حتى بعد سقوطه يقع اشكال وهو أن الصلاة  
 حينئذ يجب أن تقع فاسدة لأن المبغوضية تعلق بها وهذا محال .  
 أو قل أنه أمامنا أربع حالات على نحو مانعة الخلو .

التعارض، فإنه في هذه الصورة لا وجه لوقوع العبادة صحيحة، لأن

الأول الالتزام بعدم المبغوضية.

الثاني الإلتزام بالمبغوضية وعدم فساد الصلاة.

الثالث الإلتزام بالفساد وبقاء الوجوب.

الرابع الإلتزام بسقوط وجوب الصلاة.

أما الأول فلا وجه له لأن المفروض وجود الملاك التام للمبغوضية وليست المبغوضية اختيارية حتى يسقطها المولى بل لا بد أن توجد عند وجود علتها التامة وهي المقتضي وعدم المانع والأول موجود لأن المفروض احراز المفسدة والثاني موجود أيضاً بناء على القول بالجواز.

وأما الحالة الثانية فمحال أيضاً لأن المفروض وجود ملازمة عقلية بين مبغوضية العبادة وفسادها ويستحيل إنكسار الملازمة العقلية.

وأما الحالة الثالثة فمحال أيضاً إذ يكون بقاء التكليف بالصلاة محالاً إذ مضافاً إلى لغويته يكون تكليفاً بالمحال ضرورة أن التكليف إنما يتعلق بالصلاة الصحيحة والمفروض عدم قدرة المكلف على الصلاة الصحيحة.

فتعين الإحتمال الرابع.

وهذا الإحتمال الرابع يلزمه لازم غريب وهو صحة الصلاة على الامتناع وفسادها على الجواز أما الفساد على الجواز فقد عرفته.

وأما الصحة على الامتناع فلأنه على الامتناع يقع التعارض أو التزاحم بين القاعدة وحرمة الغصب فإذا فرض تقدم القاعدة. لم تكن الصلاة مبغوضة فتقع صحيحة.

اللهم إلا أن يفرض أن قاعدة لا تسقط الصلاة بحال مختصه. بما لو لم تكن محرماً ولم تتوقف على محرم وأما إذا كانت كذلك فتسقط وعلى هذا فينحل الاشكال من أساسه إذ يكون حرمة الغصب مع كون الصلاة غصباً رافعاً لموضوع القاعدة.

(قوله (ره): (فإنه في هذه الصورة لا وجه لوقوع العبادة صحيحة...)).

العبادة لا تقع صحيحة إلا إذا قصد بها امتثال الأمر الفعلي بها - إن كان - أو قصد بها الرجحان الذاتي قربة إلى الله تعالى . والمفروض أنه هنا

أقول قد عرفت ما هي صورة التعارض عند المصنف (ره) فنقول حاصل ما أفاده المصنف (ره) هنا أنه لو فرضنا أن دليل الأمر مثل (يجب الصلاة) كان معارضاً لدليل التحريم مثل (يحرم كل فرد فرد من أفراد الغصب). ففي هذه الحالة يسقط المتعارضين عن الحجية في مورد الاجتماع وهو (الصلاة في الأرض المغصوبة).

فإذا رجحنا التحريم بمرجح أو اختياراً كان هذا المورد للاجتماع (الصلاة في الأرض المغصوبة) محرماً فقط .

فإذا وردت أدلة رفع الاضطرار دلت على (عدم حرمة الغصب الاضطراري) فتدل على عدم حرمة قسم من المجمع وهو الواقع اضطراراً لكن هذا لا يستوجب رجوع دليل الأمر إلى الحجية فبالتالي لا يكون دليل الأمر شاملاً لهذا القسم .

والحاصل أن هنا مقدمات .

الأولى أن نفرض تعارض دليل الأمر مع دليل النهي .

الثانية أن نفرض أن المتقدم بعد التعارض هو دليل التحريم .

الثالثة أن نتيجة هذا التعارض هو أن دليل الأمر لا يكون حجة في مورد الاجتماع الذي هو مورد التعارض .

الرابعة أن أدلة حلية الاضطرار دلت على سقوط حرمة مورد الاجتماع .

الخامسة أن الدلالة على عدم حرمة مورد الاجتماع لا تستوجب رجوع

حجية دليل الأمر .

توضيح هذه المقدمة التي هي عمدة مقدمات المصنف (ره) أن سقوط

حجية دليل الأمر له سببان .

الأول نفس حرمة المأمور به فبناء على الامتناع يسقط الأمر عن

الحجية .

الثاني نفس دليل الحرمة حيث يكون معارضاً لدليل الأمر .

لا أمر فعلي لعدم شمول دليله بما هو حجة لمورد الاجتماع لأن المفروض تقديم جانب النهي . وقيل : إن النهي إذا زالت فعليته من جهة الاضطرار لم يبق مانع من التمسك بعموم الأمر .

فإن كان سقوط دليل الأمر عن الحجية في مورد الاجتماع معلولاً لنفس الحرمة بناء على الامتناع فلا جرم يكون وجود السقوط المعلول تابعاً لوجود العلة وهو نفس الحرمة فما دامت الحرمة موجودة يكون معلولها وهو سقوط دليل الأمر عن الحجية في مورد الاجتماع موجوداً وأما إذا سقطت وانعدمت العلة - أي الحرمة - فلا بد ينعدم المعلول أي سقوط الأمر عن الحجية وبالتالي فيرجع دليل الأمر حجة لزوال علة السقوط عن الحجية .

وأما إذا كان سقوط دليل الأمر عن الحجية في مورد الاجتماع معلولاً لدليل التحريم المعارض فلا جرم يكون وجود السقوط المعلول تابعاً لوجود علته وهو دليل التحريم فما دام دليل التحريم موجوداً يكون معلولها وهو عدم حجية دليل الأمر موجوداً . نعم لو انعدم دليل التحريم ينعدم معلوله كما هو واضح . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى قد عرفت أنه بناء على التعارض كما هو المفروض يكون سبب سقوط دليل الأمر عن الحجية هو نفس التعارض الحاصل بسبب دليل التحريم لا بسبب نفس الحرمة .

فينقدح من هذه المقدمة أن وجود الحرمة وعدمها لا أثر له بالنسبة إلى سقوط حجية دليل الأمر في المقام لأن علة السقوط هو نفس دليل التحريم .

أقول كل ما ذكره المصنف (ره) صحيح ومع ذلك لا ينتج مطلوبه لأنه أغفل النظر إلى نقطة هامة نوضحها ضمن أربع أسئلة متتالية فنقول .

إننا نسأل أنه ما هو السبب المباشر لسقوط دليل الأمر عن الحجية .  
الجواب هو التعارض .

ثم نسأل ثانياً ما هو سبب التعارض .

الجواب هو وجود دليل التحريم المعارض لدليل الأمر .

ثم نسأل ثالثاً هل دليل التحريم بذاته وألفاظه يكون سبباً للتعارض أم

وهذه غفلة ظاهرة فإن دليل الأمر بما هو حجة لا يكون شاملاً

أنه بما هو موصوف بالحجية يكون سبباً للتعارض.

الجواب بوضوح أن دليل التحريم إنما يكون سبباً للتعارض بما هو موصوف بأنه حجة فلو زالت عنه صفة الحجية لا يكون سبباً للتعارض.

ثم نسأل رابعاً أن حجية دليل التحريم في مورد الاضطرار هل تكون باقية مع وجود أدلة حلية الاضطرار.

الجواب بوضوح أيضاً أن دليل التحريم يسقط عن الحجية في مورد الاضطرار بسبب أدلة حلية الاضطرار فإن أدلة حلية الاضطرار تستوجب تقييد دليل التحريم بغير الاضطرار فلا يكون حجة في مورد الاضطرار.

إذا عرفت هذه الأسئلة يتضح لك أن في مورد الاضطرار لا يسقط دليل الأمر عن الحجية لعدم التعارض بسبب عدم حجية دليل التحريم في مورد الاضطرار.

فمثلاً دليل (يجب الصلاة) مطلق يدل على وجوب الصلاة في كل مورد حتى في الأرض المغصوبة اختياراً والأرض المغصوبة اضطراراً.

ودليل (يحرم كل فرد من الغصب) مقيد بأدلة حلية الاضطرار فلا يكون حجة الا في غير موارد الاضطرار فيكون بمنزلة (يحرم كل أفراد الغصب ما عدا الغصب الاضطراري).

ومن الواضح أن هذا الدليل لا يعارض دليل وجوب الصلاة سوى في مورد واحد وهو مورد الأرض المغصوبة اختياراً حيث أنه يدل على حرمة بالمطابقة وعلى عدم وجوب الصلاة بالالتزام. فيسقط دليل الأمر عن الحجية في هذا المورد.

وأما المورد الآخر وهو الأرض المغصوبة اضطراراً فإن دليل التحريم لا يدل على حرمة بالمطابقة وبالتالي لا يدل على بطلان الصلاة بالالتزام. فيكون إطلاق دليل وجوب الصلاة حجة في هذا المورد لعدم وجود أي دليل يكون حجة في خلافه.

(قوله (ره): (وهذه غفلة ظاهرة...)).

لمورد الاجتماع لمكان التعارض بين الدليلين وتقديم دليل النهي، فإذا اضطر المكلف إلى فعل المنهي عنه لا يلزم منه أن يعود الأمر حجة في مورد الاجتماع مرة ثانية. وإنما يتصور أن يعود الأمر فعلياً إذا كان تقديم النهي من باب التزاحم فإذا زال التزاحم عاد الأمر فعلياً.

وأما الرجحان الذاتي، فإنه بعد فرض التعارض بين الدليلين وتقديم جانب النهي لا يكون الرجحان محرزاً في مورد الاجتماع، لأن

أقول بل هذا هو الصواب وما فعله المصنف (ره) كان هو الغفلة الظاهرة لأنه غفل عن أن دليل التحريم يسقط عن أهلية معارضه دليل الأمر في مورد الاضطرار بسبب صيرورته مقيداً بأدلة حلية الاضطرار فالمشهور لم يعترف ببقاء التعارض فكيف يعترض عليهم المصنف (ره) بأن مع التعارض لا يبقى دليل الأمر حجة.

نعم لو تم وبقي التعارض في مورد الاضطرار كان كلام المصنف (ره) وجيهاً.

(قوله (ره): (وأما الرجحان الذاتي...)).

أقول هذا دفع لإحتمال تصحيح العبادة بالملاك حيث أنه هنا لو أحرز وجود الملاك أمكن تصحيح العبادة لأنه لا يوجد ما يقتضي الفساد وهو الحرمة لأن المفروض سقوط الحرمة.

وحاصل جواب المصنف (ره) عن هذا الإحتمال هو عدم وجود دليل على وجود الملاك.

أقول قد عرفت سابقاً بصورة مفصلة أنه لا يوجد طريق إلى إحراز الملاك سوى وجود الأمر فمع عدمه ينسد أمامنا طريق العلم بالملاك. فراجع إن شئت.

ونضيف هنا أنه لو أمكن إحراز ملاك الأمر لأمكن إحراز ملاك النهي فتقع العبادة فاسدة لتعلق ملاك النهي بها.

وبعبارة أخرى أنه إن وجد طريق لأحراز الملاكات كان هذا الطريق كما يجري في إحراز ملاك الأمر من المصلحة والمحبوبة كذلك يكون جارياً

عدم شمول دليل الأمر بما هو حجة لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك، وانتفاء المقتضى وهو الملاك، فلا يحرز وجود الملاك حتى يصح قصده متقرباً به إلى الله تعالى.



لاحرار ملاك النهي من المفسدة والمبغوضية فمع وحدة المجمع تكون المبغوضية متعلقة بنفس العبادة ومقتضية للفساد.

فانقذ استحالة تصحيح العبادة هنا بالملاك فإنه إما أن لا نحرزه أو نحرزه فعلى الأول واضح وعلى الثاني نحرز ملاك النهي فيقتضي الفساد.

### تبيهان

التبيه الأول كل كلامنا السابق واللاحق كان مبنياً على عدم وجود دليل يدل على مانع الغصب من الصلاة وأما مع فرض وجود هذا الدليل فلا تصح الصلاة مع الغصب سواء كان الغصب حلالاً أم حراماً وسواء كان متحداً مع الصلاة أو غير متحد لأن الصلاة مشروطة بعدم الغصب كما هي مشروطة بعدم نجاسة اللباس فكما تبطل مع النجاسة مطلقاً فكذلك تبطل مع الغصب مطلقاً. وهكذا الكلام في سائر العبادات.

ومن ثم فلو اضطر إلى الغصب المانع من صحة العبادة فإما أن نفرض امكان العبادة في الوقت مع عدم المانع. وإما أن نفرض عدم الامكان.

فعلى الفرض الأول تكون القاعدة هي لزوم الانتظار وأداء العبادة مع عدم المانع ولو خالف فأداها في المانع كمن صلى في المغصوب المضطر إليه الذي فرضنا أنه مانع كانت صلاته باطلة مثل ما لو صلى بالنجاسة تماماً.

وعلى الفرض الثاني فمقتضى القاعدة الأولية هو سقوط الأمر بالعبادة لأن الأمر تعلق بالمجموع والمفروض عدم القدرة عليه فيسقط الأمر المتعلق به لعدم القدرة عليه.

وأما الأمر بالبعض المتيسر فيحتاج إلى دليل جديد فمع عدمه لا يكون الإتيان واجباً.

نعم في خصوص الصلاة حيث دل الدليل العام على أنها لا تسقط بحال يجب إتيانها فاقدة لشرط عدم الغصب. كمن اضطر إلى اللباس النجس



الثاني: أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار، كما لو دخل منزلاً مفصوباً متعمداً، فبادر إلى الخروج تخلصاً من استمرار الغضب، فإن هذا التصرف بالمنزل في الخروج لا شك في أنه تصرف غصبي أيضاً، وهو مضطر إلى ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرم وكان اضطراره إليه بمحض اختياره إذ دخل المنزل غاصباً باختياره.

وتعرف هذه المسألة في لسان المتأخرين بمسألة (التوسط في المفصوب) والكلام يقع فيها من ناحيتين:

١ - في حرمة هذا التصرف الخروجي أو وجوبه.

٢ - في صحة الصلاة المأتي بها حال الخروج.

فيصلي الصلاة الفاقدة لشرط الطهارة في اللباس أو الفاقدة لشرط الستر. وكل ما ذكرناه واضح لا يحتاج إلى تعليق.

التنبيه الثاني كان كلامنا في العبادة وقد عرفت صحتها ومن هنا فلا نحتاج إلى عقد بحث جديد للمعاملة فإنها صحتها أولى من صحة العبادة كما لا يكاد يخفى. وبهذا ينتهي الكلام في الاضطرار لا بسوء الاختيار.

(قوله (ره): (والكلام يقع فيها في ناحيتين...)).

أقول لأن الدخول والبقاء مسلم الحرمة فيبقى الكلام في الخروج والاعمال الوجوبية المأتي بها حال الخروج.

(قوله (ره): (في حرمة هذا التصرف الخروجي أو وجوبه)).

أقول ومنهم من قال بعدم حرمة ولا وجوبه فالأولى في عنوان هذه الناحية أن يقال (في حكم هذا التصرف سواء من حيث الحكم الشرعي أو من حيث الحكم العقلي من إستحقاق العقاب وعدمه أو الثواب وعدمه).

(قوله (ره): (في صحة الصلاة المأتي بها...)).

أقول قد يكون العمل المأتي به غير الصلاة بل قد يكون غير عبادي. فالأولى في عنوان هذه الناحية أن يقال (في حكم العمل الوجوبي أو الاستجابي المأتي به حال التخلص من الحرام).

## حرمة الخروج من المنصوب أو وجوبه:

أما الناحية الأولى: فقد تعددت الأقوال فيها، فقيل: بحرمة التصرف الخروجي فقط، وقيل: بوجوبه فقط ولكن يعاقب فاعله، وقيل: بوجوبه

ثم إنه لا يخفى أن هذه المسألة غير مختصة بالدخول إلى الأرض المنصوبة. بل هذا المثال هو أشهر أمثلتها وإلا فإن المسألة عامة فلو أوقع نفسه في مرض لا يشفى منه إلا بشرب الخمر يقع البحث في حكم شرب الخمر الذي هو تخلص من حرام ولو أوقع نفسه في ولاية السلطان الجائر المحرمة ولا يتخلص إلا بالصلاة خلف أئمة الجور فتكون الصلاة تعظيماً لهم فيقع الكلام في حكم هذه الصلاة وهكذا ومن هنا عممنا العنوان في الناحيتين لكل تخلص من الحرام بدون تقييده بالخروج كما فعل المصنف (ره).

(قوله (ره): (أما الناحية الأولى فقد تعددت الأقوال...)).

أقول لا بأس بذكر الأقوال والاشارة إلى أدلتها فنقول الأقوال خمسة.

الأول أن التخلص من الحرام بحرام حرام فقط.

وهو الصحيح توضيحه أنه يحتوي على ركنين.

الأول ثبوت الحرمة.

الثاني نفي الوجوب.

أما الثاني فنوكل إثباته إلى ما يأتي.

أما الأول فدليله مركب من أمرين.

الأول إطلاق دليل حرمة الحرام فمثلاً دليل حرمة الغصب مطلق يدل

على حرمة كل تصرف بمال الغصب سواء كان دخولاً أو خروجاً أو بقاء.

وهذا واضح.

الثاني أنه لا يوجد مقتضي لتقييد هذا الاطلاق ومن هنا فنحتاج إلى

بيان اندفاع المحاولات الموهمة لتقييد هذا الاطلاق وهي ثلاث محاولات.

المحاولة الأولى وهي مركبة من مقدمتين:

فقط ولا يعاقب فاعله، وقيل: بحرمة ووجوبه معاً، وقيل: لا هذا ولا ذاك ومع ذلك يعاقب عليه.

الأولى يقبح تكليف العاجز أو يلغو والحاصل استحالة تكليف العاجز ولذا ذهب المشهور إلى أن جميع موضوعات الاحكام مقيدة بالقدرة.

المقدمة الثانية أن من دخل الغضب يصبح عاجزاً عن إمتثال حرمة الخروج.

فينتج استحالة تكليفه بحرمة الخروج ولا فرق بين أن يكون عجزه اختيارياً أو غير اختياري إذ كل ذلك لا أثر له في استحالة تعلق الحكم بالعاجز.

أقول أما المقدمة الأولى فقد عرفت فسادها غير مرة فإن العقل لا يحكم بقبح تكليف العاجز إلا إذا كان ظلماً ومن الواضح عدم الظلم إذا كان العجز بالاختيار.

وأما المقدمة الثانية فقد يقال بفسادها أيضاً لأن من توسط الأرض المنصوبة يصبح عاجزاً عن إمتثال حرمة الغضب بشكل عام سواء كان خروجاً أو بقاءً لأنه لا يوجد حكمان شرعيان الأول حرمة البقاء الثاني حرمة الخروج وإنما يوجد حكم واحد وهو حرمة الغضب فالمتوسط عاجز عن عدم الغضب وعلى هذا يلزم على المشهور أن يفتوا بعدم حرمة الغضب حتى البقاء.

فإن قلت عندما يتوسط الأرض المنصوبة يكون عاجزاً عن إمتثال حرمة الغضب بمقدار الزمان الذي يحتاجه إلى الخروج وأما الزمان الزائد فهو قادر على إمتثاله فلو احتاج الخروج إلى ساعة يكون عاجزاً عن عدم الغضب إلى مدة ساعة فيرتفع عنه الحرمة لمدة ساعة فقط وأما الغضب الزائد عن الساعة فهو قادر على تركه فيبقى على حرمة ومن هنا يلزمه الخروج.

قلت نعم نحن لا نريد أكثر من هذا فالغضب يكون غير محرم لمدة ساعة فلو أن المكلف أمضاها في البقاء وانقضت وهو باقي. يصبح عاجزاً عن ترك الغضب لمدة ساعة أخرى فيحل الغضب في هذه الساعة الثانية

فينبغي أن نبحث عن وجه القول بالحرمة، وعن وجه القول بالوجوب ليتضح الحق في المسألة وهو القول الأول.

وهكذا لو أمضاها في البقاء يصبح عاجزاً لمدة ساعة ثالثة فيكون الغصب فيها حلالاً وهكذا إلى ما شاء الله تعالى فالبقاء دائماً يكون محكوماً بالحلية وعدم الحرمة.

أقول الظاهر أنه يمكن دفع هذا الاشكال ومن ثم تصح المقدمة الثانية وتوضيح ذلك أن يقال أن المكلف بعد أن دخل إلى الأرض المغصوبة يكون مضطراً إلى ارتكاب أحد فردي الغصب الأول البقاء الثاني الخروج فيقع التزاحم بينهما.

فبما أن ملاك البقاء هو الأهم تكون حرمة فعلية وبالتالي يكون المكلف عاجزاً شرعاً عن ترك الخروج ضرورة أنه مكلف بترك البقاء فلا يمكنه ترك الخروج.

فالحاصل أن المقام من قبيل تزاحم الفرد من تكليف واحد فيقدم الأهم وهو البقاء هنا. فظهر صحة المقدمة الثانية.

المحاولة الثانية وهي مركبة من مقدمتين.

الأولى أن المتوسط في الأرض المغصوبة يكون مضطراً إلى ارتكاب الخروج.

الثانية أن كل اضطرار حلال.

قلت أما الثانية فقد عرفت أن دليلها هو الروايات وهي منصرفة إلى الاضطرار بغير سوء الاختيار لوضوح أن العرف لا يتعقل الحلية عند سوء الاختيار وإلا جاز لكل أحد أن يرتكب جميع المحارم وذلك بأن يطلب من السلطان الفاسق أن يأمرهم بفعل جميع المعاصي من الغصب والسرقة والزنى وشرب الخمر وغير ذلك بحيث من ترك ذلك قتله وعلى هذا الأساس يحل لجميع أبناء الاسلام جميع المحارم.

والحاصل أن الذهن العرفي يصرف هذه الروايات إلى عدم كون الاضطرار بسوء الاختيار.

أما وجه الحرمة: فمبني على أن التصرف بالغصب بأي نحو من أنحاء التصرف (دخولاً وبقاءً وخروجاً) محرم من أول الأمر قبل الابتلاء بالدخول،

وأما المقدمة الأولى فقد عرفت الإعتراض عليها بأن المتوسط إنما يضطر إلى الغصب سواء كان خروجاً أو بقاءً فاللازم على من قال بهذه المحاولة أن يفتي بحلية البقاء.

المحاولة الثالثة أن أدلة حرمة الغصب لا تشمل الخروج لا قبل الدخول إلى الأرض ولا بعد الدخول.

أما قبل الدخول فلأن الخروج كان محالاً لاستحالة الخروج قبل الدخول.

وأما بعد الدخول فلأنه كان واجباً إما مقدمة وإما نفسياً.

أقول إن الخروج محرم قبل الخروج وبعده لأن التحريم ليس حكماً شخصياً بل هو قانون عام معناه (كل غصب حرام) وموضوع جميع المحرمات هو المكلف الذي من شأنه وقوع المحرم منه أو القادر عليه ولو بالواسطة.

والإلزام عدم حرمة كثير من المحرمات المقطوع حرمتها فالقتل برمي السهم ليس حراماً لأن هذا القتل قبل الرمي غير مقدور لاستحالة القتل برمي السهم قبل رمي السهم وبعده الرمي غير مقدور أيضاً لانفلات السهم من يد الرامي وهكذا شرب الخمر فإنه قبل الشرب ليس حراماً لاستحالة الشرب قبل الشرب وبعده الشرب يكون غير مقدور فتأمل.

والحاصل أن من البديهيات أن موضوع المحرمات هو المكلف الذي من شأنه أن يقع ذلك منه أو المكلف الذي يقدر على إيقاع ذلك ولو بالوسائط الكثيرة. فالغصب الخروجي محرم قبل الدخول.

وأما بعد الدخول فلما سوف يأتي من عدم وجوب الخروج ولو فرض وجوبه كان واجباً وحراماً إن قلنا بجواز الأمر بالحصة والنهي عن الكلي.

وبهذا ينتهي الكلام في القول الأول. نعم بقي عليه إثبات عدم الوجوب وسوف نتعرض له لاحقاً.

فهو قبل أن يدخل منهي عن كل تصرف في المغصوب حتى هذا التصرف

القول الثاني وجوبه فقط مع إستحقاق العقاب .

أقول هذا القول يحتوي على ثلاث أركان .

الأول إثبات وجوبه .

الثاني إثبات عدم حرمة .

الثالث إثبات إستحقاق العقاب .

أما الركن الثاني فيثبت بإحدى المحاولات المتقدمة .

وأما الركن الثالث فله محاولتان .

الأولى أن الخروج كان حراماً قبل الدخول فإن المكلف كان قبل الدخول قادراً على ترك الخروج فكان التكليف متوجهاً اليه بعدم الخروج . ثم بعد الدخول وإن ارتفع هذا الخطاب إلا أن المكلف لما خرج كان عاصياً للخطاب الموجود قبل الدخول والخروج .

وهذه المحاولة فاسدة لأن العصيان إنما هو مخالفة التكليف ومن الواضح استحالة مخالفة التكليف بعد سقوطه فالتكليف بحرمة الغصب الخروجي وإن كان موجوداً قبل الدخول إلا أنه بمجرد تحقق الدخول يسقط الخطاب بحرمة الخروج فيقع الخروج حين سقوط التكليف فما معنى أنه عصيان لتكليف ساقط!؟؟ .

نعم قد أورد على هذه المحاولة إعتراض آخر فاسد لا بأس بذكره وبيان فساده .

أما الإعتراض فتوضيحه في مقدمات :

الأولى أن من المسلمات استحالة اجتماع الوجوب والحرمة على عنوان واحد في زمان واحد .

المقدمة الثانية أن سبب استحالة الاجتماع هو استحالة اجتماع ملاك الوجوب والحرمة في شيء واحد في زمان واحد فإكرام زيد يوم الجمعة إما فيه مصلحة ومحجوب وإما فيه مفسدة ومبغوض .

الخروجي، لأنه كان متمكناً من تركه بترك الدخول.

فعلى الأول يكون واجباً فقط وعلى الثاني يكون حراماً فقط.

المقدمة الثالثة أن اجتماع الوجوب والحرمة على عنوان واحد قسمان. الأول أن يكون الإيجاب والتحریم أيضاً في زمان واحد كما لو أوجب يوم الجمعة ونهى يوم الجمعة أيضاً وكان النهي والوجوب متعلقين بمتعلق واحد هو إكرام زيد يوم السبت.

القسم الثاني أن يكون الإيجاب والتحریم في زمانين مختلفين كما لو أمر في شوال بصوم عرفه. ثم نهى في ذي الحجة عن صوم عرفه.

المقدمة الرابعة أن ملاك استحالة الاجتماع كما يوجد في القسم الأول كذلك يوجد في القسم الثاني في المولى عز وجل لأنه يستحيل فيه الخطأ فإذا حكم في شوال بصوم عرفه فلا بد أن يكون رأى مصلحة وكان يحبه وهذه الرؤية والحب يجب أن يكونا صادقين لاستحالة الخطأ.

ثم لو نهى بعد ذلك عن صوم عرفه فلا بد أن يكون رأى مفسدة ومبغوضية ويجب أن يكون ذلك صحيحاً لاستحالة الخطأ فيكون في صوم عرفه مصلحة ومفسدة ومحبوبة ومبغوضية.

إذا عرفت هذه المقدمات فينتج استحالة الإلتزام بوجوب الخروج مع الإلتزام بكونه حراماً قبل الدخول لأن هذا من قبيل الاجتماع القسم الثاني وقد عرفت استحالته كاستحالة القسم الأول لوحدة الملاك.

أما فساد هذا الإعتراض فتوضيحه أن يقال أن جميع هذه المقدمات صحيحة إلا المقدمة الرابعة فإنها تصح في حال دون حال وبعبارة أخرى إن المقدمة الرابعة تدعي أن ملاك الاستحالة موجود في القسم الثاني من الاجتماع مطلقاً. ونحن نقول أن ملاك الاستحالة يوجد في القسم الثاني في حال ولا يوجد في حال.

توضيحه أن المتعلق الواحد كصوم عرفه في المثال له حالتان.

الأولى أن يكون مفسدته أو مصلحته لا تتغير بتغير الزمان فكما كانت مصلحته موجودة في شوال كذلك تكون في ذي الحجة فصوم عرفه موصوف

ومن يقول بعدم حرمة فإنه يقول به لأنه يجد أن هذا المقدار من

بأنه ذا مصلحة وهذه الصفة ثابتة له في شوال وثابتة له في ذي القعدة.

الحالة الثانية أن يكون ملاكه يتغير بتغير الزمان فيكون في شوال موصوفاً بأنه مصلحة وفي ذي الحجة موصوفاً بأنه ذا مفسدة.

إذا عرفت هذين الحالتين نقول إن ملاك الاستحالة موجود في القسم الثاني إذا كان متعلقه حالته هي الحالة الأولى إذ حينئذ يكون تعدد الحكم مستوجباً لتعدد الملاك مع أن المفروض أن ملاكه واحد.

وأما إذا كان متعلقه من الحالة الثانية فلا يكون ملاك الاستحالة موجوداً فيه بل يكون من قبيل النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ (فالخروج) قبل حصول الدخول كان ذا مفسدة واقعاً فحكم المولى بحرمة لكن بعد الدخول تغير ملاك الخروج وصار حسناً بأن نفرض أن الدخول له أثر في تغيير ملاك الخروج فلما صار الخروج ذا مصلحة حكم بوجوبه كما هو الحال في النسخ.

فإن قلت من الواضح أن المولى يعلم أن ملاك الخروج سوف يتغير ليصبح حسناً كما أنه يعلم أن النهي عن الخروج لا يمكن إمثاله إلا بعد الدخول.

وعلى هذا فيصبح نهيه قبل الدخول عن الخروج لغواً وباطلاً إذ لا غرض من التكاليف سوى الإمثال وهذا التكليف غير قابل للإمثال.

قلت يكفي لرفع اللغوية أن نعترف بأن الخروج ما زال فيه مفسدة حتى قبل الدخول فيكون النهي قبل الدخول لأجل إبعاد المكلف عن الوقوع في الدخول لدفع مفسدة الخروج.

ومن الواضح أن القائل بوجوب الخروج لا ينكر أن يكون الخروج ذا مفسدة بل لا ينكر أن يكون الخروج مبغوضاً إذا كان يقول بالوجوب من جهة أنه مقدمة لما عرفت غير مرة أن وجوب المقدمة لا يرفع مبغوضية المقدمة إن كانت مبغوضة. فالمولى أراد أن يمنع المكلف عن الوقوع في مفسدة ومبغوضية الخروج فنهاه عن الخروج قبل الدخول.



التصرف مضطر إليه سواء خرج الغاصب أو بقي فيمتنع عليه تركه . ومع

هذا مضافاً إلى وجود أثر آخر وهو أن نفس الدخول حينئذٍ يكون عصياناً لخطاب حرمة الخروج بمعنى أنه مستوجب لتضويح ملاكه من قبيل من رمى نفسه من شاهق فإنه يكون عصياناً لخطاب (لا تقتل نفسك) الموجود قبل السقوط من الشاهق والساقط بعد السقوط منه ومن الواضح أن هذا كاف في رفع لغوية التكليف .

تنبيه لا يخفى أن هذا الإعتراض لو تم فإنما يتم على من يقول بوجوب الخروج إذ عرفت أن هذا الإعتراض ناشئ من استحالة الاجتماع . ومن هنا فهذا الإعتراض لا يرد على هذه المحاولة لو قالها من لا يقول بوجوب الخروج .

المحاولة الثانية أن ملاك حرمة الخروج ما زال موجوداً حتى بعد سقوط النهي فيستحق العقاب لمخالفته ملاك المولى .

وهذه المحاولة متوقفة على إحراز الملاك ولو بدون تكليف .

ولكنك عرفت أنه لا يوجد طريق إلى معرفة وجود الملاك سوى التكليف . اللهم إلا أن يدعي مدع حصول القطع عنده بوجود الملاك والقطع حجة على صاحبه .

وأما الركن الأول . فله محاولتان أيضاً :

الأولى أن الخروج مقدمة التخلص من الحرام والمقدمة واجبة .

أقول سوف يأتي أن التخلص من الحرام ليس واجباً وقد مر أن مقدمة الواجب ليست واجبة .

المحاولة الثانية أن الخروج واجب نفسي لأنه نفس التخلص من الحرام .

أقول سوف يأتي أن التخلص ليس واجباً وأن الخروج ليس نفس التخلص .

وهناك محاولات أخرى شبيهة بما ذكر وفسادها ظاهر .

فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفة الحرمة.

القول الثالث وجوبه فقط بدون عقاب.

أقول وهذا القول له ثلاث أركان.

الأول إثبات وجوبه.

الثاني نفي حرمة.

الثالث نفي العقاب.

أما الأولان فقد عرفت الكلام فيهما.

وأما الثالث فمبني على عدم إحراز الملاك كما عرفت أو على إحراز عدم الملاك بدعوى أن الخروج محبوب لأنه تخلص من الحرام فيستحيل أن يكون مبعوضاً ومجرد المفسدة لا تستوجب عقاباً.

القول الرابع وجوبه وحرمة معاً.

أقول ولهذا القول ثلاث أركان.

الأول إثبات الوجوب.

الثاني إثبات الحرمة.

الثالث إثبات جواز الاجتماع.

أما الأولان فيعرفان مما تقدم.

وأما الثالث فلا يكاد يتم على مذهب الامتناع كما هو واضح.

بل قيل لا يكاد يتم على مذهب الجواز أيضاً لأن القائل بالجواز إنما يقول به عند تعدد العنوان لا عند وحدته وهنا العنوان واحد وهو الخروج يكون واجباً ومحرماتاً ومن الواضح المتفق عليه أن العنوان الواحد لا يجوز أن يكون محكوماً بحكمين.

وللتخلص من هذا الاشكال جوابان.

الأول أن العنوان هنا متعدد أيضاً فالوجوب يتعلق بعنوان مقدمة

الواجب والحرمة تتعلق بعنوان الخروج.

قلت هذا الجواب ناشئ عن الغفلة عن أن عنوان مقدمة الواجب هو عنوان تعليلي لا تقييدي أي أن عنوان مقدمة الواجب يكون علة لتعلق الوجوب بنفس الخروج.

ونحن وإن أوضحنا ذلك عند التعرض لمناقشة الميرزا النائيني (ره) في هذا المبحث إلا أننا هنا نعيده بصورة أخرى مجملة فنقول في وجوب المقدمة احتمالان.

الأول أن الوجوب محمول وموضوعه هو هذا العنوان الكلي أي عنوان مقدمة الواجب. فيكون عندنا حكم واحد عام هو (مقدمة الواجب واجبه) وأما هذه المقدمة وتلك المقدمة فهي مصاديق العنوان الواجب لا نفس الواجب نظير هذه الصلاة وتلك الصلاة.

الإحتمال الثاني أن يكون الوجوب محمول وموضوعه كل فرد فرد من أفراد المقدمة فيكون عندنا وجوبات عديدة بعدد المقدمات فالوضوء لما كان مقدمة يكون واجباً وسبب وجوبه هو أنه مقدمة والسير إلى مكة لما كان مقدمة كان واجباً وسبب وجوبه هو أنه مقدمة. وهكذا في سائر المقدمات.

إذا عرفت هذين الإحتمالين نقول على الإحتمال الأول يكون مقدمة الواجب عنوان تقييدي وعليه فيكون الخروج واجباً بعنوان المقدمة وحرام بعنوان الخروج فيتعدد الحكم لتعدد العنوان.

وأما على الإحتمال الثاني فيكون عنوان المقدمة عنوان تعليلي أي هو علة وجود الحكم في نفس المقدمة وعليه يكون الخروج بعنوان واحد محكوماً بالحرمة ومحكوماً بالوجوب.

نعم سبب حكمه بالوجوب هو أنه مقدمة وسبب حكمه بالحرمة أنه غصب فيكون العنوان الواحد - الخروج - محكوماً بحكمين لوجود سببين وتعدد السبب لا يرفع اشكال استحالة الحكمين على العنوان الواحد كما هو واضح.

الجواب الثاني أن الوجوب محمول على نفس عنوان الخروج كما

ولكننا نقول له: إن هذا الامتناع هو الذي أوقع نفسه فيه بسوء اختياره، وكان متمكناً من تركه الدخول، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فهو مخاطب من أول الأمر بترك التصرف حتى يخرج، فالخروج في نفسه بما هو تصرف داخل من أول الأمر في أفراد العنوان

عرفت وأما الحرمة فمحمولة لا على الخروج بل على الغضب ضرورة أنه ليس عندنا حكم خاص يقول الخروج حرام بل الغضب حرام فيكون المقام من قبيل النهي عن الكلي والأمر بحصة منه وهو جائز على بعض الأقوال.

أقول سوف يأتي النقاش في صحة اختلاف حكم العام والخاص. فلو تم القول بالجواز صحت هذه المحاولة وإلا فلا فانتظر.

القول الخامس عدم الوجوب وعدم الحرمة والعقاب. فله ثلاث أركان.

الأول نفي الوجوب.

الثاني نفي الحرمة.

الثالث إثبات العقاب.

وكلها قد عرفت كيف الكلام فيها. فلا حاجة إلى الاعادة.

(قوله (ره): (ولكننا نقول له إن هذا الامتناع...)).

أقول حاصل ما ذكره إن الاضطرار بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً.

أقول وهذا المسلك وإن كنا أيدناه في صدر المبحث عند شرح القول الأول إلا أنه مخالف لمذاق المشهور بل لمذاق المصنف (ره) على ما يلوح من مباحث متفرقة في هذا الكتاب.

وذلك لأن مذاق المشهور هو استحالة توجيه الخطاب إلى العاجز وهذه الاستحالة تكون لأسباب متعددة منها اللغوية ومنها استحالة البعث إلا عند إمكان الانبعاث ونحو ذلك مما أشرنا إليه.

إذن الحاصل أن المسلم عند المشهور والمصنف (ره) هو استحالة توجيه الخطاب إلى العاجز.

المنهي عنه، أي أن العنوان المنهي عنه وهو التصرف بمال الغير بدون رضاه يسع في عمومته كل تصرف متمكن من تركه حتى الخروج، وامتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا يخرج عن عموم العنوان. ونحن لا نقول - كما سبق - إن المعنون بنفسه هو متعلق الخطاب حتى يقال لنا أنه يمتنع تعلق الخطاب بالمتنع تركه وإن كان الامتناع بسوء الاختيار.

ومن هنا فلا فرق بين أن يكون العجز بالاختيار أو بغير الاختيار حيث أن الاختيار أو عدم الاختيار ليس له أي دخالة في سبب الاستحالة. ومن هنا فيجب على المصنف (ره) أن يعترف بسقوط الخطاب بمجرد تحقق العجز.

وكان المصنف (ره) التفت إلى هذا الاشكال فحاول دفعه بما في الحاشية الآتية.

(قوله (ره): (ونحن لا نقول - كما سبق - أن المعنون...)).

أقول الظاهر أن المصنف (ره) حاول دفع الاشكال المتقدم بهذه العبارة. وحاصل الدفع مقدمتان.

الأولى أن الاحكام تتعلق بالعناوين لا بالمعنونات كما مر إثباته، ففي المقام يكون الحكم متعلقاً بعنوان الغصب.

الثانية أن عنوان الغصب عنوان مقدور على تركه مطلقاً أي سواء كان خروجاً أو دخولاً أو بقاءً.

فينتج أنه لا مانع من توجيه التكليف بحرمة مطلق الغصب حتى الخروج.

أقول لا يخفى فساد هذا الجواب لأن المقدمة الأولى وإن كانت صحيحة إلا أن الثانية غير صحيحة لأن الغصب مقدور على تركه في حال دون حال أي مقدور على تركه قبل الدخول وغير مقدور على تركه بعد الدخول وبما أن العنوان محكوم عليه بما هو حاك عن المعنون فلا بد أن يكون غير حاك عن القسم من الغصب الذي لا يكون مقدوراً.

وأما وجه الوجوب - فقد قيل: إن الخروج واجب نفسي باعتبار أن الخروج معنون بعنوان والتخلص عن الحرام، والتخلص عن الحرام في نفسه عنوان حسن عقلاً وواجب شرعاً. وقد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم الأنصاري - أعلى الله تعالى مقامه - على ما يظهر من تقارير درسه.

وقيل: إن الخروج واجب غيري - كما يظهر من بعض التعبيرات في تقارير الشيخ أيضاً - باعتبار أنه مقدمة للتخلص من الحرام، وهو الغضب الزائد الذي كان يتحقق لو لم يخرج.

والحق: إنه ليس بواجب نفسي ولا غيري.

أما أنه ليس (بواجب نفسي) فلأنه:

أولاً: إن التخلص عن الشيء بأي معنى فرض عنوان مقابل لعنوان

---

والحاصل أن عنوان الغضب له قسمان.

الأول مقدور على تركه وهو الغضب في حال قبل الدخول.

الثاني غير مقدور على تركه وهو الغضب بعد الدخول.

فإذا استحال توجيه الخطاب بغير المقدور استحال توجيه الحرمة إلى عنوان يحكي عن قسم غير مقدور فلا بد من تقييده بعدم الحكاية عن هذا القسم غير المقدور وهكذا الحال في جميع الأحكام.

ولعمري ما ذكرناه في غاية الوضوح فالعجب من المصنف (ره) كيف اقتنع بهذا الجواب.

(قوله (ره): (وأما وجه الوجوب...)).

أقول ذكر للوجوب طريقان قد أشرنا إليهما فراجع.

(قوله (ره): (فلأنه أولاً أن التخلص عن الشيء...)).

أقول هذا الجواب الأول ذكره السيد الخوئي (دام ظله) وحاصله

بمقدمتين.

الأولى أن التخلص من الحرام له تفسيران.

الأول أنه عنوان عدمي أي ترك الحرام.

الابتلاء به بديل له لا يجتمعان، وهما من قبيل الملكة وعدمها. وهذا واضح. وحينئذ نقول له: ما مرادك من التخلص الذي حكمت عليه بأنه عنوان حسن؟.

إن كان المراد به التخلص من أصل الغصب فهو بالخروج - أي الحركات الخروجية - مبتل بالغصب، لا أنه متخلص منه، لأنه تصرف بالمغصوب.

الثاني أنه عنوان وجودي أي إيجاد الخلاء في المكان المغصوب فإن الحرام كان هو شغل الجسم لحيز في المكان فالتخلص من الحرام هو إيجاد خلاء هذا المكان من الجسم.

المقدمة الثانية أن الحركات الخروجية هي عبارة عن طي المسافة من وسط الأرض المغصوبة إلى آخرها فالحركات الخروجية هي ابتلاء بالغصب إذ الجسم باق في المكان المغصوب.

وإذا عرفت هاتين المقدمتين يتضح أن الحركات الخروجية يستحيل أن تكون نفس التخلص من الحرام.

أما على التفسير الأول فواضح إذ يكون بين الحركات الخروجية وبين التخلص تناقض فإن التخلص عدم الغصب. والحركات الخروجية غصب.

أما على التفسير الثاني فواضح أيضاً إذ يكون بين الحركات الخروجية وبين التخلص تضاد فإن التخلص هو إيجاد خلاء المكان من الجسم. بينما الخروج هو إيجاد اشتغال المكان بالجسم.

فانقدح أن التخلص من الحرام مباين للحركات الخروجية.

(قوله (ره): (وهما من قبيل الملكة وعدمها...)).

أقول كونهما من قبيل الملكة والعدم مختص بتفسير التخلص بالتفسير الأول. بناء على أن التخلص هو عدم الغصب ممن من شأنه الغصب.

وعلى هذا فيكون قول المصنف (ره) سابقاً (بأي معنى فرض) حشواً مفسداً إذ إنهما إنما يكونان ملكه وعدم على التفسير الأول دون الثاني وأما على الثاني فمتضادان.

وإن كان المراد به التخلص من الغصب الزائد الذي يقع لو لم يخرج، فهو لا ينطبق على الحركات الخروجية، وذلك لأن التخلص لما كان مقابلاً للابتلاء بديلاً له - كما قدمنا - فالزمان الذي يصلح أن يكون زماناً للابتلاء لا بد أن يكون هو الذي يصدق عليه عنوان التخلص، مع أن زمان الحركات الخروجية سابق على زمان الغصب الزائد عليها لو لم يخرج، فهو في حال الحركات الخروجية لا مبتل بالغصب الزائد ولا متخلص منه، بل الغاصب مبتل بالغصب من حين دخوله إلى حين خروجه، وبعد خروجه يصدق عليه أنه متخلص من الغصب.

(قوله (ره): (وإن كان المراد به التخلص من الغصب...)).

أقول حاصله دعوى أن الخروج هو تخلص من الغصب الزائد توضيحه أن المكلف المتوسط في الأرض المنصوبة لو كان يتوقف تركه للغصب على الخروج الذي يحتاج إلى ساعة يكون المكلف في هذه الحالة مضطراً إلى الابتلاء بالغصب لمدة ساعة وأما الغصب الذي بعد الساعة فغير مضطر إليه ويكون الحركات الخروجية تخلصاً من الغصب الذي يكون بعد الساعة.

(قوله (ره): (لأن التخلص من الحرام لما كان...)).

أقول حاصل الجواب عن هذه الدعوى الواضحة الفساد أمران.

الأول أن التخلص من الحرام هو بمعنى رفع الحرام ومن الواضح أن رفع الشيء متوقف على ثبوته فلا مجال لرفع شيء مع أنه غير موجود. نعم يمكن دفع وجوده قبل وجوده بأن يعمل أعمال تؤدي إلى عدم وجوده فالخروج هو دفع وجود الغصب الزائد لا أنه رفع للغصب الزائد الموجود لوضوح أن الغصب الزائد لا وجود له إلا بعد مضي الساعة.

فالحاصل أن التخلص من الحرام الذي يقال بوجوبه هو بمعنى رفع الحرام الموجود. لا دفع وجود الحرام فإن دفع وجود الحرام لم يقلوا بوجوبه.

ومن الواضح أن رفع الموجود متوقف على ثبوت الموجود ومن الواضح أن الغصب الزائد عن مقدار الخروج إنما يمكن أن يتحقق بعد مضي



وثانياً: إن التخلص لو كان عنواناً يصدق على الخروج، فلا ينبغي أن يراد من الخروج نفس الحركات الخرجية، بل على تقديره ينبغي أن يراد منه ما تكون الحركات الخرجية مقدمة له أو بمنزلة المقدمة. فلا ينطبق إذن عنوان التخلص على التصرف بالمغصوب المحرم كما يريد أن يحققه هذا القائل.

والسر واضح، فإن الخروج يقابل الدخول ولما كان الدخول عنواناً للكون داخل الدار المسبوق بالعدم فلا بد أن يكون الخروج

مقدار الخروج فيستحيل أن يكون الخروج رافعاً للغصب الزائد قبل وجوده. الثاني أن الذي يكون دافعاً للغصب الزائد ليس هو الحركات الخرجية بل هو نفس الخروج الذي هو آخر حركة تؤدي إلى إخلاء المكان. وأما نفس طبي المسافة من وسط الأرض إلى حدودها فليس دافعاً للغصب الزائد ضرورة أنه مع طبي المسافة يمكن البقاء في الأرض المغصوبة فلا يحصل الدفع.

(قوله (ره): (وثانياً إن التخلص لو كان عنواناً...)).

أقول حاصلة أن الحركات الخرجية مرحلتان.

الأولى طبي المسافة من وسط الأرض إلى حدودها.

المرحلة الثانية هي القاء الجسد خارج الحد.

ومن الواضح أن الذي يمكن أن يصدق عليه التخلص من الحرام هو المرحلة الثانية.

وأما المرحلة الأولى فهي مقدمات للمرحلة الثانية أي مقدمات للتخلص.

(قوله (ره): (والسر واضح فإن الخروج يقابل الدخول...)).

أقول حاصل هذا الذي ذكره المصنف (ره) تبعاً للسيد الخوئي (دام ظله) أن الخروج والدخول عنوانان متقابلان فكما أن الدخول هو الكون داخل الأرض يلزم أن يكون الخروج بمقتضى المقابلة هو الكون خارج الأرض ولأجل هذا فإنه لو قلنا أن الخروج هو التخلص وواجب لكان المراد

بمقتضى المقابلة عنواناً للكون خارج الدار المسبوق بالعدم. أما نفس التصرف بالمغصوب بالحركات الخروجية التي منها يكون الخروج فهو مقدمة أو شبه المقدمة للخروج لا نفسه.

وثالثاً: لو سلمنا أن التخلص عنوان ينطبق على الحركات الخروجية فلا نسلم بوجوبه النفسي، لأن التخلص عن الحرام ليس هو إلا عبارة أخرى عن ترك الحرام، وترك الحرام ليس واجباً نفسياً على وجه يكون ذا مصلحة

هو هذا الكون في الخارج لا نفس طي المسافة.

أقول العجب من هذين العلمين كيف وقعا في هذه المغالطة ضرورة إن البحث ليس لفظياً حتى يقع الكلام في تفسير لفظ الخروج ثم يجعل ذلك سراً من أسرار المسألة.

بل البحث عقلي فإن الخصم يدعي أن التخلص يصدق على الحركات الخروجية سواء المرحلة الأولى أم الثانية وأنتم ترفضون هذه الدعوى فأى أهمية لمعنى كلمة الخروج فلو فرضنا أن كلمة الخروج تصدق على حركات المرحلة الأولى هل كان ذلك مستوجباً لتغيير أحكام المسألة.

هذا مضافاً إلى أن العرف لا يفسر الخروج إلا بإلقاء الجسد في خارج المكان لا نفس الكون في الخارج كما أن الدخول هو إلقاء الجسد داخل المكان لا نفس الكون في المكان.

(قوله (ره): (وثالثاً لو سلمنا أن التخلص عنوان...)).

أقول حاصله أن التخلص من الحرام هو ترك الحرام وهو الضد العام للحرام وقد عرفت أن الأمر بالشيء لا يقتضي حرمة ضده العام كما أن حرمة شيء لا يقتضي وجوب ضده العام.

فحرمة الغصب لا تقتضي وجوب ترك الغصب كما مر تفصيله في مبحث الضد.

أقول ما أفاده المصنف (ره) هنا في غاية الجودة إلا أنه قد يشكل عليه بأن وجوب التخلص له دليلان.

نفسية في مقابل المفسدة النفسية في الفعل، نعم هو مطلوب بتبع النهي عن الفعل، وقد تقدم ذلك في مبحث النواهي في الجزء الأول وفي مسألة الضد في الجزء الثاني إن النهي عن الشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام أي نقيضه وهو الترك، كذلك أن النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر بضده العام أي نقيضه وهو الترك. ولذا قلنا في مبحث النواهي: إن تفسير النهي يطلب الترك كما وقع للقوم ليس في محله وإنما هو تفسير للشيء بلازم المعنى العقلي، فإن مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلاً لا على أن يكون الترك ذا مصلحة نفسية في مقابل مفسدة الفعل. وكذلك في الأمر فإن مقتضى الدعوة إلى الفعل الزجر عن تركه عقلاً لا على أن يكون الترك ذا مفسدة نفسية في مقابل الفعل مصلحة الفعل، بل ليس في النهي إلا مفسدة الفعل وليس في الأمر إلا مصلحة الفعل.

وأما أن الخروج ليس (بواجب غيري)، فلأنه:

أولاً: قد تقدم أن مقدمة الواجب ليست بواجبة على تقدير القول بأن التخلص واجب نفسي.

وثانياً: إن الخروج الذي هو عبارة عن الحركات الخرجية في مقصود

الأول قاعدة استلزام حرمة الشيء لوجوب ضده العام.

الثاني بعض الروايات وإنني لم أجدها ولم أبحث عنها إلا أن بعض الاعلام يظهر منه وجودها حيث قال أن عنوان التخلص مطلوب شرعاً.

وعلى هذا فبطلان الدليل الأول لا يكفي ما لم يبطل الثاني ويمكن إبطاله بحمل الروايات (على فرض وجودها) على الارشاد إلى حكم العقل بوجوب اجتناب المعصية.

(قوله (ره): (وثانياً إن الخروج الذي هو عبارة...)).

أقول حاصله يتضح في مقدمات.

الأولى أن الحركات الخرجية مقدمة للكون خارج الدار.

الثانية أن الكون خارج الدار ليس عين التخلص من الغصب سواء

هذا القائل ليس مقدمة لنفس التخلص عن الحرام، بل على التحقيق إنما هو مقدمة للكون في خارج الدار والكون في خارج الدار ملازم لعنوان التخلص عن الحرام لا نفسه، ولا يلزم من فرض وجوب التخلص فرض وجوب لازمه فإن المتلازمين لا يجب أن يشتركا في الحكم كما تقدم في مسألة الضد.

فسرنا التخلص بأنه عدمي أي ترك الغصب أو بأنه وجودي أي إخلاء المحل.

أما أن الكون ليس عين التخلص بالتفسير الأول فواضح إذ الكون وجودي والوجودي مباين للعدمي.

وأما أن الكون ليس عين التخلص بالتفسير الثاني فواضح أيضاً إذ الكون من مقولة الأين بينما الإخلاء من مقولة الفعل ومقولة الأين مباينة لمقولة الفعل.

الثالثة أن الكون خارج الدار ملازم لإخلاء المحل أي ملازم للتخلص من الغصب.

المقدمة الرابعة أن المتلازمين لا يجب أن يشتركا في الحكم فإذا وجب التخلص لم يلزم وجوب الكون خارج الدار.

إذا عرفت هذه المقدمات يتضح أن الحركات الخرجية ليست مقدمة لواجب بل مقدمة لملازم الواجب أي مقدمة للكون.

وهذا الجواب بعينه قد ذكره بعض الاعلام.

أقول ولا أظن هذا الجواب إلا فاسداً بل غير معقول صدوره من هؤلاء الأعاظم إذ لما كان الكون ملازماً للتخلص في الوجود فكيف يكون مقدمه وجود احدهما ليس مقدمة وجود الآخر إذ ليس معنى المقدمة سوى الشيء الذي يتوقف عليه وجود ذي المقدمة فإذا فرضنا أن (ب) ملازم في الوجود لـ (ج) بحيث يستحيل وجود (ب) إلا مع وجود (ج) فلو فرضنا أن (ج) يستحيل وجوده إلا بوجود (د) كان (ب) أيضاً يستحيل وجوده إلا بوجود (د) وهذا معنى أن (د) مقدمة لوجود (ب) والحاصل أن مقدمة أحد المتلازمين في الوجود هو مقدمة للآخر أيضاً.

وإذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدمته .

وثالثاً: لو سلمنا أن التخلص واجب نفسي وأنه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجية مقدمة له وإن مقدمة الواجب واجبة - لو

(قوله (ره): (وثالثاً لو سلمنا أن التخلص...)).

أقول هذا الاشكال مأخوذ من كلام صاحب الكفاية (ره) فنذكره أولاً بتقرير صاحب الكفاية (ره) ثم نذكره بتقرير المصنف (ره).

أما تقرير صاحب الكفاية (ره) فتوضيحه ضمن مقدمتين .

المقدمة الأولى أن الحركات الخروجية باقية على المبغوضية بسبب أنها كانت محرمة والمكلف هو الذي عجز نفسه .

المقدمة الثانية أن الوجوب الغيري لا يترشح على المبغوض الفعلي .

فيتنتج أن الوجوب الغيري لا يترشح على المقدمات الخروجية .

أقول أما المقدمة الأولى فالمفروض التسليم بها ولو من خلال دعوى القطع .

وأما المقدمة الثانية ففاسدة إذ يرد عليها نقضاً وحلاً .

أما نقضاً فبالمقدمات المحرمة كما لو توقف انقاذ الغريق على الدخول في الأرض المنصوبة فإن الدخول في الأرض وإن ارتفعت حرمة لمكان المزاحمة إلا أنه ما زال على مفسدته ومبغوضيته ومع ذلك يترشح عليه الوجوب الغيري بالاتفاق وإنما حكمنا ببقاء المفسدة والمبغوضية على مذاق القوم من احراز الملاك حتى مع سقوط النهي .

وأما حلاً فبأن الوجوب الغيري يترشح على جميع المقدمات التي تكون قابلة لتعلق الإرادة بها فإن العاقل إذا أراد شيئاً يجب أن يريد ويطلب مقدماته فمع فرض قابلية المقدمات لتعلق الإرادة والطلب بها وجب أن يتعلق الطلب بها بلا فرق بين أن تكون مبغوضة أو محبوبة إذ كون المقدمة مبغوضة لا يمنع من تعلق الطلب بها على ما قررناه في مبحث مقدمة الواجب مع أنه واضح في نفسه فإن الانسان الذي يكره السهر بالليالي يطلبه لكي يتوصل إلى مراده من العلم أو المال أو غيرهما .

سلمنا كل ذلك فإن مقدمة الواجب إنما تكون واجبة حيث لا مانع من ذلك، كما لو كانت محرمة في نفسها كركوب المركب الحرام في طريق الحج فإنه لا يقع على صفة الوجوب وإن توصل به إلى الواجب. وهنا الحركات الخرجية تقع على صفة الحرمة كما قدمنا باعتبار أنها من أفراد الحرام وهو التصرف بالمغصوب فلا تقع على صفة الوجوب من باب المقدمة.

فتحصل أن الوجوب المقدمي يجب أن يترشح على جميع المقدمات إلا مقدمة واحدة وهي المقدمة التي بقي المولى طالباً لعدمها فإن المقدمة التي يطلب عدمها يستحيل أن يطلب وجودها.

نعم لو سقط طلب عدمها ولو بسبب المقدمة يصبح بالامكان تعلق الطلب بها.

ومن هنا نقول إن عبارات صاحب الكفاية (ره) لما كانت غير واضحة فالأولى حملها على هذا المعنى الذي ذكرناه وعلى هذا فتكون مقدمته الأولى هي هكذا (إن الحركات الخرجية يريد المولى عدمها وهذه الإرادة باقية حتى حال التوسط بسبب أن المكلف هو الذي أوقع نفسه بالعجز).

فالذي سقط عند العجز إنما هو البعث والانشاء وأما الإرادة فما زالت موجودة.

أقول لو تمت هذه المقدمة لكان دليله في غاية المتانة وإنما الاشكال في كيفية إثبات هذه المقدمة إذ من أين لنا أن نعلم بمرادات المولى من دون الأمر فإثبات هذه المقدمة يحتاج إلى العروج إلى عالم الملكوت ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وأما تقرير المصنف (ره) فمركب من مقدمتين.

الأولى أن الحركات الخرجية باقية على الحرمة كما مر إثباته.

المقدمة الثانية أن الوجوب الغيري لا يترشح على المقدمة المحرمة إلا في حالة واحدة وهي حالة تحقق شروط ثلاثة.

الأول أن يكون المقدمة منحصرة.

الثاني أن يكون ذي المقدمة أهم.

فإن قلت: إن المقدمة المحرمة إنما لا تقع على صفة الوجوب حيث لا تكون منحصرة، وإما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب فإنه يقع التزاحم بين حرمتها ووجوب ذيها لأن الأمر يدور حينئذ بين امثال الوجوب وبين امثال الحرمة، فلو كان الوجوب أهم قدم على حرمة المقدمة فتسقط حرمتها. وهنا الأمر كذلك فإن المقدمة منحصرة، والواجب - وهو ترك الغصب الزائد - أهم.

قلت: هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف، فإنه حينئذ يكون الدوران في مقام التشريع. وأما لو كان الدوران واقعاً بسوء

---

الثالث أن يكون المقدمة والانحصار بسوء الاختيار.

فلو توقف الانقاز على دخول الأرض المفصولة كان هذا الدخول قد تحققت فيه الشروط الثلاثة فيصبح واجباً بالوجوب المقدمي.

وأما الخروج فيتحقق فيه الشرط الأول والثاني دون الثالث فلا يصبح واجباً بالوجوب المقدمي.

أقول أما اشتراط الشرط الأول فواضح.

وأما اشتراط الشرط الثاني فكذلك إذ لو لم يكن ذي المقدمة أهم لبقية المقدمة على كونها مطلوب عدمها وما دام مطلوب عدمها يستحيل ترشح الطلب الغيري إليها.

وإنما الكلام في اشتراط الشرط الثالث وسيأتي النظر فيه.

(قوله (ره): (فإن قلت إن المقدمة المحرمة إنما لا تقع...)).

أقول أشار بهذا الإشكال إلى وجود الشرط الأول والثاني فهذا الإشكال يدعي كفاية وجود الشرطين في إتصاف المقدمة المحرمة بالوجوب.

(قوله (ره): (قلت هذا صحيح لو كان الدوران...)).

أقول حاصل هذا الجواب عدم كفاية تحقق الشرطين بل لا بد من شرط ثالث وهو أن لا تكون المقدمة والانحصار بسوء الاختيار.

وقد استدل على اشتراط هذا الشرط الثالث بدليل غير واضح ويحتمل

اختيار المكلف كما هو مفروض في المقام، فإن المولى في مقام التشريع قد استوفى غرضه من أول الأمر بالنهي عن الغضب مطلقاً ولا دوران فيه حتى يقال: يقبح من المولى تفويت غرضه الأهم.

أن مراده أن تقديم الأهم بعد التزاحم إنما يكون في عالم التشريع فالمولى يرى مثلاً أن استقبال القبلة يلازمه استدبار الجدي فلو رأى مصلحة في الأول ومفسدة في الثاني يقع التزاحم عنده ويقدم الأهم.

وهذا غير متحقق في المقام لأن المولى في عالم التشريع إنما يرى شيئاً واحداً وهو مبغوضية الغضب فيحكم بحرمة فقط.

أقول هذا الكلام أوضح فساداً من أن يخفى فإن التزاحم على أقسام.

الأول تزاحم ملاك الوجوب مع ملاك الحرمة في عنوان واحد كأن يكون في عنوان صوم عرفه مصلحة تقتضي محبوبيته ومفسدة تقتضي مبغوضيته فالحكم هنا يتبع أقوى الملاكين.

الثاني تزاحم ملاك الوجوب مع ملاك الحرمة في عنوانين متلازمين كاستقبال القبلة واستدبار الجدي فيكون في الأول محبوبية وفي الثاني مبغوضية ولكن لما رأى المولى أنه لا يمكنه الحكم بالحكمين على طبق الملاكين لاستحالة الأمر بالملازم والنهي عن ملازمه فهنا يقع التزاحم فيحكم المولى على طبق الأقوى.

الثالث تزاحم ملاك الوجوب مع ملاك الحرمة في عنوانين غير متلازمين كعنوان إنقاذ الغريق وعنوان الغضب فهنا لا يرى المولى أي تزاحم في تشريع الحكمين فيشرع كلا الحكمين ثم لو فرض في بعض الحالات توقف الانقاذ على الغضب وقع التزاحم على المكلف فيرجع إلى المولى أو العقل فيعينان له الأهم.

إذا عرفت ذلك فنقول إن عنوان التخلص من الحرام متلازم مع الخروج لاستحالة التخلص بدون وجود مقدماته التي هي الحركات الخرجية وعلى هذا يكون بين هذين العنوانين تزاحم من قبيل القسم الثاني وهذا يقتضي أن الشارع يقدم الأهم أي التخلص وبالتالي يلزمه أن لا يحكم بحرمة



وإنما الدوران وقع في مقام استيفاء الغرض استيفاءً خارجياً بسبب سوء اختيار المكلف بعد فرض أن المولى من أول الأمر - قبل أن يدخل المكلف في المحل المغصوب - قد استوفى كل غرضه في مقام التشريع إذ نهى عن كل تصرف بالمغصوب، فليس هناك تزامم في مقام التشريع، فالمكلف يجب عليه أن يترك الغصب الزائد بالخروج عن المغصوب، ونفس الحركات الخرجية تكون أيضاً محرمة يستحق عليها العقاب لأنها من أفراد ما هو منهي عنه، وقد وقع في هذا المحذور والدوران بسوء اختياره.

الخروج أصلاً في ظرف وجوب التخلص.

فأي معنى لقول المصنف (ره) أن الدوران ليس في مقام التشريع.

ثم لو سلمنا عدم وقوع التزامم في مقام التشريع فلا بد أن يقع التزامم في مقام الإمتثال أي التزامم القسم الثالث فإن المكلف بعد إيقاع نفسه بالاضطرار فلا يمكنه إمتثال وجوب التخلص وحرمة الخروج فلا بد يجب على المولى واحد من أمرين إما إبقاء التكيلفين فعليين وإما إسقاط أحدهما ولما كان الأول مخالف لمذاق المصنف (ره) والمشهور من استحالة تكليف العاجز. تعين الثاني.

ومن الواضح أن الحكم الساقط يجب أن يكون هو الأقل أهمية فيبقى الأهم هو الفعلي والمفروض أن الأهم هو التخلص والمهم هو الخروج فيسقط الخروج عن الحرمة ويبقى التخلص.

هذا ثم إنه بعد سقوط الحرمة عن الخروج لا بد يصبح واجباً غيرياً لأنه مقدمة والمفروض وجوب المقدمة.

فانقدح أن كلام المصنف (ره) في المقام لا محصل له.

تنبيه قد عرفت أن الصحيح هو القول الأول أي الحرمة فقط ولكن مع ذلك فإن العقل يحكم بوجوب الخروج من باب الارشاد إلى أقل المحذورين ضرورة أن المكلف المتوسط في المغصوب إما أن يبقى متوسطاً مدى عمره وإما أن يبقى ثم يخرج. وإما أن يخرج دون أن يبقى.

## صحة الصلاة حال الخروج:

وأما الناحية الثانية: وهي صحة الصلاة حال الخروج، فإنه تبتني على اختيار أحد الأقوال في الناحية الأولى.

فعلى الأول يكون مبتلياً لمحرمات متعددة بعدد الآتات.

وعلى الثاني يبتلي بمحرمين الأول البقاء الثاني الخروج.

وعلى الثالث يبتلي بمحرم واحد وهو الخروج ومن الواضح أن أقل هذه الإحتمالات ضرراً هو الإحتمال الثالث فيأمر العقل بسلوكه كما لو دار الأمر بين أن يحشر في النار مع الأسفلين وبين أن يحشر في النار في الضحضاح فيختار العقل الثاني.

وبهذا ينتهي الكلام في الناحية الأولى.

(قوله (ره): (وأما الناحية الثانية وهي صحة الصلاة...)).

أقول تحرير الكلام يختلف باختلاف الأقوال في الخروج ولذا نبحث في مقامين.

المقام الأول بناء على القول بوقوع الخروج غير مبغوض سواء كان واجباً أو غير واجب. وفي هذا المقام نقطتان.

الأولى أن يفرض إمكان إيقاع الصلاة تامة الاجزاء والاركان حال الخروج كما لو كان في المحمل المستقر.

وفي هذه النقطة إحتمالات ستة لأنه إما أن يفرض ضيق الوقت وعدم إمكان الاتيان بالصلاة أصلاً بعد الخروج.

وإما أن يفرض إمكان الاتيان بالصلاة بعد الخروج.

فهذان فرضان وكل منهما له ثلاثة فروض لأن الصلاة حال الخروج إما أن لا تقتضي تصرفاً زائداً في الغصب.

وإما أن تقتضي في بعضها تصرفاً زائداً في الغصب.

وإما أن تقتضي في كلها تصرفاً زائداً.

فهذه ستة إحتمالات حاصلة من ضرب الاثنين في الثلاثة.

إذا عرفت هذه الإحتمالات نقول .

**الإحتمال الأول** أن يفرض أن الصلاة لا تقتضي تصرفاً زائداً أصلاً فلا ريب في صحة الصلاة حال الخروج مطلقاً أي سواء ضاق الوقت أو لم يضق كما أنه لا ريب في وجوب أدائها حال الخروج مع ضيق الوقت فلا يجوز له التأخير إلى ما بعد الخروج وكل ذلك واضح .

**الإحتمال الثاني** أن يفرض أن الصلاة تقتضي تصرفاً زائداً في بعضها مع فرض ضيق الوقت فلا ريب في وجوب الإتيان بالصلاة بدون ذلك البعض المقتضي للتصرف الزائد .

وذلك لحرمة الزيادة من جهة، ولأن الصلاة لا تسقط بحال من جهة أخرى .

**الإحتمال الثالث** هو الإحتمال المتقدم مع فرض سعة الوقت فإن فرض أنه بعد الخروج يمكنه الإتيان بالصلاة تامة فلا ريب أيضاً في بطلان الصلاة حال الخروج لأنه إما أن يصلحها تامة أي مع البعض المقتضي للزيادة . وإما أن يصلحها ناقصة .

فعلى الأول تكون باطلة لأن جزءها غصب محرم مبغوض لا يمكن التقرب به .

وعلى الثاني تكون باطلة لأن المفروض أن المكلف يمكنه الصلاة تامة ومن الواضح أنه عند إمكان التامة لا تصح الناقصة .

وأما إن فرض أنه بعد الخروج يصلحها ناقصة أيضاً . فهنا يجب ملاحظة الصلاة الأكمل فإن كان الصلاة الخروجية الفاقدة للجزء المقتضي للزيادة هي الأكمل وجبت وحرم التأخير لأن عند العجز عن التامة يجب الأكمل فالأكمل .

وإن كان الصلاة في الخارج هي الأكمل وجب التأخير ولم يصح الصلاة الخروجية .

**الإحتمال الرابع** أن يفرض أن الصلاة كلها تصرفاً زائداً في الغصب مع

فرض سعة الوقت ولا ريب في هذه الحالة في وجوب التأخير إلى الخروج كما لا ريب في حرمة الصلاة تكليفاً حين الخروج لأنها غصب زائد محرم كما لا ريب في بطلانها وضعياً لأنها مبغوضة لا يمكن التقرب بها.

الإحتمال الخامس هو الإحتمال المتقدم مع فرض ضيق الوقت وعدم إمكان الإتيان بالصلاة خارجاً أصلاً أي لا تامة ولا ناقصة.

فهنا يقع الكلام في أن قاعدة لا تسقط بحال هل هي عامة حتى لحالات كون الصلاة محرمة أم لا فعلى فرض الاختصاص كما هو اللازم المعروف من مذاق الشريعة.

فعلى هذا يكون حرمة الغصب رافعة لموضوع قاعدة لا تسقط الصلاة بحال لأن موضوعها هو حال الحلية.

وأما على فرض العموم كما هو الظاهر من كلمات بعض الأساطين فالأمر حيثئذٍ مشكل لما مر من أن الأمر يدور بين أربع احتمالات.

الأول رفع مبغوضية الغصب.

الثاني بقاء مبغوضية الغصب وصحة الصلاة.

الثالث فساد الصلاة وبقاء الأمر.

الرابع سقوط الأمر.

وهذه الأربعة ممتنعة.

أما الرابع فلأنه خلاف المفروض من بقاء الأمر بالصلاة.

وأما الثالث فلأنه إما لغو وإما تكليف بالمحال لأن الأمر إما يتعلق

بهذه الصلاة الفاسدة وإما يتعلق بالصلاة الصحيحة.

فعلى الأول يكون الأمر لغوياً لأنه أمر بما لا ينفع ولا يحقق غرضاً.

وعلى الثاني يكون الأمر تعلقاً بالمحال لأن المفروض أن المكلف لا

يمكنه الإتيان بالصلاة الصحيحة.

وأما الثاني فمحال أيضاً لأن المفروض وجود ملازمة عقلية بين

المبغوضية وبين استحالة التقرب ومن الواضح استحالة إنكسار الملازمة العقلية.

وأما الأول كما حكى عن عدة من المحققين فلا وجه له لأن وجود المبغوضية ورفعها ليس بالاختيار بل تابع لوجود العلة وهي المقتضي أي المفسدة وعدم المانع أي عدم المزاحم في التأثير.

وأما المقتضي فالمفروض وجوده.

وأما عدم المانع فلأن المفروض عدم وجود ما يقتضي المحبوبة إذ مجرد صدق الصلاة على الغضب لا يجعله محبوباً إذ لو جعله محبوباً لوجب جواز الصلاة الغصبية مطلقاً وهذا ما لا يقول به أحد.

وكيف كان فلو فرض وجوب الصلاة فالواجب هو المقدار الأقل.

النقطة الثانية أن يفرض أن الصلاة الواقعة أثناء الخروج فاقدة لبعض الشروط فهنا أيضاً تجري الإحتمالات الستة المتقدمة والكلام فيها هنا كالكلام فيها هناك ما عدا نقطة واحدة وهي أنه إذا اتسع الوقت للصلاة التامة خارج الغضب لم تصح الصلاة الخرجية.

بقي تنبيهات.

الأول أن الكلام المتقدم يختص بالصلاة لأنها اختصت بما دل على أنها لا تسقط بحال وأما بقية العبادات فإذ حرم بعض أجزائها سقطت فإما أن يؤتى بها تامة أو لا يؤتى بها أصلاً.

التنبيه الثاني إن المراد من اقتضاء الصلاة للتصرف الزائد هو أن الحركات الصلواتية حال الخروج تكون غصباً زائداً لا أنه يجلس ويصلي فيؤدي ذلك إلى زيادة وقت البقاء فإن هذا خارج عن محل البحث وملحق بالصلاة في الأرض المغصوبة إذ محل البحث هو الصلاة حال الخروج.

والحاصل أن المراد زيادة الغضب في عرض زمان الخروج لا في طوله وهذا وإن كان واضحاً إلا أننا ذكرناه دفعا للتوهم.

التنبه الثالث يعرف مما تقدم أن الكلام في المقام المتقدم لا يختلف باختلاف القول بالامتناع أو الجواز لأن الصلاة إن لم تقتض تصرفاً زائداً أصلاً لم تقع إلا في حلال لأن المفروض حلية الخروج.

وإن اقتضت تصرفاً زائداً كان نفس أجزاء الصلاة هي الغصب المحرم. فهنا أولاً لا يقال بالجواز إلا على مسلك واحد وهو مسلك كفاية تعدد الحيثية.

وثانياً إنه سواء على القول بالجواز أو الامتناع يجب بطلان العبادة لتعلق النهي بها وهو يقتضي الفساد.

التنبه الرابع إن الصلاة التي تجب بقاعدة لا تترك الصلاة بحال يشكل إلحاقها بالصلاة الاضطرارية في أجزائها عن الصلاة الاختيارية.

المقام الثاني بناء على مبغوضية الخروج سواء كان الخروج واجباً أو حراماً أو لا واجباً ولا حراماً. وهذا المقام يتضمن نقاط.

الأولى أن الصلاة عين الخروج إي متحدة مع الغصب الخروجي مع فرض سعة الوقت إي بإمكانه أن يصلي في الخارج فهنا لا ريب بوقوع الصلاة باطلة لأنها مبغوضة.

كما لا ريب بعدم كون إتيانها محرماً زائداً على حرمة الخروج نعم قد تحرم من جهة التشريع.

النقطة الثانية أن الصلاة عين الخروج مع فرض ضيق الوقت فهنا كان اللازم بطلان الصلاة ولكن تجري قاعدة لا تترك الصلاة بحال ويأتي فيها الاشكال المتقدم. من أن الإحتمالات الموجودة أربعة كلها محال.

وقد حاول هنا بعض الاعلام دفع هذا الاشكال بأن يختار الإحتمال الثاني أي أن المبغوضية في هذه الموارد لا تقتضي الفساد وحاصل كلامه في مقدمات.

الأولى إن مبغوضية حصة من كلي العبادة لها ثلاث حالات.

الأولى أن يجتمع معها ركنان .

الأول قدرة المكلف على حصة أخرى من الكلبي غير مبغوض .

الثاني قدرة المكلف على عدم الوقوع في المبغوض .

ومن الواضح أنه كلما تحقق الركن الأول تحقق الثاني دون العكس .

الحالة الثانية أن يجتمع معها ركن واحد فقط وهو الركن الثاني وذلك

كما لو فرض أن كل مصاديق العبادة المقدورة أو مطلقاً مبغوضة ولكن

المكلف قادر على الخروج من عالم المبغوضية ولو بترك جميع الحصص

والجلوس بعيداً عن ما يبغض المولى .

الحالة الثالثة أن لا يجتمع معها أي ركن من الركنين وذلك بأن تكون

جميع حصص العبادة المقدورة أو مطلقاً مبغوضة ولكن المكلف بسبب حالة

خاصة لا يمكنه الخروج عن عالم المبغوضية فهو إن فعل العبادة المذكورة

فعل مبغوضاً وإن تركها إلى غيرها فعل مبغوضاً أيضاً .

وهذه الحالة على نحوين .

النحو الأول أن الطرف الآخر غير العبادة الذي يقدر عليه المكلف

ليست مبغوضيته أكثر من مبغوضية العبادة بل إما أقل منها وإما مساو لها .

النحو الثاني أن يكون الطرف الآخر غير العبادة الذي يقدر عليه

المكلف ذا مبغوضية أكثر من مبغوضية العبادة .

المقدمة الثانية أن التقرب إلى المولى هو (فعل ما هو مطلوب للمولى

سواء كان مطلوباً بالذات أم كان مطلوباً بالعرض) .

ونعني بالمطلوب بالذات هو المطلوب لأنه محبوب ومحقق لغرض

وجودي .

ونعني بالمطلوب بالعرض هو المطلوب لا لأنه محبوب بل لأنه يدفع

المبغوض ويحقق غرضاً عديماً هو عدم المبغوض .

وإنما فسرنا التقرب بهذا التفسير لأن كلمة التقرب في الاصطلاح هي

الشرط الذي لا بد منه في العبادة ولم نجد دليلاً على أنه يشترط في العبادة أكثر من هذا المعنى من التقرب فلا يهمننا بعد هذا أن يكون ما ذكر من التفسير موافقاً لمعنى كلمة التقرب في اللغة أم لا إذ المسألة ليست لفظية.

المقدمة الثالثة أن هذا المعنى من التقرب ليس موجوداً في العبادة في الحالة الأولى ولا في الحالة الثانية ولا في النحو الأول من الحالة الثالثة.

أما عدم وجودها في الحالة الأولى فواضح إذ العبادة حسب الفرض ليست مطلوبة بالذات لأنها مبغوضة وليست مطلوبة بالعرض إذ لا يوجد ما يقتضي مطلوبيتها طالما أن المكلف قادر على الخروج من عالم المبغوضية.

وأما عدم وجودها في الحالة الثانية فلعين ما ذكرناه في الحالة الأولى.

وأما عدم وجودها في النحو الأول من الحالة الثالثة فواضح أيضاً إذ العبادة حسب الفرض ليست مطلوبة ذاتاً لأنها مبغوضة وليست مطلوبة بالعرض لأن المفروض أن الطرف الآخر غير العبادة إما مساوي في المبغوضية وإما أقل.

فإذا فرض أنه أقل كان الأقل مبغوضية هو المطلوب بالعرض وأما العبادة فمطلوب عدمها بالعرض.

وإذا فرض التساوي كان الجميع عند المولى على حد سواء فلا يطلب أي واحد منها.

المقدمة الرابعة أن هذا المعنى من التقرب موجود في النحو الثاني من الحالة الثالثة وذلك لأن العبادة حينئذ وإن لم تكن مطلوبة بالذات لأنها مبغوضة إلا أنها تكون مطلوبة بالعرض لأن الطرف الآخر مبغوضيته أشد من مبغوضية العبادة فلا جرم يكون المولى طالباً للمبغوضية الأقل وهي العبادة.

إذا عرفت هذه المقدمات الأربع فينقدح منها قضيتان كبيرتان.

الأولى أن المبغوضية بالحالة الأولى والثانية والثالثة بالنحو الأول تقتضي الفساد لأن العبادة حينئذ تكون فاقدة للتقرب.



الثانية أن المبغوضية بالنحو الثاني من الحالة الثالثة لا تقتضي الفساد لأن العبادة حينئذ تكون جامعة لشرط التقرب هذا كله كبروياً.

وأما صفروياً فالمقام من قبيل النحو الثاني من الحالة الثالثة لأن المكلف واقع بالغصب المبغوض على كل حال فيختار المولى الغصب الصلاتي لأنه أقل مبغوضية.

أقول أما الكبرى فيرد عليها أن لازمها أن يكون النهي لا يقتضي الفساد مطلقاً وذلك لأن مدعى الكبرى أن التقرب يصح في أن يؤتى للمولى بمطلوب ولو عرضي.

وهنا نقول إن المطلوبة العرضية لا تختص في حال عدم التمكن من بديل غير مبغوض بل تسري إلى حالة عدم اختيار المكلف للبديل غير المبغوض فلو أن المكلف أمكنه ترك الغصب المبغوض لكن العبد أصر على البقاء في هذا الغصب المحرم فهنا يدور أمر المكلف بين هذا المبغوض والمبغوض الأضعف منه وهو الغصب المختلط بالصلاة فيكون الغصب المختلط بالصلاة مبغوضاً ولكنه مطلوب بالعرض لأنه أقل المحذورين فيمكن التقرب إلى المولى بأدائه.

فتحصل أن الكبرى لو صحت لم يختص عدم اقتضاء النهي للفساد في النحو الثاني من الحالة الثالثة بل يسري إلى كل مورد يدور اختيار المكلف بين المعصية الأعظم والمعصية الأضعف فتكون المعصية الأضعف مطلوبة بالعرض وبالتالي فيمكن للعامي التقرب بالمعصية الأضعف مع أنه يمكنه ترك المعصية.

وهذا كما ترى نفس لقاعدة النهي يقتضي الفساد لأن هذا المعنى جار في معظم موارد العبادة المنهي عنها إن لم يكن في جميع مواردّها.

أما الصغرى ففيها أمران:

الأول أن مبغوضية الغصب لا تتغير بتغير مقارناتها فلو غصب الدجاج وأكله كان مثل ما لو غصب الدجاج وأطعمه الفقراء. ولو غصب الأرض

وجعلها دار خمر وفحشاء كان مثل ما لو غصبها وجعلها مسجداً فإن الغصب واحد.

وعلى هذا نقول إن الغصب بالخروج المجرد عن صفة الصلواتية كالغصب المقرون بصفة الصلواتية فالغصب على الحالين مبغوض بنحو واحد. وهذا الأمر ليس قائماً على برهان بل قائم على الوجدان.

الأمر الثاني لو فرض أن الغصب المقترن بوصف الصلواتية أقل مبغوضية فهكذا كل محرم مقترن بوصف عبادي وعلى هذا يكون الاشكال الذي ذكرناه في الكبرى متحققاً في معظم موارد تعلق النهي بالعبادة إذ لو أصر العبد على المعصية محضاً أو المعصية المقرونة بوصف العبادة كان المعصية المقرونة قربه ويلزم مما ذكرناه صحة صلاة وعبادات من أصر بهذا الاصرار وبطلان عبادات وصلوات من لم يصر بهذا الاصرار وهذا غريب.

وقد يقال أن العبادات إنما وجبت لتحقيق غرض وجودي هو التقرب منه تعالى والخضوع له ولأوامره وبالتالي لحصول ملكة التقوى ولهذا فلا تكون العبادات إلا مطلوبة بالذات فلاحظ جيداً.

النقطة الثالثة أن الصلاة مبينة للخروج وفرض أنها لا تقتضي تصرفاً زائداً وفرض جواز اجتماع الأمر والنهي فعلى هذا لا ريب بصحة الصلاة كما لا ريب بأن الصلاة ليست حرمة زائدة وكل ذلك واضح.

النقطة الرابعة أن الصلاة مبينة للخروج وفرض أنها لا تقتضي تصرفاً زائداً وفرض القول بالامتناع فعلى هذا تقع الصلاة باطلة فيلزم التأخير إلى آخر الوقت مع السعة وأما مع الضيق فتجري قاعدة لا تترك الصلاة بحال ويجري الاشكال المتقدم.

النقطة الخامسة أن الصلاة مبينة للخروج وفرض أنها تقتضي تصرفاً زائداً وهذا الفرض وإن كان يمكن نفي وجوده إلا أننا نبحثه على فرض وجوده.

فعلى القول بالامتناع كانت أفحش من النقطة المتقدمة كما هو واضح.

وأما على القول بالجواز فمع سعة الوقت وإمكان الاتيان بالصلاة التامة في الخارج فلا ريب في بطلان الصلاة الخروجية سواء جاء بها تامة أو جاء بها ناقصة .

إذ لو جاء بها تامة كان الحرمة متعلقة ببعض أجزائها فيلزم فسادها . ولو جاء بها ناقصة من هذا الجزء المقتضي للتصرف الزائد وقعت باطلة لامكان التامة .

وأما مع فرض إمكان الاتيان بها ناقصة بعد الوقت فاللازم ملاحظة الأتم فإن كانت الصلاة الخروجية أتم وجبت ولم يجز التأخير . وإن كانت الصلاة في الخارج هي الأتم وجب الانتظار فلو صلى ولم ينتظر وقعت باطلة لامكان الأتم .

تنبيه إذا فرض أن الصلاة الخروجية أكمل من الصلاة في الخارج عرفت لزوم الصلاة الخروجية لكنه لو أخر ولم يصل إلى أن خرج عصي ولزمه الصلاة في الخارج بالمقدار الممكن وهكذا الحال في جميع الفروض التي تصح صلاتين مترتبتين في الزمان أولهما أكمل من الأخرى فلو لم يصل الأولى عصي ووجبت الثانية .

بخلاف ما لو كانت الثانية أكمل فإنه لو صلى الأولى وقعت باطلة لامكان الأتم ولكن لم يعص إلا إذا وجد سبب آخر للعصيان من تشريع أو غضب أو غير ذلك .

النقطة السادسة أن الصلاة مباينة للخروج وفرض أنها كلها تصرف زائد فمع فرض سعة الوقت وجب التأخير كما هو واضح فلو صلى حال الخروج ولم ينتظر وقعت صلاته الخروجية باطلة وكانت محرماً زائداً .

وأما مع فرض ضيق الوقت فمقتضى قاعدة النهي يقتضي الفساد هو بطلان الصلاة الخروجية لأنها منهي عنها لأنها غضب . ولكن تجري قاعدة لا تترك الصلاة بحال ويجري فيها الأشكال المتقدم .

نعم هنا خصوصية وهي أن المحاولة التي ذكرها السيد الشهيد للجواب

عن هذا الاشكال لا تجري هنا لأن الصلاة الخروجية هنا مبغوضة أكثر من الخروج لأن الصلاة الخروجية فيها غصبان الأول الخروج الثاني التصرف الزائد. وعلى هذا فلا يمكن التقرب بما كان أشد مبغوضية من البديل الممكن.

النقطة السابعة أن الصلاة بعضها متحد مع الخروج وبعضها مباين ولا تقتضي تصرفاً زائداً فمع سعة الوقت وإمكان إتيان الصلاة تامة وجب الانتظار ولو صلى حال الخروج وقعت صلاته الخروجية باطلة بدون معصية زائدة.

أما مع فرض إمكان الاتيان ببعض الصلاة في الخارج وجب ملاحظة هذه الصلاة الناقصة مع الصلاة المباينة للغصب.

فإن كانت الصلاة الخروجية هي الأكمل وجبت ولم يجز الانتظار. وأما إن كانت الخارجيه هي الأكمل فعلى القول بالجواز وجبت الصلاة حال الخروج.

وعلى القول بالامتناع وجبت الصلاة الخارجيه.

ودليل كل ما ذكرناه واضح بالقياس إلى ما سبق.

النقطة الثامنة أن الصلاة بعضها متحد مع الخروج وبعضها مباين وتقتضي تصرفاً زائداً فمع سعة الوقت وإمكان الاتيان بالتامة في الخارج كانت الصلاة الخروجية باطلة فلو صلاها مع التصرف الزائد كانت فيها معصية زائدة.

وأما مع إمكان الاتيان بالخارجيه ناقصة وجب ملاحظة الصلاة الخارجيه مع الصلاة الخروجية التي تباين الخروج ولا تقتضي التصرف الزائد.

فإن كانت الخروجية أكمل وجبت ولم يجز التأخير.

وأما إن كانت الخارجيه أكمل وجب ملاحظة هذه الصلاة الخارجيه مع الصلاة الخروجية التي متحد مع الخروج وتباينه ولا تقتضي التصرف الزائد.

فإن قلنا: بأن الخروج يقع على صفة الوجوب فقط، فإنه لا مانع من الإتيان بالصلاة حالته، سواء ضاق وقتها أم لم يضق،

فإن كانت الخارجية هي الأكمل وجب الانتظار.  
ولو كانت الخارجية هي الأكمل فعلى القول بالجواز وجب الصلاة الخارجية وعلى القول بالامتناع وجبت الخارجية.  
تنبيهان:

الأول إنما قلنا بأنه بناء على الجواز تجب الخارجية المتحددة مع الغصب في هذه النقطة وفي النقطة السابعة على مذاق من قال بأن العبادة تصح على الجواز مطلقاً وإلا فقد عرفت أن التحقيق أن الصلاة المتحددة مع الغصب تكون باطلة حتى على القول بالجواز وعليه فلا فرق بين القول بالامتناع والقول بالجواز.

التنبيه الثاني إنما أفردنا مقامين ولم نفرّد مقامات بعدد الأقوال في الخروج لأن المناط كما عرفت هو مبغوضية الخروج أو عدم مبغوضيته لا لإسم التكليف وبهذا ينتهي كلامنا في الناحية الثانية فنرجع إلى كلام المصنف (ره).

(قوله (ره): (فإن قلنا بأن الخروج يقع على صفة الوجوب...)).  
أقول لا وجه لإطلاق عبارة الوجوب فإن وجوب الخروج يحتمل  
إحتمالين:

الأول الوجوب النفسي.

الثاني الوجوب الغيري.

فعلى الأول يكون الخروج محبوباً.

وعلى الثاني يكون باق على مبغوضيته وإنما وجب للمقدّمة.

فإذا عرفت أن الخروج المبغوض حكمه حكم الحرام تعرف أن الخروج حتى لو كان واجباً بالوجوب الغيري يكون حكمه حكم الحرام.

فالأولى في العبارة أن تكون بنحو ما ذكرناه أي تقسيم الأقوال إلى قولين قول بالمحبوبة وقول بالمبغوضية.

(قوله (ره): (فإنه لا مانع من الإتيان...)).

ولكن بشرط ألا يستلزم أداء الصلاة تصرفاً زائداً على الحركات الخرجية فإن هذا التصرف الزائد حينئذ يقع محرماً منهيماً عنه .

فإذا استلزم أداء الصلاة تصرفاً زائداً فإن كان الوقت ضيقاً، فلا بد أن يؤدي الصلاة حال الخروج ولا بد أن يقتصر منها على أقل الواجب

أقول عدم المانع لأن الخروج كسائر المحللات فالصلاة حال الخروج كالصلاة في الأرض المملوكة .

(قوله (ره): (ولكن بشرط ألا يستلزم...)).

أقول كما لو قلنا أن الكلام يؤدي إلى تموج الهواء وهو محرم أو قلنا أن السجود هو تصرف بالأرض .

(قوله (ره): (حينئذ يقع محرماً منهيماً...)).

أقول قد عرفت أن كل غضب محرم ولم يستثن سوى الخروج فغير الخروج محرم كسائر أفراد الغضب .

(قوله (ره): (فإن كان الوقت ضيقاً...)).

أقول وإن كان على سعة الوقت وجب الانتظار على ما عرفت تفصيله .

(قوله (ره): (فلا بد أن يؤدي الصلاة حال الخروج...)).

أقول استناداً إلى قاعدة أن الصلاة لا تسقط بحال .

(قوله (ره): (ولا بد أن يقتصر منها على أقل...)).

أقول إما أن نفرض أن كل أفعال الصلاة تصرفات زائدة .

وإما أن نفرض أن بعض أفعال الصلاة تصرفات زائدة .

فعلى الفرض الثاني وجب حذف التصرفات الزائدة وأداء جميع الأفعال

المتبقية .

وأما على الفرض الأول فيقتصر على أدنى ما يحرز معه اسم الصلاة

حيث أن القاعدة تسقط عند تحقق هذا المقدار فيبقى الباقي على الحرمة .

ومن هنا فتوى المصنف (ره) بلزوم الاقتصار على أقل الواجب ناظرة

إلى الفرض الأول دون الثاني .

فيصلي إيماء بدل الركوع والسجود.

وإن كان الوقت متسعاً لأدائها بعد الخروج وجب أن ينتظر بها إلى ما بعد الخروج.

وإن قلنا: بوقوع الخروج على صفة الحرمة فإنه مع سعة الوقت لا بد أن يؤديها بعد الخروج سواء استلزم تصرفاً زائداً أم لم تستلزم، ومع ضيق الوقت يقع التزاحم بين الحرام الغصبي والصلاة الواجبة، والصلاة لا تترك بحال فيجب أداؤها مع ترك ما يستلزم منها تصرفاً زائداً فيصلي إيماء للركوع والسجود ويقراً ما شيئاً فيترك الاطمئنان الواجب وهكذا.

وكيف كان فقد عرفت أن القول بوجود الصلاة هنا محل اشكال.

(قوله (ره): (وجب أن ينتظر بها إلى ما بعد الخروج...)).

أقول هذا ناظر إلى فرض إمكان الصلاة التامة في الخارج وأما إذا كانت الصلاة الممكنة في الخارج ناقصة وجب ملاحظة الأكمل من الصلاة الخارجية والخروجية والأتیان بالأكمل على ما عرفت تفصيله.

(قوله (ره): (بوقوع الخروج على صفة الحرمة...)).

أقول بل عرفت أن المناط هو المبغوضية سواء كان حراماً أو واجباً أو لا حراماً ولا واجباً.

(قوله (ره): (فإنه مع سعة الوقت لا بد أن يؤديها بعد الخروج...)).

أقول لا وجه لإطلاق هذه الفتوى بل عرفت لزوم التفصيل بين القول باتحاد الصلاة مع الخروج وبين القول بعدم الاتحاد وقد فصلناه ضمن نقاط سبعة فراجع.

(قوله (ره): (ومع ضيق الوقت يقع التزاحم...)).

أقول ظاهر عبارته وقوع التزاحم مطلقاً أي سواء كانت الصلاة تستلزم تصرفاً زائداً أم لا.

وليس كذلك فإن الصلاة إن كانت لا تستلزم تصرفاً زائداً فعلى الاتحاد مع الخروج يحكم بفسادها فقط دون حرمة زائدة وكذلك على التعدد

وإن قلنا: بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة ولا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج إذا لم تستلزم تصرفاً زائداً حتى مع سعة الوقت على النحو الذي تقدم.

والامتناع.

وأما على التعدد والجواز فيحكم بصحتها كما مر تفصيله. فعلى هذا الأخير يؤتى بالصلاة مع الضيق أو السعة بلا فرق. وعلى الأولين تقع الصلاة باطلة بدون أي تراحم لأن مقتضى الفساد لا يزاحمه قابل الصحة.

نعم تجري قاعدة لا تترك الصلاة بحال.

وأما إن كانت الصلاة تقتضي تصرفاً زائداً فإما أن تقتضي ذلك بجميعها أو ببعضها.

فعلى الثاني يجب مع الضيق ترك هذا البعض ولا تراحم.

نعم على الأول يقع التراحم من جهة الحرمة التكليفية للتصرف الزائد.

(قوله (ره): (وإن قلنا بعدم وقوع...)).

أقول اللازم في هذه الصورة أن يعبر عنها بوقوع الخروج لا مبغوضاً ولا محبوباً وهذا الفرض ملحق بالقول بالمحبوبية فإن المحبوبة لم يترتب عليها بما هي محبوبة أي أثر وإنما الآثار ترتبت عليها بما هي عدم مبغوضية فترتب عند عدم المبغوضية حتى لو لم تكن المحبوبة موجودة.

ثم إن هذا الفرض يبعد القول به إذ الخروج غصب فإما أن يبقى على مبغوضيته أو يعرض عليه ما يقلبه إلى محبوب. وأما أن يكون لا محبوب ولا مبغوض فيبعد أن يقال به.

خاتمة لمبحث اجتماع الأمر والنهي وفيها تنبيهات.

الأول وهو تنقيح ما سبق من الأقوال في المسألة فنقول قد عرفت أن الجواز له طريقان.

الأول الالتزام بأن تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون.



الثاني أن الاحكام متعلقة بالعنوان ولا تسري إلى المعنون.  
 أما الطريق الأول فقد عرفت فساده حيث لا يوجد قاعدة أن تعدد  
 العنوان يكشف عن تعدد المعنون نعم العنوانات قسمان.  
 الأول ما يكشف تعدده عن تعدد المعنون.  
 الثاني ما لا يكشف تعدده عن تعدد المعنون بل ينطبقان على معنون  
 واحد.

ففي القسم الأول يكون القول بالجواز صحيحاً ويكون الاجتماع من  
 قبيل الاجتماع الموردي أي تعلق الأمر بوجود غير الوجود الذي تعلق به  
 النهي غاية أن الوجودين تحققاً في ظرف واحد.

أما الطريق الثاني فقد اعترضنا عليه أنه وإن كان صحيحاً من حيث دفع  
 اشكال اجتماع الضدين في المصداق الخارجي، حيث عرفت أن المصداق  
 الخارجي لم يتعلق به أي واحد من الضدين (المحبوبة والمبغوضية والارادة  
 والتنفير والبعث والزجر) فضلاً عن أن يتعلق به كلا الضدين.

إلا أنه ليس صحيحاً من حيث دفع أشكال اجتماع الضدين على واحد  
 في الذهن حيث أن التكليف يتعلق بالعنوان بما هو حاك عن مصاديقه فالذهن  
 عندما يأمر بعنوان يرى أنه يأمر بالمصديق ويريد المصديق ويحب المصديق  
 لما فيها من مصلحة وعندما ينهي عن عنوان يرى أنه ينهي عن المصديق  
 ويتنفر منها ويبغضها لما فيها من مفسدة.

فإذا فرض وحدة المصديق يكون الذهن قد حصل فيه اجتماع الضدين  
 على واحد حيث أنه سوف يرى أن هذه المصديق الواحدة ذات مصلحة تامة  
 وذات مفسدة تامة ويحبها ويبغضها ويريدها ويتنفر منها ويبعث نحوها ويزجر  
 عنها.

وهذه الرؤية في الذهن محال لعدم تحمل الذهن لذلك كما أن الجسم  
 الواحد لا يتحمل اجتماع اللونين فيه في آن واحد. هذا هو الاعتراض الذي  
 اعترضناه على الطريق الثاني.

ثم عدنا واجبنا عن هذا الإعتراض بأن العنوان لا يحكي الا عن حیثیه أو قل يحكي عن مصاديقه المحیثه بهذه الحیثیه فالصلاة يحكي عن مصاديقه التي هي الصلاة فالذهن عندما يضع أمامه عنوان الصلاة فإنه لن يرى سوى المصاديق التي لم يتحقق فيها سوى حیثیه واحده هي الصلاتیه فلا يرى المصاديق بتمام ما لها من حیثیات بل يرى المصاديق بما لها من هذه الحیثیه الواحده.

وعلى هذا فعندما يحكم على عنوان الصلاة لا يرى نفسه سوى أنه يحكم على المصاديق المحیثه بحیثیه الصلاة وعندما يحكم على عنوان الغصب لا يرى نفسه سوى أنه يحكم على المصاديق المحیثه بحیثیه الغصب ومن هنا فلن يرى الذهن أنه يحكم على شيء واحد لوضوح أن الذهن يرى تغاير المصاديق المحیثه بحیثیه الصلاة عن المصاديق المحیثه بحیثیه الغصب.

فكان دعوى أن الذهن يرى نفسه يحكم بحكمين متخالفين على شيء واحد مبنية على تخيل أن الذهن يرى المصاديق بما لها من الحیثیتين أي أنه يرى المجمع (الصلاة الغصبية) فعندما يحكم على الصلاة يرى نفسه يحكم على مصاديق منها هذا المجمع وعندما يحكم على الغصب يرى نفسه يحكم على مصاديق منها هذا المجمع فيكون الذهن حينئذ قد رأى أنه حكم بحكمين على واحد وهو المجمع.

ولكن هذا الخيال في غاية الفساد إذ عنوان الصلاة ليس له أن يحكي الا عن حیثیه الصلاتیه فمن أين له أن يحكي عن المجمع الذي هو محیث بحیثیتين وهكذا عنوان الغصب.

نعم لو فرض محالاً أن كل عنوان يحكي عن المجمع ذي الحیثیتين بحيث أن الذهن عندما يحكم على كل واحد من العنوانين سوف يرى المجمع ذي الحیثیتين لكان الاشكال في غاية التمامية.

هذا هو الجواب الذي ذكرناه لدفع الإعتراض المتقدم وكنا قد سكتنا عند هذا الجواب الذي اقتنع به عدة من المحققين على رأسهم الأغاضيا

العراقي ويتبعه السيد الشهيد قدس الله تعالى أسرارهم .  
وهنا نضيف أن التحقيق بطلان هذا الجواب ويمكن إبطاله بأمرين .  
أولهما خاص ببعض الموارد والثاني عام لجميع الموارد .  
أما الأول فيستند إلى مقدمات .  
الأولى أن النهي المتعلق بالعبادة يقتضي الفساد والمفروض أن هذه  
المقدمة مسلمة عند المشهور .  
ونضيف أيضاً أن من مسلمات هذه المقدمة أن النهي الذي يقتضي  
الفساد هو كل نهي تعلق بالوجود العبادي سواء كان متعلقاً بحيثية العبادة أو  
متعلقاً بحيثية أخرى مندكة في الوجود العبادي .  
توضيح ذلك أن النهي المتعلق بالعبادة بالجملة له ثلاث موارد .  
الأول أن نفرض تحقق وجودين مركبين تركيباً إنضمامياً أحدهما وجود  
عبادي والثاني وجود غير عبادي كما في (الدعاء في الأرض المغصوبة) فإن  
هذا المجمع وجودان مركبان تركيباً إنضمامياً لأن الدعاء فعل باللسان والجنان  
لا تعلق له بالأرض . والغصب هو كون الانسان في الأرض فالدعاء وجود  
من مقولة الفعل أو الكيف بينما الغصب وجود آخر من مقولة الاين .  
فهنا نفرض أن النهي لم يتعلق بنفس الوجود العبادي بل تعلق بالوجود  
الآخر المنضم إلى الوجود العبادي فالحرمة تعلق بالوجود الغصبي بينما  
الوجود الدعائي لم يتعلق به الحرمة .  
المورد الثاني أن نفرض وجود واحد تحقق فيه حيثتان مثل (التصدق  
بالمال المغصوب) فإنه وجود واحد تحقق فيه حيثتان الأولى حيثية الغصب  
والثانية حيثية الصدقة العبادية .  
ولا فرق في تعدد الحيثية بين كونها اعتبارية أو كونها لها تحقق واقعي  
مثل الماهية الانسانية التي هي وجود واحد لكن لها حيثية الجنس (الحيوان)  
وحيثية الفصل (الناطق) .

وهنا في هذا المورد نفرض أن النهي تعلق بهذا الوجود من حيثية غير  
الحيثية العبادية ففي المثال يكون النهي متعلقاً بالمجمع الذي هو وجود واحد  
لكن من حيث أنه غصب لا من حيث أنه صدقه .

المورد الثالث أن نفرض أن الوجود الواحد سواء تعددت حيثياته أو لم  
تتعدد كان النهي متعلقاً بنفس حيثيته العبادية كما لو فرضنا في المجمع  
المتقدم أن النهي تعلق بنفس التصديق أو بنفس صوم عاشوراء من حيث أنه  
صوم عاشوراء .

إذا عرفت هذه الموارد الثلاثة فنقول .

أما المورد الثالث فمن البديهيات جريان القاعدة فيه بل لعلهم لا  
يلتفتون إلى هذا المورد إذ كل ما يرد عباده ينهي عنها من نفس حيثية  
عباديتها يحكمون بالتعارض ولا يكادون يتخيلون إمكان صحة العبادة .

هذا مضافاً إلى عدم وجود مورد تعلق النهي بنفس الحيثية العبادية  
اللهم إلا موارد نادرة وقع فيها كلام يأتي التعرض له .

أما المورد الثاني فمن المتسالم عليه عند القوم أنه مجرى قاعدة النهي  
يقتضي الفساد بل جميع أو معظم تطبيقات هذه القاعدة هي في أمثلة من هذا  
المورد الثاني .

بل إذا لم يكن هذا المورد الثاني مجرى لقاعدة النهي فلن يكون لهذه  
القاعدة مجرى آخر .

وأما المورد الأول فلم يطبقوا فيه قاعدة النهي وكأنهم تسالموا على  
عدم كونه مجرى للقاعدة المذكورة .

فتحصل من كل ذلك أن النهي يقتضي الفساد سواء كان متعلق النهي ذا  
حيثية واحدة أو ذا حيثيتين .

المقدمة الثانية أن الفساد هو كون العمل غير محقق للآثار المطلوبة  
فمعنى فساد العبادة هو عدم كونها محققة لغرض المولى من الأمر وهذا  
بديهي .

وأما التفسير الدقي للفساد فيأتي في مسألة النهي .  
المقدمة الثالثة أن من البديهييات أن الأمر لا يأمر إلا عند وجود علة الأمر ومنها الغرض .

المقدمة الرابعة أن من البديهييات أن الأمر لا يعلق أمره إلا بما يحقق غرضه فلا يأمر بما لا يحقق الغرض .

وهاتان المقدمتان الأخيرتان قد أوضحناهما في موارد متعددة سابقاً .  
إذا عرفت هذه المقدمات فينتج بوضوح أن النهي يستلزم تقييد متعلق الأمر بنحو لا يشمل المجمع الواحد وجوداً .  
وذلك لأنه إذا كان المجمع وجوداً واحداً فلو تعلق به النهي اقتضى فساد - بمقتضى المقدمة الأولى - .

وإذا اقتضى فساد كان غير محقق لغرض الأمر - بمقتضى المقدمة الثانية - .

وإذا كان المجمع غير محقق للغرض استحال تعلق الأمر به فيجب كون متعلق الأمر غير شامل له .

وهذه هي القاعدة التي أشار إليها الميرزا النائيني (ره) من أن النهي يقتضي تقييد المأمور به ووعدها بتقييدها هنا .

فالحاصل أنه كلما كان النهي يقتضي الفساد لزم استحالة اجتماع الأمر والنهي فعندنا قاعدتان لا تجتمعان .

الأولى النهي يقتضي الفساد .

الثانية جواز اجتماع الأمر والنهي في المجمع المتحد وجوداً .

فلا بد من رفع اليد عن إحداها فما دام الاعلام متمسكين بالأولى فعليهم أن يرفعوا اليد عن الثانية وبهذا ينتهي الأمر الأول في دفع الجواب المتقدم .

وأما الأمر الثاني فحاصله أن الجواب المتقدم إنما ينفع لدفع رؤية التضاد في الذهن عند عدم الالتفات إلى المجمع ولا يدفعه في صورة الالتفات إلى المجمع فهنا دعويان .

أما الأولى فدليلها عين الجواب المتقدم حيث أن الذهن ما دام لم يلتفت إلى المجمع سوف يرى نفسه أنه يحكم على أمرين متغايرين .

وأما الدعوى الثانية . فمبني على قاعدة بديهية وهي أنه لا يمكن تعلق الحب والبغض الفعلين في الواحد حتى لو كان محيئاً بألف حيثية وهكذا لا يمكن أن يتعلق به الارادة والتنفر ولا البعث والزجر . فلا يمكن للذهن أن يرى أن يحب هذا الوجود الواحد ويبغضه فعلاً وأنه يريد وينفر منه فعلاً وأنه يدفع نحوه ويزجر عنه فعلاً ولو كان لهذا الوجود الواحد ألف ألف حيثية وهذا بديهي .

وعليه فعندما يلتفت الذهن إلى المجمع والى الحكمين اللذين حكم بهما على العنوانين سوف يرى أنه يريد لهذا الوجود من حيثية العنوان الواجب ومتنفراً عنه من حيثية العنوان المحرم ويحبه من حيثية العنوان الأول ويبغضه من حيثية العنوان الثاني . ويزجر عنه بعنوان ويدفع نحوه بعنوان آخر وهذا محال .

فإن قلت إن الاحكام قوانين عامة على نحو القضايا الحقيقية لا يلتفت معها إلى المصاديق وأنها تجتمع مع عنوانات أخرى أو لا تجتمع . إذن لا مجال للنظر والإلتفات إلى المجمع .

قلت أولاً الكلام في قوانين المولى عز وجل ومن الواضح عدم ورود هذا الاشكال في هذه القوانين .

ثانياً ندفع هذا الاشكال استناداً إلى قاعدة: كل ما يكون خارجاً عند الإلتفات بمقيد لفظي يكون خارجاً عند الغفلة بمقيد لبي .

وذلك لما كررناه في غير مقام أن الواجب على المكلفين هو رعاية مرادات مواليتهم بحسب إراداتهم الكامنة فإذا لم يعلم المكلف بمخالفة الارادة التفصيلية للإرادة الكامنة أجرى أصالة المطابقة وأما عند العلم بالمخالفة لم يجر أصالة المطابقة بل اتبع ما علم بمطابقته للإرادة الكامنة .

وليست الارادة الكامنة سوى التي تبرز إلى الفعلية حين الإلتفات

والمفروض هنا أن المولى لو إلتفت إلى المجمع استحالة أن يحكم بحرمة ووجوبه ولو من حيثيتين.

وإلى هنا ينقدح لك أنه لا يصح طريق للقول بالجواز إلا طريق تعدد المعنون وهو يكون في بعض الحالات دون بعض.

ثم إنه قد ذكر بعض المدققين أن اختلاف الحيثية وتعددتها كاف في الحكم بالجواز حتى مع فرض كون الحكم متعلقاً بالخارج فضلاً عن كونه متعلقاً بالعنوان في الذهن وحاصل دعواه أن المجمع كان متعدداً ولو حيثية.

أقول هذا تطرف عجيب فإنه بعدما كان المجمع وجوداً واحداً وكان الحكم متعلقاً به لا بد يكون الحكمان متعلقين بهذا المجمع والوجود الواحد وهو محال إذ المفروض التسليم باستحالة الكبرى كما صرح به هذا المحقق. ولا مجال لتخيل أن الحكم يتعلق بحيثية في الوجود لا بنفس الوجود فإنه خيال لا واقع له.

وأما الامتناع فله طرق.

الأول طريق وحدة المعنون منضمّاً إلى دعوى سريان الحكم إلى الأفراد الخارجية. وقد عرفت فساد هذا الطريق لاستحالة تعلق الحكم بالخارج.

الطريق الثاني طريق وحدة المعنون منضمّاً إلى استحالة أن يحكم المولى على الواحد ذي الحيثيتين بحكمين متخالفين.

وهذا الطريق هو الطريق الصحيح وهو متحد مع الطريق الذي عبرنا عنه فيما سبق سابقاً. بالطريق الثالث أي طريق عدم التخالف بين المتلازمين وجوداً.

الطريق الثالث تعدد المعنون منضمّاً إلى دعوى اشتراك المتلازمين في الحكم وقد عرفت في مبحث الضد أن دعوى لزوم اشتراك المتلازمين في الحكم دعوى فاسدة.

التنبيه الثاني بناء على الجواز كما يجوز اجتماع الحرمة والوجوب

كذلك يجوز اجتماع سائر الأحكام كالوجوبين مثلاً بالأولوية كما هو واضح .  
وأما بناء على الامتناع فتكلم في نقطتين .

الأولى في اجتماع المثليين كالوجوبين والظاهر هو الاستحالة على المسلك الأول والثالث إذ كما يستحيل اجتماع الضدين فكذلك المثليين .

وأما على المسلك الثاني الذي ذكرناه ففي الاستحالة ريب لأن الذهن حتى لو التفت إلى المجمع لا يضطر إلى تقييد اطلاق احد القانونين .

وبعبارة أخرى إن الأحكام الشرعية إنما هي قوانين عامة على نحو القضية الحقيقية موضوعها العنوان المنطبق على المكلف ومحمولها الحكم الذي له متعلق ومتعلقة عنوان عام وليست أحكاماً شخصية متفرقة .

وفي هذه المرحلة قد عرفت أن الذهن لا يرى أي تلاقي بين هذه القوانين في محل البحث ولذا فإنه يحافظ على عمومية هذا القوانين .

وأما في مرحلة الالتفات إلى المجمع فإنه لا يضطر إلى تقييد أحد القانونين حيث أنه لا يرى تضاد بينهما بل يرى تماثلهما .

نعم لو أراد أن يحكم على هذا المجمع حين الالتفات إليه لاستحال أن تعدد إرادته ومجوبيته وبعثه ولكن هذه الاستحالة لا تحتم على الذهن أن يرى لا بديه تقييد أحد القانونين العامين .

وهذا هو الفارق بين الحكمين المتماثلين والحكمين المتضادين فإن الذهن عند الالتفات إلى المجمع يرى أحد الضدين كاذباً خاطئاً فيرى لا بديه تقييده بينما في المتماثلين لا يرى كذب أحدهما .

والحاصل أنه لا ريب في وحدة الصفة النفسية عند الالتفات إلى المجمع ولكن هذا بنفسه غير ضائر ما لم يستوجب ادراك الذهن لزوم وحدة الصفة النفسية حتى حال الحكم على العنوان بشكل عام .

ومن هنا فوحدة الصفة النفسية في المجمع بين الأمر والنهي تستوجب إدراك الذهن لزوم وحدة الصفة حتى في حال الحكم على العنوان العام فيلزم



تقييد أحد العنوانين بينما في المجمع بين الوجوبين لا تكون وحدة الصفة النفسية مستوجبة لذلك فيبقى الوجوبين على إطلاقهما ولهذا نقول بعدم امتناع اجتماع المتماثلين فلاحظ جيداً.

هذا في الوجوبين ومثله التحريمان. وأما الاستحباب والوجوب فالظاهر أنه ملحق بالنهي والوجوب فلاحظ.

ومما ذكرناه ظهر عدم وجود الإندكاك بين الأحكام بلا فرق بين إندكاك الوجوب في الوجوب وإندكاك الاستحباب في الوجوب.

أما إندكاك الوجوب في الوجوب فلأنه إن أريد منه الإندكاك في مرحلة الإلتفات إلى المجمع فقد عرفت أن الحكم الشرعي ليس في هذه المرحلة بل في مرحلة الحكم على العنوان الذي لا يراه مجتمعاً مع شيء.

وإن أريد الإندكاك في مرحلة الحكم العام على العنوان العام فقد عرفت أن الذهن في هذه المرحلة لا يرى اجتماع العنوان المحكوم عليه بأي شيء آخر. ففي أي مرحلة حصل الإندكاك.

والعجب أن القول بالإندكاك لا يتناسب لا مع القول بجواز الاجتماع ولا مع القول بامتناعه.

أما على القول بالجواز فواضح.

وأما على القول بالامتناع فلأن لازمه وقوع التعارض أو التزاحم ونتيجة ذلك بقاء أحد الحكمين دون الآخر ومن الواضح استحالة إندكاك الواحد مع نفسه فمع أن الإندكاك لا يتناسب مع أي واحد من القولين ترى أن الإندكاك مشهور جداً على كلا القولين وهذا من حسن طالع الإندكاك ومن أعجب العجب.

ففي نحو (أكرم العالم) و (أكرم الهاشمي) فلو اجتمع في (أكرم العالم الهاشمي). إما أن نقول بجواز بقاء الوجوبين فلا إندكاك وإما أن نقول بالامتناع فيجب ارتفاع أحدهما وتقييد أحد الاطلاقين لكي لا يكون شاملاً لهذا المجمع فيكون المجمع محكوماً بوجوب واحد وهو وجوب أحد

الاطلاقين لا الوجوب المنذك من الوجوبين .

وأما إنذكاك الاستحباب في الوجوب فقد عرفت أنه ملحق باجتماع الأمر والنهي فيجب التعارض ويكون الغالب هو الوجوب للعلم بأن مقتضى الوجوب غالب على مقتضى الاستحباب ويجب أن تكون الإرادة الكامنة على طبقة فيكون الاطلاق الاستحبابي هو المقيد . والوحيد الباقي هو الوجوب ثم إنك قد عرفت أن لا إنذكاك سواء قلنا بالجواز أو الامتناع .

تنبيه : يمكن حمل القول بالإنذكاك على الإنذكاك في الملاك لا في الحكم .

ولا يخفى جواز الإنذكاك في الملاك إذ ليس هو سوى عبارة عن تعدد مصلحة الحكم مما يؤدي إلى اشتداد المحبوبيه أو المبغوضية وبالتالي الإرادة والتنفر وأما الحكم فغير قابل للإشتداد إلا إذا قلنا بتنويع الاحكام الخمسة وهذا قول ممكن ولم أر قائلًا له .

ومما ذكرناه يظهر أن الإنذكاك قول يتلاءم مع القول بأن الحكم الشرعي هو الإرادة والتنفر لا الاعتبار الشرعي .

النقطة الثانية في اجتماع الوجوب والكراهة بين العامين من وجه مثل (يجب إكرام العالم) و (يكره إكرام الفاسق) .

فبناء على الجواز يقال بالجواز .

وكذا بناء على الامتناع يقال بالامتناع والأدلة واحدة بلا أي فرق هذا هو الظاهر الواقع فلا فرق بين امتناع اجتماع الأمر والنهي وبين امتناع اجتماع الأمر والكراهة .

هذا كله ظاهر واضح إلا أن المحقق النائيني (ره) شوش المسألة ففصل بين الوجوب الاستغراقي والوجوب البدلي وادعى دعويين .

الأولى جواز اجتماع الوجوب البدلي مع النهي التزيهية .

الثانية عدم جواز اجتماع الوجوب الاستغراقي مع الكراهة .

أما الدعوى الأولى فاستدل لها بمقدمتين .

الأولى أن الأمر العام بالعموم البدلي مثل (اكرم عالماً) يتضمن عقدين .  
الأول عقد الوجوب وهو متعلق بطبيعة (اكرم العالم) فقضية هذا العقد  
هكذا (طبيعة اكرم العالم واجبة).

العقد الثاني عقد الترخيص وهو متعلق بالأفراد والمصاديق فقضية هذا  
العقد هكذا (كل الأفراد يجوز تطبيق الطبيعة الواجبة عليها).  
المقدمة الثانية أن النهي التنزيهي مثل (يكره اكرم الفاسق) لا ينافي أي  
واحد من العقدين .

اما أنه لا ينافي العقد الأول فواضح إذ لا ينفي تعلق الوجوب بطبيعة  
اكرم العالم .

وأما انه لا ينافي العقد الثاني فواضح أيضاً لأن الرخصة لا ينافيها  
الكراهة وإنما ينافيها التحريم .

وبهاتين المقدمتين ينتج جواز اجتماع النهي التنزيهي مع الوجوب  
البدلي لعدم التنافي بينهما أصلاً .

وأما الدعوى الثانية فإنه وإن لم يصرح بها الميرزا (ره) ولا استدل  
عليها لكن لحن كلامه مشير إليها وإلى طريقة الاستدلال وحاصله مقدمتان .

الأولى أن العموم الاستغراقي يتعلق بالعنوان الفاني في المصاديق فله  
عقد واحد وهو لزوم الاتيان بكل فرد فرد من أفراد العنوان .

المقدمة الثانية أن النهي التنزيهي عن أفراد المجمع ينافي الإلزام بها إذ  
النهي التنزيهي أرقى درجة من الترخيص بالترك ومن الواضح أن الترخيص  
بالترك ينافي الإلزام بالفعل فكيف الحال بالنهي التنزيهي .

ومن هاتين المقدمتين ينتج تنافي النهي التنزيهي مع الوجوب  
الاستغراقي .

أقول قد عرفت في عباراتنا المتقدمة أن محذور رؤية الذهن للتضاد  
ينشق إلى ثلاثة محاذير .

الأول رؤية المحبوبة والمبغوضية لشيء واحد .

الثاني رؤية الارادة والتنفر عن شيء واحد .

الثالث رؤية البعث والزجر عن شيء واحد .

ومن الواضح أن كلام الميرزا على فرض تماميته إنما يدفع المحذور الثالث حيث يثبت أن البعث نحو الطبيعة لا ينافيه التنزيه عن بعض الأفراد .

إلا أنه لا يتم لدفع المحذور الأول والثاني لأن مقتضى الأمر بالطبيعة أن الأمر يحب الطبيعة الموجودة في جميع الأفراد وأنه يريد لها واحداً واحداً ومن الواضح أن حب جميع الأفراد واراقتها في ظرف وحدنها ينافي مبعوضة الأفراد وإرادة عدمها . وسيأتي لذلك مزيد بيان في التنبيه .

ثم إن بعض المدققين يظهر منه كلام يقتضي عدم تمامية كلام الميرزا حتى لدفع المحذور الثالث وحاصله أن الأمر بالطبيعة مقتضاه البعث نحو كل فرد وعدم جواز تركه إلا إلى بدل بينما مقتضى النهي هو الزجر عن الأفراد وجواز تركها حتى بدون بدل .

وعلى هذا فيحصل التنافي بين البعث نحو الطبيعة والزجر عن بعض الأفراد .

أقول الظاهر أنه ليس بسديد لأن النهي لا ينظر إلى البدل فهو بالنسبة إلى البدل لا يقتضي شيئاً وإنما غاية مقتضاه هو الترك .

وعلى هذا يكون الأمر مقتضياً للزوم البدل عند الترك بينما النهي يقتضي الترك ولا يقتضي عدم لزوم البدل وما لا يقتضي لا ينافي ما يقتضي .

والحاصل أن نسبة النهي إلى الأمر بالطبيعة نسبة إثبات الشرط إلى القضية الشرطية فالأمر يقول إن تركت هذا الفرد لزم البدل . بينما النهي يقول اترك هذا الفرد فقط ولا يقول إن تركت لم يلزم البدل حتى يكون قضية شرطية منافية لشرطية الأمر .

وكيف كان فالانصاف أن كلام الميرزا غير واضح التمامية حتى في دفع المحذور الثالث ولا حاجة إلى إتعاب النفس في اكتشاف وجه عدم التمامية بعد سقوط كلامه عن الأثر ولعلنا نتعرض له في مبحث لاحق .

التنبيه الثالث قد استدل للجواز بدليل مركب من مقدمتين .  
 الأولى أنه يجوز اجتماع الوجوب والكراهة والاستحباب والكراهة .  
 ودليل هذه المقدمة هو الوقوع وهو أدل دليل على الامكان ومن موارد  
 وقوع ذلك وجوب الصلاة والنهي عن الصلاة في الحمام ونحو ذلك كثير  
 حيث يتعلق الوجوب أو الاستحباب بالكلي ويتعلق الكراهة بحصة منه .  
 المقدمة الثانية أنه إذا جاز اجتماع الوجوب والكراهة جاز اجتماع  
 الوجوب والحرمة لعدم الفرق .

أقول أولاً لو كان هذا الدليل تاماً لكان اشكالاً على الفريقين المانعين  
 والمجيزين لأن الجميع يلتزم باستحالة اجتماع الأمر والنهي في عنوان واحد  
 وإنما وقع الخلاف بينهم عند تعدد العنوان كما في الغصب والصلاة .  
 هذا مع أن من أمثلة الاجتماع مثال صوم يوم عاشوراء حيث أنه قد  
 تعلق به الأمر والنهي بعنوان واحد .

ومن هنا فهذا المثال يبرز اشكالاً على جميع الأصوليين لا على  
 خصوص المانعين وعلى هذا فنحن نطلب من المجيزين أن يؤدوا واجبهم في  
 المشاركة في دفع هذه المحنة التي ابتلينا بها معاً . هذا أولاً .

وأما ثانياً فلا يخفى ضعف هذا الدليل لوضوح أن القائل بالامتناع قد  
 أقام البرهان العقلي على استحالة الاجتماع فلا يكاد يقنعه ويرده عن مقالته  
 بعض الأمثلة فإنه يلتزم بتأويلها سواء علم كيفية تأويلها أو لم يعلم كيفية  
 تأويلها .

كما لو علمنا أن الله تعالى ينصر أوليائه في الحياة الدنيا ثم علمنا بأن  
 سيد الشهداء قتل في كربلاء ولم ينتصر وأن كثير من الأنبياء والأئمة عليهم السلام  
 والأولياء لم ينتصروا فهنا نلتزم بالتأويل سواء علمنا كيفية التأويل كفرض كون  
 النصر في الدنيا في الرجعة أو كفرض أن النصر الموعود أعم من المادي  
 والمعنوي أو أن النصر مستقبلي أو غير ذلك أو كنا لا نعلم التأويل وعلى  
 الحالين لا يستوجب ذلك إبطال القضية المبرهن عليها نقلاً كما في المثال أو

عقلاً كما في محل البحث فنحن هنا نلتزم بالتأويل حتى ولو لم نعلم كيفيته ولكن مع ذلك فنحن نذكر بعض التأويلات المذكورة. ونتكلم في مقامين.

الأول ما إذا فرض وحدة العنوان مثل صوم عاشوراء والنوافل الابتدائية. والتأويلات في هذا المقام ثلاثة.

الأول وذكره صاحب الكفاية (ره) وحاصله مبني على مقدمات.

الأولى أن الاجماع قائم على صحة هذه العبادات فيصح صوم عاشوراء قربه اليه تعالى ويصح الصلاة في الحمام قربه اليه تعالى.

المقدمة الثانية أن مبغوضية العبادة تستوجب فسادها وسوف يأتي أنه لا فرق بين المبغوضية التنزيهية والتحريمية في كون كليهما مقتضياً للفساد.

ومن هاتين المقدمتين ينتج أن هذه العبادات ليست مكروهة بالكراهة الاصطلاحية التي هي ناشئة عن مبغوضية المتعلق إذ لو كانت مكروهة بالكراهة الاصطلاحية لكانت مبغوضة ولو كانت مبغوضة لكان اللزوم فسادها كما هو مقتضى المقدمة الثانية.

ولكن هذا اللزوم فاسد بالاجماع كما هو مقتضى المقدمة الأولى فينتج فساد الملزوم أي مبغوضية العبادة.

إذن بعد أن عرفنا أن هذه الكراهة لم تنشأ عن مبغوضية العبادة نجزم بأنها ناشئة عن وجود محبوبية في الترك فهذه الكراهة في الحقيقة هي استحباب الترك إما لأنه ينطبق عليه عنوان ذا مصلحة محبوب كعنوان مخالفة بني أمية لعنوا في الدنيا والآخرة. وإما لأنه يلازمه عنوان ذا مصلحة محبوب.

فالحاصل أن صوم عاشوراء بنفسه محبوب وتركه محبوب فهذان مستحبان متزاحمان كسائر المستحبات المتزاحمة بالفعلية تتبع الأهم الذي هو الترك لكن لو خالف الترك وفعل الصوم صح لوجود الملاك - المحبوبة - فيه.

فحاصل كلام صاحب الكفاية (ره) نقاط.

الأولى: أن هذه الكراهة ليست ناشئة عن مبعوضة العبادة وهذه النقطة أثبتناها فيما تقدم.

النقطة الثانية: أن هذه الكراهة هي عبارة أخرى عن استحباب الترك لما في الترك من المحبوبة.

النقطة الثالثة: أن فعل العبادة وتركها مستحبان متزاحمان كسائر المستحبات المتزاحمة ويكون الحكم الفعلي للأهم الذي هو الترك.

النقطة الرابعة: أنه على فرض مخالفة الأهم يصح المهم - الفعل العبادي - لوجود الملاك فيه.

النقطة الخامسة أنه لو فرض تساوي ملاك الفعل والترك لكان الحكم هو التخيير بينهما.

وقد اعترض الميرزا النائيني (ره) على النقطة الثالثة باعتراض مركب من مقدمتين.

الأولى كبرى وهي أنه يستحيل التزاحم بين النقيضين والضدين اللذين لا ثالث لهما وذلك لأنه لو فرض أن كل واحد من النقيضين محبوب وذو مصلحة لا بد يتردد المولى في أن يأمر بأحدهما إذ لا يمكنه البعث نحو كليهما فيقع عنده التزاحم في الملاك فإذا وجد أن أحدهما هو الأهم حكم على طبقه وإذا وجد أنهما متساويان لم يحكم بشيء إذ يكون الفعل والترك عنده سواء فيكون الأمر بأحدهما المعين ترجيحاً بلا مرجح وبأحدهما المخير لغواً ضرورة أن أحدهما المخير حاصل قطعاً سواء وجد الأمر أو لم يوجد ضرورة أن المكلف يستحيل أن يرتفع عنه النقيضان أو الضدان اللذان لا ثالث لهما.

فالحاصل أن الكبرى تقول يستحيل التزاحم بين النقيضين والضدين اللذين لا ثالث لهما.

المقدمة الثانية أن المقام من هذا القبيل لأن صوم عاشوراء وتركه نقيضان.

فیتج أنه یتحیل التزاحم هنا .

أقول أما الكبرى فقد سلم بها عدة من المحققین منهم السيد الخوئي (دام ظله) .

ولكن الظاهر فسادها لأنه یمکننا أن نلتزم بأنه یموز أن یأمر بكل منهما أمراً تخیریاً .

فإن قلت أنه لغو لأن أحدهما حاصل ولو بدون هذا الأمر التخیري .

قلت یمکفی فی دفع اللغوية كون المصلحة كون النفس وجود الأمر لأنه یوجد مادة الطاعة والتقرب إلى الله تعالى فإن العبد إذا لم یؤمر بشرب الشاي ولا بترکه فإنه یشرّب أو یترك لا بقصد رضی الله تعالى بل بقصد هواه لكنه لو أمر بشرب الشاي أو تركه فإنه یعلم برضاية ربه تعالى بذلك فبالتالي یمکنه أن یشرّب لرضی الله تعالى أو یترك لرضی الله تعالى .

ویکفی هذه المصلحة العقلانية دافعاً للغويه بل وقع شبيهها في شهر رمضان حيث أن الصائم فيه نومه عبادة ویقظته عبادة ودعاؤه عبادة وترك الدعاء عبادة فالصائم فيه یبقى متقلّباً فی الرضى والطاعة والعبادة في أفعاله وتروكه .

أما الصغرى فقد أبطلها السيد الخوئي (دام ظله) بأن المقام ليس من النقيضين لأن الأطراف ثلاثة .

الأول: صوم عاشوراء قربة لله تعالى .

الثاني: صوم عاشوراء لا قربة .

الثالث: تركهما .

والاستحباب محمول على الأول وعلى الثالث وأما الثاني فخارج عنهما معاً .

نعم لو فرض أن الصوم المستحب هو الأعم من الأول والثاني لكان الصوم وتروكه نقيضين .

وكذا لو فرض أن الترك المستحب هو مطلق ترك الأول لیكون الترك



شاملاً للطرف الثاني لكانا نقيضين أيضاً.

لكن كلا الفرضين ظاهر البطلان.

وكيف كان فلو فرضنا أن كلا مقدمتي المحقق النائيني (ره) تامتين فإنهما مع ذلك لا يشكلان أي إعتراض على كلام صاحب الكفاية (ره) توضيح ذلك أن كلام صاحب الكفاية (ره) وإن تضمن تلك النقاط الخمس التي ذكرناها بل تضمن غيرها أيضاً إلا أن بعض هذه النقاط نقاط هامشية لأن غرض صاحب الكفاية (ره) في المقام هو تأويل الكراهة وتأويله المذكور يقوم على ثلاث أركان.

الأول أن الترك كالفعل محبوب.

الثاني أن الحكم الفعلي هو للترك لأنه أهم.

الثالث أن المكلف لو خالف الترك إلى الفعل لوقع الفعل صحيحاً لما فيه من المحبوبة.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن كلام الميرزا النائيني (ره) يتكفل لإثبات شيء واحد وهو استحالة التخيير بين المتناقضين.

ومن الواضح أن هذا الإثبات لا يضر بأي واحد من هذه الأركان الثلاثة نعم يضر بنقطة أخرى من نقاط كلام صاحب الكفاية (ره) إلا أنك عرفت أن هذه النقطة هامشية خارجة عن صلب غرض صاحب الكفاية، الذي هو مجرد تأويل الكراهة.

فانقدح أن إعتراض الميرزا النائيني (ره) على صاحب الكفاية (ره) لا أثر له حتى مع فرض تماميته.

ملاحظة هذا الإعتراض للميرزا النائيني (ره) نقلناه من تقريرات العلامة السيد الخوئي (دام ظله) وهو مخالف لما في فوائد الأصول إذ الموجود في فوائد الأصول هو الاعتراف بأن الحكم هو التخيير على فرض التساوي.

وعلى هذا فلا يكون للميرزا (ره) هم سوى إثبات عدم وقوع التزاحم في مقام الفعلية والإمتثال وإنما وقع في مقام الملاكات.

وهذا الاثبات لم يظهر مخالفته لكلام صاحب الكفاية (ره) في المقام حيث أنه لم يصرح بخلاف ذلك .

وكيف كان فالظاهر أن السهو من فوائد الأصول والله العالم .

وكيف كان فيمكن أن يعترض على صاحب الكفاية (ره) بإعتراضين آخرين .

الأول أنه لا يعقل تعلق المحبوبة بالفعل والترك بل لا بد من وقوع المزاخمة بين المصلحتين ويكون المحبوب فعلاً هو ذا المصلحة الأقوى .

أقول وفساده لا يخفى لما ذكرناه غير مرة من أن التزاحم في رتبة المصلحة والمفسدة للوصول إلى درجة المحبوبة والمبغوضية إنما يكون في مورد واحد فقط لا غير وهو ما إذا وجدت مصلحة ومفسدة في متعلق واحد فحيث أن هذا المتعلق الواحد يستحيل أن يكون محبباً ومبغوضاً استحال أن يكون كل من المصلحة والمفسدة مؤثراً بل كان المؤثر هو أحدهما فقط فلا جرم يقع التدافع والتزاحم بينهما .

وأما لو تعدد المتعلق فلا يوجد أي مانع من أن يكون أحدهما محبباً والآخر مبغوضاً فيكون كل من المصلحة والمفسدة مؤثراً أثره .

نعم لو فرض أن يكون الطرفان لا يجتمعان كالمتضادين والمتناقضين استحال ارادة كلاهما معاً فيقع تزاحم المحبوبين ويكون المؤثر في الارادة هو أحدهما الأهم .

الإعتراض الثاني أن الصحيح هو عدم إمكان احراز الملاك إلا من طريق الأمر فإذا عدم الأمر بالصوم كما هو المفروض فلا طريق إلى التصحيح .

قلت هذا الإعتراض مدفوع إذ مدعى صاحب الكفاية هو الاجماع على الصحة وعلى فرض حجية هذا الاجماع فإنه يكون بنفسه دليلاً على وجود الملاك لاستحالة الصحة بدون الملاك .

تنبيه الأقوى أن تزاحم المستحبين لا يستوجب سقوط المهم عن

الفعلية أما على مسلك أن الحكم باق حتى في حال العجز فواضح إذ يكون التزاحم هو عبارة عن تزاحم الحكمين الفعليين في مقام الإمتثال.

وأما على مسلك المحقق النائيني (ره) من أن التزاحم هو تزاحم الجعلين في مقام الفعلية فلأن التكليف بالأهم الاستجابي لا يستوجب عجز المكلف عن المهم لا تكويناً كما هو واضح ولا تشريعاً لما هو الواضح من أن الاستجاب لا يسد الطريق أمام المكلف.

ومن هنا ينقدح أن تصحيح المهم الاستجابي لا يحتاج إلى التمسك بالأمر الترتبي أو بالملاك.

نعم لو قلنا بمقالة الميرزا (ره) في المتناقضين والضدين اللذين لا ثالث لهما أنه لا يجوز الأمر بهما معاً فهنا لا جرم يقع التزاحم الملاكي فيكون الحكم الفعلي للأهم وأما المهم فلا يصل إلى درجة الفعلية لأن المفروض استحالة اجتماع الحكمين في الفعلية. وفي هذه الحالة أيضاً يجب الحكم بصحة المهم لأن المفروض العلم بوجود الملاك فيه.

وهنا نختم الكلام في التأويل الأول وهو تأويل صاحب الكفاية وزبدة المخض كما عرفت هي صحة هذا التأويل بمعنى امکان الإلتزام به وإن لم يكن له دليل إثباتي نعم لو فرض أن المحال لا يرتفع إلا به كان هذا دليلاً إنيأ عليه.

**التأويل الثاني** وهو الذي ذكره المحقق النائيني (ره) وحاصله محاولة دعوى أن الاستجاب والكرهه لم يتعلقا بعنوان واحد هو صوم عاشوراء وإمثاله حتى يرد علينا إشكال استحالة اجتماعهما على عنوان واحد بالإجماع.

بل تعلقاً بعنوانين فالاستجاب في المثال متعلق بنفس صوم عاشوراء بينما الكراهة متعلقة بالتعبد بصوم عاشوراء. أي الصوم المأتي به بداع القربة.

ويرد عليه أمور.

الأول أنه مخالف لظاهر أدلة النهي المتعلقة بنفس صوم عاشوراء وكذا في بقية الأمثلة.

فإن قلت هذا الاشكال يرد على التأويل الأول إذ الكراهة ظاهر في كراهة الفعل لا محبوبة الترك.

قلت قد نبهنا في بعض مباحث الألفاظ أنه قد يعبر عن الواجب الواقعي بلفظ النهي وهو كثير مثل إياك وترك الصلاة وقد يعبر عن المحرم الواقعي بلفظ الوجوب فيقال اترك شرب الخمر وهذا كثير وغير مخالف للظاهر لأن هذه العبارات إنما هي واردة للبعث والزجر ومن الواضح جواز بعث المكلف نحو ترك الحرام وزجره عن ترك الواجب. إذن هذا الاشكال لا يرد على التأويل الأول.

الثاني أن الاستحباب إنما تعلق بالصوم المأتي به بقصد القربة للاجماع على أن جميع العبادات مشروطة بذلك.

نعم وقع الخلاف في قصد إمتثال الأمر وقد عرفت أنه حتى على فرض إمكان اشتراطه في الأمر الأول إلا أنه من المقطوع به أنه ليس شرطاً في أي عبادة.

فالحاصل أن الاستحباب لم يتعلق بذات الصوم بل تعلق بالصوم المأتي به بداع القربة وهكذا الكراهة إذ ليس التعبد بالصوم سوى الصوم المأتي به تعبداً.

الثالث أنه لو فرضنا اختلاف العنوانين فلا ريب في اتحاد المعنون ولو في بعض الاجزاء فذات الصوم مما اتحد به العنوانين فيكون قد تعلق به الاستحباب والكراهة ومن المفروض أن الميرزا إنما يقول بجواز الاجتماع عند اختلاف المعنون.

الرابع أنه لو فرض جواز الاجتماع بسبب تعدد العنوان فلا يخفى أن هذا التأويل الذي ذكره يختص بالقائلين بجواز الاجتماع وأما القائلون بالامتناع فلا يمكنهم أن يقتنعوا بهذا الجواب.

التأويل الثالث وهو مختص بالقائلين بالجواز أيضاً وحاصله إرجاع المقام إلى باب اجتماع العنوانين اللذين بينهما عموم من وجه وذلك بدعوى أن الكراهة محمولة في الواقع على كل موافقة للظلمة وتأييد لشعاراتهم والاستحباب في الواقع محمول على مطلق الصوم فلدينا حكمان .

الأول كل صوم مستحب .

الثاني موافقة الظلمة مكروه .

فكان صوم عاشوراء هو المجمع كالصلاة في الأرض المغصوبة فيكون بقاء الكراهة والاستحباب دليلاً على الجواز . وبهذا ينتهي الكلام في المقام الأول .

المقام الثاني ما إذا فرض تعلق الوجوب أو الاستحباب بالكلي وتعلق الكراهة بحصة من الكلي كما لو تعلق الأمر بكلي الصلاة والكراهة بالصلاة في الحمام ويقع الكلام في هذا القسم في مرحلتين .

الأولى كبروية أي أنه هل يجوز هذا الاجتماع أم لا يجوز .

ونذكر أولاً دليل الامتناع وحاصله أن الأمر المتعلق بعنوان الصلاة مثلاً قد تعلق به بما هو حاك عن المصاديق فيرى الذهن أنه يبعث نحو المصاديق ويريدها ويحبها فلو تعلقت الكراهة الاصطلاحية بحصة من الصلاة بما هي حاكية عن المصاديق أيضاً (إذ جميع العنوانات في الأحكام الشرعية تؤخذ بما هي حاكية) فلا بد يرى الذهن أنه يبغض هذه المصاديق ويتنفر عنها ويزجر عنها فيقع التضاد في الرؤيا الذهنية وهو محال .

وهذا هو الدليل الذي ذكرناه للإمتناع في البحث الأصلي وعرفت صحة هذا الجواب واندفاع ما ورد عليه من الاعتراض .

إذا عرفت هذا الدليل فنقول قد أجابوا عليه بجوابين .

الأول أن الحكم المتعلق بالكلي لا يضاد الحكم المتعلق بالحصة لا في رتبة البعث والزجر ولا في رتبة المحبوبة والمبغوضية .

أما عدم التضاد في المرتبة الأولى فلأنه من الواضح أنه يمكن أن يقصد البعث نحو الكلي ويمنع عن الحصة .  
وأما عدم التضاد في المرتبة الثانية فلأن التضاد يمكن أن يصور بتصويرين .

الأول التضاد بين الحكمين بلحاظ تعلقهما بالعنوانين بغض النظر عن كون العنوانين حاكيين عن مصاديق وحاصل هذا التصوير في مقدمات .

الأولى أن الحب والبغض قسمان .

الأول استقلالي وهو أن يتعلق بنفس الشيء بما هو هو لا بما هو جزء من المحبوب أو المبغوض .

الثاني تضميني وهو أن يتعلق بالشيء لا بما هو بل بما هو جزء من المحبوب أو المبغوض كما لو أحببت هنداً فإنك تحب أجزاءها من الانسانية وغير ذلك .

المقدمة الثانية أن الحب والبغض متضادان مطلقاً أي سواء كان الحب والبغض استقلاليين أو ضمنيين أو أحدهما استقلالياً والآخر ضمنياً أو قل لدينا في تضاد الحب والبغض أربع أقسام :

الأول تضاد الحب الاستقلالي مع البغض الاستقلالي .

الثاني تضاد الحب الضميني مع البغض الضميني .

الثالث تضاد الحب الاستقلالي مع البغض الضميني .

الرابع تضاد الحب الضميني مع البغض الاستقلالي .

فيستحيل أن يكون الشيء الواحد محبوباً ومبغوضاً بأي واحد من الأقسام الأربعة المتقدمة .

المقدمة الثالثة أن الذهن لو أمر بطبيعة فلا بد أن يرى أنه يحبها وإذا نهى عن طبيعة فلا بد أن يرى أنه يبغضها .

المقدمة الرابعة أن الكلي موجود في الحصة لأن الحصة إنما هي الكلي

بزيادة عرض من العوارض إن كانت صنفاً أو بزيادة المشخص إن كانت فرداً أو بزيادة الفصل إن كانت نوعاً والكلبي جنساً.

المقدمة الخامسة أن الحب المتوجه إلى الكل بالاستقلال يكون متوجهاً إلى الأجزاء بالضمن وكذا الحال في البغض.

إذا عرفت هذه المقدمات فينتج استحالة الأمر بالكلبي والنهي عن الحصة لأنه بمقتضى الثالثة يكون محبباً للكلبي بالاستقلال عند الأمر به ومبغضاً للحصة بالاستقلال عند النهي عنها.

وبالتالي يكون مبغضاً للكلبي بالتضمن لأن الكلبي جزء الحصة كما هو مقتضى الرابعة فالبغض المتعلق بالحصة لا بد أن يسري إلى جزئها - الكلبي - بالضمن كما هو مقتضى الخامسة.

فيكون الكلبي محبوباً بالاستقلال مبغوضاً بالضمن وهو محال من القسم الثالث كما هو مقتضى المقدمة الثانية.

إذا عرفت هذا التصوير فنقول قد أبطله السيد الشهيد (ره) بكلام مطول نلخصه في نقاط.

الأولى أن القسم الثالث من أقسام المقدمة الثانية ليس محالاً.

النقطة الثانية أن القسم الرابع محال.

النقطة الثالثة أن دليل النقطتين معاً هو الوجدان.

النقطة الرابعة أن الحب المتعلق بالكل ينحل ضمناً إلى الأجزاء.

النقطة الخامسة أن البغض المتعلق بالكل لا ينحل ضمناً إلى الأجزاء فالمجموع المبغوض لا تكون أجزاؤه مبغوضة ولو ضمناً.

أقول يمكن الأشكال على هذا الإبطال توضيحه بمقدمات.

الأولى أن الحب أو البغض الضمني يمكن أن يفسر بتفسيرين.

الأول الضمنية التي تكون حيثية تقييدية بمعنى أن الصفة المتعلقة بالكل يجب أن تكون متعلقة بالأجزاء لأن الكل عين الأجزاء في الحقيقة.

وعلى هذا التفسير لا يكون الموجود سوى حب أو بغض واحد عندما ينسب إلى الكل يسمى بالاستقلالي وعندما ينسب إلى الأجزاء يسمى بالضميني.

التفسير الثاني الضمنية التي تكون حيثية تعليلية بأن تكون الضمنية علة لحصول صفة جديدة تتعلق بالأجزاء لا تكون متعلقة بالكل.

فعلى هذا التفسير يكون عندنا حبان أو بغضان يتعلق أحدهما بالكل ويسمى بالاستقلالي ويتعلق ثانيهما بالأجزاء ويسمى ضميني لأن الضمنية هي الحيثية التعليلية التي استوجبت حدوث تلك الصفة الجديدة وتعلقها بالأجزاء.

ويمكن أن يفسر هذا القسم لا بحدوث حب أو بغض جديد بل بحدوث تعلق جديد كأن نفرض أن الحب أو البغض له تعلقان أحدهما بالكل فيسمى الحب أو البغض من حيث تعلقه بالكل استقلالياً.

ويسمى هذا الحب أو البغض بنفسه من حيث تعلقه الثاني بالجزء ضمناً.

ولكن هذا التفسير ظاهر الضعف.

وكيف كان فعلى هذا التفسير الثاني يكون الحب أو الصفة الضمنية شيء جديد مترشح من الحب أو البغض الاستقلالي شبيه بالوجوب المقدمي المترشح من الوجوب الأصلي.

المقدمة الثانية أن الحب أو البغض الضمني بالتفسير الأول يستحيل انفكاكه عن الحب أو البغض الاستقلالي المتعلق بالمركب ضرورة أن الصفة قد اندكت بالمركب فلو لم تندك بالجزء لم تكن مندكة بكامل المركب بل ببعضه وهذا خلف.

وبعبارة أخرى إن الكل إنما هو عين الأجزاء فكل ما تعلق بالكل يجب أن يكون متعلقاً بالأجزاء إذ لو لم يتعلق بها كان خلف العينية.

المقدمة الثالثة أن الحب المتعلق بالكل المركب لا يجب أن يسري إلى



أجزائه بالحب الضمني بالتفسير الثاني فلا يوجد ملازمة بين الحب الاستقلالي وبين الحب الضمني بالتفسير الثاني .

ويستدل على هذه المقدمة بالوجدان حيث أننا نحب علياً عَلِيّاً ولا نحب طبيعة الجسم أو الجوهر ومثل ذلك أمثلة لا تحصى .

ويستدل عليها أيضاً بالبرهان وحاصله أن الحب إنما ينشئ عن وجود علته المقتضية له وهذه العلة ليست سوى المصالح في الأفعال والصفات الحسنة في غيرها .

فمع عدم هذه الرؤية يستحيل الحب لاستحالة المعلول بلا علة هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فمن الواضح أن وجود المصلحة في المركب لا يستلزم وجود المصلحة في الأجزاء إذ يحتمل نشوء المصلحة من انضمام الأجزاء إلى بعض وهكذا وجود الصفات الحسنة في المركب لا يستلزم وجودها في الأجزاء لإحتمال كون الحسن ناشئاً من الانضمام .

فتحصل أن لا ملازمة بين الحب الاستقلالي والحب الضمني بالتفسير الثاني ثم لا فرق فيما ذكرناه بين الأجزاء التحليلية وبين الأجزاء التركيبية .

المقدمة الرابعة أنه لا ملازمة بين البغض الاستقلالي والبغض الضمني بالتفسير الثاني فبغض عمر لا يستلزم بغض الانسانية . والكلام في هذه المقدمة كالكلام في سابقتها .

المقدمة الخامسة أن الحب والبغض الضمنيين بالتفسير الثاني يستحيل اجتماعهما لأن هذين الحب والبغض لا يتميزان عن الحب والبغض الاستقلاليين سوى بالعلة وأما وجودهما فواحد فكما يستحيل اجتماع الاستقلاليين فكذلك الضمنيين وكذا الاستقلالي والضمني والملاك واحد وهو استحالة اجتماع الضدين .

المقدمة السادسة أن الحب والبغض الضمنيين بالتفسير الأول يمكن اجتماعهما لأنهما في الحقيقة ليسا صفتين للأجزاء بما هي هي فلا يكون

الحب الضمني مانعاً من وجود البغض الاستقلالي لأن الأول ليس من صفات الجزء بخلاف الثاني .

ومن هنا فهما ليسا ضدّين ولذا جاز إجتماع الحب والبغض الضميين على واحد فإنك تحب علماً وتبغض عمراً فتكون الانسانية التي هي جزء منهما محبوبة ضمناً ومبغوضة ضمناً .

فالحاصل أن الحب والبغض الضميين بعد أن لم يكونا من صفات الجزء فلا يمكن أن يكونا ضدّين لأي صفة توجد في الجزء .

ومن هنا ينقدح جواز إجتماع الضميين معاً أو الضمني والاستقلالي ولا فرق فيما ذكرناه بين الحب الضمني والبغض الضمني فكما يجوز إجتماع الحب الاستقلالي مع البغض الضمني فتحب الانسانية وتبغض عمراً كذلك يجوز إجتماع البغض الاستقلالي مع الحب الضمني فتبغض طبيعه الكذب وتحب الكذب الاصلاحى وتكره ذبح ولدك وتحب ذبح الولد عند استيجابه لرضى الله تعالى ولدخول الجنة .

وسر ذلك واضح فإن الحصّة لا تكون حصّة إلا لما فيها من زيادات على الكلي كزيادة التشخص في الحصّة الشخصية وزيادة العرض في الحصّة الصنفيّة وزيادة الفصل في الحصّة النوعية .

فهذه الزيادة قد تقتضي تبديل محبوبة الكلي إلى بغض وتبديل مبغوضيته إلى حب .

وأما التفريق بدعوى استحالة إجتماع البغض الاستقلالي مع الحب الضمني .

فلم تنشأ إلا من الخلط بين لحاظ الطبيعة بما هي طبيعة وبين لحاظ الطبيعة بما هي سارية في المصاديق فإن الكذب إذا لاحظته سارياً في مصاديقه لم يمكنك أن تبغضه بقول مطلق .

ولكن لا يخفى أن هذا الخلط في غير محله لأن محل كلامنا هو لحاظ الطبيعة بدون سريانها كما عرفت أول البحث .

هذا مضافاً إلى أنه لو أردنا أن نلاحظ هذه الملاحظة وجب أن نلاحظها كذلك في الشق الثاني أي اجتماع الحب الاستقلالي مع البغض الضمني فإنك لو لاحظت الانسانية سارية لم يمكنك أن تحبها بقول مطلق. فلحاظ امثال الكذب سارياً وأمثال الانسانية مقتصرأ تحكم لا مبرر له.

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول إن أراد من الضمني هو الضمني بالتفسير الأول: يظهر بطلان النقطة الثانية والنقطة الخامسة.

أما بطلان الثانية فلما عرفت في المقدمة السادسة من أن الضمني يجوز اجتماعه مع أي صفة أخرى.

وأما بطلان الخامسة فلما عرفت في المقدمة الثانية من استحالة انفكاك الضمني بالتفسير الأول عن الاستقلالية سواء كان حباً أو بغضاً.

وإن أراد من الضمني ما هو بالتفسير الثاني فيظهر بطلان النقطة الأولى والنقطة الرابعة.

أما بطلان الأولى فلما عرفت أن الضمني بالتفسير الثاني سواء كان حباً أو بغضاً يستحيل اجتماعه مع أي صفة أخرى سواء أكانت استقلالية أم ضمنية.

وأما بطلان الرابعة فلما عرفت من عدم انحلال الحب المتعلق بالمركب إلى حب متعلق بالأجزاء كما عرفت في المقدمة الثالثة.

فظهر أن كلام السيد (ره) في المقام مختل النظام وظهر أن الصحيح جواز حب الكلبي وبغض الحصص ولا يلزم من ذلك أي تضاد هذا كله في التصوير الأول الذي هو في مرحلة النظر إلى الطبيعة بدون السراية.

التصوير الثاني هو التضاد بلحاظ أن الذهن قد نظر إلى الطبيعة بما هي فانية في المصاديق.

وجه التضاد أنه إذا حكم بحرمة أو كراهة الحصص ونظر إليها بما هي فانية في المصاديق فسوف يرى الذهن أنه يبغض المصاديق لأنه بحسب ما يرى الذهن إنما يرى أنه يحكم على المصاديق وإذا حكم بوجود الطبيعة

ونظر إليها بما هي فانية فإنه سوف يرى أنه يحب هذه المصاديق .

وحيثُ يقع التضاد في رؤية الذهن لأن مصاديق الحصّة هي عين مصاديق الطبيعة فيرى الذهن بالرؤية الأولى أنه يبغض هذه المصاديق ويرى بالرؤية الثانية أنه يحبها فيقع التضاد في الرؤيا .

وهذا التصوير قد أبطله السيد الشهيد (ره) وحاصله عدم وجود تضاد في الرؤيا لأن المفروض أن الحكم الوجودي تعلق بالطبيعة بما هي صرف الوجود فالمحكي عنه في الرؤية الثانية إنما هو صرف الطبيعة .

بينما الحكم النهي قد تعلق بالحصّة بما هي مستغرقة أي حاكية عن جميع المصاديق فيكون المحكي عنه هو الأفراد والمصاديق .

فالمحكي عنه في الرؤية الأولى هو المصاديق والمحكي عنه في الرؤية الثانية هو صرف الطبيعة وعلى هذا فلا يوجد أي تضاد في الرؤيا لإختلاف المحبوب عن المبغوض .

هذا هو الإبطال الذي ذكره أولاً ثم عاد واعترض عليه بأن الوجدان يشهد بأن الحب المتعلق بصرف الوجود يلزم تعلق الحب بكل فرد فرد على تقدير عدم الافراد الأخرى وبالتالي فيقع التعارض بين بغض الحصّة وحب الأفراد .

أقول هذا الاعتراض وإن كان صحيحاً بالجملة ويستوجب صحة التصوير الثاني المثبت للتنافي بين وجوب الكلّي ومبغوضية الحصّة . ولكن نريد أن نذكر أربع نقاط .

الأولى أن هذا الاعتراض قد يقال بأنه لا يتناسب مع مذهب السيد الشهيد (ره) تبعاً للمحقق العراقي (ره) من أن اختلاف الحيثية كاف في الجواز فإن هذا المذهب يمكن تطبيقه في المقام بأن يقال إن العنوان الكلّي كالصلاة إنما يحكي عن المصاديق من حيثية الصلّاتية فقط وأما عنوان الصلاة في الحمام فإنه يحكي عن المصاديق من حيثية أخرى وهي الصلواتية الحمامية وعلى هذا فالمحكي عنه بالكلّي غير المحكي عنه بالحصّة فلا يرى الذهن أي تضاد .

أقول لا يخفى أن الحق أن الذهن لا يزال يرى التضاد لأن اختلاف الحيثية هنا لا يستوجب عدم رؤية الوحدة لأن الحيثية هنا تختلف بالعموم المطلق بخلاف كون الحيثيتين متباينتين بنظر الذهن كالغصب والصلاة فالمحكي عنه بالغصب هو الأفراد المحيثة بالغصب والمحكي عنه بالصلاة هو الأفراد المحيثة بالصلاة فلا يرى الذهن أي تلاقي بينهما بخلاف كون الحيثيتين عموم وخصوص مطلق.

مثل الصلاة والصلاة في الحمام إذ المحكي عنه بالصلاة هو الأفراد المحيثة بحيثية الصلواتية. والمحكي عنه بعنوان الصلاة في الحمام هو الأفراد المحيثة بحيثية الصلواتية التي عرض عليها كونها في الحمام فالذهن يرى أن المحكي عنه بالثاني هو بعض المحكي عنه بالأول. ولذا يرى التضاد عندما يحكم على الثاني بما ينافي الأول.

نعم لو كان الأخص مما لا يدخل فيه حيثية الكلّي للقفلة عن الكلّي عند النظر إلى الحصّة كان من قبيل الغصب والصلاة.

النقطة الثانية هذا الإبطال على فرض تماميته يختص بما إذا كان الوجوب المتعلق بالكلّي على نحو العموم البدلي إذ لو كان على نحو العموم الاستغراقي كان التضاد واضحاً حيث يتعلق المحبوبة بنفس الأفراد لا بصرف الطبيعة فلا مجال لورود الإبطال المتقدم أصلاً.

النقطة الثالثة أن التحقيق أن العموم البدلي كالاستغراقي في كون الحب يتعلق بكل فرد فرد وإنما الفرق في النظرة واللحاظ فإن في العموم الاستغراقي يرى أن كل فرد محقق لغرض خاص فكل فرد محبوب وكل فرد مراد وكل فرد واجب.

بينما في العموم البدلي يرى أن كل واحد من الأفراد محقق للغرض الواحد فكل فرد محبوب وكل فرد مراد وكل فرد مطلوب.

غايته أن ظرف النظر واللحاظ في العموم الاستغراقي هو ظرف المجموع بحيث أنه ينظر إلى الفرد في ضمن غيره من الأفراد فيجده محققاً

للفرض وبالتالي محبوباً ومراداً أو قل أنه ينظر إلى جميع الأفراد معاً فيجد أن كل واحد منها محقق لفرض وبالتالي محبوب ومراد.

وأما في العموم البدلي فإنه ينظر إلى كل فرد بمنظار الانفراد عن غيره فأني فرد نظر إليه وحده وجده محققاً للفرض ومحبوباً ومراداً فني نحو (أريد ماء) يكون الملحوظ ماهية الماء بما هي حاكية ومنظار لكل فرد على انفراده بخلاف (أريد كل ماء) فإن الماء يكون منظار لكل الأفراد مجتمعة.

فانقدح مما ذكرناه أن معنى أن الأمر في العموم البدلي متعلق بصرف الطبيعة ليس معناه أنه تعلق بشيء آخر غير الأفراد بل معناه أنه تعلق بالأفراد لكن في ظرف ومنظار الانفراد فحب صرف الطبيعة هو عين حب الافراد لا أنه شيء آخر يلزم منه حب الافراد كما صرح بذلك السيد الشهيد (ره).

كما انقدح أن في العموم البدلي تكون جميع الأفراد محبوبة فعلاً وكلها مراد فعلاً لكن في ظرف وحدتها وانفرادها بحيث لو تحقق منها واحداً سقط حب وأراده باقي الأفراد لانعدام ظرف الحب أعني وحدتها ولهذا لا نقول بأن الحب المتعلق بالافراد مشروط حدوثاً بل نقول بأنه مشروط استمراراً.

وإن شئت قلت أنه مشروط حدوثاً ولكن الشرط يكون دائماً موجوداً لوضوح أن حين تحقق الأمر لا يكون أي فرد من الأفراد موجوداً وبالتالي يكون ظرف الانفراد متحققاً. فهذا الحب وإن كان مشروطاً في القلب والحقيقة إلا أن شرطه متحقق دائماً لذا نسميه بالحب الفعلي.

النقطة الرابعة والأخيرة الظاهر أن الإبطال المتقدم لو تم بنفسه فإنه لا ينفع لأنك عرفت أن التضاد ليس في عالم المحبوبة بل أيضاً في عالم الارادة وعالم البعث فإنه لا يمكن اراده واحد من الطبيعة المطلقة مع أن بعض حصصها مراد عدمها لأن الذهن حينئذٍ يحتمل أن يكون مراده عين مبغوضة وكما يستحيل التضاد يستحيل احتمال التضاد كما هو واضح.

وبعبارة أوضح لو أراد واحداً من مطلق الطبيعة الشاملة لحصة ما. ثم

أراد عدم تلك الحصّة . فإن بقي الطبيعة المرادة على إطلاقها فإنه كما يحتمل أن يكون المراد هو واحد من الحصص الأخرى من الطبيعة كذلك يحتمل أن يكون المراد هو واحد من نفس الحصّة التي أريد عدمها فيكون الذهن محتملاً لأن يكون مراده تلك الحصّة وقاطعاً بأن تلك الحصّة مراد عدمها وهذا محال .

هذا كله لو تنزلنا عما عرفته من أن إرادة صرف الطبيعة هي عين إرادة كل فرد فرد فعلاً لا احتمالاً .

وبكل ما ذكرناه انقدح أن هذا التصوير الثاني مستوجب للتضاد ولا يوجد ما يبطله والى هنا نكون قد انتهينا من الجواب الأول .

تنبيه قد انقدح لك في طيات الكلام فساد دعوى هذا الجواب أنه لا يوجد تضاد في المرتبة الأولى أي مرتبة البعث والزجر بل التضاد موجود حتى في هذه المرتبة بعين مناط وجود التضاد في مرتبة المحبوبة .

الجواب الثاني وذكره المحقق النائيني (ره) وتبعه عليه السيد الخوئي (دام ظلّه) . وحاصله التفصيل بين النهي التحريمي عن الحصّة فإنه يكون مضاداً للأمر مطلقاً - أي سواء كان بدلاً أو شمولياً - وبين النهي التنزيهي فإنه لا يكون مضاداً للأمر المتعلق بالطبيعة .

ودليله في هذا التفصيل هو عين ما قدمنا ذكره في أواخر التنبيه الثاني عند التعرض للنقطة الثانية سابقاً . فراجع وقد عرفت فساده فلا حاجة إلى الإطالة .

تنبيه قد عرفت أننا كنا في غنى عن عرض هذين الجوابين لما عرفت من أن القاعدة المتقدمة تقول (بأن النهي يقتضي تقييد الأمر كلما كان النهي مفسداً) .

والمفروض أن المشهور قائل بأن النهي التنزيهي - الاصطلاحي أي الناشئ عن المبعوضة - مفسد للعبادة المأمور بها .

فينقدح بالتالي لزوم كون الأمر مقيداً بغير الحصّة المنهي عنها .

وبهذا ينتهي الكلام في المرحلة الأولى أي الكلام في الكبرى المتقدمة .

أما المرحلة الثانية وهي الكلام في الأمثلة الواردة مثل (صل) و (لا تصل في الحمام) ونحو ذلك فبعد أن عرفت استحالة الكبرى لا بد من تأويل هذه الأمثلة .

فالظاهر أن التأويلات الثلاثة المتقدمة تجري هنا وإن كنت عرفت فساد الثاني وفساد مبنى الثالث .

أما جريان الأول هنا فواضح إذ يكون ترك الصلاة في الحمام محبوباً والصلاة فيها محبوباً لكن الأهم هو الترك .

وكون الأهم هو الترك لا يستوجب عدم فعلية الأمر إذ الأمر باق سواء على مقالة المشهور والمحقق الثاني من أن عدم القدرة على بعض أفراد الأمور به لا يسقط الأمر كما لا يسقط شمول الاطلاق لهذا البعض .

أو على مقالة المحقق النائيني (ره) وذلك لأن الأمر الاستجابي لا يستوجب العجز ولهذا فإن (الصلاة في الحمام) لو وقعت لوقعت صحيحة بطريق الأمر بلا حاجة إلى تصحيحها عن طريق الملاك .

وأما جريان الثاني فلأنه يصير المدعي أن المكروه هو التعبد بالصلاة في الحمام لا نفس الصلاة في الحمام .

وأما جريان الثالث فبدعوى أن المكروه هو عنوان بينه وبين الصلاة عموم من وجه غايته أن الامام عليه السلام طبقه على الصلاة في الحمام .

ويمكن تأويل رابع وهو المشهور وهو حمل النهي التزهيي على الارشاد إلى قلة الثواب في جنب بقية الحصص بمعنى أن الصلواتية لها ثواب معين ولنفرسه عشر حسنات .

وهذه الصلواتية قد يعرضها عوارض تؤدي إلى زيادة الثواب كوقوعها في المسجد أو جماعة أو في أول الوقت أو عن خشوع أو غير ذلك .



كما قد يعرضها عوارض تؤدي إلى نقيصة الثواب كوقوعها في الحمام ونحو ذلك مما علم كراهته .

فمعنى كراهة الحصة هو قلة الثواب عن الأصل المعين المتوقع في طبيعة الصلاة .

كما أن معنى استحباب الحصة هو زيادة الثواب عن الأصل المعين المتوقع في الطبيعة الصلاة .

ويمكن أن يقال أن العوارض لا تؤدي إلى نقيصة ثواب الطبيعة بل يكون ثواب الطبيعة موجوداً فيها غاية أن وقوعها في الحمام مانع من كثرة الثواب .

وحاصل هذا التأويل الرابع أن النهي إرشاد إلى معنى من قلة الثواب سواء كانت القلة نقيصة أو عدم زيادة .

ويمكن تأويل خامس وهو حمل النهي على المولوية ولكنه لم يتعلق بذات العبادة كالصلاة في المثال بل تعلق بوصفها وتقيدها بوقوعها في الحمام فيكون النهي تعلق بالتقيد دون نفس المقيد وبالصفة دون نفس الموصوف .

فإن قلت إن الصفة مندكة في الموصوف فبغضها يستلزم بغض الموصوف . أو بغضها يستلزم فساد الموصوف .

قلت إن أريد بالإندكاك هو التركيب الاتحادي ففساده واضح لأن العرض أجنبي عن معروضه ووجود فعلي آخر في قبال الوجود الفعلي لمعروضه ، ومن الواضح استحالة التركيب الاتحادي بين الوجودين الفعليين .

وإن أريد بالإندكاك هو التركيب الانضمامي فإنه وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يصح ما ذكر من استلزامه لتلك اللوازم إذ بعد تعدد وجود الصفة والموصوف لم يكن بغض أحدهما مستديماً لبغض الآخر لما عرفت غير مرة من أن الحب والبغض إنما ينشأ عن لوازمه .

كما أن بغض الصفة لا يزاحم حب الموصوف في الوجود لما عرفت

غير مرة أيضاً أن الحب والبغض إنما يتنازعان على الوجود في متعلق واحد وأما عند تعدد المتعلق فلا مجال للتنازع في الوجود.

نعم يتنازعان في التأثير في الإرادة لوضوح استحالة إرادة الموصوف وإرادة عدم الصفة. ومن هنا فالإرادة المتعلقة بعدم الصفة لا بد من تأويلها بما لا ينافي إرادة الموصوف فلاحظ.

أو نلتزم بأن النهي عن الوصف كان بدون إرادة لعدم الوصف فإن النهي التنزيهي يمكن فيه ذلك. ولا يخفى أن هذا النهي لا يقتضي الفساد لأن المبغوض غير العبادة وإنما هو صفتها التي هي وجود آخر.

ويمكن تأويل سادس وهو الإلتزام بأن الكراهة تعلقت بنفس العبادة ولكن هذا الحكم الشرعي - الكراهية - لم ينشأ عن مبغوضية العبادة وإرادة عدمها وإنما نشأ عن وجود مفسدة فقط فإنه لا مانع من نشوء الحكم التنزيهي والاستجابي من مجرد المفسدة والمصلحة وذلك عند فرض وجود المانع من تحقق المحبوبة والمبغوضية وبالتالي الإرادة والتنفر فعند ذلك يضطر المولى لأجل المحافظة على عدم المفسدة أو تحقق المصلحة إلى تشريع الحكم الاستجابي والتنزيهي.

بل يمكن الإلتزام بتأويل سابع وهو أن النهي مولوي لم ينشأ عن مفسدة بل نشأ عن قلة الثواب فيكون هذا التأويل هو عين التأويل الرابع لكن مع المحافظة على مولوية النهي إذ لا مانع من صدور النهي التنزيهي لمجرد قلة الثواب على ما عرفت في التأويل المتقدم.

ثم إن بعد إمكان التأويلات الستة فالظاهر منها من الأدلة هو إما السابع وإما السادس لأن ظواهر الأدلة أن النهي مولوي تعلق بنفس العبادة وبذلك يبطل التأويلات الأربع المتقدمة وينحصر الإثبات بأحد الأخيرين.

ولا مجال لتعيين أحدهما وإن كان الأقرب إلى المتفاهم العرفي هو التأويل السابع بل لا يبعد دعوى أنه هو الظاهر عند العرف بعد التفاتهم إلى وجوب الكلبي فإن العرف إذا التفت إلى وجوب الصلاة ثم سمع (لا تصل

في مواضع التهمة) فهم أن هذا النهي لقلة الثواب في هذا الموضوع.  
ثم إن هذه التأويلات تتم في القسم الأول أي فيما إذا كانت العبادة المنهي عنها عين المأمور بها كصوم عاشوراء. وبهذا ينتهي الكلام في التنبيه الثالث.

التنبيه الرابع نتعرض فيه لبعض أدلة الجواز التي صارت بمنزلة المهجورة في هذه الأزمان.

الأول ما حكاه غير واحد عن المحقق القمي (ره) في القوانين وهو يبتني على مقدمات.

الأولى أن مقدمة الواجب ليست واجبة.

الثانية أن الأمر أو النهي يتعلق بالطبيعة.

الثالثة أن الفرد الخارجي ليس من عين الطبيعة بل مقدمة لتحقيقها.

الرابعة أن الوجوب الغيري على فرض تحققه لا يضاد النهي النفسي.

وإذا تمت هذه المقدمات فينتج منها أن الأمر والنهي لا يتعلقان إلا بالطبايع وهي مختلفة وأما الأفراد فإنها مقدمات والمقدمات ليست واجبة ولا محرمة وعلى فرض وجوبها فهي لا تضاد الحرمة النفسية.

أقول أما المقدمة الرابعة فلا يحتاجها هذا الدليل لأن المفروض أن الأفراد مقدمات للطبايع وأن الأمر والنهي كلاهما متعلق بالطبايع فعلى فرض عدم سراية الحكم إلى المقدمات كان الأمر متوقفاً على طبيعة الصلاة والنهي متوقفاً على طبيعة الغصب. وهما مختلفان فلا مانع من اجتماعهما.

وعلى فرض سراية الحكم إلى المقدمات يكون المجمع مقدمة للواجب (الصلاة) ومقدمة للمحرم (الغصب) أي واجب بالوجوب الغيري ومحرم بالحرمة الغيرية.

فالمقدمة التي نحتاجها على فرض سراية الحكم إلى المقدمات هو أن الوجوب الغيري لا يضاد الحرمة الغيرية.

ونحن إنما ذكرنا المقدمة الرابعة تبعاً لبعض الاعلام حيث ذكرها كذلك وقد عرفت أنها لا حاجة إليها.

هذا مضافاً إلى أن صاحب القوانين (ره) لم يذكر هذه المقدمة وإنما قال إنه على فرض الوجوب التبعي لم يكن ذلك ضاراً لأن الصلاة لها مقدمات محللة وإنما اختار المكلف المقدمة المحرمة.

هذا معنى كلامه وكان مراده أن الأمر لم يأمر بالمقدمة المحرمة وإنما أمر بذى المقدمة وطلب منه أن يأتي بمقدمة حلال لكنه عصى الأمر وجاء بمقدمة حرام مثل كثير من الواجبات ولا يكون هذا عيباً في الأمر بل عيباً في المكلف.

وكيف كان فكلام القمي (ره) فاسد لأن الفرد عين الطبيعة ولما أن الأمر بنظر الأمر متعلق بالأفراد فيحصل التضاد في الذهن على ما بيناه مفصلاً.

وأما قضية جواز اجتماع الأمر الغيري والنهي الغيري أو النفسي فسيأتي الكلام عليه وبيان أن الصحيح عدم الجواز وقد عرفت أن هذه القضية غريبة عن كلام القمي (ره) أصلاً.

وإن أردت التأكد بنفسك فارجع إلى القوانين بل يكاد يكون صريحاً في أن مراده أن الأمر لا يتعلق بالمقدمة المحرمة ولو بالحرمة الغيرية قال في بعض عباراته بعد أن قسم الأفراد إلى منحصر في المحلل والى متعدد في المحلل والى مشترك في المحلل والمحرم.

قال (وإلا - أي إن كان مشتركاً - ففي الأفراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوباً ولكنه لا يلزم منه بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه).

وقال في عبارة أخرى (فغاية الأمر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلقاً مطلوباً للأمر) انتهى.

ولأجل ذلك حكم بأنه عند الانحصار في فرد محرم يكون الحكم هو الامتناع لأنه لا يكون المحرم محللاً.

الدليل الثاني أن الأمر والنهي إنما تعلقا بالماهيات والصور الذهنية وهي متباينة .

أقول قد عرفت فسادة .

الدليل الثالث وذكره القمي (ره) أيضاً .

(قال ره): (الثالث أن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فإننا نقطع أنه مطيع وعاص لجهتي الأمر بالخياطة والنهي عن الكون . . . ) انتهى .

أقول أجاب عليه بعض الاعلام بجوابين .

الأول بتحقيق الغرض من الخياطة حتى ولو كان في الكون المحرم .

الثاني أن متعلق الأمر هو الخياطة وهو من مقولة الفعل ومتعلق النهي هو الكون وهو من مقولة الأين فهما مختلفان ولم يجتمعا .

أقول أما الجواب الأول فلا محصل له إذ إنما هو تبرير لجواز الاجتماع بتحقيق الغرض من الأمر حتى في المحرم ونحن لا نتنازع حول وجود تبرير للجواز أو عدم وجود التبرير وإنما النزاع في أصل وجود الجواز .

وأما الجواب الثاني فهو وإن كان تاماً على المثال المذكور لكن الدليل المذكور لا يختص بهذا المثال فيمكننا تغيير المثال بنحو يتحد الواجب مع الحرام مثل ما لو أمره بخياطة ثوب ونهاه عن التصرف بهذه الإبرة أو تحريك يده أو استعمال الخيط ونحو ذلك مما يتحد مع الخياطة .

فالأولى في الجواب أحد جوابين :

الأول أن الأمور به هو نتيجة العمل لا نفس العمل فاختلف الأمور به عن المنهي عنه بل كان نفس العمل منهيّاً عنه فقط وليس واجباً لا نفسياً كما هو واضح ولا غيرياً حتى لو قلنا بالوجوب المقدمي لأن الوجوب المقدمي لا يسري إلى المقدمة المحرمة إلا عند الانحصار وكونها أهم .

وهذا الجواب كما ترى يختص بما لو تعلق الأمر بالنتيجة لا بنفس العمل فلذا يكون هذا الجواب مختصاً ببعض الأمثلة .

الجواب الثاني وهو الصحيح أنه لا ريب أنه إذا صدر الأمر والنهي بواحد كان الآتي به مطيعاً وعاصياً ضرورة أنه لا معنى للإطاعة سوى موافقة الأمر ولا معنى للعصيان سوى مخالفة النهي وهذا العمل الواحد كان موافقاً للأمر ومخالفاً للنهي فيكون طاعة للأمر وعصياناً للنهي هذا كله مما لا إشكال فيه ولا ريب على فرض صدور الأمر والنهي .

ولكن من الواضح أنه لا ينفع شيئاً لأن الخلاف إنما هو حول جواز صدور هذين الأمرين والنهي معاً . لا ان الخلاف في أنه على فرض الصدور يصدق الطاعة والعصيان على الفعل الواحد .

فإن قلت لا ريب بصدور مثل هذا الأمر والنهي وذلك كما لو وقع العقد على الخياطة وكان العقد صحيحاً جامعاً للشرائط فحينئذ يتحقق موضوع وجوب الوفاء بالعقد فتجب الخياطة . فلو خاطه بإبرة محرمة كان قد صدر الأمر والنهي المتعلقان بالمجمع من الخياطة واستعمال الابرة .

قلت بناء على الامتناع يكون الأمر بالوفاء مقيداً بالحصة المحللة أي أوفوا بالعقد على أن يكون الوفاء في المصداق المحلل ولا يجوز الوفاء في المصداق المحرم فالمانع لا يسلم بصدور الأمر والنهي .

ثم إنه قد يصور هذا الدليل بصورة إشكال على القول بالامتناع وحاصله أنه لو وقع عقد على الخياطة مثلاً وكان عقداً صحيحاً جامعاً للشرائط ولكن الأجير خاطه بإبرة محرمة فعلى القول بالامتناع وتقديم النهي يكون العمل الذي قام به محرماً لا قيمة له شرعاً ولازم ذلك عدم إستحقاقه للأجرة وهو مخالف للوجدان .

قلنا أولاً أن الإجارة عرفاً لا تقع على نفس العمل فإن نفس العمل بما هو هو لا يطلبه العقلاء لوضوح أنه مجرد حركات لا تنفعهم فالإجارة عرفاً إنما وقعت على نتيجة العمل فالإجارة في الخياطة على جعل الثوب بالهيئة

المعينة وهذا نتيجة العمل لا نفس العمل وهكذا في البناء والكنس وغير ذلك .

فإن قلت إن النتيجة ليست عملاً وإنما العمل هو نفس الحركات فلا ريب كانت الاجارة على العمل بما له من نتيجة .

قلت إن العقد إنما يقع على المطلوب وهو النتيجة لا نفس العمل فلاحظ وتأمل .

ثانياً إن هذا الاشكال غير مختص بمذهب الامتناع بل جار على مذهب الجواز أيضاً بعد فرض وحدة المجمع فإن المجمع سوف يكون مبغوضاً لتعلق النهي به .

بل إن هذا الاشكال يسهل جوابه على الامتناع بمحاولة دعوى تقديم جانب الأمر .

والحاصل أنه بعد الإلتزام بوحدة المجمع وصار مبغوضاً صار المجمع لا قيمة له شرعاً عند الجميع فنطلب من أخواننا المجيزين أن يشاركوا معنا في دفع هذه البلية .

ثالثاً لا نسلم أن العمل المحرم لا قيمة له شرعاً إذ إنما ثبت حرمة العمل وأما الحكم عليه بأنه لا قيمة له فهذا خارج عن مفهوم التحريم مطابقة والتزاماً .

نعم قد ثبت حرمة المعاملة على العمل المحرم إلا أن المفروض أن العقد إنما وقع على الكلي المحلل أي الذي يمكن إتيانه حلالاً .

إن قلت إن وجوب الوفاء لم يشمل هذا العمل المحرم فالأجير لم يف بالعقد فلا يجب الوفاء على المستأجر .

وبعبارة أخرى عندما تم العقد وجب عليه الوفاء بالعقد على أن يكون حلالاً وعندما جاء بالخياطة المحرمة لم يكن قد أطاع الأمر بالوفاء لعدم صدقه عليه فاللازم بقاء الأمر بالوفاء على حاله لم يسقطه شيء . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى لم يجب على الطرف الآخر الوفاء حيث أن الأجير لم يف وإنما يجب على المستأجر الوفاء عند وفاء الأجير.

قلت هذا خلط بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي وتحريم ذلك في محله وبهذا ينتهي الكلام في التنبيه الرابع.

التنبيه الخامس قد عرفت أنه على الجواز لا تكاذب بين الدليلين بينما على الامتناع يقع التكاذب بين الدليلين وأشرنا في عبارات متعددة إلى أن المرجع عند التكاذب هو قواعد التعارض من الرجوع إلى المرجحات السنية أو غير ذلك.

وكان هذا على مذاق المعنى السائد من أن التكاذب مرجعه إلى قواعد التعارض لأن التكاذب هو التعارض.

ولكن التحقيق هو لزوم الرجوع إلى تقديم الأهم على المهم توضيح ذلك أن موضوع التعارض إنما هو: تكاذب الدليلين بحيث يعلم عدم صدور أحدهما أو صدوره لا لبيان الحكم الواقعي.

وبهذا التعريف يخرج كل موارد الجمع العرفي فإن الدليل الخاص يكذب العام ولكن لا يؤدي إلى العلم بعدم صدور العام أو صدوره لا لبيان الحكم الواقعي بل ما زال العرف يرى أن العام صادر وبيان الحكم الواقعي غايته أنه مع الغفلة عن الخصوصيات فإن المتكلم غالباً ما لا يلتفت إلى بعض الخصوصيات فيحضر في ذهنه الحكم العام فينطق بالعام مريداً بيان الحكم الواقعي فيكون العموم مراداً بالارادة الجدية غايته أن ورود الخاص إنما يكشف عن عدم مطابقة الارادة الالتفافية التفصيلية للارادة الكامنة الخفية وكل ذلك محرر في مباحث العام والخاص.

والحاصل أن تكاذب الخاص والعام يحصل حتى مع العلم بصدور كليهما ومع العلم بأن المتكلم نطق بالعام لبيان الواقع وكل تكاذب يكون من هذا القبيل فهو لا يلحق بالتعارض بل لا بد فيه من الجمع العرفي مع امكانه وأما مع عدم امكانه نحكم بوجود جمع غير معروف.



والحاصل أن هنا مقدمات :

الأولى أن الكلامين اللذين يترأى أنهما متخالفان ثلاثة أقسام :

الأول قسم يحكم العرف بعدم صدورهما معاً من متكلم واحد إلا صدوراً مخالفاً لقواعد العرف ككون أحدهما خطأ أو كذباً أو تقيّة في مواردّها. والحاصل أن العرف يرى أن المتكلم يرى فعلاً خلاف ظاهر أحدهما أو قل إن المتكلم لا يمكنه أن يجمع بين ظاهرهما.

القسم الثاني هو الذي يحكم العرف بإمكان صدورهما معاً من متكلم واحد ويكون الصدور على وفق قواعد العرف. ويرى العرف أن المتكلم يجمع بينهما ويعرف ما هي طريقة الجمع لكونها طريقة مشتهرة معتادة.

القسم الثالث هو عين القسم السابق ولكن العرف يجهل تعيين طريقة الجمع لعدم كونها طريقة مشتهرة.

ويشترك القسم الثالث مع الثاني في نقاط ثلاث.

الأولى أن العرف يرى أن تخالف الكلامين في القسمين ناشئ عن صدور أحدهما غفلة وتكون هذه الغفلة من اعتيادات العرف بمعنى أنه يقبل وجودها بأدنى مناسبة تدل على وجودها. فسبب صدور العام والخاص هو الغفلة عن الخاص حين النطق بالعام ويلحق بالغفلة الإغفال العمدي من الأئمة عليهم السلام لأنهم يجرون بكلامهم على الطريقة العرفية.

الثانية أن الجمع بين الكلامين يكون في عالم الإرادة الكامنة فالخاص يكون كاشفاً عن أن الإرادة التفصيلية للعام غير مطابقة للإرادة الكامنة. وإلا ففي مرحلة الإرادة التفصيلية يكونان متكاذبين.

الثالثة أن العرف يرى تحقق هذا الجمع في الإرادة الكامنة بحيث لو كشف له عن الإرادة الكامنة للمتكلم لرأى طريقة الجمع.

ويمتاز الأول عن الأخيرين بجميع هذه النقاط فإن العرف لا يقبل أن يكون سبب صدور (يجب صلاة الجمعة ولا يجب صلاة الجمعة) هو الغفلة بل يحكم أنهما لو صدرا معاً كان خطأ لا ينبغي صدوره من متكلم. كما

یرى أنهما لا یجتمعان فی عالم الإرادة الكامنه ولا طریقه للجمع حتی لو كشف له عن الإرادة الكامنه للمتکلم.

ویمتاز الثاني عن الثالث بأن فی الثاني یوجد كاشف عرفی عن الإرادة الكامنه للمتکلم بینما فی القسم الثالث لا یوجد كاشف عرفی ففی الخاص والعام یجد العرف أن المطابق للإرادة الكامنه هو الخاص دون العام.

المقدمة الثانية أن أحكام التعارض مختصة بالقسم الأول فإن العرف لا یرى أن القسمین الأخيرین متعارضان بل یراهما مجتمعین كما عرفت والتعارض هو كون الدلیلین لا یجتمعان بنظر العرف.

وأما القسم الثاني فالمرجع فیہ إلى الجمع العرفی المفروض وجوده.

وأما القسم الثالث فالمرجع فیہ إلى الاجمال أي عدم معرفة ما هی الإرادة الكامنه وإن كان المعلوم أن أحدهما هو المطابق للإرادة الكامنه غایته أنه لما لم نجد طریقاً للتعین العرفی حکمنا بالإجمال.

المقدمة الثالثة أن المقام لیس من قبیل القسم الأول ضرورة أن العرف یرى أن دلیل (یجب الصلاة ویحرم الغصب) لا مانع من أن یصدرا من متکلم واحد ولا یكون صدورهما معاً خطأً غیر مقبول عرفاً. بل یقطع بأنهما لو عرضا على المتکلم لجمع بینهما ویكون الجمع مقبولاً عند العرف أي لا یرى أنه أمر غریب عن اللسان ومتعارف الکلام.

إذا عرفت هذه المقدمات ینقدح أن فی المقام لا مجال للرجوع إلى قواعد التعارض بلا بد من استکشاف طریقه عرفیه للجمع إن وجدت وإلا فالإجمال. هذا كله کبرویاً.

فانقدح أن فی الكبرى ثلاثة أقوال.

الأول أنه على الامتناع یرجع إلى قواعد التعارض.

الثاني أنه على الامتناع یرجع إلى قواعد التزاحم.

الثالث أنه على الامتناع یبحث عن محاولة استکشاف طریقه الجمع بین

الدلیلین.

أما صفروياً فنتكلم أولاً على المذهب الثالث فيحتمل طريقان لاستكشاف الجمع .

الطريق الأول طريق إحراز الأهم فإنه يستوجب أن يعلم بالبرهان اللمي أن الإرادة الكامنة إنما هي على طبق الأهم لوضوح أن العاقل إنما يحكم على طبق الملاك الأهم بالمحافظة عليه . نعم هنا نقاط .

الأولى يلزم أن يكون العلم بالأهمية بحيث تستوجب كون الحكم على طبقة وذلك لكون الفارق بين الأهم والمهم مما يلزم رعايته وأما مجرد الأهمية فغير كافية إذ غاية ما تستوجب الاستحباب أو الكراهة فيسقط الحكم عن اللزوم .

الثانية لو علم بالتساوي سقط الحكمين معاً لاستحالة الحكم بلا مناط نعم لو فرض أن التخيير بينهما له فائدة حكم بالتخيير .

النقطة الثالثة قد عرفت عدم كفاية احتمال الأهمية إذ احتمال الأهمية هو بمنزلة احتمال الكشف عن الجمع وهو لا ينفع .

النقطة الرابعة أن الدليل الدال على أهمية الملاك على قسمين .

الأول دليل خارجي أي دليل مغاير للدليلين المتنافيين كالإجماع ونحوه .

الثاني دليل داخلي كما لو دل أحد الدليلين المتنافيين على أن ملاكه في غاية الأهمية ودل الآخر على أن ملاكه متوسطاً .

إذا عرفت هذين القسمين فنقول لا ريب في حجية الأول .

وإنما الكلام في الثاني فقد يتوهم أن كل واحد من الدليلين يدل على وجود ملاكه في المجمع فيقع التكاذب والتعارض لأن كل واحد منهما يدل بالالتزام على عدم وجود ملاك الآخر في المجمع .

ولكن الظاهر أن هذا التوهم ناشئ عن عدم الاعتناء بما ذكرناه من عدم التعارض بينهما وحينئذ فالظاهر أن أهمية أحدهما تكون دليلاً على وصوله إلى مرتبة الحكم الفعلي .

النقطة الخامسة في حال الشك يجب الرجوع إلى الاجمال ونتيجته هنا هي البراءة لإحتمال سقوط كلا الحكمين عن الفعلية بسبب تساوي الملاكين وسقوطهما عن التأثير أو بسبب كون أحدهما أزيد من الآخر بما لا يكفي للإلتزام.

النقطة السادسة أن الجمع عن طريق إحراز الأهم ليس مجرد جمع عقلي يعلم بعدم خطئه بل هو جمع عرفي أيضاً وذلك لأن العرف إذا التفت إلى أن الحرمة مثلاً أهم عند الأمر يستظهر أن الغفلة إنما وقعت في جانب الأمر فهو جمع من قبيل الجمع بتقديم الخاص على العام فإن العرف إنما قدم الخاص على العام من جهة إدراكه أن الغفلة أو التغافل إنما وقع في جانب العام.

نعم غايته أن سبب هذا العلم العرفي في العام والخاص هو نفس صدور حكم الخاص فإن مجرد صدق حكم الخاص كاشف عرفي عن أن الغفلة وقعت في جانب العام بخلاف ما هنا فإن الكاشف هو العلم بأهمية الملاك لا نفس صدور أحدهما.

الطريق الثاني أن يكون ملاك أحدهما له بدل عرضي كالكفارات المخيرة بينما الثاني ملاكه لا بدل له كوجوب رد الدين فإنه في هذه الحالة يحرز العرف أن المولى سوف يراعي الملاك الذي لا بدل له ويهمل الملاك الذي له بدل وإن كان أهم فلو فرض حرمة تعظيم أهل الفسوق ووجوب الصلاة التي لها أفراد منها الصلاة خلف أئمة الفجور المستوجبة لتأييدهم وتعظيمهم فهنا يعلم أن المولى يراعي ملاك حرمة تعظيم أهل الفسوق وأئمة البدع لأنه ملاك متعين بخلاف الصلاة حيث يمكن إتيانه في أطراف أخرى فيكون المجمع محكوماً بالحرمة فقط.

إن قلت إن اطلاق وجوب الصلاة دل على وجود ملاكه المؤثر في المجمع.

ودليل يحرم التعظيم دل على وجود ملاكه المؤثر في المجمع.

فالأخذ بالثاني طرح للأول بدون وجود دال على وقوع الغفلة فيه ومجرد كونه له بدل لا يعني عدم تأثير ملاكه في المجمع.

قلت إن العرف يرى أن اللازم على الأمر رعاية الملاك الذي لا بدل له. والمفروض أن الدليل دل على وجود هذا الملاك في المجمع.

إن قلت من أين لنا أن نعلم بوجود الملاك مع فرض أن كل واحد من الدليلين دال على وجود ملاكه في المجمع فنحن نعلم بوقوع الغفلة في أحدهما فنحتاج إلى طريق يبين لنا أي الدليلين الذي وقع في الغفلة.

قلت إن المفروض كما ذكرت هو أن كل واحد من الدليلين دال على وجود ملاكه ولكن لا نسلم بوجود الغفلة في أحدهما إذ لا مانع من صدق وجود الملاكين فهذه الدلالة لا ينافيها شيء فناخذ بها وبعد ذلك يحكم العرف بأن اللازم تأثير الملاك الذي لا بدل له. فلاحظ والمسألة ما زالت محتاجة إلى تأمل.

ثم إنه يحتمل وجود طريق ثالث وهو أن يكون أحد الملاكين مشروطاً بعدم وجود الآخر كما لو فرض أن مصلحة الصلاة إنما تحصل في فرض عدم ملاك الحرمة فهنا يمكن أن يقال أن العرف يحكم بتقديم المطلق على المشروط لأن دلالة دليل الحرمة على وجود ملاكه في المجمع فيرتفع مصلحة الصلاة.

قلت الانصاف أنه ممنوع لأن المفروض أن دليل الصلاة مطلق فهو يدل على وجود ملاكه في المجمع فإذا فرضنا أن وجود ملاكه مشروطاً بعدم وجود ملاك الحرمة كان دالاً بالالتزام على عدم ملاك الحرمة. ودليل الحرمة دالاً بالمطابقة على وجود ملاكه في المجمع فنعلم بوقوع الغفلة في أحدهما فنحتاج إلى طريق مفقود لتعيين موقع الغفلة.

تنبيه الظاهر أن ما ذكرناه من الجمع العرفي هو مراد صاحب الكفاية (ره) عندما حكم بالجمع العرفي بين الدليلين بحمل أحدهما على الاقتصائي دون الفعلي. غايته أنه كان يتكلم بحسب شعوره الوجداني لا الفني.

تنبيه آخر ما ذكرناه من الجمع لا يستلزم احراز الملاك حتى للساقط عن الفعلية لأننا بعد أن علمنا أن الغفلة واقعة في هذا الدليل يسقط دلالة المطابقية على الحكم الفعلي وبالتالي يسقط دلالة الالتزامية على وجود الملاك كما فصلناه في محله بلا تفاوت تماماً كما يقول الجميع بعد تقديم الخاص على العام فإنه لا أحد يجرؤ ويقول بوجود ملاك العام في الخاص . هذا كله على المذهب الذي ذكرناه وهو يحتاج إلى مزيد تأمل وتتميم لم يساعدنا الوقت عليه .

وأما على مذهب الرجوع إلى التعارض فقد ذكروا مرجحات لتقديم الحرمة .

الأول مركب من مقدمتين .

الأولى أن الأمر إطلاق بدلي والنهي إطلاق شمولي .

الثانية أن الاطلاق الشمولي يتقدم على الاطلاق البدلي .

أقول أما الكبرى ففاسدة ولعلنا نتعرض لها في مقام آخر .

وأما الصغرى فليست دائمية إذ ربما كان الأمر عموماً بدلاً مثل (يجب أي صلاة) .

الثاني مركب من مقدمتين :

الأولى أن الأمر مصلحة والنهي مفسدة .

الثانية أن اللازم تقديم المفسدة على المصلحة .

أقول أما الصغرى ففاسدة لأن الوجوب إنما يكون عن مصلحة ملزمة ومعنى اللزوم أن وجودها ضروري وغالباً ما يكون ضرورياً لأنه عدم مانع من مفسدة بل قد يقال بوجوب أن يكون كذلك دائماً إذ المصلحة مهما زادت لا تصير ملزمة ما لم ترجع إلى عدم مانع للمفسدة أو مقتضي لعدم المفسدة وعلى هذا يكون عدم المصلحة مستوجبا لوجود المفسدة .

هذا مضافاً إلى أننا لم نحرز وجود ملاكي الحكمين في مورد الاجتماع

فعلى الامتناع غاية ما نحرزه هو إما وجود المصلحة فقط وإما وجود المفسدة فكيف نرجح الشيء الموجود على غير الموجود أو نرجح غير الموجود على الموجود.

وأما الكبرى فليس لها محصل سواء كانت كلية قطعية أو غالبية ظنية مع أنها إذا كانت غالبية ظنية لا تنفع شيئاً إذ الكلام في مقام الواقع ومن الواضح أن المولى لا يعمل في الواقع بالظن.

الثالث مركب من مقدمتين:

الأولى أن النهي عموم شمولي والأمر اطلاق بدلي.

الثانية أن العموم الشمولي يتقدم على الاطلاق.

أقول أما الصغرى فتارة يدعي أنها دائمية وأخرى أنها احيانية.

فأما دعوى الدائمية فباطلة لأنك عرفت في محله أن النهي ليس عمومياً شمولياً دائماً.

وأما الدعوى الثانية فصحيحة إذ قد يكون النهي مضموماً إليه أدوات العموم مثل (يحرم أي فرد من أفراد الغصب).

وأما الكبرى فإنها وإن كانت مشتهرة إلا أن الانصاف فسادها كما لعله نبينه في مباحث التعارض.

الرابع الاستقراء فإنه يفيد قاعدة تقديم النهي على الأمر وقد ذكروا للاستقراء المذكور موردين ولا حول ولا قوة إلا بالله فإنه على فرض تمامية الموردين هل يثبت قاعدة ظنية فضلاً عن القطعية فلا يخفى فساد هذا الدليل كما لا يخفى فساد ما سبق ولهذا لم نطل الكلام في مناقشتها.

وأما على مذهب التزاحم فالأمر واضح.

التنبه السادس في ما هو الحكم عند عدم تعيين الحرمة أو النهي فنقول مما لا ريب فيه جريان أصالة البراءة من الحكم التكليفي سواء على مذهب التعارض أم على مذهب الجمع أم على مذهب التزاحم.

إذ يكون الأمر على مذهب التعارض دائراً بين الوجوب والحرمة .  
والحكم فيه هو البراءة أو التخیر .

وأما على المذهبين الباقيين فلأن الأمر يكون دائراً بين الأحكام الخمسة  
إذ تراحم الملاكات قد يؤدي إلى واحد من الاحكام الخمسة فعلى التراحم  
وعلى مذهب الجمع فكذلك لأنه وإن لم نعلم بوقوع التراحم الملاكي إلا  
أنا نحتمل وقوع التراحم فنحتمل بالتالي كون الحكم الواقعي هو الاحكام  
الخمسة فالحكم هو البراءة .

وأما الأصل الوضعي بمعنى أنه لو جاء بالصلاة في هذه الحال فهل  
يحكم بصحتها أو بفسادها فنقول .

أما على مذهب التراحم المبني على احراز الملاكات فاللازم هو  
الحكم بصحة الصلاة بناء على صحتها بمجرد الملاك . ولا مجال للحكم  
بفسادها من جهة النهي لعدم معلومية النهي ولا المبغوضية إذ يحتمل أن  
الموجود هو المحبوبة .

نعم هنا أمران الأول أن المفسدة محرزة الوجود .

الثاني أن المبغوضية محتملة الوجود .

أما الأمر الأول فهو لا يضر إذ المفسدة لا تقتضي فساداً .

وأما الثاني ففي بعض كلمات صاحب الكفاية (ره) أن احتمال  
المبغوضية مانع من التقرب .

وفيه نظر لأنه إن أراد أنه مانع واقعي فهو بين الفساد فإن الاحتمال لا  
يكون واقعياً بل ذهنياً محض .

وإن أراد أن الاحتمال يمنع العبد من قصد القربة فمعلوم الفساد  
بالوجدان ضرورة أن كثير من العبادات يحتمل مبغوضيتها وجداناً ويؤتى بها  
بقصد القربة ولا أقل من رجاء المطلوبة وهو كاف في الصحة فتحصل أن  
عند إحراز المصلحة وجب الحكم بالصحة .



وأما عند عدم احراز الملاك أيضاً أو فرض احرازه ولكن قلنا بعدم كفايته فالأصل في هذه الحالة هو أصالة البراءة لأنه من قبيل الشك بتقييد العبادة بعدم وقوعها في المجمع أي يكون الشك من قبيل الشك بالأقل والأكثر الارتباطيين.

ولصاحب الكفاية (ره) كلمات مشوشة أعرضنا عن التعرض لها.

التبني السابع لا يخفى أن بحث اجتماع الأمر والنهي لا يختص بالنهي النفسي ولا بالأمر النفسي بل يشمل كل أمر ونهي يمكن أن يجتمعا في مجمع واحد توضيح ذلك في مقدمات.

الأولى أن مناط الامتناع كما عرفت هو وحدة المجمع بضم أن الأوامر تتعلق بالأفراد إما خارجاً إما بحسب الرؤية الذهنية.

وقد عرفت أن اجتماع الحكمين على الواحد محال بسبب استحالة الاجتماع في ثلاث عوالم.

الأول عالم المبغوضية والمحبوبية.

الثاني عالم الارادة والتنفر.

الثالث عالم البعث والزجر.

المقدمة الثانية أن جميع ما يؤمر به يوجد فيه مبادئ الأمر كما عرفت ما عدا الوجوب المقدمي فإن مبادئه في ذي المقدمة ولكن مع ذلك فإن وجوب المقدمة يتضمن رتبين الأولى رتبة الارادة الثانية رتبة البعث.

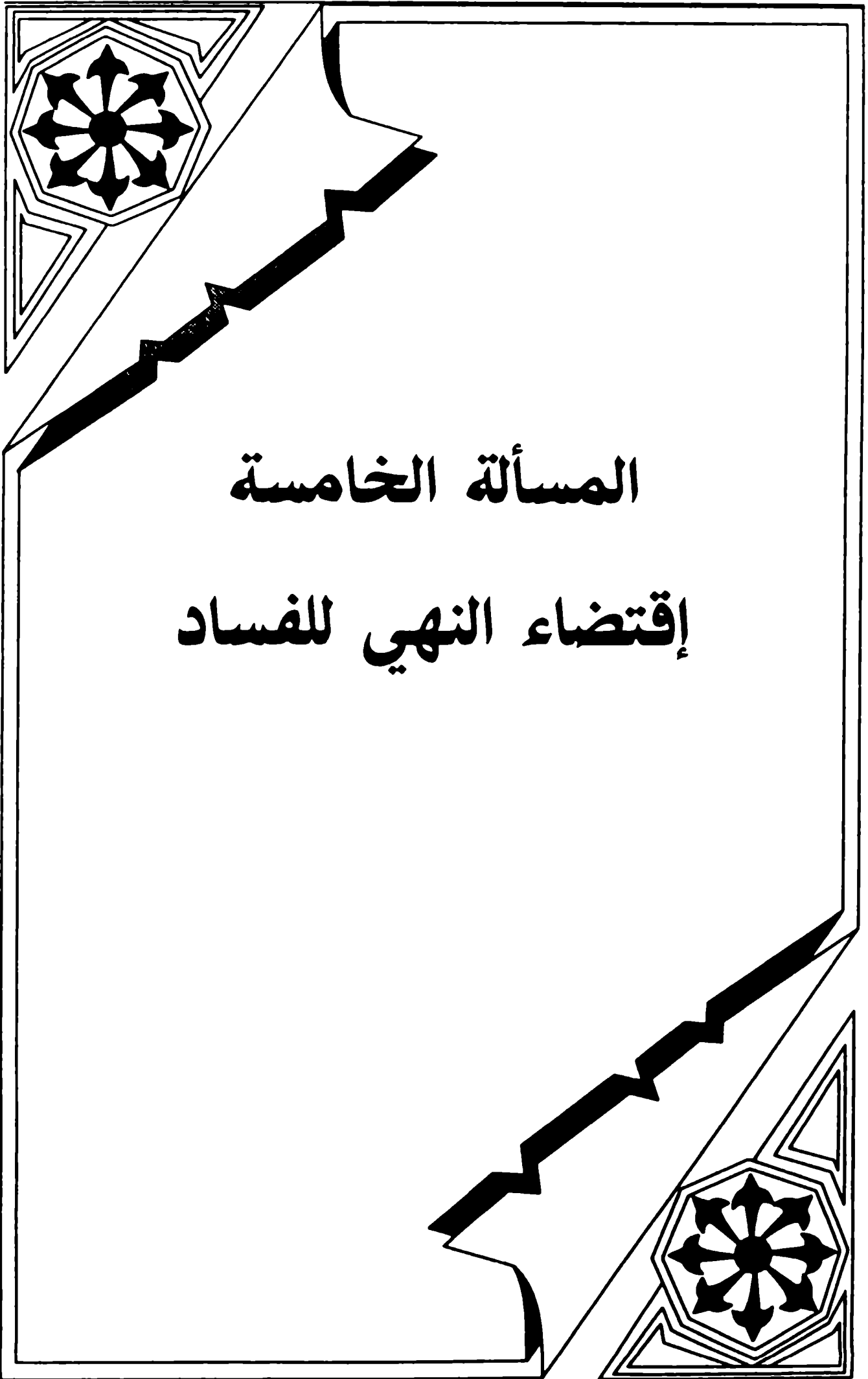
المقدمة الثالثة أن كل تحريم ينشأ عن مبادئه من المفسدة والمبغوضية والتنفر كما يكون فيه الزجر إلا الحرمة المقدمية فإنها تحتوي على الأخيرين فقط.

إذا عرفت هذه المقدمات فينقدح أن كل محرم اجتمع مع واجب لا بد يجتمع التضاد. إذ المفروض أن المحرم تحقق فيه المبغوضية والتنفر ولا أقل من التنفر فقط والواجب كذلك اجتمع فيه أمور لا أقل من الارادة.

فلو اجتمع المحرم والواجب كان الارادة والتنفر مجتمعين وهو محال فانقذح أن القول بالامتناع يسري إلى جميع أقسام التحريم والوجوب بمناط واحد.

ومما ذكرناه عرفت فساد ما ورد (عند ذكر دليل المحقق القمي (ره) على الجواز) من جواز اجتماع الأمر المقدمي مع النهي النفسي أو مع النهي المقدمي.

نعم بعض أقسام الوجوب والتحريم لا يمكن أن يجتمعا أصلاً ولكن هذا غير ضائر بالكبرى التي أطلقناها وهي أنه يستحيل اجتماع الأمر والنهي بجميع أقسامهما في أي مجمع. فلا يهمننا أن تكون الاستحالة بعد فرض وجود المجمع أو تكون الاستحالة مع فرض استحالة المجمع. وبهذا ينتهي الكلام في مبحث اجتماع الأمر والنهي.



## المسألة الخامسة

إقتضاء النهي للفساد



## تحرير محل النزاع:

هذه المسألة من أمهات المسائل الأصولية التي بحثت من القديم .  
ولأجل تحرير محل النزاع فيها وتوضيحه علينا أن نشرح الألفاظ الواردة  
في عنوانها وهي كلمة: الدلالة، النهي، الفساد.  
ولا بد من ذكر المراد من الشيء المنهي عنه أيضاً، لأنه مدلول  
عليه بكلمة النهي إذ النهي لا بد له من متعلق.  
إذن ينبغي البحث عن أربعة أمور:

١ - الدلالة: فإن ظاهر اللفظة يعطي أن المراد منها الدلالة اللفظية ولعله  
لأجل هذا الظهور البدوي أدرج بعضهم هذه المسألة في مباحث

---

(قوله (ره): (هذه المسألة من أمهات المسائل الأصولية . .)).

أقول وقع التسالم على أصوليتها لوقوعها في طريق الاستنباط.

(قوله (ره): (الدلالة فإن ظاهر اللفظ . . .)).

أقول ذكر المصنف (ره) أن البحث في وجود ملازمة عقلية بين النهي  
عن شيء وبين فساده فالبحث بالدرجة الأولى عقلي.

نعم يمكن بعد ثبوت هذه الملازمة أن يدعي مدع أنها بينة بالمعنى  
الأخص فتقلب إلى دلالة إلتزامية لفظية عند وجود اللفظ الدال على  
الملزوم.

ففي الدرجة الأولى يكون البحث عقلياً وعليه تكون الملازمة جارية في  
كل نهي سواء كان دليلاً العقل أم النقل.

وأما في الدرجة الثانية يكون البحث لفظياً وعليه تكون الملازمة  
مختصة بالنهي المستفاد من الألفاظ.

أقول حكى عن بعض أنه أنكر الملازمة العقلية وذهب إلى الملازمة

الألفاظ، ولكن المعروف أن مرادهم منها ما يؤدي إليه لفظ الاقتضاء، حسبما يفهم من بحثهم المسألة وجملة من الأقوال فيها، لا سيما المتأخرون من الأصوليين.

وعليه، فيكون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقلية. وحينئذ يكون المقصود من النزاع: البحث عن اقتضاء طبيعة النهي عن الشيء فساد المنهي عنه عقلاً، ومن هنا يعلم أنه لا يشترط في النهي أن يكون مستفاداً من دليل لفظي. وفي الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده، أو عن الممانعة والمنافرة عقلاً بين النهي عن الشيء وصحته. لا فرق بين التعبيرين.

ولأجل هذا أدرجنا نحن هذه المسألة في قسم الملازمات العقلية.

نعم قد يدعي بعضهم أن هذه الملازمة - على تقدير ثبوتها - من نوع الملازمات البينة بالمعنى الأخص. وحينئذ يكون اللفظ الدال بالمطابقة على النهي دالاً بالدلالة الالتزامية على فساد المنهي عنه، فيصح أن يراد من الدلالة ما هو أعم من الدلالة اللفظية والعقلية.

ونحن نقول: هذا صحيح على هذا القول ولا بأس بتعميم الدلالة إلى اللفظية والعقلية في العنوان حينئذ، ولكن النزاع مع هذا القائل أيضاً يقع في الملازمة العقلية قبل فرض الدلالة اللفظية الالتزامية، فالبحث معه أيضاً يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلي. فالأولى أن يراد من الدلالة في العنوان الاقتضاء العقلي، فإنه يجمع جميع الأقوال والاحتمالات، لا سيما أن البحث يشمل كل نهى وإن لم يكن مستفاداً من دليل لفظي.

والعبارة تكون أكثر استقامة لو عبر عن عنوان المسألة بما عبر به صاحب الكفاية (قده) بقوله: (اقتضاء النهي الفساد) فأبدل كلمة الدلالة

---

اللفظية بدعوى وجود ملازمة عرفية بينه بالمعنى الأخص، والملازمة العرفية غير الملازمة العقلية.

بكلمة الاقتضاء، ولكن نحن عبرنا بما جرت عليه عادة القدماء في عنوان المسألة متابعة لهم.

٢ - النهي: إن كلمة النهي ظاهرة - كما تقدم في الجزء الأول سابقاً - في خصوص الحرمة، وقلنا هناك: إن الظهور ليس من جهة الوضع بل بمقتضى حكم العقل، أما نفس الكلمة من جهة الوضع فهي تشمل النهي التحريمي والنهي التنزيهي (أي الكراهة) ولعل كلمة النهي في مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضي عقلاً ظهورها في الحرمة، فلا بأس من تعميم النهي في العنوان لكل من القسمين بعد أن كان النزاع قد وقع في كل منهما.

وكذلك كلمة النهي - بإطلاقها - ظاهرة في خصوص الحرمة النفسية دون الغيرية، ولكن النزاع أيضاً وقع في كل منهما فإذا ينبغي تعميم كلمة النهي في العنوان للتحريمي والتنزيهي وللنفسى والغيري، كما صنع صاحب الكفاية (قده). وشيخنا النائيني (قده) جزم باختصاص النهي في عنوان المسألة بخصوص التحريمي النفسي، لأنه يجزم بأن التنزيهي لا يقتضي الفساد وكذا الغيري.

والذي ينبغي أن يقال له: أن الاختيار شيء وعموم النزاع في المسألة شيء آخر، فإن اختياركم بأن النهي التنزيهي والغيري لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكل على ذلك حتى يكون النزاع في المسألة مختصاً بما عداهما، والمفروض أن هناك من يقول بأن النهي التنزيهي والغيري يقتضيان الفساد.

(قوله (ره): (ولعل كلمة النهي في مثل عنوان...)).

أقول شمول البحث للنهي التنزيهي يحتاج إلى تعيين مناط الفساد فالأولى جعل هذا التصدير من تنبيهات المسألة.

ثم من النهي النهي الارشادي فلا يدل على الحرمة أصلاً وإنما يكون إرشاداً إلى فساد العبادة وإلى أن المتعلق من موانع العمل العبادي كما لو قال (لا تصل بجلد الميتة) فإنه إرشاد إلى أن جلد الميتة من موانع صحة الصلاة.

فتعميم كلمة النهي في العنوان هو الأولى .

٣ - الفساد: إن الفساد كلمة ظاهرة المعنى، والمراد منها ما يقابل الصحة تقابل العدم والملكة على الأصح، لا تقابل النقيضين ولا تقابل الضدين. وعليه فما له قابلية أن يكون صحيحاً يصح أن يتصف بالفساد، وما ليس له ذلك لا يصح وصفه بالفساد.

وصحة كل شيء بحسبه، فمعنى صحة العبادة مطابقتها لما هو المأمور به من جهة تمام أجزائها وجميع ما هو معتبر فيها، ومعنى فسادها عدم مطابقتها له من جهة نقصان فيها. ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الأمر وعدم سقوط الأداء والقضاء.

ومعنى صحة المعاملة مطابقتها لما هو المعتبر فيها من أجزاء وشرائط ونحوها، ومعنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها. ولازم عدم مطابقتها عدم ترتب أثرها المرغوب فيه عليها من نحو النقل والانتقال في عقد البيع والإجارة، ومن نحو العلقة الزوجية في عقد النكاح... وهكذا.

٤ - متعلق النهي: لا شك في أن متعلق النهي - هنا - يجب أن يكون مما يصح أن يتصف بالصحة والفساد ليصح النزاع فيه، وإلا فلا معنى لأن

وتمييز النهي الارشادي عن النهي التكليفي يستفاد من القرائن.

(قوله (ره): (يجب أن يكون مما يصح أن...)).

أقول صحة الاتصاف بالصحة والفساد لها درجتان الأولى الصحة الثبوتية الثانية الصحة الإثباتية.

أما الأولى فتعتمد على ركنين.

الأول وجود آثار تترتب على العمل وتكون هذه الآثار ملحوظة مطلوبة.

الثاني أن تكون هذه الآثار مترتبة على صنف دون صنف من هذه الماهية أي تكون الماهية قابلة للتقسيم إلى قسمين قسم يحقق الآثار وقسم لا يحققها.



يقال - مثلاً - إن النهي عن شرب الخمر يقتضي الفساد أو لا يقتضي .  
وعليه، فليس كل ما هو متعلق للنهي يقع موضعاً للنزاع في هذه  
المسألة، بل خصوص ما يقبل وصفي الصحة والفساد. وهذا واضح.  
ثم إن متعلق النهي يعم العبادة والمعاملة اللتين يصح وصفهما  
بالفساد، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة كما ربما ينسب إلى بعضهم.



وإذا اتضح المقصود من الكلمات التي وردت في العنوان، يتضح  
المقصود من النزاع ومحلّه هنا، فإنه يرجع إلى النزاع في الملازمة  
العقلية بين النهي عن الشيء وفساده، فمن يقول بالاقضاء فإنما يقول  
بأن النهي يستلزم عقلاً فساد متعلقه، وقد يقول مع ذلك بأن اللفظ  
الدال على النهي دال على فساد المنهي عنه بالدلالة الالتزامية. ومن  
يقول بعدمه إنما يقول بأن النهي عن الشيء لا يستلزم عقلاً فساد.  
أو فقل: إن النزاع هنا يرجع إلى النزاع في وجود الممانعة  
والمنافرة عقلاً بين كون الشيء صحيحاً وبين كونه منهيّاً عنه، أي أنه  
هل هناك مانعة جمع بين صحة الشيء والنهي عنه أولاً؟  
ولأجل هذا تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقلية كما صنعنا.  
ولما كان البحث يختلف اختلافاً كثيراً في كل واحدة من العبادة  
والمعاملة عقدوا البحث في موضعين: العبادة والمعاملة، فينبغي البحث  
عن كل منهما مستقلاً في مبحثين:

---

وأما الصحة الإيجابية فهي الإحتمال فيتوقف على عدم وجود الجزم  
بالصحة أو الفساد.

فمحل البحث هو عند وجود مقتضى الصحة مع إحتمال الفساد من  
جهة النهي فيكون المتعلق مما يمكن فيه الصحة والفساد.

وأما عند العلم بعدم مقتضى الصحة فهو فاسد بطبعه.

وأما عند الشك بوجود مقتضى الصحة فهو محكوم بالفساد لأصالة  
الفساد ولا تنفع هذه المسألة في هذا الفرض كما سيأتي التنبيه عليه.

## المبحث الأول - النهي عن العبادة

المقصود من العبادة التي هي محل النزاع في المقام: العبادة بالمعنى الأخص أي خصوص ما يشترط في صحتها قصد القربة، أو فقل هي خصوص الوظيفة التي شرعها الله تعالى لأجل التقرب بها إليه. ولا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الأعم مثل غسل الثوب من النجاسة، لأنه - وإن صح أن يقع عبادة متقرباً به إلى الله تعالى - لا يتوقف حصول أثره المرغوب فيه وهو زوال النجاسة على وقوعه قريباً، فلو فرض وقوعه منهيماً عنه كالغسل بالماء المغصوب فإنه يقع به الامتثال ويسقط الأمر به فلا يتصور وقوعه فاسداً من أجل تعلق النهي به.

نعم إذا وقع محرماً منهيماً عنه فإنه لا يقع عبادة متقرباً به إلى الله تعالى.

فإذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس في أن يقال: إن النهي عن العبادة بالمعنى الأعم يقتضي الفساد، فإن من يدعي الممانعة بين الصحة والنهي يمكن أن يدعي الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحاً

(قوله (ره): (المقصود من العبادة التي هي محل النزاع...)).

أقول قد عرفت تعريف العبادة في بحث التعبد والتوصلي. وإنما البحث هنا مختص بما يشترط في صحتها قصد القربة.

وإنما اختص البحث بذلك لعدم توهم كون النهي مقتضياً للفساد في الواجبات التي لا يشترط فيها قصد القربة فتأمل.

ثم إن مراد المصنف (ره) هنا دفع إشكال.

أما الاشكال فهو أن العبادة كما عرفت هي (ما أمر به لأجل التعبد به) ونحو ذلك من التعاريف التي ترجع إلى هذا المعنى. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن العبادة بهذا المعنى يستحيل أن تقع منهيماً عنها لأنها مأمور بها.

أما الدفع فهو أن هذا التعريف هو تعريف العبادة الفعلية أي التي هي

- أي عبادة متقرباً به إلى الله تعالى - وبين النهي عنه .

وليس معنى العبادة هنا أنها ما كانت متعلقة للأمر فعلاً، لأنه مع فرض تعلق النهي بها فعلاً لا يعقل فرض تعلق الأمر بها أيضاً، وليس ذلك كباب اجتماع الأمر والنهي الذي فرض فيه تعلق النهي بعنوان غير العنوان الذي تعلق به الأمر، فإنه إن جاز هناك اجتماع الأمر والنهي فلا يجوز هنا لعدم تعدد العنوان، وإنما العنوان الذي تعلق به الأمر هو نفسه صار متعلقاً للنهي .

وعلى هذا فلا بد أن يراد بالعبادة المنهي عنها ما كانت طبيعتها متعلقة للأمر وإن لم يكن شاملة - بما هي مأمور بها - لما هو متعلق النهي، أو ما كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر . وبعبارة أخرى جامعة أن يقال: أن المقصود بالعبادة هنا هي الوظيفة التي شرعها الشارع لشرعها لأجل التعبد بها وإن لم يتعلق بها أمر فعلي لخصوصية المورد .

ثم أن النهي عن العبادة يتصور على أنحاء:

أحدها: أن يتعلق النهي بأصل العبادة كالنهي عن صوم العيدين وصوم الواصل وصلاة الحائض والنفساء .

وثانيها: أن يتعلق بجزئها كالنهي عن قراءة سورة من سور العزائم في الصلاة .

وثالثها: أن يتعلق بشرطها أو بشرط جزئها كالنهي عن الصلاة باللباس المغصوب أو المتنجس .

ورابعها: أن يتعلق بوصف ملازم لها أو لجزئها كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الإخفات والنهي عن الإخفات في موضع الجهر .

---

فعلاً عبادة وهذه العبادة ليست هي موضوع البحث بل موضوع البحث هو العبادة الشأنية أي (التي لو أمر بها لكان قد أمر بها على نحو القربية) فهذه هي التي تكون موضوعاً للبحث سواء كانت نوعاً كلياً أو كانت مصداقاً خارجياً ومعنى تعلق الأمر بالمصداق الخارجي هو شمول الطبيعة له .

والحق: أن النهي عن العبادة يقتضي الفساد سواء كان نهياً عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها، للتمانع الظاهر بين العبادة التي

(قوله (ره): (والحق أن النهي عن العبادة...)).

أقول تحرير المسألة يقع في مراحل.

المرحلة الأولى قد عرفت أن الفساد ليس سوى عدم الصحة. كما عرفت أن الصحة ليست سوى كون الموجود مشتملاً على سائر الشروط والأجزاء بحيث يكون مستوجباً لتحقيق الآثار المنتظرة منه.

وعلى هذا الأساس يمكن أن تقسم الصحة في المقام إلى قسمين.

الأول الصحة المستوجبة لتقبل العبادة بمعنى أن المولى يأخذ العبادة ويشكر فاعلها دون أن يكون ذلك مستوجباً لاسقاط أي أمر ولا حتى لصدق عنوان الطاعة.

الثاني الصحة المستوجبة لتقبل العبادة وإسقاط الأمر الذي كان موجوداً قبل العبادة.

وإن شئت استيضاح هذين القسمين نقول إن المولى قد يأمر بإحضار الماء مثلاً ومن الواضح أن هذا الأمر لا يسقط إلا عند تحقق الغرض منه. فتارة يقوم العبد ويحضر الماء.

وتارة ثانية يقوم فيحضر اللبن وتارة ثالثة يقوم فيحضر اللحم.

ففي الطور الأول يقبل المولى الماء وبالتالي يسقط أمره.

وفي الطور الثاني يقبل اللبن ويشكره وإن فرض أن اللبن يحقق الغرض من الأمر بالماء يكون هذا اللبن أيضاً مسقطاً للأمر.

وأما في الطور الثالث فإن المولى يقبل اللحم ويشكره لأنه حسن ولكنه لا يكون مستوجباً لسقوط الأمر بإحضار الماء.

فالصحة في الطور الأول والثاني هي الصحة بالمعنى الثاني كما أن الصحة في الطور الثالث هي الصحة بالمعنى الأول.

فتحصل أن الصحة لها معنيان وبالتالي يكون الفساد أيضاً له معنيان

يراد بها التقرب إلى الله تعالى ومرضاته وبين النهي عنها المبعد عصيانه عن الله والمثير لسخطه، فيستحيل التقرب بالمبعد والرضا بما يسخطه،

ضرورة أن الفساد هو عدم الصحة.

المرحلة الثانية من الواضح أن الفساد إنما هو عدم تمامية شروط الصحة وعليه فلا يكون العمل فاسداً حتى يفقد شرطاً من شروط الصحة فلا بد من بيان شروط الصحة حتى نعرف أن النهي هل يستوجب فقد شرط من شروط الصحة أو لا يستوجب ذلك.

فإن كان النهي مستوجباً لفقد شرط من شروط الصحة حكمنا بأن النهي يقتضي الفساد.

وإن كان النهي غير مستوجب لفقد أي شرط من شروط الصحة حكمنا بأن النهي لا يقتضي الفساد.

ومن الواضح أننا لن نتعرض سوى لذكر الشروط التي يحتمل في النهي أن يكون مستوجباً لعدمها.

المرحلة الثالثة في ذكر شروط الصحة بالمعنى الأول.

الشرط الأول قصد القرية من المكلف بمعنى أن يكون العمل صدر من المكلف بقصد التقرب إلى مولاه.

وهذا الشرط من بديهيات العبادية وإنما الكلام يقع في الشروط التكوينية التي تستوجب هذا القصد.

فنعول هنا حالات كثيرة لأن العمل بذاته قد يتصف بأنه مراد المولى وبأنه محبوب وبأنه فيه مصلحة غالبية أو منفردة أو مغلوبة أو مفسدة منفردة وقد يكون مراد العدم أو مبعوضاً.

وقد يكون له صفتان أو ثلاث مجتمعات من هذه الصفات كأن يكون مراداً ومبعوضاً وفيه مفسدة أو مراد العدم ومبعوضاً وفيه مصلحة إلى غير ذلك من الأقسام الكثيرة.

ثم تارة يكون المكلف عالماً وأخرى جاهلاً بسيطاً أو مركباً.

فيقع الكلام في أنه ما هو الشرط الذي يسوغ تكويناً للمكلف أن يقصد القرية.

ويستحيل أيضاً التقرب بما يشتمل على المبعد المبغوض المسخّط له أو بما هو متقيد بالمبعد أو بما هو موصوف بالمبعد.

الظاهر بعد المراجعة إلى الوجدان أن العبد لا يمكنه قصد القرية بعمل ما إلا إذا كان العمل مستوجِباً أن يشكره المولى عليه وذلك يكون فيما إذا كان العمل مراداً للمولى وطالِباً له سواء كان محبوباً أم لا فيه مصلحة أم لا. أو يكون فيما إذا كان محبوباً وغير مراد العدم. فإذا قصد القرية يتحقق بأحد حالتين.

الأولى إرادة الفعل.

الثانية محبوبيته مع عدم التنفر منه.

وفي غير هاتين الحالتين لا مجال للتقرب بالعمل إلى المولى فلو كان المولى يتنفر من عمل محبوب لا مجال لأن يقصد العبد أنه يفعل ذلك بغرض إرضاء المولى والتقرب منه لوضوح أن هذا العمل يوجب نفرة المولى وغضبه لا شكره وسروره.

كما لا مجال لأن يقصد العبد القرية فيما إذا كان العمل مبغوضاً محضاً أو لا محبوب ولا مبغوض وإنما فيه مجرد مصلحة فإن هذه المصلحة بعد أن لم تحرك شيئاً في نفس المولى لا تستوجب أن يشكر العبد عليها ويرضى منه لأجلها. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى يجب أن يكون أحد الحالتين المتقدمتين علمية بمعنى أن يعلم المكلف تحقق أحد الحالتين فلا يكفي مجرد وجودهما في الواقع كما لا يجب وجودهما في الواقع إنما الشرط هو علم المكلف بذلك واعتقاده به سواء طابق الواقع أم لم يطابق الواقع هذا في قصد القرية الجزمي.

وأما الإجمالي أي رجاء المطلوبة فيكفي احتمال إحدى هاتين الحالتين.

والحاصل أن عندنا نقاط.

الأولى أن شرط تحقق قصد القرية على نحو الجزم هو الاعتقاد إما بأن

المولى يطلب العمل وإما بأن المولى يحب العمل ولا يتنفر منه .  
الثانية أن الشرط هو الاعتقاد سواء كان مصيباً للواقع أو كان مخالفاً للواقع .

الثالثة أن الشرط هو الاعتقاد فلا يكفي مجرد وجود إحدى الحالتين المتقدمتين بدون اعتقاد العبد بها .

الرابعة أنه في حالة عدم العلم والاعتقاد بهاتين الحالتين يكون الإحتمال كافياً في العمل برجاء المطلوبة فلا يمتنع رجاء المطلوبة إلا في حالة واحدة وهي حالة الاعتقاد بعدم كلا الحالتين المتقدمتين .

الخامسة أنه لا مجال لتحقيق قصد القربة في غير الحالتين المتقدمتين فمجرد المصلحة دون المحبوبة غير كافية .

هذا كله في الشرط الأولى أي قصد العبد للتقرب إلى مولاه .

الشرط الثاني كون الفعل بنفسه له أهلية أن يتقبله المولى بمعنى أن يكون العمل بحيث لو تحقق في الخارج ضمه إلى نفسه وسر بحصوله فإنك إذا عرضت على سيدك لحماً وعرضت عليه قشور البصل فإنه يضم الأول ويترك الثاني ويهمله فالحاصل أن العمل على قسمين .

الأول أن يكون فيه ما يستوجب رغبة المولى به وضمه إليه .

الثاني أن لا يكون فيه ذلك .

وشرط الصحة هو أن يكون العمل من قبيل الأول .

بقي أمران .

الأول ما هو مستند اشتراط هذا الشرط .

الجواب واضح وذلك لأن الكلام في الصحة بالمعنى الأول وهي عبارة عن قبول العمل ومن الواضح أن المولى العاقل لا يقبل إلا العمل الذي يرغب فيه لا العمل المهمل ولا العمل الذي يرغب بعده .

الثاني أنه ما هي الحالات التي يتحقق فيها هذا الشرط .

الجواب أن من الظاهر أن العمل الذي يقبله المولى هو العمل الذي يحقق غرضاً من أغراض المولى.

وهذا المعنى واضح مفهوماً لكنه غير واضح مصداقاً إذ نحن لا نعرف ما هي الأعمال التي تحقق غرض المولى إذ مولانا عز وجل يختلف عن الموالى العاديين إذ الموالى العاديين كانت أغراضهم هي حاجاتهم وأما مولانا جلت عظمتة فهو غني عن العالمين.

فالإنصاف أنه لا مجال لاعطاء ضابطه في هذا المقام تعين ما هو العمل الذي يحقق غرض المولى.

إذ يحتمل أن نفس صدور العمل بنحو حسن من المكلف كاف في قبوله حتى ولو لم يكن ذا مصلحة واقعية بل حتى لو كان ذا مفسدة ومبغوضاً فلو قام العبد بقتل نبي بخيال أنه كافر قد يكون هذا العمل مقبولاً محققاً لأغراض المولى عز وجل لأنه صدر بداع حسن.

كما يحتمل احتمالات أخرى لا حاجة إلى سردها نعم المظنون وهو لا يغني من الحق شيئاً أن كل عمل يصدر بداع حسن هو عمل مقبول محقق لأغراض المولى التي هي تزكية النفوس والخضوع له عز وجل فإن الدنيا عند الله تعالى أهون من جناح بعوضه فكيف ببعض مصالح الدنيا التي تخرج عن تزكية النفس والاخلاق السامية الا ترى أنه عندما تاب بنو اسرائيل كانت توبتهم قتل أنفسهم وأي مصلحة في ذلك غير الخضوع لوجهه الكريم عز وجل.

فتحصل أن هذا الشرط لا يمكن نفي وجوده أبداً إلا في حالة واحدة وهي حالة أن يكون العمل بنفسه خبيثاً مضافاً إلى عدم صدوره بداع حسن. كما أن هذا الشرط لا يمكن إثباته أبداً إلا في حالة واحدة وهي أن يكون العمل بنفسه محبوباً له غير متنفر منه مضافاً إلى صدوره بداع حسن. فهنا نقاط.



الأولى أن الشرط الثاني هو كون العمل محققاً لغرض من أغراض المولى.

الثانية أنه لا يوجد عندنا ضابطه تعين العمل المحقق للغرض.

الثالثة أنه في حالة واحدة يمكن القطع بكون الفعل محققاً لغرض المولى وهي حالة يتحقق فيها شرطان.

الأول أن يكون الفعل محبوباً للمولى غير متفر عنه.

الشرط الثاني أن يكون صدور الفعل بداع حسن.

النقطة الرابعة أنه في حالة واحدة يمكن القطع بعدم كون الفعل محققاً لغرض المولى وهي حالة تحقق شرطين.

الأول خباثة الفعل بنفسه بأن يكون مبغوضاً ليس فيه مصلحة.

الشرط الثاني أن يكون صدور الفعل ليس بداع حسن.

النقطة الخامسة أنه في غير الحالتين المتقدمتين يكون العمل مشكوكاً أنه مقبول للمولى أو غير مقبول له.

تنبيه لم نشترط في النقطة الثالثة أن يكون الفعل مراداً لأن المفروض عدم وجود إرادة ضرورة أن الكلام في الصحة بالمعنى الأول وهي تكون عند عدم الطلب إذ مع الطلب تكون العبادة مسقطه له أي صحيحة بالمعنى الثاني.

المرحلة الرابعة في ذكر شروط الصحة بالمعنى الثاني وهي شرطان.

الأول تحقق قصد القرية من المكلف وقد عرفت تفصيل الكلام فيه في المرحلة السابقة.

الشرط الثاني وهو شرط كون الفعل مستوجباً لاسقاط الأمر وكون الفعل مستوجباً لاسقاط الأمر له حالتان.

الأولى أن يكون مصداقاً من مصاديق الأمور به.

الثانية أن يكون محققاً للغرض من الأمر.

أما الحالة الأولى فواضحة وهي أبرز مصاديق القبول والصحة وبالتالي الاسقاط .

وأما الحالة الثانية فهي محل النظر فمن أين نعلم أن هذه العبادة محققة لغرض المولى إلا بإطلاعنا على مكنونات عالم الارادة الإلهية والتشريع الرباني وأين نحن من ذلك .

فالانصاف عدم امكان العثور على ضابطه .

نعم يمكن في حالة واحدة فقط أن نحزر ذلك وهي أن نجد أن هذا المصداق من العبادة لا يمتاز عن مصاديق العبادة المقبولة بأي ميزة فإذا أحرزنا ذلك حكمنا بالاسقاط ضرورة أن الامثال آثارها واحدة فكما كانت مصاديق العبادة محققة للغرض من الأمر وجب في هذه العبادة المماثلة تماماً أن تكون محققة للغرض وبالتالي مسقطة للأمر .

المرحلة الخامسة في مدلولات النهي وهي تختلف باختلاف النهي ولذا فتكلم في مقامات ثلاث .

الأول النهي النفسي وهو يدل على أن متعلقه موصوف بأوصاف .

الأول أنه مزجور عنه أي أن المولى يزجر عنه .

الثاني أنه متفر عنه أي أن المولى يريد عدمه .

والظاهر أن هذين المدلولين لا كلام فيهما لوضوح أن الأول مدلول مطابق للنهي وأن الثاني من أخص لوازم الزجر لوضوح أن العاقل إنما يزجر عما يريد عدمه .

الوصف الثالث أنه مبغوض والظاهر أن هذا الوصف جار في كل نهى نفسي ما لم يثبت بالدليل عدم وجود المبغوضية فعندنا قاعدة تقول (كل نهى نفسي يدل على المبغوضية) وهذه القاعدة لا ينبغي النقاش فيها فإن العرف لا يفهم نهياً بدون مبغوضية .

نعم قد يستثنى من هذه القاعدة ثلاث أقسام من النهي .

الأول النهي الثابت بدليل لبي من إجماع وسيرة وغير ذلك . فإن هذا الدليل إنما يكون حجة في الحكم الشرعي الذي هو جعل الحرمة ولا يكون حجة في المبغوضية لأنها ليست حكماً شرعياً فتأمل .

فإن قلت فلأزم ذلك أن يكون هذا القسم من النهي غير دال على التنفر أيضاً لأنه ليس حكماً شرعياً .

قلت الإرادة من اللوازم العقلية لنفس الحكم بحيث يستحيل انفكاك الحرمة عنه . فإذا ثبت الحكم الشرعي بالامارة المذكورة يثبت لوازمه العقلية بناء على أن الامارة مطلقاً حجة في اللوازم العقلية .

بل قد يقال أنها حجة في اللوازم العرفية أيضاً فبذلك يثبت المبغوضية أيضاً لأن المبغوضية أيضاً من لوازم الحرمة إلا أنها لازم عرفي لا عقلي كالتنفر .

فإن قلت إن التنفر أيضاً ليس من اللوازم العقلية بل هو من اللوازم العرفية كالمبغوضية لوضوح انفكاك جعل الحرمة عن التنفر كما في الحرمة الامتحانية .

قلت كلامنا في الحرمة المعروفة التي هي غير الامتحانية ومن الواضح أن هذا القسم من الحرمة لا ينفك عن التنفر .

القسم الثاني النهي الثابت بمسلك التلازم في مبحث الضد فالنهي عن الضد يكون نفسياً ولكن المبغوض ليس نفس الضد بل لازمه كما عرفت في محله .

قلت أولاً قد عرفت أنه لا وجه له ولا وجود .

ثانياً إن القول بالنهي على مسلك التلازم لا ينبغي أن يقال به إلا بناء على سراية المبغوضية من الملازم إلى ملازمه فدعوى سراية الحرمة بدون سراية المبغوضية مضافاً إلى أنها فاسدة هي دعوى في غاية الغرابة .

القسم الثالث النهي الامتحاني فإن النهي الامتحاني لا ينشأ عن مبادئ في نفس المتعلق فلا يكون الممتحن متنفراً من متعلق النهي .

قلت خروج هذا القسم كبروياً مسلم إلا أنه من الواضح أنه لا يوجد صغرى له إذ كل ما في أيدينا من النواهي داخل تحت قوله تعالى ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾ وبذلك يعلم عدم وجود نهي ناشئ عن مجرد مصلحة في نفس الجعل فلا حاجة إلى النقاش في إمكان الوقوع أو عدم إمكان الوقوع.

فظهر أن كل النواهي تدل على المبغوضية ولا يستثنى سوى القسم الأول على ما في استثنائه من الكلام.

الوصف الرابع أنه مفسدة والكلام فيه كالكلام في الوصف السابق حرفاً بحرف.

الوصف الخامس أنه غير مأمور به وهذا الوصف إنما يجتمع العلماء على وجوده في حالة واحدة وهي حالة كون النهي معارضاً للأمر مع ترجيح النهي.

وذلك حيث يتعلق النهي بعنوان العبادة فإنه في هذه الحالة قام الاجماع على أن العنوان الواحد لا يجتمع عليه أمر ونهي.

وفي غير ذلك يكون وجود هذا الوصف مبني على القول بالإمتناع وترجيح النهي.

أو مبني على وقوع التزاحم وترجيح النهي بناء على أن التزاحم يؤدي إلى ارتفاع أحد المتزاحمين وبناء أيضاً على عدم الترتب إذ على القول بجواز الترتب يكون الأمر موجوداً ولو بنحو طولي.

المقام الثاني النهي المقدمي وقد عرفت في محله أنه لا يدل على مفسدة أو مبغوضية في متعلقه وإنما يدل على الأوصاف الثلاثة الباقية أي الزجر والتنفر وعدم الأمر على ما بينا تفصيله.

المقام الثالث النهي الارشادي وتسميته بالنهي مسامحة فإنه في الحقيقة إرشاد ودلالة على معنى من المعاني ومن الواضح أن مدلول النهي الارشادي غير معين بل يختلف باختلاف الارشاد فتارة يكون إرشاداً إلى حكم العقل مثل لا تعص.

وتارة يكون إرشاداً إلى مفسدة واقعية لا ترتبط بحكم شرعي مثل لا تأكل الجبن فإنه يورث النسيان.

وتارة يكون إرشاداً إلى مفسدة واقعية روحية يمكن أن يقال بأنها تدل على الكراهة مثل لا تجعل في البيت صورة حيوان فإن الملائكة لا تدخل بيتاً فيها صورة حيوان.

وتارة يكون إرشاداً إلى عدم الأمر مثل (لا تدفع الزكاة لغير المستحق).

وتارة يكون إرشاداً إلى مانع المتعلق من صحة العمل مثل (لا تلبس جلد الميتة في الصلاة).

وتارة يكون إرشاداً إلى جزئية المتعلق للعمل مثل (لا تترك الفاتحة في الصلاة).

الى غير ذلك فمدلول النهي الإرشادي غير مضبوط.

المرحلة السادسة وفيها ننظر أن النهي يقتضي الفساد أم لا.

فنقول تارة نفرض أن النهي قد دل على عدم الأمر وأخرى نفرض أنه لم يدل على عدم الأمر. فهنا مقامان.

المقام الأول النهي الذي لم يدل على عدم الأمر. وقد عرفت أن هذا النهي إنما يوجد على القول بعدم الامتناع وفي حالة خاصة بينها فراجع. كما قد عرفت أن معنى اقتضائه للفساد هو اقتضائه لإنعدام أحد شرطي صحة العبادة. فيقع الكلام في نقطتين.

الأولى أن هذا النهي هل يقتضي انعدام الشرط الثاني من شرطي الصحة بالمعنى الثاني أم لا يقتضي ذلك.

الظاهر أنه لا يقتضي ذلك لمقدمتين.

الأولى أن المفروض أن الأمر تعلق بعنوان شامل لهذا المصداق المنهي عنه أي أن هذا المنهي عنه هو مصداق من مصاديق المأمور به.

المقدمة الثانية أن الأمر لا يمكن أن يتعلق إلا بما يكون محققاً للغرض، وهذه المقدمة مضافاً إلى بدايتها قد أوضحناها في مواضع كثيرة متقدمة فلا حاجة إلى الاعادة.

فينتج من هاتين المقدمتين أن هذا المنهي عنه محقق للغرض من الأمر وبالتالي يجب أن يكون مسقطاً للأمر ولا نريد بالصحة بالمعنى الثاني أكثر من هذا كما عرفت.

وقد انقذ مما ذكرناه أن النهي لا يقتضي انعدام الشرط الثاني مطلقاً أي سواء دل على المبغوضية والمفسدة أو لم يدل. ضرورة أن متعلق النهي على جميع الأحوال محقق لغرض المولى كما عرفت في المقدمتين.

فيكون المقام من قبيل ما لو تعلق غرض المولى بحركة يد العبد فأمره بتحريكها فقام العبد بتحريكها وصفح وجه مولاه فإن هذه الحركة تسقط الأمر وصحيحة وإن كانت مبغوضة أشد البغض.

فإن قلت إنما نتعلل أن يكون المبغوض محققاً لغرض المولى في التوصليات لا في العباديات إذ في العباديات لا تتعلل ذلك.

قلت تعقلت أو لم تتعلل فإن هذا لا يهمنا فنحن نتكلم كبروياً. وهذه الكبرى تقول (إن كان متعلق النهي مصداقاً للمأمور به بالأمر العبادي فهو محقق للغرض وإذا كان محققاً للغرض كان مسقطاً للأمر).

فإن أنت تعقلت أن المنهي عنه محقق للغرض وقبلت ببقاء الأمر تحقق عندك صغرى الكبرى.

وأما إذا لم تتعلل أن المنهي عنه محقق للغرض لزمك أن تقول أن الأمر لا يشمل هذا المنهي عنه لاستحالة شمول الأمر لما لا يحقق الغرض وعلى هذا يكون الكلام معك ليس في هذا المقام بل في المقام الآتي إذ الكلام في هذا المقام مع من يعترف ببقاء الأمر متعلقاً بالمنهي عنه ولازم هذا الاعتراف هو الاعتراف بأن المنهي عنه محقق للغرض.

والحاصل أن الكلام في هذا المقام مع من يتعقل كون المنهي عنه يحقق الغرض من الأمر العبادي.

فإن قلت نعم ولكن نحن نريد أن نأتي بدليل جديد على عدم تعلق الأمر بالمنهي عنه وهو دليل استحالة كون المنهي عنه محققاً للغرض من الأمر العبادي.

قلت إذا تكلمت بهذا النحو كان كلامك باطلاً لما عرفت من أن أغراض المولى لا هي بيدي ولا هي بيدك فمن أين لك أن تعرف أن المبغوض الواقعي لا يحقق غرض المولى وهل اطلعت على الغيب فاتنا بآية ان كنت من الصادقين.

النقطة الثانية أن هذا النهي هل يقتضي إنعدام الشرط الأول من شرطي الصحة بكلا المعنيين.

الجواب أن هنا حالتين.

الأولى حالة جهل المكلف بهذا النهي.

الحالة الثانية حالة علم المكلف بهذا النهي.

أما في الحالة الأولى فلا ريب أن النهي لا يستوجب انعدام الشرط الأول لما عرفت من أن الشرط الأول إنما هو شرط ذهني أي (قصد التقرب).

ومن الواضح أن سائر الأمور الذهنية لا تتأثر بالواقع بما هو واقع وإنما تتأثر بما هو واصل إلى الذهن.

فمن اعتقد أن هذا الموجود في الخارج جدي لذيد الطعم إنقض عليه ليأكله ولم يفر منه وإن كان هو في الواقع أسداً ضارياً.

كما أن من اعتقد أن هذا الموجود في الخارج أسد فإنه يفر منه ولا يعقب وإن كان هو في الواقع هراً.

والحاصل أن الأمور الذهنية لا تتأثر بالواقع إلا بحسب وصوله إلى الذهن.

أما في الحالة الثانية فالمشهور التسالم على أن العلم بالحرمة مانع من قصد القربة. وهو كذلك بالوجدان فإن من علم أن قتل النبي من المحرمات لا يمكنه أن يقتله بقصد التقرب إليه.

ولكن الانصاف أن هذه القاعدة لا تصح على إطلاقها بل هي مختصة بما إذا كان العمل محرماً رأساً على عقب.

وأما إذا كان له جهتان جهة حسنة وجهة سيئة أمكن التقرب إلى الله تعالى بقصد الجهة الحسنة ألا ترى أنك لو كنت في أرض مفسوبة وأخبرك المعصوم أن صلاتك في الأرض المفسوبة لها أجر وثواب وتقرب من الله تعالى وتوجب رضوانه فإنك تندفع إلى الصلاة بقصد القربة مع علمك بحرمة الغصب وهكذا من يشرب الخمر ويعلم أن الشرب بهذه الطريقة له ثواب فإنه يمكنه قصد القربة بالشرب بتلك الطريقة.

فالحاصل أن الأعمال ثلاثة أقسام.

الأول أعمال متمحضة في الحرمة كقتل النبي ونحو ذلك.

الثاني أعمال لها حيثية حسن وحيثية سوء لكن تكون الحيثيتان في الذهن في عرض واحد بمعنى أن الذهن يرى أنه ينبعث نحوهما في عرض واحد بحيث أنه لو لم ينبعث نحو الأولى لم ينبعث نحو الثانية كما لو فرض أن المسجد كلما يبقى فيه ينام وفرض أن النوم في المسجد حرام فهنا يكون النوم والبقاء عند الذهن في عرض واحد.

ويمكن أن نعبر عن هذا القسم بعبارة أخرى وهي أن نفرض أن المحرم لا ينفك عن العبادة بحسب اختيار المكلف بحيث أنه لو لم يفعل العبادة لا يفعل المحرم فيكون عنده أن انبعثه نحو العبادة هو عين انبعثه نحو المحرم.

القسم الثالث أعمال لها حيثية حسن وحيثية سوء ولكن فرض أن الانسان واقع في المحرم على كل حال أي سواء فعل العبادة أو لم يفعلها كالجالس في الأرض المفسوبة مصراً على الجلوس فيها فإما أن يصلي على تلك الحال وإما أن لا يصلي.



إذا عرفت هذه الاقسام فالظاهر أن استحالة التقرب في القسم الأول في غاية الوضوح.

وأما في القسم الثاني فيضعف وضوحها ولكن الظاهر أيضاً هو الاستحالة لأنه يرى أن هذا الانبعاث نحو ما لا يرضي الله تعالى فلا يمكنه التقرب.

ولكن ذلك محل تأمل بل منع فإن ضرباً من قصد القربة ليس من البعيد صدوره كما لو تغافل الانسان عن الحرمة والزجر كمن جاء وتوضاً بالماء المغصوب ملتفتاً إلى الحرمة ولكن لم يعتن بها وقصد القربة فإن هذا النحو من قصد القربة نرى وقوعه من بعض العوام. وإن كان مما لا يمكن أن يقع من أهل العلم والإلتفات إلى ما يغضب الله تعالى وما يرضيه. فلاستحالة هنا ليست على جميع الناس.

وأما في القسم الثالث فالظاهر أن قصد القربة في غاية الامكان بل هو واقع كثيراً كما نراه من كثير من العامة كمن يسجن الامام عليه السلام في دار حسن تقرباً إلى النبي صلى الله عليه وآله. وليس التقرب في الجنس أي جنس السجن بل التقرب هو في فصله أي جعله بدار حسن. وهذا القصد يكون عند الشخص الظالم الذي أصر على ارتكاب الجنس أي السجن.

فانقدح مما ذكرناه أن الانسان المصير على الجلوس في الأرض الغصب يمكنه قصد القربة بصلاته والمصير على التصرف بالماء يمكنه قصد القربة بالوضوء وهكذا. وقد أشرنا إلى ذلك وفصلناه في بعض مباحث إجتماع الأمر والنهي فراجع.

تنبيه كان كلامنا في قصد القربة بمعناه المطلق وقد عرفت إمكانه ولكن لو فرض قيام الدليل على أن المطلوب في قصد القربة أن يكون العمل جنسه وفصله لله فهذا ينتج أن قصد القربة المطلوب محال حيث أن من يصلي في المغصوب يرى أن أصل الغصب ليس لله تعالى وهذا واضح.

تنبيه آخر لم نتعرض في هذا المقام للشرط الثاني من الصحة بالمعنى

الأول لأن هذه الصحة لا حاجة لها هنا على فرض تحقق الصحة بالمعنى الثاني .

نعم على فرض عدم تحقق الصحة بالمعنى التالي يرجع السؤال أنه هل تصح الصحة بالمعنى الأول فنحتاج إلى معرفة تحقق الشرط الثاني من شرطها والكلام فيه يعرف من المقام الآتي .  
خلاصة ما سبق في هذا المقام في نقاط .

الأولى أن النهي لا يقتضي انعدام الشرط الثاني من الصحة بالمعنى الثاني .

الثانية أن المنهي عنه يتحقق فيه الشرط الثاني المذكور لأنه محقق للغرض بدليل تعلق الأمر به واستحالة تعلق الأمر بما لا يحقق الغرض .  
الثالثة أن من يدعي أن الأمر يتعلق بالمنهي عنه يجب عليه أن يتعلل كون المنهي عنه محققاً للغرض .

الرابعة أن النهي لا يقتضي انعدام الشرط الأول في حالة جهل المكلف بالنهي .

الخامسة أن النهي يقتضي انعدام الشرط الأول في أعمال القسم الأول والثاني عند العلم بالنهي وفي الحقيقة يكون نفس العلم هو المقتضي لانعدامه لا نفس النهي .

السادسة أن هذا العلم يقتضي انعدام الشرط الأول حتى لو بان أن العلم غير مطابق للواقع .

السابعة أن العلم بالنهي لا يقتضي انعدام الشرط الأول في أعمال القسم الثالث .

الثامنة أن عند ثبوت الصحة بالمعنى الثاني في هذا المقام لا نحتاج إلى الصحة بالمعنى الأول نعم إنما نحتاج إلى هذه الصحة عند فقدان الصحة بالمعنى الثاني ومعرفة ثبوتها يحتاج إلى معرفة انعدام شرطها الثاني أو ثبوته ويعرف ذلك في المقام الآتي .

والنتائج التي نستخلصها هي كالتالي .

الأولى أن العبادة الصادرة حال الجهل بالحرمة تقع صحيحة بالمعنى الثاني لتحقق شرطها . كما هو مقتضى النقطة الثانية والرابعة .

الثانية أن العبادة من أعمال القسم الثاني تقع فاسدة عند العلم بالنهي والإلتفات اليه لفقدان الشرط الأول .

وهذه النتيجة ما زالت محل تأمل بل منع لولا الأدلة الإثباتية الدالة على لزوم نوع معين من قصد القرية .

النتيجة الثالثة أن العبادة من أعمال القسم الثالث تقع صحيحة حتى في حال العلم بالنهي .

ثم إن بعض هذه النتائج مخالفة للمشهور ولكن كما ترى فإن الحق أحق بالاتباع . وبهذا نختم الكلام في المقام الأول .

المقام الثاني في النهي الذي يدل على عدم الأمر . ويقع الكلام في نقطتين أيضاً .

النقطة الأولى في أن النهي هل يقتضي انعدام الشرط الثاني في هذا المقام أم لا .

والظاهر كما لا يكاد يخفى في هذا المقام أيضاً أن النهي لا يقتضي انعدام الشرط الثاني وذلك لأن النهي بجميع مدلولاته لا يدل على كون متعلقه غير محقق لغرض المولى لما عرفت من أن أغراض المولى ليست بيدنا فيمكن أن يكون غرضه مجرد صدور العمل بداع حسن . فالتنفر الواقعي من العمل كالزجر عنه ومبغوضيته ومفسدته كل ذلك يكون أجنياً عن الغرض المذكور ولا يستوجب زواله فقد يكون غرض المولى من الصلاة مثلاً مجرد صدور هذه الأفعال بداع حسن فلو كان المكلف جاهلاً بالغصية وكانت هذه العبادة محرمة واقعاً فإنه يأتي بأعمال الصلاة بداع حسن فتكون صلاته محققة للغرض مع أنها مزجور عنها في الواقع ومراد عدمها ومبغوضه وذات مفسدة ولا أمر بالصلاة .

فالحاصل أن النهي بجميع مدلولاته لا يقتضي إنعدام الشرط الثاني من الصحة بالمعنى الثاني.

تنبيه في هذا المقام كما لا نحرز انعدام الشرط الثاني كذلك لا نحرز وجوده لإحتمال أن يكون غرض المولى لا يتحقق بهذه الأعمال.

وعلى هذا يكون الشرط الثاني مشكوك الوجود ومشكوك العدم فكما لا مجال لأحراز عدمه كذلك لا مجال إلى إحراز وجوده وكل ذلك ينبع من ينبوع واحد وهو جهلنا بأغراض المولى.

النقطة الثانية أن النهي هل يقتضي إنعدام الشرط الثاني من شرطي الصحة بالمعنى الأول.

والظاهر أن النهي لا يقتضي ذلك إلا في حالة واحدة وذلك لما عرفت في المرحلة الثالثة أننا لا نعلم ما هي أغراض المولى. ولذلك قلنا أنه لا يوجد ضابطه تعين متى يتحقق غرض المولى ومتى لا يتحقق.

نعم قد ذكرنا أنه في حالة واحدة يعلم بتحقيق الغرض وهي حالة يتحقق شرطان الأول محبوبة الفعل الثاني أن يكون الصدور بداع حسن.

كما ذكرنا أنه في حالة واحدة يعلم بعدم تحقيق غرض المولى:

الأول خباثة الفعل أي ذو مفسدة مبغوض.

الثاني أن يكون الصدور ليس بداع حسن.

وحينئذ يقع الكلام أن مع النهي هل يمكن إحراز إحدى هاتين الحالتين إما لا فعندنا قضيتان كبيرتان.

الأولى أن مع النهي هل يمكن إحراز الحالة الأولى.

الثانية أن النهي هل يؤدي إلى إحراز الحالة الثانية.

أما الأولى فالجواب عنها بالنفي أي أن مع النهي لا يمكن إحراز الحالة الأولى وذلك لأن بواسطة النهي يحرز تنفر المولى عن العمل فنفقد الشرط الأول من شرطي الحالة الثانية.

وأما الثانية فالجواب عنها بالنفي أيضاً لأن النهي إنما يكشف عن وجود مفسدة ومبغوضية ولكن لا ينفي أن يكون فيه مصلحة مغلوبة وحينئذٍ فينتفي الشرط الأول أي خبائه الفعل فإن الفعل الذي يكون ذا مصلحة لا يكون خبيثاً فلو كان الفعل ذا مصلحة مغلوبة وصدر بداع حسن فيمكن أن يتقبله المولى عز وجل ولا دليل عقلي على أن المولى لا يتقبل مثل هذه الأعمال . فانقدح من كل ما ذكرناه أن النهي لا يقتضي إنعدام الشرط الثاني من شرطي الصحة بالمعنى الأول .

النقطة الثالثة أن النهي هل يقتضي إنعدام الشرط الأول .  
والجواب قد عرفته في النقطة الثانية من البحث المتقدم .  
فتائج هذا المقام ثلاثة وهي :

الأولى أن العبادة الصادرة حال الجهل لا نحرز صحتها لا بالمعنى الأول ولا بالمعنى الثاني بل نحن في شك .

وسبب الشك هو عدم وجود دليل يثبت أو ينفي أن هذه العبادة تحقق غرض المولى من الأمر أو غرضه من غير الأمر .

النتيجة الثانية هي عين النتيجة الثانية من المقام الأول .

النتيجة الثالثة أن العبادة من أعمال القسم الثالث تقع مشكوكة الصحة بالمعنى الأول والثاني .

وسبب الشك هو عدم وجود دليل يثبت أو ينفي أن هذه العبادة محققة لغرض الأمر أو غير الأمر وبهذا نختم الكلام في المرحلة السادسة .

المرحلة السابعة في التعرض لبعض الأدلة المذكورة للدلالة على الفساد وهي :

الدليل الأول وهو استدلال مشهور لكنه ساذج حاصله أنه يستحيل التقرب بالمبعد والمنهي عنه مبعده .

وفساد هذا الدليل قد أصبح واضحاً إذ لو أريد استحالة التقرب بما علم أنه مبعده فقد عرفت أنه مضافاً إلى اختصاصه بحالة العلم فيه تفصيل مع

أن المانع حينئذٍ ليس نفس النهي بل هو الاعتقاد بوجود النهي .  
ولو أريد استحالة أن يكون المحرم المبعوض مقرباً فقد عرفت فساده .  
الدليل الثاني مركب من مقدمتين .  
الأولى أن النهي يدل على أن المنهي عنه مفسد وليس فيه صلاح .  
المقدمة الثانية أن ما ليس فيه صلاح لا يحقق غرض المولى .  
أقول أما المقدمة الأولى ففسادة إذ النهي لا يدل على عدم وجود  
مصلحة في متعلقة لا بالمطابقة كما هو واضح إذ مدلوله المطابقي هو مجرد  
الزجر .  
ولا بالالتزام لأنه إنما يدل بالالتزام على وجود مفسدة لا على عدم  
وجود مصلحة .  
وأما المقدمة الثانية فلا دليل عليها أيضاً لأنك عرفت أن أغراض  
المولى ليست بيدنا فيمكن أن يكون الغرض مجرد صدور الافعال بداع  
حسن .  
الدليل الثالث وهو مركب من مقدمتين أيضاً .  
الأولى أن النهي يدل على أن المنهي عنه إما لا مصلحة فيه أو فيه  
مصلحة لكنها مغلوبة .  
المقدمة الثانية أن ما كانت مصلحته مغلوبة لا يمكن التقرب به .  
أقول أما المقدمة الأولى فصحيحة أما الثانية ففسادة لما عرفت من  
فساد المقدمة الثانية من مقدمتي الدليل الثاني .  
الدليل الرابع وهو مركب من ثلاث مقدمات .  
الأولى أن النهي دال على عدم وجود أمر بالعبادة .  
الثانية أن النهي دال على أن المنهي عنه مبعوض وليس محبوباً .  
الثالثة أن طريق صحة العبادة إما الأمر وإما المحبوبة ولا يوجد طريق  
ثالث .  
فينتج أن عند النهي لا طريق إلى صحة المنهي عنه فيكون فاسداً .

أقول أما الأولى فهي إنما تكون مطلقة على القول بالامتناع وإما على القول بالجواز فيختص صحتها فيما إذا وقع التعارض وترجح النهي أو وقع التزاحم وترجح النهي وسقط الأمر عن الفعلية .  
أما المقدمة الثانية فصحيحة بالجملة .

وأما الثالثة ففاسدة لما عرفت من أن الصحة لها طريق آخر وهو تحقيق الغرض وهذا الطريق غير منفي .

الدليل الخامس وهو مركب من مقدمتين .

الأولى أن العلم بالنهي يستوجب العجز عن قصد القربة .

الثانية أن العبادة تبطل بدون قصد القربة لأنه شرط أساسي في العبادة .

أقول أما الأولى ففيها تفصيل قد عرفته وأما الثانية فصحيحة .

ثم لو سلم الدليل بكلا مقدمتيه فإنما ينتج أن اعتقاد النهي يستوجب الفساد حتى لو كان اعتقاداً غير مصيباً للواقع لا أن النهي بنفسه يقتضي الفساد .

الدليل السادس وهو الذي بنى عليه المحقق النائيني (ره) وحاصله مبني على مقدمات .

الأولى أن النهي عن الحصة يستحيل اجتماعه مع الأمر بالكلية وهذه المقدمة قد تم إثباتها في بحث الاجتماع .

الثانية أن كلما ورد النهي عن الحصة يكون هذا النهي مستوجباً لتقييد الأمر بالكلية بقيد يخرج هذه الحصة .

وهذه المقدمة دليلها نفس المقدمة الأولى .

المقدمة الثالثة أن صحة العبادة لها طريقان الأول تعلق الأمر بها الثاني أن تكون متضمنة للملاك على أن يكون ملاكها تاماً غير مغلوب .

المقدمة الرابعة أن النهي يكشف عن أن الملاك الغالب هو ملاك النهي وملاك الأمر مغلوب .

إذا عرفت هذه المقدمات فينتج استحالة الصحة عند النهي لإنتفاء كلا طريقي التصحيح أما الأول فينتفي كما عرفت في المقدمة الثانية وأما الثاني فينتفي كما عرفت في المقدمة الرابعة.

أقول أما المقدمة الثالثة ففاسدة لأن الطريق الثاني للصحة هو تحقيق الغرض ولا يخفى أنه قد يتحقق في الملاك المغلوب.

ثم لو تمت هذه المقدمات كانت مختصة ببعض النواهي فإن النهي الذي لا يجتمع مع الأمر عند الميرزا (ره) هو النهي بالحصاة لا ما إذا تعلق بعنوان بينه وبين الأمور به عموم من وجه.

كما أن النهي الذي يستوجب مغلوبية الملاك مختص بالنهي النفسي وأما الغيري فلا يكشف عن ذلك بل يمكن وجود بعض النواهي النفسية التي لا تدل على مغلوبية ملاك الأمر كالنهي النفسي بناء على مذهب التلازم على ما عرفت ما فيه من الكلام.

كما أن النهي الذي يستوجب تقييد الأمر هو خصوص التحريمي منه وأما التنزيهي فلا يستوجب ذلك إذا كان الأمر بديلاً كما مر تفصيله ص فراجع.

فانقدح عدم وجود دليل تام يقتضي أكثر مما ذكرنا.

المرحلة الثامنة في ذكر بعض الفروع.

الفرع الأول في النهي الغيري هل يقتضي الفساد أم لا.

فنقول أن الكلام هنا يختلف باختلاف المذاهب. فأما على ما ذكرناه يكون عندنا قاعدتان.

الأولى أنه كلما كان النهي النفسي مقتضياً للفساد كان النهي الغيري كذلك.

الثانية أنه كلما كان النهي النفسي غير مقتضى للفساد كان النهي الغيري كذلك.



أما القاعدة الأولى فواضحة لأن علة الفساد هي فقدان الشرط الأول .  
أي قصد التقرب وهذه العلة كما تكون موجودة عند العلم بالنهي النفسي  
كذلك تكون موجودة عند العلم بالنهي الغيري ودليل ذلك في مقدمتين .  
الأولى أن علة استحالة قصد القربة هي العلم بأن هذا العمل مما يتنفر  
منه المولى ويريد عدمه ويزجر عنه .

المقدمة الثانية أن هذه العلة موجودة في النهي الغيري كما هو واضح .  
فينتج أن النهي الغيري يقتضي استحالة قصد القربة وبالتالي انتفاء  
الشرط الأول من شرطي الصحة بكلا المعنيين .

فإن قلت سلمنا بالمقدمة الثانية لكن لا نسلم بالأولى فإن المانع من  
قصد القربة هو المبغوضية فإن العبد إذا علم أن المولى يبغض عملاً فإنه لا  
يمكنه التقرب إلى مولاه بهذا العمل .

قلت لا وجه لإنكار المقدمة الأولى فإن قصد التقرب هو قصد ما  
يستوجب الاقتراب من المولى وتحصيل رضاه ومن الواضح استحالة ذلك  
عند العلم بأن عمله مما يوجب تنفر المولى لأنه يزجر عنه ويريد عدمه .  
وأما الدعوى الثانية فأشد وضوحاً لوضوح أن النهي الغيري أضعف من  
النفسي فإذا كان النهي النفسي غير مقتضي للفساد فالنهي الغيري بالأولية .  
تنبيه قد عرفت أن المنهي عنه قد يحرز صحته بالمعنى الثاني إذا كان  
مأموراً به وهذا الكلام بنفسه يجري هنا .

أما على مذهب من قال أن النهي يقتضي الفساد . فالظاهر أن النهي  
الغيري يكون محل خلاف وتوضيح ذلك بتمهيد مقدمتين .

الأولى أن أصحاب هذا المذهب يمكن أن ينشقوا إلى فريقين .  
الأول يدعي أن علة الفساد هي مبغوضية المنهي عنه فالمبغوضية هي  
علة الفساد لا نفس الزجر والحكم الشرعي .

الثاني أن علة الفساد هو نفس الزجر والتنفر سواء وجدت المبغوضية أم

المقدمة الثانية أنك عرفت أمرين .

الأول أن المنهي عنه غيرياً قد لا يكون مبغوضاً بل قد يكون محبوباً لأن ملاك النهي في ذي المقدمة .

الأمر الثاني أن المنهي عنه غيرياً مزجور عنه ومراد عدمه .

وينتج من هاتين المقدمتين أن الفريق الأول يلزمه أن يقول بأن النهي الغيري لا يستلزم الفساد لعدم وجود علة الفساد فيه وهي المبغوضية .

كما ينتج أن الفريق الثاني يلزمه أن يقول أن النهي الغيري يقتضي الفساد لوجود العلة وهي الزجر .

### تنبيهات

التنبه الأول قد عرفت أن على مذهب الميرزا النائيني (ره) يكون النهي الغيري لا يقتضي الفساد لأن النهي الغيري وإن دل على انعدام الطريق الأول من طريقي الصحة إلا أنه لا يدل على انعدام الطريق الثاني وهو وجود الملاك فإن النهي الغيري يجتمع مع محبوبة المنهي عنه كما عرفت وبالتالي يكون ملاك العبادة المنهي عنها غيرياً ملاكاً تاماً غير مغلوب لأنه أثر في إيجاد المحبوبة .

أقول ويمكن دعوى بقاء الطريق الأول من طريقي التصحيح أعني الأمر وذلك بناء على الترتب فإنه يكون الأمر بالعبادة مترتباً على عصيان ذي المقدمة وإن كان قد يرد نقاش على هذا الترتب على مذهب الميرزا (ره) .

التنبه الثاني قد ذكرنا أن النهي الغيري لا يستوجب عدم المحبوبة وهذا واضح وأما إحراز وجود المحبوبة أو عدم وجودها ففيه خلاف حيث عرفت الخلاف في إمكان إحراز الملاك حتى بعد سقوط الأمر وقد بيناه في مواضع سابقة .

الفرع الثاني النهي التنزيهي والكلام أيضاً يختلف باختلاف المذهبين أما على ما ذكرناه فالظاهر أنه كالنهي النفسي فيكون لنا قاعدتان .

الأولى كلما كان النهي التحريمي مقتضياً للفساد كان النهي التنزيهي كذلك .

القاعدة الثانية أنه كلما كان النهي التحريمي غير مقتضى للفساد كان النهي التنزيهي كذلك .

أما القاعدة الأولى . فواضحة بمقدمات :

الأولى أن علة الفساد كما عرفت هي فقدان الشرط الأول . أي قصد التقرب .

المقدمة الثانية أن علة فقدان قصد التقرب هي العلم بأن هذا العمل مما يتنفر منه المولى ويريد عدمه .

المقدمة الثالثة أن هذه العلة موجودة في النهي التنزيهي لأن المكروه يراد عدمه ومزجور عنه ولو كان زجراً يسيراً أهون من الزجر التحريمي .

فينتج أن علة فقدان الشرط الأول موجودة في النهي التنزيهي وبالتالي فيلزم الفساد .

فإن قلت إن علة استحالة قصد القربة هي العلم بالزجر الشديد فلا يكفي مجرد الزجر اليسير .

قلت أما في حالة عدم الأمر فمجرد العلم بعدم المحبوبة كاف في عدم التقرب بلا حاجة إلى إحراز الزجر إذ ليس التقرب سوى فعل ما يستوجب القرب والرضى فلا يكون من القيام بالاعمال الغير المحبوبة .

وأما في حالة وجود الأمر فقد عرفت أن التقرب في النهي التحريمي ممكن فضلاً عن التنزيهي إلا أننا ننزلنا وسلمنا بالامتناع وعلى هذا الأساس فلا فرق بين الزجر الشديد والزجر اليسير فإنه كله بعد عن الله تبارك وتعالى .

وأما القاعدة الثانية فأوضح لأن التنزيهي أضعف من التحريمي فإذا كان الثاني لم يقتض فساد العبادة فالأول لا يقتضي بالأولية .

وأما على مذهب من يقول بأن النهي يقتضي الفساد فالظاهر أن مقتضى

القاعدة عند هؤلاء يجب أن يكون هو أن النهي التنزيهي يقتضي الفساد أيضاً لأن ملاك الفساد وعلته إما المبغوضية وإما الزجر والتنفر وكلاهما كما ترى موجود في النهي التنزيهي.

نعم على مذهب الميرزا (ره) المستند إلى الدليل السادس قد عرفت أن لازمه أن النهي التنزيهي لا يقتضي الفساد حيث التزم أن النهي التنزيهي لا يستوجب تقييد الأمر البدلي فيبقى طريق التصحيح وهو الأمر مفتوحاً. وبعبارة أخرى قد عرفت أن الميرزا (ره) بنى على أمور.

الأول أنه يكفي في صحة العبادة أحد طريقين الأول تعلق الأمر بها الثاني وجود الملاك التام غير المغلوب.

الثاني أن النهي التنزيهي لا يستوجب تقييد الأمر البدلي وإن استوجب تقييد الأمر الشمولي.

الثالث أن النهي التنزيهي الذي تعلق بحصه من الأمر الشمولي ونحوه لم يتعلق بذات العبادة بل تعلق بشيء آخر كما تقدم تفصيله.

إذا عرفت هذه الأمور نقول إن النهي التنزيهي لا يقتضي الفساد سواء تعلق بالأمر البدلي أو بالأمر الشمولي.

أما إذا تعلق بالأمر البدلي كما في النهي عن الصلاة في الحمام فلأن النهي لا يستوجب ارتفاع الأمر عن الصلاة في الحمام فتبقى الصلاة في الحمام تحت متعلق الأمر فيمكن تصحيحها بالطريق الأول أي الأمر.

وأما إذا تعلق بالأمر الشمولي فكذلك لأن النهي التنزيهي لم يتعلق بذات العبادة بل بعنوان آخر فكما لا يرتفع الأمر كذلك لا يسقط الملاك فيمكن تصحيح العبادة بكل الطريقين الأمر والملاك.

أقول على مبانيه كانت نتيجة في محلها ولكنك قد عرفت الخدشة في بعض مبانيه ومنها الأمور الثلاثة المذكورة أعلاه.

الفرع الثالث النهي الارشادي والكلام في هذا الفرع سهل المؤونة إذ

قد عرفت أن النهي الإرشادي يرشد إلى معنى من المعاني فاللازم علينا هو النظر إلى ذلك المعنى فإن كان مقتضياً للفساد طبقاً للمذاهب المتقدمة فهو وإلا فلا.

ومن النواهي الإرشادية التي لا مجال فيها للنقاش النواهي التي ترشد إلى الممانعة من العمل مثل (لا تضحك في الصلاة) فإنها ترشد إلى أن الضحك من موانع صحة الصلاة فلا جرم يكون دالاً على أن الضحك يقتضي فساد الصلاة وهذا لا شك فيه.

كما لا شك في خروجه عن محل البحث لأن الكلام في أن النهي عن شيء هل يقتضي فساد نفس ذلك الشيء المنهي عنه ففي مثل لا تصل في الحمام يكون النهي متعلقاً بالصلاة في الحمام ويدل على فساد الصلاة في الحمام.

وأما في النهي الإرشادي نحو (لا تضحك في الصلاة) فإنه لا يدل على فساد الضحك بل يدل على أن وقوع الضحك مفسد للصلاة وفرق بين المعنيين كما لا يخفى.

الفرع الرابع النهي تارة يتعلق بنفس العبادة وأخرى بجزائها وأخرى بشرطها ورابعة بوصفها الملازم وخامسة بوصفها المفارق لها كالغصب وكان نظرنا في الكلمات السابقة إلى القسم الأول أي ما لو تعلق النهي بنفس العبادة. أما الأقسام الأخرى فتعرض لها في مباحث.

المبحث الأول ما لو تعلق النهي بالجزء كما لو تعلق النهي بالسجود. فنقول يقع الكلام في ناحيتين:

الأولى أثر النهي بالنسبة إلى نفس الجزء.

والجواب أن حكم الجزء حكم العبادة المستقلة فإن قلنا أن النهي عن العبادة يقتضي الفساد كان النهي عن الجزء كذلك وإن قلنا أن النهي عن العبادة لا يقتضي الفساد كان النهي عن الجزء كذلك.

والسر في ذلك واضح وهو أنه لا يوجد أي إختلاف بين النهي عن

العبادة والنهي عن جزء العبادة وذلك لأن الاختلاف إما في النهي وإما في المتعلق.

أما في النهي فلا اختلاف لأن المفروض وحدة النهي.

وأما في المتعلق فلأن الاختلاف إنما هو فيما لا دخالة له في النتيجة فإن الذي له دخالة في النتيجة إنما هو العبادية ومن الواضح أن الجزء والكل متفقان من هذه الجهة.

تنبيه يمتاز الجزء عن الكل بنقطة واحدة وهي أن الجزء يجوز أن يؤتى به حتى حال الغفلة فكأن الأجزاء إنما يشترط بها عدم نية الرياء.

ومن هنا فيمكن وقوعها صحيحة حتى مع حرمة الجزء ولكن يأتي بالجزء غافلاً عنه ساهياً وعلى هذا يكون الشرط الأول من شرطي الصحة متحققاً غالباً أو دائماً إن قلنا بأن الشرط إنما هو عدم الرياء. وعلى هذا تكون صحة الأجزاء منوطة بتحقق الشرط الثاني.

أما الناحية الثانية أي أثر فساد الجزء بالنسبة إلى تمام العمل.

والجواب أن فساد الجزء بما هو كذلك لا يستوجب أي معنى بالنسبة إلى تمام العمل نعم لو لازمه عنوان آخر مقتضى للفساد فهو وإلا فلا يوجد أي موجب لفساد تمام العمل مثلاً لو جاء بهذا الجزء المنهي عنه وقلنا بفساده ثم إن المكلف اكتفى به ولم يأت بجزء آخر فهنا تقع العبادة فاسدة لفقدتها لجزء وكل عمل فقد جزءه كان باطلاً لعدم مطابقته للمأمور به إلا ما ثبت استثنائه كأجزاء الصلاة غير الأركان حال الجهل أو النسيان. ثم لو جاء بالجزء الفاسد فإن كان يضر بالتوالي حكم بفساد العمل الذي يضره التوالي دون غيره وهكذا.

فالحاصل أنه يجب ملاحظة أنه عند فساد الجزء هل يتحقق عنوان مفسد للعمل أم لا. وأما نفس فساد الجزء فهو لا يقتضي الفساد. وتحرير صدق عناوين مفسدة أم لا محله الفقه.

المبحث الثاني النهي المتعلق بالشرط. وهذا المبحث محل للخلاف

ويتضح بتمهيد أمرين .

الأول أنه عندما نقول مثلاً أن الصلاة مشروطة بالوضوء فهنا يحتمل احتمالان .

الأول أن تكون نفس أفعال الوضوء من الغسل والمسح هي الشرط .

الثاني أن يكون الشرط ليس هو نفس الافعال بل هو تقييد الصلاة بالافعال أي بوقوعها عن الطهارة .

الأمر الثاني أن النهي تارة يتعلق بالقيد وتارة يتعلق بالتقيد ثم لو تعلق بالتقيد فقد يقال بأنه يسري إلى القيد لأن التقيد ليس اختيارياً .

إذا عرفت هذين الأمرين نقول هنا نقاط .

الأولى أنه إذا كان كلاً من القيد والتقيد توصليين فلا ريب في عدم فسادهما بالنهي لما هو المعروف من أن النهي في غير العبادة لا يقتضي الفساد .

النقطة الثانية أنه إذا فرض أن النهي تعلق بالقيد الذي هو عبادة كالوضوء فلا جرم يقع فاسداً بناء على أن النهي يقتضي الفساد .

النقطة الثالثة أن النهي إذا تعلق بالتقيد ولم يسر إلى القيد كما لو قال (يحرم تقييد الصلاة بوقوعها عن طهارة معينة) فهنا يكون النهي غير مقتضى للفساد لأن التقيد مطلقاً توصلياً والمفروض أن النهي لا يقتضي فساد التوصلي .

النقطة الرابعة أن النهي إذا تعلق بالتقيد وسرى إلى القيد فإن كان القيد عبادياً كان فاسداً . وإن كان توصلياً كما في غالب الشروط كالمشي وإحضار الماء كان صحيحاً .

وإذا عرفت هذه النقاط فهنا اختلاف باعتبار أن بعضهم يحمل النهي على تعلقه بالقيد وبعضهم يحمله على تعلقه بالتقيد ثم من علقه بالتقيد قد يسريه إلى القيد وقد لا يسريه .

وعلى أساس هذه الاختلافات يقع الاختلاف في النتائج . ولا حاجة إلى الاطالة والإنصاف إنا لم نجد نهياً تعلق بالتقيد بما هو هو، بل لا بد من تعلقه بالتقيد .

تنبيه سوف يتضح أن النهي عن الواجب التوصللي كالنهي عن الواجب العبادي من حيث الشرط الثاني من كلا شرطي الصحة بالمعنيين فإذا قلنا أن النهي يقتضي عدم تعلق الأمر بالشرط لا نفسياً ولا ضمناً فلا جرم لا يقع صحيحاً إلا إذا أحرزنا أنه يحقق الغرض وقد عرفت أنه لا سبيل إلى هذا الاحراز .

وأما إذا تعلق النهي بالتقيد وفرض أنه بنفسه من قيود الأمور به بحيث يؤخذ في الأمر فحينئذ يكون الكلام فيه كالكلام في التقيد . ومن هنا فيقع القيد فاسداً فيستوجب فقده بطلان العمل كما عرفت في الناحية الثانية من البحث المتقدم .

**المبحث الثالث أي النهي عن وصف ملازم للعبادة وقبل الكلام في هذا المبحث نقدم مقدمتين .**

**الأولى أن العبادات هي أفعال واعراض ومن الواضح أن الاعراض لا يحل بها أعراض أخرى وحينئذ فالوصف العرضي إما أن يكون عين عرض العبادة وإما أن يكون غيرها .**

**فإن كان عينها فالنهي عن الوصف هو عين النهي عن العبادة غايته أنه نهي عنها بعنوان آخر غير العنوان العبادي .**

**وإن كان الوصف ليس عين العبادة فالنهي عنه نهي عن غير العبادة لا ارتباط له .**

**المقدمة الثانية هو أنه مما لا شبهة فيه أنه يستحيل تعلق الأمر بشيء وبقاء النهي عن ملازمه لأن ذلك تكليف بالمحال فلا بد من سقوط أحدهما غايته أن استحالة الاجتماع إما في مقام الجعل وإما في مقام الفعلية تماماً كالأمر والنهي المتعلقين بعنوان واحد في فرض عدم المندوحة .**



إذا عرفت هاتين المقدمتين نقول بما أن النهي تعلق بوصف ملازم فلا بد أن يكون الأمر قد ارتفع عن العبادة لاستحالة بقاء الأمر لأنه تكليف محال أو بالمحال.

ومن هنا لا يتحقق الشرط الثاني من الصحة بالمعنى الثاني لفقدان الأمر.

ولا يتحقق الشرط الثاني من الصحة بالمعنى الأول لعدم العلم بتحقق غرض من أغراض المولى.

وإذا لم يتحقق كلا الشرطين لم يكن مجال لصحة العبادة سواء تحقق الشرط الأول وهو قصد القرية أم لا فلا حاجة إلى النقاش فيه مع أن تحرير الكلام فيه واضح. بوضوح المباني.

تنبيه الانصاف أن الوصف إن كان ملازماً فالنهي عنه يكون معارضاً للأمر بالعبادة سواء قلنا باتحاد الوصف والعبادة أو قلنا بالتغاير.

فيقع التكاذب في الجعل فمع ترجيح النهي ينكشف عدم وجود أمر ومع ترجيح الأمر ينكشف عدم النهي ومع التعادل فالتخيير أو التسايط على تفصيل في محله.

كما أن الانصاف أن الاستحالة هنا في مقام الجعل فإن العاقل يرى تضاد بعثه نحو شيء وزجره عن ذلك الشيء أو ملازمه وإن كان إثبات هذه الاستحالة لا ثمرة له بعد ثبوت عدم وقوع الاجتماع.

المبحث الرابع النهي عن الوصف المفارق فهنا لا يخلو إما أن يكون الوصف عين الموصوف أو غيره.

فعلى الأول يدخل في مسألة الاجتماع ويكون من قبيل الغصب والصلاة ويكون النهي حينئذ متعلقاً بعين العبادة فعلى الامتناع لا يوجد أمر بالعبادة فلا مجال لتصحيحها لفقدان الشرط الثاني من شرطي الصحة بكلا المعنيين.

أما بالمعنى الأول فلأننا لا نعلم أن هذه العبادة المجمع محققة لأي غرض.

وأما بالمعنى الثاني فلأننا لا نحزر أن هذه العبادة المجمع محققة للغرض من الأمر بالعبادة.

فالعبادة تقع فاسدة سواء تحقق الشرط الأول من شرطي الصحة - أي قصد القرية - أم لم يتحقق وإن كنت عرفت أن في تحققه تفصيل.

وأما على الجواز فإن الأمر يبقى شاملاً لهذه العبادة فعلى ما اخترناه تقع العبادة محققة للشرط الثاني من الصحة بالمعنى الثاني وأما الشرط الأول فيتحقق في بعض الأحوال دون بعض كما عرفت تفصيله.

وأما على مبنى المشهور من أن النهي يقتضي الفساد فالعبادة تقع فاسدة لا محالة.

وأما على الثاني أي اختلاف العبادة عن الوصف فهنا تارة نفرض وجود المندوحة وتارة نفرض عدم وجود المندوحة وسقوط الأمر.

فعلى الثاني كان حكمه حكم الوصف الملازم وحكم الوصف المفارق على القول بالامتناع أعني سقوط الأمر ولا مجال لتحقيق الشرط الثاني من شرطي الصحة بكلا المعنيين.

وعلى الأول فالعبادة تبقى مأموراً بها ويحزر تحقق الشرط الثاني. وأما الشرط الأول فظاهر المشهور كذلك لأن المحرم وجود آخر غير المبغوض.

وفيه تأمل من جهة أن العبد إذا أدرك أنه بانبعث واحد يتحقق وجودان أحدهما محرم والآخر واجب لا يمكنه عند هذا الانبعث الواحد أن يقصد القرية إلا إذا هدمنا الأساس وقلنا أن العلم بالمبغوضية ليس مانعاً من قصد القرية.

فالحاصل أنه ما دمنا نعترف أن العالم بالمبغوضية لا يمكنه قصد التقرب فاللازم هو الاعتراف أنه لا فرق بين اتحاد وجود المحرم والواجب أو اختلافهما ما دامتا متحدين في الانبعث.

وكيف كان فالإنصاف أنه لا وجه لأن يقال أن ملاك الاستحالة هو العلم بمبغوضية الوجود لا الإنبعاث.

وكيف كان فقد عرفت فساد المبنى وأن الحق أن تحقق قصد القرية فيه تفصيل مر بلا فرق بين وحدة الوجود أو تعدده مع فرض وحدة الإنبعثات. وبهذا ينتهي الكلام في هذا الفرع.

تنبيه قد تعرضنا لحالة الجهل والنسيان والاضطرار وأشرنا بالجملة إلى لوازم مسألة النهي فراجع فلا حاجة إلى إنشاء فروع خاصة هنا. المرحلة التاسعة في ذكر بعض التنبيهات.

التنبيه الأول ذكر المصنف (ره) وغيره أن البحث هنا عن ملازمة عقلية بين النهي وفساد العبادة.

وقد ظهر أن هذه العبارة لا تخلو عن مسامحة فإن المقتضي للفساد تارة يكون هو العلم بالنهي لا نفس النهي وتارة يكون هو المبعوضيه لا نفس القانون الشرعي الذي هو النهي.

فعلى الأول كانت الملازمة بين العلم بالنهي وبين الفساد.

وعلى الثاني كانت الملازمة بين المبعوضيه وبين الفساد.

ومن الواضح أن نفس النهي ليس هو المبعوضيه بل هو ملزوم المبعوضيه عرفاً فالنهي يستلزم المبعوضيه عرفاً والمبعوضيه تستلزم الفساد عقلاً فالنهي بنفسه لا يستلزم الفساد عقلاً.

ومما ذكرناه ظهر فساد ما ذكره بعض المدققين من أن البحث عن الملازمة العرفية.

وجه الفساد أن الملازمة عقلية ولكن الملزوم في هذه الملازمة هو المبعوضيه أو هو العلم بالنهي.

ثم إنه على بعض الأقوال قد يكون ملزوم الفساد هو غير ما ذكرنا ولكن القياس واحد:

التنبيه الثاني ذكره بعض المدققين أن البحث في المسألة صفروي لا كبروي وحاصل كلامه أنه لا ريب أن النهي التكليفي التنزيهي أو التحريمي لا يقتضي الفساد واستدل على ذلك بدليل.

ثم قال لا ريب أن النهي الإرشادي الدال على المانعية لا ريب في اقتضائه للفساد إذن هاتان الكبرويتان لا كلام فيهما عند أحد.

وإنما الخلاف صفروي وهو في تعيين أن هذا النهي هل هو نهى تكليفي حتى لا يقتضي الفساد أم هو نهى إرشادي حتى يقتضي الفساد.

أقول واعجباه إن كلمات الاعلام جميعاً صريحة في أن البحث كبروي أي أن النهي التكليفي يقتضي الفساد أم لا ولذا بعضهم فصل بين التحريمي والتنزيهي وغير ذلك.

فالحاصل أن الخلاف عند الاعلام إنما هو كبروي بل الظاهر أن لا خلاف بينهم في موارد تعيين النهي الإرشادي إلا في موارد نادرة.

التنبه الثالث ذكر المحقق القمي (ره) أن البحث عن كون النهي مقتضياً للفساد يتوقف على وجود ما يقتضي الصحة إذ على فرض عدم وجود ما يقتضي صحة العبادة تقع العبادة بنفسها فاسدة لعدم مقتضي الصحة.

وأجاب عليه بعضهم أن حالة عدم وجود مقتضي الصحة يكون فاسداً بأصالة الفساد ولكن البحث في المسألة ينفع لأنه يثبت الفساد لا بالأصالة بل إثبات على نحو اللزوم العقلي.

أقول أولاً هذه ثمرة علمية لا فائدة منها.

أما دعوى أنها تكون ذات ثمرة عملية إذا قام دليل بالخصوص على الصحة فإنه على القول بعدم الاقتضاء يتعين الأخذ بدليل الصحة بخلافه على القول بالاقتضاء حيث تقع المعارضة فيرجع فيها إلى قواعد التعارض. انتهى.

فدعوى عجيبة لأنها رجوع إلى كلام القمي أي أن مسألة النهي يقتضي الفساد لا تنفع إلا عند وجود مقتضي الصحة فإن دليل الصحة هو مقتضي الصحة فصدور هذا الاعتراض عجيب.

وكيف كان فحق الكلام أن يقال أن مقتضي الصحة الذي تحدث عنه

القمي (ره) هل هو المقتضي الثبوتي أم هو المقتضي الإثباتي .  
 فعلى الأول كان عدم المقتضي دالاً على وجود الفساد الواقعي بلا  
 حاجة إلى الأصل بل يدل عليه من قبيل دلالة عدم العلة على عدم المعلول .  
 وعلى الثاني وقع الشك وجرى أصالة الفساد فإذا حملنا كلام القمي  
 على الأول إندفع عنه كل شيء .

وأما إذا حملناه على الثاني فإنه وإن أورد عليه بأن النهي يثبت الفساد  
 بنفسه فلا حاجة إلى الأصل إلا أن هذا الايراد علمي لا ثمره عملية له .

التنبيه الرابع الكلام في الواجبات غير العبادية كالكلام في الواجبات  
 العبادية من حيث الشرط الثاني من شرطي الصحة .

فكل ما تحقق الشرط الثاني عند النهي عن العبادة يتحقق عند النهي  
 عن التوصلي وبذلك يقع التوصلي صحيحاً لما هو الواضح من عدم احتياج  
 التوصلي إلى الشرط الأول .

وكل ما كان ينعدم الشرط الثاني عند النهي عن العبادة فهو ينعدم عند  
 النهي عن التوصلي وبذلك يقع فاسداً . ومن هنا فنحن لسنا بحاجة إلى  
 استئناف بحث جديد للواجبات التوصلية .

التنبيه الخامس وهو جار في جميع باب الملازمات العقلية وهو أن  
 الامارة إنما دلت على الملزوم من وجوب ذي المقدمة والأمر بالضد والنهي  
 عن الشيء .

وأما اللازم الذي هو وجوب المقدمة والنهي عن الضد وفساد الشيء  
 فلم يدل عليه شيء فيتوقف ثبوته وحجيته على القول بثبوت اللوازم العقلية  
 للأمانة .

والعجب من بعض الأعظم الذي ذهب إلى عدم ثبوت اللوازم العقلية  
 للأمانة إلا فيما ندر كالخبر ثم أطلق هنا ثبوت الملازمة واللازم ولعله غفلة  
 عن انطباق القاعدة على المقام .

ونحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف نقول به المعنويان، وهما يشبهان القرب والبعد المكانيين، فكما يستحيل التقرب المكاني بما هو مبعّد مكاناً كذلك يستحيل التقرب المعنوي بما هو مبعّد معنى.

ونحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف نقول به لا لأجل أن النهي عن هذه الأمور يسري إلى أصل العبادة وأن ذلك

التبیه السادس في الحرمة التشريعية بمعنى أن يأتي بالعمل ويسنده إلى الله تعالى مع عدم علمه بأن الله تعالى شأنه يحب هذا العمل ويطلبه فهذا تشريع لا باللسان بل بالعمل فهل يقع هذا العمل فاسداً أم لا. وهنا احتمالان.

الأول أن يكون التشريع صار صفة لنفس العمل فيكون العمل كالصوت فكما أن التشريع باللسان صفة لنفس الصوت وكذا هذا التشريع صفة لنفس العمل.

الإحتمال الثاني أن يكون التشريع ليس صفة للعمل بل وصف من الأوصاف القلبية.

فعلى الأول كان النهي عن التشريع من قبيل النهي عن الوصف المفارق للعبادة وقد مر حكمه في المبحث الرابع من الفرع الرابع.

وعلى الثاني كان النهي متعلقاً بعمل نفسي غير العبادة إلا أنه مع ذلك قد يقال بالفساد لأن المكلف يلتفت إلى أن المحرك له إلى العمل ليس الداعي القربي ما دام يدرك أن نفس قصده محرم فضلاً عن العمل. فلاحظ.

وبهذا ينتهي الكلام في النهي عن العبادة رجعتنا إلى كلام المصنف ره. (قوله ره): (ونحن إذ نقول في النهي...).

أقول قد تعرضنا لاحكام النهي عن الجزء والشرط والوصف في المرحلة الثامنة فراجع وقد بينا أن فساد الجزء أو الشرط بنفسه لا يلزم منه شيء إلا إذا انطبق عنوان مفسد على العبادة.

أما المصنف ره فلم يحتج إلى كل ذلك بل قال أن المركب الذي

واسطة في ثبوت أو واسطة في العروض كما قيل، ولا لأجل أن جزء العبادة وشرطها عبادة فإذا فسد الجزء والشرط استلزم فسادهما فساد المركب والمشروط.

بل نحن لا نستند في قولنا في الجزء والشرط والوصف إلى ذلك لأنه لا حاجة إلى مثل هذه التعليلات ولا تصل النوبة إليها بعد ما قلناه من أنه يستحيل التقرب بما يشتمل على المبعد أو بما هو مقيد أو موصوف بالمبعد، كما يستحيل التقرب بنفس المبعد بلا فرق.

على أن في هذه التعليلات من المناقشة ما لا يسعه هذا المختصر ولا حاجة إلى مناقشتها بعد ما ذكرناه.

هذا كله في النهي النفسي، أما (النهي الغيري) المقدمي فحكمه حكم النفسي بلا فرق، كما أشرنا إلى ذلك في ما تقدم سابقاً.

فإنه أشرنا هناك إلى الوجه الذي ذكره بعض أعظم مشايخنا (قدس سره) للفرق بينهما بأن النهي الغيري لا يكشف عن وجود مفسدة

بعضه حرام لا يمكن التقرب به إلى المولى عز وجل ولكنك عرفت أن هذا كلام جملي.

(قوله (ره): (فإنه أشرنا هناك إلى الوجه...)).

أقول قد عرفت حكم النهي الغيري في الفرع الأول من المرحلة الثامنة وبيننا أن القائلين بأن النهي يقتضي الفساد انشقوا إلى فريقين.

والمصنف (ره) كان من أصحاب الفريق الثاني الذي يقول أن علة الفساد نفس الزجر كما يشعر بعض العبارات لكنه في خاتمة كلامه بنى على مبنى الفريق الأول من أن علة الفساد هي المبغوضية.

وكيف كان فإن كان من أصحاب الفريق الأول كان النهي الغيري مقتضياً للفساد بلا حاجة إلى ضم أي مقدمة زائدة سوى أن النهي الغيري هو زجر أيضاً.

وأما إذا كان من أصحاب الفريق الثاني فيحتاج إلى البناء على أن النهي الغيري يقتضي المبغوضية وقد حاول ذلك في عبارته الآتية.

وحزازة في المنهي عنه، فيبقى المنهي عنه على ما كان عليه من المصلحة الذاتية بلا مزاحم لها من مفسدة للنهي، فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحة الذاتية المفروضة، بخلاف النهي النفسي الكاشف عن المفسدة والحزازة في المنهي عنه المانعة من التقرب به.

وقد ناقشناه هناك بأن التقرب والابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحة والمفسدة الذاتيتين حتى يتم هذا الكلام، بل - كما ذكرناه هناك - إن الفعل المبعد عن المولى في حال كونه مبعداً لا يعقل أن يكون متقرباً به إليه كالتقرب والابتعاد المكانيين، والنهي وإن كان غيرياً يوجب البعد ومبغوضية المنهي عنه وإن لم يشتمل على مفسدة نفسية.

ويبقى الكلام في النهي (التنزيهي) أي الكراهة، فالحق أيضاً أنه يقتضي الفساد كالنهي التحريمي، لنفس التعليل السابق من استحالة التقرب بما هو مبعد بلا فرق، غاية الأمر أن مرتبة البعد في التحريمي أشد وأكثر منها في التنزيهي كاختلاف مرتبة القرب في موافقة امر الوجوبي والاستجابي. وهذا الفرق لا يوجب تفاوتاً في استحالة التقرب بالمبعد. ولأجل هذا حمل الأصحاب الكراهة في العبادة على أقلية الثواب مع ثبوت صحتها شرعاً لو أتى بها المكلف، لا الكراهة الحكمية الشرعية، ومعنى حمل الكراهة على أقلية الثواب أن النهي الوارد فيها يكون مسوقاً لبيان هذا المعنى وبداعي الإرشاد إلى أقلية الثواب، وليس مسوقاً لبيان الحكم التكليفي المقابل للأحكام الأربعة الباقية بداعي الزجر عن الفعل والردع عنه.

وعليه فلو أحرز - بدليل خاص أن النهي بداعي الزجر التنزيهي، أو لم يحرز من دليل خاص صحة العبادة المكروهة، فلا محالة لا نقول بصحة العبادة المنهي عنها بالنهي التنزيهي.

(قوله (ره): (والنهي وإن كان غيرياً يوجب البعد والمبغوضية...)).

أقول إدعى المصنف (ره) في هذه العبارة أن النهي الغيري يستوجب مبغوضية متعلقه لكنه فاسد لا وجه له كما بيناه في مباحث مقدمة الواجب.



هذا فيما إذا كان النهي التنزيهي عن نفس عنوان العبادة أو جزئها أو شرطها أو وصفها، أما لو كان النهي عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به كما لو كان بين المنهي عنه والمأمور به عموم وخصوص من وجه فإن هذا المورد يدخل في باب الاجتماع، وقد قلنا هناك بجواز الاجتماع في الأمر والنهي التحريمي فضلاً عن الأمر والنهي التنزيهي، وليس هو من باب النهي عن العبادة إلا إذا ذهبنا إلى امتناع الاجتماع فيدخل في مسألتنا.

تنبيه:

إن النهي الذي هو موضع النزاع - والذي قلنا باقتضائه الفساد في العبادة - هو النهي بالمعنى الظاهر من مادته وصيغته أعني ما يتضمن حكماً تحريمياً أو تنزيهياً بأن يكون انشاؤه بداعي الردع والزجر.

أما النهي بداع آخر كداعي بيان أقلية الثواب، أو داعي الإرشاد إلى مانعية الشيء مثل النهي عن لبس جلد الميتة في الصلاة، أو نحو ذلك من الدواعي - فإنه ليس موضع النزاع في مسألتنا، ولا يقتضي الفساد بما هو نهي، إلا أن يتضمن اعتبار شيء في المأمور به، فمع فقد ذلك الشيء لا ينطبق المأتي به على المأمور به فيقع فاسداً كالنهي بداعي الإرشاد إلى مانعية شيء فيستفاد منه أن عدم ذلك الشيء يكون شرطاً في المأمور به. ولكن هذا شيء آخر لا يرتبط بمسألتنا فإن هذا يجري حتى في الواجبات التوصلية فإن فقد أحد شروطها يوجب فسادها.

(قوله (ره): (تنبيه إن النهي الذي هو موضع...)).

أقول قد عرفت أن محل الخلاف هو النهي التكليفي وأما الارشادي فتابع للمعنى الذي يرشد إليه وبهذا ينتهي الكلام في البحث عن النهي عن العبادة.

## المبحث الثاني - النهي عن المعاملة

إن النهي في المعاملة على نحوين - كالنهي عن العبادة -، فإنه تارة يكون النهي بداعي بيان مانعية الشيء المنهي عنه أو بداع آخر

(قوله (ره): (إن النهي في المعاملة على نحوين...)).

أقول يقع الكلام في مراحل.

المرحلة الأولى في بيان المقدمات.

المقدمة الأولى أن النهي كما ذكر المصنف (ره) ينقسم إلى قسمين.

الأول النهي التكليفي المحض كقوله (لا تعقد العقد يوم الجمعة) فإن

المراد مجرد حرمة إنشاء العقد.

القسم الثاني النهي الارشادي وهو الذي يرشد إلى أن المعاملة باطلة

مثل (لا تتعامل مع الصبي).

أما القسم الثاني فلا كلام فيه لوضوح أن النهي يكون ظاهراً في بطلان

المعاملة فلا مجال للمبحث.

وأما القسم الأول فهو محل البحث ثم إن هذا البحث يسلم بأن النهي

يدل على المفسدة والمبغوضية والزجر وغير ذلك من مداليل النهي فنحن هنا

لا نناقش في تحقق هذه المداليل أو عدم تحققها.

المقدمة الثانية أن أحكام المعاملات المسماة بالأحكام الوضعية هي

أحكام شرعية كسائر الأحكام التكليفية فهي عبارة عن قوانين موضوعها العقد

ومحمولها ترتيب الآثار كأنه يقول (عقد البيع يوجب النقل والانتقال). وليس

في الحكم الشرعي الوضعي أكثر من ذلك.

وكما أن الحكم التكليفي لا يصير فعلياً إلا بتحقق موضوعه في الخارج

على ما بيناه مراراً. فكذلك الحكم الوضعي لا يصير فعلياً حتى يتحقق

موضوعه في الخارج.

غايته أن موضوع الأحكام الشرعية التكليفية هي المكلف وشروطه بينما

موضوع الأحكام الوضعية هو نفس العقود.

مشابه له، وأخرى يكون بداعي الردع والزجر من أجل مبغوضية ما تعلق به النهي ووجود الحزازة فيه.

**المقدمة الثالثة** مما لا يكاد يخفى أن علل الاحكام التكليفية غير علل الأحكام الوضعية فإن غرض الشارع من الحكم التكليفي من الحرمة أو الوجوب هو تحصيل أو اجتناب ما يراه من المصالح والمفاسد في متعلقاتها فإذا رأى أن الصلاة مصلحة أمر بها وإذا رأى أن شرب الخمر مفسدة حرّمها.

وأما الأحكام الوضعية فالغرض منها ليس كذلك بل الغرض هو تحصيل المصلحة الموجودة في نفس التشريع فإنه يرى أن تشريع الحكم الوضعي واتباع الناس له يستوجب تنظيم حياة الناس.

فقوله (العقد يستوجب حلية المرأة) إنما شرعه لما فيه من حفظ النظام عند اتباع الناس له لا أن العقد فيه مصلحة أو مفسدة فإن العقود قاطبة لا مصالح فيها ولا مفاسد وإنما هي ألفاظ لا تسمن ولا تغني من جوع.

**المقدمة الرابعة** أن المعاملة ليست سوى ألفاظ صادرة لبيان الاعتبار الذي هو صور ذهنية مولدة بالارادة فالانسان يعتبر أن اسم ولده علياً فيقول (سميته علياً) فيكون هذا اللفظ صادراً لبيان هذا الاعتبار الذي هو صورة ذهنية ولدها المتكلم بإرادته.

ثم إن هذه المعاملات التي هي اعتبار تقع موضوعاً في قضيتين حقيقيتين.

**الأولى** القضية العقلانية فإن العقلاء عندهم قوانين يتبانون عليها هي بمنزلة قوانين الشارع غايته أن القوانين العقلانية وضعها العقلاء بينما قوانين الشارع وضعها الشارع. فهذه القضية العقلانية تقول مثلاً (عقد البيع يستوجب إنتقال الثمن إلى البائع والمثمن إلى المشتري).

ومن هنا كان عقد البيع الذي وقع في الخارج موضوعاً لهذه القضية فيصير محمولها فعلياً وهذا المعنى هو مراد القوم عندما يقولون أن المعاملة سبب والامضاء العقلاني مسبب.

القضية الثانية هي القضية الشرعية أي قوانين الاحكام الوضعية فمنها مثلاً ما يقول (عقد البيع يستوجب انتقال الثمن إلى البائع والمثمن إلى المشتري).

ومن هنا كان عقد البيع الذي وقع في الخارج موضوعاً لهذه القضية الشرعية فيصير محمولها فعلياً وهذا المعنى هو مراد القوم عندما يقولون أن المعاملة سبب والامضاء الشرعي سبب.

فانقذح أن كل عقد يتحقق في الخارج لا بد أن يكون موضوعاً لقضيتين إحداهما عقلائية وثانيتها شرعية.

والذي نريد أن نقوله في هذه المقدمة أنه لا وجه لما ذكره بعض الاعلام من تخطئة المشهور عندما يقولون بأن المعاملة سبب والامضاء سبب حيث اعترض عليهم بأن المعاملة ليست سبباً تكوينياً لحدوث شيء ولا هي سبب اعتباري لشيء أصلاً كما هو واضح.

وجه فساده أن مرادهم من السببية والتسبب هذا المعنى الواضح الذي بيناه أعلاه بإطلاق كلمة السببية إطلاقاً تعارفوا عليه من باب تعارفهم أن يقولوا أن الموضوع هو علة الحكم وقد بينا في محله أن هذا تعبير تساهلي صار بمنزلة الاصطلاح لا وجه للمناقشة فيه.

المقدمة الخامسة أن النهي التكليفي المتعلق بالمعاملة ثلاثة أقسام:

الأول النهي المتعلق بالمعاملة بما هي فعل من الأفعال ولفظ من الألفاظ كما لو قال المولى (إياك أن تتكلم وأنا نائم). فلو أوقع عقد النكاح بقوله زوجتك وبقوله قبلت كان هذا العقد منهيماً عنه بما هو لفظ لا أكثر من ذلك ولعل من هذا القبيل (حرمة العقد يوم الجمعة) فإن المحرم يمكن أن يكون هو كل فعل يلهي عن صلاة الجمعة.

القسم الثاني النهي المتعلق بالمعاملة بما هي موضوع للقضية الشرعية التي تستوجب ترتب الآثار فإن الشارع عنده قضية تقول (العقد مع الكافر حتى على الكتاب المجيد يستوجب النقل إلى الكافر).

ولكن الشارع لما كان يبغض هذه الآثار فإنه ينهي عن العقد فيقول (لا تبع القرآن على الكافر حتى لا ينتقل إليه فإني أبغض أن يكون القرآن في يد كافر). وهذا النهي تعلق بالمعاملة بما هي موضوع للقضية الشرعية المستوجبة للنقل والانتقال وترتيب جميع الآثار.

القسم الثالث النهي عن المعاملة بما هي موضوع للقضية العقلانية فإن العقلاء مثلاً عندهم قضية تقول (العقد مع الكافر يستوجب ترتيب جميع الآثار) والمولى لما كان يبغض هذا الحكم من العقلاء فإنه ينهي عن العقد فيقول (لا تبع القرآن على الكافر حتى لا يحكم العقلاء بانتقاله إليه).  
المرحلة الثانية في أن النهي هل يقتضي الفساد أم لا .

والجواب أنه أصبح من الواضح أنه لا يقتضي الفساد لأن النهي إنما يدل على الزجر والمبغوضية وهذان لا يدلان على الفساد لما علمت من أن الأحكام الوضعية ليس سبب جعلها هو المفاسد والمصالح في المتعلقات فوجود المصلحة أو المفسدة في المعاملة أمر أجنبي عن صحتها وهكذا المبغوضية والمحجوبية .

ثم إنه لا فرق فيما ذكرناه بين النهي بأقسامه الثلاثة، النهي عن المعاملة بما هي فعل، وبما هي سبب عقلائي، وبما هي سبب شرعي .  
فالجميع بمناط واحد وهو أن الزجر والمبغوضية والمفسدة أمور أجنبية كلها عن إمضاء المعاملة فإن الشارع لم يكن سبب إمضائه للمعاملة هو حبه لها أو إرادته إياها أو ما يراه فيها من المصلحة كما عرفت ذلك .

وهذا ولكن قد قامت عدة محاولات لأجل إثبات دلالة النهي ولو في بعض الأقسام على الفساد .

المحاولة الأولى وذهب إليها الميرزا النائيني (ره) حيث فصل بين تعلق النهي بالسبب وتعلقه بالسبب وتوضيح كلامه في مقدمات .  
الأولى أن النهي على ضربين .

الأول أن يتعلق بالسبب والمراد به نفس إنشاء المعاملة من لفظ بعث

وقبلت ونحو ذلك .

الثاني أن يتعلق بالمسبب والمراد به هو المنشأ بالمعاملة والنقل والإنتقال .

المقدمة الثانية أن صحة المعاملة مشروطة بشروط أهمها .

الأول أن يكون كل واحد من المتعاملين له أهلية المعاملة كالملكية في البيع والولاية في النكاح والبلوغ ونحو ذلك .

الثاني أن يكون إيجاد المعاملة بطريقته المشروعة أي بآلة خاصة فالزواج يصح بآلة (أنكحتك نفسي) ولا يصح بآلة الاشارة أو الابتسامة ونحو ذلك .

الثالث أن لا يكون العاقد ممنوعاً من التصرف .

المقدمة الثالثة أن النهي المتعلق بالمسبب (أي النقل والانتقال) هو منع للتصرف في العين بالنقل والانتقال وهذا بخلاف النهي عن السبب فإنما هو تحريم للألفاظ ولا دخالة له في منع التصرف .

فينتج من هذه المقدمات أن النهي عن المسبب يؤدي إلى المنع من التصرف وبالتالي نفقد الشرط الثالث من شروط صحة المعاملة ويلزم بالتالي فساد العقد . انتهى توضيح كلامه .

وهو غريب ويرد عليه أمران .

الأول أن النهي عن المسبب بهذا النحو لا معنى له توضيحه أنك عرفت في المقدمة الثالثة أن المعاملة بنفسها ليست سوى فعل يكشف عن اعتبار ذهني هذا من جهة .

ومن جهة أخرى تكون موضوعاً في قضيتين .

الأولى عقلانية ومحمولها حكم العقلاء بترتيب الآثار .

الثانية شرعية ومحمولها حكم الشارع بترتيب الآثار .

فالحاصل أن كل ما يوجد عند تحقق المعاملة أربعة أمور :

الأول الألفاظ ونحوها. الثاني الاعتبار الذهني. الثالث إمضاء العقلاء. الرابع إمضاء الشارع.

والأول والثاني هما المعاملة والثالث والرابع هما مسبباتها بالمعنى الذي بيناه.

وحينئذ لا يخلو كلام الميرزا (ره) من ثلاث محامل.

الأول أن مراده بالمسبب شيء خامس غير هذ الأربعة.

الثاني والثالث أن مراده إمضاء الشارع أو إمضاء العقلاء.

ولا يوجد محمل رابع. إذ لا يعقل أن يكون مراده القسمين الأولين أي - الألفاظ والاعتبار - إذ هذان هما نفس المعاملة أي السبب.

ومن هنا نقول إن أراد بالمسبب الأول أي شيء خامس ففساده قد أصبح واضحاً لعدم وجود شيء خامس فضلاً عن أن يتعلق به نهى.

وإن أراد الثاني والثالث فهما وإن كانا موجودين إلا أنه لا يعقل أن يتعلق بهما نهى تكليفي ضرورة أن النهى يتعلق بأفعال المكلف الاختيارية ومن البديهي أن إمضاء الشارع ليس من أفعال المكلف بل من أفعال الشارع فلا يعقل أن ينهى الشارع المكلف عن فعل الشارع.

وأما إمضاء العقلاء فهو ليس من أفعال طرفي المعاملة بل هو فعل سائر العقلاء فهذا النهى لا يصح أن يتوجه إلى طرفي المعاملة بل يجب توجيهه إلى العقلاء فيقول (أيها العقلاء يحرم عليكم إمضاء هذه المعاملة) وهذا النهى غير موجود مضافاً إلى أن العقلاء لا يقبلون مثل هذا النهى بمعنى أنهم لا يكادون يفهمونه فتحصل أنه لا معنى للنهى عن المسبب.

فإن قلت بل نلتزم أن المراد بالمسبب هو الإمضاء الشرعي أو العقلاني، وأن النهى عنه ممكن لأن الامضاء وإن لم يكن فعل المكلف إلا أنه مقدور للمكلف بالواسطة لأن فعله الاختياري وهو المعاملة يستلزم الإمضاء لأن المعاملة ملزوم والامضاء لازم.

قلت: بين الفساد، فإن العقد ليس ملزوماً وعلّة للآثار - الامضاء - كما عرفت في مرار كثيرة وإنما هو موضوع فإن الشارع يحكم بالصحة عند رؤية الموضوع وهكذا العقلاء.

لا إن المعاملة هي علة الامضاء إذ ما معنى عليه المعاملة للإمضاء. وهل كانت المعاملة بمنزلة النار والإمضاء بمنزلة الحرارة.

وأما تفسيرها بالعلية الاعتبارية فلا ثمرة لها هنا إذ اعتبار العلية لا يستوجب المقدورية على المعلول.

والحاصل أن إمضاء الشارع لا يمكن أن يسند إلى المكلف لا مباشرة ولا بالواسطة.

الابتراد الثاني أن الشرط الثالث من شروط المعاملة هو عدم المنع الوضعي من النقل والانتقال فالمنع تارة يكون تكليفاً فقط وتارة أخرى يكون منعاً وضعياً فقط مثل الحجر وأمثاله.

والمنع الذي يكون عدمه شرطاً في صحة المعاملة هو المنع الثاني لا الأول.

وأما دعوى أن المنع الأول يستلزم الثاني فمصادره في البحث.

المحاولة الثانية أن النهي عن المسبب أيضاً يقتضي الفساد وتوضيحها

بمقدمات:

الأولى أن النهي يدل على مبغوضية متعلقة وأنه يريد عدمه.

المقدمة الثانية أن العاقل إذا بغض شيئاً ولم يردده لم يفعله.

فينتج أن المولى إذا نهى عن المسبب الذي هو إمضاء الشارع الذي هو

فعله فهو لا يفعله.

أقول أولاً قد عرفت أنه لا مجال للنهي عن إمضاء الشارع.

ثانياً لو فرضنا أنه يوجد مجال للتكليف في إمضاء الشارع إلا أنه إذا

فرضنا أن لازم المبغوضية هو عدم الامضاء فيجب أن يكون لازم المبغوضية

عدم النهي أيضاً.



وبعبارة أخرى أننا إذا فرضنا أن المولى إذا حصل بنفسه مبغوضية للمسبب يلزم من ذلك عدم جعله للمسبب فلا بد أن نفرض استحالة النهي لأن المولى بعد أن عقد العزم على عدم صدور الامضاء بأي معنى لتكليف المكلف أن يترك الامضاء مع أنه عاجز عن فعل الامضاء وعن تركه.

ثالثاً لو سلمنا تعلق النهي بالمسبب فإنه لا يدل على عدم الامضاء إذ قد نفرض أن المولى يريد عدم الامضاء قبل حصول السبب وأما بعد حصول السبب والمسبب العقلاني فإنه يكون مضطراً أو راضياً أو محبباً للإمضاء إذن بغضه وإرادته لعدم الامضاء مشروطة بعدم السبب.

**المحاولة الثالثة** وذكرها الميرزا النائيني (ره) أيضاً وهي أن النهي إذا تعلق بآثار المعاملة الصحيحة دل على فساد المعاملة قال (ره) ص ٤٧٢ من فوائد الأصول (وأما إذا تعلق (النهي) بآثاره كقوله ثمن العذرة أو الكلب سحت فهو يكشف أيضاً إننا عن عدم ترتب المنشأ (الامضاء) وعدم تحققه). انتهى كلامه رفع الله تعالى في الجنة مقامه.

وكما ترى لم يوضح مقاله. ويمكن توضيحها بأن النهي الذي يتعلق بالآثار على ثلاثة أقسام.

**الأول** أن يتعلق بجميع الآثار كقوله لا ترتب أي أثر على هذا العقد من النكاح.

**الثاني** أن يتعلق بركن أساسي من الآثار كقوله لا يحل لك نكاح هذه المرأة بعد هذا العقد.

**الثالث** أن يتعلق بأثر غير أساسي كقوله لا يجوز لك أن تدفع هذا المال زكاة.

أما الأول فيدل على عدم الامضاء إذ لا معنى للإمضاء مع عدم ترتيب الآثار.

وأما الثاني فكذلك لأنه بالنظرة العرفية يقال لا معنى للإمضاء مع عدم ترتيب هذا الأثر.

وأما القسم الثالث فلأن العرف بعد أن لم يجد أي خصوصية لهذا الأثر فإنه يفهم من نفيه عدم الامضاء . فلاحظ .

ثم إنه قد يقال أنه ليس الامضاء سوى ترتب الآثار وعليه يكون هذه المحاولة راجعة إلى ما تقدمها . فظهر مما ذكرناه أن النهي لا يدل على الفساد إلا إذا كان نهياً عن الآثار .

تنبيه في نحو (ثمن العذرة سحت أو ثمن الكلب سحت) يمكن منع دلالة على البطلان بأن يقال أن أثر العقد هو الملكية وهي متحققة غير منفية بهذه الرواية وإنما تدل الرواية على حرمة التصرف في ثمن الكلب وهذا لا ينافي الملكية فإن كثيراً من المملوكات لا يجوز التصرف فيها بالتجارات بمعنى الاستئصال بها كنفس الكلب فإنه مملوك لا يجوز بيعه وقد بينا في محله أن الحرمة لا تنافي الملكية .

المرحلة الثالثة في دلالة النهي على الصحة ونسب هذا القول على إطلاقه إلى أبي حنيفة .

وقيل بالتفصيل بين النهي المتعلق بالسبب فلا يدل والمتعلق بالتسبب فيدل .

أقول أما الإطلاق فلا وجه له وأما التفصيل فقد يستدل له أن النهي إذا تعلق بالمعاملة بما هي فعل فإن ذلك لا يدل على شيء إذ لا يدل سوى على المبغوضية والمفسدة وكل ذلك لا يدل لا على صحة ولا على فساد كما هو واضح .

وأما إذا تعلق بالمعاملة بما هي سبب للإمضاء دلت على الصحة توضيح ذلك بمقدمتين .

الأولى أن النهي لا يعقل أن يتعلق بما لا وجود له ضرورة أن النهي لا يتعلق إلا بعمل اختياري فيستحيل تعلقه بغير المقدور .

الثانية أن المعاملة إذا لم تكن مشرعة بمعنى أنها لم تكن سبباً للإمضاء كانت (المعاملة السبب) مما لا وجود له لأن الموجود إنما هو المعاملة التي

ليست سبباً فلا معنى لأن يقول (يحرم المعاملة التي هي سبب).  
 فينتج من هاتين المقدمتين أن النهي عن المعاملة بما هي سبب يكشف  
 عن جعل السببية لها. بمعنى أنها لو لم تكن سبباً في الواقع لاستحال النهي  
 عنها ولكنه قد نهى عنها فينتج أنها سبب في الواقع.  
 أقول هذه المحاولة جيدة بعد تصحيحين.

الأول أن المراد بالسببية هو المعنى الذي ذكرناه لا أكثر من ذلك  
 فمعنى النهي عن المعاملة السبب هو النهي عن المعاملة بما هي موضوع  
 لقانون شرعي محموله الامضاء.

الثاني لا بد من التقييد بأن يكون الملحوظ هو المسبب الشرعي  
 (الامضاء الشرعي) فعند النهي عن المعاملة بما هي سبب للإمضاء الشرعي  
 يكشف ذلك عن وجود الامضاء.

وأما إذا تعلق النهي بالمعاملة بما هي سبب للإمضاء العقلاني فإنما  
 يكشف عن وجود الإمضاء العقلاني لا الشرعي كما هو واضح.

المرحلة الرابعة في مقتضى الروايات فإن بحثنا في المرحلة الثانية  
 والثالثة بحسب مقتضى النهي بذاته وأما هنا فنبحث بحسب دلالة الروايات.

فمنها رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (قال سألته عن مملوك تزوج  
 بغير إذن سيده فقال ذاك إلى سيده إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينهما قلت  
 أصلحك الله إن الحكم بن عيينة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون إن  
 أصل النكاح فاسد ولا تحل إجازة السيد له فقال أبو جعفر عليه السلام إنه لم  
 يعص الله وإنما عصى سيده فإذا أجازته فهو له جائز).

وقد استدل بهذه الرواية على أن النهي يقتضي الفساد وذلك لأن الامام  
عليه السلام علل صحة العقد وعدم فساده بأنه لم يكن معصية لله تعالى فكأنه  
 يقول أن العلة المحتملة لفساد هذا العقد هي عصيان الله تعالى ولكن هذا  
 العقد ليس فيه عصيان لله تعالى بل فيه عصيان للعبد. فيفهم من هذه الرواية  
 أن العصيان علة الفساد.

وقد يعترض على هذا الاستدلال باعتراضين .

الأول أن عصيان السيد هو أيضاً عصيان الله تعالى فلو دلت على أن عصيان الله علة الفساد لدلت على فساد العقد وهو خلاف صريح الرواية حيث أن غرضها إثبات صحة العقد .

وقد أجيب على هذا الإعتراض بأن عصيان الله تعالى قسمين .

الأول عصيان أوامره ونواهيه التي تكون غير مرتبطة بحقوق الغير .

الثاني عصيان أوامره ونواهيه التي ترتبط بحقوق الغير .

فمراد الرواية من العصيان العلة هو القسم الأول ولذا قال أنه عصي السيد ولم يعص الله .

أقول هذا الجواب وإن لم يكن ظاهراً من الرواية إلا أن مجرد احتمال كافي في دفع الإعتراض كما لا يكاد يخفى .

الإعتراض الثاني أن الاستدلال يكون تاماً لو كان المراد من عصيان الله تعالى هو العصيان التكليفي بمعنى عصيان حكم تكليفي فيكون معنى الرواية أن العصيان التكليفي علة الفساد كما هو محل البحث .

ولكن ندعي أن المراد من العصيان هو العصيان الوضعي بمعنى مخالفة حكم وضعي وهذا لا شك في كونه مقتضياً للفساد .

والظاهر تمامية هذا الإعتراض .

أولاً لاستبعاد التفصيل بين قسمين من أقسام المعصية التكليفية .

ثانياً لأن معصية السيد هنا هي معصية وضعية أيضاً فمثلها معصية الله .

وثالثاً لأن المفروض أنه يحتج على العامة فلا بد أن يكون الاحتجاج بالمسلمات ومن الواضح أن المسلمات هي أن عصيان الله تعالى وضعياً هو المستلزم للفساد فكأنهم كانوا يحتجون بعصيان الله وضعياً فأخبرهم أنه لم يعص الله وضعياً ومن الواضح أنهم لو كانوا يحتجون بمعصية الله تكليفاً لم يكن ليقنعهم التفصيل المتقدم وكيف كان فالمتدبر في أطراف الرواية يكاد يقطع بأن المراد هو العصيان الوضعي .

ومن الروايات رواية ابن مسكان عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال من طلق ثلاثاً في مجلس فليس بشيء من خالف كتاب الله عز وجل رد إلى كتاب الله عز وجل).

أقول جواب هذه الرواية واضح فإن الظاهر منها أن الطلاق ثلاثاً مخالف للكتاب بمعنى أنه لم يشرعه. فيدل على الفساد مطابقة.

### المرحلة الخامسة في بعض التنبيهات:

الأول أن المراد بالمعاملة هنا هو كل ما يترتب عليه أثر وضعي سواء كان عقداً أم إنشاء من طرف واحد كالطلاق ويخرج منه الواجبات التوصيلية كإكرام العالم ونحو ذلك.

الثاني قد عرفت أن البحث لا يشمل النهي الارشادي لأن دلالة على الفساد مأخوذة من الظهور فلا كلام في دلالة على الفساد عند فرض ظهوره بالدلالة على الفساد كما لا ريب في عدم دلالة على الفساد على فرض عدم الظهور كما هو واضح.

وأما النهي التشريعي في المعاملة بمعنى أن يأتي بالمعاملة بالبناء على أن الشارع قد أمضاها فإذا فرض عدم التشريع واقعاً فهو واضح.

وأما إذا فرض التشريع واقعاً فلا ريب في الصحة وإن كان فعله محرماً إن قلنا بحرمة التشريع العملي فلو عقد على ابنة عمه عقد النكاح شاكاً في إمضائه شرعاً ثم بعد العقد فحص فإما أن يبين أنه غير ممضي وإما أن يبين أنه قد أمضاه الشارع.

فعلى الأول يكون العقد فاسداً لعدم إمضائه لا لأجل الحرمة التشريعية.

وعلى الثاني يكون العقد صحيحاً ضرورة أنه ممض شرعاً غاية أنه حرام شرعاً ومن الواضح أن الحرمة لا تضر بكونه ممضي.

هذا كله إن قلنا أن التشريع بنفس العقد وأما إن قلنا أنه نفسي محض فلا إشكال في الصحة أصلاً.

فإن كان الأول فهو خارج عن مسألتنا كما تقدم في التنبيه السابق، إذ لا شك في أنه لو كان النهي بداعي الإرشاد إلى مانعية الشيء في المعاملة فإنه يكون دالاً على فسادها عند الإخلال، لدلالة النهي على اعتبار عدم المانع فيها فتخلفه تخلف للشرط المعتبر في صحتها. وهذا لا ينبغي أن يختلف فيه اثنان.

وإن كان الثاني، فإن النهي إما أن يكون عن ذات السبب أي عن العقد الإنشائي أو فقل عن التسبب به لإيجاد المعاملة كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة في قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمٍ﴾

**التنبيه الثالث** قيل إن جميع النواهي الواردة في باب المعاملات ظاهرة في النهي الإرشادي إلا عند قيام القرينة على الحرمة التكليفية فلو قال (يحرم بيع القرد) كان الظاهر هو الإرشاد إلى الفساد هذا هو مبنى مشهور المتأخرين وفيه تأمل محله الفقه.

**التنبيه الرابع** الكلام الذي ذكرناه في تعلق النهي بالمعاملة يجري في تعلق النهي بجزء المعاملة ووصفها غاية أن الدلالة في الأخير - تعلقه بالوصف - على الصحة أو الفساد في غاية الضعف. رجعنا إلى كلام المصنف (ره).

(قوله (ره): (فإن كان الأول فهو خارج...)).

أقول الأول هو النهي الإرشادي وقد عرفت في التنبيه الثاني خروجه عن محل البحث.

(قوله (ره): (أو فقل عن التسبب به لايجاد...)).

أقول في هذه العبارة خلط فإن النهي عن السبب كما عرفت قسمان إذ تارة يكون عن السبب بما هو فعل وتارة يكون عن السبب بما هو ملزوم وسبب للمسبب فالأول لا يدل على شيء والثاني يدل على الصحة.

ثم لا يخفى أن المثال الذي ذكره هو من قبيل القسم الأول لأن حرمة المعاملة وقت النداء إنما كانت بما هي فعل.

الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع... ﴿٤٠﴾. وإما أن يكون عن ذات المسبب أي عن نفس وجود المعاملة كالنهي عن بيع الآبق وبيع المصحف. فإن كان النهي على (النحو الأول) أي عن ذات السبب فالمعروف أنه لا يدل على فساد المعاملة، إذ لم تثبت المنافاة لا عقلاً ولا عرفاً بين مبغوضية العقد والتسبب به وبين امضاء الشارع له بعد إن كان العقد مستوفياً لجميع الشروط المعتبرة فيه، بل ثبت خلافها كحرمة الظهار التي لم تناف ترتب الأثر عليه من الفراق.

وإن كان النهي على (النحو الثاني) أي عن المسبب فقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن النهي في هذا القسم يقتضي الفساد.

وأقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعظم مشايخنا من أن صحة كل معاملة مشروطة بأن يكون العاقد مسلطاً على المعاملة في حكم الشارع غير محجور عليه من قبله من التصرف في العين التي تجري عليها المعاملة. ونفس النهي عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل ورافعاً لسلطته عليه، فيختل به ذلك الشرط المعترف في صحة المعاملة، فلا محالة يترتب على ذلك فسادها.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في بيان اقتضاء النهي عن المسبب لفساد المعاملة، ولكن التحقيق أن يقال:

إن استناد الفساد إلى النهي إنما يصح أن يفرض ويتنازع فيه فيما

---

(قوله (ره): (وإما أن يكون عن ذات المسبب)).

أقول قد عرفت في المرحلة الثانية عدم إمكان تعلق النهي بالمسبب. نعم يمكن أن يتعلق بالمعاملة بما هي مؤدية إلى المسبب.

(قوله (ره): (واقصى ما يمكن تعليل ذلك...)).

أقول هذا إشارة إلى المحاولة الأولى في المرحلة الثانية وهي محاولة الميرزا النائيني (ره).

(قوله (ره): (إن استناد الفساد إلى النهي...)).

إذا كان العقد بشرائطه موجوداً حتى بشرائط المتعاقدين وشرائط العوضين، وإنه ليس في البين إلا المفاوضية الصرفة المستفادة من النهي. وحينئذ يقع البحث في أن هذه المفاوضية هل تنافي صحة المعاملة أو لا تنافياً؟.

أما إذا كان النهي دالاً على اعتبار شيء في المتعاقدين والعوضين أو العقد، مثل النهي عن أن يبيع السفیه والمجنون والصغير الدال على اعتبار العقل والبلوغ في البائع، وكالنهي عن بيع الخمر والميتة والآبق ونحوها الدال على اعتبار إياحة المبيع والتمكن من التصرف منه، وكالنهي عن العقد بغير العربية - مثلاً - الدال على اعتبارها في العقد -

أقول حاصل جواب المصنف (ره) أن النهي على قسمين.

الأول أن يكون ارشاداً إلى وجود مانع أو انتفاء شرط في المعاملة وهذا النهي هو النهي الارشادي.

القسم الثاني أن يكون النهي لا دلالة له سوى على المفاوضية والزجر.

أما القسم الأول فلا ريب في دلالة على الفساد وليس محلاً للكلام.

وأما القسم الثاني فهو محل الكلام وحينئذ إذا ادعت أيها المحقق النائني رحمك الله أن النهي يرشد إلى عدم السلطنة أي فقدان الشرط الثالث من شروط صحة المعاملة فلا ريب في دلالة على الفساد وتكون بذلك قد خرجت عن محل البحث.

فكان اللازم عليك أن تفرض أن النهي لا يرشد إلى عدم السلطنة ثم بعد هذا الفرض تناقش أن هذا النهي المولوي المحض هل يدل على الفساد أم لا.

والحاصل أن المحقق النائني (ره) خرج عن محل البحث بهذه المحاولة.

أقول رحم الله المصنف ورحمنا ورحم جميع المؤمنين إن الميرزا (ره) يدعي أن كل نهي مولوي يستلزم انتفاء شرط المعاملة فهو يبحث في النهي المولوي التكليفي عاينته دعوى أن لازمه معنى وضعي فإذا كان هذا النهي



فإن هذا النهي في كل ذلك لا شك في كونه دالاً على فساد المعاملة لأن هذا النهي في الحقيقة يرجع إلى القسم الأول الذي ذكرناه وهو ما كان النهي بداعي الإرشاد إلى اعتبار شيء في المعاملة، وقد تقدم أن هذا ليس موضع الكلام من منافاة نفس النهي بداعي الردع والزجر لصحة المعاملة.

فالعمدة هو الكلام في هذه المنافاة وليس من دليل عليها حتى تثبت الملازمة بين النهي وفساد المعاملة، وكون النهي عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل ورافعاً لسلطته عليه، فإن معنى ذلك أن النهي في المعاملة شأنه أن يدل على اختلاف شرط في المعاملة بارتكاب المنهي عنه وهذا لا كلام لنا فيه.

وفي هذا القدر من البحث في هذه المسألة الكفاية وفقنا الله تعالى لمرضيه.

التكليفي خارجاً عن محل البحث فأين يقع محل البحث. فإن النهي التكليفي قد خرج بكامله فلم يبق شيء في محل البحث. فلا وجه لهذا الاعتراض الذي ذكره المصنف ره.

(قوله (ره): (وفقنا الله تعالى لمرضيه)).

وجنبنا معاصيه وختم لنا ولجميع أخواننا بخير وجمعنا مع محمد واله عليهم السلام ورزقنا شفاعتهم وزاد لنا في الخير والرضوان بجاههم والحمد لله رب العالمين أولاً وآخراً وصلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين وغفر لي ولوالدي وإخواني المؤمنين.

تم تسويد هذه الصفحات بيد أقل العباد محمود علي قانصو العاملي في بلدة قم صانها الله وحفظها وجميع الحواضر الاسلامية في ٢٥ / محرم الحرام / ١٤٠٩ مصادفاً ذكرى وفاة امام العالمين وسيد الساجدين ورئيس العابدين الامام علي بن الحسين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آبائه وأبنائه المعصومين.



## فهرس الجزء الرابع

٥	المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهي
٩	مركز التضاد بين الأحكام
١٣	توضيح عنوان النزاع
١٥	..... الاجتماع الموردي والحقيقي
٢١	تفسير الواحد
٢٣	تفسير الجواز
٢٥	..... دليل الإمتناع
٢٧	دليل الجواز
٣٤	عقلية المسألة
٣٧	المسألة من الملازمات
٣٩	الفروق بين هذه الملازمة وغيرها
٤٣	اشتراط الفعلية
٤٧	أصولية المسألة
٥٥	..... مسألة تعدد العنوان
٥٧	قيد المندوحة
٦١	دليل نفي قيد المندوحة
٦٣	الجواب على صاحب الكفاية
٧١	اشتباه التعارض والتزاحم والاجتماع

٧٣	التفرقة بين موارد المسائل
٩٢	مذهب صاحب الكفاية
٩٦	مذهب النائيني
١٠١	الإعتراض على النائيني
١٠٤	موضوع المسألة
١٢٥	الفرق بين المسألة ومسألة النهي
١٢٧	عدم توقف المسألة على تعلق الأمر بالطبيعة
١٣١	عدم توقف المسألة على تعلق الأمر بالأفراد
١٣٣	شمول المسألة لغير الإلزام
١٣٤	الفرق بين التزاحم والتعارض
١٥٢	كبرى مسألة الإجتماع
١٥٩	هل تقع مسألة النهي في طول مسألة الإجتماع
١٦٣	دليل الجواز
١٦٧	الحكم من عوارض الوجود الذهني
١٧٥	عدم سراية الحكم إلى المعنون
١٩٣	الملازمة بين تعدد العنوان والمعنون
١٩٥	رأي النائيني
١٩٦	مناقشة رأي النائيني
٢٠١	تفصيل السيد الخوئي
٢٠٣	مناقشة تفصيل السيد الخوئي
٢٠٥	القول بالجواز عند وحدة المجمع
٢٠٧	تقرير المصنف لرأي النائيني
٢٠٩	مناقشة المصنف مع النائيني
٢١٢	ثمره المسألة

- ٢٤٧ الإجماع عند الإضطرار إلى الحرام
- ٢٥٩ الإجماع الإضطراري عند التعارض
- ٢٦٦ دليل حرمة التخلص
- ٢٦٨ دليل وجوب التخلص
- ٢٧٥ اجتماع وجوب وحرمة التخلص
- ٢٧٧ ترك الخروج مقدور قبل الدخول
- ٢٧٨ عدم شمول التخلص للخروج
- ٢٨٣ الخروج ليس مقدمة لواجب
- ٢٨٥ عدم شمول الوجوب الغيري للحرام
- ٢٩٠ العبادة حال التخلص غير المبغوض وكذلك الله بعدها
- ٢٩٣ العبادة حال التخلص المبغوض
- ٣٠٣ الاقتصار على أقل الواجب
- ٣٠٥ خلاصة لما سبق
- ٣١١ شمول المسألة لغير الإلزام
- ٣١٣ إجماع الوجوب والكراهة
- ٣١٧ دليل جديد للجواز
- ٣١٩ تأويل الآخوند لكراهة المستحب
- ٣٢١ الاعتراض على الآخوند
- ٣٢٣ تأويل الميرزا لكراهة المستحب
- ٣٢٥ كراهة صنف من المستحب .....
- ٣٣٥ جواب المسألة
- ٣٣٦ تأويل رابع وخامس
- ٣٣٩ أدلة مهجورة للجواز
- ٣٤٥ المرجع عند الإمتناع

٣٥١	الأصل عند الشك في الأرجح
٣٥٣	شمول المسألة لأنواع الأمر والنهي
٣٥٥	المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد
٣٥٧	تفسير العنوان
٣٥٩	معنى النهي
٣٦١	معنى الصحة
٣٦٢	النهي عن العبادة
٣٦٥	شروط الصحة
٣٧٠	مدلولات النهي
٣٧٢	إقتضاء النهي
٣٧٩	أدلة الفساد
٣٨٤	النهي الغيري
٣٨٧	النهي التنزيهي
٣٨٨	النهي الإرشادي
٣٩١	النهي المتعلق بالشرط
٣٩٣	النهي عن وصف مفارق
٤٠٢	النهي في المعاملة
٤٠٥	تفصيل النائي
٤٠٧	الاعتراض على النائي
٤٠٩	دليل ثالث
٤١١	الاستدلال بالرواية
٤١٣	تبيہات