



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

المبجل الحكيم الامير الميرزا

تأليف

الشيخ محمد اسحاق الفياض

الجزء الخامس



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلې)

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت في الطباعة:

دفتر آيت الله حاج شيخ محمد اسحاق فياض

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢٠	المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلئ) المجلد ٥
٢٠	اشاره
٢١	اشاره
٢٥	تتمه المقصد الاول
٢٥	الترتب
٢٥	هنا جهات من البحث:
٢٥	الجهه الأولى ان القول بإمكان الترتب عنصر أساسى لإخراج باب التراحم عن باب التعارض
٢٥	الجهه الثانيه: ثمرتان لمسأله الترتب
٢٥	اشاره
٢٦	الفرق بين الثمرتين
٢٧	الجهه الثالثه: مورد الترتب
٢٨	الجهه الرابعه: معنى الترتب
٢٩	امكان الترتب واستحالته
٢٩	اشاره
٢٩	أدله القول بالاستحاله
٢٩	اشاره
٣٠	الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره
٣١	رد السيد الأستاذ قدس سره على الوجه الأول
٣٣	المناقشه فى الرد
٣٤	الوجه الثانى للمحقق الخراسانى قدس سره
٣٥	مناقشه السيد الأستاذ قدس سره لهذا الوجه و الرد عليه
٣٥	الوجه الثالث: للمحقق الخراسانى قدس سره أيضا
٣٦	جواب السيد الأستاذ عن ذلك
٣٧	أدله القول بإمكان الترتب
٣٧	دليل المحقق النائينى قدس سره لاثبات الإمكان

- ٣٧ ----- المقدمه الأولى أنه يستحيل وقوع الأهم و المهم كلاهما على صفة المطلوبيه
- ٣٨ ----- الجواب عن المقدمه الأولى -
- ٣٩ ----- المقدمه الثانيه أن الأمر بالأهم و الأمر بالمهم و إن كانا فعليين في زمن واحد إلا أنهما في مرتبتين طويلين و الجواب عنها
- ٤٠ ----- استدلال السيد الأستاذ على إمكان الترتب:
- ٤٨ ----- الصحيح في المقام
- ٥٠ ----- المقدمه الثالثه: قد يتوهم أن القول بإمكان الترتب يتوقف على القول بإمكان الشرط المتأخر،
- ٥١ ----- المقدمه الرابعه: ان الأمر مطلق بالاضافه إلى حالتى وجود متعلقه و عدمه،
- ٥٣ ----- الرد عليها
- ٥٣ ----- المقدمه الخامسه: إن الخطابات الشرعيه حيث إنها مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده في الخارج فهي لا تتعرض لحال موضوعها فيه لا نفيًا و لا إثباتًا
- ٥٤ ----- وجوه أخرى للقول بإمكان الترتب:
- ٥٩ ----- التحقيق في المقام
- ٥٩ ----- شروط عدم استحاله إمكان القول بالترتب
- ٥٩ ----- اشاره
- ٦٣ ----- كلام المحقق العراقي قدس سره في استحاله الترتب من الجانبين
- ٦٣ ----- البيان الأول و الرد عليه
- ٦٥ ----- البيان الثاني و الرد عليه
- ٦٦ ----- القول بالترتب من الجانبين إن قلنا باستحاله من جانب واحد
- ٦٦ ----- الرد عليه
- ٦٧ ----- نتائج البحث
- ٧٣ ----- مسأله العقاب على القول بالترتب
- ٧٣ ----- اشاره
- ٧٨ ----- فروع
- ٧٨ ----- الفرع الأول: ما إذا وقع التزام بين وجوب الحج و وجوب الوفاء بالنذر
- ٧٨ ----- تقديم وجوب الوفاء و الرد عليه
- ٧٩ ----- القول الثاني و الاستدلال عليه،
- ٨٢ ----- الفرع الثاني: إذا وقع التزام بين وجوب الوفاء و واجب آخر أهم منه
- ٨٩ ----- الفرع الثالث: ما إذا توقف الوفاء على مقدمه لحرمة

٩٠	التزام النائینی قدس سزه بالقول الثاني
٩٠	ترجيح القول الأول و الاستدلال عليه
٩١	مختار السيد الأستاذ قدس سزه في المقام
٩٣	التعليق على ما أفاده السيد الأستاذ قدس سزه
٩٧	نتائج البحث
٩٩	الفرع الرابع: صحة التمام في موضع القصر للجاهل و الجهر في موضع الاخفات
٩٩	استحقاق العقوبة على ترك القصر إذا كان جهله عن تقصير
١٠٠	محاولات الجمع بين الأمرين
١٠٠	المحاولة الأولى: ما ذكره الشيخ كاشف الغطاء قدس سزه
١٠٠	إشكال الشيخ الأنصاري قدس سزه عليه
١٠٠	تعليق النائینی قدس سزه عليه
١٠١	الذب عن كلام الشيخ قدس سزه
١٠١	ما أورده المحقق النائینی قدس سزه على كاشف الغطاء قدس سزه
١٠٢	الوجه الاول إنه يعتبر في الترتب أن يكون التضاد بين الفعلين المتزاحمين اتفاقياً
١٠٢	إشكال السيد الأستاذ قدس سزه عليه
١٠٣	توضيح كلامه قدس سزه
١٠٦	ترجيح ما ذهب إليه مدرسه النائینی قدس سزه
١٠٨	الوجه الثاني في المسأله
١١١	الوجه الثالث في المسأله
١١٥	تعليقات في المقام
١٢٤	نتيجه المحاولة الأولى
١٢٥	المحاولة الثانية: للمحقق الخراساني قدس سزه
١٢٦	تعليق السيد الأستاذ قدس سزه
١٢٦	التخريج القتي لما أفاده السيد الأستاذ قدس سزه
١٢٧	إشكال بعض المحققين قدس سزه عليه
١٢٧	المناقشه في الإشكال
١٢٩	التعليق الثاني على المحاولة الثانية
١٣١	التعليق الثالث عليه للمحقق الأصهباني

- المحاولة الثالثة: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره ١٣١
- تعليق على هذه المحاولة بأمرين: ١٣٢
- الأمر الأول: ١٣٢
- الأمر الثاني: ١٣٦
- التحقيق في المقام ١٣٧
- تفسيرين للتخيير الشرعي و اختيار الأول منهما ١٤٣
- نتيجة البحث ١٤٤
- استعراض نتائج البحث ١٤٦
- المسألة الثانية: التزاحم بين الواجبات الضمنية ١٥٤
- اشاره ١٥٤
- مختار المحقق النائيني قدس سره ١٥٥
- رد السيد الأستاذ قدس سره عليه ١٥٦
- اشاره ١٥٦
- صحه ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره و تقريبه بوجوه: ١٥٦
- الوجه الأول: ١٥٦
- الوجه الثاني: ١٥٨
- الوجه الثالث: ١٥٩
- الوجه الرابع: ١٦٠
- نتيجة البحث ١٦١
- ما قيل في عدم إمكان وقوع التزاحم بين جزئين من أجزاء الصلاة ١٦١
- الرد على الوجوه المتقدمه ١٦٢
- عدم تماميه هذا القيل ١٦٣
- فصل الأمر بالشيء هل يمكن مع علم الأمر بانتفاء شرطه ١٦٦
- أنواع الشروط ١٦٦
- استحاله صدور الأمر مع علم المولى بانتفاء شرطه ١٦٧
- تفصيلات في المسأله ١٦٨
- فصل في متعلق الأمر هل هو الطبيعي أو الفرد ١٧٢

- اشاره ----- ١٧٢
- النظريه الأولى و الرد عليه ----- ١٧٢
- النظريه الثانيه: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره ----- ١٧٤
- اشاره ----- ١٧٤
- نقاط هذه النظريه ----- ١٧٥
- الرد على هذه النقاط ----- ١٧٦
- النظريه الثالثه أن النزاع في هذه المسأله إنما هو لتعيين إن التخيير بين أفراد الواجبات الشرعيه عقلي أو شرعي ----- ١٧٨
- اشاره ----- ١٧٨
- الصحيح في المقام ----- ١٧٩
- نتائج البحث ----- ١٨٢
- التسخ ----- ١٨٤
- اشاره ----- ١٨٤
- وقوع الكلام في مقامين ----- ١٨٧
- اشاره ----- ١٨٧
- المقام الأول: في إمكان إثبات الجواز بالمعنى الأعم ----- ١٨٧
- اشاره ----- ١٨٧
- تعليق بعض المحققين قدس سره ----- ١٨٩
- مناقشه هذا التعليق ----- ١٨٩
- قولان آخران في تفسير معنى الأمر ----- ١٩١
- المقام الثاني: هل يمكن التمسك باستصحاب بقاء الجواز ----- ١٩٣
- اشاره ----- ١٩٣
- رأى السيد الأستاذ قدس سره في المسأله ----- ١٩٣
- المناقشه فيه ----- ١٩٤
- الصحيح في المقام ----- ١٩٥
- الواجب التخييري ----- ١٩٧
- اشاره ----- ١٩٧
- النظريه الأولى و نقدها ----- ١٩٧
- النظريه الثانيه: ما اختاره المحقق الخراساني قدس سره ----- ١٩٩

- ١٩٩ اشارة
- ٢٠٠ إيراد السيد الأستاذ و المحقق الأصبهاني قدس سزه على هذه النظرية
- ٢٠٠ المناقشه في الايراد
- ٢٠١ رد آخر للسيد الأستاذ قدس سزه على النظرية الثانية و المناقشه فيه
- ٢٠٢ عدم تماميه الفرضيه الثانيه
- ٢٠٤ توجيه كلام لصاحب الكفايه قدس سزه و الرد عليه
- ٢٠٧ النظرية الثالثه: مختار المحقق الأصبهاني قدس سزه
- ٢٠٧ اشارة
- ٢٠٨ بيان فرضيتين لهذه النظرية
- ٢٠٨ اشارة
- ٢٠٩ النظر في الفرضيه الأولى
- ٢٠٩ إشكال بعض المحققين قدس سزه
- ٢١٠ الرد على هذا الاشكال
- ٢١١ تعليق السيد الأستاذ قدس سزه على هذه الفرضيه بوجه
- ٢١٦ نتيجة النظرية الثانيه
- ٢١٧ النظرية الرابعه و النظر فيها
- ٢١٨ النظرية الخامسه:
- ٢١٨ اشارة
- ٢١٩ افتراق التمييز الشرعى عن التخيير العقلى فى أمرين
- ٢١٩ صحه هذه النظرية
- ٢٢٠ نتائج البحث
- ٢٢٣ الواجب الكفائى
- ٢٢٣ أركان الحكم الشرعى
- ٢٢٣ خصائص الواجب الكفائى
- ٢٢٤ كلمات الأصحاب فى تفسير الواجب الكفائى
- ٢٢٤ اشارة
- ٢٢٤ بيان التفسير الأول و المناقشه فيه

- ٢٢٨ بيان التفسير الثانى و المناقشه فيه
- ٢٢٩ بيان التفسير الثالث و المناقشه فيه
- ٢٢٩ اشاره
- ٢٣١ بيان ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره و المناقشه فيه
- ٢٣٣ نتائج البحث
- ٢٣٥ الواجب الموقت
- ٢٣٥ اشاره
- ٢٣٥ الاشكال فى إمكان الواجب الموسع و الرد عليه
- ٢٣٦ الاشكال فى الواجب المضيق و الرد عليه
- ٢٣٦ الكلام فى هذه المسأله فى عدة نقاط
- ٢٣٦ اشاره
- ٢٣٧ النقطة الأولى: فى بيان نكته تقديم المقيد على المطلق و الخاص على العام عرفا
- ٢٣٧ اشاره
- ٢٣٧ المقام الأول: فى نكته تقديم المقيد على المطلق
- ٢٣٩ كلام السيد الأستاذ قدس سره فى المقام
- ٢٣٩ تعليق على كلامه قدس سره
- ٢٤٢ التحقيق فى المقام و بيان مراتب ظهور اللفظ
- ٢٤٤ عناصر تقديم المقيد
- ٢٤٥ المقام الثانى: نكته تقديم الخاص على العام
- ٢٤٩ النقطة الثانية: فى أن القضاء هل هو تابع للأداء أو أنه يأمر جديد؟
- ٢٤٩ اشاره
- ٢٥٠ تفصيل الجواب فى بيان أمور
- ٢٥٢ تبعيه القضاء للأداء ثبوتا
- ٢٥٤ تفصيل المحقق الخراسانى قدس سره و الرد عليه
- ٢٦٠ النقطة الثالثة: فى تعيين موضوع وجوب القضاء
- ٢٦١ نتيجة البحث عدة نقاط:
- ٢٦٥ فصل الأمر بالأمر بالشىء هل هو أمر بذلك الشىء أو لا؟
- ٢٦٥ اشاره

- ٢٦٥ البحث في مقام الثبوت
- ٢٦٦ البحث في مقام الاثبات
- ٢٦٦ اشاره
- ٢٦٦ مسأله الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر
- ٢٦٧ مسأله أمر الأولياء بأن يأمرؤا صبيانهم
- ٢٦٨ كلام المحقق الخراسانى قدس سزه و الرد عليه
- ٢٦٨ كلام بعض الأعاضم قدس سزه و الرد عليه
- ٢٧٠ نتائج هذا البحث عدّه نقاط:
- ٢٧١ الأمر بالشىء بعد الأمر به ظاهر فى التأكيد أو التأسيس
- ٢٧١ كلام المحقق الخراسانى قدس سزه
- ٢٧٣ المقصد الثانى: مبحث التواهى
- ٢٧٣ فيه جهات من البحث:
- ٢٧٣ الجهه الأولى: فى بيان معنى النهى و مدلوله الوضعى
- ٢٧٣ اشاره
- ٢٧٣ النظرية الأولى: إن النهى مادة وهىئة موضوع لطلب ترك الطبيعه،
- ٢٧٣ اشاره
- ٢٧٣ الرد على هذه النظرية
- ٢٧٤ النظرية الثانية: مختار السيد الأستاذ قدس سزه
- ٢٧٥ النظرية الثالثة: إن ماده النهى موضوعه بإزاء الحرمه و الزجر بالمعنى الإسمى، و صيغه النهى موضوعه بإزاء الحرمه و الزجر بالمعنى الحرفى
- ٢٧٥ اشاره
- ٢٧٥ إبطال الأوليين
- ٢٧٨ اختيار النظرية الثالثة
- ٢٧٩ الجهه الثانية: فى متعلق الأمر و النهى
- ٢٧٩ اشاره
- ٢٨٤ اختلاف الأمر و النهى بحسب المختار و هى النظرية الثالثه
- ٢٨٤ الجهه الثالثه: إن الحكم فى طرف التهى إنحلالى بانحلال أفراد متعلقه بنحو العموم الاستغراقى
- ٢٨٤ اشاره

٢٨٩	تعليق بعض المحققين قدس سره على السيد الأستاذ قدس سره و الرد عليه
٢٨٩	اشاره
٢٩٤	عناصر شموليه النهى لجميع أفراد متعلق
٢٩٤	نتيجه البحث
٢٩٥	كلام السيد استاذ قدس سره و المناقشه فيه
٢٩٥	اشاره
٢٩٧	بقي هنا امور:
٣٠٢	الكلام فى النواهى الوارده فى أبواب العبادات و المعاملات
٣٠٦	طرق احراز أهميه ملاك الأحكام الشرعيه
٣٠٨	نتائج البحث
٣١٢	مسأله اجتماع الأمر و النهى
٣١٢	اشاره
٣١٤	محاولات لاثبات ان الامر و النهى فى المساله غير مجتمعين فى شىء واحد
٣١٤	المحاوله الأولى لاثبات أن الأمر و النهى فى المسأله غير مجتمعين فى نهى واحد
٣١٤	اشاره
٣١٥	المناقشه الأولى فى هذه المحاوله
٣١٧	المناقشه الثانيه فى هذه المحاوله
٣٢٠	المناقشه الثالثه فى هذه المحاوله
٣٢١	المحاوله الثانيه: إن الأحكام الشرعيه متعلقه بالعناوين و المفاهيم الذهنيه مباشره و بالذات
٣٢٢	المحاوله الثالثه: إن تعدد العنوان يكفى فى جواز اجتماع الأمر و النهى
٣٢٢	اشاره
٣٢٢	تفصيل و تحقيق فى المحاوله الثالثه
٣٢٨	نتيجه البحث
٣٢٨	ثلاثه آراء فى المسأله:
٣٢٨	اشاره
٣٣٧	تفصيل السيد الأستاذ قدس سره ما أفاده المحقق النائيني قدس سره
٣٣٩	صور المسأله
٣٤٣	خلاصه رأى السيد الأستاذ قدس سره

- ٣٤٥ ملاكات جواز اجتماع الأمر و النهى عند بعض المحققين قدس سره
- ٣٤٦ المناقشه في مبنى بعض المحققين قدس سره
- ٣٥٢ نتائج البحث
- ٣٥٦ دعاوى ثلاث
- ٣٥٦ اشاره
- ٣٥٧ الجواب عنها
- ٣٦٠ البحث التطبيقي الصغرى
- ٣٦٠ اشاره
- ٣٦٠ رأى المحقق النائيني قدس سره في الصلاة في الأرض المغصوبه
- ٣٦٠ اشاره
- ٣٦٠ تعليق السيد الأستاذ قدس سره عليه
- ٣٦١ الصحيح في المقام
- ٣٦٣ هل تتحد الصلاة بكامل أجزائها مع المعنون
- ٣٦٣ اشاره
- ٣٦٥ التنبيه على أمور،
- ٣٦٧ نتيجة البحث
- ٣٦٩ ملحقات مسأله الاجتماع
- ٣٦٩ الملحق الأول: هل هذه المسأله اصوليه أو فقهيه...
- ٣٦٩ الملحق الثاني: الفرق بين هذه المسأله و مسأله اقتضاء النهى فساد العباده
- ٣٦٩ اشاره
- ٣٧٠ محاولات التفريق بين المسألتين،
- ٣٧٠ المحاوله الأولى و الرد عليها
- ٣٧١ المحاوله الثانيه و الرد عليها
- ٣٧٢ المحاوله الثالثه: ما ذكره بعض المحققين
- ٣٧٣ الرد على المحاوله الثالثه
- ٣٧٦ الملحق الثالث: ثمره القولين في المسأله
- ٣٧٦ اشاره

- التزام المحقق النائيني قدّس سرّه ببطلان الصلاة و وجه ذلك ٣٧٦
- المناقشه في جميع الوجوه ٣٧٨
- المناقشه في الوجه الثاني ٣٨١
- المناقشه في الوجه الثالث ٣٨٢
- كلام المحقق الخراساني قدّس سرّه في عدة نقاط ٣٨٥
- تلخيص كلام المحقق الخراساني قدّس سرّه في عدة نقاط ٣٨٦
- نقد هذه النقاط ٣٨٨
- ذهاب المحقق الخراساني قدّس سرّه إلى الصحه إذا كان جهله عن قصور ٣٩٠
- الرد عليه ٣٩١
- الرد على النقطة الرابعه و الخامسه ٣٩٣
- نتيجه البحث ٣٩٥
- كلام المحقق الخراساني قدّس سرّه في ضمن المقدّمه الثامنه و التاسعه ٣٩٦
- مناقشه كلامه قدّس سرّه ٣٩٧
- نتيجه البحث ٤١١
- الملحق الرابع: هل يشترط في النزاع أن يكون المجمع لمتعلقي الأمر و النهي مشتملا على ملاك كلا الحكمين أو لا؟ ٤١٢
- اشاره ٤١٢
- رأى المحقق الخراساني قدّس سرّه و المناقشه فيه ٤١٢
- رأى المحقق النائيني و الأصبهاني قدّس سرهما ٤١٣
- الرد على المحقق النائيني قدّس سرّه ٤١٤
- استدلال المحقق الأصبهاني قدّس سرّه بطريقتين: ٤١٥
- الطريق الأول: أن الأمر المتعلق بالصلاه مثلاً يدل على وجوبها بالمطابقه و على اتصافها بالملاك بالالتزام، ٤١٥
- الرد على الطريق الأول ٤١٦
- الطريق الثاني و المناقشه فيه ٤١٩
- الملحق الخامس: في تقديم أحد الدليلين بناء على القول بالامتناع و القول بالجواز ٤٢٣
- اشاره ٤٢٣
- الكلام في تقديم النهي في مورد الاجتماع و الاستدلال عليه ٤٢٣
- ما ذكره بعض المحققين قدّس سرّه و مناقشته ٤٢٤
- نتيجه الملحق الرابع و الخامس ٤٢٧

- الملحق السادس: وفيه مجموعه من المسائل: ٤٢٩
- المسألة الأولى: إذا توضأ المكلف أو اغتسل في الماء المغصوب عامداً ٤٢٩
- حكم المسألة بناء على القول بالجواز و تعدد المجمع ٤٣١
- الرد على هذا القول ٤٣٢
- كلام السيد الأستاذ قدس سره و الرد عليه ٤٣٤
- نتيجة البحث ٤٣٦
- حكم المسألة فيما إذا توضأ جاهلاً بالحكم أو الموضوع ٤٣٦
- حكم الناسى للحكم أو الموضوع ٤٣٨
- المسألة الثانية: إذا توضأ المكلف من الاناء المغصوب ٤٤٠
- المسألة الثالثة: إذا توضأ المكلف في المكان المغصوب ٤٤٣
- تفصيل السيد الأستاذ قدس سره بين الوضوء و الغسل ٤٤٤
- نتيجة الملحق السادس ٤٤٥
- الملحق السابع: في العبادات المكروهه ٤٤٧
- الاستدلال على جواز اجتماع الأمر و النهي بوقوع العبادات المكروهه ٤٤٧
- جواب المحقق الخراساني قدس سره ٤٤٧
- الرد على الجواب الأول ٤٤٧
- جواب المحقق الخراساني قدس سره التفصيلي ٤٤٨
- أقسام العبادات المكروهه ٤٤٨
- أما القسم الأول، العبادات المكروهه التي لا بدل لها ٤٤٩
- إيراد المحقق النائيني قدس سره على المحقق الخراساني قدس سره ٤٥١
- جواب آخر للمحقق النائيني قدس سره ٤٥٢
- التعليق على نظريه المحقق الخراساني و المحقق النائيني قدس سره ٤٥٤
- هل يختص التزامم بالخطابات الوجوبيه؟ ٤٥٤
- المناقشه في كلام السيد الأستاذ قدس سره ٤٥٥
- عدم اختصاص التزامم بالخطابات الوجوبيه ٤٥٧
- حرمه صوم عاشوراء إذا كان بعنوان الفرح و الشكر ٤٦٠
- التعليق على نظريه المحقق النائيني قدس سره ٤٦٠

- ٤٦٢----- إيراد السيد الأستاذ قدّس سرّه على المحقق النائيني قدّس سرّه
- ٤٦٣----- تعليق على السيد الأستاذ قدّس سرّه
- ٤٦٥----- القسم الثاني من العبادات المكروهة العبادات التي لها بدل
- ٤٦٨----- القسم الثالث من العبادات المكروهة العبادات التي تكون النسبه بين متعلقی الأمر و النهی عموماً من وجه
- ٤٧٠----- نتائج العبادات المكروهه عده نقاط:
- ٤٧٣----- الملحق الثامن: في الاضطرار
- ٤٧٣----- اشاره
- ٤٧٤----- الاضطرار بغير سوء الاختيار:
- ٤٧٧----- الحكم بصحة الصلاه إذا ارتفعت الحرمة
- ٤٧٨----- مخالفه النائيني قدّس سرّه للمشهور
- ٤٧٩----- تعليق السيد الأستاذ قدّس سرّه على القسم الثالث
- ٤٨٠----- تعليق على ما ذكره النائيني و السيد الأستاذ قدّس سرّهما
- ٤٨٦----- اختيار رأي المشهور
- ٤٨٦----- إشاره إلى أمرين
- ٤٨٦----- الأول: حكم المحبوس في المكان المغصوب قهراً
- ٤٩٢----- الثاني: إذا تمكن المحبوس من التخلص عن النصب في الوقت في الجملة
- ٤٩٣----- تعليق على كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه
- ٤٩٤----- حكم ما إذا لم يتمكن من الصلاه خارج المكان المغصوب من جهه ضيقه
- ٤٩٤----- وظيفه المكلف الصلاه حال الخروج
- ٤٩٤----- و رأي السيد الأستاذ قدّس سرّه فيه
- ٤٩٥----- المناقشه في رأي السيد الأستاذ قدّس سرّه
- ٤٩٧----- الكلام في صغرى المسأله
- ٥٠٠----- الصحيح في المقام
- ٥٠٢----- نتيجه هذا البحث
- ٥٠٥----- الاضطرار بسوء الاختيار
- ٥٠٥----- أما المسأله الأولى، في حكم الفعل المضطر إليه بهذا الاضطرار
- ٥٠٥----- المسأله الثانيه في حكم الخروج من المكان المذكور و الأقوال فيه
- ٥٠٧----- النظر في الأقول

- الكلام فى الأحكام الوضعيه ٥١٠
- كلام المحقق الخراسانى قدس سره فى حاشيه المكاسب ٥١٠
- تعليق المحقق النائيني قدس سره عليه ٥١٢
- إيراد السيد الأستاذ قدس سره على المحقق النائيني قدس سره ٥١٢
- تعليق على كلام المحقق النائيني و السيد الأستاذ قدس سره ٥١٣
- نتيجته البحث ٥١٦
- كلام السيد الأستاذ قدس سره فى الإجازة المتأخره ٥١٦
- المناقشه فى كلام السيد الأستاذ قدس سره ٥١٧
- كلام السيد الأستاذ قدس سره فى الملاقي لأحد أطراف العلم الاجمالي ٥١٨
- الجواب عما ذكره قدس سره ٥١٨
- مناقشه مدرسه المحقق النائيني قدس سره ٥٢١
- عدم تماميه ما تبناه المشهور و مدرسه النائيني قدس سره ٥٢٣
- القول الرابع: مختار الشيخ الأنصارى قدس سره ٥٢٣
- الاستدلال الأول على الدعوى الأولى ٥٢٤
- الوجه الأول: ٥٢٤
- الجواب عن هذا الوجه ٥٢٤
- الوجه الثانى: ٥٢٦
- الجواب عن الوجه الثانى ٥٢٧
- الوجه الثالث و الجواب عنه ٥٢٨
- الوجه الرابع: ٥٣٠
- الجواب عنه ٥٣١
- الكلام فى الدعوى الثانيه و ما أفاده المحقق النائيني قدس سره ٥٣٢
- الرد على ما أفاده المحقق النائيني قدس سره ٥٣٢
- و أما وجوبها الغيرى فيمكن تقريبه بوجهين: ٥٣٤
- الأول: إن النهى عن شىء يستلزم الأمر بضده العام ٥٣٤
- الثانى: كون الخروج واجب من باب أنه مقدمه لترك الحرام ٥٣٥
- مناقشه السيد الأستاذ قدس سره فى ذلك ٥٣٥

- ٥٣٥ ----- عدم تماميه هذه المناقشه -----
- ٥٣٦ ----- التنبيه على أمور: -----
- ٥٣٦ ----- الأول: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره -----
- ٥٣٦ ----- المناقشه فيما ذكره المحقق النائيني قدس سره -----
- ٥٣٧ ----- الثاني: مقصود المحقق النائيني قدس سره من كون الخروج مصداقا للتخلص -----
- ٥٣٨ ----- الجواب عنه و أن الخروج ليس مصداقا للتخلص -----
- ٥٣٩ ----- الثالث: إن الحركات الخروجيه هل هي مقدمه للخروج؟ و كلام السيد الأستاذ قدس سره -----
- ٥٤٠ ----- الجواب عن كلام السيد الأستاذ قدس سره -----
- ٥٤١ ----- خلاصه ما علقناه على المحق النائيني قدس سره -----
- ٥٤١ ----- الكلام في المسأله الثالثه: الصلاه حال الخروج -----
- ٥٤٢ ----- أما الكلام في المقام الأول -----
- ٥٤٢ ----- عدم مبغوضيه الحصه الخاصه -----
- ٥٤٣ ----- القول بالمبغوضيه و المناقشه فيه -----
- ٥٤٧ ----- محصل ما ذكرناه -----
- ٥٤٨ ----- المقام الثاني: إذا تمكن المكلف من الصلاه خارج الأرض المغصوبه في الوقت -----
- ٥٤٩ ----- إذا لم يتمكن من الصلاه الاختباريه في خارج الأرض المغصوبه -----
- ٥٤٩ ----- رأى السيد الأستاذ قدس سره -----
- ٥٥٠ ----- الجواب عنه قدس سره -----
- ٥٥٠ ----- الحاق صاحب الكفايه قدس سره تعدد الإضافات بتعدد العناوين و الجهات -----
- ٥٥٠ ----- الجواب عنه قدس سره -----
- ٥٥١ ----- نتيجه البحث عن الاضرار بسوء الاختيار متمثله في عدّه نقاط: -----
- ٥٥٧ ----- الفهرس -----
- ٥٨٥ ----- تعريف مركز -----

سرشناسه: فياض، محمد اسحاق، ۱۹۳۴ - م

عنوان و نام پديدآور: المباحث الاصوليه / تاليف محمد اسحاق الفياض.

مشخصات نشر: قم: دفتر آيه الله العظمى الشيخ محمد اسحق الفياض (دام ظلّه)

مشخصات ظاهري: ۱۵ ج.

شابك: دوره ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۱-۷؛ ج ۱. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۸-۷؛ ج ۲. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۹-۵؛ ج ۳. ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۰-۹؛ ج ۱۲.

۹۷۸-۶۰۰-۹۰۴۶۲-۱-۸؛ ج ۱۴. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۵۹-۴؛ ج ۱۵. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۹۳-۸؛

يادداشت: عربي.

يادداشت: فهرستنويسي بر اساس جلد چهارم: ۱۳۸۲.

يادداشت: ج. ۱-۳ (چاپ دوم: ۱۳۸۵).

يادداشت: ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

يادداشت: ج. ۱۵ (چاپ اول: ۱۳۹۵).

يادداشت: جلد دوازدهم كتاب حاضر توسط انتشارات عزيزي منتشر خواهد شد.

يادداشت: جلد چهاردهم و پانزدهم كتاب توسط انتشارات صاحب الامر (عج) منتشر شده است.

يادداشت: کتابنامه.

مندرجات: - ج. ۱۵. التعارض و الترجيح

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: دفتر آيت الله العظمى شيخ محمد اسحاق فياض

رده بندي كنگره: BP۱۵۹/۸/ف م۹ ۲ ۱۳۰۰ ي

رده بندي ديويي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲-۱۸۵۹۳

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

المباحث الاصوليه

تاليف محمد اسحاق الفياض

ص: ٤

الجهة الأولى ان القول بإمكان الترتب عنصر أساسى لإخراج باب التزاحم عن باب التعارض

الجهة الأولى: ان القول بإمكان الترتب عنصر أساسى لإخراج باب التزاحم عن باب التعارض، لا أن الترتب متوقف على ثبوت التزاحم بين الخطابين المتعلقين بالضدّين فى المرتبه السابقه، لما تقدم من أن ثبوت التزاحم بين الدليلين منوط بتوفّر عنصرين فيهما:

الأول: التقييد اللبى العام بينهما، بمعنى أن كل خطاب شرعى مقيدٌ لبّاً بعدم الاشتغال بضده الواجب لا يقل عنه فى الأهميه.

الثانى: إمكان القول بالترتب وإلا فهما داخلان فى باب التعارض، ولا بد حينئذٍ من الرجوع إلى مرجحات بابه، وقد سبق الكلام من هذه الناحيه، وسيأتى موسعاً فى باب التعادل و التراجع إن شاء الله تعالى.

الجهة الثانيه: ثمرتان لمسأله الترتب

اشاره

الجهة الثانيه: قد ذكر لمسأله الترتب ثمرتان:

الأولى: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره (1) من أن نتيجة هذه المسأله صحه العباده المزاحمه للواجب الأهم طالما لا يمكن تصحيحها لا بالأمر ولا بالملاك فى المسأله السابقه وهى مسأله الملازمه بين الأمر بشىء و النهى عن ضده، إذ لو امكن

ص: ٥

تصحيحها في تلك المسأله بأحدهما لم تترتب على هذه المسأله ثمره فقهيّه اصلاً، وحيث قد عرفت أنه لا يمكن تصحيحها في المسأله المذكوره لا بالأمر ولا بالملاك، أما الأول فلأن الأمر بشيء و إن لم يقتض النهى عن ضده، إلا أنه يقتضى عدم الأمر به وإلا لزم الأمر بالضدين في عرض واحد و هو مستحيل.

و أما الثانى فلأنه لا طريق إليه بعد سقوط الأمر، فلا بد إذن من اللجوء إلى هذه المسأله لا ثبات صحتها، وغير خفى أن هذه الثمره و إن كانت ثمره لمسأله الترتب، إلا- أن لزم ذلك كون هذه المسأله اصوليه دون المسأله السابقه، لماذا ذكرناه من أن الميزان فى اصوليه المسأله هو ترتب ثمره فقهيّه عليها مباشره، وحيث إنها فى المقام مترتبه عليها كذلك دون المسأله السابقه فهى اصوليه دونها مع أن السيد الأستاذ قدس سره بنى على اصوليه المسأله السابقه لا هذه المسأله (1).

الثانيه: ما ذكره بعض المحققين قدس سره (2) من أن ما ينبغى جعله ثمره لمسأله القول بإمكان الترتب هو عدم دخول باب التراحم فى باب التعارض، إذ لولم نقل بإمكان الترتب لدخل باب التراحم فى باب التعارض هذا.

الفرق بين الثمرتين

و قد تسأل هل فرق بين الثمرتين؟

والجواب: أنه لا فرق بينهما إلا فى الصيّاغه، فإن صياغه الثمره الأولى تحكى مباشره عن صحه العباده المزاحمه للواجب الأهم أو المزاحمه للواجب المضيق و هى متفرّعه على الأمر بها بالترتب، باعتبار أن معنى عدم دخول باب التراحم فى باب التعارض على القول بإمكان الترتب، هو ثبوت الأمر بالواجب المزاحم للأهم أو المزاحم للواجب المضيق.

ص: ٦

١- (١) - المصدر المتقدم.

٢- (٢) - بحوث فى علم الاصول ج ٢ ص ٣٢٩.

والخلاصه، أن الصيغه الأولى تعبر عن النتيجة التي هي مرتبه على القول بإمكان الترتب و هي صحة العباده المزاحمه للأهم أو المضيق، والصيغه الثانيه تعبر عما هو منشأ هذه النتيجة ومرتبه على القول بالترتب مباشره و هو الأمر بها، ومن هنا لا فرق بين الصيغتين لباً فكلتاها تعبران عن النتيجة الفقهيّه المترتبه على هذه المسأله، غايه الأمر احداهما بالمطابقه والأخرى بالالتزام، فالأولى و هي صحة العباده المزاحمه متفرعه على الثانيه و هو الأمر بها ومعلوله له هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى قد أشرنا في مستهل بحث الأصول أن مسأله الضدّ على كلا القولين فيها ليست من المسائل الأصوليه، لما ذكرناه هناك من أن الضابط العام لأصوليه المسأله هو ترتب ثمره فقهيّه عليها مباشره، وحيث إنها لا تترتب على هذه المسأله كذلك فلا يتوفر فيها ضابط الأصوليه فلا تكون منها، لأن الثمره الفقهيّه في المقام مترتبه على مسأله اخرى مباشره و هي مسأله الترتب، فتكون هذه المسأله اصوليه دون مسأله الضدّ فإنها من المقدمات و المبادئ لها.

الجهه الثالثه: مورد الترتب

الجهه الثالثه: إن مورد الترتب ومحلّه إنما هو الخطابات المتعلقة بالضدّين بالعرض كخطاب الصلاه وخطاب الإزاله مثلاً، فإنه لا مضاده بين الصلاه والازاله ذاتاً، ولكن قد تتفق المضاده بينهما بسبب عامل خارجي و هو عدم قدره المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال إذا كانت له قدره على إحداها فحسب دون الأخرى، فحينئذٍ إن صرفها في الصلاه عجز عن الازاله وان عكس فبالعكس، و أما إذا كانت بينهما مضاده ذاتاً فتقع المعارضه بين الخطابين المتعلقين بهما، و إن كان لهما ثالث كالسواد و البياض ولا يمكن جعلهما معاً، لما ذكرناه في محلّه من أن الخطابات الشرعيه جميعاً مجعوله على المكلف القادر في

ظرف الامتثال لبأً وبحكم العقل، نعم لا- يلزم أن يكون المكلف حين الجعل قادراً، فإن كان حين الجعل عاجزاً ثم في ظرف الامتثال قادراً كفى في صحه الجعل، ولا- مبرر لأن يكون حين الجعل أيضاً قادراً، و أما إذا كان في ظرف الامتثال عاجزاً، فلا يعقل الجعل، لأنه لغو وجزاف و إن كان حين الجعل قادراً، وعلى هذا فلا يمكن جعل الخطابين المذكورين معاً لعجز المكلف عن امتثال كليهما كذلك، فإذن لا محاله تقع المعارضه بينهما لا المزاحمه.

الجهه الرابعه: معنى الترتب

الجهه الرابعه: إن معنى الترتب هو أن الأمر بالمهم مترتب على عصيان الأمر بالأهم و ترك امتثاله، ونتيجه ذلك أن الرفع للأمر بالمهم إنما هو امتثال الأمر بالأهم، فإنه حينئذٍ ينتفى بانتفاء شرطه و هو ترك امتثاله، و أما إذا كان الأمر بالأهم رافعاً للأمر بالمهم بجعله أو بفعليه مجعوله أو بوصوله أو تنجزه، ففي جميع هذه الحالات لا يعقل الترتب، لأن معنى الترتب هو أن الأمر بالمهم و الأمر بالأهم كليهما فعلى وواصل و منجز في زمن واحد و هو زمن ترك امتثال الأمر بالأهم، أما الأول فمن جهه تحقق شرطه و هو عدم امتثال الأمر بالأهم، واما الثانى فلأنه لا يسقط بمجرد العصيان طالما يكون المكلف قادراً على امتثاله ومع ذلك لا يلزم محذور طلب الجمع بين الضدين، على أساس أن الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم، و أما لوقلنا باستحاله الترتب وان الأمر بالضدين في زمن واحد مستحيل و إن كان بنحو الترتب، فيدخل باب التزاحم في باب التعارض ولا يمكن أن يعامل معهما معاملة المتزاحمين، بل لابد حينئذٍ من التعامل معهما تعامل المتعارضين، على أساس سرايه التنافى بينهما وقتئذٍ من مرحله الامتثال إلى مرحله الجعل، فلا يمكن جعل كلا الخطابين معاً.

و قد تسأل هل يمكن رفع التنافى بينهما في مقام الامتثال على القول باستحاله

الترتب بدون أن يرجع باب التراحم إلى باب التعارض أو لا؟

والجواب: إنه وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا دليل عليه في مقام الإثبات، فإن الثابت في هذا المقام إنما هو تقييد الأمر بالمهم بعدم الاشتغال بالأهم وامتنال أمره كما تقدم، ومع ذلك لو قلنا باستحاله الترتب، فلا يسعنا دفع هذه الاستحالة بتقييد الأمر بالأهم زائداً على التقييد المذكور بعدم وصول الأمر

بالأهم أو عدم تنجزه لعدم الدليل على هذا التقييد لا- من العقل ولا من الشرع فلا يمكن جزافاً، نعم قد ثبت تقييد الاحكام الظاهرية لعدم وصول الاحكام الواقعيه أو عدم تنجزها بأدلتها، و أما في المقام فعلى القول باستحاله الترتب، فلا دليل على هذا التقييد، فإذن لا محاله يدخل باب التراحم في باب التعارض، فلا يمكن جعل كلا الحكمين معاً.

امكان الترتب واستحاله

اشاره

وبعد ذلك يقع الكلام بين الأصوليين في امكان الترتب واستحاله، فذهب جماعه منهم إلى استحاله الترتب منهم شيخنا الأنصاري قدس سره (١)، والمحقق الخراساني قدس سره (٢)، وفي مقابل ذلك ذهب جماعه اخرى إلى امكانه منهم السيد الكبير الشيرازي قدس سره (٣)، والمحقق النائيني قدس سره (٤)، وتبعه فيه جماعه من تلامذته، فهنا قولان في المسأله:

أدله القول بالاستحاله

اشاره

القول الأول: أن الترتب مستحيل، والقول الثاني: ممكن.

ص: ٩

١- (١) - مطارح الأنظار ص ٥٦ و ١١٩ فوائد الاصول ص ٣٠٩.

٢- (٢) - كفايه الاصول ص ١٣٤.

٣- (٣) - مقالات الاصول ج ١ ص ٣٤١.

٤- (٤) - أجود التقريرات ج ٢ ص ٥٥.

أما القول الأول: فقد استدل عليه بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره

(١)

وتوضيحه هو أن الترتب مبنى على فعلية كلا الأمرين معاً هما الأمر بالأهم و الأمر بالمهم، أما الأول فمن جهة أنه مطلق وغير مشروط بشيء، و أما الثاني فمن جهة تحقق شرطه و هو ترك الأهم وعصيانه، وعلى هذا فإذا ترك المكلف امتثال الأمر بالأهم، ففي هذه الحالة يكون كلا الأمرين فعلياً، أما فعلية الأمر بالمهم فلتتحقق شرطها، و أما فعلية الأمر بالأهم فلأنه لا موجب لسقوطه بمجرد عصيانه طالما يكون المكلف متمكناً من امتثاله، ومن الواضح أنه لا معنى لفعلية الأمر إلا كونه محرراً للمكلف نحو الاتيان بمتعلقه، فإذا بطبيعته الحال يكون مقتضى فعلية كلا الأمرين المذكورين طلب الضدين و هو مستحيل، مثلاً إذا ترك المكلف امتثال الأمر بالازاله، كان الأمر بالصلاه فعلياً من جهة فعلية شرطه مع فعلية الأمر بالازاله في هذه الحالة أيضاً على الفرض، فإذا الأمر بالصلاه تقتضى تحريك المكلف نحو الاتيان بها، والأمر بالازاله يقتضى تحريكه نحو الاتيان بالازاله، و هذا معنى أن مقتضى فعلية كلا الأمرين طلب الضدين في زمن واحد، وعليه فاستحاله الترتب تكون من الواضحات.

والخلاصه، أن اجتماع فعلية الأمر بالمهم مع فعلية الأمر بالأهم في فتره موحده يقتضى طلبهما فيها، لأن نسبه الأمر إلى متعلقه نسبه المقتضى إلى مقتضاه في الخارج، وعلى هذا فكما أن الأمر بالأهم كالازاله مثلاً يقتضى إيجاد متعلقه في الفتره المذكوره فكذلك الأمر بالمهم كالصلاه يقتضى إيجادها فيها، لفرض أنه فعلى ولا معنى لفعلية الأمر في زمان إلا اقتضاؤه إيجاد متعلقه فيه خارجاً ودعوته إليه

ص: ١٠

فعلاً، وعلى هذا فلا- محاله يلزم من اجتماعهما في زمان واحد المطارده بينهما في ذلك الزمان من جهة مضاده متعلقهما في الوجود فيه، مع ان الأمر بالمهم لولم يقتضى طرد الأهم فلا شبهه في أن الأمر بالأهم يقتضى طرد الأمر بالمهم، ومن الواضح أن هذا المقدار يكفي في استحالته هذا.

رد السيد الأستاذ قدس سرّه على الوجه الأول

وقد علق على ذلك السيد الأستاذ قدس سرّه (١) بأن صدور هذا الكلام منه قدس سرّه غريب، والسبب فيه هو أنه لا يعقل أن يكون الأمر بالمهم طارداً للأمر بالأهم، ضروره أن طرده له يبتنى على أحد تقديرين لا ثالث لهما.

الأول: أن يكون الأمر بالمهم مطلقاً وفي عرض الأمر بالأهم، فعندئذٍ لا محاله تقع المطارده بينهما من ناحيه مضاده متعلقيهما في الخارج وعدم قدره المكلف على الجمع بينهما.

الثاني: أن يكون الأمر به على تقدير تقييده بعصيان الأمر بالأهم مقتضياً لعصيانه وتركه في الخارج، وحينئذٍ فتقع المطارده و المزاحمه بين الأمرين، باعتبار أن الأمر بالمهم يقتضى عصيان الأمر بالأهم وترك متعلقه في الخارج و الأمر بالأهم يقتضى هدم عصيانه ورفع فيه.

ولكن كلا التقديرين خلاف مفروض الكلام في المقام.

أما التقدير الأول: فواضح لما مرّ من أن الأمر بالمهم مشروط بعصيان الأمر بالأهم وترك امتثاله في الخارج ولا يكون مطلقاً.

و أما التقدير الثاني: فأيضاً كذلك، لأن الحكم يستحيل أن يقتضى وجود موضوعه في الخارج وناظراً إليه رفعاً ووضعاً.

ص: ١١

وعلى ذلك فالأمر بالمهم حيث إنه لا يكون مطلقاً ولا متعرضاً لحال موضوعه و هو عصيان الأمر بالأهم وترك امتثاله لا وجوداً ولا- عدماً بل هو ثابت على تقدير تحققه ووجوده، فيستحيل أن يكون طارداً للأمر بالأهم، فإنه لا اقتضاء بالاضافة إلى حالتى وجود موضوعه وعدمه، ومن الواضح أن مالا اقتضاء فيه لا يصلح أن يزاحم ما فيه الاقتضاء.

و إن شئت قلت: إن الأمر بالمهم إنما يقتضى الاتيان بمتعلقه على تقدير ترك الأهم وعصيان أمره لا مطلقاً، ومن الواضح أن اقتضائه على هذا التقدير لا ينافى اقتضاء الأمر بالأهم الاتيان به و المنع عن عصيانه وتركه، لفرض أنه لا يتطلب عصيانه وإنما يتطلب الاتيان بمتعلقه على تقدير عصيانه، واما إن هذا التقدير متحقق أو غير متحقق فهو غير ناظر إليه لا- نفيًا ولا اثباتًا، فإذن لا يكون الأمر بالمهم مزاحماً للأمر بالأهم فى الاقتضاء، غايه الأمر أن المكلف إذا عصى الأمر بالأهم من جهه سوء سريرته وترك امتثاله تحقق الأمر بالمهم من جهه تحقق شرطه لا أنه يتطلب عصيانه، فإنه مستحيل إذ لا وجود له قبل تحقق عصيانه حتى يقتضى تحققه. وعليه فلا يعقل أن يكون الأمر بالمهم طارداً للأمر بالأهم، فإذن المطارده من الجانبين غير متحققه، واما الطرد من جانب الأمر بالأهم فأيضاً لا يكون، والوجه فيه أن الأمر بالأهم إنما يطارد الأمر بالمهم فيما إذا فرض كون الأهم ناظراً إلى متعلق المهم ومستدعياً لهدمه، فحينئذ لا محاله يكون طارداً له، باعتبار أنه يقتضى إيجاد متعلقه فى الخارج وذاك يقتضى هدمه فيه، وبما أنه أهم منه فيطارده، ولكن الفرض أنه غير ناظر إليه، وإنما هو ناظر إلى موضوعه ويتطلب رفعه.

وعلى هذا فلا تنافى بينهما أصلاً ليكون الأمر بالأهم طارداً للأمر بالمهم، إذ

المفروض أن الأمر بالمهم لا يقتضى وجود موضوعه فى الخارج وغير متعرض لحاله أصلاً لا وجوداً ولا عدماً، ومعها كيف يكون الأمر بالأهم طارداً له، بداهة أن الطرد لا يتصور إلا فى مورد المزاحمة ولا مزاحمة بين مالا اقتضاء فيه بالاضافة إلى شىء وما فيه الاقتضاء بالاضافة إليه هذا.

المناقشة فى الرد

للمناقشة فى هذا التعليق مجال، لأن هذا التعليق يتضمن كون الأمر بالمهم لا يصلح أن يكون مانعاً وطارداً للأمر بالأهم، فإن معنى كون الأمر بالمهم مانعاً وطارداً إنما هو منعه عن تأثير مقتضى الأمر بالأهم، لأن هذا هو معنى المانع، وحيث إن المقتضى للأمر بالأهم يكون قدره المكلف على الاتيان به وامتنال أمره، فمن الواضح أن الأمر بالمهم لا يصلح أن يمنع عن تأثير قدره المكلف وصرفها فى امتثال الأمر بالأهم، لفرض أن صرفها فيه لا يكون مشروطاً بعدم صرفها فى امتثال الأمر بالمهم، باعتبار أنه يقتضى صرفها فى امتثاله بدون تعليق وتقييد، بينما يقتضى الأمر بالمهم صرفها فى امتثاله مشروطاً بعدم صرفها فى الأهم، فلذلك لا يصلح الأمر بالمهم أن يمنع عن تأثير مقتضى الأمر بالأهم وهو صرف قدره فيه.

ولكن هذا المقدار لا يكفى فى دفع المطارده و الممانعه بين الأمرين الفعلين نهائياً، فإنه إنما كان يدفع المطارده و الممانعه من الجانبين فقط و أما من جانب الأمر بالأهم فلا.

بيان ذلك أن ما ذكره قدس سره من أن الأمر بالأهم كالأمر بالازاله مثلاً لا يكون ناظراً إلى متعلق الأمر بالمهم كالصلاه، وإنما يكون ناظراً إلى موضوعه أى موضوع الأمر بالمهم الذى هو متعلق الأمر بالأهم، والفرض أن الأمر بالمهم لا يقتضى إيجاد موضوعه غير تام، وذلك لأن مانعيه الأمر بالأهم كالأزاله عن

الأمر بالمهم كالصلاه ليس بمعنى انه ناظر إلى متعلق الأمر بالمهم ويقتضى تركه حتى يكون طارداً له، ضروره أن كل أمر ناظراً إلى متعلقه فحسب ويقتضى الاتيان به كذلك ولا يكون ناظراً إلى متعلق الأمر الآخر بأن يقتضى تركه، فالأمر بالازاله يقتضى الاتيان بها ولا يقتضى ترك الاتيان بالصلاه وكذلك الأمر بالصلاه، بل معنى مانعيه الأمر بالأهم هو أنه مانع عن تأثير المقتضى للأمر بالمهم ويمنع عن إيجاده، وقد تقدم أن هذا هو معنى المانع الذى يكون عدمه من اجزاء العلل التامه، وحيث إن عدم الاشتغال بالأهم وترك امتثاله هو مقتضى الأمر بالمهم فى المقام، فيكون الأمر بالأهم بلحاظ اقتضائه الاتيان بمتعلقه والاشتغال به يمنع عن عدم الاتيان به وترك الاشتغال.

و هذا هو معنى كون الأمر بالأهم مانعاً عن وجود مقتضى الأمر بالمهم وتحقق موضوعه فى الخارج الذى نسبته إليه نسبه المقتضى إلى مقتضاه، وما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من التعليق لا يتضمن نفي مانعيه الأمر بالأهم عما يقتضى الأمر بالمهم، فإذن ظل محذور المطارده من جانب الأمر بالأهم على حاله.

وعليه فلا يمكن فعلية كلا الأمرين فى زمن واحد، إذ مع منع الأمر بالأهم عن مقتضى الأمر بالمهم فلا يعقل وجوده مع فرض وجود الأمر بالأهم، لاستحاله اجتماع المانع و الممنوع فى عالم الوجود فى زمن واحد لا تكويناً ولا تشريعاً.

الوجه الثانى للمحقق الخراسانى قدس سره

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره (١) أيضاً بتقريب:

إن الأمر بالمهم و إن قلنا بأنه لا يصلح أن يكون مانعاً عن الأمر بالأهم باعتبار أنه مشروط بعدم الاتيان به، إلا أن الأمر بالأهم يكون مانعاً عن الأمر بالمهم

ص: ١٤

ومعه لا-يمكن فعلية كلا- الأمرين معاً لاستحاله اجتماعهما في زمن واحد، بداهه أنه مع المنع عن وجود مقتضى الأمر بالمهم لا يعقل وجوده مع وجود مانعه و هو الأمر بالأهم هذا.

مناقشه السيد الأستاذ قدس سرّه لهذا الوجه و الرد عليه

وقد أجاب عن ذلك السيد الأستاذ قدس سره (١) بعين ما عرفت في تعليقه على الوجه الأول، من أن الأمر بالأهم أيضاً لا يكون مانعاً عن الأمر بالمهم، باعتبار أنه لا يكون ناظراً إلى متعلقه لكي يكون مانعاً وطارداً له.

ولكن قد مرّ الآن أن هذا الجواب لا يدفع محذور مانعيه الأمر بالأهم عن الأمر بالمهم باعتبار أنه لا يتضمن نفى مانعيته عنه.

الوجه الثالث: للمحقق الخراساني قدس سرّه أيضا

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره أيضاً وإليك نصّه (٢):

«ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورته مخالفه الأمرين لعقوبتين، ضروره قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ولذا كان سيدنا الأستاذ قدس سره لا يلتزم به على ما هو بيالي وكنا نورد به على الترتب وكان بصدده تصحيحه».

وأراد قدس سره بهذا الوجه اثبات استحاله القول بالترتب على أساس استحاله الالتزام بلازمه و هو تعدد العقاب على ترك كلا الواجبين معاً، وحيث إنه لا يمكن الالتزام بهذا اللازم على أساس أنه من العقاب على أمر خارج عن الاختيار، باعتبار أن المكلف غير قادر على امتثال كلا الواجبين معاً حتى يستحق عقوبتين على ترك كليهما كذلك.

ص: ١٥

١- (١) - محاضرات في اصول الفقه ج ٣ ص ١٤٠.

٢- (٢) - كفايه الاصول ص ١٣٥.

وقد أجاب عن ذلك السيد الأستاذ قدس سره (١) بأن هذا الوجه مبنى على الخلط بين أن يكون العقاب على ترك الجمع بين الواجبين هما الواجب الأهم و الواجب المهم وبين أن يكون العقاب على الجمع في الترك، بمعنى أنه يعاقب على ترك كل منهما في حال ترك الآخر والمستحيل إنما هو العقاب على الأول، حيث إن الجمع بينهما غير ممكن وخارج عن قدره المكلف واختياره، فالعقاب على تركه يكون عقاباً على أمر غير مقدور و هو محال، إلا أن القائل بالترتب لا يقول باستحقاق العقاب على ترك الجمع بينهما، ليقال أنه محال بل يقول باستحقاق العقاب على الجمع في الترك و هو الجمع بين ترك الأهم و المهم معاً خارجاً، والمفروض أنه مقدور للمكلف ولا يكون العقاب عليه عقاباً على غير مقدور.

والوجه في ذلك هو أن الأمر في المقام لم يتعلق بالجمع بينهما لكي يقال باستحاله العقاب على تركه من جهة استحاله طلب الجمع بينهما، بل الأمر تعلق بذات كل واحد منهما مع قطع النظر عن الآخر ولا يرتبط أحدهما بالآخر في مقام الجعل و التعلق، غاية الأمر قد وقعت المزاحمة بينهما في مقام الامتثال و الفعلية، وحيث إن المكلف لا يقدر على الجمع بينهما في ظرف الامتثال فتقيد فعلية الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم و ترك متعلقه، ونتيجة ذلك أن الأهم مطلوب على نحو الاطلاق و المهم مطلوب في حال ترك الأهم وعصيانه، و قد تقدم أن ذلك في طرف النقيض مع طلب الجمع بينهما.

وعلى هذا فكل منهما مقدور للمكلف بنحو الترتب، فإنه عند اعمال قدرته في فعل الأهم وامتثاله لا أمر بالمهم، والمفروض أنه في هذه الحال قادر على فعل الأهم تكويناً و تشريعاً، وعندئذ لا يكون العقاب على تركه وعصيان أمره عقاباً

على مالا يقدر، و أما مع عدم اعمالها فيه فلا مانع من اعمالها فى فعل المهم، وحينئذٍ لو تركه وعصى أمره فلا مانع من العقاب عليه أيضاً لفرض أنه مقدور فى هذا الحال.

فالتبجيه، إنه إذا جمع بين الترتيب كذلك استحق عقوبتين ولا يكون ذلك من استحقاق العقاب على مالا يقدر، فإذن لا مانع من الالتزام بالترتيب من هذه الناحية هذا.

وغير خفى، أن ما ذكره قدس سره من الجواب مبنى على أن ملاك استحقاق العقوبه تمكن المكلف من التخلص عن مخالفه التكليف سواءً أكان بالامتنال أم برفع موضوعه، فإذا أتى المكلف بالواجب الأهم فقد تخلص عن مخالفه التكليف بالأهم بالامتنال وعن مخالفه التكليف بالمهم برفع موضوعه، واما بناء على أن يكون ملاك استحقاق العقوبه تفويت الملاك الملزم فلا يتم هذا الجواب، وكذلك بناءً على أن يكون ملاك استحقاقها التمكن من الامتنال، وسوف نشير بالتفصيل الى تلك الملاكات وبيان ما هو الصحيح منها.

هذه هى أهم الوجوه التى استدلت بها على استحاله الترتيب، إلى هنا قد تبين أنه لا يتم شىء من هذه الوجوه.

أدله القول بإمكان الترتيب

دليل المحقق النائيني قدس سره لاثبات الإمكان

و أما القول الثانى: و هو القول بإمكان الترتيب، فقد حاول المحقق النائيني قدس سره لاثبات امكان هذا القول ببيان عدّه مقدمات، عمدتها مقدمتان:

المقدمه الأولى أنه يستحيل وقوع الأهم و المهم كلاهما على صفه المطلوبيه

الأولى: إن الأمر بالمهم بما أنه مشروط بعصيان الأمر بالأهم وترك الاتيان به، فلا يمكن أن يقع على صفه المطلوبيه فى فرض إيجاد الأهم فى الخارج، و هذا

يعنى أنه يستحيل وقوع الأهم و المهم كلاهما على صفة المطلوبيه على فرض وقوع المحال فى الخارج، بدهاه أن وقوع المهم على صفة المطلوبيه مقيد ومشروط بعدم وقوع الأهم فى الخارج، ومع وقوعه فيه يستحيل وقوع المهم على تلك الصفة، وإلا لزم خلف فرض كونها مقيده ومشروطه بعدم وقوع الأهم فيه.

ونتيجه ذلك أن فعليه كلا الأمرين معاً هما الأمر بالأهم و الأمر بالمهم فى ظرف عصيان الأمر بالأهم وعدم الاتيان به فى الخارج لاتستلزم طلب الجمع بين الضدين، بل هو فى طرف النقيض معه، لأن ذلك إنما يلزم إذا كان الأمر بالمهم كالأمر بالأهم مطلقاً، و أما إذا كان مشروطاً بعدم الاتيان به وامثال أمره فيكون فى طوله، فيستحيل أن يستلزم طلب الجمع بينهما فى الخارج، ومن الواضح أن استحاله فعليه الأمر بالضدين إنما هى من جهه استلزامها طلب الجمع بينهما، و أما إذا لم تستلزم ذلك كما هو المفروض فى المقام، فلا مانع منها هذا.

الجواب عن المقدمة الأولى

والجواب: أن هذه المقدمة لا تدفع الاشكال عن الترتب، لأن الاشكال ليس فى أن فعليه الأمر بالأهم وفعليه الأمر بالمهم معاً فى زمن واحد و هو زمان عصيان المكلف للأمر بالأهم تستلزم طلب الجمع بين الضدين، حتى يجب بأن ذلك إنما يلزم إذا كان الأمر بالمهم كالأمر بالأهم مطلقاً وغير مشروط، و أما إذا كان مشروطاً بعدم الاتيان بالأهم فلا يلزم هذا المحذور و هو طلب الجمع بينهما، ومن هنا لو أمكن للمكلف فرضاً الاتيان بكليهما معاً فى الخارج لم يقع على صفة المطلوبيه إلا احدهما دون الآخر بل الاشكال أعمق من ذلك، و هو أن الأمر بالمهم فى هذا الحال و إن لم يكن مانعاً عن الأمر بالأهم إلا أن الأمر بالأهم يكون مانعاً عنه، لما مرّ من أنه يمنع عن تأثير مقتضى الأمر بالمهم ووجوده فى الخارج ومع منعه عنه لا يعقل فعليته، ومن المعلوم أن هذه المقدمة لا تدفع هذه المشكله.

و إن شئت قلت: إنه قد تقدم سابقاً أن تقييد الأمر بالمهم لياً بعدم الاشتغال بالأهم وحده لا يكفي في خروج باب التراحم عن باب التعارض، بل يتوقف على ضمّ أمر آخر إليه و هو امکان القول بالترتب، لأن التقييد اللبّي إنما يدفع محذور طلب الجمع بين الضدّين فقط، على أساس أنه إنما يمنع مانعيه الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم ولا يدفع مانعيه الأمر بالأهم عن الأمر بالمهم.

المقدمه الثانيه أن الأمر بالأهم و الأمر بالمهم و إن كانا فعليين في زمن واحد إلا أنهما في مرتبتين طويلين و الجواب عنها

المقدمه الثانيه: أن الأمر بالأهم و الأمر بالمهم و إن كانا فعليين في زمن واحد و هو زمن عدم الاشتغال بالأهم إلا أنهما في مرتبتين طويلين، فإن الأمر بالأهم يقتضى هدم موضوع الأمر بالمهم و هو تركه، باعتبار أنه يقتضى إيجاده، و أما الأمر بالمهم فهو لا يقتضى وجود موضوعه في الخارج، لأنه إنما يقتضى وجود متعلقه فيه على تقدير وجود موضوعه، فلهذا ليس في عرض الأمر بالأهم لتقع المزاحمه بينهما.

الجواب: أولاً: إن مجرد أن الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم ومتأخر عنه رتبه لا يكفي في رفع التراحم بينهما و التمانع، فإن رفعه منوط بعدم التمانع بينهما أصلاً، هو موجود من طرف الأمر بالأهم لأنه مانع عن الأمر بالمهم، وعليه فبطبيعته الحال يكون متقدماً عليه رتبه قضاءً لحق العليه، فالطويله بينهما إنما هي من جهه مانعيه الأمر بالأهم عن الأمر بالمهم، فكيف يعقل أن تكون مانعه عن وقوع المزاحمه و الممانعه بينهما. وبكلمه أن هذه المقدمه إنما تنفى مانعيه الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم أنه لا يصلح أن يكون مانعاً عنه، ولا تنفى مانعيه الأمر بالأهم عن الأمر بالمهم بل هي تؤكد مانعيته عنه، على أساس أنه يقتضى هدم موضوع الأمر بالمهم ومقتضيه، ومع كون الأمر بالأهم مانعاً عن الأمر بالمهم لا يعقل ثبوته، لاستحاله ثبوت المانع و الممنوع معاً، فإذن كيف يمكن القول بالترتب

وفعليه كلاً- الأمرين في زمن واحد، فإن معنى ذلك أنه لا مطارده ولا ممانعه بينهما أصلاً حتى من جانب الأمر بالأهم، مع أن الواقع ليس كذلك، لأن الأمر بالأهم تكون طارداً ومانعاً عن الأمر بالمهم.

وثانياً: أن ملاك استحالة اجتماع الضدين إنما هو المعية الزمانية لا الرتبة، إذ لا واقع لها إلا في عالم الذهن بتحليل من العقل وافتراضه، ومن الواضح أن المضاده والمعانده بين الأشياء إنما تكمن في وجوداتها الزمانية الخارجيه، فلا يمكن اجتماع الضدين في زمن واحد و إن كانا مختلفين رتبه، ضروره أنه لا- وجود لهما في عالم الرتب لكي ترتفع عائله استحاله اجتماع الضدين باختلاف الرتبه كما ترتفع باختلاف الزمان.

والخلاصه، أن نتيجة هاتين المقدمتين ليست امكان القول بالرتب وإنما هي دفع المطارده و الممانعه من جانب الأمر بالمهم فقط دون الأمر بالأهم هذا من ناحيه.

استدلال السيد الأستاذ على إمكان الترتب:

و من ناحيه أخرى أن السيد الأستاذ قدس سره قد استدلل على امكان الترتب بوجوه:

الوجه الأول (1): إن الوجدان أصدق شاهداً على إمكان الأمر بالضدين بنحو الترتب، ومن الطبيعي أن الترتب لو كان محالاً كاجتماع النقيضين أو الضدين استحال أن يحكم الوجدان بإمكانه.

والجواب: إن مسأله الترتب من المسائل النظرية المعقده العويصه وليست من المسائل الوجدانيه حتى يكون الوجدان هو المرجع فيها ولا من المسائل

ص: ٢٠

البديهيّه، والآ لم تقع مورد الخلاف وتضارب الآراء بين الأصوليين نفيًا وإثباتًا، فإذن لا مبرر لهذا الوجه.

الوجه الثاني (1): إنه لا شبهه في وقوع الترتب في الأوامر العرفيه و الشرعيه و هو أدل دليل على امكانه.

أما في الأوامر العرفيه الشخصيه، فكما إذا أمر الأب مثلاً ابنه بالذهاب إلى المدرسه ويقول له إن خالفت وتركت الذهاب إليها اجلس في البيت وتقرء وتكتب فيه، فإن هنا أمرين فعليين متعلقين بالضدّين بنحو الترتب، فلو كان الترتب مستحيلًا استحال ذلك أيضًا، ومثله ما إذا أمر المولى عبده بخياطه ثوبه مثلاً ويقول له فإن لم تفعل فعليك الذهاب إلى البلد الفلاني للعمل فيه، فإن هنا أمرين فعليين متعلقين بالضدّين بنحو الترتب وهكذا.

والجواب: أن الأخذ بظواهر هذه الأمثله وما شاكلها منوط بإمكان القول بالترتب في المرتبه السابقه وعدم استحالته فيها، إذ مع ثبوت استحاله الترتب في الواقع فلا- يمكن الأخذ بظواهرها ولا بد من التصرف فيها، وبكلمه إنه إذا أمكن القول بالترتب ثبوتًا فيمكن الاستدلال بتلك الظواهر على وقوعه في مقام الاثبات، فإذن لا بد أولاً من اثبات امكانه في الواقع ومقام الثبوت ثم حمل هذه الأمثله على الترتب و الأخذ بظواهرها، ومن هنا لا تلزم هذه الأمثله القائلين باستحاله الترتب ثبوتًا بالالتزام بإمكانه بل هم يقومون بتأويلها و التصرف في ظواهرها وحملها على خلافها.

و أما الأوامر الشرعيه فمنها ما إذا وجب على المسافر قصد الاقامه في بلد معيّن

ص: ٢١

بندر أو نحوه، وحينئذٍ فإذا وصل إلى ذلك البلد قبل الزوال وما افطر في الطريق، فحينئذٍ إن قصد الاقامه فيه، وجب عليه أن ينوى الصيام، و أما إذا خالف الأمر بقصد الاقامه فيه فتكون وظيفته الافطار، ومن المعلوم أن الأمر به مترتب على عصيان الأمر بقصد الاقامه وعدم الاتيان بمتعلقه و هذا هو معنى الترتب، إذ لا-نعني به إلا- أن يكون هناك خطابان فعليان متعلقان بالصدّين بنحو الترتب، بأن يكون احدهما مطلقاً و الآخر مشروطاً بعصيانه وما نحن فيه كذلك، فإن وجوب الافطار وحرمة الصوم مترتب على عصيان الأمر بقصد الاقامه ولايمكن لأحد أن يلتزم في هذا الفرض بعدم جواز الافطار ووجوب الصوم عليه، فإن ذلك انكار ضرورى من ضروريات الفقه.

ومنها، ترتب وجوب تقصير الصلاه على عصيان الأمر بقصد الاقامه وتركه في الخارج، ولا يفرق في ترتب وجوبه عليه بين أن يكون ترك قصد الاقامه قبل الزوال أو بعده، وبذلك تمتاز الصلاه عن الصوم.

ومنها، ما إذا حرمت الاقامه على المسافر في مكان خاص، فعندئذٍ كما أنه مكلف بترك الاقامه في هذا المكان وهدم موضوع وجوب الصوم، كذلك هو مكلف بالصوم على تقدير قصد الاقامه وعصيان الخطاب التحريمى، حيث إن تعلقه بقصد الاقامه مطلق وغير مشروط بشيء، و أما الوجوب المتعلق بالصوم فهو مشروط بعصيان ذلك الخطاب، وعلى هذا فإذا عصى المكلف ذلك الخطاب وقصد الاقامه فيه، فلا-مناص من وجوب الصوم عليه، ومن الواضح أن وجوبه لايمكن إلا على القول بإمكان الترتب، ضروره أنه لا-يمكن أن لا- نلتزم بوجوب الصوم وترتبه على عصيان الخطاب بترك الاقامه، لأن ذلك خلاف الضروره الفقيهيه.

ومنها ما إذا وجب على المكلف السفر بنذر أو نحوه، ففي مثل ذلك إذا ترك السفر عسياناً، فلا شبهه في أن وظيفته الصلاة تماماً ولا يمكن القول بسقوط الصلاة عنه في هذه الحالة أو وجوب الصلاة عليه قصرًا، لأن كلا الفرضين خلاف الضرورة، فإذن يتعين عليه وجوب الصلاة تماماً و هو مترتب على عسيان الأمر بالسفر وترك امتثاله، وهذا لا يمكن إلا على القول بإمكان الترتب.

فالتنتيجة، إن وجوب الافطار في الفرع الأول مترتب على عسيان الأمر بالاقامه، ووجوب التقصير في الفرع الثاني مترتب على ترك الاقامه وعسيان أمرها، ووجوب الصوم في الفرع الثالث مترتب على عسيان النهي عن الاقامه، و وجوب التمام في الفرع الرابع مترتب على عسيان الأمر بالسفر.

وغير خفي أن ترتب هذه الفروع أو ماشاكلها على عسيان المكلف ما هو واجب عليه أمر ضروري فقهيًا، إلا أنها هل تدل على أن ذلك بملاك إمكان الترتب ثبوتاً أو لا؟

والجواب: نعم أنها تدل على ذلك بوضوح، لأن المكلف إذا امتثل الأمر بالاقامه فهو رافع لموضوع وجوب الافطار ووجوب التقصير في الصلاة، كما أنه إذا ترك الاقامه المحرمه عليه في بلد، كان ذلك رافعاً لموضوع وجوب التمام في الصلاة ووجوب الصوم وهذا هو معنى الترتب، لأن معناه إن امتثال الأمر بالأهم رافع لموضوع الأمر بالمهم، وعلى هذا فهذه الفروع الفقهيه الضروريه برهان على امكان القول بالترتب، بملاك ان أدل دليل على امكان شىء وقوعه في الخارج، ولكنها إنما تكون برهاناً للقائلين بإمكانه ثبوتاً، فإن لهم اللجوء إليها والزام الخصم بها، و أما الخصم فعليه أن يقوم بتوجيه هذه الفروع وحذفها عن مسارها وتأويلها بنحو لا تتضمن فعليه الأمر بالضدين بنحو الترتب.

و قد ذكر لها تأويلان:

الأول (1): إن هناك أمرين عرضيين: أحدهما بالاقامة خاصه و الآخر بالجامع بينها وبين الصلاة قصرأ في السفر أو الجامع بينها وبين وجوب الافطارفيه، أو ان احدهما بالسفر خاصه و الآخر بالجامع بينه وبين الصلاة تماماً وهكذا.

ونتيجه ذلك، أنه إذا ترك الاقامه و الصلاة قصرأ استحق عقوبتين لتركه واجبين كانا مقدورين له، و أما لو أتى بالاقامه، فهل يستحق ثوابين باعتبار أنه امتثل أمرين:

أحدهما الأمر بالفرد و هو الاقامه.

والآخر: الأمر بالجامع بينها وبين الصلاة قصرأ، لأن الجامع منطبق على الفرد المأتى به في الخارج و هو الاقامه باعتبار إنها أحد فرديه.

والجواب: إنه لا يستحق إلاّ- ثواباً واحداً، وذلك لأن استحقاق الثواب إنما هو على امتثال روح الأمر وحقيقته و هي الغرض و الملاك، والمفروض أنه لا يقدر إلا على تحصيل غرض واحد، فالنتيجه إن هذا التأويل بهذه الصيغه التي يكون الأمر فيها متعدداً إنما هو للتفصي و الفرار عن محذور استحاله طلب الضدين.

والجواب: إن هذا التأويل و إن كان ممكناً ثبوتاً إلاّ- أنه لا يمكن حمل تلك الفروع الفقهيه على ذلك، بداهه أن افتراض الأمرين في الفروع المذكوره بالصيغ المتقدمه مجرد افتراض لا واقع موضوعي له لأنه خلاف نصوص الكتاب و السنه، لأن تلك النصوص ناصه في أن الأمر متعلق بخصوص الصلاة قصرأ و الصلاة تماماً دون الجامع بين قصد الاقامه و الصلاة قصرأ بنحو التخيير أو

ص: ٢٤

الجامع بين السفر و الصلاة تماماً كذلك، ضروره أن الأمر تعلق بالصلاه قصرأ مشروطأ بالسفر وعدم قصد الاقامه وبالصلاه تماماً مشروطأ بالحضر أو الاقامه.

والخلاصه: إنه لا اشعار فى النصوص على أن الأمر متعلق بالجامع.

الثانى (١): أن يقال بتحريم الجمع بين التركين ترك الاقامه وترك الصلاه قصرأ وترك السفر وترك الصلاه تماماً، وحينئذ فيكفى فى صحه الاتيان بالصلاه أن يأتى بها بقصد التخلص من الحرام، لأنه قصد قربي، وعلى هذا فالأمر بالصلاه قصرأ لا يكون مترتبأ على عصيان الأمر بالاقامه، وبالصلاه تماماً على عصيان الأمر بالسفر بل هو من جهه التخلص من الحرام، فإذا أتى بها بقصد التخلص منه، فقد أتى بها بقصد القربه لأنه من العناوين القربه.

والجواب: إن هذه الفرضيه و إن كانت ممكنه ثبوتأ، إلا أنه لا يمكن الالتزام بهافى مقام الاثبات، لأنها خلاف الضروره من الشرع ولا يمكن حمل تلك الفروع الفقيهيه عليها، ضروره أن الصلاه تماماً أو قصرأ واجبه لا أن تركها محرم، وكذلك الاقامه واجبه لا أن تركها محرم وهكذا.

فالتتيجه، إن هذا التأويل بهذه الصيغه مجرد فرض لا واقع له.

الوجه الثالث: ما ذكره قدس سره فى ضمن مقدمات (٢):

المقدمه الأولى: إنه على القول بإمكان الترتب يكون كلا الأمرين المتعلقين بالضدّين فعلياً فى زمن واحد بنحو الترتب، وعلى القول باستحالته، فلا يمكن

ص: ٢٥

١- (١) - المصدر السابق ص ٣٣٨.

٢- (٢) - محاضرات فى اصول الفقه ج ٣ ص ١٠٥.

فعلية كلاً- الأمرين المتعلقين بهما معاً في زمن واحد ولو بنحو الترتب، وعلى هذا الأساس فإذا كان الأمر بالأهم آنياً وغير قابل للبقاء و الدوام وذلك كإنقاذ الغريق أو الحريق أو ما شاكل ذلك، ففي مثله لا يتوقف تعلق التكليف بالمهم على القول بإمكان الترتب، لوضوح أن الأمر بالأهم يسقط بعصيان المكلف في الآن الأول الذي كان بإمكانه إيجاده فيه وسقوط أمره في الآن الثاني بسقوط موضوعه، وحينئذٍ فلا مانع من تعلق الأمر بالمهم، لأن المانع منه هو فعلية الأمر بالأهم وبعد سقوطه لا مانع منه.

فالتنتيجه، إن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام إنما هو في تعلق الأمر بالمهم مع فعلية الأمر بالأهم ووجوده.

وغير خفى، أن ما أفاده قدس سره من الكبرى تام، ولكن قد يناقش في تطبيق هذه الكبرى على ما ذكره قدس سره من المثال، و هو ما إذا وقعت المزامحه بين صلاه العصر في آخر الوقت بحيث لا يبقى من الوقت إلا بمقدار أربع ركعات وبين انقاذ الغريق أو الحريق، لأن هذا المثال ليس من مصاديق هذه الكبرى، حيث إنه لا مانع من الالتزام بالترتب فيه، لأن الأمر بالأهم لا يسقط في الآن الأول بترك الانقاذ وعصيان أمره فيه طالما يكون المكلف متمكناً من انقاذ حياته في الآن الثاني، لوضوح أن الأمر بانقاذ الغريق أو الحريق ليس آنياً بحيث يسقط في الآن الأول بسقوط موضوعه لكي لا يتصور فيه الترتب، ولكن هذه من المناقشه في المثال ولا قيمه لها.

المقدمه الثانيه: إن الترتب إذا كان بين الواجبين التدريجين كالصلاه والازاله مثلاً، فلا محاله يكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم حدوثاً وبقاءً، بدهاه أنه لو كان مشروطاً به حدوثاً فقط لا بقاءً، بأن يكون في بقاءه مطلقاً

ومتحرراً، فحينئذٍ لو عصى الأمر بالأهم فى الآن الأول تحقق الأمر بالمهم من جهه تحقق شرطه، وعليه فإذا ندم فى الآن الثانى وعدل عن العصيان إلى امتثال الأمر بالأهم لزم طلب الجمع بين الضدين فى هذا الآن، لفرض أن الأمر بالمهم مطلق فيه وغير مشروط كالأمر بالأهم، فيقتضى كل منهما الاتيان بمتعلقه فى عرض اقتضاء الآخر هذا.

ولكن قد يتوهم أن الترتب لايجرى بين الواجبين التدريجين، بدعوى أن الأمر بالمهم مشروط بعصيان الأمر بالأهم و هو يتحقق فى الآن الأول بالعصيان فيه، وبعد تحققه يبقى و إن زال العصيان فى الآن الثانى وتبدل بالطاعه، وعندئذٍ يلزم طلب الجمع بين الضدين على أساس أن كلاً من الأمرين يقتضى الاتيان بمتعلقه فى عرض الآخر لا فى طوله، ولكن لا أساس لهذا التوهم لأنه مبنى على عدم تصور معنى تقييد الأمر بالمهم لعدم الاشتغال بالأهم، وقد تقدم أن هذا التقييد لئبى ومبنى على نكته عامه و هى أنه لايمكن أن يكون الأمر بالضدّ مطلقاً مع الاشتغال بضعه واجب لايقبل عنه فى الأهميه، لأن الغرض من هذا الاطلاق إن كان التوصل إلى الجمع بين الضدين فهو مستحيل، و إن كان هو صرف المكلف عن ذاك المزاحم فهو خلف فرض أنه لايقبل عنه فى الأهميه عند المولى، فهذه نكته عامه لتقييد كل خطاب شرعى بعدم الاشتغال بضعه الواجب لايقبل عنه فى الأهميه، فإذا كيف يعقل أن يكون الأمر بالمهم مشروطاً بعدم الاشتغال بالأهم حدوداً فقط، و أما بقاءً فهو مطلق ومتحرر، ضروره أنه مجعول من الأول فى الشريعة المقدسه كذلك، على أساس أن جميع الخطابات الشرعيه مجعوله للقادر فى ظرف الامتثال لباً أعم من أن يكون قادراً بالقدره التكوينيّه أو التشريعيه، ونتيجه ذلك لا محاله تقييد كل خطاب شرعى فى ظرف الامتثال و الفعلية لباً بعدم الاشتغال بضعه واجب لايقبل عنه فى الأهميه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى ذكر السيد الأستاذ قدس سره (١) أن جريان الترتب بين الواجبين التدريجين على القول بإمكان الشرط المتأخر واضح، لأن الأمر بالمهم كالأمر بالازاله مثلاً مشروط بعصيان الأمر بالصلاه في آخر الوقت حدوثاً وبقاءً، أما حدوثاً فيكون بنحو الشرط المقارن، و أما بقاءً فيكون بنحو الشرط المتأخر، وعلى هذا فإذا رجح المكلف عن عصيانه في الآن الثاني إلى الطاعه و الشروع في الصلاه فيه، كشف ذلك عن عدم حدوث الأمر بالازاله من الأول، و هذا معنى أن حدوثه بها مشروط ببقاء العصيان إلى زمان لا يتمكن المكلف من الاتيان بالصلاه في الوقت، و أما القول بعدم إمكان الشرط المتأخر فيشكل جريانه بينهما، ومن هنا جعل المحقق النائيني قدس سره الشرط عصيان الأمر بالأهم المتعقب بعصيانه في الآن الثاني و الثالث وهكذا إلى آخر أزمته إمكان الاتيان بالمهم، وعليه فحيث إن الشرط هو عنوان العصيان المتعقب لا العصيان الواقعي فيكون مقارناً لا متأخراً هذا.

الصحيح في المقام

والصحيح في المقام أن يقال أن الأمر بالمهم كالازاله مثلاً مشروط بعصيان الأمر بالأهم وعدم الاشتغال به واقعاً، و هذا يعنى أن الشرط هو العصيان الواقعي لا المفهوم المنتزع من العصيان المتأخر، ومع ذلك لا يكون من الشرط المتأخر، والنكته فيه ان الأمر بالمهم أمر واحد في عالم الاعتبار و الجعل، و أما في عالم الفعلية و التحقق، فالموجود إنما هو فاعليته ومحركيته نحو الاتيان بمتعلقه و هي ممتده بامتداد متعلقه ومشروطه بعصيان الأمر بالأهم في هذا العالم و هوالعصيان الممتد إلى آخر أزمته إمكان الاتيان بالمهم، وحيث إن فاعليه الأمر بالمهم فاعليه واحده نحو الاتيان به، باعتبار أن فاعليته بالنسبه إلى كل جزء منه

ص: ٢٨

إنما هي بفاعليه الكل لا مستقلاً وإلا لزم الخلف، وفاعليه الكل مشروطه بعصيان الكل وعدم الاشتغال به بنحو الشرط المقارن، غاية الأمر أن فاعليته ممتدة من بدايه الاتيان بالمهم إلى نهايته بامتداد العصيان، باعتبار أن الفاعليه الممتدة فاعليه واحده كما أن العصيان الممتد عصيان واحد، ومن هنا إذا عصى المكلف الأمر بالأهم في الآن الأول ثم عدل عنه إلى طاعته واشتغل بامثاله في الآن الثاني، فإنه كما يكشف عن عدم حدوث الأمر بالأهم كذلك يكشف عن عدم حدوث شرطه، لأن العصيان الحادث في الآن الأول ليس شرطاً، فإن الشرط هو العصيان الممتد للمشروط كذلك وليس الجزء الأول من فاعليه الأمر بالمهم مشروطاً بالجزء الأخير من العصيان، مثلاً فاعليه وجوب الازاله في الآن الأول ليست مشروطه بالجزء الأخير من عصيان وجوب الصلاة بل هي مشروطه بالجزء المقارن من العصيان، على أساس أن مشروطيتها به انما هي بمشروطيه الكل بكل العصيان لا مستقله.

ومن هنا قلنا أن اشتراط وجوب الصلاة بالقدره على التكبيره إلى التسليمه يكون بنحو الشرط المقارن لا المتأخر، وذلك لأن الوجوب بمعنى الاعتبار لا يعقل أن يكون وجوده تدريجياً، ضروره أنه أمر اعتبارى يوجد في آن الاعتبار بوجود اعتبارى ولا يتصور فيه التدرج في الوجود، هذا بلحاظ عالم الاعتبار، و أما بلحاظ عالم الفعلية و هو عالم الخارج فهو غير موجود، والموجود فيه إنما هو فاعليته و هي ممتدة بامتداد أجزاء الصلاة، وفاعليته لكل جزء منها انما هي بفاعليته للكل و هي مشروطه بالقدره على الكل بنحو الشرط المقارن، ففاعليه وجوب الصلاة للتكبيره إنما هي بفاعليته لكل الصلاة لا مستقله وإلا فهو خلف، والمفروض أن فاعليته لكل الصلاة مشروطه بالقدره على الكل و المقام من صغريات ذلك، فإن اشتراط الأمر بالمهم بعدم الاشتغال بالأهم

وعصيانه من باب اشتراط التكليف بالقدره شرعاً.

إلى هنا قد تبين أمران: الأول: أن ما ذكره الأستاذ قدس سره من أن الواجبين إذا كانتا تدريجين، كان وجوب المهم مشروطاً بعصيان وجوب الأهم بنحو الشرط المتأخر غير تام، بل هو مشروط بعصيانه بنحو الشرط المقارن كما عرفت.

الثاني: إن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن الشرط هو العصيان المتعقب، وحيث إنه عنوان حاصل بالفعل فيكون من الشرط المقارن غير سديد أيضاً لماعرفت من أن الشرط هو واقع العصيان، و أما جعله العنوان الانتزاعي و هو عنوان المتعقب، فبحاجه إلى دليل ولا دليل عليه.

المقدمه الثالثه: قد يتوهم أن القول بإمكان الترتب يتوقف على القول بإمكان الشرط المتأخر،

بأن يكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المتأخر حتى يجتمع الأمر بالمهم مع الأمر بالأهم فى زمن واحد و هو فتره قبل عصيان الأهم، بدعوى أنه لو كان مشروطاً به بنحو الشرط المقارن لم يجتمع الأمران فى زمن واحد، لأن الأمر بالأهم قد سقط بالعصيان فيكون ثبوت الأمر بالمهم مقارناً مع سقوط الأمر بالأهم زماناً و هذا خارج عن محل الكلام.

ولكن لا أساس لهذا التوهم أصلاً، لأنه مبنى على أن الأمر يسقط بالعصيان و هذا لا واقع له، لأن المسقط للأمر أحد أمرين:

الأول: امتثاله الموجب لسقوطه من جهة حصول الغرض منه الداعى للمولى إلى جعله.

الثاني: سقوط موضوعه، لأنه ينتفى بانتفائه ولا يعقل بقاءه بعد سقوط موضوعه وانتفائه، و أما العصيان فلا موجب لكونه مسقطاً له بعد فرض عدم

حصول الغرض منه الذى هو روح الأمر وحقيقته وكون المكلف قادراً عليه، نعم قد يكون عصيانه منشأً لعجز المكلف عن امتثاله، فعندئذ يسقط بسقوط موضوعه وانتفائه، ولا موضوعيه للعصيان بما هو عصيان، فإذا وقعت المزامحه بين الأمر بالازاله و الأمر بالصلاه مثلاً- فى أول الوقت، كان الأمر بالصلاه مشروطاً بعصيان الأمر بالازاله وعدم الاشتغال بها، وحينئذٍ فإذا عصى المكلف ولم يشتغل بالازاله فى أول أزمته امكانها لم يسقط الأمر بها بالعصيان فيه طالما لم يكن هناك موجب للسقوط كانتفاء الموضوع ونحوه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنه قد يتوهم أن القول بالترتب يتوقف على عدم إمكان القول بالشرط المتأخر، واما على القول به فيلزم اجتماع الأمر بالصدّين فى زمن واحد و هو محال، مثلاً إذا كان عصيان الأمر بالازاله شرطاً متأخراً للأمر بالصلاه، فمعناه أن الأمر بالصلاه موجود قبل عصيان الأمر بالازاله، شريطه أن يتحقق عصيانه فى ظرفه، والمفروض أن الأمر بالازاله موجود أيضاً، فإذاً يلزم اجتماع الأمر بالصدّين فى زمن واحد هذا.

ولكن لا- أساس لهذا التوهم أيضاً، إذ لا- مانع من اجتماع الأمر بالصدّين بنحو الترتب على القول بامكانه، لأن المحال إنما هو طلب الجمع بين الصدّين لا- مجرد الأمر بهما بنحو الترتب، فإن مقتضاه ليس طلب الجمع بينهما بل هو فى ظرف النقيض معه، ومن هنا لو فرض محالاً وقوعهما معاً فى الخارج لم يقع على صفه المطلوب إلا أحدهما، فإذاً لا مانع من اجتماع الأمر بالصدّين بنحو الترتب فى زمن واحد سواءً كان اجتماع الأمر بهما قبل تحقق العصيان أو بعده أو مقارناً له.

المقدمه الرابعه: ان الأمر مطلق بالاضافه إلى حالتى وجود متعلقه و عدمه،

و قد أفاد قدس سره فى وجه ذلك إنه بناءً على ما قويناه من أن التقابل بين الاطلاق

والتقييد من تقابل التضاد، فإطلاق الأمر بالنسبة إلى كلتا الحالتين ضروري على أساس أن استحاله تقييده بوجود متعلقه في الخارج أو عدمه فيه تستلزم ضروره اطلاقه، لأن استحاله وجود أحد الضدين تستلزم ضروره وجود الآخر، وكذلك إذا كان التقابل بينهما من تقابل الايجاب و السلب، و أما بناء على ما اختاره المحقق النائيني قدس سره من أن التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه، فعندئذٍ يستحيل اطلاق الأمر بالاضافه إلى كلتا الحالتين معاً، لأن تقييده بوجود متعلقه في الخارج مستحيل فإنه من طلب الحاصل، و تقييده بعدم وجوده فيه خلف الفرض، ضروره أن الأمر لو كان مقيداً ومشروطاً بعدم متعلقه في الخارج فهو بما أنه لا يقتضى هدم شرطه، فمعناه أنه لا يجب الاتيان بمتعلقه، بل الاتيان به يوجب انتفاء الأمر بانتفاء شرطه، باعتبار أنه مشروط بعدم وجوده فيه و هذا كما ترى، فإذن كما لا يمكن أن يكون الأمر بالصلاه مطلقاً بالنسبه إلى حالتي وجود متعلقه وعدمه ولا مقيداً بأحدهما بالاطلاق و التقييد اللحاظيين كذلك لا يمكن بنتيجه الاطلاق و التقييد، ونقصد بالاطلاق و التقييد اللحاظيين الاطلاق و التقييد الثابتين بالدليل الأول، كما إذا أمر المولى باكرام العلماء، وحينئذٍ فإن كان في مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقييد فهو مطلق باللحاظ الأول، و إن نصب قرينه عليه فهو مقيد كذلك، ونقصد بنتيجه الاطلاق و التقييد اللحاظيين الثابتين بالدليل الثاني بعدما لا يمكن اثباتهما بالدليل الأول كتقييد الصلاه بقصد الأمر، فإنه بناء على استحاله هذا التقييد، فالصلاه باللحاظ الأول لا مطلقه ولا مقيده على القول بأن التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه، ولكن ثبت تقييدها أو اطلاقها بالدليل الثاني، ويسمى هذا بنتيجه الاطلاق أو التقييد.

و أما في المقام فكما لا يمكن التقييد والاطلاق باللحاظ الأول، فكذلك لا يمكن بنتيجه الاطلاق و التقييد، لوضوح أنه لا يمكن تقييد الأمر بوجود متعلقه أو

بعدمه لا بالدليل الأول ولا بالدليل الثاني، باعتبار أن المورد في نفسه غير قابل لذلك لا من جهة قصور الدليل الأول مع قابلية المورد في نفسه لذلك حتى يمكن الاطلاق أو التقييد بالدليل الثاني هذا.

الرد عليها

وغير خفى أن هذه المقدمة لا ترتبط بمسألة الترتب أصلاً، سواءً فيه القول بأن التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل التضاد أو الايجاب و السلب أو العدم و الملكة، فإن الأمر بالأهم سواءً أكان له اطلاق بالنسبة إلى وجود متعلقه و عدم وجوده أم لا فلا صلة له بهذه المسألة و هي مسألة الترتب، فإنها تتوقف على اطلاق الأمر بالأهم بالنسبة إلى حالتى اشتغال المكلف بالواجب المهم و عدم اشتغاله به، ولا شبهه في أن الأمر بالأهم مطلق بالاضافه إلى كلتا الحالتين حتى على مسلك المحقق النائيني قدس سره.

فالتيجة، أن هذه المقدمة لا ترتبط بمسألة الترتب، فإن المرتبط بها إنما هو اطلاق الأمر بالأهم بالاضافه إلى حالتى اشتغال المكلف بالمهم و عدم اشتغاله به لا بالاضافه إلى وجود متعلقه في الخارج و عدم وجوده فيه.

المقدمة الخامسة: إن الخطابات الشرعية حيث إنها مجعولة على نحو القضايا الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج فهي لا تعرض لحال موضوعها فيه لا نفيًا و لا إثباتاً

، لأنها ترجع في الحقيقة إلى القضايا الشرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له ومفادها ثبوت الحكم على تقدير وجود موضوعه في الخارج، حيث إن التالي لا يقتضى وجود الشرط وإنما يقتضى وجود متعلقه على تقدير وجود الشرط.

ونتيجة هذه المقدمة، أن الأمر بالمهم لا يقتضى وجود موضوعه في الخارج و هو ترك الأهم، وإنما يقتضى وجود متعلقه فيه على تقدير وجود موضوعه،

و أما أن هذا التقدير ثابت أو لا فهو ساكت عن ذلك، ومن هنا يكون الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم.

وبكلمه، حيث إن ترك الأهم وعصيان أمره قد أخذ في موضوع الأمر بالمهم، فلا يكون الأمر به متعزّضاً لحال موضوعه خارجاً لا وضعاً ولا رفعاً، لأن الحكم حيث إنه مجعول على نحو القضييه الحقيقيه، فيستحيل أن يكون ناظراً إلى موضوعه في الخارج لا نفيّاً ولا اثباتاً، وإنما هو ناظر إلى متعلقه ويستدعي وجوده في الخارج على تقدير وجود موضوعه فيه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن الأمر بالأهم محفوظ في ظرف عصيانه ويقتضى هدم موضوع الأمر بالمهم ورفعته وهو ترك الأهم وعصيانه، والمفروض أن الأمر بالمهم لا يقتضى إيجاد موضوعه في الخارج لكي يكون بين الأمرين تمانعاً، فإذن لا تمانع بينهما أبداً، ولكن هذه المقدمه كسابقتها لا تنفي مانعيه الأمر بالأهم عن الأمر بالمهم وإنما تنفي مانعيه الأمر بالمهم فحسب.

لحدّ الآن قد تبين أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من المقدمات لا تنتج نفي مانعيه الأمر بالأهم عن الأمر بالمهم، وإنما تنتج أن فعليه الأمر بالضدّين بنحو الترتب لا تستلزم طلب الجمع بين الضدّين، ولكن مجرد ذلك لا يكفي في القول بإمكان الترتب بل لا بد من اثبات أن الأمر بالأهم أيضاً لا يكون مانعاً عن الأمر بالمهم، وإلا فلا يمكن القول بالترتب، ضروره استحاله الجمع بين المانع و الممنوع معاً في زمن واحد وجعلهما كذلك.

وجوه أخرى للقول بإمكان الترتب:

وهنا وجوه اخرى للقول بإمكان الترتب:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الأصبهاني (١) قدس سره وحاصله، إن الأمر بالمهم في مرتبه متأخره عن الأمر بالأهم، وعليه فبطبيع الحال يكون اقتضائه الاتيان بالمهم في مرتبه متأخره عن مرتبه اقتضاء الأمر بالأهم الأتيان بمتعلقه، وذلك لأن الأمر بالمهم مترتب على ترك الأهم وعدم الاشتغال به وهو في مرتبه فعل الأهم، على أساس أن النقيضين في رتبه واحده، والمفروض أن فعل الأهم في الخارج متأخر عن الأمر بالأهم واقتضائه باعتبار أنه معلول له، فيكون الأمر بالمهم واقتضائه لفعل المهم متأخراً عن الأمر بالأهم واقتضائه فإذن لا محذور.

والجواب، أولاً: إن تأخر الأمر بالمهم عن ترك الأهم وعدم الاشتغال به رتبه لا يلزم تأخره عن فعل الأهم الذي هو في مرتبه تركه، باعتبار أن النقيضين في رتبه واحده لكي يكون متأخراً عن الأمر بالأهم أيضاً، باعتبار أنه متقدم رتبه على فعل الأهم الذي هو معلول له، وذلك لما ذكرناه غير مره من أن تقدم شيء على شيء آخر رتبه بعد ما كان مقارناً معه زمناً بحاجة إلى ملاك، ولا يمكن أن يكون جزافاً، مثلاً- العله متقدمه على المعلول رتبه مع أنهما متعاصران زماناً فإنما هو بملاك العليه وقضاء لحقها، والمعلول متأخر عنها كذلك قضاء لحق المعلوليه، و أما عدم المعلول فهو في مرتبه وجوده ومع ذلك لا يكون متأخراً عن العله رتبه لعدم الملاك المبرر لتقدمها عليه، وعلى هذا فالأمر بالمهم متأخر عن ترك الأهم وعدم الاشتغال به بملاك تأخر الحكم عن موضوعه، ولكن لا- مبرر لتأخره عن فعل الأهم الذي هو في رتبه تركه لعدم الملاك المبرر لتأخره عنه، ومن هنا يظهر أنه لا مبرر لتأخر الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم لعدم الملاك له بعدما كان مقارناً معه زماناً.

ص: ٣٥

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الأمر بالمهم متأخر عن الأمر بالأهم رتبه، إلا ان المضاده والمعانده بين الضدين تكمن فى اجتماعهما فى زمن واحد لا فى رتبه واحده، إذ لا وجود لهما فى عالم الرتب، على أساس أنه لا واقع موضوعى لهذا العالم ماعدا إدراك العقل، لوضوح أن المضاده والمماثله بين الأشياء انما هى من صفات وشؤون وجوداتهما فى عالم الزمان و هو عالم الخارج، ولهذا لا ترتفع عائله استحاله اجتماع الضدين باختلافهما فى الرتبه إذا كان فى زمن واحد فلا يمكن الأمر بالضدين فى زمن واحد و إن أحدهما فى طول الآخر، ضروره أن ملاك الاستحاله المعيه فى الزمان سواءً كانت المعيه بينهما فى الرتبه أم لا.

وثالثاً: إن التضاد والتنافى بين الأمرين إنما هو من جهه التضاد والتنافى بين متعلقيهما فى الخارج كالصلاه والازاله والصلاه وإنفاذ الغريق، وعلى هذا فتعدد الرتبه بين نفي الأمرين إن كان يدفع مشكله الأمر بالضدين فرضاً فهو، وإلا فلا بد من دفع مشكله التنافى والتضاد بين متعلقيهما، ولا يمكن دفعها بتعدد الرتبه لعدم تعددها بينهما.

وبكلمه، إن التنافى والتضاد بين الأمرين عرضى ناشىء من التنافى والتضاد بين متعلقيهما فإنه ذاتى، وعلى هذا فلا بد من علاج التنافى والتضاد بين المتعلقين، فإذا عولج التنافى والتضاد بينهما فقد عولج بين الأمرين أيضاً، باعتبار أنه بالعرض ويدور مداره ولا يمكن علاجه بتعدد الرتبه، فإنه مبنى على أن فعل المهم متأخر رتبه عن فعل الأهم ولا يمكن اثبات ذلك إلا بقياس المساوات، بتقريب أن فعل المهم متأخر عن الأمر به و هو متأخر عن ترك الأهم الذى هو فى مرتبه فعل الأهم على أثر أن النقيضين فى رتبه واحده.

فالتنتيجه، أن فعل المهم متأخر عن فعل الأهم رتبه فلا يلزم اجتماع الضدين

فى رتبه واحده، ولكن قد تقدم أن نتيجه قياس المساوات فى عالم الرتب عقيمه وانما تصحّ فى عالم الأزمان، فإن ما هو مع المتقدم على شىء زماناً متقدم عليه كذلك وما هو مع المتأخر عن شىء زماناً متأخر عنه كذلك، وما هو مع المقارن لشىء زماناً مقارن معه كذلك بينما الأمر ليس كذلك فى عالم الرتب، فإن ما هو مع المتقدم على شىء رتبه ليس متقدماً عليه كذلك، لأن عدم العله فى رتبه العله ومع ذلك لا يكون متقدماً على المعلول رتبه، وما هو مع المتأخر عن شىء رتبه لا يكون متأخراً عنه كذلك كعدم المعلول، فإنه مع كونه فى رتبته لا يكون متأخراً عن العله رتبه وهكذا، وعلى هذا فلو قلنا بأن تعدد الرتب يكفى فى رفع غائله استحاله اجتماع الضدين إلا- انه فى المقام غير موجود، لأن فعل المهم لا يكون متأخراً عن فعل الأهم رتبه فيكونا فى رتبه واحده فلا يمكن اجتماعهما فيها هذا، اضافه إلى ما عرفت من أن تعدد الرتب لا يكفى لرفع غائله استحاله اجتماع الضدين، فإن اجتماعهما محال فى زمن واحد و إن لم يكن فى رتبه واحده، لأن ملاك استحاله اجتماع الضدين و النقيضين إنما هو المعية بينهما فى الزمان لا فى الرتبه، لأن الاضداد و المتناقضات بين الأشياء الخارجيه إنما هى فى عالم الزمان لا فى عالم الرتب لأنها من أوصافها وشؤونها فى هذا العالم دون عالم الرتب، إذ لا وجود لها فيه حتى تعرض عليها تلك الصفات. فالنتيجه، إن اجتماع الضدين و النقيضين فى زمن واحد مستحيل و إن كانا طوليين رتبه.

الوجه الثانى(1): ما قيل من أن إمكان القول بالترتب مبنى على أن لا يكون الأمر بالأهم فى رتبه الأمر بالمهم كى يقتضى الامتثال فى مرتبه ويقع التنافى بينهما، بتقريب أن الأمر بالمهم معلول لعصيان الأمر بالأهم ومرتتب عليه

ص: ٣٧

وسقوط الأمر بالأهم معلول لعصيانه وعدم امتثاله ولو بنحو الشرط المتأخر، فإن العصيان كالاتثال سبب للسقوط، وعليه فالأمر بالمهم مع سقوط الأمر بالأهم في رتبة واحده، على أساس أنهما معلولان لعله واحده و هي العصيان، ونتيجة ذلك أن في مرتبه الأمر بالمهم لا أمر بالأهم لأنها بالنسبة إلى المهم مرتبه ثبوتيه وبالنسبه إلى الأهم مرتبه سقوطه، و هذا معنى أنهما لا يجتمعان في مرتبه واحده حتى يقع التنافى بينهما.

والجواب: أولاً: ما تقدم من أن العصيان لا يكون سبباً لسقوط الأمر، لأن سقوطه إما أن يكون بالاتثال وحصول الغرض أو بانتفاء موضوعه لالعصيان، إذ لا مبرر لسقوطه به طالما يكون المكلف قادراً على امتثاله، ونقصد بالسقوط هنا سقوط فاعليه التكليف ومحركيته لا سقوطه جعلاً.

وثانياً: ما عرفت من أن تعدد المرتبه لا يدفع محذور غائله اجتماع الضدين طالما يكون اجتماعهما في زمان واحد فإنه مستحيل و إن اختلفا في الرتبة، فإذن علاج مشكله استحاله الاجتماع منوط بتعدد الزمان وعدم المعية فيه، هذا، اضافه إلى أن هذا الدليل إنما يثبت تعدد الرتبة بين الأمرين هما الأمر بالمهم و الأمر بالأهم لابين المتعلقين، والمفروض أن التضاد بين الأمرين إنما هو من جهه التضاد بين المتعلقين في الخارج، و هذا الدليل لا يعالج مشكله التضاد بينهما فيه حتى يدفع غائله التمانع و التضاد بين الأمرين.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي أن جميع المقدمات و الأدله التي استدلت بها للقول بإمكان الترتب ليست على مستوى واحد في دفع مشكله الترتب و إن كانت جميعها مشتركه في نقطه واحده و هي أنها لا تدفع المشكله نهائياً.

والتحقيق فى المقام أن يقال إن إمكان القول بالترتب وعدم استحالته من كل الجهات منوط بتوفر امور:

الأول: إنه لاتنافى بين ذات الأمر بالمهم وذات الأمر بالأهم بما هما اعتباران، إذ التنافى و التضاد لايتصور بين الأمور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها ماعدا اعتبار المعترف فى عالم الاعتبار و الذهن، والتنافى إنما هو بين اقتضاء كل منهما مع اقتضاء الآخر فى مرحله الفعلية.

الثانى: إن الأمر بالمهم لا يصلح أن يكون مانعاً عن الأمر بالأهم وطارداً له، باعتبار أنه مشروط بعدم الاشتغال بالأهم وترك امثال أمره على أساس نكته عامه، و هى أن كل خطاب شرعى مقيد لبأ بعدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه فى الأهميه، وعلى هذا فالأمر بالمهم إنما يقتضى الاتيان بمتعلقه على تقدير وجود موضوعه فى الخارج و هو ترك امثال الأمر بالأهم وعصيانه، و أما أن هذا التقدير ثابت أولاً فهو ساكت عنه وغير ناظر إليه، بينما الأمر بالأهم يقتضى هدم موضوع الأمر بالمهم وعليه فهو مانع عنه، لأن معنى كون شىء مانعاً عن آخره منعه عن تأثير مقتضيه فيه الذى هو شرطه وموضوعه، أو فقل: إن الأمر بالمهم يستحيل أن يكون مانعاً عن الأمر بالأهم لأنه متفرع على ترك الأهم بعد وجوده، فكيف يعقل أن يكون مانعاً عن تأثير مقتضيه فيه وإلا لزم أن يكون عدم الأمر بالأهم مستنداً إلى الأمر بالمهم و هو كما ترى.

الثالث: إن الأمر بالأهم أيضاً لا يصلح أن يكون مانعاً عن الأمر بالمهم وطارداً له، لأن الأمر بالأهم يقتضى الاتيان بمتعلقه فى الخارج كما هو شأن كل أمر، ولازم ذلك أنه يقتضى المنع عن عصيانه بمفاد كان التامه وترك امثاله الذى هو موضوع الأمر بالمهم و الشرط له، ولكن إذا فرض تحقق الترك فى الخارج

بمفاد ليس التامه عصياناً، ترتب عليه الأمر بالمهم قهراً على أساس أنه موضوعه، وترتب الحكم على موضوعه أمر قهري كترتب المعلول على العلة التامه وإلا لزم خلف فرض كونه موضوعاً له، ومن الواضح أن الأمر بالأهم لا يقتضى المنع عن ذلك، فإنه إنما يقتضى المنع عن ترك متعلقه في الخارج بمفاد ليس التامه، و أما إذا تحقق هذا الترك في الخارج كذلك فهو لا يمنع عن تأثيره في حكمه وترتبه عليه بمفاد كان الناقصه، كيف فإن تأثيره فيه وترتبه عليه كتأثير العله في المعلول وترتبه عليها غير قابل للمنع شرعاً، وعليه فلم يعقل أن يكون الأمر بالأهم مانعاً عنه لأنه خارج عن مدلوله ودائره اقتضائه، فإنه إنما يقتضى الاتيان بمتعلقه في الخارج ولازم ذلك اقتضائه المنع عن تركه، و أما إذا ترك فيه فهو لا يمنع عن ترتب أثره عليه و هو الأمر بالمهم من باب ترتب الأثر على المؤثر والحكم على موضوعه لأنه أمر قهري وغير قابل للمنع، وهذا معنى أن الأمر بالأهم لا يكون مانعاً عن الأمر بالمهم، فإن المعنى المانع الذى يكون عدمه جزء العله التامه هو منعه عن تأثير المقتضى، والمفروض أن الأمر بالأهم يمنع عن إيجاد مقتضى الأمر بالمهم لا عن تأثيره وترتب أثره عليه بعد تحققه ووجوده، مثلاً الأمر بالصلاه فى آخر الوقت يقتضى إيجادها فى الخارج، ولازم ذلك هو منعه عن تركها وعدم الاشتغال بها الذى هو موضوع الأمر بالازاله وشرطه بمقتضى التقييد اللبى العام، ومعنى ذلك أن الأمر بالصلاه يقتضى هدم موضوع الأمر بالازاله، والمفروض أن الأمر بالازاله لا يقتضى إيجادها حتى يكون منافياً للأمر بالصلاه، و أما إذا ترك المكلف الصلاه عصياناً فيترتب عليه الأمر بالازاله من باب ترتب الحكم على موضوعه، وإلا فما فرض أنه موضوع له ليس بموضوع له وهذا خلف، ومن الطبيعى أن الأمر بالصلاه لا يمنع عن تأثيره فيه وترتبه عليه بعد تحققه، لأن مردّ هذا المنع إلى المنع عن ترتب الأمر بالمهم عليه،

ومعنى هذا أنه ليس موضوعاً له و هو خلف.

وبكلمه، أن الأمر بالأهم لو كان مانعاً عن الأمر بالمهم فلا يخلو من أن يكون مانعاً عن تأثير مقتضيه فيه فى حال عدم وجود الأمر بالمهم أو فى حال وجوده وكلا الفرضين لا يمكن.

أما الفرض الأول فهو غير معقول، لأن المانع عن تأثير المقتضى لابد أن يفترض عند ثبوت ذلك المقتضى فى ظرفه وإلا فلا يعقل أن يتصف المانع بالمانعيه، فإنه إنما يتصف بها عند ثبوت المقتضى، بحيث لولا المانع لأثر أثره، وعلى هذا فالأمر بالأهم إنما يكون مانعاً عن الأمر بالمهم عند ثبوت مقتضيه و هو ترك الأهم، ومن المعلوم أنه يتحقق عند ثبوته، ومع ذلك كيف يعقل أن يكون الأمر بالأهم مانعاً عنه، إذ لا يتصور كونه مانعاً عنه فى حال وجوده وثبوته.

و أما الفرض الثانى فهو أيضاً غير معقول، لأن فرض وجود الأمر بالمهم معناه تحقق ترك الأهم الذى هو الموضوع للأمر بالمهم، ومن الواضح أن معنى هذا الفرض هو أن الأمر بالأهم فى هذا الظرف أى ظرف تركه لا يؤثر فى إيجاد متعلقه بل يستحيل تأثيره فيه، لأن إتصاف الأمر بالأهم فى ظرف تركه بالمانعيه مستحيل، فإن الأمر بالمهم فى هذا الظرف موجود على أساس وجود موضوعه فيه، ومع وجوده بوجود موضوعه لا يعقل أن يكون الأمر بالأهم مانعاً عن تأثيره فيه، ضرورة أن معنى كونه مانعاً عنه أنه لا وجود له، ومعنى وجوده بوجود موضوعه أنه يستحيل أن يكون مانعاً عنه.

والخلاصه، ان الأمر بالأهم و إن كان فى نفسه يقتضى إيجاد متعلقه فى الخارج بمفاد كان التامه و المنع عن تركه، إلا أنه لا يقتضى المنع عن تأثير الترك فى الأمر بالمهم وترتبه عليه بمفاد كان الناقصه، لأنه خلف وفرض كونه موضوعاً له،

وهكذا يتبرهن أنه لا تمنع بين الأمرين لا من الطرفين ولا من طرف واحد، هذا كله فيما إذا كان الترتب من جانب واحد، و أما إذا كان من الجانبين كما إذا كان الواجبان المتزاحمان متساويين في الأهمية، فقد ظهر مما تقدم أنه لا فرق في إمكان القول بالترتب بين أن يكون من جانب واحداً أو من جانبين، لأن ما ذكرناه من البرهان على عدم التمانع بين الأمرين لا من الطرفين ولا من طرف واحد في الباب الأول بعينه يجرى في الباب الثاني، فإذا فرضنا أن الصلاة مع الازالة في مستوى واحد، فإذا وقعت المزاومه بينهما، كان الأمر المتعلق بكل منهما مقيداً لباً بعدم الاشتغال بالأخرى، على أساس ما عرفت من أن كل خطاب شرعي مقيداً لباً بعدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه في الأهمية، وعلى هذا فالأمر بالصلاة مشروط بعدم الاشتغال بالازاله وترك امتثال أمرها، والأمر بالازاله مشروط بترك الصلاة وعدم الاشتغال بها، وكل من الأمرين يقتضى إيجاد متعلقه في الخارج بمفاد كان التامه، ولازم هذا اقتضاء كل منهما هدم موضوع الأخرى و هوالترك، ولكن كل منهما لا يصلح أن يكون مانعاً عن الأخرى، فإن معنى المانع هو المنع عن تأثير المقتضى، مثلاً الأمر بالصلاة إنما يقتضى إيجادها في الخارج و المنع عن تركها ولا يقتضى المنع عن تأثير مقتضى الأخرى و هو تركها وعدم الاشتغال بها، وإنما يقتضى المنع عن الترك بمفاد ليس التامه، و أما إذا تحقق ترك الصلاة في الخارج فهو مؤثر في الأمر بالازاله وترتبه عليه بملاك ترتب الحكم على موضوعه، ولا يمكن أن يكون الأمر بالصلاة مانعاً عن ترتب الأمر بالازاله على تركها بمفاد كان الناقصه وبالعكس لأنه خلف فرض كونه موضوعاً له.

و إن شئت قلت: إن كلاً من الأمر بالصلاه و الأمر بالازاله يقتضى إيجاد متعلقه في الخارج مباشره، ولازمه اقتضاء كل منهما المنع عن تركه وعدم الاشتغال به، و أما إذا ترك المكلف الصلاة في الخارج عصيانياً فترتب عليه أثره و هو الأمر

بالازاله ترتب الحكم على موضوعه، ولا يكون الأمر بالصلاه في هذا الظرف مانعاً عن ترتب هذا الأثر وإلا لزم الخلف.

والخلاصه، إن الأمر بالصلاه وإن اقتضى المنع من الترك حدوداً وبقاءً إلا أنه لا يقتضى المنع عن ترتب أثره عليه عند تحققه، لأنه من ترتب المشروط على شرطه و الحكم على موضوعه، ولا يعقل أن يكون الأمر بالصلاه في ظرف تركها مانعاً عن تأثير مقتضى الأمر بالازاله، لأن الأمر بالازاله في هذا الظرف موجود بوجود مقتضيه وموضوعه و هو تركها، ومعه يستحيل أن يكون الأمر بالصلاه مانعاً عن تأثيره فيه بمفاد كان الناقصه، وإلا لزم خلف فرض كونه موجوداً بوجود مقتضيه، لأن فرض المانع عنه فرض عدم وجوده وفرض وجوده فرض عدم المانع، فكيف يعقل الجمع بينهما، وكذلك الحال في الأمر بالازاله، فالنتيجه أنه لامانع من الالتزام بالترتب من الجانبين ولا يلزم من فعليه الأمرين بنحو الترتب من الطرفين محذور طلب الجمع بين الضدين ولا التمانع بين الأمرين في هذا الظرف.

إلى هنا قد تبين أنه لا فرق في إمكان القول بالترتب بين أن يكون من جانب واحد أو من جانبين، لأن الجهه الرئيسيه لامكان هذا القول وعدم استحاله واحده في كلا البابين بلا فرق بينهما، ولكن مع هذا قد يقال كما قيل باستحاله الترتب من الجانبين و إن قلنا بإمكانه من جانب واحد، وقد قرب ذلك بأحد بيانين:

كلام المحقق العراقي قدس سره في استحاله الترتب من الجانبين

البيان الأول و الرد عليه

الأول: ما ذكره المحقق العراقي قدس سره (١) بتقريب إن الترتب من الجانبين وجعل الأمر في كل من الخطابين مشروطاً بعصيان الآخر يستلزم الدور، وذلك لأن

ص: ٤٣

الأمر بالصلاة متوقف على عصيان الازالة و هو متوقف على الأمر بها فعلاً- وإلا لم يتحقق عصيان، فالنتيجة أن الأمر بالصلاة يتوقف على الأمر بالازاله وكذلك الحال في طرف الازاله، فإن الأمر بها يتوقف على عصيان الصلاة و هو يتوقف على الأمر بها فعلاً وإلا لم يتحقق عصيان، فالنتيجة أن الأمر بالازاله يتوقف على الأمر بالصلاة، و هذا هو الدور.

والجواب: إن تخيل الدور في المقام مبنى على الخلط بين ما هو شرط واقعاً ولباً لكل من الأمرين وما هو منتزع منه كعنوان العصيان، فإن الشرط في الحقيقه للأمر بالصلاه هو ترك الازاله وعدم الاشتغال بها كما أن الشرط للأمر بالازاله هو ترك الصلاة حقيقه وعدم الاشتغال بها و هو لا يتوقف على الأمر بها حتى يلزم الدور.

وعلى الجملة فالأمر المتعلق بكل من الصلاة والازاله مقتيد واقعاً ولباً بعدم الاشتغال بالأخرى، على أساس نكته عامه و هي أن كل خطاب شرعى مقتيد لبأبعدم الاشتغال بصد واجب لا يقل عنه في الأهميه.

فالنتيجة، إن العصيان ليس بشرط و التعبير عنه بالشرط إنما هو بنكته أنه منتزع منه، و أما ما قيل من أن الشرط هو العصيان التقديرى بمعنى أن الأمر بالصلاه مشروط بعصيان الأمر بالازاله اللولائى أى لو كان هناك أمر بالازاله كان المكلف عاصياً وكذلك الأمر بالعكس، والفرض أن العصيان التقديرى لا يتوقف على الأمر الفعلى فهو مجرد افتراض للتفصى عن اشكال الدور وإلا فلا واقع له، ضروره أنه لو كان الشرط العصيان فهو العصيان الفعلى لا التقديرى.

الثانى (١): أن الترتب من الجانبين يستلزم الدور بتقريب آخر، و هو أن فعل الصلاه يتوقف على وجود الداعى إليه و هو يتوقف على فعله الأمر بها و هى تتوقف على ترك الازاله الموقوف على عدم الداعى إلى الازاله و هو يتوقف على عدم فعله الأمر بها الموقوف على فعل الصلاه.

فالتنتيجه، إن فعل الصلاه يتوقف على فعل الصلاه وكذلك الحال فى طرف الازاله و هذا هو الدور اللازم على القول بالترتب من الجانبين.

والجواب: إن ترك الازاله لايتوقف على عدم وجود الداعى إليها بل يكفى فى تركها وجود الداعى إلى الصلاه، على أساس أن الموجود فى نفس المكلف هناداع واحد نحو الجامع بين الفعلين هما الصلاه والازاله، ولايمكن أن يكون فى نفسه داعيان فى عرض واحد. أحدهما: الداعى إلى إيجاد الصلاه و الآخر: الداعى إلى إيجاد الازاله بعد ما لايمكن الجمع بينهما، فإذن بطبيعته الحال يكون الداعى واحداً و هو الداعى إلى الجامع، فإذا تحقق فى نفس المكلف الداعى إلى وجود الصلاه فترك الازاله لايتحتاج إلى داع آخر بل يكفى فى تركها وجود الداعى إلى الصلاه، وعليه فلا دور فى البين.

والخلاصه، إن توهم الدور فى المقام مبنى على أن يكون هناك داعيان فى نفس المكلف فعلاً، أحدهما: نحو إيجاد الصلاه. والآخر: نحو إيجاد الازاله فعندئذ يلزم الدور، لأن إيجاد الصلاه يتوقف على وجود الداعى إليها و هو يتوقف على تعلق الأمر بها فعلاً و هو يتوقف على ترك الازاله و هو يتوقف على عدم الداعى إليها و هو يتوقف على إيجاد الصلاه وكذلك الحال فى طرف الازاله، و أما إذا كان هناك داع واحد نحو الجامع بينهما كما هو كذلك فى المقام فلا يلزم الدور، لأن تطبيق

ص: ٤٥

ذلك الداعى على أى من الفعلين يبد المكلف، على أساس أنه كان يعلم بأن له قدره واحده، فإن صرفها فى أحدهما عجز عن الآخر وبالعكس، فلهذا يكون مخيراً فى مرحله الامتثال و التطبيق بينهما.

فالتتيجه، إن كلا الاشكالين فى غير مورده، فإذن لافرق بين الترتب من جانب واحد و الترتب من الجانبين هذا.

القول بالترتب من الجانبين إن قلنا باستحالته من جانب واحد

ولكن قد يقال(1) بإمكان القول بالترتب من الجانبين و إن قلنا باستحالته من جانب واحد، بتقريب أن إمكان القول بالترتب من جانب واحد متوقف على أمرين:

الأول: عدم مانعيه الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم.

الثانى: عدم مانعيه الأمر بالأهم عن الأمر بالمهم، و أما القول بإمكان الترتب من كلا الجانبين، فيكفى فيه ثبوت الأمر الأول فقط و هو عدم مانعيه

الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم و إن أنكرنا الأمر الثانى.

الرد عليه

وفيه، أن هذا التقريب غير صحيح، فإن الأمر بالمهم لا يكون مانعاً عن الأمر بالأهم جزمًا، و أما أنه غير مانع عن الأمر بالمهم المساوى له أيضاً، فهو أول الكلام بل حاله فى المانعيه عنه حال الأمر بالأهم بالنسبه إليه.

والخلاصه، إن كلاً من الأمرين المتساويين يصلح أن يكون مانعاً عن الآخر كالأمر بالأهم، فإذن لا فرق بين أن يكون الترتب من جانب واحد أو من جانبين، فإنه متوقف على تماميه الأمرين:

أحدهما: عدم مانعيه الأمر بالصلاه مثلاً عن الأمر بالازاله.

ص: ٤٦

والآخر: عدم مانعيه الأمر بالازالة عن الأمر بالصلاه، بلا فرق في ذلك بين أن يكونا متساويين أو أحدهما أهم من الآخر.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي أنه لا مانع من تعلق الأمرين بالضدين كالصلاه والازاله بنحو الترتب ولا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين لأنه في الطرف النقيض معه، ومن هنا لو فرض وقوع كليهما معاً في الخارج فرضاً لم يقع على صفه المطلوبين إلا- أحدهما، ولا- التنافي و التمانع بينهما لا من جانب واحد ولا من الجانبين في مرحله الاقتضاء بمعنى، كما أن الأمر بالمهم لا يكون مانعاً عن الأمر بالأهم، كذلك الأمر بالأهم لا يكون مانعاً عن الأمر بالمهم، ولا كل منهما مانعاً عن الآخر بمستوى واحد إذا كانا متساويين، فلهذا لا- مناص من الالتزام بإمكان القول بالترتب بلا- فرق بين أن يكون من جانب واحد أو من الجانبين.

نتائج البحث

نتائج البحث عدة نقاط:

الأولى: إن القول بإمكان الترتب عنصر أساسي لاجراج باب التراحم عن باب التعارض.

الثانية: قد ذكر لمسألة الترتب ثمرتان:

١ - ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن ثمره هذه المسألة صحه العباده المزاحمه، وفيه أن هذه الثمره و إن كانت ثمره لها إلا أن لازم ذلك كونها مسأله اصوليه دون مسأله الضد.

٢ - ما ذكره بعض المحققين قدس سره من أن ما يترتب على هذه المسأله من الثمره هو خروج باب التراحم عن باب التعارض، وفيه أنه لا فرق بين الثمرتين، لأن

ص: ٤٧

مرجعهما لباً وروحاً واحداً وإن كان فرق بينهما في صيغه البحث على تفصيل تقدم.

الثالث: إن البحث عن الترتب إمكاناً واستحاله إنما هو بين الخطابين المتعلقين بالضدين العرضيين كالصلاه والازاله المتزاحمين في مرحله الامثال، و أما إذا كانا متعلقين بالضدين الدائمين فهما داخلان في باب التعارض وخارجان عن باب التزاحم وإن كان بينهما ثالث.

الرابع: إن معنى الترتب هو أن الأمر بالمهم مترتب على ترك الأهم ومشروط به، وعلى هذا فالرافع للأمر بالمهم هو الاتيان بالأهم وعدم امتثال أمره لا جعله ولا وصوله ولا تنجزه ولا فعليته وإلا فلا يتصور الترتب بينهما و هو فعلية كلا الأمرين معاً في زمن واحد مترتباً.

الخامسه: إن هناك قولين في المسأله:

الأول: إن الترتب مستحيل.

الثاني: إنه ممكن وغير مستحيل.

السادسه: إن القائل بالاستحاله قد استدل عليها بوجوه:

الأول: إن معنى الترتب هو فعلية كلا الأمرين المتعلقين بالضدين هما الأمر المترتب و الأمر المترتب عليه، ولا معنى لفعلية الأمر إلا كونه محركاً نحو الاتيان بمتعلقه، ومن الواضح أن محركيه كلا الأمرين نحو الاتيان بمتعلقيهما من طلب الضدين و هو محال، و قد اجيب عن ذلك بأن المحال هو طلب الجمع بين الضدين، وفعلية الأمرين بالضدين بنحو الترتب لا تستلزم ذلك، لأن اقتضاء الأمر بالمهم الاتيان بمتعلقه إنما هو في فرض عدم الاتيان بالأهم لا مطلقاً لكي يلزم طلب

الجمع بين الضدين بل هو في طرف النقيض معه، وهذا الجواب و إن كان يدفع محذور طلب الجمع بين الضدين إلا أنه لا يدفع محذور الممانعه بين الأمرين مطلقاً.

الثانى: إن الأمر بالمهم و إن لم يكن مانعاً عن الأمر بالأهم ولكن الأمر بالأهم مانع عنه، و هذا يكفى فى استحاله الترتب، وأجيب عن ذلك بنفس الجواب المتقدم.

الثالث: إن القائل بالترتب لا يمكن أن يلتزم بلازمه و هو تعدد العقاب لأنه من العقاب على ما لا يقدر، و قد اجيب عن ذلك بأن العقاب إنما هو على الترك، وكلا التركين مقدور هما ترك الأهم ثم ترك المهم، و هذا الجواب مبنى على أن ملاك استحقاق العقاب تمكن المكلف من التخلص عن مخالفه التكليف، ولكن الصحيح أن ملاك استحقاق تفويت الملاك الذى هو حقيقه الحكم كما تقدم.

السابعه: إن المحقق النائنى قدس سره قد حاول لاثبات إمكان القول بالترتب بتقديم عده مقدمات عمدتها مقدمتان:

الأولى: إن الأمر بالمهم بما أنه مشروط بعدم الاتيان بالأهم، فلا يمكن وقوع الأهم و المهم معاً على صفه المطلوبيه فى الخارج على فرض وقوعهما فيه بفرض المحال، فلهذا لا يلزم من فعليه الأمرين بهما بنحو الترتب معاً فى زمن واحد طلب الجمع بينهما.

وفيه إن هذه المقدمه و إن كانت تدفع مانعيه الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم، إلا أنها لا تتضمن دفع صلاحيه مانعيه الأمر بالأهم من الأمر بالمهم.

الثانيه: إن الأمر بالمهم فى طول الأمر بالأهم لا فى عرضه لتقع المزاحمه بينهما.

وفيه، إن مجرد كون الأمر بالمهم فى طول الأمر بالأهم لا يكفى لدفع محذور

المزاحمه و الممانعه بينهما، لأن الأمر بالمهم و إن لم يكن مانعاً عن الأمر بالأهم، باعتبار أنه في طوله رتبه إلا أن الأمر بالأهم يصلح أن يكون مانعاً عنه و هو يكفي لاستحاله القول بالترتب، هذا اضافه إلى أن ملاك استحاله اجتماع الضدين إنما هو المعية الزمانيه لا الرتيبه.

الثامنه: إن السيد الأستاذ قدس سره قد استدل على امكان القول بالترتب بوجه:

الأول: بالوجدان وأنه أصدق شاهد على إمكانه، وفيه إن مسأله الترتب من المسائل النظرية المعقده وليست من المسائل الوجدانيه.

الثاني: وقوع الترتب في الأوامر العرفيه و الشرعيه، وفيه إن تلك الأوامر و إن كانت واضحه الدلاله على وقوع الترتب إلا أنها إنما تكون دليلاً وبرهاناً للقائلين بإمكانه، فإن لهم الزام الخصم بها، و أما الخصم و هو القائل بالاستحاله فلا بد أن يقوم بتوجيه تلك الأوامر ورفع اليد عن ظواهرها، فإنها مهما كانت لا تقاوم برهان استحاله طلب الضدين.

الثالث: إنه قدس سره قد ذكر عدة مقدمات:

الأولى: إن الترتب إنما يمكن بين أمرين متعلقين بالضدين إذا لم يكن أحدهما أو كلاهما آتياً وإلا فلا يعقل.

الثانيه: إن الترتب إذا كان بين الواجبين التدريجين كالصلاه والازاله، كان وجوب المهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم حدوداً وبقاءً بنحو الشرط المتأخر، ولكن هذه المقدمه غير صحيحه، لا من جهه أن الأمر بالمهم مشروط بعصيان الأمر بالأهم حدوداً وبقاءً، بل من جهه ان اشتراطه بعصيانه بقاء ليس بنحو الشرط المتأخر على تفصيل تقدم، وما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن

الشرط إنما هو العصيان المتعقب، بحاجه إلى دليل بل الشرط واقع العصيان أى ترك الأهم لامفهومه المنتزع، ومع هذا يكون بنحو الشرط المقارن.

التاسعه: إن ما يتوهم من أن الترتب مبني على القول بإمكان الشرط المتأخر لا أصل له كما تقدم.

العاشره: إن إطلاق الأمر بالنسبه إلى حالتى وجود متعلقه وعدم وجوده ضرورى، بناءً على أن التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل التضاد أو الإيجاب و السلب، فإن استحاله أحد الطرفين تستلزم ضروره الطرف الآخر، و أما بناءً على أن التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه، فاستحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق، ولا يمكن الاطلاق و التقييد على هذا القول لا بالدليل الأول ولا بنتيجه الاطلاق و التقييد باعتبار أن المحل غير قابل لذلك.

الحاديه عشر: إن الأمر بالمهم حيث إنه قد أخذ فى موضوعه عصيان الأمر بالأهم، فلا يكون ناظرًا إليه لا وجوداً ولا عدماً كما هو الحال فى كل قضيه حقيقه، وعلى هذا فالأمر بالمهم يدل على وجوب الاتيان، بمتعلقه على تقدير عصيان الأمر بالأهم وتركه فى الخارج ولا- يقتضى تركه حتى ينافى الأمر بالأهم، وفيه ما تقدم من أن هذا الوجه كسابقه، فلا يدفع محذور صلاحه مانعيه الأمر بالأهم عن الأمر بالمهم.

الثانيه عشر: إن الأمر بالمهم متأخر عن ترك الأهم رتبه، وحيث إنه فى مرتبه فعله فهو متأخر عنه كذلك، وعليه فاقترضائه لفعل المهم متأخر عن اقتضائه لفعل الأهم رتبه، فإذن لا مزاحمه ولا ممانعه بينهما فى الاقتضاء.

وفيه، أولاً: إنه لا ملاك لتأخر الأهم بالمهم عن فعل الأهم رتبه بعدما كان معاصراً له زماناً، وكذلك لا ملاك لتأخر اقتضائه فعل المهم عن اقتضائه فعل

الأهم بعدما كانا معاصرين زماناً، لأن اقتضائه لا يكون معلقاً على عدم اقتضائه حتى يكون متأخراً عنه رتبة.

وثانياً: إنه لا أثر للطوليه الرتبيه، فإن ملاك استحاله اجتماع الضدين إنما هو المعيه الزمانيه لا الرتبيه.

وثالثاً: إن التضاد و التنافي بين الأمرين بما هما اعتبار يكون بالعرض ومنشأه التضاد و التنافي بين متعلقيهما و هو لا يمكن علاجه بتعدد الرتبه.

الثالثه عشر: قد يقال كما قيل إن الترتب مبنى على أن الأمر بالأهم لا يكون فى رتبه الأمر بالمهم، باعتبار أن عصيان الأمر بالأهم كما أنه عله لوجود الأمر بالمهم كذلك عله لسقوط الأمر بالأهم، فإذاً يكون الأمر بالمهم فى مرتبه لا أمر بالأهم فيها، وفيه، أولاً: إن العصيان لا يوجب سقوط الأمر، وثانياً: إن تعدد المرتبه لا يدفع محذور غائله اجتماع الضدين طالما يكونا فى زمن واحد.

الرابعه عشر: إن أساس إمكان القول بالترتب مبنى على عدم المضاده و الممانعه بين الأمر بالمهم و الأمر بالأهم من كلا الجانبين، فكما إن الأمر بالمهم لا يكون مانعاً عن الأمر بالأهم فكذلك الأمر بالأهم لا يكون مانعاً عنه، أما الأول فظاهر و أما الثانى فلأنه و إن كان يقتضى المنع عن وجود موضوع الأمر بالمهم وما يقتضيه على أساس اقتضاء كل أمر الايتان بمتعلقه و المنع عن تركه إلا أنه لا يمنع عن ترتب الأمر بالمهم على تركه إذا تحقق فى الخارج، لأنه من ترتب الحكم على موضوعه و هو كترتب المعلول على العله التامه فلا يعقل المنع عنه لأنه خلف، ولهذا يستحيل إتصاف الأمر بالأهم بالمانعيه، لأن المانع هو ما يمنع عن تأثير المقتضى وفعليه فاعليته، فإذا كانت فاعليته فعليه و أثره موجوداً، فمعناه إنه لا مانع فى البين، ففرض وجود المانع فرض عدم فعليه فاعليته

وعدم وجود أثره و هذا خلف.

الخامسه عشر: إنه لافرق فى القول بإمكان الترتب بين أن يكون من جانب واحد أو من الجانبين كما إذا كان التراحم بين الخطابين المتساويين، لأن ما ذكرناه من استحاله إتصاف كل من الأمر بالأهم و الأمر بالمهمّ بالمانعيه عن الآخر ينطبق تماماً على الأمرين المتراحمين المتساويين هذا.

و أما ما قيل من إستحاله الترتب من الجانبين و إن قلنا بإمكانه من جانب واحد لاستلزامه الدور، فقد مرّ انه لا أساس له كما أن ما قيل من إمكانه من الجانبين و إن قلنا باستحاله من جانب واحد لا أصل له.

مسأله العقاب على القول بالترتب

مسأله العقاب على القول بالترتب

مسأله العقاب على القول بالترتب

اشاره

فى المسأله ثلاث نظريات:

النظريه الأولى الأولى: إن ملاك استحقاق العقاب تمكن المكلف من الامتثال والايان بالواجب، وفى هذه الحاله إذا خالف وترك الامتثال والايان بالواجب عامداً ملتفتاً استحق العقاب، وعلى ضوء هذه النظريه لا يستحق المكلف فى موارد وقوع التراحم بين الواجبين إذا خالف وترك الايانيان بكلا الواجبين معاً إلاّ عقاباً واحداً، على أساس إنه لا يتمكّن إلا من الايانيان بأحدهما دون الآخر، فإذا لا يكون فى هذه الموارد إلاّ تكليف واحد، ومن هنا استشكل على القول بالترتب بأنه يستلزم العقاب على أمر خارج عن القدره، فإن القائل بالترتب إن التزم بتعدّد العقاب عند ترك الأهم و المهم معاً طولاً لزم العقاب على أمر غير اختيارى و هو قبيح، و إن التزم بوحده العقاب لزم عدم استحقاق العقاب على ترك واجب فعلى منجز متعمّداً، فهذا الاشكال على أساس هذه النظريه وارد.

النظريه الثانيه الثانيه: إن ملاك استحقاق العقاب تمكن المكلف من التخلّص عن مخالفه

التكليف، سواءً كان بالامتثال أم كان برفع موضوعه، مثلاً- إذا وقعت المزامحه بين وجوب الصلاة في آخر الوقت ووجوب الازاله، فإن قام المكلف بالاتيان بالصلاه، فقد تخلص نفسه عن مخالفه وجوبها بالامتثال وعن مخالفه وجوب الازاله برفع موضوعه، على أساس أن وجوبه مشروط بعدم الاتيان بالصلاه، فإذا أتى بها انتفى وجوبها بانتفاء شرطه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون أحدهما أهم من الآخر أو مساوياً له، و أما إذا لم يتم بامتثال شيء منهما بان ترك كلا الواجبين معاً باختياره عامداً ملتفتاً، فقد استحق عقابين على أساس أن بإمكانه التخلص من مخالفه كلا- الواجبين كذلك بالاتيان بالأهم إن كان وإلا فبأحدهما ولكنه لم يفعل باختياره، وقد اختار هذه النظرية السيد الأستاذ قدس سره (١).

النظرية الثالثه و تقديمها على النظريتين الأوليين الثالثه: إن ملاك استحقاق العقاب أن يكون التخلص من تفويت الملاك الملزم مقدوراً للمكلف، وعلى هذا فإذا لم يفعل وفات، استحق العقاب على تفويته، وهذه النظرية تختلف عن النظرية الأولى بالعموم المطلق وكذلك عن النظرية الثانيه، وسوف نشير إلى نقاط الاختلاف.

وبعد ذلك نقول إن الظاهر من هذه النظريات، النظرية الثالثه وذلك لوجهين:

الأول: إن المكلف إذا أحرز في مورد وجود ملاك ملزم في فعل من غير طريق الخطاب الشرعي لم يجز له تفويته، و إذا فوت استحق العقاب عليه على أساس أنه حقيقه التكليف وروحه و الداعي إلى جعله واعتباره وإلا فلا قيمه للاعتبار بما هو.

الثاني: إن الحكم المجعول لشيء من دون وجود ملاك ملزم فيه كالوجوب

ص: ٥٤

الغیری أو الحرمة الغیریة فلا- أثر له، ولهذا لا- تكون مخالفته سبباً للعقاب ولا موافقته سبباً للشواب لأنه بلا- روح، وعلى هذا فالواجبان المتزامان إن كانا مشروطین بالقدره العقلیه التي هی غیر دخيله فی الملائک، کان فوت أحد الملائکین من المكلف قهرياً ولا- يكون باختياره، بدهاه أنه لا يقدر على استيفاء كلا الملائکین معاً وإنما يقدر على استيفاء أحدهما فقط، وعليه فإذا ترك المكلف كلا الواجبین معاً لم يستحق إلا عقاباً واحداً، لأنه لم يفوت إلا ملاكاً واحداً، و أما الملائک الآخر فهو فائت عليه قهراً ولا يكون مستنداً إلى اختياره.

وبكملة، إن كان هناك خطاب واحد متعلقاً بالجامع بينهما ويكون المكلف مخيراً في تطبيقه على هذا أو ذاك، فلا اشكال في أنه لا يستحق عند تركه إلا- عقاباً واحداً باعتبار أنه ليس هنا إلا ملاكاً واحداً قائماً بالجامع، ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فإن محل الكلام إنما هو في الخطابين المتعلقين بالضدين كالصلاه والازاله المشروطين بالقدره عقلاً، فلهذا يكون اطلاق خطاب كل منهما مقيداً لبأ بعدم الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين وإلا- فخصوص خطاب المهم دون الأهم، و أما ملاكهما فهو مطلق سواء كانا متساويين أم كان أحدهما أهم من الآخر.

ونتيجه ذلك، إن الاشتغال بأحدهما يكون رافعاً للخطاب بالآخر لا ملاكه كما إن الاشتغال بالأهم يكون رافعاً للخطاب بالمهم لا ملاكه، وعلى هذا فإذا اشتغل المكلف بالأهم فهو بالنسبه إليه يكون امتثالاً- وبالنسبه إلى المهم يكون رافعاً لوجوبه بارتفاع موضوعه دون ملاكه، لفرض إنه مطلق وغير مقيد بعدم الاشتغال بالأهم، نعم هو فات عنه قهراً وبغير اختياره، مثلاً- إذا وقعت المزامحه بين وجوب الصلاه في آخر الوقت ووجوب الازاله، وحيث إن وجوب الصلاه

أهم من وجوب الازاله، فيكون وجوب الازاله مقيداً لباً بعدم الاشتغال بالصلاه دون ملاكها فإنه مطلق، وحينئذٍ فإن صلى المكلف فقد امتثل أمرها واستوفى ملاكها، و أما ملاك الازاله فهو فائت عنه قهراً وبغير اختياره، و أما وجوبها فقد ارتفع بارتفاع موضوعه لا- أنه فات عنه، و أما إذا ترك الصلاه وأتى بالازاله فهو و إن امتثل أمرها واستوفى ملاكها إلا أنه استحق العقاب على تفويت ملاك الصلاه الأهم، باعتبار أنه كان موظفاً بالاتيان بالصلاه تعييناً لمكان أنها الأهم، فإذا خالف وترك الاتيان بها فقد استحق العقاب على تفويت ملاكها سواء أكان آتياً بالازاله أم لا، غايه الأمر إن كان آتياً بها كان مستوفياً لملاكها وممثلاً لأمرها وإلا فلا.

و أما إذا ترك المكلف الاتيان بكليتهما معاً.

فعلى ضوء النظرية الثانيه يتعدد العقاب بتعدد ترك الواجب باختياره، حيث إن بإمكانه التخلص من مخالفه التكليف فى المقام نهائياً بالإتيان بالأهم، ولكن بما أنه لم يقم بذلك وترك كلا الواجبين الطولين معاً باختياره عامداً ملتفتاً استحق عقابين، واما على ضوء النظرية الثالثه، فحيث إن منشأ استحقاق العقاب تمكن المكلف من التخلص عن تفويت الملاك وعدم كفايه مجرد مخالفه التكليف بدون أن تستلزم تفويت الملاك، فلا- يستحق عند تركه كلا- الواجبين معاً إلا- عقاباً واحداً، لأنه لم يفوت باختياره إلا ملاكاً واحداً، و أما الملاك الآخر فقد فات عنه قهراً وبغير اختياره، حيث إنه ليس بإمكانه التخلص من تفويت كلا الملاكين معاً، بينما كان بإمكانه التخلص من مخالفه كلا الوجوبين كذلك، و هذا نتيجة اختلافهما فى الاطلاق والاشتراط.

والخلاصه: إن فى هذا الفرض يكون الترتب بين الوجوبين فحسب، فإن

وجوب المهم مقيد بعدم الاشتغال بالأهم ووجوب كل منهما مقيد بعدم الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين، و أما ملاك كل منهما فهو مطلق حتى ملاك المهم، فإنه لا يكون مقيداً بعدم الاشتغال بالأهم، فإذا لا ترتب بين ملاك الأهم وملاك المهم بل هما في عرض واحد وكلاهما مطلق وفعلي، وعلى هذا فعلى ضوء النظرية الثانية يستحق على ترك كلا الواجبين معاً عقابين، عقاباً على ترك الأهم وعقاباً على ترك المهم باعتبار أن كلا-الترتين يكون باختياره، حيث إن بإمكانه التخلص من مخالفته كليهما معاً ولكنه لم يفعل، وعلى ضوء النظرية الثالثة لا يستحق على تركهما إلا عقاباً واحداً، لأنه لم يفوت إلا ملاكاً واحداً، و أما الملاك الآخر فهو فائت عليه قهراً، حيث إنه ليس بإمكانه التخلص من تفويت كلا الملاكين معاً وإنما كان بإمكانه التخلص من تفويت ملاك واحد، فإذا لم يفعل عوقب عليه، هذا هو نقطه الفرق بين النظرية الثانية و النظرية الثالثة، وعلى هذا فلا فرق بين النظرية الأولى و النظرية الثالثة في النتيجة، و أما إذا كان الواجب المهم مشروطاً بعدم الاشتغال بالأهم حكماً وملاكاً، فنتيجة ذلك إن هناك وجوباً مطلقاً إعتباراً وملاكاً و هو وجوب الأهم ووجوباً مشروطاً كذلك و هو وجوب المهم، و إذا كان الواجبان المتزامان متساويين، كان هناك وجوبان مشروطان إعتباراً وملاكاً.

وعلى هذا في إمكان المكلف التخلص من تفويت كلا الملاكين المشروطين بالاتيان باحدهما إذا كانا متساويين وبالأهم إذا لم يكونا كذلك، لأنه إذا أتى باحدهما في الفرض الأول فقد استوفى ملاك-كه بالاتيان به، و أما ملاك الآخر فقد انتفى بانتفاء موضوعه لا- بالتفويت القهري، و إذا أتى بالأهم في الفرض الثاني فقد استوفى ملاك-ه بالاتيان به، و أما ملاك المهم فقد انتفى بانتفاء موضوعه لا بالتفويت قهراً، وعليه فإذا ترك الأهم عامداً ملتفتاً فقد فوت ملاك-ه باختياره،

وحينئذ يتحقق وجوب المهم اعتباراً وملاكاً بتحقق موضوعه وإمكانه استيفاء ملاكه بالالتيان به، ومع هذا إذا تركه عامداً عالمياً فقد فوت ملاكه أيضاً باختياره، فإذاً يكون فوت كلا الملاكين مستنداً إلى اختياره، حيث إن بإمكانه التخلص من تفويت كلا الملاكين معاً وبذلك يستحق عقابين، وفي هذا الفرض لافرق في النتيجة بين النظرية الثانية و النظرية الثالثة في مسأله العقاب، نعم فرق بينهما وبين النظرية الأولى في المسأله، و إن شئت قلت: إن ملاك الواجب المهم إذا كان مطلقاً وغير مشروط بعدم الاشتغال بالأهم، فليس بإمكان المكلف التخلص من تفويت كلا الملاكين المطلقين معاً، فهذا لا يستحق عند ترك كلا الواجبين إلا عقاباً واحداً لأنه لم يفوت باختياره إلا ملاكاً واحداً، و أما الملاك الآخر فهو فائت عليه قهراً وبغير اختياره، بينما إذا كان مشروطاً به، يستحق عقابين عند تركها باعتبار أن بإمكانه التخلص من تفويت كلا الملاكين بالالتيان بأحدهما.

فروع

فروع

الفرع الأول: ما إذا وقع التزام بين وجوب الحج و وجوب الوفاء بالنذر

الفرع الأول: ما إذا وقع التزام بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر، كما إذا نذر شخص زيارة الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفه ثم استطاع للحج، فهل يجب تقديم وجوب الوفاء بالنذر على وجوب الحج أو بالعكس؟ فيه قولان:

تقديم وجوب الوفاء و الرد عليه

فذهب جماعة إلى القول الأول منهم السيد صاحب العروه قدس سره^(١) بدعوى أن وجوب الحج مشروط بالقدره الشرعيه بينما وجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدره العقليه و هو يتقدم في مقام المزاحمه على المشروط بالقدره الشرعيه، ولكن هذه الدعوى مدفوعه، فإن وجوب الحج و إن كان مشروطاً بالقدره

ص: ٥٨

١- (١) - العروه الوثقى ج ٢ ص ٤٤٢ مسأله ٣٢ من مسائل الشرط الثالث في وجوب الحج «الاستطاعه».

الشرعيه بمقتضى الآيه الشريفه و الروايات، إلا أن المراد منها القدره التكوينيّه فى مقابل العجز التكويني الاضطرارى، وليس المراد منها عدم المانع الأعم من التكويني و التشريعى، هذا إضافه إلى أن وجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى لا بمعنى القدره التكوينيّه، وسوف نشير إليه هذا. والصحيح هو القول الثانى لوجه:

القول الثانى و الاستدلال عليه،

الوجه الأول: إنه لا شبهه فى أن وجوب الحج أهم ملاكاً من وجوب الوفاء بالنذر، وتدل على ذلك ما ورد من التأكيد والاهتمام بوجوب الحج (١) وإنه من أحد أركان الدين (٢)، ومن هنا قد وصف تاركه فى الكتاب العزيز بالكفر (٣) وفى الروايات بأنه إما أن يموت يهودياً أو نصرانياً (٤)، ومن مجموع هذه الروايات باختلاف ألسنتها يستكشف أهميه وجوب الحج فى الشريعه المقدسه، وعندئذٍ فلا بد من تقديم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر لمكان أهميه ملاكه حتى و إن قلنا فرضاً أن وجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدره العقليه التى هى غير دخيله فى الملاك، وذلك لأن وجوب الحج و إن كان مشروطاً بالاستطاعه بمقتضى الآيه الشريفه و الروايات، إلا أن الظاهر منها عرفاً القدره التكوينيّه فى مقابل العجز التكويني الاضطرارى، وعلى هذا فهى محفوظه فى حال وجوب الوفاء بالنذر وأنه لا يكون رافعاً لها، فإذن وجوب الحج خطاباً وملاكاً محفوظ فى هذه الحاله، و أما بلحاظ الروايات فقد فسرت الاستطاعه فيها بالزاد و الراحله

ص: ٥٩

١- (١) - الوسائل ج ١١ ص ٧ ب ١-٨ من أبواب وجوب الحج وشرائطه.

٢- (٢) - الوسائل ج ١ ص ١٣ ب ١ من أبواب مقدمه العبادات.

٣- (٣) - سوره آل عمران آيه ٩٧.

٤- (٤) - الوسائل ج ١١ ص ٣٠ ب ٧ من أبواب وجوب الحج وشرائطه ح ١ و ٣ و ٥.

وأمن الطريق(1)، وعلى هذا فوجود الزاد والراحله وأمن الطريق دخيل في وجوب الحج خطاباً وملاكاً، وعندئذٍ فإذا وقع التراحم بينه وبين وجوب الوفاء بالندرك كان ملاك كلا الوجوبين فعلياً على هذا الفرض، والمكلف لا يتمكن من استيفاء كلا الملاكين معاً، لأنه إن قام باستيفاء أحدهما عجز عن استيفاء الآخر، ولكن حيث إن ملاك وجوب الحج أهم من ملاك وجوب الوفاء بالندرك، فلا بد من تقديمه عليه تطبيقاً لقاعده تقديم الأهم على المهم في باب التراحم، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى إنه على أساس نكته عامه و هي أن كل خطاب شرعى مقيد لبأ بعدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه في الأهميه، فيكون كل من خطاب الحج وخطاب الوفاء بالندرك مقيد لبأ بعدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه في الأهميه، ولكن حيث إن خطاب الحج أهم من خطاب الوفاء بالندرك ملاكاً فهو لا يكون مقيداً بعدم الاشتغال به، باعتبار أنه أقل منه في الأهميه، و أما خطاب الوفاء بالندرك فهو مقيد بعدم الاشتغال بالحج ومع الاشتغال به ينتفى بانتفاء موضوعه، نعم لو فرضنا أن وجوب الحج مشروط بالقدره الشرعيه المساوقه لعدم المانع التكويني و التشريعي، فعندئذٍ يتقدم عليه وجوب الوفاء بالندرك بل كل واجب يكون مشروطاً بالقدره العقليه أو الشرعيه في مقابل العجز التكويني، ولكنه مجرد فرض لا واقع له.

الوجه الثاني: إن مجموعه من أدله الوفاء بالشرط كقوله عليه السلام: «شرط الله

ص: ٦٠

١- (١) - الوسائل ج ١١ ص ٣٣ ب ٨ من أبواب وجوب الحج وشرائطه.

قبل شرطكم»(١)، «المسلمون عند شروطهم إلا شرطاً خالف كتاب الله» ونحوهما(٢)، تنص على أن وجوب الوفاء بالشروط كالنذر والعهد والشرط ونحوها مقيّد بأن لا يكون مخالفاً لشرط الله في المرتبة السابقة، ومن الواضح أن المراد من شرط الله هو أحكامه تعالى المجعولة في الشريعة المقدّسه بالكتاب والسنة وهي الأحكام الأوليه التي لا ترتبط بشروط الناس وعهودهم، وعلى هذا فنفس ثبوت هذه الأحكام في الشريعة المقدّسه كافيه في رفع وجوب الوفاء بالشروط كالنذور ونحوها برفع موضوعها، باعتبار أن وجوب الوفاء بها مقيّد بأن لا يكون شرط الله قبلها ولا تكون مخالفه له، وعلى ضوء ذلك فثبوت وجوب الحج بثبوت الاستطاعه حيث إنه من شرط الله فهو رافع لوجوب الوفاء بالنذر بارتفاع موضوعه، باعتبار أنه مجعول مقيّداً بأن لا يكون مخالفاً لحكم شرعى مولوى في المرتبه السابقه، والمفروض أن وجوب الحج ثابت في المرتبه السابقه، فإذا كان شرط الله قبل شرطكم، وعلى هذا فلا يمكن اثبات وجوب الوفاء بالنذر بالترتب أيضاً، لفرض أنه يرتفع بصرف ثبوت وجوب الحج في الشريعة المقدّسه تطبيقاً لقوله عليه السلام: «شرط الله قبل شرطكم». بمعنى أنه غير مجعول في هذا الفرض حتى يعقل ثبوته بالترتب. ومن هنا يظهر أننا لو سلمنا أن وجوب الحج مشروط بالقدره الشرعيه المساوقه لعدم المانع التكويني والتشريعي، فمع هذا لا يمكن جعل وجوب الوفاء بالنذر على خلافه، باعتبار أن جعله منوطاً بأن لا يكون وجوب الحج مجعولاً في الشريعة المقدّسه في المرتبه السابقه، فإذا كان مجعولاً في الكتاب والسنة كذلك، فلا يمكن جعل وجوب الوفاء بالنذر على

ص: ٦١

-
- ١- (١) - الوسائل ج ٢١ ص ٢٧٧ ب ٢٠ من أبواب المهور ح ٦ وص ٢٩٧ ب ٣٨ من هذه الأبواب ح ٢ و ج ٢٢ ص ٣٦ ب ١٣ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه ح ٢.
- ٢- (٢) - الوسائل ج ١٨ ص ١٦ ب ٦ من أبواب الخيار، و ج ١٩ ص ٢١٨ ب ٢ من كتاب السكنى والحبس ح ١، و ج ٦٨ ص ٢١ ب ٣٢ من أبواب المتعه ح ٩ و ص ٢٧٦ ب ٢٠ من أبواب المهور ح ٤، و ج ٢٣ ص ١٤٠ ب ٤ من أبواب المكاتبه وغيرها.

خلافه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون وجوب الحج مشروطاً بالقدره الشرعيه المساوقه لعدم العجز التكويني الاضطرارى أو مشروطاً بها بمعنى عدم المانع المولوى، فالميزان إنما هو بثبوتها في الشريعة المقدسه، فإذا كان ثابتاً فيها بقطع النظر عن وجوب الوفاء بالشروط فهو مانع عن جعله، على أثر ما عرفت من أن جعله منوط بعدم ثبوته، وعلى هذا فثبوت وجوب الحج فعلى ومطلق وثبوت وجوب الوفاء بالشروط لولائى ومعلق على عدم ثبوته، ومن الواضح أن الثبوت اللولائى المعلق لا يعقل أن يكون مزاحماً للثبوت الفعلى المطلق، وإلا- لزم خلف فرض كونه لولائياً ومعلقاً، وهذا معنى أن شرط الله قبل شرطكم و هو الميزان فى عدم وجوب الوفاء بالشروط إذا كان مخالفاً لشرط الله و كتابه تعالى.

والخلاصه، إن وجوب الوفاء بالنذر أو العهد أو الشرط الذى هو حكم ثانوى منوط بأن لا يكون مخالفاً لحكم إلهى ثابت فى المرتبه السابقه وإلا- فلا-ثبوت له، وعلى هذا فلا يمكن جعله فى مورد يكون وجوب الحج ثابتاً فيه بقطع النظر عنه، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون النذر مقدماً على وجوب الحج أو مقارناً معه أو متأخراً فإن المناط إنما هو بزمان الوفاء، فإنه فى هذا الزمان إذا كان مزاحماً لوجوب الحج فيستكشف إنه غير مجعول من الأول.

الوجه الثالث: إن وجوب الوفاء بالنذر فى يوم عرفه لو قدم على وجوب الحج، كان بإمكان كل فرد التخلّص من وجوب الحج عليه بذلك، وهذا خلاف الضروره الفقهيّه ولا يمكن الالتزام به.

الفرع الثانى: إذا وقع التزاحم بين وجوب الوضوء و واجب آخر أهم منه

الفرع الثانى: إذا وقع التزاحم بين وجوب الوضوء ووجوب واجب آخر أهم منه، كما إذا كان عند المكلف ماء ودار أمره بين صرفه فى انقاذ نفس محترمه و صرفه فى الوضوء، على أساس أنه لا يكفى إلا لأحدهما، ففى مثل ذلك ذكر

المحقق النائيني قدس سره (١) إن وظيفته التيمم وتعين صرف الماء في إنقاذ نفس محترمه وعدم صحه الوضوء به حتى على القول بإمكان الترتب، وقد أفاد في وجه ذلك أن وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه، فلا يصلح أن يزاحم واجب آخر لأنه يرتفع به بارتفاع موضوعه، فلهذا لا يتصور ثبوته عند عدم الاشتغال بالواجب الآخر، وغير خفى أن ما أفاده قدس سره في المقام مورد للمناقشه من جهات:

الأولى: إنه يمكن تصحيح الوضوء في المقام بالترتب بلحاظ أمره النفسى الاستجابى باعتبار أنه غير مشروط بالقدره الشرعيه، وإنما المشروط بها هو الأمر الغيرى، وعلى هذا فلا مانع من إثبات الأمر الاستجابى بالوضوء على القول بالترتب عند عصيان المكلف وعدم صرف الماء في واجب آخر و هو انقاذ نفس محترمه.

والحاصل، إن الأمر الاستجابى المتعلق به مطلق وحيث إنه مشروط بالقدره العقلية، فلا يرتفع عند المزاحمه مع واجب آخر الأهم بارتفاع موضوعه، غايه الأمر أنه مقيد بعدم الاشتغال به لبا، فإذا اشتغل به ارتفع بارتفاع موضوعه.

الثانيه: إن كون وجوب الوضوء مشروطاً بالقدره الشرعيه بحاجه إلى دليل.

ويمكن تقريب ذلك الدليل بأحد وجهين:

الأول: إن نفس جعل التيمم بدلاً عن الوضوء دليل على أنه مشروط بالقدره الشرعيه، وذلك لأن كل واجب في الشريعة المقدسه إذا كان له بدل فقد أخذ في لسان دليل وجوب البدل عدم القدره على المبدل، فإن المكلف طالما يكون قادراً على المبدل لا يصل الدور إلى البدل، وإذا عجز عنه انتقلت وظيفته إلى البدل، لأن

ص: ٦٣

فرض بدليته شىء لآخر فرض تقييد وجوبه بعدم القدره على الآخر (المبدل) و هو مساوق لتقييد وجوب المبدل بالقدره، على أساس أن مقتضى البدليه بين شيئين هو أن وجوب البديل إذا كان مشروطاً بعدم القدره على المبدل فلا محاله يكون وجوب المبدل مشروطاً بالقدره عليه، إذ لو كان مطلقاً فمعناه أن وجوب البديل ليس مشروطاً بعدم القدره على المبدل و هذا خلف، مثلاً وجوب التيمم مشروط بعدم التمكن من الوضوء، وعليه فبطبيعته الحال يكون وجوب الوضوء مشروطاً بنقيضه و هو التمكن وإلا لزم خلف فرض كونه بدلاً له.

و إن شئت قلت: إن قضيه البدليه هي أن وجوب البديل إذا كان مشروطاً بشىء تحكم بأن وجوب المبدل مشروط بنقيض ما هو وجوب البديل مشروطه، وحيث إن وجوب البديل فى المقام مشروط بعدم القدره على المبدل فلا محاله يكون وجوب المبدل مشروطاً بالقدره، فإذا كان مشروطاً بها، كانت القدره ظاهره فى التأسيس، ودخلها فى الملاك وحملها على التأكيد لحكم العقل و أنها قيد للخطاب فقط خلاف الظاهر، فإن حالها حال سائر القيود المأخوذه فى لسان الدليل فى مرحله الجعل، فكما أنها ظاهره فى أنها قيد للحكم و الملاك معاً، فكذلك القدره فى المقام، و هذا هو معنى أن وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه فى مقابل القدره العقليه.

و للمناقشه فى هذا التقريب مجال، وذلك لأن القدره إذا كانت مأخوذه فى لسان الدليل مباشره، كانت ظاهره فى التأسيس ودخلها فى الملاك، لأن حالها حينئذٍ حال سائر القيود المأخوذه فى لسان الدليل مباشره، و أما إذا لم تكن مأخوذه فيه كذلك ولكن استظهرنا أخذها فى موضوع الحكم بقريته خارجيه، فلا تكون ظاهره فيه، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإن عدم القدره على المبدل

قد اخذ في لسان دليل وجوب البدل مباشره، و أمّا القدره فهى غير مأخوذه في لسان دليل وجوب المبدل كذلك، وإنما استظهرنا أخذها في موضوع وجوبه من القرينه الخارجيه و هى أنه لايمكن اجتماع وجوب البدل و المبدل معاً على المكلف في عرض واحد، لأنه خلف فرض البدليه و الطوليه بينهما، وعلى هذا فحيث إن تقييد وجوب المبدل بالقدره ليس بالدلاله المطابقه للدليل اللفظى، بل من جهه القرينه الخارجيه وبمثابه التقييد اللبى، فلاظهور لأدله البدليه في أن القدره المأخوذه في موضوع وجوب المبدل دخيله في الملاك، لأن النكته التى توجب هذا الظهور غير متوفره فيها و هى كونها مأخوذه في لسان الدليل مباشره.

وبكلمه، إن المولى إذا أخذ القدره في لسان الدليل مباشره، فهى تدل على أن تصدى المولى لذلك مع ضروره حكم العقل بقبح تكليف العاجز الذى هو بمثابه القرينه المتصله بالخطاب إنما هو بنكته زائده على ما هو المنكشف في نفسه بحكم العقل و هى دخلها في الملاك، و أما إذا لم تكن مأخوذه في لسان الدليل مباشره وإنما استظهر اعتبارها في وجوب المبدل بقرينه خارجيه فلا ظهور لها في التأسيس، فإذا لا تكشف أكثر مما هو منكشف بحكم العقل فتكون تأكيداً لا تأسيساً.

وعلى هذا الأساس فلا مانع من القول بأن عدم القدره على المبدل المأخوذ في لسان دليل وجوب البدل مباشره دخيل في ملاكه على أساس ظهوره فيه، و أما القدره المأخوذه في موضوع وجوب المبدل فلا تكون دخيله في ملاكه وإنما هى دخيله في وجوبه فقط، فيكون ملاك وجوب المبدل مطلقاً دون ملاك وجوب البدل، فإنه مقيد بعدم القدره على المبدل ولا مانع من الالتزام بذلك.

الوجه الثانى: قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا».

وتقريب الاستدلال بالآيه الشريفه يتوقف على تماميه أمرين:

الأول: إن الآيه الشريفه تدل على التفصيل بين الوضوء و التيمّم بتقييد وجوب التيمم بعدم وجدان الماء، ويفهم من ذلك بقريته كون التفصيل بينهما قاطعاً للشركه أن موضوع وجوب الوضوء وجدان الماء.

الثاني: إن المراد من الوجدان ليس هو الوجود الخارجى للماء بل المراد منه الأعمّ منه ومن التمكن عن استعماله فى الوضوء و الغسل، ويؤكد ذلك ذكر المريض فى الآيه المباركه، فإن الغالب وجود الماء عنده ولكنه لا يتمكن من استعماله خوفاً من ضرره.

والجواب: عن ذلك قد ظهر مما تقدّم بتقريب، إن المأخوذ فى لسان دليل وجوب البديل عدم وجدان الماء مباشره فى الآيه الشريفه، و أما وجدان الماء فهو غير مأخوذ فى لسان دليل وجوب المبدل كذلك فى الآيه، وإنما استظهرنا ذلك من التفصيل بينهما القاطع للشركه، وعليه فيكون تقييد موضوع وجوب الوضوء بوجدان الماء إنما هو بسبب قرينه خارجيه لا بدلاله مطابقه، فإذن لا ظهور للآيه الشريفه فى أن قيد الوجدان قيد تأسيسى ودخيل فى الملاك، لأن إناطه الحكم صريحاً بالقدره فى لسان الدليل مباشره فى مرحله الجعل كما فى آيه الحج ونحوها، توجب ظهور القدره فى أنها قيد تأسيسى ودخيل فى اتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادى كما هو الحال فى سائر القيود المأخوذه فى لسان الدليل كذلك فى هذه المرحله، لا فى مثل المقام الذى ورد فى الآيه الشريفه قيد عدم الوجدان فى لسانها فى مقام الجعل مباشره لتأسيس حكم البديل، ولكن بقريته أن التفصيل قاطع للشركه، فالوجدان الذى هو نقيضه مأخوذ فى موضوع حكم المبدل، ولذلك لا يكون ظاهراً فى التأسيس ودخله فى الملاك، ولا يلزم من عدم

دخل الوجدان في ملاك الحكم أن يكون دليل البدل تأكيداً، ضروره أنه لاملازمه بين الأمرين، إذ لمانع ثبوتاً من كون عدم الوجدان المأخوذ في لسان دليل البدل مباشره دخیلاً في ملاكه، والوجدان غير دخيل في ملاك المبدل وظاهر الآيه الشريفه ذلك في مقام الاثبات.

وبكلمه واضحه، إنه لاشبهه في أن متعلق التكليف مقيّد بالمقدور سواءً أكان الكاشف عن ذلك التقييد العقل من باب قبح تكليف العاجز أم كان باقتضاء نفس الخطاب، غايه الأمر إن قيد القدره غير مأخوذ في لسان الدليل مباشره في مرحله الجعل بمعنى عدم اناطه الحكم بها صراحه في هذه مرحله، ومن هنا يكون التقييد لبياً لا لفظياً، ومع هذا إذا أخذ المولى القدره في لسان الدليل مباشره وأناط الحكم بها صراحه في مقام الجعل، فهو يدل على أن هناك عنايه زائده على ما هو منكشف بالعقل أو بالخطاب، وإلا- لكانت هذه الاناطه لغواً وجزافاً و هو لا يمكن، و هذه العنايه الزائده هي دخل القدره في الملاك في مرحله المبادئ، بينما إذا كان التقييد لبياً لا لفظياً كما في آيه الوضوء، فلا يدل على هذه العنايه الزائده، لأن الدلاله عليها كما عرفت منوطه بتصدي المولى بنفسه لأخذ القدره في لسان الدليل مباشره لا مطلقاً.

ودعوى، إن الوجدان المأخوذ في موضوع وجوب الوضوء معنوياً بقرينه خارجيه إن كان مساوقاً للقدره العقلية فالأمر كذلك، و إن كان غير مساوق لها كما هو كذلك، لأنه أعم منها ومن القدره الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى، وعلى هذا فلا يمكن حمله على التأكيد لحكم العقل، لأن العقل لا يحكم بتقييد التكليف به وإنما يحكم بتقييده بالقدره العقلية فقط لا بالأعم منها ومن القدره الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى، فإذا لابد من حمله على التأسيس.

مدفوعه، أولاً: إن المراد من الوجدان ليس الأعم من القدره العقليه و القدره الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى، وإلا فلازمه ارتفاع وجوب الوضوء بمجرد ثبوت وجوب واجب آخر بارتفاع موضوعه، باعتبار أن ثبوته على هذا مقيّد بعدم ثبوته، ولا يعقل فيه الترتب حينئذٍ، لأن معنى الترتب فعليه كلا الأمرين في زمن واحد مترتباً، والفرض إن وجوب الوضوء عندئذٍ معلق على عدم ثبوت الأمر بالخلاف ومع ثبوته ينتفى بانتفاء موضوعه، بل المراد منه القدره التكوينيّه الأعم من العقليه و العرفيه، ولهذا لا مانع من الالتزام بالترتب فيه في موارد مزاحمته مع واجب آخر الأهمّ أو المساوى وتمام الكلام في محلّه.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن المراد منه أعمّ من القدره الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى، ولكن حينئذٍ و إن كان لا يمكن حمله على التأكيد والارشاد إلى حكم العقل، إلا أن ذلك لا يلزم كونه تأسيساً، لأن كونه كذلك بحاجة إلى نكته و هي غير متوفره فيه و هو ظهور القيد في التأسيس ودخله في الملاك ولا موجب لهذا الظهور في المقام، لأن الموجب له عنايه المولى في أخذه في لسان الدليل مباشره، و هذه العنايه غير متوفره فيه، فالنتيجه أن الآيه الشريفه تدل على أن قيد عدم الوجدان دخيل في وجوب البديل حكماً وملاكاً، ولا تدل على أن الوجدان دخيل في ملاك وجوب الوضوء، ولا مانع من هذا التفصيل في الآيه الشريفه، وقرينيه التفصيل و المقابله بينهما لا تدل على أكثر من أن الوجدان قيد لوجوب الوضوء، و أما أنه قيد لا تصافه بالملاك في مرحله المبادئ بحيث ينتفى الاتصاف بانتفائه فلا تدل عليه.

الثالثه: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه إلا أنها على أقسام:

الأول: القدره التكوينيّه في مقابل العجز التكويني الطارىء بلا اختيار.

الثاني: القدره التكوينيّه في مقابل العجز التكويني و إن كان بالاختيار.

الثالث: القدره المساوقه لعدم المانع الأعم من التكويني والتشريعي.

ومن الواضح أن وجوب الوضوء ليس مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث كما عرفت، وإلا فلا يعقل فيه الأمر الترتبي، و أما اشتراطه بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول أو الثاني لا يمنع من الالتزام بالأمر الترتبي فيه، أما على الأول فواضح، و أما على الثاني فلان المكلف إن اشتغل بالواجب الأهم انتفى وجوب الوضوء اعتباراً وملاكاً، و أما إذا لم يشتغل به فلا مانع من الالتزام بوجوبه و الحكم بصحّته على القول بالترتب، إلى هنا قد تبين إن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من بطلان الوضوء فيما إذا كان مزاحماً مع واجب أهمّ معللاً بأنه مشروط بالقدره الشرعيه لا يتم.

الفرع الثالث: ما إذا توقف الوضوء على مقدمه لحرمة

الفرع الثالث: ما إذا توقف الوضوء على مقدمه محرمة، كما إذا كان الماء في الاناء المغصوب وتوقف الوضوء على أخذ الماء منه، فعندئذ يقع التراحم بين وجوب الوضوء وحرمة التصرف فيه، وعليه فإن توضعاً به ارتماساً فلا يشبهه في بطلان الوضوء، ولا يمكن تصحيحه بالترتب أيضاً باعتبار أن الوضوء في نفسه حرام ومصادق للتصرف في مال الغير، ومن الطبيعي أن الحرام لا يمكن أن يقع مصادقاً للواجب، و أما إذا توضعاً به ترتيباً، فإن كان بعد تفريغ الماء من الاناء المغصوب إلى إناء آخر مباح وتوضعاً منه فلا يشبهه في صحه الوضوء، فإنه بعد عمليه التفريغ قد سقطت الحرمة بسقوط موضوعها، وحينئذ فيكون المكلف واجداً للماء و متمكناً من استعماله عقلاً و شرعاً فتكون وظيفته الوضوء، ولكن هذه الصوره خارجه عن محل الكلام، فإذن محل الكلام في المقام هو أن يتوضعاً

من الاناء المغصوب باعتراف الماء منه شيئاً فشيئاً وغرفته غرفه بأن يأخذ من الاناء كفاً من الماء فيغسل به وجهه ثم كفاً ثانياً فيغسل به يده اليمنى ثم كفاً ثالثاً فيغسل به يده اليسرى ثم يمسح رأسه ورجليه هذا، وهل يمكن الحكم بصحة هذا الوضوء على القول بالترتب؟ فيه قولان:

التزام النائيين قدس سره بالقول الثاني

فذهب المحقق النائيني قدس سره إلى القول الثاني (1) بتقريب، إن وجوب الوضوء لما كان مشروطاً بالقدره الشرعيه، فلا يصلح أن يزاحم أى حكم آخر من وجوب أو حرمة، لأن ثبوته معلق على عدم ثبوت المانع المولوى ومع ثبوته ينتفى بانتفاء موضوعه فلا يعقل الأمر الترتيبى فيه، هذا كله فى صورته انحصار الماء فى الاناء المغصوب، و أما فى صورته عدم الانحصار كما إذا كانت هناك مندوحة، فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء منه، باعتبار أن الأمر به فعلى فى هذه الصوره فيصح الاتيان به بداعى أمره الفعلى و إن ارتكب محرماً فى تصرفه فى الاناء المغصوب هذا.

ترجيح القول الأول والاستدلال عليه

الصحيح هو القول الأول، أمّا أولاً: فلانه يكفى فى اثبات الأمر الترتيبى بالوضوء اطلاق الأمر الاستجابى فى مقام المزاحمه، ولا تتوقف صحته على اثبات الأمر الوجوبى به ترتباً.

وثانياً: ما تقدم من أنه لا دليل على أن وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه، لأن أدله البدييه بينه وبين التيمّم لاتقتضى ذلك ولا الآيه الشريفه كما مرّ.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن وجوب الوضوء مشروط بالقدره

ص: ٧٠

١- (١) - أجود التقريرات ج ٢ ص ٩٠ و ١٠١.

الشرعيه، ولكن من الواضح أنه ليس مشروطاً بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى، وذلك لأن المأخوذ فى لسان الدليل، إن كان عنوان القدره والاستطاعه، كان المتفاهم العرفى منه القدره التكوينيّه فى مقابل العجز التكويني الاضطرارى، وإن كان الوارد فى لسان الدليل عنوان عدم الاشتغال بواجب آخر، كان المتبادر منه القدره التكوينيّه فى مقابل العجز التكويني الأعمّ من الاضطرارى والاختيارى، حيث إن معنى ذلك أن عدم الاشتغال بواجب آخر اختياراً دخيل فيه حكماً وملاكاً ومع الاشتغال به ينتفى بانتفاء موضوعه، وإن كان الوارد فى لسان الدليل عدم المانع المولوى على الخلاف، كان المتفاهم منه عرفاً أن وجوبه خطاباً وملاكاً مقيد بعدم وجود المانع المولوى ومع وجوده فلا وجوب له لا خطاباً ولا ملاكاً.

ومن الواضح أن وجوب الوضوء ليس مشروطاً بالقدره بالمعنى الثالث، لماتقدّم من أنه خلاف الضروره الفقهيّه، واما اشتراط وجوبه بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول أو الثانى فهو لايمنع من الالتزام بصحه الوضوء على القول بالترتب كما مرّ تفصيله، ومن هنا تبين أن ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من الحكم ببطلان الوضوء فى صورته الانحصار فى المقام مبنى على أن وجوبه مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث وهو كما ترى هذا.

مختار السيد الأستاذ قدس سرّه فى المقام

و أما السيد الأستاذ قدس سره (1) فقد ذكر أن هذه النظرية و هى بطلان الوضوء فى صورته الانحصار نظريه خاطئه ولا مجال لها، بناء على ما حققناه من إمكان الشرط المتأخر وأنه لا مناص من الالتزام به فى الواجبات المركبه من الاجزاء الطويله من ناحيه، وإمكان القول بالترتب من ناحيه اخرى، وكون القدره التى

ص: ٧١

هى شرط للتكليف هى القدره فى طرف العمل والامثال من ناحيه ثالثه، ومن الواضح أن نتيجه هذه المباني صحه الوضوء فى المقام، بتقريب أن القدره تتجدد عند الاتيان بكل جزء من أجزائه بالعصيان وارتكاب المحرم و هو أخذ الماء من الأواني المغصوبه غرفه غرفه شيئاً فشيئاً إلى أن يفرغ من الوضوء، فوجوب غسل الوجه الضمنى مترتب على أخذ الماء منها بمقداره عصياناً ومشروط بوجوب الجزء الأخير الضمنى بنحو الشرط المتأخر، كما أن القدره على الجزء الأول و هو غسل الوجه مشروط بالقدره على الجزء الأخير كذلك، وحيث ان المكلف يعلم بعصيانه ثانياً وثالثاً إلى أن يتم الوضوء فيعلم بأنه قادر عليه، لأن قدرته تتجدد بتجدد العصيان عند كل جزء، وعندئذٍ فلا مانع من الالتزام بثبوت الأمر به مترتباً على عصيانه كذلك، بناءً على ما هو الصحيح من إمكان الترتب وأن وجود القدره فى ظرف الاتيان بالأجزاء اللاحقه شرط لوجوب الأجزاء السابقه بنحو الشرط المتأخر.

وعلى الجملة فالوجوب المتعلق بالوضوء المركب من الأجزاء الطويله وجوب ارتباطى، لأن تعلقه بكل جزء من أجزائه مربوط بتعلقه بسائر الأجزاء، وهذا الوجوب مشروط بالقدره عليه من البدايه إلى النهايه، فالقدره على الجزء الأخير شرط لوجوب الجزء الأول وهكذا بنحو الشرط المتأخر، ولا يلزم أن تكون القدره فعليه من الأول، بل يكفى حدوثها فى ظرف الاتيان بكل جزء، وقد ذكر قدس سره للمسأله نظيرين:

الأول: إذا كان عند المكلف ماء قليل لا يكفى إلا لغسل الوجه فحسب، ولكنه يعلم بسبب من الأسباب أنه إذا صرفه فى غسل وجهه تمكن من غسل يديه إما بنزول المطر أو بخروج الماء من الأرض شيئاً فشيئاً، ففى مثل ذلك لا شبهه فى

وجوب الوضوء عليه باعتبار أنه قادر عليه عقلاً وشرعاً، وقد مرّ كفايه تجدد القدره عند كل جزء من أجزائه، ولا يعتبر أن تكون القدره فعلية من الأول على ضوء المباني المتقدّمه.

الثانى: إذا كان عند المكلف ثلج يذوب شيئاً فشيئاً وليس عنده إناء لكى يجمع ماؤه فيه، ففى مثل ذلك كان يتمكن من الوضوء بأخذ الماء منه غرفه غرفه إلى أن يتم وضوئه ولا يجوز له التيمّم، وقد تقدّم أنه لا فرق فى وجوب الوضوء بين تمكنه منه بكامل أجزائه فعلاً وبين تجددّه عند كل جزء.

التعليق على ما أفاده السيد الأستاذ قدس سرّه

ولنا تعليق على ما أفاده قدس سره من النقاط:

الأولى: ما ذكره قدس سره من عدم الفرق بين المقام و هو الوضوء فى صورته الانحصار وبين المثالين المذكورين.

الثانية: إنه قدس سره قد بنى صحه الوضوء فى هذه الصوره على جواز الشرط المتأخر.

الثالثة: إشتراط وجوب الوضوء بالقدره الشرعيه.

الرابعة: كفايه حدوث القدره فى ظرف الاتيان بكل جزء من اجزاء الواجب الطويله كالوضوء و الصلاه ونحوهما.

أما التعليق على النقطة الأولى، فلأن ما ذكره من عدم الفرق بين المقام وبين المثالين فهو فى غير محله وذلك للفرق بينهما، بيان ذلك هو أن وجوب الوضوء فى المثالين بمعنى الاعتبار فعلى، و أما فعلية فاعليته فهى منوطه بفعلية موضوعها و هو التمكن من الوضوء بكامل أجزائه عقلاً وشرعاً، والمفروض أن المكلف متمكن من الوضوء بتمام أجزائه أى من البدايه إلى النهايه بدون أى مانع عقلى

ولا شرعى، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الماء الكافى للوضوء كاملاً موجوداً عنده وبين أن يوجد تدريجاً حسب تدريجيه اجزائه، ضروره أن هذه الجهه غير دخيله فى تمكن المكلف من الوضوء بجميع أجزائه، لأن تمكنه منه لامحاله يكون طويلاً حسب أجزائه الطويله وليس بإمكانه الا تيان به دفعه واحده، وقد تقدم أن فعله فاعليه وجوبه من البدايه إلى النهايه مشروطه بتمكن المكلف و قدرته عليه كذلك، فهناك فاعليه موحده طويله مشروطه بالقدرة الموحده الطويله بنحو الشرط المقارن، لا أن القدرة على الجزء اللاحق شرط لوجوب الجزء السابق، لوضوح أن وجوب الأجزاء وجوب واحد وفاعليته لكل جزء إنما هي بفاعليته لكل وإلا لزم الخلف، كما أن تأثير القدرة فى كل جزء إنما هي بتأثير القدرة فى الكل، بمعنى أن شرطيتها لفاعليته لكل جزء إنما هي بشرطيتها لفاعليته لكل لا بالاستقلال وإلا لزم خلف فرض كونه جزءً، وإن شئت قلت: إن وجوب الوضوء بما هو إعتبار ثابت فى مرحله الجعل لا يمكن أن يكون تدريجياً بل هو آنى، فإن التدرج إنما هو فى فعله فاعليته حسب تدرج قدره المكلف على الأجزاء التدريجيه للوضوء، وحيث إن للوجوب الذى له روح فاعليه موحده فى الخارج، على أساس أن فاعليته لكل جزء إنما هي بفاعليته لكل وشرطيه القدرة لفاعليته لكل جزء إنما هي بشرطيتها لفاعليته لكل، فمعنى ذلك إن شرطيه القدرة لفاعليته لكل تكون بنحو الشرط المقارن، والمفروض أن نسبه فاعليته لكل إلى جميع الأجزاء الطويله نسبه واحده. وهذا بخلاف المقام، فإن المكلف فيه لا يتمكن من الوضوء بتمام أجزائه شرعاً و إن كان متمكناً منه كذلك عقلاً وهذا هو الفارق بينهما، ومن هنا تكون صحه الوضوء فى المقام مشروطه بأمرين:

الأول: القول بإمكان الترتب.

الثانى: أن لا يكون وجوب الوضوء مشروطاً بعدم المنافى المولوى، وإلا فلا يمكن الحكم بصحته كما عرفت، بينما تكون صحته فى المثالين على القاعده.

و أما النقطه الثانيه فيرد عليها ما حققناه فى محلّه من استحاله الشرط المتأخر بالنسبه إلى اتّصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادى الذى هو روح الحكم وحقيقته، باعتبار إن هذا الاتصاف أمر تكوينى فيستحيل أن يؤثر المتأخر فيه تكويناً لاستلزامه أحد محذورين: أما تأخير المتقدم أو تأثير المعدوم وكلاهما محال.

و أما النقطه الثالثه، فيرد عليها أن الوضوء ليس مشروطاً بالقدره الشرعيه بل هو مشروط بالقدره الأعمّ من القدره العقليه و العرفيه، لما عرفت من أن الآيه الشريفه وروايات البدليه لا تدلا على ذلك، ومع الاغماض عن هذا وتسليم أن وجوبه مشروط بالقدره الشرعيه فهو مشروط بالقدره التكوينيّه فى مقابل العجز التكوينى، وعندئذٍ فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء بالأمر الترتبى، و قد تقدم تفصيل كل ذلك، و أما لو كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى كما يظهر ذلك من بعض كلمات السيد الأستاذ قدس سره، فقد تقدم أنه لا يعقل إثبات الأمر الترتبى له، لأن ثبوت وجوبه منوط ومقيد بعدم المانع المولوى، ومع وجوده ينتفى وجوبه بانتفاء موضوعه ولا يعقل ثبوته ولو ترتباً، لأن معنى الترتب فعليه كلا الأمرين معاً عند عصيان الأهم و هى غير معقوله فى المقام.

وبكمله، إن عدم المانع المولوى إذا كان مأخوذاً فى لسان دليل وجوب الوضوء، كان ظاهراً فى أن ثبوته مانع عن ثبوت وجوب الوضوء، باعتبار أنه معلق على عدم ثبوته ومع ثبوته ينتفى بانتفاء موضوعه.

ودعوى، إنه يكفى فى صحة الوضوء عدم المانع فى ظرف الاتيان به،

والمفروض إنه لا مانع في ظرف الاتيان بكل جزء من أجزائه، فإن المانع إنما هو اغتراف الماء من الاناء المغصوب وبعد الاعتراف فلا مانع من غسل الوجه ولا غسل اليدين بعده وهكذا، وهذا هو مقتضى كفايه القدره التدريجيه حسب تدريجيه أجزاء الوضوء وتجدها عند الاتيان بكل جزء.

مدفوعه، بأن المانع عن صحته إنما هو ثبوت المنافى حدوثاً. على أساس إن وجوب الوضوء معلق على عدم ثبوته ومع ثبوته فلا وجوب له حتى يمكن الحكم بصحته بالوجوب الترتيبي، و أما عدم وجود المنافى الخاص عندالاتيان بكل جزء فهو لا يكفي بعدما كانت أجزائه ارتباطيه ومحكوم به بوجوب واحد ولاوجود لوجوب كل جزء إلا- بوجود وجوب الكل ولا داعويته له إلا بداعويته وهكذا، فإذا كان لوجوب الكل مانع مولوى فهو غير ثابت، وإلا لزم ثبوت وجوب الوضوء مع ثبوت مانعه وهذا خلف، ومع عدم الوجوب للكل كيف يعقل ثبوته للجزء، بداهه أنه لا يتصور ثبوته للأجزاء إلا بثبوته للكل، حيث لا وجود له إلا بوجوده له وإلا لزم كون وجوب الجزء مستقلاً وهذا خلف.

والخلاصه، إن وجوب الوضوء في المقام منوط بعدم ثبوت حرمه التصرف في الاناء المغصوب ومع ثبوتها فلا وجود له، وإلا لزم الجمع بين ثبوت المانع والممنوع معاً وهو كما ترى، والمفروض إن معنى الترتب هو فعلية كلا- الأمرين معاً في زمن واحد، فإذا كيف يعقل فعلية الأمر بالوضوء مع فعلية حرمه التصرف، فإن معنى ذلك أن الأمر به فعلى مع فعلية مانعه، فإذا لم يكن أمر بالوضوء فكيف نتصور الأوامر الضمنيه لاجزائه مع أنه لا وجود لها إلا بوجوده.

و أما النقطة الرابعه، فهي تامه إذا كان وجوب الوضوء أو ما شاكله مشروطاً

بالقدره العقليه أو بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول و الثانى، ولكنها غير تامه إذا كان مشروطاً بالقدره الشرعيه، بمعنى عدم المنافى المولى كما عرفت، و أما ما ذكره قدس سره من أن القدره معتبره فى ظرف الامتثال بحكم العقل، فهو ليس بمعنى أن الحاكم باعتبارها العقل و إن التكليف المجعول من قبل الشارع مطلق كما يظهر من مطاوى بعض كلماته قدس سره، بل بمعنى أن القدره قيد للتكليف لياً و الكاشف عنه العقل لا أن العقل جاعل، و هذا معناه أن العقل يكشف عن أن الشارع جعل التكليف للمكلف القادر فى ظرف الامتثال فهى من شروط فعليه فاعليه التكليف ودخيله فيها، لأن العقل لا يكشف أكثر من ذلك ولا يكشف أنها دخيله فى اتصاف الفعل بالملاك أيضاً فى مرحله المبادى، وبذلك تفرق الشروط اللبئيه عن الشروط المأخوذه فى لسان الدليل شرعاً.

نتائج البحث

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهاتين النتيجةين:

الأولى: إن عنوان القدره والاستطاعه إن كان مأخوذاً فى لسان الدليل مباشره من قبل المولى فهو ظاهر فى التأسيس كآليه الشريفه ونحوها، على أساس أن تصدى المولى لابراره بنحو المباشر مع أنه مبرز ومنكشف بحكم العقل بملاك قبح تكليف العاجز أو باقتضاء نفس الخطاب، يدل على نكته زائده على ذلك، وتلك النكته هى التى دعت المولى إلى هذا التصدى و العناية و هى دخله فى الملاك فى مرحله المبادى أيضاً، باعتبار أن العقل لا يحكم بأكثر من تقييد التكليف به دون الملاك وكذلك الخطاب، و أما إذا لم يكن هذا العنوان وارداً فى لسان الدليل مباشره من قبل المولى وإنما استظهر ذلك بقرينه خارجيه بدون تصدى المولى ذلك، فلا يكون ظاهراً فى التأسيس ودخله فى الملاك، بل هو تأكيد لحكم العقل فلا يكون قيماً شرعياً، لأن الكاشف عنه فى مقام الاثبات إن

كان العقل فهو عقلي و إن كان الشرع فهو شرعي وإلا فالتقييد في مقام الثبوت على كل تقدير فهو مولوي، فلا يعقل أن يكون التقييد فيه عقلياً، لوضوح أن سعه الحكم الشرعي وضيقة بيد الشارع وليس للعقل طريق إلى دخل شيء في الحكم الشرعي أو عدم دخله فيه، غايه الأمر إن الكاشف عنه في مقام الاثبات قد يكون الشرع وقد يكون العقل.

الثانية: إن التزاحم إن كان بين واجبين كالصلاه والازاله مثلاً، فإذا كان أحدهما أهم من الآخر كان وجوب المهم مشروطاً بترك الآخر، وإذا كانا متساويين كان وجوب كل منهما مشروطاً بترك الآخر، فعلى الأول إذا ترك الأهم كالصلاه مثلاً كان كلا الأمرين فعلياً، وعلى الثاني إذا ترك كليهما كان كلا الأمرين فعلياً، فعلى القول بالترتب لاتنافي بينهما، و أما إذا كان التزاحم بين واجب وحرام وكان الحرام أهم من الواجب أو المساوي له، كان وجوبه مشروطاً بعصيان الحرام، فطالما يكون المكلف تاركاً للحرام فلا وجوب له لعدم تحقق شرطه، و أما إذا بدأ في ارتكاب الحرام تحقق الوجوب، وحينئذ فإن كان الحرام آتياً بأن يرتفع بارتفاع موضوعه بصرف ارتكابه فلا ترتب، لأن الوجوب ثابت في زمان ارتفاع الحرمة بارتفاع موضوعها، و إن كان الحرام تدريجياً كما في المقام، فعندئذ إن كان وجوب الموضوع مشروطاً بعدم المنافي المولوي، فلا يمكن تصحيح الموضوع بالأمر الترتبي، لما عرفت من أنه لا يمكن تحقيقه فعلاً مع وجود النهي عن التصرف في الأواني المغصوبه، لفرض أنه مانع عنه، فلا يعقل فعليته مع فعليته النهي، و إن كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول أو الثاني، فلا مانع من الحكم بصحة الموضوع بالأمر الترتبي، والنكته في ذلك إن وجوب الموضوع في هذين الفرضين مطلق في مرحله الجعل، و أما في مرحله الامتثال ففعلية فاعليته مقيدة بالعصيان ومشروطه به بنحو الشرط

المقارن، لا- أنها في الآن الأول مشروطه بالعصيان في الآن اللاحق بنحو الشرط المتأخر، بل هي مستمره باستمراره وبتدرجه بتدرجه، فالشرط هو العصيان الموحد الطولى و المشروط هو فعلية فاعليته كذلك، باعتبار إن فاعليته لكل جزء إنما هي بفاعليته لكل لا مستقلة وإلا لزم الخلف، وهذا هو الفارق بين كون وجوب الوضوء مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول أو الثانى وبين كونه مشروطاً بها بالمعنى الثالث و هو عدم المنافى المولى، ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من صحه الوضوء بالترتب لا ينسجم مع ما هو ظاهر كلامه قدس سره فى المسأله من أن الأمر بالوضوء مشروط بعدم المنافى المولى، وأن النهى عن التصرف فيه مانع عن الأمر به، ومعه لا يمكن الحكم بصحة الوضوء بالترتب، نعم يمكن الحكم بصحته بالترتب حينئذٍ بلحاظ الأمر الاستجابى فحسب.

الفرع الرابع: صحه التمام فى موضع القصر للجاهل و الجهر فى موضع الاخفات

الفرع الرابع: صحه التمام فى موضع القصر مطلقاً للجاهل بالحكم و إن كان مقصراً و صحه القصر فى موضع التمام فى مورد واحد و هو المسافر الذى نوى إقامه عشره أيام فى بلد وصلّى فيه قصرأ جاهلاً بوجوب التمام عليه، و صحه الجهر فى موضع الاخفات وبالعكس للجاهل به أو الناسى، هذا من ناحيه.

استحقاق العقوبه على ترك القصر إذا كان جهله عن تقصير

ومن ناحيه اخرى إن المعروف و المشهور بين الأصحاب هو أن الجاهل بالحكم فى هاتين المسألتين إذا كان عن تقصير يستحق العقوبه على ترك القصر أو الجهر، على الرغم من أن ما أتى به من الصلاه تماماً أو اخفاتاً صحيح وواف بتمام ملاك الصلاه الفائته فى الواقع، فإذا ن يقع الكلام فى الجمع بين هذين الأمرين هما الحكم بصحة التمام فى موضع القصر وعدم وجوب الاعاده و إن انكشف الحال فى الوقت، واستحقاق العقوبه على ترك القصر إذا كان جهله عن تقصير، فإنه كيف يمكن الجمع بينهما رغم أن التمام واف بتمام ملاك القصر وعدم تفويت

شئ منه، أو فقل إن معنى صحه الصلاه تماماً في موضع القصر وعدم وجوب إعادتها حتى في الوقت إذا انكشف الخلاف فيه وارتفع الجهل أنها وافية بتمام مصلحه القصر، ومعنى استحقاقه العقوبه على ترك الصلاه قصراً إذا كان جاهلاً مقصراً، إنه قد فاتت مصلحتها عنه فلهذا يستحق العقوبه على تركها، لوضوح أنه لا يعقل العقاب من الحكيم بلا موجب وجزافاً، ولهذا حاول الأصحاب لعلاج هذه المشكله بعده محاولات:

محاولات الجمع بين الأمرين

المحاولة الاولى: ما ذكره الشيخ كاشف الغطاء قدس سره

الأولى: ما ذكره الشيخ كاشف الغطاء الكبير قدس سره (١) من الالتزام بالترتب، بتقريب إن الأمر بالصلاه تماماً في موضع القصر مترتب على عصيان الأمر بالصلاه قصراً وعدم الاشتغال بها، كما أن الأمر بالصلاه جهراً في موضع الاخفات مترتب على الصلاه اخفاتاً وبالعكس، وعلى هذا فلا مانع من الجمع بين الأمرين، فإن صحه الصلاه تماماً أو جهراً إنما هي على أساس الأمر الترتيبي وموضوعه عصيان الأمر بالصلاه قصراً أو اخفاتاً، ولهذا يستحق العقوبه على تركها كما هو الحال في تمام موارد الترتب بين الأهم و المهم، فإن الواجب المهم صحيح بالترتب، ولكن يستحق العقوبه على ترك الأهم وعصيان أمره هذا.

إشكال الشيخ الأنصاري قدس سره عليه

وقد أورد عليه شيخنا الأنصاري قدس سره (٢) بأن الترتب في المقام غير معقول واكتفى بهذا القدر بدون أن يبين وجه عدم معقوليته.

تعليق النائيني قدس سره عليه

وقد علق عليه المحقق النائيني قدس سره (٣) بأن كلامه هنا مناقض لكلامه في مبحث التعادل و الترجيح، فإنه قدس سره قد صرح هناك بالترتب على القول بالسببيه في

ص: ٨٠

١- (١) - كشف الغطاء ج ١ ص ١٧١.

٢- (٢) - فرائد الاصول ص ٣٠٩.

٣- (٣) - أجود التقريرات ج ٢ ص ٥٧.

حجته الامارات وتبعه في هذا التعليق السيد الأستاذ قدس سره (١) هذا.

الذب عن كلام الشيخ قدس سره

ولكن الظاهر أنه لا مناقضه بين كلامه قدس سره هنا وكلامه هناك لأمرين:

الأول: إن انكاره قدس سره الترتب هنا إنما هو في مرحلة الجعل، و أما التزامه قدس سره بالترتب هناك فإنما هو في مرحلة الفعلية والامتنال ولا ملازمه بين الأمرين، إذ يمكن القول بالترتب في مرحلة الامتنال ولا يمكن القول به في مرحلة الجعل.

الثاني: إن كلامه هناك ليس ناصاً في التزامه بالترتب، لأنه قدس سره قد قال هناك إن التكليف حيث كان مشروطاً بالقدره في ظرف الامتنال فلازمه التخيير بين الواجبين المتراحمين، باعتبار إن كلاهما مشروط بالقدره في ظرف الامتنال ولا يكون مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر، وهذا منه قدس سره دليل على أن ما ذكره هناك ليس مبنياً على الترتب، بل من جهة أن المكلف إذا لم يكن قادراً على امتثال كليهما معاً وقادراً على امتثال أحدهما لا بعينه، استقل العقل بوجوب الاتيان به تخييراً وهذا ليس بملازم الترتب، باعتبار أنه ليس هناك إلا تكليف واحد موجه إليه وهو التكليف بأحدهما، بينما القول بالترتب يستلزم ثبوت تكليفين فعليين مترتبين موجهين إليه كذلك، ولهذا يكون مبنياً على تقييد خطاب المهم بعدم الاشتغال بالأهم لياً وتقييد خطاب كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين، والمفروض إنه قدس سره قد نفى هذا التقييد الشرعي وإنما أقر بالتقييد بالقدره عقلاً، وحيث إن للمكلف في المقام قدره واحده، فبطبيعته الحال يكون الموجه إليه تكليف واحد، ولهذا لا يكون من باب الترتب، هذا من ناحيه.

ما أورده المحقق النائيني قدس سره على كاشف الغطاء قدس سره

ومن ناحيه اخرى إن المحقق النائيني قدس سره (٢) قد أورد على ما ذكره كاشف

ص: ٨١

١- (١) - محاضرات في اصول الفقه ج ٣ ص ١٦٢.

٢- (٢) - أجود التقريرات ج ٢ ص ٩١.

الوجه الاول إنه يعتبر فى الترتب أن يكون التضاد بين الفعلين المتزاحمين اتفاقياً

الأول: إنه يعتبر فى الترتب أن يكون التضاد بين الفعلين المتزاحمين اتفاقياً كالتضاد بين الصلاة والازالة وبين التصرف فى مال الغير وانقاذ الغريق أو الحريق، و أما إذا كان التضاد بينهما دائماً، فلا يعقل فيه الترتب و إن كان لهما ثالث، والمفروض إن التضاد بين القصر و التمام و الجهر والاخفات دائمي، فإذن لا يمكن الالتزام بالترتب بينهما فى المقام، ولا بد حينئذٍ من أن يعامل معهما معاملة المتعارضين.

إشكال السيد الأستاذ قدس سره عليه

وقد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره (١) بتقريب، إن اعتبار كون التضاد بين متعلقى الخطابين المتزاحمين اتفاقياً إنما هو فى الترتب بينهما فى مرحلة الامتثال، فإنه لا يعقل فى هذه المرحلة إلا أن يكون التضاد بينهما اتفاقياً، و أما إذا كان الترتب بينهما فى مرحلة الجعل، فلا- تعتبر الاتفاقية فى التضاد بينهما، بل لا مانع منه و إن كان التضاد بينهما دائماً شريطه أن يكون لهما ثالث، وغرض الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدس سره من الترتب فى هذه المسألة إنما هو الترتب بين خطابى القصر و التمام و الجهر والاخفات فى مرحلة الجعل، وعلى هذا فما ذكره المحقق النائيني قدس سره من إعتبار كون التضاد بين الأمرين المتزاحمين اتفاقياً إنما هو فى الترتب بينهما فى مرحلة الامتثال فيكون أجنياً عما ذكره كاشف الغطاء قدس سره، وكيف كان فلا مانع من الالتزام بالترتب فى مرحلة الجعل بين الضدين الدائمين شريطه أن يكون لهما ثالث كما فى المقام، وعلى هذا فلا مانع من جعل وجوب الصلاة تماماً مترتباً على ترك القصر للمسافر الجاهل بوجوبه لا- مطلقاً، وكذلك الحال فى مسألة الجهر والاخفات، ولا يلزم من ذلك أى محذور كطلب الجمع بين

الضدّين أو التمانع بين الأمرين في الاقتضاء، لأنه إنما يلزم إذا كان جعل الوجوب لكل منهما بنحو الاطلاق لا بنحو الترتب و التقييد بحال الجهل هذا.

توضيح كلامه قدس سرّه

ثم إنه قدس سره قد ذكر إن الترتب بين الخطابين في مرحله الجعل يختلف عن الترتب في مرحله الامتثال بأمرين:

الأول: إن المأخوذ في موضوع الخطاب المترتب في مرحله الجعل ترك متعلق الخطاب المترتب عليه في حال الجهل المكلف به لا مطلقاً، بينما يكون موضوعه في مرحله الامتثال تركه في حال العلم به.

الثاني: إن الترتب في مقام الجعل بحاجه إلى دليل دون الترتب في مرحله الامتثال، فإن إمكانه مساوق لوقوعه في الخارج، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى إنه قدس سره قد ذكر إن ما ذكره الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدس سره صحيح ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فقد مر إنه لا مانع من أن يكون وجوب التمام مجعولاً على المسافر الجاهل بوجوب القصر مترتب على تركه في هذه الحاله، وكذلك وجوب الجهر مجعولاً على الجاهل بوجوب الاخفات مترتباً على تركه كذلك وبالعكس، و أما إثباتاً فلأن النصوص الداله على صحه التمام موضع القصر وصحه الجهر موضع الاخفات وبالعكس دليل عليه، فالنتيجه، إن ما أفاده الشيخ الكبير في المسألتين هو الصحيح هذا، وللنظر فيما أفاده السيد الأستاذ قدس سره مجال.

أما ما ذكره قدس سره من أن المعتبر في الترتب بين الخطابين في مرحله الامتثال أن يكون التضاد بين متعلقيهما إتفاقياً فهو صحيح، و أما ما ذكره قدس سره من أن مسألتى وجوب التمام موضع القصر ووجوب الاخفات موضع الجهر وبالعكس، مبيّتان على الترتب فهو غير تام.

توضيح ذلك يتطلب بيان نقطتين:

الأولى: إن وجوب التمام على المسافر الجاهل بوجوب القصر في الشبهات الحكميه ليس من باب الترتب وكذلك وجوب الاخفات على المكلف الجاهل بوجوب الجهر وبالعكس.

الثانيه: إن المعتر في التزام بين الخطابين أن يكون التضاد بين متعلقيهما إتفاقياً، ولو كان دائماً كان بينهما تعارض في مرحله الجعل.

أما الكلام في النقطه الأولى، فيقع تاره بلحاظ مقام الثبوت وأخرى بلحاظ مقام الاثبات، أما الكلام في الأول فلا مانع من الالتزام بأن وجوب القصر على المسافر مشروط بالعلم به، و أما إذا كان جاهلاً به فوظيفته التمام بمقتضى الأدله الأوليه و الخارج عن اطلاقها المسافر العالم بوجوب القصر لا مطلقاً يعنى حصه خاصه من المسافر و هو المسافر الذى قرأت عليه آيه التقصير (1)، ولا محذور في الالتزام بذلك ثبوتاً، لما ذكرناه في غير مورد من أنه لا مانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبه في موضوع نفسه في مرتبه اخرى، بأن يؤخذ العلم به في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول و هي مرتبه الفعلية بدون أن يستلزم ذلك أى محذور كالدور أو نحوه، فإن المحذور إنما يلزم فيما إذا اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه في مرتبه واحده، وعلى هذا ففي المقام لا مانع من أن يؤخذ العلم بوجوب القصر في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول، بمعنى أن المسافر إذا علم بوجوب القصر عليه في الشريعه المقدسه صار وجوبه فعلياً في حقه أى فاعليته ومحركيته نحو الاتيان بالقصر، ولا مانع من الالتزام بذلك ثبوتاً ولامحذور فيه كما مر.

ص: ٨٤

و أما فى مقام الاثبات، فأدله الباب غير قاصره عن الدلاله على ذلك كآليه الشريفه و الروايات(1)، فإن مقتضى الآيه الشريفه إن وجوب القصر على المسافر يدور مدار قراءه آيه التقصير عليه وعدم قراءتها، ومن الواضح أن قراءتها عليه كناية عن العلم بوجود القصر وعدم قراءتها كناية عن الجهل به ولا يمكن حملها على الترتب لأنه خلاف الظاهر، فإن الظاهر منها إن وجوب القصر مشروط بالعلم به ووجوب التمام مشروط بالجهل بوجود القصر لا أنه مشروط بتركه، فهذا لا يمكن حملها على الترتب لأنه بحاجة إلى قرينه ولا قرينه عليه لا فى نفس هذه الأدله ولا من الخارج، ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره فى المقام من أن المأخوذ فى موضوع وجوب التمام على المسافر ترك القصر فى حال جهله بوجوده لا مطلقاً وكذلك الحال فى الجهر والاختفات فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لما عرفت من أن أدله الباب من الآيه الشريفه و الروايات ظاهره فى أن وجوب التمام ليس من باب الترتب بل من جهه أن وجوب القصر ثابت لحصه خاصه من المسافر و هى المسافر العالم بوجود القصر وكذلك وجوب الجهر والاختفات فإنه ثابت للمكلف العالم به لا مطلقاً ولا مانع من الالتزام بذلك ثبوتاً واثباتاً، وسوف يأتى تفصيله بأكثر من ذلك.

و أما الكلام فى النقطة الثانيه، فإذا كان التضاد بين متعلقى الخطابين دائماً و إن لم يكن بينهما ثالث، فلا شبهه فى أنهما داخلان فى باب التعارض، ضروره استحاله جعل التكليف لهما لا جمعاً لاستلزامه طلب الجمع بين الضدين ولا أحدهما مشروطاً بعدم الآخر لأنه من تحصيل الحاصل، إذ أن وجود أحدهما على تقدير ترك الآخر ضرورى، فيكون التكليف بأحدهما أو كليهما مشروطاً

ص: ٨٥

بترك الآخر لغواً وجزافاً، وإن كان بينهما ثالث كما إذا ورد في الدليل صل ركعتين في المسجد عند طلوع الشمس وورد في دليل آخر إقرأ سورة من القرآن فيه عند طلوعها، فهل هما داخلان في باب التراحم أو التعارض، فيه قولان، فذهبت مدرسه المحقق النائيني قدس سره إلى الثاني (١)، وذهب بعض المحققين قدس سره (٢) إلى التفصيل بين اطلاق الخطابين وبين أصلهما، فعلى الأول هما داخلان في باب التعارض وعلى الثاني داخلان في باب التراحم، وقد أفاد في وجه ذلك ما حاصله، أما عدم التعارض على الثاني فلأنه لا مانع من ثبوت كل منهما مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر بعد البناء على القول بإمكان الترتب، و أما وقوع التعارض على الأول، فحيث إن المتفاهم العرفي هو ثبوت الاطلاق لكل منهما في حال الاشتغال بالآخر، فيكون معارضاً مع إطلاق الآخر، والنكته في ذلك إن خصوصيه التضاد الدائمي بنفسها قرينه عرفاً على أن المولى ألغى مانعيه الاشتغال بأحدهما عن الأمر بالآخر، وعلى هذا فلا محاله يقع التعارض بينهما، ولا بد حينئذٍ من تطبيق قواعد باب التعارض بين إطلاق كل من الخطابين لحال الاشتغال بالآخر، فإن كان هناك مرجح لأحدهما دون الآخر، فذو المرجح مطلق و الآخر مشروط بعدم الاشتغال بالأول، وإلا فيسقطان معاً ويثبت بهما حكمان مشروطان بنحو الترتب، لما عرفت من عدم التعارض بين أصل الخطابين هذا.

ترجيح ما ذهب إليه مدرسه النائيني قدس سره

الظاهر، إن ما ذهب إليه مدرسه المحقق النائيني قدس سره هو الصحيح، وذلك لأنه إذا ورد في الدليل تجب الصلاة عند طلوع الفجر وورد في دليل آخر يجب الذهاب

ص: ٨٦

١- (١) - أجود التقريرات ج ٢ ص ٥٢ و ٩١.

٢- (٢) - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ١٠٩.

إلى البلد الفلاني عند طلوع الفجر، يرى العرف التعارض بينهما، لأن إطلاق كل منهما لا يجتمع مع إطلاق الآخر، وحينئذٍ فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب المعارضه، فإن كان للدليل الأول مرجح لا بد من الأخذ به وطرح الثاني، وإن كان العكس فبالعكس، ودعوى إن المعارضه إنما هي بين إطلاق كل من الخطابين مع إطلاق الخطاب الآخر لا بين أصل الخطابين المشروطين كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر، فإذن الساقط بالمعارضه إنما هو إطلاق كل من الخطابين لا أصلهما فإنه بلا موجب.

مدفوعه بأنها مبنيه على أن تكون لكل من الخطابين دلالتان:

الأولى: الدلاله على القضيه المهمله و هي ثبوت كل منهما في الجملة و القدر المتيقن منه هو الثبوت عند عدم الاشتغال بالآخر.

الثانيه: الدلاله على القضيه المطلقه و هي ثبوت كل منهما حتى في حال الاشتغال بالآخر، ولكن هذا المبني غير صحيح، لوضوح أنه ليست لكل منهما دلالتان مستقلتان غير مندكه احدهما بالأخرى، بل دلالة واحده و هي الدلاله على القضيه المطلقه و القضيه المهمله مندكه فيها وفي ضمنها، وكل من الخطابين يدل عليها في ضمن دلالاته على القضيه المطلقه لا مستقلة، وعلى هذا فإذا سقطت دلالاته على القضيه المطلقه بالمعارضه، سقطت دلالاته الضمنيه أيضاً و هي دلالاته على القضيه المهمله، باعتبار أنها في ضمن الدلاله المطلقه وتسقط بسقوطها، ولا يعقل بقائها بعد سقوطها لأنه خلف فرض كونها في ضمنها، فإذن ثبوت أصل الخطابين بنحو القضيه المهمله بحاجه إلى دليل ولا دليل عليه، وعلى ضوء هذا فإن كان هناك مرجح لأحد الخطابين دون الآخر، فلا بد من الأخذ به وطرح الآخر نهائياً وإلا فيسقطان معاً و المرجع في مورد ههما الأصل العملي، ولا مانع من

التمسك بإصاله البراءة عن وجوب كليهما لفرض أنه لا علم بوجوب أحدهما لاحتمال عدم وجوب شيء منهما.

والخلاصه، إن الصحيح هو ما ذهبت إليه مدرسه المحقق النائيني قدس سره من أن التضاد بين متعلّقى الخطابين إذا كان دائماً فهما يدخلان في باب التعارض دون التزاحم وإن كان بينهما ثالث.

لحد الآن قد تبين أن ما ذكره الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدس سره في المسألة من الترتب لا يمكن المساعدة عليه، فإنه إن أريد به الترتب في مرحله الامتثال فقد عرفت أنه إنما يتصور بين متعلّقى الخطابين إذا كان التضاد بينهما اتفاقياً لادائماً، وحيث إنه في المسألة دائمي فلا يمكن القول بالترتب بينهما.

وإن أريد به الترتب في مرحله الجعل فهو وإن كان ممكناً إلا أنه بحاجة إلى دليل في مقام الاثبات، وأدله الباب من الآيه الشريفه وغيرها لا تدل على ذلك كما سوف نشير إليه موسعاً.

الوجه الثاني في المسألة

الوجه الثاني: إننا لو سلمنا أنه لا يعتبر في الترتب أن يكون التضاد بين الواجبين المتزاحمين اتفاقياً بل لا مانع منه وإن كان دائماً إذا كان بينهما ثالث حتى يتمكن المكلف من ترك كلا الواجبين معاً، ولكن لا يعقل إذا لم يكن بينهما ثالث كالحركه و السكون ونحوهما لاستحاله الأمر بهما ولو ترتباً، حيث إن وجود أحدهما عند عدم الآخر ضروري فلا يعقل تعلق الأمر به و المقام من هذا القبيل، فإن القصر و التمام في الصلاه من الضدين الذين لا ثالث لهما، لأنها إما مقصوره أو تامه وكذلك الجهر والاخفات، فلهذا لا يعقل الترتب في هاتين المسألتين.

والجواب: إن جعله قدس سره مركز البحث عن إمكان الترتب وعدم إمكانه في المسألة الأولى القصر و التمام في الصلاه وفي الثانيه الجهر والاخفات فيها في غير

محله وبمعزل عن الواقع، ضروره أن البحث عن إمكان الترتب وعدم إمكانه في كلتا المسألتين إنما هو بين متعلقى الأمرين فيهما، ومن الواضح أن متعلقيهما في المسأله الأولى الصلاه القصريه و الصلاه التماميه وفي الثانيه الصلاه الجهريه و الصلاه الاخفاتييه وهما من الضدّين الذين لهما ثالث، والتعبير عنهما بالقصر والتمام في الأولى وبالجهر والاخفات في الثانيه إنما هو لمجرد المعرفيه و المشيريه بهما إليهما لأنهما ليسا من العناوين القصديه المقومه بل هما من العناوين الانتزاعيه، ولهذا لا يكونا دخيلين فيما هو مصب الوجوه ومركزه، و أما ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره (1) من أن الضدّين في المقام هما القراءه الجهريه و القراءه الاخفاتييه من الضدّين الذين لهما ثالث، وذلك بأن المصلى قد لا يقرأ في الصلاه لا جهراً ولا اخفاتاً بنحو السالبيه بانتفاء الموضوع، و قد يقرأ فيها ولا يجهر أو لا يخفت بنحو السالبيه بانتفاء المحمول، و هذا معنى إنهما من الضدّين الذين لهما ثالث، وعلى هذا فلا مانع من الالتزام بالترتب بينهما في مقام الجعل فهو غير تام، وذلك لأنهما و إن كانتا من الضدّين الذين لهما ثالث إلاّ-أنهما من الواجبين الضمنيين ولا يعقل الترتب بينهما، فإن الترتب إنما يعقل بين الأمر بالصلاه الجهريه و الأمر بالصلاه الاخفاتييه لا بين الأمر بالقراءه الجهريه و الأمر بالقراءه الاخفاتييه، وذلك لما ذكرناه في ضمن البحوث السالفه من أن الوجوب الضمنى لا-وجود له إلاّ-بوجود الوجوب المتعلّق بالكل ولا-داعويه له إلاّ-بداعويه وجوب الكل، ولا يعقل اشتراطه بشيء إلاّ باشتراط وجوب الكل به، وعلى هذا الأساس فإذا فرض أن وجوب القراءه الجهريه مشروط بعدم الاشتغال بالقراءه الاخفاتييه في حال الجهل بوجوبها، فمعناه أن وجوب الصلاه الجهريه مشروط بعدم الاشتغال

ص: ٨٩

بالصلاه الاخفائيه فى حال جهل المكلف بوجوبها، ضروره أن اشتراط الوجوب الضمنى بشىء إنما هو باشتراط الوجوب الاستقلالى به وإلا لزم خلف فرض كونه ضمئياً، كما أن شرطيه عدم الاشتغال بالواجب الاستقلالى وإلا لزم الخلف، والخلصه، أن الوجوب الضمنى لا واقع موضوعى له لا فى عالم الاعتبار و الجعل ولا فى عالم الفعلية و إنما هو ثابت بتحليل فرضى من العقل، نعم الذى له واقع فى عالم الزمان هو فعلية فاعليه وجوب الكل المجعول فى الشريعه المقدسه، ولا يعقل أن تكون فاعليته للقراءه الجهريه للمكلف الجاهل بوجوب القراءه الاخفائيه مشروطه بتركها إلا باشتراط فاعليته للصلاه مع القراءه الجهريه بترك الصلاه مع القراءه الاخفائيه فى حال الجهل بوجوبها وإلا- لزم الخلف كما عرفت، ولهذا لا يعقل الترتب بين واجبين ضمنيين بدون أن يكون هناك ترتب بين واجبين مستقلين.

ومن هنا ذكر قدس سره فى غير مورد إن التراحم لا يتصور بين الواجبات الضمئيه (1) لأنها جميعاً واجبه بوجوب واحد، وإنما يتصور التراحم بين وجوبين مستقلين متعلقين بعمليين كذلك كالصلاه والازاله ونحوهما، فإذا لم يتصور التراحم بينهما من جهه إنيهما محكومان بوجوب واحد فكيف يعقل الترتب بينهما، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، أن الترتب إذا كان فى مرحله الجعل فلا فرق فيه بين أن يكون التضاد بين متعلقى الخطابين المترتين دائماً أو اتفاقياً أو أنه لا تضاد بينهما أصلاً، بأن يكون الترتب فيها بملاك آخر لا بملاك التضاد، و أما إذا كان الترتب فى مرحله الامتثال، فإنه مشروط بكون التضاد بين متعلقى الخطابين المترتين

ص: ٩٠

اتفاقياً ناشئاً من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحلة، و أما إذا كان التضاد بينهما دائماً و إن كان بينهما ثالث، فيدخلان في باب التعارض ولا موضوع فيه للترتب.

ومن ناحيه ثالثه إنه لامضاده في الواقع بين الصلاه الجهرية و الصلاه الاخفاته لکی تقع المزاحمه بينهما وكذلك بين الصلاه قصرأ و الصلاه تماماً، إذ بإمكان المكلف الاتيان بهما معاً في وقتها في الخارج، لأن المسافر الجاهل بوجوب الصلاه قصرأ متمكن في الواقع من الاتيان بها في وقتها و الصلاه تماماً وكذلك الجاهل بوجوب الصلاه الجهرية، فإنه متمكن في الواقع من الاتيان بها و الصلاه الاخفاته معاً في وقتها بدون مزاحمه، وعلى هذا فلا موضوع للترتب في مرحله الامتثال في المسألتين، لأن الترتب في هذه مرحله إنما يعقل بين الواجبين المتزاحمين الذين لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما، فإن أتى بأحدهما عجز عن الاتيان بالآخر، و أما الترتب في مرحله الجعل فلا مانع من الالتزام به في كلتا المسألتين، لأنه كما مرّ غير مشروط بالتزام بين الخطابين، لأنه في هذه مرحله قد يكون بملاك التضاد و التراحم بينهما، و قد يكون بملاك آخر.

الوجه الثالث في المسأله

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق النائيني قدس سره (1) أيضاً بتقريب أن الترتب مشروط بشروط:

الأول: أن يكون الخطاب المترتب عليه واصلاً إلى المكلف ومنجزاً عليه.

الثاني: عصيان ذلك الخطاب المنجز باعتبار أنه مأخوذ في موضوع الخطاب الترتبي.

ص: ٩١

الثالث: أن يكون المكلف عالماً بعصيانه وعدم امتثاله وإلا لم يكن عالماً بالخطاب الترتبي، فإذا توفرت هذه الشروط الثلاثة بين الحكمين المتزاحمين فلا بد من الالتزام بالترتيب بينهما وإلا فلا، وحيث إن تلك الشروط غير متوفرة في المسألتين المذكورتين فلا يمكن القول بالترتيب فيها.

أما في مسألة القصر و التمام، فلأن المسافر الجاهل بوجوب الصلاة عليه قصرأ لا يخلو من أن يكون جهله به عن قصور أو عن تقصير، فعلى الأول لا يتوفر شيء من تلك الشروط، لأن وجوب القصر و إن كان في الواقع موجوداً، حيث إن الجهل به لا يكون رافعاً له، إلا أنه غير واصل إليه وغير منجزومعه لالعصيان في مخالفته وعدم الاتيان بمتعلقه، لأن العصيان إنما هو في مخالفته التكليف المنجز الواصل إلى المكلف لامطلقاً، و إن لم يكن منجزاً فالشرط الثاني مترتب على الشرط الأول ومتفرع عليه، كما إن الشرط الثالث متفرع على الشرط الثاني، فبالنتيجة إذا كان الشرط الأول غير متوفر لم يتوفر الشرط الثاني و الثالث أيضاً لأنهما متفرعان عليه، وعلى هذا فلا يمكن إثبات وجوب التمام الترتبي، لأن موضوعه المسافر الجاهل بوجوب الصلاة قصرأ و العاصي له، ومن الواضح إن وجوب التمام كذلك على المسافر متوقف على إحرازه ما هو شرطه وموضوعه و هو العصيان و هو لا يمكن إلا مع علمه بوجوب القصر عليه، فطالما يكون جاهلاً به عن قصور، فلا عصيان في تركه فإلغائه بانتفاء الموضوع.

والخلاصه، إنه لا يمكن جعل وجوب التمام على المسافر الجاهل بوجوب القصر مشروطاً بعصيانه إذا كان معذوراً، ضروره أن جعل الحكم على موضوع مقيد بقيد لا يمكن تحقق ذلك القيد في الخارج لغو وجزاف، فلا يعقل صدوره من

وعلى الثانى و هو ما إذا كان جهله بوجوب القصر عن تقصير، فهو حينئذٍ و إن كان عاصياً ومستحقاً للعقوبه على ترك الصلاه قصرأ، على أساس أن جهله به حيث كان عن تقصير، فلا يكون مانعاً عن تنجز ملاك وجوب القصر عليه، و قد تقدّم أن منشأ العصيان و صحه العقوبه إنما هو تفويت الملاك الملزم المنجز، باعتبار إنه حقيقه التكليف و روحه، و أما التكليف بما هو اعتبار فلا أثر له، و حيث إن المسافر فى المقام غير عالم بعصيانه، باعتبار إنه متوقف على علمه بوجوب القصر و المفروض إنه جاهل به، فبطبيعته الحال يكون جاهلاً بالخطاب الترتبى أيضاً، باعتبار إن الجهل بالموضوع يستلزم الجهل بالحكم، فطالما يكون المسافر جاهلاً بوجوب القصر، فلا محاله يكون جاهلاً بعصيانه الذى هو موضوع وجوب التمام، فإذا كان جاهلاً بموضوع وجوب التمام، كان جاهلاً بوجوبه عليه أيضاً، و إلا لزم خلف فرض كونه موضوعاً له، و أما إذا علم بوجوب القصر، فحينئذٍ و إن كان عاصياً بتركه و عالماً به، إلا أن الموضوع حينئذٍ انقلب إلى موضوع آخر و ارتفع وجوب التمام بارتفاعه.

فالتبجيه، إنه لا يمكن جعل وجوب التمام على المسافر الجاهل بوجوب القصر مشروطاً بعصيانه، و أما مسأله الجهر والاخفات فالحال فيها هو الحال فى المسأله المتقدمه فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، فكما إنه لا يمكن الالتزام بالترتب فى تلك المسأله فكذلك لا يمكن الالتزام به فى هذه المسأله حرفاً بحرف هذا.

و قد علق عليه السيد الأستاذ قدس سره (1) بأن الموضوع لوجوب التمام ليس هو

عصيان وجوب القصر بل هو ترك الصلاة القصريه فى الواقع، ومن الواضح إنه لا يلزم من التفات المسافر الجاهل بوجوب القصر إلى أنه تارك للصلاة القصريه محذور كانقلاب الموضوع أو نحوه، فإذن لا مانع من كونه ملتفتاً إلى ترك الصلاة قصراً فى حال كونه جاهلاً- بوجوبها ومعتقداً بوجوب التمام عليه، فموضوع التمام حينئذٍ قابل للاحراز، و أما وصول الخطاب المترتب عليه إلى المكلف غير معتبر فى الترتب فى مقام الجعل وإنما هو معتبر فى الترتب فى مقام الامتثال، هذا.

وقد ناقش فيه بعض المحققين قدس سره (١) بتقريب إنه لا-يكفى لدفع المحذور إحراز ذات موضوع الأمر الترتبى و هو ترك الصلاة القصريه بما هو، بل يتوقف على إحراز أنه موضوع للأمر بالتمام و هو الأمر الترتبى، إذ العلم به يتوقف على العلم بموضوعه، ضروره إن وصول هذا الأمر يتوقف على العلم بموضوعه الترك له ولا-يكفى العلم بذات الترك، لأن المكلف المسافر الجاهل بوجوب القصر معتقد بوجوب التمام عليه بخطاب أولى ومعه لا- يعقل أن يحرز كون تركه موضوعاً لوجوب التمام بخطاب ثانوى ترتبى، فإنه إن احرز بأن علمه بوجوب التمام قد أخذ موضوعاً لنفس ذلك الوجوب، ففيه محذور أخذ العلم بالحكم فى موضوع ذلك الحكم و هو لا يمكن، و إن احرز بأن علمه بوجوب التمام قد أخذ موضوعاً لوجوب تمام آخر كان ذلك من اجتماع المثليين بنظره و هو لا يمكن، وعليه فالمكلف المسافر فى المقام دائماً يكون إتيانه بالصلاه تماماً بتحريك أمر تخيلى بالتمام باعتقاد أنه خطاب أولى على المكلفين جميعاً فى الحضر و السفر، و أما وجوب التمام الترتبى المخصوص بالمسافر الجاهل بوجوب القصر، فلا يعقل وصوله إليه ومحركيته نحو التمام هذا، ولنا فى المقام تعليقان:

ص: ٩٤

أحدهما: على ما ذكره بعض المحققين قدس سره من الاشكال.

والآخر: على ما ذكره المحقق النائيني قدس سره.

أما التعليق على الأول، فلان ما ذكره قدس سره من الاشكال مبنى على أن الخطاب بالتمام الموجّه إلى المسافر الجاهل بوجوب القصر التارك له خطاب ثانوى خاص به و هو الخطاب الترتيبي في مقابل الخطاب الأولى و هو الخطاب بالتمام الموجّه إلى طبيعي المكلف، وعندئذٍ فلا يمكن وصول هذا الخطاب، لأن وصوله منوط باحراز موضوعه و هو لا يمكن، لأن المسافر المذكور يرى نفسه موضوعاً لوجوب التمام بالخطاب الأولى، ومع هذا لا يعقل أن يرى نفسه موضوعاً لوجوب التمام بالخطاب الثانوى أيضاً وإلاّ انقلب الموضوع، ولكن هذا المبنى غير صحيح، فإن الخطاب الأمر بالصلاه تماماً في الكتاب و السنه خطاب واحد موجه إلى كافة الناس بتمام أصنافهم شريطه أن يكونوا واجدين للشروط العامه منهم المسافر الجاهل بوجوب القصر في الشريعة المقدسه، فإن التمام واجب عليه لا بخطاب ثانوى خاص به بل بخطاب أولى عام، فإنه يشمل جميع أصناف المكلفين و الخارج منه حصه خاصه من المسافر و هو المسافرين الذي يكون عالماً بوجوب القصر ولا يكون سفره معصيه ولا يكون السفر شغله ولا شغله في السفر، فإن وجوب التمام على هؤلاء الأصناف من المسافرين ليس بخطاب ثانوى خاص بهم بل هو بالخطاب العام الأولى، لأنهم باقون تحت عمومه و الخارج منه حصه خاصه منهم كما عرفت وسوف نشير إلى تفصيل ذلك، وعلى هذا فوجوب التمام على المسافر الجاهل بوجوب القصر يمكن أن يكون من باب الترتب، بأن يكون مجعولاً عليه مشروطاً بترك القصر، وحيث إنه بالخطاب العام الأولى فيمكن وصوله إليه بدون التفاته إلى أنه جاهل بوجوب القصر

وتارك له، لأن وصوله إليه منوط بالعلم بالكبرى واحراز الصغرى، والمفروض إن المسافر الجاهل بوجوب القصر عالم بالكبرى وهي وجوب التمام المجعول في الشريعة المقدسه بالخطاب العام وأنه يرى نفسه مصداقاً لها، فإذا علم بالكبرى واحراز الصغرى فقد علم بالحكم، والفرض أن هذه الرؤيه مطابقه للواقع لا أنها مجرد تخيل، غايه الأمر أنه غير ملتفت إلى ترك القصر بوصف أنه موضوع لوجوب التمام وهو غير لازم، ومن هنا يظهر أن ما ذكره قدس سره من أن المحرك للمسافر المذكور إلى الاتيان بالتمام هو أمر تخيلى لا أمر واقعى مبنى على ما ذكر قدس سره من تعدد الخطاب، و أما بناءً على ما ذكرناه من وحده الخطاب، فتحريكه إلى الاتيان به يكون بأمر واقعى لا خيالى، لأن القول بالترتب فى مرحله الجعل لا يستلزم تعدد الخطاب، لما عرفت من معنى الترتب فى هذه مرحله، والحاصل إن المسافر الجاهل بوجوب القصر التارك له إذا كان مخاطباً بوجوب الصلاه تماماً فى ضمن الخطاب الموجّه إلى الجامع بينه وبين الحاضر، فلا مانع من فعليته بفعله موضوعه فى الخارج، باعتبار أنه يرى نفسه مصداقاً للكبرى وهي وجوب الصلاه تماماً على طبيعى المكلف الجامع، و أما لو كان مخاطباً بخطاب خاص ثانوى بوجوب التمام الترتبى، فلا يمكن وصوله إليه من جهه إنه يرى نفسه موضوعاً لوجوب التمام بالخطاب الأولى ومعه لا يعقل أن يرى نفسه موضوعاً لوجوبه بالخطاب الثانوى الترتبى وإلا لزم اجتماع المثليين.

و إن شئت قلت: إن الخطاب الثانوى الترتبى إذا كان موجّهاً إلى حصه خاصه من المكلف وهي المسافر الجاهل بوجوب القصر التارك له فوصوله منوط باحراز موضوعه، ومن الواضح إن المسافر طالما يكون جاهلاً بوجوب القصر وغافلاً عنه وجازماً بوجوب التمام عليه لا يرى نفسه موضوعاً له، كيف فإنه يرى نفسه موضوعاً لوجوب التمام بالخطاب الأولى، و أما إذا التفت إلى أنه

جاهل بوجوب القصر عليه، فينقلب الموضوع فتكون وظيفته الصلاه قصراً، بينما إذا كان الخطاب الأولي موجهاً إليه بعنوان إنه مصداق للجامع فلا يلزم هذا المحذور، باعتبار إن المسافر المذكور يرى نفسه موضوعاً لهذا الخطاب، والمفروض إنه في الواقع موضوع له، غايه الأمر إنه غير ملتفت إلى ما هو معتبر في موضوعيته في الواقع كالجهد بوجوب القصر، ولكن هذا الالتفات غير دخیل في فعلیه الخطاب علیه، إذ يكفي في فعليته إعتقاده بأنه موضوع له، والفرض إن هذا الاعتقاد ليس مجرد خيال بل هو مطابق للواقع، لأن تمام خصوصيات الموضوع ومقوماته موجوده فيه ولكنه غير ملتفت إليها تفصيلاً و هو غير لازم وغير مانع من انطباق الكبرى عليه.

فالتتيجه، إن هذا الاشكال مبنى على أن يكون الخطاب الموجّه إلى المسافر المذكور خطاب ثانوي، فعندئذ لا يمكن وصول هذا الخطاب وفعليته، ولكن قد عرفت اجمالاً إنه ليس في المسأله خطابان:

أحدهما: خطاب أولي بالتمام.

والآخر: خطاب ثانوي به وخاص بالمسافر المذكور وسوف يأتي تفصيله، ومن هنا يظهر إن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن موضوع وجوب التمام الترتبي ترك القصر واقعاً لاعصيان أمره والالتفات إلى تركه لا يوجب انقلابه، فإذن لا مانع من وصول وجوب التمام الترتبي إليه لا يرجع إلى معنى صحيح، وذلك لأن وجوب التمام الترتبي عليه إن كان بالخطاب الأولي الموجّه إلى طبعي المكلف الجامع كفي في وصوله إليه العلم بالكبرى واحراز الصغرى، والمفروض إنه عالم بالكبرى و هي جعل وجوب التمام على طبعي المكلف الجامع ومحرز للصغرى و هي أنه مصداق لها، ولا يتوقف على احرازه ترك القصر لا بالذات ولا بوصفه

العنوانى، حيث إنه غير دخيل فى تطبيق الكبرى على الصغرى الذى هو ملاك احراز الحكم ووصوله، و إن كان بالخطاب الثانوى الخاص بالمسافر الجاهل بوجوب القصر، لم يكف احراز ترك القصر بما هو فى وصوله، لأن وصول الحكم يتوقف على احراز موضوعه بوصفه العنوانى ولا يكفى إحراز ذاته وحده هو ترك امتثال الخطاب المترتب عليه فى الواقع لاعصيانه، هذا إضافة إلى أن الالتزام بالترتب فى هاتين المسألتين مبنى على استحاله تخصيص وجوب القصر بالعالم به وكذلك وجوب الجهر والاخفات، فطالما يكون المكلف جاهلاً به فتكون وظيفته التمام فى المسأله الأولى و الجهر فى موضع الاخفات أو بالعكس فى المسأله الثانيه، وعندئذ يمكن الالتزام به لكن لا يجعل الخطاب المترتب مشروطاً بعصيان الخطاب المترتب عليه بل بترك الاتيان بمتعلقه فى الواقع.

و أما إذا أمكن هذا التخصيص ثبوتاً كما سوف نشير إليه، فلا مانع من الالتزام به إثباتاً، لظهور الأدله من الآيه الشريفه و الروايات فى كلتا المسألتين فى ذلك، فإذن لامناص من الأخذ بظهورها وعدم جواز رفع اليد عنه.

فالنتيجه، إن ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من أنه لا يمكن الالتزام بالترتب فى المسألتين، من جهه أنه لا يعقل أن يكون الخطاب المترتب مشروطاً بعصيان الخطاب المترتب عليه غير تام، لأن عدم إمكان الالتزام بالترتب فيهما لو كان من هذه الناحيه، فهو قابل للعلاج بجعل الشرط ترك امتثال الخطاب المترتب عليه بل من جهه إنه مخالف لظهور الأدله فى المسألتين، و أما الثانى فلما تقدم فى ضمن البحوث السالفه من أن إمكان القول بالترتب منوط بتوفر أمرين:

الأول: تقييد الأمر بالمهمّ بعدم الاشتغال بالأهمّ لباً على أساس نكته عامه و هى إن كل خطاب شرعى مقيد لباً بعدم الاشتغال بضدّ واجب لا يقل عنه فى

الثانى: إنه لا يلزم من فعلية كلا الأمرين المتعلقين بالضدّين بنحو الترتب محذور طلب الجمع بينهما ولا التمانع بين الأمرين فى الاقتضاء، فإذا توفر هذا الأمران ترتب عليه إمكان القول بالترتب، وإذا أمكن فهو واقع فلا يحتاج وقوعه فى الخارج إلى دليل، و قد تقدم الكلام فى الشرط الثانى وإنه لا يلزم من فعلية كلا الأمرين المتعلقين بالضدّين بنحو الترتب فى زمن واحد أى محذور، و أما الشرط الأول فقد مرّ إنه ثابت على أساس التقييد اللبى العام، وعلى هذا فموضوع الأمر بالمهم عدم الاشتغال بالأهمّ ولا تعتبر فيه خصوصية زائده كالعصيان ونحوه، فإن اعتبارها بحاجه إلى دليل ولا دليل عليه، والدليل العام لا يتطلب أكثر من تقييد الأمر بالمهمّ بعدم الاشتغال بالأهم، وتقييد كل من الأمرين بعدم الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين ولا يتطلب أكثر من ذلك، نعم قد يعبر عنه بالعصيان من جهه إنه عنوان له غالباً هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى قد جاء فى تقرير بحث المحقق النائنى قدس سره (١)، إن الترتب إنما يعقل فيما إذا كان الخطاب بالأهمّ واصلاً إلى المكلف ومتنجزاً عليه وإلا فلا موضوع له، و هذا معنى إن الأمر بالمهمّ مشروط بعصيان الأمر بالأهمّ، ولكن ذلك بحاجه إلى دليل زائداً على ما عرفت من الدليل على التقييد اللبى العام ولا دليل عليه، وتظهر الثمره بين القولين فى موارد الجهل بالأمر بالأهمّ كما إذا وقع التضاحم بين وجوب الصلاه ووجوب إنقاذ الغريق، ففى مثل ذلك إذا كان المكلف جاهلاً بوجود الغريق وشرع فى الصلاه، فعلى مسلك المحقق النائنى قدس سره تكون صلاته باطله من جهه إنه لا أمر بها فى هذه الحاله لامطلقاً ولا ترتباً، أما الأول

ص: ٩٩

فلا بد الأمر بالصلاة معارض بالأمر بانقاذ الغريق فيسقط من جهة المعارضه، و أما الثاني فلان المعتبر في الترتب وصول الأمر بالأهم وتنجزه، والمفروض إنه غير واصل إليه، فإذا لا يمكن اثبات الأمر الترتبى بها لانتفائه بانتفاء شرطه وموضوعه، و أما بناءً على ما ذكرناه فيحكم بصحة صلاته من جهة الأمر الترتبى، باعتبار إنه مشروط بترك الأهم واقعاً و هو انقاذ الغريق في المثال، والمفروض إنه تارك له واقعاً و إن كان غير ملتفت إلى ذلك، إلا أن هذا الالتفات غير معتبر في فعلية الأمر بالمهم كالصلاه ووصوله إليه، إذ يكفي في علمه بوجوب الصلاه عليه ووصوله إليه علمه بأن الخطاب المتعلق بها موجه إلى المكلف البالغ العاقل القادر الداخلة عليه الوقت، ولا يعتبر في علمه بوجوبها ووصوله إليه علمه بتحقق شرطه و هو عدم الاشتغال بالأهم، لكفايه تحققه واقعاً وعلمه بأنه موضوع لوجوبها، نعم إذا علم المكلف بوجوب الأهم وعصى وترك الاثنيان به وأتى بالمهم كالصلاه، صح على كلا المسلكين في المسأله.

فالنتيجه، إن التزاحم في موارد الجهل بوجوب الأهم على مسلك المحقق النائيني قدس سره يدخل في باب التعارض، بينما لا يدخل ذلك على ما ذكرناه في باب التعارض، ثم إنه على القول باستحاله الترتب، هل يدخل باب التزاحم في باب التعارض مطلقاً حتى في فرض الجهل بأحد الخطابين أو لا؟

والجواب: إنه في فرض العلم بالخطابين صغرى وكبرى فلا شبهه في دخولهما في باب التعارض، وهل الأمر كذلك في فرض العلم بأحدهما والجهل بالآخر أو لا؟

ففيه قولان:

الأول: إنهما يدخلان في باب التعارض، ولا فرق من هذه الناحية بين العلم

ص: ١٠٠

بكلال- الخطابين معاً أو العلم بأحدهما و الجهل بالآخر، بتقريب إن ثبوت كليهما معاً بنحو الاطلاق مستحيل، وحينئذ فلا بد من سقوط أحدهما أو كليهما بالمعارضه من دون فرق في ذلك بين علم المكلف وجهله، باعتبار إن الجهل لا يكون رافعاً للتكليف في الواقع، لأن التكليف الواقعي مشترك بين العالم و الجاهل، ويكون المقام نظير مسأله اجتماع الأمر و النهي على القول بالامتناع و وحده المجمع و تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب، فإنه على هذا يحكم بفساد العباده في مورد الاجتماع بلا فرق بين العلم بالحرمة و الجهل بها، لأن المجمع محكوم بالحرمة في الواقع و إن كان المكلف جاهلاً بها هذا.

ولكن الصحيح القول الثاني و هو عدم التعارض بينهما مع الجهل بأحدهما، والنكته في ذلك إن قياس المقام بمسأله اجتماع الأمر و النهي على القول بالامتناع قياس مع الفارق، وذلك لأن الامتناع الموجب للتنافي بين الخطابين يختلف في كل من المسألتين سنخاً ذاتاً عنه في المسأله الأخرى، لأن الامتناع في مسأله الاجتماع على أساس إن المجمع فيها واحد ذاتاً ووجوداً إنما يكون في مرحله سابقه على الحكم و هي مرحله المبادئ كالمصلحه و المفسده و الحب و البغض و الاراده و الكراهه، فإن اجتماع هذه المبادئ على المجمع في مسأله الاجتماع على القول بالامتناع محال، ضروره استحاله اجتماع المصلحه و المفسده في شىء واحد وكذا الحب و البغض و الاراده و الكراهه، و هذه الاستحاله هي المنشأ لاستحاله جعل الحرمة و الوجوب فيه، باعتبار إن تلك المبادئ هي حقيقه الحكم وروحه و إلا- فلا- قيمه للحكم بلا- روح و ملاك، و من هنا تتبع مرحله الجعل مرحله المبادئ و تدور مدارها و لا يعقل الجعل بدونها و إلا كان جزافاً، فالنتيجه، إن المجمع في مسأله الاجتماع على القول بالامتناع حيث إنه واحد وجوداً و ماهيه، فلا يعقل اجتماع مبادئ الوجوب و الحرمة فيه، و أما الامتناع في المقام فلا يكون

فى مرله المبادى؁ على أساس إن متعلق كل من الحكمن وجوداً وماهفه غير متعلق الحكم الآخر؁ فلهذا لامانع من اشتمال كل منهما على الملاك فى المرله السابقه و هى مرله المبادى ولا مضاده ببن المصلحه و المفسده ولا ببن الحب و البغض ولا ببن الاراده و الكراهه فى هذه المرله فى المقام على أساس تعدد متعلقى الحكمن ففه كما عرفت؁ لأن المسطحل إنما هو اجتماعهما فى شىء واحد؁ وبذلك يخلف المقام عن مسأله اجتماع الأمر و النهى على القول بالامتناع؁ فإن ملاك الاستحاله فى تلك المسأله إنما هو فى مرله المبادى؁ و أما فى المقام فملاكها إنما هو فى مرله الجعل وما يستتبعه و هو تحريك المكلف نحو الامتثال؁ و من الطبعى إن تحريكه نحو امتثال الضدين مسطحل؁ لأنه من تحريك العاجز و هو قبيح؁ و أما مع قطع النظر عن وعاء الحكم واقتضائه فلا يلزم من اشتمال كل من متعلقى الحكمن على الملاك محذور إجتماع ضدين أو مثلين؁ و تمام المحذور فى هذه المسأله إنما هو فى مرله جعل الحكم وما يستتبعه من تحريك المكلف ودعوته نحو الامتثال والائيان بمتعلقه؁ فإن وجوب المهم يقتضى تحريكه نحو الاثيان بمتعلقه ودعوته إليه؁ ووجوب الأهم يقتضى تحريكه نحو الاثيان بمتعلقه؁ و من المعلوم إن هذا من التحريك نحو الضدين و هو مسطحل؁ ولكن هل هذه الاستحاله تعم موارد الجهل بأحد الحكمن أو تختص بخصوص موارد العلم بهمامعاً؁ الظاهر هو الثانى؁ وذلك لأنه لاتنافى بينهما فى مرله المبادى كما إنه لاتنافى بينهما فى مرله الجعل بما هما اعتبار؁ وإنما التنافى بينهما فى مرله الامتثال؁ و من الظاهر إن أحد الحكمن المتراحمين إذا كان معلوماً و الآخر مجهولاً؁ كان المحرك والداعى هو الحكم المعلوم دون الحكم المجهول؁ لأن الحكم إذا كان واصلاً إلى المكلف و منجزاً عليه فهو محرك له نحو الاثيان بمتعلقه و يدعوه إليه؁ بينما إذا كان الحكم مجهولاً و غير اصل إليه؁ فلا يكون محركاً له نحو الاثيان بمتعلقه؁ وبكلمه؁

إن الغرض من جعل التكليف هو إمكان إيجاد الداعويه و الباعثيه فى نفس المكلف وانبعاثه الاقتضائى لا الفعلى، وإلا لزم أن يكون جعله فى كثير من الأحيان و الموارد كموارد الجهل و العصيان ونحوهما لغواً و هو كما ترى، وعلى هذا فإمكان الانبعاث عن التكليف المجهول و غير الواصل و المنجز و إن كان موجوداً، ولكن الانبعاث الفعلى منه منوط بالوصول و العلم به هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن العقل الحاكم باشرط التكليف بالقدره بملاك قبح تكليف العاجز لا يحكم إلا بامتناع تنجز كلا التكليفين المتراحمين معاً على المكلف، لأن فيه إخراجاً له على العصيان و تكليفاً بغير المقدور، و أما إذا كان أحدهما واصلأً إليه و منجزاً كالتكليف بالمهم و الآخر مجهولأً و غير واصل إليه كالتكليف بالأهم، فلا يحكم العقل بامتناع ذلك، إذ لاتنافى بينهما فى الاقتضاء، فإن التكليف الواصل المنجز يقتضى تحريك المكلف نحو الامتثال والاتيان بمتعلقه، بينما التكليف غير الواصل و المنجز لا يقتضى تحريكه نحو امتثاله والاتيان بمتعلقه لكى لا يمكن الجمع بينهما، وعلى ضوء هذا الضابط و هو اشترط التكليف بالقدره، فالعقل إنما يحكم باستحاله تنجز كلا التكليفين المتراحمين معاً على المكلف، على أساس إن كلا منهما يدعوه إلى امتثاله والاتيان بمتعلقه فى الخارج، والمفروض إن المكلف غير قادر على الجمع بينهما فى مقام الامتثال لأنه من الجمع بين الضدين، و أما إذا كان أحدهما منجزاً و واصلأً إلى المكلف كوجوب الصلاه مثلاً و الآخر مجهولأً و غير واصل و منجز كوجوب انقاذ الغريق، ففى مثل ذلك هل يحكم العقل بتقييد إطلاق و جوب الصلاه بعدم ثبوت و جوب إنقاذ الغريق أو لا يحكم بأكثر من تقييده بعدم وصوله و تنجزه عليه.

والجواب: إنه لا يحكم بأكثر من تقييد إطلاق و جوب الصلاه بعدم تنجز

وجوب الانقاذ ووصوله إليه، والنكته في ذلك إن حكم العقل بذلك لا يمكن أن يكون جزافاً فلا محاله يكون مبنياً على ضابط، وهو ما مر من استحاله تنجز كلاً- التكليفين المتزاحمين معاً، لأنه من التكليف بغير المقدور، على أساس أن كلاً منهما في هذه الحالة يقتضى الاتيان بمتعلقه، و أما إذا كان أحدهما مجهولاً وغير واصل ومنجز كوجوب الانقاذ فلا يلزم هذا المحذور، فإنه طالما يكون مجهولاً وغير واصل لا يكون محرراً وداعياً نحو الاتيان بمتعلقه، فإذا لا مانع من أن يكون التكليف الواصل المنجز داعياً ومحرراً نحو امتثاله والاتيان بمتعلقه، ومن الواضح إن داعيته ومحركته فعلاً لا تتوقف على عدم ثبوت التكليف الآخر في الواقع بل يكفي في اتصافه بها عدم وصول التكليف الآخر وتنجزه، فلهذا لا يحكم العقل بتقييد إطلاق داعيته ومحركته بعدم ثبوت التكليف الآخر، فإنه تقييد زائد لا مبرر له ولا موجب، بل يحكم العقل بتقييد إطلاقها بعدم وصول التكليف الآخر وتنجزه، بلحاظ إنه بهذا التقييد يرتفع محذور الدعوه إلى الضدين، على أساس إن التكليف المجهول وغير الواصل لا يدعو إلى الاتيان بمتعلقه، فإذا لا مانع من دعوه التكليف الواصل المنجز واقتضائه.

نتيجة المحاولة الأولى

فالنتيجه، إن التكليفين المتزاحمين إذا كان أحدهما معلوماً للمكلف وواصلاً إليه ومنجزاً و الآخر مجهولاً له وغير واصل ومنجز، فلا- تنافى بينهما ولا- تعارض لا- في مرحله المبادى ولا- في مرحله الاقتضاء، وهذا معنى إنه لا تعارض في موارد التزاحم بين الحكمين مع الجهل بأحدهما، ومن هنا تختلف المسألة في المقام عن مسأله إجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع في نقطه واحده، وهى إن الغائله في مسأله الاجتماع لا ترتفع إلا بتقييد أحد الحكمين بعدم ثبوت الحكم الآخر نهائياً أى روحاً وحقيقه، باعتبار إن التضاد بينهما إنما كان في مرحله المبادى، بينما هي ترتفع في هذه المسأله بتقييد أحد الحكمين بعدم وصول الحكم الآخر

وتنجزه، باعتبار إنه لا تضاد بينهما في مرحلة المبادئ، وإنما التضاد بينهما في مرحلة الاقتضاء و هو يرتفع بهذا التقييد ولا يتطلب أكثر من ذلك، إلى هنا قد تبين إن ما أورده المحقق النائيني قدس سره من الاشكالات على الترتب في المسألتين لا يتم شيء منها فلا- اشكال فيه من هذه الناحية، نعم هنا إشكال آخر قد مرت الاشارة إليه اجمالاً وسوف نشير إليه في ضمن البحوث القادمة بعونه تعالى موسعاً.

المحاولة الثانية: للمحقق الخراساني قدس سره

المحاولة الثانية: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره (1) من أن الصلاة تماماً في موضوع القصر مشتملة على مصلحة ملزمه في نفسها و إن كانت في مرتبه دون مرتبه المصلحة القائمة بالصلاة القصريه، وحيث إنها ملزمه في نفسها فلذلك أوجب الشارع على المسافر الجاهل بوجوب القصر الاتيان بها تماماً بغرض استيفاء مصلحتها القائمة بها في هذه الحالة، وبعد استيفائها لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة الأخرى التي هي الأهم من المصلحة الأولى، لوجود المضاده بين المصلحتين وعدم امكان الجمع بينهما في الخارج، نعم في صورته العلم بوجوب الصلاة قصراً لا مصلحة في الصلاة تماماً ولا بعد في ذلك، ضروره إن الأشياء تختلف من حيث اشتمالها على المصلحة وعدم اشتمالها عليها باختلاف الحالات و الأزمان، فإذن لا مانع من اشتمال الصلاة تماماً على مصلحة ملزمه في نفسها حال جهل المكلف المسافر بوجوب القصر عليه وعدم اشتمالها عليها في حال علمه به، ويتفرع على ذلك عدم وجوب الاعاده ولو مع بقاء الوقت وتمكن المكلف منها لعدم مشروعيتها بعد استيفاء المصلحة المزبوره في ضمن الصلاة تماماً، و أما استحقاق العقوبه على ترك القصر رغم عدم وجوب إعادته لا في الوقت ولا في خارجه إذا كان جهله عن تقصير، فهو إنما هو بملاك إن المصلحة

ص: ١٠٥

الباقية بما أنها ملزمه، فيستحق العقوبة على تفويتها عن تقصير بتفويت الصلاة القصريه، فإذن لا تنافى بين صحة الصلاة تماماً في موضع القصر وعدم وجوب الاعاده حتى في الوقت، وبين استحقاق العقوبة على ترك الصلاة قصراً وكذلك الحال في مسأله الجهر والاختفات حرفاً بحرف هذا.

تعليق السيد الأستاذ قدس سره

و قد عُلق على هذه المحاوله بما يلي:

الأول: إن ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره (١) من أن فرض التضاد بين المصلحتين مع عدم التضاد بين الفعلين هما الصلاة تماماً و الصلاة قصراً أمر يشبه الخيال، لأن التضاد إنما هو بين الأفعال الخارجيه كالحركه و السكون و القيام و القعود و السواد و البياض و الصلاة و الازاله و صلاة الفريضة و صلاة الآيات و غيرها في زمن واحد، فإنه لا يمكن الجمع بينهما خارجاً، و أما إذا لم يكن تضاد بين الأفعال الخارجيه فلا يتصور التضاد بين ما يترتب عليها من الآثار كالمصالح و نحوها، و المفروض في المقام إنه لامضاده بين الصلاة تماماً و الصلاة قصراً، فإن المسافر الجاهل بوجوب القصر إذا أتى بالتمام ثم ارتفع جهله في أثناء الوقت و علم بأن الواجب عليه كان هو الصلاة قصراً، فإنه متمكن من الاتيان بها في الوقت، فمع تمكنه من الاتيان بكلتا الصلاتين معاً في الوقت كيف يتصور التضاد بين ما يترتب عليهما من المصلحه.

التخريج الفنى لما أفاده السيد الأستاذ قدس سره

و هذا الذى أفاده السيد الأستاذ قدس سره متين جداً، و التخريج الفنى له هو أن نسبه المصلحه إلى الفعل المأمور به كالصلاه و نحوها نسبه الأثر إلى المؤثر و المسبب إلى السبب و المعلوم إلى العله، و من الواضح إن القدره لا تتعلق بالمسبب مباشره، لأن القدره عليه إنما هي من جهه القدره على السبب كذلك، فإذا كان الشخص

ص: ١٠٦

قادراً على السبب كان قادراً على المسبب أيضاً ولا يعقل التفكيك بينهما بأن يكون قادراً على السبب دون المسبب، لأنه خلف فرض السبب بينهما، وعلى هذا فإذا كان المكلف قادراً على الصلاة تماماً في ظرف كونه جاهلاً بوجود القصر وأتى بها ثم بعد ذلك ارتفع جهله عنه وعلم بوجوده في آخر الوقت، كان قادراً على الصلاة قصراً أيضاً في الوقت ومع قدرته على كلتا الصلاتين مباشرة، فإنه قادر على تحصيل المصلحه المترتبة عليهما بالواسطه، ففرض عدم قدرته على تحصيلها خلف فرض كونها مسببه عنهما، فإذا لم يعقل فرض وجود المضاده بين المصلحتين القائمتين بهما مع عدم وجود المضاده بينهما خارجاً. فالنتيجه، إن ما ذكره قدس سره من المضاده بينهما في الخارج مع عدم وجود المضاده بين سببهما فيه وهما الصلاة القصريه و الصلاة التماميه في نفسه غير معقول.

إشكال بعض المحققين قدس سره عليه

وقد علق على هذا الأشكال بعض المحققين قدس سره (١). بتقريب إن وقوع التضاد بين المصالح والآثار المترتبة على الأفعال الخارجيه الاعتياديه في حياتنا اليوميه أمر شائع مع عدم التضاد بين نفس الأفعال الخارجيه، مثلاً إذا حصل الاشباع من الطعام غير اللذيذ استحاله حصوله من الطعام اللذيذ و إذا حصل الارتواء من الشراب غير اللذيذ فإمكان حصوله من الشراب اللذيذ وهكذا رغم عدم المضاده بين أسبابها، فليكن الأمر في المقام أيضاً كذلك هذا.

المناقشه في الإشكال

ويمكن المناقشه في هذا التعليق بإبداء الفرق بين المصالح والآثار المترتبة على الأفعال الخارجيه الاعتياديه و المصالح والآثار المترتبة على العبادات الشرعيه، وذلك لأن علاقه الانسان بالأولى علاقه ماديه، فلذلك تتفق كثيراً المضاده بين استيفائها والاشباع منها، و أما علاقه الانسان بالثانيه علاقه روجيه معنويه،

ص: ١٠٧

على أساس أن العبادات الشرعية علاقه معنويه بين العبد وربّه ولا تتأثر بتأثر الحياه العامه ولا بتطورها، لانها نظام ثابت أبدي بين الانسان وخالقه و العبد وربّه ولا يعقل التغير و التطور فيه، ضروره أن العبادات بنفس الصيغه التي جاءت في الكتاب و السنه ثابتة في جميع القرون بلا فرق بين القرون الأولى و القرون المتحصّره كعصر الذره و الفضاء، فالانسان الذي يحرك الأشياء بقوه اليد كما يصلّي و يصوم و يحج كذلك الانسان الذي يحرك الأشياء بقوه الذره يصلّي و يصوم و يحج، وعلى ضوء هذا الأساس فالمصالح و الآثار المترتبه عليها بما أنها مصالح و آثار معنويه تقوى علاقه الانسان برّبّه وخالقه و تؤدي إلى نموّها فلا يعقل التضاد بينها، ومن هنا يكون قياسها بالمصالح و الآثار الماديه المترتبه على الأفعال الخارجيه الاعتياديه في حياتنا قياس مع الفارق وفي غير محله، هذا اضافته إلى أنه لا طريق لنا إلى تلك المصالح و الآثار ولا نعرف سنخها حتى نحكم بوجود المضاده بين استيفائها، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن موضوع وجوب التمام على القول بالترتب ترك الصلاة القصريه، وحينئذ تسأل هل إن موضوعه تركها في تمام الوقت أو يكفي تركها في أول الوقت؟

والجواب: إنه لا يمكن الالتزام بشيء من الأمرين:

أما الأمر الأول: فلان لازمه وجوب إعادة الصلاة قصراً في الوقت إذا انكشف الخلاف فيه و علم بوجود القصر عليه وعدم صحه ما أتى به من الصلاة تماماً في أول الوقت، و هذا خلاف النص في المسأله.

و أما الأمر الثاني: فلان لازمه تعدد الواجب عليه في الوقت، فإن الواجب في أول الوقت الصلاة تماماً وبعد انكشاف الخلاف و العلم بوجود القصر

فالواجب الصلاة قصرًا، وهذا خلاف الضروره، لوضوح أن الواجب في كل يوم وليله بمقتضى الكتاب و السنه خمس صلوات فقط لا أكثر.

و قد علق عليه بعض المحققين قدس سره (١) بتقريب إن وجوب التمام على المسافر الجاهل بوجوب القصر مشروط بفوات ملاك القصر بنحو الشرط المتأخر، وفوته قد يكون بتركه في تمام الوقت و قد يكون بإتيان التمام في أول الوقت، فإنه مع استيفاء الملاك من التمام لا يمكن استيفائه من القصر لمكان المضاذه بينهما هذا.

ويمكن المناقشه فيه أولاً: إنه مبنى على إمكان الشرط المتأخر، و قد حققنا في محله إنه مستحيل في مرحله المبادى.

وثانياً: إن كون فوت ملاك القصر شرطاً لوجوب التمام، مبنى على عدم إمكان استيفاء ملاك القصر بعد استيفاء ملاك التمام لمكان المضاذه بينهما، و قد مرّ إن هذا المبنى غير صحيح.

التعليق الثانى على المحاوله الثانيه

الثانى (٢): أيضاً أفاده قدس سره من أن المصلحتين المفروضتين لا تخلوان من أن تكونا ارتباطيتين أو استقلاليتين ولا ثالث لهما، فعلى الأول لا يمكن تحصيل المصلحه القائمه بالصلاه تماماً، لفرض أنها مرتبطه بالمصلحه القائمه بالصلاه قصرًا، ولا يمكن حصول الأولى بدون الثانيه، ونتيجه ذلك إن الصلاه تماماً باطله بدون الاتيان بالصلاه قصرًا، لأن صحتها منوطه بترتب مصلحتها عليها، والفرض إنها لا تترتب بدون الاتيان بها أيضاً لمكان ارتباطيه مصلحتها بمصلحتها ثبوتاً وسقوطاً، ولازم ذلك أن الواجب مجموع الصلاتين في هذه الحاله و هو كما ترى.

ص: ١٠٩

١- (١) - المصدر السابق ص ٤٢٨.

٢- (٢) - محاضرات فى اصول الفقه ج ٣ ص ١٨٠ و مصباح الاصول ج ٢ ص ٥٠٧.

وعلى الثانى يلزم تعدّد الواجب فى الواقع، فإن الصلاة تماماً بلحاظ اشتمالها على مصلحه ملزمه فى نفسها واجبه على المسافر الجاهل بوجوب القصر، والصلاه قصراً بلحاظ اشتمالها على مصلحه ملزمه فى نفسها واجبه عليه أيضاً فى هذه الحالة و هذا خلاف الضروره، لأن الثابت بالكتاب و السنه هو أن الواجب على كل مكلف فى كل يوم و ليله خمس صلوات من طلوع الفجر إلى غسق الليل، مع أن لازم ذلك هو أن الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر فى كل يوم ست صلوات و هو كما ترى، وبذلك يظهر حال مسأله الجهر والاخفات أيضاً، فإن جميع ما ذكرناه فى مسأله القصر و التمام يجرى فى مسأله الجهر والاخفات بدون أدنى فرق بينهما هذا.

قد يناقش فيه، بأن الكتاب و السنه و إن كانا يدلان على ذلك، إلا إن دلالتهما عليه إنما تكون بعنوان أولى، ولا مانع من تعدد الحكم بعنوان ثانوى، وحيث إن وجوب الصلاتين التمام و القصر على المسافر فى وقت واحد إنما يكون بعنوان ثانوى و هو كونه جاهلاً بوجوب القصر فلا يكون منافياً لهما، وعلى هذا فيمكن دفع الاشكال بذلك.

وغير خفى، إن هذه المناقشه مبنيه على أن يكون وجوب التمام على المسافر الجاهل بوجوب القصر فى الشريعه المقدسه بخطاب ثانوى خاص به فى مقابل الخطاب الأولى العام الذى يكون مفاده وجوب التمام واقعاً على الحاضر فى مقابل المسافر، و هذا المبني و إن كان يظهر اختياره من كلمات جماعه إلا أنه غير صحيح، و إن وجوب التمام عليه إنما هو بالخطاب الأولى العام لا بخطاب ثانوى خاص و سوف نشير إلى تفصيل ذلك.

الثالث: ما أفاده المحقق الأصبهاني قدس سره (١) من أن هذه المحاولة لاتنسجم مع ما بنى قدس سره عليه في مبحث الأجزاء من جواز تبديل الامتثال بالامتثال، معللاً بأن الامتثال ليس إلا مقدمه إعدديه لترتب الملاك عليه لا أنه عله تامه له وإلا لم يبق مجال للامتثال الثاني، وعلى هذا فلا مانع من تطبيق هذه الكبرى على المقام بأن يقوم بإعادة الصلاة قصراً بعد التمام من باب تبديل الامتثال بالامتثال الآخر، فالنتيجة إن مقتضى ما ذكره قدس سره هناك من صحة تبديل الامتثال بالامتثال جواز إعادة الصلاة قصراً بعد الاتيان بالتمام، فما أفاده قدس سره من عدم جواز ذلك هنا منافي لما ذكره قدس سره هناك.

وفيه، إن المقام يختلف عن مسأله تبديل الامتثال بالامتثال، إذ في المقام قد فرض قدس سره وجود مصلحتين ملزمتين إحداهما قائمه بالجامع بين القصر و التمام والأخرى بخصوص القصر، و أما هناك فمصلحه واحده، وحيث إن الامتثال مقدمه إعدديه بالنسبه إليها، فلا مانع من تبديله امتثال آخر أفضل ليختار الله احبهما إليه كتبديل الصلاة فرادى بالصلاه جماعه، و أما في المقام فلا يمكن ذلك، لأنه إذا أتى بالتمام بطل دور القصر، ويستحيل حينئذ أن يكون مقدمه إعدديه لترتب مصلحته ومقتضى له، لاستحاله ثبوت المقتضيين معاً للضدين كذلك كاستحاله اجتماعهما على أساس أن مقتضى المحال محال.

فالنتيجة، إن ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من المحاولة لا يرجع إلى معنى معقول.

المحاولة الثالثه: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره

المحاولة الثالثه: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره (٢) وملخصها: إنه لا مانع من الالتزام بالترتب في مرحله الجعل، بأن يكون وجوب التمام مجعولاً في الشريعه

ص: ١١١

١- (١) - نهايه الدرايه ج ٤ ص ٤٣٢.

٢- (٢) - محاضرات في اصول الفقه ج ٣ ص ١٦٤.

المقدسه على المسافر الجاهل بوجوب القصر مشروطاً بعدم الاشتغال به فى هذه الحاله وبالعكس فى مورد واحد، و هو ما إذا نوى المسافر إقامة عشره أيام فى بلد وكان جاهلاً- بأن الواجب عليه حينئذٍ الصلاه تماماً وكذلك الحال فى مسأله الجهر والاختفات، ثم قال قدس سره: إن الترتب فى المقام يمتاز عن الترتب فى مرحله الامتثال بأمرين:

الأول: إن الترتب فى مرحله الجعل بحاجه إلى دليل دون الترتب فى مرحله الامتثال، فإن إمكانه يكفى لوقوعه.

الثانى: إن اشتراط الخطاب المترتب فى مرحله الجعل بعدم الاشتغال، بمتعلق الخطاب المترتب عليه إنما هو فى حال جهل المكلف به لا- مطلقاً، بينما يكون اشتراط الخطاب المترتب فى مرحله الامتثال بعدم الاشتغال بمتعلق الخطاب المترتب عليه مختص بحال علم المكلف به لا مطلقاً.

تعليق على هذه المحاوله بأمرين:

لنا تعليق على هذه المحاوله بأمرين:

الأمر الأول:

إن معنى الترتب فى مرحله الجعل هو أن الشارع جعل حكماً فى هذه المرحله مشروطاً بعدم الاتيان بمتعلق حكم آخر فى حال جهل المكلف به، ولازم ذلك هو أن الترتب فى مرحله الجعل يكون بين حكيمين لاتنافى ولاتعارض بينهما، وذلك لما أشرنا إليه سابقاً من أن حكيمين يكون أحدهما مجهولاً- وغير واصل إلى المكلف و الآخر معلوماً وواصلاً إليه لاتنافى بينهما، لأن الحكم المجهول بوجوده الواقعى لا يصلح أن يكون معارضاً للحكم المعلوم الواصل لابنفسه ولا باقتضائه، أما الأول فلأنه مجرد اعتبار و هو بحدّه الاعتبارى يشمل موارد العجز التى لا يحكم العقل بوجوب الطاعه فيها، و أما الثانى فلأنه حيث كان مجهولاً فلا يقتضى تحريك المكلف نحو الاتيان بمتعلقه حتى

يكون مزاحماً للحكم الآخر الواصل المحرك له نحو الاتيان بمتعلقه.

فالتتيجه، إن الترتب فى مرحله الجعل إنما هو بين حكمين لاتعارض ولا- تنافى بينهما لا- فى مرحله المبادئ ولا- فى مرحله الاقتضاء، بينما يكون الترتب فى مرحله الامثال بين حكمين متعلقين بالضدين الواصلين إلى المكلف المتزاحمين فى هذه المرحلة، وبكلمه واضحه إن الترتب فى مقام الجعل يمتاز عن الترتب فى مقام الامثال بعده نقاط:

الأولى: إن الترتب فى مقام الجعل كما عرفت إنما هو بين حكمين لا- تنافى ولا تعارض بينهما، بينما يكون الترتب فى مقام الامثال إنما هو بين حكمين متزاحمين فعلاً.

الثانيه: إنه يكفى فى وقوع الترتب فى مقام الجعل أن يكون إشتراط أحد الحكمين بعدم الاشتغال بمتعلق الحكم الآخر المجهول وارداً فى لسان الدليل فلا يحتاج إلى مؤنه زائده، بينما لا يكفى ذلك فى إمكان الترتب فى مقام الامثال، لأنه زائداً على هذا بحاجه إلى مؤنه اخرى و هى اثبات أنه لا يلزم من فعليه كلا الأمرين فى زمن واحد محذور طلب الضدين ولا التمانع بين الأمرين، ومن هنا قلنا إن الترتب فى هذا المقام يتوقف على توفر أمرين:

الأول: التقييد اللبى العام.

الثانى: إنه لا يلزم من فعليه الأمرين المتعلقين بالضدين فى زمن واحد محذور طلبهما معاً ولا التمانع بينهما، فإذا توفر هذا الأمران فعندئذٍ لا بد من الالتزام بالترتب.

الثالثه: إن مرد الترتب إمكاناً واستحاله فى مرحله الامثال إلى امكان توجه

الخطابين الفعليين المترتبين إلى المكلف في زمن واحد وعدم إمكان ذلك، فعلى الأول امكن توجه الخطابين المذكورين إليه، وعلى الثاني لا يمكن ذلك، وعلى هذا فإطلاق خطاب المهم مقيد لباً بعدم الاشتغال بالأهم إذا كان واصلاً ومنجزاً على كلا القولين في المسألة هما القول بإمكان الترتب والقول باستحالته، وأما إذا لم يكن خطاب الأهم واصلاً ومنجزاً بأن يكون مجهولاً، فلا- موجب لتقييد إطلاق خطاب المهم بذلك بلا- فرق فيه بين القول بإمكان الترتب والقول باستحالته، وعلى كلا القولين لا تنافي حينئذٍ بين الخطابين المهم والأهم، غايه الأمر على القول بإمكان الترتب لا مزاحمه بينهما، وعلى القول باستحالته لا معارضه بينهما والجامع إنه لا تنافي بين الحكمين، لأن التنافي بينهما إما في مرحلة المبادئ أو في مرحلة الاقتضاء والامتنال ولا تنافي بينهما في المقام في كلتا المرحلتين، أما في الأولى فلأن الحكمين مختلفين في المتعلق ذاتاً ووجوداً، وعليه فلا مانع من اشتغال كل من متعلقيهما في مرحلة المبادئ على مصلحة ملزمه في نفسها ولا يلزم منه اجتماع المثليين، كما إنه لا مانع من تعلق الإرادة والحب بهما في هذه المرحلة بل لا مانع من تعلق الإرادة بأحدهما والكراهه بالآخر والحب بأحدهما والبغض بالآخر وهكذا، فإنه لا يلزم من ذلك اجتماع الضدين، وهذا معنى إنه لا تنافي بينهما في مرحلة المبادئ.

و أما في الثانية فقد مرّ أن الحكم المجعول حيث إنه غير واصل إلى المكلف فلا يكون محرراً له نحو الاتيان بمتعلقه، فإذا لا مانع من اقتضاء الحكم الواصل والمنجز للاتيان بمتعلقه، وإن شئت قلت: إن اعتبار قدره في صحه التكليف سواءً أكان بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز أو باقتضاء نفس الخطاب، فلا يتطلب إلا تقييد

إطلاق الأمر بالمهمّ بعدم الاشتغال بالأهمّ إذا كان كلاهما واصلين إلى المكلف، و أما إذا كان الأمر بالأهمّ غير واصل إليه، فلا يتطلب تقييد إطلاق الأمر بالمهمّ بعدم الاشتغال به، إذ لا يلزم من بقاء إطلاقه طلب الجمع بين الضدّين، باعتبار أن الأمر بالأهمّ لمكان عدم وصوله لا يقتضى الاتيان بمتعلقه حتى يلزم المحذور المذكور، فلهذا لا يكون هناك مانع من إطلاق خطاب المهمّ، وهذا معنى إنه لا تنافى بينهما فى مرحله الاقتضاء أيضاً.

فالتتبعه، إن كل خطاب شرعى مقيد لباً بعدم الاشتغال بضدّ واجب منجز لا يقل عنه فى الأهميه ولا يكون مقيداً لباً بعدم الاشتغال بضدّ واجب مطلقاً و إن لم يكن واصلًا ومنجزاً.

و أما الترتب فى مرحله الجعل فهو منوط بأن يكون المأخوذ فى موضوع الحكم المترتب عدم الاشتغال بمتعلق الحكم المترتب عليه شريطه أن يكون المكلف جاهلاً به.

الرابعه: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن وقوع الترتب فى مرحله الجعل بحاجه إلى دليل، و أما وقوعه فى مرحله الامتثال فلا يحتاج إلى دليل إذ يكفى فى وقوعه إمكانه.

الخامسه: إن الترتب إذا كان فى مرحله الامتثال فالمعتبر فيه أن يكون التضاديين الواجبين المتزاحمين اتفاقياً ناشئاً من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى هذه مرحله، بينما لا يعتبر ذلك فى الترتب فى مرحله الجعل، فإنه ممكن بين الخطابين سواءً أكان بين متعلقيهما تضاد أم لا، وعلى الأول لا فرق بين أن يكون التضاد بينهما دائماً أو اتفاقياً، و إذا كان دائماً فلا بد أن يكون بينهما ثالث وإلاّ فلا يعقل الترتب بينهما، ومن هنا يكون جعل الخطابين المترتبين فى الشرع قد يكون بملاك التضاد بين متعلقيهما و قد يكون بملاك آخر، لحد الآن قد تبين إن الفرق بين الترتب فى مرحله الجعل و الترتب فى مرحله الامتثال يكون من عده نقاط لا من

نقطتين كما ذكره السيد الأستاذ قدس سره، هذا كله بحسب مقام الثبوت و التصور بلافرق في ذلك بين مسأله القصر و التمام و مسأله الجهر و الاخفات.

الأمر الثاني:

إن أدله المسألتين هل تدل على أن وجوب التمام في المسأله الأولى ووجوب الجهر أو الاخفات في المسأله الثانيه يكون من باب الترتب وأنه مشروط بترك الاتيان بالآخر لدى الجهل بوجوبه.

والجواب: إنها لا تدل على ذلك، لأن الروايات الواردة في المقام ناصه في أن التمام واجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر في الشبهات الحكميه أى من لم تقرأ عليه آيه التقصير وكذلك الجهر، فإنه واجب على الجاهل بوجوب الاخفات في الصلوات الاخفاته وبالعكس، و أما كون هذا الوجوب مشروطاً بعدم الاتيان بصلاه القصر أو صلاه الاخفات فهذه الروايات لاتدل عليه، لأن الظاهر منها أن الجهل بوجوب القصر تمام الموضوع لوجوب التمام وكذلك الجهل بوجوب الاخفات وبالعكس، وعلى هذا فالتمام إما أنه واجب تعييناً أو تخيراً فكلاهما محتمل، فعلى الأول يكون الواجب التمام بحدّه وعنوانه، وعلى الثاني يكون الواجب الجامع بينه وبين القصر، و أما أن وجوبه وجوب ترتبى ومشروط فهو لا يستفاد منها بل لا يمكن الالتزام بالترتب في كلتا المسألتين، وذلك لأن موضوع وجوب صلاه التمام على هذا القول ترك صلاه القصر واقعاً هو لا يصلح أن يكون موضوعاً لوجوبها، وذلك لأنه إن كان تركها في تمام الوقت، فيلزم حينئذٍ وجوب إعادتها قصراً إذا انكشف الحال في الوقت وعلم المسافر بوجوبها عليه و إن كان آتياً بالصلاه تماماً في أول الوقت، لفرض أن وجوبها مترتب على تركها قصراً في تمام الوقت، و أما إذا لم يستمر إلى نهايه الوقت فيكشف عن عدم وجوبها من الأول فلهذا تقع فاسده، و إن كان تركها

ولو فى جزء من الوقت، فىلزم حىنئذٍ تعدد الواجب فى وقت واحد، فإنه طالما يكون جاهلاً بوجوب القصر فوظيفته التمام واقعاً، و إذا انكشف له الحال فى الوقت وعلم بوجوب القصر عليه فوظيفته الصلاة قصرأً، وهذا معنى تعدد الواجب عليه بين المبدء و المنتهى و هو القصر و التمام معاً، ومن الواضح إنه لا يمكن الالتزام بذلك لأنه خلاف الضروره من الشرع، لأن الواجب فى الشرع كل يوم بين المبدء و المنتهى صلاه واحده إما التمام أو القصر، لحد الآن قد تبين إن روايات الباب لاتدل على أن وجوب التمام على المسافر الجاهل بوجوب القصر يكون من باب الترتب وكذلك الحال بالنسبه إلى وجوب الجهر والاخفات هذا.

التحقيق فى المقام

والتحقيق فى المقام أن يقال، إن الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر الصلاة تماماً إما تعييناً أو تخيراً، على أساس إنه لا مانع من الالتزام بجعل هذه الروايات التى عمدتها صحيحه زراره ومحمد بن مسلم (١) مخصصه لاطلاق أدله وجوب القصر على المسافر بالمسافر العالم بوجوبها، وذلك لأنه يتوقف على تماميه أمرين:

الأول: إمكان أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه.

الثانى: وجود الدليل على وقوع ذلك.

أما الأمر الأول فالمعروف و المشهور بين الأصحاب استحاله ذلك لاستلزامه الدور وتقدم الشىء على نفسه، بتقريب إن العلم بالحكم يتوقف على ثبوت الحكم فى المرتبه السابقه من باب توقف العلم على المعلوم، فلو كان ذلك العلم مأخوذاً فى موضوعه لكان الحكم متوقفاً على ثبوته من باب توقف الحكم على

ص: ١١٧

ثبوت موضوعه، فيلزم حينئذٍ توقف الشيء على نفسه.

والجواب: إن أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه تارة يكون بلحاظ مرتبه واحده وأخرى يكون بلحاظ مرتبتين.

و أما إذا كان بلحاظ مرتبه واحده، فهو لا يمكن لمحدور الدور كما تقدّم، و أما إذا كان بلحاظ مرتبتين فهو بمكان من الامكان ولا يلزم منه محدور الدور كما إذا أخذ العلم بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول و هي مرتبه الفعلية، وذلك لأن ما يتوقف على العلم غير ما هو متوقف على العلم، لأن العلم متوقف على الحكم في مرتبه الجعل من باب توقف العرض على معروضه، والحكم في مرتبه الفعلية متوقف على العلم من باب توقف الحكم على موضوعه في الخارج، وعلى هذا ففي كلتا المسألتين لا مانع ثبوتاً من أخذ العلم بالحكم في مرتبه في موضوع نفسه في مرتبه اخرى، أما في مسأله القصر و التمام فلا- مانع من أن يأخذ العلم بوجود القصر في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول و هي مرتبه فعلية الحكم بفعلية موضوعه يعنى مرتبه فعلية فاعليته، ومعنى ذلك إن العلم بوجود القصر في الشريعه المقدسه موضوع لفعلية فاعليته في الخارج ولا- مانع من ذلك ثبوتاً ولا يستلزم محدور الدور، لأن العلم بوجود القصر متوقف على ثبوته في مرتبه الجعل من باب توقف العرض على معروضه و الحكم في مرتبه الفعلية الذى هو بمعنى فعلية فاعليته، متوقف على العلم من باب توقف الحكم على موضوعه فإذن لا دور.

ونتيجه ذلك اختصاص وجوب الصلاه القصريه بالمسافر العالم بوجوبها في الشريعه المقدسه لا مطلق المسافر، وحينئذٍ فإذا علم بوجوبها فيها وقرأت عليه آيه التقصير كان فعلياً في حقه أى فاعليته، و أما المسافر الجاهل بوجوب القصر

فى الشرىعه فهو باق تحت إطلاقات أدله وجوب التمام.

ونظير المقام ما ورد من الاستثناء لجماعه من المسافرىن عن إطلاق دليل وجوب القصر، منهم من يكون شغله السفر أو فى السفر ومنهم من يكون سفره معصيه أو كان للصيد لهواً، فإن هؤلاء المسافرىن الممىزىن وظىفتهم الصلاه تماماً فى السفر هذا لا كلام فىه، وإنما الكلام فى أنهم باقون تحت إطلاق أدله وجوب التمام و إن المستثنى منه حصه خاصه من المسافر وهى الذى لا ينطبق علىه أحد هذه العناوىن الخاصه الممىزه أو إن التمام واجب عليهم بوجوب جدىد بعنوان ثانوى فىه وجهان:

الظاهر هو الوجه الأول، وذلك لأن لسان الرواىات فى مقام الاثبات تقيىد إطلاق أدله وجوب القصر بغير هؤلاء المسافرىن الممىزىن، و هذا التقيىد فى المقام يكشف عن التقيىد فى مقام الثبوت و الواقع من بدايه التشرىع وإلا كان لغواً و جزافاً، ولازم هذا التقيىد فى مقام الثبوت هو خروج خصوص المسافر الذى لا يكون معنوناً بأحد العناوىن المذكوره عن إطلاق أدله وجوب التمام، والوجه فى ذلك إن مقتضى إطلاق أدله وجوب التمام هو وجوبه على كل مكلف بتمام أنواعه وأشكاله كالمسافر و الحاضر ونحوهما، ولكن أدله وجوب القصر تدل على استثناء صنف خاص من المكلف عنه و هو المسافر فإن وظىفته القصر فى السفر، و هذا المسافر أيضاً لا يبقى على إطلاقه بل قىد بالمسافر الذى لا يكون مصداقاً لأحد العناوىن المتقدمه الممىزه، و أما المعنون به فهو داخل فى موضوع وجوب التمام ويكون من أفراده، باعتبار أن موضوعه طبعى المكلف الجامع بين تمام أصنافه و المستثنى منه خصوص حصه خاصه من المسافر، و هذا الاستثناء لا يوجب إلا تقيىده بأن لا يكون المكلف مسافراً بهذا السفر الخاص الذى

لا ينطبق عليه شيء من المميزات المتقدمه، و أما سائر أصناف المسافر فهي داخله فيه.

وبكلمه، إن هذه الروايات و إن كانت متأخره زمنياً عن أدله وجوب القصر على المسافر، إلا- أنها تكشف عن تقييد موضوع وجوب القصر بالمسافر الخاص من الأول، وتدل على أن وجوب القصر مجعول في الشريعه المقدسه من الابتداء عليه خاصه لا على الجامع بينه وبين سائر أصنافه، وتدل على أنه المستثنى من موضوع أدله وجوب التمام في الواقع لامطلق المسافر، غايه الأمر إن الكاشف عن ذلك يكون متأخراً كما هو الحال في جميع موارد العام و الخاص و المطلق و المقيد و الحاكم و المحكوم وهكذا، مثلاً إذا ورد في الدليل أكرم العلماء ثم ورد لا تكرم الفساق منهم، وفي نفس الوقت ورد على الدليل الخاص تقييدات واستثناءات منها أن لا يكون العالم الفاسق هاشمياً وإلا وجب إكرامه، ومنها أن لا يكون العالم الفاسق فقيهاً وهكذا.

ومن الواضح إن هذه الاستثناءات تدل على أن الخارج من موضوع وجوب الاكرام حصه خاصه من العالم الفاسق و هي الذى لا يكون معنوياً بأحد هذه العناوين الخاصه المميزه، ولا تدل على أن العالم الفاسق إذا كان هاشمياً أو فقيهاً محكوم بوجوب الاكرام من جديد وبخطاب خاص، ضروره أنها في مقام تحديد موضوع الخاص في الواقع وبيان إنه الخارج عن موضوع العام واقعاً، و أما الحكم فلاشك في ثبوته بعد ثبوت الموضوع فيه و المقام من هذا القبيل.

وعلى ضوء هذا البيان يظهر حال مسأله القصر و التمام و الجهر والاختفات، أما ثبوتاً فقد تقدم إنه لا مانع من أخذ العلم بوجوب القصر في مرتبه في موضوع نفسه في مرتبه اخرى، وكذلك العلم بوجوب الصلاه الجهرية في مرتبه في

و أما اثباتاً فلأن أدله كلتا المسألتين لا تكون قاصره عن إثبات ذلك، أما نصوص المسأله الأولى التى عمدتها صحيحه زراره ومحمد بن مسلم فهى تصلح أن تكون مقبده لاطلاق أدله وجوب القصر بالمسافر الذى لا يكون جاهلاً بوجوبه فى الشريعة المقدسه، ومعنى ذلك أن وجوب القصر فعلى بفاعليته ومحركيته للمسافر الذى كان يعلم بوجوبه عليه فى الشريعة المقدسه، و أما المسافر الجاهل بوجوبه فيها فوظيفته التمام، بمعنى إنه باق تحت اطلاق أدله وجوب التمام، لأن هذه الروايات فى مقام تحديد موضوع وجوب القصر فى الواقع ومقام الثبوت وبيان أنه خصوص المسافر العالم بوجوبه فى الشرع والخارج من موضوع وجوب التمام دون المسافر الجاهل به، باعتبار أنها تكشف ثبوتاً عن أن الخارج عن إطلاق أدله وجوب التمام من الأول كان خصوص المسافر العالم بوجوب القصر لا مطلقاً، فالنتيجه إن تخصيص وجوب الصلاه قصراً بالمسافر الذى قرئت عليه آيه التقصير وعلم بوجوبها فى الشريعة المقدسه ثبوتاً بمكان من الامكان ولا محذور فيه، و أما إثباتاً فالأدله غير قاصره عن الدلاله على ذلك، فإن قوله عليه السلام فى صحيحه زراره ومحمد بن مسلم: «إن كان قرأت عليه آيه التقصير وفسرت له فصلئاً أربعاً أعاد، و إن لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها، فلا إعاده عليه» يدل بمقطعه الأول بوضوح على أن وجوب التقصير على المسافر مشروط بأن قرأت عليه آيه التقصير وفسرت له التى هى كناية بليغه عن علمه بوجوب القصر فى الشريعة المقدسه، وبمقطعه الثانى على أن المسافر إذا كان جاهلاً بوجوب القصر فى الشرع وكان يعتقد بوجوب التمام عليه فوظيفته التمام، ويدل على ذلك عدم وجوب الاعاده إذا علم بأن الواجب عليه القصر، لوضوح إنه لو لم يكن التمام واجباً عليه واقعاً فى هذه الحال وكان

الواجب عليه في الواقع هو القصر، وجبت الاعاده عند انكشاف الخلاف، لفرض إنه لم يأت بالصلاه المأمور بها وما أتى به ليس مصداقاً لها، فإذا نفي الاعاده دليل على أن وظيفته الصلاه تماماً واقعاً في حال الجهل بوجوب القصر، وحينئذٍ إذا ارتفع الجهل عنه وعلم بوجوب القصر عليه انقلب الموضوع، فإذاً يكون ذلك من باب الانقلاب لامن باب كشف الخلاف.

و أما نصوص المسأله الثانيه و هى مسأله الجهر والاخفات فهى أيضاً لاتقصر عن الدلاله على أن وجوب الصلاه الجهرية أو الاخفاته على المكلف مشروط بالعلم بوجوبها في الشريعه المقدسه ولا مانع من الالتزام بذلك ثبوتاً وإثباتاً بنفس ما تقدم في المسأله الأولى، نعم تختلف هذه المسأله عن المسأله المتقدمه في الناسى، فإنه كالجاهل في هذه المسأله دون المسأله الأولى، و إن شئت قلت: إن المتحصّل من الجميع هو أن المكلف إذا سافر فطالما يكون جاهلاً بوجوب القصر في الشريعه المقدسه، فوظيفته التمام واقعاً بمقتضى الاطلاقات الأوليه، و إذا علم بالحال وانكشف له أن الواجب هو القصر خرج عن موضوع العام ودخل في موضوع الخاص و هو ما دلّ على وجوب القصر على المسافر العالم به، وعلى هذا فإذا أتى المسافر بالتمام في أول الوقت ثم علم بوجوب القصر عليه، فلا يجب عليه الايتان بالقصر لأنه أدّى وظيفته، نعم إذا لم يأت بالصلاه تماماً في أول الوقت إلى أن علم بوجوب الصلاه قصراً وجب عليه الايتان بها، هذا نظير ما إذا كان المكلف حاضراً في أول الوقت وصلّى تماماً ثم سافر، فلا يجب عليه القصر باعتبار أنه أدّى وظيفته، نعم إذا لم يصل تماماً إلى أن سافر وجب عليه القصر، وعلى هذا فلا موضوع لتعدّد العقاب في المسأله، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه لا يمكن و إن كان بلحاظ مرتبتين، فعندئذٍ هل يمكن الالتزام بالترتب في مرحله الجعل أو أنه لا بد من الالتزام بأن المجعول

فى هذه الحال وجوب واحد متعلق بالجامع بين القصر و التمام و الجهر والاخفات بنحو التخيير الشرعى.

والجواب: الظاهر هو الثانى دون الاحتمال الأول، فلنا دعويان:

الأولى: إن الالتزام بالاحتمال الأول و هو الترتب لا يمكن.

الثانية: إنه لابد حينئذٍ من الالتزام بالاحتمال الثانى.

أما الدعوى الأولى فلأذن الترتب فى مرحله الجعل و إن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن حمل روايات الباب على ذلك، فإنها تنص على كفايه الاتيان بالصلاه تماماً فى أول الوقت للمسافر الجاهل بوجوب القصر و إن علم فى أثناء الوقت بوجوبه ولا تجب عليه الاعاده، و قد تقدم إن هذا لا ينسجم مع القول بالترتب فى مقام الجعل، فلذلك لا يمكن حمل الروايات عليه، و من هنا لابد من حملها على أن الواجب هو الجامع بين صلاه القصر وصلاه التمام ولا- مانع من الالتزام بذلك فى كلتا المسألتين، ثم إن للتخيير الشرعى تفسيرين:

تفسيرين للتخيير الشرعى و اختيار الأول منهما

أحدهما: إن حقيقه التخيير الشرعى متمثله فى جعل وجوب واحد متعلق بجامع انتزاعى و هو عنوان أحدهما أو أحدها على نحو البديله.

الثانى: إن حقيقه التخيير الشرعى متمثله فى جعل وجوبات مشروطه متعدده بعدد أفراد الجامع، فعلى الأول متعلق الوجوب الجامع وعلى الثانى متعلقه الفرد بحدّه الفردى مشروطاً بعدم الاتيان بالفرد الآخر، ثم إن الظاهر من هذين التفسيرين هو التفسير الأول بوجهين:

الأول: إن المتفاهم العرفى من الخطاب المتعلق بأحد شيئين أو أشياء هو تعلقه بالجامع لا بكل فرد بحدّه الفردى مشروطاً.

الثانى: إن الوجوب إذا كان متعدداً، فلا محاله يكون ملاكه الذى هو روحه أيضاً متعدداً وإلا فلا يعقل تعدده بدون تعدده، وعليه فلانزم التفسير الثانى هو اشتمال كل من الخصال على الملاكة، و هو حينئذ لا يخلو من أن يكون قائماً بكل منها مستقلاً أو مشروطاً أو مرتبطاً و الكل لا يمكن أما الأول فهو خلف الفرض، و أما الثانى فلأن لازمه عدم إمكان الجمع بين الملاكات لمكان المضاده بينها مع عدم المضاده بين أسبابها و هى الأفعال وإمكان الجمع بينها و هذا كما ترى، و أما الثالث فلازمه أن يكون مجموع الخصال واجباً واحداً و هو خلف، و سوف يأتى تفصيل كل ذلك فى مبحث الواجب التخييرى إن شاء الله تعالى.

إلى هنا قد تبين ان الصحيح هو التفسير الأول للتخيير الشرعى دون التفسير الثانى، نعم إن هذا التفسير كان معقولاً إذا كان الخطاب التخييرى الشرعى متعلقاً بفعالين متضادين الذين لهما ثالث، شريطه أن يكون كل واحد منهما بحده الخاص مشتمله على مصلحه ملزمه، ففى مثل ذلك لا محاله يرجع التخيير الشرعى إلى جعل وجوبين مشروطين كما تقدم.

وعلى هذا فلا مانع من أن يكون الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر فى الشريعة المقدسه الجامع بين القصر و التمام فى هذه الحاله.

نتيجه البحث

ونتيجه ذلك إن المكلف المسافر إذا صلّى فى هذه الحاله قصرأ و تمشى منه قصد القربه صحت، لأنها إحدى فردى الواجب التخييرى.

ومن هنا يظهر الحال فى مسأله الجهر والاخفات أيضاً، لأن الكلام فيها نفس الكلام فى مسأله القصر و التمام حرفاً بحرف.

لحد الآن قد استطعنا أن نخرج بالأمور التاليه:

الأول: إن الصحيح في كلتا المسألتين المتقدمتين ما حققناه فيهما من اختصاص وجوب الصلاة قصرًا بالمسافر الذي كان يعلم بوجوبها في الشريعة المقدسه، و أما المسافر الجاهل بوجوبها فيها، فوظيفته الصلاة تماماً واقعاً دون الصلاة قصرًا، ومن هنا لو أتى بالصلاة قصرًا في هذه الحالة وتمشى منه قصد القربه فرضاً لم تصح لعدم الأمر بها، لأنه منوط بالعلم به، ولهذا لو أتى المسافر بالصلاة تماماً في أول الوقت ثم علم بوجوب الصلاة قصرًا لم تجب الإعادة، لأن ذلك من انقلاب الموضوع لا من انكشاف الخلاف، وكذلك الحال في مسأله الجهر والاخفات.

الثانى: مع الاغماض عن ذلك وتسليم إنه لا يمكن أن يكون وجوب الصلاة قصرًا مختصاً بالمسافر العالم بوجوبها، إلا أنه لا بد حينئذٍ من الالتزام بأن الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر الجامع بين صلاتى القصر و التمام و هو عنوان إحداهما، إذ لا يمكن حمل روايات الباب إلا على ذلك بعدما لا يمكن حملها على الترتب فى مرحله الجعل كما مرّ، بدون احراز إنه موضوع له وموضوعه على هذا المسافر المقيّد بقيدتين:

أحدهما جهله بوجوب القصر. والآخر تركه له. ومن الواضح إن الالتفات إليه بهذا الوصف يوجب الانقلاب وتبدل الجهل بالعلم، فينتفى وجوب التمام الترتبى حينئذٍ بانتفاء موضوعه و هو الجهل.

فالنتيجه، إن وجوب التمام الترتبى إن كان بالخطاب الأولى فلايتوقف وصوله إلى المكلف، لاعلى احراز الترك بماهو و لاعلى احرازه بوصفه العنوانى، بل لافرق حينئذٍ بين أن يكون المأخوذ فى موضوعه ترك القصر أو العصيان، إذ على كلا التقديرين لايتوقف إحرازه ووصوله على ذلك، و إن كان بالخطاب الثانوى

الخاص به فهو يتوقف عليه، ولكن ليس بإمكانه إحرازه باحراز موضوعه لأمرين:

الأول: لزوم الانقلاب.

الثاني: إنه معتقد بوجوب التمام عليه بالخطاب الأولى ويرى نفسه موضوعاً له، ومعه لا يعقل أن يرى نفسه موضوعاً للخطاب الثانوى أيضاً، وعليه فيكون جعله لغواً.

و أما التعليق على الثانى فلأن ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من أن الشرط فى باب الترتب هو عصيان الخطاب المترتب عليه غير تام، لا- فى الترتب فى مقام الجعل ولا فى مقام الامتثال، أما فى الأول فلأننا لو قلنا بالترتب فيه، فنقول أن الشرط فى وصوله إليه، إذ يكفى فيه العلم بالكبرى وإحراز الصغرى وتطبيقها عليها، نعم لو كان وجوب التمام عليه بخطاب ثانوى خاص به لكان وصوله متوقفاً على إحراز موضوعه و هو ترك القصر بوصفه العوانى، ولكن الأمر ليس كذلك بل هو بخطاب عام أولى فيكون تحريكه بوجوب التمام واقعاً لا تخيلاً.

الثالث: إن الالتزام بالترتب فى مرحله الجعل ثبوتاً و إن كان ممكناً فى كلا البابين، إلا أنه لا يمكن الالتزام به فى مقام الاثبات لعدم الدليل عليه، هذا تمام الكلام فى المسألة الأولى.

نتائج البحث

استعراض نتائج البحث

نستعرض نتائج البحث فى عدّه نقاط:

الأولى: إن فى مسأله العقاب ثلاث نظريات:

١ - إن ملاك استحقاق العقاب تمكن المكلف من الامتثال والالتيان بالواجب.

٢ - إن ملاك استحقاق العقاب تمكن المكلف من التخلص عن مخالفه التكليف سواءً كان بالامتثال أم برفع الموضوع.

ص: ١٢٤

٣ - إن ملاك استحقاق العقاب التمكن من التخلص عن تفويت الملاك الملزم.

وقد اختار السيد الأستاذ قدس سره النظرية الثانية، والصحيح منها النظرية الثالثة، وقد تقدم تفصيل هذه النظريات و النتائج المترتبة عليها.

الثانية: إن وجوب الوفاء بالنذر لا يصلح أن يزاحم وجوب الحج لوجوه:

الأول: إن الحج أهم منه روحاً وملاكاً.

الثاني: إن وجوب الوفاء بالنذر ونحوه مشروط بأن لا يكون مخالفاً لشرط الله في المرتبة السابقة، وحينئذٍ إذا وجب الحج على المكلف من جهة توفّر شرطه فيه و هو الاستطاعة، انتفى وجوب الوفاء بالنذر بانتفاء موضوعه و هو عدم كونه مخالفاً لشرط الله، والمفروض إنه مخالف له و هو وجوب الحج.

الثالث: إنه لو قلنا بتقديم وجوب الوفاء بالنذر على وجوب الحج في مورد المزاحمة، لكان بالإمكان التخلص من وجوب الحج بذلك و هو كما ترى.

الثالثة: إن التزام إذا وقع بين وجوب الوضوء ووجوب واجب آخر أهم منه، فقد ذكر المحقق النائيني قدس سره إن وظيفته التيمم وعدم صحه الوضوء حتى على القول بالترتب، معللاً بأن وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعي فلا يصلح أن يزاحم واجباً آخر، لأنه يرتفع به ارتفاع موضوعه و هو القدره الشرعي هذا، ولكنه غير تام:

أولاً: إنه يمكن تصحيح الوضوء في المقام بالترتب بلحاظ أمره الاستجابي النفسي لأنه غير مشروط بالقدره الشرعي.

وثانياً: إن وجوب الوضوء ليس مشروطاً بالقدره الشرعي لا من ناحيه دليل البدليه ولا من ناحيه قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً

ص: ١٢٧

طَبَّيًّا» (١) على تفصيل تقدم.

وثالثاً: على تقدير تسليم أنه مشروط بالقدره الشرعيه، إلا أنه ليس مشروطاً بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى حتى لا يمكن تصحيحه بالترتب أيضاً في مقام المزاحمه، لأن حمل القدره عليه خلاف الظاهر بل مشروط بها بمعنى القدره التكوينيّه في مقابل العجز التكويني، وعلى هذا فلا مانع من الحكم بصحّته على القول بالترتب.

الرابعه: إذا توقف الوضوء على مقدّمه محرّمه كما إذا كان الماء في الأواني المغصوبه، وحينئذٍ فيقع التزاحم بين وجوب الوضوء وحرّمه التصرف في هذه الأواني، فإن توضأ فيها ارتماساً فلاشبهه في بطلانه، وإن توضأ منها بالاغتراف شيئاً فشيئاً، فقد ذكر المحقق النائيني قدس سره إنّه باطل معللاً بأنه مشروط بالقدره الشرعيه، فلا يصلح أن يزاحم أى حكم مولوى الزامى كحرّمه التصرف ونحوها، ولكن قد عرفت المناقشه فيه من وجوه.

الخامسه: إن السيد الأستاذ قدس سره قد بنى صحّ الوضوء في صورته إنحصار الماء في الأواني المغصوبه بالاغتراف منها تدريجياً على تماميه امور:

الأول: إمكان الشرط المتأخر في الواجبات المركبه من الأجزاء الطويله كالوضوء ونحوه.

الثاني: إمكان القول بالترتب.

الثالث: إن القدره معتبره في ظرف الامتثال، وذكر أن هذه الأمور جميعاً تامّه، وفيه إن صحه الوضوء في المسأله لا تتوقف على تماميه هذه الأمور الثلاثه

ص: ١٢٨

جميعاً، أما أولاً- فلأننا قد حققنا في محله إستحاله الشرط المتأخر بالنسبه إلى ملاكات الأحكام الشرعيه ومباديها، وثانياً مع الاغماض عن ذلك إلا أن صحه الوضوء لا تتوقف على إمكان الشرط المتأخر.

السادسه: إن صحه الواجبات المركبه من الأجزاء الطوليه كالصلاه و الوضوء ونحوهما مشروطه بالقدره من البدايه إلى النهايه بنحو الشرط المقارن، لأن الوجوب المتعلق بالكل وجوب واحد في عالم الاعتبار و هو فاعل لكل جزء من أجزاء الواجب لا الوجوب الضمنى المتعلق بالجزء، فإنه لا وجود له إلا بوجود وجوب الكل ولا فاعليه له إلا بفاعليه وجوب الكل وهكذا، وفاعليته فاعليه موحد طولاً و هي مشروطه بالقدره كذلك بنحو الشرط المقارن.

السابعه: إن وجوب الوضوء مشروط بالقدره العقليه لا بالقدره الشرعيه، وعلى تقدير كونه مشروطاً بالقدره الشرعيه فإنما هو مشروط بها، بمعنى القدره التكوينيّه لا بمعنى عدم المانع المولوى.

الثامنه: إن المراد من القدره الشرعيه هي التي اخذت في لسان الدليل قيلاً للحكم في مرحله الجعل، والمراد من القدره العقليه هي التي اخذت قيلاً للحكم لباً، والكاشف عن ذلك القيد هو العقل من باب قبح تكليف العاجز لا- أنه الحاكم باعتبارها، لوضوح أن قيود التكليف جميعاً من قبل المولى، غايه الأمر إن الكاشف عنه في مقام الاثبات قد يكون العقل و قد يكون الشرع، أما العقل فإنه يكشف بملاك قبح تكليف العاجز عن أن الأحكام الشرعيه مجعوله من قبل الشارع على المكلف القادر بالقدره قيد لها لباً، فإذا لم تؤخذ في لسان الدليل في مقام الاثبات كان الكاشف عنها العقل، وحيث إنه لا طريق للعقل إلى ملاكات الأحكام الشرعيه، فلايكشف أكثر من كونها شرطاً للتكليف دون الملاك.

التاسعة: قد جمع الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدس سره بين صحة الصلاة تماماً موضع القصر للمسافر الجاهل بوجوبه وصحة الصلاة جهراً موضع الاخفات وبالعكس من ناحيه، واستحقاق العقوبه على ترك القصر فى المسأله الأولى وترك الصلاة جهراً وأخفاتاً فى المسأله الثانيه إذا كان جهله عن تقصير من ناحيه اخرى.

العاشره: قد علق المحقق النائيني قدس سره على ذلك بأن الترتب إنما يعقل بين متعلقى الخطابين إذا كان التضاد بينهما اتفاقياً لادائماً، وحيث إن التضاد بين الجهر والاخفات و القصر و التمام يكون دائماً لا اتفاقياً، فلا يعقل الترتب بينهما هذا.

وأورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن ذلك تام إذا كان الترتب فى مرحله الامتثال، و أما إذا كان فى مرحله الجعل كما هو كذلك فى هاتين المسألتين، فلا يعتبر فيه أن يكون التضاد اتفاقياً.

الحاديه عشر: إن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن الترتب فى مقام الامتثال لا يتصور إلا إذا كان التضاد بين متعلقى الخطابين اتفاقياً فهو صحيح، ولكن ما ذكره قدس سره من أن هاتين المسألتين مبنيان على الترتب فى مرحله الجعل غير تام، لأن الترتب فيهما فى هذه مرحله ثبوتاً و إن كان ممكناً إلا أنه لا يمكن الالتزام به اتفاقاً، لأن أدلتهم غير قابله للحمل عليه.

الثانيه عشر: إن التضاد بين متعلقى الخطابين إن كان دائماً، فإن لم يكن بينهما ثالث فلا شبهه فى دخولهما فى باب التعارض، لاستحاله جعل كلا- الخطابين مقالاً مطلقاً ولا مشروطاً و إن كان بينهما ثالث، فالظاهر دخولهما فى باب التعارض أيضاً، ودعوى إن التعارض إنما هو بين اطلاقى الخطابين المتعلقين بهما لا بين أصليهما، مدفوعه بأنها مبنيه على أن تكون لكل منهما دلالتان:

الأولى: بنحو القضية المهمله.

الثانيه: بنحو القضييه المطلقه، ولكن تقدّم إن الأمر ليس كذلك.

الثالثه عشر: ذكر المحقق النائيني قدس سره إن القصر و التمام و الجهر والاخفات حيث كانا من الضدّين الذين لا ثالث لهما كالحركه و السكون، فلا يعقل تعلق أمرين بهما لا مطلقاً ولا مشروطاً.

وفيه، إنه مبني على لحاظ القصر و التمام و الجهر والاخفات بنحو الوجود النعتي في الموضوع المفروض وجوده في الخارج و هو الصلاه، ولكن لا وجه لذلك، فإن القصر و التمام عنوانان للصلاه القصريه و الصلاه التماميه وهما من الضدّين الذين لهما ثالث وكذلك الجهر والاخفات.

الرابعه عشر: ذكر السيد الأستاذ قدس سره إن القراءه الجهرية و القراءه الاخفاتيّه تكونا من الضدّين الذين لهما ثالث، إذ قد يقرء المكلف ولا-يجهر و قد لا- يقرء لا-جهرأ ولا- إخفاتاً من باب السالبه بانتفاء الموضوع، فإذا لا مانع من الالتزام بالترتب بينهما في مقام الجعل.

وفيه، إن الترتب لا يعقل بين الواجبات الضمّيه لا في مرحله الامتثال ولا في مرحله الجعل.

الخامسه عشر: ذكر المحقق النائيني قدس سره إن الترتب مشروط بأمر:

الأول: أن يكون الخطاب بالأهم واصلاً إلى المكلف.

الثاني: عصيان الخطاب.

الثالث: أن يكون المكلف عالماً بعصيانه، و هذه الشروط غير متوفّره في هاتين المسألتين هذا، وعلق عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن الشرط في المقام هو ترك القصر لا العصيان.

السادسه عشر: أشكل بعض المحققين قدس سره على السيد الأستاذ قدس سره، بأنه لا يكفي في فعله الحكم الالتفات إلى ذات الموضوع اجمالاً- بل تتوقف على الالتفات إلى عنوان موضوعه له ومعه انقلب الموضوع في المقام، إذ لا يمكن الالتفات إليه إلا بالعلم بوجود القصر على المسافر.

السابعه عشر: إن الاشكال في نفسه و إن كان صحيحاً إلا أنه لا يرد على هاتين المسألتين، وذلك لأن المكلف المسافر الجاهل بوجود القصر في الشريعة المقدسه حيث كان يعلم بوجود التمام عليه ويرى نفسه موضوعاً له و هو كذلك في الواقع، فلا تتوقف فعله فاعليته وجوب التمام على التفاته بموضوعيه ترك الصلاه القصريه، بل يكفي في المقام وجوده في الواقع و إن لم يكن ملتفتاً إلى عنوان موضوعيته، وكذلك الحال في مسأله الجهر والاختفات، نعم ما ذكره قدس سره تام إذا كان الخطاب بالتمام الموجه إلى المسافر الجاهل خطاباً ثانوياً وكذلك خطاب الجهر في موضع الاختفات وبالعكس، ولكن الأمر ليس كذلك.

الثامنه عشر: إن باب التزاحم يدخل في باب التعارض على القول باستحاله الترتب فيما إذا كان كلا الخطابين المتزاحمين واصلاً إلى المكلف، و أما إذا كان الخطاب بالأهم غير واصل إلى المكلف و الواصل إنما هو الخطاب بالمهم فلا تعارض بينهما، ولا يقاس ذلك بمسأله الاجتماع على القول بالامتناع، لأن التنافي هناك إنما هو في مرحله المبادى بينما في المقام لاتنافى في مرحله المبادى بين المتزاحمين وإنما التنافي بينهما في مرحله الاقتضاء فقط.

التاسعه عشر: ذكر المحقق الخراساني قدس سره، إن الصلاه تماماً في موضوع القصر مشتمله على مصلحه ملزمه في نفسها ومع استيفائها لا يمكن استيفاء مصلحه القصر لمكان المضاده بينهما، و أما استحقاق العقوبه على ترك القصر إذا كان جهله

عن تقصير فإنما هو على تفويت مصلحته الملزمه، باعتبار انه مستند إلى تقصيره هذا، و قد علق على هذه المحاوله السيد الأستاذ قدس سره بوجهين:

الأول: إنه لا يمكن فرض التضاد بين مصلحتين بدون أن يكون هناك تضاديين فعليين.

الثاني: إن المصلحتين المفروضتين لا تخلوان من أن تكونا ارتباطيتين أو استقلاليتين وكلتاها لا يمكن.

العشرون: إن السيد الأستاذ قدس سره قد التزم بالترتب في مرحله الجعل في كلتا المسألتين، فحكم بصحة الصلاه تماماً من المسافر الجاهل بوجوب القصر في المسأله الأولى وبصحة الصلاه جهراً وإخفاً من الجاهل في المسأله الثانيه، وعلى هذا فلا مانع من استحقاقه العقوبه على ترك القصر في الأولى وترك الجهر أو الاخفات في الثانيه إذا كان مقصراً.

الحادى و العشرون: إن ترك القصر لو كان موضوعاً لوجوب التمام، فهل هو تركه في تمام الوقت أو في جزء منه، وكلا الأمرين لا يمكن، اما الأول فلأن لازمه وجوب الاعاده إذا انكشف الخلاف في الوقت، و هو خلاف النص و الفتوى الفقهيه. و أما الثانى فلأن لازمه تعدد الوجوب في وقت واحد و هو خلاف الضروره.

الثانيه و العشرون: إنه لا يمكن حمل روايات الباب على الترتب في كلتا المسألتين.

الثالثه و العشرون: إن ظاهر أدله المسألتين من الآيه الشريفه و الروايات هو أن وجوب القصر مختص بالمسافر العالم به في الشريعه المقدسه وكذلك وجوب الجهر والاخفات، وحيث إن هذا التخصيص ممكن ثبوتاً فيتعين حينئذ الأخذ

بهذا الظهور في مقام الاثبات.

الرابعه و العشرون: إن مقتضى إطلاق الأدله الأوليه وجوب التمام على كل مكلف بتمام أصنافه، وقد وردت على إطلاق هذه الأدله مجموعه من الاستثناء:

منها: استثناء المسافر العالم بوجوب القصر، بأن قرأت عليه آيه التقصير وفسرت له.

ومنها: أن لا يكون سفره معصيه ولا يكون السفر شغله ولا شغله في السفر، ونتيجه ذلك إن المستثنى من إطلاق تلك الأدله حصه خاصه من المسافر و هى الذى كان يعلم وجوب القصر فى الشرع ولا يكون سفره معصيه ولا شغلاً له ولا شغله فيه، والباقي كالمسافر الجاهل بوجوب القصر فيه، والذى يكون سفره معصيه أو شغلاً له أو شغله فيه داخل فى إطلاق الأدله المذكوره ومحكوم بحكمها و هو وجوب التمام.

الخامسه و العشرون: إنه إذا فرض عدم إمكان أخذ العلم بالحكم فى مرتبه فى موضوع نفسه فى مرتبه اخرى، فلا بد حينئذٍ من الالتزام بأن الواجب فى المسأله الجامع بين القصر و التمام و الجهر والاختفات، ولا بدّ عندئذٍ من حمل نصوص الباب على ذلك بعدما لا يمكن حملها على الترتب.

المسأله الثانيه: التزاحم بين الواجبات الضمنيه

اشاره

المسأله الثانيه: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره (١)، من أن التزاحم كما كان يقع بين الواجبات الاستقلاليه كذلك يقع بين الواجبات الضمنيه، و قد ذكر لوقوع التزاحم بينها مجموعه من الأمثله:

منها: ما إذا وقع التزاحم بين تحصيل الطهور فى الصلاه وبين قيد آخر من

ص: ١٣٤

قيودها الداخليه أو الخارجيه، بأن لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما، فإن له قدره واحده فإن صرفها في الطهور عجز عن قيد آخر و إن عكس فبالعكس، ففي مثل ذلك ذكر قدس سره إنه لا بدّ من تقديم الطهور على سائر واجباتها لأنه أهم منها على أساس إنه واجب ركني.

ومنها: ما إذا وقع التزاحم بين خصوص الطهاره المائيه وبين واجب آخر للصلاه، ففي مثل ذلك ذكر قدس سره إنه لا بدّ من تقديم الواجب الآخر على الطهاره معللاً بتقديم ما ليس له البدل على ما له البدل في مقام المزاحمه.

ومنها: غير ذلك، ومن هنا يظهر إنه لا يتصور التزاحم بين أركان الصلاه، لأن المكلف إذا لم يتمكن من ركن من أركانها فهو لا يتمكن من الصلاه، فإذا ن لا صلاه ولا وجوب لها حتى يتصور التزاحم بين أجزائها، ثم إنه لا حاجة لإطاله الكلام في بيان صور التزاحم بين أجزاء الصلاه وشرائطها بعضها مع بعضها الآخر بل ولا فائده فيها، فالمهم في المقام إنما هو بيان إن التزاحم بين الواجبات الضمنيه كأجزاء الصلاه وشرائطها هل يتصور بحيث إنه لا بد من الرجوع إلى مرجحاته لعلاج المزاحمه بينها، أو إنه لا يتصور إلا بين الواجبات الاستقلاليه، فيه قولان:

مختار المحقق النائيني قدس سره

١ - فذهب المحقق النائيني قدس سره إلى القول الأول، وقال إنه لا فرق في ذلك بين الواجبات الضمنيه والاستقلاليه، كما إنه إذا وقعت المزاحمه بين الواجبات الاستقلاليه فلا بدّ من تطبيق قواعد باب التزاحم عليها في ترجيح بعضها على بعضها الآخر، وعلاج المزاحمه بينها كذلك، إذا وقعت المزاحمه بين الواجبات الضمنيه، فإنه لا بد من تطبيق قواعد باب التزاحم عليها في ترجيح بعضها على بعضها الآخر.

إشارة

و قد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره (١) بأن التزاحم لا يتصور بين الواجبات الضمّية، لأنها جميعاً واجبه بوجوب واحد، فإن كان المكلف قادراً عليها فلا تزاحم، وإن لم يكن قادراً عليها ولو من جهة عدم قدرته على بعضها فقط وجوبها بالعجز عنها، فإذا لا وجوب حتى تتصوّر المزاحمة بينها.

وعلى هذا فإن لم يكن دليل على وجوب الباقي من جديد، فلا وجوب حينئذٍ لا للكل لمكان العجز ولا للباقي لعدم الدليل حتى يكون هناك تزاحم أو تعارض، وإن كان دليل على وجوب الباقي بوجوب جديد كما هو الحال في باب الصلاة، فعندئذٍ يقع التعارض بين دليلي الجزئين المتزاحمين للعلم الإجمالي بجعل أحدهما في ضمن جعل الباقي، وحينئذٍ فإن كان لدليل أحدهما اطلاق دون الآخر فهو المرجع، وإن لم يكن لدليل أيّ منهما اطلاق فالمرجع الأصل العملي، وإن كان لدليل كليهما اطلاق، يقع التعارض بينهما و المرجع فيه قواعد باب التعارض.

صح ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره و تقرّبه بوجوه:

والصحيح ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره، ويمكن تقريب ذلك بعده وجوه:

الوجه الأول:

إن الوجوب المتعلق بالصلاة مثلاً بما هو أمر اعتباري فلا يعقل وجوده في عالم الخارج، وإلا لكان أمراً خارجياً لا اعتبارياً وهذا خلف، ومن هنا يكون وجوده وفعليته إنما هو بالاعتبار و الجعل فحسب في عالم الذهن والاعتبار، ولا تتصور له فعلية أخرى غير هذه الفعلية و هي فعلية الاعتبارية في عالمها، ومتعلقه في هذا العالم هو مفهوم الصلاة الذهني لا واقعها الخارجي، وإلا لكان خارجياً لا اعتبارياً و هو كما ترى، وعلى هذا فالصلاة بمفهومها الذهني البسيط متعلق للوجوب بما هو اعتبار ووجودها الخارجي متعلق لفاعليته ومحركته التي هي أمر تكويني، وفعليه فاعليته في الخارج إنما هي بفعليه موضوعه فيه، فمتى تحقق

ص: ١٣٦

تحققت فاعليته للمكلف نحو الاتيان بمتعلقه فيه، لوضوح إن الوجوب المتعلق بالصلاه في عالم الجعل والاعتبار إنما يكون فاعلاً ومحرراً للمكلف نحو الاتيان بها إذا تحقق موضوعه في الخارج كدخول الوقت وكونه بالغاً عاقلاً قادراً لامطلقاً.

وعلى هذا فما هو متعلق بالصلاه في الخارج مباشره هو فاعليه وجوبها و هي تنحل بانحلال أجزائها فتكون فاعليته لكل جزء إنما هي في ضمن فاعليته لكل لا بالاستقلال، فإذن يكون المراد من الوجوبات الضمنيه للأجزاء الفاعليات و المحركات الضمنيه لها، وإلا فالوجوب بما هو اعتبار يستحيل أن يوجد في الخارج، تحصل من ذلك إن انحلال الوجوب بانحلال متعلقه في عالم الاعتبار و الذهن غير متصور، و أما انحلاله بانحلال متعلقه في عالم الخارج فإنما هو بانحلال فاعليته فيه حقيقه لا نفسه، إذ لا وجود له فيه حتى ينحل، والموجود فيه إنما هو فاعليته لأنها تنحل بانحلال أجزاء الصلاه خارجاً، فيكون فاعلاً ومحرراً للمكلف نحو الاتيان بكل جزء من أجزائها في ضمن فاعليته الاتيان بالكل، وعلى هذا الأساس فإذا سقطت فاعليته عن جزء من الصلاه كفاتحه الكتاب مثلاً من جهه عجز المكلف عنها وعدم قدرته عليها، فبطبيعته الحال يكشف ذلك عن سقوط فاعليته عن الصلاه، وإلا فلا يعقل سقوطها عن الجزء بدون سقوطها عن الكل و هو الصلاه، على أساس إن سقوطها عنه إنما هو بسقوطها عن الكل لا بالاستقلال، فإذا تعذر الكل بتعذر الجزء فبطبيعته الحال تسقط فاعليته عنه، وبسقوطها عنه تسقط عن الجزء بل هو نفس السقوط عن الجزء لا أن له سقوطاً آخر، وحينئذٍ فإذا وقعت المضاده المزاحمه بين جزئين من أجزاء الصلاه، بمعنى إن المكلف لا يكون قادراً على الجمع بينهما فبطبيعته الحال سقطت فاعليه وجوب الصلاه ومحركيته للمكلف نحو الاتيان بها ككل لمكان عجزه عنها كذلك، فإذا سقطت فاعليته عن الصلاه كذلك، سقطت فاعليته عن الجزئين

المتضادين منها أيضاً، على أساس إن فاعليته لكل جزء إنما هي بنفس فاعليته لكل لا بالاستقلال، كما إن سقوطها عن الجزء إنما هو بنفس سقوطها عن الكل لا بسقوط آخر. فإذن لا مقتضى للتراحم بينهما ولا موضوع له، فإنه إذا سقطت فاعليته عن الصلاة التامة لمكان العجز عنها، سقطت فاعليته عن كل جزء من أجزائها، فإذن كيف تتصور المزاحمة بين فاعليته لجزء و فاعليته لجزء آخر إذا كانت بينهما مصادة ولا يمكن الجمع بينهما في مرحله الامتثال، فإن معنى ذلك إن فاعليته عن الكل و هو الصلاة التامة لم تسقط و هذا كما ترى، لأنه من التكليف بالمحال.

فالتنتيجة، إنه إذا تعذر أحد جزئين من أجزاء الصلاة سقطت فاعليه وجوبها بمرتبتها التامة، و أما وجوبها بمرتبتها الناقصة بوجوب جديد فهو بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه إلا في باب الصلاة فإنها لا تسقط بحال، ومقتضى ذلك تعلق الوجوب الجديد بسائر أجزاء الصلاة مع أحد الجزئين المتراحمين لا بعينه أو تعلقه بها مع أحدهما المعين، فإذن تقع المعارضه بين دليلي الجزئين إذا كان لكل من الدليلين اطلاق، ويرجع حينئذٍ إلى قواعد باب التعارض دون التراحم.

الوجه الثاني:

إن الجزئين المتراحمين لا يدخلوان من أن يكون مجموعهما معاً مؤثراً في ملاك الواجب المطلوب للمولى مطلقاً أو مخصوصاً بحال قدره أو أحدهما المعين مؤثراً فيه مطلقاً دون الآخر أو الجامع بينهما ولا خامس في البين، وعلى جميع هذه التقارير لا يتصور التراحم بين واجبين ضمنين.

أما على التقدير الأول، فلأن التكليف المتعلق بالصلاة بتمام أجزائها ساقط بملاك عجز المكلف عن تحصيل الملاك منها، على أساس عجزه من الجمع بين الجزئين المتراحمين الذين يكون مجموعهما معاً مؤثراً فيه لا كل واحد منهما مستقلاً.

و أما على التقدير الثاني، فيلزم ثبوت التكليف بسائر الاجزاء فقط، باعتبار

أن تأثيرهما معاً في الملاك مخصوص بحال القدره على الجمع بينهما، و أما في حال عجز المكلف عنه فلا تأثير لهما فيه، فإذا كان الملاك في سائر الأجزاء تاماً و هو يقتضى تعلق التكليف بها من جديد، و أما بالنسبة إلى هذين الجزئين المتزاحمين، فلا تكليف لهما معاً لعدم القدره ولا بأحدهما المعين لعدم دخله في الملاك كذلك ولا بأحدهما غير المعين بنفس الملاك.

و أما على التقدير الثالث، فلأن التكليف فيه متعلق بسائر الأجزاء مع الجزء المؤثر في الملاك دون الآخر لكي يقع التزاحم بينهما، لفرض عدم دخله في الملاك في هذا الحال.

و أما على التقدير الرابع، فلأن التكليف فيه متعلق بسائر الأجزاء مع الجامع بين الجزئين لا بكل واحد منهما لتقع المزاحمة بينهما، فالنتيجة إنه لا يتصور التزاحم بين الجزئين المتزاحمين على جميع هذه التقادير و الفروض، ولكن هذه التقادير و الفروض جميعاً افتراضية لا تتعدى عن مجرد الافتراض و التصور إلى الواقع الخارجى.

الوجه الثالث:

إن فرض وقوع التزاحم بين واجبين ضمنين يتطلب أن يكون كل منهما مجعولاً في الشريعة المقدسه على الموضوع المفروض الوجود في الخارج، و هو المكلف البالغ العاقل القادر عليه في مرحله الامتثال مشروطاً بترك الآخر على أساس التقييد اللبى العام، ولا مانع من جعل كليهما كذلك على القول بإمكان الترتب كما هو الحال في الواجبين الاستقلالين هذا.

ولكن لا يمكن الالتزام بأن الوجوب الضمنى المتعلق بكل من الجزئين مشروط بترك الآخر لباً أما من الطرفين أو من الطرف الواحد، وذلك لأن الوجوب الضمنى حيث إنه جزء تحليلى للوجوب المتعلق بالكل ولا وجود له إلا

بوجوده ولا- داعويه له إلا بداعويته، فلا يعقل أن يكون مشروطاً بشيء دون الوجوب المتعلق بالكل، بأن يكون مطلقاً مع أنه لا وجود له إلا- بوجوده ولا إطلاق له إلا بإطلاقه ولا إشرط له إلا باشرطه وإلا لزم خلف فرض كونه جزءاً تحليلياً له، ضروره أنه لو كان مشروطاً بشيء دون الوجوب الاستقلالي، لزم أن يكون له وجود مستقل إعتباراً وجعلاً و هو خلف فرض كونه ضمناً، فإذا ن يستحيل فرض وقوع التراحم بين واجبين ضمنين، لأن فرض وقوعه بينهما يستلزم فرض المحال و هو أن يكون الوجوب الضمني مشروطاً بشيء دون الوجوب الاستقلالي.

و إن شئت قلت: إن التراحم بين جزئين يتطلب تقييد وجوب كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين، وتقييد وجوب أحدهما فقط إذا كان الآخر أهم منه، وحيث إنه لا- وجود للوجوب الضمني إلا- بوجود الوجوب الاستقلالي، فبطبيعته الحال اشترطه بشيء إنما هو باشرط الوجوب الاستقلالي به لا مستقلاً وإلا لزم الخلف كما عرفت، وعليه فإذا فرض أن وجوب القيام فى الصلاه من جهه مزاحمته مع وجوب الركوع مشروط بعدم الاشتغال بالركوع، فإنه لا يعقل إلا باشرط وجوب الصلاه بعدم الاشتغال به، وهذا مردّه إلى أنّ وجوب الصلاه مشروط بتركها، باعتبار إن تركها يتحقق بترك الركوع و هو كما ترى، فلذلك لا يمكن فرض التراحم بين واجبين ضمنين.

الوجه الرابع:

إن فرض وقوع التراحم بين واجبين ضمنين يقتضى فعلية وجوب كل منهما عند ترك الاشتغال بالآخر، كما كان الأمر كذلك فيما إذا كان التراحم بين واجبين استقلاليين، وحيث إن الوجوب الضمنى جزء تحليلي للوجوب الاستقلالي، فهل يمكن أن يكون الوجوب الاستقلالي أيضاً فعلياً فى

والجواب: إن كلا-الفرضين لا-يمكن، أما الأول، فلأن الوجوب الاستقلالي لو كان فعلياً لزم التكليف بغير المقدور و هو الاتيان بالصلاه بتمام أجزائها، و هو غير مقدور من جهة عدم القدره على الجمع بين الجزئين المتراحمين منها.

و أما الثانى، فلأن فعلية الوجوب الضمنى إنما هى بفعلية الوجوب الاستقلالي، ولا يعقل أن يكون فعلياً بدون فعلية الوجوب الاستقلالي وإلا لزم خلف فرض كونه ضمناً، فإذا فرض وقوع التراحم بين وجوب القيام فى الصلاه ووجوب الركوع فيها بمعنى أن المصلى غير قادر على الجمع بينهما، فإذا صلى قائماً فلا يقدر على ركوع القائم عن قيام و إذا صلى جالساً كان يقدر على ركوع الجالس عن جلوس، فإذا دار الأمر بينهما، كان وجوب كل منهما مشروطاً بترك الاشتغال بالآخر، ومعه يكون وجوب كليهما فعلياً، ومن الواضح إن فعلية وجوبهما معاً لا يمكن إلاً بفعلية وجوب الكل لا بالاستقلال، والفرض إن فعلية وجوب الكل مستحيله لاستلزامها التكليف بالمحال، ومعه كيف يعقل فرض وجود التراحم بين وجوبين ضمنيين.

نتيجه البحث

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى إنه لا-يمكن تطبيق قواعد باب التراحم على الجزئين المتراحمين من الصلاه ونحوها، بل لابد من تطبيق قواعد باب التعارض على دليليهما إذا كان لكل منهما إطلاق، وإلا فإن كان لأحدهما إطلاق دون الآخر فهو المرجع، و إن لم يكن لشيء منها إطلاق، فالمرجع الأصل العملى كما تقدم.

ما قيل فى عدم إمكان وقوع التراحم بين جزئين من أجزاء الصلاه

قد يقال كما قيل: إن عدم إمكان وقوع التراحم بين جزئين من أجزاء الصلاه مثلاً إنما هو فيما إذا كان الأمر متعلقاً بالصلاه بما لها من الأجزاء و الشروط

بعناوينها الأوليه، و أما إذا كان متعلقاً بها بما لها من الأجزاء و الشرائط المقدوره، فلا مانع من تطبيق قواعد باب التراحم على الجزئين المتراحمين منها، على أساس إن الواجب على المكلف حينئذٍ هو الصلاه المركبه من الأجزاء المقدوره و الأمر متعلق بها بهذا العنوان، وعلى هذا فإذا وقع التراحم بين جزئين فترك كل منهما محققاً للمقدوره على الآخر.

الرد على الوجوه المتقدمه

ونتيجه هذا، إن كلاً منهما مقدور عند ترك الآخر فيكون متعلقاً للوجوب الضمني، على أساس إن الوجوب الاستقلالي تعلق بالأجزاء المقدوره خاصه، وعلى ذلك فلا يرد عليه شيء من الوجوه المتقدمه.

أما الوجه الأول: فهو مبني على أن يكون الواجب كالصلاه مركباً من الأجزاء بعناوينها الأوليه، فإنه حينئذٍ لا محاله يسقط الوجوب عن الصلاه التامه لمكان عجز المكلف عنها، و أما إذا كان الواجب هو الصلاه المركبه من الأجزاء المقدوره، فلا يسقط الأمر بالعجز عن بعض أجزائها وإنما يسقط عن ذلك البعض فقط بالتعذر دون البقيته.

و أما الوجه الثاني: فلأن المؤثر في الملاك إنما هو الجزء المقدور لا كلا الجزئين المتراحمين معاً، والمفروض إن كلاً منهما عند ترك الآخر مقدور، فيكون مأموراً به على هذا التقدير ومؤثراً فيه، و هذا هو معنى الترتب.

و أما الوجه الثالث: فلأن محذور الخلف أو كون الوجوب الاستقلالي مشروطاً بترك جزئه، إنما يلزم إذا كان الأمر متعلقاً بالصلاه المركبه من الأجزاء بعناوينها الأوليه، و أما إذا كان متعلقاً بها بعنوان المقدور من أجزائها لا مطلقاً فلا يلزم شيء من المحذورين، لأن كلا من الجزئين المتراحمين على تقدير عدم الاشتغال بالآخر مقدور، فيكون مأموراً به بالأمر المتعلق بالكل ضمناً، مثلاً إذا

فرض وقوع المزاحمه بين القيام فى الصلاه و الركوع فيها، فبطبيعته الحال يكون الأمر الضمنى المتعلق بكل منهما مشروطاً بترك الآخر، باعتبار إنه مقدور فى هذه الحاله، وعليه فلا محاله يكون الأمر المتعلق بالكل أى بالأجزاء المقدوره مع القيام مشروطاً بترك الركوع وبالعكس فى مفروض المسأله، لأن الصلاه مع القيام بدون الركوع وبالعكس مقدوره، ولا مانع حينئذٍ من تعلق الأمر بها مع القيام مشروطاً بترك الركوع وبالعكس. و هذا معنى إن ما يكون شرطاً للأمر الضمنى فهو فى الحقيقه شرط للأمر الاستقلالى.

و أما الوجه الرابع: فلأن محذور الخلف أو طلب الجمع بين الضدّين إنما يلزم فيما إذا كان الأمر متعلقاً بالصلاه المركبه من الأجزاء بعناوينها الأوليه، و أما إذا كان متعلقاً بها بعنوان المقذور بمعنى إنه يدور مداره سعاً وضيقاتاً فلا يلزم شىء من هذين المحذورين، لأن الأمر إذا كان متعلقاً بالأجزاء المقدوره، فهى تنطبق على سائر الأجزاء مع أحد الجزئين المتزاحمين لا أكثر، ومن المعلوم إن طلبها حينئذٍ ليس من طلب الجمع بين الضدّين، ولكن مع هذا لا يتم هذا القيل:

عدم تماميه هذا القيل

أما أولاً: فلأنه مجرد إفتراض لا واقع موضوعى له، لأن الأمر المتعلق بالواجبات المركبه كالصلاه و الصيام و الحج ونحوها جميعاً متعلق بها بعناوينها الأوليه من دون أخذ عنوان ثانوى فيها كعنوان المقذور، لوضوح إن الأمر فى باب الصلاه تعلق بها بعنوانها الخاص وباسمها المخصوص المميّز و هى عبارته عن الأجزاء الخاصه المقيّده بقيود كذلك بعناوينها الأوليه المخصوصه بدون أخذ عنوان المقذور فيها، وعلى هذا فلا يمكن فرض وقوع التزاحم بين جزئين أو جزء و شرط منها لما تقدم من المحاذير، وكذلك الحال فى سائر الأبواب.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسلیم إن الأمر المتعلق بالواجبات المركبه

تعلق بها بعنوان المقدور من الأجزاء و القيود لا- مطلقاً، إلا- أنه مع ذلك لا-تنطبق قواعد باب التراحم وأحكامه على الجزئين المتراحمين، لأن مورد هذه القواعد هو ما إذا كان هناك أمران مجعولان في الشريعة المقدسه ومتعلقان بفعلين يقع التراحم بينهما في مرحلة الامتثال من جهة عدم قدره المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحلة، فعندئذ يكون تطبيق قواعد باب التراحم عليهما منوط بتوفر أمرين:

الأول: الالتزام بالتيقيد اللبى العام و هو تقييد كل خطاب شرعى بعدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه فى الأهميه.

الثانى: إمكان القول بالترتب، فإذا كان هذان الأمران متوفرين فيهما، جرى عليهما أحكام التراحم وقواعده لعلاج المزاحمه بينهما، و أما إذا لم يكونا متوفرين فيهما معاً و إن كان أحدهما متوفرًا فيدخلان فى باب التعارض، وحينئذ لا بد من الرجوع إلى قواعد بابه و تطبيقها عليهما لعلاجها.

و أما إذا كانت قدره قيلاً للواجب، بأن يكون الأمر متعلقاً بالمركب من الأجزاء المقدور فحسب، وحينئذ إذا وقع التراحم بين جزئين من أجزائه، كان متعلق الأمر الضمنى التحليلى هو الجامع بينهما، لأنه مقدور دون كل واحد منهما فى عرض الآخر فإنه غير مقدور، ولا يمكن جعل أمرين ضمنيين بهما فى عرض واحد بجعل الأمر بالكل بل المجعول أمر ضمنى واحد متعلق بالجامع بينهما و هو عنوان أحدهما باعتبار إنه مقدور، وحينئذ فلا- موضوع للتراحم، لأنه إنما يتصور بين أمرين مجعولين على موضوعه المقدر وجوده فى الخارج، ولكن فى ظرف الامتثال قد يقع التراحم بينهما من جهة عدم قدره المكلف على امتثال كليهما معاً فيه، والمفروض إن المجعول فى المقام أمر ضمنى واحد بجعل الأمر بالكل و هو الأمر الضمنى المتعلق بأحد الجزئين المتراحمين على أساس إنه

مقدور، ومن الطبيعي إن التزاحم لا يتصور في أمر واحد، هذا كله بالنسبة إلى الأمر الاستقلالي المتعلق بالكل المنحل إلى أوامر وفواعل ضمنيه.

و أما بالنسبة إلى أدله الأجزاء و الشروط فلا يكون هناك تزاحم، لأن التزاحم بينهما إنما يتصور فيما إذا كان مفادها حكماً مولوياً مستقلاً، و أما إذا كان إرشادياً كما هو كذلك فلا يجرى بينها تزاحم، إذ لا مانع من أن يكون مفادها الارشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه مطلقاً حتى في حال العجز، غايه الأمر يسقط حينئذٍ التكليف الاستقلالي المتعلق بالمجموع رأساً لكي لا يلزم التكليف بالمحال، و إذا علمنا من الخارج إن التكليف لم يسقط كما في الصلاه، وقع التعارض بين إطلاق دليلي الجزئين المتزاحمين على أساس العلم الإجمالي بانتفاء أحد الجزئين واستحاله جعل كليهما معاً في هذه الحال، هذا إضافة إلى أنّ مفادها لو كان حكماً تكليفاً فهو حكم ضمنى لاستقلالي، وإلا لزم أن تكون هناك واجبات متعددة مستقلة و هو كما ترى، إلى هنا و قد وصلنا إلى هذه النتيجة و هي أنّ التزاحم بين أجزاء و شرائط واجب واحد كالصلاه مثلاً بعضها مع بعضها الآخر غير معقول، لأن مقتضى القاعده عند تعذر أحد الجزئين أو الشرطين سقوط الوجوب عن الكل و وجوب الباقي من جديد بحاجه إلى دليل على تفصيل تقدم.

هذا تمام كلامنا في بحث الترتب و أركانه إمكاناً و استحاله و ما ترتبط به من المسائل المهمه، و أما الكلام في الفرق بين التعارض و التزاحم و بيان مرجحات كل من البابين بشكل موسع فيأتي في باب التعادل و الترجيح، لأنه المورد المناسب له دون المقام، و أما الفروع الفقهييه التي تدور بين أجزاء واجب واحد كالصلاه مثلاً فقد ظهر حالها مما تقدم فلاحاجه إلى إطاله الكلام فيها بأكثر من ذلك.

أنواع الشروط

الشروط المتصوّره في المقام على ثلاثة أنواع:

الأول: شروط الجعل الذي هو فعل اختياري للمولى كسائر أفعاله الاختياريه.

الثاني: شروط الحكم ونقصد بها ما هو دخيل فيه.

الثالث: شروط متعلق الحكم و هو المأمور به ونقصد بها قيوده الوجوديه و العدميه.

أما النوع الأول، فهو متمثل في مبادئ الفعل الاختياري من التصور و التصديق وغيرهما مما هو دخيل في وجوده، لأن كل فعل إختياري يكون معلولاً لعله سابقه و هي إرادته الفاعل وسلطته وإعمال قدرته على تفصيل تقدم في محله.

و أما النوع الثاني، فهو متمثل في قيود مأخوذه في موضوع الدليل في مرحله الجعل بنحو القضييه الحقيقيه كالاستطاعه المأخوذه في موضوع دليل وجوب الحج و الوقت و العقل و البلوغ ونحوها، فإن هذه القيود شروط للحكم في مرحله الجعل ومأخوذه قيوداً له في هذه المرحله ولاتصاف الفعل بالملاك في مرحله المبادئ، وتتوقف فعليه فاعليه الحكم على تحقق هذه الشروط في الخارج، كما ان فعليه اتصاف الفعل بالملاك متوقفه على تحققها فيه.

الأمر بالشئ هل يمكن مع علم الأمر بانتفاء شرطه

و أما النوع الثالث، فهو متمثل في قيود المأمور به وشروطه الدخيله في

ترتب الملاك عليه في الخارج، وبذلك تفترق عن شروط الحكم فإنها دخيله في اتصاف الفعل المأمور به بالملاك لا في ترتيبه عليه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى إن النوع الأول من الشرط خارج عن محل الكلام في المسأله، ضروره استحاله تحقق الفعل الاختياري من الفاعل المختار بدون تحقق شرطه وعلته، وكذلك النوع الثالث فإنه أيضاً خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام في المسأله إنما هو في إمكان أمر الأمر بشيء مع علمه بانتفاء شرطه، ومن الواضح إن انتفاء شرط المأمور به لا يمنع عن الأمر به، ضروره إنه لا مانع من الأمر بالصلاه في الشريعه المقدسه و إن علم الأمر بعدم توفر شروطها، غايه الأمر إذا لم تتوفر شروطها حين امتثالها والاتيان بها، سقطت فاعليه الأمر المتعلق بها لمكان عجز المكلف عنها وعدم قدرته عليها في ظرف الامتثال لا أصله جعلاً، فإذن يكون محل الكلام في النوع الثاني و هو شروط الحكم.

ثم إن عدم إمكان صدور الأمر الحقيقي من المولى مع علمه بانتفاء شرطه يكون واضحاً، على أساس إن الغرض الداعي للمولى إلى الأمر بشيء هو امكان داعويته للمكلف نحو الاتيان به وانبعائه عنه على تقدير انقياده ووصول التكليف إليه، ومن الطبيعي إنه مع انتفاء شرطه، يستحيل أن يكون الأمر داعياً في نفس المكلف ومحركاً له لاستحاله انبعائه عنه.

استحاله صدور الأمر مع علم المولى بانتفاء شرطه

والخلاصه: إن صدور الأمر من المولى مع علمه بانتفاء شرط فعلية فاعليته في الخارج لغو وجزاف، لأن الغرض من الأمر الصادر منه هو إيجاد الداعي في نفس المكلف وانبعائه، ومع انتفاء شرط فعلية يستحيل انبعائه عنه و إن كان منقاداً، لأن الأمر بوجوده الجعلي لا يكون داعياً ومحركاً، وإنما يكون داعياً ومحركاً بفعلية فاعليته في الخارج، فإذا استحالت فعليتها فيه من جهة انتفاء شرطها وموضوعها استحالت داعويته ومحركيته للمكلف وانبعائه عنه و إن كان

بكامل الانقياد، فإذن لامحاله يكون لغواً وصدور اللغومن المولى الحكيم مستحيل.

تفصيلات فى المسأله

وهنا تفصيلان فى المسأله:

الأول: من المحقق الخراسانى قدس سره.

الثانى: من السيد الأستاذ قدس سره.

أما الأول، فهو متمثل فى التفصيل بين الأمر الحقيقى و الأمر الامتحانى (١)، فلا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه فى الأول ويجوز فى الثانى.

و أما الثانى، فهو متمثل فى التفصيل بين ما إذا كان انتفاء الشرط مستنداً إلى نفس جعل الأمر وصدوره من المولى بعنوان المولويه، وما إذا كان انتفائه مستنداً إلى سبب آخر فى مرتبه سابقه على الأمر، فعلى الأول يجوز دون الثانى (٢).

أما التفصيل الأول فهو ليس قولاً- بالتفصيل فى المسأله حقيقه، بل هو بيان إن أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه لا يعقل فى الأمر الحقيقى، و أما فى الأمر الامتحانى فلا مانع منه، باعتبار إن الغرض منه يحصل بمجرد جعله وصدوره من المولى و هو الامتحان، ومن هنا فالأمر الامتحانى ليس بأمر حقيقه وروحاً ولا يكون مشروطاً بشىء حتى يقال إنه يجوز أمر الأمر به مع علمه بانتفاء شرطه أو لا يجوز.

و أما التفصيل الثانى فقد ذكر السيد الأستاذ قدس سره إنه لا بد من الفرق بين ما إذا كان انتفاء الشرط مستنداً إلى نفس جعل الحكم وإنه السبب و الموجب له، وما

ص: ١٤٨

١- (١) - كفايه الاصول ص ١٣٧.

٢- (٢) - محاضرات فى اصول الفقه ج ٤ ص ٧.

إذا كان مستنداً إلى عدم قدره المكلف أو إلى جهة أخرى في المرتبه السابقه.

فعلى الأول لا مانع من جعله أصلاً إذا كان الغرض منه عدم تحقق شرطه وموضوعه في الخارج من دون فرق بين أن يكون جعله بنحو القضييه الحقيقيه أو الخارجيه، كما إذا قال المولى لعبده أو الأب لابنه إن كذبت فعليك دينار مع علمه بأن جعل وجوب الدينار عليه على تقدير كذبه مانع عن صدور الكذب منه، لأن هذا هو الغرض من جعله، ومن هذا القبيل جعل الكفارات على الإفطار العمدي في نهار شهر رمضان فإن الغرض منه سد باب الإفطار العمدي فيه، كما إن الغرض من جعل الحدود على السرقة و الزنا و اللواط ونحوها هو سد باب هذه المحرمات في الخارج، حيث إنه يكشف عن اهتمام الشارع بخلو المجتمع عن تلك المحرمات نهائياً لأنها تفسد المجتمع خلقياً، وكذلك الغرض من جعل الديات و القصاص على القاتل للنفس المحترمه، حيث إن في القصاص حياه كما في الكتاب العزيز.

والخلاصه، إن الغرض من الأمر إن كان إيجاد الداعى في نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بالمأمور به في الخارج، فلا يعقل صدوره من المولى مع علمه بانتفاء شرطه لأنه لغو كما مرّ، و إن كان الغرض منه إيجاد الداعى على نفي موضوعه وشرطه في الخارج وإنه الغايه القصوى منه كما هو الحال في الأوامر الثانويه التي تتضمن العقوبات الدنيويه بغايه تنفيذ الأحكام الأوليه وعدم مخالفتها في الخارج فلا مانع منه هذا.

والصحيح في المقام أن يقال: إنه لا فرق بين الأحكام الثانويه المجمعوله بغايه منعها عن تحقق شرطها وموضوعها في الخارج كأحكام القصاص و الديات و الحدود و الكفارات، وبين الأحكام الأوليه المجمعوله بغرض امكان إيجاد الداعى في نفس المكلف نحو الفعل أو الترك، فكما إن فعل هذه الأحكام مستحيل إذا

استحالت داعويتها ومحركيتها للمكلف من جهة انتفاء شرط من شروطها كالقدره ونحوها، فكذلك جعل تلك الأحكام و هي الأحكام الثانويه الجزائيه إذا استحالت داعويتها للمكلف نحو إعدام شروطها وموضوعاتها في الخارج، كما إذا كان المكلف عاجزاً عن إيجادها وغير قادر عليه، وحينئذ فيكون جعلها عليه لغواً، مثلاً إذا كان الشخص لا يقدر على السرقة بسبب أو آخر طول حياته، فكما إن جعل حرمه السرقة عليه بنحو القضييه الشخصيه الخارجيه يكون لغواً، فكذا جعل حدّها عليه على تقدير السرقة، نعم إن فرض ذلك في القضايا الحقيقيه لا يمكن عادة لا في الأحكام الأوليه ولا في الأحكام الثانويه، ولو فرض في مورد إن المولى كان يعلم بانتفاء شرط فعليه تكليف فيه إلى يوم القيامة، استحال عليه أن يجعله لأنه لغو.

و أما في القضايا الشخصيه الخارجيه، فيتفق ذلك في كلا النوعين من الأحكام، فكما إن جعل الحكم من النوع الأول مع علم الجاعل بانتفاء شرطه في الخارج لا يمكن، فكذلك جعل الحكم من النوع الثاني مع علم الجاعل بانتفاء شرطه فيه لا يمكن بلا فرق بينهما من هذه الناحيه.

و إن شئت قلت: إن هذه الأوامر الثانويه تكشف عن اهتمام المولى بعدم وقوع الأعمال الإجراميه المحرّمه في المجتمع الإسلامى كقتل النفس المحترمه و السرقة و الزنا وغيرها وقلع مادتها عن المجتمع لأنها تفسد المجتمع وتؤدى إلى انهياره وانحطاطه، فإذن الغايه من تلك الأوامر التشديد و الضغط على الناس بعدم ارتكاب تلك الأعمال الإجراميه المحرّمه، و أما لو فرضنا إن الناس كانوا منقادين للابتعاد عن تلك الأعمال نهائياً ولا يحتمل صدورها منهم أو كانوا غير قادرين على ارتكابها واقتحامها وعاجزين عنه، فعندئذ وجود تلك الأوامر وعدمها بالنسبه إليهم على حدّ سواء فلا يؤثر في أنفسهم أصلاً، فلا محاله يكون صدورها بالنسبه إليهم لغواً وجزافاً، هذا نظير ما إذا علم المولى بأن خادمه لا يخالفه في

يوم الجمعة أصلاً، ومع هذا إذا قال له إن خالفتني في يوم الجمعة فعليك كذا وكذا كان لغواً، إذ لا تأثير له بالنسبة إليه أصلاً فيكون بنظره مجرد لقلقه اللسان.

والخلاصه، إن المسأله باطله برأسها وليس لها معنى معقول ومحصل لا في الخطابات الأوليه ولا في الخطابات الثانويه.

و أما المحقق النائيني قدس سره، فقد ذكر إن المسأله باطله (١) ولكن لا من جهه ما ذكرناه، بل من جهه إن مرجع النزاع فيها إلى النزاع في أن علم الأمر بانتفاء الشرط هل هو دخيل في انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه أو غير دخيل فيه، ومن الواضح إنه لا معنى لهذا النزاع، ضروره إن الأحكام الشرعيه مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه وتدور فعليتها مدار فعليه موضوعها في الخارج بدون دخل لعلم الأمر فيه لا وجوداً ولا عدماً، وغير خفي إن بطلان المسأله ليس من جهه ما ذكره قدس سره، لأنه مبني على إن علم الأمر بانتفاء الشرط المأخوذ في عنوان المسأله قد لوحظ بنحو الموضوعيّه مع إن الأمر ليس كذلك، ضروره إنه ملحوظ بنحو الطريقيه بل بطلانها من جهه ما ذكرناه، إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هي إن مسأله إمكان أمر الأمر بشيء مع علمه بانتفاء شرطه وعدم امكانه لا ترجع إلى معنى معقول، لما عرفت من استحاله أمر الأمر بشيء مع علمه بانتفاء شرطه بلا فرق في ذلك بين الأحكام الأوليه و الأحكام الثانويه، ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من التفصيل بينهما و البناء على عدم الجواز في الأحكام الأوليه و الجواز في الأحكام الثانويه، لا يمكن المساعده عليه و قد تقدم تفصيله، كما إنه لا وجه للتفصيل بين الأوامر الحقيقيه و الأوامر الامتحانيه كما ذكره صاحب الكفايه قدس سره، هذا تمام كلامنا في جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه.

ص: ١٥١

والجواب: إنه فيه مجموعه من النظريات:

النظريه الأولى و الرد عليه

الأولى: ما ذكره المحقق الأصبهاني قدس سره (1) من أن هذه المسأله إما مبتيه على مسأله إمكان وجود الطبيعى فى الخارج أو عدم إمكان وجوده فيه، فعلى الأول يكون الأمر فى هذه المسأله متعلقاً بالطبيعه، وعلى الثانى بالفرد، أو أنها مبنيه على مسأله إن الأصل فى الأشياء الوجود أو الماهيّه، فعلى القول بأصالة الوجود يتعلق الأمر فى هذه المسأله بالفرد، وعلى القول بأصالة الماهيه بالطبيعه هذا.

والصحيح إن النزاع فى هذه المسأله لا يرتبط بالنزاع فى المسأله الفلسفيه لا بالمسأله الأولى ولا الثانيه.

أما فى المسأله الأولى، فلأن النزاع فيها إنما هو فى أنّ الطبيعى هل هو موجود فى الخارج بالذات و الحقيقه أو أن الموجود فيه كذلك هو الفرد و الطبيعى موجود بوجوده بالعرض، و أما النزاع فى هذه المسأله فهو لا يبتنى على ذلك، بل لو قلنا فى تلك المسأله بعدم وجود الطبيعى فى الخارج بالذات و الحقيقه فمع ذلك لا مانع من القول فى هذه المسأله بتعلق الأمر بالطبيعه، إذ يكفى فى صحه تعلقه بها وجودها بوجود فردها فى الخارج بالعرض، لوضوح إن الطبيعه و إن قلنا بعدم وجودها فيه بالذات إلا أنه لا شبهه فى وجودها بوجود فردها بالعرض بشهاده

ص: ١٥٢

صحته حملها عليه بالحمل الشائع كقولنا زيد إنسان و هذه صلاه وهكذا، وصحة الحمل بالحمل الشائع لا يمكن إلا إذا كان المحمول متحداً مع الموضوع في الخارج، و إن شئت قلت: إنه لاشبهه في صحته حمل الطبيعي على فرده في الخارج بالحمل الشائع، و إن قلنا: في تلك المسأله بعدم وجوده فيه بالذات، فإنها تكشف عن أنه و إن لم يكن موجوداً بالذات في الخارج إلا أنه موجود بوجود فرده فيه و هذا المقدار يكفي في صحته تعلق الأمر به.

فالتبعية، إن النزاع في هذه المسأله لا يرتبط بالنزاع في تلك المسأله الفلسفيه، فإنه و إن قلنا بعدم وجود الطبيعي في الخارج بالذات و الحقيقه، فمع ذلك لا مانع من القول في هذه المسأله بتعلق الأمر به لا بالفرد بل لا مناص من الالتزام بذلك، لأنه إن اريد بتعلق الأمر بالفرد بتعلقه بالفرد الخارجى مباشره، فهو من أوضح انحاء طلب الجاهل، و إن اريد به تعلقه بمفهومه المشار به إلى الفرد المفروغ عنه وجوده في الخارج، فأيضاً يلزم محذور طلب الحاصل، و إن اريد به تعلقه بمفهومه بما هو فانه في الخارج و مرآه له أى مفهومه بالحمل الأولى لا بالحمل الشائع و هو الصوره الذهنيه الموجوده في عالم الذهن التى هى معروضه بالذات و الخارج معروضه بالعرض، فهو و إن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا دليل عليه في مقام الاثبات، و سوف نشير إلى تفصيله بأكثر من ذلك.

و أما في المسأله الثانيه، فلأن النزاع فيها إنما هو في أنّ الموجود في الخارج الماهيه و الوجود منتزعه منها، لأن معنى جعل الماهيه تكويناً إفاضه نفسها و صدورها و فيضانها من جاعلها و ينتزعه منها إنها موجوده، أو الوجود فإنه المجعول من الجاعل و الماهيه منتزعه منه بحدّه، و على هذا فالفرد على القول بأصالة الماهيه في المسأله متمثل بالمايه الخارجيه، و على القول بأصالة الوجود

د فيما متمثل بالوجود الخارجى، و أما الطبيعه الكليه فى عالم الذهن، فهى على كلا القولين فى المسأله مفهوم انتزاعى ذهنى ولا يعقل أن يكون مجعولاً تكويناً، وعلى ضوء ذلك فلا يرتبط النزاع فى هذه المسأله بالنزاع فى تلك المسأله الفلسفيه، ولا يمكن أن يكون تعلق الأمر بالفرد فى هذه المسأله مبنياً على القول بأصاله الوجود فى تلك المسأله، وتعلقه بالطبيعه مبنياً على القول بأصاله الماهيه فيها، ضروره إن الطبيعه مفهوم إنتزاعى ذهنى كما مرّ، فلا يعقل أن يكون مجعولاً تكويناً، كيف فإن جعل عين المجعول فى الخارج و هو نفس الفرد فيه.

متعلق الأمر هل هو الطبيعى أو الفرد

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة و هى إنّ النزاع فى هذه المسأله لا يرتبط بالنزاع فى مسأله إمكان وجود الطبيعى فى الخارج وعدم إمكانه فيه ولا بمسأله أصاله الوجود و الماهيه.

النظريه الثانيه: ما ذكره المحقق النائينى قدس سره

اشاره

(١) من أن النزاع فى هذه المسأله مبنى على مسأله فلسفيه، و هى إنّ معروض الوجود و الإيجاد الخارجى هل هو الماهيه الشخصيه فى المرتبه السابقه أو ذات الماهيه و الطبيعه و يكون تشخصها بالوجود نفسه، فعلى الأول يكون متعلق الأمر بالفرد لا الطبيعه على أساس إن الإراده التكوينيّه على هذا القول دائماً تتعلق بإيجاد الماهيه و الطبيعه الشخصيه، وعليه فلا بد أن تكون الاراده التشريعيه متعلقه به، باعتبار إنها تتعلق بنفس ما تعلقّت به الإراده التكوينيّه ولا فرق بينهما من هذه الناحيه.

وعلى الثانى يكون متعلق الأمر الطبيعه وذات الماهيه على أساس أن الإراده التكوينيّه على هذا القول تتعلق بها، فإذن لا محاله تكون الإراده التشريعيه متعلقه بها.

ص: ١٥٤

والخلاصه، إنّ مسألتنا هذه ليست مسأله مستقله بل هي مربوطه بهذه المسأله الفلسفيّه وتدور مدارها، وعلى هذا فتظهر الثمره في المقام بين القول بتعلّق الأمر بالفرد و القول بتعلّقه بالطبيعه في مسأله اجتماع الأمر و النهي، فإنه على القول بتعلّق الأمر في المسأله بالماهيه الشخصيه المتمثله بالفرد وكذلك النهي، فلا يمكن اجتماع الأمر و النهي، لأن المجمع حينئذ يكون واحداً وجوداً و ماهيه في مورد الاجتماع و إن كان معنوياً بعنوانين متغايرين، إلاّ أنّ تغايرهما مفهوماً لا يوجب تغاير المجمع وجوداً، باعتبار إنّ مشخصات متعلق كل منهما نفس مشخصات متعلق الآخر، و هذا بخلاف ما إذا كان متعلق كل منهما ذات الماهيه و الطبيعه فعندئذ لا مانع من الاجتماع، لأن متعلق الأمر حينئذ طبيعه و متعلق النهي طبيعه اخرى وان تصادقا على واحد.

نقاط هذه النظرية

هذه النظرية تتضمن عدة نقاط:

الأولى: إنّ هذه المسأله مربوطه بالمسأله الفلسفيه، و هي إن معروض الوجود والايجاد في تلك المسأله إن كان الماهيه الشخصيه، كان متعلق الأمر في هذه المسأله الفرد، و إن كان ذات الماهيه، كان متعلق الأمر فيها الطبيعه، بنكته إن الاراده التشريعيه تتبع الاراده التكوينيّه، وحيث إنها على الأول تتعلق بإيجاد الماهيه الشخصيه وعلى الثاني بإيجاد ذات الماهيه، فطبيعه الحال تكون الاراده التشريعيه كذلك.

الثانيه: إن متعلق الأمر بإيجاد الماهيه سواء أكانت شخصيه أم كليّه تتبع أنه متعلق الاراده التكوينيّه.

الثالثه: ظهور الثمره بين القولين في مسأله اجتماع الأمر و النهي.

ولنأخذ بالنظر في هذه النقاط:

أما النقطة الأولى: فلأن مسألتنا هذه لا ترتبط بتلك المسألة و هي المسألة الفلسفيه.

أما أولاً، فلأن المسألة الفلسفيه بهذه الصيغه لا ترجع إلى معنى معقول، إذ كيف يعقل أن تكون الماهيه مشخّصه في نفسها وفي المرتبه السابقه وقبل إيجادها، بداهه إن تشخص كل شيء إنما هو بالوجود و الإيجاد حتى على القول بأصالة الماهيه، فإن تشخصها إنما هو بإفاضه نفسها من الجاعل لابنفسها وبقطع النظر عن الافاضه، لأنه بقطع النظر عنها فلا- ماهيه حتى تكون مشخصه، فالسالبه تكون بانتفاء الموضوع.

وثانياً، إن مسألتنا في المقام لا ترتبط بالمسألة الفلسفيه المشار إليها، لأن معنى تعلق الأمر بالفرد، ليس تعلقه بالماهيه الشخصيه في الخارج، لأن تعلقه بها يستلزم طلب الحاصل، بل معناه تعلقه بمفهوم الفرد بالحمل الأولى الفاني في الخارج و المرآه له كما هو شأن كل مفهوم وله معروضان:

أحدهما: عرضي و هو وجوده في الخارج و الآخر ذاتي و هو وجوده في الذهن، والأمر متعلق مباشره بمفهومه الفاني في إيجاده في مرتبه متأخره عنه ولامانع من ذلك، نعم لا يمكن تعلقه بمفهومه المشار به إلى الفرد المفروغ عنه وجوده في الخارج لأنه من طلب الحاصل، والفرق بين الصورتين واضح، هذا على القول بتعلق الأمر بالفرد في هذه المسألة، و أما على القول بتعلقه بالطبيعه فيها، فمعناه إنه تعلق بالمفهوم الكلي بالحمل الأولى الفاني في الخارج لا بالحمل الشايح، لأنه بهذا الحمل عباره عن الصوره الذهنيه القائمه بالذهن و الموجود فيه، ولا ينطبق بهذا الحمل على ما في الخارج ولا مانع من تعلق الأمر بالمفهوم الكلي بالحمل الأولى الفاني في الخارج مباشره، ولا فرق في ذلك بين القول في المسألة الفلسفيه

المتقدمه بأن الوجود يعرض على الماهية الشخصية أو على ذات الماهية و الطبيعه، لأن القول بتعلق الأمر بالطبيعه فى هذه المسأله ينسجم مع كلا القولين فى تلك المسأله وكذلك القول بتعلقه بالفرد، و هذا معنى إنه لاصله ولا إرتباط بين المسألتين أصلاً، فما ذكره قدس سره من أن مسألتنا هذه ليست مسأله مستقله بل هى مرتبطه بتلك المسأله الفلسفيه لا يرجع إلى معنى صحيح.

و أما النقطه الثانيه: فيرد عليها أولاً: إنّ ماهو متعلق للإراداه التكوينيّه و هو إيجاد الطبيعه فى الخارج لا يمكن أن يكون متعلقاً للإراداه التشريعيه و هى أمر المولى، ضروره أن أخذ الإيجاد فى متعلقها يستلزم طلب الحاصل، ودعوى إن هذا المحذور إنما يلزم إذا كان المأخوذ الوجود دون الإيجاد.

مدفوعه، بأنه لافرق بين الإيجاد و الوجود إلاّ بالاعتبار و الإضافه، فإنه إذا اضيف إلى الفاعل فهو إيجاد و إذا اضيف إلى نفسه فهو وجود، فإذن أخذ الإيجاد هو أخذ الوجود، فلا فرق بينهما إلاّ فى التعبير.

والخلاصه: إنه لا يمكن أن يكون الأمر متعلقاً بإيجاد الطبيعه لاستلزامه طلب الحاصل، باعتبار أن إيجادها فى الخارج سوف يكون فى مرتبه متأخره عن مرتبه هذا الإيجاد المأخوذ فى متعلق الأمر، و هذا معنى إستلزام أخذه فى متعلقه طلب الحاصل.

وثانياً: إنه لا شاهد على أنّ الإراده التشريعيه لا بدّ أن تتعلق بما تعلقت به الإراده التكوينيّه لا وجداناً ولا برهاناً، فإذن تعلق الإراده التكوينيّه بإيجاد الماهية الشخصيه لا يستلزم تعلق الإراده التشريعيه به، لأنّ المعتبر فى الإراده التشريعيه للمولى أن يكون متعلقها مقدوراً للمكلف خارجاً حتى لا يلزم التكليف بالمحال، وعلى هذا فلا مانع من التفكيك بين الإراده التكوينيّه و الإراده

التشريعيه، بأن تتعلق الأولى بإيجاد الطبيعه الشخصيه و الثانيه بالطبيعه الكليه على أساس إنها مقدوره. فالنتيجه، إنه لا دليل على أن الإراده التشريعيه تتبع الإراده التكويتيه فى المتعلق، فما ذكره قدس سره من الملازمه بين الإرادتين لا وجه له.

و أما النقطه الثالثه: فيظهر نقدها مما تقدم، لأنها مبنيه على أن الأمر فى هذه المسأله تعلق بالماهيه الشخصيه، على القول بأن تشخصها إنما هو بنفسها لبالوجود العارض عليها وبالماهيه الكليه، على القول بأن تشخصها إنما هو بالوجود، وجه الظهور ما عرفت من أن هذه المسأله لا ترتبط بتلك المسأله نهائياً، ومن هنا لا يكون القول بامتناع إجتماع الأمر و النهى مبنيًا على القول بتعلق الأمر بالفرد فى هذه المسأله و القول بالجواز مبنيًا على القول بتعلقه بالطبيعه فيها، بل هما مبنيان على وحده المجمع ذاتاً ووجوداً فى مورد الاجتماع وتعدده كذلك على تفصيل يأتى فى محله إنشاء الله تعالى.

النظريه الثالثه أن النزاع فى هذه المسأله إنما هو لتعيين إن التخيير بين أفراد الواجبات الشرعيه عقلى أو شرعى

اشاره

(١): إن النزاع فى هذه المسأله عن أن متعلق الأمر الطبايع أو الأفراد إنما هو لتعيين إن التخيير بين أفراد الواجبات الشرعيه كالصلاه ونحوها عقلى أو شرعى، فإن كان الأمر متعلقاً بالطبيعه فالتخيير بينها عقلى، على أساس إن الأمر المتعلق بها واحد و هو لايسرى منها إلى أفرادها، فإذا كان المكلف مخيراً فى مقام الامتثال فى تطبيقها على أى فرد منها شاء، إن كان متعلقاً بالأفراد فالتخيير بينها شرعى، على أساس إن هناك أوامر متعدده بعدد الأفراد، ولكنها أوامر مشروطه بمعنى إن الأمر المتعلق بكل فرد منها مشروط بعدم الاتيان بالفرد الآخر.

و للمناقشه فى هذه النظريه مجال، و هى إنه لاشبهه فى أن التخيير بين أفراد

ص: ١٥٨

الواجبات الشرعيه عقلي على كلا القولين فى المسأله، وذلك لأن الأمر المتعلق بتلك الواجبات الموجه إلى كل فرد أمر واحد، وإنما الكلام فى أن متعلقه الطبيعي أو الفرد، فعلى الأول لا شبهه فى أن التخيير بين أفراده عقلي، و أما على الثانى فلأن المراد من تعلق الأمر بالفرد ليس تعلقه بالفرد الموجود فى الخارج، لأنه من أوضح أنحاء طلب الحاصل، ولا بمفهوم الفرد المشار به إلى الفرد المفروغ عنه وجوده فيه لنفس المحذور، بل المراد منه تعلقه بمفهومه بما هو فان فى الخارج فى مرتبه متأخره عنه لا بما هو مشير إلى واقع خارجى مفروغ عنه وجوده و فرقا بين الصورتين، فإذا كان متعلق الأمر مفهوم الفرد فهو كلي، و إن كان معنواً بعنوان الفرد كفرد الصلاه مثلاً، إلا أن هذا التخصيص و التضييق لا يخرج عن الكليه طالما لم يتحقق وجوده فى الخارج، فإذن لا محاله يكون التخيير بين أفراده عقلياً، فالنتيجه، إنه لا أصل لهذه النظرية أيضاً.

الصحيح فى المقام

فالصحيح فى تفسير هذين القولين فى المسأله أن يقال بما يلى:

أما القول بتعلق الأمر بالفرد فلا يمكن أن يراد منه تعلقه بالفرد فى الخارج بتمام ضمائمه ومشخصاته فيه من الكم و الكيف و الأين و الوضع ومتى وهكذا، لأن التشخص الحقيقى للفرد إنما هو بوجوده دون تلك الضمائم الخارجيه التى هى فى طول تشخصه الحقيقى، نعم إنها تعد بنظر العرف من مشخصاته ومميزاته فى الخارج و إن كانت فى الواقع ضمائم ملازمه لوجوده فيه ومصاديق لماهيات اخرى، وذلك لأن تعلقه به كذلك فى الخارج من أوضح مصاديق طلب الحاصل و هو مستحيل، وكذلك لا يمكن أن يراد منه تعلقه بالفرد بحده الفردى فى الخارج، وكذا تعلقه بمفهوم الفرد المشار به إلى الفرد المفروغ عنه وجوده فيه بنفس المحذور هذا، إضافة إلى أن هذه الاحتمالات بنفسها غير محتمله، ضروره إنه من غير

المحتمل أن يكون الأمر المتعلق بالصلاة متعلقاً بفرد خاص ومعين في الخارج وإلزام التكليف بالفرد المجهول وهو كما ترى، كما لا يمكن أن يراد من تعلقه بالفرد تعلقه بمفهومه الذهني بالحمل الشائع وهو المفهوم الموجود في عالم الذهن، لأنه غير قابل للانطباق على ما في الخارج، والخلاصه إنه يستحيل إرادته شيء من هذه الاحتمالات من تعلق الأمر بالفرد، بل المراد منه تعلقه بمفهوم الفرد بما هو وبالحمل الأولى الفاني في الخارج في مرتبه متأخره منه، ومفهوم الفرد بهذا الحمل عرض ومعرضه بالذات الصوره الذهنيه القائمه بالذهن ومعرضه بالعرض الوجود الخارجى وهذا المفهوم كلى، لأن المفهوم مهما قيد وخصص بمخصصات فهو كلى، غايه الأمر إن دائرته سعهً وضيقةً تختلف من مفهوم إلى مفهوم آخر، وعلى هذا فالقول بتعلق الأمر بالفرد يرجع في الحقيقة إلى القول بتعلقه بالكلى، والاختلاف حينئذٍ بين القولين إنما يكون باللفظ وصياغه المسأله فقط لا في الواقع والمعنى، هذا كله بحسب مقام الثبوت والتصور، وأما في مقام الاثبات فلا شبهه في عدم تعلق الأمر بمفهوم الفرد فيه، لأن ماده الواجبات الشرعيه كلها معنونه بعنوان خاص ومسماه باسم مخصوص كالصلاه والصيام والحج وما شاكل ذلك، فالأمر المتعلق بها تعلق بعنوانينها الخاصه وأسمائها المخصوصه لا- بأفرادها، مثلاً- الأمر المتعلق بالصلاه تعلق بها بعنوانها الخاص واسمها المخصوص لا- بفردها، والمفروض ان هذا الإسم إسم للماده التي هي موضوعه للماهيه بما هي لا للأعم منها ومن الفرد، فلهذا يكون المتعين في مقام الاثبات هو تعلق الأمر بالطبيعي باسمه الخاص.

و أما معنى القول بتعلق الأمر بالطبيعي فهو تعلقه بالمفهوم الذهني الكلى بالحمل الأولى لا بما هو موجود في الذهن بالحمل الشائع ولا بما هو مرآه لما هو موجود في الخارج، أما الأول فلأنه حاصل في الذهن وغير واف بغرض المولى

لمكان عدم انطباقه على ما فى الخارج.

و أما الثانى، فهو طلب الحاصل بل بما هو مفهوم أولى فان فى الخارج كما هو شأن كل مفهوم أولى يدخل فى الذهن، وتعلق الأمر به بعنوان خاص واسم مخصوص إنما هو للدلاله على أن المطلوب هو تطبيقه على ما فى الخارج بإيجاده فيه، فيكون متعلق الطلب الطبيعه بما هى كماده الصلاه ونحوها، فإنها موضوعه للماهيه بما هى، ودعوى إن الماهيه بما هى هى ليست إلا هى لا مطلوبه ولا غير مطلوبه، فإذا كيف يمكن أن تكون ماهيه الصلاه بما هى مطلوبه.

مدفوعه، بأن الماهيه فى مرتبه ذاتها وذاتياتها ليست إلا هى، و أما اتصافها بعوارضها فهو ليس فى مرتبه ذاتها وذاتياتها بل فى مرتبه متأخره عنها، وعلى هذا فإذا تعلق بها الطلب تتصف بالمطلوبيه و المحبوبيه فى هذه المرتبه لا فى مرتبه ذاتها وذاتياتها. فالنتيجه، إن الطلب لا يتعلق بالوجود الخارجى لا بالذات ولا بالواسطه، وإنما تعلق بما يكون الوجود الخارجى مصداقاً له.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره (١) بأن متعلق الطلب إيجاد الطبيعه لا وجودها لكى يلزم طلب الحاصل، لا يمكن المساعده عليه، إذ لا فرق بين الإيجاد و الوجود، فإنهما شىء واحد والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار و الإضافه و هو لا- يغير الواقع، فإذا محذور ذلك طلب الحاصل و هو لازم، ضروره إن الطلب لو كان متعلقاً بإيجاد الطبيعه فإنه سوف يكون متأخراً عن مرتبه هذا الإيجاد المأخوذ فى متعلقه، ولكن يمكن دفع هذا الاشكال بأن المأخوذ فى متعلقه إنما هو مفهوم الإيجاد بعنوان المعرف و المشير إلى واقعه الخارجى لا واقعه حتى يلزم محذور طلب الحاصل.

ص: ١٤١

قد يقال كما قيل(1): إن المراد من تعلق الأمر بالأفراد هو سرايته من الطبيعي إليها إما بحسب الجعل أو بحسب التطبيق، ولكن ذلك بحسب التحليل لا يرجع إلى معنى معقول، فإن السرايه إن كانت بلحاظ مرحلة الجعل، فمعناه إن هناك أوامر متعدده بعدد الأفراد في الخارج في مقام الثبوت ومجموله لها بواسطة الطبيعي المنطبق عليها، وهذا يعنى إن المولى أخذ عنوان الطبيعي بعنوان المعرف والمشير إلى أفراده بدون أن تكون له موضوعيه، ثم إن هذه الأوامر المتعدده لا يمكن أن تكون أوامر مطلقة وإلا لزم التكليف بغير المقدور، بل لا بد أن تكون أوامر مشروطه، ومن الواضح إن كل ذلك مجرد فرض لا واقع موضوعى له.

و أما السرايه فى مرحله التطبيق فلا ترجع إلى معنى محصل، لأن الحكم المجعول من الأول إن كان متعدداً بعدد أفراد الطبيعه، كانت السرايه إليها من مرحله الجعل، و إن كان واحداً فهو غير قابل للسرايه أصلاً.

والخلاصه: إن القول بسرايه الحكم من الطبيعه إلى نفس أفرادها بقطع النظر عن ضمائمها الخارجيه ومشخصاتها العرفيه، لا يرجع إلى معنى معقول فضلاً عن سرايته إليها مع ضمائمها ومشخصاتها.

نتائج البحث

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التاليه:

الأولى: إن ما ذكره المحقق الأصبهاني قدس سره من أن مسأله كون متعلق الأوامر الطبايع أو الأفراد مبنيه على إحدى مسألتين فلسفيتين:

الأولى: مسأله إمكان وجود الطبيعى فى الخارج وعدم امكانه.

فعلى الأول متعلق الأوامر الطبايع وعلى الثانى الأفراد.

ص: ١٦٢

الثانية: مسأله أصاله الوجود أو الماهيه، فعلى الأول متعلق الأوامر الأفراد وعلى الثانى الطبايع و الماهيات لا يتم، وقد تقدم إنها لا تبتنى على أى من هاتين المسألتين بل هى مسأله مستقلة.

الثانية: إن ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من أن هذه المسأله مربوطه بالمسأله الفلسفيه و هى أن معروض الوجود و الإيجاد هل هو الماهيه الشخصيه بقطع النظر عن عروض الوجود عليها أو ذات الماهيه و الطبيعه ويكون تشخيصها بنفس الوجود، فعلى الأول متعلق الأوامر الطبايع وعلى الثانى الأفراد، لا يتم و إن مسألتنا هذه غير مرتبطه بها.

الثالثه: إن متعلق الأوامر إن كان الطبايع فالتخيير بين أفرادها يكون عقلياً، و إن كان الأفراد فالتخيير بينها يكون شرعياً، ولكن قد تقدم بطلان هذه النظرية.

الرابعه: إن القول بتعلق الأمر بالفرد لا يرجع إلى معنى معقول، إذ لا يمكن أن يراد منه تعلقه بالفرد الخارجى لاستحاله طلب الحاصل، ولا بمفهومه المشار به إلى الفرد المفروغ عنه فى الخارج لنفس المحذور، فإذن لابد من الالتزام بأن متعلقه مفهوم الفرد بما هو و هو كلى وليس تعلقه به من تعلق الأمر بالفرد فى مقابل تعلقه بالكلية.

الخامسه: إن متعلق الأمر الطبيعه بما هى لا بما هى مرآه إلى الفرد المفروغ عنه فى الخارج وإلا لزم تحصيل الحاصل، فالوجود غير مأخوذ فى متعلقه، وما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من أن الإيجاد مأخوذ فى متعلق الطلب غير تام كما تقدم.

السادسه: الصحيح فى مرحله الاثبات هو أن متعلق الأوامر الطبايع دون الأفراد.

ينبغي تقديم عده نقاط:

الأولى: إن النسخ فى مقام الثبوت عبارته عن انتهاء الحكم المجمعول فى الشريعة المقدسه بانتهاء عمره وأمدته، فإن المولى الحكيم العالم بالواقع بملاكات الأحكام الشرعيه وحدودها سعةً وضيقاً، فبطبيعته الحال يختلف الحكم المجمعول من قبله باختلاف تلك الملاكات التى هى روح الأحكام وحقيقتها، لأن إتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادئ إن كان فى الواقع إلى يوم القيامة، كان الحكم المجمعول له أيضاً كذلك، وإن كان فى فتره زمنيّه معينه، كان الحكم المجمعول له أيضاً فى تلك الفتره، وإذا انتهت الفتره انتهى الحكم بانتفاء أمدته، وهذا هو معنى النسخ ثبوتاً وواقعاً.

الثانيه: إن الحكم الشرعى مجمعول فى أفق الاعتبار و الذهن بتمام حصصه وأفراده الطوليّه والعرضيه إلى يوم القيامة فى آن واحد وزمن فارد، على أساس إنّ الجعل آنى التحقق و الحصول ولا يعقل فيه التدريج والاستمرار حتى يعقل له الوجود الثانى و الثالث وهكذا، مثلاً- جعل المولى وجوب الحج على المستطيع بقوله: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» (١) ، بنحو القضية الحقيقيّه أى للموضوع المقدّر وجوده فى الخارج فى آن واحد بجميع حصصه وأفراده العرضيه و الطوليّه إلى يوم القيامة، ولهذا لا يتصوّر فى هذه المرحله

ص: ١٦٤

حدوث وبقاء، لأن جميع حصص الجعل وأفراده توجد في آن واحد بلا تقدم وتأخر حتى رتبته، والحدوث والبقاء إنما يكونان في الشيء الذي كان يوجد تدريجاً إما بنفسه أو بواسطة وجود موضوعه في الخارج كما يتفق ذلك في موارد فعلية الحكم بفعلية موضوعه، فإن المكلف قد يشك في بقاء الحكم بعد اليقين بحدوثه في الخارج بحدوث موضوعه فيه، كما إذا شك في بقاء نجاسة الماء المتغير بأحد أو صاف النجس بعد زوال تغيره بنفسه وهكذا، وأما في مرحلة الجعل فلا يتصور فيها حدوث وبقاء، لأنهما إنما يتصوران في الأشياء التي توجد تدريجاً، لأن الوجود الأول منها حدوث والوجود الثاني والثالث وهكذا بقاء، والجعل بتمام حصصه وأفراده إلى يوم القيامة يوجد في آن واحد وليس له وجود ثان في الآن الثاني حتى يكون بقاء له هذا.

وحيث قد عرفت إن جعل الحكم في الشريعة المقدسة قد يكون محدوداً بفترة زمنية خاصة في الواقع وقد يكون غير محدود بها كذلك وثابتاً إلى يوم القيامة، فيكون هذا منشأً للشك في سعة وضيقه في مرحلة الاثبات في بعض الموارد، وعندئذٍ فهل يمكن التمسك باستصحاب بقاء الجعل أو إنه معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد، فيه كلام يأتي في محل إنشاء الله تعالى.

الثالثة: إن انتفاء الحكم المجعول في الشريعة المقدسة تارة يكون في مرحلة الجعل وأخرى في مرحلة المجعول وهي مرحلة فعلية الحكم بفعلية موضوعه، أما انتفاء الحكم في المرحلة الأولى لا يمكن إلا بالنسخ، باعتبار إنه لا يتصور الشك في الحكم في هذه المرحلة إلا من ناحية الشك في بقاء الجعل، حيث إنه لا وجود له إلا الوجود الجعلي، وهذا يعني إن وجوده نفس وجود الجعل، لأن المجعول في هذه المرحلة عين الجعل فلا فرق بينهما إلا بالاعتبار والإضافه، فإن

اضيف إلى الجاعل فهو جعل و إن اضيف إلى نفسه فهو مجعول كالإيجاد و الوجود في الأمور التكوينية، و أما انتفاء الحكم في المرحلة الثانيه فهو إنما يكون بانتفاء موضوعه في الخارج، فطالما يكون موضوعه باقياً فيه فهو باق و إذا انتفى انتفى بانتفائه.

النسخ

الرابعه: إنَّ النسخ يختلف عن التخصيص و التقييد، فإنَّ الدليل الناسخ يكشف عن انتهاء الحكم المنسوخ بانتهاء أمده و عمره، باعتبار إنه محدود بفترة زمنية معينه ثبوتاً و بانتهائها ينتهي واقعاً، و الدليل الناسخ في مقام الإثبات كاشف عن ذلك و يدل على رفع هذا الحكم في الشريعه المقدسه بلا نظر إلى وجود موضوعه في الخارج، باعتبار إنَّ ظرف الرفع فيه نفس الشريعه و المرفوع هو الحكم المجعول فيها للموضوع المقدر وجوده في الخارج.

و الخلاصه: إنَّ النسخ في مقام الثبوت انتهاء الحكم المجعول بانتهاء أمده و في مقام الإثبات رفع الحكم في مرحله الجعل، و معنى ذلك إنَّ المرفوع هو الحكم الذى لا وجود له إلا- بوجود الجعل في مقابل ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه في الخارج، و أما الدليل المخصص فهو يكشف عن أنَّ موضوع الحكم حصه خاصه من العام في الواقع و مقام الثبوت و إنَّ الحكم من الأول مجعول لها في الشريعه المقدسه لا للأعم منها و من غيرها، و في مقام الإثبات يدل على تخصيص الحكم بها، و بكلمه إنَّ الدليل الناسخ يختلف عن الدليل المخصّص ثبوتاً و اثباتاً، أما ثبوتاً فلأنَّ الدليل الناسخ يكشف عن انتهاء الحكم بانتهاء أمده في تمام مراحل أى من مرحله المبادى إلى مرحله الجعل و الاعتبار، بينما الدليل المخصص يكشف عن أنَّ الحكم المجعول في الشريعه المقدسه من الأول هو الحكم الخاص لا العام.

و أما إثباتاً، فلأنَّ مفاد الدليل الناسخ رفع الحكم المجعول في الشريعه المقدسه

عن الموضوع المقدر وجوده في الخارج و هو الحكم الذي لا وجود له إلا الوجود الجعلي للموضوع المذكور، بينما يكون مفاد الدليل المخصص تخصيص الحكم بتخصيص موضوعه فيه، نعم قد يكون لسان الدليل الناسخ تخصيص موضوع الدليل المنسوخ شكلاً- وصوره لا- واقعاً، كما إذا فرضنا إنَّ هناك مصلحة ملزمه تقتضى وجوب إكرام كل عالم و إن كان فاسقاً، ولكن هذه المصلحة محدوده بفترة زمنية معينه، بمعنى إنَّ مصلحة وجوب إكرام العالم الفاسق محدوده بتلك الفتره المعينه، و أما مصلحة وجوب اكرام العالم العادل فهي غير محدوده بها، وعلى هذافى مقام الاثبات إذا ورد فى الدليل لا تكرم العالم الفاسق، فإنه و إن كان لسانه لسان التخصص شكلاً وصوره، إلا أنه فى الواقع ناسخ ورافع لوجوب إكرام العالم الفاسق إثباتاً وكاشف عن انتهائه بانتهاء أمده وعمره.

وقوع الكلام فى مقامين

اشاره

وبعد ذلك نقول إن الكلام يقع فى مقامين:

الأول: فى إمكان إثبات الجواز بالمعنى الأعم بالدليل الناسخ أو المنسوخ.

الثانى: فى إثبات ذلك بالأصل العملى.

المقام الأول: فى إمكان إثبات الجواز بالمعنى الأعم

اشاره

أما الكلام فى المقام الأول، فيقع فيما إذا ورد فى دليل أمر من المولى بشىء بنحو القضييه الحقيقيه ولكنه كان فى الواقع ومقام الثبوت محدوداً بفترة زمنية معينه، ثم ورد فى دليل آخر ما يدل على ارتفاع ذلك الأمر، وحينئذٍ فإن كان معنى الأمر وضعاً هو الوجوب كما قويناه فى محله، فالدليل الآخر الذى هو متمثل فى الدليل الناسخ يدل وقتئذٍ على رفع مدلول الدليل المنسوخ و هو الوجوب، وحينئذٍ فهل يمكن اثبات الجواز بعد رفع الوجوب أو لا؟

والجواب: إنه لا-يمكن، لأن الدليل الناسخ يدل على رفع الوجوب الذى هو مدلول الدليل المنسوخ وساكت عن بقاء الجواز، ودعوى إن الدليل المنسوخ

يدل على ذلك، على أساس أنه يدل بالمطابقه على الوجوب وبالالتزام على نفي الحرمة، و أما الدليل الناسخ فهو إنما يرفع المدلول المطابقى للدليل المنسوخ و هو الوجوب، و أما مدلوله الالتزامى و هو نفي الحرمة فيبقى على حاله، فإذا الساقط عن الحجية إنما هو مدلوله المطابقى دون مدلوله الالتزامى و هو نفي الحرمة وبذلك يثبت الجواز بالمعنى الأخص، مدفوعه بأنه مبنية على أن لا تكون الدلالة الالتزامية تابعه للدلالة المطابقية فى الحجية وإنما هى تابعه لها فى الحدوث فقط، وعليه فإذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية لم تسقط الدلالة الالتزامية عنها، ولكن هذا المبنى غير صحيح، لما حققناه فى محله من أن الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية فى الحجية أيضاً، بمعنى إنها تتبعها فى تمام مراحلها أى من مرحله التصوري إلى مرحله التصديق و الحجية هذا، إضافه إلى أن الدلالة الإلتزامية للدليل المنسوخ لا تنحصر بالدلالة على نفي الحرمة فقط، بل له أربع دلالات التزامية.

منها: نفي الحرمة كما عرفت، ومنها: نفي الكراهه، ومنها: نفي الاستحباب. ومنها: نفي الاباحه بالمعنى الأخص، فإن الدليل إذا دل على وجوب شىء فبطبيعته الحال كان يدل بالالتزام على نفي حرمة و كراهته واستحبابه وإباحته جميعاً، وعلى هذا فإذا سقطت دلالاته المطابقية من جهة ورود الدليل الناسخ عليه، تقع المعارضه بين الدلالات الالتزامية للعلم الاجمالى بكذب إحداها للواقع دون البقيه، فإذا لا يمكن صدقها جميعاً، لأنه بعد ارتفاع الوجوب عنه إن كان مباحاً فى الواقع فدلالته الالتزامية على نفي الاباحه كاذبه دون سائر الدلالات الإلتزامية، و إن كان حراماً فى الواقع فدلالته الإلتزامية على نفي الحرمة مخالفه للواقع دون غيرها وهكذا، وعليه فلا يمكن شمول دليل الحجية للجميع ولا للبعض، أما الأول فلأن العلم الاجمالى بكذب بعضها يمنع عن شموله للجميع، و أما الثانى فللزوم الترجيح بلا مرجح فلهذا تسقط بالمعارضه.

والخلاصه: إنا لو سلمنا أنّ الدلاله الالتزاميه لاتكون تابعه للدلاله المطابقيه في الحجّيه، إلاّ أنه مع ذلك لايمكن الأخذ بها في المقام لأنها تسقط من جهه المعارضه، ويمكن تقريب بقاء الجواز بالمعنى الأعمّ بعد النسخ بما هو المشهور من أنّ الوجوب مركب من طلب الفعل و المنع من الترك، والدليل الناسخ إنّما يرفع المنع من الترك و أما أصل الطلب فهو باقٍ بحاله، وحيث إنّ الدليل المنسوخ يدل على المجموع بالمطابقه وعلى أصل الطلب بالتضمن، فيكون الساقط بالدليل الناسخ هو الدلاله المطابقيه دون الدلاله التضمّنيه وبها يثبت الجواز بالمعنى الأعم.

والجواب: أولاً، إنّ الوجوب أمر اعتبارى بسيط فلا يكون مركباً من طلب الفعل مع المنع من الترك، ضروره إنّ المنع من الترك من لوازم الوجوب وخارج عن حقيقته، وعليه فلا يكون هذا التفسير تفسيراً للوجوب بما هو اعتبار بل هو بيان لما هو لازم له عقلاً، أو فقل إنّ النهى عن الضدّ العام الذى هو لازم عقلى للوجوب مأخوذ فى هذا التعريف، فلهذا لا يكون هذا التعريف تعريفاً له هذا.

تعليق بعض المحققين قدس سرّه

و قد علق عليه بعض المحققين قدس سرّه (١) بتقريب، إنّ المشهور لا يقولون بأن الوجوب بالحمل الشايح مركب من جنس و هو طلب الفعل وفصل و هو المنع من الترك فى عالم الاعتبار و الذهن حتى يقال بأن الاعتبار من البسائط بل يقولون بأن الوجوب عباره عن مجموع الاعتبارين من طلب الفعل و المنع من الترك المنديكين فى اعتبار واحد كالجنس و الفصل المنديكين فى نوع واحد، وعلى هذا فغايه ما يدل عليه الدليل الناسخ هو إرتفاع المنع من الترك، وحينئذٍ فيمكن إثبات أصل الجواز بالدليل المنسوخ هذا.

مناقشه هذا التعليق

ويمكن المناقشه فى هذا التعليق أولاً، بأنه لايمكن القول بأن الوجوب عباره

ص: ١٦٩

عن مجموع الاعتبارين المنسدين في اعتبار واحد، أما أولاً فلأن لازم ذلك إن كل واجب يكون تركه محرماً شرعاً على أساس إن وجوبه عباره عن الاعتبارين هما طلب الفعل و المنع من الترك، والأول متمثل في الوجوب المتعلق بنفس الفعل، والثاني متمثل في الحرمة المتعلقة بتركه، وهذا خلاف الضرورة الفقهيّة.

وثانياً: إنّ الوجوب عباره عن اعتبار واحد من المولى مباشره في عالم الجعل والاعتبار ثبوتاً وإثباتاً، لا إنه عباره عن اعتبارين منه كذلك في هذا العالم لأنه خلاف الضرورة والوجدان.

وثالثاً: لو فرضنا إنّ الوجوب عباره عن اعتبارين من قبل المولى إلا أنه لا يعقل إندكاك أحدهما في الآخر وصيرورتهما اعتباراً واحداً، بداهه إنّ الاعتبار فعل للمعتبر مباشره فلا يعقل فيه الاندكاك بالتأثير و التأثير و الفعل و الانفعال وإلا لزم خلف فرض كونه فعلاً له مباشره هذا، إضافة إلى أن التأثير و التأثير و الفعل و الانفعال إنما يتصوران في الأمور الواقعيه و الموجودات التكوينيّه الخارجيه ولا يتصوران في الأمور الاعتباريه التي ليس لها واقع موضوعي ماعدا وجودها الاعتباري في أفق الاعتبار والذهن وإلا لزم خلف فرض كونها اعتباريه.

ورابعاً: لو سلمنا إنّ الوجوب مركب من أمرين اعتباريين طلب الفعل و المنع من الترك، إلا أنه لا يمكن الالتزام بأن القدر المتيقن من الدليل الناسخ هو رفع المنع من الترك لارفع كلا الأمرين معاً لا ثبوتاً ولا إثباتاً، فلأن طلب الفعل حيث إنه مندك في ضمن المنع من الترك ومرتبط به كارتباط الجنس بالفصل واقعاً، فلا يعقل بقاءه بعد ارتفاع المنع من الترك، ولو كان هناك طلب فهو طلب جديد بسبب جديد، و أما الطلب في ضمن المنع من الترك فهو يرتفع بارتفاعه ولا يمكن بقاءه وإلا لزم خلف فرض كونه مندكاً فيه، و أما إثباتاً فلأن ذلك مبني على عدم

سقوط الدلاله التضمنيه بسقوط الدلاله المطابقه، باعتبار إنّ الدليل المنسوخ يدل على مجموع الأمرين بالمطابقه وعلى طلب الفعل بالتضمّن، ولكن المبني غير صحيح، لأنّ الدلاله التضمنيه تتبع الدلاله المطابقه ولا- يعقل بقائها بعد سقوط الدلاله المطابقه، على أساس إنّ دلالة الدليل على الجزء إنما هي بدلالته على الكل لا بالاستقلال، فمع سقوط دلالاته على الكل لا يمكن بقاء دلالاته على الجزء وإلاّ لزم خلف فرض كونها تضمنيه، و أما ما عن المشهور من تفريع هذه المسأله على مسأله الجنس و الفصل فهو في غير محله، لأنّ الوجوب و إن قلنا بأنه مركب من طلب الفعل و المنع من الترك، إلاّ أن طلب الفعل ليس بمثابه الجنس حقيقه، والمنع من الترك بمثابه الفصل كذلك بل هما أمران اعتباريان، فإذا كانا كذلك فلأمانع من التفكيك بينهما ثبوتاً واثباتاً، بينما يكون الجنس و الفصل من الأجزاء التحليليه العقليه الواقعيه ولا يعقل التفكيك بينهما باعتبار أن الفصل مقوم له ذاتاً و حقيقه، إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة و هي إنه بناء على المختار من أن الأمر ماده و هيئه موضوع للدلاله على الوجوب، فلا يمكن إثبات الجواز لا بالمعنى الأعمّ ولا بالمعنى الأخص لا بالدليل الناسخ ولا بالدليل المنسوخ.

قولان آخران في تفسير معنى الأمر

بقي هنا قولان آخران في تفسير معنى الأمر:

القول الأول: إنّ معنى الأمر وضعاً هو الطلب و الوجوب مستفاد من قرينه الحكمه.

القول الثاني: إنّ معنى الأمر الطلب، ولكن المولى إذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينه على الترخيص فالعقل يحكم بالوجوب، فإذا كان الوجوب مدلول الاطلاق و مقدمات الحكمه على القول الأول و مدلول للعقل على القول الثاني، وعلى هذا فالدليل المنسوخ على القول الأول يدل بالوضع على طلب الفعل

وبالاطلاق على الوجوب، وحينئذٍ فهل الدليل الناسخ يدل على رفع الطلب فقط الذى هو مدلول الدليل المنسوخ وضِعاً أو يدل على رفع الوجوب الذى هو مدلول دليبه اطلاقاً، فيه وجهان: فقد يقال كما قيل بالوجه الأول و إن المرفوع بالدليل الناسخ هو مدلول الدليل المنسوخ، والمفروض إن مدلوله الطلب دون الوجوب، ولكن الصحيح الثانى، لأن مدلول الدليل المنسوخ وضِعاً و إن كان هو الطلب إلا أنه الطلب بمفهومه التصورى دون التصديقى، ومن الواضح إن المرفوع بالدليل الناسخ إنما يكون مدلوله التصديقى الجدى دون التصورى فقط، والمدلول التصديقى له إنما يتحقق بالاطلاق وقرينه الحكمة المتمثل فى الوجوب، وحيث إن مدلوله التصورى مندك فيه، فلا محاله يكون هو المرفوع بالدليل الناسخ، وعلى هذا فلا فرق بين أن يكون الوجوب مدلولاً للدليل المنسوخ وضِعاً أو مدلولاً لدليبه اطلاقاً، وعلى كلا التقديرين فالمرفوع بالدليل الناسخ هو الوجوب، فإذن لا فرق بين القول بأن الوجوب مدلول وضعى للدليل المنسوخ، والقول بأنه مدلول اطلاقى له من هذه الناحية.

و أما على القول الثانى، فالمرفوع بالدليل الناسخ هو طلب الفعل مباشره، لأنه مجعول فى الشريعة المقدسه دون الوجوب، فإنه منتزع بحكم العقل من طلب الفعل وعدم قرينه على الترخيص فى الترك، نعم يرتفع الوجوب بارتفاع منشأ انتزاعه، وعلى هذا فما عن المشهور من أن الدلاله التضمينيه للدليل المنسوخ مبنيه على إمكان بقاء الجنس ولو فى ضمن نوع آخر لو تم فإنما يتم فى القولين الأولين لا- فى القول الثالث، لأن المرفوع فيه مباشره الجنس و هو طلب الفعل، وعليه فالجواز بالمعنى الأعم مرفوع برفع الطلب فلا يعقل بقاءه، و أما الجواز بالمعنى الأخص فلا-يمكن إثباته لأنه ليس جنساً للوجوب على فرض كونه مركباً من طلب الفعل و المنع من الترك.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي إنه لا يمكن اثبات الجواز بالمعنى الأعم ولا بالمعنى الأخص بالدليل الناسخ ولا بالدليل المنسوخ على جميع المباني في تفسير مدلول الأمر.

المقام الثاني: هل يمكن التمسك باستصحاب بقاء الجواز

إشارة

و أما الكلام في المقام الثاني، فهل يمكن التمسك باستصحاب بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب بالدليل الناسخ، فيه وجهان:

رأى السيد الأستاذ قدس سره في المسألة

فذهب السيد الأستاذ قدس سره إلى الوجه الثاني واستدل على ذلك بأمرين(١):

الأول: إنَّ الجواز بالمعنى الأعم المتيقن ثبوته و هو الجواز في ضمن الوجوب قد ارتفع جزماً، والجواز المحتمل بقاءه فرد جديد في ضمن نوع آخر كالاستحباب أو الكراهه أو الاباحه بالمعنى الأخص، فإذا ما هو متيقن قد ارتفع يقيناً وما هو مشكوك فعلاً لم يكن متيقناً سابقاً، فلا تكون أركان الاستصحاب تامه ويكون من الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

الثاني: إنَّ هذا من الاستصحاب في الشبهه الحكميه والاستصحاب فيها لايجرى من جهه المعارضه، و قد ناقش بعض المحققين قدس سره(٢) في كلا الأمرين:

أما في الأمر الأول، فبتقريب إنه لا مانع من استصحاب الجواز بالمعنى الأعم بمعنى عدم الحرمة بعد ارتفاع الوجوب بالدليل الناسخ، لأن شخص عدم حرمة الفعل كان معلوماً سابقاً ويشك في بقاءه بعد ارتفاع الوجوب فيستصحب بقاءه، و أما إنه سابقاً كان مقترناً مع الوجوب لا يوجب تغييره وتبديله بفرد آخر حتى

ص: ١٧٣

١- (١) - محاضرات في اصول الفقه ج ٤ ص ٢٥.

٢- (٢) - بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٣٨٩.

يمنع عن جريان الاستصحاب بل هو شخص ذلك العدم الأول، إذ الاعدام لا تتعدد باختلاف مقارناتها، وأثر هذا الاستصحاب التأمين من العقاب و هو إنما يترتب على الجواز بمعنى عدم الحرمة لا بمعنى عدم الكراهة أو عدم الاستحباب.

المناقشه فيه

ويمكن المناقشه فيه بأن عدم الحرمة في ضمن الوجوب عدم خاص متقوم بالوجوب فلا يعقل بقاءه بعد ارتفاع الوجوب، ومن هنا جعل المشهور الجواز بالمعنى الأعم بمثابه الجنس، ولا يعقل بقاء الجنس المتقوم بالفصل بعد ارتفاع الفصل، والمشكوك حينئذٍ إنما هو وجود حصه اخرى في ضمن فصل آخر، والمقام من هذا القبيل، فإن شخص عدم الحرمة الذي كان في ضمن الوجوب ومتقوماً به لا يعقل بقاءه بعد ارتفاع الوجوب، والشك وقتئذٍ إنما هو في حدوث فرد آخر من طبعي عدم الحرمة في ضمن الاستحباب أو الكراهة، فما هو متيقن قد ارتفع يقيناً وما هو مشكوك لم يكن متيقناً، وبكلمه إنَّ المتيقن ليس طبعي عدم الحرمة بل حصه خاصه منه و هي الحصه المتقومه بالوجوب وتلك الحصه تنتفى بانتفاء الوجوب، والشك إنما هو في وجود حصه اخرى المتقومه بغيره من الأحكام، وما ذكره قدس سره من أنَّ الاعدام لا تتعدد باختلاف مقارنتها تام في العدم المطلق لا في العدم الخاص الذي هو مميّز بخصوصيته الوجوديه عن العدم الخاص الآخر لمكان تقومه بالوجود لا إنه مجرد مقارن له.

إلى هنا قد تبين إنَّ الصحيح عدم جريان استصحاب بقاء الجواز بالمعنى الأعم بعد ارتفاع الوجوب بالدليل الناسخ، دعوى إنَّه لا مانع من جريان هذا الاستصحاب في نفسه، ولكنه يسقط من جهه المعارضه لأنه معارض باستصحاب عدم الكراهة أو الاستحباب أو الاباحه بالمعنى الأخصّ للعلم اجمالاً بأن أحد هذه الاعدام قد تبدل بالوجود، مدفوعه، بأن الاستصحابات

المذكوره لا-تجرى فى نفسها، لأنه إن ارىد بها إثبات الحرمة، ففیه إنها لا تثبت إلاعلى القول بالأصل المثبت، و إن ارىد بها اثبات الأثر المنجز مباشره، ففیه إنه لا يترتب على المستصحب منها أثر منجز كذلك.

الصحيح فى المقام

فالنتيجه، إن هذه الدعوى لا- أساس لها، فالصحيح إن هذا الاستصحاب فى نفسه لا يجرى لامن جهه المعارضه، هذا كله فى استصحاب الجواز بالمعنى الأعم، و أما استصحاب أصل الطلب بعد ارتفاع الوجوب، فإن ارىد به الطلب الانشائى الاعتبارى، فعلى القول بأن مفاد الأمر الطلب الوجوبى، فحيث إن وجود أصل الطلب كان فى ضمن وجوده تحليلاً- فلا- يجرى فيه الاستصحاب، لأن ما هو متيقن من الطلب فى ضمن الوجوب قد ارتفع بارتفاع الوجوب وما هو مشكوك لم يكن متيقناً، فلهذا يكون من الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى، و أما على القول بأن الوجوب يكون بحكم العقل و المجمعول من قبل المولى إنما هو طلب الفعل الذى هو منشأ انتزاعه عقلاً إذا لم تكن هناك قرينه على الترخيص فى الترك فلا مجال لجريان استصحاب الطلب، لأنه مرفوع بالدليل الناسخ مباشره و الوجوب أمر انتزاعى بحكم العقل، و ارتفاع الأمر الانتزاعى إنما هو بارتفاع منشأ انتزاعه و إن ارىد به الاراده و الحب فى مرتبه المبادى، فهل يجرى استصحاب بقاء الاراده ولو بمرتبها الضعيفه بعد ارتفاع مرتبتها الشديده بارتفاع الوجوب، قد يقال بالجريان، بدعوى إنّ العرف لا يرى التباين بين الإراده اللزوميه و الاراده غير اللزوميه فى مرحله المبادى، وإنما يرى التباين بين الوجوب والاستحباب و الحرمة و الكراهه، فإذا ن لا- مانع من استصحاب بقاء الاراده فى الجملة بعد اليقين بها.

والجواب: أولاً، إنّ العرف كما يرى التباين بين الوجوب والاستحباب يرى

التباين بين الاراده اللزوميه والاراده غير اللزوميه أيضاً. فإنهما بنظره مرتبتان متباينتان من الاراده فى مرحله المبادئ.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك إلا إن إرادته الوجوب لا يعقل بقائها بعد ارتفاع نفس الوجوب وترتفع بارتفاعه هذا، إضافة إلى أن المرفوع بالدليل الناسخ هو الوجوب بتمام مراحل أى من مرحله المبادئ إلى مرحله الاعتبار الذى هو حقيقه الوجوب وروحه، و أما وجود إرادته اخرى فلا علم بها من الأول، و أما المرتبه الضعيفه منها فهى مندكه فى المرتبه القويه وترتفع بارتفاعها.

فالتتيجه، إن هذا الاستصحاب لا يجرى لافى مرحله الاعتبار ولا فى مرحله المبادئ.

و أما فى الأمر الثانى فقد أورد عليه بإشكالين(1):

الأول: إنه لا مانع من جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه ولا يكون معارضاً باستصحاب عدم جعل الزائد هذا، وتحقيق هذه المسأله يأتى فى محلها إن شاء الله تعالى.

الثانى: إنا لو بنينا على عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه، إلا إنه لا يمكن تطبيقه فى المقام على مبناه قدس سره، فإنه قد بنى على المعارضه بين الاستصحابين فى الشبهات الحكميه إذا كان الحكم المشكوك بقائه الزامياً، و أما إذا كان ترخيصياً فلا معارضه بينهما ولا مانع من جريانه، وحيث إن الحكم المشكوك فى المقام ترخيصياً فلا مانع من جريانه.

ص: ١٧٦

فيه أقوال ونظريات:

النظريه الأولى و نقدها

النظريه الأولى: إنّ الواجب في المسأله هو ما اختاره المكلف في ظرف الامتثال من البدائل، فإذا اختار منها الصوم كان هو الواجب عليه تعييناً دون غيره، و إذا اختار الاطعام فكذلك وهكذا، ونسب هذه النظريه إلى كل من الأشاعره و المعتزله.

والجواب: إنّ هذه النظريه ساقطه جداً ولا-ترجع إلى معنى معقول، وذلك لأن عنوان ما يختاره المكلف لا يخلو إما أن يكون مأخوذاً بنحو الموضوعيّة بمعنى إنه قيد للواجب و الوجوب معاً أو قيد للوجوب فقط أو مأخوذاً بنحو المعرفيه و المشيريه إلى واقع فعل في الخارج الذي يختاره المكلف و كلاهما لا يمكن.

أما الأول فيرد عليه، أولاً: إنّ تعلق الأمر بما يختاره المكلف في الخارج ويفعله يكون من طلب الحاصل و هو محال، ولا فرق في ذلك بين أن يكون عنوان ما يختاره قيداً للواجب و الوجوب معاً أو قيداً للوجوب فقط، ودعوى إنّ متعلق الأمر ليس عنوان ما يختاره المكلف في الخارج بالفعل بل ما يؤثره المكلف من البدائل ويرجحه لو شاء بنحو القضيّه التعليقيه، وحينئذٍ فلا يلزم محذور طلب الحاصل، مدفوعه بأن هذه الدعوى خلاف مفروض هذه النظريه، لأن المفروض فيها إنّ الواجب هو ما يختاره المكلف بالفعل في الخارج لا ما

يؤثره ويرجحه من البدائل لو شاء، وثانياً: إنَّ احتمال كون اختيار المكلف الفعل في الخارج دخليلاً في الحكم في مرحله يجعل وفي اتصافه بالملاك في مرحله المبادى غير محتمل بل هو خلاف الضروره و الوجدان، بداهه إنَّ اتصاف الفعل بالملاك في الواقع تابع لعله وشرائطه الواقعيه في المرتبه السابقه سواءً إختاره المكلف أم لا، ولا يعقل أن يكون اختياره يوجب انقلابه عن حاله ليست فيها مصلحه ملزمه فيه إلى حاله فيها مصلحه كذلك و هي حاله الاختيار، وتكون هذه حاله عله تامه لحدوثها و هو كما ترى هذا، إضافه إلى أن لازم هذه النظرية إنه لا يترتب على ترك جميع البدائل عصيان باعتبار أن وجوبها مشروط بالاختيار ومع عدم الاختيار فلا وجوب لها حتى يكون في تركها عصيان، ضروره إنه لا يعقل وجوب بدون أن يكون له عصيان.

الواجب التخييري

و أما الثانى و هو كون الواجب واقع ما يختاره المكلف في الخارج بعنوانه الأولى، فلأن لازمه إفتراض أن كل فرد من البدائل واجب بعنوانه الواقعى حتى يقع اختيار كل مكلف في ظرف الامتثال على ما هو الواجب في الواقع و هذا كما ترى، فإنه في ظرف النقيض مع ما هو المرتكز في وجدان العرف و العقلاء من الواجب التخييري في مقابل الواجب التعيينى، لأن المرتكز منه أن نسبه الخطاب التخييري إلى كل مكلف على حد سواء كما إنَّ نسبه إلى المكلف به كذلك، لا أن الموجه إلى فرد وجوب صوم شهرين متتابعين وإلى آخر وجوب إطعام ستين مسكين وهكذا كل حسب اختياره الذى هو معرف ومشير إلى ما هو الواجب عليه في الواقع، فإنه خلاف الضروره و الوجدان. هذا إضافه إلى أن الواجب لو كان واحد من البدائل في الواقع بعنوانه الخاص، فما هو المبرر لسقوط الباقي عنداختيار أحدها، نعم يمكن تصحيح ذلك بأن المجمعول في الواقع وجوبات متعدده بعدد أفراد البدائل المشروطه، بمعنى إنَّ وجوب كل فرد منها مشروط بعدم

الاتيان بفرد آخر، وعلى هذا فإذا اختار المكلف صوم شهرين من البدائل فقد وقع اختياره على الواجب في الواقع وكذلك إذا اختار الاطعام أو العتق، ولكن حينئذٍ ترجع هذه النظرية إلى النظرية الآتية وليست نظريه مستقلة في مقابلها، وسوف يأتي الكلام في تلك النظرية.

إلى هنا قد تبين إن هذه النظرية لا ترجع بالتحليل إلى معنى محصل ومعقول حتى ننظر إليها في مقام الاثبات ونبحث عن وجود دليل عليها.

النظرية الثانية: ما اختاره المحقق الخراساني قدس سره

إشاره

(١) و هذه النظرية متمثلة في فرضيتين:

الأولى: أن يكون الغرض واحداً في الواقع وقائماً بالجامع بين الدلائل.

الثانية: أن يكون متعدداً فيه وقائماً بكل واحد منها بعنوانه الخاص.

أما الكلام في الفرضية الأولى، فقد استدل عليها بقاعده فلسفيته و هي إن الواحد لا يصدر إلا من واحد، وحيث إن الغرض في المقام واحد فلا يعقل أن يؤثر فيه إلا واحد، وعلى هذا فكل من البدائل بحدّه الخاص لا يمكن أن يكون مؤثراً فيه وإلا لزم صدور الواحد من الكثير و هو محال، فإذن لا محاله يكون المؤثر فيه الجامع ويكون كل من البدائل مؤثراً فيه من جهة وجود الجامع فيه بدون خصوصيه له، وذلك الجامع هو متعلق الأمر على أساس إنه تعلق بما فيه الملاك، وعلى هذا فيكون الواجب الجامع بحدّه الجامعي تعييناً ويكون التخيير بين أفراده وبدائله عقلياً، وحينئذٍ فلا فرق بين الواجب التعيني و الواجب التخييري ثبوتاً هذا.

ص: ١٧٩

و قد أورد على هذه النظرية السيد الأستاذ قدس سره (١) والمحقق الأصبهاني قدس سره (٢) بما حصله: إن القاعده الفلسفيه و هي إن الواحد لا يصدر إلا من واحد إنما تتم في الواحد الشخصى من جميع الجهات ولا تتم في الواحد النوعى، فإذا كان المعلول واحداً بالشخص فهو كاشف عن عله واحده كذلك، و أما إذا كان واحداً بالنوع فلا يمكن تطبيق هذه القاعده عليه، و قد أصرّ على ذلك المحقق الأصبهاني قدس سره واستشهد عليه بالحراره، فإن وحدتها نوعيه ولها أفراد متعدده في الخارج وأسباب وعلل مختلفه فيه كالنار و الشمس و الآله الكهربائيه و الحركه وغيرها، ولا مانع من أن تؤثر في كل فرد منها عله مستقله، وعلى هذا فحيث إنّ وحده الغرض في المقام نوعيه فلا تكشف عن وجود جامع موحد حقيقى بين فعلين أو أفعال إذ لا مانع من أن يؤثر كل من الفعلين أو الأفعال بحده الخاص في فرد من الغرض.

المناقشه في الايراد

وللمناقشه فيه مجال، أما أولاً: فلأن وحده الغرض في المقام وحده شخصيه و هي قائمه بأحد البدائل، ولهذا فإذا أتى المكلف به حصل الغرض، فلو كانت وحدته نوعيه وله أفراد في الخارج فلا محاله يتعدد الوجوب بتعددده، لأنه حقيقه الوجوب وروحه مع أنه واحد، ومن الواضح أن وحدته تكشف عن وحده الغرض.

وثانياً: إن هذه القاعده الفلسفيه ترتكز على ثلاث ركائز:

الأولى: مبدأ العليه القائل بأن لكل شيء عله مباشره حدوداً وبقاءً.

الثانيه: مبدأ الحقيقه القائل بأن كل نتيجه طبيعيه تتولد من عله مباشره

ص: ١٨٠

١- (١) - محاضرات في اصول الفقه ج ٤ ص ٣٣.

٢- (٢) - نهايه الدرايه ج ٢ ص ٢٦٦.

بصوره قهريّه واستحاله انفكاكها عنها.

الثالثه: مبدء التناسب القائل بأن لكل مجموعه من الأشياء و المتّفقه في الحقيقه و الذات علل كذلك، بدهاه إن عللها لولم تكن متّفقه في الحقيقه و الذات، استحال أن يكون مؤثره في تلك الأشياء المتّفقه المتجانسه لاستحاله تأثير المباين في المباين، لأن معنى تأثير العله في المعلول هو أنه يتولد منه، ولهذا يكون المعلول من مراتب وجود العله النازله وليس شيئاً أجنبياً عنها، و هذا هو معنى ضروره مبدء التناسب و السنخيه بين العله و المعلول، وعلى ضوء هذه الركائز فإذا كانت الأشياء متجانسه و متّفقه في الآثار و النتائج التي تتولد منها فهي بطبيعه الحال تكشف عن تجانسها و اتفاقها في الحقيقه وإلا فلا يمكن تولدها منها، و هذا معنى إن وحده المعلول إذا كانت بالنوع تكشف عن وحده علته كذلك لاستحاله صدور الأشياء المتجانسه و المتّفقه في الحقيقه عن الأشياء المتباينه فيها، فإذن لا تختص القاعده بالواحد الشخصى، وعليه فإذا كان الغرض في المقام واحداً بالنوع فهو يكشف عن أن المؤثر فيه أيضاً واحد بالنوع و هو الجامع بين البدائل، وكل واحد منها مؤثر فيه بلحاظ وجود الجامع فيه لا بلحاظ حدّه الفردى، ضروره إنّ الواحد بالشخص لا يمكن أن يكون جامعاً بين فعلين أو أفعال وإلّا لم خلف فرض كونه واحداً بالشخص.

رد آخر للسيد الأستاذ قدس سرّه على النظرية الثانية و المناقشه فيه

و قد أورد السيد الأستاذ قدس سره ثانياً (1) على هذه النظرية، بتقريب إن سنخ هذا الغرض غير معلوم لنا لعدم وجود طريق إليه، ولهذا لانعلم إنّ وحدته تكون بالذات و الحقيقه أو بالعنوان، فإن كانت بالذات فهي تكشف عن أن مؤثره أيضاً كذلك، و إن كانت بالعنوان فتكشف عن أن مؤثره أيضاً بالعنوان، وعلى هذا فلا

ص: ١٨١

طريق لنا إلى كشف الجامع الذاتى بين البدائل هذا.

ويمكن المناقشه فيه، بأن الغرض الداعى للمولى إلى جعل الحكم إنما هو ملا-كه الواقعى، ولا-يمكن أن يكون مجرد مفهوم لاموطن له إلا الذهن، فإن الواحد بالعنوان مفهوم انتزاعى لا واقع موضوعى له إلا فى افق الذهن، ومن الواضح إن مثله لا يصلح أن يكون داعياً للمولى إلى جعل الحكم لتحريك المكلف نحو امثاله طالما لم يكن أمراً واقعياً، ومن هنا لا-شبهه فى أن المصالح و المفسد من الأمور الواقعيه لا أنهما مجرد مفهوم وتصور فى عالم الذهن هذا.

عدم تماميه الفرضيه الثانيه

والتحقيق إن هذه الفرضيه غير تامه ثبوتاً واثباتاً، أما ثبوتاً فلأنها مبنيه على نقطه خاطئه و هى تخيل إن الغرض حيث إنه أمر واقعى تكوينى فلا يقوم إلا بالأمر الواقعى الحقيقى، ولا يمكن أن يقوم بالعنوان الانتزاعى الذى لا موطن له إلا الذهن، على أساس مبدء التناسب بين العله و المعلول و الأثر و المؤثر، وحيث إن الأمر الانتزاعى لا يمكن أن يؤثر فى الأمر الواقعى، فإذن لا محاله يكون المؤثر فيه الأمر الواقعى تطبيقاً لمبدء التناسب، وبما إنه واحد فلا يمكن صدوره إلا من واحد تطبيقاً لقاعده إن الواحد لا يصدر إلا من واحد.

أما خطأ هذه النقطه، فلأنها مبنيه على الخلط بين عنوان الغرض الذى لاموطن له إلا الذهن وبين واقعه الخارجى الذى يكون موطنه الخارج، كما أنّ فيها خلطاً بين عنوان الفعل الذى لاموطن له إلا عالم الذهن وبين واقعه الخارجى، ونقصد بعالم الذهن مقابل عالم الخارج لا عالم التصور، وقد تقدم فى ضمن البحوث السالفه أن اتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادى يكون من شروط الحكم فى مرحله الجعل والاعتبار، وترتب الملاك على الفعل فى الخارج يكون من شروط الأمور به، وعلى هذا فالمراد من إتصاف الفعل بالملاك فى مرحله

المبادئ إنما هو اتصافه به في عالم الذهن لا- في عالم الخارج، لوضوح إن المتصف بالملاك إنما هو مفهوم الفعل بمفهوم الملاك الفاني و المشير إلى واقعه الخارجي، لأن الفعل طالما لم يوجد في الخارج فهو مجرد عنوان ومفهوم وكذلك الملاك، ولا مانع من اتصاف الفعل بعنوانه الذهني المشير إلى واقعه الخارجي بالملاك كذلك، كما إنه لا مانع من قيام الملاك بعنوانه الذهني على الفعل كذلك، فيذن الملاك بوجوده الخارجي الواقعي مترتب على الفعل بوجوده الخارجي، وبوجوده العنواني الذهني قائم على الفعل بوجوده العنواني، فلا يلزم حينئذ قيام الأمر الواقعي وترتبه على الأمر الانتزاعي حتى يقال إن تأثير الأمر الانتزاعي في الأمر الواقعي مستحيل، لأن المؤثر في ترتب الملاك الواقعي الفعل بوجوده الخارجي لا بوجوده العنواني، فما ذكره قدس سره من أن الجامع العنواني لا يصلح أن يتصف بالملاك في مرحلة المبادئ ومؤثراً فيه، مبني على الخلط بين الملاك بوجوده الواقعي و الملاك بوجوده العنواني المشير إلى وجوده الواقعي، فإن الذي لا يمكن قيامه بالعنوان الانتزاعي هو الأول دون الثاني، والمفروض إن الأول قائم بوجود أحدها في الخارج و الثاني قائم بوجوده العنواني في الذهن هذا، إضافة إلى أن اتصاف الفعل بالملاك وقيامه به بوجوده العنواني ليس بنحو الموضوعية حتى يقال إنه لا يمكن بل بنحو المعرفة و المشيريه إلى ما هو المؤثر فيه و هو وجوده الخارجي، وعلى هذا فقيام الملاك بعنوان أحد البدائل إنما هو لمجرد المعرفة و المشيريه إلى واقعه المؤثر كما هو الحال في سائر الموارد، وعلى هذا فلا إشكال في المقام ولا في سائر الموارد هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى إن الجامع الحقيقي بين البدائل إنما يتصور فيما إذا كانت البدائل من أفراد حقيقه واحده، و أما إذا كانت من أفراد حقائق مختلفه ومقولات متعدده فلا يتصور جامع حقيقي بينها.

و أما إثباتاً فلأن المتفاهم العرفي من أدله الوجوب التخيري الأمره بكل واحد من البدائل بالعطف بكلمه أو مثل صم شهرين متتابعين أو أطمع ستين مسكيناً أو اعتق رقبه هو أن المجعول فيها وجوب واحد متعلق بالجامع الانتزاعي و هو عنوان أحدها، فالنتيجه إنه لا يمكن الأخذ بهذه الفرضيه من النظرية.

و أما الكلام فى الفرضيه الثانيه، فلأن لازمها أن يكون المجعول وجوبات متعدده بعدد البدائل المشروطه، بمعنى إن وجوب كل واحد منها مشروط بعدم الاتيان بالآخر، هذا من جهه وجود المصاده بين الملاكات الالزاميه القائمه بها، فإنها تقتضى الاشتراط المذكور، وعلى هذا فالتخير بينها يكون شرعياً، هذا هو الفارق بين هذه الفرضيه و الفرضيه المتقدمه، فإن التخير بين البدائل على ضوء الفرضيه المتقدمه عقلي بينما يكون شرعياً على ضوء هذه الفرضيه.

و قد يورد على هذه الفرضيه بأنها مخالفه لظواهر الأدله التى جائت بهذا اللسان: صم شهرين متتابعين أو أطمع ستين مسكيناً أو اعتق رقبه مؤمنه، فإن المتفاهم العرفي منها هو أن الوجوب المجعول فى الشريعه المقدسه وجوباً واحداً متعلقاً بالجامع العنوانى و هو عنوان أحدها لا وجوبات متعدده بعدد البدائل المشروطه، فالنتيجه، إن هذه الفرضيه و إن كانت ممكنه ثبوتاً إلا أنه لا يمكن الأخذ بها إثباتاً هذا.

توجيه كلام لصاحب الكفايه قدس سره و الرد عليه

قد يقال بأن ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من النظرية فرضيه بكلا شقيها، فإنه فرض إن الغرض إن كان واحداً فى الواقع ومقام الثبوت فالواجب أيضاً كذلك و هو الجامع بين البدائل لا كل واحد منها بحدّه وإلا لزم تأثير الكثير فى الواحد و هو محال، و إن كان متعدداً فالواجب متعدد بعدد أفراد البدائل، غايه الأمر إن

وجوب كل واحد منها مشروط بعدم الاتيان بالآخرين من جهة التضاد بين ملاكاتها المقتضى لهذا الاشتراط، ولا معنى لرد هذه الفرضيه بأنها مخالفه لظاهرالدليل فى مقام الاثبات، فإن صاحب الكفايه قدس سره لم يدع إنها موافقه للدليل فى هذا المقام حتى يرد عليه بأنها مخالفه للدليل فيه، وعلى هذا فهذه الفرضيه مادامت فى دائره الافتراض فلا واقع للاشكال عليها إثباتاً، و أما إذا خرجت عن هذه الدائره وثبت بالبرهان إن الغرض فى الواقع متعدد، فلا مناص من الأخذ بها و إن كانت مخالفه لظاهر الأدله فى مقام الاثبات، إذ حينئذٍ لا بد من التصرف فيها، وفيه إن غرض المستشكل ليس الاشكال على هذه الفرضيه ثبوتاً بل غرضه أن اثباتها فى الخارج بالدليل لا يمكن، لأن الأدله فى مقام الاثبات لا تدل عليها بوجه ومخالفه لها، سواءً أكان صاحب الكفايه قدس سره مدعيًا موافقتها للدليل أم لا، وقد يناقش فى هذه الفرضيه بأن لازمها تعدد العقاب إذا ترك المكلف البدائل جميعاً، إذ حينئذٍ يتحقق شرط وجوب كل منها و هو الترك فيستحق العقاب عندئذٍ على ترك كل واحد منها إذا كان باختياره لأنه من ترك الواجب عامداً ملتفتاً، و هذا خلاف ما هو المسلم فى الواجبات التخييريّه من عدم استحقاق المكلف عند ترك الجميع إلاّ عقاباً واحداً.

وغير خفى أولاً: إنّ هذه الفرضيه لو ثبتت فى الواقع فلا- مانع من الأخذ بلازمها و هو تعدد العقاب، وليس فى ذلك خلاف الكتاب و السنه ولا العقل، و أما عدم إلتزام الأصحاب به فهو إنما يكون من جهة عدم التزامهم بتعدد الواجب هذا، إضافة إلى أن عدم التزام الأصحاب بذلك لا يمنع من الإلتزام به لو تمت الفرضيه.

وثانياً: إن تعدد العقاب على هذه الفرضيه مبنى على أن يكون ترك كل من

العدلين شرطاً لاتصاف الآخر بالملاك في مرحله المبادى، فحينئذٍ إذا ترك المكلف كليهما معاً باختياره، فحيث إنه تحقق به شرط اتصاف كل منهما بالملاك فعلاً فقد فوت على المولى كلا- الملاكين الفعلين، مع أن بإمكانه أن لا يفوت عليه شيء منهما، كما إذا أتى بأحدهما ترك الآخر، فإنه استوفى بذلك أحد الملاكين، و أما الملاك الآخر فقد فات منه بفوت موضوعه وشرطه لا بتفويته، و هذا بخلاف ما إذا ترك كلا العدلين معاً، فإنه بذلك حيث يتصف كل منهما بالملاك فعلاً من جهة فعلية شرطه، فيكون تفويت كل من الملاكين مستنداً إليه فيستحق عقابين، و أما إذا كان ترك كل من العدلين شرط لترتب الملاك على الآخر في مرحله الإمتثال، فعندئذٍ إذا ترك كلا- العدلين معاً كان ترك أحد الملاكين مستنداً إليه، و أما ترك الملاك الآخر فهو قهرى وغير مستند إليه، فإذا أتى المكلف بالصوم مثلاً فقد استوفى ملاكه القائم به، و أما ترك الملاك القائم بالاطعام فهو أمر قهرى وخارج عن اختياره، لأنه غير قادر على استيفائه و إن أتى به بعد الصوم لمكان المضاده بينهما، فإذا ترك الصوم والاطعام معاً، كان ترك أحد الملاكين مستنداً إلى اختياره، و أما ترك الملاك الآخر فهو حاصل قهراً، فإذا لم يكن بإمكانه استيفاء كلا الملاكين معاً لوجود المضاده بينهما، وعلى هذا فإذا ترك كلا العدلين معاً لم يستحق إلا عقاباً واحداً.

والصحيح في ردّ هذه الفرضيه أن يقال أولاً: إن افتراض التضاد بين الملاكات المترتبه على الواجبات الشرعيه من دون التضاد بينها فرض ملحق بأنياب الأغوال كما ذكره السيد الأستاذ قدس سره، و قد تقدم ذلك في ضمن البحوث السالفه، وقلنا هناك إنه لا يصح قياس الآثار و النتائج المترتبه على الأفعال الاعتياديه الخارجيه في حياتنا اليوميه بالآثار و النتائج المترتبه على الواجبات الشرعيه، وذلك للفرق بينهما، لأن علاقه الإنسان بالاولى علاقه ماديه بينما تكون علاقه

بالتاليه علاقته روحيه معنويه، على أساس إن الواجبات الشرعيه علاقته بين الإنسان وربّه و الآثار المترتبه عليها تقوى هذه العلاقه وتؤدى إلى نموها، فلهدا لاتعقل المضاده بينها كما تعقل بين الآثار الماديه المترتبه على الأفعال الخارجيه الاعتياديه.

النظريه الثالثه: مختار المحقق الأصبهانى قدس سرّه

اشاره

النظريه الثالثه: ما اختاره المحقق الأصبهانى قدس سرّه (١) وإليك نصّه: «إن القائم بالصوم و العتق والاطعام أغراض متباينه لا أغراض متقابله، وحيث إن كلها لزوميه فلذا أوجب الجميع، وحيث إن مصلحه الارفاق و التسهيل تقتضى تجويزترك كل منها إلى بدل فلذا أجاز كذلك، فإذا ترك الكل كان معاقباً على ما لايجوزتركه إلا إلى بدل وليس هو إلا الواحد منها لا كلها، كما إنّه إذا فعل الكل دفعه واحده كان ممثلاً للجميع، والشاهد على ما ذكرنا إنه ربما لا يكون تمام الارفاق كما فى كفاره الظهار و القتل الخطائى، فإنه أمر أولاً بالعتق ومع عدم التمكن يجب الصوم، وربما لا إرفاق أصلاً كما فى كفاره الافطار بالحرام، فإنه يجب الجمع بين الخصال فيعلم منه إن الاغراض غير متقابله.

ويمكن فرض نظيره فيما إذا كان الغرض المترتب على الخصال واحداً نوعياً، بتقريب إن الغرض و إن كان واحداً سنخاً إلا أنّ اللزومى منه وجود واحد منه، فحيث إنّ نسبه الكل إلى ذلك الواحد اللزومى على السويه فيجب الجميع، لأنّ إيجاب أحدها المردد محال وإيجاب أحدها المعين تخصيص بلا مخصص، وحيث إنّ وجوداً واحداً منه لازم فيجوز ترك كل منها إلى بدل، وكما إنّ الايجاب التخييرى على الفرض الأول شرعى لانبعاثه وجوباً وجوازاً عن المصلحه فى نظر الشارع كذلك الايجاب التخييرى فى هذا الفرض، لأن أصل الإيجاب عن

ص: ١٨٧

١- (١) - نهايه الدرايه ج ٢ ص ٢٧٠ (حاشيه منه قدس سرّه).

مصلحه وتجويز الترك عن وحدانيه اللازم منها، هذا ما أفاده قدس سره فى المقام من النظرية فى ضمن فرضيتين:

بيان فرضيتين لهذه النظرية

اشاره

الأولى: إن كل واحد من البدائل مشتمل على ملاك ملزم مباين لملاك الآخر لا أنه متقابل ومضاد له، ونتيجة ذلك وجوب كل منها تعييناً والاتيان بالجميع، ولكن مصلحه الارفاق على الأمه تقتضى جواز ترك كل واحد منها إلى بدل، فإذن الملاك الملزم الواجب تحصيله متمثل فى واحد وبإمكان المكلف استيفائه بإتيان أى منها شاء على البدل، ولهذا إذا ترك الكل فلا يستحق إلا عقاباً واحداً، كما إنه إذا أتى بالكل دفعه واحده كان متمثلاً للجميع، على أساس إن نسبه الامتثال إلى بعض منها دون آخر ترجيح من غير مرجح، وحيث إن وجوب الاتيان بأحدها وجواز ترك الباقي كليهما ناشىء عن المصلحه فى نظر الشارع فيكون التخيير بينها شرعياً.

الثانية: إن الملاك المترتب على البدائل واحد بالنوع، ولكن اللزومى منه وجود واحد ونسبه ذلك الواحد اللزومى إلى الكل نسبه واحده، على أساس إن إيجاب الفرد المرّد محال لاستحاله وجوده فى الخارج، وإيجاب الفرد المعين ترجيح من غير مرجح فيكون المكلف مخيراً بين أفراد البدائل، وهذا التخيير أيضاً شرعى، لأن وجوب الاتيان بالواحد ناشىء عن مصلحه لزوميه واحده وجواز ترك الباقي ناشىء عن وحدانيتها هذا، ولكن للنظر فى كلتا الفرضيتين مجالاً.

أما الفرضيه الأولى، فإن أراد بها إن مصلحه التسهيل والارفاق تدل على الترخيص فى ترك البدائل بعد إيجابها ماعدا واحد منها، فيرد عليه:

أولاً: إن الترخيص فى ترك الواجب الفعلى بنظر العرف والعقلاء تهافت، كيف

فإن الترخيص في ترك الواجب بما هو واجب ومشمول على الملاك الملزم تناقض بنظرهم، ولا يمكن ذلك.

وثانياً: إن المولى الحكيم يعلم بمصلحه التسهيل والارفاق في المقام كما إنه يعلم بالمصالح القائمه بالبدائل وإنه بمقتضى مصلحه التسهيل قد رخص في تركها ماعدا واحد منها، فإذن ما هو المبرر لجعل الإيجاب لها جميعاً، لأن مصلحتها مزاحمه بمصلحه التسهيل التي هي أقوى منها ماعدا مصلحه واحده في واحد منها، ومن الواضح إن المصلحه المزاحمه لاتصلح أن تكون منشأً للتكليف، فإذن ترخيص الشارع في تركها لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا مبرر، والمبرر له هو أن مصلحتها من جهة مزاحمتها مع مصلحه التسهيل لاتصلح أن تكون منشأً لايجابها، وإن أراد به أن مصلحه التسهيل تمنع عن تأثير مصلحتها في إيجابها ماعدا مصلحه واحد منها، فهو صحيح وإن كان خلاف ظاهر كلامه قدس سره، وعلى هذا فلا فرق بين المسلك القائل بأن الوجوب ليس مفاد الأمر مباشره بل هو طلب الفعل، ولكن العقل ينتزع الوجوب من طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك، والمسلك القائل بأن الوجوب هو مدلول الأمر و المنشأ به مباشره.

النظر في الفرضيه الأولى

أما على الأول فواضح فإنّ المولى قد يطلب شيئين مع عدم الترخيص في الترك و هذا معناه وجوبان تعيينان، وأخرى يطلبهما مع الترخيص في ترك كليهما معاً و هذا معناه استحباب كل منهما، وثالثه يطلبهما مع الترخيص في ترك أحدهما ولو لمصلحه التسهيل و هذا هو الواجب التخييري.

إشكال بعض المحققين قدس سره

و أما على الثاني فقد استشكل عليه بعض المحققين قدس سره بالتهافت العقلاني بين الوجوبين التعيينين المطلقين في كل من الطرفين مع الترخيص في ترك أحدهما، لأنه نظير إيجاب شيء و الترخيص في تركه، لوضوح إنّ الوجوب لا يجتمع مع

الرد على هذا الاشكال

وفيه: أن هذا الاشكال غير وارد، وذلك لأنه مبني على أن المولى جعل الوجوب لكل واحد من البدائل بعنوانه الخاص وحدّه المخصوص تعييناً ثم رخص في ترك الجميع إلا واحد منها على البدل فإن في ذلك تهافت، ولكن هذا المبني غير صحيح، لأن مصلحه التسهيل تمنع عن جعل الوجوب لكل من الأول إلا لواحد منها لا على التعيين، وعلى هذا فلا تهافت في البين.

والخلاصه: إن التهافت العقلاني على هذا المسلك إنما يلزم إذا جعل الشارع الوجوب لكل البدائل تعييناً ثم رخصه في تركها لمصلحه التسهيل، فإنه مستهجن عرفاً لأنه ترخيص في ترك الواجب الفعلي، و أما إذا قلنا بأن مصلحه التسهيل والارفاق تمنع عن تأثير مصالح الكل في جعل الوجوب من الأول إلا لواحد منها وتكشف عن أن المجعول في الشريعة المقدسه وجوب واحد متعلق بأحد البدائل لا على التعيين فلا تهافت في البين، ولا فرق حينئذ بين المسلكين في باب الأمر.

و إن شئت قلت: إن مصلحه التسهيل والارفاق في المقام لو كانت فهي تراحم المصالح الملزمه القائمه بالبدائل وتمنع عن تأثيرها وداعويتها إلى جعل الوجوب من الأول، لأن المصلحه المزاحمه لاتصلح أن تصبح منشأ لجعل الحكم، لا أنها تدل على ترخيص المكلف في تركها ماعدا واحد منها بعد إيجابها لكي يلزم التهافت، ومن المحتمل أن يكون مراده قدس سره من إيجاب الجميع إيجابه روحاً وملاكاً اعتباراً، بمعنى إن المقتضى للجعل موجود بل لا يعقل هذا الجعل من المولى الحكيم العالم بالواقع، فإنه مع علمه بأن مصالح البدائل المترتبة عليها غير مصلحه واحده منها مزاحمه بمصلحه التسهيل والارفاق، لا يمكن له أن يجعل

الوجوب لها جميعاً ماعداً واحداً منها لأنه لغو وجزاف وبلا ملاك، فإذن لا محاله يكون الترخيص في تركها مستنداً إلى وجود المانع لا أنه ترخيص في ترك الواجب الفعلي، وعلى هذا فلا فرق بين المسلكين في معنى الأمر هذا من ناحيته.

تعليق السيد الأستاذ قدس سرّه على هذه الفرضية بوجوه

ومن ناحيته أخرى إن السيد الأستاذ قدس سرّه قد علق على هذه الفرضية بعدّه وجوه (١):

الأول: إن ظاهر الدليل في مقام الإثبات هو إيجاب أحد البدائل لا إيجاب الجميع، فما ذكره قدس سرّه من إيجاب الجميع فلا دليل عليه.

وغير خفي، إن هذا التعليق مبني على أن يكون مراد المحقق الأصبهاني قدس سرّه من إيجاب جميع البدائل إيجابها كذلك روحاً واعتباراً معاً، ومصلحه التسهيل والارفاق تدل على الترخيص في تركها بما هي واجبه ماعداً واحداً منها على البدل، ولكن قد تقدّم إنه لا يبعد أن يكون مراده قدس سرّه من إيجابها روحاً فقط لا روحاً واعتباراً معاً، على أساس ما أشرنا إليه آنفاً من أن مصلحه التسهيل تمنع عن أصل جعل الوجوب لها من الأول.

الثاني: إنه لا - طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام الواقعيّة من غير طريق ثبوت نفس تلك الأحكام، وحيث إن الأمر في المقام تعلق بأحد البدائل فلا يكشف إلّا عن وجود ملاك فيه، فإذن من أين نستكشف أن الملاك في المقام متعدد بعدد البدائل في الخارج.

وفيه: إن المحقق الأصبهاني قدس سرّه في مقام بيان إمكان تصوير صورته للواجب التخييري في مقام الثبوت، ولا يدعى أنّ هذه الصورة مطابقه لدليل الواجب في

ص: ١٩١

مقام الإثبات حتى يقال إنها غير مطابقة له، و أما ما ذكره بعض المحققين قدس سره (١) من أن التخيير الشرعي قد يستفاد في المسألة من تعدد الأمر الكاشف من تعدد الفرض، فهو و إن كان صحيحاً في الجملة إلا أنه لا يمكن أن يجعل ذلك قرينه على تعدد الأمر في كل مورد من موارد التخيير الشرعي، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى إنّ تعلق الأمر بأحد البدائل في مقام الإثبات إنّما يكشف عن أن الغرض المؤثر متمثل في واحد ولا ينفى وجود أغراض اخرى غير مؤثره لمانع، فإذن لا- مانع من افتراض وجودها واقعاً وعدم تأثيرها إنما هو من جهه المزامحه بما هو أقوى منها.

الثالث: إنه لا طريق لنا في المقام إلى وجود مصلحه الارفاق و التسهيل حتى تقتضى جواز ترك البدائل بما لها من الملاكات الالزاميه ماعدا واحد منها، ضروره إنه من أين يعلم أن جواز تركها إلى بدل بمقتضى مصلحه الارفاق و التسهيل، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون جواز تركها مستنداً إلى عدم الملاك فيها ماعدا في واحد منها، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم تعدد الغرض فالمصلحه التسهيليه تمنع عن أصل جعل الوجوب للجميع، ضروره أن مصلحه ماعدا واحد من البدائل مزامحه بمصلحه التسهيل والارفاق، ومن الواضح إنّ المصلحه المزامحه بمصلحه اخرى أقوى منها لاتصلح أن تكون ملاكاً لجعل حكم شرعي، فإذن يكون إيجاب الجميع بلا مقتضى.

والخلاصه: إن مصلحه التسهيل والارفاق لو كانت فهي تمنع عن أصل جعل الوجوب لجميع الاطراف أو الطرفين من الأول لا أنها تقتضى الترخيص في ترك الواجب، لوضوح إنه لا أثر للمصلحه المزامحه بمصلحه اخرى ويكون وجودها

ص: ١٩٢

وعدمها سيان، هذا.

الالتزام بالوجه الثالث و غير خفى إن هذا الوجه فى غاية المتانته، ولا-يرد على المقطع الأول من هذا الوجه ما ذكره بعض المحققين قدس سره(1) من أنه على فرض استفاده تعدد الوجوب، فلا بد أن يكون هناك دليل يدل على وجود ترخيص فى ترك كل واحد من البدائل إلى بدل، لأن أصل الدلاله على عدم لزوم الجمع بينها مفروغ عنه، وذلك لأنه لم يرد على هذا المقطع، لأن السيد الأستاذ قدس سره لم يعترف فيه باستفاده تعدد الوجوب من دليل لكى يضطر إلى الالتزام بالمصلحه التسهليه فى المقام للدلاله على الترخيص فى الترك لا-مطلقاً بل إلى بدل، لأنه كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون الملاك فى المقام واحداً قائماً بواحد من البدائل، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن المجمعول فى الشريعه المقدسه إيجاب الجميع وعدم كون مصلحه التسهيل والارفاق مانعه منه فلا موجب لسقوط بعضها بفعل الآخر، لفرض إن كلاً منها واجب تعيينى، وسقوط وجوب الواجب إنما هو بأحد امور:

الأول: بالاتيان به وامثال أمره خارجاً الموجب لحصول غرضه.

الثانى: العجز وعدم القدره على امتثاله.

الثالث: التسخ، والمفروض إن الاتيان بالواجب ليس من هذه الأمور، ودعوى إن وجوب كل منها مشروط بعدم الاتيان بالآخر، وحينئذ فيكون الاتيان به مسقطاً له، لأن المشروط ينتفى بانتفاء شرطه، مدفوعه بأن الأمر و إن كان كذلك على فرض ثبوت تلك الدعوى إلا أنها غير ثابتته، فإنه مضافاً إلى عدم الدليل عليها أنها مخالفه لظواهر الأدله فى المقام، حيث إن الظاهر منها

ص: ١٩٣

وجوب أحد الأطراف أو الطرفين لا وجوب الجميع بنحو الاشتراط، ولكن هذا الاشكال غير وارد على المحقق الأصبهاني قدس سره، لما تقدم من أنه قدس سره في مقام تصوير صورته للواجب التخييري في مقام الثبوت ولم يدع أنها موافقه للدليل في مقام الاثبات لكي يقال أنها مخالفه لظاهر الدليل.

الرابع: إن لازم هذه النظرية تعدد العقاب إذا ترك المكلف جميع البدائل، لأن جواز ترك كل واحد منها منوط بالاتيان بالآخر، فإن ذلك هو معنى إنه لايجوز الترك إلا إلى بدل، فإذا ترك الصوم لا إلى بدل وكذلك العتق والاطعام استحق العقاب على الكل لا على واحد منها دون الباقي، لأنه ترك الواجب فعلاً بلا بدل و هو غير جائز وموجب لاستحقاق العقاب.

والجواب: إن هذا الوجه مبني على نظريته قدس سره في مسأله العقاب و هي أن ملاك استحقاقه تمكن المكلف من التخلص عن مخالفه التكليف سواء أكان بالامتنال أم كان برفع موضوعه، وعلى هذا فإذا صام المكلف فقد تخلص نفسه عن مخالفه وجوبه بالامتنال وعن مخالفه وجوب العدلين الآخرين برفع موضوعه، لفرض أن وجوب كل منهما مقيّد بعدم الاتيان بالصوم، كما إن وجوبه مقيّد بعدم الاتيان بشيء منهما كما هو الحال في الواجبين المتراحمين، فإنه قدس سره قد التزم هناك بأن المكلف إذا ترك كلا الواجبين معاً استحق عقابين، ولكن تقدم أن هذه النظرية غير صحيحة، فالصحيح هو النظرية القائلة بأن ملاك استحقاق العقاب تمكن المكلف من التخلص عن تفويت الملاك الملزم، ومع هذا إذا لم يتم بتخليص نفسه عنه وفات استحق العقاب، وعلى ضوء هذه النظرية فلايستحق المكلف في المقام إذا ترك الجميع إلا عقاباً واحداً، باعتبار أن فوت أحد ملاكات البدائل مستند إليه، و أما فوت الباقي فهو غير مستند إليه بل هو مستند إلى مصلحه التسهيل

والارفاق فى المرتبه السابقه التى تدل على الترخيص فى ترك الجميع ماعدا واحد منها، ومقتضى هذه المصلحه التسهيليه إن الملاك الملزم الواجب تحصيله على المكلف واحد و هو مترتب على أحدها لا- على التعيين دون الباقي، وعلى هذا فليس بإمكان المكلف إلا التخلص من تفويت هذا الملاك الواحد، وعليه فلا يستحق العقاب إلا على تفويته، و أما تفويت الواجب بما هو اعتبار من قبل المولى من دون أن يستلزم تفويت الملاك الذى هو حقيقه الوجوب وروحه فلايوجب استحقاق العقاب، إذ لا قيمه له إذا لم تكن له روح وحقيقه، وفى المقام إذاترك المكلف جميع البدائل فقد ترك واجباً روحاً وملاكاً وواجبين بلا روح، ولهذايوجب تركهما استحقاق العقاب، لأنه إنما يستحق العقاب على تفويت الملاك الملزم لا على تفويت الوجوب بما هو اعتبار.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة و هى أن مراد المحقق الأصبهانى قدس سره من هذه الفرضيه إن كان وجوب كل من البدائل بوجوب تعيينى على أساس ما فيه من الملاك الملزم، ولكن مصلحه التسهيل والارفاق تدل على الترخيص فى ترك كل منها لا مطلقاً بل إلى بدل، فيرد على ما أورده السيد الأستاذ قدس سره فى الاشكال الثالث من أن مصلحه التسهيل والارفاق لو كانت فى المقام، فهى تمنع عن أصل جعل الوجوب لجميع البدائل ماعدا واحد منها، باعتبار أنها تراحم مصلحه غيره من البدائل، والمصلحه المزاحمه لاتصلح أن تكون منشأً للجعل، و إن كان مراده قدس سره من إيجاب جميع البدائل إيجابها روحاً وملاكاً فقط، بمعنى أنها مشتمله على الملاكات الالزاميه، ولكن مصلحه التسهيل تمنع عن تأثيرها ماعدا واحد منها، فلا يرد عليه شىء مما أورده السيد الأستاذ قدس سره من الاشكالات، فإنها جميعاً اشكالات اثباتيه، و أما ما ذكره المحقق الأصبهانى قدس سره من الفرضيه فهى مجرد تصوير صورته للواجب التخيري فى مقام الثبوت، ولا يدعى هو أن هذه

الصورة منه مطابقه لظواهر الأدله فى مقام الاثبات حتى يرد عليه بعدم مطابقتها لها. نعم الذى يرد عليه إنه ليس بإمكانه إثبات هذه الفرضيه بدليل، لأن أدله الواجبات التخيرييه الأمره بالبدائل بنحو العطف بكلمه (أو) لا تدل على هذه الفرضيه، لأنها ظاهره فى أنّ الواجب واحد منها على البديل لا-الجميع، و أما استفاده تعدّد الوجوب المشروط فى الواجب التخيري من الدليلين المستقلين، إما من جهه سقوط إطلاقيهما بالتعارض وبقاء أصل الوجوب بنحو القضية المهمله أولاً اطلاق لهما من الأول، و إن دلالة كل منهما على الوجوب تكون بنحو القضية المهمله، فعلى تقدير تماميه هذه الاستفاده وصحتها إنها استفاده من دليل الوجوبين على أثر اجمالهما ذاتاً أو عرضاً لا من مصلحه التسهيل والارفاق.

نتيجه النظرية الثانيه

و أما الفرضيه الثانيه و هى إن الملاك القائم بالجامع بين البدائل واحد نوعى، ولكن اللزومى منه وجود واحد، وحيث إنّ نسبه الكل إلى ذلك الوجود الواحد اللزومى نسبه واحده فيجب الجميع، لأن إيجاب أحدها المرّد محال وإيجاب أحدها المعين ترجيح من غير مرجح فإذن لا محاله يجب الكل، فيرد عليها إنّ الواجب حينئذ هو أحدها المفهوى لا أحدها المعين فى الخارج ولا-المردد فيه و هو العنوان الانتزاعى، ولا مانع من تعلق الوجوب به، فما ذكره قدس سره من أنّ تعلق الوجوب بأحدها المعين لا يمكن للترجيح من غير مرجح وبأحدها المررد محال، لاستحاله وجوده فى الخارج، فإذن يتعين تعلّقه بالجميع غير تام، لأن تعلقه بالجميع أى بكل واحد من البدائل بعنوانه الخاص فهو بلا موجب ويكون لغواً، فإذن يتعين تعلقه بالجامع الانتزاعى و هو عنوان أحدها ثبوتاً واثباتاً، أما الأول فلأنه لا مانع من تعلق الوجوب بأحدها العنوانى المفهوى، فإن المحال هو أحدها لا بعينه المصداقى دون المفهوى، و أما الثانى فلأنه موافق لظواهر أدله الواجب التخيري.

و أما اشكال السيد الأستاذ قدس سره (١) على هذه الفرضيه بأن لازمها تعدّد العقاب إذا ترك المكلّف جميع البدائل كما هو الحال فى الفرضيه الأولى، فهو تام على ضوء نظريته فى مسأله العقاب، و هى أن المعيار فى استحقاق العقاب تمكن المكلّف من التخلص عن مخالفه التكليف سواء أكان بالامتنال أم كان برفع موضوعه، و أمابناء على ما قويناه من أنّ المعيار فى استحقاق العقاب إنما هو تمكن المكلّف من التخلص عن تفويت الملاك الملزم فلا يستحق فى المقام إلاّ عقاباً واحداً، إذ ليس بإمكانه التخلص إلا من تفويت ملاك واحد، بينما يكون بإمكانه التخلص من مخالفه المولى فى المقام باتيان أحد البدائل، فإنه إذا أتى به انتفى وجوب الباقي بانتفاء موضوعه، وحينئذٍ فإذا جمع بين التروك عامداً وملتفتاً، استحق عقوبه متعدده بعدد أفراد الواجب على مسلكه قدس سره، بينما لا يستحق على مسلكنا إلاّ عقاباً واحداً.

النظريه الرابعه و النظر فيها

النظريه الرابعه: إن الواجب التخييري عباره عن إيجاب فرد مرّد بين فردين أو أفراد فى مقابل الواجب التعيينى الذى هو عباره عن إيجاب شىء معيّن كالصلاه ونحوها.

وغير خفى إنّ هذه النظريه إما مستحيله أو ترجع إلى النظريه الخامسه، وذلك لأنه إن اريد بالفرد المرّد الفرد المرّد بالحمل الأولى أى مفهومه فى عالم الذهن الذى هو معين فيه لا- مررد، ففيه إن هذه النظريه هى نفس النظريه الخامسه الآتية وليست نظريه مستقله، و إن اريد به الفرد المرّد بالحمل الشايح أى المررد المصداقى فهو مستحيل، لاستحاله وجود الفرد المررد فى الخارج و الذهن، ضروره إن الفرد المرّد إذا كان بين عنوانين، فإن حمل أحدهما عليه فهو معيّن لا

ص: ١٩٧

مردّد، و إنّ حمل كل من العنوانين عليه وسلبه عنه فهذا تناقض مستحيل، هذا ما أفاده المحقق الأصبهاني قدس سره (١) وملخصه: «إنّ وجود كل شيء في الخارج أو الذهن متعيّن ولا يعقل أن يكون مردّداً بين وجود نفسه ووجود غيره فيه وإلّا لزم الجمع بين النقيضين هما الوجود و العدم في شيء واحد».

النظريه الخامسه:

اشاره

(٢)

إنّ التخيير الشرعى بين فردين أو أفراد منوطبوحده الملاك في مرحله المبادى وإنه قائم بأحدهما المفهومى و هو الجامع بينها، وعليه فلا محاله يكون المجعول في مرحله الجعل أيضاً وجوباً واحداً متعلقاً به بقانون التبعية، هذا بحسب مقام الثبوت و التصور.

و أما في مقام الاثبات، فإن نصوص التخيير الآمره بالبدائل بنحو العطف بكلمه (أو) ظاهره في أن المجعول في الشريعه المقدسه وجوب واحد متعلق بعنوان أحدها، فإذا ورد في الدليل صم شهرين متتابعين أو أطعم ستين مسكيناً أو إعتق رقبه، كان المتفاهم العرفى منه وجوباً واحداً متعلقاً بأحد هذه البدائل، ومن هنا يظهر أن تفسير التخيير الشرعى بجعل وجوبين تعيينيين مشروطين للبدلين، بمعنى إن الوجوب المجعول لكل منهما يكون مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر خاطيء جداً وغير مطابق للواقع، وذلك لأن هذا التفسير و إن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن إثباته بدليل، لما مرّ من أنّ الأدله ظاهره في أن المجعول في الشريعه المقدسه وجوب واحد متعلق بالجامع بين الابدال و هو عنوان أحدها، و إن شئت قلت: إن مرد التخيير الشرعى إلى أن المجعول في الشريعه المقدسه وجوب واحد متعلق بأحد البدائل لا وجوبات متعدده بعدد البدائل المشروطه وذلك لسببين:

ص: ١٩٨

١- (١) - نهايه الدرايه ج ٢ ص ٢٧١.

٢- (٢) - محاضرات في اصول الفقه ج ٤ ص ٤٠.

الأول: إنه لا- دليل عليه في مقام الاثبات بل الدليل على خلافها موجود فيه و هو الأدله العامه للواجبات التخيريّه، لأنها تدل بالمطابقه على أن المَجْعول وجوب واحد متعلق بالجامع بينها، وبالالتزام على نفى جعل الوجوبات المتعدّده المشروطه.

الثاني: إن لازم كون المَجْعول وجوبات متعدّده في الشريعه المقدّسه إفتراض أن تكون هناك ملاكات متعدّده الزاميه في مرحله المبادئ من ناحيه وفرض التضاد بينها من ناحيه اخرى، وإلا لكانت تلك الواجبات واجبات تعيينيه لا تخيريّه و هذا خلف، ومن هنا يفترق التخيرالشرعي عن التخير العقلي في أمرين:

افتراق التمييز الشرعي عن التخير العقلي في أمرين

الأمر الأول: إنّ الأول مستند إلى النص فلهذا يكون شرعياً، بينما الثاني لا يستند إلى النص فلهذا يكون عقلياً كما في الواجبين المتزاحمين المتساويين.

الأمر الثاني: إن الوجوب في الأول واحد متعلق بالجامع العنواني بينما يكون في الثاني وجوبان تعيينيان، وحيث إنّ بينهما مضاده ومزاحمه فيحكم العقل بالتخير بينهما.

صحه هذه النظرية

إلى هنا قد تبين إن هذه النظرية هي النظرية الصحيحه في المسأله دون سائر النظريات، و هي إنّ الواجب أحد البدائل لا على التعيين لا كلها بنحو الواجبات المشروطه، ثم إنّ الثمره لاتظهر بين القولين على ما هو الصحيح من جريان أصاله البراءه في كبرى مسأله دوران الأمر بين التعيين و التخير، أما على القول بوجوب الجامع بين الابدال، فإنه إذا شك في أن صوم شهرين متتابعين واجب تعييني أو تخيري، فيدخل في كبرى دوران الأمر بين التعيين و التخير و المرجع فيه أصاله البراءه عن التعيين عقلاً ونقلاً، و أما على القول بالوجوبات المشروطه، فلأن المكلف إذا شك في أن وجوب الصوم هل هو تعييني

أوتخيري، فيرجع إلى الشك في أصل وجوبه بعد الاتيان بالاطعام أو العتق بنحوالشك البدوى و المرجع فيه أصاله البراءه.

نتائج البحث

نتائج البحث متمثله فى نقاط:

الأولى: إن فى الواجب التخييرى نظريات وآراء متمثله فى خمس:

الأول: إن الواجب هو ما اختاره المكلف فى ظرف الامتثال، و هذه النظرية ساقطه ثبوتاً ولهذا لا يصل الدور إلى البحث عن وجود الدليل عليها فى مقام الاثبات.

الثانى: ما اختاره المحقق الخراسانى قدس سره و هو متمثل فى فرضيتين:

نتائج البحث

الأولى: إن الغرض فى الواقع واحد قائم بالجامع بين الابدال.

الثانية: إنه متعدد بعدد البدائل، و قد استدل على الفرضيه الأولى بقاعده فلسفيه و هى إن الواحد لا يصدر إلا من واحد.

و قد ناقش فى تطبيق هذه القاعده على المقام السيد الأستاذ قدس سره و المحقق الأصبهانى قدس سره، وعلقنا على هذه المناقشه و قد تقدم تفصيله.

الثالث: إن هذه الفرضيه غير تامه ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأنها مبنيه على نقطه خاطئه و هى الخلط بين واقع الغرض الموجود فى الخارج وبين عنوانه الذى لا- موطن له إلا-الذهن على تفصيل تقدم، و أما إثباتاً فلأن الظاهر من الأدله هو أن متعلق الوجوب الجامع الانتزاعى و هو عنوان أحدها لا الحقيقى.

الرابع: إن مقتضى الفرضيه الثانيه للمحقق الخراسانى قدس سره أن تكون هناك وجوبات متعدده بعدد البدائل المشروطه لمكان المضاده بين ملاكاتها القائم به، و هذه الفرضيه غير واقعيه، لأن إفتراض التضاد بين الملاكات القائم به واقعاً مع

عدم التضاد بينها فرض لا أصل له على ما تقدم هذا، إضافة إلى أنّ هذه الفرضية مخالفة لظواهر الأدلة في مقام الاثبات أيضاً، و أما الاشكال على هذه الفرضية بأن لازمها تعدد العقاب إذا ترك المكلف الكل فهو غير وارد.

أما أولاً: فلأن هذه الفرضية لو ثبتت فلا مانع من الأخذ بلازمها.

وثانياً: إنّ تعدد العقاب مبنى على أن يكون عدم الاتيان بالآخر شرطاً لا تصاف الأول بالملاك في مرحله المبادى، و أما إذا كان شرطاً لترتب الملا-ك عليه، فلا-يتمكّن المكلف من التخلص إلا-عن تفويت ملا-ك واحد، لأن تفويت الآخر قهري سواءً أكان المكلف آتياً بأحدهما وترك الآخر، أم كان آتياً بهما معاً أو تاركاً لهما كذلك.

الخامس: ما اختاره المحقق الأصبهاني قدس سره و هو متمثل في فرضيتين:

الأولى: إفتراض إشتمال كل واحد من البدائل على ملا-ك ملزم مباين لملاك الآخر ونتيجة ذلك وجوب الكل تعييناً، ولكن مصلحه التسهيل والارفاق تدل على الترخيص في ترك كل واحد منها إلى بدل لا مطلقاً.

الثانية: إنّ الملا-ك قائم بالجامع ومرتّب عليه و هو واحد بالنوع، ولكن اللزومى منه وجود واحد ونسبته إلى الكل نسبه واحده، ولهذا يجب الجميع لاالفرد المعين للترجيح بلا مرجح ولا الفرد المرّدّد لأنه محال.

الثانية: إنّ للسيد الأستاذ قدس سره عده تعليقات على الفرضية الأولى:

الأول: إنه لا طريق لنا إلى احراز ملاكات الاحكام الواقعيه، وعليه فمن أين يحرز أنّ هناك ملاكات الزاميه متعدّده بعدد البدائل.

وفيه: إن نظر المحقق الأصبهاني قدس سره من هذه الفرضيه مجرد تصوير صورته

للوّاجب التّخييري ثبوتاً، ولا يدعى إحرازها لكى يقال إنه لا طريق لنا إليه.

الثاني: إنّ هذه الفرضيه مخالفه لظاهر الدليل فى مقام الاثبات.

وفيه إن مخالفتها لظاهر الدليل مبنيه على تفسيرها بإيجاب الجميع، و أما بناءً على تفسيرها بإيجاب واحد من البدائل وعدم صلاحيه مصلحه الباقي لأن تكون منشأً للوجوب من جهه مزاحمتها مع مصلحه التسهيل، فلا تكون مخالفه لظاهر الدليل.

و أما التعليق الثالث من السيد الأستاذ قدس سره فهو وارد على ظاهر كلامه قدس سره فى هذه الفرضيه.

و أما التعليق الرابع و هو أنّ لازم هذه الفرضيه تعدّد العقاب إذا ترك المكلف الجميع فهو تام على مسلكه قدس سره فى مسأله العقاب وغير تام على المختار فى هذه المسأله على ما تقدم تفصيله.

الثالثه: إنّ ما ذكره المحقق الأصهبانى قدس سره فى الفرضيه الثانيه من أنّ الملاك القائم بالجامع بين الابدال واحد بالنوع، ولكن اللزومى منه وجود واحد نسبته إلى الجميع على حدٍ سواء فيجب الجميع، لأنّ وجوب الفرد المرّدّد محال ووجوب الفرد المعين ترجيح بلا مرجح، غير تام أما أولاً: فإنّ وجوب الجميع بلا مبرّر.

وثانياً: إن الواجب هو الفرد لا بعينه مفهوماً لا مصداقاً.

الرابعه: إن الصحيح فى المسأله القول بأن مرد التّخيير الشرعى إلى أن المجمعول فى الشريعه المقدسه وجوب واحد متعلق بالجامع الانتزاعى و هو عنوان أحدهما، والدليل فى مقام الاثبات يدل على ذلك ويكشف عن أن الملاك واحد قائم بالجامع دون القول بأن المجمعول فيها وجوبات متعدده بعدد البدائل المشروطه.

الخامسه: إنّها لا تظهر الثمره بين القولين.

أركان الحكم الشرعي

مقدمه: و هي أنّ الحكم الشرعي متقوم بركنين:

الأول: متعلق الحكم.

الثاني: موضوعه، لأن الحكم كما لا يمكن تحقّقه في عالم الاعتبار و الجعل بدون المتعلق كذلك لا يمكن تحقّقه في هذا العالم بدون فرض وجود الموضوع له في عالم الخارج، لأن جعل الحكم في الشريعة المقدسه إنما هو بنحو القضية الحقيقيه للموضوع المفروض وجوده في الخارج و هي ترجع لباً إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له، ومن الواضح إنّ القضيه تتقوم بالموضوع و المحمول و المتعلق، مثلاً المستطيع في الآيه الشريفه موضوع و الوجوب محمول و الحج متعلق، و قد يعبر عن الموضوع بمتعلق المتعلق أيضاً، وعلى هذا فمحل الكلام في المسأله المتقدمه و هي الواجب التخييري إنما هو في تعيين متعلق الوجوب وإنه أحد البدائل لا على التعيين أو جميعها أو جامع ذاتي بينهما على تفصيل تقدم، و أما محل الكلام في هذه المسأله فإنما هو في تعيين موضوع الوجوب وإنه أحد المكلفين لا على التعيين أو جميعهم على تفصيل يأتي، وبهذه النقطه يمتاز الوجوب الكفائي عن الوجوب التخييري، هذا من ناحيه.

خصائص الواجب الكفائي

ومن ناحيه اخرى إنّ خصائص الواجب الكفائي ومميزاته ثلاثه:

الأول: إنّ الواجب الكفائي يسقط عن الجميع بفعل البعض.

الثاني: إنّه إذا ترك من قبل جميع المكلفين استحق الجميع العقاب.

الثالث: إنه إذا وجد خارجاً دفعه واحده أو تدريجاً من قبل المكلفين تماماً استحق الكل الثواب، وبعد ذلك نقول إن الواجب الكفائي قد فسر في كلمات الأصحاب بعده تفسيرات:

الواجب الكفائي

كلمات الأصحاب في تفسير الواجب الكفائي

إشاره

الأول: أن يكون الوجوب في الواجب الكفائي موجهاً إلى جميع المكلفين بمعنى إن هناك وجوبات عديده بعدد أفرادهم.

الثاني: أن يكون الوجوب فيه موجهاً إلى مجموع المكلفين بنحو العموم المجموعي، بمعنى إن هناك وجوباً واحداً مجعولاً على المجموع من حيث المجموع بحيث يكون كل فرد منه جزء الموضوع لاتمامه.

الثالث: أن يكون الوجوب فيه موجهاً إلى أحد المكلفين لا بعينه بمعنى أن هناك وجوباً واحداً مجعولاً على عنوان أحدهم بنحو العموم البدلي.

بيان التفسير الأول و المناقشه فيه

أما التفسير الأول فلا يمكن الأخذ بظاهره، وإلا- فلا- فرق حينئذ بين الواجب الكفائي و الواجب العيني إلا بتوجيه ذلك بأحد نحويين تاليين:

الأول: إن الوجوبات المتعدده بعدد آحاد المكلفين وجوبات مشروطه بمعنى إن وجوبه على كل فرد مشروط بعدم اتيان فرد آخر به، وبه يمتاز الوجوب الكفائي عن الوجوب العيني.

الثاني: إن متعلق هذه الوجوبات المتعدده ليس خصوص الفعل الصادر من كل فرد من أفراد المكلف بل الجامع بينه وبين فعل غيره، فكل فرد مكلف بإيجاد هذا الجامع، فإذا أوجده في الخارج سقط عن الجميع، و أما إذا لم يتم هو بإيجاده فيه ولا غيره فيكون العقاب على الكل، مثلاً- الصلاة على الميت واجبه كفاثيه و الأمر بها موجه إلى كل مكلف بالغ عاقل قادر ولكن متعلقه صرف وجودها

بفعل أى مكلف كان لا خصوص وجودها المستند إليه، وعلى هذا فالفرق بين كون صلاة الميت واجبه كفائيه وكونها واجبه عينيه إنما هو فى متعلق الأمر لا فى المكلف، فعلى الأول يكون متعلقه الصلاة الجامعه بين فعل المكلف نفسه وفعل الغير، و قد تقدم فى مبحث التعبدى و التوصلى إنّه لا مانع من الأمر بالجامع بينهما لأنه ليس من الأمر بغير المقدور، باعتبار إنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

وعلى الثانى يكون متعلقه حصه خاصه من الصلاة و هى فعل المكلف نفسه، و أما فى توجيه الأمر إلى المكلف فلا فرق بينهما، فإنه موجه إلى كل مكلف بعينه سواءً أكان متعلقه واجباً عينياً أم كفائياً، و أما الخصائص و المميزات للواجب الكفائى فهى متوفره فى صلاة الميت، إذ لو أتى بها الجميع، استحق الجميع الثواب ولو تركها الكل، استحق الكل العقاب، و أما إذا أتى بها بعضهم فقد سقطت عن الباقي.

ولنا تعليق على كلا التوجيهين:

أما الأول، فلأن جعل الوجوبات المتعدده بعدد أفراد المكلف المشروطه لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته، والنكته المبرره لذلك هى فرض وجود ملاكات متعدده بعدد أفرادها، و أما أنّ هذه الوجوبات، وجوبات مشروطه لامطلقه فأيضاً لا يمكن أن يكون بلا ملاك وجزافاً، ولكن قد يقال إنّ نكته ذلك أحد أمرين:

الأول: افتراض وجود التضاد بين الملاكات بحيث لا يمكن الجمع بين اثنين منها، فإذا حصل واحد منها بفعل أحدهم، فات امكان تحصيل الباقي بفعل الآخرين.

الثانى: ثبوت الترخيص لهم من الخارج فى ترك الواجب إذا أتى به واحد منهم كمصلحه التسهيل والارفاق مثلاً هذا.

ولكن لا يمكن الأخذ بكلا الافتراضين: أما الافتراض الأول، فقد تقدم إنّه لا يعقل التضاد بين ملاكات الأحكام الشرعيه، لأنها امور معنويه لا ماديه حتى يتصور التضاد و التزاحم بينها، لأنها تزيد فى قرب العباد إلى الله تعالى وتخلق فيهم الصفات الكماليه و الملاكات الفاضله الانسانيه وتنمو الإيمان فى نفوسهم، ومن الواضح إنه لا يتصور التضاد فيها، وقد سبق تفصيل ذلك.

و أما الافتراض الثانى، فعلى تقدير تحققه فهو مانع عن أصل جعل وجوبات متعدده بعدد أفراد المكلف ماعدا جعل وجوب واحد لأحدهم لا بعينه، لأن مصلحه التسهيل والارفاق تمنع عن أصل الجعل، على أساس إنها تدل على أنّ كل مصلحه واقعيه إزميه بالنسبه إلى كل مكلف لاتصلح أن تكون منشأً للحكم وداعيه إلى جعله إلا مصلحه واحده بالنسبه إلى واحد منهم، إذ لو كانت صالحه لذلك أى الجعل، فلا معنى حينئذٍ للترخيص فى تركها مشروطاً، لأنه يكشف عن أنها غير صالحه لأن تكون منشأً لجعل الوجوب مطلقاً من جهه مزاحمتها مع مصلحه التسهيل والارفاق، وإلا لزم الترخيص فى ترك الواجب بماهو واجب و هو قبيح، وذلك لأن مصلحه الواجب إن كانت صالحه لأن تكون منشأً لجعل الوجوب له رغم وجود مصلحه التسهيل فلا يجوز الترخيص فى تركه، و إن لم تكن صالحه لذلك فلا وجوب من الأول، أو فقل إن مصلحه التسهيل إن كانت مانعه عن أصل جعل الوجوب له من جهه أنها أقوى من مصلحه الواقع، فلا وجوب حينئذٍ، و إن لم تكن مانعه عنه، فكيف تدل على الترخيص فى تركه.

والخلاصه: إنه لو كانت هناك مصالح الزاميه متعدده بعدد أفراد المكلفين وتدعوا المولى إلى جعل وجوبات عديده كذلك على طبقها، فلا موجب لكون هذه الوجوبات وجوبات مشروطه ماعدا تخيل أحد الأمرين المتقدمين، وقد عرفت إن شيئاً منهما لا يصلح أن يكون مبرراً لذلك، فإذن لا يمكن تفسير الواجب الكفائي بهذه الصيغه.

و أما الثانى، فلأن الغرض من الواجب الكفائى إذا كان صرف وجوده فى الخارج وتحققه فيه بفعل أى فرد كان، فهو لا يقتضى أكثر من جعل وجوب واحد متعلق به، فلا مبرر لجعل وجوبات متعدده بعدد أفراد المكلف، ضروره أنه لاملاك لهذه الجعول، لأن الملاك فى المقام واحد و هو لا يقتضى أكثر من جعل واحد هذا، إضافة إلى أن الالتزام بأن متعلق الوجوب الجامع بين فعل المكلف نفسه وفعل غيره بحاجه إلى عنايه زائده و إن قلنا بإمكانه، لأن الظاهر من الأمر الموجه إلى كل فرد، أنه متعلق بفعل نفسه لا الجامع بينه وبين فعل غيره.

نعم، هناك توجيه ثالث و هو أن الملاك فى المقام واحد، و هذا الملاك الواحد قائم بطبيعى الفعل الجامع بين أفرادها، وحيث إن نسبته إلى جميع أفراد المكلف نسبه واحده فهى تتطلب إيجاب الفعل على الجميع، لأن إيجابه على بعض دون بعض آخر ترجيح من غير مرجح، وإيجابه على فرد غير معين فى الخارج محال لاستحاله وجوده فيه، فإذن لا مناص من إيجابه على الجميع بإيجاب مشروط، ومرد هذه الايجابات المشروطه لباً إلى إيجاب واحد روحاً وملاكاً وأثراً، أما الأول فظاهر، و أما الثانى فلأنه يسقط عن الجميع بفعل واحد منهم، وعلى هذا فلا يقال إن وحده الملاك تتطلب وحده الجعل، وحيث إنه فى المقام واحد فهو يتطلب جعلاً واحداً ولا مبرر لجعول متعدده، وذلك لأن وحده الملاك و إن كانت تتطلب وحده الجعل إلا أن الالتزام بتعدد الجعل المشروط فى المقام إنما هو على

أساس أن نسبه ذلك الملاك الواحد إلى الكل على حد سواء، فلهذا لا يمكن إيجاب تحصيله على بعض دون بعض لأنه ترجيح من غير مرجح، فيجب حينئذٍ على الجميع لا محاله بإيجاب مشروط، ومن الواضح إن إيجابه مشروطاً على الجميع لا يكون لغواً، فإنه بلحاظ أن بإمكان كل فرد إيجاد وتحصيـله في الخارج، فإذا أوجده فيه يسقط عن الباقي أيضاً.

والخلاصه: إن جعل الوجوب على الكل بهذه الغايه المشروطه لا يكون لغواً، فإذن لا مانع من الالتزام بهذا التوجيه ثبوتاً وإثباتاً، و أما ثبوتاً فلأنه لا محذور في الالتزام بجعل إيجابات متعدده بعدد أفراد المكلف المشروطه رغم وحده الملاك في المقام وقيامه بطبيعي الفعل الجامع، لما عرفت من أن نسبه هذا الملاك الواحد إلى جميع المكلفين، حيث إنها نسبه واحده بنفسها تتطلب جعل الإيجاب للكل مشروطاً، وقد تقدم أن منشأ هذا الاشتراط لا يمكن أن يكون فرض وجود التضاد بين الملاكات في الواقع، لما مر من أنه مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، كما لا يمكن أن يكون فرض وجود مصلحه التسهيل والارفاق، و أما إثباتاً فلأن خطابات الواجبات الكفائيه كصلاه الميت مثلاً التي هي مجعوله في الشريعه المقدسه بنحو القضيـه الحقيقيه موجهه إلى جميع المكلفين مشروطه لا مطلقه، بمعنى إن الخطاب بصلاه الميت موجه إلى كل فرد مشروطاً بعدم قيام الآخرين بها، فالنتيجه، إنه لا مانع من حمل روايات الباب على ذلك.

بيان التفسير الثاني و المناقشه فيه

و أما التفسير الثاني و هو إن الوجوب الكفائي موجه إلى مجموع آحاد المكلفين بنحو العموم المجموعي، بحيث يكون كل فرد منهم جزء الموضوع لاتمامه، فلا يمكن الالتزام به وذلك لوجوه:

الأول: إن لازم ذلك عدم حصول الغرض بفعل البعض وعدم سقوط

التكليف به لا- عنه ولا- عن الآخرين، لفرض أنّ المطلوب هو صدور الفعل من مجموع آحاد المكلفين من حيث المجموع بنحو الارتباط ولا- يكفى صدوره عن بعضهم، فإنه كالإتيان بجزء من الصلاه مثلاً، فكما إنه لا يكفى لحصول الغرض المترتب عليها باعتبار أن ترتبه عليها يكون بنحو الارتباط لا- الاستقلال، فكذلك إتيان أحد من المكلفين بالواجب، وهذا كما ترى وخلاف الضرورة والوجدان.

الثانى: إنّ بعض الواجبات الكفائية غير قابل لصدوره من مجموع آحاد المكلفين من حيث المجموع كالصلاه على الميت ونحوها.

الثالث: إنّ المكلف بالواجبات الكفائية والعينية هو البالغ العاقل القادر واقعاً الذى له ذمه بمعنى إنّ التكليف ثابت فى ذمته وعهده، وعلى هذا فإن اريد بمجموع المكلفين إنّ لكل واحد منهم ذمه وعهده و إنّ التكليف ثابت فيها، فمعنى هذا انحلال التكليف بإنحلال أفرادهم وثبوته فى عهده كل منهم مستقلاً و هو خلف، و إن اريد به أن كل واحد منهم جزء الموضوع، فالموضوع مجموعهم من حيث المجموع، فيرد عليه إن عنوان المجموع عنوان اعتبارى فلا واقع موضوعى له حتى تكون له ذمه وعهده، وعلى الجملة فإن اريد به واقع المجموع، ففيه إن واقعه آحاد المكلفين فى الخارج، وحينئذٍ فيتعدد التكليف بتعدددهم، و إن اريد به عنوان المجموع، ففيه أنه لا واقع له حتى يكون التكليف موجّهاً إليه وثابتاً فى عهده.

فالتنتيجة، إنّ هذا التفسير للوجوب الكفائى لا يرجع إلى معنى محصل.

بيان التفسير الثالث و المناقشه فيه

اشاره

و أما التفسير الثالث، و هو إنّ الوجوب الكفائى وجوب واحد موجه إلى أحد من المكلفين لا إلى الجميع.

فقد اختاره السيد الأستاذ قدس سره (١)، وقد أفاد في وجه ذلك إنّ غرض المولى تارةً يتعلق بصرف وجود الطبيعى وأخرى بمطلق وجودها، فعلى الأول يكون المطلوب صرف وجودها في الخارج، وعلى الثانى مطلق وجودها هذا بالنسبة إلى متعلق الوجوب، و أما بالنسبة إلى موضوعه، فتتعلق الغرض بصدد الواجب عن جميع المكلفين وأخرى بصدد غيره عن صرف وجودهم، فعلى الأول يكون الواجب عينياً وعلى الثانى كفاًئياً، بمعنى إنّه واجب على أحد المكلفين لا بعينه المنطبق على كل واحد منهم على البدل ويسقط بفعل البعض عن الباقي، وهذا واضح عند العرف و الشرع ولا مانع منه أصلاً، وجميع مميزات الوجوب الكفائى موجوده فى هذا القول، لأنه إذا ترك من قبل كل المكلفين استحق الكل العقاب، وإذا وجد من قبل الكل استحق الكل الثواب، وإذا وجد من قبل البعض سقط عن الباقي أيضاً هذا.

ويمكن المناقشه فى هذا التفسير، فإن موضوع التكليف يختلف عن متعلقه فى نقطه و هى إنّ متعلق التكليف غير مأخوذ مفروض الوجود فى مقام الجعل والاعتبار وإلاّ- لزم طلب الحاصل و هو محال، ومن هنا يكون متعلقه المفهوم الذهنى الذى هو مرآه للخارج وفان فيه، والغرض من تعلقه به تحريك المكلف وانبعاثه نحو الاتيان به وإيجاده فى الخارج، و أما إن المطلوب هو تطبيق المتعلق على تمام أفراده فيه أو على فرد منه على البدل، فهو بحاجة إلى عناية زائده وقرينه خارجيه، و أما الأمر المتعلق به فهو لا يدل عليه لا من ناحيه نفسه ومن ناحيه متعلقه، و هذا بخلاف موضوع الحكم فإنه مأخوذ مفروض الوجود فى الخارج فى مرحله الجعل والاعتبار كعنوان المستطيع مثلاً الذى فرض المولى

ص: ٢١٠

وجوده فى الخارج وجعل وجوب الحج عليه بمقتضى الآيه الشريفه، وحيث إن عنوان الموضوع المأخوذ كذلك عنوان عام، فينحل الحكم بانحلال أفراد فيه ويثبت لك لفرد منها حكم مستقل، فيكون الانحلال على القاعده هذا من ناحيه.

بيان ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره و المناقشه فيه

ومن ناحيه اخرى، قد ذكر السيد الأستاذ قدس سره إن موضوع الوجوب الكفائى أحد أفراد المكلف لا على التعيين و الخطاب موجه إليه، ولكن لا يمكن المساعده عليه، وذلك لأنه إن اريد بالواحد لا بعينه الواحد المصدقي و هو الفرد المردد فى الخارج، ففيه إنه مستحيل، و إن اريد به الواحد المفهومى يعنى طبيعى أحد المكلفين بنحو لا بشرط، فيرد عليه إن أخذ أحد المكلفين كذلك مفروض الوجود فى الخارج بدون تقييده بقيد خاص ولون مخصوص ماعدا قيوده وشروطه العامه، فمعناه إنحلال الوجوب الكفائى بانحلال أفراد موضوعه فى الخارج، لأن عنوان الأحد الملحوظ لا بشرط عنوان عام فيصدق على كل فرد من أفراد المكلف فى الخارج، وعليه فيثبت لكل فرد منه وجوب مستقل، و هذا خلف ما أفاده قدس سره من أن المجمعول وجوب واحد لموضوع واحد على البدل، و إن أريد به الواحد المفهومى بقيد الوحده، بأن يكون موضوع التكليف المأخوذ فى القضيه مفروض الوجود أحد المكلفين بقيد الوحده، وحيث إن أريد بقيد الوحده مفهومه الذهني، فيرد عليه أولاً: إن المفهوم الذهني بوصف كونه فى الذهن لا يصلح أن يكون موضوعاً للحكم، لأن موضوعه المفهوم المأخوذ مفروض الوجود فى الخارج.

وثانياً: إنه لامعنى لتقييد مفهوم أحد المكلفين بالوحده فى عالم الذهن، فإنه من تقييد مفهوم الواحد بالواحد و هو كماترى، فإذا لا محاله يكون المراد منه أخذ أحد المكلفين مفروض الوجود بقيد الوحده فى عالم الانطباق و الخارج و هو غير معقول، لأن الموضوع إذا كان مقيداً بقيد الوحده فى مرحله الصدق والانطباق

على الخارج، فمعناه إنه مردّد في صدقه على هذا أو ذاك، ولا يعقل التردد في الصدق الخارجى هذا كله في مقام الثبوت، و أما في مقام الاثبات، فعلى تقدير تسليم إمكان ذلك في مقام الثبوت، فهل روايات الباب تدل على هذه الفرضيه أو لا؟

والجواب: إنه ليس هناك ما يدلّ عليها، إذ لم يؤخذ قيد الوحده في لسان أدله الواجبات الكفائيه مفروض الوجود في مرحله الجعل والاعتبار، مثلاً ما دل على وجود غسل الميت و الصلاه عليه وكفنه ودفنه(1) وما شاكل ذلك من الخطاب غير موجه إلى أحد المكلفين فضلاً عن تقييده بقيد الوحده في مرحله الصدق، بل هو موجه إلى طبعى المكلف كالوجوب العينى، ولا فرق بينهما من هذه الناحيه. وإنما الفرق بينهما من ناحيه اخرى، و هى إنّ الظاهر من أدله الواجبات الكفائيه هو أنّ المطلوب منها صرف وجودها في الخارج روحاً وملاكاً، وهذا الظهور قرينه على أن وجوبها على كل فرد مشروط بعدم قيام الآخرين بها، ومن هنا قلنا إن الصحيح في المسأله و الموافق لظواهر الأدله هو التفسير الأول بالتوجيه الذى قدمناه في حقه.

والخلاصه: إنّ الخطابات الكفائيه كالخطابات العينيه موجهه إلى طبعى المكلف الجامع و هو المكلف البالغ العاقل القادر، ولا فرق بينهما من هذه الناحيه، وإنما الفرق بينهما من ناحيه اخرى كما عرفت، ومن هنا يظهر إن أدله الواجب الكفائى تختلف عن أدله الواجب التخييرى في نقطه، و هى أنّ الثانيه تدل على أنّ الواجب هو أحد البدائل بمقتضى العطف بكلمه (أو)، بينما الأولى لاتدل على أنّ موضوع الوجوب الكفائى أحد أفراد المكلف بل تدل على أنّ موضوعه طبعى المكلف، وهناك تفسير رابع للوجوب الكفائى و هو إنّ

ص: ٢١٢

١- (١) - الوسائل ج ٢ ص ٤٧٥ ب ١ من أبواب غسل الجنابه و ج ٣ ص ٥ ب ١ من أبواب التكفين و ص ٩٩ ب ١٥ من أبواب صلاه الجنازه ح ٢ و ٣.

الخطابات الكفائية موجهه إلى واحد معين عند الله وغير معين عندنا، وهذا التفسير لا يرجع إلى معنى معقول:

أما أولاً: فلأنه وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن استفادته من أدله الوجوبات الكفائية، لأنها موجهه إلى طبعى المكلف لا إلى واحد معين عند الله.

وثانياً: إن هذا التكليف غير قابل للوصول والتنجز، لأن كل مكلف شاك في أنه هو الفرد المعين عنده تعالى حتى يكون الخطاب الكفائي موجهاً إليه أولاً، وهذا يكون من الشك في أصل ثبوت التكليف، والمرجع فيه قاعده البراءة، والعلم الإجمالى بأنه إما موجه إليه أو إلى غيره لا أثر له، لأن المكلف إذا شك في أن الخطاب بالصلاه على الميت مثلاً هل هو موجه إليه أو إلى غيره، فهو يرجع إلى الشك في أصل وجوبها عليه بالشك البدوى والمرجع فيه الأصل المؤمن.

وثالثاً: إن سقوطه عنه بفعل غيره بحاجه إلى دليل، لوضوح أن سقوط الواجب عن ذمه شخص بفعل آخر بحاجه إلى دليل ولا دليل عليه، ودعوى إن الدليل عليه فى المسأله موجود وهو أدله الواجب الكفائي، فإنها تدل على سقوطه عن ذمته بقيام الآخر بامثاله، مدفوعه بأن مقتضى تلك الأدله وإن كان ذلك إلا أنه من جهه أن مفادها هو أنه واجب على كل فرد بحسب الجعل، ولكن بقاءه فى ذمته مشروط بعدم قيام الآخر بإتيانه، لا أن مفادها هو أنه واجب على فرد معين عند الله تعالى ولكنه يسقط عن ذمته بفعل الآخر.

فالتتيجه، إن هذه الأدله لاتدل على هذا القول من الأول حتى تدل على السقوط بفعل الغير، والدليل الآخر غير موجود.

نتائج البحث

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التاليه:

الأولى: إن الوجوب الكفائي يمتاز عن الوجوب التخييري فى نقطه، وهى إن

البحث فى الوجوب التخييرى إنما هو عن تعيين متعلقه بينما البحث فى الوجوب الكفائى عن تعيين موضوعه و هو المكلف.

الثانيه: إن مميزات الواجب الكفائى ثلاثه:

١ - سقوطه عن الجميع بفعل البعض.

٢ - استحقاق الجميع العقاب عند تركه نهائياً.

٣ - استحقاق الجميع الثواب إذا أتوا به جميعاً دفعه أو تدريجاً.

الثالثه: إن للوجوب الكفائى أربعة تفسيرات.

١ - أن يكون الخطاب الكفائى موجهاً إلى جميع المكلفين بنحو العموم الاستغراقى.

٢ - أن يكون موجهاً إلى مجموع المكلفين بنحو العموم المجموعى.

٣ - أن يكون موجهاً إلى أحد المكلفين لا على التعيين.

٤ - أن يكون موجهاً إلى واحد معين عند الله وغير معين عندنا.

الرابعه: إن الصحيح من هذه التفسيرات هو التفسير الأول، وحيث إنه لا يمكن الأخذ بظاهره و هو الوجوب العينى، و أما الوجوب الكفائى و هو الوجوب المشروط، فهو بحاجه إلى نكته ثبوتيه مبرره له وتلك النكته لا يمكن أن تكون متمثله فى التضاد بين الملاكات، لما تقدم من أنه لا تضاد بينها ولا فى المصلحه التسهيليه الارفاقيه كما مرّ، بل هى متمثله فى وحده الملاك من ناحيه، ونسبته إلى جميع المكلفين نسبه واحده من ناحيه اخرى.

و أما التفسير الثانى فلا يمكن الأخذ به لا ثبوتاً ولا اثباتاً وكذلك التفسير الرابع و الثالث.

الموسع و المضيق:

لا إشكال فى وقوع كلا النوعين من الواجب فى الشريعه المقدسه.

والأول كالصلاه ونحوها.

والثانى كالصوم وما شاكله.

الاشكال فى إمكان الواجب الموسع و الرد عليه

وقد يشكل فى إمكان الواجب الموسع بدعوى إن معنى كون الشىء واجباً هو عدم جواز تركه، وعلى هذا الأساس فالصلاه لا تخلو من أن تكون واجبه من أول وقتها إلى آخره أولاً- ولا- ثالث لهما ولا-يمكن الالتزام بالأول، لأن لازمه عدم جواز ترك الصلاه فى أول وقتها مع أن جواز تركها فيه من الواضحات الأوليه فى الشريعه المقدسه، ولا بالثانى لأنه على خلاف الكتاب و السنه فإنهما ينصان على وجوبها من المبدء إلى المنتهى، فلذلك لا يمكن تصوير الواجب الموسع.

والجواب: إن هذا الاشكال مبنى على الخلط بين جواز ترك الواجب بما هو واجب وجواز ترك ما ليس بواجب، فإن الواجب هو طبيعى الصلاه بين المبدء و المنتهى الجامعه بين الأفراد الطوليه و العرضيه ولايسرى الوجوب منه إلى أفرادها، فإنها مصداق للواجب لا أنها واجبه، فإذن ترك الصلاه فى أول الوقت ليس تاركاً للواجب بل هو ترك لفرد الذى ليس بواجب وما هو واجب لم يتركه، لأن ترك الواجب لا يتحقق إلا بترك الصلاه فى مجموع الوقت، فلو تركها فى أول الوقت وأتى بها فى آخر الوقت لم يكن تاركاً للواجب.

فالتتيجه، إن ما هو واجب و هو الجامع بين المبدء و المنتهى لايجوز تركه، وماهو جائز تركه و هو الفرد فليس بواجب هذا.

الواجب الموقت (الموسع و المضيق)

الاشكال فى الواجب المضيق و الرد عليه

و قد يشكل فى إمكان الواجب المضيق بدعوى إن انبعاث المكلف و تحريكه نحو الاتيان بالواجب لا بد أن يكون متأخراً عن البعث و المحرك ولو آنأ ما، و على هذا فلا بد أن يكون زمان البعث أوسع من زمان الانبعاث فلا يمكن أن يكون مساوياً له، و نتيجته ذلك هى إن الواجب المضيق غير متصور هو أن يكون زمان الوجوب مساوياً لزمان الواجب.

والجواب: إن المراد من الواجب المضيق هو ما يكون زمانه مساوياً لوقوعه فى الخارج، بمعنى أن أول جزء منه يقع فى أول آن من زمانه و آخر جزء منه يقع فى آخر آن من زمانه بحيث لا- يزيد عليه ولا- ينقص، و أما كون زمان الوجوب مساوياً لزمان الواجب، فهو غير لازم إلا على القول باستحاله الواجب التعليقى و الشرط المتأخر، و أما على القول بإمكان الأول أو الثانى، فلا مانع من كون زمان الوجوب متقدماً على زمان الواجب.

نعم، بناءً على ما قويناه فى محله من استحاله الواجب المعلق و الشرط المتأخر، فلا يمكن أن يكون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب، و أما تأخر الانبعاث عن البعث فهو رتبى لا زمانى كتأخر المعلول عن العلة التامه، باعتبار أنه معلول لفعليه فاعليه البعث بفعليه موضوعه فى الخارج لا أنه معلول لانشائه و جعله فى مرحله الاعتبار.

فالتتيجه، إنه لا إشكال فى إمكان الواجب الموسع و المضيق و وقوعهما فى الشريعه المقدسه بل هو من ضروريات الفقه هذا.

الكلام فى هذه المسأله فى عده نقاط

اشاره

ثم إن الكلام فى هذه المسأله يقع فى نقاط:

ص: ٢١٤

الأولى: فى بيان ما هو نكته تقديم المقيد على المطلق و الخاص على العام عرفاً.

الثانية: فى مسأله تبعيه القضاء للأداء.

الثالثة: فى تعيين موضوع وجوب القضاء إذا كان بأمر جديد.

الرابعة: فى مقتضى الأصل العملى فى المسأله.

النقطه الأولى: فى بيان نكته تقديم المقيد على المطلق و الخاص على العام عرفاً

إشاره

أما الكلام فى النقطه الأولى فيقع فى مقامين:

الأول: فى نكته تقديم المقيد على المطلق.

الثانى: فى نكته تقديم الخاص على العام.

المقام الأول: فى نكته تقديم المقيد على المطلق

أما الكلام فى المقام الأول، فإن كان المقيد متصلًا بالمطلق سواءً أكان اتصاله به بصيغته الاستثناء كقولنا: أكرم العلماء إلاّ الفساق منهم، أم بجملة مستقلة كقولنا:

أكرم السادات ولا تكرم الفساق منهم، فلا تنافى بينهما إلاّ فى المدلول التصورى، أما فى المثال الأول فهو واضح، لأنّ المستثنى منه والاستثناء بمثابة دليل واحد ولهما ظهور واحد فلا موضوع للتعارض، و أما فى المثال الثانى، فلأنّ ظهور المطلق فى الاطلاق متوقف على تماميه مقدمات الحكمه ووجود قرينه متصله به مانعه عن تماميه المقدمات وبدون تماميتها لاينعقد له ظهور فى الاطلاق حتى يكون معارضاً لدليل المقيد، لأنّ المعارض له اطلاق المطلق، والمفروض إنّه لاينعقد مع وجود الدليل المقيد المتصل على خلافه ومع عدم انعقاده لا- موضوع للتعارض و التنافى بينهما، فإذن لامناص من الأخذ بظهور الدليل المقيد، هذا واضح.

و أما إذا كان الدليل المقيد منفصلاً، كما إذا ورد فى دليل أكرم الشعراء ثم ورد فى

دليل منفصل لا تكرم الفساق منهم، فقد يقال إن تقديمه على إطلاق دليل المطلق بنفس ملاك تقديم الدليل المقيّد المتصل عليه و هو كونه مانعاً عن تماميه مقدمات الحكمه، بدعوى أنّ مقدمات الحكمه التي هي منشأ للدلاله الاطلاقيه للمطلق تتوقف على عدم الدليل على التقييد سواء أكان متصلاً أم منفصلاً، فيكون الدليل المقيّد المنفصل كالم متصل مانع عن تماميه تلك المقدمات.

ولكن هذا القول غير صحيح، وذلك لأن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق لو كان متوقفاً على عدم الدليل على التقييد مطلقاً و إن كان منفصلاً، لم يمكن اثبات الاطلاق في مورد بمقدمات الحكمه لانسداد بابها حينئذٍ نهائياً، لأن التقييد بالمنفصل لو كان من أجزائها، لم يكن بالامكان إحراز الاطلاق في شيء من مطلقات الكتاب و السنه، لأن في كل مطلق من هذه المطلقات نجد احتمال وجود دليل على تقييده في الواقع، و هذا الاحتمال مانع عن احراز مقدمات الحكمه، وبدون احرازها لا يمكن احراز الاطلاق للمطلق فيكون مجملاً و هذا خلاف الوجدان، ضروره أن التمسك باطلاق الكتاب و السنه من لدن عصر التشريع إلى عصرنا هذا من الواضحات. و هذا كاشف عن أنّ عدم القرينه المنفصله ليس جزءاً لمقدمات الحكمه، وبكلمه إنّ السيره القطعيه من العقلاء جاريه على العمل بالظواهر منها ظواهر مطلقات الكتاب و السنه وعدم الاعتناء باحتمال وجود قرينه على التقييد، ومن الواضح أن هذه السيره القطعيه المرتكزه في أذهان العرف و العقلاء الممضاه من قبل الشارع، تكشف عن أن عدم التقييد بالمنفصل ليس من أجزاء مقدمات الحكمه، و إنّ ما هو من أجزائها هو عدم التقييد بالمتصل، واطلاق المطلق لا يتوقف إلا عليه لا على عدم التقييد بالمنفصل أيضاً، فإذا صدر من المولى مطلق و كان في مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقييد انعقد ظهوره في الاطلاق ولا يتوقف على عدم التقييد بالمنفصل وعندئذٍ

فلا أثر لاحتماله فى الواقع.

فالتببجه، إن إنعقاد إطلاق المطلق لا يتوقف على عدم وجود التقييد بالمنفصل وإنما يتوقف على عدم وجود التقييد بالمتصل فحسب كما هو الحال فى الخطابات العرفيه و العقلائييه، لأن بنائهم على التمسك بإطلاق الخطاب بمجرد انتهاء المتكلم منه وعدم نصب قرينه على الخلاف إذا كان فى مقام البيان وعدم الاعتناء باحتمال نصب قرينه منفصله على الخلاف فى الواقع هذا.

كلام السيد الأستاذ قدس سره فى المقام

وللسيد الأستاذ قدس سره فى المقام كلام و هو أن ظهور المطلق فى الإطلاق وانعقاده فى كل زمان يتوقف على تماميه مقدمات الحكمه فيه، فإذا ورد خطاب مطلق من المولى ولم يرد منه قرينه على التقييد رغم كونه فى مقام البيان إنعقد ظهوره فى الإطلاق، وهذا الظهور مستمر طالما لم تكن هناك قرينه على التقييد، فإذا جاءت قرينه، ارتفع ظهوره فى الإطلاق من حين وصول القرينه لا- أن وصولها كاشف عن أنّ ظهوره فى الإطلاق لم ينعقد من الأول، ويمكن تقريب ذلك فنياً بأن ظهور المطلق فى الإطلاق معلول لتماميه مقدمات الحكمه ويدور مدارها حدوثاً وبقاءً، فإذا انعقد ظهوره فى الإطلاق بمقدمات الحكمه فاستمراره مرتبط باستمرار المقدمات وعدم عروض الاخلال بها كاستمرار المعلول باستمرار العله، فإذا اختلفت المقدمات بوصول القرينه فى الزمن الثانى، ارتفع ظهوره فى الإطلاق فيه من الآن بارتفاع علتة و هى المقدمات المذكوره.

تعليق على كلامه قدس سره

ولنا تعليق على ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره وذلك، لأنه إن أراد بذلك إن عدم التقييد بالمنفصل بوجوده الواقعي جزء مقدمات الحكمه، فيرد عليه ما تقدم من أن لازم ذلك إجمال تمام مطلقات الكتاب و السنه وعدم إمكان التمسك بشيء منها و هو كما ترى، و إن أراد به إنه بوجوده العلمى جزء المقدمات بمعنى إن وصوله

والعلم به مانع عنها كما هو ظاهر كلامه قدس سره، فيرد عليه إنه لا يمكن أن يكون ذلك مانعاً عنها، إذ لا تنافي بين وصول القرينه و العلم بها وبين اطلاق المطلق الذي هو معلول للمقدمات، فإن التنافي إنما هو بينه وبين حجيه اطلاق المطلق، حيث إنه مانع عن شمول دليل الحجيه له لا عن أصل ظهور المطلق في الاطلاق.

و إن شئت قلت: إنَّ عدم وصول القرينه المنفصله غير دخيل في تكوين ظهور المطلق في الاطلاق، فإن تكوينه منوط بتماميه مقدمات الحكمه و هي تتم بعدم نصب المتكلم قرينه متصله على الخلاف مع كونه في مقام بيان تمام مراده بشخص كلامه بمقتضى ظهور حاله، و قد تقدم إنَّ على ذلك بناء العرف و العقلاء في باب الألفاظ في مقام التفهيم و التفهم في كافه محاوراتهم وإنهم تعهدوا بحمل كلام كل متكلم عرفي على ذلك ما لم يثبت خلافه بقرينه. هذا إضافة إلى أنَّ عدم وصول القرينه لا يمكن أن يكون جزء المقدمات، لا من جهه إن العدم بما هو عدم لا يعقل أن يكون مؤثراً، بل من جهه أن وصولها و العلم بها لا يمكن أن يكون مانعاً عنها، وذلك لعدم التنافي بين وصول القرينه المنفصله و العلم بها وبين تأثير مقدمات الحكمه في انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق ولا مانع من الجمع بينهما أي ظهور المطلق في الاطلاق و وصول القرينه على الخلاف، و مع عدم التنافي و التمانع بينهما فكيف يعقل أن يكون وصولها مانعاً عن ظهوره، لأن التنافي إنما هو بين وصولها وبين حجيه اطلاق المطلق، لوضوح أنه لا يجتمع مع اطلاق دليل الحجيه لا مع اطلاق المطلق، إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة و هي إنَّ عدم القرينه المنفصله بوجودها الواقعي ليس جزء المقدمات حتى يكون وجودها مانعاً عنها كما هو لازم ما أفاده قدس سره في المقام من أن اطلاق المطلق ينعقد بمجرد فراغ المتكلم عن كلامه و عدم نصبه قرينه متصله على الخلاف مع كونه في مقام البيان، فإن معنى ذلك إنَّ عدم القرينه المنفصله ليس جزء المقدمات وغير دخيل فيها وإلا لم ينعقد

اطلاق للمطلق طالما لم يحرز عدمها في الواقع واحتمل وجودها فيه، و أما بوجودها العلمي فلا يعقل أن يكون مانعاً عن مقدمات الحكمه، لما عرفت من أنه لا تنافي بين اطلاق المطلق الذي هو مدلول للمقدمات وبين وصول القرينه و العلم بها على الخلاف، فلذلك ما أفاد السيد الأستاذ قدس سره في المقام لا يرجع إلى معنى صحيح بل هو قدس سره أيضاً لا يلتزم بذلك، حيث إنه قد ذكر في غير مورد أن وصول القرينه المنفصله مانع عن حجيه إطلاق المطلق لا عن أصل الاطلاق ولا يكون رافعاً له، ضروره إن الاطلاق إذا انعقد بمقدمات الحكمه فلا يمكن رفعه إلا برفع المقدمات، والمفروض إن عدم وصول القرينه المنفصله ليس جزءاً لها حتى يكون وصولها رافعاً له برفع المقدمات، ولا فرق من هذه الناحيه بين الدلاله الاطلاقيه و الدلاله الوضعيه، فكما إن الدلاله الوضعيه الذاتيه لا ترتفع بوصول القرينه المنفصله على خلافها وإنما يرتفع حجيتها فحسب فكذلك الدلاله الإطلاقيه الحكميه، فإنها لا ترتفع بوصول القرينه على خلافها وإنما ترتفع به حجيتها فقط هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن منشأ ظهور المطلق في الاطلاق مباشره إنما هو ظهور حال المتكلم العرفي نوعاً في أنه أراد بيان تمام مراده الجدى بشخص كلامه إذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله على الخلاف، وعلى هذا فالمدلول المباشر للمقدمات ظهور حال المتكلم العرفي في ذلك، و أما اطلاق المطلق فهو معلول مباشر لظهور حاله فيه وبالواسطه لمقدمات الحكمه، ومنشأ هذا الظهور الحالى للمتكلم الغلبه الخارجيه، حيث إن الغالب خارجاً إذا صدر كلام من متكلم عرفي أنه أراد تفهيم معناه عن جد في مقابل أن يكون صدوره منه بغرض آخر كالامتحان أو الهزل أو غير ذلك، و هذه الغلبه هي السبب لتعهد العرف و العقلاء في باب الألفاظ في محاوراتهم على حمل كلام كل متكلم عرفي على أنه في

مقام بيان مراده عن جد إلا إذا كانت هناك قرينه على الخلاف، و هذا التعهد منهم إنما هو بنكته حفظ النظام الماديه و المعنويه فى المجتمع الإنسانى و الحفاظ عليه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هى أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن ظهور المطلق فى الاطلاق فى كل زمان يتوقف على عدم القرينه فى ذلك الزمان حدوثاً و بقاءً، لا يرجع بالتحليل إلى معنى صحيح.

التحقيق فى المقام و بيان مراتب ظهور اللفظ

والتحقيق فى المقام أن يقال إن تقديم المقيد المنفصل على اطلاق المطلق ليس بملاك تقديم المقيد المتصل عليه ولا بملاك أن وصول المقيد المنفصل رافع لظهور المطلق فى الاطلاق بل بملاك ثالث، و هو أن الدليل المقيد المنفصل لدى العرف العام قرينه نوعيه على المطلق و بيان و مفسر للمرتبه النهايه من دلالتة و هى دلالتة التصديقيه بلحاظ الاراده الجديه، بيان ذلك أن لظهور اللفظ فى المعنى ثلاث مراتب:

المرتبه الأولى: الظهور التصورى و نقصد به حضور معناه فى الذهن بمجرد سماعه و إن كان من لفظ بغير شعور و اختيار، و هذا الظهور مستند إلى الوضع فحسب لا غيره.

المرتبه الثانيه: الظهور التصديقى بلحاظ الاراده الاستعماليه أو التفهيميه، و منشأ هذا الظهور ليس هو الوضع، لأن المدلول الوضعى تصورى لا تصديقى بل منشأ ظهور حال المتكلم الشاعر فى أنه أراد استعمال ما صدر منه من اللفظ فى معناه زائداً على ظهوره التصورى، فإذا صدر كلام من متكلم شاعر كان ظاهراً فى أنه أراد استعماله فى معناه فى مقابل ما إذا صدر من متكلم غير شاعر و ملتفت، فإنه لا ظهور له فى ذلك ماعدا ظهوره التصورى المستند إلى الوضع.

المرتبه الثالثه: الظهور التصديقى بلحاظ الاراده الجديه النهايه، و هذا

الظهور هو الظهور النهائي للفظ ويستقر عليه و هو الموضوع للحجيه.

وبكملة، إنّ الظهور التصديقي بلحاظ الإراده الجديّه هو المرتبه النهايه لدلاله اللفظ، وطالما لم تصل دلالتة إلى هذه المرتبه لم تستقر ولا- تكون موضوعاً للحجيه، و أما إذا وصلت إلى هذه المرتبه فتكون حججه، ومن هنا لاتعارض بين دليلين متنافيين في المدلول التصورى ولا- فى المدلول التصديقى بلحاظ الاراده الاستعماليه أو التفهيميه، وإنما التعارض بينهما فى المدلول التصديقى بلحاظ الاراه الجديه النهايه، باعتبار أنه موضوع للحجيه فيسرى التعارض حينئذٍ إلى دليل الحجيه، ومن هنا لا يكون اللفظ مشمولاً لدليل الحجيه بلحاظ مدلوله التصورى لا مدلوله التصديقى الابتدائى، ومنشأ هذا الظهور النهائي أيضاً ظهور حال المتكلم، فإنه إذا صدر منه كلام وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على الخلاف، فظاهر حاله إنه جاد فى إرادته معناه، وعلى ضوء هذا الأساس فالدليل المقيد المنفصل و إن كان معارضاً لاطلاق الدليل المطلق، إلا أن الكلام هنا إنما هو فى أن هذا التعارض و التنافى بينهما هل هو مستقر لكى يسرى إلى دليل الحجيه أو لا؟

والجواب: إنه غير مستقر، بيان ذلك إنّ هذه المسأله ليست مسأله عقليه لكى نحتاج فى إثباتها إلى إقامه برهان عقلى عليها، بل هى مسأله عرفيه عقلائيه ولا بد فى إثباتها من الرجوع إلى العرف العام، فإنه المرجع الوحيد فى تعيين مداليل الألفاظ سعهً وضيقةً على أساس المناسبات الارتكازيه العرفيه و القرائن الخارجيه من اللفظيه و الحاليه فى تمام مراتب دلالاتها من التصوريه البدائيه إلى الدلاله التصديقيه النهايه، و أما فى مسألتنا هذه فترى إنّ العرف العام لا يعامل مع المطلق و المقيد المنفصل معاملة المتعارضين كما يعامل مع دليلين كانت النسبه بينهما عموماً من وجه أو التباين ويفرق بين البابين، و هذا التعامل من العرف

قرينه على أنّ التعارض بينهما غير مستقر، بمعنى أنّه لا يكون في الدلالة النهائي ه بينهما، فيأذن يقع الكلام في أن العرف هل يعامل مع المقيد المنفصل معاملة القرينه ومع المطلق معاملة ذي القرينه ويجعل المقيد بياناً وتفسيراً للمراد الجدى النهائي من المطلق أو أنه يجعل المطلق قرينه على التصرف في المقيد وحمله على أفضل الأفراد.

والجواب: إنّ الأول هو المتعين عندهم، وذلك لأن بناء العرف و العقلاء قائم في باب الألفاظ على جعل المقيد المنفصل قرينه نوعيه على المطلق وبيان المراد النهائي منه، فإذا صدر من متكلم عرفى مطلق ثم صدر منه مقيد في دليل منفصل، كان بنائهم على جعل المقيد قرينه على بيان مراده الجدى من المطلق، و إن شئت قلت: إن تقديم المقيد على المطلق بنظر العرف و العقلاء منوط بتوفر عده عناصر.

عناصر تقديم المقيد

العنصر الأول: أخصيه المقيد من المطلق موضوعاً.

العنصر الثاني: صدور المطلق و المقيد من متكلم واحد حقيقه أو حكماً كالأئمه الأطهار عليهم السلام مع النبي الأكرم صلى الله عليه و آله، فإنهم بمثابة متكلم واحد عن الشريعة المقدسه، ولهذا إذا صدر مطلق من إمام ومقيد من إمام آخر، عومل معهما معاملة صدورهما من متكلم واحد.

العنصر الثالث: أن يكون المتكلم ملتفتاً حين صدور المقيد منه إنّ المطلق قد صدر منه في هذا الموضوع بشكل عام أو سيصدر.

الرابع: أن يكون المتكلم جاداً في كلامه وبيان مراده.

الخامس: أن يكون المتكلم عرفياً اعتيادياً، فإذا توفرت هذه العناصر في المطلق و المقيد، فالمقيد بنظر العرف و العقلاء قرينه على بيان المراد النهائي من

المطلق، ومنشأ بناء العقلاء و العرف على جعل المقيد قرينه على بيان مراد المتكلم النهائي من المطلق هو الغلبه الخارجيه، حيث إنّ الغالب في المحاورات العرفيه و العقلائيّه إنه إذا صدر من المتكلم مطلق ثم صدر منه مقيد، فظاهره إنه جعله قرينه على بيان مراده الجدى من المطلق على أساس إنه إما غير متمكن من بيان مراده الجدى فى هذا الوقت بالمقيد أو أنّ المصلحه تقتضى صدور المطلق منه و ابراز مراده به أو كان جاهلاً بأن المصلحه قائمه بالمقيد لا بالمطلق، كما إذا كان المتكلم من الموالى العرفيه أو غير ذلك، ثم إنّ قرينه المقيد ليست بملاك أظهرته بالنسبه إلى المطلق، بل بملاك توفر العناصر المذكوره فيه، فلهذا تكون قرينته نوعيه لا شخصيه.

إلى هنا قد تبين إنّ تقديم المقيد المنفصل على المطلق بملاك القرينته النوعيه بعد فرض انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق.

المقام الثانى: نكته تقديم الخاص على العام

و أما الكلام فى المقام الثانى، و هو تقديم الخاص على العام فيقع فى مقامين:

الأول: فى المخصص المتصل.

الثانى: فى المخصص المنفصل.

أما الكلام فى المقام الأول، فإن كان إتصاله بالعام بنحو اتصال الصفه بالموصوف، بأن يكون الخاص جزءاً من مدلول أداه العام ووصفاً له، كما إذا كان من قبيل أكرم كل عالم عادل فهو خارج عن محل الكلام، إذ ليس هنا مفهومان حتى فى مرحله التصور، فإن المتبادر منه مفهوم واحد و هو عموم أفراد هذا العام الموصوف و المقيد يعنى الحصه الخاصه.

و إن كان إتصاله بالعام بالاستثناء من قبيل أكرم كل العلماء إلاّ الفساق منهم،

كان المتبادر التصورى منه ثلاثة مفاهيم:

الأول: عموم وجوب إكرام كل العلماء وتدل عليه أداه العموم.

الثانى: الاقتناع والاستثناء وتدل عليه أداه الاستثناء.

الثالث: المفهوم المقيد و هو وجوب إكرام كل العلماء باستثناء حصّه خاصه منهم و هى الفساق وتدل عليه سياق الجملتين، و هذا المفهوم الثالث الذى هو مدلول الجمله المتعقبه بالاستثناء هو المقصود النهائى، و أما المفهوم الأول و الثانى فهما مندمجان فيه ومقصودان يتبعه لا بالأصالة كما هو الحال فى جميع مفردات الجمله، فإنها مندمجه فى مفهوم الجمله ومقصوده يتبعه لا بالأصالة والاستقلال، ولهذا لا يوجد تعارض حقيقى إلاّ بين دليلين فى المرحله النهايه من الدلاله، ويسرى التعارض من هذه المرحله إلى دليل حجيتها ولا يمكن شموله لكليهما معاً، و أما إذا كان دور التنافى محصوراً فى المرحله الأولى و الثانيه فلا أثر له، لأن الدليل فى هذه المرحله من الدلاله لا يكون مشمولاً لدليل الحجيه على أساس أنّ دليليته إنما تتم بدلالته النهايه، فطالما لم تتكون هذه الدلاله فيه فلا قيمه له ولا يكون مشمولاً لدليل الاعتبار، فإذا تكونت كان مشمولاً له وموضوعاً للحجيه، ولا أثر للتنافى بين الدلالات فى المرحله الأولى ولا فى المرحله الثانيه، لأن الدلاله فى كلتا المرحلتين مندكه فى الدلاله فى المرحله الثالثه التى هى مقصوده بالأصالة، وعلى هذا الأساس فحيث إنّ جملته المستثنى منه وجمله الاستثناء من مفردات الجمله المشتمله عليهما فلا أثر لدالاتهما، لأنها مندكه فى دلالة الجمله و المقصود النهائى إنما هو مدلولها دون مدلول مفرداتها، فالنتيجه، إنه لا يوجد أى تعارض حقيقى بين العام و الخاص فى التخصيص بالاستثناء باعتبار أن لهما مفهوماً واحداً تصوراً وتصديقاً، و أما مفهوم كل منهما مستقلاً

فهو مندمج ومنذك فيه في مرحله التصديق النهائي، ولهذا لا يرى العرف العام أى تعارض بين الجملة المستثنى منه و الجملة المستثنى.

و إن كان التخصيص بجملة مستقلة تعقت بالعام، كما إذا قال المولى لا يجب إكرام أى عالم، ثم قال وأكرم كل فقيه، فلاشبهه في وجود التنافى بينهما على أساس أن كلاً منهما ظاهر في إرادته معناه، فإذن ماهو العلاج في رفع هذا التنافى؟

قد يقال كما قيل: إن هذا التنافى يمكن دفعه بالالتزام بدلاله ثالثه لهما، بتقريب إنّ الجملتين المتعاقبتين اللتين تكون نسبه موضوع أحدهما إلى موضوع الآخر نسبه الخاص إلى العام تعطيان تصوراً ثالثاً لهما و هو العام المخصص بالخاص، فيكون هذا المدلول هو المدلول التصورى النهائي لهما على أساس أنّ المدلولين التصوريين المتنافيين الأولين لهما مندمجان ومنذ كان فيه، و هذا المدلول الثالث هو المراد الجدى للمولى، وحينئذٍ فحالهما حال التخصيص بالاستثناء فلا تنافى ولا تعارض بينهما، لأن دور التنافى بين المدلولين التصوريين محصور في المرحله الأولى فحسب.

والجواب: إن الجملتين المتعاقبتين لا تدلان على مفهوم ثالث بالدلاله السياقيه، لوضوح إن الجملة الأولى تدل على معناها و الثانيه على معناها، ومجرد الترتيب بينهما لا يدل على مفهوم ثالث و هو المفهوم المقيد أى عدم وجوب إكرام أى عالم غير إكرام كل فقيه، لوضوح أن سياقهما لا يدل على ذلك، فإن الدلاله بحاجه إلى منشأ ولا يمكن أن تكون ذاتيه، والمنشأ لها إما الوضع أو الانس الذهني، أما الوضع فلا شبهه في أن الجملتين المتعاقبتين لم توضعاً لمعنى ثالث، بحيث يكون معنى كل منهما مندمجاً فيه ومنذ كاً، لوضوح إنّ الجملة الأولى موضوعه لمعناها وكذلك الثانيه، وتعقب الجملة الأولى بالجملة الثانيه لم يوضع

لمعنى ثالث، ولهذا لا يكون المعنى الثالث متبادراً من تعاقبهما وإنما المتبادر منهما عند إطلاقهما هو معناه دون أكثر، وهذا دليل على عدم الوضع، و أما الثانى و هو الانس الذهنى فهو مفقود فى المقام، لأن أصل المعنى الثالث المفروض لم يكن متبادراً منهما عند إطلاقهما متعاقباً فضلاً عن كونه مانوساً، ولا يقاس هاتان الجملتان بقولنا: زيد أسد يرمى، فإن المتبادر منه الرجل الشجاع بقرينه يرمى دون المعنى الأول للأسد و هو الحيوان المفترس، وذلك لأنه غريب عن الذهن فى هذه الجملة و المأنوس فيه منها الرجل الشجاع، فلهذا كان هو المتبادر منها عند إطلاقها و إن كان من لفظ بغير شعور واختيار، و هذا التبادر مستند إلى الانس الذهنى الحاصل من إسناد الرمى إلى الأسد هذا.

و الصحيح فى المقام أن يقال: إن ملاك تقديمه عليه هو أنه قرينه ومفسّر نوعى للمراد الجدى النهائى من العام عند العرف و العقلاء لأنهم متعهّدون بحمل كلام كل متكلم عرفى إذا كان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على الخلاف على الجد بمقتضى ظهور حاله فى ذلك، و هذا التعهّد منهم حيث إنه لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته مبرّره له، والنكته فيه العناصر التالية:

الأول: أن يكون المتكلم عرفياً لا خارجاً عن العرف العام.

الثانى: أن يكون العام و الخاص صادرين من متكلم واحد حقيقه أو حكماً كالأئمه الأطهار عليهم السلام مع الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله، فإنهم و إن كانوا متعددين إلا أنّهم بالنسبه إلى الشريعه المقدسه بمثابة متكلم واحد.

الثالث: أن يكون ملتفتاً حينما يصدر منه الخاص إلى صدور العام منه أو أنه سيصدر.

الرابع: عدم إمكان إرادته كليهما معاً عن جد.

الخامس: أن يكون المتكلم جاداً في كلامه، فإذا توفرت هذه العناصر الخمسه في متكلم، نتج منها ظهور حاله في أنه جعل الخاص الصادر منه قرينه على بيان مراده الجدى النهائى من العام، فإذن يكون تقديمه على العام بملاك القرينه و الحكوميه، وحيث إن قرينته على ضوء هذه العناصر أمر مرتكز في أذهان العرف و العقلاء، فلا يبعد دعوى تكوين ظهور ثالث لهما معاً و هو في المثال عدم وجوب إكرام العلماء وغير الفقهاء واندماج ظهور كل منهما فيه، ومنشأ هذا الظهور ارتكازيه قرينه الخاص للعام.

ومن هنا يظهر أن وجه تقديم الخاص على العام ليس بملاك الأظهرية وإلا لم يطرد تقديمه عليه في تمام الموارد، بل لا بد حينئذٍ من ملاحظه الخاص في كل مورد وأنه أظهر من العام أو لا، وهذا خلاف ما هو المرتكز في الأذهان من قرينته على العام و إن لم تكن أظهر منه في الدلاله.

و من هنا يظهر وجه تقديم الخاص المنفصل على العام، فإنه بنفس ما مرّ من الملاك و هو القرينه و الحكوميه عند توفر العناصر الخمسه، و قد عرفت إن قرينته أمر مرتكز في الأذهان، ولهذا لم تلحظ في تقديمه على العام خصوصيه اخرى كالأظهرية ونحوها، و تمام الكلام في كل ذلك يأتي في مبحث العام و الخاص إنشاء الله تعالى.

النقطه الثانيه: في أن القضاء هل هو تابع للأداء أو أنه يأمر جديد؟

اشاره

و أما الكلام في النقطه الثانيه، فيقع في أن القضاء هل هو تابع للأداء أو أنه بأمر جديد.

والجواب: إن منشأ هذا الاختلاف إنما هو الاختلاف في أن الدليل الدال على تقييد إطلاق المطلق بالوقت هل يدل على تقييده بلحاظ أصل المطلوب أو بلحاظ تمام المطلوب و كماله، فعلى الأول يكون القضاء بأمر جديد وعلى الثانى

يكون تابعاً للأداء.

تفصيل الجواب فى بيان أمور

والجواب: إن تفصيل ذلك يتطلب بيان أمور:

الأول: ما مرّ من أنّ تقديم المقيد على المطلق و الخاص على العام إنما هو بملاك القرينيه و الحكومه.

الثانى: إنّ المطلق و المقيد تارةً يكونا متنافيين بالإيجاب و السلب وأخرى يكونا مثبتين، أما الأول كقوله: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم، فهل يعامل معهما معامله المتعارضين المستقرين حتى يدخلان فى باب التعارض أو لا حتى يدخلان فى باب الجمع العرفى؟

والجواب: إنهما يدخلان فى باب الجمع العرفى، وأن ملاك تقديم الخاص على العام و المقيد على المطلق إنما هو القرينيه النوعيه بلا فرق فى ذلك بين أنواعهما وأقسامهما جميعاً.

و أما الثانى فهو على قسمين:

الأول: أن يكون الحكم المجعول لكل من العام و الخاص و المطلق و المقيد إنحلالياً كما إذا قال المولى: أكرم العلماء وأكرم العلماء العدول.

الثانى: أن يكون الحكم المجعول لكل منهما حكماً واحداً وغير منحل، كما إذا قال المولى: صلّ وصلّ قائماً أو مستقبل القبله.

أما القسم الأول: فالمعروف و المشهور بين الأصحاب عدم حمل المطلق على المقيد بل يحمل المقيد على أفضل الأفراد، و قد استدلوا على ذلك بأنّ الدليل المقيد حيث إنّه لا يدل على نفي الحكم عن غير مورده، فلا ينافى المطلق إلا على القول بمفهوم الوصف و القيد و هو ضعيف، فمن أجل ذلك يحمل على أفضل الأفراد

ص: ٢٣٠

و أما القسم الثاني: فحيث إنّ الحكم فيه واحد ودار أمره بين أن يكون مطلقاً أو مقيداً فلا بد من حمله على المقيد، بدعوى إنّ الحكم لو كان ثابتاً للطبيعي المطلق لكان القيد لغواً محضاً و هو خلاف الظاهر، ضروره أنّ كل قيد مأخوذ في لسان الدليل ظاهر في الاحتراز وحمله على التأكيد و التوضيح خلاف الظاهر وبحاجه إلى قرينه، فإذن لا بد من حمل المطلق على المقيد. ونتيجته ذلك، هي ثبوت الحكم لحصه خاصه منه و هي المقيد.

ولكن للمناقشه في هذا التفصيل مجالاً:

وذلك لما عرفت من أنّ تقديم المقيد على المطلق إنما هو على أساس ظهور حال المتكلم العرفي في أنّه جعل المقيد قرينه على بيان مراده الجدى من المطلق ومفسراً له، ومن هنا قلنا: إنّ تقديمه عليه يكون من باب القرينيه و الحكوميه، وعلى هذا فلا فرق بين كون الحكم المجعول لهما واحداً أو متعدداً، وذلك لأن المتكلم إذا جاء بالقيد مع توفر العناصر المتقدمه فيه، كان ظاهر حاله أنّه جعله قرينه ومفسره لمراده الجدى النهائى من المطلق، ويدل في المثال على أنّ مراده في الواقع هو وجوب إكرام العلماء العدول لا مطلقاً، نعم لو كان ملاك تقديم المقيد على المطلق لزوم اللغويه إذا لم يقدمه عليه، لاختص ذلك بما إذا كان الحكم المجعول لهما واحداً، و أما إذا كان متعدداً فلا يلزم هذا المحذور، ولكن قد مرّ إنّ ملاك ليس ذلك بل ما ذكرناه و هو القرينيه و الحكوميه.

الثالث: أنّه لا فرق في تقديم المقيد على المطلق بين أن يكون القيد زماناً أو زمانياً، والأول من قبيل صل، وصلّ في الوقت الفلاني، والثاني من قبيل صل، وصلّ قائماً وهكذا، وذلك لأن خصوصيته كون القيد زماناً أو زمانياً لا دخل لها

فيما هو ملاك قرينته ومفسرته للمراد النهائي من المطلق بنظر العرف والعقلاء.

تبعيه القضاء للأداء ثبوتاً

وبعد ذلك يقع الكلام في تبعيه القضاء للأداء تارة بحسب مقام الثبوت و التصور وأخرى بحسب مقام الاثبات، أما الكلام في الأول فيمكن تصوير ذلك بأحد طريقتين:

الطريق الأول: أن يكون هناك دليلان مستقلان أحدهما ما يدل على وجوب الصلاة مطلقاً و الآخر ما يدل على وجوبها في الوقت بوجوب جديد مستقل، وعلى هذا فإذا فاتت الصلاة في الوقت فقد سقط وجوبها المقيّد بسقوط الوقت، و أما الأمر بالصلاة مطلقاً فهو باق على حاله، فلهذا يقتضى الاتيان بها خارج الوقت، لأن فوت الوقت إنما يقتضى فوت التكليف الثاني دون الأول.

الطريق الثاني: إنّ مفاد الدليل المقيّد إنما هو تقييد تمام المطلوب وكما له للدليل المطلق بالوقت لا أصل المطلوب، وعلى هذا فالموقت هو تمام مطلوبيه الصلاة وكمالها لا أصل مطلوبيتها فإنه مطلق وغير موقت، وعليه فإذا فاتت الصلاة بسبب أو آخر في الوقت فقد فاتت تمام مطلوبيتها، و أما أصل المطلوبيه فهو باق على حاله و هو يقتضى وجوب الاتيان بها خارج الوقت.

و أما الكلام في الثاني، فلا دليل على شيء من هذين التصورين:

أما التصور الأول، فهو خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام في المسألة إنما هو في دلالة الدليل المقيّد على تقييد الدليل المطلق بالوقت، بمعنى إنّ الوقت قيد للواجب على حد سائر قيوده الثابته بحمل المطلق على المقيّد، و أما فرض دلالة الدليل الموقت على وجوب مستقل للواجب الموقت غير الوجوب الثابت للواجب المطلق فهو خارج عن محل الكلام.

والخلاصه: إنه لا فرق في حمل المطلق على المقيّد بين أن يكون القيد وقتاً أو غيره، لأن الدليل المقيّد بمقتضى قرينته عرفاً يكشف عن أنّ الواجب من الأول يكون مقيّداً بالوقت، فما دل على وجوب الصلاه في الوقت الخاص كصلاتي الظهرين ونحوهما، دل على أنها مقيّده بالوقت من الأول على أساس حمل المطلق على المقيّد، و أما إذا فرض دلالة دليل على وجوبها في الوقت بوجوب مستقل غير وجوبها مطلقاً فهو خارج عن مفروض المسأله.

و أما التصور الثاني، ففيه إنه لا يمكن إثبات أنّ الدليل الموقت يقيد المطلق بلحاظ كمال المطلوبيه وتامها لا أصلها، ضروره إنه لا يختلف عن أدله سائر القيود، وذلك لما مرّ من أنّ تقديم المقيّد على المطلق إنما هو بملاك القرينيه والحكوميه، ومن الواضح إنه لا فرق في هذا الملاك بين كون القيد وقتاً أو غيره، فإنه يكشف عن أنّ المراد الجدى هو المقيّد من الأول، ولا يمكن حمل ما دل على تقييد الصلاه بوقت خاص على تقييدها بلحاظ كمال المطلوب وتامه لا أصله، إذ مضافاً إلى أن ذلك بحاجة إلى عنايه زائده، وقرينه أنّ معنى هذا هدم قرينه القيد بنظر العرف العام والعقلاء، لأن معنى قرينته عرفاً إنه مفسر للمراد الجدى النهائى من المطلق وحمله على أنه مقيّد لكمال المطلوب من المطلق دون أصله بحاجة إلى قرينه وإلا فهو مجرد تصور لا واقع له.

هذا إضافه إلى أن التقييد بلحاظ تمام المطلوب وكمالها لا أصله، كما يتصور في القيد المتمثل في الوقت كذلك يتصور في سائر القيود، بأن يكون تقييد الصلاه بالقيام بلحاظ تمام المطلوب وكمالها لا أصله وهكذا.

والخلاصه: إنّ هذا التصور طالما هو في عالم التصور فقط لا يختصّ بالوقت، و أما في عالم الوقوع والتحقق فهو بحاجة إلى دليل، ولا دليل عليه لا في الوقت

ولا في غيره.

فالتتبعه، إنه لا أصل لمسأله تبعيه القضاء للأداء.

قد يقال كما قيل: إن منشأ هذه المسأله إنما هو الأمر بالقضاء خارج الوقت، بدعوى إنه إرشاد إلى أن الأمر الأول باق على حاله و الساقط إنما هو كمال مطلوبيته لا أصله.

والجواب: إن ذلك مبنى على حمل الأمر بالقضاء بعد خروج الوقت على الارشاد إلى بقاء الأمر الأول، ومن الواضح إن هذا الحمل خلاف الظاهر جداً، فلا يمكن بدون قرينه، لوضوح إن الأمر بالقضاء فى خارج الوقت أمر مولوى إلزامى، ومن هنا نلتزم بالقضاء فى كل مورد دل الدليل عليه وإلا فلا نقول به.

تفصيل المحقق الخراسانى قدس سرّه و الرد عليه

ثم إن للمحقق الخراسانى قدس سره (١) فى المقام كلاً ما وحاصله إن التقييد بالوقت إن كان متصلاً فلا شبهه فى أنه تقييد لأصل المطلوب، لفرض إنه لا إطلاق له حيثئذ لكى نبحت عن أن تقييده هل كان بلحاظ أصل المطلوب أو بلحاظ تمامه و كماله و إن كان منفصلاً، فإن كان له إطلاق، كان مقتضاه تقييد اطلاق المطلق بتمام مراتبه فإنه مقتضى اطلاق الدليل المقيّد وتقديمه على إطلاق الدليل المطلق، و إن كان مجملاً وكان للدليل المطلق إطلاق، اقتصر عندئذ على تقييده بالمقدار المتيقن منه وفى الزائد ترجع إلى اطلاق المطلق ومقتضاه ثبوت الأمر بعد خروج الوقت، لأن القدر المتيقن من التقييد هو تقييده بلحاظ كمال المطلوب وتمامه و هو المرتبه الشديده من الوجوب الثابت بالدليل المطلق لا- أصل المطلوب، فإنه باق على إطلاقه باعتبار أن التقييد بالوقت كما يمكن أن يكون بنحو وحده المطلوب كذلك

ص: ٢٣٤

يمكن أن يكون بنحو تعدد المطلوب، و هذا يعنى إن المقيد هو المرتبه الأكيده من الوجوب دون أصل المرتبه هذا.

وللمناقشه فيه مجال، بيان ذلك إن إجمال الدليل المقيد بالوقت تاره يكون بالنسبه إلى حالتى الاختيار والاضطرار فلا يشمل كلتا الحالتين معاً، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون إجماله ذاتياً كما إذا كان الدليل لبياً أو عرضياً كما إذا كان لفظياً، ولكن إجماله إما من جهه أن المتكلم ليس فى مقام البيان أو من جهه إقترانه بما يصلح للقرينيه و الجامع أنه مجمل، وأخرى يكون مجملاً بالنسبه إلى مبدء الوقت ومنتهاه، وثالثه يكون مجملاً-بالإضافه إلى مراتب الأمر، لأن مقتضى إطلاق المطلق ثبوت الأمر به مطلقاً فى الوقت وخارجه، وهذا الأمر يمكن أن يكون ذات مراتب متفاوتة شدّه وضعفاً بتفاوت مراتب ملاكه فى طول الزمان، بأن يكون ملا-كه فى الوقت أقوى من ملا-كه خارج الوقت، ودليل التوقيت كاشف عن ذلك ودال عليه، هذه هى الصور الثلاث لاجمال الدليل التوقيت.

أما الصورة الأولى لاجماله، فالقدر المتيقن منها تقييد إطلاق الواجب بحال الاختيار، و أما فى حال الاضطرار فيما أنه مجمل فيكون المرجع فيه إطلاق دليل الواجب، ونتيجه ذلك هى أن شرطيه الوقت مختصه بحال الاختيار دون الاضطرار، وعليه فالواجب على المكلف المختار الصلاه فى الوقت وعلى المضطر خارج الوقت، ولكن لا صلّه لذلك بما ذكره قدس سره من أنّ الدليل على التوقيت إذا كان مجملاً فالقدر المتيقن منه تقييد بعض مراتب المطلق دون تمام مراتبه وتكون النتيجة تعدد المطلوب لا وحدته، ثم إن ذلك لا يختص بالتقييد بالوقت بل يشمل جميع القيود المأخوذه فى الواجب، فإن ما دل على اعتبار تلك القيود لا يخلو من أن يكون له إطلاق بالإضافه إلى حالتى الاختيار والاضطرار أولاً، والأول

كالطهاره ونحوها و الثانى كالمأنيته، لأن الدليل على اعتبارها فى الصلاه لئبى، فالقدر المتيقن منه اعتبارها فى حال الاختيار دون الاضطرار.

فالتبجته، إن هذه الصوره لاترتبط بما ذكره قدس سره واجنببته عنه.

و أما الصوره الثانبه، وهى ما إذا كان دليل التوقيت مجملاً بالنسبه إلى مبدء الوقت أو منتهاه، فالقدر المتيقن منها هو تقييد إطلاق دليل الواجب بالمقدار المعلوم من الوقت، فإن إجمال الوقت قد يكون من ناحيه المبدء كما إذ ورد فى الدليل صلّ ركعتين ثم ورد فى دليل آخر صلّ ركعتين فى يوم الجمعة، فإذا فرضنا أنّ مبدء يوم الجمعة مرّد بين طلوع الفجر وطلوع الشمس، فمعناه إنّ دليل التوقيت مجمل و القدر المتيقن منه تقييد إطلاق دليل الواجب من طلوع الشمس، و أما تقييده من طلوع الفجر فهو غير ثابت لاجمال الدليل، وعليه فالواجب على المكلف هو إيقاع ركعتين من الصلاه فى يوم الجمعة من طلوع الشمس ولا يجوز له إيقاعهما من طلوع الفجر، و قد يكون إجماله من ناحيه المنتهى كما فى قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ» (١)، -فإنه يدل على تقييد إطلاق الأمر بالصلاه بإيقاعها فى هذا الوقت المحدد من حيث المبدء والمنتهى.

ونتيجه ذلك، هى أن الواجب الصلاه فيه ولا-تكون واجبه فى خارجه، ولكن هذا الوقت مجمل من ناحيه المنتهى و هو الغسق، فإنه قد فسّر بنصف الليل و هو مررد بين ما كان متمثلاً فى النصف بين فتره غروب الشمس و فتره طلوع الفجر، وما كان متمثلاً فى النصف بين فتره غروبها و فتره طلوعها وهما مختلفان سعهً و ضيقاً، ولاندرى أنّ المراد من الغسق فى الآيه الشريفه هل هو الأول أو الثانى لأنه مجمل ولا يدل على شىء منهما، فإذن لا بد من الأخذ بالمقدار المتيقن

ص: ٢٣٦

و هو الأول، وعليه فمقتضى الآيه الشريفه هو إيقاع الصلوات الأربع من فتره دلوك الشمس إلى نصف الليل من طلوع الفجر.

فالتتيجه، إنّ هذه الصوره أيضاً خارجه عن مفروض كلامه قدس سره، لأن التقييد فيها ليس بلحاظ كمال المطلوب وتمامه بل بلحاظ أصله كما هو ظاهر.

و أما الصوره الثالثه، فهي و إن كانت ممكنه ثبوتاً، بتقريب أن التقييد بالوقت كما يمكن أن يكون بلحاظ كمال المطلوب وتمامه، يمكن أن يكون بلحاظ أصل المطلوب، لأن المصلحه المترتبه على الصلاه إن كانت واحده فالتقييد بلحاظ أصل المطلوب، و إن كانت متعدده بأن تكون هناك مصلحتان أحدهما قائمه بالصلاه الجامعه بين الوقت وخارجه والأخرى قائمه بحصه خاصه منها و هي الصلاه في الوقت، فالتقييد بلحاظ تمام المطلوب وكمال، وعلى هذا الفرض يكون المترتب على الصلاه في الوقت مصلحتين مصلحه نفس هذه الحصه من الصلاه ومصلحه الصلاه الجامعه بينها وبين الحصه في خارج الوقت، فلهذا تكون الصلاه في الوقت تمام المطلوب وكمال، هذا بحسب مقام الثبوت، و أما في مقام الاثبات، فلا دليل على أن يكون التقييد بلحاظ تمام المطلوب وكمال، ضروره أنّ تقديم الدليل المقيّد على الدليل المطلق إنما هو بملاك القرينيه و الحكومه، فإنه على ضوء هذا الملاك يكشف عن أن المراد الجدى النهائى للمتكلم من المطلق هو المقيّد من الأول ولا- مطلوب غيره أصلاً، ولا يمكن حمله على أنّ التقييد يكون بلحاظ تمام المطلوب وكمال، و أما أصل المطلوب فهو مطلق لا أنه مقيّد لأنه بحاجة إلى قرينه ولا- قرينه على ذلك، فالتتيجه، إنّ ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره لا يتم فى شىء من الصور الثلاث لاجمال دليل التوقيت.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة و هي أن ما ذكره قدس سره من أنّ دليل التوقيت

إذا كان مجملاً فلا مانع من التمسك بإطلاق دليل الواجب لاثبات وجوبه بعد خروج الوقت، لأن القدر المتيقن من دليل التوقيت هو تقييد إطلاقه بلحاظ تمام المطلوب وكماله لا- أصله، فإنه باق على حاله إلى ما بعد الوقت لا يرجع إلى معنى محصل، لما عرفت من أنّ إجمال دليل التوقيت إما أن يكون بالنسبة إلى حالتى الاختيار والاضطرار أو يكون بالنسبة إلى مبدء الوقت أو منتهاه ولا يتصور إجماله بالنسبة إلى أصل المطلوب وكماله، وذلك لأن مفاد دليل التوقيت و هو تقييد مفاد دليل المطلق ومفاده ليس إلا- جعل وجوب واحد للواجب كالصلاه ونحوها ولا تتصور للوجوب مرتبه شديده وضعيفه، لأنه أمر اعتبارى ولا واقع موضوعى له ماعدا اعتبار المعبر فى موطنه و هو عالم الذهن والاعتبار، فلا يعقل حينئذ اتصافه فى هذا العالم بالشده تاره وبالضعف اخرى، نعم إنه يتصف بهذا الوصف عرضاً بلحاظ ملاكه الواقعى التكوينى، فإنه يتصف تاره بالشده وأخرى بالضعف، ولكنه لا يقتضى جعل وجوب شديد ذات مرتبتين هما الشده و الضعف مع إمكان التفكيك بينهما فى مقام الاثبات، هذا لا من جهة القصور فيه بل من جهة إنّ الوجوب أمر اعتبارى لا وجود له خارجاً حتى يتّصف بأحد هذين الوصفين، أو فقل إنّ شده الوجوب إن كانت مجعوله فهى نفس الوجوب بما هو اعتبار، و إن لم تكن مجعوله استحال اتصاف الوجوب بها، ومن هنا لو قال المولى جعلت وجوباً شديداً أو وجوباً ضعيفاً، فهو لغو إلا أن يكون غرضه من ذلك إنّ ملاكه شديد أو ضعيف، إلى هنا قد تبين إنّ الوجوب لا يتصف بالشده و الضعف، وعلى هذا فحيث إنّ مفاد دليل المطلق جعل وجوب واحد للواجب كالصلاه مثلاً وعدم تصور وجود مراتب له من المرتبه الشديده و الضعيفه، فلا يعقل أن يكون إطلاقه متكفلاً- لاثبات مرتبتين له بلحاظ الوقت وخارجه لكى يبقى إطلاقه بالنسبه إلى المرتبه الضعيفه إذا كان تقييده بالنسبه إلى المرتبه

القويّه، ضروره أنّ المقام من السالبه بانتفاء الموضوع حيث لا وجود لهما في عالم الاعتبار حتى يتصف الوجوب بهما.

والخلاصه: إنّ مفاد الدليل المطلق هو جعل وجوب واحد للصلاه مثلاً، ودليل التوقيت إنما يدل على تقييد هذا الوجوب بالوقت، فإذن لا وجوب في خارج الوقت لكي يقتضى الاتيان بها فيه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم تصوير مراتب للوجوب بلحاظ المجعول و المعتبر لا بلحاظ الجعل والاعتبار، إلا أن إطلاق دليل المطلق لا يكون متكفلاً لاثباتها، لوضوح إنّ مفاده إنما وجوب الصلاه في الشريعة المقدسه لا وجوبها الشديد لأنه لا يدل عليه، والمفروض إنّ دليل التوقيت يقيّد مدلوله و هو وجوب الصلاه بالوقت، فإذن لا وجوب في خارج الوقت، ومع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم أنّه يدل على وجوب الصلاه بوجوب شديد، إلا أنّ دليل التوقيت يقيّد هذا الوجوب الشديد بالوقت لأنه مدلول دليل المطلق، ولا يمكن القول بأنه يقيّد شدته بالوقت دون أصل الوجوب، إذ لا يمكن التفكيك بينهما، لأن شدته بمثابه الفصل المقوم له و هو مندك فيها، فإذا ارتفعت شدته ارتفع أصل الوجوب أيضاً، وعلى هذا فلا يمكن القول بأن دليل التوقيت يقيّد شدته بالوقت دون أصل الوجوب فإنه باق على حاله إلى ما بعد الوقت.

فالتّبعه، إن ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من أنّ دليل التوقيت يقيّد تمام المطلوب وشدته بالوقت دون أصله لا يرجع إلى معنى محصل.

لحدّ الآن قد تبين إنه لا أصل لمسأله تبعيه القضاء للأداء، فالصحيح إنّ القضاء يكون بأمر جديد، هذا من ناحيه. ومن ناحيه اخرى قد اتّضح مما ذكرناه إنه لا فرق في ذلك بين أن يكون القيد وقتاً أو غيره، لأنّ التقديم إنما هو بملاك القرينه

العرفيه، ولا فرق في هذا الملاك بين قيد وقيد.

النقطه الثالثه: في تعيين موضوع وجوب القضاء

و أما الكلام في النقطه الثالثه، فيقع في تعيين موضوع وجوب القضاء الذي هو بأمر جديد وموضوعه بحسب ما ورد في لسان الروايات هو عنوان الفوت هذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في أنه أمر وجودي أو عدمي فيه وجهان، الظاهر إنه أمر وجودي، لوضوح إن المتبادر عرفاً من كلمه الفوت ليس معنى مساوفاً لترك المأمور به وعدم الاتيان به في الخارج، بل المتبادر منها معنى مساوفاً لذهاب شيء من كيس المكلف و هو فوت الملاك منه، وتمام الكلام في ذلك في الفقه.

و أما الكلام في النقطه الرابعه، و هي ما إذا شك في تحقق موضوع وجوب القضاء و هو الفوت، فهل يمكن إثباته باستصحاب عدم الاتيان بالمأموره في وقته؟

والجواب: إن الفوت إن كان أمراً وجودياً كما هو الظاهر، فلا يمكن إثباته إلا على القول بالأصل المثبت، وعليه فيكون المرجع فيه أصاله البراءه عن وجوب القضاء، و إن كان أمراً عدمياً وعباراه عن عدم الاتيان بالمأمور به في وقته، فيمكن احرازه بالاستصحاب، ثم إن عنوان الفوت كما يتحقق بفوت الصلاه الواجبه في الوقت واقعاً عمداً أو سهواً أو جهلاً، كذلك يتحقق بفوت الصلاه الواجبه في الوقت بقاعده الاشتغال أو الاستصحاب، كما إذا صلى إلى جهه معينه ثم شك في أنها قبله أو لا، ففي مثل ذلك لا تجرى قاعده الفراغ، لأن جريانها مشروط باحتمال كون المصلي في حال الصلاه أذكر و هذا الاحتمال مفقود في المقام، فإذا ن يكون المرجع فيه قاعده الاشتغال أو استصحاب بقاء التكليف، وحينئذٍ فإذا ترك الصلاه المذكوره وجب عليه قضائها في خارج الوقت لصدق الفوت عليه، على أساس أن وظيفته الفعلية قد فاتت عنه في الوقت، هذا تمام كلامنا في

نتيجة البحث عدة نقاط:

الأولى: إن الكلام في مسألة الواجب الموسع و المضيق يقع في عدّه امور:

١ - في وجه تقديم الدليل المقيّد أو الخاص على الدليل المطلق أو العام.

٢ - في تبرير مسأله تبعيه القضاء للأداء.

٣ - في موضوع وجوب القضاء إذا كان بأمر جديد.

٤ - في مقتضى الأصل العملى.

الثانية: إن الكلام تارة يقع في تقديم المقيّد على المطلق وأخرى في تقديم الخاص على العام، وعلى الأول فتارة يقع في تقديم المقيّد المتصل على المطلق وأخرى في المنفصل، أما على الأول فلأن المقيّد المتصل إن كان اتصاله بالاستثناء، فمجموع المستثنى منه و المستثنى بمثابة دليل واحد ولهما ظهور واحد، و إن كان اتصاله بجمله مستقلة فهي مانعه عن تماميه مقدمات الحكمه.

و أما على الثانى، فقد يقال إن المقيّد المنفصل كالمقيّد المتصل مانع عن تماميه المقدمات، بدعوى إن عدم القرينه الذى هو جزء المقدمات أعم من عدم القرينه المتّصله و المنفصله، ولكن تقدم فساد هذا القول، لأن جزء المقدمات خصوص عدم القرينه المتصله لا الأعم منها وعدم القرينه المنفصله.

الثالثة: إن السيد الأستاذ قدس سره قد بنى على أنّ ظهور المطلق فى الاطلاق فى كل زمان يتوقف على تماميه مقدمات الحكمه فيه، فإذا صدر من المولى مطلق وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله على التقييد، انعقد ظهوره فى الاطلاق، و هذا الظهور ثابت طالما لم تصل قرينه منفصله عليه، فإذا وصلت وعلم المكلف

بها، ارتفع ظهوره في الاطلاق بارتفاع مقدمات الحكمه، ولكن تقدم إن هذا المبني غير صحيح، لأن وصول القرينه و العلم بها رافع لحجيه الظهور لا أصله، فإن الظهور إذا انعقد لم يرتفع وإنما ترتفع حجيته بوصول القرينه على الخلاف، و قد تقدم تفصيل ذلك.

الرابع: إن تقديم المقيد المنفصل على المطلق ليس بملاك إنَّ عدمه جزء المقدمات، لأن الجزء إنما هو عدم المقيد المتصل، بل بملاك القرينه و الحكومه بنظر العرف و العقلاء، فإنه بهذا الملاك يكشف عن المراد الجدى النهائى للمتكلم من المطلق، و هذا الكشف منوط بتوفر مجموعه من العناصر:

الأول: أن يكون المقيد أخص من المطلق موضوعاً.

الثانى: أن يكون المطلق و المقيد كلاهما صادران من متكلم واحد حقيقهً أو حكماً.

الثالث: أن يكون المتكلم ملتفتاً إلى المطلق حين صدور المقيد.

الرابع: أن يكون المتكلم جاداً فى ذلك.

الخامس: أن يكون المتكلم عرفياً اعتيادياً.

الخامسه: إن ملاك تقديم المقيد على المطلق ليس بملاك الأظهرية ولا بملاك ظهوره فى الاحتراز بل هو بملاك القرينه العرفيه، فلهذا يتقدم عليه و إن لم يكن أظهر منه.

السادسه: إن الخاص إن كان متصلاً بالعام بنحو اتصال الصفه بالموصوف فهو خارج عن محل الكلام، باعتبار إنَّ هناك مفهوماً واحداً و هو مدلول أداه العام، والخاص جزء من هذا المدلول، و أما إذا كان متصلاً بالعام بالاستثناء، فهنا مفاهيم ثلاثه:

١ - مفهوم العام.

٢ - مفهوم الاقتناع.

٣ - مفهوم المقيد و هو المفهوم الثالث و الأولان مندكان فيه، ولهذا لاتنافى بين الخاص و العام هنا.

السابعه: إن التخصيص إن كان بجمله مستقله، فلا اشكال فى التنافى بينهما، كما إذا ورد فى دليل لايجب إكرام أى عالم وفى آخر أكرم كل فقيه، ودعوى، إن هنا مفهوماً ثالثاً يدل عليه سياق الجملتين المتعاقبتين و هو المفهوم المقيد النهائى و المفهوم الأولان مندكان فيه.

مدفوعه، فإن دلالة هذا السياق إما بالوضع أو بالأنس وشىء منهما لا يكون فى المقام، فإذن لا يمكن رفع التنافى بينهما بذلك من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

الثامنه: إن ملاك تقدم الخاص المنفصل على العام إنما هو على أساس قرينته لدى العرف و العقلاء، و هى منوطه بتوفر امور تقدمت الإشارة إليها آنفاً، وليس تقديمه عليه بملاك الأظهرية، وإلا فلا يمكن الحكم بالتقديم فيما إذا لم يكن أظهر من العام مع أنه بنظر العرف قرينه على بيان المراد الجدى النهائى منه مطلقاً و إن لم يكن أظهر منه.

التاسعه: إنه لا فرق فى تقديم الخاص على العام و المقيد على المطلق بين أن يكونا متنافيين فى الإيجاب و السلب أو لا يكونا متنافيين، وعلى الثانى لا فرق بين أن يكون الحكم المجعول لهما واحداً أو متعدداً، فإنه بناء على ما هو الصحيح من أن التقديم إنما هو بملاك القرينه، ولا فرق بين هذه الأقسام، نعم لو كان التقديم بملاك ظهور القيد فى الاحتراز، فلا بد من التفصيل حينئذٍ بين القسمين

ص: ٢٤٣

الأولين و القسم الأخير، وفي القسم الأخير لا يمكن الحكم بالتقديم بهذا الملاك على ما تقدم.

العاشره: إنه لا فرق في التقديم بملاك القريته لدى العرف و العقلاء بين أن يكون القيد وقتاً أو غيره أى زماناً أو زمانياً.

الحادي عشر: إن تبعية القضاء للأداء منوطه بتصويرين:

الأول: أن يكون هناك أمران مستقلان:

أحدهما: مطلق وغير مقيد بالوقت، والآخر مقيد به، فإذا فات الثاني بفوت الوقت بقى الأول على حاله.

الثاني: أن يكون التقييد بلحاظ كمال المطلوب لا أصله، ولكن تقدم إن كلا التصويرين و إن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا دليل عليه في المقام.

الثاني عشر: إن ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من أن دليل التوقيت إذا كان مجملاً ودليل الواجب مطلقاً، فلا مانع من التمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات وجوبه بعد خروج الوقت، لأن دليل التوقيت حيث إنه مجمل، فالقدر المتيقن منه التقييد بلحاظ كمال المطلوب وتماه لا أصله، لا يرجع إلى معنى محصل على تفصيل قد مرّ.

الثالث عشر: إن وجوب القضاء ثابت بأمر جديد وموضوعه الفوت و هو أمر وجودي.

الرابع عشر: إن الفوت حيث إنه أمر وجودي، فلا يمكن إثباته بالاستصحاب عند الشك فيه إلا على القول بالأصل المثبت، فإذن المرجع فيه أصاله البراءة.

ص: ٢٤٤

بيان ذلك إنّ الكلام فيه تاره يقع فى مقام الثبوت وأخرى فى مقام الاثبات:

البحث فى مقام الثبوت

أما الكلام فى المقام الأول فيمكن تصوير ذلك بوجه:

الأول: أن يكون غرض المولى قائماً بالفعل، و أما أمره للمأمور الأول فإنما هو لمجرد إيصال أمره إلى المأمور الثانى وأنه واسطه فحسب من دون تعلق غرض بأمره، لأن المطلوب هو صدور الفعل منه و المفعول إنما هو طلبه حقيقه بالأمر الموجه إلى المأمور الأول بغرض إيصاله إلى الثانى الذى يكون المطلوب منه صدور الفعل فى الخارج.

الثانى: أن يكون الغرض قائماً بصدور الأمر من الواسطه إلى ذيهها لا على الفعل الصادر منه كما هو الحال فى الأوامر الامتحانيه، لأن الغرض مترتب على صدور هذه الأوامر فحسب لا على الفعل الخارجى.

الثالث: أن يكون الغرض قائماً بكليهما معاً، ولازم ذلك إنّ العبد إذا اطلع على أمر المولى من طريق آخر لا من طريق المأمور الأول لم يجب عليه إمتثاله، لأن الغرض مترتب على المجموع لا على كل واحد منهما مستقلاً، وعلى هذا فأمر المأمور الأول إن كان من شروط تحقق ذلك الغرض بفعل المأمور الثانى، فهناك غرض واحد، وترتبه على فعل المأمور الثانى مشروط بأن يكون مأموراً به بأمر المأمور الأول، بمعنى أنّ فعله لولم يكن مسبقاً بأمره لم يترتب عليه ذلك

الغرض، و إن كان من شروط إتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادى، فلا بدّ من فرض تعدد الغرض حينئذٍ بأن يكون هناك غرض فى أمر المأمور الأول أيضاً وإلاّ لم يكن وجه لامره ويكون لغواً، ثم إنّ الظاهر من هذه الوجوه الثلاثه الوجه الأخير كما سوف نشير إليه فى ضمن البحث عن المسأله فى مقام الاثبات.

الأمر بالأمر بالشىء هل هو أمر بذلك الشىء أو لا؟

البحث فى مقام الاثبات

اشاره

و أما الكلام فى المقام الثانى، و هو مقام الاثبات، فإن كان ذلك فى الأوامر الشخصيه الخارجيه كالأوامر الاعتياديه اليوميه الصادره من الموالى العرفيه إلى عبيدهم كأمر المولى عبده بأن يأمر زيداً مثلاً بالفعل الفلانى، فإن المتفاهم العرفى من ذلك هو أنّ المأمور الأول مجرد وسيط لإيصال أمر المولى إلى المأمور الثانى ولا موضوعيه للأمر الأول الموجه إليه، و هذا إمّا من جهه أنه ليس بإمكان المولى أن يوجه الأمر إلى المأمور الثانى مباشره أو من جهه اخرى. و إن كان ذلك فى الأوامر الشرعيه، فيقع الكلام فيها فى مسألتين:

مسأله الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر

الأولى: فى مسأله الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، حيث إنّ كل مسلم مأمور من قبل الله تعالى أن يأمر الآخرين بالمعروف وينهاهم عن المنكر بشروط (١).

الثانيه: فى مسأله إنّ على الأولياء أن يأمرُوا صبيانهم بالصلاه و الصيام فى سبع أو تسع (٢).

أما فى المسأله الأولى فلا شبهه فى أنّ غرض المولى قائم بالأمر الثانى الذى هو فعل اختياري للمكلف كسائر أفعاله الاختياريه، فكما إنّ اتصاف سائر أفعاله الاختياريه بالملاك فى مرحله المبادى وترتبه عليها فى مرحله الامتثال يدعو المولى إلى الأمر بها، فكذلك أمره الناس بالمعروف ونهيه عن المنكر، فإن

ص: ٢٤٦

١- (١) - الوسائل ج ١٦ ص ١١٧ ب ١-١٠ من أبواب الأمر و النهى وما يناسبهما.

٢- (٢) - الوسائل ج ٤ ص ١٨ ب ٣ و ٤ من أبواب أعداد الفرائض.

اتصافهما بالملاّك فى مرحله المبادى وترتبه عليها فى مرحله الامتثال يدعو المولى الى الامر بهما وإيجابهما عليه، ثم إنّ المصلحه القائمه بالأمر بالمعروف و النهى عن المنكر مصلحه نوعيه و هى الحفاظ على المصالح العامه الواقعيه والاجتناب عن المفاسد كذلك، ويترتب على هذا الأمن و الأمان فى المجتمع الاسلامى.

مسأله أمر الأولياء بأن يأمرؤا صبيانهم

و أما فى المسأله الثانيه، فقد ورد فى مجموعه من الروايات أمر الأولياء بأن يأمرؤا صبيانهم بالصلاه و الصيام فى سبع فى بعضها وتسع فى بعضها الآخر هذا من ناحيه. ومن ناحيه اخرى هل إنّ أمر الأولياء صبيانهم بالصلاه و الصيام مجرد وسيله لإيصال أمر المولى الحقيقى إليهم أو أنّ لأمرهم إياهم خصوصيه وموضوعيه فى المسأله؟

والجواب: الظاهر هو الثانى، وذلك لأنه و إن كان بإمكان المولى أن يأمرالصبيان فى سبع أو تسع بالصلاه و الصيام مباشره كما هو الحال بالنسبه إلى البالغين، ومع هذا فجعل المولى أمر الأولياء وسيطافى ذلك لايمكن أن يكون جزافاً وبدون نكته مبرره له، والنكته فى ذلك هى أنّ المولى لما جعل مسؤوليه تربيّه الأطفال على الصلاه و الصيام على عاتق أوليائهم فهم لا محاله كانوا مهتمين بأمرهم أكثر بكثير مما إذا لم تكن مسؤوليه تربيتهم على عاتقهم، ومن الواضح إن اهتمامهم بها يؤثر فى تعويدهم على العباده بحيث إذا بلغوا اهتموا بها حسب اعتيادهم المرتكز و المستأنس فى أعماق أنفسهم هذا من ناحيه. ومن ناحيه اخرى إنّ هذه الروايات ظاهره فى مشروعيه عبادات الصبى، على أساس إنّ الاستفادة منها إنّ تربيّه الصبيان على العبادات وتعويدهم عليها أمر محبوب، فإذا كانت محبوبه تكشف عن محبوبيه عباداتهم، لأن محبوبيه تربيتهم عليها إنما هى بمحبوبيه عباداتهم لا بالذات.

ودعوى إنّ الاستفادة من هذه الروايات و إن كان محبوبيه تربيّه الصبيان على

العبادات إلّا- أنها غيريه لكى لا- تفوت العبادات منهم بعد البلوغ، لا- أن محبوبيتها من جهة محبوبيه عباداتها قبل البلوغ، فإذن تكون عباداتهم تمرينه لا تشريعيه.

مدفوعه، بأنها و إن كانت ممكنه ثبوتاً إلّا أنه لا يمكن الالتزام بها فى مقام الاثبات، لأن الأمر الوارد فى الروايات المذكوره ظاهر فى المولويه، وحمله على الارشاد بغرض تهيو الصبيان للإتيان بها بعد البلوغ بحاجه إلى قرينه ولا قرينه على ذلك لا من الداخل ولا من الخارج.

والخلاصه: إن الظاهر من روايات الباب هو أن غرض المولى من ذلك إيصال الأمر بالعبادات إلى الصبيان من طريق أمر أوليائهم بها، وقد أشرنا إلى أن اختيار هذا الطريق فى إيصال الأمر بالعبادات إليهم لا يمكن أن يكون جزافاً، فلامحاله يكون بنكته أن هذا الطريق أنجح فى تربيه الأطفال من توجيه الأمر بالعبادات إليهم مباشره.

كلام المحقق الخراسانى قدس سرّه و الرد عليه

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سرّه (1) من أن الأمر بالأمر بالشىء فى نفسه لا يدل على أنه أمر بذلك الشىء بل هو بحاجه إلى قرينه غريب جداً، إذ لا شبهه فى أنه يدل على أن الأمر الوسط طريق لإيصال أمر المولى إلى المأمور الثانى سواء أكانت له موضوعيه أيضاً أم لا، ضروره أن حمله على أن الغرض منه أمر المأمور الأول للمأمور الثانى لا إيصال أمر المولى إليه لا يمكن عرفاً وبحاجه إلى قرينه، ومن هذا الباب أمره تعالى رسله بتبليغ الأحكام الشرعيه.

كلام بعض الأعظم قدس سرّه و الرد عليه

إلى هنا قد تبين إن الظاهر من الروايات مشروعيه عبادات الصبى هذا من ناحيه. ومن ناحيه اخرى ذكر بعض الأعظم قدس سرّه إنه لا حاجه فى إثبات مشروعيه عبادات الصبى التمسك بروايات الباب، إذ يكفى فى إثباتها اطلاقات

ص: ٢٤٨

الكتاب و السنه، فإن مقتضى تلك الاطلاقات وجوب الصلاه و الصيام و الحج ونحوها على الأعم من البالغ و الصبى، غايه الأمر إن حديث رفع القلم إنما يكون رافعاً لوجوب تلك العبادات فحسب باعتبار إن الامتنان إنما هو فى رفعه فقط، و أما أصل مشروعيتها، فهو باق على حاله فلاموجب لرفعها حيث لا امتنان فيه هذا.

والجواب: إن هذا البيان غير صحيح على جميع الأقوال فى مدلول الأمر، أما على القول بأن حقيقه الأمر عباره عن اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف و ابرازه فى الخارج بمبرز ما من فعل أو قول، وحينئذٍ فإن كانت هناك قرينه على الترخيص فى الترك، انتزع منه الاستحباب وإلاّ فالوجوب، وعلى هذا فمدلول العمومات من الكتاب و السنّه إنما هو إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى، ومدلول حديث الرفع عندئذٍ إنما هو رفع ذلك الاعتبار الذى يدل عليه إطلاق الكتاب و السنه، ونتيجته ذلك هى أنّ الشارع لم يعتبر العبادات كالصلاه و الصيام ونحوهما على ذمه الصبى، فإذا لا تكون مشروعه.

و أما على القول بأن مدلول الأمر وضعاً هو طلب الفعل الجامع بين الوجوب و الندب فلا- يدل على الوجوب إلاّ بمقدمات الحكمه، وعلى هذا فالمرفوع بحديث الرفع حصه خاصه من الطلب و هى الحصه المساوقه للوجوب، وحيث إن الكتاب و السنه يدلان عليها بالاطلاق و مقدمات الحكمه، فمع رفعها عن الصبى بحديث الرفع انتفت دلالتهمما بانتفاء مدلولهما عنه.

و أما بناءً على ما اخترناه من أنّ المعنى الموضوع له للأمر ماده و هيئه الطلب المولى المساوق للوجوب فالأمر ظاهر، لأن المرفوع حينئذٍ بالحديث مدلول الأمر و هو الوجوب، فإذا كان الوجوب مرفوعاً لم تبق دلالة للأمر، لغرض إنّ له دلالة واحده و هى دلالتة على الوجوب و بانتفائه تنتفى دلالتة عليه وليست له دلالتان:

إحداهما: دلالة على أصل مشروعيه العبادات والأخرى على وجوبها، فإذا انتفت الدلالة.

الثانية: تبقى الدلالة الأولى لغرض أن الوجوب بسيط ولا يعقل أن يكون مركباً.

فالتنتيجة، إنَّ اطلاقات الكتاب و السنه لاتدل على مشروعيه عباده الصبى، فالعمده فى ذلك هى روايات المسأله لأنهاتدل على مشروعيتها، لحدّ الآن قدتبين أنه لايمكن إثبات مشروعيه عبادات الصبى بإطلاق الكتاب و السنه وإنما ثبتت مشروعيتها بالروايات المتقدمه وبقطع النظر عنها أو المناقشه فلا دليل على مشروعيتها.

نتائج هذا البحث عدّه نقاط:

الأول: إن الأمر بالشىء يتصور فى مقام الثبوت على وجوه ثلاثه كما تقدم بشكل موسّع.

الثانى: إن الظاهر من هذه الوجوه فى مقام الاثبات هو الوجه الثالث من الأوامر الشرعيه فى المسأله، و أما من الأوامر الاعتياديه الشخصيه من الموالى العرفيه، فالظاهر الوجه الأول إلا إذا كانت هناك قرينه على الخلاف.

الثالث: إن الكلام فى الأوامر الشرعيه يقع فى مسألتين:

الأولى: فى مسأله الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر ومثلها أمره تعالى أنبيائه ورسله وأوليائه بتبليغ الأحكام للناس.

الثانية: أمر الأولياء بأن يأمرُوا صبيانهم بالصلاه و الصيام.

الرابع: إن الروايات الآمره للأولياء بأمر صبيانهم بالصلاه و الصيام تدل على مشروعيه عباداتهم دون اطلاق الكتاب و السنه.

لا اشكال في أنّ الأمر في نفسه ظاهر في التأسيس وإنما الاشكال فيما إذا كان الأمر به مسبوقاً بأمر آخر وكانا مطلقين ولم يذكر سبب لهما أو ذكر سبب واحد، فهل هو في هذه الحاله ظاهر في التأسيس أو التأكيد أو لا هذا ولا ذاك فيه وجوه، فذهب المحقق صاحب الكفايه قدس سره (١) إلى وقوع التعارض بين ظهور الصيغه في التأسيس وبين إطلاق الماده المقتضى لكون متعلق الأمرين واحد، لأن المطلوب من الماده هو صرف وجودها و هو لا يتكرر، ثم حكم قدس سره بالتأكيد بتقريب أن الهيئه باعتبار اقترانها بالترار الصالح للقرينيه على التأكيد مجمله، فلا ظهور لها في التأسيس وثبوت وجوب آخر، لأن المراد من ظهور صيغه الأمر في التأسيس في المقام هو دلالتها على إنشاء وجوب آخر غير الوجوب المنشأ بالصيغه المسبوقه بها، ودعوى إنّ التأسيسيه و التأكيديه خارجتان عن مدلول الصيغه وضعاً، فإن مدلولهما الوضعي الوجوب بمفاد كان التامه سواءً أكان مكشوفاً بكاشف أسبق أم لا، فإذا لا ظهور للصيغه في التأسيس حتى يكون معارضاً لإطلاق الماده، مدفوعه، فإنه إن اريد بذلك أن مفهوم التأسيسيه أو التأكيديه خارج عن مدلول الصيغه، فهو صحيح لأنها لا تدل عليه، و إن اريد به أنّ واقع التأسيسيه خارج عن مدلولها الوضعي، ففيه إن الأمر ليس كذلك، لأن مدلول الأمر ماده وهيئه الأمر الانشائي الاعتباري و هو إنشاء الطلب المولوى واعتباره، ومن الواضح إنّ إنشاء الطلب المولوى مساوق لواقع التأسيس، و أما

ص: ٢٥١

إذا كان الوجوب منشأ سابقاً، فدلاله الصيغه عليه مساوقه لواقع التأكيد و هي بحاجه إلى قرينه، لأن مدلولها إنشاء الوجوب بالحمل الشايح، وبمفاد كان التامه ودلالاتها على الوجوب المنشأ سابقاً ليست دلالة على إنشاء الوجوب، فلهذا تكون بحاجه إلى قرينه.

الأمر بالشىء بعد الأمر به ظاهر فى التأكيد أو التأسيس

والخلاصه: إن الأمر بشىء بعد الأمر به إذا كانا مطلقين ولم يذكر سبب لهما أو ذكر سبب واحد، ظاهر فى التأكيد إلا إذا كانت هناك قرينه على التأسيس، كما إذا جاء بالأمر الثانى معطوفاً على الأمر الأول بالواو، فإن العطف بالواو فى نفسه قرينه على التأسيس، باعتبار ظهوره فى أنّ المعطوف غير المعطوف عليه أو كان بينهما فصل زمنى، إذ مع هذا الفصل لا مانع من أن يكون الأمر الثانى للتأسيس أيضاً، وكيف كان فالتكرار بدون ذكر السبب ظاهر فى التأكيد طالما لم تكن هناك قرينه على التأسيس كالعطف بالواو أو الفصل الزمنى بينهما أو تقييد الأمر الثانى بالمره الأخرى، إلى هنا قد تبين إن الظاهر هو الوجه الثانى فيما هو محل الكلام و هو ما إذا كان الأمران مطلقين ولم يذكر سبب لهما أو ذكر سبب واحد دون الوجه الأول و هو التأسيس، إذ لا وجه له أصلاً، كما إنه لا وجه للوجه الثالث و هو إجماله وعدم ظهوره لا فى التأكيد ولا التأسيس، و أما إذا لم يكونا مطلقين بأن ذكر سببهما معاً كقولنا: إن افطرت فى نهار شهر رمضان فاعتق رقبه و إن ظاهرت فاعتق رقبه وهكذا، فهل الأمر الثانى ظاهر فى التأسيس أو التأكيد، فيه كلام سوف يأتى بيانه فى مبحث مفهوم الشرط.

ص: ٢٥٢

فيه جهات من البحث:

الجهة الأولى: في بيان معنى النهي و مدلوله الوضعي

اشاره

الجهة الأولى في بيان معنى النهي و مدلوله الوضعي، فيه نظريات:

النظريه الأولى: إنّ النهي مادةٌ وهيئةٌ موضوع لطلب ترك الطبيعة،

اشاره

و هذا القول هو المعروف و المشهور بين الأصوليين، نعم قد يقال كما قيل: إنّ مدلول النهي لا يمكن أن يكون طلب الترك، لأن الترك استمرار للعدم الأزلي و هو خارج عن مقدور المكلف فلا يمكن تعلق النهي به، لأنه تكليف بغير المقدور، فإذن لا بد أن يكون مدلوله طلب الكفّ الذي هو أمر وجودي هذا.

الرد على هذه النظرية

ويرد عليه أولاً: إن مدلول النهي لو لم يكن طلب الترك فلا يلزم أن يكون طلب الكف إذ لا ملازمه بينهما، وسوف نشير إلى أنّ مدلوله شيء آخر لا هذا ولا ذاك.

وثانياً: إن مدلول النهي ليس هو طلب الترك من الأزل بل هو طلب إبقائه و هو مقدور له.

فالتتيجه، إنّ هذا القول لا أساس له ولا مانع من تفسير النهي بطلب الترك من هذه الناحية هذا من جانب، ومن جانب آخر إنه لا فرق في ضوء هذه النظرية بين الأمر و النهي في المعنى الموضوع له، لأن كليهما يدل على الطلب المولوي بالوضع في مرحله التصور، إذ كما أن الأمر يدل بالدلاله الوضعيه

التصوريه على الطلب المولوى، فكذلك النهى يدل بالدلاله الوضعيه التصوريه عليه، ولهذا إعتبروا فى دلاله النهى على الطلب المولوى ما كانوا إعتبروه فى دلاله الأمر عليه من الشروط مثل كونه صادراً من المولوى بعنوان المولويه الذى هو عبارته اخرى عن إعتبار صدوره من العالى، لأنه إذا صدر من المساوى أو الدانى لم يصدق عليه عنوان الأمر، ويفترق النهى عن الأمر على ضوء هذه النظرية فى المتعلق، فإن متعلق النهى ترك الطبيعه ومتعلق الأمر وجود الطبيعه، فلهذا يدل الأول على طلب الترك و الثانى على طلب الفعل، وحيث إن متعلق مدلول النهى صرف ترك الطبيعه ومتعلق مدلول الأمر صرف وجودها فيكونا مختلفين فى مرحله التطبيق أيضاً، لأن صرف ترك الطبيعه لا يمكن إلا بترك تمام أفرادها فى الخارج، بينما يكفى فى صرف وجودها إيجاد فرد منها فيه.

مبحث التّواهى

إلى هنا قد ظهر إنّ النهى يشترك مع الأمر على ضوء هذه النظرية فى نقطه ويمتاز عنه فى نقطتين، أما نقطه الاشتراك فهى متمثله فى المعنى الموضوع له لأنهما مشتركان فيه و هو الطلب المولوى، و أما النقطتان المختلفتان بينهما فالأولى منهما متمثله فى المتعلق و الثانيه منهما فى تطبيق المتعلق على الخارج.

النظرية الثانيه: مختار السيد الأستاذ قدس سره

النظرية الثانيه: هى ما إختاره السيد الأستاذ قدس سره (1) من أن مدلول النهى وضعاً إعتبار الشارع المكلف محروماً عن الفعل المشتمل على مفسده ملزمه و ابرازه فى الخارج بمرز ما من قول كصيغته النهى أو فعل، وعلى هذا فالنهى ماده وهيته موضوع للدلاله على إرادته إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج، ومن هنا تكون دلالتة الوضعيه دلاله تصديقيه لا تصوريه، و أما تفسير النهى بالحرمة، فلا يكون من جهه إنّ النهى موضوع لها بل من جهه دلالتة على حرمان

ص: ٢٥٤

المكلف عن الفعل المنهى عنه في الخارج، غايه الأمر إنَّ الحرمة قد تكون تكوينيه بمعنى أنها مستعمله في الحرمة التكوينية كقوله: إنَّ الجنه محرمة على الكفار و قد تكون تشريعيه.

النظريه الثالثه: إن ماده النهى موضعه بإزاء الحرمة و الزجر بالمعنى الإسمى، و صيغه النهى موضعه بإزاء الحرمة و الزجر بالمعنى الحرفى

إشاره

و هو النسبه الزجرية بين ماده و المخاطب، و هذا المعنى هو المتبادر عرفاً من النهى ماده و هيئته، ويدل عليه بالدلاله الوضعيه التصوريه و إن كان صادراً من لافظ بلاشعور واختيار، هذه هى النظريات الثلاث فى المسأله، والصحيح من هذه النظريات، النظريه الثالثه، فلنا دعويان فى المقام:

إبطال الأولين

الأولى: بطلان النظريتين الأوليين.

الثانيه: صحه النظريه الثالثه.

الدعوى الأولى: أما بطلان النظريه الأولى فهو واضح ثبوتاً واثباتاً.

أما ثبوتاً فلأنه لا يمكن الأخذ بها لا فى مرحله المبادى ولا فى مرحله الجعل، أما فى مرحله المبادى فلأن النهى ناشىء عن قيام مفسده ملزمه فى متعلقه و الأمر ناشىء عن قيام مصلحه ملزمه فى متعلقه، و قد ذكرنا غير مره إن روح الحكم و حقيقته ملاكـه الواقعى، وإلاـ فالحكم بما هو اعتبار بقطع النظر عن ملاكـه لا قيمه له، وحيث إن ملاكـه النهى و هو المفسده مضاد لملاكـه الأمر و هو المصلحه فى مرحله المبادى، فلا يعقل أن يكون مفاده عين مفاد الأمر فى مرحله الجعل و هو الطلب المولوى المساوق للوجوب، إذ من الواضح إنّه لا يعقل أن يكون الوجوب فى باب النهى ناشئاً عن مفسده ملزمه وفى باب الأمر عن مصلحه ملزمه، ضروره إنَّ روح الوجوب و حقيقته حيث إنها المصلحه الواقعيه فلا يعقل أن

تكون روحه وحقيقته المفسده الواقعيه أيضاً لعدم التناسب بينهما، لأن المفسده الملزمه إن كانت في الفعل فهي تقتضى حرمة و الزجر عنه و البغض و الكراهه و إن كانت في الترك فكذلك، و أما جعل الوجوب له في هذه الحال، فلا- محاله يكون بلا ملاك لاستحاله اجتماع المصلحه مع المفسده فيه و المحبوبيه مع المبغوضيه، ودعوى، إن ملاك النهى هو المصلحه المترتبه على الترك لا المفسده في الفعل، مدفوعه، بأنها مخالفه للوجدان و الضروره.

و أما في مرحله الجعل فلأن النهى يتبع مرحله المبادئ لأنها روحه وحقيقته، فإذا كان ملاك النهى في مرحله المبادئ مضاداً لملاك الأمر، فكيف يعقل أن يكون مفاد النهى عين مفاد الأمر في هذه المرحله، فإن العينيه فيها تكشف عن العينيه في مرحله المبادئ، كما أن المضاده بين الملاكات في مرحله المبادئ تقتضى المضاده في مرحله الجعل أيضاً تبعاً وإلا لكان الجعل بلا ملاك و هو كما ترى.

و أما اثباتاً فلا- شبهه في أن المتفاهم العرفى من النهى ليس هو الطلب المولوى المساوق للوجوب بل الزجر و المنع عن الفعل، وعلى الجملة فلا ريب في أن المرتكز عند العرف و العقلاء من النهى هو المنع و الزجر وأنه المنساق إلى الذهن بمجرد سماعه و إن كان من لفظ بغير شعور واختيار، و هذا دليل على أنه المعنى الموضوع له، لأن المدلول الوضعى مدلول تصورى لاتصديقى، ومن هنا إذا ورد نهى من المولى بشىء موجهاً إلى شخص، فيقال إنه منعه عن ارتكاب ذلك الشىء و حرّمه عليه، ولا يقال: إن المولى طلب منه تركه وأوجه عليه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة و هى أنّ هذه النظرية لا أساس لها لا اثباتاً ولا ثبوتاً.

و أما النظرية الثانيه التى اختارها السيد الأستاذ قدس سره فهي مبنيه على مسلكه فى

باب الوضع من أنه عبارته عن التعهد و الإلتزام النفساني، وعلى ضوء هذا المسلك فالدلالة الوضعيه دلالة تصديقيه، والمدلول الوضعي مدلول تصديقي لا تصوري باعتبار إن العلقه الوضعيه مختصه بحاله إرادته المعنى من اللفظ، وعلى ضوء هذا المسلك التزم قدس سره بأن النهي ماده وهيئه موضوع للدلاله على إرادته إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرز ما من قول أو فعل، فلهذا تكون دلالاته الوضعيه دلالة تصديقيه لا تصوريه.

ولكن قد تقدم في مبحث الوضع نقد هذه النظرية بشكل موسع وعدم امكان الإلتزام بها، ومن أجل ذلك قلنا هناك إن الدلالة الوضعيه دلالة تصوريه لا تصديقيه، لأن الدلالة التصديقيه سواءً أكانت بلحاظ الإراده الاستعماليه أم كانت بلحاظ الإراده التفهيميه أو الجديده مستنده إلى ظهور حال المتكلم ولا تكون مستنده إلى الوضع، وعليه فلا يمكن أن تكون دلالة النهي على معناه دلالة تصديقيه بل لا محاله تكون تصوريه، وإن شئت قلت: إن الوضع على مسلك التعهد علاقته بين حصه خاصه من اللفظ وحصه خاصه من المعنى و هي المعنى المراد تفهيمه، و أما على سائر المباني فهو علاقته بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى، فلهذا تكون الدلالة الوضعيه على ضوئها دلالة تصوريه، وحيث إن مسلك التعهد باطل، فلا مناص حينئذٍ من الإلتزام بأن الدلالة الوضعيه للنهي ماده وهيئه دلالة تصوريه، غايه الأمر إن مادته تدل على الزجر و المنع بالمعنى الإسمي، وهيئه تدل عليه بالمعنى الحرفي أي النسبه الزجريه و المنعيه كما هو الحال في الأمر، فإن مادته تدل على الطلب المولوي بالمعنى الإسمي وهيئه تدل عليه بالمعنى الحرفي أي النسبه الطلبيه، لحد الآن قد تبين بطلان النظريتين الأوليين وعدم إمكان الإلتزام بشيء منهما.

الدعوى الثانية: أما صحة النظرية الثالثة، فلأنها تنسجم مع النهى فى مرحلة المبادئ ومرحلة الجعل معاً، أما إنسجامها مع مرحلة المبادئ فلما تقدم من أن النهى ناشىء عن مفسده ملزمه فى الفعل، ومن الطبيعى إن تلك المفسده فيه تدعو المولى إلى جعل حكم له مناسب لها و هو حرمة على المكلف وزجره عن ارتكابه، والجامع إنها تدعو المولى إلى تحريمه عليه، و أما الطلب المتعلق بالترك فهو لا يمكن أن يكون ناشئاً منها، لأنه لو كان مجعولاً من قبل الشارع فلامحاله يكون الداعى إلى جعله ما هو فى متعلقه من المصلحه، فإنها تدعو إلى إيجابه وطلبه لا المفسده فى الفعل، فإنها تدعو إلى حرمة وزجر المكلف عنه لا إلى طلب تركه.

فالنتيجه، إن ملاك النهى فى مرحلة المبادئ ينسجم مع هذه النظرية دون نظرية طلب الترك، و أما إنسجامها مع مرحلة الجعل، فقد ظهر إن المجعول فى باب النهى هو الحرمة و الزجر باعتبار أن روحها وحقيقتها المفسده فى مرحلة المبادئ و قد مرّ إنها تقتضى ذلك.

والخلاصه: إن هذه النظرية وليده ملاك النهى فى مرحلة المبادئ، لوضوح إن اتصاف الفعل بالمفسده يدعو إلى جعل الحرمة له وزجر المكلف عنه، كما إن اتصاف الفعل بالمصلحه يدعو إلى جعل الوجوب له و البعث نحوه، هذا فى مقام الثبوت.

و أما فى مقام الاثبات فحيث إن المتفاهم العرفى الارتكازى من النهى فيه هو الحرمة و الزجر لا- غيرها فيكون مطابقاً لمقام الثبوت.

والخلاصه: إنه على ضوء هذه النظرية يكون النهى مبيناً للأمر فى تمام مراحل أى من مرحلة المبادئ إلى مرحلة الامتثال، أما فى مرحلة المبادئ فلأن

مبادئ النهى المفاسد الواقعيه الالزاميه و البغض و الكراهه، ومبادئ الأمر المصالح الواقعيه الالزاميه والاراده و الحب، و أما فى مرحله الجعل فلأن المجعول فى باب النهى الحرمة و المجعول فى باب الأمر الوجوب، و أما فى مرحله الامتثال فلأن إمتثال النهى إنما هو بالاجتناب عن الفعل المنهى عنه، وامتثال الأمر إنما هو باتيان الفعل المأمور به، نعم إنهما يشتركان فى المتعلق فحسب، لأن الفعل كما يكون متعلقاً للأمر يكون متعلقاً للنهى أيضاً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة و هى إنَّ النهى لا يشترك مع الأمر لا فى الملاك ولا فى المجعول ولا فى كيفية الامتثال.

الجهه الثانيه: فى متعلق الأمر و النهى

إشاره

الجهه الثانيه قد ذكر أصحاب النظرية الأولى إنَّ متعلق الأمر حيث إنه صرف وجود الطبيعه فهو يتحقق بتحقق أول وجودها فى الخارج، و متعلق النهى حيث إنه صرف ترك الطبيعه فهو لا يتحقق إلا بترك تمام أفرادها فيه من العرضيه و الطويله، ولهذا يكون الحكم فى طرف النهى انحلالياً دون الأمر، و قد تسأل هل يبتنى ذلك على أساس صحيح أو لا؟

والجواب: إنه لا يبتنى على أساس صحيح، بيان ذلك إنَّ صرف وجود الطبيعه كما يلحظ تاره بالنسبه إلى الأفراد العرضيه لها وأخرى بالنسبه إلى الأفراد الطويله و نقصد بها قطعات الزمان و آتاته التدريجييه الطويله كذلك صرف ترك الطبيعه، فإنه تاره يلحظ بالنسبه إلى التروك العرضيه وأخرى بالنسبه إلى التروك الطويله بحسب قطعات الزمان التدريجييه، أما على الأول فنسبه صرف وجود الطبيعه إلى الأفراد العرضيه نسبه واحده بمعنى أنَّ نسبه إلى جميع الأفراد التى توجد فى آن واحد على حد سواء، فإن انطباقه على بعضها المردد فى الخارج مستحيل، لاستحاله وجود الفرد المردد فيه وانطباقه على بعضها المعين دون

غيره ترجيح من غير مرجح، فإذا لامحاله ينطبق على الجميع، و أما بالنسبه إلى الأفراد الطويله، فهو ينطبق على وجود أول فرد منها و هو وجوده في الآن الأول ولا يصدق على وجود الفرد الثاني و هو وجودها في الآن الثاني وهكذا.

و أما على الثاني فنسبه صرف ترك الطبيعه إلى التروك العرضيه نسبه واحده ولا يمكن تطبيقه على البعض المردد، لأنه محال ولا على البعض المعين لأنه ترجيح من غير مرجح، فإذا لامحاله ينطبق على الجميع، ولا فرق من هذه الناحيه بين صرف وجود الطبيعه و صرف تركها، و أما بالنسبه إلى تروكها الطويله، فهو يصدق على أول تركها و هو التروك في الآن الأول ولا يصدق على تركها في الآن الثاني وهكذا، ولا فرق بين صرف الوجود و صرف التروك من هذه الناحيه، ومن هنا يظهر أن ماهو المشهور في الألسنه و قد صرح به صاحب الكفايه قدس سره (١) من أن صرف وجود الطبيعه يتحقق بأول وجودها و صرف تركها لا يتحقق إلا بترك جميع أفرادها من العرضيه و الطويله لا أصل له، ولا فرق بينهما كما عرفت هذان ناحيه.

و من ناحيه اخرى إن الوجود إذا اضيف إلى الفرد بحده الفردى فنقيضه العدم البديل له، و إذا اضيف إلى الطبيعى، فإن كان المضاف إليه الوجود الخارجى له فنقيضه عدمه البديل له، بلا فرق حينئذ بين أن يكون الوجود مضافاً إلى الفرد أو إلى الطبيعى، ولا يمكن أن يكون نقيضه عدم الطبيعى بنحو الاطلاق، بداهه أن عدمه فى ضمن فرد آخر لا يمكن أن يكون نقيضاً وبديلاً لفرده الأول، و إن كان المضاف إليه وجوده السعى، فنقيضه عدمه السعى البديل له، فما هو المشهور بين الأصحاب من أن الطبيعه توجد بوجود واحد ولا تنتفى إلا بانتفاء جميع أفرادها

ص: ٢٤٠

خاطيء جداً، لأن النفي والاثبات لا يردان على طبيعه واحده، فإن الطبيعه التى توجد بوجود واحد هى الطبيعه المهمله، والطبيعه التى لا-تنتفى إلا- بانتفاء جميع أفرادها هى الطبيعه المطلقه الساريه إلى أفرادها، فلا-يكون التقابل بينهما من تقابل التناقض و الإيجاب و السلب، لأن نقيض وجود واحد عدم واحد و هو عدمه البديل له لا اعدام متعدده، وعلى هذا فنقيض الطبيعه المهمله التى توجد بوجود واحد عدم واحد البديل لوجودها، كما إن نقيض الطبيعه المطلقه الساريه إلى جميع أفرادها الموجوده أعدام متعدده بعدد أفرادها فى الخارج، وعلى الجملة فلا فرق بين صرف الوجود و صرف الترك، فكما إن الأول يتحقق بأول وجود الطبيعه فى الخارج فى الآن الأول فكذلك الثانى و هو صرف الترك، فإنه يتحقق بأول تركها فيه، فما هو المشهور من أن صرف الترك لا-يتحقق إلا- بترك كفه أفراد الطبيعه العرضيه و الطويله، مبنى على نقطه خاطئه و هى تخيل أن التقابل بينه وبين صرف الوجود من تقابل التناقض فلا يمكن الجمع بينهما مع أن الأمر ليس كذلك، لأن الطبيعه التى لا تنتفى إلا بانتفاء جميع أفرادها هى الطبيعه الملحوظه بنحو الانحلال و السريان إلى تمام أفرادها، ومن الطبيعى إن عدم مثل هذه الطبيعه الذى هو بديلها ونقيضها لا يمكن إلا بعدم تمام أفرادها فى الخارج، ولكن أين هذا من الطبيعه التى توجد فى الخارج بوجود فرد منها فى آن، فإن المقابل لهذه الطبيعه ليس إلا انعدامها بعدم ذلك الفرد فى هذا الآن، بداهه إن الوجود الواحد لا يعقل أن يكون نقيضاً لعدم الطبيعه بتمام أفرادها بل له عدم واحد و هو نقيضه وبديله، و أما المقابل للطبيعه التى يتوقف عدمها على انعدام جميع أفرادها العرضيه و الطويله، هو الطبيعه الملحوظه بنحو الانحلال و السريان إلى تمام أفرادها كذلك، لا الطبيعه المهمله التى توجد فى ضمن فرد واحد، نعم هناك شىء و هو أن الطبيعه إذا وجدت فى ضمن أفرادها العرضيه مره واحده

فى آن فارد؁ صدق صرف الوجود على الجميع؁ لأن صدقه على الفرد المردد فى الخارج غير معقول وصدقه على الفرد المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح؁ فإذن لامحاله يصدق على الجميع؁ وكذلك صرف الترك؁ فإنه يصدق على جميع تروك الطبيعه فى هذا الآن بنفس الملاك.

فالتببجه؁ إن نقيض الواحد واحد ولا يعقل أن يكون متعدداً؁ كيف فإن نقيض كل شىء عدمه البديل له؁ و هذا واضح ولا حاجه إلى إطاله الكلام فيه بأكثر من ذلك.

ومن هنا يظهر إن نظريه المشهور من أن النهى موضوع للطلب المولى ومتعلقه صرف الترك و هو لا يتحقق إلا بترك تمام أفراد متعلقه من العرضيه و الطويله خاطئه بتمام نقاطها:

الأولى: ما مرّ من أنّ النهى لم يوضع للطلب المولى بل موضوع للحرمة المولىه.

الثانيه: إن متعلقه الفعل لا الترك.

الثالثه: على تقدير تسليم إن متعلقه صرف الترك إلا أنك عرفت أن صرف الترك يتحقق بترك الطبيعه فى أول أزمه الامكان ولا يتوقف على تركها بترك كافه أفرادها طويلاً وعرضاً.

وقد تقدم إن صرف الترك كصرف الوجود فلا فرق بينهما من هذه الناحيه؁ فإذن كون متعلق النهى صرف الترك لا يتطلب انحلاله وسريانه إلى تمام أفراده فإنه بحاجه إلى مبّرر؁ هذا ولكن المحقق النائى قدس سره (١) قد ذكر مبراً آخر لانحلال

ص: ٢٤٢

متعلق النهى على ضوء هذه النظرية و هي نظريه المشهور، بتقريب إن ترك الطبيعه الذى هو متعلق النهى إن كان مأخوذاً فانياً فى تروك أفرادها الخارجيه العرضيه فينحل إلى طلب ترك كل واحد منها فى عرض واحد، و إن كان مأخوذاً فانياً فى أفرادها الطويله فانحلاله منوط بأحد أمرين:

الأول: أن يكون الزمان مأخوذاً قيداً للمتعلق بأن يكون شرب الخمر فى كل زمان محكوماً بالحرمة.

الثانى: أن يؤخذ الزمان ظرفاً للحكم، بمعنى إن الطلب المتعلق بترك الطبيعه مستمر فى طول الأزمنه ولا يكون ثابتاً فى فتره خاصه فقط، وحيث إن أخذته أى الزمان فى ناحيه المتعلق بحاجه إلى دليل ولا دليل عليه، فإذن مقتضى الاطلاق ومقدمات الحكمه هو استمرار الحكم باستمرار الزمان.

والجواب: إن ما أفاده المحقق النائنى قدس سره مبنى على نظريه المشهور القائله بأن مفاد النهى هو الطلب المولوى ومتعلقه الترك، و قد تقدم إن هذه النظرية باطله ولا يمكن الالتزام بها لاثبوتاً ولا اثباتاً هذا، إضافة إلى أن ما ذكره قدس سره توجيه وتبرير لنظريه المشهور القائله بأن صرف الترك يتوقف على ترك الطبيعه بتمام أفرادها وإلا فنفس النظرية لا تقتضى ذلك.

فالتتيجه، إن النظرية الأولى لا تتطلب ثبوتاً وبنفسها إن المجعول أحكاماً متعدده بعدد تروك أفراد الطبيعه.

و أما النظرية الثانيه: و هي نظريه السيد الأستاذ قدس سره، فهي أيضاً لا تقتضى ثبوتاً الانحلال و السريان إلى تمام أفراد الطبيعه، لأن مفاد النهى على ضوء هذه النظرية عباره عن الدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى و هو حرمان المكلف عن الطبيعه، ولا يدل على أن اعتبار الشارع حرمان المكلف عن صرف

وجودها أو عن تمام وجودها من العرضيه و الطوليه مطلقاً أو في بعض الأزمنه، وإنما يدل على إبراز الأمر الاعتباري، و أما إن ذلك الأمر الاعتباري متعدد أو غير متعدد فهو ساكت عن ذلك.

اختلاف الأمر و النهي بحسب المختار و هي النظرية الثالثه

و أما النظرية الثالثه: و هي المختار في المسأله، فإن النهي على ضوء هذه النظرية يختلف عن الأمر في جميع المراحل أى من مرحله المبادئ إلى مرحله الامتثال ويشترك معه في المتعلق فحسب هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إنه يدل على الحرمة بالدلاله الوضعيه ولا يدل على انحلالها إنحلال أفراد متعلقه في الخارج.

فالنتيجه، إن النهي على ضوء جميع النظريات في تفسيره لا يدل على الانحلال بالدلاله الوضعيه كما إن الأمر بتمام الأقوال فيه لا يدل على عدم الانحلال كذلك.

الجهه الثالثه: إن الحكم في طرف النهي إنحلالى بانحلال أفراد متعلقه بنحو العموم الاستغراقى

اشاره

إن المعروف و المشهور بين الأصحاب إن الحكم في طرف النهي إنحلالى بانحلال أفراد متعلقه بنحو العموم الاستغراقى، فإذا نهى المولى عن شرب الخمر، فهناك تحريمات عديده بعدد أفراد الشرب من الأفراد العرضيه و الطوليه، بينما يكون الحكم في طرف الأمر واحد وغير منحل بانحلال أفراد متعلقه، و هذا القول هو الصحيح ولا مناص من الالتزام به، وإنما الكلام في منشأ ذلك، ولا يمكن أن يكون منشأ ذلك اختلافهما في المبادئ ولا اختلافهما في المجعول وعلى هذا. فلنا دعويان:

الأولى: إن اختلاف الأمر و النهي في المبادئ لا يصلح أن يكون منشأ لانحلال النهي دون الأمر وكذلك اختلافهما في المجعول.

الثانيه: إن هناك منشأ آخر كذلك وسوف نشير إليه.

أما الدعوى الأولى: فلأن قيام مفسده ملزمه فى الفعل يتصور فى مقام الثبوت على صور:

الأولى: إنها قائمه بصرف وجوده ولازم ذلك إن المحرم هو صرف الوجود، فلو عصى المكلف وأجده فى ضمن فرد ما، فقد ارتكب محرماً واستحق العقوبه، و أما الوجود الثانى و الثالث وهكذا فلا يكون محرماً.

الثانيه: إنها قائمه بمطلق وجوده بنحو العموم الاستغراقى من الوجودات العرضيه و الطوليه.

الثالثه: إنها قائمه بمجموع أفراده بنحو العموم المجموعى فيكون المجموع محرماً بحرمة واحده شخصيه، ولازم ذلك هو أن المبعوض ارتكاب المجموع بما هو مجموع فلا أثر لارتكاب البعض.

الرابعه: إنها قائمه بعنوان بسيط و هو مسبب من وجود تلك الأفراد فى الخارج، وكذلك الحال فى المصلحه، فإن قيامها بالفعل أيضاً يتصور فى مقام الثبوت على صور:

الأولى: أن تكون قائمه بصرف وجود الفعل فى الخارج.

الثانيه: أن تكون قائمه بمطلق وجوده بنحو العموم الاستغراقى.

الثالثه: أن تكون قائمه بمجموع وجوداته بنحو العموم المجموعى.

الرابعه: أن تكون قائمه بعنوان بسيط متولد من الوجودات الخارجيه.

والخلاصه: إن اختلافهما ثبوتاً فى المبادئ لايتطلب ذلك وكذلك اختلافهما فى المجعول، فإنه لا يقتضى هذا الاختلاف بينهما، لأن المجعول الوجوب فى باب الأوامر و هو لايتطلب بنفسه أن متعلقه صرف الوجود، والمجعول الحرمة فى باب

النواهي و هي لا-تتطلب بنفسها أنّ متعلقها مطلق الوجود بنحو العموم الاستغراقي، فيأذن لا-يكون منشأ هذا الاختلاف بينهما اختلافهما في المبادئ ولا اختلافهما في المجعول هذا بحسب مقام الثبوت.

و أما الدعوى الثانيه، فقد ذكر السيد الأستاذ قدس سره (1) إنّ الفرق بين الأمر و النهي إنما هو في مقام الاثبات و الدلاله، بمعنى إنّ إطلاق متعلق النهي شمولي فيكون المطلوب مطلق الوجود بينما إطلاق متعلق الأمر بدلي، فيكون المطلوب صرف الوجود، و قد أفاد في وجه ذلك إنّ مقتضى الاطلاق و مقدمات الحكمه في متعلق النهي الشمول وفي متعلق الأمر البدل، و هذا لا من جهه إنّ مدلول مقدمات الحكمه في مورد الاطلاق الشمولي وفي مورد آخر الاطلاق البدلي، لأن مدلول المقدمات واحد و هو اثبات الاطلاق، و أما كون هذا الاطلاق شمولياً أو بدلياً فهو خارج عن مدلولها و بحاجة إلى قرينه لأنها لا تدل عليه.

و من هنا ذكر قدس سره إن خصوصيه البدليه في متعلق الأمر إنما هي من جهه خصوصيه المورد، فإنها تقتضي أنّ اطلاقه بدلي ولا يمكن أن يكون شمولياً، و خصوصيه الشموليه في متعلق النهي إنما هي من جهه مقدمه خارجيه و هي تقتضي أن اطلاقه شمولي، بيان ذلك:

إنه إذا ورد أمر بالصلاه كما إذا قال المولى: (صلّ)، فلا-يمكن أن يكون إطلاق الأمر بها شمولياً و متعلقاً بتمام أفرادها بنحو العموم الاستغراقي لأنه من التكليف بغير المقدور و هو محال، و أما تعلقه بحصه خاصه منها و إن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أنه مدفوع بالاطلاق و مقدمات الحكمه، و عليه فاستحاله كون الاطلاق شمولياً قرينه قطعيه على أنّ المراد منه الاطلاق البدلي، لأن مقدمات الحكمه تعين إطلاق

ص: ٢٦٦

الأمر بالصلاه فقط، و أما أنه شمولي أو بدلي فالمقدمات لاتدل على شىء من ذلك، واستحاله كون هذا الاطلاق شمولياً تعين إنه بدلي، ومن هنا يظهر أن وحده الحكم فى باب الأوامر فيما إذا كانت متعلقه بالطبايع الكليه وعدم انحلاله مرتبط بعنصرين:

الأول: تماميه مقدمات الحكمه.

الثانى: إستحاله كون الأمر المتعلق بها شمولياً، والعنصر الأول يعين اطلاق الأمر بالطبيعه و الثانى يعين أنه بدلي وأن متعلق الأمر صرف الوجود لامطلق الوجود.

و هذا بخلاف النهى، فإنه إذا ورد نهى عن شىء كما إذا قال المولى: (لاتشرب الخمر) مثلاً، فلايمكن أن يكون إطلاق النهى عن شرب الخمر بدلياً بأن يكون النهى متعلقاً بصرف شربها، بدهاه أن لازم ذلك تحقق الامتثال بترك شرب الخمر مره واحده و هو يتحقق طبعاً وقهراً من كل مكلف، فإذاً يكون النهى عن شرب الخمر لغواً محضاً وجزافاً على أساس أن وجوده وعدمه على حدّ سواء، و أما تعلقه بحصه خاصه من شرب الخمر أو بمجموع أفراده بنحو العموم المجموعى و إن كان ممكناً، إلا أنه مدفوع بالاطلاق ومقدمات الحكمه، فإذاً تكون استحاله الاطلاق البدلي قرينه قطعيه على أن المراد منه الاطلاق الشمولى بنحو الاستغراق، وعلى هذا فالاطلاق الشمولى مدلول لاستحاله الاطلاق البدلي لا- لمقدمات الحكمه، لما عرفت من أنها تثبت الاطلاق، و أما كونه شمولياً أو بدلياً، فالمقدمات ساكته عن ذلك وإنما تثبت هذا بقرينه استحاله البدليه وبالعكس.

ومن هذا القبيل إطلاقات أدله الأحكام الوضعيه بالنسبه إلى متعلقاتها،

كقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) ، و «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (٢) ، و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٣) وما شابه ذلك، والسبب فيه إن مقدمات الحكمه تثبت إطلاق البيع و التجاره و العقد و إن الحكم ثابت لها بنحو الاطلاق في مقابل ثبوته لحصه خاصه منها، و أما إن هذا الاطلاق شمولي و يعم جميع أفرادها بنحو العموم الاستغراقى أو بدلى، فلايشمل إلا فرداً واحداً منها على البدل، فالمقدمات لاتدل على شىء منهما، لأن خصوصيه الشموليه و البدليه خارجه عن مدلول المقدمات، وحيث إنه لايمكن أن يكون إطلاقها بدلياً بأن تكون الحليه مجعوله لفرد ما من البيع أو التجاره أو العقد.

بداهه إن جعل الحليه له لغو، لأن فرد منها يتحقق فى الخارج طبعاً فلا محاله يكون شمولياً، فإذن استحاله كون إطلاقها بدلياً قرينه قطعيه على أنه شمولي يشمل جميع أفرادها من العرضيه و الطوليه بعدما لم تكن قرينه على التقييد بخصوصيه زائده لا من الداخلى ولا من الخارج، وعلى هذا فنفس الاطلاق مستنده إلى مقدمات الحكمه، وشموليته لتمام أفراد الطبيعه بنحو العموم الاستغراقى مستنده إلى قرينه اخرى و هى خصوصيه المورد.

ومن هذا القبيل أيضاً قوله تعالى: «وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» (٤) وماشاكله، لأن مقدمات الحكمه الجاريه فيه تثبت إطلاق الماء وأن الطهور مجعوله له فى مقابل جعلها لحصه خاصه منه، لأن جعلها له بحاجه إلى قرينه، وحيث إنه لاقرينه على التخصيص بحصه خاصه، فمقتضى المقدمات الاطلاق وعدم

ص: ٢٤٨

١- (١) - سورة البقره آيه ٢٧٥.

٢- (٢) - سورة النساء آيه ٢٩.

٣- (٣) - سورة المائده آيه ١.

٤- (٤) - سورة الفرقان آيه ٤٨.

التخصيص بها، و أما أنّ هذا الاطلاق الذى هو مدلول المقدمات هل هو شمولى فيشمل جميع أفراد الماء فى الخارج أو بدلى فيعمّ فرد ما على البدل، فالمقدمات ساكته عن ذلك ولا تدل على شىء منهما، وحيث إنّ كون الاطلاق فى المقام بدلياً لغو محض، بداهه إنّ معنى ذلك هو أنّ الظهور فى الآيه الشريفه مجعوله لفرد ما من الماء فى العالم، ومن الواضح أنّه لا يترتب على هذا الجعل أى أثر فلهذا يكون لغواً، وعليه فاستحاله كون هذا الاطلاق بدلياً فى الآيه الشريفه قرينه قطعيه على أنّه شمولى بعد ما لم تكن قرينه على التقييد بخصوصيه زائده، فبضمّ هذه القرينه و هى خصوصيه المورد إلى المقدمات يثبت كون الاطلاق شمولياً، و هذا بخلاف ما إذا قال المولى لعبده جئنى بماء أو ماشاكلة، لأن الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه فيه وفى أمثاله لا يمكن أن يكون شمولياً، لاستحاله أن يأمره المولى بالاتيان بجميع أفراد الماء لأنه غير قادر عليه، و هذه الاستحاله قرينه قطعيه على أنه بدلى بعدما لم ينصب المولى قرينه على التقييد بحصه خاصه من الماء، مع أنّ كلمه الماء فى هذا المورد وفى الآيه الشريفه مستعمله فى معنى واحد، ولكن خصوصيه تعلق الحكم به فى هذا المورد تختلف عن خصوصيه تعلقه به فى مورد الآيه الشريفه، فاختلاف النتيجة نشأ من الاختلاف فى خصوصيه المورد و هى تقتضى كون الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه فى مورد الآيه شمولياً وفى المقام بدلياً، هذا ملخص ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره.

تعليق بعض المحققين قدس سره على السيد الأستاذ قدس سره و الرد عليه

اشاره

و قد علق عليه بعض المحققين قدس سره بنقطتين (1):

الأولى: إنّ استفاده الشموليه فى كل مورد ليس بميزان لغويه البدليه فيه وبالعكس، بل فى كثير من الموارد يكون كل من الاطلاق البدلى و الشمولى

ص: ٢٦٩

١- (١) - بحوث فى علم الاصول ج ٣ ص ١٦.

معقولاً- فيها، ومع ذلك مناسبة الحكم و الموضوع الارتكازيه العرفيه تعين أحدهما، وذلك كما في موضوعات الأوامر لا في متعلقاتها، فإذا قال المولى أكرم العالم، فإنه لاشبهه في أن مقتضى الاطلاق بالنسبه إلى الموضوع و هو العالم الشموليه وثبوت وجوب الا-كرام لكل فرد من أفراد طبيعى العالم مهما كان لونه، مع أنه لا استحاله ولا لغويه في أن يكون الموضوع بديلاً، بأن يكون الواجب هو إكرام عالم ما فقط ولا مانع من ذلك.

والخلاصه: إن إرادته كل من الشموليه و البديله معقوله بالنسبه إلى الموضوع في المثال وعلى حدّ سواء، و هذا دليل على أن وراء مسأله استحاله البديله في مورد و الشموليه في آخر توجد نكته اخرى و هى التى تقتضى البديله أو الشموليه فيه، ثم ذكر قدس سره إن النكته التى تتوفّر في موضوع الأمر و تقتضى انحلاله بانحلال أفراده و كون اطلاقه شمولياً هى أنه مأخوذ مفروض الوجود في الخارج في مقام الجعل وبذلك يمتاز عن متعلق الأمر، لأنه لا يمكن أن يؤخذ مفروض الوجود فيه وإلا كان طلبه من طلب الحاصل، فإذا كان الموضوع كطبيعى العالم في المثال مأخوذاً مفروض الوجود في المرتبه السابقه على الحكم، فبطبيعته الحال يتعدد الحكم فيه بتعدد أفراده ومصاديقه، لأن الموضوع هو العالم الموجود في الخارج و هو متعدد وبتعددته يتعدد الحكم لا محاله، وإلا- لزم خلف فرضى كون الموضوع متعدداً، و هذا بخلاف متعلق الحكم، فإنه حيث لم يؤخذ مفروض الوجود في الخارج فلا يتعدد بتعدد وجوده فيه، وبكلمه واضحه إن الاحكام الشرعيه مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه للموضوعات المقدره وجودها في الخارج، و هذه القضايا الحقيقيه ترجع لباً إلى القضايا الشرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له، والحكم حيث إنه مرتبط بالشرط فلا محاله يتعدد بلحاظ تعدده، و أما المتعلق فحيث إنه لم يؤخذ مفروض الوجود في مقام

الجعل، فلا يكون مرتبطاً به كارتباطه بالموضوع، فهذا لا يتعدد بلحاظ تعدده، ومن هنا قال قدس سره إنَّ الأصل في الموضوعات هو الاطلاق الشمولى و الأصل في المتعلقات هو الاطلاق البدلى، والمستثنى من الأصل الأول ما إذا كان الموضوع منوناً بالتنوين من قبيل أكرم عالماً، فيكون الاطلاق حينئذٍ بدلياً من جهة أنَّ تنوين التنكيز ظاهر في أخذ قيد الوحده و صرف الوجود فيه و هذا لا ينسجم مع الشموليه، والمستثنى من الأصل الثانى متعلقات النواهى، فإنه يستفاد منها إنَّ كل فرد من المتعلق موضوع مستقل للنهى، و هذا هو معنى الشموليه و انحلاله بانحلال متعلقه، والقرينه على ذلك غلبه نشوء النهى عن المفسده و غلبه كون المفسده انحلاليه هذا.

ويمكن المناقشه فيه أولاً: إنَّ كلام السيد الأستاذ قدس سره ليس ناصاً فى حصر سبب شموليه الاطلاق فى مورد باستحاله البدليه فيه و بالعكس، فإن كلامه قدس سره ناص فى أنَّ الشموليه أو البدليه ليست مدلولاً لمقدمات الحكمه و إن مدلولها ثبوت الاطلاق فقط و عدم التقييد بحصه خاصه، و أما كون الاطلاق شمولياً أو بدلياً فهو خارج عن مدلولها و ناشىء عن خصوصيه المورد، و من الواضح إن خصوصيه المورد تختلف باختلاف الموارد، فقد تكون الخصوصيه استحاله البدليه و قد تكون استحاله الشموليه و قد تكون هناك خصوصيه اخرى لا هذه ولا تلك، و إن كان ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من الأمثله يتضمن الخصوصيه الأولى و الثانيه فحسب، إلا أنَّ ذلك من باب المثال فلا يدل على الاختصاص.

وثانياً: الظاهر إنَّ محل كلام السيد الأستاذ قدس سره فى كون الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه هل هو شمولى أو بدلى، إنما هو فى متعلقات الأحكام التكليفيه من الأوامر و النواهى أو الأحكام الوضعيه لا فى موضوعاتها، لأن حال

الموضوع يختلف عن المتعلق في نكته الشمولية أو البدليه، فإن المتعلق حيث إنه لم يؤخذ مفروض الوجود في مقام الجعل، فلا تستند شموليته أو بدليته إلى ذلك، و أما الموضوع فحيث إنه مأخوذ مفروض الوجود في لسان الدليل في هذا المقام، فإن كان المأخوذ فيه الطبيعي الجامع فبطبيعته الحال يتعدد الحكم بتعدد انطباقه على أفراده في الخارج كما في مثل قوله أكرم العالم، فإن المأخوذ في لسان الدليل مفروض الوجود، حيث إنه طبيعي العالم فلا محاله يتعدد وجوب الاكرام بتعدد انطباقه على أفراده فيه، وهذا هو معنى شموليه إطلاق الموضوع من جهة الحكمه وأخذه مفروض الوجود في مرحله الجعل بدون قيد الوحده، وإن كان المأخوذ مفروض الوجود في لسان الدليل في مرحله الجعل عنوان لا ينطبق إلا على وجود واحد فيه فإطلاقه بدلي، باعتبار إنه لا ينطبق إلا على فرد واحد على البديل في الخارج، فالبدليه مستفاده من أخذ ما يدل على أن الموضوع المأخوذ مفروض الوجود في مرحله الجعل فرد واحد لا على التعيين لا من مقدمات الحكمه، فإذا كان الاطلاق في طرف الموضوع شمولياً أو بدلياً مرتبط بكيفية أخذه مفروض الوجود في مرحله الجعل، فإن أخذ طبيعي الموضوع مفروض الوجود فيها، كان اطلاقه الثابت بمقدمات الحكمه شمولياً على أساس تعدد الحكم بتعدد انطباقه على أفراده في الخارج، وإن أخذ الموضوع مفروض الوجود فيها بقيد الوحده كقوله اكرم عالمًا، كان اطلاقه الثابت بمقدمات الحكمه بدلياً فالبدايه ناشئه من قيد الوحده المأخوذه فيه لا من مقدمات الحكمه، وبذلك يظهر أن ما ذكره قدس سره من أن الأصل في الموضوعات هو الاطلاق الشمولى لا يمكن المساعده عليه، لأن الشمولية أو البدليه فيها مرتبطه بكيفية أخذ الموضوع مفروض الوجود في مرحله الجعل، فإن كان المأخوذ مفروض الوجود طبيعي الموضوع فالاطلاق شمولي و إن كان المأخوذ مفروض الوجود مقيداً بقيد

الوحده فالاطلاق بدلى، فليس هنالك أصل يقتضى أنه مأخوذ على النحو الأول دون الثانى، إلا أن يكون مراده من ذلك أن التقييد خلاف الأصل، و أما فى المتعلقات فقد تقدم أن الأمر يدل بالدلاله الوضعيه على جعل الوجوب للطبيعه من دون دلالتة على أنه بدلى، والنهى يدل كذلك على جعل الحرمة للطبيعه من دون دلالتة على أنها شموليه، و أما مقدمات الحكمه فهى إنما تثبت اطلاق المتعلق وإنه غير مقيّد بحصه خاصه فى مقابل تقييده بها، و أما إن هذا الاطلاق شمولى أوبدلى، فالمقدمات لاتدل على ذلك، وإنما تستفاد الشموليه فى متعلقات النهى من جهه خصوصيه فيه، وتلك الخصوصيه تقتضى استحاله البدليه فيها لأنها لغوتعين الشموليه، و أما فى متعلقات الأمر فالمستفاد فيها البدليه من جهه خصوصيه فيه و هى تقتضى استحاله الشموليه فيها وتعين البدليه، فإذن ليس هنالك أيضاً أصل أولى يقتضى البدليه فى المتعلقات إلا ما خرج بالدليل.

فالتتيجه، إن كون الاطلاق شمولياً أو بدلياً سواءً أكان فى جانب الموضوعات أم كان فى جانب المتعلقات إنما هو بدال آخر غير مقدمات الحكمه، فإنها تثبت الاطلاق فقط، والبدال الآخر يختلف باختلاف الموارد، فليس لذلك ضابط كللى بل لابد فى كل مورد من ملاحظه الخصوصيه فيه وإنها تتطلب الاطلاق البدلى أو الشمولى.

وثالثاً: ما ذكره قدس سره من أن منشأ الشموليه فى باب النواهي هو غلبه نشوء النهى عن المفسده فى متعلقه وغلبه كون المفسده إنحلاليه بعدد أفراده غير تام، وذلك لأن منشأ انحلال الحرمة بانحلال أفراد متعلقها إنما هو استحاله جعل الحرمة لمتعلقها على البديل، لأن جعلها كذلك لغو محض، فإذن لا محاله تكون الحرمة مجعوله لمتعلقها بنحو العموم الاستغراقى يعنى لكل فرد من أفراد متعلقها.

وعليه فدلالة النهي المتعلق بالطبيعة كالنهي عن الكذب أو الغيبة أو شرب الخمر أو ماشابه ذلك على أن كل فرد من أفراد متعلقه موضوع مستقل للحرمة، إنما هي بنكته إستحاله أن يكون النهي المتعلق بها بنحو البديل، فإذن بطبيعته الحال يكون بنحو الشمولية، فإذا كان النهي بنحو الشمول والعموم، فهو يكشف عن وجود مفسده في كل فرد من أفراد متعلقه، وإلا فلا طريق لنا إلى ذلك.

عناصر شمولية النهي لجميع أفراد متعلق

و إن شئت قلت: إن شمولية النهي لجميع أفراد متعلقه وسرايته منه إليها منوطه بثلاثة عناصر:

الأول: إن مناسبة الحكم و الموضوع الارتكازيه القطعيه عند العرف و العقلاء تقتضى عدم الفرق بين أفراد الحرام كأفراد الكذب مثلاً أو الغيبة أو شرب الخمر أو قتل النفس المحترمه أو غيرها، بداهه إنه لا يمكن القول بأن الفرد الأول منها محرم ومشمول على مفسده ملزمه دون الفرد الثاني و الثالث وهكذا.

العنصر الثاني: إن جعل الحرمة لصرف وجود شرب الخمر أو الكذب لغومحض، ضروره أن ترك الانسان شرب الخمر مثلاً مره واحده في طول عمره وكذا سائر المحرمات أمر طبيعي ولا معنى لجعل الحرمة له.

العنصر الثالث: إطلاق دليل النهي، فإن مقتضاه بمعونه مقدمات الحكمه إثبات اطلاق متعلقه، و أما كونه شمولياً أو بديلاً فالمقدمات لا تدل على ذلك، ولكن بضم هذا العنصر إلى العنصرين الأولين فالمجموع ينتج الاطلاق الشمولى.

نتيجة البحث

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي أن إطلاق متعلقات الأوامر الثابت بمقدمات الحكمه بدلى على أساس مقدمه خارجيه و هي استحاله كونه شمولياً، بينما اطلاق متعلقات النواهي الثابت بمقدمات الحكمه شمولى على أساس خصوصيه خارجيه و هي استحاله كونه بديلاً، وليس منشأ شموليته لتمام أفراد

المتعلق غلبه نشوء النهى عن المفسده وغلبه كون المفسده انحلاليه، وذلك لأنه لا طريق لنا إلى اشتغال كل فرد منه على المفسده إلا من طريق اثبات اطلاقه الشمولى، وإلا فمن أين يعلم أنّ المفسده الواقعيه غالباً تكون انحلاليه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إنّ الاطلاق فى جانب الموضوعات الثابت بمقدمات الحكمه شمولى إذا كان المأخوذ مفروض الوجود فى مرحله الجعل طبيعى الموضوع القابل للانطباق على كل ما يصلح أن يكون مصداقاً له بدون تقييده بقيد زائد، فحينئذ لا محاله يتعدد الحكم بتعدد الانطباق على ما فى الخارج، وبدلى إذا كان المأخوذ مفروض الوجود المقيد بقيد الوحده على تفصيل تقدم.

كلام السيد استاذ قدس سرّه و المناقشه فيه

اشاره

النقطه الثانيه: إنّ ما ذكر السيد الأستاذ قدس سره من أنّ ملاك البدييه فى متعلقات الأوامر استحاله الشموليه فيها غير تام، إمّا بناءً على مسلك السيد الأستاذ قدس سره من أنّ القدره شرط فى ظرف الامتثال فحسب فالخطاب الشرعى مطلق، فيشمل كل فرد من أفراد المتعلق سواءً أكان مقدوراً أم لا، غايه الأمر إنّ الامتثال اللازم بحكم العقل يختص بالمقدور منها، فعندئذ لا مانع من أن يكون اطلاق المتعلق شمولى، و أما إذا قلنا بأن القدره شرط فى الخطاب، غايه الأمر إنّ الكاشف عنه العقل وإلا فلا يعقل أن يكون العقل مشرعاً، غايه الأمر إنّ القدره قد تكون مأخوذه فى لسان الدليل فى مرحله الجعل وقد يكون الحاكم باعتبارها العقل، وعلى الثانى تكون القدره قيماً للخطاب لباً و هو كالمقيد المتصل مانع عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق، ولا ينعقد له ظهور إلا فى خصوص الحصّه المقدوره، وعلى هذا فالاطلاق شمولى فى دائره هذه الحصه ولا مانع منه ولا يكون مستحيلاً، لأنه ليس من التكليف بغير المقدور بل هو من التكليف

ويمكن المناقشه فيه، أولاً: إنَّ معنى اعتبار القدره بحكم العقل إنه كاشف عن أنها قيد للخطاب لباً من باب قبح تكليف العاجز، ولا يحكم بأنها قيد للملاك في مرحله المبادئ لعدم الطريق له إليه في تلك المرحله، وعلى هذا فالخطاب مقيد دون الملاك، فإذا كان الملاك مطلقاً لزم محذور التكليف بغير المقدور، باعتبار أنَّ الخطاب بما هو اعتبار لا قيمه له، وتامم القيمه إنما هو بالملاك الذى هو حقيقه التكليف وروحه.

ولكن هذه المناقشه غير تامه، وذلك لأن القدره إذا كانت قيماً للخطاب لباً و إن لم تكن قيماً للملاك في مرحله المبادئ إلا أنها تمنع عن انعقاده ظهوره فى الاطلاق، وعلى هذا فالفرد غير المقدور و إن احتمل اشتماله على الملاك باعتبار أنه غير مشروط بالقدره إلا أنه لا طريق لنا إلى ذلك، فإذن حال هذه الصوره حال صوره ما إذا كانت القدره مأخوذه فى لسان الدليل أو كان اعتبارها باقتضاء نفس الخطاب، فإن الأمور به على جميع هذه الأقوال هو الحصره المقدوره، ولا مانع من أن يكون إطلاق الخطاب بالنسبه إليها شمولياً، ولا يلزم من ذلك ما ذكره قدس سره من المحذور و هو التكليف بغير المقدور.

وثانياً: إن اطلاق الأمر بالنسبه إلى الحصره المقدوره الثابت بمقدمات الحكمه و إن كان لا مانع من أن يكون شمولياً، حيث لا يلزم منه التكليف بالمحال، إلا أن هناك نكته اخرى تمنع عن كون إطلاق الأمر شمولياً بالنسبه إلى الحصره المقدوره أيضاً و هى مناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه العرفيه، فإنها تقتضى أن المطلوب من الأمر المتعلق بالطبيعه إيجادها فى الخارج، ومن الطبيعى إنَّها توجد بإيجاد فرد منها، و أما إيجادها مره ثانيه فى ضمن فرد آخر فهو بحاجة إلى دليل

يدلّ عليه، وإلاّ- فالأمر المتعلق بها لا يقتضى أكثر من إيجادها فى الخارج و هو يتحقق بإيجاد فرد منها، ومن هنا يختلف المتعلق عن الموضوع، فإن الموضوع حيث إنّه مأخوذ مفروض الوجود، فلذلك يتعدد الحكم بتعدد وجوده فى الخارج، و هذا بخلاف المتعلق، فإنه حيث لم يؤخذ مفروض الوجود فيه وإلاّ- كان طلبه من طلب الحاصل، فيتعلق الأمر بمفهومه الذهنى الفانى فى الخارج، ويكون المطلوب إيجاداه فيه و هو يتحقق بوجود واحد، و هذا معنى إنّ اطلاقه بدلى لاشمولى لا بالنسبه إلى أفراده مطلقاً ولا بالنسبه إلى أفراده المقدوره.

فالتنتيجه، إنّ إطلاق المتعلق فى جانب الأمر الثابت بمقدمات الحكمه بدلى، إماعلى أساس استحاله الاطلاق الشمولى أو على أساس مناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه.

بقى هنا امور:

الأول: إنه لافرق فيما ذكرناه من أن الاطلاق قد يكون بدلياً و قد يكون شمولياً بين أن يكون ذلك فى الجمله الانشائيه كما فى بابى الأوامر و النواهى على تفصيل تقدم، أو الاخباريه كما فى مثل قولنا: جاء رجل ولا رجل فى الدار وما شاكل ذلك، فإن مقتضى الاطلاق ومقدمات الحكمه فى كلتا الجملتين الأخيرتين توسعه مدلولهما، ولكن التوسعه فى الجمله الأولى بدليه وفى الثانيه شموليه، و هذا من جهة أنّ مقدمات الحكمه تقتضى البدليه فى الأولى و الشموليه فى الثانيه، فإنها لا تقتضى إلاّ بالتوسعه فى مدلول الجمله، و أما كونها بدليه أو شموليه، فهو خارج عن مدلولها بل من جهة خصوصيه اخرى فى المرتبه السابقه، و هى فى الجمله الأولى متمثله فى نسبه المجيء إلى رجل، و هذه النسبه لا يمكن أن تكون إلى طبيعى الرجل بما هو فلا محاله تكون إلى فرد منه، و حيث إنّ المتكلم لم ينصب

قرينه على إرادته فرد معين فيه، فالإطلاق بمعونه مقدمات الحكمة يقتضى توسعته إلى كل من ينطبق عليه طبعى الرجل، ولكن خصوصيته المورد تمنع عن كون هذه التوسعه شموليه فلا محاله تكون بديله هذا، إضافه إلى أن تنوين التنكير للرجل يدل على مجيء رجل واحد على البدل فى مرحله التطبيق.

و أما فى الثانية: فلأذن النفى مستند إلى طبعى الرجل، وحيث إن المتكلم لم ينصب قرينه على أن المراد منه نفي حصه خاصه منه، فمقتضى الإطلاق بمعونه مقدمات الحكمة نفي تمام حصصه فى الدار بنحو العموم الاستغراقى، فالاستغراق و الشمول إنما يستفاد من خصوصيه المورد فى المرتبه السابقه و هى اسناد النفى إلى طبعى الرجل، وعليه فضّم المقدمات إلى الخصوصيه المذكوره فى الجمله الأولى ينتج العموم البدلى وفى الثانية العموم الشمولى، مع إن كلمه (الرجل) فى كلتا الجملتين تدل على معنى واحد و هو طبعى الرجل الذى هو معناه الموضوع له.

فالنتيجه، إن لسان مقدمات الحكمة توسعه مدلول الدليل فى مقابل تضيقه، و أما كون هذه التوسعه شموليه أو بديليه فهو مستند إلى سبب آخر فى المرتبه السابقه، كان ضمّه إلى المقدمات فى مورد ينتج التوسعه الشمولى وفى آخر ينتج التوسعه البديليه.

الثانى: إن ملاك الأمر متمثل فى المصلحه وملاك النهى فى المفسده، والمصلحه قد تكون مترتبه على الفعل كما هو الغالب، و قد تكون مترتبه على الترك، فعلى الأول يكون الواجب الفعل وعلى الثانى الترك وكذلك الحال فى المفسده، فإنها إن كانت مترتبه على الفعل فالحرام هو الفعل، و إن كانت مترتبه على الترك فالحرام هو الترك، وتظهر الثمره بين قيام المصلحه بالفعل وبين قيامها بالترك فيما يلى، هو أن المصلحه إن كانت قائمه بالفعل فالغالب به أنها قائمه

بصرف وجوده، باعتبار أنه لا- طريق لنا إلى ذلك إلا- من طريق الأمر المتعلق به، والمفروض إنَّ المطلوب من ذلك الأمر هو صرف وجوده إذا لم يكن هناك دليل على الخلاف، ومن هنا قلنا إنَّ اطلاق الأمر بالنسبه إلى أفراد متعلقه بدلى، و إن كانت قائمه بالترك فهي تدعو المولى إلى طلب تركه، ولا يمكن أن يكون متعلق هذا الطلب صرف الترك إلاَّ لزم كون الأمر به لغوًا، لأن صرف الترك يتحقق فى الآن الأول من الترك، فإذن لا محاله يكون متعلقه مطلق الترك، وحيث إنَّ المولى لم ينصب قرينه على تقييده بحصه خاصه منه، فيكون مقتضى الاطلاق بمقدمات الحكمه بضميمه خصوصيه المورد وجوب كل فرد من أفراد الترك بنحو العام الشمولى، وبذلك يختلف وجوب الفعل عن وجوب الترك، ومثل لذلك السيد الأستاذ قدس سره بالصوم وبتروك الاحرام(1)، بدعوى إنَّ الواجب فى باب الصوم ترك المفطرات و المصلحه قائمه به وكذلك الحال فى تروك الاحرام، فإنها واجبه على أساس أن المصلحه قائمه بها ومرتبه عليها لا أن فعلها محرم هذا.

ولكن للمناقشه فى كلا- المثالين مجالاً- أما المثال الأول فلأن الظاهر من الآيه الشريفه(2) والروايات هو أن الصوم متمثل فى الامساك عن ممارسه المفطرات منها قوله عليه السلام فى صحيحه محمد بن مسلم« لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام و الشراب و النساء...»(3)، فإنه ظاهر فى أن حقيقه الصوم متقومه بالامساك عن هذه الخصال الثلاث والاجتناب عنها.

فالتتيجه، إنَّ المأمور به فى باب الصوم هو الأمر الوجودى لا الأمر العدمى.

ص: ٢٧٩

١- (١) - محاضرات فى اصول الفقه ج ٤ ص ١١٨.

٢- (٢) - سوره البقره آيه ١٨٧.

٣- (٣) - الوسائل ج ١٠ ص ٣١ ب ١ من أبواب مايمسك عنه الصائم و وقت الامساك ح ١.

و أما المثال الثاني، فلأن الظاهر من روايات تروك الاحرام الناهيه عن الارتماس و التظليل و الصيد و الجماع و النظر بشهوه إلى غير ذلك هو حرمة هذه الأشياء على المحرم لا أن تركها واجب عليه، والوجه في ذلك هو أنّ هذه النواهي لا تخلو من أن تكون نواهي إرشادية، فمفادها الارشاد إلى مانعيه الأشياء المذكوره عن الاحرام وفي نهايه المطاف عن العمره و الحج، أو نواهي مولويه تكليفيه فيكون مفادها حرمة تلك الأشياء على المحرم، والأول غير محتمل لأنه خلاف الضروره الفقهيّه، حيث لا شبهه في عدم بطلان الحج و العمره بإرتكابها و إن كان عامداً وملتفتاً إلى عدم جوازه إلا الجماع إذا كان قبل السعي في العمره وقبل الوقوف بالمزدلفه في الحج، فإذاً يتعين الاحتمال الثاني و هو كون هذه النواهي، نواهي مولويه تكليفيه ومفادها حرمة الأشياء المذكوره على المحرم بدون إرتباطها بالحج و العمره.

فالتتيجه، إنّ هذين المثالين ليسا من أمثله كون الواجب هو الترك.

الثالث: إنه إذا فرض عدم تعدد النهي بتعدد أفراد متعلقه بأن يكون مفاد لا تشرب الخمر مثلاً حرمة واحده كما هو الحال في الأمر المتعلق بالطبيعه، لأن مفاده وجوب واحد، وعلى هذا فهل هناك فرق بين هذا النهي و الأمر أو لا؟

والجواب: إن هناك فرقاً بينهما في كيفية الامتثال، فإن امتثال الأمر ممكن بإتيان فرد واحد من أفراد الطبيعه، و أما عصيانه فلا يمكن إلاّ بترك تمام أفراد الطبيعه المأمور بها، و أما النهي المتعلق بالطبيعه فلا يمكن إمتثاله إلا بترك هذه الطبيعه، ومن الواضح إنّ تركها لا يتحقق إلا بترك تمام أفرادها بنحو العموم الاستغراقي ولا يكتفى اجتناب بعضها والاتيان ببعضها الآخر، لأنه في هذه الحاله فقد عصى النهي ولم يمتثله، والنكته في ذلك هي أنّ مفاد النهي المتعلق بها الزجر

والمنع عنها يعنى عن إيجادها، وامتناله لا يمكن إلا بعدم إيجادها فى الخارج و هو لا يتحقق إلا بعدم إيجاد تمام أفرادها، وإلا فقد أوجدها فى ضمن فرد ما، نعم لافرق بينهما من حيث السقوط بالعصيان، فكما إن الأمر يسقط بالعصيان الملازم لانتفاء موضوعه، فكذلك النهى يسقط بإيجاد الطبيعه المنهى عنها بإيجاد فردها فى الخارج.

الرابع: إن الأمر يشترك مع النهى فى المتعلق، لأن متعلق كليهما الطبيعه ولكنه يختلف عنه فى عده نقاط:

الأولى: إن نشوء الأمر إنما هو عن المصلحه فى متعلقه بينما كان نشوء النهى عن المفسده فى متعلقه.

الثانيه: إن إطلاق الأمر بالنسبه إلى أفراد متعلقه بدلى إما بملاك استحاله الاطلاق الشمولى أو بملاك مناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه العرفيه، بينما إطلاق النهى بالنسبه إلى أفراد متعلقه شمولى بملاك استحاله الاطلاق البدلى.

الثالثه: إن مناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه التى تقتضى كون المطلوب من الأمر صرف وجود الطبيعه قرينه على أن المصلحه مترتبه عليه، بينما تكون هذه المناسبه الارتكازيه فى باب النهى قرينه على أن المفسده مترتبه على مطلق وجود الطبيعه.

الرابعه: إن الأمر يسقط بالعصيان بإسقاط موضوعه على أساس وحدته، بينما النهى لا يسقط به على أساس تعدده، فإن المكلف إذا شرب خمراً لا يسقط حرمة شربها مره ثانيه وهكذا.

الخامسه: إنه يكفى فى امتثال الأمر الاتيان بفرد ما من الطبيعه المأمور بها، بينما

لا يكفي في امتثال النهى إلا الاجتناب عن جميع أفراد طبيعه بنحو العموم الاستغراقى، هذا بناء على انحلال النهى بانحلال أفراد متعلقه واضح، و أما إذا كان النهى واحداً متعلقاً بالطبيعه وغير منحل كالأمر فأيضاً كذلك، لأن الاجتناب عن الطبيعه لا يمكن إلا بالاجتناب عن جميع أفرادها كما مرّ وإلا لم يجتنب عنها.

الكلام فى النواهى الوارده فى أبواب العبادات و المعاملات

بقى الكلام فى النواهى الوارده فى أبواب العبادات و المعاملات كالنهى عن الصلاه فى غير المأكول و الميتة النجس و الحرير و الذهب وغيرها، فإن مفادها إرشاد إلى أنّ الشارع جعل هذه الأمور مانعه عن الصلاه و ظاهره فى ذلك عرفاً، منشأ هذا الظهور العرفى لها على الرغم من أنّ النهى فى نفسه ظاهر فى الحرمة المولويه هو أنّ هذه النواهى لم تتعلق بذات العباده لكى تكشف عن وجود مفسده فيها وتكون من النواهى المولويه، بل تعلقت بإيقاعها فى الميتة و غير المأكول و النجس وغيرها من الأشياء، و هذا يوجب انقلاب ظهورها من المولويه إلى ظهورها فى الارشاد إلى مانعيتها و تقييد الصلاه بعدمها على أساس أنّ ملاك هذه النواهى إنما هو قائم بإيقاعها فى الميتة و غير المأكول لا فى ذاتها.

و إن شئت قلت: إنّ النهى إذا كان من قبيل لا تشرب الخمر ولا تكذب و ماشا كلهما، كان ظاهراً فى نشوئه عن وجود مفسده فى متعلقه و يدل على حرمة حرمة مولويه، و أما إذا كان من قبيل لا تصل فيما لا يؤكل لحمه أو فى الميتة أو ماشا كلها، فهو ظاهر فى مانعيه ليس ما لا يؤكل فى الصلاه و الميتة وهكذا، ولا يكون ظاهراً فى حرمة الصلاه فى الميتة و غير المأكول تكليفاً، ولا يمكن حمل هذه النواهى على ذلك، لوضوح إنها ظاهره عرفاً فى أنّ تمام ملاك النهى عنها إنما هو فى إيقاعها فى هذه الأشياء لا فى نفسها، فإذن ليس منشأه إلا مانعيتها، و من هنا يظهر حال الأوامر الوارده فى أبواب العبادات و المعاملات، فإنها ظاهره

عرفاً في الارشاد إلى الجزئية و الشرطيه.

ثم إنّ مانعيه النجاسه عن الصلاه في مقام الثبوت تتصور على وجهين:

الأول: أن يكون المانع عن الصلاه صرف وجود النجاسه في لباس المصلي أو بدنه المتمثل في الوجود الأول.

الثاني: أن يكون المانع مطلق وجودها، فعلى الأول تكون الصلاه متقيده بعدم وجودها في ثوب المصلي أو بدنه بنحو صرف الوجود، ولازم ذلك إن تقيد الصلاه بعدم وجودها فيه لا يتعدد بتعدد وجوده، وعلى الثاني تكون الصلاه متقيده بعدم وجود كل فرد منها في ثوبه أو بدنه.

ونتيجه ذلك، إنه لا يجب على المصلي تقليل النجاسه عن ثوبه أو بدنه في الفرض الأول إذا كان بإمكانه ذلك، ويجب التقليل في الفرض الثاني إذا كان ممكناً هذا بحسب مقام الثبوت.

و أما في مقام الاثبات، فهل الظاهر من النهي عن الصلاه في النجس الفرض الأول أو الثاني؟

والجواب: إنه الثاني باعتبار أنه إرشاد إلى جعل المانعيه لطبيعي النجس السارى إلى أفراده، وجعلها لصرف الوجود المتمثل في أول الوجود بحاجه إلى مؤنه زائده، ولكن قد يقال: إنّ المرتكز في أذهان العرف العام من النهي عن الصلاه في ثوب أو بدن نجس، هو أن المانع صرف وجوده فيه ولا أثر للنجاسه الزائده، فإذا كان مواضع ثوبه أو بدنه نجساً لم يجب عليه تقليل النجاسه، لأن المانع هو صرف الوجود، فطالما يكون صرف الوجود متحققاً فالمانع موجود، وعلى هذا فإذا تنجس مواضع متعدده من ثوب المصلي أو بدنه دفعه واحده،

فالجميع مانع بعنوان صرف الوجود، لأن صدقه على البعض المرّد لا يمكن لاستحاله وجوده في الخارج، وعلى البعض المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، فإذن لامحاله يصدق على الجميع، وحينئذٍ فلا يجب عليه تقليل النجاسه إذا لم يتمكن من إزاله الجميع، لأنّ تقليلها ليس تقليلاً في المانع حتى يجب، وإذا تنجس طرف من ثوبه ثم تنجس طرفه الآخر فلا أثر للثاني، فإذا فرضنا إنّه لا يمكن من إزاله النجاسه عن كلا الطرفين معاً ولكنه كان بإمكانه إزالتها عن أحدهما لم تجب، لأنها ليست من إزاله المانع أو تقليله، لأنّ المانع بهذا المعنى غير قابل للتقليل هذا، والصحيح إنّ مانع النجاسه كمانع غيره من الميتة ونحوها إنحلاله، وذلك لأنّ النهى عن الصلاه في النجس أو غير المأكول أو الميتة أو الحرير أو ما شاكل ذلك، ظاهر بحسب الصناعاته والفرق في جعل المانع للطبيعي السارى إلى أفراده في الخارج والمنطبق عليها.

ونتيجة ذلك، إنّ كل فرد من أفراد هذه الأشياء مانع مستقل عن الصلاه، و أما تقييد هذا الجعل بصرف وجودها المتمثل في الوجود الأول من وجوداتها بحاجه إلى دليل، والإرتكاز العرفي المدعى في أنّ المانع عن الصلاه هو صرف وجود تلك الأشياء في بدن المصلى أو ثوبه، هل هو مانع عن إطلاق أدلتها على أساس أنه بمثابة القرنيه المتصله أو لا؟

والجواب: إنه غير مانع، لأنّ هذا الارتكاز ليس ارتكازاً عقلائياً ناشئاً عن الفطره و الجبله، بل هو ارتكاز من المشرعه ومنشأه جعل الشارع تلك الأشياء مانعاً عن الصلاه، وهذا ليس بدرجه يصلح أن يكون مانعاً عن إطلاقها ويوجب تقييده لياً، وعلى هذا فيجب تقليل النجاسه إذا لم يتمكن من إزاله الجميع لأنه تقليل في المانع، فإذا كانت مواضع من ثوب المصلى متنجسه، فإن

كان متمكناً من تطهير الجميع فهو وإن لم يكن متمكناً من ذلك، فحينئذٍ إن كان متمكناً من تطهير البعض دون الجميع وجب، ومع هذا لو صَلَّى بدون تطهيره بطلت صلاته، وكذلك إذا كان في بدن المصلي ثوبان نجسان، فإن كان قادراً على نزع أحدهما ومع هذا لم ينزع، فصلاته باطلة.

والخلاصه: إنه يجب تقليل المانع مهما أمكن سواءً أكان المانع النجاسه أو غير المأكول أو الميتة أو غير ذلك، وإذا لم يفعل وصَلَّى بطلت صلاته، هذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في وجوب تقليل النجاسه كيفاً وهل هو واجب أو لا؟ فيه وجهان:

فذهب السيد صاحب العروه قدس سره (١) إلى الوجه الأول، ومثل لذلك بما إذا تنجس ثوب المصلي بالبول، فإنه يجب غسله مرتين، فإذا لم يتمكن إلا من غسله مره واحده، وجب عليه ذلك تخفيفاً لنجاسته هذا.

والصحيح هو الوجه الثاني، أما أولاً: فلأن النجاسه حيث إنها حكم شرعى فلا واقع لها ماعدا اعتبار الشارع، ومن الواضح إن الاعتبار لا وجود له إلا في عالم الاعتبار والذهن حتى يتصف بالشده والضعف كما هو الحال في جميع الأحكام الشرعيه، فإنها امور اعتباريه لا واقع موضوعي لها ماعدا وجودها الاعتباري في الذهن، ولهذا لا يعقل أن يتصف الاعتبار بنفسه بالشده أو الضعف، نعم إن هذه الاعتبارات من الشارع حيث إنه لا يمكن أن تكون جزافاً، فلا محاله تكون مبنيه على نكته مبرره لجعلها واعتبارها، وتلك النكته هي ملاكاتها الواقعيه في مرحله المبادى، وهذه الملاكات امور واقعيه تتصف بالقوه والضعف، ولهذا يكون ملاك بعض الأحكام الشرعيه أهم وأقوى من ملاك

ص: ٢٨٥

بعضها الآخر، فإذا اتصاف الأحكام الشرعية بالأقوى والأضعف والأهم والمهم إنما هو بلحاظ حال ملاكاتها لا في نفسها، ولكن إحراز ذلك بحاجة إلى دليل في مقام الإثبات بعدما كان الطريق إليها منسداً، نعم يمكن إحراز أهميه ملاك جمله من الأحكام الشرعية بنحو الاجمال من طرق متعدده:

طرق احراز أهميه ملاك الأحكام الشرعيه

الأول: الروايات التي تدل على اهتمام المولى بها وهي الروايات التي تنص على أن الاسلام بنى على خمس (١).

الثاني: ما ورد في الكتاب والسنة من التشديد والتهديد على ترك الصلاة وحجه الاسلام وقد حكم في بعض الروايات بكفر تارك الصلاة (٢)، وفي آخرها إذا قبلت قبل ماسواها وإن ردت ردّ ماسواها (٣)، وفي ثالث أنها عماد الدين ومعراج المؤمن (٤) وهكذا، وقد ورد في حق تارك الحج إنه مات إن شاء يهودياً أو نصرانياً (٥)، فإن المستفاد من مجموع ذلك اهتمام الشارع بهما.

الثالث: جعل القصاص والحدود والديات على ارتكاب جمله من المحرمات الشرعيه، فإن جعل تلك العقوبات الصارمه يدل على إهتمام الشارع بعدم وقوعها في الخارج من جهه ما فيها من المفسد الاجتماعي، وكيفما كان فالنجاسه كسائر الأحكام الشرعيه لا تتصف بالشده والضعف، وأما وجوب غسل الثوب الممتنجس بالبول مرتين، فلا يدل على أن ملاك نجاسه البول أشد من ملاك نجاسه المنى أو الدم، بل لعله كان ذلك لخصوصيه اخرى فلا طريق لنا إليها، مثلاً

ص: ٢٨٦

- ١- (١) - الوسائل ج ١ ص ١٣ ب ١ من أبواب مقدمه العبادات.
- ٢- (٢) - الوسائل ج ١ ص ٣١ ب ٢ من أبواب مقدمه العبادات ح ٦ و ٧.
- ٣- (٣) - الوسائل ج ٤ ص ٣٤ ب ٨ من أبواب أعداد الفرائض ح ١٠ وغيره.
- ٤- (٤) - الوسائل ج ٤ الباب المقدم ح ١٦ و ١٣.
- ٥- (٥) - الوسائل ج ١١ ص ٣٢ ب ٧ من أبواب وجوب الحج وشرائطه ح ٥ و ٣.

إذا تنجس الاناء بملاقاه النجس لزم غسله ثلاث مرات، و أما إذا تنجس بها ظرف آخر لا يصدق عليه عنوان الاناء، فلا يجب غسله إلا مرة واحده مع أن كليهما ظرف وتنجس بنجاسه واحده، فإذا حكم الشارع بغسل الاناء ثلاث مرات دونه، فلا محاله يكون مبنياً على نكته ولا يمكن أن يكون جزافاً، ولكن تلك النكته مجهوله لنا.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم إن نجاسه البول أشد من نجاسه غيره إلا أنه لا دليل على أن شدة نجاسته مانعه عن الصلاه زائده على مانعيه أصل نجاسته، بمعنى أن نجاسه البول في نفسها مانعه عن الصلاه وشدها مانعه اخرى عنها، وذلك لأن النهي عن الصلاه في النجس لا يدل إلا على مانعيه النجاسه، و أما أن شدها مانعه، فلا اشعار فيه فضلاً عن الدلاله، لأن مفاده تقييد الصلاه بعدم النجاسه و إن كانت شديده بقيد واحد لا بقيدين هما تقييد الصلاه بعدم أصل النجاسه وتقييدها بعدم شدها.

فالنتيجه، إن الواجب على المصلّي تقليل المانع، فإذا كان مضطراً إلى الصلاه في بدن نجس وغير مضطر إليها في ثوب نجس لتمكنه من تطهيره، ففي مثل ذلك وجب عليه تطهير الثوب وإلا فصلاته فيه باطله، لأنه غير مضطر إلى الاتيان بهافيه وتمكنه منها في ثوب طاهر.

هذا كله فيما إذا علم المصلّي بنجاسه ثوبه أو بدنه أو علم أنه من أجزاء ما لا يؤكل أو الميته أو ماشاكل ذلك، و أما إذا شك في أن ثوبه نجس أو طاهر، فيدخل المقام حينئذ في كبرى مسأله الأقل و الأ-كثر الارتباطيين، وقد ذكرنا هناك إن المرجع فيها أصاله البراءه عقلاً و شرعاً، هذا فيما إذا لم يكن في البين أصل موضوعي كاستصحاب الطهاره ونحوها وإلا فهو المرجع، وكذلك الحال فيما إذا

شك في أن ثوبه هذا هل هو متخذ من أجزاء مالا يؤكل أو لا، فإن المرجع فيه أصالة البراءة، باعتبار أن المقام من صغريات كبرى مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين، هذا فيما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يحرز به أنه ليس من أجزاء مالا يؤكل كاستصحاب العدم الأزلي أو العدم النعتي وإلا فلا تصل النوبه إلى أصالة البراءة، لكن الكلام في وجود الأصل الموضوعي في المسأله وحدوده سعه وضيقاً محل آخر لا المقام.

نتائج البحث

نتائج البحث عدّه نقاط:

الأولى: إنّ في المدلول الوضعي للنهي مادّة وهيئه نظريات ثلاث:

١ - النهي موضوع لطلب ترك الطبيعه و هذه النظرية هي المعروف و المشهور بين الأصحاب.

٢ - النهي موضوع للدلاله على ابراز الأمر الاعتباري النفساني، و هذه النظرية هي مختار السيد الأستاذ قدس سره.

٣ - النهي موضوع مادّه وهيئه للدلاله على الحرمة و الزجر بالدلاله التصوريه، و هذه النظرية هي النظرية الصحيحه دون الأولى و الثانيه.

الثانيه: إنّ الأمر على ضوء النظرية الأولى يشترك مع النهي في نقطه و هي المدلول الوضعي، فإنه في كليهما الطلب المولوي، ويختلف عنه في نقطه اخرى و هي المتعلق، فإنه الفعل في جانب الأمر و الترك في جانب النهي، وعلى ضوء النظرية الثانيه يشترك الأمر مع النهي في نقطتين:

نتائج البحث

الأولى: في المدلول الوضعي و هو إبراز الأمر الاعتباري النفساني.

الثانيه: في المتعلق، فإنه في كليهما الفعل، ويمتاز عنه في نقطه اخرى و هي سنخ

الاعتبار، وعلى ضوء النظرية الثالثة يمتاز الأمر عن النهي في نقطتين أساسيتين:

الأولى: في الملاك في مرحله المبادى، فإنه المصلحة في الأمر و المفسده في النهي.

الثانية: في الحكم في مرحله الجعل، فإنه الوجوب في الأمر و الحرمة في النهي ويشترك معه في نقطه اخرى و هي المتعلق فإنه في كليهما الفعل.

الثالثة: إن المدلول الوضعى على ضوء النظرية الثانية تصديقى لاتصورى، لأن تصويره غير مستند إلى الوضع بل هو مستند إلى الانس الذهني، و أما على ضوء النظرية الأولى و الثالثة، فالمدلول الوضعى تصورى لاتصديقى، لأن التصديق به مستند إلى ظهور حال المتكلم لا إلى الوضع.

الرابعة: إن ما هو المعروف في الألسنه من أن صرف وجود الطبيعه يتحقق بأول وجودها و صرف ترك الطبيعه لا يتحقق إلا بترك جميع أفرادها، فإن أرادو بترك جميع أفرادها الأعم من الطوليه و العرضيه، فلا أصل له ولا يرجع إلى معنى محصّل، فإن الطبيعه إن لوحظت بنحو صرف الوجود فنقيضها البديل لها ترك وجودها في الآن الأول الذى هو مصداق صرف الوجود، و إن لوحظت بنحو مطلق الوجود فنقيضها عدم مطلق وجودها، و إن أرادوا به الأفراد العرضيه فقط بمعنى أنّ بديل صرف وجود الطبيعه في الآن الأول و نقيضه تركه، و تركه إنّما يتحقق بترك جميع أفرادها في هذا الآن فقط فهو صحيح، و من هنا لافرق بين صرف وجود الطبيعه و صرف تركها، فكما إنّ صرف وجودها يتحقق بأول وجودها في الخارج فكذلك صرف تركها، فإنه يصدق على ترك ذلك الوجود في الآن الأول و إن كان متعددًا، كما إذا فرضنا إنّ الطبيعه قد وجدت بوجودات متعدده في عرض واحد و آن فارد، فإن صرف الوجود يصدق على الجميع، لأن

صدقه على أحدها المردد غير معقول واحدها المعين ترجيح بغير مرجح، فلامحاله يصدق على الجميع وكذلك صرف الترك، فإنه يصدق على جميع تروك تلك الوجودات في هذا الآن بنفس ملاك صدق صرف الوجود عليها، وهذا معنى أنّ نقيض الواحد واحد ونقيض المتعدد متعدد، ولا يعقل أن يكون نقيض الواحد متعددًا، كيف فإن نقيض الشيء بديله.

الخامسة: إنّ النهى لا يدل على انحلاله بانحلال متعلقه بالوضع كما هو الحال في الأمر، بلا فرق في ذلك بين نظريه ونظريه، فإنه لا يدل على ذلك على ضوء جميع النظريات في تفسيره.

السادسة: إنّ تبعيه النهى للمفسده في متعلقه لا تتطلب إنحلاله بانحلال أفراد متعلقه، إذ لا نعلم أنّ المفسده قائمه بكل فرد من أفرادها ولا طريق لنا إليه بقطع النظر عن ثبوت النهى كذلك، كما إنّ تبعيه الأمر للمصلحه في متعلقه لا تتطلب عدم الانحلال، فإنها تختلف باختلاف الموارد، نعم إنّ المفسده إذا كانت قائمه بشيء، فالغالب إنها وإن كانت تنحل بانحلال أفرادها إلا أن ذلك ليس منشأ انحلال النهى كما تقدّم.

السابعة: إنّ انحلاله الحرمة في باب النهى بنحو العموم الشمولى وعدم انحلاله الوجوب في باب الأمر كذلك، تتوقف على أمرين:

الأول: تماميه مقدمات الحكمه، لأنها إذا تمت فقد ثبت الاطلاق، ولكنها لا تدل على أنه شمولى أو بدلى.

الثانى: خصوصيه المورد، فإنها تقتضى في مورد أن الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه فيه شمولى وفي آخر أنه بدلى، فالخصوصيه الموجوده في جانب النهى تتطلب إنّ الاطلاق فيه شمولى ولا يمكن أن يكون بدلياً وفي جانب الأمر إنه

بدلى، أما من جهة أنه لا يمكن أن يكون شمولياً أو من جهة مناسبة الحكم و الموضوع الارتكازيه.

الثامنه: إن اطلاق الأمر بالنسبه إلى أفراد متعلقه بدلى، و أما بالنسبه إلى أفراد موضوعه شمولى، بنكته أن الموضوع قد أخذ مفروض الوجود فى مرحله الجعل، فإذن لا محاله يتعدد الحكم بتعدد وجوده فى الخارج و هذا بخلاف المتعلق، فإنه لم يؤخذ مفروض الوجود فيه وإلا كان طلبه من طلب الحاصل، هذا فيما إذا لم يقيد الموضوع بقيد الوحده فى مقام الجعل، وإلا فالاطلاق الثابت له بمقدمات الحكمه بدلى لا شمولى.

التاسعه: إن اطلاق الخطابات الوضعيه كقوله تعالى: أحل الله البيع وأوفوا بالعقود وماشاكل ذلك، الثابت بمقدمات الحكمه شمولى، بنكته أن كونه بدلياً لغومحض.

العاشره: إن مدلول مقدمات الحكمه إثبات الاطلاق، و أما إنه شمولى أو بدلى فالمقدمات لا تدل على شىء منهما، فإذن إثبات أنه شمولى أو بدلى بحاجه إلى مقدمه اخرى و هى تختلف من مورد إلى مورد آخر.

الحاديه عشر: إن تعليق بعض المحققين قدس سره على السيد الأستاذ قدس سره فى المقام غير وارد على تفصيل تقدم.

الثانيه عشر: إن الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه قد يكون فى الجمله الإنشائيه و قد يكون فى الجمله الخبريه، وفى كلتا الجملتين قد يكون الاطلاق شمولياً و قد يكون بدلياً، ولا فرق بين الجملتين من هذه الناحيه.

لا شبهه في أنه لاتضاد بين الأمر والنهي بما هما اعتبار من المولى، حيث إنه لاواقع لهما بهذا اللحاظ إلا واقع الاعتبار من المعتبر في عالم الذهن، نعم يقع التضاد بينهما من ناحيتين:

الأولى: من ناحيه الملا-ك في مرحله المبادئ كالمصلحه و المفسده والاراده و الكراهه و الحب و البغض، فلايمكن اجتماع الوجوب و الحرمة في شيء من ناحيه المبادئ، فإن معنى ذلك اجتماع المصلحه و المفسده فيه و الحب و البغض والاراده و الكراهه و هو محال.

الثانيه: من ناحيه الامتثال، فإن المكلف لا يكون قادراً على امتثال الوجوب و الحرمة معاً في شيء واحد، فإذا استحيل جعلها معاً، وإن شئت قلت: إن الغرض من جعل الوجوب لشيء هو إيجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان به، والغرض من جعل الحرمة لشيء آخر هو جعل الداعوييه و المحركيه لها نحو الاجتناب عنه، ومن الواضح إنه لايمكن الجمع بين هذين الاقتضائين و الغرضين لأنه من الجمع بين المتضادين.

وبكلمه، إن الأمر والنهي حيث إنهما من الأمور الاعتباريه فبطبيعه الحال يكون معروضهما بالأصالة و الذات هو عنوان الفعل في عالم الذهن كعنوان صلاه الظهر و العصر و المغرب و العشاء و عنوان الغضب ونحوه، لاستحاله تعلقهما بالفعل في عالم الخارج حقيقه وإلا لكانا خارجيين و هو خلف هذا، إضافه إلى أن

متعلق الأمر لو كان الفعل الخارجى لكان تعلق الأمر به من طلب الحاصل، و أما تعلقهما بالعناوين الذهنيه للأفعال الخارجيه فليس بملاك الموضوعيه، ضروره أنه إنما هو بملاك فائتها فيها ومرآيتها لها، باعتبار أن المولى يطلب تلك الأفعال من المكلفين أو ينهاهم عنها بواسطه تعلق الأمر بعناوينها الذهنيه الفانيه أو النهى عنها بعدما لا يمكن تعلق الأمر و النهى بمعنوياتها و هى الأفعال الخارجيه مباشره، وعلى هذا فإذا كان المعنون و المعروض بالعرض واحداً، كما إذا ورد (صل) و (لاتصل)، نشأ التنافى بينهما بالعرض من جهتين:

اجتماع الأمر و النهى

الأولى: من جهه المبادئ كالمصلحه و المفسده والاراده و الكراهه و الحب و البغض.

الثانيه: من جهه الامتثال والافتضاء، و أما بينهما بالذات فلاتنافى، ضروره أنه لا مانع من اعتبار كليهما معاً بما هو اعتبار، ولكن المانع من ذلك إحدى الجهتين المذكورتين، فلهذا تقع المعارضه بين (صل) و (لاتصل) بنحو التباين، حيث لا يمكن اجتماع المصلحه و المفسده والاراده و الكراهه و الحب و البغض فى شىء واحد و هو الصلاه، بداهه أن المحبوب لا ينطبق على المبغوض و الواجب على الحرام وهكذا، ولا بد حينئذٍ من الرجوع إلى قواعد باب المعارضه، ولكن هذا الفرض خارج عن مسأله اجتماع الأمر و النهى، إذ لا شبهه فى استحاله الاجتماع فى هذا الفرض ولا كلام فيه، والكلام فى مسأله الاجتماع إنما هو فيما إذا تعلق الأمر بعنوان و النهى بعنوان آخر، والعنوانان متغايران بالذات فى عالم الذهن، مثلاً تعلق الأمر بعنوان الصلاه مرآه لواقعها الخارجى و النهى بعنوان الغصب كذلك، وحينئذٍ فيقع الكلام فى أن تغاير معروضيهما فى عالم الذهن بالذات، هل يكفى فى رفع غائله التضاد بين معروضيهما بالعرض فى عالم الخارج

و إن كانا متحدين فيه أو لا، أو فقل إن تعدد العنوان هل يكفي في رفع غائله استحاله اجتماع الضدين و إن كان المعنون لهما واحداً في الخارج أو لا-يكفى، وإنه لابد من أن يكون المعنون فيه أيضاً متعدداً، وهناك محاولات عديده لاثبات أن الأمر و النهى في المسأله غير مجتمعين في شىء واحد.

محاولات لاثبات ان الامر و النهى فى المسأله غير مجتمعين فى شىء واحد

المحاوله الأولى لاثبات أن الأمر و النهى فى المسأله غير مجتمعين فى نهى واحد

إشاره

المحاوله الأولى: ما تقدم من أن متعلق الأمر صرف وجود الطبيعه ولايسرى منه إلى أفرادها وحصصها فى الخارج، بينما يكون متعلق النهى مطلق وجود الطبيعه، ولهذا ينحل النهى بانحلال وجودها فيكون كل فرد منها متعلقاً للنهى، وعلى هذا، فالصلاه فى الأرض المغصوبه بما أنها حصه من الصلاه المأمور بها وفرد منها، فلا تكون متعلقه للأمر باعتبار أن متعلقه بالصلاه الجامعه بينها وبين غيرها، فإذا لايلزم من تعلق النهى بها اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن متعلق الوجوب حيث إنه صرف وجود الطبيعه فهو يكشف عن أن ملاك الملتزم قائم به لابلطلق وجودها، وعليه فكما إن الوجوب لايسرى إلى أفرادها فكذلك ملاكه، وحينئذ فلا يكون فردا مشتملاً على ملاك كالمصلحه ولا متعلقاً للحب و الإراده لأنهما تتبعان الملاك، فإذا كما لايلزم اجتماع الوجوب و الحرمة فى الصلاه على الأرض المغصوبه باعتبار أنها فرد من الصلاه المأمور بها كذلك لايلزم اجتماع الاراده و الكراهه فيها ولا المحبوبيه و المبعوضيه.

والخلاصه: إن الوجوب حيث إنه واحد متعلق بصرف الوجود، فبطبيعه الحال يكشف عن أن ملاكه أيضاً واحد على أساس إن الملاك لو كان متعدداً لكان الوجوب متعدداً لا محاله، لأنه روح الوجوب و حقيقته، و أما الحرمة فحيث إنها متعدده، فتكشف عن أن ملاكها أيضاً متعدد فى المرتبه السابقه وإلا

فلا يعقل تعددها. ونتيجة ذلك، هي عدم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد لافي مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الجعل، وفي هذه المحاولة عده مناقشات:

المناقشه الأولى في هذه المحاولة

الأولى: إن الملازمه بين محبوبيه الجامع وأنحاء من المحبويه المشروطه بعدد حصص الجامع وأفراده ثابتة في مرحلة المبادئ وكذلك بين إرادته وأنحاء من الاراده المشروطه، وهذه الملازمه و إن لم تكن برهانيه حيث إنه لايمكن إقامة برهان عليها إلا أنها مطابقه للوجدان، فإذا كانت ثابتة في مرحلة المبادئ، كانت تكشف عن ثبوتها في مرحلة الجعل والاعتبار أيضاً على أساس أن مرحلة الجعل تتبع مرحلة المبادئ، بمعنى إن الشارع كما يجعل الوجوب للجامع يجعل وجوبات اخرى مشروطه لخصصه وأفراده، باعتبار إن الملازمه القهريه بين وجوب الجامع وأنحاء وجوبات اخرى مشروطه بعدد حصصه وأفراده غير معقوله، لأن الوجوب أمر اعتباري صادر من الشارع مباشره، ففرض تولده من وجوبات آخر خلف فرض كونه فعلاً اختيارياً للمولى مباشره، وعلى ذلك فهذه الملازمه في مرحلة المبادئ بين محبويه الجامع وأنحاء من محبويه اخرى مشروطه وكذلك بين إرادته وأنحاء من إرادته اخرى مشروطه ثابتة قهراً.

و أما في مرحلة الجعل فهي ثابتة جعلاً، وعلى هذا الأساس فالحصه في مورد الاجتماع كما أنها متعلقه للحرمة بمبادئها كذلك متعلقه للوجوب المشروط بمبادئه، ومن الواضح إن الوجوب المشروط كذلك لايجتمع مع الحرمة في شيء واحد، ضروره إنه لايمكن أن يكون متعلق الحرمة محبوباً ولو مشروطاً.

والجواب: إن هذه الملازمه في مرحلة الجعل والاعتبار منوطه بثبوتها في مرحلة المبادئ، و أما ثبوتها في تلك المرحلة بالبرهان فهو لايمكن، إذ ليس بالإمكان إقامة برهان على ثبوت هذه الملازمه فيها بل مقتضى البرهان أنه ليس

فى مرمله المبأى إآ- ملاك واحد؁ وذلك لأن الظاهر من الأمر المتعلق بالطبيعة أنه واحد ومتعلقه الجامع ولا يسرى منه إلى أفرادة قهراً ولا جعلاً لا بنحو الأوامر الفعلية ولا المشروطة؁ لأن السرايه القهريه غير معقوله و السرايه الجعليه بحاجه إلى دليل ولا دليل عليها؁ فإذا كان الأمر فى مقام الاثبات واحداً متعلقاً بالجامع؁ فهو يكشف عن ملاك واحد قائم به فى مقام الثبوت؁ إذ لا طريق لنا إلى احراز غيره ولا يوجد هناك دليل آخر يدل على أنحاء من الملاكات المشروطة بعدد أفراد الجامع وحصصه؁ و أما الوجدان فهو لا يحكم بالملازمه بين إرادته الجامع وأنحاء من الاراده المشروطة بعدد حصصه وأفراده وبين محبوبيه الجامع وأنحاء من المحبويه المشروطة كذلك؁ وإلا فلأزمه أن تكون هناك وجوبات متعدده مشروطة بعدد أفراد الجامع وحصصه؁ بلحاظ أن الوجوب يتبع الملاك فى الوحدته والكثرة على أساس أن المبدء هو حقيقه الوجوب وروحه مع أن الوجوب واحد فى المقام ومتعلق بالجامع بنحو صرف الوجود بل الوجدان يشهد على خلاف ذلك؁ لأن الاراده إذا تعلقت بالجامع بحده الجامعي فلأتسرى إلى أفراده بنحو الارادات المشروطة؁ لأن الوجدان يشهد بأن الجامع بحده الجامعي مراد ومتعلق للاراده دون الفرد بحده الفردى؁ ووجود الجامع فى الخارج و إن كان عين وجود الفرد فيه إلا أنهما مختلفان فى الاضافه؁ فالاراده متعلقه بالوجود المضاف إلى الجامع لا المضاف إلى الفرد لامطلقه ولا مشروطة؁ فإذا تحقق الجامع حينئذ فى ضمن فرد؁ انتهت الاراده بانتهاء مفعولها وكذلك الحال فى الحب؁ فإنه إذا تعلق بالجامع بحده الجامعي فلا يسرى منه إلى أفراده لامطلقاً ولا مشروطاً؁ فالسرايه خلاف الوجدان لا أنها مطابقه للوجدان؁ مثلاً الصلاه الجامعه بين المبدء و المنتهى محبوبه لا كل فرد من أفرادها بحده الفردى؁ نعم إذا وجدت الصلاه فى ضمن فرد فالفرد محبوب من جهه وجود الجامع

لابحده، ومن هنا قلنا في مبحث الواجب التخييري إنَّ مرجعه إلى جعل وجوب واحد متعلق بالجامع العنواني و هو عنوان أحد البدائل لا إلى جعل وجوبات متعدده المشروطه بعدد أفراد الجامع، فإن هذا القول مبني على أحد الأمرين:

الأول: أن يكون كل واحد من أفراده مشتملاً على ملاك ملزم.

الثاني: إنَّ الملاك القائم بالجامع يسرى منه إلى أفراده بنحو الملاكات المشروطه، وكلا الأمرين غير صحيح.

أما الأمر الأول: فلما تقدم في مبحث الواجب التخييري من أنه باطل ثبوتاً واثباتاً، أما الأول فلأن جعل الوجوب لكل من البدائل بنحو الوجوب المشروط منوط بغرض التضاد بين الملاكات القائمه بالبدائل وعدم امكان الجمع بينها في مقام الاستيفاء، ولكن تقدم أن فرض التضاد بينها مع عدم التضاد بين البدائل في نفسها فرض لا واقع له.

و أما الثاني: فلأن ظاهر الدليل هو أن المجمعول وجوب واحد متعلق بالجامع العنواني دون وجوبات متعدده المشروطه.

و أما الأمر الثاني: فلما عرفت الآن من أن الملاك القائم بالجامع كالاراده و الحب لا يسرى منه إلى أفراده بنحو إرادات مشروطه بعدد أفراد الجامع، لأن ذلك خلاف الوجدان من جهه وبدون برهان من جهه اخرى.

فالنتيجه، إن هذه الملازمه غير ثابتة في مرحله المبادئ حتى يمكن الاستدلال بها على ثبوتها في مرحله الجعل باعتبار أنها تتبع مرحله المبادئ، فإذن هذه المناقشه غير تامه.

المناقشه الثانيه في هذه المحاوله

المناقشه الثانيه: ما أفاده المحقق النائيني قدس سره بتقريب أن الوجوب و إن لم

يجتمع مع الحرمه فى مورد الاجتماع، على أساس إنه تعلق بالجامع ولايسرى منه إلى أفراده وحصصه، إلا- أن متعلقه لما كان الجامع فمقتضى إطلاقه أن المولى قدرخص المكلف فى تطبيقه على أى حصه من حصصه شاء وأراد، ومنها الحصه المنهى عنها كالصلاه فى الأرض المغصوبه، ومن الواضح أن تطبيق الجامع المأمور به على حصته المنهى عنها فى مورد الالتقاء يستلزم اجتماع الترخيص مع الحرمه فى شىء واحد و هو محال، ضروره كما أن الوجوب لايجتمع مع الحرمه فى شىء واحد كذلك الترخيص الشرعى، نعم لو كانت الحصه منهيأ عنها بالنهى التنزيهى، فهو لا-يمنع من تطبيق الجامع عليها، لأن الترخيص لاينافى الكراهه، ومن هنا لامانع من تطبيق الصلاه المأمور بها على الصلاه فى الحمام باعتبار أن النهى عنها نهى تنزيهى و هو لايمنع من الاتيان بمتعلقه وتطبيق الواجب عليه، غايه الأمر أنه مرجوح، ومن هنا تفترق هذه المناقشه عن المناقشه الأولى، فإن الأولى لو تمت لكان مقتضاها عدم الفرق بين أن يكون النهى عن الحصه نهياً تحريماً أو تنزيهياً على أساس أن الوجوب كما لايجتمع مع الحرمه فى شىء واحد، و إن كان الوجوب مشروطاً كذلك لايجتمع مع الكراهه، وهذا بخلاف المناقشه الثانيه، فإن المانع من التطبيق إنما هو حرمه الحصه لا كراهيتها، شريطه أن لا تكون الكراهه ناشئه عن مرجوحه ذات الحصه وإلا فلا يمكن التقرب بها بأن تكون ناشئه عن الخصوصيات المقترفه بها كخصوصيه كون الصلاه فى الحمام أو نحوها، فعندئذ لا مانع من التقرب بها، ومن هنا فسير المحقق النائينى قدس سره النهى عن الصلاه فى الحمام بالكراهه المصطلحه لابعنى أقل ثواباً، فإن الداعى على هذا التفسير إنما هو توهم التنافى بين الكراهه و العباده وإنهما لا يجتمعان فى شىء واحد، ولكن هذا التوهم فى غير محله، لأن الصلاه فى الحمام حصه من حصص العباده لا أنها بنفسها عباده، لأن العباده هى الصلاه الجامعه بينها وبين غيرها

و هي المتعلقة للوجوب، وحيث إنها مطلقة فلازم إطلاقها ترخيص الشارع في تطبيقها على أى حصه من حصصها شاء وأراد، وكراهه الصلاة في الحمام لا-تمنع عن جواز تطبيق الصلاة المأمور بها عليها، ولايعتبر في جواز التطبيق أن يكون كل حصه من حصصها محبوبه ومشملة على الملاك ومتعلقه للإيراده، بل المعترف به أن لا يكون هناك مانع منه و المانع هو حرمة الحصه، و أما كراهتها فهي لا تمنع عن الانطباق، باعتبار أن كراهتها ناشئه عن تخصصها بخصوصيه الحصه لا بلحاظ ذاتها بقطع النظر عن خصوصيتها، فإذن وجود الحصه بلحاظ إنه وجود الطبيعه المأمور بها محبوب وبلحاظ أنه وجود الحصه مكروه، فالتطبيق إنما هو بلحاظ الأول دون الثانى.

والجواب أولاً: إن معنى الاطلاق ليس هو الترخيص من قبل الشارع في تطبيق المأمور به و هو الجامع على كل حصه من حصصه، لأن معنى الاطلاق كما ذكرناه في محله عبارته عن عدم لحاظ القيد مع الطبيعه حين ما يراد جعل الحكم عليها، ومن هنا قلنا إن التقابل بينهما من تقابل السلب الإيجاب، وعلى هذا فلا يكون للأمر المتعلق بالطبيعه المطلقة مدلولان، أحدهما مطابقى و هو وجوب متعلقه، والآخر التزامى و هو الترخيص فى تطبيقه، بل له مدلول واحد و هو وجوب متعلقه، غايه الأمر إن كان متعلقه مطلقاً بمعنى أن المولى لم يلاحظ قيده معاً حينما جعل الحكم عليه، فهو قابل للانطباق على كل ما يصلح أن يكون فرداً له، و هذه الصلاحيه ذاتيه له وغير قابله للجعل، و أما فعلية الانطباق على أفراد و حصصه جميعاً فهي تتوقف على أن لا يكون هناك مانع عنها، والمانع عن هذا الانطباق هو حرمة الحصه و مبعوضيتها، فإنها تمنع عن انطباقه عليها فعلاً رغم أنه قابل للانطباق عليها ذاتاً.

وبكلمه، إنّ تقييد متعلق الأمر بقييد فى مقام الاثبات مانع عن قابليه انطباقه على الحصه الفاقده للقييد، و قد عرفت أنّ هذه القابليه ذاتيه له، بينما حرمه الحصه لاتمنع عن هذه القابليه وإنما تمنع عن فعليه الانطباق، لأنها تتوقف على عدم تلبس الحصه بها فعلاً، فإن التلبس بها كذلك مانع عنها رغم أنه قابل للانطباق عليها ذاتاً.

ومن هنا يفترق هذا المانع عن القيد المأخوذ فيه، فإنه رافع لقابليه انطباقه على الفاقده للقييد، و أما هذا المانع الموجود فى الفرد، فإنه لايمنع عن قابليه الانطباق وإنما يمنع عن فعليته.

فالنتيجه، إن اطلاق متعلق الأمر لايدل على ترخيص الشارع المكلف فى تطبيقه على أى فرد من أفراده وحصه من حصصه شاء، منها حصته المحرمه و هى الصلاه فى الأرض المغصوبه حتى يكون منافياً للنهى، لأن اطلاقه الذاتى منوط بعدم القيد واطلاقه الفعلى منوط بعدم تلبس الحصه بالمانع و هو الحرمه، فإذن ليس للأمر مدلول الترامى لكى يكون منافياً لمدلول النهى.

المناقشه الثالثه فى هذه المحاوله

المناقشه الثالثه: إنّ هذه المحاوله فى المسأله و إن كانت تجدى لدفع محذور التنافى بين الوجوب و الحرمه فى مرحله المبادى و مرحله الجعل ولكنها لاتجدى لدفعه فى مرحله الامتثال، لأن متعلق الوجوب إذا كان مطلقاً فالعقل يحكم بالتخير فى تطبيقه على أى فرد من أفراده وحصه من حصصه شاء وأراد منها الحصه المحرمه، فإذن لايمكن الجمع بين اطلاق متعلق الوجوب و حرمه هذه الحصه فى مرحله الامتثال، ولا بد حينئذٍ إما من تقييد إطلاق متعلق الوجوب بغير هذه الحصه أو رفع اليد عن حرمتها، ولا يمكن الجمع بين اطلاق متعلقه و حرمه هذه الحصه، وفيه: إنّ هذه المناقشه غير تامه، لأن حرمه الحصه

ومبغوضيتها تمنع عن حكم العقل بالانطباق لا أنّ العقل يحكم به، بداهه أنّ العقل يحكم باستحاله انطباق الواجب على الحرام ومعه كيف يعقل أن يحكم بالانطباق، فإذا هذه المحاوله لو كانت مجديه لدفع التنافى بينهما فى مرحله المبادئ و الجعل، كانت مجديه لدفعه فى مرحله الامتثال أيضاً.

المحاوله الثانيه: إن الأحكام الشرعيه متعلقه بالعناوين و المفاهيم الذهنيه مباشره و بالذات

، ولا يمكن أن تكون متعلقه بالأفعال الخارجيه وإلا- لزم كونها خارجيه، وعلى هذا فالوجوب متعلق بعنوان الصلاه ومفهومها الذهني الفاني مباشره وبالذات، والحرمة متعلقه بعنوان الكون فى الأرض المغصوبه ومفهومه الذهني الفاني كذلك المنطبق على الصلاه فيها خارجاً، وهذا العنوان المتعلق به الأمر مباشره و إن كان ملحوظاً فانياً فى معنونه فى الخارج ومأخوذاً بنحو المشيريه و المعرفيه، ولكن مع هذا لايسرى الأمر منه إلى الخارج وإلا- لزم كونه خارجياً وهو خلف، فإذا ما هو متعلق الوجوب بالذات مابين لما هو متعلق الحرمة كذلك، و أما المعروض و المعنون بالعرض لهما فى الخارج، فهو و إن كان واحداً إلا أنه ليس متعلق الوجوب و الحرمة مباشره، فتحصل إن الوجوب و الحرمة لايجتمعان فى شىء واحد لكى نبحت عن إمكان ذلك واستحالته، ولكن هذه المحاوله ساقطه، فإن الوجوب و الحرمة بما هما أمران اعتباريان و إن كان لاتنافى ولاتضاد بينهما بالذات ولا مانع من اجتماعهما فى شىء واحد كذلك، إلا أنه لايمكن الجمع بينهما فيه بلحاظ مرحله الاقتضاء، لأن الوجوب يقتضى الاتيان بمتعلقه فى الخارج وإيجاده فيه، والحرمة تقتضى الاجتناب عنه وعدم إيجاده فيه، كما لايمكن اجتماعهما فى شىء واحد بلحاظ مبادئهما و هى المصلحه و المفسده والاراده و الكراهه و الحب و البغض، وفى هذه المحاوله و إن كان متعلق الوجوب بالذات و هو العنوان الذهني مابيناً لمتعلق الحرمة كذلك إلا أنّ

المعروض و المعنون لها فى الخارج لما كان واحداً، فالوجوب يقتضى إيجاده فيه، بينما الحرمة تقتضى خلافه هذا، إضافة إلى أن ملاك الوجوب و الحرمة قائم بالمعنون لا بالعنوان الذهنى الذى هو مرآه له.

فالتبجيه، إنَّ عدم إمكان اجتماع الأمر و النهى فى مورد الالتقاء والاجتماع، إنما هو بلحاظ عدم إمكان اجتماع المصلحه و المفسده و الإراده و الكراهه و الحب و البغض فى مرحله المبادئ من جهه، وفى مرحله الاقتضاء و عالم الفعلية من جهه اخرى، و هذه المحاولة ناظره إلى حال الأمر و النهى فى مرحله الجعل فقط، و من الواضح إنَّه لاتنافى بينهما فى هذه المرحلة بقطع النظر عن مرحلتى المبادئ و الاقتضاء، لأن مبادئ الحكم هى التى تقتضى الامتثال و الإطاعه بالاتيان بمتعلقه إذا كان أمراً و الاجتناب عنه إذا كان نهياً.

المحاولة الثالثة: إنَّ تعدد العنوان يكفى فى جواز اجتماع الأمر و النهى

إشاره

سواءً أكان المعروض و المعنون لهما واحداً فى الخارج أم كان متعدداً، أما على الثانى و هو ما إذا كان المعنون فيه متعدداً فالأمر ظاهر، لأن متعلق الأمر حينئذٍ مبين لمتعلق النهى ذاتاً و عرضاً، فلا يلزم عندئذٍ أى محذور فى مرحله المبادئ، حيث لا يلزم اجتماع المصلحه و المفسده فى شىء واحد ولا الإراده و الكراهه ولا الحب و البغض ولا فى مرحله الاقتضاء، لأن الأمر يقتضى الاتيان بشىء و النهى يقتضى الاجتناب عن شىء آخر و هذا لا كلام فيه، وإنما الكلام فيما إذا كان المعنون فى الخارج واحداً، وحينئذٍ فهل يجدى تعدد العنوان وحده فى عالم الذهن فى رفع غائله التضاد بين الأمر و النهى فى شىء واحد أو لا؟

والجواب: إنَّ ذلك بحاجه إلى مزيد تفصيل و تحقيق.

تفصيل و تحقيق فى المحاولة الثالثه

بيان ذلك، إن العنوانين المنطبيين على معنون واحد فيمكن تقسيمهما إلى ثلاثه

الأول: أن يكونا متأصلين وكل منهما يمثل حقيقه نوعيه لشيء.

الثاني: أن يكون أحدهما متأصلاً ويمثل حقيقه نوعيه لشيء و الآخر أمراً انتزاعياً لا يمثل حقيقه نوعيه.

الثالث: أن يكون كلاهما أمراً انتزاعياً.

أما القسم الأول، فلا شبهه في أن تعدده يوجب تعدد المعنون في عالم العين و الخارج بل هو فيه على أساس أنه يمثل حقيقه نوعيه له، ومن الطبيعي إنه لا يمكن أن تكون لموجود واحد حقيقتان نوعيتان، فإن الإنسان يمثل حقيقه نوعيه للحيوان الناطق الموجود في الخارج بوجود واحد بملا-ك أن الحقيقه النوعيه تمثل جزئين تحليلين لدى العقل هما الجنس و الفصل و جزئين خارجيين هما ماده و الصوره، و الصوره هي فعلية الشيء في عالم الخارج و الفصل بمثابة العله التامه لوجود النوع فيه، فمن أجل ذلك يستحيل أن تكون حقيقتان نوعيتان لموجود واحد، وإلا لزم أن يكون موجوداً بوجودين متباينين يمثل كل منهما حقيقه نوعيه، ضروره أن لكل نوع وجوداً مستقلاً في الخارج ويستحيل إتحاده مع وجود نوع آخر، لأن كل صوره تأتي عن صوره اخرى باعتبار إن فعلية الشيء إنما هي بوجوده ولا يقبل الوجود وجوداً آخر، كيف فإن كل وجود في الخارج مباين لوجود آخر ولكل وجود فيه ماهية، ولا يعقل أن تكون له ماهيتان متباينتان، بداهه أن لوجود واحد نوعي ماهيه نوعيه واحده المركبه من الجنس و الفصل، ولا يعقل أن تكون له ماهيتان نوعيتان متباينتان وإلا لزم أن يكون له جنسان و فصلان و هو كما ترى، فإذن بطبيعته الحال يستلزم تعدد العنوان المتأصل تعدد المعنون، ولا يعقل أن يكون المعنون واحداً وجوداً و ماهية

والعنوان المتأصل له متعدداً، وإلا لزم أن يكون لموجود واحد ماهيتان متباينتان و هو محال، فإذا كان المعنون متعدداً في مورد الالتقاء، فلا مانع من الاجتماع فيه في مرحلة الجعل ولا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الاقتضاء، أما في الأول، فلأنه لا مانع من اجتماع الوجوب و الحرمة بما هما أمران اعتباريان في شيء واحد فضلاً عن شيئين، ولا يلزم من اجتماعهما فيه اجتماع الضدين حتى يكون محالاً.

و أما الثانية، فلأن المصلحة و المفسده لاتجتمعان في شيء واحد حتى يلزم اجتماع الضدين، فإذا كان لاتضاد بينهما في مرحلة الاتصاف، فإن المتّصف بالمصلحة عنوان الصلاة في عالم الذهن و المتّصف بالمفسده عنوان الغضب فيه، كذلك لاتضاد بينهما في مرحلة الفعلية و هي مرحلة وجود الصلاة في الخارج ووجود الغضب فيه، فإن المصلحة مترتبة على وجود الصلاة فيه و المفسده مترتبة على وجود الغضب وهما وجودان متباينان فيه وكذلك الإراده و الكراهه و الحب و البغض، فإنهما لاتجتمعان في شيء واحد لكي يلزم اجتماع الضدين، فإذا كان مضاده بينهما لا في مرحلة المراد بالذات ولا في مرحلة المراد بالعرض.

و أما في المرحلة الثالثه، فأيضاً لاتنافى بينهما في الاقتضاء، لأن كلاً منهما يقتضى الاتيان بمتعلقه في الخارج في نفسه، نعم قد تقع المزاحمه بينهما في مرحلة الامثال، و هذا خارج عن باب الاجتماع على القول بالامتناع، فإن المسأله على هذا القول تدخل في باب المعارضه، وعلى القول بالجواز تدخل في باب المزاحمه.

و أما في القسم الثاني، فلا بد من النظر فيه، فإن كان المعروف للعنوان الانتزاعي نفس المعنون بالعنوان الذاتى بأن يكون ذلك العنوان الذاتى هو منشأ انتزاعه، فمعناه إنّ المعنون في الواقع وعالم الخارج واحد، فإذا كان واحداً استحال اجتماع الأمر و النهى فيه بلحاظ عالم المبادئ وعالم الاقتضاء، و أما

بلحاظ عالم الاعتبار و الجعل فلا استحاله فيه، لما تقدم من أنه لا مانع من اجتماع الوجوب و الحرمة بماهما أمران اعتباريان فى شىء واحد، ولا يلزم من اجتماعهما فيه بهذا اللحاظ اجتماع الضدين على أثر أنه لا واقع لهما إلا فى عالم الاعتبار والذهن، ولا يتصور التضاد و التنافى فى هذا العالم، ومن هنا يكون متعلقهما فيه العنوان الذهنى المرآتى، و أما استحالته بلحاظ عالم المبادى، فلأن المصلحه بوجودها الذهنى عنوانى قائمه بالفعل بوجوده كذلك، و أما المصلحه بوجودها الخارجى الواقعى قائمه بالفعل بوجوده الخارجى الواقعى ومرتبه عليه وكذلك الحال فى المفسده، وحيث إن ما فى الذهن ملحوظاً بنحو المعرفيه و المشيريه الصرفيه إلى ما فى الخارج، فالمعيار إنما هو بالمصلحه و المفسده فى عالم الخارج، والمفروض إنهما متضادتان فلا يمكن اجتماعهما فى شىء واحد فيه، و أما الإراده فهى من الصفات الحقيقيه ذات الاضافه كالعلم و الحب و البغض و الكراهه، و الاضافه مقومه لحقيقتها ولا يمكن افتراض خلوها عنها لأنه مساوق لافتراض عدم تحققها، وتسمى هذه الاضافه بالإضافه الاشراقية فى الاصطلاح فى مقابل الإضافه المحموليه التى هى خارجه عن ذات المضاف، ولا مانع من فرض خلوها عنها لأنها ليست مقومه لها، فلذلك يكون لهذه الصفات النفسانيه معروض بالذات فى داخل النفس كالمعلوم بالذات و المراد بالذات و المحبوب بالذات وهكذا، وحيث إن الاضافه الاشراقية فى مرتبه ذات تلك الصفات بل هى عينها خارجاً، فلازم ذلك إن ما يضاف إليه الصفات المذكوره فى داخل النفس يكون فى مرتبه ذاتها، و هذا معنى إن المعلوم بالذات عين العلم و المراد بالذات عين الإراده و المحبوب بالذات عين الحب وهكذا و الإختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار، ولكن من الواضح جداً إنه لا يكفى فى رفع غائله استحاله اجتماع الأمر و النهى تعدد المعروض و المعنون بالذات، بأن يكون المراد بالذات غير المكروه بالذات

والمحجوب بالذات غير المبعوض بالذات، طالما يكون المعروض و المعنون بالعرض واحداً فى الخارج وجوداً و ماهية، بدهه أن المقصود الأصلى و المراد الحقيقى هو وجود الفعل فى الخارج و الأثر المطلوب من قبل المولى مترتب عليه، و الاراده بما أنها من الصفات النفسانية فلا يعقل تعلقها بالفعل الخارجى، فلامحاله تتعلق بصورتها فى عالم الذهن بعنوان أنها مرآه لما فى الخارج وفانيه فيه و مشيره إليه لا بعنوان الأصاله و الموضوعيه، لأن الغرض لا يترتب على صورتها فى عالم الذهن، إذ لا قيمه لها غير كونها مرآه لما فى لا يترتب على صورتها فى عالم الذهن، إذ لا قيمه لها غير كونها مرآه لما فى الخارج، باعتبار إن الوجود الذهني بالنظر التصورى أى بالحمل الأولى عين الأمر الخارجى، و بالنظر التصديقى أى بالحمل الشايح يكون مباناً له، فإذن تعلق الاراده بصوره الفعل فى الذهن إنما هو بالحمل الأولى و النظر التصورى الذى لا يرى بها إلا الخارج، وكذلك تعلق الحب بصوره الشىء فى الذهن و تعلق العلم بصوره الأشياء فى عالم الذهن، كل ذلك إنما هو بالحمل الأولى و النظر التصورى باعتبار أنه لا يرى بها إلا الواقع ولا يجب إلا ما فى الخارج وهكذا، و بكلمه إن منشأ انتزاع العنوان العرضى إن كان متحداً مع العنوان الذاتى، فالمعنون فى مورد الاجتماع واحد وجوداً و ماهية، و إن كان مباناً للعنوان الذاتى، فحينئذ إن كان جهه تقييده، فالمعنون فى مورد الاجتماع متعدد و ان كان جهه تعليليه، فعندئذ قد يكون معنونه متحداً مع معنون العنوان الذاتى، كما إذا أمر المولى بالسفر إلى بلد معين و نهى عن الغضب، و السفر عنوان ذاتى و عبارته عن الحركة الأينية التى هى من مقوله الأين، و حيث إن الحركة ليست مقوله مستقلة، لأنها فى ضمن أى مقوله كانت عين هذه المقوله حتى الحركة الجوهرية، فإنها عين الجوهر و الحركة الأينية عين مقوله الأين و الحركة الكميته عين مقوله الكم و الحركة الكيفيه عين مقوله الكيف وهكذا، و الغضب عنوان

انتزاعى منطبق على نفس الحركة الأينية، ومنشأ انتزاعه عدم رضا المالك بها و هو جهه تعليبيه، وقد يكون مابيناً له، كما إذا أمر المولى بالقيام أو التكلم ونهى عن الغضب، ففي مثل ذلك إذا دخل المكلف الأرض المغصوبه وتكلم فيها أوقام، فإن الواجب من مقوله كيف المسموع أو الوضع و الحرام من مقوله الأين، فيكون الواجب مابيناً للحرام ذاتاً وخارجاً، و أما عنوان الغضب فهو عنوان انتزاعى منطبق على مقوله الأين، ومنشأ انتزاعه جهه خارجيه و هى عدم رضا المالك.

فالتتيجه، فى نهايه المطاف إن المعيار فى جواز الاجتماع فى المسأله وعدم جوازه فيها إنما هو بتعدد المعنون بالفرض فى مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً، ووحده فيه كذلك لابتعدد العنوان ووحده.

و أما القسم الثالث: و هو ما إذا كان العنوانان كلاهما انتزاعياً ففيه تفصيل، لأن العنوانين المذكورين إن كان كل منهما منتزعاً عن خصوصيه ذاتيه ثابتة فى لوح الواقع وتكون نسبته إليها نسبه الطبيعى إلى فردة ومصداقه بالذات، فتعدددهما يوجب تعدد المعنون فى الخارج وجوداً وماهيةً لاستحاله انتزاع عنوانين متباينين ذاتاً كالفوقيه و التحتيه ونحوهما من خصوصيه ذاتيه واحده، و إن كان منتزعاً خصوصيه تعليبيه، بأن يكون منشأ انتزاع كل منهما غير معروضه ومعنونه فى الخارج، فتعدددهما لا يوردى إلى تعدد المعنون بنحو ضابط كلى، بل لابد حينئذٍ من النظر إلى أن المعنون لهما فى مورد الالتقاء هل هو واحد ذاتاً وحقيقه فى الخارج، أو متعدد كذلك، فعلى الأول لامناص من القول بالامتناع، لما عرفتم من أن الميزان فى الجواز وعدم لزوم محذور اجتماع الضدين إنما هو تعدد المعنون فى الخارج وجوداً وماهيةً، كما إن الميزان فى استحاله

الاجتماع إنما هو بوحده المعنون كذلك و إن كان العنوان الذهني متعدداً إذ لاقيمه لتعدد طالما يكون المعنون في مورد الاجتماع واحداً وجوداً وذاتاً.

نتيجة البحث

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي ان العنوان إذا كان ذاتياً فتعدد المعنون لا محاله لاستحاله انطباق عنوانين ذاتيين على معنون واحد وجوداً وماهية، وعندئذٍ فلا اشكال في جواز اجتماع الأمر و النهى، و إذا كان عرضياً فلا بد من النظر إلى المعروض و المعنون في الخارج، فإنه إن كان واحداً وجوداً وماهية فلا مناص من القول بالامتناع بلا فرق في ذلك بين أن يكون العنوانان كلاهما عرضياً أو أحدهما ذاتياً و الآخر عرضياً، لأن الميزان إنما هو بوحده المعروض و المعنون في الخارج، و أما إذا كان متعدداً فلا مناص من القول بالجواز بلا فرق في ذلك أيضاً بين أن يكونا عرضيين أو أحدهما عرضياً و الآخر ذاتياً هذا.

ثلاثة آراء في المسألة:

إشارة

الرأى الأول: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من الضابط العام هو ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون ولا ينتم به وحدته (١).

الرأى الثانى: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من الضابط العام و هو ان متعلق الوجوب و الحرمة إن كان من المبادئ الاشتقاقية، كان التركيب بينهما انضمامياً فى مورد الاجتماع و إن كان من المشتقات، كان التركيب بينهما اتحادياً فيه (٢).

الرأى الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من التفصيل فى المسألة و نقد اطلاق

ص: ٣٠٨

١- (١) - كفايه الاصول ص ١٥٩.

٢- (٢) - أجود التقريرات ج ١ ص ٣٣٩.

أما الرأي الأول، فقد ذكر المحقق الخراساني قدس سره في وجه اثبات هذا الرأي مجموعه من المقدمات:

الأولى: ان الأحكام الخمسه التكليفية متضاده في مقام فعليتها وبلوغها مرتبه البعث و الزجر، ضروره ثبوت المنافاه و المعانده التامه بين البعث نحو واحد في زمان و الزجر عنه في نفس ذاك الزمان و إن لم تكن بينها مضاده مالم تبلغ إلى تلك المرتبه، لعدم المنافاه و المعانده بين وجوداتها الإنشائية قبل البلوغ إليها كما لا يخفى، فاستحاله اجتماع الأمر و النهى في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال بل من جهه أنه بنفسه محال، فلا يجوز حتى من يجوز التكليف بغير المقدور. و مقصوده قدس سره من هذه المقدمه هو أن المضاده و المعانده بين الأحكام الخمسه إنما هي في مرتبه فعليتها وبلوغ تلك الأحكام حدّ البعث و الزجر الحقيقيين، فلا مضاده بينها في مرتبه الانشاء فضلاً عن مرتبه الاقتضاء، واستحاله الجمع بينها في هذه المرتبه في شيء واحد و زمن فارد إنما هي من باب استحاله اجتماع الضدين، فلهذا لا تختص بمذهب دون مذهب بل هو محال مطلقاً حتى عند الأشاعره القائله بجواز التكليف بالمحال.

الثانيه ما ملخصه: ان الأحكام الشرعيه لم تتعلق بالأسماء و الألفاظ و لا بالعناوين الإنتزاعيه التي لا مطابق لها في الخارج وإنما تتعلق بأفعال المكلفين الصادره عنهم خارجاً، ضروره ان الغرض سواءً أكان مصلحه أم مفسده أم غيرهما، لا يترتب على الأسماء و الألفاظ المجرده و لا على العناوين الانتزاعيه التي لا واقع موضوعي لها ماعدا وجودها في عالم الذهن، وإنما يترتب على تلك

الثالثه: ما مضمونه ومغزاه هو أن تعدد العنوان بشئى أنواعه وأشكاله لا يوجب تعدد المعنون فى الخارج، ضروره انه لا مانع من انطباق عناوين متعدده على معنون واحد فيه، ولا يوجب تعدده كانباق عنوان الأب والابن والأخ والزوج والعالم والقادر وما شاكل ذلك على شخص واحد كزيد مثلاً بل تنطبق على ذات واحده بسيطه من تمام الجهات كذاته تعالى وتقدس، فإن مفاهيم الصفات العليا الذاتيه كالعالم والقادر ونحوهما و الصفات الفعلية كالخالق والرازق والمتكلم والمريد وما شابه ذلك، تنطبق جميعاً على ذاته الأحديه مع أنها بسيطه فى غايه البساطه، وذلك لأن اختلاف هذه العناوين و المفاهيم انما هو بالاعتبار والاضافه لا- بالذات و الحقيقه، مثلاً- الله تعالى عالم باعتبار انكشاف الأشياء لديه وقادر باعتبار قدرته على التكوين والايجاد وخالق باعتبار خلقه الأشياء ورازق باعتبار رزقه الناس وهكذا، فلا أثر لتعدد هذه العناوين ولا يؤثر فى المعنون أصلاً(1).

ونتيجه هذه المقدمات هى ان المجمع فى مورد الاجتماع حيث إنه واحد وجوداً وماهيةً، فيستحيل اجتماع الأمر و النهى فيه لأنه من اجتماع الضدين و هو محال ولا يجدى تعدد العنوان.

و لناخذ بالنظر إلى هذه المقدمات، أما المقدمه الأولى فهى مبنيه على نظريته قدس سره من أن للحكم مراتب متعدده منها مرتبه فعليته بفعلية موضوعه فى الخارج، ولكن قد ذكرنا فى محله انه لا- أساس لهذه النظرية، وذلك لأن للحكم بما هو اعتبار مرتبه واحده و هى مرتبه الجعل باعتبار انه يوجد به فى عالم الاعتبار

ص: ٣١٠

والذهن وفعلية في هذا العالم، ولا يعقل أن يوجد في الخارج بوجود موضوعه فيه وإلا لزم أن يكون أمراً خارجياً و هو خلف.
نعم، فعلية فاعليته ومحركيته للمكلف في الخارج تتوقف على وجود موضوعه فيه و هي أمر تكويني لا اعتباري.

والخلاصة: ان للحكم بما هو اعتبار مرتبه واحده و هي مرتبه الجعل، فإن وجوده وفعليته إنما هو بنفس الجعل والاعتبار من قبل المولى، ولا يتصور أن يكون له وجود آخر و هو وجوده الخارجى، بداهه انه لا يعقل أن يكون للحكم وجود خارجى وإلا لكان خارجياً، فلهذا تكون فعليته بنفس وجوده فى وعاء الاعتبار و الذهن. نعم، فعلية فاعليته ومحركيته للمكلف لا تكون إلا بفعلية موضوعه فى الخارج، مثلاً- وجوب الحج الموجود فى عالم الاعتبار و الجعل لا يكون فاعلاً ومحركاً للمكلف نحو الاتيان بالحج وداعياً له نحوه إلا بعد استطاعته فى الخارج فإذا استطاع كانت فاعليه وجوب الحج فعلية بالنسبه إليه، ووجوب الصلاه مثلاً إنما يكون فاعلاً ومحركاً للمكلف نحو الاتيان بها إذا دخل الوقت مع توفر سائر شروطه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان متعلق الأمر و النهى فى مرحله الجعل والاعتبار العنوان الذهني ولا تنافى بينهما فى هذه المرحلة، لأن متعلق أحدهما فيها غير متعلق الآخر، ولكن تعدد متعلقيهما بالذات لا يجدى فى الاجتماع طالما إذا كان متعلقاهما بالعرض فى الخارج واحداً وجوداً وماهيه، ضروره انه مادام يكون كذلك يستحيل اجتماع الأمر و النهى فيه.

واما المقدمه الثانيه، و هي ان الأحكام الشرعيه لم تتعلق بالأسماء و الألفاظ ولا بالعناوين الانتزاعيه وإنما تتعلق بالأفعال الخارجيه الصادره من المكلفين فى

الخارج، ففيه انه اريد بعدم تعلقها بالعناوين الانتزاعيه عدم تعلقها بما هي اعتبار من قبل الشارع كالوجوب و الحرمة، فيرد عليه ان تعلقها بما هي اعتبار بالأفعال الخارجيه مستحيل لأمرين:

الأول: انها ليست بخارجيه حتى تتعلق بها.

الثاني: انه يلزم من تعلقها بها طلب الحاصل إذا كانت متمثله في الوجوب و التكليف بالمحال إذا كانت متمثله في الحرمة وكلاهما محال، و إن اريد به عدم تعلقها بها بما لها من المبادئ يعنى المصلحه و المفسده والاراده و الكراهه و الحب و البغض، فيرد عليه ان المصلحه و المفسده بوجودهما الذهني قائمتان بعنوان الفعل في عالم الذهن، واما بوجودهما الخارجى فهما مترتبان على الفعل في عالم الخارج، واما الاراده و الكراهه و الحب و البغض فقد تقدّم انها من الصفات النفسانيه الحقيقيه ذات الاضافه كالعلم ولها معروض بالذات في عالم النفس و هوعينها، ولا فرق بينهما إلا بالاعتبار ومعروض بالعرض و هو الفعل في الخارج و المطلوب الأصلي، والمحصل لغرض المولى انما هو وجوده فيه، وحيث إن الأحكام الشرعيه ليست بخارجيه فلهذا يكون متعلقها العناوين و المفاهيم الذهنيه بنحو المعرفيه و المشيريه المحضه وبالحمل الأولى التصورى لا- بنحو الاستقلاليه و الموضوعيه وبالحمل الشايح الصناعى التصديقى، فإنها بهذا الحمل موجوده مستقل في عالم الذهن في مقابل وجودها في عالم الخارج بينما تكون بالحمل الأولى التصورى مرآه للخارج ولا يرى غيره، ولهذا يقال انها بهذا الحمل عين الخارج باعتبار انه لا يرى به غيره.

والخلاصه: ان الأحكام الشرعيه متعلقه بالعناوين و المفاهيم الذهنيه بنحو المرآتيه و الفنائيه الصرفيه لابنحو الموضوعيه ولهذا لا تكون تلك المفاهيم

والعناوين مطلوبه وانما هي قنطره موصله إلى المطلوب، و هذا لابعنى انها موصوله للحكم إلى الخارج وقنطره لمروره وسرايته لما إليه لما عرفت من استحاله تعلق الحكم بالخارج بل بمعنى انه تعلق بالعنوان و المفهوم الذهني الذي يرى به عين الخارج لا أنه عين الخارج وبينهما بون بعيد، فما ذكره قدس سره من ان الأحكام الشرعيه لم تتعلق بها وانما تتعلق بالأفعال الخارجيه فلايتم، وعلى هذا فلايد من النظر إلى إن المعروض و المعنون في مورد الاجتماع هل هو واحد وجوداً وماهيه أو لا، فعلى الأول لا مناص من القول بالامتناع في المسأله، وعلى الثاني من القول بالجواز.

و أما القسم الثالث، و هو ما إذا كان كلاً-العنوانين المتعلقين للأمر و النهي انتزاعياً، فلايد فيه من النظر إلى ان المعروض و المعنون في مورد الاجتماع هل هو واحد وجوداً وماهيه أو متعدد كذلك؟

والجواب: انه لاشبهه في أن لكل من العنوانين الانتزاعيين منشأ انتزاع إذ لايمكن انتزاعهما من منشأ واحد، بداهه استحاله أن يكون شيء واحد منشأً لانتزاع عنوانين متباينين، وعلى هذا فلايد من النظر إلى أن منشأ انتزاع كل منهما هل هو وجهه تقييديه للمعروض و المعنون في الخارج أو وجهه تعليليه له، فعلى الأول يكون المعروض و المعنون في مورد الاجتماع متعدداً وجوداً وماهيه، وعلى الثاني يكون واحداً كذلك، ومن الواضح ان هذا يختلف باختلاف الموارد وليس له ضابط كلي في تمام الموارد، وعليه فلايد من النظر إلى كل مورد بخصوصه بقطع النظر عن مورد آخر. فالنتيجه، ان هذه المقدمه أيضاً غير تامه ولايمكن الأخذ بظاها.

أما المقدمه الثالثه، و هي ما ذكره قدس سره من أن تعدد العنوان بشتى ألوانه

وأشكاله يوجب تعدد المعنون ولا ينتم به وحدته، فقد ظهر مما تقدم انها لا تتم مطلقاً، ضرورة ان العنوان اذا كان متأصلاً في كلا طرفي مورد الاجتماع، فقد مرّ أن تعدده يوجب تعدد المعنون فيه لا محاله، واما إذا لم يكن متأصلاً في كلا طرفيهما، فعندئذٍ إن كان متأصلاً في أحدهما دون الآخر فلا بد من النظر إلى منشأ انتزاعه، فإن كان نفس الخصوصيه الذاتيه في العنوان الذاتى كان المعنون لهما واحداً في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً، وعليه فيستحيل اجتماع الأمر و النهى فيه لاستحاله اجتماع المصلحه و المفسده والاراده و الكراهه و الحب و البغض فى شىء واحد، كما انه لا يمكن الجمع بينهما فى مرحله الاقتضاء و الفعلية أيضاً، كيف فإن الوجوب يقتضى الاتيان به خارجاً و الحرمة تقتضى الاجتناب عنه كذلك، و إن كان منشأ انتزاعه شيئاً آخر مابيناً للعنوان الذاتى، كان المعنون لهما فى مورد الالتقاء متعدداً إذا كان منشأ انتزاعه جهة تقييده، واما إذا كان جهة تعليقه ففيه تفصيل كما تقدم، و إن كان كلاهما انتزاعياً فحينئذٍ إن كان منشأ انتزاع كل منهما جهة تقييده فتعدده يوجب تعدد المعنون فيه، و إن كان جهة تعليقه فلايكشف تعددهما عن تعدد المعنون فيه كما مر تفصيله فالنتيجه، ان ما ذكره قدس سره بنحوضابط كلى لا أصل له.

و أما الرأى الثانى، و هو رأى المحقق النائينى قدس سره فقد ذكر ان العناوين الانتزاعيه على نوعين:

النوع الأول: العناوين الاشتقاقيه كالعالم و القادر و المتحرك و الساكن ونحوها.

النوع الثانى: المبادى الاشتقاقيه كالعلم و القدره و الحركه و ما شاكلها.

أما النوع الأول، فلأنه من العناوين الانتزاعيه و المفاهيم الاعتباريه التى

تنتزع من الجهات التعليليه ولا- واقع موضوعي لها في الخارج، ولهذا تسمى تلك العناوين المحموله على الذات بلحاظ قيام المبدء بها بنحو من أنحاء القيام بخارج المحمول في مقابل المحمول بالضميمه، ومن الواضح ان قيام المبدء بها يكون من الحيات التعليليه، لأن الحمل انما هو على الذات لا عليها وعلى المبدء القائم بهامعاً، وعلى هذا فالمعنون في مورد الاجتماع واحد وجوداً وماهيه، وعليه فصدق كل من العالم و القادر و المتحرك على زيد انما هو على ذاته الموحد، وحيثه قيام العلم به حيثه تعليليه لا تقييده وكذلك حيثه قيام القدره به، أو فقل ان صدق كل واحد من هذه العناوين معلول لعله خارجه عما ينطبق الكل عليه مثلاً صدق عنوان العالم على زيد معلول لقيام العلم به الذي هو جهه تعليليه وخارج عما ينطبق العنوان عليه و هو زيد وكذلك صدق عنوان القادر و العادل و ما شاكلهما، ولهذا لا يمكن أن يوجب تعدد هذه العناوين تعدد المعنون في الخارج، و إن كانت النسبه بينهما عموماً من وجه كالمصلى و الغاصب و الأسود و الأبيض و ماشاكلهما، فإن المجمع بينهما واحد وجوداً وماهيه.

و أما النوع الثانى من العناوين الانتزاعيه كعنوان العلم و القدره و الحركه و الشجاعه ونحوها، فحيث إنها تنتزع من نفس المبادئ الواقعيه التى هى عناوين ذاتيه و موجوده فى الخارج، فلا يعقل أن يكون التركيب بين العناوين منها اتحادياً، بداهه ان التركيب الاتحادى انما يتصور بين جزئين يكون أحدهما قوه محضه و الآخر فعليه كذلك كالماده و الصوره، واما التركيب الاتحادى بين أمرين فعليين فهو غير معقول، لأن كل فعليه تالى عن فعليه اخرى، وعلى هذا فصدق عنوان العلم على مصداقه انما هو من جهه انه علم وكذلك عنوان الحركه، فان صدقه على واقعها انما هو من جهه انه حركه وهكذا، و هذا هو معنى ان انتزاع هذه العناوين انما هو من اليه التقييده الذاتيه.

وعلى الجملة فعناوين المبادئ الذاتية ومفاهيمها الانتزاعية الذهنية منتزعه من الحيشه الذاتيه لها، فلذلك يتطلب تعددها تعدد مصاديقها ومعنوياتها فى الخارج، مثلاً مفهوم العلم منتزع من الحيشه الذاتيه للعلم وكذلك مفهوم القدره و الحركه ونحوها، ومن هذا القبيل مفهوم الصلاه فإنه منتزع من الحيشه الصلاتيه التى تقوم الصلاه بها، ومن الواضح ان هذه المفاهيم الذهنيه لا يمكن أن تكون منتزعه من الحيشيات الخارجيه عن ذاتها، وإلاّ فلانزم ذلك أن لا تكون تلك المفاهيم المنتزعه مفهوم العلم و القدره و الصلاه ونحوها و هو كما ترى، و هذا هو الفرق بين العناوين الاشتقاقيه وعناوين مبادئها، وان تعدد الأولى لا يوجب تعدد المعنون بينما تعدد الثانيه يوجب تعدده، ولهذا قال قدس سره ان التركيب فى مورد الاجتماع بلحاظ العناوين الاشتقاقيه اتحادى و أما التركيب فيه بلحاظ عناوين المبادئ الذاتيه فهو انضمامى.

وعلى هذا، فالتركيب بين الصلاه و الغصب فى مورد الاجتماع انضمامى، لأن حقيقه الصلاه تتمثله فى مقوله و حقيقه الغصب تتمثله فى مقوله اخرى، والمقولات أجناس عاليات و متباينات بالذات و الذاتيات، فيستحيل اندراج مقولتين أو أكثر تحت مقوله واحده، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون التركيب بين الصلاه و الغصب اتحادياً فلامحاله يكون انضمامياً، لاستحاله انتزاع مفهومين الذين تكون النسبه بينهما عموماً من وجه من موجود واحد بوجه واحد وإلاّ لزم أن يكونا متساويين مترادفين، لاستحاله انتزاع مفهومين متباينين من منشأ واحد، فإنه بمثابة صدور معلولين متباينين من عله واحده، وملاك التساوى و الترادف هو أن يكون صدق كل منهما على أفراده متحداً مع صدق الآخر عليهما فى الملاك و الجهه، و هذا بخلاف مفهومين تكون النسبه بينهما عموماً من وجه، فإن جهه الصدق فى كل منهما مغاير لجهه الصدق فى الآخر.

والخلاصه: ان مبادئ المشتقات متباينات بالذات و الذاتيات، لأن كل مبدء مباين لمبدأ آخر وجوداً وماهية سواء أكان في مورد الاجتماع أم الافتراق، ضروره أن الصلاه الموجوده في مورد الاجتماع مع الغضب هي نفس الصلاه الموجوده في مورد الافتراق، لأن جهه الصدق في كلا الموردين واحده فلا فرق بين صدق الصلاه في مورد الاجتماع وصدقها في مورد الافتراق فإن صدقها في كلا الموردين على حصتها، ويترتب على ذلك أن التركيب بين الصلاه و الغضب لا محاله يكون انضمامياً ولا يعقل أن يكون حقيقياً(١).

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي أن العنوان إن كان من العناوين الاشتقاقية فتعدده لا يوجب تعدد المعنون، إذ لا مانع من قيام اعراض متعدده به، و إن كان من المبادئ الذاتيه فتعدده لا محاله يكون بتعدد معنونه، وعلى هذا فالتركيب على الأول في مورد الاجتماع اتحادي وعلى الثاني انضمامي هذا.

تفصيل السيد الأستاذ قدس سره ما أفاده المحقق النائيني قدس سره

أما السيد الأستاذ قدس سره فقد ذكر ان ما أفاده المحقق النائيني قدس سره بالنسبه إلى العناوين الاشتقاقية تام، ولكنه علق على ما أفاده قدس سره بالنسبه إلى المبادئ الاشتقاقية، اما تماميه الأول فلما مرّ من أن جهه الصدق في صدق العناوين الاشتقاقية على ذواتها لا محاله تكون تعليليه لاتقييديه، ضروره أنه لا يمكن تعقل النسبه بالعموم من وجه بين عناوين منها إلا إذا كانت الذات في مورد الاجتماع واجده وجوداً وماهية(٢).

و قد تقدم أن العناوين الاشتقاقية محموله على الذوات فحسب من جهه قيام

ص: ٣١٧

١- (١) - أجود التقريرات ج ١ ص ٣٣٨ ٣٤١.

٢- (٢) - المحاضرات ج ٤ ص ٢٧٤.

مبادئها بها و هو حيثه تعليله لاتقيديه. فالنتيجه، ان ما ذكره قدس سره بالنسبه إلى العناوين الاشتقاقيه تام ولا مناص من الالتزام به.

و أما التعليق على الثانى، فلا بد فيه من التفصيل بين ما إذا كانت المبادئ من الماهيات المتأصله و المقولات الحقيقيه، وما إذا كانت من الماهيات الانتزاعيه و المقولات الاعتباريه، أما إذا كانت من الأولى فيستحيل اتحاد اثنين منها فى الخارج وصدق أحدهما على الآخر، بداهه استحاله اتحاد مقولتين خارجاً وصدق احدهما على الأخرى من دون فرق فى ذلك بين أن تكونا عرضين أو جوهرين أو احدهما جوهرراً والأخرى عرضاً، إذ كما يستحيل صدق الجوهر على العرض وبالعكس كذلك يستحيل صدق العرض على العرض و الجوهر على الجوهر الآخر، وعلى هذا فبطبيعته الحال يكون التركيب بين مبدئين متأصلين فى مورد الاجتماع انضمامياً.

و إن شئت قلت: ان المبادئ المتأصله كالبياض و السواد و العلم و القدره و الشجاعه و الحلاوه و الكرم و ماشاكل ذلك، حيث إنها ماهيات متأصله و حقيقه مقوليه، فلا محاله يستلزم تعددها تعدد المعنون و المطابق فى الخارج على أساس استحاله اتحاد ماهيه متأصله مع ماهيه متأصله اخرى خارجاً، فلا يمكن اتحاد البياض مع السواد واتحاد العلم مع القدره ومع الشجاعه وهكذا، وعليه فالتركيب الحقيقى بين اثنين منها غير معقول، لاستلزام ذلك الاتحاد بين ماهيتين متباينتين و هو محال، وعليه فما أفاده المحقق النائينى قدس سره من أن التركيب بين متعلقى الأمر و النهى فى مورد الاجتماع تركيب انضمامى انما يتم فيما إذا كان متعلقهما من المبادئ المتأصله و الماهيات المقوليه، لأن تعدد العنوان انما يقتضى تعدد المعنون إذا كان من العناوين المتأصله، واما إذا كانت المبادئ من العناوين الانتزاعيه بأن

يكون كلا العنوانين في مورد الاجتماع انتزاعياً أو أحدهما انتزاعياً و الآخر أصيلاً، فلا يقتضى تعدده تعدد المعنون في الخارج كما هو الحال في العناوين الاشتقاقية، وحينئذٍ فلا بد من النظر إلى أن العنوانين الانتزاعين هل ينطبقان على معنون واحد وجوداً وماهية في مورد الاجتماع أو على معنوين منضمين فيه، فعلى الأول يكون منشأ انتزاع كل منها حيثه تعليليه لتقييده كما هو الحال في العناوين الاشتقاقية، وعلى الثاني يكون تقييده، وعليه فالمعنون لكل منها غير المعنون للآخر في مورد الاجتماع، بيان ذلك ان العنوانين المتصادقين على مورد الاجتماع لا يخلوان من أن يكونا من العناوين المتأصله و المقولات الحقيقيه أو أحدهما من العناوين الذاتيه و الآخر من العناوين الانتزاعيه أو يكون كلاهما من العناوين الانتزاعيه ولا رابع في البين. فالنتيجه، أن صور المسأله في المقام ثلاثه:

صور المسأله

أما الصوره الأولى، و هي ما إذا كان كلا العنوانين من العناوين الذاتيه، فقد تقدم الكلام فيها موسعاً وقلنا ان تعدد العنوان الذاتى يوجب تعدد المعنون لامحاله ولا يمكن وحدته مع تعدد هذا العنوان.

و أما الصوره الثانيه، و هي ما إذا كان أحد العنوانين ذاتياً و الآخر انتزاعياً، فقد تقدم أن تعددهما لا يستدعى تعدد المعنون و المطابق في الخارج، والنكته في ذلك أن العنوان الانتزاعى إن كان منتزعاً من خصوصيه في مرتبه ذات العنوان المتأصل، فالمعنون و المطابق لهما واحد في الخارج و إن كان منتزعاً من خصوصيه خارجه عن ذات العنوان الذاتى، فإن كانت حيثه تعليليه لانطباقه على المعنون للعنوان الذاتى في مورد الاجتماع فهو واحد أيضاً، و إن كانت حيثه تقييده فالمعنون فيه متعدد، مثال ذلك ما إذا توضع المكلف بماء غيره بدون طيب نفسه، فإن الوضوء عنوان ذاتى واسم للافعال الخاصه الخارجيه وينطبق عليها

انطباق الطبيعي على أفراده و الكلي على مصاديقه، والغصب عنوان انتزاعي لأنه ليس من أحد المقولات التسع العرضيه بل هو عنوان عرضي للمقوله وينطبق على واقع الموضوع، ومنشأ انتزاعه عدم رضاء المالك به و هو حيثه تعليليه لاتقيديه، فالمعنون حينئذ في المثال واحد، ومن هذا القبيل ما إذا أمر المولى شخصاً بشرب الماء فإنه إذا شرب الماء المغصوب عامداً ملتفتاً انطبق عليه عنوانان:

أحدهما: متأصل و هو عنوان شرب الماء.

والآخر: عرضي انتزاعي و هو عنوان الغصب، باعتبار ان منشأ انتزاعه عدم رضاء المالك به و هو حيثه تعليليه خارجه عن معنونه ومطابقه في الخارج فيكون المعنون في مورد الاجتماع واحداً وجوداً وماهيه، و أما إذا كان معنونه ومطابقه فيه غير المعنون للعنوان الذاتى ومطابقه فيكون التركيب بينهما عندئذ انضمامياً، مثاله التكلم في الدار المغصوبه إذا فرض انه مأمور به، فإنه لا يكون متحداً مع الحرام باعتبار انه من مقوله الكيف المسموع و الحرام و هو الكون في الدار المغصوبه من مقوله الأين و المقولات متباينات بتمام ذاتها وذاتياتها، فلا يمكن الاتحاد بينهما واندراجها تحت مقوله واحده، فإذن لا ينطبق العنوان الانتزاعي و هو الغصب على ما ينطبق عليه العنوان الذاتى و هو التكلم، وعليه فلامحاله يكون التركيب بينهما انضمامياً ومعه لامانع من القول بالجواز في المسأله.

و أما الصوره الثالثه، و هى ما إذا كان كلا العنوانين انتزاعياً، فلا بد من النظر في أن كليهما منتزع من موجود واحد في الخارج بحيثيه مختلفه، بمعنى أن ذلك الموجود الواحد منشأ لانتزاع أحدهما بحيثيه ولانتزاع الآخر بحيثيه اخرى و إن كلا منهما منتزع من موجود مستقل، فعلى الأول يكون التركيب بينهما اتحادياً في

مورد الاجتماع وعلى الثانى يكون انضمامياً، مثال الأول الافطار فى نهار شهر رمضان بمال الغير فإنه مجمع لعنوانين (هما عنوانى الغضب والافطار) ومصداق لهما معاً، لأنه متمثل فى فعل واحد فى الخارج وجوداً وماهيه و هو الأكل، حيث إنه كما يكون منشأ لانتزاع عنوان الغضب من جهه تعلقه بمال الغير بدون اذنه، يكون منشأ لانتزاع عنوان الافطار من جهه وقوعه فى نهار شهر رمضان فانتزاع كل من هذين العنوانين منه معلول لجهه خاصه، ومن الواضح ان انتزاعهما من شىء واحد بجهتين مختلفتين لاينافى كون المصداق الخارجى لهما واحداً وجوداً و ماهيه.

والنكته فى ذلك، ان النسبه بالعموم من وجه لا-تتصور إلا- بين عنوانين انتزاعيين اللذين هما من قبيل خارج المحمول أو بين عنوان انتزاعى وعنوان مقولى، إذ لا- مانع من صدق عنوانين انتزاعيين على شىء واحد فى الخارج إذا كانت فيه حيثتان أو أكثر كما هو الحال فى صدق العناوين الاشتقاقية على شىء واحد فى الخارج وجوداً وماهيه بلحاظ أنحاء قيام المبادى به، وكذلك لامانع من صدق العنوان الانتزاعى على ما يصدق عليه العنوان الذاتى، ومن هنا يستحيل تحقق النسبه بالعموم من وجه بين جوهرين وعرضيين وعرض وجوهر، وذلك لأن المقولات أجناس عاليات ومتباينات بالذات و الذاتيات، فلا يمكن اتحاد مقولتين منها خارجاً واندرجهما تحت مقوله ثالثه، لأنه خلف فرض كون المقولات أجناس عاليات فلاجنس فوقها.

وعليه فلا يمكن أن يكون موجود واحد مصداقاً لمقولتين من الجواهر أو الاعراض أو جوهر وعرض، بل لا يمكن اتحاد نوع من مقوله مع نوع آخر منها فإنهما وإن كانا مشتركين فى الجنس إلا انهما متميزان بالفصل المقوم، والمفروض

ان نوعيه النوع انما هي بالفصل، فلو فرض اتحاد نوع مع نوع آخر لزم تفصل شىء واحد بفصلين فى عرض واحد و هو محال، بداهه ان فعليه الشىء انما هي بفصله المقوم و المحصل له وفرض وجود فصلين مقومين له فرض وجودين فعليين له، ومن الواضح انه لا يعقل أن يكون لشيء واحد وجودان فعليان فى عرض واحد فى الخارج.

فالتتيجه، ان النسبه بالعموم من وجه لا تتصور بين جوهرين ولا عرضيين ولا جوهر و عرض وانما تتصور بين عنوانين انتزاعيين أو عنوانين يكون أحدهما ذاتياً و الآخر انتزاعياً، ومثال عنوانين انتزاعيين غير منطبقين على شىء واحد فى الخارج الافطار فى نهار شهر رمضان فى المكان المغصوب بمال مباح أو مملوك، فإن عنوان الافطار متزع من شىء وعنوان الغصب متزع من شىء آخر مباين له، لأن الأول متزع من الأكل و المفروض انه ليس مصداقاً للتصرف فى مال الغير. والثانى، متزع من الكون فى هذا المكان لا- من الأكل فيه، فإذاً يكون المعنون و المطابق لكل منهما مبايناً للآخر فلا يلزم اجتماع عنوانين على معنون واحد فى مورد الاجتماع، لأن المأمور به فيه غير المنهى عنه فى الوجود الخارجى و إن كان منضمماً معه فيه وملازماً له فى الوجود ولكن الحكم لا يسرى من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر لا قهراً فإنه غير معقول ولا جعلاً لعدم المبرر له وعليه فلا مانع من القول بالجواز فى مثل هذا المثال، نعم عنوان الغاصب و المفطر منطبقان على شخص واحد فى مورد الاجتماع إلا انهما أجنبيان عن محل الكلام، فإن محل الكلام انما هو فى عناوين المبادئ كعنوان الغصب والافطار، والمفروض انهما لا ينطبقان على شىء واحد فيه فى المثال وأمثاله.

إلى هنا قد تبين أنه ليس لنا ضابط كلي لكون المجمع في مورد الاجتماع واحداً وجوداً وماهيةً أو متعدداً كذلك، بل لابد من ملاحظه العنوانين المتعلقين للأمر والنهي في مورد الاجتماع، فإن كانا من المبادئ المتأصلة والمقولات الحقيقية فقد مرّ أن تعددها يستلزم تعدد المعنوي في مورد الاجتماع لا محاله، وإن كانا من المبادئ الانتزاعية والمفاهيم الاعتبارية أو كان أحدهما من المبادئ الانتزاعية والآخر من المبادئ المتأصلة، فقد عرفتم انهما قد ينطبقان على شيء واحد وجوداً وماهية في مورد الاجتماع وقد ينطبقان على شيئين متعددين فيه وليس لذلك معيار عام، فما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن متعلق الأمر والنهي إذا كانا من المبادئ فتعدده يوجب تعدد المعنوي (1) غير تام بنحو ضابط كلي.

خلاصه رأى السيد الأستاذ قدس سره

ومن هنا يظهر رأى السيد الأستاذ قدس سره في المسألة وملخصه: «انه لا ضابط كلي للقول بالجواز في المسألة ولا للقول بالامتناع، فإن الأول مبني على أن يكون المجمع في مورد الاجتماع متعدداً وجوداً وماهية، والثاني مبني على أن يكون المجمع فيه واحداً كذلك وليس لذلك ميزان خاص، فإن متعلق الأمر والنهي بالذات وفي افق النفس وإن كان متعدداً إلا أنه لا ملازمه بين تعددهما في افق النفس وتعدددهما في افق الخارج الذي هو ملاك القول بالجواز إلا إذا كان كلاهما من المبادئ المتأصلة والماهيات المقولية، وأما إذا كان كلاهما من العناوين الانتزاعية أو أحدهما منها والآخر من العناوين المتأصلة، فلا يستلزم تعددهما في افق الذهن تعددهما في افق الخارج بل هو يختلف باختلاف الموارد، فلا بد حينئذٍ من النظر في كل مورد بخصوصه وانهما هل ينطبقان في مورد الاجتماع على

ص: ٣٢٣

شئ واحد وجوداً وماهيةً أو على شيئين كذلك هذا(١)، وقد علق بعض المحققين قدس سره على ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن العنوان إذا كان من المبادئ دون المشتقات فتعده يوجب تعدد المعنونات في مورد الاجتماع لا يتم بنحو ضابط كلي(٢)، وحاصل هذا التعليق عليه هو أن هذا النزاع بينهما يرجع في الحقيقة إلى النزاع في الصغرى لا الكبرى، بمعنى أن مرد هذا النزاع روحاً إلى تشخيص أن الحمل المعقول في العناوين الانتزاعية هل هو حمل الاشتقاق فقط و هو حمل ذو هو فيقال السقف فوق أى ذو فوقه كما يقال الانسان عالم أى ذو علم أو حمل المواطاه أى حمل هو هو الذى هو عبارته عن حمل الطبيعى على فرده كما هو الحال في حمل المبادئ الذاتيه المتأصله على مصاديقها في الخارج فيه قولان، فاختر المعلق قدس سره الثانى، بتقريب أن للعناوين الانتزاعيه مصاديق في الخارج كالعناوين الذاتيه ومحموله عليها بحمل المواطاه، مثلاً الفوقيه منتزعه من الحيشه الثابته في لوح الواقع الذى هو أعم من لوح الوجود فيشار إليها ويحمل عليها عنوان الفوقيه على حد حمل المبادئ الذاتيه على مصاديقها بحمل مواطاه وكذلك الحال في التحتيه ونحوها(٣).

وعلى الجملة فالنزاع بينهما ينتهى إلى هذه النقطة و هى أن العناوين الانتزاعيه هل لها مصداق بالذات في الخارج كالعناوين الذاتيه المتأصله أو لا، فإن كان لها مصداق بالذات فيه كانت محموله عليه بحمل مواطاه لا محاله كحمل العناوين الذاتيه على مصاديقها، وما ذكره المحقق النائيني قدس سره مبنى على هذا القول، فإنه على هذا لا محاله تكون نسبه هذه العناوين إلى مصداقها بالذات نسبه الماهيات

ص: ٣٢٤

١- (١) - محاضرات في اصول الفقه ج ٤ ص ٢٨٠.

٢- (٢) - بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٤٤.

٣- (٣) - المصدر المتقدم.

المتأصله إلى مصداقها في الخارج، فإذن لا محاله يكون تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون، أما إذا كان من العناوين المتأصله فمن جهة استحاله أن يكون لعنوانين عرضيين متأصلين بالذات و الذاتيات وجود واحد في الخارج، بداهه أن لكل ماهيه عرضيه متأصله وجوداً واحداً، لأن كل ماهيه نوعيه منفصله بفصل مقوم لها ولا يعقل اشتراك نوعين متأصلين في فصل واحد فإنه خلف فرض التعدد، و أما إذا كان من العناوين الانتزاعيه فمن جهة استحاله أن يكون لجهه خارجيه واحده عنوانان ذاتيان عرضيان، بداهه أنه لا يمكن انتزاع عنوانين متباينين عرضيين من شيء واحد في الخارج بأن يكون كلا العناوين عنواناً ذاتياً له وأنه مصداق لهما بالذات. و أما إذا لم يكن لها مصداق في الخارج كما هو المعروف بين الفلاسفه، فالصحيح هو ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن تعدد العنوان إذا كان من العناوين الانتزاعيه لا يستلزم تعدد المعنون في الخارج بل يختلف ذلك باختلاف الموارد، ولا بد في كل مورد من ملاحظه ذلك المورد بخصوصه، ثم انه قدس سره قد اختار ما ذهب إليه المحقق النائيني قدس سره في المسأله دون ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره، هذا من ناحيه. ومن ناحيه اخرى، انه قدس سره قد ذكر ثلاثه ملاكات لجواز اجتماع الأمر و النهي في المسأله:

ملاكات جواز اجتماع الأمر و النهي عند بعض المحققين قدس سره

الملاك الأول: ان الأمر إذا كان متعلقاً بالطبيعه كالأمر بالصلاه مثلاً، كان المطلوب منها صرف وجودها في الخارج وحينئذٍ، فإذا نهى المولى عن فرد من أفرادها فلا-مضاده بينهما، إذ لا مانع من أن يريد المولى صرف وجود الطبيعى المأمور به الجامع بين أفرادها وينهى عن فرد ما منه، لفرض أن الأمر لايسرى من الجامع إلى أفرادها ولا مباديه.

الملاك الثانى: أن يكون متعلق الأمر غير متعلق النهي عنواناً و إن انطبقت

على وجود واحد في مورد الاجتماع خارجاً، ولكن تعدد العنوان يؤدي إلى تعدد ما هو معروض الأمر و النهى و الحب و البغض بالذات وفي عالم الذهن، و هذا يكفي للقول بالجواز.

الملاك الثالث: أن يكون التركيب بين عنواني الأمور به و المنهى عنه انضمامياً لا اتحادياً، بمعنى أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون في مورد الاجتماع وجوداً و ماهيةً هذا، ثم أشكل على الملاك الأول بأنه و إن كان صحيحاً بلحاظ نفس الأمر و النهى باعتبار ان الأمر بما هو اعتبار لا يسرى من الجامع إلى أحد أفراده على البديل حتى ينافى النهى عن الفرد الخاص، لأن الوجوب لا يجتمع مع الحرمة و إن كان تخييرياً، إلا أن الارادة أو الحب المتعلق بالجامع يسرى إلى أحد أفراده على البديل و بنحو التخيير الشرعى، و لازم ذلك تعلق الحب و الارادة بالفرد المنهى عنه إذا ترك سائر الأفراد، فعندئذ يلزم التضاد بين الأمر بالجامع و النهى عن الفرد في مرحلة المبادئ و هي مرحلة الحب و البغض و الارادة و الكراهة هذا، ولكن قد تقدم الاشكال في هذه السرايه و أن الحب المتعلق بالجامع لا يسرى إلى أحد أفراده على البديل بنحو التخيير الشرعى فحاله حال الوجوب المتعلق به، نعم إذا قام المكلف بتطبيق الطبيعى على الفرد كان الفرد محبوباً و مراداً ولكن لا من جهة وجوده بحده الفردى، بل من جهة وجود الطبيعى في ضمنه على تفصيل قد مر (١).

المناقشه في مبنى بعض المحققين قدس سره

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره بعض المحققين قدس سره يرجع إلى نقطتين:

الأولى: ان المبادئ الانتزاعية كالمبادئ الذاتية المتأصله فتعدد المعنون في الخارج و محموله على مصاديقها بالذات خارجاً بحمل مواطاه

ص: ٣٢٦

الثانيه: ان القول بالجواز فى المسأله مبنى على أحد الملاكات الثلاثه المتقدمه هذا. ويمكن المناقشه فى كلتا النقطتين:

أما النقطه الأولى: فإن كان العنوان من المبادئ الذاتيه المتأصله كالعلم و القدره و الشجاعه و الضحك و القيام و الجلوس وهكذا، فلا-شبهه فى أن حملها على مصاديقها فى الخارج من حمل مواطاه و هو حمل الطبيعى على أفراده ومصاديقه بالحمل الشايح، و إن كان من المبادئ الانتزاعيه فهى على قسمين:

القسم الأول: ما هو منتزع من خصوصيه هى من مصاديقه بالذات فى الخارج كالفوقيه و التحتيه ونحوهما، فإن الفوقيه منتزعه من خصوصيه متصفه بها ذات الفوق فى لوح الواقع و التحتيه منتزعه من خصوصيه متصفه بها ذات التحت فى الواقع وهكذا، ومن الواضح أن حمل الفوقيه على هذه الخصوصيه التى هى مصداق لها بالذات من حمل مواطاه أى حمل الطبيعى على مصداقه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، انه لايعقل انتزاع عنوانين متباينين عرضيين من خصوصيه واحده بأن يكون لها عنوانان ذاتيان فى الخارج، بداهه أن قيام عنوانين عرضيين بخصوصيه واحده مستحيل، لأنه كقيام معلولين عرضيين بعله واحده، كما أن قيام ماهيتين نوعيتين بوجود واحد فى الخارج مستحيل، لأن لازم ذلك أن يكون موجود واحد منفصلاً بفصلين و هو كماترى، و إذا كانت المبادئ الانتزاعيه من هذا القسم، فعلى ضوء هاتين الناحيتين فتعددتها يوجب تعدد المعنون فى مورد الاجتماع وجوداً وماهيه كتعدد العناوين الذاتيه المتأصله.

القسم الثانى: ما يكون معروضه فى الخارج غير منشأ انتزاعه كالغصب

ونحوه، فإنه إذا أخذ ماء الغير بدون إذنه صدق عليه عنوان الغصب، ولكن منشأ انتزاعه عدم رضا المالك وطيب نفسه بالأخذ، مثلاً- إذا أمر المولى بالسقى لزرع أو شجر أو حيوان أو انسان فسقى بالماء المغصوب، وفي مثل ذلك يكون العنوانان المتعلقان للأمر والنهي منطبقين على شيء واحد في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً وهو السقى المتّصف بالغصبيه المنتزعه من عدم رضا المالك وطيب نفسه به وهي جهة تعليبيه لا- تقييده، فإذا كان لا- يكون تعددهما موجِباً لتعدد المعنوي في الخارج لكي يكون التركيب في مورد الاجتماع بين متعلقى الأمر والنهي انضمامياً.

والخلاصه: ان الغصب وإن كان عنواناً للفعل المضاف إلى مال الغير ولكن منشأ انطباق هذا العنوان عليه واتصافه بالغصبيه إنما هو عدم رضائه وطيب نفسه به وإلا فلا يكون متصفاً بها ولا منطبقاً عليه عنوان الغصب، فإذا كان موضوعه للاضافه ولا تكون دخيله في الحكم، لأن الحكم يدور مدار طيب نفسه وجوداً وعدمًا، والمفروض إن هذا الفعل متعلق الأمر أيضاً بعنوان آخر، فإذا اجتمع العنوانان على معنوي واحد في مورد الاجتماع، ولا بد حينئذٍ من القول بالامتناع لاستحاله اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بلحاظ عالم المبادئ وعالم الاقتضاء.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره قدس سره من أن النزاع بين السيد الأستاذ قدس سره و المحقق النائيني قدس سره يرجع إلى نقطه اخرى وهي أن حمل المبادئ الانتزاعيه على معنوياتها هل هو من حمل مواطاه أو من حمل اشتقاق، فاختار المحقق النائيني قدس سره الأول، والسيد الأستاذ قدس سره الثاني لا يتم، لأنه لا شاهد على هذا التفسير للنزاع بينهما لا في كلمات السيد الأستاذ قدس سره ولا في كلمات المحقق النائيني قدس سره، لأن الموجود في كلمات الأول ان العنوان إذا كان انتزاعياً فتعدده لا يستلزم تعدد المعنوي في مورد

الاجتماع، بل لا بد من ملاحظه ذلك في كل مورد بخصوصه، ومن الواضح إن هذا لا يدل على أن حمل العناوين العرضيه الانتزاعيه على معنوياتها من حمل اشتقاق أى حمل ذو هو، وعلى هذا فما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن العناوين إذا كان أحدهما انتزاعياً و الآخر ذاتياً أو كلاهما انتزاعياً، فلا بد من ملاحظه انهما في مورد الاجتماع منطبقان على شىء واحد وجوداً وماهيةً أو على شيئين كذلك، يرجع إلى ما ذكرناه من أن العنوان الانتزاعى في الفرض الأول قد ينطبق على نفس ما ينطبق عليه العنوان الذاتى باعتبار أن منشأ انتزاعه حيثه تعليليه لاتقيديه، ولهذا لا يصلح أن يكون معنوياً له في الخارج، و قد ينطبق على جهه أخرى مباينه للعنوان الذاتى و هى مصداقه ذاتاً ومنشأ انتزاعه، وحينئذٍ فكما أن حمل العنوان الذاتى على مصداقه في الخارج من حمل مواطاه، فكذلك حمل العنوان الانتزاعى على مصداقه فيه من حمل مواطاه و السيد الأستاذ قدس سره لا ينكر ذلك ولكنه قال انه لا يمكن جعل ذلك تحت ضابط كلى، هذا كله في الفرض الأول، واما في الفرض الثانى فقد ينطبق عنوانان انتزاعيان على معنون واحد في الخارج فيما إذا كان منشأ انتزاع كل منهما حيثه تعليليه لاتقيديه، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون حملها عليه من حمل مواطاه، ضروره انه لا يمكن أن تكون جهه واحده مصداقاً ذاتاً لعنوانين متباينين عرضيين بل أن حملها عليه يكون من حمل اشتقاق، و قد ينطبقان على معنوين موجودين في الخارج وهما و إن كانا من مناشىء انتزاعهما إلا انهما جهتان تقيديتان وخصوصيتان ذاتيتان لهما، ولهذا يكونا من مصاديقهما ذاتاً، وحينئذٍ فبطبيع الحال يكون حملها عليهما من حمل مواطاه أى حمل الطبيعى على فرده و مصداقه الذاتى، والسيد الأستاذ قدس سره لا ينكر ذلك ولكنه يقول ان ذلك يختلف باختلاف الموارد ولا يمكن جعل ذلك تحت ضابط كلى هذا. و أما الموجود في كلمات المحقق النائينى قدس سره ان تعدد العنوان إذا

كان من المبادئ يوجب تعدد المعنونات في الخارج في مقابل ما إذا كان من المشتقات، و هذا لا يدل على أن مراده من ذلك هو أن العنوان إذا كان من المبادئ، كان حمله على معنونه في الخارج من حمل مواطاه إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن يراد من ذلك العنوان الذاتي المتأصل لا مطلق المبادئ و إن كانت انتزاعيه.

إلى هنا قد ظهر الاشكال في نقطتين:

الأولى: ان ما أفاده قدس سره من أن حمل المبادئ الانتزاعيه على معنوناتها في الخارج من حمل مواطاه كحمل المبادئ الذاتيه المتأصله على مصاديقها لا يتم بنحو الاطلاق.

الثانيه: ان حمل النزاع بين السيد الأستاذ قدس سره و المحقق النائيني قدس سره على النزاع في أن حمل المبادئ الانتزاعيه على معنوناتها في الخارج هل هو من حمل مواطاه أو من حمل اشتقاق، مما لا شاهد عليه لا في كلمات السيد الأستاذ قدس سره ولا في كلمات المحقق النائيني قدس سره.

و أما النقطة الثانيه: فيقع الكلام فيما ذكره قدس سره من الملاكات للقول بالجواز أما الملاك الثالث (1)، فهو تام وعليه بنى المحققون من الأصوليين جواز الاجتماع في المسأله، و أما الملاك الأول فهو غير تام لأن جواز الاجتماع على ضوء هذا الملاك يكون من باب السالبه بانتفاء الموضوع، إذ لا اجتماع في هذا الفرض لأن الأمر تعلق بصرف وجود الطبيعه و النهى تعلق بفرد منها، والمفروض أن الأمر لا يسرى منه إلى أفراده على البدل لا في عالم الجعل والاعتبار ولا في عالم المبادئ

ص: ٣٣٠

والاقتضاء، غايه الأمر أن النهى المذكور المتعلق بفرد منها يقيد اطلاقها بغيره على أساس أن الحرام لا يمكن أن يقع مصداقاً للواجب و المبعوض مصداقاً للمحجوب و المكروه مصداقاً للمراد، ولهذا لابد من تقييد اطلاق متعلق الأمر بغير هذا الفرد المنهى عنه.

و أما الملاك الثانى، فإن كان متعلق الأمر و النهى من المبادئ الذاتيه المتأصله فتعدده يوجب تعدد المعنون فى الخارج وجوداً و ماهيه، فعندئذ فلا اشكال فى الجواز بمقتضى الملاك الثالث، و كذلك إذا كان متعلقاهما من المبادئ الانتزاعيه التى هى منتزعه من خصوصيه ذاتيه ثابتة فى لوح الواقع، فإن تعددهما يوجب تعدد الخصوصيه الذاتيه لاستحاله انتزاعهما من خصوصيه ذاتيه واحده كما مر، ولهذا يكون حملهما عليها من حمل الطبيعى على أفرادها، و أما إذا كانا من المبادئ الانتزاعيه التى يكون منشأ انتزاعها غير معروضها فى الخارج فلا يتطلب تعدد العنوان تعدد المعنون فى الخارج، و حينئذ فإذا كان المعنون فى مورد الاجتماع واحداً وجوداً و ماهيةً فيه فكيف يكفى تعدد العنوان فى رفع غائله اجتماع الضدين، و ما ذكره فى بيان هذا الملاك من أن تعدد العنوان يؤدى إلى تعدد ما هو معروض الأمر و النهى و الحب و البغض حقيقه و ذاتاً، فإن أراد به أنه يوجب تعدد المعروض بالذات للأمر و النهى و الحب و البغض فهو و إن كان صحيحاً، حيث إنه نفس المعروض بالذات لا أنه غيره، باعتبار ان متعلقى الأمر و النهى ذاتاً و بنحو المباشر هو نفس العنوان فى افق الذهن المرآه لما هو المعروض بالعرض إلا أنه لا يجدى إذا كان المعروض بالعرض فى الخارج واحداً فى مورد الاجتماع، باعتبار أن المطلوب الأصلى للمولى هو المعروض بالعرض على أساس أن غرضه قائم بوجوده لا بالمعروض بالذات، فإنه لاشأن له إلا كونه عنواناً و مرآة له و إن أراد به أنه يوجب تعدد المعروض له بالعرض للأمر و النهى

والحب و البغض فى الخارج، فففه أنه صحفح فى المبادئ الذاتفه المتأصله وما فلفق بها من المبادئ الانتزاعفه كالفوقفه و التففه ونحوهما لا مطلقاً كما عرفتم.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتفجه و هى أن ملاك القول بالفواز فى المسأله تعدد المجمع فى مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً بأن فكون التركفب ففنهما انضمامياً لا اتحادياً، و أما إذا كان واحداً كذلك، فلا مناص من القول بالامتناع و إن كان عنوان متعلقى الأمر و النهى متعدداً، و قد تقدم أنه لا فمكن جعل ذلك تحت ضابط كلى بل هو ففختلف باختلاف الموارد، لما عرفتم من أن العنوان المتعلق للأمر والنهى إن كان من العناوفن الذاتفه المتأصله فتعدده فؤدى إلى تعدد المعنون فى مورد الاجتماع، و إن كان من العناوفن الانتزاعفه التى لها مصداق ذاتى فى الخارج فتعدده أيضاً فوجب تعدد المعنون ففه، و إن كان من العناوفن الانتزاعفه التى فكون معروضها ومعنونها فر غير منشأ انتزاعها فتعدده لا فطلب تعدد المعنون ففه، ولهذا لا بد فى كل مورد من ملاحظه ذلك ففه.

نتائج البحث

نستخلص نتائج البحث فى عده نقاط:

الأولى: ان التنافى و التضاد ففن الأحكام الشرعفه انما هو فى عالم المبادئ والافتضاء لا فى عالم الجعل والاعتبار، فإن الجمع ففن المصلحه و المفسده والاراده و الكراهه و الحبّ و البغض فى شىء واحد لا فمكن، كما أنه لا فمكن الجمع ففن الأمر و النهى فى الافتضاء، فإن الأول فقتضى الاتفان بمتعلقه و الثانى فقتضى الاجتناب عنه، و أما فى عالم الجعل فلا مضاده ففنهما، لأنها بما هى اعتبارات من الشارع فلا واقع موضوعى لها حتى تتصور المضاده ففنهما.

الثانفه: قد حاول بعض بأن الأمر و النهى لا فجتمعان فى شىء واحد، لأن متعلق الأمر صرف وجود الطفبعه ولا فسرى منه إلى أفرادها و متعلق النهى

مطلق وجودها ولهذا يسرى إلى جميع أفرادها، وعلى هذا فالصلاه في الأرض المغصوبه بما أنها حصه خاصه من الصلاه المأمور بها فلا يسرى الأمر إليها، فإذن لا يجتمع الأمر و النهى فيها.

الثالثه: قد نوقش في هذه المحاوله بعده مناقشات، الأولى أن الأمر المتعلق بصرف وجود الطبيعه و إن لم يسرى بما هو اعتبار إلى أحد أفرادها على البدل، إلا- أن ملا-كه في عالم المبادئ يسرى منه إلى أحد أفراده كذلك كالاراده المتعلقه بالجامع، فإنها تسرى إلى أفراده بانحاء من الارادات المشروطه وكذلك المحبوبيه المتعلقه بالجامع، فإنها تسرى إلى أفراده بأنحاء من المحبوبيه المشروطه، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون الفرد المنهى عنه محبوباً ومراداً ولو بنحو المشروط مع كونه مبغوضاً مطلقاً.

الرابعه: ان هذه المناقشه غير صحيحه، حيث إنه لا يمكن اقامه البرهان عليها، واما الوجدان فإنه لا يحكم بالملازمه بين اراده الجامع بنحو صرف الوجود وانحاء من الارادات المشروطه بعدد أفراده وكذلك بين محبوبيه الجامع وأنحاء من المحبوبيه المشروطه، نعم الذى يحكم به الوجدان هو محبوبيه الفرد بلحاظ وجود الجامع فى ضمنه لامطلقاً.

نتائج البحث

الخامسه: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من المناقشه على هذه المحاوله، بتقريب أن الأمر المتعلق بالطبيعه المطلقه يدل بالمطابقه على وجوب صرف وجودها وبالإلتزام على الترخيص فى تطبيقها على أى فرد من أفرادها شاء منها الفرد المنهى عنه. ومن الواضح أن الترخيص فى تطبيق المأمور به على الفرد المنهى لا يجتمع مع النهى عنه، إذ كما أن الوجوب لا يجتمع مع الحرمة فى شىء واحد كذلك الترخيص الشرعى، وعلى هذا فلا تجدى هذه المحاوله فى دفع غائله

السادسه: ان هذه المناقشه أيضاً غير تامه، لأن معنى الاطلاق ليس هو ترخيص الشارع فى تطبيق الأمور به على أفراده بل معناه عدم المانع عن التطبيق والانطباق، لأن قابليه انطباق الطبيعه على أفرادها ذاتيه و القيد مانع عن فعليه هذا الانطباق، ومع عدمه فلا مانع منه ولا يتوقف على ترخيص من الشارع.

السابعه: ان هذه المحاوله و إن كانت تدفع محذور التناقى بين الوجوب و الحرمة فى مرحله المبادى و الجعل إلا أنها لاتدفع محذوره فى مرحله الامتثال، حيث لايمكن الجمع بين اطلاق الأمور به و حرمة الفرد فى هذه المرحله، ولا بد حينئذٍ من أحد أمرين اما رفع اليد عن الاطلاق أو عن حرمة الفرد.

ولكن تقدم أن حرمة الفرد مانعه عن الانطباق، لاستحاله أن يكون الحرام مصداقاً للواجب و المبعوض مصداقاً للمحبوب، فإذن لامحاله يقيد اطلاق الأمور به بغيره تطبيقاً لقاعده حمل المطلق على المقيد، فلا يكون من باب لاجتماع.

الثامنه: قد يحاول لاثبات أن الأمر و النهى لايجتمعان على شىء واحد فى مورد الاجتماع، بتقريب أن الأحكام الشرعيه متعلقه بعناوين الأفعال الذهنيه بالذات ومباشره لا بالأفعال الخارجيه، وعلى هذا فمتعلق الوجوب فى مورد الاجتماع غير متعلق الحرمة فيه، فان متعلق الأول عنوان الصلاه فى الذهن و متعلق الثانيه عنوان الغصب فيه، واما الموجود الخارجى فهو ليس متعلقاً لهما وإلا لكانا خارجيين و هو كما ترى، فإذن لايجتمع الأمر و النهى فى شىء واحد.

التاسعه: ان هذه المحاوله باطله ولا واقع موضوعى لها، لوضوح أن المطلوب الأصلى الواقعى للمولى هو الفعل الخارجى، لأن غرض المولى مترتب عليه لا

على متعلق الأمر فى افق الذهن ولا على المراد و المحبوب بالذات فى لأنه مأخوذ بنحو المعرفىة و المشىرىة المحضه و الفناء فى الخارج، و هذا لىس معناه أن الأمر تعلق بالفعل الخارجى بواسطة المفهوم الذهنى بل معناه أن الأمر تعلق بالمفهوم الذهنى لا بالحمل الشاىع و بنحو الموضوعىة بل بالحمل الأولى و بنحو الطرىقىة بأن ىرى بمتعلقه الفعل الخارجى، فإذا كان الفعل الخارجى واحداً فى مورد الاجتماع وجوداً و ماهىة، فىستحيل الاجتماع فىه بلحاظ المبادئ والاقتضاء.

العاشرة: ان متعلق الأمر و النهى قد ىكون من العناوین الذاتىة المتأصله و قد ىكون أحدهما من العناوین الذاتىة المتأصله و الآخر من العناوین الانتزاعىة و قد ىكون كلاهما من العناوین الانتزاعىة، فعلى الأول ىتطلب تعدد العناون تعدد المعنون لا محاله، و على الثانى و الثالث لا ىتطلب بل لا بد من ملاحظه ذلك فى كل مورد بخصوصه.

الحادىة عشر: ان المحقق الخراسانى قدس سره قد اختار فى المسأله ان تعدد العناون لا ىستلزم تعدد المعنون ولا ىنتلم به وحدته، و قد حاول لا ثبات ذلك بتقدیم عده مقدمات، ولكن تقدم انه لاجدوى لهذه المقدمات و إن ما ذكره قدس سره من أن تعدد العناون لا ىوجب تعدد المعنون بنحو ضابط كلى غير تام و مخالف للوجدان و البرهان.

الثانىة عشر: ان المحقق النائىنى قدس سره قد فصل بین العناوین الاشتقاىة و مبادئها، فإن تعدد العناون فى الأولى لا ىوجب تعدد المعنون بینما تعدده فى الثانىة ىوجب تعدد المعنون.

الثالثه عشر: ان السىد الأستاذ قدس سره قد علق على كل من الرأىین واختار أن متعلق الأمر و النهى إن كان من العناوین الذاتىة المتأصله فتعدده ىستلزم تعدد

المعنون في الخارج وجوداً وماهيةً، وإن كان أحدهما من العناوين الذاتية والآخر من العناوين الانتزاعية أو كان كلاهما من العناوين الانتزاعية، فلا يستلزم تعدد العنوان تعدد المعنون في الخارج بل أن ذلك يختلف باختلاف الموارد.

الرابعه عشر: ذكر بعض المحققين قدس سره أن الخلاف بين السيد الأستاذ قدس سره و المحقق النائيني قدس سره في المبادئ الاشتقاقية يرجع إلى الخلاف في نقطه اخرى، و هي أنه هل للمبادئ الانتزاعية كالفوقيه و التحتيه ونحوهما مصاديق بالذات في لوح الواقع أو لا، فعلى الأول يكون حملها على مصاديقها بالذات من حمل مواطاه، وعلى الثاني يكون حملها على الذات من حمل اشتقاق أى ذو هو، وحمل كلام المحقق النائيني قدس سره على الأول وكلام السيد الأستاذ قدس سره على الثاني، و أما هو فقد اختار الأول وبنى على أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون و إن كان انتزاعياً.

الخامسه عشر: قد تقدم المناقشه في أصل رأيه قدس سره من ناحيه وفي ارجاع الخلاف بينهما إلى نقطه اخرى من ناحيه اخرى هذا من جانب، ومن جانب آخر قد تقدم أن ما ذكره قدس سره من الملاكات للقول بالجواز لا يتم الملاك الأول و الثاني و أما الملاك الثالث فهو تام.

دعاوى ثلاث

اشاره

هاهنا ثلاث دعاوى:

الأولى: ان النزاع في هذه المسأله جوازاً ومنعاً مبنى على النزاع في المسأله المتقدمه و هي أن متعلق الأمر هل هو الطبيعه أو الفرد، فعلى الأول لا مانع من القول بالجواز في هذه المسأله باعتبار أن متعلق الأمر غير متعلق النهى، لأن متعلق الأمر الطبيعه الجامعه بين الحصه في مورد الاجتماع وسائر الحصاص و متعلق النهى خصوص الحصه في مورد الاجتماع، والفرض أن الأمر لا يسرى من الطبيعه إلى حصصها، فإذن تكون هذه الحصه متعلقه للنهى دون الأمر،

ص: ٣٣٦

وعلى الثانى لامناص من القول بالامتناع، لأن هذه الحصة متعلقه للأمر أيضاً.

الجواب عنها

والجواب: ان النزاع فى هذه المسأله لا يرتبط جوازاً ومنعاً بالنزاع فى المسأله المتقدمه، اما أولاً: فلما ذكرناه هناك من أن القول بتعلق الأمر بالفرد باطل ولا يرجع إلى معنى محصل ثبوتاً واثباتاً.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم القول بأن الأمر فى تلك المسأله متعلق بالفرد فمع ذلك لا يلزم من ذلك تعلق الأمر و النهى بشىء واحد فى هذه المسأله، لأن معنى تعلق الأمر بالفرد هناك ليس تعلقه بالفرد الخارجى لأنه مسقط للأمر، فكيف يعقل تعلقه به مع أنه يلزم من تعلقه به طلب الحاصل و هو محال، بل معناه تعلقه بمفهوم الفرد وعنوانه ذهنى وكذلك الحال فى النهى ولا يمكن تعلقهما بالفرد الخارجى، فإنه مضافاً إلى المحذور المتقدم ان لازم ذلك أن يكونا خارجيين و هذا، خلف وعلى هذا فمتعلق الأمر مباين لمتعلق النهى فى عالم الذهن، لأن الحصة الموجوده فى مورد الاجتماع متعلقه للأمر بعنوان الصلاه وللنهي بعنوان الغصب وهما عنوانان متباينان فى افق الذهن، فإذا لافرق بين تعلق الأمر بالطبيعه وتعلقه بالفرد، فعلى كلا التقديرين يكون متعلق الأمر مباشره غير متعلق النهى كذلك فى وعاء الذهن، والكلام فى هذه المسأله انما هو فى أن المعنون فى مورد الاجتماع و المطابق لمتعلق الأمر و النهى فيه واحد وجوداً وماهيةً أو متعدد كذلك، فعلى الأول لامناص من القول بالامتناع وعلى الثانى من القول بالجواز بلا فرق فى ذلك بين القول بتعلق الأمر فى تلك المسأله بالطبيعه أو بالفرد.

الثانيه: ان النزاع فى هذه المسأله جوازاً أو منعاً مبنى على مسأله فلسفيه و هى مسأله أصاله الوجود وأصاله الماهيه، فعلى القول بأصاله الوجود فى تلك

المسألة لا بدّ من القول بالامتناع في هذه المسألة باعتبار أن متعلق الأمر و النهى موجودان بوجود واحد في مورد الاجتماع، وعلى القول بأصاله الماهيه لا مناص من القول بالجواز، لأن ماهيه متعلق الأمر غير ماهيه متعلق النهى.

والجواب: ان النزاع في هذه المسألة جوازاً ومنعاً لا يرتبط بتلك المسألة أصلاً، لأن المراد بأصاله الوجود هو أن ما في الكون جميعاً الوجود و الماهيه منتزعه من حدوده فلا واقع موضوعي لها، والمراد بأصاله الماهيه ان كل ما في الكون الماهيه و الوجود منتزع من حدودها، و أما في هذه المسألة فالقول بالامتناع فيها مبني على وحده المجمع في مورد الاجتماع وجوداً بناء على القول بأصاله الوجود و ماهيه بناء على القول بأصاله الماهيه، والقول بالجواز فيها مبني على تعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً على القول بأصاله الوجود و ماهيه على القول بأصاله الماهيه، فإذن لا يرتبط النزاع في هذه المسألة على النزاع في تلك المسألة الفلسفيه أصلاً.

الثالثه: ان النزاع في هذه المسألة امكاناً و امتناعاً مبني على مسألة أن الجنس و الفصل هل هما متحدان في الخارج و موجودان بوجود واحد أو متغايران فيه و موجودان بوجودين، بدعوى أن نسبه متعلق النهى إلى متعلق الأمر في مورد الاجتماع نسبه الفصل إلى الجنس، وعلى هذا فعلى الأول لا بدّ من القول بالامتناع وعلى الثاني على الجواز هذا.

والجواب، أولاً: أنه لأشبهه في أن الجنس و الفصل موجودان بوجود واحد حقيقه و هو وجود النوع حيث إن التركيب بينهما حقيقى لا انضمامى، لأن الجنس و الفصل من الأجزاء التحليليه العقليه لا الخارجيه لكى يكون التركيب بينهما انضمامياً.

وثانياً: ان متعلق الأمر و النهى ليس من قبيل الجنس و الفصل، لما تقدم من أن متعلقهما إن كان من المبادئ الذاتيه المتأصله، كان كل منهما يمثل حقيقه نوعيه مركبه من جنس و فصل ولا يعقل أن يكون متعلق الأمر جنساً و متعلق النهى فصلاً، و إن كان متعلق احدهما ذاتياً و متعلق الآخر انتزاعياً أو كان متعلق كليهما انتزاعياً، فلا يعقل أن يكون احدهما جنساً و الآخر فصلاً، بداهه أن العنوان الانتزاعى لا واقع موضوعى له حتى يكون جنساً أو فصلاً، و من هنا يظهر أن الغصب لا يصلح أن يكون بمشابه الفصل للصلاه فى الأرض المغصوبه، باعتبار انه عنوان انتزاعى فلا يعقل أن يكون فصلاً مقوماً للصلاه، نعم إذا تعلق الأمر فى مورد بالجنس و النهى بالفصل المقوم فلا مناص من القول بالامتناع.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة و هى أن مسأله اجتماع الأمر و النهى لا تتركز على شىء من المسائل المتقدمه لا على القول بالامتناع ولا على القول بالجواز، بل هى مسأله مستقله على كلا القولين فيها، لأن كلاً منهما مبنى على نكته اخرى لا ترتبط بالنزاع فى المسائل المتقدمه.

هذا تمام كلامنا فى كبرى مسأله اجتماع الأمر و النهى نظرياً.

إشارة

الصغرى المعروفه لهذه المسأله و المبحوث عنها فى كلمات الأصوليين فى مرحله التطبيق هى الصلاه فى الأرض المغصوبه. وهل انها متحده مع الغضب فى مورد الاجتماع أو لا؟

رأى المحقق النائىنى قدس سره فى الصلاه فى الأرض المغصوبه

إشارة

فذهب المحقق النائىنى قدس سره إلى أن الصلاه لا يمكن أن تتحد مع الغضب، بتقريب أن الصلاه من مقوله و الغضب من مقوله اخرى و المقولات متباينات بتمام ذاتها وذاتياتها، فلا يمكن اندراج مقولتين تحت مقوله واحده لأنه خلف فرض كونها من الأجناس العاليات (١).

تعليق السيد الأستاذ قدس سره عليه

و قد علّق عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن الغضب ليس مقوله مستقلة فى مقابل الصلاه، و قد أفاد فى وجه ذلك أن الغضب عنوان انتزاعى و معرف و مشير إلى واقع التصرفات الخارجيه كالدخول فى أرض الغير بدون إذنه و الكون فيها و القاء الثقل عليها و أكل ماله و لبسه و غير ذلك من أنحاء التصرف، فإذاً ليس الغضب مقوله بنفسه بل هو عنوان انتزاعى منطبق على عدّه مقولات و مشير إليها كمقوله الأين و الجده و غيرهما (٢).

فما ذكره قدس سره من أن الغضب مقوله لا يرجع إلى معنى صحيح، فإنه فى نفسه ليس مقوله ولا عنواناً خاصاً لمقوله واحده.

ص: ٣٤٠

١- (١) - أجود التقريرات ج ١ ص ٣٥٣.

٢- (٢) - محاضرات فى اصول الفقه ج ٤ ص ٢٨٢.

و أما الصلاة فهي مركبه من مقولات عديده:

منها، مقوله الكيف النفساني كالتيه بتمام عناصرها الثلاثه. ومنها، مقوله الكيف المسموع كتكبيره الاحرام و القراءه و التسبيح و التهليل و الأذكار. ومنها، الوضع كهينه الراعي و الساجد و القائم و القاعد و غير ذلك، وحيث إن المقولات ماهيات متباينات بذاتها وذاتياتها، فلا يعقل أن يكون التركيب بينها حقيقياً فلامحاله يكون انضمامياً، وعلى هذا فالتركيب بين أجزاء الصلاة لا محاله انضمامي ولا يمكن أن يكون واقعياً.

البحث التطبيقي الصغرى

وبكلمه، أن الغصب لا يمكن أن يكون من الماهيات المقوليه لاستحاله اتحاد مقولتين واندراجهما تحت مقوله واحده، فإذا لامحاله يكون من المفاهيم الانتزاعيه و عنوان منطبق على المقولات المتعدده فى مختلف الموارد و معرف و مشير إليها، فإذا كما لا يكون بنفسه من الماهيه المقوليه كذلك لا يكون عنواناً لمقوله واحده.

و أما الصلاة فهي ليست حقيقه مستقلة و ماهيه مقوله برأسها فى قبال سائر المقولات بل هي مركبه من مقولات عديده و هذه المقولات هي أجزاء الصلاة، ولهذا يكون التركيب بينها انضمامياً لاحقياً، ضروره استحاله أن يكون حقيقياً وإلا لزم اندراج مقولات متعدده تحت مقوله واحده و هو محال.

فالتجيه، ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن الصلاة مقوله و الغصب مقوله اخرى، فلا يمكن المساعده عليه هذا.

الصحيح فى المقام

والصحيح فى المقام أن يقال انه لا شبهه فى أن الغصب عنوان انتزاعى ولا واقع موضوعى له فى الخارج، ولهذا لا يكون متعلقاً للنهى فى لسان الأدله، لأن متعلقه فى لسانها عنوان المال كقوله عليه السلام: «لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب

نفسه»^(١)، وحيث إنه لا يمكن تعلق النهي بالعين الخارجيه و هي المال، فيأذن لابدمن التقدير في كل مورد مايناسب ذلك المورد و هو يختلف باختلاف الموارد، فإذا كان مال الغير متمثلاً في المكان كالأرض و الدار ونحوهما فالمقدر حينئذٍ هو الكون فيها و هو متعلق النهي، و إذا كان متمثلاً في اللباس فالمقدر فيه لبيه، فالكون من مقوله الأين و اللبس من مقوله الجد ويشتركان في الجامع الانتزاعي و هو عنوان الغضب و هو ليس متعلقاً للنهي، فإن متعلقه اما الكون في الأرض المغصوبه أو اللبس أو الأكل و الشرب، وعلى هذا فإن أراد المحقق النائيني قدس سره من أن الغضب بنفسه مقوله لا أنه عنوان لها فقد تقدم انه غير معقول، لوضوح أنه مفهوم انتزاعي ولا واقع موضوعي له في الخارج وعنوان مشير إلى عدة مقولات في مختلف الموارد.

و إن أراد منه واقعه الموضوعي و هو الكون في الأرض المغصوبه في محل الكلام فهو صحيح، ولايبعد أن يكون مراده من أن الغضب مقوله واقعه الموضوعي و هو الكون في الأرض المغصوبه الذي هو من مقوله الأين و هو متعلق الحرمة و مبغوض للمولى دون الغضب بما هو أمر انتزاعي، وعلى هذا فما أورده السيد الأستاذ قدس سره على المحقق النائيني قدس سره إنما يرد إذا كان مراده من أن الغضب من المقولات نفس مفهوم الغضب، ولكن الظاهر أن مراده قدس سره بذلك واقع الغضب الذي هو من مقوله الأين في مورد ومن الجده في مورد آخر وهكذا، و أما مفهوم الغضب فهو مفهوم انتزاعي ولا- واقع موضوعي له في الخارج حتى يكون من المقوله و متعلقاً للنهي، ومع الاغماض عن ذلك و تسليم أن الحرمة في لسان الدليل متعلقه بالغضب إلا أنه لا شبهه في أنه مأخوذ بنحو المعرفيه

ص: ٣٤٢

١- (١) - الوسائل ج ٣ ص ٤٢٤ ب ٣ من أبواب مكان المصلى ح ١.

والمشيريه إلى واقعه الخارجى و هو الكون فى الأرض المغصوبه الذى هو مبغوض ومكروه للمولى، وفيه مفسده ملزمه فى المرتبه السابقه و هى تسبب تعلق البعض به فى عالم المبادئ و النهى عنه فى عالم الجعل والاعتبار. و هذا بخلاف الوجوب، فإنه متعلق بالصلاه المركبه من عدة مقولات باعتبار أن تلك المقولات بعنوان الصلاه محبوبه ومشملة على مصلحه ملزمه، ومن هنا تختلف الصلاه عن الغصب، فإن الأمر فى لسان الأدله من الكتاب و السنه تعلق بتلك المقولات بعنوان الصلاه بينما النهى لم يتعلق بالماهيه المقوليه بعنوان الغصب هذامن ناحيه.

هل تتحد الصلاه بكامل أجزائها مع المعنون

إشاره

ومن ناحيه اخرى هل تتحد الصلاه بكامل أجزائها ومقولاتها مع المعنون بالغصب فى الأرض المغصوبه و هو الكون فيها الذى هو من مقوله الأين أو لا؟

والجواب: ان ذلك بحاجه إلى النظر فى أجزاء الصلاه ومقولاتها وتفصيل تلك الأجزاء وملاحظه كل جزء من أجزائها بنفسه لنرى أنه متحد مع الكون فيها بنحو من أنحاء الاتحاد أو لا؟

بيان ذلك أن الجزء الأول للصلاه النيه و هى متمثله فى عناصر ثلاثه:

الأول: قصد القربه.

الثانى: قصد الخلوص.

الثالث: قصد العنوان كصلاه الظهر و العصر ونحوهما، و هى بتمام عناصرها من مقوله الكيف النفسانى ولا يكون متحداً مع الكون فيها الذى هو فعل خارجى باعتبار أنه من مقوله الأين و المقولات متباينات بتمام ذاتها وذاتياتها، فلا يمكن اندراج مقولتين تحت مقوله واحده وإلا لزم خلف فرض كون المقولات

ص: ٣٤٣

الجزء الثانى: التكبيره و هى من مقوله الكيف المسموع، فيستحيل إتحادها مع مقوله الأين ومثلها القراءه و التسبيح و التهليل و الأذكار فانها جميعاً من مقوله الكيف المسموع، قد يقال كما قيل أن التكبيره و القراءه ونحوهما تستوجب تموج الهواء وتحريكه و هو نحو تصرف فى الفضاء المغصوب، فإذا ن يلزم اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد فى تلك الأجزاء. ونتيجه ذلك، عدم اماكن اجتماع الأمر بالصلاه فى الأرض المغصوبه مع النهى عن الكون فيها هذا.

والجواب: أولاً: أن تموج الهواء وتحريكه من لوازم القراءه و التكبيره ونحوهما لا انه متحد معها فى الخارج.

وثانياً: انه ليس تصرفاً فى مال الغير بنظر العرف و العقلاء حتى يكون مشمولاً لدليل الحرمة.

وثالثاً: انه ليس تصرفاً فى الفضاء أيضاً حتى بنظر العقل بل هو تصرف فى الهواء، ولا دليل على حرمة التصرف فى هواء ملك الغير، فإن الانسان يملك الأرض و الفضاء لا الهواء.

الجزء الثالث: الركوع و السجود و القيام و القعود فإنها من مقوله الوضع، فيستحيل أن تتحد مع الكون فى الأرض المغصوبه الذى هو من مقوله الأين، و قد عرفت استحاله اندارج مقولتين تحت مقوله واحده.

وبكلمه، ان أجزاء الصلاه انما هو نفس هيئه الركوع و السجود و القيام و القعود دون مقدماتها كالهوى و النهوض.

ودعوى، ان هذه الهيئات من مقوله الفعل وعليه فتكون مصداقاً للغصب

والتصرف في مال الغير، فيكون الواجب حينئذ متحداً مع الحرام، مدفوعه بأنها مبنية على الخلط بين ما يكون من قبيل الفعل الصادر بالارادة والاختيار وما يكون من مقوله الفعل التي هي من احدى المقولات التسع العرضيه والهيئات المذكوره و إن كانت من الأفعال الاختياريه الصادره بالاراده والاختيار، إلا- أنهماع ذلك ليست من مقوله الفعل ضروره، أنه لا منافاه بين ما يكون الشيء من قبيل الفعل الصادر بالاختيار وفي نفس الوقت ليس من مقولته للفرق بين الأمرين و هو ان الملاك في كون الفعل اختيارياً هو صدوره من الانسان بالاراده والاختيار، والملاك في كون الشيء من مقولته هو أن يكون حصوله بالتأثير بنحو التدريج كتسخين الماء مادام يسخن وماشاكل ذلك واحد الملاكين أجنبي عن الملاك الآخر، ولهذا لايعتبر في كون الشيء من مقوله الفعل أن يكون من الأفعال الاختياريه، لأن النسبه بينهما عموم من وجه، فإن الشيء قد يكون من مقوله الفعل ولا يكون اختيارياً كالتأثير و التأثير الحاصل بين الأشياء الخارجيه تكويناً، وقد يكون اختيارياً ليس من مقولته بل من مقوله اخرى كمقوله الوضع أو الكيف، وقد يجمع بينهما كما إذا كان التأثير و التأثير حاصلين بالفعل الاختيارى.

فالتتيجه، ان شيئاً من أجزاء الصلاه ليس من مقوله الأين حتى تتحد مع الغضب. بقى هنا امور:

التنبيه على أمور،

الأول: ان الهوى إلى الركوع و السجود و النهوض إلى القيام و الجلوس تصرف في مال الغير فيكون مصداقاً للغضب، ضروره أن الحركه في الدار المغصوبه من أنحاء التصرف فيها، وعلى هذا فيكون الهوى و النهوض متحدين مع الغضب خارجاً فلايجوز الاجتماع من هذه الناحيه.

والجواب: انهما لو كانا من واجبات الصلاة كانت الصلاة متحدة بها مع الغضب في مورد الاجتماع، فإذن لامناص من القول بالامتناع، ولكن الظاهر انهما ليسا من واجبات الصلاة ولا من واجبات أجزائها كالركوع و السجود بل من المقدمات لها، فإذن لا يجتمع الوجوب مع الحرمة في شىء واحد، فإن الحرمة تعلقت بالمقدمات و الوجوب تعلق بذئها، وعليه فلا مناص من القول بالجواز غاية الأمر قد تقع المزاحمة بينهما.

الثانى: ان الاستقرار من أفعال الصلاة وواجباتها و هو الكون فى المكان المغصوب، فعندئذٍ تتحد الصلاة مع الغضب فى مورد الاجتماع والانطباق فى هذا الجزء فلذلك لامناص من القول بالامتناع فى المسألة.

والجواب: ان الاستقرار و الطمأنينه المعتبره فى الصلاة بمعنى عدم الاضطراب يمنه ويسره، ومن الواضح ان هذا غير الكون فى المكان المغصوب، ومن هنا بإمكان المصلى الانتقال من مكان إلى مكان آخر من دون الاخلال بالاستقرار و الطمأنينه فى الصلاة.

الثالث: هل يعتبر فى مفهوم السجده الاعتماد على الأرض أو لا؟

والجواب: الظاهر انه معتبر فى مفهومها ولا يصدق عرفاً إسم السجده على مجرد مماسه الجبهه للأرض بدون أدنى اعتماد عليها، بيان ذلك ان المعتبر فى الصلاة وضع الأعضاء السبعه على الأرض وفيه عنصران:

الأول: الهيئه القائمه بالساجد الحاصله من نسبه بعض أعضائه إلى بعضها الآخر ونسبه المجموع إلى الخارج، و هذه الهيئه معتبره فى الصلاة ومن أجزائها وتكون من مقوله الوضع.

الثانى: الاعتماد على الأرض، فالسجده التى هى من الواجبات الرئيسيه للصلاه متقومه بهذين العنصرين، فكما لاتصدق السجده بدون وضع الجبهه على الأرض فكذلك لاتصدق على مجرد مماسستها لها بدون الاعتماد عليها. وحيث إن الاعتماد على الأرض بنفسه تصرف فيها، فيكون الواجب متحداً مع الحرام لأن الاعتماد عليها مصداق للواجب و الغضب معاً، وعلى هذا فالصلاه متحده مع الغضب فى مورد الاجتماع فى جزء منها و هو السجده لا فى سائر أجزائها، ومن هنا لو كانت وظيفه المصلى الايماء بدلاً عن السجده لم تبطل صلاته فيها، فإذن لامناص من القول بالامتناع فى مورد الاجتماع لأن المجمع فيه واحد وجوداً وماهيةً، فلا يمكن اجتماع الأمر و النهى فيه لا فى عالم المبادئ ولا فى عالم الاقتضاء.

والخلاصه: ان السجده ليست عباره عن مجرد التماس بين الجبهه و الأرض، لأن معنى السجده عرفاً وضع الجبهه على الأرض ومعنى الوضع الاعتماد عليها و القاء الثقل لا مجرد التماس بينهما بدون الاعتماد.

نتيجه البحث

نتيجه البحث

نتيجه البحث عدّه امور:

الأول: ان المحقق النائنى قدس سره ذكر ان الصلاه لا يمكن ان تتحد مع الغضب، لأن الصلاه من مقوله و الغضب من مقوله اخرى و المقولات متباينات ولا يمكن اندراج مقولتين تحت مقوله واحده. و قد علّق عليه بأن الغضب ليس بنفسه مقوله ولا عنواناً لمقوله بل هو أمر انتزاعى لا واقع موضوعى له فى الخارج و منطبق على مقولات متعدده هذا، ولكن يمكن أن يكون مراده قدس سره من الغضب واقعه الموضوعى الذى هو من المقولات لا عنوانه الأنتزاعى الذى لا موطن له إلاّ الذهن.

ص: ٣٤٧

الثانى: ان الصلاه ليست حقيقه مستقله وماهيه مقوليه برأسها بل هى مركبه من مقولات متعدده كمقوله الكيف و الوضع ونحوهما.

الثالث: ان الصلاه لاتتحد مع مقوله الغصب فى مورد الاجتماع إلا فى السجده باعتبار انها متقومه بعنصرين:

الأول: وضع الجبهه على الأرض.

الثانى: الاعتماد عليها، فلا يصدق عنوان السجده على مجرد المماسه بدون الاعتماد و القاء الثقل عليها.

ص: ٣٤٨

الملحق الأول: هل هذه المسأله اصوليه أو فقهيه...

الملحق الأول:

هل هذه المسأله اصوليه أو فقهيه أو انها من المبادئ التصديقيه؟

والجواب: انها من المبادئ التصديقيه للمسأله الأصوليه وليست بأصوليه بنفسها ولا بفقهيه.

أما الثانيه: فواضح، و أما الأولى فلما تقدم فى مستهل بحث الأصول أن ملاك اصوليه المسأله ترتب أثر فقهى عليها مباشره و هذا الملاك غير متوفر فيها، لأن هذه المسأله على القول بالامتناع تدخل فى كبرى مسأله التعارض و المرجع فيها مرجحات بابها، وعلى القول بالجواز تدخل فى كبرى مسأله التراحم و المرجع فيها قواعد بابها، فإذن لا ترتب النتيجة الفقهيه على هذه المسأله مباشره على القول بالامتناع بدون ضمّ مسأله اخرى الأصوليه و هى مرجحات باب المعارضه، فإنها تثبت الوجوب أو الحرمة فى مورد الاجتماع وعلى القول بالجواز بدون ضمّ قواعد باب المزاحمه أو مسأله الترتب، و قد تقدم تفصيل ذلك فى أوائل بحث الأصول.

الملحق الثاني: الفرق بين هذه المسأله و مسأله اقتضاء النهى فساد العباده

اشاره

الملحق الثاني:

ما هو الفرق بين هذه المسأله و مسأله اقتضاء النهى فساد العباده، قد يقال بأنه لا فرق بينهما فى الجبهه المبحوث عنها، فإن مرد البحث فى هذه المسأله عن أن

ص: ٣٤٩

النهى عن المجمع فى مورد الاجتماع هل يوجب زوال الأمر عنه وعدم كونه مصداقاً للمأمور به وفى المسأله الآتیه عن أن النهى المتعلق بالعباده هل يوجب بطلانها وعدم كونها مصداقاً لها، وعلى هذا فلا فرق بينهما فى الجهه المبحوث عنها هذا.

ملحقات مسأله الاجتماع (الملحق الثانى)

محاولات التفريق بين المسألتين،

وهنا عدّه محاولات للفرق بين المسألتين:

المحاولة الأولى و الرد عليها

المحاولة الأولى: عن مدرسه المحقق النائنى قدس سره منهم السيد الأستاذ قدس سره وحاصل هذه المحاولة ان هذه المسأله تفترق عن المسأله الآتیه فى المرتبه، لأن المبحوث عنه فى هذه المسأله انما هو عن سرايه النهى إلى ما تعلق به الأمر كالصلاه ونحوها، فإذا ثبتت السرايه تحقق موضوع تلك المسأله فعندئذٍ يبحث عن اقتضاء النهى الفساد وعدم اقتضائه، و أما إذا لم يثبت فلا موضوع لها(١).

وبكلمه، ان البحث فى مسأله الاقتضاء كبرى، لأن المبحوث عنه فيها انما هو عن ثبوت الملازمه بين النهى عن عباده وفسادها وعدم ثبوت هذه الملازمه بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى و هو تعلق النهى بالعباده.

و أما البحث فى هذه المسأله فإنه صغرى، لأن المبحوث عنه فيها انما هو عن سرايه النهى من متعلقه إلى متعلق الأمر وعدم سرايته، وعلى ضوء ذلك فالبحث فى هذه المسأله بحث عن اثبات الصغرى للمسأله الآتیه، فإنه على القول بالامتناع وسرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به تكون من احدى صغرياتهما، فإذا ن جهه البحث فى هذه المسأله صغريه وفى تلك المسأله كبرويه.

ص: ٣٥٠

والجواب: ان هذه التفرقة غير صحيحة، لأن المبحوث عنه في هذه المسألة في الحقيقة عن ان المجمع في مورد الاجتماع هل هو واحد وجوداً وماهيةً أو متعدد كذلك، فعلى الأول لا بد من القول بالامتناع وعلى الثاني بالجواز، لما تقدم من أن البحث في هذه المسألة ليس عن الكبرى و هي أن تعدد متعلقى الأمر و النهى هل يستلزم تعدد المعنوي في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً أو لا، لما عرفتم من أنه ليس لذلك ضابط كلي بل هو يختلف باختلاف الموارد و العناوين على تفصيل قدمرّ ولهذا يكون المبحوث عنه في المسألة حقيقة عن وحده المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً وتعدده كذلك في كل مورد بخصوصه، و قد تقدم انه لا يمكن جعل البحث في المسألة تحت ضابط كلي، وعلى هذا فإن كان المجمع في مورد الاجتماع واحداً وجوداً وماهيةً تدخل المسألة في كبرى مسأله باب المعارضه و المرجح فيها مرجحات بابها، فإن كان ترجيح لدليل الوجوب على دليل الحرمة فالمجمع واجب وليس بحرام و إن كان العكس فبالعكس وإلا فيسقطان معاً و المرجح فيها حينئذٍ الأصل العملي، فإذاً ليس هنا سرايه الحرمة إلى متعلق الوجوب حتى بناءً على تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب في مورد الاجتماع، إذ حينئذٍ يكون المجمع متعلقاً للحرمة فحسب دون الوجوب فإنه غير مجعول من الأول.

فالتنتيجه، ان البحث في هذه المسألة ليس عن تحقيق الموضوع للمسألة الآتية بل هو في عرض البحث عن تلك المسألة ولا صله لاحدهما بالأخرى، فما ذكره مدرسه المحقق النائيني قدس سره منهم السيد الأستاذ قدس سره من أن البحث في هذه المسألة انما هو عن تنقيح الصغرى للمسألة الآتية لا يمكن المساعدة عليه.

المحاولة الثانية و الرد عليها

المحاولة الثانية: ما عن المحقق الخراساني قدس سره وحاصل هذه المحاولة ان

الميزان في تباير المسائل بعضها عن بعضها الآخر انما هو في جهه البحث في كل مسأله، وحيث إن جهه البحث في هذه المسأله انما هي عن سرايه الحرمه في مورد الاجتماع إلى متعلق الوجوب وعدم سرايتها، ووجهه البحث في المسأله الآتية انما هي عن اقتضاء النهى للبطلان وعدمه، فلذلك تمتاز هذه المسأله عن تلك المسأله (١).

ولكن قد ظهر مما تقدم عدم تماميه هذه المحاولة أيضاً، لأن جهه البحث في هذه المسأله ليست عن السرايه وعدمها وانما هي عن وحده المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً وتعدد كذاً باعتبار انه ليس هناك ضابط كلي لذلك، فالقول باستحاله اجتماع الأمر و النهى مبني على الفرض الأول و القول بالجواز مبني على الفرض الثاني، وعلى الأول تدخل المسأله في كبرى مسأله التعارض وعلى الثاني تدخل في كبرى مسأله التراحم كما عرفت، غايه الأمر في الفرض الأول قد يتعين تقديم دليل الحرمه على دليل الوجوب في مورد الاجتماع، وحيث إن المجمع يكون متعلقاً للنهى فيدخل في المسأله الآتية، ولكن من الواضح ان هذا ليس جهه البحث في هذه المسأله بل هو قد يترتب على البحث فيها.

المحاولة الثالثة: ما ذكره بعض المحققين

قدس سره وحاصل ما ذكره ان تعدد المسأله منوط بتوفر أمرين:

الأول: التباير في الموضوع أو المحمول.

الثاني: ان لا تكون جهه ثبوت المسألتين واحده، فإذا كانت واحده بحيث إذا ثبتت في احدهما ثبتت في الأخرى أيضاً فلا وجه لعقدتهما مسألتين، مثلاً

ص: ٣٥٢

استلزام وجوب الصلاة لوجوب مقدمتها مسأله مغايره لاستلزام وجوب الصوم لوجوب مقدمته، إلا ان نكته ثبوت هذا الاستلزام واحده فى كلتا المسألتين معاً، وحينئذٍ فلا مبرر لعقدهما مسألتين مستقلتين احدهما مسأله وجوب مقدمه الصوم والأخرى مسأله وجوب مقدمه الصلاة، وفى المقام كلا الأمرين متوفر:

أما الأول: فلأن المسألتين متغايرتان فى المحمول، فإن المحمول فى هذه المسأله عباره عن أن النهى هل ينافى الأمر كحكم تكليفى أم لا، والمحمول فى المسأله القادمه أن الحرمة هل تنافى الصحه كحكم وضعى أم لا واحدهما غير الآخر.

و أما الثانى: فلأن نكته المنافاه فى المسأله الأولى يمكن أن تكون غير نكته المنافاه فى المسأله الثانى، كما إذا قيل بامتناع الاجتماع مع القول بالصحه وضعاً من جهه وجود الملاك فى المجمع وكفايه قصده فى التقرب، أو قيل بالجواز على أساس الملاك الأول للقول بالجواز مع القول بالفساد على أساس عدم امكان التقرب بناء على السرايه، و أما جهه البحث فيهما اثباتاً فهى أيضاً متعدده كما هو ظاهر (1) هذا.

الرد على المحاوله الثالثه

وغير خفى، إن ما ذكره قدس سره من أن تعدد المسأله منوط بتوفر الأمرين المذكورين فهو صحيح كبروياً، إلا أن الاشكال انما هو فى تطبيق تلك الكبرى على المقام، حيث قال قدس سره فى مقام التطبيق أن المسألتين مختلفتين فى المحمول و هو أن النهى هل ينافى الأمر كحكم تكليفى أو لا فى هذه المسأله، وان الحرمة هل تنافى الصحه كحكم وضعى أو لا فى المسأله القادمه، ولكن فى هذا التطبيق اشكالاً لوضوح أن المحمول و المبحوث عنه فى هذه المسأله ليس ذلك، إذ لا معنى

ص: ٣٥٣

للبحث عن أن النهى هل ينافى الأمر في مورد الاجتماع أو لا- ضروره أن المجمع في مورد الاجتماع إن كان واحداً وجوداً وماهيةً فلاشبهه في التنافي بينهما فيه في تمام المراحل أى من مرحله المبادئ إلى مرحله الاقتضاء و إن كان متعدداً كذلك فلا شبهه في الجواز، فيأذن لا- محاله يكون مركز البحث في المسألة موجهاً إلى أن المجمع في مورد الاجتماع هل هو واحد وجوداً وماهيةً أو متعدد كذلك، و أما المحمول في المسألة القادمة و المبحوث عنه فيها فإنما هو عن اقتضاء النهى فساد العباده الذى يكون مردّه إلى أن الملازمه بين النهى عن العباده وفسادها هل هي ثابتة أو لا، وليس المبحوث عنه فيها عن أن النهى هل ينافى الصحه أو لا، ومن هنا قلنا أن المبحوث عنه في هذه المسألة انما هو عن الصغرى و هي ان المجمع في مورد الاجتماع إن كان واحداً وجوداً وماهيةً ترتب عليه القول بالامتناع و التنافي بين الأمر و النهى، و إن كان متعدداً كذلك ترتب عليه القول بالجواز وعدم التنافي بينهما، و أما نكته المنافاه في المسألة الأولى فهي متمثله في وحده المجمع في مورد الاجتماع و هي توجب دخول المسألة في كبرى مسأله التعارض لافى كبرى المسألة القادمه، و أما نكته المنافاه في المسألة الثانيه فإنما هي تنافي النهى مع قصد القربه المعتبر في صحه العباده هذا.

فالصحيح في المقام أن يقال أن البحث في هذه المسألة و إن كان لا يختص بما إذا كانت النسبه بين العنوانين المتعلقين للأمر و النهى عموماً من وجه، كما أن البحث عن الاقتضاء في المسألة القادمه لا يختص بما إذا كان النهى متعلقاً بالعباده من خلال عنوان أخص بل يشمل ما إذا تعلق بها من خلال عنوان أعم، شريطه أن يكون تعلقه بها من خلاله مفروغاً عنه بأن لا تكون هناك معارضه بين الدليلين، ولكن مع ذلك تختلف هذه المسألة عن المسألة القادمه في المحمول و هو الجهه المبحوث عنها، فإنها في مسألتنا هذه وحده المجمع في مورد الاجتماع وجوداً

وماهيةً وتعدده فيه كذلك، وفي المسألة القادمة ثبوت الملازمة بين حرمة العبادة وفسادها وعدم ثبوتها هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان جهه البحث في هذه المسألة لا يمكن أن تكون كبرويه بأن تكون منصبه على أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون أو لا، أو ان اجتماع الأمر و النهى هل يجوز في شيء واحد أو لا؟

أما الأول: فلما تقدم من أن العنوان إذا كان ذاتياً ومتأصلاً فتعدده يوجب تعدد المعنون لا محاله، و إن كان انتزاعياً أو كان عنوان متعلق أحدهما ذاتياً و الآخر انتزاعياً فتعدده لا يتطلب تعدد المعنون في الخارج بل لا بد حينئذٍ من ملاحظه كل مورد بخصوصه و إن المجمع فيه واحد وجوداً وماهيةً أو متعدد كذلك، فلهذا يكون النزاع فيها في الصغرى و هي أن المعنون إن كان واحداً في مورد الاجتماع تعين القول بالامتناع، وحينئذٍ تدخل المسألة في كبرى مسأله التعارض لا في كبرى المسألة القادمة، و إن كان متعدداً فيه تعين القول بالجواز، وحينئذٍ تدخل المسألة في كبرى مسأله التزاحم لا في المسألة القادمة، و أما ملاك ثبوت هذه المسألة فإنه التنافي بين الأمر و النهى وعدم امكان اجتماعهما في شيء واحد وجوداً وماهيه لا في مرحله المبادى ولا في مرحله الاقتضاء، و أما ملاك ثبوت المسألة القادمة، فإنه منافاه النهى مع العباده و أما في الأثر فيهما أيضاً مختلفتان، فإن أثر هذه المسألة قد يكون صحه العباده، على القول بالامتناع في مورد الاجتماع حسب الصنائه إذا كان لدليل الأمر ترجيح على دليل النهى، و قد يكون فسادها إذا كان الأمر بالعكس، و قد يكون صحتها أيضاً إذا تساقط الدليلان في مورد الاجتماع و امكن احراز الملاك فيه، و قد يكون أثرها فسادها على القول بالجواز أيضاً بناء على القول باستحاله الترتب، و أما

أثر المسأله القادمه فهو فساد العباده.

والخلاصه: ان هذه المسأله تمتاز عن المسأله الآتیه فى ملاك الثبوت وفى جهه البحث وفى الأثر و النتيجة.

الملحق الثالث: ثمره القولین فى المسأله

اشاره

الملحق الثالث:

المشهور أن ثمره القولین فى المسأله صحه الصلاه فى الأرض المغصوبه على القول بالجواز مطلقاً حتى فيما إذا كان عالماً بحرمه ما هو ملازم لها خارجاً و هو الكون فيها فضلاً عن كونه ناسياً أو جاهلاً بها، فان الصلاه طالما لم تكن متحده مع الحرام فمجرد استلزامها ارتكاب الحرام لا-يوجب البطلان، وبطلانها على القول بالامتناع مطلقاً حتى إذا كان المصلى جاهلاً بالحرمه، على أساس أن الحرام فى الواقع لايمكن أن يكون مصداقاً للواجب هذا.

ملحقات مسأله الاجتماع (الملحق الثالث)

التزام المحقق النائینی قدس سرّه ببطلان الصلاه و وجه ذلك

وخالف فى ذلك المحقق النائینی قدس سره فإنه حكم ببطلان الصلاه فى مورد الاجتماع مطلقاً حتى على القول بالجواز شريطه أن يكون المكلف ملتفتاً إلى الحرمه، و أما إذا كان جاهلاً بها أو ناسياً لها فلايحكم ببطلانها، و قد أفاد فى وجه ذلك وجوهاً:

الأول: ان اشتراط التكليف بالقدره انما هو باقتضاء نفس الخطاب الشرعى لا-بمحكم العقل، على أساس أن الغرض من جعل التكليف انما هو إيجاد الداعى فى نفس المكلف وانبعائه به وتحريكه نحو الاتيان بمتعلقه، ومن الواضح ان هذا الغرض من التكليف بنفسه يقتضى أن يكون متعلقه خصوص الحصه المقدوره، لأنه إذا تعلق بها كان داعياً ومحركاً للمكلف وموجباً لانبعائه به وإلا- فلايعقل أن يكون داعياً ومحركاً له، وعلى هذا فالصلاه فى الأرض المغصوبه و إن كانت مباينه للكون فيها وجوداً، إلا أنها لما كانت ملازمه له فلايمكن تعلق الوجوب بها أو بما ينطبق عليها، لغرض أن متعلقه خصوص الحصه المقدوره

و هي لا تنطبق على الصلاة فيها، لأنها غير مقدوره شرعاً من جهة ملازمتها لإيجاد الحرام و الممنوع الشرعى كالممتنع العقلى.

الثانى: انه لا يمكن تصحيح الصلاة فى مورد الاجتماع بالترتب، لأن معنى الترتب هو أن يكون الأمر بالصلاه مشروطاً بعصيان النهى، وعصيانه لا يخلو إمّا أن يتحقق بالاشتغال بفعل مضاد للصلاه كالأكل و الشرب وما شاكل ذلك، أو يتحقق بفعل نفس الصلاه، وعلى كلا التقديرين لا يمكن الأمر بالصلاه ترتباً، أما على التقدير الأول فيلزم أن يكون الأمر بها مشروطاً بوجود ضدها فى الخارج و هذا مستحيل، لأنه من طلب الجمع بين الضدين فى آن واحد نظيران يأمر بالحركه مشروطاً بالسكون أو بالعكس، و أما على التقدير الثانى فيلزم أن يكون الأمر بالصلاه مشروطاً بوجودها و هو مستحيل لأنه من طلب الحاصل.

الثالث: انه لا يمكن تصحيح الصلاة فى مورد الاجتماع بالملاك و إن أمكن ذلك فى الفرد المزاحم، على أساس أن المعتبر فى صحه العباده امور:

١ - نيه القربه والاخلاص وقصد الاسم إذا كان لها اسم خاص مميّز.

٢ - محبوبية الفعل وحسنه فى نفسه.

٣ - الحسن الفاعلى بأن لا يكون صدور العباده من المكلف قبيحاً وإلاً لبطلت، وفى مورد الاجتماع و إن كان الأمران الأولان متوفرين هما نيه القربه بتمام عناصرها و الحسن الفعلى، إلا أن الأمر الثالث غير متوفر فيه و هو الحسن الفاعلى، باعتبار أن الصلاه من المصلى فى مورد الاجتماع بما أنها تستلزم الاقتحام فى الحرام، فيكون صدورها منه قبيحاً و هو مانع عن صحه الصلاه (١).

ص: ٣٥٧

١- (١) - أجود التقريرات ج ١ ص ٣٥٨ ٣٦٠.

وللمناقشه فى جميع هذه الوجوه مجال واسع.

المناقشه فى جميع الوجوه

أما الوجه الأول: فلما تقدم فى مبحث الضدّ من أن اعتبار القدره فى متعلق التكليف إنما هو بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز فى المرتبه السابقه على التكليف، ولولا حكم العقل بقبح ذلك وإدراكه الاستحاله لم يكن التكليف بنفسه مقتضياً لكون متعلقه مقدوراً، لوضوح أن تكليف العاجز لولم يكن قبيحاً بحكم العقل فى المرتبه السابقه ولغواً، لم يكن أى مانع من تعلقه بغير المقدور وتوجيهه إليه.

وإن شئت قلت، إن ملاك الحكم فى عالم المبادئ إن كان مشروطاً بالقدره فهو خاص للقادر دون الأعمّ منه ومن العاجز، وعليه فالواجب هو حصه خاصه من الفعل لأنها متعلقه للإراداه والحب ومشمئله على الملاك و هى الحصه المقدوره، وإن لم يكن مشروطاً بها وكان مطلقاً، فمعناه أن الفعل متعلق للإراداه والحب ومشمئله على الملاك مطلقاً حتى بالنسبه إلى العاجز، وعلى هذا فالواجب هو الجامع بين الحصه المقدوره وغيرها هذا بحسب مقام الثبوت، و أما بحسب مقام الاثبات فإن كانت القدره مأخوذه فى لسان الدليل فى مرحله الجعل، كانت ظاهره فى أنها شرط للحكم والملاك معاً، وهذا معنى أن القدره المعتبره شرعيه وإن لم تكن مأخوذه فى لسان الدليل فى هذه المرحله وكان الحاكم باعتبارها العقل كانت شرطاً للحكم فحسب دون الملاك لعدم الطريق للعقل إليه حتى يحكم بأنها معتبره فيه أيضاً من قبل الشرع هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن الغرض من جعل الحكم قد يكون مجرد إبراز المبادئ فى الواقع وانها ثابتة فيه مطلقاً حتى بالنسبه إلى العاجز، ولكن هذا فى الحقيقه اخبار من المولى عن ثبوت المبادئ مطلقاً وحيث إنها حقيقه الحكم وروحه

فبطبيعته الحال تكشف عن ثبوت الأحكام في موارد لها تطبيقاً لقاعده الملازمه بين ثبوتها وثبوت الأحكام على طبقها، ولكن ذلك قليل جداً في الأحكام الشرعيه، وقد يكون بداعي البعث و التحريك المولوى كما هو الغالب بمعنى أن الغرض من جعل الحكم انما هو إيجاد الداعى فى نفس المكلف، ومن الواضح أن هذا بنفسه لا يكون محركاً للمكلف وإنما يكون داعياً ومحركاً بسبب حكم العقل فى المرتبه السابقه بالادانته والمسئوليه على مخالفته المولى على أساس استقلاله بلزوم اطاعته، ولولا حكم العقل هذا فلا يعقل كون التكليف الصادر منه محركاً وداعياً، لأن قضيه حق الطاعه للمولى الذاتى من القضايا الأوليه، ومن الواضح أن حكم العقل بهذه القضيه يكون محركاً للمكلف بتحريك المولى وإلا فلا، وحيث إنه لا إدانته ولا مسئوليه للعاجز فلا يعقل جعل الحكم عليه بداعى البعث، وإن شئت قلت: ان جعل التكليف من المولى انما يكون بغرض إمكان إيجاد الداعى فى نفس المكلف إذا كان المكلف معتقداً بمولويته ووجوب اطاعته وحرمة مخالفته فى المرتبه السابقه وإلا فلا موضوع لايجاد الداعى المولوى فى نفسه، فإذن لا محاله يكون اعتبار القدره بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز على أساس أن الادانته والمسئوليه انما هى على القادر، فالتكليف بنفسه لا يقتضى ذلك بقطع النظر عن حكم العقل بالإدانته والمسئوليه ولزوم الاطاعه. ثم انه لا فرق فى ذلك بين أن يكون الانشاء بمعنى إيجاد المعنى باللفظ بأن يكون المنشأ بصيغه الأمر و هو الطلب و البعث المولوى أو انه عبارته عن ابراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج كما اختاره السيد الأستاذ قدس سره (1)، فإن المنشأ فى عالم الانشاء لا يقتضى كون متعلقه مقدوراً سواءً أكان الانشاء بمعنى إيجاد المعنى

ص: ٣٥٩

باللفظ أم كان بمعنى ابراز الأمر الاعتباري النفساني، وإنما الكلام في التكليف الحقيقي الذي له روح وملا-ك وموجه إلى الشخص حقيقه بمعنى أن فاعليته ومحركيته له فعلية وانه في هذه المرحله هل يقتضى كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره أو أن الحاكم باعتبار القدره العقل على أساس قضيه عقليه ضروريه فى المرتبه السابقه و هى قبح توجيه التكليف إلى العاجز وإدانته على المخالفه وتحميله المسئوليه، فإن هذه القضايا الأوليه هى المنشأ لحكم العقل باعتبار القدره فى متعلق التكليف ولولاها لم يكن التكليف بنفسه يقتضى ذلك، فإن اقتضائه انما هو على أساس أن الغرض منه إيجاد الداعى فى نفس المكلف، ومن المعلوم أنه إنمّا يوجد الداعى فى نفسه مولوياً على ضوء حكم العقل بقبح مخالفه المولى و وجوب اطاعته ومسئوليته أمامه وإلا فلا يعقل أن يكون داعياً ومحركاً.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن اعتبار القدره فى متعلق التكليف انما هو باقتضاء نفس التكليف، إلا أن من الواضح أنه لا يقتضى أكثر من كون متعلقه مقدوراً لثلاً- يكون طلبه طلباً للمحال ولا- يكون البعث نحوه بعثاً نحو الممتنع، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور ولا يكون التكليف به تكليفاً بالمحال وقد تقدم تفصيل ذلك.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم أن التكليف يقتضى كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره دون الأعم، فمع ذلك لا يتم ما أفاده قدس سره من عدم انطباق الطبيعه المأمور بها على الفرد فى مورد الاجتماع لأنه لا مانع من انطباقها عليه، لفرض أنه لا- يكون متحداً مع الحرام فيه ومعه لا- مانع مع انطباق الطبيعى المأمور به عليه، مثلاً الصلاه فى الأرض المغصوبه حيث إنها لا تتحد مع الحرام فيها، فلا مانع من انطباق الصلاه المأمور بها عليها، لأن المانع من الانطباق انما

هو حرمة الفرد و المفروض أنه ليس بحرام، ومجرد ملازمته للحرام وجوداً لا يمنع من الأنطباق، فيأذن لا يكون الانطباق ممنوعاً شرعاً لكي يقال أن الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي.

المناقشه في الوجه الثاني

و أما الوجه الثاني: فلا مانع من الالتزام بالترتب في مورد الاجتماع على أساس أن الكون في الأرض المغصوبه محرم و هو ملازم لوجود الصلاه فيها لا أنه متحد معها، وعليه فلا مانع من أن يكون الأمر بالصلاه مشروطاً بالكون فيها ولا يلزم منه أى محذور، فما ذكره قدس سره من أن الكون فيها اما أن يتحقق في ضمن فعل مضاد للصلاه كالنوم أو الأكل أو غير ذلك أو يتحقق في ضمن الصلاه، فعلى الأول يلزم أن يكون الأمر بالصلاه مشروطاً بوجود ضدها، وعلى الثاني يلزم طلب الحاصل وكلاهما مستحيل لا يرجع إلى معنى محصل، اما أولاً فبالنقض، لأن هذا المحذور الذى ذكره قدس سره موجود في تمام موارد الترتب، مثلاً إذا دخل المكلف في المسجد للصلاه ورأى فيه نجاسه كان الأمر بالصلاه مشروطاً بترك الازاله، و هو اما أن يتحقق في ضمن فعل مضاد للصلاه أو في ضمن فعل الصلاه وكلاهما لا يمكن.

أما الأول: فلأنه يلزم أن يكون الأمر بأحد الضدين مشروطاً بوجود الضد الآخر و هو محال.

و أما الثاني: فلأن الأمر بالصلاه مشروطاً بوجودها من طلب الحاصل، وعليه فلازم ما أفاده قدس سره هنا انكار الترتب نهائياً مع أنه قدس سره من القائلين به بل من المؤسسين له، وثانياً بالحل و هو أن الشرط في المقام الكون في الأرض المغصوبه لا ما هو ملازم له وجوداً في الخارج المبين له حقيقه كالجلوس أو القيام أو النوم أو ما شاكل ذلك، فإن كل ذلك فعل مضاد للصلاه في مورد الاجتماع ولا يجتمع

معها ولكنه ليس مصداقاً للكون فيها وفرداً له بل هو مباين له وجوداً وماهيةً وملازم له في مورد الاجتماع وجوداً، لأن الكون من مقوله الأين و الجلوس و القيام و النوم من مقوله الوضع، فالشرط و هو الكون فيها يكون من مقوله، الأين فما ذكره قدس سره مبنى على الخلط بين كون فعل آخر الذى هو مصاد للصلاه فى مورد الاجتماع مصداقاً للكون فيه وكونه ملازماً له وجوداً وتخييل انه مصداق له وفرده وبه يتحقق الكون مع أن الأمر ليس كذلك، ومن هنا يظهر أن الصلاة فى الأرض المغصوبه مباينه للكون فيها وجوداً وماهيةً وملازمه له وجوداً، والمفروض أن الحرام انما هو الكون لا ماهو لازمه من الأفعال الخاصه، فإنه ليس بحرام و الشرط فى المقام انما هو الاقتحام فى الحرام وارتكابه وعصيانه لا ارتكاب ما ليس بحرام، وكذلك الحال فى سائر الموارد فإن الشرط انما هو ترك الازاله فى المثال المتقدم لا ما هو لازمه من الأفعال الخاصه، فإنه ليس مصداقاً لترك الواجب بل هو لازمه.

المناقشه فى الوجه الثالث

أما الوجه الثالث: فلان المعبر فى صحه العباده أمران:

الأول: النيه بتمام عناصرها الثلاثه من قصد القربه و الخلوص وقصد الاسم المميز لها.

الثانى: محبوبيه الفعل وحسنه فى نفسه، و أما الحسن الفاعلى زائداً على اعتبارهما فلا دليل عليه بل لا يرجع إلى معنى محصل، لأن الفعل إذا كان محبوباً فى نفسه كان صدوره من فاعله حسناً لامحاله، و إن كان مبغوضاً كان صدوره منه قبيحاً، فالحسن الفاعلى لا ينفك عن الحسن الفعلى فلا مبرر لاعتباره مع اعتبار الحسن الفعلى، و أما فى مورد الاجتماع فكما أن الحسن الفعلى موجود فكذلك الحسن الفاعلى بالنسبه إلى الواجب، باعتبار أن وجود الواجب فيه غير وجود

الحرام، والمفروض عدم سرايه المبعوضيه منه إليه، وعليه فكما أن الواجب في نفسه محبوب وحسن فكذلك صدوره منه بما هو واجب حسن، فالقيح انما هو صدور الحرام منه الملازم لوجود الواجب فيه، والنكته في ذلك أن تعدد الوجود يستلزم تعدد الإيجاد باعتبار أن الوجود عين الإيجاد فلا فرق بينهما إلا بالاعتبار و الإضافه، فإذا كان الوجود متعدداً فلا محاله يكون الإيجاد أيضاً كذلك، وحيث إن الأمور به مغاير للمنهى عنه وجوداً فبطبيعته الحال يكون مغايراً له إيجاباً، وعليه فيكون إيجاد الأمور به بما هو محبوباً للمولى وليس فيه أى قبح و القبيح انما هو إيجاد المنهى عنه فحسب و المفروض أن قبحه لا يسرى إليه، فإذا لا مانع من انطباق الأمور به عليه و التقرب به اما من جهة اشتماله على الملاك أو من جهة الأمر الترتيبي.

و إن شئت قلت: ان ما ذكره قدس سره من اعتبار الحسن الفاعلى في صحه العباده إضافه إلى الحسن الفعلى لا يرجع إلى معنى معقول، ضروره أن الحسن الفعلى إذا كان ثابتاً فالحسن الفاعلى أيضاً ثابت لأنه لا ينفك عنه، فإذا لا يعقل أن يكون الحسن الفاعلى شرطاً آخر في صحه العباده في قبال الحسن الفعلى، لوضوح أنه لا يتصور أن يكون الفعل حسناً في نفسه ومع هذا يكون صدوره من الفاعل قبيحاً تحصل مما ذكرناه أن ما ذهب إليه المحقق النائيني قدس سره من بطلان العباده في مورد الاجتماع مطلقاً حتى على القول بالجواز غير تام لعدم تماميه شىء من الوجوه التى استدلت بها على البطلان، هذا كله فيما إذا كان المصلى فى الأرض المغصوبه عالمياً بالحرمه، و أما إذا كان جاهلاً بالحرمه فهل تصح صلاته فيها أو لا؟

فذهب المحقق النائيني قدس سره إلى الوجه الأول و هو صحه صلاته في مورد الاجتماع بدعوى، أن المانع منها عدم تمكن المكلف من الاتيان بها عقلاً و شرعاً

كما إذا كان عالماً بالحرمة، فإنه حينئذٍ لا يتمكن من الاتيان بها شرعاً و الممنوع الشرعى كالممتنع العقلى، و أما إذا كان جاهلاً بالحرمة فلا- مانع من فعله الأمر بالصلاه لتمكنه منها عقلاً وشرعاً ومعه لامحاله يكون الاتيان بها صحيحاً وكذلك الحال فى فرض النسيان بل الحكم بالصحه فى هذا الفرض أوضح حيث إنه رافع للحرمة واقعاً، وعلى الجملة فلا تنافى بين الوجوب و الحرمة فى مورد الاجتماع على القول بالجواز وتعدد المجمع وجوداً وماهيةً فى مرحله الجعل، وانما التنافى بينهما فى مرحله الفعلية والامثال، فإن للمكلف قدره واحده فإن صرفها فى امثال أحدهما عجز عن امثال الآخر و المقام كذلك، فإنه لا يتمكن من امثال الوجوب و الحرمة معاً فى مورد الاجتماع، وفى مثل ذلك إذا فرض جهل المكلف بالحرمة، فلا مانع من فعله الوجوب بفعله موضوعه و هو القدره هذا.

ومن هنا يظهر أن الصلاه فى الأرض المغصوبه على القول بالجواز وتعدد المجمع فى مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً محكومته بالصحه بالأمر الترتبى و إن كان عالماً بالحرمة طالما لا يكون الحرام متحداً مع الواجب اما من جهة الأمر الترتبى أو من جهة تطبيق قواعد باب التزاحم فى المسأله وترجيح جانب الوجوب على جانب الحرمة(1).

فالتنتيجه، ان صحه العباده كالصلاه مثلاً- على القول بالجواز وتعدد المجمع فى مورد الاجتماع واضحه حتى فى صورته العلم بالحرمة فضلاً عن الجهل بها.

و أما على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيةً فتقع المعارضه بين اطلاق دليلى الأمر و النهى حيث لا يمكن جعل كلا الاطلاقين معاً فى مورد الاجتماع على أساس التنافى و التضاد بينهما فى عالم المبادئ، إذ يستحيل أن يكون

ص: ٣٤٤

شيء واحد وجوداً متعلقاً للمصلحه و المفسده معاً ومحبوباً ومبغوضاً في آن واحد ومتعلقاً للاراده و الكراهه كذلك، وحينئذٍ فلا محاله تقع المعارضه بين اطلاق دليل كل منهما في مورد الاجتماع والالتقاء ولايد عندئذٍ من الرجوع إلى مرجحات باب المعارضه فإن كان فهو وإلا- فالمرجع الأصل في المسأله من أصل لفظي أو عملي حسب اختلاف الموارد، و أما في المقام فالتعارض بين اطلاق دليل وجوب الصلاه وبين اطلاق دليل النهي عن الغصب وبعد سقوط اطلاق كل منهما من جهه المعارضه في مورد الاجتماع، فيكون المرجع العام الفتوي و هو أن الصلاه لاتدع بحال وسوف يأتي تفصيله.

كلام المحقق الخراساني قدس سره في عده نقاط

ثم إن للمحقق الخراساني قدس سره في المسأله كلاماً في ضمن المقدمه العاشره وإليك نصه: «إنه لا اشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقاً ولو في العبادات و إن كان معصيه للنهي أيضاً، وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر إلا- أنه لامعصيه عليه، واما عليه و ترجيح جانب النهي فيسقط به الأمر مطلقاً في غير العبادات لحصول الغرض الموجب له واما فيها فلا مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيراً، فإنه و إن كان متمكناً مع عدم الالتفات من قصد القربه و قد قصدها إلا أنه مع التقصير لاتصلح أن يتقرب به أصلاً فلا يقع مقرباً وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عباده كما لا يخفى، واما إذا لم يلتفت إليها قصوراً و قد قصد القربه بإتيانه فالأمر يسقط لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لاشتماله على المصلحه مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرمة قصوراً فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط قطعاً و إن لم يكن امتثالاً له بناءً على تبعيه الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح و المفاسد واقعاً لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محله. مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فإن

العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض طبيعه المأمور بها و إن لم تعمه بما هي مأمور بها لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضى.

ومن هنا انقذ انه يجزى ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحه العباده وعدم كفايه الاتيان بمجرد المحبويه كما يكون كذلك في ضد الواجب حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً. وبالجملة مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حكماً يكون الاتيان بالمجمع امتثالاً وبداعى الأمر بالطبيعه لا محاله، غايه الأمر أنه لا يكون مما يسعه بما هي مأمور بها لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعيه، و أما لو قيل بعدم التزاحم إلا في مقام فعليه الأحكام لكان مما يسعه وامتثالاً لأمرها بلا كلام.

وقد انقذ بذلك الفرق بين ما إذا كان دليل الحرمة و الوجوب متعارضين و قدم دليل الحرمة تخيراً أو ترجيحاً حيث لا يكون معه مجال للصحه أصلاً، وبين ما إذا كانا من باب الاجتماع. وقيل بالامتناع وتقديم جانب الحرمة حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل و النسيان لموافقته للغرض بل للأمر، ومن هنا علم أن الثواب عليه من قبيل الثواب على الطاعه لا الانقياد ومجرد اعتقاد الموافقه. و قد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحه الصلاه في الدار المغصوبه مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل الحكم إذا كان عن قصور مع أن الجل لولا الكل قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر فلتكن من ذلك على ذكر (١).

تلخيص كلام المحقق الخراساني قدس سره في عده نقاط

تتضمن هذه المقدمه عده نقاط:

ص: ٣٦٦

الأولى: أنه لاشبهه في تحقق الامتثال وحصول الغرض بإتيان المجمع في مورد الاجتماع بداعي الأمر المتعلق بالطبيعه على القول بالجواز مطلقاً في العبادات و التوصليات، اما في التوصليات فهو واضح، و أما في العبادات كالصلاه في الدارالمغصوبه فالأمر فيها أيضاً كذلك، لأن الصلاه المأمور بها تنطبق على الفرد المأتى به في مورد الاجتماع و هو المجمع، غايه الأمر أن إتيانه يستلزم التصرف في مال الغير و هو محرم، ولكن حيث إنه لا يكون متحداً معه على الفرض فلا يكون ارتكابه موجباً للفساد فيكون كالنظر إلى الأجنبيه بشهوه حال الصلاه.

الثانيه: ان مسأله الاجتماع على القول بالامتناع ووحده المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيته لاتدخل في كبرى مسأله التعارض للفرق بين المسألتين و هو ان هذه المسأله منوطه بكون المجمع رغم كونه واحداً وجوداً وماهيته مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً، بينما تلك المسأله منوطه بكون مورد المعارضه مشتملاً على ملاك أحد الحكمين المتعارضين.

الثالثه: إن الاتيان بالمجمع على القول بالامتناع ووحده وجوداً كالصلاه في الدار المغصوبه، فبناء على تقديم جانب الوجوب على جانب الحرمة صحيح ومصداق للمأمور به بدون أن تكون هناك معصيه، و أما بناء على تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب، فقد حكم قدس سره بصحه الاتيان بالمجمع إذا كان المكلف جاهلاً بحرمة و كان جهله عن قصور.

الرابعه: اعتبار الحسن الفاعلى في صحه العباده إضافه إلى الحسن الفعلى وقصد القربه والاخلاص.

الخامسه: عدم انطباق الطبيعه المأمور بها بوصف كونها مأموراً بها على الفرد في مورد الاجتماع وانطباقها على سائر الأفراد كذلك مع أنه لافرق بينه

وبينها في الوفاء بالملاك و الغرض.

السادس: ما احتمله قدس سره من أن المؤثر في الأحكام الشرعية إذا كان الجهات الواصلة دون الأعم منها ومن الواقعيه لكانت الطبيعه المأمور بها مما تسعه مورد الاجتماع، والياتيان به عندئذ كان امتثالاً لأمرها.

نقد هذه النقاط

ولنأخذ بالنقد على هذه النقاط:

أما النقطة الأولى، فليس بإمكانه قدس سره الحكم بصحة الصلاة في الأرض المغصوبه على القول بالجواز مطلقاً في فرض علم المكلف بالحرمة وذلك لأن المسألة على هذاتدخل في كبرى مسأله التراحم باعتبار وقوع المزاحمه عندئذ بين وجوب الصلاة وحرمة الغصب، وحينئذ فإن كان وجوب الصلاة أهم من حرمة الغصب، فلا اشكال في صحتها من جهه سقوط دليل الحرمة في مورد الاجتماع رأساً على القول باستحاله الترتب كما هو مختاره قدس سره وسقوطه اطلاقاً على القول بإمكانه، واما إن كان مساوياً للحرمة أو الحرمة منه فليس بإمكانه الحكم بالصحة على ما يراه قدس سره من استحاله الترتب، اما في فرض التساوى فيسقط كلا الاطلاقين معاً هما اطلاق دليل وجوب الصلاة واطلاق دليل الحرمة من جهه المعارضه وبعد السقوط يكون المرجع الأصل العملي في المسأله ومقتضاه عدم المشروعيه إلا ما ثبت بالدليل كما في باب الصلاة، فإنه بعدسقوط كلا الاطلاقين في مورد الاجتماع يرجع إلى عموم ما دل على أن الصلاة لاتسقط بحال، و أما في فرض كون الحرمة أهم من الوجوب فلايمكن تصحيح الواجب في مورد الاجتماع إلا بأحد أمرين:

الأول: بالترتب.

الثاني: بإحراز وجود الملاك فيه وكلا الأمرين لايمكن، اما الأول فلأنه قدس سره قد

بنى على استحالتها فياذن ليس بإمكانه الحكم بصحة العباده بالترتب، و أما الثانى فلا طريق إليه فما ذكره قدس سره من الحكم بصحة العباده فى مورد الاجتماع على القول بالجواز مطلقاً غير تام، هذا فيما إذا لم تكن هناك مندوحه فى البين، و أما إذا كانت فلا مانع من الحكم بصحة العباده فى مورد الاجتماع بداعى أمرها، إذ حينئذ لا مزاحمه بين الواجب و الحرام لتمكن المكلف من امتثال كليهما معاً و المزاحم له انما هو فرد الواجب ولا- مانع من الاتيان بهذا الفرد بداعى الأمر المتعلق بالواجب ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام.

و أما النقطة الثانیه، فقد تقدم إن مسأله الاجتماع على القول بالجواز وتعدد المجمع وجوداً وماهيته تدخل فى كبرى مسأله التراحم و حينئذ فلا بد من الرجوع إلى قواعد باب المزاحمه، وعلى القول بالامتناع ووحده المجمع فى مورد الاجتماع كذلك تدخل فى كبرى مسأله التعارض فتقع المعارضه بين اطلاق دليلى الوجوب و الحرمة فيه، لأن جعل كليهما لشيء واحد غير معقول على أساس استحاله اجتماعهما فى شيء واحد فى عالم المبادئ والاقتضاء، أما فى عالم المبادئ فلاستحاله أن يكون شيء واحد محبوباً و مبغوضاً معاً للمولى و متعلقاً للاراده و الكراهه كذلك و مشتتلاً على مصلحه و مفسده ملزمتين، و أما فى عالم الاقتضاء فلأذن الوجوب يقتضى الاتيان بمتعلقه فى الخارج و يدعو المكلف إليه، و الحرمة تقتضى الاجتناب منه و تدعو المكلف إلى الابتعاد عنه، فلا يعقل الجمع بينهما فى شيء واحد، فلهذا تقع المعارضه بين دليليهما اما بالذات أو بالاطلاق كما فى المقام، لأن المعارضه بينهما فيه انما هى بالاطلاق، فإن مقتضى اطلاق دليل الوجوب ثبوته حتى فى مورد الاجتماع و كذلك مقتضى اطلاق دليل الحرمة، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، قد ذكرنا فى محله أن روايات الترجيح لاتختصّ بما إذا كان التعارض بين الدليلين فى المدلول الوضعى فحسب، فإنها كما تشمل ذلك تشمل ما إذا كان التعارض بينهما فى المدلول الاطلاقى الثابت بمقدمات الحكمه خلافًا للسيد الأستاذ قدس سره، حيث إنه قد خصّها بالأول وتام الكلام من هذه الناحيه يأتى فى محله، وعلى ضوء ما قويناه من العموم فإن كان لأحدهما مرجح دون الآخر نأخذ به ونطرح الآخر ويكون كاشفًا عن ثبوت الملاك فيه، وإن لم يكن مرجح فى البين سقط كلا الاطلاقين معًا وحينئذٍ فلاتطريق لنا إلى ثبوت الملاك لأحدهما فى مورد المعارضه، إذ كما يحتمل أن يكون سقوطهما معًا من جهه وجود المانع مع ثبوت المقتضى لأحدهما فيه يحتمل أن يكون سقوطهما كذلك من جهه عدم ثبوت المقتضى فيه أصلاً فى هذه الحاله، فما ذكره قدس سره من أن مسأله التعارض منوطه بوجود الملاك لأحد الحكمين المتعارضين فى مورد المعارضه لا أساس له.

و أما النقطه الثالثه، و هى صحه العباده فى مورد الاجتماع على القول بالامتناع ووحده المجمع، فبناء على تقديم جانب الوجوب على جانب الحرمة فلا اشكال فى صحه العباده فيه بلا فرق فى ذلك بين العالم و الجاهل، لأن المجمع على هذا يكون مصداقاً للمأمور به فحسب ولا يكون بمنهى عنه فى شىء، وانما الاشكال و الكلام فى عكس ذلك و هو تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب، وهل يمكن فى هذا الفرض الحكم بصحه فيما إذا كان المكلف جاهلاً بالحرمة فيه وجهان:

ذهاب المحقق الخراسانى قدس سره إلى الصحه إذا كان جهله عن قصور

فذهب المحقق الخراسانى قدس سره إلى الوجه الأول شريطه أن يكون جهله بها عن قصور لا عن تقصير⁽¹⁾ وغير خفى أن ما أفاده قدس سره فى هذه النقطه لايمكن المساعده

ص: ٣٧٠

عليه، وذلك لأن صحه العباده تركز على ركيزتين:

الرد عليه

الأولى: كون الفعل محبوباً في نفسه للمولى.

الثانية: التيه بتمام عناصرها الثلاثه، نيه القربه، نيه الخلوص، نيه الأسم، فإذا توفرت هاتان الركيزتان صحت العباده ومع انتفائهما معاً أو احداهما بطلت، وعلى ضوء هذا الأساس فعلى القول بالامتناع في المسأله ووحده المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيته تقع المعارضه بين اطلاق دليل الوجوب واطلاق دليل الحرمة في مورد الاجتماع، وحينئذٍ فإذا فرض تقديم اطلاق دليل الحرمة على اطلاق دليل الوجوب فيه، فمعناه أن المجمع محرم ومبغوض ومتعلق للكراهه فحسب وخارج عن اطلاق دليل الوجوب وليست فيه شائبه المحبوبيه لاستحاله اجتماعهما مع المبغوضيه التامه في شيء واحد، وعلى هذا فكيف يعقل الحكم بصحه العباده كالصلاه مثلاً بالاتيان بالمجمع لاستحاله انطباقها عليه، بداهه أن المبغوض لايمكن أن يكون مصداقاً للمحبوب و الحرام مصداقاً للواجب، ولا- فرق في ذلك بين أن يكون المكلف عالماً بحرمة المجمع أو جاهلاً بها كان جهله عن تقصير أو قصور، ضروره أن الجهل بها لا يكون رافعاً لها لأنه محرم ومبغوض في الواقع سواءً أكان المكلف عالماً أم جاهلاً بها، وعليه فما أفاده قدس سره من الحكم بصحه العباده في هذا الفرض غريب جداً، وتقييده قدس سره الحكم بصحه العباده في المسأله للجاهل يكون جهله عن قصور يدل على أنه اعتبر في صحه العباده أموراً:

الأول: أن يكون الفعل حسناً في نفسه.

الثاني: قصد القربه.

الثالث: أن يكون صدوره من الفاعل حسناً.

ص: ٣٧١

ولهذا اعتبر أن يكون جهله بالحرمة عن قصور إذ لو كان عن تقصير لم يكن صدوره من الفاعل حسناً كما إذا كان عالماً بها، وهذا يدل على أن الشرطين الأولين مفروغ عنه عنده قدس سره وإنما كان كلامه منصّباً على الشرط الأخير وأنه متوفر إذا كان جهله بالحرمة في المسألة عن قصور، ولكن كيف يعقل توفر الشرطين الأولين، بداهه أنه لا يعقل أن يكون الفعل الواحد وجوداً وماهيةً محبوباً ومبغوضاً معاً.

فالنّتيجه، إن ما أفاده قدس سره من الحكم بصحة العباده في مورد الاجتماع على القول بالامتناع وتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب للجاهل بها إذا كان عن قصور لا يرجع الى معنى معقول، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم امكان كون المجمع رغم كونه واحداً مشتملاً على ملا-كى كلال-الحكمين معاً فمع هذا لا يمكن الحكم بصحة العباده بالاتيان بالمجمع في مورد الاجتماع، وذلك لأن المصلحه المزاحمه بالمفسده فيه لاتصلح أن تكون مقربه على أساس أنها مغلوبه للمفسده بقريته تقديم الحرمة على الوجوب بل لاتصلح إذا كانت مساويه لها فضلاً عن كونها مغلوبه، فإذا كانت العباده مشتمله على المصلحه و المفسده المتساويتين لم تكن محبوبه ولا مبغوضه، ومع هذا لا يمكن الحكم بصحتها لعدم صلاحيتها للتقرّب بها.

والخلاصه: إن المصلحه المساويه للمفسده لاتصلح أن تكون منشأً للقربه فماظنك بالمصلحه المغلوبه بها كما هو مقتضى تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب، ومن الواضح انه لا فرق في ذلك بين العالم بالحرمة و الجاهل بها كان جهله عن تقصير أو قصور، لأن الجهل بالحرمة لا يكون رافعاً لها ولا يجعل المبغوض محبوباً هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان ما ذكره قدس سره من أن الواجب إذا كان توصلياً يحصل الغرض منه بمطلق وجوده ولو في ضمن فرد محرم لا يمكن تصديقه مطلقاً، فإن الواجب التوصلى قد لا يترتب الغرض على مطلق وجوده بل على وجوده الخاص و هو ما إذا لم يكن في ضمن فرد محرم أو صادراً من مجنون أو صبي وهكذا على تفصيل ذكرناه في بحث الواجب التعبدى و التوصلى.

الرد على النقطة الرابعه و الخامسه

و أما النقطة الرابعه: و هى اعتبار الحسن الفاعلى فى صحه العباده، فقد تقدم أنه لادليل على اعتباره زائداً على الحسن الفعلى بل ذكرنا أنه ليس شرطاً آخر فى مقابل الحسن الفعلى فإن اعتباره يغنى عن اعتبار الحسن الفاعلى لأنه يلازمه ولا يمكن انفكاكه عنه.

و أما النقطة الخامسه: و هى ما ذكره قدس سره من أن الطبيعه المأمور بها بوصف كونها مأموراً بها لا تنطبق على الفرد فى مورد الاجتماع و تنطبق على سائر الأفراد مع أنه لا فرق بينه وبينها فى الوفاء بالفرض، فهى مبنيه على نقطه خاطئه و هى أن الأمر المتعلق بالطبيعى الجامع يسرى منه إلى أحد أفراده على البدل، وحيث إنه لا يمكن أن يكون الفرد فى مورد الاجتماع متعلقاً للأمر لا تعييناً ولا تخيراً فلهذا لا تنطبق عليه الطبيعه المأمور بها بوصف كونها مأموراً بها مع أنه كسائر الأفراد فى اشتماله على الملاك و الوفاء بالغرض نظير ما ذكر بالنسبه إلى الفرد المزاحم للواجب الأهم من أن المأمور به بوصف كونه مأموراً به لا ينطبق عليه مع أنه كسائر أفراده فى الوفاء بالغرض هذا.

ويمكن أن ما ذكره قدس سره فى هذه النقطة مبنى على ما أفاده المحقق النائينى قدس سره (١) من ان اعتبار القدره فى متعلق التكليف انما هو باقتضاء نفس التكليف و هو

ص: ٣٧٣

يقتضى كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره، وحيث إن الفرد في مورد الاجتماع غير مقدور شرعاً من جهة حرمة فلا يكون فرداً للواجب، و أما وجه خطأ هذه النقطه فلأن الأمر المتعلق بالطبيعي الجامع لا يسرى منه إلى أفراده لاتعييناً ولا تخيراً بنكته أن المطلوب منه صرف وجود الطبيعى دون الوجودات الخاصه على البدل، وعليه فتعلق الأمر بالفرد على البدل بحاجه إلى قرينه، ومن هنا قلنا أنه لا مانع من تعلق الأمر بالجامع بين المقدور وغير المقدور، وعلى هذا فلا مانع من انطباق المأمور به بوصف كونه مأموراً به على الفرد في مورد الاجتماع إذا فرض كونه مشتملاً على الملاك ووافقاً بالغرض كسائر أفراده، وكذلك لا مانع من انطباقه كذلك على الفرد المزاحم باعتبار ان هذا الوصف وصف للمأمور به و هو الطبيعى الجامع ولا يسرى منه إلى أفراده رغم انه منطبق عليه، هذا نظير النوع فإنه وصف لطبيعى الانسان ولا يسرى منه إلى أفراده مع أنه منطبق عليها فى الخارج وعينها فيه، و أما احتمال ان ما ذكره قدس سره مبنى على مسلك المحقق النائينى قدس سره فهو غير محتمل.

أولاً: انه خلاف مسلكه قدس سره.

وثانياً: ان المبنى غير صحيح كما تقدم.

وثالثاً: على تقدير تسليم المبنى فمن الواضح ان التكليف لا يقتضى أكثر من كون متعلقه مقدوراً و المفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

و أما النقطه السادسه: و هى ما احتمله قدس سره من انه يمكن أن يكون المؤثر فى الأحكام الواقعيه الفعليه الملاكات الواصله المعلومه دون الملاكات الواقعيه بوجوداتها فى الواقع فهى غير محتمله جزمياً، لأنه إن اريد بذلك أن الملاكات الواصله هى المؤثره فى جعل الأحكام الشرعيه وأنها غير مجعوله فى الواقع قبل

وصولها، فيرد عليه أن ذلك يستلزم التصويب، لأن معناه أن الأحكام الشرعية تابعة لعلم المكلف بالملاكات، لفرض أنه لا أثر للملاكات الواقعية و المؤثر انما هو الملاكات الواصلة فوصولها بمثابة الجزء الأخير من العلة التامة، فيرد عليه أن لازم ذلك بطلان الشرع ولغوياً إرسال الرسل وإنزال الكتب باعتبار أن الأحكام الشرعية تابعة للعلم بالملاكات الواقعية و هو تمام المؤثر فيها هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، أن لازم ذلك عدم الوصول إلى الأحكام الشرعية من جهه عدم الوصول إلى ملاكاتهما وسد الطريق إليها، هذا إضافة إلى لزوم الدور لأن العلم بالملاكات يتوقف على العلم بالأحكام الشرعية، حيث إنه لا طريق إليها إلا من طريق العلم بها، فلو كان العلم بها متوقفاً على العلم بالملاكات لدار.

نتيجة البحث

فالتيجة، ان هذا الاحتمال غير محتمل بل هو خلاف الضرورة، و إن اريد بذلك ان الملاكات الواصلة مؤثره في فعلية الأحكام الشرعية المجعوله في الواقع بمعنى أن الشارع جعل الأحكام الشرعية على أساس ملاكاتهما الواقعية ولكن فعلية هذه الأحكام المجعوله منوطه بالعلم بملاكاتهما ووصولها، فيرد عليه أن لازم ذلك اختصاص الأحكام الفعلية بالعالم بها دون الأعم منه ومن الجاهل، و هذا و إن كان ممكناً ثبوتاً بناءً على ما هو الصحيح من أنه لا مانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول ولا يلزم منه الدور إلا أنه لا يمكن الأخذ به في مقام الاثبات، لأن اختصاص الأحكام الشرعية بالعالم بها خلاف الضرورة من الشرع وخلاف اطلاقات الكتاب و السنه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي أن هذه المقدمه بتمام نقاطها لاترجع إلى معنى محصل أصلاً.

ثم أن المحقق الخراساني قدس سره ذكر في ضمن المقدمة الثامنة و التاسعة ما يرجع إلى عدة نقاط:

الأولى: إن المعتبر في مسأله الاجتماع هو كون المجمع لمتعلقى الأمر و النهى في مورد الاجتماع مشتملاً على ملاك كلاً الحكيمين معاً، فعلى القول بالجواز يكون المجمع محكوماً بحكمين فعلاً، وعلى القول بالامتناع يكون محكوماً بأقوى المناطين أو بحكم آخر غير الحكيمين فيما إذا لم يكن هناك أحدهما أقوى من الآخر، و أما إذا لم يكن المجمع مشتملاً على ملاك كلاً الحكيمين معاً، فلا يكون من هذا الباب.

الثانية: إذا كان هناك دليل من اجماع أو غيره على أن المجمع في مورد الاجتماع مشتمل على ملاك كلاً الحكيمين فهو و إن لم يكن إلاّ- اطلاق دليلى الحكيمين، وحينئذٍ فإن كان اطلاقهما في مقام بيان الحكم الاقتضائى، لكان دليلاً على ثبوت المقتضى في مورد الاجتماع مطلق حتى على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً و ماهيةً فيكون من باب الاجتماع، و إن كان في مقام بيان الحكم الفعلى كان كاشفاً عن ثبوت المقتضى في مورد الاجتماع لكلاً الحكيمين على القول بالجواز و تعدد المجمع إلاّ إذا علم اجمالاً بكذب أحد الدليلين فيعامل معهما حينئذٍ معاملة المتعارضين، و أما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضى لكلاً الحكيمين في مورد الاجتماع، فإن انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون من أجل المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن أن يكون من أجل انتفائه.

الثالثة: انه يمكن حمل كلاً- الاطلاقين المتكفلين للحكم الفعلى على الحكم الاقتضائى بالتوفيق و الجمع العرفى لولم يكن أحدهما أظهر و إلاّ فيحمل الظاهر

الرابعه: ان بين الدليلين الذين كانا يدلان على الوجوب و التحريم فى مورد الاجتماع فى مقام الاثبات معارضه إذا أحرز أن المجمع لا يكون مشتملاً على كلا-الملا-كين، و أما إذا كان مشتملاً عليهما معاً فيكون من باب التزاحم بين المقتضيين، فعلى الأول يرجع إلى مرجحات باب المعارضه وعلى الثانى إلى مرجحات باب المقتضيات المتزاحمان.

الخامسه: لو كان كل من اطلاقى الدليلين متكفلاً للحكم الفعلى لوقع التعارض بينهما، فلا بد حينئذٍ من ملاحظه مرجحات باب المعارضه هذا إذا لم يمكن التوفيق العرفى بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائى بملاحظه مرجحات باب المزاحمه.

مناقشه كلامه قدس سره

وللمناقشه فى جميع هذه النقاط مجال واسع.

أما النقطة الأولى، فلما تقدم من أن البحث فى هذه المسأله انما هو عن الصغرى و هى أن المجمع فى مورد الاجتماع واحد وجوداً وماهيةً أو متعدد كذلك، فعلى الأول تدخل المسأله فى كبرى مسأله التعارض لاستحاله جعل الوجوب و الحرمة معاً لشيء واحدٍ بحسب عالم المبادئ والاقتضاء، ضروره أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون محبوباً ومبغوضاً معاً وواجباً وحراماً فى آن واحدٍ ومتعلقاً للاراده و الكراهه ومشتملاً على مفسده ومصالحه، وعلى الثانى تدخل فى كبرى مسأله التزاحم و هى وقوع التنافى بين الحكيمين فى مرحله الامثال من جهه عدم قدره المكلف على امثال كلا الحكيمين معاً، فإذا كان البحث فى هذه المسأله انما هو عن تنقيح الصغرى لكبرى مسألتى التعارض و التزاحم، فلا تكون هذه المسأله فى عرض هاتين المسألتين لكى نفحص عن

نقطه الامتياز بينها وبينهما هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان ما ذكره قدس سره من أن الضابط الكلى لهذه المسأله هو اشتمال المجمع فى مورد الاجتماع على ملاك كلال- الحكمين معاً حتى على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيةً غير تام، لما تقدم من أن المجمع إذا كان واحداً كذلك استحال اجتماع ملاك-ك الوجوب و الحرمة فيه كالحب و البغض والاراده و الكراهه و المصلحه و المفسده، فما ذكره قدس سره من الضابط لا يخرج عن مجرد افتراض و تصور ذهنى على القول بالامتناع ووحده المجمع، ومن ناحيه ثالثه انه يظهر منه قدس سره ان التنافى انما هو بين الوجوب و الحرمة لابين الملاكات فى عالم المبادئ مع أن الأمر بالعكس تماماً، لأن الوجوب و الحرمة بما هما أمران اعتباريان فلا مضاده ولا منافاه بينهما ولا مانع من اجتماعهما فى شىء واحد، وإنما المانع عن ذلك هو التنافى و التضاد بينهما فى مرحله المبادئ والاقضاء.

و أما النقطة الثانيه: فهى تتضمن احتمالين:

الأول: ان اطلاق كل من الدليلين فى مورد الاجتماع يكون فى مقام بيان الحكم الاقتضائى.

الثانى: يكون فى مقام بيان الحكم الفعلى، أما الاحتمال الأول فلأن الغرض من جعل الحكم مره مجرد ابراز الملاك و المقتضى فى الفعل و مرده فى الحقيقه إلى اخبار المولى بوجود مصلحه فى فعل و مفسده فى آخر ولهذا لا يحدّد ذلك مركز حق الطاعه و المسؤوليه أمام الله تعالى وأخرى إيجاد الداعى فى نفس المكلف لتحريكه وانبعاثه نحو الطاعه كما هو الحال فى جميع الأحكام الشرعيه الحقيقيه من الوجوبات و التحريمات، و هذا النحو من الحكم الشرعى يحدّد مركز حق الطاعه و مسؤوليه المكلف أمام الله تعالى وعلى هذا فإن أراد قدس سره من الحكم

الاقتضائي الحكم الذي يكون الغرض من جعله ابراز المقتضى بدون أن يتضمن أمراً أو نهياً. فيرد عليه: أولاً: أن محل الكلام في المسألة إنما هو في الحكم الحقيقي المولوى المجعول بغرض تحريك المكلف وانبعائه منه نحو الطاعة دون مثل هذا الحكم الذي هو في الحقيقة اخبار وإرشاد إلى وجود المقتضى في الفعل من دون أن يتضمن تحريك المكلف ودعوته إليه في الخارج.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الغرض من الأمر والنهي مجرد ابراز وجود مصلحه ملزمه ومفسده ملزمه في مورد الاجتماع، ولكن ذلك لو تم فإنما يتم على القول بالجواز وتعدد المجمع وجوداً وماهيةً، و أما على القول بالامتناع و وحده المجمع كذلك فهو مستحيل، ضروره استحاله اجتماع المصلحه و المفسده الملزمتين في شىء واحد و الحب و البغض و الإراده و الكراهه، و إن أراد قدس سره من الحكم الاقتضائي وجوده في مرتبه المبادئ كوجود المقتضى بالفتح في مرتبه المقتضى بالكسر و المعلول في مرتبه العله، فيرد عليه أولاً: إن ذلك إنما يتم في العلل الطبيعيه فإن المعلول ثابت في مرتبه العله بمعنى أن وجوده وجود العله بنحو الأتم طالما يكون في مرتبه وجودها و إذا تولد منها وانفصل، كان وجوده من مراتب وجود العله النازله، ولا يتم في الحكم الشرعى فإنه أمر اعتبارى لا واقع موضوعى له ماعدا اعتبار المعبر فى عالم الذهن مباشره، فلا يعقل أن يكون معلولاً لمبادئه ومتولداً منها وإلا لكان أمراً واقعياً لا اعتبارياً وهذا خلف، أو فقل: إن الحكم الشرعى فعل اختياري للشارع وصادر منه فى عالم الاعتبار مباشره، ولا يعقل التأثير و التأثير فيه، و أما المبادئ فهى داعيه للجعل لا أنها عله تامه له. وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الحكم ثابت فى مرتبه المبادئ بوجوده الاقتضائي روحاً وحقيقه لا اعتباراً إلا أنه قد مرّ عدم امكان اجتماع مبادئ الوجوب مع مبادئ الحرمة فى شىء واحد، وحيث إن

المجتمع على القول بالامتناع واحد وجوداً وماهيةً فلا يعقل اجتماع مبادئ الوجوب و الحرمة فيه.

وثالثاً: إنه لا يمكن حمل اطلاق كل من دليلي الوجوب و الحرمة على بيان الحكم الاقتضائي لأنه بحاجة إلى قرينه تدل على ذلك، وإلا فهو ظاهر في ثبوت الحكم في مرتبه الجعل والانشاء بنحو القضية الحقيقيه، لوضوح أن الحكم في مرتبه الاقتضاء روحاً وملاكاً قبل جعله وانشائه ليس مدلولاً دليل في مقام الاثبات، لأن مدلول الدليل في هذا المقام انما هو جعل الحكم وانشائه وحمله على بيان المقتضى بحاجة إلى قرينه.

فالنتيجة، إنه لا يمكن حمل اطلاق دليلي الأمر و النهي في مسأله الاجتماع على أنه في مقام بيان الحكم الاقتضائي يعنى ثبوته بثبوت مقتضيه.

و إن أراد قدس سره من الحكم الاقتضائي الحكم الثابت في نفسه و هو الثبوت اللولائي أى بقطع النظر عن ثبوت غيره بمعنى أن دليل الأمر يدل على ثبوت الوجوب للجمع في مورد الاجتماع لولا ثبوت الحرمة له وبالعكس، فيكون ثبوت كل منهما مشروطاً بعدم ثبوت الآخر.

فيرد عليه، أولاً: أن كل من الدليلين يدل على ثبوت مدلوله في مورد الاجتماع مطلقاً لا على الثبوت اللولائي، وحينئذٍ فإن كان مورد الاجتماع واحداً وجوداً وماهيةً تقع المعارضه بينهما، و إن كان متعدداً وجوداً وماهيةً تقع المزاحمه بينهما.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك و تسليم أن كلاً من الدليلين يدل على ثبوت مدلوله مشروطاً بعدم ثبوت مدلول الآخر إلا أنهما على هذا لا يكشفان عن ثبوت المقتضى لكليهما معاً في مورد الاجتماع، لأن الحكم الثابت فيه هو أحدهما

و هو لا يكشف إلا عن ثبوت المقتضى له فحسب دون الآخر، فما ذكره قدس سره من أنهما دليلان على ثبوت المقتضى لكلا الحكمين في مورد الاجتماع حتى على القول بالامتناع ووحده المجمع فيه، غير تام.

و إن أراد قدس سره من الحكم الاقتضائي الحكم الانشائي بقريته أنه جعله في مقابل الحكم الفعلى، فيرد عليه ان اطلاق كل من دليلي الوجوب و الحرمة و إن كان يدل على ثبوت مدلوله الانشائي في مقام الجعل حتى في مورد الاجتماع، إلا أنه على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيةً تقع المعارضه بينهما على أساس استحاله جعل كلا الحكمين فيه لمكان التنافي بينهما في عالم المبادى والاقتضاء، فلذلك لا بد من الرجوع إلى قواعد باب المعارضه، فإن كان هناك مرجح لأحدهما على الآخر كموافقه الكتاب ومخالفه العامه فهو وإلا فيسقطان معاً فالمرجع عندئذٍ الأصل، فإن كان هناك أصل لفظى فوقى كما في باب الصلاه فهو المرجح وإلا فالأصل العملى، وحيث إن المقام داخل في مسأله دوران الأمرين المحذورين في واقعه واحده فلا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عن تعيين كل من الوجوب و الحرمة. فالنتيجه، هى التخيير عقلاً واما على القول بالجواز وتعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً تقع المزاحمه بينهما على أساس عدم تمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين معاً، فإن صرف قدرته في امتثال أحدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعكس، فإذا كان المرجح قواعد باب التزاحم، فإذا ما ذكره قدس سره من أنهما كاشفان عن ثبوت المقتضى لهما معاً في مورد الاجتماع مطلقاً حتى على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيةً لا يرجع إلى معنى معقول.

فالنتيجه، ان إرادته الحكم الاقتضائي من الوجوب و الحرمة في مورد الاجتماع

فى المسأله بتمام محتملاته لاتدفع اشكال التضاد و التنافى بينهما فى عالم المبادى على القول بالامتناع ووحده المجمع، هذا إضافه إلى أن إرادته بنفسها بحاجه إلى قرينه.

و أما الاحتمال الثانى، و هو أن يكون اطلاق كل من الدليلين فى مقام بيان الحكم الفعلى، فإن أراد قدس سره به الحكم الفعلى فى مقابل الحكم الانشائى على أساس أنه قدس سره يرى أن للحكم أربع مراتب:

١ - مرتبه الاقتضاء.

٢ - مرتبه الانشاء.

٣ - مرتبه الفعلى.

٤ - مرتبه التنجّر.

فیرد علیه، أولاً: مضافاً إلى بطلان هذا المبنى، أن فعليه الحكم معلوله لفعليه موضوعه فى الخارج ولاصله لها بدلاله الدليل، ضروره أن مدلول الدليل انما هو ثبوت الحكم فى الشریعه المقدسه بنحو القضیه الحقیقه التى أخذ الموضوع فیها مفروض الوجود، ولهذا ترجع لباً إلى قضیه شرطیه مقدمها وجود الموضوع وتالیها ثبوت المحمول له، ومن الواضح أن القضیه الشرطیه لاتدل على ثبوت الشرط وانما تدل على ثبوت الملازمه بین الشرط و الجزاء، واما أن الشرط ثابت أو غیر ثابت فهو ساكت عن ذلك، وعلى هذا فالدليل یدل على ثبوت الحكم لموضوعه المقدر وجوده فى الخارج، واما أنه موجود فى حقیقه أو لا فهو خارج عن مدلوه، لأنه ثبوت الحكم له على تقدير وجوده فيه بدون نظر إلى هذا التقدير لا نفاً ولا اثباتاً.

ص: ٣٨٢

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن مدلول اطلاق كل من الدليلين في مورد الاجتماع الحكم الفعلى، فحينئذ يقع التعارض بينهما فى المسأله حتى على القول بالجواز على مسلكه قدس سره القائل باستحاله الترتب لأن المجمع على هذا القول و إن كان متعددأً وجوداً وماهيةً إلا أنه لايدفع التنافى بين الوجوب و الحرمة الفعلين الناشىء من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال حيث لايمكن رفع هذا التنافى إلا على القول بإمكان الترتب، واما على القول باستحاله كما هو مسلكه قدس سره فلا محاله يقع التعارض بين الاطلاقين فى المسأله لسرايه التنافى حينئذ من مرحله الامتثال إلى مرحله الجعل على أساس أن جعل حكمن لايمكن امتثال كليهما معاً لغو محض فلايمكن صدوره من المولى، لأن الغرض من الجعل هو كونه داعياً ومحركاً للمكلف نحو الامتثال وإلا فإنه لغو وجزاف.

و إن أراد قدس سره به الحكم الانشائى بقريته أنه جعله فى مقابل الحكم الاقتضائى، فحينئذ وأن لم يرد عليه الاشكال المتقدم باعتبار أن مدلول اطلاق كل من الدليلين هو ثبوت الحكم فى مرتبه الانشاء و الجعل بنحو القضية الحقيقه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج، إلا أن هنا اشكالاً آخر يرد على ما ذكره قدس سره من الفرق بين القولين فى المسأله، فإنه على القول بالجواز وتعدد المجمع فى مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً يرى أنه لامعارضه بين اطلاقى الدليلين، وعلى القول بالامتناع ووحده المجمع كذلك يرى أنه معارضه بينهما، ولكن هذا الفرق غير صحيح على مسلكه قدس سره القائل باستحاله الترتب، فإنه على هذا المسلك يقع التعارض بينهما على كلا القولين فى المسأله، اما على القول بالامتناع ووحده المجمع فهو واضح، و أما على القول بالجواز وتعدد المجمع و إن لم يكن تنافى بينهما فى مرحله الجعل ذاتاً ولكنه يكون التنافى بينهما فى مرحله الامتثال، فإنه يقع التزاحم بينهما فى هذه المرحلة من جهة عدم قدره المكلف على امتثال كليهما معاً

و قد ذكرنا فى بحث الضد أن خروج باب التزاحم عن باب التعارض يرتكز على ركيزتين:

الأولى: الالتزام بالتقييد اللبى العام و هو أن كل خطاب شرعى مقيد لباً بعدم الاشتغال بصدّ واجب لا يقل عنه فى الأهميه.

الثانيه: الالتزام بالترتب، ومع تحقق هاتين الركيزتين يخرج باب التزاحم عن باب التعارض فلاتنافى بينهما حينئذٍ لا فى مرحله الجعل ولا فى مرحله الامتثال، واما على القول باستحاله الترتب وعدم امكانه فلا يخرج باب التزاحم عن باب التعارض ولا يمكن حينئذٍ دفع التنافى بينهما فى هذه مرحله، فإذن لامحاله يسرى التنافى بينهما إلى مرحله الجعل على أساس مقدمه خارجيه و هى أن المكلف إذا لم يتمكن من امتثال حكم بسبب أو آخر فلا يمكن جعله لأنه لغو، وفى المقام حيث إن المكلف لا يتمكن من امتثال كلا الحكمين معاً فى مورد الاجتماع من ناحيه ولا يمكن دفع التنافى بينهما إلا على القول بإمكان الترتب من ناحيه اخرى، فقد ظل التنافى بينهما ثابتاً ويسرى إلى مرحله الجعل، فإذن تدخل المسأله على كلا القولين فى كبرى مسأله التعارض بناءً على مسلكه قدس سره من استحاله القول بالترتب.

فالتتيجه، أن ما ذكره قدس سره من الفرق بين القولين فى المسأله لا ينسجم مع مسلكه قدس سره فى باب الترتب، غايه الأمر أن التعارض بين اطلاقى الدليلين على القول بالامتناع يكون بالذات وعلى القول بالجواز يكون بالعرض.

و أما النقطه الثالثه: و هى أن متقضى الجمع العرفى بين اطلاقى الدليلين هو حمل كلا الاطلاقين المتكفلين للحكم الفعلى على الحكم الاقتضائى فى مورد الاجتماع شريطه أن لا يكون أحدهما أظهر من الآخر وإلا فخصوص الظاهر،

فإن أراد قدس سره بالحكم الاقتضائي الحكم المجعول بغرض ابراز المقتضى، فيرد عليه، أولاً: إن الحكم المجعول فى المقام حكم حقيقى مولوى مجعول بغرض إيجاد الداعى فى نفس المكلف، فلا يمكن حمله على الارشاد والاخبار عن وجود المقتضى فى الواقع فإنه بحاجه إلى قرينه تدل على هذا الحمل وإلا فظاهر الدليل هو جعل الحكم الحقيقى.

وثانياً: إن هذا الحمل لا يدفع التناقض بينهما على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيةً فى عالم المبادئ والاقتضاء، ضروره أن المجمع حينئذ لا يمكن أن يكون مشتتلاً على المصلحه و المفسده الملتزمين معاً ومتعلقاً للحب و البغض والاراده و الكراهه كذلك، و إن أراد قدس سره بالحكم الاقتضائى ثبوته فى مرتبه الاقتضاء و هى مرتبه الملاكات و المبادئ كثبوت المقتضى بالفتح فى مرتبه المقتضى بالكسر و المعلول فى مرتبه العله وهكذا.

فيرد عليه، أولاً- ماتقدم من أن الحكم بما هو اعتبار فلا يمكن ثبوته بثبوت الملاكات و المبادئ و كونه معلولاً، لأنه فعل اختيارى للشارع فيصدر منه مباشره فلا يعقل تولده من شىء آخر. وثانياً أنه لا يمكن حمل الدليل فى مقام الاثبات على ذلك إلا إذا كانت هناك قرينه تدل على أنه فى مقام الاخبار عن وجود المقتضى فى فعل وإلا فالدليل ظاهر فى ثبوت الحكم للشىء فى مرتبه الجعل بنحو القضييه الحقيقيه، هذا إضافة إلى أن هذا الحمل ليس من موارد الجمع العرفى، فإن ملاك الجمع العرفى الأخصيه والانصيّه و الأظهرية و الحكوميه و شىء من هذه الملاكات غير موجود فى حمل الدليل الظاهر فى الحكم الفعلى على الحكم الاقتضائى بقرينه أظهرية الآخر، فإنه إذا كان أحدهما أظهر من الآخر فالأظهرية قرينه بنظر العرف على رفع اليد عن ظهور الآخر وحمله على خلاف

ظاهره لا أنه قرينه على حمله على الحكم الاقتضائي، فهذا لا يكون ما ذكره قدس سره من موارد الجمع العرفي.

وإن أراد قدس سره بذلك أن كلاً من إطلاق دليلي الوجوب و الحرمة يدل بالمطابقه على ثبوت الحكم في مورد الاجتماع وبالالتزام على ثبوت الملاك فيه، وحيث إن المجمع على القول بالامتناع واحد وجوداً وماهيةً فتقع المعارضه بينهما في المدلول المطابقي فيسقطان معاً من جهه الدلاله المطابقيه وتبقى الدلاله الالتزاميه لهما و هي دلالتهما على ثبوت الملاك فيه.

فيرد عليه، أولاً: ما ذكرناه في بحث الضدّ موسّياً من أن الدلاله الالتزاميه تتبع الدلاله المطابقيه ثبوتاً وسقوطاً ولا يعقل بقائها بعد سقوط الدلاله المطابقيه.

وثانياً: أن التعارض في المقام كما هو موجود بينهما في الدلاله المطابقيه كذلك هو موجود بينهما في الدلاله الالتزاميه، بل التضاد و التنافي بينهما في المدلول المطابقي انما هو من جهه التضاد و التنافي بينهما في المدلول الالتزامي، لما تقدم من أن الوجوب و الحرمة بما هما اعتباران فلا مضاده بينهما ذاتاً وانّما المضاده بينهما في عالم المبادئ والاقتضاء، اما في الأول فلاستحاله أن يكون شيء واحد وجوداً وماهيةً مشتملاً على مصلحه ومفسده ملزمين ومتعلقاً للاراده و الكراهه والحب و البغض، و أما في الثاني فلاستحاله أن يكون كل منهما فاعلاً ومحرراً للمكلف فعلاً، فإن الوجوب محرك نحو الاتيان بالواجب و الحرمة محركه نحو الاجتناب عن الحرام والابتعاد عنه، فإذا كان الحرام متحداً مع الواجب استحال فعليه فاعليه كل منهما في عرض فعليه فاعليه الآخر.

و أما النقطة الرابعه: و هي ما ذكره قدس سره من أن الروايتين اللتين دلّتا على حكمين مختلفين و كانت النسبه بينهما عموماً من وجه، فإن احرز أن مورد

الالتقاء بينهما مشتمل على ملاك واحد كانتا متعارضتين، وإن أحرز انه مشتمل على ملاك كلا الحكمين معاً كان بين الملاكين تراحم، فإذا ن يقع الكلام فيها تاره فى الفرض الأول وأخرى فى الفرض الثانى.

أما الكلام فى الفرض الأول: فقد تقدم فى ضمن البحوث السالفه أن ملاك التعارض بين الدليلين هو التنافى بين مدلوليهما اما بالذات أو بالعرض، كما إذا علم اجمالاً بكذب أحد الدليلين وعدم مطابقته للواقع مع عدم التنافى بينهما بالذات أو اللغويه و الجزاف، كما إذا أمر المولى بأحد الضدين الذين لا ثالث لهما ونهى عن الآخر بأن ورد فى دليل الأمر بالحركه وفى دليل آخر النهى عن السكون، فإن بينهما معارضة لا محاله ولا يمكن جعل كليهما معاً لأنه لغو وجزاف باعتبار أن الاتيان بأحدهما يستلزم ضروره وجود الآخر وبالعكس، ولا فرق فيما ذكرناه من التعارض بين نظريه الاماميه القائله بأن الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفاسد الواقعيه وبين نظريه الأشاعره القائله بعدم التبعيه، وذلك لما أشرنا إليه غير مرّه من أن منشأ التعارض بين الأدله أحد أمرين، إما التنافى فى عالم المبادئ أو فى عالم الاقتضاء، غايه الأمر أن التعارض بين الأدله على ضوء نظريه الاماميه ناشىء من التنافى فى كلا العالمين بينما على ضوء نظريه الأشاعره ناشىء من التنافى فى عالم الاقتضاء فحسب، و أما فى منشأ التعارض العرضى فلا فرق بين النظريتين هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، أنه لا فرق فى وقوع التعارض بين احراز اشتمال مورد المعارضه على ملاك أحد الدليلين المتعارضين واحراز اشتماله على ملاك كليهما معاً أو لا هذا ولا ذاك بمعنى عدم احراز اشتماله على شىء من الملاكين، فما ذكره قدس سره من إناطه مسأله التعارض بأن لا يكون مورد الاجتماع مشتملاً على ملاك كلا

الحكمين معاً غير تام.

و أما الكلام في الفرض الثاني: و هو أن مورد الاجتماع بين الدليلين إذا كان مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً كان بين الملاكين تراحم ولا بد حينئذٍ من الرجوع إلى مرجحات باب المزاحمه فيرد عليه ما ذكرناه في مبحث الضدّ من أن التراحم على نوعين:

الأول: التراحم بين الحكمين الحقيقيين في مرحله الامتثال ومنشأه عدم سعه قدره المكلف على امتثال كليهما معاً.

الثاني: التراحم بين الملاكين في مرحله المبادئ، ويمتاز الأول عن الثاني في نقطتين:

الأولى: أن التنافي في موارد التراحم الحكمي إنما هو في مرحله الامتثال والاقتضاء لا- في مرحله الجعل وعالم المبادئ، فإنه لاتنافي بينهما في هذا العالم لاحكاماً ولا ملاكاً. والتنافي بينهما في مرحله الامتثال مدفوع بالالتزام بالتقييد اللبى العام و الترتب، فإذا لاتنافي بينهما لا- في مرحله الجعل و المبادئ ولا في مرحله الامتثال. و أما التنافي في موارد التراحم الملاكى فيكون بين الحكمين في مرحله الجعل، ضروره أنه لا-يمكن جعل كليهما معاً في هذه الموارد، وذلك لأن التراحم الملاكى لا يخلو من أن يكون في شىء واحد وجوداً وماهيّة أو في الضدين الذين لا ثالث لهما كالحركه و السكون، ومن الواضح أن جعل الحكمين في كلا هذين الموردين مستحيل، بداهه أنه لايمكن جعل الوجوب و الحرمة لشىء واحد أو للضدين المذكورين.

الثانيه: إن الترجيح في موارد التراحم الحكمى يكون بيد المكلف كتقديم الأهمّ أو محتمل الأهميه على غيره، بينما يكون الترجيح في موارد التراحم الملاكى

بيد المولى إذ لا طريق للمكلف إليه فـللمولى أن يرجح ما هو الأقوى ويجعل الحكم على طبقه، نعم إذا كانا متساويين فلا يصلح شىء منهما أن يكون منشأً لجعل الحكم، فإذن ما ذكره قدس سره من أنه إذا وقع التزاحم بين الملا-كين في مورد الاجتماع فالمرجع هو مرجحات باب المزاحمه لا يتم.

و أما النقطة الخامسة: و هي أن اطلاق الدليلين إذا كانا متكفلين للحكم الفعلى وقع التعارض بينهما في مورد الاجتماع حتى على القول بالجواز وتعدد المجمع وجوداً وماهيةً، فيرد عليها أنه إن أراد بالحكم الفعلى فى مقابل الحكم الانشائى، فقد تقدم أن الحكم الفعلى بهذا المعنى لا يكون مدلولاً للدليل لأن مدلوله الحكم الانشائى المجعل للموضوع المقدر وجوده بنحو القضييه الحقيقيه، و أما أن موضوعه موجود فى الخارج أو غير موجود فيه فهو غير ناظر إليه أصلاً لا نفيًا ولا اثباتاً، وقد أشرنا فى غير مورد أن المراد من فعليه الحكم بفعليه موضوعه هو فعليه فاعليته فى الخارج لا-فعليه نفسه، لوضوح أن الحكم بما هو اعتبار لا يعقل أن يوجد فى الخارج بوجود موضوعه فيه وإلا لكان خارجياً و هو خلف.

و إن أراد قدس سره من الحكم الفعلى الحكم الانشائى فى مقابل الحكم الاقتضائى، فعندئذٍ و إن كان ما ذكره قدس سره من التعارض بين اطلاقى الدليلين حتى على القول بالجواز صحيحاً على مسلكه القائل باستحاله الترتب إلا أنه لا ينسجم مع ما ذكره قدس سره من أن الدليلين إذا كانا متكفلين للحكم الفعلى فلا معارضه بينهما على القول بالجواز إلا إذا علم بكذب أحدهما كما مرت الإشارة إليه.

و أما ما ذكره قدس سره فى هذه النقطة من أن هذا التعارض بين اطلاقى الدليلين انما هو فيما إذا لم يمكن الجمع العرفى بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائى من

جهه مرجحات باب المزاحمه فيرد عليه:

أولاً: أن موارد التعارض المستقر غير موارد الجمع العرفي، فإذا كان التعارض بين الدليلين مستقراً فالمرجع فيه مرجحات باب المعارضه ولا يمكن الجمع العرفي الدلالي بينهما، ضروره أنه فرع عدم التعارض بينهما سنداً.

وثانياً: أن حمل أحدهما على الحكم الاقتضائي في مورد الاجتماع ليس من موارد التوفيق العرفي المتمثله في حمل العام على الخاص و المطلق على المقيّد و الظاهر على الأظهر أو النصّ وهكذا، لأن المرجع فيها مرجحات باب الدلاله لامرجحات باب المزاحمه إلاّ أن يكون نظره قدس سره إلى أن أظهرية أحدهما قرينه على أن ملاكّه في عالم المبادئ أقوى من ملاك الآخر فيكون مؤثراً دونه ولكنه غير صحيح، لأن أحدهما إذا كان أظهر من الآخر كان قرينه عرفاً على رفع اليد عن ظهور الآخر في مدلوله في مقام الاثبات، و أما أن ملاكّه أقوى منه أولاً فهو لا يكشف عن ذلك إلا إذا كانت هناك ملاسبات أخرى تدل على ذلك ولكن لا يمكن جعل ذلك تحت ضابط كلي. فالنتيجه، أن أظهرية الدليل في مقام الاثبات تكون من مرجحات باب الدلاله لا من مرجحات باب المزاحمه بين الملاكات في مرحله المبادئ، فإن مرجحات ذلك الباب انما هي أهميه ملاك أحد المتزاحمين على ملاك الآخر أو احتمال أهميته.

وثالثاً: إن هذا الحمل لا يدفع محذور التنافي و التضاد بينهما في مورد الاجتماع على القول بالامتناع ووحده المجمع، فإن منشأ ذلك إنما هو التنافي و التضاد بين مبادئها، لأن المصلحه و المفسده لاتجتمعان في شيء واحد وكذلك الحب و البغض والاراده و الكراهه.

ص: ٣٩٠

نتيجة البحث

نتيجة البحث عدّه نقاط:

الأولى: الصحيح أن هذه المسألة ليست من المسائل الأصولية بل هي من المبادئ التصديقيه، باعتبار أن النتيجة الفقهيّه مترتبه على مسأله اخرى كقواعدباب المعارضه أو المزاحمه أو مسأله الترتب.

الثانيه: إن هذه المسأله تمتاز عن المسأله القادمه في الجهه المبحوث عنها، فإنها في هذه المسأله انما هي عن وحده المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيّه وتعددّه فيه كذلك، وفي المسأله القادمه انما هي عن ثبوت الملازمه بين حرمة العباده وفسادها وعدم ثبوتها، ومن هنا لا تكون هذه المسأله من صغريات المسأله الآتيه بل هي على القول بالامتناع من صغريات باب المعارضه وعلى القول بالجواز من صغريات باب المزاحمه.

الثالثه: المشهور أن ثمره القولين في المسأله هي صحه الصلاه في الأرض المغصوبه على القول بالجواز وبطلانها على القول بالامتناع، ولكن خالف في ذلك المحقق النائيني قدس سره وحكم ببطلان الصلاه في مورد الاجتماع مطلقاً حتى على القول بالجواز إذا كان عالماً بالحرمة لا مطلقاً وقد ذكر في وجه ذلك وجوهاً وناقشنا في جميعها.

الرابعه: إن صحه العباده في المسأله في مورد الاجتماع على القول بالجواز فيها وتعدد المجمع إما مترتبه على تطبيق قواعد باب التزاحم عليها أو على مسأله الترتب أو على احراز الملاك فيه لا على نفس المسأله مباشره، وعلى القول بالامتناع ووحده المجمع مترتبه على تقديم اطلاق دليل الوجوب على اطلاق دليل الحرمة، وفسادها مترتبه على تقديم اطلاق دليل الحرمة على اطلاق دليل الوجوب على أساس تطبيق قواعد باب المعارضه عليها.

الخامسة: إن للمحقق الخراساني قدس سره رأياً في المسألة ذكره في مقدمه العاشره ضمن عدة نقاط، وقد علقنا على هذه النقاط جميعاً كما أن له كلاماً حول خصوصيات المسألة ذكره في ضمن المقدمة الثامنة و التاسعة ما يرجع إلى عدة نقاط، و قد ناقشنا في جميع هذه النقاط على تفصيل تقدم فلاحظ.

الملحق الرابع: هل يشترط في النزاع أن يكون المجمع لمتعلقى الأمر و النهى مشتملاً على ملاك كلا الحكمين أو لا؟

اشاره

الملحق الرابع:

تقدم أن النزاع في هذه المسألة انما هو في الصغرى و هى أن المجمع لمتعلقى الأمر والنهى فى مورد الاجتماع هل هو واحد وجوداً وماهيةً أو متعدّد كذلك، و أما الكبرى، هى استحاله اجتماعهما فيه على الأول فهى واضحه فى تمام مراحلهما أى من مرحله المبادى إلى مرحله الامتثال ولا- مجال للبحث عن أن ذلك ممكن أو محال، بداهه أنه لايمكن أن يكون شىء واحد محبوباً ومبغوضاً معاً ومراداً ومكروهاً كذلك ومشتملاً على مصلحه ملزمه ومفسده كذلك كما أنه لا- اشكال فى جواز اجتماعهما فيه على الثانى فى نفسه باعتبار أن المحبوب فيه غير المبغوض وما فيه المصلحه غير ما فيه المفسده وما هو متعلق الاراده غير ما هو متعلق الكراهه. فالنتيجه، أن النزاع فى المقام انما هو فى الصغرى و أما الكبرى فهى مسلمه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، هل يشترط فى النزاع فى هذه المسألة أن يكون المجمع لمتعلقى الأمر و النهى مشتملاً على ملاك كلا الحكمين أو لا فيه وجهان:

رأى المحقق الخراسانى قدس سره و المناقشه فيه

فذهب المحقق الخراسانى قدس سره إلى الوجه الأول بدعوى، أن النزاع فى هذه المسألة مختص بما إذا كان المجمع لمتعلقى الأمر و النهى فى مورد الاجتماع مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً حتى يقع النزاع فى أن كلاً منهما مؤثر فى مقتضاه أولاً، فعلى القول بالجواز يكون كل منهما مؤثراً فيه وعلى القول بالامتناع يقع

التراحم بين الملاكين و المقتضيين (١) هذا، ولكن قد تقدم بشكل موسع بطلان ما أفاده قدس سره، ضروره أنه على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيّة لا يعقل اجتماع المصلحه و المفسده فيه و الحب و البغوض والاراده و الكراهه، واما على القول بالجواز فبناء على امكان الترتب فلا- تنافى بينهما لا فى مرحله المبادى ولا فى مرحله الجعل كما هو ظاهر ولا فى مرحله الامتثال، لأن التنافى فى هذه مرحله مدفوع بالالتزام بالترتب، نعم بناءً على القول باستحاله الترتب يقع التعارض بين اطلاقى دليليهما فى مرحله الجعل أيضاً لسرايه التنافى حينئذٍ من مرحله الامتثال إلى مرحله الجعل، فإذن يكون التعارض بين اطلاقيهما مستقراً فى تمام المراحل وتفصيل كل ذلك تقدم فى ضمن تعليقنا على المقدمات التى ذكرها قدس سره هذا بحسب مقام الثبوت.

ملحقات مسأله الاجتماع (الملحق الرابع)

و أما الكلام فى مقام الاثبات بعد تسليم امكان كون المجمع فى مورد الاجتماع مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً، فهل يمكن التمسك بإطلاق الدليلين لاثبات ذلك، فيه قولان:

رأى المحقق النائينى و الأصهبانى قدس سرهما

فذهب المحقق النائينى و المحقق الأصهبانى الى القول الأول، أما المحقق النائينى قدس سره فقد أفاد فى وجه ذلك أن للماده محمولين:

الأول: الحكم من الوجوب أو الحرمة و الآخر الملاك واطلاق الماده كما يقتضى ثبوت الحكم فى تمام حالاتها كذلك يقتضى ثبوت الملاك كذلك، واما- يمكن ثبوته فى مورد الاجتماع انما هو اطلاق الماده بلحاظ المحمول الأول و هو الحكم على أساس استحاله اجتماع الوجوب و الحرمة فى شىء واحد، و أما اطلاقها بلحاظ المحمول الثانى و هو الملاك فلا مانع منه ولا موجب لرفع اليد عنه

ص: ٣٩٣

حيث لا برهان على استحاله اجتماع الملاكين فى شىء واحد وإنما البرهان قائم على استحاله اجتماع الوجوب و الحرمة فيه (١).

الرد على المحقق النائىنى قدس سره

والجواب عنه، أولاً: ما تقدم من أنه لا برهان على استحاله اجتماع الوجوب و الحرمة بما هما اعتباران فى شىء واحد بل لا مانع من اجتماعهما فيه كذلك ولا محذور فيه، لوضوح أن استحاله اجتماعهما فى شىء واحد انما هى بلحاظ عالم المبادى وعالم الاقتضاء لا- فى أنفسهما، اما بلحاظ عالم المبادى فلان اجتماع المصلحه و المفسده فى شىء واحد وجوداً وماهيةً مستحيل وكذلك اجتماع الحب و البغض والاراده و الكراهه فيه، بدهاه أنها من الصفات النفسانيه المتضاده فلا يعقل اجتماعها فى شىء واحد، فإذن كيف لا يكون برهان على استحاله اجتماع الملاكين فيه، و أما بلحاظ عالم الاقتضاء فلا استحاله فعليه فاعليه كل من الوجوب و الحرمة بالنسبه إلى شىء واحد، فإن فعليه فاعليه الأول تقتضى الاتيان به فى الخارج و الدخول فيه وفعليه فاعليه الثانيه تقتضى الاجتناب منه والابتعاد عنه وعدم الدخول فيه، فلذلك لا يعقل اجتماع الوجوب و الحرمة فى شىء واحد بلحاظ عالم الاقتضاء، وكلا- العالمين عالم تكوينى فكما أن عالم المبادى عالم تكوينى فكذلك عالم الاقتضاء، لأن فعليه فاعليه الوجوب و الحرمة انما هى فى عالم الخارج و أما فى عالم الاعتبار فإنما هى نفس الوجوب و الحرمة بماهى اعتبار.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك و تسليم امكان اجتماع الملاكين فى شىء واحد، ولكن لا يمكن اثباته بما ذكره قدس سره من الطريق وذلك لأنه ليس للماده محمولان فى عرض واحد بل لها محمول واحد و هو الحكم من الوجوب أو

ص: ٣٩٤

الحرمة الذى هو مفاد الأمر أو النهى المتعلق بالمادة ويدل على وجوبها أو حرمتها ولا يدل على ثبوت شىء آخر لها فى عرض الوجوب أو الحرمة، و أما الملاك فهوليس محمولاً لها لأنه مستكشف من الدلالة الالتزامية الفعلية فى موارد ثبوت الوجوب لها بالمطابقه، مثلاً الأمر المتعلق بالصلاه يدل على وجوبها بالمطابقه وعلى ثبوت الملاك فيها بالالتزام، فلا يكون ثبوت الملاك فى عرض ثبوت الوجوب بل هو فى طوله باعتبار أن المدلول الالتزامى فى طول المدلول المطابقى.

فالتتبعه، أن المادة ليست موضوعاً لمحمولين فى عرض واحد بل موضوع لمحمولين طويلين، وعلى هذا فإطلاق المادة بالنسبه إلى المحمول الثانى و هو الملاك حيث إنه يتبع إطلاقها بالنسبه إلى المحمول الأول، فلا محاله يسقط بسقوطه و المفروض أن إطلاق المادة بالنسبه إلى كل من الوجوب أو الحرمة قد سقط من جهه استحاله اجتماعهما فيها فلا محاله يسقط إطلاقها بالنسبه إلى الملاك أيضاً، فإذن لا يمكن الاستدلال بإطلاق المادة لاثبات إطلاق الملاك و ثبوته للمادة فى تمام حالاتها.

استدلال المحقق الأصهبانى قدس سره بطريقتين:

و أما المحقق الأصهبانى قدس سره فقد استدلى على ذلك بطريقتين:

الطريق الأول: أن الأمر المتعلق بالصلاه مثلاً يدل على وجوبها بالمطابقه وعلى اتصافها بالملاك بالالتزام،

فإذن دلالة الدليل على ثبوت الملاك فى الواقع انما هى بالالتزام، والدلالة الالتزامية و إن كانت تتبع الدلالة المطابقية فى الحدوث إلا أنها لا تتبعها فى الحجية بمعنى أن سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية لا يستلزم سقوط الدلالة الالتزامية عنها لأنها موضوع مستقل للحجية وشموله لدليلها ولا يكون شموله لها بتبع شموله للدلالة المطابقية، وعلى هذا فالساقط فى المقام انما هو حجيه الأمر و النهى بالنسبه إلى مدلولهما المطابقى دون مدلولهما

وبكلمه، إن الخطاب الأمرى المتعلق بالصلاه يدل بالمطابقه على وجوبها وبالالتزام على ثبوت الملاك فيها وكذلك الحال فى الخطاب النهى المتعلق بمال الغير، فإنه يدل على حرمة التصرف فيه بالمطابقه وعلى ثبوت الملاك فيه بالالتزام، وفى المقام حيث إن اجتماع الوجوب و الحرمة فى شىء واحد فى مورد الاجتماع لا يمكن فلا محاله يسقط الدلاله المطابقه للأمر و النهى عن الحجية، و أما دلالتهما الالتزاميه فلا موجب لسقوطها عنها لعدم كونها تابعه لها فيها هذا(1).

الرد على الطريق الأول

والجواب، أولاً: ما ذكرناه فى بحث الضدّ موسعاً من أن الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقه فى الحدوث و الحجية وإنها لازمه لها من مرحله التصوير إلى مرحله التصديق و تمام الكلام هناك.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك و تسليم أن الدلاله الالتزاميه لا تتبع الدلاله المطابقه فى الحجية وانما تتبع لها فى الحدوث فقط، إلا أن ما ذكره قدس سره من أنه لا برهان على استحاله اجتماع ملاك الوجوب و الحرمة فى شىء واحد وجوداً و ماهيةً لا يتم، وذلك لأن كل من خطاب صلّ و خطاب لا تغصب يدل بالدلاله الالتزاميه على ثبوت الملاك له فى المجمع فى مورد الاجتماع، ويدلّ الأول بالدلاله المطابقه على وجوبه، والثانى على حرمة، وحيث إن الوجوب و الحرمة متضادان ولا يمكن اجتماعهما معاً فى المجمع فتسقط الدلاله المطابقه لكل منهما دون الدلاله الالتزاميه، ومعنى ذلك أن المجمع فى مورد الاجتماع رغم أنه واحد وجوداً و ماهيةً مشتمل على ملاك الوجوب بدرجه يصلح أن يكون منشأً له لولا كونه مضاداً مع الحرمة فلا تصور فيه من ناحيه الملاك وكذلك مشتمل على ملاك

الحرمة بنفس الدرجة، ومن الواضح أن اجتماع ملاكين لهما بهذه الدرجة في المجمع رغم كونه واحداً غير معقول، بداهة أن اجتماعهما فيه يستتبع اجتماع الحب والبغض والارادة والكراهه فيه و هو محال وجداناً، لأن استحاله اجتماع الحب و البغض والاراده و الكراهه فى شىء واحد أمر وجدانى لا نظرى حتى يكون بحاجه إلى إقامه برهان ويقال أنه لا برهان على استحاله اجتماعهما فى شىء واحد، نعم لامانع من اجتماعهما فيه إذا كان أحدهما أقوى و الآخر أضعف بحيث لا يصلح أن يكون منشأً، للحكم ولامانع من اجتماعهما فى شىء واحد باعتبار أن الملاك المغلوب لا يصلح أن يكون منشأً للحكم وعلى ضوء هذا الأساس فكما يقع التعارض بين الخطابين فى المدلول المطابقى فكذلك يقع التعارض بينهما فى المدلول الالتزامى، إذ كما أن كل من الداليتين المطابقتين تنفى الدلاله المطابقه الأخرى بالالتزام كذلك كل من الداليتين الالتزاميتين تنفى الدلاله الالتزاميه الأخرى، مثلاً- خطاب (صل) يدل على وجوب المجمع فى مورد الاجتماع بالمطابقه وعلى نفى الحرمة عنه بالالتزام، وخطاب لا-تغصب يدل على حرمة المجمع فيه بالمطابقه وعلى نفى الوجوب عنه بالالتزام وأيضاً خطاب (صل) يدل على ثبوت ملاك الوجوب فيه بالالتزام وعلى نفى ملاك الحرمة عنه كذلك وخطاب لا-تغصب يدل على ثبوت ملاك الحرمة فيه بالالتزام وعلى نفى ملاك الوجوب عنه كذلك، فإذن يقع التعارض بين جميع أنواع الدلالات للخطابين، ومن هنا يظهر الجواب الجلى للنقض عليه بسائر موارد التعارض كالتعارض بين الدليلين بالتباين كما إذا دل أحدهما على وجوب شىء بالمطابقه وعلى اشماله على المصلحه وما يستتبعها من الاراده و الحب بالالتزام ودل الآخر على حرمة بالمطابقه وعلى اشماله على المفسده وما يستتبعها من الكراهه و البغض بالالتزام، وعليه فكما أن بينهما معارضه فى مرحله الجعل و هى مرحله المدلول

المطابقى فكذلك بينهما معارضه فى مرحله المبادئ و هى مرحله المدلول الالترامى، لأن كل من الدليلين فى مرحله الجعل يدل بالالترام على نفى المدلول المطابقى للآخر، فالمعارضه بينهما فى هذه المرحلة إنما هى بين المدلول المطابقى لأحدهما و المدلول الالترامى للآخر وفى مرحله المبادئ يدل بالالترام على نفى المدلول الالترامى للآخر، فالمعارضه بينهما فى هذه المرحلة إنما هى بين المدلول الالترامى الثانوى و المدلول الالترامى الأولى و هو ثبوت الملاك.

فالتتبعه، أن لكل منهما أربع دلالات:

١ - دلالة خطاب (صلّ) على وجوب الصلاه بالمطابقه.

٢ - وعلى نفى غير الوجوب عنها بالالترام.

٣ - وعلى وجود مصلحه ملزمه فيها بالالترام.

٤ - وعلى نفى ماينافى المصلحه فيها من المفسده ونحوها عنها أيضاً بالالترام وكذلك الحال فى خطاب لاتغصب حرفاً بحرف، وبين هذه الدلالات من الخطاب الأول و الدلالات من الخطاب الثانى معارضه كما عرفت، وعلى هذا فإن أجاب المحقق الأصبهانى قدس سره عن هذا النقض بأن التعارض بينهما كما يكون فى المدلول المطابقى لكل منهما مع المدلول الالترامى للآخر فى مرحله الجعل من جهه التضاد و التنافى بينهما كذلك يكون فى المدلول الالترامى الثبوتى لكل منهما مع المدلول الالترامى النافى للآخر فى مرحله المبادئ بنفس الملاك.

فيرد عليه، أن نفس هذا التضاد و التنافى موجود بينهما فى مرحله المبادئ فى مورد الاجتماع أيضاً، لوضوح أن التنافى و التضاد كما أنه موجود بين اطلاق كل من الدليلين فى المدلول المطابقى فى مورد الاجتماع مع المدلول الالترامى النافى

للآخر كذلك انه موجود بين المدلول الالتزامى الثبوتى فى مرحله المبادئ مع المدلول الالتزامى النافى للآخر فى هذه المرحله.

فالتتيجه، ان ما ذكره المحقق الأصبهانى قدس سره من أنه لاتنافى بين الملاكين بالذات ولا مانع من اجتماعهما فى شىء واحد كالمجمع فى مورد الاجتماع، غايه الأمر يقع التزاحم بينهما فلا بد حينئذٍ من الرجوع إلى مرجحات بابه، غير تام هذا.

الطريق الثانى و المناقشه فيه

الطريق الثانى: انه لا مانع من التمسك بإطلاق الماده بتقريب، إن المولى إذا كان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على تقييد الماده بقيد فلا- مانع من التمسك بإطلاقها، مثلاً إذا قال المولى (صلّ) وكان فى مقام البيان ولم يقيد الصلاه بقيد لفظاً حتى تقييدها بعدم اتحادهما مع الغصب فى مورد الاجتماع فلا- مانع من التمسك بإطلاقها واشتمالها على الملاك حتى مع اتحادهما فى مورد الاجتماع، و أما حكم العقل باستحاله ثبوت الوجوب فى حاله اتحاد الصلاه مع الغصب فإنما هو من جهه ثبوت ضده و هو الحرمة على أساس استحاله اجتماع الضدين فى شىء واحد، ولا يصلح أن يكون قرينه حافه بالماده حتى يصح الاتكال عليه فى مقام تقييدها مولوياً، وذلك لأنه مقيد لمفاد الهيئه ولا يوجب تقييد الماده لأنها مطلقه حتى من ناحيه اتحادهما مع الغصب فى مورد الاجتماع، باعتبار أن المولى لم يقيدها بذلك وحكم العقل باستحاله ثبوت الوجوب مع الاتحاد انما يقيد مفاد الهيئه دون الماده، لأن الموانع العقليه إنما تقييد اطلاق الهيئه ومفادها لا اطلاق الماده، لأنه لا محذور فى اطلاقها عقلاً و المحذور انما هو فى اطلاق الهيئه.

فالتتيجه، أن حكم العقل بتقييد اطلاق الهيئه ومفادها و هو الوجوب بغير حاله اتحاد الماده كالصلاه مع الحرام فى مورد الاجتماع انما هو بملاك المضاده بينهما، و هذا الملاك غير موجود فى الماده فإذا ن لا مانع من اطلاقها من هذه

الناحية، ومقتضى اطلاقها اتصافها بالمصلحه مطلقاً حتى في حال اتحادها مع الحرام، و هذا معنى أن مورد الاجتماع مشتمل على ملاك كلا الحكمين معاً ولكن للمناقشه في هذا الطريق مجالاً واسعاً.

أما أولاً: فلأن العقل كما يحكم باستحاله ثبوت الوجوب في حاله اتحاد الصلاه مع الغضب في مورد الاجتماع كذلك يحكم باستحاله اتحاد الواجب مع الحرام و المحبوب مع المبعوض و المراد مع المكروه.

وبكلمه واضحه، إن الكلام في اطلاق ماده و تقييدها انما هو بلحاظ تعلق الحكم بها وأنه تعلق بها مطلقه بمعنى عدم لحاظ قيد معها أو تعلق بها مقيده بقيد، فإذا تعلق بها دون تقييدها بقيد وجودى أو عدمى فهي مطلقه و إذا تعلق بها مع التقييد بقيد وجودى أو عدمى فهي مقيده بمعنى أن متعلقه حصه خاصه. لأن محل الكلام انما هو في اطلاق الواجب وأنه مطلق أو مقيد لاذات الواجب بقطع النظر عن صفه الوجوب وكذلك الحال في الحرام، فإذن الكلام في اطلاق ماده كالصلاه مثلاً وعدم اطلاقها انما هو في اطلاقها و تقييدها بوصف كونها متعلقه للوجوب، لوضوح أن معنى كون الصلاه مطلقه بالنسبه إلى القيام مثلاً أو مقيده به هو أن الأمر تعلق بها مطلقه أو مقيده به، فعلى الأول تكون الصلاه مطلقه وعلى الثانى مقيده، وعلى ضوء هذا الأساس فكما أن العقل يحكم بتقييد اطلاق الوجوب بغير مورد الاجتماع إذا كان واحداً فكذلك يحكم بتقييد اطلاق الواجب بعدم اتحاده مع الحرام، باعتبار أن الحرام لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب و المبعوض متحداً مع المحبوب و المكروه مع المراد، فإذن كما أن القرينه العقلية تقييد اطلاق الهيئه كذلك تقييد اطلاق ماده و هي تغنى عن القرينه اللفظيه ويصح الاتكال عليها، إذ لافرق في القرينه بين أن تكون لفظيه أو لبيّه.

وثانياً: إن مردّ حكم العقل بتقييد الوجوب بعدم اتحاد الصلاه مع الغضب في مورد الاجتماع إلى أن متعلقه حصه خاصه من الصلاه و هي الصلاه التي لا تكون متحده مع الغضب لأن متعلق الوجوب في مقام الثبوت و اللب لا يخلو من أن يكون مطلقاً بالنسبه إلى اتحاده مع الحرام وانطباقه عليه في مورد الاجتماع أو مقيد بعدم اتحاده معه ولا ثالث لهما، فالأول مستحيل على أساس استحاله اجتماع الضدين، فإذاً يتعين الثاني، ونتيجه هذا استحاله أن يكون متعلق الوجوب مطلقاً حتى يمكن التمسك بإطلاقه.

وثالثاً: قد تقدم في مبحث الواجب المشروط أن تقييد مفاد الهيئه يستلزم هدم اطلاق المادة لبأ، إذ لا يعقل أن تكون دائره ماده أوسع من دائره الوجوب، مثلاً وجوب الحج مشروط بالاستطاعه دون الحج، ولكن تقييد الوجوب بها وإن لم يستلزم تقييد الحج بها مباشره إلا أنه يستلزم هدم اطلاقه لبأ، فلا يمكن أن يكون الواجب و هو الحج مطلقاً ووجوبه مشروط وإلا فلا يكون واجباً، ومن هنا لا يمكن التمسك بإطلاق الحج قبل تحقق الاستطاعه، وحيث إن الوجوب في المقام مقيد بعدم انطباق متعلقه على الحرام واتحاده معه في الخارج فهو يؤدى إلى هدم اطلاق الواجب لبأ، إذ لا يعقل أن يكون الواجب مطلقاً ومنطبقاً على الفرد المتحد مع الحرام خارجاً و الوجوب مقيد بعدم الاتحاد.

و إن شئت قلت: أن تقييد الهيئه إن كان بالقييد المتصل فهو يوجب سقوط ماده عن قابليه الاطلاق، فإن القيد و إن كان قيداً لمفاد الهيئه مباشره إلا أنه بالنتيجه قيد للماده أيضاً فتكون النتيجه نتيجه التقييد بالنسبه إليها لا بالمباشره، و إن كان بالقييد المنفصل فهو يهدم اطلاق ماده على أساس أنه لا يمكن أن تكون دائره الواجب أوسع من دائره الوجوب، ومن هنا لا يعقل أن تكون

الصلاه الواجبه هي الصلاه الجامعه بين قبل الوقت وبعده و الحج الواجب هو الحج الجامع بين قبل تحقق الاستطاعه وبعده.

ورابعاً: لوتنزلنا عن ذلك أيضاً وسلمنا أن تقييد اطلاق مفاد الهيئه لا يستلزم تقييد اطلاق ماده بمعنى أن قيود الهيئه لا ترجع إلى ماده ولا مانع من اطلاقها مع تقييد الهيئه، مثلاً وجوب الحج مقيد بالاستطاعه و القدره و أما الواجب و هو الحج فهو مطلق ولكن مع هذا نشك في اتصاف الحج الواقع في حال عدم الاستطاعه بالملاك باعتبار أن الاطلاق الكاشف عن الاتصاف بالملاك دائماً إنما هو اطلاق الوجوب وفعليته لا اطلاق ماده بلحاظ أن مفاد اطلاقها نفي التقييد بقيود الوجود لا قيود الاتصاف، أو فقل: أن قيود الاتصاف هي قيود الوجوب لا الواجب، فإذا لا يكون اطلاق الواجب ناظراً إليها لانفياً ولا اثباتاً، و أما اطلاق الوجوب فالمفروض أنه ساقط، فلذلك لا يمكن احراز أن الحج في حال عدم الاستطاعه مشتمل على الملاك ولا يكفي الاثبات به للشك في سقوط الوجوب به بل مقتضى تقييده بالاستطاعه عدم سقوطه ولزوم الاثبات بمتعلقه و هو الحج بعد تحقق الاستطاعه سواء أتى بغيره أم لا، ومع التنزل عن ذلك فهو مقتضى قاعده الاشتغال أيضاً.

وخامساً: أن ما ذكره قدس سره مبنى على أن يسرى الوجوب المتعلق بالطبيعي الجامع إلى أفراده لكي يحكم العقل بأن الوجوب المتعلق بكل فرد مشروط بعدم اتحاده مع الحرام في الخارج وعدم انطباقه على المجمع في مورد الاجتماع إذا كان واحداً وجوداً وماهيته، على أساس استحاله أن يكون الحرام مصداقاً للواجب و المبعوض مصداقاً للمحبوب. فالنتيجه، إن مصب حكم العقل بالتقييد مباشره هو ماده دون مفاد الهيئه.

وسادساً: أن المحذور في المقام لا يقتضى تقييد الوجوب كما هو الحال في موارد العجز، فإنه يقتضى تقييد الوجوب على أساس استحاله تكليف العاجز، و أما المحذور في المقام فهو يرجع إلى الماده مع بقاء الهيئه على اطلاقها لأن المحال هنا اطلاق الواجب للفرد المحرم وانطباقه عليه.

ملحقات مسأله الاجتماع (الملحق الخامس)

الملحق الخامس: في تقديم أحد الدليلين بناء على القول بالامتناع و القول بالجواز

اشاره

الملحق الخامس:

قد أشرنا فيما تقدم أن مسأله الاجتماع على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيته تدخل في كبرى مسأله التعارض، وعلى القول بالجواز وتعدد المجمع كذلك تدخل في كبرى مسأله التراحم، فيقع الكلام في مقامين:

الأول: في القول بالامتناع.

الثاني: في القول بالجواز.

الكلام في تقديم النهي في مورد الاجتماع و الاستدلال عليه

أما الكلام في المقام الأول، فهل يقدم دليل النهي عن المجمع على دليل الأمر به في مورد الاجتماع أو لا، فيه قولان، فذهب جماعه إلى القول الأول، ويمكن تقريب هذا القول بوجهين:

الأول: إن اطلاق دليل النهي شمولى واطلاق دليل الأمر بدلى، و إذا وقع التعارض بين الاطلاق الشمولى والاطلاق البدلى بنحو العموم من وجه قدم الأول على الثانى في مورد الاجتماع، و هذه الكبرى تنطبق على المسأله في المقام أيضاً، لأن اطلاق الأمر بالصلاه بدلى حيث إن الواجب هو صرف وجودها المنطبق على أحد وجوداتها على البدل، و أما اطلاق النهي عن الغصب فهو شمولى فيسرى إلى جميع أفراد الغصب في الخارج أو، فقل إن اطلاق الماده كالصلاه في جانب الأمر بدلى بينما يكون اطلاقها في جانب النهي شمولى، فإذا

وقع التعارض بينهما بالعموم من وجه فلا بد من تقديم اطلاق النهى بملاك أنه شمولي على اطلاق الأمر بملاك أنه بدلي هذا.

ويقع الكلام في هذا التقريب تارة في كبرى تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي وأخرى في أن المقام هل هو من صغريات هذه الكبرى أو لا، و أما الكبرى فقد ذكرنا في مبحث التعادل و الترجيح أن ثبوتها غير بعيد، لأن كلا الاطلاقين و إن كان مدلولاً لمقدمات الحكمه إلا- أن شموليه الحكم في أحدهما لا يتبعده أن تكون قرينه بنظر العرف بملاك الاقوائيه على التصرف في الآخر الذي يكون الحكم فيه بدلياً، فإذا لاتعارض بينهما وتمام الكلام هناك. نعم، إذا كان التعارض بين العام الوضعي و العام الاطلاقي، فلا شبهه في تقديم الأول على الثاني ولا اشكال فيه و إن كان العام الاطلاقي شمولياً باعتبار أن دلالة الأول على مدلوله الوضعي تنجزيه فلا- تتوقف على أى مقدمه خارجيه بينما دلالة المطلق على الاطلاق تتوقف على تماميه مقدمات الحكمه، فلذلك يصلح الأول أن يكون قرينه مانعه عن تماميه المقدمات فيه، و أما الصغرى و هى أن المقام هل هو من صغريات هذه الكبرى أو لا؟

والجواب: إنه لا يبعد كونه من صغرياتهما، وعلى هذا فلا يبعد تقديم اطلاق دليل النهى في مورد الاجتماع على اطلاق دليل الأمر فيه، ومع الاغماض عن ذلك فأيضاً لا بد من التقديم ولكن بنكته اخرى لا ترتبط بتطبيق تلك الكبرى على الصغرى، و هى أنه بناءً على مسلك المحقق النائيني قدس سره من أن اعتبار قدره في متعلق الأمر انما هو باقتضاء نفس الخطاب(1)، فالأمر واضح لأن متعلق الأمر خصوص الحصة المقدوره عقلاً و شرعاً، وعلى هذا فإطلاق النهى لمورد

ص: ٤٠٤

الاجتماع يكون رافعاً للأمر بارتفاع موضوعه و هو القدره ووارداً على اطلاق دليل الأمر دون العكس، فإن متعلق النهى و إن كان أيضاً خصوص الحصه المقدوره إلا- أن اطلاق الأمر لما كان بديلاً فشموله لمورد الاجتماع لايجعل امتثال النهى غير مقدور لا عقلاً ولا شرعاً هذا إذا كانت هناك مندوحه، و أما إذا لم تكن مندوحه فى البين كما إذا كان محبوساً فى الأرض المغصوبه أو الوقت غير متسع بحيث إذا خرج منها فانت الصلاه عنه، ففى مثل ذلك لا يكون اطلاق النهى وارداً على اطلاق الأمر فى مورد الاجتماع ولا- العكس على أساس أن الأرض لو لم تكن مغصوبه كان يتعين على المكلف الايتان بالصلاه كما أنه لو لم تكن الصلاه واجبه عليه لكان الواجب عليه الخروج منها فوراً، فإذا الكون فيها بمقدار الصلاه مورد المعارضه بين الاطلاقين فيسقطان معاً فيكون المرجع أصاله البراءه عن حرمة المجمع فى مورد الاجتماع، ولا- تعارض بأصاله البراءه عن وجوبه لفرض أنه غير واجب وانما هو فرد ومصداق للواجب، ولا- نشك فى ذلك ذاتاً وإنما الشك فى انطباق الواجب عليه فعلاً وهل تكفى أصاله البراءه عن الحرمة فى صحه الايتان به وانطباق الواجب عليه، الظاهر أنها لا تكفى لأنها ترفع الحرمة الظاهريه عنه ولكن احتمال أنه محرم ومبغوض فى الواقع موجود، ومع هذا لا يمكن التقرب به حتى يحكم بالصحه، نعم فى خصوص باب الصلاه لا بد من تقديمها على الحرام فى مورد الاجتماع على أساس دليل خارجى و هو أن الصلاه لا تسقط بحال هذا.

ولكن تقدم فى ضمن البحوث السالفه أن هذا المسلك غير صحيح، و أما بناء على ما هو الصحيح من أن اعتبار القدره فى متعلق الأمر إنما هو بحكم العقل من باب حكمه بقبح تكليف العاجز، فحينئذ لا يكون بإطلاق دليل النهى لمورد الاجتماع رافعاً للأمر بارتفاع موضوعه باعتبار أن القدره المعتمره بحكم العقل

قدره عقليه لأعمّ منها ومن الشرعيه، وإطلاق دليل النهى لا يكون رافعاً لها وإنما يكون رافعاً للقدره الشرعيه فحسب، ولكن هل يصلح إطلاقه عندئذٍ أن يكون مانعاً عن انطباق الصلاه الواجبه عليه بنكته أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب و المبعوض مصداقاً للمحبوب أو لا؟

الظاهر أنه مانع عن الانطباق مع وجود المندوحه فى المقام بمقتضى الارتكاز العرفى و العقلانى، لوضوح أن المكلف طالما يكون متمكناً من الصلاه فى خارج الأرض المغصوبه فيرى عدم جواز الاتيان بها فيها ارتكازاً قطعياً على أساس أنه يراها مبعوضه فيها ومتحدّه مع الحرام، و أما مع عدم المندوحه فيقع التعارض بين إطلاق دليل الأمر وإطلاق دليل النهى، فإن مقتضى الأول تعين الاتيان بالمجمع فى مورد الاجتماع ومقتضى الثانى حرمة ولزوم الاجتناب عنه فيسقطان معاً فيكون المرجع أصاله البراءه عن حرمة كما مرّ الآن، هذا فى غير باب الصلاه، و أما فيه فالمرجع هو الاطلاق الفوقى و هو مادلاً على أن الصلاه لا تسقط بحال.

ما ذكره بعض المحققين قدس سره و مناقشته

وذكر بعض المحققين قدس سره أن الصحيح انطباق الكبرى حتى فى صوره الانحصار وعدم المندوحه، و قد أفاد فى وجه ذلك أن ارتفاع الأمر و الوجوب عن المجمع فى مورد الاجتماع ليس تقييداً زائداً فى دليل الأمر، لأن كل أمر مشروط بالقدره على متعلقه، فإذا قيد متعلق الأمر الذى يكون إطلاقه بدلاً بغير الغضب فسوف لن يحدث بسبب ذلك تقييد لمدلول الهيئه زائداً على ما هو مقيّد به من القدره على متعلقه، فالتعارض بحسب الحقيقه بين اطلاق ماده فى دليل الأمر وإطلاقها فى دليل النهى دائماً (1).

وغير خفى، أن ما ذكره قدس سره مبنى على أن يكون الأمر مشروطاً بالأعمّ من

ص: ٤٠٦

القدره العقليه و الشرعيه، فعندئذٍ لا يكون تقييد اطلاق مدلول الهيئه بغير الغضب تقييداً زائداً على ما هو مقيد به من القدره على متعلقه، و أما إذا قلنا بأن الأمر مشروط بالقدره العقليه فحسب لا بالأعم منها ومن القدره الشرعيه كما هو الصحيح فبطبيعته الحال يكون تقييد اطلاق مدلول الهيئه بغير الغضب تقييداً زائداً على ما هو المقيد به و هو القدره العقليه، لأن ذلك تقييد بالقدره الشرعيه على الفرض، فإذاً يكون التعارض بين اطلاقى مفاد الهيئه فى كلا-الدليلين وتمام الكلام فى ذلك صغرى وكبرى موكل إلى مسأله التعادل و التراجيح.

نتيجه الملحق الرابع و الخامس

نتيجه الملحق الرابع و الخامس

نتيجه الملحق الرابع و الخامس عدّه نقاط:

الأولى: إن النزاع فى هذه المسأله إنما هو فى الصغرى و هى أن المجمع فى مورد الاجتماع هل هو واحد وجوداً وماهيةً أو متعدد كذلك، فعلى الأول يتعين القول بالامتنا وعلى الثانى القول بالجواز، و أما الكبرى و هى جواز الاجتماع بناءً على تعدد المجمع فى مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً و امتناعه بناءً على وحدته فيه كذلك فلا اشكال فيها ولا نزاع.

الثانيه: إنه لا يعتبر فى النزاع فى هذه المسأله أن يكون المجمع فى مورد الاجتماع مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً خلافاً للمحقق الخراسانى قدس سره، حيث بنى النزاع فى المسأله على ذلك و أنها تفترق عن مسأله التعارض به، و قد تقدم أن هذه المسأله على القول بالامتناع من صغريات مسأله التعارض و على القول بالجواز من صغريات مسأله التراحم.

الثالثه: إنه لا يمكن التمسك بإطلاق دليل الأمر و النهى فى المسأله لاثبات أن المجمع فى مورد الاجتماع مشتمل على ملاك كلا-الحكمين معاً خلافاً للمحقق النائينى قدس سره و المحقق الأصبهانى قدس سره فذهبا إلى أنه لا-مانع من التمسك بإطلاقهما، أما

المحقق النائيني قدس سره، فقد ذكر أن للماده محمولين:

الأول: الحكم.

الثاني: الملاك.

ولا يمكن التمسك بإطلاقها في مورد الاجتماع بالنسبه إلى المحمول الأول، و أما بالنسبه إلى المحمول الثاني، فلا مانع منه و قد تقدم المناقشه فيه، أولاً: إن المحال انما هو اجتماع الوجوب و الحرمة في شىء واحد بلحاظ عالم المبادئ وعالم الاقتضاء لا بلحاظ الجعل والاعتبار فحسب.

وثانياً: إنه ليس للماده محمولان في عرض واحد بل لها محمول واحد و هو الحكم، و أما الملاك فهو مستكشف منه في طول الحكم، و أما المحقق الأصبهاني قدس سره فقد ذكر لذلك طريقين:

الأول: إن الدلاله الالتزاميه لاتتبع الدلاله المطابقه في الحجية، وحيث إن كلامن الأمر و النهى يدل بالمطابقه على ثبوت الحكم في مورد الاجتماع وبالالتزام على ثبوت الملاك فيه و الساقط انما هو الأول دون الثاني.

وفيه، إن الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقه حدوثاً وبقاءً، هذا إضافة إلى أنه لا يعقل بقاء الدلاله الالتزاميه على الحجية إذا كان المجمع في مورد الاجتماع واحداً و جوداً و ماهيةً، فإنه يستحيل اشتماله على ملاك ككلا- الحكمين معاً و هو المفسده و المصلحه و المحبوبيه و المبغوضيه.

الثاني: التمسك بإطلاق الماده و اشتمالها على الملاك حتى في مورد الاجتماع و لا مقيدها، و حكم العقل باستحاله ثبوت الوجوب في صورته اتحاد المأمور به مع النهى عنه في مورد الاجتماع انما يوجب تقييد مفاد الهيئه دون الماده، وفيه وجوه

من المناقشه قد تقدمت جميعاً بشكل موسع.

الرابعه: إنه على القول بالامتناع، قد تسأل هل يقدم النهى فى مورد الاجتماع على الأمر فيه أو لا؟

والجواب: أن جماعه من الأصوليين قالوا بتقديم اطلاق دليل النهى على اطلاق دليل الأمر تطبيقاً لكبرى تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى وثبوت هذه الكبرى غير بعيدة، وتمام الكلام فيها فى مبحث التعادل و الترجيح و أما الصغرى فى المقام و هى تقديم اطلاق دليل النهى على اطلاق دليل الأمر، فهى ثابتة على كلا المسلكين فى اعتبار القدره فى متعلق التكليف هما مسلك المحقق النائى قدس سره و المشهور إذا كانت هناك مندوحه وإلا فلا.

الخامسه: إن بعض المحققين قدس سره قد ذكر أن الصحيح هو تطبيق الكبرى على المقام حتى فى صورته الانحصار وعدم المندوحه وتقدم المناقشه فيه.

ملحقات مسأله الاجتماع (الملحق السادس)

الملحق السادس: وفيه مجموعه من المسائل:

المسأله الأولى: إذا توضع المكلف أو اغتسل فى الماء المغصوب عامداً

المسأله الأولى: إذا توضع المكلف أو اغتسل فى الماء المغصوب عامداً ملتفتاً إلى الحكم الشرعى، فحينئذ إن كان الوضوء أو الغسل عبارته عن نفس الأفعال الخارجة كان الواجب متحداً مع الحرام وجوداً، وعلى هذا فيقع التعارض بين اطلاق دليل وجوب الوضوء أو الغسل واطلاق دليل النهى عن الغصب، والتعارض بينهما من التعارض بين الاطلاق البدلى والاطلاق الشمولى، فإن الاطلاق الأول بدلى، والثانى شمولى، والشمولى و البدلى كما ذكرناه فى ضمن البحوث السالفه ليستا من شؤون الاطلاق ومقدمات الحكمه، لأن مقدمات الحكمه لا تقتضى إلا مطلباً واحداً فى جميع الموارد و هو أن ما أخذ موضوعاً للحكم فى مقام الاثبات و هو الطبيعه تمام الموضوع له ثبوتاً، و أما الشمولى فى

مورد فهى مستفاده من دال آخر وبنكته اخرى من لفظيه أو عقليه، وعلى هذا فالمعارضه بين الاطلاق البدلى والاطلاق الشمولى ليست بلحاظ الشموليه و البدليه بل بلحاظ نفس الاطلاقين، ومع هذا لايبعد تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى فى مورد الاجتماع إذا كانت هناك مندوحه، لوضوح أن المكلف إذا كان متمكنض من الوضوء أو الغسل بالماء المباح أو المملوك له لم يجز بالماء المغصوب فلو توّضأ به بطل، وهنا معنى تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى فى مورد الاجتماع، ومنشأ هذا التقديم هو أن شمول الاطلاق للفرد فى مورد الاجتماع يكون قرينه بنظر العرف ومانعاً عن انطباق المطلق البدلى على أساس ما هو المرتكز فى الأذهان من أن الحرام لايمكن أن يكون مصداقاً للواجب و المبعوض مصداقاً للمحبوب.

وإن شئت قلت: إن المطلق الشمولى أقوى بنظر العرف من المطلق البدلى، لأن المرتكز فى أذهان العرف و العقلاء أن اهتمام المولى النوعى ببيان أصل الحكم برأسه أشدّ وأقوى من اهتمامه ببيان حدوده و تطبيقاته سعهً و ضيقاً، فإذن يدخل فى المقام فى باب تقديم أقوى الظهورين على أضعفها تطبيقاً لقاعده حمل الظاهر على الأظهر. والنكته المرتكزه فى أذهان العرف و العقلاء التى تصلح أن تكون قرينه عرفيه فى المقام هى أن المعارضه فى الحقيقه و إن كانت بين الحكمين الالزاميين، وهما: الحكم الالزامى المتعلق بالمطلق بنحو الشمول و الحكم الالزامى المتعلق بالمطلق بنحو البدل، لوضوح أنه لا معنى للمعارضه بين الحكم الالزامى و الحكم الترخيصى الابتدائى، وعليه فالشمول فى الأول بنحو اللزوم و فى الثانى بنحو الترخيصى، و فى الأول مدلول مطابقى و فى الثانى مدلول التزامى عقلى.

وعلى هذا فالمعارض المباشر للحكم الالزامى فى مورد الاجتماع هو الحكم

الترخيصى الذى يكون منشأه الحكم الالزامى، ورفع اليد عنه ليس رفع اليد عن الحكم الشرعى لأنه ليس بحكم شرعى بل هو عقلى، ورفع اليد عنه انما هو بتقييد متعلق الحكم الالزامى وتضييق دائره تطبيقه بغير مورد الاجتماع بدون التصرف فى أصل الحكم سعه أو ضيقاً، ومن الواضح أنه إذا دار الأمر بين الدليلين فى مورد يكون رفع اليد عن أحدهما بالآخر يؤدي إلى التصرف فى مدلوله الشرعى بينما العكس لا يؤدي التصرف فيه أصلاً وإنما يؤدي التصرف فى دائره تطبيقاته، فحسب تعين الثانى دون الأول بنظر العرف، فإن عدم اهتمام المولى بحدود تطبيقات الحكم وسعه دائرتها واهتمامه بحدود أصل الحكم والحفاظ عليه قرينه على هذا الجمع عرفاً، فإذا لم يعارضه بينهما فى مورد الاجتماع حقيقه، و أما فى صورته انحصار الماء بالماء المغصوب وعدم المندوحه فى اليبين فيقع التعارض بينهما فى مورد الاجتماع، باعتبار أن المعارض المباشر للحكم الالزامى فى مورد الاجتماع فى هذه الصوره ليس هو الحكم الترخيصى بل الحكم الالزامى، لأن المكلف بمقتضى إطلاق المطلق ملزم بتطبيقه على مورد الاجتماع لأنه مرخص فيه، ومنشأ هذا اللزوم هو الحكم الالزامى المتعلق بالمطلق من باب أن أحد فردى الواجب التخييرى إذا تعذر تعين الفرد الآخر، فإذا كان المرجع مرجحات باب المعارضه، فإن كان فهو وإلا فيسقط كلا الاطلاقين معاً والمرجع حينئذٍ أصاله البراءه عن حرمة التصرف فيه، وهل تكفى أصاله البراءه عن حرمة فى صحه الوضوء أو الغسل، الظاهر عدم الكفايه لاحتمال أن التصرف فيه مبغوض فى الواقع على أساس أن أصاله البراءه لا ترفع الحرمة و المبغوضيه الواقعيه.

حكم المسأله بناء على القول بالجواز و تعدد المجمع

و أما على القول بالجواز و تعدد المجمع فى مورد الاجتماع وجوداً وماهيته، كما إذ قلنا بأن الوضوء أو الغسل اسم لنفس الطهاره المسيبه من الغسلتين و المسحتين أو من غسل الرأس و البدن، فتدخل المسأله فى باب التراحم مع عدم وجود المندوحه

فى الببن و المرآع فىها مرآحات باب المزاحمه؁ وهل هناك مرآح لتقديم أأههما على الآخر؟ فذهب آماعه إلى تقديم حرمه التصرف فى مال الغير على و آوب الوضوء؁ بتقريب أن حرمه التصرف مشروط بالقدره العقليه و و آوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه؁ فإذا وقع التزاحم بينهما فلا بد من تقديم الأول على الثانى لأنه من أحد مرآحات باب التزاحم. ونتيآه ذلك؁ بطلان الوضوء ولا يمكن تصحيحه بالترتب أيضاً كيف فإن الأمر به مشروط بعدمها.

الرد على هذا القول

و هذا القول و إن كان مشهوراً بين الأصحاب إلا أنه غير صحيح؁ أما أولاً: فلأن اثبات كون و آوب الوضوء مشروطاً بالقدره الشرعيه فى آايه الاشكال بل المنع؁ لأن دليلهم على ذلك الآيه الشريفه بتقريب أن قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» (١)؁ يدل على أنه مشروط بالقدره الشرعيه باعتبار أنها المراد من الوجدان فيها؁ ولكن الآيه لا تدل على ذلك لما ذكرناه فى مبحث الضدّ موسعاً من أن المأخوذ فى لسان الدليل إذا كان عنوان الاستطاعه و القدره مباشره؁ كان ظاهراً فى التأسيس و دخله فى الحكم فى مرحله الجعل و فى الملاك فى مرحله المبادى و حاله حال سائر القيود المأخوذه فى لسان الأدله مباشره؁ فكما أنها ظاهره عرفاً فى أنها شروط للحكم فى مرحله الجعل و لاتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادى؁ فكذلك عنوان القدره و الاستطاعه ولهذا يكون قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» (٢). ظاهر عرفاً فى أن الاستطاعه شرط لوجوب الحج فى مرحله الجعل و لاتصافه بالملاك فى مرحله المبادى؁ و هذا بخلاف الآيه الشريفه و هى آيه

ص: ٤١٢

١- (١) - سورة المائده آيه ٦.

٢- (٢) - سورة آل عمران آيه ٩٧.

الوضوء، فإن عنوان الوجدان غير مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء في لسان الآيه مباشرة من قبل المولى، وإنما أخذ في الآيه عنوان عدم الوجدان في موضوع وجوب التيمم كذلك، وعليه فاستفاده أخذ عنوان الوجدان في موضوع وجوب الوضوء إنما هي بسبب القرينه الخارجيه و هي أن التفصيل بين وجوب الوضوء ووجوب التيمم فيها قاطع للشركه وعلى هذا، فإذا كان عدم الوجدان مأخوذاً في موضوع وجوب التيمم في الآيه الشريفه، فبطبيعته الحال كان نقيضه وهو الوجدان مأخوذاً في موضوع وجوب الوضوء بعد عدم امكان الجمع بينهما بمقتضى الآيه الشريفه، وعلى ضوء هذا الأساس فلا تتوفر في قيد الوجدان ما هو ملاك ظهوره في التأسيس وكونه قيداً للحكم و الملاك معاً، لأن ظهوره فيه منوط بكونه مأخوذاً في موضوع وجوب الوضوء في الآيه مباشره، والمفروض أنه غير مأخوذ فيه كذلك، وإنما استفيد تقييد موضوعه به من التفصيل بينه وبين وجوب التيمم في الآيه الشريفه كما عرفت، فإذا حال القيود اللبئيه فلا يكون ظاهراً في التأسيس. ونتيجته ذلك، أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة العقلية ولم يثبت كونه مشروطاً بالقدرة الشرعيه.

وإن شئت قلت: أن كل قيد أخذه المولى في لسان الدليل مباشره، كان ظاهراً في أنه من شروط الحكم في مرحله الجعل وشروط الاتصاف في مرحله المبادى سواء أكان ذلك القيد متمثلاً في القدره والاستطاعه أم كان متمثلاً في غيرها من القيود وإلا لكان أخذه لغواً وجزافاً، فإذا أخذ المولى عنوان الاستطاعه و القدره في لسان الدليل مباشره، كان ظاهراً في أنه دخيل في ملاك الحكم في مرحله المبادى واتصاف الفعل به في هذه مرحله.

و قد تقدم أن معنى كون القدره شرعيه أنها دخيله في الملاك أيضاً في مقابل

القدره العقليه التي هي دخيله في الحكم فقط دون الملاك، وحيث إن قيد الوجدان غير مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء في الآيه الشريفه مباشره وإنما استفيد ذلك بقرينه التفصيل في الآيه بينه وبين وجوب التيمم، فلا ظهور له في التأسيس ودخله في الملاك، لأن النكته الموجهه لهذا الظهور غير متوفره فيه و هي أنه لو لم يكن دخيلاً في الملاك لكان لغواً وجزافاً، فإن هذا المحذور انما يلزم إذا كان مأخوذاً فيه من قبل المولى مباشره لا ما إذا كان بسبب قرينه خارجيه، وعلى هذا فوجوب الوضوء مشروط بالوجدان بالمعنى الأعم من القدره العقليه و العرفيه دون الأعم من القدره الشرعيه بمعنى عدم المنافى المولى.

كلام السيد الأستاذ قدس سره و الرد عليه

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه إلا أن المراد من القدره الشرعيه في الآيه المباركه ليس بمعنى عدم المنافى المولى كما يظهر ذلك من المحقق النائيني و السيد الأستاذ، وقد أفاد السيد الأستاذ قدس سره في وجه ذلك أن المراد من الوجدان في الآيه المباركه التمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً بقرينه ذكر المريض فيها، باعتبار أن الماء غالباً موجود عنده ولكنه لا يتمكّن من استعماله شرعاً، والمفروض أن التمكن الشرعي يرتفع بوجود المنافى المولى كحرمة التصرف فيه، فيكون ذلك قرينه على أن وجوب الوضوء مشروط بعدم المنافى المولى على خلافه كوجوب شيء أو حرمة آخر، وعلى هذا فلا يمكن تصحيح الوضوء في المسأله حتى بالترتب باعتبار أن وجوبه مشروط بعدم وجود الحرمة على خلافه ومع وجودها ينتفى وجوب الوضوء بانتفاء موضوعه، لأن حرمة التصرف في الماء بصرف وجودها رافعه لوجوب الوضوء بارتفاع موضوعه وشرطه و هو عدم وجود المنافى المولى على خلافه، وحينئذٍ فلا يعقل اجتماع وجوب الوضوء مع حرمة التصرف في الماء في آن واحد ولو ترتباً، كيف فإنه مشروط ومقيد بعدمها

فلا يعقل ثبوته مع ثبوتها وإلا لزم الخلف هذا(١).

ولكن لا يمكن مساعدته على ذلك لأنه مبني على تفسير الوجدان بالتمكن الأعم من العقلي و الشرعي و هذا التفسير خاطيء، فلنا في المقام دعويان:

الأولى: أن هذا التفسير خاطيء.

الثانية: الصحيح تفسيره بالقدره الأعم من العقليه و العرفيه، أما الدعوى الأولى فلأن كلمه الوجدان غير ظاهره في نفسها في الأعم من التمكن الشرعي، وذكر المريض في الآيه لا يصلح أن يكون قرينه عليه لأن المريض لا يكون قادراً على استعمال الماء عرفاً من جهة الضرر أو الحرج أو غير ذلك لأنه محرّم عليه شرعاً، لوضوح أن العمل الحرجي لا يكون محرماً وكذلك العمل الضروري إلا إذا وصل الضرر إلى درجه الحرمة و هذا قليل.

وبكلمه، إن المريض إن كان قادراً على استعمال الماء بأن لا يكون ضررياً ولا حرجياً فوظيفته الوضوء، و أما إذا كان ضررياً أو حرجياً فهو غير قادر على استعماله عرفاً سواءً أوصل الضرر أو الحرج حد الحرمة شرعاً أم لا، فإذا لامحاله يكون المراد من الوجدان أن القدره الأعم من العرفيه، وعلى هذا فلا يرتفع الوجدان بثبوت حكم آخر على خلافه وإنما يرتفع بالاشتغال بمتعلق الآخر وامثاله خارجاً، وعندئذٍ فلا مانع من الالتزام بالترتب و الحكم بصحة الوضوء به و إن قلنا بأن حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه أهم من وجوبه.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم أن المراد من الوجدان أعم من القدره الشرعيه بمعنى عدم المنافي المولوى، وحينئذٍ و إن كان الالتزام بالترتب

ص: ٤١٥

بالنسبة إلى أمره الوجوبى غير ممكن إلا أنه لا مانع من الالتزام به بالنسبة إلى أمره الاستجابى باعتبار أنه غير مشروط بالقدره الشرعيه بهذا المعنى، لأن الآيه الشريفه على تقدير دلالتها تدل على أن أمره الوجوبى مشروط بالقدره الشرعيه دون أمره الاستجابى، هذا، وذهب بعض الأصحاب إلى تقديم حرمه التصرف على وجوب الوضوء فى مورد الاجتماع.

و إن قلنا: بأن وجوبه مشروط بالقدره العقليه وذلك بملاك تقديم ما ليس له البدل على ماله البدل الذى هو من أحد مرجحات باب المزاحمه هذا، ولكن ذكرنا فى محله موسعاً أن هذا المرجح بعنوانه لا يصلح أن يكون مرجحاً إلا إذا رجع إلى أن ملاك ما ليس له البدل بضميمه ملاك البدل أهم أو لا أقل محتمل الأهميه عن ملاك ماله البدل وحده، فإذا ثبت ذلك فهو وإلا فلا موجب للترجيح وتام الكلام فى ذلك فى محله.

نتيجه البحث

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى أن الوضوء إن كان اسماً للأفعال الخارجيه و هى الغسلتان و المسحتان، كان الواجب فى المقام متحداً مع الحرام، ومع الانحصار وعدم المندوحيه يقع التعارض بين اطلاقى الدليلين فى مورد الاجتماع، ومع المندوحيه يقدم اطلاق دليل النهى على اطلاق دليل الأمر فى مورد الاجتماع على أساس القربينه و الجمع العرفى فلا يكون التعارض بينهما حينئذٍ مستقراً، و إن كان الوضوء اسماً للطهاره التى هى حاله معنويه حاصله للمكلف من الأفعال الخارجيه التى هى محصله لها، كان الواجب فى مورد الاجتماع غيرالحرام فلا يكون متحداً معه خارجاً، ولهذا يقع التراحم بينهما و المرجع فيه مرجحات باب التراحم، هذا كله فيما إذا توضحاً بالماء المغصوب عامداً عالماً.

حكم المسأله فيما إذا توضحاً جاهلاً بالحكم أو الموضوع

و أما إذا توضحاً به جاهلاً بالحكم أو الموضوع، فتاره يكون جهله بذلك بسيطاً

وأخرى يكون مركباً، أما على الأول، فإن كان معذوراً فيه كان مورداً للأصول المؤمنه كالاستصحاب أو أصالة البراءة وعندئذٍ فيجوز تصرفه فيه ظاهراً، و أما وضوئه منه فهل يجوز أو لا؟

والجواب: أنه غير جائز لأن الحرام الواقعي لا يمكن أن يقع مصداقاً للواجب ولا يمكن التقرب به، وجواز تصرفه فيه ظاهراً لا ينافي حرمة ومبغوضيته واقعاً غايه الأمر أنها غير منجزه. ودعوى، أن الحرمة الواقعيه لا تكون مانعه عن صحه الوضوء طالما لم تكن منجزه.

مدفوعه، بأن المعتبر في صحه العباده محبوبيه الفعل حتى يمكن التقرب به، فإذا فرض أنه حرام في الواقع ومبغوض عند الله و إن كان غير واصل فلا يمكن قصد التقرب به، فهذا لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب.

فالتتيجه، إنه لاشبهه في بطلان الوضوء به، و أما إذا لم يكن معذوراً فيه فلا يمكن الرجوع إلى الأصول المؤمنه، وعندئذٍ فلا يجوز تصرفه به ظاهراً أيضاً بل يجب عليه الاجتناب عنه.

و أما على الثاني، و هو الجاهل المركب فإن كان مقصراً فيه وغير معذور، فالظاهر بطلان وضوئه، لأن حرمة التصرف به و إن كانت مرفوعه واقعاً باعتبار أن الجاهل إذا كان مركباً فهو غير قابل لأن يوجه إليه التكليف، لأن الغرض من جعل التكليف امكان داعويته ولا يمكن داعويته بالنسبه إليه لأنه كالناسي و الغافل، إلا أن مبغوضيته التصرف فيه حيث إنها منتهيه بالآخره إلى سوء اختياره، فلامنع من الحكم باستحقاقه العقاب بملاك أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، و أما إذا كان قاصراً ومعذوراً فيصح وضوئه إذ كما لا حرمة فيه كذلك لا مبغوضيته لأن الحرمة بمالها من المبادى، مرفوعه عنه و أما

رفع الحرمة، فلأنها غير قابله لتوجيهها إليه، و أما رفع المبعوضيه فلأن بقائها بعد رفع الحرمة بما هي اعتبار بحاجه إلى مبرر ولا مبرر لبقائها بل لا يمكن، لأن بقائها يستلزم استحقاق العقوبه و الإثم و هو لا يمكن مع كون جهله عن قصور وإنه معذور فيه، وإلا فلازمه أن لا يكون معذوراً و هو خلف، وعليه فيكون تصرفه في الماء المغصوب جائزاً واقعاً ومعه يحكم بصحة وضوئه، ومن هنا يظهر أن ما هو المشهور بين الأصحاب من صحة وضوء الجاهل كالناسي فلا بد من تقييده بالجاهل المركب القاصر لامطلاقاً، و أما الاستدلال على الصحة تارةً باشمال الوضوء على الملاك في هذه الحاله وأخرى بالاجماع فلا يرجع إلى معنى محصل، أما الأول: فلأنه لا طريق لنا إلى اشماله على الملاك إلا بناء على ما ذكرناه من أن الحرمة بما لها من المبادئ مرفوعه واقعاً، فعندئذ يكون الوضوء بالماء المذكور مصداقاً للوضوء المأمور به، و أما بناءً على المشهور من أن الجاهل و إن كان مركباً فلا يكون رافعاً للحرمة واقعاً ومع بقاء الحرمة لا يمكن الحكم بكونه مشتملاً على الملاك. و أما الثاني: فلأن الشبهه حيث إنها موضوعه فلا معنى لدعوى الاجماع فيها إلا على قاعده تجرى فيها و هو ليس تمسكاً بالاجماع بل بالقاعده.

هذا مضافاً إلى ما حققناه في محله من أنه لا يمكن الاعتماد على شيء من الاجتماعات المنقوله، إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة و هي أن وجه صحة الوضوء من الجاهل المركب القاصر في المقام انه غير قابل لالقاء الخطاب التحريمي إليه كالناسي، ومعه يكون وضوئه صحيحاً ومشمولاً لاطلاق الأدله هذا كله في الجاهل.

حكم الناسي للحكم أو الموضوع

و أما الكلام في الناسي للحكم أو الموضوع فيقع في مقامين:

الأول: فيما إذا كان نسيانه مستنداً إلى سوء اختياره بأن يكون المكلف مقصراً

فى ذلك.

الثانى: فيما إذا كان غير مستند إلى اختياره بأن يكون قاصراً ومعدوراً فيه.

و أما الكلام فى المقام الأول، فالظاهر بطلان عبادته وفسادها كصلاته ووضوئه ونحوهما، فإذا فرض أن المكلف غضب داراً ثم نسى وصلّى فيها أو غضب ماء ثم نسى وتوضأ به، ففى مثل هذه الحالة و إن لم يمكن توجيه التكليف بالحرمة إليه لاستحاله تكليف الناسى حال نسيانه إلا أن ملاك الحرمة و هو مبغوضيته تصرفه فى الدار أو فى الماء باق باعتبار أنه منته إلى سوء اختياره، وحينئذٍ فيستحق العقوبة عليه على أساس قاعده أن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، كما أن عباداته كالصلاه و الوضوء ونحوهما باطله لعدم إمكان التقرب بها، باعتبار أن هذا التصرف منه أى التصرف الصلاتى أو الوضوئى مبغوض للمولى من جهه أنه بسوء الاختيار فلا يمكن التقرب به.

و أما الكلام فى المقام الثانى، فالظاهر أن عبادته صحيحه، وذلك لفرض أن النسيان رافع للحرمة وعليه فلا تكون صلاته فى الدار المغصوبه محرمة ولا مبغوضه واقعاً ولا- الوضوء بالماء المغصوب، لفرض أنه كان عن قصور و هو معدور فيه ومعه لا يعقل أن تكون مبغوضه وإلا- لاستحق العقوبة عليه و هو فى طرف النقيض مع فرض أن نسيانه كان عن قصور وعذر، إذ معنى ذلك أنه لا يستحق العقاب، وعلى هذا فتصحّ صلاه الناسى فى الأرض المغصوبه إذا كان نسيانه عن قصور وكذلك وضوئه بالماء المغصوب، إذ لا- مانع حينئذٍ من انطباق المأمور به على هذا الفرد، لأن المانع منه انما هو حرمة و المفروض أنها قدارتفعت بالنسيان واقعاً أو فقل: إن المعتبر فى صحه العباده أمران:

الأول: أن يكون الفعل محبوباً فى نفسه.

الثانى: أن يقصد به التقرب، وكلا الأمرين موجود فى المقام.

ومن هنا يظهر أن ما نسب إلى المشهور من صحه الوضوء بالماء المغصوب فى حال نسيان الحكم أو الموضوع إذا كان عن قصور متين جداً، هذا تمام الكلام فى المسأله الأولى.

المسأله الثانيه: إذا توضع المكلف من الاناء المغصوب

المسأله الثانيه: إذا توضع المكلف من الاناء المغصوب، فتارة يكون وضوئه منه ارتماسياً وأخرى يكون ترتيباً. أما على الأول، فإن قلنا بأن الوضوء الارتماسى بنفسه مصداق للتصرف فى الاناء المغصوب، فلاشبهه فى فساده إذا كانت هناك مندوحه، و أما إذا لم تكن مندوحه فى البين فالظاهر أيضاً باطل لا لما تقدم من أن التعارض بينهما إذا كان بين اطلاق دليل الأمر البدلى واطلاق دليل النهى الشمولى فى مورد الاجتماع، فالثانى مقدم على الأول بملاك القرينيه العرفيه فإن ذلك غير ثابت فى صوره عدم المندوحه، فإذا وقع التعارض بينهما وبعد السقوط لا يمكن احراز أنه محبوب، وقد مرّ تفصيل ذلك.

و أما إذا قلنا بأن الوضوء الارتماسى بنفسه ليس تصرفاً فيه بل هو يستلزم ذلك، لأن حقيقه الوضوء عباره عن وصول الماء إلى البشره وحيث إنه يستلزم رمس اليد فى الاناء فهو تصرف فيه، فإذا كان الحرام مقدمه للوضوء لانفسه، وعليه فيقع التراحم بين حرمة المقدمه ووجوب ذيها وهو الوضوء، وحينئذٍ فإن كانت هناك مندوحه بأن لا يكون الماء منحصراً فى الاناء المغصوب، فالظاهر صحه الوضوء، أما بناءً على مسلك المحقق النائينى قدس سره من أن الواجب حصه خاصه من الوضوء وهى الحصه المقيده بعدم الفرد المزاحم للحرام على أساس ما بنى عليه قدس سره من أن اعتبار القدره فى متعلق التكليف انما هو باقتضاء نفس الخطاب الشرعى وهو يقتضى كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره عقلاً

وشرعاً، وحيث إن الفرد المزاحم غير مقدور شرعاً فلامحاله يكون الواجب مقيداً بعدمه فيحكم بصحته من جهة الترتب (١).

و أما بناء على ما ذكرناه من أن التزامه إذا كان بين الواجب الموسع و الواجب المضيق، فتكون صحة الإتيان بالفرد المزاحم من باب انطباق الواجب الموسع على فرده لا من باب الترتب، فإذا الحكم بالصحة يكون على القاعده.

و أما إذا لم تكن هناك مندوحه، فلامانع من الحكم بصحة الوضوء بناءً على القول بإمكان الترتب خلافاً للمحقق النائيني قدس سره حيث إنه يرى بطلان الوضوء في هذه الصوره وعدم امكان تصحيحه بالترتب، ولكن تقدم أن ما ذكره قدس سره من عدم امكان الترتب هنا مبني على أن يكون وجوب الوضوء مشروطاً بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المنافي المولوى، فإنه على هذا لا يمكن فرض الأمر الترتبى بالوضوء وسوف نشير إليه في ذيل المسأله.

و أما على الثانى، و هو أن يكون الوضوء منه ترتيباً بأن يأخذ الماء من الاناء تدريجاً حسب تدريجيه أجزاء الوضوء فيأخذ كفاً من الماء فيغسل به وجهه ثم يأخذ كفاً ثانياً فيغسل به يده اليمنى ثم يأخذ كفاً ثالثاً فيغسل به يده اليسرى ثم يمسح رأسه ورجليه، وحينئذٍ فإن كانت هناك مندوحه فلا شبهه في صحة هذا الوضوء اما من باب تطبيق الوضوء المأمور به على فرده المزاحم للحرام أو من باب الترتب كما مرّ الآن، و أما إذا لم تكن مندوحه هناك، فعندئذٍ يقع التزام بين وجوب الوضوء وحرمة التصرف في الاناء و هو أخذ الماء منه فإنه نحو تصرف فيه، فعلى ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المنافي المولوى فلا يمكن الحكم بصحته ولو بالترتب، لما مرّ

ص: ٤٢١

من أن وجوبه مشروط بعدم المنافى المولوى و المفروض أن حرمة المقدمه من المنافى المولوى، فإذاً يكون وجوبه مشروطاً بعدم حرمة مقدمته ومع حرمتها لا وجوب له حتى ترتباً، إذ فرض وجوبه فى هذه الحاله خلف.

و أما بناء على ما ذكرناه من أنه لا دليل على أن وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المنافى المولوى، فلأمانع من الحكم بصحة الوضوء بالترتب، بيان ذلك ما تقدم آنفاً من أن الآيه الشريفه لاتدل على ذلك على أساس أن قيد الوجدان غير مأخوذ فى موضوع وجوب الوضوء مباشره حتى يكون ظاهراً فى أنه شرط للحكم و الملا-ك معاً، وانما استفيد ذلك من أخذ عدم الوجدان فى موضوع وجوب التيمم على أساس أن التفصيل بينهما قاطع للشركه، فإذاً نكته ظهور القيد فى التأسيس و هى أخذه فى لسان الدليل مباشره من قبل المولى متوفره فى قيد عدم الوجدان المأخوذ فى موضوع وجوب التيمم وغير متوفره فى قيد الوجدان المأخوذ فى موضوع وجوب الوضوء بقرينه خارجيه لبأ-لا لفظاً. ونتيجه ذلك، أن وجوب الوضوء مشروط بالقدره الأعم من العرفيه، وحينئذٍ فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء من باب الترتب.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنه مشروط بالقدره الشرعيه، فقد تقدم أنه مشروط بها بمعنى عدم الاشتغال بالمنافى خارجاً لا بعدم وجوده، وعليه فلا- مانع من الالتزام بالترتب، ومع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم أنه مشروط بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المنافى المولوى، إلا أنه على هذا لا يمكن الالتزام بالترتب فيه بلحاظ أمره الوجوبى، و أما بلحاظ أمره الاستجابى، فلا مانع منه لأنه غير مشروط بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المنافى المولوى هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، قد ذكر السيد الأستاذ قدس سره أن صحة الوضوء فى هذه

الصورة مبنيه على القول بالشرط المتأخر فى الواجبات المركبه من الأجزاء الطويله كالصلاه و الوضوء ونحوهما، لأن وجوب كل جزء سابق مشروط بالقدره على الجزء اللاحق فى ظرفه بنحو الشرط المتأخر، و قد تقدم هذا الكلام منه قدس سره موسعاً ضمن البحوث السالفه فى مستهل هذا الجزء مع ما ذكرناه من التعليق عليه مبسطاً فلا حاجه إلى الإعادته(١).

ومن هنا يظهر حال الوضوء من آنيه الذهب و الفضه بناء على ما هو المشهور بين الأصحاب من حرمه التصرف فيها مطلقاً، إذ حينئذٍ حال الوضوء منهما حال الوضوء من الاناء المغصوب، و أما بناء على ما هو الصحيح من أنه لا دليل على حرمه التصرف فيهما مطلقاً و الدليل عليها انما هو فى خصوص استعمالهما فى الأكل و الشرب فقط، فالوضوء منهما عندئذٍ خارج عن محل البحث فى المسأله، لأن استعمالهما فى الوضوء أو الغسل لا يكون حراماً.

المسأله الثالثه: إذا توضع المكلف فى المكان المغصوب

المسأله الثالثه: إذا توضع المكلف فى المكان المغصوب فهل يمكن الحكم بصحة هذا الوضوء أو لا؟

والجواب: أنه إن كانت هناك مندوحه فلا اشكال فى صحة الوضوء، إما بناء على القول بالترتب كما سلكه المحقق النائنى قدس سره فى أمثال المقام(٢)، أو بناءً على ما هو الصحيح عندنا من انطباق المأمور به عليه كأنطبقه على سائر أفراده على أساس ما ذكرناه من أن الواجب هو الجامع بين المقدور وغير المقدور ولا تتوقف صحته على القول بالترتب.

و أما إذا لم تكن هناك مندوحه فبناء على ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من أن

ص: ٤٢٣

١- (١) - المباحث الاصوليه ج ٤ ص ١٧ ١٨.

٢- (٢) - أجود التقريرات ج ١ ص ٣١٦ ٣١٧.

وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المنافى المولوى، لا يمكن الحكم بصحة الوضوء ولو بالترتب كما مرّ، و أما بناءً على ما ذكرناه من عدم ثبوت اشتراط وجوب الوضوء بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المنافى المولوى، إذ لو ثبت اشتراطه بها فرضاً لكان بمعنى عدم الاشتغال بضدّه الواجب لا بمعنى عدم وجود المنافى المولوى، وعليه فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء بالترتب، ومع الاغماض عن ذلك. وتسليم أن وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المنافى المولوى، إلا أنه حينئذٍ لا يمكن الالتزام بالترتب بلحاظ الأمر الوجوبى، ولكن لا مانع من الالتزام به بلحاظ الأمر الاستجابى كما مرّ، هذا كله فيما إذا لم يكن الفضاء مغسوباً، و أما إذا كان الفضاء مغسوباً فهل يصح الوضوء أو الغسل فيه أولاً؟

فقد يقال ببطلان الوضوء باعتبار أن حركات اليد فيه تصرف فى الفضاء، ولكن لا وجه لذلك لأن حركات اليد فيه و إن كانت تصرفاً فيه إلا أنها مقدمه للوضوء وليست متحده معه، فإن الوضوء عبارته عن وصول الماء إلى البشره و هو ليس مصداقاً للتصرف فى مال الغير وما هو مصداق له هو حركات اليد و المفروض أنها مقدمه له ومباينه معه وجوداً هذا.

تفصيل السيد الأستاذ قدس سره بين الوضوء و الغسل

و قد فصل السيد الأستاذ قدس سره بين الوضوء و الغسل، فحكم بصحة الثانى بالترتب دون الأول، و قد أفاد فى وجه ذلك أن الغسل لا يكون متحداً مع الحرام بشىء من أجزائه، لأن الحرام هو الكون فى الفضاء المغسوب و الغسل هو وصول الماء إلى البشره، و من الواضح إنه ليس مصداقاً للكون فيه، فإذاً لا يكون الواجب متحداً مع الحرام فى شىء حتى لا يمكن الحكم بالصحة، و أما الوضوء فهو كالغسل فى غسل الوجه و اليدين فحسب لأن المأمور به فيها وصول

الماء إلى بشره و هو لا-يكون متحداً مع الحرام و هو كون المكلف فى الفضاء المغصوب، و أما فى المسح فهو يختلف عن الغسل بلحاظ أن حقيقته متقومه بإمرار اليد فى الفضاء المغصوب فىكون متحداً مع الحرام، لأن إمرار اليد الذى هونحو تصرف فى الفضاء مصداق للواجب هو المسح، فلهذا لا-يمكن الحكم بصحة ولو ترتباً، فمن أجل ذلك يكون الوضوء فى الفضاء المغصوب باطلاً- دون الغسل فيه، ولا- فرق فى ذلك بين صورته الانحصار وعدم المندوحة وصورته عدم الانحصار ووجود المندوحة. فالنتيجة، أن ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من الفرق بين الوضوء و الغسل تام، نتيجة الملحق السادس عده امور:

نتيجة الملحق السادس

الأول: إن المكلف إذا توضعاً بالماء المغصوب عامداً ملتفتاً، فإن كان الوضوء اسماً للفعل الخارجى كان الواجب متحداً مع الحرام وجوداً فى مورد الاجتماع، وحينئذٍ يقع التعارض بين اطلاق دليل الوجوب واطلاق دليل الحرمة وحيث إن الثانى شمولى فيقدم على الأول إذا كانت هناك مندوحة، و إن كان اسماً للطهاره المسببه عن الأفعال الخارجيه لم يكن الواجب متحداً مع الحرام، وحينئذٍ يقع التراحم بينهما و المرجع فيه مرجحاته.

الثانى: إن ما عن جماعه من أن وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المنافى المولوى وحرمة الغصب مشروطه بالقدره العقليه لا أصل له.

لما تقدم من أن وجوب الوضوء ليس مشروطاً بالقدره الشرعيه، وعلى تقدير اشتراطه بها ليس بمعنى عدم المنافى المولوى حتى لا يمكن تصحيحه بالترتب أيضاً بل بمعنى عدم الاشتغال بالمنافى المولوى.

الثالث: إذا توضعاً بالماء المغصوب جاهلاً، فإن كان جهله بسيطاً وكان قاصراً جاز تصرفه فيه ظاهراً، و أما وضوئه منه فهو مشكل بل ممنوع لعدم احراز

الانطباق واحتمال أنه حرام ومبغوض في الواقع، و إن كان مقصراً لم يجرّ تصرّفه فيه ظاهراً أيضاً، و إن كان جهلاً مركباً وغافلاً عن أنه جاهل، فإن كان مقصراً، فالظاهر بطلان وضوئه تطبيقاً لقاعده الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فإن مقتضى هذه القاعده أنه مبغوض ومعاقب عليه فلا يمكن التقرب به، و إن كان قاصراً فلا يبعد صحه وضوئه لأنه غير قابل للتكليف كالناسي و الغافل.

الرابع: إذا توضأ بالماء المغصوب ناسياً، فإن كان مقصراً فالظاهر بطلان وضوئه، و إن كان قاصراً فلا اشكال في صحه وضوئه به لأن تصرفه فيه مباح واقعاً.

الخامس: إذا توضأ من الإناء المغصوب، فإن كان بنحو الارتماس وقلنا بأن الوضوء الارتماسي بنفسه مصداق للحرام، حكم ببطلانه حتى في صوره الانحصار وعدم المندوحه، و إن قلنا بأنه غير متحد مع الحرام، فعندئذ لا مانع من الحكم بصحته ولو بالترتب، وما عن المحقق النائيني قدس سره من أنه لا يمكن الحكم بصحته بالأمر الترتبي لأنه مشروط بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المنافي المولوي، فقد تقدم أنه غير مطابق للواقع.

السادس: أن الوضوء أو الغسل من آنيه الذهب و الفضة كالوضوء أو الغسل من الاناء المغصوب على المشهور من حرمه التصرف فيها مطلقاً، و أما بناء على ما هو الصحيح من أن الحرام إنما هو الأكل و الشرب فيها لا مطلق التصرف، فإذا لم يمانع من الوضوء أو الغسل منها.

السابع: إن الوضوء في المكان المغصوب صحيح مطلقاً إذا كانت هناك مندوحه، و أما إذا لم تكن فقد ذكر المحقق النائيني قدس سره أنه لا يمكن تصحيحه ولو بالترتب، ولكن قد مرّ أنه غير تام.

ملحقات مسأله الاجتماع (الملحق السابع)

الثامن: إن الوضوء في الفضاء المغصوب باطل من جهه اتحاد المسح مع الحرام.

الاستدلال على جواز اجتماع الأمر و النهى بوقوع العبادات المكروهه

قد يستدل بوقوع العبادات المكروهه في الشريعة المقدسه على جواز اجتماع الأمر و النهى باعتبار أن وقوعها في الشرع أدل دليل على امكان الاجتماع وجوازه، ضروره أنه لو لم يكن اجتماع الوجوب و الحرمة في شيء واحد لم يمكن اجتماع الوجوب و الكراهه، والكراهه والاستحباب فيه أيضاً كما في النوافل المبتدأه ونحوها، لأن الأحكام الخمسه بأسرها متضاده فلا يمكن اجتماع اثنين منها في شيء واحد لا من ناحيه المبدء ولا من ناحيه المنتهى.

جواب المحقق الخراساني قدس سره

و قد أجاب عن ذلك المحقق الخراساني قدس سره بجوابين:

١ - الإجمالي.

٢ - التفصيلي.

أما الأول، فلأنه لا بد من التصرف و التأويل فيما وقع في الشرع مما ظاهره الاجتماع في شيء واحد كالعبادات المكروهه بقرينه قيام البرهان القطعي على استحاله الاجتماع فيه، هذا إضافة إلى أنها ظاهره في أن الاجتماع فيها بعنوان واحد و هذا خارج عن محل الكلام، فإن محل الكلام انما هو في امكان الاجتماع واستحاله إذا كان بعنوانين لا بعنوان واحد، وأيضاً محل الكلام انما هو فيما إذا كانت هناك مندوحه، و أما إذا لم تكن فيه مندوحه فهو خارج عن محل الكلام و العبادات المكروهه كذلك، فإنه لا بد لها، فإذا هي خارجة عن محل الكلام في المسأله (١).

الرد على الجواب الأول

وفيه: أنه ما ذكره قدس سره من أنه لا بد من التصرف و التأويل فيما ظاهره

ص: ٤٢٧

الاجتماع على أساس استحاله اجتماع حكمين متضادين فى شىء واحد وجوداً وماهية صحيح، لأن نفس استحاله ذلك قرينه قطعياً على التصرف و التأويل فيه ورفع اليد عن الظهور فى الاجتماع، و أما ما ذكره قدس سره من أن الاجتماع إذا كان بعنوان واحد فهو خارج عن محل الكلام، فإنه و إن كان صحيحاً كبروياً إلا أنه لاينطبق على العبادات المكروهه، لأن الاجتماع فيها يكون بعنوانين غايه الأمر أن النسبه بينهما عموم وخصوص مطلق لا من وجه، و قد تقدم أنه لاوجه لتخصيص النزاع فى المسأله فيما إذا كانت النسبه بين العنوانين عموماً من وجه، و أما ما ذكره قدس سره من تخصيص النزاع فى المسأله بما إذا كانت هناك مندوحه مما لاوجه له بل لايرجع إلى معنى محصل، ضروره أنه لادخل لقييد المندوحه فى امكان الاجتماع واستحاله، والمفروض أن محل النزاع فى المقام انما هو فى امكان اجتماع الأمر و النهى واستحاله سواءً أكانت هناك مندوحه أم لا هذا جوابه قدس سره اجمالاً وما فى هذا الجواب.

جواب المحقق الخراسانى قدس سرّه التفصيلي

و أما الثانى، و هو جوابه التفصيلي، فقد أفاد قدس سره أن العبادات المكروهه على أقسام:

أقسام العبادات المكروهه

الأول: العبادات المكروهه التى لا بدل لها كصوم يوم عاشوراء و النوافل المبتدأه.

الثانى: العبادات المكروهه التى لها بدل كالصلاه فى الحمام ومواضع التهمه ونحوهما.

الثالث: العبادات المكروهه التى تكون النسبه بين متعلقى الأمر و النهى فيها عموماً من وجه كالأمر بالصلاه مثلاً و النهى عن الكون فى الحمام أو مواضع

أما القسم الأول، العبادات المكروهة التي لا بد لها

فيظهر منه قدس سره أن المراد من النهى المتعلق بالعبادة في هذا القسم ليس نهياً حقيقياً ناشئاً عن وجود مفسده في متعلقه، لأن النهى الحقيقى سواءً أكان تحريمياً أم كان تنزيهياً ناشئاً عن مبعوضيه متعلقه واتصافه بالمفسده، غايه الأمر إذا كان تنزيهياً كانت مفسدته ناقصه، وإذا كان تحريمياً كانت تامه، والنهى المتعلق بصوم يوم عاشوراء أو النوافل المبتدأه لم ينشأ عن وجود مفسده فيه ومبعوضيته ولو ناقصه وإلا فلا يمكن التقرب به و الحكم بصحته، لأن المعترف فى صحه العباده أمران:

الأول: أن يكون العمل محبوباً فى نفسه.

الثانى: أن يقصد به القربه إلى الله تعالى، و أما إذا لم يكن الفعل محبوباً فى نفسه بأن يكون مكروهاً ومرجوحاً فلا يمكن التقرب به، وعلى هذا فلو كان النهى عن صوم يوم العاشوراء نهياً حقيقياً ناشئاً عن وجود مفسده ومبعوضيه فيه فى الجملة، فلا يمكن التقرب به و الحكم بصحته، بداهه أنه لا يمكن التقرب بالشىء المكروه و المبعوض و إن كان ناقصاً بل لا بد أن يكون راجحاً ومحبوباً ولو فى الجملة، لأن رجحان الفعل شرط مقوم للعباده و القرينه على أن هذا النهى صورى لاحقيقى هى تسالم الأصحاب على صحه صوم يوم عاشوراء و النوافل المبتدأه، فإن هذا التسالم قرينه على أن المراد من النهى فىهما هو الأمر بتركهما حقيقه لما فيه من الرجحان فىكون الأمر فى قالب النهى، فإذا كان النهى صورياً وفى الحقيقه أمر بتركهما لأنه راجح وذو مصلحه فيطلب المولى الترك بلسان النهى، وعلى هذا فالصوم يظل باقياً على ما هو عليه من المصلحه و المحبوبيه ولا يقل فى

ص: ٤٢٩

ذلك عن سائر أفراد الصوم المستحب وكذلك النوافل المبتدأه.

ثم إن هذا الرجحان إما أن يكون بملاك انطباق عنوان راجح عليه كعنوان مخالفه بنى أميّه باعتبار أنهم كانوا ملتزمين بصوم يوم عاشوراء بعنوان الشكر والفرح والتبرك به، فمن أجل ذلك كان عنوان المخالفه لهم عنواناً راجحاً وذات مصلحه، فيكون الترك كالفعل محبوب ومشمول على مصلحه وموافق للغرض وإن كانت مصلحه الترك أقوى من مصلحه الفعل باعتبار أنه يترتب عليه عنوان المخالفه لهم وهو محبوب عند الله تعالى وذو مصلحه أقوى من مصلحه الفعل وهو الصوم في هذا اليوم، فإذا كان الفعل والترك من المستحبين المتزاحمين، وحيث إن المكلف لا يتمكن من الجمع بينهما في مقام الامتثال، فيكون مخيراً بينهما وهناك قرينه على أن ترك هذه العبادات أهم وأرجح من الاتيان بها وتلك القرينه هي التزام الأئمه عليهم السلام بتركها، وهذا الالتزام منهم يكشف لامحاله عن رجحان الترك من الفعل حيث لا يحتمل أن يكون هذا الالتزام منهم بلا مبرر وجزافاً، فلامحاله يكون المبرر له أرجح الترك أو يكون هذا الرجحان بملاك أنه ملازم للعنوان المذكور وهو عنوان مخالفه بنى أميّه في الخارج، وعلى هذا فيكون رجحان الترك بالعرض لا بالذات، لأن الراجح انما هو العنوان الملازم له دون نفسه والأمر في الحقيقه متعلق بذلك العنوان لا به، وحيث إن هذا العنوان الملازم مشتمل على مصلحه أقوى من مصلحه الفعل، فلهذا يكون الترك أرجح منه.

والخلاصه: أن النهى المتعلق بالصوم في يوم عاشوراء أو النوافل المبتدأه لا يمكن أن يكون نهياً حقيقياً، لاستحاله اجتماع الأمر والنهى في شىء واحد للمضاده بينهما بلحاظ عالم المبادئ وعالم الاقتضاء، فلذلك لا بد من التصرف فيه وحمله على أنه في الحقيقه أمر بصوره النهى، وهذا الأمر اما مولوى ناشىء

من المصلحه فى الترك أو فى العنوان الملازم له أو إرشادى، فىكون إرشاداً إلى رجحان الترك بالذات أو بالعرض، فعلى الأول يقع التراحم بين الأمرين الاستحبابين. أحدهما: متعلق بالعبادات. والآخر: بتركها، إما من جهة انطباق عنوان راجح عليه أو من جهة أنه ملازم لعنوان وجودى راجح فى الخارج، وعلى الثانى يقع التراحم بين الملاكين فى مرحله المبادئ هذا(١).

إيراد المحقق النائىنى قدس سره على المحقق الخراسانى قدس سره

وقد أورد عليه المحقق النائىنى قدس سره بأن التراحم بين النقيضين هما الفعل و الترك غير معقول، ضروره أن الأمر بهما معاً تعييناً محال و الأمر بأحدهما تخيراً طلب الحاصل، و هو أيضاً محال، فإذن لا يمكن فرض التراحم بينهما فى مرحله الامتثال، لأنه إذا فرض اشتمال كل من الفعل و الترك على مصلحه وعدم امكان الأمر بهما معاً ولا بأحدهما، فلا محاله يكون التراحم بين الملاكين فى مرحله المبادئ ويكون المؤثر فى نظر الأمر احدهما على فرض كونها أقوى وأرجح من الأخرى، وعلى تقدير التساوى تسقط كلتاهما معاً عن التأثير، فإذن بطبيعته الحال يقع التراحم بين المصلحتين فى مقام تأثيرهما فى جعل الحكم لا التراحم بين الحكمين فى مرحله الامتثال، لاستحاله جعل حكمين متناقضين مطلقاً تعييناً و تخيراً.

و إن شئت قلت: أن الملايكه القائم بكل من الفعل و الترك إن كان مساوياً مع الآخر استحال تأثيرهما، لأن تأثير كليهما معاً مستحيل لاستلزامه الأمر بالنقيضين وتأثير أحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح وتأثير أحدهما بنحو التخيير طلب الحاصل، و إن كان أحدهما أهم من الآخر تعين تأثيره دون غيره(٢).

ص: ٤٣١

١- (١) - كفايه الاصول ص ١٦٣ ١٦٥.

٢- (٢) - أجود التقريرات ج ١ ص ٣٦٤ ٣٦٥.

وقد ذكرنا فى محلّه أن التراحم إذا كان بين الملاكين فهو داخل فى باب التعارض باعتبار أن جعل كلا الحكمين غير معقول، وعليه فىكون الترجيح بيد المولى الذى هو عالم بالواقع بكافه خصوصياته وأشكاله ولا يمكن تطبيق قواعد باب التراحم على التراحم بين الملاكين. ومن هذا القبيل الضدين الذين لا- ثالث لهما، فإنه إذا فرض اشتمال كل منهما على مصلحه فيما أنه يستحيل تعلق الأمر بكل منهما فى زمن واحد. فلا محاله يكون المؤثر بنظر المولى إحداهما إذا كانت أقوى وأهم من الأخرى، وعلى تقدير التساوى تسقط كلتاهما عن التأثير بداهه استحاله تعلق الأمر بأحد الضدين المذكورين بنحو التخيير و البديه لأنه لغوجزاف. كما يستحيل تعلقه بكليهما معاً، فلهذا يكون التراحم فى المقام ملاكياً لا حقيقياً فى عالم الامثال، ومن هذا القبيل أيضاً المتلازمان الدائميان فى الخارج، فإنه لا يمكن جعل حكمين مختلفين لهما بأن يجعل الوجوب لأحدهما و الحرمة للآخر لا تعييناً ولا تخيراً لاستلزام الأول التكليف بالمحال، والثانى طلب الحاصل.

فالنتيجه، إن التراحم لا يمكن فى مرحله الامثال بين النقيضين ولا- بين الضدين الذين ليس لهما ثالث ولا بين المتلازمين فى الوجود الخارجى، و أما التراحم بين الملاكين فى مرحله المبادئ و إن كان متصوراً فى الجميع إلا أنه داخل فى باب التعارض و المرجع فيه قواعده لا قواعد باب المزاحمه، هذا من ناحيه.

جواب آخر للمحقق النائنى قدس سره

ومن ناحيه اخرى، قد أجاب عن ذلك المحقق النائنى قدس سره بجواب آخر مستهلاً ببيان مقدمه و هى أنه لا شبهه فى أن الأمر النذرى المتعلق بعباده كصلاه الليل ونحوها، متعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابى باعتبار أن عنوان النذريته تعليقه لا تقييده، والأمر النذرى متعلق بذات العباده المنذوره المقيده

بعنوان الوفاء بالنذر(1). ونتيجة ذلك، لا- محاله أنه كان الأمر الاستجابي في الوجوبى لاستحاله أن يكون كل من الأمرين محفوظاً بحده بعدما كان متعلق كليهما واحداً وجوداً وماهيةً، ولازم الاندكاك والاتحاد هو صيرورتها أمراً واحداً وجوبياً عبادياً باعتبار أن كل واحد منهما يكتسب من الآخر ما هو فاقده له، ونكته ذلك واضح إذ لو لم يندك أحدهما بالآخر لزم اجتماع الضدين في شىء واحد و هو محال، هذا كله في النذر وما شاكلة كالعهد و الشرط.

و أما الأمر الايجارى، فهو يختلف عن الأمر النذرى، فإنه تعلق بغير ما هو متعلق الأمر العبادى، فإن متعلقه ذات العباده ومتعلق الأمر الإيجارى العباده المقيده بقصد النيابة عن الغير، فتكون جهه الايجاره جهه تقيديه لا تعليليه ومن هنا لو صلى المستأجر ولم ينو أنه صلى عن الغير نيابه لم يف بالإجاره لأن ما أتى به من الصلاه لم يكن مورداً لها ومتعلقاً للأمر الإيجارى، وعلى هذا فلا اندكاك بين الأمرين لأن متعلق أحدهما غير متعلق الأمر والاندكاك منوط بأن يكون متعلق كلا الأمرين واحداً.

والخلاصه: أن الأمر الطارىء على أمر آخر، فإن كان متعلقاً بعين ما تعلق به الأمر الأول كالأمر النذرى ونحوه فلامنص من الالتزام بالاندكاك والاتحاد، وإن كان متعلقاً بغير ما تعلق به الأمر الأول، فلا- موضوع للاندكاك والاتحاد كما فى موارد الاجاره، فإن الأمر الايجارى تعلق بإتيان العباده بداعى الأمر المتوجه إلى المنوب عنه وإلا فلا ترجع فائده الاجاره إليه، فلو أتى بالصلاه بداعى الأمر المتعلق بذاتها لم تسقط عن ذمه المستأجر وانما تسقط إذا أتى بها عنوان النيابة عنه

ص: ٤٣٣

ويداعى الأمر المتوجه إليه من قبل الإيجاره، وبعد بيان هذه المقدمه قال قدس سره (١): إن الأشكال فى اتصاف العباده بالكراهه فى هذا القسم انما نشأ من تخيل أن متعلق النهى فيه عين متعلق الأمر، فإذن لابد من التصرف و التأويل منه، ولكن الأمر ليس كذلك لأن متعلق الأمر فيه ذات العباده ومتعلق النهى فيه ليس ذات العباده، ضروره أنه لامفسده فى فعلها ولا مصلحه فى تركها بل التعبّد بهذه العباده، فإنه منهى عنه لما فيه من المشابهه و الموافقه لبنى أمّيه.

وعلى هذا، فلا تنافى بينهما، لأن متعلق النهى فى طول الأمر و هو التعبّد بها أى الاتيان بها بداعى أمرها الاستجابى أو الوجوبى المتعلق بذاتها، فإنه منهى عنه لما فيه من مفسده المشابهه و الموافقه لهم، فإذن يكون النهى فى هذا القسم من العبادات المكروهه على ضوء نظريه المحقق النائنى قدس سره نهى مولوى حقيقى ناشىء عن وجود مفسده فى متعلقه و هو التعبّد بها، بينما يكون على ضوء نظريه المحقق الخراسانى قدس سره نهى صورى لاحقيقى، فإنه فى الحقيقه إما أمر مولوى متعلق بالترك لما فيه من المصلحه و الرجحان أكثر مما فى الفعل أو أمر ارشادى هذا.

التعليق على نظريه المحقق الخراسانى و المحقق النائنى قدس سره

ولنا تعليق على كلتا النظريتين فى المسأله، هما نظريه المحقق الخراسانى قدس سره ونظريه المحقق النائنى قدس سره، أما التعليق على النظريه الأولى فيقع فى مرحلتين:

هل يختص التزامم بالخطابات الوجوبيه؟

الأولى: هل يختص التزامم وأحكامه بالخطابات الوجوبيه وعدم جريانه فى الخطابات الاستجابيه أو لا؟ فيه قولان: فقد اختار السيد الأستاذ قدس سره القول الأول واختار كل من المحقق الخراسانى و المحقق النائنى القول الثانى.

ص: ٤٣٤

و أما السيد الأستاذ قدس سره فقد قال في وجه ذلك أنه لامقتضى للتزاحم بين اطلاقات الخطابات الاستحبابيه، إذ لا مانع من أن تظل اطلاقاتها بحالها بلا ضروره تتطلب تقييدها لبا حيث إنه لا يلزم من بقائها على اطلاقها محذور التكليف بغير المقدور باعتبار أنه يجوز ترك المستحب على كل حال، ولهذا لا تنافي بين اطلاقاتها ولا يلزم من بقائها أى محذور لكى يتطلب تقييدها بمقيد لبي بأن يكون اطلاق كل منهما مقيداً لبا بعدم الاشتغال بصد مستحب لا يقل عنه فى الأهميه كما هو الحال فى الخطابات الوجوبيه، فإنه لا يمكن بقاء تلك الخطابات على اطلاقها للتنافى بينها، ومن هنا يكون اطلاق كل خطاب شرعى وجوبى مقيداً لبا بعدم الاشتغال بصد واجب لا يقل عنه فى الأهميه، و هذه النكته غير متوفره فى الخطابات الاستحبابيه (١).

و إن شئت قلت: أن الخطابين المتعلقين بالضدين كالصلاه و الإزاله مثلاً فإن كانا وجوبيين فلا يمكن الأخذ بإطلاق كليهما معاً، لاستلزام ذلك محذور التكليف بغير المقدور كطلب الجمع بين الضدين، فلذلك تقع المزامحه بين اطلاقيهما، وحينئذٍ فلا بد من تقييد اطلاق كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر لبا إذا كانا متساويين، و تقييد اطلاق المهم بعدم الاشتغال بالأهم إذا كانا مختلفين بأن يكون أحدهما أهم من الآخر. و إن كان الخطابان استحبابيين فلا مانع من الأخذ بإطلاق كليهما معاً ولا موجب للتقييد، حيث لا يلزم من بقاء اطلاق كل منهما على حاله محذور التكليف بغير المقدور باعتبار أنه يجوز للمكلف ترك المستحب على كل حال.

المناقشه فى كلام السيد الأستاذ قدس سره

وللمناقشه فى ذلك مجال وذلك لأن منشأ التزاحم بين الخطابين المتعلقين بالضدين أحد امور:

ص: ٤٣٥

الأول: أن منشأ عدم جواز ترك العمل بإطلاق كلا الخطابين معاً، فإنه و إن لم يقدر على امتثال كليهما إلا أنه قادر على امتثال أحدهما فلا يجوز له تركه، فلو تركه كان عاصياً، فمن أجل ذلك تقع المزاحمة بينهما وحينئذٍ فلا بد من الرجوع إلى أحكامها كتقييد اطلاق كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر لئلا إذا كانا متساويين وتقييد اطلاق المهم بعدم الاشتغال بالأهم كذلك إذا كانا متفاضلين، وعلى ضوء هذا المنشأ فيختص باب التراحم بالحكمين في مرحلة الامتثال إذا كانا وجوبيين على أساس أنه لا يجوز له ترك كليهما معاً، و أما إذا كانا مستحبين فلا مانع من ترك كليهما معاً ولهذا لا موجب للتراحم بينهما.

الثاني: إن منشأ التراحم محذور طلب الجمع بين الضدين، ولا فرق فيه بين أن يكون الخطابان المتعلقان بالضدين وجوبيين أو استحبابيين، لوضوح أن طلب الجمع بين الضدين مستحيل سواءً أكانا واجبين أو مستحبين، لأنه لغو وجزاف وعلى هذا فإذا تعلق أمرين بالضدين كالصلاة والازالة مثلاً في وقت، واحد فمقتضى اطلاقهما طلب الجمع بينهما في زمن واحد و هو مستحيل، ولا فرق في استحاله ذلك بين أن يكون طلب الجمع بينهما بنحو اللزوم أو الاستحباب، غايه الأمر أن ملاك الاستحاله على الأول لزوم التكليف بغير المقدور، وعلى الثاني اللغويه، وعلى هذا فبطبيع الحال يقع التراحم بينهما ولا بد حينئذٍ من علاجه بتقييد اطلاق كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين وإلا فتقييد اطلاق الأمر بالمهم بعدم الاشتغال بالأهم، فإذن لا يختص التراحم على ضوء هذا الملاك بالخطابات الوجوبيه بل يعم الخطابات الاستحبابيه أيضاً.

الثالث: إن منشأ التراحم بين الخطابات الشرعيه هو أن الغرض منها تحريك المكلف وانبعائه نحو الاتيان بمتعلقها في الخارج، وفي كل مورد لا يمكن التحريك

والانبعاث لا يمكن صدور الخطاب من المولى لأنه لغو، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخطاب وجوبياً أو استحبابياً، إذ كما أن الغرض من الخطاب المولى الوجوبى ذلك، كذلك من الخطاب المولى الاستحبابى، وعلى ضوء هذا الملاك فالتزام كما يقع بين خطابين وجوبيين كذلك يقع بين خطابين استحبابيين، وذلك لأن الخطابين إذا كانا وجوبيين فلا يمكن اطلاق أحدهما حتى لحال الاشتغال بالآخر المساوى أو الأهم منه، لأن الغرض منه إن كان الاثيان بمتعلقه فى عرض الاثيان بالآخر جمعاً فهو مستحيل، وإن كان صرف المكلف عن الاشتغال بالآخر، فهو جزاف من المولى وترجيح من غير مرجح أو ترجيح المرجوح على الراجح لفرض أنه اما مساو له أو مرجوح، وكذلك الحال إذا كانا استحبابيين فإنه لا يمكن اطلاق أحدهما حتى لحال الاشتغال بالآخر، لأن الغرض منه إن كان الاثيان بمتعلقه فى عرض الاثيان بالآخر جمعاً فهو مستحيل لأنه من الجمع بين الضدين ويستحيل أن يكون محركاً نحوه كذلك ومع استحاله ذلك اشمال اطلاقه و هذا معنى أنه مقيد بعدم الاشتغال به لباً، وإن كان صرف المكلف عن الاشتغال بالآخر فهو ترجيح بلا مرجح أو ترجيح المرجوح على الراجح كل ذلك من المولى الحكيم مستحيل.

عدم اختصاص التزام بالخطابات الوجوبيه

فالتنتيجه، إن التزام على ضوء هذا الملاك لا يختص بالخطابات الوجوبيه بل يعم الخطابات الاستحبابيه أيضاً، وبعد ذلك نقول أن الصحيح من هذه الأسباب و المناشئ هو المنشأ الثالث، فلنا دعويان:

الأولى: أن المنشأ الأول و الثانى غير صحيح.

الثانيه: الصحيح هو المنشأ الثالث.

أما الدعوى الأولى، فلأن التزام بين خطابين فى مرحله الامتثال لا يمكن أن

يكون مستنداً إلى المنشأ الأول بل هو مستند إلى منشأ آخر لا يرتبط به، و هو أن الغرض من اطلاق كل من الخطابين المتعلقين بالضدين لحال الاشتغال بالآخر ان كان الجمع بينهما في زمن واحد فهو محال، لأنه من طلب الجمع بين الضدين فيكون لغواً، و إن كان الغرض منه صرف المكلف عن الاشتغال بالآخر فهو خلف فرض أنه لا يقل عنه في الأهمية، و هذا برهان على تقييد اطلاق كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين وتقييد اطلاق المهم بعدم الاشتغال بالأهم إذا كانا متفاضلين، و هذا البرهان مشترك بين أن يكون الخطابان المتعلقان بالضدين وجوبيين أو استحبابيين، ضروره أن هذا البرهان لا يرتبط وجوداً وعدمًا بجواز ترك كلا الاطلاقين معاً وعدم جواز ترك كليهما كذلك هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، أن التزاحم لا يمكن أن يكون مستنداً إلى المنشأ الثاني أيضاً بشكل مباشر و هو لزوم طلب الجمع بين الضدين أو التكليف بغير المقدور فإنه لا يصلح أن يكون سبباً مباشراً للتزاحم فحسب، فإنه كما يصلح أن يكون سبباً له يصلح أن يكون سبباً للتعارض بين الاطلاقين، فالسبب المباشر له هو البرهان المذكور، وذلك لأن جعل خطابين متعلقين بالضدين اتفاقاً ممكن في مرحله الجعل ولا تضاد بينهما ذاتاً، والتنافي إنما هو بين اطلاقى الخطابين في مرحله الامتثال وخروج هذين الاطلاقين من باب التعارض إلى باب التزاحم منوط بأمرين:

الأول: التقييد اللبى العام و هو أن كل خطاب شرعى مقيد لباً بعدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه في الأهمية، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخطاب الشرعى وجوبياً أو استحبابياً.

الثانى: الترتب، فإذا كون اطلاقى الخطابين من باب التزاحم دون باب التعارض مبنى على هذين الأمرين مباشره لا على السبب الأول ولا الثانى.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من اختصاص باب التزاحم بالخطابات اللزوميه دون الأعم منها من الأحكام الاستجابيه غير تام، ومن ذلك يظهر صحه الدعوى الثانيه، وعلى هذا فما أفاده المحقق الخراساني قدس سره و المحقق النائيني قدس سره من جريان أحكام التزاحم في المستحبات أيضاً هو الصحيح على ما بيناه في وجه ذلك.

و أما الكلام في المرحله الثانيه، فلأن ما ذكره قدس سره من أن النهي المتعلق بالعباده المكروهه في هذا القسم ليس نهياً حقيقياً بل هو اما بمعنى الأمر لياً و إن كان نهياً صوره أو أنه ارشاد إلى رجحان الترك كالفعل، والقرينه على ذلك هي تسالم الفقهاء على صحه صوم يوم عاشوراء و النوافل المبتدئه، إذ لو كان النهي عنهما نهياً حقيقياً وناشئاً عن مفسده و مبعوضيه في متعلقه لم يكن الحكم بصحتهما إذ لارجحان فيهما حينئذٍ المعتبر في صحه العباده فلا يمكن المساعده عليه، لأن التسالم المذكور لا يصلح أن يكون قرينه على ذلك وانما هو قرينه على أن النهي في هذا القسم لم ينشأ عن مفسده في ذات العبادات و أما أنه بمعنى الأمر أو ارشاد فلا، فإذن لا مبرر لهذا الحمل بل الظاهر أن النهي عنها نهى حقيقى ناشىء عن مفسده في متعلقه بعنوان ثانوى لا أولى و هو انطباق عنوان المشابهه و الموافقه لبنى أمته عليه و هذا العنوان مبعوض و مرجوح، وعلى هذا فالصوم بعنوان أولى راجح و بعنوان ثانوى مرجوح، وعليه فلا منافات بين صحه صوم يوم عاشوراء وبين كون النهي عنه نهياً حقيقياً. ومن هنا يظهر أنه لا وجه لحمل هذا النهي على الارشاد، لأنه بحاجة إلى قرينه وإلا فهو في نفسه ظاهر في المولويه كالأمر.

هذا إضافه إلى أنه لم تثبت كراهه الصوم يوم عاشوراء، وذلك لأن الروايات الناهيه عنه بأجمعها ضعيفه من ناحيه السند فلا يمكن الاعتماد عليها، وبذلك يظهر

حال النوافل المبتدأه أيضاً، فإن الروايات الناهيه عنها تماماً من الروايات الضعاف سنداً فلا يمكن الاعتماد على شيء منها.

حرمه صوم عاشوراء إذا كان بعنوان الفرح و الشكر

والخلاصه أنه لم تثبت كراهه صوم يوم عاشوراء، نعم إذا كان صومه بعنوان الفرح و الشكر كما صام بنى اميه بهذا العنوان فعندئذٍ لاشبهه في حرمة لا- أنه مكروه ومرجوح فقط، و أما إذا لم يكن بهذا العنوان بل بعنوان استحباب الصوم في نفسه وفي كل يوم فلا كراهه فيه فضلاً عن الحرمة، وعلى هذا فلو تَمَّت الروايات الناهيه عنه من ناحيه السند، فلا بد من أن يكون النهى عنه فيها الصوم المعهود بين بنى اميّه و هو الصوم فيه بعنوان الفرح و الشكر و الصوم بهذا العنوان محرم ومبغوض لا أنه مكروه، كما أن الأظهر عدم ثبوت كراهه النوافل المبتدأه أيضاً، ودعوى أن روايات المسأله و إن كانت ضعيفه من ناسحه السند إلا أنه يمكن الحكم بالكراهه من جهه قاعده التسامح في أدله السنن.

مدفوعه، أولاً: أن هذه القاعده غير ثابتة في نفسها. وثانياً: أنها لاتشمل الروايات الناهيه الضعيفه، هذا كله في التعليق على نظريته المحقق الخراسانى قدس سره.

التعليق على نظريه المحقق النائيني قدس سره

و أما التعليق على النظرية الثانيه، و هي نظريه المحقق النائيني قدس سره، فتاره يقع في الأمر النذرى المتعلق بالعباده المستحبه وأخرى في الأمر الإيجارى المتعلق بمطلق العباده.

أما الكلام في الأول، فلأن ما ذكره قدس سره من أن الأمر النذرى حيث إنه تعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابى فيندك أحدهما في الآخر فيصبحان أمراً واحداً وجوبياً عبادياً، لأن كلاهما يكتسب من الآخر ما هو فاقد له غير تام وذلك لأن الاندكاك والاتحاد انما يتصور في الأمور الواقعيه الخارجيه كالبياض و السواد و الحلاوه ونحوها، و أما الأمور الاعتباريه التي لا واقع موضوعى لها في

الخارج ماعدا اعتبار المعبر مباشرة فى عالم الذهن والاعتبار فلا يتصور الاندكاك بينها، بأن يندك اعتبار مع اعتبار آخر ويصبحان اعتباراً واحداً مغايراً لهما. ضروره أن هذا غير معقول فى نفسه فى الأمر الاعتبارى مضافاً إلى أنه فعل مباشر للمعتبر فى عالم الاعتبار و الذهن، وفرض الاتحاد بين الاعتبارين و صيرورتها اعتباراً ثالثاً خلف فرض كونه فعلاً اختيارياً مباشراً.

وعلى هذا فإن أراد قدس سره من الاندكاك، الاندكاك فى مرحله الفعلية فيرد عليه، أنه لا موضوع له فى هذه مرحله إذ لا وجود للحكم فيها لكى يندك مع الآخر، لأن الحكم أمر اعتبارى وموطنه عالم الاعتبار و الذهن دون عالم الخارج وإلا لكان خارجياً و هو كماترى، ولهذا قلنا: أن المراد من فعلية الحكم بفعله موضوعه فى الخارج فعلية فاعليته ومحركيته فيه لا- نفسه، ضروره أنه لا يعقل وجوده فى الخارج، نعم إذا اجتمع الوجوب والاستحباب فى شىء واحد تندك فاعليه أحدهما فى فاعليه الآخر فيصبحان فعلاً واحداً ومحركاً فardاً فى الخارج أقوى من فاعليه كل واحد منهما بحده، ولكن ذلك يكون بحكم العقل فإنه يحكم بأن فاعليه كليهما معاً فى الخارج أقوى من فاعليه كل واحد منهما بحده الخاص فيه، و هذا ليس من اندكاك حكم مع حكم آخر واكتساب كل منهما من الآخر ما هو فاقد له.

فالنتيجه، أنه لا موضوع للاندكاك فى مرحله الفعلية، و إن أراد به الاندكاك فى مرحله الجعل والاعتبار، ففيه أن الاندكاك فى هذه مرحله غير معقول لأن كل حكم فعل اختيارى للمولى مباشرة ولا يعقل اندكاكه مع حكم آخر و صيرورتها حكماً ثالثاً لا يكون معتبراً من قبل المولى، لأنه خلف كما عرفت، و إن أراد به الاندكاك فى مرحله المبادئ بأن تندك مصلحه النذر فى

مصلحه الندب فى هذه المرحله، كما إذا قامت مصلحه النذر بعين ما كانت مصلحه الندب قائمه به، فهو و إن كان أمراً معقولاً لأن مبادئ الأحكام كالمصالح و المفسد من الأمور التكوينية و لا مانع من الالتزام بالاندكاك فيها إذا اجتمع اثنان منهما فى شىء واحد، إلا أن فى المقام لا-تجتمع مصلحه النذر مع مصلحه الندب فى شىء واحد حتى تندك احدهما فى الأخرى و تصبحان مصلحه واحده أقوى و يجعل المولى حكماً واحداً تعبيرياً على طبقها، وذلك لأن المصلحه النذريه قائمه بالفعل بعنوان ثانوى و هو عنوان المنذور، و قد تقدم أن عنوان النذر جهه تقييده للملاك فى مرحله المبادئ و تعليقه للحكم فى مرحله الجعل و الاعتبار بينما المصلحه النذريه قائمه بالفعل بعنوان أولى، فإذن لا موجب لاندكاك احدهما فى الأخرى. فالنتيجه، أن ما ذكره قدس سره من اندكاك الأمر النذرى بالأمر النذري أو الوجوبى العبادى لا يرجع إلى معنى محصل.

و أما الكلام فى الثانى، و هو ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من أن الأمر الايجارى تعلق بغير ما تعلق به الأمر العبادى، فإن الأول تعلق بالعباده معنونه بعنوان النيابة عن الغير. والثانى، تعلق بذات العباده فلا موجب لاندكاك أحدهما فى الآخر.

إيراد السيد الأستاذ قدس سره على المحقق النائنى قدس سره

فقد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن المحقق النائنى قدس سره قد غفل عن الأمر الاستجابى النيابة المتعلق بالعباده بعنوان النيابة و هو الأمر الاستجابى الموجه إلى كل مكلف بالصلاه و الصيام و الحج نيابه عن غيره من أقربائه و أصدقائه و غيرهم من المؤمنين، و متعلق هذا الأمر و الأمر الايجارى واحد لأن الأمر الايجارى الوجوبى المتوجه إلى النائب تعلق بعين ما تعلق به هذا الأمر الاستجابى العبادى، و عليه فبطبيعته الحال يندك أحدهما فى الآخر و يصبحان أمراً واحداً وجوبياً عبادياً، لأن كلا منهما يكتسب من الآخر ما هو فاقد له، فما

ذكره المحقق النائيني قدس سره في المقام مبني على الغفلة عن هذا الأمر الاستجابي النيابي (1)، وهنا تعليق على ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره، اما ما ذكره من أن الأمر الايجاري تعلّق بعين ما تعلّق به الأمر الاستجابي النيابي الذي هو مفعول عنه في كلام المحقق النائيني قدس سره فإنه صحيح.

و أما ما ذكره قدس سره من أن الأمر الاستجابي النيابي تعبدي، فهو غير تام وذلك لأن تعبدية الحكم مرتبطة بأحد عنصرين:

الأول: أن يكون قصد القربة مأخوذاً في متعلّقه كسائر أجزائه بناءً على امكان ذلك كما هو الصحيح.

الثاني: إن قصد القربة و إن لم يكن مأخوذاً فيه إما من جهة عدم امكان أخذه فيه أو من جهة أنه لا دليل عليه ولكن اتصافه بالتعدي انما هو من ناحيه ملاكه، فإنه لا يحصل في الواجب التعدي إلا بالاتيان به بقصد القربة بينما هو يحصل في الواجب التوصلى مطلقاً و إن لم يقصد به القربة وكلا العنصرين غير متوفر فيه.

أما العنصر الأول، فلأن المفروض ان قصد القربة غير مأخوذ في متعلق هذا الأمر الاستجابي النيابي وإنما هو مأخوذ في متعلق الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه، و إن شئت قلت: ان ذات متعلق هذا الأمر الاستجابي عباده في المرتبه السابقه ولا تتوقف عباديتها على كون هذا الأمر عبادياً.

و أما العنصر الثاني، فلأن حصول الغرض من الاتيان بصلاه الغير أو صيامه أو حجّه لا يتوقف على قصد امتثال هذا الأمر الاستجابي بل يكفي الاتيان به بقصد فراغ ذمته و إن كان غافلاً عن هذا الأمر، فلذلك لا يكون هذا الأمر أمراً

عبادياً هذا، والصحيح أن هذا الأمر الاستجابي النيابي تعبدى كما ذكره السيد الأستاذ قدس سره وذلك لأن مشروعيه العبادات عن الغير ومحتويتها إنما هي مستفاده من هذا الأمر الاستجابي، ومن الواضح أنه لا يسقط إلاً بالاتيان بها نيابه عن غيره بقصد القربه، و أما الأمر بها المتوجه إلى المنوب عنه فهو ساقط بسقوط موضوعه فلا يصلح أن يكون مقرّباً و هذا ظاهر.

و أما ما ذكره قدس سره من اندك كاك هذا الأمر بالأمر الإيجارى، فقد تقدّم أن الاندك كاك فى مرحله المبادى و إن كان أمراً معقولاً- إلاً أنه غير واقع كما عرفت، و أما الاندك كاك فى مرحله الجعل والاعتبار فهو غير معقول وكذلك الاندك كاك فى مرحله الفعلية، فإنه لا موضوع له إلاً أن يكون المراد من الاندك كاك فى هذه مرحله الاندك كاك فى الفاعليه و المحركيه لا فى الحكم نفسه.

و أما ما ذكره قدس سره من أنه بالاندك كاك يكتسب كل منهما من الآخر جهه فاقده له فيكتسب الأمر الوجوبى من الأمر الاستجابى جهه التعبد و يكتسب الأمر الاستجابى من الأمر الوجوبى جهه اللزوم، فهو مبنى على ما بنى عليه قدس سره من امكان الاندك كاك ومعقوليته، ولكن قد مرّ أنه غير معقول فى الأحكام الشرعيه بماهى امور اعتباريه.

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره فى المقام من الاندك كاك غير سديد هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، أن ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من أن النهى فى هذا القسم من العبادات المكروهه تعلق بالتعبد بها لابذاتها فلا يكون متعلقه متحداً مع متعلق الأمر فلا يمكن المساعده عليه، أما أولاً: فلأن الظاهر من الروايات الناهيه هو تعلق النهى بذات الصوم فى يوم عاشوراء لا بالتعبدية أى بقصد القربه.

وثانياً: إن ذلك مبنى على أن قصد القربة غير مأخوذ في متعلق الأمر، و أما بناءً على أنه مأخوذ فيه ولو بالأمر الثاني كما هو مسلكه قدس سره (١)، فحينئذٍ يكون متعلق النهي متحداً مع متعلق الأمر.

وثالثاً: إنه لا يمكن أن يكون متعلق النهي حيثه التعبّد وداعويه الأمر، فإن معنى ذلك أن الأمر تعلق بالصوم و النهي تعلق بداعويته و هذا تهافت كيف، فإن داعويه الأمر من مقتضيات نفسه، حيث إنه يدعو إلى الاتيان بمتعلقه، فلو كانت دعوته منهيّاً عنها فلا يمكن الامتثال من أجل المولى، أو فقل أن الغرض من جعل الأمر انما هو إيجاد الداعى و المحرّك في نفس المكلف، فلو كانت دعوته منهيّاً عنها لكان جعله لغواً، هذا إضافة إلى أن كراهه الصوم في يوم عاشوراء لم تثبت لضعف الروايات الناهيه عنه، وعلى هذا فالصوم في يوم عاشوراء إن كان بعنوان التبرّك به و الفرح كما هو دأب بنى أميّه فهو محرم بهذا العنوان لا أنه مكروه وإلّا فهو مستحب، على أساس استحباب الصوم في كل يوم، هذا تمام الكلام في القسم الأول من العبادات المكروهه.

القسم الثاني من العبادات المكروهه العبادات التي لها بدل

و أما القسم الثاني من العبادات المكروهه كالصلاه في الحمام أو في مواضع التهمه، فقد ذكر المحقق الخراسانى قدس سره وتبعه فيه السيد الأستاذ قدس سره أن النهي عنها روحاً بمعنى طلب تركها على أساس أنه أرجح من فعلها أو أنه ارشاد إلى ذلك، وأرجحيته من الفعل اما بلحاظ انطباق عنوان أرجح عليه أو ملازمته له خارجاً هذا، ولكن قد تقدّم أنه لاوجه لحمل النهي على الأمر معنئاً وروحاً فإنه بحاجة إلى قرينه ولا قرينه عليه، و أما حملة على الارشاد فسوف نشير إليه.

فالصحيح في المقام أن يقال أن النهي المتعلق بحصه خاصه من الصلاه كالنهي

ص: ٤٤٥

عن الصلاة فيما لا يؤكل أو الميتة أو الحرير أو الذهب أو ماشاكل ذلك، فلا شبهه في ظهوره عرفاً في مانعيه هذه الأمور عن الصلاة وبطلانها معها، هذا مما لا كلام فيه وإنما الكلام في النهي المتعلق بالصلاة في الحمام أو مواضع التهمة أو نحو ذلك، فهل هو نهى مولوى تنزيهي أو أنه ارشادي فيه وجهان:

فذهب مدرسه المحقق النائيني قدس سره إلى الوجه الأول، وقد أفاد في وجه ذلك ماملخصه: أن النهي عن الحصة إن كان تحريمياً فهو تقييد إطلاق دليل الواجب بغيره هذه الحصة على أساس أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب و المبعوض مصداقاً للمحبوب، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الواجب تعديداً أو توصلياً، لوضوح أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب و إن كان توصلياً هذا واضح، و أما إذا كان النهي عن الحصة تنزيهياً فهو لا يوجب تقييد إطلاق الواجب بغيرها و إن كان عبادياً، وذلك لأن النهي عن الحصة إذا كان تنزيهياً كان لازمه الترخيص في الاتيان بها و تطبيق الواجب عليها، فإذا كان النهي عن الصلاة في الحمام تنزيهياً، فمعنى ذلك أن الشارع رخص في تطبيق الصلاة المأمور بها عليها و جوز الاتيان بها، غاية الأمر أن تطبيق الصلاة المأمور بها على هذه الحصة كان مرجوحاً بالنسبة إلى تطبيقها على سائر الحصص، و أما في الوفاء بالغرض فلا فرق بينها وبين غيرها من الحصص.

ومن هنا إذا لم يتمكن المكلف من الاتيان بسائر الحصص لزمه الاتيان بها جزماً و هذا يكشف عن اشتراكها معاً في الملاك و الوفاء بالغرض هذا. ولكن لا يبعد أن يكون هذا النهي نهياً ارشادياً لا مولوياً تنزيهياً، وذلك لأن النهي المولوى التنزيهي و إن كان يدل بالدلالة الالتزامية على الترخيص في الفعل إلا أن هذه الدلالة لاتصلح أن تكون فارقه بينه وبين النهي التحريمي في المقام، وذلك

لأن النهى عن الصلاة فى الحمام مثلاً إذا كان مولوياً، فإن كان ناشئاً عن مفسده قائمه بالخصوصيه المقترنه بها الملازمه لها فى الوجود خارجاً، فهو لا يوجب تقييد اطلاق الواجب بغير هذه الحصه و إن كان تحريمياً، وذلك لأن الحصه لا تتحد مع الحرام فى الخارج بل الحرام ملازم لها وجوداً، فإذن لا تكون الحصه محرمه حتى تمنع من الانطباق، ومجرد أنها ملازمه للحرام فى الخارج وجوداً لا يمنع عن الانطباق، و إن كان ناشئاً عن وجود مفسده فى نفس الحصه فهو يوجب تقييد اطلاق الواجب بغيرها، لأن المبعوض و إن كان ناقصاً، لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب و المحبوب، وعلى هذا فلا يمكن انطباق الصلاة المأمور بها على حصه مبعوضه مشتمله على مفسده و إن كانت ناقصه فإنه لا يمكن التقرب بها.

و إن شئت قلت: أن النهى فى هذا القسم إذا فرض أنه مولوى، فإن كان ناشئاً عن وجود مفسده فى الخصوصيه المقترنه بالحصه الملازمه لها خارجاً، فهو لا يوجب تقييد اطلاق الواجب بغيرها و إن كان تحريمياً، و إن كان ناشئاً عن وجود مفسده فى نفس الحصه ولو بواسطه عنوان منطبق عليها ومتحد معها فى الخارج فهو يوجب تقييد اطلاق دليل الواجب بغيرها، و إن كان تنزيهياً ودالاً على الترخيص فى الترك، إلا- أن هذه الدلاله لا تصح انطباق الواجب عليها وكونها مصداقاً له، لأن المكروه لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب و المحبوب ومتحداً معه فى الخارج، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الواجب تعدياً أو توصلياً، غايه الأمر أن الواجب إذا كان توصلياً قد يحصل الغرض منه ولو بإيجاده فى ضمن فرد محرم فضلاً عن المكروه، ولكن هذا ليس من جهه اطلاق الواجب وتطبيقه عليه بل من جهه حصول الغرض به، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، أن من غير المحتمل أن يكون هذا النهى ناشئاً عن وجود

مفسده فى نفس الصلاه بقطع النظر عن الجهات الخارجيه المقترنه بها لوضوح أنه لا فرق بين ذات الصلاه فى الحمام و الصلاه فى خارجه بقطع النظر عن خصوصيه المكان بل هو ناشىء عن وجود مفسده فى الخصوصيه الخارجيه المقترنه بها الملازمه لها فى الخارج ومرجويه تلك الخصوصيه، وعلى هذا فمناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه العرفيه تقتضى أن يكون هذا النهى نهياً ارشادياً، فإنه يرشد المكلف إلى اختيار حصه اخرى فى مقام الامتثال على أساس أن اختيار هذه الحصه يستلزم اقترانها بالخصوصيه المرجوحه التى لاتناسب اقترانها، ولا فرق فى ذلك بين أن تكون تلك الخصوصيه مرجوحه فى نفسها كالكون فى مواضع التهمه أو مرجوحه بالإضافة إلى الصلاه كالكون فى الحمام، فإنه فى نفسه ليس مرجوحاً وإنما يكون مرجوحاً بالإضافة إلى الصلاه، تحصل، الظاهر أن النهى فى هذا القسم من العبادات المكروهه ارشادى لا مولوى، وعلى تقدير كونه مولوياً فهو ناشىء عن وجود مفسده فى الخصوصيه الخارجيه عن ذات الصلاه المقترنه بها ولهذا لا يمنع من انطباق الصلاه المأمور بها عليها.

القسم الثالث من العبادات المكروهه العبادات التى تكون النسبه بين متعلقى الأمر و النهى عموماً من وجه

و أما القسم الثالث من العبادات المكروهه و هو ما إذا كان بين متعلقى الأمر والنهى عموماً من وجه كالنهي عن الكون فى مواضع التهمه و الأمر بالصلاه، ومورد الاجتماع بينهما الصلاه فى مواضع التهمه، وحينئذٍ فإن كان المجمع فى مورد الاجتماع متعدداً وجوداً وماهيةً فلا اشكال فى صحه العباده، واقترانها بالخصوصيه المرجوحه لا يمنع عن صحتها.

و إن كان المجمع فيه واحداً كذلك تدخل المسأله فى باب التعارض بين اطلاق دليل النهى و اطلاق دليل الأمر، وحيث إن هذا التعارض كان بين الاطلاق البدلى و الاطلاق الشمولى، فالأظهر تقديم الثانى على الأول بملاك الجمع العرفى كما تقدم تفصيله هذا مع وجود المندوحه، و أما مع عدم وجودها فالظاهر أن

التعارض بينهما مستقر وحيث إنه لا مرجح لأحدهما على الآخر فيسقط اطلاق كليهما معاً، وحينئذ فيشك في وجود النهى عن المجمع في الواقع ولا مانع عندئذ من استصحاب عدم وجوده وبه يثبت أنه ليس بمنهى عنه ظاهراً، وهل يكفي ذلك في الحكم بصحة الاتيان بالمجمع و هو الصلاه في مورد الاجتماع.

والجواب: أنه لا يكفي لاحتمال أن المجمع مشتمل على المفسده في الواقع ومبغوض فيه، ومع هذا الاحتمال لا يمكن التقرب به واحراز انطباق الصلاه المأمور بها عليه، ولكن مع هذا يجب عليه الاتيان بالصلاه فيه في صوره عدم المندوحه لأنها لا تسقط بحال هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، أن النهى مولوى تنزيهى ولا يمكن حمله على الارشاد إلبقرينه ولا قرينه عليه في المقام، ولا يقاس النهى فيه بالنهى في القسم الثانى لوجود مناسبه عرفيه فيه تقتضى كونه ارشادياً و هى غير موجوده في هذا القسم، ومن ذلك كله يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره (١) من أن النهى في المقام بما أنه تنزيهى فلا يمنع من الانطباق ولا يوجب تقييد اطلاق دليل الواجب بغير الحصر المنهى عنها كما هو حال النهى في القسم الثانى غير تام بنحو الاطلاق كما تقدم، بقى هنا شىء و هو أن تفسير الكراهه في العبادات بأقل ثواباً لا يرجع إلى معنى محصل، فإن النهى عنها سواءً أكان بمعنى الأمر روحاً وحقيقه و هو طلب تركها لرجحانه على الفعل أم الارشاد إليه أم بمعناه الحقيقى الناشىء من وجود مفسده في جهه خارجيه كعنوان المشابهه و الموافقه الملازمه لها في الوجود الخارجى، فعلى جميع التقادير فهو لا يوجب نقصاً فيها، اما على الأول و الثانى، فإن العباده بنفسها راجحه ومحبوبه و إن كان تركها أرجح، مثلاً صوم يوم

ص: ٤٤٩

عاشوراء كصوم سائر الأيام فى الاشتمال على المصلحه و المحبويه و الوفاء بالغرض و الصلاه فى الحمام كغيرها من الصلوات، غايه الأمر أن المكلف إذا مارس هذه العبادات وأتى بها، فقد ارتكب أمراً مرجوحاً ومكروهاً بالنسبه إلى تركها لا مطلقاً، ولهذا لانقص ولاحزازه فيها نفسها، فإذن لا مبرر لكون الثواب عليها أقل من الثواب على غيرها مع أنه لافرق بينهما فى الوفاء بالغرض والاشتمال على المصلحه، و أما على الثالث فإن كان النهى عنها نهياً مولوياً وناشئاً عن وجود مفسده فى عنوان منطبق عليها و متحد معها خارجاً، فهو مانع من الانطباق و يوجب تقييد اطلاق دليل الواجب بغيرها، فإذن لا يمكن الحكم بصحتها حتى يقال أنها أقل ثواباً، و إن كان ناشئاً عن وجود مفسده فى عنوان ثانوى ملازم لها فى الوجود الخارجى، فهو لا يمنع من الانطباق ولا يوجب تقييد اطلاق دليل الواجب بغيرها، فإذن لا مبرر لقله الثواب عليها.

ودعوى، أن منشأ هذا التفسير هو مرجوحه الخصوصيه الخارجيه المقترنه بها الملازمه لها خارجاً.

مدفوعه، أولاً: أن المرجوحه لا يسرى من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، لأن السرايه القهريه غير معقوله فى الأمور الاعتباريه و السرايه الجعليه بحاجه إلى دليل ولادليل عليها، ولهذا لا مانع من كون أحدهما محبوباً و الآخر مبغوضاً.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك و تسليم السرايه، فالعباده حينئذٍ تصبح مرجوحه فإذا صارت مرجوحه فلا يمكن التقرب بها، فإذن لا بد من تقييد اطلاق دليل الواجب بغيرها.

نتائج العبادات المكروهه عده نقاط:

الأولى: إن العبادات المكروهه على ثلاثه أقسام:

ص: ٤٥٠

القسم الأول: ما ليس له بدل كصوم يوم عاشوراء.

القسم الثاني: ماله بدل كالصلاه في الحمام.

القسم الثالث: ما تكون النسبه بينه وبين المنهى عنه عموماً من وجه.

نتائج العبادات المكروهه

الثانيه: ذكر صاحب الكفايه قدس سره أن النهى عن صوم يوم عاشوراء فى القسم الأول نهى صورته وأمر روحاً وحقيقه، لأنه بمعنى طلب تركه من جهه رجحانه على الفعل أو أنه ارشاد إليه، فيكون كل من الصوم فيه وتركه مستحباً (١)، وعليه فيقع التزاحم بينهما هذا، وأورد عليه المحقق النائيني قدس سره بأن التزاحم بين النقيضين غير معقول وكذلك بين الضدين الذين لا ثالث لهما و المتلازمين الدائمين (٢).

الثالثه: إن المحقق النائيني قدس سره فى مقام الجواب عن ذلك أتى أولاً بمقدمه وهى أن الأمر النذرى المتعلق بعباده كصلاه الليل مثلاً تعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابى أو الوجوبى، فلهذا يندك أحدهما فى الآخر، وهذا بخلاف الأمر الإيجارى، فإنه لا يتعلق بعين ما تعلق به الأمر العبادى، فلذا لا يندك فيه، وبعد هذه المقدمه قال أن النهى عن الصوم يوم عاشوراء نهى مولوى تنزيهى متعلق بالتعبد به لابذات الصوم، فإذن متعلق النهى فى هذا القسم غير متعلق الأمر، فإن متعلق الأمر فيه ذات الصوم (٣).

الرابعه: الظاهر عدم اختصاص التزاحم وأحكامه بالخطابات الالزاميه وشموله للخطابات الاستجابيه أيضاً خلافاً للسيد الأستاذ قدس سره حيث قد خصّه بالخطابات الالزاميه وقد تقدّم بحث ذلك موسعاً.

ص: ٤٥١

١- (١) - كفايه الاصول ص ١٦٢.

٢- (٢) - أجود التقريرات ج ١ ص ٣٦٥.

٣- (٣) - أجود التقريرات ج ١ ص ٣٦٤.

الخامسة: إن ما أفاده المحقق الخراساني قدس سره من أن النهى عن صوم يوم عاشوراء أو النوافل المبتدأه أمر روحاً وملاكاً و إن كان نهياً صوراً، لأنه بمعنى طلب الترك لاشتماله على مصلحه راجحه على مصلحه الفعل أو أنه ارشاد إلى ذلك غير سديد، لأن هذا الحمل بحاجة إلى قرينه ولا قرينه عليه، ومع عدم القرينه فلا مناص من الأخذ بظاهره و هو النهى الحقيقى الناشىء من وجود مفسده فى العنوان المنطبق على الصوم المذكور أو النوافل المبتدأه فىكون منهياً عنه بعنوان ثانوى ومأموراً به بعنوان أولى ولا مانع من ذلك و قد تقدم تفصيله.

السادسة: أن كراهه الصوم فى يوم عاشوراء وكذلك كراهه النوافل المبتدأه لم تثبت شرعاً، لأن الروايات الناهيه عنهما جميعاً ضعيفه سنداً، وعلى هذا فإن صام يوم عاشوراء بعنوان التبرك بهذا اليوم و الشكر كما هو دأب بنى أميه (لعنهم الله) فهو حرام، و إن صام بعنوان استحباب الصوم فى كل يوم فهو مستحب ولا كراهه فيه فضلاً عن الحرمة.

السابعة: إن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن الأمر النذرى المتعلق بالعباده مندك فى الأمر العبادى لا يرجع إلى معنى معقول، لأن الاندكاك بين الأمرين و صيروتهمأ أمراً واحداً أقوى منهما فى مرحله الاعتبار و الجعل غير متصور، لأنه انما يتصور فى الأمور التكوينية الخارجيه لا فى الأمور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها ماعدا اعتبار المعبر ولا فى مرحله الفعلية حيث لا وجود لهما فى هذه المرحله، نعم فيها تندك فعليه فاعليه كل منهما فى فعليه فاعليه الآخر، و أما فى مرحله المبادى فلا مانع من الالتزام بالاندكاك بينهما ولكن ذلك فيما إذا اجتمع اثنان منهما فى شىء واحد لا فى مثل المقام.

الثامنة: إن السيد الأستاذ قدس سره قال أن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن الأمر

الايجارى المتعلق بالعباده لا يكون متحداً مع الأمر العبادى المتعلق بذاتها، لأن متعلق أحدهما غير متعلق الآخر فلا اندكاك بينهما وإن كان صحيحاً بالنسبه إلى الأمر العبادى، إلا أنه قدس سره قد غفل عن الأمر الاستجابى النيابى المتوجه إلى كل مكلف، والأمر الايجارى انما يندك مع هذا الأمر الاستجابى النيابى لأنه تعلق بنفس ما تعلق به ذلك الأمر الاستجابى هذا، ولكن قد مرّ عدم معقوليه الاندكاك بين الأحكام الشرعيّه.

التاسعه: إن ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من أنّ النهى عن الصوم فى يوم عاشوراء متعلق بالتعديد به لا بذاته، لا يرجع إلى معنى محصل كما تقدّم.

العاشره: الظاهر أن النهى فى القسم الثانى من العبادات المكروهه ارشادى لامولوى تنزيهى، و أما مدرسه المحقق النائنى قدس سره فقد ثبتت على أنه نهى مولوى، ولكن حيث إنه تنزيهى فلا يمنع من انطباق المأمور به على الفرد المنهى عنه ولا يوجب تقييد اطلاق دليل الواجب بغير ما تعلق به النهى، ولكن تقدم الاشكال فى ذلك موسعاً.

الحاديّه عشر: أن متعلقى الأمر و النهى فى مورد الاجتماع فى القسم الثالث من العبادات المكروهه إن كان متعدّدين وجوداً وماهيّه فلا اشكال فى صحه العباده، وإن كانا متحدّين كذلك تدخل المسأله فى باب المعارضه.

الثانيه عشر: إن تفسير الكراهه فى العبادات باقلّ ثواباً لا يرجع إلى معنى محصل.

الملحق الثامن: فى الاضطرار

اشاره

ملحقات مسأله الاجتماع (الملحق الثامن)

يقع الكلام هنا فى مقامين:

الأول: فيما إذا لم يكن الاضطرار ناشئاً من سوء الاختيار وأخرى فيما إذا كان

ناشئاً من سوء الاختيار، وعلى الأول تاره يقع الكلام فى حكم الفعل المضطر إليه تكليفاً، وأخرى فى حكم العبادات الواقعه من المكلف المضطر فى حال الاضطرار.

الاضطرار بغير سوء الاختيار:

أما الكلام فى المقام الأول، فلا اشكال فى سقوط الحرمة وارتفاعها بالاضطرار عقلاً وشرعاً، مثال ذلك المحبوس فى الأرض المغصوبه قهراً وبغير اختيار، فإنه حيث لا يتمكن من الاجتناب عن الحرام فلا يعقل أن يكون مكلفاً به، لأنه من التكليف بالمحال و هو قبيح، و هذا معنى سقوط الحرمة بالاضطرار عقلاً، و أما شرعاً فلحديث الرفع، فالنتيجه أنه لا شبهه فى ذلك.

و أما الكلام فى المقام الثانى، فتاره يقع فيما إذا فرض أن الصلاه فى مورد الاجتماع لا تكون متحده مع الحرام بل ملازمه له وجوداً فى الخارج وأخرى يقع فيما إذا فرض أنها متحده مع الحرام فيه وجوداً، أما فى الفرض الأول فلا شبهه فى صحه الصلاه ولا-تتوقف صحتها على القول بالترتب فيما إذا فرض أن الحرمة أهم من الوجوب أو محتمل الأهميه، وذلك لأن الحرمة قد ارتفعت بالاضطرار واقعاً فلا حرمة حينئذٍ حتى تكون مانعه، ومن هنا لا مناص من الحكم بالصحة و إن قلنا باستحاله الترتب.

و أما فى الفرض الثانى، فالمعروف و المشهور بين الأصحاب صحه العباده فيه، لأن المانع منها انما هو حرمتها و المفروض أنها قد ارتفعت واقعاً بالاضطرار، فلا حرمة حينئذٍ لكى تكون مانعه عن صحتها، ومن هنا قد فرق الأصحاب فى ذلك بين ما إذا كان المانع عن صحه العباده متمثلاً فى الحرمة التكليفيه المستفاده من النهى المولوى وما إذا كان المانع متمثلاً فى الحرمة الوضعيه المستفاده من النواهى الارشاديه كالنهى عن الصلاه فيما لا يؤكل لحمه

وفى الميتة و الحرير وماشاكلها، فإن مفاد هذه النواهي مانعيه هذه الأشياء عن الصلاة، وعلى هذا فإن كان المانع متمثلاً فى الحرمه التكليفية فهو يدور مدارها وجوداً وعدمًا، فلا تثبت المانعيه إلاّ- فى فرض ثبوت الحرمه، فلهذا يكون الوضوء بالماء المغصوب باطلاً- باعتبار أنه محرم وحرمة مانعه عن التقرب به وكذلك الصلاة فى الأرض المغصوبه، فإنها فاسده بنفس الملاك، و أما إذا سقطت الحرمه بالاضطرار أو نحوه فقد سقطت المانعيه حينئذٍ بسقوط منشأها وموضوعها و هو الحرمه، كما إذا اضطر المكلف إلى الوضوء بالماء المغصوب أو الصلاة فى الأرض المغصوبه، فإنه وقتئذٍ لامانع من الحكم بالصحه، لأن المانع هو الحرمه و المفروض أنها قد سقطت، وحيث إن هذا المانع مدلول للنهى المولوى، فلا يعقل أن يكون مطلقاً وثابتاً حتى فى حال العجز والاضطرار وإلّا لزم التكليف بغير المقدور و هو محال، وعلى الثانى، فحيث إن مانعيه الأشياء المذكوره مستفاده من النواهي الارشاديه التى لا- تتضمن تكليفاً مولوياً، فلامانع من ثبوت مانعيها حتى فى حال العجز والاضطرار إذا كانت أدلتها مطلقه، إذ لا يلزم محذور من اطلاقها كالتكليف بالمحال أو نحوه. ونتيجة اطلاق مانعيها سقوط الأمر بالصلاه فى غير المأكول أو الحرير أو الذهب، و أما الأمر بالصلاه فيه فهو بحاجه إلى دليل جديد و هو موجود فى باب الصلاة دون غيره.

وبكلمه واضحه، إن المانعيه المستفاده من النواهي الارشاديه فى أبواب العبادات و المعاملات كخطاب لا تصل فيما لا يؤكل لحمه أو الحرير أو الميتة أو الذهب أو نحو ذلك فمرّدها إلى أن عدم المانع قيد وجزء لها بمعنى أن الواجب حصه خاصه من الصلاة و هى الصلاة المقيّده بعدم لبس ما لا يؤكل لحمه و الحرير و الميتة وغير ذلك دون الجامع بينها وبين غيرها، فلو صلّى المكلف فيما لا يؤكل أو الحرير لم تكن صلاته مأموراً بها ومصداقاً للصلاه الواجبه، وحينئذٍ فإن قصد

الأمر بها لكان تشريعاً ومحرمًا وإلا فهي لاغية كما هو الحال في الأوامر الإرشادية في أبواب العبادات و المعاملات، فإنها يرشد إلى جعل الجزئية لشيء أو الشرطية لآخر كخطاب اقرأ السوره فى الصلاه وخطاب صلّ عن طهور ونحوهما، فالأول ارشاد إلى جزئية السوره للصلاه. والثانى ارشاد إلى شرطيه الطهور لها، فمرد الأول إلى أن المأمور به حصه خاصه من الصلاه و هى الصلاه المركبه من السوره دون الجامع بينها وبين الفاقده لها، ومرد الثانى إلى أن المأمور به حصه خاصه من الصلاه و هى المقيده بالطهور دون الجامع بينها وبين الفاقده لها، ولا فرق بين الأوامر الإرشادية في أبواب العبادات و النواهي الإرشادية فيها. من هذه الناحيه، و هى أن المأمور به حصه خاصه من الصلاه على كلا التقديرين و هى الصلاه المقيده بقيود وجوديه وعدميه، فالأوامر المذكوره تدل بالالتزام على تقيدها بقيود وجوديه، والنواهي المذكوره تدل كذلك على تقيدها بقيود عدميه، أو فقل أن الأوامر تدل بالمطابقه على جعل الجزئيه و الشرطيه لها وبالالتزام على تقيده الصلاه بوجودها و النواهي، تدل بالمطابقه على جعل المانع لها وبالالتزام على تقيدها بعدمها، فالمانع الشرعى للصلاه هو ما يكون عدمه قيدها لها، وعلى هذا الأساس فإن كان دليل المانع دليلاً لفظياً وكان المولى فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على تقيده، فمقتضى اطلاقه أنه مانع فى تمام الحالات الطارئه على المكلف كالاضطراب و النسيان ونحوهما، ونتيجه ذلك سقوط الأمر عن الصلاه المقيده بعدمه، و أما ثبوت أمر آخر جديد متعلق بالصلاه مع وجود المانع، فهو بحاجه إلى دليل ولا دليل عليه إلا فى باب الصلاه.

و أما مانعيه الحرمة التكليفيه عن صحه العباده، فهى مبنيه على استحاله اجتماعها مع الوجوب فى شيء واحد، ومن هنا تكون مانعيها عقليه لا شرعيه ضروره أن مدلول دليل النهى المولوى انما هو الحرمة ولا يدل على مانعيها لا

بالمطابقه ولا بالالتزام ولا على تقييد العباده بعدم الحرام، فالحاكم بمانعيتها انما هو العقل على أساس أنه يرى استحاله اجتماعها مع الوجوب فى شىء واحد، فإذا كان ذلك الشىء حراماً ومبغوضاً استحال انطباق الواجب و المحبوب عليه، وهذا معنى مانعيه الحرمة أى أنها مانعه عن انطباق الواجب على الحرام، فإذا فرضنا أن الصلاه متحده مع الحرام فى المكان المغمصوب وجوداً وماهيه، استحال انطباق الصلاه الواجبه عليها لأنها محرمة ومبغوضه فلا يمكن انطباق الواجب على الحرام و المحبوب على المبغوض، مثلاً- الوضوء أو الغسل بالماء المغمصوب محرّم فلا يعقل أن يكون مصداقاً للوضوء أو الغسل المأمور به لاستحاله أن يكون الحرام مصداقاً للواجب.

الحكم بصحة الصلاه إذا ارتفعت الحرمة

ومن هنا تفرق المانع العقليه عن المانعيه الشرعيه، فإن المانع إن كان شرعياً كان عدمه قيماً للمأمور به بينما إذا كان عقلياً لم يكن عدمه قيماً له، وأيضاً فالمانع إذا كان شرعياً فهو مدلول للدليل بينما إذا كان عقلياً لم يكن مدلولاً للدليل بل هو ناشىء من جهه خارجيه، وعلى هذا فإذا فرض أن المكلف اضطرّ إلى الصلاه فى المكان المغمصوب أو إلى الوضوء أو الغسل بالماء المغمصوب، كان اضطراره رافعاً للحرمة روحاً وملاكاً، فإذا ارتفعت حرمة الصلاه فى المكان المذكور فلا مانع من الحكم بالصحة، لأن المانع منه إنما هو الحرمة لأنها تمنع من الانطباق، توجب تقييد اطلاق الواجب بغير الفرد المحرم على أساس استحاله أن يكون الحرام مصداقاً للواجب فإذا ارتفعت فلا مانع، أو فقل ان ما دل على حرمة المجمع فى مورد الاجتماع بالمطابقه يدل بالالتزام على تقييد اطلاق الواجب بغيره عقلاً- وأنه لا يمكن أن يكون مصداقاً له، واما إذا ارتفعت الحرمة بالاضطرار وسقطت الدلاله المطابقيه عن الحجيه، سقطت الدلاله الالتزاميه عنها أيضاً لما ذكرناه فى بحث الضدّ من أنها تابعه لها مطلقاً، ولا يعقل بقاء الدلاله الالتزاميه مع

سقوط الدلاله المطابقه، فإذن لا مانع من الانطباق و الحكم بالصحه هذا هو المشهور بين الفقهاء و هو الصحيح فى المسأله.

مخالفة النائينى قدس سره للمشهور

ولكن خالف المشهور فيها جماعه منهم المحقق النائينى قدس سره بتقريب أن مانع الحرمه التكليفيه أيضاً لا ترتفع بالاضطرار كما نعيه الحرمه الوضعيه، والمرتفع به انما هو الحرمه فحسب دون مانعيتها، فإذن لا يمكن الحكم بالصحه فى المقام أيضاً (١) و قد أفاد فى وجه ذلك ما يرجع إلى امور:

الأول: إن النهى المتعلق بالعباده يكون ارشاداً إلى مانع شىء واعتبار عدمه فيها، وذلك كالنهى عن الصلاه فيما لا يؤكل لحمه أو الميتة أو الحرير أو النجس أو ما شاكل ذلك، فإنه يدل بالمطابقه على مانع هذه الأمور عن الصلاه وبالالتزام على تقيدها بعدمها.

الثانى: إن استفاده مانع الحرمه ليست من جهه الدلاله الالتزاميه بل من جهه مزاحمه الواجب مع الحرام فى مورد الاجتماع باعتبار أن المكلف لا يتمكن من امتثال كليهما معاً فيه، فلهذا تقع المزاحمه بينهما، وعلى هذا فبناء على تقديم جانب الحرمه على جانب الوجوب فيه فلا محاله يقيد اطلاق دليل الواجب بغير هذا الفرد فى مورد الاجتماع.

الثالث: إن النهى المتعلق بالعباده ليس مفاده الارشاد إلى المانع وتقييد الصلاه بالقيود العدمى بل مفاده الحرمه التكليفيه المتعلقه بإيقاعها فى المكان المغصوب مطابقه، وتقييد اطلاق الصلاه بالمأمور بها بغير هذه الحصه المنهيه عنها وعدم وجوبها التزاماً وهما أى الحرمه وعدم الوجوب فى مرتبه واحده

ص: ٤٥٨

لا أن عدم الوجوب في طول الحرمة حتى يسقط بسقوطها هذا.

أما القسم الأول، فقد ذكر قدس سره أنه لا شبهة في دلالة النهي فيه على فساد الصلاة فيما لا يؤكل أو في النجس أو الميتة أو غير ذلك حتى في حال الاضطرار إذا كان دليل المانع مطلقاً، باعتبار أن وجود هذه الأمور مانع وعدمها قيد لها وهذا واضح وقد أشرنا إليه الآن تفصيلاً.

و أما القسم الثاني: فقد ذكر قدس سره أن الاضطرار حيث إنه رافع للحرمة فلاموضوع للتزاحم حينئذ في مورد الاجتماع حيث لا حرمة فيه واقعاً لكي تزاحم انطباق الواجب عليه ومانعه عنه، فإن الاضطرار رافع لها واقعاً، وعلى تقدير تسليم أن الحرمة لم تسقط في الواقع بل هي باقية ولكن حيث إنها غير منجزه، فلا يمنع من انطباق المأمور به على هذا الفرد في مورد الاجتماع الملازم وجوداً مع الحرام، لأن المانع منه إنما هو الحرمة المنجزه لا مطلق الحرمة وإن لم تكن منجزه.

تعليق السيد الأستاذ قدس سره على القسم الثالث

و أما القسم الثالث: فقد علق عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن ما ذكره قدس سره من أنه لا تقدم ولا تأخر بين عدم ضد ووجود ضد آخر وانهما في مرتبه واحده وإن كان صحيحاً بحسب مقام الثبوت و الواقع لأن تقدم شيء على آخر رتبته بحاجة إلى ملاك بعد ما كانا مقارنين زماناً ولا يمكن أن يكون جزافاً، وفي المقام بما أن الوجوب و الحرمة ضدان فهما في مرتبه واحده، و قد ثبت في محله استحاله أن يكون عدم أحد الضدين مقدمه للضد الآخر بل كل منهما معلولان لعله واحده و هي مقتضى ذلك الضد وعلته، فلهذا لا ملاك للتقدم و التأخر الرتبتين بينهما إلا أنه غير تام بحسب مقام الاثبات، وذلك لأن ما دل على حرمة التصرف في مال الغير بالمطابقه لا يدل على التقييد المذكور وعدم الوجوب إلا بالدلاله الالتزاميه، لوضوح أن مدلوله المطابقى هو حرمة التصرف في المغصوب دون

ذلك التقييد وعدم الوجوب، ولكن بما أن الحرمة تنافي الوجوب ولا تجتمع معه في شيء واحد، فلامحاله ما كان يدل على حرمة بالمطابقه يدل على عدم وجوبه بالالتزام، والدلالة الالتزاميه متفرّعه على الدلاله المطابقه وفي طولها سواءً أكان بين ذاتي المدلولين هما ذات المدلول المطابقى وذات المدلول الالتزامى تقدم وتأخر رتبه أم لا فى مقام الثبوت و الواقع، حيث إنه لاتنافى بين كون المدلولين فى رتبه واحده فى الواقع ومقام الثبوت، وكون دلالة الدليل على أحدهما فى طول دلالة على الآخر ومتفرعه عليه فى مقام الاثبات، والدلالة الالتزاميه تابعه للدلالة المطابقه حدوثاً وبقاءً وعلى هذا، فإذا سقطت الدلالة المطابقه عن الحجيه سقطت الدلالة الالتزاميه عنها أيضاً، فإذن لادليل على التقييد وعدم الوجوب وعليه فلامانع من الحكم بالصحة (1) هذا.

تعليق على ما ذكره النائينى و السيد الأستاذ قدس سرهما

ولنا تعليق على كل مما ذكره المحقق النائينى قدس سره و السيد الأستاذ قدس سره فى المقام، أما التعليق على الأول، فلأن ما ذكره قدس سره من القسم الأول من المانع و إن كان صحيحاً إلا أنه خارج عن محل الكلام كما لا يخفى.

و أما القسم الثانى، و هو ما ذكره قدس سره من استفاده مانعيه الحرمة من وقوع التزاحم بينها وبين الوجوب، فهو مبنى على القول بالجواز فى مورد الاجتماع، ولكن سوف نشير إلى أن التزاحم بين الوجوب و الحرمة فى مورد الاجتماع لا يوجب مانعيه الحرمة بمعنى تقييد الواجب بقيد عدمى، فإذن يقع الكلام تارةً على القول بالامتناع وأخرى على القول بالجواز اما على الأول، و هو ما إذا كان الواجب متحداً مع الحرام فى مورد الاجتماع، فلا شبهه فى أن حرمة مانعه عن انطباق الواجب عليه عقلاً وتوجب تقييد اطلاقه بغير الفرد المحرم.

ص: ٤٦٠

و أما على الثانى، و هو ما إذا كان الواجب فى مورد الاجتماع ملازماً للحرام فيه وجوداً فلاتكون حرمة مانعه عن الانطباق، لأنه من انطباق الواجب على فردة لا- على الحرام لكى تكون مانعه عنه، و أما التزاحم بينهما فهو انما يوجب تقييد اطلاق مفاد الهيئه بعدم الاشتغال بالآخر دون الماده، مثلاً إذا وقعت المزاحمه بين وجوب الصلاه ووجوب الازاله، فعندئذٍ إن كانتا متساويتين، كان اطلاق وجوب كل منهما مقيداً لباً بعدم الاشتغال بالآخرى، و إن كانت إحداهما أهم من الأخرى، فإطلاق وجوب المهم مقيد لباً بعدم الاشتغال بالأهم، فالمقيّد فى المقام انما هو وجوب الصلاه فى المكان المغصوب لباً بعدم الاجتناب عن الحرام وترك امثاله أو أن الترخيص فى تطبيق الصلاه المأمور بها على الفرد فى المكان المغصوب مشروط لباً بعدم الاجتناب عن الحرام فيه وعلى هذا، فمافى كلامه قدس سره من أن الناشئ من التزاحم هو تقييد المأمور به بالقييد العدمى غير تام، فإن المقيّد هو أمره الذى هو مفاد الهيئه دون الماده، وعلى هذا فالصلاه فى المكان المغصوب صحيحه و إن كان الحرام أهم من الواجب بناءً على القول بإمكان الترتب كما هو الصحيح.

و أما القسم الثالث، فلأن ما ذكره قدس سره من أنه لا تقدم ولا تأخر بين عدم ضده وجود ضد آخر وإنهما فى مرتبه واحده، مبنى على فرض وجود الضدين فى مورد الاجتماع هما الوجوب و الحرمة، فإن دليل النهى يدلّ على أمرين:

أحدهما: حرمة المجمع فيه، والآخر عدم وجوبه وهما فى مرتبه واحده ولكن هذا خاطىء فى المقام، لأن الوجوب لا يسرى من طبيعى الواجب إلى أفراده، لأن المجمع فى مورد الاجتماع الذى هو فردة لا يكون معروضاً للوجوب و متّصفاً به وانما هو معروض الحرمة و متّصف بها، فحسب وعليه فعدم وجوبه يكون من باب السالبه بانتفاء الموضوع لا- من جهه دلالة النهى عليه بالالتزام، وعلى هذا فدلّيل

النهي يدل على حرمة المجمع في مورد الاجتماع بالمطابقه وعلى عدم انطباق الواجب عليه بالالتزام، فيكون المدلول الالتزامي في المقام التقييد وعدم الانطباق و هو في طول المدلول المطابقي ثبوتاً على أساس أن المانع من الانطباق انما هو حرمة المجمع، والمانع يتقدم على الممنوع رتبه فيكون التقييد وعدم الانطباق متفرعاً على الحرمة ومعلولاً- لها، فإذا سقطت الحرمة سقط ما هو متفرع عليه.

ومن هنا يظهر أنه لايجدى القول بأن مراد المحقق النائيني قدس سره من عرضيه المدلولين وعدم كون أحدهما في طول الآخر انما هو بحسب مقام الثبوت و الواقع لايبحسب مقام الاثبات و الدلاله، وذلك لما عرفت من أن المدلولين ليسا في عرض واحد ومرتبه واحده ثبوتاً أيضاً، لأن فرض كونهما في عرض واحد مبني على نقطه خاطئه قد مرّت الاشاره إليها آنفاً، فإذا كان المدلول الالتزامي في المقام في طول المدلول المطابقي ومتأخر عنه رتبه ومتفرع عليه ثبوتاً واثباتاً، و على ذلك فإن كان نظر المحقق النائيني قدس سره في عرضيه المدلولين إلى مقام الاثبات و الدلاله.

فيرد عليه، أنه لا شبهه في أن المدلول الالتزامي في هذا المقام في طول المدلول المطابقي ومتفرع عليه و إن فرض أن ذاته ثبوتاً في عرض ذات المدلول المطابقي كذلك، و إن كان نظره في عرضيتهما إلى مقام الثبوت، فقد عرفت أنهما طوليان في هذا المقام أيضاً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، قد تقدم في مبحث الضد موسعاً أن الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقيه حدوثاً وبقاءً، وعلى هذا فحيث إن الدلاله المطابقيه قد سقطت عن الحجيه في المقام من جهه الاضطراب المانع عن الحرمة عقلاً و شرعاً، فبطبيعته الحال تسقط الدلاله الالتزاميه أيضاً عن الحجيه، ودعوى، أن هذا الاشكال على المحقق النائيني قدس سره مبني لأنه من القائلين بعدم تبعيه الدلاله

الالتزاميه للدلاله المطابقه في الحجّيه وانما هي تابعه لها في الحدوث فقط، و هذايعنى أن الدلاله الالتزاميه في عرض الدلاله المطابقه في الحجّيه لا في طولها وإنما يكون حدوثها في طولها.

مدفوعه، بأنه مضافاً إلى أن المبني غير صحيح، فالكبرى و هي عدم تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقه في الحجّيه لا تنطبق على المقام لأنه ليس صغرى لهذه الكبرى فإنها انما هي صغرى لها إذا كان للكلام ظهوران:

أحدهما: ظهوره في المدلول المطابقى.

والآخر: ظهوره في المدلول الالتزامى.

فالظهور الثانى، و إن كان تابعاً للأول في الحدوث إلا أنه ليس تابعاً له في الحجّيه لان نسبه دليل الحجّيه إلى كلا الظهورين نسبه واحده وليس شموله للظهور الثانى متفرعاً على شموله للظهور الأول بل في عرضه، فلا تكون حجّيه ظهوره في المدلول الالتزامى في طول حجّيه ظهوره في المدلول المطابقى ومتفرعه عليها بل في عرضها، فلا طوليه بينهما في مرحله الحجّيه.

و أما في المقام فليس لدليل النهى ظهوران:

أحدهما في المدلول المطابقى، والآخر في المدلول الالتزامى بل له ظهور واحد و هو ظهوره في حرمه المجمع في مورد الاجتماع، ولا- ظهور له في تقييد اطلاق دليل الواجب بغير هذا الفرد، لأن الحاكم به انما هو العقل بملاك استحاله أن يكون الحرام مصداقاً للواجب و المبعوض للمحبوب.

وعلى الجملة فدليل النهى انما يدل على حرمه المجمع فحسب، ولكن إذا ثبتت حرمة فالعقل يحكم باستحاله انطباق الواجب عليه من جهه استحاله كون

الحرام مصداقاً له و المبعوض مصداقاً للمحبوب، فيأذن ليس المقام من صغريات الكبرى القائله بعدم تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقه في الحجيه، وعلى هذا فحيث إن ملاك حكم العقل بالتقييد وعدم الانطباق حرمه الفرد في مورد الاجتماع، فإذا ارتفعت حرمة بالاضطرار، ارتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه وملاكه، فيأذن لا- مانع من الانطباق، فإذا اضطر المكلف إلى الوضوء بالماء المغصوب، ارتفعت حرمة بالاضطرار ومع ارتفاعها فلا حكم للعقل بعدم الانطباق، وعليه فلا مانع من الوضوء به و الحكم بالصحة، وكذلك إذا اضطرَّ إلى الصلاة في المكان المغصوب، فإن حرمتها ارتفعت بالاضطرار، فإذا ارتفعت فلا مانع من انطباق الصلاة المأمور بها عليها عقلاً.

فالتنتيجه، ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في المقام ممنوع صغرى وكبرى.

و أما التعليق على ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره فيتمثل في أمرين:

الأول: أن نظر المحقق النائيني قدس سره من أن المدلولين في مرتبه واحده لو كان إلى مقام الثبوت، فإشكال السيد الأستاذ قدس سره بأنهما في مرتبتين في مقام الاثبات و الدلاله لا يرد عليه، و إن كان إلى مقام الاثبات فهو وارد.

الثاني: أن المدلول الالتزامي في المقام ليس هو عدم الوجوب في مورد الاجتماع باعتبار أن الموجود فيه فرد الواجب و هو ليس معروضاً للوجوب، فيكون عدم وجوبه من باب السالبه بانتفاء الموضوع لا من جهة دلاله النهي عليه بالالتزام، فيأذن ما جعله السيد الأستاذ قدس سره مدلولاً التزامياً لدليل النهي و هو عدم الوجوب في غير محله، ومن هنا قلنا إنه ليس له مدلول التزامي بملاك ظهوره اللفظي فيه زائداً على ظهوره في المدلول المطابقي، نعم أن للمدلول المطابقي له لازماً عقلياً بمعنى أن العقل يحكم به على أساس تطبيق الكبرى الكليه العقليه

و هي استحاله كون الحرام مصداقاً للواجب و المبعوض للمحبوب. و نتيجه ذلك، التقييد و عدم انطباق الواجب عليه عقلاً كما مرّ، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، إن نظر المحقق النائيني قدس سره من عرضيه المدلولين هما الحرمة و عدم الوجوب و كونهما في مرتبه واحده إذا كان إلى مقام الثبوت و الواقع، فهو لا يجدى في اثبات مقصوده و هو سقوط الحرمة و بقاء عدم الوجوب يعنى المانع إذ لا طريق لنا إلى ذلك، بدهاه أنه ليس بإمكاننا احراز بقاء ملاك عدم الوجوب في مورد الاجتماع بعد سقوط الحرمة، فإذن لا مناص من اللجوء إلى مقام الاثبات و الدلاله و النظر إلى دليل النهى الذى يدل على حرمة المجمع في مورد الاجتماع بالمطابقه و على عدم وجوبه بالالتزام، و قد بنى قدس سره أن الدلاله الالتزاميه لاتسقط عن الحجيه بسقوط الدلاله المطابقه بدعوى، أنها ليست في طولها و متفرعه عليها في هذه المرحله أى مرحله الحجيه بل في عرضها، ولهذا لاتسقط بسقوطها، و من الواضح أن هذا يكفى لاثبات المانعيه بلا حاجه عندئذٍ إلى دعوى ثبوتيه و هي أن الملاك و المقتضى في مرحله المبادئ يؤثر في الحرمة و عدم الوجوب في عرض واحد، لأن هذه الدعوى لا أثر لها بدون ضمها إلى بقاء الدلاله الالتزاميه للخطاب بعد سقوط الدلاله المطابقه، إذ مع قطع النظر عن بقائها فلا طريق لنا إلى احراز بقاء الملاك بعد سقوط الدلاله المطابقه حتى يحرز مدلوله الثانى الالتزامى و هو عدم الوجوب، و أما مع بقائها و عدم سقوطها بسقوط الدلاله المطابقه عن الحجيه فلا حاجه إلى هذه الدعوى، هذا إضافه إلى أن هذه الدعوى في نفسها غير صحيحه، لما ذكرناه في بحث الضدّ مفصلاً من أن عدم الضد عند وجود الضد الآخر كما لا يكون مستنداً إلى وجود الضد الآخر كالمسكون مثلاً لاستحاله أن يكون وجود الضد مانعاً عن وجود الضد الآخر و يكون عدمه من أجزاء العله التامه له، لما تقدم هناك من أن

عدم أحد الضدين يستحيل أن يكون مقدمه للضد الآخر كذلك لا يكون مستنداً إلى مقتضى الآخر بل هو مستند إلى عدم تماميه مقتضيه وعدم بلوغه درجه العليه من جهه قوه مقتضى الآخر التي تمنع عن تأثير مقتضيه، فإذن عدم الضد عند وجود الضد الآخر اما مستند إلى عدم وجود المقتضى له أو إلى انتفاء شرط تأثيره مع ثبوت أصل المقتضى في مرحله الاقتضاء أو إلى وجود المانع عن تأثيره، وعلى جميع التقادير فلا يكون عدمه مستنداً إلى ثبوت مقتضى الآخر كما في كلام المحقق النائيني قدس سره (١) ولا إلى وجود الضد الآخر كما مرّ وتمام الكلام هناك.

اختيار رأي المشهور

إلى هنا قد تبين أن الصحيح في المسأله ما هو المشهور بين الأصحاب من أن المكلف إذا اضطرّ بغير اختياره إلى الصلاه في المكان المغصوب وصلى فيه، صحت صلاته وإن قلنا بأنها متحده مع الحرام، لأن المانع من الصحه والانطباق انما هو حرمتها و المفروض أنها قد سقطت بالاضطرار، وكذلك إذا اضطر إلى الوضوء أو الغسل بالماء المغصوب، فإن حرمة قد سقطت بالاضطرار وعليه فيكون وضوئه أو غسله به مباحاً واقعاً، فإذا كان مباحاً صح، بقي هنا أمران:

إشاره إلى أمرين

الأول: حكم المحبوس في المكان المغصوب قهراً

الأمر الأول: أن المحبوس في المكان المغصوب قهراً و هو الذي لا يتمكن من التخلص عن الغصب في الوقت يجوز له التصرف فيه واقعاً ولكن بالمقدار الذي اضطر إليه دون أكثر منه، فلا يجوز له أن يحفر فيه بئراً أو غير ذلك من التصرفات غير اللازمه وغير المضطرّ إليها، لأن جواز تصرفه فيه يدور مدار مقدار اضطراره سعهً وضيقتاً، فلا يجوز له التصرف بما لا يكون مضطراً إليه. وعلى هذا فإذا صلى فيه صلاه المختار و هي ذات الركوع و السجود و القيام ونحوها، فهل هي تصرف زائد على المقدار المضطر إليه أو لا؟

ص: ٤٦٦

فيه قولان: فذهب جماعه إلى القول الأول، بدعوى أن الركوع و السجود منه تصرف زائد فيه و هو غير مضطر إليه.

وبكلمه واضحه، أنه لاشبهه في عدم جواز التصرف في المكان المغصوب زائداً على ما يقتضيه الاضطرار ولا كلام في ذلك كبروياً، وانما الكلام في تحقيق صغرى لهذه الكبرى وتعيينها وتطبيق الكبرى عليها، لا اشكال في أن حفر البئر فيه أو الزرع أو البناء أو ماشاكل ذلك تصرف زائد غير مضطر إليه، فلو فعله كان آثماً، وانما الاشكال في أن تحركاته فيه بمختلف الحركات سواءً أكانت أيتيه أو وضعيه كانتقاله من نقطه فيه إلى نقطه اخرى وكركوعه وسجوده فيه وقيامه و حركات أيديه و أرجله بالحركات الرياضيه وغير ذلك، فهل هي تصرف زائد أو لا؟

فذهب جماعه إلى أنها تصرف زائد ومال إليه المحقق النائيني قدس سره وقال، بأن هذه الحركات منها الركوع و السجود تصرف زائد بنظر العرف العام ولكنها ليست كذلك بنظر العقل (1) فله دعويان:

الأولى: إن تلك الحركات فيه تصرف زائد بنظر العرف عما تقتضيه طبيعه الاضطرار.

الثانيه: انها ليست بتصرف زائد بنظر العقل، و قد أفاد في وجه الدعوى الأولى أن المحبوس في المكان المغصوب غير مضطر إلى تلك الحركات، فلهدايعد صدور هامن بنظر العرف من التصرف الزائد فيعاقب عليه لأن الضروره تتقدر بقدرها.

و أما الدعوى الثانيه، فلأن العقل يرى أن كل جسم من الأجسام في الخارج سواءً أكان جسم إنسان أم غيره فله حجم خاص محدد طولاً وعرضاً وعمقاً

ص: ٤٦٧

ولا يختلف حجمه سعته وضيقاً باختلاف أوضاعه وأشكاله و هو يشغل المكان بمقدار حجمه بأى وضع كان أى سواءً أكان راکعاً أم ساجداً قائماً أم جالساً متحركاً بحركات أينية أم وضعيه، ضروره أن تلك الحركات لا توجب سعه جسمه وحجمه، فإذاً هو مضطر فى التصرف فيه بمقدار سعه حجمه وهنداسه بأى شكل ووضع كان، فإذا صلى فيه راکعاً وساجداً لم تكن صلاته بنظر العقل تصرفاً زائداً، لأنه لا يشغل المكان بأكثر من مقدار حجمه بأى وضع كان، هذا.

ولكن حيث إنها تصرف زائد بنظر العرف فلا يجوز، لأن المناط انما هو بنظره فى مثل المقام لا- نظره، وعلى هذا فوظيفه المحبوس عدم جواز التحرك فيه من دون ضروره، فإذا صلى فوظيفته الايماء والاشاره فيها بديلاً عن الركوع والسجود و هذا.

والصحيح فى المقام أن يقال: إن كل جسم له حجم خاص ومقدار مخصوص فى تمام حالاته المختلفه وأوضاعه المتعدده وأشكاله الهندسيه المتنوعه من الطول والعرض و العمق.

ومن الواضح، أنه لا يشغل المكان فى كل الحالات أزيد من مقدار حجمه طولاً وعرضاً وعمقاً سواءً أكان فى حال الحركه الأينية كانتقاله من نقطه إلى نقطه اخرى أم الوضعيه ككونه على هيئه قائم أو قاعد أو راکع أو ساجد أو غيرها من الاشكال الهندسيه التى تتشكل بالحركات الرياضيه بمختلف أنواعها.

ولا- فرق فى ذلك بين نظر العرف ونظر العقل بداهه أن العرف لا يرى أن حجم جسم الانسان يتغير زياده ونقيصه سعته وضيقاً باختلاف حالاته وحركاته من الأينية و الوضعيه ونحوهما، ضروره أن الانسان يشغل المكان بمقدار حجم جسمه طولاً وعرضاً وعمقاً، ومن الواضح أن نسبه الشغل انما هى بنسبه الحجم

و هي لا تختلف سعةً وضيقةً باختلاف حالاته وأوضاعه الطارئة عليه، وعلى هذا فالمحبوس في المكان المغصوب قهراً وظلماً متصرف فيه بمقدار حجم جسمه لا أكثر ولا أقل سواء أكان قائماً أو قاعداً راکعاً أم ساجداً متحركاً أو ساكناً وهكذا، فإن ركوعه أو سجوده فيه ليس تصرفاً زائداً على قيامه أو قعوده فيه وكذلك حركته، فإنها ليست تصرفاً زائداً على سكونه فيه، بداهة أنه متصرف فيه بمقدار حجم جسمه في تمام هذه الحالات المختلفة، وليس تصرفه في حال ركوعه أو سجوده أكثر من تصرفه في حال قيامه رغم أن حجمه لا يختلف باختلاف الحالتين، ولا يقدر على أن يشغل المكان بأكثر من حجم جسمه أو يشغل بأقل منه، ومن الطبيعي أنه لا فرق في ذلك بين نظر العرف ونظر العقل، لوضوح أن العرف لا يرى أنه في حال ركوعه أو سجوده تصرف فيه بأكثر من حجم جسمه، وعلى هذا فما مال إليه المحقق النائيني قدس سره من أن مثل الركوع والسجود ونحوهما تصرف زائد بنظر العرف وإن لم يكن كذلك بنظر العقل غريب منه قدس سره، إذ لا يعقل أن يحكم العرف بأن حركته فيه سواء أكانت حركة أيديه أم كانت وضعيه كالركوع والسجود ونحوهما تصرف زائد، ضروره أن زيادته منوط بأحد فرضين:

الأول: سعة حجم جسمه في هذه الحالات بأكثر مما كان في حاله السكون والوقوف.

الثاني: إشغاله المكان بأكثر من حجم جسمه وكلاهما محال، وأيضاً لازم مذكوره قدس سره أن على المحبوس في المكان المغصوب قهراً الاقتصار على حاله واحده فيه و البقاء عليها إلا عند الضروره إذ الحركه بأي نحو وشكل سواء أكانت انتقاليه أو ركوعيه أو سجوديه أو غيرها تصرف زائد، ولازم ذلك أنه ملزم

شرعاً بالبقاء فيه على حاله واحده ولا يجوز له الانتقال منها إلى حاله اخرى سواء أكان الانتقال أينياً أم وضعياً إلا في حال الضروره و هذا كما ترى، ولا يمكن لأحد أن يلتزم به حتى هو قدس سره، ولعل منشأ هذا التفصيل هو تخيل أن الانسان المضطر إلى البقاء في المكان المغصوب إذا كان باقياً على حاله واحده وهيئه فاردته، فهو تصرف واحد لدى العرف العام، و أما إذا انتقل من حاله إلى حاله اخرى، ومن هيئه إلى هيئه ثانيه سواء أكان الانتقال أينياً أم وضعياً فهو تصرف متعدد، وحيث إنه لا يكون مضطراً إليه فقد ارتكب أكثر من محرم واحد باعتبار أن كل انتقال منه من حاله إلى اخرى محرم، فلذلك يجب عليه الاقتصار على حاله واحده وهيئه فاردته، لأن الضروره تتقدّر بقدرها.

ولكن هذا محض خيال لا واقع موضوعي له، لأنه مبني على نقطه في غايه السقوط و هي أن البقاء في أرض الغير لا يكون تصرفاً فيها وانما التصرف فيها الوجود الأول، ضروره أنه لا فرق بين الوجود الأول و الوجود الثاني و الثالث وهكذا المسمى بالبقاء، فإن البقاء هو الوجود ولا فرق بينه وبين الحدوث فيه لأن كليهما وجود، غايه الأمر أن الحدوث وجود مسبق بالعدم و البقاء وجود مسبق بالوجود فلو غضب شخص أرض الغير وقام فيها، فلان ذلك أن المحرم حدوث قيامه فيها و هو الوجود الأول لابقائه و هو الوجود الثاني و الثالث وهكذا و هو كما ترى، ومن الطبيعي أن هذا التفصيل لا أساس له لا عقلاً ولا عرفاً، إذ لازم ذلك أن من غضب ملك الغير فإن بقي فيه في نقطه واحده بدون أن يتحرك لا بحركات أينيه ولا وضعيه فقد تصرف فيه تصرفاً واحداً، وعليه اثم واحد و إن لم يبق فيه بنقطه واحده بأن يتحرك بحركات أينيه أو وضعيه فقد تصرف بتصرفات متعدده وارتكب معاصي عديده، ولا يمكن الالتزام بهذا اللازم، ضروره أن البقاء هو الحدوث، غايه الأمر أنه مسبق بالوجود، فكما

أن وجوده الأول فيه تصرف فكذلك وجوده الثاني وهكذا، وهو في كل آن ارتكب معصيه لأن المعيار في كثره التصرف في الأرض المغصوبه، وقتله إنما هي بطول مده البقاء فيها وقصرها لدى العرف و العقلاء لا بالحركه و السكون فيها.

والخلاصه، أن لازم هذا التفصيل هو أن المحبوس و المضطر إذا ادخل من قبل الظالم في المكان المغصوب كان عليه أن يبقى على الحاله التي ادخل فيه، فإن كان قائماً فقائم و إن كان جالساً فجالس وهكذا إلا عند الضروره، و قد نقل ذلك صاحب الجواهر عن بعض متفقي العصر بل سمعته من بعض مشايخنا المعاصرين من أنه يجب على المحبوس الصلاه على الكيفيه التي كان عليها أول الدخول إلى المكان المحبوس فيه أن قائماً فقائم، و إن جالساً فجالس، بل لا يجوز له الانتقال من حاله إلى حاله في غير الصلاه أيضاً لما فيه من الحركه التي هي تصرف في مال الغير بغير اذنه، هذا كما ترى، ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن الواجب على المحبوس في المكان المغصوب الاقتصار في صلاته على الایماء والاشاره بديلاً عن الركوع و السجود معللاً بأنهما تصرف زائد بلا ضروره، فإن أراد به أن خصوص الركوع و السجود في الصلاه تصرف زائد دون سائر حركاته أعم من الوضعيه و الأينيه. فيرد عليه أنه لا فرق بين الحركات الركوعيه و السجوديه وسائر الحركات، و قد تقدم أنها جميعاً ليست تصرفاً زائداً، لأن المضطر مضطر في التصرف فيه بمقدار حجم جسمه في أي حال كان ولا يختلف ذلك باختلاف حالاته وأوضاعه الطارئه عليه ولا يقدر على تقليله، و إن أراد به أن البقاء على حاله واحده فيه تصرف واحد و إن طالت مدته، فيرد عليه ماتقدم آنفاً من أن هذا التفصيل لا يرجع إلى معنى محصل.

فالتتيجه، أن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن وظيفه المضطر في الأرض

المغصوبه الاقتصار فى الصلاه على الايماء والاشاره بدلاً عن الركوع و السجود لا يرجع إلى معنى محصل.

هذا تمام الكلام فى الأمر الأول.

الثانى: إذا تمكن المحبوس من التخلص عن الغضب فى الوقت فى الجملة

الأمر الثانى: و هو ما إذا تمكن المحبوس من التخلص عن الغضب فى الوقت فى الجملة ويقع الكلام فيه فى موردين:

الأول: ما إذا تمكن من الصلاه خارج المكان المغصوب فى الوقت المتسع.

الثانى: ما إذا لم يتمكن من ذلك من جهة ضيق الوقت، أما فى الفرض الأول فلا شبهه فى وجوب الخروج منه عقلاً وشرعاً فى أول أزمته الامكان بلا أى تسامح و تساهل فى البين ولا يجوز له البقاء فيه ولو آنأ ما لأنه تصرف فى مال الغير بدون إذنه اختياراً وبدون اضطرار و ضروره، ولهذا لا يجوز له الاتيان بالصلاه فيه، ضروره أنه مع تمكنه من الاتيان بها خارج المكان المغصوب لا يجوز له الاتيان بها فيه لاستلزامه التصرف الزائد بلا مبرر، و أما إذا فرض أنه عصى وأتى بالصلاه فيه، فهل يحكم بصحتها أو لا؟ فقد ذكر السيد الأستاذ قدس سره أن الحكم بالصحه فى المسأله وعدمها مبنى على النزاع فى مسأله الاجتماع، فعلى القول بالامتناع فى تلك المسأله ووحده المجمع وجوداً وماهيةً، فلا مناص من الحكم بالفساد على أساس استحاله أن يكون الحرام مصداقاً للواجب و المبعوض مصداقاً للمحبوب، وعلى القول بالجواز فيها وتعدد الجمع فى مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً، فلا مانع من الحكم بالصحه بناءً على امكان الترتب (1) كما هو الصحيح هذا.

ص: ٤٧٢

ولنا تعليق فيه أما ما أفاده قدس سره من الحكم ببطلان الصلاة في مورد الاجتماع على القول بالامتناع ووحده المجمع فيه وجوباً وماهيةً، فيرد عليه أنه لا يترتب على هذا القول مباشرة بل لا بد من الرجوع إلى قواعد باب المعارضه و هو قد يترتب على أعمال تلك القواعد كما تقدم تفصيله، و أما أفاده قدس سره من الحكم بالصحة على القول بالجواز وتعدد المجمع في مورد الاجتماع بناء على القول بالترتب لا مطلقاً فهو غير صحيح، لأن صحتها لا تبني على القول بالترتب بل هي صحيحة من باب انطباق الواجب على فردة على أساس ما ذكرناه من أنه لا تراحم بين الواجب الموسع و المضيق ولا- بينه وبين الحرام، لأن منشأ التراحم بين الحكمين إنما هو عدم قدره المكلف على الجمع بينهما في عالم الامتثال باعتبار أن له قدره واحده، فإن صرفها في امتثال أحدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعكس، ولهذا يقع التراحم بينهما، و أما إذا كان أحد الواجبين موسعاً و الآخر مضيقاً كالصلاة في أول الوقت و الازاله فلا- تراحم بينهما لأن المكلف قادر على امتثال كليهما معاً بدون أى تراحم في البين، لوضوح أنه لا مزاحمه بين وجوب الصلاة الجامعه بين أفرادها الطوليه من المبدء إلى المنتهى و بين وجوب الازاله في أول الوقت، وإنما المزاحمه بين فردها في أول الوقت و وجوب الازاله فيه، و المفروض عدم سرايه الوجوب منها إلى فردها، ولهذا لا- تتصف أفرادها بالوجوب وعليه فلا- تراحم بين الواجبين، لأن ما هو واجب فلا- يكون مزاحماً له و ما هو مزاحم له و هو الفرد فليس بواجب وعلى هذا، فإذا أتى بحصه من الصلاة المزاحمه للازاله، فهو و إن كان عاصياً على ترك الازاله إلا أن ذلك لا يمنع من انطباق الصلاة المأمور بها عليها، إذ لا- فرق بينها وبين سائر حصصها و أفرادها من هذه الناحيه، ولا مانع من هذا الانطباق، لأن المانع منه إنما هو فيما إذا كانت الحصه منهيّاً عنها على أساس أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب،

والفرض أنها ليست بمنهية عنها ولو بالنهي الغيري إلا على القول بأن الأمر بشيء يقتضى النهي عن ضده و المقام من هذا القبيل، لأن الحرام لا يكون مزاحماً للواجب وإنما هو مزاحم لفرده في مورد الاجتماع و هذه المزاحمة لا تمنع من الانطباق، فإذن لا موضوع للترتب في المسألة على هذا القول، فإن موضوعه وجود التزاحم بين الحكمين و المفروض عدم وجوده، فاما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أن صحة العبادة في المقام على القول بالجواز وتعدد المجمع وجوداً وماهيةً تتوقف على القول بإمكان الترتب، غير سديد.

حكم ما إذا لم يتمكن من الصلاة خارج المكان المغصوب من جهة ضيقه

هذا كله فيما إذا تمكن المكلف من الصلاة خارج المكان المغصوب في الوقت المتسع، و أما في الفرض الثاني و هو ما إذا لم يتمكن من الصلاة خارج المكان المغصوب في الوقت من جهة ضيقه، فهل يجوز له أن يصلّى فيه ثم يخرج منه فوراً أو إن وظيفته الخروج منه كذلك و الصلاة في حال الخروج إيماءً بدلاً عن الركوع و السجود من جهة أن الصلاة لا تسقط بحال، فيه وجهان:

وظيفة المكلف الصلاة حال الخروج

الظاهر هو الثاني، والوجه في ذلك أن المكلف إذا كان بإمكانه الصلاة حال الخروج من المكان المغصوب و التخلّص منه، فلا يجوز له الاتيان بها حال الاستقرار فيه لاستلزامه التصرف الزائد بلا موجب، و اعتبار الاستقرار و الطمأنينه فيها لا يصلح أن يكون مبرراً له، فإنه مضافاً إلى أن حرمة التصرف في مال الغير أهم من وجوب الاستقرار و الطمأنينه في الصلاة، أن الدليل على اعتباره الاجتماع وثبوته في مثل المقام غير معلوم، و أما الصلاة في حال الخروج فهل وظيفه المكلف الاتيان بها مع الركوع و السجود أو الاقتصار على الايماء بدلاً عنهما، فيه وجهان:

و رأى السيد الأستاذ قدس سره فيه

فذهب جماعه منهم السيد الأستاذ قدس سره إلى الوجه الثاني، و قد أفاد في وجه

ذلك أن عدم جواز السجود فهو واضح، لا من جهة أنه يستلزم التصرف الزائد فقط بل من جهة أنه متحد مع الحرام في مورد الاجتماع و الحرام لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب (١).

و أما الركوع فهو و إن لم يكن بنفسه تصرفاً في مال الغير، لما تقدم من أن الركوع الواجب في الصلاة متمثل في الهيئه الحاصله للمصلى من نسبه بعض أعضائه إلى بعضها الآخر ونسبه المجموع إلى الخارج إلا أنه مستلزم للمكث فيه و هو تصرف زائد، فإذن يقع التزاحم بين وجوب الصلاة مع الركوع وحرمة التصرف الزائد فلا بد عندئذٍ من الرجوع إلى مرجحات باب المزاحمه، وحيث إن وجوب الركوع مشروط بالقدره الشرعيه وحرمة التصرف في مال الغير مشروطه بالقدره العقليه، فلا بد من تقديم ما هو مشروط بالقدره العقليه على ما هو مشروط بالقدره الشرعيه.

و إن شئت قلت: إن أركان الصلاة بعرضها العريض و إن كانت مشروطه بالقدره العقليه إلا أن كل مرتبه من مراتبها مشروطه بالقدره الشرعيه، وعلل ذلك بأن لكل مرتبه من مراتبها بدل وكلما كان له بدل فهو مشروطاً بالقدره شرعاً هذا.

المناقشه في رأى السيد الأستاذ قدس سره

وللمناقشه فيه مجال صغرى وكبرى، أما الكبرى و هى أن المشروطه بالقدره العقليه يتقدم على المشروطه بالقدره الشرعيه و إن كانت مشهوره بين الأصحاب إلا أنها لاتتم بنحو الاطلاق، وذلك لما ذكرناه في بحث الضد من أن المراد من القدره العقليه هو ما يكون دخيلاً في الحكم فقط على أساس حكم العقل بقبح تكليف العاجز دون الملاك، والمراد من القدره الشرعيه هو ما يكون دخيلاً في الحكم و الملاك معاً ومع انتفاء القدره ينتفى الحكم و الملاك كذلك، وعلى هذا فالقدره

ص: ٤٧٥

المأخوذه في لسان الدليل شرعاً فهي على معان متعدده بتعددالموارد و المقامات:

الأول: إنها بمعنى القدره التكوينيّه في مقابل العجز التكويني الاضطراري.

الثاني: إنها بمعنى القدره التكوينيّه في مقابل العجز التكويني الأعم من الاضطراري والاختياري.

الثالث: إنها بمعنى عدم المانع الأعم من التكويني و التشريعي، وعلى هذا فإذا وقع التزاحم بين المشروط بالقدره العقليه و المشروط بالقدره الشرعيه بأحد المعنيين الأخيرين يتقدم الأول على الثاني بل لا يعقل التزاحم بين المشروط بالقدره العقليه و المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث، فإن الثاني ينتفى بانتفاء موضوعه بمجرد ثبوت الأول فكيف يعقل أن يزاحمه، وعلى هذا فاشترط كل مرتبه من مراتب الصلاه بالقدره شرعاً غير ثابت، فإن المراد من المشروط بالقدره الشرعيه ما كانت القدره مأخوذه في لسان دليله نصاً كقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (١).

و أما إذا كان اشتراطه بالقدره مستفاداً من القرائن الخارجيه فلا دليل على أنها شرط للملاك في عالم المبادئ أيضاً وما نحن فيه كذلك، فإن اشتراط الركوع بالقدره انما هو مستفاد من اشتراط وجوب بدله بعدم القدره عليه بقريته أن الجمع بين البدل و المبدل لا يمكن، لأنه خلف فرض البدليه بينهما كما هو الحال في الوضوء، و قد تقدم تفصيل ذلك في ضمن البحوث المتقدمه، ومع الاغماض عن ذلك، فلا دليل على أن كل مرتبه من مراتبها مشروطه بالقدره بالمعنى الثالث ولا بالمعنى الثاني لاحتمال أنها مشروطه بالقدره بالمعنى الأول، فعندئذٍ لاوجه لتقديم المشروط بالقدره العقليه على المشروط بالقدره الشرعيه بهذا المعنى، وعلى

ص: ٤٧٦

أساس ذلك فإذا وقع التزاحم بين المشروط بالقدره العقليه و المشروط بالقدره الشرعيه فلا يحكم بتقديم الأول على الثاني، إلا بعد احراز أن الثاني مشروط بالقدره الشرعيه بأحد المعنيين الأخيرين، و أما إذا كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول فلا وجه للتقديم.

الكلام فى صغرى المسأله

فالتتيجه، إن الكبرى غير ثابتة، و أما الصغرى و هى أن كل واجب له بدل فى الشرع فهو مشروط بالقدره الشرعيه، و قد افيد فى وجه ذلك أن ما ليس له بدل فى الشرع، فإن أخذت القدره فى لسان دليله فهو مشروط بالقدره الشرعيه و إلا فمشروط بالقدره العقليه، و أما ما له بدل فيه مشروط بالقدره الشرعيه، لأن نفس بدليه شىء عنه تدل على أن وجوب البديل مشروط بعدم القدره على المبدل.

ونتيجه ذلك، أن وجوب المبدل مشروط بالقدره عليه، مثلاً- وجوب التيمم بمقتضى الآيه الشريفه و الروايات مشروط بعدم القدره على الضوء، و لا يزم ذلك أن وجوب الضوء مشروط بالقدره عليه، و إلا- لزم اجتماع وجوب البديل و المبدل معاً على المكلف فى آن واحد، أما وجوب البديل فلتحقق شرطه و هو عدم القدره على المبدل، و أما وجوب المبدل فلفرض أنه غير مشروط بالقدره، و هذا خلاف التفصيل فى الآيه الشريفه القاطع للشركه و خلف فرض أن البديل فى طول المبدل هذا.

وللمناقشه فيه مجال، و ذلك لما ذكرناه فى بحث الضدّ موسعاً من أن القدره إذا كانت مأخوذه فى لسان الدليل فى مقام الجعل كآليه الشريفه ونحوها، ظاهره فى التأسيس و إنها شرط للحكم فى مرحله الجعل وللملاك فى مرحله المبادى كما هو الحال فى سائر القيود المأخوذه فى لسان الدليل فى هذا المقام، و لا يمكن حمل القدره المأخوذه فى لسان الدليل على التأكيد لحكم العقل إلا إذا كانت هناك قرينه

على أن غرض المولى من أخذها في لسان الدليل الارشاد إلى حكم العقل وتأكيده وإلا فهي ظاهره كسائر القيود في التأسيس ودخلها في الحكم والملا-ك معاً، والسبب في ذلك أن المولى إذا أخذ قيدياً في لسان الدليل فلا يمكن أن يكون هذا جزافاً ولغوياً بأن يكون وجوده كعدمه، فلا محاله يكون مبنياً على نكته تبرأخذه فيه وتلك النكته هي أنه شرط للحكم والملا-ك معاً، وكذلك الحال في القدره إذا أخذت في لسان الدليل، و أما إذا لم تكن القدره مأخوذه في لسان الدليل نصاً وإنما استفيد ذلك من القرينه الخارجيه كالملازمه بين اشتراط وجوب البديل بعدم القدره على المبدل وبين اشتراط وجوب المبدل بالقدره عليه فلا يظهر لها في التأسيس، لأن ملا-ك ظهورها فيه غير متوفرو هو ظهور حال المتكلم في أن أخذها فيه لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا فائده، وحينئذٍ فلا مانع من حملها على التأكيد لحكم العقل ومانحن فيه من هذا القبيل، فإن عدم الوجدان المأخوذ في لسان الآيه الشريفه و هي قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً» يوجب تضيق حكم المبدل وتخصيصه بحال القدره، ومن الواضح أن ذلك لا يقتضى كون القدره شرعيه ودخيله في الملا-ك وفي مرحله المبادى لعدم توفر النكته الموجهه لظهورها في التأسيس.

وبكلمه، قد ذكرنا في محله أن المراد من الوجدان في الآيه الشريفه القدره بالمعنى الأعم من القدره العرفيه وعدمه مأخوذ في الآيه في موضوع وجوب التيمم بالمطابقه من قبل المولى، و أما الوجدان فهو غير مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء والغسل فيها كذلك، وإنما استفيد أخذه في موضوعهما من القرينه الخارجيه و هي أن التفصيل بين وجوب الوضوء والغسل وبين وجوب التيمم في الآيه قاطع للشركه بينهما ومانع عن اجتماع حكمها على المكلف في زمن واحد، ومن الواضح أن القرينه الخارجيه لاتدل على أكثر من تقييد وجوب الوضوء والغسل بالوجدان و هو القدره، و أما أنه دخيل في الملا-ك أو أنه غير

دخيل فيه، فهي لاتدل عليه، لأن ملاك هذه الدلاله غير متوفر فيها إذ ملاكها هو عنايه المولى فى أخذه فى موضوع وجوب المبدل و هذه العنايه غير متوفره فى القرينه المذكوره، فإذن لا-تكشف القرينه إلا- عن أن ما أخذ فى موضوع وجوب المبدل فنقيضه مأخوذ فى موضوع وجوب المبدل، وفى الآيه الشريفه حيث إن عدم الوجدان مأخوذ فى موضوع وجوب التيمم، فنقيضه المبدل له و هو الوجدان مأخوذ فى موضوع وجوب الوضوء و الغسل بدلاله تلك القرينه، و أما كونه دخيلاً فى الملاك فى المرتبه السابقه، فالقرينه ساكته عنه، فإذن لا-تكشف القرينه أكثر مما هو ثابت فى نفسه بحكم العقل و هو اعتبار القدره على أساس قبح تكليف العاجز، لأنها تكشف عن تقييد حكم المبدل وتضييقه بالقدره و لا تكشف عن تقييده فى المرتبه السابقه و هى مرتبه الملاك، وعليه فلا تدل القرينه على أن القدره شرعيه ودخيله فى الملاك فى مرحله المبادى، ومما ذكرناه يظهر أمران:

الأول: إن قيد عدم الوجدان مأخوذ فى موضوع وجوب التيمم فى الآيه الشريفه بالمطابقه، فلهذا يكون قيداً للحكم و الملاك، بينما قيد الوجدان غير مأخوذ فى موضوع وجوب الوضوء و الغسل بالمطابقه وانما استفيد ذلك من القرينه الخارجيه، فلهذا لا يكون إلا تأكيداً لحكم العقل لا تأسيساً.

الثانى: إن قيد القدره يمتاز عن سائر القيود فى نقطه و هى أن سائر القيود غير قابله للحمل على التأكيد باعتبار أنها غير مسبوقه بحكم العقل فى موردها بينما قيد القدره قابل للحمل على التأكيد لحكم العقل فى مورده.

فالتنتيجه، إن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من الكبرى الكليه، و هى أن كلما كان له بدل شرعاً فهو مشروط بالقدره الشرعيه فلا يتم، فإذن لا يمكن أن يكون تقديم ماليس له بدل على ماله المبدل من باب تقديم المشروط بالقدره العقليه على

الصحيح فى المقام

فالصحيح فى المقام أن يقال: إن التزاحم إذا وقع بين ماليس له بدل وماله بدل، فإنَّ علم من الخارج بسبب من الأسباب أن ملاك ماله بدل أهمّ من ملاك ماليس له بدل فلا كلام حينئذٍ فى تقديمه عليه و إن لم يعلم بذلك واحتمل أهميّه ملاك كل منهما على الآخر كما احتمل التساوى بينهما، وفى مثل ذلك لا بد من تقديم ماليس له بدل على ماله بدل، وذلك لأن المكلف إذا اشتغل بماليس له بدل فقد عجز عن المبدل، فإذا عجز عنه تحقق موضوع وجوب البديل الذى يتدارك جزء مهم من ملاك المبدل بالاتيان به، وعليه فيكون الفائت جزء منه لاتمامه، فإذاً يكون التزاحم فى الحقيقه بين تمام ملاك ماليس له بدل وجزء من ملاك ماله بدل، ومن الطبيعى أن تمام ملاك ماليس له البديل أهمّ من جزء ملاك ماله البديل أو لا أقل من احتمال أهميّه.

وبكلمه واضحه، أن التزاحم فى الحقيقه انما هو بين ملاك المبدل وحده وملاك مجموع ماليس له البديل و البديل معاً، ومن المعلوم أن الثانى أهمّ من الأول، والنكته فى ذلك أنه يوجد بالنسبه إلى ملاك كل مالا بدل له وماله بدل احتمال الأهميه فى نفسه و هذان الاحتمالان متقابلان ويوجد احتمال التساوى بينهما فى الملاك، و هذا الاحتمال فى صالح ترجيح ماليس له بدل على ماله البديل باعتبار أنه إذا أضيف إلى ملاك ماليس له بدل جزء مهم من ملاك المبدل الذى يستوفى بالبديل، انقلب احتمال التساوى إلى احتمال الأهمّ على أساس احتمال أهميه ملاك المجموع عن ملاك المبدل وحده، حيث إن فى المجموع منشئين لاحتمال الأهميّه.

أحدهما: احتمال أن ملاك ماليس له البديل أهمّ فى نفسه من ملاك ماله البديل كذلك.

الثانى: إن ملاكه إذا كان مساوياً مع ملاك المبدل فى نفسه، فيأضافه ملاك

البدل إليه أصبح أهم وأقوى من ملاك المبدل فمن أجل ذلك يكون احتمال أهميه ملاك أكبر وأقوى من احتمال أهميه ملاك المبدل باعتبار أن فيه احتمالاً واحداً للأهميه، وفي ذاك احتمالين للأهميه مثال ذلك، إذا كان عند المكلف ماء لا يكفي إلا للوضوء أو إزاله النجاسه عن المسجد، فيدور الأمر بين صرفه في الوضوء أو الازاله، وحينئذ فإن علم بأهميه ملاك أحدهما المعين أو قام دليل من الخارج على تقديمه على غيره المزاحم له، فلا اشكال وإلا فيوجد هنا ثلاثه احتمالات:

الأول: احتمال أن يكون ملاك الازاله أهم في نفسه من ملاك الوضوء كذلك.

الثاني: احتمال عكس ذلك. وهذا الاحتمالان متقابلان.

الثالث: احتمال تساوى الملاكين، وهذا الاحتمال في صالح ترجيح ما ليس له بدل على ماله البدل كما مر، وعلى هذا الأساس فمقتضى التقييد اللبى العام يكون وجوب الوضوء مقيداً لباً بعدم الاشتغال بالازاله باعتبار أنها لا تقل عنه في الأهميه، و أما وجوب الازاله فهو لا يكون مقيداً لباً بعدم الاشتغال بالوضوء لاحتمال أن ملاك وجوب الوضوء وحده أقل من ملاك وجوب الازاله بإضافه ملاك البدل إليه، فإذا ملاك هذا التقييد اللبى بالنسبه إلى وجوب الازاله غير موجود فلا وجه لتقييده لباً، لأن التزاحم في الحقيقه بين ملاك الازاله و المقدار من ملاك الوضوء بلحاظ أن المكلف يستوفى بالتيمم جزءاً مهماً من ملاكه، فإذا كان التزاحم حقيقه بينهما فملاك التقييد اللبى بالنسبه إلى وجوب الوضوء موجود و أما بالنسبه إلى وجوب الازاله غير موجود، لاحتمال أن ملاك أهم من ملاك الوضوء الفئات بالاشتغال بالازاله دون العكس ومعه لا مبرر لتقييد اللبى، ومن هنا إذا اشتغل المكلف بالازاله وصرف الماء فيها عجز عن الوضوء و إذا عجز عنه تحقق موضوع وجوب التيمم، وحينئذ فلا يفوت عنه إلا مقدار من ملاك الوضوء

حرمتها و المفروض أنها ترتفع بالاضطرار حقيقه ومع ارتفاعها كذلك لا مانع من الصحه و هذا هو الصحيح.

الثانيه: إن مانعيه الحرمة التكليفية المستفاده من النهى المولوى تمتاز عن المانعيه المستفاده من النهى الارشادى فى نقطه واحده و هى أن الحرمة التكليفية حيث إنها ترتفع بالاضطرار، فبارتفاعها ترتفع المانعيه وحينئذٍ فلا مانع من صحه الصلاه، بينما المانعيه المستفاده من النهى الارشادى لا ترتفع بالاضطرار إذا كان دليلها لفظياً و مطلقاً، لأنها حينئذٍ ثابتة مطلقاً حتى فى حال الاضطرار و النسيان، غايه الأمر يسقط الأمر بالصلاه التامه فى هذه الحاله للعجز عنها و الأمر الجديد بالباقي بحاجه إلى دليل و هو موجود فى باب الصلاه.

الثالثه: إن ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من أن مانعيه الحرمة لا ترتفع بالاضطرار و المرفوع به انما هو الحرمة فقط، و قد استدل على ذلك بأن المانعيه مدلول التزامى و الحرمة مدلول مطابقى ولا يسقط المدلول الالتزامى بسقوط المدلول المطابقى عن الحجيه، وأخرى بأن المانعيه مستفاده من مزاحمه الواجب مع الحرام فى مورد الاجتماع على تفصيل تقدم، لا يمكن المساعده عليه بوجه.

الرابعه: إن المضطر فى التصرف فى المكان المغصوب كالمحبوس قهراً يجوز له التصرف فيه واقعاً بحدود الاضطرار لا أكثر، فلا يجوز له التصرف الزائد كحفر بئر أو زرع أو نحو ذلك، و إذا صلى فيه صلى مع الركوع و السجود لأنهما ليسا تصرفاً زائداً فيه خلافاً للمحقق النائينى قدس سره حيث قال: انهما تصرف زائد، ولكن تقدم أنه لا وجه له أصلاً و النكته فيه، أن المضطرّ فى المكان المغصوب متصرف فيه بمقدار حجم جسمه طولاً و عرضاً، وعمقاً و من الواضح أنه لا يختلف سعه و ضيقاً باختلاف حالاته و أوضاعه الطارئه عليه.

الخامسة: أن ما قيل من أن الواجب على المحبوس في المكان المغصوب أن يبقى على الحالة التي أدخل فيه، لأن كل تحرك منه سواء أكان أينياً أو وضعياً تصرف فيه فلا أصل له، لأنه مبني على نقطه خاطئه و هي أن بقاءه فيه ليس تصرفاً وإنما التصرف فيه حدوث و هو كما ترى، ضروره أنه لافرق بين الحدوث والبقاء من هذه الناحيه أصلاً لا عقلاً ولا عرفاً.

السادسة: إن المحبوس إذا كان قادراً على التخلص من الغضب في الوقت المتسع وجب عليه الخروج فوراً و الصلاة في الخارج، و أما إذا تسامح ولم يخرج وصلّى فيه، فعلى القول بالامتناع ووحده المجمع في مورد الاجتماع فصلاته باطله، و أما على القول بالجواز وتعدد المجمع فيه، فهي صحيحة من باب الانطباق لا من باب الترتب كما ذكره السيد الأستاذ قدس سره.

السابعة: إن وظيفه المضطر إذا كان قادراً على التخلص من الغضب في الوقت المضيق الاثنيان بالصلاه حال الخروج من المكان المغصوب مع الإيماء بديلاً عن الركوع و السجود، أما السجود فلأنه متحد مع الغضب، و أما الركوع فهو يوجب المكث في المكان المغصوب و هو تصرف زائد، وحينئذٍ تقع المزاحمة بين حرمة هذا التصرف ووجوب الصلاة مع الركوع، ولا بد من تقديم الحرمة على الوجوب لا من باب أن الأول مشروط بالقدره العقلية، والثاني مشروط بالقدره الشرعية، فإن كبرى تقديم الأول على الثاني غير ثابتة، ولا من باب تقديم ما ليس له بدل بعنوانه على ماله بدل كذلك، إذ هذه الكبرى أيضاً غير ثابتة بل بملاك آخر هو أن احتمال أهميه ملاكه أكبر وأقوى من احتمال أهميه ملاك الثاني، فإذا نرجع هذا الترجيح إلى الترجيح بالأهميه.

أما الكلام في المقام الثاني و هو الاضطرار بسوء الاختيار، كما إذا دخل شخص مكاناً مغصوباً باختياره عالماً ملتفتاً، فيقع في مسائل:

الأولى: في حكم الفعل المضطر إليه بهذا الاضطرار.

الثانية: في حكم الخروج من المكان المذكور.

الثالثة: في حكم الصلاة حال الخروج.

أما المسألة الأولى، في حكم الفعل المضطر إليه بهذا الاضطرار

فلا شبهه في أن هذا الاضطرار لا يرفع مسؤوليه عن المكلف واستحقاقه الادانه و العقوبه، لأن الساقط بالاضطرار انما هو حرمه الفعل بما هي اعتبار واما مبغوضيته فهي باقيه ولا موجب لسقوطها به بعد ما كان بسوء الاختيار، اما سقوط الحرمة، فمن جهة أن توجيه النهي عن التصرف في مال الغير إلى من لا-يتمكن من التخلص عنه، يكون لغواً، و أما مبغوضيه الفعل واشتماله على المفسده فلا موجب لسقوطها، ومن هنا يستحق العقاب عليه ولا-يكون ذلك من العقاب على ما ليس بالاختيار، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكد. فالنتيجه، أنه لا شبهه في استحقاق العقوبه على التصرف في المكان المغصوب لأنه و إن كان مضطراً إليه إلا أنه لما كان مستنداً إلى سوء اختياره، فلا مانع من العقاب عليه حيث إنه في النهايه عقاب مع الاختيار.

المسألة الثانية في حكم الخروج من المكان المذكور و الأقوال فيه

و أما المسألة الثانية، فهي تتمثل في حكم الخروج من المكان المغصوب وفيه أقوال:

القول الأول: أن الخروج محرّم فعلاً باعتبار أنه تصرف في مال الغير، والاضطرار إليه حيث إنه كان بسوء الاختيار فوجوده وعدمه على حدّ سواء وعليه فلا يكون رافعاً للحكم وهو الحرمه.

الاضطرار بسوء الاختيار

القول الثاني: أنه واجب وحرام بالفعل معاً، أما أنه واجب فعلاً فمن جهة أنه لا يخلو من أن يكون مقدمه للتخلص عن الحرام الذي هو واجب عقلاً وشرعاً على أساس أن مقدمه الواجب واجبه بحكم العقل و الشرع أو يكون مصداقاً للتخلص الواجب عليه فعلاً، وعلى كلا التقديرين فالخروج واجب فعلاً، غايه الأمر أنه على الأول واجب بوجوب غيري، وعلى الثاني واجب بوجوب نفسى باعتبار انطباق عنوان التخلص عليه، اما أنه حرام من جهة أنه مصداق المتصرف في مال الغير بدون طيب نفسه، ونسب هذا القول إلى أبى هاشم المعتزلى ويظهر اختياره من المحقق القمى قدس سره (١).

وهذا القول يرتكز على ركيزتين:

الأولى: إن المقام داخل فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار عقاباً وخطاباً.

الثانية: الالتزام بوجوب الخروج عنه أما بملاك أنه مقدمه للتخلص عن الحرام ومقدمه الواجب واجبه، أو بملاك أنه فى نفسه واجب بعنوان التخلص.

القول الثالث: إنه واجب فعلاً وحرام بالنهى السابق الساقط بالاضطرار، واختار هذا القول المحقق صاحب الفصول قدس سره (٢).

ص: ٤٨٦

١- (١) - قوانين الاصول ص ١٥٣.

٢- (٢) - الفصول الغرويه ص ١٣٨.

القول الرابع: إن الخروج واجب بالفعل فحسب ولا يكون محرماً بالنهي الفعلي ولا بالسابق الساقط بالاضطرار، واختار هذا القول شيخنا الأنصاري قدس سره (١). وتبعه فيه المحقق النائيني قدس سره.

القول الخامس: إن الخروج لا يكون محكوماً فعلاً بشيء من الأحكام الشرعية. نعم، أنه منهي عنه بالنهي السابق بمعنى أن الخطاب التحريمي وإن سقط عنه بالاضطرار إلا أن روحه وملاكه موجود فيه، وقد أختار هذا القول المحقق الخراساني قدس سره (٢).

النظر في الأقول

وبعد ذلك ننظر إلى هذه الأقوال:

أما القول الأول، فلا شبهه في بطلانه، لأن اضطراره إلى التصرف في مال الغير وإن كان بسوء اختياره إلا أنه مع هذا الاضطرار لا يكون قادراً على ترك التصرف فيه، ومعه لا يمكن أن يوجه النهي إليه عنه فعلاً لأنه لغو وجزاف حيث إنه من التكليف بغير المقدور.

و أما القول الثاني، فهو أيضاً باطل بحسب الصغرى والكبرى معاً، أما الكبرى فلأن شيئاً واحداً لا يمكن أن يكون واجباً وحراماً معاً ومحبوباً ومبغوضاً كذلك وإن كان أحدهما نفسياً والآخر غيرياً، فكما أن الحب والبغض النفسيين لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد، فكذلك إذا كان أحدهما نفسياً، والآخر غيرياً، أو كلاهما غيرياً، و أما الصغرى فلأنه لا منشأ لوجوبه إلا تخيل أحد أمرين:

ص: ٤٨٧

١- (١) - مطارح الأنظار ص ١٥٥.

٢- (٢) - كفايه الاصول ص ١٧٣.

الأول: إن الخروج مقدّمه للتخلّص الواجب ومقدمه الواجب واجبه.

والجواب: أولاً: إن التخلص عن الحرام ليس من أحد الواجبات في الشريعة المقدسه بل هو واجب بحكم العقل بملاك التخلص من العقاب الزائد.

وثانياً: إن مقدمه الواجب ليست بواجبه إذ لا ملازمه بين وجوب شيء ووجوب مقدمته لا قهراً ولا جعلاً كما تقدم في مبحث المقدمه.

وثالثاً: إن المقدمه انما تكون واجبه إذا لم تكن محرمة ومبغوضه، والفرض أن الخروج مبغوض باعتبار أنه تصرف في مال الغير بسوء الاختيار فلا يمكن أن يكون محبوباً ولو مقدمه.

الثاني: إن الخروج حيث إنه مصداق للتخلّص الواجب فيكون واجباً.

والجواب: أولاً، أن التخلص ليس بواجب شرعى كما عرفت.

وثانياً: إن ذلك مبنى أن يكون المراد من التخلص الكون في خارج الأرض المغصوبه في مقابل الكون فيها، ومن الواضح أن الكلام ليس في حكم ذلك وإنما هو في حكم الخروج منها وأنه مصداق للتخلص أولاً.

وثالثاً: إن الكون في خارج الأرض المغصوبه ليس بواجب شرعى وإنما هو واجب عقلاً هذا من ناحيه. ومن ناحيه اخرى، أنه لا يمكن اتصافه بالحرمه فعلاً أيضاً لما تقدم من أنها لغو باعتبار أن هذا المقدار من التصرف و هو التصرف الخروجى ضرورى و هو لا يقدر على تركه، و أما قاعده الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فلاتدل على بقاء الخطاب التحريمى بما هو اعتبار كيف، فإن بقاءه لغو وانما تدل على بقاء روحه وحقيقته و هى المبغوضيه و المفسده وأنه مسؤول ومعاقب باعتبار أن ارتكاب المبغوض مستند إلى اختياره فى نهايه

الشروط، فإذا هذه القاعدة تدل على أنه معاقب بملاك أن الامتناع بالاختيار يؤكد الاختيار لا أنه ينافيه.

فالتتيجه، أن هذا القول لا يرجع إلى معنى محصّل.

و أما القول الثالث، و هو أن الخروج واجب فعلاً- ومنهى عنه بالنهى السابق الساقط بالاضطرار، فقد ظهر مما ذكرناه آنفاً أن الخروج ليس بواجب لاجبوجوب نفسى ولا- غيرى. ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنه واجب فعلاً إلا أنه لا يمكن اجتماعه مع النهى السابق فى شىء واحد، وذلك لأن زمن الوجوب و إن كان غير زمن النهى السابق فليساً بمعاصرين من حيث الزمان، لأن زمن النهى السابق انما هو قبل دخول الشخص فى المكان المغصوب و أما بعد دخوله فيه فهو ساقط بالاضطرار فلا يمكن توجيهه إليه لأنه لغو، بينما يكون زمان الوجوب بعد الدخول فيه والاضطرار إلى الخروج منه، إلا أن زمان المتعلق و هو الخروج واحد فى كليهما لأنه متعلق للنهى السابق و الوجوب الحالى معاً، والنهى السابق عنه كاشف عن أنه مبغوض ومشمتم على مفسده ملزمه، والوجوب المتعلق به فعلاً- كاشف عن أنه محبوب ومشمتم على مصلحه ملزمه، و قد ذكرنا غير مرّه أن المضاذه بين الوجوب و الحرمة وعدم امكان اجتماعهما فى شىء واحد انما هى باعتبار عالم المبادئ وعالم الاقتضاء لا عالم الجعل بما هو اعتبار، اما فى عالم المبادئ فلأن المصلحه مضاذه مع المفسده والاراده مع الكراهه و الحبّ مع البغض ويستحيل اجتماعهما فى شىء واحد لأنه من اجتماع الضدين، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الحب و البغض نفسيين أو غيريين أو أحدهما نفسياً و الآخر غيرياً وكذلك الاراده و الكراهه وعلى هذا، فالنهى عن الخروج و إن كان ساقطاً فعلاً بالاضطرار إلا أنه لما كان بسوء الاختيار كان ملاكه باقياً ومعه لا يمكن تعلق

الوجوب به فعلاً وإلا- لزم اجتماع الضدين في عالم المبادئ وكذلك في عالم الاقتضاء، لأن وجوبه فيه يقتضى تحريك المكلف نحوه، و أما نهيه بروحه وحقيقته الباقية يقتضى الاجتناب والابتعاد عنه ولا-يمكن الجمع بينهما لأنه من الجمع بين المتنافيين.

والخلاصه: إن المعيار في الاستحاله و الإمكان انما هو بوحده زمان المتعلق وتعدده، فإن كان واحداً استحال تعلق الوجوب و الحرمة به سواء أكان زمانهما واحداً أم كان متعدداً، و إن كان متعدداً فلأمانع من تعلق الوجوب به في زمان و الحرمة في زمان آخر، و إن كان زمان نفس الوجوب و الحرمة واحداً كما إذا فرضنا أن المولى أمر عبده بالجلوس في المسجد يوم الجمعة ونهى عنه يوم السبت، فإنه لا مانع منه و إن كان زمان الأمر و النهي واحداً ولكن لايمكن أن يأمره بالجلوس فيه يوم الجمعة ونهى عنه في نفس اليوم و إن كان أمره به في زمان ونهيه عنه في زمان آخر، هذا في الأحكام التكليفية واضح، وهل الأمر كذلك في الأحكام الوضعية فيه قولان:

الكلام في الأحكام الوضعية

فذهب المحقق النائيني قدس سره إلى القول الأول، وقال: أن ملاك الاستحاله و الإمكان في كلا البابين واحد، و قد علق في حاشيته على المكاسب في بحث الفضولي على ما أفاده المحقق الخراساني قدس سره في هامشه عليه. وعلى هذا فينبغي لنا أولاً بيان ما أفاده المحقق الخراساني قدس سره في هامشه على المكاسب ثم بيان ما علقه المحقق النائيني قدس سره عليه:

كلام المحقق الخراساني قدس سره في حاشية المكاسب

أما الأول: فملخصه أن القول بالكشف الحقيقي و هو ثبوت مضمون العقد من حينه حقيقه إذا تحققت الإجازة فيما بعد غير معقول، و أما الكشف الحكمي الذي هو متمثل في حكم الشارع بعد الإجازة بثبوت مضمون العقد من حينه بأن

يكون الاعتبار من الآن و هو آن الاجازة و المعتبر من حين العقد فلا مانع منه، فلو باع شخص مال غيره فضولاً بضمن معين من آخر وبعد فتره زمنية أجاز المالك البيع، فإذا أجازته اعتبر الشارع من زمن الاجازة ملكية المال للمشتري من حين صدور البيع وتحققه، فالمعتبر متقدم زمنياً والاعتبار متأخر كذلك، ولو أجاز شخص دار غيره من آخر فضولاً بإجاره معينه إلى فتره محدده، فإذا أجاز المالك عقد الإيجار في أثناء المدة أو حتى بعد انتهائها، تحقق منشأ انتزاع ملكية المنفعة للمستأجر في تمام فتره الاجازة كما أنه تحقق منشأ انتزاع ملكية عوض المنفعة في هذه الفتره للمالك، ومن هذا القبيل لو عقد على أمره بعقد التمتع من آخر في مدة معينه وبمهر محدد فضولاً، فإذا أجاز من له العقد اعتبر من آن الاجازة زوجيتها له من حين صدور العقد كما أن المهر من الآن أصبح ملكاً لهما من حين العقد فالمعيار انما هو بتعدد زمان الاعتبار، فإذا كان زمان اعتبار ملكية مال لشخص غير زمان اعتبار ملكيته لآخر، فلا مانع من أن يكون زمان المعتبر واحداً، مثلاً في الفتره الزمنية المحدده بين العقد الفضولي والاجازة كان المال ملكاً للمالك الأول بالاعتبار السابق، فإذا أجاز المالك العقد أصبح المال من الآن ملكاً للمشتري أو المستأجر في نفس هذه الفتره الزمنية المحدده فيكون المال الواحد ملكاً لاثنتين في زمن واحد باعتبارين مختلفين زماناً ولا مانع من ذلك.

فالنتيجه، أنه لا محذور من أن يكون مال واحد في زمن واحد موضوعاً لملكه زيد وملكه عمرو معاً إذا كان زمان اعتبار إحداهما غير زمان اعتبار الأخرى، ومن هنا تختلف الأحكام الوضعيه عن الأحكام التكليفيه، فإن المعيار في الأحكام التكليفيه انما هو بتعدد زمان المعتبر سواء أكان زمان الاعتبار واحداً أم كان متعدداً بينما يكون المعيار في الأحكام الوضعيه على عكس ذلك تماماً كما

تعليق المحقق النائيني قدس سره عليه

و أما تعليق المحقق النائيني قدس سره على ذلك فملخصه: «أن اختلاف زمان اعتبار ملكيه مال واحد لشخصين لا يدفع إشكال اجتماع مالكين على مملوك واحد في زمن واحد، لأن اختلافهما كاختلاف زمانى الحكم بحكمين متضادين، لوضوح أن اعتبار المولى في زمان ملكيه عين شخصيه لزيد في يوم الجمعه مثلاً، وفي زمان آخر لعمره في نفس هذا اليوم تناقض واضح، فإذن لافرق من هذه الناحيه بين الأحكام التكليفيه و الأحكام الوضعيه» (٢) هذا.

إيراد السيد الأستاذ قدس سره على المحقق النائيني قدس سره

وقد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بتقريب أن الأحكام الوضعيه تختلف عن الأحكام التكليفيه ولا تشترك معها في ملاك الاستحاله والامكان، وذلك لأن الأحكام التكليفيه تابعه للملاكات و المبادئ في متعلقاتها ومرتبه عليها في الخارج، فلذلك لا يمكن أن يكون فعل واحد في زمن واحد متعلقاً للوجوب و الحرمة معاً و إن كان زمان تعلق الوجوب به غير زمان تعلق الحرمة به، لأن مناط الاستحاله انما هو بوحده زمان المتعلق و إن كان زمان التعلق متعدداً، لأن لازم وحده زمانه اجتماع الاراده و الكراهه فيه و الحب و البغض و المصلحه و المفسده، و من الواضح استحاله اجتماع كل ذلك في شىء واحد، ولهذا لا أثرتعدد زمان الحكم والاعتبار إذا كان زمان المتعلق و المحكوم به واحداً، فإذن ملاك الامكان انما هو بتعدد زمان المتعلق و إن كان زمان الحكم والاعتبار واحداً وملاك الاستحاله انما هو بوحده و إن كان زمان الحكم والاعتبار متعدداً.

و هذا بخلاف الأحكام الوضعيه، فإنها تابعه لجهات المصالح و المفساد النوعيه

١- (١) - حاشيه المكاسب للمحقق الخراسانى ص ٥٨ ٦٢.

٢- (٢) - المكاسب و البيع تقرير أبحاث المحقق النائيني (قدس سره) للشيخ محمد تقى الآملى (قدس سره) ج ٢ ص ٨٤.

فى نفس جعلها واعتبارها لا- فى متعلقاتها، وعلية فتكون الأحكام الوضعيه فى ظرف النقيض مع الأحكام التكليفيه، فإن ملاك الاستحاله فى الأول وحده زمان المتعلق سواء أكان زمان الحكم والاعتبار أيضاً واحداً أم متعدداً، وملاك الاستحاله فى الثانيه وحده زمان الاعتبار سواء أكان زمان المعبر واحداً أيضاً أم لا، فلايمكن اعتبار حكمن وضعين فى زمن واحد لموضوعين و إن كانا مختلفين زماناً، لوضوح أنه لا ملاك فيه إلا فى اعتبار أحدهما دون كليهما معاً، فهذا يستحيل اعتبار كليهما معاً لأنه بلا ملاك ومبرر ومع عدم الملاك يكون لغواً فلايمكن صدوره من المولى الحكيم، ولكن لا مانع من أن تقتضى مصلحه فى وقت اعتبار ملكيه مال لزيد فى زمان وتقتضى مصلحه اخرى فى وقت آخر ملكيته لعمرو فى نفس هذا الزمان، فيكون زمان الاعتبار متعدداً وزمان المعبر واحداً ولا محذور فيه، لأن المصلحه تختلف باختلاف الأزمنه و المفروض أن المصلحه فى نفس الاعتبار لا فى المعبر.

فالتنجه، أن ملاك الاستحاله فى الأحكام الوضعيه يختلف عن ملاك الاستحاله فى الأحكام التكليفيه(1) هذا.

تعليق على كلام المحقق النائيني و السيد الأستاذ قدس سره

ولنا تعليق على كلام كل من المحقق النائيني و السيد الأستاذ ٠:

أما التعليق على الأول، فلأن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن لازم وحده زمان معتبرين لموضوعين هو كون شىء واحد مملوكاً لمالكين فى آن واحد و هو مستحيل، مبنى على الخلط بين كونه مملوكاً لهما فى عالم الاعتبار و الجعل وبين كونه مملوكاً لهما فى عالم الخارج و ترتيب الآثار فيه، لأن المحال هو الثانى دون الأول، إذ لا مانع من اعتبار شىء واحد ملكاً لفردين فى زمن واحد، أو فقل انه

ص: ٤٩٣

لا- مانع من اجتماع مالكين على مملوك واحد في زمن واحد في عالم الاعتبار ولا يلزم منه اجتماع مثلين أو ضدّين أو نقيضين، لوضوح أن التماثل و التضاد و التناقض جميعاً من الصفات الطارئة على الأمور التكوينية الخارجيه ولوازمها، و أما الأمور الاعتباريه التي لا واقع موضوعى لها في الخارج ماعدا اعتبار المعبر، فلا يعقل فيها التماثل و التضاد و التناقض.

و أما التعليق على كلام السيد الأستاذ قدس سره، فلأن ما ذكره أيضاً مبنى على الخلط بين فعليه المعبر بفعله الاعتبار وبين فعليته بفعله موضوعه في الخارج، فإن الذى هو متأخر عن الاعتبار زما الثاني دون الأول، بيان ذلك أن الأحكام الشرعيه المجعوله بنحو القضايا الحقيقيه التي ترجع إلى قضايا شرطيه لباً يكون مقدمها وجود الموضوع الفرضى وتاليها ثبوت الحكم له كذلك، مثلاً- وجوب الحج مجعول في الشريعه المقدسه بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المفروض وجوده في الخارج، و هذا الجعل لا يتوقف على وجود الموضوع فيه و المجعول بهذا الجعل فعلى بفعليته، لأن الجعل و المجعول شىء واحد ذاتاً ووجوداً والاختلاف بينهما في الاضافه كالايجاد و الوجود في الأمور التكوينية، ولا يعقل أن يكون الجعل فعلياً دون المجعول والاعتبار فعلياً دون المعبر والانشاء فعلياً دون المنشأ، فإن معنى ذلك أن الجعل ليس بفعلى، ولهذا لا يعقل أن يقال أن الايجاد فعلى دون الوجود، و أما فعليه المجعول و المنشأ بفعله موضوعه في الخارج فهي ليست بمعنى فعليه الحكم المجعول، ضروره أن الحكم المجعول لا يعقل أن يوجد في الخارج وإلا لكان خارجياً لا اعتبارياً و هذا خلف، بل بمعنى أن فاعليته بفعله موضوعه فيه، لأن فعليه الحكم إنما هي بفعله الجعل والانشاء في عالم الاعتبار ولا يعقل أن تكون له فعليه اخرى معلوله لفعله موضوعه في الخارج، ومن هنا قلنا إن للحكم مرتبه واحده و هي مرتبه الجعل والاعتبار على أساس أن الحكم

أمر اعتبارى لواقع موضوعى له إلّا- فى عالم الاعتبار، ويستحيل أن يوجد فى الخارج، نعم إذا تحقق موضوعه فى الخارج تحققت فاعليته ومحركيته فيه و هى أمر تكوينى، و أما الحكم الشرعى فهو فعلى فى عالمه و هو عالم الجعل و الاعتبار و لا يعقل وجوده فى عالم آخر.

ومن هنا يكون المجعول و المعتبر و المنشأ عين الجعل و الاعتبار و الانشاء فلا يفرق بينهما إلّا- بالاعتبار كالايجاد و الوجود فى التكويتات، ولهذا لا يتصور الانفكاك بينهما، فإذا انشأ المولى وجوب الحج على المستطيع المفروض وجوده فى الخارج، فقد تحقق وجوبه بالوجود الانشائى فى عالم الاعتبار و الذهن ولا يعقل تأخره عنه كيف فإنه عينه وجوداً، والاختلاف بينهما يكون بالاعتبار، فإنه باعتبار إضافته إلى الجاعل انشاء و جعل و باعتبار اضافته إلى وعائه منشأ و مجعول وإلّا فهو وجود اعتبارى واحد تحقق بنفس الانشاء و الجعل وكذلك الحال فى الأحكام الوضعيه، فإن المولى إذا اعتبر ملكيه شىء لشخص فقد تحققت الملكيه بوجودها الاعتبارى، نعم أنها قد تكون مشروطه بشرط متأخر كما فى الوصيه التملكيه، فإن الشخص إذا اعتبر ملكيه مكتبته مثلاً- لعالم خاص بعد موته، فليس معناه أن الاعتبار فعلى و المعتبر و هو ملكيه المكتبه متأخر إلى ما بعد الموت، ضروره أن اعتبار الملكيه إذا كان فعلياً، فبطبيعته الحال تكون الملكيه بوجودها الاعتبارى فعليه، لأن وجودها الاعتبارى عين وجود الاعتبار و ليس هنا وجودان:

أحدهما: وجود الاعتبار و الجعل.

والآخر: وجود المعتبر و المجعول بل وجود واحد وله اضافتان إلى الفاعل وإلى المفعول، ومعنى أنها مشروطه بالشرط المتأخر ان ترتيب آثارها عليها فى

الخارج منوط بتحقيق هذا الشرط، فإذا مات الموصى صارت الملكية المعتره و المنشأ فعليه أى آثارها بفعليه شرطها فى الخارج و هو الموت، لأن ما هو منشأ بانشاء المولى و معتبر باعتباره فلا يعقل أن يكون متأخراً عن الانشاء أو متقدماً عليه لأنه عين الانشاء كما عرفت، و أما ما هو متأخر عن الانشاء والاعتبار و هو فعليته بفعليه موضوعه و شرطه فى الخارج فهو ليس بمنشأ و معتبر من قبل المولى.

نتيجه البحث

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هى أن ما هو منشأ بالانشاء و المعتر بالاعتبار عين الانشاء والاعتبار و هذا يعنى أنه لا وجود له غير الوجود الانشائى والاعتبارى ولا يعقل أن يكون المنشأ و المعتر منفكاً عن الانشاء والاعتبار لأنه من انفكاك الشئ عن نفسه و هو مستحيل، و أما ما هو المشهور بين الأصوليين، و قد تبنت عليه مدرسه المحقق النائينى قدس سره من أن مرتبه المجعول غير مرتبه الجعل و هى مرتبه فعليته الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج مبنى على التسامح و عدم الدقه، لأن مرتبه المجعول بهذا المعنى ليست من مراتب الحكم، بداهه أن الحكم بما هو اعتبار لا يعقل أن يوجد فى الخارج بوجود موضوعه فيه وإلا لكان خارجياً لا اعتبارياً و هذا خلف.

ومن هنا قلنا: أن للحكم مرتبه واحده و هى مرتبه الجعل والاعتبار، لأن هذه المرتبه مرتبه وجود الحكم و فعليته فى عالم الاعتبار و الذهن ولا يتصور وجوده فى عالم آخر هذا من ناحيه.

كلام السيد الأستاذ قدس سره فى الإجازة المتأخره

ومن ناحيه اخرى، ذكر السيد الأستاذ قدس سره ان الاجازة المتأخره بما أنها تعلقت بالعقد السابق الصادر من الفضولى فيكون هو المجاز و المشمول للعمومات مثل:

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) و «وَ أَحْيَلِ اللَّهُ الْبَيْعَ» (٢) ونحوهما، فإذاً يكون الممضى بها العقد السابق على أساس تعلق الاجازة به، فإذا كان العقد السابق فبطبيعته الحال كانت الملكية المنشأه من حين تحققه و إن كان اعتبارها وإنشائها من حين الاجازة، فالكشف بهذا المعنى يكون على القاعده فلا يحتاج إلى دليل خاص، وقد سَمَى السيد الأستاذ قدس سره ذلك بالكشف الانقلابي (٣).

المناقشه في كلام السيد الأستاذ قدس سره

ولكن للمناقشه فيه مجالاً وذلك لأن الاجازة و إن كانت أمراً تعلقياً إلا أن تعلقها بالعقد السابق من حينها لا من السابق وأنه مشمول لاطلاق دليل الامضاء من الآن، وعليه فبطبيعته الحال يكون اعتبار ملكيه المبيع للمشتري من حين الاجازة، فلذلك يكون اتصافه بالمالكيه له من هذا الحين لا- من السابق لوضوح أنه الآن صار مالكاً، ومن هنا قلنا إن مقتضى القاعده النقل في العقد الفضولي دون الكشف.

و إن شئت قلت: ان اتصاف العقد الفضولي بوصف المجاز و الممضى انما هو من حين الاجازة، فإنه من هذا الحين يكون متصفاً بهذا الوصف و مشمولاً لدليل الصحه لا- من السابق فوصف المجاز للعقد السابق من الآن لا من الأول، إذ فرق بين أن يكون وصف المجاز من السابق وبين أن يكون للعقد السابق من الآن، كما أنه فرق بين أن يكون العقد مشمولاً لدليل الامضاء من الآن أى حين الاجازة وبين أن يكون مشمولاً له من السابق، وفي كلام السيد الأستاذ قدس سره خلط بين الأمرين، ولهذا بنى على الكشف الانقلابي، ولكن من جهه وضوح الفرق بين

ص: ٤٩٧

١- (١) - سورة المائده آيه ١.

٢- (٢) - سورة البقره آيه ٢٧٥.

٣- (٣) - مصباح الفقاهه ج ٤ ص ١٥٠.

الأمرين قد بينا في باب العقد الفضولي أن مقتضى القاعده في الاجازه النقل لاالكشف وحصول النقل والانتقال من حينها لا من السابق.

كلام السيد الأستاذ قدس سره في الملاقى لأحد أطراف العلم الاجمالي

ونظير ذلك ما ذكره قدس سره في بحث الملاقى لأحد أطراف العلم الاجمالي، وحاصل ما أفاده قدس سره هناك أن المعيار في انحلال العلم الاجمالي بعلم إجمالي آخر انما هو بتقدم المعلوم بالاجمال فيه على المعلوم بالاجمال في الأول لا بتقدم العلم مثال ذلك إذا علم شخص بنجاسه أحد إنائين يوم الخميس، وفرضنا أن أحدهما أسود و الآخر أبيض، وفي يوم الجمعة علم اجمالاً- بوقوع نجس يوم الاربعاء في الاناء الأسود أو الأحمر وحيث إن تنجيز العلم انما هو بملاك صفه كاشفيته وطريقيته إلى الواقع لا بملاك أنه صفه خاصه في النفس في مقابل سائر صفاتها، فإذا تعلق بنجاسه شيء في الزمن السابق ولو اجمالاً أدى إلى تنجزه من زمانه السابق وترتيب آثاره عليه من ذلك الزمان وعلى هذا، فالعلم الاجمالي الحادث يوم الجمعة اما بنجاسه الاناء الأسود أو الأحمر من يوم الأربعاء، فحيث إن معلومه الاجمالي متقدم على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الحادث يوم الخميس فهو يوجب تنجزه من يوم الأربعاء، وعلى أثر ذلك ينحل العلم الاجمالي الحادث يوم الخميس باعتبار أن أحد طرفيه و هو الاناء الأسود منجز من يوم الأربعاء بمنجز آخر، فإذا لا أثر له بالنسبه إليه لأن من شروط تنجيز العلم الاجمالي أن لا يكون بعض أطرافه منجزاً بمنجز آخر سابق (١).

الجواب عما ذكره قدس سره

والجواب عما ذكره قدس سره: هو أن تنجيز العلم الاجمالي و إن كان من جهه صفه كاشفيته عن الواقع وطريقيته إليه لا بما هو موجود في النفس وصفه من صفاتها إلا أن أثره تنجز متعلقه و هو المعلوم بالاجمال من حين حدوثه لا من السابق

ص: ٤٩٨

بمعنى أنه صار منجزاً من زمن حصول العلم لا من زمن تحقق المعلوم، فإذاً يكون المتقدم زمناً ذات المعلوم بالاجمال لاوصف تنجزه، فإنه من الآن على أساس أنه أثر العلم الاجمالي و الأثر لايمكن أن ينفك عن المؤثر و المعلوم عن العله، فالعلم الاجمالي الحادث يوم الجمعه المتعلق بنجاسه أحد الانائين المذكورين من يوم الأربعاء منجز لها من يوم الجمعه، فظرف التنجز يوم الجمعه وظرف ذات المنتجز أى بقطع النظر عن وصف تنجزه يوم الأربعاء، فيكون تنجزه من الآن و فرق بين أن يكون التنجز من السابق، وبين أن يكون للأمر السابق من الآن و المقام من قبيل الثانى، لأن التنجز حيث إنه أثر العلم الاجمالي فبطبيعته الحال كان يحدث بحدوثه على أساس مبدء التعاصر بين العله و المعلوم و الأثر المؤثر وعلى هذا، فالعلم الاجمالي الحادث يوم الجمعه المتعلق بنجاسه أحد الانائين من يوم الأربعاء منجز لها من الآن أى من آن حدوثه، ولا يعقل أن يكون منجزاً لها من يوم الأربعاء وإلا لزم انفكاك أثره عنه، لأن التنجز من يوم الأربعاء لايمكن أن يكون مستنداً إلى العلم الاجمالي الحادث يوم الجمعه.

و إن شئت قلت: إن العلم الاجمالي الحادث يوم الجمعه و إن كان متعلقه نجاسه أحد الانائين من يوم الأربعاء إلا أن تنجزه لها من يوم الجمعه، و هو آن حدوثه ولا يعقل أن يكون من يوم الأربعاء، بداهه أنه لايمكن أن يكون أثره حادثاً من يوم الأربعاء ومؤثره و هو العلم الاجمالي حدث يوم الجمعه، لأن تأثيره فيه اما أن يرجع إلى تأثير المعدوم فى الوجود، لفرض أن العلم الاجمالي كان معدوماً يوم الأربعاء أو إلى تأثير المتأخر فى المتقدم زماناً و كلاهما محال، لأن مبدء التعاصر بين الأثر و المؤثر و العله و المعلوم ضرورى، نعم أنه تعلق بأمر سابق لا أنه سابق و فرق بين الأمرين، وعلى هذا فكان ينبغى للسيد الأستاذ قدس سره أن يقول: بأن العلم الاجمالي الحادث يوم الجمعه منحلّ حكماً بالعلم الاجمالي الحادث يوم

الخميس على أساس أن أحد طرفي العلم الاجمالي المتأخر منجز بمنجز سابق، و هو العلم الاجمالي المتقدم الحادث يوم الخميس، ولكن هذا غير صحيح كما يظهر حاله من خلال البحوث الآتية، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، لو سلمنا أن العلم الاجمالي يوجب تنجز المعلوم بالاجمال من زمانه و إن كان متقدماً على زمان العلم، فإذا علم اجمالاً يوم الجمعه بنجاسه أحد الانائين من يوم الأربعاء كان منجزاً لها من يوم الأربعاء، فمع ذلك لا يتم ما أفاده قدس سره من الانحلال بمعنى أنه لا يوجب انحلال العلم الاجمالي الحادث يوم الخميس، بنكته أن المعلوم بالاجمال فيه متأخر عن المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الحادث يوم الجمعه.

بيان ذلك أن التنجز من أثر العلم ويدور مداره حدوثاً وبقاءً ولا يعقل بقاءه إذا زال العلم بقاءً وإلا كان لازمه بقاء المعلول بلا عله و هو محال، فحدوث التنجز بحدوث العلم وبقائه ببقائه بمعنى أن وجوده الثاني في الآن الثاني انما هو بوجود العلم في هذا الآن، ولا يمكن أن يكون تنجزه في الآن الثاني مستنداً إلى وجود العلم في الآن الأول، لأن المعلول مقارن للعله زماناً فلو كان تنجزه في الآن الثاني مستنداً إلى وجود العلم في الآن الأول لزم أحد محذورين اما وجود المعلول فيه بلا عله أو استغناء الشيء في بقاءه عن العله وكلا الأمرين محال.

أما الأول، فلأن من أوليات ما يدركه البشر في حياته الاعتيادية اليومييه مبدء العليه القائل بأن لكل شيء عله، لأن كل انسان يجد في صميم ذاته ما يبعثه ويحركه إلى تعليل ما يجد من حوادث ووقائع في العالم وتبرير وقوعها من طريق استكشاف عللها وأسبابها، وهذا المحرك و الباعث موجود في طبيعه الانسان فطرهً وذاتاً بل هو موجود في طبيعه الأطفال و المجانين بل في الحيوانات، فإن

الحيوان إذا سمع صوتاً يلتفت غريزياً إلى مصدره، فالإنسان يواجه دائماً السؤال لماذا عند وجود حادثه أو وقوع ظاهره وهكذا.

و أما الثانى، فلأن مبدء التعاصر بين العله و المعلول من المبادئ العقلية الضرورية، بداهه أن فرض استغناء المعلول فى بقائه عن العله فرض غير معقول ومستحيل، إذ كيف يعقل أن يكون المعلول الذى هو عين الربط بالعله و التعلق بها ذاتاً ووجوداً مستغنياً عنها بقاءً وإلا- لزم انقلاب الممكن واجباً، وعلى ضوء هذا الأساس، فإذا علم اجمالاً بنجاسه أحد إنائين يوم السبت فإنه ينتج النجاسه المعلومه بالإجمال فى يوم السبت ويستمر تنتجها باستمرار العلم الاجمالى، وطالما يكون العلم الاجمالى بها موجوداً فتنتجها موجود لأنه أثره ويدور مداره حدوثاً وبقاءً، فالتنتج فى كل آن معلول للعلم فى ذلك الآين وعليه فتنتج النجاسه المذكوره فى كل وقت معلول لوجود العلم الاجمالى فيه، ولا-يمكن أن يكون تنتجها فى يوم الأحد بقاءً معلولاً لوجود العلم الاجمالى بها يوم السبت وإلا لزم إما وجود المعلول فيه بلا عله و هو وجود التنتج فى يوم الأحد بدون العلم فيه واستغناه عنها، وكلاهما محال كما عرفت.

مناقشه مدرسه المحقق النائنى قدس سره

وعلى ذلك، فإذا علم يوم الأحد بملاقاه الاناء الثالث لأحد الانائين المذكورين فيه، تولد منها علم اجمالى آخر فى يوم الملاقاه و هو العلم الاجمالى اما بنجاسه الاناء الملاقى بالكسر أو الطرف الآخر، فهل هذا العلم الاجمالى المتأخر منجز أم لا فيه وجهان، فالمعروف و المشهور بين الأصوليين أنه لا يكون منجزاً ولا أثر له وتبنت على ذلك مدرسه المحقق النائنى قدس سره وعلله بأن أحد طرفى العلم الاجمالى الثانى منجز بمنجز سابق و هو العلم الاجمالى الأول و المنجز لا يقبل

ولكن هذا البيان غير صحيح لأنه مبني على نقطه خاطئه و هي أن العلم الاجمالي الأول منجز للمعلوم بالاجمال بحدوثه حدوثاً وبقاءً أى فى تمام الآتات و الأزمنه الطويله من يوم السبت إلى يوم الأحد وهكذا، وعليه فيكون أحد طرفى العلم الاجمالي الثانى منجزاً بمنجز سابق فلا- أثر له. وهذا معنى انحلاله حكماً بالعلم الاجمالي الأول، و أما خطأ هذه النقطه، فقد عرفت أن التنجز معلول للعلم الاجمالي ويدور مداره حدوثاً وبقاءً، ولا يعقل أن يستند تنجز المعلوم بالاجمال فى الآن الثانى إلى العلم الاجمالي فى الآن الأول بل تنجزه فى كل آن مستند إلى وجود العلم فى ذلك الآن، وعلى هذا ففى آن حدوث العلم الاجمالي الثانى و هو يوم الأحد فقد اجتمع على الاناء المشترك منجزان فى هذا اليوم أحدهما العلم الاجمالي الأول، والآخر العلم الاجمالي الثانى، وحينئذٍ فلا-يمكن أن يكون تنجزه مستنداً إلى العلم الاجمالي الأول فى هذا الآن، لأنه ترجيح من غير مرجح بعدما كانت نسبه كلا-العلمين فى آن الاجتماع إليه على حدّ سواء، كما لا-يمكن أن يكون مستنداً إلى العلم الإجمالى الثانى بنفس الملا-ك فإذن لا محاله يكون تنجزه فى آن الاجتماع مستنداً إلى كليهما معاً، هذا نظير اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد، فإنه لا محاله يكون مستنداً إلى كليهما معاً لا إلى احدهما، فمن أجل ذلك قد بيننا على وجوب الاجتناب عن الملاقى لأحد أطراف العلم الاجمالي و إن كانت الملاقاه و العلم بها متأخره عن العلم الاجمالي الأول، و هذه الكبرى بعينها تنطبق على المثال المتقدم و هو العلم الاجمالي الحادث يوم الجمعه بنجاسه أحد الانائين من يوم الأربعاء، فإنه على تقدير

تسليم ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أنه يوجب تنجزها من يوم الأربعاء، فمع ذلك لا يوجب انحلال العلم الاجمالي الحادث يوم الخميس بنجاسه أحد الانائين فيه، وذلك لأن نجاسه أحد الانائين المذكورين قد تنجزت من يوم الأربعاء في تمام قطاعاتها الزمانيه الطويله إلى يوم الجمعة وبعده طالما يكون العلم الاجمالي باقياً، وفي يوم الخميس قد اجتمع على الاناء المشترك علمان اجماليان هما العلم الاجمالي الحادث يوم الجمعة و العلم الاجمالي الحادث يوم الخميس باعتبار أنه طرف لكلا العلمين معاً.

عدم تماميه ما تبناه المشهور و مدرسه النائيني قدس سره

و قد تقدم أن تنجز المعلوم بالاجمال في كل آن منوط بوجود العلم الاجمالي في هذا الآن، وعلى هذا ففي آن اجتماع العلمين عليه فلا يمكن أن يكون تنجزه مستنداً إلى أحدهما المعين، لأنه ترجيح بلا مرجح بعدما كانت نسبه كلا العلمين إليه نسبه واحده، فإذا لا محاله يكون تنجزه مستنداً إلى كليهما معاً كما هو الحال في كل مورد من موارد اجتماع علمتين مستقلتين على شيء واحد.

فالتتيجه، أن ما هو المشهور و قد تبنت عليه مدرسه المحقق النائيني قدس سره غير تام.

القول الرابع: مختار الشيخ الأنصاري قدس سره

و أما القول الرابع: و هو ان الخروج واجب فعلاً- وليس بمنهي عنه لا- فعلاً- ولا بالنهاي السابق الساقط بالاضطرار، فقد اختار هذا القول شيخنا الأنصاري قدس سره وتبعه فيه المحقق النائيني قدس سره، و قد أفاد المحقق النائيني قدس سره في وجه ذلك أن الخروج داخل في كبرى قاعده التخليه بين المال ومالكه الواجبه شرعاً ويكون من صغريات هذه القاعده لا- قاعده الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فله في المقام دعويان:

الأولى: ان الخروج غير داخل في كبرى قاعده الامتناع.

الثانية: إنه داخل في كبرى قاعده التخليه.

أما الدعوى الأولى، فقد استدل قدس سره عليها بوجه:

الاستدلال الأول على الدعوى الأولى

الوجه الأول:

ان الداخل في هذه القاعده هو ما إذا عرض على المكلف الامتناع عن امتثال الواجب أو الحرام وكان ذلك باختياره وإرادته، كمن ترك المسير إلى الحج عامداً ملتفتاً فإنه يؤدي إلى امتناع الاتيان بالحج في وقته، وهذا الضابط لا ينطبق على الخروج لأنه مقدور للمكلف قبل الدخول في الأرض المغصوبه وبعد الدخول فيها، غايه الأمر إذا دخل فيها فهو حينئذٍ وإن كان مضطراً إلى الكون فيها الجامع بين البقاء والخروج إلا أن ذلك أجنبي عن الاضطرار إلى خصوص الغصب بالخروج كما هو محل الكلام، ضروره أن الاضطرار إلى الجامع لا يستلزم الاضطرار إلى كل فرد من أفراده بحدّه، مثلاً لو اضطر المكلف إلى التصرف في ماء جامع بين ماء مباح وماء مغصوب فهو لا يوجب جواز التصرف في المغصوب لعدم اضطراره إليه، ولو تصرف فيه كان آثماً ومستحقاً للعقاب وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الاضطرار إلى مطلق الكون في الأرض المغصوبه الجامع بين البقاء والخروج لا يستلزم الاضطرار إلى خصوص الخروج بل هو بيد المكلف وتحت اختياره وجوداً وعدمياً بدون أن يعرض عليه ما يوجب امتناعه عنه، ولذلك لا يكون الخروج داخلاً تحت قاعده الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار(1).

الجواب عن هذا الوجه

والجواب: ان هذا الوجه مبني على نقطه خاطئه و هي أن المراد من الامتناع في القاعده خصوص الامتناع التكويني لا الأعم منه ومن التشريعي. وعلى هذا فلا يكون الخروج من مصاديق القاعده وصغرياتها باعتبار أنه غير ممتنع تكويناً

ص: ٥٠٤

على من دخل الأرض المغصوبه باختياره ولا يكون مضطراً إليه، لأنه انما يكون مضطراً إلى الجامع بين البقاء و الخروج بعد الدخول فيها لا- إلى خصوص الخروج، ولكن هذه النقطة خاطئه وغير مطابقه للواقع وذلك لوضوح انه لافرق في الدخول في كبرى قاعده الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار بين أن يكون الامتناع الناشىء من الاضطرار بسوء الاختيار تكوينياً كامتناع أعمال الحج لمن ترك المسير إليه أو ما شاكل ذلك أو تشريعاً كالزام الشارع المكلف بفعل شىء أو بترك آخر، فإنه و إن كان قادراً على ترك الأول وفعل الثانى تكويناً إلا- أنه غير قادر على ذلك تشريعاً و الممنوع الشرعى كالممتنع العقلى، فإن الميزان فى جريان هذه القاعده هو ما كان امتناع الامتثال مستنداً إلى سوء اختيار المكلف وإرادته، والنكته فى ذلك أن هذه القاعده بما أنها قاعده عقليه فيكون عمومها وخصوصها بيد العقل، وحيث إن الامتناع من الامتثال الطارىء على المكلف مانع من الخطاب و إن كان بسوء اختياره وإرادته لأنه لغوغير مانع من العقاب، لأنه ليس من العقاب على أمر غير اختيارى فهو لا يختص بالامتناع التكوينى، فإن العقل كما يحكم بأن الامتناع التكوينى مانع من الخطاب حيث إنه معه يكون لغواً كذلك يحكم بأن الامتناع التشريعى مانع منه بعين الملاك، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الامتناع قهرياً أو بسوء الاختيار، وعلى هذا الأساس فالخروج فى المثال داخل فى القاعده ومن مصاديقها، لأنه و إن كان غير ممتنع تكويناً إلا انه ممتنع تشريعاً، فإن من دخل الأرض المغصوبه بسوء اختياره فأمره يدور بين البقاء فيها و الخروج، وحيث إن البقاء فيها من أقوى القبيحين وأكثر المحذورين، فهو محرّم عليه فعلاً ومع له لا يمكن أن يكون الخروج أيضاً محرّماً عليه لاستلزامه التكليف بغير المقدور، فأذن لا محاله يسقطا لخطاب التحريم بالخروج لاضطراره إليه و امتناع تركه تشريعاً، والممنوع

الشرعى كالممتنع العقلى وحيث إنه كان بسوء اختياره فلا ينافى العقاب عليه وإنه ليس من العقاب على أمر غير اختيارى بل هو عقاب مستند إلى اختياره.

والخلاصه: أنه لا وجه لتخصيص الامتناع فى القاعده بالامتناع التكوينى، فإن ضابط الامتناع فيها هو أن يكون مانعاً من الخطاب بأن يكون الخطاب معه لغواً، ومن الواضح إنه لا فرق فى ذلك بين الامتناع التكوينى والامتناع التشريعى فكما أن الأول مانع منه فكذلك الثانى.

الوجه الثانى:

أن مورد هذه القاعده هو ما إذا كان ملاك الواجب تاماً فى ظرفه من دون دخل لمقدماته الاعداديه فيه كملاك الحج فإنه تام فى ظرفه بعد تحقق الاستطاعه بمقتضى الآيه الشريفه وغيره ولا تتوقف تماميه ملاكه على الاتيان بمقدماته الاعداديه، وعلى هذا فإن أتى بمقدماته المفوته تمكن من الاتيان بالحج، و أما إذا ترك الاتيان بها بسوء اختياره امتنع عليه الاتيان بالحج فى وقته وحيث إن هذا الامتناع كان بسوء اختياره فلا مانع من العقاب عليه، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، ومن هنا إذا ألقى شخص نفسه من شاهق أو فى بحر بسوء اختياره فمات استحق العقاب عليه، هذا هو الملاك فى جريان هذه القاعده، ومن الواضح أن هذا الملاك غير موجود فى المقام، لأن الخروج قبل الدخول فى الأرض المغصوبه لم يكن مشتملاً على الملاك، فإن الدخول فيها من المقدمات التى لها دخل فى تحقق القدره على الخروج واتصافه بالملاك، لوضوح أن الخطاب متوجه إلى الداخل فى الأرض المغصوبه بالخروج عنها، فلهذا لا يكون الخروج داخلاً فى القاعده.

و إن شئت قلت: ان المكلف إذا ترك الدخول فى الأرض فلا يكون مكلفاً بالخروج ولا ملاك له حينئذٍ حتى يستحق العقاب على تركه، و أما إذا دخل فيها

فيجب عليه الخروج منها عقلاً- وشرعاً، فيكون الدخول فيها شرطاً في اتصافه بالملاك فإذا كان أمر الخروج كذلك فلا يكون داخلياً في القاعده.

والخلاصه: ان كل واجب يكون ملاكاً تاماً في ظرفه من دون دخل لمقدماته الاعداديه في اتصافه بالملاك فهو داخل في القاعده على أساس أن المكلف إذا ترك الاتيان بمقدماته المذكوره وكان بسوء اختياره وإرادته امتنع عليه امتثال الواجب في ظرفه، وحيث إن ملاك تام فيستحق العقاب على تفويته باعتباره أنه بسوء اختياره، وكل واجب تكون مقدمته دخيله في اتصافه بالملاك وبدون الاتيان بها فلا ملاك له فهو غير داخل في القاعده، لأنه إذا ترك مقدمته لم يفت منه شيء إذ لا وجوب له ولا ملاك قبل الاتيان بها، فإذا لم يكن هناك واجب امتنع امتثاله بسوء اختياره لكي يكون داخلياً في القاعده، فالسالبه بانتفاء الموضوع وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الخروج قبل الدخول غير واجب في ظرفه ولا مشتمل على الملاك حتى يمتنع امتثاله بترك مقدمته، ولهذا لا يكون داخلياً في قاعده الامتناع هذا.

الجواب عن الوجه الثاني

والجواب: ان هذا الوجه مبني على ما بنى عليه قدس سره من وجوب الخروج شرعاً باعتبار أنه مصداق للتخليه الواجبه من قبل الشرع وليس بمنهي عنه، فإنه على هذا المبني لا يكون الخروج داخلياً في القاعده باعتبار أن المكلف إذا ترك مقدمته و هي الدخول في الأرض المغصوبه فلا ملاك للخروج ولا وجوب حتى يقال أنه ممتنع بترك مقدمته بسوء اختياره، ولكن سوف يأتي أن الخروج ليس بواجب فإنه لا يكون مصداقاً للتخليه بل هو تصرف في مال الغير ومحرم بالحرمة السابقه ومشمول على المفسده ومبغوض فالمكلف وإن كان مضطراً إليه إلا أنه لما كان بسوء اختياره، فيستحق العقاب عليه على أساس أن الامتناع بالاختيار لا ينافي

والخلاصه: إن الخروج لو قلنا بوجوبه شرعاً من باب أنه مصداق للتخليه لم يكن من مصاديق القاعده، لأنه قبل الدخول لا ملاك له ولا- وجوب وبعد الدخول فيها فهو واجب شرعاً، ولكن هذا القول لا- أساس له، واما بناء على ماهو الصحيح من أنه محرم بالحرمة السابقه بعد الدخول فيها بسوء اختياره، فهو داخل في القاعده ومن مصاديقها كما عرفت.

الوجه الثالث و الجواب عنه

الوجه الثالث: أن ملاك كون الشيء داخلًا تحت القاعده ومن صغرياتها هو أن يكون الاتيان بمقدمته سبباً للقدره عليه ليكون الآتى بها قابلاً لتوجيه التكليف إليه كالاتيان بمقدمات الحج المفوّته، فإن المكلف إذا أتى بها تمكن من الاتيان بالحج وقابلاً لتوجيه التكليف إليه فعلاً، و أما إذا ترك الاتيان بها عامداً ملتفتاً فهو يؤدي إلى امتناع الاتيان بالحج في وقته وسقوط وجوبه لأنه لغو، وحيث إن هذا الامتناع منته إلى سوء اختياره فلا يسقط العقاب عنه، وهذا هو الضابط في كون الشيء داخلًا في القاعده ومن مصاديقها وهذا الضابط لا ينطبق على المقام، فإن الانسان إذا دخل في الأرض المغصوبه كان ذلك يؤدي إلى سقوط الخطاب عن الخروج لا- أنه يوجب فعلية الخطاب به، لأن المكلف مخاطب بالخطاب التحريمي قبل الدخول في الأرض المغصوبه بقاءً وخروجاً، و أما إذا دخل فيها سقط الخطاب التحريمي عن الخروج لالزام المكلف به على أساس أنه أخف المحذورين وأقلّ القبيحين، فلهذا لا- يكون من مصاديق القاعده فما هو مصداق أن يكون على عكس ذلك تماماً، لأن الخطاب به فعلى إذا أتى المكلف بمقدماته وساقط إذا لم يأت بها.

والجواب، أولاً: ما ذكرناه في مبحث مقدمه الواجب من أن القدره على

الاتيان بذى المقدمه تتوقف على القدره بالاتيان بمقدماته لا أن القدره عليه تتوقف على الاتيان بها، فإذا كان المكلف قادراً على الاتيان بمقدمات الحرج فهو قادر عليه أيضاً، لأن المقدور بالواسطه مقدور فما ذكره قدس سره من أن الاتيان بالمقدمات الوجوديه يوجب القدره على الاتيان بالواجب وفعليه التكليف به لا يرجع إلى معنى صحيح.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن القدره على الواجب معلوله للاتيان بمقدماته الوجوديه إلا أن ذلك لا يرتبط بما هو ملاك هذه القاعده، فإن ملاكها هو ما إذا اضطرّ المكلف نفسه إلى ترك واجب أو فعل حرام بسوء اختياره وإرادته، ومنشأ هذا الاضطرار هو ترك المقدمه فى الواجب وفعالها فى الحرام كالدخول فى الأرض المغصوبه، ولا فرق فى ذلك بين أن تكون فعليه الخطاب بذى المقدمه معلوله للاتيان بمقدماته فى الخارج أو معلوله للقدره عليه، فإنه على كلا التقديرين إذا اضطرّ المكلف نفسه بسوء اختياره وإرادته إلى ترك الواجب أو فعل الحرام، فالتكليف وإن سقط بالاضطرار، لأن بقائه لغواً إلا أن ما هو روح التكليف وحقيقته لم يسقط، فلهذا يعاقب على تفويته تطبيقاً لقاعده الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار.

وثالثاً: إن ملاك دخول شىء تحت هذه القاعده هو اضطرار المكلف بسوء اختياره إلى تركه إن كان واجباً أو فعله إن كان محرماً، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون هذا الاضطرار تكوينياً أو تشريعياً، كما أنه لا فرق بين أن يكون هذا الاضطرار ناشئاً من ترك المقدمات الوجوديه أو الوجوبيه، كما إذا قوت الاستطاعه بسوء اختياره وإرادته، فالضابط فى هذه القاعده هو اضطرار المكلف إلى ترك الواجب أو فعل الحرام وكان ذلك بسوء اختياره سواءً أكان منشأ هذا

الاضطرار ترك المكلف المقدمات الوجوديه أو فعلها أم تفويت المقدمات الوجوديه، وعلى هذا فالخروج داخل في هذه القاعده ومن مصاديقها، فإن الانسان إذا دخل الأرض المغصوبه اضطر إلى الخروج منها، لأن في البقاء تصرف زائد، وحيث إن هذا الاضطرار كان بسوء الاختيار، فالخطاب و إن سقط عنه إلا أنه لا موجب لسقوط العقاب تطبيقاً للقاعده.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره قدس سره من الملاك لدخول الشيء تحت القاعده يختص بتطبيق هذه القاعده على موارد التكليف الوجوديه، ومن المعلوم أنه لا وجه لهذا التخصيص بل هو قدس سره أيضاً لا يلتزم به، والنكته في ذلك واضحه و هي أن هذه القاعده قاعده عقليه تتبع ملاكها وملاكها اضطرار المكلف إلى ترك الواجب أو فعل الحرام، وكان الاضطرار بسوء اختياره وإرادته فإنه ينافى الخطاب ولا ينافى العقاب و هي ليست قاعده تعبدية قابله للتقييد و التخصيص، ولا فرق في ذلك بين الواجب والحرام، غايه الأمر إن كانت المقدمه، مقدمه الواجب فتركها يؤدي إلى امتناع امتثاله والاضطرار إلى تركه، و إن كانت مقدمه الحرام ففعلها قد يوجب امتناع امتثاله والاضطرار إلى فعله تكوينياً كما إذا كانت المقدمه عله تامه لفعله و قد يوجب ذلك تشريعاً كما في مثل المقام، فإن الدخول في الأرض المغصوبه و إن لم يؤدي إلى امتناع ترك الخروج منها تكوينياً إلا أنه يؤدي إلى امتناع تركه تشريعاً بلحاظ أنه أقل المحذورين وأخف القبيحين، فما ذكره قدس سره في وجه أن الخروج غير داخل في القاعده من أن الدخول فيها يوجب سقوط الخطاب التحريمي عن الخروج من جهه الاضطرار إليه و امتناع تركه، فهو وجه لدخول الخروج في القاعده لا أنه وجه لخروجه عنها.

الوجه الرابع:

ان حكم العقل بلزوم الخروج من الأرض المغصوبه كاشف عن

أنه مقدور للمكلف وقابل لتعلق التكليف به وإلا فيستحيل أن يحكم العقل به، فإذا كان مقدوراً كان قابلاً لتعلق التكليف ومعه لا يكون داخلاً في القاعده ومن مصاديقها، لوضوح ان مورد القاعده هو ما إذا كان الفعل ممتنعاً وغير قابل لتعلق التكليف به، و أما إذا فرض أنه قابل لتعلق الحكم ولو عقلاً فلا موجب لسقوط الخطاب الشرعي عنه لا نه مقدور، فإذا كان قابلاً لتعلق الخطاب الشرعي به فلا يعقل أن يكون داخلاً في القاعده، لأن معنى كونه داخلاً فيها أنه غير قابل لتعلق الخطاب الشرعي به فلهذا يكون الفرضان متهافتان.

الجواب عنه

والجواب، أولاً: أن هذا الوجه مبني على تماميه الوجه الأول، و هو أن المراد من الامتناع في القاعده، الامتناع التكويني لا الأعم منه ومن التشريعي، ولكن قد تقدم أنه لا وجه لهذا التخصيص، فإن القاعده تشمل الامتناع التشريعي أيضاً فإنه كالامتناع التكويني مانع من الخطاب دون العقاب إذا كان بسوء الاختيار وقد مرّ تفصيله.

وثانياً: ان حكم العقل بوجوب الخروج لا يكشف عن حكم الشرع بوجوبه، لأن ملاك حكم العقل به انما هو كونه أقل المحذورين وأخفّ القبيحين بالنسبه إلى البقاء، و أما حكم الشرع به فإن كان ملاكه هو ملاك حكم العقل فهو تأكيد له وإرشاد إليه، وليس حكماً شرعياً مولوياً مع أن مقصوده هو الحكم المولوى و إن كان بملاك آخر فلا ملاك له في المقام، لفرض أن الخروج ليس محبوباً في نفسه ومشتماً على مصلحه ملزمه، إذ لا شبهه في أنه مبغوض في نفسه ومشتمله على مفسده ملزمه، غايه الأمر أن مبغوضيته أخفّ من مبغوضيه البقاء ودونها وكذلك مفسدته، ومع هذا كيف يمكن للشارع أن يأمر به ويحكم بوجوبه رغم أنه لا ملاك له، ومن الواضح أنه لا يمكن أن يأمر المولى بشيء

فالتجيه، فى نهايه المطاف ان ما ذكره المحقق النائى قدس سره من الوجوه لكون الخروج غير داخل فى قاعده الامتناع لا يتم شىء منها، فالصحيح هو أنه داخل فى هذه القاعده.

الكلام فى الدعوى الثانيه و ما أفاده المحقق النائى قدس سره

و أما الكلام فى الدعوى الثانيه، وهى أن الخروج داخل فى كبرى وجوب رد مال الغير إلى مالكه، فقد أفاد قدس سره انه بعد بطلان دخول الخروج فى كبرى قاعده الامتناع من ناحيه، وبطلان بقيه الأقوال فى المسأله من ناحيه اخرى، لا مناص من الالتزام بكونه داخلًا فى كبرى قاعده التخليه بين المال ومالكه.

وقد أفاد فى وجه ذلك (١) أنه لا- اشكال فى وجوب تسليم مال الغير إلى مالكه، وهذا الوجوب وجوب نفسى ناشىء من مصلحه لزوميه فى تسليم مال الغير إليه وردّه، والخروج فى المقام و إن كان تصرفاً فى مال الغير إلا أنه من ناحيه اخرى تخليه بين المال وصاحبه وتسليم له إليه.

الرد على ما أفاده المحقق النائى قدس سره

وفيه، أولاً: إن وجوب الخروج لا يمكن أن يكون وجوباً نفسياً ناشئاً من مصلحه لزوميه فى متعلقه ومصداقاً للتخلص من مال الغير وتسليمه إليه، وذلك لأن التخلص عباره عن الكون فى خارج الأرض المغصوبه وينطبق على أول خطوه خطأها الانسان فى خارجها، بينما الخروج عباره عن الكون فى الأرض المغصوبه، فهما عنوانان متضادان كالحركه و السكون فلا ينطبق أحدهما على الآخر، لوضوح أن عدم كون الحركات الخروجيه مصداقاً للتخلص أمر وجدانى، فلا يحتاج إلى برهان بداهه أن التخلص من الحرام غير الابتلاء

ص: ٥١٢

والاشتغال به، فلا يمكن انطباق أحدهما على الآخر وكون شيء واحد مصداقاً لهما معاً.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الخروج مصداق للتخلص عن مال الغير وتسليمه إليه إلا أن كبرى التخلّص كبرى عقليته ومن تبعات حكم العقل بحسن الطاعة والانقياد وقبح الإدانه والمعصيه وليس وجوبه وجوباً شرعياً، لأن جعل الوجوب الشرعى له بحاجه إلى ملاك ولا ملاك له، فإن عنوان تسليم مال الغير وتخليصه وردّه إلى صاحبه ونحو ذلك كلها من العناوين الانتزاعيه التى لا واقع موضوعى لها ماعدا منشأ انتزاعها و هو حرمة التصرّف فيه واستحقاق الإدانه والعقوبه عليه، و إنّ هذه العناوين جميعاً معرفات لحكم العقل بوجوب الاجتناب عن التصرّف فيه وليس وراء حرمة التصرّف فيه حكم نفسى آخر، فإذن لامقتضى لوجوب الخروج شرعاً، وقد ذكرنا فى ضمن البحوث السالفه ان الوجوب الحقيقى هو مركز حق الطاعة والمعصيه و هو يتوقف على وجود مصلحه ملزمه فى متعلقه على أساس ما ذكرناه فى محله من أن الإدانه والعقوبه انما هى على تفويت الملاك الملزم الذى هو حقيقه الوجوب وروحه، و أما الوجوب بما هو اعتبار فلا يقيم له بدونه. ومن هنا لا يستتبع الوجوب الغيرى الإدانه واستحقاق العقوبه على مخالفته باعتبار أنه ناشىء من ملاك الوجوب النفسى ولا ملاك فى متعلقه.

وعلى الجملة فالحرام و هو التصرف فى مال الغير بدون طيب نفسه مبعوض فى نفسه ومشمئ على مفسده ملزمه، و أما تركه فهو واجب عقلاً من باب تطبيق كبرى حكم العقل بوجوب الطاعة وقبح المعصيه، ويكون منشأ لانتزاع عنوان تسليم المال إلى صاحبه وردّه إليه وتخليصه وغير ذلك، فإن هذه العناوين

جميعاً معرفات للزوم ترك التصرف فيه والاجتناب عنه و إن العقل يحكم به بعناوين مختلفه بحسب اختلاف الموارد، ولا يكون ترك الحرام مشتتاً على مصلحه ملزمه وإلا لزم أن يكون تركه واجباً نفسياً ولا يمكن القول به، هذا إضافة إلى أنه لا طريق لنا إلى اشتماله على الملاك في الواقع، و أما حكم العقل بلزوم الاجتناب و التسليم و الرد، فهو معلول لحكم الشرع بحرمة الغصب لأنه من فروع حكمه بلزوم الطاعه وقبح المعصيه، والمفروض أنه لا ملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع في هذه المرتبه، وإنما الملازمه بينه وبين حكم الشرع في مرتبه المبادى، فإذا ادرك العقل مصلحه ملزمه في فعل بدون أى مزاحمه فربما فقد ادرك أن الشارع أوجبه، و هذه الكبرى و إن كانت مسلمه نظريه إلا أنه لا واقع لها تطبيقيه.

ودعوى، أن العقل يحكم بحسن التخلّص و التسليم للمال إلى صاحبه وبقاعده الملازمه بين حكم العقل بحسن شيء وحكم الشرع بوجوبه يثبت الوجوب إليه.

مدفوعه، أولاً أنه لا ملازمه بينهما وإنما الملازمه بين وجود مصلحه ملزمه في فعل وبين وجوبه، ومفسده ملزمه في آخر وبين حرمة، فإن الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفاسد الواقعيه دون الحسن و القبح العقليين.

وثانياً: ما مرّ من أن حكم العقل بحسن التسليم للمال إلى صاحبه وردّه إليه من باب حكمه بحسن الطاعه وقبح المعصيه ومن فروع الذي هو معلول لحكم الشرع. فالنتيجه، في نهايه الشوط أن التخليه بين المال ومالكه و تسليمه وردّه إليه ليست بواجبه شرعاً ومشتمله على مصلحه ملزمه.

و أما وجوبها الغيرى فيمكن تقريبه بوجهين:

الأول: إن النهى عن شيء يستلزم الأمر بضده العام

كما ان الأمر بشيء

ص: ٥١٤

يستلزم النهى عن ضده كذلك، وعلى هذا فالنهي عن التصرف في مال الغير يستلزم الأمر بتركه و التخلّص منه.

والجواب: ما تقدم في بحث الضدّ موسعاً من أن الأمر بشيء لا يدل على النهى عن ضده لا الخاص ولا العام وكذلك الحال في النهى عن شيء، فإنه لا يدل على الأمر بضده لا الخاص ولا العام.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنه يدل على الأمر بضده العام إلا أن هذا الأمر لما كان غيرياً فلاقيمه له، لأن قيمته انما هي بقيمه النهى النفسى ولا- عقوبه على مخالفته وانما هي على مخالفه النهى النفسى ولا- مثوبه على موافقته، فلهذا يكون وجوده وعدمه على حدّ سواء.

الثانى: كون الخروج واجب من باب أنه مقدمه لترك الحرام

الثانى: انه واجب من باب أنه مقدمه لترك الحرام.

مناقشه السيد الأستاذ قدس سرّه فى ذلك

وقد ناقش فيه السيد الأستاذ قدس سره بأنه مقدمه للكون فى خارج الأرض المغصوبه، وهذا العنوان ليس بواجب وانما هو ملازم للواجب و هو عبارته عن ترك الحرام الذى هو أمر عدمى، فلا يمكن أن يكون عين الكون فى خارج الأرض الذى هو أمر وجودى. ولكن هذه المناقشه بظاها غير تامه، إذ لا مانع من أن يكون الخروج مقدمه لأمرين متلازمين معاً، فإنه كما يكون مقدمه للكون فى خارج الأرض كذلك يكون مقدمه للترك الملازم له. فالنتيجه، إن الخروج مقدمه لترك الغصب ولا وجه للاشكال فى مقدميته.

عدم تماميه هذه المناقشه

وإنما الاشكال فى وجوبه من باب المقدمه، وقد تقدم فى مبحث مقدمه الواجب موسعاً أنه لا ملازمه بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، فإنه إن اريد بها ترتب وجوب المقدمه على وجوب ذيهها قهراً كترتب المعلول على العله، فهو غير معقول لأن الوجوب أمر اعتبارى صادر من المولى بإرادته واختياره

مباشره فلا- يعقل فيه التسبيب، أو فقل أن السببيه و المسببيه و العليه و المعلوليه لا-تتصور فى الأمور الاعتباريه التى لاواقع موضوعى لها ماعدا وجودها فى عالم الاعتبار و الذهن، وانما تتصور ذلك فى الأمور التكوينيّه التى لها واقع موضوعى فى عالم العين و الخارج، و إن اريد بها الملازمه بينهما جعلاً، فهى و إن كانت ممكنه إلا أن جعل الوجوب الغيرى للمقدمه يتوقف على وجود مبرر له وإلا- فلايمكن جعله لأنه جزاف وبلا ملاك، والفرض أنه لا مبرر له فإن المبرر إن كان الحفظاعلى الملاك القائم بذى المقدمه وتحريك المكلف نحو تحصيله، كفى للحفظ عليه وتحريك المكلف نحوه جعل الوجوب النفسى له، و إن كان المبرر وجود الملاك فى متعلقه، فالمفروض انه لا ملاك فيه وإلا لكان وجوبه نفسياً، بقى هنا امور:

التنبيه على أمور:

الأول: ما ذكره المحقق النائينى قدس سره

من ان الانسان إذا جعل نفسه مضطراً إلى شرب الخمر بإيجاد مقدمه سائغه فى نفسها، كما إذا علم أنه إذا شرب ماء كثيراً بعد الأكل يؤدى إلى مرضه لا دواء له إلا شرب الخمر، وحينئذ إذا فعل ذلك ومرض واضطر إلى شرب الخمر لانقاذ حياته، فوقتئذ و إن كان شربها جائزاً له ومطلوباً للشارع مقدمه للواجب الأهم و هو حفظ حياته إلا أن التسبيب إليه لما كان بسوء اختياره فهو محرم و سبب لاستحقاق العقوبه عليه(1) هذا.

المناقشه فيما ذكره المحقق النائينى قدس سره

وللمناقشه فيه مجال، أما أولاً: فلأن حرمه التسبيب إلى الحرام مبنيه على ثبوت الملازمه بين حرمه شىء و حرمه مقدمته إذا كانت عله تامه لوجود الحرام فى الخارج كما بنى قدس سره على حرمتها فى هذا الفرض لا مطلقاً، ولكن قد ذكرنا فى بحث المقدمه ان هذه الملازمه غير ثابتة مطلقاً حتى فيما إذا كانت المقدمه عله تامه له، بل قد عرفت ان هذه الملازمه قهراً غير معقوله، واما جعلاً فهى و إن كانت

ص: ٥١٤

ممكناً إلا أنه لا دليل عليها، كما أنها غير ثابتة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته بنفس الملاك.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ثبوت الملازمه بينهما إلا ان هذه الحرمة حرمة غيريه و الحرمة الغيريه كالوجوب الغيري ليست مركزاً لحق الطاعه و الإدانه و العقوبه، باعتبار أنها ليست حكماً حقيقياً ناشئاً عن وجود مفسده ملزمه في متعلقها، ولهذا لا روح لها، ومن أجل ذلك لا تترتب عقوبه على مخالفتها ومثوبه على موافقتها، فإن العقوبه انما هي مترتبه على مخالفه ذيهها و هوشرب الخمر باعتبار انه منته إلى اختياره وإرادته وكونه مقدمه للواجب الأهم لا يوجب كونه محبوباً ومطلوباً للشارع بعدما كان بسوء الاختيار، فإنه من أظهر مصاديق قاعده الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وثالثاً: ان لازم ما ذكره قدس سره انه إذا أوجد المكلف مقدمه تؤدي إلى ارتكاب الحرام لا من جهه أنه مقدمه لواجب أهم بل من جهه أن إيجاد هذه المقدمه يؤدي إلى كونه مقهوراً في إرادته واختياره لارتكاب الحرام، كما إذا فرض أنه كان يعلم بأنه إذا دخل في هذه الدار ارتكب محرماً جزماً لا من جهه ان ارتكابه بغرض الحفاظ على نفسه بل من جهه أنه مقهور في إرادته واختياره وليس بإمكانه عقلاً التخلص منه، ولزام ذلك أنه استحق عقوبتين:

الأولى: على حرمة التسبب و هو إيجاد المقدمه المؤديه إلى الحرام.

الثانيه: على ارتكاب الحرام تطبيقاً لقاعده الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

الثاني: مقصود المحقق النائيني قدس سره من كون الخروج مصداقاً للتخلص

الأمر الثاني: قد يقال كما قيل إن مقصود المحقق النائيني قد قدس سره من كون الخروج مصداقاً للتخلص، أنه مصداق له بالنسبه إلى التصرف الزائد، فإن من دخل

الأرض المغصوبه فهو مضطرّ إلى التصرّف فيها فتره زمنيه تساوى فتره الخروج منها، و أما بالنسبه إلى التصرف الزائد فهو غير مضطرّ إليه، وعليه فالخروج و إن لم يكن مصداقاً للتخلص بالنسبه إلى المقدار المضطرّ إليه من التصرف ولكنه مصداق للتخلص بالنسبه إلى التصرّف الزائد و هو واجب، و هذا معنى أن الخروج مصداق للواجب شرعاً ومحبوب للشارع هذا.

الجواب عنه و أن الخروج ليس مصداقاً للتخلص

والجواب، أولاً: إن الخروج كما أنه ليس مصداقاً للتخلص عن أصل التصرف في الأرض المغصوبه كذلك ليس مصداقاً له بالنسبه إلى التصرف الزائد وذلك، لأن الانسان إذا دخل الأرض المغصوبه فهو مضطرّ إلى التصرّف فيها في فتره توازى فتره الخروج منها، وفرضنا أن تلك الفتره تساوى دقيقه واحده من الوقت، وعلى هذا فطالما يكون الانسان في هذه الدقيقه فلا يكون مبتلاً- بالتصرف الزائد بل ليس بمقدوره الابتلاء به طالما لم تنته الدقيقه بالكامل وحينئذٍ، فإن مكث فيها فقد ابتلى بالتصرّف الزائد بعد انتهاء الدقيقه من الوقت، و إذا شرع في الخروج عنها فمادام مشغولاً بالخروج فلا يصدق عليه انه ابتلى بالتصرف الزائد ولا التخلّص عنه.

و إن شئت قلت، إن معنى التخلّص عن شيء هو الخروج منه ولا- يصدق التخلص عن شيء إلا بعد الدخول فيه، فلا يقال إنه تخلّص عن الغصب إلا- بعد ابتلائه به، ولهذا لا- واسطه بين تخلص شيء عن شيء ودخوله فيه، و هذا المعنى لا- ينطبق على الخروج فإنه ليس تخلّصاً عن التصرف الزائد باعتبار أنه غير داخل فيه حتى يصدق عليه عنوان التخلص منه، لأن الخروج في مقابل البقاء بتقابل التضاد و كل منهما موجود مستقل ولا تكون له حالتان:

حاله الابتلاء وحاله التخلّص، نعم يصدق عنوان التخلّص عن أصل التصرّف

على أول خطوه خطأها الانسان فى خارج الأرض وبه ينتهى زمان الخروج.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنه مصداق للتخلص عن التصرف الزائد إلا أنه لا يمكن أن يكون محبوباً باعتبار انه كان بسوء الاختيار فلا- محاله يكون مبغوضاً و المكلف معاقب عليه بمقتضى قاعده أن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، و أما سقوط النهى عنه فعلاً- فهو انما يكون من جهه الاضطراب حيث إن بقائه معه يكون لغواً، و أما روجه فهى باقيه ولا- موجب لسقوطها. فالنتيجه، إن الخروج ليس مصداقاً للتخلص لا عن أصل التصرف ولا عن التصرف الزائد.

الثالث: إن الحركات الخروجيه هل هى مقدمه للخروج؟ و كلام السيد الأستاذ قدس سره

الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن الحركات الخروجيه فى الأرض المغصوبه كما أنها ليست مصداقاً للتخلص كذلك ليست مقدمه له، و قد أفاد فى وجه ذلك أن تلك الحركات مقدمه للكون فى خارج الأرض المغصوبه للتخلص، لأن عنوان التخلص لا يخلو من أن يكون عنواناً وجودياً، وعباره عن إيجاد الفراغ بين المال ومالكه كما هو الصحيح أو عنواناً عدمياً، وعباره عن ترك التصرف فى مال الغير، وعلى كلا التقديرين فهو ملازم للكون فى خارج الأرض وجوداً.

أما على الأول، فلأن عنوان التخلص عن الغصب ليس عين عنوان الكون فى خارج الأرض المغصوبه بل هما عنوانان متلازمان فى الخارج.

و أما على الثانى، فالأمر واضح لأن ترك التصرف ليس عين الكون فيه بل هو ملازم له خارجاً، لأن الأمر العدمى لا يمكن أن يكون عين الأمر الوجودى (1).

ص: ٥١٩

والجواب: إن ما ذكره قدس سره من التلازم بين العنوانين في الوجود الخارجي لا يتعدى عن مجرد دعوى في المسألة بدون أن يقيم برهاناً عليه، ولهذا فالصحيح في المقام أن يقال انه لا شبهه في أن مفهوم الكون في خارج الأرض المغصوبه مبين لمفهوم التخلّص و هو الفراغ بين المال ومالكه أو ترك التصرف فيه، على أساس أن كل مفهوم ذهني مبين لمفهوم ذهني آخر في عالم المفهوميه و هو عالم الذهن ولا ينطبق أحدهما على الآخر، لأن الوجودات جميعاً متباينات سواءً أكانت في عالم الذهن أم كان في عالم الخارج، فلا يمكن حمل بعضها على بعضها الآخر وانطبقه عليه، و أما في عالم الخارج فلا مانع من انطباق مفهومين أو أكثر على موجود واحد فيه كأنطبق مفهوم العالم و العادل و القائم وهكذا على موجود واحد في الخارج كزيد مثلاً، مع أن هذه المفاهيم متباينات في عالم الذهن ويستحيل انطباق بعضها على بعضها الآخر وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن عنوان الكون عنوان انتزاعي لا موطن له إلاّ الذهن وكذلك عنوان التخلّص، فإنهما مفهومان متباينان في عالم الذهن ولكنها ينطبقان على موجود واحد في عالم الخارج، و هذا الموجود الواحد مصداق لهما معاً ومنشأ لانتزاع كليهما و هو متمثل في الخطوه الأولى التي خطاها الانسان خارج الأرض المغصوبه، فإنها مصداق للكون في خارج الأرض كما أنها مصداق للفراغ بين المال ومالكه، فما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أنهما موجودان متلازمان في الخارج غير تام، ضروره أنه ليس في الخارج وجودان: أحدهما، مصداق للكون فيه. والآخر، مصداق للتخلّص بل وجود واحد فيه و هو مصداق لهما معاً، ولا فرق في ذلك بين أن يكون التخلّص عبارته عن الفراغ بين المال ومالكه أو عبارته عن ترك الغصب، لأن كلا العنوانين يصدق على الخطوه الأولى في خارج الأرض المغصوبه، فإنها كما تكون مصداقاً لعنوان الفراغ كذلك تكون مصداقاً لترك الغصب.

خلاصه ما علقناه على المحقق النائيني قدس سره

إلى هنا قد تبين أن ما ذكرناه من التعليق على المحقق النائيني قدس سره في المسألة يتمثل في امور:

الأول: إن التخلّص من الغضب ليس واجباً شرعياً لا من جهة الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع ولا من جهة الدليل الشرعي، ومن هنا قلنا أن وجوبه عقلي ومن تبعات حكم العقل بوجوب الطاعة.

الثاني: إن لازم ما ذكره قدس سره من أن التخلّص واجب شرعي تعدد العقاب، عقاب على ترك التخلّص وعقاب على ارتكاب الحرام و هو خلاف الضروره الفقهيّه.

الثالث: على تقدير تسليم أن التخلّص واجب شرعي ولكن الخروج ليس مصداقاً له بل هو مصداق للابتلاء به، نعم هو مقدمه له ولكن مقدمه الواجب ليست بواجبه.

الرابع: إنه على تقدير تسليم أن الخروج مصداق للتخلّص إلا أنه لما كان مبغوضاً بملاك أنه تصرف في مال الغير بسوء اختياره وإرادته فلا يعقل أن يكون واجباً ومحبوياً، لأن المبغوض لا يمكن أن يكون مصداقاً للمحبوب، هذا تمام الكلام في المسألة الثانيه.

الكلام في المسألة الثالثه: الصلاه حال الخروج

و أما الكلام في المسألة الثالثه، و هي الصلاه في حال الخروج فيقع في مقامين:

الأول: ما إذا فرض أن المكلف لا يتمكن من الصلاه في الوقت بعد الخروج.

الثاني: انه متمكن من الصلاه فيه خارج الأرض المغصوبه من جهة أن الوقت متسع.

، فيقع تارةً على القول بالامتناع، وأخرى على القول بالجواز. أما على القول بالامتناع ووحده المجمع فى مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً، فإن كانت وحدته فى تمام أكوان الصلاة فتقع المعارضه بين دليل وجوب الصلاة ودليل حرمة الغضب دخولاً ومكثاً وخروجاً، وحينئذٍ فإن كانت هناك مندوحوه فيقدم اطلاق دليل حرمة الغضب على اطلاق دليل وجوب الصلاة، على أساس ما ذكرناه سابقاً من أن التعارض إذا كان بين الاطلاق البدلى والاطلاق الشمولى، فيقدم الثانى على الأول فى مورد المعارضه تطبيقاً لقاعده حمل الظاهر على الأظهر بتقييد اطلاق دليل وجوب الصلاة بغير الفرد فى مورد الاجتماع، و أما إذا لم تكن هناك مندوحوه، فحينئذٍ ان كان الاضطراب بغير سوء الاختيار. فلا-شبهه فى صحه الصلاة، لأن الاضطراب المذكور رافع للحرمة روحاً واعتباراً، ولكن لا بد من الاقتصار على الایماء و الإشارة بديلاً عن الركوع و السجود، و قد تقدم الكلام فى ذلك موسعاً، و أما إن كان الاضطراب بسوء الاختيار كما هو محل الكلام فى المقام، فهل يمكن الحكم بصحه الصلاة المتحدّه مع الغضب وجوداً وماهيةً فى حال الخروج رغم اضطرابه وعدم تمكنه منها فى الوقت إلا-الاتيان بها حال الخروج، وعندئذٍ فلو كنا نحن ومقتضى القاعدة، فلا-يمكن الحكم بصحه الصلاة لأنها مبغوضه فلا-يمكن التقرب بها ومعاقب عليها تطبيقاً لقاعده الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، ولكن حيث إن الصلاة لا تسقط بحال عن المكلف بمقتضى نصّ خاص، فلا بد من الاتيان بها هذا مما لا كلام فيه، وانما الكلام فى أن هذا الدليل الخاص هل يدل بنفسه على عدم مبغوضيه الحصره الخاصه من الحركة الخروجه التى هى معنونه بعنوان الحركة الصلاتيه أو لا يدل عليه، فيه وجهان:

عدم مبغوضيه الحصره الخاصه

فذهب جماعه من المحققين إلى الوجه الأول معللاً بأن الحركة الصلاتيه

الغصبيّه لو كانت مبغوضه فلا يمكن التقرب بها و الحكم بصحتها و وقوعها عباده، بداهه أنه لا يعقل التقرب بالمبغوض، والنكته في ذلك أن الصلاه حيث إنها أهم من الغصب ملاكاً وروحاً بمقتضى هذا النصّ الخاص فلا تتصف في مورد الاجتماع إلا بملاكها دون ملاك الغصب لاستحاله اتصافها بكلا الملاكين معاً، أو فقل أن النصّ المذكور بما أنه يدل على عدم سقوط الصلاه بحال، فبطبيعته الحال يكشف عن أن ملاكها تامّ في تمام حالات المكلف، وهذا معنى أن ملاكها أهم من ملاك الحرمة، وعلى هذا فالمجمع على القول بالامتناع، حيث إنه واحد وجوداً وماهيّة، فلامحاله يكون مشتملاً على أحد الملاكين وحيث أن ملاك الصلاه بمقتضى النصّ المذكور لا يسقط حتى في هذه الحاله فلامحاله يكون المجمع مشتملاً على ملاكها فقط بلحاظ أنه أهم دون ملاك الحرمة هذا.

القول بالمبغوضيه و المناقشه فيه

وذهب بعض المحققين قدس سره إلى الوجه الثاني، و هو أن مبغوضيه الحركه الخروجيه بدون الصلاه أكثر من مبغوضيتها إذا كانت بعنوان الصلاه، فإذا كانت أقل من مبغوضيه البديل لآمانع من التقرب بها إلى المولى، لأن معنى التقرب ترجيح الحركه الأفقيه بعنوان الصلاه على الحركه الأفقيه بعنوان الخروج فحسب من أجل المولى، باعتبار أن الأولى أقلّ مبغوضاً من الثانيه و ترجيحها على الثانيه في هذه الحاله من أجل المولى تقرب، أو فقل أن الحركه الخروجيه المتمحصه في الغصبيه مشتمله على مفسده فحسب دون مصلحه و هي أشدّ مبغوضاً من الحركه الخروجيه الغصبيه المتمثله في الصلاه لأنها واجده للمصلحه أيضاً، و ترجيح الثانيه على الأولى من أجل المولى تقرب هذا.

ويمكن المناقشه فيه، بأن الصلاه حال الخروج إذا كانت متحده مع الغصب خارجاً في تمام أجزائها وألوانها ومبغوضه بلحاظ أن الغصب كان بسوء اختياره

فكيف يمكن التقرب بها، وفرض أن التقرب بها بلحاظ أن مبغوضيتها أقل من مبغوضيه الخروج بدون تعنونه بعنوان الصلاة.

مدفوع، بأن فرض أنها أقل مبغوضاً من الخروج بدون تعنونه بعنوان الصلاة أمّا مبنى على اشتمال المجمع في مورد الاجتماع على المحبوبيه إذا كان معنواً بعنوان الصلاة أو أن تعنون المجمع بهذا العنوان يؤدي إلى تخفيف مبغوضيته عما إذا لم يكن معنواً بهذا العنوان، وعلى كلا الفرضين لا يمكن التقرب بها، أما على الفرض الأول فمضافاً إلى أنه لا يمكن أن تكون الصلاة مشتمله على المبغوضيه و المحبوبيه معاً لاستحاله اجتماعهما في شيء واحد وجوداً وماهيةً أنه لا يمكن التقرب بها، كيف فإنها مبغوضه ولو بدرجة الأقل ومحبوبيتها لا تؤثر إلا في تخفيف مبغوضيتها ونقصها لا إزالتها نهائياً.

و أما على الفرض الثاني، فالأمر أوضح من ذلك، ضروره أنها مبغوضه ولو بدرجة الأقل ومع مبغوضيتها لا يمكن التقرب بها و إن كانت مبغوضيتها بدرجة الكراهه، نعم أن هذا الترجيح من أجل المولى يوجب تخفيف العقوبه لا الصحه، وعلى هذا فالأمر بالصلاه في هذه الحاله يكشف عن أنه لا مبغوضيه فيها و إن كانت بسوء اختياره، ولهذا يعاقب على الدخول في الأرض المغصوبه وعلى ترك صلاه المختار باعتبار أنه منته إلى سوء اختياره، و أما ما ذكره قدس سره من انا نلتزم بعدم محبوبيه الصلاه لكي يقال باستحاله اجتماع المبغوضيه مع المحبوبيه فيها، لأن الدليل على وجوب الصلاه في هذه الحاله الاجماع و هو دليل لبي ولا يثبت به إلا الوجوب الناشئ في المقام من قله المبغوضيه وترجيح أخف المحذورين، و أما قوله عليه السلام: «لا تدع الصلاه بحال»^(١)، فقد ذكر قدس سره إنه لا يشمل ما إذا كان

ص: ٥٢٤

الاضطرار إلى ترك الصلاة التامة و هي صلاه المختار بسوء الاختيار، فإذا كان الدليل على وجوب الصلاة الناقصه و هي المرتبه الدانيه الاجماع فلا يمكن المساعدة عليه، أما الاجماع في المقام فهو ليس اجماعاً تعدياً كاشفاً عن وصوله إلينا من زمن المعصومين عليهم السلام يداً بيد، فإن مدرك هذا الاجماع هو حديث لاتدع الصلاة بحال، و أما الحديث فلا مانع من شموله ما إذا كان الاضطرار إلى ترك الصلاة التامة بسوء الاختيار، ودعوى انصراف الحديث إلى الاضطرار بغير سوء الاختيار.

مدفوعه، بأنه بدوى وعند التأمل فيه وأن ذلك انما هو من جهه اهتمام الشارع بالصلاه وعدم رضائه بتركها في أى حال من الحالات يزول هذا الانصراف، فلا يكون مستقراً وعلى هذا فوظيفته تنتقل إلى الصلاة الناقصه و إن كان معاقباً على ترك الصلاة التامة في المقام باعتبار أنه كان بسوء اختياره.

فالتتيجه، أن الصحيح هو الوجه الأول الذي اختاره جماعه من المحققين، و إن حديث لاتدع الصلاة يكشف عن أن الصلاة في هذه الحاله ليست مبغوضه رغم انها بسوء الاختيار وإنما المبغوض هو الدخول فيها وترك الصلاة التامه، ولهذا يعاقب عليهما، فإن الأمر المتعلق بها بمقتضى هذا الحديث يكشف عن أنها محبوبه وإلا فلا يمكن التقرب بها ومع عدم امكانه يكون الأمر بها لغواً هذا.

و إن كانت متحده في الركوع و السجود فقط لا في سائر الأجزاء و الأكوان، فعندئذٍ وظيفته الاتيان بالصلاه مع الايماء بدلاً عن الركوع و السجود حتى فيما إذالم يستلزم التصرف الزائد، كما إذا كان خروجه من الأرض المغصوبه بالمصعد الكهربائي، فإن الركوع و السجود حينئذٍ لا يستلزمان المكث الزائد، فمع ذلك تكون وظيفته الإيماء لحرمة الركوع و السجود ومبغوضيتهما المانعه من الاتيان

بهما بقصد القربه، فإذا لم يتمكن المكلف من الاتيان بالمبدل فوظيفته الاتيان بالبدل، ولا يمكن تصحيح الصلاه مع الركوع و السجود فى المقام بالترتب لعدم امكان جريانه على القول بالامتناع ووحده المجمع، هذا كله على القول بالامتناع واتحاد الصلاه مع الغصب، و أما على القول بالجواز وتعدّد الصلاه مع الغصب وجوداً وماهيّة، فلا اشكال فى صحه الصلاه على كل حال أى سواءً أتى المكلف بالصلاه الاختياريه و هى الصلاه مع الركوع و السجود أم اقتصر فيها على الإيماء، ولكن لو فرض ان الصلاه الاختياريه تستلزم التصرف الزائد تعين عليه الاتيان بالصلاه الاضطراريه و هى الصلاه مع الإيماء بديلاً عن الركوع، ومع هذا فالصلاه الاختياريه صحيحه إذا أتى بها بملاك الترتب، و هذا هو الفرق بين هذا القول و القول بالامتناع.

وبكلمه اخرى، انه يقع التراحم على هذا القول بين وجوب الركوع و السجود وبين حرمة التصرف الزائد، ولكن لا بدّ من تقديم حرمة التصرف على وجوب الركوع و السجود، و هذا لا من جهة تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل بعنوانه بل من جهة أنه إذا لم يعلم من الخارج أن ملاك ماله البدل أهمّ وأقوى من ملاك ما ليس له البدل مطلقاً ولم يقدّم دليل خاصّ من الخارج على ذلك ويحتمل أهميته ملاك كل واحد منهما فى نفسه على الآخر ويحتمل التساوى، وعندئذ فلا بدّ من تقديم ما ليس له بدل على ماله البدل، لأن احتمال أهميته ملاك ما ليس له البدل فى نفسه بضميمة ملاك البدل كان أقوى وأكبر من احتمال أهميته ملاك المبدل فقط، لأن أحد طرفى المزاحمه مجموع ملاك البدل وما ليس له بدل و الآخر خصوص ملاك المبدل فحسب، وقد تقدم تفصيل ذلك فى المقام الأول.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن تقديم ما ليس له بدل على

ماله بدل انما هو بملاك أن الأول مشروط بالقدره العقليّه و الثاني بالقدره الشرعيه وفي مقام المزاحمه بتقدّم المشروط بالقدره العقليّه على المشروط بالقدره الشرعيه (١) لا يمكن المساعدة عليه صغرى وكبرى وقد سبق تفصيل ذلك موسّعاً في ضمن البحوث السالفه، فلا حاجه إلى الإعادة.

محصل ما ذكرناه

فالتّيجه، ان وظيفته الصلاه الاضطراريه حال الخروج و هى الصلاه مع الإيماء بديلاً عن الركوع و السجود دون الصلاه الاختياريه و هى الصلاه مع الركوع و السجود، ومع هذا لو أتى بالصلاه الاختياريه حكم بصحتها بملاك الترتّب ولكنه أثم.

ومن هنا يظهر حال القول بعدم اتحاد الصلاه مع الغضب إلا فى السجده فحسب، فإن وظيفته حينئذٍ الإيماء بديلاً عن السجده و إن لم تستلزم التصرّف الزائد، كما إذا كان خروجه بالعربه وصلّى فيها، لأنها بنفسها مبعوضه بلحاظ اتحادها مع الغضب.

تحصّل مما ذكرنا امور:

الأول: أن الصلاه لو كانت متحده مع الغضب فى تمام أجزائها وألوانها، فعلى القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيّه فمقتضى القاعده و إن كان سقوط الصلاه إلا أن هناك دليلاً خاصاً على عدم سقوطها حتى فى هذه الحاله، فإذن وظيفته الاتيان بالصلاه، غايه الأمر اقتصاراً على الإيماء بديلاً عن الركوع و السجود إذا كانا مستلزمين للمكث الزائد لامطلقاً.

الثانى: إن الصلاه إذا لم تكن متحده مع الغضب بأن يكون المجمع فى مورد

ص: ٥٢٧

الاجتماع متعدداً وجوداً وماهيته، فمقتضى القاعده صحه الصلاه اقتصاراً على الإيماء بديلاً عن الركوع و السجود إذا كانا مستلزمين للمكث الزائد، و أما إذا خالف وأتى بهما فالصلاه صحيحه أيضاً بملاك الترتب، فإذن مقتضى القاعده صحه الصلاه مطلقاً.

الثالث: ان الصلاه إذا كانت متحده مع الغصب فى الركوع و السجود أو السجود فقط، فعندئذٍ تكون وظيفته الإيماء بديلاً عن الركوع و السجود أو بديلاً عن السجود فقط.

المقام الثانى: إذا تمكن المكلف من الصلاه خارج الأرض المغصوبه فى الوقت

و أما الكلام فى المقام الثانى، و هو ما إذا تمكن المكلف من الصلاه خارج الأرض المغصوبه فى الوقت فتاره، يكون متمكناً من الصلاه الاختياريه فيه وأخرى لا يكون متمكناً إلا من الصلاه الاضطراريه و هى الصلاه مع الإيماء و الإشاره بدلاً عن الركوع و السجود.

أما على الأول، فعلى القول بالامتناع ووحده المجمع فى مورد الاجتماع فلاشبهه فى أن وظيفته تأخير الصلاه إلى خارج الأرض المغصوبه، فإن صلاته فى الطريق حيث إنها متحده مع الغصب فلا يمكن أن تكون مصداقاً للصلاه المأمور بها، لاستحاله انطباق الواجب على الحرم و المحبوب على المبعوض، وكذلك الحال على القول بعدم اتحادها مع الغصب إلا فى السجده فقط، فإن المكلف طالما يكون متمكناً من الصلاه الاختياريه فلا يجوز له الاقتصار على الصلاه الاضطراريه، و أما على القول بالجواز وتعدد المجمع فى مورد الاجتماع، فأيضاً وظيفته تأخير الصلاه إلى خارج الأرض المغصوبه، لأن الصلاه الاختياريه فى الطريق تستلزم التصرف الزائد بلحاظ الركوع و السجود، و أما الصلاه الاضطراريه و هى الصلاه مع الإيماء فلا تجوز مع التمكّن من الصلاه الاختياريه فى

خارج الأرض، لأن المكلف طالما يكون متمكناً من الصلاة الاختياريه فلا تصل النوبه إلى الصلاة الاضطراريه، مثلاً من كان متمكناً من الصلاة مع الطهاره المائيه في الوقت فلا يجوز له الاكتفاء بالصلاه مع الطهاره التراييه فيه، ولو فرضنا أن الصلاة الاختياريه في الطريق و هي الصلاه المشتمله على الركوع و السجود لاتستلزم المكث الزائد كما إذا كانت صلاته في العربه مثلاً، فمع هذا لايجوز له الاكتفاء بها باعتبار أنها فاقده لشرط الاستقرار و الطمأنينه فيها عامداً ملتفتاً و هو متمكن من الاتيان بها واجده لهذا الشرط.

إذا لم يتمكن من الصلاة الاختياريه في خارج الأرض المغصوبه

و أما على الثاني، و هو أنه لايمكن من الصلاة الاختياريه في خارج الأرض المغصوبه و إن وظيفته هناك الصلاة الاضطراريه و هي الصلاه مع الإيماء، وحينئذٍ فهل يجوز له الاكتفاء بالصلاه الاضطراريه في الطريق، فيه وجهان:

رأى السيد الأستاذ قدس سرّه

فذهب السيد الأستاذ قدس سره إلى الوجه الأول باعتبار أن صلاته في الخارج ليست أحسن وأكمل من صلاته في الطريق، ولكن الظاهر تعيين الوجه الثاني، لأن صلاته في الطريق فاقده لشرط الاستقرار و الطمأنينه دون صلاته في الخارج، ولايجوز الاخلال بهذا الشرط عامداً ملتفتاً^(١)، فما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من التخيير لا وجه له، و أما إذا فرضنا أن صلاته في الطريق صلاه اختياريه أي مع الركوع و السجود، كما إذا كان خروجه من الأرض المذكوره بالعربه أو المصعد الكهربائي، و أما صلاته في الخارج فهي مع الإيماء بدلاً عن الركوع و السجود، فعندئذٍ هل عليه الاتيان بالصلاه في الطريق مع الركوع و السجود ولكن بدون الطمأنينه والاستقرار أو يجوز له الاتيان بالصلاه مع الإيماء خارج الأرض ولكن مع الطمأنينه والاستقرار.

ص: ٥٢٩

والجواب: الظاهر هو الأول لامن جهه وقوع التزاحم بين وجوب الركوع و السجود وبين وجوب الطمأنينه والاستقرار، وترجيح الأول على الثانى لما تقدّم من عدم تصور التزاحم بين أجزاء واجب واحد بل من جهه أنه لا دليل على وجوب الاستقرار و الطمأنينه فى الصلاه إلا الاجماع و القدر المتيقن منه غيرالمقام، وكذلك الحال على القول باتحاد الصلاه مع الغضب فى السجده فقط، فإنه يقدم الصلاه مع الركوع و الإيماء بدلاً عن السجود فى الطريق على الصلاه مع الإيماء بدلاً عن الركوع و السجود معاً فى خارج الأرض المغصوبه.

الحاق صاحب الكفايه قدس سره تعدد الإضافات بتعدد العناوين و الجهات

بقى هنا شىء و هو أن المحقق صاحب الكفايه قدس سره قد ألحق تعدد الاضافات بتعدد العناوين و الجهات، بدعوى أن البحث عن جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه لا يختصّ بما إذا تعلق الأمر بعنوان كالصلاه مثلاً و النهى تعلق بعنوان آخر كالغضب و قد اجتماعاً فى مورد واحد، بل يشمل ما إذا تعلق الأمر باكرام زيد من جهه علمه و النهى تعلق به من جهه فسقه، فإن تعدد الاضافه كتعدد العنوان، فلو كان تعدد العنوان مجدياً فى جواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد، كان تعدد الاضافه أيضاً مجدياً فى جوازه(١).

والجواب: أنه لا وجه للاحاق تعدد الاضافه بتعدد العنوان، وذلك لما تقدّم فى ضمن البحوث السالفه من أن العنوان إذا كان من العناوين المتأصله الذاتيه فتعدده يوجب تعدد المعنون فى مورد الاجتماع ذاتاً ووجوداً، فعندئذ لا اشكال فى جواز الاجتماع، و أما إذا كان من العناوين الانتزاعيه، فلا يكون تعدده كاشفاً عن تعدد المعنون بل هو يختلف باختلاف الموارد ولا بدّ فى كل مورد من ملاحظه المجمع فى مورد الاجتماع بنفسه وانه واحد ووجوداً وماهيةً أو متعدد كذلك، و هذا

بخلاف الاضافه فإن تعددها لا يوجب تعدد المضاف إليه الذى هو المتعلق والمصّب للأمر و النهى معاً، كما كرام زيد مثلاً، فإن كلاً من الأمر و النهى تعلق به بعنوان واحد ولكن جهه الاضافه مختلفه، فتعلق الأمر به بلحاظ اضافته إلى العلم وتعلق النهى به بلحاظ اضافته إلى الفسق، فإذا كان متعلق الأمر و النهى معنوياً بعنوان واحد و التعدد إنما كان فى الاضافه التى هى جهه تعليبه فهو خارج عن محل الكلام فى المسأله، لأن محل الكلام فيها ما إذا تعلق الأمر بعنوان كالمصلاه مثلاً و النهى بعنوان آخر كالغضب واجتماعاً فى مورد واحد، فعندئذ يقع الكلام فى أن التركيب بينهما اتحادى أو انضمامى، و أما إذا كان متعلق الأمر و النهى معنوياً بعنوان واحد وجوداً وماهيةً فى مورد الاجتماع، فلا أثر لتعدد الاضافه التى هى جهه تعليبه ولا يوجب تعدد المتعلق، ومن الواضح أن هذا خارج عن محل الكلام ولا شبهه فى استحاله ذلك، ولا فرق فى هذا بين أن يكون متعلق الأمر بالطبيعه بنحو مطلق الوجود أو بنحو صرف الوجود، أما خروج الأول عن محل الكلام فواضح، و أما خروج الثانى عنه فأيضاً كذلك، فإذا قال المولى أكرم عالماً ولا تكرم فاسقاً، فلا محاله يقع التعارض بين الدليلين فى مورد الاجتماع و هو إكرام العالم الفاسق، فإن حرمة لا تجتمع مع كونه مصداقاً للواجب، بداهه استحاله كون الحرام مصداقاً له و المبعوض مصداقاً للمحبوب، فإذا لا محاله يقع التعارض بين اطلاقى الدليلين فى مورد الالتقاء بينهما، ولا يمكن القول بجواز اجتماع الأمر و النهى فيه، فإن ملاك القول بالجواز هو تعدد المجمع فى مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً.

نتيجه البحث الاضطرار بسوء الاختيار

نتيجه البحث عن الاضطرار بسوء الاختيار متمثله فى عدّه نقاط:

الأولى: أن الاضطرار إذا كان بسوء الاختيار لا يرفع المسؤوليه و العقوبه عن

ص: ٥٣١

المكلف على ارتكاب الحرام وإنما يرفع حرمة بما هي اعتبار لا- مبعوضيته التي هي حقيقة الحرمة وروحها ومنشأ العقوبة و
المسؤولية.

الثانية: أن الخروج من الأرض المغصوبة لا يمكن أن يكون حراماً فعلاً، لأن الاضطرار إليه و إن كان بسوء اختياره إلا أنه مع غير
قادر شرعاً على تركه، كما أنه لا يمكن أن يكون واجباً وحراماً معاً، إذ مضافاً إلى أنه لا منشأ لوجوبه فلا يعقل اجتماع الوجوب و
الحرمة في شيء واحد.

الثالثة: أن القول بأن الخروج واجب بالفعل وحرام بالنهي السابق الساقط بالاضطرار فعلاً باطل، وذلك لأن زمان تعلق الوجوب به
و إن كان غير زمان تعلق الحرمة إلا- أن زمان المتعلق لكليهما واحد و هو زمان الخروج، فإنه في هذا الزمان متعلق للوجوب و
الحرمة معاً، غاية الأمر تعلق الوجوب به من الآن و الحرمة من السابق، ومن الواضح أن ذلك لا يمكن لأن الحرمة السابقة تكشف
عن أنه مبعوض في ظرفه و الوجوب الفعلي يكشف عن أنه محبوب فيه وملاك الاستحالة و الإمكان إنما هو بوحده زمان
المتعلق وتعدده لا بوحده زمان الوجوب و الحرمة وتعدده.

الرابعة: الحق المحقق النائيني قدس سره الأحكام الوضعية بالأحكام التكليفية من هذه الناحية و إن المناط في الاستحالة فيها أيضاً
تكون بوحده زمان المعتبر دون الاعتبار، وأشكل عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن الأحكام الوضعية تختلف عن الأحكام
التكليفية، فإن الأولى تابعة للمصالح و المفاسد في متعلقاتها. والثانية تابعة للمصالح و المفاسد في نفس جعلها واعتبارها، فإذن
مناط الاستحالة فيها إنما هو بوحده زمان الاعتبار و الجعل دون المعتبر و المجعول كما في الأحكام التكليفية، ولنا تعليق على
كلام كل من المحقق النائيني قدس سره و السيد الأستاذ قدس سره على

الخامسة: أن المنشأ بالإنشاء و المعتبر بالاعتبار عين الانشاء و الاعتبار كالإيجاد و الوجود فى التكويتات، ضروره أنه لا يتصور للمنشأ وجود غير الوجود الانشائى الاعتبارى و للمجوعول وجود غير الوجود الجعلى فى عالم الجعل و الاعتبار، ولا يعقل أن يكون له وجود فى الخارج و إلاّ- لكان خارجياً لا- اعتبارياً، و هذا خلف، و أما ما هو المشهور بين الأصوليين و قد تبنت عليه مدرسه المحقق النائينى قدس سره من أن للحكم مرتبتين:

مرته الجعل و مرته المجعول، و هى فعلية الحكم بفعلية موضوعه فى الخارج فهو مبنى على التسامح و عدم الدّقه، لوضوح أن للحكم مرته واحده و هى مرته الجعل، ولا يعقل وجود الحكم فى الخارج بوجود موضوعه فيه و إلاّ لكان خارجياً و هو خلف، و المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه فيه، فعلية فاعليته و محرّكته للمكلف لا فعلية نفسه.

السادسه: أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن الاجازه المتأخره فى باب العقد الفضولى حيث إنها متعلقه بالعقد السابق فيكون ذلك العقد من زمانه مشمولاً لأدله الامضاء من الآن، فزمان الشمول من الآن و المشمول هو العقد السابق، و على هذا فالملكيه المعتبره من حين العقد و اعتبارها من حين الاجازه غير تام، لأنه مبنى على الخلط بين أن يكون امضاء العقد السابق من الآن و بين أن يكون من السابق و المفروض أن الامضاء من الآن، فإذن بطبيعته الحال يكون اتّصاف العقد السابق بالامضاء أيضاً من الآن و لا يعقل أن يكون من السابق، فالسابق هو ذات العقد، و أما اتصافه بالوصف العوانى فهو من الآن أى من حين الاجازه، و من هنا قلنا، أن مقتضى القاعده النقل فى باب الفضولى.

السابعه: أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره في بحث الملاقي لأحد أطراف العلم الاجمالي من أن المعيار في انحلال العلم الاجمالي بعلم إجمالي آخر انما هو بتقدم المعلوم بالاجمال فيه على المعلوم بالاجمال في الأول غير تام، فإنه لا ينحل به بمجرد اشتراكه معه في أحد طرفيه بل المؤثر فيه كلا العلمين الاجماليين معاً بلافارق بين تقدم أحدهما على الآخر وعدمه على تفصيل تقدم.

الثامنه: أن الخروج غير داخل في كبرى قاعده التخليه بين المال ومالكه وداخل في كبرى قاعده الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار خلافاً للمحقق النائيني قدس سره حيث قال بعكس ذلك تماماً واستدل بوجود ولا يتم شيء منها.

التاسعه: أن قاعده التخليه بين المال ومالكه، قاعده عقليته و الحاكم بها العقل من باب حكمه بوجود الطاعه وقبح المعصيه وليست قاعده شرعيه، إذ لا دليل على وجوبها لا بوجود نفسى ولا غيرى.

العاشره: أن حرمه التسيب بإيجاد مقدمه مؤديه إلى الحرام مبنيّه على ثبوت الملازمه بين حرمه شيء وحرمه مقدمته إذا كانت علّه تامه له، ولكن هذه الملازمه غير ثابتة لأن ثبوتها قهراً غير معقول وجعلاً بحاجه إلى دليل ولا دليل عليه بل الدليل على العدم موجود و هو اللغويه، هذا إضافة إلى أن هذه الحرمه، حرمه غيريه و الحرمه الغيريه كالوجوب الغيرى ليست مركزاً لحق الطاعه وقبح المعصيه.

الحاديه عشر: أن الخروج كما أنه ليس مصداقاً للتخلص عن أصل التصرف كذلك ليس مصداقاً للتخلص عن التصرف الزائد، لأن التخلص عن شيء متقوم بالابتلاء به وإلا فلا يصدق عليه هذا العنوان.

الثانيه عشر: ذكر السيد الأستاذ قدس سره أن الخروج ليس مقدمه للتخلص عن الغصب

بل مقدمه للكون فى خارج الأرض المغصوبه، والتخلص اما عباره عن الفراغ بين المال ومالكه أو عباره عن ترك التصرف، وعلى كلا التقديرين فهو لازم للكون فى الخارج لا أنه عينه، وفيه، أولاً إنه لا مانع من كون الخروج مقدمه لكلا الأمرين معاً هما الكون فى خارج الأرض المغصوبه وترك التصرف فيها. وثانياً إن الكون فى الخارج ليس ملازماً للفراغ بين المال ومالكه فى الوجود الخارجى بل هما مفهومان ذهنيان منطبقان على شىء واحد فى الخارج و هو أول خطوه خطاها الانسان خارج الأرض المغصوبه.

الثالثه عشر: أن الصلاه حال الخروج من جهه ضيق الوقت وعدم التمكن منها فى خارج الأرض على القول بالامتناع واتحادها مع الغصب فى تمام أجزائها وأكوانها واجبه بمقتضى النص الخاص وإلا فمقتضى القاعده عدم صحتها وسقوط الأمر عنها بالتعارض فى ماده الاجتماع.

الرابعه عشر: أن الصلاه إذا كانت متحده مع الغصب فى السجود فحسب فعندئذٍ كانت الوظيفه الصلاه مع الإيماء بديلاً عن السجود.

الخامسه عشر: الصلاه حال الخروج على القول بالجواز وعدم اتحادها مع الغصب صحيحه حتى إذا أتى بالصلاه الاختياريه و هى صلاه مع الركوع و السجود على القول بالترتب، ولكن الواجب عليه الصلاه مع الإيماء بديلاً عن الركوع و السجود إذا كان مستلزمين للمكث الزائد.

السادسه عشر: الصلاه حال الخروج فى الوقت المتسع باطله على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيةً، لأن وظيفته فى هذه الحاله هى الإتيان بالصلاه خارج الأرض المغصوبه و إن كانت مع الإيماء.

السابعه عشر: إن المكلف على القول بالجواز إذا كان متمكناً من الصلاه

الاختياريه حال الخروج، كما إذا كان خروجه بالعربه مثلاً وصلّى فيها مع الركوع و السجود وغير متمكن من الصلاه الاختياريه فى خارج الأرض، فوظيفته الصلاه حال الخروج، و أما إذا لم يكن متمكناً حال الخروج إلا من الصلاه الاضطراريه و هى الصلاه مع الإيماء باعتبار أن الركوع و السجود مستلزمان للتصرف الزائد وفى الخارج أيضاً لا يتمكّن إلا منها، فالأظهر هو الإتيان بالصلاه مع الإيماء فى الخارج، لأنها واجده للاستقرار و الطمأنينه دون الصلاه حال الخروج.

هذا آخر ما أوردناه فى الجزء الخامس من المباحث الأصوليه، والحمد لله أولاً و آخراً، وصلّى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

ص: ٥٣٦

الترتب

الجهه الأولى ٥

الجهه الثانيه: ثمرتان لمسأله الترتب ٥

الفرق بين الثمرتين ٦

الجهه الثالثه: مورد الترتب ٧

الجهه الرابعه: معنى الترتب ٨

إمكان الترتب و استحاله ٩

أدله القول بالاستحاله ٩

الوجه الأول ١٠

رد السيد الأستاذ قدس سره على الوجه الأول ١١

المناقشه فى الرد ١٣

الوجه الثاني للمحقق الخراسانى قدس سره ١٤

مناقشه السيد الأستاذ قدس سره لهذا الوجه و الرد عليه ١٥

الوجه الثالث: للمحقق الخراسانى قدس سره أيضا ١٥

جواب السيد الأستاذ عن ذلك ١٦

أدله القول بإمكان الترتب ١٧

دليل المحقق النائنى قدس سره لاثبات الإمكان ١٧

المقدمه الأولى ١٧

الجواب عن المقدمه الأولى ١٨

المقدمه الثانيه و الجواب عنها ١٩

استدلال السيد الأستاذ على إمكان الترتب: الوجه الأول و الجواب عنه ٢٠

الوجه الثاني و الجواب عنه ٢١

ص: ٥٣٧

تأويل الوجه الثاني ٢٤

الجواب عنه ٢٤

الوجه الثالث ٢٥

المقدمه الأولى ٢٥

المقدمه الثانيه ٢٦

الصحيح فى المقام ٢٨

المقدمه الثالثه ٣٠

المقدمه الرابعه ٣١

الرد عليها ٣٣

المقدمه الخامسه ٣٣

وجوه أخرى للقول بإمكان الترتب: الوجه الأول ٣٥

الجواب عنه ٣٥

الوجه الثاني ٣٧

الجواب عنه ٣٨

التحقيق فى المقام ٣٩

شروط عدم استحاله إمكان القول بالترتب ٣٩

كلام المحقق العراقى قدس سره فى استحاله الترتب من الجانبين ٤٣

البيان الأول و الرد عليه ٤٣

البيان الثاني و الرد عليه ٤٥

القول بالترتب من الجانبين إن قلنا باستحاله من جانب واحد ٤٦

الرد عليه ٤٦

نتائج البحث ٤٧

مسأله العقاب على القول بالترتب و فيها ثلاث نظريات ٥٣

النظريه الأولى ٥٣

النظريه الثانيه ٥٣

النظريه الثالثه و تقديمها على النظريتين الأوليين ٥٤

فروع

الفرع الأول: ما إذا وقع التراحم بين وجوب الحج و وجوب الوفاء بالنذر ٥٨

تقديم وجوب الوفاء و الرد عليه ٥٨

ص: ٥٣٨

القول الثاني و الاستدلال عليه، الوجه الأولي ٥٩

الوجه الثاني ٦٠

الوجه الثالث ٦٢

الفرع الثاني: إذا وقع التزاحم بين وجوب الوضوء و واجب آخر أهم منه ٦٢

كلام المحقق النائيني قدّس سرّه ٦٣

مناقشه المحقق النائيني قدّس سرّه ٦٣

اشتراط الوضوء بالقدره الشرعيه يحتاج إلى دليل، الدليل الأول ٦٣

الرد عليه ٦٤

الوجه الثاني ٦٥

الرد عليه ٦٦

أقسام القدره الشرعيه ٦٨

الفرع الثالث: ما إذا توقف الوضوء على مقدمه لحرمة، و فيه قولان ٦٩

التزام النائيني قدّس سرّه بالقول الثاني ٧٠

ترجيح القول الأول و الاستدلال عليه ٧٠

مختار السيد الأستاذ قدّس سرّه في المقام ٧١

التعليق على ما أفاده السيد الأستاذ قدّس سرّه ٧٣

نتائج البحث ٧٧

الفرع الرابع: صحه التمام في موضع القصر للجاهل و الجهر في موضع الاخفات ٧٩

استحقاق العقوبه على ترك القصر إذا كان جهله عن تقصير ٧٩

محاولات الجمع بين الأمرين ٨٠

ما ذكره الشيخ كاشف الغطاء قدّس سرّه ٨٠

إشكال الشيخ الأنصاري قدّس سرّه عليه ٨٠

تعليق النائيني قدّس سرّه عليه ٨٠

الذب عن كلام الشيخ قدّس سرّه ٨٠

ما أورده المحقق النائيني قدّس سرّه على كاشف الغطاء قدّس سرّه ٨١

إشكال السيد الأستاذ قدّس سرّه عليه ٨٢

توضيح كلامه قدّس سرّه ٨٣

ترجيح ما ذهب إليه مدرسه النائيني قدّس سرّه ٨٦

الوجه الثاني في المسأله ٨٨

ص: ٥٣٩

الوجه الثالث فى المسأله ٩١

تعليقات فى المقام ٩٤

نتيجه المحاوله الأولى ١٠٤

المحاوله الثانيه: للمحقق الخراسانى قدس سره ١٠٥

تعليق السيد الأستاذ قدس سره ١٠٦

التخريج القنى لما أفاده السيد الأستاذ قدس سره ١٠٦

إشكال بعض المحققين قدس سره عليه ١٠٧

المناقشه فى الإشكال ١٠٧

التعليق الثانى على المحاوله الثانيه ١٠٩

التعليق الثالث عليه للمحقق الأصبهانى ١١١

المحاوله الثالثه: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره ١١١

تعليق على هذه المحاوله بأمرين: الأول ١١٢

الأمر الثانى ١١٦

التحقيق فى المقام ١١٧

تفسيرين للتخيير الشرعى و اختيار الأول منهما ١٢٣

نتيجه البحث ١٢٤

استعراض نتائج البحث ١٢٦

المسأله الثانيه: التراحم بين الواجبات الضمنيه ١٣٤

مختار المحقق النائينى قدس سره ١٣٥

رد السيد الأستاذ قدس سره عليه ١٣٦

صححه ما أفاده السيد الأستاذ قدّس سرّه و تقرّيبه بوجوه: الأول ١٣٦

الوجه الثاني ١٣٨

الوجه الثالث ١٣٩

الوجه الرابع ١٤٠

نتيجه البحث ١٤١

ما قيل في عدم إمكان وقوع التراحم بين جزئين من أجزاء الصلاة ١٤١

الرد على الوجوه المتقدمه ١٤٢

عدم تماميه هذا القيل ١٤٣

فصل: هل يمكن الأمر بالشىء مع علم الأمر بانتفاء شرطه ١٤٦

ص: ٥٤٠

أنواع الشروط ١٤٦

استحاله صدور الأمر مع علم المولى بانتفاء شرطه ١٤٧

تفصيلات فى المسأله ١٤٨

فصل: فى متعلق الأمر هل هو الطبيعى أو الفرد ١٥٢

النظريه الأولى و الرد عليه ١٥٢

النظريه الثانيه ١٥٤

نقاط هذه النظريه ١٥٥

الرد على هذه النقاط ١٥٦

النظريه الثالثه ١٥٨

المناقشه فيها ١٥٨

الصحيح فى المقام ١٥٩

نتائج البحث ١٦٢

النسخ ١٦٤

وقوع الكلام فى مقامين ١٦٧

المقام الأول: فى إمكان إثبات الجواز بالمعنى الأعم ١٦٧

تعليق بعض المحققين قدس سره ١٦٩

مناقشه هذا التعليق ١٦٩

قولان آخران فى تفسير معنى الأمر ١٧١

المقام الثانى: هل يمكن التمسك باستصحاب بقاء الجواز ١٧٣

رأى السيد الأستاذ قدس سره فى المسأله ١٧٣

المناقشه فيه ١٧٤

الصحيح فى المقام ١٧٥

الواجب التخيىرى و فيه أقوال ١٧٧

النظريه الأولى و نقدها ١٧٧

النظريه الثانيه ١٧٩

إيراد السيد الأستاذ و المحقق الأصبهانى قدس سره على هذه النظريه ١٧٩

المناقشه فى الايراد ١٨٠

المناقشه فى رد السيد الأستاذ و المحقق الأصبهانى قدس سره على النظريه الثانيه ١٨٠

رد آخر للسيد الأستاذ قدس سره على النظريه الثانيه و المناقشه فيه ١٨١

ص: ٥٤١

عدم تماميه الفرضيه الثانيه ١٨٢

توجيه كلام لصاحب الكفايه قدس سره و الرد عليه ١٨٥

النظريه الثالثه: مختار المحقق الأصبهاني قدس سره ١٨٧

بيان فرضيتين لهذه النظريه ١٨٨

النظر في الفرضيه الثانيه ١٨٩

النظر في الفرضيه الأولى ١٨٩

إشكال بعض المحققين قدس سره ١٨٩

الرد على هذا الاشكال ١٨٩

تعليق السيد الأستاذ قدس سره على هذه الفرضيه بوجه ١٩٠

الرد على الوجه الأول و الثاني ١٩١

الالتزام بالوجه الثالث ١٩٣

الوجه الرابع ١٩٣

نتيجه النظريه الثانيه ١٩٥

النظريه الرابعه و النظر فيها ١٩٧

النظريه الخامسه ١٩٨

افتراق التمييز الشرعي عن التخيير العقلي في أمرين ١٩٩

صحه هذه النظريه ١٩٩

نتائج البحث ٢٠٠

الواجب الكفائي ٢٠٣

أركان الحكم الشرعي ٢٠٣

خصائص الواجب الكفائي ٢٠٤

كلمات الأصحاب في تفسير الواجب الكفائي ٢٠٤

بيان التفسير الأول و المناقشه فيه ٢٠٤

بيان التفسير الثاني و المناقشه فيه ٢٠٨

بيان التفسير الثالث و المناقشه فيه ٢٠٩

بيان ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره و المناقشه فيه ٢١١

المختار في المقام ٢١٢

نتائج البحث ٢١٣

الواجب الموقت ٢١٥

ص: ٥٤٢

الاشكال فى إمكان الواجب الموسع و الرد عليه ٢١٥

الاشكال فى الواجب المضيق و الرد عليه ٢١٦

الكلام فى هذه المسأله فى عدّه نقاط ٢١٧

النقطه الأولى: فى بيان نكته تقديم المقيد على المطلق و الخاص على العام عرفا ٢١٧

المقام الأول: فى نكته تقديم المقيد على المطلق ٢١٧

كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه فى المقام ٢١٩

تعليق على كلامه قدّس سرّه ٢١٩

التحقيق فى المقام و بيان مراتب ظهور اللفظ ٢٢٢

عناصر تقديم المقيد ٢٢٤

المقام الثانى: نكته تقديم الخاص على العام ٢٢٥

المقام الأول فى المخصص المتصل ٢٢٥

الصحيح فى ملاك تقديم الخاص على العام ٢٢٨

وجه تقديم المخصص المنفصل ٢٢٩

النقطه الثانيه: فى أن القضاء هل هو تابع للأداء أو أنه يأمر جديد؟ ٢٢٩

تفصيل الجواب فى بيان أمور ٢٣٠

تبعيه القضاء للأداء ثبوتا ٢٣٢

الصحيح فى المقام ٢٣٤

تفصيل المحقق الخراسانى قدّس سرّه و الرد عليه ٢٣٤

النقطه الثالثه: فى تعيين موضوع وجوب القضاء ٢٤٠

نتائج البحث ٢٤١

فصل: الأمر بالأمر هل هو أمر بذلك الشيء أو لا؟ ٢٤٥

البحث فى مقام الثبوت ٢٤٥

البحث فى مقام الاثبات ٢٤٦

مسأله الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر ٢٤٦

مسأله أمر الأولياء بأن يأمرؤا صبيانهم ٢٤٧

كلام المحقق الخراسانى قدس سرّه و الرد عليه ٢٤٨

كلام بعض الأعاضم قدس سرّه و الرد عليه ٢٤٨

نتائج البحث ٢٥٠

الأمر بالشيء بعد الأمر ظاهر فى التأكيد أو التأسيس ٢٥١

ص: ٥٤٣

كلام المحقق الخراساني قدّس سرّه ٢٥١

المقصد الثاني

المبحث النواهي ٢٥٣

الجهة الأولى: في بيان معنى النهي و مدلوله الوضعي ٢٥٣

النظريه الأولى ٢٥٣

الرد على هذه النظريه ٢٥٣

النظريه الثانيه: مختار السيد الأستاذ قدّس سرّه ٢٥٤

النظريه الثالثه ٢٥٥

إبطال الأوليين ٢٥٥

اختيار النظريه الثالثه ٢٥٨

الجهة الثانيه: في متعلق الأمر و النهي ٢٥٩

اختلاف الأمر و النهي بحسب المختار و هي النظريه الثالثه ٢٦٤

تعليق بعض المحققين قدّس سرّه على السيد الأستاذ قدّس سرّه و الرد عليه ٢٦٩

عناصر شموليه النهي لجميع أفراد متعلق ٢٧٤

نتيجه البحث ٢٧٤

كلام السيد استاذ قدّس سرّه و المناقشه فيه ٢٧٥

التنبيه على أمور

الأمر الأول ٢٧٧

الأمر الثاني ٢٧٨

الأمر الثالث ٢٨٠

الأمر الرابع ٢٨١

الكلام فى النواهى الوارده فى أبواب العبادات و المعاملات ٢٨٢

طرق احراز أهميه ملاك الأحكام الشرعيه ٢٨٦

نتائج البحث ٢٨٨

مسأله اجتماع الأمر و النهى ٢٩٢

المحاوله الأولى لاثبات أن الأمر و النهى فى المسأله غير مجتمعين فى نهى واحد ٢٩٤

المناقشه الأولى فى هذه المحاوله ٢٩٥

المناقشه الثانيه فى هذه المحاوله ٢٩٧

ص: ٥٤٤

المناقشه الثالثه فى هذه المحاوله ٣٠٠

المحاوله الثانيه ٣٠١

المحاوله الثالثه ٣٠٢

تفصيل و تحقيق فى المحاوله الثالثه ٣٠٣

القسم الأول ٣٠٣

القسم الثانى ٣٠٤

القسم الثالث ٣٠٧

نتيجه البحث ٣٠٨

ثلاثه آراء فى المسأله ٣٠٨

نقد اطلاق الرأين الأولين ٣٠٩

النظر فى مقدمات الرأى الأول ٣١٠

الرأى الثانى للمحقق النائينى قدس سره ٣١٤

تفصيل السيد الأستاذ قدس سره ما أفاده المحقق النائينى قدس سره ٣١٧

صور المسأله ٣١٩

خلاصه رأى السيد الأستاذ قدس سره ٣٢٣

تعليق بعض المحققين قدس سره على هذا الرأى ٣٢٤

ملاكات جواز اجتماع الأمر و النهى عند بعض المحققين قدس سره ٣٢٥

المناقشه فى مبنى بعض المحققين قدس سره ٣٢٦

نتائج البحث ٣٣٢

دعاوى ثلاث ٣٣٦

الجواب عنها ٣٣٦

البحث التطبيقي الصغرى ٣٤٠

رأى المحقق النائيني قدس سره فى الصلاة فى الأرض المغصوبه ٣٤٠

تعليق السيد الأستاذ قدس سره عليه ٣٤٠

الصحيح فى المقام ٣٤١

هل تتحد الصلاة بكامل أجزائها مع المعنون ٣٤٣

التنبيه على أمور، الأول ٣٤٥

الثانى و الثالث ٣٤٦

نتيجه البحث ٣٤٧

ص: ٥٤٥

ملحقات مسأله الاجتماع ٣٤٩

الملحق الأول: هل هذه المسأله اصوليه أو فقهيه... ٣٤٩

الملحق الثاني: الفرق بين هذه المسأله و مسأله اقتضاء النهي فساد العباده ٣٤٩

محاولات التفريق بين المسألتين، المحاوله الأولى و الرد عليها ٣٥٠

المحاوله الثانيه و الرد عليها ٣٥٢

المحاوله الثالثه ٣٥٢

الرد على المحاوله الثالثه ٣٥٣

الملحق الثالث: ثمره القولين فى المسأله ٣٥٦

التزام المحقق النائيني قدس سرّه ببطلان الصلاه و وجه ذلك ٣٥٦

المناقشه فى جميع الوجوه ٣٥٨

المناقشه فى الوجه الثانى ٣٦١

المناقشه فى الوجه الثالث ٣٦٢

كلام المحقق الخراسانى قدس سرّه فى عده نقاط ٣٦٦

تلخيص كلام المحقق الخراسانى قدس سرّه فى عده نقاط ٣٦٦

نقد هذه النقاط ٣٦٨

ذهاب المحقق الخراسانى قدس سرّه إلى الصحه إذا كان جهله عن قصور ٣٧٠

الرد عليه ٣٧١

الرد على النقطة الرابعه و الخامسه ٣٧٣

نتيجه البحث ٣٧٥

كلام المحقق الخراسانى قدس سرّه فى ضمن المقدمه الثامنه و التاسعه ٣٧٦

الملحق الرابع: هل يشترط فى النزاع أن يكون المجمع لمتعلقى الأمر و النهى مشتملا على ملاك كلا الحكمين أو لا؟ ٣٩٢

رأى المحقق الخراسانى قدس سره و المناقشه فيه ٣٩٢

رأى المحقق النائينى و الأصبهانى قدس سرهما ٣٩٣

الرد على المحقق النائينى قدس سره ٣٩٣

استدلال المحقق الأصبهانى قدس سره بطريقتين: الطريق الأول ٣٩٥

الرد على الطريق الأول ٣٩٥

الملحق الخامس: فى تقديم أحد الدليلين بناء على القول بالامتناع و القول بالجواز ٤٠٣

الكلام فى تقديم النهى فى مورد الاجتماع و الاستدلال عليه ٤٠٣

الرد على الوجه الأول ٤٠٣

ما ذكره بعض المحققين قدس سره و مناقشته ٤٠٦

نتيجه الملحق الرابع و الخامس ٤٠٧

الملحق السادس: و فيه مجموعه من المسائل ٤٠٩

المسألة الأولى: إذا توضأ المكلف أو اغتسل فى الماء المغصوب عامداً ٤٠٩

حكم المسألة بناء على القول بالجواز و تعدد المجمع ٤١٠

الرد على هذا القول ٤١٢

كلام السيد الأستاذ قدس سره و الرد عليه ٤١٤

نتيجه البحث ٤١٦

حكم المسألة فيما إذا توضأ جاهلاً بالحكم أو الموضوع ٤١٦

حكم الناسى للحكم أو الموضوع ٤١٨

المسألة الثانية: إذا توضأ المكلف من الاناء المغصوب ٤٢٠

المسألة الثالثة: إذا توضأ المكلف فى المكان المغصوب ٤٢٣

تفصيل السيد الأستاذ قدس سره بين الوضوء و الغسل ٤٢٤

نتيجه الملحق السادس ٤٢٥

الملحق السابع: فى العبادات المكروهه ٤٢٧

الاستدلال على جواز اجتماع الأمر و النهى بوقوع العبادات المكروهه ٤٢٧

جواب المحقق الخراساني قدّس سرّه ٤٢٧

الرد على الجواب الأول ٤٢٨

جواب المحقق الخراساني قدّس سرّه التفصيلي ٤٢٨

أقسام العبادات المكروهه ٤٢٨

إيراد المحقق النائيني قدّس سرّه على المحقق الخراساني قدّس سرّه ٤٣١

جواب آخر للمحقق النائيني قدّس سرّه ٤٣٢

التعليق على نظريه المحقق الخراساني و المحقق النائيني قدّس سرّه ٤٣٤

هل يختص التراحم بالخطابات الوجوبيه؟ ٤٣٤

ص: ٥٤٧

المناقشه فى كلام السيد الأستاذ قدس سره ٤٣٥

عدم اختصاص التراحم بالخطابات الوجوبيه ٤٣٧

حرمه صوم عاشوراء إذا كان بعنوان الفرح و الشكر ٤٤٠

التعليق على نظريه المحقق النائيني قدس سره ٤٤٠

إيراد السيد الأستاذ قدس سره على المحقق النائيني قدس سره ٤٤٢

تعليق على السيد الأستاذ قدس سره ٤٤٣

القسم الثانى من العبادات المكروهه ٤٤٥

القسم الثالث من العبادات المكروهه ٤٤٨

نتائج العبادات المكروهه ٤٥٠

الملحق الثامن: فى الاضطرار ٤٥٣

الاضطرار بغير سوء الاختيار ٤٥٤

الحكم بصحه الصلاه إذا ارتفعت الحرمة ٤٥٨

مخالفه النائيني قدس سره للمشهور ٤٥٨

تعليق السيد الأستاذ قدس سره على القسم الثالث ٤٦١

تعليق على ما ذكره النائيني و السيد الأستاذ قدس سره ٤٦٢

اختيار رأى المشهور ٤٦٦

إشاره إلى أمرين ٤٦٦

الأول: حكم المحبوس فى المكان المغصوب قهرا ٤٦٦

الثانى: إذا تمكن المحبوس من التخلص عن الغصب فى الوقت فى الجملة ٤٧٢

كلام السيد الأستاذ قدس سره فيما إذا عصى و أتى بالصلاه فيه ٤٧٢

تعليق على كلام السيد الأستاذ قدس سره ٤٧٣

حكم ما إذا لم يتمكن من الصلاة خارج المكان المغصوب من جهه ضيقه ٤٧٤

وظيفه المكلف الصلاة حال الخروج ٤٧٤

هل يأتي بها مع الركوع و السجود أو يقتصر على الإيماء؟

و رأى السيد الأستاذ قدس سره فيه ٤٧٤

المناقشه فى رأى السيد الأستاذ قدس سره ٤٧٥

الكلام فى صغرى المسأله ٤٧٧

الصحيح فى المقام ٤٨٠

نتيجه هذا البحث ٤٨٢

ص: ٥٤٨

الاضطرار بسوء الاختيار ٤٨٥

المسأله الأولى ٤٨٥

المسأله الثانيه و الأقوال فيه ٤٨٥

النظر فى الأقول ٤٨٧

الكلام فى الأحكام الوضعيه ٤٩٠

كلام المحقق الخراسانى قدس سره فى حاشيه المكاسب ٤٩١

تعليق المحقق النائينى قدس سره عليه ٤٩٢

إيراد السيد الأستاذ قدس سره على المحقق النائينى قدس سره ٤٩٢

تعليق على كلام المحقق النائينى و السيد الأستاذ قدس سره ٤٩٣

نتيجه البحث ٤٩٦

كلام السيد الأستاذ قدس سره فى الإجازة المتأخره ٤٩٧

المناقشه فى كلام السيد الأستاذ قدس سره ٤٩٧

كلام السيد الأستاذ قدس سره فى الملاقى لأحد أطراف العلم الاجمالى ٤٩٨

الجواب عما ذكره قدس سره ٤٩٨

مناقشه مدرسه المحقق النائينى قدس سره ٥٠١

عدم تماميه ما تبناه المشهور و مدرسه النائينى قدس سره ٥٠٣

القول الرابع: مختار الشيخ الأنصارى قدس سره ٥٠٣

الاستدلال الأول على الدعوى الأولى ٥٠٤

الجواب عن هذا الوجه ٥٠٤

الجواب عن الوجه الثانى ٥٠٧

الوجه الثالث و الجواب عنه ٥٠٨

الوجه الرابع ٥١٠

الجواب عنه ٥١١

الكلام فى الدعوى الثانيه و ما أفاده المحقق النائنى قدس سره ٥١٢

الرد على ما أفاده المحقق النائنى قدس سره ٥١٢

الثانى: كون الخروج واجب من باب أنه مقدمه لترك الحرام ٥١٥

مناقشه السيد الأستاذ قدس سره فى ذلك ٥١٥

عدم تماميه هذه المناقشه ٥١٥

التنبيه على أمور: الأول: ما إذا جعل نفسه مضطرّاً إلى شرب الخمر ٥١٦

ص: ٥٤٩

المناقشه فيما ذكره المحقق النائيني قدّس سرّه ٥١٦

الثانى: مقصود المحقق النائيني قدّس سرّه من كون الخروج مصداقا للتخلص ٥١٧

الجواب عنه و أن الخروج ليس مصداقا للتخلص ٥١٨

الثالث: إن الحركات الخروجيه هل هى مقدمه للخروج؟ و كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه ٥١٩

الجواب عن كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه ٥٢٠

خلاصه ما علقناه على المحق النائيني قدّس سرّه ٥٢١

الكلام فى المسأله الثالثه: الصلاه حال الخروج ٥٢١

عدم مبغوضيه الحصه الخاصه ٥٢٢

القول بالمبغوضيه و المناقشه فيه ٥٢٣

محصل ما ذكرناه ٥٢٧

المقام الثانى: إذا تمكن المكلف من الصلاه خارج الأرض المغصوبه فى الوقت ٥٢٨

إذا لم يتمكن من الصلاه الاختياريه فى خارج الأرض المغصوبه ٥٢٩

رأى السيد الأستاذ قدّس سرّه ٥٢٩

الجواب عنه قدّس سرّه ٥٣٠

الحاق صاحب الكفايه قدّس سرّه تعدد الإضافات بتعدد العناوين و الجهات ٥٣٠

الجواب عنه قدّس سرّه ٥٣٠

الحاق صاحب الكفايه قدّس سرّه تعدد العناوين و الجهات ٥٣٠

الجواب عنه قدّس سرّه ٥٣٠

نتيجه البحث عن الاضطرار بسوء الاختيار ٥٣١

الفهرس ٥٣٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩