



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



اشرافيية
عليه صلوات الله
عليه و آله

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

فَخَالِصَاتُ الْأَقْبَابِ

ق

أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرٍ
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرٍ

بِإِسْنَادٍ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

محاضرات فى اصول الفقه

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت فى الطباعة:

جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دفتر انتشارات اسلامي

رقمى الناشر:

مركز القائميہ باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٦	محاضرات في اصول الفقه المجلد الرابع
٦	اشاره
٦	اشاره
٩	تتمه بحث الأوامر
٩	هل يجوز أمر الأمر
١٨	هل الأوامر متعلقه
٢٨	النسخ
٣٢	الواجب التخييري
٥٦	الواجب الكفائي
٦٦	الواجب الموسع و المضيق
٨٠	الأمر بالأمر بفعل
٨٦	الأمر بشيء بعد الأمر به ظاهر
٨٧	المقصد الثاني: مبحث النواهي
٨٧	اشاره
١٧٠	اجتماع الأمر و النهي
١٧٠	اشاره
٢٢٢	ثمره مسأله الاجتماع
٣١٢	أدله جواز الاجتماع
٣٤٠	الاضطرار إلى ارتكاب المحرم
٤٠٩	بقي هنا أمور
٤٣٢	تعريف مركز

سرشناسه:خویی ، ابوالقاسم ، ۱۳۷۱ - ۱۲۷۸

عنوان و نام پدیدآور:محاضرات في اصول الفقه / تقرير ابوالقاسم الخوئي / تالیف محمداسحاق الفیاض

مشخصات نشر:قم : جماعه المدرسين في الحوزه العلمیه قم ، موسسه النشر الاسلامی ، ۱۴۱۹ق . = ۱۳۷۷.

فروست:(جماعه المدرسين في الحوزه العلمیه قم ، موسسه النشر اسلامي ۶۳۳)

شابك:۹۶۴-۴۷۰-۰۵۸-۹-۱۱۰۰۰ريال

يادداشت:عربی

يادداشت:چاپ های قبلی کتاب حاضر دار الهادی للمطبوعات و موسسه انصاریان بوده است

يادداشت:ج . ۱۴۲۱ ق . = ۱۴۰۰ : ۱۳۷۹ ريال

يادداشت:کتابنامه به صورت زیرنویس

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:فیاض ، محمداسحاق ، ۱۹۳۴ - ، گردآورنده

شناسه افزوده:جامعه مدرسین حوزه علمیه قم . دفتر انتشارات اسلامی

رده بندی کنگره:BP۱۵۹/۸ /خ م ۹ ۳ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۹-۳۳۰۵

ص : ۱

محاضرات فى اصول الفقه

تقرير ابوالقاسم الخوئى

تاليف محمداسحاق الفياض

ص: ٣

مع علمه بانتفاء شرطه؟

لا- يخفى ان شيخنا الأستاذ(قده)قد ذكر أن هذه المسأله باطله من رأسها،و ليس فيها معنى معقول لبيحث عنه لا فى القضايا الحقيقيه التى كان الحكم فيها مجعولا للموضوع المفروض الوجود خارجاً و لا فى القضايا الخارجيه.

اما فى الأولى فلما ذكرناه فى بحث الواجب المشروط من ان الحكم فى القضيه الحقيقيه مجعول للموضوع المقدر وجوده بجميع قيوده و شرائطه مثلاً وجوب الحج فى الآيه المباركه«و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» مجعول لعنوان المستطيع على نحو مفروض الوجود فى الخارج.

و من الطبيعى ان فعليه مثل هذا الحكم مشروطه بفعليه موضوعه و وجوده خارجاً و يستحيل تخلفها عنه.و عليه فعلم الأمر بوجود الموضوع أو بعدم وجوده أجنبى عن فعليه الحكم بفعليه موضوعه و عدم فعليته بعدم فعليه موضوعه بالكليه،و ليس له أى دخل فى ذلك،ضروره ان الحكم فى مثل هذه القضايا

لم يجعل من الأول لفاقد الشرط و الموضوع، مثلاً وجوب الحج في المثال المزبور لم يجعل من الابتداء لفاقد الاستطاعه، فاذن لا معنى للنزاع في انه هل تعقل فعليه الحكم مع علم الحاكم بانتفاء فعليه موضوعه في الخارج أم لا، ضروره ان علم الحاكم به أجنبي عن ذلك رأساً، فان الملاك في فعليه الحكم إنما هو فعليه موضوعه خارجاً و وجوده، ضروره استحاله تخلفها عنه. و عليه فلا تعقل صحه توجيه هذا التكليف فعلا إلى فاقد الشرط و الموضوع، بداهه إن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي، فعندئذ لو وجه إليه تكليف فهو لا محاله يكون تكليفاً آخر غير الأول، و هو خلاف مفروض الكلام.

و اما في الثانيه (و هي القضايا الخارجيه) فلان جعل الحكم فيها يدور مدار علم الحاكم بوجود شرائط الحكم، و اما وجود هذه الشرائط في الخارج أو عدم وجودها فيه أجنبي عنه رأساً و ليس له أى دخل فيه، فاذن لا معنى للبحث عن جوازه مع علمه بانتفاء تلك الشرائط خارجاً و عدم جوازه، ضروره ان البحث على هذا الشكل أجنبي عما هو دخيل في هذا الحكم بالكلية، و عليه فلا معنى له أصلاً كما لا يخفى.

و من هنا قال: ان ما ذكره من الثمره لتلك المسأله و هي وجوب الكفاره على من أفطر في نهار شهر رمضان مع عدم تماميه شرائط الوجوب له إلى الليل ليست ثمره لها، بل هي ثمره مترتبه على مسأله فقهيه و هي ان التكليف بالصوم هل ينحل إلى تكاليف متعدده بتعدد آتات اليوم، أو هو تكليف واحد مشروط بشرط متأخر و هو بقاؤه على شرائط الوجوب إلى الليل.

و ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) انه لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، و ان نسب ذلك إلى الأشاعره حيث انهم يجوزون التكليف بالمحال، و لا يرون فيه قبحاً أصلاً، و قد أفاد في وجه ذلك ما ملخصه: و هو ان الشرط

بما انه كان من اجزاء العله التامه فيستحيل ان يوجد الشىء بدونها، ضروره استحاله وجود المعلول بدون وجود علتة و المشروط بدون وجود شرطه، فان المركب ينحل بانحلال بعض اجزائه، و بما ان العله التامه مركبه من المقتضى و الشرط و المانع فلا محاله تنتفى بانتفاء كل منها، و عليه فلا يعقل أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه إلا ان يكون المراد من لفظ الأمر الأمر ببعض مراتبه و هو مرتبه الإنشاء، و من الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الاخر و هو المرتبه الفعلية، بان يكون النزاع فى أن أمر الأمر يجوز إنشائه مع علمه بانتفاء شرط فعليته و عدم بلوغه تلك المرتبه، فاذا لا إشكال فى جوازه بل فى وقوع ذلك فى الشرعيات و العرفيات، ضروره ان الأمر الصورى إذا كان الداعى له الامتحان أو نحوه لا البعث و التحريك حقيقه واقع فى العرف و الشرع، و لا مانع من وقوعه أصلا.

الذى ينبغى ان يقال فى هذه المسأله هو ان الكلام فيها مره يقع فى شرائط الجعل، و مره أخرى فى شرائط المجعول، لما ذكرناه من ان لكل حكم مرتبتين: مرتبه الجعل، و مرتبه المجعول.

اما الكلام فى الأولى فلا شبهه فى انتفاء الجعل بانتفاء شرطه، و ذلك لأن الجعل فعل اختيارى للمولى كبقية أفعاله الاختياريه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان كل فعل اختيارى مسبوق بالمبادئ النفسائيه و هى الإراده بمقدماتها من التصور و التصديق و نحوهما.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى انه لا- يمكن جعل الحكم من المولى مع انتفاء شىء من تلك المبادئ و المقدمات، ضروره انه معلول لها و مشروط بها. و من الطبيعى استحاله وجود المعلول بدون وجود علتة، و وجود المشروط بدون تحقق شرطه، و هذا من الواضحات الأولى و غير قابل لأن يكون ذلك محل البحث و الأنظار.

و من هنا يظهر ما فى كلام صاحب الكفايه(قده)حيث جعل هذا محل الكلام و النزاع-هنا-و لأجل ذلك حكم بعدم الجواز.هذا من جانب.و من جانب آخر ان ما ذكره(قده)من الجواز فيما إذا لم يكن الأمر بداعى البعث و التحريك واقعاً بل كان بداعى الامتحان أو نحوه أيضاً خارج عن محل البحث،ضروره ان محل البحث فى الجواز و عدمه إنما هو فى الأوامر الحقيقيه التى يكون الداعى فيها البعث و التحريك نحو إيجاد متعلقاتها فى الخارج حقيقه.أما فى الأوامر الصوريه التى ليس الداعى فيها البعث نحو إيجاد متعلقاتها فى شىء،بل الداعى لها الامتحان أو غيره فلا إشكال فى جوازها مع علم الأمر بانتفاء شروط فعليتها، بل لا إشكال فى وقوعها فى العرف و الشرع كما هو ظاهر.

فالنتيجه انه لا- مجال للنزاع فى الأوامر التى لم يكن الداعى فيها وقوع متعلقاتها فى الخارج،بل الداعى لها مجرد الامتحان أو الاستهزاء أو شىء آخر كما انه لا- مجال للنزاع فى شرائط الجعل،و لكن فى الأول من ناحيه انه لا- إشكال فى جواز تلك الأوامر،بل فى وقوعها خارجاً،و فى الثانى من ناحيه انه لا إشكال فى عدم جوازه،بل فى امتناعه مع انتفاء شرطه،كما عرفت.

و اما الكلام فى الثانيه و هى شرائط المجمعول،فقد ذكرناه فى بحث الواجب المطلق و المشروط ان كل شرط أخذ مفروض الوجود فى مقام الجعل تستحيل فعليه الحكم بدون فعليته و وجوده فى الخارج،لما ذكرناه هناك من ان فعليه الحكم فى القضييه الحقيقيه تدور مدار فعليه موضوعه و وجوده و يستحيل تخلفها عنه-مثلاً-وجوب الحج مشروط بوجود الاستطاعه بمقتضى الآيه الكريمه:«و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً»فتستحيل فعليته بدون فعليه الاستطاعه فى الخارج و كذا وجوب الزكاه مشروط ببلوغ المال حد النصاب،فإذا بلغ المال ذلك الحد تجب الزكاه عليه فعلاً،و إلا فلا وجوب

لها أصلاً، ووجوب الغسل مشروط بوجود الجنابه ووجوب الصوم مشروط بدخول شهر رمضان ووجوب الصلاة مشروط بدخول الوقت... وهكذا، فهذه الأحكام جميعاً تدور فعليتها خارجاً مدار فعليته موضوعها وتحققه فيه.

و من هنا قلنا ان كل قضيه حقيقيه ترجع إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت الحكم له.

و على هذا الأصل فإذا علم الأمر بانتفاء شرط فعليته الحكم و انه لو جعل فلا يصير فعلياً أبداً من ناحيه عدم تحقق موضوعه في الخارج فهل يجوز له جعله أم لا؟ قد يقال بعدم إمكانه، لأنه لغو محض فلا يصدر من الحكيم، وكذا الحال في القضية الخارجيه فلا يجوز للمولى ان يأمر بزياره الحسين عليه السلام-مثلا-على تقدير السفر إلى كربلاء مع علمه بأنه لا يسافر.. وهكذا.

و لكن الصحيح في المقام هو التفصيل بين ما إذا كان انتفاء الشرط مستنداً إلى نفس جعل الحكم و كان هو الموجب له، و ما إذا كان مستنداً إلى عدم قدره المكلف أو إلى جهه أخرى. فعلى الأول لا مانع من جعله أصلاً إذا كان الغرض منه عدم تحقق الشرط و الموضوع في الخارج من دون فرق بين ان يكون الجعل على نحو القضية الحقيقيه أو الخارجيه، كما إذا قال المولى لعبده أو الأب لابنه «ان كذبت-مثلا-فعليك دينار» مع علمه بان جعل وجوب الدينار عليه على تقدير كذبه موجب لعدم صدور الكذب منه، فيكون غرضه من جعله ذلك، و كما إذا فرض ان جعل الكفارات في الشريعه المقدسه على ارتكاب عده من المحرمات يوجب عدم تحققها في الخارج، كوجوب القصاص المترتب على القتل الاختياري إذا فرض انه موجب لعدم تحقق القتل خارجاً، و وجوب الحد للزاني و قطع اليد للسارق و ما شاكل ذلك، إذا فرض ان جعل هذه الأمور أوجب عدم تحقق ما هو الموضوع و الشرط لها و هو الزنا في المثال الأول

و السرقه فى المثال الثانى و نحوهما،و من المعلوم انه لا مانع من مثل هذا الجعل أصلاً،بل هو مما تقتضيه المصلحه العامه كما فى القضايا الحقيقه،و المصلحه الخاصه كما فى القضايا الخارجيه،ضروره ان الغرض من جعل هذه الأمور هو عدم تحقق موضوعها فى الخارج،فإذا فرض ان المولى علم بان جعلها يوجب عدم تحقق موضوعها فيه مطلقاً فهو أولى بالجعل مما لم يعلم المولى انه يوجبه.

فالتبجه انه لا شبهه فى إمكان ذلك،بل فى وقوعه خارجاً فى العرف و الشرع.و على الثانى و هو ما إذا كان انتفاء الشرط من غير ناحيه اقتضاء الجعل له فهو لغو محض فلا يصدر من المولى الحكيم مثل ان يأمر بركتين من الصلاه-مثلاً-على تقدير الصعود إلى السماء أو على تقدير اجتماع الضدين أو نحو ذلك،أو ان يأمر بوجوب الحج على تقدير الاستطاعه فى الخارج مع علمه فرضاً بعدم تحققها فيه أصلاً..و هكذا،فانه لا شبهه فى ان جعل مثل هذا الحكم لغو صرف فلا يترتب عليه أى أثر شرعى،و معه يستحيل صدوره منه.

و من هنا يظهر ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من ان هذه المسأله باطله من رأسها و ليس فيها معنى معقول لبحث عنه لا يتم،و ذلك لأن النزاع فى هذه المسأله لو كان فى دخل علم الأمر بوجود الموضوع أو بعدم وجوده فى فعله الحكم و عدم فعليته لكان ما أفاده(قده)فى غايه الصحه و المتانته،و ذلك لما عرفت من ان فعله الحكم فى القضايا الحقيقه تدور مدار فعله موضوعه و تحققه فى الخارج،و لا دخل لعلم الأمر بوجوده أو بعدمه فى ذلك أصلاً، فاذن لا معنى للنزاع فيه كما هو واضح،إلا انك عرفت ان النزاع فى المسأله ليس فى هذا بل هو فيما ذكرناه من ان جعل الحكم فى القضيه الحقيقه للموضوع المقدر وجوده مع علم الجاعل بعدم تحقق الموضوع فى الخارج أصلاً هل يجوز أم لا؟ و من الظاهر ان النزاع فى هذا نزاع فى معنى معقول،غايه الأمر ان

جعل الحكم عندئذ لغو محض فلا يترتب عليه أثر، و لكن من المعلوم ان هذا لا يوجب عدم كون النزاع فى معنى معقول.

و بكلمه أخرى ان النزاع فى المقام ليس فى معقوليه فعليه الحكم مع علم الحاكم بانتفاء موضوعه فى الخارج و عدم معقوليتها، ليقال ان علم الأمر بوجود الموضوع خارجاً و عدمه أجنبى عن ذلك بالكلية، ضروره ان الملاك فى فعليه الحكم واقعاً فعليه موضوعه كذلك، بل النزاع فى جواز أصل جعل الحكم مع العلم بانتفاء شرط فعليته و عدم جوازه. و من الواضح ان هذا النزاع نزاع فى أمر معقول.

و من هنا يتبين ان ما أفاده (قده) من ان الحكم فى القضييه الخارجيه يدور مدار علم الحاكم و شروط الحكم و اما نفس وجودها فى الخارج أو عدمها فيه فهو أجنبى عن الحكم بالكلية لا يتم أيضاً، و ذلك لأن علم الحاكم الذى له دخل فى جعل هذا الحكم ليس علمه بما هو صفه نفسانيه قائمه بها مع قطع النظر عما تعلق به من الموجودات الخارجيه، ضروره ان علمه بوجود شرطه فى الخارج يدعو إلى جعل هذا الحكم، كما ان علمه بعدم وجوده فيه داع لعدم جعله، فيما إذا لم يكن الغرض منه عدم تحقق شرطه و موضوعه كالأمثله المتقدمه فاذن يقع الكلام فى انه هل يجوز للمولى ان يأمر عبده بفعل مشروطاً بشىء مع علمه بانتفاء ذلك الشىء فى الخارج و عدم تحققه فيه أصلاً أم لا؟ و من المعلوم ان النزاع فيه نزاع فى أمر معقول.

و قد تحصل مما ذكرناه أمور:

الأول- انه لا فرق فيه بين القضييه الحقيقيه و القضييه الخارجيه، فهما من هذه الناحيه على نسبه واحده.

الثانى- ان الصحيح فى المسأله هو الفصيل بين ما إذا كان انتفاء الشرط

مستنداً إلى نفس الجعل و ما إذا كان مستنداً إلى عجز المكلف أو نحوه، كما سبق بشكل واضح.

الثالث-انه لا ثمره لهذه المسأله أصلاً، ولا تترتب على البحث عنها ايه فائده عمليه ما عدا فائده علميه. و اما ما ذكر من الثمره لها من وجوب الكفاره على من أفطر في نهار شهر رمضان مع عدم تماميه شرائط الوجوب له إلى الليل، كما إذا أفطر أولاً ثم سافر أو وجد مانع آخر من الصوم كالمرض أو نحوه فليس ثمره لتلك المسأله أصلاً، وذلك لأن عروض المانع من الصوم في أثناء اليوم و ان كان يكشف عن عدم وجوبه عليه من الأول، ضروره انه واجب واحد ارتباطي و لذا لو طراً على الصائم مانع من الصوم و اضطر إلى الإفطار في بعض آتات اليوم لم يلتزم أحد من الفقهاء بوجوب الإمساك في باقى آتات هذا اليوم و هذا معنى ارتباطيه وجوبه، و اما وجوب الكفاره على من أفطر في نهار شهر رمضان متعمداً فلا- يدور مدار وجوب الصوم عليه و لو مع انتفاء شرائطه، ليكون ذلك ثمره لهذه المسأله، بل هو على ما يستفاد من روايات الباب مترتب على الإفطار في نهار شهر رمضان عالماً و عامداً بلا- عذر مسوغ له، و ذلك لأن جواز الإفطار في الروايات معلق على خروج المكلف عن حد الترخيص، فما دام لم يخرج عنه حرم عليه الإفطار و ان علم بأنه يسافر بعد ساعه، كما ان وجوب القصر في الروايات معلق على ذلك، و لذا يجب عليه التمام ما دام هو دون حد الترخيص.

و بتعبير أوضح ان المستفاد من الروايات الوارده في المقام هو ثبوت الملازمه بين وجوب القصر و جواز الإفطار، و بين وجوب التمام و عدم جوازه، ففي كل مورد وجب القصر جاز الإفطار و في كل مورد وجب التمام حرم الإفطار.

و نتيجة ما ذكرناه هي ان وجوب الكفاره مترتب على الإفطار العمدي في نهار شهر رمضان بلا عذر مسوغ له، سواء أ طراً عليه مانع من الصوم بعد

ذلك أم لم يطرأ، و ذلك لإطلاق الروايات الداله عليه.

و من هنا يظهر ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)- من ابتناء وجوب الكفاره فى هذا الفرض على ان التكليف بالصوم هل ينحل إلى تكاليف متعدده بتعدد آنات اليوم أو هو تكليف واحد متعلق بمجموع الآنات، فعلى الأول تجب الكفاره عليه دون الثانى، إلا إذا فرض قيام دليل على وجوب الإمساك فى بعض اليوم أيضاً- لا يمكن تصديقه بوجه، و ذلك لما عرفت من ان موضوع وجوب الكفاره هو الإفطار العمدى فى شهر رمضان من دون عذر شرعى له على ما يستفاد من الروايات، و عليه فكون التكليف بالصوم تكليفاً واحداً أو متعدداً أجنبى عن ذلك بالكليه و لا دخل له فى وجوب الكفاره أو عدم وجوبها أصلاً، ضروره ان المناط فى وجوبها صدق العنوان المزبور. و من الواضح انه لا يفرق فيه بين كون التكليف واحداً أو متعدداً بتعدد الآنات.

و نتيجة البحث عن هذه المسأله عده نقاط:

الأولى- ان محل النزاع فيها فى الأوامر الحقيقيه التى يكون الغرض منها إيجاد الداعى للمكلف للإتيان بمتعلقاتها فى الخارج. و اما الأوامر الصوريه التى ليس الغرض منها ذلك بل الغرض منها مجرد الامتحان أو نحوه فهى خارجه عن محل النزاع و لا إشكال فى جوازها مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليتها.

الثانيه- ان محل الكلام فى المسأله ليس فى شرائط الجعل، كما عن المحقق صاحب الكفاهيه(قده) ضروره استحاله الجعل بدون تلك الشرائط. هذا من جهه. و من جهه أخرى ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من ان فعليه الحكم فى القضييه الحقيقيه بفعليه موضوعه و علم الأمر بوجود الموضوع فى الخارج أو عدم علمه به أجنبى عن ذلك، و لذا قال انه ليس فى المسأله معنى معقول لبحث عنه أيضاً ليس من محل الكلام فى شىء كما عرفت.

الثالثة-ان محل النزاع فيها إنما هو في تحقق أصل الأمر بداعى إيجاد متعلقه في الخارج مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليته، و من الواضح ان النزاع فيه نزاع في أمر معقول، و لا يفرق فيه بين ان تكون القضية حقيقه أو خارجيه كما سبق.

الرابعه-ان ما ذكروه من الثمره لهذه المسأله و هى ان من أفطر فى نهار شهر رمضان مع عدم تماميه شرائط وجوب الصوم له إلى الليل، كما إذا أفطر فى حين انه علم بأنه يسافر بعد ساعه أو يوجد مانع آخر منه، فعلى القول بالجواز تجب الكفاره عليه، و على القول بعدمه فلا-ليس ثمره لها أصلاً، و ذلك لما ذكرناه من انها تدور مدار ان المستفاد من الروايات هو ترتب الكفاره على مطلق الإفطار العمدى و لو علم بطرو مانع عن الصوم بعده، و لا يتمكن من إتمامه أو انها مترتبه على الإفطار العمدى الخاصّ و هو ما لم يطرأ عليه مانع عنه أصلاً، فعلى الأول تجب الكفاره على من أفطر فى نهار رمضان ثم سافر، و على الثانى فلا.

هل الأوامر متعلقه

بالطبائع أو الأفراد؟

غير خفى ان هذا النزاع بظاهره مما لا- معنى له، و ذلك لأنه لا- شبهه فى ان مراد القائلين بتعلق الأوامر بالأفراد ليس تعلقها بالموجودات الخارجيه، ضروره ان الموجود الخارجى مسقط للأمر فلا يعقل تعلق الأمر به، كما ان مراد القائلين بتعلقها بالطبائع ليس تعلقها بالطبائع الصرفه و من حيث هى مع قطع

النظر عن حيثيه انطباقها على ما فى الخارج، ضروره ان مثل هذه الطبيعه غير قابل لأن يتعلق بها الأمر.

و لكن الذى ينبغى ان يقال فى هذه المسأله هو انه يمكن تقرير النزاع فيها من ناحيتين:

الأولى-من جهه ابتناء ذلك على القول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج، والقول بعدم وجوده، فعلى الأول يتعلق الأمر بالطبيعه، وعلى الثانى بالفرد، بيان ذلك هو انه لا شبهه فى ان كل وجود فى الخارج بذاته و شخصه يمتاز عن وجود آخر و يباينه و يستحيل اتحاد وجود فيه مع وجود آخر ضروره ان كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى و كل وجود يباين وجوداً آخر و يأبى عن الاتحاد معه.

و بعد ذلك نقول: انه لا- إشكال فى ان الوجود بواقعه و حقيقته لا بمفهومه الانتزاعى وجود للفرد حقيقه و ذاتاً، بداهه ان اسناد الوجود إليه اسناد واقعى حقيقى، مثلاً- زيد موجود حقيقه و عمرو موجود كذلك..و هكذا، و هذا مما لا إشكال فيه، سواء فيه القول بوجود الطبيعى فى الخارج أو القول بعدم وجوده.

و بكلمه أوضح ان كل حصه فى الخارج تباين حصه أخرى منها و تمتاز عنها بهويتها الشخصيه و وجودها الخاص، مثلاً الحصه المتقرره من الإنسانيه فى ذات زيد تباين الحصه المتقرره فى ذات عمرو..و هكذا، أو تمتاز عنها بنفس هويتها و وجودها، و لكن من الطبيعى ان امتياز ايه حصه عن حصه أخرى ليس بالذات و الحقيقه و انما هو بالوجود، ضروره ان امتياز كل شىء به بقانون ان الشىء ما لم يوجد لم يتشخص، و قد عرفت ان الوجود هو نفس التشخص، فلذا قلنا ان امتياز وجود عن وجود آخر إنما هو بنفس ذاته و تشخصه، و عليه

فلا- محاله يكون امتياز حصه عن أخرى أو فرد عن آخر بإضافه الوجود الحقيقي إليها،فان الحصه بالتحليل العقلي تنحل إلى ماهيه و إضافه أعنى إضافتها إلى الوجود،و تلك الإضافه توجب صيرورتها حصه و فرداً بحيث لو لم تكن تلك الإضافه فلا حصه في الخارج و لا فرد،فملاك فرديه زيد-مثلا-و كونه حصه من الإنسان إنما هو إضافه الوجود الواقعي إليه إضافه حقيقه.

و من هنا قلنا ان امتياز الحصه عن الأخرى بالوجود،و لكن امتياز وجودها عن وجودها الآخر بالذات و الحقيقه بقانون ان كل ما بالغير لا بد و ان ينتهي إلى ما بالذات.

أو فقل:ان تشخص الحصه و تفردا بالوجود لا غيره و اما تشخص الوجود و تفرده فهو بنفس ذاته لا بشيء آخر،و إلا لدار أو تسلسل، كما لا يخفى.

و قد تحصل من ذلك ان الحصص و الأفراد موجوده في الخارج حقيقه بوجوداتها الواقعيه،و هذا مما لا كلام فيه على كلا القولين،أى سواء فيه القول بوجود الطبيعي خارجاً أو القول بعدم وجوده،و إنما الكلام في ان هذا الوجود المضاف إلى الفرد و يكون وجوداً له هل هو وجود للطبيعي أيضاً بان يكون له إضافتان:إضافه إلى الحصه،و بتلك الإضافه يكون وجوداً للفرد و إضافه إلى الطبيعي،و بها يكون وجوداً له،أو هو ليس وجوداً للطبيعي إلا- بالعرض و المجاز،و لا- يصح اسناده إليه على نحو الحقيقه،فالقائل بوجود الطبيعي في الخارج يدعى الأول و ان كل وجود مضاف إلى الفرد فهو وجود للطبيعي على نحو الحقيقه- مثلاً-وجود زيد، كما انه وجود له حقيقه وجود للإنسان كذلك..و هكذا،غايه الأمر ان هذا الوجود الواحد باعتبار إضافته إلى الفرد متشخص و ممتاز عن غيره في الخارج،و باعتبار إضافته إلى الطبيعي لا

امتياز و لا تشخص له بالنسبه إلى غيره أصلا، كما هو واضح، و القائل بعدم وجوده يدعى الثانى و انه لا تصح إضافه هذا الوجود أعنى الوجود المضاف إلى الفرد إلى الطبيعى حقيقه و انه ليس وجودا له بل هو وجود للفرد فحسب.

و على الجملة فبالتحليل العقلى النزاع المعقول فى وجود الطبيعى فى الخارج و عدم وجوده فيه ليس إلا النزاع فى هذه النقطة، و هى ما ذكرناه، ضروره انه لم يدع أحد انه وجود فى الخارج بوجود مابين لوجود فرده، كما ان القول بأنه موجود بوجود واحد لا بعينه باطل من رأسه، ضروره ان الواحد لا بعينه لا مصداق له فى الخارج و لا تعين له، و الوجود له تعين و مصداق فيه، ففرض وجوده خارجا يناقض فرض عدم تعينه فيه فلا يجتمعان. و عليه فالنزع المعقول ينحصر بتلك النقطة، فالمنكر لوجوده يدعى انه لا يصح اسناد الوجود إليه حقيقه، و القائل به يدعى انه يصح ذلك بمعنى ان الوجود فى الخارج و ان كان واحدا، إلا ان له نسبتين نسبه إلى الفرد و نسبه إلى الطبيعى، و كلتا النسبتين حقيقه. و من المعلوم ان تعدد النسبه لا يوجب تعدد الوجود، و هذا واضح.

و الصحيح فى المسأله ان الطبيعى موجود فى الخارج حقيقه و ذلك لصحه حمل الوجود عليه فلا فرق بين قولنا زيد موجود، و قولنا «الإنسان موجود» فكما ان الأول على نحو الحقيقه فكذلك الثانى و لذا لا يصح سلبه عنه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه لا شبهه فى صحه حمله على الفرد، فيقال زيد إنسان، و من المعلوم انه يعتبر فى صحه الحمل الاتحاد فى الوجود الخارجى و إلا فالحمل غير صحيح، و هذا لعله من الواضحات.

و بعد ذلك نقول انه على القول بوجود الطبيعى فى الخارج يتعلق الأمر به، و على القول بعدم وجوده فيه يتعلق بالحصه و الفرد. و لكن بإحدى الحصص الخارجيه لا بالمعين منها. فالنتيجه على كلا القولين هى التخيير

بين تلك الحصص و الأفراد عقلا. اما على القول الأول فواضح. و اما على القول الثانى فلفرض ان الأمر لم يتعلق بالحصه الخاصه، بل تعلق بواحد منها لا بعينها. و من المعلوم ان تطبيقها على هذه و تلك بيد المكلف، و لا نعى بالتخير العقلى إلا هذا.

و من هنا يظهر انه لا ثمره للبحث عن هذه المسأله أصلا و لا تترتب عليها ايه ثمره عمليه، ضروره انه على كلا القولين لا بد من الإتيان بالفرد و الحصه فى الخارج، سواء أ كان الأمر متعلقاً بالطبيعى أم بالفرد، و ذلك لاستحاله إيجاد الطبيعى فى الخارج معرى عن جميع الخصوصيات و التشخيصات لتظهر الثمره بين القولين. نعم لو أمكن ذلك فرضاً، فعلى القول الأول يسقط لا محاله الأمر دون القول الثانى، الا انه مجرد فرض لا واقع له أبداً، فاذا لا ثمره لتلك المسأله أصلا و ان كان الصحيح هو تعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد، و تشهد على ذلك مراجعه الوجدان، فان الإنسان إذا راجع وجدانه يرى انه إذا أراد شيئاً تعلقت إرادته بطبيعى ذلك الشىء لا- بحصه متشخصه منه، فلو طلب الماء-مثلا- يرى ان متعلق طلبه هو الطبيعى من دون ملا-حظه خصوصيه خارجيه فيه ككونه فى إناء خاص أو من ماء مخصوص أو ما شابه ذلك مما لا دخل له فى مطلوبه.

و قد تحصل من ذلك أمور:

الأول- ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج بوجود فرده.

الثانى- ان الأوامر متعلقه بالطبائع دون الأفراد.

الثالث- انه لا ثمره لهذا البحث أصلا بل هو بحث علمى فلسفى.

الناحيه الثانيه- ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من ان مرد النزاع فى هذه المسأله إلى ان الأوامر هل تتعلق بالطبائع مع قطع النظر عن مشخصاتها و لوازم

وجوداتها في الخارج بحيث تكون تلك اللوازم و المشخصات خارجه عن دائره متعلقاتها، وإنما هي موجوده معها قهراً لاستحاله كون الشيء موجوداً بلا- تشخص أو تتعلق بالأفراد مع تلك المشخصات بحيث تكون المشخصات مقومه للمطلوب و المراد، و داخله في دائره المتعلقات، فالقائل بتعلق الأمر بالطبيعه أراد تعلقه بذات الشيء مع قطع النظر عن مشخصاته بحيث لو تمكن المكلف من إيجادها في الخارج بدون أى مشخص و أوجده لسقط الأمر و حصل الغرض، لفرض انه أتى بالمأمور به و ما هو متعلق الأمر، و القائل بتعلقه بالفرد أراد تعلقه بالشيء مع مشخصاته فتكون مشخصاته أيضاً مأموراً بها، و على هذا فتظهر الثمره بين القولين في باب اجتماع الأمر و النهي، و ذلك لأنه على القول بتعلق الأوامر و النواهي بالطبائع دون الأفراد، ففي مورد الاجتماع كالصلاه في الدار المغصوبه -مثلاً- لا- يسرى الأمر من متعلقه و هو طبيعه الصلاه إلى متعلق النهي و هو الغضب و لا- العكس لفرض انهما طبيعتان مستقلتان غايه الأمر ان كل واحده منهما مشخصه للأخرى في مورد الاجتماع، و قد عرفت ان الأمر و النهي لا- يسريان على هذا القول إلى مشخصات متعلقهما، فاذن لا- مناص من القول بالجواز في تلك المسأله. و اما على القول بتعلق الأوامر و النواهي بالأفراد دون الطبائع فلا مناص من الالتزام بالقول بالامتناع في تلك المسأله. و ذلك لفرض ان الأمر على هذا القول متعلق بالصلاه مع مشخصاتها، و المفروض ان الغضب في مورد الاجتماع مشخص لها فاذن يكون متعلقاً للأمر و الحال انه متعلق للنهي أيضاً، فيلزم عندئذ اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد و هو محال، ضروره استحاله كون شيء واحد مأموراً به و منهيّاً عنه معاً.

و على الجملة فعلى القول الأول بما ان متعلق كل من الأمر و النهي هو الطبيعه دون مشخصاتها فلا- محاله لا- يلزم في مورد الاجتماع كون شيء واحد

مأموراً به و منهياً عنه، لفرض ان متعلق أحدهما غير متعلق الآخر فلا- يتحدان في الخارج، غايه الأمر انهما متلازمان في الوجود الخارجى و ان كلا منهما مشخص للآخر. و على القول الثانى بما ان المشخصات أيضاً متعلقه للأمر و النهى فلا مناص من الالتزام بالامتناع فى مورد الاجتماع لفرض ان متعلق كل منهما عندئذ مشخص للآخر، و عليه فلا محاله يسرى كل منهما من متعلقه إلى متعلق الآخر، فيلزم اجتماعهما فى شىء واحد و هو محال.

و قد تحصل مما ذكرناه ان هذه الفرضيه التى فرضها شيخنا الأستاذ (قده) لو تمت لأصبحت المسأله ذات ثمره مهمه، و لكنها فرضيه خاطئه و غير مطابقه للواقع، و ذلك لما أشرنا إليه سابقاً على نحو الإجمال.

و إليك تفصيله: و هو ان كل وجود سواء أ كان جوهراً أم عرضاً متشخص فى الخارج بذاته فلا يعقل ان يكون متشخصاً بوجود آخر، و ذلك لما عرفت من ان الوجود هو نفس التشخص و ان تشخص كل شىء به، فلا يعقل ان يكون تشخصه بشىء آخر أو بوجود ثان، و إلا لدار أو تسلسل، و عليه فتشخصه بمقتضى قانون ان كل ما بالغير و جب ان ينتهى إلى ما بالذات بنفس ذاته، و لذا قلنا ان كل وجود فى ذاته مباين لوجود آخر، و كل فعلية بنفسها تأبى عن الاتحاد مع فعلية أخرى و تمتاز عنها بنفس ذاتها، و هذا بخلاف الماهيه، فان تشخصها إنما يكون بالوجود و امتيازها عن ماهيه أخرى به لا بذاتها، و هذا معنى قولنا الشىء ما لم يوجد لم يتشخص. فالنتيجه هى ان تشخص الوجود بنفسه و الماهيه بتبع عروض الوجود لها.

و على ضوء هذه النتيجة ان الأمور المتلازمه للوجود الجوهري خارجاً التى لا تنفك عنه كإعراضه من الكم و الكيف و الأين و الإضايفه و الوضع و غيرها موجودات أخرى فى قبال ذلك الموجود و مباينه له ذاتاً و حقيقه و متشخصات

بنفس ذواتها و أفراد لطبائع شتى مختلفه لكل منها وجود و ماهيه، فلا يعقل ان تكون مشخصات لذلك الوجود، لما عرفت من أن الوجود هو نفس التشخص فلا يعقل أن يكون تشخصه بكمه و كيفه و أينه و وضعه و ما شابه ذلك، ضروره ان لهذه الاعراض وجودات مباينه بأنفسها لذلك الوجود و ان كانت قائمه به، كما هو شأن وجود العرض، و قد عرفت ان تشخص الوجود بنفس ذاته فيستحيل ان يكون بوجود آخر. و توهم ان وجود العرض بما انه متقوم بوجود الجوهر خارجاً فلاجل ذلك يكون متشخصاً به توهم خاطئ جداً. ضروره ان قيامه به في مرتبه متأخره عن وجوده و عليه فلا يعقل أن يكون مشخصاً له مثلاً تشخص زيد بنفس وجوده الخارجى لا ببياضه و لا بسواده و لا بكمه و لا بأينه و لا بوضعه و ان كان كل وجود فى الخارج لا ينفك عن هذه الأمور، ضروره ان لكل منها وجوداً فى قبال وجوده و كل وجود متشخص بنفس ذاته و فرد من أفراد إحدى المقولات التسع العرضيه.

و على الجملة فالوجود لا يعقل ان يكون متشخصاً بوجود آخر من دون فرق فيه بين ان يكون الوجودان من طبيعه واحده أو من طبيعتين كما هو ظاهر.

و من هنا لم يتوهم أحد و لا يتوهم ان وجود جوهر مشخص لوجود جوهر آخر أو ان وجود عرض مشخص لوجود عرض آخر. و السر فيه ما ذكرناه من ان كل وجود متشخص بذاته و ممتاز بنفسه عن غيره. و من الواضح جداً ان هذا الملاك بعينه موجود بين وجود الجوهر و وجود العرض المتقوم به فلا يعقل ان يكون وجود العرض القائم به مشخصاً له، كما هو واضح. و من ذلك يتبين ان إطلاق المشخصات على تلك الاعراض الملازمه له خارجاً مسامحه جداً، لما عرفت من انها لا تعقل ان تكون مشخصات لوجود الجوهر أصلاً بل هى وجودات ملازمه له فى الخارج فلا تنفك عنه.

و بعد بيان ذلك نقول: ان تلك اللوازم و الاعراض كما انها خارجه عن متعلق الأمر على القول بتعلقه بالطبيعه كذلك هي خارجه عن متعلقه على القول بتعلقه بالفرد، ضروره ان محل الكلام فى المسأله إنما هو فى تعلق الأمر بالطبيعه أو بفرد ما من أفراد تلك الطبيعه. و اما الطبائع الأخرى و أفرادها فجميعاً خارجه عن متعلق الأمر على كلا القولين، بداهه انه لم يرد من القول بتعلقه بالفرد تعلقاً بفرد ما من هذه الطبيعه و فرد ما من الطبائع الأخرى الملازمه لها فى الوجود الخارجى و لناخذ مثلاً- لذلك كالصلاه- مثلاً- فان القائل بتعلق الأوامر بالطبائع يدعى ان الأمر تعلق بطبيعه الصلاه مع عدم ملا-حظه أیه خصوصيه من الخصوصيات، و القائل بتعلقها بالأفراد يدعى انه تعلق بفرد ما من أفرادها، و لا يدعى انه تعلق بفرد ما من أفرادها و أفراد الطبائع الأخرى كالغضب أو نحوه، ضروره أنه لا معنى لهذه الدعوى أبداً، كيف فان الأمر على الفرض متعلق بالصلاه على كلا التقديرين و ليس هو متعلقاً بها و غيرها مما هو ملازم لها وجوداً و خارجاً، و قد عرفت ان تلك الاعراض و اللوازم وجودات أخرى و أفراد طبائع غيرها و مقولات مختلفه لكل منها وجود و ماهيه مباين لوجود المأمور به و ماهيته.

نعم لو بنى النزاع فى المقام على ان المتلازمين هل يجوز اختلافهما فى الحكم أم لا؟ تظهر الثمره هنا، فانه لو بنينا على عدم جواز اختلافهما فى الحكم و ان الحكم المتعلق بأحدهما يسرى إلى الآخر فلا بد من الالتزام بالقول بالامتناع فى مورد الاجتماع. و اما إذا بنينا على جواز اختلافهما فى الحكم و عدم سرايته من أحدهما إلى الآخر فلا- مناص من القول بالجواز فيه، و هذه نعمت الثمره، إلا ان البناء على كون المتلازمين فى الوجود لا بد ان يكونا متوافقين فى الحكم و انه يسرى من أحدهما إلى الآخر خاطئ جداً و غير مطابق للواقع قطعاً، ضروره ان الثابت إنما هو عدم جواز اختلافهما فى الحكم بان يكون أحدهما محكوماً

بالجوب و الآخر محكوماً بالحرمة، و اما كونهما لا بد ان يكونا متوافقين فيه فهو لم يثبت قطعاً لعدم الدليل عليه أصلاً، فاذن لا يمكن ابتناء النزاع فى المسأله على هذا، كما انه لا- يمكن ابتناؤه على ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) و كيف كان فالعجب منه (قده) كيف غفل عن هذه النقطة الواضحه، و هى ان هذه الاعراض و اللوازم ليست متعلقه للأمر على كلا القولين كما عرفت بشكل واضح.

و لعل منشأ غفلته عنها تخيل كون تلك اللوازم و الاعراض من مشخصات الأمور به فى الخارج، و لكنك عرفت ان هذا مجرد خيال لا- واقع له و ان مثل هذا الخيال عن مثله (قده) غريب، و ذلك لما سبق من ان تلك الاعراض لا- تعقل ان تكون من مشخصات الوجود خارجاً، فان تشخص الوجود كما مر بنفسه لا بشىء آخر، بل انها وجودات أخرى فى قبال ذلك الوجود و ملازمه له فى الخارج.

فالنتيجه مما ذكرناه قد أصبحت ان النزاع المعقول فى هذه المسأله هو ما ذكرناه، لا ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) و على هذا فلا ثمره للمسأله أصلاً كما عرفت.

نلخص نتيجه البحث عن هذه المسأله فى عده خطوط:

الأول- ان النزاع المعقول فى هذه المسأله إنما هو ابتناء ذلك على وجود الطبيعى فى الخارج و عدم وجوده فيه، و إلا فقد عرفت ان النزاع فيها بظاهره لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً.

الثانى- ان الصحيح هو وجود الطبيعى فى الخارج، و ذلك لأجل ان اسناد الوجود إلى الفرد كما انه حقيقى، كذلك اسناده إلى الطبيعى، ضروره انه لا- فرق بين قولنا زيد موجود و قولنا الإنسان موجود، و لا نعى بوجود الطبيعى فى الخارج إلا ذلك، بل لا نعقل لوجوده فيه معنى محصلاً ما عدا كون

إضافه الوجود الخارجى إليه حقيقه، كما ان إضافته إلى الفرد كذلك.

الثالث-ان الأوامر متعلقه بالطباع دون الأفراد،و تكفى شاهدا على ذلك مراجعه الوجدان فى هذا الباب.

الرابع-ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) فى هذه المسأله من ان مرد القول بتعلق الأمر بالطبيعه هو ان المأمور به نفس الطبيعى و مشخصاته تماماً خارجه عنه،و مرد القول بتعلقه بالفرد هو ان المأمور به الفرد مع مشخصاته فتكون مشخصاته داخله فيه،و على هذا رتب ثمره مهمه فى مسأله اجتماع الأمر و النهى لا يمكن المساعده عليه،و ذلك لما عرفت من ان تشخص كل وجود بنفسه لا بوجود آخر،و مجرد كون وجود ملازماً لوجود آخر فى الخارج لا يوجب ان يكون تشخصه به.و عليه فلوازم وجود المأمور به خارجاً غير داخله فيه و خارجه عن متعلق الأمر على كلا القولين كما سبق.

الخامس-انه لا ثمره لهذه المسأله أصلاً و لا يترتب على البحث عنها ما عدا ثمره علميه.

النسخ

غير خفى ان الوجوب إذا نسخ فلا- دلالة فيه على بقاء الجواز،لا بالمعنى الأعم و لا بالمعنى الأخص،و الوجه فى ذلك واضح و هو ان ما توهم دلالة عليه لا- يخلو من ان يكون دليل النسخ أو دليل المنسوخ،و شىء منهما لا يدل على هذا.اما الأول فلان مفاده إنما هو رفع الوجوب الثابت بدليل المنسوخ فلا يدل على أزيد من ذلك أصلاً.و اما الثانى فلان مفاده ثبوت الوجوب و قد ارتفع على الفرض و لا دلالة له على غيره.

و دعوى ان الوجوب ينحل إلى جواز الفعل مع المنع من الترك،فالمرفوع

بدليل الناسخ إنما هو المنع من الترك، واما الجواز المذمى هو بمنزله الجنس فلا- دليل على ارتفاعه أصلاً، فاذن لا محاله يكون باقياً، خاطئه جداً غير مطابقه للواقع فى شىء، و ذلك لأن دعوى بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل، لو تمت فانما تتم فى المركبات الحقيقيه كالإنسان و الحيوان و ما شاكلهما. و اما فى البسائط الخارجيه فلا تتم أصلاً و لا سيما فى الأحكام الشرعيه التى هى أمور اعتباريه محضه و تكون من أبسط البسائط، ضروره ان حقيقتها ليست إلا- اعتبار الشارع ثبوت الفعل على ذمه المكلف أو محروميه عنه. و من هنا قلنا ان الوجود و الحرمة و الاستحباب و الكراهه جميعاً منتزعه من اعتبار الشارع بحكم العقل و ليس شىء منها مجعولاً- شرعياً، فالمجعول إنما هو نفس ذلك الاعتبار، غايه الأمر ان نصب الشارع قرينه على الترخيص فى الترك فينتزع العقل منه الاستحباب و ان لم ينصب قرينه عليه فينتزع منه الوجوب.

و على ضوء هذا فلا يعقل القول بان المرفوع بدليل الناسخ إنما هو فصل الوجوب دون جنسه، ضروره ان الوجوب ليس مجعولاً شرعياً، ليكون هو المرفوع بتمام ذاته أو بفصله، بل المجعول إنما هو نفس ذلك الاعتبار. و من الواضح جداً انه لا جنس و لا فصل له، بل هو بسيط فى غايه البساطه، و لأجل ذلك فلا يتصف إلا بالوجود مره و بالعدم مره أخرى و لا ثالث لهما. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان حقيقه النسخ بحسب مقام الثبوت و الواقع انتهاء الحكم بانتهاه أمله بمعنى ان سعه الجعل من الأول ليست بأزيد من ذلك، و من هنا كان النسخ فى الحقيقه تخصيصاً بحسب الأزمان فى مقابل التخصيص بحسب الأفراد فلا يكون فى الواقع رفع بل فيه دفع و انتهاء الحكم بانتهاه مقتضيه. نعم بحسب مقام الإثبات و ظاهر الدليل يكون رفعاً.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان معنى النسخ انتهاء اعتبار المجعول

بانتهاه أمده، والكاشف عن ذلك في مقام الإثبات إنما هو دليل الناسخ، و عليه فلا موضوع للبحث عن انه بعد نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بالمعنى الأعم أو الأخص أم لا، ضروره ان الوجوب و الجواز بكلا معنيه ليسا من المجعولات الشرعيه، ليقع البحث عن انه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أم لا؟ بل هما امران منتزعان بحكم العقل كما عرفت.

و قد تحصل من هذا البيان أمور: (الأول) انه لا موضوع لما اشتهر بين الأصحاب قديماً و حديثاً من انه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بالمعنى الأعم أو الأخص أم لا؟-! لما عرفت من ان الوجوب ليس مجعولاً- شرعياً ليقع الكلام في ذلك. (الثاني) انه لا موضوع لدعوى ابتناء النزاع في المسأله على إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل، لما مر من ان الاعتبار بسيط في غايه البساطه فلا جنس و لا فصل له. (الثالث) انه لا مجال لدعوى استصحاب بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب، ضروره ان هذه الدعوى ترتكز على ان يكون كل من الوجوب و الجواز مجعولاً شرعياً، و قد عرفت خلافه و انهما امران انتزعيان و المجعول الشرعي إنما هو اعتبار المولى لا غيره، و المفروض انه قد ارتفع بدليل الناسخ، فاذن لا موضوع للاستصحاب.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان الوجوب مجعول شرعاً فمع ذلك لا دليل لنا على بقاء الجواز، و الوجه في ذلك. اما أولاً فلان الوجوب امر بسيط و ليس مركباً من جواز الفعل مع المنع من الترك، و تفسيره بذلك تفسير بما هو لازم له لا تفسير لنفسه، و هذا واضح. و اما ثانياً فلو سلمنا ان الوجوب مركب إلا ان النزاع هنا في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب و عدم بقائه ليس مبتنياً على النزاع في تلك المسأله أعنى مسأله إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل و عدم إمكانه، و ذلك لأن النزاع في تلك المسأله إنما هو في الإمكان و الاستحاله العقليين، و اما

النزاع فى مسألتنا هذه انما هو فى الوقوع الخارجى و عدم وقوعه بعد الفراغ عن أصل إمكانه، و كيف كان فأحدى المسألتين أجنبيه عن المسأله الأخرى بالكلية.

و اما دعوى جريان الاستصحاب فى هذا الفرض بتقريب ان الجواز قبل نسخ الوجوب متيقن، و بعد نسخه نشك فى بقاءه فنستصحب، فمدفوعه، فانه مضافاً إلى انه من الاستصحاب فى الأحكام الكلية، و قد ذكرنا غير مره انه لا يجرى فيها على وجهه نظرنا غير جار فى نفسه فى المقام، و ذلك لأنه من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى، لأن المتيقن لنا و هو الجواز فى ضمن الوجوب قد ارتفع يقيناً بارتفاع الوجوب و الفرد الآخر منه مشكوك الحدوث، فاذن قد احتلت أركان الاستصحاب فلا يجرى.

و قد تحصل مما ذكرناه انه بعد نسخ الوجوب لا دليل على ثبوت شىء من الأحكام غيره، فاذن لا بد من الرجوع إلى العموم أو الإطلاق لو كان، و إلا فإلى الأصل العملى و هو يختلف باختلاف الموارد كما لا يخفى.

و نتيجة البحث عن هذه المسأله عدّه أمور: (الأول) ان الوجوب إذا نسخ فلا دليل على بقاء الجواز بالمعنى الأعم أو الأخص، بل قد عرفت ان الوجوب ليس مجعولاً - شرعياً و المجعول الشرعى إنما هو نفس الاعتبار القائم بالمعتبر و معنى نسخه هو انتهاء ذلك الاعتبار بانتهاء أمدّه، فاذن لا معنى للبحث عن هذا و لا موضوع له. (الثانى) ان ابتناء النزاع فى المسأله على النزاع فى إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل و عدم إمكانه باطل، فان الحكم حيث انه امر اعتبارى بسيط فى غايه البساطه فلا جنس له و لا فصل. (الثالث) انه بناء على ما ذكرناه فلا مجال للتمسك بالاستصحاب فى المقام مضافاً إلى انه من الاستصحاب فى الحكم الكلى من ناحيه و من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى من ناحيه أخرى.

قد اختلف العلماء فيه إلى عدة آراء و مذاهب:

المذهب الأول- ان الواجب هو ما يختاره المكلف في مقام الامتثال مثلاً ففي موارد التخيير بين القصر و الإتمام لو اختار المكلف القصر-مثلاً-فهو الواجب عليه و لو عكس فبالعكس، و هذا المذهب لسخافته تبرأ منه كل من نسب إليه، و لذا ذكر صاحب المعالم (قده) ان كل من الأشاعره و المعتزله نسب هذا المذهب إلى الآخر و تبرأ منه، و كيف كان فلازم هذه النظرية هو ان الواجب يختلف باختلاف المكلفين، بل باختلاف حالاتهم، فلو اختار أحدهم في المثال المزبور القصر في مقام الامتثال و الآخر التمام، فالواجب على الأول هو القصر واقعاً، و على الثاني هو التمام كذلك أو لو اختار أحدهم القصر في يوم و التمام في يوم آخر، فالواجب عليه في اليوم الأول هو القصر و في اليوم الثاني التمام، و كذا الحال في كفاره شهر رمضان و ما شاكلها. فالنتيجه هي ان وجوب الواجب في هذا الفرض واقعاً تابع لاختيار المكلف في مقام الامتثال بحيث لا وجوب له قبل اختياره في الواقع و نفس الأمر.

و يرد: (أولاً)- انه مخالف لظواهر الأدله الداله على وجوب فعلين أو أفعال على نحو التخيير، و لا- تعين لما هو الواجب على المكلف في الواقع و نفس الأمر فما يختاره مصداق للواجب لا- انه الواجب بعينه. (و ثانياً) انه مناف لقاعده الاشتراك في التكليف، ضروره ان لازم هذا القول كما عرفت هو اختلاف التكليف باختلاف المكلفين، بل باختلاف حالاتهم ففي المثال المتقدم لو اختار أحدهم القصر-مثلاً-و الآخر التمام فيكون تكليف الأول واقعاً هو القصر و الثاني هو التمام، أو لو اختار أحدهم صوم شهرين متتابعين-مثلاً-

و الآخر عتق الرقبه و الثالث إطعام ستين مسكيناً فيكون الواجب على الأول واقعاً هو الصوم و على الثانى العتق و على الثالث الإطعام، و من الواضح جداً ان هذا مناف صريح لقاعده الاشتراك فى التكليف التى هى من القواعد الضرورية، فاذن لا يمكن الالتزام بهذه النظرية أبداً. (و ثالثاً) ان لازم هذا القول ان لا يكون وجوب فى الواقع عند عدم اختيار المكلف أحدهما و ترك امتثاله و عصيانه، ضروره ان الوجوب إنما يتحقق باختيار المكلف إياه فى مقام الامتثال كما هو المفروض، و اما قبل اختياره فلا وجوب واقعاً ليصدق عليه انه تركه و عصاه فيستحق العقوبه.

و ان شئت فقل: ان لازم هذه النظرية هو ان وجوب كل منهما فى الواقع مشروط باختيار المكلف إياه فى ظرف الامتثال، و لازمه هو انه لا وجوب له قبل اختياره، ضروره انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، كما هو واضح فاذن لا موضوع للعصيان و استحقاق العقوبه عند ترك المكلف الإتيان بالجميع، ضروره ان إيجاد الشرط غير واجب عليه، و هذا بديهى البطلان. (و رابعاً) انه إذا لم يكن شىء منهما واجباً فى حال العصيان فلا يكون واجباً فى حال الامتثال أيضاً، و الوجه فى ذلك هو ان كلا من العصيان و الامتثال وارد على موضوع واحد، فيتحقق العصيان فيه مره و الامتثال مره أخرى، فإذا فرض انه لم يكن واجباً فى حال العصيان فلا يعقل ان يكون واجباً فى حال الامتثال مثلاً الصلاه قصراً إذا لم تكن واجبه فى حال عصيانها فلا محاله لا تكون واجبه فى حال امتثالها أيضاً ضروره انها اما ان تكون فى الواقع واجبه أو ليست بواجبه فيه فلا ثالث لهما، و على الأول فهى واجبه فى كلتا الحالتين، و على الثانى فهى غير واجبه كذلك لوضوح انه لا يعقل ان يكون وجوبها مشروطاً بامتثالها و الإتيان بها فى الخارج فان مرده إلى طلب الحاصل و اشتراط الأمر بالشىء بوجوده و هو غير معقول،

فالنتيجه ان هذه النظرية لا ترجع إلى معنى محصل أصلاً.

المذهب الثاني هو ان يكون كل من الطرفين أو الأطراف واجباً تعييناً و متعلقاً للإرادة، و لكن يسقط وجوب كل منهما بفعل الآخر، فيكون مرد هذا القول إلى اشتراط وجوب كل من الطرفين أو الأطراف بعدم الإتيان بالآخر و قد صحح هذه النظرية بعض مشايخنا المحققين قد هم بأحد نحوين:

الأول ان يفرض ان لكل واحد منها مصلحة ملزمه قائمه به مثلاً للصوم مصلحة إلزاميه قائمه بنفسه و تقتضى إيجابه، و كذا للعتق و الإطعام، فالقائم بها مصالح متباينه لا- متقابله بحيث لا- يمكن الجمع بينها، و بما ان تلك المصالح لزوميه فلذا أوجب الشارع الجميع، و لكن مصلحة التسهيل و الإرفاق تقتضى تجويز الشارع ترك كل منها إلى بدل فلذا أجاز ترك كل منها عند الإتيان بالآخر و امتثال امره. و نتيجه ذلك هي انه إذا ترك الكل فلا يعاقب الأعلى ترك ما لا يجوز تركه و هو ليس إلا الواحد منها و إذا فعل الكل دفعه واحده كان ممثلاً بالإضافه إلى الجميع و استشهد على ذلك بأنه ربما لا يكون إرفاق في البين فلذا أوجب الجمع بين الخصال كما في كفاره الإفطار بالحرام.

الثاني- ان يفرض ان الغرض المترتب على الخصال أعنى الصوم و العتق و الإطعام و ان كان واحداً نوعياً و واحداً بالسنخ إلا ان الإلزامى من ذلك الغرض وجود واحد منه، و بما ان نسبه كل منها إلى ذلك الوجود الواحد على السويه، فلذا يجب الجميع لأن وجوب أحدها المردد في الواقع غير معقول و وجوب أحدها المعين ترجيح بلا مرجح. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى حيث ان وجوداً واحداً من ذلك الغرض لازم، فلأجل ذلك يجوز ترك كل منها عند الإتيان بالآخر.

و لناخذ بالمناقشه على هذه النظرية بكلا تفسيريهما.

اما تفسيرها الأول فيرد عليه:أولا انه مخالف لظاهر الدليل حيث ان ظاهر العطف فيه بكلمه (أو)هو وجوب أحدهما أو أحدها لا وجوب الجميع، كما هو واضح.(و ثانياً)انا قد ذكرنا غير مره انه لا طريق لنا إلى إحراز الملاك في شىء ما عدا تعلق الأمر به،و حيث ان الأمر فيما نحن تعلق بأحد الطرفين أو الأطراف،فلا محاله لا نستكشف إلا قيام الغرض به،فاذن لا طريق لنا إلى كشف تعدد الملاك أصلا،فيحتاج الحكم بتعددده و قيامه بكل منها إلى دعوى علم الغيب.(و ثالثاً)انه لا- طريق لنا إلى ان مصلحه التسهيل و الإرفاق على حد توجب جواز ترك الواجب،و على فرض تسليم انها تكون بهذا الحد فهي عندئذ تمنع عن أصل جعل الوجوب للجميع،ضروره ان مصلحه ما عدا واحد منها مزاحمه بتلك المصلحه أعنى مصلحه التسهيل و الإرفاق.و من الواضح جدا ان المصلحه المزاحمه بمصلحه أخرى لا تدعو إلى جعل حكم شرعى أصلا و غير قابله لأن تكون منشأ له،فاذن إيجاب الجميع بلا- مقتض.و على الجملة فمصلحه التسهيل و الإرفاق لو كانت إلزاميه فتمنع عن أصل جعل الوجوب لجميع الأطراف أو الطرفين لا انها توجب جواز ترك الواجب ضروره انه لا أثر للمصلحه المزاحمه بمصلحه أخرى و يكون وجودها و عدمها سيان فاذن يكون إيجاب الجميع بلا داع و هو يستحيل ان يصدر من الحكيم فالنتيجه هي ان الواجب أحدها لا الجميع.

ثم انه على فرض إيجاب الجميع و عدم كون مصلحه التسهيل و الإرفاق مانعه منه فلا موجب لسقوط وجوب بعضها بفعل الآخر ضروره انه بلا مقتض و سبب فان سقوط وجوب الواجب بأحد أمور لا رابع لها(الأول)امثاله و الإتيان بمتعلقه خارجاً الموجب لحصول غرضه فانه مسقط له لا- محاله(الثانى)العجز عن امثاله و عدم القدره على الإتيان بمتعلقه فى الخارج سواء أ كان من ناحيه العصيان أو غيره.(الثالث)النسخ،و المفروض ان الإتيان بالواجب الآخر ليس

شيئاً من هذه الأمور. و دعوى-انه إذا فرض ان وجوب كل منها مشروط بعدم الإتيان بالآخر فلا محاله يكون إتيانه مسقطاً له- مدفوعه بان الأمر و ان كان كذلك على فرض ثبوت تلك الدعوى، إلا- انها غير ثابتة، فانه مضافاً إلى عدم الدليل عليها انها مخالفه لظواهر الأدله في المقام حيث ان الظاهر منها وجوب أحد الأطراف أو الطرفين لا- وجوب الجميع بنحو الاشتراط أى اشتراط وجوب كل بعدم الإتيان بالآخر. (و رابعاً) لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان مصلحه التسهيل و الإرفاق إلزاميه و سلمنا أيضاً انها لا تمنع عن أصل جعل الوجوب للجميع و إنما توجب جواز ترك الواجب إلى بدل الذى يكون مرده إلى تقييد وجوب كل منها بعدم الإتيان بالآخر و لكن لازم ذلك هو الالتزام فى صورته المخالفه و عدم الإتيان بشيء منها باستحقاق العقاب على ترك كل منها ضروره انه لا يجوز ترك الواجب بدون الإتيان ببدله و إنما يجوز الترك إلى بدل لا مطلقاً فإذا فرض ان المكلف ترك الصوم بلا بدل و ترك العتق و الإطعام كذلك فلا محاله يستحق العقاب على ترك كل منها.

فما أفاده شيخنا المحقق (قده) من انه فى هذا الفرض يستحق عقاباً واحداً و هو العقاب على ما لا يجوز تركه و هو الواحد منها لا يرجع إلى معنى محصل، و ذلك لأن عدم استحقاقه العقاب على ترك البقيه عند الإتيان بواحد منها من جهه ان تركها إلى بدل. و قد عرفت انه جائز و إنما لا يجوز تركها بلا بدل، و المفروض ان عند ترك الجميع يكون ترك كل منها بلا بدل فيستحق العقاب عليه.

و بكلمه أخرى ان ترك كل واحد منها مقتضى لاستحقاق العقاب لفرض انه ترك الواجب و المانع منه إنما هو الإتيان بالآخر، فإذا فرض انه لم يأت به أيضاً و تركه فلا مانع من استحقاقه العقاب أصلاً، فيكون العقاب عندئذ على الجمع بين التركين أو التروك، و قد مر نظير ذلك فى بحث الترتب و قلنا هناك ان المكلف إذا ترك

الأهم و المهم معاً فيستحق عقابين و يكون العقابان على الجمع بين ترك هذا و ترك ذاك، مع ان من الواضح جداً انه لا يمكن الالتزام بتعدد العقاب فى المقام أبدا و لم يلتزم به أحد فيما نعلم.

و اما تفسيرها الثانى فيرده: أولاً انه خلاف ظاهر الدليل، فان الظاهر كما عرفت وجوب أحد الأطراف أو الطرفين لا وجوب الجميع. (و ثانياً) انه لا- طريق لنا إلى إحراز ان الغرض المترتب على الخصال واحد بالسنخ و النوع و ان الإلزامى منه وجود واحد، فانه يحتاج إلى علم الغيب. (و ثالثاً) على تقدير تسليم ذلك إلا ان لازمه وجوب أحد تلك الخصال لا وجوب الجميع. و دعوى- ان وجوب أحدها المردد فى الواقع غير معقول، و وجوب أحدها المعين ترجيح بلا مرجح، فلا محاله وجب الجميع- فاسده، و ذلك لأننا لا نقول بوجوب أحدهما المردد فى الواقع، ليقال انه غير معقول و لا بوجوب أحدهما المعين، ليكون ترجيحاً من غير مرجح بل نقول بوجوب أحدهما لا بعينه و هو غير أحدهما المردد فى الواقع المعبر عنه بأحدهما المصدقي، ضروره ان الأول قابل لتعلق التكليف به دون هذا، فهاهنا دعويان: (الأولى) ان أحدهما لا بعينه المعبر عنه بالجامع الانتزاعى قابل لتعلق التكليف به (الثانيه) ان أحدهما المردد فى الواقع غير قابل له.

اما الدعوى الأولى فلأنه لا يعتبر فى متعلق التكليف الذى هو امر اعتبارى ان يكون جامعا ذاتيا بل يجوز ان يكون جامعا انتزاعيا و هو عنوان أحد الفعلين أو الأفعال، كما سيأتى بيانه بشكل واضح.

و اما الدعوى الثانيه فلان المردد فى الواقع و الخارج محال فى ذاته، ضروره انه لا ثبوت و لا وجود له فيه، فاذن كيف يتعلق الأمر به، و هذا واضح. فما أفاده شيخنا المحقق (قده) من ان الأمر فى المقام لا يخلو من ان يتعلق بأحدهما المردد فى الواقع و ان يتعلق بأحدهما المعين فيه أو بالجميع،

و حيث ان الأول و الثانى غير معقول فيتعين الثالث-غير صحيح،لما عرفت من ان هنا شقاً رابعاً و هو تعلق الأمر بأحدهما لا بعينه المعبر عنه بالجامع الانتزاعى و هو قابل لتعلق التكليف به كما سنتعرض له عن قريب إن شاء الله، غايه الأمر ان المكلف مخير فى تطبيقه على هذا الفرد أو ذاك(و رابعاً)على تقدير تسليم ان الواجب هو الجميع إلا ان لازم ذلك هو تعدد العقاب عند ترك الجميع و عدم الإتيان بشىء منها، ضروره ان الجائز هو ترك كل منها إلى بدل لا مطلقاً، كما مر آنفاً.

فالتتبعه ان هذا القول بكلا تفسيريه لا يرجع إلى معنى صحيح.

المذهب الثالث هو ما اختاره المحقق صاحب الكفاره(قده)و إليك نصّ كلامه:«و التحقيق ان يقال انه ان كان الأمر بأحد الشئيين بملاك انه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض و لذا يسقط به الأمر ان الواجب فى الحقيقه هو الجامع بينهما و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً،و ذلك لوضوح ان الواحد لا يكاد يصدر من الاثنىين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع فى البين،لاعتبار نحو من السنخيه بين العله و المعلول،و عليه فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعى لبيان ان الواجب هو الجامع بين هذين الاثنىين.و ان كان بملاك انه يكون فى كل واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض فى الآخر بإتيانه كان كل واحد واجبا بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر و ترتب الثواب على فعل الواحد منهما و العقاب على تركهما،فلا وجه فى مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقاً و لا مفهوماً، كما هو واضح،إلا ان يرجع إلى ما ذكرناه فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاك الأول من ان الواجب هو الواحد الجامع بينهما لا أحدهما معينا،مع كون كل واحد منهما مثل الآخر

فى انه واف بالغرض».

أقول: ما أفاده (قده) يرجع إلى عده نقاط:

الأولى- ان الغرض فى المقام إذا كان واحداً بالذات و الحقيقه فلا محاله يكشف عن وجود جامع وحدانى ذاتى بين الفعلين أو الأفعال بقاعده ان الأمور المتباينه لا- يمكن أن نؤثر أثراً واحداً بالسنخ، فوحده الغرض هنا تكشف عن جهه جامعه حقيقه بينها، فيكون ذلك الجامع هو متعلق الوجوب بحسب الواقع و الحقيقه، و ان كان متعلقه بحسب الظاهر هو كل واحد منها، و عليه فيكون التخيير بينها عقلياً لا شرعياً، فالنتيجه ان مرد هذه الفرضيه إلى إنكار التخييرى الشرعى كما لا يخفى.

الثانيه- ما إذا كان الغرض متعدداً فى الواقع، و كان كل واحد منه قائماً بفعل، إلا ان حصول واحد من الغرض مضاد لحصول الآخر، فلا- يمكن الجمع بينهما فى الخارج، فعندئذ لا- مناص من الالتزام بوجوب كل منهما بنحو يجوز تركه إلى بدل لا مطلقاً، ضروره انه بلا- موجب و مقتض بعد فرض ان الغرضين المترتين عليهما متضادان فلا يمكن تحصيل كليهما معاً، و عليه فيكون التخيير بينهما شرعياً، ضروره ان مرد هذه الفرضيه إلى وجوب هذا أو ذاك، و لا نعى بالتخيير الشرعى إلا هذا.

الثالثه- ان الواجب ليس هو أحدهما لا بعينه لا مصداقاً أعنى به الفرد المردد بحسب الواقع و الخارج، و لا مفهوماً أعنى به الجامع الانتزاعى المنتزع منهما.

و لناخذ بالمناقشه فى هذه النقاط، فنقول: ان هذه النقاط جميعاً خاطئه و غير مطابقه للواقع.

اما النقطه الأولى فقد ذكرنا فى أول الكتاب عند البحث عن موضوع

العلم ان هذه القاعده أعنى قاعده عدم صدور الواحد عن الكثير إنما تتم في الواحد الشخصى من تمام الجهات دون الواحد النوعى، ضروره انه قد برهن في محله ان هذه القاعده و قاعده عدم صدور الكثير عن الواحد انما تتمان في الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع، و الوجه في ذلك ملخصاً: هو ان كل معلول طبيعى يتعين في مرتبه ذات علته بقانون ان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد، و المراد من التشخص هو تشخصه في مرتبه ذات علته، ففى تلك المرتبه ما لم يتشخص لم يوجد في الخارج، و المراد من التشخص في تلك المرتبه هو ان المعلول الطبيعى بما انه مرتبه نازله من وجود علته فلا- محاله يتشخص في مرتبه وجود علته بملاك انه كامن في ذاتها و مرتبه من مراتب وجودها، و في مرتبه نفسه يتشخص بوجوده الخاص، و هذا هو المراد من تشخصه السابق و اللاحق، كما ان المراد من وجوبه السابق في قولهم الشئ ما لم يجب لم يوجد هو التشخص السابق و هو التشخص في مرتبه ذات العله و وجودها، كما ان المراد من وجوبه اللاحق هو تشخصه بوجوده الخاص. و على ضوء هذا الأساس لا- يعقل تشخص معلول واحد شخصى في مرتبه ذات علتين مستقلتين، فان مرد ذلك إلى تعدد الواحد الشخصى لفرض ان وجوده في مرتبه ذات هذه العله يباين وجوده في مرتبه ذات العله الأخرى، و هو محال.

و بهذا البيان قد ظهر حال القاعده الثانيه أيضاً، و ذلك لأن لازم صدور معلولين من عله واحده شخصيه هو ان تكون في مرتبه ذاتها جهتان متباينتان لتؤثر بإحدهما في معلول و بالأخرى في آخر، لما عرفت من أن كل معلول يتعين في مراتبه ذات علته و انه من مراتب وجودها، فإذا فرض ان العله واحده شخصيه من جميع الجهات امتنع تعين معلولين متباينين في مرتبه ذاتها و وجودها، ضروره انه لا يعقل ان يكون كلاهما من مراتب وجودها و متعيناً في ذاتها، مثلاً إذا كانت الحراره من مراتب وجود النار فلا يعقل ان تكون البروده من مراتب

وجودها..و هكذا.

و بكلمه أخرى ان لازم فرض تعين معلولين متباينين فى مرتبه ذات العله لا- بد من فرض جهتين متباينتين فيها لا اشتراك بينهما أصلا،ليكون المؤثر فى أحدهما جهه و فى الآخر جهه أخرى بملا-ك قاعده السنخيه التى هى معتبره بين العلل و المعاليل الطبيعیه،بداهه يستحيل ان يكون المؤثر فيهما جهه واحده شخصيه، و هذا خلف.

و بعد ذلك نقول:ان ما ذكرناه من البرهان على استحاله صدور الواحد عن الكثير و استحاله صدور الكثير عن الواحد لا يجرى فى الواحد النوعى، ضروره انه لا- مانع من صدور الكثير عن الواحد بالنوع،فان مرده بحسب التحليل و الواقع إلى صدور كل معلول شخصى عن فرد منه،و اسناد صدوره إلى الجامع باعتبار ذلك،كما هو واضح.و من المعلوم ان البرهان المزبور لا يمنع عن ذلك أصلا،كما انه لا يمنع عن صدور الواحد النوعى عن الكثير،فانه خارج عن موضوع تلك القاعده،حيث ان مرده إلى استناد كل فرد إلى عله أو كل مرتبه منه إليها،كالحراره المستنده إلى إشراق الشمس مره،و إلى النار مره أخرى و إلى الغضب مره ثالثه،و إلى الحركه مره رابعه،و إلى القوه الكهربائيه مره خامسه..و هكذا،كما انه عند اجتماع تلك الأسباب و العلل على شىء يكون المؤثر فى إيجاد الحراره فيه هو المجموع لا كل واحد منها،و لذا لو كان واحد منها لم يوجد فيه إلا مرتبه ضعيفه منها و المفروض ان المجموع قد أوجد فيه مرتبه شديده تنحل إلى مراتب متعدده،فيستند كل مرتبه منها إلى واحد منها لا الجميع،و من الواضح ان هذا خارج عن موضوع القاعده المذكوره لاختصاصها كما عرفت بالواحد الشخصى من تمام الجهات،و هذه الحراره المستنده إلى الجميع ليست واحده من تمام الجهات،بل هى ذات مراتب متعدده و كل مرتبه منها

ص: ٣٥

يستند إلى عله.

أو فقل: إنها واحده بالنوع من هذه الناحيه لا واحده بالشخص، فاذن لا يمكن دعوى ان المؤثر فيها هو الجامع بين تلك الأسباب لا كل واحد واحد منها، فان هذه الدعوى مضافاً إلى انها خلاف الوجدان غير ممكنه فى نفسها، بدهاه انه لا يعقل وجود جامع ذاتى بين هذه الأسباب، لأنها مقولات متعدده، فان النار من مقوله الجوهر، و القوه الكهربائيه مثلا من مقوله الاعراض.. و هكذا، و قد حقق فى محله انه لا- يمكن اندراج المقولات تحت مقوله أخرى، فانها أجناس عاليات و متباينات بتمام ذاتها و ذاتياتها فلا يعقل وجود جامع ماهوى بينها و إلا لم يمكن حصر المقولات فى شىء.

فالتتيجه ان الواحد النوعى لا- يكشف عن وجود جامع وحدانى أصلا، و بما ان الغرض المترتب على الواجب التخييرى ليس واحدا شخصياً، بل هو واحد بالنوع فلا- يكشف عن وجود جامع ما هوى بين الفعلين أو الأفعال، هذا مضافاً إلى ان سنخ هذا الغرض غير معلوم لنا و انه واحد بالذات و الحقيقه أو واحد بالعنوان، و من الواضح جدا ان الكاشف عن الواحد بالذات ليس إلا الواحد بالذات، و اما الواحد بالعنوان فلا يكشف إلا عن واحد كذلك، و حيث انا لا نعلم بسنخ الغرض فى المقام على فرض كونه واحداً فلا- نعلم سنخ الجامع المستكشف منه انه واحد بالذات أو بالعنوان، فاذن لا يثبت ما ادعاه من وجود جامع ذاتى بينهما.

و ثانياً- ان ما أفاده (قده) لو تم فانما يتم فيما يمكن وجود جامع حقيقى بينهما كان يكونا فردين أو نوعين من طبيعه واحده و اما فيما إذا لم يمكن وجود جامع كذلك كما إذا كان كل منهما من مقوله على حده فلا يتم أصلا، و من الواضح ان التخيير بين فعلين أو افعال لا يختص بما إذا كانا من مقوله واحده بل

ص: ٣٦

كما يمكن ان يكونا كذلك يمكن ان يكون أحدهما من مقوله و الآخر من مقوله أخرى أو ان يكون أحدهما امرأً وجودياً و الآخر امرأً عدمياً، و من المعلوم انه لا يمكن تصوير جامع حقيقى بينهما فى أمثال ذلك كما هو واضح.

و ثالثاً- لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان ما أفاده(قده) صحيح إلا ان الجامع المزبور مما لا يصلح أن يكون متعلقاً للأمر، ضروره ان متعلق الأمر لا بد ان يكون امرأً عرفياً، قابلاً للإلقاء إليهم. و اما هذا الجامع المستكشف بالبرهان العقلى فهو خارج عن أذهانهم، و غير قابل لأن يتعلق به الخطاب، لوضوح ان الخطابات الشرعيه المتوجهه إلى المكلفين على طبق المتفاهم العرفى، و لا يعقل تعلق الخطاب بما هو خارج عن متفاهمهم، و حيث ان هذا خارج عنه فلا يعقل تعلق الخطاب به.

و اما النقطة الثانيه فيرد عليها أولاً انها مخالفه لطواهر الأدله، فان الظاهر من العطف بكلمه(أو) هو ان الواجب أحدهما لا كلاهما.

و ثانياً- ان فرض كون الغرضين متضادين فلا- يمكن الجمع بينهما فى الخارج مع فرض كون المكلف قادراً على إيجاد كلا الفعلين فيه بعيد جداً، بل هو ملحق بأنياب الأغوال، ضروره انا لا نعقل التضاد بين الغرضين مع عدم المتضاده بين الفعلين، فإذا فرض ان المكلف متمكن من الجمع بينهما خارجاً فلا مانع من إيجابهما معاً عندئذ.

و ثالثاً- انا لو سلمنا ذلك فرضاً و قلنا بالمضاده بين الغرضين و عدم إمكان الجمع بينهما فى الخارج. إلا أن من الواضح جداً انه لا مضاده بين تركيبهما معاً فيتمكن المكلف من ترك كليهما بترك الإتيان بكلا الفعلين خارجاً. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى ان العقل مستقل باستحقاق العقاب على تفويت الغرض الملزم، و لا يفرق بينه و بين تفويت الواجب الفعلى. و من ناحيه ثالثه ان فيما نحن فيه

و ان لم يستحق العقاب على ترك تحصيل أحد الغرضين عند تحصيل الآخر من جهة عدم إمكان الجمع بينهما في الخارج، إلا انه لا مانع من استحقاق العقاب عليه عند تركه تحصيل الآخر.

فالتتبعه على ضوء هذه النواحي هي انه يستحق العقابين عند جمعه بين التركيب، لفرض انه مقدور له فلا يكون العقاب عليه عقاباً على ما ليس بالاختيار هذا نظير ما ذكرناه في بحث الترتب و قلنا هناك ان المكلف يستحق عقابين عند جمعه بين ترك الأهم و المهم معاً و انه ليس عقاباً على ما لا- يكون بالاختيار، لفرض ان الجمع بينهما مقدور له، و فيما نحن فيه كذلك، إذا لا مانع من الالتزام بتعدد العقاب فيه أصلاً، فان المانع من العقاب على ترك أحدهما عند الإتيان بالآخر هو عدم إمكان تحصيله بعد الإتيان به، لفرض المضاده بينهما. و اما العقاب على ترك كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الآخر فلا مانع منه أصلاً، لما عرفت من استقلال العقل باستحقاق العقاب على ترك الملاك الملزم، و المفروض في المقام ان كلا من الملاكين ملزم في نفسه، و عليه فلا محاله إذا ترك المكلف كليهما معاً يستحق عقابين: عقاباً على ترك هذا و عقاباً على ترك ذاك.

و بكلمه أخرى ان مقتضى كون كل من الغرضين ملزماً في نفسه هو وجوب كل من الفعلين، غايه الأمر من جهة المضاده بين الغرضين و عدم إمكان الجمع بينهما في الخارج لا محاله يكون وجوب كل منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه لا يمكن ان يكون الواجب في هذا الفرض هو أحدهما المعين، لاستلزامه الترجيح بلا مرجح، فانه بعد فرض كون كل منهما مشتملاً على الملاك الملزم في نفسه، و انهما من هذه الناحيه على نسبه واحده، فتخصيص الوجوب بأحدهما خاصه دون الآخر لا يمكن، و كذا لا يمكن ان يكون الواجب هو أحدهما لا بعينه، و ذلك لأنه بعد فرض كون الغرض

فى المقام متعدداً لا موجب لأن يكون الواجب واحداً، مع انه خلاف مفروض كلامه (قده).

فالتتبعه على ضوء هاتين الناحيتين قد أصبحت انه لا مناص من الالتزام بما ذكرناه و هو وجوب كل من الفعلين فى نفسه مع قطع النظر عن الآخر غاية الأمر ان إطلاق وجوب كل منهما يقيد بعدم الإتيان بالآخر، و لازم هذا هو ان المكلف إذا ترك كليهما معاً يستحق عقابين: عقاباً على ترك هذا و عقاباً على ترك ذاك، لفرض ان وجوب كل منهما عندئذ فعلى من جهة تحقق شرطه و هو عدم الإتيان بالآخر، و هذا مما لم يلتزم به أحد.

و رابعاً- ان الغرضين المزبورين لا يخلوان من ان يمكن اجتماعهما فى زمان واحد بان تكون المضاده بين وجود أحدهما مترتباً على وجود الآخر لا مطلقاً و ان لا يمكن اجتماعهما فيه أصلاً، فعلى الأول لا بد من الالتزام بإيجاب الشارع الجمع بين الفعلين أو الأفعال فى زمان واحد فيما إذا تمكن المكلف منه. و إلا لفوت عليه الملاك الملزم، و هو قبيح منه. و من الواضح ان هذا خلاف مفروض الكلام فى المسأله، و مخالف لظواهر الأدله، فلا يمكن الالتزام به أصلاً، و على الثانى فلازمه هو ان المكلف إذا أتى بهما معاً فى الخارج و فى زمان واحد ان لا يقع شىء منهما على صفة المطلوبيه. إذا وقوع أحدهما على هذه الصفة دون الآخر ترجيح من دون مرجح، و وقوع كليهما على تلك الصفة لا يمكن لوجود المضاده بينهما، مع انه من الواضح البديهي ان المكلف إذا أتى بهما فى زمان واحد يقع أحدهما على صفة المطلوبيه، ضروره انه إذا جمع بين طرفى الواجب التخييرى أو أطرافه و أتى بها دفعه واحده امتثل الواجب و حصل الغرض منه لا محاله، و هذا ظاهر. فالتتبعه قد أصبحت لحد الآن ان ما ذكروه من الوجوه لتصوير الواجب التخييرى لا يرجع شىء منها إلى معنى صحيح.

الَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ تَحْفَظًا عَلَى ظَوَاهِرِ الْأَدْلَةِ هُوَ أَنَّ الْوَاجِبَ أَحَدَ الْفَعْلَيْنِ أَوْ الْأَفْعَالَ لَا بَعِيْنَهُ، وَتَطْبِيقَهُ عَلَى كُلِّ مِنْهُمَا فِي الْخَارِجِ بِيَدِ الْمَكْلُفِ، كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي مَوَارِدِ الْوَاجِبَاتِ التَّعْيِينِيَّةِ، غَايَةُ الْأَمْرِ أَنْ مَتَّعَ الْوَجُوبَ فِي الْوَاجِبَاتِ التَّعْيِينِيَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ الْمَتَّاعِلَةَ وَالْجَامِعِ الْحَقِيقِيَّ، وَفِي الْوَاجِبَاتِ التَّخْيِيرِيَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ الْمُنْتَزِعَةِ وَالْجَامِعِ الْعُنْوَانِيَّ، فَهَذَا هُوَ نَقْطَةُ انْتِطَاقِ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا وَتَخْيِيلٍ - أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ تَعْلُقُ الْأَمْرَ بِالْجَامِعِ الْإِنْتَزَاعِيِّ وَهُوَ عُنْوَانُ أَحَدِهِمَا فِي الْمَقَامِ، ضَرُورُهُ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ وَاقِعٌ مَوْضُوعِيٌّ غَيْرُ تَحْقِيقِهِ فِي عَالَمِ الْإِنْتَزَاعِ وَالنَّفْسِ فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَعَدَّى عَنْ أَفْقِ النَّفْسِ إِلَى مَا فِي الْخَارِجِ، وَفِي الْوَاضِحِ أَنْ مِثْلَهُ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَتَّعَلَ بِهَ الْأَمْرَ - خِيَالِ خَاطِئِ جَدًّا، بِدَاهِهِ أَنَّهُ لَا مَانِعَ مِنْ تَعْلُقِ الْأَمْرِ بِهِ أَصْلًا بَلْ تَتَّعَلَقُ بِهِ الصِّفَاتُ الْحَقِيقِيَّةُ كَالْعِلْمِ وَالْإِرَادَةِ وَ مَا شَاكِلَهُمَا، فَمَا ظَنُّكَ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الَّذِي هُوَ أَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ مَحْضٌ، وَقَدْ تَقَدَّمَ مِنْ غَيْرِ مَرَّةٍ مِنْ أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ سِوَاءَ أَنْ كَانَتْ وَضْعِيَّةً أَوْ تَكْلِيفِيَّةً أُمُورَ اِعْتِبَارِيَّةٍ، وَلَيْسَ لَهَا وَاقِعٌ مَا عَدَا اِعْتِبَارَ الشَّارِعِ، وَفِي الْمَعْلُومِ أَنَّ الْأَمْرَ اِلْتِبَارِيَّ، كَمَا يَصِحُّ تَعْلُقُهُ بِالْجَامِعِ الذَّاتِيِّ كَذَلِكَ يَصِحُّ تَعْلُقُهُ بِالْجَامِعِ الْإِنْتَزَاعِيِّ، فَلَا مَانِعَ مِنْ اِعْتِبَارِ الشَّارِعِ مَلِكِيَّةَ أَحَدِ الْمَالِيْنَ لِلْمَشْتَرِيِّ عِنْدَ قَوْلِ الْبَائِعِ بَعْتَ أَحَدَهُمَا، بَلْ وَقَعَ ذَلِكَ فِي الشَّرِيعَةِ الْمَقْدَسَةِ كَمَا فِي بَابِ الْوَصِيَّةِ، فَانَّهُ إِذَا أَوْصَى الْمَيِّتُ بِمَلِكِيَّةِ أَحَدِ الْمَالِيْنَ لِشَخْصٍ بَعْدَ مَوْتِهِ فَلَا مَحَالَةَ أَنْ يَكُونَ مَلِكًا لَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ، وَتَكُونُ وَصِيَّتُهُ بِذَلِكَ نَافِذَةً، وَكَذَا لَا مَانِعَ مِنْ اِعْتِبَارِ الشَّارِعِ أَحَدَ الْفَعْلَيْنِ أَوْ الْأَفْعَالَ فِي ذِمَّةِ الْمَكْلُفِ.

وَعَلَى الْجَمْلَةِ فَلَا شَبَهَ فِي صَحْحِهِ تَعْلُقُ الْأَمْرَ بِالْعُنْوَانِ الْإِنْتَزَاعِيِّ وَهُوَ عُنْوَانُ أَحَدِهِمَا، وَفِي الْمَجْرَدِ أَنَّهُ لَا وَاقِعٌ مَوْضُوعِيٌّ لَهُ لَا يَمْنَعُ عَنْ تَعْلُقِهِ بِهِ، ضَرُورُهُ أَنَّ الْأَمْرَ لَا يَتَّعَلَقُ بِوَاقِعِ الشَّيْءِ، بَلْ بِالطَّبِيعِيِّ الْجَامِعِ، وَفِي الْوَاضِحِ جَدًّا أَنَّهُ لَا يَفْرُقُ فِيهِ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مَتَّاعِلًا أَوْ غَيْرَ مَتَّاعِلًا أَصْلًا. وَتَخْيِيلٍ - أَنَّ الْجَامِعَ الْإِنْتَزَاعِيَّ

لا يصلح ان يكون متعلقاً للتكليف، ضروره ان التكليف تابع لما فيه المصلحه أو المفسده، و من الواضح جداً انه لا مصلحه فى ذلك المفهوم الانتزاعى، و المصلحه إنما هى فى فعل المكلف الصادر منه فى الخارج، فاذن لا محاله يكون التكليف متعلقاً به لا بالعنوان المزبور. و عليه فلا- بد من الالتزام بأحد الوجوه المزبوره-خاطئ جداً و غير مطابق للواقع، و ذلك لعدم الطريق لنا إلى معرفه سنخ الغرض الداعى إلى إيجاب شىء أو تحريمه، و لا نعلم ما هو سنخه؟ نعم نعلم من امر الشارع بشىء أو نهيه عن آخر ان فى الأول مصلحه تقتضى إيجابه و فى الثانى مفسده تقتضى تحريمه، و لكن لا- نعلم سنخ تلك المصلحه و سنخ تلك المفسده. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه يجب علينا التحفظ على ظواهر الأدله، و تعيين الحكم و متعلقه بها. و من ناحيه ثالثه انا نعلم ان الإتيان بمتعلق الوجوب فى الخارج محصل للمصلحه الداعيه إلى إيجابه، و لا يبقى مجال لها بعده.

فالنتيجه على ضوء هذه النواحي هى انه لا- بد من الالتزام بان متعلق الوجوب فى موارد الواجبات التخيرييه هو العنوان الانتزاعى من جهه ظهور الأدله فى ذلك، ضروره ان الظاهر من العطف بكلمه (أو) هو وجوب أحد الفعلين أو الأفعال، و على هدى ذلك نعلم ان الغرض الداعى إلى إيجابه قائم به، لفرض انه لا طريق لنا إلى إحرازه ما عداه، كما انا نعلم بحصول هذا الغرض و تحققه فى الخارج بإتيانه فى ضمن أى من هذين الفعلين أو الأفعال شاء المكلف إتيانه فيه.

و بكلمه أخرى ان المستفاد من الأدله بحسب المتفاهم العرفى هو ان متعلق الوجوب الجامع الانتزاعى، و من الواضح ان مرد ذلك بحسب التحليل العامى إلى عدم دخل شىء من خصوصيه الطرفين أو الأطراف فيه، و لتوضيح ذلك

نأخذ مثالا و هو ما إذا أوجب المولى إطعام ستين مسكيناً أو صوم شهرين متتابعين أو عتق رقبة مؤمنه، كما فى كفاره صوم شهر رمضان، فلا محاله يكون مرد هذا إلى عدم دخل شىء من خصوصياتها فى غرض المولى الداعى إلى الأمر بأحدها لفرض انه يحصل بإتيان كل منها فى الخارج. هذا من جانب. و من جانب آخر المفروض ان الغرض لم يقم بكل واحد منها و إلا لكان كل منها واجباً تعيينياً و من جانب ثالث ان وجوب أحدها المعين فى الواقع لا يمكن بعد ما كان الجميع فى الوفاء بغرض المولى على نسبه واحده.

و نتيجة ذلك لا- محاله هى وجوب الجامع بين هذه الأمور، و ان الغرض الداعى له يحصل بإتيانه فى ضمن إيجاد أى فرد منها شاء المكلف إيجاده، لو ضوح ان مرد وجوب الجامع بالتحليل إلى عدم دخل شىء من خصوصيات هذه الأمور، و ان الغرض المزبور يترتب على فعل كل منها فى الخارج من دون خصوصيه لهذا و ذاك أصلاً، و هذا امر معقول فى نفسه، بل واقع فى العرف و الشرع، فان غرض المولى إذا تعلق بأحد الفعلين أو الأفعال فلا محاله يأمر بالجامع بينهما و هو أحدهما لا بعينه، مع عدم ملاحظه خصوصيه شىء منها.

و من هنا يظهر ان مرادنا من تعلق الأمر بالجامع الانتزاعى ليس تعلقه به بما هو موجود فى النفس و لا يتعدى عن أفقها إلى أفق الخارج ضروره انه غير قابل لأن يتعلق به الأمر أصلاً و ان يقوم به الغرض، بل مرادنا من تعلق الأمر به بما هو منطبق على كل واحد من الفعلين أو الأفعال فى الخارج، و يكون تطبيقه على ما فى الخارج بيد المكلف، فله ان يطبق على هذا، و له ان يطبق على ذاك. و لعل منشأ تخيل انه لا يمكن تعلق الأمر بالجامع الانتزاعى هو تعلقه به على النحو الأول دون الثانى. و قد تحصل من ذلك انه لا مانع من ان يكون المأمور به هو العنوان الانتزاعى على النحو المزبور، لا من ناحيه الأمر

و لا من ناحيه الغرض كما عرفت.

أضف إلى ما ذكرناه انه يمكن تعلق الصفه الحقيقيه بأحد امرين أو أمور فما ظنك بالأمر الاعتباري، و ذلك كما إذا علمنا إجمالاً بعداله أحد شخصين مع احتمال ان يكون الآخر أيضاً عادلاً و لكن كان في الواقع كلاهما عادلاً، ففي مثل ذلك لا تعين للمعلوم بالإجمال حتى في علم الله، ضروره انه لا واقع له غير هذا المفهوم المنتزع، فلا يمكن ان يقال ان المعلوم بالإجمال عداله هذا دون عداله ذاك أو بالعكس لفرض ان نسبه المعلوم بالإجمال إلى كل واحد منهما على حد سواء.

و بكلمه واضحه انا قد ذكرنا في محله انه لا واقع و لا تعين للمعلوم بالإجمال مطلقاً، اما في مثل المثال المزبور فواضح. و اما فيما إذا فرض ان أحدهما عادل في الواقع و علم الله دون الآخر ففي مثل ذلك أيضاً لا تعين له، ضروره ان العلم الإجمالي لم يتعلق بعداله خصوص هذا العادل في الواقع. و إلا لكان علماً تفصيلاً و هذا خلف، بل تعلق بعداله أحدهما. و من الواضح جدا انه ليس لعنوان أحدهما واقع موضوعي و تعين في عالم الخارج. بل هو مفهوم انتزاعي في عالم النفس. و لا يتعدى عن أفق النفس إلى ما في الخارج. و له تعين في ذلك العالم.

لا- في عالم الواقع و الخارج و من المعلوم ان متعلق العلم هو ذلك المفهوم الانتزاعي لا ما ينطبق عليه هذا المفهوم. لفرض انه متعين في الواقع و علم الله و العلم لم يتعلق به. و إلا لكان علماً تفصيلاً لا إجمالياً.

فالتتيجه قد أصبحت من ذلك انه لا مانع من تعلق الصفات الحقيقيه كالعلم و الإراده و ما شاكلهما بالجامع الانتزاعي الذي ليس له واقع ما عدا نفسه فضلاً عن الأمر الاعتباري.

و من هنا يتبين انه لا فرق بين الواجب التعيني و الواجب التخيري إلا في

نقطه واحده، و هي ان متعلق الوجوب في الواجبات التعيينيه الطبيعه المتأصله كالصلاه و الصوم و الحج و ما شاكلها. و في الواجبات التخييره الطبيعه المنتزعه كعنوان أحدهما. و اما من نقاط أخرى فلا- فرق بينهما أصلاً، فكما ان التطبيق في الواجبات التعيينيه بيد المكلف، فكذلك التطبيق في الواجبات التخييره و كما ان متعلق الأمر في الواجبات التعيينيه ليس هو الافراد كذلك متعلق الأمر في الواجبات التخييره.

بقي هنا شيء و هو انه هل يمكن التخيير بين الأقل و الأكثر أم لا؟ وجهان فذهب بعضهم إلى عدم إمكانه بدعوى انه مع تحقق الأقل في الخارج و حصوله يحصل الغرض، فاذاً يكون الأمر بالأكثر لغواً فلا يصدر من الحكيم.

و قد أجاب عنه المحقق صاحب الكفايه (قده) و إليك نصّ كلامه: لكنه ليس كذلك، فانه إذا فرض ان المحصل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر لا الأقل الذي في ضمنه، بمعنى ان يكون لجميع اجزائه حينئذ دخل في حصوله و ان كان الأقل لو لم يكن في ضمنه كان وافياً به أيضاً فلا محيص عن التخيير بينهما، إذ تخصيص الأقل بالوجوب حينئذ كان بلا مخصص، فان الأكثر بحده يكون مثله على الفرض، مثل ان يكون الغرض الحاصل من رسم الخطّ مرتباً على الطويل إذا رسم بماله من الحد لا على القصير في ضمنه، و معه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه، و من الواضح كون هذا الفرض بمكان من الإمكان. ان قلت هبه في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد لم يكن للأقل في ضمنه وجود على حده كالخط الطويل الذي رسم دفعه بلا تخلل سكون في البين، لكنه ممنوع فيما إذا كان له في ضمنه وجود كتسبيحه في ضمن تسبيحات ثلاث أو خط طويل رسم مع تخلل العدم في رسمه، فان الأقل قد وجد بحده و به يحصل الغرض على الفرض، و معه لا محاله يكون الزائد عليه مما لا دخل له في حصوله فيكون زائداً على الواجب

لا من اجزائه،قلت لا يكاد يختلف الحال بذاك،فانه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الأقل في ضمن الأكثر،و إنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام و معه كان مترتباً على الأكثر بالتمام.و بالجمله إذا كان كل واحد من الأقل و الأكثر بحده مما يترتب عليه الغرض فلا- محاله يكون الواجب هو الجامع بينهما و كان التخيير بينهما عقلياً ان كان هناك غرض واحد،و تخييراً شرعياً فيما كان هناك عرضان على ما عرفت.نعم لو كان الغرض مترتباً على الأقل من دون دخل للزائد لما كان الأكثر مثل الأقل و عدلاً له،بل كان فيه اجتماع الواجب و غيره مستحبا كان أو غيره حسب اختلاف الموارد فتدبر جيداً.

نلخص ما أفاده(قده)في عدة نقاط:

الأولى-انه لا مانع من الالتزام بالتخيير بين الأقل و الأكثر فيما إذا كان كل منهما بحده محصلاً للغرض،و عليه فلا يكون الأقل في ضمن الأ-كثر محصلاً له،و معه لا- مانع من الالتزام بالتخيير بينهما،و بكلمه أخرى ان الغرض إذا كان مترتباً على حصه خاصه من الأقل و هى الحصه التى لا- تكون فى ضمن الأ-كثر (بشرط لا-)لا على الأقل مطلقاً فلا مناص عندئذ من الالتزام بالتخيير بينهما أصلاً،و لا يفرق فى ذلك بين ان يكون للأقل وجود مستقل فى ضمن الأكثر كتسيبته واحده فى ضمن تسيبحات أربع،و ان لا يكون له وجود كذلك كالخط القصير فى ضمن الخط الطويل،و الوجه فيه ما عرفت من ان الغرض إنما يترتب على حصه خاصه من الأقل،و عليه فكما انه لا أثر لوجود الخط القصير فى ضمن الخط الطويل،و لا يكون محصلاً للغرض،فكذلك لا أثر لوجود تسيبته واحده فى ضمن تسيبحات ثلاث،لفرض ان الغرض إنما يترتب عليها فيما إذا لم تكن فى ضمنها لا مطلقاً،و على هذا فلا مناص من الالتزام بالتخيير بينهما.

الثانيه-ان الغرض إذا كان واحد فيكون الواجب هو الجامع بينهما،

لفرض ان المؤثر فى الواحد لا- يكون إلا- الواحد بالسرخ، و حيث ان الغرض واحد على الفرض فالمؤثر فيه لا- بد ان يكون واحدا، لاستحاله تأثير الكثير فى الواحد، و ذلك الواحد هو الجامع بينهما، فاذن لا محاله يكون الواجب هو ذلك الجامع لا غيره، و عليه فىكون التخيير بينهما عقلياً لا شرعياً. و اما إذا كان متعدداً فالتخيير بينهما شرعى كما تقدم.

الثالثه- ان الغرض إذا كان مترتباً على خصوص الأقل من دون دخل للزائد فيه أصلاً فلا يكون الأكثر عدلاً له، بل كان فيه اجتماع الواجب و غيره سواء أ كان ذلك الغير استحباباً أو غيره.

و لناخذ بدرس هذه النقاط:

اما النقطة الأولى فهى و ان كانت فى غاية الصحه و المتانه فى نفسها، إلا انها خاطئه بالإضافة إلى مفروض الكلام و هو التخيير بين الأقل و الأكثر، و ذلك لأن ما فرضه صاحب الكفايه (قده) و ان كان تخييراً بينهما صورته، إلا ان من الواضح جداً انه بحسب الواقع و الحقيقه تخيير بين المتباينين و ذلك لفرض ان الماهيه بشرط لا تباين الماهيه بشرط شىء، فإذا فرض ان الأقل مأخوذ بشرط لا- كما هو مفروض كلامه لا محاله يكون مباناً للأكثر المأخوذ بشرط شىء ضروره ان الماهيه بشرط لا تباين الماهيه بشرط شىء، فلا- يكون التخيير بينهما من التخيير بين الأقل و الأ- كثر بحسب الواقع و الدقه العقليه، بل هو من التخيير بين المتباينين، و عليه فما فرضه (قده) من التخيير بينهما خارج عن محل الكلام و لا إشكال فى إمكانه بل وقوعه خارجاً فى العرف و الشرع، و محل الكلام إنما هو فيما إذا كان الغرض مترتباً على وجود الأقل مطلقاً أى و لو كان فى ضمن الأكثر، بان يكون مأخوذاً لا بشرط، و من الواضح جداً ان التخيير بينهما فى هذا الفرض غير معقول. ضروره انه كلما تحقق الأقل يحصل به الغرض،

و معه يكون الأمر بالزائد لغواً محضاً.

فالتيجة قد أصبحت مما ذكرناه ان الأقل ان كان مأخوذاً بشرط لا فالتخير بينه و بين الأكثر و ان كان امراً معقولاً، إلا انه بحسب الواقع داخل في كبرى التخير بين المتباينين لا الأقل و الأكثر، كما عرفت و ان كان مأخوذاً لا بشرط فلا يعقل التخير بينه و بين الأكثر، ضروره انه بمجرد تحقق الأقل و لو في ضمن الأكثر يحصل الغرض، و معه لا يبقى مجال للإتيان بالأكثر أصلاً، فاذن جعله في أحد طرفي التخير يصبح لغواً محضاً فلا- يصدر من الحكيم. و على ضوء هذا البيان ان أراد القائل باستحاله التخير بينهما التخير على النحو الأول المذى هو تخيير شكلي بينهما لا واقعي موضوعي، فيرده ما ذكرناه من انه لا شبهه في إمكانه بل وقوعه خارجاً، لما عرفت من انه ليس تخييراً بين الأقل و الأكثر. بل هو تخيير في الحقيقه بين المتباينين. و ان أراد باستحاله التخير بينهما التخير على النحو الثاني فالامر كما ذكره.

و من هنا يظهر ان التخير بين القصر و التمام في الأمكنه الأربعة ليس تخييراً بين الأقل و الأكثر واقعاً و حقيقه، و ان كان كذلك بحسب الشكل، و ذلك لأن صلاه القصر مشروطه شرعاً بالتسليمه في الركعه الثانيه و عدم زياده ركعه أخرى عليها، و صلاه التمام مشروطه شرعاً بالتسليمه في الركعه الرابعه و عدم الاقتصار بها، فهما من هذه الناحيه أى من ناحيه اعتبار الشارع ماهيتان متباينتان، فالتخير بينهما لا محاله يكون من التخير بين امرين متباينين لا الأقل و الأكثر، ضروره ان الأثر لا يترتب على الركعتين مطلقاً و لو كانتا في ضمن أربع ركعات، و انما يترتب عليهما بشرط لا- و هذا واضح. و اما التسيحات الأربع فالمستفاد من الروايات هو وجوب إحداها لا جميعها، فاذن لا يعقل التخير بين الواحده و الثلاث، ضروره ان الغرض مترتب على واحد منها،

فإذا تحققت تحقق الغرض، و معه لا يبقى مجال للإتيان بالبقية أصلاً. نعم.

الإتيان بها مستحب فإذا أتى المكلف بثلاث فقد أتى بواجب و مستحب. و على الجملة فحال التسيبحتين الأخيرتين حال القنوت و بقيه الأذكار المستحبه فى الصلاة و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه ان التخيير بين الأقل و الأكثر غير معقول و ما نراه من التخيير بينهما فى العرف و الشرع تخيير شكلى لا واقعى موضوعى فان بحسب الواقع ليس التخيير بينهما بل بين امرين متباينين كما مر.

و اما النقطة الثانيه فقد تقدم الكلام فيها و فى النقد عليها بشكل واضح فلا نعيد.

و اما النقطة الثالثه فالامر و ان كان كما أفاده(قده) إلا ان مردها إلى عدم تعقل التخيير بين الأقل و الأكثر على ما ذكرناه، كما هو واضح.

و نتيجة هذا البحث فى عده خطوط:

الأول- ان القول فى المسأله بان الواجب هو ما يختاره المكلف فى مقام الامتثال دون غيره باطل جدا و غير مطابق للواقع قطعاً، و قد دلت على بطلانه وجوه أربعه: (١) انه مخالف لظاهر الدليل. (٢) انه مناف لقاعده الاشتراك فى التكليف (٣) انه يستلزم عدم الوجوب فى الواقع عند عدم اختيار المكلف أحدهما فى مقام الامتثال. (٤) انه إذا لم يكن شىء واجبا حال عدم الامتثال لم يكن واجباً حال الامتثال أيضاً.

الثانى- ان شيخنا المحقق(قده) قد وجه القول بان كل منهما واجب تعييناً. غايه الأمر ان وجوب كل منهما يسقط بإتيان الآخر بتوجيهين:

(١) ان يفرض قيام مصلحه لزوميه بكل منهما. و لأجل ذلك أوجب الشارع الجميع. و لكن مصلحه التسهيل تقتضى جواز ترك كل منهما إلى بدل (٢) ان يفرض ان المصلحه المترتبه على كل منهما و ان كانت واحده بالنوع. إلا ان

الإلزامى من تلك المصلحه وجود واحد و بما ان نسبته إلى الجميع على حد سواء، فلذا أوجب الجميع، و قد ناقشنا فى كلا هذين التوجيهين بشكل واضح و قدمنا ما يدل على عدم صحتها كما سبق.

الثالث- ان ما اختاره المحقق صاحب الكفايه (قده) من ان الغرض ان كان واحدا فالواجب هو الجامع بين الفعلين أو الأفعال، و يكون التخيير بينهما عقلياً، و ان كان متعدداً فالواجب هو كل منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر لا يمكن المساعدة عليه، فان الفرض الأول يرتكز على ان يكون المقام من صغرى قاعده عدم صدور الواحد عن الكثير، و قد مرت المناقشه فيه من وجوه:

(١) اختصاص تلك القاعده بالواحد الشخصى و عدم جريانها فى الواحد النوعى. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الغرض فى المقام واحد نوعى لا شخصى فالنتيجه على ضوئهما هى عدم جريان القاعده فى المقام. (٢) ان الدليل أخص من المدعى لعدم تعقل الجامع الذاتى فى جميع موارد الواجبات التخييرية كما سبق. (٣) ان مثل هذا الجامع لا يصلح ان يتعلق به التكليف، لأن متعلقه لا بد ان يكون جامعاً عرفياً. و اما الفرض الثانى فهو يرتكز على ان يكون الغرضان المفروضان متضادين و قد عرفت المناقشه فيه أيضاً من وجوه: (١) انه خلاف ظاهر الدليل. (٢) ان كون الغرضين متضادين مع عدم التضاد بين الفعلين ملحق بأنياب الأغوال. (٣) انه يستلزم استحقاق المكلف عقابين عند ترك الفعلين معاً، و هذا مما لا يمكن الالتزام به، كما سبق.

الرابع- ان الواجب فى موارد الواجبات التخييرية هو أحد الفعلين أو الأفعال، و الوجه فيه هو ان الأدله بمقتضى العطف بكلمه (أو) ظاهره فى ذلك و لا بد من التحفظ على هذا الظهور، الخامس- انه لا مانع من تعلق الأمر بعنوان أحدهما بل قد تقدم انه

لا مانع من تعلق الصفات الحقيقيه به كالعلم و الإراده و ما شاكلهما فضلا عن الأمر الاعتبارى.

السادس-ان الغرض قائم بهذا العنوان الانتزاعى،و لا مانع منه أصلا، و ذلك لفرض انه لا طريق لنا إلى إحرازه فى شىء ما عدا تعلق الأمر به، كما انه لا طريق لنا إلى معرفه سنخه.

السابع-انه لا- فرق بين الواجب التخييرى و الواجب التعينى إلا- فى نقطه واحده،و هى ان متعلق الوجوب فى الأول الجامع الانتزاعى،و فى الثانى الجامع الذاتى و اما من نقاط آخر فلا فرق بينهما أصلا.

الثامن-ان التخيير بين الأقل و الأكثر غير معقول،و ما نراه من التخيير بين القصر و التمام و ما شاكلهما تخيير شكلى و صورى لا واقعى و حقيقى،فانه بحسب الواقع تخيير بين المتباينين،لفرض ان القصر فى اعتبار الشارع مباين للتمام.فلا يكون التخيير بينهما من التخيير بين الأقل و الأكثر،بل هو من التخيير بين المتباينين..و هكذا.

التاسع-انه لا فرق فى جواز التخيير بين الأقل و الأكثر و امتناعه بين ان يكون للأقل وجود مستقل فى ضمن الأكثر أم لا؟

الواجب الكفائى

لا يخفى ان الأمر الوارد من قبل الشرع كما انه بحاجه إلى المتعلق، كذلك هو بحاجه إلى الموضوع،فكما انه لا يمكن تحققه و وجوده بدون الأول،فكذلك لا يمكن بدون الثانى،و لا فرق فى ذلك بين وجهه نظر و وجهه نظر آخر،فان حقيقه الأمر سواء أ كانت عبارته عن الإراده التشريعيه أم كانت عبارته عن الطلب الإنشائى كما هو المشهور أم كانت عبارته عن البعث و التحريك كما

عن جماعه أم كانت عبارته عن الأمر الاعتباري النفساني المبرز في الخارج بمبرز ما من صيغته الأمر أو نحوها كما هو المختار عندنا، على جميع هذه التقادير بحاجه إلى الموضوع كحاجته إلى المتعلق. اما على الأول فواضح، و ذلك لأن الإراده لا توجد في أفق النفس بدون المتعلق لأنها من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه فلا- يعقل ان توجد بدونها، فالمتعلق إذا كان فعل نفسه فهي توجب تحريك عضلاته نحوه، و ان كان فعل غيره فلا- محاله يكون المراد منه ذلك الغير، بمعنى ان المولى أراد صدور هذا الفعل منه في الخارج. و اما على الثاني فائضاً كذلك، ضروره ان الطلب كما لا يمكن وجوده بدون المطلوب، كذلك لا يمكن وجوده بدون المطلوب منه، لأنه في الحقيقه نسبه بينهما و هذا واضح.

و اما على الثالث فلان البعث نحو شيء لا يمكن ان يوجد بدون بعث أحد نحوه و التحريك نحو فعل لا يمكن ان يتحقق بدون متحرك، ضروره ان التحريك لا- بد فيه من محرك و متحرك و ما إليه الحركه من دون فرق في ذلك بين ان تكون الحركه حركه خارجيه و ان تكون اعتباريه، كما هو واضح. و اما على الرابع فائضاً الأمر كذلك، لما عرفت من ان معنى الأمر هو اعتبار الفعل على ذمه المكلف و إبرازه في الخارج بمبرز.

و من المعلوم انه كما لا- يمكن ان يتحقق في الخارج بدون متعلق، كذلك لا يمكن ان يتحقق بدون فرض وجود المكلف فيه كما هو واضح. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الواجبات الكفائيه تمتاز عن الواجبات العينييه في نقطه. و هي ان المطلوب في الواجبات العينييه يتعدد بتعدد افراد المكلف و ينحل بانحلاله، فيكون لكل مكلف تكليف مستقل فلا يسقط عنه بامثال الآخر.. و هكذا من دون فرق بين ان يكون الفعل في الواقع و مقام الثبوت ملحوظاً على نحو الإطلاق و السرمان أو ملحوظاً على نحو الإطلاق و العموم

البدلى الذى يعبر عنه بصرف الوجود، أو ملحوظاً على نحو الإطلاق و العموم المجموعى، ضروره ان التكليف فى جميع هذه الصور ينحل بانحلال افراد المكلف و يتعدد بتعدددها، فلا- فرق بينها من هذه الناحيه أبداً، فالجميع من هذه الجهه على صعيد واحد. نعم فرق بينها من ناحيه أخرى و هى ان التكليف ينحل بانحلال متعلقه أيضاً مع الأول دون الثانى و الثالث. و سيجىء تفصيل ذلك بشكل واضح فى مبحث النواهي إن شاء الله تعالى فلاحظ. و هذا بخلاف الواجبات الكفائيه فان المطلوب فيها واحد و لا يتعدد بتعدد افراد المكلف فى الخارج، و لأجل ذلك وقع الكلام فى تصوير ذلك و انه كيف يعقل ان يكون الفعل الواحد مطلوباً بطلب واحد من الجميع.

و ما قيل أو يمكن ان يقال فى تصويره وجوه:

الأول- ان يقال ان التكليف متوجه إلى واحد معين عند الله، و لكنه يسقط عنه بفعل غيره لفرض ان الغرض واحد، فإذا حصل فى الخارج فلا محاله يسقط الأمر.

و يرد: أولاً ان هذا خلاف ظواهر الأدله فان الظاهر منها هو ان التكليف متوجه إلى طبيعى المكلف لا إلى فرد واحد منه المعين فى علم الله، كما هو واضح. (و ثانياً) لو كان الأمر كذلك فلا- معنى لسقوط الواجب عنه بفعل غيره، فانه على خلاف القاعده فيحتاج إلى دليل و إذا لم يكن دليل فمقتضى لقاعده عدم السقوط. و دعوى ان الدليل فى المقام موجود لفرض ان التكليف يسقط بإتيان بعض افراد المكلف و ان كانت صحيحه من هذه الناحيه، إلا انه من المعلوم ان ذلك من ناحيه ان التكليف متوجه إليه و يعمه، و لذا يستحق الثواب عليه لا من ناحيه انه يوجب سقوط التكليف عن غيره كما هو ظاهر.

(و ثالثاً) ان مثل هذا التكليف غير معقول، و ذلك لأن المفروض ان توجه هذا

التكليف إلى كل واحد من افراد المكلف غير معلوم فيكون كل منها شاكاً في ذلك، ومع لا مانع من الرجوع إلى البراءة عنه عقلاً و شرعاً. لفرض ان الشك في أصل ثبوت التكليف و هذا هو القدر المتيقن من موارد جريان البراءة. و على هذا فلا يمكن ان يصل هذا التكليف إلى المكلف أصلاً، لما ذكرناه من ان وصول التكليف يتوقف على وصول الكبرى و الصغرى له معاً، و المفروض في المقام ان الصغرى غير واصله، ضروره ان من كان مكلفاً بهذا التكليف في الواقع غير معلوم و انه من هو؟ و من الطبيعي ان جعل تكليف غير قابل للوصول إلى المكلف أصلاً لغو محض فلا يترتب عليه أى أثر، و من المعلوم ان صدور اللغو من الحكيم مستحيل، فاذن يستحيل ان يكون موضوعه هو الواحد المعين عند الله كما انه لا يمكن ان يكون موضوعه هو الواحد المعين مطلقاً حتى عند المكلفين، و ذلك لأنه مضافاً إلى كونه مفروض العدم هنا يلزم التخصيص بلا مخصص و الترجيح من غير مرجح، فان نسبه ذلك الغرض الواحد إلى جميع المكلفين على صعيد واحد، و عليه فتخصيص الواحد المعين منهم بتحصيله لا محاله يكون بلا مخصص.

الثانى- ان يقال: التكليف في الواجبات الكفائية متوجه إلى مجموع آحاد المكلفين من حيث المجموع بدعوى انه كما يمكن تعلق تكليف واحد شخصى بالمركب من الأمور الوجوديه و العدميه على نحو العموم المجموعى إذا كان الغرض المترتب عليه واحداً شخصياً، كذلك يمكن تعلقه بمجموع الأشخاص على نحو العموم المجموعى.

و يرد على ذلك أولاً- ان لازم هذا هو عدم حصول الغرض و عدم سقوط التكليف بفعل البعض، لفرض ان الفعل مطلوب من مجموع المكلف على نحو العموم المجموعى، و الغرض مترتب على صدوره من مجموعهم على نحو الاشتراك

و عليه فمن الطبيعي انه لا يسقط بفعل البعض و لا يحصل الغرض به، و هذا ضرورى الفساد و لن يتوهم أحد و لا يتوهم ذلك. (و ثانياً) ان هذا لو تم فانما يتم فيما إذا كان التكليف متوجهاً إلى صرف وجود مجموع افراد المكلف الصادق على القليل و الكثير دون مجموع أفراده المتمكنين من الإتيان به ضروره ان بعض الواجبات الكفائية غير قابل لأن يصدر من المجموع فاذن كيف يمكن توجيه التكليف به إلى المجموع، و على كل فهذا الوجه واضح الفساد.

الثالث- ان يقال ان التكليف به متوجه إلى عموم المكلفين على نحو العموم الاستغراقى فيكون واجباً على كل واحد منهم على نحو السريان، غاية الأمر ان وجوبه على كل مشروط بترك الآخر.

و يردده مضافاً إلى انه بعيد فى نفسه. فان الالتزام بوجوبه أولاً- و اشتراطه بالترك ثانياً تبعيد للمسافه فلا- يمكن استفادته من الأدله، ان الشرط لو كان هو الترك فى الجملة فلازمه هو ان المكلف لو ترك فى برهه من الزمان و لو بمقدار دقيقه واحده فقد حصل الشرط و تحقق، و من المعلوم انه إذا تحقق يجب على جميع المكلفين عيناً. و هذا خلف. و لو كان الشرط هو الترك المطلق فلازمه هو انه لو أتى به جميع المكلف لم يحصل الشرط- و هو الترك المطلق- و إذا لم يحصل فلا- وجوب لانتفائه بانتفاء شرطه على الفرض، فاذن لا معنى للامثال و حصول الغرض. ضروره انه على هذا الفرض لا وجوب فى البين ليكون الإتيان بمتعلقه امثالاً- و موجباً لحصول الغرض فى الخارج، على انه لا- مقتضى لذلك و الوجه فيه هو ان الغرض بما انه واحد و قائم بصرف وجود الواجب فى الخارج فلا بد ان يكون الخطاب أيضاً لذلك، و إلا لكان بلا داع و غرض.

و هو محال.

نعم لو كانت هناك أغراض متعدده بعدد افعال المكلفين. و لم يمكن الجمع

بينها و استيفائها معاً لتضادها. فعندئذ لا- محاله يكون التكليف بكل منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر على نحو الترتب، و قد ذكرنا فى بحث الضدان الترتب كما يمكن بين الحكمين فى مقام الفعلية و الامتثال، كذلك يمكن بين الحكمين فى مقام الجعل و التشريع، فلا مانع من ان يكون جعل الحكم لأحد الأمرين مترتباً على عدم الإتيان بالآخر.

و غير خفى ان هذا مجرد فرض لا واقع له أصلاً اما أولاً فلان هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فان المفروض فى محل الكلام هو ما إذا كان الغرض واحداً بالذات، و فرض تعدد الغرض بتعدد افعال المكلفين فرض خارج عن مفروض الكلام. و اما (ثانياً) فلان فرض التضاد بين الملاكات مع عدم التضاد بين الأفعال يكاد يلحق بأنياب الأغوال، بداهه انه لا واقع لهذا الفرض أصلاً، على انه لو كان له واقع فلا- طريق لنا إلى إحراز تضادها و عدم إمكان الجمع بينها مع عدم التضاد بين الأفعال. و اما (ثالثاً) فلان فرض تعدد الغرض انما يمكن فيما إذا كان الواجب متعدداً خارجاً، و اما إذا كان الواجب واحداً كما هو المفروض فى المقام كدفن الميت و كفته و غسله و صلواته و نحو ذلك فلا معنى لأن تترتب عليه أغراض متعددة، فلا محاله يكون المترتب عليه غرضاً واحداً، بداهه انه لا- يعقل ان يكون المترتب على واجب واحد عرضيين أو أغراض كما هو واضح فالنتيجة ان هذا الوجه أيضاً فاسد.

الرابع- ان يكون التكليف متوجهاً إلى أحد المكلفين لا بعينه المعبر عنه بصرف الوجود، و هذا الوجه هو الصحيح، بيان ذلك هو ان غرض المولى كما يتعلق تاره بصرف وجود الطبيعه و أخرى بمطلق وجودها، كذلك يتعلق تاره بصدوره عن جميع المكلفين و أخرى بصدوره عن صرف وجودهم، فعلى الأول الواجب عينى فلا يسقط عن بعض بفعل بعض آخر.. و هكذا، و على الثانى

فالواجب كفاثى بمعنى انه واجب على أأء المكلفين لا- بعينه المنطبق على كل واحد واحد منهم، و يسقط بفعل بعض عن الباقي، و هذا واقع فى العرف و الشرع، و لا مانع منه أصلاً، اما فى العرف فلأنه لا مانع من ان يأمر المولى أأء عبده أو خدامه بإيجاد فعل ما فى الخارج من دون ان يتعلق غرضه بصءور هذا الفعل من خصوص هذا و ذاك، و لذا أى واحد منهم أتى به و أوجهه فقد حصل الغرض و سقط الأمر لا محاله كما إذا امر أأءهم بإتيان ماء مثلاً ليشربه، فانه من المعلوم ان أى واحد منهم قام به فقد و فى بغرض المولى. و اما فى الشرع فائضاً كذلك، ضروره انه لا مانع من ان يأمر الشارع المكلفين بإيجاد فعل فى الخارج كدفن الميت-مثلاً- أو كفته أو ما شاكل ذلك من دون ان يتعلق غرضه بصءوره عن خصوص واحد منهم، بل المطلوب وجوده فى الخارج من أى واحد منهم كان، فان نسبه ذلك الغرض الواحد إلى كل من المكلفين على السويه، فعندئذ تخصيص الواحد المعين منهم بتحصيل ذلك الغرض خارجاً بلا مخصص و مرجح، و تخصيص المجموع منهم بتحصيل ذلك مع انه بلا مقتضى و موجب باطل بالضروره، كما عرفت، و تخصيص الجميع بذلك على نحو العموم الاستغراقى أيضاً بلا مقتضى و موجب، إذ بعد كون الغرض واحداً يحصل بفعل واحد منهم فوجب تحصيله على الجميع لا محاله يكون بلا مقتضى و سبب، فاذن يتعين وجوبه على الواحد لا- بعينه المعبر عنه بصرف الوجود، و يترتب على ذلك انه لو أتى به بعض فقد حصل الغرض لا- محاله و سقط الأمر، لفرض ان صرف الوجود يتحقق بأول الوجود و لو أتى به جميعهم، كما إذا صلوا على الميت-مثلاً- دفعه واحده كان الجميع مستحقاً للشواب، لفرض ان صرف الوجود فى هذا الفرض يتحقق بوجود الجميع دون خصوص وجود هذا أو ذاك، و اما لو تركه الجميع لكان كل منهم مستحقاً للعقاب، فان صرف الوجود يصدق على وجود كل منهم من ناحيه

والمفروض ان كلا منهم قادر على إتيانه من ناحيه أخرى.

فالتتيجه هي ان الواجب الكفائي ثابت في اعتبار الشارع على ذمه واحد من المكلفين لا بعينه الصادق على هذا و ذاك نظير ما ذكرناه في بحث الواجب التخييري من ان الواجب أحدهما لا- بعينه المنطبق على هذا الفرد أو ذاك لا- خصوص أحدهما المعين، فلا- فرق بين الواجب التخييري و الواجب الكفائي إلا- من ناحيه ان الواحد لا بعينه في الواجب التخييري متعلق الحكم و في الواجب الكفائي موضوعه.

بقي هنا فرع ذكره شيخنا الأستاذ(قده) هو انه إذا فرضنا شخصين فاقدى الماء فتيهما، ثم بعد ذلك وجدا ماء لا يكفي إلا لوضوء أحدهما فهل يبطل تيمم كل منهما أو لا يبطل شىء منهما أو يبطل واحد منهما لا بعينه دون الآخر وجوه قد اختار(قده) الوجه الأول، و أفاد في وجه ذلك ان في المقام أموراً ثلاثه:

(الأول) الأمر بالوضوء. (الثاني) الأمر بالحيازه. (الثالث) القدره على الحيازه، لا إشكال في ان وجوب الوضوء مترتب على الحيازه الخارجيه و كون الماء في تصرف المكلف، ليصدق عليه انه واجد له فعلاً، و اما وجوب الحيازه على كل منهما فمشرط بعدم سبق الآخر و حيازته، و إلا فلا وجوب، كما هو واضح و على هذا فلا يمكن وجوب الوضوء على كل منهما فعلاً، لفرض ان الماء لا- يكفي إلا- لوضوء أحدهما، و لكن بطلان تيممها لا يترتب على وجوب الوضوء لهما فعلاً، بل هو مترتب على تمكن المكلف من استعمال الماء و قدرته عليه عقلاً و شرعاً، و المفروض ان القدره على الحيازه بالإضافة إلى كليهما موجوده فعلاً، ضروره ان كلا منهما متمكن فعلاً من حيازه هذا الماء في نفسه مع قطع النظر عن الآخر، و عدم كفايه الماء إلا لوضوء واحد إنما يكون منشأ لوقوع التزاحم بين فعليه حيازه هذا و ذاك خارجاً لا بين القدره على الحيازه، لما عرفت من انها

فعلية بالإضافة إلى كليهما معاً من دون أى تنافى فى البين.

و على الجملة فبما ان بطلان التيمم فى الآيه المباركه أو نحوها منوط بوجودان الماء و قد ذكرنا ان المراد منه القدره على استعماله عقلاً و شرعاً فلا محاله يبطل تيمم كل منهما،لفرض انه واجد للماء و متمكن من استعماله كذلك،و هذا لا ينافى وقوع التزاحم بين الخطابين فى ناحيه الوضوء خارجاً و ذلك لفرض ان يتمم كل مكلف مشروط بعدم الوجدان،فإذا كان واجداً و قادراً على الاستعمال لا- محاله يفسد تيممه،و لا- فرق فيه بين وقوع التزاحم بين الخطابين فى ناحيه الوضوء و عدم وقوعه أصلاً، كما هو واضح.

و لتأخذ بالمناقشه على ما أفاده(قده)و هى ان هذين الشخصين لا يخلوان من ان يتسابقا إلى أخذ هذا الماء المفروض وجوده أم لا- فعلى الأول ان كان كل منهما مانعاً عن الآخر، كما إذا فرض كون قوه أحدهما مساويه لقوه الآخر فتقع الممانعه بينهما و المزاحمه إلى ان يضيق الوقت فلا- يتمكن واحد منهما من الوصول إلى الماء، فعندئذ لا وجه لبطلان تيممها أصلاً و لا لبطلان تيمم أحدهما، لفرض عدم تمكنهما من استعمال الماء،و إذا كان أحدهما أقوى من الآخر فالباطل هو تيمم الأقوى دون الآخر، اما بطلان تيمم الأقوى،لفرض انه واجد للماء فعلاً،و اما عدم بطلان تيمم الآخر، فلكشف ذلك عن عدم قدرته على الوضوء أو الغسل و انه باق على ما كان عليه من عدم الوجدان،و على الثانى فيبطل كلا التيممين معاً،و الوجه فى ذلك هو ان كلا منهما قادر على حيازه هذا الماء و استعماله فى الوضوء أو الغسل من دون مانع من الآخر،لفرض عدم تسابقهما إلى أخذه و حيازته و لو لأجل عدم المبالاه بالدين،و عليه فيصدق على كل منهما انه واجد للماء و متمكن من استعماله عقلاً و شرعاً،و معه لا محاله يبطل كلا التيممين معاً، و قد ذكرنا فى محله ان وجوب الوضوء و بطلان التيمم فى الآيه المباركه مترتبان

على وجدان الماء، فإذا كان المكلف واجداً له وجب الوضوء و بطل تيممه و إلا فلا، و هذا واضح، و لكن العجب من شيخنا الأستاذ (قده) كيف فصل بين بطلان التيمم و عدم وجوب الوضوء مع ان وجوب الوضوء لا- ينفك عن بطلان التيمم كما هو مقتضى الآيه الكريمه، كما انه لا وجه لما ذكره (قده) من بطلان تيمم كليهما معاً لما عرفت من انه لا بد من التفصيل فى ذلك.

و نتيجة هذا البحث عدة نقاط:

الأول- ان الأمر كما انه لا يمكن تحقيقه بدون متعلق كذلك لا يمكن تحقيقه بدون موضوع على جميع المذاهب و الآراء.

الثانيه- انه كما يمكن لحاظ متعلق الحكم تاره على نحو العموم الاستغراقى و أخرى على نحو العموم المجموعى، و ثالثاً على نحو صرف الوجود يمكن لحاظ الموضوع أيضاً كذلك بان يلحظ تاره على نحو العموم الاستغراقى، و أخرى على نحو العموم المجموعى، و ثالثاً على نحو صرف الوجود.

الثالثه- ان الواجب الكفائى ثابت على ذمه أحد المكلفين لا بعينه الذى عبر عنه بصرف الوجود لا على ذمه جميع المكلفين و لا على ذمه مجموعهم و لا على ذمه الواحد المعين كما عرفت.

الرابعه- ان فرض تعدد الملاك فرض خارج عن محل الكلام، مع انه لا شاهد عليه أصلاً كما مر.

الخامسه- ان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من بطلان تيمم شخصين كانا فاقدى الماء، ثم وجدا ماء لا يكفى إلا لوضوء أحدهما فحسب مطلقاً لا وجه له أصلاً كما سبق، كما انه لا أصل لما ذكره (قده) من التفصيل بين بطلان التيمم و عدم وجوب الوضوء.

ينقسم الواجب باعتبار تحديده بزمان خاص و عدم تحديده به إلى موقت و غير موقت، و ينقسم الموقت باعتبار زياده الزمان المحدد له على الزمان الوافى بإتيان الواجب فيه و عدم زيادته عليه إلى موسع و مضيق، و الأول كالصلوات اليومية، فان وقتها زائد على زمان فعلها فيتمكن المكلف من الإتيان بها فى وقتها مرات عديدة كما هو واضح، و الثانى كصوم شهر رمضان أو نحوه، فان الزمان المحدد له مساو لزمان الإتيان به بحيث يقع كل جزء منه فى جزء من ذلك الزمان بلا زياده و نقيصه.

قد يشكل فى إمكان الواجب الموسع تاره، و فى المضيق أخرى، اما فى الأول فبدعوى انه يستلزم جواز ترك الواجب فى أول الوقت و هو ينافى وجوبه كيف فان الواجب ما لا يجوز تركه، فإذا فرض انه واجب فى أول الوقت كيف يجوز تركه.

و غير خفى ما فيه من المغالطه، و ذلك لأن الواجب هو الجامع بين المبدأ و المنتهى المعرى عنه جميع خصوصيات الافراد من العرضيه و الطوليه، و الواجب على المكلف هو الإتيان بهذا الجامع بين هذين الحدين لا فى كل آن و وقت، ليكون تركه أول الوقت تركا للواجب و لو أتى به فى آخر الوقت، بل تركه فيه ترك لفرد و هو ليس بواجب على الفرض، و لذا لو ترك المكلف الصلاه فى أول الوقت و أتى بها فى آخر الوقت فلا يقال انه ترك الواجب، و قد تقدم نظير هذا الإشكال فى الواجب التخييرى أيضاً فيما إذا فرض ان كل واحد من الفعلين واجب فكيف يجوز تركه مع الإتيان بالآخر، مع انه لا يجوز ترك الواجب، و قد

أجبنا عنه بعين هذا الجواب، وقلنا بان الواجب هو الجامع بينهما لا خصوص هذا و ذاك، فاذن لو أتى المكلف بأحدهما و ترك الآخر فلا يكون تاركاً للواجب.

و على الجملة فلا- فرق بين الافراد العرضيه و الطوليه من هذه الناحيه أصلاً، فكما ان الواجب هو الجامع بين الافراد العرضيه، فكذلك هو الجامع بين الافراد الطوليه، فكما ان المكلف مخير فى تطبيقه على أى فرد من افراده العرضيه، فكذلك هو مخير فى تطبيقه على أى فرد من افراده الطوليه، و لا يكون تركه فى ضمن فرد، و الإتيان به ضمن فرد آخر تركاً للواجب من دون فرق فى ذلك بين الافراد العرضيه و الطوليه أصلاً، فاذن لا وجه لهذا الإشكال أبداً. و اما فى الثانى و هو الإشكال فى إمكان وجود المضيق فبدعوى ان الانبعاث لا بد و ان يتأخر عن البعث و لو انا ما، و عليه فلا بد من فرض زمان يسع البعث و الانبعاث معاً أعنى الوجوب و فعل الواجب و لا يزم ذلك هو زياده زمان الوجوب على زمان الواجب- مثلاً- إذا فرض تحقق وجوب الصوم حين الفجر فلا بد و ان يتأخر الانبعاث عنه آنا ما و هو خلاف المطلوب ضروره ان لازم ذلك هو خلو بعض الآتات من الواجب، و إذا فرض تحقق وجوب الصوم قبل الفجر يلزم تقدم المشروط على الشرط و هو محال، و عليه فلا- بد من الالتزام بعدم اشتراطه بدخول الفجر لئلا يلزم تقدم المعلول على علته، و لازم ذلك هو عدم إمكان وجود الواجب المضيق.

و يرد على ذلك أولاً ان الملاك فى كون الواجب مضيقاً هو ما كان الزمان المحدد له وقتاً مساوياً لزمان الإتيان بالواجب بحيث يقع كل جزء منه فى جزء من ذلك الزمان بلا زياده و نقيصه، و اما كون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب أو مساوياً له فهو أجنبي عما هو الملاك فى كون الواجب مضيقاً، و من هنا لا شبهه فى تصوير الواجب المضيق و الموسع على القول بالواجب المعلق، مع ان

زمان الوجوب فيه أوسع من زمان الواجب، ولن يتوهم أحد ولا يتوهم انه لا يتصور المضيق على هذه النظرية كما هو واضح. و
ثانياً ان تأخر الانبعاث عن البعث ليس بالزمان ليلزم المحذور المزبور، بل هو بالرتبه كما لا يخفى. نعم العلم بالحكم و ان كان
غالباً متقدماً على حدوثه أى حدوث الحكم زماناً، إلا انه ليس مما لا بد منه، بدهاه ان توقف الانبعاث عند تحقق موضوع البعث
كالفجر فى المثل المزبور-مثلا-على العلم به أى بالبعث رتبى، و ليس زمانياً كما هو واضح كتقدم العلم بالموضوع على العلم
بالحكم.

ثم ان مقتضى القاعده هل هو وجوب الإتيان بالموقت فى خارج الوقت إذا فات فى الوقت اختياراً أو لعذر أم لا مع قطع النظر
عن الدليل الخاص الدال على ذلك كما فى الصلاه و الصوم، هذه هى المسأله المعروفه بين الأصحاب قديماً و حديثاً فى أن
القضاء تابع للأداء أو هو بأمر جديد فيها وجوه بل أقوال: الأول وجوب الإتيان به مطلقاً. الثانى عدم وجوبه كذلك. الثالث التفصيل
بين ما إذا كانت القرينه على التقييد متصله و ما إذا كانت منفصله، فعلى الأول ان كانت القرينه بصوره قضيه شرطيه فتدل على
عدم وجوب إتيانه فى خارج الوقت بناء على ما هو المشهور من دلالة القضيه الشرطيه على المفهوم، و اما إذا كانت بصوره قضيه
وصفيه فدلالته على ذلك تبينان على دلالة القضيه الوصفيه على المفهوم و عدم دلالتها عليه. و على الثانى (و هو كون القرينه
منفصله) فلا تمنع عن إطلاق الدليل الأول الدال على وجوبه مطلقاً فى الوقت و فى خارجه، ضروره ان القرينه المنفصله لا توجب
انقلاب ظهور الدليل الأول فى الإطلاق إلى التقييد، بل غايه ما فى الباب انها تدل على كونه مطلوباً فى الوقت أيضاً، فاذن النتيجة
فى المقام هى تعدد المطلوب بمعنى كون الفعل مطلوباً فى الوقت لأجل دلالة هذه القرينه المنفصله و مطلوباً فى خارجه لأجل
إطلاق الدليل الأول، و عليه فإذا لم يأتى المكلف

به فى الوقت فعليه ان يأتى به فى خارج الوقت، و هذا معنى تبعيه القضاء للأداء.

و لنأخذ بالنقد على هذا التفصيل و ملخصه: هو انه لا- فرق فيما نحن فيه بين القرينه المتصله و المنفصله، بيان ذلك ان القرينه المتصله كما هى تدل على التقييد و على كون مراد المولى هو المقيد بهذا الزمان، كذلك القرينه المنفصله، فانها تدل على تقييد إطلاق دليل المأمور به و كون المراد هو المقيد من الأول، فلا- فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً. نعم فرق بينهما من ناحيه أخرى، و هى ان القرينه المتصله مانعه عن ظهور الدليل فى الإطلاق، و معها لا ينعقد له ظهور، و القرينه المنفصله مانعه عن حجيه ظهوره فى الإطلاق دون أصله، و لكن من المعلوم ان مجرد هذا لا يوجب التفاوت بينهما فى مفروض الكلام، ضروره انه لا يجوز التمسك بالإطلاق بعد سقوطه عن الحجيه و الاعتبار، سواء أ كان سقوطه عنها بسقوط موضوعها و هو الظهور، كما إذا كانت القرينه متصله أم كان سقوطه عنها فحسب من دون سقوط موضوعها. كما إذا كانت القرينه منفصله، فالجامع بينهما هو انه لا يجوز التمسك بهذا الإطلاق.

و على الجملة فالقرينه المنفصله و ان لم تضر بظهور المطلق فى الإطلاق إلا- انها مضره بحجيته، فلا- يكون هذا الظهور حججه معها، لفرض انها تكشف عن ان مراد المولى هو المقيد من الأول، فاذا لا- أثر لهذا الإطلاق أصلاً. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى انها لا تدل على انه مطلوب فى الوقت بنحو كمال المطلوب، ليكون من قبيل الواجب فى الواجب، و إلا لانسد باب حمل المطلق على المقيد فى تمام موارد القيود الثابته بقرينه منفصله، سواء أ كانت زماناً أو زمانيه، إذ على هذا لا بد من الالتزام بتعدد التكليف و ان التكليف المتعلق بالمقيد غير التكليف المتعلق بالمطلق، غايه الأمر ان المقيد أكمل الافراد، مثلاً- الأمر المتعلق بالصلاه مع الطهاره المائيه أو مع طهاره البدن أو اللباس أو مستقبلاً إلى القبله أو ما شاكل

ذلك غير الأمر المتعلق بها على إطلاقها، و عليه فلو أتى بالصلاه مثلاً فاقده لهذه القيود فقد أتى بالواجب و ان ترك واجباً آخر و هو الصلاه المقيده بهذه القيود، و من المعلوم ان فساد هذا من الواضحات الأولويه عند الفقهاء، و لن يتوهم ذلك في تلك القيود، و من الطبيعي انه لا فرق بين كون القيد زماناً أو زمانياً من هذه الناحيه أصلاً، و لذا لو ورد أعتق رقبه مطلقاً و ورد في دليل آخر أعتق رقبه مؤمنه لا يتأمل أحد في حمل الأول على الثاني و ان مراد المولى هو المقيد دون المطلق، و لأجل ذلك لا يجزى الإتيان به، و كيف كان فلا شبهه في ان ما دل على تقييد الواجب بوقت خاص كالصلاه أو نحوها لا محاله يوجب تقييد إطلاق الدليل الأول و ينكشف عن ان مراد المولى هو المقيد بهذا الوقت دون المطلق و لا فرق في ذلك بين كون الدليل الدال على التوقيت متصلاً أو منفصلاً و هذا واضح فالنتيجه انه لا فرق بين القرينه المتصله و القرينه المنفصله، فكما ان الأولى تدل على تقييد الأمر الأول و ان مراد المولى هو الأمر بالصلاه-مثلاً-في هذا الوقت لا مطلقاً، فكذلك الثانيه تدل على ذلك، فاذن ليس هنا أمر آخر متعلق بالصلاه على إطلاقها، ليكون باقياً بعد عدم الإتيان بها في الوقت على الفرض.

و لصاحب الكفايه (قده) في المقام تفصيل آخر و إليك نصّ كلامه. ثم انه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت بعد فوته في الوقت لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به. نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت و كان لدليل الواجب إطلاق لكان قضيه إطلاق ثبوت وجوب القضاء بعد انقضاء الوقت، و كون التقييد بحسب تمام المطلوب لا- أصله. و بالجملة التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحده المطلوب، كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب بحيث كان أصل الفعل و لو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة و ان لم يكن بتمام المطلوب، إلا انه لا بد في إثبات انه

بهذا النحو من الأدله، ولا يكفى الدليل على الوقت إلا فيما عرفت، ومع عدم الدلاله فقضيه أصاله البراءه عدم وجوبها فى خارج الوقت، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت فتدبر جيداً.

توضيح ما أفاده (قده) هو ان التقييد بالوقت لا يخلو من ان يكون بدليل متصل أو منفصل و لا ثالث لهما، اما على الأول (و هو ما إذا كان التقييد بدليل متصل) فلا- يدل الأمر بالموقت على وجوب الإتيان به فى خارج الوقت، إذ على هذا يكون الواجب هو حصه خاصه من طبعى الفعل و هى الحصه الواقعه فى هذا الوقت الخاصّ، و عليه فإذا لم يأت به المكلف فى ذلك الوقت فلا دليل على وجوب الإتيان به فى خارجه، و هذا واضح، و اما على الثانى (و هو ما إذا كان التقييد بدليل منفصل) فلا يخلو من ان يكون له إطلاق بالإضافة إلى حالتى الاختيار و عدمه أولاً- إطلاق له، فعلى الأول لا- يدل على وجوب الإتيان به فى خارج الوقت، لفرض ان ما دل على تقييده بزمان خاص و وقت مخصوص مطلق و بإطلاقه يشمل حال تمكن المكلف من الإتيان به فى الوقت و عدم تمكنه منه، و لازم هذا لا محاله سقوط الواجب عنه عند مضى الوقت، و عدم ما يدل على وجوبه فى خارج الوقت، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون للدليل الأول إطلاق بالإضافة إلى الوقت و خارجه أم لم يكن له إطلاق، كما لو كان الدليل الدال عليه لبياً من إجماع أو نحوه أو كان لفظياً، و لكنه لا- يكون فى مقام البيان من هذه الناحيه، و الوجه فى ذلك واضح على كلا التقديرين، اما على تقدير عدم الإطلاق له فالامر ظاهر إذ لا إطلاق له ليمسك به، فاذن المحكم هو إطلاق الدليل المقيد، و اما على تقدير ان يكون له إطلاق فلما ذكرناه غير مره من ان ظهور القرينه فى الإطلاق يتقدم على ظهور ذى القرينه فيه فلا تعارض بينهما بنظر العرف أصلاً، و على الثانى (و هو ما إذا لم يكن له إطلاق بالإضافة

إلى كلتا الحالتين) فالمقدار المتيقن من دلالاته هو تقييد الأمر الأول بخصوص حال الاختيار و التمكن لا مطلقاً، بداهه انه لا يدل على أزيد من ذلك، لفرض عدم الإطلاق له، و عليه فلا- بد من النظر إلى الدليل الأول هل يكون له إطلاق أم لا؟ فان كان له إطلاق فلا مانع من الأخذ به لإثبات وجوب الإتيان به في خارج الوقت.

و بكلمه أخرى ان مقتضى إطلاق الدليل الأول هو وجوب الإتيان بهذا الفعل كالصلاه مثلاً أو نحوها مطلقاً أى فى الوقت و خارجه، و لكن الدليل قد دل على تقييده بالوقت فى خصوص حال الاختيار، و من الطبيعى انه لا بد من الأخذ بمقدار دلاله الدليل، و بما ان مقدار دلالاته هو تقييده بخصوص حال الاختيار و التمكن من الإتيان به فى الوقت فلا مانع من التمسك بإطلاقه عند عدم التمكن من ذلك لإثبات وجوبه فى خارج الوقت، ضروره انه لا وجه لرفع اليد عن إطلاقه من هذه الناحيه أصلاً، كما هو واضح.

ثم ان هذا الكلام لا- تختص بالتقييد بالوقت خاصه، بل يعم جميع القيود المأخوذه فى الواجب بدليل منفصل، فان ما دل على اعتبار تلك القيود لا- يخلو من ان يكون له إطلاق بالإضافة إلى حالتى الاختيار و عدمه أو لا يكون له إطلاق كذلك، و الأول كالطهاره- مثلاً- فان ما دل على اعتبارها فى الصلاه و اشتراطها بها كقوله عليه السلام «لا صلاه إلا بطهور» و نحوه مطلق و بإطلاقه يشمل صورته تمكن المكلف من الإتيان بالصلاه معها و عدم تمكنه من ذلك، و على هذا فمقتضى القاعده سقوط الأمر بالصلاه عند عدم تمكن المكلف من الإتيان بها معها، بل قد ذكرنا ان الطهاره من الحدث مقومه لها، و لذا ورد فى بعض الروايات انها ثلث الصلاه، و من هنا قوينا سقوط الصلاه عن فاقد الطهورين و عدم وجوبها عليه، و لا يفرق فى ذلك بين ان يكون للدليل الأول أيضاً إطلاق أولاً، و ذلك

لأن إطلاق دليل المقيد حاكم على إطلاق دليل المطلق فيقدم عليه، كما هو واضح، والثاني كالتطمأنينه-مثلا-و ما شاكل ذلك، فان ما دل على اعتبارها في الصلاة لا إطلاق له بالإضافة إلى حاله عدم تمكن المكلف من الإتيان بها معها، وذلك لأن الدليل على اعتبارها هو الإجماع، ومن المعلوم ان القدر المتيقن منه هو تحققه و ثبوته في حال تمكن المكلف من ذلك لا مطلقاً، كما هو ظاهر و عليه فلا بد من أن ننظر إلى دليل الواجب، فان كان له إطلاق فنأخذ به و نقتصر في تقييده بالمقدار المتيقن و هو صورته تمكن المكلف من الإتيان به لا مطلقاً. و لازم هذا هو لزوم الإتيان به فاقداً لهذا القيد، لعدم الدليل على تقييده به في هذا الحال، و معه لا مانع من التمسك بإطلاقه لإثبات وجوبه فاقداً له و هذا الذي ذكرناه لا يختص بباب دون باب، بل يعم جميع أبواب الواجبات من العبادات نحوها. و خلاصه ما ذكرناه هي انه لا فرق بين كون القيد زماناً و زمانياً من هذه الناحية أصلاً كما هو واضح، هذا ما أفاده(قده) مع توضيح مني.

و الإنصاف انه في غاية الصحة و المتانة و لا مناص من الالتزام به. نعم بعض عبارته لا تخلو عن مناقشه و هو قوله(قده) و بالجمله التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحده المطلوب كذلك يكون بنحو تعدد المطلوب... إلخ. و ذلك لما عرفت من ان الدليل الدال على التقييد ظاهر في تقييد الواجب من الأول سواء أ كان الدليل الدال عليه متصلاً أم كان منفصلاً فلا فرق بين المتصل و المنفصل من هذه الناحية أصلاً، و اما دلالة على كمال المطلوب في الوقت فهو يحتاج إلى عناية زائده، و إلا فهو في نفسه ظاهر في تقييد أصل المطلوب لا كماله، و من هنا لم يتوهم أحد و لا يتوهم ذلك في بقيه القيود بان يكون أصل الصلاة-مثلا- مطلوباً على الإطلاق و تقييدها بهذه القيود مطلوباً آخر على نحو كمال المطلوب

كيف فان لازم ذلك هو جواز الإتيان بالصلاه فاعده لتلك القيود اختياراً و هذا كما ترى. و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه ان الدليل المقيّد ظاهر في تقييد دليل الواجب من الابتداء، و يدل على ان مراد المولى بحسب اللب و الواقع هو المقيّد دون المطلق، و لا يفرق في ذلك بين كون الدليل الدال على التقييد متصلاً أو منفصلاً و كون القيد زماناً أو زمانياً، غاية الأمر إذا كان منفصلاً و لم يكن له إطلاق و كان لدليل الواجب إطلاق فيدل على تقييده بحال دون آخر و بزمان دون زمان آخر و هكذا.

فالتتبعه في المقام هي ان مقتضى القاعده سقوط الأمر عن الموقت بانقضاء وقته و عدم وجوب الإتيان به في خارج الوقت إلا فيما قامت قرينه على ذلك.

ثم ان فيما ثبت فيه القضاء لو ترك المكلف الواجب في الوقت فان أحرزنا ذلك وجداناً أو تعبداً بأصل أو أماره، فلا إشكال في وجوب قضائه و الإتيان به في خارج الوقت بلا فرق في ذلك بين القول بكون القضاء تابعاً للأداء و القول بكونه بأمر جديد، و هذا واضح و لا كلام فيه، و الكلام إنما هو فيما إذا لم يحرز ذلك لا وجداناً و لا تعبداً، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه لا بد من فرض الكلام فيما إذا لم تجر قاعده الحيلولة المقتضيه لعدم الاعتبار بالشك بعد خروج الوقت، فان مقتضاها عدم وجوب الإتيان به في خارج الوقت أو قاعده الفراغ فيما إذا فرض كون الشك في صحه العمل و فساده بعد الفراغ عن أصل وجوده و تحققه في الوقت، فان في مثله يحكم بصحته من ناحيه تلك القاعده و إلا فلا يجب الإتيان به في خارج الوقت، فاذن لا بد من فرض الكلام فيما نحن فيه اما مع قطع النظر عن جريانها، أو فيما إذا لم تجر، كما إذا فرض ان شخصاً توضع بمائع معين فصلى، ثم بعد مضي الوقت حصل له الشك في ان هذا المائع الذي توضع به هل كان ماء ليكون وضوئه صحيحاً،

أو لم يكن ماء ليكون وضوئه فاسداً، أو فرض انه صلى إلى جهه ثم بعد خروج الوقت شك في ان القبلة هي الجهة التي صلى إليها، أو جهه أخرى. وهكذا ففي أمثال ذلك لا يجرى شىء منهما اما قاعده الحيلولة فلان موردھا الشك في أصل وجود العمل في الخارج و تحققه، لا فيما إذا كان الشك في صحته و فساده بعد الفراغ عن أصل وجوده، فاذن لا يكون مثل هذين المثالين من موارد تلك القاعده. و اما قاعده الفراغ فلما حققناه في محله من ان قاعده الفراغ انما تجرى فيما إذا لم تكن صورہ العمل محفوظه، كما إذا شك في صحه الصلاه-مثلاً-بعد الفراغ عنها من ناحیه الشك في ترك جزء أو شرط منها، ففي مثل ذلك تجرى القاعده، لأن صورہ العمل غير محفوظه بمعنى ان المكلف لا- يعلم انه أتى بالصلاه مع القراءه-مثلاً-أو بدونها أو مع الطمأنينه أو بدونها. وهكذا، وهذا هو مرادنا من ان صورہ العمل غير محفوظه. و اما إذا كانت محفوظه و كان الشك في مطابقه العمل للواقع و عدم مطابقته له كما في مثل هذين المثالين فلا تجرى القاعده، لفرض ان المكلف يعلم انه أتى بالصلاه إلى هذه الجهة المعينه أو مع الوضوء من هذا المائع و لا- يشك في ذلك أصلاً، و الشك إنما هو في أمر آخر و هو ان هذه الجهة التي صلى إليها قبله أو ليست قبله، و هذا المائع العذی توضع به ماء أو ليس بماء، و من المعلوم ان قاعده الفراغ لا تثبت ان هذه الجهة قبله و ان ما أتى به وقع إلى القبلة و مطابق للواقع، لما عرفت من اختصاص القاعده بما إذا لم تكن صورہ العمل محفوظه، و اما إذا كانت كذلك، و إنما الشك كان في مصادفته للواقع و عدم مصادفته فلا يكون مشمولاً لتلك القاعده، و بما ان صورہ العمل في هذين المثالين محفوظه كما عرفت، و ان ما أتى به المكلف في الخارج معلوم كماً و كيفاً و لا يشك فيه أصلاً، و الشك إنما هو في مصادفته للواقع و عدم مصادفته له، و قاعده الفراغ لا تثبت المصادفه، فعندئذ يقع الكلام في هذين

المثاليين و ما شاكلهما و انه هل يجب قضاء تلك الصلوات خارج الوقت أم لا، فاذاً تظهر الثمره بين القولين، و ذلك لأنه لو قلنا بكون القضاء تابعاً للأداء و مطابقاً للقاعده فيجب قضاء تلك الصلوات.

و الوجه في ذلك واضح و هو ان التكليف المتعلق بها معلوم و لا يشك في ذلك أصلاً، و الشك إنما هو في سقوطه و فراغ ذمه المكلف عنه، و معه لا- مناص من الالتزام بقاعده الاشتغال، لحكم العقل بان الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني. نعم المعلوم سقوطه إنما هو التكليف عن المقيد لاستحاله بقاءه بعد خروج الوقت من ناحيه استلزامه التكليف بالمحال و اما سقوط التكليف عن المطلق فغير معلوم، لفرض ان ما أتى به المكلف لا نعلم بصحته ليكون مسقطاً له، فاذاً يدخل المقام في كبرى موارد الشك في فراغ الذمه بعد العلم باشتغالها بالتكليف و من المعلوم ان المرجع في تلك الكبرى هو قاعده الاشتغال.

و اما إذا قلنا بان القضاء بأمر جديد كما هو الصحيح، لما ذكرناه من ان القرينه على التقييد، سواء أ كانت متصله أم كانت منفصله توجب تقييد الواجب من الأول فلا يمكن عندئذ التمسك بإطلاقه إلا في صورته واحده، كما تقدمت بشكل واضح، و على هذا فلا يجب الإتيان بها في خارج الوقت، و ذلك لأن المكلف شاك عندئذ في أصل حدوث التكليف بعد خروج الوقت، لفرض ان التكليف بالموقت قد سقط يقيناً اما من ناحيه امثاله في وقته و حصول غرضه و اما من ناحيه عدم القدره عليه فعلاً، فاذاً لا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عنه فالنتيجه ان الثمره تظهر بين القولين في المثاليين المزبورين و ما شاكلهما، فانه على القول الأول أى القول بكون القضاء تابعاً للأداء فالمرجع فيهما و فى ما شاكلهما قاعده الاشتغال، كما تقدم بشكل واضح، و على القول الثانى أى القول بكونه بأمر جديد فالمرجع فى أمثالهما قاعده البراءه، كما عرفت الآن.

و قد تحصل مما ذكرناه عدة أمور:

الأول-ان التقييد سواء أ كان بمتصل أم بمنفصل ظاهر فى التقييد من الأول و ان مراد المولى هو المقيد لا غيره و حمله على تعدد المطلوب لا يمكن بلا قرينه تدل عليه من داخله أو خارجيه.

الثانى-ان لازم ذلك هو كون مقتضى القاعده سقوط الواجب بسقوط وقته.

الثالث-ان نتيجة هذين الأمرين هو كون القضاء بأمر جديد،و ليس تابعاً للأداء، كما هو واضح.

ثم انه فيما ثبت فيه وجوب القضاء كالصلاه و الصوم و نحوهما إذا خرج الوقت و شك المكلف فى الإتيان بالمأمور به فى وقته فهل يمكن إثبات الفوت باستصحاب عدم الإتيان به أم لا وجهان مبنيان على ان المتفاهم العرفى من هذه الكلمه أعنى كلمه الفوت هل هو أمر عدمى الذى هو عبارته عن عدم الإتيان بالمأمور به فى الوقت، أو أمر وجودى ملازم لهذا الأمر العدمى لا انه عينه، فعلى الأول يجرى استصحاب عدم الإتيان به فى الوقت، إذ به يثبت ذلك العنوان و يترتب عليه حكمه و هو وجوب القضاء فى خارج الوقت، و على الثانى فلا يجرى إلا على القول بالأصل المثبت، لفرض ان الأثر غير مترتب على عدم الإتيان بالمأمور به فى الوقت، بل هو مترتب على عنوان وجودى ملازم له فى الواقع و هو عنوان الفوت، و من المعلوم ان إثبات ذلك العنوان باستصحاب عدم الإتيان به من أوضح أنحاء الأصل المثبت و لا نقول به.

و على الجملة فمنشأ الإشكال فى المقام الإشكال فى ان عنوان الفوت الذى هو مأخوذ فى موضوع وجوب القضاء هل هو أمر وجودى عبارته عن خلو الوقت عن الواجب أو هو أمر عدمى عبارته عن عدم الإتيان به فى الوقت؟ و الصحيح هو انه عنوان وجودى، و ذلك للمتفاهم العرفى، ضروره انه بنظرهم ليس عين الترك

بل هو بنظرهم عبارته عن خلو الوقت عن الفعل و ذهاب الواجب من كيس المكلف مثلاً المتفاهم عرفاً من قولنا فات شيء من زيد هو الأمر الوجودي أعني ذهاب شيء من كيسه، لا الأمر العدمي، وهذا واضح، فعلى هذا الضوء لا يمكن إثباته بالاستصحاب المزبور ولا- أثر له بالإضافة إليه أصلاً، وعليه فيرجع إلى أصله البراءة. هذا فيما إذا أحرز ان عنوان الفوت أمر وجودي أو عدمي. واما إذا لم يعلم ذلك و شك في أنه أمر وجودي ملازم لعدم الفعل في الوقت أو انه نفس عدم الفعل فهل يمكن التمسك بالاستصحاب المزبور لإثبات وجوب القضاء في خارج الوقت أم لا؟ الصحيح بل المقطوع به عدم إمكان التمسك به، و الوجه في ذلك واضح و هو ان المكلف لم يعلم ان المتيقن- و هو عدم الإتيان بالواجب في الوقت- هو الموضوع للأثر في ظرف الشك أو الموضوع للأثر شيء آخر ملازم له خارجاً، فاذن لم يحرز ان رفع اليد عنه أي عن المتيقن السابق من نقض اليقين بالشك، و معه لا يمكن التمسك بإطلاق قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك، لكون الشبهه مصداقيه.

بقي هنا شيء و هو ان المكلف لو شك في أثناء الوقت انه صلى في أول الوقت أم لا فمقتضى قاعده الاشتغال هو لزوم الإتيان بالصلاه، لأن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، و لكن المكلف إذا لم يأت بها إلى ان خرج الوقت ففي هذا الفرض اتفق الفقهاء على وجوب قضائها في خارج الوقت، مع ان-مقتضى ما ذكرناه من ان استصحاب عدم الإتيان بها في الوقت لا يثبت عنوان الفوت-عدم وجوب القضاء لفرض ان عنوان الفوت في نفسه غير محرز هنا، و استصحاب عدم الإتيان بها في الوقت لا يجدي، و الجواب عن هذا ظاهر و هو ان الشك في المقام بما انه كان قبل خروج الوقت فلا محاله يكون مقتضى قاعده

الاشتغال-و الاستصحاب وجوب الإتيان بها،و على ذلك فلا محاله إذا لم يأت المكلف به فى الوقت فقد فوت الواجب،و معه لا محاله يجب قضائه لتحقق موضوعه و هو عنوان الفوت،و هذا بخلاف ما إذا شك المكلف فى خارج الوقت انه أتى بالواجب فى وقته أم لا-ففى مثل ذلك لم يحرز انه ترك الواجب فيه ليصدق عليه عنوان الفوت،و المفروض ان استصحاب عدم الإتيان به غير مجد، و هذا هو نقطه الفرق بين ما إذا شك المكلف فى إتيان الواجب فى الوقت و ما إذا شك فى إتيانه فى خارج الوقت.

نتائج هذا البحث عده أمور:

الأول-انه لا إشكال فى إمكان الواجب الموسع و المضيق،بل فى وقوعهما خارجاً،و ما ذكر من الإشكال على الواجب الموسع تاره و على المضيق تاره أخرى مما لا مجال له،كما تقدم بشكل واضح.

الثانى-ان ما ذكر من التفصيل بين ما كان الدليل على التوقيت متصلاً و ما كان منفصلاً،فقد عرفت انه لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً،و قد ذكرنا انه لا فرق بين القرينه المتصله و القرينه المنفصله من هذه الناحيه أبداً،فكما ان الأول تدل على التقييد من الأول و على وحده المطلوب،فكذلك الثانیه، كما سبق.

الثالث-ان الصحيح ما ذكرناه من ان التقييد بالوقت إذا كان بدليل متصل فيدل على ان الواجب هو حصه خاصه من طبيعى الفعل و هى الحصه الواقعه فى زمان خاص،و اما إذا كان بدليل منفصل فان كان له إطلاق بالإضافه إلى حالتى التمکن و عدمه فيقيد به إطلاق دليل الواجب مطلقاً،لحكومه إطلاق دليل المقييد على إطلاق دليل المطلق،و ان لم يكن له إطلاق فيقيد دليله فى حال التمکن

ص: ٧٣

فحسب، و في حال عدمه نتمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات وجوبه في خارج الوقت.

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

الخامس- ان الثمره تظهر بين القول يكون القضاء تابعاً للأداء و القول بكونه بأمر جديد فيما إذا شك بعد خروج الوقت في الإتيان بالمأمور به و عدمه أو في صحه المأتي به في الوقت و عدم صحته إذا لم يكن هناك أصل مقتض للصحه كقاعده الفراغ أو نحوها، فانه على الأول المرجع قاعده الاشتغال و على الثاني قاعده البراءه، كما تقدم.

السادس- ان الصحيح هو القول بكون القضاء بأمر جديد و ليس تابعاً للأداء فانه خلاف ظاهر دليل التقييد فلا يمكن الالتزام به إلا فيما قامت قرينه عليه السابع- انه لا يمكن إثبات الفوت الذي علق عليه وجوب القضاء باستصحاب عدم الإتيان بالمأمور به في الوقت إلا على القول بالأصل المثبت، كما سبق.

الأمر بالأمر بفعل

أمر بذلك الفعل أم لا؟

توضيح ذلك انه بحسب مقام الثبوت و الواقع يتصور على وجوه:

الأول- ان يكون غرض المولى قائماً بخصوص الأمر الثاني باعتبار انه فعل اختياري للمكلف فلا مانع من ان يقوم غرض المولى به و كونه متعلقاً لأمره

كسائر أفعاله الاختياريه مثل الصلاه و الصوم و الحج و ما شاكل ذلك. و على الجملة فلا مانع من ان يأمر الشارع بإيجاد أمر بشيء أو إيجاد نهى عن آخر كما هو الحال فى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

الثانى-ان يكون قائماً بالفعل الصادر من المأمور الثانى فيكون الأمر الثانى ملحوظاً على نحو الطريقيه من دون ان يكون له دخل فى غرض المولى أصلاً، و لذا لو صدر الفعل من المأمور الثانى من دون توسط أمر من المأمور الأول لحصل الغرض و لا يتوقف حصوله على صدور الأمر منه فاذن ليس له شأن ما عدا كونه واقعاً فى طريق إيصال أمر المولى إلى هذا الشخص. فهذا القسم فى طرفى النقيض مع القسم الأول. فان غرض المولى فى القسم الأول متعلق بالأمر الصادر من المأمور الأول دون الفعل الصادر من الثانى، فيكون المأمور به هو الأمر فقط، و فى هذا القسم متعلق بالفعل دون الأمر بمعنى ان المأمور به هو الفعل و الأمر طريق إلى إيصال أمر المولى إلى المكلف بهذا الفعل، و هذا القسم هو الغالب و المتعارف من الأمر بالأمر بشيء لا القسم الأول.

الثالث-ان يكون الغرض قائماً بهما معاً بمعنى ان الفعل مطلوب من المأمور الثانى بالأمر من المأمور الأول لا مطلقاً بحيث لو اطلع المكلف من طريق آخر على أمر المولى من دون واسطه أمره لم يجب عليه إتيانه، فوجوب إتيانه عليه منوط بان يكون اطلاعه على أمر المولى بواسطه أمره لا مطلقاً، فاذن هذا القسم يكون واسطه بين القسم الأول و الثانى، و نقطه الفرق بين هذه الوجوه هى انه على الوجه الأول لا يجب الفعل على الثانى، لفرض ان غرض المولى يحصل من صدور الأمر من الأول، سواء صدر الفعل من الثانى أيضاً أم لا، فإذا صدر الأمر منه فقد حصل الغرض، و على الوجه الثانى يجب الفعل عليه و لو فرض انه اطلع على

أمر المولى به من طريق أخير غير الأمر من المأمور الأول، و على الوجه الثالث يجب عليه الإتيان به إذا أمر به المأمور الأول لا مطلقاً. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الظاهر من الأمر بالأمر بشيء هو القسم الثانى دون القسم الأول و الثالث ضروره انه المتفاهم من ذلك عرفاً، فلو أمر المولى أحداً بان يأمر زيدا -مثلاً- بفعل كذا الظاهر منه هو هذا القسم دون غيره. و من هنا يظهر ان ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) من انه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر بشيء على كونه أمراً به، بل لا بد للدلاله عليه من قرينه لا- يمكن المساعده عليه بوجه، لما عرفت من أنه دال على ذلك بمقتضى الفهم العرفى، و لا- حاجه فى الدلاله عليه من نصب قرينه.

ثم ان الثمره المترتبه على هذا النزاع هى شرعيه عبادته الصبى بمجرد ما ورد فى الروايات من قوله عليه السلام: «مروهم بالصلاه و هم أبناء سبع سنين» و نحوه مما ورد فى أمر الولى للصبى، فانه بناء على ما ذكرناه من ان الأمر بالأمر بشيء ظاهر عرفاً فى كونه أمراً بذلك الشيء تدل تلك الروايات على شرعيه عبادته الصبى، لفرض عدم قصور فيها لا من حيث الدلاله كما عرفت، و لا من حيث السند لفرض ان فيها روايات معتبره.

قد يقال كما قيل انه يمكن إثبات شرعيه عبادته الصبى بعموم أدله التشريع كقوله تعالى: «أقيموا الصلاه» و قوله تعالى: «كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم» و ما شاكلهما بيان ان تلك الأدله بإطلاقها تعم البالغ و غيره، فانها كما تدل على تشريع هذه الأحكام للبالغين، كذلك تدل على تشريعها لغيرهم، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، و حديث رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم لا- يقتضى أزيد من رفع الإلزام، لفرض ان هذا الحديث ورد فى مورد الامتنان، و من المعلوم ان المنه إنما هى فى رفع الحكم الإلزامى، و اما رفع

الحكم غير الإلزامي فلا منه فيه أبداً، فاذن هذا الحديث يرفع الإلزام عن عباده الصبي فحسب لا أصل الحبويه عنها، و على هذا فتكون عباداته مشروعاً لا محاله فالنتيجة انه مع قطع النظر عن تلك الروايات يمكن إثبات مشروعيه عباداته.

و لناخذ بالمناقشه على هذه النظرية و ملخصها: انا قد ذكرنا غير مره ان الوجوب عباره عن اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف و إبرازه فى الخارج بمرز من لفظ أو نحوه، و لا نعقل له معنى ما عدا ذلك، و على هذا فليس فى مورد تلك العمومات إلا اعتبار الشارع الصلاه و الصوم و الحج و ما شاكلها على ذمه المكلف و إبرازه فى الخارج بها أى بتلك العمومات، غايه الأمر ان قامت قرينه من الخارج على الترخيص فينتزع منه الاستحباب و إلا فينتزع منه الوجوب، و حيث انه لا قرينه على الترخيص فى موارد هذه العمومات فلا محاله ينتزع منه الوجوب، و قد عرفت انه لا شأن له ما عدا ذلك. و على هذا الضوء فحديث الرفع و هو قوله عليه السلام: «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم» يكون رافعاً لذالك الاعتبار أى اعتبار الشارع هذه الأفعال على ذمه المكلف فيدل على ان الشارع لم يعتبر تلك الأفعال على ذمه الصبي، و عليه فكيف يمكن إثبات مشروعيه عباداته بهذه العمومات لفرض ان مفاده هو ان قلم الاعتبار و التشريع مرفوع عنه فى مقابل وضعه و اعتباره فى ذمته، فاذن تلك العمومات أجنبيه عن الدلاله على مشروعيه عباداته بالكلية.

و بكلمه أخرى ان الأمر سواء أ كان عباره عن الإراده أو عن الطلب أو عن الوجوب أو عن الاعتبار النفساني المبرز فى الخارج بمرز ما بسيط فى غايه البساطه و على هذا فمدلول هذه العمومات سواء أ كان طلب هذه الأفعال أو وجوبها أو إرادتها أو اعتبارها فى ذمه المكلف لا محاله يقيد بغير الصبي و المجنون و ما شاكلهما بمقتضى حديث الرفع، لفرض ان مفاد الحديث هو عدم تشريع مدلول تلك العمومات للصبي و نحوه، فاذن كيف تكون هذه العمومات داله على مشروعيه

عبادته من الصوم و الصلاة و ما شاكلهما. و توهم-ان الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك و المرفوع بحديث الرفع هو المنع من الترك لا- أصل الطلب بل هو باق، و عليه فتدل العمومات على مشروعيتها-خاطئ جداً و غير مطابق للواقع قطعاً، و الوجه في ذلك اما أولاً فلأنه تقدير تسليم كون الوجوب هو المجعول في موارد هذه العمومات إلا انه لا شبهه في أنه أمر بسيط، و ليس هو بمركب من طلب الفعل مع المنع من الترك، و إلا- لكان تركه محرماً و ممنوعاً شرعاً مع ان الأمر ليس كذلك، ضروره ان تركه ليس بمحرم، بل فعله واجب و العقاب إنما هو على تركه لا على ارتكاب محرم، أو فقل: ان لازم ذلك هو انحلال وجوب كل واجب إلى حكيمين: أحدهما متعلق بفعله و الآخر متعلق بتركه، و هذا باطل جزماً، كما ذكرناه غير مره.

و نتیجه ما ذكرناه هي ان الوجوب أمر بسيط لا- تركيب فيه أصلاً. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان هذا مرفوع عن الصبي بمقتضى حديث الرفع و من المعلوم انه بعد رفعه لا دلالة لتلك العمومات على مشروعيه عباداته كما هو واضح، و اما ثانياً فلأنه على فرض تسليم ان الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك، مع ذلك لا تتم هذه النظرية، و ذلك لأنها تركز على ان يبقى الجنس بعد ارتفاع الفصل و هو خلاف التحقيق، بل لا يعقل بقاءه بعد ارتفاعه، كيف فان الفصل مقوم له، و على هذا فلا محاله يرتفع طلب الفعل بارتفاع المنع من الترك المقوم له، و اما إثبات الطلب الآخر فهو يحتاج إلى دليل، فالعمومات لا تدل على ذلك كما هو ظاهر، و من هنا قد ذكرنا ان نسخ الوجوب لا يدل على بقاء الجواز أو الرجحان.

و قد تحصل من ذلك ان هذه النظرية إنما تتم فيما إذا كان الدليل على مشروعيه هذه العبادات على نحو الإطلاق شيء، و الدليل على وجوبها و لزومها

شئ آخر ليكون حديث الرفع ناظراً إلى الدليل الثانى و مقيداً لمدلولة دون الدليل الأول، و لكن الأمر هنا ليس كذلك كما هو واضح.

لحد الآن قد تبين انه لا يمكن إثبات مشروعيه عبادات الصبى بتلك العمومات أصلاً. فالصحيح ان الدليل على مشروعيتها انما هو تلك الروايات فحسب و مع قطع النظر عنها أو مع المناقشه فيها كما عن بعض فلا يمكن إثبات مشروعيتها أصلاً كما عرفت.

و نتائج هذا البحث عدّه نقاط:

الأولى- ان الأمر بالأمر بشئ يتصور بحسب مقام الثبوت على وجوه ثلاثه كما تقدم.

الثانيه- ان ظاهر من هذه الوجوه بحسب مقام الإثبات الوجه الثانى و هو ما كان الغرض قائماً بالفعل لا بالأمر الصادر من المأمور الأول.

الثالثه- ان الثمره المترتبه على هذا البحث هى مشروعيه عبادات الصبيان على تقدير ظهور تلك الروايات فى الوجه الثانى أو الثالث كما عرفت.

الرابعه- ان ما توهم من إمكان إثبات شرعيه عباداتهم بالعمومات الأوليه خاطئ جداً، لما عرفت من ان تلك العمومات أجنبيه عن الدلاله على ذلك بالكلية بعد تقييدها بحديث الرفع بالبالغين.

الخامسه- ان الدليل على شرعيه عبادات الصبى إنما هو الروايات المتقدمه أعنى قوله عليه السلام: «مروهم بالصلاه و هم أبناء سبع سنين» و نحوه.

الأمر بشيء بعد الأمر به ظاهر

فى التأكيد أو التأسيس لا إشكال فى ان الأمر بشيء فى نفسه ظاهر فى التأسيس و إنما الإشكال فيما إذا كان مسبقاً بأمر آخر فهل هو عندئذ ظاهر فى التأسيس أو التأكيد إذا كانا مطلقين بان لم يذكر سببها أو ذكر سبب واحد أم لا وجوه: الظاهر هو الوجه الثانى، ضرورة ان المتفاهم عرفاً من مثل قول المولى صل، ثم قال «صل» هو التأكيد بمعنى ان الأمر الثانى تأكيد للأمر الأول، وهذا واضح. نعم لو قيد الأمر الثانى بالمره الأخرى و نحوها لكان دالا على التأسيس لا محاله، فيكون المراد وقتئذ من الأمر الأول صرف وجود الطبعه و من الثانى الوجود الثانى منها و لكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام فيما إذا كان الأمر الثانى متعلقاً بعين ما تعلق به الأمر الأول من دون تقييده بالمره الأخرى أو نحوها و الا فلا إشكال فى دلالة على التأسيس، و اما إذا لم يكونا مطلقين بان ذكر سببهما كقولنا: «ان ظاهرت فأعتق رقبه» و «ان أفطرت فأعتق رقبه» أو قولنا «ان نمت فتوضاً» و «ان بلت فتوضاً» و هكذا، فهل الأمر الثانى ظاهر فى التأكيد أو التأسيس فيه كلام سيأتى بيانه فى بحث المفاهيم إن شاء الله تعالى بصورة مفصله و خارج عن محل كلامنا هنا.

و على الجملة فمحل الكلام فى المقام فيما إذا كان الأمر ان مطلقين و لم يذكر سببها أو ذكر سبب واحد ففى مثل ذلك قد عرفت ان الظاهر من الأمر الثانى هو التأكيد دون التأسيس، فانه قضيه إطلاق الماده و عدم تقييدها بشيء.

(مبحث النواهي)

و فيه جهات من البحث:

الأولى-ان المشهور بين الأصحاب قديماً و حديثاً ان النهي بمادته و صيغته، كالأمر بمادته و صيغته في الدلاله على الطلب، غير ان متعلق النهي ترك الفعل و نفس ان لا تفعل، و متعلق الأمر إيجاد الفعل.

و بكلمه واضحه ان المعروف بينهم هو ان النهي يشترك مع الأمر في المعنى الموضوع له، و هو الدلاله على الطلب. و من هنا انهم يعتبرون في دلاله النهي عليه ما اعتبروه في دلاله الأمر، من كونه صادراً عن العالى، فلو صدر عن السافل أو المساوى فلا يكون نهياً حقيقه، و غير ذلك مما قدمناه في بحث الأوامر بشكل واضح و بصوره مفصله، فلا فرق بينهما من هذه النواحي أصلاً.

نعم فرق بينهما في نقطه أخرى و هي ان متعلق الطلب في طرف النهي الترك و في طرف الأمر الفعل.

و قد أشكل عليه بان الترك امر أزلى خارج عن القدره و الاختيار و سابق عليها. و من الواضح جداً انه لا تأثير للقدره في الأمر السابق، ضروره ان القدره انما تتعلق بالأمر الحالى، و لا يعقل تعلقها بالأمر السابق المنصرم زمانه فضلاً عن الأمر الأزلى. و عليه فلا يمكن ان يتعلق النهي به، ضروره استحاله تعلقه بما هو خارج عن الاختيار و القدره

و من هنا ذهب بعضهم إلى ان المطلوب فى النواهى هو كفى النفس عن الفعل فى الخارج، دون الترك و نفس ان لا تفعل.

و غير خفى ان هذا الإشكال يرتكز على نقطه واحده، و هى ان يكون متعلق النهى العدم السابق، فان هذا العدم امر خارج عن القدره و الاختيار، فلا يعقل تعلقها به، إلا ان تلك النقطه خاطئه جداً و غير مطابقه للواقع، و ذلك لأن متعلقه الترك اللاحق. و من المعلوم انه مقدور على حد مقدوريه الفعل، لوضوح استحاله تعلق القدره بأحد طرفى النقيض، فإذا كان الفعل مقدوراً للمكلف كما هو المفروض فلا محاله يكون تركه مقدوراً بعين تلك المقدوريه، و إلا فلا يكون الفعل مقدوراً و هذا خلف.

فالتتيجه هى ان النهى يشترك مع الأمر فى المعنى الموضوع له و هو الطلب و يمتاز عنه فى المتعلق، فانه فى الأول هو الترك، و فى الثانى الفعل، فيدل الأول على طلب الترك و إعدام الماده فى الخارج، و الثانى على طلب الفعل و إيجاد الماده فيه.

ثم انهم قد رتبوا على ضوء هذه النظرية -أعنى دلالة النهى على طلب ترك الطبيعه، و دلالة الأمر على طلب إيجادها- ان متعلق الطلب فى طرف الأمر حيث انه صرف إيجاد الطبيعه فى الخارج فلا يقتضى عقلاً إلا إيجادها فى ضمن فرد ما، ضروره ان صرف الوجود يتحقق بأول وجودها، و به يتحقق الامتثال و يحصل الغرض، و معه لا يبقى مجال لإيجادها فى ضمن فرد ثان... و هكذا.

كما هو واضح.

و اما فى طرف النهى فيما انه صرف ترك الطبيعه فلا -محاله لا- يمكن تركها إلا -بترك جميع افرادها فى الخارج العرضيه و الطويله، ضروره ان الطبيعه فى الخارج تحقق بتحقيق فرد منها، فلو أوجد المكلف فرداً منها فقد أوجد الطبيعه فلم تترك.

و إلى ذلك أشار المحقق صاحب الكفاية (قده) بما حاصله هو انه لا فرق بين الأمر و النهى فى الدلاله الوضعيّه، فكما ان صيغه الأمر تدل وضعاً على طلب إيجاد الطبيعه من دون دلالة لها على الدوام و التكرار، فكذلك صيغه النهى تدل وضعاً على طلب ترك الطبيعه بلا- دلالة لها على الدوام و الاستمرار. نعم تختلف قضيتهما عقلا و لو مع وحده المتعلق بان تكون طبيعه واحده متعلقه للأمر مره و للنهى مره أخرى، ضروره ان وجودها بوجود فرد واحد من افرادها، و عدمها لا يمكن إلا بعدم الجميع.

و من هنا قال (قده): ان الدوام و الاستمرار انما يكون فى النهى إذا كان متعلقه طبيعه واحده غير مقيده بزمان أو حال، فانه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعه معدومه إلا بعدم جميع افرادها الدفعيّه و التدريجيّه. و بالجملة قضيه النهى ليس إلا ترك تلك الطبيعه التى تكون متعلقه له كانت مقيده أو مطلقه و قضيه تركها عقلا انما هو ترك جميع افرادها.

أقول: ان كلامه (قده) هذا صريح فيما ذكرناه من ان النهى لا يدل وضعاً إلا على ترك الطبيعه سواء أ كانت مطلقه أم مقيده. نعم لو كانت الطبيعه مقيده بزمان خاص أو حال مخصوص لم يعقل فيها الدوام و الاستمرار، و كيف كان فالنهى لا يدل إلا على ذلك، و لكن العقل يحكم بان ترك الطبيعه فى الخارج لا يمكن إلا بترك جميع افرادها العرضيه و الطوليه.

و قد تحصل مما ذكرناه ان النقطه الرئيسيّه لنظريتهم امران:

الأول- ان النهى يشترك مع الأمر فى الدلاله على الطلب، فكما ان الأمر يدل عليه بهيئته، فكذلك النهى. نعم يمتاز النهى عن الأمر فى ان متعلق الطلب فى النهى صرف ترك الطبيعه، و فى الأمر صرف وجودها.

الثانى- ان قضيه النهى عقلا من ناحيه متعلقه تختلف عن قضيه الأمر

كذلك، باعتبار ان متعلق النهى حيث انه صرف الترك فلا يمكن تحققه إلا بإعدام جميع افراد تلك الطبيعه فى الخارج عرضاً و طولاً، ضروره انه مع الإتيان بواحد منها لا يتحقق صرف تركها خارجاً، و متعلق الأمر حيث انه صرف الوجود فيتحقق بإيجاد فرد منها، و بعده لا يبقى مقتضى لإيجاد فرد آخر. و هكذا.

و لناخذ بالمناقشه فى كلا هذين الأمرين معاً- أعنى المبنى و البناء-.

اما الأول- فبرده ان النهى بماله من المعنى ماده و هيئه يباين الأمر كذلك فلا اشتراك بينهما فى شىء أصلاً. و هذا لا من ناحيه ما ذكره جماعه من المحققين من ان النهى موضوع للدلاله على الزجر و المنع عن الفعل باعتبار اشتمال متعلقه على مفسده إلزاميه، و الأمر موضوع للدلاله على البعث و التحريك نحو الفعل باعتبار اشتماله على مصلحه إلزاميه، و ذكروا فى وجه ذلك هو ان النهى لا- ينشأ من مصلحه لزوميه فى الترك، ليقال ان مفاده طلبه، بل هو ناشئ من مفسده لزوميه فى الفعل. و عليه فلا محاله يكون مفاده الزجر و المنع عنه، فاذن لا وجه للقول بان مفاده طلب الترك أصلاً.

فما ذكرناه من ان النهى بما له من المعنى يباين الأمر كذلك ليس من هذه الناحيه، بل من ناحيه أخرى.

فلنا دعويان:

الأولى- ان التباين بين الأمر و النهى فى المعنى ليس من هذه الناحيه.

الثانيه- انه من ناحيه أخرى.

اما الدعوى الأولى فلما ذكرناه غير مره من ان تفسير الأمر مره بالطلب و مره أخرى بالبعث و التحريك، و مره ثالثه بالإرادته، و كذا تفسير النهى تاره بالطلب، و تاره أخرى بالزجر و المنع، و تاره ثالثه بالكراهه لا يرجع بالتحليل العامى إلى معنى محصل، ضروره ان هذه مجرد ألفاظ لا تتعدى عن مرحله التعبير

ص: ٨٤

و ليس لها واقع موضوعى أبداً.

نعم ان صيغه الأمر مصداق للبعث و التحريك، لا انهما معناها، كما انها مصداق للطلب و التصدى، و كذلك صيغه النهى مصداق للزجر و المنع، و ليس الزجر و المنع معناها، و اما الإرادة و الكراهه فليستا معنى الأمر و النهى بالضرورة لاستحاله تعلق الإراده بمعنى الاختيار، و كذلك ما يقابلها من الكراهه بفعل الغير. نعم يتعلق الشوق و مقابله بفعل الغير، و لا يحتمل ان يكونا معنى الأمر و النهى. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى انا قد ذكرنا فى محله انه لا معنى للإرادة أو الكراهه التشريعيه فى مقابل التكوينيّه، و لا نعقل لها معنى محصلا ما عدا الأمر أو النهى.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى انه لا معنى لتفسير الأمر بالإرادة و النهى بالكراهه.

و خلاصه الكلام كما انه لا أصل لما هو المشهور من تفسير الأمر بطلب الفعل و تفسير النهى بطلب الترك، كذلك لا أصل لما عن جماعه من تفسير الأول بالبعث و التحريك، و الثانى بالزجر و المنع.

و اما الدعوى الثانيه فيقع الكلام فيها مره فى معنى الأمر، و مره أخرى فى معنى النهى.

اما الكلام فى الأول فقد تقدم فى بحث الأوامر بشكل واضح انه إذا حللنا الأمر المتعلق بشىء تحليلًا موضوعياً فلا نعقل فيه ما عدا شيئين:

أحدهما- اعتبار الشارع ذلك الشىء فى ذمه المكلف من جهه اشتماله على مصلحه ملزمه.

و ثانيهما- إبراز ذلك الأمر الاعتبارى فى الخارج بمرز، كصيغه الأمر أو ما يشبهها، فالصيغه أو ما شاكلها وضعت للدلاله على إبراز ذلك الأمر الاعتبارى

النفساني، لا للبعث و التحريك، ولا للطلب. نعم قد عرفت ان الصيغه مصداق للبعث و الطلب و نحو تصد إلى الفعل، فان البعث و الطلب قد يكونان خارجيين و قد يكونان اعتباريين، فصيغه الأمر أو ما شاكلها مصداق للبعث و الطلب الاعتباري لا الخارجي، ضروره انها تصد في اعتبار الشارع إلى إيجاد الماده في الخارج و بعث نحوه، لا تكويناً و خارجاً، كما هو واضح.

و نتيجة ما ذكرناه امران:

الأول- ان صيغه الأمر و ما شاكلها موضوعه للدلاله على إبراز الأمر الاعتباري النفساني، و هو اعتبار الشارع الفعل على ذمه المكلف، و لا تدل على امر آخر ما عدا ذلك.

الثاني- انها مصداق للبعث و الطلب، لا انها معناها.

و اما الكلام في الثاني- فالامر أيضاً كذلك عند النقد و التحليل، و ذلك ضروره انا إذا حللنا النهي المتعلق بشيء تحليلياً علمياً لا نعقل له معنى محصلاً ما عدا شيئين:

أحدهما- اعتبار الشارع كون المكلف محروماً عن ذلك الشيء باعتبار اشتماله على مفسده ملزمه و بعده عنه.

ثانيهما- إبراز ذلك الأمر الاعتباري في الخارج بمبرز كصيغه النهي أو ما يضاهاها. و عليه فالصيغه أو ما يشاكلها موضوعه للدلاله على إبراز ذلك الأمر الاعتباري النفساني، لا للزجر و المنع. نعم هي مصداق لهما.

و من هنا يصح تفسير النهي بالحرمة باعتبار دلالته على حرمان المكلف عن الفعل في الخارج، كما انه يصح تفسير الأمر بالوجوب بمعنى الثبوت باعتبار دلالته على ثبوت الفعل على ذمه المكلف، بل هما معناهما لغه و عرفاً، غايه الأمر الحرمة مره حرمة تكوينيه خارجيه كقولك: الجنه-مثلا-محرمه على الكفار، و نحو

ذلك، فان استعمالها في هذا المعنى كثير عند العرف، بل هو امر متعارف بينهم، و مره أخرى حرمه تشريعيه كاعتبار المولى الفعل محرماً على المكلف في عالم التشريع و إبراز ذلك بقوله: لا تفعل أو ما يشابه ذلك، فيكون قوله هذا مبرزاً لذلك و دالاً عليه، و كذا الثبوت مره ثبوت تكويني خارجي، و مره أخرى ثبوت تشريعي، فصيغته الأمر أو ما شاكلها تدل على الثبوت التشريعي و تبرزه.

و على الجملة فالامر و النهي لا- يدلان إلا- على ما ذكرناه لا على الزجر و المنع و البعث و التحريك. نعم المولى في مقام الزجر عن فعل باعتبار اشتماله على مفسده لزوميه يزجر عنه بنفس قوله: لا تفعل أو ما شاكله، غايه الأمر الزجر قد يكون خارجياً، كما إذا منع أحد آخر عن فعل في الخارج، و قد يكون بقوله لا- تفعل أو ما يشبه ذلك، فيكون قوله لا تفعل عندئذ مصداقاً للزجر و المنع، لا انه وضع بإزائه، كما ان الطلب قد يكون طلباً خارجياً و تصدياً نحو الفعل في الخارج كطالب ضاله أو طالب العلم أو نحو ذلك، و قد يكون طلباً و تصدياً في عالم الاعتبار نحو الفعل فيه بقوله: افعل أو ما يشبه ذلك، فيكون قوله: افعل و قئتذ مصداقاً للطلب و التصدي، لا انه وضع بإزائه.

و على ضوء بياننا هذا قد ظهر ان الأمر و النهي مختلفان بحسب المعنى، فان الأمر معناه الدلاله على ثبوت شيء في ذمه المكلف، و النهي معناه الدلاله على حرمانه عنه، و متحدان بحسب المتعلق، فان ما تعلق به الأمر بعينه هو متعلق النهي، فلا- فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

و الوجه في ذلك واضح و هو انه بناء على وجهه نظر العدليه من ان الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفساد في متعلقاتها. فلا محاله يكون النهي كالأمر متعلقاً بالفعل، ضروره ان النهي عن شيء ينشأ عن مفسده لزوميه فيه و هي الداعى إلى تحريمه و النهي عنه، و لم ينشأ عن مصلحه كذلك في تركه،

لتدعو إلى طلبه، وهذا واضح، فاذن لا مجال للقول بأن المطلوب في النواهي هو ترك الفعل و نفس ان لا تفعل، إلا ان يدعى ان غرضهم من ذلك هو انه مطلوب بالعرض و قد أخذ مكان ما بالذات، و لكن من الواضح ان إثبات هذه الدعوى في غاية الإشكال.

و قد تحصل من ذلك انه لا- شبهه في ان متعلق الأمر بعينه هو ما تعلق به النهي، فلا فرق بينهما من ناحيه المتعلق أبداً و الفرق بينهما انما هو من ناحيه المعنى الموضوع له، كما مضى.

عده نقاط فيما ذكرناه:

الأولى- ان كلا- من الأمر و النهي اسم لمجموع المركب من الأمر الاعتباري النفساني و إبرازه في الخارج، فلا يصدق على كل منهما، ضروره انه لا- يصدق على مجرد اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف بدون إبرازه في الخارج. كما انه لا يصدق على مجرد إبرازه بدون اعتباره شيئاً كذلك، و كذا الحال في النهي، و هذا ظاهر. و نظير ذلك ما ذكرناه في بحث الإنشاء و الاخبار من ان العقود و الإيقاعات كالبيع و الإجاره و الطلاق و النكاح و ما شاكل ذلك أسام لمجموع المركب من الأمر الاعتباري النفساني و إبراز ذلك في الخارج ببرز فلا يصدق البيع-مثلا- على مجرد ذلك الأمر الاعتباري، أو على مجرد ذلك الإبراز الخارجي، كما تقدم هناك بشكل واضح.

الثانية- ان النزاع المعروف بين الأصحاب من ان متعلق النهي هل هو ترك الفعل و نفس ان لا- تفعل، أو الكف عنه باطل من أصله، و لا- أساس له أبداً الثالثه- ان نقطتي الاشتراك و الامتياز بين الأمر و النهي على وجهه نظرنا و نقطتي الاشتراك و الامتياز بينهما على وجهه نظر المشهور متعاكستان، فان الأمر و النهي على وجهه نظر المشهور، كما عرفت مختلفان بحسب المعنى، و متفقان في

المتعلق. و على وجهه نظرنا مختلفان فى المعنى، و متفقان فى المتعلق، كما مر.

الرابعه-ان الأمر و النهى مصداق للبعث و التحريك، و الزجر و المنع، لا انهما موضوعان بإزائهما، كما سبق.

و اما الأمر الثانى-(و هو البناء) فعلى فرض تسليم الأمر الأول(و هو المبنى) و ان متعلق الطلب فى طرف الأمر صرف وجود الطبيعه، و فى طرف النهى صرف تركها.

فيمكن نقده على النحو التالى: و هو انه لا مقابله بين الطبيعه التى توجد بوجود فرد منها و الطبيعه التى لا تنعدم إلا بعدم جميع افرادها.

و الوجه فى ذلك هو انه ان أريد من الطبيعه الطبيعه المهمله التى كان النظر مقصوراً على ذاتها و ذاتياتها فحسب، فهى كما توجد بوجود فرد منها، كذلك تنعدم بعدم مثلها-أعنى الطبيعه الموجوده كذلك-لأنه بديلها و نقيضها، لا عدم الطبيعه بعدم جميع افرادها، ضروره ان نقيض الواحد واحد، فنقيض الطبيعه الموجوده بوجود واحد لا محاله يكون عدم مثل تلك الطبيعه، كما هو واضح.

و ان أريد منها الطبيعه الساريه إلى تمام افرادها و مصاديقها فهى و ان كان يتوقف عدمها كلياً فى الخارج على عدم جميع افرادها العرضيه و الطويله، إلا ان هذا من ناحيه ملاحظه وجود تلك الطبيعه على نحو الانحلال و السريان إلى جميع افرادها. و من الواضح جداً ان عدم مثل هذه الطبيعه الذى هو بديلها و نقيضها لا يمكن إلا بعدم تمام افرادها فى الخارج، و لكن أين هذا من الطبيعه التى توجد فى الخارج بوجود فرد منها، فان المقابل لهذه الطبيعه ليس إلا الطبيعه التى تنعدم بعدم ذلك الفرد، ضروره ان الوجود الواحد لا يعقل ان يكون نقيضاً لعدم الطبيعه بتمام افرادها، بل له عدم واحد و هو بديله و نقيضه. و اما المقابل

للطبيعه التى يتوقف عدمها على عدم جميع افرادها العرضيه و الطولييه هو الطبيعه الملحوظه على نحو الإطلاق و السريان إلى تمام افرادها كذلك، لا الطبيعه المهمله التى توجد فى ضمن فرد واحد.

و هذا بيان إجمالى لعدم كون الطبيعه الملحوظه على نحو توجد بإيجاد فرد واحد مقابلا للطبيعه الملحوظه على نحو تنتفى بانتفاء جميع افرادها، و سيأتى بيانه التفصيلي فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و على هدى ذلك البيان الإجمالى قد ظهر انه لا أصل لما هو المشهور من ان صرف وجود الطبيعه يتحقق بأول الوجود، و صرف تركها لا يمكن إلا بترك جميع افرادها.

و الوجه فى ذلك هو ان صرف ترك الطبيعه كصرف وجودها، فكما ان صرف وجودها يتحقق بأول الوجود، فكذلك صرف تركها يتحقق بأول الترك ضروره ان المكلف إذا ترك الطبيعه فى آن ما، لا محاله يتحقق صرف الترك، كما انه لو أوجدها فى ضمن فرد ما يتحقق صرف الوجود، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلا. و هذا لعله من الواضحات الأوليه.

نعم لو كان المطلوب فى النواهي هو ترك الطبيعه مطلقاً لا- يمكن تحقيقه إلا بترك جميع افرادها فى جميع الآتات و الأزمنه، إلا ان الأمر كذلك فى طرف الأوامر فيما إذا كان المطلوب منها مطلق وجود الطبيعه، لا صرف وجودها، ضروره ان مطلق وجودها لا يتحقق بإيجاد فرد منها بل يتوقف على إيجاد جميع افرادها فى الخارج.

و السرفيه ظاهر و هو وضوح الفرق بين ان يكون المطلوب فى النهى صرف ترك الطبيعه، و فى الأمر صرف وجودها، و ان يكون المطلوب فى الأول مطلق ترك الطبيعه، و فى الثانى مطلق وجودها، فان صرف الترك و صرف الوجود يتحقق

بأول الترك و أول الوجود، كما هو واضح. و هذا بخلاف مطلق الترك و مطلق الوجود، فانهما لا- يتحققان بأول الترك و أول الوجود، بل الأول يتوقف على ترك افراد طبيعه تماماً، و الثانى يتوقف على إيجاد افرادها كذلك.

و بكلمه أخرى ان متعلق الترك و متعلق الوجود ان كان طبيعه المهمله فطبعاً يكون المطلوب فى النهى هو صرف تركها، و فى الأمر صرف وجودها، و قد عرفت ان الأول يتحقق بأول الترك، و الثانى بأول الوجود، و ان كان المتعلق الطبيعه المطلقه الساريه فلا- محاله يكون المطلوب فى الأول هو مطلق تركها، و فى الثانى مطلق وجودها. و عليه فلا محاله ينحل المطلوب بحسب الواقع و نفس الأمر إلى مطلوبات متعدده بانحلال افراد تلك الطبيعه، فيكون ترك كل فرد منها مطلوباً مستقلاً، كما ان وجود كل فرد منها كذلك، فاذا لا محاله حصول المطلوب على الأول يتوقف على ترك جميع افرادها العرضيه و الطولييه، و على الثانى يتوقف على إيجاد جميعها كذلك.

فالنتيجه قد أصبحت من ذلك ان المقابل لصرف الوجود هو صرف الترك و هو عدمه البديل له و نقيضه، لا مطلق الترك، فانه ليس عدمه البديل له و نقيضه ضروره ان نقيض الواحد واحد لا اثنان، و المقابل لمطلق الوجود هو مطلق الترك، فانه عدمه البديل له و نقيضه، لا صرف الترك، ضروره ان الواحد لا يعقل ان يكون نقيضاً للمتعدد. و هذا ظاهر.

و على ضوء هذا البيان نتساءل المشهور عن سبب اكتفائهم فى طرف الأمر بإيجاد فرد واحد من الطبيعه، بدعوى ان المطلوب فيه هو صرف الوجود و هو يتحقق بأول الوجود و عدم اكتفائهم فى طرف النهى بأول الترك، مع انهم التزموا بان المطلوب فيه هو صرف الترك، فان سبب ذلك ليس هو الوضع، لما تقدم من ان مقتضاه فى كل من الأمر و النهى على نسبه واحده، فلا مقتضى لأجل

ذلك ان يفرق بينهما، فان مفادهما عندهم بحسب الوضع ليس إلا الدلالة على الطلب غايه الأمر ان متعلقه فى الأمر الوجود و فى النهى الترك، ولذا قالوا باشتراكهما فى المعنى الموضوع له من هذه الجهه. و اما العقل فقد عرفت انه يحكم بخلاف ذلك فانه كما يحكم بان صرف الوجود يتحقق بأول الوجود، كذلك يحكم بأن صرف الترك يتحقق بأول الترك، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

نعم المذى لا- يمكن تحققة بأول الترك هو مطلق الترك، إلا- انك عرفت انهم لا- يقولون بان المطلوب فى النواهى مطلق الترك، بل يقولون بان المطلوب فيها هو صرف الترك. و قد مر ان العقل يحكم بأنه لا مقابله بين مطلق الترك و صرف الوجود، و المقابله انما هى بينه و بين مطلق الوجود لا صرفه. فان المقابل له (صرف الوجود) صرف الترك، فاذن لا يرجع ما هو المشهور إلى معنى محصل أصلاً.

و لعل منشأ تخيلهم ذلك الغفله عن تحليل نقطه واحده، و هى الفرق بين صرف الترك و مطلق الترك، و لكن بعد تحليل تلك النقطه على ضوء ما بيناه قد ظهر بوضوح خطأ نظريتهم، و انه لا مبرر لها أبداً.

إلى هنا قد تبين بطلان المبني و البناء معاً، و انه لا يمكن الالتزام بشيء منهما. هذا.

المذى ينبغى ان يقال فى هذا هو المقام ان سبب اقتضاء النهى حرمة جميع افراد الطبيعه المنهى عنها الدفعيه و التدريجيه و عدم صحه الاكتفاء فى امتثاله بترك فرد ما منها، و سبب اقتضاء الأمر إيجاد فرد ما من الطبيعه المأمور بها دون الزائد إحدى نقطتين:

الأولى- اختلاف الأمر و النهى من ناحيه المبدأ.

الثانيه- اختلافهما من ناحيه المنتهى.

اما النقطه الأولى- فلان النهى بما انه ينشأ عن مفسده لزوميه فى متعلقه

و هي داعيه إلى إنشائه و اعتباره، فهي غالباً تترتب على كل فرد من افرادها فى الخارج، و يكون كل منها مشتتلا على مفسده مغايره لمفسده أخرى. و من الواضح جداً أن لازم هذا هو انحلال النهى بانحلال افراد الطبيعه المنهى عنها، و ذلك على وفق ما هو المرتكز فى أذهان العرف و العقلاء و الفهم العرفى من النواهي و هذا بخلاف ما إذا فرض ان المفسده قائمه بصرف وجودها، أو بمجموع وجوداتها، أو بعنوان بسيط متحصل من هذه الوجودات فى الخارج، فان فهم ذلك يحتاج إلى بيان من المولى و نصب قرينه تدل عليه، و اما إذا لم تكن قرينه على قيامها بأحد هذه الوجوه، فالإطلاق فى مقام الإثبات كما عرفت قرينه عامه على قيامها بكل فرد من افراد تلك الطبيعه.

و على هدى ذلك فإذا نهى المولى عن طبيعه و لم ينصب قرينه على ان المفسده قائمه بصرف وجودها حتى لا تكون مفسده فى وجودها الثانى و الثالث. و هكذا أو قائمه بمجموع وجوداتها و افرادها على نحو العموم المجموعى، أو بعنوان بسيط متحصل منها كان الارتكاز العرفى و لو من ناحيه الغلبه المزبوره قرينه على ان النهى تعلق بكل فرد من افرادها، و ان المفسده قائمه بتلك الطبيعه على نحو السريان و الانحلال، فيكون كل واحد منها مشتتلا عليها.

و بكلمه واضحه ان قيام مفسده بطبيعه يتصور فى مقام الثبوت على أقسام الأول- ان تكون قائمه بصرف وجود الطبيعه و لازم ذلك هو ان المنهى عنه صرف الوجود فحسب، فلو عصى المكلف و أوجد الطبيعه فى ضمن فرد ما فلا يكون وجودها الثانى و الثالث. و هكذا منهياً عنه أصلاً.

الثانى- ان تكون قائمه بمجموع افرادها على نحو العموم المجموعى، فيكون المجموع محرماً بجرمه واحده شخصيه و لازم ذلك هو ان المبعوض ارتكاب المجموع، فلا أثر لارتكاب البعض.

الثالث-ان تكون قائمه بعنوان بسيط مسبب من تلك الافراد فى الخارج الرابع-ان تكون قائمه بكل واحد من افرادها العرضيه و الطويله.هذا كله بحسب مقام الثبوت.

و اما بحسب مقام الإثبات فلا شبهه فى ان إرادته كل واحد من الأقسام الثلاثه الأولى تحتاج إلى نصب قرينه تدل عليها و عنايه زائده،و اما إذا لم تكن قرينه فى البين على ان المراد من النهى المتعلق بطبيعته النهى عن مجموع افرادها بنحو العموم المجموعى أو عن صرف وجودها فى الخارج أو عن عنوان بسيط متولد عنها كان المرتكز منه فى أذهان العرف و العقلاء هو النهى عن جميع افرادها بنحو العموم الاستغراقى.و عليه فيكون كل فرد منها منهيًا عنه باستقلاله مع قطع النظر عن الآخر.

و على الجملة فلا إشكال فى ان إرادته كل من الأقسام المزبوره تحتاج إلى عنايه زائده فلا يتكفلها الإطلاق فى مقام البيان،و هذا بخلاف القسم الأخير فان إرادته لا تحتاج إلى عنايه زائده،فيكفى الإطلاق المزبور فى إرادته.

و من هنا لا شبهه فى ظهور النواهي الوارده فى الشريعه المقدسه بمقتضى الفهم العرفى فى الانحلال،كالنهى عن شرب الخمر و الزناء و الغيبه و الكذب و الغصب و سب المؤمن و ما شاكل ذلك،و لأجل هذا قلنا:إن التكاليف التحريميه غالباً بل دائماً تكاليف انحلاليه،فتنحل بانحلال موضوعها مره كما فى النهى عن شرب الخمر-مثلا-أو نحوه،فانه ينحل بانحلال موضوعه فى الخارج و هو الخمر و يتعدد بتعددده،و بانحلال متعلقها مره أخرى كما فى النهى عن الكذب-مثلا-أو الغيبه أو ما شاكل ذلك مما لا-موضوع له،فانه ينحل بانحلال متعلقه فى الخارج،و بانحلال كليهما معاً كما فى مثل النهى عن سب المؤمن أو نحوه،فانه كما ينحل بانحلال موضوعه و هو المؤمن كذلك ينحل بانحلال

متعلقه و هو السب و لو مع وحده موضوعه.

فالتبعية هي ان النهي حيث انه ينشأ عن قيام مفسده ملزمه في متعلقه، فالظاهر منه-بمقتضى الفهم العرفي-هو ترتب تلك المفسده على كل فرد من افراده،و بذلك ينحل النهي إلى نواه متعدده بانحلال موضوعه أو متعلقه.

هذا تمام الكلام فى النهى و فى منشأ انحلاله.و اما الأمر فهو على عكس النهى.

و الوجه فيه هو ان الأمر بما انه ينشأ عن قيام مصلحه ملزمه فى متعلقه-و هى داعيه إلى إنشائه و اعتباره-فلا- محاله مقتضى الإطلاق فيه-فى مقام الإثبات و عدم التقييد بخصوصيه من الخصوصيات-هو ان المصلحه قائمه بصرف وجوده لا بمطلق وجوده أينما سرى.

و بتعبير أوضح ان قيام مصلحه بطبيعته فى مقام الثبوت و الواقع يتصور على صور:

الأولى-ان تكون المصلحه قائمه بصرف الوجود.

الثانية-ان تكون قائمه بمطلق الوجود على نحو العموم الاستغراقى.

الثالثة-ان تكون قائمه بمجموع الوجودات على نحو العموم المجموعى.

الرابعة-ان تكون قائمه بعنوان بسيط متولد من هذه الوجودات الخارجيه هذا كله بحسب مقام الثبوت.

و اما بحسب مقام الإثبات فلا شبهه فى ان إرادته كل من الصور الثلاث الأخيره من الأمر المتعلق بطبيعته تحتاج إلى عناية زائده و نصب قرينه تدل على إرادته،و اما إذا لم تكن قرينه على إرادته إحدى هذه الصور،فإطلاقه فى مقام الإثبات بمقتضى الفهم العرفى و ارتكازهم-كان قرينه عامه على ان المراد منه هو الصورة الأولى و ان المصلحه قائمه بصرف الوجود.

و السر فى ذلك هو ان متعلق الأمر بما انه كان طبيعته المهمله فلا محاله

لا- يدل إلا على إيجادها في الخارج. و من المعلوم ان إيجادها يتحقق بأول وجودها، إلا ان تقوم قرينه على إرادته المتعدد منها أو خصوصيه أخرى. و اما متعلق النهى فهو و ان كان تلك الطبيعه المهمله، إلا انه لما كان يدل على مبغوضيه وجودها في الخارج بلا قرينه على التقييد بالوجود الأول، أو بمجموع الوجودات فلا محاله مقتضى الإطلاق هو مبغوضيه كل وجود منها. فهذا هو السر في افتراق كل من الأمر و النهى عن الآخر.

فالتتيجه هي ان الأمر لا يدل إلا على اعتبار صرف وجود الطبيعه في ذمه المكلف، من دون الدلاله على خصوصيه زائده عليه.

و من هنا قلنا- في بحث المره و التكرار- انهما خارجان عن مفاد الأمر ماده و هيئته، فهو كما لا يدل عليهما في الافراد الطويله كذلك لا- يدل على الوحده و التعدد في الافراد العرضيه. و اما سبب الاكتفاء بالمره- في مقام الامتثال- فهو من جهه انطباق الطبيعه المأمور بها عليها لا من جهه دلالة الأمر على المره و هذا واضح.

و خلاصه هذا الفرق بين الأمر و النهى هي ان المصلحه في طرف الأمر قائمه بصرف وجود الطبيعه ما لم تقم قرينه على الخلاف. و لأجل ذلك لا ينحل الأمر بانحلال افراد الطبيعه في الواقع. و اما المصلحه ففي طرف النهى قائمه بمطلق وجودها، إلا إذا قامت قرينه على انها قائمه بصرف وجودها- مثلا- أو بمجموع وجوداتها، و هكذا. و لذلك ينحل في الواقع بانحلالها فيثبت لكل فرد منها حكم مستقل.

و لنا ان نأخذ بالنقد على هذا الفرق من ناحيتين:

الأولى- ان هذا الفرق أخص من المدعى فانه لا يثبت التفرقه بين الأمر و النهى مطلقاً، و على وجهه نظر جميع المذاهب، حيث انه يرتكز على وجهه نظر

مذهب من يرى تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد في متعلقاتها، و لا- يجرى على وجهه نظر مذهب من لا- يرى التبعيه كالأشاعره، فاذن لا يجدى مثل هذا الفرق أصلاً.

الثانيه- ان هذا الفرق- و ان كان صحيحاً في نفسه- لا- انه لا- طريق لنا إلى إحرازه مع قطع النظر عما هو مقتضى إطلاق الأمر و النهي بحسب المتفاهم العرفي و مرتكزاتهم، و ذلك لما ذكرناه- غير مره- من انه لا طريق لنا إلى ملاكات الأحكام مع قطع النظر عن ثبوتها، و على هذا الضوء فلا يمكننا إحراز ان المفسده في المنهى عنه قائمه بمطلق وجوده، و المصلحه في الأمر به قائمه بصرف وجوده، مع قطع النظر عن تعلق النهي بمطلق وجوده و تعلق الأمر بصرف وجوده، فاذن لا أثر لهذا الفرق مع قطع النظر عن الفرق الآتي، و هو ان قضيه الإطلاق في النواهي هي الانحلال و تعلق الحكم بمطلق الوجود، و في الأوامر هي عدم الانحلال و تعلق الحكم بصرف الوجود. هذا تمام كلامنا في النقطة الأولى.

و اما النقطة الثانيه (و هي الفرق بينهما من ناحيه المنتهى) فيقع الكلام فيها في مقامين:

الأول في مقام الثبوت.

و الثاني في مقام الإثبات.

اما المقام الأول فالصحيح هو انه لا فرق فيه بين الأمر و النهي، و لتوضيحه ينبغي لنا ان نقدم مقدمه، و هي ان أسماء الأجناس، كما ذكرناها في بحث الوضع انها وضعت للدلاله على الماهيه المهمله، و هي الماهيه من حيث هي التي لم يلحظ فيها أى اعتبار زائد على ذاتها و ذاتياتها، فيكون النظر مقصوراً على ذاتها من دون نظر إلى امر خارج عنها، و لأجل ذلك تكون الماهيه المهمله فوق الماهيه

اللابشرط المقسمى فى الإبهام و الإهمال،فانها مندمجه فيهما غايه الاندماج دون تلك الماهيه-أعنى الماهيه اللابشرط المقسمى-ضروره ان النَّظر فيها ليس مقصوداً على ذاتها و ذاتياتها،بل تلحظ فيها حيثيه زائده،على ذاتها و هى حيثيه ورود الاعتبارات الثلاثه عليها-أعنى اللابشرط القسمى و بشرط لا و بشرط شىء-باعتبار انها مجمع لتلك الاعتبارات و مقسم لها فهذه الحثيه ملحوظه فيها و لم تلحظ فى الماهيه المهمله.

ثم ان لتلك الطبيعه المهمله افراداً و مصاديقاً فى الخارج،و هى كل ما يمكن ان تنطبق عليه هذه الطبيعه.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان لكل وجود عدما مضافا إليه و هو بديله و نقيضه و قد برهن فى محله ان نقيض الواحد واحد،فلا يعقل ان يكون الاثنان بما هما اثنان نقيضاً للواحد ضروره ان نقيض كل شىء رفع ذلك الشىء لا رفعه و رفع شىء آخر:و هكذا-مثلا- نقيض الإنسان رفع الإنسان،لا رفعه و رفع شىء آخر فان رفع ذلك الشىء نقيض له لا للإنسان.

نعم قد ثبت فى المنطق ان نقيض الموجه الكليه السالبه الجزئيه،و بالعكس و نقيض السالبه الكليه الموجهه الجزئيه كذلك،و لكن من المعلوم ان هذا التناقض ملحوظ بين القضيتين و الكلامين بحسب مقام الإثبات و الصدق بمعنى ان صدق كل منهما يستلزم كذب الآخر-مثلا-صدق الموجه الكليه يستلزم كذب السالبه الجزئيه و بالعكس،و كذا صدق السالبه الكليه يستلزم كذب الموجهه الجزئيه و بالعكس،فهما متناقضان بحسب الصدق،فلا- يمكن فرض صدق كليهما معاً، كما انه لا يمكن فرض كذب كليهما كذلك.و هذا هو المراد بالتناقض بينهما و يسمى هذا التناقض بالتناقض الكلامى.

و من الواضح جدا ان هذا أجنبى عن التناقض فيما نحن فيه-و هو

التناقض بين الوجود و العدم بحسب مقام الثبوت و الواقع الموضوعى -ضروره انه لا- يمكن ان يكون نقيض الوجود الواحد أعداماً متعدده، و نقيض العدم الواحد وجودات متعدده و إلا لزم ارتفاع النقيضين و هذا من الواضحات الأوليه.

و من ناحيه ثالثه ان وجود الطبيعى عين وجود فرده فى الخارج، لوضوح انه ليس للطبيعى وجود آخر فى قبال وجود فرده. و قد ذكرنا فى بحث تعلق الأوامر بالطباع ان معنى وجود الطبيعى فى الخارج هو ان هذا الوجود الواحد الخارجى كما انه مضاف إلى الفرد و وجود له حقيقه و واقعاً، كذلك مضاف إلى الطبيعى و وجود له كذلك. و قد قلنا هنا ان كل وجود متشخص بنفس ذاته و هويته لا بوجود آخر، بداهه ان الوجود عين التشخص لا شىء وراءه.

و اما الاعراض الملازمه له فى الوجود فهى وجودات مستقله فى قبالة، فليست من مشخصاته، و فى إطلاق المشخص عليها مسامحه واضحه، كما تقدم ذلك بشكل واضح، فهذا الوجود كما انه وجود للفرد حقيقه وجود للطبيعى كذلك، فلا فرق بينهما إلا- فى الاعتبار وجهه الإضافة. و من هنا صح القول بأن نسبة الطبيعى إلى افراده نسبة الآباء إلى الأولاد، لا نسبة أب واحد إلى الأولاد.

و من ناحيه رابعه انه إذا كان وجود الطبيعى فى الخارج عين وجود فرده فلا محاله يكون عدمه فيه عين عدم فرده، و هذا واضح.

و من ناحيه خامسه كما ان للطبيعى وجودات متعدده بعدد وجودات افراده كذلك له إعدام متعدده بعدد أعدامها، لما عرفت من ان عدم الطبيعى عين عدم فرده و بالعكس.

فالتتيجه على ضوء هذه النواحي هى انه لا مقابله بين الطبيعه الملحوظه على نحو توجد بوجود فرد منها و الطبيعه الملحوظه على نحو تنتفى بانتفاء جميع افرادها ضروره ان نقيض الوجود الواحد واحد، و هو عدمه البديل له لا عدمه و عدم

الفرد الثاني و الثالث... وهكذا، فأول وجود هذه الطبيعه أول ناقض لعدمها- و نقيضه البديل له عدم هذا الوجود الأول، و هو و ان كان يستلزم بقاء إعدام بقية الافراد على حالها، الا انه ليس عينها، لتثبت المقابله بين الطبيعتين المذكورتين و هذا ظاهر. و قد عرفت ان وجود كل فرد وجود للطبيعه، و عدمه عدم لها غايه الأمر ان عدمه عدم لها بنحو القضييه الجزئيه، فان عدمها بنحو القضييه الكليه يفرض عدم جميع افرادها، و هو مقابل وجودها بهذا النحو، لا مقابل وجودها بوجود فرد منها، كما لا يخفى.

و بكلمه واضحه، الوجود قد يضاف إلى الطبيعه المهمله، و هي التي كان النظر مقصوراً على ذاتها و ذاتياتها، و لم يلحظ معها حيثيه زائده على ذاتها أصلاً.

و قد يضاف إلى الطبيعه المطلقه الساريه إلى افرادها و مصاديقها في الخارج.

و قد يضاف إلى الطبيعه بنحو السعه و الإحاطه و الوحده في الكثره.

اما الصوره الأولى فقد تقدم ان الطبيعه المهمله كما تتحقق بتحقيق فرد ما، كذلك تنتفي بانتفاء ذلك، ضروره ان المقابل لهذه الطبيعه هو عدم مضاف إلى مثلها. و من الواضح جدا ان عدم مثلها يتحقق بانتفاء ذلك، لوضوح ان كل وجود يطرد عدمه البديل له، لا عدمه و عدم غيره، فأول وجود لهذه الطبيعه أول طارد لعدمها. و من المعلوم ان نقيضه، و هو العدم البديل له عدم هذا الوجود الأول، لا عدمه و عدم سائر وجوداتها، و ان استلزم عدمه أي عدم هذا الوجود الأول بقاء إعدام سائر وجوداتها على حالها، الا انه ليس عينها لاستحاله ان يكون نقيض الوجود الواحد إعدام متعدده، كما هو ظاهر.

و من هذا البيان يظهر فساد ما قيل من ان الوجود الناقض للعدم الكلي و طارد العدم الأزلي ينطبق على أول الوجودات، ضروره انه أول ناقض للعدم الأزلي و نقيضه- و هو العدم البديل له- عدم ناقض العدم الكلي و هو عين بقاء العدم

الكلى على حاله، ولازم هذا هو وجود الطبيعه بوجود فرد منها، وانتفائها بانتفاء جميع افرادها.

وجه الظهور هو ان الطارد للعدم الأزلى المعبر عنه بالعدم الكلى هو الوجود الأول على الفرض. و من المعلوم ان عدم هذا الطارد-أى الطارد لعدم الكلى هو عدم ذلك الوجود الأول، لا عدمه و عدم الوجود الثانى و الثالث و الرابع.. وهكذا، ضروره ان نقيض الواحد واحد، فلا يعقل ان يكون نقيض الواحد متعددًا. نعم عدم الوجود الأول يستلزم بقاء إعدام سائر الوجودات على حالها، لا انه عينها.

و لعل منشأ هذا التوهم الغفله عن تحليل هذه النقطة، و هى ان عدم الوجود الأول-الذى هو أول ناقض للعدم الأزلى يستلزم بقاء إعدام سائر الوجودات على حالها، لا- ان عدمه عين إعدام تلك الوجودات، ليكون لازمه التقابل بين الطبيعه الموجوده بوجود واحد، و الطبيعه المنتفيه بانتفاء جميع وجوداتها و قد مر استحاله ذلك، فان لازم ذلك هو ان يكون نقيض الواحد متعددًا و هو محال.

فالتتيجه على ضوء ما ذكرناه قد أصبحت انه لا أصل لما اشتهر فى الألسنه من جعل الطبيعه الملحوظه على نحو توجد بوجود فرد منها مقابلا للطبيعه الملحوظه على نحو تنتفى بانتفاء جميع افرادها، لما عرفت من استحاله المقابله بينهما، فان وجود الواحد طارد لعدم الطبيعه الموجوده فى ضمنه، لا له و لعدم الطبيعه الموجوده فى ضمن غيره، بداهه ان الوجود الواحد لا يعقل ان يكون طارداً لعدم الطبيعه المطلقه الساريه إلى تمام افرادها، كما هو واضح.

قد يقال ان صرف الوجود الذى يتحقق بوجود واحد، و صرف الترك الذى لا يمكن إلا بانعدام الطبيعه بجميع افرادها انما هو من جهه ان بين الافراد وحده سنخيه و تلك الوحده السنخيه هى الجامع بين الوجودات و الكثرات، و لا شك فى حصول

ذلك الجامع بحصول كل واحد من الافراد و الوجودات.

أو فقل ان الوجود السعى بين الوجودات كالطبيعه اللابشرط بين المفاهيم فكما ان تلك الطبيعه تصدق و تنطبق على كل فرد من افرادها، فكذلك ذلك الوجود السعى، فانه ينطبق على كل وجود من الوجودات. و هذا بخلاف ما فى طرف العدم، فان العدم الجامع عبارته عن مجموع الاعدام بإضافه العدم إلى الطبيعه لأذن على مجموعها يصدق انه عدم الطبيعه، لا- على كل واحد واحد، ضروره انه ليس هنا شىء واقعى يكون جامعاً بين تلك الاعدام و منطبقاً على كل واحد منها.

و غير خفى ان هذا التوجيه لا- يرجع إلى معنى محصل أصلاً، و ذلك لأنه ان أريد بالوحده السنخيه بين الوجودات الوحده الحقيقيه و الذاتيه فهى غير معقوله و ذلك لأن كل وجود مابين لوجود آخر و كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى، و مع ذلك كيف تعقل وحده وجوديه حقيقيه بينهما و كيف يعقل اشتراك الفعليتين بالذات فى فعلية ثالثه.

و ان أريد بها الوجود السعى العدى هو عبارته عن الوجود المضاف إلى الطبيعه مع قطع النظر عن جميع الخصوصيات و التشخصات الخارجيه فهو امر معقول، الا ان مثل هذا الجامع موجود بين الاعدام أيضاً و هو العدم السعى فانه عدم مضاف إلى الطبيعه مع إلغاء كل خصوصيه من الخصوصيات، و ينطبق على كل واحد من الاعدام كانطبق الوجود السعى على كل واحد من الوجودات و ليست وحده الوجود السعى وحده حقيقيه، ليقال: انه ليس بين الاعدام جامع حقيقى، لما عرفت من ان الجامع الحقيقى الوجودى بين الوجودات غير معقول فلا محاله تكون وحدته وحده بالعنوان، و لا تتعدى عن أفق النفس إلى الخارج إذاً تصوير هذا النحو من الجامع بين الاعدام بمكان من الوضوح كما عرفت.

و على هذا الضوء لا فرق بين ان يكون المطلوب الوجود السعى، و بين ان يكون المطلوب العدم السعى، فان الأول كما ينطبق على كل فرد من الافراد كذلك الثانى ينطبق على كل عدم عن الاعدام، و لا- يتوقف صدق الثانى على مجموع الاعدام، كما توهم، كيف فانه كما يصدق على وجود كل فرد انه وجود الطبيعه، كذلك يصدق على عدم كل منه انه عدم الطبيعه، بداهه ان الوجود إذا كان وجود الطبيعه، فكيف لا يكون عدمه البديل له عدما لها، إذاً كيف يتوقف صدق عدم الطبيعه على عدم مجموع الافراد.

أو فقل: ان عدم الطبيعه بما هو ليس عدما آخر فى مقابل الاعدام الخاصه ليقال ان صدق هذا العدم يتوقف على تحقق مجموع تلك الاعدام، بداهه ان عدم الطبيعه عين تلك الاعدام و لا- مطابق له غيرها كما ان وجودها ليس وجودا آخر فى مقابل الوجودات الخاصه، بل هو عين تلك الوجودات. و على هذا فإذا كان للطبيعه وجود واحد كان لها عدم واحد، و إذا كان لها وجودات متعدده كان لها إعدام كذلك، فالتفرقه بين وجود الطبيعه و عدمها مما لا أصل له- أصلا- و هى و ان كانت مشهوره الا انها مبنيه على ضرب من المسامحه.

و اما الصوره الثانيه (و هى ما إذا لو حظ الوجود مضافا إلى الطبيعه المطلقه) فقد ظهر مما تقدم ان لها أعداما متعدده بعدد وجودات افرادها، و كل عدم منها طارد لوجوده، لا له و لوجود غيره، و كل وجود منها طارد لعدمه، لا له و لعدم غيره. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان وجود الفرد كما انه عين وجود الطبيعى فى الخارج، كذلك عدمه عين عدمه فيه.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان الطبيعه كما توجد بوجود فرد منها كذلك تنتفى بانتفائه، لفرض ان انتفاء الفرد عين انتفاء الطبيعه، و لا يتوقف انتفاؤها على انتفاء جميع افرادها. نعم ان انتفاء الطبيعه المطلقه يتوقف على

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

و اما الصورة الثالثه(و هي الوجود المضاف إلى الطبيعه بنحو السعه و الإحاطه و الوحده في الكثره)فقد تبين مما تقدم ان المقابل للوجود المضاف إلى الطبيعه بنحو السعه لا بنحو الكثره و الانحلال عدم مثله-أى العدم المضاف إلى الطبيعه كذلك-و المراد من الوجود السعى كما عرفت هو عدم ملا-حظه خصوصيه وجود فرد دون آخر فيه،بل هو مضاف إلى الطبيعه مع إلغاء جميع خصوصيه من الخصوصيات،و لذا لا- يغيب و لا- يشذ عنه أى وجود من وجودات هذه الطبيعه و ينطبق على كل وجود من وجوداتها بلا- خصوصيه فى البين.و من هنا يعبر عنه بالوحده فى الكثره،باعتبار انه يلاحظ فيه جهه السعه و الوحده فى هذه الكثرات.

و مقابل هذا الوجود السعى العدم السعى و هو العدم المضاف إلى الطبيعه مع إلغاء تمام خصوصيه من الخصوصيات فيه،و لأجل ذلك هذا عدم لا يغيب و لا يشذ عنه أى عدم من إعدام هذه الطبيعه،و ينطبق على كل عدم منها من دون جهه خصوصيه فى البين.و من الواضح انه لا يكون فى مقابل هذا العدم وجود فرد منها،كما انه لا يكون فى مقابل هذا الوجود عدم فرد منها.

و نتيجته ما ذكرناه لحد الآن عده نقاط:

الأولى انه لا مقابله بين الطبيعه الملحوظه على نحو توجد بوجود فرد منها و الطبيعه الملحوظه على نحو تنتفى بانتفاء جميع افرادها على ضوء جميع الصور المتقدمه.

الثانيه ان الطبيعه الملحوظه على نحو الإطلاق و السريان فى نقطه مقابله للطبيعه الملحوظه على نحو تنعدم بانعدام جميع افرادها،كما هو ظاهر.

الثالثه ان الوجود السعى المضاف إلى الطبيعه مع إلغاء الخصوصيات فى نقطه مقابله للعدم السعى المضاف إليها كذلك.

و بعد ذلك نقول ان طبيعه التى يتعلق بها الحكم لا تخلو ان تكون ملحوظه على نحو الإطلاق و السريان،أو ان تكون ملحوظه على نحو الإطلاق و العموم البدلى،أو ان تكون ملحوظه على نحو العموم المجموعى،فعلى الأول لا محاله ينحل الحكم بانحلال افرادها فى الواقع،فيثبت لكل فرد منها حكم مستقل.و لا- يفرق فى ذلك بين ان يكون هذا الحكم إيجابياً أو تحريمياً، كما هو واضح.و على الثانى فالحكم متعلق بفرد ما من الطبيعه المعبر عنه بصرف الوجود.

و من المعلوم انه لا- يفرق فيه بين ان يكون ذلك الحكم وجوبياً أو تحريمياً، ضروره ان الملاك إذا كان قائماً بصرف الوجود- كما هو المفروض- فلا- محاله يكون الحكم المجعول على طبقه متعلقاً به،من دون فرق بين ان يكون ذلك الملاك مصلحه أو مفسده،غايه الأمر ان كان الحكم المزبور تحريمياً فلا يكون ارتكاب الفرد الثانى و الثالث..و هكذا بعد ارتكاب الفرد الأول محرماً،و هذا ظاهر.

و على الثالث فالحكم متعلق بمجموع الافراد على نحو العموم المجموعى،و لا يفرق فيه أيضاً بين ان يكون ذلك حكماً وجوبياً أو تحريمياً، كما هو واضح.

و على الجملة فالألفاظ و ان كانت موضوعه للطبيعه المهمله من تمام الجهات ما عدا النظر إلى ذاتها و ذاتياتها،الا ان الشارع فى مقام جعل الحكم عليها لا بد ان يلاحظها على أحد الأنحاء المذكوره،لاستحاله الإهمال فى الواقع،فلا محاله اما ان يلاحظها على نحو الإطلاق و السريان،أو على نحو العموم البدلى،أو المجموعى،فلا رابع لها.و على جميع هذه التقادير و الفروض لا فرق بين الحكم التحريمى و الوجوبى أصلاً.

و من هنا يظهر ان الحال كذلك على وجهه نظر المشهور من ان المطلوب من النهى هو ترك الطبيعه،فانه فى مقام جعل الحكم عليه اما ان يلاحظ على نحو الإطلاق و السريان،أو على نحو العموم المجموعى،أو على نحو العموم

البدلى، فلا رابع. وكذا الحال على وجهه نظر من يرى ان المطلوب من النهى الزجر عن الفعل.

فالتتيجه على ضوء ما ذكرناه قد أصبحت انه لا فرق بين الأمر و النهى بحسب مقام الثبوت و الواقع من هذه الناحيه مطلقاً بلا فرق بين وجهه نظرنا و وجهه نظر المشهور. هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

و اما المقام الثانى (و هو مقام الإثبات و الدلاله) فهو نقطه أساسيه للفرق بين الأمر و النهى و السبب النهائى لجواز الاكتفاء فى الأول بصرف إيجاد الطبيعه فى الخارج، و عدم الاكتفاء فى الثانى بصرف تركها.

بيان ذلك هو انه لا- شبهه فى ان الأمر إذا تعلق بطبيعه كالصلاه-مثلا- أو نحوها فلا- يعقل ان يراد من المكلف إيجاد تلك الطبيعه بكل ما يمكن ان تنطبق عليه هذه الطبيعه فى الخارج، بداهه استحاله ذلك على المكلف و انه لا- يقدر على إيجادها. كذلك. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الأمر المتعلق بها مطلق و غير مقيد بحصه خاصه من مره أو تكرار أو غيرهما.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان مقتضى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه هو جواز الاكتفاء فى مقام الامتثال بإيجاد فرد من افرادها أراد المكلف إيجادها فى الخارج، و ذلك لأنه بعد استحاله ان يكون المطلوب منه هو إيجاد جميع افرادها فى الخارج من العرضيه و الطويله، ضروره عدم تمكن المكلف من ذلك، و تقييده بحصه خاصه منها دون أخرى يحتاج إلى دليل يدل عليه، و حيث لا دليل فى البين فلا مناص من الالتزام بان قضيه الإطلاق هى ان المطلوب صرف وجودها فى الخارج.

أو فقل ان المطلوب لا يمكن ان يكون جميع وجودات الطبيعه، و بعضها دون بعضها الآخر يحتاج إلى دليل، و عند فرض عدمه لا محاله، كان المطلوب

هو إيجادها في ضمن فرد ما المنطبق في الخارج على أول وجوداتها، غاية الأمر يتخير المكلف في مقام الامتثال في تطبيقها على هذا أو ذاك.

و هذا بخلاف النهي فانه إذا ورد على طبيعه ليس المراد منه حرمان المكلف عن فرد ما منها، ضروره ان الحرمان منه حاصل قهراً، فالنهي عنه تحصيل للحاصل و هو محال. هذا من جانب. و من جانب آخر انه لم يقيد النهي عنه بحصه خاصه منها بحسب الافراد العرضيه أو الطوليه.

فالنتيجه على ضوئهما هي ان مقتضى الإطلاق الثابت فيه بمقدمات الحكمه هو منع المكلف و حرمانه عن جميع افرادها الدفعيه و التدريجيه.

و على أساس هذا البيان قد تبين ان هذا الاختلاف - أعني الاختلاف في نتيجه مقدمات الحكمه بين الأمر و النهي - ليس من ناحيه اختلافهما في المتعلق لما عرفت من ان متعلقهما واحد و هو نفس طبيعي الفعل، فانه كما يكون متعلقاً للأمر، كذلك يكون متعلقاً للنهي، بل ان ذلك انما كان من جهه خصوصيه في تعلق الأمر و النهي به، و هذه الخصوصيه هي ان المطلوب من الأمر بما انه إيجاد الطبيعه في الخارج فلا يمكن ان يريد المولى منه إيجادها بكل ما يمكن ان تنطبق عليه هذه الطبيعه، لفرض عدم تمكن المكلف منه كذلك فهذه الخصوصيه أوجبت ان تكون نتيجه مقدمات الحكمه فيه هي كون المطلوب إيجادها في ضمن فرد ما المعبر عنه بصرف الوجود. و المطلوب من النهي بما انه حرمان المكلف فلا يمكن ان يراد منه حرمانه عن بعض افرادها، لفرض انه حاصل قهراً، و النهي عنه تحصيل للحاصل، فهذه الخصوصيه أوجبت ان تكون نتيجه مقدمات الحكمه فيه هي كون المطلوب حرمان المكلف عن جميع افرادها.

و بكلمه واضحه ان السبب الموضوعي لاختلاف نتيجه مقدمات الحكمه انما هو اختلاف خصوصيات الموارد، ففي مورد لخصوصيه فيه تنتج مقدمات

الحكمه الإطلاق الشمولى، و فى مورد آخر لخصوصيه فيه تنتج الإطلاق البدلى مع ان الموردین يكونان متحدین بحسب الموضوع و المتعلق-مثلا- فى مثل قوله تعالى «و أنزلنا من السماء ماء طهورا» تنتج المقدمات الإطلاق الشمولى بيان ان جعل الطهور لفرد ما من الماء فى العالم لغو محض فلا يصدر من الحكيم فاذن لا محاله يدور الأمر بين جعله لكل ما يمكن ان ينطبق عليه هذا الطبيعى فى الخارج، و جعله لخصوص حصه منه كالماء الكر-مثلا- أو الجارى أو نحو ذلك، و حيث انه لا قرينه على تقييده بخصوص حصه خاصه فلا محاله قضيه الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه هى إرادته الجميع، فان الإطلاق فى مقام الإثبات كاشف عن الإطلاق فى مقام الثبوت بقانون تبعيه المقام الأول للثانى.

و اما فى مثل قولنا «جنى بماء» فنتج المقدمات الإطلاق البدلى، مع ان كلمه (ماء) فى كلا الموردین قد استعملت فى معنى واحد، و هو الطبيعى الجامع و لكن خصوصيه تعلق الحكم بهذا الطبيعى على الأول تقتضى كون نتيجه الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه شمولياً، و خصوصيه تعلقه به على الثانى تقتضى كون نتيجه بدلاً.

و كذا نتيجه مقدمات الحكمه فى مثل قوله تعالى «أحل الله البيع» «و تجاره عن تراض» «و أوفوا بالعقود» و ما شابه ذلك شمولياً، باعتبار ان جعل الحكم لفرد ما من البيع أو التجاره أو العقد فى الخارج لغو محض، فلا يترتب عليه أى أثر. و من المعلوم انه يستحيل صدور مثله عن الحكيم، فاذن لا- محاله اما ان يكون الحكم مجعولاً لجميع افراد تلك الطبائع فى الخارج من دون ملاحظه خصوصيه فى البين، و اما ان يكون مجعولاً- لخصه خاصه منها دون أخرى. و بما ان إرادته الثانى تحتاج إلى نصب قرينه تدل عليها، و المفروض انه لا قرينه فى البين، فاذن مقتضى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه هو إرادته جميع افراد

و مصاديق هذه الطبايع.

و هذا بخلاف نتیجه تلك المقدمات فى مثل قولنا «بيع دارك» -مثلا- أو «ثوبك» أو ما شاكل ذلك، فانها فى مثل هذا المثال بدلى لا شمولى، مع ان كلمه (بيع) فى هذا المثال و الآيه الكريمه قد استعملت فى معنى واحد، و هو الطبيعى الجامع، و لا تدل فى كلا الموردین إلا على إرادته تفهيم هذا الجامع، و لكن لخصوصیه فى هذا المثال كان مقتضى الإطلاق فيه بدلياً، و هذه الخصوصیه هى عدم إمكان ان يراد من بيع الدار بيعها من كل أحد و بكل شىء، ضروره ان العين الواحده الشخصيه غير قابله لأن يبيعها من كل شخص و بكل صيغه فى زمان واحد. هذا من ناحیه. و من ناحیه أخرى ان المفروض عدم تقييد بيعها من شخص خاص و فى زمان مخصوص.

فالتیجه على ضوءهما هى جواز بيعها من أى شخص أراد بيعها منه، و هذا معنى الإطلاق البدلى و كون المطلوب هو صرف الوجود.

و من ذلك يظهر حال الأوامر المتعلقة بالطبايع، كالأمر المتعلق بالصلاه و الصوم و الحج و ما شاكل ذلك، فان قضیه الإطلاق الثابت فيها بمقدمات الحكمة الإطلاق البدلى و صرف الوجود، و ذلك لما عرفت من انه لا يمكن ان يراد من المكلف كل ما يمكن ان تنطبق عليه هذه الطبايع فى الخارج، لاستحاله إرادته ذلك، لأنه تكليف بالمحال، و إرادته بعض افرادها دون بعضها الآخر تحتاج إلى دليل، فإذا لم يكن دليل فى البين فمقتضى الإطلاق هو ان المطلوب واحد منها و صرف وجودها المتحقق بأول الوجودات. و اما تكرار الصلاه فى كل يوم و الصوم فى كل سنه فهو من جهه الأدله الخاصه، لا من ناحیه دلالة الأمر عليه.

و هذا بخلاف ما إذا فرض تعلق النهى بتلك الطبايع، فان مقتضى الإطلاق الثابت فيها بمقدمات الحكمة هو الإطلاق الشمولى لخصوصیه فى تعلق النهى بها،

و هي انه لا- يمكن ان يريد المولى حرمان المكلف عن بعض افرادها لأنه حاصل و لا معنى للنهى عنه، و إرادته حصه خاصه منها بحسب الافراد العرضيه أو الطويله تحتاج إلى دليل، و حيث انه لا دليل عليها فقضيه الإطلاق لا محاله هي العموم الشمولى.

و قد تحصل من ذلك ان مقتضى الإطلاق فى الأوامر سواء أ كان الإطلاق من تمام الجهات-أعنى بالإضافة إلى الافراد العرضيه و الطويله-أو من بعض الجهات كما إذا كان لها إطلاق بالإضافة إلى الافراد العرضيه دون الطويله أو بالعكس هو الإطلاق البدلى و صرف الوجود، و فى النواهي كذلك الإطلاق الشمولى.

كما ان الأمر كذلك فى الأحكام الوضعيه المتعلقه بالطبائع الكليه كالطهاره و النجاسه و لزوم العقد و حليه البيع و ما شاكل ذلك، فان مقتضى جريان مقدمات الحكمه فيها هو الإطلاق الشمولى و انحلال تلك الأحكام بانحلال متعلقاتها و موضوعاتها فى الخارج.

عده نقاط فيما ذكرناه:

الأولى-انه لا فرق بين الأمر و النهى بحسب مقام الثبوت و الواقع-كما مر.

الثانيه-انه لا- فرق بينهما بحسب المتعلق، فما تعلق به النهى بعينه هو متعلق الأمر-كما عرفت-الثالثه-ان الأساس الرئيسى لامتياز النهى عن الأمر انما هو فى مقام الإثبات و الدلاله، حيث ان نتيجه مقدمات الحكمه فى طرف الأمر الإطلاق البدلى و صرف الوجود، و فى طرف النهى الإطلاق الشمولى.

الرابعه-ان مبدأ انبثاق هذا الامتياز انما هو خصوصيه فى نفس الأمر المتعلق بشىء و النهى المتعلق به-كما سبق-.

ثم ان ما ذكرناه من الاختلاف فى نتيجه مقدمات الحكمه باختلاف

الخصوصيات جار في الجمل الخبرية أيضاً، فان نتیجه مقدمات الحكمة فيها أيضاً تختلف باختلاف خصوصيات المورد-مثلاً-في مثل قولنا«جاء رجل نتیجه تلك المقدمات الإطلاق البدلي، و في مثل قولنا«لا رجل في الدار»نتيجتها الإطلاق الشمولي، مع ان كلمه(رجل في كلا المثالين قد استعملت في معنى واحد و هو الطبيعي الجامع، و لكن لخصوصيه في كل منهما تقتضى كون الإطلاق في أحدهما بديلاً، و في الآخر شمولياً، و بتلك الخصوصيه يمتاز أحدهما عن الآخر.

و بيان ذلك: اما كون النتيجة في المثال الأول بديلاً، فلاجل انه لا يمكن ان يريد المتكلم الاخبار عن مجيء كل من ينطبق عليه عنوان الرجل لأنه خلاف الواقع. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه لم ينصب قرينه على الاخبار عن مجيء شخص خاص.

فالتتيجه على ضوءهما هي ان مقتضى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة هو كونه أراد الاخبار عن مجيء فرد ما من الرجل و صرف وجوده، فهذه الخصوصيه أوجبت كون نتیجه المقدمات فيه بديلاً.

و اما في المثال الثاني فباعتبار انه لا يمكن ان يريد منه الاخبار عن عدم وجود رجل واحد في الدار، و وجود البقيه فيها. بداهه ان هذا المعنى في نفسه غير معقول. كيف و لا يعقل وجود جميع رجال العالم في دار واحده. هذا من جانب و من جانب آخر انه لم يقيده بحصه خاصه دون أخرى.

فالتتيجه على ضوء هذين الجانبين هي ان المتكلم أراد الاخبار بنفي وجود كل فرد من افراد الرجل عن الدار، ضروره انه لو كان واحد من افراده فيها لا يصدق قوله«لا رجل في الدار»، و لصدق نقيضه.

و من هذا القبيل أيضاً قولنا«لا أملك شيئاً» فان كلمه(شيء) و ان استعملت في معناها الموضوع له و هو الطبيعي الجامع بين جميع الأشياء، الا ان مقتضى

الإطلاق و عدم تقييده بحصه خاصه هو نفى ملكيه كل ما يمكن ان ينطبق عليه عنوان الشىء لا نفى فرد ما منه و وجود البقيه عنده، فان هذا المعنى باطل فى نفسه، فلا يمكن إرادته منه.

و من هذا القبيل أيضاً قوله عليه السلام «لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام» و ما شاكل ذلك، فانه لا يمكن ان يراد منه نفى ضرر ما فى الشريعه المقدسه، لأنه لغو محض، فلا يصدر من الحكيم. فاذن لا محاله اما ان يراد نفى جميع افراده أو نفى بعضها الخاصه. و حيث ان الثانى يحتاج إلى قرينه تدل عليه فمقتضى الإطلاق هو الأول، و هو إرادته نفى الجميع.

و كذا قوله تعالى «لا رفث و لا فسوق و لا جدال فى الحج» و قوله عليه السلام «لا صلاه الا بطهور» و قوله عليه السلام «لا سهو للإمام إذا حفظ عليه من خلفه و لا سهو المأموم إذا حفظ عليهم الإمام» و غير ذلك من الجملات، سواء أ كانت فى مقام الاخبار أو الإنشاء- أى سواء أ كانت كلمه (لا-) النافيه بمعناها أو بمعنى النهى- فانه على كلا التقديرين مقتضى الإطلاق فيها هو العموم الشمولى دون البدلى، و ذلك ضروره انه لا يمكن ان يريد المولى من النفى أو النهى نفى فرد ما أو النهى عنه، لأنه لغو محض فلا يصدر من الحكيم، فاذن لا- محاله يدور الأمر بين ان يراد منه نفى جميع افراد الطبيعه، أو النهى عن جميعها، أو نفى بعضها المعين، أو النهى عنه كذلك. و حيث ان إرادته الثانى تحتاج إلى قرينه، فإذا لم تكن قرينه فى السين يتعين إرادته الأول لا محاله. و هذا معنى كون نتيجة مقدمات الحكمه فيها شمولياً، و انها تكشف عن الإطلاق فى مقام الثبوت.

عده خطوط فيما ذكرناه.

الأول- ان النهى موضوع للدلاله على إبراز اعتبار المولى حرمان المكلف عن الفعل فى الخارج، كما ان الأمر موضوع للدلاله على إبراز اعتبار المولى الفعل على ذمه

المكلف. و من هنا يصح تفسير النهى بالحرمة و الأمر بالوجوب باعتبار دلالة الأول على حرمان المكلف عن الفعل، و الثانى على ثبوته فى ذمته.

الثانى-ان حقيقه النهى هو ذلك الأمر الاعتبارى، كما ان حقيقه الأمر كذلك و انهما اسمان للمؤلف من ذلك الأمر الاعتبارى و إبرازه فى الخارج بمبرز.

الثالث-ان متعلق النهى بعينه هو ما تعلق به الأمر، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً. و اما ما هو المعروف من ان متعلق النهى الترك و نفس ان لا تفعل فلا أصل له كما سبق.

الرابع-ان النقطة الأساسيه للفرق بين الأمر و النهى هى ان نتيجه مقدمات الحكمه فى طرف الأمر الإطلاق البدلى و صرف الوجود، و فى طرف النهى الإطلاق الشمولى و تمام الوجود.

الخامس-انه لا- فرق بين الأمر و النهى بحسب مقام الثبوت و الواقع على وجهتى كلا- النظيرين-أعنى وجهه نظرنا و وجهه نظر المشهور و ذلك لأنهما لا- تخلوان بحسب الواقع من ان يكونا مجعولين للطبيعه على نحو العموم البدلى أو الاستغراقى أو المجموعى فلا رابع فى اليبين. و من المعلوم انه لا فرق بينهما من هذه النواحي أصلاً كما تقدم.

السادس-ان النهى يختلف مع الأمر فى المعنى الموضوع له، و يتحد معه بحسب المتعلق على وجهه نظرنا و اما على وجهه نظر المشهور فمتعلق الطلب فى النهى الترك و فى الأمر الوجود. نعم متعلق نفس الأمر و النهى معاً الفعل و الوجود.

السابع-انه لا فرق بين عدم الطبيعه و وجودها، فكما ان عدمها على نحو القضييه الكليه يتوقف على عدم جميع ما يمكن ان تنطبق عليه هذه الطبيعه فى الخارج، فكذلك وجودها على هذا النحو يتوقف على وجود جميع ما يمكن انطباق تلك الطبيعه عليه. فلا فرق بينهما من هذه الجهه أصلاً، و اما وجودها

على نحو القضية الجزئية فهو و ان تحقق بوجود فرد ما منها،الا ان عدمها كذلك أيضاً يتحقق بعدم فرد ما منها فلا خصوصيه من هذه الجبهه للوجود،بل هما من هذه الناحيه على نسبه واحده.و من هنا قلنا ان مقابل كل وجود من وجودات الطبيعه عدم من أعدامها و هو بديله و نقيضه،ولذا ذكرنا انه لا مقابله بين الطبيعه التي توجد بوجود فرد منها و الطبيعه التي تنتفى بانتفاء جميع افرادها.

الثامن-ان نتيجة جريان مقدمات الحكمه تختلف باختلاف خصوصيات الموارد،فان نتيجتها فى الأوامر المتعلقة بالطبائع الإطلاق البدلى و صرف الوجود و فى النواهي المتعلقة بها الإطلاق الشمولى و تمام الوجود.و فى الأحكام الوضعيه المتعلقة بالطبائع الكليه أيضاً ذلك أعنى الإطلاق الشمولى و الانحلال.

الجبهه الثانيه-ان الأمر كما يتعلق بالفعل من ناحيه اشتماله على مصلحه لزوميه قد يتعلق بالترك كذلك،و كما انه على الأول يتصور على صور كذلك على الثانى.

بيان ذلك هو ان المصلحه القائمه بالفعل لا تخلو من ان تقوم بصرف وجودها فى الخارج أو بتمام وجوداتها على نحو العموم الاستغراقى أو على نحو العموم المجموعى أو بعنوان بسيط متحصل من الوجودات الخارجيه.فعلى الأول يكون المطلوب هو صرف وجود الطبيعه المتحقق بأول وجوداتها.و على الثانى يكون المطلوب هو جميع وجوداتها على نحو الانحلال.و على الثالث يكون المطلوب هو مجموع تلك الوجودات بطلب واحد شخصى.و على الرابع يكون المطلوب هو ذلك العنوان البسيط،و اما الوجودات الخارجيه فهى محصله له.

و كذا الحال فى المصلحه القائمه بالترك،فانها لا تخلو بحسب مقام الثبوت و الواقع من ان تكون قائمه بصرف ترك الطبيعه،أو بتمام تروكها على نحو العام الاستغراقى،أو بتمامها على نحو العام المجموعى،أو بعنوان بسيط متولد من هذه التروك الخارجيه،و لا خامس لها.

فعلى الأول المطلوب هو صرف الترك، و هو يحصل بترك فرد ما من الطبيعه فى الخارج، فيكون حاله حال ما إذا كان المطلوب هو صرف الوجود.

و على الثانى المطلوب هو كل ترك من تروكها على نحو الاستقلال بحيث يكون كل منها متعلقاً للحكم مستقلاً مع قطع النظر عن تعلق الحكم بالآخر، فحاله من هذه الناحيه حال ما إذا كان المطلوب هو إيجاد الطبيعه على نحو الإطلاق و الانحلال.

و على الثالث المطلوب هو مجموع التروك من حيث هو بطلب واحد شخصى بحيث يكون تعلق الحكم بكل منها مربوطاً بتعلقه بالآخر، فيكون حاله حال الصوره الثالثه من هذه الناحيه.

و على الرابع المطلوب هو ذلك العنوان البسيط، و اما التروك الخارجيه فهى محصله له، فيكون حاله من هذه الجهه حال الصوره الرابعه.

ثم انه لا يخفى ان مرد هذه الصور الأربع جميعاً إلى إيجاب الترك، كما ان مرد الصور الأربع الأولى إلى إيجاب الفعل، و لا يرجع شىء من تلك الصور إلى المنع عن الفعل و حرمة واقعاً، و ان فرض ورود الدليل عليه بصوره النهى.

و الوجه فى ذلك واضح و هو ما ذكرناه من ان النهى عن شىء ينشأ عن اشتماله على مفسده لزوميه و هى تدعو المولى إلى اعتبار حرمان المكلف عنه، و لا ينشأ عن مصلحه كذلك فى تركه، و إلا لزم ان يكون تركه واجباً لا ان يكون فعله حراماً، ضروره انه لا مقتضى لاعتبار حرمان المكلف عنه أصلاً بعد ما لم تكن فيه مفسده أصلاً، بل اللازم عندئذ هو اعتبار تركه فى ذمته من جهه اشتماله على مصلحه ملزمه. و هذا بخلاف النهى الوارد فى المقام، فانه غير ناش عن مفسده فى الفعل، بداهه انه لا مفسده فيه أصلاً، بل نشأ عن قيام مصلحه فى تركه، و هى داعيه إلى إيجابه و اعتباره فى ذمه المكلف.

و بكلمه واضحه ان المولى كما يعتبر الفعل على ذمه المكلف باعتبار اشتماله

على مصلحة إزاميه و يبرزه فى الخارج بمبرز، كصيغه الأمر أو ما شاكلها، قد يعتبر الترك على ذمته باعتبار قيام مصلحة لزوميه فيه و يبرزه فى الخارج بمبرز ما سواء أ كان إبرازه بقول أم بفعل، و سواء أ كان بصيغه الأمر و ما شابهها أم بصيغه النهى، ضروره ان اختلاف أنحاء المبرز (بالكسر) لا يوجب الاختلاف فى المبرز (بالفتح) أصلا فانه واحد - و هو اعتبار المولى الترك فى ذمته - كان مبرزه قولاً أو فعلاً كان بصيغه الأمر أو النهى، و هذا واضح.

و نتيجة ذلك هى ان الأمر ناش عن قيام مصلحة إزاميه فى متعلقه، سواء أ كان متعلقه فعل شىء أم تركه، كما ان النهى ناش عن قيام مفسده إزاميه فى متعلقه كذلك.

و السر فيه ما عرفت من ان حقيقه الأمر هو اعتبار المولى الشىء على ذمه المكلف من جهة وجود مصلحة ملزمه فيه. و من المعلوم انه لا يفرق بين اعتباره فعل شىء على ذمته أو تركه، كما انه لا يفرق بين ان يكون مبرز ذلك الأمر الاعتبارى فى الخارج فعلاً أو قولاً. و حقيقه النهى اعتباره حرمان المكلف عن الشىء باعتبار وجود مفسده ملزمه فيه. و من الواضح جدا انه لا يفرق بين اعتباره حرمانه عن فعل شىء أو اعتباره حرمانه عن ترك شىء.

و قد تحصل من ذلك ان هذا هو الميزان الأساسى لتمييز حقيقه النهى عن حقيقه الأمر، و ليست العبره فى ذلك بالمبرز (بالكسر) أصلا، ضروره انه لا شأن له ما عدا إبرازه عن واقع الأمر و واقع النهى و لا خصوصيه له أبداً.

و على ضوء هذا البيان يظهر حال النواهى الوارده فى أبواب العبادات منها ما ورد فى خصوص باب الصلاه كموثقه سماعه قال سئل أبو عبد الله عليه السلام عن جلود السباع فقال: «اركبوها و لا تلبسوا شيئاً منها تصلون فيه» و ما شاكلها من الروايات الداله على ذلك. و صحيحه محمد بن مسلم قال سألته عن الجلد الميت

أ يلبس فى الصلاة إذا دبغ؟ قال عليه السلام «لا و لو دبغ سبعين مره» و صحيفه محمد بن أبى عمير عن غير واحد عن أبى عبد الله عليه السلام فى الميتة قال «لا تصل فى شىء منه حتى فى شبع» و قوله عليه السلام «لا تصل فيه حتى تغسله» و ما شاكل ذلك من الروايات، فان هذه الروايات و ان كانت وارده بصوره النهى، الا انها فى الحقيقه إرشاد إلى مانعيه تلك الأمور عن الصلاة و تقييد الصلاة بعدمها، لأجل مصلحه كانت فى هذا التقييد، لا لأجل مفسده فى نفس تلك الأمور حال الصلاة ضروره انه ليس لبس ما لا يؤكل أو الميتة أو النجس فى الصلاة من المحرمات فى الشريعه المقدسه.

نعم الإتيان بالصلاه عندئذ بقصد الأمر تشريع و محرم. و هذا خارج عن محل الكلام، فان الكلام فى حرمة هذه القيود، لا فى حرمة الصلاة، على ان الكلام فى الحرمة الذاتيه، لا فى الحرمة التشريعيه، و الفرض ان هذه الحرمة حرمة تشريعيه. فاذا لا يمكن ان تكون هذه النواهي ناشئه عن وجود مفسده ملزمه فيها.

و على الجملة ففى أمثال هذه الموارد ليس فى الواقع و عند التحليل العلمى الا اعتبار الشارع تقييد الصلاة بعدم تلك الأمور من جهه اشتمال هذا التقييد على مصلحه ملزمه و إبراز ذلك الاعتبار فى الخارج بمبرز، كهذه النواهي أو غيرها.

و من هنا تدل تلك النواهي على مطلوبيه هذا التقييد و مانعيه تلك الأمور عن الصلاة، ضروره انا لا نعنى بالمانع الا ما كان لعدمه دخل فى المأمور به، و هذا معنى كون هذه النواهي إرشادا إلى مانعيه هذه الأمور و تقييد الصلاة بعدمها، هذا كله فيما إذا كان الترك مأمورا به بالأمر الضمنى.

و قد يكون الترك مأموراً به بالأمر الاستقلالى بأن يعتبره المولى على ذمه المكلف باعتبار اشتماله على مصلحه ملزمه، و يبرزه فى الخارج بمبرز، سواء أ كان

ذلك المبرز صيغه امر أم نهى، لما عرفت من انه لا شأن للمبرز (بالكسر) أصلاً ما عدا إبرازه ذلك الأمر الاعتبارى فى الخارج، و العبره انما هى للمبرز (بالفتح) فانه إذا كان ناشئاً عن مصلحة فى متعلقه سواء أ كان متعلقه فعلاً أم تركاً، فهو امر حقيقه و ان كان مبرزه فى الخارج صيغه النهى، و إذا كان ناشئاً عن مفسده فى متعلقه كذلك، فهو نهى حقيقه، و ان كان مبرزه فى الخارج صيغه الأمر أو ما يشبهها.

و نتيجته ما ذكرناه هى ان الأمر المتعلق بالترك على قسمين:

أحدهما- انه امر ضمنى متعلق بعدم إيجاد شىء فى العبادات أو المعاملات و ثانيهما انه امر استقلالى متعلق بعدم إيجاد شىء مستقلاً.

اما القسم الأول فهو بمكان من الكثره فى أبواب العبادات و المعاملات.

و اما القسم الثانى فهو قليل جداً. نعم يمكن ان يكون الصوم من هذا القبيل باعتبار ان حقيقته عباره عن ترك عده أمور كالأكل و الشرب و الجماع و الارتماس فى الماء و نحو ذلك، و ليست عباره عن عنوان وجودى بسيط متولد من هذه التروك فى الخارج، فاذن الأمر بالصوم ناش عن قيام مصلحة ملزمه فى هذه التروك، و لم ينشأ عن قيام مفسده كذلك فى فعل هذه الأمور، و لذا يقال ان الصوم واجب، و لا- يقال ان فعل المفطرات محرم. و عليه فلا محاله يكون مرد النهى عن كل من الأكل و الشرب و الجماع و الارتماس فى الماء فى نهار شهر رمضان إلى اعتبار تروك هذه الأمور على ذمه المكلف باعتبار وجود مصلحة إلزاميه فيها. فالنهى عن كل واحد منها إرشاد إلى دخل تركه فى حقيقه الصوم، و انه مأمور به بالأمر الضمنى.

فالتتيجه هى ان مجموع هذه التروك مأمور به بالأمر الاستقلالى، و كل منها مأمور به بالأمر الضمنى.

و من هذا الباب أيضاً تروك الإحرام فى الحج، فان كلا منها واجب على

المكلف و ثابت في ذمته و ليس بمحرم، ضروره ان النهى عنه غير ناش عن قيام مفسده إلزاميه في فعله، بل هو ناش عن قيام مصلحه ملزمه في نفسه، بمعنى ان الشارع قد اعتبر ترك كل من محرمات الإحرام على ذمه المكلف، و أبرزه في الخارج بمبرز، كصيغه النهى أو ما شاكلها.

و من الواضح جداً انه ليس هنا نهى حقيقه، بل امر في الحقيقه و الواقع تعلق بترك عده من الأفعال في حال الإحرام. فيكون ترك كل منها واجباً مستقلاً على المكلف. و قد تقدم ما هو ملاك افتراق الأمر و النهى و انه ليس في المبرز (بالكسر) لما عرفت من انه لا- شأن له أصلاً ما عدا إبرازه عن واقع الأمر و واقع النهى- و هما اعتبار الشارع فعل شيء أو تركه في ذمه المكلف، و اعتباره حرمانه عن فعل شيء أو تركه- فالأول امر، سواء أ كان مبرزه في الخارج صيغه امر أم صيغه نهى. و الثانى نهى كذلك أى سواء أ كان مبرزه فيه صيغه نهى أم امر.

نعم فيما إذا كان مبرز الأمر خارجاً صيغه النهى يصح ان يقال انه امر واقعاً و حقيقه، و نهى صوره و شكلاً.

و من هنا يظهر ان تعبير الفقهاء عن تلك الأفعال بمحرمات الإحرام مبنى على ضرب من المسامحه و العنايه، و الا فقد عرفت انها ليست بمحرمه بل تركها واجب، و كيف كان فلا إشكال في ان هذا القسم قليل جداً في أبواب العبادات و المعاملات، دون القسم الأول، و هو ما إذا كان الترك متعلقاً للأمر الضمنى.

و بتعبير آخر ان الواجبات الضمنيه على ثلاثه أقسام:

الأول- ما يكون بنفسه متعلقاً للأمر.

الثانى- ما يكون التقيد بوجوده متعلقاً له.

الثالث- ما يكون التقييد بعدمه متعلقاً له، و لا رابع لها. و الأول هو الأجزاء، لفرض ان الأمر متعلق بأنفسها. و الثاني هو الشرائط، فان الأمر متعلق بتقييد تلك الاجزاء بها لا بنفسها، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قده) حيث انه قد ذهب إلى ان الشرائط كالأجزاء متعلقه للأوامر الضمنية بنفسها، و لكن قد ذكرنا بطلان ذلك في بحث الواجب المطلق و المشروط فلا نعيد. و الثالث هو الموانع، فان الأمر متعلق بتقييد هذه الاجزاء بعدمها.

و بعد ذلك نقول: الكلام هنا يقع في مقامين:

الأول- في مقام الثبوت و الواقع.

الثاني- في مقام الإثبات و الدلالة.

اما المقام الأول فيقع الكلام فيه في موردين:

الأول- في بيان ظهور الثمره بين الصور المتقدمه في فرض كون الترك متعلقاً للأمر مستقلاً.

الثاني- في بيان ظهورها بين تلك الصور في فرض كونه متعلقاً للأمر ضمناً.

اما الكلام في المورد الأول فتظهر الثمره بين تلك الصور في موضعين:

الأول- فيما إذا فرض ان المكلف قد اضطر إلى إيجاد بعض افراد الطبيعه في الخارج كان المطلوب تركها فيه، كأن اضطر إلى إيجاد بعض محرمات الإحرام في الخارج، أو اضطر إلى ترك الصوم في بعض آتات اليوم.

فعلى الصورة الأولى، و هي ما كانت المصلحه قائمه بصرف تركها، فان تمكن المكلف من صرف الترك في هذا الحال وجب عليه ذلك، و الا فيسقط الأمر المتعلق به لا محاله، لفرض انه غير مقدور له.

و بكلمه واضحه ان الاضطرار المزبور لا يخلو من ان يكون مستوعباً لتمام

وقت الواجب، كما إذا اضطر إلى إيجاد بعض تلك المحرمات إلى آخر وقته، أو لا يكون مستوعباً له، فعلى الأول لا محاله يسقط الأمر المتعلق بصرف الترك، لعدم قدرته عليه، فهو نظير ما إذا اضطر المكلف إلى ترك الصلاة-مثلاً-فى تمام وقتها، فإنه لا إشكال عندئذ فى سقوط الصلاة عنه، وعلى الثانى لا يسقط الأمر عنه بالضرورة لفرض ان الواجب هو الجامع، لا خصوص الفرد المضطر إليه، و المفروض انه مقدور للمكلف، و معه لا محاله لا يسقط عنه، فيكون نظير ما لو اضطر المكلف إلى ترك الصلاة فى بعض أوقاتها، فإنه لا- إشكال فى ان ذلك لا- يوجب سقوط الأمر بالصلاة عنه، لفرض ان الواجب هو الجامع بين المبدأ و المنتهى، لا خصوص هذا الفرد المضطر إليه أو ذاك، و هذا واضح.

و على الصورة الثانية(و هى ما كانت المصلحه قائمه بتمام تروك الطبيعه على نحو الانحلال و العموم الاستغراقى) فلا بد من الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه، و لا يجوز ارتكاب فرد آخر زائداً على هذا الفرد. و الوجه فيه واضح، و هو ان المجعول فى هذه الصورة على الفرض أحكام متعدده بعدد تروك افراد هذه الطبيعه فى الخارج، فيكون ترك كل واحد منها واجباً مستقلاً و مناطاً للإطاعه و المعصيه. و من الظاهر ان الاضطرار إلى ترك واجب لا يوجب جواز ترك واجب آخر، و فى المقام الاضطرار إلى إيجاد فرد منها فى الخارج لا يوجب جواز إيجاد فرد آخر منها.. و هكذا، ضروره ان سقوط التكليف عن بعض منها-لأجل اضطرار أو نحوه-لا يوجب سقوطه عن آخر و جواز عصيانه بعد ما كان التكليف المتعلق بكل منهما تكليفاً مستقلاً غير مربوط بالآخر، فإنه بلا موجب. و من المعلوم ان سقوط التكليف بلا موجب و سبب محال.

و على الصورة الثالثه(و هى ما كانت المصلحه قائمه بمجموع التروك الخارجيه على نحو العموم المجموعى) لا محاله يسقط التكليف المتعلق بالمجموع المركب من

هذه التروك، لفرض انه تكليف واحد شخصى متعلق به، فإذا فرض ان المكلف لا يقدر عليه لاضطراره إلى إيجاد بعض افراد هذه الطبيعه فى الخارج، و معه لا يتمكن من ترك هذه الطبيعه فيه بجميع افرادها و إذا لم يتمكن منه فلا محاله يسقط التكليف عنه، فيكون كما إذا تعلق التكليف بمجموع افراد هذه الطبيعه على نحو العموم المجموعى. فلا- فرق بينهما من هذه الناحيه أصلا، ضروره انه لا- فرق فى الأحكام المترتبه على العموم المجموعى بين ان يكون هذا العموم ملحوظا بين تروك الطبيعه فى الخارج، و ان يكون ملحوظا بين وجوداتها و افرادها فيه، و هذا واضح.

و على ضوء ذلك لا- يجب عليه الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه بل يجوز له إيجاد فرد ثان و ثالث... و هكذا، لفرض ان الأمر المتعلق بمجموع تروكها قد سقط، و معه لا مانع من إيجاد البقيه فى الخارج أصلا. الا إذا فرض قيام الدليل على وجوب الباقي.

و قد تحصل من ذلك ان مقتضى القاعده فى أمثال المقام هو سقوط التكليف عن المجموع المركب بسقوط جزء منه أو قيده، و وجوب الباقي يحتاج إلى دليل خارجى، فان دل دليل من الخارج على وجوبه فهو، و الا فلا نلتزم به.

و على الصورة الرابعه (و هى ما كانت المصلحه قائمه بعنوان وجودى بسيط متولد من تروك هذه الطبيعه فى الخارج) أيضاً يسقط التكليف المتعلق به، و ذلك لفرض ان هذا العنوان مسبب عن ترك جميع افراد هذه الطبيعه خارجا فإذا فرض اضطرار المكلف إلى إيجاد بعض افرادها فى الخارج لا محاله لا يتحقق ذلك العنوان المعلول لترك جميعها، لاستحاله وجود المعلول بدون وجود علته التامه.

فالتتيجه من ذلك هى ان الثمره تظهر بين الوجه الأول و الثانى، كما انها تظهر بينهما و بين الوجهين الأخيرين، و اما بينهما أى بين الوجهين الأخيرين فلا

تظهر، كما عرفت.

الثانى -فيما لو شككنا فى فرد انه من افراد الطبيعه التى كان المطلوب تركها أم لا.

فعلى الصوره الأولى لا يجب تركه،لفرض ان المطلوب فى هذه الصوره صرف تركها.و المفروض انه يتحقق بتركها آنا ما،و معه أى مع تركها آنا ما يجوز له إيجادها فى الخارج فى ضمن افرادها المتيقنه فى بقيه الآنات و الأنزمنه فضلا عن افرادها المشكوكه.و هذا ظاهر.

و على الصوره الثانیه فيما ان مرد الشك فى كون هذا الموجود فرداً له أو ليس بفرد له إلى الشك فى تعلق التكليف به،فلا مناص من الرجوع إلى أصله البراءه عنه،لفرض انه شك فى تكليف مستقل،و هو القدر المتيقن من موارد الرجوع إليها.

و على الصوره الثالثه فيما ان المورد داخل فى كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين،فلا محاله يرتكز جريان البراءه فيه و عدم جريانها على القول بجريان البراءه و عدمه فى تلك المسأله،فان قلنا فيها بجريان أصله البراءه عن وجوب الأكثر العقليه و النقليه فنقول بها كذلك فى المقام أيضاً،و ان لم نقل به فيها فلا نقول هنا أيضاً.و حيث انا قد اخترنا فى تلك المسأله جريان أصله البراءه عن وجوبه عقلا و شرعا فلا مناص من الالتزام به فى المقام.

و قد ذكرنا هناك انه لا وجه لما عن المحقق صاحب الكفايه(قده)من التفصيل بين البراءه الشرعيه و العقليه،فالتزم بجريان الأولى دون الثانیه،و ذلك لأن ما توهم من المانع عن جريان البراءه العقليه هنا منحصر فى امرين لا ثالث لهما.

أحدهما-دعوى ان العلم الإجمالى هنا غير منحل.

ثانيهما-دعوى وجوب تحصيل الغرض فى المقام.و من الواضح جداً ان كلا- منهما لو تم،فكما انه مانع عن جريان البراءه العقلية،فكذلك مانع عن جريان البراءه الشرعيه،فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

بيان ذلك ملخصاً هو انه لو بنينا على ان انحلال العلم الإجمالى فى المقام يبنى على ان يثبت جريان البراءه الشرعيه عن جزئيه المشكوك فيه تعلق التكليف بالأقل على نحو الإطلاق و عدم دخل الجزء المشكوك فيه فى الواجب،لم يمكن إثباته بإجراء أصاله البراءه الشرعيه عنها،و ذلك لما ذكرناه غير مره من ان الإطلاق كالتقييد امر وجودى،فان الأول عباره عن لحاظ الطبيعه لا بشرط،و الثانى عباره عن لحاظها بشرط شىء.و من المعلوم انهما امر ان متضادان،فإذا دار امر التكليف بين تعلقه بالطبيعه على النحو الأول،و تعلقه بها على النحو الثانى،فأصاله البراءه عن تعلقه بها على النحو الثانى لا تثبت تعلقه بها على النحو الأول-و هو الإطلاق الأعلى القول بالأصل المثبت.

نعم لو كان الإطلاق امراً عدمياً عباره عن عدم التقييد،فأصاله البراءه عن التقييد تثبت الإطلاق،الا ان هذا الفرض خاطئ و غير مطابق للواقع.

فالنتيجه هى ان البراءه الشرعيه كالعقلية غير جاريه.

و كذا لو بنينا على وجوب تحصيل الغرض فى المقام،فانه عندئذ لا أثر لجريان أصاله البراءه عن الجزء المشكوك فيه،لفرض انها لا- تثبت كون الغرض المعلوم مترتباً على الأقل الأعلى القول بالأصل المثبت،و معه لا محاله نشك فى حصوله بإتيانه.فاذن لا بد من الالتزام بإتيان الأكثر،ليعلم بحصوله و تحققه فى الخارج.

و نتيجه ذلك هى عدم جريان البراءه الشرعيه كالعقلية من دون فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

و لكن قد ذكرنا في محله ان شيئاً من الأمرين لا يكون مانعاً عن إجراء البراءة الشرعيه و العقليه. اما العلم الإجمالي فقد ذكرنا هناك ان انحلاله لا يتوقف على إثبات الإطلاق، ليقال ان البراءة عن التقييد لا تثبت الإطلاق، بل يكفي في انحلاله جريان البراءة في أحد الطرفين بلا معارض لعدم جريانها في الطرف الآخر، و المفروض ان الأمر في المقام كذلك، و ذلك لأن البراءة لا تجرى عن الإطلاق، لفرض انه توسعه للمكلف و لا ضيق فيه أصلاً. و من المعلوم ان البراءة سواء أ كانت شرعيه أم عقليه انما ترفع الضيق عن المكلف و الكلفه عنه، ليكون في رفعه منه عليه، و الفرض انه لا كلفه و لا ضيق في طرف الإطلاق أصلاً فاذن تجرى البراءة عن التقييد بلا معارض.

و من المعلوم انه لا يفرق فيه بين البراءة الشرعيه و العقليه، بل كلتاها تجرى بملاك واحد و هو ان التقييد بما ان فيه كلفه زائده و لم يتم بيان عليها من قبل الشارع، و الإطلاق لا كلفه فيه، فلذا لا مانع من جريان البراءة عنه مطلقاً، اما البراءة الشرعيه فواضح. و اما البراءة العقليه فلتتحقق موضوعها هنا- و هو عدم البيان- و معه لا محاله تجرى، كما هو ظاهر. فاذن لا وجه للترقيه بينهما أصلاً.

و اما الغرض فللفرض انه لا يزيد عن التكليف، بل حاله حاله، و ذلك لما ذكرناه مراراً من انه لا طريق لنا إلى إحرازه في مورد مع قطع النظر عن ثبوت التكليف فيه. و عليه فلا محاله تدور سعه إحراز الغرض و ضيقه مدار سعه التكليف و ضيقه، فلا يعقل ان يكون الغرض أوسع منه.

و على هذا فيما ان التكليف المتعلق بالأكثر غير واصل إلى المكلف، لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي، فلا محاله يكون الغرض المترتب عليه في الواقع أيضاً غير واصل، لفرض ان وصوله تابع لوصول التكليف، فإذا فرض ان التكليف لم يصل فالغرض أيضاً كذلك. و من الظاهر انه لا يجب تحصيل مثل هذا الغرض لا بحكم

العقل و لا بحكم الشرع، لفرض انه لا يزيد عن التكليف، و المفروض في المقام انه لا يجب امتثال هذا التكليف من جهه عدم تنجزه و وصوله، فاذن لا مانع من قبل وجوب تحصيل الغرض من إجراء البراءه عن وجوب الأكثر شرعا و عقلا كما هو واضح.

و اما التكليف المتعلق بالأقل فيما انه واصل إلى المكلف و منجز، فلا محاله يكون الغرض المترتب عليه واصلًا أيضاً، و معه يجب تحصيله، كما يجب امتثال التكليف المتعلق به.

و نتيجة ما ذكرناه هي ان الغرض المترتب على الأ-كثر بما انه مشكوك فيه من جهه، و لم يتم برهان عليه من جهه أخرى، فلا محاله لا يمنع عن جريان البراءه عن وجوبه.

و من ذلك يظهر انه لا- فرق بين البراءه الشرعيه و العقليه، فانه كما لا- يمنع عن جريان الأولى، كذلك لا- يمنع عن جريان الثانيه، ضروره ان مانعيته انما هي في فرض كون تحصيله واجباً بحكم العقل. و قد عرفت ان العقل لا يحكم بوجوب تحصيله، الا فيما إذا وصل إلى المكلف لا مطلقاً.

فما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) من التفكيك بين البراءه الشرعيه و العقليه في مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، و لا يمكن المساعده عليه بوجه.

و تمام الكلام هناك.

و اما الكلام في المقام الثاني (و هو بيان الثمره بين الصور المتقدمه في فرض كون الترك متعلقاً للوجوب الضمني) فائضاً تظهر الثمره بينها في موردين:

الأول- فيما إذا اضطر المكلف إلى إيجاد بعض افراد الطبيعه كان المطلوب تركها في الخارج في ضمن واجب كالصلاه-مثلا- أو نحوها، كما إذا اضطر إلى لبس الثوب المتنجس أو الميته أو ما لا يؤكل لحمه في الصلاه.

فعلى الصورة الأولى بما ان المطلوب هو صرف ترك هذه الطبائع فى ضمنها و انها متقيده به، فلا محاله يحصل المطلوب بترك فرد ما منها فى الخارج، و لا- يجب عليه ترك بقيه افرادها، و ذلك كما عرفت من ان صرف الترك كصرف الوجود فكما ان صرف الوجود يتحقق بأول الوجودات، فكذلك صرف الترك يتحقق بأول التروك، فإذا حصل صرف الترك بأول الترك حصل الغرض، و معه يسقط الأمر فاذا ن لا- امر بترك بقيه افرادها، بل لا- مقتضى له، لفرض انه قائم بصرف الترك لا بمطلقه كما ان عصيانه يتحقق بإيجاد أول فرد منها فى الخارج فى ضمن الصلاه و لو فى آن.

و على الجملة فعلى هذه الصورة يكفى فى صحه الصلاه ترك هذه الطبائع فيها آنا ما، و لا يلزم تركها فى تمام آنات الاشتغال بالصلاه، بل لا مقتضى له. و يترتب على ذلك ان المانع عنها فى هذه الصورة انما هو وجود هذه الطبائع فى تمام آنات الاشتغال بها، و لا أثر لوجودها فى بعض تلك الآنات أصلا.

و السرفيه واضح و هو ان المطلوب حيث كان صرف ترك هذه الطبائع فى الصلاه، فمن المعلوم انه يتحقق بترك لبسها آنا ما فيها، و ان لم يترك فى بقيه آنات الاشتغال بها، لصدق صرف الترك عليه، و معه يحصل المطلوب، و يسقط الأمر لا محاله، و لازم ذلك هو ان المانع لبس هذه الأمور فى جميع آنات الصلاه، و هذا واضح.

و على الصورة الثانيه (و هى كون المطلوب ترك جميع افراد هذه الطبائع فى الصلاه على نحو الانحلال و العام الاستغراقى) و جب الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه، و ذلك لفرض ان الصلاه على هذا متقيده بترك كل فرد من افرادها فى الخارج على نحو الاستقلال، و لازم ذلك هو ان وجود كل منها مانع مستقل عنها فلا تكون مانعيته مربوطه بمانعيه فرد آخر.. و هكذا.

و بكلمه أخرى حيث ان المفروض فى هذه الصوره هو ان ترك كل واحد من افراد هذه الطبايع مطلوب على نحو الاستقلال، فلا محاله يكون وجود كل منها مانعاً مستقلاً، ضروره انا لا نعى بالمانع الا ما يكون عدمه دخيلاً فى الواجب. و على هدى ذلك فإذا فرض ان المكلف اضطر إلى إيجاد فرد من افرادها و يجب عليه الاقتصار على خصوص هذا الفرد المضطر إليه و لا يسوغ له إيجاد فرد آخر منها، فلو أوجده لبطلت صلاته، لفرض ان ترك كل منهما مطلوب مستقلاً و انه زياده فى المانع.

و يترتب على ما ذكرناه انه يجب التقليل فى افراد تلك الطبايع بالمقدار الممكن، و يلزم الاقتصار على قدر الضروره، و لا يجوز ارتكاب الزائد.

و ذلك كما إذا فرض نجاسه طرفى ثوب المكلف -مثلاً- و فرض انه متمكن من إزاله النجاسه عن أحد طرفيه دون الطرف الآخر. كما إذا كان عنده ماء بمقدار يكفى لإزاله النجاسه عنه دون الآخر، ففى مثل ذلك يجب عليه تقليل النجاسه و إزالتها عن أحد طرفى ثوبه، لفرض ان كل فرد منها مانع مستقل، و ترك كل فرد منها مطلوب كذلك، فإذا فرض ان المكلف اضطر إلى إيجاد مانع فلا يجوز له إيجاد مانع آخر.. و هكذا، فان الضروره تتقدر بقدرها فلو أوجد فرداً آخر زائداً عليه لكان موجباً لبطلان صلاته.

و كذا إذا فرض نجاسه ثوبه و بدنه معاً فعندئذ إذا كان عنده ماء بمقدار يكفى لإزاله النجاسه عن أحدهما وجبت الإزاله بالمقدار الممكن.

و كذا إذا فرض نجاسه موضع من بدنه و فرض انه متمكن من إزاله النجاسه عن بعضها وجبت الإزاله الممكنه.

و كذا الأمر فيما إذا فرض نجاسه موضع من بدنه أو ثوبه، و لكنه متمكن من تقليله بحسب الكم و جب تقليله.. و هكذا.

و على الجملة فالاضطرار إلى إيجاد مانع فى الخارج لا- يوجب سقوط الصلاه لفرض انها لا تسقط بحال، كذلك لا يوجب سقوط مانع فرد آخر، لفرض ان كلا منها مانع مستقل.

و نتيجة ما ذكرناه هى وجوب التقليل فى افراد النجس، و الميته، و ما لا- يؤكل و نحو ذلك فى الصلاه من الافراد العرضيه و الطويله بالمقدار الممكن و لزوم الاقتصار على قدر الضروره.

بل ان السيد العلامة الطباطبائى (قده) قد أفتى فى العروه بوجوب التقليل حكما فضلا عن التقليل موضوعا، كما إذا فرض تنجس الثوب بملاقاه البول المعتبر فى طهارته تعدد الغسل، و لكن كان عنده ماء بمقدار يكفى لغسله واحده، أو كان هناك مانع عن الغسله الثانيه، فيجب غسله مره واحده، لأنه يوجب تخفيف النجاسه و زوال المرتبه الشديده.

و غير خفى ان ما أفاده (قده) من وجوب تقليل النجاسه حكما لا يتم صغرى و كبرى.

اما بحسب الصغرى فلما ذكرناه غير مره من ان الأحكام الشرعيه-بشتى أنواعها و اشكالها-أمور اعتباريه محضه، و ليس لها واقع موضوعى ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، و من الطبيعى ان الأمور الاعتباريه لا تتصف بالشده مره و بالضعف مره أخرى، ضروره انهما من الصفات العارضه على الأمور الخارجيه و الموجودات التكوينييه، كالسواد و البياض و ما شاكلهما. و اما الأمور الاعتباريه فالمفروض انه ليس لها واقع خارجى و وجود الا فى عالم الاعتبار، فهى لا تتصف فى ذلك العالم الا بالوجود و العدم، إذ انها عند اعتبار من له الاعتبار موجوده و عند عدم اعتباره معدومه.

و بعد ذلك نقول: ان النجاسه بما انها حكم شرعى فليس لها واقع موضوعى

ما عدا اعتبار الشارع لها للأشياء بالذات، كما في الأعيان النجسه، أو بالعرض، كما في الأعيان المنتجسه، لحكمه دعت إلى ذلك الاعتبار، و من المعلوم ان هذا الاعتبار لا يتصف بالشده و الضعف، فلا يقال ان اعتبار نجاسه شىء عند ملاقاته للبول شديد و اعتبار نجاسته عند ملاقاته للدم-مثلا-ضعيف، ضروره انه لا فرق بين الاعتبارين من هذه الناحيه أصلا، و لا يعقل اتصافهما بالشده تاره و بالضعف أخرى.

و على الجملة فليس فى المقام عند التحليل الا اعتبار الشارع نجاسه الثوب -مثلا- عند ملاقاته للبول، و اعتبار طهارته عند غسله فى الماء مرتين مطلقاً، أو فى خصوص الماء القليل على الخلاف فى المسأله، فتكون ملاقاته للبول موضوعاً لحكم الشارع بنجاسته، و غسله فى الماء مرتين موضوعاً لحكمه بطهارته. و من الواضح ان الموضوع ما لم يتحقق فى الخارج لا يترتب عليه حكمه.

و على ضوء ذلك فلا- أثر لتحقق الغسله الواحده بالإضافه إلى الحكم بالطهاره ما لم تتحقق الغسله الثانيه، لفرض انها جزء الموضوع، و لا أثر له ما لم يتحقق جزؤه الآخر أيضاً، و عند تحقق الغسله الثانيه يتحقق الموضوع، فيترب عليه حكمه- و هو الطهاره فى المثال كما انه ربما اعتبر الشارع فى حصول الطهاره لشىء خصوصيه أخرى زائداً على غسله بالماء، و هى المسح بالتراب أو نحوه.

و لكن من المعلوم ان كل ذلك لمصلحه يراها الشارع، و ليس امراً جازافاً لاستحاله صدور الجزاف منه، كما ان من الضرورى انها لا- توجب كون اعتبار النجاسه فى مثل هذه الموارد أشد من اعتبارها فى غيره من الموارد، لما عرفت من ان الاعتبار- بما هو- لا يمكن ان يتصف بالشده و الضعف، ضروره انها من صفات و عوارض الأمور الخارجيه، لا الأمور الاعتباريه التى لا واقع لها فى الخارج.

نعم يمكن اختلاف المعبر في الشده و الضعف، فيكون المعبر نجاسه شديده لشيء و نجاسه ضعيفه لشيء آخر، كما ورد ذلك في الناصب انه أنجس من الكلب و الخنزير، الا ان ذلك أجنبي عن محل البحث و حصول ضعف في نجاسه المتنجس بغسله مره واحده.

و ان شئت فقل ان الاعتبار- بما هو- و ان كان غير قابل للاتصاف بالشده تاره و الضعف أخرى، الا انه لا مانع من اعتبار الشارع نجاسه شديده لشيء و نجاسه ضعيفه لآخر بملاك يقتضى ذلك، فان هذا بمكان من الوضوح و لكن هذا غير ما نحن بصدده كما لا يخفى.

و قد يتخيل في المقام انه لا شبهه في تفاوت الأحكام الشرعيه من حيث القوه و الضعف و الأهميه و عدمها، ضروره انها ليست في رتبه واحده، و على نسبة فارد، كما هو ظاهر. و عليه فكيف يمكن نفي التفاوت بينها، و عدم اتصافها بالشده و الضعف.

و لكن هذا الخيال خاطئ و غير مطابق للواقع، و ذلك لأن مركز نفي الشده و الضعف عن الأحكام الشرعيه انما هو نفس الاعتبار الشرعي بما هو اعتبار.

و من المعلوم انه غير قابل للاتصاف بهما أبدا كما مر. و اما اتصاف الحكم بكونه أهم من آخر و أقوى منه فانما هو باعتبار الملاك المقتضى له، بمعنى ان ملاكه أقوى من ملاكه و أهم منه لا باعتبار نفسه، ضروره ان الأحكام الشرعيه بملاحظه أنفسها في رتبه واحده، و على نسبة فارد فليس هذا الاعتبار بما هو اعتبار أقوى و أهم من اعتبار آخر.. و هكذا، فاذن يكون اتصافها بالأقوائيه و الأهميه انما هو بالعرض و المجاز، لا- بالذات و الحقيقه، و المتصف بهما بالذات و الحقيقه انما هو ملاكات تلك الأحكام كما لا يخفى.

و اما بحسب الكبرى فعلى تقدير تسليم الصغرى (و هي قبول النجاسه

لوصف الشده تاره و لوصف الضعف تاره أخرى)فلأنه لا دليل على وجوب تقليل النجاسه عن البدن أو الثواب بحسب الكيف و ذلك لأن الأدله ناظره إلى مانعيه الافراد بحسب الكم،و ان كل فرد من افراد النجس إذا كان فى بدن الإنسان أو ثوبه مانع عن الصلاه،و لا تكون ناظره إلى مانعيها بحسب الكيف،و ان شدتها زياده فى المانع.

و بتعبير آخر ان الأدله تدل على الانحلال الكمي،و ان كل فرد من افراد هذه الطبيعه مانع،و لا تدل على ان شدته مانع آخر زائداً على أصله،ليجب رفعها عند الإمكان.و عليه فلا فرق بين الفرد الشديد و الضعيف فى المانعيه بالنظر إلى الأدله،و لا تكون شدته زياده فى المانع بعد ما كان موجوداً فى الخارج بوجود واحد.و عليه فالعبره فى وحده المانع و تعدده انما هى بوحده الوجود خارجا و تعدده،فان كان فى الخارج موجودا بوجود واحد فهو فرد واحد من المانع، و ان كان وجوده شديداً،و ان كان موجودا بوجودين فهو فردان من المانع..و هكذا.

فالنتيجه هى انه لا دليل على وجوب التخفيف الحكمى و الكيفى.

و على الصوره الثالثه(و هى ما كان المطلوب مجموع تروك الطبيعه على نحو العموم المجموعى)فلا- يجب التقليل و الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه.

و الوجه فى ذلك واضح و هو ان المطلوب فى هذه الصوره تقييد الصلاه بترك مجموع افراد هذه الطبائع فى الخارج على نحو العام المجموعى،و ليس ترك كل منها مطلوباً مستقلاً،بل المجموع مطلوب بطلب واحد شخصى.

و على هذا فإذا فرض ان المكلف اضطر إلى إيجاد بعض افراد تلك الطبائع فى الصلاه لا يقدر على إتيان الصلاه مقيدة بالقييد المزبور.و عليه فلا أثر لإيجاد فرد آخر غير هذا الفرد المضطر إليه،ضروره انه سواء أوجد فرداً آخر غيره أم

لم يوجد، فلا يقدر على الصلاة مع ذلك القيد.

و ان شئت قلت ان مرد هذه الصورة إلى ان المانع عن الصلاة انما هو الوجود الأول، ضروره ان معه ينتفى القيد المذكور. و من المعلوم انه مع انتفائه لا- أثر للوجود الثاني و الثالث.. و هكذا، و لا يتصف شىء منهما بالمانعيه، لعدم المقتضى لهذا الاتصاف أصلاً، كما هو ظاهر. و على هذا يجوز له إيجاد فرد آخر بإرادته و اختياره.

و يترتب على ذلك انه فى الأمثله المتقدمه لا يجب عليه التقليل، بل له ان يصلى مع نجاسه ثوبه و بدنه مع فرض تمكنه من تطهير أحدهما و إزالة النجاسه عنه، بل لو كان عنده ثوبان متنجان يجوز له ان يصلى فيهما معاً عند اضطراره إلى الصلاة فى أحدهما، و لا يجب عليه الاقتصار فيها على أحدهما.

و السر فيه ما ذكرناه من ان الصلاة متقيده بمجموع تروك افراد النجس أو الميته أو ما لا يؤكل أو نحو ذلك على نحو العموم المجموعى، ففيها تقييد واحد بالإضافه إلى مجموع التروك، لا تقييدات متعدده. و عليه فإذا اضطر المكلف إلى الصلاة فى شىء من افراد هذه الطبائع، كأن اضطر إلى الصلاة فى الثوب المتنفس أو فيما لا يؤكل أو غير ذلك فلا محاله ينتفى ذلك القيد، لعدم القدره على إتيانها معه. و من الواضح جدا انه لا يفرق فى ذلك بين ان يقتصر المكلف على خصوص الفرد المضطر إليه أو يأتى بفرد آخر أيضاً، كأن يلبس ثوباً متنجساً آخر زائداً على الفرد المضطر إليه باختياره و إرادته، بداهه انه لا دخل للفرد الثانى أصلاً، فيكون وجوده و عدمه سياتى، لفرض ان عدمه بالخصوص غير دخيل فى الواجب و الدخيل فيه انما هو عدم المجموع و المفروض ان المكلف لا- يقدر عليه، فاذن يستحيل ان يتصف الفرد الثانى أو الثالث بالمانعيه، و معه لا مانع من ان يأتى به باختياره و إرادته أصلاً. كما ان المطلوب لو كان هو صرف الوجود يستحيل ان

يتصف الفرد الثانى أو الثالث بالمطلوبيه. و هذا من الواضحات الأولى.

و على الصورة الرابعه(و هى ما كانت الصلاه متقيده بعنوان وجودى بسيط متحصل من مجموع تروك هذه الطبائع)فالحال فيها هى الحال فى الصورة الثالثه بمعنى ان المكلف إذا اضطر إلى الصلاه فى شىء من افراد هذه الطبائع فى الخارج كأن اضطر إلى الصلاه فى الثوب المتنجس أو الميته أو ما لا يؤكل، فلا محاله لا يتحقق العنوان المزبور، و لا يقدر المكلف على الصلاه مع هذا القيد، ضروره انه مسبب عن مجموع تروك الطبيعه و معلول لها و مع الإخلال بواحد منها لا محاله لا يوجد، بداهه استحاله وجود المعلول بدون وجود علته التامه.

و على الجمله فالصلاه لم تكن متقيده بنفس تروك تلك الطبائع على الفرض، بل هى متقيده بعنوان متولد من تلك التروك فى الخارج، فلا شأن لهذه التروك الا كونها محصله لقيد الواجب-و هو الصلاه فى مفروض الكلام-و مقدمه لحصوله، و الا فهى أجنبيه عما هو مراد الشارع و ليست بمطلوبه له، فإذا فرض ان لمجموع هذه التروك دخلا- فى تحقق هذا العنوان، بحيث يكون دخل كل منها فيه بنحو جزء السبب و المؤثر لا- تمامه، فلا- محاله ينتفى ذلك القيد بانتفاء واحد منها و انقلابه إلى الوجود باضطرار أو نحوه.

و عليه فلا- أثر لانقلاب ترك الفرد الثانى أو الثالث..و هكذا إلى الوجود أصلا، و ذلك لفرض ان ترك كل منها ليس مطلوبا، و المطلوب انما هو تقييد الصلاه بالعنوان المذكور، و هو منتف فى هذا الحال سواء أوجد المكلف فرداً آخر زائداً على هذا الفرد المضطر إليه أم لا، فاذن لا يجب الاقتصار على خصوص هذا الفرد، و يجوز له إيجاد فرد آخر باختياره.

و قد تحصل من ذلك انه لا فرق بين هذه الصوره و الصوره الثالثه بحسب النتيجة، و هى عدم وجوب الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه.

نعم بينهما فرق فى نقطه أخرى و هى ان فى الصوره الثالثه كانت الصلاه متقيده بنفس التروك الخارجيه بعنوان العموم المجموعى، و فى هذه الصوره متقيده بعنوان وجودى متحصل منها.

و نتيجته ما ذكرناه هى ان فى الصوره الأولى لا يجب على المكلف الا ترك هذه الطبائع أعنى ترك لبس النجس و الميته و ما لا يؤكل و نحو ذلك فى الصلاه آنا ما و لا يلزم تركها فى جميع آنات الاشتغال بها، و ذلك لما عرفت من ان المطلوب فى هذه الصوره هو صرف تركها و هو على الفرض يتحقق بتركها آناً ما، كما هو واضح. و فى الصوره الثانيه يجب عليه الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه و لا يجوز له إيجاد فرد آخر زائداً عليه و لا لبطلت صلاته لفرض انه مانع مستقل و لم يضطر إليه. و فى الصوره الثالثه و الرابعه لا- يجب عليه الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه، بل يجوز له إيجاد الفرد الثانى و الثالث.. و هكذا باختياره.

الثانى ما إذا شككنا فى مانعيه شىء عن الصلاه-مثلا-لشبهه موضوعيه فان كان هناك أصل موضوعى يمكن ان تحرز به المانعيه أو عدمها، كما إذا شككنا فى طهاره ثوب أو نجاسته، و جرى فيه استصحاب النجاسه أو قاعده الطهاره، فلا كلام فيه و لا إشكال. و اما إذا لم يكن هناك أصل موضوعى، كما لو شككنا فى مانعيه ثوب عن الصلاه-مثلا-من جهه الشك فى انه متخذ من اجزاء ما لا- يؤكل لحمه أو غير متخذ منه، ففى مثل ذلك لا أصل موضوعى يحرز به أحد الأمرين مع قطع النظر عن جريان استصحاب العدم الأزلى فيه، أو العدم النعتى المحرز لعدم كونه متخذاً من اجزاء ما لا يؤكل.

بيان ذلك هو انا إذا بنينا فى تلك المسأله-أعنى مسأله اللباس المشكوك فيه- على جريان استصحاب العدم الأزلى أو العدم النعتى فيها بالتقريب الآتى، كما هو مختارنا فى هذه المسأله فهى خارجه عن مفروض كلامنا، إذ بهذا

الاستصحاب نحرز ان هذا اللباس غير متخذ من اجزاء ما لا يؤكل لحمه، فلا يبقى لنا شك عندئذ في مانعيته أصلاً.

اما تقريب جريانه على النحو الأول في هذه المسأله هو أن ماده هذا الثوب في زمان لم تكن موجوده يقيناً، ضروره انها ليست أزليه، وكذا اتصافها بكونها من اجزاء ما لا يؤكل، لوضوح انه امر حادث مسبق بالعدم، ثم وجدت مادته، و بعد وجودها لا محاله نشك في اتصافها بالوصف المزبور و ان هذا الاتصاف تحقق في الخارج أم لا، فعندئذ لا مانع من استصحاب عدم اتصافها به، و بذلك نحرز ان ماده هذا الثوب ليست من اجزاء ما لا يؤكل لحمه، فاذن لا مانع من الصلاه فيه، إذ المفروض جواز الصلاه في ثوب لم يكن من اجزاء ما لا- يؤكل و هذا ثوب لم يكن منها، اما كونه ثوباً فبالوجدان، و اما انه ليس من اجزاء ما لا- يؤكل فبالتعبد. فبضم الوجدان إلى الأصل يلتزم موضوع الأثر.

و على الجملة فهنا امران كلاهما مسبق بالعدم- أحدهما- ماده هذا الثوب و اجزائه الأصلية ثانيهما- اتصافها بكونها من اجزاء ما لا يؤكل.

اما الأمر الأول- فقد تحقق في الخارج و وجدت ماده هذا الثوب.

و اما الأمر الثاني- فهو مشكوك فيه فانا نشك في ان تلك الماده و الاجزاء هل وجدت متصفه بهذه الصفه أو لم توجد كذلك، فالذى نتيقن به هو وجود تلك الماده في الخارج، و اما اتصافها بهذه الصفه فهو مشكوك فيه، فلا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدمه، للشك في انتقاض هذا العدم إلى الوجود، فنستصحب بقاءه على حاله، و بذلك نحرز ان ماده هذا الثوب لم تؤخذ من اجزاء ما لا يؤكل، فلا مانع عندئذ من إيقاع الصلاه فيه. و تمام الكلام في محله.

و اما تقريب جريانه على النحو الثاني في هذه المسأله هو ان ماده هذا الثوب في زمان كانت موجوده، و لم تكن في ذلك الزمان جزءاً لما لا يؤكل و هو زمان

كونها نباتاً-مثلاً-ثم نعلم بانتقالها من الصورة النباتية و صيرورتها جزء للحيوان و لكن لا- نعلم انها صارت جزء للحيوان غير المأكول أم لا،و حيث انا نعلم بعدم كونها جزء له في حال كونها نباتاً،ثم بعد ذلك نشك في انها صارت جزء له أم لا،فعندئذ لا مانع من استصحاب عدم صيرورتها جزء له،و بذلك نحرز أن ماده هذا الثوب ليست من اجزاء ما لا يؤكل.

و دعوى ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم انتقالها من الصورة النباتية و صيرورتها جزء للحيوان المأكول-خاطئه جدا،و ذلك لأن هذا الاستصحاب غير جار في نفسه،ليعارض الاستصحاب المزبور،لعدم ترتب أثر شرعى عليه الا على القول بالأصل المثبت،فان الأثر الشرعى-و هو صحة الصلاه انما يترتب على عدم كونها جزء من غير المأكول،لا على كونها جزء من المأكول كما ان بطلانها انما يترتب على كونها جزء من غير المأكول لا على عدم كونها جزء من المأكول.و هذا واضح،فاذن لا وجه لهذه الدعوى أصلاً.

فالنتيجه هى انه بناء على ما حققناه فى تلك المسأله من جريان استصحاب العدم الأزلى فيها أو العدم النعتى بالتقريب المزبور،لا تصل النوبه إلى الأصل الحكمى من أصاله البراءه أو الاشتغال.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى انه قد مر ان محل الكلام فى المقام انما هو فيما إذا لم يكن هناك أصل موضوعى.

و يترتب على ضوئهما ان هذه المسأله-بناء على هذه النظرية-خارجة عن محل الكلام.

نعم لو بنينا فيها على عدم جريان هذا الاستصحاب أعنى استصحاب العدم الأزلى و العدم النعتى معاً،فتدخل المسأله فى محل الكلام،و لا بد عندئذ من الرجوع إلى الأصل الحكمى من أصاله البراءه أو الاحتياط.و من الواضح انه يختلف باختلاف الصور المتقدمه،بيان ذلك:

اما على الصورة الأولى،فبما ان المطلوب هو صرف ترك لبس النجس و الميته و ما لا- يؤكل و نحو ذلك في الصلاه،و المفروض حصوله بترك فرد ما من هذه الطبائع في الخارج آنا ما حال الصلاه،فعندئذ ان تمكن المكلف من ترك هذه الطبائع انا ما فيها فلا مانع بعد ذلك من إيجاد افرادها المتيقنه فيها فضلا عن الافراد المشكوك فيها،و ان لم يتمكن من تركها آنا ما فيها فلا محاله تبطل صلاته لما مر من ان المانع على هذه الصورة انما هو وجود هذه الطبائع في تمام آنات الاشتغال بها أى بالصلاه،و عليه فإذا صلى في هذا الثوب المشكوك فيه بان لبسه في تمام آنات الاشتغال بها كما هو مفروض الكلام فحينئذ ان كان هذا الثوب نجساً في الواقع فهو مانع عنها لا- محاله،و ان لم يكن نجساً فلا- يكون مانعاً و حيث انا لا- نعلم انه نجس أو ليس بنجس،فطبعاً نشك في مانعيته،و لا مانع عندئذ من الرجوع إلى البراءه عنها الشرعيه و العقليه،بناء على ما هو الصحيح من جريان البراءه في مسأله دوران الواجب بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و اما على الصورة الثانيه(و هي ما كان ترك كل فرد من افراد هذه الطبائع مطلوباً في الصلاه على نحو الاستقلال فالمقام داخل في كبرى مسأله الأقل و الأ- كثر الارتباطيين،و ذلك لأن مرد الشك فيها عندئذ إلى الشك في انطباق الواجب و هو الصلاه المقيده بعدم إيقاعها فيما لا يؤكل و الميته و النجس و ما شابه ذلك على الصلاه المأتى بها في هذا الثوب في الخارج،و عدم انطباقه الا- على خصوص المقيده بعدم وقوعها في هذا الثوب المشتبه.فعلى الأول يكون الواجب هو الأقل -و هو المطلق من حيث تقيده بعدم وقوعه في هذا الثوب و عدم تقيده به.

و على الثانى يكون هو الأكثر-و هو المقيد بعدم وقوعه في هذا الثوب المشكوك فيه.

و بما انا لا نعلم ان الواجب في المقام هو الأقل أو الأكثر فيدخل في تلك

المسأله، و يبتنى القول بالرجوع إلى البراءه أو الاحتياط فيه على القول بالرجوع إلى البراءه أو الاحتياط فيها و حيث قد انا اخترنا فى تلك المسأله جريان أصاله البراءه عن وجوب الأكثر الشرعيه و العقليه، فنقول بها فى المقام أيضاً.

و قد تقدم ملخصاً ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) من التفصيل بين البراءه الشرعيه و العقليه لا يرجع إلى معنى صحيح.

و يترتب على ما ذكرناه انه لا مانع من الصلاه فى هذا الثوب المشتبه المردد بين كونه من المأكول أو غيره. و من هنا يظهر الحال فى الصوره الثالثه أيضاً، لأن مرجع الشك فيها أيضاً عندئذ إلى الشك فى انطباق الواجب- و هو الصلاه فى مفروض الكلام- على هذا الفرد المأتى به فى الخارج- و هو الصلاه فى هذا الثوب المشتبه- و عدم انطباقه عليه. فعلى الأول يكون الواجب هو الأقل يعنى الطبيعى اللا- بشرط. و على الثانى يكون هو الأ- كثر يعنى الطبيعى بشرط شىء، و حيث انا لا نعلم ان الواجب هو الأقل أو الأكثر، فيدخل فى كبرى تلك المسأله. و قد عرفت ان المختار فيها على وجهه نظرنا هو جريان أصاله البراءه عن التقييد، لأنه كلفه زائده، و لم يقد برهان عليها، فعندئذ لا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عنه العقليه و الشرعيه. و كذا الحال فيما نحن فيه.

و قد تحصل من ذلك انه لا فرق بين الصوره الثانيه و الصوره الثالثه من هذه الناحيه أصلاً، فان المقام على كلتا الصورتين داخل فى كبرى تلك المسأله و يكون من صغرياتهما.

نعم فرق بينهما من ناحيه أخرى و هى ان الصلاه بناء على الصوره الثانيه متقيده بترك كل فرد من افراد هذه الطبائع فى الخارج على نحو الاستقلال و بناء على الصوره الثالثه متقيده بمجموع تروك افراد هذه الطبائع فى الخارج بنحو الارتباط. و عليه فيكون ترك هذا الفرد المشتبه على تقدير كونه نجساً- مثلاً-

فى الواقع تركا لمانع مستقل على الصورة الثانيه. و جزء من التروك المطلوبه على الصورة الثالثه.

و من هنا يظهر انه لا ثمره بين هاتين الصورتين من هذه الناحيه أصلا.

و نتيجه ما ذكرناه هى انه مع قطع النظر عما ذكرناه من الأصل الموضوعى فى مسأله اللباس المشكوك فيه يرتكز جواز الصلاه فيه على القول بجريان البراءه فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، فان قلنا بالبراءه فيها- كما هو الصحيح- تجوز الصلاه فيه، سواء أ كانت مانعيه ما لا يؤكل لحمه انحلاليه أم غير انحلاليه و ان لم نقل بالبراءه فيها فلا تجوز الصلاه فيه كذلك أى سواء أ كانت مانعيته انحلاليه أم لم تكن.

و من ذلك يظهر فساد ما قد يتوهم ان جواز الصلاه فى اللباس المشكوك كونه مما لا- يؤكل يبتنى على ان تكون مانعيته انحلاليه، و اما إذا لم تكن انحلاليه فلا- تجوز الصلاه فيه، و وجه الظهور ما عرفت من ان مانعيته سواء أ كانت انحلاليه أم لم تكن، فعلى كلا- التقديرين تدخل هذه المسأله أعنى مسأله اللباس المشكوك فى كبرى تلك المسأله أى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، فلا- فرق بين الصورتين من هذه الناحيه أصلا. و عليه فيبتنى جريان البراءه أو الاحتياط فيها على جريان البراءه أو الاحتياط فى تلك المسأله، لا على الانحلاليه و عدمها فلا أثر لهما فى المقام أصلا.

نعم انما يكون أثر لهما أى للانحلال و عدمه فى التكاليف الاستقلاليه، لا فى التكاليف الضمنيه، كما فى المقام، فانه لا أثر لكون تروك هذه الطبيعه ملحوظه على نحو الانحلال فى مقام جعل الحكم أو على نحو العموم المجموعى، فانها على كلا الفرضين داخله فى كبرى تلك المسأله، كما مر. و هذا بخلاف التكاليف الاستقلاليه فانها على نحو تقدير كونها مجعوله على نحو الانحلال و الاستغراق بالإضافه

إلى افراد متعلقاتها، فلا- إشكال فى جريان أصاله البراءه فى موارد الشك فى كون شىء فرداً لها أولاً. و اما على تقدير كونها مجعوله على نحو الارتباط و العموم المجموعى بالإضافه إلى افراد متعلقاتها، فيقع جريان البراءه عن كون شىء جزء لها مورداً للكلام و الإشكال بين الأصحاب. و ان كان الصحيح أيضاً عدم الفرق بينهما بحسب النتيجة بناء على ما اخترناه فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين من جريان البراءه عن وجوب الأكثر الا ان هذا المقدار من الفرق- و هو كون جريان البراءه على التقدير الأول محل الوفاق بينهم، و على التقدير الثانى محل الخلاف- كاف فى المقام.

و من هنا يظهر الفرق بين التروك المتعلقه للأمر الاستقلالى و التروك المتعلقه للأمر الضمنى. فانها على التقدير الأول تفترق بين ما كانت مأخوذه فى متعلق الأمر على نحو الانحلال و العام الاستغراقى و ما كانت مأخوذه فيه على نحو الارتباط و العام المجموعى.

و يترتب على هذا الافتراق ان مورد الشك على الفرض الأول غير داخل فى كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، و لا يبتنى القول بالرجوع إلى البراءه فيه على القول بالرجوع إلى البراءه فى تلك المسأله، بل و لو قلنا بالاحتياط فيها، فمع ذلك نقول بالبراءه فيه، لفرض ان الشك فيه شك فى تكليف مستقل، و معه لا مانع من الرجوع إلى البراءه. و اما المشكوك فيه على الفرض الثانى فهو داخل فى كبرى تلك المسأله، و عليه فيبتنى جواز الرجوع إلى البراءه فيه و عدمه على القول بجواز الرجوع إلى البراءه، و عدمه فى تلك المسأله.

و اما على التقدير الثانى فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، فانها على كلا التقديرين داخله فى كبرى تلك المسأله و تكون من صغرياتهما.

نعم بحسب النتيجة بناء على ما ذكرناه- من انه لا- مانع من الرجوع إلى البراءه العقلية و الشرعية عن وجوب الأ- كثر فى تلك المسأله- لا فرق فى التروك

المأخوذه فى متعلق الوجوب على نحو الاستقلال، بين كونها مأخوذه على نحو العموم الاستغراقى أو العموم المجموعى، فان النتيجة واحده على كلا التقديرين و هى البراءه عن وجوب المشكوك فيه، و لا فرق بينهما من هذه الجبهه، و ان كان فرق بينهما من جهه أخرى كما تقدم.

و على الصوره الرابعه (و هى ما كان المطلوب عنواناً بسيطاً متحصلاً من التروك الخارجيه) فالمرجع فيه هو قاعده الاشتغال دون البراءه على عكس الصورتين المتقدمتين. و الوجه فى ذلك هو ان الصلاه مثلاً- فى هذه الصوره ليست متقيده بنفس تروك الطبائع المزبوره فى الخارج على الفرض، بل هى متقيده بعنوان وجودى بسيط متولد من هذه التروك فى الخارج، فتكون تلك التروك محصله للمطلوب و مقدمه لوجوده و تحققه فيه، و ليست بنفسها مطلوبه.

و على هذا فإذا شك فى ثوب انه من اجزاء ما لا- يؤكل أولاً- يرجع الشك فيه لا- محاله إلى الشك فى تحقق المطلوب و عدمه، فيكون امر المحصل عندئذ دائراً بين الأقل و الأ-كثر و من المعلوم ان البراءه لا- تجرى هنا عن الأكثر، لفرض انه لا أثر له شرعاً و الأثر الشرعى انما يترتب على ذلك العنوان البسيط المشكوك وجوده. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان ذمه المكلف قد اشتغلت بذلك العنوان يقيناً، و المفروض ان الاشتغال يقينى يقتضى الفراغ يقينى.

فالنتيجه على ضوء هذين الأمرين هى انه لا- بد من الإتيان بالأكثر، ليحصل القطع بحصول ذلك العنوان البسيط فى الخارج، و يقطع ببراءه ذمته عن التكليف المعلوم. و هذا بخلاف ما إذا اقتصر على إتيان خصوص الأقل فى الخارج، فانه لا يعلم عندئذ بحصول ذلك العنوان البسيط فيه، و لا يقطع ببراءه ذمته عنه.

و من هنا تظهر الثمره بين هذه الصوره و الصورتين المتقدمتين بناء على ما هو

الصحيح من جريان البراءة في مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين.

نعم لو بنينا في تلك المسأله على عدم جريان البراءة و ان المرجع فيها هو قاعده الاشتغال لا غيرها فلا تظهر الثمره وقتئذ بين هذه الصوره و هاتين الصورتين الا ان هذا الفرض خاطئ جدا و غير مطابق للواقع قطعاً، كما تقدم، فاذاً تظهر الثمره بينهما، كما تظهر الثمره بين هذه الصوره و الصوره الأولى، كما هو ظاهر هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

اما الكلام في مقام الإثبات و الدلاله فلا بد من ملاحظه أدله مانعيه هذه الأمور و ما شاكلها هل المستفاد منها مانعيته على النحو الأول أو الثاني أو الثالث أو الرابع؟.

أقول: ينبغي لنا أولاً- ذكر جملة من الروايات الواردة في باب العبادات و المعاملات بالمعنى الأعم ثم نبحت عن ان المستفاد من تلك الروايات ما هو؟ اما الروايات الواردة في باب العبادات فنكتفي بذكر خصوص الروايات الواردة في باب الصلاه فحسب و هي كثيره:

(منها) صحيحه محمد بن مسلم قال سألته عن الجلد الميت أ يلبس في الصلاه إذا دبغ قال عليه السلام «لا و لو دبغ سبعين مره».

(و منها) صحيحه ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام في الميتة قال عليه السلام «لا تصل في شيء منه و لا في شسع».

(و منها) موثقه سماعه قال سألته عن لحوم السباع و جلودها فقال عليه السلام «اما لحومها فمن الطير و الدواب فانا أكرهه و اما الجلود فاركبوا عليها و لا تلبسوا منها شيئاً تصلون فيه».

(و منها) موثقه ابن بكير قال سأل زراره أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاه في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم انه إملاء

رسول الله صلى الله عليه وآله ان الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلى في غيره مما أحل الله أكله، ثم قال يا زراره هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله فاحفظ ذلك يا زراره، فان كان مما يؤكل لحمه، فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائز، إذا علمت انه ذكي و قد ذكاه الذابح، و ان كان ذلك مما قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله، فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذابح أو لم يذكه.

(و منها) قوله عليه السلام في صحيحه ابن مسكان «يغسلها و يعيد صلاته».

(و منها) قوله عليه السلام في صحيحه محمد بن مسلم «إذا كنت قد رأيتَه و هو أكثر من مقدار الدرهم فضيعة غسله و صليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه».

و منها قوله عليه السلام في صحيحه علي بن جعفر «و ان اشتراه من نصراني فلا يصلى فيه حتى يغسله».

و منها صحيحه إسماعيل بن سعد الأحوص في حديث قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام هل يصلى الرجل في ثوب إبريسم فقال عليه السلام «لا».

و منها قوله عليه السلام في صحيحه محمد بن عبد الجبار «لا تحل الصلاة في حرير محض».

و منها قوله عليه السلام في موثقه بن عمار بن موسى «لا يلبس الرجل الذهب و لا يصلى فيه» و نحوها من الروايات الواردة في هذه الأبواب الدالة على ما نعيه هذه الأمور عن الصلاة، و ان الصلاة المأمور بها هي الحصة الخاصة منها و هي الحصة المتقيده بعدم إيقاعها فيها.

و اما الروايات الواردة في باب المعاملات فائضاً كثيره.

منها-صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال«ما كان من طعام سميت فيه كيلا فلا يصلح بيعه مجازفه».

و منها-توقعه عليه السلام في مكاتبه الصفار«لا يجوز بيع ما ليس يملك» و منها-قوله عليه السلام في صحيحه محمد بن مسلم«لا تشتريها إلا برضا أهلها» و منها-قوله عليه السلام في موثقه سماعه«لا يصلح إلا ان يشتري معه (العبد الآبق) شيئاً آخر» و غيرها من الروايات الداله على المنع عن بيع الخمر و البيع الربوي و البيع الغررى و بيع النقدين بدون التقابض فى المجلس و بيع المجهول و بيع آلات القمار و الغناء و بيع غير البالغ و ما شاكل ذلك مما يعتبر عدمه فى صحه معامله، سواء أ كان من أوصاف العوضين أم كان من أوصاف المتعاملين أم كان من غيرهما.

و الحرى بنا ان نقول فى هذا المقام هو ان هذه النواهى جميعاً نواهى إرشاديه فتكون إرشادا إلى مانعيه هذه الأمور عن صحه العبادات و المعاملات و مبرزه لاعتبار عدمها فيهما، و هذا معنى إرشاديه تلك النواهى، ضروره ان إرشاديتها ليست كإرشاديه الأوامر و النواهى الواردتين فى باب الإطاعه و المعصيه فانه لا أثر لهما ما عدا الإرشاد إلى ما استقل به العقل، و هذا بخلاف تلك النواهى فانها إرشاد إلى حكم مولوى و مبرزه له، و هو تقييد العباده أو معامله بعدم هذا الشىء أو ذاك، فيكون مرد ذلك إلى ان المطلوب هو حصه خاصه من العباده أو ان الممضاه من معامله هى الحصه المتقيده بعدم ما تعلق به النهى، و تسميه هذه النواهى بالنواهى الإرشاديه انما هى من جهه انها ليست بنواهى حقيقيه، و هى اعتبار حرمان المكلف عن متعلقاتها، باعتبار اشتمالها على مفسده ملزمه لينتزع منها الزجر عنها، و لتكون تلك النواهى عندئذ مصداقا له، لفرض انه لا مفسده فيها فلا شأن لها ما عدا كونها مبرزه لتقييد العباده أو معامله بعدم شىء و إرشاداً إلى مانعيته.

كما ان الأوامر الواردة فى هذه الأبواب سميت بأوامر إرشاديه من ناحيه انها ليست بأوامر حقيقيه، و انها إرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه، و لا يترتب عليها ما عدا ذلك. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى انه لا شبهه فى ظهور تلك النواهي فى الانحلال و ان مانعيه هذه الأمور تنحل بانحلال افرادها و مصاديقها فى الخارج، فيكون كل فرد منها مانعاً مستقلاً، بمعنى ان عدم كل منها مأخوذ فى عبادته أو معاملته على نحو الاستقلال. و الوجه فى ذلك هو انه لا إشكال فى ان مانعيه هذه الأمور على النحو الأول- بان يكون المطلوب صرف تركها فى الصلاه أو نحوها و لو أنا ما، ليكون لازمه هو كون المانع وجودها و تحققها فى تمام آتات الاشتغال بها، فلا أثر لوجودها فى بعض تلك الآتات دون بعضها الآخر- تحتاج إلى نصب قرينه تدل على إرادته مانعيتها على هذا الشكل و عنايه زائده، و الا لإطلاقات الأدله لا تتكفل لإرادته المانعيه على هذا النحو أصلاً، بل هى لا تخرج عن مجرد الفرض و كذا إرادته مانعيه هذه الأمور على النحو الثالث تحتاج إلى عنايه زائده ضروره ان الإطلاقات لا- تتكفل لبيان تقييد الواجب بمجموع تروك هذه الطبائع على نحو العموم المجموعى، ليكون لازم ذلك هو كون المانع صرف وجود هذه الطبائع فى الخارج، كيف فان مقتضى الإطلاق عدم الفرق فى المانعيه بين الوجود الأول و الثانى و الثالث.. و هكذا.

و كذا إرادته الصوره الرابعه، ضروره انها خلاف ظواهر الأدله، فان الظاهر منها هو كون تروك هذه الطبائع بنفسها قيدهاً، لا انها مقدمه لحصول القيد فى الخارج فان إرادته ذلك تحتاج إلى عنايه أخرى و بيان من المتكلم.

و من ناحيه ثالثه المفروض ان المولى فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على إرادته الصوره الأولى، و لا على إرادته الصوره الثالثه، و لا على إرادته الصوره

الرابعه،لما عرفت من ان إرادته كل واحده من هذه الصور تحتاج إلى قرينه و مؤونه زائده.

و من ناحيه رابعه انه لم يعقل ان يراد من هذه النواهي ترك هذه الطبائع فى ضمن فرد ما من افرادها العرضيه و الطويله حال الصلاه،ضروره انه حاصل قهراً،فلا يمكن إرادته،لأنها إرادته ما هو حاصل بالفعل،و هي مستحيله من الحكيم،فاذن تنتج مقدمات الحكمه الإطلاق.

و من ناحيه خامسه قد ذكرنا سابقاً انه لا- يترتب على مقدمات الحكمه ما عدا الإطلاق و عدم التقييد بخصوصيه من الخصوصيات،و اما كون الإطلاق بدلياً أو شمولياً أو غير ذلك،فهو خارج عن مقتضى المقدمات،ضروره ان كون المتكلم فى مقام البيان،ورود الحكم على المقسم،و عدم نصب قرينه على التقييد بصنف خاص دون آخر لا يقتضى الا إطلاق الحكم و عدم تقييده بحصه خاصه و اما اختلاف الإطلاق من حيث الشمول و البدل و التعيين و ما شاكل ذلك،فهو من جهه القرائن الخارجيه و خصوصيات المورد فانها تقتضى كون الإطلاق بدلياً فى مورد،و شمولياً فى مورد آخر،و مقتضيا التعيين فى مورد ثالث.

فالتنتيجه على ضوء هذه النواهي هي ان الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه فى المقام شمولي لا بدلي،و ذلك لقرينه خارجيه و خصوصيه المورد،و تلك القرينه الخارجيه هي فهم العرف،ضروره ان المرتكز فى أذهانهم من مثل هذه النواهي هو الانحلال و الشمول،و منشأ فهم العرف ذلك و كون هذا من مرتكزاتهم هو ما ذكرنا من ان إرادته بقيه الصور من تلك النواهي تحتاج إلى مؤونه أخرى خارجه عن عهدته الإطلاق.هذا من جهه.و من جهه أخرى ان إرادته ترك فرد ما من افرادها العرضيه أو الطويله غير ممكنه،كما عرفت.و من جهه ثالثه ان القرينه لم تنصب على إرادته حصه خاصه منها.

فالنتيجه على ضوءها هي كون الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في هذه الموارد شمولياً و ان كل فرد من افراد هذه الطبائع مانع مستقل، فلا- تكون مانعيه هذا مربوطه بمانعيه ذاك، و عدم كل واحد منها مأخوذ في العباده أو المعامله على نحو الاستقلال و الانحلال، و هذا هو المتفاهم العرفي من هذه الروايات ضروره انه لا فرق في نظر العرف بين الفرد الأول من النجس و الفرد الثاني و الثالث.. و هكذا في المانعيه. و كذا لا فرق بين الفرد الأول من الميتة و الفرد الثاني، و الفرد الأول مما لا يؤكل أو الحرير و الفرد الثاني.. و هكذا.

و قد تحصل من ذلك ان المستفاد عرفاً من إطلاق قوله عليه السلام «لا تصل في شيء منه و لا في شسع» و قوله عليه السلام «لا تحل الصلاه في حرير محض» و نحوهما هو الانحلال، و ان لبس كل فرد من افراد هذه الطبائع مانع عن الصلاه مستقلاً، و عدم الفرق بين الوجود الأول و الثاني من هذه الناحيه أصلاً، و هذا ظاهر.

و بكلمه أخرى ان حال هذه النواهي من هذه الجبهه حال النواهي الحقيقيه الاستقلاليه، فكما ان المتفاهم عرفاً من إطلاق تلك النواهي هو العموم و الشمول بالإضافة إلى الافراد العرضيه و الطويله ما لم تنصب قرينه على الخلاف، فكذلك المتفاهم عرفاً من إطلاق هذه النواهي هو العموم و الشمول.

و السر في ذلك واضح و هو ان الأحكام المجعوله على نحو القضايا الحقيقيه لا محاله تنحل بانحلال موضوعاتها في الخارج. و من الواضح انه لا- فرق في ذلك بين الأحكام التحريميه و الوجوبيه، فكما ان الأولى تنحل بانحلال موضوعها فيما إذا لم تنصب قرينه على خلافه، فكذلك الثانيه-مثلاً-وجوب الحج المجعول للمستطيع في قوله تعالى «و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» على نحو القضية الحقيقيه لا محاله ينحل بانحلال افراد المستطيع في الخارج،

فيثبت لكل منها حكم مستقل. وكذا وجوب الصلاه المجعول للمكلف البالغ العاقل القادر الداخلى عليه الوقت على نحو القضييه الحقيقيه، فانه لا محاله ينحل بانحلال افراده. وكذا وجوب الزكاه المجعول لمن بلغ ماله حد النصاب على نحو القضييه الحقيقيه، وهكذا، فلا فرق من هذه الناحيه بين الأحكام التحريميه والأحكام الوجوبيه أصلاً و إنما الفرق بينهما فى نقطه أخرى، وهى ان الأحكام التحريميه - كما تنحل بانحلال موضوعها فى الخارج فيما إذا كان لها موضوع، كذلك - تنحل بانحلال افراد متعلقها فيه، فالنهي عن سب المؤمن - مثلاً - كما ينحل بتعدد افراد المؤمن فى الخارج، كذلك ينحل بانحلال افراد السب، ويكون كل فرد منه محرماً.

نعم قد يكون انحلال النهى بانحلال متعلقه و تعدده من ناحيه تعدد موضوعه و انحلاله فى الخارج، لا فى نفسه، وذلك كشرب الخمر - مثلاً - أو شرب النجس أو ما شاكل ذلك، فانه يتعدد بتعدد افراد الخمر أو النجس خارجاً لا فى ذاته، ضروره ان فرداً واحداً منه غير قابل لأن يتعدد شربه، بل له شرب واحد نعم يتعدد باعتبار تعدد الحالات و الأزمنه، لا فى نفسه، و المكلف فى اعتبار الشارع محروم عن جميع افراد شربه فى الخارج من العرضيه و الطوليه.

و هذا بخلاف الأحكام الوجوبيه، فانها لا تنحل بانحلال افراد متعلقها فى الخارج أصلاً، الا فيما إذا قامت قرينه من الخارج على الانحلال.

فالنتيجه هى ان الأوامر تنحل بانحلال موضوعاتها فى الخارج فحسب، و لا - تنحل بانحلال متعلقاتها فيه. و هذا بخلاف النواهي، فانها تنحل بانحلال موضوعاتها و متعلقاتها معاً، و فيما نحن فيه حيث ان مانعيه لبس ما لا يؤكل و الميته و الحرير و الذهب و النجس و ما شاكل ذلك فى الصلاه جعلت لها على نحو القضييه الحقيقيه.

فمن الطبيعى هو انها تنحل بانحلال افراد هذه الطبائع فى الخارج، فيكون لبس كل

فرد منها مانعاً مستقلاً، ولا تكون مانعته مربوطه بمانعيه الآخر.. وهكذا، وهذا هو المتفاهم العرفي من كل قضيه حقيقه من دون شبهه و خلاف.

و كذا لا- شبهه في ظهور تلك النواهي في باب المعاملات بالمعنى الأعم في الانحلال، ضروره ان مانعيه الغرر-مثلا-تنحل بانحلال افراد البيع في الخارج و كذا الجهل بالعوضين أو بأحدهما و ما شاكل ذلك بعين الملاك المتقدم.

و قد يتخيل في المقام ان المفروض ان هذه النواهي ليست بنواهي حقيقه، بل هي نواهي بحسب الصوره و الشكل، و في الحقيقه أوامر، غايه الأمر ان المولى أبرز تلك الأوامر بصوره النهي. و قد تقدم انه لا- عبره بالمبرز (بالكسر) أصلاً، و العبره انما هي بالمبرز (بالفتح). هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد سبق ان نتيجة الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في طرف الأوامر هي العموم البدلي و صرف الوجود، لا العموم الشمولي و مطلق الوجود.

فالنتيجه على ضوءهما هي انه لا- بد ان يكون المطلوب في أمثال هذه الموارد هو تقييد العباده أو المعامله بصرف ترك هذه الأمور في الخارج، و هو يتحقق بتركها آناً ما، فاذن المتعين في هذه الموارد و ما شاكلها هو إرادته الصوره الأولى من الصور المتقدمه لا غيرها، و هي ما كان المطلوب تقييد الواجب بصرف ترك تلك الأمور خارجاً.

و على الجملة فقد مر ان مقتضى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في طرف الأمر هو العموم البدلي و صرف الوجود بمقتضى الفهم العرفي. و من المعلوم انه لا- فرق في ذلك بين ان يكون الأمر متعلقاً بالفعل أو بالترك، فاذن مقتضى الإطلاق في أمثال تلك الموارد أيضاً ذلك.

و لكن هذا الخيال خاطئ جداً و غير مطابق للواقع قطعاً. و الوجه في ذلك ما تقدم من ان نتيجة مقدمات الحكمة ليست الا ثبوت الإطلاق و اما كونه

شمولياً أو بدلاً فلا تدل مقدمات الحكمه على شىء من ذلك، فاذن إثبات كون الإطلاق فى المقام على النحو الأول أو الثانى يحتاج إلى قرينه خارجيه تدل عليه هذا من جانب. و من جانب آخر قد مر ان القرينه الخارجيه قد دلت على ان الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه فى موارد الأمر المتعلق بالفعل و الوجود بدلى و فى موارد النهى شمولى. و من جانب ثالث ان الأمر إذا تعلق بترك طبيعه فى الخارج، فلا محاله لا يخلو بحسب مقام الثبوت و الواقع من ان المولى اما ان يريد ترك جميع افرادها فى الخارج من العرضيه و الطويله سواء أ كانت على نحو العموم المجموعى أو الاستغراقى، أو ان يريد ترك فرد ما منها، أو ان يريد ترك حصه خاصه منها دون أخرى، أو ان يريد صرف تركها، و لا خامس فى البين.

و من جانب رابع انه لا شبهه فى انه لا يمكن ان يراد من ذلك الفرض الثانى و هو ترك فرد ما منها، لأنه حاصل، و طلبه تحصيل للحاصل، فلا- يمكن ان يصدر من الحكيم، و كذا لا- يمكن ان يراد منه الفرض الثالث و هو ترك حصه خاصه منها، لأن إرادته، تحتاج إلى قرينه تدل عليها، و المفروض انه لا- قرينه هنا، فاذن يدور الأمر بين ان يراد منه الفرض الأول، و هو ان يكون المطلوب ترك جميع افرادها العرضيه و الطويله، و ان يراد منه الفرض الرابع و هو ان يكون المطلوب صرف تركها المتحقق بتركها آنا ما.

و من الواضح جداً ان إرادته الفرض الرابع خلاف المتفاهم العرفى المرتكز فى أذهانهم، ضروره ان المتفاهم العرفى من مثل قوله عليه السلام «لا تصل فى شىء منه و لا فى شىء» هو تركه فى جميع آنات الاشتغال بها، و لا يختلج فى بالهم ان ان يكون المراد منه تركه حال الاشتغال بالصلاه آنا ما، و لا يلزم تركها فى تمام آنات الاشتغال بها. و من المعلوم ان إرادته مثل هذا المعنى البعيد عن أذهان العرف تحتاج إلى نصب قرينه تدل عليه، و الا فلا يمكن إرادته من الإطلاق

فالتتيجه على ضوء هذه الجوانب الأربعة هي ان نتيجته مقدمات الحكمه -و هي الإطلاق-يختلف مقتضاها باختلاف موارد الأمر،ففي موارد تعلقه بالفعل كان مقتضاها الإطلاق البدلي-و صرف الوجود من جهة القرينه الخارجيه-و هي فهم العرف من إطلاقه ذلك بعد ضميمه عدم إمكان إرادته إيجاد طبيعه بجميع افرادها العرضيه و الطويله فى الخارج-و فى موارد تعلقه بالترك كان مقتضاها الإطلاق الشمولى و مطلق الترك من جهة الفهم العرفى و القرينه الخارجيه.

و على الجملة فقد عرفت ان نتيجته مقدمات الحكمه هي ثبوت الإطلاق فحسب و ان مراد المولى مطلق من ناحيه تبعيه مقام الإثبات لمقام الثبوت،و لكن المتفاهم العرفى من هذا الإطلاق فى موارد تعلق الأمر بالفعل هو الإطلاق البدلى و صرف الوجود،لأجل خصوصيه فيه،و المتفاهم العرفى من الإطلاق فى موارد تعلقه بالترك هو الإطلاق الشمولى و عموم الترك كذلك أى من جهة خصوصيه فيه،و لأجل ذلك تفترق موارد تعلق الأمر بالفعل عن موارد تعلقه بالترك.

ثم انه لا- فرق فى الأوامر المتعلقة بالفعل بين ان تكون أوامر استقلاليه كالأمر بالصلاه و الصوم و ما شاكلهما،و ان تكون أوامر ضمنيه كالأوامر المتعلقة باجزاء العبادات و المعاملات و شرائطهما مثل الأمر بالركوع و السجود و التكبيره و استقبال القبلة و القيام و الطهاره و ما شاكلها.فكما ان المتفاهم العرفى من الإطلاق فى موارد الأوامر الاستقلاليه هو الإطلاق البدلى و صرف الوجود،فكذلك المتفاهم العرفى منه فى موارد الأوامر الضمنيه هو ذلك،ضروره ان المتفاهم العرفى من إطلاق قوله عليه السلام (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه)هو كون المطلوب صرف وجود الغسل و تحققه فى الخارج و اعتبار خصوصيه أخرى يحتاج إلى دليل خاص كاعتبار التعداد و المسح بالتراب و نحو ذلك،فان كل هذا

خارج عن الإطلاق، فلا يستفاد منه، فان قام دليل من الخارج على اعتباره بالخصوص نأخذ به، وإلا فلا نقول به، وكذا الحال في مثل الأمر بالركوع والسجود ونحوهما، فان المتفاهم منه عرفاً هو كون المطلوب صرف الوجود لا- مطلق الوجود وهذا واضح، كما انه لا فرق في الأوامر المتعلقة بالترك بين ان تكون استقلاليه أو ضمنيه من هذه الناحيه أصلاً.

و قد تحصل من ذلك أمور.

الأول- ان كون الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه في مورد بدلاً و في مورد آخر شمولياً ليس ما تقتضيه نفس المقدمات، فان ما تقتضيه المقدمات هو ثبوت الإطلاق في مقام الإثبات الكاشف عن الإطلاق في مقام الثبوت، و اما كونه بدلاً أو شمولياً فخارج عما تقتضيه المقدمات بالكلية، بل هو تابع لخصوصيات الموارد، و يختلف باختلافها.

الثاني- ان مقتضى الإطلاق في طرف الأمر ليس هو الإطلاق البدلي مطلقاً و في تمام موارد، بل هو يختلف باختلاف تلك الموارد، ففي موارد تعلقه بالفعل كان مقتضاه بدلياً الا- إذا قامت قرينه من الخارج على خلافه، و في موارد تعلقه بالترك كان شمولياً.

الثالث- انه لا فرق في ذلك بين ان يكون الأمر المتعلق بالترك امراً ضمنياً، و ان يكون امراً استقلالياً، فكما ان مقتضى الإطلاق في الأول من جهة الفهم العرفي هو العموم و الشمول، فكذلك مقتضى الإطلاق في الثاني، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، كما انه لا- فرق في الأمر المتعلق بالفعل بين ان يكون امراً استقلالياً كالأمر بالصلاه و الصوم و ما شابه ذلك، و ان يكون امراً ضمنياً كالأوامر المتعلقة بالعبادات و المعاملات بالمعنى الأعم، فكما ان المتفاهم عرفاً من الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه في الأول هو العموم البدلي و صرف الوجود

فكذلك المتفاهم عرفا من الإطلاق الثابت بها فى الثانى،فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أبداً.

الرابع-ان نتيجة الإطلاق عرفا فى هذه الموارد-أعنى موارد النهى عن العبادات و المعاملات-هو العموم الانحلالي دون العموم المجموعى،لأن إرادته تحتاج إلى مؤونه زائده فلا يتكفل الإطلاق لبيانه..

فالنتيجه قد أصبحت لحد الآن ان مقتضى إطلاق هذه النواهي هو تقييد العبادات-كالصلاه مثلا-و المعاملات بترك كل فرد من افراد هذه الطبائع فى الخارج من العرضيه و الطوليه.

و على ضوء هذا البيان قد اتضح انه لا شبهه فى وجوب التقليل فى افراد هذه الموانع و الاقتصار على مقدار الضروره.

نعم لو كان المستفاد من تلك الأدله هو الصوره الثالثه أو الرابعه لم يجب التقليل و الاقتصار على قدر الضروره،كما مر.و لكن عرفت ان المستفاد منها عرفا هو الصوره الثانيه مطلقاً أى فى العبادات و المعاملات من دون فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً،بل الحال فى المعاملات أوضح،ضروره انه لا يحتمل ان يكون الجهل-مثلا-بأحد العوضين أو بهما معاً مانعاً عن صحه معامله فى مورد واحد..و هكذا.

و من هنا يظهر ان ما أفاده السيد العلامه الطباطبائى(قده)فى العروه من وجوب التقليل بالمقدار الممكن و الاقتصار على ما تقتضيه الضروره هو الصحيح و لا- مناص عنه،الا- ان ما أفاده(قده)-من لزوم التقليل حكماً فضلاً عن التقليل موضوعاً-لا يتم صغرى و كبرى،كما تقدم بشكل واضح فلا نعيد.

نعم لو قلنا بالتراحم فى أمثال هذه الموارد دون التعارض من ناحيه،و سلمنا اتصاف النجاسه من هذه الجهه بالشده و الضعف من ناحيه أخرى،فعندئذ لو دار

الأمر بين إزاله الفرد الشديد و إزاله الفرد الضعيف، لكان اللازم هو تقديم إزاله الفرد الشديد على إزاله الفرد الضعيف. لأن إزالته أهم من إزالته، ولا أقل من احتمال كونها أهم منها، وهذا يكفي للتقديم في مقام المزاحمه.

و هذا بخلاف ما إذا قلنا بكون هذه الموارد داخله في كبرى باب التعارض فانه عندئذ لا وجه لتقديم إزاله الفرد الشديد على إزاله الفرد الضعيف في مقام المعارضه أصلاً، وذلك لفرض انه لا- فرق بينهما في أصل المانعيه بالنظر إلى الأدله و لا تكون شدته زياده فيها. و عليه ففي مثل هذا الفرض نعلم إجمالاً بجعل الشارع أحدهما مانعاً، فاذن لا بد من الرجوع إلى قواعد باب المعارضه، فان كان الدليل على أحدهما لفظياً، و الدليل على الآخر لياً يتقدم الأول على الثانى، لفرض ان المتيقن من الثانى هو غير هذا المورد، فلا يشمل مثله، و ان كان كلاهما لفظياً فان كان التعارض بينهما بالإطلاق يسقطان معاً، فلا بد عندئذ من الرجوع في هذا المورد إلى الأصل فيه، الا- إذا كان إطلاق أحدهما من الكتاب أو السنه، و إطلاق الآخر من غيرهما، فيتقدم الأول على الثانى، و ذلك لما استظهرناه من ان الروايات الداله على طرح الاخبار المخالفه للكتاب أو السنه تشمل المخالفه بالإطلاق أيضاً، فاذن لا- يكون هذا الإطلاق حجه في نفسه مع قطع النظر عن المعارضه في مقابل إطلاق الكتاب أو السنه. و ان كان التعارض بينهما بالعموم فعندئذ لا بد من الرجوع إلى قواعد و مرجحات باب المعارضه، و ان كان أحد الدليلين مطلقاً و الآخر عاماً فيتقدم العام على المطلق، لأنه يصلح ان يكون بياناً للأول دون العكس. و ان كان كلاهما لياً فلا بد وقتئذ من الرجوع إلى دليل آخر من أصل لفظى أو عملى لفرض ان المتيقن منهما غير هذا الفرض، فلا إجماع فيه لا على مانعيه هذا و لا على مانعيه ذاك، كما هو ظاهر.

نتائج ما ذكرناه لحد الآن عده نقاط:

الأولى- أن النهى عن فعل غالباً ينشأ عن قيام مفسده ملزمه فيه، ولا ينشأ عن مصلحه إلزاميه فى تركه و الا لكان تركه واجباً لا فعله محرماً و هذا خلف و الأمر به ينشأ غالباً عن قيام مصلحه ملزمه فى فعله، لا عن قيام مفسده كذلك فى تركه، و الا لكان تركه محرماً لا فعله واجباً.

الثانيه- ان الأمر- كما يتعلق بالفعل باعتبار وجود مصلحه إلزاميه فيه فيكون ذلك الفعل واجباً. سواء أ كان وجوبه ضمناً أم استقلالياً- قد يتعلق بالترك كذلك أى باعتبار وجود مصلحه ملزمه فيه، فيكون ذلك الترك واجباً سواء أ كان وجوبه استقلالياً أم ضمناً.

الثالثه- ان النواهي الوارده فى أبواب العبادات جميعاً نواهي إرشاديه فتكون إرشادا إلى مانعيه أشياء، كالتقهقهه و الحدث و التكلم و لبس ما لا- يؤكل و النجس و الميته و الحرير و الذهب و ما شاكل ذلك، و ليست تلك النواهي بنواهي حقيقيه ناشئه عن قيام مفسده ملزمه فيها، ضروره انه لا مفسده فيها أبداً، بل مصلحه ملزمه فى تقيد الصلاه بعدم هذه الأمور.

و لعل النكته فى التعبير عن هذا التقييد بالنهى فى مقام الإثبات، لا بالأمر انما هى اعتبار للشارع كون المكلف محروما عن هذه الأمور حال الصلاه و لأجل ذلك أبرزه بالنهى الدال على ذلك. و لكن بما ان هذا الاعتبار لم ينشأ عن قيام مفسده ملزمه فيها، بل هو ناشئ عن قيام مصلحه ملزمه فى هذا التقييد و من ثم يكون مرده إلى اعتبار حصه خاصه من الصلاه، و هى الحصه المقيده بعدم هذه الأمور فى ذمه المكلف، فلأجل ذلك يكون هذا نهياً بحسب الصوره و للشكل، لا بحسب الواقع و الحقيقه.

و مما يدل على كون هذه النواهي إرشاديه لا حقيقيه وجود هذه النواهي فى المعاملات بالمعنى الأعم، و لا شبهه فى كون تلك النواهي هناك نواهي إرشاديه

إلى مانعيه ما تعلق به النهى كالغرر و نحوه، وليست هي بنواهي حقيقيه، ضروره ان بيع الغرر و ما شاكل ذلك ليس من المحرمات فى الشريعه المقدسه، فالنهي عنه إرشاد إلى فساده.

نعم قد تكون المعامله محرمة بنفسها كالمعامله الربويه، و لكن من المعلوم ان حرمتها ليست من ناحيه هذا النهى، بل هي من جهه دليل آخر يدل عليها و لذا قلنا ان حرمتها لا تستلزم فسادها، ففسادها انما هو من ناحيه هذا النهى، لا من ناحيه النهى الدال على حرمتها. و نظير ذلك فى العبادات أيضاً موجود و هو لبس الحرير، فانه حرام على الرجال مطلقاً أى سواء أ كان فى حال الصلاه أم كان فى غيره، و مانع عن الصلاه أيضاً، و لكن من الواضح جداً ان حرمة الذاتيه غير مستفاده من النهى عن لبسه حال الصلاه، ضروره ان هذا النهى لا يكون الا إرشاداً إلى مانعيته عنها، و لا يدل على حرمة أصلاً، و حاله من هذه الناحيه حال النهى عن بقيه الموانع حال الصلاه، بل لا بد من استفادتها من دليل آخر أو من قرينه خارجيه، كما هو ظاهر.

و من ذلك يظهر حال الأوامر الوارده فى أبواب العبادات بشتى اشكالها، انها أوامر إرشاديه، فتكون إرشاداً إلى الجزئيه أو الشرطيه، كالأمر بالركوع و السجود و القيام و استقبال القبله و الطهور و ما شاكلها، فانها إرشاد إلى جزئيه الركوع و السجود للصلاه، و شرطيه القيام و الاستقبال و الطهور لها.

و مما يؤكد ذلك وجود هذه الأوامر فى أبواب المعاملات، فانه لا إشكال فى كون تلك الأوامر هناك إرشاديه، ضروره ان مثل قوله عليه السلام: (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل) أو نحوه لا يحتمل فيه غير الإرشاد إلى نجاسه الأبوال، و ان المطهر للثوب المتنجس بها هو الغسل.. و هكذا الحال فى بقيه الأوامر الوارده فيها.

الرابعه-ان التروك المأخوذه فى متعلق الأمر(مره)تكون مأخوذه على نحو الاستقلال-بأن تكون تلك التروك واجبه بوجوب استقلالى(و مره أخرى) تكون مأخوذه على نحو القيديه-بأن تكون واجبه بوجوب ضمنى-فالقسم الأول وقوعه فى الشريعه فى غايه القله،و اما القسم الثانى فهو فى غايه الكثره فى باب العبادات و المعاملات،كما ان الوجودات المأخوذه فى متعلق الأمر(مره)تكون على نحو الاستقلال،(و أخرى)على نحو القيديه و الجزئيه،و الأول كالصلاه و الصوم و ما شاكلها،و الثانى كالركوع و السجود و القيام و الطهور و نحوها،و كلا هذين القسمين كثير فى الشريعه فى باب العبادات و المعاملات،كما هو واضح.

الخامسه-ان هذا التروك مأمور به سواء أ كان مبرزه فى الخارج صيغه الأمر أم صيغه النهى،لما عرفت من انه لا-شأن للمبرز(بالكسر)أصلا،و انما العبره بالمبرز(بالفتح).

السادسه-ان التروك المأخوذه فى متعلق الأمر بكلا قسميهما من الاستقلالى و الضمنى تتصور فى مقام الثبوت و الواقع على صور أربع.و قد تقدم ان الثمره تظهر بين هذه الصور فى موردين:أحدهما فى مورد الاضطرار و الإكراه.الثانى فى مورد الشك كما سبق.

السابعه-ان وجوب التقليل فى افراد المانع بالمقدار الممكن و الاقتصار على قدر الضروره يرتكز على القول بالانحلال فى المسأله دون بقيه الأقوال،كما انه على هذا القول انما يجب التقليل فيها بحسب الكم دون الكيف على تقدير تسليم اختلافها فيه،كما تقدم.

الثامنه-ان الرجوع إلى أصله البراءه أو الاشتغال-فى موارد التروك المتعلقه للأمر الضمنى عند الشك-يبتنى على ان لا يكون هناك أصل موضوعى-مثلا جريان أصله البراءه أو الاشتغال فى مسأله اللباس المشكوك كونه مما لا يؤكل أو

الحرير أو الذهب بيتنى على عدم جريان استصحاب العدم الأزلى أو العدم النعتى بالتقريب المتقدم، و الا فلا موضوع له.

التاسعه-ان جواز الصلاه فى اللباس المشكوك فيه مع قطع النظر عن جريان استصحاب العدم الأزلى أو النعتى يرتكز على القول بجريان أصاله البراهه فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، لا على انحلال المانعيه أو عدم انحلالها.

العاشره-ان المستفاد من الأدله فى مقام الإثبات فى باب العبادات و المعاملات هو الصوره الثانيه و هى انحلال مانع هذه الطوائع بانحلال افرادها فى الخارج و ان تلك الأدله إرشاد إلى مانع كل فرد من افرادها العرضيه و الطويله، فان إرادته بقيه الصور منها تحتاج إلى بيان زائد من المتكلم و قرينه أخرى، و فى فرض عدمها كانت إرادته هذه الصوره متعينه.

(الجهه الثالثه)-قد تقدم سابقاً ان الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه فى طرف النهى كما انه يستدعى بمقتضى الفهم العرفى العموم بالإضافة إلى الافراد العرضيه كذلك يستدعى العموم بالإضافة إلى الافراد الطويله، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، ضروره ان إطلاق النهى فى مقام الإثبات و عدم تقييد المنهى عنه بحصه خاصه دون أخرى و بزمان معين دون آخر، كما انه كاشف عن الإطلاق و العموم فى مقام الثبوت و الواقع بالإضافة إلى الافراد العرضيه، كذلك هو كاشف عنه فيه بالإضافة إلى الافراد الطويله، لتبعيه مقام الإثبات للثبوت. إلا ان العموم فى متعلق الأمر يكون بدلاً كما عرفت. و قد يكون مجموعياً، كما انه فى طرف الحكم الوضعى يكون مجموعياً من جهه، و مثال الأول قوله تعالى «أوفوا بالعقود» و مثال الثانى قوله تعالى «أحل الله البيع» و تجاره عن تراض» و نحوهما مما دل على حكم وضعى كالطهاره و النجاسه و الملكيه و غيرها فان المستفاد عرفاً من إطلاق الآيه الأولى و ان كان هو العموم الاستغراقى

بالإضافة إلى الافراد العرضيه و الطويله من العقد، ضروره انه يثبت لكل فرد من افراد العقد وجوب الوفاء على نحو الاستقلال، فلا يكون وجوب الوفاء بهذا الفرد من العقد مربوطاً بفرد آخر.. و هكذا، وهذا واضح. و لكن المستفاد منه عرفاً بالإضافة إلى الوفاء المذى تعلق به الأمر هو العموم المجموعى، لا- الاستغراقى لوضوح ان الوجوب الثابت للوفاء بكل فرد من افراد العقد فى جميع الآتات و الأزمنه وجوب واحد مستمر، و ليس الثابت فى كل آن و زمان وجوباً غير وجوب الوفاء الثابت له فى زمان آخر.

و كذا المستفاد عرفاً من إطلاق الآيه الثانيه و الثالثه و ان كان هو العموم الاستغراقى بالإضافة إلى الافراد العرضيه و الطويله من البيع و التجاره، الا ان الحليه الثابته لكل فرد من افراد البيع فى جميع الآتات و الأزمنه حليه واحده مستمره، و ليس الثابت له فى كل آن و زمان حليه غير الحليه الثابته له فى آن آخر و زمان ثان.. و هكذا، ضروره ان ثبوت الحليه له فى كل آن و زمان لغو محض و كذا الحال فى الطهاره و النجاسه و نحوهما فان الطهاره الثابته لشيء فى جميع الآتات و الأزمنه طهاره واحده مستمره و ليس الثابت له فى كل آن طهاره واحده و هكذا الأمر فى النجاسه و غيرها.

و هذا بخلاف الإطلاق فى طرف النهى فان المتفاهم العرفى منه كما انه ثبوت الحرمة لكل فرد من افراد المنهى عنه، كذلك ثبوت الحرمة له فى كل زمان من الأزمنه و آن من الآتات، كما تقدم بشكل واضح.

و لكن لشيخنا الأستاذ (قده) فى المقام كلام، و هو ان انحلال النهى بالإضافة إلى الافراد العرضيه انما هو من جهه أخذ ترك الطبيعه حال تعلق الطلب به فانيا فى معنواته التى هى عباره عن ترك كل واحد من تلك الافراد الخارجيه.

و اما انحلاله بالإضافة إلى الافراد الطويله فهو انما يمكن بأحد وجهين:

الأول-ان يكون الزمان مأخوذاً في ناحيه المتعلق بان يكون شرب الخمر في كل زمان محكوما بالحرمة.

الثانى-ان يؤخذ الزمان في ناحيه الحكم بان يكون الحكم المتعلق بترك الطبيعه باقياً في الأزمنه اللاحقه،و بما انه لا دليل على أخذ الزمان في ناحيه المتعلق من جهه،ولا معنى لتحريم شىء يسقط بامثاله آنا ما من جهه أخرى،فلا محاله يكون دليل الحكمه مقتضيا لبقاء الحكم في الأزمنه اللاحقه.

نلخص ما أفاده(قده)في عده صور:

الأولى-ان انحلال النهى بالإضافه إلى الافراد العرضيه انما هو من ناحيه أخذ ترك الطبيعه فانياً في معنوناته حين تعلق الطلب به،و لازم ذلك هو ان متعلق الطلب فى الحقيقه هو ترك كل فرد من افراد هذه الطبيعه فى الخارج، فان الطلب المتعلق به لا محاله يسرى إلى جميع افراده و معنوناته،لفرض انه أخذ فانياً فى تلك المعنونات،و هذا معنى انحلال النهى بانحلال ترك افراد الطبيعه.

الثانيه-ان انحلال النهى بالإضافه إلى الافراد الطويله انما هو من جهه أحد الأمرين:اما أخذ الزمان فى ناحيه المتعلق،أو أخذه فى ناحيه الحكم.و لا ثالث،ضروره ان النهى لا يدل على الانحلال بالإضافه إلى تلك الافراد،و انما يدل عليه بالإضافه إلى الافراد العرضيه فحسب.

و السر فى ذلك هو ان الملحوظ حال تعلق الطلب بترك الطبيعه هو فناؤه فى ترك كل فرد من افرادها فحسب،لا فناؤه فى ترك كل فرد منها فى كل آن من الآتات و زمان من الأزمنه،و لأجل ذلك يدل على الانحلال من الناحيه الأولى دون الثانيه.

الثالثه-ان أخذ الزمان فى ناحيه المتعلق يحتاج إلى دليل،و حيث انه لا دليل عليه فى المقام،فدليل الحكمه يعين أخذه فى ناحيته فيدل على استمراره

و بقائه فى الآنات اللاحقه و الأزمنه المتأخره.

و لنأخذ بالمناقشه فى جمیع هذه الصور:

اما الصوره الأولى فیردها ما تقدم منا بشكل واضح، و ملخصه: اما أولاً فلأن أصل هذه النظریه فاسده، لما سبق من ان النهی لیس عباره عن طلب ترك الطبیعه، و لا عباره عن الزجر عنها، بل هو عباره عن اعتبار المولى حرمان المكلف عن الطبیعه و إبراز ذلك الاعتبار فى الخارج بمبرز ما من قول أو فعل. و اما ثانياً فلما عرفت من ان انحلال النهی بالإضافه إلى الافراد العرضیه و الطولیه على جمیع المذاهب و الآراء انما هو مقتضى الإطلاق الثابت بمقدمات الحکمه، فان المتفاهم منه عرفاً ذلك بالإضافه إلى کلتیهما، فلا فرق بینهما من هذه الناحیه أصلاً.

و اما الصوره الثانیه فیرد علیها ما عرفت من ان استفاده العموم بالإضافه إلى الافراد الطولیه أيضاً بالإطلاق، فان إطلاق المتعلق و عدم تقييده بحصه خاصه كما یقتضى العموم بالإضافه إلى الافراد العرضیه، كذلك إطلاقه و عدم تقييده بزمان معین یقتضى العموم بالإضافه إلى الافراد الطولیه، فما أفاده (قده) من ان انحلال النهی بالإضافه إلى الافراد الطولیه یتوقف على أحد امرین: اما أخذ الزمان فى ناحیه المتعلق، أو أخذه فى ناحیه الحکم لا یمکن المساعده علیه بوجه لما مر من انه لا یتوقف على شیء منها، بل هو یتوقف على ثبوت الإطلاق فإذا كان المولى فى مقام البیان و لم ینصب قرینه على التقييد بزمان خاص دون آخر لا محاله كان مقتضى الإطلاق هو ثبوت الحکم لكل فرد من افراد الطبیعه فى كل آن و زمان.

أضف إلى ذلك انه لا معنى لأخذ الزمان فى ناحیه المتعلق أو الحکم فى أمثال هذه الموارد، فان الزمان كالمكان بنفسه ظرف، فلا یحتاج كونه كذلك إلى لحاظ زائد. و علیه فإذا لم یقید المولى الحکم بزمان خاص، فطبعاً یمکن الحکم

ثابتاً في تمام الأزمنة والآت.

و من الواضح جدا ان هذا لا يحتاج إلى لحاظ الزمان في ناحيه المتعلق أو الحكم و أخذه فيه، كما هو ظاهر، غايه الأمر قد يكون المتفاهم العرفي من ذلك هو استمرار الحكم على نحو العموم المجموعى، و قد يكون المتفاهم منه هو استمراره على نحو العموم الاستغراقى، كما هو الحال في أمثال هذه الموارد.

و اما صورته الثالثه فعلى تقدير تسليم انه لا بد من أخذ الزمان في ناحيه المتعلق أو الحكم، لأجل استفاده العموم بإضافه إلى الافراد الطويله، فيرد عليها ان دليل الحكمه يعين أخذه في ناحيه المتعلق دون ناحيه الحكم، و ذلك لأن إطلاق المتعلق و عدم تقييده بزمان مخصوص يقتضى ثبوت الحكم له في كل زمان على نحو العموم الاستغراقى، بان يثبت له في كل زمان حكم مغاير لثبوت حكم له في زمان ثان.. و هكذا، و هذا هو المتفاهم منه عرفا، ضروره ان المتفاهم العرفي من النهى عن شرب الخمر-مثلا- و سب المؤمن و هو ما شاكلهما هو انحلال النهى بانحلال افرادها بحسب الأزمنه، فيكون النهى الثابت لسب المؤمن في هذا الزمان مغايرا للنهى الثابت له في زمان آخر.. و هكذا.

نعم إطلاق المتعلق في بعض الموارد يعين أخذه في ناحيه الحكم كما في مثل قوله تعالى «أوفوا بالعقود» و ما شاكله كما عرفت.

فما أفاده(قده) من ان دليل الحكمه يعين أخذه في ناحيه الحكم لا يتم على إطلاقه، بل الغالب هو العكس.

هذا تمام الكلام في معنى النهى و نقطه الامتياز بينه و بين الأمر.

هاهنا جهات من البحث:

الأولى-ان عنوان النزاع فى هذه المسأله على ما حرره الأصحاب قديماً و حديثاً يوهم كون النزاع فيها كبروياً بمعنى ان موضوع المسأله اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و محمولها الجواز أو الامتناع،بمعنى ان القائلين بجواز الاجتماع يدعون انه لا مانع من اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد بدعوى انه لا مضاده بينهما،و معه لا مانع من اجتماعهما فيه،و القائلين بالامتناع يدعون استحاله اجتماعهما فيه،بدعوى وجود المضاده بينهما.و عليه فمرد النزاع فى المسأله إلى دعوى المضاده بين الأحكام الشرعيه بعضها مع بعض،و عدم المضاده.فعلى الأول لا مناص من القول بالامتناع.و على الثانى لا بد من القول بالجواز.

و التحقيق ان النزاع فى هذه المسأله لا يعقل ان يكون كبروياً،بداهه استحاله اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد مطلقاً حتى عند من يجوز التكليف بالمحال كالأشعرى و ذلك لأن اجتماعهما فى نفسه محال،لا انه من التكليف بالمحال ضروره استحاله كون شىء واحد محبوباً و مبغوضاً للمولى معاً على جميع المذاهب و الآراء فما ظنك بغيره.

و على الجملة فلا شبهه فى استحاله اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد،حتى عند القائل بجواز الاجتماع فى المسأله،فانه انما يقول به بملاك ان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون،و اما مع فرض وحدته فلا يقول بالجواز أصلاً،فاذن

لا نزاع فى الكبرى، و النزاع فى المسأله انما هو فى الصغرى.

و بيان ذلك هو ان الأمر إذا تعلق بطبيعته كالصلاه-مثلا- و النهى تعلق بطبيعته أخرى كالغضب-مثلا- و قد اتفق فى الخارج انطباق الطبيعتين على شىء واحد- و هو الصلاه فى الأرض المغصوبه- فعندئذ يقع الكلام فى ان النهى المتعلق بطبيعته الغضب، هل يسرى منها إلى ما تنطبق عليه طبيعته الصلاه المأمور بها فى الخارج أم لا. و من الواضح جدا ان سرايه النهى من متعلقه إلى متعلق الأمر ترتكز على نقطه واحده، و هى اتحاد المجمع و كونه موجوداً بوجود واحد كما ان عدم السرايه ترتكز على تعدد المجمع و كونه موجوداً بوجودين.

فالنتيجه هى ان مركز النزاع فى هذه المسأله و نقطه الخلاف فيها بين الاعلام و المحققين انما هى فى ان المجمع لمتعلقى الأمر و النهى، كالصلاه فى الأرض المغصوبه -مثلا- فى مورد التصادق و الاجتماع، هل هو موجود واحد حقيقه و بالذات و ان التركيب بينهما اتحادى، أو هو متعدد كذلك و ان التركيب بينهما انضمامى، فمرد القول بالامتناع فى المسأله إلى القول باتحاد المجمع لهما فى مورد التصادق و الاجتماع، إذ على هذا لا محاله يسرى النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به فى الخارج، فاذن يلزم انطباق المأمور به على المنهى عنه فعلا، و هذا محال. و مرد القول بالجواز فيها إلى القول بعدم اتحاد المجمع.

و عليه فلا يسرى النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه حكم أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر.

و قد تحصل من ذلك بوضوح ان النزاع فى مسألتنا هذه صغرى، و لا يعقل ان يكون كبرويا.

الثانيه- قد ظهر مما ذكرناه نقطه الامتياز بين هذه المسأله و المسأله الآتية، كمسأله النهى فى العبادات، و هى ان النزاع فى تلك المسأله كبرى فان

المبحوث عنه فيها انما هو ثبوت الملازمه بين النهى عن عباده و فسادها و عدم ثبوت هذه الملازمه، بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى، و هى تعلق النهى بالعباده و اما النزاع فى مسألتنا هذه فقد عرفت انه صغرى، لفرض ان المبحوث عنه فيها هو سرايه النهى من متعلقه إلى متعلق الأمر، و عدم سرايته.

و على ضوء هذا فالبحث فى هذه المسأله بحث عن إثبات الصغرى للمسأله الآتیه، فانها على القول بالامتناع و سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به، تكون من إحدى صغرياتهما و مصاديقها دون القول الآخر.

فالنتیجه ان النقطه الرئيسيه لامتیاز إحدى المسألتین عن الأخرى هى ان جهه البحث فى إحداهما صغرويه و فى الأخرى كبرويه.

و من هنا يظهر فساد ما أفاده المحقق صاحب الفصول (قده) من الفرق بين المسألتین، و حاصل ما أفاده هو ان هذه المسأله تمتاز عن المسأله الآتیه فى ان النزاع فى هذه المسأله فيما إذا تعلق الأمر و النهى بطبیعتین متغیرتین بحسب الحقیقه و الذات، و ان كانت النسبه بینهما العموم المطلق كما إذا امر المولى عبده بالحركه، و نهاء عن القرب فى مكان مخصوص، فان عنوان الحركه و عنوان القرب عنوانان متغیران بالذات، مع ان النسبه بینهما بحسب الخارج عموم مطلق ضروره ان العبره انما هى بتغیر ما تعلق به الأمر و ما تعلق به النهى، لا يكون النسبه بینهما عموما من وجه. و ان كان الغالب ان النسبه بين الطبیعتین المتغیرتین كذلك عموم من وجه، و قل ما يتفق ان تكون النسبه بینهما عموما مطلقاً.

و النزاع فى تلك المسأله فيما إذا كان متعلق الأمر و النهى متحدان بحسب الذات و الحقیقه، و مختلفان بمجرد الإطلاق و التقييد، بان تعلق الأمر بالطبیعه المطلقه كالصلاه -مثلا- و النهى تعلق بحصه خاصه منها، و هى الصلاه فى الدار المغصوبه.

و توضیح فساد هو ان مجرد اختلاف متعلقی الأمر و النهى فى هذه المسأله

و اتحادهما فى تلك المسأله، لا يكون ملاكاً لامتياز إحداهما عن الأخرى، ما لم تكن هناك جهه أخرى للامتياز، ضروره انه لا يفرق فى البحث عن تلك المسأله أعنى البحث عن ان تعلق النهى بعباده هل يستلزم فسادها أم لا- بين ان يكون النهى متعلقاً بعباده بعنوانها، كالنهي عن الصلاه فى الأرض المغصوبه أو نحوه و ان يكون متعلقاً بعنوان آخر منطبق عليها فى الخارج، كالنهي عن الغضب -مثلاً- إذا فرض انطباقه على الصلاه فيها خارجاً، فاذن لا محاله تكون الصلاه منهيّاً عنها و متعلقاً للنهي.

و من الواضح جدا ان مجرد تعلق النهى بها بعنوان آخر لا- يوجب عقد ذلك مسأله أخرى فى قبال تلك المسأله، بعد ما كان ملاك البحث فى تلك المسأله موجوداً فيه، و كان الغرض المترتب عليها مترتباً على ذلك أيضاً، و هو فساد العباده. و عليه فلا أثر لمجرد الاختلاف فى المتعلق، و عدم الاختلاف فيه، فان ميزان تعدد المسأله و وحدتها فى أمثال هذا العلم انما هو بتعدد الغرض وجهه البحث و وحدتهما، لا باختلاف الموضوع و المحمول و عدم اختلافهما، كما هو واضح.

و بكلمه أخرى ان صرف تعلق الأمر و النهى بطبيعتين مختلفتين على نحو العموم من وجه أو المطلق فى هذه المسأله، و على نحو الإطلاق و التقييد فى تلك المسأله لا يوجب الامتياز بينهما إذا فرض عدم اختلافهما من جهه البحث، ضروره انه إذا فرض ان جهه البحث فيهما ترجع إلى نقطه واحده، فلا معنى عندئذ لجعل هذه المسأله مسأله أخرى فى قبال تلك، كما هو ظاهر.

و قد تحصل من ذلك ان الضابط لامتياز هذه المسأله عن تلك، هو ما ذكرناه، من ان جهه البحث فى هذه المسأله غير جهه البحث فى تلك المسأله فاذن لا بد من عقدها مسأله أخرى فى قبالها، كما تقدم بصوره مفصله.

و قد يتخيل ان نقطه الفرق بين هاتين المسألتين هى ان البحث فى مسألتنا

هذه عقلية، فان الحاكم بالجواز أو الامتناع فيها انما هو العقل، بملاك تعدد المجمع في مورد التصادق و الاجتماع و وحدته فيه، و ليست للفظ آية صله في البحث عنها، و البحث في المسألة الآتية لفظية، بمعنى ان النهى المتعلق بعباده، هل يدل على فسادها أم لا. و لكن هذا الخيال خاطئ جدا و غير مطابق للواقع قطعاً. و الوجه في ذلك:

اما أولا- فلأن هذه المسألة تغاير تلك المسألة ذاتاً، فلا اشتراك لهما، لا في الموضوع و لا في المحمول و لا في الجبهه و لا في الغرض، و هذا معنى الامتياز الذاتى و معه لا- نحتاج إلى امتياز عرضى بينهما، و هو ان البحث فى إحداهما عقلى و فى الأخرى لفظى، فان الحاجه إلى مثل هذا الامتياز انما هو فى فرض الاشتراك بينهما ذاتاً، و اما إذا فرض انه لا اشتراك بينهما أصلاً فلا معنى لجعل هذا جبهه امتياز بينهما، كما هو واضح.

و اما ثانيا فلما سيحىء عن قريب إن شاء الله تعالى من ان البحث فى تلك المسألة أيضاً عقلى، و لا- صله له بعالم اللفظ أبداً، ضروره ان الجبهه المبحوث عنها فيها انما هى ثبوت الملازمه بين حرمة العباده و فسادها و عدم ثبوت هذه الملازمه.

و من الواضح جدا ان البحث عن تلك الجبهه لا- يختص بما إذا كانت الحرمة مدلولاً لدليل لفظى بل يعم الجميع، بداهه ان المبحوث عنه فى تلك المسألة و المهم فيها انما هو البحث عن ثبوت الملازمه و عدمه. و من المعلوم انه لا- يفرق فيه بين ان تكون الحرمة مستفاده من اللفظ أو من غيره، و ان كان عنوان البحث فيها على ما حرره الأصحاب قديماً و حديثاً يوهم اختصاص محل النزاع بما إذا كانت الحرمة مدلولاً لدليل لفظى الا ان هذا من جبهه الغلبه، حيث ان الحرمة غالباً مستفاده من اللفظ دون غيره، كما هو ظاهر.

الثالثة-قد تقدم ان متعلق الأوامر و النواهي هو الطبائع الكليه التي يمكن انطباقها على الافراد و المصاديق الخارجيه بشتى ألوانها و اشكالها.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان تلك الطبائع الكليه قد قيدت بقيودات كثيره وجوديه و عدميه،مثلا-الصلاه مقيده بقيودات وجوديه،كالطهور و القيام و استقبال القبلة و الاستقرار و ما شاكل ذلك،و قيودات عدميه،كترك لبس ما لا يؤكل و الحرير و الذهب و الميتة و النجس،و ترك الفهقهه و التكلم و نحو ذلك.و من ناحيه ثالثة ان تلك القيودات لا توجب الا تضيق دائره انطباقها على افرادها في الخارج و لا توجب خروجها عن الكليه.

و على الجملة فان للطبائع الكليه عرضا عريضا،و لكل حصه منها نحو سعه و كليه،و ان-التقييد مهما بلغ عدده-لا يوجب الا تضيق دائره الانطباق على ما في الخارج،الا إذا فرض بلوغ التقييد إلى حد يوجب انحصار المقيد في الخارج بفرد واحد،و لكنه مجرد فرض لعله غير واقع أصلا.

و من هنا-تكون التقييدات الواردة على الصلاه من نواحي عديده.١-من ناحيه الزمان حيث انها واجبه في زمان خاص لا مطلقاً.٢-من ناحيه المكان حيث انه يشترط في صحتها ان تقع في مكان مباح.٣-من ناحيه المصلي فلا تصح من كل شخص كالحائض و نحوها.٤-من ناحيه نفسها حيث انها مقيده بقيودات عديده كثيره وجوديه و عدميه-لا- توجب الا تضيق دائره انطباقها على ما في الخارج،و لا توجب خروجها عن الكليه و إمكان انطباقها على الافراد الكثيره في الخارج.و من ناحيه رابعه ان المراد من الواحد في محل الكلام هو مقابل المتعدد لا في مقابل الكلّي،بمعنى ان المجمع في مورد التصديق و الاجتماع واحد و ليس بمتعدد بان يكون مصداق المأمور به في الخارج غير مصداق المنهى عنه و إلا لخرج عن محل الكلام و لا إشكال عندئذ أصلا.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي ان المجمع في مورد الاجتماع و التصادق كلى قابل للانطباق على كثيرين و ليس واحداً شخصياً، ضروره ان الصلاه فى الأرض المغصوبه ليست واحده شخصاً بل هي واحده نوعاً و لها افراد عرضيه و طوليه تصدق عليها لما عرفت من ان التقييد لا يوجب إلا تضييق دائره الانطباق فتقييد الصلاه بكونها فى الدار المغصوبه لا يوجب خروجها عن الكليه و انما يوجب تضييق دائره انطباقها على خصوص الافراد الممكنه التحقق فيها من العرضيه و الطوليه فانها كما تصدق على الصلاه قائماً فيها تصدق على الصلاه قاعداً و على الصلاه مع فتح العينين و مع غمضهما و فى هذه الدار و تلك.. و هكذا و على الصلاه فى هذا الآن. و فى الآن الثانى و الثالث.. و هكذا.

و بكلمه أخرى ان الواحد قد يطلق و يراد منه ما لا يكون متعدداً، فيقال ان الصلاه فى الأرض المغصوبه واحده فلا تكون متعدده بمعنى انه ليس فى الدار شيئان أحدهما كان متعلق الأمر و الثانى متعلق النهى بل فيها شىء واحد- و هو الصلاه- يكون مجمعا لمتعلقيهما فالغرض من التقييد بكون المجمع لهما واحداً فى مقابل ذلك أى فى مقابل ما ينطبق المأمور به على شىء و المنهى عنه على شىء آخر لا فى مقابل الكلى كما ربما يتوهم.

و قد يطلق الواحد و يراد منه ما لا يكون كلياً فيقال هذا واحد ليس بكلى قابل للانطباق على كثيرين و النسبه بين الواحد بهذا المعنى و الواحد بالمعنى الأول هي عموم مطلق، فان الأول أعم من هذا لشموله الواحد بالشخص و الواحد بالنوع و الواحد بالجنس دون هذا، فانه خاص بالأول فحسب. و بعد ذلك نقول: ان المراد من الواحد فى محل الكلام هو الواحد بالمعنى الأول دون الثانى، بمعنى ان هذه الحصه من الصلاه- مثلاً- و هي الصلاه فى الأرض المغصوبه- مجمع لمتعلقى الأمر و النهى و مورد لتصادقهما، و ان كانت فى نفسها كلياً قابلاً للانطباق على الافراد

الكثيره فى الخارج العرضيه و الطويله، كما عرفت.

فالتتيجه ان هذه الحصه بما لها من الافراد مجمع لهما و محل للتصادق و الاجتماع فى مقابل ما اذا لم يكن كذلك، بان يكون مصداق المأمور به حصه، و مصداق المنهى عنه حصه أخرى مباينه للأولى بما لها من الافراد الدفعيه و التدريجيه.

و على ضوء هذا البيان يظهر خروج مثل السجده و القتل و الكذب و ما شاكلها من الطبائع الكليه التى يتعلق الأمر بحصه منها، و النهى بحصه أخرى منها عن محل الكلام فى المسأله، فان هذه الطبائع و ان كانت واحده بالنوع أو الجنس، إلا انها ليست مجمعاً لمتعلقى الأمر و النهى معاً، فان الأمر تعلق بحصه منها- و هى السجود لله تعالى- و النهى تعلق بحصه أخرى منها- و هى السجود لغيره تعالى.

و هاتان الحصتان متباينتان فلا تجتمعان فى مورد واحد، و لا تنطبق إحداهما على ما تنطبق عليه الأخرى، و ليس هنا شىء يكون مجمعاً لمتعلقى الأمر و النهى، و محلاً لاجتماعهما فيه ضروره ان طبيعى السجود بما هو ليس مجمعاً للأمر و النهى ليكون داخلاً فى محل البحث فى هذه المسأله، بل الأمر كما عرفت تعلق بحصه، و النهى تعلق بحصه مباينه لها، فلا تجتمعان فى مورد أصلاً.

و كذا الحال فى القتل، فان الأمر تعلق بحصه خاصه منه- و هى قتل الكافر أو غيره ممن وجب قتله- و النهى تعلق بحصه أخرى منه- و هى قتل المؤمن- و من الواضح انهما لا تتصادقان على شىء واحد، و لا تجتمعان فى محل فارد، فاذاً ليس هنا شىء واحد اجتمع فيه الأمر و النهى، بل الأمر تعلق بحصه يمكن انطباقها على افرادها الكثيره فى الخارج العرضيه و الطويله، و النهى تعلق بحصه أخرى كذلك. و كذا الحال فى الكذب و نحوه.

و نتيجته ما ذكرناه هى ان الغرض من تقييد المجمع بكونه واحداً انما هو التحرز عن مثل هذه الموارد التى لا يتوهم اجتماع الأمر و النهى فيها فى شىء واحد

لا التحرز عن مطلق الواحد النوعي أو الجنسي كما عرفت.

و قد تحصل من ذلك امران:

الأول-انه إذا كان مصداق المأمور به غير مصداق المنهى عنه في الخارج و مبايناً له،فهو خارج عن مفروض الكلام في المسأله،و لا كلام و لا إشكال فيه أبداً.

الثاني-ان محل الكلام فيها ما إذا كان مصداق المأمور به و المنهى عنه واحداً،و ذلك الواحد يكون مجمعاً لهما سواء أ كانت وحدته شخصيه أو صنيفيه أو نوعيه أو جنسيه،لما مر من ان المراد من الواحد في مقابل المتعدد-و هو ما إذا كان مصداق المأمور به غير مصداق المنهى عنه خارجاً-لا في مقابل الكلي و سواء أ كانت وحدته حقيقه أم انضماميه.

الجهه الثالثه(التي أهم الجهات في مسألتنا هذه)قد تقدم ان القول بالامتناع في المسأله يرتكز على سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به و على هذا فلا محاله تقع المعارضه بين دليلي الحكمين كالوجوب و الحرمة-مثلاً- لما عرفت من ان مرد هذا القول اما إلى القول باتحاد المجمع حقيقه أو القول بسرايه حكم أحد المتلازمين إلى الآخر.و على كلا التقديرين لا محاله يكون أحد الدليلين كاذباً في مورد الاجتماع و ذلك لاستحاله ان يكون المجمع عندئذ مصداقاً للمأمور به و المنهى عنه معاً،فاذن الأخذ بمدلول كل منهما في ذلك المورد يستلزم رفع اليد عن مدلول الآخر فيه مع بقاء موضوعه.

و من هنا ذكرنا في بحث التعادل و الترجيح ان التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين في مقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد بالذات و الحقيقه،أو بالعرض و المجاز،بمعنى ان كل واحد من الدليلين يدل على نفي مدلول الدليل الآخر بالمطابقه أو بالالتزام،فيكون مدلول الدليل الآخر منتفياً مع بقاء موضوعه بحاله

لا- بانتفائه. وهذا هو الضابط الرئيسي لمسأله التعارض و واقعه الموضوعى. و من المعلوم انه ينطبق فى هذه المسأله على القول بالامتناع، فان المجمع على هذا يكون واحداً، كما هو المفروض. و عليه فلا- محاله يدل كل من دليلى الأمر و النهى على نفى مدلول الدليل الآخر مع بقاء موضوعه بحاله، فاذن لا بد من الرجوع إلى قواعد باب المعارضه، فان كان التعارض بينهما بالإطلاق كما هو الغالب يسقطان معاً، فيرجع إلى الأصل فى المسأله من أصل لفظى ان كان، و الا فإلى أصل عملى. و ان كان بالعموم يرجع إلى اخبار الترجيح إذا كان التعارض بين الخبرين و إلا فإلى قواعد اخر على تفصيل فى محله. و ان كان أحدهما مطلقاً و الآخر عاماً فيتقدم العام على المطلق، لأنه يصلح ان يكون بياناً له دون العكس، و ان كان أحدهما لياً و الآخر لفظياً، فيتقدم الدليل اللفظى على الدليل اللبى، كما هو واضح. و ان كان كلاهما لياً فلا- بد من الرجوع فى المسأله إلى الأصل من أصل لفظى أو عملى.

و القول بالجواز يرتكز على عدم سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به، لما سبق من ان مرد هذا القول إلى تعدد المجمع حقيقه فى مورد الاجتماع و التصادق. و عليه فلا محاله تقع المزاحمه بين إطلاقى الدليلين فى مقام الامتثال و الفعلية. و قد تقدم فى بحث الضد بشكل واضح ان نقطه انبثاق التراحم بين الحكمين تنحصر فى عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال فان صرف قدرته فى امتثال هذا يعجز عن امتثال ذاك، و ان عكس فبالعكس فيكون انتفاء كل منهما عند إعمال المكلف قدرته فى امتثال الآخر بانتفاء موضوعه - هو القدره- لا بانتفائه مع بقاء موضوعه على حاله، و إلا لكان بينهما تعارض و تعاند فى مقام الجعل، و لذا قلنا أنه لا تنافى بين الحكمين المتراحمين بحسب مقام الجعل أصلاً، فكل منهما مجعول لموضوعه على نحو القضية الحقيقيه من دون أية منافاه و معانده بينهما فى هذا المقام أبداً، و المنافاه بينهما انما طرأت فى مقام الامتثال

من ناحيه عدم قدره المكلف على امتثال كليهما معاً.

و من هنا قلنا انه لا- منافاه بينهما ذاتاً و حقيقه،و المنافاه انما هي بالعرض و المجاز و لأجل ذلك اختصت المزاحمه و المنافاه بينهما بالإضافه إلى العاجز، فلا مزاحمه بينهما بالإضافه إلى القادر أصلاً، و هذا بخلاف باب التعارض، فانه تنافى الحكمين بحسب مقام الجعل مع قطع النظر عن وجود أى شىء فى الخارج و عدمه فيه، و لذا لا- يختص التعارض بين الحكمين بالإضافه إلى شخص دون آخر. و قد تقدم الكلام فى تمام هذه النقاط فى بحث الضد بصوره مفصله فلا- نعيد. هذا إذا لم تكن مندوحه للمكلف فى مقام الامتثال. و اما إذا كانت مندوحه له، بان يتمكن من امتثال كلا التكليفين معاً، غايه الأمر أحدهما بنفسه و الآخر ببدله، فهل يدخل ذلك فى كبرى مسأله التزاحم أم لا وجهان:

فقد اختار شيخنا الأستاذ(قده)الوجه الأول، بدعوى- انه لا فرق فى تحقق المزاحمه بين حكمين- ان تكون هناك مندوحه للمكلف أم لم تكن. و من هنا قال(قده) ان أول مرجحات باب التزاحم هو ما إذا كان لأحد الحكمين المتزاحمين بدل دون الحكم الآخر، فيتقدم ما ليس له بدل على ماله بدل فى مقام المزاحمه، و هذا انما يتحقق فى أحد موردين:

الأول- ما إذا زاحم بعض افراد الواجب التخييري الواجب التعيينى، كما إذا وقعت المزاحمه بين صرف المال الموجود عنده فى نفقه عياله و صرفه فى إطعام ستين مسكيناً- مثلاً- بعد فرض انه لا يكفى الا لأحدهما فحسب، و حيث ان للثانى بدلا فى عرضه- و هو صوم شهرين متتابعين- فيتقدم الأول عليه فى صوره المزاحمه مطلقاً و لو كان ماله البديل أهم منه.

الثانى- ما إذا وقعت المزاحمه بين الأمر بالوضوء أو الغسل، و الأمر بغسل الثوب أو البدن للصلاه، و بما ان للوضوء أو الغسل بدلا فى طوله- و هو التيمم

فيتقدم الأول عليه، فنتقل الوظيفة إلى التيمم.

أقول: أما المورد الأول فقد تقدم الكلام فيه بشكل واضح في بحث الضد عند التكلم عن مرجحات باب التزاحم، وقلنا هناك انه خارج عن كبرى هذا الباب، وذلك لما ذكرناه في بحث الواجب التخييري من ان الواجب هو الجامع بين الفعلين أو الأفعال، لا كل واحد منهما-مثلاً- الواجب في خصال الكفاره هو الواحد لا بعينه، لا كل واحد منها خاصة. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد ذكرنا ان منشأ التزاحم بين الحكمين انما هو عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما في مرحله الامتثال.

فالتنتيجه على ضوءهما هي انه لا-تزاحم في أمثال هذا المورد، لفرض ان المكلف قادر على امتثال كلا-الواجبين معاً، و معه لا مزاحمه بينهما أبداً، ضروره انه كما يكون قادراً على امتثال الأمر بالنفقه و الإتيان بمتعلقه في الخارج، كذلك يكون قادراً على امتثال الأمر بالجامع بين الخصال و الإتيان بمتعلقه فيه. فما هو واجب-و هو الجامع بينهما-لا يكون مزاحماً للأمر بصرف هذا المال في النفقه و مانعاً عنه، و ما هو مزاحم له و مانع عنه-و هو إطعام ستين مسكيناً-ليس بواجب، فاذا لا- يعقل التزاحم في هذه الموارد.

نعم التزاحم انما يكون في تطبيق هذا الجامع على خصوص هذا الفرد-و هو الإطعام و لكن التطبيق بما انه باختيار المكلف و إرادته، و لا يكون ملزماً في تطبيقه على هذا الفرد، لا من قبل الشرع، و لا من قبل العقل، فله الخيار في التطبيق على هذا أو ذاك، و لكن حيث ان تطبيقه على خصوص هذا الفرد في المقام مزاحم لامتثال الواجب الآخر، و مستلزم لتركه، فلا يجوز، بحكم العقل بل هو ملزم بتطبيقه على غيره لئلا يزاحم الواجب، كما هو واضح. و تمام الكلام في ذلك قد تقدم في بحث الضد فلاحظ.

ص: ١٧٥

و اما المورد الثانى فقد تقدم الكلام فيه أيضا بصورة واضحة فى بحث الضد، و قلنا هناك ان أمثال هذا المورد داخله فى كبرى باب التعارض، دون باب التزاحم فراجع، و لا حاجه إلى الإعادة.

و نتيجة ما ذكرناه هى ان مسأله الاجتماع على القول بالامتناع و سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه الأمور به تدخل فى كبرى باب التعارض، و تكون من إحدى صغرياتها، فلا بد عندئذ من الرجوع إلى قواعد ذلك الباب. و على القول بالجواز و عدم السرايه تدخل فى كبرى باب التزاحم، إذا لم تكن للمكلف مندوحة فى البين، بان لا يتمكن من الإتيان بالصلاه فى خارج الأرض المغصوبه و اما إذا كانت له مندوحة، بان كان متمكناً من الإتيان بها فى الخارج، فلا تزاحم أبداً.

الرابعه- هل ان مسألتنا هذه من المسائل الأصوليه أو من المسائل الفقهييه، أو من المسائل الكلاميه، أو من المبادئ التصديقيه؟ و جوه و أقوال:

قيل انها من المسائل الفقهييه، بدعوى ان البحث فى هذه المسأله فى الحقيقه عن عوارض فعل المكلف و هى صحه العباده فى المكان المغصوب و فسادها فيه. و هذا هو الضابط لكون المسأله فقهييه لا غيرها.

و يرد ما تقدم من ان البحث فيها ليس عن صحه العباده و فسادها ابتداء، بل البحث فيها متمحض فى سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه الأمور به و عدم سرايته. و من الواضح جدا ان البحث من هذه الناحيه لا يرتبط بعوارض فعل المكلف أبداً، و لا يكون بحثاً عنها أصلاً، بل الصحه التى هى من عوارض فعله تترتب على القول بعدم السرايه، و نتيجة لهذا القول، و هذا ملاك كون هذه المسأله مسأله أصوليه، لا غيرها و ذلك لما تقدم من ان الميزان فى كون المسأله أصوليه تترتب نتيجة فقهييه عليها، و لو باعتبار أحد طرفيها من دون ضم

كبرى مسأله أصوليه أخرى، و كيف كان فعدم كون هذه المسأله من المسائل الفقهييه من الواضحات الأولى.

الثانى-انها من المسائل الكلاميه بتقريب ان البحث فيها عن استحاله اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و إمكانه عقلا. و من الظاهر ان البحث عن هذه الجبهه أعنى الاستحاله و الإمكان يناسب المسائل الكلاميه دون المسائل الأصوليه، ضروره ان الأصولى لا بد ان يبحث عما يترتب عليه أثر شرعى، و ليس المناسب له البحث عن إمكان الأشياء و استحالتها.

و غير خفى ان البحث فى هذه المسأله و ان كان عقلياً، و لا صلته له بعالم اللفظ أبداً، الا انه مع ذلك ليس من المسائل الكلاميه. و الوجه فيه هو ان الضابط فى كون المسأله كلاميه هو ان يكون البحث فيها عن أحوال المبدأ و المعاد و مسألتنا هذه و ان كانت مسأله عقليه، الا ان البحث فيها ليس بحثاً عن أحوال المبدأ و المعاد فى شىء، بل البحث فيها- كما عرفت- انما هو عن سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه الأمور به و عدم السرايه. و من المعلوم انه لا مساس لها على كلا القولين بالعقائد الدينيه و المباحث الكلاميه.

و بكلمه أخرى ان المسائل الكلاميه و ان كانت مسائل عقليه، الا- انه ليس كل مسأله عقليه مسأله كلاميه، بل هى طائفه خاصه منها، و هى ما يترتب على البحث عنها معرفه المبدأ و المعاد، و بذلك نميز المسائل الكلاميه عن غيرها، فكل مسأله يترتب على البحث عنها هذا الغرض، فهى من المسائل الكلاميه، و الا فلا، و حيث ان هذا الغرض لا يترتب على البحث عن مسألتنا هذه فلا تكون منها.

نعم يمكن إرجاع البحث فى هذه المسأله إلى البحث عن أحوال المبدأ و المعاد بتقريب ان يجعل البحث فيها عن قبح صدور الأمر و النهى منه تعالى بالإضافة إلى شىء واحد و عدم قبح ذلك منه تعالى، و بهذه العنايه و ان كانت من المسائل

الكلاميه،الا ان البحث فيها ليس عن هذه الجبهه فى شىء،بل قد عرفت ان البحث فيها عن السرايه و عدمها بعد ما تعلق الأمر بطبيعه،و النهى بطبيعه أخرى و اتفق انطباقهما على شىء،فعندئذ يقع الكلام فى سرايه النهى من متعلقه إلى ما تعلق به الأمر و عدم سرايته.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى قد ذكرنا ان الضابط لكون المسأله أصوليه أو كلاميه أو غيرهما انما هو جهه البحث فى تلك المسأله،فان كانت الجبهه مما يترتب عليه الغرض الأ-صولى تكون المسأله أصوليه،و ان كانت مما يترتب عليه الغرض الكلامى تكون كلاميه..و هكذا،كما هو واضح.و حيث انه يترتب على البحث عن هذه المسأله غرض أصولى،فهى من المسائل الأصوليه،لا غيرها.

الثالث-انها من المبادئ الأحكاميه،و المراد بها ما يكون البحث فيه عن حال الحكم،كالبحث عن ان وجوب شىء هل يستلزم وجوب مقدمته،أو حرمة ضده أم لا؟و البحث فى هذه المسأله فى الحقيقه بحث عن حال الأحكام من حيث إمكان اجتماع اثنين منها فى شىء واحد و عدم إمكانه.و عليه فتكون المسأله من المبادئ الأحكاميه،كما هو الحال فى بقيه مباحث الاستلزامات العقلية.

و يرد ان المبادئ لا-تخلو من ان تكون مبادئ تصوريه أو مبادئ تصديقيه فلا ثالث لهما،و المبادئ التصوريه عباره عن تصور نفس الموضوع و المحمول بذاتهما و ذاتياتهما،و المبادئ التصديقيه هى التى تكون مبدأ للتصديق بالنتيجه، فانها عباره عن الصغرى و الكبرى المؤلفتين منهما القياس المنتج للعلم بالنتيجه.

و من تلك المبادئ المسائل الأصوليه بالإضافة إلى المسائل الفقهيه باعتبار انها تكون مبدأ للتصديق بثبوت تلك المسائل،و تقع فى كبرى القياس الواقع فى طريق استنباطها،و بهذا الاعتبار تكون المسائل الأصوليه مبادئ تصديقيه لعلم الفقه، لوقوعها فى كبرى قياساتها التى تستنتج منها المسائل الفقهيه،و لا نعقل المبادئ

الأحكاميه فى مقابل المبادئ التصوريه و التصديقيه،بداهه انه ان أريد من المبادئ الأحكاميه تصور نفس الأحكام كالوجوب و الحرمة و نحوهما فهو من المبادئ التصوريه إذ لا-نعنى بها إلا- تصور الموضوع و المحمول كما مر.و ان أريد منها ما يوجب التصديق ثبوت حكم أو نفيه-و منه الحكم بسرايه النهى إلى متعلق الأمر فى محل الكلام-فهى من المبادئ التصديقيه لعلم الفقه، كما هو الحال فى سائر المسائل الأصوليه.

الرابع-انها من المبادئ التصديقيه لعلم الأصول،و ليست من مسائله.

و قد اختار هذا القول شيخنا الأستاذ(قده)و أفاد فى وجه ذلك ما حاصله و هو ان هذه المسأله على كلا القولين لا تقع فى طريق استنباط الحكم الكلى الشرعى بلا واسطه ضم كبرى أصوليه.و قد تقدم ان الضابط لكون المسأله أصوليه هو وقوعها فى طريق الاستنباط بلا واسطه،و المفروض ان هذه المسأله ليست كذلك،فان فساد العباده لا يترتب على القول بالامتناع فحسب،بل لا بد من ضم كبرى أصوليه إليه و هى قواعد كبرى مسأله التعارض،فان هذه المسأله على هذا القول تدخل فى كبرى تلك المسأله،و تكون من إحدى صغرياتها.و عليه ففساد العباده انما يترتب بعد إعمال قواعد التعارض و تطبيقها فى المسأله لا مطلقاً و هذا شأن كون المسأله من المبادئ التصديقيه دون المسائل الأصوليه،كما انها على القول بالجواز تدخل فى كبرى مسأله التراحم.

و يرد عليه ما ذكرناه غير مره من انه يكفى فى كون المسأله أصوليه وقوعها فى طريق الاستنباط و تعيين الوظيفه بأحد طرفيها و ان كانت لا تقع بطرفها الآخر ضروره انه لو لم يكن ذلك كافياً فى اتصاف المسأله بكونها أصوليه،بل يعتبر فيه وقوعها فى طريق الاستنباط بطرفها الآخر أيضا للزم خروج عده من المسائل الأصوليه عن كونها أصوليه.منها مسأله حجيه خبر الواحد فانها لا تقع فى طريق

الاستنباط على القول بعدم حجتيه و لا- يترتب عليها أى أثر شرعى على هذا القول و منها حجيه ظواهر الكتاب،فانه على القول بعدمها لا يترتب عليها أى أثر شرعى،و غيرهما من المسائل،مع انه لا شبهه فى كونها من المسائل الأصوليه، بل هى من أهمها.

نتيجه ذلك هى ان الملا-ك فى كون المسأله أصوليه وقوعها فى طريق الاستنباط بنفسها،و لو باعتبار أحد طرفيها فى مقابل ما ليس له هذا الشأن و هذه الخاصه،كمسائل بقيه العلوم،و المفروض ان مسألتنا هذه كذلك،فانه يترتب عليها أثر شرعى،و هو صحه العباده على القول بالجواز و تعدد المجمع و ان لم يترتب أثر شرعى عليها على القول بالامتناع،و هذا يكفى فى كونها مسأله أصوليه.

و قد تبين لحد الآن ان هذه المسأله كما انها ليست مسأله فقيهه،كذلك ليست مسأله كلاميه،و لا من المبادئ الأحكاميه،و لا من المبادئ التصديقيه.

الخامس-انها من المسائل الأصوليه العقلية،و هذا هو الصحيح.

فلنا دعويان:

الأولى-انها مسأله عقلية و لا صلها لها بعالم اللفظ أبدا.

الثانيه-انها مسأله أصوليه تترتب عليها نتيجه فقيهه بلا واسطه.

اما الدعوى الأولى فهى واضحه،ضروره ان الحاكم باستحاله اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و إمكانه انما هو العقل،فانه يدرك استحاله الاجتماع فيما إذا كان المجمع فى مورد التصادق و الاجتماع واحدا،و جوازه فيما إذا كان المجمع فيه متعدداً.

و بتعبير آخر ان القضايا العقلية على ضربين:

أحدهما-القضايا المستقله العقلية بمعنى ان فى ترتب النتيجه على تلك القضايا لا نحتاج إلى ضم مقدمه خارجيه،بل هى تتكفل لإثبات النتيجه بأنفسها،و هذا

ص: ١٨٠

معنى استقلالها و هى مباحث التحسين و التقبيح العقليين التى يبحث فيها عن حكم العقل بحسن شىء أو قبحه فى مقابل الأشاعره، حيث انهم ينكرون تلك القضايا و يدعون ان العقل لا يدرك حسن الأشياء و قبحها أصلا.

و ثانيهما-القضايا العقلية غير المستقله بمعنى ان فى ترتب النتيجة عليها نحتاج إلى ضم مقدمه خارجيه، و الا فلا تترتب عليها بأنفسها ايه نتيجة فقهيه، و هى كمباحث الاستلزامات العقلية، كمبحث مقدمه الواجب و مبحث الضد و نحوهما، فان الحاكم فى هذه المسائل هو العقل لا- غيره، ضروره انه يدرك وجود الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته و بين وجوبه و حرمة ضده.. و هكذا، و ليس المراد من عدم استقلال تلك القضايا ان العقل فى إدراكه غير مستقل، فانه لا معنى لعدم استقلاله فى إدراكه، بدهاه انه لا يتوقف فى إدراكه الملازمه بينهما أو الاستحاله و الإمكان، كما فى مسألتنا هذه على ايه مقدمه خارجيه، بل المراد من عدم استقلالها ما عرفت من انها تحتاج فى ترتب نتيجة فعلية عليها إلى ضم مقدمه شرعيه، كما هو واضح.

و اما الدعوى الثانيه فلما ذكرناه غير مره من ان المسأله الأصوليه تتركز على ركيزتين:

الأولى-ان تقع فى طريق استنباط الأحكام الكليه الإلهيه، و تكون الاستفاده من باب الاستنباط و التوسيط، لا من باب الانطباق، و بهذه الركيزه تمتاز المسائل الأصوليه عن القواعد الفقيهيه، فان استفاده الأحكام منها من باب التطبيق لا التوسيط. هذا مضافا إلى ان الأحكام المستفاده منها أحكام شخصيه لا كليه.

الثانيه-ان يكون وقوعها فى طريق الاستفاده بنفسها من دون حاجه إلى ضم كبرى أصوليه أخرى، و بهذه الركيزه تمتاز عن مسائل بقيه العلوم، فانها

و ان كانت دخيله فى استنباط الأحكام و واقعه فى طريق استفادتها.الا انها لا بنفسها،بل بضميمه مسأله أصوليه.

و بعد ذلك نقول ان فى مسألتنا هذه تتوفر كلتا هاتين الركيزتين،فانها تقع فى طريق الاستنباط بنفسها من دون حاجه إلى ضم كبرى أصوليه أخرى لما عرفت من انه تترتب عليها صحه العباده فى مورد الاجتماع على القول بالجواز و تعدد المجمع بلا ضميمه مسأله أخرى،و ان لم يترتب عليها أثر شرعى على القول بالامتناع.و لكنك عرفت ان ترتب الأثر الشرعى على أحد طرفيها.يكفى فى كونها مسأله أصوليه.

الخامسه-قد سبق ان مسألتنا هذه من المسائل العقلية باعتبار ان الحاكم باستحاله اجتماع الأمر و النهى أو إمكانه انما هو العقل و لا صلح لها بعالم اللفظ أبدا.

و من هنا يظهر ان النزاع فى المسأله لا يختص بما إذا كان الإيجاب و التحريم مدلولين لدليل لفظى من كتاب أو سنه،بل يعم الجميع أى سواء أ كان مدلولين لدليل لفظى أم لم يكونا.و ان كان عنوان المسأله يوهم اختصاص النزاع بما إذا كانا مستفادين من اللفظ،الا انه من ناحيه الغلبه،حيث ان الدليل عليهما فى الغالب هو اللفظ دون غيره.

و على ضوء ذلك قد تبين انه لا معنى لأن يقال ان القول بالامتناع فى المسأله يرتكز على نظر العرف و القول بالجواز فيها يرتكز على نظر العقل.و الوجه فيه هو ما ذكرناه غير مره من ان نظر العرف انما يكون متبعاً فى مقام تعيين مفاهيم الألفاظ سعه و ضيقاً،لا- فى مثل مسألتنا هذه حيث انه لا صلح لها بعالم اللفظ أبدا،و ليس البحث فيها عن تعيين مفهوم الأمر و مفهوم النهى،و البحث فيها انما هو عن سرايه النهى من متعلقه إلى ما تعلق به الأمر و عدم سرايته.

و قد تقدم انهما ترتكزان على وحده المجمع فى مورد التصادق و الاجتماع

و تعدده فيه، فان كان واحدا بحسب الواقع و الحقيقه فلا مناص من القول بالامتناع و السرايه، و ان كان متعددا فى الواقع، فعندئذ لو قلنا بان الحكم الثابت لأحد المتلازمين يسرى إلى الملازم الآخر، فائضا لا مناص من القول بالامتناع و لكن هذا مجرد فرض لا واقع له أصلا. و اما إذا قلنا بأنه لا يسرى إلى الملازم الآخر، كما هو الصحيح، فلا بد من الالتزام بالقول بالجواز و عدم السرايه. و من الطبيعى ان الملاك فى السرايه و عدمها و هو وحده المجمع و تعدده-انما هو بنظر العقل ضروره ان اللفظ لا يدل على انه واحد فى مورد الاجتماع و التصادق أو متعدد فان إدراك ذلك انما هو بنظر العقل، فان أدرك انه متعدد واقعاً كان المتعين هو القول بالجواز، فلا- معنى لحكم العرف بالامتناع فى هذا الفرض، و ان أدرك انه واحد واقعاً لم يكن مناص من القول بالامتناع، لاستحاله ان يكون شىء واحد مصداقا للمأمور به و المنهى عنه معاً، فاذن لا يعقل الحكم بالجواز، و كيف كان فلا أصل لهذا التفصيل أصلا.

و قد يوجه ذلك بان نظر العرف حيث كان يبتنى على المسامحه، فيرون المجمع فى مورد الاجتماع و التصادق واحدا و يحكمون بامتناع الاجتماع. و اما نظر العقل حيث انه كان مبنياً على الدقه فيرى المجمع متعددا، و لذا يحكم بالجواز بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر.

و يرد ما ذكرناه غير مره من ان نظر العرف لا- يكون حجه فى موارد تطبيق المفاهيم على مصاديقها، بداهه ان المجمع إذا كان متعددا فى الواقع فلا- أثر لنظر العرف بكونه واحدا أصلا، و لا- سيما نظره المسامحي، فالعبره انما هى بوحده المجمع و تعدده بحسب الواقع و الحقيقه عند العقل، كما هو ظاهر.

و قد يوجه بتوجيه ثان و ملخصه: هو دعوى ان العرف لا يفهم من قوله تعالى-مثلا- أقم الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل الا وجوب حصه منها

-و هي الحصه التي لا تكون فى الأرض المغصوبه-فلا تنطبق على الصلاه فيها.

و عليه فلا ينطبق المأمور به على المنهى عنه أصلا،و هذا معنى امتناع اجتماعهما فى شىء واحد عرفا.

و بتعبير آخر ان المتفاهم العرفى من الأدله الداله على وجوب الصلاه أو نحوهما بعد ملاحظه النهى عن التصرف فى مال الغير هو وجوب حصه خاصه منها-و هى الحصه التي لا- تقع فى مال الغير،و عليه فالحصه الواقعه فيه ليست مصداقا للصلاه المأمور بها،بل هى منهى عنها فحسب،فاذن يستحيل اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد.و مرد هذا إلى تخصيص أدله وجوب الصلاه- مثلا-بغير موارد النهى عن التصرف فى أرض الغير،و هذا معنى امتناع اجتماعهما على شىء واحد و لناخذ بالمناقشه عليه اما أولا فلأنه لا صلح لهذا الفرض بمحل البحث أبدا و ذلك لأن محل البحث فى المسأله انما هو فيما إذا كان لكل من متعلقى الأمر و النهى إطلاق يشمل مورد التصديق و الاجتماع،بان يكون المجمع فيه مصداقا للمأمور به من ناحيه،و للمنهى عنه من ناحيه أخرى،غايه الأمر إذا فرض ان المجمع واحد بالذات و الحقيقه،فيقع التعارض بين دليلى الوجوب و الحرمة،فعدئذ لا- بد من الرجوع إلى قواعده و إجراء أحكامه،و إذا فرض انه متعدد واقعاً و خارجا،فيقع التضاحم بينهما،فلا بد عندئذ من الرجوع إلى قواعده و إجراء أحكامه.

و اما إذا فرض ان الأمر من الأول تعلق بحصه خاصه من الصلاه و هى الحصه التي لا تكون فى الأرض المغصوبه،فلا موضوع وقتئذ للنزاع فى المسأله عن جواز الاجتماع و عدم جوازه،و سرايه النهى من متعلقه إلى ما تعلق به الأمر و عدم سرايته أصلا،إذ على هذا لا يعقل توهم اجتماعهما فى مورد واحد،لفرض تقييد دليل الوجوب من الأول بغير موارد الحرمة.و من الواضح جدا انه لو كان

المتفاهم العرفي من أدله وجوب الصلاة أو نحوها ذلك لم يكن مجال و موضوع لهذه المسأله أصلا. كما لا يخفى.

و اما ثانياً فلان أصل هذه الدعوى فاسده، و ذلك لأن المتفاهم العرفي من الأمر المتعلق بطبيعه الصلاة ليس ذلك التقييد و التضييق، ضروره ان التقييد بحصه خاصه يحتاج إلى دليل يدل عليه، و حيث انه لا دليل عليه فلا يمكن الحكم بالتقييد.

و من ناحيه أخرى ان ما دل على حرمه التصرف في أرض الغير لا يصلح ان يكون مقيداً له، ضروره ان نسبته إليه ليست كنسبه الخاص إلى العام و المقيد إلى المطلق، ليكون المتفاهم العرفي منه ذلك التقييد، بل المتفاهم عرفاً من كل منهما هو الإطلاق أو العموم بنحو يكون مورد الاجتماع داخلاً فيهما معاً، و لا يصلح شيء منهما لأن يكون مقيداً للآخر فيه، كما هو واضح. و عليه فلا محاله تقع المعارضه بينهما في ذلك المورد إذا كان المجمع فيه واحداً بالذات و الحقيقه. و اما إذا كان متعدداً ذاتاً و حقيقه، فعندئذ لو قلنا بسرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر أيضاً تقع المعارضه بينهما، و اما إذا لم نقل بها كما هو كذلك فتقع المزاحمه بينهما إذا لم تكن مندوحه في البين.

و من هنا يكون مرد البحث في هذه المسأله إلى البحث عن نقطتين:

الأولى- هل المجمع في مورد التصادق و الاجتماع واحد بالذات و الحقيقه أو انه متعدد كذلك؟ الثاني- انه على تقدير كونه متعدداً هل يسرى الحكم من أحدهما إلى الآخر أم لا؟ و سيأتى البحث عن هاتين النقطتين فيما بعد إن شاء الله تعالى بصوره واضحه.

فالتتيجه هي انه لا أصل لهذا التفصيل أبداً.

السادسه-قد حققنا فيما تقدم ان القول بالامتناع يرتكز على أحد امرين:

الأول-ان يكون المجمع لمتعلقى الأمر و النهى فى مورد الاجتماع واحدا الثانى-ان يلتزم بسرايه الحكم من أحد المتلازمين بحسب الوجود إلى الملازم الآخر.و القول بالجواز يرتكز على امرين:

الأول-ان يكون المجمع لهما فى مورد التصادق و الاجتماع متعددا.

الثانى-ان لا يسرى الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر.

و على ضوء هذا فيدخل فى محل النزاع جميع أنواع الإيجاب و التحريم ما عدا الإيجاب و التحريم التخيريين.قلنا دعويان:

الأولى-جريان النزاع فى جميع أنواعهما ما عدا التخيريين منهما،سواء أ كانا نفسيين أم غيريين أم تعيينيين أم عينيين أم كفائيين.

الثانية-عدم جريانه فى خصوص التخيريين منهما.

اما الدعوى الأولى فلضروره استحاله اجتماع اثنين منها فى شىء واحد، سواء أ كانا من نوع واحد أو من نوعين،لوضوح انه إذا فرض كون المجمع واحدا،فكما انه لا-يمكن اجتماع الوجوب و التحريم النفسيين فيه-كما عرفت-فكذلك لا يمكن اجتماع الوجوب و التحريم الغيريين،بداهه انه لا يعقل ان يكون شىء واحد واجباً غيرياً و حراما كذلك على القول بهما فان مرد الأول إلى امر الشارع بإتيانه مقدمه لواجب نفسى.و مرد الثانى إلى نهى الشارع عن فعله مقدمه للاجتناب عن فعل حرام كذلك.و من الواضح جدا انه لا يمكن اجتماعهما فى شىء واحد،ضروره استحاله ان يكون شىء واحد مصداقا للمأمر به و المنهى عنه معاً و لو كانا غيريين:

و ان شئت فقل ان اجتماع الوجوب و الحرمة الغيريين كما انه مستحيل من ناحيه المنتهى مستحيل من ناحيه المبدأ أيضا فان كون شىء مقدمه لواجب يقتضى

محبوبيته كما ان كونه مقدمه لحرام يقتضى مبعوضيته. و من المعلوم انه لا- يمكن تأثير كل منهما فى مقتضاه، كما انه لا يمكن تأثير المصلحه و المفسده فى تحريم شىء واحد و وجوبه معاً.

و كذا لا يمكن اجتماع الوجوب و التحريم الكفائيين لوضوح انه لا يمكن ان يكون فى فعل واحد ما يقتضى وجوبه و ما يقتضى تحريمه و يؤثر كل منهما فى مقتضاه من دون فرق بين ان يكون المكلف بهما آحاد المكلفين كما فى التكاليف العينيه أو الطبيعى الجامع للافراد كما فى التكاليف الكفائيه.

و اما الدعوى الثانيه فلعدم إمكان اجتماع الوجوب و الحرمة التخييريين فى شىء واحد، ليقع التنافى بينهما. و الوجه فيه هو ان الحرمة التخييريه تمتاز عن الوجوب التخييرى فى نقطه واحده، و تلك النقطه تمنع عن اجتماعهما فى شىء واحد، و هى: ان مرد الحرمة التخييريه إلى حرمة الجمع بين فعلين باعتبار قيام مفسده ملزمه بالمجموع، لا- بالجامع بينهما و إلا لكان كل من الفعلين محرماً تعييناً لفرض ان النهى المتعلق بالجامع ينحل بانحلال افراده، فيثبت لكل فرد منه نهى مستقل. و فى المقام إذا فرض ان المفسده قائمه بالطبيعى الجامع فلا محاله تسرى إلى افراده و تثبت لكل فرد منها. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد تقدم ان المتفاهم العرفى من الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة فى طرف النهى هو الانحلال و تعلق النهى بكل فرد من افراد متعلقه العرضيه و الطوليه.

فالنتيجه على ضوءهما هى ان النهى لو تعلق بالجامع بينهما لا بالمجموع لكان كل منهما حراماً تعييناً لا تخييراً. كما هو ظاهر، فاذن مرجع النهى التخييرى إلى النهى عن الجمع بين الفعلين. و مرد الوجوب التخييرى إلى إيجاب الجامع بين شيئين أو أشياء لا إلى إيجاب كل منهما بخصوصه كما تقدم بيان ذلك فى بحث الواجب التخييرى بشكل واضح.

و بعد ذلك نقول: انه لا- تنافى بين إيجاب الجامع بين شيئين، و حرمة الجمع بينهما لا بحسب المبدأ و لا بحسب المنتهى. اما بحسب المبدأ فلأنه لا مانع من قيام مصلحه ملزمه بالجامع بينهما و قيام مفسده ملزمه بالمجموع منهما، ضروره ان المانع انما هو قيام كليهما فى شىء واحد، لا قيام إحداهما بشىء و الأخرى بشىء آخر و هذا واضح. و اما بحسب المنتهى فلفرض ان المكلف قادر على امتثال كلا- التكليفين معا، لأنه إذا أتى بأحدهما و ترك الآخر فامثل كليهما. و عليه فلا تنافى بينهما أصلاً، أى لا فى المبدأ و لا فى المنتهى. هذا بناء على ما حققناه فى بحث الواجب التخييرى من ان الواجب هو الجامع بين فعلين أو افعال.

و اما بناء على ان يكون الواجب هو كل واحد منهما بخصوصه، غايه الأمر عند الإتيان بأحدهما يسقط الآخر فائضاً لا تنافى بينهما- أعنى بين الواجب التخييرى كذلك و الحرام التخييرى اما بحسب المنتهى فواضح. و اما بحسب المبدأ فلأنه لا منافاه بين قيام مصلحه فى كل واحد منهما خاصة بحيث مع استيفاء تلك المصلحه فى ضمن الإتيان بأحدهما لا يمكن استيفاء الأخرى فى ضمن الإتيان بالآخر و قيام مفسده بالجمع بينهما فى الخارج كما هو ظاهر.

و نتيجة ما ذكرناه هى ان ملاك النزاع فى المسأله يعم جميع أنواع الإيجاب و التحريم ما عدا الإيجاب و التحريم التخييريين.

السابعه- قد يتوهم انه لا بد من اعتبار قيد المندوحه فى محل النزاع فى هذه المسأله، ضروره انه بدونه يلزم التكليف بالمحال. بيان ذلك هو انه لا- إشكال فى اعتبار القدره فى متعلق التكليف و استحاله توجيهه نحو العاجز، غايه الأمر اعتبارها على وجهه نظرنا انما هو من ناحيه حكم العقل فى ظرف الامتثال فحسب لا مطلقاً و ان المكلف فى هذا الظرف لا بد ان يكون قادراً، و لا يحكم باعتبار قدرته مطلقاً حتى فى ظرف الجعل، كما انه لا يحكم باعتبار القدره فى متعلقه بان

يكون المتعلق حصه خاصه منه و هي الحصه المقدوره. و على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده)انما هو من ناحيه اقتضاء نفس التكليف ذلك. و من هنا يكون متعلقه على وجهه نظره خصوص الحصه المقدوره،دون الأعم منها و من غير المقدوره، كما تقدم تفصيل ذلك في بحث الضد بشكل واضح.

و على كلا- هذين المسلكين فان كان المكلف قادرا على إيجاد متعلق التكليف في ضمن فرد ما خارجا، كما إذا فرض انه قادر على الإتيان بالصلاه في خارج الأرض المغصوبه، فعندئذ لا مانع من توجيه التكليف بالصلاه إليه، و لا يكون هذا من التكليف بالمحال. و اما إذا فرض انه غير قادر على الإتيان بالصلاه- مثلا- لا في خارج الدار المغصوبه، لعدم المندوحه له و لا فيها، لأن الممنوع الشرعى كالممتنع العقلي، فاذا لا يمكن توجيه التكليف بالصلاه إليه، لأنه من التكليف بالمحال. و عليه فلا معنى للنزاع في المسأله عن جواز اجتماع الأمر و النهي و عدم جوازه، ضروره ان الأمر على هذا الفرض غير معقول، ليقع النزاع في ذلك.

و لكن هذا التوهم خاطئ جدا و غير مطابق للواقع قطعاً. و الوجه في ذلك ما تقدم من ان النزاع في المسأله انما هو في سرايه النهي من متعلقه إلى ما تعلق به الأمر و بالعكس، و عدم سرايته. و قد سبق ان القول بالامتناع يرتكز على أحد امرين:

الأول- كون المجمع في مورد التصادق و الاجتماع واحدا.

الثاني- الالتزام بسرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر.

كما ان القول بالجواز يرتكز على امرين هما: تعدد المجمع، و عدم سرايه الحكم من أحدهما إلى الآخر، كما هو الصحيح. و من الواضح جدا انه لا دخل لوجود المندوحه في ذلك أبدا.

و بكلمه أخرى ان اعتبار وجود المندوحه في مقام الامتثال أجنبي عما هو

محل النزاع فى المسأله، فان محل النزاع فيها- كما عرفت- فى السرايه و عدمها، و هما لا يبتنيان على وجود المندوحه أبداً، بل يبتنيان على امر آخر كما مر هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد ذكرنا انه يترتب على القول بالامتناع و السرايه وقوع التعارض بين دليلي الوجوب و الحرمة فى مورد الاجتماع و التكاذب بينهما فيه بحسب مرحله الجعل بحيث لا يمكن ان يكون كل منهما مجعولا على نحو يشمل مورد الاجتماع، فان ثبوت كل منهما فى مرحله الجعل يستلزم كذب الآخر فى تلك مرحله و عدم ثبوته فيها و هذا معنى التعارض بينهما، فاذن لا بد من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض لتشخيص الكاذب عن الصادق. و قد تقدم بيان ذلك بشكل واضح. و على القول بالجواز و عدم السرايه وقوع التراحم بينهما فيما إذا لم تكن مندوحه فى البين، لما عرفت من انه إذا كانت مندوحه فلا تراحم أصلاً، لفرض تمكن المكلف عندئذ من امتثال كليهما معاً و معه لا مزاحمه بينهما نعم إذا لم تكن مندوحه فلا- محاله تقع المزاحمه بينهما، لعدم تمكن المكلف وقتئذ من امتثال كليهما معاً، فاذن لا بد من الرجوع إلى مرجحات باب المزاحمه.

و نتيجة ما ذكرناه هى انه على القول بالامتناع يترتب وقوع المعارضه بين دليلي الوجوب و الحرمة فى مورد الاجتماع، سواء أ كانت هناك مندوحه أم لم تكن فلا أثر لوجود المندوحه و عدم وجودها بالإضافة إلى هذا القول أصلاً.

و على القول بالجواز يترتب وقوع المزاحمه بينهما، إذا لم تكن مندوحه فى البين لا مطلقاً، كما عرفت.

و قد تحصل من ذلك انه إذا كانت مندوحه للمكلف فى مقام الامتثال وجب عليه امتثال كلا التكليفين معاً، لفرض ان كليهما فعلى فى حقه عندئذ بلا أية مزاحمه، و اما إذا لم تكن مندوحه فتقع المزاحمه بينهما، و عندئذ لا يمكن توجيه كلا التكليفين معاً إليه، لأنه من التكليف بالمحال، فلا بد اذن من الرجوع إلى

قواعد باب المزاحمه، فيقدم أحدهما على الآخر لمرجح ان كان، وإلا فهو مخير بين ان يصرف قدرته في امتثال هذا و ان يصرف قدرته في امتثال ذاك، فعدم المنسودحه في البين يوجب وقوع التزاحم بين التكليفين على القول بالجواز في المسأله لا انه يوجب عدم صحه النزاع فيها، كما هو ظاهر.

الثامنه- قد يتخيل ان النزاع في المسأله في الجواز و الامتناع يبتنى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع دون الافراد، بتقريب انه على القول بتعلق الأحكام بالافراد و المصاديق لا مناص من الالتزام بالقول بالامتناع، ضروره انه لا يعقل ان يكون المجمع و هو الفرد الواحد الخارجى مصداقا للمأمور به و المنهى عنه معاً و لم يقل أحد بجواز ذلك حتى القائل بجواز الاجتماع، و ذلك لأنه انما يقول به بدعوى ان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون لا مطلقاً، فاذن لا يعقل النزاع في المسأله على هذا القول، و هذا بخلاف ما إذا كان متعلق الأوامر و النواهي هو الطبائع الكلويه، فانه يبقى حينئذ مجال للبحث، فان الأمر إذا تعلق بطبيعته، و النهى تعلق بطبيعته أخرى و لكن اتفق انطباقهما في الخارج على شىء، فعندئذ يقع النزاع في سرايه كل من الأمر و النهى من متعلقه إلى متعلق الآخر و عدم سرايته. و قد تقدم ان مرد ذلك إلى ان تعدد متعلقى الأمر و النهى هل يوجب تعدد المجمع في مورد الاجتماع و التصادق أو لا- يوجب، فالقائل بالامتناع يدعى الثانى و ان تعدده لا يوجب تعدد المعنون في الخارج، و القائل بالجواز يدعى الأول و ان تعدده يوجب تعدد المعنون فيه.

و لناخذ بالمناقشه فيه و هى ان هذا الخيال يرتكز على نقطه واحده، و هى ان معنى تعلق الأمر بالافراد هو تعلقه بها بما لها من المشخصات الخارجيه و اللوازم المفرده للطبيعه بحيث تكون تلك اللوازم داخله في متعلق الأمر، لا انها ملازمه له. و عليه فالغصب حيث انه من مقوله الأين مشخص للصلاه في المكان

المغصوب و مفرد لها، و قد عرفت ان المشخص و المفرد مقوم لها و داخل في حيز امرها، فاذن يلزم اجتماع الأمر و النهى في شىء واحد شخصى في الخارج - و هو الصلاه المتشخصه بالغصب و من البديهي انه يستحيل ان يتعلق الأمر و النهى بشىء واحد في آن واحد و ان يكون ذلك الشىء الواحد محبوباً و مبغوضاً معاً حتى عند من يجوز التكليف بالمحال كالأشعرى فضلاً عن غيره، لأن نفس هذا التكليف محال، لا - انه من التكليف بالمحال. و عليه فلا - يعقل النزاع، و هذا بخلاف ما إذا تعلق الأمر بالطبيعه، فان الغصب خارجاً و ان كان مشخصاً لها، إلا انه غير داخل في المطلوب و خارج عما تعلق به الأمر. و عليه فالنزاع في جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه في المسأله عندئذ امر معقول، فانه يرجع إلى النزاع في انه هل يسرى الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر أم لا، فعلى الأول لا مناص من القول بالامتناع، و على الثاني من القول بالجواز.

و لكن قد ذكرنا في بحث تعلق الأوامر بالطبائع دون الافراد ان تلك النقطه خاطئه جدا و ليس لها واقع موضوعى أبداً، و ذلك لما حققناه هناك و ملخصه: هو ان تشخص كل وجود بنفس ذاته و هويته الشخصيه لا بوجود آخر، بداهه ان كل وجود يباين وجوداً آخر و كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى و يستحيل اتحاد إحداهما مع الأخرى، و اما الاعراض الملازمه لهذا الوجود فلا يعقل ان تكون مشخصه له، ضروره ان تلك الاعراض و اللوازم افراد لطبائع شتى لكل منها وجود و ماهيه، فيستحيل ان تكون من مشخصاته و إطلاق المشخص عليها مبنى على ضرب من المسامحه.

و على الجمله فكل وجود جوهرى في الخارج ملازم لوجودات عديده فيه و تلك الوجودات من أعراضه ككمه و كيفه و أينه و وضعه و نحو ذلك. و من المعلوم ان لتلك الاعراض وجودات أخرى في مقابل ذلك الوجود الجوهري

و مباينه له هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى ان كل وجود متشخص بنفسه فلا يحتاج فى تشخصه إلى شىء آخر.

و من هنا قالوا ان تشخص الماهيه بالوجود،و اما تشخص الوجود فهو بنفس ذاته لا بشىء آخر،و الا لدار أو ذهب الأمر إلى ما لا نهايه له، كما هو واضح، و هذا معنى قولهم الشىء ما لم يوجد لم يتشخص.

فالتتيجه على ضوءهما هي انه لا- يعقل ان تكون تلك الوجودات من مشخصات ذلك الوجود الجوهرى لما عرفت من ان تشخص كل منها فى نفسه، بل هي وجودات فى قبالة و ملازمه له فى الخارج.

و على هدى هذا البيان يظهر انه لا فرق بين تعلق الأمر بالطبيعه و تعلقه بالفرد أصلا،و ذلك لأن وجودات تلك الاعراض- كما انه على القول بتعلق الأمر بالطبيعه-خارجه عن متعلقه و غير داخله فيه،غايه الأمر انها ملازمه لوجود الطبيعه فى الخارج، كذلك على القول بتعلقه بالفرد،لما مر من ان تشخص الفرد بوجوده لا بوجودات تلك الاعراض الملازمه له خارجا،فانها وجودات فى قبالة وجود ذلك الفرد و مباينه له،غايه الأمر انها ملازمه له فى الخارج.هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى ان الأمر على الفرض تعلق بالفرد فحسب،لا به و بما هو ملازم له فى الوجود الخارجى، كما هو واضح الا على القول بسرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر،و لكنه مجرد فرض لا واقع له.

و على ذلك يترتب ان تلك الاعراض و اللوازم خارجه عن متعلق الأمر و غير داخله فيه،فاذن لا فرق بين القول بتعلق الأوامر بالطباع و تعلقها بالافراد من هذه الناحيه أبدا.و قد تبين لحد الآن انه لا وقع لهذا التفصيل أصلا،و لا يرجع إلى معنى محصل.

و قد يتخيل فى المقام ان القول بالامتناع يرتكز على القول بتعلق الأوامر

و النواهي بالافراد.و القول بالجواز يرتكز على القول بتعلقها بالطبائع بدعوى ان متعلق الأمر و النهى إذا كان هو الطبيعه فكل من متعلقى الأمر و النهى يغاير الآخر فى مرحله تعلق الحكم به، فلم يجتمع الأمر و النهى فى واحد، و انما الاجتماع فى مرحله أخرى غير مرحله تعلق الأمر و النهى بشىء. و اما على القول الآخر (و هو القول بتعلق الأوامر و النواهي بالافراد) فيما ان متعلقهما هو الفرد فلا يمكن اجتماعهما على فرد واحد و تعلقهما به.

فالتتيجه هى انه لا بد من الالتزام بهذا التفصيل.

و لكن هذا الخيال فاسد جدا و غير مطابق للواقع قطعاً. و الوجه فى ذلك هو ان هذا التفصيل بظاهره لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً، إذ لا فرق بين تعلق الأوامر و النواهي بالطبائع و تعلقهما بالافراد من هذه الناحيه أبداً، ضروره ان تعلقهما بالطبائع لا يقتضى تعدد المجمع فى مورد الاجتماع كذلك، كما ان تعلقهما بالافراد لا يقتضى وحده المجمع فيه، فان وحده المجمع فى مورد الاجتماع ترتكز على كون التركيب بين متعلقى الأمر و النهى تركيباً حقيقياً، و اما إذا لم يكن التركيب بينهما حقيقياً. كما إذا تعلق الأمر بمقوله و النهى بمقوله أخرى فلا. مناص من الالتزام بتعددده فيه. و من الواضح جدا انه لا. يفرق فى ذلك بين تعلق الأمر بطبيعي هذه المقوله أو بأفرادها، و كذا الحال فى النهى، ضروره انه كما لا يمكن التركيب بين هذه المقوله و تلك و اندراجهما تحت مقوله ثالثه كذلك لا يمكن التركيب بين فرد من هذه المقوله و فرد من تلك و كونهما موجودين بوجود واحد، فاذن لا فرق بين تعلق الأحكام بالطبيعه و تعلقها بالافراد من هذه الناحيه أصلاً.

و نتيجته ما ذكرناه هى ان ملاك وحده المجمع فى مورد الاجتماع أو تعدده فيه امر آخر، و لا صلته له بتعلق الأمر و النهى بالطبيعه أو بالفرد.

على أنك عرفت سابقاً أن النواهي جميعاً متعلقه بالأفراد بحسب الواقع و الحقيقه دون الطبائع بما هي،لما ذكرناه من أن النهي المتعلق بطبيعته ينحل بانحلال افراد تلك،فيثبت لكل فرد منه نهى مستقل مغاير للنهي الثابت لفرد آخر..و هكذا.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا أن ملاك تعدد المجمع هو انطباق عنوانين متغايرين عليه بتخييل أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنوي،و لكن من الواضح جدا انه لا فرق في ذلك بين أن يكون العنوانان كليين أو جزئيين،ضروره أن انطباق طبيعتين كليتين إذا اقتضى تعدد المجمع في الخارج كذلك اقتضى تعدده فيه انطباق حصتين جزئيتين،لما ذكرناه من أن الفرد حصه من الطبيعه،و تلك الحصه بالنظر العقلي تنحل إلى ماهيه و تقيده بقيد خاص،و هذا التقيده يوجب صيرورتها حصه في مقابل سائر الحصص،مثلا- الحصه المتقرره في ذات زيد تمتاز عن الحصه المتقرره في ذات عمرو،و الموجود بكل من الوجودين غير الموجود بالوجود الآخر ضروره،و إلا لم يكن بينهما امتياز،و هو باطل بالبدهاه و على ذلك فانطباق الطبيعتين المتغايرتين على شيء لو كان مقتضياً لتعدده في الخارج لكان انطباق الحصتين المتغايرتين عليه و اجتماعهما فيه أيضاً مقتضياً له لا محاله،فما توهم من أن الأول مقتض له دون الثاني باطل جزماً.

و على الجملة فلو كان صدق الطبيعتين الكليتين كالصلاه و الغصب-مثلا- على شيء مجدياً في رفع محذور استحاله اجتماع الوجوب و الحرمة و موجباً لتعدده لكان صدق الطبيعتين الجزئيتين عليه مجدياً في ذلك و موجباً لتعدده،فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أبداً،ضروره أن الصلاه في الدار المغصوبه إذا كانت متحده مع الغصب خارجاً فلا مناص من القول بالامتناع،من دون فرق بين تعلق الأمر بالطبيعه و تعلقه بالفرد.غايه الأمر على الأول يكون الفرد مصداقاً للمأمور به،

و على الثانى يكون بنفسه مأموراً به، و هذا لا تعلق له بما نحن بصدد إثباته، و إذا فرض انها غير متحده معه فى الخارج بان يكون التركيب بينهما انضمامياً لا اتحادياً فلا مناص من القول بالجواز، من دون فرق فى ذلك بين القول بتعلق الأوامر بالطبائع و تعلقها بالافراد.

فالتتيجه ان هذا التفصيل بالتحليل العلمى لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً.

الا- ان يوجه ذلك إلى معنى معقول، و هو ما أشرنا إليه سابقاً من ان وجود كل فرد يمتاز فى الخارج عن وجود فرد آخر و يباينه، و لهذا الوجود فيه لوازم و لتلك اللوازم وجودات بأنفسها فى قبال وجود ذلك الفرد، و يعبر عنها مسامحه بالمشخصات، و هى عبارته عن الاعراض الطارئه على هذا الوجود الجوهرى، ككمه و كيفه و أينه و ما شاكل ذلك.

و على هذا فان قلنا بتعلق الأحكام بالطبائع فتلك الاعراض الملازمه لوجود الفرد خارجه عن حيز الأمر، فاذن لا مانع من تعلق النهى بها، لفرض ان الأمر تعلق بشىء و النهى تعلق بشىء آخر، غايه الأمر انه ملازم لوجود المأمور به فى الخارج، فلا يلزم محذور اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد. و عليه فلا مناص من القول بالجواز. و ان قلنا بتعلقها بالافراد فتكون تلك الاعراض الملازمه لها فى الخارج داخله فى متعلق الأمر، بمعنى ان الأمر لم يتعلق بها فحسب، بل تعلق بها مع لوازمها و أعراضها. و عليه فإذا فرض تعلق النهى بتلك الاعراض، فيلزم اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد-مثلاً- الصلاه فى الدار المغصوبه ملازمه للغصب فيها و التصرف فى مال الغير، فعندئذ ان قلنا بكون متعلق الأمر هو طبيعى الصلاه فلا يسرى الأمر منه إلى الغصب الملازم لوجود ذلك الطبيعى فى الخارج لفرض ان الأمر متعلق بالطبيعه فحسب. و عليه فلا يلزم اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد. و ان قلنا بكون متعلقه هو الفرد دون الطبيعى فحيث انه لم يتعلق

به فحسب على الفرض، بل تعلق به و بلوازمه فلا محاله يلزم اجتماع الوجوب و الحرمة فى شىء واحد، و هو محال.

و لكن قد عرفت فساد ذلك و ملخصه: هو انه لا- فرق فى ذلك بين تعلق الأوامر بالطبائع و تعلقها بالافراد أصلاً، فكما انه على تقدير تعلقها بالطبائع تلك الاعراض و اللوازم خارجه عن متعلقها، فكذلك على تقدير تعلقها بالافراد، لما عرفت من ان ملك الوجودات ليست من مشخصاتها، ضروره ان تشخص كل وجود بنفسه، بل هى من عوارضها التى تعرض عليها فى الخارج و ملازمه لوجوداتها فيه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الأوامر متعلقه بنفس الافراد على القول به، لا- بها و بلوازمها الخارجيه، ضروره ان القائلين بتعلقها بالافراد لا يقولون بذلك، كما هو المفروض. و عليه فلا مجال. لدعوى انه على القول بتعلق الأمر بالافراد هو انه متعلق بها و بأعراضها معاً فيلزم عندئذ اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و هو محال، فاذن يبقى دعوى ان النهى المتعلق بهذا الفرد من الغضب يسرى إلى لازمه- و هو الصلاه فى مفروض الكلام- باعتبار انها لازمه لوجود الغضب فى الخارج.

و لكن هذه الدعوى فاسده، و ذلك لعدم الدليل على سرايه الحكم المتعلق بالملزوم إلى لازمه، كما انه لا دليل على سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، ضروره ان المستفاد من الدليل هو ثبوت الحكم للملزوم فحسب، و اما ثبوته لللازمه فهو يحتاج إلى دليل آخر، و مجرد كون شىء لازماً لشىء آخر لا يكون دليلاً على وجوب اتحادهما فى الحكم، لوضوح ان غايه ما يقتضى ذلك هو عدم إمكان اختلافهما فيه.

و على الجملة فهذا التفصيل يبتنى على أحد امرين:

الأول- دعوى ان تلك الاعراض من مشخصات الافراد و مقوماتها و عليه

فلا محاله الأمر المتعلق بالافراد متعلق بها أيضاً.

الثانى-دعوى سرايه النهى المتعلق بالافراد إلى ما ينطبق عليه المأمور به.

و لكن قد عرفت ان كلتا الدعويين خاطئه و غير مطابقه للواقع فاذن لا مجال لهذا التفصيل أصلاً.

و قد يتوهم ان النزاع فى المسأله يبتنى على النزاع فى مسأله أصاله الوجود، أو الماهيه، فان قلنا فى تلك المسأله بأصاله الوجود فلا- مناص فى هذه المسأله من القول بالامتناع.و ان قلنا فى تلك المسأله بأصاله الماهيه فلا مانع من الالتزام بالقول بالجواز.بيان ذلك هو ان القائل بأصاله الوجود يدعى ان ما فى الخارج هو الوجود،و الماهيه منتزعه من حدوده،و ليس لها ما يازاء فيه أصلاً.و القائل بأصاله الماهيه يدعى ان ما فى الخارج هو الماهيه،و الوجود منتزع من إضافه الماهيه إلى الموجد،و ليس له ما يازاء.

و بعد ذلك نقول انه بناء على أصاله الوجود فى تلك المسأله،و ان الصادر من الموجد هو الوجود لا غيره،فلا محاله يكون هو متعلق الأمر و النهى دون الماهيه،لفرض انه لا- عين و لا- أثر لها فى الخارج.و عليه فيما ان الوجود فى مورد الاجتماع واحد فلا يعقل تعلق الأمر و النهى به،ضروره استحاله ان يكون شىء واحد مأمورا به و منهياً عنه معاً و محبوبا و مبغوضا فى آن واحد،فاذن لا مناص من القول بالامتناع.

و اما بناء على أصاله الماهيه فلا محاله يكون متعلق الأمر و النهى هو الماهيه لفرض انه على هذا لا عين و لا أثر للوجود.و عليه فيما ان الماهيه المتعلقة للأمر كالصلاه-مثلا-فى مورد الاجتماع غير الماهيه المتعلقة للنهى كالغصب فلا مانع من القول بالجواز.و اجتماع الأمر و النهى،و ذلك لأن الماهيات متباينات بالذات و الحقيقه،فلا يمكن اتحاد ماهيه مع ماهيه أخرى،و لا يمكن اندراج ماهيتين

ص: ١٩٨

متباينتين تحت ماهيه واحده،فاذن فى الحقيقه لا اجتماع للأمر و النهى فى شىء واحد.

و لكن هذا التوهم خاطئ جداً،و الوجه فى ذلك هو انه على القول بأصالة الوجود و ان كانت حقيقه الوجود واحده،الا ان لها مراتب عديده و تتفاوت تلك المراتب بالشده و الضعف،و كل مرتبه منها تباين مرتبه أخرى.

و من ناحيه أخرى ان لكل مرتبه منها عرض عريض و افراد كثيره.و من ناحيه ثالثة ان لكل وجود ماهيه واحده و حد فارد،و يستحيل ان يكون لوجود واحد ماهيتان و حدان.نعم و ان أمكن ان يكون لوجود واحد عنوانان أو عناوين متعدده،إلا انه لا يمكن ان يكون له ماهيتان و حدان،ضروره ان لكل ماهيه وجودا واحدا و لا يعقل ان يكون للماهيتين وجودا،و هذا واضح.

فالتتيجه على ضوء هذه النواحي الثلاث هى ان للمجمع فى مورد الاجتماع و التصادق إذا كان وجودا واحدا فلا محاله يكون له ماهيه واحده.و عليه فلا- فرق بين القول بأصالة الوجود و القول بأصالة الماهيه فكما انه على الأول يستحيل اجتماع الأمر و النهى،فكذلك على الثانى،فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أبدا.

و الصحيح هو عدم الفرق فى محل النزاع بين القول بتعلق الأوامر بالافراد و تعلقها بالطبائع أصلا.

نتائج ما ذكرناه عده نقاط:

الأولى- ان محل النزاع فى مسألتنا هذه انما هو فى سرايه النهى من متعلقه إلى ما تعلق به الأمر و بالعكس و عدم سرايته،لا ما يوهم عنوان المسأله فى كلمات الأصحاب قديماً و حديثاً من كون النزاع فيها كبرويا،لما عرفت من عدم تعقل كون النزاع فيها كذلك.

الثانيه-انه قد تقدم ان القول بالامتناع يبنى على أحد امرين:(الأول)ان

يكون المجمع في مورد الاجتماع واحدا، فإذا كان واحدا وجودا و ماهيه لا مناص من القول بالامتناع. (الثاني)-انه على تقدير كون المجمع متعددا ان يلتزم بسرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، وعند منع أحدهما ينتفى القول بالامتناع.

و القول بالجواز يرتكز على امرين: (الأول)-انه ان لا يكون المجمع واحدا و إلا فلا مجال له. (الثاني)-انه على تقدير كونه متعددا لا نقول بسرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، وعند انتفاء أحد الأمرين ينتفى القول بالجواز.

الثالثه-ان المسأله على القول بالامتناع تدخل في كبرى باب التعارض فتقع المعارضه بين دليلى الوجوب و الحرمة، فاذن لا بد من الرجوع إلى قواعد بابه و إجراء أحكامه، كما تقدم، و على القول بالجواز تدخل في كبرى باب التزام، فتقع المزامه بينهما إذا لم تكن مندوحه فى البين، فاذن لا بد من الرجوع إلى قواعد باب المزامه و إجراء أحكامه.

الرابعه-ان نقطه الامتياز بين هذه المسأله و المسأله الآتیه-و هى مسأله النهى فى العبادات-هى ان البحث فى مسألتنا هذه بحث عن تنقيح الصغرى لتلك المسأله باعتبار انها على القول بالامتناع تدخل فى كبرى تلك المسأله و تكون من إحدى صغرياتها.

الخامسه-ان المراد من الواحد فى محل الكلام فى مقابل المتعدد، بان لا يكون ما تعلق به الأمر غير ما تعلق به النهى، لا فى مقابل الكلى.

السادسه-قد تقدم ان مسألتنا هذه من المسائل الأصوليه العقلية، لتوفر شروط المسأله الأصوليه فيها، و ليست من المسائل الكلاميه أو الفقيهيه أو من المبادئ الأحكاميه أو التصديقيه كما مر.

السابعه-ان النزاع فى المسأله فى جواز الاجتماع أو امتناعه لا- يبتنى على وجود المندوحه فى البين، لما عرفت من ان كلاً- من القول بالجواز و الامتناع

يرتكز على ركيزه أجنبيه عن وجود المندوحه و عدم وجودها بالكليه-و هي وحده المجمع و تعدده-فان المجمع فى مورد الاجتماع و التصادق إذا فرض انه واحد حقيقه فلا مناص من القول بالامتناع كانت هناك مندوحه أم لم تكن، و إذا فرض انه متعدد كذلك فلا- مناص من القول بالجواز، بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من الملزوم و هو متعلق النهى إلى لازمه-و هو ما ينطبق عليه متعلق الأمر.

الثامنه-قد سبق ان النزاع يعم جميع أنواع الإيجاب و التحريم ما عدا الإيجاب و التحريم التخييريين، فلا فرق بين كونهما نفسيين أو غيريين أو كفائيين، فان ملاك استحاله الاجتماع فى شىء واحد موجود فى الجميع. و اما خروج الإيجاب و التحريم التخييريين عن محل النزاع فلعدم إمكان اجتماعهما فى شىء واحد، كما عرفت فتكون السالبه بانتفاء الموضوع.

التاسعه-ان النزاع فى المسأله لا- يختص بما إذا كان الإيجاب و التحريم مدلولين لدليل لفظى، ضروره انه يعم جميع أقسام الإيجاب و التحريم، سواء أ كانا مدلولين لدليل لفظى أم لم يكونا.

العاشره-ان مسألتنا هذه من المسائل العقلية، فان الحاكم بالجواز أو الامتناع فيها انما هو العقل، و لا صلح لها بعالم اللفظ أبدا، غاية الأمر انها من العقليات غير المستقله، و ليست من العقليات المستقله، كما تقدم.

الحادي عشره-انه لا فرق فى جريان النزاع فى المسأله بين القول بتعلق الأحكام بالطبائع و تعلقها بالأفراد. و توهم انه على تقدير تعلقها بالأفراد لا مناص من القول بالامتناع فاسد، لما سبق بشكل واضح.

قال المحقق صاحب الكفايه-قده-فى المقدمه الثامنه ما هذا نصه:

«انه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا إذا كان فى كل واحد من متعلقى الإيجاب

والتحريم مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصادق و الاجتماع كى يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين، و على الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين، أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى، كما يأتي تفصيله. و اما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب، و لا يكون مورد الاجتماع محكوماً الا بحكم واحد منهما إذا كان له مناطه، أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما، قيل بالجواز أو الامتناع. هذا بحسب مقام الثبوت.

و اما بحسب مقام الدلالة و الإثبات فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان إذا أحرز ان المناط من قبيل الثانى، فلا بد من عمل المعارضه بينهما من الترجيح و التخيير، و إلا- فلا- تعارض فى البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً، لكونه أقوى مناطاً، فلا مجال حينئذ لملاحظه مرجحات الروايات أصلاً، بل لا بد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات، كما تأتي الإشارة إليها. نعم لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلى لوقع بينهما التعارض، فلا بد من ملاحظه مرجحات باب المعارضه لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائى بملاحظه مرجحات باب المزاحمه فتفتن».

نلخص ما أفاده (قده) فى عده نقاط:

الأولى- ان مسألتنا هذه ترتكز على ركيزه واحده و تدور مدارها وجودا و عدما، و هى ان يكون المجمع لمتعلقى الأمر و النهى فى مورد الاجتماع و التصادق مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً، مثلاً الصلاه فى الدار المغصوبه التى تكون مجعماً لمتعلقى الأمر و النهى انما تكون من افراد هذه المسأله إذا كانت مشتمله على ملاك كلا الحكمين. و عليه فالمجمع-على القول بالجواز- يكون محكوماً بكلا الحكمين معاً، لفرض وجود الملاك لهما من ناحيه، و عدم التنافى بينهما من ناحيه

أخرى. و على القول بالامتناع يكون محكوما بأقوى الملا- كين إذا كان أحدهما أقوى من الآخر، و اما إذا كانا متساويين فهو محكوم بحكم آخر غير هذين الحكمين بمقتضى أصل لفظى أو أصل عملى، لفرض انه لا أثر لملاكهما عندئذ.

و اما إذا فرض ان المجمع لم يكن مشتملا على ملاك كلا الحكمين معاً، فلا يكون من هذا الباب- أى باب الاجتماع- من دون فرق فى ذلك بين ان يكون مشتملا على ملاك أحدهما أم لا.

الثانية- انا لو أحرزنا من الخارج بأن المجمع لمتعلقى الأمر و النهى مشتمل على ملاك واحد من الحكمين دون الآخر، فتقع المعارضه بين دليليهما الدالين عليهما لعدم إمكان ثبوت كليهما معاً فى الواقع، فاذن لا بد من الرجوع إلى قواعد باب التعارض من الترجيح أو التخيير، فالنتيجه ان ملاك التعارض بين الدليلين فى مقام الإثبات هو ان يكون مورد الاجتماع مشتملا على مناط أحد الحكمين دون الحكم الآخر. و اما إذا كان مورد الاجتماع مشتملا على مناط كليهما معاً فتقع المزامحه بين المقتضيين، فاذن لا- بد من الرجوع إلى مرجحات باب التراحم من الأهميه و نحوها، و لا وجه للرجوع إلى مرجحات باب التعارض، لانتفائه على الفرض.

الثالثه- لو كان كل من الدليلين متكفلا- للحكم الفعلى لوقع التعارض بينهما فعندئذ لا- بد من الرجوع إلى مرجحات باب المعارضه، إلا إذا جمع بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائى بملاحظه مرجحات باب المزامحه.

و لناخذ بالمناقشه فى جميع هذه النقاط:

اما النقطة الأولى فيردها ان النزاع فى مسألتنا هذه لا- يرتكز على وجهه نظر مذهب الإماميه القائلين بتبعيه الأحكام للملاكات الواقعيه و الجهات النفس الأمريه بل يعم وجهه نظر جميع المذاهب حتى مذهب الأشعرى المنكر لتبعيه الأحكام

للجهات الواقعيه، ضروره ان البحث عن جواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و امتناعهما لا يختص بمذهب دون آخر، كما هو ظاهر. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد تقدم ان النزاع فى المسأله فى سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به و عدم سرايته. و قد عرفت ان القول بالسرايه يبتنى على أحد امرين:

الأول- ان يكون المجمع واحدا وجودا و ماهيه.

الثانى- ان لا يتخلف اللازم عن الملزوم فى الحكم، بأن يثبت الحكم الثابت للملزوم له أيضاً، و القول بعدمها يبتنى على امرين معاً.

الأول- ان يكون المجمع متعدددا وجودا و ماهيه.

الثانى- ان يتخلف اللازم عن الملزوم فى الحكم بمعنى ان الحكم الثابت له لا- يسرى إلى لازمه، و بانتفاء أحدهما ينتفى هذا القول.

فالنتيجه على ضوءهما هى ان النزاع فى مسألتنا هذه لا- يبتنى على مسأله تبعيه الأحكام الواقعيه لجهات المصالح و المفسد أصلا، ضروره ان إحدى المسألتين أجنبيه عن المسأله الأخرى بالكلية، و لا صله لإحدهما بالأخرى أبدا.

و على الجملة فهنا مسألتان إحدهما مسألتنا هذه، و الأخرى مسأله تبعيه الأحكام لجهات المصالح و المفسد الواقعيه، و قد عرفت ان نقطه انطلاق الخلاف فى إحدهما غير نقطه انطلاق الخلاف فى الأخرى.

اما فى الأولى فهى ان المجمع لمتعلقى الأمر و النهى ان كان واحدا وجودا و ماهيه فى مورد الاجتماع و التضاد، فلا مناص من القول بالامتناع و السرايه حتى على مذهب الأشعرى المنكر للتبعيه من ناحيه، المجوز للتكليف بالمحال من ناحيه أخرى، فان هذا أعنى اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد ذاتا و حقيقه ليس من التكليف بالمحال، بل نفس هذا التكليف محال، كما هو واضح. و ان

كان متعددا وجودا و ماهيه من جانب، و قلنا بعدم سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر من جانب آخر فلا مناص من القول بالجواز، بلا فرق بين تبعيه الأحكام للملاكات الواقعيه و عدم تبعيتها لها، و هذا ظاهر. فما أفاده قدس الله سره من ابتناء النزاع في المسأله على القول بالتبعيه لا يرجع إلى معنى محصل أصلا.

و اما في الثانيه فهي ان الأشاعره حيث انهم قد أنكروا مسأله التحسين و التقييح العقليين، و قالوا بأن العقل لا يدرك حسن الأشياء و قبحها، و ان كل ما امر الشارع به حسن، و كل ما نهى الشارع عنه قبيح، و ان أفعاله تعالى لا تتصف بالقبح أبدا، فلأجل ذلك قد التزموا بعدم تبعيه الأحكام الواقعيه للملاكات، لا- في متعلقاتها و لا- في أنفسها، لفرض ان عندهم لا مانع من صدور اللغو من الشارع الحكيم. و اما الإماميه فحيث انهم قد التزموا بتلك المسأله، و ان أفعاله تعالى تتصف بالحسن مره و بالقبح مره أخرى، فلذلك التزموا بالتبعيه المزبور، و إلا لكان التكليف لغواً محضاً و صدور اللغو من الشارع الحكيم قبيح.

فهذه النقطه هي منشأ الخلاف في تلك المسأله أعنى مسأله تبعيه الأحكام لجهات المصالح و المفسد و عدم تبعيتها لها.

فالنتيجه انه لا مساس لمسألتنا هذه بتلك المسأله أصلا.

و اما النقطه الثانيه فيردها ما تقدم بصوره مفصله في بحث الضد من ان مسأله التعارض لا تتركز على وجهه نظر مذهب دون آخر، بل تعم جميع المذاهب و الآراء، حتى مذهب الأشعري المنكر لتبعيه الأحكام للملاكات مطلقاً، و ذلك لما ذكرناه هناك من ان مبدأ انبثاق التعارض بين الدليلين هو عدم إمكان ثبوت الحكمين في مقام الجعل، و ان ثبوت كل منهما في هذا المقام ينفي الآخر و يكذبه.

و من المعلوم انه لا يفرق فيه بين القول بتبعيه الأحكام لجهات المصالح و المفسد و القول بعدمها، و كون مورد الاجتماع مشتملا على مناط أحد الحكمين أم لا. و قد تقدم الكلام من هذه الناحية بشكل واضح فى بحث الضد، فلا نعيد. و عليه فما أفاده (قده) من الضابط للتعارض بين الدليلين و هو كون مورد الاجتماع بينهما مشتملا على مناط أحدهما لا أصل له، بل صدوره من مثله (قده) غريب جداً.

و من ناحيه أخرى انا قد ذكرنا هناك ان التزاحم على نوعين: (الأول) التزاحم بين الملاكات بعضها ببعض (الثانى) التزاحم بين الأحكام كذلك.

اما النوع الأول فقد ذكرنا سابقاً انه خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو فى النوع الثانى، و لذا قلنا ان الترجيح فيه بيد المولى، فله ان يلاحظ الجهات الواقعيه و يرجح بعضها على بعضها الآخر، و ليس ذلك من وظيفه العبد، فان وظيفته امتثال الأحكام المجعوله من قبل المولى. على انه ليس للعبد طريق إلى معرفه تلك الجهات ليرجح بعضها على بعضها الآخر مع قطع النظر عن الأحكام المجعوله على طبقها.

و بعد ذلك نقول انه (قده) ان أراد من التزاحم بين المقتضيين ذلك فقد عرفت ان هذا النوع من التزاحم خارج عن محل الكلام، و ان الترجيح فيه بيد المولى دون العبد. و لذا لا يرجع فيه إلى مرجحات النوع الثانى من التزاحم.

و ان أراد منه التزاحم بين الدليلين فى مرتبه الاقتضاء فقد تقدم ان التزاحم هو تنافى الحكمين فى مرتبه الفعلية الناشئ من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال من دون أى تناف بينهما فى مقام الإنشاء و الجعل، كما مر بشكل واضح. و عليه فلا يرجع قوله (قده) بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين إلى معنى محصل أصلاً.

و أضف إلى ذلك ما ذكرناه هناك من ان مسأله التزامم أيضاً لا تبتنى على وجهه نظر مذهب دون آخر، بل تعم جميع المذاهب و الآراء، حتى مذهب الأشعري المنكر لتبعيه الأحكام للملاكات مطلقاً، ضرورة ان مسأله التزامم كمسأله التعارض، فانها تركز على ركيزه واحده، و تدور مدار تلك الركيزه وجوداً و عدماً و هى عدم تمكن المكلف من الجمع بين المتزاممين فى مقام الامتثال و من المعلوم ان مسأله التبعيه أجنبيه عن تلك الركيزه بالكليه، فاذن ما أفاده (قده) من الضابط لمسأله التزامم - و هو كون المجموع مشتملاً على مناط كلا الحكمين - لا يرجع إلى أصل صحيح.

و اما النقطة الثالثه فيمكن المناقشه فيها بوجه:

الأول- ان موارد التوفيق العرفى غير موارد التعارض، فإذا فرض التعارض بين الدليلين فمعناه انه لا يمكن الجمع العرفى بينهما، و فيما إذا أمكن ذلك فلا تعارض ففرض التعارض مع فرض إمكان الجمع العرفى لا يجتمعان، كما هو واضح.

الثانى- ان التوفيق العرفى بين الدليلين انما يكون بملاحظه مرجحات باب الدلاله، كان يكون أحدهما أظهر من الآخر أو نحو ذلك، لا بملاحظه مرجحات باب المزاحمه، لوضوح الفرق بين البابين، و ان أحدهما أجنبى عن الآخر بالكليه ضرورة ان مرجحات باب المزاحمه توجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، و هو القدره، و لا توجب التصرف بالحمل على الاقتضاء أو نحوه، كما هو ظاهر.

الثالث- ان هذا الحمل أى حمل الأمر و النهى على بيان المقتضى فى متعلقه خارج عن الفهم العرفى، و لا يساعد عليه العرف أبداً.

الرابع- ان هذا الحمل لا يجدى فى دفع المحذور اللازم من اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد، و ذلك لأن اجتماع المصلحه و المفسده فى شىء واحد فى نفسه و ان كان لا مانع منه، إلا ان ذلك لا يمكن من جهه تأثير المصلحه فى

محبوبيته و تأثير المفسده فى مبعوضيته،لاستحاله ان يكون شىء واحد محبوبا و مبعوضاً معاً.

قال:(قده)فى المقدمه التاسعه،ما هذا لفظه:انه قد عرفت ان المعتبر فى هذا الباب ان يكون كل واحد من الطبيعه الأمور بها و المنهى عنها مشتملا على مناط الحكم مطلقاً حتى فى حال الاجتماع،فلو كان هناك ما دل على ذلك من إجماع أو غيره فلا إشكال،و لو لم يكن إلا إطلاق دليلى الحكمين ففيه تفصيل، و هو ان الإطلاق لو كان فى بيان الحكم الاقتضائى لكان دليلا على ثبوت المقتضى و المنطوق فى مورد الاجتماع،فيكون من هذا الباب،و لو كان بصدد الحكم الفعلى فلا إشكال فى استكشاف ثبوت المقتضى فى الحكمين على القول بالجواز، إلا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين،فيعامل معهما معامله المتعارضين. و اما على القول بالامتناع فالإطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين فى مورد الاجتماع أصلاً،فان انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن ان يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضى له،يمكن ان يكون لأجل انتفائه،إلا ان يقال:ان قضيه التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائى لو لم يكن أحدهما أظهر و الا فخصوص الظاهر منهما.

فتلخص انه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى فى الحكمين كان من مسأله الاجتماع،و كلما لم يكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقاً إذا كانت هناك دلالة على انتفائه فى أحدهما بلا تعيين و لو على الجواز،و إلا فعلى الامتناع.

و تلخص هذه المقدمه فى عده خطوط:

الأول-ان غرضه(قده)من هذه المقدمه بيان ما يمكن ان يحرز به كون المجمع فى مورد الاجتماع مشتملا على ملاك كلا الحكمين معاً من قيام دليل

من الخارج ليكون بذلك داخلا فى هذا الباب أى باب الاجتماع. كالأجماع أو نحوه فى دخوله فى المسأله.

الثانى- انه إذا لم يكن من الخارج دليل، فهل هناك قرينه أخرى تدل عليه أم لا، فقد ذكر (قده) ان إطلاق كل من دليلى الحكمين ان كان فى مقام بيان الحكم الاقتضائى لكان قرينه على ثبوت المقتضى و المناط لكلا الحكمين فى مورد الاجتماع، من دون فرق فى ذلك بين القول بالجواز و القول بالامتناع.

و اما إذا كان فى مقام بيان الحكم الفعلى، فان قلنا بالجواز كان إطلاق كل منهما أيضاً قرينه على ثبوت المقتضى و المناط لكليهما معاً فى محل الاجتماع و التصادق، الا إذا علم من الخارج بكذب أحدهما و عدم جعله فى الواقع، فعندئذ تقع المعارضه بينهما فلا بد من الرجوع إلى قواعد بابها. و اما إذا قلنا بالامتناع فتقع المعارضه بين دليليهما، و لا بد عندئذ من رفع اليد عن أحدهما. و عليه فلا دلالة على ثبوت المقتضى و المناط لهما فى مورد الاجتماع، ضروره ان انتفاء أحدهما كما يمكن ان يكون لوجود المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن ان يكون من جهة انتفاء المقتضى.

و لعل الوجه فى ذلك ما ذكرناه غير مره من انه لا طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام و مقتضياتها مع قطع النظر عن ثبوت نفس هذه الأحكام.

و على ضوء هذا فإذا فرض انتفاء حكم فى مورد فلا يمكن الحكم بأن انتفاءه من ناحيه وجود المانع مع ثبوت المقتضى له، ضروره انه كما يحتمل ان يكون انتفاؤه من هذه الناحيه يحتمل ان يكون من ناحيه عدم المقتضى له فى هذا الحال، بل قد ذكرنا ان الأمر كذلك حتى فيما إذا كان انتفاء الحكم من جهة عجز المكلف عن امتثاله و عدم قدرته عليه، فان انتفاؤه فى هذا الحال كما يمكن ان يكون من ناحيه وجود المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن ان يكون من ناحيه

عدم المقتضى له، بداهه انه لا طريق لنا إلى ثبوت المقتضى له في هذا الحال، كما هو ظاهر.

الثالث-انه يمكن رفع التعارض بحمل كل من الإطالين على الحكم الاقتضائي إذا لم يكن في البين أظهر، و الا فيحمل خصوص الظاهر منهما على ذلك و عليه فهما دالان على ثبوت المقتضى و المناط في المورد أعنى مورد الاجتماع و التصادق، و ذلك لأن المانع من دلالتها عليه انما هو تعارضهما و تنافيهما بحسب مقام الإثبات و الدلاله، و اما بعد علاجه بالجمع بينهما عرفا فلا مانع من دلالتها عليه أصلا.

و لنأخذ بالمناقشه في هذه الخطوط:

اما الخطّ الأول-فلأنه يبتنى على تسليم ان يكون المعبر في باب الاجتماع هو كون المجمع مشتملا على مناط كلا الحكمين معاً في مورد الاجتماع، لتستدعى الحاجه إلى إثبات ذلك في الخارج بدليل. و لكن قد عرفت منع ذلك في المقدمه الثامنه، و قلنا هناك ان مسأله الاجتماع لا تركز على وجهه نظر مذهب دون آخر، بل تجرى على وجهه نظر جميع المذاهب و الآراء و ذلك لما تقدم من ان المسأله تبتنى على ركيزه أخرى و تدور مدار تلك الركيزه و هي ان المجمع إذا كان واحدا وجودا و ماهيه فلا بد من الالتزام بالامتناع سواء فيه القول بتبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد و القول بعدمها و سواء أ كان المجمع مشتملا على ملاك أم لم يكن و ان كان متعدداً كذلك من ناحيه و لم نقل بسرايه الحكم من من الملزوم إلى اللازم من ناحيه أخرى فلا بد من الالتزام بالجواز كذلك. و من الواضح جدا ان تلك الركيزه لا تختص بمذهب دون آخر و بحاله دون أخرى، و أجنبيه عن القول بالتبعيه بالكليه، ضروره انه لا فرق في استحاله اجتماع الضدين بين وجهه نظر دون آخر، كما هو ظاهر.

و اما الخطّ الثاني فيقع الكلام فيه من ناحيتين:

الأولى- في بيان مراده (قده) من الحكم الفعلي الثاني- في بيان مراده من الحكم الاقتضائي.

اما الناحية الأولى فان أراد (قده) من الحكم الفعلي الحكم الّذى بلغ إلى مرتبه البعث أو الزجر فقد ذكرنا غير مره ان بلوغ الحكم إلى تلك المرتبه يتوقف على وجود موضوعه بجميع شرائطه و قيوده فى الخارج ضروره استحاله فعليه الحكم بدون فعليه موضوعه كذلك، فما لم يتحقق موضوعه خارجا يستحيل ان يكون الحكم فعلياً، فتتبع فعليه الحكم فعليه موضوعه حدوداً و بقاء. و من هنا لا يلزم ان تكون فعليته حين جعله و إبرازه فى الخارج، بل هى غالباً متأخره عنه، بل ربما تتأخر عنه بألاف سنين.

و السرفيه هو ان الأحكام الشرعيه مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه أعنى للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج، و لا يتوقف جعلها على وجودها فيه أبداً، ضروره انه يصح جعلها لها من دون ان يتوقف على وجود شىء منها فى الخارج- مثلاً- وجوب الحج مجعول للعاقل البالغ القادر المستطيع مع بقيه الشرائط، و وجوب الصوم مجعول للبالغ العاقل القادر الداخلى عليه شهر رمضان مع سائر الشرائط.. و هكذا، و لا- يتوقف جعلها على وجود موضوعها خارجاً، و لكن فعليه تلك الأحكام و تحققها فى الخارج تتوقف على فعليه موضوعاتها، فمتى تحقق موضوعها تحقق الحكم. و من ذلك قد ظهر ان فعليه الحكم خارج عن مفاد الدليل و أجنبيه عنه رأساً و تابعه لفعليه موضوعه، ضروره ان مفاد الدليل هو ثبوت الحكم على نحو القضية الحقيقيه، و لا يدل على أزيد من ذلك، فلا نظر له إلى فعليته بفعليه موضوعه أبداً، لوضوح ان كل قضيه حقيقيه غير ناظره إلى وجود موضوعها فى الخارج و تحققه فيه، بل مفادها ثبوت الحكم على

ص: ٢١١

تقدير وجود موضوعها فيه من دون تعرض لحاله وجودا و عدما.

و عليه فلا- معنى لما أفاده(قده)من ان إطلاق كل من الدليلين قد يكون لبيان الحكم الفعلى،و ذلك لما عرفت من ان فعليه الحكم تابعه لفعليه موضوعه فى الخارج و أجنبيه عن مفاد الدليل بالكليه،فلا يكون الدليل متكفلا لفعليته أبداً.

و ان أراد منه الحكم الإنشائى و هو الحكم المبرز فى الخارج بميزم ما،بان يكون إطلاق كل من الدليلين فى مقام بيان إبراز ما اعتبره المولى،غايه الأمر دليل النهى فى مقام بيان اعتبار الشارع محروميه المكلف عن الفعل،و دليل الأمر فى مقام بيان اعتباره الفعل على ذمته.و قد يطلق عليه الحكم الفعلى باعتبار انه فعلى من قبل الشارع و تام-فيرد عليه ان اجتماع الحكمين كذلك فى شىء واحد محال،سواء فيه القول بالجواز و القول بالامتناع،ضروره انه لا يمكن الجمع بين اعتبار ثبوت فعل على ذمه المكلف و اعتبار محروميته عنه.

و على الجملة فالمجمع إذا كان واحدا يستحيل جعل الوجوب و الحرمة له معاً سواء فيه القول بالجواز و القول بالامتناع،و ان كان متعددا فلا مانع من جعلهما معاً،لفرض ان الوجوب مجعول لشىء،و الحرمة مجعوله لشىء آخر،و لا مانع من ذلك أبداً،بلا فرق بين القول بالامتناع و القول بالجواز فالعبره انما هى بوحده المجمع و تعدده لا- بكون الدليلين متكفلين للحكم الفعلى أو الاقتضائى، كما هو واضح.

و اما الناحيه الثانيه فلا نعقل للحكم الاقتضائى معنى محصلا ما عدا كون الفعل مشتملا على مصلحه أو مفسده،و يكون إطلاق كل من دليلى الأمر و النهى فى مقام بيان ذلك،و إرشاد إلى ان فيه جهه تقتضى وجوبه و جهه تقتضى حرمة،و هذا هو مراده(قده)من الحكم الاقتضائى.

و لكن يرد عليه أولا- ان هذا خارج عن محل الكلام فان محل البحث في المسأله كما عرفت في سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به و عدم سرايته. و من المعلوم انه لا بد من فرض وجود الأمر و وجود النهى، لبيحث في مورد اجتماعهما عن سرايه أحدهما من متعلقه إلى ما تعلق به الآخر و عدم السرايه و المفروض انه بناء على هذا ليس أمر و لا نهى ما عدا كون الفعل مشتملا على مصلحه و مفسده، لبيحث عن سرايه أحدهما إلى الآخر و عدمها.

فالتتيجه هي ان مرد الإطلاقين على ذلك في الحقيقه إلى اخبار الشارع بوجود المصلحه و المفسده في مورد الاجتماع لا إلى جعل حكم تكليفي.

و بكلمه أخرى ان حمل الأمر و النهى على ذلك أى على الاخبار عن وجود مصلحه في فعل و وجود مفسده فيه، بان يقال ان المولى في مقام بيان الاخبار عنه لا يمكن، و ذلك لأن هذا خارج عن وظيفه الشارع، فان وظيفته بيان الأحكام الشرعيه، لا الاخبار عن وجود المصالح و المفسدات في الأفعال. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان هذا الحمل خارج عن المتفاهم العرفى و بعيد عنه جدا، بل غير واقع في الشريعه المقدسه أصلا، كيف فان حمل الأمر الوارد في الشريعه المقدسه على الاخبار عن وجود مصلحه في الفعل، و حمل النهى الوارد فيها على الاخبار عن وجود مفسده فيه لا يمكن بحسب المتفاهم العرفى أبدا.

و ثانياً- لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان هذا الحمل ممكن عرفا الا انه عندئذ و ان كان لا مانع من اجتماع المصلحه و المفسده في شىء واحد في نفسه مع قطع النظر عن تأثيرهما في المحبوبيه و المبغوضيه، ضروره انه لا مانع من ان يكون شىء واحد مشتملا على مصلحه من جهه و على مفسده من جهه أخرى، و لكن لا يمكن تأثيرهما في المحبوبيه و المبغوضيه معاً، بداهه استحاله ان يكون شىء واحد محبوبا و مبغوضاً في آن واحد. و عليه فإذا فرض ان المجمع واحد وجوداً

و ماهيه فلا يعقل تأثير المصلحه فى محبوبيته و تأثير المفسده فى مبغوضيته، و تأثير الأولى فى جعل الوجوب له و تأثير الثانيه فى جعل الحرمة له، و ان كان لا- مضاده بين نفس الوجوب و الحرمة من جهة انهما امران اعتباريان. و قد ذكرنا انه لا مضاده بين الأمور الاعتباريه أصلاً، إلا انه لا يمكن جعلهما لشيء واحد من ناحيه ان جعل الحكم الأول كاشف عن محبوبه هذا الشيء، و جعل الثاني كاشف عن مبغوضيته، و لا يمكن ان تجتمع المحبوبيه و المبغوضيه فى شيء واحد. هذا من جهة.

و من جهة أخرى انه لا يمكن امتثالهما فى الخارج. و من المعلوم ان جعل مثل هذا الحكم لغو و صدور اللغو عن الشارع الحكيم مستحيل.

و على الجملة فعلى تقدير كون المجمع واحدا و ان كان لا مانع من اجتماع المصلحه و المفسده فيه بنفسه، إلا انه لا يمكن ذلك من ناحيه تأثيرهما فى المحبوبيه و المبغوضيه، فاذن لا- يمكن ان يكون الإطلاقان كاشفين عن وجود مصلحه فيه كذلك و مفسده، فعلى هذا لا محاله تقع المعارضه بينهما لكذب أحدهما فى الواقع على الفرض، و عدم إمكان صدق كليهما معاً، فيرجع عندئذ إلى أحكامها و قواعدها.

و دعوى انهما كاشفان عن وجودهما فى المجمع فى نفسه- من دون تأثيرهما فى شيء. و قد مر انه لا- مانع من اجتماعهما فى شيء فى ذاته- خاطئه جدا و غير مطابقه للواقع قطعاً، و ذلك لأنها مخالفه للوجدان و الضروره، بداهه ان المجمع كالصلاه فى الدار المغصوبه إذا كان واحدا فلا محاله اما ان يكون محبوباً أو مبغوضاً و لا ثالث لهما، ضروره انه لا يعقل ان لا يكون محبوباً و لا- مبغوضاً، بان لا تؤثر المفسده فيه و لا المصلحه، أضف إلى ذلك ان هذا الفرض لغو محض، فلا يترتب عليه أى أثر، فاذن، لا يمكن حمل إطلاقى الأمر و النهى على ذلك أصلاً، لعدم

أثر شرعى مترتب عليه.

و اما إذا كان المجمع متعددا فلا مانع من تأثيرهما فى المحبوبيه و المبعوضيه معاً أصلا و فى جعل الوجوب و الحرمة، من دون أیه منافاه و مضاده فى البين و هذا واضح.

و اما الخطّ الثالث فيرده ما تقدم من ان هذا الجمع أى الجمع بين الدليلين بالحمل على الاقتضاء خارج عن المتفاهم العرفى، و لا يساعد عليه العرف، كما مر بشكل واضح.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه عده أمور:

الأول- ان أساس مسأله إمكان الاجتماع و استحالته يبتنى على وحده المجمع وجودا و ماهيه فى مورد الاجتماع و تعدده كذلك، فعلى الأول لا- مناص من القول بالامتناع و الاستحاله، قلنا بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد أم لا، قلنا بكون المجمع مشتملا على الملاك أم غير مشتمل، ضروره ان كل ذلك لا دخل له فيما هو ملاك هذا القول فى المسأله. و على الثانى إذا لم نقل بسرايه الحكم من الملزوم إلى اللازم، كما هو الصحيح، فلا مناص من القول بالجواز كذلك. و من هنا قلنا ان هذه المسأله على القول بالامتناع تدخلى فى كبرى باب التعارض، و على القول بالجواز تدخلى فى كبرى باب التزاحم إذا لم تكن مندوحه فى البين، كما سبق.

الثانى- ان أساس مسأله التعارض يرتكز على تنافى الحكمين فى مقام الجعل، بحيث لا يمكن جعل كليهما معاً، سواء فيه القول بتبعيه الأحكام لجهات المصالح و المفسد و عدمه، و كون مورد التعارض مشتملا على ملاك أحد الحكمين أم لا، بداهه ان كل ذلك أجنبى عما هو ملاك التعارض.

و أساس مسأله التزاحم بين الحكمين يرتكز على عدم تمكن المكلف من

الجمع بينهما في مقام الامتثال سواء أقلنا بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد أم لا، و سواء أ كان المجمع مشتملاً على مناط كلا الحكمين أم لم يكن.

الثالث-ان ما أفاده(قده)في هاتين المقدمتين أعنى المقدمه الثامنه و التاسعه جميعاً لا يبتنى على أصل صحيح كما تقدم بشكل واضح.

ثمره مسأله الاجتماع

المعروف و المشهور بين الأصحاب قديماً و حديثاً هو ان العباده صحيحه على القول بالجواز و تعدد المجمع مطلقاً و لو كان عالماً بحرمة ما هو ملازم للواجب في مورد الاجتماع فضلاً عما إذا كان جاهلاً بها أو ناسياً لها.و عليه فتصح الصلاه في المكان المغصوب،و مجرد ملازمتها لارتكاب الحرام خارجاً لا يمنع عن صحتها بعد فرض ان متعلق الأمر غير متعلق النهي..و فاسده على القول بالامتناع و وحده المجمع كذلك،و لو كان جاهلاً بالحرمة فضلاً عما إذا كان عالماً بها هذا هو المشهور.

و لكن خالف في ذلك شيخنا الأستاذ(قده)و ذهب إلى بطلان الصلاه على القول بالجواز و تعدد المجمع فيما إذا كان المكلف عالماً بالحرمة لا فيما إذا كان جاهلاً بها أو ناسياً لها،فه(قده)هناك دعويان:

الأولى-بطلان الصلاه على هذا القول في صورته العلم بالحرمة.

الثانيه-صح الصلاه في صورته الجهل و النسيان.

اما الدعوى الأولى فلأنها تبتنى على ما أفاده(قده)في بحث الضد و ملخصه هو ان منشأ اعتبار قدره في التكليف انما هو اقتضاء نفس التكليف ذلك،

لا- حكم العقل بقبح التكليف العاجز. و الوجه فى ذلك هو ان الغرض من التكليف حيث انه كان جعل الداعى للمكلف نحو الفعل فمن الواضح ان هذا بنفسه يقتضى كون متعلقه مقدوراً، ضروره استحاله جعل الداعى نحو الممتنع عقلا و شرعا.

و نتيجة ذلك هى ان متعلقه حصه خاصه من الطبيعه- و هى الحصه المقدوره عقلا- و شرعا- و اما الحصه غير المقدوره فهى خارجه عن متعلقه، و ان كانت حصه من الطبيعه على نحو الإطلاق، إلا انها ليست من حصتها بما هى مأمور بها و متعلقه للتكليف.

و على ذلك فيما ان الأمر متعلق بخصوص الحصه المقدوره عقلا و شرعا، و هى الصلاه فى غير المكان المغصوب-مثلا- فلا محاله لا تكون الصلاه فى المكان المغصوب مصداقا للمأمور به و فردا له، فانها و ان لم تكن متحده مع الحرام فى الخارج، إلا انها ملازمه له خارجا، فأجل ذلك لا تكون مقدوره شرعا و ان كانت مقدوره عقلا، و المفروض ان الممنوع الشرعى كالممتنع العقلى، فاذن لا محاله يختص الأمر بالحصه الخاصه من الصلاه و هى الحصه المقدوره، فلا تنطبق على الحصه غير المقدوره، و هى الصلاه فى المكان المغصوب.

فالنتيجه هى انه لا يمكن تصحيح العباده فى مورد الاجتماع على هذا القول أى القول بالجواز من ناحيه الأمر لعدم انطباق الطبيعه المأمور بها عليها، مثلا الصلاه المأمور بها لا تنطبق على الصلاه فى الدار المغصوبه، لفرض انها ليست مصداقا و فردا لها. و من الواضح انه مع عدم الانطباق لا يمكن الحكم بالصحة لما ذكرناه غير مره من ان الصحه منتزعه من انطباق المأمور به على المأتى به فى الخارج، فإذا فرضنا ان المأمور به لا ينطبق عليه و انه ليس مصداقا و فرداً له فلا يمكن الحكم بصحته.

و قد تحصل من ذلك ان المأمور به على هذا بما انه حصه خاصه- و هى

الحصه المقدوره فحسب-لا يمكن الحكم بصحه العباده فى مورد الاجتماع و التصادق على القول بالجواز و تغاير متعلق الأمر و النهى فضلا عن غيره، لعدم انطباق المأمور به عليها. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى انه لا- يمكن تصحيح تلك العباده فى مورد الاجتماع بالترتب، بتقريب انها و ان لم تكن مأموراً بها بالأمر الأول، إلا انه لا مانع من تعلق الأمر بها مترتباً على عصيان النهى، و ذلك لأنه (قده) و ان التزم بالترتب فى بحث الضد، و قلنا هناك ان إمكانه يكفى فى وقوعه فلا- يحتاج وقوعه إلى دليل، لما ذكرناه هناك من ان حقيقه الترتب هو رفع اليد عن إطلاق كل من الحكمين بمقدار تقتضيه الضروره لا مطلقاً، و المقدار الذى تقتضيه الضروره - هو تقييد إطلاق كل منهما بعدم الإتيان بمتعلق الآخر دون الزائد عليه، إلا انه (قده) قد أنكر جريانه فى المقام أى فى مسأله الاجتماع.

و قد أفاد فى وجه ذلك ما ملخصه: ان عصيان النهى فى مورد الاجتماع لا يخلو من ان يتحقق بإتيان فعل مضاد للمأمور به فى الخارج و هو الصلاه مثلاً كأن يشتغل بالأكل أو الشرب أو النوم أو ما شاكل ذلك، و ان يكون بنفس الإتيان بالصلاه، و لا ثالث لهما. و من الواضح انه على كلا التقديرين لا يمكن ان يكون الأمر بالصلاه مشروطاً به، اما على التقدير الأول فلأنه يلزم ان يكون الأمر بأحد الضدين مشروطاً بوجود الضد الآخر، و هذا غير معقول، ضروره ان مرد هذا إلى طلب الجمع بين الضدين فى الخارج، لفرض انه امر بإيجاد ضد على فرض وجود ضد آخر، و هو محال، لأنه تكليف بالمحال. و اما على التقدير الثانى فلأنه يلزم ان يكون الأمر بالشىء مشروطاً بوجوده فى الخارج، و هو محال لأنه طلب الحاصل، ضروره انه لا- يعقل ان يكون الأمر بالشىء كالصلاه، مثلاً مشروطاً بوجوده، كما هو واضح.

فالنتيجه هي انه لا يمكن تصحيح العباده في مورد الاجتماع بناء على القول بالجواز و تعدد المجمع بالترتب.

و من ناحيه ثالثه انه لا يمكن تصحيحها في هذا المورد بالملاك.

بيان ذلك هو انه (قده) و ان التزم بتصحيح الفرد المزاحم من العباده بالملاك كما تقدم في بحث الضد، إلا انه قال بعدم إمكان تصحيح العباده في مورد الاجتماع بالملاك، و ذلك لأن ملاك الأمر انما يصلح للتقرب به فيما إذا لم يكن مزاحماً بالقبح الفاعلي، و إلا فلا يكون صالحاً للتقرب، فان صحه العباده كما هي مشروطه بالحسن الفعلي، بمعنى ان يكون الفعل في نفسه محبوباً و حسناً ليكون صالحاً للتقرب به إلى المولى كذلك هي مشروطه بالحسن الفاعلي بمعنى ان يكون إيجادها من الفاعل أيضاً حسناً و الا- لم تقع صححه و المفروض فيما نحن فيه ان إيجادها من الفاعل ليس كذلك، لأن الصلاه و الغضب بما انهما ممتزجان في الخارج بحيث لا- تمكن الإشارة إلى ان هذه صلاه و ذاك غضب، فلا محاله يكونان متحدین في مقام الإيجاد و التأثير و موجودین بإيجاد واحد، ضروره ان المكلف بإيجاد الصلاه في الأرض المغصوبه أوجد امرين أحدهما الصلاه و الآخر الغضب، لا انه أوجد الصلاه فحسب. و عليه فلا محاله يكون موجدهما مرتكباً للقيح في إيجاده و معه يستحيل ان يكون الفعل الصادر منه مقرباً له.

و نتيجه ما ذكرناه هي انه لا- يمكن تصحيح العباده في مورد الاجتماع، لا من ناحيه الأمر لما عرفت من عدم انطباق الأمور به على هذا الفرد من جهه اختصاصه بالحصه المقدوره عقلاً و شرعاً، و عدم انطباقه على الحصه غير المقدوره كما مر. و لا من ناحيه الترتب، لما عرفت من عدم جريانه في المقام. و لا من ناحيه الملاك، لما عرفت من القبح الفاعلي المانع من التقرب.

و لتأخذ بالمناقشه في جميع ما أفاده (قده).

اما ما ذكره من ان اعتبار القدره فى متعلق التكليف انما هى باقتضاء نفس التكليف ذلك، لا من ناحيه حكم العقل، فقد ذكرنا فى بحث الضد انه غير تام و ملخصه: هو ان ذلك مبنى على وجهه نظر المشهور من ان المنشأ بصيغه الأمر أو ما شاكلها انما هو الطلب و البعث نحو الفعل الإرادى، و حيث ان الطلب و البعث التشريعيين عباره عن تحريك عضلات العبد نحو الفعل بإرادته و اختياره و جعل الداعى له، لأن يفعل فى الخارج و يوجد، فمن الطبيعى ان جعل الداعى لا يمكن إلا بالإضافه إلى خصوص الفعل الاختيارى، اذن نفس التكليف مقتضى لاعتبار القدره فى متعلقه من دون حاجه إلى حكم العقل فى ذلك.

و لكن قد ذكرنا فى بحث صيغه الأمر، و كذا فى بحث الإنشاء و الاخبار ان ما هو المشهور من ان الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ، و ان المنشأ بالصيغه هو الطلب و البعث لا أساس له أصلاً. و قد تقدم الكلام هناك من هذه الناحيه بشكل واضح. فلا نعيد.

فالصحيح هو ما ذكرناه من ان حقيقه التكليف عباره عن اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف أو اعتباره محروما عن الفعل و إبرازه فى الخارج بمبرز ما من صيغه الأمر أو النهى أو ما شاكلها، و لا نعقل للتكليف معنى ما عدا ذلك.

و من الواضح جدا ان هذا الاعتبار لا يقتضى كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره دون الأعم، ضروره انه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدوره و غير المقدوره على ذمه المكلف أصلاً، كما ان إبرازه فى الخارج لا يقتضى ذلك، بداهه انه ليس إلا مجرد إبراز اعتبار كون ماده على ذمه المكلف، و هذا أجنبى تماما عن اشتراط التكليف بالقدره و عدم اشتراطه بها.

فالتتيجه انه لا مقتضى من قبل نفس التكليف لاعتبار القدره فى متعلقه.

و اما العقل فقد ذكرنا انه لا يقتضى اعتبار القدره إلا فى ظرف الامثال، و لا

يحكم باعتبارها في ظرف الجعل، فإنه لا وجه لتخصيص متعلق التكليف بخصوص الحصه المقدوره، بل مقتضى إطلاقه هو الجامع بين المقدوره و غير المقدوره.

و عليه فلا مانع من الحكم بصحة العباده في مورد الاجتماع، لفرض انطباق الطبيعه المأمور بها عليها عندئذ.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان اعتبار القدره في متعلق التكليف انما هو باقتضاء نفس التكليف، و لكن من الواضح انه لا يقتضى إلا- كون متعلقه مقدوراً في الجملة، و لو باعتبار القدره على بعض افراده، لثلا يكون طلبه طلباً للمحال، و لثلا يكون البعث نحوه بعثاً نحو الممتنع، ضروره انه إذا كان مقدوراً كذلك صح البعث نحوه و صح طلبه، و لا يكون بعثاً نحو الممتنع و طلباً له. و قد تقدم الكلام من هذه الناحيه في بحث الضد بصوره مفصله.

و لو تنزلنا عن ذلك أيضاً و سلمنا ان التكليف يقتضى كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره دون الأعم، فمع ذلك لا يتم ما أفاده (قده) من عدم انطباق الطبيعه المأمور بها على هذا الفرد، و ذلك لفرض ان الصلاه في الدار المغصوبه غير متحده مع الغصب خارجاً، و ان التركيب بينهما انضمامي لا اتحادى، كما هو أساس هذا القول. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انها مقدوره عقلاً و شرعاً اما عقلاً فواضح. و اما شرعاً فللفرض عدم انطباق كبرى: الممنوع الشرعى كالممتنع العقلى على المقام، و ذلك لفرض ان الصلاه ليست ممنوعه شرعاً و انها سائغه في نفسها و مقدوره تشريعاً، و الممنوع الشرعى هو ما إذا كان الشىء في نفسه ممنوعاً و منهيها عنه شرعاً، أو كانت له مقدمه محرمة و ان لم يكن في نفسه محرماً، و اما إذا لم يكن هذا و لا- ذاك فلا- مانع من كونه مصداقاً للمأمور به و فرداً له و بما ان الصلاه في الدار المغصوبه على هذا القول أى القول بالجواز ليست بمحرمة على الفرض و لا لها مقدمه محرمة. غاية الأمر ان إيجادها فيها ملازم لإيجاد الحرام

فلا- مانع من كونها مصداقا للمأمور به، ولا مانع من انطباق الصلاه المأمور بها بما هي عليها و مجرد ملازمه وجودها في الخارج لوجود الحرام لا يمنع عن ذلك، بعد فرض ان وجودها مغاير لوجود الحرام خارجا.

فالتتيجه انه لو سلمنا اختصاص التكليف بخصوص الحصره المقدوره فمع ذلك لا- مانع من الحكم بصحة العباده في مورد الاجتماع، لفرض انها مقدوره عقلا و شرعا، و معه لا محاله تنطبق الطبيعه المأمور بها عليها. و ما ذكره (قده) من الكبرى و هي ان الممنوع الشرعى كالممتنع العقلي لا ينطبق على ما نحن فيه.

ثم انه لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا انه لا- يمكن تصحيح العباده في مورد الاجتماع من هذه الناحيه أى من ناحيه انطباق الطبيعه المأمور بها على هذا الفرد و لكن يمكن تصحيحها من ناحيه الالتزام بالترتب.

و اما ما أفاده (قده) من ان الترتب لا يعقل في المقام، بدعوى ان عصيان النهى الذى هو شرط للأمر بالصلاه اما ان يتحقق في ضمن نفسها، و اما ان يتحقق في ضمن ضدها، فعلى الأول يلزم اشتراط الأمر بالشىء بوجوده و تحققه في الخارج و هو محال، و على الثانى يلزم اشتراط الأمر بالشىء بوجود ضده و تحققه فيه، و هذا غير معقول.

فيرد عليه ما ذكرناه في بحث الضد، و ملخصه: هو ان المنهى عنه في المقام هو الكون في الأرض المغصوبه، لأنه تصرف فيها حقيقه و مصداق للغصب كذلك، لا الأكل و الشرب و النوم و ما شاكل ذلك، ضروره ان شيئاً منها لا يكون مصداقا للغصب و تصرفا في مال الغير، فالتصرف فيه انما هو الكون فيها. و من الواضح جدا انه لا مانع من اشتراط الأمر بالصلاه على عصيان النهى عنه كأن يقول المولى لا تكن في أرض الغير و ان كنت فيها فتجب عليك الصلاه، فيكون الأمر بالصلاه معلقاً على عصيان النهى عن الكون فيها. و من المعلوم انه لا يلزم

من اشتراط الأمر بالصلاه به أحد المحذورين المزبورين-أعنى بهما طلب الجمع بين الضدين، و اشتراط الأمر بالشىء بوجوده و تحققه فى الخارج.

و الوجه فى ذلك ظاهر و هو ان ما يتحقق به الغصب هو الكون فيها المذى هو من مقوله الأين. و اما الأفعال الخاصه كالأكل و النوم و الشرب و ما شاكل ذلك فليست مصداقا للغصب، ضروره ان الأكل ليس مما يتحقق به الغصب و كذا النوم و الشرب و ما شابه ذلك فى مفروض الكلام، بل الغصب يتحقق بالكون فيها.

و من الواضح انه لا مانع من اشتراط الأمر بالصلاه به و لا يلزم شىء من المحذورين المذكورين، اما عدم لزوم محذور طلب الجمع بين الضدين فلفرض ان الكون فيها ليس مضاداً لها، بل هو ملازم معها وجودا و يجتمع معها خارجا.

و اما عدم لزوم محذور اشتراط الأمر بالشىء بوجوده و تحققه فى الخارج، فالأنه مبنى على ان الكون فيها متحد مع الصلاه خارجا و يكون عينها فيه، و لكنك عرفت انه خلاف مفروض الكلام فى المقام، فان المفروض هو انه مغاير لها وجودا فان الكلام فى المقام مبنى على القول بالجواز و تعدد المجمع فى مورد الاجتماع وجودا و ماهيه، فاذن لا محذور أبدا.

و نتيجة ما ذكرناه هى انه لا مانع من الحكم بصحة العباده فى مورد الاجتماع من ناحيه الترتب.

و لو تنزلنا عن ذلك أيضاً و سلمنا انه لا يمكن تصحيح العباده هنا بالترتب الا انه لا مانع من الحكم بصحتها من ناحيه الملاك على وجه نظره (قده) من تسليم اشتمالها على الملاك، و ذلك لأن ما أفاده (قده) من ان الملاك فى المقام لا يكون مقرباً من جهه القبح الفاعلى غير تام، و الوجه فيه ما ذكرناه غير مره من ان الإيجاد عين الوجود فى الخارج ذاتاً و حقيقه، و الاختلاف بينهما انما هو فى الإضافه، فالشىء الواحد باعتبار إضافته إلى الفعل وجود، و باعتبار إضافته إلى

الفاعل إيجاد، و يترتب على ذلك ان الوجود إذا كان متعددًا في الخارج فلا محاله يكون الإيجاد أيضاً متعددًا فيه، و لا يعقل ان يكون واحداً، و بما ان الوجود في مورد الاجتماع متعدد خارجاً كما هو المفروض في المقام فلا محاله يكون الإيجاد أيضاً كذلك بمعنى ان الأمور به، كما انه مغاير للمنهى عنه وجوداً، كذلك مغاير له إيجاداً. و عليه فيكون إيجاد الأمور به بما هو محبوباً للمولى، و ليس فيه أى قبح أصلاً، و القبيح انما هو إيجاد المنهى عنه فحسب، و المفروض ان قبحه لا يسرى إليه، فاذن لا مانع من التقرب به من ناحيه اشتماله على الملاك، و ان كان إيجاداه في الخارج ملازماً لإيجاد قبيح و مبغوض فيه، الا انه لا يمنع من التقرب به أصلاً، لفرض ان الفعل في نفسه صالح للتقرب به من جهه اشتماله على الملاك، و إيجاداه في الخارج لا يكون قبيحاً و مبغوضاً عليه، و القبيح انما هو إيجاد امر آخر مغاير له - و هو إيجاد المنهى عنه - غاية الأمر انه ملازم له خارجاً و من المعلوم ان مجرد ملازمته له لا يمنع عن الصحه. و على هذا فلا قبح فعلى و لا فاعلى.

فالنتيجة انه بناء على ما يراه (قده) من اشتماله على الملاك لا مناص من الحكم بالصحّه أصلاً.

نعم بناء على وجهه نظرنا من انه لا طريق لنا إلى إحراز الملاك كالحكم بالصحّه في المقام يبتنى على الالتزام بأحد الأمرين الأولين: هما انطباق الطبعه المأمور بها بما هي على هذا الفرد في مورد الاجتماع. و القول بالترتب فيه.

و اما الدعوى الثانيه و هي صحه العباده في مورد الاجتماع في صوره الجهل و النسيان على القول بالجواز و تعدد المجمع ماهيه و وجوداً، فلاذن المفروض انه لا تنافى بين الحكمين في مقام الجعل، و التنافى بينهما انما هو في مقام الامتثال من ناحيه عدم قدره المكلف على امتثال كليهما معاً، فلو صرف قدرته في امتثال أحدهما عجز عن امتثال الآخر و ينتفى بانتفاء موضوعه و هو القدره. و عليه فإذا

فرض كون أحد الحكمين أهم من الآخر تعين صرف قدره في أمثاله، وبذلك عجز عن امتثال الآخر.

ولكن من المعلوم ان تعجزه عنه انما هو في ظرف وصوله إلى المكلف و كونه منجزاً عليه ليحكم العقل بلزوم امثاله، و اما في ظرف كون المكلف جاهلاً- به فحيث ان العقل لا- يحكم بلزوم امثاله، و لا يكون شاغلاً للمكلف بامثاله لا يكون معجزاً له عن امتثال الآخر، لفرض انه مع الجهل به قادر على امثاله و المفروض انه مع القدره عليه فعلى، لأن المانع عن فعليته عدم القدره على امثاله و مع التمكن منه لا محاله يكون فعلياً بفعله موضوعه و هو القدره.

و ان شئت فقل انه لا- تنافى بين الحكمين في مقام الجعل على الفرض و التنافى بينهما انما هو في مقام الفعلية و الامتثال، فإذا فرض جهل المكلف بأحدهما فلا مانع من فعلية الآخر بفعله موضوعه و هو القدره، هذا في صوره الجهل.

و اما في صوره النسيان فالامر أوضح من ذلك، لفرض انه لا- حرمه واقعاً في هذه الصوره. هذا على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده). و اما على وجهه نظرنا فقد عرفت ان العباده صحيحه في مورد الاجتماع على القول بالجواز و تعدد المجمع واقعاً في صوره العلم بالحرمه فضلاً عن صوره الجهل بها أو النسيان لها.

قال في المقدمه العاشره ما إليك لفظه: «انه لا إشكال في سقوط الأمر و حصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الأمر على الجواز مطلقاً و لو في العبادات و ان كان معصيه للنهي أيضاً، و كذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر الا انه لا معصيه عليه.

و اما عليه و ترجيح جانب النهى فيسقط به الأمر مطلقاً في غير العبادات، لحصول الغرض الموجب له، و اما فيها فلا، مع الالتفات إلى الحرمه أو بدونه تقصيراً، فانه و ان كان متمكناً مع عدم الالتفات من قصد القربه و قد قصدها،

الا- انه مع التقصير لا يصلح ان يتقرب به أصلاً. فلا يقع مقرباً، و بدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عباده كما لا يخفى.

و اما إذا لم يلتفت إليها قصوراً و قد قصد القربه بإتيانه، فالامر يسقط لقصد التقرب بما يصلح ان يتقرب به لاشتماله على المصلحه مع صدوره حسناً، لأجل الجهل بحرمة قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط به قطعاً، و ان لم يكن امتثالاً، بناء على تبعيه الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح و المفاسد واقعاً، لا لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح، لكونهما تابعين لما علم منهما، كما حقق في محله. مع انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فان العقل لا يرى تفاوتاً بينه و بين سائر الافراد في الوفاء بغرض الطبيعه المأمور بها، و ان لم تعمه بما هي مأمور بها، لكنه لوجود المانع، لا لعدم المقتضى. و من هنا انقدح انه يجزى و لو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحه العباده، و عدم كفايه الإتيان بمجرد المحبوبيه، كما يكون كذلك في ضد الواجب حيث لا- يكون هناك امر يقصد أصلاً. و بالجمله مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حكماً يكون الإتيان بالمجمع امتثالاً و بداعى الأمر بالطبيعه لا- محاله، غايه الأمر انه لا- يكون مما يسعه بما هي مأمور بها لو قيل بتراحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعيه و اما لو قيل بعدم التراحم الا في مقام فعلية الأحكام لكان مما يسعه و امتثالاً لأمرها بلا كلام.

و قد انقدح بذلك الفرق بين ما إذا كان دليلاً الحرمة و الوجوب متعارضين و قدم دليل الحرمة تخيراً أو ترجيحاً، حيث لا يكون معه مجال للصحه أصلاً، و بين ما إذا كانا من باب الاجتماع، و قيل بالامتناع، و تقديم جانب الحرمة حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل و النسيان، لموافقته للغرض، بل للأمر. و من هنا علم ان الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعه لا الانقياد، و مجرد اعتقاد

الموافقه.و قد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاه فى الدار المغصوبه مع النسيان أو الجهل بالموضوع،بل الحكم إذا كان عن قصور مع ان الجل لو لا الكل قائلون بالامتناع و تقديم الحرمة،و يحكمون بالبطلان فى غير موارد العذر فلتكن من ذلك على ذكر».

نلخص ما أفاده(قده)فى هذه المقدمه إلى عده نقاط:

الأولى-انه لا إشكال فى تحقق الامتثال و حصول الغرض بإتيان المجمع بداعى الأمر المتعلق بالطبيعه على القول بالجواز مطلقاً فى العبادات و التوصليات اما فى التوصليات فواضح،لأن الغرض منها على الفرض صرف وجودها و تحققها فى الخارج،و لا يعتبر فيها كيفيه زائده.و اما فى العبادات فلأجل انطباق الطبيعه للأمور بها على هذا الفرد المأتى به فى الخارج-و هو المجمع-و ان استلزم ذلك معصيه للنهى أيضاً،و ذلك كالصلاه فى الأرض المغصوبه،فانها تستلزم التصرف فيها،و هو محرم الا انها حيث لم تكن متحده مع الحرام على الفرض فلا- يكون ارتكابها موجباً لفسادها،فيكون كالنظر إلى الأجنبيه حال الصلاه،فكما انه لا يوجب بطلانها باعتبار انه غير متحد معها خارجاً فكذلك الكون فى الأرض المغصوبه لا يوجب فساد الصلاه فيها من جهه انه غير متحد معها.

الثانيه-انه بناء على القول بالامتناع فعلى تقدير تقديم جانب الوجوب على جانب الحرمة فلا إشكال فى تحقق الامتثال و حصول الغرض بإتيان المجمع عندئذ، و ذلك لأنه على هذا الفرض متمحض فى كونه مصداقاً للمأمور به دون المنهى عنه و لذا لا يكون الإتيان به وقتئذ معصيه أيضاً.و اما على تقدير تقديم جانب الحرمة على الوجوب فيما ان المجمع لا يكون حينئذ مصداقاً للمأمور به،ضروره ان الحرام لا يعقل ان يكون مصداقاً للواجب،فلا يحصل الامتثال بإتيانه إذا كان الواجب عبادياً ضروره انه مع الالتفات إلى الحرمة لا يمكن قصد التقرب به المعبر فى صحته و اما

إذا كان توصلياً فيسقط امره بإتيانه، لفرض ان الغرض منه يحصل بمجرد وجوده و تحققه فى الخارج و لو كان فى ضمن فعل محرّم، هذا إذا كان عالماً بالحرمة.

و اما إذا كان جاهلاً بها فمره يكون جهله عن تقصير، و أخرى عن قصور.

اما على الأول فتكون عبادته فاسده، و الوجه فى ذلك هو ان صحه العباده ترتكز على ركائز:

١- ان يكون الفعل فى نفسه قابلاً للتقرب.

٢- ان يقصد المكلف التقرب به.

٣- ان لا يكون صدوره منه قبيحاً و مبغوضاً، ثم ان الركيزه الأولى و الثانيه و إن كانتا موجودتين هنا، باعتبار ان المكلف بما انه كان جاهلاً بالحرمة فيتمشى منه قصد القربه، و المفروض ان الفعل لاشتماله على الملاك قابل لأن يتقرب به فى نفسه الا ان الركيزه الثالثه غير موجوده هنا، و ذلك لأن الفعل و ان كان فى نفسه قابلاً للتقرب من ناحيه اشتماله على الملاك الا انه حيث كان فعلاً مبغوضاً للمولى، كما هو المفروض من ناحيه، و جهله كان عن تقصير من ناحيه أخرى فلا يكون صدوره منه حسناً، بل يكون قبيحاً و مبغوضاً، فاذا لا يمكن الحكم بصحه العباده الفاقد له لتلك الركيزه.

و اما على الثانى فتكون صحيحه و ذلك لتوفر تلك الركائز فيه.

اما الركيزه الأولى فلا ين الفعل من ناحيه اشتماله على الملاك قابل للتقرب به و الجهل بالحرمة بما انه كان عن قصور فهو مانع عن فعليه الحرمة. و من الواضح ان الحرمة غير الفعلية لا تمنع عن صحه العباده و قابليتها للتقرب.

و اما الركيزه الثانيه فالمفروض ان المكلف متمكن من قصد القربه فى هذا الحال.

و اما الركيزه الثالثه فيما ان جهله كان عن قصور فلا محاله لا يكون صدور الفعل

منه قبيحاً، فاذن لا مانع من الحكم بصحة العبادة في هذا الفرض، و ان لم يتحقق عنوان الامتثال، فان عنوان الامتثال انما يصدق فيما إذا كان المأتي به مما تعلق به الأمر لا فيما إذا كان الحكم بصحته من جهة محبوبيتها، كما في المقام. وقد ذكرنا ان سقوط الأمر لا يدور مدار حصول الامتثال، بل هو يدور مدار حصول الغرض.

و من هنا ذكرنا في بحث التعبدى و التوصلى ان صحة العبادة لا تتوقف على قصد الأمر فحسب، بل يكفى في صحتها إتيانها بقصد محبوبيتها، أو اشتغالها على الملاك أو نحو ذلك.

الثالثة- انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال فى المقام حتى بناء على تبعيه الأحكام لجهات المصالح و المفسدات فى الواقع، لا للجهات المؤثرة فيها فعلاً، و ذلك لأن العقل لا يرى تفاوتاً بين هذا الفرد و بقية الافراد فى الوفاء بغرض الطبيعه المأمور بها، فكما انه يحصل الامتثال بإتيان غيره من افراد هذه الطبيعه فكذلك يحصل بإتيانه، فلا فرق بينهما بنظر العقل من هذه الناحية أصلاً.

الرابعة- ان عدم انطباق الطبيعه المأمور بها بما هى على هذا الفرد يرتكز على تزامم جهات المصالح و المفسدات فى مقام تأثيرها فى الأحكام الواقعيه، فانه على هذا حيث كانت جهة الحرمة أقوى من جهة الوجوب فى الواقع و نفس الأمر، فلا محاله هى المؤثره فيها دون تلك. و عليه فلا يكون المجمع مصداقاً للواجب. و اما إذا فرض عدم المزامم بين تلك الجهات فى الواقع، و انه لا أثر لها، و المزامم انما هى بين الجهات الواصله فى مقام فعلية الأحكام لكان المجمع بنفسه مصداقاً للطبيعه المأمور بها بما هى، و لكان الإتيان به امتثالاً لأمرها، و ذلك لأن جهة الوجوب بما انها كانت واصله إلى المكلف لفرض انها ملتفت إليها، فهى المؤثره دون جهة الحرمة، لعدم الالتفات إليها.

و على الجملة فلا أثر للملاك الواقعى و لا تأثير له فى الحكم الشرعى أبداً،

فالمؤثر انما هو الملاك الواصل و الفعلى -و هو ما كان ملتفتاً إليه.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان المجمع على الفرض مشتمل على مناط كلا الحكمين معا،غايه الأمر ان ملاك الحرمة بحسب الواقع أقوى من ملاك الوجوب.و لكن عرفت انه لا- أثر لأقوائيه الملاك بحسب وجوده الواقعى.و من ناحيه ثالثه ان الملاك الواصل إلى المكلف هو ملاك الوجوب،فانه ملتفت إليه دون ملاك الحرمة.

فالنتيجه على ضوءها هي ان المؤثر ملاك الوجوب دون غيره،و لازمه هو أن المجمع عندئذ يكون مصداقا للمأمور به فعلا،من دون ان يكون محرما كذلك.

الخامسه-قد تقدم ان هذه المسأله تبتنى على ان يكون لكل من متعلقى الأمر و النهى ملاك حكمه على كل من القولين،و بذلك تمتاز هذه المسأله عن مسأله التعارض باعتبار ان مسأله التعارض تبتنى على ان يكون لأحدهما مناط دون الآخر.و على هذا يترتب ان دليلى الوجوب و الحرمة إذا كانا متعارضين و قدمنا دليل الحرمة على دليل الوجوب تخييرا أو ترجيحاً،فلا مجال وقتئذ للصحه أصلا و ان فرض ان جهله بالحرمة كان عن قصور،و ذلك لفرض انه لا مقتضى للوجوب عندئذ فى مورد الاجتماع أصلا،و معه يستحيل ان تنطبق عليه الطبيعه المأمور بها ضروره استحاله ان يكون الحرام مصداقا للواجب.و هذا بخلاف ما إذا قلنا بالامتناع و تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب،فانه على هذا يقع المجمع صحيحاً فى موارد الجهل عن قصور و موارد النسيان،و ذلك لما عرفت من ان المجمع على هذا مشتمل على ملاك الوجوب،فلا مانع من التقرب به إذا كان جاهلا بالحرمة عن قصور.

و من هنا حكم الفقهاء بصحه الصلاه فى الدار المغصوبه مع النسيان أو الجهل بالحكم أو الموضوع إذا كان عن قصور،مع ان المشهور بينهم هو القول بالامتناع و تقديم جانب الحرمة.

و لنأخذ بالمناقشه فى هذه النقاط:

اما النقطة الأولى فما أفاده(قده)من صحه العباده على القول بالجواز مطلقاً لا يمكن المساعده عليه بإطلاقه،و ذلك لما تقدم من ان المسأله على هذا القول تدخل فى كبرى باب التراحم مطلقاً على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده) و فيما إذا لم تكن مندوحه فى البين على وجهه نظرنا.و عليه فلا بد من الرجوع إلى قواعد ذلك الباب و مرجحاته،فان كان الوجوب أهم من الحرمة أو محتمل الأهميه فيقدم عليها،و اذن فلا- إشكال فى صحه العباده و الإتيان بها بداعى امرها و كذا إذا كان الوجوب مساويا لها،و لكن أخذنا بجانب الوجوب دون الحرمة،و ان كانت الحرمة أهم من الوجوب أو محتمل الأهميه فتقدم عليه،فاذن تبتنى صحه العباده فى محل الكلام على الالتزام بأحد امرين:

الأول-ان يقول بالترتب.

الثانى-باشتمال المجمع فى هذا الحال على الملاك.

اما الأول-و هو الترتب-فقد أنكره(قده)و أصر على استحالته و عدم إمكانه.و عليه فلا يمكن تصحيح العباده به على وجهه نظره.

و اما الثانى فهو و ان اعترف به،و قد صحح العباده بذلك فى أمثال المورد الا انا قد ذكرنا غير مره انه لا يمكن تصحيح العباده بالملاك فى هذا الحال و ذلك لما عرفت من انه لا طريق لنا إلى ثبوت الملاك و معرفته فى مورد بعد سقوط الحكم عنه،فانه كما يمكن ان يكون سقوطه من ناحيه وجود المانع مع ثبوت المقتضى له،يمكن ان يكون من ناحيه عدم المقتضى و الملاك له فى هذا الحال، و لا ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر،بداهه ان الطريق إلى إحرازه منحصر فى ثبوت الحكم و بعد سقوطه فلا طريق لنا إلى إحرازه أصلا.

نعم لو لم تكن مزاحمه بين الإطلاقين كما إذا كانت فى البين مندوحه،فعندئذ

تصح العباده بإتيان المجمع بداعى الأمر بالطبيعه،لفرض ان الطبيعه المأمور بها على هذا لم تكن مزاحمه مع الحرام،و المزاحم له انما هو فردها.و عليه فلا مانع من الإتيان بهذا الفرد بداعى امرها أصلاً.و لعل ما ذكره(قده)بقوله لا إشكال فى سقوط الأمر و حصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الأمر على الجواز..إلخ ناظر إلى هذا الفرض.و لكن يردده انه لا وجه للاقتصار على هذا الفرض أصلاً.

فالتتيجه ان ما أفاده(قده)من صحه العباده لا يتم فيما إذا لم تكن مندوحه فى البين،و تقع المزاحمه بين الواجب و الحرام،و كان الحرام أهم أو محتمل الأهميه بناء على وجهه نظره(قده)من استحاله الترتب،و ذلك لفرض انه لا امر به فى هذا الحال،ليمكن الإتيان به بداعى امره،و لا- طريق لنا إلى اشتماله على الملاك ليتمكن التقرب به من هذه الجهه،مع ان هذا الفرض خارج عن مورد كلامه، لأن المفروض فى كلامه هو صحه العباده بالأمر على الجواز لا بالملاك.و كيف كان فما أفاده(قده)لا يتم على إطلاقه،فلا بد من التفصيل.

و من هنا يظهر ان ما أفاده(قده)بقوله انه معصيه للنهى أيضاً لا يتم مطلقاً.فانه انما يتم فيما إذا لم تكن مزاحمه بين الحكمين،أو كانت مزاحمه و لكن كان الحرام أهم من الواجب أو محتمل الأهميه.و اما إذا كان الواجب أهم منه أو محتمل الأهميه،فلا معصيه أصلاً.

و اما النقطه الثانيه فقد تقدم ان أساس القول بالامتناع فى هذه المسأله هو اتحاد متعلقى الأمر و النهى فى مورد الاجتماع،و على هذا فلا- محاله تقع المعارضه بين دليليهما،لاستحاله ان يكون شىء واحد مأموراً به و منهيّاً عنه معاً فاذن لا بد من الرجوع إلى قواعد و مرجحات باب المعارضه.و عليه فان قدمنا دليل الأمر على دليل النهى ترجيحاً أو تخييراً على القول به فلا إشكال فى صحه العباده بإتيان المجمع فانه على هذا مصداق للمأمور به فحسب،و لا يكون

بمنهى عنه فى شىء. و ان قدمنا دليل النهى على دليل الأمر فلا يصح الإتيان بالمجمع عندئذ، لفرض انه منهى عنه فعلا، و يستحيل ان يكون مصداقا للمأمور به ضروره ان الحرام لا يعقل ان يكون مصداقا للواجب فيقيد إطلاق دليل الواجب بغير ذلك الفرد من دون فرق فى ذلك بين ان يكون الواجب توصلياً أو تعبدياً ضروره استحاله ان يكون المحرم مصداقا له مطلقاً فان الفرق بينهما فى نقطه واحده و هى اعتبار قصد القربه فى الواجب العبادى دون التوصلى، فاذن لا يصح الإتيان بالمجمع فى مورد الاجتماع فى التوصليات فضلا عن العباديات لفرض تقييد المأمور به بغير هذا الفرد فلا يكون هذا الفرد مصداقا له ليكون الإتيان به مجزياً فان اجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل و الا فمقتضى القاعده عدم الاجزاء و لا فرق من هذه الناحيه بين التوصلى و التعبدى أصلاً. نعم قد يعلم من الخارج ان الغرض من الواجب التوصلى يحصل بمطلق وجوده فى الخارج و لو فى ضمن فرد محرم و ذلك كإزاله النجاسه عن البدن أو الثوب فان الغرض من وجوبها حصولها فى الخارج و تحققها فيه و لو كان بماء مغصوب و اما فيما إذا لم يعلم ذلك من الخارج فلا يحكم بصحة الواجب و سقوط الأمر عنه و حصول الغرض و ذلك ككفين الميت-مثلاً-فانه واجب توصلى فمع ذلك لا يحصل الغرض منه بتكفينه بالكفن المغصوب و لا يحكم بسقوط الأمر عنه بل هو من موارد اجتماع الأمر و النهى و من هنا ذكرنا فى بحث الواجب التوصلى و التعبدى ان الواجب التوصلى على أقسام: منها- ما لا يترتب الغرض على مطلق وجوده فى الخارج، بل يترتب على وجوده الخاص و هو ما إذا لم يكن فى ضمن فرد محرم أو لم يصدر من المجنون أو الصبى و الا فلا يحصل الغرض منه و ذلك كتحنيط الميت-مثلاً-فانه واجب توصلى و مع ذلك لو أتى به الصبى أو المجنون لم يكن مجزياً. فما أفاده(قده) من ان الواجب إذا كان توصلياً يحصل الغرض منه بإتيان المجمع لا- يمكن تصديقه بوجه.

و بكلمه أخرى قد سبق منا غير مره ان القول بالامتناع يرتكز على وحده المجمع وجودا و ماهيه. و عليه فحيث تقع المعارضه بين إطلاق دليلي الأمر و النهى فلا بد من الرجوع إلى مرجحاتها، و بعد ملاحظه المرجحات إذا قدمنا إطلاق دليل النهى على إطلاق دليل الأمر، فمعناه ان المجمع مبغوض للمولى و محرم فى الواقع فحسب، و ليس مصداقا للواجب واقعاً و فى نفس الأمر. هذا فيما إذا علمت الحرمة واضح، و كذلك مع الجهل عن تقصير أو قصور فان الأحكام الواقعيه ثابتة لمتعلقاتها فى الواقع، و لا دخل لعلم المكلفين و جهلهم بها أبدا، ضروره انها لا تتغير بواسطه جهل المكلف بها فلو كان شىء حراما فى الواقع و كان المكلف جاهلا بحرمة فلا تتغير حرمة بواسطه جهله بها و هذا واضح. و من ناحيه أخرى ان الحرام لا يعقل ان يكون مصداقا للواجب و ان فرض كون المكلف جاهلا بحرمة بل معتقدا بوجوبه، ضروره ان الواقع لا ينقلب عما هو عليه.

فالتتيجه على ضوء ذلك هي انه لا إشكال فى انه لا ينطبق الواجب على المجمع بناء على تقديم جانب الحرمة. فلا يسقط الأمر به بإتيان المجمع، حتى إذا كان توصليا مع العلم بحرمة أو مع الجهل بها الا إذا علم من الخارج وفاؤه بالغرض و على ذلك يترتب فساد الإتيان بالمجمع كالصلاه فى الدار المغصوبه مع العلم بمبغوضيته و حرمة، بل مع الجهل بها و لو كان عن قصور، ضروره استحاله ان يكون الحرام مصداقا للواجب، و المفروض ان الجهل بالحرمة لا- يوجب تغيير الواقع و ان كان عن قصور و العلم بوجوبه لا يوجب الأمر به فى الواقع و ارتفاع حرمة فاذن كيف يمكن الحكم بالصحة فى فرض الجهل بها عن قصور.

و ان شئت فقل ان صحه العباده ترتكز على ركيزتين:

الأولى-تحقق قصد القربه.

الثانيه-كون الفعل فى نفسه محبوبا و قابلا للتقرب به، و مع انتفاء إحدى

هاتين الركيزتين لا- تقع العباده صحيحه، ضروره ان الفعل إذا لم يكن محبوباً في نفسه، فلا- يمكن التقرب به فضلاً عن كونه مبعوضاً في الواقع أو لو كان محبوباً كذلك، و لكن المكلف لم يقصد القربه، فحينئذ تقع العباده فاسده، و فيما نحن فيه و ان أمكن تحقق قصد القربه من المكلف باعتبار انه جاهل بالحرمة، إلا ان المجمع لمتعلقى الأمر و النهى في مورد الاجتماع كالصلاه في الأرض المغصوبه على القول بالامتناع و وحده المجمع و تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب لا يكون محبوباً في نفسه و صالحاً للتقرب به، لتمحضه في الحرمة و المبعوضيه في الواقع.

و من المعلوم ان الحرام لا- يمكن ان يقع مصداقاً للواجب كما هو الحال في بقيه موارد التعارض بالعموم من وجه، مثل ما إذا فرض قيام الدليل على وجوب إكرام العالم، و فرض قيامه أيضاً على حرمة إكرام الفاسق، فتقع المعارضه بينهما في مورد الاجتماع، و هو العالم الفاسق حيث ان مقتضى إطلاق الدليل الأول وجوب إكرامه و مقتضى إطلاق الدليل الثاني حرمة إكرامه، فعندئذ لو قدمنا دليل الحرمة على دليل الوجوب في مورد الاجتماع، لخرج مورد الاجتماع- و هو إكرام العالم الفاسق عن كونه مصداقاً للواجب واقعاً، سواء أ كان المكلف عالماً بالحرمة أو بموضوعها أم كان جاهلاً- بها كذلك عن قصور أو تقصير، ضروره ان الواقع لا- يتغير بواسطه جهل المكلف به و الاعتقاد بخلافه لما ذكرناه غير مره من ان فعلية الأحكام في الواقع تابعه لفعلية موضوعاتها، و لا دخل لعلم المكلف بها و جهله. و هذا واضح.

و كذا الحال فيما نحن فيه، فانه بناء على تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب في مورد الاجتماع كالصلاه في الدار المغصوبه- مثلاً- فالمجمع متمحض عندئذ في الحرمة و المبعوضيه بحسب الواقع، و لا يعقل حينئذ ان يكون مصداقاً

للمأمور به و الواجب، و ان فرض ان المكلف جاهل بحرمة جهلا عن قصور، غايه الأمر ان جهله بها كذلك يوجب كونه معذوراً و غير مستحق للعقاب على ارتكاب الحرام فى الواقع، هذا بناء على وجهه نظرنا من ان هذه المسأله على القول بالامتناع تدخل فى كبرى باب التعارض، فتجرى عليه أحكامه.

و لكن يمكن لنا المناقشه فيه على وجهه نظره (قده) أيضاً، ببيان ان قصد الملاك انما يكون مقرباً فيما إذا لم يكن مزاحماً بشىء، و لا سيما إذا كان أقوى منه، كما هو المفروض فى المقام و اما الملاك المزاحم فلا يترتب عليه أى أثر، و لا يكون قصده مقرباً، بناء على ما هو الصحيح من تبعيه الأحكام للجهات الواقعيه لا للجهات الواصله و بما ان فى مفروض الكلام ملاك الوجوب مزاحم بملاك الحرمة فى مورد الاجتماع فلا يكون صالحاً للتقرب به.

و على هذا فلا- يمكن الحكم بصحة العباده فى مورد الاجتماع على هذا القول أى القول بالامتناع، لا من ناحيه الأمر و انطباق المأمور به بما هو على المأتى به فى الخارج، و لا من ناحيه الملاك لفرض انه مزاحم بما هو أقوى منه.

و اما النقطة الثالثه فيردها ان العقل يرى التفاوت بين هذا الفرد و بقية الافراد من ناحيه ان هذا الفرد بما انه ليس مصداقاً للطبيعه المأمور بها بما هى و لا- تنطبق تلك الطبيعه عليه، فلا يمكن إحراز انه واف بغرض الطبيعه المأمور بها، ضروره ان طريق إحراز وفائه بغرضها منحصر بانطباقها عليه و مع عدم الانطباق لا طريق لنا إلى ذلك أصلاً، لوضوح ان عدم الانطباق كما يمكن ان يكون من ناحيه وجود المانع مع ثبوت المقتضى له، يمكن ان يكون من ناحيه عدم المقتضى له. و من الطبيعى ان العقل على هذا لا يحكم بحصول الامتثال بإتيان المجمع و سقوط الأمر.

و اما النقطة الرابعه فيرد عليها ان الأحكام الشرعيه بناء على وجهه نظر

العدليه تابعه لجهات المصالح و المفسد الواقعيه و هي مقتضيه لجعلها على نحو القضايا الحقيقيه، و اما فعليه تلك الأحكام فهي تابعه لفعليه موضوعاتها فى الخارج، و لا دخل لعلم المكلفين و جهلهم بها لا فى مرحله الجعل و لا فى مرحله الفعليه أصلاً.

و على هذا فلا- معنى لما أفاده(قده) من التزام بين الجهات فى مقام فعليه الأحكام بان يكون المؤثر فى الحكم فعلاً هو الجهه الواصله دون غيرها ضروره ان لازم ذلك هو دخل علم المكلف فى فعليه الأحكام، و هذا غير معقول، لاستلزامه التصويب و انقلاب الواقع، فان لازمه هو ان المكلف إذا كان عالماً بحرمة المجمع فى مورد الاجتماع و انه مشتمل على مفسده، فالحرمة فعليه، و لا- أثر للوجوب عندئذ أصلاً، و إذا كان جاهلاً- بحرمة عن قصور و عالماً بوجوبه و انه مشتمل على مصلحه، فالوجوب فعلى، و لا- أثر للحرمة، و هذا معنى دخل علم المكلف فى فعليه الأحكام. و عليه فلا- محاله يلزم التصويب و انقلاب الواقع و من الواضح جدا ان ذلك مما لم يلتزم به أحد حتى هو(قده) كيف فان لازم ذلك هو خروج المقام عن محل النزاع ضروره انه فى هذا الحال لا حرمة واقعاً ليقع الكلام فى انها تجتمع مع الوجوب فى مورد الاجتماع أم لا.

و بكلمه أخرى ان الأمر فى الأحكام العقليه العمليه كالحسن و القبح و ان كان كما ذكر من انها تابعه للجهات الواصله، فلا يتصف الشئ بالحسن أو القبح العقلى فى الواقع، و انما يتصف به فيما إذا علم المكلف بجهه محسنه أو مقبحه له.

و السر فى ذلك هو انه لا واقع لحكم العقل بالحسن و القبح ما عدا إدراكه استحقاق الفاعل الذم على فعل و المدح على آخر. و من المعلوم ان استحقاق الفاعل المدح أو الذم على صدور فعل منه انما يكون فى فرض التفاته إلى الجهه المحسنه أو المقبحه له، و الا فلا يعقل اتصافه بذلك.

و لكن الأمر فى الأحكام الشرعيه ليس كذلك، ضروره انها تابعه للجهات الواقعيه فى مقام الجعل بلا دخل لعلم المكلف و جهله فى ذلك المقام أصلاً.

و فى مقام الفعلية تابعه لفعلية موضوعها و تحققه فى الخارج، و لا دخل لعلم المكلف بالحكم بفعليته أصلاً، كما انه لا يضر بها جهله، فلو كانت الأحكام الواقعيه تابعه للجهات الواصله للزم التصويب و انقلاب الواقع لا محاله، فعندئذ يخرج المقام عن محل النزاع، فانه على هذا ليس فى مورد الاجتماع حكمان ليتكلم فى جواز اجتماعهما فيه و عدم جوازه، بل حكم واحد فحسب، فان المكلف إذا كان جاهلاً- بالحرمة جهلاً- عن قصور فلا- حرمة فى مورد الاجتماع واقعاً، بل هو متمحض فى الوجوب، و ان كان العكس فبالعكس، كما هو واضح. و لكنك عرفت فساد هذا المبني، و ان المؤثر فى الأحكام انما هو الجهات الواقعيه لا غيرها و عليه فمناط الحرمة فى مورد الاجتماع بما انه كان أقوى، كما هو المفروض فلا محاله يكون هو المؤثر، و لا أثر لمناط الوجوب عندئذ أصلاً، سواء أ كان المكلف عالماً بالحرمة أم كان جاهلاً بها عن تقصير أو قصور. فعلى جميع التقادير لا يكون المجمع واجباً اما على التقدير الأول و الثانى فواضح كما اعترف هو (قده) بذلك و اما على التقدير الثالث فلان الجهل لا يوجب انقلاب الواقع، فالواقع باق على ما كان عليه، و ان ملاك الوجوب بما انه مزاحم بما هو أقوى منه فلا أثر له.

و قد تحصل من ذلك ان ما أفاده (قده) فى هذه النقطه لا يرجع إلى معنى محصل على وجهه نظره (قده) فى باب الاجتماع فضلاً عن وجهه نظرنا فيه.

و اما النقطه الخامسه فقد ظهر فسادها مما تقدم من بيان ملاك باب الاجتماع و ملاك باب التعارض و ملاك باب التزاحم. فلا حاجه إلى الإعادة.

كما انه قد تبين على هدى ما ذكرناه ان ما نسب (قده) إلى المشهور من الحكم بصحة الصلاه فى الدار المغصوبه على القول بالامتناع و تقديم جانب الحرمة

على جانب الوجوب فى صورته الجهل بالحكم أو الموضوع إذا كان عن قصور لا- يمكن تصديقه بوجه، و ذلك لأن حكمهم بصحة الصلاة فى مورد الاجتماع مبنى على القول بالجواز و تعدد المجمع و لم يعلم من حالهم انهم حكموا بالصحة حتى على القول بالامتناع و وحده المجمع بل المعلوم منهم عكس ذلك يعنى انهم على هذا القول حكموا بالبطلان دون الصحة.

هذا تمام الكلام فى الجاهل.

و اما الكلام فى الناسى للحكم أو الموضوع فيقع فى مقامين:

الأول- فيما إذا كان نسيانه مستندا إلى سوء اختياره بان يكون المكلف مقصراً فى ذلك.

الثانى- فيما لا يكون مستنداً إلى اختياره بل هو قاصر فى ذلك و معذور فيه.

اما الكلام فى المقام الأول فالظاهر بطلان عبادته و فسادها، و ذلك كما إذا فرض ان المكلف غضب ثوباً أو داراً ثم نسى و صلى فى ذلك الثوب أو الدار، ففى هذا الحال و ان لم يمكن توجيه التكليف بالحرمة إليه، لاستحاله تكليف الناسى فى حال نسيانه، الا ان ملاك الحرمة باق و هو مبغوضيه هذا التصرف باعتبار انه منته بالآخره إلى اختياره، فاذن لا مانع من الحكم باستحقاقه للعقاب من ناحيه باعتبار انه منته إلى الاختيار. و فساد عبادته من ناحيه أخرى باعتبار ان هذا التصرف مبغوض للمولى، فلا يمكن التقرب به، و هذا واضح.

و اما الكلام فى المقام الثانى فالظاهر بل المقطوع به ان عبادته صحيحه، و ذلك لفرض ان النسيان رافع للحرمة واقعاً، فلا يكون المجمع فى هذا الحال محرماً كذلك، و لا مبغوضاً لفرض ان نسيانه كان عن قصور، لا عن تقصير.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان المجمع إذا كان جائزاً واقعاً فلا مانع من شمول إطلاق دليل الأمر له، ضروره ان المانع من شموله لهذا الفرد هو دليل

الحرمة و تقديمه على دليل الوجوب و بذلك يقيد إطلاق دليله، فإذا فرض سقوط دليله واقعاً، كما في المقام فلا مانع من شمول إطلاقه له أصلاً.

و بتعبير آخر قد ذكرنا ان المعتبر في صحة العباده امر ان أحدهما ان يقصد القربه و الآخر ان يكون الفعل في نفسه قابلاً للتقرب به، و المفروض ان كلا الأمرين في المقام موجود.

اما الأول فلفرض ان المكلف قصد القربه و اما الثانى فلفرض ان الفعل في نفسه سائغ واقعاً، و معه لا مانع من التقرب به بإتيانه بداعى الأمر المتعلق بالطبيعه، لفرض انها تشمله بعد سقوط دليل المقيدها واقعاً، و هذا ظاهر.

و من هنا حكمنا بصحة الوضوء في الماء المغصوب نسياناً إذا كان عن قصور و ذلك لفرض ان التصرف فيه جائز واقعاً، و معه لا مانع من شمول إطلاق دليل وجوب الوضوء له.

فالتبعية ان ما نسب إلى المشهور من صحة الصلاة في المدار المغصوبه في حال نسيان الحكم أو الموضوع إذا كان عن قصور متين جداً و لا مناص عنه. و لكن ما نسب إليهم من صحة الصلاة فيها في حال الجهل فقد عرفت انه غير تام.

لحد الآن قد تبين أن ما أفاده (قده) في هذه المقدمه من الثمره لا يمكن إتمامه بدليل، بل لا يتقرب صدوره من مثله (قده).

و بعد ذلك نقول انه (قده) (المحقق صاحب الكفايه) (قده) قد اختار في المسأله القول بالامتناع، و رتب ذلك القول على بيان مقدمات:

الأولى - ما لفظه: انه لا -ريب في ان الأحكام الخمسه متضاده في مقام فعليتها و بلوغها إلى مرتبه البعث و الزجر، ضروره ثبوت المنافاه و المعانده التامه بين البعث نحو واحد في زمان و الزجر عنه في ذاك الزمان، و ان لم يكن بينهما مضاده ما لم تبلغ إلى تلك المرتبه، لعدم المنافاه و المعانده بين وجوداتها الإنشائية

قبل البلوغ إليها، كما لا يخفى، فاستحاله اجتماع الأمر و النهى فى واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهة انه بنفسه محال. فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً.

ملخص هذه المقدمه هو ان المضاده و المعانده بين الأحكام الخمسه انما هى فى مرتبه فعليتها و بلوغ تلك الأحكام حد البعث و الزجر الحقيقيين، فلا- مضاده بينها فى مرتبه الإنشاء فضلاً عن مرتبه الاقتضاء، و استحاله الجمع بين اثنين منها فى هذه المرتبه فى شىء واحد فى زمان من باب استحاله اجتماع الضدين، فلذا لا تختص بمذهب دون آخر، بل هو محال مطلقاً حتى على مذهب الأشعرى المجوز للتكليف بالمحال، فان هذا فى نفسه محال.

الثانيه- ما نصه: «انه لا شبهه فى ان متعلق الأحكام هو فعل المكلف و ما هو فى الخارج يصدر عنه و هو فاعله و جاعله، و لا ما هو اسمه، و هو واضح، و لا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه بحيث لو لا انتزاعه تصوراً و اختراعه ذهنياً لما كان بحذائه شىء خارجاً، و يكون خارج المحمول كالملكيه و الزوجيه و الرقيه و الحرية و المغصوبيه إلى غير ذلك من الاعتبارات و الإضافات، ضروره ان البعث ليس نحوه و الزجر لا يكون عنه، و انما يؤخذ فى متعلق الأحكام آله للحاظ متعلقاتها، و الإشاره إليها بمقدار الغرض منها و الحاجه إليها، لا بما هو هو و بنفسه و على استقلاله و حياله».

مرد هذه المقدمه إلى ان الأحكام الشرعيه لم تتعلق بالأسماء و الألفاظ، و لا- بالعناوين الانتزاعيه التى لا مطابق لها فى الخارج أصلاً، و انما تتعلق تلك الأحكام بافعال المكلفين الصادره عنهم خارجاً، ضروره ان الغرض سواء أ كان مصلحه أو مفسده أم كان غيرهما لا يترتب على الأسماء و الألفاظ المجرده، و لا على العناوين الانتزاعيه التى لا واقع موضوعى لها و انما يترتب على تلك الأفعال فحسب، و هذا ظاهر.

الثالثه- ما لفظه: «انه لا يوجب تعدد الوجه و العنوان تعدد المعنون، و لا تنظم به وحدته، فان المفاهيم المتعدده و العناوين الكثيره ربما تنطبق على الواحد و تصدق على الفارد الّذى لا كثره فيه من جهه، بل بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث وجهه مغايره لجهته أصلا، كالواجب تبارك و تعالى فهو على بساطته و وحدته و أحديته تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلاليه و الجماليه له الأسماء الحسنى و الأمثال العليا، لكنها بأجمعها حاكيه عن ذاك الواحد الفرد الأحد، عباراتنا شتى و حسنك واحد و كل إلى ذاك الجمال يشير».

ملخص هذه المقدمه هو ان تعدد العنوان بشتى أنواعه و اشكاله لا يوجب تعدد المعنون فى الخارج، ضروره انه لا مانع من انطباق عناوين متعدده على معنون واحد خارجا أصلا، و لا يوجب تعدده أبدا كانطباق عنوان الأب و الابن و الأخ و الزوج و العالم و القادر و ما شاكل ذلك على شخص واحد و ذات فارده كزيد-مثلا- بل تنطبق على ذات واحده بسيطه من تمام الجهات كذاته تعالى شأنه، فان مفاهيم الصفات العليا الذاتيه كالعالم و القادر و نحوهما و الصفات الفعلية كالخالق و الرازق و المتكلم و المرید و ما شاكل ذلك تنطبق على ذاته الأحديه، مع انها بسيطه فى غايه البساطه. نعم تلك الذات البسيطه باعتبار انكشاف الأشياء لديها عالم، و باعتبار قدرتها على التكوين و الإيجاد قادر، و باعتبار خلقها الأشياء خالق، و باعتبار رزقها العالم رازق.. و هكذا، فالاختلاف و التعدد انما هو فى الإضافه لا فى الذات، كما هو واضح، و كيف كان فتعدد العنوان لا يستدعى تعدد المعنون بحسب الوجود الخارجى.

الرابعه- ما هذا نصه: «انه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد الا ماهيه واحده و حقيقه فارده لا يقع فى جواب السؤال عن حقيقته بما هو الا تلك الماهيه، فالمفهومان المتصادقان على ذاك لا يكاد يكون كل منهما ماهيه و حقيقه

كانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي و فرده، فيكون الواحد وجودا واحدا ماهيه و ذاتاً لا محاله فالمجمع و ان تصادقا عليه متعلقا الأمر و النهى، إلا- انه كما يكون واحدا وجودا يكون واحدا ماهيه و ذاتاً، و لا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهيه. و منه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة كما توهم في الفصول، كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس و الفصل في الخارج و عدم تعدده، ضروره عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس و الفصل له. و ان مثل الحركة في دار من أى مقوله كانت لا- يكاد يختلف حقيقتها و ماهيتها و يتخلف ذاتياتها وقعت جزء للصلاه أو لا كانت تلك الدار مغصوبه أو لا».

و لناخذ بتوضيح هذه المقدمه بما يلي: قد يتخيل في المقام كما عن الفصول ان القول بالامتناع و الجواز في مسألتنا هذه يرتكز ان على القول بأصالة الوجود و أصالة الماهيه، ببيان انه لا- شبهه في ان ماهيه الصلاه غير ماهيه الغصب، فهما ماهيتان متباينتان يستحيل اتحادهما في الخارج و دخولهما تحت ماهيه أخرى، و على هذا فان قلنا بأصالة الماهيه في تلك المسألة، فبما ان مناط تأصلها و تحصلها نفسها في الخارج لا وجودها، لأن الفرض انه لا واقع موضوعي له و لا مطابق له في الخارج و المطابق فيه انما هو للماهيه، فلا محاله يكون متعلق النهى غير متعلق الأمر تحصلا، ضروره استحاله اتحاد الماهيتين المتحصلتين خارجا و دخولهما تحت ماهيه ثالثه، فاذا لا- مناص من القول بالجواز. و اما ان قلنا بأصالة الوجود في تلك المسألة، فبما ان اتحاد الماهيتين في الوجود الخارجى بمكان من الوضوح كاتحاد الماهيه الجنسيه مع الماهيه الفصليه، فلا- مناص من القول بالامتناع، و ذلك لأن ماهيه الصلاه و ان كانت مغايره لماهيه الغصب بما هما ماهيتان، الا انهما متحدتان في الخارج و توجدان بوجود فارد. و من المعلوم ان وجودا واحدا لا يعقل ان يكون

و ان شئت فقل ان المحقق صاحب الفصول(قده)قد ابتنى القول بالامتناع فى المسأله على القول بأصاله الوجود باعتبار ان الوجود فى مورد الاجتماع واحد و القول بالجواز على القول بأصاله الماهيه باعتبار ان الماهيه فى مورد الاجتماع متعدده.

و لكن هذا الخيال خاطئ جدا و لا- واقع موضوعى له أصلا،و ذلك لأن ماهيه الصلاه و ماهيه الغصب ليستا من الماهيات المتأصله المقوليه،لتدخل محل النزاع فى تلك المسأله أعنى مسأله أصاله الوجود و أصاله الماهيه،بل هما من الماهيات الانتزاعيه و العناوين الاعتباريه التى لا- مطابق لها فى الخارج ما عدا منشأ انتزاعها سواء فيه القول بأصاله الوجود أو الماهيه،فاذن لا يجرى فيهما النزاع فى تلك المسأله.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى قد عرفت انه لا مانع من انطباق عناوين متعدده على معنون واحد وجودا و ماهيه.و من ناحيه ثلثه ان محل النزاع فى تلك المسأله انما هو فى الماهيات المتأصله المقوليه.و من ناحيه رابعه انه لا يعقل ان يكون لوجود واحد ماهيتان حقيقتان أو حدان كذلك،بداهه ان لوجود واحد ماهيه واحده أو حد كذلك،و هذا واضح.

فالتتيجه على ضوء هذه النواحي هى ان مسألتنا هذه أجنيه عن تلك المسأله بالكلية و لا تبتنى عليها أصلا،و ذلك لأن المجمع إذا كان له وجود واحد فلا- محاله يكون له ماهيه واحده أو حد كذلك،و لا- يعقل ان تكون له ماهيتان حقيقتان أو حدان كذلك،سواء فيه القول بأصاله الوجود أو أصاله الماهيه و لا فرق بينهما من هذه الناحيه أبدا،ضروره ان الوجود الواحد لا يعقل ان يكون وجوداً لماهيتين متباينتين،كيف فانه ان كان وجودا لهذه الماهيه،فلا يمكن ان يكون لتلك و بالعكس.

و اما إذا فرض ان للمجمع فى مورد الاجتماع وجودين فلا محاله تكون له

ماهيتان، بدهه ان لكل وجود ماهيه واحده، فلا- يعقل ان تكون الماهيه الواحده ماهيه لوجودين. و عليه فلا مناص من القول بالجواز بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر. و من الواضح انه لا فرق في ذلك بين القول بأصالة الوجود في تلك المسأله و أصاله الماهيه فيها.

فالتتيجه ان المفروض في المسأله بما ان المطابق في مورد الاجتماع واحد، سواء أ كان ذلك المطابق مطابقاً للماهيه بالذات و للوجود بالعرض، بناء على أصاله الماهيه أم كان بالعكس، بناء على أصاله الوجود، فلا- يعقل فيه اجتماع الأمر و النهى و هذا واضح.

و من هنا يظهر فساد ما ذكر في الفصول أيضاً من ابتناء القول بالجواز و الامتناع على تعدد وجود الجنس و الفصل و عدمه، بدعوى ان مورد الأمر إذا كان الماهيه الجنسيه، و مورد النهى الماهيه الفصليه، فان كانت الماهيتان متحدتين في الخارج و موجودتين بوجود واحد، فلا مناص من القول بالامتناع، و ان كانا متعدديتين فيه بحسب الوجود فلا مناص من القول بالجواز.

وجه الظهور ما عرفت آنفاً من ان ماهيه الصلاه و ماهيه الغصب ليستا من الماهيات الحقيقيه المقوليه، لتكون إحداهما جنساً و الأخرى فصلاً، بل هما من المفاهيم الانتزاعيه التي لا- مطابق لها في الخارج أصلاً ليقال انهما موجودتان فيه بوجود واحد أو بوجودين.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان ماهيه الصلاه و ماهيه الغصب من الماهيات الحقيقيه المقوليه، الا ان من الواضح جدا ان ماهيه الصلاه ليست جنساً و ماهيه الغصب ليست فصلاً مقوما لها، ضروره ان الماهيه الفصليه لا تنفك عن الماهيه الجنسيه، فان نسبتها إليها نسبه الصوره إلى الماده. و من المعلوم استحاله انفكاك الصوره عن الماده، مع ان الغصب ينفك عن الصلاه بكثير، بحيث ان نسبه ماده

اجتماعهما إلى مادة افتراقهما نسبة الواحد إلى الألوف. و عليه فكيف يكون الغضب فصلا و الصلاة جنساً له، كما ان توهم كون الحركة في مورد الاجتماع بما هي حركة جنساً و الصلاتيه و الغصبيه فصلان لها واضح الفساد و ذلك لاستحاله ان يكون لشيء واحد فصلان مقومان، فان فعليه الشيء انما هي بفصله و صورته.

و من الواضح انه لا يعقل ان يكون لشيء واحد صورتان. على انك عرفت ان مفهوم الصلاة و الغضب من المفاهيم الانتزاعيه. و من الطبيعي ان المفهوم الانتزاعي لا يصلح ان يكون فصلا، كيف فان فعليه الشيء و وجوده انما هي بفصله، و المفروض ان الأمر الانتزاعي لا وجود له في الخارج، و معه لا يعقل كونه فصلا.

فالتتيجه هي انه لا أصل لابتناء القول بالجواز و الامتناع في هذه المسأله على كون التركيب بين الجنس و الفصل هل هو اتحادي أو انضمامي؟ ضروره انه لا صلح لإحدى المسألتين بالأخرى أبدا. على انه لا إشكال في كون التركيب بينهما اتحاديا.

نعم قد يقال ان الأمر لو تعلق بالجنس في مقام و النهي تعلق بالفصل بيتنى القول بالجواز و الامتناع على كون التركيب بينهما اتحاديا أو انضمامياً، فعلى الأول لا مناص من القول بالامتناع، لاستحاله اجتماع الوجوب و الحرمة في شيء واحد، و على الثاني فلا مانع من القول بالجواز، لفرض ان متعلق الأمر عندئذ غير متعلق النهي و ان كانا متلازمين في مورد الاجتماع بحسب الوجود الخارجى و يحتمل ان يكون غرض المحقق صاحب الفصول (قده) أيضاً ذلك، لا ان غرضه هو ان الأمر في خصوص الصلاة و الغضب كذلك، و كيف كان فهذا أيضاً غير تام، و ذلك لأن المسأله على هذا الشكل تدخل في كبرى مسأله المطلق و المقيد، فيجرى عليهما أحكامهما من حمل المطلق على المقيد، هذا مضافاً إلى ان الجنس

و الفصل متحدان فى الخارج و موجودان بوجود واحد،فلا يعقل ان يكونا موجودين بوجودين فيه.

و بعد ذلك نقول ان النتيجة على ضوء هذه هى انه لا- مناص من القول بالامتناع،لفرض ان الأحكام متضاده فلا يمكن اجتماع اثنين منها فى شىء واحد بمقتضى المقدمه الأولى و لفرض ان المجمع فى مورد الاجتماع واحد وجودا و ماهيه بمقتضى المقدمه الثانيه و الثالثه و الرابعه.

ثم ذكر انه قد يتوهم ان محذور اجتماع الضدين فى شىء واحد يرتفع على القول بتعلق الأحكام بالطبائع دون الافراد،ببيان ان الطبائع من حيث هى هى التى ليست الا- ذاتها و ذاتياتها و ان كانت غير قابله لأمن تتعلق بها الأحكام الشرعيه الا انها مقيده بالوجود الخارجى-على نحو كان القيد و هو الوجود خارجا و التقيد به داخلا-قابله لأن تتعلق بها الأحكام،و على هذا فلا يكون متعلقا الأمر و النهى متحدين أصلا،لا فى مقام تعلق الأمر و النهى،و لا فى مقام عصيان النهى و إطاعه الأمر بإتيان المجمع بسوء الاختيار.

اما فى المقام الأول فلتعدد متعلقهما بما هما متعلقان و ان كانا متحدين فى الوجود،الا انك عرفت ان الوجود قيد خارج عن المتعلق،و التقيد به داخل و اما فى المقام الثانى فلسقوط أحدهما بالإطاعه و الآخر بالعصيان،اذن فلا اجتماع بين الحكامين فى واحد.

و لكن هذا التوهم خاطئ و ذلك لما سبق من ان مورد الحكم انما هو فعل المكلف بواقعه و حقيقته الصادره منه،لا بعنوانه العارض عليه.و قد عرفت ان الفعل فى مورد الاجتماع واحد وجودا و ماهيه،و ان تعدد العنوان لا يوجب تعدده،و المفروض ان الصلاه و الغصب ليستا من الماهيات الحقيقيه المقوليه،لثكونا متعلقتين للأمر و النهى،بل هما من المفاهيم الانتزاعيه التى

لا- مطابق لها في الخارج، و انما تؤخذ في متعلقات الأحكام بما هي حاكميات و إشارات إلى ما هو المتعلق في الواقع، لا بما هي على حياها و استقلالها. هذا تمام ما أفاده (قده) في وجه القول بالامتناع، و لعله أحسن ما قيل في المقام.

و لناخذ بالنقد على بعض تلك المقدمات و بذلك تبطل النتيجة التي أخذها (قده) من هذه المقدمات، و هي القول بالامتناع مطلقاً. بيان ذلك:

اما المقدمه الأولى فقد ذكرنا غير مره ان حديث تضاد الأحكام بعضها مع بعضها الآخر في نفسها و ان كان امرا معروفا بين الأصحاب قديماً و حديثاً، إلا- انه مما لا أصل له، و ذلك لما حققناه من ان الأحكام الشرعيه أمور اعتباريه فلا واقع لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار. و من الواضح جدا انه لا مضاده بين نفس اعتباري الوجوب و الحرمة ذاتاً، بداهه انه لا تنافى بين نفس اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف و بين اعتباره محروميه المكلف عنه بالذات، مع قطع النظر عن مبدئهما و منتهاهما، فان الاعتبار خفيف المئونه، فلا مانع من اعتبار وجوب شيء و حرمة معاً.

و الوجه في ذلك هو ان المضاده انما تكون طارئه على الموجودات التكوينية الخارجيه كالبياض و السواد و الحركة و السكون و ما شاكل ذلك و من صفاتها. و اما الأمور الاعتباريه فالمفروض انه لا واقع لها ما عدا اعتبار المعبر، ليكون بعضها مضاداً مع بعضها الآخر.

نعم المضاده بين الأحكام من ناحيتين:

الأولى- من جهه المبدأ أعني اشتغال الفعل على المحبوبيه و المبعوضيه.

الثانيه- من جهه المنتهى أعني مرحله الامتثال و الإطاعه.

اما من ناحيه المبدأ فلان الوجوب و الحرمة بناء على وجهه نظر مذهب

العدليه كاشفان عن المحبوبيه و المبعوضيه فى متعلقه. و عليه فلا- يمكن اجتماع الوجوب و الحرمة فى شىء واحد، و ذلك لاستحاله ان يكون شىء واحد محبوباً و مبعوضاً معاً، فمن هذه الناحيه لا يمكن اجتماعهما فى شىء واحد و فى زمان فارد لا بالذات و الحقيقه.

فالتتيجه ان المضاده بين الوجوب و الحرمة انما هى بالعرض و المجاز، فانها فى الحقيقه بين المحبوبيه و المبعوضيه و المصلحه الملزمه و المفسده كذلك، كما هو واضح.

و اما من ناحيه المنتهى فلأن اجتماعهما فى شىء واحد يستلزم التكليف بالمحال و بغير المقذور، لفرض ان المكلف فى هذا الحال غير قادر على امتثال كليهما معاً.

و اما ما ذكره (قده) من ان المضاده بين الأحكام الشرعيه انما هى فى مرتبه فعليتها و بلوغها حد البعث و الزجر مبنى على نقطه واحده، و هى ان تكون الأحكام من قبيل ال-اعراض الخارجيه، فكما ان المضاده بين ال-اعراض انما كانت فى مرتبه فعليتها و وجودها فى الخارج، لوضوح انه لا- مضاده بين السواد و البياض قبل فعليتهما و وجودهما فيه.. و هكذا، فكذلك المضاده بين الأحكام الشرعيه انما تكون فى مرتبه فعليتها و وجوداتها فى الخارج فلا- مضاده بين الوجوب و الحرمة قبل وجودهما فيه و بلوغهما حد البعث و الزجر.

و لكن تلك النقطه خاطئه جداً، و ذلك لأن الأحكام الشرعيه ليست من سنخ الاعراض الخارجيه، لتكون المضاده بينها فى مرتبه فعليتها و وجوداتها فى الخارج، لما ذكرناه من ان المضاده صفه عارضه على الموجودات الخارجيه، فلا- مضاده بينها قبل وجوداتها، بل هى من الأمور الاعتباريه التى ليس لها واقع موضوعى. و قد تقدم انه لا مضاده بينها بالذات و الحقيقه و المضاده بينها اما من ناحيه المبدأ أو من ناحيه المنتهى. اما من ناحيه المبدأ فالمضاده بينها انما هى فى مرتبه جعلها، فلا يمكن جعل الوجوب و الحرمة على شىء واحد. و من الواضح

ان المضاده فى هذه المرتبه لا- تتوقف على فعليتها و بلوغهما حد البعث و الزجر ضروره ان المضاده بين نفس الجعلين، فلا يمكن تحقق كليهما معاً. و اما من ناحيه المنتهى فالمضاده بينها و ان كانت فى مرتبه فعليتها، الا انها بالعرض و المجاز فانها ناشئه عن عدم قدره المكلف على الجمع بينها فى مقام الامتثال و إلا فلا مضاده بينها أصلاً.

و على الجملة فجعل الوجوب و الحرمة لشيء واحد وجوداً و ماهيه مستحيل على جميع المذاهب و الآراء، بداهه ان استحاله اجتماع الضدين فى شيء واحد لا تختص بوجهه نظر دون آخر، و لا تتوقف استحاله ذلك على فعليتها أبداً و هذا ظاهر.

فما أفاده(قده) من ان التضاد بين الأحكام انما هو فى مرتبه فعليتها دون مرتبه الإنشاء لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً كما لا يخفى.

و اما المقدمه الثانيه فالامر كما أفاده(قده) من ان الأحكام لا تتعلق بالعناوين الانتزاعيه التى لا مطابق لها فى الخارج بحيالها و استقلالها. نعم تؤخذ تلك العناوين فى متعلقات الأحكام لا- بما هى هى، بل بما هى معرفه و مشيره إلى ما هو المتعلق فى الواقع، كما انها لا تتعلق بالأسماء و الألفاظ كذلك، و انما تتعلق بطبيعى الأفعال الصادره عن المكلفين فى الخارج.

و اما المقدمه الرابعه فالامر أيضاً كما أفاده(قده) و الوجه فيه ما تقدم من استحاله ان يكون لشيء واحد ماهيتان فى عرض واحد أو حد ان كذلك. نعم يمكن ان يكون له ماهيات طولاً باعتبار أجناسه العاليه و المتوسطه و القريبه و لكن لا يمكن ان يكون له ماهيتان نوعيتان عرضاً، فان لازم ذلك هو ان يكون شيء واحد متفصلاً بفصلين يكون كل منهما مقوماً له، و من الواضح استحاله ذلك كاستحاله دخول شيء تحت مقولتين من المقولات العشره، ضروره ان

المقولات أجناس عالىات و متباينات بالذات و الحقيقه، فيستحيل اندراج مقولتين منها تحت مقوله واحده، كما انه يستحيل ان يكون شىء واحد مندرجا تحت مقولتين منها. فالنتيجه قد أصبحت لحد الآن انه كما يستحيل صدق المقولتين على شىء واحد كذلك يستحيل تفصل شىء واحد بفصلين و لو كانا من مقوله واحده.

و اما المقدمه الثالثه (و هى ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون) فغير تامه، و ذلك لأن هذه الكبرى لا تصدق إلا على نحو الموجه الجزئيه، و معها لا تنتج النتيجه المزبوره و هى القول بالامتناع، لفرض انه (قده) لم يبرهن ان المعنون واحد فى جميع موارد الاجتماع، و غايه ما برهن ان تعدد العنوان لا يقتضى تعدد المعنون. و من المعلوم ان عدم الاقتضاء أعم من ان يكون واحدا أو متعدداً، فاذن لا بد من ملاحظه المجمع فى مورد الاجتماع فى نفسه، و مجرد تعدد العنوان، كما لا يكشف عن تعدد المعنون فيه، كذلك لا يكشف عن وحدته، فلا أثر له بالإضافه إلى تعدده و وحدته أصلاً. و من هنا استشكل شيخنا الأستاذ (قده) بأنها لا تتم على إطلاقها، و ذلك لأن العناوين المنطقيين على شىء فى الخارج ان كانا من العناوين الانتزاعيه و المفاهيم الاعتباريه التى تنتزع من الجهات التعليليه و لا واقع موضوعى لها، فمن الواضح ان تعددها لا يوجب تعدد المعنون أبداً. و من هنا قال (قده) انا قد ذكرنا فى بحث المشتق ان صدق كل عنوان اشتقاقى على ذات معلول لقيام المبدأ بها بنحو من أنحاء القيام.

و على هذا الضوء فلا محاله تكون جهه الصدق و الانطباق فى صدق العناوين الاشتقاقيه على ذات واحده و انطباق تلك العناوين عليها تعليليه لا تقييده إذ المفروض ان المعنون واحد و لا تعدد فيه أصلاً لا وجوداً و لا ماهيه، و التعدد انما هو فى الاعراض القائمه بذلك الموجود الواحد التى توجب انتزاع تلك العناوين فى الخارج فصدق كل عنوان معلول لعرض قائم به - مثلاً - صدق عنوان العالم عليه معلول

لقيام العلم به، وصدق عنوان العادل عليه معلول لقيام العدل به، وصدق عنوان الشجاع معلول لقيام الشجاعه.. و هكذا. و عليه فيكون صدق كل من هذه العناوين على هذا الشخص الواحد معلولا لعله غير ما هو عله لصدق الآخر، كما هو واضح.

فالتتيجه هي ان الجهات في صدق العناوين الاشتقاقية بما انها جهات تعليليه فتعددتها لا يوجب تعدد المعنونات الخارج. و من هنا يكون التركيب بين العناوين الاشتقاقية كالأبيض و الحلو و المصلى و العاصب و ما شاكلهما في مورد الاجتماع اتحاديا، لفرض ان المعنون واحد وجودا و ماهيه، و التعدد انما يكون في العرضيين القائمين به.

و اما إذا كانا العناوانان من العناوين الذاتيه كالعلم و الشجاعه و القدره و ما شابه ذلك، فمن الطبيعي ان تعددتها يوجب تعدد المعنونات في الخارج، ضروره ان الجهات فيها تقييديه، فلا يعقل اتحاد العناوين منها خارجا، و لا يمكن ان يكون التركيب بينهما اتحاديا، بداهه ان التركيب الاتحادي انما يعقل بين جزئين يكون أحدهما قوه محضه و الآخر فعليه كذلك كالماده و الصوره، و اما بين الاتحاد امرين فعليين فلا يعقل، لو ضوح ان كل فعليه تأتي عن فعليه أخرى.

و على هذا الضوء فلا محاله تكون جهه الصدق في صدق كل من تلك المبادئ جهه تقييديه. و من الواضح ان الجهه التقييديه توجب تعدد المعنونات خارجا-مثلا- ما ينطبق عليه عنوان العلم غير ما ينطبق عليه عنوان العدل في الخارج، لاستحاله اتحادهما فيه، غايه الأمر انهما يكونان متلازمين في الوجود في مورد الاجتماع.

و الوجه في ذلك هو ان المبدأ المأخوذ بشرط لا بما انه ماهيه واحده و حقيقه فاردته فلا محاله يكون محفوظا بتمام ماهيته أينما سرى و تحقق، ضروره ان الصلاه

الموجوده فى الدار المغصوبه متحده فى الماهيه و الحقيقه مع الصلاه الموجوده فى غيرها، و كذا البياض الموجود فى الثلج مثلاً فى المكان المغصوب متحد فى الماهيه و الحقيقه مع البياض الموجود فى العاج أو نحوه، و كذا الحال فى بقيه المبادئ منها الغصب، فانه ماهيه واحده أينما سرى و تحقق أى سواء أ تحقق فى ضمن الصلاه أم فى ضمن فعل آخر.

و على هذا الأصل فلا محاله يكون التركيب بينهما أى بين الصلاه و الغصب مثلاً فى مورد الاجتماع انضمامياً، نظير التركيب بين الهولى و الصوره، و يستحيل اتحادهما فى الخارج، ليكون التركيب بينهما اتحادياً، لما عرفت من استحاله التركيب الحقيقى بين امرين فعليين.

و بكلمه أخرى ان الصلاه من مقوله و الغصب من مقوله أخرى و هى مقوله الأين. و من المعلوم ان المقولات أجناس عاليات و متباينات بتمام الذات و الحقيقه فيستحيل اندراج مقولتين منها تحت مقوله، فإذا كانت الصلاه من مقوله و الغصب من مقوله أخرى يستحيل اتحادهما فى الوجود الخارجى و اندراجهما تحت مقوله ثالثه.

و قد يتخيل فى المقام انهما يصدقان على حركه واحده شخصيه، و تلك الحركه الواحده مصداق للصلاه و الغصب معاً. و على هذا فيكون التركيب بينهما فى مورد الاجتماع اتحادياً.

و لكن هذا الخيال خاطئ جداً، و الوجه فيه هو ان ذلك يستلزم تفصل الجنس الواحد أعنى الحركه بفصلين فى عرض واحد و هو محال، ضروره انه لا يمكن كون الحركه فيها جنساً لهما و ما به اشتراكهما، و إلا لزم ذلك المحذور.

أضف إلى ذلك ان الاعراض بسائط خارجيه، فما به الاشتراك فى كل مقوله منها عين ما به الامتياز فى تلك المقوله. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان

الحركة ليست مقوله برأسها في قبال تلك المقولات، بداهه ان نسبه الحركة إلى المقولات التي تقبل الحركة نسبه الهيولى إلى الصور، فكما ان الهيولى لا توجد في الخارج إلا في ضمن صورته، فكذلك لا توجد الحركة إلا في ضمن مقوله. و من الواضح جدا ان الحركة في ايه مقوله تحققت فهي عين تلك المقوله، وليست امرا زائداً عليها، سواء أ كانت في مقوله الجوهر على القول بالحركة الجوهرية أم كانت في مقوله الكم أو الكيف أو نحو ذلك، ضروره ان الحركة في مقوله الجوهر ليست شيئاً زائداً عليها، بل هي عينها و حقيقتها، وكذا الحركة في الكم و الكيف و الأين و الوضع، فانها لا تزيد على وجودها، بل هي عينها خارجا.

و على هذا الضوء فالحركة الموجوده في ضمن الصلاه لا- محاله تكون مباينه للحركة الموجوده في ضمن الغضب، لفرض ان الصلاه من مقوله و الغضب من مقوله أخرى. و عليه ففرض كون الحركة الواحده مصداقا لهما معا يستلزم اتحاد المقولتين المتباينتين في الوجود، و هو محال. فاذن لا- وجه لدعوى ان الحركة الموجوده في الدار المغصوبه كما هي محققه لعنوان الغضب، كذلك هي معروضه للصلاه فيها، فلا تستلزم وحده الحركة فيها اتحاد المقولتين و اندراجهما تحت مقوله ثالثه، و ذلك لما عرفت آنفاً من ان الحركة ليست مقوله برأسها، بل هي توجد في ضمن المقولات و تكون عينها خارجا. و عليه فوحدتها في مورد الاجتماع و كونها كذلك مصداقا لهما لا محاله تستلزم اتحاد المقولتين، كما هو واضح.

و بكلمه أخرى ان جهه الصدق في العناوين الاشتقاقية بما انها جهه تعليليه فلا يوجب تعددها تعدد المعنون في الخارج، و جهه الصدق في المبادئ بما انها جهه تقييدية، فلا محاله تعددها يوجب تعدد المعنون فيه. بيان ذلك:

اما في الأولى فلاذن معروض المبادئ و موضوعها في الخارج يختلف وجودا و ماهيه باختلاف الموارد، فكما ان وحده العرض نوعا لا تقتضى وحده معروضه

كذلك، فالبياض يعرض للثلج و العاج و غيرهما، كذلك تعدد العرض لا يقتضى تعدد معروضه، فيمكن قيام أعراض متعدده بمعرض شخصى واحد-مثلا- الذات التى يقوم بها المبدأ فى مورد اجتماع الحلاوه و البياض كالسكر ذات، و فى مورد الافتراق من ناحيه الحلاوه ذات أخرى كالديس المغايره للأولى، و فى مورد الافتراق من ناحيه البياض ذات ثالته كالعاج.. و هكذا.

و على الجملة فالمعروض لا يتعدد بتعدد المبادئ القائم به، و لذا يكون واحدا فى مورد اجتماع الحلاوه و البياض، و لا يتعدد بتعدددهما.

و على هذا الضوء فالمجمع للعنوانين الاشتقاقيين بينهما عموم من وجه لا محاله يكون واحدا كالمجمع لعنوانى الحلو و الأبيض و المصلى و الغاصب و المتحرك و الساكن و العالم و العادل و ما شاكل ذلك لفرض ان المعنون فى مورد الاجتماع واحد و التعدد انما هو فى العرض القائم به. و قد عرفت ان تعدد العرض لا يوجب تعدد المعروض.

و اما فى الثانيه فلوضوح ان كل مبدأ من مبادئ الاشتقاق مباين لمبدأ آخر منها وجودا و ماهيه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه من الطبيعى ان ذلك المبدأ بتمام ذاته و ذاتياته محفوظ فى جميع موارد تحققه و سريانه، ضروره ان الحلاوه الموجوده فى محل الاجتماع متحدته فى الماهيه مع الحلاوه الموجوده فى محل الافتراق، بداهه ان جهه صدق طبيعى الحلاوه على حصه منه الموجوده فى محل الافتراق ليست مغايره لجهه صدقه على حصه منه الموجوده فى محل الاجتماع، بل هى واحده و هى ان هذه الحصه كتلك عين الطبيعى فى الخارج، لفرض ان وجوده فيه عين وجود افراده و حصه، و صدقه على جميع افراده بملاك واحد و بجهه فارده من دون فرق فى ذلك بين فرد منه الموجود فى محل الافتراق و الفرد منه الموجود فى محل الاجتماع، و هذا واضح. و كذا الصلاه الموجوده فى المكان المغصوب متحدته فى الماهيه مع الصلاه الموجوده فى المكان المباح و الغصب الموجود

فى ضمن الصلاه متحد فى الماهيه مع الغضب الموجود فى ضمن فعل آخر..و هكذا لوضوح ان الحقيقه الواحده لا تختلف فى الصدق باختلاف وجوداتها و مواردها كما هو ظاهر.

و على هذا يترتب ان التركيب بين الصلاه و الغضب أو البياض و الحلاوه فى مورد اجتماعهما انضمامى، نظير التركيب بين الهيولى و الصوره، لفرض ان الصلاه الموجوده فى محل الاجتماع بعينها هى الصلاه الموجوده فى محل الافتراق، و كذا الحال فى الغضب. و عليه فلا- يعقل ان تتحد الصلاه مع الغضب، و إلا- لزم ان لا- تكون الصلاه الموجوده فى محل الاجتماع فردا لطبيعته الصلاه، و كذا الغضب الموجود فيه ليس فردا لطبيعته و هذا خلف.

نعم يفترق التركيب الانضمامى بين العرضين عن التركيب الانضمامى بين الهيولى و الصوره من ناحيه ان نسبه الهيولى إلى الصوره نسبه القوه إلى الفعل فان الهيولى قوه محضه و الصوره فعليه محضه، و هذا بخلاف نسبه العرض إلى معروضه، فانها نسبه الشخص إلى المتشخص، لا نسبه القوه إلى الفعل، لفرض ان كل من العرض و معروضه فعلى فى الخارج و موجود فيه، غايه الأمر انه يتشخص بتشخص معروضه-مثلا-الصلاه كما تشخص بوقوعها فى غير الدار المغصوبه كذلك تشخص بوقوعها فيها، و كذا الغضب كما يتشخص فى ضمن غير الصلاه قد يتشخص فى ضمنها.

فالنتيجه قد أصبحت من جميع ما ذكرناه ان التركيب بين عنوانين اشتقائين تكون النسبه بينهما عموماً من وجه فى مورد الاجتماع تركيب اتحادى بمعنى ان معروضهما فى الخارج واحد و ماهيه، و ان كان منشأ انتزاعهما متعدداه فيه باعتبار انه لا يمكن انتزاع مفهومين متباينين من شىء واحد. و اما التركيب بين المبدأين تكون النسبه بينهما عموماً من وجه فى مورد الاجتماع تركيب انضمامى

لا- محاله، بداهه استحاله انتزاع مفهومين تكون النسبه بينهما عموماً من وجه من موجود واحد بجهه واحده، و إلا- لكانا متساويين، فان ملاك التساوى هو ان يكون صدق كل منهما على افراده متحدا مع صدق الآخر على افراده فى ملاك الصدق و جهته، وهذا بخلاف المفهومين تكون النسبه بينهما عموماً من وجه، فان جهه الصدق فى كل منهما مغاير لجهه الصدق فى الآخر.

و على الجملة فالمفهوم ان لا- يخلو ان من ان تكون جهه الصدق فى كل منهما على جميع افراده واحده، أو ان تكون متعدده، و على الفرض الثانى فاما ان كل ما يصدق عليه أحدهما مندرج فى الآخر و من مصاديقه و افراده، و اما ان لا يكون كذلك، و على الأول لا محاله تكون النسبه بينهما التساوى، لفرض انه يستحيل صدق أحدهما على شىء بدون صدق الآخر عليه، و على الثانى تكون النسبه بينهما العموم و الخصوص المطلق، لفرض عدم ماده الافتراق من جانب أحدهما.

و على الثالث العموم و الخصوص من وجه، لفرض وجود ماده الافتراق من كلا الجانبين معاً.

و من هنا يظهر انه لا تعقل النسبه بالعموم من وجه بين جوهرين، بداهه استحاله اتحادهما فى الخارج و اندراجهما تحت حقيقه واحده، و هذا واضح.

و من ضوء هذا البيان قد اتضح ان القول بالجواز فى المسأله يرتكز على ان تكون الجهتان تقييديتين فى مورد الاجتماع، و المفروض انهما كذلك. و عليه فلا- محاله يكون مصداق المأمور به غير المنهى عنه، غايه الأمر انهما متلازمان وجوداً فى الخارج. و قد مر فى غير مورد ان الصحيح هو عدم سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر خصوصاً إذا كان التلازم بينهما اتفاقياً، كما فى المقام كما ان القول بالامتناع فيها يرتكز على ان تكون الجهتان تعليليتين فانه على هذا لا محاله يكون المجمع واحداً وجوداً و ماهيه، و معه يستحيل ان يكون مصداقاً للمأمور به

و المنهى عنه معاً.

و لأجل ذلك أشكل (قده) على المحقق صاحب الكفايه بأن القول بالامتناع فى المسأله يبنى على ان تكون الجهتان فى مورد الاجتماع تعليلتين بأن يكون صدق كل منهما معلولاً لجهه خاصه قائمه بالمجمع، ليكون التركيب بينهما اتحادياً لا انضمامياً، و لكن عرفت ان الجهتين فى محل الكلام تقيديتان. و على هذا فلا مناص من القول بالجواز.

ثم ان المراد من التقييد فى المقام غير التقييد فى باب المطلق و المقيد حيث ان التقييد هناك بمعنى تضيق دائره المطلق و عدم سريان الحكم المتعلق به إلى جميع افراده، و اما التقييد فى المقام بمعنى التوسعه فى متعلق الحكم و اندراجه تحت ماهيتين، ضروره ان معنى كون الجهه فى مورد الاجتماع تقييده هو انها توجب تعدد المجمع فيه و اندراجه تحت الماهيتين. فنتيجه التقييد فى كل من المقامين على عكس نتيجه التقييد فى المقام الآخر، و كيف كان فالجهتان بما انهما فى مورد الكلام تقيديتان، فلا بد من الالتزام بجواز الاجتماع بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من الملزوم إلى اللازم. ثم قال (قده) و العجب منه انه لم يتعرض لهذه الجهه فى كلامه فى المقام أصلاً لا نفيًا و لا إثباتاً.

و نتيجه ما أفاده (قده) لحد الآن هي انه لا بد من القول بالجواز فى المسأله فان لازم كون جهه الصدق فى صدق كل من الأمور به و المنهى عنه فى مورد الاجتماع تقييده هو تعدد المجمع وجوداً و ماهيه، و معه لا مانع من اجتماع الأمر و النهى، و لا يلزم منه اجتماع الضدين أصلاً. و قد برهن على كون الجهه فيهما تقييده بأن ماهيه واحده لا تختلف باختلاف وجوداتها و افرادها فى الخارج، فان صدقها على جميعها بملاك واحد، من دون فرق بين الفرد الموجود فى مورد الاجتماع و الفرد الموجود فى مورد الافتراق، كما عرفت.

الأولى-ان جهه الصدق فى صدق العناوين الاشتقاقية جهه تعليليه،ولأجل ذلك لا مانع من انطباق عنوانين منها على معنون واحد وجودا و ماهيه فلا يقتضى تعددها تعدده أصلا.نعم تعددها مقتضى لتعدد الاعراض القائم به،لفرض ان كلا من هذه العناوين منتزع من قيام عرض من تلك الاعراض به.

الثانيه-ان جهه الصدق فى صدق المبادئ جهه تقييده ضروره استحاله صدق مبدأ على مبدأ آخر و اتحادهما فى الخارج.و عليه فلا- محاله يكون التركيب بينهما فى مورد الاجتماع انضمامياً،لفرض ان تعددهما يقتضى تعدد المجمع فى الخارج،و معه لا يمكن فرض اتحادهما فيه أبدا.

الثالثه-ان محل الكلام فى هذه المسأله فى الجواز و الامتناع انما هو فيما إذا كان متعلق الأمر و النهى من المبادئ و كانت النسبه بينهما عموماً من وجه لا- من المفاهيم الاشتقاقية،لفرض ان المجمع لعنوانين منها فى مورد الاجتماع واحد من ناحيه ان جهه الصدق فيهما تعليليه،و إذا كان المجمع واحدا وجوداً و ماهيه فلا يمكن القول بالجواز فيه حتى من القائل به،فانه انما يقول به بدعوى ان المجمع متعدد وجودا و ماهيه لا مطلقاً، كما هو واضح.

الرابعه-ان محل النزاع فى مبادئ المشتقات انما يكون فيما إذا كانت تلك المبادئ من سنخ الأفعال الاختياريه،لا فيما إذا كانت من سنخ الصفات الجسمانيه أو النفسانيه،لفرض ان محل الكلام فى اجتماع متعلق الأمر و النهى فى مورد واحد.و من المعلوم انهما لا يمكن ان يتعلقا إلا بالأفعال الاختياريه.

الخامسه-ان ماهيات المبادئ المأخوذه بشرط لا لا تختلف باختلاف الموارد ففى مورد الاجتماع و الافتراق ماهيه واحده،كما عرفت.و هذا بخلاف ماهيه معروضها،فانها تختلف فى الخارج بمعنى ان وحده ماهيه العرض نوعا

لا تستلزم وحده ماهيه المعروض كذلك، كما ان تعددها لا يستلزم تعددها.

و من هنا يكون التركيب بين العرضين فى مورد الاجتماع انضمامياً. نظير التركيب بين الهيولى و الصوره، و ان كان التركيب بين العنوانين الاشتقائيين اتحادياً.

السادسه-ان ملاك التساوى بين المفهومين هو ان صدق كل منهما على افراده بمناط واحد و وجهه فارد و ملاك العموم من وجه بينهما هو ان صدق كل منهما على افراده بمناطين و جهتين لا معانده بينهما، و إلا فهما ملاك التباين، كما لا يخفى، و ملاك العموم المطلق هو ان كل ما يصدق عليه أحدهما يكون داخلاً تحت المفهوم الآخر. و من ذلك يتبين انه لا يمكن ان تكون النسبه بين جوهرين عمومياً من وجه، لتباينهما فى الخارج و عدم إمكان صدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر السابعه-ان الجبهه التقييديه فى المقام على عكس الجبهه التقييديه فى باب المطلق و المقيّد، حيث انها فى المقام توجب توسعه المجمع و دخوله تحت الماهيتين و هناك توجب تضيق المطلق و اختصاص الحكم بحصه خاصه منه دون أخرى كما هو واضح.

الثامنه-انه لا يمكن ان يكون التركيب بين الصلاه و الغصب اتحادياً ضروره ان الصلاه من مقوله و الغصب من مقوله أخرى. و هى مقوله الأين. و من المعلوم ان المقولات متباينات بالذات، فلا يمكن اتحاد اثنتين منها فى الوجود، و على هذا فيستحيل صدق كليهما على حركه واحده فى مورد الاجتماع، و إلا لزم تفصل شىء واحد بفصلين فى عرض واحد و هو محال، مضافاً إلى ما ذكرناه من ان الحركه فى كل مقوله من المقولات عين تلك المقوله خارجاً، و ليست جنساً لها، لفرض ان الاعراض بسائط خارجيه و ان ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز.

و لتأخذ بالمناقشه فى بعض هذه النقاط:

اما النقطه الأولى فهى فى غايه الصحه و المتانه، و ذلك ضروره ان جبهه

الصدق في صدق العناوين الاشتقاقية على ذواتها لا- محاله جهة تعليقه، بداهه انه لا يمكن تعقل النسبه بالعموم من وجه بين عنوانين منها إلا إذا كانت الذات في مورد الاجتماع واحده، وإلا فليست النسبه بينهما كذلك كما هو واضح.

اما النقطه الثانيه فيرد عليها ان نظريته (قده) في تلك النقطه انما تتم في الماهيات المتأصله و المقولات الحقيقيه، فان المبادئ إذا كانت من تلك المقولات يستحيل اتحاد اثنين منها في الخارج و صدق أحدهما على الآخر، ضروره استحاله اتحاد مقولتين خارجاً و صدق إحداهما على الأخرى، من دون فرق في ذلك بين ان تكونا عرضيين أو جوهرين أو إحداهما جوهرراً و الأخرى عرضاً. و السر فيه ما عرفت غير مره من ان المقولات أجناس عاليات و متباينات بالذات و الحقيقه و ليس فوقها جنس آخر، لتكون تلك المقولات داخله فيه.

و على هذا الضوء فكما انه لا- يمكن صدق مقوله الجوهر على مقوله العرض فكذلك، لا يمكن صدق كل من أقسامهما على الآخر بعين هذا الملاك، فلا تصدق النفس على العقل، و الصوره على الماده، و الكم على الكيف، و الأين على الوضع.. و هكذا.

و من هذا البيان قد تبين حال المبادئ المتأصله كالبياض و العلم و الشجاعه و الحلاوه و الكرم و ما شاكل ذلك، فان هذه المبادئ و أمثالها بما انها مبادئ متأصله و ماهيات حقيقه مقوليه فلا- محاله تعددها يستلزم تعدد المعنون و المطابق في الخارج، لما عرفت الآن من استحاله اتحاد ماهيه متأصله مع ماهيه متأصله أخرى خارجاً، فلا يمكن اتحاد الحلاوه مع البياض و العلم مع الشجاعه.. و هكذا و عليه فالتركيب الحقيقي بين اثنين منها غير معقول، لاستلزام ذلك اندراج مقولتين متباينتين تحت مقوله واحده و هو محال.

فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من ان التركيب بين متعلقى الأمر و النهى

فى مورد الاجتماع تركيب انضمامى لا غيره انما يتم فيما إذا كان متعلقيهما من المبادئ المتأصله و الماهيات المقوليه، حيث قد عرفت ان التركيب الحقيقى بين تلك المبادئ غير معقول.

و ان شئت فقل ان تعدد العنوان فى مورد الاجتماع انما يقتضى تعدد المعنون فيه بحسب الخارج إذا كان من العناوين المتأصله و الماهيات المقوليه، ضروره انه على هذا لا بد من الالتزام بتعددده و كون التركيب انضمامياً. و اما إذا لم يكن من هذه العناوين أو كان أحد العناوين منها دون الآخر، ففى مثل ذلك لا يستدعى تعدد العنوان تعدد المعنون و المطابق فى الخارج أصلاً، بل لا بد عندئذ من ملاحظه ان المطابق لهما فى مورد الاجتماع و التصادق واحد أو متعدد، فان كان واحداً فلا مناص من القول بالامتناع، و ان كان متعدداً فلا مناص من القول بالجواز، بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من الملزوم إلى اللازم.

و على الجملة فالعنوانان فى مورد الاجتماع إذا كانا متأصلين فلا محاله يقتضيان تعدد المجمع فيه وجود أو ماهيه، فاذن يتعين القول بالجواز. و اما إذا كانا انتزاعيين أو كان أحدهما انتزاعياً و الآخر متأصلاً فلا يقتضيان تعدد المجمع أبداً بل لا بد وقتئذ من تحقيق نقطه واحده، و هى ملاحظه ان منشأ انتزاعهما على الفرض الأول (و هو ما إذا كان كلا العناوين انتزاعياً) هل هو واحد فى الخارج وجوداً و ماهيه أو متعدد فيه كذلك، و منشأ انتزاع العنوان الانتزاعى على الفرض الثانى (و هو ما إذا كان أحدهما انتزاعياً) هل هو متحد مع العنوان الذاتى خارجاً بأن يكونا موجودين بوجود واحد أو غير متحد معه بأن يكون منشأ انتزاعه مابيناً للعنوان الذاتى وجوداً و ماهيه. فعلى الأول بما ان المطابق لهما واحد فى مورد الاجتماع و التصادق فلا بد من القول بالاستحاله و الامتناع فى المقام و على الثانى بما انه متعدد فيه فلا مانع من القول بالجواز أصلاً.

و بكلمه واضحه ان العنواين المتصادقين فى مورد لا يخلوان من ان يكونا من العناوين الذاتيه و المقولات الحقيقيه، و ان يكون أحدهما من العناوين الذاتيه و الآخر من العناوين الانتزاعيه، و ان يكون كلاهما من العناوين الانتزاعيه و لا رابع فى البين، فالنتيجه ان الصور فى المقام ثلاثه:

الأولى- (و هى ما إذا كان كلاهما من العناوين المتأصله) قد تقدم آنفاً ان تعدد العنوان المقولى فى مورد لا محاله يوجب تعدد المعنون و المطابق فيه، بدهه انه كما يستحيل اتحاد مقوله مع مقوله أخرى و اندراجهما تحت مقوله ثالثه، كذلك يستحيل اتحاد نوع من مقوله مع نوع آخر من هذه المقوله، أو فرد من هذه المقوله مع فرد آخر منها.. و هكذا، و ذلك لما برهن فى محله من انه لا بد فى المركب الحقيقى من ان تكون له جهه وحده حقيقيه، لوضوح انه لو لا تلك الجهه لكان التركيب اعتبارياً. و من الواضح جدا ان جهه الوحده الحقيقيه لا تكون إلا إذا كان أحد جزئى المركب بالقوه و الآخر بالفعل، ليكونا موجودين بوجود واحد، و اما إذا كان كلاهما بنحو الفعلية و التحصل فيستحيل ان تكون بينهما جهه وحده حقيقيه، ضروره ان كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر انه لا يمكن اتحاد فردين من مقوله واحده فضلاً عن مقولتين. أضف إلى ذلك ما ذكرناه من ان المقولات أجناس عاليات فلا يمكن ان يكون فوقها جنس آخر.

الثانيه- (و هى ما إذا كان أحد العناوين من العناوين المتأصله و الآخر من العناوين الانتزاعيه) قد تقدم على صفه الإجمال ان تعدد العنوان كذلك لا يقتضى تعدد المعنون و المطابق فى الخارج، بل لا بد من ملاحظه ان العنوان الانتزاعى هل ينتزع من مرتبه ذات العنوان المتأصل فى الخارج أو من شىء آخر مباين له وجوداً، بمعنى ان منشأ انتزاعه مباين للعنوان الذاتى خارجاً.

فعلى الأول لا- محاله يكون التركيب بينهما اتحاديا فى مورد الاجتماع بمعنى ان المجمع فيه واحد وجودا و ماهيه، غايه الأمر يكون صدق أحدهما عليه ذاتياً و الآخر عرضياً.

و لتوضيح ذلك نأخذ بمثالين:

أحدهما- ما إذا فرض ان شرب الماء بما هو مأمور به، و فى هذا الفرض لو شرب أحد الماء المغصوب فلا محاله ينطبق عليه عنوانان أحدهما العنوان الذاتى و هو الشرب، و الآخر العنوان الانتزاعى و هو الغصب، لما سيجىء إن شاء الله تعالى من ان الغصب ليس من إحدى المقولات التسع العرضيه، بل هو عنوان انتزاعى منتزع من التصرف فى مال الغير. و من هنا أمكن انطباقه على الماهيات المتعدده المقوليه، و فى المقام بما انه منتزع من نفس العنوان الذاتى فى مورد الاجتماع و هو شرب هذا الماء، لا من شىء آخر مباين له وجوداً فلا- محاله يتحد معه خارجاً، و يكون المطابق لهما واحداً وجودا و ماهيه. و عليه فلا مناص من القول بالامتناع، بداهه استحاله ان يكون شىء واحد مصداقاً للمأمور به و المنهى عنه معاً.

فما أفاده (قده) من استحاله اتحاد المبادئ بعضها مع بعضها الآخر لا يتم فى هذا المثال و ما شاكلة. نعم انما يتم فى المبادئ المتأصله كما سبق.

و ثانيهما التوضؤ بماء الغير بدون اذنه، فانه مجمع للعنوان الذاتى و الانتزاعى معاً، اما العنوان الذاتى فهو عبارته عن نفس التوضؤ الذى له واقع موضوعى فى الخارج و ينطبق عليه انطباق الطبيعى على افراده و الكلى على مصاديقه، و اما العنوان الانتزاعى فهو عبارته عن الغصب الذى لا واقع له ما عدا منشأ انتزاعه.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه منتزع من نفس هذا العنوان الذاتى فى الخارج و هو التوضؤ بهذا الماء.

فالنتيجه على ضوءهما هي ان العنوانين في المقام منطبقان على شىء واحد وجودا و ماهيه. و عليه فلا مناص من القول بالامتناع. و على الجملة فالنسبه بين هذين العنوانين و ان كانت بالعموم من وجه، و ان لكل منهما ماهيه مستقله في مورد الافتراق، إلا انهما متحدان في مورد الاجتماع باعتبار ان منشأ انتزاع العنوان الانتزاعى هو نفس العنوان الذاتى فى الخارج، و لا واقع له ما عداه و الأصل فى جميع ذلك هو ما أشرنا إليه من ان المبدأ إذا كان من العناوين الانتزاعيه التى لا واقع موضوعى لها ما عدا منشأ انتزاعها أمكن انطباقه على المقولات المتعدده، لفرض انه تابع لمنشأ انتزاعه، فان كان منشأ انتزاعه من مقوله الأين فينطبق عليه، و ان كان من مقوله أخرى فكذلك.. و هكذا، كما هو الحال فى الغصب، فانه قد ينطبق على مقوله الأين و هى الكون فى الأرض المغصوبه، و قد ينطبق على مقوله أخرى غيرها كلبس مال الغير أو أكله أو شربه مع انه لا يلزم من ذلك اتحاد المقولتين أو تفصل الجنس الواحد بفصلين فى عرض واحد أصلا، لاختصاص ذلك بما إذا كان المبدأ أن كلاهما من المبادئ المتأصله المقوليه، لا فيما إذا كان أحدهما متأصلا و الآخر منتزعا.

فالنتيجه قد أصبحت مما ذكرناه انه لا يمكن فى مثل هذين المثالين ان يكون العنوان الانتزاعى متعلقاً للنهى -مثلا- و العنوان الذاتى الذى هو منشأ انتزاعه متعلقاً للأمر.

و على الثانى (و هو ما كان منشأ انتزاع العنوان العرضى مغايرا للعنوان الذاتى فى الوجود) فالتركيب عندئذ فى مورد الاجتماع لا محاله يكون انضمامياً لفرض عدم اتحاد ما تعلق به الأمر مع ما تعلق به النهى، و يكون مصداق أحدهما فى الخارج غير مصداق الآخر وجودا و ماهيه، غايه الأمر انهما متلازمان فى الوجود فى مورد الاجتماع. و قد تقدم غير مره ان الصحيح هو عدم سرايه حكم أحد

المتلازمين إلى الملازم الآخر. و عليه فلا- مناص من القول بالجواز. و مثاله التكلم فى الدار المغصوبه إذا فرض انه مأمور به، فان التكلم و ان كان عنوانا متأصلا لفرض انه من مقوله الكيف المسموع. إلا انه ليس منشأ لانتزاع عنوان الغصب خارجا ضروره انه ليس تصرفا فى الدار، ليكون مصداقا له و منشأ لانتزاعه، بل المنشأ له انما هو الكون فيها الذى هو من مقوله الأين. و من الواضح انه مغاير للتكلم بحسب الوجود الخارجى، لفرض انه من مقوله و التكلم من مقوله أخرى و المفروض استحاله اتحاد المقولتين و اندراجهما تحت حقيقه واحده. و على هذا فلا- مانع من ان يكون العنوان الذاتى متعلقاً للأمر و العنوان الانتزاعى متعلقاً للنهى أصلا، لفرض ان منشأ العنوان الانتزاعى مغاير مع العنوان الذاتى فى الخارج وجود أو ماهيه و معه لا يلزم من اجتماعهما فى مورد كون شىء واحد مصداقا للمأمور به و المنهى عنه معاً.

و من هذا القبيل الأكل فى الأرض المغصوبه فانه ليس تصرفا فيها بنظر العرف ليكون منشأ لانتزاع عنوان الغصب، بل الغصب منتزع من امر آخر مغاير له وجودا و هو الكون فيها، فلا يلزم من فرض تعلق الأمر بالأكل اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد.

الثالثه- (و هى ما إذا كان كلا- العنوانين من الماهيات الانتزاعيه) أيضا لا- بد من ملا-حظه ان العنوانين المتصادقين فى مورد الاجتماع هل ينتزعان من موجود واحد فى الخارج بمعنى ان ذلك الموجود الواحد باعتبار منشأ لانتزاع أحدهما و باعتبار آخر منشأ لانتزاع الآخر أو ينتزع كل منهما من موجود مباين لما ينتزع منه الآخر، فعلى الأول لا محاله يكون التركيب بينهما اتحاديا لفرض ان منشأ انتزاعهما واحد فى الخارج وجودا و ماهيه من ناحيه، و عدم تعلق الحكم العنوان الانتزاعى بما هو من ناحيه أخرى. و عليه فلا مناص من القول بالامتناع

ضروره استحاله ان يكون شىء واحد مصداقاً للمأمر به و المنهى عنه معاً و محبوباً و مبغوضاً. و على الثانى فلا محاله يكون التركيب بينهما فى مورد الاجتماع انضمامياً، و ذلك لاستحاله التركيب الحقيقى بين الموجودين المتباينين سواء أ كانا من مقوله واحد أم من مقولتين.

و بتعبير آخر ان العنوانين إذا كان كلاهما انتزاعياً فلا يخلوان من ان يكونا منتزعين من شىء واحد فى الخارج باعتبارين مختلفين، أو ان يكون كل منهما منتزعا من شىء.

اما الصورة الأولى فلا بد من الالتزام باستحاله الاجتماع فيه، و ذلك لأن متعلق الأمر و النهى فى الحقيقه انما هو منشأ انتزاعهما، و المفروض انه واحد وجوداً و ماهيه لا- العنوانان المتصادقان عليه، لفرض ان العنوان الانتزاعى لا يخرج عن أفق النفس إلى ما فى الخارج، ليكون صالحاً لأن يتعلق به الأمر أو النهى.

و لتوضيح ذلك نأخذ مثالا و هو الإفطار فى نهار شهر رمضان بمال الغير فانه مجمع لعنوانين أعنى عنوانى الغصب و الإفطار و مصداق لهما معاً، ضروره ان هذا الفعل الواحد وجوداً و ماهيه و هو الأكل كما يكون منشأ لانتزاع عنوان الغصب باعتبار تعلقه بمال الغير بدون اذنه، كذلك يكون منشأ لانتزاع عنوان الإفطار فى نهار شهر رمضان باعتبار وقوعه فيه، فانتزاع كل من هذين العنوانين من ذلك الفعل الواحد معلول لجهه خاصه مغايره لجهه أخرى. و من الواضح جدا ان لزوم كون انتزاعهما من شىء واحد و صدقهما عليه بجهتين لا ينافى كون المصداق الخارجى واحدا ذاتاً و وجوداً.

و الوجه فى ذلك ظاهر و هو ان النسبه بالعموم من وجه لا يمكن ان تتحقق إلا بين عنوانين انتزاعيين الذين هما من قبيل خارج المحمول أو بين عنوان انتزاعى

و عنوان مقولى، بداهه انه لا- مانع من صدق عنوانين انتزاعيين على موجود واحد فى الخارج، و كذا لا- مانع من صدق عنوان عرضى على ما يصدق عليه العنوان الذاتى. و من هنا يستحيل تحقق النسبه بالعموم من وجه بين جوهريين و عرضيين و جوهر و عرض، و ذلك لوضوح ان المقولات أجناس عاليات و متباينات بالذات و الحقيقه، فلا يمكن اتحاد مقولتين منها خارجا و عليه فلا يمكن ان يكون شىء واحد مصداقا للجوهر و العرض معاً، ضروره ان ما يكون مصداقا للجوهر يستحيل ان يكون مصداقا للعرض و بالعكس، كما ان ما يكون مصداقا للكم-مثلا- يستحيل ان يكون مصداقا للكيف.. و هكذا، بل الأمر كذلك بالإضافة إلى أنواع هذه المقولات و افرادها، فلا يمكن اتحاد نوع من مقوله مع نوع آخر من هذه المقوله، فان الأنواع و ان كانت مشتركه فى الجنس، إلا- انها متباينات من ناحيه الفصل، لفرض ان نوعيه الأنواع بواسطه الفصل، فلو فرض اتحاد نوع مع نوع آخر للزم تفصل شىء واحد بفصلين فى عرض واحد، و هو محال بداهه ان فعلية الشىء بفصله، فانه المقوم و المحصل له، أو انه منتزع من حده الحقيقى. و من المعلوم انه لا يعقل ان يكون لشىء واحد وجودان و محصلان فى الخارج، أو حدان، كما هو واضح. و كذا لا يمكن اتحاد فرد من مقوله مع فرد آخر منها، لما تقدم من استحاله التركيب الحقيقى بين امرين فعليين فى الخارج، لأن كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى، و بما انهما فعليان و موجودان فيه فلا يعقل التركيب الحقيقى بينهما.

و قد تحصل من ذلك امران:

الأول- ان النسبه بالعموم من وجه لا تعقل بين جوهريين و عرضيين و جوهر و عرض.

الثانى- ان النسبه بالعموم من وجه انما تعقل بين عنوانين عرضيين و عنوان

عرضى و عنوان ذاتى مقولى. و عليه فلا مانع من انطباق عنوان الغصب و الإفطار على شىء واحد فى مورد الاجتماع، فعندئذ لو تعلق الأمر بأحدهما كالإفطار -مثلاً- و النهى بالآخر كالغصب، فلا محاله تقع المعارضه بينهما فى مورد الاجتماع لاستحاله ان يكون شىء واحد مأموراً به و المنهى عنه معاً.

و اما الصورة الثانيه و هى ما إذا كان منشأ انتزاع كل منهما مغايراً لمنشأ انتزاع الآخر فلا- مانع من القول بالجواز، لفرض ان التركيب بينهما فى مورد الاجتماع انضمامى، فيكون مصداق المأمور به غير مصداق المنهى عنه، و معه لا مناص من القول به بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من متعلقه إلى مقارناته الوجوديه.

و مثال ذلك الإفطار فى المكان المغصوب بمال مباح أو مملوك له، فان عنوان الإفطار هنا منتزع من شىء و عنوان الغصب من شىء آخر مباين له. حيث ان الأول منتزع من الأكل الموجود فى الخارج، و المفروض انه ليس تصرفاً فى مال الغير، ليكون منشأ لانتزاع عنوان الغصب و مصداقاً له، و الثانى منتزع من الكون فى هذا المكان، فانه مصداق للتصرف فى مال الغير و منشأ لانتزاعه.

و عليه فلا- يلزم من اجتماع هذين العنوانين فى مورد لزوم كون شىء واحد مصداقاً للمأمور به و المنهى عنه معاً، لفرض ان المأمور به غير المنهى عنه بحسب الوجود الخارجى، فلا يعقل كون التركيب بينهما اتحادياً، غايه الأمر ان وجوده فى هذا المورد ملازم لوجود المنهى عنه. و قد عرفت غير مره ان الحكم لا- يسرى من الملازم إلى الملازم الآخر، و عليه فلا- مانع من القول بالجواز فى مثل هذا المثال أصلاً.

نعم عنوان الغاصب و المفطر منطبقان على شخص واحد فى مورد الاجتماع إلا- انهما أجنبيان عن محل الكلام رأساً فمحل الكلام فى عنوانى الغصب و الإفطار

و المفروض انهما لا ينطبقان على شىء واحد هنا، كما عرفت.

إلى هنا قد تبين انه ليس لنا ضابط كلى للقول بالامتناع و لا- للقول بالجواز فى المسأله أصلاً، بل لا بد من ملاحظه العنواين المتعلقين للأمر و النهى فى مورد الاجتماع، فان كانا من المبادئ المتأصله و المقولات الحقيقيه فقد عرفت ان تعدد تلك المبادئ يستلزم تعدد المعنون و المطابق فى الخارج لا محاله، ضروره استحاله اتحاد المقولتين و اندراجهما تحت مقوله أخرى أو تفصل شىء واحد بفصلين فى عرض واحد.

و اما إذا كان أحدهما عنواناً انتزاعياً و الآخر مقولياً فلا بد من النظر فى ان العنوان الانتزاعى هل ينتزع من مطابق العنوان الذاتى أو من شىء آخر مباين له. و ليس لذلك ضابط كلى، فان كان منتزعا من مطابق العنوان الذاتى فلا محاله يكون المجمع فى مورد الاجتماع واحداً، و معه لا مناص من القول بالامتناع و ان كان منتزعا من شىء آخر كان المجمع متعدداً، و معه لا مناص من القول بالجواز. و اما إذا كان كلاهما معاً انتزاعياً فائضاً لا بد من النظر إلى انهما منتزعا من شىء واحد فى الخارج وجوداً و ماهية أو من شيئين كذلك، فعلى الأول لا بد من القول بالامتناع، و على الثانى من القول بالجواز.

و من ضوء هذا البيان يظهر ما فى نظريه كل من شيخنا الأستاذ و المحقق صاحب الكفايه (قدهما) حيث ذهب الأول إلى القول بالجواز مطلقاً و الثانى إلى القول بالامتناع كذلك.

اما نظريه المحقق صاحب الكفايه (قده) فلما سبق آنفاً من ان العنواين إذا كانا من المبادئ المتأصله و المقولات الواقعيه يستحيل اتحادهما فى الخارج و انطباقهما على موجود واحد فلا محاله تعدد مثل هذا العنوان يستلزم تعدد المعنون، و اما إذا كان أحدهما انتزاعياً و الآخر مقولياً أو كان كلاهما انتزاعياً

فيختلف الحال باختلاف الموارد و المقامات، ففي بعض الموارد و المقامات يكون المعنون لهما واحدا و في بعضها الآخر يكون متعددا. فلا ضابط لذلك أصلا فتعدد العنوان في هذه الموارد لا يقتضى تعدد المعنون و لا يقتضى وحدته، فيمكن ان يكون واحدا، و يمكن ان يكون متعددا.

فما أفاده (قده) من ان تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون و لا ينثلم به وحدته لا كليه لهذه الكبرى أبدا. كما تقدم بشكل واضح.

نعم ان لتلك الكبرى كليه في العناوين الاشتقاقية خاصة، فان تعدد تلك العناوين لا يستلزم تعدد المعنون أصلا، و السر فيه ما عرفت من ان صدق كل منها على معروضه معلول لعله قائمه بمعروضه و خارجه عن ذاته-مثلا- صدق العالم على شخص معلول لقيام العلم به.

و من الواضح جدا ان العلم خارج عن ذات هذا الشخص و مبين له وجودا فان وجوده وجود جوهرى و وجود العلم وجود عرضى. و من الضرورى استحاله اتحاد الجوهر مع العرض خارجا. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان تعدد العرض لا يستلزم تعدد معروضه، بداهه ان قيام أعراض متعدده كالعلم و الشجاعه و السخاوه و ما شاكل ذلك بذات واحده و معروض فارد من الواضحات الأولويه فلا حاجه إلى إقامه برهان و زياده بيان.

فالتتيجه على ضوئهما هي ان تعدد العناوين الاشتقاقية و المفاهيم الانتزاعية و اجتماعها في مورد لا يوجب تعدد المعنون فيه، بل لا بد ان يكون المعنون واحدا وجودا و ماهيه في مورد اجتماعهما، و الا- فلا- تعقل النسبه بالعموم من وجه بينهما، كما هو واضح، ضروره ان المعنون لو لم يكن واحدا فيه و كان متعددا وجودا و ماهيه لكانت النسبه بينهما التباين، بمعنى ان كل عنوان منها مبين لعنوان آخر منها في الصدق، فلا يجتمعان في مورد واحد.

اما نظريه شيخنا الأستاذ(قده)فقد ذكرنا انها انما تتم فى ناحيه خاصه و هى ما إذا كان العنوانان المتصادقان فى مورد الاجتماع من العناوين المتأصله و الماهيات المقوليه،و اما إذا كان أحدهما انتزاعياً و الآخر مقولياً أو كان كلاهما انتزاعياً فلا تتم أصلاً، كما تقدم.

فما جعله(قده)من الضابط لكون التركيب بين متعلقى الأمر و النهى فى مورد الاجتماع انضمامياً لا اتحادياً(و هو ما كان العنوانان المنطبقان عليه من المبادئ الاختياريه و بينهما عموم من وجه)لا واقع موضوعى له أصلاً لما تقدم من ان فى كثير من الموارد يكون متعلقا الأمر و النهى من المبادئ الاختياريه،و بينهما عموم من وجه،و مع ذلك يكون مطابقهما فى الخارج واحداً.و قد ذكرنا لذلك عده أمثله منها التوضؤ بالماء المغصوب،فانه مجمع لمبدأين اختياريين بينهما عموم من وجه أعنى بهما التوضؤ و الغصب،و مع ذلك فهما ينطبقان على موجود واحد فى الخارج.و منها شرب الماء المغصوب فيما إذا كان الشرب فى نفسه مأموراً به،فانه مجمع لمبدأين أحدهما الشرب،و الآخر الغصب،و المفروض انهما منطبقان على شىء واحد.و منها غير ذلك كما تقدم.

فما أفاده(قده)من استحاله اتحاد المبادئ بعضها مع بعضها الآخر مناقض بهذه الأمثله و ما شاكلها،فان متعلقى الأمر و النهى فيها مبدأن،و مع ذلك فهما متحدان فى الخارج و منطبقان على شىء واحد وجوداً و ماهيه.

و من هنا التجأ(قده)إلى الالتزام بخروج مثل هذه الأمثله عن محل الكلام بدعوى ان المعنون فى مورد الاجتماع فيها بما انه واحد وجوداً و ماهيه فمع فرض كونه منهيّاً عنه لا يعقل كونه مصداقاً للمأمور به.

و غير خفى ان ما أفاده(قده)من ان شيئاً واحداً إذا كان منهيّاً عنه

يستحيل ان يكون مأمورا به و ان كان في غايه الصحه،الا ان ذلك لا يوجب خروج مثل هذه الأمثله عن محل الكلام،ضروره انه لا- فرق بين الصلاه و الشرب من هذه الناحيه أصلا،و كذا بينهما و بين الوضوء،فكما ان الصلاه و الغصب داخلان في محل النزاع،فكذلك الشرب و الغصب و التوضؤ و الغصب،غايه الأمر ان المطابق في المثالين الأخيرين بما انه واحد في الخارج وجودا و ماهيه،فلا مناص فيه من القول بالامتناع،و اما في الصلاه و الغصب فان كان الأمر أيضاً كذلك فلا مناص من القول به أيضاً،و الا فلا بد من القول بالجواز،فوحده المجمع في مورد الاجتماع توجب القول بالامتناع لا الخروج عن محل الكلام كما لا يخفى.

فالنتيجه هي انه لا- ضابط لكل من القول بالامتناع و القول بالجواز في المسأله أصلا.فما جعله شيخنا الأستاذ و المحقق صاحب الكفايه(قدهما)من الضابط لكل من القولين قد عرفت فساده بشكل واضح و انه لا كليه له أصلا،فان تعدد العنوان كما لا يقتضى تعدد المعنون كذلك لا يقتضى وحدته،فاذن لا أثر لتعدد العنوان،بل لا بد من ملاحظه ان المجمع في مورد الاجتماع واحد أو متعدد.

و من هنا قلنا سابقاً ان مرد البحث في المسأله في الحقيقه إلى البحث عن وحده المجمع في مورد الاجتماع و التصادق و تعدده.و عليه فالحكم بالامتناع أو الجواز في كل مورد منوط بملاحظه ذلك المورد خاصه،فان كان المجمع فيه واحدا يتعين فيه الحكم بالامتناع،و ان كان متعددا يتعين فيه الحكم بالجواز.

و اما النقطة الثالثه فالامر كما أفاده(قده)،و ذلك ضروره ان العناوين الاشتقاقيه خارجه عن محل الكلام في المسأله،لما تقدم من ان جهه الصدق فيها على معروضاتها جهه تعليليه،بمعنى ان الموجب لصدق تلك العناوين عليها أمر خارج عنها و مبين لها وجودا،و هذا بخلاف جهه الصدق في صدق المبادئ،فانها

تقييده يعنى ان صدقها على الموجود فى الخارج صدق الطبيعى على فردة و الكلى على مصداقه، كصدق البياض على البياض الموجود فى الخارج و السواد على السواد الموجود فيه.. و هكذا، و ليست جهة الصدق فيها امرا خارجا عنها و مابيناً لها وجوداً، و هذا معنى كون الجهة تقييده.

و اما العناوين الاشتقاقية فبما ان جهة الصدق فيها تعليليه فلا يمكن توهم اجتماع الأمر و النهى فى مورد اجتماع اثنين من هذه العناوين، لفرض ان الأمر و النهى لم يتعلقا بالجهتين التعليليتين، بل تعلقا بنفس المعروض لهما، و المفروض انه واحد وجودا و ماهيه. و من المعلوم استحاله تعلق الأمر و النهى بشىء واحد حتى على مذهب من يرى جواز التكليف بالمحال كالأشعرى فضلاً عن غيره، لفرض ان نفس هذا التكليف محال. و قد ذكرنا سابقاً ان القائل بالجواز انما يقول به بدعوى ان المجمع متعدد وجودا و ماهيه، و ان ما ينطبق عليه الأمور به غير المنهى عنه خارجا، و اما إذا كان المجمع واحدا كذلك فلا يقول أحد بجواز الاجتماع فيه حتى القائل بالجواز فى المسألة، و بما ان المعروض للعنوانين الاشتقائيين فى مورد الاجتماع واحد وجودا و ماهيه فلا محاله يخرج عن محل البحث فى هذه المسألة، ضروره انه لم يقل أحد بجواز الاجتماع فيه حتى القائلين بالجواز، بل يدخل فى باب المعارضه، و تقع المعارضه بين إطلاق دليل الأمر و إطلاق دليل النهى فلا بد عندئذ من رفع اليد عن إطلاق أحدهما لمرجح ان كان، و إلا فيسقطان معاً.

و من هنا لم نر أحدا من الفقهاء فيما نعلم -ذهب إلى دخول ذلك فى محل البحث فى هذه المسألة، بأن يبنى على جواز اجتماع الأمر و النهى فيه على القول بالجواز فيها، و الوجه فيه ما أشرنا إليه آنفاً من ان القائل بالجواز يدعى تعدد المجمع فى مورد الاجتماع وجودا و ماهيه، و مع وحدته لا يقول بالجواز أصلا و لذا قلنا سابقاً ان مرد البحث فى هذه المسألة إلى البحث عن وحده المجمع فى الواقع

و الحقيقه و تعدده كذلك.

و على الجملة فلا- إشكال فى خروج العناوين الاشتقاقية عن محل البحث و الكلام فان جهه الصدق فيها حيث انها تعليليه فلا محاله يكون المجمع واحدا فى مورد الاجتماع. و من المعلوم استحاله تعلق الأمر و النهى بشىء واحد، سواء فيه القول بالجواز أو الامتناع فى مسألتنا هذه- مثلاً- إذا ورد الأمر بإكرام العلماء و ورد النهى عن إكرام الفساق، و فرضنا انطباق هذين العنوانين على شخص واحد كزيد- مثلاً- فانه من جهه كونه عالماً يجب إكرامه، و من جهه كونه فاسقاً يحرم أكرمه. و من الظاهر انه لا يمكن ان يكون إكرامه واجباً و حراماً معاً و لا يلتزم به أحد حتى القائل بالجواز فى تلك المسأله أى مسأله الاجتماع بل لا بد من رفع اليد عن أحدهما لمرجح من مرجحات باب التعارض، و مثل هذه المعارضه كثير فى أبواب الفقه، و لم يتوهم أحد دخوله فى هذه المسأله لىبنى على الجواز فيه، بناء على القول بالجواز فيها، و لذا يعامل معه معامله التعارض، سواء أ كان من القائلين بالجواز فيها أم الامتناع، و هذا واضح.

و من هنا يظهر فساد ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) فى الأمر الثالث من ان الظاهر لحقوق تعدد الإضافات بتعدد العناوين، فلو كان تعدد العنوان كافياً مع وحده المعنون فى القول بجواز اجتماع الأمر و النهى، لكان تعدد الإضافات أيضاً كافياً فى ذلك فلا فرق بينهما من هذه الناحيه. و عليه فيكون أكرم العلماء و لا تكرم الفساق من باب الاجتماع، لا من باب التعارض.

وجه الظهور ما عرفت من ان تعدد الإضافات و الجهات التعليليه لا يكفى فى القول بالجواز، مع كون المجمع واحداً، فان القائل بالجواز يدعى تعدده وجوداً و ماهيه و ان ما ينطبق عليه المأمور به غير المنهى عنه فى الخارج، و اما إذا كان واحداً فلا يقول بالجواز، فاذن مثل هذا المثال خارج عن مسأله الاجتماع بالكلية، و لا

يقول فيه بالجواز أحد فيما نعلم.

و اما النقطة الرابعه(و هي ما كانت المبادئ من الأفعال الاختياريه دون الصفات الجسمانيه و النفسانيه)فهى من الواضحات، ضروره ان الأمر و النهى لم يتعلقا بالصفات الخارجه عن القدره، و سواء أ كانت جسمانيه أو نفسانيه، و هذا ليس لخصوصيه فى المقام، بل من ناحيه حكم العقل بكون متعلق التكليف لا- بد ان يكون مقدوراً للمكلف فى ظرف الامتثال، و حيث ان تلك الصفات خارجه عن قدرته و اختياره فلا محاله لا يتعلق التكليف بها، فهذا ليس شرطاً زائداً على أصل اشتراط التكليف بالقدره.

و اما النقطة الخامسه(و هي ان ماهيه المبادئ بما انها ماهيه واحده فهى محفوظه أينما تحققت و سرت)فهى انما تتم فى المبادئ المتأصله و الماهيات المقوليه الحقيقيه، ضروره انها لا- تختلف باختلاف وجوداتها فى الخارج و تنطبق على تلك الوجودات جميعاً بملا-ك واحد، و محفوظه بتمام ذاتها و ذاتياتها فى ضمن كل واحد منها، لفرض ان الطبيعى عين فرده فى الخارج، كما سنشير إلى ذلك فى النقطة السادسه بشكل واضح.

و اما فى المبادئ غير المتأصله و الماهيات الانتزاعيه فهى لا تتم، و ذلك لأنه لا مانع من انتزاع مفهوم واحد من ماهيات مختلفه و مقولات متعدده كالغصب مثلاً، فانه قد ينتزع من مقوله الأين- و هو الكون فى الأرض المغصوبه- و قد ينتزع من مقوله أخرى كأكل مال الغير أو لبسه أو نحو ذلك. و من المعلوم ان منشأ انتزاعه على الأول غير منشأ انتزاعه على الثانى، ضروره انه على الأول من مقوله، و على الثانى من مقوله أخرى، فاذن لا- يلزم ان يكون منشأ انتزاعه ماهيه نوعيه واحده محفوظه فى تمام موارد تحققه، لتكون نتيجته استحاله اتحاد المجمع فى مورد اجتماعهما، كما هو الحال فيما إذا كانا من المبادئ المتأصله

ص: ٢٧٤

و عليه فلا بد من النظر فى ان العنوانين متترعان من ماهيه واحده، أو من ماهيتين متباينتين، هذا إذا كان كلاهما انتزاعياً. و اما إذا كان أحدهما انتزاعياً دون الآخر فلا بد من النظر فى ان منشأ انتزاعه متحد مع العنوان الذاتى المقولى خارجاً أم لا. و قد عرفت انه لا ضابط لذلك أصلاً، و لأجل هذا ففى أى مورد كان المجمع واحداً نحكم بالامتناع، و فى أى مورد كان متعدداً نحكم بالجواز.

فالتتيجه ان هذه النقطة هي الأساس لما اختاره (قده) فى المسأله و هو القول بالجواز.

و اما ما ذكره (قده) من ان التركيب بين الصوره و الماده انضمامى لا يمكن تصديقه بوجه، و ذلك لما حققناه فى بحث المشتق من ان التركيب بينهما اتحادى و لأجل ذلك يصح حمل إحداهما على الأخرى، و حمل المجموع على النوع، بداهه انه لو لا اتحادهما فى الخارج و كونهما موجودتين بوجود واحد لم يصح حمل إحداهما على الأخرى أبداً، و لا حمل المجموع على النوع، لما ذكرناه هناك من ان ملاك صحه حمل الشائع الصناعى هو اتحاد المحمول و الموضوع فى الوجود الخارجى، ضروره انهما متباينان بحسب المفهوم، فلو كانا متباينين بحسب الوجود الخارجى أيضاً لما أمكن حمل أحدهما على الآخر أبداً، لوضوح ان المعتبر فى صحه الحمل المغايره بين الموضوع و المحمول من جهه، لبطلان حمل الشىء على نفسه و الوحده من جهه أخرى، لعدم جواز حمل المباين على المباين.

و من هنا قلنا فى ذلك البحث ان الذات مأخوذه فى مفهوم المشتق، و إلا فلا يمكن حمله عليها، لفرض تباينهما وجوداً عندئذ، فان العرض الذى هو مفهوم المشتق على الفرض موجود بوجوده، و الجوهر الذى هو موضوعه موجود بوجود آخر. و من المعلوم استحاله اتحاد وجود مع وجود آخر، ضروره ان كل وجود

يأبى عن وجود آخر، ولأجل ذلك قلنا أن مجرد لحاظه لا بشرط لا يوجب اتحاده مع موضوعه ليصح حمله عليه المذى ملاكته الاتحاد في الوجود، بداهة أن اعتبار اللا- بشرط لا- يجعل المتغايرين في الوجود متحدتين فيه واقعاً، فإن تغييرهما ليس بالاعتبار لينتفى باعتبار آخر، وهذا واضح.

و أما النقطة السادسة فيرد عليها أن مناط التساوي بين المفهومين هو اشتراكهما في الصدق، بمعنى أن كل ما يصدق عليه هذا المفهوم يصدق عليه ذاك المفهوم أيضاً، فهما متلازمان من هذه الناحية، وليس مناط التساوي بينهما اتحادهما في جهة الصدق، ضروره أنه مناط الترادف بين المفهومين، كالإنسان و البشر، حيث أن جهة الصدق فيهما واحده و هو الحيوان الناطق، بمعنى أنهما مشتركان في حقيقه واحده، و لفظ كل منها موضوع بإزاء تلك الحقيقه باعتبار -مثلاً- لفظ الإنسان موضوع للحيوان الناطق باعتبار، و لفظ البشر موضوع له باعتبار آخر. و هذا بخلاف المفهومين المتساويين كالضحك و المتعجب -مثلاً- فإن لكل منهما مفهوماً يكون في حد ذاته مابيناً لمفهوم آخر، ضروره أن مفهوم الضحك غير مفهوم المتعجب، فلا اشتراك لهما في مفهوم واحد و حقيقه فارده و إلا لكانا من المترادفين لا المتساويين، كما أن جهة الصدق في أحدهما غير جهة الصدق في الآخر، فإن جهة صدق الضحك على هذه الذات -مثلاً- هي قيام الضحك بها، و جهة صدق المتعجب عليها هي قيام التعجب بها، فلا اشتراك لهما في جهة الصدق أيضاً.

فالتتيجه أن ملاك التساوي بين المفهومين هو عدم إمكان تحقق جهة الصدق في أحدهما في الخارج بدون تحقق جهة الصدق في الآخر لا أن تكون جهة الصدق فيهما واحده.

و أما ملاك العموم و الخصوص من وجه بين المفهومين، فهو أن تكون جهة

الصدق فى كل منهما أعم من ناحيه من جهه الصدق فى الآخر، و متحده من ناحيه أخرى من جهه الصدق فيه كالحيوان و الأبيض مثلا، فان طبيعه الحيوان الموجوده فى ماده الاجتماع بعينها هى الطبيعه الموجوده فى ماده الافتراق، و لا تنقص، لفرض ان الفرد عين الطبيعى فى الخارج، فلا فرق بين الحصة الموجوده فى ماده الاجتماع و الحصة الموجوده فى ماده الافتراق، فان كلتا الحصتين عين الطبيعه بلا زياده و نقيصه، و كذا البياض الموجود فى ماده الاجتماع بعينه هو البياض الموجود فى ماده الافتراق و فى موضوع آخر، فان كلا الفردين عين طبيعته النوعيه الواحده، ضروره ان البياض الموجود فى ماده الاجتماع ليس فردا لطبيعه أخرى، بل هو فرد لتلك الطبيعه و عينها خارجا، كبقية افرادها، فلا فرق بينه و بينها من هذه الناحيه أصلا.

فالتنتيجه على ضوء ذلك هى انه لا تعقل النسبه بالعموم من وجه بين جوهرين أو عرضين أو جوهر و عرض، بداهه انه لو كانت بين طبيعتين (جوهرين أو عرضين أو جوهر و عرض) النسبه بالعموم من وجه للزم اتحاد مقولتين متباينتين فى الخارج. أو اتحاد نوعين من مقوله واحد، و كلاهما محال، فان لالزم ذلك هو ان يكون شىء واحد و هو الموجود فى مورد الاجتماع - داخلا تحت مقولتين أو نوعين من مقوله واحد، و هذا غير معقول، لاستحاله ان يكون فرد واحد فردا لمقولتين أو لنوعين، بداهه ان فردا واحدا فرد لمقوله واحد، أو لنوع واحد، و الالزم تفصله بفصلين فى عرض واحد، و هو مستحيل، و هذا واضح فاذن تنحصر النسبه بين طبيعتين جوهرين أو عرضين أو جوهر و عرض بالتساوى أو التباين أو العموم المطلق، فلا رابع لها.

كما انه تنحصر النسبه بالعموم من وجه بين مفهومين عرضيين كالأبيض و الحلو و المصلى و الغاصب و ما شاكلهما و بين مفهوم عرضى و مفهوم ذاتى مقولى

و من ضوء هذا البیان يظهر فساد ما ذكره (قده) من تخصيص استحاله تحقق النسبه بالعموم من وجه بین جوهرین، و ذلك لأنها كما يستحيل ان تتحقق بین جوهرین، كذلك يستحيل ان تتحقق بین عرضین أو جوهر و عرض كما عرفت الآن.

و اما النقطة السابعه فقد ظهر مما تقدم ان المراد من الجبهه التقيديه فى المقام ليس اندراج فرد واحد تحت ماهيتين متباينتين، لما عرفت من استحاله ذلك بل المراد منها ما ذكرناه من ان ملاك صدق كل منهما على الموجود فى مورد الاجتماع هو انه فرده أو منشأ انتزاعه، و ليس ملاك صدقه عليه جبهه خارجيه و لا نعى بالجبهه التقيديه إلا صدق الطبيعى على فرده و حصته و العنوان على نفس منشأ انتزاعه، فى مقابل الجبهه التعليليه التى هى عله صدق العنوان على شىء آخر غيرها كالعلم القائم بزید الموجب لصدق عنوان العالم عليه.. و هكذا.

و من هنا يظهر ما فى كلام شيخنا الأستاذ (قده) من ان جبهه الصدق إذا كانت فى صدق كل من المأمور به و المنهى عنه فى مورد الاجتماع تقيديه فلا مناص من الالتزام بكون التركيب فيه انضمامياً لا اتحادياً، و ذلك لما عرفت ان هذا تام إذا كان كل من المأمور به و المنهى عنه من الماهيات المتأصله، و اما إذا كان من الماهيات الانتزاعيه، أو كان أحدهما دون الأخرى منها فلا يتم، كما تقدم بشكل واضح.

هذا تمام الكلام فى هذه المسأله بحسب الكبرى الكليه، و ملخصه هو انه لا ضابط فيها للقول بالامتناع، و لا للقول بالجواز أبداً، بل لا بد من ملاحظه كل مورد بخصوصه، لئلا يرى ان المجمع فيه واحد أو متعدد. و قد عرفت انه فى بعض الموارد واحد و فى بعضها الآخر متعدد.

نعم إذا كان العنوان من العناوين الاشتقاقية فلا محاله يكون المجمع في مورد اجتماع اثنين منها واحداً وجوداً و ماهية. كما انه إذا كان من المبادئ المتأصلة و الماهيات المقولية الحقيقية فلا محاله يكور المجمع فيه متعدداً كذلك.

و أما في غير هذين الموردين فلا ضابط لوحده و لا لتعدد أصلاً، بل لا بد من لحاظه في كل مورد لنحكم بالجواز أو الامتناع.

و أما النقطة الثامنة فالكلام فيها في صغرى تلك الكبرى و هي ملاحظه ان الصلاه هل يمكن ان تتحد مع الغصب خارجاً أولاً، و قد عرفت ان شيخنا الأستاذ (قده) ذهب إلى عدم إمكان اتحادهما بدعوى ان الصلاه من مقوله و الغصب من مقوله أخرى و يستحيل اتحاد المقولتين و اندراجهما تحت مقوله واحده. و لكن الأمر ليس كذلك، فان الصلاه و ان كانت مركبه من مقولات متعدده، إلا- ان الغصب ليس من المقولات في شيء، بل هو مفهوم انتزاعي منتزع من مقولات متعدده، كما أشرنا إليه. و عليه فيمكن اتحاده مع الصلاه.

فلنا دعويان: الأولى- ان الصلاه مركبه من مقولات متعدده و الغصب ليس مقوله (الثانيه) إمكان اتحادهما في الخارج. اما الأولى فلان الصلاه ليست حقيقه مستقلة و مقوله برأسها في قبال بقيه المقولات كما هو واضح بل هي مركبه من مقولات عديده: منها الكيف المسموع كالقراءه و الأذكار. و منها الكيف النفساني كالقصد و النيه. و منها الوضع كهيئه الراكع و الساجد و القائم و القاعد هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه قد برهن في محله ان المقولات أجناس عاليات و متباينات بتمام ذاتها و ذاتياتها و عليه فلا يمكن ان يكون المركب من تلك المقولات مقوله برأسها لاعتبار الوحده في المقوله و لا وحده للمركب منها ضروره استحاله اتحاد مقوله مع مقوله أخرى فاذا لم يستلصق للصلاه وحده حقيقه بل وحدتها بالاعتبار و لذا لا مطابق لها في الخارج ما عدا هذه المقولات المؤلفه

الصلاه منها. و اما الغصب فالأنه ممكن الانطباق على المقولات المتعدده. و من المعلوم انه لا- يمكن ان يكون من الماهيات الحقيقه لما عرفت من استحاله اتحاد المقولتين و اندراجهما تحت حقيقه واحده فلو كان الغصب من الماهيات المقوليه لاستحال اتحاداه مع مقوله أخرى و انطباقه عليها لاستلزام ذلك تفصل شىء واحد بفصلين فى عرض واحد و اندراجه تحت ماهيتين نوعيتين و هو محال، فاذن لا محاله يكون من المفاهيم الانتزاعيه فقد ينتزع من الكون فى الأرض المغصوبه الذى هو من مقوله الأين و قد ينتزع من أكل مال الغير أو لبسه الذى هو من مقوله أخرى.. و هكذا.

فالتتيجه انه لا يعقل ان يكون الغصب جامعاً ماهوياً لهذه المقولات فلا محاله يكون جامعاً انتزاعياً لها.

و دعوى انه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من مقولات متعدده و ماهيات مختلفه و عليه فلا يمكن انتزاع مفهوم الغصب من تلك المقولات و ان كانت صحيحه و لا- مناص من الالتزام بها. الا- ان الغصب لم ينتزع من هذه المقولات بأنفسها، بل انتزاعه منها باعتبار عدم اذن المالك فى التصرف بها، ضروره انه فى الحقيقه منشأ لانتزاعه، لا نفس التصرف بها بما هو، و المفروض انه واحد بالعنوان، و هذا ظاهر.

و اما الدعوى الثانيه فقد تقدم ان العنوان الانتزاعى قد يتحد مع العنوان الذاتى المقولى بمعنى ان منشأ انتزاعه فى الخارج هو ذلك العنوان الذاتى لا غيره و فى المقام بما ان عنوان الغصب انتزاعى فلا مانع من اتحاداه مع الصلاه خارجاً أصلاً.

و لكن الكلام فى ان الأمر فى الخارج أيضاً كذلك أم لا و هذا يتوقف على بيان حقيقه الصلاه التى هى عباره عن عده من المقولات، لئلا يرى ان الغصب يتحد مع هذه المقولات خارجاً أو مع إحداها أولاً.

فنقول من هذه المقولات مقوله الكيف النفساني و هي النيه فانها أول جزء للصلاه بناء على ما حققناه في بحث الواجب التعبدى و التوصلى من ان قصد القربه مأخوذ فى متعلق الأمر و ليس اعتباره بحكم العقل و لا يشك أحد فى انها ليست تصرفا فى مال الغير عرفا، لتكون منشأ لانتزاع عنوان الغضب فى الخارج و مصداقا له، ضروره ان الغضب لا يصدق على الأمور النفسانيه كالنيه و التفكير فى المطالب العمليه أو نحو ذلك من الأمور الموجوده فى أفق النفس، و هذا من الواضحات الأوليه فلا يحتاج إلى البيان.

و منها التكبيره التى هى من مقوله الكيف المسموع و لا شبهه فى انها ليست متحده مع الغضب خارجا، ضروره انه لا يصدق على التكلم فى الدار المغضوبه انه تصرف فيها، ليكون مصداقا للغضب و منشأ لانتزاعه.

و دعوى-ان التكلم و ان لم يكن تصرفا فى الدار إلا- انه تصرف فى الفضاء باعتبار انه يوجب تموج الهواء فيه، و المفروض ان الفضاء ملك للغير كالدار فكما ان التصرف فيها غير جائز و مصداق للغضب، فكذلك التصرف فيه -خاطئه جدا و غير مطابقه للواقع قطعاً، و ذلك لأن الفضاء و ان كان ملكا للغير و التصرف فيه غير جائز بدون اذن صاحبه، الا ان التكلم كما انه لا يكون تصرفا فى الدار كذلك لا يكون تصرفا فى الفضاء، ضروره انه لا يصدق عليه انه تصرف فيه و على تقدير صدق التصرف عليه عقلا فلا يصدق عرفا بلا شبهه. و من المعلوم ان الأدله الداله على حرمة التصرف فى مال الغير منصرفه عن مثل هذا التصرف فلا تشملها أصلا، لأنها ناظره إلى المنع عما يكون تصرفا عند العرف، و ما لا يكون تصرفا عندهم فلا تشملها و ان كان تصرفا بنظر العقل كمسح حائط الغير باليد مثلا فانه ليس تصرفا عند العرف، و لذا لا تشملها الأدله، فلا يكون محكوماً بالحرمة و ان كان تصرفا عند العقل.

و الحاصل ان التكلم فى الدار المغصوبه ليس تصرفا فيها و لا فى قضائها لا عقلا و لا عرفا أولا. و على فرض كونه تصرفا فيه عقلا فلا ريب فى انه ليس تصرفا عرفا، و معه لا يكون مشمولا لتلك الأدله ثانياً.

و من هنا لو نصب أحد مروحه فى مكان توجب تموج الهواء فى فضاء الغير فلا يقال انه تصرف فى ملك الغير، و هذا واضح.

و من ذلك يظهر حال جميع أذكار الصلاه كالقراءه و نحوها، ضروره ان الغضب لا يصدق عليها.

و بكلمه أخرى ان الغضب هنا منتزع من ماهيه مباينه لماهيه التكلم فى الخارج، فان الغضب فى المقام منتزع من الكون فى الدار، و هو من مقوله الأين، و التكلم من مقوله الكيف المسموع فيستحيل اتحادهما فى الخارج و اندراجهما تحت مقوله واحده.

فالتتيجه ان التكبيره و ما شاكلها غير متحده مع الغضب خارجا.

و منها الركوع و السجود و القيام و القعود، و الصحيح انها أيضاً غير متحده مع الغضب خارجا، و الوجه فى ذلك هو ان هذه الأفعال من مقوله الوضع، فانها هيئات حاصله للمصلى من نسبه بعض أعضائه إلى بعضها الآخر و نسبه المجموع إلى الخارج. و الوضع عباره عن هيئه حاصله للجسم من نسبه بعض اجزائه إلى بعضها الآخر و نسبه المجموع إلى الخارج و هذه الهيئات هى حقائق تلك الأمور التى تعتبر فى الصلاه. و من الواضح جدا ان تلك الهيئات ليست بأنفسها مصداقا للغضب و متحده معه فى الخارج و منشأ لانتزاعه، ضروره عدم صدق التصرف عليها بما هى، لتكون كذلك، بل يستحيل ان تتحد مع الغضب، لفرض انه فى المقام منتزع من الكون فى الأرض المغصوبه و هو من مقوله الأين، و تلك الهيئات من مقوله الوضع، و عليه فيستحيل اتحادهما خارجا.

و نتيجة ذلك هي ان هيئه الركوع و السجود و القيام و الجلوس ليست في أنفسها مع قطع النظر عن مقدماتها من الهوى و النهوض مصداقا للغضب و منشأ لانتزاعه.

و قد يتخيل في المقام انها من مقوله الفعل، و ليست من مقوله الوضع فاذن لا محاله تكون مصداقا للغضب و تصرفا في مال الغير.

و لكنه تخيل خاطئ جدا، فانه ناش من الخلط بين ما يكون من قبيل الفعل الصادر بالإرادة و الاختيار، و ما يكون من مقوله الفعل التي هي من إحدى المقولات التسع العرضيه، و الهيئات المزبوره و ان كانت من الأفعال الاختياريه الصادره بالإرادة و الاختيار، إلا انها مع ذلك ليست من مقوله الفعل ضروره انه لا- منافاه بين ما يكون الشيء من قبيل الفعل الصادر بالاختيار، و لا يكون من مقولته، للفرق بين الأمرين، و هو ان الملا-ك في كون الفعل اختيارياً هو صدوره من الإنسان بالإرادة و الاختيار، و الملا-ك في كون الشيء من مقولته هو ان يكون حصوله بالتأثير على نحو التدرج. كتسخين المسخن ما دام يسخن و نحو ذلك و من المعلوم ان أحد الملا-كين أجنبي عن الملا-ك الآخر بالكلية و لا مساس لأحدهما بالآخر أبداً، و لذا لا يعتبر في كون شيء من مقوله الفعل ان يكون من الأفعال الاختياريه أصلاً كما هو واضح.

و على الجملة فالفعل الاختيارى لا يكون مساوقاً لمقوله الفعل بل النسبه بينهما عموم من وجه فان الشيء قد يكون من مقولته و لا- يكون اختيارياً كالهيئات العارضه للأجسام الخارجيه، و قد يكون اختيارياً و ليس من مقولته، بل من مقوله أخرى كمقوله الوضع أو الكيف أو نحوها.

و نتيجة ما ذكرناه هي ان الصلاه لا تتحد مع الغضب خارجاً، لا من ناحيه النيه، و لا من ناحيه التكبيره و القراءه و ما شاكلهما، و لا من ناحيه

بقى فى المقام أمران:

الأول-انه لا شبهه فى ان الهوى إلى الركوع و السجود أو النهوض عنهما إلى القيام و الجلوس تصرف فى ملك الغير، و يكون مصداقا للغصب، ضروره ان الحركه فى الدار المغصوبه من أوضح أنحاء التصرف فيها، و بما ان الهوى و النهوض نحو من الحركه فلا محاله يكونان متحدين مع الغصب خارجا و من مصاديقه و افراده، الا ان الكلام فى انهما من أجزاء الصلاه كبقية أجزائها أو من مقدماتها فعلى الأول لا مناص من القول بالامتناع، لفرض ان الصلاه عندئذ متحده مع الغصب فى الخارج و مصداق له، و لو باعتبار بعض أجزائها، و معه لا- بد من القول بالامتناع أى بامتناع الصلاه فى الأرض المغصوبه، لاستحاله ان يكون شىء واحد مصداقا للمأمور به و المنهى عنه معاً، و على الثانى فلا مناص من القول بالجواز، و ذلك لأن الهوى و النهوض و ان كانا تصرفا فى ملك الغير، إلا انهما ليسا من أجزاء المأمور به، ليلزم اتحاده مع المنهى عنه، بل هما من مقدمات وجوده فى الخارج.

و قد ذكرنا فى بحث مقدمه الواجب ان حرمة مقدمه لا تنافى إيجاب ذبيها إذا لم تكن منحصره، و اما إذا كانت منحصره فتقع المزاحمه بين حرمة مقدمه و وجوب ذبيها، كما لو توقف إنقاذ الغريق مثلا على التصرف فى مال الغير، و لم يكن له طريق آخر يمكن إنقاذه منه فاذن لا بد من الرجوع إلى قواعد باب التزاحم و أحكامه.

و على الجملة فالهوى الذى هو مقدمه للركوع و السجود و النهوض الذى هو مقدمه للقيام إذا كانا من أفعال الصلاه و أجزائها يتعين القول بالامتناع فى المسأله و إذا كانا من المقدمات يتعين القول بالجواز فيها، و لذا لو فرض تمكن شخص من

الركوع و السجود و القيام و الجلوس بدونهما، لكان مجزئاً لا محاله، و لا يجب عليه الإتيان بهما، لفرض عدم دخلهما فى المأمور به لا جزء و لا شرطاً.

و على هذا الضوء فلا بد من ان يدرس ناحيه كونهما من اجزاء الصلاه أو من مقدماتها، الصحيح هو انها من المقدمات و ذلك لأن الظاهر من أدله جزئيه الركوع و السجود و القيام و الجلوس هو ان نفس هذه الهيئات جزء فحسب، لا مع مقدماتها من الهوى و النهوض، لفرض ان هذه العناوين اسم لتلك الهيئات خاصه لا لها و لمقدماتها معاً. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان المذكور فى لسان الأدله انما هو نفس تلك العناوين على الفرض، لا هى مع مقدماتها.

فالنتيجه على ضوئهما هى ان المستفاد من تلك الأدله ليس الا جزئيه هذه العناوين فحسب دون مقدماتها كما لا يخفى، و تمام الكلام فى ذلك فى محله.

و على هدى هذا البيان قد ظهر انه لا شبهه فى صحه الصلاه فى الدار المغصوبه إذا فرض انها لم تكن مشتمله على الركوع و السجود ذاتاً كصلاه الميت على تقدير كونها صلاه، و ان ذكرنا فى موضعه انها ليست بصلاه، بل هى دعاء حقيقه، أو عرضاً كما إذا كان المكلف عاجزاً عنهما و كانت وظيفته الصلاه مع الإيماء و الإشاره بدلاً عنهما، لفرض ان الصلاه عندئذ كما انها ليست مصداقاً للتصرف فى مال الغير، كذلك ليست متوقفه عليه، و أما إذا كانت مشتمله على الركوع و السجود فوقتئذ تقع المزاحمه بين حرمه التصرف فى مال الغير و وجوب الصلاه، فلا بد من الرجوع إلى قواعد باب المزاحمه من تقديم الأهم أو محتمل الأهميه أو نحو ذلك على غيره ان كان، و الا فيتعين التخيير.

و على الجمله فعلى ما حققناه من ان الهوى و النهوض ليسا من أفعال الصلاه و اجزائها لا- مناص من القول بالجواز من هذه الناحيه فى المسأله. و عليه فإذا لم تكن مندوحه فى البين تقع المزاحمه بين وجوب الصلاه و حرمه التصرف، كما عرفت.

الثانى-ان الظاهر عدم صدق السجده الواجبه على مجرد مماسه الجبهه الأرض،بل يعتبر فى صدقها الاعتماد عليها،و من المعلوم ان الاعتماد على أرض الغير نحو تصرف فيها،فلا يجوز.و عليه فتتحد الصلاه بالمأمور بها مع الغضب المنهى عنه فى الخارج،فاذن لا مناص من القول بالامتناع،و لا يفرق فى ذلك بين كون ما يصح عليه السجود نفس أرض الغير أو شيئاً آخر،ضروره انه على كلا التقديرين يكون الاعتماد على أرض الغير،و على هذا فلا يكفى فى القول بالجواز مجرد الالتزام بكون الهوى و النهوض من المقدمات لا من الاجزاء،بل لا بد من فرض عدم كون السجود على أرض الغير أيضاً.

و نتيجة ذلك هى جواز الاجتماع فيما إذا لم تكن الصلاه مشتمله على السجود ذاتاً كصلاه الميت على تقدير كونها صلاه،أو عرضاً،كما إذا كان المكلف عاجزاً عنه أو فرض انه متمكن من السجود على أرض مباحه أو مملوكه،كما إذا كان فى انتهاء الأرض المغصوبه و فى غير هذه الصور لا بد من القول بالامتناع لفرض ان المأمور به فيها أى فى هذه الصور متحد مع المنهى عنه خارجاً و كون شىء واحد و هو السجود مصداقاً للمأمور به و المنهى عنه و هو محال.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر فساد ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من انه لا يمكن ان تكون الحركه الواحده مصداقاً للصلاه و الغضب معاً،و ذلك لأن ما أفاده(قده)يرتكز على نقطه واحد و هى ان الغضب من مقوله برأسها و هى مقوله الأين.و على هذا فيستحيل اتحاده مع الصلاه خارجاً.

و لكن قد عرفت ان هذه النقطه خاطئه جدا و لا واقع موضوعى لها أصلاً ضروره ان الغضب مفهوم انتزاعى منتزع من مقولات متعدده،و ليس من المفاهيم المتأصله و الماهيات المقوليه.و عليه فلا مانع من اتحاده مع الصلاه فى الخارج أبداً بأن يكون منشأ انتزاعه بعينه ما تصدق عليه الصلاه،بل قد مر انه

متحد خارجا مع السجده فيها، و مع الهوى و النهوض بناء على كونهما من اجزائها كما ان ما أفاده(قده)من ان الصادر من المكلف فى الدار المغصوبه حركتان إحداهما مصداق للغصب و الأخرى مصداق للصلاه من الغرائب، بداهه ان الصادر من المكلف فى الدار ليس الا حركه واحده و هى مصداق للغصب، فلا يعقل ان تكون مصداقا للصلاه المأمور بها. على انه لو كانت هناك حركه أخرى تكون مصداقا لها فى نفسها فلا محاله تكون مصداقا للغصب أيضاً، لوضوح ان كل حركه فيها تصرف فيها و مصداق له، فاذن كيف يمكن فرض وجود الحركتين فيها تكون إحداهما مصداقا للغصب فحسب، و الأخرى مصداقا للصلاه كذلك.

و خلاصه ما ذكرناه لحد الآن هى ان القول بالامتناع فى مسألتنا هذه أعنى الصلاه فى الأرض المغصوبه يتوقف على الالتزام بأحد امرين:

الأول- ان نقول بكون الهوى و النهوض من أفعال الصلاه و اجزائها لا من المقدمات، و على هذا فلا بد من القول بالامتناع.

الثانى- ان نقول بان السجود لا يصدق على مجرد وضع الجبهه على الأرض بدون الاعتماد عليها، فان الاعتماد عليها مأخوذ فى مفهوم السجده، فلو وضع جبهته عليها بدون اعتماد لم تصدق عليه السجده، بل هو مماسه لها، لا انه سجده.

اما الأمر الأول فقد عرفت انهما ليسا من الأفعال و الاجزاء، بل هما من المقدمات، فاذن من هذه الناحيه لا مانع من القول بالجواز أصلاً.

و اما الأمر الثانى فقد عرفت ان الاعتماد على الأرض مأخوذ فى مفهوم السجده فلا تصدق السجده بدون الاعتماد عليها، و هذا واضح. و عليه فلا تجوز الصلاه المشتمله على السجده فى الأرض المغصوبه، لاستحاله كون المنهى عنه مصداقا للمأمور به، كما انها إذا لم تكن مشتمله عليها فلا مانع من جوازها فيها

أو إذا فرض ان المكلف متمكن من السجده على الأرض المباحه أو المملوكه.

فالتتيجه من جميع ما ذكرناه لحد الآن قد أصبحت ان الصلاه فى الدار المغصوبه إذا كانت مشتمله على السجود فلا مناص من القول بالامتناع، واما إذا لم تكن مشتمله عليه ذاتاً أو عرضاً، أو كان المكلف متمكناً منه على أرض مباحه أو مملوكه فلا مانع من القول بالجواز.

نتائج ما ذكرناه إلى الآن عده نقاط:

الأولى- ان ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) من ان مسأله الاجتماع ترتكز على ركيزه واحده، و هى ان يكون المجمع مشتملاً على مناط كلا- الحكمين معاً خاطئ جداً، و ذلك لما حققناه من ان البحث فى هذه المسأله لا يختص بوجهه نظر مذهب دون آخر، بل يعم جميع المذاهب و الآراء حتى مذهب الأشعرى المنكر لتبعيه الأحكام لجهات المصالح و المفسد مطلقاً.

و السر فيه ما ذكرناه من ان مرد البحث فى هذه المسأله إلى البحث عن ان المجمع فى مورد الاجتماع واحد وجوداً و ماهيه أو متعدد كذلك، فعلى الأول لا- مناص من القول بالامتناع مطلقاً و على جميع المذاهب، ضروره ان استحاله اجتماع الضدين لا تختص بمذهب دون آخر، و على الثانى لا بد من القول بالجواز بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من الملزوم إلى اللازم.

الثانيه- ان ما ذكره (قده) من ان مسأله التعارض ترتكز على كون المجمع مشتملاً على مناط أحد الحكمين فى مورد الاجتماع أيضاً خاطئ. و ذلك لأن البحث عن هذه المسأله كالبحث عن مسأله الاجتماع لا يختص بوجهه نظر مذهب دون آخر، ضروره ان ملاك التعارض هو عدم إمكان جعل الحكمين معاً فى مورد الاجتماع. و من المعلوم ان هذا لا- يتوقف على وجود ملاك لأحدهما فيه لوضوح استحاله جعلهما معاً لشيء واحد، سواء فيه القول بتبعيه الأحكام لجهات

المصالح و المفاسد و القول بعدمها، فان خلاف الأشعري مع الإماميه انما هو في العقل العملي أعني به التحسين و التقييح العقلين، و لأجل ذلك أنكر مسأله التبعيه لابتنائها على تلك المسأله أعني مسأله التحسين و التقييح، لا في العقل النظرى أعني به إدراكه إمكان الأشياء و استحالتها، و المفروض ان جعل الحكمين المتضادين لشيء واحد محال عقلا، و كذا الحال في مسأله التزاحم، فانها لا تختص بوجهه نظر دون آخر، بل تعم جميع المذاهب و الآراء حتى مذهب الأشعري، و ذلك لما ذكرناه من ان مبدأ انبثاق المزاحمه بين الحكمين مع عدم التنافى بينهما في مقام الجعل انما هو عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما في مرحله الامتثال.

الثالثه- ان الدليل لا يكون متكفلا لفعليه الحكم أصلا، ضروره ان فعليته تتبع فعليه موضوعه في الخارج و أجنبيه عنه بالكليه فان مفاده- كما ذكرناه غير مره- ثبوت الحكم على نحو القضييه الحقيقيه، و لا نظر له إلى فعليته و وجوده في الخارج أصلا، كما انه لا يمكن ان يكون الدليل متكفلا للحكم الاقتضائي و هو اشتمال الفعل على المصلحه و المفسده، ضروره ان بيان ذلك ليس من شأن الشارع و وظيفته فان وظيفته بيان الأحكام الشرعيه، لا بيان مصالح الأشياء و مفايدها و مضارها و منافعها، و بذلك ظهر ما في كلام المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) في المقدمه التاسعه فلاحظ.

الرابعه- ان ثمره المسأله على القول بالجواز صحه العباده في مورد الاجتماع مطلقاً و لو كان عالماً بالحرمة فضلا عما إذا كان جاهلا بها، و لكن خالف في ذلك شيخنا الأستاذ (قده) و قال ببطلان العباده في صورته العلم بالحرمة، و بصحتها في صورته الجهل بها و النسيان. و أفاد في وجه ذلك ما حاصله انه لا يمكن تصحيح العباده بالأمر، لفرض ان متعلق الأمر هو الحصره الخاصه و هي الحصره المقدوره و لا يمكن بالترتب، لعدم جريانه في المقام، و لا يمكن بالملاك، لفرض ان

صدور المجمع منه قبيح، و مع القبح الفاعلى لا تصح العباده، كما انها لا تصح مع القبح الفعلى.

فالتتيجه انه لا- يمكن الحكم بصحة العباده فى مورد الاجتماع على هذا القول فضلا عن القول بالامتناع، و لكن قد تقدم ان نظريته(قده) هذه خاطئه جدا و لم تطابق الواقع أصلا، لما عرفت من انه يمكن الحكم بصحتها من ناحيه الأمر، لما عرفت من إطلاق المتعلق و عدم المقتضى لتقييده بخصوص الحصه المقدوره. و من ناحيه الترتب، لما ذكرناه هناك من انه لا مانع من الالتزام به فى المقام أصلا. و من ناحيه الملاك، لما عرفت من عدم القبح الفاعلى بالإضافه إلى إيجاد ما ينطبق عليه المأمور به.

الخامسه- قد ذكر المحقق صاحب الكفايه(قده) انه تصح العباده فى مورد الاجتماع على القول بالجواز مطلقاً أى فى العبادات و التوصليات، و ان كان معصيه للنهى أيضاً و تبطل على القول بالامتناع مع العلم بالحرمه، و كذا مع الجهل بها إذا كان عن تقصير مع ترجيح جانب النهى، و تصح إذا كان عن قصور.

و لكن قد ذكرنا سابقاً عدم تماميه جميع ما أفاده(قده)فلاحظ.

السادسه- ان الصحيح فى المقام هو ما ذكرناه من صحة العباده فى مورد الاجتماع على القول بالجواز مطلقاً أى بلا فرق بين كون المكلف عالماً بالحرمه أو جاهلاً- بها أو ناسياً، و كذا بلا- فرق بين كون الحرمه أهم من الوجوب أو بالعكس أو كونهما متساويين، و باطله على القول بالامتناع مع ترجيح جانب النهى مطلقاً أى من دون فرق بين العلم بالحرمه و الجهل بها كان جهله عن قصور أو عن تقصير. نعم صحيحه على هذا الفرض فى صورته واحده و هى صورته النسيان، كما انها صحيحه على هذا القول مع ترجيح جانب الوجوب.

السابعه- ان المحقق صاحب الكفايه(قده) قد اختار فى المسأله القول

بالامتناع بدعوى ان تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون، بل المعنون واحد فى مورد الاجتماع وجودا و ماهيه. و لكن قد عرفت ان ما أفاده لا يخرج عن مجرد الدعوى لفرض عدم إقامه برهان عليه، و لأجل ذلك قلنا انه لا يتم الا على نحو الموجبه الجزئيه.

الثامنه- ان شيخنا الأستاذ(قده) قد اختار فى المسأله القول بالجواز بدعوى ان النسبه بين متعلقى الأمر و النهى إذا كانت عموما من وجه فلا- محاله يكون التركيب بينهما انضمامياً لفرض ان جهه الصدق فى صدق كل منهما فى مورد الافتراق بعينها هى جهه الصدق فى صدق كل منهما فى مورد الاجتماع. و عليه فيستحيل اتحادهما فى الخارج و اندراجهما تحت حقيقه واحده، و الا لزم ان لا تكون جهه صدقهما فى مورد الاجتماع تلك الجهه التى كانت فى مورد الافتراق و هذا خلف. و هذا بخلاف ما إذا كانت النسبه بالعموم من وجه بين موضوعى الحكمين كقولنا أكرم العالم و لا تكرم الفاسق حيث ان النسبه بين العالم و الفاسق عموم من وجه فان التركيب بينهما فى مورد الاجتماع لا محاله يكون اتحاديا و هو العالم الفاسق، لانطباق كلا العنوين عليه، فلا يمكن ان يكون إكرامه واجباً و حراماً معاً.

التاسعه- قد تقدم ان نظريه شيخنا الأستاذ(قده) انما تتم فى المبادئ المتأصله و الماهيات المقوليه، فان تعدد العنوان منها يستلزم تعدد المعنون فى الخارج لا- محاله، لاستحاله ان يكون التركيب بينهما فى مورد الاجتماع اتحاديا و اما إذا كان أحدهما عنواناً عرضياً و الآخر ذاتياً أو كان كلاهما عنواناً انتزاعياً، فلا يستلزم تعددهما تعدد المعنون، بل يمكن ان يكون المعنون واحداً و يمكن ان يكون متعدداً. و من هنا قلنا انه لا- ضابط للمسأله لا للقول بالامتناع و لا للقول بالجواز بل لا بد من ملاحظه المجمع فى كل مورد. لنرى انه واحد وجودا و ماهيه أو

متعدد كذلك، لنحكم على الأول بالامتناع و على الثاني بالجواز، ولأجل ذلك الصحيح هو القول بالتفصيل فى المسأله فى مقابل القول بالامتناع و الجواز مطلقاً.

نعم ما ذكره (قده) من ان النسبه بالعموم من وجه إذا كانت بين موضوعى الحكمين، فلا- محاله يكون التركيب بينهما فى مورد الاجتماع اتحادياً متين جداً، كما سبق بشكل واضح.

العاشره- ان الغصب عنوان انتزاعى، و ليس من الماهيات المقوليه بداهه انه ينطبق على مقولات متعدده، فلو كان مقوله بنفسه يستحيل ان ينطبق على مقوله أخرى.

الحاديه عشره- قد تقدم ان الصلاه بتمام اجزائها غير متحده مع الغصب خارجاً، الا فى السجده حيث انها متحده معه فى الخارج و مصداق له، و على هذا الضوء فالصلاه إذا لم تكن مشتمله عليها ذاتاً أو عرضاً أو كانت السجده على أرض مباحه مثلاً- أو مملوكه، فلا مانع من القول بالجواز أصلاً.

الثانيه عشره- قد سبق ان الهوى و النهوض من مقدمات الصلاه لا من اجزائها.

الثالثه عشره- ان الصحيح عدم سرايه الحكم من متعلقه إلى ملازماته الخارجيه التى يعبر عنها بالتشخيصات مسامحه.

الرابعه عشره- ان النسبه بالعموم من وجه لا تتصور بين جوهرين و عرضين و جوهر و عرض، لفرض انهما متباينان ماهيه و وجوداً فلا يصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر. و قد تقدم ان النسبه كذلك انما تتصور بين عنوانين عرضيين و عنوان عرضى و ذاتى.

الخامسه عشره- ان التركيب بين الماده و الصوره حقيقى لا انضمامى، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قده)، حيث يرى ان التركيب بينهما انضمامى، و لكن قد

عرفت ان نظره(قده)فى ذلك خاطئ،و لا يمكن تصديقه بوجه.

بقى الكلام فى أمور:

الأول-التوضؤ أو الاغتسال بالماء المغصوب.

الثانى-التوضؤ أو الاغتسال من آنيه الذهب أو الفضة.

الثالث-التوضؤ أو الاغتسال من الإناء المغصوب.

الرابع-التوضؤ أو الاغتسال فى الدار المغصوبه.

الخامس-التوضؤ أو الاغتسال فى الفضاء المغصوب.

اما الأول-فلا شبهه فى القول بالامتناع و عدم جواز الوضوء أو الغسل منه،ضروره استحاله ان يكون المنهى عنه مصداقا للمأمور به،و لا يمكن فيه القول بالجواز أبدا،و لا مناص من تقديم دليل حرمه التصرف فيه على دليل وجوب الوضوء أو الغسل،و ذلك لما ذكرناه غير مره من ان وجوب الوضوء و الغسل مشروط بوجودان الماء بمقتضى الآيه المباركه،و قد قلنا ان المراد منه وجوده الخاص من جهه القرينه الداخليه و الخارجيه و هو ما يتمكن المكلف من استعماله عقلا- و شرعا،و المفروض فى المقام ان المكلف لا- يتمكن من استعماله شرعا و ان تمكن عقلا،و معه يكون فاقد له فوظيفه الفاقد هو التيمم دون الوضوء أو الغسل.و عليه فلا بد من الالتزام بفساد الوضوء أو الغسل به مطلقاً حتى فى حال الجهل،ضروره ان التخصيص واقعى و الجهل بالحرمة لا يوجب تغيير الواقع و صيروره الحرام واجباً و لو كان عن قصور،و هذا واضح.

نعم لو كان المكلف ناسياً لكون هذا الماء مغصوباً فتوضأ أو اغتسل به فلا إشكال فى صحه وضوئه أو غسله إذا كان نسيانه عن قصور لا عن تقصير.

و الوجه فى ذلك هو ان النسيان رافع للتكليف واقعاً فلا يكون الناسى مكلفاً فى الواقع و هذا بخلاف الجهل،فانه رافع للتكليف ظاهراً.فيكون الجاهل مكلفاً فى

الواقع، و عليه فترفع حرمة التصرف في هذا الماء واقعاً من ناحيه النسيان، و معه لا مانع من شمول إطلاق دليل وجوب الوضوء له، فان المانع عن شموله هو حرمة التصرف فيه، و المفروض انها قد ارتفعت واقعاً من ناحيه النسيان، و مع ارتفاعها لا محاله يشمله لفرض عدم المانع منه حينئذ أصلاً و معه لا محاله يكون صحيحاً.

نعم لو كان نسيانه عن تقصير كما هو الحال في أكثر الغاصبين، فلا يمكن الحكم بصحته، و ذلك لأن الحرمة و ان ارتفعت واقعاً من جهه نسيانه، الا ان ملاكه باق و هو المبعوضيه، و معه لا يمكن التقرب به.

فالنتيجه ان التوضؤ أو الاغتسال بهذا الماء غير صحيح في صوره الجهل و لو كان عن قصور، و صحيح في صوره النسيان إذا كان كذلك. و لكن الشيخ الأستاذ (قده) في المقام كلام، و هو انه (قده) مع التزامه بفساد العباده على القول بالامتناع و تقديم جانب الحرمة مطلقاً ذهب إلى صحه الوضوء أو الغسل هنا بهذا الماء في صوره الجهل بالحكم أو الموضوع عن قصور. و لعله (قده) استند في ذلك إلى أحد امرين:

الأول- دعوى ان الوضوء أو الغسل مشتمل على الملاك في هذا الحال.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان صدوره من المكلف في هذا الحال حسن على الفرض، و معه لا مانع من التقرب به من ناحيه اشتماله على الملاك.

و غير خفى ان هذه الدعوى خاطئه جدا حتى عنده (قده)، ضروره انه لا طريق لنا إلى إحراز ان الوضوء أو الغسل في هذا الحال مشتمل على الملاك، لما ذكرناه غير مره من انه لا طريق لنا إلى معرفه ملاكات الأحكام مع قطع النظر عن ثبوتها، فاذن لا يمكن الحكم بصحته من هذه الناحيه.

الثاني- دعوى الإجماع على الصحه في هذا الفرض كما ذكرها صاحب مفتاح الكرامه (قده).

و يردّها أولاً-ان الإجماع غير ثابت و انما هو إجماع منقول و هو ليس بحجه و على تقدير ثبوته فهو انما يكون حجه إذا كان تعديلاً لا فيما إذا كان محتمل المدرك أو معلوماً، ضروره انه فى هذا الحال لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام فلا يكون حجه و الإجماع المدعى فى المقام، على تقدير تسليمه بما انه محتمل المدرك لاحتمال ان من بقول بصحة الوضوء أو الغسل هنا انما يقول به من جهه توهم اشتماله على الملاك، أو من ناحيه تخيل ان المؤثر فى الحكم انما هو الجهات الواصله دون الجهات الواقعيه، فاذن لا بد من النظر فى هذين الأمرين:

اما الأمر الأول فقد عرفت انه لا مجال له أصلاً، ضروره انه لا طريق لنا إلى إحراز انه مشتمل على الملاك فى هذا الحال كما مر آنفاً.

و اما الأمر الثانى فقد نشأ من الخلط بين الجهات المؤثره فى الأحكام الشرعيه و الجهات المؤثره فى الأحكام العقليه، فان المؤثر فى الأحكام العقليه و هى الحسن و القبح انما هو الجهات الواصله، ضروره ان العقل لا يحكم بحسن شىء و قبح شىء آخر، إلا فيما إذا أحرز ما هو المؤثر فيهما، لما ذكرناه من انه لا واقع موضوعى لهما ما عدا إدراك العقل استحقاق الفاعل المدح على فعل و استحقاقه الذم على آخر. و من الواضح جدا ان العقل لا يحكم بذلك إلا إذا أحرز انطباق عنوان العدل عليه فى الأول، و انطباق عنوان الظلم فى الثانى، حيث ان حكم العقل بقبح الظلم و حسن العدل ذاتى و غير قابل للانفكاك أبداً، و لا يحتاج إلى عله خارجه عن مقام ذاتهما، ضروره ان الذاتى غير قابل للتعليل بشىء، من دون فرق فى ذلك بين ان يكون الذاتى ذاتى باب البرهان، أو ذاتى باب الكليات كالجنس و الفصل، و هذا واضح.

و اما حكمه بقبح غيرهما من الأفعال الاختياريه أو حسنهما فهو ليس بالذات بل من ناحيه انطباق عنوان الظلم عليها أو العدل مثلاً ضرب اليتيم إذا كان للتأديب

انطبق عليه عنوان العدل،و إذا كان للإيذاء انطبق عليه عنوان الظلم،و لذا يحكم بقبحه على الأول و حسنه على الثانى،و هذا واضح.

و اما المؤثر فى الأحكام الشرعيه فهو الجهات الواقعيه لا- الجهات الواصله ضروره ان الأحكام الشرعيه لو كانت تابعه لتلك الجهات أى الجهات الواصله للزم التصويب و انقلاب الواقع،فان معنى ذلك هو تبعيه الأحكام لعلم المكلف و هذا معنى التصويب.و قد تقدم الكلام فى ذلك من هذه الناحيه بشكل واضح فلاحظ.

فالتتيجه انه لا يمكن الحكم بصحة الوضوء أو الغسل فى هذا الحال،لا من ناحيه الملاك،و لا من ناحيه الإجماع،بل الصحيح هو ما ذكرناه من فساده فى هذا الحال أيضاً،بداهه ان الجهل بالحرمة أو بموضوعها لا يغير الواقع و ان كان عن قصور،و لا يوجب صيروره الحرام واجباً،بل هو باق على حرمة غايه الأمر انه معذور فى ارتكابه و التصرف فيه.و من المعلوم ان الحرام لا يصلح ان يكون مقرباً و مصداقاً للواجب،كما هو ظاهر.

و اما الثانى(و هو التوضؤ أو الاغتسال من آنيه الذهب أو الفضة)فقد تقدم الكلام فيه من ناحيه صحة الوضوء أو الغسل منها أو فساده فى بحث الضد بصوره مفصله،و نتيجهه هى انه لا- إشكال فى فساد الوضوء أو الغسل منها إذا كان على نحو الارتماس،ضروره ان نفس هذا التصرف محرم،و المحرم لا- يصلح ان يكون مصداقاً للواجب،هذا بناء على ان يكون مطلق التصرف فيها محرماً.

و اما إذا قلنا بان المحرم فيها انما هو خصوص الأكل و الشرب لا مطلق استعمالها و التصرف فيها فلا إشكال عندئذ فى صحه الوضوء أو الغسل منها أصلاً.

و اما إذا كان على نحو الترتيب بان يغترف الماء منها غرفه ليطم وضوءه أو غسله،فبناء على ما حققناه من إمكان الترتيب من ناحيه،و كفايه القدره

التدرّيجيه على الواجبات المركبه من الاجزاء الطويله كالصلاه و الوضوء و الغسل و ما شاكل ذلك من ناحيه اخرى لا مانع من الحكم بصحته أصلاً، من دون فرق في ذلك بين صوره انحصار الماء فيها، و صوره عدم انحصاره، و تمكن المكلف من إفراغ الماء منها في إناء آخر بلا استلزامه التصرف فيها و عدم تمكنه منه، على ما تقدم الكلام في جميع هذه النواحي بشكل واضح، فلا نعيد.

نعم فرق بين الوضوء أو الغسل من الآنيه كذلك أى بأخذ الماء منها غرفه غرفه أو بأخذه في ظرف آخر، و بين الأكل و الشرب على هذا النحو أى بان يأخذ الطعام أو الشراب من الآنيه و يصب في (المشقاب أو الفنجان)، فيأكل فيه أو يشرب، حيث ان الأول- و هو الوضوء أو الغسل- ليس بمحرم، و المحرم انما هو أخذ الماء منها الذى هو مقدمه له و الثانى- و هو الأكل و الشرب- محرم، و الوجه فيه هو ان الملاك في حرمه الوضوء أو الغسل أو ما شابه ذلك منها كونه استعمالاً للآنيه بنفسه، و فى الفرض المزبور بما انه ليس استعمالاً لها كذلك، ضروره ان ما كان استعمالاً لها انما هو أخذ الماء منها دونه فلاجل ذلك لا يكون محرماً و مصداقاً للتصرف فيها. و هذا بخلاف الملاك في حرمه الأكل و الشرب منها، فانهما محرمان سواء أ كان بلا واسطه أم مع واسطه، كما إذا صب الطعام من القدر في (الصينى أو المشقاب) فأكل فيه، فانه و ان لم يصدق عليه انه أكل في الآنيه، الا ان ذلك استعمال لها في الأكل و هذا المقدار كاف في حرمة، و كذا إذا صب الشاي من السماور في الفنجان، فانه لا يجوز شربه، لصدق ان هذا استعمال للآنيه في الشرب.

و على الجملة فالمحرم ليس خصوص الأكل و الشرب في الآنيه، بل المحرم انما هو استعمالها في الأكل و الشرب و لو كان استعمالها واقعاً في طريقيهما كالأمثله المزبوره هذا مقتضى إطلاق الروايات الوارده في المقام. و اما التوضؤ أو الاغتسال فانه ان

كان فى الآنيه كما إذا كان على نحو الارتماس فمحرم، واما إذا كان بأخذ الماء منها فى ظرف آخر أو غرفه فهو ليس بمحرم، لعدم كونه عندئذ مصداقاً للتصرف فيها. و تمام الكلام فى ذلك فى محله.

و من هنا تظهر نقطه الفرق بين الأكل و الشرب من آنيه الذهب أو الفضة و الأكل و الشرب من الإناء المغصوب، فانهما على الأول كما عرفت محرمان مطلقاً أى سواء أ كان بلا واسطه أم معها، و على الثانى فليساً بمحرمين مطلقاً و لو كانا مع واسطه و ذلك لأنهما انما يكونان محرمين فيما إذا صدق عليهما انه تصرف فيه فلو أخذ الطعام منه و صب فى ظرف آخر و أكل فيه فلا يكون أكله فيه محرماً و الوجه فى ذلك ان المستفاد من الروايات هو حرمة استعمال آنيه الذهب و الفضة فى الأكل و الشرب و لو كان استعمالها فى طريقهما، و هذا بخلاف الإناء المغصوب فان المحرم فيه انما هو تصرفه و عليه فإذا كان الأكل أو الشرب مصداقاً له فهو محرم و إلا فلا و من المعلوم انه انما يكون مصداقاً له فيما إذا كان فيه، و اما إذا كان فى غيره، كما إذا أخذ الطعام منه و صبه فى إناء آخر فأكل فيه فهذا ليس تصرفاً فيه كما هو واضح.

و اما إذا توضأ المكلف أو اغتسل منها بحيث كان وضوءه أو غسله تصرفاً فيها، فهل يمكن القول بجواز اجتماع الأمر و النهى فيه، بناء على القول بالجواز فى المسأله أم لا قولان فقد ذكر شيخنا الأستاذ (قده) ان من يقول بجواز الاجتماع فيها يقول به فى المقام أيضاً، و قد أفاد فى تقريب ذلك ان الوضوء أو الغسل باعتبار نفسه العدى هو فرد من افراد المقوله مأمور به، و باعتبار إضافته إلى الآنيه التى يحرم التصرف فيها منهى عنه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان استعمال الآنيه ليس داخل فى إحدى المقولات التسع العرضيه بل هو متمم لمقوله من المقولات كالأكل و الشرب و التوضؤ و ما شاكل ذلك.

فالنتيجه على ضوءهما هي انه لا- مانع من القول بالجواز هنا باعتبار ان المأمور به بنفسه مقوله،و المنهى عنه ليس بمقوله على الفرض،بل هو من متمم المقوله،فيكون متعلق الأمر غير متعلق النهى.

و غير خفى ان هذا غريب منه(قده)و الوجه فى ذلك هو انه ليس لاستعمال آنيه الذهب أو الفضة واقع موضوعى فى الخارج ما عدا تلك الأفعال الخاصه بالأكل و الشرب و التوضؤ و الاغتسال و ما شاكل ذلك،ضروره انه عنوان انتزاعى منتزع من هذه الأفعال خارجا،و لا- واقع له ما عداها.و عليه فبما انه فى مفروض الكلام منتزع من نفس التوضؤ أو الاغتسال منها باعتبار انه تصرف فيها كما إذا فرض انه كان على نحو الارتماس لا- محاله يكون المنهى عنه عندئذ متحداً مع المأمور به فى مورد الاجتماع،و معه لا يمكن القول بالجواز.

و على الجملة فاستعمال الآنيه قد يكون بالأكل و الشرب،و قد يكون بالتوضؤ و الاغتسال و قد يكون بغيرهما،و ليس الاستعمال الا- عنواناً انتزاعياً من هذه الأفعال،و بما انه فى المقام استعمالها بالتوضؤ أو الاغتسال على الفرض،فلا يعقل ان يكون مأموراً به،لاستحاله كون المنهى عنه مصداقاً للواجب.

ثم ان ما أفاده(قده)-من ان استعمال الآنيه ليس مقوله برأسها بل هو متمم المقوله-لا نعرف له معنى محصلاً أبداً،و ذلك لأن مراده(قده)من متمم المقوله كما فسر به ما لا يعرض على الجوهر فى الخارج بلا واسطه كالشده فى البياض و السواد و السرعه فى الحركه و ما شابه ذلك،فانها لا- تعرض على الجوهر خارجا بلا- توسط،بل تعرض أولاً- و بالذات على الكم و الكيف و نحوهما و بواسطتها تعرض عليه،و المفروض كما عرفت ان الاستعمال أى استعمالها عنوان انتزاعى منتزع من امر موجود فى الخارج،و ليس له ما يازاء فيه أصلاً لينظر انه من المقوله أو متمم لها،و ليس كالشده فانها موجوده فيه.

أضف إلى ذلك ان الشده و الضعف فى البياض و السواد، و السرعه و البطء أيضاً فى الحركه ليس من متمات المقوله بالمعنى المذى ذكره (قده) بل هما عين المقوله ضروره ان الشده ليست شيئاً زائداً على حقيقه البياض، و لا السرعه شيئاً زائداً على حقيقه الحركه، لتكون الشده عارضه على البياض العارض على الجوهر و السرعه عارضه على الحركه العارضه على موضوعها، بدها ان الشده و السرعه موجودتان بنفس وجود البياض و الحركه فى الخارج لا بوجود آخر، لتكونا عارضتين على وجودهما فيه أولاً و بالذات و بتوسطه تعرضان على الجوهر.

و بكلمه أخرى انه (قده) قد جعل الملاك فى كون شىء متمماً للمقوله دون نفسها هو ما يمتنع عروضه فى الخارج على الجوهر بلا واسطه عرض من الاعراض، و قد مثل لذلك بالشده و الضعف و السرعه و البطء و الابتداء و الانتهاء و قد عرفت ان الابتداء و الانتهاء من الأمور الانتزاعيه التى لا واقع موضوعى لها فى الخارج ما عدا منشأ انتزاعها، فان الابتداء منتزع من صدور السير من البصره - مثلاً - و الانتهاء منتزع من انتهائه إلى الكوفه.. و هكذا. و من المعلوم ان الأمر الانتزاعى لا - يعقل ان يكون متمماً للمقوله، بدها ان متمم المقوله لا - بد ان يكون موجوداً فى الخارج و الأمر الانتزاعى لا يتعدى من أفق النفس إلى الخارج، و الا فكل عرض موجود فيه لا محاله يكون منشأ لانتزاع امر. و عليه فيلزم ان يكون لكل عرض خارجاً متمم، و هذا باطل. و اما الشده و الضعف و السرعه و البطء فالمفروض انها ليست بموجوده بوجود آخر غير وجود نفس البياض و الحركه، ليكون وجودها عارضاً على وجودهما فى الخارج أو لا - و بتوسطه على وجود الجوهر، لوضوح ان كل مرتبه من وجود البياض و الحركه مبين لمرتبه أخرى منه، فلا - يعقل ان تعرض مرتبه منه على مرتبه أخرى منه كان تعرض المرتبه الشديده على المرتبه الضعيفه أو فقل ان البياض الموجود فيه لا يخلو

من ان يكون شديداً أو ضعيفاً أو متوسطاً و لا رابع في البين، و كذا الحركة الموجودة فيه، فلو كانت الشده و الضعف في الفرد الشديد و الضعيف متممين لهما لكان التوسط في الفرد المتوسط أيضاً كذلك، ضروره عدم الفرق بينهما من هذه الناحيه أبداً، مع انهم لا يقولون بذلك فيه.

فالتتيجه انه لا- يرجع متمم المقوله إلى معنى محصل أصلاً، فان الشده في الخارج عين الفرد الشديد، لا- انها متممه له، و كذا الضعف في الفرد الضعيف.. و هكذا.

الثالث- (و هو التوضؤ أو الاغتسال من الإناء المغصوب) قد ظهر الحال فيه مما ذكرناه في آنيه الذهب و الفضة، فان الكلام فيه من هذه الناحيه أى من ناحيه الوضوء أو الغسل منه بعينه هو الكلام فيها، بناء على ان يكون مطلق التصرف فيها محرماً، كما ان الكلام فيه بعينه هو الكلام فيها من ناحيه جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه. و قد تقدم ان الظاهر من كلامه (قده) هو جواز الاجتماع في أمثال ذلك، ببيان ان المأمور به هو فرد من افراد المقوله و هو التوضؤ أو الاغتسال الموجود في الخارج، فانه عبارته عن إيصال الماء إلى البدن و المنهى عنه و هو استعماله ليس داخلاً في إحدى المقولات التسع العرضيه بل هو متمم لمقوله من المقولات فمن يقول بجواز اجتماع الأمر و النهى في المسأله يقول في المقام أيضاً.

و لكن قد عرفت ان هذا من غرائب كلامه (قده)، و ذلك لأن الوضوء أو الغسل منه إذا كان تصرفاً فيه، كما هو المفروض و استعمالاً له فلا- يعقل ان يكون مأموراً به، ضروره استحاله كون المنهى عنه مصداقاً له، كما انه لا وجه لما أفاده (قده) من صحه الوضوء أو الغسل منه في صورته الجهل عن قصور.

و قد تقدم الكلام من هذه الناحيه في آنيه الذهب و الفضة بشكل واضح فلا نعيد.

الرابع (و هو التوضؤ أو الاغتسال في الدار المغصوبه-) قد تقدم الكلام فيه في بحث الضد بشكل مفصل، و ملخصه: هو ان المكلف تاره متمكن من الوضوء أو الغسل في غير المكان المغصوب، و تاره أخرى لا يتمكن منه في غيره لانحصار الماء فيه، فعلى الأول بما ان متعلق الأمر هنا غير متعلق النهى حيث ان الأول عباره عن الغسلتين و المسحيتين-مثلا-و الثاني عباره عن الكون في الدار، و المفروض انهما لا ينطبقان على موجود واحد في الخارج، فلا مانع من القول بالجواز.. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان وظيفه المكلف في هذا الفرض و ان كانت هي التيمم، لفرض انه لا يتمكن من الوضوء أو الغسل شرعا و ان تمكن منه عقلا. و قد ذكرنا في غير مورد ان مشروعيه الوضوء أو الغسل مشروطه بالتمكن من استعمال الماء عقلا و شرعا، و في المقام بما ان الوضوء أو الغسل يتوقف على ارتكاب محرم-و هو التصرف في مال الغير فلا يتمكن منه فاذن لا محاله تكون وظيفته التيمم لكونه فاقدا للماء.

فالنتيجه على ضوءهما هي-ان المكلف لو عصى و دخل الدار المغصوبه فتوضأ أو اغتسل فلا إشكال في صحته، بناء على ما حققناه من إمكان الترتب و هذا واضح. و على الثاني فلا شبهه في صحه الوضوء أو الغسل و لو قلنا بالفساد في الفرض الأول، و ذلك لأن الصحه في هذا الفرض لا تتوقف على القول بالترتب بل لو قلنا باستحالته فمع ذلك يكون صحيحاً. و الوجه فيه هو ان المكلف مأمور بالطهاره المائيه فعلا، لتمكنه منها، غايه الأمر انه بسوء اختياره فقد ارتكب المحرم بدخوله في المكان المزبور. و من الظاهر ان ارتكاب محرم مقدمه للوضوء أو الغسل أو في أثنائه إذا لم يكن متحدا معه لا يوجب فساد، هذا كله فيما إذا لم يكن الفضاء مغصوبا، بل كان مباحا أو مملوكا للمتوضئ.

الخامس- (و هو التوضؤ أو الاغتسال في الفضاء المغصوب) ان الظاهر بطلان

الوضوء فحسب دون الغسل، اما الوضوء فمن ناحيه المسح حيث يعتبر فيه إمرار اليد و هو نحو تصرف في ملك الغير، فيكون محرماً. و من الواضح استحاله وقوع المحرم مصداقاً للواجب، فاذن لا بد من القول بالامتناع هنا لفرض اتحاد الأمر به مع المنهى عنه في مورد الاجتماع، و لا- يفرق في ذلك بين صورتى انحصار الماء فيه أى فى الفضاء المغصوب و عدم انحصاره فيه. نعم لو تمكن المكلف من إيقاع المسح فى غير الفضاء المغصوب و أوقع فيه لصح وضوؤه على الأقوى و ان كان الأحوط تركه.

و على الجملة فوظيفه المكلف فى صوره الانحصار و ان كانت هى التيمم و لكنه لو دخل فى الفضاء المغصوب و توضع فيه، فان أوقع المسح فى غير الفضاء المغصوب لكان وضوؤه صحيحاً، بناء على ما حققناه من إمكان الترتب، و ان أوقع المسح فيه لكان فاسداً، لاستحاله كون المنهى عنه مصداقاً للمأمور به، لفرض ان المسح تصرف فى ملك الغير، و معه لا يمكن ان يكون واجباً.

و من هنا استشكلنا فى صحه التيمم فى الفضاء المغصوب من جهه ان المعتبر فيه إمرار اليد و هو نحو تصرف فيه. و لا يفرق فى هذا بين وجود المندوحه و عدمها.

و اما الغسل فيما انه لا يعتبر فيه إمرار اليد فلا يكون تصرفاً فيه، لفرض ان الواجب فيه وصول الماء إلى البشره و من المعلوم انه لا يكون تصرفاً فيه و التصرف انما يكون فى مقدماته، كما هو واضح، فاذن لا مانع من القول بالجواز فى المقام و الالتزام بصحه الغسل، بناء على ما ذكرناه من إمكان الترتب و وقوعه خارجاً.

الأول-ان اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد لو لم يكن جائزاً لم يقع فى الشريعة المقدسه،مع انه واقع فيها، كما فى موارد العبادات المكروهه،حيث قد اجتمع فيها الوجوب مع الكراهه مره كما فى الصلاه فى الحمام و الصلاه فى مواضع التهمه و نحوهما،والاستحباب معها مره أخرى كما فى النوافل المبتدأه.

و من الواضح جداً ان وقوع شىء فى الخارج أدل دليل على إمكانه و جوازه هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى ان الأحكام الخمسه بأسرها متضاده اما من ناحيه المبدأ أو من ناحيه المنتهى،و الجامع هو انه لا يمكن اجتماع اثنين منها فى شىء واحد،فكما انه لا يمكن اجتماع الوجوب و الحرمة فى شىء واحد فكذلك لا يمكن اجتماع الوجوب و الكراهه فيه..و هكذا.

فالنتيجه على ضوءهما هى ان من وقوع اجتماع الوجوب و الكراهه فى شىء واحد يكشف عن انه لا مانع من اجتماع مطلق الأمر و النهى فيه،سواء أ كانا إلزاميين أم لا.

ثم ان المحقق صاحب الكفايه(قده)قد عد من أمثله ذلك الصيام فى السفر.

و غير خفى ان الصوم فى السفر ليس مثالا لمحل الكلام هنا.و الوجه فى ذلك هو انه ليس بمأثور به فى غير الموارد المستثناه لا وجوبا و لا استحبابا،ليلزم اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الكراهه،ضروره انه غير مشروع فى ما عدا تلك

الموارد و الإتيان به بقصد الأمر تشريع و محرم،فاذن لا وجه لعهده من أمثله المقام.و اما فى موارد استثنائه كما إذا نذر الصوم فى السفر فليس بمكروه،ليزوم اجتماع الوجوب مع الكراهه.

و قد أجاب المحقق صاحب الكفايه-قده-عن هذا الدليل بوجهين:

الأول بالإجمال.و الثانى بالتفصيل:

اما جوابه الإجمالى فإليك نصه:«فبأنه لا بد من التصرف و التأويل فيما وقع فى الشريعه مما ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع،ضروره ان الظهور لا- يصادم البرهان،مع ان قضيه ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد،و لا يقول الخصم بجوازه كذلك.بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين و بوجهين فهو أيضاً لا بد له من التفصى عن إشكال الاجتماع فيها سيما إذا لم يكن هناك مندوحه،كما فى العبادات المكروهه التى لا بدل لها،فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلاً كما لا يخفى».

و نوضح ما أفاده(قده)فى عده نقاط:

الأولى-ان الظاهر من هذه الموارد و ان كان اجتماع الحكمين فى شىء واحد الا انه لا بد من رفع اليد عن هذا الظاهر و التصرف فيه و تأويله من ناحيه قيام الدليل القطعى على الامتناع و استحاله اجتماعهما فى موضوع واحد،بداهه ان الظهور مهما كان لونه لا يمكن ان يصادم البرهان العقلى الذى قام على استحاله الاجتماع بمقتضى المقدمات المتقدمه.

الثانيه-ان هذه الموارد التى توهم اجتماع حكمين فيها لشىء واحد خارجه عن مورد النزاع فى المسأله.و الوجه فى ذلك هو ان النزاع فيها ما إذا كان الأمر متعلقاً بعنوان كالصلاه-مثلاً-و النهى تعلق بعنوان آخر كالغصب،و قد اتفق اجتماعهما فى مورد واحد كالصلاه فى الدار المغصوبه،فعندئذ يقع النزاع فالقائل

بالجواز يدعى ان تعدد العنوان يكفى للقول بجواز الاجتماع، والقائل بالامتناع يدعى انه لا يكفى، فالعبره انما هي بوحده المعنون وتعدده، لا بوحده العنوان وتعدده، واما إذا فرض تعلق الأمر والنهي بشيء واحد بعنوان فهو خارج عن محل النزاع، ضروره انه لا يقول أحد بالجواز فيه حتى من القائلين به فضلا عن غيرهم فانهم انما يقولون بالجواز فيما إذا فرض تعلق كل من الأمر والنهي به بعنوان والمفروض ان في موارد العبادات المكروهه ليس الأمر كذلك فان النهي في تلك الموارد تعلق بعين ما تعلق به الأمر لا بغيره. والفرق بينهما بالإطلاق والتقييد.

و على الجملة فالامر في هذه الموارد تعلق بذات العبادات والنهي تعلق بها بعنوان خاص كالنهي عن الصوم في يوم عاشوراء والنهي عن الصلاه في الحمام مثلا. فلم يتعلق الأمر بها بعنوان والنهي بعنوان آخر كانت النسبه بينهما عموما من وجه، فاذا تعلق المورد خارجه عن محل الكلام في المسأله.

الثالثه- ان القائلين بالجواز انما يقولون به فيما إذا كانت هناك مندوحه، واما إذا فرض انه لا مندوحه في البين فلا يقولون بالجواز فيه أصلا. و عليه فلا يمكن القول بالجواز في مثل صوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدأه و ما شاكلهما مما لا بدل له و لناخذ بالنظر في هذه النقاط.

اما النقطة الأولى فالامر كما ذكره (قده) وذلك لما تقدم من ان المعنون إذا كان واحداً وجوداً و ماهيه في مورد الاجتماع فلا مناص من القول بالامتناع و بما ان المعنون في موارد العبادات المكروهه واحد فلا بد من التوجيه و التأويل بعد استحاله كون شيء واحد مصداقاً للمأمور به و المنهى عنه معاً.

و اما النقطة الثانيه فهي في غايه الصحه و المتانه، ضروره ان أمثال هذه الموارد التي تعلق الأمر والنهي فيها بشيء بعنوان واحد خارجه عن محل النزاع في المسأله، كما تقدم الكلام في ذلك بشكل واضح.

و اما النقطة الثالثة فيرد عليها ما تقدم من انه لا دخل لقييد المندوحة في جواز الاجتماع أصلاً، لما عرفت من ان القول بالجواز يبتنى على تعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً و ماهيه، فإذا كان متعدداً كذلك لا مناص من القول به سواء أ كانت هناك مندوحة أم لا- كما ان القول بالامتناع يبتنى على وحده المجمع فيه، فإذا كان واحداً كذلك لا مناص من القول به و لو كانت هناك مندوحة، فلا دخل لقييد المندوحة و لا لعدمه في جواز الاجتماع و عدمه أصلاً.

و اما جوابه التفصيلي فإليك نصه: «ان العبادات المكروهه على ثلاثة أقسام:

أحدها- ما تعلق به النهي بعنوانه و ذاته و لا- بدل له كصوم يوم عاشوراء أو النوافل المبتدأه في بعض الأوقات. ثانيهما- ما تعلق النهي به كذلك، و يكون له البدل كالنهي عن الصلاه في الحمام. ثالثها- ما تعلق النهي به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً كالصلاه في مواضع التهمه، بناء على ان يكون النهي عنها لأجل اتحادها مع الكون في مواضعها.

اما القسم الأول: فالنهي تنزيهاً عنه بعد الإجماع على انه يقع صحيحاً و مع ذلك يكون تركه أرجح كما يظهر من مداومه الأئمه عليهم السلام على الترك اما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحه على الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحه موافقه للغرض، و ان كان مصلحه الترك أكثر، فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتراحمين فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهم في البين، و إلا- فيتعين الأهم، و ان كان الآ-خر يقع صحيحاً حيث انه كان راجحاً و موافقاً للغرض، كما هو الحال في سائر المستحبات المتراحمات بل الواجبات، و أرجحيه الترك من الفعل لا- توجب حرازه و منقصه فيه أصلاً، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسده غالبه على مصلحته و لذا لا يقع صحيحاً على الامتناع، فان الحرازه و المنقصه فيه مانعه عن صلاحيه التقرب به، بخلاف المقام فانه على ما هو عليه من الرجحان و موافقه الغرض

كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزازه فيه أصلاً. واما لأجل ملازمه الترك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت، الا في ان الطلب المتعلق به حينئذ ليس بحقيقي، بل بالعرض و المجاز و انما يكون في الحقيقة متعلقاً بما يلزمه من العنوان، بخلاف صورته الانطباق لتعلقه به حقيقة، كما في سائر المكروهات من غير فرق الا ان منشأه فيها حزازه و منقصة في نفس الفعل، و فيه رجحان في الترك من دون حزازه في الفعل أصلاً، غايه الأمر كون الترك أرجح. نعم يمكن ان يحمل النهى في كلا القسمين على الإرشاد إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل أو ملازم لما هو الأرجح و أكثر ثواباً لذلك. و عليه يكون النهى على نحو الحقيقة لا بالعرض و المجاز فلا تغفل».

توضيح ما أفاده (قده) هو ان الكراهه في هذه الموارد ليست كراهه مصطلحه و هي التي تنشأ عن مفسده في الفعل و حزازه و منقصة فيه، فان الكراهه في المقام لو كانت كراهه مصطلحه ناشئه عن مفسده في الفعل غالبه على مصلحته لم يقع الفعل في الخارج صحيحاً، ضروره عدم إمكان التقرب بما هو مبغوض للمولى و مشتمل على مفسده غالبه، مع انه لا- شبهه في وقوعه صحيحاً و إمكان التقرب به، غايه الأمر ان تركه أرجح من فعله-مثلاً- لا شبهه في صحه الصوم يوم عاشوراء و انه قابل لأن يتقرب به محبوب للمولى في نفسه، و ليس النهى المتعلق به ناشئاً عن مفسده و مبغوضيه فيه، ضروره انه لو كان ناشئاً عنها لخرج عن قابليه التقرب، و لا يمكن الحكم بصحته أبداً، لوضوح انه لا يمكن التقرب بما هو مبغوض للمولى، بل هو ناش عن رجحان تركه الطبيعه المأمور بها مع بقاء الفعل على ما هو عليه من المصلحه و المحبويه كما يظهر من مداومه الأئمه الأطهار عليهم السلام على ذلك.

و عليه فلا محاله يكون هذا الرجحان اما من ناحيه انطباق عنوان ذى

مصلحه عليه، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحه موافقه للغرض و ان كانت مصلحه الترك غالبه على مصلحه الفعل، حيث انه في نفسه محبوب و مشتمل على مصلحه موافقه لغرض المولى فالصوم يوم عاشوراء كبقية افراد الصوم. و لكن بما ان بنى أميه عليهم اللعنه التزموا بصوم هذا اليوم شكرا و فرحا من الانتصار الظاهر المزعوم فتركه فيه مخالفه لهم، و هى مطلوبه للشارع، و لأجل انطباق هذا العنوان أعنى عنوان المخالفه على هذا الترك يكون ذا مصلحه غالبه على مصلحه الفعل فاذن يكون الفعل و الترك من قبيل المستحيين المتراحمين، و حيث ان المكلف لا- يتمكن من الجمع بينهما فى مقام الامتثال فلا بد من الالتزام بالتخير إذا لم يكن أحدهما أهم من الآخر، و الا فيقدم الأهم على غيره، و فى المقام بما ان الترك أهم من الفعل فيقدم عليه، و ان كان الفعل أيضاً يقع صحيحاً، لعدم قصور فيه أصلاً من ناحيه الوفاء بغرض المولى و محبوبيته، كما هو الحال فى جميع موارد التراحم بين المستحبات، فانه يصح الإتيان بالمهم عند ترك الأهم من جهه اشتماله على الملاك و محبوبيته فى نفسه، بل الأمر كذلك فى الواجبات المتراحمات، فانه يصح الإتيان بالمهم عند ترك الأهم، لا من ناحيه الترتب، لما تقدم فى بحث الضد من انه (قده) من القائلين باستحاله الترتب و عدم إمكانه، بل من ناحيه اشتماله على الملاك و المحبويه.

و ان شئت فقل ان النهى فى أمثال هذه الموارد غير ناش عن مفسده فى الفعل و مبغوضيه فيه، بل هو ناش عن مصلحه فى الترك و محبوبيه فيه، و هذا اما من ناحيه انطباق عنوان ذى مصلحه عليه، و لأجل ذلك يكون تركه أرجح من الفعل، و لكن مع ذلك لا يوجب حرازه و منقصه فيه أصلاً، فلو كان النهى عنه نهياً حقيقياً ناشئاً عن مفسده و مبغوضيه فيه لكان يوجب حرازه و منقصه لا محاله، و معه لا يمكن الحكم بصحته أبداً، لاستحاله التقرب بما هو مبغوض

للمولى. و اما من ناحيه ملازمه الترك لعنوان ذى مصلحه خارجا من دون انطباق ذلك العنوان عليه، كما إذا فرضنا ان عنوان المخالفه لبنى أميه عليهم اللعنه لا- ينطبق على نفس ترك الصوم يوم عاشوراء، بدعوى استحاله انطباق العنوان الوجودى على الأمر العدمى، و ان كانت هذه الدعوى خاطئه فى خصوص المقام، من ناحيه ان عنوان المخالفه ليس من العناوين المتأصله و الماهيات المقوليه، بل هو عنوان انتزاعى. و من المعلوم انه لا- مانع من انتزاع مثل هذا العنوان من الأمر العدمى بان يكون ذلك الأمر العدمى منشأ لانتزاعه.

و على هذا فلا مانع من انتزاع عنوان المخالفه من ترك الصوم فى هذا اليوم نعم الذى لا يمكن انتزاع شىء منه هو العدم المطلق لا العدم المضاف، فانه ذو أثر شرعا و عرفا كما هو واضح.

و كيف كان فإذا فرض ان الترك ملازم لعنوان وجودى ذى مصلحه أقوى من مصلحه الفعل لا- محاله يكون الترك أرجح منه، فلا- فرق عندئذ بين هذه الصوره و الصوره الأولى أعنى ما كان العنوان الراجح منطبقاً على الترك، غايه الأمر ان الطلب المتعلق بالترك فى هذه الصوره ليس طلباً حقيقياً، بل هو بالعرض و المجاز، إذ انه فى الحقيقه متعلق بذلك العنوان الراجح الملازم له، و هذا بخلاف الطلب المتعلق به فى الصوره الأولى كما مر.

و قد تحصل مما ذكرناه ان المصلحه الموجوده فى صوم يوم عاشوراء -مثلا- ليست بأنقص من المصلحه الموجوده فى صوم بقيه الأيام بما هو صوم، غايه الأمر ان المصلحه الموجوده فى تركه حقيقه أو عرضاً أرجح منها، و لأجل ذلك يكون تركه أرجح من فعله، و عندئذ فالنهى المتعلق به، كما يمكن ان يكون بمعنى طلب الترك يمكن ان يكون إرشاداً إلى أرجحيه الترك من الفعل، اما لأجل انطباق العنوان الراجح عليه، أو لأجل ملازمته له وجوداً خارجاً. و عليه فيكونان من

قبيل المستحيين المتراحمين و بما ان الترك أرجح فيقدم على الفعل، كما يظهر ذلك من مداومه الأئمه عليهم السلام على الترك، و لذا لم ينقل منهم عليهم السلام و لو بطريق ضعيف انهم عليهم السلام صاموا فى يوم عاشوراء، كما ان سيره المتشرعه قد استمرت على ذلك من لدن زمانهم عليهم السلام إلى زماننا هذا. هذا تمام ما أفاده المحقق صاحب الكفايه(قده).

و قد أورد عليه شيخنا الأستاذ(قده)بما حاصله انه إذا فرض اشتمال كل من الفعل و الترك على مصلحه،فبما انه يستحيل تعلق الأمر بكل من النقيضين فى زمان واحد لا- محاله يكون المؤثر فى نظر الأمر إحداهما على فرض كونها أقوى و أرجح من الأخرى،و على تقدير التساوى تسقط كلتاها معاً عن التأثير، ضروره استحاله تعلق الطلب التخييرى بالنقيضين،فانه طلب الحاصل.

و على هذا الضوء يستحيل كون كل من الفعل و الترك مطلوباً فعلاً.

و بكلمه أخرى ان فرض اشتمال كل من الفعل و الترك على مصلحه يوجب التزام بين المصلحتين فى مقام تأثيرهما فى جعل الحكم، لا- التزام بين الحكمين فى مرحله الامتثال،لما عرفت من استحاله جعل الحكمين للمتناقضين مطلقاً أى سواء أ كان تعييناً أو تخييراً.

و من هذا القبيل الضدين الذين لا ثالث لهما،فانه لا يمكن جعل الحكم لكليهما معاً، لا على نحو التعيين و لا على نحو التخيير. اما الأول فلأنه تكليف بالمحال. و اما الثانى فلأنه طلب الحاصل.

و من هذا القبيل أيضاً المتلازمين الدائمين،فانه لا يمكن جعل الحكمين المختلفين لهما بان يجعل الوجوب لأحدهما و الحرمة للآخر. لا تعييناً و لا تخييراً لاستلزام الأول التكليف بالمحال، و الثانى طلب الحاصل.

فالتتبعه من ذلك قد أصبحت ان المزاحمه لا تعقل بين امرين متناقضين

كالفعل و الترك، و لا بين ضدين لا ثالث لهما، و لا بين متلازمين دائمين على الشكل المتقدم، بل هذه الموارد جميعاً داخله فى كبرى باب التعارض كما هو ظاهر.

و لأجل ذلك قد تصدى (قده) بجواب آخر و بنى ذلك الجواب على مقدمه و هى انه لا شبهه فى ان الأمر الناشئ من قبل النذر المتعلق بعباده مستحبه كصلاه الليل أو نحوها متعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابى و نتيجه ذلك لا محاله هى اندكاك الأمر الاستجابى فى الأمر الوجوبى، لاستحاله ان يكون كل من الأمرين محفوظاً بحدده بعد ما كان متعلقهما واحداً، و لازم الاندكاك و الاتحاد هو اكتساب كل منهما من الآخر جهه، فالامر الوجوبى يكتسب جهه التعبدية من الأمر الاستجابى، و الأمر الاستجابى يكتسب جهه اللزوم من الأمر الوجوبى، فيتحصل من اندكاك أحدهما فى الآخر امر واحد وجوبى عبادى.

و الوجه فى ذلك ما أشرنا إليه من انه إذا كان متعلق كل من الأمرين عين ما تعلق به الأمر الآخر فلا بد من اندكاك أحدهما فى الآخر، و إلا لزم اجتماع الضدين فى شىء واحد و هو محال، هذا فى النذر.

و اما الأمر الناشئ من قبل الإجاره المتعلقه بعباده مستحبه كما فى موارد النيايه عن الغير، فلا يكون متعلقاً بنفس العباده المتعلقه بها الأمر الاستجابى ليندك أحدهما فى الآخر و يتحد، بل يكون متعلق أحدهما غير متعلق الآخر، فان متعلق الأمر الاستجابى على الفرض هو ذات العباده، و متعلق الأمر الناشئ من قبل الإجاره هو الإتيان بها بداعى الأمر المتوجه إلى المنوب عنه، لوضوح ان ذات العباده من دون قصد النيايه عن المنوب عنه لم يتعلق بها غرض عقلاى من المستأجر و لأجل ذلك تبطل الإجاره لو تعلقت بها.

و على هذا الضوء يستحيل اتحاد الأمرين و اندكاك أحدهما فى الآخر فى موارد الإجاره على العبادات، ضروره ان التداخل و الاندكاك فرع وحده

المتعلق، و المفروض عدم وحدته في تلك الموارد، فاذن لا يلزم اجتماع الضدين في شيء واحد من تعلق الأمر الاستجابي بذات العبادة و الأمر الوجوبي بإتيانها بداعي الأمر المتوجه إلى المنوب عنه.

و بكلمه أخرى ان الأمر الطارى، على امر آخر لا- يخلو من ان يكون متعلقاً بعين ما تعلق به الأمر الأول أو بغيره، و الأول كموارد النذر المتعلق بالعباده المستحبه، فان الأمر الناشئ من ناحيه النذر متعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابي و هو ذات العباده، و عليه فلا محاله يندك الأمر الاستجابي في الأمر الوجوبي، فيتولد منهما امر واحد وجوبي عبادي، و يكتسب كل منهما من الآخر جهه فاقد له، فالامر الوجوبي بما انه فاقد لجهه التعبد فيكتسب تلك الجهه من الأمر الاستجابي، و الأمر الاستجابي بما انه فاقد لجهه الإلزام فيكتسب تلك الجهه من الأمر الوجوبي. هذا نتيجة اتحاد متعلقهما في الخارج.

و الثاني كموارد الإجاره على العبادات المستحبه، فان الأمر الناشئ من ناحيه الإجاره في هذه الموارد لم يتعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابي و هو ذات العباده، بل تعلق بإتيانها بداعي الأمر المتوجه إلى المنوب عنه، و إلا فلا تترتب على تلك الإجاره فائده تعود إلى المستأجر، ضروره انه لو أتى بها لا بذلك الداعي. بل بداعي الأمر المتعلق بذاتها فلا ترجع فائدته إلى المستأجر أصلاً، بل ترجع إلى نفس العامل.

و من هنا قد اشتهر بين الأصحاب ان الإجاره لو تعلقت بذات العباده لكانت باطله، لفرض ان الإتيان بذات العباده بداعي امرها في الخارج لا يفيد المستأجر و لا ترجع فائدته إليه و هي سقوط العبادات عن ذمته و رجوع أجرها و ثوابها إليه، بل ترجع إلى نفس النائب و الفاعل. و من المعلوم ان حقيقه الإجاره

هى تمليك المنفعه للمستأجر بان تكون المنفعه له. و اما إذا فرض عدم كون المنفعه له فلا تتحقق حقيقه الإجاره، بداهه انه لا معنى لإجاره عين مسلوبه المنفعه أو إجاره شخص على ان يعمل لنفسه، فان فى مثل هذه الموارد لا تتحقق حقيقه الإجاره و واقعها الموضوعى، ليقال انها صحيحه أو فاسده، كما هو واضح.

و من هنا يظهر ان الأمر الناشئ من ناحيه الإجاره فى طول الأمر الاستجابى المتعلق بذات العباده، و يترتب على ذلك انه لا مقتضى للتداخل و الاندكاك فى موارد الإجاره أصلاً.

و بعد بيان ذلك قال (قده) ان الإشكال فى اتصاف العباده بالكراهه فى هذا القسم انما نشأ من الغفله عن تحليل نقطه واحده و هى ان متعلق النهى فيها غير متعلق الأمر، فان متعلق الأمر هو ذات العباده و متعلق النهى ليس هو ذات العباده، ضروره انه لا مفسده فى فعلها و لا مصلحه فى تركها، بل هو التعبد بهذه العباده، فانه منهى عنه لما فيه من المشابهه و الموافقه لبنى أميه لعنهم الله.

و عليه فلا يلزم اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان النهى المتعلق به بما انه تنزيهى فهو غير مانع عن جواز الإتيان بمتعلقه و التعبد به، بل هو بنفسه متضمن للترخيص فى الإتيان بمتعلقه بداعى امتثال الأمر المتعلق به.

نعم لو كان النهى المتعلق به تحريمياً لكان مانعاً عن الإتيان بمتعلقه و التعبد به، و موجباً لتقييد إطلاق المأمور به بغير هذا الفرد المتعلق به النهى بداهه ان الحرام يستحيل ان يكون مصداقاً للواجب. و عليه فلا محاله يقيد إطلاق دليل الأمر بغير هذا المورد.

و ملخص ما أفاده هو ان متعلق النهى فى هذا القسم بما انه مغاير لمتعلق الأمر فلا- يكون منافياً له، فانه فى طول الأمر و يكون كمورد الإجاره المتعلقه

بالعبادات المستحبه، فكما ان فيها متعلق الأمر الناشئ من قبل الإجاره غير متعلق الأمر الاستجابي، فكذلك في المقام، فان متعلق النهى غير متعلق الأمر، كما مر و ليس المقام من قبيل النذر المتعلق بها، لما عرفت من ان الأمر الناشئ من قبل النذر متعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابي.

ثم ان نظريه شيخنا الأستاذ (قده) تمتاز عن نظريه المحقق صاحب الكفايه (قده) في نقطه واحده، و هي ان نظريه شيخنا الأستاذ تركز على كون النهى في المقام في طول الأمر، فانه متعلق بإيقاع العباده بداعى امرها الاستجابي أو الوجوبى المتعلق بذاتها، فلا يكون متعلقه متحداً مع متعلقه، ليلزم اجتماع الضد بن فى شىء واحد، كما انه غير ناش عن وجود مفسده فى الفعل أو عن وجود مصلحه فى تركه، بل الفعل باق على هو ما عليه من المحبوبيه و المصلحه، بل هو ناش عن مفسده فى التعبد بهذه العباده، لما فيه من المشابهه و الموافقه لأعداء الدين. و يترتب على هذا ان النهى على وجهه نظره (قده) نهى مولوى حقيقى ناش عن مفسده فى التعبد بها. و نظريه المحقق صاحب الكفايه (قده) تركز على كون الترك كالفعل مشتملا على مصلحه أقوى من مصلحه الفعل، اما لأجل انطباق عنوان راجح عليه، أو لأجل ملازمته معه وجوداً و خارجاً، فيكونان من قبيل المستحيين المتزاحمين.

و لناخذ بالمناقشه على نظريه شيخنا الأستاذ (قده) فلان ما أفاده من الكبرى الكليه، و هي عدم جريان التزاحم فى الموارد المتقدمه و ان كان صحيحاً ضروره ان تلك الموارد من موارد المعارضه بين الدليلين فى مقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد، لا من موارد التزاحم بين الحكمين، لما عرفت من استحاله جعلهما فى هذه الموارد مطلقاً، و لو على نحو التخيير إلا ان تلك الكبرى لا تنطبق على المقام فانه ليس من صغرياتهما و مصاديقها، و ذلك لأن المقام انما يكون من إحدى

صغريات هذه الكبرى إذا فرض قيام مصلحه بطبيعي صوم يوم عاشوراء، فعندئذ لا ثالث بين فعله و تركه. و من المعلوم انه إذا لم يكن بينهما ثالث فلا محاله لا تعقل المزاحمه بينهما، كما تقدم.

و لكن الأمر ليس كذلك، فان المصلحه انما قامت بحصه خاصه منها و هي الحصه العباديه، لا بمطلق وجود الفعل فى الخارج و الترك. و عليه فلهما ثالث و هو الحصه غير العباديه، فانه لا- مصلحه فى فعلها و لا- فى تركها، فاذن لا مانع من جعل الحكامين لهما، غايه الأمر عندئذ تقع المزاحمه بينهما فى مقام الامتثال فيدخل فى كبرى مسأله المستحيين المتراحمين، لفرض ان المكلف عندئذ قادر على تركهما و الإتيان بالفعل المجرد عن قصد القربه، و غير قادر على الجمع بينهما، كما هو مناط التراحم فى كل متراحمين، سواء أ كانا واجبين أم مستحيين.

و على الجملة فلا شبهه فى ان المستحب انما هو خصوص الحصه الخاصه من الصوم و هي الحصه التى يعتبر فيها قصد القربه، و اما ترك هذه الحصه بخصوصها فلا- رجحان فيه، بل الرجحان فى ترك الإمساك مطلقاً و الإفطار خارجاً، فان فيه مخالفه لبنى أميه فالمكلف إذا صام بقصد القربه أو أفطر فقد أتى بأمر راجح و اما إذا أمسك بغير قربه فقد ترك كلا الأمرين الراجحين.

و عليه فلا- محاله تقع المزاحمه بين استحباب الفعل و استحباب الترك لفرض تمكن المكلف من ترك امتثال كليهما معاً، و الإتيان بمطلق الفعل من دون قصد القربه، و غير متمكن من الجمع بينهما فى مرحله الامتثال، فاذن لا بد من الرجوع إلى مرجحات و قواعد باب التراحم.

فما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من الكبرى و هي عدم إمكان جريان التراحم بين النقيضين و لا بين الضدين لا ثالث لهما و لا بين المتلازمين الدائمين و ان كان تاماً، الا انه لا ينطبق على المقام، كما عرفت.

و بعد بيان ذلك نأخذ بالمناقشه على جوابه(قده) عن هذا القسم، و هي ان ما ذكره(قده) في باب الإجاره المتعلقه بعباده مستحبه في موارد النيباه عن الغير غير تام في نفسه، و على فرض تماميته لا ينطبق على ما نحن فيه، فلنا دعويان:

الأولى-عدم تماميه ما أفاده في موارد الإجاره المتعلقه بعباده الغير.

الثانيه-انه على تقدير تماميته لا ينطبق على المقام.

اما الدعوى الأولى فقد حققنا في محله ان الأوامر المتصوره في موارد الإجاره المتعلقه بعباده الغير أربعه:

الأول-الأمر المتوجه إلى شخص المنوب عنه المتعلق بعبادته كالصلاه و الصوم و الزكاه و الحج و نحو ذلك، و هذا الأمر يختص به، و لا يعم غيره، و يسقط هذا الأمر عنه بموته أو نحوه، و لا يفرق في صحه الإجاره بين بقاء هذا الأمر كما إذا كان المنوب عنه حياً و متمكناً من الامتثال بنفسه، كمن نسي الرمي و ذكره بعد رجوعه إلى بلده، أو كان حياً و عاجزاً عن الامتثال، كما في الاستنابه في الحج عن الحي فان التكليف كما يسقط بموت المكلف كذلك، يسقط بعجزه لاستحاله التكليف في هذا الحال، لأنه من التكليف بالمحال، و هو مستحيل من الحكيم. و كيف كان فبقاء هذا الأمر و عدم بقاءه و سقوطه بالإضافة إلى صحه الإجاره على حد سواء، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أبداً.

و من ذلك يظهر ان هذا الأمر أجنبي عن النائب بالكلية، فلا يكون متوجهاً إليه أصلاً، بداهه انه لا يعقل توجه تكليف شخص إلى آخر، فانه خاص به و يسقط بموته أو نحوه، و لا يمكن توجهه إلى غيره، و هذا واضح.

و على هذا الضوء فقد تبين ان هذا الأمر مابين للأمر الناشئ من قبل الإجاره المتوجه إلى النائب، و لا يمكن دعوى اتحاده معه أبداً، لفرض انهما مختلفان بحسب الموضوع، فيكون موضوع أحدهما غير موضوع الآخر، فان

موضوع الأول هو المنوب عنه، و موضوع الثاني هو النائب، و مع هذا كيف يعقل دعوى الاتحاد بينهما و اندك كاك أحدهما فى الآخر، ضروره انه فرع وحده الموضوع، كما هو واضح.

الثانى-الأمر المتوجه إلى شخص النائب المتعلق بعباداته كالصلاه و نحوها و من المعلوم ان هذا الأمر أجنبى عن الأمر الأول بالكليه، لفرض انهما مختلفان بحسب الموضوع و المتعلق، فان موضوع الأمر الأول هو المنوب عنه، و موضوع الأمر الثانى هو النائب، و متعلقه هو فعل المنوب عنه، و متعلق الثانى هو فعل النائب نفسه، و مع هذا الاختلاف لا يعقل اتحاد أحدهما مع الآخر أبداً كما هو ظاهر، كما ان هذا الأمر أجنبى عن الأمر الناشئ من ناحيه الإجاره المتوجه إليه، و ذلك لاختلافهما بحسب المتعلق، فان متعلق هذا الأمر هو فعل النائب، و متعلق ذاك الأمر هو فعل المنوب عنه، غايه الأمر انه ينوب عنه فى إتيانه فى الخارج، و مع هذا الاختلاف لا يعقل دعوى الاتحاد بينهما أصلاً، و هذا واضح.

الثالث-الأمر المتوجه إلى النائب المتعلق بإتيان العباده نيابه عن الغير و هذا الأمر الاستجابى متوجه إلى كل مكلف قادر على ذلك، فيستحب للإنسان ان يصلى أو يصوم نيابه عن أبيه أو جده أو أمه أو أستاذه أو صديقه.. و هكذا ثم انه من الواضح جدا ان هذا الأمر الاستجابى كما انه أجنبى عن الأمر الأول كذلك أجنبى عن الأمر الثانى، و لا يعقل لأحد دعوى اتحاده مع الأمر الأول أو الثانى.

الرابع-الأمر المتوجه إلى النائب الناشئ من قبل الإجاره المتعلق بإتيان العباده نيابه عن غيره، فهذا الأمر متعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابى، فان الأمر الاستجابى -كما عرفت- متعلق بإتيان العباده نيابه عن الغير، و المفروض ان هذا الأمر الوجوبى متعلق بعين ذلك، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أبداً

و على هذا فلا بد من الالتزام بانداك أحد الأمرين فى الآخر و اتحادهما فى الخارج، ضروره انه لا يمكن بقاء كلا الأمرين بحده بعد فرض كون متعلقهما واحدا وجودا و ماهيه، فلا محاله يندك أحدهما فى الآخر، و يتحصل منهما امر واحد وجوبى عبادى، فان كل منهما يكتسب من الآخر جهه فاقده له، فيكتسب الأمر الوجوبى من الأمر الاستحبابى جهه التعبد، و يكتسب الأمر الاستحبابى من الأمر الوجوبى جهه اللزوم، و هذا معنى اندكك أحدهما فى الآخر و اتحادهما خارجا.

و قد تحصل من ذلك ان الأمر الرابع يتحد مع الأمر الثالث، لاتحادهما بحسب الموضوع و المتعلق، و لا يعقل اتحاده مع الأمر الأول أو الثانى لاختلافهما فى الموضوع أو المتعلق، كما عرفت.

و من هنا يظهر ان النائب يأتى بالعمل بداعى الأمر الناشئ من قبل الإجاره المتوجه إليه، لا بداعى الأمر المتوجه إلى المنوب عنه، ضروره استحاله ان يكون الأمر المتوجه إلى شخص داعياً لشخص آخر بالإضافة إلى الإتيان بمتعلقه فان داعويه الأمر لشخص بالإضافة إلى ذلك انما تكون فيما إذا كان ذلك الأمر متوجهاً إليه، و الا فيستحيل ان يكون داعياً له، و هذا من الواضحات، و لا فرق فى داعويه الأمر إليه بين ان يكون الإتيان بمتعلقه من قبل نفسه، أو من قبل غيره، كما فى موارد الإجاره، لو ضوح ان العبره انما هى بتوجه الأمر إلى شخص ليكون داعياً له إلى العمل لا بكون متعلقه عمل نفسه أو عمل غيره، و هذا ظاهر.

و من هنا قلنا ان صحه الإجاره لا تتوقف على بقاء ذلك الأمر، ليأتى النائب بالعمل بداعيه، كما انه لا يأتى به بداعى الأمر المتوجه إليه المتعلق بإتيان عباداته من قبل نفسه، بداهه استحاله ان يكون ذلك الأمر داعياً إلى الإتيان بمتعلقه من قبل غيره و نيابه عنه، بل هو داع إلى الإتيان به من قبل نفسه

كما هو واضح.

و نتيجة ما ذكرناه هي ان النائب يأتي بعمل المنوب عنه بداعي الأمر المتوجه إليه الناشئ من ناحيه الإجاره المتعلق بإتيانه نيابه عنه، و بما ان هذا الأمر تعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابي فلا- مناص من اندكاك أحدهما في الآخر و اتحادهما خارجا، فتكون النتيجة امرا واحدا وجوبياً عبادياً.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)- من ان الأمر الاستجابي في موارد الإجاره متعلق بذات العباده، و الأمر الوجوبى الناشئ من ناحيتها متعلق بإتيانها بداعي الأمر المتوجه إلى المنوب عنه- خاطئ جدا و غير مطابق للواقع قطعاً، و ذلك لما عرفت من ان الأمر المتوجه إلى المنوب عنه يستحيل ان يكون داعياً للنائب إلى الإتيان بمتعلقه، بداهه ان الأمر المتوجه إلى شخص يمتنع ان يكون داعياً لشخص آخر، فان الداعي لكل مكلف هو الأمر المتوجه إلى شخصه، كما سبق. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان الأمر الاستجابي المتوجه إلى النائب ليس منحصراً بأمر واحد، بل هو امران: أحدهما متعلق بإتيان العمل من قبل نفسه، و من المعلوم انه لا- يعقل ان يتوهم أحد اتحاد هذا الأمر مع الأمر الوجوبى الناشئ من قبل الإجاره، لاختلافهما في المتعلق، فان متعلق هذا الأمر الاستجابي هو ذات العباده و متعلق الأمر الوجوبى هو إتيانها من قبل الغير و نيابه عنه. و ثانيهما متعلق بإتيان العمل من قبل غيره و نيابه عنه و هذا الأمر الاستجابي متحد مع الأمر الوجوبى في المتعلق، فيكون متعلقهما واحداً و جوداً و ماهيه و هو إتيان العمل من قبل الغير و مع هذا الاتحاد لا مناص من اندكاك الأمر الاستجابي في الأمر الوجوبى.

و من هنا تظهر نقطه اشتباه شيخنا الأستاذ(قده) و هي غفلته عن الأمر الاستجابي المتعلق بإتيان العبادات من قبل الغير، و تخيل انه منحصر بالأمر

الاستجابى الأول، والمفروض انه متعلق بإتيانها من قبل نفسه لا- من قبل الغير و لأجل ذلك حكم باستحاله اتحاده مع الأمر الوجوبى الناشئ من قبل الإجاره و اندكاكه فيه، لعدم وحده متعلقهما، كما مر.

و على هدى هذا البيان قد تبين انه لا فرق بين موارد الإجاره المتعلقة بعباده مستحبه، و موارد النذر المتعلق بها، فكما ان فى موارد النذر يتحد الأمر الاستجابى مع الأمر الوجوبى الناشئ من قبله، فكذلك فى موارد الإجاره غايه الأمر انه فى موارد النذر يتحد الأمر الاستجابى المتعلق بذات العباده مع الأمر الوجوبى، لفرض انه متعلق بها، كما عرفت و فى موارد الإجاره يتحد الأمر الاستجابى المتعلق بإتيانها من قبل الغير و نيابه عنه مع الأمر الوجوبى الناشئ من قبل الإجاره، لا الأمر الاستجابى المتعلق بذات العباده، و لكن هذا لا يوجب التفاوت فيما هو المهم فى المقام، كما هو واضح.

و اما الدعوى الثانيه و هى ان ما أفاده(قده)على تقدير تماميته لا ينطبق على ما نحن فيه، و الوجه فى ذلك هو ان ما أفاده(قده)من ان متعلق النهى فى هذا القسم مغاير لمتعلق الأمر لا يمكن المساعده عليه من وجوه:

الأول- ان هذا خلاف مفروض الكلام فى المقام، فانه فيما إذا كان متعلق الأمر و النهى واحدا، لا متعددا، و الا فلا كلام فيه، ضروره ان محل البحث و الكلام هنا بين الأصحاب فى فرض كون متعلقهما واحدا و اما إذا كان متعددا فهو خارج عن محل الكلام و البحث، و لا إشكال فيه أصلا.

الثانى- ان ما أفاده(قده)خلاف ظاهر الدليل، لوضوح ان الظاهر من النهى عن الصوم فى يوم عاشوراء هو انه متعلق بذات الصوم و انه منهى عنه و دعوى انه متعلق بجهه التعبده به، لا- بذاته خلاف الظاهر، فلا يمكن الالتزام به بلا قرينه و شاهد، و كذا الحال فى النهى المتعلق بالنوافل المبتدأه فى بعض

الأوقات، فان الظاهر منه هو انه متعلق بذات تلك النوافل، و انها منهي عنها لا بجهه التعبد بها، ضروره ان حمل النهى على ذلك خلاف الظاهر، فلا يمكن ان يصار إليه بلا دليل.

الثالث- انا لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان النهى متعلق بجهه التعبد بها و إتيانها بقصد القربه، لا- بذاتها، فمع ذلك لا- يتم ما أفاده(قده)، و الوجه فيه ما حققناه من ان قصد القربه كبقية اجزاء العباده مأخوذ فى متعلق الأمر، غايه الأمر انه على وجهه نظره(قده) مأخوذ فى متعلق الأمر الثانى دون الأمر الأول و على وجهه نظرنا مأخوذ فى متعلق الأمر الأول.

و على هذا الضوء فدعوى ان النهى فى هذه الموارد تعلق بجهه التعبد بالعبادات لا بذاتها لا تدفع محذور لزوم اجتماع الضدين فى شىء واحد، ضروره ان قصد القربه إذا كان مأخوذاً فى متعلق الأمر يستحيل ان يتعلق به النهى لاستحاله كون شىء واحد مصداقاً للمأمور به و المنهى عنه معاً.

الرابع- لو تنزلنا عن ذلك أيضاً و سلمنا ان قصد القربه غير مأخوذ فى متعلق الأمر مطلقاً أى لا فى متعلق الأمر الأول و لا فى متعلق الأمر الثانى فمع ذلك لا يتم ما أفاده(قده)، و ذلك ضروره ان النهى لم يتعلق بخصوص قصد القربه فحسب، ليكون متعلقه غير متعلق الأمر، بل تعلق بحصه خاصه من الصوم و هى الحصه العباديه التى يعتبر فيها قصد القربه، مثلاً- المنهى عنه فى المقام هو خصوص الصوم العبادى فى يوم عاشوراء فى مقابل ما إذا كان المنهى عنه هو مطلق الإمساك، لا ان المنهى عنه هو خصوص قصد القربه، دون ذات العباده بداهه انه لا يعقل ان يكون خصوص قصدها منهيّاً عنه، كما هو واضح، فاذن لا محاله يكون المنهى عنه هو إتيانها بقصد القربه. و عليه فمحذور لزوم كون شىء واحد مصداقاً للمأمور به و المنهى عنه باق على حاله ضروره ان الإتيان بها

بقصد القربه إذا كان منهيًا عنه يستحيل ان يكون مصداقًا للمأمور به، لاستحاله ان يكون شيء واحد محبوبا و مبغوضاً معاً.

فالتتيجه مما ذكرناه قد أصبحت ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) غير تام صغرى و كبرى. اذن فالصحيح هو ما ذكرناه من ان النهى هنا ليس ناشئاً عن مفسده فى متعلقه و مبغوضيه فيه، بل هو باق على ما هو عليه من المحبوبيه و لذا يكون الإتيان به صحيحاً، بل هو لأجل أرجحيه الترك من الفعل باعتبار انطباق عنوان راجح عليه أو ملازمته له خارجا و وجودا، كما تقدم ذلك بشكل واضح. هذا تمام الكلام فى القسم الأول.

و اما القسم الثانى -و هو ما إذا كان للعباده المنهى عنها بدل- فيمكن ان يجاب عنه بعين هذا الجواب بلا زياده و نقيصه.

و يمكن ان يجاب عنه بشكل آخر، و هو ان النهى فى هذا القسم متعلق بحصه خاصه من الواجب، كالنهي عن الصلاه فى الحمام و فى مواضع التهمه و ما شاكل ذلك. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان هذا النهى نهى تنزيهى و ليس بتحريمى.

و على ضوء ذلك يتبين ان هذا النهى لا- يوجب تقييد إطلاق الطبيعه المأمور بها بغير هذه الحصه المنهى عنها بيان ذلك ان النهى المتعلق بحصه خاصه من العباده على ثلاثه أقسام:

الأول- ان يكون إرشادا إلى اقتران هذه الحصه بالمانع بمعنى- ان الخصوصيه الموجهه لكونها حصه- مانعه عنها، و ذلك كالنهي عن الصلاه فيما لا- يؤكل و فى النجس و فى الميته و ما شاكل ذلك، فان هذه النواهي جميعا إرشاد إلى مانعيه هذه الأمور عن الصلاه و تقيدها بعدمها. و قد ذكرنا غير مره ان أمثال هذه النواهي الوارده فى أبواب العبادات و المعاملات ظاهره فى الإرشاد إلى

المانعيه بمقتضى الفهم العرفى. كما تقدم الكلام فيها من هذه الناحيه بصوره واضحه فى أول بحث النواهي كما انه لا شبهه فى ظهور الأوامر الوارده فى أبواب العبادات و المعاملات فى الإرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه. وقد ذكرنا سابقاً ان هذه النواهي كثيره فى كلا البابين، كما ان هذه الأوامر كذلك.

و على الجملة فالامر و النهى و ان كانا فى أنفسهما ظاهرين فى المولويه، فلا- يمكن حملهما على الإرشاد بلا قرينه، إلا ان هذا الظهور ينقلب فى هذه النواهي و الأوامر الواردين فى أبواب العبادات و المعاملات، فهما ظاهران فيها فى الإرشاد دون المولويه بمقتضى المتفاهم العرفى، كما هو واضح.

و على ضوء هذا البيان قد تبين ان هذه النواهي لا محاله تكون مقيده لإطلاق العباده و المعامله موجه و لتقييدهما بغير الحصه المنهى عنها، فلا تنطبقان عليها و من هنا لم يستشكل أحد- فيما نعلم- فى دلالة هذا النهى على الفساد فى العبادات و المعاملات، و الوجه فيه ما عرفت من انها توجب تقييد المأمور به بغير هذه الحصه المنهى عنها، فهذه الحصه خارجه عن حيز الأمر و لا تنطبق عليها الطبيعه المأمور بها، و مع عدم الانطباق لا يمكن الحكم بصحتها أبداً، لفرض ان الصحه تنتزع من انطباق المأمور به على الفرد المأتى به، و اما إذا فرض انه لا ينطبق عليه فلا يمكن الحكم بصحته أصلاً، كما هو ظاهر، كما انها توجب تقييد المعامله بغير هذه الحصه، و لازم ذلك هو ان اقترانها بها مانع عن صحتها، فلا يمكن الحكم بصحتها عند تخصصها بهذه الخصوصيه المنهى عنها.

و نتيجة ما ذكرناه هى انه لا- شبهه فى ان هذا القسم من النهى يوجب تقييد العباده أو المعامله بغير الفرد المنهى عنه، و معه لا يكون هذا الفرد من افرادها و لأجل ذلك يكون فاسداً.

الثانى- ان يكون لبيان حكم تحريمى فحسب، و ذلك كالنهي عن

الوضوء أو الغسل من الماء المغصوب أو النهى عن الصلاة في الأرض المغصوبه..

و هكذا، فهذه النواهي تدل على حرمة متعلقها في الخارج و مبعوضيته و ان الشارع لا يرضى بإيجاده فيه أصلاً. و من الواضح جدا ان أمثال هذه النواهي تنافي إطلاق المأمور به و توجب تقييده بغير هذا الفرد المنهى عنه، و الوجه في ذلك واضح و هو ان مقتضى إطلاق المأمور به ترخيص المكلف في إيجاده في ضمن أي فرد من افراده شاء المكلف إيجاده، و مقتضى هذا النهى عدم جواز إيجاد هذا الفرد المنهى عنه في الخارج، و عدم جواز تطبيق الطبيعه المأمور بها عليه، ضروره استحاله كون المحرم مصداقا للواجب. و عليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاق المأمور به و تقييده بغير الفرد المنهى عنه، بداهه ان الشارع بنهيه عنه قد سد طريق امتثال المأمور به به. و منع عن إيجاده في ضمنه، و معه كيف يعقل بقاء إطلاقه على حاله المذمى لازمه هو ترخيص الشارع المكلف في إيجاده في ضمن أي فرد من افراده شاء إيجاده في ضمنه.

و ان شئت قلت ان العقل و ان حكم من ناحيه الإطلاق بجواز تطبيقه على أي فرد من افراده شاء المكلف تطبيقه عليه إلا ان من المعلوم ان حكمه بذلك منوط بعدم منع الشارع عن بعض افراده، و مع منعه عنه لا حكم له بذلك أصلاً، بل يحكم بعكس هذا أعني بعدم جواز تطبيقه عليه و تقييد إطلاقه بغيره ضروره استحاله ان يكون المحرم مصداقا للواجب و المبعوض مصداقا للمحبوب و لا فرق في ذلك بين ان يكون الواجب توصلياً أو تعبدياً، فكما ان هذا النهى يوجب تقييد إطلاق دليل الواجب التعبدى، فكذلك يوجب تقييد إطلاق دليل الواجب التوصلى بعين هذا الملاك، و هو استحاله كون الحرام مصداقا للواجب و هذا واضح.

و نتيجة ما ذكرناه هي ان هذا القسم من النهى يوجب تقييد إطلاق

الواجب بغير الفرد المنهى عنه من دون فرق فيه بين ان يكون الواجب تعدياً أو توصلياً.

الثالث- ان يكون النهى تنزيهياً ملازماً للترخيص فى متعلقه، ففى مثل ذلك لا موجب لتقييد الواجب بغيره حتى إذا كان عبادياً فضلاً عما إذا كان غير عبادى بيان ذلك ان المولى إذا نهى عن الصلاة فى الحمام-مثلاً-و كان نهيه تنزيهياً و ملازماً للترخيص فى الإتيان بها فمعناه جواز امتثال الواجب بالإتيان بالصلاة فى الحمام و صحتها، و الجمع بين ذلك و بين النهى التنزيهى يقتضى ان يكون تطبيق الطبيعى الواجب على هذه الحصة فى نظر الشارع مرجوحاً بالإضافة إلى تطبيقه على سائر الحصاص، و الا فالحصة بما انها وجود للطبيعه المأمور بها لا نقصان فيها أصلاً و من هنا لو لم يتمكن المكلف من الإتيان بغير هذه الحصة لزمه الإتيان بها جزماً فهذا يكشف عن اشتراكها مع سائر الحصاص فى الوفاء بالعرض، و عدم تقييد الواجب بغيرها.

و من هذا البيان يظهر انه لا وجه لما ذكره غير واحد من حمل النهى فى هذا القسم على الإرشاد إلى أقلية الثواب بالإضافة إلى سائر الحصاص و الافراد وجه الظهور ان تخصص الطبيعه المأمور بها بهذه الخصوصيه الموجهه للنهى التنزيهى ان كان مرجوحاً فى نظر الشارع فالنهى مولوى لا محاله، و الا فلا موجب للإرشاد إلى اختيار غير ما تعلق به من الافراد.

و مما ذكرناه يظهر حال الأمر الاستجابى المتعلق بحصه خاصه من الطبيعه الواجبه، فانه بمعنى استحباب تطبيق الواجب على تلك الحصه، و كونها أفضل الافراد المجامع مع جواز تطبيقه على سائر الافراد. و من هنا لا يوجب مثل هذا الأمر تقييداً فى إطلاق المأمور به، سواء فى ذلك الواجب و غيره، و تفصيل الكلام يأتى فى بحث المطلق و المقيد إن شاء الله تعالى.

و اما القسم الثالث- وهو ما إذا كانت النسبه بين المأمور به و المنهى عنه بالنهى التنزيهى نسبه العموم من وجه فقد ظهر الحال فيه مما تقدم، و حاصله انه لا إشكال فيه فى صحه العباده على القول بالجواز أى جواز اجتماع الأمر و النهى و لا يكون دليل النهى عندئذ موجباً لتقييد إطلاق دليل المأمور به، لفرض تعدد متعلقى الأمر و النهى حينئذ فى مورد الاجتماع من ناحيه. و عدم سرايه الحكم من أحدهما إلى الآخر من ناحيه أخرى، و على هذا فلا موجب للتقييد أصلاً. و اما على القول بالامتناع و فرض وحده المجمع فى مورد الاجتماع وجوداً و ماهيه فربما يتخيل فساد العباده فيه من ناحيه توهم التنافى بين صحتها فى مورد الاجتماع و كونها مكروهه فيه، لتضاد الأحكام و عدم اختصاصه بالوجوب و الحرمة، بل يعم جميع الأحكام الإلزاميه و غيرها، فاذن فرض كون العباده مكروهه ينافى كونها مصداقاً للواجب أو المستحب. و عليه فلا بد من تقييد إطلاق دليل الأمر بغير موارد الكراهه، كما هو الحال فيما إذا كان النهى تحريمياً.

و لكن هذا خيال خاطئ و غير مطابق للواقع، و الوجه فى ذلك هو ان النهى عن حصه خاصه من العباده لا يوجب تقييد إطلاقها بغيرها إذا كان تنزيهياً كما هو المفروض فى المقام، فان النهى التنزيهى بما انه ملازم للترخيص فى إيجاد متعلقه فى الخارج فلا ينافى الرخصه فى انطباق الطبيعه المأمور بها عليه، و هذا بخلاف ما إذا كان النهى تحريمياً، فانه ينافى إطلاق المأمور به على ما تقدم بيان جميع ذلك بصورة واضحه فلا نعيد. و ان شئت قلت ان القسم الثالث على القول بالامتناع يدخل فى القسم الثانى و يكون من صغرياتة فيجرى فيه جميع ما ذكرناه فيه.

الثانى- ما عن جماعه من ان المولى لو امر عبده بخياطه ثوب و نهاه عن الكون فى مكان خاص، فلو خاطه فى ذلك المكان لعد عاصياً للنهى عن الكون فيه، و مطيعاً لأمر الخياطه.

و غير خفى ان هذا الدليل غير قابل للاستدلال به، و ذلك اما أولا فلأن الغرض من الخياطه يحصل بإيجادها فى الخارج، سواء أ كان إيجادها فى ذلك المكان المخصوص المنهى عنه أم لا، و سواء فيه القول باتحاد الخياطه مع الكون فيه فرضاً أو القول بعدم اتحادهما معه. و اما ثانياً فلأن متعلق الأمر هنا غير متعلق النهى، فان متعلق الأمر خياطه الثوب، و متعلق النهى هو الكون فى ذلك المكان و من المعلوم ان أحدهما غير الآخر وجوداً و ماهيه. و عليه فلا- مانع من ان يكون أحدهما متعلقاً للأمر و الآخر متعلقاً للنهى، و لا يلزم من القول بالامتناع فى المسأله القول بالامتناع هنا أبداً كما هو واضح.

الثالث- ما عن المحقق القمى (قده) من ان الأمر على الفرض تعلق بطبيعته كالصلاه- مثلاً- و النهى تعلق بطبيعته أخرى كالغصب- مثلاً- أو نحوه هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الفرد الذى يكون مجمعاً لعنوانين فى مورد الاجتماع مقدمه لوجود الطبيعى فى الخارج الذى يكون واجباً بوجوب نفسى.

و على هذا الضوء يتوقف القول بالامتناع فى المسأله على الالتزام بأمرين:

الأول- بوجوب مقدمه. الثانى- بتنافى الوجوب الغيرى مع النهى النفسى.

و لكن كلا الأمرين خاطئ اما الأمر الأول فقد ذكر (قده) ان مقدمه الواجب ليست بواجبه. ليكون تناف بين وجوب هذا الفرد الذى يكون مقدمه للطبيعى الواجب و بين حرمة. و اما الأمر الثانى مع تسليم ان مقدمه الواجب واجبه مطلقاً فلما حققناه من انه لا تنافى بين الوجوب الغيرى و النهى النفسى أصلاً و لا مانع من اجتماعهما فى شىء واحد.

و على الجملة فعلى فرض ان النهى يسرى إلى هذه الحصة التى تكون مجمعاً لهما باعتبار انحلال هذا النهى و سريانه إلى جميع افراد طبيعته المنهى عنها، فمع ذلك لا يلزم اجتماع الضدين و هما الوجوب و الحرمة فى شىء واحد، لأن ما هو محرم

و هو الفرد ليس بواجب، و ما هو واجب و هو الطبيعه المأمور بها ليس بمنهى عنه و على فرض ان الفرد واجب بوجوب غيرى، فمع ذلك لا يلزم اجتماع الضدين لعدم التنافى بين الوجوب الغيرى و النهى النفسى كما مر، فاذن لا مانع من القول بالجواز فى المسأله.

و غير خفى ما فيه و ذلك لأن ما أفاده (قده) يرتكز على ركيزتين، و كلتاها خاطئه.

اما الركيزه الأولى (و هى كون الحصه و الفرد مقدمه للطبيعه المأمور بها) فواضح الفساد، ضروره ان الفرد ليس مقدمه للطبيعى، بل هو عينه وجوداً و خارجاً و لا تعقل المقدميه بينهما، لوضوح انها انما تعقل بين شيئين متغايرين فى الوجود، و عليه فالحصه الموجوده فى مورد الاجتماع بما انها تكون محرمه بنفسها و منهيأ عنها. فلا يعقل ان تكون مصداقاً للواجب، و هذا معنى القول بالامتناع، بداهه انه كما يمتنع تعلق الأمر و النهى بشىء واحد، كذلك يمتنع ان يكون المنهى عنه مصداقاً للمأمور به.

و اما الركيزه الثانيه (و هى كون الوجوب الغيرى لا ينافى فى النهى النفسى) فهى أيضاً واضحه الفساد، ضروره ان الوجوب الغيرى على القول به لا- يجتمع مع النهى النفسى، فالمقدمه إذا كانت محرمه لا يعقل ان تكون واجبه، فلا محاله يختص الوجوب بغيرها من المقدمات، كما تقدم فى بحث مقدمه الواجب بشكل واضح. و لكن الذى يسهل الخطب هو انه لا مقدميه فى البين. و عليه فإذا فرض ان الحصه فى مورد الاجتماع محرمه كما هو مفروض كلامه (قده) فلا يعقل ان تكون مصداقاً للطبيعه المأمور بها، بداهه ان المحرم لا- يمكن ان يكون مصداقاً للواجب. و هذا معنى امتناع اجتماع الأمر و النهى. هذا إذا كان مراده من المقدمه ما هو ظاهر كلامه (قده).

و اما لو كان مراده (قده) منها- هو ان الفرد لا يتصف بالوجوب باعتبار ان متعلق الوجوب هو صرف وجود الطبيعه. و من المعلوم انه لا يسرى إلى افراده و حصصه، و هذا بخلاف النهى، فان متعلقه مطلق الوجود، و لذا ينحل بانحلال افراده و يسرى إلى كل واحد منها. و على هذا الضوء فلا- يجتمع الوجوب و الحرمة هنا فى شىء واحد، فان الحصه الموجوده فى مورد الاجتماع لا تتصف بالوجوب على الفرض، و انما هى متصفه بالحرمة فحسب، فاذن لا يجتمع الوجوب و الحرمة فيها ليكون محالاً- فيرد عليه: أولاً ان هذا خلاف مفروض كلامه (قده) فان المفروض فيه هو ان الفرد مقدمه لوجود الطبيعى فى الخارج، لا انه لا يتصف بالوجوب باعتبار ان متعلقه هو صرف الوجود. و ثانياً ان الأمر و ان كان كذلك فان الحصه لا تتصف بالوجوب، الا انها إذا كانت محرمة يستحيل أن تقع مصداقاً للواجب. و عليه فإذا فرض ان المجمع فى مورد الاجتماع محرم و منهى عنه يستحيل ان ينطبق عليه الواجب، و هذا معنى القول بالامتناع، لما عرفت من انه كما يمتنع تعلق الأمر و النهى بشىء واحد كذلك يمتنع ان يكون الحرام مصداقاً للواجب فالنتيجه ان الضابط للقول بالامتناع و القول بالجواز فى المسأله هو ما ذكرناه من وحده المجمع فى مورد الاجتماع وجوداً و ماهيه و تعدده كذلك، فعلى الأول لا- مناص من القول بالامتناع و على الثانى من القول بالجواز على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من الملزوم إلى لازمه.

إلى هنا قد تبين ان العمده للقول بالجواز هى الوجه الأول، و اما الوجه الثانى، و الثالث فهما لا- يرجعان إلى معنى محصل أصلاً، كما ان الوجوه الاخر التى ذكرت لهذا القول لا- ترجع إلى معنى معقول، و لأجل ذلك لا نتعرض لتلك الوجوه، لوضوح فسادها، و عدم ارتباطها للقول بالجواز أصلاً.

و نتائج البحث عن العبادات المكروهه عده نقاط:

الأولى-ان ما يمكن ان يستدل به للقول بجواز اجتماع الأمر و النهى فى المسأله مطلقاً انما هو موارد العبادات المكروهه، بدعوى انه لو لم يجز الاجتماع لم يمكن تعلق النهى بتلك العبادات، ضروره عدم اختصاص المضاده بين الوجوب و الحرمة فحسب، بل تعم جميع الأحكام من الإلزاميه و غيرها، فاذن تعلق النهى بها و وقوعه فى الخارج أقوى برهان على إمكانه و عدم استحالته، و الا لم يقع.

الثانيه-ان المحقق صاحب الكفايه(قده)قد أجاب عن هذا الدليل بصوره إجماليه، و لكن قد عرفت النقد فى بعض جهات جوابه. ثم أجاب عنه بصوره تفصيليه، حيث قسم تلك العبادات إلى ثلاثه أقسام، و أجاب عن كل واحد واحد منها مستقلاً، و لا بأس بجوابه هذا فى الجملة.

الثالثه-ان شيخنا الأستاذ(قده)قد أورد على ما أجاب به صاحب الكفايه(قده)عن القسم الأول بما ملخصه: ان التزام لا يعقل بين النقيضين، و لا- بين الضدين الذين لا- ثالث لهما، و بما ان الصوم يوم عاشوراء و تركه متناقضان، فلا يمكن جعل الحكم لهما معاً، لتقع المزامحه بينهما فى مقام الامثال، بل هما يدخلان فى باب المعارضه فيرجع إلى قواعده و أحكامه. و لكن قد ذكرنا ان ما أفاده(قده)من الكبرى-و هى استحاله وقوع المزامحه بين النقيضين و الضدين الذين لا ثالث لهما و ان كان فى غايه المتان و الاستقامه، الا ان تطبيق تلك الكبرى على المقام غير صحيح، و ذلك لوجود امر ثالث فى البين و هو الإمساك بدون قصد القربه فانه لا موافقه فيه لبنى أميه و لا مخالفه لهم، فاذن لا مانع من جعل الحكمين لهما أصلاً، كما تقدم ذلك بشكل واضح.

الرابعه-ان النهى فى القسم الأول لا- يخلو من ان يكون إرشاداً إلى محبوبه الترك من جهه انطباق عنوان ذى مصلحه عليه أو ملازمته له أو يكون بمعنى الأمر

أعنى به ما يكون نهياً صورته و شكلاً و امراً واقعاً و حقيقه.

الخامسه-ان النهى فى القسم الثانى نهى مولوى و يترتب على هذا ان الكراهه فى المقام كراهه مصطلحه و ليست بمعنى أقلية الثواب،و مع ذلك لا- تكون منافيه لإطلاق العباده فضلاً عن غيرها،غايه الأمر ان تطبيق الطبيعه المأمور بها على هذه الحصه المنهى عنها مرجوح بالإضافة إلى تطبيقها على غيرها من الحصص و الافراد،كما تقدم.

السادسه-انه لا- فرق فى القسم الثالث من أقسام العبادات المكروهه بين القول بالامتناع و القول بالجواز.فعلى كلا القولين تكون العباده صحيحه فى مورد الاجتماع،اما على القول بالجواز فهى على القاعده،و اما على القول بالامتناع فلأجل ما ذكرناه فى القسم الثانى من هذه الأقسام فى وجه صحه العباده باعتبار ان هذا القسم على هذا القول داخل فيه،و يكون من صغرياتة كما تقدم.

الاضطرار إلى ارتكاب المحرم

لتمييز موضع البحث هنا عن المباحث المتقدمه ينبغى ان نشير إلى عدّه نقاط:

الأولى- ما إذا كان المكلف متمكناً من امتثال الواجب فى الخارج بدون ارتكاب الحرام،و لكنه باختياره ارتكب المحرم و أتى بالواجب فى ضمنه، و ذلك كمن كان قادراً على الإتيان بالصلاه مثلاً فى خارج الأرض المغصوبه و غير ملزم بالدخول فيها،و لكنه باختياره دخل فيها و صلى،فعندئذ يقع الكلام فى صحه هذه الصلاه و فسادها من ناحيه انها هل تتحد مع المحرم خارجاً فى مورد الاجتماع

ص: ٣٣٤

أم لا، وهذه النقطة هي محل البحث في مسأله اجتماع الأمر و النهى. و قد تقدم الكلام فيها بشكل واضح.

الثانيه- ما إذا كان المكلف غير متمكن من امتثال الواجب بدون ارتكاب الحرام لعدم المندوحه له و لكنه قادر على ترك الحرام و ذلك كما إذا توقف الوضوء أو الغسل مثلاً، على التصرف فى أرض الغير بأن يكون الماء فى مكان يتوقف التوضؤ أو الاغتسال به على التصرف فيها، فيدور عندئذ امر المكلف بين ان يترك الواجب أو يرتكب المحرم أو يتخير بينهما، لعدم تمكنه من امتثال كليهما معاً، و هذه النقطة هي التى تدور عليها بحث التزاحم. و قد تقدم الكلام فيها بصورة مفصله.

الثالثه- ما إذا كان المكلف غير متمكن من ترك الحرام و مضطراً إلى ارتكابه و ذلك كمن كان محبوساً فى الدار المغصوبه مثلاً سواء أ كانت مقدمته باختياره أو بغير اختياره و بعد ذلك لا يتمكن من الخروج عنها فطبعاً عندئذ يضطر إلى الصلاه فيها، و هذه النقطة هي محل البحث فى المقام دون غيرها.

و بعد ذلك نقول: الكلام فيها يقع فى موضعين:

الأول- فى الاضطرار الناشئ بغير سوء اختيار المكلف.

الثانى- فى الاضطرار الناشئ بسوء اختياره.

اما الموضع الأول فالكلام فيه يقع فى موردين:

الأول- فى حكم الفعل المضطر إليه نفسه.

الثانى- فى حكم العباده الواقعه معه.

اما الأول فلا إشكال فى ان الاضطرار يوجب سقوط التكليف عن الفعل المضطر إليه، و لا يعقل بقاؤه ضروره استحاله توجيه التكليف إلى المضطر لأنه تكليف بما لا يطاق و هو محال عقلاً.

هذا مضافا إلى ما دلت عليه من الروايات [١]:

ص: ٣٣٦

و اما الكلام فى الثانى فىقع فى عدة مقامات:

ص: ٣٣٧

الأول-فى بيان ما هو المستفاد من تعلق النهى بعباده أو معامله،و هذا

ص:٣٣٨

و ان كان خارجا عن محل الكلام فانه فى الاضطرار إلى ارتكاب المحرم لا غيره الا انه لا بأس بالإشارة إليه لأدنى مناسبة.

الثانى- فى صحة العباده فى فرض عدم اتحادها مع المحرم خارجا.

الثالث- فى صحة العباده فى فرض اتحادها معه كذلك.

اما المقام الأول فقد ذكرنا غير مره ان النهى فى العبادات كقوله عليه السلام «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه أو فى الميتة أو فى الحرير أو فى الذهب أو فى النجس أو ما شاكل ذلك، أو فى المعاملات كقوله عليه السلام «لا تبع ما ليس عندك» وقوله عليه السلام «نهى النبى صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر» ونحوهما ظاهر فى الإرشاد إلى مانعيه هذه الأمور عن العبادات أو المعاملات، و معنى مانعيته هو اعتبار عدمها فيها. و من المعلوم ان مرد ذلك إلى ان المأمور به هو حصه خاصه منها و هى الحصه المقيده بعدم هذه الأمور و كذا الممضاه من المعامله.

و يترتب على ذلك ان الصلاه فيما لا- يؤكل أو الميتة أو الحرير أو نحو ذلك ليست بمأمور بها. و من المعلوم ان الإتيان بغير المأمور به لا يجزى عن المأمور به و لا يوجب سقوطه، فاذن لا محاله يقع فاسداً. بل لو أتى بها مع أحد هذه الموانع بقصد الأمر لكان تشريعاً و محرماً، و كذا لو فعل معامله غرريه أو باع ما ليس عنده فلا محاله تقع فاسده لفرض انها غير ممضاه شرعاً.

و قد تحصل من ذلك ان هذه النواهى إرشاد إلى بطلان العباده أو المعامله مع أحد هذه الأمور، فيكون البطلان مدلولاً مطابقاً لها، و لا تدل على حكم -و على هذا الأساس يتعين فى هذه الروايه انه ابن جابر، لأن الراوى عنه أحمد ابن محمد بن عيسى و هو ممن لم يدرك زمان أبى عبد الله عليه السلام .

و ثانياً- على تقدير التنزل عن ذلك ان هذا الترييد لا ينافى اعتبار الروايه، لأن إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفى أيضاً ثقه و لا أقل انه حسن لقول النجاشى فى رجاله انه كان وجهاً فى أصحابنا، فاذن لا إشكال فى اعتبار الروايه و صحتها.

تكليفي أصلاً، ولذا لا- يكون إيجادها في الخارج من المحرمات في الشريعة المقدسه فلا يكون لبس ما لا يؤكل أو الميتة أو النجس محرماً و مبعوضاً. نعم لبس الحرير و الذهب من المحرمات الا ان حرمة غير مستفاده من هذا النهى، بل هي مستفاده من دليل آخر، و كيف كان فهذا واضح و ان هذه النواهي من هذه الناحية أى من ناحيه كونها إرشادا إلى مانعيه تلك الأمور لا تدل على حرمة إيجادها في الخارج أبداً. نعم يمكن استفاده حرمة بعضها من دليل آخر، و هذا لا صله له بدلاله تلك النواهي عليها كما لا يخفى.

و على ضوء هذا البيان يترتب ان المكلف لو اضطر إلى لبس ما لا يؤكل في الصلاة أو الميتة أو الحرير أو نحو ذلك فمقتضى القاعده الأوليه هو سقوط الصلاة، لعدم تمكنه من الإتيان بها واجده لجميع الاجزاء و الشرائط، و معه لا محاله يسقط الأمر عنها و الا- لكان تكليفاً بالمحال. و اما وجوب الفاقد لهذا القيد فهو يحتاج إلى دليل آخر، فان دل دليل على وجوبه أخذنا به و الا فلا وجوب له أيضاً. و على الجملة فمقتضى القاعده الأوليه هو سقوط الأمر عن كل مركب إذا تعذر أحد اجزائه أو قيوده من الوجوديه أو العدميه باضطرار أو نحوه، و لا يعقل بقاء الأمر به في هذا الحال، لاستلزامه التكليف بغير المقدور و هو محال. و اما وجوب الباقي من الاجزاء و القيود فهو يحتاج إلى دليل آخر، فان كان هناك دليل عليه فهو و الا فلا وجوب له أيضاً.

نعم قد ثبت وجوب الباقي في خصوص باب الصلاة من جهة ما دل من الروايات على انها لا تسقط بحال، هذا مضافاً إلى قيام الضروره و الإجماع القطعي على ذلك.

و قد تحصل من ذلك امران:

الأول- ان الأوامر و النواهي بطبعهما ظاهرتان في المولويه و حملهما على

غيرها من الإرشاد أو نحوه يحتاج إلى عناية زائده و قرينه خاصه تدل عليه، و لكن هذا الظهور قد انقلب في الأوامر و النواهي المتعلقة بحصه خاصه من العبادات و المعاملات، فانهما في هذه الموارد ظاهران في الإرشاد، فالأوامر إرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه و النواهي إلى المانع. فتلخص ان ورودهما في أبواب العبادات و المعاملات قرينه عامه على انهما للإرشاد.

الثاني- ان مقتضى القاعدة سقوط الأمر عن المركب عند تعذره بتعذر أحد اجزائه أو قيوده. و اما وجوب الباقي فهو يحتاج إلى دليل آخر و لا دليل عليه إلا في باب الصلاه فحسب.

و اما المقام الثاني فلا ينبغي الشك في صحه العباده في مورد الاجتماع هنا و الوجه في ذلك ما ذكرناه هناك من ان من ثمره المسأله أعنى مسأله الاجتماع هي صحه العباده على القول بالجواز مطلقاً و قد تقدم ان القول بالجواز يرتكز على ركيزتين:

الأولى- ان يكون المجمع في مورد الاجتماع متعدداً و جوداً و ماهيه.

الثانيه- ان لا- يسرى الحكم من متعلق النهى إلى متعلق الأمر، و على هذا فإذا كانت العباده صحيحه في مورد الاجتماع مع بقاء الحرمة و فعليتها و انها لا- تكون مانعه عن صحتها فما ظنك فيما إذا سقطت تلك الحرمة من ناحيه الاضطرار أو الإكراه أو نحوهما، كما هو المفروض في مقامنا هذا. و على الجملة فقد ذكرنا ان العباده كالصلاه مثلا صحيحه على القول بالجواز مطلقاً، و مجرد ملازمه الحرام معها وجوداً لا يمنع عن صحتها بعد ما كان وجود أحدهما في الخارج مباحاً لوجود الآخر، فيكون نظير ما إذا استلزم الصلاه في مكان النظر إلى الأجنبية فكما انه غير مانع عن صحه الصلاه في ذلك المكان فكذلك في المقام، هذا حال ما إذا لم يكن المكلف مضطراً إلى ارتكاب المحرم و صلى باختياره في أرض مغصوبه.

و اما إذا كان مضطراً إلى ارتكابه و التصرف فيها فلا إشكال في صحه صلاته بل لو قلنا بالفساد هناك اما من ناحيه سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر أو من ناحيه ان مجرد ملازمه الحرام معها وجوداً في الخارج مانع عن صحتها، بدعوى اعتبار الحسن الفاعلى في صحه العباده، و مع ملازمه وجود الحرام معها خارجاً لا يكون صدورها حسناً. فلا نقول به في المقام، و ذلك لأن المانع عن الحكم بالصحة انما هو الحرمة الواقعيه من جهه أحد هذين الأمرين و المفروض انها قد سقطت من ناحيه الاضطرار أو نحوه واقعاً لفرض انه رافع للتكليف واقعاً لا ظاهراً، فاذن لا مانع من الصحه أصلاً.

و من هنا قلنا بصحة العباده على القول بالامتناع في صورته النسيان أو نحوه بعين هذا الملاكم و هو انه رافع للتكليف واقعاً، فإذا كانت الحرمة مرفوعه واقعاً من جهه النسيان أو نحوه لا مانع عندئذ من الحكم بالصحة أصلاً، و كيف كان فلا إشكال في صحه العباده في المقام و لو قلنا بفسادها على القول بالجواز في المسأله و سيأتى بيان ذلك بشكل واضح إن شاء الله تعالى.

و اما المقام الثالث (و هو ما إذا كان المأمور به متحداً مع المنهى عنه في الخارج، فهل يصح الإتيان بالعباده المضطر إليها المتحداه مع الحرام خارجاً أم لا؟) وجهان بل قولان: المعروف و المشهور بين الأصحاب هو القول الأول، و لكن اختار جماعه منهم شيخنا الأستاذ (قده) القول الثانى.

و قد استدلل للمشهور بان الموجب لتقييد إطلاق المأمور به بغير الحصره المنهى عنها انما هو حرمة تلك الحصره و إلا فلا مقتضى لتقييده أصلاً، و المفروض في المقام ان حرمتها قد سقطت من ناحيه الاضطرار أو نحوه واقعاً فلا حرمة بحسب الواقع و نفس الأمر. و من المعلوم انه مع سقوطها كذلك لا مانع من التمسك بإطلاق دليل الأمر لإثبات كون هذه الحصره من مصاديق المأمور به و افراده

لتوضيح ذلك نأخذ مثالا و هو ما إذا اضطر المكلف إلى الوضوء أو الغسل بالماء المغصوب فتوضأ أو اغتسل به ففي أمثال هذا لا- مانع من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل،فان المانع عن صحتهما انما هو حرمة التصرف في هذا الماء،حيث انها لا محاله توجب تقييد إطلاق دليلهما بغير هذه الحصة أعنى التوضؤ أو الاغتسال بالماء المغصوب،فهذه الحصة خارجه عن دائره الأمر و مبغوضه للشارع فلا يعقل انطباق المأمور به عليها،لاستحاله كون المحرم و المبغوض مصداقا للواجب و المحبوب و لازم ذلك لا محاله تقييد المأمور به بغيرها.فاذن النتيجة هي ان ما دل على حرمة التصرف في هذا الماء بالمطابقه فلا محاله يدل على تقييد الوضوء أو الغسل بغيره بالالتزام،لفرض ان هذا التقييد لازم حرمة التصرف فيه و متفرع عليها.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى ان الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقيه في الحدوث و البقاء و الوجود و الحجيه،فلا يعقل بقاء الدلاله الالتزاميه مع سقوط الدلاله المطابقيه،فالدلاله الالتزاميه كما انها تابعه للدلاله المطابقيه في الوجود فلا يعقل وجودها بدون وجود تلك الدلاله كذلك تابعه لها في الحجيه فلا يمكن بقاؤها على صفه الحجيه مع فرض سقوط الدلاله المطابقيه عنها.

فالتنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي ان في المقام بما ان الدلاله المطابقيه و هي دلالة النهي على حرمة التصرف في هذا الماء قد سقطت من ناحيه الاضطرار أو نحوه فلا محاله تسقط دلالتة الالتزاميه أيضاً و هي الدلاله على تقييد الوضوء أو الغسل بغير الوضوء أو الغسل بهذا الماء،فاذن لا مانع من التمسك بإطلاق دليل وجوب الوضوء أو الغسل لإثبات كون هذا الفرد مأموراً به.

و بكلمه أخرى انه لا- شبهه في ان المانع عن صحة الوضوء أو الغسل ليس هو التصرف في مال الغير بما هو تصرف في مال الغير،ضروره انه لو اذن في

التصرف فيه فلا- إشكال في صحه الوضوء أو الغسل به، بل المانع عنها انما هو حرمة التصرف فيه لوضوح انه إذا كان محرماً يستحيل ان يكون مصداقاً للواجب و اما إذا سقطت تلك الحرمة من جهه الاضطرار أو نحوه واقعاً كما هو المفروض في المقام فلا- مانع عندئذ من كون الوضوء أو الغسل به مصداقاً للمأمور به، لفرض ان التصرف فيه وقتئذ جائز واقعاً كالتصرف في الماء المملوك أو المباح، فإذا كان جائزاً كذلك فلا مانع من انطباق المأمور به عليه.

و من هنا قويننا صحه الوضوء أو الغسل في الماء المغصوب في صورته النسيان إذا كان عن قصور لا عن تقصير. و الوجه فيه ما تقدم من ان النسيان كالاضطرار رافع للتكليف واقعاً لا- ظاهراً فحسب. و من المعلوم انه إذا ارتفعت الحرمة واقعاً ارتفع ما هو معلول لها أيضاً، لاستحاله بقاء المعلول من دون علته و هو تقييد المأمور به بغير هذا الفرد المنهى عنه، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

و على ضوء ذلك قد تبين انه لا فرق في صحه الوضوء أو الغسل بهذا الماء بين ان يكون للمكلف مندوحوه بان يتمكن من ان يتوضأ أو يغتسل بماء آخر مباح أو مملوك له أولاً يكون له مندوحوه.

و الوجه في ذلك واضح و هو ان حرمة التصرف في هذا الماء على الفرض قد سقطت من جهه الاضطرار أو نحوه. و من المعلوم انه مع سقوط الحرمة عنه لا- فرق بين ان يصرفه في الوضوء أو الغسل و ان يصرفه في امر آخر. و عليه فتمكن المكلف من استعمال هذا الماء في شيء آخر و التوضؤ أو الاغتسال بماء مباح أو مملوك له لا يوجب لزوم صرفه في هذا الشيء و التوضؤ أو الاغتسال بماء آخر، لفرض ان التصرف فيه جائز واقعاً. و من الطبيعي انه لا فرق فيه بين أنحاء التصرف.

نعم يمكن ذلك فيما لو اذن المالك في التصرف في ماله من جهه خاصه دون جهه أخرى فانه على هذا وجب الاقتصار في التصرف فيه على تلك الجهه فحسب الا

ان ذلك أجنبي عن المقام الكليه لفرض ان الاضطراب فى المقام تعلق بطبيعى التصرف فى هذا الماء لا بالتصرف فيه بجهه خاصه كما هو واضح.

تلخص نتيجه استدلال المشهور فى نقطتين رئيسيتين:

الأولى-ان الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقه حدوثاً و بقاء وجوداً و حجيه.

الثانيه-ان الاضطراب رافع للتكليف واقعاً لا ظاهراً فقط، كما هو الحال فى الجهل،فانه رافع للتكليف ظاهراً و لا ينافى ثبوته واقعاً.

و قد أورد شيخنا الأستاذ(قده)على النقطه الأولى بما حاصله هو ان النهى المتعلق بالعباده يتصور على أنواع:

الأول-ان يكون إرشاداً إلى مانعيه شىء و اعتبار عدمه فى المأمور به و ذلك كالنهي عن الصلاه فيما لا يؤكل و فى النجس و الميته و الحرير و ما شاكل ذلك فاعتبار عدم هذه الأمور فى المأمور به كالصلاه مثلاً،يكون مدلولاً مطابقاً لهذا النهى و ليس مدلولاً التزامياً كما هو ظاهر.

الثانى-ان يكون نهياً نفسياً تحريمياً،و لكن استفاده اعتبار قيد عدمى فيه أى فى المأمور به من ناحيه مزاحمته مع المنهى عنه بمعنى ان المكلف لا- يتمكن من امتثال كليهما فى الخارج فلا- محاله تقع المزاحمه بينهما،و على هذا فبناء على تقديم جانب النهى على جانب الأمر لا محاله يقيد إطلاق المأمور به بغير هذا الفرد.

الثالث-هذه الصوره بعينها،و لكن استفاده التقييد ليست من ناحيه مزاحمه المأمور به مع المنهى عنه،بل هو من ناحيه الدلاله الالتزاميه بمعنى ان النهى يدل على الحرمة بالمطابقه و على التقييد بالالتزام.

اما النوع الأول فلا إشكال فى دلالتة على الفساد.و ذلك لأن مقتضى إطلاق هذا النهى هو اعتبار هذا القيد العدمى فى المأمور به مطلقاً و فى جميع

أحوال المكلف، ولازم ذلك سقوط الأمر عنه عند انحصار الامتثال بالفرد الفاقد لهذا القيد، كما لو اضطر المكلف إلى لبس الحرير أو الذهب أو الميتة في الصلاة، هذا ما تقتضيه القاعدة. ولكن في خصوص باب الصلاة قد دل الدليل على عدم سقوطها بحال، ومرد هذا الدليل إلى إلغاء هذه القيود عند العجز وعدم التمكن من إتيانها.

و اما النوع الثانى (و هو ما كان التقييد ناشئاً عن مزاحمة الأمور به مع المنهى عنه) فلا- يدل على الفساد حتى فيما إذا تمكن المكلف من ترك الحرام بناء على إمكان الترتب و صحته، أو بناء على إمكان تصحيح العبادة بالملاك فضلاً عما إذا سقطت الحرمة من ناحيه الاضطرار، كما فى المقام، و ذلك لأن سقوط الحرمة يستلزم سقوط التقييد لا محاله، لفرض ان منشأه ليس دليلاً لفظياً له عموم أو إطلاقاً ليمسك بعمومه أو إطلاقه لإثبات انه باق و لم يسقط، بل منشأه مزاحمة الحرمة مع الوجوب، فإذا سقطت الحرمة من ناحيه الاضطرار ارتفعت المزاحمة و مع ارتفاعها لا يعقل بقاءه، بداهه انه لا يعقل بقاء المعلول مع سقوط علته و ارتفاعها، و كذا الحال فيما إذا كانت الحرمة ثابتة فى الواقع و لكنها غير منجزه لوضوح انها ما لم تكن منجزه فلا- تراحم الوجوب و لا تكون معجزاً للمكلف عن الإتيان بالأمور به و معذراً له فى تركه، لتكون موجه لتقييده بغير هذا الفرد.

فالنتيجه ان الحرمة إذا سقطت من جهه الاضطرار أو نحوه كما فيما نحن فيه أو فرض انها و ان لم تسقط فى الواقع بل هى باقيه إلا انها غير منجزه فلا تمنع عن انطباق الطبيعى الأمور به على هذا الفرد الملازم وجوداً مع الحرام، لأن المانع عنه انما هو الحرمة المنجزه الموجهه لتقييده بغيره بناء على تقديمها على الوجوب كما هو المفروض، و اما إذا سقطت فلا مانع أصلاً.

و اما النوع الثالث (و هو ما كان التقييد ناشئاً عن الدلاله الالتزاميه) فقد

أفاد(قده)بما هو توضيحه ان التقييد و الحرمة معلولين للنهي فى مرتبه واحده فلا سبق للحرمة على التقييد ليكون التقييد معلولا لها.و عليه فمقتضى القاعده الأوليه هو سقوط الأمر عند تعذر قيده،ضروره استحاله بقاء الأمر بحاله مع تعذره و إلا لزم التكليف بالمحال،و مقتضى القاعده الثانويه هو سقوط التقييد و لزوم الإتيان بالباقي من اجزاء الصلاه و شرائطها،و الوجه فى ذلك هو ان الحرمة و الوجوب متضادان.و قد تقدم فى بحث الضد بشكل واضح ان وجود الضد ليس مقدمه لعدم الضد الآخر،ضروره ان المقدميه تقتضى تقدم المقدمه على ذيهما بالرتبه،و المفروض انه لا تقدم و لا تأخر،بين وجود ضد و عدم الآخر،كما انه لا تقدم و لا- تأخر بين وجوديهما،لأن تقدم شىء على آخر بالرتبه يحتاج إلى ملاك مصحح له و لا يكون جزافا،و المفروض انه لا ملاك له فى المقام.فالنتيجه ان عدم الضد و وجود ضد آخر فى رتبه واحده من دون سبق و لحوق بينهما أبداً فإذا كان الأمر كذلك يستحيل ان يكون أحدهما متفرعا على الآخر و فى مرتبه متأخره عنه.

و على ضوء ذلك قد تبين انه لا يمكن ان يكون النهى دالا على الحرمة فى مرتبه و على التقييد و عدم الوجوب فى مرتبه أخرى متفرعه عليها لما عرفت من عدم الاختلاف بينهما فى الرتبه أصلا.و عليه فلا- محاله تكون دلالة النهى على كليهما فى رتبه واحده.

و نتيجه ذلك هى ان مقتضى القاعده الأوليه سقوط الأمر عن المركب عند تعذر قيد من قيوده دون سقوط التقييد.لفرض ان دلالة النهى عليه لم تكن متفرعه على دلالة على الحرمة،بل دلالة عليه كانت فى عرض دلالة عليها.

و يترتب على ذلك انه إذا سقطت دلالة على الحرمة لضروره فلا- مقتضى لسقوط دلالة على التقييد أصلا،لفرض انها غير متفرعه عليها لتتنفى بانتفائها،بل

هى فى عرضها،فاذن مقتضى القاعده الأوليه هو عدم سقوط التقييد و انه باق بحاله،و الاضطرار انما يوجب سقوط الحرمة فحسب،فان بقاؤها معه غير معقول لاستلزام بقائها فى هذا الحال التكليف بالمحال و اما التقييد فلا موجب لسقوطه.

و من المعلوم انه لا منافاه بين سقوط الحرمة و بقاء التقييد أصلاً،بل هو مقتضى إطلاق دليله،كما لا يخفى.

نعم قد دل الدليل على سقوطه فى خصوص باب الصلاه،و لازم ذلك هو وجوب الإتيان بالباقي من اجزائها و شرائطها. و لناخذ بالنظر على ما أفاده(قده).

اما ما أفاده فى النوع الأول من تلك النواهي فهو فى غايه الاستقامه،كما تقدم ذلك غير مره فلا نعيد.

و اما ما أفاده فى النوع الثانى منها فائضاً الأمر كذلك،فانه لا إشكال فى سقوط التقييد عندئذ أى عند سقوط النهى واقعاً من ناحيه الاضطرار أو نحوه و معه لا- شبهه فى صحه العباده،بل قد ذكرنا سابقاً ان العباده صحيحه فى فرض بقاء الحرمة و عدم سقوطها بناء على ما حققناه من إمكان الترتب و جوازه،فضلاً عما إذا سقطت الحرمة.

و اما ما أفاده فى النوع الثالث فلا يمكن تصديقه بوجه،و الصحيح فيه هو ما ذكره المشهور من ان دلالة النهى على التقييد متفرعه على دلالة على الحرمة فتتنفى بانتفائها.

و الوجه فى ذلك هو ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)من انه لا تقدم و لا تأخر بين عدم ضد و وجود ضد آخر و انهما فى مرتبه واحده و ان كان فى غايه المتاناه و الصحه بحسب مقام الواقع و الثبوت،و ذلك لما ذكرناه غيره مره من ان تقدم شىء على آخر فى الرتبه بعد ما كان مقارناً معه زماناً لا يكون جزافاً،و الا

لا يمكن تقديم كل شيء على آخر بالرتبه، بل كان بملاك كتقدم العله على المعلول رتبه بعد ما كانت مقارناً معه زماناً، فانه قضيه حق عليتها عليه، و تقدم الشرط على المشروط كذلك، فانه قضاء لحق الشرطيه.. و هكذا، و لا ملاك لتقدم عدم ضد على وجود ضد آخر رتبه أو بالعكس، كما بينا ذلك فى بحث الضد بشكل واضح فلاحظ.

و لكنه لا- يتم بحسب مقام الإثبات و الدلاله، بيان ذلك هو انه لا شبهه فى ان الأدله الداله على حرمه التصرف فى مال الغير كقوله عليه السلام لا- يحل مال امرئ مسلم الا- بطيب نفسه و نحوه لا- تدل على التقييد المزبور و عدم الوجوب الا بالدلاله الالتزاميه، ضروره ان مدلولها المطابقى هو حرمه التصرف فى مال الغير بدون رضاه لا ذلك التقييد و عدم الوجوب، و لكن بما ان الحرمة تنافى الوجوب و لا تجتمع معه فلا محاله ما دل على الحرمة بالمطابقه يدل على عدم الوجوب بالالتزام، نظير ما إذا أخبر أحد عن قيام زيد مثلاً، فان اخباره هذا يدل على قصد الحكايه عن قيامه بالمطابقه و على عدم قعوده بالالتزام، فان كل دليل يدل على ثبوت شيء لشيء بالمطابقه سواء أ كان اخباراً أو إنشاء يدل على عدم ثبوت ضده له بالالتزام، فلو دل دليل على حرمه شيء فلا محاله يدل بالالتزام على عدم وجوبه، و هذا من الواضحات الأوليه.

و يترتب على ذلك ان عدم التقدم بين عدم ضد و وجود ضد آخر أو بالعكس و عدم تفرع أحدهما على الآخر بحسب مقام الواقع و الثبوت لا- ينافى الترتب و التفرع بينهما بحسب مقام الإثبات و الدلاله. بل قد عرفت ان ذلك من الواضحات بداهه ان الدلاله الالتزاميه متفرعه على الدلاله المطابقيه و فى مرتبه متأخره عنها و ان لم يكن بين ذاتى المدلولين أعنى المدلول الالتزامى و المدلول المطابقى تقدم و تأخر فى مقام الثبوت و الواقع أصلاً، فان ذلك لا يمنع عن كون دلاله الدليل على

أحدهما في مرتبه سابقه على دلالتة على الآخر، بل الأمر طبعاً كذلك في جميع الأمور المتلازمه في الوجود خارجا فكلما دل الدليل على وجود أحد المتلازمين بالمطابقه دل على وجود الآخر بالالتزام، فتكون دلالتة على وجود أحدهما في مرتبه متقدمه على دلالتة على وجود الآخر مع انه لا تقدم ولا تأخر بينهما بحسب الواقع، وكذا ما دل على وجود المعلول بالمطابقه لا محاله يدل على وجود العله بالالتزام، فتكون دلالتة على وجود المعلول في مرتبه سابقه على دلالتة على وجود العله مع ان وجوده متأخر رتبه عن وجودها، ولذا قسموا الدليل إلى دليل اني و دليل لمي، والمراد بالأول هو ما كان المعلول واقعاً في طريق إثبات العله يكون العلم بها معلولاً للعلم به أو كان أحد المعلولين واقعاً في طريق إثبات المعلول الآخر والمراد بالثاني هو ما كانت العله واقعته في طريق إثبات المعلول.

فالتنتيجه من ذلك هي ان عدم التقدم و التأخر بين شيئين رتبه بحسب مقام الواقع و الثبوت لا يوجب عدم التقدم و التأخر بينهما بحسب مقام الإثبات و الكشف أيضاً، لوضوح انه لا مانع من ان يكون كشف أحدهما و العلم به متقدما رتبه على كشف الآخر و العلم به، بل لا مانع من ان يكون كشف المتأخر رتبه متقدما على كشف المتقدم كذلك، كما هو الحال في الدليل الإني، بل هذا من البديهيات الأوليه، ضروره ان كل دليل دل على وجود شيء لا محاله يدل على عدم ضده و وجود لازمه أو ملزومه بالالتزام.

نعم المستحيل انما هو كون الشيء المتأخر رتبه واسطه و عله لوجود الشيء المتقدم كذلك أو كون أحد المتساويين في الرتبه عله لوجود المتساوي الآخر فان هذا غير معقول، لاستلزام ذلك تقدم الشيء على نفسه، و اما كون الشيء المتأخر واسطه للعلم بالمتقدم أو كون أحد المتساويين واسطه للعلم بالمتساوي الآخر فلا محذور فيه أبداً. فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من ان دلالة النهي على التقييد

و عدم الوجوب ليست متفرعه على دلالته على الحرمة بل هي في عرضها لا يرجع بظاهره إلى معنى معقول أصلاً. لحد الآن قد تبين ان دلالة النهى على التقييد و عدم الوجوب متفرعه على دلالته على الحرمة، و ليست في عرض دلالته عليها.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انا قد ذكرنا ان الدلالة الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقه حدوثاً و بقاء وجوداً و حجيه.

فالنتيجه على ضوءهما هي ان الدلاله المطابقه لو سقطت عن الحجيه لسقطت الدلاله الالتزاميه أيضاً، و بما ان في المقام قد سقطت الدلاله المطابقه و هي دلالة النهى على الحرمة من ناحيه الاضطرار أو نحوه فلا محاله تسقط الدلاله الالتزاميه أيضاً و هي دلالته على التقييد بمقتضى قانون التبعيه فاذن لا- مانع من التمسك بإطلاق دليل الوجوب لإثبات كون هذه الحصة مصداقاً للمأمور به، و في المثال المتقدم لا مانع من التمسك بإطلاق دليل وجوب الوضوء أو الغسل عندئذ لإثبات جوازه في هذا الماء أعنى الماء المغصوب، فيكون المقام نظير ما إذا ورد التخصيص على دليل النهى من أول الأمر، فانه لا محاله يوجب اختصاص الحرمة بغير موارد تخصيصه. و عليه فلا مانع من التمسك بإطلاق دليل الأمر بالإضافه إلى تلك الموارد أصلاً.

و من ذلك يظهر فساد ما عن شيخنا الأستاذ (قده) أيضاً من ان الدلالة الالتزاميه ليست تابعه للدلاله المطابقه في الحجيه، و انما هي تابعه لها في الحدوث فاذن سقوط الدلاله المطابقه عن الحجيه لا يستلزم سقوط الدلاله الالتزاميه عنها و وجه الظهور ما عرفت على نحو الإجمال من ان الدلالة الالتزاميه تتبع الدلاله المطابقه في الحدوث و الحجيه فلا- يعقل بقاؤها على صفة الحجيه و الاعتبار مع سقوط الدلاله المطابقه عنها. و قد تقدم الكلام في بيان الجواب عن ذلك نقضاً و حلاً في بحث الضد بصوره واضحه، فلا نعيد.

فالتتيجه قد أصبحت إلى الآن ان الصحيح هو ما ذهب إليه المشهور من صحة العباده بعد سقوط الحرمة من ناحيه الاضطرار أو نحوه واقعاً.

و لكن قد يناقش في ذلك بان الحرمة و ان ارتفعت واقعاً من جهه الاضطرار أو غيره الا ان ملاكها و هو المفسده باق، لعدم الدليل على ارتفاعه، فان الدليل انما قام على ارتفاع الحرمة الفعلية لأجل عروض ما يوجب ارتفاعها و هو الاضطرار و اما ملاكها فلا دليل على ارتفاعه أصلاً، و دليل رفع الحكم لا يكون دليلاً عليه بنفسه، ضروره انه لا يدل الا على رفع الحكم فحسب و اما رفع الملاك فلا.

و عليه فيما ان الفعل في هذا الحال أى حال الاضطرار أيضاً مشتمل على ملاك التحريم فلا يصلح ان يتقرب به، فاذن لا يمكن التمسك بإطلاق دليل الأمر.

و بكلمه واضحه ان لنا في المقام دعويين:

الأولى- ان ملاك التحريم باق بحاله و المرفوع بأدله الاضطرار انما هو الحرمة فحسب.

الثانيه- انه مع هذا الملاك لا يمكن الحكم بصحة العباده و التقرب بها.

اما الدعوى الأولى فلان حديث الرفع أو ما شاكلة حيث قد ورد في مورد الامتنان فلا محاله يدل على ان رفع الحكم لا اضطرار أو نحوه مستند إلى ذلك أى الامتنان، و قضيه ذلك ثبوت المقتضى و الملاك له، و الا- فلا- معنى لكونه وارداً في مورد الامتنان، ضروره ان معنى وروده في ذلك المورد هو انه لو لا الامتنان لكان الحكم ثابتاً، و هذا قرينه واضحه على ان المقتضى له تام و لا قصور فيه أصلاً، و الا فلا يكون في رفعه امتنان.

و على الجملة فلا شبهه في ان رفع الحكم امتناناً على الأمه في نفسه قرينه واضحه على ثبوت المقتضى و الملاك له و الا فلا منه في رفعه أصلاً، كما هو واضح.

اما الدعوى الثانيه فلا ريب في ان الفعل إذا كان مشتملاً على مفسده فلا

يمكن التقرب به، ضروره ان المفسده مانعه عن التقرب بها و بدونها لا يمكن الحكم بصحته.

و لكن هذه الدعوى خاطئه جدا، و ذلك لأن الفعل المضطر إليه و ان كان مشتملا على ملاك التحريم و مقتضيه كما هو قضيه رفعه امتنانا، إلا- ان ذلك الملاك بما انه غير مؤثر في المبعوضيه فلا يمنع عن صحه العباده، فان المانع عنها كما عرفت انما هو المبعوضيه و الحرمة، و المفروض انهما قد سقطتا من ناحيه الاضطرار أو نحوه واقعاً. و مجرد اشتمال الفعل على مفسده غير مؤثره فيهما لا أثر له أصلا.

و من الواضح جدا ان الفعل إذا كان جائزا واقعاً كالتصرف في الماء المغصوب عند الاضطرار إليه فلا مانع من التمسك بإطلاق الواجب لإثبات كونه مصداقا له.

و على الجملة فالتصرف في الماء المغصوب بعد سقوط الحرمة عنه واقعاً جائز كذلك، و معه لا مانع من التوضؤ أو الاغتسال به، و مجرد اشتماله على مفسده بلا تأثيرها في حرمة و مبعوضيته غير مانع عن التقرب بإيجاد الطبيعه المأمور بها في ضمنه، هذا حال غير الصلاه من العبادات.

و اما الصلاه في الأرض المغصوبه في حال الاضطرار فيقع الكلام في حكمها في مقامين:

الأول- فيما إذا لم يتمكن المكلف من الخروج عنها في الوقت بمعنى انه لا مندوحة له.

الثاني- فيما إذا تمكن من الخروج عنها فيه بان يكون له مندوحة في الجملة.

اما المقام الأول فهل يجوز له الإتيان بالصلاه فيها مع الركوع و السجود أو يجب الاقتصار على الإيماء و الإشارة بدلا عنهما باعتبار ان الركوع و السجود تصرف زائد على مقدار الضروره فلا يجوز قولان:

ذهب جماعه إلى القول الثاني بدعوى انه لا بد في جواز التصرف في أرض

الغير من الاقتصار على مقدار تقتضيه الضروره دون الزائد على ذلك المقدار، فان الزائد عليه غير مضطر إليه فلا محاله لا يجوز، و
بما ان الركوع و السجود تصرف زائد على ذاك المقدار فلا يسوغ، فاذن وظيفته الإيماء و الإشارة بدلا عنهما.

هذا و اما شيخنا الأستاذ (قده) فقد سلم ان الأمر كذلك بنظر العرف و لم يكن كذلك بنظر العقل فله (قده) هنا دعويان:

الأولى- ان الركوع و السجود تصرف زائد عند العرف.

الثانية- انهما ليسا بتصرف زائد عند العقل.

اما الدعوى الأولى فاستظهر ان الركوع و السجود يعدان عرفا من التصرف الزائد باعتبار انهما مستلزمان للحركه و هى تصرف
زائد بنظر العرف. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى ان العبره بصدق التصرف الزائد على مقدار الضروره بما انها بنظر العرف لا
بالدقه الفلسفيه فلا محاله و جب الاقتصار فى الصلاه على الإيماء و الإشارة بدلا عنهما.

و اما الدعوى الثانية فلأن العقل يحكم بان كل جسم يشغل المكان المغمصوب بمقدار حجمه من الطول و العرض و العمق. و من
الواضح جدا ان ذلك المقدار لا- يختلف باختلاف أوضاعه و اشكاله، ضروره انه سواء أ كان على هيئه القائم أو القاعده أو
الراكع أو الساجد أو ما شاكل ذلك يشغل مقدارا خاصاً من المكان و هذا لا يتفاوت زياده و نقيصه بتفاوت تلك الأوضاع و
الأحوال. و عليه فكونه على هيئه الراكع أو الساجد ليس تصرفاً زائداً بنظر العقل من كونه على هيئه القائم أو القاعد.. و هكذا و
هذا واضح.

و نتيجة ما أفاده (قده) هى وجوب الاقتصار على الإيماء و الإشارة فى الصلاه و عدم جواز الإتيان بالركوع و السجود.

و لكن الصحيح هو القول الأول و الوجه فى ذلك هو ان كل جسم له حجم

خاص و مقدار مخصوص كما عرفت يشغل المكان بمقدار حجمه دون الزائد عليه.

و من الطبيعي ان مقدار تحيزه المكان لا يختلف باختلاف أوضاعه و اشكاله الهندسيه من المثلث و المربع و ما شاكلهما، بداهه ان نسبه مقدار حجمه إلى مقدار من المكان نسبه واحده في جميع حالاته و أوضاعه، و لا تختلف تلك النسبه زياده و نقيصه باختلاف تلك الأوضاع الطارئه عليه، مثلاً إذا اضطر الإنسان إلى البقاء في المكان المغصوب كما هو مفروض الكلام في المقام لا يفرق فيه بين ان يكون قائماً أو قاعداً فيه و ان يكون راکعاً أو ساجداً، فكما ان الركوع و السجود تصرف فيه فكذلك القيام و القعود فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، بداهه ان الركوع و السجود ليسا تصرفاً زائداً على القيام و القعود لا بنظر العقل و لا العرف، فعندئذ لا وجه للقول بوجوب الاقتصار على الإيماء بدلاً عنهما. و دعوى انهما -يعدان بنظر العرف من التصرف الزائد- خاطئه جداً، ضروره انه لا فرق في نظر العرف بين ان يكون الإنسان قائماً في الدار المغصوبه أو قاعداً و بين ان يكون راکعاً أو ساجداً فيها، فكما ان الثاني تصرف فيها بنظره فكذلك الأول، و ليس في الثاني تصرف زائد بنظره بالإضافة إلى الأول. و هذا لعله من الواضحات، فاذن لا وجه لما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من التفرقه بين نظر العرف و نظر العقل.

و لعل منشأها هو الغفله عن تحليل نقطه واحده و هي عدم الفرق بين كون المكلف في الأرض المغصوبه على هيئه واحده و كونه على هيئات متعدده.

و تخيل انه إذا كان على هيئه واحده فهو مرتكب لحرام واحد، و إذا كان على هيئات متعدده كان يكون راکعاً مره و ساجداً مره أخرى فهو مرتكب لمحرمات متعدده، و لأجل ذلك لا محاله و جب الاقتصار فيها على هيئه واحده، فان الضروره تتقدر بقدرها فلا يجوز ارتكاب الزائد. و لكن من المعلوم ان هذا مجرد خيال لا واقع له أبداً، و ذلك لأن كون المكلف فيها على هيئه واحده في

كل آن و زمن تصرف فى الأرض و محرم، لا- ان كونه عليها فى جميع الآنات و الأزمنه تصرف واحد و محكوم بحكم واحد، لتكون الحركه فيها تصرفا زائدا و من الواضح جدا انه لا فرق فى ذلك بين نظر العقل و نظر العرف، فكما ان الكون فى الأرض المغصوبه فى كل آن تصرف فيها و محرم بلا- فرق بين ان يكون فى ضمن هيئه واحده أو هيئات متعدده بنظر العقل، فكذلك الكون فيها فى كل آن تصرف و محرم كذلك بنظر العرف.

و بكلمه أخرى ان جعل الركوع و السجود تصرفا زائدا مبنى على ما ذكرناه من الخيال الخاطئ و هو ان بقاء الإنسان فى الأرض المغصوبه على حاله واحده و هيئه فارده من القيام أو القعود تصرف واحد بنظر العرف. و اما إذا اشتغل بالركوع أو السجود فهو تصرف زائد غفله عن ان بقاءه على تلك الحاله الواحده حرام فى كل آن، ضروره انه فى كل آن تصرف فى مال الغير بدون اذنه، كما ان انتقاله من هذه الحاله و الهيئه إلى حاله أخرى و هيئه ثانيه حرام، و ليس هذا تصرفا زائدا على بقاءه على الحاله الأولى، ضروره انه على الفرض لم يجمع بين الحالتين فى مكانين، لتكون الحاله الثانيه تصرفا زائداً، غايه الأمر انه تصرف فى الحاله الأولى فى مكان و فى الحاله الثانيه فى مكان آخر أو انه تصرف فى كلتا الحالتين فى مكان واحد و فضاء فارد. فان التصرف فى مكان واحد قد يكون بهيئه واحده و وضع فارد، و قد يكون بهيئات متعدده و أوضاع مختلفه. و من الطبيعى ان تصرفه فى الحاله الثانيه و بهيئه أخرى فى مكان آخر أو فى نفس المكان الأول بمقدار تحيزه فى الحاله الأولى و بالهيئه السابقه دون الزائد لوضوح ان مقدار تحيز الجسم المكان لا يختلف باختلاف أوضاعه و اشكاله لا عقلا و لا عرفاً، كما هو واضح.

نعم لو كان البقاء فيها على حاله واحده محرماً بحرمة واحده فى تمام الآنات و الأزمنه لمكان الالتزام بما أفاده (قده) مما لا بد منه. و عليه فلا بد من الحكم

بحرمه كل حركه فيها و الاقتصار على حاله واحده فى تمام آتات البقاء، و لكن قد عرفت انه مجرد فرض لا واقع له أصلاً.

و على ضوء هذا البيان قد تبين انه ليست الصلاه مع الركوع و السجود تصرفاً زائداً على الصلاه مع الإيماء و الإشاره و مما يشهد على ذلك ان العرف لا يرون ان المصلى فى الأرض المغصوبه إذا كان على وضع الراكع أو الساجد يكون تصرفه فيها أزيد مما إذا كان على غير هذا الوضع و غير هذا الشكل، كما هو واضح فالنتيجه ان وظيفته هى الصلاه مع الركوع و السجود فيها دون الصلاه مع الإيماء.

و ممن اختار هذا القول فى المسأله صاحب الجواهر(قده) حيث قال فى بحث مكان المصلى ما إليك نصه: «تصح منه صلاه المختار، ضروره عدم الفرق بينه و بين المأذون فى الكون بعد اشتراكهما فى إباحته و حليته. نعم لو استلزم الصلاه تصرفاً زائداً على أصل الكون لم يجز لعدم الاذن فيه لا ما إذا لم تستلزم فانها حينئذ أحد افراد الكون الذى فرض الاذن فيه. على ان القيام و الجلوس و السكون و الحركه و غيرها من الأحوال متساويه فى شغل الحيز، و جميعها أكوان و لا ترجيح لبعضها على بعض، فهى فى حد سواء فى الجواز، و ليس مكان الجسم حال القيام أكثر منه حال الجلوس.

نعم يختلفان فى الطول و العرض، إذ الجسم لا يحويه الأقل منه و لا يحتاج إلى أكثر مما يظرفه، كما هو واضح بأدنى تأمل.

ثم قال: و من الغريب ما صدر من بعض متفقيه العصر بل سمعته من بعض مشايخنا المعاصرين من انه يجب على المحبوس الصلاه على الكيفيه التى كان عليها أول الدخول إلى المكان المحبوس فيه ان قائماً فقائماً و ان جالساً فجالس، بل لا يجوز له الانتقال إلى حاله أخرى فى غير الصلاه أيضاً، لما فيه من الحركه التى هى تصرف فى مال الغير بغير اذنه، و لم يتفطن ان البقاء على الكون الأول تصرف أيضاً

لا دليل على ترجيحه على ذلك التصرف، كما انه لم يفتن انه عامل هذا المظلوم المحبوس قهرا بأشد ما عامله الظالم، بل حبسه حبساً ما حبسه أحد لأحد، اللهم الا ان يكون في يوم القيامة مثله، خصوصاً و قد صرح بعض هؤلاء انه ليس له حركة أجفان عيونه زائدا على ما يحتاج إليه، و لا- حركة يده أو بعض أعضائه كذلك، بل ينبغي ان تخص الحاجه في التي تتوقف عليها حياته و نحوها مما ترجح على حرمه التصرف في مال الغير، و كل ذلك ناش عن عدم التأمل في أول الأمر و الأنفه عن الرجوع بعد ذلك».

أقول: الأمر كما أفاده (قده) فانه لو حرم عليه جميع الحركات و التقلبات فيها حتى مثل حركة اليد و ما شاكلها فهذا كان غايه الضيق عليه و أشد مما حبسه الظالم، و من الواضح جدا ان ذلك مناف لرفع الشارع حرمه التصرف عنه امتنانا ضروره ان في ذلك ليس أى امتنان بل هو خلاف الامتنان، كيف فان الإنسان لا يخلو من مثل هذه التصرفات و التقلبات أبدا، فانها من لوازم حياته و ان الإنسان الحي لا يخلو منها في زمان من الأزمنه، و مع هذا لا يمكن الحكم بحرمه هذه التقلبات و الاقتصار على مقدار يتوقف عليه حفظ نفسه، ضروره ان هذا أشد ظلما مما فعله الظالم.

و اما المقام الثانى و هو ما إذا كان المكلف متمكناً من التخلص عن الغضب فى الوقت فيقع الكلام فيه فى موردين:

الأول- ما إذا كان المكلف متمكناً من الصلاة فى خارج الدار لبقاء الوقت، و هذا الفرض و ان كان خارجا عن محل الكلام الا انه لا بأس بالتعرض له لمناسبه.

الثانى- ما إذا لم يتمكن من الصلاة فى الخارج لضيق الوقت و عدم تمكنه من إدراك تمام الصلاة فيه.

اما المورد الأول فلا إشكال فى لزوم الخروج عليه و التخلص عن الغضب فى أول أزمته الإمكان عقلا و شرعا، و لا يجوز له البقاء فيها آنا ما بعد تمكنه من الخروج، لأنه تصرف زائد على مقدار تقتضيه الضروره.

و على الجملة فكل من العقل و الشرع ألزم المكلف بالتخلص عن الدار المغصوبه و الخروج عنها فى أول زمن الإمكان و رفع الاضطرار، فلو بقى بعد ذلك و لو آنا ما فقد ارتكب محرما لفرض انه تصرف فيها بغير اضطرار و من المعلوم ان تصرفه فيها بدونه محرم على الفرض، هذا حكم التخلص و الخروج.

و من هنا يظهر انه لا- يجوز الإتيان بالصلاه لأنه يوجب زياده البقاء فيها و التصرف بلا موجب و مقتض. و من الواضح انه غير جائز. و اما إذا فرض انه عصى و أتى بالصلاه فيها فهل يحكم بصحة صلاته أم لا فهو مبنى على النزاع فى مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه، فعلى القول بالجواز يحكم بصحتها لفرض انه على هذا القول يكون المجمع متعددا وجودا و ماهيه، فيكون مصداق المأمور به غير المنهى عنه خارجا، و مجرد ملازمته معه فى الوجود الخارجى لا- يمنع عن انطباق المأمور به عليه و صحته، كما تقدم الكلام من هذه الناحيه بشكل واضح، و على القول بالامتناع يحكم ببطلانها، لفرض انه على هذا يكون مصداق المأمور به متحدا مع المنهى عنه خارجا، و معه أى مع الاتحاد لا- يمكن الحكم بالصحة أبدا، لاستحاله كون المحرم مصداقا للواجب كما سبق ذلك بصوره مفصله. هذا حكم الصلاه فى الدار المغصوبه بعد رفع الاضطرار.

و اما الصلاه فيها قبل رفع الاضطرار، فعلى وجهه نظرنا لا إشكال فى جواز الإتيان بها و عدم وجوب تأخيرها لأن يؤتى بها فى خارج الدار. و الوجه فى ذلك واضح و هو ما ذكرناه من ان الصلاه مع الركوع و السجود ليست تصرفا زائدا على مقدار تقتضيه الضروره. و من هنا قلنا ان وظيفه غير المتمكن من التخلص عن

الغصب هي الصلاة مع الركوع و السجود، وليست وظيفته الصلاة مع الإيماء بدلا عنهما. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى المفروض جواز تصرف المتوسط في الدار المغصوبه بغير اختياره بمقدار تقتضيه الضروره، لفرض ارتفاع حرمة من ناحيه الاضطرار أو نحوه. و من ناحيه ثالثه قد تقدم انه لا فرق بين ان يكون المكلف فيها على هيئه واحده و وضع فارد أو على هيئات متعدده و أوضاع مختلفه، و ليس كون المكلف على هيئات متعدده تصرفا زائدا بالإضافه إلى كونه على هيئه واحده، كما سبق بشكل واضح.

فالتبنيه على ضوء هذه النواحي الثلاث هي جواز الصلاة فيها مع الركوع و السجود و عدم وجوب تأخيرها إلى ان يرتفع الاضطرار و يأتي بها في خارج الدار.

و اما على وجهه نظر شيخنا الأستاذ (قده) فلا تجوز الصلاة فيها مع التمكن من الإتيان بها في خارج الدار، و الوجه فيه ما عرفت من ان الركوع عنده من التصرف الزائد بالإضافه إلى مقدار الضروره فلا يجوز، فاذن لا محاله و جب الاقتصار على خصوص الإيماء في الصلاة و ترك الركوع و السجود، و لكن بما ان المكلف متمكن من الصلاة معهما في غير المكان المغصوب كما هو المفروض فلا تنتقل وظيفته إلى الصلاة مع الإيماء فيه، ضروره انها وظيفه المضطر و غير المتمكن من الصلاة في تمام الوقت، و المفروض في المقام ان المكلف متمكن من الصلاة في الوقت مع الركوع و السجود. و من الواضح جدا انه مع هذا لا تنتقل وظيفته إلى بدلها الاضطراري و هو الصلاة مع الإيماء، ضروره انها غير مشروعه في حق المتمكن من الإتيان بصلاه المختار.

نعم لو كان مجرد الاضطرار كافياً في ذلك و لو لم يكن مستوعباً لتمام الوقت لمكان الإتيان بها مجزياً لا محاله إلا ان ذلك باطل قطعاً، ضروره ان الاضطرار الرفع للتكليف انما يكون رافعاً فيما إذا كان مستوعباً لتمام الوقت ليصدق عليه

انه مضطر إلى ترك الواجب لينتقل الأمر إلى بدله، واما إذا كان الاضطرار إلى ترك الواجب في بعض الوقت دون بعضه الآخر فلا يصدق عليه انه مضطر إلى ترك الواجب. نعم يصدق عليه انه مضطر إلى ترك بعض افراده، لفرض ان الواجب هو الجامع بين الحدين، و المفروض ان الاضطرار لم يتعلق بتركه و ما تعلق به الاضطرار لا يكون واجباً.

و قد تحصل من ذلك ان هذه الثمره التي تظهر بين وجهه نظرنا و وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده)نتيجة الاختلاف في نقطه واحده، و هي ان الركوع و السجود على وجهه نظره(قده)من التصرف الزائد، و على وجهه نظرنا ليسا من التصرف الزائد.

اما المورد الثاني و هو ما إذا لم يتمكن المكلف من الصلاه في خارج الدار لضيق الوقت فلا إشكال في وجوب الصلاه عليه حال الخروج. لفرض ان الصلاه لا تسقط بحال، و لكن بما انه كان في مقام التخلص عن الغصب فلا محاله وجب الاقتصار في الصلاه على خصوص الإيماء بدلا عن الركوع و السجود، لاستلزامهما التصرف الزائد على قدر الضروره و لا مسوغ له، و لأجل ذلك تنتقل الوظيفه من صلاه المختار إلى صلاه المضطر و هي الصلاه مع الإيماء و الإشارة.

و ان شئت فقل انه لا يجوز للمكلف في هذا الحال الركوع و السجود.

اما عدم جواز السجود في هذا الحال فواضح، و ذلك لما تقدم من انه متحد مع الغصب خارجا باعتبار ان الاعتماد على الأرض مأخوذ في مفهومه و المفروض انه نحو تصرف فيها، فاذن يتحد الأمور به مع المنهى عنه، و مع الاتحاد لا- يمكن الحكم بصحته، لاستحاله ان يكون المحرم مصداقا للمأمور به. و عليه فلا محاله تكون وظيفته الإيماء دون السجده. و اما الركوع فهو و ان لم يكن بنفسه تصرفا في مال الغير لما عرفت من انه عباره عن هيئه حاصله للمصلى من نسبه بعض

أجزائه إلى بعضها الآخر و نسبه المجموع إلى الخارج، إلا أنه مستلزم للبقاء فيها و هو تصرف زائد على مقدار الضرورة، فاذن تقع المزامحه بين وجوب الصلاه مع الركوع و بين حرمه التصرف في مال الغير فلا- بد من الرجوع إلى مرجحات باب المزامحه. و لكن بما ان وجوب الصلاه مع الركوع خاصه مشروط بالقدره شرعا لما تقدم في بحث الضد من ان الأركان بعرضها العريض و ان كانت غير مشروطه بالقدره الشرعيه إلا ان كل مرتبه منها مشروطه بها. فعليه تتقدم حرمه التصرف في مال الغير على وجوبه من ناحيه ما ذكرناه من انه إذا وقعت المزامحه بين ما هو المشروط بالقدره شرعا و ما هو المشروط بالقدره عقلا فيتقدم ما هو المشروط بالقدره عقلا على ما هو المشروط بها شرعا، على تفصيل تقدم في مسأله الضد.

فالتتيجه هي وجوب الاقتصار على الإيماء في الصلاه للركوع و السجود.

نعم لو تمكن المكلف من الإتيان بهما في الصلاه من دون استلزامه للتصرف الزائد لوجب ذلك، كما إذا فرض ان خروجه من الأرض المغصوبه بالسياره أو الطياره أو السفينه أو ما شاكل ذلك، فان الركوع و السجود في مثل ذلك لا يستلزمان التصرف الزائد، كما هو واضح، فاذن تتعين الصلاه بها و لا- يجوز الاقتصار على الإيماء لفرض انه بدل اضطرارى عنهما و مع تمكن المكلف من الإتيان بهما لا تصل النوبه إلى بدلها الاضطرارى، كما هو واضح.

نتيجه ما ذكرناه عده نقاط:

الأولى- انه لا إشكال في سقوط الحرمة واقعاً من ناحيه الاضطرار أو نحوه، و ليس حاله حال الجهل الرافع للتكليف ظاهراً لا واقعاً.

الثانيه- انه لا شبهه في صحه العباده فيما إذا لم تكن متحده مع الفرد المحرم المضطر إليه، لما عرفت من ان العباده صحيحه على هذا الفرض فيما إذا كانت

الحرمة باقيه بحالها فضلا عما إذا سقطت.

الثالثه-ان الظاهر صحه العباده فيما إذا فرض كونها متحده مع المحرم المضطر إليه و ذلك لما عرفت من ان المانع عن صحتها انما هو حرمتها، فإذا فرض انها سقطت بالاضطرار أو نحوه واقعاً فلا مانع عندئذ من صحتها أصلاً كما تقدم.

الرابعه-ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من ان دلالة النهى على حرمة شىء فى عرض دلالاته على تقييد المأمور به بعدمه، وليست متقدمه عليها، قد تقدم فساده بشكل واضح، و قلنا هناك ان حرمة شىء و عدم وجوبه و ان كان فى رتبه واحده بحسب مقام الثبوت و الواقع لعدم ملاك لتقدم أحدهما على الآخر الا انهما بحسب مقام الإثبات و الدلاله ليسا كذلك، فان دلالة النهى على الحزمه فى مرتبه متقدمه على دلالاته على عدم الوجوب و التقييد، بداهه ان الدلاله الالتزاميه متفرعه على الدلاله المطابقيه.

الخامسه-انه تظهر الثمره بين وجهه نظرنا و وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده) فى جواز التمسك بالإطلاق و عدمه، فانه بناء على وجهه نظرنا بما ان دلالة النهى على التقييد و عدم الوجوب متفرعه على دلالاته على الحرمة فلا- محاله تسقط بسقوط دلالاته عليها. و من المعلوم انه مع سقوط التقييد لا مانع من التمسك بالإطلاق. و بناء على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده) بما ان دلالاته على التقييد و عدم الوجوب فى عرض دلالاته على الحرمة، فلا تسقط بسقوط تلك الدلاله، و مع عدم السقوط لا يمكن التمسك بالإطلاق.

السادسه-قد تقدم ان رفع الحكم من ناحيه الاضطرار بما انه يكون للامتنان فيدل على ثبوت المقتضى و الملاك له، و الا فلا معنى للامتنان أصلاً و هذا بخلاف رفع الحكم فى غير موارد الامتنان، فانه لا يدل على ثبوت مقتضيه ضروره انه كما يمكن ان يكون من جهه المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن ان يكون

من جهه عدم المقتضى له فلا دليل على انه من قبيل الأول. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد سبق ان هذا الملاك بما انه غير مؤثر فى المبعوضيه و الحرمة فلا يمنع عن صحه العباده و قصد التقرب بها.

السابعه- ان الوضوء أو الغسل من الماء المغصوب فى صوره الاضطرار إلى التصرف فيه صحيح مطلقاً أى بلا فرق بين وجود المندوحه و عدمه كما سبق.

الثامنه- ان الصلاه فى الأرض المغصوبه لا تسقط عن المتوسط فيها بغير اختياره على القاعده على وجهه نظرنا، لما عرفت من ان الصلاه فيها مع الركوع و السجود ليست تصرفاً زائداً على الكون فيها بدون الصلاه، و عليه فلا موجب لسقوطها أصلاً، كما ان مقتضى القاعده الأوليه سقوطها عنه على وجهه نظر جماعه منهم شيخنا الأستاذ (قده) و لكن القاعده الثانويه تقتضى وجوب الإتيان بالباقي من الاجزاء و الشرائط. و الوجه فيه ما تقدم من ان الركوع و السجود بنظرهم من التصرف الزائد عرفاً. فلا يجوز فاذا لا. محاله يسقطان عنه، و مع سقوطهما لا محاله يسقط الأمر عن الصلاه، و لكن دل دليل آخر على وجوب الإتيان بها مع الإيماء بدلا عنهما.

التاسعه- ان كل جسم يشغل المكان بمقدار حجمه من الطول و العرض و العمق و لا. يختلف ذلك أى مقدار تحيزه و شغله المكان باختلاف هيئاته و أوضاعه عقلاً و عرفاً، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قده) حيث انه قد فصل بين نظر العرف و العقل، فذهب إلى ان اختلاف الجسم باختلاف الهيئات ليس تصرفاً زائداً بالدقه العقليه، و لكنه تصرف زائد بالنظر العرفى. و لكن قد عرفت فساده بشكل واضح.

العاشره- ان الصلاه فى حال الخروج لا. بد فيها من الاقتصار على الإيماء بدلا عن الركوع و السجود، لفرض انهما مستلزمان للتصرف الزائد على قدر

الضرورة الا فيما إذا فرض انهما لا يستلزمان له، كما إذا كان خروجه بالسياره أو نحوها. و من هنا تكون مشروعيه هذه الصلاه
أعنى الصلاه مع الإيماء منوطه بعدم تمكن المكلف من إدراك الصلاه فى الوقت فى خارج الأرض، و الا- فلا- تكون
مشروعيه، ضروره ان المكلف مع التمكن من الإتيان بصلاه المختار لا يسوغ له الإتيان بصلاه المضطر، و كذا منوطه بعدم تمكنه
من الصلاه فى الأرض المغصوبه.

و ذلك اما على وجهه نظرنا فلما عرفت من انه متمكن فيها من الصلاه مع الركوع و السجود الاختياريين من دون استلزامهما
للتصرف الزائد، و معه لا محاله تكون وظيفته هى صلاه المختار دون صلاه المضطر. نعم لو أخرها و لم يأت بها إلى زمان خروجه
عنها فوجب عليه الإتيان بصلاه المضطر، و هى الصلاه مع الإيماء لفرض انها لا تسقط بحال، و لكنه عصى فى تأخيره و تفويت
الواجب عليه، الا إذا فرض ان تأخيره كان لعذر شرعى.

و اما على وجهه نظر شيخنا الأستاذ (قده) فلاجل ان الصلاه حال الخروج تستلزم تفويت الاستقرار المعترف فيها. و من المعلوم ان
المكلف إذا تمكن من الصلاه مع الاستقرار، فلو صلى بدونها بطلت لا- محاله. و عليه فلا- يجوز له تأخيرها إلى زمان
الخروج، لاستلزام ذلك تفويت الاستقرار باختياره و هو غير جائز، الا- إذا كان التأخير مستندا إلى عذر شرعى. و على الجملة
فالصلاه فى حال الخروج إذا كانت مستلزمه لتفويت شرط من شرائطها كالاستقرار أو الاستقبال دون الصلاه فى الدار فيجب
إتيانها فى الدار.

الحاديه عشره- قد ظهر مما تقدم انه بناء على وجهه نظرنا تصح الصلاه من المتوسط فيها بغير اختياره مطلقاً أى بلا فرق بين كون
المكلف متمكناً من الصلاه فى الوقت فى خارج الدار و بين كونه غير متمكن منها كذلك، اما على

الثانى فواضح، واما على الأول فلغرض انه متمكن من الإتيان بالصلاه التامه الاجزاء و الشرائط، و معه لا موجب للتأخير و الإتيان بها فى خارج الدار.

نعم بناء على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده) و جب التأخير فى هذا الفرض لأن المكلف على هذه النظرية لا يتمكن من صلاه المختار فى الدار، لغرض ان الركوع و السجود تصرف زائد عليها، و الانتقال إلى صلاه المضطر مع التمكن من صلاه المختار لا دليل عليه. إلى هنا انتهى الكلام فى المقام الأول.

و اما الموضوع الثانى (و هو ما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار) فيقع الكلام فيه فى موردين:

الأول- فى حكم الخروج فى حد نفسه.

الثانى فى حكم الصلاه الواقعه حاله أى حال الخروج.

اما المورد الأول فقد اختلفت كلمات الأصحاب فيه إلى خمس أقوال الأول- ان الخروج حرام بالفعل.

الثانى- انه واجب و حرام معاً كذلك، اما انه واجب فمن ناحيه انه اما ان يكون مقدمه للتخلص عن الحرام الذى هو واجب عقلا و شرعا و مقدمه الواجب واجبه، و اما ان يكون من ناحيه انه مصداق له أى للتخلص الواجب. و اما انه حرام فمن ناحيه انه مصداق للتصرف فى مال الغير و هو محرم و ذهب إلى هذا القول أبو هاشم المعتزلى و يظهر اختياره من المحقق القمى (قده) أيضاً، و هذا القول يرتكز على امرين: الأول- دخول المقام فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار عقابا و خطاباً. الثانى- الالتزام بوجوب الخروج، اما لأجل انه مقدمه للتخلص الواجب، و مقدمه الواجب واجبه، و اما لأجل انه من مصاديقه و افراده.

الثالث- انه واجب فعلا و حرام بالنهى السابق الساقط من ناحيه الاضطرار

و لكن يجرى عليه حكم المعصيه و اختار هذا القول المحقق صاحب الفصول(قده) الرابع-انه واجب فحسب و لا يكون محرماً لا بالنهي الفعلي،و لا بالنهي السابق الساقط،و اختار هذا القول شيخنا العلامة الأنصاري(قده)و وافقه فيه شيخنا الأستاذ(قده).

الخامس-انه لا- يكون فعلاً- محكوماً بشيء من الأحكام الشرعيه،و لكنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار أو نحوه،و يجرى عليه حكم المعصيه.نعم هو واجب عقلاً من ناحيه انه أقل محذورين و أخف قبيحين،و اختار هذا القول المحقق صاحب الكفايه(قده)فهذه هي الأقوال في المسأله:

و لناخذ بالنظر إلى كل واحد من هذه الأقوال:

اما القول الأول فهو واضح الفساد و ذلك لاستلزام هذا القول التكليف بالمحال.بيان ذلك هو ان المتوسط في الأرض المغصوبه لا- يخلو من ان يبقى فيها أو يخرج عنها و لا ثالث لهما.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى المفروض ان البقاء فيها محرم،فلو حرم الخروج أيضاً لزم التكليف بما لا يطاق و هو محال فاذن لا يعقل ان يكون الخروج محكوماً بالحرمة.

و اما القول الثاني فهو أوضح فساداً من الأول،و ذلك ضروره استحاله كون شيء واحد واجباً و حراماً معاً حتى على مذهب الأشعري الذي يرى جواز التكليف بالمحال،فان نفس هذا التكليف و الجعل محال،لا انه من التكليف بالمحال،على ان وجوبه اما ان يكون مبنياً على القول بوجوب المقدمه بناء على كون الخروج مقدمه للتخلص الواجب ورد المال إلى مالكه.و اما ان يكون مبنياً على كونه مصداقاً للتخلص و لرد المال إلى مالكه.اما الأول فقد ذكرنا في بحث مقدمه الواجب انه لا دليل على وجوب المقدمه شرعاً.و اما الثاني فسيأتي عن قريب إن شاء الله تعالى ان الخروج ليس مصداقاً لقاعده رد المال إلى مالكه،فاذن

لا- دليل على كون الخروج واجباً، واما حرمة فهي مبنيه على قاعده الامتناع بالاختيار لا- ينافى الاختيار عقاباً و خطاباً، و لكن سيأتى بيان ان هذه القاعده تنافى الخطاب، ضروره انه لا يمكن توجيه التكليف نحو العاجز و لو كان عجزه مستنداً إلى سوء اختياره، لكونه لغواً محضاً و صدور اللغو من الشارع الحكيم مستحيل، و كيف كان فهذا القول غير معقول، و على تقدير كونه معقولا فلا دليل عليه كما عرفت.

و اما القول الثالث (و هو كون الخروج واجباً فعلاً- و محرماً بالنهي السابق الساقط بالاضطرار أو نحوه) فهو و ان كان له بحسب الظاهر صورته معقوله ببيان ان الخروج بما انه تصرف فى مال الغير بسوء اختياره فلا مانع من ان يعاقب عليه، لفرض انه مبغوض للمولى و ان كان النهى عنه فعلاً غير معقول لاستلزامه التكليف بالمحال، و بما انه مصداق للتخليه و لرد المال إلى مالكه فلا مانع من كونه واجباً. فالنتيجه هي ان الخروج واجب فعلاً و منهى عنه بالنهي السابق، الا انه بحسب الواقع و الدقه العقليه ملحق بالقولين الأولين فى الفساد و الوجه فى ذلك هو ان تعلق الأمر و النهى بشىء واحد محال و ان كان زمان تعلق أحدهما غير زمان تعلق الآخر به، فان ملاك استحاله تعلق الأمر و النهى بشىء واحد و إمكانه انما هو بوحده زمان المتعلق و تعدده، و لا عبره بوحده زمان الإيجاب و التحريم و تعدده أصلاً، بداهه انه لا يعقل ان يكون شىء واحد فى زمان واحد متعلقاً للإيجاب و التحريم معاً، و ان فرض ان زمان الإيجاب غير زمان التحريم، و السر فى ذلك واضح و هو ان الفعل الواحد فى زمان واحد اما ان يكون مشتملاً على مصلحه ملزمه، و اما ان يكون مشتملاً على مفسده كذلك فعلى الأول لا مناص من الالتزام بوجوبه، و على الثانى لا مناص من الالتزام بحرمة و لا يعقل إيجابه و تحريمه معاً، كما هو واضح.

تلخص ان العبره انما هي بوحده زمان المتعلق و تعدده فحسب، فان كان واحداً يستحيل تعلق الأمر و النهى به و ان كان زمان تعلق أحدهما به غير زمان تعلق الآخر، و ان كان متعدداً فلا مانع من تعلقهما به و ان كان زمان تعلقهما واحداً كما إذا امر المولى يوم الخميس بإكرام زيد يوم الجمعة و نهاء في ذلك اليوم عن إكرامه يوم السبت، فانه لا محذور فيه أبداً.

نعم يمكن للمولى العرفى ان يأمر بشيء و ينهى عنه في زمان آخر اشتباهاً أو بتخيل ان فيه مصلحة مقتضيه للوجوب ثم بان انه لا مصلحة بل فيه مفسده مقتضيه للتحريم، الا انه لا أثر في مثل ذلك، لأحد الحكمين أصلاً، بل هو صدر اشتباهاً و غفله لا حقيقه و واقعاً.

و بكلمه أخرى فقد ذكرنا غير مره ان الغرض من الأمر بشيء أو النهى عنه انما هو إيجاد الداعى للمكلف إلى الفعل فى الخارج أو الترك فى مقام الامتثال. و من الواضح جدا ان الداعى انما يحصل له فيما إذا كان المكلف متمكناً من الامتثال فى ظرفه. و اما إذا لم يتمكن منه فلا- يحصل له هذا الداعى و مع عدم حصوله يكون الأمر أو النهى لغواً محضاً فلا يترتب عليه أى أثر، و من المعلوم ان صدور اللغو من الحكيم مستحيل. و عليه فلا- يمكن ان يكون فعل واحد مأموراً به و منهيّاً عنه معاً و لو كان زمان أحدهما غير زمان الآخر من هذه الناحيه أيضاً أعنى ناحيه المنتهى و الامتثال.

و قد تحصل مما ذكرناه ان الخروج فى مفروض الكلام ان كان مشتملاً على مفسده امتنع تعلق الأمر به و ان كان مشتملاً على مصلحة امتنع تعلق النهى به و لو من الزمان السابق، لفرض ان المولى علم باشماله على المصلحة فى ظرفه، و معه يستحيل ان ينهى عنه فى ذلك الظرف. و قد عرفت ان العبره فى استحاله تعلق الأمر و النهى بشيء واحد و إمكانه انما هي بوحده زمان المتعلق و تعدده، فان

كان واحداً يستحيل ان يكون متعلقاً للأمر و النهى معاً، و ان كان زمان النهى سابقاً على زمان الأمر أو بالعكس، لعدم العبره بتعدد زمانهما أصلاً، لفرض انه لا يرفع المحذور المزبور و ان كان متعددداً فلا مانع من تعلق الأمر و النهى به فى زمان واحد فضلاً عن زمانين، لعدم التنافى بينهما عندئذ أصلاً، لفرض ان الأمر تعلق به فى زمان و النهى تعلق به فى زمان آخر، و لا مانع من ان يكون شىء واحد فى زمان محكوماً بحكم و فى زمان آخر محكوماً بحكم آخر غيره.

مثال الأول ما إذا فرض ان المولى نهى يوم الأربعاء عن صوم يوم الجمعة و امر به فى يوم الجمعة، فانه لا إشكال فى استحاله ذلك، ضروره ان صوم يوم الجمعة لا يمكن ان يكون مأموراً به و منهياً عنه معاً، فانه ان كان فيه ملاك الوجوب امتنع تعلق النهى به مطلقاً، و ان كان فيه ملاك الحرمة امتنع تعلق الأمر به كذلك.

و مثال الثانى ما إذا امر المولى يوم الخميس بصوم يوم الجمعة و نهى فى ذلك اليوم عن صوم يوم السبت، فانه لا إشكال فى جواز ذلك و إمكانه.

فالنتيجه ان ملاك استحاله اجتماع حكيمين من الأحكام التكليفية فى شىء واحد و إمكان اجتماعه انما هو بوحده زمان المتعلق و تعدده، و لا اعتبار بوحده زمان الحكيمين و تعدده أصلاً.

و اما الأحكام الوضعيه فقد ذكر شيخنا الأستاذ (قده) ان حالها من هذه الناحيه حال الأحكام التكليفية، فكما ان المناط فى استحاله اجتماع اثنين منها فى شىء واحد و إمكانه هو وحده زمان المتعلق و تعدده لا وحده زمان الحكيمين و تعدده، فكذلك المناط فى استحاله اجتماع اثنين من الأحكام الوضعيه فى شىء واحد و إمكانه هو وحده زمان المعبر و تعدده لا وحده زمان الاعتبارين و تعدده.

و من هنا أشكل (قده) على ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) فى

تعليقته على مكاسب شيخنا الأعظم (ره) وإليك نص ما أفاده: «فلا وجه للقول بالكشف بمعنى تحقق المضمون قبل ذلك لأجل تحقق الإجازة فيما بعد، نعم بمعنى الحكم بعد الإجازة بتحقيق مضمونه حقيقه مما لا- محيص عنه بحسب القواعد، فلو أجاز المالك مثل الإجازة الفضولية بعد انقضاء بعض مدتها، أو الزوج أو الزوجه عقد التمتع كذلك فيصح اعتبار الملكيه حقيقه للمستأجر و الزوجيه لهما في تمام المده التي قد انقضت بعضها، بل و لو انقضت تمامها لتحقق منشأ انتزاعها.

فان قلت كيف يصح هذا و كان قبل الإجازة ملكا للمؤجر و لم يكن هناك زوجيه، الا ان يكون مساوقا لكون شىء بتمامه ملكا لاثنتين في زمان واحد و اجتماع الزوجيه و عدمها كذلك، قلت لا ضير فيه إذا كان زمان اعتبار ملكيه لأحدهما في زمان غير زمان اعتبار الملكيه للآخر في ذاك الزمان، لتحقق ما هو منشأ انتزاعها في زمان واحد لكل منهما في زمانين، و كذا الزوجيه و عدمها» و حاصل هذا الإشكال هو ما أفاده قده، من ان اختلاف زمان اعتبار الملكيه لاثنتين لا يدفع إشكال اجتماع المالكيين في ملك واحد في زمان واحد فان اختلاف زمان الاعتبار بمنزله اختلاف زمانى الاخبار بوقوع المتناقضين في زمان واحد و بمنزله اختلاف زمانى الحكم بحكمين متضادين، فان حكم الحاكم في يوم الجمعه لكون عين شخصيه لزيد في هذا اليوم مع حكمه في يوم السبت بكون شخص هذه العين في يوم الجمعه لبكر متناقض، كما هو واضح.

و غير خفى ان ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) في تعليقه على المكاسب هو الصحيح و لا- يرد عليه ما أورده شيخنا الأستاذ (قده).

و الوجه في ذلك هو ان الأحكام الوضعيه لا تشترك مع الأحكام التكليفيه في ملاك الاستحاله و الإمكان، و ذلك لأن الأحكام التكليفيه بما انها تابعه لجهات المصالح و المفسدات في متعلقاتها أو لجهات أخرى فلا يمكن ان يكون فعل في

زمان واحد محكوما بحكمين مختلفين كالوجوب و الحرمة مثلا، و لو كان تعلق أحدهما به فى زمان و تعلق الآخر به فى زمان آخر، ضروره ان هذا الفعل فى هذا الزمان لا يخلو من ان يكون مبعوضاً للمولى أو ان يكون محبوبا له و لا ثالث لهما فعلى الأول يستحيل تعلق الأمر به، و على الثانى يستحيل تعلق النهى به كما هو واضح، و هذا بخلاف الأحكام الوضعيه، فانها تابعه لجهات المصالح المفسده النوعيه فى نفس جعلها و اعتبارها. و عليه فلا يمكن ان تقتضى مصلحه فى زمان اعتبار شىء ملكا لشخص و مصلحه أخرى فى ذلك الزمان بعينه اعتباره ملكا لآخر نعم لا مانع من ان تقتضى المصلحه اعتبار ملكيته له فى زمان و المصلحه الأخرى فى زمان آخر اعتبار ملكيته لآخر فى ذلك الزمان بعينه بان يكون زمان الاعتبارين مختلفاً و زمان المعترين واحدا كما حققنا ذلك بصورة مفصله فى مسأله الفضولى عند البحث عن كون الإجازة ناقله أو كاشفه.

و نتيجته هى ان القول بكون الإجازة ناقله باطل و لا دليل عليه أصلا، كما ان الكشف الحقيقى بالمعنى المشهور باطل، بل هو غير معقول و هو ان تكون الملكيه حاصله من حين العقد و قبل زمان الإجازة فالإجازة كاشفه عنها فحسب و لا- أثر لها ما عدا الكشف عن ثبوت الملكيه من الأول و من المعلوم ان هذا بلا موجب و دليل، بل الدليل قام على خلافه، ضروره ان هذا العقد لم يكن عقدا للمجيز الا بعد إجازته و رضاه به، ليكون مشمولا لأدله الإضاء، و مع هذا كيف يحكم الشارع بملكيه المال له و انتقاله إليه قبل ان يرضى به و يجيزه، و لأجل ذلك قد التزمنا بالكشف بالمعنى الآخر (و لا بأس بتسميته بالكشف الانقلابى) و هو الالتزام بكون المال فى العقد الفضولى باقياً على ملكك مالكة الأصل قبل الإجازة و إلى زمانها، و اما إذا أجاز المالك ذلك العقد و رضى به فهو ينتقل من ملكه إلى ملك الآخر و هو الأصل من حين العقد و زمانه، و الوجه فى ذلك هو ان مفهوم

الإجازة مفهوم تعلقى فكما انه يتعلق بالأمر الحالى فكذلك يتعلق بالأمر الماضى و فى المقام بما ان إجازة المالك متعلقه بالعقد السابق، إذ المفروض انه أجاز ذلك العقد الواقع فضوله لا عقداً آخر. و من المعلوم ان العقد بمجرد إجازته ينتسب إليه حقيقة، و لا- مانع من انتساب الأمر السابق و هو العقد بواسطة الأمر اللاحق و هو الإجازة، بداهة ان الانتساب و الإضافة خفيف المئونه فيحصل بأدنى شىء و أقل مناسبة، و لذلك أمثله كثيره فى العرف و الشرع و لا حاجة إلى بيانها، فإذا صار هذا العقد عقداً له من حين صدوره فلا محاله ينتقل ماله إلى الآخر من ذلك الحين. و من هنا قلنا ان الكشف بذاك المعنى مطابق للقاعده فلا يحتاج وقوعه فى الخارج إلى دليل.

و لكن قد يتخيل ان الكشف بهذا المعنى غير ممكن، و ذلك لاستلزامه كون المال الواحد فى زمان ملكاً لشخصين، لفرض ان هذا المال باق فى ملك مالكه الأصيل إلى زمان الإجازة حقيقة، و معه كيف يعقل ان يصير هذا المال ملكاً للطرف الآخر فى هذا الزمان بعينه بعد الإجازة فيلزم اجتماع الملكيتين على مال واحد فى زمان فارد و هو غير معقول لأنه من اجتماع الضدين على شىء واحد و غير خفى ان هذا خيال خاطئ جدا و غير مطابق للواقع يقيناً، و الوجه فيه ما ذكرناه غير مره من ان الأحكام الشرعيه جميعاً أمور اعتباريه و لا واقع موضوعى لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، و لذا قلنا انه لا مضاده بينها فى أنفسها و المضاده بينها انما هى من ناحيه المبدأ أو المنتهى.

و على هذا الضوء فبما ان فى المقام زمان الاعتبار مختلف، فان زمان اعتبار بقاء هذا المال فى ملك مالكه قبل الإجازة و زمان اعتبار كونه ملكاً للآخر بعدها و ان كان زمان المعتبر فيهما واحداً فلا يلزم محذور التضاد، فان محذور التضاد انما يلزم فيما إذا كان زمان الاعتبار فيهما أيضاً واحداً، و اما إذا كان

متعددا كما فى المقام فلا يلزم ذلك، ضروره انه لا مانع من ان تقتضى المصلحه الملزمه بعد الإجازة لاعتبار كون هذا المال ملكا له من حين العقد، فان الاعتبار خفيف المئونه فهو قابل لأن يتعلق بالأمر السابق، كأن يعتبر المولى ملكيه مال لشخص من زمان سابق و لا مانع فيه أبدا، كما انه قابل للتعلق بأمر لاحق، كما فى باب الوصيه أو نحوها.

و من هنا قلنا ان التعليق فى باب العقود امر معقول فى نفسه، بل هو واقع كما فى باب الوصيه. فان الموصى حكم بملكه ماله لشخص بعد موته و معلقاً عليه و الشارع أمضاه كذلك، و كذا فى بيع الصرف فان إمضاء الشارع و حكمه بالملكه فيه، معلق على التقابض بين المتبايعين و ان كان حكمهما (أى المتبايعين) بالملكه غير معلق على شىء.

فالتبنيه ان التعليق فى العقود امر معقول، و لذا كلما دل الدليل على وقوعه نأخذ به، و انما لا نأخذ به من ناحيه الإجماع القائم على بطلانه، و كيف كان فلا مانع من تعلق الاعتبار بالملكه السابقه، كما انه لا مانع من تعلقه بالملكه اللاحقه، بداهه انه لا واقع للملكه و لا وجود لها فى الخارج على الفرض غير اعتبار من بيده الاعتبار، فإذا كان هذا امرا ممكناً فى نفسه فهو واقع فى المقام لا محاله، لأن مقتضى تعلق الإجازة بالعقد السابق هو اعتبار كون هذا المال ملكا له فى الواقع من ذلك الزمان.

و بكلمه أخرى ان اعتبار الملكيه بما انه تابع للملاك القائم به فهو مره يقتضى اعتبار ملكيه شىء فى زمن سابق كما فيما نحن فيه، فان الاعتبار فعلى و المعبر امر سابق، و أخرى يقتضى اعتبار ملكيه شىء فى زمن متأخر كما فى باب الوصيه، فان الاعتبار فيه فعلى و المعبر امر متأخر، و ثالثه يقتضى اعتبار ملكيه شىء فى زمن فعلى، فيكون الاعتبار و المعبر كلاهما فعلياً، و هذا هو

الغالب. و من المعلوم ان جميع هذه الصور ممكن، غايه الأمر ان وقوع الصورة الأولى و الثانيه فى الخارج يحتاج إلى دليل إذا لم يكن فى مورد مطابقاً للقاعده كما فى المقام، لأن اعتبار ملكيه المال الواقع عليه العقد الفضولى لمن انتقل إليه تابع لإجازة المالك، و بما ان الإجازة متعلقه بالعقد السابق كما هو مقتضى مفهومها فلا محاله يكون الاعتبار متعلقاً بالملكيه من ذلك الزمان لا من حين الإجازة، إذ من الواضح جدا ان الإجازة متعلقه بالعقد السابق و موجب لاستناد ذلك العقد إلى المالك، فلا بد من ان يكون الاعتبار متعلقاً بالملكيه من حين العقد فان أدله الإمضاء كقوله تعالى «أوفوا بالعقود» و «أحل الله البيع» و نحوهما ناظره إلى إمضاء ما تعلق به الإجازة. و المفروض ان ما تعلق به الإجازة هو العقد السابق الصادر من الفضولى، فاذن تدل الأدله على صحه هذا العقد و انتسابه إلى المالك من ذاك الزمان فيكون زمان الاعتبار فعلياً و هو زمان الإجازة و زمان المعتبر سابقاً و هو زمان صدور العقد، و هذا معنى ما ذكرناه من ان الكشف بهذا المعنى مطابق للقاعده و لا مناص من الالتزام به.

و قد تحصل من ذلك عده أمور:

الأول- ان القول بالكشف بهذا المعنى لا يستلزم انقلاب الواقع ضروره انه لا واقع للملكيه ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار ليلزم الانقلاب، فان انقلاب الواقع فرع ان يكون لها واقع ليقال ان الالتزام به يستلزم انقلابها عما وقعت عليه و هو محال. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى ان الاعتبار خفيف المثونه، فكما يمكن تعلقه بأمر استقبالى أو حالى يمكن تعلقه بأمر سابق من دون لزوم محذور أصلاً. فما توهم من ان المحذور اللازم على القول بالكشف الحقيقى بالمعنى المشهور لازم على هذا القول أيضاً فاسد جدا و لا أصل له أبدا كما يظهر وجهه من ضوء بياننا المتقدم فلاحظ.

ص: ٣٧٥

الثانى-ان الكشف بهذا المعنى امر معقول فى نفسه من ناحيه،و مطابق للقاعده من ناحيه أخرى،و لذا لا يحتاج وقوعه فى الخارج إلى دليل،فإمكانه يكفى لوقوعه كما عرفت.

الثالث-ان ملاك استحاله اجتماع الحكمين من الأحكام الوضعيه فى شىء واحد غير ملاك استحاله اجتماع الحكمين من الأحكام التكليفيه فيه،و لأجل ذلك يكون تعدد زمان الاعتبار فى الأحكام الوضعيه مجديا فى رفع محذور استحاله اجتماع اثنين منها فى شىء فى زمان واحد.و اما فى الأحكام التكليفيه فلا أثر له أصلا،كما تقدم.و من هنا يظهر ان الصحيح هو ما ذكره المحقق صاحب الكفايه(قده)فى تعليقه على مكاسب شيخنا الأعظم لا ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده).

و اما القول الرابع و هو ما اختاره شيخنا الأستاذ تبعاً لشيخنا العلامة الأنصارى(قده)فملخصه على ما أفاده هو ان المقام داخل فى كبرى قاعده وجوب رد المال إلى مالكه و لا صله له بقاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار و لأجل ذلك يكون الخروج واجباً شرعاً و لا يجرى عليه حكم المعصيه.نعم بناء على دخوله فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار فالصحيح هو ما أفاده المحقق صاحب الكفايه(قده)من ان الخروج لا يكون محكوماً بحكم شرعى فعلاً و لكن يجرى عليه حكم النهى السابق الساقط بالاضطرار و هو المعصيه،فه(قده) دعاو ثلاث:

الأولى-ان الخروج لا- يكون محكوماً بحكم من الأحكام الشرعيه فعلاً و لكن يجرى عليه حكم المعصيه للنهى السابق الساقط بالاضطرار أو نحوه بناء على كون المقام من صغريات قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار.

الثانيه-ان المقام غير داخل فى كبرى تلك القاعده و ليس من صغرياتها.

الثالثه-انه داخل فى كبرى قاعده وجوب رد المال إلى مالكة و لزوم التخليه بينه و بين صاحبه.

اما الدعوى الأولى فقد أفاد(قده)انه يكفى لإثباتها بطلان القولين السابقين أعنى القول بكون الخروج واجباً و حراماً فعلا و القول بكونه واجباً فعلا و حراماً بالنهى السابق الساقط بالاضطرار أو نحوه.و قد تقدم بطلان كلا القولين.

اما القول الأول فلاستحاله كون شىء واحد واجباً و حراماً معاً.و دعوى -ان الخطاب التحريمى فى المقام خطاب تسجيلى،و الغرض منه تصحيح عقاب العبد و ليس خطاباً حقيقياً،كما هو الحال فى الخطابات المتوجهه إلى العصاه مع علم الأمر بعدم تحقق الإطاعه منهم-خاطئه جداً،و ذلك لأنه لا معنى للخطاب التسجيلى،فان العبد ان كان مستحقاً للعقاب بواسطه مخالفه امر المولى أو نهيه مع قطع النظر عن هذا الخطاب فيكون هذا الخطاب لغوا و لا فائده له أصلاً، و من المعلوم ان صدور اللغو من الحكيم محال و ان لم يكن مستحقاً له فى نفسه مع قطع النظر عنه،فكيف يمكن خطابه بهذا الداعى أى بداعى العقاب مع عدم قدرته على امتثاله.ضروره ان هذا تعد من المولى على عبده و ظلم منه فاذن لا يمكن الالتزام بالخطاب التسجيلى،و اما خطاب العصاه مع العلم بعدم تحقق الإطاعه منهم فهو خطاب حقيقى،بداهه انه لا يعتبر فى صحه الخطاب الحقيقى إلا إمكان انبعاث المكلف أو انزجاره فى الخارج،و هذا المعنى متحقق فى موارد تكليف العصاه على الفرض،فان العصيان انما هو باختيارهم،فاذن قياس المقام بخطاب العصاه قياس مع الفارق،و كيف كان فلا شبهه فى بطلان هذا القول.

و اما القول الثانى فقد عرفت امتناع تعلق الحكمين بفعل واحد فى زمان

واحد و لو كان زمان تعلق الإيجاب مغاير الزمان تعلق التحريم،لما ذكرناه من ان ملاك الاستحاله و الإمكان انما هو بوحده زمان المتعلق و تعدده لا بوحده زمان الإيجاب و التحريم و تعدده كما تقدم ذلك بشكل واضح.

و اما الدعوى الثانيه(و هى عدم كون المقام داخلا فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار)فقد استدل عليها بوجوه:

الأول-ان ما يكون داخلا فى كبرى هذه القاعده لا بد ان يكون مما قد عرضه الامتناع باختيار المكلف و إرادته كالحج يوم عرفه لمن ترك مقدمته باختياره و قدرته و كحفظ النفس المحترمه لمن ألقى نفسه من شاهق و نحوهما من الأفعال الاختياريه التى تعرض عليها الامتناع بالاختيار.و من الواضح جداً ان الخروج من الدار المغصوبه ليس كذلك،فانه باق على ما هو عليه من كونه مقدورا للمكلف فعلا و تركاً بعد دخوله فيها،و لم يعرض عليه الامتناع كما هو واضح.

نعم مطلق الكون فى الأرض المغصوبه الجامع بين الخروج و البقاء بأقل مقدار يمكن فيه الخروج و ان كان مما لا بد منه و لا يتمكن المكلف من تركه بعد دخوله فيها،الا-ان ذلك أجنبي عن الاضطرار إلى خصوص الغصب بالخروج كما هو محل الكلام،ضروره ان الاضطرار إلى جامع لا يستلزم الاضطرار إلى كل واحد من افراده،مثلا لو اضطر المكلف إلى التصرف فى ماء جامع بين ماء مباح و ماء مغصوب فهو لا- يوجب جواز التصرف فى المغصوب،لفرض انه لا- يكون مضطرا إلى التصرف فيه خاصه،ليكون واقعاً لحرمة بل هو باق عليها لعدم الموجب لسقوطها،فان الموجب له إنما هو تعلق الاضطرار به و المفروض انه غير متعلق به و إنما تعلق بالجامع بينه و بين غيره،فاذن لا يجوز التصرف فيه.نعم يتعين عليه عندئذ التصرف فى خصوص الماء المباح و رفع الاضطرار به و ما نحن فيه من

هذا القليل، فان الاضطرار إلى مطلق الكون في الأرض المغصوبه الجامع بين الخروج و البقاء لا يوجب الاضطرار إلى خصوص الخروج، بل الخروج باق على ما هو عليه من كونه مقدوراً من دون ان يعرض عليه ما يوجب امتناعه.

فالتتيجه ان الخروج ليس من مصاديق قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار.

الثانى- ان محل الكلام فى هذه القاعده انما هو فيما إذا كان ملاك الوجوب تاماً فى ظرفه و مطلقاً أى من دون فرق فى ذلك بين ان تكون مقدمته الإعداديه موجوده فى الخارج أو غير موجوده و ان يكون وجوبه مشروطاً بمجىء زمان متعلقه أولاً، و ذلك كوجوب الحج، فانه و ان كان مشروطاً بمجىء يوم عرفه بناء على استحاله الواجب المعلق، إلا ان ملاكه يتم بتحقيق الاستطاعه كما هو مقتضى قوله تعالى: «و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» فانه ظاهر فى ان ملاك وجوبه فى ظرفه صار تاماً بعد تحقق الاستطاعه، و لا يتوقف على مجىء زمان متعلقه و هو يوم عرفه، و عليه فمن ترك المسير إلى الحج بعد وجود الاستطاعه يستحق العقاب على تركه و ان امتنع عليه الفعل عندئذ فى وقته، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، و كذا من ألقى نفسه من شاهق، فانه يستحق العقاب عليه، هذا هو الملاك فى جريان هذه القاعده، و من المعلوم ان هذا الملاك غير موجود فى المقام بل هو فى طرف النقيض مع مورد القاعده، و ذلك لأن الخروج قبل الدخول فى الدار المغصوبه لم يكن مشتملاً على الملاك، فالدخول فيها من المقدمات التى لها دخل فى تحقق القدره على الخروج و تحقق ملاك الحكم فيه، ضروره ان الداخل فيها هو الذى يمكن توجيه الخطاب إليه بفعل الخروج أو بتركه دون غيره، فاذن لا يمكن ان يكون الخروج داخلاً فى موضوع القاعده. و على الجملة فمورد القاعده كما عرفت

ما إذا كان ملاك الحكم تاماً مطلقاً أى سواء أوجد المكلف مقدمته الوجوديه أم لم يوجد كوجوب الحج-مثلاً-فان ملاكته تام بعد تحقق الاستطاعه و ان لم يوجد المكلف مقدمته فى الخارج،غايه الأمر انه إذا تركها امتنع عليه الحج فيدخل عندئذ فى موضوع القاعده،و هذا بخلاف الخروج،فانه لا ملاك له قبل إيجاد مقدمته و هى الدخول فى الأرض المغصوبه،فيكون الدخول مما له دخل فى تحقق الملاك فيه.

و على هذا الضوء يمتنع دخول الخروج فى كبرى تلك القاعده كما هو ظاهر.

الثالث-ان مناط دخول شىء فى موضوع القاعده هو ان يكون الإتيان بمقدمته موجباً للقدره عليه،ليكون الآتى بها قابلاً لتوجيه التكليف إليه فعلاً و هذا كالاتيان بمقدمه الحج،فانه يوجب تحقق قدره المكلف على الإتيان به و صيرورته قابلاً- لتوجيه التكليف به فعلاً.و اما إذا ترك المسير إليه و لم يأت بهذه المقدمه لامتنع الحج عليه و لسقط وجوبه،و لكن بما ان امتناعه منته إلى الاختيار فلا يسقط العقاب عنه،و هذا معنى كونه من صغريات تلك القاعده.

و اما المقام فليس الأمر فيه كذلك.لأن الدخول و ان كان مقدمه إعداده للخروج و موجباً للقدره عليه،الا انه يوجب سقوط الخطاب عنه،لا- انه يوجب فعلية الخطاب به.و الوجه فيه ما ذكره من ان المكلف فى هذا الحال يدور امره بين البقاء فى الدار المغصوبه و الخروج عنها،و من المعلوم ان العقل يلزمه بالخروج مقدمه للتخلص عن الحرام،و لا يجوز له البقاء لأنه تصرف زائد.

و على هذا فلا محاله يضطر المكلف إلى الخروج عنها و لا يقدر على تركه تشريعاً و ان كان قادراً عليه تكويناً،و معه لا يمكن للشارع ان ينهى عنه و من

الطبيعي ان مثل هذا غير داخل في مورد القاعده.

و ان شئت فقل ان ما نحن فيه و مورد القاعده متعاكسان فان إيجاد المقدمه فيما نحن فيه أعنى بها الدخول في الأرض المغصوبه يوجب سقوط الخطاب بترك الخروج. و في مورد القاعده يوجب فعله الخطاب، كما عرفت، فاذن كيف يمكن دخول المقام تحت القاعده.

الرابع-ان الخروج فيما نحن فيه واجب في الجملة و لو كان ذلك بحكم العقل و هذا يكشف عن كونه مقدوراً و قابلاً لتعلق التكليف به. و من المعلوم ان كلما كان كذلك أعنى كونه واجباً و لو بحكم العقل لا- يدخل في كبرى تلك القاعده قطعاً، ضروره ان مورد القاعده هو ما إذا كان الفعل غير قابل لتعلق التكليف به لامتناعه، و اما إذا فرض كونه قابلاً كذلك و لو عقلاً فلا موجب لسقوط الخطاب المتعلق به شرعاً أصلاً، فاذن فرض تعلق الخطاب الوجوبى به مع فرض كونه داخل في موضوع القاعده فرضان متنافيان فلا يمكن الجمع بينهما، و عليه فكيف يمكن كون المقام من صغريات القاعده.

نتيجه جميع ما ذكره(قده) هي ان الخروج عن الدار المغصوبه غير داخل في كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار.

و لناخذ بالمناقشه على ما أفاده(قده) من الوجوه ان هذه الوجوه جميعاً تبتنى على الاشتباه في نقطتين.

الأولى- توهم اختصاص القاعده بموارد التكليف الوجوبيه و الغفله عن انه لا- فرق في جريانها بين موارد التكليف الوجوبيه و موارد التكليف التحريميه فهما من هذه الناحيه على صعيد واحد، و الفارق هو ان ترك المقدمه في التكليف الوجوبيه غالباً بل دائماً يفضى إلى ترك الواجب و امتناع فعله في الخارج كمن ترك المسير إلى الحج، فانه يوجب امتناع فعله، و هذا بخلاف التكليف

التحريميه فان فى مواردھا إيجاد المقدمه يوجب امتناع ترك الحرام و الانزجار عنه لا تركھا،مثلا الدخول فى الأرض المغصوبه يوجب امتناع ترك الحرام و الانزجار عنه لا- تركه فانه لا- يوجب امتناع فعله فتكون موارد التكاليف التحريميه من هذه الناحيه على عكس موارد التكاليف الوجوبيه.

الثانيه-توهم اختصاص جريان القاعده بمراد الامتناع التكويني كامتناع فعل الحج يوم عرفه لمن ترك المسير إليه،و عدم جريانها فى موارد الامتناع التشريعي،فتخيل ان الامتناع العارض على الفعل المنتهى إلى اختيار المكلف و إرادته ان كان امتناعا تكوينياً فيدخل فى موضوع القاعده و ان كان تشريعياً فلا يدخل فيه.

و لكن كلتا النقطتين خاطئه:

اما النقطه الأولى فلضروره ان الملاك فى جريان هذه القاعده فى مورد هو ان ما كان امتناع امثال التكليف فيه منتهياً إلى اختيار المكلف و إرادته فلا- فرق بين ان يكون ذلك التكليف تكليفاً وجوبياً أو تحريمياً،و بلا فرق بين ان يكون امتناع امثاله من ناحيه ترك ما يفضى إلى ذلك كترك المسير إلى الحج، أو من ناحيه فعل ما يفضى إليه كالدخول فى الأرض المغصوبه،فكما انه على الأول يقال ان امتناع فعل الحج يوم عرفه بما انه منتهى إلى الاختيار فلا- يسقط العقاب عنه،فان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار،فكذلك على الثانى يقال ان امتناع ترك الغضب بما انه منتهى إلى الاختيار فلا يسقط العقاب،لأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار،فلا فرق بينهما فى الدخول فى موضوع القاعده أصلاً.

و بكلمه أخرى انه لا واقع موضوعى لهذه القاعده ما عدا كون امتناع امثال التكليف منتهياً إلى اختيار المكلف و إرادته،فيقال ان هذا الامتناع

ص: ٣٨٢

بما انه مستند إلى اختياره فلا ينافى العقاب، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، هذا هو واقع تلك القاعدة. و من الطبيعي انه لا فرق في ذلك بين التكليف الوجوبى و التحريمى أبداً. نعم تمتاز التكاليف التحريميه عن التكاليف الوجوبيه فى نقطه أخرى و هى ان فى موارد التكاليف الوجوبيه يستند امتناع فعل الواجب فى الخارج كما عرفت على ترك المقدمه اختياراً، و فى موارد التكاليف التحريميه يستند امتناع ترك الحرام كالمثال المتقدم و ما شاكله إلى فعل المقدمه، و لكن من المعلوم انه لا أثر لهذا الفرق بالإضافة إلى الدخول فى موضوع القاعدة كما مر.

و اما النقطه الثانيه فلأنه لا فرق فى الدخول فى كبرى تلك القاعدة بين ان يكون الامتناع الناشئ من الاضطرار بسوء الاختيار تكوينياً كامتناع فعل الحج يوم عرفه لمن ترك المسير إليه و ما شابه ذلك أو تشريعياً ناشئاً من إلزام الشارع بفعل شىء أو بتركه، فان الممنوع الشرعى كالممتنع العقلى، ضروره ان الميزان فى جريان هذه القاعدة كما عرفت هو ما كان امتناع الامتثال مستنداً إلى اختيار المكلف، و من الطبيعي ان الامتثال قد يمتنع عقلاً و تكوينياً و قد يمتنع شرعاً.

و من المعلوم انه لا فرق بينهما من ناحيه الدخول فى موضوع القاعدة أصلاً إذا كان منتهياً إلى الاختيار، و هذا واضح.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر فساد جميع هذه الوجوه:

اما الوجه الأول فلأنه مبنى على اختصاص القاعدة بمراد الامتناع التكويني، ليختص جريانها بما إذا عرضه الامتناع فى الخارج تكوينياً و كان ذلك بسوء اختيار المكلف كالإتيان بالحج يوم عرفه لمن ترك المسير إليه و كحفظ النفس المحترمه لمن ألقى نفسه من شاهق -مثلاً- و ما شابه ذلك، و عليه فلا محاله لا تشمل مثل الخروج عن الدار المغصوبه، لفرض انه غير ممتنع تكوينياً

و مقدور للمكلف عقلا فعلا و تركاً و ان كان غير مقدور له تشريعاً، و لكن قد عرفت انه لا وجه لهذا التخصيص أصلاً و لا فرق في جريان هذه القاعده بين ان يكون امتناع الفعل تكوينياً أو تشريعياً، فكما انها تجرى على الأول، فكذلك تجرى على الثاني.

و على هدى ذلك قد تبين ان الخروج عن الأرض المغصوبه في مفروض الكلام و ما شاكله داخل في كبرى تلك القاعده، و ذلك لأين الخروج و ان كان مقدورا للمكلف تكويناً فعلا و تركاً، الا انه لا مناص له من اختياره خارجاً و الوجه فيه هو ان امره في هذا الحال يدور بين البقاء في الأرض المغصوبه و الخروج عنها و لا ثالث لهما. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان التصرف فيها بغير الخروج بما انه محرم فعلا من جهه انه أهم المحذورين و أقوى القبيحين فلا محاله يحكم العقل بتعين اختيار الخروج و الفرار عن غيره و مع هذا يمتنع النهي عنه بالفعل لأن حكم الشارع بحرمة البقاء فيها فعلا الموجب لامتناع ترك الخروج تشريعاً لا- يجتمع مع النهي عن الخروج أيضاً فالنتيجه انه لا- يمكن النهي عنه في هذا الحال لامتناع تركه من ناحيه إلزام الشارع بترك البقاء و التصرف بغيره كما هو واضح، و لكن بما انه مستند إلى اختيار المكلف فلا ينافى العقاب فان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

و على الجمله فمن دخل الأرض المغصوبه باختياره و إرادته و ان كان قادرا على الخروج منها عقلا كما انه قادر على البقاء فيها كذلك، فان ما هو خارج عن قدرته و اختياره هو مطلق الكون فيها الجامع بين البقاء و الخروج لا كل واحد منهما في نفسه، الا ان حرمة التصرف فعلا بغير الخروج تستلزم لا محاله لزوم اختيار الخروج بحكم العقل فرارا عن المحذور الأهم. و على هذا فالنهي عن الخروج ممتنع لامتناع تركه من ناحيه حكم العقل بلزوم اختياره، لكن هذا

تركه من ناحيه حكم العقل بلزوم اختياره، و لكن هذا الامتناع بما انه منته إلى اختياره فلا ينافى العقاب، و هذا معنى كونه داخلا في موضوع القاعده.

فما أفاده(قده) في هذا الوجه لا يرجع إلى معنى محصل أصلا.

و اما الوجه الثاني فلأنه مبتن على اختصاص القاعده بموارد التكاليف الوجوبيه ببيان ان المعتبر في دخول شيء في تلك القاعده هو ان يكون ملاك الواجب تاماً في ظرفه سواء أ كان المكلف أوجد مقدمته الوجوديه أم لا، و ذلك كالحج في الموسم. فان ملاكه تام بعد حصول الاستطاعه و ان لم توجد مقدمته في الخارج، ففي مثل ذلك إذا ترك المكلف مقدمته كالمسير إليه فلا محاله امتنع الواجب عليه في ظرفه و يفوت منه الملاك الملزم، و بما ان تفويته باختياره فلاجل ذلك يستحق العقاب. و اما الخروج في مفروض الكلام بما انه لا ملاك لوجوبه قبل حصول مقدمته و هي الدخول، لفرض ان له دخلا في ملاكه و تحقق قدره عليه فلا يكون مشمولاً لتلك القاعده.

و غير خفي ما في ذلك، فان فيه خلطاً بين جريان القاعده في موارد التكاليف الوجوبيه و جريانها في موارد التكاليف التحريميه و تخيل ان جريانها في كلا الموردین على صعيد واحد، مع ان الأمر ليس كذلك لوضوح ان الكلام في دخول الخروج في موضوع القاعده و عدم دخوله ليس من ناحيه حكمه الوجوبی، ليقال انه قبل الدخول لا ملاك له ليفوت بتركه فيستحق العقاب عليه إذا كان بسوء اختياره. بل من ناحيه حكمه التحريمی، و هذا لعله من الواضحات. و من المعلوم انه من هذه الناحيه داخل في كبرى القاعده، لما عرفت من ان حرمة التصرف فعلا بغير الخروج أوجبت بحكم العقل لزوم اختياره فرارا عن المحذور الأهم و امتناع تركه تشريعاً و ان لم يكن ممتنعاً تكويناً، و لكن بما انه منته إلى الاختيار فيستحق العقاب عليه، لأن الامتناع بالاختيار

و على الجملة فقد ذكرنا ان التكاليف الوجوبية تمتاز عن التكاليف التحريميه فى نقطه و هى ان فى موارد التكاليف الوجوبيه ترك المقدمه غالباً أو دائماً يفضى إلى امتناع موافقتها و امتثالها فى الخارج تكويناً أو تشريعاً، و فى موارد التكاليف التحريميه فعل المقدمه غالباً يفضى إلى امتناع موافقتها و امتثالها فى الخارج كذلك، فهما من هذه الناحيه على طرفى النقيض.

و على أساس تلك النقطه قد ظهر حال الخروج فيما نحن فيه، فان له ناحيتين أعنى ناحيه حرمة و ناحيه وجوبه، فمره ننظر إليه من ناحيه حرمة و أخرى من ناحيه وجوبه. اما من ناحيه حرمة فقد عرفت انه لا إشكال فى دخوله فى موضوع القاعده.

و لكن العجب من شيخنا الأستاذ (قده) كيف غفل عن هذه الناحيه و لم يتعرض لها فى كلامه أبداً لا نفيّاً و لا إثباتاً و أصر على عدم انطباق القاعده عليه، مع انه من الواضح جدا انه لو التفت إلى هذه الناحيه لالتزم بانطباق القاعده عليه، بداهه انه (قده) لا يفرق فى جريان هذه القاعده بين التكاليف الوجوبيه و التكاليف التحريميه، لعدم الموجب له أبداً و هذا واضح. و اما من ناحيه وجوبه فعلى ما يراه (قده) من انه واجب شرعاً من جهه دخوله فى موضوع قاعده وجوب رد المال إلى مالكة فالامر كما أفاده، لوضوح انه من هذه الناحيه غير داخل فى القاعده، لعدم الملاك له قبل إيجاد مقدمته و هى الدخول، ليفوت منه ذلك بترك هذه المقدمه، ليستحق العقاب على تفويته إذا كان باختياره. هذا من جانب، و من جانب آخر انه بعد إيجاد مقدمته بالاختيار لا يفوت منه الواجب على الفرض، ليستحق العقاب على تفويته، فاذن لا يمكن ان يكون الخروج من هذه الناحيه داخلاً فى كبرى القاعده. و لكن سنبين عن قريب إن شاء الله

تعالى ان هذه الناحيه ممنوعه و ان الخروج ليس بواجب شرعا و انما هو واجب بحكم العقل بمعنى ان العقل يدرك ان المكلف لا بد له من اختياره و لا مناص عنه من ناحيه حكم الشارع بحرمه البقاء فيها فعلا. و عليه فلا وجه لخروجه عن موضوع القاعده.

أضف إلى ذلك انه على فرض تسليم وجوبه و ان كان خارجا عنه، الا- انه لا- شبهه في دخوله فيه من ناحيه تحريمه، كما عرفت، فاذن لا وجه لإصراره (قده) لخروجه عنه الا غفلته عن هذه الناحيه كما أشرنا إليه آنفا.

و اما الوجه الثالث فيرد عليه انه مبني على الخلط بين مقدمه الواجب و مقدمه الحرام، و الغفله عن نقطه ميزهما، بيان ذلك هو ان إيجاد المقدمه في موارد التكاليف الوجوبيه يوجب قدره المكلف على إتيان الواجب و امثاله و صيرورته قابلا لأن يتوجه إليه التكليف فعلا. و اما في موارد التكاليف التحريميه فترك المقدمه يوجب قدره المكلف على ترك الحرام. و على هذا ففي موارد التكاليف الوجوبيه ترك المقدمه المزبوره يوجب امتناع فعل الواجب في الخارج فيدخل في مورد القاعده، كما عرفت، و في موارد التكاليف التحريميه فعل المقدمه يوجب امتناع ترك الحرام، ففيما نحن فيه الدخول في الأرض المغصوبه يوجب امتناع الخروج تشريعاً من ناحيه حكم الشارع بحرمه التصرف بغيره فعلا و يوجب سقوط النهي عنه، كما ان ترك الدخول فيها يوجب فعلية النهي عنه.

و قد تحصل من ذلك ان ما أفاده (قده) مبني على خلط مقدمه الحرام بمقدمه الواجب.

و اما الوجه الرابع- فقد ظهر بطلانه مما تقدم، و ملخصه: هو ان حكم العقل بلزوم اختيار الخروج دفعا للمحذور الأهم و ان كان يستلزم كونه مقدورا

للمكلف تكويننا إلا انه لا يستلزم كونه محكوما بحكم شرعا، لعدم الملازمه بين حكم العقل بلزوم اختياره في هذا الحال و إمكان تعلق الحكم الشرعى به.

و الوجه فى ذلك هو ان حكم العقل و إدراكه بأنه لا بد من اختياره و ان كان كاشفا عن كونه مقدورا تكويننا، إلا انه مع ذلك لا يمكن للشارع ان ينهى عنه فعلا، و ذلك لأن منشأ هذا الحكم العقلى انما هو منع الشارع عن التصرف بغيره فعلا الموجب لعجز المكلف عنه بقاعده ان الممنوع الشرعى كالممتنع العقلى، و مع ذلك لو منع الشارع عنه أيضا منعا فعليا لزم التكليف بما لا يطاق و هو محال، فاذا لا يمكن ان يمنع عنه فعلا، كما هو واضح، و هذا معنى سقوط النهى عنه و عدم إمكانه، و لكن بما ان ذلك كان بسوء اختياره و إرادته فلا ينافى العقاب، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

فما أفاده(قده) من دعوى الملازمه بين وجوب الخروج بحكم العقل و كونه قابلا- لتعلق التكليف به خاطئه جدا و لا واقع لها أصلا. نعم هذه الدعوى تامه على تقدير القول بكون الخروج محكوما بالوجوب كما هو مختاره(قده).

إلى هنا قد تبين ان ما أفاده(قده) من الوجوه لإثبات ان الخروج غير داخل فى كبرى تلك القاعدة لا يتم شىء منها.

و اما الكلام فى الدعوى الثالثه: (و هى كون المقام داخلا فى كبرى قاعده وجوب رد مال الغير إلى مالكة) فقد ذكر(قده) انه بعد بطلان دخول المقام فى كبرى قاعده ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار بالوجوه المتقدمه من ناحيه، و بطلان بقيه الأقوال من ناحيه أخرى لا مناص من الالتزام بكونه داخلا فى موضوع قاعده وجوب رد المال إلى مالكة، ببيان انه كما يجب رد المغصوب إلى صاحبه فى غير هذا المقام، يجب رده إلى مالكة هنا أيضا و هو يتحقق هنا بالخروج، فاذا يكون الخروج مصداقا للتخليه بين المال و مالكة

فى غير المنقولات، فىكون واجبا لا محاله عقلا و شرعا، كما ان البقاء فىها على أنحائه محرم.

و الوجه فى ذلك هو ان الاضطرار متعلق بمطلق الكون فى الدار المغصوبه الجامع بين البقاء و الخروج لا بخصوص البقاء لتسقط حرمة، و لا بخصوص الخروج لىسقط وجوبه، ضروره ان ما هو خارج عن قدره المكلف انما هو ترك مطلق الكون فىها بمقدار أقل زمان يمكن فىه الخروج، لا كل منهما، و لأجل ذلك لا يمكن النهى عن مطلق الكون فىها، و لكن يمكن النهى عن البقاء فىها بشتى أنحائه، لأن المفروض انه مقدور للمكلف فعلا و تركا، و معه لا مانع من تعلق النهى به بالفعل أصلا. و من هنا قلنا ان البقاء و هو التصرف فىها بغير الحركه الخروجيه محرم، و لا- تسقط حرمة من ناحيه الاضطرار لفرض عدم تعلقه به، و الخروج بما انه مصداق للتخليه بين المال و صاحبه فلا محاله يكون واجبا شرعا، و عليه فىكون المقام من الاضطرار إلى مطلق التصرف فى مال الغير يكون بعض افراده واجبا و بعضها الآ-خر محرما، نظير ما إذا اضطر المكلف لرفع عطشه-مثلا- إلى شرب الماء الجامع بين الماء النجس و الطاهر، فانه لا- يوجب سقوط الحرمة عن شرب النجس، لفرض عدم الاضطرار إليه، بل هو باق على حرمة و وجوب الاجتناب عنه.

و على الجملة فالخروج واجب بحكم الشرع و العقل من ناحيه دخوله فى كبرى تلك القاعده أعنى قاعده وجوب التخليه بين المال و مالكه، و امتناع كونه داخلا- فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار، و من المعلوم ان عنوان التخلص و التخليه من العناوين المحسنه عقلا- المطلوبه شرعا من ناحيه اشتمالها على مصلحه إلزاميه، و اما غيره أى غير الخروج من أقسام التصرف فىبقى على حرمة، كما عرفت.

و الجواب عن ذلك ان الحركات الخروجية مضاده لعنوان التخليه و التخلص، ضروره ان تلك الحركات تصرف في مال الغير حقيقه و واقعاً و مصداق للغصب كذلك، و معه كيف تكون مصداقاً للتخليه، لوضوح ان التخليه هي إيجاد الخلال في المكان و هو يصاد الاشغال و الابتلاء به، و من الواضح جداً ان الحركات الخروجية مصداق لعنوان الاشغال و الابتلاء، فكيف يصدق عليه عنوان التخلص و التخليه، فانهما من العناوين المتضاده فلا- يصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر، بداهه ان ظرف تحقق الخلال-ص و إيجاد الخلال- و الفراغ بين المال و مالكه حال انتهاء الحركه الخروجية، و عليه فكيف يعقل ان تكون تلك الحركات مصداقاً للتخليه و معنونه بعنوان التخلص.

و بكلمه أخرى ان من يقول بهذه المقاله أى بكون الحركه الخروجية مصداقاً للتخلص و التخليه ان أريد بمصداقيتها لها بالإضافة إلى أصل الغصب هنا و التصرف في مال الغير، فيرد ذلك ما عرفت الآن من انه ما دام في الدار سواء اشتغل بالحركات الخروجية أم لا- فهو معنون بعنوان الابتلاء و الاشغال بالغصب لا- بعنوان التخلص و التخليه، فهما عنوانان متضادان لا يصدقان على شيء واحد هذا إذا كان عنوان التخلص عنواناً وجودياً و عباره عن إيجاد الفراغ و الخلال بين المال و صاحبه، كما هو الصحيح. و اما إذا فرض انه عنوان عدمي و عباره عن ترك الغصب فيكون عندئذ نقيضاً لعنوان الابتلاء و من الطبيعي استحاله صدق أحد النقيضين على ما يصدق عليه الآخر، و كيف كان فعنوان التخلص سواء أ كان عنواناً وجودياً أو عدمياً فهو مقابل لعنوان الابتلاء فلا يصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر.

و ان أريد بالإضافة إلى الغصب الزائد على ما يوازي زمان الخروج، بيان ان التصرف في مال الغير في هذا المقدار من الزمان مما لا بد منه فلا يتمكن

المكلف من تركه، ولأجل ذلك ترتفع حرمة، واما الزائد على ما يوازي هذا الزمان فهو متمكن من تركه بالخروج عنها و قادر على التخلص عنه. فعندئذ لا- محاله تقع الحركات الخروجية مصداقا للتخليه و التخلص بالإضافة إلى الغصب الزائد، و معه تكون محبوبه و مشتمله على مصلحه إزاميه فتجب، فيرد على ذلك ان عنوان التخلص لا- يصدق عليها بالإضافة إلى الغصب الزائد أيضا، ضرورة ان صدق عنوان التخلص عن الشيء فرع الابتلاء به فما دام لم يتلى بشيء فلا يصدق انه خلص عنه إلا بالعنايه و المجاز، و المفروض في المقام ان المكلف بعد غير مبتلى به، ليصدق عليه فعلا انه خلص منه بهذه الحركات الخروجية. نعم بعد مضي زمان بمقدار يوازي زمان الخروج ان بقى المكلف فيها فهو مبتلى به لفرض بقائه و عدم خروجه، و ان خرج فهو متخلص عنه، فعنوان التخلص عن الغصب الزائد يصدق عليه بعد الخروج و في ظرف انتهاء الحركة الخروجية إلى الكون في خارج الدار لا قبله، كما هو واضح. و عليه فكيف تتصف تلك الحركة بعنوان التخلص و التخليه.

و دعوى ان هذه الحركات و ان لم تكن مصداقا لعنوان التخليه و التخلص لتكون واجبه بوجوب نفسى إلا انه لا شبهه في كونها مقدمه له فتكون واجبه بوجوب مقدمى خاطئه جداً و لا- واقع موضوعى لها أصلاً، و ذلك لأن تلك الحركات الخاصه أعنى الحركات الخروجية مقدمه للكون في خارج الدار و لا يعقل ان تكون مقدمه لعنوان التخلص، فان عنوان التخلص لا يخلو من ان يكون عنواناً وجودياً و عباره عن إيجاد الفراغ بين المال و صاحبه كما هو الصحيح أو يكون امراً عدمياً و عباره عن عدم الغصب و تركه، و على كلا- التقديرين فهو ملازم للكون في خارج الدار وجوداً لا انه عينه. اما الثانى فواضح، ضرورة ان ترك الغصب ليس عين الكون في خارج الدار، بل هو ملازم له خارجاً لاستحاله

ان يكون الأمر العدمى مصداقا للأمر الوجودى و بالعكس و اما الأول فائضا كذلك لوضوح ان عنوان التخلص و التخليه ليس عين عنوان الكون فيه خارجا و منطبقا عليه انطباق الطبيعى على فرده بل هو ملازم له وجوداً فى الخارج هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انا قد ذكرنا غير مره ان حكم أحد المتلازمين لا يسرى إلى الملازم الآخر فضلا إلى مقدمته.

فالتتيجه على ضوئهما هي انه لا- يمكن الحكم بوجود تلك الحركات من باب المقدمه أيضا، فان ما هو واجب و هو عنوان التخلص ليست تلك الحركات مقدمه له و ما كانت تلك الحركات مقدمه له و هو الكون فى الخارج الدار ليس بواجب، ضروره ان الكون فيه ليس من أحد الواجبات فى الشريعه المقدسه، لتكون مقدمته واجبه.

و بكلمه أخرى فقد عرفت ان عنوان التخليه اما أن يكون مضاداً للحركات الخروجه أو مناقضا لها، و على كلا التقديرين لا يعقل ان تكون تلك الحركات مقدمه له، لما ذكرناه فى بحث الضد من استحاله كون أحد الضدين مقدمه للضد الآخر أو أحد النقيضين مقدمه لنقيضه، كما تقدم هناك بشكل واضح.

فلاحظ.

ثم لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان عنوان التخلص متحد مع عنوان الكون فى خارج الدار و منطبق عليه انطباق الطبيعى على مصداقه، فعندئذ و ان كانت تلك الحركات مقدمه له أى لعنوان التخليه و التخلص، إلا انه قد تقدم فى بحث مقدمه الواجب انه لا دليل على ثبوت الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته، لتكون تلك الحركات واجبه بوجوبى مقدمى.

و نتيجه ما ذكرناه هي ان الخروج ليس بواجب لا بوجوب نفسى، لعدم الملاك و المقتضى له. و لا بوجوب مقدمى، لعدم ثبوت الصغرى أولاً،

ص: ٣٩٢

و على تقدير ثبوتها فالكبرى غير ثابتة.

أضف إلى ذلك ان الخروج ليس عنوانا لتلك الحركات المعده للكون فى الخارج، بل هو عنوان لذلك الكون فيه، ضروره انه مقابل الدخول، فكما ان الدخول عنوان للكون فى الداخلى فكذلك الخروج عنوان للكون فى الخارج، فاذا لو صدق عليه عنوان التخليه و التخلص أيضا فلا يجدى فى اتصاف تلك الحركات بالوجوب، كما هو واضح فما أفاده (قده) من ان الخروج مصداق للتخليه بين المال و صاحبه لو سلمنا ذلك فلا يفيد أصلا، لأن ذلك لا يوجب كون تلك الحركات محبوبه و واجبه، لفرض انها ليست مصداقا لها، غايه الأمر انها عندئذ تكون مقدمه للواجب، و لكن عرفت ان مقدمه الواجب غير واجبه و لا سيما إذا كانت مبغوضه و من هنا يظهر ان قياسه (قده) المقام بالاضطرار إلى الجامع بين المحلل و المحرم قياس فى غير محله، لما عرفت من ان الخروج ليس بواجب، ليكون الاضطرار فى المقام متعلقا بالجامع بين الواجب و الحرام.

إلى هنا قد تبين بوضوح بطلان بقيه الأقوال و صحه قول المحقق صاحب الكفايه (قده) و هو ان المقام داخلى فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار، و قد ظهر وجهها مما تقدم بشكل واضح فلا نعيد.

ثم ان له (قده) هنا كلاما آخر. و حاصله هو انا لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان الشارع لا يرضى بالتصرف فى مال الغير بدون اذنه فى حال من الحالات و لو كان ذلك بعنوان التخليه و رده إليه كالخروج عن الدار المغصوبه فى المقام كما هو ليس ببعيد فغايه ما يوجب ذلك هو ان يكون حال الخروج هنا حال شرب الخمر المتوقف عليه حفظ النفس المحترمه، بيان ذلك هو ان الشارع بما انه ينهى عن شرب الخمر مطلقا من أى شخص كان و فى ايه حاله و لا يرضى بشربه أصلا، لما فيه من المفسده الإلزاميه، فمن الطبيعى انه لا يرضى بارتكاب المقدمه التى بها

يضطر المكلف إلى شربه، و لكن بعد ارتكاب تلك المقدمه فى الخارج و لو باختياره و اضطراره إلى شربه من ناحيه توقف حفظ النفس عليه لا- محاله لا- يقع هذا الشرب المتوقف عليه ذلك إلا محبوباً للمولى و مطلوباً له عقلاً و شرعاً و ذلك كمن يجعل نفسه مريضاً باختياره و إرادته و يضطر بذلك إلى شربه، أو يأتي بمقدمه يضطر بها فى حفظ بيضه الإسلام إلى قتل نفس محترمه-مثلاً- و هكذا و لكن بعد جعل نفسه مضطراً إلى ذلك لا يقع الشرب المتوقف عليه حفظ الدين لا يقع فى الخارج إلا محبوباً و مطلوباً. و ما نحن فيه كذلك، فان الشارع بما انه لا يرضى بالتصرف فى مال الغير بدون اذنه مطلقاً و لو كان ذلك بالخروج و بعنوان التخليه و رده إلى مالكه فلا- محاله يحكم بحرمة المقدمه التى بها يضطر المكلف إلى الخروج أعنى بها الدخول، فعندئذ يقع الدخول محرماً من ناحيه نفسه و من ناحيه كونه مقدمه للخروج، و اما الخروج بعده فيقع محبوباً و مطلوباً عقلاً و شرعاً.

و على الجملة فالخروج لا يخلو من ان يكون حاله حال ترك الصلاه فيكون مبغوضاً فى حال دون آخر كما فى حال الحيض و النفاس و ما شاكل ذلك فانه يجوز للمرأة ان تفعل فعلاً كان تشرب دواء يترتب عليه الحيض لتترك صلاتها، أو يكون حاله حال شرب الخمر فيكون مبغوضاً فى جميع الحالات، و لذا يحرم التسبب إليه، فان كان من قبيل الأول فهو واجب نفساً من ناحيه كونه مصداقاً للتخليه بين المال و مالكه، و ان كان من قبيل الثانى فهو واجب غيرى من ناحيه كونه مقدمه لواجب أهم و هو التخليه بين المال و مالكه، فيكون حاله عندئذ حال شرب الخمر المتوقف عليه حفظ النفس المحترمه، فكما انه بعد الاضطرار إليه بسوء اختياره واجب بوجوب غيرى و مطلوب للشارع، فكذلك الخروج بعد

الدخول، غاية الأمر ان المقدمه التي بها اضطر المكلف إلى شرب الخمر لحفظ النفس المحترمه سائغه في نفسها، ولكنها صارت محرمة من ناحيه التسيب و المقدميه، و المقدمه التي بها اضطر إلى الخروج محرمة في نفسها مع قطع النظر عن كونها مفضيه إلى ارتكاب محرّم آخر و مقدمه له، و لكن من المعلوم انه لا دخل لذلك فيما نحن فيه أصلاً، بداهه انه لا فرق في وقوع شرب الخمر مطلوباً في هذا الحال بين كون المقدمه التي توجب اضطرار المكلف إليه سائغه في نفسها أو محرمة كذلك، غاية الأمر على الثاني يكون العقاب من ناحيتين من ناحيه حرمتها النفسيه و من ناحيه التسيب بها إلى ارتكاب محرّم آخر.

فالتتيجه هي ان الخروج اما ان يكون ملحقاً بالقسم الأول، و على هذا فيكون واجباً في نفسه و مطلوباً لذاته و لا يكون محرماً أبداً بمعنى ان التصرف في أرض الغير بالدخول و البقاء فيها محرّم لا- مطلقاً و لو كان بالخروج، فانه واجب باعتبار كونه مصداقاً للتخليه بين المال و مالكه، و اما أن يكون ملحقاً بالقسم الثاني، و على هذا فيكون واجباً غيرياً باعتبار انه مقدمه لواجب أهم، و ان كان محرماً في نفسه من ناحيه انه تصرف في مال الغير و هو محرّم مطلقاً على الفرض و كيف كان فهو على كلا التقديرين غير داخل في موضوع قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار.

و لناخذ بالمناقشه على ما أفاده(قده) و هي ان تلك الحركات أعنى الحركات التي هي مقدمه للكون في خارج الدار خارجه عن كلا البابين، فكما انها ليست من صغريات الباب الأول، فكذلك ليست من صغريات هذا الباب. و الوجه في ذلك ما تقدم من ان تلك الحركات بقيت على ما هي عليه من المبعوضيه من دون ان تعرض لها جهه محبويه نفسيه أو غيريه، بداهه انها تصرف في مال الغير بدون اذنه و مصداق للغصب، و معه كيف تعرض عليها جهه محبويه، و قد

سبق انها ليست مقدمه لواجب أيضاً لتعرض عليها الوجوب الغيرى،غايه ما فى الباب ان العقل يرشد إلى اختيار تلك الحركات من ناحيه انها أخف القبيحين و أقل المحذورين،و بما ان ذلك منته إلى اختيار المكلف فلا ينافى استحقاق العقاب عليها.و على تقدير تسليم كونها مقدمه فقد عرفت انها غير واجبه.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا عروض الوجوب الغيرى لها فمن الطبيعى انه لا ينافى مبعوضيتها النفسىيه و استحقاق العقاب عليها إذا كان الاضطرار إليها بسوء الاختيار.كما هو الحال فى المقام،ضروره ان الوجوب الغيرى لم ينشأ عن الملاك و محبوبيه متعلقه ليقال انها كيف تجتمع مع فرض مبعوضيتها فى نفسها بل هو ناش عن مجرد صفه مقدميتها و توقف الواجب عليها و من المعلوم انها لا تنافى مبعوضيتها النفسىيه أصلا.

و من ذلك يظهر حال المثالين المزبورين أيضاً،و ذلك لأن العقاب فيهما ليس على التسيب و الإتيان بالمقدمه التى بها يضطر المكلف إلى شرب الخمر أو قتل النفس المحترمه،و الوجه فى ذلك هو ان تلك المقدمه لو كانت محرمة فى ذاتها و مبعوضه للمولى لاستحق العقاب على نفسها سواء أ كانت مقدمه لارتكاب محرم آخر أم لا و اما لو لم تكن محرمة بذاتها و كانت سائغه فى نفسها فلا وجه لاستحقاق العقاب عليها أصلا،بل يستحق العقاب عندئذ على ارتكاب المحرم كشرب الخمر-مثلا-أو قتل النفس،لفرض ان الاضطرار إلى ذلك منته إلى الاختيار،بداهه انه لو لم يكن هذا الشرب أو القتل الذى هو مقدمه لواجب أهم مبعوضاً للمولى،بل كان محبوباً له من ناحيه عروض الوجوب الغيرى له على الفرض لا معنى لاستحقاق العقاب على التسيب إليه و كونه أى التسيب مبعوضاً و محرماً لوضوح ان التسيب إلى المحرم حرام و مبعوض،لا التسيب إلى غيره، و اما إذا فرض كون هذا الشرب أو القتل محبوباً فلا يعقل كون التسيب إليه

محرمًا، وهذا واضح، فإذن لا مناص من الالتزام بكون العقاب على نفس هذا الشرب أو القتل باعتبار ان الاضطرار إلى ارتكاب ذلك منته إلى الاختيار فلا- ينافى العقاب و مجرد اتصافه بالوجوب الغيرى على فرض القول به لا- ينافى مبعوضيته فى نفسه، لفرض ان الوجوب الغيرى لم ينشأ عن مصلحه ملزمه فى متعلقه، بل هو ناش عن مصلحه فى غيره فلا- ينافى مبعوضيته أصلاً، كما عرفت.

فالتبجيه ان هذين المثالين و ما شاكلهما كالخروج جميعاً داخل فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار و ان الجميع بالإضافه إلى الدخول فى كبرى تلك القاعده على صعيد واحد و ان العقل فى جميع ذلك يرشد إلى اختيار ما هو أخف القبيحين و أقل المحذورين.

و قد تحصل من ذلك ان الصحيح هو ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) من ان الخروج أو ما شاكله ليس محكوماً بشيء من الأحكام الشرعيه فعلاً، و لكن يجرى عليه حكم النهى السابق الساقط بالاضطرار من جهه انتهائه إلى سوء الاختيار، و معه لا محاله يبقى على مبعوضيته و يستحق العقاب على ارتكابه و ان كان العقل يرشد إلى اختياره و يلزمه بارتكابه فراراً عن المحذور الأهم، و لكن عرفت ان ذلك لا ينافى العقاب عليه إذا كان منتهياً إلى سوء اختياره، كما هو مفروض المقام.

اما الكلام فى المقام الثانى (و هو حكم الصلاه الواقعه حال الخروج) فيقع فى عده موارد:

الأول- ما إذا كان المكلف غير متمكن من الصلاه فى خارج الدار أصلاً لا مع الركوع و السجود و لا مع الإيماء لضيق الوقت أو نحوه.

الثانى- ان يتمكن من الصلاه مع الإيماء فيه، و لا يتمكن من الصلاه مع الركوع و السجود.

الثالث-ان يتمكن من الصلاة فى الخارج مع الركوع و السجود لسعه الوقت.

اما الكلام فى المورد الأول فىجوز له الصلاة حال الخروج،و لكن يقتصر فيها على الإيماء بدلا عن الركوع و السجود و ذلك لاستلزامهما التصرف الزائد على قدر الضروره،و معه لا محاله تنتقل الوظيفه إلى بدلها و هو الإيماء، هذا على القول بالجواز و تعدد المجمع فى مورد الاجتماع وجوداً و ماهيه.و اما على القول بالامتناع و فرض وحده المجمع وجوداً فمقتضى القاعده الأوليه عدم جواز إيقاع الصلاة حال الخروج،لفرض ان الحركات الخروجيه متحده مع الصلاة خارجاً،و معه لا يمكن التقرب بها،ضروره استحاله التقرب بما هو مبغوض للمولى،و لكن مقتضى القاعده الثانويه هو لزوم الإتيان بها لأنها لا تسقط بحال،و مرد ذلك إلى سقوط المبغوضيه عن تلك الحركات بمقدار زمان تسع الصلاة فيه.

و بكلمه أخرى ان من دخل الدار المغصوبه بسوء اختياره و لا يتمكن من الخروج عنها لمانع من سد باب أو نحوه إلى ان ضاق وقت الصلاة،فعندئذ على القول بالجواز و تعدد المجمع لا إشكال فى صحه الصلاة بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من الملزوم إلى لازمه،لفرض ان مصداق المأمور به غير متحد مع مصداق المنهى عنه،و معه لا مانع من التقرب به أصلا و ان كان المكلف مستحقاً للعقاب من ناحيه ان تصرفه فى مال الغير بدون اذنه منته إلى الاختيار.و الإشكال إنما هو على القول بالامتناع و اتحاد الصلاة مع الحركات الخروجيه،و حاصله ان الحرمه فى المقام و ان سقطت من ناحيه الاضطرار،ضروره ان بقاء الحرمه فى هذا الحال مع عدم تمكن المكلف من الترك أى ترك الحرام لغو محض و تكليف بما لا يطاق،إلا ان مبغوضيتها

بأقيه، و من المعلوم انها تمنع عن قصد التقرب، ضروره استحاله التقرب بما هو مبغوض عند المولى و على هذا فلا يمكن الحكم بصحة الصلاه، لفرض انها مبغوضه فيستحيل ان يكون مقرباً، هذا ما تقتضيه القاعده الأوليه، فلو كنا نحن و هذا القاعده و لم يكن هنا دليل آخر يدل على وجوب الصلاه و عدم سقوطها بحال لقلنا بسقوطها و عدم وجوبها فى المقام، و لكن من جهة دليل آخر و انها لا تسقط بحال نلتزم بوجوبها و عدم سقوطها فى هذا الحال أيضاً، و لازم ذلك هو سقوط المبغوضيه بمعنى ان الصلاه فى هذا الحال ليست بمبغوضه بل هى محبوبه فعلا و قابله للتقرب بها، و لكن لا بد عندئذ من الالتزام بارتفاع المبغوضيه عن هذه الحركات التى تكون مصداقاً للصلاه بمقدار زمان يسع الصلاه دون الزائد على ذلك، فان الضرورات تتقدر بقدرها، لو ضوح ان ما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال من ناحيه و عدم إمكان الحكم بصحتها هنا مع فرض بقاء المبغوضيه من ناحيه أخرى أوجب الالتزام بسقوط تلك المبغوضيه عن هذه الحركات الصلاتيه لا محاله فى زمان يسع لها فحسب، لا مطلقاً. لعدم المقتضى لارتفاع المبغوضيه عنها فى الزائد على هذا المقدار من الزمان، بل هى بأقيه على حالها من المبغوضيه.

و ان شئت فقل: ان المقتضى للالتزام بسقوط المبغوضيه امران:

الأول- وجوب الصلاه فى هذا الحال و عدم سقوطها عن المكلف على الفرض.

الثانى- عدم إمكان الحكم بصحة الصلاه مع بقاء المبغوضيه، ضروره استحاله التقرب بما هو مبغوض، فعندئذ لو لم نلتزم بسقوط المبغوضيه عنها فى زمان يسع لفعالها للزم التكليف بما لا يطاق و هو محال، و لأجل ذلك لا بد من الالتزام بسقوطها، و من المعلوم ان ذلك لا يقتضى إلا جواز التصرف بمقدار

زمان يسع لفعل الصلاه فحسب، واما الزائد عليه فلا مقتضى للجواز و ارتفاع المبعوضيه أصلاً، هذا بناء على وجهه نظر الأصحاب من القول بالجواز أو الامتناع فى مسأله الاجتماع.

و اما بناء على ما حققناه هناك من ان اجزاء الصلاه لا تتحد مع الغصب خارجاً ما عدا السجده، باعتبار ان مجرد مماسه الجبهه الأرض لا يكفى فى صدقها بل لا بد فيها من الاعتماد على الأرض، و بدونه لا تصدق السجده، و من المعلوم انه تصرف فى مال الغير بدون اذنه و هو مبعوض للمولى فلا يمكن التقرب به.

نعم نفس هيئه السجود ليست تصرفاً فيه، فانها من هذه الناحيه كهيئه الركوع و القيام و القعود، و قد ذكرنا ان هذه الهيئات التى تعتبر فى الصلاه ليس شىء منها متحداً مع الكون فى الأرض المبعوضه و مصداقاً للغصب. نعم الحركات المتخلله بينها كالهوى و النهوض و ان كانت تصرفاً فيها و مصداقاً له، إلا انها ليست من اجزاء الصلاه، فما هو من اجزائها غير متحد مع الغصب خارجاً و ما هو متحد معه ليس من اجزائها. و قد سبق الكلام فى كل ذلك بشكل واضح، فعندئذ لا مانع من الحكم بصحة الصلاه هنا أصلاً، و ان قلنا بفسادها فى غير حال الخروج من ناحيه السجده أو الركوع أو من ناحيه مقدماتهما، و معه لا حاجه إلى التماس دليل آخر يدل على وجوبها فى هذا الحال، و ذلك لأن الصلاه فى حال الخروج فى مفروض المقام ليست إلا مشتمله على التكبيره و القراءه و الإيماء بدلا عن الركوع و السجود. و من الطبيعى انه ليس شىء منها تصرفاً فى مال الغير عرفاً و مصداقاً للغصب.

اما التكبيره و القراءه فلأنهما من مقوله الكيف المسموع، و من الواضح انه لا صلح لها بالتصرف فى مال الغير أصلاً، كما انه من الواضح انه لا يعد تموج الهواء و خرقه الناشئ من الصوت تصرفاً.

و اما الإيماء للركوع و السجود فائضاً كذلك، ضروره انه لا يعد تصرفاً في ملك الغير عرفاً، ليكون مبغوضاً. نعم لا تجوز الصلاة في هذا الحال مع الركوع و السجود لاستلزامهما التصرف الزائد و هو غير جائز، فاذن لا محاله تنتقل الوظيفه إلى الإيماء كما عرفت.

فالتتيجه ان الصلاة مع الإيماء في حال الخروج صحيحه مطلقاً من دون حاجه إلى التماس دليل آخر، و مع الركوع و السجود باطله.

و اما الكلام في المورد الثاني (و هو ما إذا لم يكن المكلف متمكناً من الصلاة في خارج الأرض المغصوبه إلا مع الإيماء للركوع و السجود) فقد ظهر انه على القول بالجواز في المسأله و تعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً و ماهيه كما حققناه الآن فلا إشكال في صحه الصلاة حال الخروج، بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من الملزوم إلى لازمه. و الوجه في هذا واضح و هو ان الصلاة حال الخروج ليست مصداقاً للغصب و تصرفاً في مال الغير على الفرض هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انها لا تستلزم التصرف الزائد على نفس الخروج لفرض انها غير مشتمله على الركوع و السجود المستلزمين له. و من ناحيه ثالثه ان المكلف غير قادر على الصلاة التامه الاجزاء و الشرائط في خارج الدار، لتكون هذه الصلاة أعنى الصلاة مع الإيماء حال الخروج غير مشروع في حقه، لأنها وظيفه العاجز دون القادر.

فالتتيجه على ضوء ذلك هي انه لا مناص من الالتزام بصحه هذه الصلاة في هذا الحال أعنى حال الخروج. و اما بناء على القول بالامتناع و فرض اتحاد الصلاة مع الغصب خارجاً فلا تجوز الصلاة حال الخروج، بل لا بد من الإتيان بها خارج الدار، و ذلك لفرض انها مصداق للغصب و مبغوض للمولى، و معه لا يمكن التقرب بها لاستحاله التقرب بما هو مبغوض.

و اما الكلام فى المورد الثالث (و هو ما إذا كان المكلف متمكناً من الصلاة التامه الاجزاء و الشرائط) فى خارج الدار فلا إشكال فى لزوم إتيانها فى الخارج و عدم جواز إتيانها حال الخروج و لو على القول بالجواز فى المسأله. و الوجه فى ذلك ظاهر و هو ان المكلف لو أتى بها فى هذا الحال لكان عليه الاقتصار على الإيماء للركوع و السجود، و لا يجوز له الإتيان بها معهما، لاستلزامهما التصرف الزائد على قدر الضروره و هو غير جائز، فاذن لا بد من الاقتصار على الإيماء، و من الواضح جداً ان من يتمكن من المرتبه العاليه من الصلاه و هى الصلاه مع الركوع و السجود لا يجوز له الاقتصار على المرتبه الدانيه و هى الصلاه مع الإيماء، ضروره انها وظيفه العاجز عن المرتبه الأولى، و اما وظيفه المتمكن منها فهى تلك المرتبه لا غيرها، لوضوح انه لا يجوز الانتقال من هذه المرتبه أعنى المرتبه العاليه إلى غيرها من المراتب إلا فى صورته العجز عن الإتيان بها.

و ان شئت فقل ان الواجب على المكلف هو طبيعى الصلاه الجامع بين المبدأ و المنتهى، و المفروض ان المكلف قادر على إتيان هذا الطبيعى بينهما، و معه لا محاله لا تنتقل وظيفته إلى صلاه العاجز و المضطر و هى الصلاه مع الإيماء كما هو واضح. هذا على القول بالجواز. و اما على القول بالامتناع فالامر أوضح من ذلك، لأنه لو قلنا بجواز الصلاه حال الخروج فى هذا الفرض أى فرض تمكنه من صلاه المختاره فى خارج الدار على القول بالجواز فلا نقول به على هذا القول، لفرض ان الصلاه على هذا متحده مع الغصب خارجاً و مصداق له، و معه لا يمكن التقرب بها، بداهه استحاله التقرب بالمبغوض.

و على الجملة فالمانع على القول بالامتناع امران: أحدهما مشترك فيه بينه و بين القول بالجواز و هو ان الصلاه مع الإيماء ليست وظيفه له، و ثانيهما مختص به و هو ان الصلاه على هذا القول متحده مع الحركه الخروجه التى هى مصداق

للغضب، و معه لا يمكن ان تقع مصداقاً للمأثور به.

ثم لا يخفى ان الصلاه فى حال الخروج مع عدم التمكن منها مع الركوع و السجود فى الخارج على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده) تقع صحيحه مطلقاً أى بلا فرق فى ذلك بين القول بالامتناع فى المسأله و القول بالجواز، و ذلك لأن الحركات الخروجيه على وجهه نظره(قده) محبوبه للمولى و واجبه من ناحيه انطباق عنوان التخليه عليها، و على هذا فلا محاله تقع الصلاه صحيحه، و ان كانت متحده مع تلك الحركات خارجاً، لفرض انها ليست بمبغوضه لتكون مانعه عن صحتها و التقرب بها، بل هى محبوبه. نعم لو استلزمت الصلاه فى هذا الحال تصرفاً زائداً فلا تجوز، و هذا واضح.

فالتبجيه ان نظريتنا تفترق عن نظريه شيخنا الأستاذ(قده) فى الصلاه حال الخروج. فان الحركات الخروجيه على وجهه نظرنا مبغوضه و موجه لاستحقاق العقاب عليها، و لذا تقع الصلاه فاسده فى صورته اتحادها معها خارجاً، و على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده) محبوبه و تقع الصلاه فى هذا الفرض صحيحه هذا تمام الكلام فى مسأله الاضطرار.

بقى هنا أمور

الأول- انا قد ذكرنا ان مسأله الاجتماع على القول بالامتناع و وحده المجمع فى مورد الاجتماع وجوداً و ماهيه من صغريات كبرى باب التعارض، كما انها على القول بالجواز و تعدد المجمع فيه كذلك من صغريات كبرى باب التزاحم و قد تقدم الكلام فى هاتين الناحيتين بصوره واضحه فلا نعيد، كما انه تقدم

النقد على ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) فى ضمن المقدمه الثامنه و التاسعه و العاشره فلا حاجه إلى الإعاده.

الثانى - انه على القول بالامتناع فى المسأله فهل هناك مرجح لتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب أو بالعكس أو لا يكون مرجح لشيء منهما، هذا فيما إذا لم يكن دليل من الخارج على تقديم أحدهما على الآخر كإجماع أو نحوه و إلا فلا كلام. و قد ذكروا لترجيح جانب النهى على جانب الأمر وجوهاً:

منها - ان دليل النهى أقوى دلالة من دليل الأمر، و ذلك لأن الإطلاق فى طرف دليل النهى شمولي، ضروره ان حرمة التصرف فى مال الغير بدون اذنه بمقتضى قوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه و نحوه لا تختص بمال دون مال و بتصرف دون آخر، فهى تنحل بحسب الواقع بانحلال موضوعها و متعلقها فى الخارج ففى الحقيقة تكون نواه متعدده بعدد افراد الموضوع و المتعلق، فيكون كل تصرف محكوماً بالحرمة على نحو الاستقلال من دون ارتباط حرمة بحرمة تصرف آخر.. و هكذا، و هذا بخلاف الإطلاق فى طرف دليل الأمر، فانه بدلى، و ذلك لأن الأمر المتعلق بصرف الطبعه من دون تقييدها بشيء يقتضى كون المطلوب هو صرف وجودها فى الخارج بعد استحاله ان يكون المطلوب هو تمام وجودها. و من المعلوم ان صرف الوجود يتحقق بأول الوجود فيكون الوجود الثانى و الثالث و هكذا غير مطلوب، و هذا معنى كون الإطلاق فى طرف الأمر بدلياً، و قد بينا السر فى ان الإطلاق فى طرف الأوامر المتعلقة بالطبائع بدلى و الإطلاق فى طرف النواهي المتعلقة بها شمول فى أول بحث النواهي بصوره مفصله فلاحظ، و لذلك أى لكون الإطلاق فى طرف النهى شمولياً، و فى طرف الأمر بدلياً ذكروا ان الإطلاق الشمولى يتقدم على الإطلاق البدلى فى مقام المعارضه، و ذهب

إليه شيخنا العلامة الأنصاري (قده) و تبعه على ذلك شيخنا الأستاذ (قده) و استدل عليه بوجه ثلاثة: و قد تقدمت تلك الوجوه مع المناقشه عليها بصوره مفصله فى بحث الواجب المشروط و ملخصها: - ١- ان تقديم الإطلاق البدلى على الإطلاق الشمولى يقتضى رفع اليد عن بعض مدلوله و هذا بخلاف تقديم الإطلاق الشمولى على الإطلاق البدلى، فانه لا يقتضى رفع اليد عن بعض مدلوله لفرض ان مدلوله واحد و هو محفوظ، غايه الأمر ان ذلك يوجب تضييق دائره انطباقه على افراده.

٢- ان ثبوت الإطلاق البدلى يحتاج إلى مقدمه أخرى زائداً على كون المولى فى مقام البيان و عدم نصب قرينه على الخلاف، و هى إحراز تساوى افراد المأمور به فى الوفاء بالغرض ليحكم العقل بالتخير بينها، و هذا بخلاف الإطلاق الشمولى، فانه لا يحتاج إلى أزيد من المقدمات المعروفة المشهوره، و بتلك المقدمات يتم الإطلاق و سريان الحكم إلى جميع افراده، و ان كانت الافراد مختلفه من جهه الملا-ك المقتضى لجعل الحكم عليها. و من المعلوم انه مع وجود الإطلاق الشمولى لا- يمكن إحراز تساوى الافراد فى الوفاء بالغرض، و هذا معنى تقديم الإطلاق الشمولى على البدلى فى مورد الاجتماع، لفرض عدم ثبوت الإطلاق له بالإضافة إلى هذا الفرد.

٣- ان حجيه الإطلاق البدلى تتوقف على عدم المانع فى بعض الأطراف عن حكم العقل بالتخير، و الإطلاق الشمولى يصلح ان يكون مانعاً فلو توقف عدم مانعيته على وجود الإطلاق البدلى لدار.

و لنأخذ بالمناقشه عليها اما الوجه الأول فيرد عليه (أولاً)- ان العبره فى تقديم أحد الظهورين على الآخر إنما تكون بقوته، و مجرد ان تقدم أحدهما على الآخر يوجب رفع اليد عن بعض مدلوله دون العكس لا يكون موجباً للتقديم.

(و ثانياً)- أن الحكم الإلزامى فى مورد الإطلاق البدلى و ان كان واحداً متعلقاً بصرف وجود الطبيعه، إلا ان الحكم الترخيصى المستفاد منه ثابت لكل فرد من افرادها و ذلك لأن لازم إطلاقها هو ترخيص الشارع المكلف فى تطبيقها على أى فرد من افرادها شاء تطبيقها عليه، فالعموم بالإضافه إلى هذا الحكم أعنى الحكم الترخيصى شمولى لا محاله، فاذن كما يستلزم تقديم الإطلاق البدلى على الشمولى رفع اليد عن بعض مدلوله، كذلك يستلزم تقديم الإطلاق الشمولى على البدلى رفع اليد عن بعض مدلوله. و عليه فلا ترجيح لتقديم أحدهما على الآخر.

و اما الوجه الثانى فيرده ان التخيير الثابت فى مورد الإطلاق البدلى ليس تخييراً عقلياً، بل هو تخيير شرعى مستفاد من عدم تقييد المولى متعلق حكمه بقيد خاص، و بذلك يحرز تساوى الافراد فى الوفاء بالغرض من دون حاجه إلى مقدمه أخرى خارجيه، و لذلك لو شك فى تعيين بعض الافراد لاحتمال ان الملا-ك فيه أقوى من الملا-ك فى غيره يدفع ذلك الاحتمال بالإطلاق، فالإطلاق بنفسه محرز للتساوى بلا- حاجه إلى شىء آخر. و عليه فلا- وجه لتقديم الإطلاق الشمولى عليه بل تقع المعارضه بينهما فى مورد الاجتماع، فان مقتضى الإطلاق البدلى هو تخيير المكلف فى تطبيق الطبيعه المأمور بها على أى فرد من افرادها شاء تطبيقها عليه و هو يعارض مقتضى الإطلاق الشمولى المانع عن إيجاد مورد الاجتماع.

و على الجملة فالنقطه الرئيسيه لهذا الوجه ان ثبوت الإطلاق للمطلق البدلى يحتاج إلى مقدمه أخرى زائداً على مقدمات الحكمه، و هى إحراز تساوى افراده فى الوفاء بالغرض، و هذا بخلاف ثبوته فى المطلق الشمولى، فانه لا يحتاج إلى مقدمه زائده على تلك المقدمات، فاذن هو مانع عن ثبوت الإطلاق له أى للمطلق البدلى بالإضافه إلى مورد الاجتماع، ضروره انه بعد كون مورد الاجتماع مشمولاً للمطلق الشمولى لا يمكن إحراز انه واف بغرض الطبيعه المأمور

بها كبقية افرادها، و هذا معنى عدم إحراز تساوى افرادها مع وجود الإطلاق الشمولى.

و لكن تلك النقطة خاطئه جداً لأنها تركز على كون التخيير بين تلك الافراد عقلياً، و لكن عرفت ان التخيير شرعى مستفاد من الإطلاق و عدم تقييد الشارع الطبيعه بحصه خاصه، فاذن نفس الإطلاق كاف لإحراز التساوى و إلا لكان على المولى التقييد و نصب القرينه، و العقل و ان احتمال وجدانا عدم التساوى إلا انه لا أثر لهذا الاحتمال بعد ثبوت الإطلاق الكاشف عن التساوى.

و من هذا البيان تظهر المناقشه فى الوجه الثالث أيضاً و ذلك لأن هذا الوجه أيضاً يبتنى على كون التخيير عقلياً، و لكن بعد منع ذلك و ان التخيير شرعى مستفاد من الإطلاق فان مفاده ترخيص الشارع فى تطبيق الطبيعه المأمور بها على أى فرد من افرادها شاء تطبيقها عليه. و من المعلوم ان حجيه هذا لا- تتوقف على أى شىء ما عدا مقدمات الحكمه، فاذن لا- محاله يعارض هذا الإطلاق الشمولى المانع عن إيجاد مورد الاجتماع للعلم بكذب أحد هذين الحكمين فى الواقع و عدم صدوره من الشارع.

و قد تحصل من ذلك ان هذه الوجوه بأجمعها خاطئه و لا واقع موضوعى لها أصلاً.

فالصحيح هو ما ذهب إليه المحقق صاحب الكفايه (قده) من انه لا وجه لتقديم الإطلاق الشمولى على البدلى، و ذلك لأن ثبوت كلا الإطلاقين يتوقف على جريان مقدمات الحكمه و تماميتها على الفرض، ضروره انه لا مزيه لأحدهما بالإضافة إلى الآخر من هذه الناحيه أصلاً، فاذن الحكم بجريان مقدمات الحكمه فى طرف المطلق الشمولى دون المطلق البدلى ترجيح من غير مرجح، و عليه فيسقط كلا الإطلاقين معاً بمعنى ان مقدمات الحكمه لا تجرى فى طرف هذا و لا

فى طرف ذاك، و هذا معنى سقوطهما بالمعارضه، و مجرد كون الإطلاق فى أحدهما شمولياً و فى الآخر بديلاً لا يكون سبباً للترجيح بعد ما كان الإطلاق فيه أيضاً شمولياً بالدلاله الالتزاميه كما عرفت.

نعم العموم الوضعى يتقدم على المطلق سواء أ كان شمولياً أو بديلاً.

و الوجه فيه واضح و هو ان سرايه لفرض الحكم فى العموم الوضعى إلى جميع افراده لا تتوقف على جريان مقدمات الحكمه و انها فعليه، لأنها معلوله للوضع لا- لتلك المقدمات، و هذا بخلاف إطلاق المطلق، فانه معلول لإجراء تلك المقدمات و بدون إجراءاتها لا- إطلاق له أصلاً. و على ذلك فالعام بنفسه صالح لأن يكون قرينه على التقييد، و معه لا- تجرى المقدمات، إذ من المقدمات عدم نصب قرينه على الخلاف و من المعلوم ان العام صالح لذلك. و من هنا قالوا ان دلاله العام تنجزيه و دلاله المطلق تعليقيه.

فالتتيجه قد أصبحت مما ذكرناه ان مجرد كون الإطلاق فى طرف النهى شمولياً و فى طرف الأمر بديلاً لا يكون سبباً لتقديمه عليه إذا لم يكن العموم و الشمول مستندا إلى الوضع، فاذن هذا الوجه باطل.

و منها- ان الحرمة تابعه للمفسده الملزمه فى متعلقه و الوجوب تابع للمصلحه كذلك فى متعلقه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انهم ذكروا انه إذا دار الأمر بين دفع المفسده و جلب المنفعه كان دفع المفسده أولى من جلب المنفعه.

فالتتيجه على ضوئها هي انه لا بد فى المقام من ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب، لكونه من صغريات تلك القاعده.

و غير خفى ان هذا الاستدلال من الغرائب جدا، و ذلك لأنه على فرض تسليم تلك الكبرى فالمقام ليس من صغرياتهما جزماً، بداهه انه على القول

بالامتناع و وحده المجمع وجودا و ماهيه فهو اما مشتمل على المصلحه دون المفسده، أو بالعكس، فان قلنا بتقديم الوجوب فلا حرمه و لا مفسده تقتضيه، و ان قلنا بتقديم الحرمة فلا وجوب و لا مصلحه تقتضيه، فليس في مورد الاجتماع مصلحه و مفسده ليدور الأمر بين دفع المفسده و جلب المنفعه، و لا موضوع عندئذ لتلك القاعده، و موضوع هذه القاعده و موردها هو ما إذا كان في فعل مفسده ملزمه و في فعل آخر مصلحه كذلك و لا- يتمكن المكلف من دفع الأولى و جلب الثانيه معاً فلا محاله تقع المزاومه بينهما، فيقال ان دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، فهذه القاعده لو تمت فانما تتم في باب التزاحم، بناء على وجهه نظر العدليه فحسب لا مطلقاً، و اما في باب التعارض فلا تتم أصلاً و قد تقدم ان المسأله أى مسأله الاجتماع على القول بالامتناع داخله في كبرى باب التعارض.

على انه لا أصل لهذه القاعده في نفسها، لعدم الدليل عليها أصلاً لا من العقل و لا من الشرع، بل يختلف الحال فيها باختلاف الموارد فقد يقدم جانب المفسده على جانب المنفعه، و قد يقدم جانب المنفعه على جانب المفسده. و هكذا.

أضف إلى ذلك ان هذه القاعده على فرض تماميتها و كون الأولويه فيها أولويه قطعيه لا ظنيه، فهي لا صلها بالأحكام الشرعيه أصلاً، و ذلك لوجهين:

الأول- ان المصلحه ليست من سنخ المنفعه و لا المفسده من سنخ المضره غالباً و الظاهر ان هذه القاعده إنما تكون في دوران الأمر بين المنفعه و المضره لا بين المصلحه و المفسده كما لا يخفى.

و بكلمه أخرى ان الأحكام الشرعيه ليست تابعه للمنافع و المضار، و انما هي تابعه لجهات المصالح و المفسدات في متعلقاتها. و من المعلوم ان المصلحه ليست مساوقه للمنفعه و المفسده مساوقه للمضره. و من هنا تكون في كثير من الواجبات مضره ماليه كالزكاه و الخمس و الحج و نحوها، و بدنيه كالجهاد و ما شاكله

كما ان في عده من المحرمات منفعه ماليه أو بدنيه.مع ان الأولى تابعه لمصالح كامنه فيها و الثانيه تابعه لمفاسد كذلك،فاذن لا موضوع لهذه القاعده بالإضافه إلى الأحكام الشرعيه أصلا.

الثاني-ان وظيفه المكلف عقلا- إنما هي الإتيان بالواجبات و الاجتناب عن المحرمات بعد ثبوت التكليف شرعاً،و اما دفع المفسده بما هي أو استيفاء المصلحه كذلك فليس بواجب لا عقلا و لا شرعاً،فلو علم المكلف بوجود مصلحه في فعل أو بوجود مفسده في آخر مع عدم العلم بثبوت التكليف من قبل الشارع لا- يجب عليه استيفاء الأولى و لا دفع الثانيه،و اما مع العلم بثبوتها فالواجب عليه هو امتثال ذلك التكليف لا غيره فالواجب بحكم العقل على كل مكلف إنما هو أداء الوظيفه و تحصيل الأمن من العقاب،لا إدراك الواقع بما هو،و استيفاء المصالح و دفع المفاسد.

و على هذا فلا- يمكن ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب من ناحيه هذه القاعده،بل لا بد من الرجوع إلى مرجحات و قواعد أخر لتقديم أحدهما على الآخر ان كانت،و إلا فيرجع إلى الأصول العمليه.

و من الغريب ما صدر عن المحقق القمي(قده)في المقام حيث انه أجاب عن هذا الدليل بأنه مطلقاً ممنوع،لأن في ترك الواجب أيضاً مفسده،فاذن لا يدور الأمر بين دفع المفسده و جلب المنفعه،بل يدور الأمر بين دفع هذه المفسده و تلك.

و وجه الغرابه واضح،ضروره انه لا مفسده في ترك الواجب كما انه لا مصلحه في ترك الحرام،فالمصلحه في فعل الواجب من دون ان تكون في تركه مفسده،كما ان المفسده في فعل الحرام من دون ان تكون في تركه مصلحه و إلا لكان اللازم ان ينحل كل حكم إلى حكيمين أحدهما متعلق بالفعل و الآخر

متعلق بالترك. ولازم هذا ان يستحق عقابين عند ترك الواجب أو فعل الحرام أحدهما على ترك الواجب و الآخر على فعل الحرام،لفرض ان ترك الواجب محرم و لا نظن ان يلتزم بذلك أحد حتى هو(قده) كما هو واضح.

و منها-الاستقراء بدعوى انا إذا تتبعنا موارد دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة فى المسائل الشرعيه و استقرأنها نجد ان الشارع قدم جانب الحرمة على جانب الوجوب.

فمن جمله تلك الموارد حكم الشارع بترك العباده أيام الاستظهار،فان امر المرأه فى هذه الأيام يدور بين وجوب الصلاه عليها و حرمتها،و لكن الشارع غلب جانب الحرمة على جانب الوجوب و امر بترك الصلاه فيها.

و منها-الوضوء أو الغسل بماءين مشتبهين،فان الأمر يدور حينئذ بين حرمة الوضوء أو الغسل منهما و وجوبه،و لكن الشارع قدم جانب الحرمة على جانب الوجوب و امر بإهراق الماءين و التيمم للصلاه.و منها-غير ذلك.و من مجموع ذلك نستكشف ان تقديم جانب الحرمة امر مطرد فى كل مورد دار الأمر بينهما بلا اختصاص بمسأله دون أخرى و بباب دون آخر.

و يرد عليه(أولاً)ان الاستقراء لا يثبت بهذا المقدار حتى الاستقراء الناقص فضلاً عن التام،فان الاستقراء الناقص عباره عن تتبع أكثر الجزئيات و الافراد و تفحصها ليفيد الظن بثبوت كبرى كليه فى قبال الاستقراء التام العدى هو عباره عن تتبع تمام الافراد،و لذلك يفيد القطع بثبوت كبرى كليه،و من الواضح جداً ان الاستقراء الناقص لا يثبت بهذين الموردين.و(ثانياً)ان الأمر فى هذين الموردين أيضاً ليس كذلك و ان الحكم بعدم الجواز فيهما ليس من ناحيه هذه القاعده.

بيان ذلك اما فى مورد الاستظهار فلان الروايات الوارده فيه فى باب الحيض

و النفاس مختلفه غايه الاختلاف و لأجل اختلاف تلك الروايات و النصوص فى المسأله اختلفت الأقوال فيها فذهب بعضهم كالمحقق صاحب الكفايه(قده)و السيد العلامه الطباطبائى(قده)فى العروه إلى استحباب الاستظهار و عدم وجوبه و جعل المحقق صاحب الكفايه(قده)اختلاف النصوص قرينه على الاستحباب و عدم اهتمام الشارع بالاستظهار كما جعل(قده)اختلاف النصوص قرينه على عدم الإلزام فى غير هذا المورد أيضاً،منها مسأله الكره و على الجملة فهذا من الأصل المسلم عنده(قده)ففى كل مسأله كانت النصوص مختلفه غايه الاختلاف كهذه المسأله-مثلا-و لم تكن قرينه من الخارج على ان الحكم فى المسأله إلزامى جعل الاختلاف قرينه على عدم كون الحكم فيها إلزامياً.و اختار جماعه وجوبه فى يوم واحد و التخيير فى بقية الأيام،و هذا هو الصحيح فى نظرنا و انه مقتضى الجمع العرفى بين هذه الروايات،و قد ذكرنا نظير ذلك فى مسأله التسيحات الأربعة و قلنا فى تلك المسأله أيضاً بوجوب واحده منها و التخيير فى التسيحتين الأخيرتين،بمعنى ان للمكلف ان يقتصر على الواحده و له ان يأتى بالبقية أيضاً و هو الأفضل.

و ذهب جماعه إلى وجوبه ثلاثه أيام.

و ذهب جماعه أخرى إلى وجوبه عشره أيام،هذه هى الأقوال فى المسأله و من الواضح جداً ان شيئاً من هذه الأقوال لا يرتكز على القاعده المزبوره أعنى قاعده وجوب تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب بالكلية.

اما على القول الأول فواضح،لأن النصوص على هذا القول محموله على الاستحباب أى استحباب الاستظهار لا وجوبه.فلم يقدم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب.

و أما على القول الثانى فالامر أيضاً كذلك،لأن إيجاب الاستظهار إذا

كان من جهة تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب لوجب الاستظهار إلى عشره أيام، و لم يختص بيوم واحد، ضروره ان احتمال الحرمة كما هو موجود فى اليوم الأول كذلك موجود فى اليوم الثانى و الثالث و هكذا فاخصاص وجوبه بيوم واحد منها قرينه على انه أجنبى عن الدلاله على القاعده المزبوره كما هو واضح.

و اما على القول الثالث فلان حاله حال القول الثانى من هذه الناحيه، إذ لو كان وجوب الاستظهار من جهة تلك القاعده لوجب إلى عشره أيام، لبقاء احتمال الحرمة بعد ثلاثه أيام أيضاً.

و اما على القول الرابع فقد يتوهم ان الروايات على هذا القول تدل على تلك القاعده، و لكنه من المعلوم انه توهم خاطئ جداً، و ذلك لأن مجرد مطابقه الروايات للقاعده لا تكشف عن ثبوت القاعده و ابتناء وجوب الاستظهار عليها، فلعله بملاك آخر مثل قاعده الإمكان و نحوها. على ان هذا القول ضعيف فى نفسه فكيف يمكن أن يستشهد به على ثبوت قاعده كليه.

أضف إلى ذلك ان الاستشهاد يتوقف على القول بحرمة العباده على الحائض و النفساء ذاتاً، إذ لو كانت الحرمة تشريعيه لم يكن الأمر فى أيام الاستظهار مردداً بين الحرمة و الوجوب، فإيجاب الاستظهار فى تلك الأيام يكون أجنبياً عن القاعده المزبوره بالكليه.

و اما المورد الثانى (و هو عدم جواز الوضوء بماءين مشتبهين) فقد ظهر حاله مما تقدم، فان عدم جواز الوضوء بهما ليس من ناحيه ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب، بل هو من ناحيه النص الخاص الذى ورد فيه الأمر بإهراقهما و التيمم و الا فمقتضى القاعده هو الاحتياط بتكرار الصلاه، إذ بذلك يحرز المكلف ان إحدى صلاتيه وقعت مع الطهاره المائيه، و من المعلوم انه

مع التمكن من ذلك لا تصل النوبه إلى التيمم على تفصيل ذكرناه في بحث الفقه.

أضف إلى ذلك ان حرمة التوضؤ منهما ليست حرمة ذاتيه بالضروره، بل هي حرمة تشريعيه و هي خارجه عن موضوع القاعده ضروره ان موضوعها هو دوران الأمر بين الحرمة الذاتيه و الوجوب، و اما الحرمة التشريعيه فهي تابعه لقصد المكلف و الا فلا حرمة بحسب الواقع، و كيف كان فلا أصل لهذه القاعده أصلاً.

لحد الآن قد تبين انه لا يرجع شيء من الوجوه التي ذكروها لترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب إلى محصل.

فالصحيح هو ما حققنا سابقاً من ان المسأله على القول بالامتناع و وحده المجمع في مورد الاجتماع تدخل في كبرى باب التعارض و لا بد عندئذ من الرجوع إلى مرجحات ذلك الباب، فان كان هناك ترجيح لأحدهما على الآخر فلا بد من العمل به و الا فالمرجع هو الأصول العمليه.

نعم قد تكون في بعض الموارد خصوصيه تقتضى تقدم الحرمة على الوجوب و ان كان شمول كل منهما لمورد الاجتماع مستفاداً من الإطلاق، و ذلك كإطلاق دليل وجوب الصلاه مع إطلاق دليل حرمة الغصب، فان عنوان الغصب من العناوين الثانويه، و مقتضى الجمع العرفي بين حرمة و جواز فعلى بعنوانه الأولى في مورد الاجتماع حمل الجواز على الجواز في نفسه و بطبعه غير المنافي للحرمة الفعلية، و ذلك نظير ما دل على جواز أكل الرمان بالإضافة إلى دليل حرمة الغصب، فان النسبه بينهما و ان كانت نسبه العموم من وجه الا انه لا يشك في تقديم حرمة الغصب، لما ذكرناه.

الرابع- انه إذا لم يثبت ترجيح لتقديم جانب الحرمة على الوجوب أو بالعكس فهل يمكن الحكم بصحة الصلاه في مورد الاجتماع على هذا القول أعنى

القول بالامتناع أم لا- فقد ذكر المحقق صاحب الكفايه(قده)انه لا مانع من الحكم بالصَّحَّه أى صحه الصلاه من ناحيه جريان أصاله البراءه عن حرمتها،و معه لا مانع من الحكم بالصَّحَّه أصلاً،ضروره ان المانع عنه إنما هو الحرمة الفعلية، و بعد ارتفاع تلك الحرمة بأصاله البراءه فهى قابله للتقرب بها،و معه لا- محاله تقع صحيحه،و لا يتوقف جريان البراءه عنها على جريانها فى موارد الشك فى الاجزاء و الشرائط،بل و لو قلنا بعدم جريانها فى تلك الموارد تجرى فى المقام.و الوجه فى ذلك هو ان المورد ليس داخلًا فى كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، لفرض انه ليس هنا شك فى مانع شىء عن المأمور به و اعتبار عدمه فيه،بل الشك هنا فى ان هذه الحركات الصلاتيه التى هى مصداق للغصب و تصرف فى مال الغير هل هى محرمة فعلاً أو لا فالشك إنما هو فى حرمة هذه الحركات فحسب، و معه لا مانع من جريان البراءه عنها و ان قلنا بالاشتغال فى تلك المسأله.نعم المانع فى المقام عقليه،ضروره ان مانع الحرمة عن الصلاه ليست مانع شرعيه ليكون عدم حرمتها قيداً لها بل مانعيتها من ناحيه ان صحتها لا تجتمع مع الحرمة،لاستحاله اجتماع المبعوضيه و المحبوبيه فى الخارج،و على هذا فالحرمة مانع عن التقرب بها عقلاً لا شرعاً،فاذن لا- يرجع الشك فيها إلى الشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين،ليكون داخلًا فى كبرى تلك المسأله و يدور جريان البراءه هنا مدار جريانها فيها بل تجرى هنا و لو لم نقل بجريانها هناك،لأن الشك هنا شك بدوى.

نعم لو قلنا بان المفسده الواقعيه الغالبه هى المؤثره فى المبعوضيه و لو لم تكن محرزه،فأصاله البراءه عندئذ لا تجرى،بل لا مناص من الالتزام بقاعده الاشتغال و لو قلنا بجريان البراءه فى الشك فى الاجزاء و الشرائط فى تلك المسأله.

و الوجه فيه واضح و هو انه مع احتمال غلبه المفسده فى الواقع كما هو المفروض لا يمكن

قصد القربه كما هو واضح، هذا حاصل ما أفاده (قده) مع توضيح منا.

و نحلل ما أفاده (قده) إلى عدة نقاط:

١- جريان أصاله البراءه عن الحرمة.

٢- انه يكفي في الحكم بصحة الصلاه في الدار المغصوبه مجرد رفع هذه الحرمة بأصاله البراءه، ولا يحتاج إلى مزيد من ذلك.

٣- ان المقام غير داخل في كبرى مسأله الأقل و الأكثر.

٤- انه لو بنينا على ان المؤثر في المبغوضيه الفعلية هو المفسده الواقعيه و ان لم تكن محرزه فلا يمكن الحكم بالصحة وقتئذ لعدم إمكان التقرب بما يحتمل كونه مبغوضاً للمولى.

اما النقطه الأولى فلا إشكال فيها لوضوح ان البراءه تجرى و لا مانع من جريانها أبداً كما هو ظاهر.

اما النقطه الثانيه فلا يمكن تصديقها بوجه، و ذلك لأنه لا يكفي في الحكم بالصحة مجرد رفع الحرمة بأصاله البراءه، بل لا بد من إحراز المقتضى له أيضاً و هو في المقام إطلاق دليل المأمور به بالإضافه إلى هذا الفرد، و المفروض انه قد سقط بالمعارضه، و عليه فلا مقتضى للصحة. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان أصاله البراءه عن الحرمة لا تثبت إطلاق دليل المأمور به واقعاً و حقيقه، ليمسك به لإثبات صحة هذا الفرد و انطباق الطبيعه المأمور بها عليه و هو الصلاه في الدار المغصوبه في مفروض الكلام ليقيد به إطلاق دليل النهى بغير ذلك الفرد و المفروض ان أصاله البراءه لا ترفع إلا الحرمة ظاهراً لا واقعاً لتثبت لوازمها العقليه أو العاديه. و قد ذكرنا في محله انه لا دليل على حجيه الأصل المثبت، فاذن أصاله البراءه عن الحرمة في المقام لا تثبت الإطلاق أى إطلاق دليل المأمور به ليشمل المورد إلا على القول بالأصل المثبت.

نعم لو قامت أماره معتبره كخبر الثقه أو نحوه على ارتفاعها لكانت مثبتة للإطلاق لا محاله،لما ذكرناه في موضعه من ان مثبتات الأمارات الحاكيه عن الواقع كأخبار الثقه أو ما شاكلها حجه،إلا ان وجود مثل هذه الأماره في محل الكلام مفروض العدم.

و اما النقطة الثالثه فالمقام و ان لم يدخل في كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين من نقطه النظر في كون الشك في حرمه المجمع و عدم حرمة كما عرفت، إلا انه داخل في كبرى تلك المسأله من نقطه نظر آخر و هي ان أصل وجوب الصلاه-مثلا- على الفرض معلوم لنا و الشك إنما هو في تقييدها بغير هذا المكان و عليه فلا- محاله يدور الأمر بين ان يكون الواجب هو المطلق أو المقيّد،فاذن بناء على ما حققناه هناك من جريان البراءه عن التقييد الزائد تجرى البراءه في المقام أيضاً،فان التقييد بما انه كلفه زائده دون الإطلاق فهو مدفوع بحديث الرفع أو نحوه،و بذلك يثبت الإطلاق الظاهري للمأمور به،إذ المفروض ان وجوب بقيه اجزائه و شرائطه معلوم لنا و الشك انما هو في تقييده بأمر زائد فإذا رفعنا هذا التقييد بأصالة البراءه يثبت الإطلاق الظاهري بضم الأصل إلى أدله الأجزاء و الشرائط المعلومتين و هو كاف للحكم بالصحة ظاهراً،لفرض انطباق الأمور به عندئذ على الفرد المأتى به في الخارج و لا- نعى بالصحة الا- ذلك.و عليه فنحكم بصحة الصلاه في مورد الاجتماع ظاهراً لانطباق الطبيعه المأمور بها عليها في الظاهر بعد رفع تقييدها بغير هذا المكان بأصالة البراءه،لفرض انها بعد رفع ذلك التقييد صارت مصداقاً لها في حكم الشارع،و هذا المقدار كاف للحكم بالصحة،و تمام الكلام في محله.

و اما النقطة الرابعه(و هي ان المؤثر في المبعوضيه لو كان هو المفسده الواقعيه الغالبه فلا مجال للبراءه)فيردها عدم العلم بوجود مفسده في هذا الحال

فضلا عن كونها غالبه على المصلحه للشك في أصل وجودها و ان المجمع في هذا الحال مشتمل على مفسده أم لا، و الوجه في ذلك ما ذكرناه من ان مسأله الاجتماع على القول بالامتناع داخله في كبرى باب التعارض لا باب التزاحم، لفرض انه لا علم لنا بوجود مفسده في المجمع، فان الطريق إلى إحراز اشتماله على المفسده انما هو حرمة، و المفروض انها مشكوك فيها و هي مرفوعه بأصالة البراءة و مع ارتفاعها كيف يمكن لنا العلم بوجود مفسده فيه.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان المجمع مشتمل على كلا الملاكين كما هو مختاره (قده) في باب الاجتماع إلا ان كون المفسده غالبه على المصلحه غير معلومه و مع عدم العلم بالغلبه كانت الحرمة و المبعوضيه مجهوله لا- محاله فلا مانع من الرجوع إلى البراءة.

و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه انه لا مانع من الحكم بصحة الصلاه أو نحوها في مورد الاجتماع ظاهرا على القول بالامتناع فيما إذا فرض انه لم يكن ترجيح لأحد الجانبين على الآخر.

الخامس- ان المحقق صاحب الكفايه (قده) قد ألحق تعدد الإضافات بتعدد العناوين و الجهات بدعوى ان البحث عن جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه لا يختص بما إذا تعلق الأمر بعنوان كالصلاه- مثلا- و النهى بعنوان آخر كالغصب و قد اجتمعا في مورد واحد، بل يعم ما إذا تعلق الأمر بشيء كالإكرام- مثلا- بجهه و إضافه، و النهى تعلق به بجهه أخرى و إضافه ثانيه، ضروره ان تعدد العنوان لو كان مجدداً في جواز اجتماع الأمر و النهى مع وحده المعنون وجودا و ماهيه لكان تعدد الإضافه أيضاً مجدداً في جوازه، إذ كما ان تعدد العنوان يوجب اختلاف المعنون بحسب المصلحه و المفسده، كذلك تعدد الإضافه يوجب اختلاف المضاف إليه بحسب المصلحه و المفسده و الحسن و القبح

عقلا- و الوجوب و الحرمة شرعاً.و على هذا فكل دليلين متعارضين كانت النسبه بينهما عموماً من وجه مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق يدخلان فى باب الاجتماع لا- فى باب التعارض ليرجع إلى مرجحات ذلك الباب،الا إذا علم من الخارج انه لم يكن لأحد الحكمين ملاك فى مورد الاجتماع،فعندئذ يدخل فى باب التعارض،كما هو الحال أيضاً فى تعدد العنوانين:

و على الجملة فلا فرق بين تعدد العنوان و تعدد الإضافه من هذه الناحيه أصلاً.و اما معاملة الفقهاء(ره)مع مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق معاملة التعارض بالعموم من وجه،فهى اما مبنيه على القول بالامتناع أو لإحراز عدم المقتضى لأحد الحكمين فى مورد الاجتماع.و اما فى غير ذلك فلا معارضه بين الدليلين أصلاً.

و غير خفى ان هذا من غرائب ما أفاده(قده)من جهات:

الأولى-ان فرض إحراز الفقهاء عدم وجود ملاك لأحد الحكمين فى مورد الاجتماع بين الدليلين كانت النسبه بينهما عموماً من وجه فى جميع أبواب الفقه امر غريب،فان هذا يختص بمن كان عالماً بالجهات الواقعيه و الملاكات النفس الأمريه.و من هنا قد ذكرنا غير مره انه لا طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام مع قطع النظر عن ثبوتها،فاذن من أين يعلم الفقيه بعدم اشتمال المجمع لأحد الملاكين من أول الفقه إلى آخره.

و على الجملة فعلى وجهه نظره(قده)من ان المجمع فى مورد الاجتماع لا بد ان يكون مشتملا على ملاك كلا الحكمين معاً و الا فلا- يكون من باب الاجتماع أصلاً،فلا- بد من فرض جهه وجوب وجهه حرمة فى إكرام العالم الفاسق، ليكون داخلا فى هذا الباب أى باب الاجتماع.

و على هذا الأساس يدخل جميع موارد التعارض بالعموم من وجه كهذا

المثال فى هذا الباب، إلا- إذا علم من الخارج بعدم وجود الملاك لأحد الحكامين فى مورد الاجتماع، فوقتئذ يدخل فى باب التعارض. و اما معامله الفقهاء (رض) مع هذا المثال و ما شاكله معامله التعارض بالعموم من وجه إنما يكون لأحد سببين:

الأول- من ناحيه علمهم بعدم وجود الملاك لأحدهما فى مورد الاجتماع فى تمام أبواب الفقه.

الثانى- من ناحيه التزامهم بالقول بالامتناع فى المسأله أى مسأله الاجتماع و عدم كفايه تعدد العنوان أو الإضاافه للقول بالجواز.

و لناخذ بالمناقشه فى كليهما.

اما السبب الأول فلأنه يرتكز على كون الفقهاء عالمين بالجهات الواقعيه و الملاكات النفس الأمريه ليكونوا فى المقام عالمين بعدم وجود ملاك لأحدهما فى مورد الاجتماع، ولأجل ذلك عاملوا معهما معامله المتعارضين بالعموم من وجه، و من الضرورى انه ليس لهم هذا العلم فانه يختص بالله تعالى و بالراسخين فى العلم على انه لو كان لهم هذا العلم لكانوا عالمين بعدم وجود ملاك لأحدهما المعين، و معه لا معنى لأن يعامل معهما معامله التعارض، ضروره انه عندئذ يكون ملاك الآخر هو المؤثر و كيف كان فصدور مثل هذا الكلام من مثله (قده) يعد من الغرائب جداً.

و اما السبب الثانى فلأنه يبتنى على ان يكون الفقهاء جميعاً من القائلين بالامتناع فى المسأله، و هذا مقطوع البطلان، كما تقدم الكلام فى ذلك بشكل واضح.

و على ضوء هذا البيان قد تبين ان هذا المثال و ما شاكله خارج عن مسأله الاجتماع رأساً، و لن يتوهم أحد و لا يتوهم جواز اجتماع الأمر و النهى فيه، بداهه انه يستحيل ان يكون فى المجمع فى مورد الاجتماع و هو إكرام العالم الفاسق

جهه وجوب و حرمة معاً و محبوبيه و مبغوضيه كذلك، فاذن لا محاله يدخل في كبرى باب التعارض كما صنع الفقهاء ذلك فيه و في أمثاله، و ذلك لاستحاله جعل كلا- الحكمين معاً للمجمع في ماده الاجتماع بحسب مقام الواقع و الثبوت، و نعلم بكذب أحدهما و عدم مطابقتها للواقع، بداهه انه كيف يعقل ان يكون إكرام زيد العالم الفاسق مثلاً واجباً و محرماً معاً. و عليه فلا محاله تقع المعارضه بين مدلولي دليليهما في مقام الإثبات و الدلاله، فلا بد من الرجوع إلى مرجحات بابها، و هذا هو الملاك في باب التعارض. و من هنا قد ذكرنا سابقاً ان التعارض بين الحكمين لا يتوقف على وجود ملاك لأحدهما دون الآخر، بل الملاك فيه ما ذكرناه من عدم إمكان جعل كلا الحكمين معاً في الواقع و مقام الثبوت، و لذا قلنا ان مسأله التعارض لا تختص بوجهه نظر مذهب دون آخر، بل تجرى على جميع المذاهب و الآراء.

الثانيه- ان ما ذكره (قده) من المثال خارج عن محل الكلام في المسأله و ذلك لأن العموم في هذا المثال في كلا الدليلين عموم استغراقي، فلا- محاله ينحل الحكم بانحلال موضوعه أو متعلقه فيثبت لكل فرد من افراده حكم مستقل غير مربوط بحكم ثابت لفرد آخر منها.. و هكذا، و لازم ذلك هو ان يكون المجمع في مورد الاجتماع و هو إكرام العالم الفاسق محكوماً بكلا هذين الحكمين على نحو الاستقلال بان يكون إكرامه واجباً و محرماً معاً. و من الواضح جداً ان القائلين بالجواز في المسأله لا يقولون به في مثل هذا المثال، ضروره ان في مثله جعل نفس هذين التكليفين معاً محال لا انه من التكليف بالمحال، فاذن هذا المثال و ما شاكله خارج عن محل الكلام.

الثالثه- قد تقدم في مقدمات مسأله الاجتماع ان محل الكلام فيها فيما إذا تعلق الأمر بعنوان كالصلاه مثلاً و النهي تعلق بعنوان آخر كالغصب، و لكن

المكلف قد جمع بينهما في مورد، فعندئذ يقع الكلام في ان التركيب بينهما اتحادى أو انضمامى، بمعنى ان المعنون لهما في الخارج هل هو واحد وجوداً و ماهيه أو متعدد كذلك فعلى الأول لا- مناص من القول بالامتناع لاستحاله كون المنهى عنه مصداقاً للمأمور به. و على الثانى لا مناص من الالتزام بالقول بالجواز بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من الملزوم إلى لازمه.

و قد تقدم تفصيل كل ذلك من هذه النواحي بصوره واضحه.

و على ضوء هذا الأساس قد ظهر ان مجرد تعدد الإضافه مع كون المتعلق واحداً وجوداً و ماهيه لا يجدى للقول بالجواز فى مسأله الاجتماع، بل هو خارج عن محل الكلام فيها بالكليه، لما عرفت من ان محل الكلام انما هو فيما إذا تعلق الأمر بعنوان و النهى بعنوان آخر مباين له، و لكن اتفق اجتماعهما فى مورد واحد، و المفروض فى المقام ان الأمر تعلق بعين ما تعلق به النهى و هو إكرام العالم الفاسق، غايه الأمر جهه تعلق الأمر به شىء و هو علمه و جهه تعلق النهى به شىء آخر و هو فسقه، و من المعلوم ان تعدد الجهه التعليليه لا- يوجب تعدد المتعلق، فالمتعلق فى المقام واحد وجوداً و ماهيه و هو الإ-كرام و الموضوع له أيضاً كذلك و هو زيد العالم الفاسق مثلاً، و التعدد انما هو فى الصفه، فان لزيد صفتين إحداهما العلم و هو يقتضى وجوب إكرامه، و الأخرى الفسق و هو يقتضى حرمة إكرامه، و من البديهي ان لا- يعقل ان يكون إكرام زيد العالم الفاسق واجباً و محرماً معاً، لأن نفس هذا التكليف محال، لا- انه مجرد تكليف بالمحال و بغير المقدور، و المفروض ان صفتى العلم و الفسق ليستا متعلقتين للتكليف بل هما جهتان تعليلتان خارجتان عن متعلق التكليف و موضوعه.

فالنتيجه ان مثل هذه الموارد خارج عن محل الكلام فى المسأله، و القائل بالجواز فيها لا يقول بالجواز فيه، بل تخيل دخول هذه الموارد فى محل النزاع

من مثله (قده) من الغرائب جداً.

نتائج ما ذكرناه عدة نقاط:

الأولى- ان المناطق فى الاستحاله و الإمكان فى الأحكام التكليفيه انما هو بوحده زمان المتعلق و تعدده و لا عبره بوحده زمان الحكمين و تعدده أصلاً فالفعل الواحد فى زمان واحد لا يمكن ان يكون واجباً و محرماً معاً و لو كان تعلق الوجوب به فى زمان و تعلق الحرمة به فى زمان آخر. و من هنا قلنا باستحاله القول بكون الخروج واجباً فعلاً- و منهيماً عنه بالنهى السابق الساقط بالاضطرار أو نحوه.

الثانيه- ان الأحكام الوضعيه لا تشترك فى مناط الاستحاله و الإمكان مع الأحكام التكليفيه، فان تعدد زمان الحكم فى الأحكام الوضعيه يجدى فى رفع الاستحاله و لو كان زمان المتعلق واحداً. و من هنا قلنا بالكشف فى باب الفضولى و ان المولى من زمان تحقق الإجازة يحكم بملكه المال الواقع عليه العقد الفضولى من حين العقد للمشتري إذا كان الفضولى من طرف البائع، و للبائع إذا كان من طرف المشتري، بل قلنا ان ذلك مضافاً إلى إمكانه على طبق القاعده فى خصوص المقام.

الثالثه- ان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من عدم الفرق فى الاستحاله و الإمكان بين الأحكام التكليفيه و الأحكام الوضعيه و انهما على صعيد واحد من هذه الناحيه لا يرجع إلى معنى محصل كما تقدم.

الرابعه- الصحيح هو ان الخروج من الدار المغصوبه داخل فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار، و قد ذكرنا انه لا فرق فى الدخول فى موضوع هذه القاعده بين ان يكون الامتناع المنتهى إلى اختيار المكلف تكوينياً أو تشريعياً، كما انه لا فرق فى جريان هذه القاعده بين التكاليف الوجوبيه

ص: ٤٢٣

و التكاليف التحريميه،لما ذكرناه من ان هذه القاعده تركز على ركيزه واحده،و هي ان يكون امتناع امتثال التكليف فى الخارج منتهياً إلى اختيار المكلف و إرادته.

الخامسه-ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)من ان الحركات الخروجيّه داخله فى كبرى قاعده وجوب رد المال إلى مالكه و مصداق للتخليه و التخلص لا يمكن المساعده عليه أصلاً،و ما ذكره من الوجوه لإثبات ذلك لا يتم شىء منها.وقد ذكرنا وجه فسادها بشكل واضح فلاحظ.

السادسه-ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه(قده)من انه لا تعارض بين خطاب صل و خطاب لا تغصب على القول بالامتناع غير تام.و الوجه فيه ما ذكرناه هناك من أن مسأله الاجتماع على هذا القول أى على القول بالامتناع و وحده المجمع فى مورد الاجتماع وجوداً و ماهيه تدخل فى كبرى باب التعارض لا محاله،لاستحاله كون المنهى عنه مصداقاً للمأمور به،فاذن لا محاله تقع المعارضه بين إطلاق الخطابين.

السابعه-انه لا وجه لتقديم الإطلاق الشمولى على الإطلاق البدلى، و ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)من الوجوه لذلك لا يتم شىء منها،كما عرفت نعم العموم الوضعى يتقدم على الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه سواء أ كان بديلاً أو شمولياً كما عرفت.

الثامنه-انه لا أصل لقاعده ان دفع المفسده أولى من جلب المنفعه،على انها لا تنطبق على الأحكام الشرعيه أصلاً و أجنبيه عنها بالكليه كما سبق.

التاسعه-ان الاستقراء الناقص لا يثبت بمورد و موردين فضلاً عن التام مع انه على تقدير ثبوته لا يكون حجه.أضف إلى ذلك ان ما ذكره من الموردين خارج عن مورد القاعده و ليس تقديم جانب الحرمة فيهما مستندا إلى تلك القاعده

العاشره-الصحيح هو ان جانب الحرمة يتقدم على جانب الوجوب فى مورد الاجتماع فيما إذا كانت الحرمة ثابتة للشئىء بعنوان ثانوى،و هو عدم اذن المالك فى التصرف فيه فان جواز انطباق الطبيعه المأمور بها على المجمع فى مورد الاجتماع بمقتضى الإطلاق عندئذ لا يعارض حرمة كما عرفت.

الحاديه عشره-انه لا شبهه فى جريان البراءه عن حرمة المجمع بما هى عند الشك فيها لفرض ان الشبهه بدويه و هى المقدار المتيقن من موارد جريانها.و اما جريانها عن تقييد الواجب بغير هذا المكان فهو يبنى على جريانها فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين و لكن بما انا قد اخترنا جريان البراءه فيها هناك فلا محاله نقول بجريانها فى المقام أيضاً.

الثانيه عشره-ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه(قده)من إلحاق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات فى الدخول فى محل النزاع فى المسأله،لا يرجع إلى معنى محصل أصلا كما عرفت.

هذا آخر ما أوردناه فى هذا الجزء.

إلى هنا قد تم بعون الله تعالى و توفيقه الجزء الرابع من كتابنا محاضرات فى أصول الفقه،و سيتلوه الجزء الخامس إن شاء الله تعالى.

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 آواده 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



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

