

المباحث الأصولية

الجزء الخامس

المباحث الاصولية

دراسة موضوعية عميقة
تستوعب أحدث ما وصل اليه الباحث الاصولي
من الآراء والنظريات العظام
باستلواً بالغ دقة كبيرة من الدقة والعمق والشمول

تأليف

أبي عبد الله العظمي

الشيخ محمد اسحاق الفياض رحمته الله

الجزء الخامس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الترتب

هنا جهات من البحث:

الجهة الأولى: ان القول بإمكان الترتب عنصر أساسي لاجراء باب التزامم عن باب التعارض، لا أن الترتب متوقف على ثبوت التزامم بين الخطابين المتعلقين بالضدين في المرتبة السابقة، لما تقدم من أن ثبوت التزامم بين الدليلين منوط بتوفر عنصرين فيهما:

الأول: التقييد اللبي العام بينهما، بمعنى أن كل خطاب شرعي مقيد لباً بعدم الاشتغال بضده الواجب الذي لا يقل عنه في الأهمية.

الثاني: إمكان القول بالترتب وإلاّ فهما داخلان في باب التعارض، ولا بد حينئذٍ من الرجوع إلى مرجحات بابه، وقد سبق الكلام من هذه الناحية، وسيأتي موسعاً في باب التعادل والتراجيح إن شاء الله تعالى.

الجهة الثانية: قد ذكرت لمسألة الترتب ثمرتان:

الأولى: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله عليه (١) من أن نتيجة هذه المسألة صحة العبادة المزاحمة للواجب الأهم طالما لا يمكن تصحيحها لا بالأمر ولا بالملاك في المسألة السابقة وهي مسألة الملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن ضده، إذ لو امكن تصحيحها في تلك المسألة بأحدهما لم تترتب على هذه المسألة ثمرة فقهية اصلاً، وحيث قد عرفت أنه لا يمكن تصحيحها في المسألة المذكورة لا بالأمر ولا بالملاك، أما الأول فلأن الأمر بشيء وإن لم يقتض النهي عن ضده، إلا أنه يقتضي عدم الأمر

به وإلا لزم الأمر بالضدين في عرض واحد وهو مستحيل.
وأما الثاني فلأنه لا طريق إليه بعد سقوط الأمر، فلا بد إذن من اللجوء إلى هذه المسألة لإثبات صحتها، وغير خفي أن هذه الثمرة وإن كانت ثمرة لمسألة الترتب، إلا أن لازم ذلك كون هذه المسألة أصولية دون المسألة السابقة، لما ذكرناه من أن الميزان في أصولية المسألة هو ترتب ثمرة فقهية عليها مباشرة، وحيث إنها في المقام مترتبة عليها كذلك دون المسألة السابقة فهي أصولية دونها مع أن السيد الأستاذ رحمته الله بنى على أصولية المسألة السابقة لا هذه المسألة^(١).

الثانية: ما ذكره بعض المحققين رحمته الله^(٢) من أن ما ينبغي جعله ثمرة لمسألة القول بإمكان الترتب هو عدم دخول باب التزاحم في باب التعارض، إذ لو لم نقل بإمكان الترتب لدخل باب التزاحم في باب التعارض هذا.

وقد تسأل: هل فرق بين الثمرتين؟

والجواب: أنه لا فرق بينهما إلا في الصياغة، فإن صياغة الثمرة الأولى تحكي مباشرة عن صحة العبادة المزاحمة للواجب للأهم أو المزاحمة للواجب المضيّق وهي متفرّعة على الأمر بها بالترتب، باعتبار أن معنى عدم دخول باب التزاحم في باب التعارض على القول بإمكان الترتب، هو ثبوت الأمر بالواجب المزاحم للأهم أو المزاحم للواجب المضيّق.

والخلاصة: ان الصيغة الأولى تعبر عن النتيجة التي هي مترتبة على القول بإمكان الترتب وهي صحة العبادة المزاحمة للأهم أو المضيّق، والصيغة الثانية تعبر عما هو منشأ هذه النتيجة ومترتب على القول بالترتب مباشرة وهو الأمر بها، ومن

(١) المصدر المتقدم.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٣٢٩.

هنا لا فرق بين الصيغتين لباً فكلتاهما تعبران عن النتيجة الفقهيّة المترتبة على هذه المسألة، غاية الأمر احدهما بالمطابقة والآخرى بالالتزام، فالأولى وهي صحة العبادة المزاحمة متفرعة على الثانية وهو الأمر بها ومعلولة له، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد أشرنا في مستهل بحث الأصول إلى أن مسألة الضدّ على كلا القولين فيها ليست من المسائل الأصولية، لما ذكرناه هناك من أن الضابط العام لأصولية المسألة هو ترتب ثمرة فقهيّة عليها مباشرة، وحيث إنها لا تترتب على هذه المسألة كذلك فلا يتوفر فيها ضابط الأصولية فلا تكون منها، لأن الثمرة الفقهيّة في المقام مترتبة على مسألة أخرى مباشرة وهي مسألة الترتب، فتكون هذه المسألة أصولية دون مسألة الضدّ فإنها من المقدمات والمبادئ لها.

الجهة الثالثة: إن مورد الترتب ومحلّه إنما هو الخطابان المتعلقان بالضدّين بالعرض كخطاب الصلاة وخطاب الإزالة مثلاً، فإنه لا مضادة بين الصلاة والإزالة ذاتاً، ولكن قد تتفق المضادة بينهما بسبب عامل خارجي وهو عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال إذا كانت له قدرة على إحدهما فحسب دون الأخرى، فحينئذٍ إن صرفها في الصلاة عجز عن الإزالة وإن عكس فبالعكس، وأما إذا كانت بينهما مضادة ذاتاً فتقع المعارضة بين الخطابين المتعلقين بهما، وإن كان لهما ثالث كالسواد والبياض ولا يمكن جعلهما معاً، لما ذكرناه في محلّه من أن الخطابات الشرعية جميعاً مجعولة على المكلف القادر في ظرف الامتثال لباً وبحكم العقل، نعم لا يلزم أن يكون المكلف حين الجعل قادراً، فإن كان حين الجعل عاجزاً ثم في ظرف الامتثال صار قادراً كفى في صحة الجعل، ولا مبرر لأن يكون حين الجعل أيضاً قادراً، وأما إذا كان في ظرف الامتثال عاجزاً فلا يعقل الجعل، لأنه لغو وجزاف وإن كان حين الجعل قادراً، وعلى هذا فلا يمكن جعل الخطابين المذكورين معاً لعجز المكلف عن

امثال كليهما كذلك، فإذا لا محالة تقع المعارضة بينهما لا المزاحمة.

الجهة الرابعة: إن معنى الترتب هو أن الأمر بالمهم مترتب على عصيان الأمر بالأهم وترك امثاله، ونتيجة ذلك أن الرفع للأمر بالمهم إنما هو امثال الأمر بالأهم، فإنه حينئذٍ ينتفي بانتفاء شرطه وهو ترك امثاله، وأما إذا كان الأمر بالأهم رافعاً للأمر بالمهم بجعله أو بفعلية مجعوله أو بوصوله أو تنجزه، ففي جميع هذه الحالات لا يعقل الترتب، لأن معنى الترتب هو أن الأمر بالمهم والأمر بالأهم كليهما فعليان وواصلان ومنجزان في زمن واحد وهو زمن ترك امثال الأمر بالأهم، أما الأول فمن جهة تحقق شرطه وهو عدم امثال الأمر بالأهم، وأما الثاني فلأنه لا يسقط بمجرد العصيان طالما يكون المكلف قادراً على امثاله ومع ذلك لا يلزم محذور طلب الجمع بين الضدين، على أساس أن الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم، وأما لو قلنا باستحالة الترتب وان الأمر بالضدين في زمن واحد مستحيل وإن كان بنحو الترتب، فيدخل باب التزاحم في باب التعارض ولا يمكن أن يتعامل معهما معاملة المتزاحمين، بل لا بد حينئذٍ من التعامل معهما تعامل المتعارضين، على أساس سريّة التنافي بينهما وقتئذٍ من مرحلة الامثال إلى مرحلة الجعل، فلا يمكن جعل كلا الخطابين معاً.

وقد تسأل هل يمكن رفع التنافي بينهما في مقام الامثال على القول باستحالة

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

والجواب: إنه وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا دليل عليه في مقام الاثبات، فإن

الثابت في هذا المقام إنما هو تقييد الأمر بالمهم بعدم الاشتغال بالأهم وامثال أمره كما

تقدم، ومع ذلك لو قلنا باستحالة الترتب، فلا يسعنا دفع هذه الاستحالة بتقييد

الأمر بالأهم زائداً على التقييد المذكور بعدم وصول الأمر بالأهم أو عدم تنجزه

لعدم الدليل على هذا التقييد لا من العقل ولا من الشرب فلا يمكن جزافاً، نعم قد ثبت تقييد الاحكام الظاهرية بعدم وصول الاحكام الواقعية أو عدم تنجزها بأدلتها، وأما في المقام فعلى القول باستحالة الترتب، فلا دليل على هذا التقييد، فإذا لا محالة يدخل باب التزاحم في باب التعارض، فلا يمكن جعل كلا الحكمين معاً.

امكان الترتب واستحالته

وبعد ذلك يقع الكلام بين الأصوليين في امكان الترتب واستحالته، فذهب جمع منهم إلى استحالة الترتب منهم شيخنا الأنصاري رحمته الله^(١)، والمحقق الخراساني رحمته الله^(٢)، وفي مقابل ذلك ذهب جمع آخر إلى امكانه منهم السيد الكبير الشيرازي رحمته الله^(٣)، والمحقق النائيني رحمته الله^(٤)، وتبعه فيه جماعة من تلامذته، فهنا قولان في المسألة:

القول الأول: ان الترتب مستحيل، والقول الثاني: أنه ممكن.

أما القول الأول: فقد استدل عليه بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله^(٥) وتوضيحه هو أن الترتب مبني على فعلية كلا الأمرين معاً وهما الأمر بالأهم والأمر بالمهم، أما الأول فمن جهة أنه مطلق وغير مشروط بشيء، وأما الثاني فمن جهة تحقق شرطه وهو ترك الأهم وعصيانه، وعلى هذا فإذا ترك المكلف امثال الأمر بالأهم، ففي هذه الحالة يكون كلا الأمرين فعلياً، أما فعلية الأمر بالمهم فلتحقق شرطها، وأما فعلية الأمر بالأهم فلأنه لا موجب لسقوطه بمجرد عصيانه طالما يكون المكلف متمكناً من امتثاله، ومن الواضح أنه لا معنى لفعلية الأمر إلا كونه محرراً للمكلف نحو الاتيان

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

(٢) كفاية الاصول ص ١٣٤.

(٣) مقالات الاصول ج ١ ص ٣٤١.

(٤) أجود التقريرات ج ٢ ص ٥٥.

(٥) كفاية الاصول ص ١٣٤.

بمتعلقه، فإذا بطبيعة الحال يكون مقتضى فعلية كلا الأمرين المذكورين طلب الضدين وهو مستحيل، مثلاً إذا ترك المكلف امتثال الأمر بالإزالة، كان الأمر بالصلاة فعلياً من جهة فعلية شرطه مع فعلية الأمر بالإزالة في هذه الحالة أيضاً على الفرض، فإذا الأمر بالصلاة يقتضي تحريك المكلف نحو الاتيان بها، والأمر بالإزالة يقتضي تحريكه نحو الاتيان بالإزالة، وهذا معنى أن مقتضى فعلية كلا الأمرين طلب الضدين في زمن واحد، وعليه فاستحالة الترتب تكون من الواضحات.

والخلاصة: ان اجتماع فعلية الأمر بالمهم مع فعلية الأمر بالأهم في فترة واحدة يقتضي طلبهما فيها، لأن نسبة الأمر إلى متعلقه نسبة المقتضي إلى مقتضاه في الخارج، وعلى هذا فكما أن الأمر بالأهم كالإزالة مثلاً يقتضي إيجاد متعلقه في الفترة المذكورة فكذلك الأمر بالمهم كالصلاة يقتضي إيجاده فيها، لفرض أنه فعلي ولا معنى لفعلية الأمر في زمان إلا اقتضاؤه إيجاد متعلقه فيه خارجاً ودعوته إليه فعلاً، وعلى هذا فلا محالة يلزم من اجتماعهما في زمان واحد المطاردة بينهما في ذلك الزمان من جهة مضادة متعلقيهما في الوجود فيه، مع ان الأمر بالمهم لو لم يقتضِ طرد الأهم فلا شبهة في أن الأمر بالأهم يقتضي طرد الأمر بالمهم، ومن الواضح أن هذا المقدار يكفي في استحالته هذا.

وقد علق على ذلك السيد الأستاذ رحمته الله ^(١) بأن صدور هذا الكلام منه رحمته الله غريب، والسبب فيه هو أنه لا يعقل أن يكون الأمر بالمهم طارداً للأمر بالأهم، ضرورة أن طرده له يبتني على أحد تقديرين لا ثالث لهما:

الأول: ان يكون الأمر بالمهم مطلقاً وفي عرض الأمر بالأهم، فعندئذ لا محالة

تقع المطاردة بينهما من ناحية مضادة متعلقتهما في الخارج وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما.

الثاني: أن يكون الأمر به على تقدير تقييده بعصيان الأمر بالأهم مقتضياً لعصيانه وتركه في الخارج، وحيثئذ تقع المطاردة والمزاحمة بين الأمرين، باعتبار أن الأمر بالمهم يقتضي عصيان الأمر بالأهم وترك متعلقه في الخارج والأمر بالأهم يقتضي هدم عصيانه ورفع فيه.

ولكن كلا التقديرين خلاف مفروض الكلام في المقام.

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

وأما التقدير الثاني: فأيضاً كذلك، لأن الحكم يستحيل أن يقتضي وجود موضوعه في الخارج وناظراً إليه رفعاً ووضعاً.

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

وإن شئت قلت: إن الأمر بالمهم إنما يقتضي الاتيان بمتعلقه على تقدير ترك الأهم وعصيان أمره لا مطلقاً، ومن الواضح أن اقتضاءه على هذا التقدير لا ينافي اقتضاء الأمر بالأهم الاتيان به والمنع عن عصيانه وتركه، لفرض أنه لا يتطلب عصيانه وإنما يتطلب الاتيان بمتعلقه على تقدير عصيانه، واما أن هذا التقدير متحقق أو غير متحقق فهو غير ناظر إليه لا نفيّاً ولا اثباتاً، فإذا لا يكون الأمر بالمهم

مزاحماً للأمر بالأهم في الاقتضاء، غاية الأمر أن المكلف إذا عصى الأمر بالأهم من جهة سوء سريرته وترك امتثاله تحقق الأمر بالمهم من جهة تحقق شرطه لا أنه يتطلب عصيانه، فإنه مستحيل إذ لا وجود له قبل تحقق عصيانه حتى يقتضي تحققه.

وعليه فلا يعقل أن يكون الأمر بالمهم طارداً للأمر بالأهم، فإذا المطاردة من الجانبين غير متحققة، وأما الطرد من جانب الأمر بالأهم فأيضاً لا يكون، والوجه فيه أن الأمر بالأهم إنما يطارد الأمر بالمهم فيما إذا فرض كون الأهم ناظراً إلى متعلق المهم ومستدعياً لهدمه، فحينئذ لا محالة يكون طارداً له، باعتبار أنه يقتضي إيجاد متعلقه في الخارج وذاك يقتضي هدمه فيه، وبما أنه أهم منه فيطارده، ولكن الفرض أنه غير ناظر إليه، وإنما هو ناظر إلى موضوعه ويتطلب رفعه.

وعلى هذا فلا تنافي بينهما أصلاً ليكون الأمر بالأهم طارداً للأمر بالمهم، إذ المفروض أن الأمر بالمهم لا يقتضي وجود موضوعه في الخارج وغير متعرض لحاله أصلاً لا وجوداً ولا عدماً، ومعه كيف يكون الأمر بالأهم طارداً له، بدهاة أن الطرد لا يتصور إلا في مورد المزاحمة ولا مزاحمة بين ما لا اقتضاء فيه بالإضافة إلى شيء وما فيه الاقتضاء بالإضافة، إليه هذا.

وللمناقشة في هذا التعليق مجال، لأن هذا التعليق يتضمن كون الأمر بالمهم لا يصلح أن يكون مانعاً وطارداً للأمر بالأهم، فإن معنى كون الأمر بالمهم مانعاً وطارداً إنما هو منعه عن تأثير مقتضى الأمر بالأهم، لأن هذا هو معنى المانع، وحيث إن المقتضي للأمر بالأهم هو قدرة المكلف على الاتيان به وامتثال أمره، فمن الواضح أن الأمر بالمهم لا يصلح أن يمنع عن تأثير قدرة المكلف و صرفها في امتثال الأمر بالأهم، لفرض أن صرفها فيه لا يكون مشروطاً بعدم صرفها في امتثال الأمر بالمهم، باعتبار أنه يقتضي صرفها في امتثاله بدون تعليق وتقييد، بينما يقتضي الأمر بالمهم

صرفها في امثاله مشروطاً بعدم صرفها في الأهم، فلذلك لا يصلح الأمر بالمهم أن يمنع عن تأثير مقتضى الأمر بالأهم وهو صرف القدرة فيه.

ولكن هذا المقدار لا يكفي في دفع المطاردة والممانعة بين الأمرين الفعليين نهائياً، فإنه إنما كان يدفع المطاردة والممانعة من الجانبين فقط، وأما من جانب الأمر بالأهم فلا.

بيان ذلك: ان ما ذكره رحمته - من أن الأمر بالأهم كالأمر بالإزالة مثلاً لا يكون ناظراً إلى متعلق الأمر بالمهم كالصلاة، وإنما يكون ناظراً إلى موضوعه أي موضوع الأمر بالمهم الذي هو متعلق الأمر بالأهم، والفرض أن الأمر بالمهم لا يقتضي إيجاد موضوعه - غير تام، وذلك لأن مانعية الأمر بالأهم كالإزالة عن الأمر بالمهم كالصلاة ليست بمعنى انه ناظر إلى متعلق الأمر بالمهم ويقتضي تركه حتى يكون طارداً له، ضرورة أن كل أمر ناظر إلى متعلقه فحسب ويقتضي الاتيان به كذلك ولا يكون ناظراً إلى متعلق الأمر الآخر بأن يقتضي تركه، فالأمر بالإزالة يقتضي الاتيان بها ولا يقتضي ترك الاتيان بالصلاة وكذلك الأمر بالصلاة، بل معنى مانعية الأمر بالأهم هو أنه مانع عن تأثير المقتضي للأمر بالمهم ويمنع عن إيجادها، وقد تقدم أن هذا هو معنى المانع الذي يكون عدمه من أجزاء العلة التامة، وحيث إن عدم الاشتغال بالأهم وترك امثاله هو مقتضى الأمر بالمهم في المقام، فيكون الأمر بالأهم بلحاظ اقتضائه الاتيان بمتعلقه والاشتغال به يمنع عن عدم الاتيان به وترك الاشتغال.

وهذا هو معنى كون الأمر بالأهم مانعاً عن وجود مقتضى الأمر بالمهم وتحقيق موضوعه في الخارج الذي نسبته إليه نسبة المقتضي إلى مقتضاه، وما أفاده السيد الأستاذ رحمته من التعليق لا يتضمن نفي مانعية الأمر بالأهم عما يقتضيه الأمر بالمهم،

فإذا يبقى محذور المطاردة من جانب الأمر بالأهم على حاله.

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

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله ^(١) أيضاً بتقريب:

إن الأمر بالمهم وإن قلنا بأنه لا يصلح أن يكون مانعاً عن الأمر بالأهم باعتبار أنه مشروط بعدم الاتيان به، إلا أن الأمر بالأهم يكون مانعاً عن الأمر بالمهم ومعه لا يمكن فعلية كلا الأمرين معاً لاستحالة اجتماعهما في زمن واحد، بدهة أنه مع المنع عن وجود مقتضى الأمر بالمهم لا يعقل وجوده مع وجود مانعه وهو الأمر بالأهم، هذا.

وقد أجاب عن ذلك السيد الأستاذ رحمته الله ^(٢) بعين ما عرفت في تعليقه على الوجه الأول، من أن الأمر بالأهم أيضاً لا يكون مانعاً عن الأمر بالمهم، باعتبار أنه لا يكون ناظراً إلى متعلقه لكي يكون مانعاً وطارداً له.

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

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله أيضاً وإليك نصّه ^(٣):

«ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ولذا كان

(١) كفاية الاصول ص ١٣٥.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٣ ص ١٤٠.

(٣) كفاية الاصول ص ١٣٥.

سيدنا الأستاذ رحمته الله لا يلتزم به على ما هو بيالي وكنا نورد به على الترتب وكان بصدد تصحيحه».

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

وقد أجاب عن ذلك السيد الأستاذ رحمته الله ^(١) بأن هذا الوجه مبني على الخلط بين أن يكون العقاب على ترك الجمع بين الواجبين وهما الواجب الأهم والواجب المهم وأن يكون العقاب على الجمع في الترك، بمعنى أنه يعاقب على ترك كل منهما في حال ترك الآخر والمستحيل إنما هو العقاب على الأول، حيث إن الجمع بينهما غير ممكن وخارج عن قدرة المكلف واختياره، فالعقاب على تركه يكون عقاباً على أمر غير مقدور وهو محال، إلا أن القائل بالترتب لا يقول باستحقاق العقاب على ترك الجمع بينهما، ليقال إنه محال بل يقول باستحقاق العقاب على الجمع في الترك وهو الجمع بين ترك الأهم والمهم معاً خارجاً، والمفروض أنه مقدور للمكلف ولا يكون العقاب عليه عقاباً على أمر غير مقدور.

والوجه في ذلك هو أن الأمر في المقام لم يتعلق بالجمع بينهما لكي يقال باستحالة العقاب على تركه من جهة استحالة طلب الجمع بينهما، بل الأمر تعلق بذات كل واحد منهما مع قطع النظر عن الآخر ولا يرتبط أحدهما بالآخر في مقام

الجعل والتعلق، غاية الأمر قد وقعت المزاخمة بينهما في مقام الامتثال والفعلية، وحيث إن المكلف لا يقدر على الجمع بينهما في ظرف الامتثال فتقيد فعلية الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم وترك متعلقه، ونتيجة ذلك أن الأهم مطلوب على نحو الإطلاق والمهم مطلوب في حال ترك الأهم وعصيانه، وقد تقدم أن ذلك في طرف النقيض مع طلب الجمع بينهما.

وعلى هذا فكل منهما مقدور للمكلف بنحو الترتب، فإنه عند اعمال قدرته في فعل الأهم وامتثاله لا أمر بالمهم، والمفروض أنه في هذا الحال قادر على فعل الأهم تكويناً وتشريعاً، وعندئذ لا يكون العقاب على تركه وعصيان أمره عقاباً على ما لا يقدر، وأما مع عدم اعمالها فيه فلا مانع من اعمالها في فعل المهم، وحينئذ لو تركه وعصى أمره فلا مانع من العقاب عليه أيضاً لفرض أنه مقدور في هذا الحال.

فالتنتيجة: إنه إذا جمع بين التركين كذلك استحق عقوبتين ولا يكون ذلك من استحقاق العقاب على ما لا يقدر، فإذا لا مانع من الالتزام بالترتب من هذه الناحية، هذا.

وغير خفي، أن ما ذكره ﷺ من الجواب مبني على أن ملاك استحقاق العقوبة تمكن المكلف من التخلص عن مخالفة التكليف سواء أكان بالامتثال أم برفع موضوعه، فإذا أتى المكلف بالواجب الأهم فقد تخلص عن مخالفة التكليف بالأهم بالامتثال وعن مخالفة التكليف بالمهم برفع موضوعه، واما بناءً على أن يكون ملاك استحقاق العقوبة تفويت الملاك الملزم فلا يتم هذا الجواب، وكذلك بناءً على أن يكون ملاك استحقاقها التمكن من الامتثال، وسوف نشير بالتفصيل الى تلك الملاكات وبيان ما هو الصحيح منها.

هذه هي أهم الوجوه التي استدلت بها على استحالة الترتب، إلى هنا قد تبين أنه

لا يتم شيء من هذه الوجوه.

وأما القول الثاني: وهو القول بإمكان الترتب، فقد حاول المحقق النائيني رحمته

إثبات امكان هذا القول ببيان عدة مقدمات، عمدتها مقدمتان:

الأولى: إن الأمر بالمهم بما أنه مشروط بعصيان الأمر بالأهم وترك الاتيان به، فلا يمكن أن يقع على صفة المطلوبية في فرض إيجاد الأهم في الخارج، وهذا يعني أنه يستحيل وقوع الأهم والمهم كليهما على صفة المطلوبية على فرض وقوع المحال في الخارج، بدهاءة أن وقوع المهم على صفة المطلوبية مقيد ومشروط بعدم وقوع الأهم في الخارج، ومع وقوعه فيه يستحيل وقوع المهم على تلك الصفة، وإلا لزم خلف فرض كونها مقيدة ومشروطة بعدم وقوع الأهم فيه.

ونتيجة ذلك: ان فعلية كلا الأمرين معاً وهما الأمر بالأهم والأمر بالمهم في ظرف عصيان الأمر بالأهم وعدم الاتيان به في الخارج لاتستلزم طلب الجمع بين الضدين، بل هو في طرف النقيض معه، لأن ذلك إنما يلزم إذا كان الأمر بالمهم كالأمر بالأهم مطلقاً، وأما إذا كان مشروطاً بعدم الاتيان به وامتنال أمره فيكون في طوله، فيستحيل أن يستلزم طلب الجمع بينهما في الخارج، ومن الواضح أن استحالة فعلية الأمر بالضدين إنما هي من جهة استلزامها طلب الجمع بينهما، وأما إذا لم تستلزم ذلك كما هو المفروض في المقام، فلا مانع منها، هذا.

والجواب: ان هذه المقدمة لا تدفع الاشكال عن الترتب، لأن الاشكال ليس في أن فعلية الأمر بالأهم وفعلية الأمر بالمهم معاً في زمن واحد وهو زمان عصيان المكلف للأمر بالأهم تستلزم طلب الجمع بين الضدين، حتى يجيب بأن ذلك إنما يلزم إذا كان الأمر بالمهم كالأمر بالأهم مطلقاً وغير مشروط، وأما إذا كان مشروطاً بعدم الاتيان بالأهم فلا يلزم هذا المحذور وهو طلب الجمع بينهما، ومن

هنا لو أمكن للمكلف فرضاً الاتيان بكليهما معاً في الخارج لم يقع على صفة المطلوبة إلا احدهما دون الآخر بل الاشكال أعمق من ذلك، وهو أن الأمر بالمهم في هذا الحال وإن لم يكن مانعاً عن الأمر بالأهم إلا أن الأمر بالأهم يكون مانعاً عنه، لما مرّ من أنه يمنع عن تأثير مقتضى الأمر بالمهم ووجوده في الخارج ومع منعه عنه لا يعقل فعليته، ومن المعلوم أن هذه المقدمة لا تدفع هذه المشكلة.

وإن شئت قلت: إنه قد تقدم سابقاً أن تقييد الأمر بالمهم لبأ بعدم الاشتغال بالأهم وحده لا يكفي في خروج باب التزاحم عن باب التعارض، بل يتوقف على ضمّ أمر آخر إليه وهو امكان القول بالترتب، لأن التقييد اللبّي إنما يدفع محذور طلب الجمع بين الضدّين فقط، على أساس أنه إنما يمنع مانعية الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم ولا يدفع مانعية الأمر بالأهم عن الأمر بالمهم.

المقدمة الثانية: ان الأمر بالأهم والأمر بالمهم وإن كانا فعليين في زمن واحد وهو زمن عدم الاشتغال بالأهم إلا أنهما في مرتبتين طوليتين، فإن الأمر بالأهم يقتضي هدم موضوع الأمر بالمهم وهو تركه، باعتبار أنه يقتضي إيجاد، وأما الأمر بالمهم فهو لا يقتضي وجود موضوعه في الخارج، لأنه إنما يقتضي وجود متعلقه فيه على تقدير وجود موضوعه، فلهذا ليس هو في عرض الأمر بالأهم لتقع المزاخمة بينهما.

والجواب، أولاً: إن مجرد أن الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم ومتأخر عنه رتبة لا يكفي في رفع التزاحم والتمانع بينهما، فإن رفعه منوط بعدم التمانع بينهما أصلاً، وهو موجود من طرف الأمر بالأهم لأنه مانع عن الأمر بالمهم، وعليه فبطبيعة الحال يكون متقدماً عليه رتبة قضاءً لحق العلية، فالطولية بينهما إنما هي من جهة مانعية الأمر بالأهم عن الأمر بالمهم، فكيف يعقل أن تكون مانعة عن وقوع

المزاحمة والممانعة بينهما.

وبكلمة: إن هذه المقدمة إنما تنفي مانعية الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم وصلاحيته لأن أن يكون مانعاً عنه، ولا تنفي مانعية الأمر بالأهم عن الأمر بالمهم بل هي تؤكد مانعيته عنه، على أساس أنه يقتضي هدم موضوع الأمر بالمهم ومقتضيه، ومع كون الأمر بالأهم مانعاً عن الأمر بالمهم فلا يعقل ثبوته، لاستحالة ثبوت المانع والممنوع معاً، فإذا كيف يمكن القول بالترتب وفعلية كلا الأمرين في زمن واحد، فإن معنى ذلك أنه لامطاردة ولا ممانعة بينهما أصلاً حتى من جانب الأمر بالأهم، مع أن الواقع ليس كذلك، لأن الأمر بالأهم يكون طارداً ومانعاً عن الأمر بالمهم.

وثانياً: إن ملاك استحالة اجتماع الضدين إنما هو المعية الزمانية لا الرتبة، إذ لا واقع لها إلا في عالم الذهن بتحليل من العقل وافتراضه، ومن الواضح أن المضادة والمعاندة بين الأشياء إنما تكمن في وجوداتها الزمانية الخارجية، فلا يمكن اجتماع الضدين في زمن واحد وإن كانا مختلفين رتبة، ضرورة أنه لا وجود لهما في عالم الترتب لكي ترتفع غائلة استحالة اجتماع الضدين باختلاف الرتبة كما ترتفع باختلاف الزمان.

والخلاصة: ان نتيجة هاتين المقدمتين ليست امكان القول بالترتب وإنما هي دفع المطاردة والممانعة من جانب الأمر بالمهم فقط دون الأمر بالأهم، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، أن السيد الأستاذ رحمته الله قد استدل على امكان الترتب بوجوه:

الوجه الأول^(١): إن الوجدان أصدق شاهد على إمكان الأمر بالضدين بنحو الترتب، ومن الطبيعي أن الترتب لو كان محالاً كاجتماع النقيضين أو الضدين

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٣ ص ١٠٢.

استحال أن يحكم الوجدان بامكانه.

والجواب: إن مسألة الترتب من المسائل النظرية المعقدة العويصة وليست من المسائل الوجدانية حتى يكون الوجدان هو المرجع فيها، ولا من المسائل البديهية وإلا لم تقع مورد الخلاف وتضارب الآراء بين الأصوليين نفيًا وإثباتًا، فإذا لامبرر لهذا الوجه.

الوجه الثاني^(١): إنه لا شبهة في وقوع الترتب في الأوامر العرفية والشرعية وهو أدل دليل على امكانه.

أما في الأوامر العرفية الشخصية، فكما إذا أمر الأب مثلاً ابنه بالذهاب إلى المدرسة ويقول له: ((إن خالفت وتركت الذهاب إليها فاجلس في البيت وأقرأ واكتب فيه))، فإن هنا أمرين فعليين متعلقين بالضدين بنحو الترتب، فلو كان الترتب مستحيلًا استحال ذلك أيضاً، ومثله ما إذا أمر المولى عبده بخياطة ثوبه مثلاً ويقول له: ((فإن لم تفعل فعليك الذهاب إلى البلد الفلاني للعمل فيه))، فإن هنا أمرين فعليين متعلقين بالضدين بنحو الترتب وهكذا.

والجواب: ان الأخذ بظواهر هذه الأمثلة وما شاكلها منوط بامكان القول بالترتب في المرتبة السابقة وعدم استحالته فيها، إذ مع ثبوت استحالة الترتب في الواقع فلا يمكن الأخذ بظواهرها ولا بد من التصرف فيها.

وبكلمة: إنه إذا أمكن القول بالترتب ثبوتاً فيمكن الاستدلال بتلك الظواهر على وقوعه في مقام الاثبات، فإذا لا بد أولاً من اثبات امكانه في الواقع ومقام الثبوت ثم حمل هذه الأمثلة على الترتب والاخذ بظواهرها، ومن هنا لا تلزم هذه

الأمثلة القائلين باستحالة الترتب ثبوتاً بالالتزام بإمكانه بل هم يقومون بتأويلها والتصرف في ظواهرها وحملها على خلافها.

وأما الأوامر الشرعية فمنها ما إذا وجب على المسافر قصد الإقامة في بلد معين بنذر أو نحوه، وحينئذٍ فإذا وصل إلى ذلك البلد قبل الزوال ولم يفطر في الطريق، فحينئذٍ إن قصد الإقامة فيه، وجب عليه أن ينوي الصيام، وأما إذا خالف الأمر بقصد الإقامة فيه فتكون وظيفته الافطار، ومن المعلوم أن الأمر به مترتب على عصيان الأمر بقصد الإقامة وعدم الاتيان بمتعلقه وهذا هو معنى الترتب، إذ لا نعني به إلا أن يكون هناك خطابان فعليان متعلقان بالضدين بنحو الترتب، بأن يكون احدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بعصيانه وما نحن فيه كذلك، فإن وجوب الافطار وحرمة الصوم متربان على عصيان الأمر بقصد الإقامة ولا يمكن لأحد أن يلتزم في هذا الفرض بعدم جواز الافطار ووجوب الصوم عليه، فإن ذلك انكار لضروري من ضروريات الفقه.

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

ومنها، ما إذا حرمت الإقامة على المسافر في مكان خاص، فعندئذٍ كما أنه مكلف بترك الإقامة في هذا المكان وهدم موضوع وجوب الصوم، كذلك هو مكلف بالصوم على تقدير قصد الإقامة وعصيان الخطاب التحريمي، حيث إن تعلقه بقصد الإقامة مطلق وغير مشروط بشيء، وأما الوجوب المتعلق بالصوم فهو مشروط بعصيان ذلك الخطاب، وعلى هذا فإذا عصى المكلف ذلك الخطاب وقصد الإقامة فيه فلا مناص من وجوب الصوم عليه، ومن الواضح أن وجوبه لا يمكن إلا على

القول بإمكان الترتب، ضرورة أنه لا يمكن أن لا نلتزم بوجوب الصوم وترتبه على عصيان الخطاب بترك الإقامة، لأن ذلك خلاف الضرورة الفقهية.

ومنها، ما إذا وجب على المكلف السفر بنذر أو نحوه، ففي مثل ذلك إذا ترك السفر عصيانياً فلا شبهة في أن وظيفته الصلاة تماماً ولا يمكن القول بسقوط الصلاة عنه في هذه الحالة أو وجوب الصلاة عليه قصراً، لأن كلا الفرضين خلاف الضرورة، فإذا يتعين عليه وجوب الصلاة تماماً وهو مترتب على عصيان الأمر بالسفر وترك امثاله، وهذا لا يمكن إلا على القول بإمكان الترتب.

فالتنتيجة: إن وجوب الافطار في الفرع الأول مترتب على عصيان الأمر بالإقامة، ووجوب التقصير في الفرع الثاني مترتب على ترك الإقامة وعصيان أمرها، ووجوب الصوم في الفرع الثالث مترتب على عصيان النهي عن الإقامة، ووجوب التمام في الفرع الرابع مترتب على عصيان الأمر بالسفر.

ذكر بعض المحققين تت على ما في تقرير بحثه في تأويل هذه الفروع وتخرجها على القول باستحالة الترتب وجوهاً ثلاثة:

الوجه الأول ما إليك نصّه: ان الفروع الفقهية هذه كلها أجنبية عن الترتب الخ.

وللنظر فيه مجال، لأن العلاقة الأولى بين الأمرين الفعلين المتعلقين بالضدين بنحو الترتب هي في الحقيقة منشأ للقول باستحالة الترتب وإن كان ظاهر مدرسة المحقق النائيني تت أنها منشأ للقول بإمكان الترتب ولكن في الواقع ليس الأمر كذلك، لأن منشأ القول بالاستحالة ليست المطاردة والممانعة بين الأمرين من الجانبين، فإن الأمر بالمهم لا يصلح أن يكون مانعاً عن الأمر بالأهم، كيف فإن موضوعه مقيد بعدم امثاله، بل المانعية والطرْد إنما هي من جانب الأمر بالأهم، فإنه

يقتضي بامتناله هدم موضوع الأمر بالمهم تشريعاً وطرده وفي نهاية الشوط طرد الأمر بالمهم، فإذا كيف يمكن افتراض فعلية كلا الأمرين في زمن واحد؟! .
وأما العلاقة الثانية بينهما: - وهي تحريك كل منهما المكلف إلى جهة معاكسة لما يحركه الآخر من الجهة للمضادة بين متعلقيهما- فإن أريد بها أن كلاً منهما يحرك المكلف إلى متعلقه وفي نفس الوقت يحركه إلى الابتعاد عن متعلق الآخر.
فيرد عليه، أنه مبني على اقتضاء الأمر بشيء النهي عن ضده، وقد تقدم عدم القول بالاقتضاء، وعلى تقدير القول به فحيث إن هذا النهي نهي غيري فلا أثر له إلا بأثر الأمر الذي هو ناشئ منه، لما تقدم من أنه ليس بحكم شرعي مولوي حيث إنه فاقد لجميع خصائص الحكم الشرعي المولوي، ولهذا فلا عقوبة على مخالفته ولا مشوبة على موافقته لأنه من شؤون الأمر النفسي فمخالفته بمخالفته وموافقته بموافقته.

وإن أريد بها أن كلاً من الأمرين عند فعليته يقتضي تحريك المكلف إلى جهة معاكسة لما يقتضيه الآخر من الجهة.

فيرد عليه، أن هذا الاقتضاء ليس بعرضي حتى يكون محالاً بل هو طولي فإذا كان طولياً ترجع هذه العلاقة إلى العلاقة الأولى، فإذا ليس بين الأمرين في موارد الترتب علاقتان بل علاقة واحدة، وهي أن الأمر بالأهم يقتضي بامتناله هدم موضوع الأمر بالمهم، وأما الأمر بالمهم فحيث إنه مشروط بعدم امتثال الأهم فلا يقتضي إيجاده باعتبار أنه موضوعه وشرطه وليست بينهما علاقة أخرى غير هذه العلاقة.

إلى هنا قد تبين أن هذا الوجه غير صحيح.
الوجه الثاني: مذكور في المباحث بكلا شقيه.

الوجه الثالث: ان النقص بفرعين من هذه الفروع الفقهية - هما وجوب السفر ووجوب الصلاة الرباعية عند عدم السفر والحضر، ووجوب الإقامة في مكان ووجوب الصلاة الثنائية عند عدم الإقامة فيه والسفر - مبني على أن يكون السفر والحضر شرطين للوجوب، وأما إذا كانا شرطاً للواجب والوجوب مطلق الخ. وفيه: ان هذا التوجيه أيضاً خلاف الظاهر بل خلاف نص الكتاب والسنة، هذا.

وغير خفي أن غرض السيد الأستاذ رحمته من الاستشهاد بالأمثلة العرفية والفروع الفقهية الاستشهاد بها على مسلكه رحمته في المسألة وهو البناء على إمكان القول بالترتب في مقام الثبوت وليس غرضه رحمته من الاستشهاد بها الاستدلال على إمكان الترتب ثبوتاً لكي يقال إنها لا تصلح أن تكون دليلاً على إمكان القول به في مقام الثبوت.

فالنتيجة: ان غرضه رحمته من الاستشهاد على وقوع الترتب في الخارج بعد إثباته رحمته إمكانه في مقام الثبوت في المرتبة السابقة، لا أن الغرض منه الاستدلال على إمكان الترتب بدليل إني وليس غرضه رحمته النقص بها على القائلين باستحالة الترتب ثبوتاً، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، أن بإمكان القائل باستحالة الترتب أن يقوم بتوجيه هذه الفروع الفقهية بشكل آخر، وهو أن وجوب السفر أو الإقامة يسقط بمجرد عصيانه وترك امثاله في الآن الأول وبنحو صرف الوجود فإنه بعد القول باستحالة الترتب في مقام الثبوت لا مناص من الالتزام بهذا التأويل وإن كان خلاف الظاهر.

وغير خفي أن ترتب هذه الفروع أو ما شاكلها على عصيان المكلف ما هو واجب عليه أمر ضروري فقهيًا، إلا أنها هل تدل على أن ذلك بملاك إمكان الترتب

ثبوتاً أو لا؟

والجواب: نعم إنها تدل على ذلك بوضوح، لأن المكلف إذا امتثل الأمر بالاقامة فهذا رافع لموضوع وجوب الافطار ووجوب التقصير في الصلاة، كما أنه إذا ترك الاقامة المحرمة عليه في بلد كان ذلك رافعاً لموضوع وجوب التمام في الصلاة ووجوب الصوم وهذا هو معنى الترتب، لأن معناه أن امتثال الأمر بالأمر رافع لموضوع الأمر بالمهم، وعلى هذا فهذه الفروع الفقهية الضرورية برهان على امكان القول بالترتب، بملاك ان أدل دليل على امكان شيء وقوعه في الخارج، ولكنها إنما تكون برهاناً للقائلين بإمكانه ثبوتاً، فإن لهم اللجوء إليها والزام الخصم بها، وأما الخصم فعليه أن يقوم بتوجيه هذه الفروع وحرفها عن مسارها وتأويلها بنحو لا تتضمن فعلية الأمر بالضدين بنحو الترتب.

وقد ذكر لها تأويلان:

الأول^(١): إن هناك أمرين عرضيين: أحدهما بالاقامة خاصة والآخر بالجامع بينها وبين الصلاة قصرأ في السفر أو الجامع بينها وبين وجوب الافطار فيه، أو ان احدهما بالسفر خاصة والآخر بالجامع بينه وبين الصلاة تماماً وهكذا. ونتيجة ذلك، أنه إذا ترك الاقامة والصلاة قصرأ استحق عقوبتين لتركه واجبين كانا مقدورين له، وأما لو أتى بالاقامة، فهل يستحق ثوابين باعتبار أنه امتثل أمرين:

أحدهما: الأمر بالفرد وهو الاقامة.

والآخر: الأمر بالجامع بينها وبين الصلاة قصرأ، لأن الجامع منطبق على الفرد

(١) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٣٣٧.

المأتي به في الخارج وهو الإقامة باعتبار أنها أحد فرديه.
والجواب: إنه لا يستحق إلا ثواباً واحداً، وذلك لأن استحقاق الثواب إنما هو على امتثال روح الأمر وحقيقته وهي الغرض والملاك، والمفروض أنه لا يقدر إلا على تحصيل غرض واحد، فالنتيجة إن هذا التأويل بهذه الصيغة التي يكون الأمر فيها متعدداً إنما هو للتفصي والفرار عن محذور استحالة طلب الضدين.
والجواب: إن هذا التأويل وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن حمل تلك الفروع الفقهية على ذلك، بداهة أن افتراض الأمرين في الفروع المذكورة بالصيغ المتقدمة مجرد افتراض لا واقع موضوعي له لأنه خلاف نصوص الكتاب والسنة، لأن تلك النصوص ناصّة على أن الأمر متعلق بخصوص الصلاة قصرًا والصلاة تماماً دون الجامع بين قصد الإقامة والصلاة قصرًا بنحو التخيير أو الجامع بين السفر والصلاة تماماً كذلك، ضرورة أن الأمر تعلق بالصلاة قصرًا مشروطاً بالسفر وعدم قصد الإقامة وبالصلاة تماماً مشروطاً بالحضر أو الإقامة.
والخلاصة: إنه لا اشعار في النصوص على أن الأمر متعلق بالجامع.
الثاني^(١): أن يقال بتحريم الجمع بين التركين ترك الإقامة وترك الصلاة قصرًا وترك السفر وترك الصلاة تماماً، وحينئذ فيكفي في صحة الاتيان بالصلاة أن يأتي بها بقصد التخلص من الحرام، لأنه قصد قربي، وعلى هذا فالأمر بالصلاة قصرًا لا يكون مترتباً على عصيان الأمر بالإقامة، وبالصلاة تماماً على عصيان الأمر بالسفر بل هو من جهة التخلص من الحرام، فإذا أتى بها بقصد التخلص منه فقد أتى بها بقصد القربة لأنه من العناوين القريبة.

والجواب: إن هذه الفرضية وإن كانت ممكنة ثبوتاً، إلا أنه لا يمكن الالتزام بها في مقام الاثبات، لأنها خلاف الضرورة من الشرع ولا يمكن حمل تلك الفروع الفقهية عليها، ضرورة أن الصلاة تماماً أو قصراً واجبة لا أن تركها محرم، وكذلك الاقامة واجبة لا أن تركها محرم وهكذا.

فالنتيجة، إن هذا التأويل بهذه الصيغة مجرد فرض لا واقع له.

الوجه الثالث: ما ذكره عليه السلام في ضمن مقدمات^(١):

المقدمة الأولى: إنه على القول بإمكان الترتب يكون كلا الأمرين المتعلقين بالضدين فعلياً في زمن واحد بنحو الترتب، وعلى القول باستحالته لا يمكن فعلية كلا الأمرين المتعلقين بهما معاً في زمن واحد ولو بنحو الترتب، وعلى هذا الأساس فإذا كان الأمر بالأهم آتياً وغير قابل للبقاء والدوام وذلك كانقاذ الغريق أو الحريق أو ما شاكل ذلك، ففي مثله لا يتوقف تعلق التكليف بالمهم على القول بإمكان الترتب، لوضوح أن الأمر بالأهم يسقط بعصيان المكلف في الآن الأول الذي كان بإمكانه إيجاده فيه، وسقوط أمره في الآن الثاني بسقوط موضوعه، وحيث لا مانع من تعلق الأمر بالمهم، لأن المانع منه هو فعلية الأمر بالأهم وبعد سقوطه لا مانع منه.

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

وغير خفي، أن ما أفاده عليه السلام من الكبرى تام، ولكن قد يناقش في تطبيق هذه الكبرى على ما ذكره عليه السلام من المثال، وهو ما إذا وقعت المزاخمة بين صلاة العصر في آخر

الوقت بحيث لا يبقى من الوقت إلا بمقدار أربع ركعات وبين انقاذ الغريق أو الحريق، لأن هذا المثال ليس من مصاديق هذه الكبرى، حيث إنه لا مانع من الالتزام بالترتب فيه، لأن الأمر بالأهم لا يسقط في الآن الأول بترك الانقاذ وعصيان أمره فيه طالما يكون المكلف متمكناً من انقاذ حياته في الآن الثاني، لوضوح أن الأمر بانقاذ الغريق أو الحريق ليس أنياً بحيث يسقط في الآن الأول بسقوط موضوعه لكي لا يتصور فيه الترتب، ولكن هذا من المناقشة في المثال ولا قيمة لها.

المقدمة الثانية: إن الترتب إذا كان بين الواجبين التدريجين كالصلاة والإزالة مثلاً، فلا محالة يكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم حدوثاً وبقاءً، بداهة أنه لو كان مشروطاً به حدوثاً فقط لا بقاءً، بأن يكون في بقاءه مطلقاً ومتحرراً، فحينئذ لو عصى الأمر بالأهم في الآن الأول تحقق الأمر بالمهم من جهة تحقق شرطه، وعليه فإذا ندم في الآن الثاني وعدل عن العصيان إلى امتثال الأمر بالأهم لزم طلب الجمع بين الضدين في هذا الآن، لفرض أن الأمر بالمهم مطلق فيه وغير مشروط كالأمر بالأهم، فيقتضي كل منهما الاتيان بمتعلقه في عرض اقتضاء الآخر، هذا.

ولكن قد يتوهم أن الترتب لا يجري بين الواجبين التدريجين، بدعوى أن الأمر بالمهم مشروط بعصيان الأمر بالأهم وهو يتحقق في الآن الأول بالعصيان فيه، وبعد تحققه يبقى وإن زال العصيان في الآن الثاني وتبدل بالطاعة، وعندئذ يلزم طلب الجمع بين الضدين على أساس أن كلا من الأمرين يقتضي الاتيان بمتعلقه في عرض الآخر لا في طوله.

ولكن لا أساس لهذا التوهم لأنه مبني على عدم تصور معنى تقييد الأمر بالمهم بعدم الاشتغال بالأهم، وقد تقدم أن هذا التقييد لبي ومبني على نكتة عامة وهي أنه لا يمكن أن يكون الأمر بالضدّ مطلقاً مع الاشتغال بضمه واجب لا يقل عنه

في الأهمية، لأن الغرض من هذا الإطلاق إن كان التوصل إلى الجمع بين الضدين فهو مستحيل، وإن كان هو صرف المكلف عن ذاك المزاحم فهو خلف فرض أنه لا يقل عنه في الأهمية عند المولى، فهذه نكتة عامة لتقييد كل خطاب شرعي بعدم الاشتغال بضده الواجب الذي لا يقل عنه في الأهمية، فإذا كيف يعقل أن يكون الأمر بالمهم مشروطاً بعدم الاشتغال بالأهم حدوثاً فقط، وأما بقاءً فهو مطلق ومتحرر، ضرورة أنه مجعول من الأول في الشريعة المقدسة كذلك، على أساس أن جميع الخطابات الشرعية مجعولة للقادر في ظرف الامتثال لبأ أعم من أن يكون قادراً بالقدرة التكوينية أو التشريعية، ونتيجة ذلك لا محالة تقييد كل خطاب شرعي في ظرف الامتثال والفعلية لبأ بعدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه في الأهمية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ذكر السيد الأستاذ عليه السلام (١) أن جريان الترتب بين الواجبين التدريجين على القول بإمكان الشرط المتأخر واضح، لأن الأمر بالمهم كالأمر بالإزالة مثلاً مشروط بعصيان الأمر بالصلاة في آخر الوقت حدوثاً وبقاءً، أما حدوثاً فيكون بنحو الشرط المقارن، وأما بقاءً فيكون بنحو الشرط المتأخر، وعلى هذا فإذا رجع المكلف عن عصيانه في الآن الثاني إلى الطاعة والشروع في الصلاة فيه كشف ذلك عن عدم حدوث الأمر بالإزالة من الأول، وهذا معنى أن حدوثه بها مشروط ببقاء العصيان إلى زمان لا يتمكن المكلف من الاتيان بالصلاة في الوقت، وأما القول بعدم إمكان الشرط المتأخر فيشكل جريانه بينهما، ومن هنا جعل المحقق النائيني عليه السلام الشرط عصيان الأمر بالأهم المتعقب بعصيانه في الآن الثاني والثالث وهكذا إلى آخر

أزمة إمكان الاتيان بالمهم، وعليه فحيث إن الشرط هو عنوان العصيان المتعقب لا العصيان الواقعي فيكون مقارناً لا متأخراً، هذا.

والصحيح في المقام أن يقال إن الأمر بالمهم كالصلاة مثلاً مشروط بعصيان الأمر بالأهم وعدم الاشتغال به واقعاً، وهذا يعني أن الشرط هو العصيان الواقعي لا المفهوم المنتزع من العصيان المتأخر، ومع ذلك لا يكون من الشرط المتأخر.

والنكته فيه ان الأمر بالمهم أمر واحد في عالم الاعتبار والجعل، وأما في عالم الفعلية والتحقق، فالموجود إنما هو فاعليته ومحركيته نحو الاتيان بمتعلقه وهي ممتدة بامتداد متعلقه ومشروطة بعصيان الأمر بالأهم في هذا العالم وهو العصيان الممتد إلى آخر أزمة إمكان الاتيان بالمهم، وحيث إن فاعلية الأمر بالمهم فاعلية واحدة نحو الاتيان به، باعتبار أن فاعليته بالنسبة إلى كل جزء منه إنما هي بفاعلية الكل لا مستقلاً وإلا لزم الخلف، وفاعلية الكل مشروطة بعصيان الكل وعدم الاشتغال به بنحو الشرط المقارن، غاية الأمر أن فاعليته ممتدة من بداية الاتيان بالمهم إلى نهايته بامتداد العصيان، باعتبار أن الفاعلية الممتدة فاعلية واحدة كما أن العصيان الممتد عصيان واحد، ومن هنا إذا عصى المكلف الأمر بالأهم في الآن الأول ثم عدل عنه إلى طاعته واشتغل بامثاله في الآن الثاني فإنه كما يكشف عن عدم حدوث الأمر بالمهم كذلك يكشف عن عدم حدوث شرطه، لأن العصيان الحادث في الآن الأول ليس شرطاً، فإن الشرط هو العصيان الممتد للمشروط كذلك وليس الجزء الأول من فاعلية الأمر بالمهم مشروطاً بالجزء الأخير من العصيان، مثلاً فاعلية وجوب الصلاة في الآن الأول ليست مشروطة بالجزء الأخير من عصيان وجوب الازالة بل هي مشروطة بالجزء المقارن من العصيان، على أساس أن مشروطيتها به إنما هي بمشروطية الكل بكل العصيان لا مستقلة.

ومن هنا قلنا إن اشتراط وجوب الصلاة بالقدرة على التكبير إلى التسليم يكون بنحو الشرط المقارن لا المتأخر، وذلك لأن الوجوب بمعنى الاعتبار لا يعقل أن يكون وجوده تدريجياً، ضرورة أنه أمر اعتباري يوجد في آن الاعتبار بوجود اعتباري ولا يتصور فيه التدرج في الوجود، هذا بلحاظ عالم الاعتبار، وأما بلحاظ عالم الفعلية وهو عالم الخارج فهو غير موجود، والموجود فيه إنما هو فاعليته وهي ممتدة بامتداد أجزاء الصلاة، وفاعليته لكل جزء منها إنما هي بفاعليته لكل وهي مشروطة بالقدرة على الكل بنحو الشرط المقارن، ففاعلية وجوب الصلاة للتكبير إنما هي بفاعليته لكل الصلاة لا مستقلة وإلا فهو خلف، والمفروض أن فاعليته لكل الصلاة مشروطة بالقدرة على الكل والمقام من صغريات ذلك، فإن اشتراط الأمر بالمهم بعدم الاشتغال بالأهم وعصيانه هو من باب اشتراط التكليف بالقدرة شرعاً. إلى هنا قد تبين أمران:

الأول: ان ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من إن الواجبين إذا كانا تدريجيين كان وجوب المهم مشروطاً بعصيان وجوب الأهم بنحو الشرط المتأخر غير تام، بل هو مشروط بعصيانه بنحو الشرط المقارن كما عرفت.

الثاني: إن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن الشرط هو العصيان المتعقب، وحيث إنه عنوان حاصل بالفعل فيكون من الشرط المقارن غير سديد أيضاً لما عرفت من أن الشرط هو واقع العصيان، وأما جعله العنوان الانتزاعي وهو عنوان المتعقب فبحاجة إلى دليل، ولا دليل عليه.

المقدمة الثالثة: قد يتوهم أن القول بإمكان الترتب يتوقف على القول بإمكان الشرط المتأخر، بأن يكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المتأخر حتى يجتمع الأمر بالمهم مع الأمر بالأهم في زمن واحد وهو فترة ما قبل

عصيان الأهم، بدعوى أنه لو كان مشروطاً به بنحو الشرط المقارن لم يجتمع الأمران في زمن واحد، لأن الأمر بالأهم قد سقط بالعصيان فيكون ثبوت الأمر بالمهم مقارناً مع سقوط الأمر بالأهم زماناً، وهذا خارج عن محل الكلام.

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

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

الثاني: سقوط موضوعه، لأنه ينتفي بانتفائه ولا يعقل بقاؤه بعد سقوط موضوعه وانتفائه، وأما العصيان فلا موجب لكونه مسقطاً له بعد فرض عدم حصول الغرض منه الذي هو روح الأمر وحقيقته وكون المكلف قادراً عليه.

نعم قد يكون عصيانه منشأً لعجز المكلف عن امتثاله، فعندئذ يسقط بسقوط موضوعه وانتفائه، ولا موضوعية للعصيان بما هو عصيان، فإذا وقعت المزاخمة بين الأمر بالإزالة والأمر بالصلاة مثلاً في أول الوقت، كان الأمر بالصلاة مشروطاً بعصيان الأمر بالإزالة وعدم الاشتغال بها، وحينئذ إذا عصى المكلف ولم يشتغل بالإزالة في أول أزمته امكانها لم يسقط الأمر بها بالعصيان فيه طالما لم يكن هناك موجب للسقوط كانتفاء الموضوع ونحوه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أنه قد يتوهم أن القول بالترتب يتوقف على عدم إمكان القول بالشرط المتأخر، وأما على القول به فيلزم اجتماع الأمر بالضدين في زمن واحد وهو محال، مثلاً إذا كان عصيان الأمر بالإزالة شرطاً متأخراً للأمر بالصلاة، فمعناه أن الأمر بالصلاة موجود قبل عصيان الأمر بالإزالة شريطة أن يتحقق عصيانه في ظرفه، والمفروض أن الأمر بالإزالة موجود أيضاً، فإذا يلزم اجتماع الأمر بالضدين

في زمن واحد، هذا.

ولكن لا أساس لهذا التوهم أيضاً، إذ لا مانع من اجتماع الأمر بالضدين بنحو الترتب على القول بإمكانه، لأن المحال إنما هو طلب الجمع بين الضدين لا مجرد الأمر بهما بنحو الترتب، فإن مقتضاه ليس طلب الجمع بينهما بل هو في ظرف النقيض معه، ومن هنا لو فرض محالاً وقوعهما معاً في الخارج لم يقع على صفة المطلوب إلا أحدهما، فإذا لا مانع من اجتماع الأمر بالضدين بنحو الترتب في زمن واحد سواء كان اجتماع الأمر بهما قبل تحقق العصيان أو بعده أو مقارناً له.

المقدمة الرابعة: ان الأمر مطلق بالاضافة إلى حالتي وجود متعلقه وعدمه، وقد أفاد عليه السلام في وجه ذلك أنه بناءً على ما قويناه من أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل التضاد، فإطلاق الأمر بالنسبة إلى كلتا الحالتين ضروري على أساس أن استحالة تقييده بوجود متعلقه في الخارج أو عدمه فيه تستلزم ضرورة اطلاقه، لأن استحالة وجود أحد الضدين تستلزم ضرورة وجود الآخر، وكذلك إذا كان التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب، وأما بناء على ما اختاره المحقق النائيني عليه السلام من أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة فعندئذٍ يستحيل اطلاق الأمر بالاضافة إلى كلتا الحالتين معاً، لأن تقييده بوجود متعلقه في الخارج مستحيل فإنه من طلب الحاصل، وتقييده بعدم وجوده فيه خلف الفرض، ضرورة أن الأمر لو كان مقيداً ومشروطاً بعدم متعلقه في الخارج فهو بما أنه لا يقتضي هدم شرطه، فمعناه أنه لا يجب الاتيان بمتعلقه، بل الاتيان به يوجب انتفاء الأمر بانتفاء شرطه، باعتبار أنه مشروط بعدم وجوده فيه وهذا كما ترى، فإذا كما لا يمكن أن يكون الأمر بالصلاة مطلقاً بالنسبة إلى حالتي وجود متعلقه وعدمه ولا مقيداً بأحدهما بالإطلاق والتقييد اللحاظيين كذلك لا يمكن بنتيجة الإطلاق والتقييد.

ونقصد بالإطلاق والتقييد اللحاظيين الإطلاق والتقييد الثابتين بالدليل الأول، كما إذا أمر المولى بإكرام العلماء، وحينئذٍ فإن كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد فهو مطلق باللحاظ الأول، وإن نصب قرينة عليه فهو مقيد كذلك، ونقصد بنتيجة الإطلاق والتقييد الإطلاق والتقييد الثابتين بالدليل الثاني بعدما لا يمكن اثباتها بالدليل الأول كتقييد الصلاة بقصد الأمر، فإنه بناء على استحالة هذا التقييد، فالصلاة باللحاظ الأول لا مطلقة ولا مقيدة على القول بأن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية، ولكن ثبت تقييدها أو إطلاقها بالدليل الثاني، ويسمى هذا بنتيجة الإطلاق أو التقييد.

وأما في المقام فكما لا يمكن التقييد والإطلاق باللحاظ الأول، فكذلك لا يمكن بنتيجة الإطلاق والتقييد، لوضوح أنه لا يمكن تقييد الأمر بوجود متعلقه أو بعدمه لا بالدليل الأول ولا بالدليل الثاني، باعتبار أن المورد في نفسه غير قابل لذلك لا من جهة قصور الدليل الأول مع قابلية المورد في نفسه لذلك حتى يمكن الإطلاق أو التقييد بالدليل الثاني، هذا.

وغير خفي أن هذه المقدمة لا ترتبط بمسألة الترتب أصلاً، سواءً فيه القول بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل التضاد أو الإيجاب والسلب أو العدم والملكية، فإن الأمر بالأهم سواءً أكان له إطلاق بالنسبة إلى وجود متعلقه وعدم وجوده أم لا فلا صلة له بهذه المسألة وهي مسألة الترتب، فإنها تتوقف على إطلاق الأمر بالأهم بالنسبة إلى حالتي اشتغال المكلف بالواجب المهم وعدم اشتغاله به، ولا شبهة في أن الأمر بالأهم مطلق بالإضافة إلى كلتا الحالتين حتى على مسلك المحقق النائيني رحمته الله.

فالنتيجة: ان هذه المقدمة لا ترتبط بمسألة الترتب، فإن المرتبط بها إنما هو

اطلاق الأمر بالأهم بالاضافة إلى حالي اشتغال المكلف بالمهم وعدم اشتغاله به لا بالاضافة إلى وجود متعلقه في الخارج وعدم وجوده فيه.

المقدمة الخامسة: إن الخطابات الشرعية حيث إنها مجعولة على نحو القضايا الحقيقية للموضوع المقدّر وجوده في الخارج فهي لا تتعرض لحال موضوعها فيه لا نفيًا ولا اثباتًا، لأنها ترجع في الحقيقة إلى قضايا شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له ومفادها ثبوت الحكم على تقدير وجود موضوعه في الخارج، حيث إن التالي لا يقتضي وجود الشرط وإنما يقتضي وجود متعلقه على تقدير وجود الشرط.

ونتيجة هذه المقدمة: ان الأمر بالمهم لا يقتضي وجود موضوعه في الخارج وهو ترك الأهم، وإنما يقتضي وجود متعلقه فيه على تقدير وجود موضوعه، وأما أن هذا التقدير ثابت أو لا فهو ساكت عن ذلك، ومن هنا يكون الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم.

وبكلمة: حيث إن ترك الأهم وعصيان أمره قد أخذ في موضوع الأمر بالمهم فلا يكون الأمر به متعرّضاً لحال موضوعه خارجاً لا وضعاً ولا رفعاً، لأن الحكم حيث إنه مجعول على نحو القضية الحقيقية فيستحيل أن يكون ناظراً إلى موضوعه في الخارج لا نفيًا ولا اثباتًا، وإنما هو ناظر إلى متعلقه ويستدعي وجوده في الخارج على تقدير وجود موضوعه فيه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن الأمر بالأهم محفوظ في ظرف عصيانه ويقتضي هدم موضوع الأمر بالمهم ورفع هو ترك الأهم وعصيانه، والمفروض أن الأمر بالمهم لا يقتضي إيجاد موضوعه في الخارج لكي يكون بين الأمرين تمنع، فإذا لا تمنع بينهما أبداً، ولكن هذه المقدمة كسابقتها لا تنفي مانعية الأمر بالأهم عن الأمر بالمهم وإنما

تنفي مانعية الأمر بالمهم فحسب.

لحدّ الآن قد تبين أن ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من المقدمات ينتج نفي مانعية الأمر بالأهم عن الأمر بالمهم، وإنما ينتج أن فعلية الأمر بالضدين بنحو الترتب لا تستلزم طلب الجمع بين الضدين، ولكن مجرد ذلك لا يكفي في القول بإمكان الترتب بل لا بد من اثبات أن الأمر بالأهم أيضاً لا يكون مانعاً عن الأمر بالمهم، وإلاّ فلا يمكن القول بالترتب، ضرورة استحالة الجمع بين المانع والممنوع معاً في زمن واحد وجعلها كذلك.

وهنا وجوه أخرى للقول بإمكان الترتب:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الاصفهاني ^(١) عليه السلام وحاصله، أن الأمر بالمهم في مرتبة متأخرة عن الأمر بالأهم، وعليه فبطبيعة الحال يكون اقتضاؤه الاتيان بالمهم في مرتبة متأخرة عن مرتبة اقتضاء الأمر بالأهم الإتيان بمتعلقه، وذلك لأن الأمر بالمهم مترتب على ترك الأهم وعدم الاشتغال به وهو في مرتبة فعل الأهم، على أساس أن النقيضين في رتبة واحدة، والمفروض أن فعل الأهم في الخارج متأخر عن الأمر بالأهم واقتضائه باعتبار أنه معلول له، فيكون الأمر بالمهم واقتضاؤه لفعل المهم متأخرين عن الأمر بالأهم واقتضائه، فإذا لا محذور.

والجواب، أولاً: إن تأخر الأمر بالمهم عن ترك الأهم وعدم الاشتغال به رتبة لا يلازم تأخره عن فعل الأهم الذي هو في مرتبة تركه، باعتبار أن النقيضين في رتبة واحدة لكي يكون متأخراً عن الأمر بالأهم أيضاً، باعتبار أنه متقدم رتبة على فعل الأهم الذي هو معلول له، وذلك لما ذكرناه غير مرة من أن تقدم شيء على شيء آخر

رتبة بعد ما كان مقارناً معه زمناً بحاجة إلى ملاك، ولا يمكن أن يكون جزافاً، مثلاً العلة متقدمة على المعلول رتبة مع أنها متعاصران زماناً فإنها هو بملاك العلية وقضاء لحقها، والمعلول متأخر عنها كذلك قضاء لحق المعلولية، وأما عدم المعلول فهو في مرتبة وجوده ومع ذلك لا يكون متأخراً عن العلة رتبة لعدم الملاك المبرر لتقدمها عليه، وعلى هذا فالأمر بالمهم متأخر عن ترك الأهم وعدم الاشتغال به بملاك متأخر الحكم عن موضوعه، ولكن لا مبرر لتأخره عن فعل الأهم الذي هو في رتبة تركه لعدم الملاك المبرر لتأخره عنه، ومن هنا يظهر أنه لا مبرر لتأخر الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم لعدم الملاك له بعدما كان مقارناً معه زماناً.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الأمر بالمهم متأخر عن الأمر بالأهم رتبة، إلا أن المضادة والمعاندة بين الضدين تكمن في اجتماعهما في زمن واحد لا في رتبة واحدة، إذ لا وجود لهما في عالم الرتب، على أساس أنه لا واقع موضوعي لهذا العالم ماعدا إدراك العقل، لوضوح أن المضادة والمماثلة بين الأشياء إنما هي من صفات وشؤون وجوداتها في عالم الزمان وهو عالم الخارج، ولهذا لا ترتفع غائلة استحالة اجتماع الضدين باختلافهما في الرتبة إذا كان في زمن واحد فلا يمكن الأمر بالضدين في زمن واحد وإن كان أحدهما في طول الآخر، ضرورة أن ملاك الاستحالة المعية في الزمان سواء كانت المعية بينهما في الرتبة أم لا.

وثالثاً: إن التضاد والتنافي بين الأمرين إنما هو من جهة التضاد والتنافي بين متعلقيهما في الخارج كالصلاة والإزالة والصلاة وإنقاذ الغريق، وعلى هذا فتعدد الرتبة بين الأمرين إن كان يدفع مشكلة الأمر بالضدين فرضاً فهو، وإلا فلا بد من دفع مشكلة التنافي والتضاد بين متعلقيهما، ولا يمكن دفعها بتعدد الرتبة لعدم تعددها بينهما.

وبكلمة: إن التنافي والتضاد بين الأمرين عرضي ناشئ من التنافي والتضاد بين متعلقيهما فإنه ذاتي، وعلى هذا فلا بد من علاج التنافي والتضاد بين المتعلقين، فإذا عولج التنافي والتضاد بينهما فقد عولج بين الأمرين أيضاً، باعتبار أنه بالعرض ويدور مداره ولا يمكن علاجه بتعدد الرتبة، فإنه مبني على أن فعل المهم متأخر رتبة عن فعل الأهم ولا يمكن اثبات ذلك إلا بقياس المساواة، بتقريب أن فعل المهم متأخر عن الأمر به وهو متأخر عن ترك الأهم الذي هو في مرتبة فعل الأهم على أثر أن النقيضين في رتبة واحدة.

فالتنتيجة: ان فعل المهم متأخر عن فعل الأهم رتبة فلا يلزم اجتماع الضدين في رتبة واحدة، ولكن قد تقدم أن نتيجة قياس المساواة في عالم الرتب عقيمة وانما تصحّ في عالم الأزمان، فإن ما هو مع المتقدم على شيء زماناً متقدم عليه كذلك وما هو مع المتأخر عن شيء زماناً متأخر عنه كذلك، وما هو مع المقارن لشيء زماناً مقارن معه كذلك، بينما الأمر ليس كذلك في عالم الرتب، فإن ما هو مع المتقدم على شيء رتبة ليس متقدماً عليه كذلك، لأن عدم العلة في رتبة العلة ومع ذلك لا يكون متقدماً على المعلول رتبة، وما هو مع المتأخر عن شيء رتبة لا يكون متأخراً عنه كذلك كعدم المعلول، فإنه مع كونه في رتبته لا يكون متأخراً عن العلة رتبة وهكذا، وعلى هذا فلو قلنا بأن تعدد الرتبة يكفي في رفع غائلة استحالة اجتماع الضدين إلا أنه في المقام غير موجود، لأن فعل المهم لا يكون متأخراً عن فعل الأهم رتبة فيكونان في رتبة واحدة فلا يمكن اجتماعهما فيها، هذا.

إضافة إلى ما عرفت من أن تعدد الرتبة لا يكفي في رفع غائلة استحالة اجتماع الضدين، فإن اجتماعهما محال في زمن واحد وإن لم يكن في رتبة واحدة، لأن ملاك استحالة اجتماع الضدين والنقيضين إنما هو المعية بينهما في الزمان لا في الرتبة، لأن

التضاد والتناقض بين الأشياء الخارجية إنما هما في عالم الزمان لا في عالم الرتب لأنهما من أوصافها وشؤونها في هذا العالم دون عالم الرتب، إذ لا وجود لها فيه حتى تعرض عليها تلك الصفات.

فالنتيجة: إن اجتماع الضدين والنقيضين في زمن واحد مستحيل وإن كانا طوليين رتبة.

الوجه الثاني^(١): ما قيل من أن القول بإمكان الترتب مبني على أن لا يكون الأمر بالأهم في رتبة الأمر بالمهم كي يقتضي الامتثال في مرتبته ويقع التنافي بينهما، بتقريب أن الأمر بالمهم معلول لعصيان الأمر بالأهم ومرتب عليه، وسقوط الأمر بالأهم معلول لعصيانه وعدم امتثاله ولو بنحو الشرط المتأخر، فإن العصيان كالاتمثال سبب للسقوط، وعليه فالأمر بالمهم مع سقوط الأمر بالأهم في رتبة واحدة، على أساس أنهما معلولان لعلة واحدة وهي العصيان، ونتيجة ذلك أن في مرتبة الأمر بالمهم لا أمر بالأهم لأنها بالنسبة إلى المهم مرتبة ثبوتية وبالنسبة إلى الأهم مرتبة سقوطية، وهذا معنى أنهما لا يجتمعان في مرتبة واحدة حتى يقع التنافي بينهما.

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

وثانياً: ما عرفت من أن تعدد المرتبة لا يدفع غائلة اجتماع الضدين طالما يكون اجتماعهما في زمان واحد فإنه مستحيل وإن اختلفا في الرتبة، فإذاً علاج مشكلة

(١) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٣٤٠.

استحالة الاجتماع منوط بتعدد الزمان وعدم المعية فيه، هذا، اضافة إلى أن هذا الدليل إنما يثبت تعدد الرتبة بين الأمرين وهما الأمر بالمهم والأمر بالأهم لا بين المتعلقين، والمفروض أن التضاد بين الأمرين إنما هو من جهة التضاد بين المتعلقين في الخارج، وهذا الدليل لا يعالج مشكلة التضاد بينهما فيه حتى يدفع غائلة التمانع والتضاد بين الأمرين.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أن جميع المقدمات والادلة التي استدلت بها للقول بإمكان الترتب ليست على مستوى واحد في دفع مشكلة الترتب وإن كانت جميعها مشتركة في نقطة واحدة وهي أنها لا تدفع المشكلة نهائياً. والتحقيق في المقام أن يقال: إن إمكان القول بالترتب وعدم استحالته من كل الجهات منوط بتوفر أمور:

الأول: إنه لا تنافي بين ذات الأمر بالمهم وذات الأمر بالأهم بما هما اعتباران، إذ التنافي والتضاد لا يتصور بين الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ما عدا اعتبار المعبر في عالم الاعتبار والذهن، والتنافي إنما هو بين اقتضاء كل منهما مع اقتضاء الآخر في مرحلة الفعلية.

الثاني: إن الأمر بالمهم لا يصلح أن يكون مانعاً عن الأمر بالأهم وطارداً له، باعتبار أنه مشروط بعدم الاشتغال بالأهم وترك امثال أمره على أساس نكتة عامة، وهي أن كل خطاب شرعي مقيد لباً بعدم الاشتغال بضدّ واجب لا يقل عنه في الأهمية، وعلى هذا فالأمر بالمهم إنما يقتضي الاتيان بمتعلقه على تقدير وجود موضوعه في الخارج وهو ترك امثال الأمر بالأهم وعصيانه، وأما أن هذا التقدير ثابت أولاً فهو ساكت عنه وغير ناظر إليه، بينما الأمر بالأهم يقتضي هدم موضوع الأمر بالمهم وعليه فهو مانع عنه، لأن معنى كون شيء مانعاً عن آخر هو منعه عن

تأثير مقتضيه فيه الذي هو شرطه وموضوعه، أو فقل: إن الأمر بالمهم يستحيل أن يكون مانعاً عن الأمر بالأهم لأنه متفرع على ترك الأهم بعد وجوده، فكيف يعقل أن يكون مانعاً عن تأثير مقتضيه فيه وإلاّ لزم أن يكون عدم الأمر بالأهم مستنداً إلى الأمر بالمهم، وهو كما ترى!

الثالث: إن الأمر بالأهم أيضاً لا يصلح أن يكون مانعاً عن الأمر بالمهم وطارداً له، لأن الأمر بالأهم يقتضي الاتيان بمتعلقه في الخارج كما هو شأن كل أمر، ولازم ذلك أنه يقتضي المنع عن عصيانه بمفاد كان التامة وترك امثاله الذي هو موضوع الأمر بالمهم والشرط له، ولكن إذا فرض تحقق الترك في الخارج بمفاد ليس التامة عصياناً، ترتب عليه الأمر بالمهم قهراً على أساس أنه موضوعه، وترتب الحكم على موضوعه أمر قهري كترتب المعلول على العلة التامة وإلاّ لزم خلف فرض كونه موضوعاً له، ومن الواضح أن الأمر بالأهم لا يقتضي المنع عن ذلك، فإنه إنما يقتضي المنع عن ترك متعلقه في الخارج بمفاد ليس التامة، وأما إذا تحقق هذا الترك في الخارج كذلك فهو لا يمنع عن تأثيره في حكمه وترتبه عليه بمفاد كان الناقصة، كيف! فإن تأثيره فيه وترتبه عليه كتأثير العلة في المعلول وترتبه عليها غير قابل للمنع شرعاً.

وعليه، فلم يعقل أن يكون الأمر بالأهم مانعاً عنه لأنه خارج عن مدلوله ودائرة اقتضائه، فإنه إنما يقتضي الاتيان بمتعلقه في الخارج ولازم ذلك اقتضاؤه المنع عن تركه، وأما إذا ترك فيه فهو لا يمنع عن ترتب أثره عليه وهو الأمر بالمهم من باب ترتب الأثر على المؤثر والحكم على موضوعه لأنه أمر قهري وغير قابل للمنع، وهذا معنى أن الأمر بالأهم لا يكون مانعاً عن الأمر بالمهم، فإن المعنى المانع الذي يكون عدمه جزء العلة التامة هو منعه عن تأثير المقتضى، والمفروض أن الأمر بالأهم يمنع عن إيجاد مقتضى الأمر بالمهم لا عن تأثيره وترتبه أثره عليه بعد تحققه

ووجوده.

مثلاً، الأمر بالصلاة في آخر الوقت يقتضي إيجادها في الخارج، ولازم ذلك هو منعه عن تركها وعدم الاشتغال بها الذي هو موضوع الأمر بالإزالة وشرطه بمقتضى التقييد اللبّي العام، ومعنى ذلك أن الأمر بالصلاة يقتضي هدم موضوع الأمر بالإزالة، والمفروض أن الأمر بالإزالة لا يقتضي إيجادها حتى يكون منافياً للأمر بالصلاة، وأما إذا ترك المكلف الصلاة عصيانياً فيترتب عليه الأمر بالإزالة من باب ترتب الحكم على موضوعه، وإلاّ فما فرض أنه موضوع له ليس بموضوع له وهذا خلف، ومن الطبيعي أن الأمر بالصلاة لا يمنع عن تأثيره فيه وترتبه عليه بعد تحققه، لأن مردّ هذا المنع إلى المنع عن ترتب الأمر بالمهم عليه، ومعنى هذا أنه ليس موضوعاً له وهو خلف.

ملخص ما ذكرناه لحدّ الآن: ان المشكلة الوحيدة للقول بإمكان الترتب التي لم تنحل لحد الآن والتي لم تدفع جميع الوجوه التي ذكرت لإثبات إمكان القول بالترتب لم تدفع وتعالجها هي مشكلة مانعيّة الأمر بالأهم عن الأمر بالمهم، فإنه يقتضي بامتناله هدم موضوع الأمر بالمهم بنحو اللزوم والحتم.

والصحيح في حلّ هذه المشكلة أن يقال: إن الشرط لفعلية الأمر بالمهم هو ترك الأهم واقعاً وخارجاً بنحو الشرط المقارن الذي هو منشأ انتزاع عصيانه وليس الشرط هو العزم على الترك بنحو الشرط المتقدم ولا عصيانه بنحو الشرط المتأخر.

وعلى هذا، فإذا فرضنا وقوع المزاخمة بين الصلاة والإزالة في آخر الوقت ووجوب الصلاة أهم من وجوب الإزالة، فرضنا أن المكلف بنى على الشروع في الإزالة فشرع وفي آن الشروع تحقق ترك الصلاة في هذا الآن وهو شرط لتحقيق الأمر بالإزالة في نفس الآن فهذا الآن أنّ للشروع وللترك وللأمر جميعاً فإن الجميع يتحقق

في هذا الآن مع الاختلاف بينها في الترتب دون الزمان، ولا مانع من أن يكون زمان الوجوب مساوياً لزمان الواجب كما في الصوم، فإذا استمر المكلف في الإزالة استمر في الترك أي ترك الأهم، والاستمرار فيه يستلزم الاستمرار في الأمر بالإزالة، لأن المشروط يستمر باستمرار شرطه.

ومن الواضح أن الأمر بالأهم لا يصلح أن يكون مانعاً عن تأثير الترك المتحقق في الخارج في الآن الأول والثاني وهكذا، لأن تأثيره فيه كتأثير العلة في المعلول لأن ترتب الحكم على موضوعه كترتب المعلول على العلة أمر قهري يستحيل انفكاكه عنه وإلا لزم الخلف، ضرورة أن الأمر بالأهم طالما يكون موجوداً فهو مانع عن وجود موضوع الأمر بالمهم لا عن تأثير الموضوع الموجود، فإذا استمر في الاشتغال بالإزالة استمر الأمر به باستمرار شرطه وهو ترك الأهم إلى أن تنتهي الإزالة.

والخلاصة: ان ما هو شرط لفعلية الأمر بالمهم كالإزالة في المثال هو ترك الأهم خارجاً فالأمر بالأهم لا يكون مانعاً عن تأثيره، بل يستحيل أن يكون مانعاً عنه كما مر، وإنما يكون الأمر بالأهم مانعاً عن إيجاد الأمر بالمهم لا ترك الأهم فإنه شرط لفعلية الأمر بالمهم.

إلى هنا قد تبين، أن الأمر بالأهم يقتضى بامثاله عدم موضوع الأمر بالمهم، يعني أنه مانع عن إيجاده، لا أنه مانع عن تأثيره في حكمه بعد وجوده.

فالنتيجة: ان الأمر بالأهم مانع عن فعلية الأمر بالمهم من جهة منعه عن فعلية موضوعه، وأما إذا عصى المكلف وترك الأهم صار الأمر بالمهم فعلياً من جهة فعلية شرطه، لأن ترتب فعليته على فعلية شرطه وموضوعه كترتب وجود المعلول على

وجود علته أمر قهري غير قابل للمنع، والأمر بالأهم لا يكون مانعاً عن تأثيره في فعلية أمره.

وبهذا البيان تندفع هذه المشكلة من جذورها، إذ فعلية كلا الأمرين المتعلقين بالضدين بترك الأهم والاشتغال بالمهم في آن واحد مما لا غبار عليه، وقبل ذلك لا يكون الأمر بالمهم فعلياً، هذا.

ولبعض المحققين ^{١٢٣} بيانان لعلاج هذه المشكلة:

البيان الأول: ويتكون من نقطتين:

الأولى: انه لا ريب ولا اشكال في أن المحذور الموجود في الأمر بالضدين إنما هو بلحاظ التمانع بينهما في مقام التأثير والامتثال، بحيث لو قطع النظر عن ذلك لم يكن هناك محذور آخر من تناقض أو اجتماع ضدين، لعدم التضاد ذاتاً بين الأمرين كما هو واضح.

الثانية: ان التمانع بين الأمرين في مقام التأثير يرتفع من البين فيما إذا ترتب الأمر المهم على عدم فعل الأهم، لاستحالة مانعية الأمر بالمهم حيثئذ عن تأثير الأمر بالأهم واستحالة مانعية الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم.

اما الاستحالة الأولى فوجهها لزوم الدور، لأن الأمر بالمهم متفرع بحسب الفرض على عدم الأهم، ومعه يستحيل أن يكون مانعاً عن اقتضاء الأمر بالأهم وتأثيره، لأن معنى ذلك أن يكون عدم الأهم مستنداً إلى الأمر بالمهم وهو محال، وهذا هو معنى ان اقتضاء الأمر بالمهم في طول عدم اقتضاء الأمر بالأهم، فلا تنافي بين المقتضيين (بالكسر).

واما الاستحالة الثانية فلأن الأمر بالأهم إذا كان مانعاً عن تأثير الأمر بالمهم في فرض عدم وجود الأمر بالمهم فهو غير معقول، إذ المانع عن تأثير مقتضى ما لا

بد أن يفرض في ظرف وجود ذلك المقتضي، وإن كان مانعاً عن تأثيره في فرض وجوده ففرض وجوده هو فرض وجود موضوعه الذي هو عدم الأهم وهو ظرف محرومية الأمر بالأهم عن التأثير في نفسه، لأن الأمر بالمهم بحسب الفرض مرتب على فرض عدم الأهم الذي يعني عدم تأثير الأمر بالأهم في إيجاد متعلقه في نفسه، وعليه فمانعية الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم في هذا الظرف مستحيلة أيضاً لأنه خلف، وهكذا يتبرهن عدم امكان التمانع بين الأمرين.

البيان الثاني: وهو مبني على مسلكنا في تفسير الواجب المشروط الذي أوضحناه مفصلاً في بحث الواجب المشروط من ان الوجوب المشروط والإرادة المشروطة مرجعها لباً الى ارادة مطلقة متعلقة بالجامع بين الجزاء (على تقدير الشرط) وعدم الشرط.

فإرادة الماء على تقدير العطش مرجعها الى ارادة فعلية للجامع بين ألا يعطش وأن يشرب الماء على تقدير العطش.

فإنه بناءً على هذا التخريج للواجب المشروط ترتفع شبهة استحالة الترتب في المقام رأساً، لأن الأمر بالمهم المشروط بترك الأهم يرجع الى إرادة الجامع بين اتيان المهم (على تقدير عدم الأهم) واتيان الأهم، ومن الواضح أن الأمر للجامع بين المهم والاهم ليس مضاداً أصلاً مع الأمر الأهم، وإنما التضاد بين الأهم تعييناً والمهم تعييناً كما هو واضح^(١).

وللمناقشة في كلا البيانين مجال:

أما البيان الأول فلأن ما ذكره تتد من أن الأمر بالمهم مانع عن تأثير الأمر بالأهم في مقتضاه مبني على دلالة الأمر بشيء على النهي عن ضده، فإن مرجعه إلى المنع عن اقتضاء الأمر بالأهم وتأثيره في مقتضاه، ولكن تقدّم أن هذه الدلالة غير ثابتة وعلى تقدير ثبوتها فالنهي الغيري الذي تعلّق بمتعلق الأمر الأهم لا يصلح أن يكون مانعاً عن اقتضائه وتأثيره فيه.

ودعوى: ان مراده تتد من أن الأمر بالمهم مانع عن اقتضاء الأمر بالأهم دلالة أخرى غير الدلالة المذكورة.

مدفوعة، ضرورة أنه ليس للأمر بالمهم دلالة أخرى وهي دلالته على المنع عن اقتضاء الأمر بالأهم، فإنه لا إشعار فيه إليها فضلاً عن الدلالة، لأنه إنما يدل على وجوب الإتيان بمتعلقه ولا نظر له إلى واجب آخر مضاد له.

فالتيجة: أنه لا مقتضي لمانع الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم لا أن مانعته تستلزم الدور.

وأما البيان الثاني، فيرد عليه:

أولاً: أنه لا يعالج مشكلة الترتب ولا يدفع الإشكال عن هذه المسألة، وإنما يهدم موضوع الترتب، لأن وجوب الواجب المشروط إذا رجع إلى وجوب الجامع فلا تنافي بينه وبين وجوب الفرد، ولا مانع من أن يكون الوجوبان في عرض واحد بدون ترتب بينهما.

ثانياً: ان أصل المبني خلاف ما هو المرتكز في إذهان العرف بل الوجدان، ضرورة أن إرادة شرب الماء إنما تتحقق في النفس إذا تحقق العطش، لا أن هذه الإرادة تعلقت بالجامع بين شرب الماء وعدم العطش.

وبكلمة: إن الأمر بالأهم لو كان مانعاً عن الأمر بالمهم فلا يخلو من أن يكون

مانعاً عن تأثير مقتضيه في حال عدم وجود الأمر بالمهم أو في حال وجوده وكلا الفرضين لا يمكن:

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

وأما الفرض الثاني فهو أيضاً غير معقول، لأن فرض وجود الأمر بالمهم معناه تحقق ترك الأهم الذي هو الموضوع للأمر بالمهم، ومن الواضح أن معنى هذا الفرض هو أن الأمر بالأهم في هذا الظرف أي ظرف تركه لا يؤثر في إيجاد متعلقه، فإن الأمر بالمهم في هذا الظرف موجود على أساس وجود موضوعه فيه، ومع وجوده بوجود موضوعه لا يعقل أن يكون الأمر بالأهم مانعاً عن تأثيره فيه، ضرورة أن معنى كونه مانعاً عنه أنه لا وجود له، ومعنى وجوده بوجود موضوعه أنه يستحيل أن يكون مانعاً عنه.

والخلاصة: ان الأمر بالأهم وإن كان في نفسه يقتضي إيجاد متعلقه في الخارج بمفاد كان التامة والمنع عن تركه، إلا أنه لا يقتضي المنع عن تأثير الترك في الأمر بالمهم وترتبه عليه بمفاد كان الناقصة، لأنه خلف وفرض كونه موضوعاً له، وهكذا يتبرهن أنه لا تمنع بين الأمرين لا من الطرفين ولا من طرف واحد، هذا كله فيما إذا كان الترتب من جانب واحد.

وأما إذا كان من الجانبين كما إذا كان الواجبان المتزامنان متساويين في الأهمية،

فقد ظهر مما تقدم أنه لا فرق القول بإمكان الترتب بين أن يكون من جانب واحد أو من جانبين، لأن ما ذكرناه من البرهان على عدم التمانع بين الأمرين لا من الطرفين ولا من طرف واحد في الباب الأول بعينه يجري في الباب الثاني، فإذا فرضنا أن الصلاة مع الإزالة في مستوى واحد، فإذا وقعت المزاخمة بينهما، كان الأمر المتعلق بكل منهما مقيداً لباً بعدم الاشتغال بالأخرى، على أساس ما عرفت من أن كل خطاب شرعي مقيداً لباً بعدم الاشتغال بصد واجب لا يقل عنه في الأهمية، وعلى هذا فالأمر بالصلاة مشروط بعدم الاشتغال بالإزالة وترك امتثال أمرها، والأمر بالإزالة مشروط بترك الصلاة وعدم الاشتغال بها، وكل من الأمرين يقتضي إيجاد متعلقه في الخارج بمفاد كان التامة، ولازم هذا اقتضاء كل منهما هدم موضوع الأخرى وهو الترك، ولكن كل منهما لا يصلح أن يكون مانعاً عن الأخرى، فإن معنى المانع هو المنع عن تأثير المقتضي، مثلاً الأمر بالصلاة إنما يقتضي إيجادها في الخارج والمنع عن تركها ولا يقتضي المنع عن تأثير مقتضي الأخرى وهو تركها وعدم الاشتغال بها، وإنما يقتضي المنع عن الترك بمفاد ليس التامة، وأما إذا تحقق ترك الصلاة في الخارج فهو مؤثر في الأمر بالإزالة وترتبه عليه بملاك ترتب الحكم على موضوعه، ولا يمكن أن يكون الأمر بالصلاة مانعاً عن ترتب الأمر بالإزالة على تركها بمفاد كان الناقصة وبالعكس لأنه خلف فرض كونه موضوعاً له.

وإن شئت قلت: إن كلاً من الأمر بالصلاة والأمر بالإزالة يقتضي إيجاد متعلقه في الخارج مباشرة، ولازمه اقتضاء كل منهما المنع عن تركه وعدم الاشتغال به، وأما إذا ترك المكلف الصلاة في الخارج عصباناً فيترتب عليه أثره وهو الأمر بالإزالة ترتب الحكم على موضوعه، ولا يكون الأمر بالصلاة في هذا الظرف مانعاً عن ترتب هذا الأثر وإلا لزم الخلف.

والخلاصة: إن الترتب إذا كان من جانبين كان اقتضاء كل منهما هدم موضوع الآخر بنحو التخيير لا التعيين والالزام كما هو الحال فيما إذا كان الترتب من جانب واحد، وعلى هذا فيكون المكلف مخيراً بين أن يعمل بهذا ويهدم موضوع الآخر أو بالعكس فلا يكون ملزماً بهدم موضوع الآخر.

فالتنتيجة: ان كلا منها لا يصلح أن يكون مانعاً عن الآخر، فإذا لا مطاردة ولا ممانعة بينهما بينما إذا كان الترتب من جانب واحد كان الأمر بالأهم مانعاً وطارداً وهادماً لموضوع الأمر بالمهم بنحو اللزوم والتعيين دون الأمر بالمهم، فالإشكال في الترتب من جانب واحد إنما هو في مانعية الأمر بالأهم، وهذا الإشكال لا موضوع له في الترتب من الجانبين ولهذا يختلف الترتب من الجانبين عن الترتب من جانب واحد من هذه الناحية.

ومن هنا لو قلنا باستحالة الترتب من جانب واحد من جهة مانعية الأمر بالأهم وعدم إمكان علاجها فلا مانع من القول بالترتب من الجانبين لعدم وجود هذا المحذور فيه، فإذا اختلف القول بالترتب من الجانبين عن القول بالترتب من جانب واحد، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، إن الأمر بالصلاة وإن اقتضى المنع من الترك حدوثاً وبقاءً، إلا أنه لا يقتضي المنع عن ترتب أثره عليه عند تحققه لأنه من ترتب المشروط على شرطه والحكم على موضوعه، ولا يعقل أن يكون الأمر بالصلاة في ظرف تركها مانعاً عن تأثير المقتضى للأمر بالإزالة، لأن الأمر بالإزالة في هذا الظرف موجود بوجود مقتضيه وموضوعه وهو تركها، ومعه يستحيل أن يكون الأمر بالصلاة مانعاً عن تأثيره فيه بمفاد كان الناقصة، وإلا لزم خلف فرض كونه موجوداً بوجود مقتضيه، لأن فرض المانع عنه فرض عدم وجوده وفرض وجوده فرض عدم المانع

فكيف يعقل الجمع بينهما؟! وكذلك الحال في الأمر بالإزالة.

فالنتيجة: أنه لا مانع من الإلتزام بالترتب من الجانبين ولا يلزم من فعلية الأمرين بنحو الترتب من الطرفين محذور طلب الجمع بين الضدين ولا التمانع بين الأمرين في هذا الظرف.

الى هنا قد تبين: أنه لا فرق بين القول بإمكان الترتب بين أن يكون من جانب واحد أو من جانبين لأن الجهة الرئيسة لإمكان هذا القول وعدم استحالته واحدة في كلا البابين بلا فرق بينهما.

ولكن مع هذا، قد يقال كما قيل: باستحالة الترتب من الجانبين وإن قلنا بإمكانه من جانب واحد، وقد قرب ذلك بأحد بيانين:

الأول: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله بتقريب أن الترتب من الجانبين وجعل الأمر في كل من الخطابين مشروطاً بعصيان الآخر يستلزم الدور، وذلك لأن الأمر بالصلاة متوقف على عصيان الإزالة وهو متوقف على الأمر بها فعلاً وإلا لم يتحقق عصيان، فالنتيجة أن الأمر بالصلاة يتوقف على الأمر بالإزالة وكذلك الحال في طرف الإزالة، فإن الأمر بها يتوقف على عصيان الصلاة وهو يتوقف على الأمر بها فعلاً وإلا لم يتحقق عصيان، فالنتيجة أن الأمر بالإزالة يتوقف على الأمر بالصلاة، وهذا هو الدور.

والجواب: إن تخيل الدور في المقام مبني على الخلط بين ما هو شرط واقعاً ولباً لكل من الأمرين وما هو منتزع منه كعنوان العصيان، فإن الشرط في الحقيقة للأمر بالصلاة هو ترك الإزالة وعدم الاشتغال بها كما أن الشرط للأمر بالإزالة هو ترك

الصلاة حقيقة وعدم الاشتغال بها وهو لا يتوقف على الأمر بها حتى يلزم الدور.
وعلى الجملة فالأمر المتعلق بكل من الصلاة والإزالة مقيد واقعاً ولباً بعدم
الاشتغال بالأخرى، على أساس نكتة عامة وهي أن كل خطاب شرعي مقيد لباً
بعدم الاشتغال بصد واجب لا يقل عنه في الأهمية، هذا إضافة إلى أنه لا عصيان في
الترتب من الجانبين فإن المكلف مخير بين الإتيان بأحدهما وترك الآخر ولا عصيان في
تركه لأنه ليس ممنوعاً.

فالنتيجة: إن العصيان لا وجود له حتى يكون شرطاً، وأما ما قيل من أن
الشرط هو العصيان التقديري بمعنى أن الأمر بالصلاة مشروط بعصيان الأمر
بالإزالة اللولائي أي لو كان هناك أمر بالإزالة كان المكلف عاصياً وكذلك الأمر
بالعكس، والفرص أن العصيان التقديري لا يتوقف على الأمر الفعلي فهو مجرد
افتراض للتفصي عن اشكال الدور وإلا فلا واقع له، ضرورة أنه لو كان الشرط
العصيان فهو العصيان الفعلي لا التقديري.

الثاني^(١): أن الترتب من الجانبين يستلزم الدور بتقريب آخر، وهو أن فعل
الصلاة يتوقف على وجود الداعي إليه وهو يتوقف على فعلية الأمر بها وهي تتوقف
على ترك الإزالة الموقوف على عدم الداعي إلى الإزالة وهو يتوقف على عدم فعلية
الأمر بها الموقوف على فعل الصلاة.

فالنتيجة: إن فعل الصلاة يتوقف على فعل الصلاة وكذلك الحال في طرف
الإزالة وهذا هو الدور اللازم على القول بالترتب من الجانبين.

والجواب: إن ترك الإزالة لا يتوقف على عدم وجود الداعي إليها بل يكفي

(١) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٣٦٥.

في تركها وجود الداعي إلى الصلاة، على أساس أن الموجود في نفس المكلف هنا داع واحد نحو الجامع بين الفعلين وهما الصلاة والإزالة، ولا يمكن أن يكون في نفسه داعيان في عرض واحد، أحدهما الداعي إلى إيجاد الصلاة، والآخر: الداعي إلى إيجاد الإزالة بعد ما لا يمكن الجمع بينهما، فإذا بطبيعة الحال يكون الداعي واحداً وهو الداعي إلى الجامع، فإذا تحقق في نفس المكلف الداعي إلى وجود الصلاة فترك الإزالة لا يحتاج إلى داع آخر بل يكفي في تركها وجود الداعي إلى الصلاة، وعليه فلا دور في البين.

والخلاصة: إن توهم الدور في المقام مبني على أن يكون هناك داعيان في نفس المكلف فعلاً، أحدهما نحو إيجاد الصلاة. والآخر نحو إيجاد الإزالة فعندئذ يلزم الدور، لأن إيجاد الصلاة يتوقف على وجود الداعي إليها وهو يتوقف على تعلق الأمر بها فعلاً وهو يتوقف على ترك الإزالة وهو يتوقف على عدم الداعي إليها وهو يتوقف على إيجاد الصلاة وكذلك الحال في طرف الإزالة، وأما إذا كان هناك داع واحد نحو الجامع بينهما كما هو كذلك في المقام فلا يلزم الدور، لأن تطبيق ذلك الداعي على أيّ من الفعلين بيد المكلف، على أساس أنه كان يعلم بأن له قدرة واحدة، فإن صرفها في أحدهما عجز عن الآخر وبالعكس، فهذا يكون مخيراً في مرحلة الامتثال والتطبيق بينهما.

فالتنتيجة: إن كلا الاشكالين في غير مورده، فإذا لافرق بين الترتب من جانب واحد والترتب من الجانبين من هذه الناحية.

نعم فرق بينهما من ناحية أخرى وهي أنه يمكن القول بالترتب من الجانبين وإن قلنا باستحالته من جانب واحد، كما مر بتقريب أن القول بإمكان بالترتب من جانب واحد متوقف على أمرين:

الأول: عدم مانعية الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم.

الثاني: عدم مانعية الأمر بالأهم عن الأمر بالمهم، وأما القول بإمكان الترتب من كلا الجانبين، فيكفي فيه ثبوت الأمر الأول فقط وهو عدم مانعية الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم وإن أنكرنا الأمر الثاني.

وفيه، أن هذا التقريب غير صحيح، فإن الأمر بالمهم لا يكون مانعاً عن الأمر بالأهم جزماً، وأما أنه غير مانع عن الأمر بالمهم المساوي له أيضاً، فهو أول الكلام بل حاله في المانعية عنه حال الأمر بالأهم بالنسبة إليه.

والخلاصة: إن كلاً من الأمرين المتساويين يصلح أن يكون مانعاً عن الآخر كالأمر بالأهم، فإذا لا فرق بين أن يكون الترتب من جانب واحد أو من جانبين، فإنه متوقف على تمامية أمرين:

أحدهما: عدم مانعية الأمر بالصلاة مثلاً عن الأمر بالإزالة.

والآخر: عدم مانعية الأمر بالإزالة عن الأمر بالصلاة، بلا فرق في ذلك بين أن يكونا متساويين أو أحدهما أهم من الآخر.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أنه لا مانع من تعلق الأمرين الفعلين بالضدين كالصلاة والإزالة بنحو الترتب ولا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين لأنه في طرف النقيض معه، ومن هنا لو فرض وقوع كليهما معاً في الخارج لم يقع على صفة المطلوبة إلا أحدهما، ولا التنافي والتمانع بينهما لا من جانب واحد ولا من الجانبين في مرحلة الاقضاء بمعنى، أن الأمر بالمهم كما لا يكون مانعاً عن الأمر بالأهم، كذلك الأمر بالأهم لا يكون مانعاً عن الأمر بالمهم، ولا كل منهما مانعاً عن الآخر بمستوى واحد إذا كانا متساويين، فهذا لا مناص من الالتزام بإمكان القول بالترتب بلا فرق بين أن يكون من جانب واحد أو من الجانبين، وأن كان بينهما فرق

من جانب آخر.

نتائج البحث عدة نقاط:

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

الثانية: قد ذكر لمسألة الترتب ثمرتان:

١ - ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من أن ثمرة هذه المسألة صحّة العبادة المزاحمة. وفيه أن هذه الثمرة وإن كانت ثمرة لها إلا أن لازم ذلك كونها مسألة أصولية دون مسألة الضدّ.

٢ - ما ذكره بعض المحققين عليهم السلام من أن ما يترتب على هذه المسألة من الثمرة هو خروج باب التزاحم عن باب التعارض.

وفيه أنه لا فرق بين الثمرتين، لأنّ مرجعها لباً وروحاً واحد وإن كان بينهما فرق في صيغة البحث على تفصيل تقدم.

الثالثة: إن البحث عن الترتب إمكاناً واستحالة إنما هو بين الخطابين المتعلقين بالضدّين العرضيين كالصلاة والإزالة المتزاحمين في مرحلة الامتثال، وأما إذا كانا متعلقين بالضدّين الدائمين فهما داخلان في باب التعارض وخارجان عن باب التزاحم وإن كان لهما بينهما ثالث.

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

الخامسة: إن هناك قولين في المسألة:

الأول: إن الترتب مستحيل.

الثاني: إنه ممكن وغير مستحيل.

السادسة: إن القائل بالاستحالة قد استدل عليها بوجوه:

الأول: إن معنى الترتب هو فعلية كلا الأمرين المتعلقين بالضدّين وهما الأمر المترتب والأمر المترتب عليه، ولا معنى لفعلية الأمر إلاّ كونه محركاً نحو الاتيان بمتعلقه، ومن الواضح أن محركة كلا الأمرين نحو الاتيان بمتعلقيهما من طلب الضدّين وهو محال، وقد أُجيب عن ذلك بأن المحال هو طلب الجمع بين الضدّين، وفعلية الأمرين بالضدّين بنحو الترتب لا تستلزم ذلك، لأن اقتضاء الأمر بالمهم الاتيان بمتعلقه إنما هو في فرض عدم الاتيان بالأهم لا مطلقاً لكي يلزم طلب الجمع بين الضدّين بل هو في طرف النقيض معه، وهذا الجواب وإن كان يدفع محذور طلب الجمع بين الضدّين إلاّ أنه لا يدفع محذور الممانعة بين الأمرين مطلقاً.

الثاني: إن الأمر بالمهم وإن لم يكن مانعاً عن الأمر بالأهم ولكن الأمر بالأهم مانع عنه، وهذا يكفي في استحالة الترتب، وأجيب عن ذلك بنفس الجواب المتقدم.

الثالث: إن القائل بالترتب لا يمكن أن يلتزم بلازمه وهو تعدد العقاب لأنه من العقاب على ما لا يقدر، وقد أُجيب عن ذلك بأن العقاب إنما هو على الترك، وكلا التركين مقدور وهما ترك الأهم ثم ترك المهم، وهذا الجواب مبني على أن ملاك استحقاق العقاب تمكن المكلف من التخلص عن مخالفة التكليف، ولكن الصحيح أن ملاك استحقاق تفويت الملاك الذي هو حقيقة الحكم كما تقدم.

السابعة: إن المحقق النائيني رحمته الله قد حاول لاثبات إمكان القول بالترتب بتقديم

عدة مقدمات عمدتها مقدمتان:

الأولى: إن الأمر بالمهم بما أنه مشروط بعدم الاتيان بالأهم، فلا يمكن وقوع الأهم والمهم معاً على صفة المطلوبة في الخارج على فرض وقوعهما فيه بفرض المحال، فهذا لا يلزم من فعلية الأمرين بهما بنحو الترتب معاً في زمن واحد طلب الجمع بينهما.

وفيه إن هذه المقدمة وإن كانت تدفع مانعية الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم، إلا أنها لا تتضمن دفع صلاحية مانعية الأمر بالأهم من الأمر بالمهم.

الثانية: إن الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم لا في عرضه لتقع المزاخمة بينهما. وفيه: إن مجرد كون الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم لا يكفي لدفع محذور المزاخمة والممانعة بينهما، لأن الأمر بالمهم وإن لم يكن مانعاً عن الأمر بالأهم، باعتبار أنه في طوله رتبة إلا أن الأمر بالأهم يصلح أن يكون مانعاً عنه وهو يكفي لاستحالة القول بالترتب، هذا إضافة إلى أن ملاك استحالة اجتماع الضدين إنما هو المعية الزمانية لا الرتبة.

الثامنة: إن السيد الأستاذ رحمته قد استدل على إمكان القول بالترتب بوجوه:

الأول: بالوجدان وأنه أصدق شاهد على إمكانه، وفيه أن مسألة الترتب من المسائل النظرية المعقدة وليست من المسائل الوجدانية.

الثاني: وقوع الترتب في الأوامر العرفية والشرعية، وفيه أن تلك الأوامر وإن كانت واضحة الدلالة على وقوع الترتب إلا أنها إنما تكون دليلاً وبرهاناً للقائلين بإمكانه، فإن لهم الزام الخصم بها، وأما الخصم وهو القائل بالاستحالة فلا بد أن يقوم بتوجيه تلك الأوامر ورفع اليد عن ظواهرها، فإنها مهما كانت لا تقاوم برهان استحالة طلب الضدين.

الثالث: إنه رحمته قد ذكر عدة مقدمات:

الأولى: إن الترتب إنما يمكن بين أمرين متعلقين بالضدّين إذا لم يكن أحدهما أو كلاهما أنياً وإلاً فلا يعقل.

الثانية: إن الترتب إذا كان بين الواجبين التدريجين كالصلاة والإزالة، كان وجوب المهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم حدوثاً وبقاءً بنحو الشرط المتأخر، ولكن هذه المقدمة غير صحيحة، لا من جهة أن الأمر بالمهم مشروط بعصيان الأمر بالأهم حدوثاً وبقاءً، بل من جهة أن اشتراطه بعصيانه بقاء ليس بنحو الشرط المتأخر على تفصيل تقدم، وما ذكره المحقق النائيني رحمته من أن الشرط إنما هو العصيان المتعقّب، بحاجة إلى دليل بل الشرط واقع العصيان أي ترك الأهم لا مفهومه المنتزع، ومع هذا يكون بنحو الشرط المقارن.

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

العاشرة: إن إطلاق الأمر بالنسبة إلى حالتي وجود متعلقه وعدم وجوده ضروري، بناءً على أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل التضادّ أو الإيجاب والسلب، فإن استحالة أحد الطرفين تستلزم ضرورة الطرف الآخر، وأما بناءً على أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية، فاستحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق، ولا يمكن الإطلاق والتقييد على هذا القول لا بالدليل الأول ولا بنتيجة الإطلاق والتقييد باعتبار أن المحل غير قابل لذلك.

الحادية عشرة: إن الأمر بالمهم حيث إنه قد أخذ في موضوعه عصيان الأمر بالأهم، فلا يكون ناظراً إليه لا وجوداً ولا عدماً كما هو الحال في كل قضية حقيقية، وعلى هذا فالأمر بالمهم يدل على وجوب الاتيان، بمتعلقه على تقدير عصيان الأمر بالأهم وتركه في الخارج ولا يقتضي تركه حتى ينافي الأمر بالأهم، وفيه ما تقدم من

أن هذا الوجه كسابقه، فلا يدفع محذور صلاحية مانعية الأمر بالأهم عن الأمر بالمهم.

الثانية عشرة: إن الأمر بالمهم متأخر عن ترك الأهم رتبة، وحيث إنه في مرتبة فعله فهو متأخر عنه كذلك، وعليه فاقضاؤه لفعل المهم متأخر عن اقتضائه لفعل الأهم رتبة، فإذا لا مزاحمة ولا ممانعة بينهما في الاقتضاء.

وفيه، أولاً: إنه لا ملاك لتأخر الأمر بالمهم عن فعل الأهم رتبة بعدما كان معاصراً له زماناً، وكذلك لا ملاك لتأخر اقتضائه فعل المهم عن اقتضائه فعل الأهم بعدما كانا متعاصرين زماناً، لأن اقتضاؤه لا يكون معلقاً على عدم اقتضائه حتى يكون متأخراً عنه رتبة.

وثانياً: إنه لا أثر للطولية الرتبية، فإن ملاك استحالة اجتماع الضدين إنما هو المعية الزمانية لا الرتبية.

وثالثاً: إن التضاد والتنافي بين الأمرين بما هما اعتبار يكون بالعرض، ومنشؤه التضاد والتنافي بين متعلقيهما وهو لا يمكن علاجه بتعدد الرتبة.

الثالثة عشرة: قد يقال كما قيل إن الترتب مبني على أن الأمر بالأهم لا يكون في رتبة الأمر بالمهم، باعتبار أن عصيان الأمر بالأهم كما أنه علة لوجود الأمر بالمهم فهو كذلك علة لسقوط الأمر بالأهم، فإذاً يكون الأمر بالمهم في مرتبة لا أمر بالأهم فيها، وفيه، أولاً: إن العصيان لا يوجب سقوط الأمر، وثانياً: إن تعدد المرتبة لا يدفع غائلة اجتماع الضدين طالما يكونان في زمن واحد.

الرابعة عشرة: إن أساس القول بإمكان بالترتب مبني على عدم المضادة والممانعة بين الأمر بالمهم والأمر بالأهم من كلا الجانبين، فكما إن الأمر بالمهم لا يكون مانعاً عن الأمر بالأهم فكذلك الأمر بالأهم لا يكون مانعاً عنه، أما الأول

فظاهر وأما الثاني فلأنه وإن كان يقتضي المنع عن وجود موضوع الأمر بالمهم وما يقتضيه على أساس اقتضاء كل أمر الاتيان بمتعلقه والمنع عن تركه إلا أنه لا يمنع عن ترتب الأمر بالمهم على تركه إذا تحقق في الخارج، لأنه من ترتب الحكم على موضوعه وهو كترتب المعلول على العلة التامة فلا يعقل المنع عنه لأنه خلف، ولهذا يستحيل إتصاف الأمر بالأهم بالمانعية، لأن المانع هو ما يمنع عن تأثير المقتضي وفعليته فاعليته، فإذا كانت فاعليته فعليته وأثره موجوداً، فمعناه إنه لا مانع في البين، ففرض وجود المانع فرض عدم فعليته فاعليته وعدم وجود أثره وهذا خلف.

الخامسة عشرة: إنه لا فرق في القول بإمكان الترتب بين أن يكون من جانب واحد أو من الجانبين كما إذا كان التزاحم بين الخطابين المتساويين، لأن ما ذكرناه من استحالة إتصاف كل من الأمر بالأهم والأمر بالمهم بالمانعية عن الآخر ينطبق تماماً على الأمرين المتزاحمين المتساويين، هذا.

وأما ما قيل من استحالة الترتب من الجانبين وإن قلنا بإمكانه من جانب واحد لاستلزامه الدور، فقد مرّ انه لا أساس له، كما أن ما قيل من إمكانه من الجانبين وإن قلنا باستحالته من جانب واحد لا أصل له.

مسألة العقاب على القول بالترتب

في المسألة ثلاث نظريات:

الأولى: إن ملاك استحقاق العقاب تمكن المكلف من الامتثال والالتيان بالواجب، وفي هذه الحالة إذا خالف وترك الامتثال والالتيان بالواجب عامداً ملتفتاً استحق العقاب، وعلى ضوء هذه النظرية لا يستحق المكلف في موارد وقوع التزام بين الواجبين إذا خالف وترك الالتيان بكلا الواجبين معاً إلاّ عقاباً واحداً، على أساس أنه لا يتمكن إلا من الالتيان بأحدهما دون الآخر، فإذا لا يكون في هذه الموارد إلاّ تكليف واحد.

ومن هنا استشكل على القول بالترتب بأنه يستلزم العقاب على أمر خارج عن القدرة، فإن القائل بالترتب إن التزم بتعدد العقاب عند ترك الأهم والمهم معاً طولاً لزم العقاب على أمر غير اختياري وهو قبيح، وإن التزم بوحدة العقاب لزم عدم استحقاق العقاب على ترك واجب فعلي منجز متعمداً، فهذا الاشكال على أساس هذه النظرية وارد.

الثانية: إن ملاك استحقاق العقاب تمكن المكلف من التخلص عن مخالفة التكليف، سواء كان بالامتثال أم كان برفع موضوعه، مثلاً إذا وقعت المزاخمة بين وجوب الصلاة في آخر الوقت ووجوب الإزالة، فإن قام المكلف بالالتيان بالصلاة، فقد خلص نفسه عن مخالفة وجوبها بالامتثال وعن مخالفة وجوب الإزالة برفع

موضوعه، على أساس أن وجوبه مشروط بعدم الاتيان بالصلاة، فإذا أتى بها انتفى وجوبها بانتفاء شرطه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون أحدهما أهم من الآخر أو مساوياً له، وأما إذا لم يتم بامثال شيء منهما بان ترك كلا الواجبين معاً باختياره عامداً ملتفتاً، فقد استحق عقابين على أساس أن بإمكانه التخلص من مخالفة كلا الواجبين كذلك بالاتيان بالأهم إن كان وإلا فبأحدهما ولكنه لم يفعل باختياره، وقد اختار هذه النظرية السيد الأستاذ رحمته الله ^(١).

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

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

الأول: إن المكلف إذا أحرز في مورد وجود ملاك ملزم في فعل من غير طريق الخطاب الشرعي لم يجز له تفويته، وإذا فوته استحق العقاب عليه على أساس أنه حقيقة التكليف وروحه والداعي إلى جعله واعتباره وإلا فلا قيمة للاعتبار بما هو.

الثاني: إن الحكم المجعول لشيء من دون وجود ملاك ملزم فيه كالوجوب الغيري أو الحرمة الغيرية فلا أثر له، ولهذا لا تكون مخالفته سبباً للعقاب ولا موافقته سبباً للثواب لأنه بلا روح، وعلى هذا فالواجبان المتزامان إن كانا مشروطين بالقدرة العقلية التي هي غير دخيلة في الملاك، كان فوت أحد الملاكين من المكلف قهرياً ولا

يكون باختياره، بدهة أنه لا يقدر على استيفاء كلا الملاكين معاً وإنما يقدر على استيفاء أحدهما فقط، وعليه فإذا ترك المكلف كلا الواجبين معاً لم يستحق إلا عقاباً واحداً، لأنه لم يفوت إلا ملاكاً واحداً، وأما الملاك الآخر فهو فائت عليه قهراً ولا يكون مستنداً إلى اختياره.

وبكلمة، إن كان هناك خطاب واحد متعلق بالجامع بينهما ويكون المكلف مخيراً في تطبيقه على هذا أو ذاك، فلا اشكال في أنه لا يستحق عند تركه إلا عقاباً واحداً باعتبار أنه ليس هنا إلا ملاك واحد قائم بالجامع، ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فإن محل الكلام إنما هو في الخطابين المتعلقين بالضدين كالصلاة والإزالة المشروطين بالقدرة عقلاً، فلهذا يكون اطلاق خطاب كل منهما مقيداً لياً بعدم الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين وإلا فخصوص خطاب المهم دون الأهم، وأما ملاكهما فهو مطلق سواء كانا متساويين أم كان أحدهما أهم من الآخر.

ونتيجة ذلك: إن الاشتغال بأحدهما يكون رافعاً للخطاب بالآخر لا ملاكه كما إن الاشتغال بالأهم يكون رافعاً للخطاب بالمهم لا ملاكه، وعلى هذا فإذا اشتغل المكلف بالأهم فهو بالنسبة إليه يكون امثالاً وبالنسبة إلى المهم يكون رافعاً لوجوبه بارتفاع موضوعه دون ملاكه، لفرض أنه مطلق وغير مقيد بعدم الاشتغال بالأهم، نعم هو فائت عنه قهراً وبغير اختياره.

مثلاً إذا وقعت المزاحمة بين وجوب الصلاة في آخر الوقت ووجوب الإزالة، وحيث إن وجوب الصلاة أهم من وجوب الإزالة، فيكون وجوب الإزالة مقيداً لياً بعدم الاشتغال بالصلاة دون ملاكها فإنه مطلق، وحينئذ فإن صلى المكلف فقد امتثل أمرها واستوفى ملاكها، وأما ملاك الإزالة فهو فائت عنه قهراً وبغير اختياره، وأما وجوبها فقد ارتفع بارتفاع موضوعه لا أنه فائت عنه، وأما إذا ترك الصلاة وأتى

بالإزالة فهو وإن امتثل أمرها واستوفى ملاكها إلا أنه استحق العقاب على تفويت ملاك الصلاة الأهم، باعتبار أنه كان موظفاً بالآتيان بالصلاة تعييناً لمكان أنها الأهم، فإذا خالف وترك الآتيان بها فقد استحق العقاب على تفويت ملاكها سواء أكان آتياً بالإزالة أم لا، غاية الأمر إن كان آتياً بها كان مستوفياً لملاكها وممثلاً لأمرها وإلا فلا.

وأما إذا ترك المكلف الآتيان بكليتهما معاً فعلى ضوء النظرية الثانية يتعدد العقاب بتعدد ترك الواجب باختياره، حيث إن بإمكانه التخلص من مخالفة التكليف في المقام نهائياً بالآتيان بالأهم، ولكن بما أنه لم يقم بذلك وترك كلا الواجبين الطولين معاً باختياره عامداً ملتفتاً استحق عقابين.

وأما على ضوء النظرية الثالثة، فحيث إن منشأ استحقاق العقاب تمكن المكلف من التخلص عن تفويت الملاك وعدم كفاية مجرد مخالفة التكليف بدون أن تستلزم تفويت الملاك، فلا يستحق عند تركه كلا الواجبين معاً إلا عقاباً واحداً، لأنه لم يفوت باختياره إلا ملاكاً واحداً، وأما الملاك الآخر فقد فات عنه قهراً وبغير اختياره، حيث إنه ليس بإمكانه التخلص من تفويت كلا الملاكين معاً، بينما كان بإمكانه التخلص من مخالفة كلا الواجبين كذلك، وهذا نتيجة اختلافهما في الإطلاق والاشتراط.

والخلاصة: إن في هذا الفرض يكون الترتب بين الواجبين فحسب، فإن وجوب المهم مقيد بعدم الاشتغال بالأهم ووجوب كل منهما مقيد بعدم الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين، وأما ملاك كل منهما فهو مطلق حتى ملاك المهم، فإنه لا يكون مقيداً بعدم الاشتغال بالأهم، فإذا لا ترتب بين ملاك الأهم وملاك المهم بل هما في عرض واحد وكلاهما مطلق وفعلي، وعلى هذا فعلى ضوء النظرية الثانية

يستحق على ترك كلا الواجبين معاً عقابين، عقاباً على ترك الأهم وعقاباً على ترك المهم باعتبار أن كلا التركيبين يكون باختياره، حيث إن بإمكانه التخلص من مخالفة كليهما معاً ولكنه لم يفعل، وعلى ضوء النظرية الثالثة لا يستحق على تركهما إلا عقاباً واحداً، لأنه لم يفوت إلا ملاكاً واحداً، وأما الملاك الآخر فهو فائت عليه قهراً، حيث إنه ليس بإمكانه التخلص من تفويت كلا الملاكين معاً وإنما كان بإمكانه التخلص من تفويت ملاك واحد، فإذا لم يفعل عوقب عليه، هذه هي نقطة الفرق بين النظرية الثانية والنظرية الثالثة، وعلى هذا فلا فرق بين النظرية الأولى والنظرية الثالثة في النتيجة، وأما إذا كان الواجب المهم مشروطاً بعدم الاشتغال بالأهم حكماً وملاكاً، فنتيجة ذلك أن هناك وجوباً مطلقاً إعتباراً وملاكاً وهو وجوب الأهم ووجوباً مشروطاً كذلك وهو وجوب المهم، وإذا كان الواجبان المتزامنان متساويين كان هناك وجوبان مشروطان إعتباراً وملاكاً.

وعلى هذا، في إمكان المكلف التخلص من تفويت كلا الملاكين المشروطين بالالتيان باحدهما إذا كانا متساويين وبالأهم إذا لم يكونا كذلك، لأنه إذا أتى باحدهما في الفرض الأول فقد استوفى ملاكه بالالتيان به، وأما ملاك الآخر فقد انتفى بانتفاء موضوعه لا بالتفويت القهري، وإذا أتى بالأهم في الفرض الثاني فقد استوفى ملاكه بالالتيان به، وأما ملاك المهم فقد انتفى بانتفاء موضوعه لا بالتفويت قهراً، وعليه فإذا ترك الأهم عامداً ملتفتاً فقد فوت ملاكه باختياره، وحينئذٍ يتحقق وجوب المهم إعتباراً وملاكاً بتحقق موضوعه وبإمكانه استيفاء ملاكه بالالتيان به، ومع هذا إذا تركه عامداً عالماً فقد فوت ملاكه أيضاً باختياره، فإذا يكون قد فوت كلا الملاكين مستنداً إلى اختياره، حيث إن بإمكانه التخلص من تفويت كلا الملاكين معاً وبذلك يستحق عقابين، وفي هذا الفرض لا فرق في النتيجة بين النظرية الثانية والنظرية

الثالثة في مسألة العقاب، نعم فرق بينهما وبين النظرية الأولى في المسألة، وإن شئت قلت: إن ملاك الواجب المهم إذا كان مطلقاً وغير مشروط بعدم الاشتغال بالأهم، فليس بإمكان المكلف التخلص من تفويت كلا الملاكين المطلقين معاً، فلهذا لا يستحق عند ترك كلا الواجبين إلا عقاباً واحداً لأنه لم يفوت باختياره إلا ملاكاً واحداً، وأما الملاك الآخر فهو فائت عليه قهراً وبغير اختياره، بينما إذا كان مشروطاً به يستحق عقابين عند تركهما باعتبار أن بإمكانه التخلص من تفويت كلا الملاكين بالاتيان بأحدهما.

فروع

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

فذهب جماعة إلى القول الأول منهم السيد صاحب العروة عليه السلام ^(١) بدعوى أن وجوب الحج مشروط بالقدرة الشرعية بينما وجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة العقلية وهو يتقدم في مقام المزاحمة على المشروط بالقدرة الشرعية.

ولكن هذه الدعوى مدفوعة، فإن وجوب الحج وإن كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بمقتضى الآية الشريفة والروايات، إلا أن المراد منها القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري، وليس المراد منها عدم المانع الأعم من التكويني والتشريعي، هذا إضافة إلى أن وجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة

(١) العروة الوثقى ج ٢ ص ٤٤٢ مسألة ٣٢ من مسائل الشرط الثالث في وجوب الحج «الاستطاعة».

الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي لا بمعنى القدرة التكوينية، وسوف نشير إليه، هذا.

والصحيح هو القول الثاني لوجوه:

الوجه الأول: إنه لا شبهة في أن وجوب الحج أهم ملاكاً من وجوب الوفاء بالنذر، يدل على ذلك ما ورد من التأكيد والاهتمام بوجوب الحج^(١) وأنه من أحد أركان الدين^(٢)، ومن هنا قد وصف تاركه في الكتاب العزيز بالكفر^(٣) وفي الروايات بأنه إما أن يموت يهودياً أو نصرانياً^(٤)، ومن مجموع هذه الروايات باختلاف ألسنتها يستكشف أهمية وجوب الحج في الشريعة المقدسة، وعندئذٍ فلا بد من تقديم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر لمكان أهمية ملاكه حتى وإن قلنا فرضاً إن وجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة العقلية التي هي غير دخيلة في الملاك، وذلك لأن وجوب الحج وإن كان مشروطاً بالاستطاعة بمقتضى الآية الشريفة والروايات، إلا أن الظاهر منها عرفاً القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري، وعلى هذا فهي محفوظة في حال وجوب الوفاء بالنذر وأنه لا يكون رافعاً لها، فإذا وجوب الحج خطاباً وملاكاً محفوظ في هذه الحالة، وأما بلحاظ الروايات فقد فسرت الاستطاعة فيها بالزاد والراحلة وأمن الطريق^(٥)، وعلى هذا فوجود الزاد والراحلة وأمن الطريق دخيل في وجوب الحج خطاباً وملاكاً.

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

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

(٣) سورة آل عمران آية ٩٧.

(٤) الوسائل ج ١١ ص ٣٠ ب ٧ من أبواب وجوب الحج وشرائطه ح ١ و٣ و٥.

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

وعندئذٍ فإذا وقع التضاحم بينه وبين وجوب الوفاء بالنذر كان ملاك كلا الوجوبين فعلياً على هذا الفرض، والمكلف لا يتمكن من استيفاء كلا الملاكين معاً، لأنه إن قام باستيفاء أحدهما عجز عن استيفاء الآخر، ولكن حيث إن ملاك وجوب الحج أهم من ملاك وجوب الوفاء بالنذر، فلا بد من تقديمه عليه تطبيقاً لقاعدة تقديم الأهم على المهم في باب التضاحم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنه على أساس نكتة عامة وهي أن كل خطاب شرعي مقيد لبأ بعدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه في الأهمية، فيكون كل من خطاب الحج وخطاب الوفاء بالنذر مقيداً لبأ بعدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه في الأهمية، ولكن حيث إن خطاب الحج أهم من خطاب الوفاء بالنذر ملاكاً فهو لا يكون مقيداً بعدم الاشتغال به، باعتبار أنه أقل منه في الأهمية، وأما خطاب الوفاء بالنذر فهو مقيد بعدم الاشتغال بالحج ومع الاشتغال به ينتفي بانتفاء موضوعه.

نعم لو فرضنا أن وجوب الحج مشروط بالقدرة الشرعية المساوقة لعدم المانع التكويني والتشريعي، فعندئذٍ يتقدم عليه وجوب الوفاء بالنذر بل كل واجب يكون مشروطاً بالقدرة العقلية أو الشرعية في مقابل العجز التكويني، ولكنه مجرد فرض لا واقع له.

الوجه الثاني: إن هناك مجموعة من أدلة الوفاء بالشرط كقوله ﷺ: «شرط الله قبل شرطكم»^(١)، «المسلمون عند شروطهم إلا شرطاً خالف كتاب الله» ونحوهما^(٢)،

(١) الوسائل ج ٢١ ص ٢٧٧ ب ٢٠ من أبواب المهور ح ٦ وص ٢٩٧ ب ٣٨ من هذه الأبواب ح ٢ و ج ٢٢ ص ٣٦ ب ١٣ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه ح ٢.

تنص على أن وجوب الوفاء بالشروط كالنذر والعهد والشرط ونحوها مقيد بأن لا يكون مخالفاً لشرط الله في المرتبة السابقة، ومن الواضح أن المراد من شرط الله هو أحكامه تعالى المجعولة في الشريعة المقدسة بالكتاب والسنة وهي الأحكام الأولية التي لا ترتبط بشروط الناس وعهودهم، وعلى هذا فنفس ثبوت هذه الأحكام في الشريعة المقدسة كافٍ في رفع وجوب الوفاء بالشروط كالنذور ونحوها برفع موضوعها، باعتبار أن وجوب الوفاء بها مقيد بأن لا يكون شرط الله قبلها ولا تكون مخالفة له.

وعلى ضوء ذلك فثبوت وجوب الحج بثبوت الاستطاعة حيث إنه من شرط الله فهو رافع لوجوب الوفاء بالنذر بارتفاع موضوعه، باعتبار أنه مجعول مقيداً بأن لا يكون مخالفاً لحكم شرعي مولوي في المرتبة السابقة، والمفروض أن وجوب الحج ثابت في المرتبة السابقة، فإذا يكون شرط الله قبل شرطكم، وعلى هذا فلا يمكن اثبات وجوب الوفاء بالنذر بالترتب أيضاً، لفرض أنه يرتفع بصرف ثبوت وجوب الحج في الشريعة المقدسة تطبيقاً لقوله ﷺ: «شرط الله قبل شرطكم»، بمعنى أنه غير مجعول في هذا الفرض حق يعقل ثبوته بالترتب.

ومن هنا يظهر أننا لو سلمنا أن وجوب الحج مشروط بالقدرة الشرعية (المساوقة لعدم المانع التكويني والتشريعي)، فمع هذا لا يمكن جعل وجوب الوفاء بالنذر على خلافه، باعتبار أن جعله منوط بأن لا يكون وجوب الحج مجعولاً في الشريعة المقدسة في المرتبة السابقة، فإذا كان مجعولاً في الكتاب والسنة كذلك

(١) الوسائل ج ١٨ ص ١٦ ب ٦ من أبواب الخيار، وج ١٩ ص ٢١٨ ب ٢ من كتاب السكنى والحبس ح ١، وج ٦٨ ص ٢١ ب ٣٢ من أبواب المتعة ح ٩ و ص ٢٧٦ ب ٢٠ من أبواب المهور ح ٤، وج ٢٣ ص ١٤٠ ب ٤ من أبواب المكاتبه وغيرها.

لا يمكن جعل وجوب الوفاء بالنذر على خلافه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون وجوب الحج مشروطاً بالقدرة الشرعية المساوقة لعدم العجز التكويني الاضطراري أو مشروطاً بها بمعنى عدم المانع المولوي، فالميزان إنما هو بثبوتها في الشريعة المقدسة، فإذا كان ثابتاً فيها بقطع النظر عن وجوب الوفاء بالشروط فهو مانع عن جعله، على أثر ما عرفت من أن جعله منوط بعدم ثبوته، وعلى هذا فثبوت وجوب الحج فعلي ومطلق وثبوت وجوب الوفاء بالشروط لولائي ومعلق على عدم ثبوته، ومن الواضح أن الثبوت اللولائي المعلق لا يعقل أن يكون مزاحماً للثبوت الفعلي المطلق، وإلا لزم خلف فرض كونه لولائياً ومعلقاً، وهذا معنى أن شرط الله قبل شرطكم وهو الميزان في عدم وجوب الوفاء بالشرط إذا كان مخالفاً لشرط الله وكتابه تعالى.

والخلاصة: إن وجوب الوفاء بالنذر أو العهد أو الشرط الذي هو حكم ثانوي منوط بأن لا يكون مخالفاً لحكم إلهي ثابت في المرتبة السابقة وإلا فلا ثبوت له، وعلى هذا فلا يمكن جعله في مورد يكون وجوب الحج ثابتاً فيه بقطع النظر عنه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون النذر مقدماً على وجوب الحج أو مقارناً معه أو متأخراً فإن المناط إنما هو بزمان الوفاء، فإنه في هذا الزمان إذا كان مزاحماً لوجوب الحج فيستكشف إنه غير مجعول من الأول.

الوجه الثالث: إن وجوب الوفاء بالنذر في يوم عرفة لو قدم على وجوب الحج، كان بإمكان كل فرد التخلص من وجوب الحج عليه بذلك، وهذا خلاف الضرورة الفقهية ولا يمكن الالتزام به.

الفرع الثاني: إذا وقع التضاحم بين وجوب الوضوء ووجوب واجب آخر أهم منه، كما إذا كان عند المكلف ماء ودار أمره بين صرفه في انقاذ نفس محترمة وصرفه في الوضوء، على أساس أنه لا يكفي إلا لأحدهما، ففي مثل ذلك ذكر المحقق

النائبي عليه السلام (١) أن وظيفته التيمّم وتعين صرف الماء في إنقاذ النفس المحترمة وعدم صحة الوضوء به حتى على القول بإمكان الترتب.

وقد أفاد في وجه ذلك أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعيّة، فلا يصلح أن يزاحم واجباً آخر لأنه يرتفع به بارتفاع موضوعه، فلهذا لا يتصور ثبوته عند عدم الاشتغال بالواجب الآخر.

وغير خفي أن ما أفاده عليه السلام في المقام مورد للمناقشة من جهات:

الجهة الأولى: إنه يمكن تصحيح الوضوء في المقام بالترتب بلحاظ أمره النفسي الاستجابي باعتبار أنه غير مشروط بالقدرة الشرعيّة، وإنما المشروط بها هو الأمر الغيري، وعلى هذا فلا مانع من إثبات الأمر الاستجابي بالوضوء على القول بالترتب عند عصيان المكلف وعدم صرف الماء في واجب آخر وهو انقاذ نفس محترمة.

والحاصل، إن الأمر الاستجابي المتعلق به مطلق وحيث إنه مشروط بالقدرة العقلية فلا يرتفع عند المزاحمة مع واجب آخر أهم بارتفاع موضوعه، غاية الأمر أنه مقيد بعدم الاشتغال به لياً، فإذا اشتغل به ارتفع بارتفاع موضوعه.

الجهة الثانية: إن كون وجوب الوضوء مشروطاً بالقدرة الشرعية بحاجة إلى دليل.

ويمكن تقريب ذلك الدليل بأحد وجهين:

الأول: إن نفس جعل التيمم بدلاً عن الوضوء دليل على أنه مشروط بالقدرة الشرعية، وذلك لأن كل واجب في الشريعة المقدسة إذا كان له بدل فقد أخذ في

لسان دليل وجوب البديل عدم القدرة على المبدل، فإن المكلف طالما يكون قادراً على المبدل لا يصل الدور إلى البديل، وإذا عجز عنه انتقلت وظيفته إلى البديل، لأن فرض بديلة شيء لآخر فرض تقييد وجوبه بعدم القدرة على الآخر (المبدل) وهو مساوق لتقييد وجوب المبدل بالقدرة، على أساس أن مقتضى البديلية بين شيئين هو أن وجوب البديل إذا كان مشروطاً بعدم القدرة على المبدل فلا محالة يكون وجوب المبدل مشروطاً بالقدرة عليه، إذ لو كان مطلقاً فمعناه أن وجوب البديل ليس مشروطاً بعدم القدرة على المبدل وهذا خلف.

مثلاً وجوب التيمم مشروط بعدم التمكن من الوضوء، وعليه فبطبيعة الحال يكون وجوب الوضوء مشروطاً بنقيضه وهو التمكن، وإلا لزم خلف فرض كونه بدلاً له.

وإن شئت قلت: إن قضية البديلية هي أن وجوب البديل إذا كان مشروطاً بشيء تحكم بأن وجوب المبدل مشروط بنقيض يكون وجوب البديل مشروطاً به، وحيث إن وجوب البديل في المقام مشروط بعدم القدرة على المبدل فلا محالة يكون وجوب المبدل مشروطاً بالقدرة، فإذا كان مشروطاً بها كانت القدرة ظاهرة في التأسيس، ودخلها في الملاك وحملها على التأكيد لحكم العقل وأنها قيد للخطاب فقط خلاف الظاهر، فإن حالها حال سائر القيود المأخوذة في لسان الدليل في مرحلة الجعل، فكما أنها ظاهرة في أنها قيد للحكم والملاك معاً، فكذلك القدرة في المقام، وهذا هو معنى أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية في مقابل القدرة العقلية.

وللمناقشة في هذا التقريب مجال، وذلك لأن القدرة إذا كانت مأخوذة في لسان الدليل مباشرة، كانت ظاهرة في التأسيس ودخلها في الملاك، لأن حالها حينئذٍ

حال سائر القيود المأخوذة في لسان الدليل مباشرة، وأما إذا لم تكن مأخوذة فيه كذلك ولكن استظهرنا أخذها في موضوع الحكم بقريئة خارجية فلا تكون ظاهرة فيه، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن عدم القدرة على المبدل قد أخذ في لسان دليل وجوب البدل مباشرة، وأما القدرة فهي غير مأخوذة في لسان دليل وجوب المبدل كذلك، وإنما استظهرنا أخذها في موضوع وجوبه من القريئة الخارجية وهي أنه لا يمكن اجتماع وجوب البدل والمبدل معاً على المكلف في عرض واحد، لأنه خلف فرض البدلية والطولية بينهما، وعلى هذا فحيث إن تقييد وجوب المبدل بالقدرة ليس بالدلالة المطابقة للدليل اللفظي، بل من جهة القريئة الخارجية وبمثابة التقييد اللبّي، فلا ظهور لأدلة البدلية في أن القدرة المأخوذة في موضوع وجوب المبدل دخيلة في الملاك، لأن النكتة التي توجب هذا الظهور غير متوفرة فيها، وهي كونها مأخوذة في لسان الدليل مباشرة.

وبكلمة: إن المولى إذا أخذ القدرة في لسان الدليل مباشرة، فهي تدل على أن تصدي المولى لذلك مع ضرورة حكم العقل بقبح تكليف العاجز الذي هو بمثابة القريئة المتصلة بالخطاب إنما هو بنكتة زائدة على ما هو المنكشف في نفسه بحكم العقل وهي دخلها في الملاك، وأما إذا لم تكن مأخوذة في لسان الدليل مباشرة وإنما استظهر اعتبارها في وجوب المبدل بقريئة خارجية فلا ظهور لها في التأسيس، فإذا لا تكشف عن أكثر مما هو منكشف بحكم العقل فتكون تأكيداً لا تأسيساً.

وعلى هذا الأساس، فلا مانع من القول بأن عدم القدرة على المبدل المأخوذ في لسان دليل وجوب البدل مباشرة دخيل في ملاكه على أساس ظهوره فيه، وأما القدرة المأخوذة في موضوع وجوب المبدل فلا تكون دخيلة في ملاكه وإنما هي دخيلة في وجوبه فقط، فيكون ملاك وجوب المبدل مطلقاً دون ملاك وجوب البدل، فإنه

مقيد بعدم القدرة على المبدل ولا مانع من الالتزام بذلك.

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾.

وتقريب الاستدلال بالآية الشريفة يتوقف على تمامية أمرين:

الأول: إن الآية الشريفة تدل على التفصيل بين الوضوء والتيمم بتقيد وجوب التيمم بعدم وجدان الماء، ويفهم من ذلك بقريئة كون التفصيل بينهما قاطعاً للشركة أن موضوع وجوب الوضوء وجدان الماء.

الثاني: إن المراد من الوجدان ليس هو الوجود الخارجي للماء بل المراد منه الأعم منه ومن التمكن من استعماله في الوضوء والغسل، ويؤكد ذلك ذكر المرض في الآية المباركة، فإن الغالب وجود الماء عنده ولكنه لا يتمكن من استعماله خوفاً من ضرره.

والجواب عن ذلك قد ظهر مما تقدّم بتقريب، أن المأخوذ في لسان دليل وجوب البدل عدم وجدان الماء مباشرة في الآية الشريفة، وأما وجدان الماء فهو غير مأخوذ في لسان دليل وجوب المبدل كذلك في الآية، وإنما استظهرنا ذلك من التفصيل بينهما القاطع للشركة، وعليه فيكون تقييد موضوع وجوب الوضوء بوجدان الماء إنما هو بسبب قريئة خارجية لا بدلالة مطابقية، فإذا لا ظهور للآية الشريفة في أن قيد الوجدان قيد تأسيسي ودخيل في الملاك، لأن إناطة الحكم صريحاً بالقدرة في لسان الدليل مباشرة في مرحلة الجعل كما في آية الحج ونحوها توجب ظهور القدرة في أنها قيد تأسيسي ودخيل في اتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ كما هو الحال في سائر القيود المأخوذة في لسان الدليل كذلك في هذه المرحلة، لا في مثل المقام الذي ورد في الآية الشريفة قيد عدم الوجدان في لسانها في مقام الجعل مباشرة لتأسيس حكم البدل، ولكن بقريئة أن التفصيل قاطع للشركة، فالوجدان

الذي هو نقيضه مأخوذ في موضوع حكم المبدل، ولذلك لا يكون ظاهراً في التأسيس ودخله في الملاك، ولا يلزم من عدم دخل الوجدان في ملاك الحكم أن يكون دليل البديل تأكيداً، ضرورة أنه لا ملازمة بين الأمرين، إذ لا مانع ثبوتاً من كون عدم الوجدان المأخوذ في لسان دليل البديل مباشرة دخیلاً في ملاكه، والوجدان غير دخيل في ملاك المبدل وظاهر الآية الشريفة ذلك في مقام الاثبات.

وبكلمة واضحة، إنه لا شبهة في أن متعلق التكليف مقيد بالمقدور سواء أكان الكاشف عن ذلك التقييد العقل من باب قبح تكليف العاجز أم كان باقتضاء نفس الخطاب، غاية الأمر أن قيد القدرة غير مأخوذ في لسان الدليل مباشرة في مرحلة الجعل بمعنى عدم اناطة الحكم بها صراحة في هذه المرحلة، ومن هنا يكون التقييد لبياً لا لفظياً، ومع هذا إذا أخذ المولى القدرة في لسان الدليل مباشرة وأناط الحكم بها صراحة في مقام الجعل، فهو يدل على أن هناك عناية زائدة على ما هو منكشف بالعقل أو بالخطاب، وإلا لكانت هذه الاناطة لغواً وجزافاً وهو لا يمكن، وهذه العناية الزائدة هي دخل القدرة في الملاك في مرحلة المبادئ، بينما إذا كان التقييد لبياً لا لفظياً كما في آية الموضوع، فلا يدل على هذه العناية الزائدة، لأن الدلالة عليها كما عرفت منوطة بتصدي المولى بنفسه لأخذ القدرة في لسان الدليل مباشرة لا مطلقاً.

ودعوى: إن الوجدان المأخوذ في موضوع وجوب الموضوع عرفياً بقريئة خارجية إن كان مساوقاً للقدرة العقلية فالأمر كذلك، وإن كان غير مساوق لها كما هو كذلك، لأنه أعم منها ومن القدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي، وعلى هذا فلا يمكن حمله على التأكيد لحكم العقل، لأن العقل لا يحكم بتقييد التكليف به وإنما يحكم بتقييده بالقدرة العقلية فقط لا بالأعم منها ومن القدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي، فإذا لا بد من حمله على التأسيس.

مدفوعة، أولاً: إن المراد من الوجدان ليس الأعم من القدرة العقلية والقدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي، وإلاً فلازمه ارتفاع وجوب الوضوء بمجرد ثبوت وجوب واجب آخر بارتفاع موضوعه، باعتبار أن ثبوته على هذا مقيّد بعدم ثبوته، ولا يعقل فيه الترتب حينئذٍ، لأن معنى الترتب فعلية كلا الأمرين في زمن واحد مترتباً، والفرض أن وجوب الوضوء عندئذٍ معلق على عدم ثبوت الأمر بالخلاف ومع ثبوته ينتفي بانتفاء موضوعه، بل المراد منه القدرة التكوينية الأعم من العقلية والعرفية، ولهذا لا مانع من الالتزام بالترتب فيه في موارد مزاحمته مع واجب آخر أهمّ أو مساوٍ وتمام الكلام في محلّه.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن المراد منه أعمّ من القدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي، ولكن حينئذٍ وإن كان لا يمكن حمله على التأكيد والارشاد إلى حكم العقل، إلا أن ذلك لا يلزم كونه تأسيساً، لأن كونه كذلك بحاجة إلى نكته وهي غير متوفرة فيه وهي ظهور القيد في التأسيس ودخله في الملاك ولا موجب لهذا الظهور في المقام، لأن الموجب له عناية المولى في بأخذه في لسان الدليل مباشرة، وهذه العناية غير متوفرة فيه، فالنتيجة أن الآية الشريفة تدل على أن قيد عدم الوجدان دخيل في وجوب البدل حكماً وملاكاً، ولا تدل على أن الوجدان دخيل في ملاك وجوب الوضوء، ولا مانع من هذا التفصيل في الآية الشريفة، وقربنية التفصيل والمقابلة بينهما لا تدل على أكثر من أن الوجدان قيد لوجوب الوضوء، وأما أنه قيد لا تصافه بالملاك في مرحلة المبادئ بحيث ينتفي الاتصاف بانتفائه فلا تدل عليه.

الجهة الثالثة: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية إلا أنها على أقسام:

الأول: القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الطارئ بلا اختيار.
الثاني: القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني وإن كان بالاختيار.
الثالث: القدرة المساوقة لعدم المانع الأعم من التكويني والتشريعي.
ومن الواضح أن وجوب الوضوء ليس مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث كما عرفت، وإلا فلا يعقل فيه الأمر الترتيبي، وأما اشتراطه بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول أو الثاني فلا يمنع من الالتزام بالأمر الترتيبي فيه: أما على الأول فواضح، وأما على الثاني فلان المكلف إن اشتغل بالواجب الأهم انتفى وجوب الوضوء اعتباراً وملاكاً، وأما إذا لم يشتغل به فلا مانع من الالتزام بوجوبه والحكم بصحته على القول بالترتب.

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من بطلان الوضوء فيما إذا كان مزاحماً مع واجب أهم معللاً بأنه مشروط بالقدرة الشرعية لا يتم.

الفرع الثالث: ما إذا توقف الوضوء على مقدمة محرمة، كما إذا كان الماء في الاناء المغصوب وتوقف الوضوء على أخذ الماء منه، فعندئذ يقع التزاحم بين وجوب الوضوء وحرمة التصرف فيه، وعليه فإن توضأ به ارتماساً فلا شبهة في بطلان الوضوء، ولا يمكن تصحيحه بالترتب أيضاً باعتبار أن الوضوء في نفسه حرام ومصدق للتصرف في مال الغير، ومن الطبيعي أن الحرام لا يمكن أن يقع مصداقاً للواجب، وأما إذا توضحاً به ترتيباً، فإن كان بعد تفريغ الماء من الاناء المغصوب إلى إناء آخر مباح تم التوضؤ منه فلا شبهة في صحة الوضوء، فإنه بعد عملية التفريغ قد سقطت الحرمة بسقوط موضوعها، وحينئذ فيكون المكلف واجداً للماء وتمكناً من استعماله عقلاً وشرعاً فتكون وظيفته الوضوء، ولكن هذه الصورة خارجة عن محل الكلام، فإذا محل الكلام في المقام هو أن يتوضأ من الاناء المغصوب باعتراف الماء منه

شيئاً فشيئاً وغرفة غرفة بأن يأخذ من الاناء كفاً من الماء فيغسل بها وجهه ثم كفاً ثانية فيغسل بها يده اليمنى ثم كفاً ثالثة فيغسل بها يده اليسرى ثم يمسح رأسه ورجليه، هذا.

وهل يمكن الحكم بصحة هذا الوضوء على القول بالترتب أو لا يمكن؟ فيه قولان:

ذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى القول الثاني^(١) بتقريب أن وجوب الوضوء لما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية، فلا يصلح أن يزاحم أي حكم آخر من وجوب أو حرمة، لأن ثبوته معلق على عدم ثبوت المانع المولوي ومع ثبوته ينتفي بانتفاء موضوعه فلا يعقل الأمر الترتبي فيه، هذا كله في صورة انحصار الماء في الاناء المغصوب، وأما في صورة عدم الانحصار كما إذا كانت هناك مندوحة، فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء منه، باعتبار أن الأمر به فعلي في هذه الصورة فيصح الاتيان به بداعي أمره الفعلي وإن ارتكب محرماً في تصرفه في الاناء المغصوب، هذا.

والصحيح هو القول الأول، أمّا أولاً: فلانه يكفي في اثبات الأمر الترتبي بالوضوء اطلاق الأمر الاستجابي في مقام المزاحمة، ولا تتوقف صحته على اثبات الأمر الوجوبي به ترتباً.

وثانياً: ما تقدم من أنه لا دليل على أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية، لأن أدلة البدلية بينه وبين التيمم لا تقتضي ذلك ولا الآية الشريفة كما مرّ. وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية، ولكن من الواضح أنه ليس مشروطاً بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المانع

المولوي، وذلك لأن المأخوذ في لسان الدليل، إن كان عنوان القدرة والاستطاعة، كان المتفاهم العرفي منه القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري، وإن كان الوارد في لسان الدليل عنوان عدم الاشتغال بواجب آخر كان المتبادر منه القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الأعم من الاضطراري والاختياري، حيث إن معنى ذلك أن عدم الاشتغال بواجب آخر اختياراً دخيل فيه حكماً وملاكاً ومع الاشتغال به ينتفي بانتفاء موضوعه، وإن كان الوارد في لسان الدليل عدم المانع المولوي على الخلاف كان المتفاهم منه عرفاً ان وجوبه خطاباً وملاكاً مقيد بعدم وجود المانع المولوي ومع وجوده فلا وجوب له لا خطاباً ولا ملاكاً.

ومن الواضح أن وجوب الموضوع ليس مشروطاً بالقدرة بالمعنى الثالث، لما تقدّم من أنه خلاف الضرورة الفقهية، واما اشتراط وجوبه بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول أو الثاني فهو لا يمنع من الالتزام بصحة الموضوع على القول بالترتب كما مرّ تفصيله.

ومن هنا تبين أن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من الحكم بطلان الموضوع في صورة الانحصار في المقام مبني على أن وجوبه مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث وهو كما ترى هذا.

وأما السيد الأستاذ رحمته الله ^(١) فقد ذكر أن هذه النظرية وهي بطلان الموضوع في صورة الانحصار نظرية خاطئة ولا مجال لها، بناء على ما حققناه من إمكان الشرط المتأخر وأنه لا مناص من الالتزام به في الواجبات المركبة من الاجزاء الطولية من ناحية، وإمكان القول بالترتب من ناحية أخرى، وكون القدرة التي هي شرط

للتكليف هي القدرة في ظرف العمل والامثال من ناحية ثالثة، ومن الواضح أن نتيجة هذه المباني صحة الوضوء في المقام، بتقريب أن القدرة تتجدد عند الاتيان بكل جزء من أجزائه بالعصيان وارتكاب المحرم وهو أخذ الماء من الأواني المغصوبة غرفة غرفة شيئاً فشيئاً إلى أن يفرغ من الوضوء، فوجوب غسل الوجه الضمني مترتب على أخذ الماء منها بمقداره عصياناً ومشروط بوجوب الجزء الأخير الضمني بنحو الشرط المتأخر، كما أن القدرة على الجزء الأول وهو غسل الوجه مشروطة بالقدرة على الجزء الأخير كذلك، وحيث ان المكلف يعلم بعصيانه ثانياً وثالثاً إلى أن يتم الوضوء فيعلم بأنه قادر عليه، لأن قدرته تتجدد بتجدد العصيان عند كل جزء، وعندئذٍ فلا مانع من الالتزام بثبوت الأمر به مترتباً على عصيانه كذلك، بناءً على ما هو الصحيح من إمكان الترتب وأن وجود القدرة في ظرف الاتيان بالأجزاء اللاحقة شرط لوجوب الأجزاء السابقة بنحو الشرط المتأخر.

وعلى الجملة، فالوجوب المتعلق بالوضوء المركب من الأجزاء الطولية وجوب ارتباطي، لأن تعلقه بكل جزء من أجزائه مربوط بتعلقه بسائر الأجزاء، وهذا الوجوب مشروط بالقدرة عليه من البداية إلى النهاية، فالقدرة على الجزء الأخير شرط لوجوب الجزء الأول وهكذا بنحو الشرط المتأخر، ولا يلزم أن تكون القدرة فعلية من الأول، بل يكفي حدوثها في ظرف الاتيان بكل جزء.

وقد ذكره رحمته للمسألة نظيرين:

الأول: إذا كان عند المكلف ماء قليل لا يكفي إلا لغسل الوجه فحسب، ولكنه يعلم بسبب من الأسباب أنه إذا صرفه في غسل وجهه تمكن من غسل يديه إما بنزول المطر أو بخروج الماء من الأرض شيئاً فشيئاً، ففي مثل ذلك لا شبهة في وجوب الوضوء عليه باعتبار أنه قادر عليه عقلاً وشرعاً، وقد مرّ كفاية تجدد القدرة

عند كل جزء من أجزائه، ولا يعتبر أن تكون القدرة فعلية من الأول على ضوء المباني المتقدمة.

الثاني: إذا كان عند المكلف ثلج يذوب شيئاً فشيئاً وليس عنده إناء لكي يجمع ماءه فيه، ففي مثل ذلك كان يتمكن من الوضوء بأخذ الماء منه غرفة غرفة إلى أن يتم وضوءه ولا يجوز له التيمم، وقد تقدم أنه لا فرق في وجوب الوضوء بين تمكنه منه بكامل أجزائه فعلاً تجده عند كل جزء.

ولنا تعليق على ما أفاده رحمته من النقاط:

الأولى: ما ذكره رحمته من عدم الفرق بين المقام (وهو الوضوء في صورة الانحصار) والمثالين المذكورين.

الثانية: إنه رحمته قد بنى صحة الوضوء في هذه الصورة على جواز الشرط المتأخر.

الثالثة: اشتراط وجوب الوضوء بالقدرة الشرعية.

الرابعة: كفاية حدوث القدرة في ظرف الاتيان بكل جزء من اجزاء الواجب الطولية كالوضوء والصلاة ونحوهما.

أما التعليق على النقطة الأولى، فلأن ما ذكره من عدم الفرق بين المقام والمثالين هو في غير محله وذلك للفرق بينهما، بيان ذلك هو أن وجوب الوضوء في المثالين بمعنى الاعتبار فعلي، وأما فعلية فاعليته فهي منوطة بفعلية موضوعها وهو التمكن من الوضوء بكامل أجزائه عقلاً وشرعاً، والمفروض أن المكلف متمكن من الوضوء بتمام أجزائه أي من البداية إلى النهاية بدون أي مانع عقلي ولا شرعي، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الماء الكافي للوضوء كاملاً موجوداً عنده أن يوجد تدريجاً بحسب تدريجية اجزائه، ضرورة أن هذه الجهة غير دخيلة في تمكن المكلف من الوضوء بجميع أجزائه، لأن تمكنه منه لا محالة يكون طويلاً حسب أجزائه الطولية وليس

بإمكانه الاتيان به دفعة واحدة، وقد تقدم أن فعلية فاعلية وجوبه من البداية إلى النهاية مشروطة بتمكن المكلف وقدرته عليه كذلك، فهناك فاعلية موحدة طولية مشروطة بالقدرة الموحدة الطولية بنحو الشرط المقارن، لا أن القدرة على الجزء اللاحق شرط لوجوب الجزء السابق، لوضوح أن وجوب الأجزاء وجوب واحد وفاعليته لكل جزء إنما هي بفاعليته لكل والالزم الخلف، كما أن تأثير القدرة في كل جزء إنما هي بتأثير القدرة في الكل، بمعنى أن شرطيتها لفاعليته لكل جزء إنما هي بشرطيتها لفاعليته لكل لا بالاستقلال وإلا لزم خلف فرض كونه جزءاً، وإن شئت قلت: إن وجوب الموضوع بما هو اعتبار ثابت في مرحلة الجعل لا يمكن أن يكون تدريجياً بل هو آني، فإن التدرج إنما هو في فعلية فاعليته حسب تدرج قدرة المكلف على الأجزاء التدريجية للموضوع، وحيث إن للوجوب الذي له روح فاعلية موحدة في الخارج، على أساس أن فاعليته لكل جزء إنما هي بفاعليته لكل وشرطية القدرة لفاعليته لكل جزء إنما هي بشرطيتها لفاعليته لكل، فمعنى ذلك أن شرطية القدرة لفاعليته لكل تكون بنحو الشرط المقارن، والمفروض أن نسبة فاعليته لكل إلى جميع الأجزاء الطولية نسبة واحدة.

وهذا بخلاف المقام، فإن المكلف فيه لا يتمكن من الموضوع بتمام أجزائه شرعاً وإن كان متمكناً منه كذلك عقلاً وهذا هو الفارق بينها.

ومن هنا تكون صحة الموضوع في المقام مشروطة بأمرين:

الأول: القول بإمكان الترتب.

الثاني: ان لا يكون وجوب الموضوع مشروطاً بعدم المنافي المولوي، وإلا فلا

يمكن الحكم بصحته كما عرفت، بينما تكون صحته في المثالين على القاعدة.

وأما النقطة الثانية فيرد عليها ما حققناه في محله من استحالة الشرط المتأخر

بالنسبة إلى اتّصاف الفعل بالملك في مرحلة المبادئ الذي هو روح الحكم وحقيقته، باعتبار إن هذا الاتصاف أمر تكويني فيستحيل أن يؤثر المتأخر فيه تكويناً لاستلزامه أحد محذورين: إما تأخير المتقدم أو تأثير المعدوم وكلاهما محال.

وأما النقطة الثالثة، فيرد عليها أن الوضوء ليس مشروطاً بالقدرة الشرعية بل هو مشروط بالقدرة الأعمّ من القدرة العقلية والعرفية، لما عرفت من أن الآية الشريفة وروايات البدليّة لا تدلان على ذلك، ومع الاغماض عن هذا وتسليم أن وجوبه مشروط بالقدرة الشرعية فهو مشروط بالقدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني.

وعندئذٍ فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء بالأمر الترتبي، وقد تقدم تفصيل كل ذلك، وأما لو كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي كما يظهر ذلك من بعض كلمات السيد الأستاذ عليه السلام، فقد تقدم أنه لا يعقل إثبات الأمر الترتبي له، لأن ثبوت وجوبه منوط ومقيد بعدم المانع المولوي، ومع وجوده ينتفي وجوبه بانتفاء موضوعه ولا يعقل ثبوته ولو ترتباً، لأن معنى الترتب فعلية كلا الأمرين معاً عند عصيان الأهمّ، وهي غير معقولة في المقام.

وبكلمة: إن عدم المانع المولوي إذا كان مأخوذاً في لسان دليل وجوب الوضوء، كان ظاهراً في أن ثبوته مانع عن ثبوت وجوب الوضوء، باعتبار أنه معلق على عدم ثبوته ومع ثبوته ينتفي بانتفاء موضوعه.

ودعوى: إنه يكفي في صحة الوضوء عدم المانع في ظرف الاتيان به، والمفروض أنه لا مانع في ظرف الاتيان بكل جزء من أجزائه، فإن المانع إنما هو اغتراف الماء من الاناء المغصوب وبعد الاغتراف فلا مانع من غسل الوجه ولا من غسل اليدين بعده وهكذا، وهذا هو مقتضى كفاية القدرة التدريجية بحسب تدريجية

أجزاء الوضوء وتجدها عند الاتيان بكل جزء.

مدفوعة: بأن المانع عن صحته إنما هو ثبوت المنافي حدوثاً على أساس أن وجوب الوضوء معلق على عدم ثبوته ومع ثبوته فلا وجوب له حتى يمكن الحكم بصحته بالوجوب الترتبي، وأما عدم وجود المنافي الخاص عند الاتيان بكل جزء فهو لا يكفي بعدما كانت أجزاؤه ارتباطية ومحكومة بوجوب واحد ولا وجود لوجوب كل جزء إلا بوجود وجوب الكل ولا داعوية له إلا بداعويته وهكذا، فإذا كان لوجوب الكل مانع مولوي فهو غير ثابت، وإلا لزم ثبوت وجوب الوضوء مع ثبوت مانعه وهذا خلف، ومع عدم الوجوب للكل كيف يعقل ثبوته للجزء، بداهة أنه لا يتصور ثبوته للأجزاء إلا بثبوته للكل، حيث لا وجود له إلا بوجوده له وإلا لزم كون وجوب الجزء مستقلاً وهذا خلف.

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

وأما النقطة الرابعة، فهي تامة إذا كان وجوب الوضوء أو ما شاكلة مشروطاً بالقدرة العقلية أو بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول والثاني، ولكنها غير تامة إذا كان مشروطاً بالقدرة الشرعية، بمعنى عدم المنافي المولوي كما عرفت.

وأما ما ذكره رحمته من أن القدرة معتبرة في ظرف الامتثال بحكم العقل، فهو ليس بمعنى أن الحاكم باعتبارها العقل وأن التكليف المجعول من قبل الشارع مطلق

كما يظهر من مطاوي بعض كلماته ﷺ، بل بمعنى أن القدرة قيد للتكليف لباً والكاشف عنه العقل لا أن العقل جاعل، وهذا معناه أن العقل يكشف عن أن الشارع جعل التكليف للمكلف القادر في ظرف الامتثال فهي من شروط فعلية فاعلية التكليف ودخيلة فيها، لأن العقل لا يكشف عن أكثر من ذلك ولا يكشف عن أنها دخيلة في اتصاف الفعل بالملاك أيضاً في مرحلة المبادئ، وبذلك تفترق الشروط اللبّية عن الشروط المأخوذة في لسان الدليل شرعاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهاتين النتيجةين:

الأولى: إن عنوان القدرة والاستطاعة إن كان مأخوذاً في لسان الدليل مباشرة من قبل المولى فهو ظاهر في التأسيس كالأية الشريفة ونحوها، على أساس أن تصدي المولى لابراره بنحو مباشر مع أنه مبرز ومنكشف بحكم العقل بملاك قبح تكليف العاجز أو باقتضاء نفس الخطاب، يدل على نكتة زائدة على ذلك، وتلك النكتة هي التي دعت المولى إلى هذا التصدي والعناية، وهي دخله في الملاك في مرحلة المبادئ أيضاً، باعتبار أن العقل لا يحكم بأكثر من تقييد التكليف به دون الملاك وكذلك الخطاب، وأما إذا لم يكن هذا العنوان وارداً في لسان الدليل مباشرة من قبل المولى وإنما استظهر ذلك بقريئة خارجية بدون تصدي المولى ذلك فلا يكون ظاهراً في التأسيس ودخله في الملاك، بل هو تأكيد لحكم العقل فلا يكون قيماً شرعياً، لأن الكاشف عنه في مقام الاثبات إن كان العقل فهو عقلي وإن كان الشرع فهو شرعي وإلا فالتقييد في مقام الثبوت مولوي على كل تقدير، فلا يعقل أن يكون التقييد فيه عقلياً، لوضوح أن سعة الحكم الشرعي وضيقة بيد الشارع وليس للعقل طريق إلى دخل شيء في الحكم الشرعي أو عدم دخله فيه، غاية الأمر أن الكاشف عنه في مقام الاثبات قد يكون الشرع وقد يكون العقل.

الثانية: إن التزاحم إن كان بين واجبين كالصلاة والإزالة مثلاً، فإذا كان أحدهما أهم من الآخر كان وجوب المهم مشروطاً بترك الآخر، وإذا كانا متساويين كان وجوب كل منهما مشروطاً بترك الآخر، فعلى الأول إذا ترك الأهم كالصلاة مثلاً كان كلا الأمرين فعلياً، وعلى الثاني إذا ترك كليهما كان كلا الأمرين فعلياً، فعلى القول بالترتب لاتنافي بينهما، وأما إذا كان التزاحم بين واجب وحرام وكان الحرام أهم من الواجب أو المساوي له، كان وجوبه مشروطاً بعصيان الحرام، فطالما يكون المكلف تاركاً للحرام فلا وجوب له لعدم تحقق شرطه، وأما إذا بدأ في ارتكاب الحرام تحقق الوجوب، وحينئذٍ فإن كان الحرام أنياً بأن يرتفع بارتفاع موضوعه بصرف ارتكابه فلا ترتب، لأن الوجوب ثابت في زمان ارتفاع الحرمة بارتفاع موضوعها، وإن كان الحرام تدريجياً كما في المقام، فعندئذٍ إن كان وجوب الوضوء مشروطاً بعدم المنافي المولوي، فلا يمكن تصحيح الوضوء بالأمر الترتبي، لما عرفت من أنه لا يمكن تحقيقه فعلاً مع وجود النهي عن التصرف في الأواني المغصوبة، لفرض أنه مانع عنه، فلا يعقل فعليته مع فعلية النهي، وإن كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول أو الثاني فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء بالأمر الترتبي، والنكته في ذلك أن وجوب الوضوء في هذين الفرضين مطلق في مرحلة الجعل، وأما في مرحلة الامتثال ففعلية فاعليته مقيّدة بالعصيان ومشروطة به بنحو الشرط المقارن، لا أنها في الآن الأول مشروطة بالعصيان في الآن اللاحق بنحو الشرط المتأخر، بل هي مستمرة باستمراره وبتدرّجه بتدرجه، فالشرط هو العصيان الموحد الطولي والمشروط هو فعلية فاعليته كذلك، باعتبار أن فاعليته لكل جزء إنما هي بفاعليته لكل لا أنها مستقلة وإلا لزم الخلف، وهذا هو الفارق بين كون وجوب الوضوء مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول أو الثاني وكونه مشروطاً بها بالمعنى

الثالث وهو عدم المنافي المولوي.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من صحة الوضوء بالترتب لا ينسجم مع ما هو ظاهر كلامه عليه السلام في المسألة من أن الأمر بالوضوء مشروط بعدم المنافي المولوي وأن النهي عن التصرف فيه مانع عن الأمر به، ومعه لا يمكن الحكم بصحة الوضوء بالترتب، نعم يمكن الحكم بصحته بالترتب حينئذٍ بلحاظ الأمر الاستحبابي فحسب.

الفرع الرابع: صحة التمام في موضع القصر مطلقاً للجاهل بالحكم وإن كان مقصراً وصحة القصر في موضع التمام في مورد واحد وهو المسافر الذي نوى إقامة عشرة أيام في بلد وصلّى فيه قصرّاً جاهلاً بوجود التمام عليه، وصحة الجهر في موضع الاخفات وبالعكس للجاهل به أو الناسي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إن المعروف والمشهور بين الأصحاب هو أن الجاهل بالحكم في هاتين المسألتين إذا كان عن تقصير يستحق العقوبة على ترك القصر أو الجهر، على الرغم من أن ما أتى به من الصلاة تماماً أو اخفاتاً صحيح وواف بتمام ملاك الصلاة الفاتئة في الواقع، فإذا يقع الكلام في الجمع بين هذين الأمرين وهما الحكم بصحة التمام في موضع القصر وعدم وجوب الاعادة وإن انكشف الحال في الوقت، واستحقاق العقوبة على ترك القصر إذا كان جهله عن تقصير، فإنه كيف يمكن الجمع بينهما رغم أن التمام واف بتمام ملاك القصر وعدم تفويت شيء منه، أو فقل: إن معنى صحة الصلاة تماماً في موضع القصر وعدم وجوب إعادتها حتى في الوقت إذا انكشف الخلاف فيه وارتفع الجهل هو أنها وافية بتمام مصلحة القصر، ومعنى استحقاقه العقوبة على ترك الصلاة قصرّاً إذا كان جاهلاً مقصراً، هو أنه قد فاتت مصلحتها عنه فلهذا يستحق العقوبة على تركها، لوضوح أنه لا يعقل العقاب

من الحكيم بلا موجب وجزافاً.

ولهذا حاول الأصحاب لعلاج هذه المشكلة بعدة محاولات:

الأولى: ما ذكره الشيخ الكبير كاشف الغطاء رحمته الله (١) من الالتزام بالترتب، بتقريب أن الأمر بالصلاة تماماً في موضع القصر مترتب على عصيان الأمر بالصلاة قصرًا وعدم الاشتغال بها، كما أن الأمر بالصلاة جهراً في موضع الاخفات مترتب على عصيان الأمر بالصلاة اخفاتاً وبالعكس، وعلى هذا فلا مانع من الجمع بين الأمرين، فإن صحة الصلاة تماماً أو جهراً إنما هي على أساس الأمر الترتبي، وموضوعه عصيان الأمر بالصلاة قصرًا أو اخفاتاً، ولهذا يستحق العقوبة على تركها كما هو الحال في تمام موارد الترتب بين الأهم والمهم، فإن الواجب المهم صحيح بالترتب، ولكن يستحق العقوبة على ترك الأهم وعصيان أمره، هذا.

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

وقد علق عليه المحقق النائيني رحمته الله (٣) بأن كلامه هنا مناقض لكلامه في مبحث التعادل والترجيح، فإنه رحمته الله قد صرح هناك بالترتب على القول بالسببية في حجية الامارات، وتبعه في هذا التعليق السيد الأستاذ رحمته الله (٤)، هذا.

ولكن الظاهر أنه لا مناقضة بين كلامه رحمته الله هنا وكلامه هناك لأمرين:

الأول: إن انكاره رحمته الله الترتب هنا إنما هو في مرحلة الجعل، وأما التزامه رحمته الله

(١) كشف الغطاء ج ١ ص ١٧١.

(٢) فرائد الاصول ص ٣٠٩.

(٣) أجود التقريرات ج ٢ ص ٥٧.

(٤) محاضرات في اصول الفقه ج ٣ ص ١٦٢.

بالترتب هناك فإنما هو في مرحلة الفعلية والامثال ولا ملازمة بين الأمرين، إذ يمكن القول بالترتب في مرحلة الامثال ولا يمكن القول به في مرحلة الجعل.

الثاني: إن كلامه هناك ليس ناصباً في التزامه بالترتب، لأنه ﷺ قد قال هناك إن التكليف حيث كان مشروطاً بالقدرة في ظرف الامثال فلازمه التخيير بين الواجين المتزامين، باعتبار أن كلاً منهما مشروط بالقدرة في ظرف الامثال ولا يكون مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر، وهذا منه ﷺ دليل على أن ما ذكره هناك ليس مبنياً على الترتب، بل من جهة أن المكلف إذا لم يكن قادراً على امتثال كليهما معاً وكان قادراً على امتثال أحدهما لا بعينه استقل العقل بوجوب الاتيان به تخييراً، وهذا ليس بملاك الترتب، باعتبار أنه ليس هناك إلا تكليف واحد موجه إليه وهو التكليف بأحدهما، بينما القول بالترتب يستلزم ثبوت تكليفين فعليين مترتين موجهين إليه كذلك، ولهذا يكون مبنياً على تقييد خطاب المهم بعدم الاشتغال بالأهم لباً وتقييد خطاب كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين، والمفروض أنه ﷺ قد نفى هذا التقييد الشرعي وإنما أقرّ بالتقييد بالقدرة عقلاً، وحيث إن للمكلف في المقام قدرة واحدة، فبطبيعة الحال يكون الموجه إليه تكليفاً واحداً، ولهذا لا يكون من باب الترتب، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن المحقق النائيني ﷺ^(١) قد أورد على ما ذكره كاشف

الغطاء ﷺ من الترتب في المقام بوجوه:

الوجه الأول: إنه يعتبر في الترتب أن يكون التضاد بين الفعلين المتزامين اتفاقياً كالتضاد بين الصلاة والإزالة وبين التصرف في مال الغير وانقاذ الغريق أو

الحريق، وأما إذا كان التضاد بينهما دائماً فلا يعقل فيه الترتب وإن كان لهما ثالث، والمفروض أن التضاد بين القصر والتمام وبين الجهر والاختفات دائمياً، فإذا لا يمكن الالتزام بالترتب بينهما في المقام، ولا بد حينئذٍ من أن يتعامل معهما معاملة المتعارضين.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ رحمته الله ^(١) بتقريب، إن اعتبار كون التضاد بين متعلقَي الخطابين المتزامين اتفاقياً إنما هو في الترتب بينهما في مرحلة الامتثال، فإنه لا يعقل في هذه المرحلة إلا أن يكون التضاد بينهما اتفاقياً، وأما إذا كان الترتب بينهما في مرحلة الجعل، فلا تعتبر الاتفاقية في التضاد بينهما، بل لا مانع منه وإن كان التضاد بينهما دائماً شريطة أن يكون لهما ثالث، وغرض الشيخ الكبير كاشف الغطاء رحمته الله من الترتب في هذه المسألة إنما هو الترتب بين خطابي القصر والتمام وخطابي الجهر والاختفات في مرحلة الجعل، وعلى هذا فما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من اعتبار كون التضاد بين الأمرين المتزامين اتفاقياً إنما هو في الترتب بينهما في مرحلة الامتثال فيكون أجنبياً عما ذكره كاشف الغطاء رحمته الله.

وكيفما كان، فلا مانع من الالتزام بالترتب في مرحلة الجعل بين الضدين الدائمين شريطة أن يكون لهما ثالث كما في المقام، وعلى هذا فلا مانع من جعل وجوب الصلاة تماماً مترتباً على ترك القصر للمسافر الجاهل بوجوبه لا مطلقاً، وكذلك الحال في مسألة الجهر والاختفات، ولا يلزم من ذلك أي محذور كطلب الجمع بين الضدين أو التمانع بين الأمرين في الاقتضاء، لأنه إنما يلزم إذا كان جعل الوجوب لكل منهما بنحو الإطلاق لا بنحو الترتب والتقييد بحال الجهل، هذا.

ثم إنه عليه السلام قد ذكر أن الترتب بين الخطابين في مرحلة الجعل يختلف عن الترتب في مرحلة الامتثال بأمرين:

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

الثاني: إن الترتب في مقام الجعل بحاجة إلى دليل دون الترتب في مرحلة الامتثال، فإن إمكانه مساوق لوقوعه في الخارج، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنه عليه السلام قد ذكر أن ما ذكره الشيخ الكبير كاشف الغطاء عليه السلام صحيح ثبوتاً وإثباتاً: أما ثبوتاً فقد مر أنه لا مانع من أن يكون وجوب التمام مجعولاً على المسافر الجاهل بوجوب القصر مترتباً على تركه في هذه الحالة، وكذلك وجوب الجهر مجعولاً على الجاهل بوجوب الاخفات مترتباً على تركه كذلك وبالعكس، وأما إثباتاً فلأن النصوص الدالة على صحة التمام موضع القصر وصحة الجهر موضع الاخفات وبالعكس دليل عليه، فالنتيجة، إن ما أفاده الشيخ الكبير في المسألتين هو الصحيح، هذا.

وللنظر فيما أفاده السيد الأستاذ عليه السلام مجال:

أما ما ذكره عليه السلام من أن المعتبر في الترتب بين الخطابين في مرحلة الامتثال أن يكون التضاد بين متعلقيهما إتفاقياً فهو صحيح، وأما ما ذكره عليه السلام من أن مسألتي وجوب التمام موضع القصر ووجوب الاخفات موضع الجهر وبالعكس، مبنيتان على الترتب فهو غير تام.

توضيح ذلك يتطلب بيان نقطتين:

الأولى: إن وجوب التمام على المسافر الجاهل بوجوب القصر في الشبهات

الحكمية ليس من باب الترتب وكذلك وجوب الاخفات على المكلف الجاهل
بوجوب الجهر وبالعكس.

الثانية: إن المعبر في التزام بين الخطابين أن يكون التضاد بين متعلقيهما
اتفاقياً، ولو كان دائماً كان بينهما تعارض في مرحلة الجعل.

أما الكلام في النقطة الأولى، فيقع تارة بلحاظ مقام الثبوت وأخرى بلحاظ
مقام الاثبات، أما الكلام في الأول فلا مانع من الالتزام بأن وجوب القصر على
المسافر مشروط بالعلم به، وأما إذا كان جاهلاً به فوظيفته التهام بمقتضى الأدلة
الأولية، والخارج عن اطلاقها المسافر العالم بوجوب القصر لا مطلقاً، يعني حصة
خاصة من المسافر هي المسافر الذي قرئت عليه آية التقصير^(١)، ولا محذور في الالتزام
بذلك ثبوتاً، لما ذكرناه في غير مورد من أنه لا مانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبة في
موضوع نفسه في مرتبة أخرى، بأن يؤخذ العلم به في مرتبة الجعل في موضوع نفسه
في مرتبة المجعول وهي مرتبة الفعلية بدون أن يستلزم ذلك أي محذور كالدور أو
نحوه، فإن المحذور إنما يلزم فيما إذا اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة
واحدة.

وعلى هذا، ففي المقام لا مانع من أن يؤخذ العلم بوجوب القصر في مرتبة
الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، بمعنى أن المسافر إذا علم بوجوب القصر
عليه في الشريعة المقدسة صار وجوبه فعلياً في حقه أي فاعليته ومحركيته نحو الاتيان
بالقصر، ولا مانع من الالتزام بذلك ثبوتاً ولا محذور فيه كما مرّ.

وأما في مقام الاثبات، فأدلة الباب غير قاصرة عن الدلالة على ذلك كالأية

الشريفة والروايات^(١)، فإن مقتضى الآية الشريفة أن وجوب القصر على المسافر يدور مدار قراءة آية التقصير عليه وعدم قراءتها، ومن الواضح أن قراءتها عليه كناية عن العلم بوجوب القصر وعدم قراءتها كناية عن الجهل به ولا يمكن حملها على الترتب لأنه خلاف الظاهر، فإن الظاهر منها أن وجوب القصر مشروط بالعلم به ووجوب التمام مشروط بالجهل بوجوب القصر لا أنه مشروط بتركه، فلهذا لا يمكن حملها على الترتب لأنه بحاجة إلى قرينة ولا قرينة عليه لا في نفس هذه الأدلة ولا من الخارج.

ومن هنا، يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ^(٢) في المقام من أن المأخوذ في موضوع وجوب التمام على المسافر ترك القصر في حال جهله بوجوبه لامطلقاً وكذلك الحال في الجهر والاختفات لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لما عرفت من أن أدلة الباب من الآية الشريفة والروايات ظاهرة في أن وجوب التمام ليس من باب الترتب بل من جهة أن وجوب القصر ثابت لحصة خاصة من المسافر وهي المسافر العالم بوجوب القصر وكذلك وجوب الجهر والاختفات فإنه ثابت للمكلف العالم به لا مطلقاً، ولا مانع من الالتزام بذلك ثبوتاً واثباتاً، وسوف يأتي تفصيله بأكثر من ذلك.

وأما الكلام في النقطة الثانية، فإذا كان التضاد بين متعلقي الخطابين دائماً وإن لم يكن لهما ثالث، فلا شبهة في أنها داخلان في باب التعارض، ضرورة استحالة جعل التكليف لهما لا جمعاً لاستلزامه طلب الجمع بين الضدين ولا أحدهما مشروطاً بعدم الآخر لأنه من تحصيل الحاصل، إذ إن وجود أحدهما على تقدير ترك الآخر

(١) الوسائل ج ٨ ص ٥٠٥ ب ١٧ من أبواب صلاة المسافر.

ضروري، فيكون التكليف بأحدهما أو كليهما مشروطاً بترك الآخر لغواً وجزافاً، وإن كان لهما ثالث كما إذا ورد في الدليل: (صل ركعتين في المسجد عند طلوع الشمس)، وورد في دليل آخر: (اقرأ سورة من القرآن فيه عند طلوعها)، فهل هما داخلان في باب التزاحم أو التعارض، فيه قولان.

ذهبت مدرسة المحقق النائيني رحمته إلى الثاني^(١)، وذهب بعض المحققين رحمته ^(٢) إلى التفصيل بين اطلاق الخطابين أصلهما، فعلى الأول هما داخلان في باب التعارض وعلى الثاني داخلان في باب التزاحم.

وقد أفاد في وجه ذلك ما حاصله: أما عدم التعارض على الثاني فلأنه لا مانع من ثبوت كل منهما مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر بعد البناء على القول بإمكان الترتب، وأما وقوع التعارض على الأول، فحيث إن المتفاهم العرفي هو ثبوت الإطلاق لكل منهما في حال الاشتغال بالآخر، فيكون معارضاً مع إطلاق الآخر، والنكته في ذلك أن خصوصية التضاد الدائمي بنفسها قرينة عرفاً على أن المولى ألغى مانعية الاشتغال بأحدهما عن الأمر بالآخر، وعلى هذا فلا محالة يقع التعارض بينهما، ولا بد حينئذٍ من تطبيق قواعد باب التعارض بين إطلاق كل من الخطابين لحال الاشتغال بالآخر، فإن كان هناك مرجح لأحدهما دون الآخر فذو المرجح مطلق والآخر مشروط بعدم الاشتغال بالأول، وإلا فيسقطان معاً ويثبت بهما حكمان مشروطان بنحو الترتب، لما عرفت من عدم التعارض بين أصل الخطابين، هذا.

والظاهر أن ما ذهبت إليه مدرسة المحقق النائيني رحمته هو الصحيح، وذلك لأنه إذا ورد في دليل (تجب الصلاة عند طلوع الفجر) وورد في دليل آخر: (يجب الذهاب

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٥٢ و ٩١.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ١٠٩.

إلى البلد الفلاني عند طلوع الفجر)، يرى العرف التعارض بينهما، لأن اطلاق كل منهما لا يجتمع مع اطلاق الآخر، وحينئذٍ فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب المعارضة، فإن كان للدليل الأول مرجح فلا بد من الأخذ به وطرح الثاني، وإن كان العكس فبالعكس.

والخلاصة: ان العرف يرى تعارضاً بين جعل الوجوب لهما معاً فلا يمكن ، وأما جعله لأحدهما مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر فهو بحاجة إلى دليل ، بينما لا يرى العرف تعارضاً بين جعل الوجوب للصلاة وجعل الوجوب لإزالة النجاسة عن المسجد.

ودعوى: إن المعارضة إنما هي بين إطلاق كل من الخطابين مع اطلاق الخطاب الآخر لا بين أصل الخطابين المشروط كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر، فإذا الساقط بالمعارضة إنما هو إطلاق كل من الخطابين لا أصلها فإنه بلا موجب.

مدفوعة: بأنها مبنية على أن تكون لكل من الخطابين دلالتان:

الأولى: الدلالة على القضية المهملة وهي ثبوت كل منهما في الجملة، والقدر المتيقن منه هو الثبوت عند عدم الاشتغال بالآخر.

الثانية: الدلالة على القضية المطلقة وهي ثبوت كل منهما حتى في حال الاشتغال بالآخر.

ولكن هذا المبنى غير صحيح، لوضوح أنه ليست لكل منهما دلالتان مستقلتان غير مندكة احدهما بالآخرى، بل دلالة واحدة وهي الدلالة على القضية المطلقة والقضية المهملة مندكة فيها وفي ضمنها، وكل من الخطابين يدل عليها في ضمن دلالة على القضية المطلقة لا استقلالاً، وعلى هذا فإذا سقطت دلالة على القضية المطلقة بالمعارضة، سقطت دلالة الضمنية أيضاً وهي دلالة على القضية المهملة،

باعتبار أنها في ضمن الدلالة المطلقة وتسقط بسقوطها، ولا يعقل بقاءها بعد سقوطها لأنه خلف فرض كونها في ضمنها، فإذا ثبت أصل الخطابين بنحو القضية المهملة بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه.

وعلى ضوء هذا، فإن كان هناك مرجح لأحد الخطابين دون الآخر فلا بد من الأخذ به وطرح الآخر نهائياً وإلا فيسقطان معاً والمرجع في موردتهما الأصل العملي، ولا مانع من التمسك بأصالة البراءة عن وجوب كليهما لفرض أنه لا علم بوجود أحدهما لاحتمال عدم وجوب شيء منهما.

وإن شئت قلت: إن الدلالة الوضعية وهي دلالة الأمر على الوجوب بنحو القضية المهملة المساوقة للقضية الجزئية وإن كانت ثابتة في مرحلة التصور والتصديق الابتدائي، إلا أنه لا وجود لها في مرحلة التصديق النهائي، فالموجود في هذه المرحلة الدلالة الإطلاعية الثابتة بمقدمات الحكمة، والدلالة الوضعية مندكة فيها، وحينئذٍ فإذا سقطت الدلالة الإطلاعية من جهة المعارضة سقطت الدلالة التي هي في ضمنها فلا تبقى حتى يترتب عليها أثر، إذ عندئذٍ سقط كل من الدليلين سنداً أو دلالة فلا يعقل سقوط أحدهما دون الآخر، ولا أثر للدلالة الوضعية في مرحلة التصور والتصديق الابتدائي، لأن الدلالة في هاتين المرحلتين ليست موضوعاً للأثر والحجية، إلا إذا كان الدليلان قطعيين سنداً فحينئذٍ لا بد من الأخذ بأصل دلالتها بعد سقوط إطلاقيهما بالتعارض.

والخلاصة: إن الصحيح هو ما ذهب إليه مدرسة المحقق النائيني عليه السلام من أن التضاد بين متعلقي الخطابين إذا كان دائماً فهما يدخلان في باب التعارض دون التزاحم وإن كان لهما ثالث.

لحد الآن قد تبين أن ما ذكره الشيخ الكبير كاشف الغطاء عليه السلام في المسألة من

الترتب لا يمكن المساعدة عليه، فإنه إن أُريد به الترتب في مرحلة الامتثال فقد عرفت أنه إنما يتصور بين متعلّقي الخطابين إذا كان التضاد بينهما اتفاقياً لا دائماً، وحيث إنه في المسألة دائمي فلا يمكن القول بالترتب بينهما.

وإن أُريد به الترتب في مرحلة الجعل فهو وإن كان ممكناً إلا أنه بحاجة إلى دليل في مقام الاثبات، وأدلة الباب من الآية الشريفة وغيرها لا تدل على ذلك كما سوف نشير إليه موسعاً.

الوجه الثاني: إنا لو سلمنا أنه لا يعتبر في الترتب أن يكون التضاد بين الواجبين المتزامين اتفاقياً بل لا مانع منه وإن كان دائماً إذا كان لهما ثالث حتى يتمكن المكلف من ترك كلا الواجبين معاً، ولكن لا يعقل إذا لم يكن لهما ثالث كالحركة والسكون ونحوهما لاستحالة الأمر بهما ولو ترتباً، حيث إن وجود أحدهما عند عدم الآخر ضروري فلا يعقل تعلق الأمر به، والمقام من هذا القبيل، فإن القصر والتمام في الصلاة من الضدين الذين لا ثالث لهما، لأنها إما مقصورة أو تامة وكذلك الجهر والاخفات، فلهذا لا يعقل الترتب في هاتين المسألتين.

والجواب: إن جعله ﷻ مركز البحث عن إمكان الترتب وعدم إمكانه في المسألة الأولى القصر والتمام في الصلاة وفي الثانية الجهر والاخفات فيها في غير محله وبمعزل عن الواقع، ضرورة أن البحث عن إمكان الترتب وعدم إمكانه في كلتا المسألتين إنما هو بين متعلّقي الأمرين فيهما، ومن الواضح أن متعلّقيهما في المسألة الأولى الصلاة القصرية والصلاة التمامية وفي الثانية الصلاة الجهرية والصلاة الاخفاتية وهما من الضدين الذين لهما ثالث، والتعبير عنهما بالقصر والتمام في الأولى وبالجهر والاخفات في الثانية إنما هو لمجرد المعرفية والمشيرية بهما إليهما لأنها ليسا من العناوين القصدية المقومة بل هما من العناوين الانتزاعية، ولهذا لا يكونان دخيلين

فيما هو مصب الأمر ومركزه.

وأما ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام ^(١) - من أن الضدّين في المقام هما القراءة الجهرية والقراءة الاخفائية وهما من الضدّين الذين لهما ثالث، وذلك لأن المصلي قد لا يقرأ في الصلاة لا جهراً ولا اخفائاً بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، وقد يقرأ فيها ولا يجهر أو لا يخفت بنحو السالبة بانتفاء المحمول، وهذا معنى أنهما من الضدّين الذين لهما ثالث.

وعلى هذا، فلا مانع من الالتزام بالترتب بينهما في مقام الجعل فهو غير تام، وذلك لأنهما وإن كانتا من الضدّين الذين لهما ثالث إلاّ أنّهما من الواجبين الضمنيين ولا يعقل الترتب بينهما، فإن الترتب إنما يعقل بين الأمر بالصلاة الجهرية والأمر بالصلاة الاخفائية لابين الأمر بالقراءة الجهرية والأمر بالقراءة الاخفائية، وذلك لما ذكرناه في ضمن البحوث السالفة من أن الوجوب الضمني لا وجود له إلاّ بوجود الوجوب المتعلّق بالكل ولا داعوية له إلاّ بداعوية وجوب الكل، ولا يعقل اشتراطه بشيء إلاّ باشتراط وجوب الكل به.

وعلى هذا الأساس، فإذا فرض أن وجوب القراءة الجهرية مشروط بعدم الاشتغال بالقراءة الاخفائية في حال الجهل بوجوبها فمعناه أن وجوب الصلاة الجهرية مشروط بعدم الاشتغال بالصلاة الاخفائية في حال جهل المكلف بوجوبها، ضرورة أن اشتراط الوجوب الضمني بشيء إنما هو باشتراط الوجوب الاستقلالي به وإلاّ لزم خلف فرض كونه ضمناً، كما أن شرطية عدم الاشتغال بالواجب الضمني إنما هي بشرطية عدم الاشتغال بالواجب الاستقلالي وإلاّ لزم الخلف.

والخلاصة: ان الوجوب الضمني لا واقع موضوعي له لا في عالم الاعتبار
والجعل ولا في عالم الفعلية وإنما هو ثابت بتحليل فرضي من العقل.
نعم، الذي له واقع في عالم الزمان هو فعلية فاعلية وجوب الكل المجعول في
الشريعة المقدسة، ولا يعقل أن تكون فاعليته للقراءة الجهرية للمكلف الجاهل
بوجوب القراءة الاخفائية مشروطة بتركها إلا باشتراط فاعليته للصلاة مع القراءة
الجهرية بترك الصلاة مع القراءة الاخفائية في حال الجهل بوجوبها وإلا لزم الخلف
كما عرفت، ولهذا لا يعقل الترتب بين واجبين ضمنيين بدون أن يكون هناك ترتب
بين الواجبين المستقلين.

ومن هنا ذكر عليه السلام في غير مورد أن التزاحم لا يتصور بين الواجبات الضمنية^(١)
لأنها جميعاً واجبة بوجوب واحد، وإنما يتصور التزاحم بين وجوبين مستقلين
متعلقين بعمليتين كذلك كالصلاة والإزالة ونحوهما، فإذا لم يتصور التزاحم بينهما من
جهة أنها محكومان بوجوب واحد فكيف يعقل الترتب بينهما، هذا من ناحية.
ومن ناحية أخرى، إن الترتب إذا كان في مرحلة الجعل فلا فرق فيه بين أن
يكون التضاد بين متعلقي الخطابين المترتين دائماً أو اتفاقياً أو أنه لاتضاد بينهما
أصلاً، بأن يكون الترتب فيها بملاك آخر لا بملاك التضاد، وأما إذا كان الترتب في
مرحلة الامتثال، فإنه مشروط بكون التضاد بين متعلقي الخطابين المترتين اتفاقياً
ناشئاً من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحلة، وأما إذا كان التضاد
بينهما دائماً وإن كان لهما ثالث، فيدخلان في باب التعارض ولا موضوع فيه
ل للترتب.

ومن ناحية ثالثة، إنه لامضادة في الواقع بين الصلاة الجهرية والصلاة الاخفائية لكي تقع المزاحمة بينهما وكذلك بين الصلاة قصرًا والصلاة تمامًا، إذ بإمكان المكلف الاتيان بهما معاً في وقتها في الخارج، لأن المسافر الجاهل بوجوب الصلاة قصرًا متمكن في الواقع من الاتيان بها في وقتها والصلاة تمامًا وكذلك الجاهل بوجوب الصلاة الجهرية، فإنه متمكن في الواقع من الاتيان بها وبالصلاة الاخفائية معاً في وقتها بدون مزاحمة.

وعلى هذا، فلا موضوع للترتب في مرحلة الامتثال في المسألتين، لأن الترتب في هذه المرحلة إنما يعقل بين الواجبين المتزامين الذين لا يتمكّن المكلف من الجمع بينهما، فإن أتى بأحدهما عمجز عن الاتيان بالآخر، وأما الترتب في مرحلة الجعل فلا مانع من الالتزام به في كلتا المسألتين، لأنه كما مرّ غير مشروط بالتزام بين الخطابين، لأنه في هذه المرحلة قد يكون بملاك التضاد والتزام بينهما، وقد يكون بملاك آخر.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله ^(١) أيضاً بتقريب أن الترتب مشروط

بشروط:

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

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

الترتبي.

الثالث: أن يكون المكلف عالماً بعصيانه وعدم امتثاله وإلا لم يكن عالماً

بالخطاب الترتبي، فإذا توفّرت هذه الشروط الثلاثة بين الحكمين المتزامين فلا بدّ

من الالتزام بالترتب بينها وإلا فلا، وحيث إن تلك الشروط غير متوفرة في المسألتين المذكورتين فلا يمكن القول بالترتب فيها:

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

والخلاصة: إنه لا يمكن جعل وجوب التمام على المسافر الجاهل بوجوب القصر مشروطاً بعصيانه إذا كان معذوراً، ضرورة أن جعل الحكم على موضوع مقيد بقيد لا يمكن تحقق ذلك القيد في الخارج لغو وجزاف، فلا يعقل صدوره من المولى. وعلى الثاني وهو ما إذا كان جهله بوجوب القصر عن تقصير، فهو حينئذٍ وإن كان عاصياً ومستحقاً للعقوبة على ترك الصلاة قصرًا، على أساس أن جهله به حيث كان عن تقصير فلا يكون مانعاً عن تنجز ملاك وجوب القصر عليه، وقد تقدم أن

منشأ العصيان وصحة العقوبة إنما هو تفويت الملاك الملزم المنجز، باعتبار أنه حقيقة التكليف وروحه، وأما التكليف بما هو اعتبار فلا أثر له، وحيث إن المسافر في المقام غير عالم بعصيانه، باعتبار أنه متوقف على علمه بوجود القصر والمفروض أنه جاهل به، فبطبيعة الحال يكون جاهلاً بالخطاب الترتبي أيضاً، باعتبار أن الجهل بالموضوع يستلزم الجهل بالحكم، فطالما يكون المسافر جاهلاً بوجود القصر، فلا محالة يكون جاهلاً بعصيانه الذي هو موضوع وجوب التمام، فإذا كان جاهلاً بموضوع وجوب التمام كان جاهلاً بوجوبه عليه أيضاً، وإلا لزم خلف فرض كونه موضوعاً له، وأما إذا علم بوجود القصر فحينئذٍ وإن كان عاصياً بتركه وعالمًا به، إلا أن الموضوع حينئذٍ انقلب إلى موضوع آخر وارتفع وجوب التمام بارتفاعه.

فالنتيجة: إنه لا يمكن جعل وجوب التمام على المسافر الجاهل بوجود القصر مشروطاً بعصيانه.

وأما مسألة الجهر والاختفات فالحال فيها هو الحال في المسألة المتقدمة ولا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، فكما أنه لا يمكن الالتزام بالترتب في تلك المسألة فكذلك لا يمكن الالتزام به في هذه المسألة حرفاً بحرف، هذا.

وقد علق عليه السيد الأستاذ رحمته الله ^(١) بأن الموضوع لوجوب التمام ليس هو عصيان وجوب القصر بل هو ترك الصلاة القصيرية في الواقع، ومن الواضح إنه لا يلزم من التفات المسافر الجاهل بوجود القصر إلى أنه تارك للصلاة القصيرية محذور كإقلاب الموضوع أو نحوه، فإذا لآمانع من كونه ملتفتاً إلى ترك الصلاة قصرًا في حال كونه جاهلاً بوجوبها ومعتقداً بوجود التمام عليه، فموضوع التمام حينئذٍ قابل

للإحراز، وأما وصول الخطاب المترتب عليه إلى المكلف فغير معتبر في الترتب في مقام الجعل وإنما هو معتبر في الترتب في مقام الامتثال، هذا.

وقد ناقش فيه بعض المحققين عليه السلام ^(١) بتقريب إنه لا يكفي لدفع المحذور إحراز ذات موضوع الأمر الترتبي وهو ترك الصلاة القصيرية بما هو، بل يتوقف على إحراز أنه موضوع للأمر بالتمام وهو الأمر الترتبي، إذ العلم به يتوقف على العلم بموضوعه، ضرورة أن وصول هذا الأمر يتوقف على العلم بموضوعية الترك له ولا يكفي العلم بذات الترك، لأن المكلف المسافر الجاهل بوجوب القصر معتقد بوجوب التمام عليه بخطاب أولي، ومعه لا يعقل أن يحرز كون تركه موضوعاً لوجوب التمام بخطاب ثانوي ترتبي، فإنه إن أحرز أن علمه بوجوب التمام قد أخذ موضوعاً لنفس ذلك الوجوب، ففيه محذور أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم وهو لا يمكن، وإن أحرز أن علمه بوجوب التمام قد أخذ موضوعاً لوجوب تمام آخر كان ذلك من اجتماع المثليين بنظره وهو لا يمكن، وعليه فالمكلف المسافر في المقام دائماً يكون إتيانه بالصلاة تماماً بتحريك أمر تخيلي بالتمام باعتقاد أنه خطاب أولي على المكلفين جميعاً في الحضر والسفر، وأما وجوب التمام الترتبي المخصوص بالمسافر الجاهل بوجوب القصر فلا يعقل وصوله إليه ومحركيته نحو التمام، هذا.

ولنا في المقام تعليقان:

أحدهما: على ما ذكره بعض المحققين عليه السلام من الأشكال.

والآخر: على ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام.

أما التعليق على الأول، فلان ما ذكره عليه السلام من الأشكال مبني على أن الخطاب

بالتمام الموجه إلى المسافر الجاهل بوجوب القصر التارك له خطاب ثانوي خاص به، وهو الخطاب الترتبي في مقابل الخطاب الأولي وهو الخطاب بالتمام الموجه إلى طبيعي المكلف، وعندئذٍ فلا يمكن وصول هذا الخطاب، لأن وصوله منوط باحراز موضوعه وهو لا يمكن، لأن المسافر المذكور يرى نفسه موضوعاً لوجوب التمام بالخطاب الأولي، ومع هذا لا يعقل أن يرى نفسه موضوعاً لوجوب التمام بالخطاب الثانوي أيضاً وإلاّ انقلب الموضوع.

ولكن هذا المبني غير صحيح، فإن الخطاب الأمر بالصلاة تماماً في الكتاب والسنة خطاب واحد موجه إلى كافة الناس بتمام أصنافهم شريطة أن يكونوا واجدين للشروط العامة منهم المسافر الجاهل بوجوب القصر في الشريعة المقدسة، فإن التمام واجب عليه لا بخطاب ثانوي خاص به بل بخطاب أولي عام، فإنه يشمل جميع أصناف المكلفين والخارج منه حصة خاصة من المسافرين وهو المسافر الذي يكون عالماً بوجوب القصر ولا يكون سفره معصية ولا يكون السفر شغله ولا شغله في السفر، فإن وجوب التمام على هؤلاء الأصناف من المسافرين ليس بخطاب ثانوي خاص بهم بل هو بالخطاب العام الأولي، لأنهم باقون تحت عمومهم والخارج منه حصة خاصة منهم كما عرفت وسوف نشير إلى تفصيل ذلك.

وعلى هذا، فوجوب التمام على المسافر الجاهل بوجوب القصر لا يمكن أن يكون من باب الترتب، بأن يكون مجعولاً عليه مشروطاً بترك القصر، وحيث إنه بالخطاب العام الأولي فيمكن وصوله إليه بدون التفاته إلى أنه جاهل بوجوب القصر وتارك له، لأن وصوله إليه منوط بالعلم بالكبرى واحراز الصغرى، والمفروض أن المسافر الجاهل بوجوب القصر عالم بالكبرى وهي وجوب التمام المجعول في الشريعة المقدسة بالخطاب العام وأنه يرى نفسه مصداقاً لها، فإذا علم بالكبرى وأحراز

الصغرى فقد علم بالحكم، والفرض أن هذه الرؤية مطابقة للواقع لا أنها مجرد تخيل، غاية الأمر أنه غير ملتفت إلى ترك القصر بوصف أنه موضوع لوجوب التمام وهو غير لازم.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره عليه السلام من أن المحرك للمسافر المذكور إلى الاتيان بالتمام هو أمر تخيّل لا أمر واقعي مبني على ما ذكره عليه السلام من تعدّد الخطاب، وأما بناءً على ما ذكرناه من وحدة الخطاب، فتحريكه إلى الاتيان به يكون بأمر واقعي لا خيالي، لأن القول بالترتب في مرحلة الجعل لا يستلزم تعدد الخطاب، لما عرفت من معنى الترتب في هذه المرحلة.

والحاصل: ان المسافر الجاهل بوجوب القصر التارك له إذا كان مخاطباً بوجوب الصلاة تماماً في ضمن الخطاب الموجه إلى الجامع بينه وبين الحاضر، فلا مانع من فعليته بفعلية موضوعه في الخارج، باعتبار أنه يرى نفسه مصداقاً للكبرى وهي وجوب الصلاة تماماً على طبيعي المكلف الجامع، وأما لو كان مخاطباً بخطاب خاص ثانوي بوجوب التمام الترتبي، فلا يمكن وصوله إليه من جهة أنه يرى نفسه موضوعاً لوجوب التمام بالخطاب الأولي ومعه لا يعقل أن يرى نفسه موضوعاً لوجوبه بالخطاب الثانوي الترتبي وإلاّ لزم اجتماع المثليين.

وإن شئت قلت: إن الخطاب الثانوي الترتبي إذا كان موجّهاً إلى حصة خاصّة من المكلف وهي المسافر الجاهل بوجوب القصر التارك له فوصوله منوط باحراز موضوعه، ومن الواضح أن المسافر طالما يكون جاهلاً بوجوب القصر وغافلاً عنه وجاهزاً بوجوب التمام عليه لا يرى نفسه موضوعاً له، كيف! فإنه يرى نفسه موضوعاً لوجوب التمام بالخطاب الأولي، وأما إذا التفت إلى أنه جاهل بوجوب القصر عليه، فينقلب الموضوع فتكون وظيفته الصلاة قصراً، بينما إذا كان الخطاب

الأولي موجهاً إليه بعنوان أنه مصداق للجامع فلا يلزم هذا المحذور، باعتبار أن المسافر المذكور يرى نفسه موضوعاً لهذا الخطاب، والمفروض أنه في الواقع موضوع له، غاية الأمر أنه غير ملتفت إلى ما هو معتبر في موضوعيته في الواقع كالجهد بوجود القصر، ولكن هذا الالتفات غير دخيل في فعالية الخطاب عليه، إذ يكفي في فعليته اعتقاده بأنه موضوع له، والفرض أن هذا الاعتقاد ليس مجرد خيال بل هو مطابق للواقع، لأن تمام خصوصيات الموضوع ومقوماته موجودة فيه ولكنه غير ملتفت إليها تفصيلاً، وهو غير لازم وغير مانع من انطباق الكبرى عليه.

فالتتية: إن هذا الاشكال مبني على أن يكون الخطاب الموجه إلى المسافر المذكور خطاباً ثانوياً، فعندئذ لا يمكن وصول هذا الخطاب وفعليته، ولكن قد عرفت اجمالاً إنه ليس في المسألة خطابان:

أحدهما: خطاب أولي بالتمام.

والآخر: خطاب ثانوي به وخاص بالمسافر المذكور وسوف يأتي تفصيله.

ومن هنا، يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله - من أن موضوع وجوب التمام الترتبي ترك القصر واقعاً لا عصيان أمره والالتفات إلى تركه لا يوجب انقلابه، فإذا لا مانع من وصول وجوب التمام الترتبي إليه لا يرجع إلى معنى صحيح، وذلك لأن وجوب التمام الترتبي - عليه إن كان بالخطاب الأولي الموجه إلى طبيعي المكلف الجامع كفى في وصوله إليه العلم بالكبرى واحراز الصغرى، والمفروض أنه عالم بالكبرى وهي جعل وجوب التمام على طبيعي المكلف الجامع ومحرز للصغرى وهي أنه مصداق لها، ولا يتوقف على احرازه ترك القصر لا بالذات ولا بوصفه العنوانى، حيث إنه غير دخيل في تطبيق الكبرى على الصغرى الذي هو ملاك احراز الحكم ووصوله، وإن كان بالخطاب الثانوي الخاص بالمسافر الجاهل بوجود القصر، لم

يكف احراز ترك القصر بما هو في وصوله، لأن وصول الحكم يتوقف على احراز موضوعه بوصفه العنوانى ولايكفى إحراز ذاته وحده وهو ترك امثال الخطاب المترتب عليه في الواقع لاعصيانه، هذا.

إضافة إلى أن الالتزام بالترتب في هاتين المسألتين مبني على استحالة تخصيص وجوب القصر بالعالم به وكذلك وجوب الجهر والاختفات، فطالما يكون المكلف جاهلاً به تكون وظيفته التمام في المسألة الأولى والجهر في موضع الاختفات أو بالعكس في المسألة الثانية، وعندئذ يمكن الالتزام به لكن لا بجعل الخطاب المترتب عليه مشروطاً بعصيان الخطاب المترتب عليه بل بترك الاتيان بمتعلقه في الواقع.

وأما إذا أمكن هذا التخصيص ثبوتاً كما سوف نشير إليه، فلا مانع من الالتزام به إثباتاً، لظهور الأدلة من الآية الشريفة والروايات في كلتا المسألتين في ذلك، فإذا لا مناص من الأخذ بظهورها وعدم جواز رفع اليد عنه.

فالنتيجة: إن ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أنه لا يمكن الالتزام بالترتب في المسألتين، من جهة أنه لا يعقل أن يكون الخطاب المترتب مشروطاً بعصيان الخطاب المترتب عليه غير تام، لأن عدم إمكان الالتزام بالترتب فيهما لو كان من هذه الناحية، فهو قابل للعلاج بجعل الشرط ترك امثال الخطاب المترتب عليه، بل من جهة أنه مخالف لظهور الأدلة في المسألتين.

وأما الثاني فلما تقدم في ضمن البحوث السالفة من أن إمكان القول بالترتب منوط بتوفر أمرين:

الأول: تقييد الأمر بالمهمّ بعدم الاشتغال بالأهمّ لباً على أساس نكتة عامة وهي أن كل خطاب شرعي مقيد لباً بعدم الاشتغال بضدّ واجب لا يقل عنه في الأهميّة.

الثاني: أنه لا يلزم من فعلية كلا الأمرين المتعلقين بالضدين بنحو الترتب محذور طلب الجمع بينهما ولا التمايز بين الأمرين في الاقتضاء، فإذا توفر هذا الأمران ترتب عليه إمكان القول بالترتب، وإذا أمكن فهو واقع ولا يحتاج وقوعه في الخارج إلى دليل، وقد تقدم الكلام في الشرط الثاني وأنه لا يلزم من فعلية كلا الأمرين المتعلقين بالضدين بنحو الترتب في زمن واحد أي محذور، وأما الشرط الأول فقد مرّ أنه ثابت على أساس التقييد اللبي العام.

وعلى هذا، فموضوع الأمر بالمهم عدم الاشتغال بالأهم ولا تعتبر فيه خصوصية زائدة كالعصيان ونحوه، فإن اعتبارها بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه، والدليل العام لا يتطلب أكثر من تقييد الأمر بالمهم بعدم الاشتغال بالأهم، وتقييد كل من الأمرين بعدم الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين ولا يتطلب أكثر من ذلك، نعم قد يعبر عنه بالعصيان من جهة أنه عنوان له غالباً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد جاء في تقرير بحث المحقق النائيني رحمته الله^(١)، أن الترتب إنما يعقل فيما إذا كان الخطاب بالأهم واصلاً إلى المكلف ومتنجزاً عليه وإلا فلا موضوع له، وهذا معنى أن الأمر بالمهم مشروط بعصيان الأمر بالأهم.

ولكن ذلك بحاجة إلى دليل زائداً على ما عرفت من الدليل على التقييد اللبي العام ولا دليل عليه.

وتظهر الثمرة بين القولين في موارد الجهل بالأمر بالأهم كما إذا وقع التزام بين وجوب الصلاة ووجوب إنقاذ الغريق، ففي مثل ذلك إذا كان المكلف جاهلاً بوجوب إنقاذ الغريق وشرع في الصلاة، فعلى مسلك المحقق النائيني رحمته الله تكون

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٩٣.

صلاته باطلة من جهة أنه لا أمر بها في هذه الحالة لامطلقاً ولا ترتباً: أما الأول فلان الأمر بالصلاة معارض بالأمر بانقاذ الغريق فيسقط من جهة المعارضة، وأما الثاني فلان المعتبر في الترتب وصول الأمر بالأهم وتنجزه، والمفروض أنه غير واصل إليه، فإذا لا يمكن اثبات الأمر الترتبي بها لانتفائه بانتفاء شرطه وموضوعه.

وأما بناءً على ما ذكرناه فيحكم بصحة صلته من جهة الأمر الترتبي، باعتبار أنه مشروط بترك الأهم واقعاً وهو انقاذ الغريق في المثال، والمفروض أنه تارك له واقعاً وإن كان غير ملتفت إلى ذلك، إلا أن هذا الالتفات غير معتبر في فعالية الأمر بالمهم كالصلاة ووصوله إليه، إذ يكفي في علمه بوجوب الصلاة عليه ووصوله إليه علمه بأن الخطاب المتعلق بها موجه إلى المكلف البالغ العاقل القادر الداخِل عليه الوقت، ولا يعتبر في علمه بوجوبها ووصوله إليه علمه بتحقيق شرطه وهو عدم الاشتغال بالأهم، لكفاية تحققه واقعاً وعلمه بأنه موضوع لوجوبها، نعم إذا علم المكلف بوجوب الأهم وعصى وترك الاتيان به وأتى بالمهم كالصلاة، صح على كلا المسلكين في المسألة.

فالتنتيجة: إن التزاحم في موارد الجهل بوجوب الأهم على مسلك المحقق النائيني رحمته الله يدخل في باب التعارض، بينما لا يدخل ذلك على ما ذكرناه في باب التعارض.

ثم إنه على القول باستحالة الترتب، هل يدخل باب التزاحم في باب التعارض مطلقاً حتى في فرض الجهل بأحد الخطابين أو لا؟

والجواب: إنه في فرض العلم بالخطابين صغرى وكبرى فلا شبهة في دخولهما في باب التعارض، وهل الأمر كذلك في فرض العلم بأحدهما والجهل بالآخر أو لا؟ فيه قولان، الأول إنها يدخلان في باب التعارض، ولا فرق من هذه الناحية

بين العلم بكلا الخطابين معاً أو العلم بأحدهما والجهل بالآخر، بتقريب أن ثبوت كليهما معاً بنحو الإطلاق مستحيل، وحينئذٍ فلا بد من سقوط أحدهما أو كليهما بالمعارضة من دون فرق في ذلك بين علم المكلف وجهله، باعتبار أن الجهل لا يكون رافعاً للتكليف في الواقع، لأن التكليف الواقعي مشترك بين العالم والجاهل، ويكون المقام نظير مسألة اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع ووحدة المجمع وتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب، فإنه على هذا يحكم بفساد العبادة في مورد الاجتماع بلا فرق بين العلم بالحرمة والجهل بها، لأن المجمع محكوم بالحرمة في الواقع وإن كان المكلف جاهلاً بها، هذا.

ولكن الصحيح القول الثاني، وهو عدم التعارض بينهما مع الجهل بأحدهما، والنكته في ذلك أن قياس المقام بمسألة اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع قياس مع الفارق، وذلك لأن الامتناع الموجب للتنافي بين الخطابين يختلف في كل من المسألتين سنخاً وذاتاً عنه في المسألة الأخرى، لأن الامتناع في مسألة الاجتماع على أساس أن المجمع فيها واحد ذاتاً ووجوداً إنما يكون في مرحلة سابقة على الحكم وهي مرحلة المبادئ كالمصلحة والمفسدة والحب والبغض والإرادة والكرهية، فإن اجتماع هذه المبادئ على المجمع في مسألة الاجتماع على القول بالامتناع محال، ضرورة استحالة اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد وكذا الحب والبغض والإرادة والكرهية، وهذه الاستحالة هي المنشأ لاستحالة جعل الحرمة والوجوب فيه، باعتبار أن تلك المبادئ هي حقيقة الحكم وروحه وإلا فلا قيمة للحكم بلا روح وملاك، ومن هنا تتبع مرحلة الجعل مرحلة المبادئ وتدور مدارها ولا يعقل الجعل بدونها وإلا كان جزافاً، فالنتيجة، إن المجمع في مسألة الاجتماع على القول بالامتناع حيث إنه واحد وجوداً وماهية، فلا يعقل اجتماع مبادئ الوجوب والحرمة فيه.

وأما الامتناع في المقام فلا يكون في مرحلة المبادئ، على أساس أن متعلق كل من الحكمين وجوداً وماهية غير متعلق بالحكم الآخر، فلهذا لا مانع من اشتغال كل منهما على الملاك في المرحلة السابقة وهي مرحلة المبادئ، ولا مضادة بين المصلحة والمفسدة ولا بين الحب والبغض ولا بين الإرادة والكرهية في هذه المرحلة في المقام على أساس تعدد متعلقي الحكمين فيه كما عرفت، لأن المستحيل إنما هو اجتماعهما في شيء واحد.

وبذلك يختلف المقام عن مسألة اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع، فإن ملاك الاستحالة في تلك المسألة إنما هو في مرحلة المبادئ، وأما في المقام فملاكها إنما هو في مرحلة الجعل وما يستتبعه وهو تحريك المكلف نحو الامتثال، ومن الطبيعي أن تحريكه نحو امتثال الضدين مستحيل، لأنه من تحريك العاجز وهو قبيح، وأما مع قطع النظر عن وعاء الحكم واقتضائه فلا يلزم من اشتغال كل من متعلقي الحكمين على الملاك محذور اجتماع الضدين أو المثلين، وتمام المحذور في هذه المسألة إنما هو في مرحلة جعل الحكم وما يستتبعه من تحريك المكلف ودعوته نحو الامتثال والالتيان بمتعلقه، فإن وجوب المهم يقتضي تحريكه نحو الالتيان بمتعلقه ودعوته إليه، ووجوب الأهم يقتضي تحريكه نحو الالتيان بمتعلقه، ومن المعلوم أن هذا من التحريك نحو الضدين وهو مستحيل.

ولكن هل هذه الاستحالة تعم موارد الجهل بأحد الحكمين أو تختص بخصوص موارد العلم بهما معاً؟

الظاهر هو الثاني، وذلك لأنه لا تنافي بينهما في مرحلة المبادئ كما إنه لا تنافي بينهما في مرحلة الجعل بما هما اعتبار، وإنما التنافي بينهما في مرحلة الامتثال، ومن الظاهر أن أحد الحكمين المتزاحمين إذا كان معلوماً والآخر مجهولاً كان المحرك

والداعي هو الحكم المعلوم دون الحكم المجهول، لأن الحكم إذا كان واصلاً إلى المكلف ومنجزاً عليه فهو محرك له نحو الاتيان بمتعلقه ويدعوه إليه، بينما إذا كان الحكم مجهولاً وغير واصل إليه، فلا يكون محرراً له نحو الاتيان بمتعلقه.

وبكلمة: أن الغرض من جعل التكليف هو إمكان إيجاد الداعوية والباعثية في نفس المكلف وانبعائه الاقتضائي لا الفعلي، وإلا لزم أن يكون جعله في كثير من الأحيان والموارد كموارد الجهل والعصيان ونحوهما لغواً وهو كما ترى، وعلى هذا فإمكان الانبعاث عن التكليف المجهول وغير الواصل والمنجز وإن كان موجوداً، ولكن الانبعاث الفعلي منه منوط بالوصول والعلم به، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن العقل الحاكم باشتراط التكليف بالقدرة بملاك قبج تكليف العاجز لا يحكم إلا بامتناع تنجز كلا التكليفين المتزامين معاً على المكلف، لأن فيه إخراجاً له على العصيان وتكليفاً بغير المقدور، وأما إذا كان أحدهما واصلاً إليه ومنجزاً كالتكليف بالمهم والآخر مجهولاً وغير واصل إليه كالتكليف بالأهم، فلا يحكم العقل بامتناع ذلك، إذ لاتنافي بينهما في الاقتضاء، فإن التكليف الواصل المنجز يقتضي تحريك المكلف نحو الامتثال والاتيان بمتعلقه، بينما التكليف غير الواصل والمنجز لا يقتضي تحريكه نحو امتثاله والاتيان بمتعلقه لكي لا يمكن الجمع بينهما.

وعلى ضوء هذا الضابط وهو اشتراط التكليف بالقدرة، فالعقل إنما يحكم باستحالة تنجز كلا التكليفين المتزامين معاً على المكلف، على أساس إن كلا منهما يدعوه إلى امتثاله والاتيان بمتعلقه في الخارج، والمفروض إن المكلف غير قادر على الجمع بينهما في مقام الامتثال لأنه من الجمع بين الضدين، وأما إذا كان أحدهما منجزاً وواصلاً إلى المكلف كوجوب الصلاة مثلاً والآخر مجهولاً وغير واصل

لامنجزاً كوجوب انقاذ الغريق، ففي مثل ذلك هل يحكم العقل بتقييد إطلاق وجوب الصلاة بعدم ثبوت وجوب إنقاذ الغريق أولاً يحكم بأكثر من تقييده بعدم وصوله وتنجزه عليه؟

والجواب: إنه لا يحكم بأكثر من تقييد إطلاق وجوب الصلاة بعدم تنجز وجوب الانقاذ ووصوله إليه، والنكته في ذلك أن حكم العقل بذلك لا يمكن أن يكون جزافاً فلا محالة يكون مبنياً على ضابط، وهو ما مرّ من استحالة تنجز كلا التكليفين المتزامين معاً، لأنه من التكليف بغير المقدور، على أساس أن كلا منهما في هذه الحالة يقتضي الاتيان بمتعلقه، وأما إذا كان أحدهما مجهولاً وغير واصل لا منجزاً كوجوب الانقاذ فلا يلزم هذا المحذور، فإنه طالما يكون مجهولاً وغير واصل لا يكون محركاً وداعياً نحو الاتيان بمتعلقه، فإذا لا مانع من أن يكون التكليف الواصل المنجز داعياً ومحركاً نحو امثاله والاتيان بمتعلقه، ومن الواضح أن داعويته ومحركيته فعلاً لا تتوقف على عدم ثبوت التكليف الآخر في الواقع بل يكفي في اتصافه بها عدم وصول التكليف الآخر وتنجزه، فلهذا لا يحكم العقل بتقييد إطلاق داعويته ومحركيته بعدم ثبوت التكليف الآخر، فإنه تقييد زائد لا مبرر له ولا موجب، بل يحكم العقل بتقييد إطلاقها بعدم وصول التكليف الآخر وتنجزه، بلحاظ أنه بهذا التقييد يرتفع محذور الدعوة إلى الضدين، على أساس أن التكليف المجهول وغير الواصل لا يدعو إلى الاتيان بمتعلقه، فإذا لا مانع من دعوة التكليف الواصل المنجز واقتضائه.

فالنتيجة: إن التكليفين المتزامين إذا كان أحدهما معلوماً للمكلف وواصلاً إليه ومنجزاً والآخر مجهولاً له وغير واصل لامنجزاً، فلا تنافي بينهما ولا تعارض لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الاقتضاء، وهذا معنى إنه لا تعارض في موارد

التزاحم بين الحكمين مع الجهل بأحدهما،

ومن هنا تختلف المسألة في المقام عن مسألة اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع في نقطة واحدة، وهي أن الغائلة في مسألة الاجتماع لا ترتفع إلا بتقييد أحد الحكمين بعدم ثبوت الحكم الآخر نهائياً أي روحاً وحقيقة، باعتبار أن التضاد بينهما إنما كان في مرحلة المبادئ، بينما هي ترتفع في هذه المسألة بتقييد أحد الحكمين بعدم وصول الحكم الآخر وتنجزه، باعتبار أنه لا تضاد بينهما في مرحلة المبادئ، وإنما التضاد بينهما في مرحلة الاقتضاء وهو يرتفع بهذا التقييد ولا يتطلب أكثر من ذلك.

إلى هنا قد تبين: أن ما أورده المحقق النائيني رحمته الله من الاشكالات على الترتب في المسألتين لا يتم شيء منها فلا اشكال فيه من هذه الناحية، نعم هنا إشكال آخر قد مرت الإشارة إليه اجمالاً وسوف نشير إليه موسعاً في ضمن البحوث القادمة بعونه تعالى.

المحاولة الثانية: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله ^(١) من أن الصلاة تماماً في موضع القصر مشتملة على مصلحة ملزمة في نفسها وإن كانت في مرتبة دون مرتبة المصلحة القائمة بالصلاة القصرية، وحيث إنها ملزمة في نفسها فلذلك أوجب الشارع على المسافر الجاهل بوجوب القصر الاتيان بها تماماً لغرض استيفاء مصلحتها القائمة بها في هذه الحالة، وبعد استيفائها لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة الأخرى التي هي الأهم من المصلحة الأولى، لوجود المضادة بين المصلحتين وعدم امكان الجمع بينهما في الخارج.

نعم، في صورة العلم بوجوب الصلاة قصراً لا مصلحة في الصلاة تماماً ولا

(١) كفاية الاصول ص ٣٧٨ وحاشية الفوائد ص ١٦٦.

بعد في ذلك، ضرورة أن الأشياء تختلف من حيث اشتغالها على المصلحة وعدم اشتغالها عليها باختلاف الحالات والازمان، فإذا لا مانع من اشتغال الصلاة تماماً على مصلحة ملزمة في نفسها حال جهل المكلف المسافر بوجوب القصر عليه وعدم اشتغالها عليها في حال علمه به.

ويتفرع على ذلك عدم وجوب الاعادة ولو مع بقاء الوقت وتمكن المكلف منها لعدم مشروعيتها بعد استيفاء المصلحة المزبورة في ضمن الصلاة تماماً، وأما استحقاق العقوبة على ترك القصر رغم عدم وجوب إعادته لا في الوقت ولا في خارجه إذا كان جهله عن تقصير، فهو فإنما هو بملاك إن المصلحة الباقية بما أنها ملزمة، فيستحق العقوبة على تفويتها عن تقصير بتفويت الصلاة القصرية.

فإذا لا تنافي بين صحة الصلاة تماماً في موضع القصر وعدم وجوب الاعادة حتى في الوقت، وبين استحقاق العقوبة على ترك الصلاة قصراً وكذلك الحال في مسألة الجهر والاختفات حرفاً بحرف، هذا.

وقد عُلّق على هذه المحاولة بما يلي:

الأول: إن ما أفاده السيد الأستاذ عليه السلام ^(١) من أن فرض التضاد بين المصلحتين مع عدم التضاد بين الفعلين وهما الصلاة تماماً والصلاة قصراً أمر يشبه الخيال، لأن التضاد إنما هو بين الأفعال الخارجية كالحركة والسكون والقيام والقعود والسواد والبياض والصلاة والإزالة وصلاة الفريضة وصلاة الآيات وغيرهما في زمن واحد، فإنه لا يمكن الجمع بينهما خارجاً، وأما إذا لم يكن تضاد بين الأفعال الخارجية فلا يتصور التضاد بين ما يترتب عليها من الآثار كالمصالح ونحوها، والمفروض في المقام

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٣ ص ١٧٩ و مصباح الاصول ج ٢ ص ٥٠٧.

أنه لا مضادة بين الصلاة تماماً والصلاة قصرأ، فإن المسافر الجاهل بوجود القصر إذا أتى بالتام ثم ارتفع جهله في أثناء الوقت وعلم بأن الواجب عليه كان هو الصلاة قصرأ، فإنه متمكن من الاتيان بها في الوقت، فمع تمكنه من الاتيان بكلتا الصلاتين معاً في الوقت كيف يتصور التضاد بين ما يترتب عليهما من المصلحة؟

وهذا الذي أفاده السيد الأستاذ عليه السلام متين جداً، والتخريج الفني له هو أن نسبة المصلحة إلى الفعل المأمور به كالصلاة ونحوها نسبة الأثر إلى المؤثر والمسبب إلى السبب والمعلول إلى العلة، ومن الواضح أن القدرة لا تتعلق بالمسبب مباشرة، لأن القدرة عليه إنما هي من جهة القدرة على السبب كذلك، فإذا كان الشخص قادراً على السبب كان قادراً على المسبب أيضاً ولا يعقل التفكيك بينهما بأن يكون قادراً على السبب دون المسبب، لأنه خلف فرض السببية بينهما.

وعلى هذا، فإذا كان المكلف قادراً على الصلاة تماماً في ظرف كونه جاهلاً بوجود القصر وأتى بها ثم بعد ذلك ارتفع جهله عنه وعلم بوجوده في آخر الوقت، كان قادراً على الصلاة قصرأ أيضاً في الوقت ومع قدرته على كلتا الصلاتين مباشرة فإنه قادر على تحصيل المصلحة المترتبة عليهما بالواسطة، ففرض عدم قدرته على تحصيلها خلف فرض كونها مسببة عنهما، فإذا لا يعقل فرض وجود المضادة بين المصلحتين القائمتين بهما مع عدم وجود المضادة بينهما خارجاً. فالنتيجة:

إن ما ذكره عليه السلام من المضادة بينهما في الخارج مع عدم وجود المضادة بين سببهما فيه وهما الصلاة القصرية والصلاة التامة في نفسه غير معقول.

وقد علق على هذا الإشكال بعض المحققين عليهم السلام (١) بتقريب إن وقوع التضاد بين

المصالح والاثار المترتبة على الأفعال الخارجية الاعتيادية في حياتنا اليومية أمر شائع مع عدم التضاد بين نفس الأفعال الخارجيّة، مثلاً إذا حصل الاشباع من الطعام غير اللذيذ استحال حصوله من الطعام اللذيذ وإذا حصل الارتواء من الشراب غير اللذيذ فات إمكان حصوله من الشراب اللذيذ وهكذا رغم عدم المضادة بين أسبابها، فليكن الأمر في المقام أيضاً كذلك، هذا.

ويمكن المناقشة في هذا التعليق بإبداء الفرق بين المصالح والاثار المترتبة على الأفعال الخارجيّة الاعتيادية والمصالح والاثار المترتبة على العبادات الشرعية، وذلك لأن علاقة الانسان بالأولى علاقة مادية، فلذلك تتفق كثيراً المضادة بين استيفائها والاشباع منها، وأما علاقة الانسان بالثانية علاقة روحية معنوية، على أساس أن العبادات الشرعية علاقة معنوية بين العبد وربّه ولا تتأثر بتغير الحياة العامة ولا بتطورها، لانها نظام ثابت أبدي بين الانسان وخالقه والعبد وربّه ولا يعقل التغيير والتطور فيه، ضرورة أن العبادات بنفس الصيغة التي جاءت في الكتاب والسنة ثابتة في جميع القرون بلا فرق بين القرون الأولى والقرون المتحضرة كعصر الذرة والفضاء، فالانسان الذي يحرك الأشياء بقوة اليد كما يصلي ويصوم ويحج.

كذلك الانسان الذي يحرك الأشياء بقوة الذرة يصلي ويصوم ويحج، وعلى ضوء هذا الأساس فالمصالح والاثار المترتبة عليها بما أنها مصالح وآثار معنوية تقوي علاقة الانسان برّبّه وخالقه وتؤدي إلى نموّها فلا يعقل التضاد بينها، ومن هنا يكون قياسها بالمصالح والاثار المادية المترتبة على الأفعال الخارجية الاعتيادية في حياتنا قياساً مع الفارق وفي غير محله، هذا اضافة إلى أنه لا طريق لنا إلى تلك المصالح والاثار ولا نعرف سنخها حتى نحكم بوجود المضادة بين استيفائها، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، إن موضوع وجوب التمام على القول بالترتب ترك الصلاة

القصرية، وحينئذ تسأل هل إن موضوعه تركها في تمام الوقت أو يكفي تركها في أول الوقت؟

والجواب: إنه لا يمكن الالتزام بشيء من الأمرين:

أما الأمر الأول: فلان لازمه وجوب إعادة الصلاة قصراً في الوقت إذا انكشف الخلاف فيه وعلم بوجود القصر عليه وعدم صحة ما أتى به من الصلاة تماماً في أول الوقت، وهذا خلاف النص في المسألة.

وأما الأمر الثاني: فلان لازمه تعدد الواجب عليه في الوقت، فإن الواجب في أول الوقت الصلاة تماماً وبعد انكشاف الخلاف والعلم بوجود القصر فالواجب الصلاة قصراً، وهذا خلاف الضرورة، لوضوح أن الواجب في كل يوم وليلة بمقتضى الكتاب والسنة خمس صلوات فقط لا أكثر.

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

ويمكن المناقشة فيه أولاً: إنه مبني على إمكان الشرط المتأخر، وقد حققنا في محله أنه مستحيل في مرحلة المبادئ.

وثانياً: إن كون فوت ملاك القصر شرطاً لوجوب التمام، مبني على عدم إمكان استيفاء ملاك القصر بعد استيفاء ملاك التمام لمكان المضادة بينهما، وقد مرّ أن هذا المبني غير صحيح.

الثاني^(١): أيضاً أفاده عليه السلام من أن المصلحتين المفروضتين لا تخلوان من أن تكونا ارتباطيتين أو استقلاليتين ولا ثالث لهما، فعلى الأول لا يمكن تحصيل المصلحة القائمة بالصلاة تماماً، لفرض أنها مرتبطة بالمصلحة القائمة بالصلاة قصراً، ولا يمكن حصول الأولى بدون الثانية، ونتيجة ذلك إن الصلاة تماماً باطلة بدون الاتيان بالصلاة قصراً، لأن صحّتها منوطة بترتب مصلحتها عليها، والفرض أنها لا تترتب بدون الاتيان بها أيضاً لمكان ارتباطية مصلحتها بمصلحتها ثبوتاً وسقوطاً، ولازم ذلك أن الواجب مجموع الصلاتين في هذه الحالة، وهو كما ترى.

وعلى الثاني يلزم تعدّد الواجب في الواقع، فإن الصلاة تماماً بلحاظ اشتهاها على مصلحة ملزمة في نفسها واجبة على المسافر الجاهل بوجوب القصر، والصلاة قصراً بلحاظ اشتهاها على مصلحة ملزمة في نفسها واجبة عليه أيضاً في هذه الحالة وهذا خلاف الضرورة، لأن الثابت بالكتاب والسنة هو أن الواجب على كل مكلف في كل يوم وليلة خمس صلوات من طلوع الفجر إلى غسق الليل، مع أن لازم ذلك هو أن الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر في كل يوم ست صلوات وهو كما ترى، وبذلك يظهر حال مسألة الجهر والاخفات أيضاً، فإن جميع ما ذكرناه في مسألة القصر والتمام يجري في مسألة الجهر والاخفات بدون أدنى فرق بينهما، هذا.

وقد يناقش فيه، بأن الكتاب والسنة وإن كانا يدلان على ذلك، إلا أن دلالتها عليه إنما تكون بعنوان أولي، ولا مانع من تعدد الحكم بعنوان ثانوي، وحيث إن وجوب الصلاتين التمام والقصر على المسافر في وقت واحد إنما يكون بعنوان ثانوي وهو كونه جاهلاً بوجوب القصر فلا يكون منافياً لهما، وعلى هذا فيمكن دفع

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٣ ص ١٨٠ و مصباح الاصول ج ٢ ص ٥٠٧.

الاشكال بذلك.

وغير خفي، إن هذه المناقشة مبنية على أن يكون وجوب التمام على المسافر الجاهل بوجوب القصر في الشريعة المقدسة بخطاب ثانوي خاص به في مقابل الخطاب الأولي العام الذي يكون مفاده وجوب التمام واقعاً على الحاضر في مقابل المسافر، وهذا المبنى وإن كان يظهر اختياره من كلمات جماعة إلا أنه غير صحيح، وإن وجوب التمام عليه إنما هو بالخطاب الأولي العام لا بخطاب ثانوي خاص وسوف نشير إلى تفصيل ذلك.

الثالث: ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمته الله (١) من أن هذه المحاولة لا تنسجم مع ما بنى رحمته الله عليه في مبحث الأجزاء من جواز تبديل الامتثال بالامتثال، معللاً بأن الامتثال ليس إلا مقدمة إعدادية لترتب الملاك عليه لا أنه علة تامة له وإلا لم يبق مجال للامتثال الثاني، وعلى هذا فلا مانع من تطبيق هذه الكبرى على المقام بأن يقوم بإعادة الصلاة قصراً بعد التمام من باب تبديل الامتثال بالامتثال الآخر، فالنتيجة إن مقتضى ما ذكره رحمته الله هناك من صحة تبديل الامتثال بالامتثال جواز إعادة الصلاة قصراً بعد الاتيان بالتمام، فما أفاده رحمته الله من عدم جواز ذلك هنا منافٍ لما ذكره رحمته الله هناك. وفيه: إن المقام يختلف عن مسألة تبديل الامتثال بالامتثال، إذ في المقام قد فرض رحمته الله وجود مصلحتين ملزمتين إحداهما قائمة بالجامع بين القصر والتمام والأخرى بخصوص القصر، وأما هناك فمصلحة واحدة، وحيث إن الامتثال مقدمة إعدادية بالنسبة إليها، فلا مانع من تبديله بامتثال آخر أفضل ليختار الله أحبهما إليه كتبديل الصلاة فرادى بالصلاة جماعة، وأما في المقام فلا يمكن ذلك، لأنه

إذا أتى بالتمام بطل دور القصر، ويستحيل حينئذ أن يكون مقدمة إعدادية لترتب مصلحته ومقتضى له، لاستحالة ثبوت المقتضيين معاً للضدّين كذلك كاستحالة اجتماعهما على أساس أن مقتضى المحال محال.

فالنتيجة: إن مذكوره المحقق الخراساني رحمته الله من المحاولة لا يرجع إلى معنى معقول.

المحاولة الثالثة: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله ^(١) وملخصها: إنه لا مانع من الالتزام بالترتب في مرحلة الجعل، بأن يكون وجوب التمام مجعولاً في الشريعة المقدسة على المسافر الجاهل بوجوب القصر مشروطاً بعدم الاشتغال به في هذه الحالة وبالعكس في مورد واحد، وهو ما إذا نوى المسافر إقامة عشرة أيام في بلد وكان جاهلاً بأن الواجب عليه حينئذ الصلاة تماماً وكذلك الحال في مسألة الجهر والاختفات، ثم قال رحمته الله: إن الترتب في المقام يمتاز عن الترتب في مرحلة الامتثال بأمرين:

الأول: إن الترتب في مرحلة الجعل بحاجة إلى دليل دون الترتب في مرحلة الامتثال، فإن إمكانه يكفي لوقوعه.

الثاني: إن اشتراط الخطاب المترتب في مرحلة الجعل بعدم الاشتغال، بمتعلق الخطاب المترتب عليه إنما هو في حال جهل المكلف به لا مطلقاً، بينما يكون اشتراط الخطاب المترتب في مرحلة الامتثال بعدم الاشتغال بمتعلق الخطاب المترتب عليه مختص بحال علم المكلف به لا مطلقاً.

لنا تعليق على هذه المحاولة بأمرين:

الأمر الأول: إن معنى الترتب في مرحلة الجعل هو أن الشارع جعل حكماً في هذه المرحلة مشروطاً بعدم الاتيان بمتعلق حكم آخر في حال جهل المكلف به، ولازم ذلك هو أن الترتب في مرحلة الجعل يكون بين حكمين لا تنافي ولا تعارض بينهما، وذلك لما أشرنا إليه سابقاً من أن حكمين يكون أحدهما مجهولاً وغير واصل إلى المكلف والآخر معلوماً وواصلاً إليه لا تنافي بينهما، لأن الحكم المجهول بوجوده الواقعي لا يصلح أن يكون معارضاً للحكم المعلوم الواصل لا بنفسه ولا باقتضائه، أما الأول فلأنه مجرد اعتبار وهو بحدّه الاعتباري يشمل موارد العجز التي لا يحكم العقل بوجوب الطاعة فيها، وأما الثاني فلأنه حيث كان مجهولاً فلا يقتضي تحريك المكلف نحو الاتيان بمتعلقه حتى يكون مزاحماً للحكم الآخر الواصل المحرك له نحو الاتيان بمتعلقه.

فالتنتيجة: إن الترتب في مرحلة الجعل إنما هو بين حكمين لا تعارض ولا تنافي بينهما لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الاقتضاء، بينما يكون الترتب في مرحلة الامتثال بين حكمين متعلقين بالضدين الواصلين إلى المكلف المتزاحمين في هذه المرحلة، وبكلمة واضحة إن الترتب في مقام الجعل يمتاز عن الترتب في مقام الامتثال بعدة نقاط:

الأولى: إن الترتب في مقام الجعل كما عرفت إنما هو بين حكمين لا تنافي ولا تعارض بينهما، بينما يكون الترتب في مقام الامتثال إنما هو بين حكمين متزاحمين فعلاً.

الثانية: إنه يكفي في وقوع الترتب في مقام الجعل أن يكون اشتراط أحد الحكمين بعدم الاشتغال بمتعلق الحكم الآخر المجهول وارداً في لسان الدليل فلا يحتاج إلى مؤنة زائدة، بينما لا يكفي ذلك في إمكان الترتب في مقام الامتثال، لأنه

زائداً على هذا بحاجة إلى مؤنة أخرى وهي اثبات أنه لا يلزم من فعلية كلا الأمرين في زمن واحد محذور طلب الضدين ولا التمانع بين الأمرين، ومن هنا قلنا إن الترتب في هذا المقام يتوقف على توفر أمرين:

الأول: التقييد اللبّي العام.

الثاني: أنه لا يلزم من فعلية الأمرين المتعلقين بالضدين في زمن واحد محذور طلبهما معاً ولا التمانع بينهما، فإذا توفر هذا الأمران فعندئذٍ لا بد من الالتزام بالترتب.

الثالثة: إن مرد الترتب إمكاناً واستحالة في مرحلة الامتثال إلى إمكان توجه الخطابين الفعليين المترتبين إلى المكلف في زمن واحد وعدم إمكان ذلك، فعلى الأول امكن توجه الخطابين المذكورين إليه، وعلى الثاني لا يمكن ذلك، وعلى هذا فخطاب المهم مقيد لباً بعدم الاشتغال بالأهم إذا كان واصلاً ومنجزاً على كلا القولين في المسألة وهما القول بإمكان الترتب والقول باستحالته، غاية الأمر على القول بإمكان الترتب فالمقيد هو إطلاق خطاب المهم لا أصله لعدم التنافي بينه وبين خطاب الأهم، وعلى القول باستحالة الترتب فالمقيد هو أصل خطاب المهم للتنافي بينه وبين خطاب الأهم، وأما إذا لم يكن خطاب الأهم واصلاً ومنجزاً بأن يكون مجهولاً، فلا موجب لتقييد إطلاق خطاب المهم بذلك بلا فرق فيه بين القول بإمكان الترتب والقول باستحالته، وعلى كلا القولين لا تنافي حينئذٍ بين الخطابين المهم والاهم، غاية الأمر على القول بإمكان الترتب لا مزاحمة بينهما، وعلى القول باستحالته لامعارضة بينهما والجامع أنه لا تنافي بين الحكمين، لأن التنافي بينهما إما في مرحلة المبادئ أو في مرحلة الاقتضاء والامتثال ولا تنافي بينهما في المقام في كلتا المرحلتين: أما في الأولى فلأن الحكمين مختلفان في المتعلق ذاتاً ووجوداً، وعليه فلا مانع من اشتغال كل من

متعلقتهما في مرحلة المبادئ على مصلحة ملزمة في نفسها ولا يلزم منه اجتماع المثليين، كما أنه لا مانع من تعلق الارادة والحب بهما في هذه المرحلة بل لا مانع من تعلق الارادة بأحدهما والكرهه بالآخر والحب بأحدهما والبغض بالآخر وهكذا، فإنه لا يلزم من ذلك اجتماع الضديين، وهذا معنى أنه لاتنافي بينهما في مرحلة المبادئ.

وأما في الثانية فقد مرّ أن الحكم المجعول حيث إنه غير واصل إلى المكلف فلا يكون محرّكاً له نحو الاتيان بمتعلقه، فإذا لا مانع من اقتضاء الحكم الواصل والمنجز للاتيان بمتعلقه، وإن شئت قلت: إن اعتبار القدرة في صحة التكليف سواء أكان بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز أو باقتضاء نفس الخطاب، فلا يتطلب إلا تقييد إطلاق الأمر بالمهمّ بعدم الاشتغال بالأهمّ إذا كان كلاهما واصلين إلى المكلف، وأما إذا كان الأمر بالأهمّ غير واصل إليه، فلا يتطلب تقييد إطلاق الأمر بالمهمّ بعدم الاشتغال به، إذ لا يلزم من بقاء إطلاقه طلب الجمع بين الضديين، باعتبار أن الأمر بالأهمّ لمكان عدم وصوله لا يقتضي الاتيان بمتعلقه حتى يلزم المحذور المذكور، فلهذا لا يكون هناك مانع من إطلاق خطاب المهمّ، وهذا معنى أنه لاتنافي بينهما في مرحلة الاقتضاء أيضاً.

فالنتيجه: إن كل خطاب شرعي مقيداً لباً بعدم الاشتغال بصدّ واجب منجز لا يقل عنه في الأهمية ولا يكون مقيداً لباً بعدم الاشتغال بصدّ واجب مطلقاً وإن لم يكن واصلًا ومنجزاً.

وأما الترتب في مرحلة الجعل فهو منوط بأن يكون المأخوذ في موضوع الحكم المترتب عدم الاشتغال بمتعلق الحكم المترتب عليه شريطة أن يكون المكلف جاهلاً به.

الرابعة: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن وقوع الترتب في مرحلة الجعل

بحاجة إلى دليل، وأما وقوعه في مرحلة الامتثال فلا يحتاج إلى دليل إذ يكفي في وقوعه إمكانه.

الخامسة: إن الترتب إذا كان في مرحلة الامتثال فالمعتبر فيه أن يكون التضاد بين الواجبين المتزامين اتفاقياً ناشئاً من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحلة، بينما لا يعتبر ذلك في الترتب في مرحلة الجعل، فإنه ممكن بين الخطابين سواء أكان بين متعلقيهما تضاد أم لا، وعلى الأول لا فرق بين أن يكون التضاد بينهما دائماً أو اتفاقياً، وإذا كان دائماً فلا بد أن يكون بينهما ثالث وإلا فلا يعقل الترتب بينهما، ومن هنا فجعل الخطابين المترتبين في الشرع قد يكون بملاك التضاد بين متعلقيهما وقد يكون بملاك آخر، لحد الآن قد تبين إن الفرق بين الترتب في مرحلة الجعل والترتب في مرحلة الامتثال يكون من عدة نقاط لا من نقطتين كما ذكره السيد الأستاذ^(١)، هذا كله بحسب مقام الثبوت والتصوير بلا فرق في ذلك بين مسألة القصر والتمام ومسألة الجهر والاختفات.

الأمر الثاني: إن أدلة المسألتين هل تدل على أن وجوب التمام في المسألة الأولى ووجوب الجهر أو الاختفات في المسألة الثانية يكون من باب الترتب وأنه مشروط بترك الاتيان بالآخر لدى الجهل بوجوبه؟

والجواب: إنها لا تدل على ذلك، لأن الروايات الواردة في المقام ناصّة على أن التمام واجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر في الشبهات الحكمية أي من لم تقرأ عليه آية التقصير وكذلك الجهر، فإنه واجب على الجاهل بوجوب الاختفات في الصلوات الاختفائية وبالعكس، وأما كون هذا الوجوب مشروطاً بعدم الاتيان بصلاة القصر أو صلاة الاختفات فهذه الروايات لاتدل عليه، لأن الظاهر منها أن الجهل بوجوب القصر تمام الموضوع لوجوب التمام وكذلك الجهل بوجوب

الاخفات وبالعكس.

وعلى هذا فالتمام إما أنه واجب تعييناً أو تخييراً فكلاهما محتمل، فعلى الأول يكون الواجب التمام بحده وعنوانه، وعلى الثاني يكون الواجب الجامع بينه وبين القصر، وأما أن وجوبه وجوب ترتبي ومشروط فهو لا يستفاد منها بل لا يمكن الالتزام بالترتب في كلتا المسألتين، وذلك لأن موضوع وجوب صلاة التمام على هذا القول ترك صلاة القصر واقعاً وهو لا يصلح أن يكون موضوعاً لوجوبها، وذلك لأنه إن كان تركها في تمام الوقت، فيلزم حينئذٍ وجوب إعادتها قصرًا إذا انكشف الحال في الوقت وعلم المسافر بوجوبها عليه وإن كان آتياً بالصلاة تماماً في أول الوقت، لفرض أن وجوبها مترتب على تركها قصرًا في تمام الوقت، وأما إذا لم يستمر إلى نهاية الوقت فيكشف عن عدم وجوبها من الأول فلهذا تقع فاسدة، وإن كان تركها ولو في جزء من الوقت، فيلزم حينئذٍ تعدد الواجب في وقت واحد، فإنه طالما يكون جاهلاً بوجوب القصر فوظيفته التمام واقعاً، وإذا انكشف له الحال في الوقت وعلم بوجوب القصر عليه فوظيفته الصلاة قصرًا، وهذا معنى تعدد الواجب عليه بين المبدأ والمنتهى وهو القصر والتمام معاً، ومن الواضح إنه لا يمكن الالتزام بذلك لأنه خلاف الضرورة من الشرع، لأن الواجب في الشرع كل يوم بين المبدأ والمنتهى صلاة واحدة إما التمام أو القصر.

لحد الآن قد تبين أن روايات الباب لا تدل على أن وجوب التمام على المسافر الجاهل بوجوب القصر يكون من باب الترتب وكذلك الحال بالنسبة إلى وجوب الجهر والاخفات، هذا.

والتحقيق في المقام أن يقال: إن الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر الصلاة تماماً إما تعييناً أو تخييراً، على أساس أنه لا مانع من الالتزام بجعل هذه

الروايات التي عمدتها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم^(١) مخصصة لإطلاق أدلة وجوب القصر على المسافر بالمسافر العالم بوجوبها، وذلك لأنه يتوقف على تمامية أمرين:

الأول: إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه.

الثاني: وجود الدليل على وقوع ذلك.

أما الأمر الأول فالمعروف والمشهور بين الأصحاب استحالة ذلك لاستلزامه الدور وتقدم الشيء على نفسه، بتقريب إن العلم بالحكم يتوقف على ثبوت الحكم في المرتبة السابقة من باب توقف العلم على المعلوم، فلو كان ذلك العلم مأخوذاً في موضوعه لكان الحكم متوقفاً على ثبوته من باب توقف الحكم على ثبوت موضوعه، فيلزم حينئذٍ توقف الشيء على نفسه.

والجواب: إن أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه تارة يكون بلحاظ مرتبة واحدة وأخرى يكون بلحاظ مرتبتين.

أما إذا كان بلحاظ مرتبة واحدة، فهو لا يمكن لمحدور الدور كما تقدّم، وأما إذا كان بلحاظ مرتبتين فهو بمكان من الإمكان ولا يلزم منه محذور الدور كما إذا أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل وهي مرتبة الفعلية، وذلك لأن ما يتوقف على العلم غير ما هو متوقف على العلم، لأن العلم متوقف على الحكم في مرتبة الجعل من باب توقف العرض على معروضه، والحكم في مرتبة الفعلية متوقف على العلم من باب توقف الحكم على موضوعه في الخارج، وعلى هذا ففي كلتا المسألتين لا مانع ثبوتاً من أخذ العلم بالحكم في مرتبة في موضوع

(١) الوسائل ج ٨ ص ٥٠٦ ب ١٧ من أبواب صلاة المسافر ح ٤.

نفسه في مرتبة أُخرى، أما في مسألة القصر والتمام فلا مانع من أن يأخذ العلم بوجوب القصر في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول وهي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعه يعني مرتبة فعلية فاعليته، ومعنى ذلك أن العلم بوجوب القصر في الشريعة المقدسة موضوع لفعلية فاعليته في الخارج ولا مانع من ذلك ثبوتاً ولا يستلزم محذور الدور، لأن العلم بوجوب القصر متوقف على ثبوته في مرتبة الجعل من باب توقف العرض على معروضه والحكم في مرتبة الفعلية الذي هو بمعنى فعلية فاعليته، متوقف على العلم من باب توقف الحكم على موضوعه فإذا لا دور.

ونتيجة ذلك: اختصاص وجوب الصلاة القصرية بالمسافر العالم بوجوبها في الشريعة المقدسة لا مطلق المسافر، وحينئذٍ فإذا علم بوجوبها فيها قرئت عليه آية التقصير كان فعلياً في حقه أي فاعليته، وأما المسافر الجاهل بوجوب القصر في الشريعة فهو باق تحت إطلاقات أدلة وجوب التمام.

ونظير المقام ما ورد من الاستثناء لجماعة من المسافرين عن إطلاق دليل وجوب القصر، منهم من يكون شغله السفر أو في السفر ومنهم من يكون سفره معصية أو كان للصيد هوأً، فإن هؤلاء المسافرين المميزين وظيفتهم الصلاة تماماً في السفر هذا لا كلام فيه، وإنما الكلام في أنهم باقون تحت إطلاق أدلة وجوب التمام وإن المستثنى منه حصة خاصة من المسافرين وهي الذي لا ينطبق عليه أحد هذه العناوين الخاصة المميزة أو إن التمام واجب عليهم بوجوب جديد بعنوان ثانوي فيه وجهان:

الظاهر هو الوجه الأول، وذلك لأن لسان الروايات في مقام الاثبات تقييد اطلاق أدلة وجوب القصر بغير هؤلاء المسافرين المميزين، وهذا التقييد في المقام

يكشف عن التقييد في مقام الثبوت والواقع من بداية الشريعة وإلا كان لغواً وجزافاً، ولازم هذا التقييد في مقام الثبوت هو خروج خصوص المسافر الذي لا يكون معنوياً بأحد العناوين المذكورة عن إطلاق أدلة وجوب التمام.

والوجه في ذلك أن مقتضى إطلاق أدلة وجوب التمام هو وجوبه على كل مكلف بتمام أنواعه وأشكاله كالمسافر والحاضر ونحوهما، ولكن أدلة وجوب القصر تدل على استثناء صنف خاص من المكلف عنه وهو المسافر فإن وظيفته القصر في السفر، وهذا المسافر أيضاً لا يبقى على إطلاقه بل قيد بالمسافر الذي لا يكون مصداقاً لأحد العناوين المتقدمة المميّزة، وأما المعنون به فهو داخل في موضوع وجوب التمام ويكون من أفرادها، باعتبار أن موضوعه طبيعي المكلف الجامع بين تمام أصنافه والمستثنى منه خصوص حصة خاصة من المسافر، وهذا الاستثناء لا يوجب إلا تقييده بأن لا يكون المكلف مسافراً بهذا السفر الخاص الذي لا ينطبق عليه شيء من المميزات المتقدمة، وأما سائر أصناف المسافر فهي داخلية فيه.

وبكلمة: إن هذه الروايات وإن كانت متأخرة زمنياً عن أدلة وجوب القصر على المسافر، إلا أنها تكشف عن تقييد موضوع وجوب القصر بالمسافر الخاص من الأول، وتدل على أن وجوب القصر مجعول في الشريعة المقدسة من الابتداء عليه خاصة لا على الجامع بينه وبين سائر أصنافه، وتدل على أنه المستثنى من موضوع أدلة وجوب التمام في الواقع لا مطلق المسافر، غاية الأمر أن الكاشف عن ذلك يكون متأخراً كما هو الحال في جميع موارد العام والخاص والمطلق والمقيد والحاكم والمحكوم وهكذا، مثلاً إذا ورد في دليل: (أكرم العلماء) ثم ورد: (لا تكرم الفساق منهم)، وفي نفس الوقت ورد على الدليل الخاص تقييدات واستثناءات منها أن لا يكون العالم الفاسق هاشمياً وإلا وجب إكرامه، ومنها أن لا يكون العالم الفاسق

فقيهاً وهكذا.

ومن الواضح، إن هذه الاستثناءات تدل على أن الخارج من موضوع وجوب الاكرام حصة خاصة من العالم الفاسق وهي الذي لا يكون معنوياً بأحد هذه العناوين الخاصة المميّزة، ولا تدل على أن العالم الفاسق إذا كان هاشمياً أو فقيهاً محكوم بوجوب الاكرام من جديد وبخطاب خاص، ضرورة أنها في مقام تحديد موضوع الخاص في الواقع وبيان أنه الخارج عن موضوع العام واقعاً، وأما الحكم فلا شك في ثبوته بعد ثبوت الموضوع فيه والمقام من هذا القبيل.

وعلى ضوء هذا البيان يظهر حال مسألتي القصر والتهام والجهر والاختفات: أمّا ثبوتاً فقد تقدم أنه لا مانع من أخذ العلم بوجوب القصر في مرتبة في موضوع نفسه في مرتبة أخرى، وكذلك العلم بوجوب الصلاة الجهرية في مرتبة في موضوع نفسه في مرتبة أخرى وهكذا.

وأما اثباتاً فلأن أدلة كلتا المسألتين لا تكون قاصرة عن إثبات ذلك، اما نصوص المسألة الأولى التي عمدتها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم فهي تصلح أن تكون مقيدة لاطلاق أدلة وجوب القصر بالمسافر الذي لا يكون جاهلاً بوجوبه في الشريعة المقدسة، ومعنى ذلك أن وجوب القصر فعلي بفاعليته ومحركيته للمسافر الذي كان يعلم بوجوبه عليه في الشريعة المقدسة، وأما المسافر الجاهل بوجوبه فيها فوظيفته التهام، بمعنى أنه باق تحت اطلاق أدلة وجوب التهام، لأن هذه الروايات في مقام تحديد موضوع وجوب القصر في الواقع ومقام الثبوت وبيان أنه خصوص المسافر العالم بوجوبه في الشرع والخارج من موضوع وجوب التهام دون المسافر الجاهل به، باعتبار أنها تكشف ثبوتاً عن أن الخارج عن إطلاق أدلة وجوب التهام من الأول كان خصوص المسافر العالم بوجوب القصر لامطلقاً.

فالنتيجة: إن تخصيص وجوب الصلاة قصرًا بالمسافر الذي قرئت عليه آية التقصير وعلم بوجوبها في الشريعة المقدسة ثبوتاً بمكان من الإمكان ولا محذور فيه. وأما إثباتاً فالأدلة غير قاصرة عن الدلالة على ذلك، فإن قوله ﷺ في صحیحة زرارة ومحمد بن مسلم: «إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلً أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها، فلا إعادة عليه» يدل بمقطعه الأول بوضوح على أن وجوب التقصير على المسافر مشروط بأن قرئت عليه آية التقصير وفسرت له التي هي كناية بليغة عن علمه بوجوب القصر في الشريعة المقدسة، وبمقطعه الثاني على أن المسافر إذا كان جاهلاً بوجوب القصر في الشرع وكان يعتقد بوجوب التمام عليه فوظيفته التمام، ويدل على ذلك عدم وجوب الاعادة إذا علم بأن الواجب عليه القصر، لوضوح إنه لو لم يكن التمام واجباً عليه واقعاً في هذه الحال وكان الواجب عليه في الواقع هو القصر، وجبت الاعادة عند انكشاف الخلاف، لفرض أنه لم يأت بالصلاة المأمور بها وما أتى به ليس مصداقاً لها، فإذا نفي الاعادة دليل على أن وظيفته الصلاة تماماً واقعاً في حال الجهل بوجوب القصر، وحينئذٍ فإذا ارتفع الجهل عنه وعلم بوجوب القصر عليه انقلب الموضوع، فإذا يكون ذلك من باب الانقلاب لا من باب كشف الخلاف.

وأما نصوص المسألة الثانية وهي مسألة الجهر والاختفات فهي أيضاً لا تقصر عن الدلالة على أن وجوب الصلاة الجهرية أو الاختفائية على المكلف مشروط بالعلم بوجوبها في الشريعة المقدسة ولا مانع من الالتزام بذلك ثبوتاً وإثباتاً بنفس ما تقدم في المسألة الأولى، نعم تختلف هذه المسألة عن المسألة المتقدمة في الناسي، فإنه كالجاهل في هذه المسألة دون المسألة الأولى.

وإن شئت قلت: إن المتحصّل من الجميع هو أن المكلف إذا سافر فطالما يكون

جاهلاً بوجود القصر في الشريعة المقدسة، فوظيفته التهام واقعاً بمقتضى الإطلاقات الأولية، وإذا علم بالحال وانكشف له أن الواجب هو القصر خرج عن موضوع العام ودخل في موضوع الخاص، وهو ما دلّ على وجوب القصر على المسافر العالم به، وعلى هذا فإذا أتى المسافر بالتهام في أول الوقت ثم علم بوجود القصر عليه، فلا يجب عليه الاتيان بالقصر لأنه أدّى وظيفته، نعم إذا لم يأت بالصلاة تماماً في أول الوقت إلى أن علم بوجود الصلاة قصراً وجب عليه الاتيان بها، وهذا نظير ما إذا كان المكلف حاضراً في أول الوقت وصلّى تماماً ثم سافر، فلا يجب عليه القصر باعتبار أنه أدّى وظيفته، نعم إذا لم يصل تماماً إلى أن سافر وجب عليه القصر، وعلى هذا فلا موضوع لتعدد العقاب في المسألة.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه لا يمكن وإن كان بلحاظ مرتبتين، فعندئذ هل يمكن الالتزام بالترتب في مرحلة الجعل أو أنه لا بد من الالتزام بأن المجعول في هذه الحال وجوب واحد متعلق بالجامع بين القصر والتهام والاحفات بنحو التخيير الشرعي؟

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

الأولى: إن الالتزام بالاحتمال الأول وهو الترتب لا يمكن.

الثانية: إنه لا بد حيثئذ من الالتزام بالاحتمال الثاني.

أما الدعوى الأولى فلأن الترتب في مرحلة الجعل وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن حمل روايات الباب على ذلك، فإنها تنصّ على كفاية الاتيان بالصلاة تماماً في أول الوقت للمسافر الجاهل بوجود القصر وإن علم في أثناء الوقت بوجوبه ولا تجب عليه الاعادة، وقد تقدم أن هذا لا ينسجم مع القول بالترتب في مقام الجعل، فلذلك لا يمكن حمل الروايات عليه، ومن هنا لا بد من حملها على أن الواجب هو

الجامع بين صلاة القصر وصلاة التمام ولا مانع من الالتزام بذلك في كلتا المسألتين.

ثم إن للتخيير الشرعي تفسيرين:

أحدهما: إن حقيقة التخيير الشرعي متمثلة في جعل وجوب واحد متعلق بجامع انتزاعي وهو عنوان (أحدهما) أو (أحدها) على نحو البدلية.

الثاني: إن حقيقة التخيير الشرعي متمثلة في جعل وجوبات مشروطة متعددة بعدد أفراد الجامع، فعلى الأول متعلق الوجوب الجامع وعلى الثاني متعلقه الفرد بحده الفردي مشروطاً بعدم الاتيان بالفرد الآخر.

ثم إن الظاهر من هذين التفسيرين هو التفسير الأول بوجهين:

الأول: إن المتفاهم العرفي من الخطاب المتعلق بأحد شيئين أو أشياء هو تعلقه بالجامع لا بكل فرد بحده الفردي مشروطاً.

الثاني: إن الوجوب إذا كان متعدداً، فلا محالة يكون ملاكه الذي هو روحه أيضاً متعدداً وإلا فلا يعقل تعدده بدون تعدده، وعليه فلازم التفسير الثاني هو اشتمال كل من الخصال على الملاك، وهو حينئذ لا يخلو من أن يكون قائماً بكل منها مستقلاً أو مشروطاً أو مرتبطاً والكل لا يمكن، أما الأول فهو خلف الفرض، وأما الثاني فلأن لازمه عدم إمكان الجمع بين الملاكات لمكان المضادة بينها مع عدم المضادة بين أسبابها وهي الأفعال وإمكان الجمع بينها وهذا كما ترى، وأما الثالث فلازمه أن يكون مجموع الخصال واجباً واحداً وهو خلف، وسوف يأتي تفصيل كل ذلك في مبحث الواجب التخييري إن شاء الله تعالى.

إلى هنا قد تبين ان الصحيح هو التفسير الأول للتخيير الشرعي دون التفسير الثاني، نعم إن هذا التفسير كان معقولاً إذا كان الخطاب التخييري الشرعي متعلقاً بفعالين متضاديين لهما ثالث، شريطة أن يكون كل واحد منهما بحده الخاص مشتملاً

على مصلحة ملزمة، ففي مثل ذلك لا محالة يرجع التخيير الشرعي إلى جعل وجوبين مشروطين كما تقدّم.

وعلى هذا، فلا مانع من أن يكون الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر في الشريعة المقدسة الجامع بين القصر والتمام في هذه الحالة.

ونتيجة ذلك: إن المكلف المسافر إذا صلى في هذه الحالة قصرًا وتمشى منه قصد القربة صحت، لأنها إحدى فردي الواجب التخييري.

ومن هنا يظهر الحال في مسألة الجهر والاختفات أيضاً، لأن الكلام فيها نفس الكلام في مسألة القصر والتمام حرفاً بحرف.

لحد الآن قد استطعنا أن نخرج بالأمور التالية:

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

الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنه لا يمكن أن يكون وجوب الصلاة قصرًا مختصاً بالمسافر العالم بوجوبها، إلا أنه لا بدّ حينئذٍ من الالتزام بأن الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر الجامع بين صلاتي القصر والتمام وهو عنوان إحداهما، إذ لا يمكن حمل روايات الباب إلا على ذلك بعدما لا يمكن حملها على الترتب في مرحلة الجعل كما مرّ، بدون احراز أنه موضوع له وموضوعه على هذا هو

المسافر المقيّد بقيدتين: أحدهما جهله بوجوب القصر. والآخر تركه له. ومن الواضح أن الإلتفات إليه بهذا الوصف يوجب الانقلاب وتبدل الجهل بالعلم، فينتفي وجوب التمام الترتبي حينئذٍ بانتفاء موضوعه وهو الجهل.

فالنتيجة: إن وجوب التمام الترتبي إن كان بالخطاب الأولي فلا يتوقف وصوله إلى المكلف، لأعلى إحراز الترك بما هو ولا على إحرازه بوصفه العنواني، بل لا فرق حينئذٍ بين أن يكون المأخوذ في موضوعه ترك القصر أو العصيان، إذ على كلا التقديرين لا يتوقف إحرازه ووصوله على ذلك، وإن كان بالخطاب الثانوي الخاص به فهو يتوقف عليه، ولكن ليس بإمكانه إحرازه بإحراز موضوعه لأمرين:
الأول: لزوم الانقلاب.

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

وأما التعليق على الثاني فلأن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن الشرط في باب الترتب هو عصيان الخطاب المترتب عليه غير تام، لا في الترتب في مقام الجعل ولا في مقام الامتثال: أما في الأول فلائنا لو قلنا بالترتب فيه، فنقول إن الشرط في وصوله إليه، إذ يكفي فيه العلم بالكبرى وإحراز الصغرى وتطبيقها عليها، نعم لو كان وجوب التمام عليه بخطاب ثانوي خاص به لكان وصوله متوقفاً على إحراز موضوعه وهو ترك القصر بوصفه العنواني، ولكن الأمر ليس كذلك بل هو بخطاب عام أولي فيكون تحريكه بوجوب التمام واقعاً لا تخيلاً.

الثالث: إن الالتزام بالترتب في مرحلة الجعل ثبوتاً وإن كان ممكناً في كلا البابين، إلا أنه لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات لعدم الدليل عليه، هذا تمام

الكلام في المسألة الأولى.

نستعرض نتائج البحث في عدة نقاط:

الأولى: إن في مسألة العقاب ثلاث نظريات:

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

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

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

وقد اختار السيد الأستاذ رحمته الله النظرية الثانية، والصحيح منها النظرية الثالثة، وقد تقدم تفصيل هذه النظريات والنتائج المترتبة عليها.

الثانية: إن وجوب الوفاء بالنذر لا يصلح أن يزاحم وجوب الحج لوجوه:
الأول: إن الحج أهمّ منه روحاً وملاكاً.

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

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

الثالثة: إن التزاحم إذا وقع بين وجوب الوضوء ووجوب واجب آخر أهمّ

منه، فقد ذكر المحقق النائيني رحمته الله إن وظيفته التيمّم وعدم صحة الوضوء حتى على القول بالترتب، معللاً بأن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية فلا يصلح أن يزاحم واجباً آخر، لأنه يرتفع به بارتفاع موضوعه وهو القدرة الشرعية هذا، ولكنه غير تام:

أولاً: إنه يمكن تصحيح الوضوء في المقام بالترتب بلحاظ أمره الاستحبابي النفسي لأنه غير مشروط بالقدرة الشرعية.

وثانياً: إن وجوب الوضوء ليس مشروطاً بالقدرة الشرعية لا من ناحية دليل البدلية ولا من ناحية قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(١) على تفصيل تقدم.

وثالثاً: على تقدير تسليم أنه مشروط بالقدرة الشرعية، إلا أنه ليس مشروطاً بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي حتى لا يمكن تصحيحه بالترتب أيضاً في مقام المزاحمة، لأن حمل القدرة عليه خلاف الظاهر بل هو مشروط بها بمعنى القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني، وعلى هذا فلا مانع من الحكم بصحّته على القول بالترتب.

الرابعة: إذا توقف الوضوء على مقدّمة محرمة كما إذا كان الماء في الأواني المغصوبة، فحينئذ يقع التزاحم بين وجوب الوضوء وحرمة التصرف في هذه الأواني، فإن توضعاً فيها ارتماساً فلا شبهة في بطلانه، وإن توضعاً منها بالاعتراف شيئاً فشيئاً، فقد ذكر المحقق النائيني رحمته الله أنه باطل معللاً بأنه مشروط بالقدرة الشرعية، فلا يصلح أن يزاحم أي حكم مولوي الزامي كحرمة التصرف ونحوها، ولكن قد

(١) سورة النساء آية ٤٣ وسورة المائدة آية ٦.

عرفت المناقشة فيه من وجوه.

الخامسة: إن السيد الأستاذ رحمته الله قد بنى صحّة الوضوء في صورة انحصار الماء في الأواني المغصوبة بالاغتراف منها تدريجياً على تمامية أمور:

الأول: إمكان الشرط المتأخر في الواجبات المركبة من الأجزاء الطولية كالوضوء ونحوه.

الثاني: إمكان القول بالترتب.

الثالث: إنّ القدرة معتبرة في ظرف الامتثال، وذكر أن هذه الأمور جميعاً تامّة. وفيه: إن صحّة الوضوء في المسألة لا تتوقف على تمامية هذه الأمور الثلاثة جميعاً، أما أولاً فلأننا قد حققنا في محله استحالة الشرط المتأخر بالنسبة إلى ملاكات الأحكام الشرعية ومبادئها، وثانياً مع الاغماض عن ذلك إلا أن صحّة الوضوء لا تتوقف على إمكان الشرط المتأخر.

السادسة: إنّ صحّة الواجبات المركبة من الأجزاء الطولية كالصلاة والوضوء ونحوهما مشروطه بالقدرة من البداية إلى النهاية بنحو الشرط المقارن، لأن الوجوب المتعلّق بالكل وجوب واحد في عالم الاعتبار وهو فاعل لكل جزء من أجزاء الواجب لا الوجوب الضمني المتعلق بالجزء، فإنه لا وجود له إلا بوجود وجوب الكل ولا فاعلية له إلا بفاعلية وجوب الكل وهكذا، وفاعليته فاعلية موحّدة طولاً وهي مشروطة بالقدرة كذلك بنحو الشرط المقارن.

السابعة: إنّ وجوب الوضوء مشروط بالقدرة العقلية لا بالقدرة الشرعية، وعلى تقدير كونه مشروطاً بالقدرة الشرعية فإنها هو مشروط بها، بمعنى القدرة التكوينية لا بمعنى عدم المانع المولوي.

الثامنة: إنّ المراد من القدرة الشرعية هي التي أخذت في لسان الدليل قيلاً

للحكم في مرحلة الجعل، والمراد من القدرة العقلية هي التي أخذت قيداً للحكم لياً، والكاشف عن ذلك القيد هو العقل من باب قبح تكليف العاجز لا أنه الحاكم باعتبارها، لوضوح أن قيود التكليف جميعاً من قبل المولى، غاية الأمر أن الكاشف عنه في مقام الاثبات قد يكون العقل وقد يكون الشرع، أما العقل فإنه يكشف بملاك قبح تكليف العاجز عن أن الأحكام الشرعية مجعولة من قبل الشارع على المكلف القادر فالقدرة قيد لها لياً، فإذا لم تؤخذ في لسان الدليل في مقام الاثبات كان الكاشف عنها العقل، وحيث إنه لا طريق للعقل إلى ملاكات الأحكام الشرعية، فلا يكشف أكثر من كونها شرطاً للتكليف دون الملاك.

التاسعة: جمع الشيخ الكبير كاشف الغطاء رحمته الله بين صحة الصلاة تماماً موضع القصر للمسافر الجاهل بوجوبه وصحة الصلاة جهراً موضع الاخفات وبالعكس من ناحية، واستحقاق العقوبة على ترك القصر في المسألة الأولى وترك الصلاة جهراً أو اخفاتاً في المسألة الثانية إذا كان جهله عن تقصير من ناحية أخرى.

العاشرة: علق المحقق النائيني رحمته الله على ذلك بأن الترتب إنما يعقل بين متعلقي الخطابين إذا كان التضاد بينهما اتفاقياً لادائماً، وحيث إن التضاد بين الجهر والاخفات والقصر والتمام يكون دائماً لا اتفاقياً، فلا يعقل الترتب بينهما، هذا. وأورد عليه السيد الأستاذ رحمته الله بأن ذلك تام إذا كان الترتب في مرحلة الامثال، وأما إذا كان في مرحلة الجعل كما هو كذلك في هاتين المسألتين، فلا يعتبر فيه أن يكون التضاد اتفاقياً.

الحادية عشرة: إن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن الترتب في مقام الامثال لا يتصور إلا إذا كان التضاد بين متعلقي الخطابين اتفاقياً فهو صحيح، ولكن ما ذكره رحمته الله من أن هاتين المسألتين مبنيتان على الترتب في مرحلة الجعل غير تام، لأن

الترتب فيها في هذه المرحلة ثبوتاً وإن كان ممكناً إلا أنه لا يمكن الالتزام به اتفاقاً، لأن أدلتها غير قابلة للحمل عليه.

الثانية عشرة: إن التضاد بين متعلقي الخطابين إن كان دائماً، فإن لم يكن لهما ثالث فلا شبهة في دخولهما في باب التعارض، لاستحالة جعل كلا الخطابين مقالاً مطلقاً ولا مشروطاً، وإن كان لهما ثالث فالظاهر دخولهما في باب التعارض أيضاً.

ودعوى: إن التعارض إنما هو بين اطلاقي الخطابين المتعلقين بهما لا بين أصليهما، مدفوعة: بأنها مبنية على أن تكون لكل منهما دلالتان:
الأولى: بنحو القضية المهملة.

الثانية: بنحو القضية المطلقة، ولكن تقدم أن الأمر ليس كذلك.
الثالثة عشرة: ذكر المحقق النائيني رحمته الله أن القصر والتمام وكذا الجهر والاخفات حيث كانا من الضدين الذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون، فلا يعقل تعلق أمرين بهما لا مطلقاً ولا مشروطاً.

وفيه: إنه مبني على لحاظ القصر والتمام والجهر والاخفات بنحو الوجود النعتي في الموضوع المفروض وجوده في الخارج وهو الصلاة، ولكن لا وجه لذلك، فإن القصر والتمام عنوانان للصلاة القصرية والصلاة التامة وهما من الضدين الذين لهما ثالث وكذلك الجهر والاخفات.

الرابعة عشرة: ذكر السيد الأستاذ رحمته الله أن القراءة الجهرية والقراءة الاخفائية تكونان من الضدين الذين لهما ثالث، إذ قد يقرأ المكلف ولا يجهر وقد لا يقرأ لأجراً ولا إخفاتاً من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فإذا لا مانع من الالتزام بالترتب بينهما في مقام الجعل.

وفيه: إن الترتب لا يعقل بين الواجبات الضمنيّة لا في مرحلة الامتثال ولا في مرحلة الجعل.

الخامسة عشرة: ذكر المحقق النائيني رحمته الله أن الترتب مشروط بأمر:

الأول: أن يكون الخطاب بالأهم واصلاً إلى المكلف.

الثاني: عصيان الخطاب.

الثالث: أن يكون المكلف عالماً بعصيانه، وهذه الشروط غير متوفرة في هاتين المسألتين هذا، وعلق عليه السيد الأستاذ رحمته الله بأن الشرط في المقام هو ترك القصر لا العصيان.

السادسة عشرة: أشكل بعض المحققين رحمته الله على السيد الأستاذ رحمته الله، بأنه لا يكفي في فعلية الحكم الالتفات إلى ذات الموضوع اجمالاً بل تتوقف على الالتفات إلى عنوان موضوعيته له ومعها ينقلب الموضوع في المقام، إذ لا يمكن الالتفات إليه إلا بالعلم بوجود القصر على المسافر.

السابعة عشرة: إن الاشكال في نفسه وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يرد على هاتين المسألتين، وذلك لأن المكلف المسافر الجاهل بوجود القصر في الشريعة المقدسة حيث كان يعلم بوجود التمام عليه ويرى نفسه موضوعاً له وهو كذلك في الواقع، فلا تتوقف فعلية فاعليّة وجوب التمام على التفاته إلى موضوعية ترك الصلاة القصرية، بل يكفي في المقام وجوده في الواقع وإن لم يكن ملتفتاً إلى عنوان موضوعيته، وكذلك الحال في مسألة الجهر والاختفات.

نعم، ما ذكره رحمته الله تام إذا كان الخطاب بالتمام الموجه إلى المسافر الجاهل خطاباً ثانوياً وكذلك خطاب الجهر في موضع الاختفات وبالعكس، ولكن الأمر ليس كذلك.

الثامنة عشرة: إن باب التزاحم يدخل في باب التعارض على القول باستحالة الترتب فيما إذا كان كلا الخطابين المتزاحمين واصلاً إلى المكلف، وأما إذا كان الخطاب بالأهم غير واصل إلى المكلف والواصل إنما هو الخطاب بالمهم فلا تعارض بينهما، ولا يقاس ذلك بمسألة الاجتماع على القول بالامتناع، لأن التنافي هناك إنما هو في مرحلة المبادئ بينما في المقام لا تنافي في مرحلة المبادئ بين المتزاحمين وإنما التنافي بينهما في مرحلة الاقتضاء فقط.

التاسعة عشرة: ذكر المحقق الخراساني رحمته الله، أن الصلاة تماماً في موضوع القصر مشتملة على مصلحة ملزمة في نفسها ومع استيفائها لا يمكن استيفاء مصلحة القصر لمكان المضادة بينهما، وأما استحقاق العقوبة على ترك القصر إذا كان جهله عن تقصير فإنما هو على تفويت مصلحته الملزمة، باعتبار انه مستند إلى تقصيره، هذا.

وقد علق على هذه المحاولة السيد الأستاذ رحمته الله بوجهين:

الأول: إنه لا يمكن فرض التضاد بين مصلحتين بدون أن يكون هناك تضاد بين فعلين.

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

العشرون: إن السيد الأستاذ رحمته الله قد التزم بالترتب في مرحلة الجعل في كلتا المسألتين، فحكم بصحة الصلاة تماماً من المسافر الجاهل بوجوب القصر في المسألة الأولى وبصحة الصلاة جهراً وإخفاً من الجاهل في المسألة الثانية، وعلى هذا فلا مانع من استحقاقه العقوبة على ترك القصر في الأولى وترك الجهر أو الاخفات في الثانية إذا كان مقصراً.

الحادية والعشرون: إن ترك القصر لو كان موضوعاً لوجوب التمام، فهل هو

تركه في تمام الوقت أو في جزء منه، وكلا الأمرين لا يمكن، اما الأول فلأن لازمه وجوب الاعادة إذا انكشف الخلاف في الوقت، وهو خلاف النص والفتوى الفقهية، وأما الثاني فلأن لازمه تعدد الوجوب في وقت واحد وهو خلاف الضرورة.

الثانية والعشرون: إنه لا يمكن حمل روايات الباب على الترتب في كلتا المسألتين.

الثالثة والعشرون: إن ظاهر أدلة المسألتين من الآية الشريفة والروايات هو أن وجوب القصر مختص بالمسافر العالم به في الشريعة المقدسة وكذلك وجوب الجهر والاخفات، وحيث إن هذا التخصيص ممكن ثبوتاً فيتعين حينئذ الأخذ بهذا الظهور في مقام الاثبات.

الرابعة والعشرون: إن مقتضى إطلاق الأدلة الأولية وجوب التمام على كل مكلف بتمام أصنافه، وقد وردت على إطلاق هذه الأدلة مجموعة من الاستثناء: منها: استثناء المسافر العالم بوجوب القصر، بأن قرأت عليه آية التقصير وفسرت له.

ومنها: أن لا يكون سفره معصية ولا يكون السفر شغله ولا شغله في السفر، ونتيجة ذلك أن المستثنى من إطلاق تلك الأدلة حصة خاصة من المسافر وهي الذي كان يعلم وجوب القصر في الشرع ولا يكون سفره معصية ولا شغلاً له ولا شغله فيه، والباقي كالمسافر الجاهل بوجوب القصر فيه، والذي يكون سفره معصية أو شغلاً له أو شغله فيه داخل في إطلاق الأدلة المذكورة ومحكوم بحكمها وهو وجوب التمام.

الخامسة والعشرون: إنه إذا فرض عدم إمكان أخذ العلم بالحكم في مرتبة في

موضوع نفسه في مرتبة أخرى، فلا بد حينئذٍ من الالتزام بأن الواجب في المسألة الجامع بين القصر والتمام وكذا بين الجهر والاحفات، ولا بدّ عندئذٍ من حمل نصوص الباب على ذلك بعدما لا يمكن حملها على الترتب.

المسألة الثانية: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله^(١)، من أن التزاحم كما كان يقع بين الواجبات الاستقلالية كذلك يقع بين الواجبات الضمنية، وقد ذكر لوقوع التزاحم بينها مجموعة من الأمثلة:

منها: ما إذا وقع التزاحم بين تحصيل الطهور في الصلاة تحصيل قيد آخر من قيودها الداخلية أو الخارجية، بأن لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما، فإن له قدرة واحدة فإن صرفها في الطهور عجز عن قيد آخر وإن عكس فبالعكس، ففي مثل ذلك ذكر رحمته الله إنه لا بدّ من تقديم الطهور على سائر واجباتها لأنه أهمّ منها على أساس إنه واجب ركني.

ومنها: ما إذا وقع التزاحم بين خصوص الطهارة المائية واجب آخر للصلاة، ففي مثل ذلك ذكر رحمته الله إنه لا بدّ من تقديم الواجب الآخر على الطهارة معللاً بتقديم ما ليس له البدل على ما له البدل في مقام المزاحمة.

ومنها: غير ذلك، ومن هنا يظهر أنه لا يتصور التزاحم بين أركان الصلاة، لأن المكلف إذا لم يتمكن من ركن من أركانها فهو لا يتمكن من الصلاة، فإذاً لا صلاة ولا وجوب لها حتى يتصور التزاحم بين أجزائها.

ثم إنه لا حاجة لإطالة الكلام في بيان صور التزاحم بين أجزاء الصلاة وشرائطها بعضها مع بعضها الآخر بل ولا فائدة فيها، فالمهم في المقام إنما هو بيان إن

التزاحم بين الواجبات الضمنية كأجزاء الصلاة وشرائطها هل يتصور بحيث إنه لا بد من الرجوع إلى مرجحاته لعلاج المزاخمة بينها، أو أنه لا يتصور إلا بين الواجبات الاستقلالية؟ فيه قولان:

فذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى القول الأول، وقال إنه لا فرق في ذلك بين الواجبات الضمنية والاستقلالية، كما إنه إذا وقعت المزاخمة بين الواجبات الاستقلالية فلا بد من تطبيق قواعد باب التزاحم عليها في ترجيح بعضها على بعضها الآخر، وعلاج المزاخمة بينها كذلك إذا وقعت المزاخمة بين الواجبات الضمنية، فإنه لا بد من تطبيق قواعد باب التزاحم عليها في ترجيح بعضها على بعضها الآخر.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ رحمته الله ^(١) بأن التزاحم لا يتصور بين الواجبات الضمنية، لأنها جميعاً واجبة بوجوب واحد، فإن كان المكلف قادراً عليها فلا تزاحم، وإن لم يكن قادراً عليها ولو من جهة عدم قدرته على بعضها فقط سقط وجوبها بالعجز عنها، فإذا لا وجوب حتى تتصور المزاخمة بينها.

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

اطلاق، يقع التعارض بينهما والمرجع فيه قواعد باب التعارض.

والصحيح ما أفاده السيد الأستاذ رحمته، ويمكن تقريب ذلك بعدة وجوه:

الوجه الأول: إن الوجوب المتعلق بالصلاة مثلاً بما هو أمر اعتباري فلا يعقل وجوده في عالم الخارج، وإلا لكان أمراً خارجياً لا اعتبارياً وهذا خلف، ومن هنا يكون وجوده وفعليته إنما هو بالاعتبار والجعل فحسب في عالم الذهن والاعتبار، ولا تتصور له فعلية أخرى غير هذه الفعلية وهي فعليته الاعتبارية في عالمها، ومتعلقه في هذا العالم هو مفهوم الصلاة الذهني لا واقعها الخارجي، وإلا لكان خارجياً لا اعتبارياً وهو كما ترى، وعلى هذا فالصلاة بمفهومها الذهني البسيط متعلق للوجوب بما هو اعتبار وبوجودها الخارجي متعلق لفاعليته ومحركيته التي هي أمر تكويني، وفعلية فاعليته في الخارج إنما هي بفعلية موضوعه فيه، فمتى تحقق تحققت فاعليته للمكلف نحو الاتيان بمتعلقه فيه، لوضوح أن الوجوب المتعلق بالصلاة في عالم الجعل والاعتبار إنما يكون فاعلاً ومحركاً للمكلف نحو الاتيان بها إذا تحقق موضوعه في الخارج كدخول الوقت وكونه بالغاً عاقلاً قادراً لا مطلقاً.

وعلى هذا، فما هو متعلق بالصلاة في الخارج مباشرة هو فاعلية وجوبها وهي تنحل بانحلال أجزائها فتكون فاعليته لكل جزء إنما هي في ضمن فاعليته لكل لا بالاستقلال، فإذاً يكون المراد من الوجوبات الضمنية للأجزاء الفاعليات والمحركات الضمنية لها، وإلا فالوجوب بما هو اعتبار يستحيل أن يوجد في الخارج. فتحصل من ذلك أن انحلال الوجوب بانحلال متعلقه في عالم الاعتبار والذهن غير متصور، وأما انحلاله بانحلال متعلقه في عالم الخارج فإنما هو بانحلال فاعليته فيه حقيقة لا نفسه، إذ لا وجود له فيه حتى ينحل، والموجود فيه إنما هو فاعليته لأنها تنحل بانحلال أجزاء الصلاة خارجاً، فيكون فاعلاً ومحركاً للمكلف

نحو الاتيان بكل جزء من أجزائها في ضمن فاعليته الاتيان بالكل، وعلى هذا الأساس فإذا سقطت فاعليته عن جزء من الصلاة كفاتحة الكتاب مثلاً من جهة عجز المكلف عنها وعدم قدرته عليها، فبطبيعة الحال يكشف ذلك عن سقوط فاعليته عن الصلاة، وإلا فلا يعقل سقوطها عن الجزء بدون سقوطها عن الكل وهو الصلاة، على أساس أن سقوطها عنه إنما هو بسقوطها عن الكل لا بالاستقلال، فإذا تعذر الكل بتعذر الجزء فبطبيعة الحال تسقط فاعليته عنه، وبسقوطها عنه تسقط عن الجزء بل هو نفس السقوط عن الجزء لا أن له سقوطاً آخر.

وحينئذٍ، فإذا وقعت المضادة المزامية بين جزأين من أجزاء الصلاة، بمعنى أن المكلف لا يكون قادراً على الجمع بينهما فبطبيعة الحال سقطت فاعلية وجوب الصلاة ومحركيته للمكلف نحو الاتيان بها ككل لمكان عجزه عنها كذلك، فإذا سقطت فاعليته عن الصلاة كذلك، سقطت فاعليته عن الجزأين المتضادين منها أيضاً، على أساس أن فاعليته لكل جزء إنما هي بنفس فاعليته للكل لا بالاستقلال، كما أن سقوطها عن الجزء إنما هو بنفس سقوطها عن الكل لا بسقوط آخر. فإذا مقتضى للتزاحم بينهما ولا موضوع له، فإنه إذا سقطت فاعليته عن الصلاة التامة لمكان العجز عنها، سقطت فاعليته عن كل جزء من أجزائها.

فإذاً، كيف تتصور المزامية بين فاعليته لجزء وفاعليته لجزء آخر إذا كانت بينهما مضادة ولا يمكن الجمع بينهما في مرحلة الامثال، فإن معنى ذلك أن فاعليته عن الكل وهو الصلاة التامة لم تسقط وهذا كما ترى، لأنه من التكليف بالمحال.

فالنتيجة: إنه إذا تعذر أحد جزأين من أجزاء الصلاة سقطت فاعلية وجوبها بمرتبها التامة، وأما وجوبها بمرتبها الناقصة بوجوب جديد فهو بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه إلا في باب الصلاة فإنها لا تسقط بحال، ومقتضى ذلك تعلق

الوجوب الجديد بسائر أجزاء الصلاة مع أحد الجزأين المتزامين لا بعينه أو تعلقه بها مع أحدهما المعين، فإذا تقع المعارضة بين دليلي الجزأين إذا كان لكل من الدليلين اطلاق، ويرجع حينئذٍ إلى قواعد باب التعارض دون التزام.

الوجه الثاني: إن الجزأين المتزامين لا يخلوان من أن يكون مجموعهما معاً مؤثراً في ملاك الواجب المطلوب للمولى مطلقاً أو مخصوصاً بحال القدرة أو أحدهما المعين مؤثراً فيه مطلقاً دون الآخر أو الجامع بينهما ولا خامس في البين، وعلى جميع هذه التقارير لا يتصور التزام بين واجبين ضمنيين:

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

وأما على التقدير الثاني، فيلزم ثبوت التكليف بسائر الأجزاء فقط، باعتبار أن تأثيرهما معاً في الملاك مخصوص بحال القدرة على الجمع بينهما، وأما في حال عجز المكلف عنه فلا تأثير لهما فيه، فإذا يكون الملاك في سائر الأجزاء تاماً وهو يقتضي تعلق التكليف بها من جديد، وأما بالنسبة إلى هذين الجزأين المتزامين، فلا تكليف لا بكليهما معاً لعدم القدرة ولا بأحدهما المعين لعدم دخله في الملاك كذلك ولا بأحدهما غير المعين بنفس الملاك.

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

وأما على التقدير الرابع، فلأن التكليف فيه متعلق بسائر الأجزاء مع الجامع بين الجزأين لا بكل واحد منهما لتقع المزامنة بينهما.

فالتتيجة: إنه لا يتصور التزام بين الجزأين المتزامين على جميع هذه التقادير والفروض، ولكن هذه التقادير والفروض جميعاً افتراضيه لا تتعدى عن مجرد الافتراض والتصوير إلى الواقع الخارجي.

الوجه الثالث: إن فرض وقوع التزام بين واجبين ضمنيين يتطلب أن يكون كل منهما معمولاً في الشريعة المقدسة على الموضوع المفروض الوجود في الخارج، وهو المكلف البالغ العاقل القادر عليه في مرحلة الامتثال مشروطاً بترك الآخر على أساس التقييد اللبّي العام، ولا مانع من جعل كليهما كذلك على القول بإمكان الترتب كما هو الحال في الواجبين الاستقلاليين، هذا.

ولكن لا يمكن الالتزام بأن الوجوب الضمني المتعلق بكل من الجزأين مشروط بترك الآخر لباً إما من الطرفين أو من الطرف الواحد، وذلك لأن الوجوب الضمني حيث إنه جزء تحليلي للوجوب المتعلق بالكل ولا وجود له إلا بوجوده ولا داعوية له إلا بداعويته، فلا يعقل أن يكون مشروطاً بشيء دون الوجوب المتعلق بالكل، بأن يكون مطلقاً مع أنه لا وجود له إلا بوجوده ولا إطلاق له إلا بإطلاقه ولا اشتراط له إلا باشتراطه وإلا لزم خلف فرض كونه جزءاً تحليلياً له، ضروره أنه لو كان مشروطاً بشيء دون الوجوب الاستقلالي، لزم أن يكون له وجود مستقل اعتباراً وجعلاً وهو خلف فرض كونه ضمناً، فإذا يستحيل فرض وقوع التزام بين واجبين ضمنيين، لأن فرض وقوعه بينهما يستلزم فرض المحال وهو أن يكون الوجوب الضمني مشروطاً بشيء دون الوجوب الاستقلالي.

وإن شئت قلت: إن التزام بين جزأين يتطلب تقييد وجوب كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين، وتقييد وجوب أحدهما فقط إذا كان الآخر أهم منه، وحيث إنه لا وجود للوجوب الضمني إلا بوجود الوجوب الاستقلالي،

فبطبيعة الحال اشتراطه بشيء إنما هو باشتراط الوجوب الاستقلالي به لا مستقلاً وإلاّ لزم الخلف كما عرفت، وعليه فإذا فرض أن وجوب القيام في الصلاة من جهة مزاحمته مع وجوب الركوع مشروط بعدم الاشتغال بالركوع، فإنه لا يعقل إلاّ باشتراط وجوب الصلاة بعدم الاشتغال به، وهذا مردّه إلى أن وجوب الصلاة مشروط بتركها، باعتبار أن تركها يتحقق بترك الركوع وهو كما ترى، فلذلك لا يمكن فرض التزاحم بين واجبين ضمنيين.

الوجه الرابع: إن فرض وقوع التزاحم بين واجبين ضمنيين يقتضي فعلية وجوب كل منهما عند ترك الاشتغال بالآخر، كما كان الأمر كذلك فيما إذا كان التزاحم بين واجبين استقلاليين، وحيث إن الوجوب الضمني جزء تحليلي للوجوب الاستقلالي، فهل يمكن أن يكون الوجوب الاستقلالي أيضاً فعلياً في هذه الحالة أو لا؟

والجواب: إن كلا الفرضين لا يمكن، أما الأول، فلأن الوجوب الاستقلالي لو كان فعلياً لزم التكليف بغير المقدور وهو الاتيان بالصلاة بتمام أجزائها، وهو غير مقدور من جهة عدم القدرة على الجمع بين الجزأين المتزاحمين منها.

وأما الثاني، فلأن فعلية الوجوب الضمني إنما هي بفعلية الوجوب الاستقلالي، ولا يعقل أن يكون فعلياً بدون فعلية الوجوب الاستقلالي وإلاّ لزم خلف فرض كونه ضمنياً، فإذا فرض وقوع التزاحم بين وجوب القيام في الصلاة ووجوب الركوع فيها بمعنى أن المصلي غير قادر على الجمع بينهما، فإذا صلى قائماً فلا يقدر على ركوع القائم عن قيام وإذا صلى جالساً كان يقدر على ركوع الجالس عن جلوس، فإذا دار الأمر بينهما، كان وجوب كل منهما مشروطاً بترك الاشتغال بالآخر، ومعه يكون وجوب كليهما فعلياً، ومن الواضح أن فعلية وجوبها معاً

لا يمكن إلا بفعلية وجوب الكل لا بالاستقلال، والفرض أن فعلية وجوب الكل مستحيلة لاستلزامها التكليف بالمحال، ومعه كيف يعقل فرض وجود التزام بين وجوبين ضمنيين.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي إنه لا يمكن تطبيق قواعد باب التزام على الجزئين المتزامين من الصلاة ونحوها، بل لا بد من تطبيق قواعد باب التعارض على دليليهما إذا كان لكل منهما إطلاق، وإلا فإن كان لأحدهما إطلاق دون الآخر فهو المرجع، وإن لم يكن لشيء منها إطلاق، فالمرجع الأصل العملي كما تقدّم.

قد يقال كما قيل: إن عدم إمكان وقوع التزام بين جزأين من أجزاء الصلاة مثلاً إنما هو فيما إذا كان الأمر متعلقاً بالصلاة بما لها من الأجزاء والشرائط بعناوينها الأولية، وأما إذا كان متعلقاً بها بما لها من الأجزاء والشرائط المقدورة، فلا مانع من تطبيق قواعد باب التزام على الجزئين المتزامين منها، على أساس أن الواجب على المكلف حيثئذ هو الصلاة المركبة من الأجزاء المقدورة والأمر متعلق بها بهذا العنوان، وعلى هذا فإذا وقع التزام بين جزأين فترك كل منهما محقق للقدرة على الآخر.

ونتيجة هذا، إن كلاً منهما مقدور عند ترك الآخر فيكون متعلقاً للوجوب الضمني، على أساس أن الوجوب الاستقلالي تعلق بالأجزاء المقدورة خاصة، وعلى ذلك فلا يرد عليه شيء من الوجوه المتقدمة.

أما الوجه الأول: فهو مبني على أن يكون الواجب كالصلاة مركباً من الأجزاء بعناوينها الأولية، فإنه حيثئذ لا محالة يسقط الوجوب عن الصلاة التامة لمكان عجز المكلف عنها، وأما إذا كان الواجب هو الصلاة المركبة من الأجزاء المقدورة، فلا

يسقط الأمر بالعجز عن بعض أجزائها وإنما يسقط عن ذلك البعض فقط بالتعذر دون البقية.

وأما الوجه الثاني: فلأن المؤثر في الملاك إنما هو الجزء المقدور لا كلا الجزأين المتزامين معاً، والمفروض أن كلاً منهما عند ترك الآخر مقدور، فيكون مأموراً به على هذا التقدير ومؤثراً فيه، وهذا هو معنى الترتب.

وأما الوجه الثالث: فلأن محذور الخلف أو كون الوجوب الاستقلالي مشروطاً بترك جزئه، إنما يلزم إذا كان الأمر متعلقاً بالصلاة المركبة من الأجزاء بعناوينها الأولية، وأما إذا كان متعلقاً بها بعنوان المقدور من أجزائها لا مطلقاً فلا يلزم شيء من المحذورين، لأن كلا من الجزأين المتزامين على تقدير عدم الاشتغال بالآخر مقدور، فيكون مأموراً به بالأمر المتعلق بالكل ضمناً.

مثلاً إذا فرض وقوع المزامحة بين القيام في الصلاة والركوع فيها، فبطبيعة الحال يكون الأمر الضمني المتعلق بكل منهما مشروطاً بترك الآخر، باعتبار أنه مقدور في هذه الحالة، وعليه فلا محالة يكون الأمر المتعلق بالكل أي بالأجزاء المقدورة مع القيام مشروطاً بترك الركوع وبالعكس في مفروض المسألة، لأن الصلاة مع القيام بدون الركوع وبالعكس مقدورة، ولا مانع حينئذٍ من تعلق الأمر بها مع القيام مشروطاً بترك الركوع وبالعكس. وهذا معنى أن ما يكون شرطاً للأمر الضمني فهو في الحقيقة شرط للأمر الاستقلالي.

وأما الوجه الرابع: فلأن محذور الخلف أو طلب الجمع بين الضدين إنما يلزم فيما إذا كان الأمر متعلقاً بالصلاة المركبة من الأجزاء بعناوينها الأولية، وأما إذا كان متعلقاً بها بعنوان المقدور بمعنى إنه يدور مداره سعةً وضيقاً فلا يلزم شيء من هذين المحذورين، لأن الأمر إذا كان متعلقاً بالأجزاء المقدورة، فهي تنطبق على سائر

الأجزاء مع أحد الجزأين المتزاحمين لا أكثر، ومن المعلوم أن طلبها حينئذٍ ليس من طلب الجمع بين الضدّين.

ولكن مع هذا لا يتم هذا القيل:

أما أولاً: فلأنه مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، لأن الأمر المتعلق بالواجبات المركبة كالصلاة والصيام والحج ونحوها جميعاً متعلق بها بعناوينها الأولية من دون أخذ عنوان ثانوي فيها كعنوان المقدور، لوضوح أن الأمر في باب الصلاة تعلق بها بعنوانها الخاص وباسمها المخصوص المميّز وهي عبارة عن الأجزاء الخاصة المقيّدة بقيود كذلك بعناوينها الأولية المخصوصة بدون أخذ عنوان المقدور فيها، وعلى هذا فلا يمكن فرض وقوع التزاحم بين جزأين أو بين جزء وشرط منها لما تقدم من المحاذير، وكذلك الحال في سائر الأبواب.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الأمر المتعلق بالواجبات المركبة تعلق بها بعنوان المقدور من الأجزاء والقيود لا مطلقاً، إلا أنه مع ذلك لا تنطبق قواعد باب التزاحم وأحكامه على الجزأين المتزاحمين، لأن مورد هذه القواعد هو ما إذا كان هناك أمران مجعولان في الشريعة المقدسة ومتعلقان بفعلين يقع التزاحم بينهما في مرحلة الامتثال من جهة عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحلة، فعندئذٍ يكون تطبيق قواعد باب التزاحم عليهما منوط بتوفّر أمرين:

الأول: الالتزام بالتقييد اللبّي العام وهو تقييد كل خطاب شرعي بعدم الاشتغال بصدّ واجب لا يقل عنه في الأهميّة.

الثاني: إمكان القول بالترتب، فإذا كان هذان الأمران متوفرين فيهما، جرى عليهما أحكام التزاحم وقواعده لعلاج المزاخمة بينهما، وأما إذا لم يكونا متوفرين فيهما معاً وإن كان أحدهما متوفراً فيدخلان في باب التعارض، وحينئذٍ لا بد من الرجوع

إلى قواعد بابه وتطبيقها عليها لعلاجها.

وأما إذا كانت القدرة قيماً للواجب، بأن يكون الأمر متعلقاً بالمركب من الأجزاء المقدورة فحسب، وحينئذٍ إذا وقع التزاحم بين جزأين من أجزائه، كان متعلق الأمر الضمني التحليلي هو الجامع بينهما، لأنه مقدور دون كل واحد منهما في عرض الآخر فإنه غير مقدور، ولا يمكن جعل أمرين ضمنيين بهما في عرض واحد بجعل الأمر بالكل بل المجمعول أمر ضمني واحد متعلق بالجامع بينهما وهو عنوان أحدهما باعتبار أنه مقدور، وحينئذٍ فلا موضوع للتزاحم، لأنه إنما يتصور بين أمرين مجموعولين على موضوعه المقدر وجوده في الخارج، ولكن في ظرف الامتثال قد يقع التزاحم بينهما من جهة عدم قدرة المكلف على امتثال كليهما معاً فيه، والمفروض أن المجمعول في المقام أمر ضمني واحد بجعل الأمر بالكل وهو الأمر الضمني المتعلق بأحد الجزأين المتزاحمين على أساس إنه مقدور، ومن الطبيعي إن التزاحم لا يتصور في أمر واحد، هذا كله بالنسبة إلى الأمر الاستقلالي المتعلق بالكل المنحل إلى أوامر وفواعل ضمنية.

وثالثاً: أنه إذا وقع التزاحم بين جزأين من أجزاء الصلاة المقدورة، فيرد عليه نفس الاشكال الثالث الذي أوردناه على الفرض الأول، وهو ما إذا كان الأمر متعلقاً بأجزاء الصلاة مثلاً بعناوين الأولية حرفاً بحرف.

ورابعاً: ان أجزاء المركبات الشرعية محدودة كماً وكيفاً كأجزاء الصلاة مثلاً فإنها محدودة كماً وكيفاً، فإذا فرضنا أن الصلاة مركبة من عشرة أجزاء مقدورة، فإذا وقع التزاحم بين جزأين منها فعندئذٍ لا يكون المكلف قادراً على عشرة أجزاء وإنما هو قادر على تسعة أجزاء، وعندئذٍ فالأمر بعشرة أجزاء قد سقط وإلا لزم التكليف بغير المقدور، فإذا لا أمر استقلالي بعشرة أجزاء ولا أمر ضمني فلا موضوع للتزاحم

حيثنذ، وما فيه الأمر وهو تسعة أجزاء فلا تراحم بين جزأين منها، أما وجود الأمر فهو من باب أن الصلاة لا تسقط مجال.

ودعوى: ان وجود الأمر بالتسعة من باب أن الأمر تعلق بعنوان المقدور الذي يصدق على القليل والكثير.

مدفوعة: أولاً: بأن الأمر متعلق بواقع المقدور وهو واقع الأجزاء لأن الملاك قائم، بها وعنوان المقدور عنوان انتزاعي لا أصل له.

وثانياً: أنها لا تجدي لأن عنوان المقدور حيثنذ لا يصدق على العشرة وإنما يصدق على التسعة.

وأما بالنسبة إلى أدلة الأجزاء والشرائط فلا يكون هناك تراحم، لأن التراحم بينهما إنما يتصور فيما إذا كان مفادها حكماً مولوياً مستقلاً، وأما إذا كان إرشادياً كما هو كذلك فلا يجري بينها تراحم، إذ لا مانع من أن يكون مفادها الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية مطلقاً حتى في حال العجز، غاية الأمر يسقط حيثنذ التكليف الاستقلالي المتعلق بالمجموع رأساً لكي لا يلزم التكليف بالمحال، وإذا علمنا من الخارج أن التكليف لم يسقط كما في الصلاة، وقع التعارض بين إطلاق دليلي الجزأين المتزامين على أساس العلم الإجمالي بانتفاء أحد الجزأين واستحالة جعل كليهما معاً في هذه الحالة، هذا إضافة إلى أن مفادها لو كان حكماً تكليفاً فهو حكم ضمني لا استقلالي، وإلا لزم أن تكون هناك واجبات متعددة مستقلة وهو كما ترى.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن التراحم بين أجزاء وشرائط واجب واحد كالصلاة مثلاً بعضها مع بعضها الآخر غير معقول، لأن مقتضى القاعدة عند تعذر أحد الجزأين أو الشرطين سقوط الوجوب عن الكل ووجوب الباقي من جديد بحاجة إلى دليل على تفصيل تقدم.

هذا تمام كلامنا في بحث الترتب وأركانه إمكاناً واستحالةً وما يرتبط به من المسائل المهمة، وأما الكلام في الفرق بين التعارض والتزاحم وبيان مرجحات كل من البابين بشكل موسع فيأتي في باب التعادل والترجيح، لأنه المورد المناسب له دون المقام، وأما الفروع الفقهية التي تدور بين أجزاء واجب واحد كالصلاة مثلاً، فقد ظهر حالها مما تقدّم فلا حاجة إلى إطالة الكلام فيها بأكثر من ذلك.

فصل

هل يمكن الأمر بالشيء مع علم الأمر بانتفاء شرطه

الشروط المتصورة في المقام على ثلاثة أنواع:

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

الثاني: شروط الحكم ونقصد بها ما هو دخيل فيه.

الثالث: شروط متعلق الحكم وهو المأمور به ونقصد بها قيوده الوجودية والعدمية.

أما النوع الأول، فهو متمثل في مبادئ الفعل الاختياري من التصور والتصديق وغيرهما مما هو دخيل في وجوده، لأن كل فعل إختياري يكون معلولاً لعلة سابقة وهي إرادة الفاعل وسلطته وإعمال قدرته على تفصيل تقدم في محله. وأما النوع الثاني، فهو متمثل في قيود مأخوذة في موضوع الدليل في مرحلة الجعل بنحو القضية الحقيقية كالاستطاعة المأخوذة في موضوع دليل وجوب الحج والوقت والعقل والبلوغ ونحوها، فإن هذه القيود شروط للحكم في مرحلة الجعل ومأخوذة قيماً له في هذه المرحلة ولاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، وتتوقف فعلية فاعلية الحكم على تحقق هذه الشروط في الخارج، كما ان فعلية اتصاف الفعل بالملاك متوقفة على تحققها فيه.

وأما النوع الثالث، فهو متمثل في قيود المأمور به وشروطه الدخيلة في ترتب الملاك عليه في الخارج، وبذلك تفرق عن شروط الحكم فإنها دخيلة في اتصاف

الفعل المأمور به بالملاك لا في ترتبه عليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن النوع الأول من الشروط خارج عن محل الكلام في المسألة، ضرورة استحالة تحقق الفعل الاختياري من الفاعل المختار بدون تحقق شرطه وعلته، وكذلك النوع الثالث فإنه أيضاً خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام في المسألة إنما هو في إمكان أمر الأمر بشيء مع علمه بانتفاء شرطه، ومن الواضح أن انتفاء شرط المأمور به لا يمنع عن الأمر به، ضرورة أنه لا مانع من الأمر بالصلاة في الشريعة المقدسة وإن علم الأمر بعدم توفر شروطها، غاية الأمر إذا لم تتوفر شروطها حين امتثالها والaitان بها سقطت فاعلية الأمر المتعلق بها لمكان عجز المكلف عنها وعدم قدرته عليها في ظرف الامتثال أصل جعله، فإذاً يكون محل الكلام في النوع الثاني وهو شروط الحكم.

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

والخلاصة: إن صدور الأمر من المولى مع علمه بانتفاء شرط فعلية فاعليته في الخارج لغو وجزاف، لأن الغرض من الأمر الصادر منه هو إيجاد الداعي في نفس المكلف وانبعاثه، ومع انتفاء شرط فعليته يستحيل انبعاثه عنه وإن كان منقاداً، لأن الأمر بوجوده الجعلي لا يكون داعياً ومحركاً، وإنما يكون داعياً ومحركاً بفعلية فاعليته في الخارج، فإذا استحالت فعليتها فيه من جهة انتفاء شرطها وموضوعها استحالت داعويته ومحركيته للمكلف وانبعاثه عنه وإن كان بكامل الانقياد، فإذاً لا محالة يكون

لغواً، وصدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل.

وهنا تفصيلان في المسألة:

الأول: من المحقق الخراساني رحمته الله.

الثاني: من السيد الأستاذ رحمته الله.

أما الأول، فهو متمثل في التفصيل بين الأمر الحقيقي والأمر الامتحاني^(١)، فلا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه في الأول ويجوز في الثاني.

وأما الثاني، فهو متمثل في التفصيل بين ما إذا كان انتفاء الشرط مستنداً إلى نفس جعل الأمر وصدوره من المولى بعنوان المولوية، وما إذا كان انتفاؤه مستنداً إلى سبب آخر في مرتبة سابقة على الأمر، فعلى الأول يجوز دون الثاني^(٢).

أما التفصيل الأول فهو ليس قولاً بالتفصيل في المسألة حقيقة، بل هو بيان أن أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه لا يعقل في الأمر الحقيقي، وأما في الأمر الامتحاني فلا مانع منه، باعتبار أن الغرض منه يحصل بمجرد جعله وصدوره من المولى وهو الامتحان، ومن هنا فالأمر الامتحاني ليس بأمر حقيقة وروحاً ولا يكون مشروطاً بشيء حتى يقال إنه يجوز أمر الأمر به مع علمه بانتفاء شرطه أو لا يجوز.

وأما التفصيل الثاني فقد ذكر السيد الأستاذ رحمته الله أنه لا بد من الفرق بين ما إذا كان انتفاء الشرط مستنداً إلى نفس جعل الحكم وأنه السبب والموجب له، وما إذا كان مستنداً إلى عدم قدرة المكلف أو إلى جهة أخرى في المرتبة السابقة.

فعلى الأول لا مانع من جعله أصلاً إذا كان الغرض منه عدم تحقق شرطه وموضوعه في الخارج من دون فرق بين أن يكون جعله بنحو القضية الحقيقية أو

(١) كفاية الاصول ص ١٣٧.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٤ ص ٧.

الخارجية، كما إذا قال المولى لعبده أو الأب لابنه (إن كذبت فعليك دينار) مع علمه بأن جعل وجوب الدينار عليه على تقدير كذبه مانع عن صدور الكذب منه، لأن هذا هو الغرض من جعله، ومن هذا القبيل جعل الكفارات على الإفطار العمدي في نهار شهر رمضان فإن الغرض منه سد باب الإفطار العمدي فيه، كما إن الغرض من جعل الحدود على السرقة والزنا واللواط ونحوها هو سدّ باب هذه المحرمات في الخارج، حيث إنه يكشف عن اهتمام الشارع بخلو المجتمع عن تلك المحرمات نهائياً لأنها تفسد المجتمع خلقياً، وكذلك الغرض من جعل الديات والقصاص على القاتل للنفس المحترمة، حيث إن في القصاص حياة كما في الكتاب العزيز.

والخلاصة: إن الغرض من الأمر إن كان إيجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بالمأمور به في الخارج، فلا يعقل صدوره من المولى مع علمه بانتفاء شرطه لأنه لغو كما مرّ، وإن كان الغرض منه إيجاد الداعي إلى نفي موضوعه وشرطه في الخارج وأنه الغاية القصوى منه كما هو الحال في الأوامر الثانوية التي تتضمن العقوبات الدنيوية بغاية تنفيذ الأحكام الأولية وعدم مخالفتها في الخارج فلا مانع منه، هذا.

والصحيح في المقام أن يقال: إنه لا فرق بين الأحكام الثانوية المجعولة بغاية منعها عن تحقق شرطها وموضوعها في الخارج كأحكام القصاص والديات والحدود والكفارات، وبين الأحكام الأولية المجعولة بغرض امكان إيجاد الداعي في نفس المكلف نحو الفعل أو الترك، فكما أن فعل هذه الأحكام مستحيل إذا استحالت داعويتها ومحركيتها للمكلف من جهة انتفاء شرط من شروطها كالقدرة ونحوها، فكذلك جعل تلك الأحكام وهي الأحكام الثانوية الجزائية إذا استحالت داعويتها للمكلف نحو إعدام شروطها وموضوعاتها في الخارج، كما إذا كان المكلف عاجزاً

عن إيجادها وغير قادر عليه، وحينئذ فيكون جعلها عليه لغواً، مثلاً إذا كان الشخص لا يقدر على السرقة بسبب أو آخر طول حياته، فكما أن جعل حرمة السرقة عليه بنحو القضية الشخصية الخارجية يكون لغواً، فكذا جعل حدّها عليه على تقدير السرقة.

نعم، إن فرض ذلك في القضايا الحقيقية لا يمكن عادة لا في الأحكام الأولية ولا في الأحكام الثانوية، ولو فرض في مورد أن المولى كان يعلم بانتفاء شرط فعلية تكليف فيه إلى يوم القيامة، استحال عليه أن يجعله لأنه لغو.

وأما في القضايا الشخصية الخارجية، فيتفق ذلك في كلا النوعين من الأحكام، فكما أن جعل الحكم من النوع الأول مع علم الجاعل بانتفاء شرطه في الخارج لا يمكن، فكذلك جعل الحكم من النوع الثاني مع علم الجاعل بانتفاء شرطه فيه لا يمكن بلا فرق بينهما من هذه الناحية.

وإن شئت قلت: إن هذه الأوامر الثانوية تكشف عن اهتمام المولى بعدم وقوع الأعمال الإجرامية المحرّمة في المجتمع الإسلامي كقتل النفس المحترمة والسرقة والزنا وغيرها وقلع مادتها عن المجتمع لأنها تفسد المجتمع وتؤدّي إلى انهياره وانحطاطه، فإذاً الغاية من تلك الأوامر التشديد والضغط على الناس بعدم ارتكاب تلك الأعمال الإجرامية المحرّمة، وأما لو فرضنا أن الناس كانوا منقادين للابتعاد عن تلك الأعمال نهائياً ولايحتمل صدورها منهم أو كانوا غير قادرين على ارتكابها واقتحامها وعاجزين عنه، فعندئذ وجود تلك الأوامر وعدمها بالنسبة إليهم على حدّ سواء فلا يؤثر في أنفسهم أصلاً، فلا محالة يكون صدورها بالنسبة إليهم لغواً وجزافاً.

وهذا نظير ما إذا علم المولى بأن خادمه لا يخالفه في يوم الجمعة أصلاً، ومع

هذا إذا قال له (إن خالفني في يوم الجمعة فعليك كذا وكذا) كان لغواً، إذ لا تأثير له بالنسبة إليه أصلاً فيكون بنظره مجرد لقلقة اللسان.

والخلاصة: إن المسألة باطلة برأسها وليس لها معنى معقول ومحصل لا في الخطابات الأولية ولا في الخطابات الثانوية.

وأما المحقق النائيني رحمته الله، فقد ذكر أن المسألة باطلة^(١) ولكن لا من جهة ما ذكرناه، بل من جهة أن مرجع النزاع فيها إلى النزاع في أن علم الأمر بانتفاء الشرط هل هو دخيل في انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه أو غير دخيل فيه، ومن الواضح أنه لا معنى لهذا النزاع، ضرورة أن الأحكام الشرعية مجعولة بنحو القضايا الحقيقية وتدور فعليتها مدار فعلية موضوعها في الخارج بدون دخل لعلم الأمر فيه لا وجوداً ولا عدماً.

وغير خفي أن بطلان المسألة ليس من جهة ما ذكره رحمته الله، لأنه مبني على أن علم الأمر بانتفاء الشرط المأخوذ في عنوان المسألة قد لوحظ بنحو الموضوعية مع إن الأمر ليس كذلك، ضرورة أنه ملحوظ بنحو الطريقة بل بطلانها من جهة ما ذكرناه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن مسألة إمكان أمر الأمر بشيء مع علمه بانتفاء شرطه وعدم إمكانه لا ترجع إلى معنى معقول، لما عرفت من استحالة أمر الأمر بشيء مع علمه بانتفاء شرطه بلا فرق في ذلك بين الأحكام الأولية والأحكام الثانوية، ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من التفصيل بينهما والبناء على عدم الجواز في الأحكام الأولية والجواز في الأحكام الثانوية.

لا يمكن المساعدة عليه وقد تقدم تفصيله، كما أنه لا وجه للتفصيل بين

الأمر بالشيء هل يمكن مع علم الأمر بانتفاء شرطه (١٦٥)

الأوامر الحقيقية والأوامر الامتحانية كما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله، هذا تمام كلامنا في جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه.

فصل

في متعلق الأمر هل هو الطبيعي أو الفرد

والجواب: إنه فيه مجموعة من النظريات:

الأولى: ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته الله^(١) من أن هذه المسألة إما مبنية على مسألة إمكان وجود الطبيعي في الخارج أو عدم إمكان وجوده فيه، فعلى الأول يكون الأمر في هذه المسألة متعلقاً بالطبيعة، وعلى الثاني بالفرد، أو أنها مبنية على مسألة أن الأصل في الأشياء الوجود أو الماهية، فعلى القول بأصالة الوجود يتعلق الأمر في هذه المسألة بالفرد، وعلى القول بأصالة الماهية بالطبيعة، هذا.

والصحيح: ان النزاع في هذه المسألة لا يرتبط بالنزاع في المسألة الفلسفية لا في المسألة الأولى ولا الثانية.

أما المسألة الأولى، فلأن النزاع فيها إنما هو في أن الطبيعي هل هو موجود في الخارج بالذات والحقيقة أو أن الموجود فيه كذلك هو الفرد والطبيعي موجود بوجوده بالعرض، وأما النزاع في هذه المسألة فهو لا يبتني على ذلك، بل لو قلنا في تلك المسألة بعدم وجود الطبيعي في الخارج بالذات والحقيقة فمع ذلك لا مانع من القول في هذه المسألة بتعلق الأمر بالطبيعة، إذ يكفي في صحة تعلقه بها وجودها بوجود فردها في الخارج بالعرض، لوضوح أن الطبيعة وإن قلنا بعدم وجودها فيه بالذات إلا أنه لا شبهة في وجودها بوجود فردها بالعرض بشهادة صحة حملها عليه

(١) نهاية الدراية ج ٢ ص ٢٥٣.

بالحمل الشايح كقولنا: (زيد إنسان) (وهذه صلاة) وهكذا، وصحة الحمل بالحمل الشايح لا يمكن إلاّ إذا كان المحمول متحدّاً مع الموضوع في الخارج، وإن شئت قلت: إنه لا شبهة في صحة حمل الطبيعي على فرده في الخارج بالحمل الشايح، وإن قلنا: في تلك المسألة بعدم وجوده فيه بالذات، فإنها تكشف عن أنه وإن لم يكن موجوداً بالذات في الخارج إلاّ أنه موجود بوجود فرده فيه وهذا المقدار يكفي في صحة تعلق الأمر به.

فالنتيجة: إن النزاع في هذه المسألة لا يرتبط بالنزاع في تلك المسألة الفلسفية، فإنه وإن قلنا بعدم وجود الطبيعي في الخارج بالذات والحقيقة، فمع ذلك لا مانع من القول في هذه المسألة بتعلق الأمر به لا بالفرد بل لا مناص من الالتزام بذلك، لأنه إن أريد بتعلق الأمر بالفرد تعلقه بالفرد الخارجي مباشرة، فهو من أوضح انحاء طلب الحاصل، وإن أريد به تعلقه بمفهومه المشار به إلى الفرد المفروغ عنه وجوده في الخارج، فأيضاً يلزم محذور طلب الحاصل، وإن أريد به تعلقه بمفهومه بما هو فان في الخارج ومرآة له أي مفهومه بالحمل الأولي لا بالحمل الشايح وهو الصورة الذهنية الموجودة في عالم الذهن التي هي معروضة بالذات وفي الخارج معروضة بالعرض، فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً إلاّ أنه لا دليل عليه في مقام الاثبات، وسوف نشير إلى تفصيله بأكثر من ذلك.

وأما المسألة الثانية، فلأن النزاع فيها إنما هو في أنّ الموجود في الخارج الماهية والوجود منتزع منها، لأن معنى جعل الماهية تكويناً إفاضة نفسها وصدورها وفيضانها من جاعلها ويتزاع منها إنه موجودة، أو الوجود فإنه المجمعول من الجاعل والماهية منتزعة منه بحده، وعلى هذا فالفرد على القول بأصالة الماهية في المسألة متمثل بالماهية الخارجية، وعلى القول بأصالة الوجود متمثل بالوجود الخارجي، وأما

الطبيعة الكلية في عالم الذهن، فهي على كلا القولين في المسألة مفهوم انتزاعي ذهني ولا يعقل أن يكون مجعولاً تكويناً.

وعلى ضوء ذلك فلا يرتبط النزاع في هذه المسألة بالنزاع في تلك المسألة الفلسفية، ولا يمكن أن يكون تعلق الأمر بالفرد في هذه المسألة مبنياً على القول بأصالة الوجود في تلك المسألة، وتعلقه بالطبيعة مبنياً على القول بأصالة الماهية فيها، ضرورة أن الطبيعة مفهوم انتزاعي ذهني كما مرّ، فلا يعقل أن يكون مجعولاً تكويناً، كيف فإن الجعل عين المجعول في الخارج وهو نفس الفرد فيه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن النزاع في هذه المسألة لا يرتبط بالنزاع في مسألة إمكان وجود الطبيعي في الخارج وعدم إمكانه فيه ولا بمسألة أصالة الوجود والماهية.

النظرية الثانية: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله ^(١) من أن النزاع في هذه المسألة مبني على مسألة فلسفية، وهي أن معروض الوجود والايجاد الخارجي هل هو الماهية الشخصية في المرتبة السابقة أو ذات الماهية والطبيعية ويكون تشخصها بالوجود نفسه، فعلى الأول يكون متعلق الأمر بالفرد لا الطبيعة على أساس أن الإرادة التكوينية على هذا القول دائماً تتعلق بإيجاد الماهية والطبيعة الشخصية، وعليه فلا بد أن تكون الارادة التشريعية متعلقة به، باعتبار أنها تتعلق بنفس ما تعلقت به الإرادة التكوينية ولا فرق بينهما من هذه الناحية.

وعلى الثاني يكون متعلق الأمر الطبيعة وذات الماهية على أساس أن الإرادة التكوينية على هذا القول تتعلق بها، فإذا لا محالة تكون الإرادة التشريعية متعلقة بها.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٠٥.

والخلاصة: إنَّ مسألتنا هذه ليست مسألة مستقلة بل هي مربوطة بهذه المسألة الفلسفية وتدور مدارها، وعلى هذا فتظهر الثمرة في المقام بين القول بتعلق الأمر بالفرد والقول بتعلقه بالطبيعة في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإنه على القول بتعلق الأمر في المسألة بالماهية الشخصية المتمثلة بالفرد وكذلك النهي فلا يمكن اجتماع الأمر والنهي، لأن المجمع حينئذ يكون واحداً وجوداً وماهية في مورد الاجتماع وإن كان معنوياً بعنوانين متغايرين، إلاَّ أنَّ تغايرهما مفهوماً لا يوجب تغاير المجمع وجوداً، باعتبار أنَّ مشخصات متعلق كل منهما نفس مشخصات متعلق الآخر، وهذا بخلاف ما إذا كان متعلق كل منهما ذات الماهية والطبيعة فعندئذٍ لا مانع من الاجتماع، لأن متعلق الأمر حينئذٍ طبيعة ومتعلق النهي طبيعة أخرى وان تصادقا على واحد.

هذه النظرية تتضمن عدة نقاط:

الأولى: إنَّ هذه المسألة مربوطة بالمسألة الفلسفية، وهي أن معروض الوجود والايجاد في تلك المسألة إن كان الماهية الشخصية، كان متعلق الأمر في هذه المسألة الفرد، وإن كان ذات الماهية، كان متعلق الأمر فيها الطبيعة، بنكتة أن الارادة التشريعية تتبع الارادة التكوينية، وحيث إنها على الأول تتعلق بإيجاد الماهية الشخصية وعلى الثاني بإيجاد ذات الماهية، فبطبيعة الحال تكون الارادة التشريعية كذلك.

الثانية: إن متعلق الأمر بإيجاد الماهية سواءً أكانت شخصية أم كلية يتبع أنه متعلق الارادة التكوينية.

الثالثة: ظهور الثمرة بين القولين في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

ولنأخذ بالنظر في هذه النقاط:

أما النقطة الأولى: فلأن مسألتنا هذه لا ترتبط بتلك المسألة وهي المسألة الفلسفية.

أما أولاً: فلأن المسألة الفلسفية بهذه الصيغة لا ترجع إلى معنى معقول، إذ كيف يعقل أن تكون الماهية مشخّصة في نفسها وفي المرتبة السابقة وقبل إيجادها، بدهة أن تشخص كل شيء إنما هو بالوجود والايجاد حتى على القول بأصالة الماهية، فإن تشخصها إنما هو بإفاضة نفسها من الجاعل لا بنفسها وبقطع النظر عن الافاضة، لأنه بقطع النظر عنها فلا ماهية حتى تكون مشخّصة، فالسالبة تكون بانتفاء الموضوع.

وثانياً: إن مسألتنا في المقام لا ترتبط بالمسألة الفلسفية المشار إليها، لأن معنى تعلق الأمر بالفرد، ليس تعلقه بالماهية الشخصية في الخارج، لأن تعلقه بها يستلزم طلب الحاصل، بل معناه تعلقة بمفهوم الفرد بالحمل الأولي الفاني في الخارج والمرآة له كما هو شأن كل مفهوم وله معروضان:

أحدهما عرضي وهو وجوده في الخارج والآخر ذاتي وهو وجوده في الذهن، والأمر متعلق مباشرة بمفهومه الفاني في إيجاداه في مرتبة متأخرة عنه ولا مانع من ذلك، نعم لا يمكن تعلقه بمفهومه المشار به إلى الفرد المفروق عنه وجوده في الخارج لأنه من طلب الحاصل، والفرق بين الصورتين واضح، هذا على القول بتعلق الأمر بالفرد في هذه المسألة.

وأما على القول بتعلقه بالطبيعة فيها، فمعناه أنه تعلق بالمفهوم الكلي بالحمل الأولي الفاني في الخارج لا بالحمل الشايح، لأنه بهذا الحمل عبارة عن الصورة الذهنية القائمة بالذهن والموجود فيه، ولا ينطبق بهذا الحمل على ما في الخارج ولا

مانع من تعلق الأمر بالمفهوم الكلي بالحمل الأولي الفاني في الخارج مباشرة، ولا فرق في ذلك بين القول في المسألة الفلسفية المتقدمة بأن الوجود يعرض على الماهية الشخصية أو على ذات الماهية والطبيعة، لأن القول بتعلق الأمر بالطبيعة في هذه المسألة ينسجم مع كلا القولين في تلك المسألة وكذلك القول بتعلقه بالفرد، وهذا معنى أنه لا صلة ولا ارتباط بين المسألتين أصلاً، فما ذكره ﷺ من أن مسألتنا هذه ليست مسألة مستقلة بل هي مرتبطة بتلك المسألة الفلسفية لا يرجع إلى معنى صحيح.

وأما النقطة الثانية فيرد عليها:

أولاً: إنّ ما هو متعلق للإرادة التكوينية وهو إيجاد الطبيعة في الخارج لا يمكن أن يكون متعلقاً للإرادة التشريعية وهي أمر المولى، ضرورة أن أخذ الإيجاد في متعلقها يستلزم طلب الحاصل.

ودعوى: إن هذا المحذور إنما يلزم إذا كان المأخوذ الوجود دون الإيجاد.

مدفوعة: بأنه لا فرق بين الإيجاد والوجود إلاّ بالاعتبار والاضافة، فإنه إذا أُضيف إلى الفاعل فهو إيجاد وإذا أُضيف إلى نفسه فهو وجود، فإذا أخذ الإيجاد هو أخذ الوجود، فلا فرق بينهما إلاّ في التعبير.

والخلاصة: إنه لا يمكن أن يكون الأمر متعلقاً بإيجاد الطبيعة لاستلزامه طلب الحاصل، باعتبار أن إيجادها في الخارج سوف يكون في مرتبة متأخرة عن مرتبة هذا الإيجاد المأخوذ في متعلق الأمر، وهذا معنى استلزام أخذه في متعلقه طلب الحاصل.

وثانياً: إنه لا شاهد على أنّ الإرادة التشريعية لا بدّ أن تتعلق بما تعلقت به الإرادة التكوينية لا وجداناً ولا برهاناً، فإذا تعلق الإرادة التكوينية بإيجاد الماهية الشخصية لا يستلزم تعلق الإرادة التشريعية به، لأنّ المعبر في الإرادة التشريعية

للمولى أن يكون متعلقها مقدوراً للمكلف خارجاً حتى لا يلزم التكليف بالمحال، وعلى هذا فلا مانع من التفكيك بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية، بأن تتعلق الأولى بإيجاد الطبيعة الشخصية والثانية بالطبيعة الكلية على أساس أنها مقدورة.

فالنتيجة: إنه لا دليل على أن الإرادة التشريعية تتبع الإرادة التكوينية في المتعلق، فما ذكره رحمته من الملازمة بين الإرادتين لا وجه له.

وأما النقطة الثالثة: فيظهر نقدها مما تقدم، لأنها مبنية على أن الأمر في هذه المسألة تعلق بالماهية الشخصية، على القول بأن تشخصها إنما هو بنفسها لبالوجود العارض عليها وبالماهية الكلية، على القول بأن تشخصها إنما هو بالوجود، وجه الظهور ما عرفت من أن هذه المسألة لا ترتبط بتلك المسألة نهائياً.

ومن هنا، لا يكون القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي مبنياً على القول بتعلق الأمر بالفرد في هذه المسألة والقول بالجواز مبنياً على القول بتعلقه بالطبيعة فيها، بل هما مبنيان على وحدة المجمع ذاتاً ووجوداً في مورد الاجتماع وتعدده كذلك على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

النظرية الثالثة^(١): إن النزاع في هذه المسألة في أن متعلق الأمر الطبايع أو الأفراد إنما هو لتعيين أن التخيير بين أفراد الواجبات الشرعية كالصلاة ونحوها عقلي أو شرعي، فإن كان الأمر متعلقاً بالطبيعة فالتخيير بينها عقلي، على أساس أن الأمر المتعلق بها واحد وهو لا يسري منها إلى أفرادها، فإذاً يكون المكلف مخيراً في مقام الامتثال في تطبيقها على أي فرد منها شاء وإن كان متعلقاً بالأفراد فالتخيير بينها شرعي، على أساس أن هناك أوامر متعددة بعدد الأفراد، ولكنها أوامر مشروطة

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٠٥ - بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٤٠١.

بمعنى أن الأمر المتعلق بكل فرد منها مشروط بعدم الاتيان بالفرد الآخر. وللمناقشة في هذه النظرية مجال، وهي إنه لا شبهة في أن التخيير بين أفراد الواجبات الشرعية عقلي على كلا القولين في المسألة، وذلك لأن الأمر المتعلق بتلك الواجبات الموجه إلى كل فرد أمر واحد، وإنما الكلام في أن متعلقه الطبيعي أو الفرد، فعلى الأول لا شبهة في أن التخيير بين أفراده عقلي، وأما على الثاني فلأن المراد من تعلق الأمر بالفرد ليس تعلقه بالفرد الموجود في الخارج، لأنه من أوضح أنحاء طلب الحاصل، ولا بمفهوم الفرد المشار به إلى الفرد المفروغ عنه وجوده فيه لنفس المحذور، بل المراد منه تعلقه بمفهومه بما هو فان في الخارج في مرتبة متأخرة عنه لا بما هو مشير إلى واقع خارجي مفروغ عن وجوده وفرق بين الصورتين، فإذا كان متعلق الأمر مفهوم الفرد فهو كلي، وإن كان معنونا بعنوان الفرد كفرد الصلاة مثلاً، إلا أن هذا التخصيص والتضييق لا يخرج عن الكلية طالما لم يتحقق وجوده في الخارج، فإذا لا محالة يكون التخيير بين أفراده عقلياً، فالنتيجة، إنه لا أصل لهذه النظرية أيضاً.

فالصحيح في تفسير هذين القولين في المسألة أن يقال بما يلي:

أما القول بتعلق الأمر بالفرد فلا يمكن أن يراد منه تعلقه بالفرد في الخارج بتمام ضمائه ومشخصاته فيه من الكم والكيف والأين والوضع ومتى وهكذا، لأن التشخص الحقيقي للفرد إنما هو بوجوده دون تلك الضمائم الخارجية التي هي في طول تشخصه الحقيقي، نعم إنها تعد بنظر العرف من مشخصاته ومميزاته في الخارج وإن كانت في الواقع ضمائم ملازمة لوجوده فيه ومصاديق لماهيات أخرى، وذلك لأن تعلقه به كذلك في الخارج من أوضح مصاديق طلب الحاصل وهو مستحيل، وكذلك لا يمكن أن يراد منه تعلقه بالفرد بحده الفردي في الخارج، وكذا تعلقه بمفهوم الفرد المشار به إلى الفرد المفروغ عن وجوده فيه بنفس المحذور، هذا.

إضافة إلى أنّ هذه الاحتمالات بنفسها غير محتملة، ضرورة أنّه من غير المحتمل أن يكون الأمر المتعلق بالصلاة متعلقاً بفرد خاص ومعين في الخارج وإلاّ لزم التكليف بالفرد المجهول وهو كما ترى، كما لا يمكن أن يراد من تعلقه بالفرد تعلقه بمفهومه الذهني بالحمل الشائع وهو المفهوم الموجود في عالم الذهن، لأنّه غير قابل للانطباق على ما في الخارج.

والخلاصة: إنه يستحيل إرادة شيء من هذه الاحتمالات من تعلق الأمر بالفرد، بل المراد منه تعلقه بمفهوم الفرد بما هو وبالحمل الأولي الفاني في الخارج في مرتبة متأخرة منه، ومفهوم الفرد بهذا الحمل عرض ومعرضه بالذات الصورة الذهنية القائمة بالذهن ومعرضه بالعرض الوجود الخارجي وهذا المفهوم كلي، لأن المفهوم مهما قيد وخصص بمخصصات فهو كلي، غاية الأمر إن دائرته سعةً وضيقاً تختلف من مفهوم إلى مفهوم آخر، وعلى هذا فالقول بتعلق الأمر بالفرد يرجع في الحقيقة إلى القول بتعلقه بالكلي، والاختلاف حينئذٍ بين القولين إنما يكون باللفظ وصياغة المسألة فقط لا في الواقع والمعنى، هذا كله بحسب مقام الثبوت والتصوير.

وأما في مقام الاثبات فلا شبهة في عدم تعلق الأمر بمفهوم الفرد فيه، لأن مادة الواجبات الشرعية كلها معنونة بعنوان خاص ومسمّاة باسم مخصوص كالصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك، فالأمر المتعلق بها تعلق بعناوينها الخاصة وأسمائها المخصوصة لا بأفرادها، مثلاً الأمر المتعلق بالصلاة تعلق بها بعنوانها الخاص واسمها المخصوص لا بفردتها، والمفروض ان هذا الاسم أسم للمادة التي هي موضوعة للماهية بما هي لا للأعم منها ومن الفرد، فلهذا يكون المتعين في مقام الاثبات هو تعلق الأمر بالطبيعي باسمه الخاص.

وأما معنى القول بتعلق الأمر بالطبيعة فهو تعلقه بالمفهوم الذهني الكلي بالحمل الأولي لا بما هو موجود في الذهن بالحمل الشائع ولا بما هو مرآة لما هو موجود في الخارج، أما الأول فلأنه حاصل في الذهن وغير واف بغرض المولى لمكان عدم انطباقه على ما في الخارج.

وأما الثاني، فهو طلب الحاصل بل بما هو مفهوم أولي فإن في الخارج كما هو شأن كل مفهوم أولي يدخل في الذهن، وتعلق الأمر به بعنوان خاص واسم مخصوص إنما هو للدلالة على أن المطلوب هو تطبيقه على ما في الخارج بإيجاده فيه، فيكون متعلق الطلب الطبيعة بما هي كمادة الصلاة ونحوها، فإنها موضوعة للماهية بما هي.

ودعوى: إن الماهية بما هي هي ليست إلا هي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، فإذا كيف يمكن أن تكون ماهية الصلاة بما هي مطلوبة.

مدفوعة: بأن الماهية في مرتبة ذاتها وذاتياتها ليست إلا هي، وأما اتصافها بعوارضها فهو ليس في مرتبة ذاتها وذاتياتها بل في مرتبة متأخرة عنها، وعلى هذا فإذا تعلق بها الطلب تتصف بالمطلوبية والمحبوبة في هذه المرتبة لا في مرتبة ذاتها وذاتياتها.

فالنتيجة: إن الطلب لا يتعلق بالوجود الخارجي لا بالذات ولا بالواسطة، وإنما تعلق بما يكون الوجود الخارجي مصداقاً له.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله (١) من أن متعلق الطلب إيجاد الطبيعة لا وجودها لكي يلزم طلب الحاصل، لا يمكن المساعدة عليه، إذ لا فرق بين

الإيجاد والوجود، فإنها شيء واحد والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار والاضافة وهو لا يغير الواقع، فإذا محذور ذلك طلب الحاصل وهو لازم، ضرورة أن الطلب لو كان متعلقاً بإيجاد الطبيعة فإنه سوف يكون متأخراً عن مرتبة هذا الإيجاد المأخوذ في متعلقه.

ولكن يمكن دفع هذا الاشكال بأن المأخوذ في متعلقه إنما هو مفهوم الإيجاد بعنوان المعرف والمشير إلى واقعه الخارجي لا واقعه حتى يلزم محذور طلب الحاصل. قد يقال كما قيل^(١): إن المراد من تعلق الأمر بالأفراد هو سرايته من الطبيعي إليها إما بحسب الجعل أو بحسب التطبيق.

ولكن ذلك بحسب التحليل لا يرجع إلى معنى معقول، فإن السراية إن كانت بلحاظ مرحلة الجعل، فمعناه أن هناك أوامر متعددة بعدد الأفراد في الخارج في مقام الثبوت ومجعولة لها بواسطة الطبيعي المنطبق عليها، وهذا يعني أن المولى أخذ عنوان الطبيعي بعنوان المعرف والمشير إلى أفراده بدون أن تكون له موضوعية، ثم إن هذه الأوامر المتعددة لا يمكن أن تكون أوامر مطلقة وإلا لزم التكليف بغير المقدور، بل لا بد أن تكون أوامر مشروطة، ومن الواضح أن كل ذلك مجرد فرض لا واقع موضوعي له.

وأما السراية في مرحلة التطبيق فلا ترجع إلى معنى محصل، لأن الحكم المجعول من الأول إن كان متعدداً بعدد أفراد الطبيعة كانت السراية إليها من مرحلة الجعل، وإن كان واحداً فهو غير قابل للسراية أصلاً.

والخلاصة: إن القول بسراية الحكم من الطبيعة إلى نفس أفرادها بقطع

النظر عن ضمايمها الخارجية ومشخصاتها العرفية، لا يرجع إلى معنى معقول فضلاً عن سرايته إليها مع ضمايمها ومشخصاتها.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالتائج التالية:

الأولى: إن ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته الله من أن مسألة كون متعلق الأوامر الطبايع أو الأفراد مبنية على إحدى مسألتين فلسفيتين:

الأولى: مسألة إمكان وجود الطبيعي في الخارج وعدم امكانه، فعلى الأول متعلق الأوامر الطبايع وعلى الثاني الأفراد.

الثانية: مسألة أصالة الوجود أو الماهية، فعلى الأول متعلق الأوامر الأفراد وعلى الثاني الطبايع والماهيات لا يتم، وقد تقدم أنها لا تبني على أي من هاتين المسألتين بل هي مسألة مستقلة.

الثانية: إن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن هذه المسألة مربوطة بالمسألة الفلسفية وهي أن معروض الوجود والايجاد هل هو الماهية الشخصية بقطع النظر عن عروض الوجود عليها أو ذات الماهية والطبيعة ويكون تشخصها بنفس الوجود، فعلى الأول متعلق الأوامر الطبايع وعلى الثاني الأفراد، لا يتم وإن مسألتنا هذه غير مرتبطة بها.

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

الرابعة: إن القول بتعلق الأمر بالفرد لا يرجع إلى معنى معقول، إذ لا يمكن أن يراد منه تعلقه بالفرد الخارجي لاستحالة طلب الحاصل، ولا بمفهومه المشار به إلى الفرد المفروغ عنه في الخارج لنفس المحذور، فإذاً لا بد من الالتزام بأن متعلقه

مفهوم الفرد بما هو وهو كلي، وليس تعلقه به من تعلق الأمر بالفرد في مقابل تعلقه بالكلي.

الخامسة: إن متعلق الأمر الطبيعة بما هي لا بما هي مرآة إلى الفرد المفروغ عنه في الخارج وإلا لزم تحصيل الحاصل، فالوجود غير مأخوذ في متعلقه، وما ذكره صاحب الكفاية رحمته من أن الإيجاد مأخوذ في متعلق الطلب غير تام كما تقدم.

السادسة: الصحيح في مرحلة الاثبات هو أن متعلق الأوامر الطبايع دون

الأفراد.

النسخ

ينبغي تقديم عدة نقاط:

الأولى: إن النسخ في مقام الثبوت عبارة عن انتهاء الحكم المجعول في الشريعة المقدسة بانتهاء عمره وأمه، فإن المولى الحكيم العالم بالواقع بملاكات الأحكام الشرعية وحدودها سعةً وضيقاً، فبطبيعة الحال يختلف الحكم المجعول من قبله باختلاف تلك الملاكات التي هي روح الأحكام وحقيقتها، لأن اتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ إن كان في الواقع إلى يوم القيامة كان الحكم المجعول له أيضاً كذلك، وإن كان في فترة زمنية معينة كان الحكم المجعول له أيضاً في تلك الفترة، وإذا انتهت الفترة انتهى الحكم بانتهاء أمده، وهذا هو معنى النسخ ثبوتاً وواقعاً.

الثانية: إن الحكم الشرعي مجعول في أفق الاعتبار والذهن بتمام حصصه وأفراده الطولية والعرضية إلى يوم القيامة في آن واحد وزمن فارد، على أساس أن الجعل آني التحقق والحصول ولا يعقل فيه التدرج والاستمرار حتى يعقل له الوجود الثاني والثالث وهكذا، مثلاً جعل المولى وجوب الحج على المستطيع بقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١)، بنحو القضية الحقيقية أي للموضوع المقدّر وجوده في الخارج في آن واحد بجميع حصصه وأفراده العرضية والطولية إلى يوم القيامة، ولهذا لا يتصور في هذه المرحلة حدوث وبقاء، لأن جميع حصص الجعل وأفراده توجد في آن واحد بلا تقدم وتأخر حتى رتبة، والحدوث

(١) سورة آل عمران آية ٩٧.

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

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

الثالثة: إن انتفاء الحكم المجعول في الشريعة المقدسة تارة يكون في مرحلة الجعل وأخرى في مرحلة المجعول وهي مرحلة فعلية الحكم بفعلية موضوعه، أما انتفاء الحكم في المرحلة الأولى فلا يمكن إلا بالنسخ، باعتبار أنه لا يتصور الشك في الحكم في هذه المرحلة إلا من ناحية الشك في بقاء الجعل، حيث إنه لا وجود له إلا الوجود الجعلي، وهذا يعني أنّ وجوده نفس وجود الجعل، لأن المجعول في هذه المرحلة عين الجعل فلا فرق بينهما إلا بالاعتبار والاضافة، فإن أضيف إلى الجاعل فهو جعل وإن أضيف إلى نفسه فهو مجعول كالإيجاد والوجود في الأمور التكوينية، وأما انتفاء الحكم في المرحلة الثانية فهو إنّما يكون بانتفاء موضوعه في الخارج، فطالما

يكون موضوعه باقياً فيه فهو باق وإذا انتفى انتفى بانتفائه.

الرابعة: إنَّ النسخ يختلف عن التخصيص والتقيد، فإنَّ الدليل الناسخ يكشف عن انتهاء الحكم المنسوخ بانتهاء أمدّه وعمره، باعتبار أنه محدود بفترة زمنية معيّنة ثبوتاً وبانتهائها يتتهي واقعاً، والدليل الناسخ في مقام الإثبات كاشف عن ذلك ويدل على رفع هذا الحكم في الشريعة المقدسة بلا نظر إلى وجود موضوعه في الخارج، باعتبار أنَّ ظرف الرفع فيه نفس الشريعة، والمرفوع هو الحكم المجعول فيها للموضوع المقدر وجوده في الخارج.

والخلاصة: إنَّ النسخ في مقام الثبوت انتهاء الحكم المجعول بانتهاء أمدّه وفي مقام الإثبات رفع الحكم في مرحلة الجعل، ومعنى ذلك أنَّ المرفوع هو الحكم الذي لا وجود له إلا بوجود الجعل في مقابل ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه في الخارج.

وأما الدليل المخصص فهو يكشف عن أنَّ موضوع الحكم حصة خاصة من العام في الواقع ومقام الثبوت وأنَّ الحكم من الأول مجعول لها في الشريعة المقدسة لا للأعم منها ومن غيرها، وفي مقام الإثبات يدل على تخصيص الحكم بها. وبكلمة: إنَّ الدليل الناسخ يختلف عن الدليل المخصّص ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأنَّ الدليل الناسخ يكشف عن انتهاء الحكم بانتهاء أمدّه في تمام مراحل أي من مرحلة المبادئ إلى مرحلة الجعل والاعتبار، بينما الدليل المخصص يكشف عن أنَّ الحكم المجعول في الشريعة المقدسة من الأول هو الحكم الخاص لا العام.

وأما إثباتاً، فلأنَّ مفاد الدليل الناسخ رفع الحكم المجعول في الشريعة المقدسة عن الموضوع المقدر وجوده في الخارج وهو الحكم الذي لا وجود له إلا الوجود الجعلي للموضوع المذكور، بينما يكون مفاد الدليل المخصص تخصيص الحكم

بتخصيص موضوعه فيه، نعم قد يكون لسان الدليل الناسخ تخصيص موضوع الدليل المنسوخ شكلاً وصورةً لا واقعاً، كما إذا فرضنا أنّ هناك مصلحة ملزمة تقتضي وجوب إكرام كل عالم وإن كان فاسقاً، ولكن هذه المصلحة محدودة بفترة زمنية معينة، بمعنى أنّ مصلحة وجوب إكرام العالم الفاسق محدودة بتلك الفترة المعينة، وأما مصلحة وجوب إكرام العالم العادل فهي غير محدودة بها، وعلى هذا ففي مقام الاثبات إذا ورد في الدليل (لا تكرم العالم الفاسق)، فإنه وإن كان لسانه لسان التخصيص شكلاً وصورةً، إلا أنه في الواقع ناسخ ورافع لوجوب إكرام العالم الفاسق إثباتاً وكاشف عن انتهائه بانتهاؤه أمدّه وعمره.

وبعد ذلك نقول إن الكلام يقع في مقامين:

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

الثاني: في إثبات ذلك بالأصل العملي.

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

والجواب: إنه لا يمكن، لأن الدليل الناسخ يدل على رفع الوجوب الذي هو

مدلول الدليل المنسوخ وسأكت عن بقاء الجواز.

ودعوى: إن الدليل المنسوخ يدل على ذلك، على أساس أنه يدل بالمطابقة على

الوجوب وبالالتزام على نفي الحرمة، وأما الدليل الناسخ فهو إنما يرفع المدلول

المطابقي للدليل المنسوخ وهو الوجوب، وأما مدلوله الالتزامي وهو نفي الحرمة فيبقى على حاله، فإذا الساقط عن الحجية إنما هو مدلوله المطابقي دون مدلوله الالتزامي وهو نفي الحرمة وبذلك يثبت الجواز بالمعنى الأخص.

مدفوعة: بأنها مبنية على ألا تكون الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الحجية وإنما هي تابعة لها في الحدوث فقط، وعليه فإذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية لم تسقط الدلالة الالتزامية عنها، ولكن هذا المبنى غير صحيح، لما حققناه في محله من أن الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية في الحجية أيضاً، بمعنى أنها تتبعها في تمام مراحلها أي من مرحلة التصور إلى مرحلة التصديق والحجية، هذا. إضافة إلى أن الدلالة الالتزامية للدليل المنسوخ لا تنحصر في الدلالة على نفي الحرمة فقط، بل له أربع دلالات التزامية:

منها: نفي الحرمة كما عرفت، ومنها: نفي الكراهة، ومنها: نفي الاستحباب، ومنها: نفي الإباحة بالمعنى الأخص، فإن الدليل إذا دل على وجوب شيء فبطبيعة الحال كان يدل بالالتزام على نفي حرمة وكراهته واستحبابه وإباحته جميعاً، وعلى هذا فإذا سقطت دلالاته المطابقية من جهة ورود الدليل الناسخ عليه، تقع المعارضة بين الدلالات الالتزامية للعلم الاجمالي بمخالفة إحداها للواقع دون البقية، فإذا لا يمكن صدقها جميعاً، لأنه بعد ارتفاع الوجوب عنه إن كان مباحاً في الواقع فدلالته الالتزامية على نفي الإباحة كاذبة دون سائر الدلالات الالتزامية، وإن كان حراماً في الواقع فدلالته الالتزامية على نفي الحرمة مخالفة للواقع دون غيرها وهكذا.

وعليه، فلا يمكن شمول دليل الحجية للجميع ولا للبعض، أما الأول فلأن العلم الاجمالي بكذب بعضها يمنع عن شموله للجميع، وأما الثاني فللزوم الترجيح بلا مرجح فلهذا تسقط بالمعارضة.

والخلاصة: إنا لو سلمنا أنّ الدلالة الالتزامية لا تكون تابعة للدلالة المطابقة في الحجية، إلاّ أنه مع ذلك لا يمكن الأخذ بها في المقام لأنها تسقط من جهة المعارضة.

ويمكن تقريب بقاء الجواز بالمعنى الأعمّ بعد النسخ بما هو المشهور من أنّ الوجوب مركب من طلب الفعل والمنع من الترك، والدليل الناسخ إنما يرفع المنع من الترك وأما أصل الطلب فهو باقٍ على حاله، وحيث إنّ الدليل المنسوخ يدل على المجموع بالمطابقة وعلى أصل الطلب بالتضمن، فيكون الساقط بالدليل الناسخ هو الدلالة المطابقة دون الدلالة التضمنية وبها يثبت الجواز بالمعنى الأعمّ.

والجواب:

أولاً: إنّ الوجوب أمر اعتباري بسيط فلا يكون مركباً من طلب الفعل مع المنع من الترك، ضرورة أنّ المنع من الترك من لوازم الوجوب وخارج عن حقيقته، وعليه فلا يكون هذا التفسير تفسيراً للوجوب بما هو اعتبار بل هو بيان لما هو لازم له عقلاً، أو فقل إنّ النهي عن الضدّ العام الذي هو لازم عقلي للوجوب مأخوذ في هذا التعريف، فلهذا لا يكون هذا التعريف تعريفاً له، هذا.

وقد علق عليه بعض المحققين عليه السلام ^(١) بتقريب: إنّ المشهور لا يقولون بأن الوجوب بالحمل الشائع مركب من جنس وهو طلب الفعل وفصل وهو المنع من الترك في عالم الاعتبار والذهن حتى يقال بأن الاعتبار من البسائط بل يقولون بأن الوجوب عبارة عن مجموع الاعتبارين من طلب الفعل والمنع من الترك المندكين في اعتبار واحد كالجنس والفصل المندكين في نوع واحد، وعلى هذا فغاية ما يدل عليه

الدليل الناسخ هو ارتفاع المنع من الترك، وحينئذ فيمكن إثبات أصل الجواز بالدليل المنسوخ هذا.

ويمكن المناقشة في هذا التعليق.

أولاً: بأنه لا يمكن القول بأن الوجوب عبارة عن مجموع الاعتبارين المنديين في اعتبار واحد، أما أولاً لأنّ لازم ذلك أن كل واجب يكون تركه محرماً شرعاً على أساس أن وجوبه عبارة عن الاعتبارين هما طلب الفعل والمنع من الترك، والأول متمثل في الوجوب المتعلق بنفس الفعل، والثاني متمثل في الحرمة المتعلقة بتركه، وهذا خلاف الضرورة الفقهية.

وثانياً: إنّ الوجوب عبارة عن اعتبار واحد من المولى مباشرة في عالم الجعل والاعتبار ثبوتاً واثباتاً، لا أنه عبارة عن اعتبارين منه كذلك في هذا العالم لأنه خلاف الضرورة والوجدان.

وثالثاً: لو فرضنا أنّ الوجوب عبارة عن اعتبارين من قبل المولى إلاّ أنه لا يعقل اندكك أحدهما في الآخر وصيرورتها اعتباراً واحداً، بدهة إنّ الاعتبار فعل للمعتبر مباشرة فلا يعقل فيه الاندكك بالتأثير والتأثر وكذا الفعل والانفعال وإلاّ لزم خلف فرض كونه فعلاً له مباشرة هذا، إضافة إلى أن التأثير والتأثر والفعل والانفعال إنما يتصوران في الأمور الواقعية والموجودات التكوينية الخارجية ولا يتصوران في الأمور الاعتبارية التي ليس لها واقع موضوعي ماعدا وجودها الاعتباري في أفق الاعتبار والذهن وإلاّ لزم خلف فرض كونها اعتبارية.

ورابعاً: لو سلمنا أنّ الوجوب مركب من أمرين اعتباريين طلب الفعل والمنع من الترك، إلاّ أنه لا يمكن الالتزام بأن القدر المتيقّن من الدليل الناسخ هو رفع المنع من الترك لرفع كلا الأمرين معاً لا ثبوتاً ولا اثباتاً: أما ثبوتاً طلب الفعل حيث إنه

مندك في ضمن المنع من الترك ومرتببط به كارتباط الجنس بالفصل واقعاً، فلا يعقل بقاءه بعد ارتفاع المنع من الترك، ولو كان هناك طلب فهو طلب جديد بسبب جديد، وأما الطلب في ضمن المنع من الترك فهو يرتفع بارتفاعه ولا يمكن بقاءه وإلاّ لزم خلف فرض كونه مندكاً فيه.

وأما إثباتاً فلأن ذلك مبني على عدم سقوط الدلالة التضمنية بسقوط الدلالة المطابقة، باعتبار أنّ الدليل المنسوخ يدل على مجموع الأمرين بالمطابقة وعلى طلب الفعل بالتضمّن، ولكن المبني غير صحيح، لأن الدلالة التضمنية تتبع الدلالة المطابقة ولا يعقل بقاءها بعد سقوط الدلالة المطابقة، على أساس أنّ دلالة الدليل على الجزء إنما هي بدلالته على الكل لا بالاستقلال، فمع سقوط دلالاته على الكل لا يمكن بقاء دلالاته على الجزء وإلاّ لزم خلف فرض كونها تضمنية.

وأما ما عن المشهور من تفريع هذه المسألة على مسألة الجنس والفصل فهو في غير محله، لأن الوجوب وإن قلنا بأنه مركب من طلب الفعل والمنع من الترك، إلاّ أن طلب الفعل ليس بمثابة الجنس حقيقة، والمنع من الترك بمثابة الفصل كذلك بل هما أمران اعتباريان، فإذا كانا كذلك فلا مانع من التفكيك بينهما ثبوتاً وإثباتاً، بينما يكون الجنس والفصل من الأجزاء التحليلية العقلية الواقعية ولا يعقل التفكيك بينهما باعتبار أن الفصل مقوم له ذاتاً وحقيقة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي إنه بناء على المختار من أن الأمر مادة وهيئة موضوع للدلالة على الوجوب، فلا يمكن إثبات الجواز لا بالمعنى الأعم ولا بالمعنى الأخص، لا بالدليل الناسخ ولا بالدليل المنسوخ.

بقي هنا قولان آخران في تفسير معنى الأمر:

القول الأول: إنّ معنى الأمر وضعاً هو الطلب والوجوب مستفاد من قرينة

الحكمة.

القول الثاني: إنَّ معنى الأمر الطلب، ولكن المولى إذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الترخيص فالعقل يحكم بالوجوب، فإذاً الوجوب مدلول الإطلاق ومقدمات الحكمة على القول الأول ومدلول للعقل على القول الثاني.

وعلى هذا فالدليل المنسوخ على القول الأول يدل بالوضع على طلب الفعل وبالإطلاق على الوجوب، وحينئذٍ فهل الدليل الناسخ يدل على رفع الطلب فقط الذي هو مدلول الدليل المنسوخ وضعاً أو يدل على رفع الوجوب الذي هو مدلول دليته إطلاقاً؟ فيه وجهان:

فقد يقال كما قيل: بالوجه الأول وإن المرفوع بالدليل الناسخ هو مدلول الدليل المنسوخ، والمفروض أن مدلوله الطلب دون الوجوب، ولكن الصحيح الثاني، لأن مدلول الدليل المنسوخ وضعاً وإن كان هو الطلب إلا أنه الطلب بمفهومه التصوري دون التصديقي، ومن الواضح أن المرفوع بالدليل الناسخ إنما يكون مدلوله التصديقي الجدي دون التصوري فقط، والمدلول التصديقي له إنما يتحقق بالإطلاق وقرينة الحكمة المتمثل في الوجوب، وحيث إن مدلوله التصوري مندك فيه، فلا محالة يكون هو المرفوع بالدليل الناسخ.

وعلى هذا، فلا فرق بين أن يكون الوجوب مدلولاً للدليل المنسوخ وضعاً أو مدلولاً لدليته إطلاقاً، وعلى كلا التقديرين فالمرفوع بالدليل الناسخ هو الوجوب، فإذاً لا فرق بين القول بأن الوجوب مدلول وضعي للدليل المنسوخ، والقول بأنه مدلول اطلاقي له من هذه الناحية.

وأما على القول الثاني، فالمرفوع بالدليل الناسخ هو طلب الفعل مباشرة، لأنه مجعول في الشريعة المقدسة دون الوجوب، فإنه منتزع بحكم العقل من طلب الفعل

وعدم قرينة على الترخيص في الترك، نعم يرتفع الوجوب بارتفاع منشأ انتزاعه.
وعلى هذا، فما عن المشهور من أنّ الدلالة التضمنية للدليل المنسوخ مبنية على
إمكان بقاء الجنس ولو في ضمن نوع آخر لو تم فإنما يتم في القولين الأولين لا في
القول الثالث، لأن المرفوع فيه مباشرة الجنس وهو طلب الفعل، وعليه فالجواز
بالمعنى الأعم مرفوع برفع الطلب فلا يعقل بقاءه، وأما الجواز بالمعنى الأخص فلا
يمكن إثباته لأنه ليس جنساً للوجوب على فرض كونه مركباً من طلب الفعل والمنع
من الترك.

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

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

ذهب السيد الأستاذ رحمته إلى الوجه الثاني واستدل على ذلك بأمرين^(١):

الأول: إنّ الجواز بالمعنى الأعم المتيقن ثبوته وهو الجواز في ضمن الوجوب
قد ارتفع جزماً، والجواز المحتمل بقاءه فرد جديد في ضمن نوع آخر كالاستصحاب
أو الكراهة أو الاباحة بالمعنى الأخص، فإذا ما هو متيقن قد ارتفع يقيناً وما هو
مشكوك فعلاً لم يكن متيقناً سابقاً، فلا تكون أركان الاستصحاب تامة ويكون من
الاستصحاب من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي.

الثاني: إنّ هذا من الاستصحاب في الشبهة الحكمية والاستصحاب فيها

لايجري من جهة المعارضة، وقد ناقش بعض المحققين عليه السلام ^(١) في كلا الأمرين:

أما في الأمر الأول، فبتقريب إنه لا مانع من استصحاب الجواز بالمعنى الأعم بمعنى عدم الحرمة بعد ارتفاع الوجوب بالدليل الناسخ، لأن شخص عدم حرمة الفعل كان معلوماً سابقاً ويشك في بقاءه بعد ارتفاع الوجوب فيستصحب بقاءه، وأما أنه سابقاً كان مقترناً مع الوجوب فلا يوجب تغييره وتبديله بفرد آخر حتى يمنع عن جريان الاستصحاب بل هو شخص ذلك العدم الأول، إذ الاعدام لا تتعدد باختلاف مقارناتها، وأثر هذا الاستصحاب التأمين من العقاب وهو إنما يترتب على الجواز بمعنى عدم الحرمة لا بمعنى عدم الكراهة أو عدم الاستحباب.

ويمكن المناقشة فيه: بأن عدم الحرمة في ضمن الوجوب عدم خاص متقوم بالوجوب فلا يعقل بقاءه بعد ارتفاع الوجوب، ومن هنا جعل المشهور الجواز بالمعنى الأعم بمثابة الجنس، ولا يعقل بقاء الجنس المتقوم بالفصل بعد ارتفاع الفصل، والمشكوك حينئذٍ إنما هو وجود حصة أخرى في ضمن فصل آخر.

والمقام من هذا القبيل، فإن شخص عدم الحرمة الذي كان في ضمن الوجوب ومتقوماً به لا يعقل بقاءه بعد ارتفاع الوجوب، والشك وقتئذٍ إنما هو في حدوث فرد آخر من طبعي عدم الحرمة في ضمن الاستحباب أو الكراهة، فما هو متيقن قد ارتفع يقيناً وما هو مشكوك لم يكن متيقناً.

وبكلمة: إنَّ المتيقن ليس طبعي عدم الحرمة بل حصة خاصة منه وهي الحصة المتقومة بالوجوب وتلك الحصة تنتفي بانتفاء الوجوب، والشك إنما هو في وجود حصة أخرى متقومة بغيره من الأحكام، وما ذكره عليه السلام من أنَّ الاعدام لا تتعدد

باختلاف مقارنتها تام في العدم المطلق لا في العدم الخاص الذي هو مميّز بخصوصيته الوجودية عن العدم الخاص الآخر لمكان تقوّمه بالوجود لا أنه مجرد مقارن له.

إلى هنا قد تبين: أنّ الصحيح عدم جريان استصحاب بقاء الجواز بالمعنى الأعم بعد ارتفاع الوجوب بالدليل الناسخ.

ودعوى: إنّه لا مانع من جريان هذا الاستصحاب في نفسه، ولكنه يسقط من جهة المعارضة لأنه معارض باستصحاب عدم الكراهة أو الاستحباب أو الاباحة بالمعنى الأخصّ للعلم اجمالاً بأن أحد هذه الاعدام قد تبدل بالوجود.

مدفوعة: بأن الاستصحابات المذكورة لا تجري في نفسها، لأنه إن أُريد بها إثبات الحرمة، ففيه أنها لا تثبت إلا على القول بالأصل المثبت، وإن أُريد بها اثبات الأثر المنجز مباشرة، ففيه أنه لا يترتب على المستصحب منها أثر منجز كذلك.

فالتيجة: إنّ هذه الدعوى لا أساس لها، فالصحيح أنّ هذا الاستصحاب في نفسه لا يجري لا من جهة المعارضة، هذا كله في استصحاب الجواز بالمعنى الأعم.

وأما استصحاب أصل الطلب بعد ارتفاع الوجوب، فإن أُريد به الطلب الانشائي الاعتباري، فعلى القول بأن مفاد الأمر الطلب الوجوبي، فحيث إن وجود أصل الطلب كان في ضمن وجوده تحليلاً فلا يجري فيه الاستصحاب، لأن ما هو متيقن من الطلب في ضمن الوجوب قد ارتفع بارتفاع الوجوب وما هو مشكوك لم يكن متيقناً، فلهذا يكون من الاستصحاب من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، وأما على القول بأن الوجوب يكون بحكم العقل والمجعول من قبل المولى إنما هو طلب الفعل الذي هو منشأ انتزاعه عقلاً إذا لم تكن هناك قرينة على الترخيص في الترك فلا مجال لجريان استصحاب الطلب، لأنه مرفوع بالدليل الناسخ مباشرة والوجوب أمر انتزاعي بحكم العقل، وارتفاع الأمر الانتزاعي إنما هو بارتفاع منشأ

انتزاعه، وإن أريد به الارادة والحب في مرتبة المبادئ، فهل يجري استصحاب بقاء الارادة ولو بمرتبها الضعيفة بعد ارتفاع مرتبتها الشديدة بارتفاع الوجوب؟
قد يقال بالجريان، بدعوى إنَّ العرف لا يرى التباين بين الإرادة اللزومية والإرادة غير اللزومية في مرحلة المبادئ، وإنما يرى التباين بين الوجوب والاستحباب وكذا بين الحرمة والكرهية، فإذا لا مانع من استصحاب بقاء الارادة في الجملة بعد اليقين بها.

والجواب:

أولاً: إنَّ العرف كما يرى التباين بين الوجوب والاستحباب يرى التباين بين الارادة اللزومية والإرادة غير اللزومية أيضاً. فإنها بنظره مرتبتان متباينتان من الارادة في مرحلة المبادئ.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك إلاَّ إنَّ إرادة الوجوب لا يعقل بقاؤها بعد ارتفاع نفس الوجوب وترتفع بارتفاعه، هذا.

إضافة إلى أن المرفوع بالدليل الناسخ هو الوجوب بتمام مراحل أي من مرحلة المبادئ إلى مرحلة الاعتبار الذي هو حقيقة الوجوب وروحه، وأما وجود إرادة أخرى فلا علم بها من الأول، وأما المرتبة الضعيفة منها فهي مندكة في المرتبة القوية وترتفع بارتفاعها.

فالتنتيجة: إنَّ هذا الاستصحاب لا يجري لا في مرحلة الاعتبار ولا في مرحلة المبادئ.

وأما في الأمر الثاني فقد أورد عليه بإشكالين^(١):

(١) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٣٩٠.

الأول: إنه لا مانع من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ولا يكون معارضاً باستصحاب عدم جعل الزائد هذا، وتحقيق هذه المسألة يأتي في محلها إن شاء الله تعالى.

الثاني: إنا لو بنينا على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، إلا إنه لا يمكن تطبيقه في المقام على مبناه عليه السلام، فإنه قد بنى على المعارضة بين الاستصحابين في الشبهات الحكمية إذا كان الحكم المشكوك بقاؤه الزامياً، وأما إذا كان ترخيصاً فلا معارضة بينهما ولا مانع من جريانه، وحيث إن الحكم المشكوك في المقام ترخيصاً فلا مانع من جريانه.

الواجب التخييري

فيه أقوال ونظريات:

النظرية الأولى: إنّ الواجب في المسألة هو ما يختاره المكلف في ظرف الامتثال من البدائل، فإذا اختار منها الصوم كان هو الواجب عليه تعييناً دون غيره، وإذا اختار الاطعام فكذلك وهكذا، نسبت هذه النظرية إلى كل من الأشاعرة والمعتزلة.

والجواب: إنّ هذه النظرية ساقطة جداً ولا ترجع إلى معنى معقول، وذلك لأن عنوان (ما يختاره المكلف) لا يخلو إما أن يكون مأخوذاً بنحو الموضوعية بمعنى أنه قيد للواجب والوجوب معاً أو قيد للوجوب فقط أو يكون مأخوذاً بنحو المعرفة والمشيورية إلى واقع فعل في الخارج الذي يختاره المكلف وكلاهما لا يمكن.

أما الأول فيرد عليه، أولاً: إنّ تعلق الأمر بما يختاره المكلف في الخارج ويفعله يكون من طلب الحاصل وهو محال، ولا فرق في ذلك بين أن يكون عنوان (ما يختاره) قيداً للواجب والوجوب معاً أو قيداً للوجوب فقط.

ودعوى: إنّ متعلق الأمر ليس عنوان ما يختاره المكلف في الخارج بالفعل بل ما يؤثره المكلف من البدائل ويرجحه لو شاء بنحو القضية التعليقية، وحينئذٍ فلا يلزم محذور طلب الحاصل.

مدفوعة: بأنّ هذه الدعوى خلاف مفروض هذه النظرية، لأن المفروض فيها أنّ الواجب هو ما يختاره المكلف بالفعل في الخارج لا ما يؤثره ويرجحه من البدائل لو شاء.

وثانياً: إنّ احتمال كون اختيار المكلف الفعل في الخارج دخيلاً في الحكم في

مرحلة الجعل وفي اتصافه بالملاك في مرحلة المبادئ غير محتمل بل هو خلاف الضرورة والوجدان، بدهاة أنّ اتصاف الفعل بالملاك في الواقع تابع لعلله وشرائطه الواقعية في المرتبة السابقة سواءً اختاره المكلف أم لا، ولا يعقل أن يكون اختياره موجباً لانقلابه عن حالة ليست فيها مصلحة ملزمة فيه إلى حالة فيها مصلحة كذلك وهي حالة الاختيار، وتكون هذه الحالة علة تامة لحدوثها وهو كما ترى، هذا.

إضافة إلى أنّ لازم هذه النظرية أنه لا يترتب على ترك جميع البدائل عصيان باعتبار أن وجوبها مشروط بالاختيار ومع عدم الاختيار فلا وجوب لها حتى يكون في تركها عصيان، ضرورة أنه لا يعقل وجوب بدون أن يكون له عصيان.

وأما الثاني وهو كون الواجب واقع ما يختاره المكلف في الخارج بعنوانه الأولي، فلأنّ لازمه افتراض أنّ كل فرد من البدائل واجب بعنوانه الواقعي حتى يقع اختيار كل مكلف في ظرف الامتثال على ما هو الواجب في الواقع وهذا كما ترى، فإنه في طرف النقيض مع ما هو المرتكز في وجدان العرف والعقلاء من الواجب التخيري في مقابل الواجب التعييني، لأنّ المرتكز منه أنّ نسبة الخطاب التخيري إلى كل مكلف على حد سواء كما إنّ نسبته إلى المكلف به كذلك، لا أن الموجه إلى فرد وجوب صوم شهرين متتابعين وإلى آخر وجوب إطعام ستين مسكيناً وهكذا كل حسب اختياره الذي هو معرف ومشير إلى ما هو الواجب عليه في الواقع، فإنّه خلاف الضرورة والوجدان، هذا.

إضافة إلى أن الواجب لو كان واحداً من البدائل في الواقع بعنوانه الخاص، فما هو المبرر لسقوط الباقي عند اختيار أحدها؟

نعم، يمكن تصحيح ذلك بأنّ المجعول في الواقع وجوبات متعدّدة بعدد أفراد البدائل المشروطة، بمعنى أنّ وجوب كل فرد منها مشروط بعدم الاتيان بفرد

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

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

النظرية الثانية: ما اختاره المحقق الخراساني رحمته الله ^(١) وهذه النظرية متمثلة في

فرضيتين:

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

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

أما الكلام في الفرضية الأولى، فقد استدل عليها بقاعدة فلسفية وهي إن الواحد لا يصدر إلا من واحد، وحيث إن الغرض في المقام واحد فلا يعقل أن يؤثر فيه إلا واحد، وعلى هذا فكل من البدائل بحدّه الخاص لا يمكن أن يكون مؤثراً فيه وإلا لزم صدور الواحد من الكثير وهو محال، فإذا لا محالة يكون المؤثر فيه الجامع ويكون كل من البدائل مؤثراً فيه من جهة وجود الجامع فيه بدون خصوصية له، وذلك الجامع هو متعلق الأمر على أساس أنه تعلق بما فيه الملاك، وعلى هذا فيكون الواجب الجامع بحدّه الجامعي تعييناً ويكون التخيير بين أفراده وبدائله عقلياً، وحينئذٍ فلا فرق بين الواجب التعيني والواجب التخيري ثبوتاً، هذا.

وقد أورد على هذه النظرية السيد الأستاذ رحمته الله ^(٢) والمحقق الاصفهاني رحمته الله ^(٣) بما

(١) كفاية الاصول ص ١٤٠.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٤ ص ٣٣.

حاصله: إن القاعدة الفلسفية وهي إن الواحد لا يصدر إلا من واحد إنما تتم في الواحد الشخصي من جميع الجهات ولا تتم في الواحد النوعي، فإذا كان المعلول واحداً بالشخص فهو كاشف عن علة واحدة كذلك، وأما إذا كان واحداً بالنوع فلا يمكن تطبيق هذه القاعدة عليه.

وقد أصّر على ذلك المحقق الاصفهاني رحمته واستشهد عليه بالحرارة، فإن وحدتها نوعيّة ولها أفراد متعددة في الخارج وأسباب وعلل مختلفة فيه كالنار والشمس والآلة الكهربائية والحركة وغيرها، ولا مانع من أن تؤثر في كل فرد منها علة مستقلة، وعلى هذا فحيث إنّ وحدة الغرض في المقام نوعية فلا تكشف عن وجود جامع موحد حقيقي بين فعلين أو أفعال، إذ لا مانع من أن يؤثر كل من الفعلين أو الأفعال بحدّه الخاص في فرد من الغرض.

وللمناقشة فيه مجال، أما أولاً: فلأن وحدة الغرض في المقام وحدة شخصيّة وهي قائمة بأحد البدائل، ولهذا فإذا أتى المكلف به حصل الغرض، فلو كانت وحدته نوعية وله أفراد في الخارج فلا محالة يتعدد الوجوب بتعددده، لأنه حقيقة الوجوب وروحه مع أنه واحد، ومن الواضح أن وحدته تكشف عن وحدة الغرض.

وأما ثانياً: لأن هذه القاعدة الفلسفية تركز على ثلاث ركائز:

الأولى: مبدأ العلية القائل بأن لكل شيء علة مباشرة حدوثاً وبقاءً.

الثانية: مبدأ الحقيقة القائل بأن كل نتيجة طبيعية تتولد من علة مباشرة بصورة

قهرية واستحالة انفكاكها عنها.

الثالثة: مبدأ التناسب القائل بأن لكل مجموعة من الأشياء والمتففة في الحقيقة والذات عللاً كذلك، بدهة أن عللها لو لم تكن متففة في الحقيقة والذات استحال أن تكون مؤثرة في تلك الأشياء المتففة المتجانسة لاستحالة تأثير المباين في المباين، لأن معنى تأثير العلة في المعلول هو أنه يتولد منها، ولهذا يكون المعلول من مراتب وجود العلة النازلة وليس شيئاً أجنبياً عنها، وهذا هو معنى ضرورة مبدأ التناسب والسوخية بين العلة والمعلول.

وعلى ضوء هذه الركائز، فإذا كانت الأشياء متجانسة ومتففة في الآثار والنتائج التي تتولد منها فهي بطبيعة الحال تكشف عن تجانسها واتفاقها في الحقيقة وإلا فلا يمكن تولدها منها، وهذا معنى أن وحدة المعلول إذا كانت بالنوع تكشف عن وحدة علته كذلك لاستحالة صدور الأشياء المتجانسة والمتففة في الحقيقة عن الأشياء المتباينة فيها، فإذا لا تختص القاعدة بالواحد الشخصي.

وعليه، فإذا كان الغرض في المقام واحداً بالنوع فهو يكشف عن أن المؤثر فيه أيضاً واحد بالنوع وهو الجامع بين البدائل، وكل واحد منها مؤثر فيه بلحاظ وجود الجامع فيه لا بلحاظ حدّه الفردي، ضرورة أن الواحد بالشخص لا يمكن أن يكون جامعاً بين فعلين أو أفعال وإلا لزم خلف فرض كونه واحداً بالشخص، بل لا يمكن أن تكون العلة شخصية وتؤثر بحدّ فرديتها المباينة لفرد آخر كذلك، بل تؤثر بسوخيتها الذاتية القائمة بكيان ذاتها وذاتياتها المشتركة بين أفرادها كالنار أو النار والشمس والحركة ونحوها، فإن المؤثر توليد الحرارة هو الخصوصية الذاتية المشتركة بينها.

وقد أورد السيد الأستاذ رحمته الله ثانياً^(١) على هذه النظرية، بتقريب: إن سنخ هذا الغرض غير معلوم لنا لعدم وجود طريق إليه، ولهذا لا نعلم إنه وحدته تكون بالذات والحقيقة أو بالعنوان، فإن كانت بالذات فهي تكشف عن أن مؤثره أيضاً كذلك، وإن كانت بالعنوان تكشف عن أن مؤثره أيضاً بالعنوان، وعلى هذا فلا طريق لنا إلى كشف الجامع الذاتي بين البدائل، هذا.

ويمكن المناقشة فيه، بأن الغرض الداعي للمولى إلى جعل الحكم إنما هو ملاكه الواقعي الحقيقي سواء أكان خارجياً أم كان معنوياً واقعياً، ولا يمكن أن يكون مجرد مفهوم لا موطن له إلا الذهن، فإن الواحد بالعنوان مفهوم انتزاعي لا واقع موضوعي له إلا في أفق الذهن، ومن الواضح أن مثله لا يصلح أن يكون داعياً للمولى إلى جعل الحكم لتحريك المكلف نحو امتثاله طالما لم يكن أمراً واقعياً، ومن هنا فلا شبهة في أن المصالح والمفاسد من الأمور الواقعية لا أنهما مجرد مفهوم وتصور في عالم الذهن، هذا.

والتحقيق: إن هذه الفرضية غير تامة ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأنها مبنية على نقطة خاطئة وهي تحيّل أن الغرض حيث إنه أمر واقعي تكويني فلا يقوم إلا بالأمر الواقعي الحقيقي، ولا يمكن أن يقوم بالعنوان الانتزاعي الذي لا موطن له إلا الذهن، على أساس مبدأ التناسب بين العلة والمعلول والأثر والمؤثر، وحيث إن الأمر الانتزاعي لا يمكن أن يؤثر في الأمر الواقعي، فإذا لا محالة يكون المؤثر فيه الأمر الواقعي تطبيقاً لمبدأ التناسب، وبما أنه واحد فلا يمكن صدوره إلا من واحد تطبيقاً لقاعدة إن الواحد لا يصدر إلا من واحد.

أما خطأ هذه النقطة، فلأنها مبنية على الخلط بين عنوان الغرض الذي له إلاّ الذهن وبين واقعه الخارجي الذي يكون موطنه الخارج، كما أنّ فيها خلطاً بين عنوان الفعل الذي لا موطن له إلاّ عالم الذهن وبين واقعه الخارجي، ونقصد بعالم الذهن مقابل عالم الخارج لا عالم التصور، وقد تقدم في ضمن البحوث السالفة أن اتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ يكون من شروط الحكم في مرحلة الجعل والاعتبار، وترتب الملاك على الفعل في الخارج يكون من شروط المأمور به.

وعلى هذا، فالمراد من اتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ إنما هو اتصافه به في عالم الذهن لا في عالم الخارج، لوضوح أنّ المتصف بالملاك إنما هو مفهوم الفعل بالحمل الأولي الفاني في الخارج بمفهوم الملاك بالحمل الأولي الفاني والمشير إلى واقعه الخارجي، لأن الفعل طالما لم يوجد في الخارج فهو مجرد عنوان ومفهوم وكذلك الملاك، ولا مانع من اتصاف الفعل بعنوانه الذهني المشير إلى واقعه الخارجي بالملاك كذلك، كما أنه لا مانع من قيام الملاك بعنوانه الذهني بالفعل كذلك، فإذا الملاك بوجوده الخارجي الواقعي مترتب على الفعل بوجوده الخارجي، وبوجوده العنواني الذهني قائم بالفعل بوجوده العنواني، فلا يلزم حينئذٍ قيام الأمر الواقعي وترتبه على الأمر الانتزاعي حتى يقال إنّ تأثير الأمر الانتزاعي في الأمر الواقعي مستحيل، لأن المؤثر في ترتب الملاك الواقعي الفعل بوجوده الخارجي لا بوجوده العنواني.

فما ذكره عليه السلام من أن الجامع العنواني لا يصلح أن يتصف بالملاك في مرحلة المبادئ ومؤثراً فيه، مبني على الخلط بين الملاك بوجوده الواقعي والملاك بوجوده العنواني المشير إلى وجوده الواقعي، فإن الذي لا يمكن قيامه بالعنوان الانتزاعي هو الأول دون الثاني، والمفروض أن الأول قائم بوجود أحدها في الخارج والثاني قائم بوجوده العنواني في الذهن بالحمل الأولي الفاني في الخارج دون الحمل الشائع

الصناعي فإنه لا ينطبق على الخارج.

هذا إضافة إلى أن اتصاف الفعل بالملاك وقيامه به بوجوده العنواني ليس بنحو الموضوعية حتى يقال إنه لا يمكن بل بنحو المعرفية والمشيورية إلى ما هو المؤثر فيه وهو وجوده الخارجي، وعلى هذا فقيام الملاك بعنوان أحد البدائل إنما هو لمجرد المعرفية والمشيورية إلى واقعه المؤثر كما هو الحال في سائر الموارد، وعلى هذا فلا إشكال في المقام ولا في سائر الموارد، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن الجامع الحقيقي بين البدائل إنما يتصور فيما إذا كانت البدائل من أفراد حقيقة واحدة، وأما إذا كانت من أفراد حقائق مختلفة ومقولات متعددة فلا يتصور جامع حقيقي بينها.

وأما إثباتاً فلأن المتفاهم العرفي من أدلة الوجوب التخييري الأمرة بكل واحد من البدائل بالعطف بكلمة (أو) مثل (صم شهرين متتابعين أو أطعم ستين مسكيناً أو أعتق رقبة) هو أن المجمعول فيها وجوب واحد متعلق بالجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدها، فالنتيجة إنه لا يمكن الأخذ بهذه الفرضية من النظرية.

وأما الكلام في الفرضية الثانية، فلأن لازمها أن يكون المجمعول وجوبات متعددة بعدد البدائل المشروطة، بمعنى أن وجوب كل واحد منها مشروط بعدم الاتيان بالآخر، هذا من جهة وجود المضادة بين الملاكات الالزامية القائمة بها، فإنها تقتضي الاشتراط المذكور، وعلى هذا فالتخيير بينها يكون شريعياً، هذا هو الفارق بين هذه الفرضية والفرضية المتقدمة، فإن التخيير بين البدائل على ضوء الفرضية المتقدمة عقلي بينما يكون شريعياً على ضوء هذه الفرضية.

وقد يورد على هذه الفرضية بأنها مخالفة لظواهر الأدلة التي جاءت بهذا اللسان: (صم شهرين متتابعين أو اطعم ستين مسكيناً أو أعتق رقبة مؤمنة)، فإن

المتفاهم العرفي منها هو أن الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة وجوباً واحداً متعلقاً بالجامع العنواني وهو عنوان أحدها لا وجوبات متعددة بعدد البدائل المشروطة، فالنتيجة أن هذه الفرضية وإن كانت ممكنة ثبوتاً إلا أنه لا يمكن الأخذ بها إثباتاً، هذا.

وقد يقال بأن ما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام من النظرية فرضي بكلا شقيها، فإنه فرض أن الغرض إن كان واحداً في الواقع ومقام الثبوت فالواجب أيضاً كذلك وهو الجامع بين البدائل لا كل واحد منها بحدّه وإلا لزم تأثير الكثير في الواحد وهو محال، وإن كان متعدداً فالواجب متعدد بعدد أفراد البدائل، غاية الأمر أن وجوب كل واحد منها مشروط بعدم الاتيان بالآخرين من جهة التضاد بين ملاكاتها المقتضي لهذا الاشتراط.

ولا معنى لرد هذه الفرضية بأنها مخالفة لظاهر الدليل في مقام الاثبات، فإن صاحب الكفاية عليه السلام لم يدع أنها موافقة للدليل في هذا المقام حتى يرد عليه بأنها مخالفة للدليل فيه.

وعلى هذا فهذه الفرضية ما دامت في دائرة الافتراض فلا واقع للاشكال عليها إثباتاً، وأما إذا خرجت عن هذه الدائرة وثبت بالبرهان إن الغرض في الواقع متعدد فلا مناص من الأخذ بها وإن كانت مخالفة لظاهر الأدلة في مقام الاثبات، إذ حينئذ لا بد من التصرف فيها.

وفيه: إن غرض المستشكل ليس الاشكال على هذه الفرضية ثبوتاً بل غرضه أن اثباتها في الخارج بالدليل لا يمكن، لأن الأدلة في مقام الاثبات لا تدل عليها بوجه ومخالفة لها، سواءً أكان صاحب الكفاية عليه السلام مدعيّاً موافقتها للدليل أم لا.

وقد علّق عليه بعض المحققين عليه السلام على ما في تقرير بحثه بأن استفادة التخيير

ليست منحصرة بذلك ، بل قد يستفاد من دليلين مستقلين لا إطلاق لهما بسبب أو آخر، والقدر المتيقن ثبوت الوجوب بهما في الجملة ، ونتيجة ذلك أن وجوب كل منهما مشروط بترك الآخر وهي التخيير ، وقد يستفاد من العلم الإجمالي بعدم وجوبها معاً المستوجب لتقييد وجوب كل منهما بعدم الآخر ، وقد يستفاد من الإلتزام بين الواجبين المتزامين المتساويين وقد يستفاد من الجمع العرفي.

والجواب: ان محل الكلام في الواجب التخييري في مقابل الواجب التعيني ويكون مدلولاً للدليل، وأما التخيير في هذه الموارد فلا يكون مدلولاً للدليل، لأنه إما من باب القدر المتيقن أو العلم الإجمالي أو حكم العقل فالجميع خارج عن محل الكلام.

وقد يناقش في هذه الفرضية بأن لازمها تعدد العقاب إذا ترك المكلف البدائل جميعاً، إذ حينئذ يتحقق شرط وجوب كل منها وهو الترك فيستحق العقاب عندئذ على ترك كل واحد منها إذا كان باختياره لأنه من ترك الواجب عامداً ملتفتاً، وهذا خلاف ما هو المسلم في الواجبات التخييرية من عدم استحقاق المكلف عند ترك الجميع إلا عقاباً واحداً.

وغير خفي أولاً: إن هذه الفرضية لو ثبتت في الواقع فلا مانع من الأخذ بلازمها وهو تعدد العقاب، وليس في ذلك خلاف الكتاب والسنة ولا العقل، وأما عدم التزام الأصحاب به فهو إنما يكون من جهة عدم التزامهم بتعدد الواجب هذا، إضافة إلى أن عدم التزام الأصحاب بذلك لا يمنع من الإلتزام به لو تمت الفرضية.

وثانياً: إن تعدد العقاب على هذه الفرضية مبني على أن يكون ترك كل من العدلين شرطاً لاتصاف الآخر بالملاك في مرحلة المبادئ، فحينئذ إذا ترك المكلف كليهما معاً باختياره، فحيث إنه تحقق به شرط اتصاف كل منهما بالملاك فعلاً فقد

فوت على المولى كلا الملاكين الفعليين، مع أن بإمكانه أن لا يفوت عليه شيئاً منهما، كما إذا أتى بأحدهما وترك الآخر، فإنه استوفى بذلك أحد الملاكين، وأما الملاك الآخر فقد فات منه بفوت موضوعه وشرطه لا بنفسه، وهذا بخلاف ما إذا ترك كلا العدلين معاً، فإنه بذلك حيث يتصف كل منهما بالملاك فعلاً من جهة فعلية شرطه، فيكون تفويت كل من الملاكين مستنداً إليه فيستحق عقابين.

وفيه: إن المكلف إذا ترك جميع البدائل اتصف الجميع بالملاك، إلا أن اتصاف الجميع بالملاك لا يقتضي إلا الزام المكلف باستيفاء ملاك احدهما، لعدم تمكنه من استيفاء الجميع لمكان المضادة بين الملاكات، ولهذا لا يستحق إلا عقاباً واحداً عند ترك الجميع، وأما إذا كان ترك كل من العدلين شرطاً لترتب الملاك على الآخر في مرحلة الامتثال، فعندئذٍ إذا ترك كلا العدلين معاً كان ترك أحد الملاكين مستنداً إليه، وأما ترك الملاك الآخر فهو قهري وغير مستند إليه، فإذا أتى المكلف بالصوم مثلاً فقد استوفى ملاكه القائم به، وأما ترك الملاك القائم بالاطعام فهو أمر قهري وخارج عن اختياره، لأنه غير قادر على استيفائه وإن أتى به بعد الصوم لمكان المضادة بينهما، فإذا ترك الصوم والاطعام معاً، كان ترك أحد الملاكين مستنداً إلى اختياره، وأما ترك الملاك الآخر فهو حاصل قهراً، فإذا ليس بإمكانه استيفاء كلا الملاكين معاً لوجود المضادة بينهما، وعلى هذا فإذا ترك كلا العدلين معاً لم يستحق إلا عقاباً واحداً.

والصحيح في ردّ هذه الفرضية أن يقال: إن افتراض التضاد بين الملاكات المترتبة على الواجبات الشرعية من دون التضاد بينها فرض ملحق بأنياب الأغوال كما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله، وقد تقدم ذلك في ضمن البحوث السالفة، وقلنا هناك إنه لا يصح قياس الآثار والنتائج المترتبة على الأفعال الاعتيادية الخارجية في حياتنا اليومية بالآثار والنتائج المترتبة على الواجبات الشرعية، وذلك للفرق بينهما، لأن

علاقة الإنسان بالاولى علاقة مادية بينما تكون علاقته بالثانية علاقة روحية معنوية، على أساس أن الواجبات الشرعية علاقة بين الإنسان وربّه والاثار المترتبة عليها تقوي هذه العلاقة وتؤدي إلى نموّها، فلهذا لاتعقل المضادة بينها كما تعقل بين الآثار المادية المترتبة على الأفعال الخارجية الاعتيادية.

هذا، ولبعض المحققين^(١) في المقام كلام بعد تسليم وجود المضادة وبين الملاكات وإليك نص كلامه:

والثانية: ان الملاكين المتضادين إن فرص حصولهما معاً فيما إذا جاء بالعدلين معاً بأن كان... الخ.

وفيه: إن هذا الإيراد وجوابه جميعاً يشبه الخيال ولا واقع موضوعي له، بل هو مجرد تخيل وتصور كما هو غير خفي.

النظرية الثالثة: ما اختاره المحقق الأصفهاني^(٢) وإليك نصّه: «إن القائم بالصوم والعتق والاطعام أغراض متباينة لا أغراض متقابلة، وحيث إن كلها لزومية فلذا أوجب الجميع، وحيث إن مصلحة الإرفاق والتسهيل تقتضي تجويز ترك كل منها إلى بدل فلذا أجاز كذلك، فإذا ترك الكل كان معاقباً على ما لا يجوز تركه إلا إلى بدل وليس هو إلا الواحد منها لا كلها، كما إنّه إذا فعل الكل دفعة واحدة كان ممتثلاً للجميع، والشاهد على ما ذكرنا إنه ربما لا يكون تمام الإرفاق كما في كفارة الظهر قتل الخطاء، فإنه أمر أولاً بالعتق ومع عدم التمكن يجب الصوم، وربما لا إرفاق أصلاً كما في كفارة الافطار بالحرام، فإنه يجب الجمع بين الخصال فيعلم منه أن الاغراض غير متقابلة.

(١) نهاية الدراية ج ٢ ص ٢٧٠ (حاشية منه^(٣)).

ويمكن فرض نظيره فيما إذا كان الغرض المترتب على الخصال واحداً نوعياً، بتقريب إنَّ الغرض وإن كان واحداً سنخاً إلاَّ أنَّ اللزومي منه وجود واحد منه، فحيث إنَّ نسبة الكل إلى ذلك الواحد اللزومي على السوية فيجب الجميع، لأنَّ إيجاب أحدها المردد محال وإيجاب أحدها المعين تخصيص بلا مخصص، وحيث إنَّ وجوداً واحداً منه لازم فيجوز ترك كل منها إلى بدل، وكما إنَّ الإيجاب التخييري على الفرض الأول شرعي لانبعاثه وجوباً وجوازاً عن المصلحة في نظر الشارع كذلك الإيجاب التخييري في هذا الفرض، لأنَّ أصل الإيجاب عن مصلحة وتجويز الترك عن وحدانية اللازم منها.

هذا ما أفاده عليه السلام في المقام من النظرية في ضمن فرضيتين:

الأولى: إن كل واحد من البدائل مشتمل على ملاك ملزم مباين للملاك الآخر لا أنَّه متقابل ومضاد له، ونتيجة ذلك وجوب كل منها تعييناً والاتيان بالجميع، ولكن مصلحة الإرفاق على الأمة تقتضي جواز ترك كل واحد منها إلى بدل، فإذا الملاك الملزم الواجب تحصيله متمثل في واحد وإمكان المكلف استيفاؤه بإتيان أي منها شاء على البدل، ولهذا إذا ترك الكل فلا يستحق إلا عقاباً واحداً، كما إنه إذا أتى بالكل دفعة واحدة كان متمثلاً للجميع، على أساس أنَّ نسبة الامتثال إلى بعض منها دون آخر ترجيح من غير مرجح، وحيث إنَّ وجوب الاتيان بأحدها وجواز ترك الباقي كليهما ناشئ عن المصلحة في نظر الشارع فيكون التخيير بينها شرعياً.

الثانية: إنَّ الملاك المترتب على البدائل واحد بالنوع، ولكن اللزومي منه وجود واحد، ونسبة ذلك الواحد اللزومي إلى الكل نسبة واحدة، على أساس أنَّ إيجاب الفرد المردد محال لاستحالة وجوده في الخارج، وإيجاب الفرد المعين ترجيح من غير مرجح فيكون المكلف مخيراً بين أفراد البدائل، وهذا التخيير أيضاً شرعي، لأنَّ

وجوب الاتيان بالواحد ناشئ عن مصلحة لزومية واحدة وجواز ترك الباقي ناشئ عن وحدانيّتها هذا، ولكن للنظر في كلتا الفرضيتين مجالاً:

أما الفرضية الأولى، فإن أراد بها أن مصلحة التسهيل والإرفاق تدل على الترخيص في ترك البدائل بعد إيجابها ماعداً واحداً منها، فيرد عليه:

أولاً: إن الترخيص في ترك الواجب الفعلي بنظر العرف والعقلاء تهافت، كيف فإن الترخيص في ترك الواجب بما هو واجب ومشمول على الملاك الملزم تناقض بنظرهم، ولا يمكن ذلك.

وثانياً: إن المولى الحكيم يعلم بمصلحة التسهيل والإرفاق في المقام كما إنه يعلم بالمصالح القائمة بالبدائل وإنه بمقتضى مصلحة التسهيل قد رخص في تركها ما عدا واحداً منها، فإذا ما هو المبرر لجعل الإيجاب لها جميعاً، لأن مصالحتها مزاحمة بمصلحة التسهيل التي هي أقوى منها ما عدا مصلحة واحدة في واحد منها، ومن الواضح أنّ المصلحة المزاحمة لا تصلح أن تكون منشأً للتكليف، فإذا ترخّص الشارع في تركها لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا مبرر، والمبرر له هو أن مصلحتها من جهة مزاحمتها مع مصلحة التسهيل لا تصلح أن تكون منشأً لإيجابها.

وإن أراد بها أن مصلحة التسهيل تمنع عن تأثير مصالحتها في إيجابها ماعداً مصلحة واحد منها، فهو صحيح وإن كان خلاف ظاهر كلامه ﷺ، وعلى هذا فلا فرق بين المسلك القائل بأن الوجوب ليس مفاد الأمر مباشرة بل هو طلب الفعل، ولكن العقل ينتزع الوجوب من طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك، والمسلك القائل بأن الوجوب هو مدلول الأمر والمنشأ به مباشرة.

أما على الأول فواضح، فإنّ المولى تارة يطلب شيئين مع عدم الترخيص في الترك وهذا معناه وجوبان تعيينيان، وأخرى يطلبها مع الترخيص في ترك كليهما

معاً، وهذا معناه استحباب كل منهما، وثالثة يطلبها مع الترخيص في ترك أحدهما ولو لمصلحة التسهيل، وهذا هو الواجب التخييري.

وأما على الثاني فقد استشكل عليه بعض المحققين عليه السلام بالتهافت العقلائي بين الوجوبين التعيينين المطلقين في كل من الطرفين مع الترخيص في ترك أحدهما، لأنه نظير إيجاب شيء والترخيص في تركه، لو صرح أن الوجوب لا يجتمع مع الترخيص. وفيه: إن هذا الاشكال غير وارد، وذلك لأنه مبني على أن المولى جعل الوجوب لكل واحد من البدائل بعنوانه الخاص وحدّه المخصوص تعييناً ثم رخص في ترك الجميع إلاّ واحد منها على البدل فإن في ذلك تهافتاً، ولكن هذا المبني غير صحيح، لأن مصلحة التسهيل تمنع عن جعل الوجوب لكل من الأول إلاّ لو واحد منها لا على التعيين، وعلى هذا فلا تهافت في البين.

والخلاصة: إن التهافت العقلائي على هذا المسلك إنّما يلزم إذا جعل الشارع الوجوب لكل البدائل تعييناً ثم رخص في تركها لمصلحة التسهيل، فإنه مستهجن عرفاً لأنه ترخيص في ترك الواجب الفعلي وهو لا يمكن ضرورة إما لأنّ جعل الوجوب لها لغوً وبلا ملاك مقتضٍ له أو لأنّ الترخيص في تركه لغو إذا كان ملاك الوجوب تاماً، وأما إذا قلنا بأن مصلحة التسهيل والإرفاق تمنع عن تأثير مصالح الكل في جعل الوجوب من الأول إلاّ لو واحد منها وتكشف عن أن المجعول في الشريعة المقدّسة وجوب واحد متعلق بأحد البدائل لا على التعيين فلا تهافت في البين، ولا فرق حينئذٍ بين المسلكين في باب الأمر.

وإن شئت قلت: إن مصلحة التسهيل والإرفاق في المقام لو كانت فهي تراحم المصالح الملزمة القائمة بالبدائل وتمنع عن تأثيرها وداعويتها إلى جعل الوجوب من الأول، لأن المصلحة المزاحمة لا تصلح أن تصبح منشأ لجعل الحكم، لا أنها تدل على

ترخيص المكلف في تركها ما عدا واحداً منها بعد إيجابها لكي يلزم التهافت، ومن المحتمل أن يكون مراده عليه السلام من إيجاب الجميع إيجابه روحاً وملاكاً لا اعتباراً، بمعنى أن المقتضي للجعل موجود بل لا يعقل هذا الجعل من المولى الحكيم العالم بالواقع، فإنه مع علمه بأن مصالح البدائل المترتبة عليها غير مصلحة واحدة منها مزاحمة بمصلحة التسهيل والإرفاق، لا يمكن له أن يجعل الوجوب لها جميعاً ماعداً واحداً منها لأنه لغو وجزاف وبلا ملاك، فإذا لا محالة يكون الترخيص في تركها مستنداً إلى وجود المانع لا أنه ترخيص في ترك الواجب الفعلي، وعلى هذا فلا فرق بين المسلكين في معنى الأمر، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن السيد الأستاذ عليه السلام قد علق على هذه الفرضية بعدة

وجوه^(١):

الأول: إن ظاهر الدليل في مقام الاثبات هو إيجاب أحد البدائل لا إيجاب الجميع، فما ذكره عليه السلام من إيجاب الجميع لا دليل عليه.

وغير خفي، أن هذا التعليق مبني على أن يكون مراد المحقق الاصفهاني عليه السلام من إيجاب جميع الابدال إيجابها كذلك روحاً واعتباراً معاً، ومصلحة التسهيل والإرفاق تدل على الترخيص في تركها بما هي واجبة ماعداً واحداً منها على البدل، ولكن قد تقدم أنه لا يبعد أن يكون مراده عليه السلام من إيجابها إيجابها روحاً فقط لاروحاً واعتباراً معاً، على أساس ما أشرنا إليه آنفاً من أن مصلحة التسهيل تمنع عن أصل جعل الوجوب لها من الأول.

الثاني: إنه لا طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام الواقعية من غير طريق

ثبوت نفس تلك الأحكام، وحيث إن الأمر في المقام تعلق بأحد البدائل فلا يكشف إلا عن وجود ملاك فيه، فإذا من أين نستكشف أن الملاك في المقام متعدد بعدد البدائل في الخارج؟

قيل: إن المحقق الاصفهاني رحمته الله في مقام بيان إمكان تصوير صورة معقولة للواجب التخييري في مقام الثبوت، ولا يدعي أن هذه الصورة مطابقة للدليل الواجب في مقام الإثبات حتى يقال إنها غير مطابقة له.

والجواب: ان هذا القيل غير صحيح لأنه رحمته الله في مقام إبداء الرأي والنظر في المسألة أي مسألة الوجوب التخييري، ومن الواضح أن هذا الرأي والنظر في المسألة لا يمكن أن يكون رأياً ونظراً فيها إلا بقيام الدليل عليه ثبوتاً وإثباتاً تصوراً وتصديقاً، ومن هنا تمسك رحمته الله في إثباته بقاعدة الإرفاق والتسهيل.

وأما ما ذكره بعض المحققين رحمته الله ^(١) من أن التخيير الشرعي قد يستفاد في المسألة من تعدد الأمر الكاشف من تعدد الفرض، فهو وإن كان صحيحاً في الجملة إلا أنه لا يمكن أن يجعل ذلك قرينة على تعدد الأمر في كل مورد من موارد التخيير الشرعي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن تعلق الأمر بأحد البدائل في مقام الإثبات إنما يكشف عن أن الغرض المؤثر متمثل في واحد ولا ينفي وجود أغراض أخرى غير مؤثرة لمانع، فإذا لا مانع من افتراض وجودها واقعاً، وعدم تأثيرها إنما هو من جهة المزاحمة بما هو أقوى منها.

الثالث: إنه لا طريق لنا في المقام إلى وجود مصلحة الإرفاق والتسهيل حتى

تقتضي جواز ترك البدائل بما لها من الملاكات الالزامية ما عدا واحداً منها، ضرورة أنه من أين يعلم أن جواز تركها إلى بدل بمقتضى مصلحة الإرفاق والتسهيل، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون جواز تركها مستنداً إلى عدم الملاك فيها إلا في واحد منها.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم تعدد الغرض فالمصلحة التسهيلية تمنع عن أصل جعل الوجوب للجميع، ضرورة أن مصلحة ما عدا واحداً من البدائل مزاحمة بمصلحة التسهيل والإرفاق، ومن الواضح إن المصلحة المزاحمة بمصلحة أخرى أقوى منها لا تصلح أن تكون ملاكاً لجعل حكم شرعي، فإذاً يكون إيجاب الجميع بلا مقتضى.

والخلاصة: إن مصلحة التسهيل والإرفاق لو كانت فهي تمنع عن أصل جعل الوجوب لجميع الاطراف أو الطرفين من الأول لا أنها تقتضي الترخيص في ترك الواجب، لوضوح أنه لا أثر للمصلحة المزاحمة بمصلحة أخرى ويكون وجودها وعدمها سيئين، هذا.

وغير خفي أن هذا الوجه في غاية المتانة، ولا يرد على المقطع الأول من هذا الوجه ما ذكره بعض المحققين عليه السلام ^(١) من أنه على فرض استفادة تعدد الوجوب، فلا بد أن يكون هناك دليل يدل على وجود ترخيص في ترك كل واحد من البدائل إلى بدل، لأن أصل الدلالة على عدم لزوم الجمع بينها مفروغ عنه، وذلك لأنه لم يرد على هذا المقطع، لأن السيد الأستاذ عليه السلام لم يعترف فيه باستفادة تعدد الوجوب من دليل لكي يضطر إلى الالتزام بالمصلحة التسهيلية في المقام للدلالة على الترخيص في الترك لا

مطلقاً بل إلى بدل، لأنه كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون الملاك في المقام واحداً قائماً
بواحد من البدائل.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن المجعول في الشريعة المقدسة إيجاب
الجميع وعدم كون مصلحة التسهيل والإرفاق مانعة منه فلا موجب لسقوط بعضها
بفعل الآخر، لفرض أن كلاً منها واجب تعييني، وسقوط وجوب الواجب إنما هو
بأحد أمور:

الأول: الاتيان به وامثال أمره خارجاً الموجب لحصول غرضه.

الثاني: العجز وعدم القدرة على امتثاله.

الثالث: النسخ، والمفروض أن الاتيان بالواجب ليس من هذه الأمور.

ودعوى: إن وجوب كل منها مشروط بعدم الاتيان بالآخر، وحينئذ فيكون
الاتيان به مسقطاً له، لأن المشروط ينتفي بانتفاء شرطه.

مدفوعة: بأن الأمر وإن كان كذلك على فرض ثبوت تلك الدعوى إلا أنها
غير ثابتة، فإنها مضافاً إلى عدم الدليل عليها - مخالفة لظواهر الأدلة في المقام، حيث
إن الظاهر منها وجوب أحد الأطراف أو الطرفين لا وجوب الجميع بنحو
الاشتراط.

ولكن قد يقال كما قيل إن هذا الاشكال غير وارد على المحقق الاصفهاني رحمته،
لما تقدم من أنه رحمته في مقام تصوير صورة معقولة للواجب التخييري في مقام الثبوت
ولم يدع أنها موافقة للدليل في مقام الاثبات لكي يقال إنها مخالفة لظاهر الدليل.

والجواب: ان غرضه رحمته من هذه النظرية ليس مجرد تصوير صورة معقولة
للووجب التخييري ، بل غرضه إثبات هذه الصورة بتقريب أن الصورة المعقولة إن
كانت منحصرة بها فلا بد أن من حمل الدليل عليها وأن كان خلاف الظاهر ، وأن لم

تكن منحصرة بها فلا بد من إثباتها بدليل آخر ، ولهذا تمسك ﷺ بقاعدة الإرفاق والتسهيل .

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

والجواب: إن هذا الوجه مبني على نظريته ﷺ في مسألة العقاب وهي أن ملاك استحقاقه تمكن المكلف من التخلص عن مخالفة التكليف سواء أكان بالامتنال أم كان برفع موضوعه، وعلى هذا فإذا صام المكلف فقد خلص نفسه عن مخالفة وجوبه بالامتنال وعن مخالفة وجوب العدلين الآخرين برفع موضوعه، لفرض أن وجوب كل منها مقيّد بعدم الاتيان بالصوم، كما إن وجوبه مقيّد بعدم الاتيان بشيء منها كما هو الحال في الواجبين المتزاحمين، فإنه ﷺ قد التزم هناك بأن المكلف إذا ترك كلا الواجبين معاً استحق عقابين، ولكن تقدم أن هذه النظرية غير صحيحة، فالصحيح هو النظرية القائلة بأن ملاك استحقاق العقاب تمكن المكلف من التخلص عن تفويت الملاك الملزم، ومع هذا إذا لم يتم بتخليص نفسه عنه وفات استحق العقاب.

وعلى ضوء هذه النظرية فلا يستحق المكلف في المقام إذا ترك الجميع إلا عقاباً واحداً، باعتبار أن فوت أحد ملاكات البدائل مستند إليه، وأما فوت الباقي فهو غير مستند إليه بل هو مستند إلى مصلحة التسهيل والإرفاق في المرتبة السابقة التي تدل على الترخيص في ترك الجميع ماعداً واحداً منها، ومقتضى هذه المصلحة التسهيلية أن الملاك الملزم الواجب تحصيله على المكلف واحد وهو مترتب على أحدها لا على

التعيين دون الباقي، وعلى هذا فليس بإمكان المكلف إلا التخلص من تفويت هذا الملاك الواحد، وعليه فلا يستحق العقاب إلا على تفويته، وأما تفويت الواجب بما هو اعتبار من قبل المولى من دون أن يستلزم تفويت الملاك الذي هو حقيقة الوجوب وروحه فلا يوجب استحقاق العقاب، إذ لا قيمة له إذا لم تكن له روح وحقيقة، وفي المقام إذا ترك المكلف جميع البدائل فقد ترك واجباً روحاً وملاكاً وواجبين بلا روح، ولهذا يوجب تركهما استحقاق العقاب، لأنه إنَّما يستحق العقاب على تفويت الملاك الملزم لا على تفويت الوجوب بما هو اعتبار.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن مراد المحقق الأصفهاني رحمته الله من هذه الفرضية إن كان وجوب كل من البدائل بوجوب تعييني على أساس ما فيه من الملاك الملزم، ولكن مصلحة التسهيل والإرفاق تدل على الترخيص في ترك كل منها لا مطلقاً بل إلى بدل، فيرد على ما أورده السيد الأستاذ رحمته الله في الاشكال الثالث من أن مصلحة التسهيل والإرفاق لو كانت في المقام، فهي تمنع عن أصل جعل الوجوب لجميع البدائل ما عدا واحد منها، باعتبار أنها تراحم مصلحة غيره من البدائل، والمصلحة المزاحمة لاتصلح أن تكون منشأً للجعل.

وإن كان مراده رحمته الله من إيجاب جميع البدائل إيجاباً روحاً وملاكاً فقط، بمعنى أنها مشتملة على الملاكات الالزامية، ولكن مصلحة التسهيل تمنع عن تأثيرها ما عدا واحداً منها، فلا يرد عليه شيء مما أورده السيد الأستاذ رحمته الله من الاشكالات، فإنها جميعاً اشكالات اثباتية.

وأما ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته الله من الفرضية فهي مجرد تصوير صورة للواجب التخيري في مقام الثبوت، ولا يدعي هو أن هذه الصورة منه مطابقه لظواهر الأدلة في مقام الاثبات حتى يرد عليه بعدم مطابقتها لها.

نعم، الذي يرد عليه أنه ليس بإمكانه إثبات هذه الفرضية بدليل، لأن أدلة الواجبات التخيرية الآمرة بالبدائل بنحو العطف بكلمة (أو) لا تدل على هذه الفرضية، لأنها ظاهرة في أنّ الواجب واحد منها على البدل لا الجميع، وأما استفادة تعدّد الوجوب المشروط في الواجب التخيري من الدليلين المستقلين، إما من جهة سقوط إطلاقيهما بالتعارض وبقاء أصل الوجوب بنحو القضية المهملة أو لا إطلاق لهما من الأول، وإن دلالة كل منهما على الوجوب تكون بنحو القضية المهملة، فعلى تقدير تامة هذه الاستفادة وصحتها إنها مستفادة من دليل الوجوبين على أثر اجمالهما ذاتاً أو عرضاً لا من مصلحة التسهيل والإرفاق.

وأما الفرضية الثانية وهي إن الملاك القائم بالجامع بين البدائل واحد نوعي، ولكن اللزومي منه وجود واحد، وحيث إنّ نسبة الكل إلى ذلك الوجود الواحد اللزومي نسبة واحدة فيجب الجميع، لأن إيجاب أحدها المردّد محال وإيجاب أحدها المعين ترجيح من غير مرجح فإذا لا محالة يجب الكل، فيرد عليها أنّ الواجب حينئذ هو أحدها المفهومي لا أحدها المعين في الخارج ولا المردد فيه وهو العنوان الانتزاعي، ولا مانع من تعلق الوجوب به، فما ذكره عليه السلام من أنّ تعلق الوجوب بأحدها المعين لا يمكن للترجيح من غير مرجح وبأحدها المردد محال، لاستحالة وجوده في الخارج، فإذا يتعين تعلقه بالجميع غير تام، لأن تعلقه بالجميع أي بكل واحد من البدائل بعنوانه الخاص فهو بلا موجب ويكون لغواً، فإذا يتعين تعلقه بالجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدها ثبوتاً وإثباتاً، أما الأول فلأنه لا مانع من تعلق الوجوب بأحدها العنواني المفهومي، فإن المحال هو أحدها لا بعينه المصداقي دون المفهومي، وأما الثاني فلأنه موافق لظواهر أدلة الواجب التخيري.

وأما اشكال السيد الأستاذ رحمته الله ^(١) على هذه الفرضية بأن لازمها تعدد العقاب إذا ترك المكلف جميع البدائل كما هو الحال في الفرضية الأولى، فهو تام على ضوء نظريته في مسألة العقاب، وهي أن المعيار في استحقاق العقاب تمكن المكلف من التخلص عن مخالفة التكليف سواء أكان بالامثال أم كان برفع موضوعه، وأما بناء على ما قوبناه من أن المعيار في استحقاق العقاب إنما هو تمكن المكلف من التخلص عن تفويت الملاك الملزم فلا يستحق في المقام إلا عقاباً واحداً، إذ ليس بإمكانه التخلص إلا من تفويت ملاك واحد، بينما يكون بإمكانه التخلص من مخالفة المولى في المقام باتيان أحد البدائل، فإنه إذا أتى به انتفى وجوب الباقي بانتفاء موضوعه، وحينئذٍ فإذا جمع بين التروك عامداً وملتفتاً استحق عقوبة متعددة بعدد أفراد الواجب على مسلكه رحمته الله، بينما لا يستحق على مسلكنا إلا عقاباً واحداً.

النظرية الرابعة: إن الواجب التخييري عبارة عن إيجاب فرد مردد بين فردين أو أفراد في مقابل الواجب التعييني الذي هو عبارة عن إيجاب شيء معين كالصلاة ونحوها.

وغير خفي أن هذه النظرية إما مستحيلة أو ترجع إلى النظرية الخامسة، وذلك لأنه إن أريد بالفرد المرّد الفرد المرّد بالحمل الأولي أي مفهومه في عالم الذهن الذي هو معين فيه لا مردد، ففيه أن هذه النظرية هي نفس النظرية الخامسة الآتية وليست نظرية مستقلة، وإن أريد به الفرد المرّد بالحمل الشايع أي المررد المصدقي فهو مستحيل، لاستحالة وجود الفرد المررد في الخارج والذهن، ضرورة أن الفرد المرّد إذا كان بين عنوانين، فإن حمل أحدهما عليه فهو معين لا مردد، وإن حمل كل من

العنوانين عليه وسلبه عنه فهذا تناقض مستحيل.

هذا ما أفاده المحقق الأصفهاني رحمته الله ^(١) وملخصه: «إنَّ وجود كل شيء في الخارج أو الذهن متعيّن ولا يعقل أن يكون مردّداً بين وجود نفسه ووجود غيره فيه وإلاّ لزم الجمع بين النقيضين وهما الوجود والعدم في شيء واحد».

النظرية الخامسة^(٢): إنَّ التخيير الشرعي بين فردين أو أفراد منوط بوحدة الملاك في مرحلة المبادئ وإنه قائم بأحدها المفهومي بالحمل الأولى الفاني في الخارج وهو الجامع بينها المشير إليها، وعليه فلا محالة يكون المجمعول في مرحلة الجعل أيضاً وجوباً واحداً متعلقاً به بقانون التبعية، هذا بحسب مقام الثبوت والتصوير.

وأما في مقام الاثبات، فإن نصوص التخيير الآمرة بالبدائل بنحو العطف بكلمة (أو) ظاهرة في أن المجمعول في الشريعة المقدسة وجوب واحد متعلق بعنوان أحدها، فإذا ورد في الدليل: (صم شهرين متتابعين أو أطعم ستين مسكيناً أو أعتق رقبة) كان المتفاهم العرفي منه وجوباً واحداً متعلقاً بأحد هذه البدائل.

ومن هنا يظهر أن تفسير التخيير الشرعي بجعل وجوبين تعيينيين مشروطين للبدلين، بمعنى أن الوجوب المجمعول لكل منهما يكون مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر خاطئ جداً وغير مطابق للواقع، وذلك لأن هذا التفسير وإن كان ممكناً ثبوتاً إلاّ أنه لا يمكن إثباته بدليل، لما مرّ من أن الأدلة ظاهرة في أن المجمعول في الشريعة المقدسة وجوب واحد متعلق بالجامع بين الابدال وهو عنوان أحدها.

وإن شئت قلت: إن مرد التخيير الشرعي إلى أن المجمعول في الشريعة المقدسة وجوب واحد متعلق بأحد البدائل لا وجوبات متعدّدة بعدد البدائل المشروطة

(١) نهاية الدراية ج ٢ ص ٢٧١.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٤ ص ٤٠.

وذلك لسببين:

الأول: إنه لا دليل عليه في مقام الإثبات بل الدليل على خلافه موجود فيه ، وهو الأدلة العامة للواجبات التخييرية، لأنها تدل بالمطابقة على أن المجعول وجوب واحد متعلق بالجامع بينها، وبالالتزام على نفي جعل الوجوبات المتعددة المشروطة.

الثاني: إن لازم كون المجعول وجوبات متعددة في الشريعة المقدسة افتراض أن تكون هناك ملاكات متعددة الزامية في مرحلة المبادئ من ناحية وفرض التضاد بينها من ناحية أخرى، وإلا لكانت تلك الواجبات واجبات تعيينية لا تخيرية وهذا خلف، ومن هنا يفترق التخيير الشرعي عن التخيير العقلي في أمرين:

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

الأمر الثاني: إن الوجوب في الأول واحد متعلق بالجامع العنواني بينما يكون في الثاني وجوبان تعيينيان، وحيث إن بينهما مضادة ومزاحمة فيحكم العقل بالتخيير بينهما.

إلى هنا قد تبين أن هذه النظرية هي النظرية الصحيحة في المسألة دون سائر النظريات، وهي أن الواجب أحد البدائل لا على التعيين لا كلها بنحو الواجبات المشروطة.

ثم إن الثمرة لا تظهر بين القولين على ما هو الصحيح من جريان أصالة البراءة في كبرى مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير، أما على القول بوجوب الجامع بين الإبدال، فإنه إذا شك في أن صوم شهرين متتابعين واجب تعييني أو تخييري، فيدخل في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير والمرجع فيه أصالة البراءة عن التعيين عقلاً ونقلًا، وأما على القول بالوجوبات المشروطة، فلأن المكلف

إذا شك في أن وجوب الصوم هل هو تعيني أو تخييري، فيرجع إلى الشك في أصل وجوبه بعد الاتيان بالاطعام أو العتق بنحو الشك البدوي والمرجع فيه أصالة البراءة.

نتائج البحث متمثلة في نقاط:

النقطة الأولى: إن في الواجب التخييري نظريات وآراء متمثلة في خمس:
الأول: إن الواجب هو ما اختاره المكلف في ظرف الامتثال، وهذه النظرية ساقطة ثبوتاً ولهذا لا يصل الدور إلى البحث عن وجود الدليل عليها في مقام الاثبات.

الثاني: ما اختاره المحقق الخراساني رحمته الله وهو متمثل في فرضيتين:
الأولى: إنَّ الغرض في الواقع واحد قائم بالجامع بين الابدال.
الثانية: إنه متعدد بعدد البدائل، وقد استدل على الفرضية الأولى بقاعدة فلسفية وهي إن الواحد لا يصدر إلا من واحد.

وقد ناقش في تطبيق هذه القاعدة على المقام السيد الأستاذ رحمته الله والمحقق الاصفهاني رحمته الله، وعلقنا على هذه المناقشة وقد تقدم تفصيله.

الثالث: إنَّ هذه الفرضية غير تامة ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأنها مبنية على نقطة خاطئة وهي الخلط بين واقع الغرض الموجود في الخارج وبين عنوانه الذي لا موطن له إلاَّ الذهن على تفصيل تقدم، وأما إثباتاً فلأن الظاهر من الأدلة هو أن متعلق الوجوب الجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدها لا الحقيقي.

الرابع: إنَّ مقتضى الفرضية الثانية للمحقق الخراساني رحمته الله أن تكون هناك وجوبات متعدّدة بعدد البدائل المشروطة لمكان المضادة بين ملاكاتها القائمة بها،

وهذه الفرضية غير واقعية، لأن إفتراض التضاد بين الملاكات القائمة بها واقعاً مع عدم التضاد بينها فرض لا أصل له على ما تقدم هذا، إضافة إلى أن هذه الفرضية مخالفة لظواهر الأدلة في مقام الاثبات أيضاً، وأما الاشكال على هذه الفرضية بأن لازمها تعدد العقاب إذا ترك المكلف الكل فهو غير وارد.

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

وثانياً: إن تعدد العقاب مبني على أن يكون عدم الاتيان بالآخر شرطاً لاتصاف الأول بالملاك في مرحلة المبادئ، وأما إذا كان شرطاً لترتب الملاك عليه، فلا يتمكن المكلف من التخلص إلا عن تفويت ملاك واحد، لأن تفويت الآخر قهري سواء أكان المكلف آتياً بأحدهما وترك الآخر، أم كان آتياً بهما معاً أو تاركاً لهما كذلك.

الخامس: ما اختاره المحقق الاصفهاني رحمته الله وهو متمثل في فرضيتين:

الأولى: افتراض اشتغال كل واحد من البدائل على ملاك ملزم مباين لملاك الآخر ونتيجة ذلك وجوب الكل تعييناً، ولكن مصلحة التسهيل والإرفاق تدل على الترخيص في ترك كل واحد منها إلى بدل لا مطلقاً.

الثانية: إن الملاك قائم بالجامع ومترتب عليه وهو واحد بالنوع، ولكن الزومي منه وجود واحد ونسبته إلى الكل نسبة واحدة، ولهذا يجب الجميع لا الفرد المعين للترجيح بلا مرجح ولا الفرد المردد لأنه محال.

النقطة الثانية: إن للسيد الأستاذ رحمته الله عدة تعليقات على الفرضية الأولى:

الأول: إنه لا طريق لنا إلى احراز ملاكات الاحكام الواقعية، وعليه فمن أين يحرز أن هناك ملاكات الزامية متعددة بعدد البدائل.

وفيه: إن نظر المحقق الاصفهاني رحمته الله من هذه الفرضية مجرد تصوير صورة

للوالب التخيري ثبوتاً، ولا يدعي إحرازها لكي يقال إنه لا طريق لنا إليه.

الثاني: إنّ هذه الفرضية مخالفة لظاهر الدليل في مقام الاثبات.

وفيه: إنّ مخالفتها لظاهر الدليل مبنية على تفسيرها بإيجاب الجميع، وأما بناءً على تفسيرها بإيجاب واحد من البدائل وعدم صلاحية مصلحة الباقي لأن تكون منشأً للوجوب من جهة مزاحمتها مع مصلحة التسهيل، فلا تكون مخالفة لظاهر الدليل.

وأما التعليق الثالث من السيد الأستاذ عليه السلام فهو وارد على ظاهر كلامه عليه السلام في هذه الفرضية.

وأما التعليق الرابع وهو أنّ لازم هذه الفرضية تعدّد العقاب إذا ترك المكلف الجميع فهو تام على مسلكه عليه السلام في مسألة العقاب وغير تام على المختار في هذه المسألة على ما تقدم تفصيله.

النقطة الثالثة: إنّ ما ذكره المحقق الاصفهاني عليه السلام في الفرضية الثانية من أنّ الملاك القائم بالجامع بين الابدال واحد بالنوع، ولكن الزومي منه وجود واحد نسبته إلى الجميع على حدٍ سواء فيجب الجميع، لأن وجوب الفرد المرّد محال ووجوب الفرد المعين ترجيح بلا مرجح، غير تام أما أولاً: فإنّ وجوب الجميع بلا مبرّر.

وثانياً: إنّ الواجب هو الفرد لا بعينه مفهوماً لا مصداقاً.

النقطة الرابعة: إنّ الصحيح في المسألة القول بأن مرد التخيير الشرعي إلى أن المجعول في الشريعة المقدسة وجوب واحد متعلق بالجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما، والدليل في مقام الاثبات يدل على ذلك ويكشف عن أن الملاك واحد قائم بالجامع دون القول بأن المجعول فيها وجوبات متعدّدة بعدد البدائل المشروطة.

النقطة الخامسة: إنّّه لا تظهر الثمرة بين القولين.

الواجب التخييري (٢٢١)

الواجب الكفائي

مقدّمة: إنّ الحكم الشرعي متقوم بركنين:

الأول: متعلق الحكم.

الثاني: موضوعه، لأن الحكم كما لا يمكن تحقّقه في عالم الاعتبار والجعل بدون المتعلق كذلك لا يمكن تحقّقه في هذا العالم بدون فرض وجود الموضوع له في عالم الخارج، لأن جعل الحكم في الشريعة المقدسة إنّما هو بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض وجوده في الخارج وهي ترجع لباً إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له، ومن الواضح أنّ القضية تتقوم بالموضوع والمحمول والمتعلّق، مثلاً المستطيع في الآية الشريفة موضوع والوجوب محمول والحج متعلّق، وقد يعبر عن الموضوع بمتعلق المتعلق أيضاً.

وعلى هذا فمحل الكلام في المسألة المتقدمة وهي الواجب التخييري إنّما هو في تعيين متعلق الوجوب وأنه أحد البدائل لا على التعيين أو جميعها أو جامع ذاتي بينهما على تفصيل تقدم، وأما محل الكلام في هذه المسألة فإنما هو في تعيين موضوع الوجوب وأنه أحد المكلفين لا على التعيين أو جميعهم على تفصيل يأتي، وبهذه النقطة يمتاز الوجوب الكفائي عن الوجوب التخييري، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ خصائص الواجب الكفائي ومميزاته ثلاثة:

الأول: إنّ الواجب الكفائي يسقط عن الجميع بفعل البعض.

الثاني: إنّ تركه من قبل جميع المكلفين استحق الجميع العقاب.

الثالث: إنّّه إذا وجد خارجاً دفعة واحدة أو تدريجاً من قبل المكلفين تماماً

استحق الكل الثواب.

وبعد ذلك نقول: إنّ الواجب الكفائي قد فسّر في كلمات الأصحاب بعدة تفسيرات:

الأول: أن يكون الوجوب في الواجب الكفائي موجّهاً إلى جميع المكلفين بمعنى أنّ هناك وجوبات عديدة بعدد أفرادهم.

الثاني: أن يكون الوجوب فيه موجّهاً إلى مجموع المكلفين بنحو العموم المجموعي، بمعنى إنّ هناك وجوباً واحداً مجعولاً على المجموع من حيث المجموع بحيث يكون كل فرد منه جزء الموضوع لا تمامه.

الثالث: أن يكون الوجوب فيه موجّهاً إلى أحد المكلفين لا بعينه بمعنى أنّ هناك وجوباً واحداً مجعولاً على عنوان أحدهم بنحو العموم البدلي.

أما التفسير الأول فلا يمكن الأخذ بظاهره، وإلاّ فلا فرق حينئذٍ بين الواجب الكفائي والواجب العيني إلاّ بتوجيه ذلك بأحد نحوين تالين:

الأول: إنّ الوجوبات المتعددة بعدد آحاد المكلفين وجوبات مشروطة، بمعنى أنّ وجوبه على كل فرد مشروط بعدم اتيان فرد آخر به، وبه يمتاز الوجوب الكفائي عن الوجوب العيني.

الثاني: إنّ متعلق هذه الوجوبات المتعددة ليس خصوص الفعل الصادر من كل فرد من أفراد المكلف بل الجامع بينه وبين فعل غيره، فكل فرد مكلف بإيجاد هذا الجامع، فإذا أوجده في الخارج سقط عن الجميع، وأما إذا لم يتم هو بإيجاده فيه ولا غيره فيكون العقاب على الكل.

مثلاً الصلاة على الميت واجب كفائي والأمر بها موجه إلى كل مكلف بالغ عاقل قادر ولكن متعلقه صرف وجودها بفعل أي مكلف كان لا خصوص

وجودها المستند إليه، وعلى هذا فالفرق بين كون صلاة الميت واجباً كفايئاً وكونها واجباً عينياً إنما هو في متعلق الأمر لا في المكلف، فعلى الأول يكون متعلقه الصلاة الجامعة بين فعل المكلف نفسه وفعل الغير، وقد تقدم في مبحث التعبدي والتوصلي أنه لا مانع من الأمر بالجامع بينهما لأنه ليس من الأمر بغير المقدور، باعتبار أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

وعلى الثاني يكون متعلقه حصة خاصة من الصلاة وهي فعل المكلف نفسه، أما في توجيه الأمر إلى المكلف فلا فرق بينهما، فإنه موجه إلى كل مكلف بعينه سواء كان متعلقه واجباً عينياً أم كفايئاً، وأما الخصائص والمميزات للواجب الكفايئ فهي متوفرة في صلاة الميت، إذ لو أتى بها الجميع استحق الجميع الثواب ولو تركها الكل استحق الكل العقاب، وأما إذا أتى بها بعضهم فقد سقطت عن الباقي.

ولنا تعليق على كلا التوجيهين:

أما الأول، فلأن جعل الوجوبات المشروطة المتعددة بعدد أفراد المكلف لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته، والنكته المبررة لذلك هي فرض وجود ملاكات متعددة بعدد أفرادهم، وأما أن هذه الوجوبات وجوبات مشروطة لامطلقة فأيضاً لا يمكن أن يكون بلا ملاك وجزافاً.

ولكن قد يقال إن نكته ذلك أحد أمرين:

الأول: افتراض وجود التضاد بين الملاكات بحيث لا يمكن الجمع بين اثنين منها، فإذا حصل واحد منها بفعل أحدهم، فات إمكان تحصيل الباقي بفعل الآخرين.

الثاني: ثبوت الترخيص لهم من الخارج في ترك الواجب إذا أتى به واحد منهم كمصلحة التسهيل والإرفاق مثلاً، هذا.

ولكن لا يمكن الأخذ بكلا الافتراضين: أما الافتراض الأول، فقد تقدم أنه لا يعقل التضاد بين ملاكات الأحكام الشرعية، لأنها أمور معنوية لا مادية حتى يتصور التضاد والتزاحم بينها، لأنها تزيد في قرب العباد إلى الله تعالى وتخلق فيهم الصفات الكمالية والملاكات الفاضلة الانسانية تنتمي الإيمان في نفوسهم، ومن الواضح أنه لا يتصور التضاد فيها، وقد سبق تفصيل ذلك، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلمنا وجود التضاد بينهما فيلزم حينئذٍ محذور آخر وهو أنه لو قام جميع المكلفين باتيان الواجب الكفائي لم يحصل الامتثال لأن مشروعية اتيان كل واحد منهم به مشروطة بعدم اتيان الآخر به ولا دافع لهذا المحذور.

وأما الافتراض الثاني، فعلى تقدير تحققه فهو مانع عن أصل جعل وجوبات متعدّدة بعدد أفراد المكلف ماعدا جعل وجوب واحد لأحدهم لا بعينه، لأن مصلحة التسهيل والإرفاق تمنع عن أصل الجعل، على أساس أنها تدل على أن كل مصلحة واقعية إلزامية بالنسبة إلى كل مكلف لا تصلح أن تكون منشأً للحكم وداعية إلى جعله إلاّ مصلحة واحدة، وحيث إن نسبة هذه المصلحة الواحدة غير المزاحمة القائمة بفعل المكلف إلى جميع أفراد نسبة واحدة وعلى حدّ سواء، فلا محالة تقتضي إيجابه على الجميع على أساس أن إيجابه على فرد معين من أفراد في الخارج ترجيح من غير مرجح، فلهذا لا يمكن إيجابه على فرد مردد من أفراد وهو مستحيل لاستحالة وجوده في الخارج، ولا يكون إيجابه على الجميع لغواً وبلا نكته، والنكته فيه أن نسبة الجميع إليه حيث إنها نسبة واحدة فلا يكون إيجابه على الجميع بإيجاب مشروطه لغواً.

وهل يلزم من هذا الاشتراط المحذور المتقدم وهو أنه لو قام الجميع أو جماعة منهم على الاتيان به لم يحصل الامتثال أصلاً لأن مشروعية فعل كل واحد منهم مشروطة بعدم قيام الآخر به وإلا فلا تكون مشروعة أو لا يلزم؟
والجواب، أنه لا يلزم، والنكته فيه أن منشأ هذا الاشتراط هو الإرفاق على العباد وهو لا يقتضي أكثر من سقوط الوجوب بفعل الغير دون أصل المشروعية والمحبوية فإنها باقية، فإذا صلى أحد أفراد المكلفين على الميت سقط وجوبها عن الآخرين، وأما أصل مشروعيتها فهو باقٍ فيجوز لفرد أن يأتي بالصلاة على الميت، وهذا بخلاف ما إذا كان منشأ الاشتراط التضاد بين الملاكات فإنه حينئذٍ إذا قام أحد بالصلاة على الميت سقط عن الباقي وجوب الصلاة روحاً وملاكاً فلا تكون مشروعة له.

ويمكن تقريب ذلك بصيغة أخرى، وهي أن هذا الاشتراط حيث إنه من باب الإرفاق، فإذا قام الجميع بالصلاة على الميت صحت صلاة الجميع باعتبار أن نسبة حصول الملاك إلى الجميع على حد سواء، فللجميع دخل في حصوله بنسبة واحدة، لأن نسبة حصوله إلى فرد معين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، وإلى فرد مردد لا يمكن، وعلى ضوء هذين التصورين للواجب الكفائي فجميع خصائصه ومميزاته الثلاث موجودة.

وأما الثاني، فلأن الغرض من الواجب الكفائي إذا كان صرف وجوده في الخارج وتحققه فيه بفعل أي فرد كان، فهو لا يقتضي أكثر من جعل وجوب واحد متعلق به، فلا مبرر لجعل وجوبات متعددة بعدد أفراد المكلف، ضرورة أنه لا ملاك لهذه الجعول، لأن الملاك في المقام واحد وهو لا يقتضي أكثر من جعل واحد، هذا.

إضافة إلى أنّ الالتزام بأن متعلق الوجوب هو الجامع بين فعل المكلف نفسه وفعل غيره بحاجة إلى عناية زائدة وإن قلنا بإمكانه ثبوتاً، لأن الظاهر من الأمر الموجه إلى كل فرد، أنّه متعلّق بفعل نفسه لا بالجامع بينه وبين فعل غيره، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإنه لا مانع من الالتزام بأن الوجوب متعدد بتعدد أفراد المكلف ومتعلق بالجامع بين فعل نفسه وفعل غيره بمعنى أن الوجوب الكفائي الموجه إلى كل فرد من أفراد المكلف متعلق بالجامع بين فعل كل فرد من أفراد المكلف، وحينئذٍ فإذا قام فرد بالصلاة على الميت وصلّى حصل الامتثال وتحقق الغرض وسقط الأمر عن الجميع، باعتبار أن فعله مصداق لكل جامع واجب على كل فرد من أفراد المكلف. وبذلك يمتاز الوجوب الكفائي عن الوجوب العيني في نقطتين:

الأولى: ان متعلق الوجوب الكفائي هو الجامع بين فعل المكلف نفسه وفعل غيره، ومتعلق الوجوب العيني خصوص فعله خاصة.

الثانية: ان الوجوب الكفائي يسقط عن الجميع بفعل واحد، لا من جهة الاشتراط بل من جهة أن فعله مصداق لفعل الجميع.

وعلى ضوء هذا التصور للواجب الكفائي فهو واجد لجميع خصائصه ومميزاته.

نعم، هناك توجيه ثالث وهو أنّ الملاك في المقام واحد، وهذا الملاك الواحد قائم بطبيعي الفعل الجامع بين أفراد، وحيث إنّ نسبته إلى جميع أفراد المكلف نسبة واحدة فهي تتطلب إيجاب الفعل على الجميع، لأن إيجابه على بعض دون بعض آخر ترجيح من غير مرجح، وإيجابه على فرد غير معين في الخارج محال لاستحالة وجوده

فيه، فإذا لا مناص من إيجابه على الجميع بإيجاب مشروط، ومرد هذه الايجابات المشروطة لباً إلى إيجاب واحد روحاً وملاكاً وأثراً، أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأنه يسقط عن الجميع بفعل واحد منهم.

وعلى هذا فلا يقال إن وحدة الملاك تتطلب وحدة الجعل، وحيث إنه في المقام واحد فهو يتطلب جعلاً واحداً ولا مبرر لجعول متعددة، وذلك لأن وحدة الملاك وإن كانت تتطلب وحدة الجعل إلا أن الالتزام بتعدد الجعل المشروط في المقام إنما هو على أساس أن نسبة ذلك الملاك الواحد إلى الكل على حد سواء، فلهذا لا يمكن إيجاب تحصيله على بعض دون بعض لأنه ترجيح من غير مرجح، فيجب حينئذٍ على الجميع لا محالة بإيجاب مشروط، ومن الواضح إن إيجابه مشروطاً على الجميع لا يكون لغواً، فإنه بلحاظ أن بإمكان كل فرد إيجاده وتحصيله في الخارج، فإذا أوجده فيه يسقط عن الباقي أيضاً.

والخلاصة: إن جعل الوجوب على الكل بهذه الغاية المشروطة وإن لم يكن لغواً، إلا أنه يلزم على هذا محذور الاشتراط، وهو أنه لو قام جماعة بالصلاة على الميت مثلاً لم يحصل الامتثال لأن وجوب الصلاة على الميت على كل واحد مشروط بعدم قيام الآخر بها، وإلا فلا تكون مشروعة وواجبة، هذا.

ويمكن الجواب عن ذلك بأن منشأ هذا الاشتراط الإرفاق، فإذا كان هو الإرفاق فلا يلزم المحذور المذكور، وأيضاً يمكن دفع ذلك في مفروض المسألة بأن لفعل كل واحد منهم دخلاً في حصول الملاك فمن أجل ذلك يحكم بصحة فعل الجميع كما تقدم ولا يكون لغواً، فإذا لا مانع من الالتزام بهذا التوجيه ثبوتاً وإثباتاً: أما ثبوتاً فلأنه لا محذور في الالتزام بجعل إيجابات متعددة بعدد أفراد المكلف المشروطة رغم وحدة الملاك في المقام وقيامه بطبيعي الفعل الجامع، لما عرفت من أن

نسبة هذا الملاك الواحد إلى جميع المكلفين حيث إنها نسبة واحدة بنفسها فهي تتطلب جعل الإيجاب لكل مشروطاً، وقد تقدم أنّ منشأ هذا الاشتراط لا يمكن أن يكون فرض وجود التضاد بين الملاكات في الواقع، لما مرّ من أنه مجرد إفتراض لا واقع موضوعي له، كما لا يمكن أن يكون فرض وجود مصلحة التسهيل والإرفاق.

وأما إثباتاً فلأنّ خطابات الواجبات الكفائية كصلاة الميت مثلاً التي هي مجعولة في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقية موجهة إلى جميع المكلفين مشروطة لامطلقة، بمعنى أنّ الخطاب بصلاة الميت موجه إلى كل فرد مشروطاً بعدم قيام الآخرين بها، فالنتيجة، إنه لا مانع من حمل روايات الباب على ذلك.

وأما التفسير الثاني وهو أنّ الوجوب الكفائي موجه إلى مجموع آحاد المكلفين بنحو العموم المجموعي، بحيث يكون كل فرد منهم جزء الموضوع لاتمامه، فلا يمكن الالتزام به، وذلك لوجوه:

الأول: إنّ لازم ذلك عدم حصول الغرض بفعل البعض وعدم سقوط التكليف به لا عنه ولا عن الآخرين، لفرض أنّ المطلوب هو صدور الفعل من مجموع آحاد المكلفين من حيث المجموع بنحو الارتباط ولا يكفي صدوره عن بعضهم، فإنه كالإتيان بجزء من الصلاة مثلاً، فكما أنّه لا يكفي لحصول الغرض المترتب عليها باعتبار أن ترتبه عليها يكون بنحو الارتباط لا الاستقلال، فكذلك اتيان أحد المكلفين بالواجب، وهذا كما ترى خلاف الضرورة والوجدان.

الثاني: إنّ بعض الواجبات الكفائية غير قابل لصدوره من مجموع آحاد المكلفين من حيث المجموع كالصلاة على الميت ونحوها.

الثالث: إنّ المكلف بالواجبات الكفائية والعينية هو البالغ العاقل القادر واقعاً الذي له ذمة بمعنى إنّ التكليف ثابت في ذمته وعهده، وعلى هذا فإنّ أريد بمجموع

المكلفين أن لكل واحد منهم ذمة وعهدة وأن التكليف ثابت فيها، فمعنى هذا انحلال التكليف بانحلال أفرادهم وثبوته في عهدة كل منهم مستقلاً وهو خلف، وإن أريد به أن كل واحد منهم جزء الموضوع، فالموضوع مجموعهم من حيث المجموع، فيرد عليه أن عنوان المجموع عنوان اعتباري فلا واقع موضوعي له حتى تكون له ذمة وعهدة.

وعلى الجملة: فإن أريد به واقع المجموع ففيه أن واقعه آحاد المكلفين في الخارج، وحينئذ يتعدد التكليف بتعددهم، وإن أريد به عنوان المجموع ففيه أنه لا واقع له حتى يكون التكليف موجّهاً إليه وثابتاً في عهده.

فالنتيجة: إن هذا التفسير للوجوب الكفائي لا يرجع إلى معنى محصل.

وأما التفسير الثالث، وهو أن الوجوب الكفائي وجوب واحد موجه إلى واحد من المكلفين لا إلى الجميع، فقد اختاره السيد الأستاذ رحمته الله ^(١).

وقد أفاد في وجه ذلك أن غرض المولى تارةً يتعلق بصرف وجود الطبيعية وأخرى بمطلق وجودها، فعلى الأول يكون المطلوب صرف وجودها في الخارج، وعلى الثاني مطلق وجودها، هذا بالنسبة إلى متعلق الوجوب.

وأما بالنسبة إلى موضوعه، فتارةً يتعلق الغرض بصدور الواجب عن جميع المكلفين وأخرى بصدوره عن صرف وجودهم، فعلى الأول يكون الواجب عينياً وعلى الثاني كفائياً، بمعنى أنه واجب على أحد المكلفين لابعينه المنطبق على كل واحد منهم على البدل ويسقط بفعل البعض عن الباقي، وهذا واضح عند العرف والشرع ولا مانع منه أصلاً.

وجميع مميزات الوجوب الكفائي موجودة في هذا التفسير، لأنه إذا ترك من قبل كل المكلفين استحق الكل العقاب، وإذا وجد من قبل الكل استحق الكل الثواب، وإذا وجد من قبل البعض سقط عن الباقي أيضاً، هذا.

ويمكن المناقشة في هذا التفسير، فإن موضوع التكليف يختلف عن متعلقه في نقطة وهي إن متعلق التكليف غير مأخوذ مفروض الوجود في مقام الجعل والاعتبار وإلا لزم طلب الحاصل وهو محال، ومن هنا يكون متعلقه المفهوم الذهني الذي هو مرآة للخارج وفان فيه، والغرض من تعلقه به تحريك المكلف وبعثه نحو الاتيان به وإيجاده في الخارج، وأما أن المطلوب هو تطبيق المتعلق على تمام أفراده فيه أو على فرد منه على البدل فهو بحاجة إلى عناية زائدة وقرينة خارجية، وأما الأمر المتعلق به فهو لا يدل عليه لا من ناحية نفسه ولا من ناحية متعلقه.

وهذا بخلاف موضوع الحكم فإنه مأخوذ مفروض الوجود في الخارج في مرحلة الجعل والاعتبار، كعنوان المستطيع مثلاً الذي فرض المولى وجوده في الخارج وجعل وجوب الحج عليه بمقتضى الآية الشريفة، وحيث إن عنوان الموضوع المأخوذ كذلك عنوان عام، فينحل الحكم بانحلال أفراده فيه ويثبت لكل لفرد منها حكم مستقل، فيكون الانحلال على القاعدة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد ذكر السيد الأستاذ عليه السلام أن موضوع الوجوب الكفائي أحد أفراد المكلف لا على التعيين والخطاب موجه إليه، ولكن لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنه إن أريد بالواحد لا بعينه الواحد المصدقي وهو الفرد المردد في الخارج، ففيه أنه مستحيل، وإن أريد به الواحد المفهومي يعني طبيعي أحد المكلفين بنحو لا بشرط، فيرد عليه أن أخذ أحد المكلفين كذلك مفروض الوجود في الخارج بدون تقييده بقييد خاص ولون مخصوص ماعدا قيوده وشروطه العامة، معناه

انحلال الوجوب الكفائي بانحلال أفراد موضوعه في الخارج، لأن عنوان الأحد الملحوظ لا بشرط عنوان عام فيصدق على كل فرد من أفراد المكلف في الخارج، وعليه فيثبت لكل فرد منه وجوب مستقل، وهذا خلف ما أفاده عليه السلام من أن المجعول وجوب واحد لموضوع واحد على البدل.

وإن أُريد به الواحد المفهومي بقيد الوحدة، بأن يكون موضوع التكليف المأخوذ في القضية مفروض الوجود أحد المكلفين بقيد الوحدة، فحينئذٍ إن أُريد بقيد الوحدة مفهومه الذهني، فيرد عليه:

أولاً: إنَّ المفهوم الذهني بوصف كونه في الذهن لا يصلح أن يكون موضوعاً للحكم، لأن موضوعه المفهوم المأخوذ مفروض الوجود في الخارج والمفهوم الذهني لا يصلح أن يكون موضوعاً للحكم لعدم الذمة والعهدة له.

وثانياً: إنه لا معنى لتقييد مفهوم أحد المكلفين بالوحدة في عالم الذهن، فإنه من تقييد مفهوم الواحد بالواحد وهو كما ترى، فإذاً لا محالة يكون المراد منه أخذ أحد المكلفين مفروض الوجود بقيد الوحدة في عالم الانطباق والخارج وهو غير معقول، لأن الموضوع إذا كان مقيداً بقيد الوحدة في مرحلة الصدق والانطباق على الخارج، فمعناه أنه مردّد في صدقه على هذا أو ذاك، ولا يعقل التردد في الصدق الخارجي هذا كله في مقام الثبوت.

وأما في مقام الاثبات، فعلى تقدير تسليم إمكان ذلك في مقام الثبوت، فهل روايات الباب تدل على هذه الفرضية أو لا؟

والجواب: إنه ليس هناك ما يدل عليها، إذ لم يؤخذ قيد الوحدة في لسان أدلة الواجبات الكفائية مفروض الوجود في مرحلة الجعل والاعتبار، مثلاً ما دل على

وجود غسل الميت والصلاة عليه وكفنه ودفنه^(١) وما شاكل ذلك من الخطاب غير موجه إلى أحد المكلفين فضلاً عن تقييده بقيد الوحدة في مرحلة الصدق، بل هو موجه إلى طبيعي المكلف كالوجوب العيني، ولا فرق بينهما من هذه الناحية. وإنما الفرق بينهما من ناحية أخرى، وهي أنّ الظاهر من أدلة الواجبات الكفائية هو أنّ المطلوب منها صرف وجودها في الخارج روحاً وملاكاً، وهذا الظهور قرينة على أن وجوبها على كل فرد مشروط بعدم قيام الآخرين بها، ومن هنا قلنا إن الصحيح في المسألة والموافق لظواهر الأدلة هو التفسير الأول بالتوجيه الذي قدمناه في حقه.

والخلاصة: إنّ الخطابات الكفائية كالخطابات العينية موجهة إلى طبيعي المكلف الجامع وهو المكلف البالغ العاقل القادر، ولا فرق بينهما من هذه الناحية، وإنما الفرق بينهما من ناحية أخرى كما عرفت.

ومن هنا يظهر إن أدلة الواجب الكفائي تختلف عن أدلة الواجب التخييري في نقطة، وهي أنّ الثانية تدل على أنّ الواجب هو أحد البدائل بمقتضى العطف بكلمة (أو)، بينما الأولى لا تدل على أنّ موضوع الوجوب الكفائي أحد أفراد المكلف بل تدل على أنّ موضوعه طبيعي المكلف.

وهناك تفسير رابع للوجوب الكفائي وهو أنّ الخطابات الكفائية موجهة إلى واحد معين عند الله وغير معيّن عندنا، وهذا التفسير لا يرجع إلى معنى معقول: أولاً: أنّه وإن كان ممكناً ثبوتاً إلاّ أنّه لا يمكن استفادته من أدلة الوجوبات الكفائية، لأنّها موجهة إلى طبيعي المكلف لا إلى واحد معين عند الله.

(١) الوسائل ج ٢ ص ٤٧٥ ب ١ من أبواب غسل الجنابة وج ٣ ص ٥ ب ١ من أبواب التكفين و ص

٩٩ ب ١٥ من أبواب صلاة الجنابة ح ٣ و ٢.

وثانياً: إنّ هذا التكليف غير قابل للوصول والتنجز، لأن كل مكلف شك في أنه هو الفرد المعين عنده تعالى حتى يكون الخطاب الكفائي موجهاً إليه أو لا، وهذا يكون من الشك في أصل ثبوت التكليف، والمرجع فيه قاعدة البراءة، والعلم الإجمالي بأنه إما موجه إليه أو إلى غيره لا أثر له، لأن المكلف إذا شك في أن الخطاب بالصلاة على الميت مثلاً هل هو موجه إليه أو إلى غيره، فهو يرجع إلى الشك في أصل وجوبها عليه بالشك البدوي، والمرجع فيه الأصل المؤمن.

وثالثاً: إن سقوطه عنه بفعل غيره بحاجة إلى دليل، لوضوح أن سقوط الواجب عن ذمة شخص بفعل آخر بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه. ودعوى: إنّ الدليل عليه في المسألة موجود وهو أدلة الواجب الكفائي، فإنها تدل على سقوطه عن ذمته بقيام الآخر بامثاله.

مدفوعة: بأن مقتضى تلك الأدلة وإن كان ذلك إلا أنه من جهة أن مفادها هو أنه واجب على كل فرد بحسب الجعل ولكن بقاءه في ذمته مشروط بعدم قيام الآخر بإتيانه، لا أن مفادها هو أنه واجب على فرد معين عند الله تعالى ولكنه يسقط عن ذمته بفعل الآخر.

فالنتيجة: إنّ هذه الأدلة لا تدل على هذا القول من الأول حتى تدل على السقوط بفعل الغير، والدليل الآخر غير موجود. إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التالية:

الأولى: إن الوجوب الكفائي يمتاز عن الوجوب التخييري في نقطة، وهي أن البحث في الوجوب التخييري إنما هو عن تعيين متعلقه بينما البحث في الوجوب الكفائي عن تعيين موضوعه وهو المكلف.

الثانية: إن مميزات الواجب الكفائي ثلاثة:

١ - سقوطه عن الجميع بفعل البعض.

٢ - استحقاق الجميع العقاب عند تركه نهائياً.

٣ - استحقاق الجميع الثواب إذا أتوا به جميعاً دفعةً أو تدريجاً.

الثالثة: إن للوجوب الكفائي أربعة تفسيرات.

١- أن يكون الخطاب الكفائي موجهاً إلى جميع المكلفين بنحو العموم

الاستغراقي.

٢ - أن يكون موجهاً إلى مجموع المكلفين بنحو العموم المجموعي.

٣ - أن يكون موجهاً إلى أحد المكلفين لا على التعيين.

٤ - أن يكون موجهاً إلى واحد معين عند الله وغير معيّن عندنا.

الرابعة: إن الصحيح من هذه التفسيرات هو التفسير الأول، وحيث إنّه

لا يمكن الأخذ بظاهره وهو الوجوب العيني، وأما الوجوب الكفائي وهو الوجوب

المشروط، فهو بحاجة إلى نكتة ثبوتية مبررة له، وتلك النكتة لا يمكن أن تكون

متمثلة في التضاد بين الملاكات، لما تقدم من أنه لا تضاد بينها ولا في المصلحة

التسهيلية الإرفاقية كما مرّ، بل هي متمثلة في وحدة الملاك من ناحية، ونسبته إلى جميع

المكلفين نسبة واحدة من ناحية أخرى.

وأما التفسير الثاني فلا يمكن الأخذ به لا ثبوتاً ولا اثباتاً وكذلك التفسيران

والثالث والرابع.

الواجب الموقت

الموسع والمضيق:

لا إشكال في وقوع كلا النوعين من الواجب في الشريعة المقدسة.

والأول كالصلاة ونحوها.

والثاني كالصوم وما شاكلة.

وقد يشكل في إمكان الواجب الموسع، بدعوى: أن معنى كون الشيء واجباً هو عدم جواز تركه، وعلى هذا الأساس فالصلاة لا تخلو من أن تكون واجبة من أول وقتها إلى آخره أو لا ولا ثالث لهما، ولا يمكن الالتزام بالأول، لأن لازمه عدم جواز ترك الصلاة في أول وقتها مع أن جواز تركها فيه من الواضحات الأولية في الشريعة المقدسة، ولا بالثاني لأنه على خلاف الكتاب والسنة فإنها ينصان على وجوبها من المبدأ إلى المنتهى، فلذلك لا يمكن تصوير الواجب الموسع.

والجواب: إن هذا الاشكال مبني على الخلط بين جواز ترك الواجب بما هو واجب وجواز ترك ما ليس بواجب، فإن الواجب هو طبعي الصلاة بين المبدأ والمنتهى الجامعة بين الأفراد الطولية والعرضية ولا يسري الوجوب منه إلى أفرادها، فإنها مصداق للواجب لا أنها واجبة، فإذا ترك الصلاة في أول الوقت ليس تركاً للواجب بل هو ترك لفرده الذي ليس بواجب وما هو واجب لم يتركه، لأن ترك الواجب لا يتحقق إلا بترك الصلاة في مجموع الوقت، فلو تركها في أول الوقت وأتى بها في آخر الوقت لم يكن تاركاً للواجب.

فالنتيجة: إن ما هو واجب وهو الجامع بين المبدأ والمنتهى لا يجوز تركه، وما

هو جائز تركه وهو الفرد فليس بواجب هذا.

وقد يشكل في إمكان الواجب المضيق بدعوى: إنّ انبعاث المكلف تحرّكه نحو الاتيان بالواجب لا بد أن يكون متأخراً عن البعث والمحرك ولو أنا ما، وعلى هذا فلا بد أن يكون زمان البعث أوسع من زمان الانبعاث فلا يمكن أن يكون مساوياً له، ونتيجة ذلك هي أنّ الواجب المضيق غير متصوّر، وهو أن يكون زمان الوجوب مساوياً لزمان الواجب.

والجواب: إنّ المراد من الواجب المضيق هو ما يكون زمانه مساوياً لوقوعه في الخارج، بمعنى أنّ أول جزء منه يقع في أول آن من زمانه وآخر جزء منه يقع في آخر آن من زمانه بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص، وأما كون زمان الوجوب مساوياً لزمان الواجب، فهو غير لازم إلاّ على القول باستحالة الواجب التعليقي والشرط المتأخر، وأما على القول بإمكان الأول أو الثاني فلا مانع من كون زمان الوجوب متقدماً على زمان الواجب.

نعم، بناءً على ما قويناه في محله من استحالة الواجب المعلق والشرط المتأخر، فلا يمكن أن يكون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب، وأما تأخر الانبعاث عن البعث فهو رتبي لا زماني كتأخر المعلول عن العلة التامة، باعتبار أنه معلول لفعلية فاعلية البعث بفعلية موضوعه في الخارج لا أنه معلول لانشائه وجعله في مرحلة الاعتبار.

فالنتيجة: إنه لا إشكال في إمكان الواجب الموسع والمضيق ووقوعهما في الشريعة المقدسة بل هو من ضروريات الفقه هذا.

ثم إن الكلام في هذه المسألة يقع في نقاط:

الأولى: في بيان ما هو نكتة تقديم المقيد على المطلق والخاص على العام عرفاً.

الثانية: في مسألة تبعية القضاء للأداء.

الثالثة: في تعيين موضوع وجوب القضاء إذا كان بأمر جديد.

الرابعة: في مقتضى الأصل العملي في المسألة.

أما الكلام في النقطة الأولى فيقع في مقامين:

الأول: في نكتة تقديم المقيد على المطلق.

الثاني: في نكتة تقديم الخاص على العام.

أما الكلام في المقام الأول، فإن كان المقيد متصلاً بالمطلق فتارة يكون اتصاله به بنحو اتصال الصفة بالموصوف كقولنا: (أكرم عالماً عادلاً) أو (أكرم العلماء العدول) ونحو ذلك، وأخرى يكون بصيغة الاستثناء كقولنا: (أكرم العلماء إلاّ الفساق منهم)، وثالثة يكون مستقلة كقولنا: (أكرم السادات ولا تكرم الفساق منهم).

أما القسم الأول: فهو خارج عن محل الكلام إذ ليس فيه مفهومان تصوريان أحدهما مطلق والآخر مقيد، بل مفهوم تصوري واحد وهو المقيد أي الحصة الخاصة منه، وهذا المفهوم الواحد التصوري يصبح تصديقياً بدائياً إذا كان المتكلم ملتفتاً وشاعراً، وتصديقياً نهائياً إذا لم ينصب قرينة على الخلاف، والمفهوم التصوري يندمج في المفهوم التصديقي البدائي ويندك فيه، وهو يندك في المفهوم التصديقي النهائي الذي استقر ظهور اللفظ فيه وهو موضوع الأثر والحجية دون غيره، كما أن مفهوم مفردات الجملة مندكة في مفهومها، ومفهوم مفرداتها مستند إلى الوضع دون مفهوم الجملة فإنه مستند إلى الأنس الذهني كاتصال الصفة بالموصوف كقولنا: (أكرم عالماً عادلاً) أو (أكرم العلماء العدول).

أما القسم الثاني: وأن كان لكل من الجملتين فيه مفهوم تصوري مغاير لمفهوم تصوري الأخرى، إلا أن لهما مفهوماً تصورياً ثالثاً واحداً، وهذا المفهوم التصوري

الواحد مستند إلى سياق التقارن والتقارب بين الجملتين وهو ينتقل من مرحلة التصور إلى مرحلة التصديقي النهائي ولهذا يكون هذا القسم أيضاً خارجاً عن محل الكلام حيث ليس فيه أيضاً مفهوم أحدهما مطلق والآخر مقيد، بل مفهوم واحد من مرحلة التصور إلى مرحلة التصديق.

وأما القسم الثالث: فلأن لكل من الجملتين ظهوراً تصورياً، وهل لهما ظهور ثالث كما في القسم الثاني أولاً؟ فإن قلنا بالأول فهو خارج عن محل الكلام كما في القسم الأول والثاني، وإن قلنا بالثالث فلا بد من تقديم المقيد على ظهور المطلق في الإطلاق فإنه متوقف على تمامية مقدمات الحكمة ووجود قرينة متصلة به مانعة عن تمامية المقدمات وبدون تماميتها لا ينعقد له ظهور في الإطلاق حتى يكون معارضاً لدليل المقيد، لأن المعارض له إطلاق المطلق، والمفروض أنه لا ينعقد مع وجود الدليل المقيد المتصل على خلافه، ومع عدم انعقاده لا موضوع للتعارض والتنافي بينهما، فإذا لامناص من الأخذ بظهور الدليل المقيد، وهذا واضح.

وأما إذا كان الدليل المقيد منفصلاً، كما إذا ورد في دليل: (أكرم الشعراء) ثم ورد في دليل منفصل: (لا تكرم الفساق منهم)، فقد يقال إن تقديمه على إطلاق دليل المطلق بنفس ملاك تقديم الدليل المقيد المتصل عليه وهو كونه مانعاً عن تمامية مقدمات الحكمة، بدعوى أن مقدمات الحكمة التي هي منشأ للدلالة الإطلاقيه للمطلق تتوقف على عدم الدليل على التقييد سواء أكان متصلاً أم منفصلاً، فيكون الدليل المقيد المنفصل كالتصل مانع عن تمامية تلك المقدمات.

ولكن هذا القول غير صحيح، وذلك لأن انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق لو كان متوقفاً على عدم الدليل على التقييد مطلقاً وإن كان منفصلاً، لم يمكن اثبات الإطلاق في مورد بمقدمات الحكمة لانسداد بابها حينئذٍ نهائياً، لأن التقييد بالمنفصل

لو كان من أجزائها لم يكن بالإمكان إحراز الإطلاق في شيء من مطلقات الكتاب والسنة، لأن في كل مطلق من هذه المطلقات نجد احتمال وجود دليل على تقييده في الواقع، وهذا الاحتمال مانع عن احراز مقدمات الحكمة، وبدون احرازها لا يمكن احراز الإطلاق للمطلق فيكون مجملاً وهذا خلاف الوجدان، ضرورة أن التمسك باطلاق الكتاب والسنة من لدن عصر التشريع إلى عصرنا هذا من الواضحات. وهذا كاشف عن أن عدم القرينة المنفصلة ليس جزءاً لمقدمات الحكمة.

وبكلمة: إن السيرة القطعية من العقلاء جارية على العمل بالظواهر منها ظواهر مطلقات الكتاب والسنة وعدم الاعتناء باحتمال وجود قرينة على التقييد، ومن الواضح أن هذه السيرة القطعية المرتكزة في أذهان العرف والعقلاء الممضاة من قبل الشارع تكشف عن أن عدم التقييد بالمنفصل ليس من أجزاء مقدمات الحكمة، وأن ما هو من أجزائها هو عدم التقييد بالمتصل، واطلاق المطلق لا يتوقف إلا عليه لا على عدم التقييد بالمنفصل أيضاً، فإذا صدر من المولى مطلق وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد انعقد ظهوره في الإطلاق ولا يتوقف على عدم التقييد بالمنفصل، وعندئذٍ فلا أثر لاحتماله في الواقع.

فالنتيجة: إن إنعقاد إطلاق المطلق لا يتوقف على عدم وجود التقييد بالمنفصل وإنما يتوقف على عدم وجود التقييد بالمتصل فحسب كما هو الحال في الخطابات العرفية والعقلانية، لأن بناءهم على التمسك باطلاق الخطاب بمجرد انتهاء المتكلم منه وعدم نصب قرينة على الخلاف إذا كان في مقام البيان وعدم الاعتناء باحتمال نصب قرينة منفصلة على الخلاف في الواقع، هذا.

وللسيد الأستاذ رحمته الله في المقام كلام، وهو أن ظهور المطلق في الإطلاق وانعقاده في كل زمان يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة فيه، فإذا ورد خطاب مطلق من

المولى ولم يرد منه قرينة على التقييد رغم كونه في مقام البيان انعقد ظهوره في الإطلاق، وهذا الظهور مستمر طالما لم تكن هناك قرينة على التقييد، فإذا جاءت قرينة، ارتفع ظهوره في الإطلاق من حين وصول القرينة لا أن وصولها كاشف عن أن ظهوره في الإطلاق لم ينعقد من الأول.

ويمكن تقريب ذلك فنياً بأن ظهور المطلق في الإطلاق معلول لتامة مقدمات الحكمة ويدور مدارها حدوثاً وبقاءً، فإذا انعقد ظهوره في الإطلاق بمقدمات الحكمة فاستمراره مرتبط باستمرار المقدمات وعدم عروض الاخلال بها كاستمرار المعلول باستمرار العلة، فإذا اختلت المقدمات بوصول القرينة في الزمن الثاني ارتفع ظهوره في الإطلاق فيه من الآن بارتفاع علته وهي المقدمات المذكورة.

ولنا تعليق على ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله، وذلك، لأنه أن أراد بذلك إن عدم التقييد بالمنفصل بوجوده الواقعي جزء مقدمات الحكمة، فيرد عليه ما تقدم من أن لازم ذلك إجمال تمام مطلقات الكتاب والسنة وعدم إمكان التمسك بشيء منها وهو كما ترى، وإن أراد به أنه بوجوده العلمي جزء المقدمات بمعنى أن وصوله والعلم به مانع عنها كما هو ظاهر كلامه رحمته الله، فيرد عليه أنه لا يمكن أن يكون ذلك مانعاً عنها، إذ لا تنافي بين وصول القرينة والعلم بها وبين إطلاق المطلق الذي هو معلول للمقدمات، فإن التنافي إنما هو بينه وبين حجية إطلاق المطلق، حيث إنه مانع عن شمول دليل الحجية له لا عن أصل ظهور المطلق في الإطلاق.

وإن شئت قلت: إن عدم وصول القرينة المنفصلة غير دخيل في تكوين ظهور المطلق في الإطلاق، فإن تكوينه منوط بتامة مقدمات الحكمة وهي تتم بعدم نصب المتكلم قرينة متصلة على الخلاف مع كونه في مقام بيان تمام مراده بشخص كلامه بمقتضى ظهور حاله، وقد تقدم أن على ذلك بناء العرف والعقلاء في باب الألفاظ في

مقام التفهيم والتفهم في كافة محاوراتهم وأنهم تعهدوا بحمل كلام كل متكلم عرفي على ذلك ما لم يثبت خلافه بقريئة، هذا.

إضافة إلى أن عدم وصول القرينة لا يمكن أن يكون جزء المقدمات، لا من جهة أنّ عدم بما هو عدم لا يعقل أن يكون مؤثراً، بل من جهة أن وصولها والعلم بها لا يمكن أن يكون مانعاً عنها، وذلك لعدم التنافي بين وصول القرينة المنفصلة والعلم بها وبين تأثير مقدمات الحكمة في انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق، ولا مانع من الجمع بينهما أي ظهور المطلق في الإطلاق ووصول القرينة على الخلاف، ومع عدم التنافي والتمايز بينهما فكيف يعقل أن يكون وصولها مانعاً عن ظهوره، لأن التنافي إنما هو بين وصولها حجية اطلاق المطلق، لوضوح أنه لا يجتمع مع اطلاق دليل الحجية لا مع اطلاق المطلق.

إلى هنا، قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن عدم القرينة المنفصلة بوجودها الواقعي ليس جزء المقدمات حتى يكون وجودها مانعاً عنها كما هو لازم ما أفاده عليه السلام في المقام من أن اطلاق المطلق ينعقد بمجرد فراغ المتكلم عن كلامه وعدم نصبه قرينة متصلة على الخلاف مع كونه في مقام البيان، فإن معنى ذلك أن عدم القرينة المنفصلة ليس جزء المقدمات وغير دخيل فيها وإلا لم ينعقد اطلاق للمطلق طالما لم يجرز عدمها في الواقع واحتمل وجودها فيه، وأما بوجودها العلمي فلا يعقل أن يكون مانعاً عن مقدمات الحكمة، لما عرفت من أنه لا تنافي بين اطلاق المطلق الذي هو مدلول للمقدمات وبين وصول القرينة والعلم بها على الخلاف.

فلذلك ما أفاد السيد الأستاذ عليه السلام في المقام لا يرجع إلى معنى صحيح بل هو عليه السلام أيضاً لا يلتزم بذلك، حيث إنه قد ذكر في غير مورد أن وصول القرينة المنفصلة مانع عن حجية إطلاق المطلق لا عن أصل الإطلاق ولا يكون رافعاً له، ضرورة أن

الإطلاق إذا انعقد بمقدمات الحكمة فلا يمكن رفعه إلا برفع المقدمات، والمفروض أنّ عدم وصول القرينة المنفصلة ليس جزءاً لها حتى يكون وصولها رافعاً له برفع المقدمات، ولا فرق من هذه الناحية بين الدلالة الإطلاقيه والدلالة الوضعية، فكما أنّ الدلالة الوضعية الذاتية لا ترتفع بوصول القرينة المنفصلة على خلافها وإنما يرتفع حجيتها فحسب فكذلك الدلالة الإطلاقيه الحكمية، فإنها لا ترتفع بوصول القرينة على خلافها وإنما يرتفع به حجيتها فقط، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن منشأ ظهور المطلق في الإطلاق مباشرة إنما هو ظهور حال المتكلم العرفي نوعاً في أنه أراد بيان تمام مراده الجدي بشخص كلامه إذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة متصلة على الخلاف.

وعلى هذا، فالمدلول المباشر للمقدمات ظهور حال المتكلم العرفي في ذلك، وأما اطلاق المطلق فهو معلول مباشر لظهور حاله فيه وبالواسطة لمقدمات الحكمة، ومنشأ هذا الظهور الحالي للمتكلم الغلبة الخارجية، حيث إنّ الغالب خارجاً إذا صدر كلام من متكلم عرفي أنه أراد تفهيم معناه عن جد في مقابل أن يكون صدوره منه بغرض آخر كالامتحان أو الهزل أو غير ذلك، وهذه الغلبة هي السبب لتعهد العرف والعقلاء في باب الألفاظ في محاوراتهم بعمل كلام كل متكلم عرفي على أنه في مقام بيان مراده عن جد إلا إذا كانت هناك قرينة على الخلاف، وهذا التعهد منهم إنما هو بنكته حفظ النظام المادية والمعنوية في المجتمع الإنساني والحفاظ عليه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن ظهور المطلق في الإطلاق في كل زمان يتوقف على عدم القرينة في ذلك الزمان حدوثاً وبقاءً، لا يرجع بالتحليل إلى معنى صحيح.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ تقديم المقيد المنفصل على اطلاق المطلق ليس

بملاك تقديم المقيد المتصل عليه ولا بملاك أن وصول المقيد المنفصل رافع لظهور المطلق في الإطلاق بل بملاك ثالث، وهو أن الدليل المقيد المنفصل لدى العرف العام قرينة نوعية على المطلق وبيان ومفسر للمرتبة النهائية من دلالاته وهي دلالاته التصديقية بلحاظ الارادة الجدية.

بيان ذلك: ان لظهور اللفظ في المعنى ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: الظهور التصوري، ونقصد به حضور معناه في الذهن بمجرد سماعه وإن كان من لافظ بغير شعور واختيار، وهذا الظهور مستند إلى الوضع فحسب لا غيره.

المرتبة الثانية: الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الاستعمالية أو التفهيمية، ومنشأ هذا الظهور ليس هو الوضع، لأن المدلول الوضعي تصوري لا تصديقي بل منشؤه ظهور حال المتكلم الشاعر في أنه أراد استعمال ما صدر منه من اللفظ في معناه زائداً على ظهوره التصوري، فإذا صدر كلام من متكلم شاعر كان ظاهراً في أنه أراد استعماله في معناه في مقابل ما إذا صدر من متكلم غير شاعر وملتفت، فإنه لا ظهور له في ذلك ما عدا ظهوره التصوري المستند إلى الوضع.

المرتبة الثالثة: الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الجدية النهائية، وهذا الظهور هو الظهور النهائي للفظ ويستقر عليه، وهو الموضوع للحججة.

وبكلمة، إن الظهور التصديقي بلحاظ الإرادة الجدية هو المرتبة النهائية لدلالة اللفظ، وطالما لم تصل دلالاته إلى هذه المرتبة لم تستقر ولا تكون موضوعاً للحججة، وأما إذا وصلت إلى هذه المرتبة فتكون حجة، ومن هنا لاتعارض بين دليلين متنافيين في المدلول التصوري ولا في المدلول التصديقي بلحاظ الارادة الاستعمالية أو التفهيمية، وإنما التعارض بينهما في المدلول التصديقي بلحاظ الارادة الجدية النهائية،

باعتبار أنه موضوع للحجّية فيسري التعارض حيثنذ إلى دليل الحجّية، ومن هنا لا يكون اللفظ مشمولاً لدليل الحجّية بلحاظ مدلوله التصوري لا مدلوله التصديقي الابتدائي.

ومنشأ هذا الظهور النهائي أيضاً ظهور حال المتكلم، فإنه إذا صدر منه كلام وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينه على الخلاف، فظاهر حاله أنه جاد في إرادة معناه.

وعلى ضوء هذا الأساس فالدليل المقيد المنفصل وإن كان معارضاً لاطلاق الدليل المطلق، إلا أن الكلام هنا إنما هو في أن هذا التعارض والتنافي بينهما هل هو مستقر لكي يسري إلى دليل الحجّية أو لا؟

والجواب: إنه غير مستقر، بيان ذلك إن هذه المسألة ليست مسألة عقلية لكي نحتاج في إثباتها إلى إقامة برهان عقلي عليها، بل هي مسألة عرفية عقلائية ولا بد في إثباتها من الرجوع إلى العرف العام، فإنه المرجع الوحيد في تعيين مداليل الألفاظ سعةً وضيقةً على أساس المناسبات الارتكازية العرفية والقرائن الخارجية من اللفظية والحالية في تمام مراتب دلالاتها من التصورية البدائية إلى الدلالة التصديقية النهائية، وأما في مسألتنا هذه فترى أن العرف العام يتعامل مع المطلق والمقيد المنفصل معاملة المتعارضين كما يتعامل مع دليلين كانت النسبة بينهما عموماً من وجه أو التباين ويفرق بين البابين، وهذا التعامل من العرف قرينة على أن التعارض بينهما غير مستقر، بمعنى أنه لا يكون في الدلالة النهائية بينهما.

فإذاً يقع الكلام في أن العرف هل يتعامل مع المقيد المنفصل معاملة القرينة ومع المطلق معاملة ذي القرينة ويجعل المقيد بياناً وتفسيراً للمراد الجدي النهائي من المطلق أو أنه يجعل المطلق قرينة على التصرف في المقيد وحمله على أفضل الأفراد؟

والجواب: إنَّ الأول هو المتعين عندهم، وذلك لأن بناء العرف والعقلاء قائم في باب الألفاظ على جعل المقيد المنفصل قرينة نوعية على المطلق وبيان المراد النهائي منه، فإذا صدر من متكلم عرفي مطلق ثم صدر منه مقيد في دليل منفصل، كان بناؤهم على جعل المقيد قرينة على بيان مراده الجدي من المطلق.

وإن شئت قلت: إن تقديم المقيد على المطلق بنظر العرف والعقلاء منوط بتوفر عدة عناصر:

العنصر الأول: أخصية المقيد من المطلق موضوعاً.

العنصر الثاني: صدور المطلق والمقيد من متكلم واحد حقيقة أو حكماً كالأئمة الأطهار عليهم السلام مع النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، فإنهم بمثابة متكلم واحد عن الشريعة المقدسة، ولهذا إذا صدر مطلق من إمام ومقيد من إمام آخر، تعومل معهما معاملة صدورهما من متكلم واحد.

العنصر الثالث: أن يكون المتكلم ملتفتاً حين صدور المقيد منه إلى أن المطلق قد صدر منه في هذا الموضوع بشكل عام أو سيصدر.

العنصر الرابع: أن يكون المتكلم جاداً في كلامه وبيان مراده.

العنصر الخامس: أن يكون المتكلم عرفياً اعتيادياً، فإذا توفرت هذه العناصر في المطلق والمقيد، فالمقيد بنظر العرف والعقلاء قرينة على بيان المراد النهائي من المطلق، ومنشأ بناء العقلاء والعرف على جعل المقيد قرينة على بيان مراد المتكلم النهائي من المطلق هو الغلبة الخارجية، حيث إنَّ الغالب في المحاورات العرفية والعقلانية أنه إذا صدر من المتكلم مطلق ثم صدر منه مقيد، فظاهره أنه جعله قرينة على بيان مراده الجدي من المطلق على أساس أنه إما غير متمكن من بيان مراده الجدي في هذا الوقت بالمقيد أو أن المصلحة تقتضي صدور المطلق منه وإبراز مراده به

أو كان جاهلاً بأن المصلحة قائمة بالمقيد لا بالملق، كما إذا كان المتكلم من الموالي العرفية أو غير ذلك.

ثم إن قرينية المقيد ليست بملاك أظهريته بالنسبة إلى الملق، بل بملاك توفر العناصر المذكورة فيه، فلهذا تكون قرينته نوعية لا شخصية.

إلى هنا قد تبين أنّ تقديم المقيد المنفصل على الملق بملاك القرينية النوعية بعد فرض انعقاد ظهور الملق في الإطلاق.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو تقديم الخاص على العام فيقع في مقامين:

الأول: في المخصص المتصل.

الثاني: في المخصص المنفصل.

أما الكلام في المقام الأول، فإن كان إتصاله بالعام بنحو اتصال الصفة بالموصوف، بأن يكون الخاص جزءاً من مدلول أداة العام ووصفاً له، كما إذا كان من قبيل (أكرم كل عالم عادل) فهو خارج عن محل الكلام، إذ ليس هنا مفهومان حتى في مرحلة التصور، فإن المتبادر منه مفهوم واحد وهو عموم أفراد هذا العام الموصوف والمقيد يعني الحصّة الخاصة.

وإن كان إتصاله بالعام بالاستثناء من قبيل (أكرم كل العلماء إلاّ الفساق

منهم)، كان المتبادر التصوري منه ثلاثة مفاهيم:

الأول: عموم وجوب إكرام كل العلماء وتدل عليه أداة العموم.

الثاني: الاقتطاع والاستثناء وتدل عليه أداة الاستثناء.

الثالث: المفهوم المقيد وهو وجوب إكرام كل العلماء باستثناء حصّة خاصة

منهم وهي الفساق يدل عليه سياق الجملتين، وهذا المفهوم الثالث الذي هو مدلول

الجملة المتعقبة بالاستثناء هو المقصود النهائي، وأما المفهوم الأول والثاني فهما

مندمجان فيه ومقصودان بتبعه لا بالأصالة كما هو الحال في جميع مفردات الجملة، فإنها مندوجة في مفهوم الجملة ومقصودة بتبعه لا بالأصالة والاستقلال، ولهذا لا يوجد تعارض حقيقي إلا بين دليلين في المرحلة النهائية من الدلالة، ويسري التعارض من هذه المرحلة إلى دليل حجيتها سنداً ولا يمكن شموله لكليهما معاً.

وأما إذا كان دور التنافي محصوراً في المرحلة الأولى والثانية فلا أثر له، لأن الدليل في هذه المرحلة من الدلالة لا يكون مشمولاً لدليل الحجية على أساس أن دليليته إنما تتم بدلالته النهائية، فطالما لم تتكون هذه الدلالة فيه فلا قيمة له ولا يكون مشمولاً لدليل الاعتبار، فإذا تكونت كان مشمولاً له وموضوعاً للحجية، ولا أثر للتنافي بين الدلالات في المرحلة الأولى ولا في المرحلة الثانية، لأن الدلالة في كلتا المرحلتين مندكة في الدلالة في المرحلة الثالثة التي هي مقصودة بالأصالة.

وعلى هذا الأساس فحيث إن جملة المستثنى منه وجملة الاستثناء من مفردات الجملة المشتملة عليها فلا أثر لدلالاتها، لأنها مندكة في دلالة الجملة والمقصود النهائي إنما هو مدلولها دون مدلول مفرداتها.

فالتيجة: إنه لا يوجد أي تعارض حقيقي بين العام والخاص في التخصيص بالاستثناء باعتبار أن لهما مفهوماً واحداً تصوراً وتصديقاً، وأما مفهوم كل منهما مستقلاً فهو مندمج ومندك فيه في مرحلة التصديق النهائي، ولهذا لا يرى العرف العام أي تعارض بين جملة المستثنى منه وجملة المستثنى.

وإن كان التخصيص بجملة مستقلة تعقبت بالعام، كما إذا قال المولى: (لا يجب إكرام أي عالم)، ثم قال: (وأكرم كل فقيه)، فلا شبهة في وجود التنافي بينهما على أساس أن كلاً منهما ظاهر في إرادة معناه، فإذا ما هو العلاج في رفع هذا التنافي؟

قد يقال كما قيل: إن هذا التنافي يمكن دفعه بالالتزام بدلالة ثالثة لهما، بتقريب

إنّ الجملتين المتعاقبتين اللتين تكون نسبة موضوع أحدهما إلى موضوع الأخرى نسبة الخاص إلى العام تعطيان تصوراً ثالثاً لهما وهو العام المخصص بالخاص، فيكون هذا المدلول هو المدلول التصوري النهائي لهما على أساس أنّ المدلولين التصوريين المتنافيين الأولين لهما مندجمان ومندكان فيه، وهذا المدلول الثالث هو المراد الجدي للمولى، وحينئذٍ فحالهما حال التخصيص بالاستثناء فلا تنافي ولا تعارض بينهما، لأن دور التنافي بين المدلولين التصوريين محصور في المرحلة الأولى فحسب.

والجواب: إنّ الجملتين المتعاقبتين لا تدلان على مفهوم ثالث بالدلالة السياقية، لوضوح أنّ الجملة الأولى تدل على معناها والثانية على معناها، ومجرد الترتيب بينهما لا يدل على مفهوم ثالث وهو المفهوم المقيد أي عدم وجوب إكرام أي عالم غير إكرام كل فقيه، لوضوح أنّ سياقهما لا يدل على ذلك، فإن الدلالة بحاجة إلى منشأ ولا يمكن أن تكون ذاتية، والمنشأ لها إما الوضع أو الانس الذهني، أما الوضع فلا شبهة في أنّ الجملتين المتعاقبتين لم توضعاً لمعنى ثالث، بحيث يكون معنى كل منهما مندجماً فيه ومندكاً، لوضوح أنّ الجملة الأولى موضوعة لمعناها وكذلك الثانية، وتعقب الجملة الأولى بالجملة الثانية لم يوضع لمعنى ثالث، ولهذا لا يكون المعنى الثالث متبادراً من تعاقبها وإنما المتبادر منها عند إطلاقهما هو معناهما دون أكثر، وهذا دليل على عدم الوضع، وأما الثاني وهو الانس الذهني فهو مفقود في المقام، لأن أصل المعنى الثالث المفروض لم يكن متبادراً منها عند إطلاقهما متعاقباً فضلاً عن كونه مأنوساً.

ولا تقاس هاتان الجملتان بقولنا: (زيد أسد يرمي)، فإن المتبادر منه الرجل الشجاع بقريئة يرمي دون المعنى الأول للأسد وهو الحيوان المفترس، وذلك لأنه غريب عن الذهن في هذه الجملة، والمأنوس فيه منها الرجل الشجاع، فلهذا كان هو

المتبادر منها عند اطلاقها وإن كان من لافظ بغير شعور واختيار، وهذا التبادر مستند إلى الانس الذهني الحاصل من إسناد الرمي إلى الأسد، هذا.

والصحيح في المقام أن يقال: إن ملاك تقديمه عليه هو أنه قرينة ومفسر نوعي للمراد الجدّي النهائي من العام عند العرف والعقلاء لأنهم متعهّدون بحمل كلام كل متكلم عرفي إذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الخلاف على الجد بمقتضى ظهور حاله في ذلك.

وهذا التعهّد منهم حيث إنه لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكتة مبرّرة له، والنكتة فيه العناصر التالية:

الأول: أن يكون المتكلم عرفياً لا خارجاً عن العرف العام.

الثاني: أن يكون العام والخاص صادرين من متكلم واحد حقيقة أو حكماً كالأئمة الأطهار عليهم السلام مع الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، فإنهم وإن كانوا متعددين إلا أنّهم بالنسبة إلى الشريعة المقدسة بمثابة متكلم واحد.

الثالث: أن يكون ملتفتاً حينما يصدر منه الخاص إلى صدور العام منه أو أنه سيصدر.

الرابع: عدم إمكان إرادة كليهما معاً عن جد.

الخامس: أن يكون المتكلم جاداً في كلامه، فإذا توفرت هذه العناصر الخمسة في متكلم، نتج منها ظهور حاله في أنه جعل الخاص الصادر منه قرينة على بيان مراده الجدّي النهائي من العام، فإذا يكون تقديمه على العام بملاك القرينية والحكومية، وحيث إن قرينته على ضوء هذه العناصر أمر مرتكز في أذهان العرف والعقلاء، فلا يبعد دعوى تكوين ظهور ثالث لهما معاً وهو في المثال عدم وجوب إكرام العلماء وغير الفقهاء واندماج ظهور كل منهما فيه، ومنشأ هذا الظهور ارتكازية قرينية

الخاص للعام.

ومن هنا يظهر أن وجه تقديم الخاص على العام ليس بملاك الأظهرية وإلا لم يطرد تقديمه عليه في تمام الموارد، بل لا بد حينئذٍ من ملاحظة الخاص في كل مورد وأنه أظهر من العام أو لا، وهذا خلاف ما هو المرتكز في الأذهان من قرينته على العام وإن لم تكن أظهر منه في الدلالة.

ومن هنا يظهر وجه تقديم الخاص المنفصل على العام، فإنه بنفس ما مرّ من الملاك وهو القرينية والحكومية عند توفر العناصر الخمسة، وقد عرفت أن قرينته أمر مرتكز في الأذهان، ولهذا لم تلحظ في تقديمه على العام خصوصية أخرى كالأظهرية ونحوها، وتمام الكلام في كل ذلك يأتي في مبحث العام والخاص إن شاء الله تعالى.

وأما الكلام في النقطة الثانية، فيقع في أن القضاء هل هو تابع للأداء أو أنه بأمر

جديد؟

والجواب: إن منشأ هذا الاختلاف إنما هو الاختلاف في أن الدليل الدال على تقييد إطلاق المطلق بالوقت هل يدل على تقييده بلحاظ أصل المطلوب أو بلحاظ تمام المطلوب وكماله، فعلى الأول يكون القضاء بأمر جديد وعلى الثاني يكون تابعا للأداء.

والجواب: إن تفصيل ذلك يتطلب بيان أمور:

الأول: ما مرّ من أن تقديم المقيد على المطلق والخاص على العام إنما هو بملاك القرينية والحكومية.

الثاني: إن المطلق والمقيد تارة يكونان متنافيين بالإيجاب والسلب وأخرى يكونا مثبتين، أما الأول كقوله: (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق منهم)، فهل يتعامل معها معاملة المتعارضين المستقرين حتى يدخلها في باب التعارض أو لا حتى

يدخلا في باب الجمع العرفي؟

والجواب: إنهما يدخلان في باب الجمع العرفي، وإن ملاك تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق إنما هو القرينية النوعية بلا فرق في ذلك بين أنواعهما وأقسامهما جميعاً.

وأما الثاني فهو على قسمين:

الأول: أن يكون الحكم المجعول لكل من العام والخاص والمطلق والمقيد انحلالياً كما إذا قال المولى: (أكرم العلماء) و(أكرم العلماء العدول).

الثاني: أن يكون الحكم المجعول لكل منهما حكماً واحداً وغير منحل، كما إذا قال المولى: (صلّ) و(صلّ قائماً أو مستقبل القبلة).

أما القسم الأول: فالمعروف والمشهور بين الأصحاب عدم حمل المطلق على المقيد بل يحمل المقيد على أفضل الأفراد، وقد استدلوا على ذلك بأنّ الدليل المقيد حيث إنّه لا يدل على نفي الحكم عن غير مورده، فلا ينافي المطلق إلاّ على القول بمفهوم الوصف والقيّد وهو ضعيف، فمن أجل ذلك يحمل على أفضل الأفراد ملاكاً وحكماً.

وأما القسم الثاني: فحيث إنّ الحكم فيه واحد ودار أمره بين أن يكون مطلقاً أو مقيداً فلا بد من حمله على المقيد، بدعوى إنّ الحكم لو كان ثابتاً للطبيعي المطلق لكان القيد لغواً محضاً وهو خلاف الظاهر، ضرورة أنّ كل قيد مأخوذ في لسان الدليل ظاهر في الاحتراز، وحمله على التأكيد والتوضيح خلاف الظاهر وبحاجة إلى قرينة، فإذا لا بد من حمل المطلق على المقيد. ونتيجة ذلك، هي ثبوت الحكم لخاصة خاصة منه وهي المقيد.

ولكن للمناقشة في هذا التفصيل مجالاً:

وذلك لما عرفت من أنّ تقديم المقيد على المطلق إنّما هو على أساس ظهور حال المتكلم العرفي في أنّه جعل المقيد قرينة على بيان مراده الجدي من المطلق ومفسراً له، ومن هنا قلنا: إنّ تقديمه عليه يكون من باب القرينية والحكومية، وعلى هذا فلا فرق بين كون الحكم المجعول لهما واحداً أو متعدداً، وذلك لأن المتكلم إذا جاء بالمقيد مع توفر العناصر المتقدّمة فيه، كان ظاهر حاله إنّ جعله قرينة مفسراً لمراده الجدي النهائي من المطلق، ويدل في المثال على أنّ مراده في الواقع هو وجوب إكرام العلماء العدول لا مطلقاً.

نعم، لو كان ملاك تقديم المقيد على المطلق لزوم اللغوية إذا لم يقدمه عليه لاختص ذلك بما إذا كان الحكم المجعول لهما واحداً، وأما إذا كان متعدداً فلا يلزم هذا المحذور، ولكن قد مرّ إنّ ملاكه ليس ذلك بل ما ذكرناه وهو القرينية والحكومية.

الثالث: إنّ لا فرق في تقديم المقيد على المطلق بين أن يكون القيد زماناً أو زمانياً، والأول من قبيل (صل)، و(صلّ في الوقت الفلاني)، والثاني من قبيل (صل)، و(صلّ قائماً) وهكذا، وذلك لأن خصوصية كون القيد زماناً أو زمانياً لا دخل لها فيما هو ملاك قرينته ومفسرته للمراد النهائي من المطلق بنظر العرف والعقلاء.

وبعد ذلك يقع الكلام في تبعية القضاء للأداء تارة يقع بحسب مقام الثبوت والتصوير وأخرى بحسب مقام الاثبات، أما الكلام في الأول فيمكن تصوير ذلك بأحد طريقتين:

الطريق الأول: أن يكون هناك دليان مستقلان أحدهما يدل على وجوب الصلاة مطلقاً والآخر يدل على وجوبها في الوقت بوجوب جديد مستقل، وعلى هذا

فإذا فاتت الصلاة في الوقت فقد سقط وجوبها المقيد بسقوط الوقت، وأما الأمر بالصلاة مطلقاً فهو باق على حاله، فهذا يقتضي الاتيان بها خارج الوقت، لأن فوت الوقت إنما يقتضي فوت التكليف الثاني دون الأول.

الطريق الثاني: إن مفاد الدليل المقيد إنما هو تقييد تمام المطلوب كما له للدليل المطلق بالوقت لا أصل المطلوب، وعلى هذا فالموقت هو تمام مطلوبة الصلاة وكما لها لا أصل مطلوبيتها فإنه مطلق وغير موقت، وعليه فإذا فاتت الصلاة بسبب أو آخر في الوقت فقد فات تمام مطلوبيتها، وأما أصل المطلوبة فهو باق على حاله وهو يقتضي وجوب الاتيان بها خارج الوقت.

وأما الكلام في الثاني، فلا دليل على شيء من هذين التصورين:

أما التصور الأول فهو خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام في المسألة إنما هو في دلالة الدليل المقيد على تقييد الدليل المطلق بالوقت، بمعنى أن الوقت قيد للواجب على حد سائر قيوده الثابتة بحمل المطلق على المقيد، وأما فرض دلالة الدليل الموقت على وجوب مستقل للواجب الموقت غير الوجوب الثابت للواجب المطلق فهو خارج عن محل الكلام.

والخلاصة: إنه لا فرق في حمل المطلق على المقيد بين أن يكون القيد وقتاً أو غيره، لأن الدليل المقيد بمقتضى قرينته عرفاً يكشف عن أن الواجب من الأول يكون مقيداً بالوقت، فما دل على وجوب الصلاة في الوقت الخاص كصلاحي الظهرين ونحوهما، دل على أنها مقيدة بالوقت من الأول على أساس حمل المطلق على المقيد، وأما إذا فرض دلالة دليل على وجوبها في الوقت بوجوب مستقل غير وجوبها مطلقاً فهو خارج عن مفروض المسألة.

وأما التصور الثاني، ففيه أنه لا يمكن إثبات أن الدليل الموقت يقيد المطلق

بلحاظ كمال المطلوبة وتامها لا أصلها، ضرورة أنّه لا يختلف عن أدلة سائر القيود، وذلك لما مرّ من أنّ تقديم المقيد على المطلق إنّما هو بملاك القرينية والحكومية، ومن الواضح أنّه لا فرق في هذا الملاك بين كون القيد وقتاً أو غيره، فإنه يكشف عن أنّ المراد الجدي هو المقيد من الأول، ولا يمكن حمل ما دلّ على تقييد الصلاة بوقت خاص على تقييدها بلحاظ كمال المطلوب وتامه لا أصله، إذ مضافاً إلى أن ذلك بحاجة إلى عناية زائدة وقرينة إنّ معنى هذا هدم قرينة القيد بنظر العرف العام والعقلاء، لأن معنى قرينته عرفاً أنّه مفسر للمراد الجدي النهائي من المطلق، وحمله على أنّه مقيد لكمال المطلوب من المطلق دون أصله بحاجة إلى قرينة وإلاّ فهو مجرد تصور لا واقع له، هذا.

إضافة إلى أن التقييد بلحاظ تمام المطلوب وكماله لا أصله، كما يتصور في القيد المتمثل في الوقت كذلك يتصور في سائر القيود، بأن يكون تقييد الصلاة بالقيام بلحاظ تمام المطلوب وكماله لا أصله وهكذا.

والخلاصة: إنّ هذا التصور طالما هو في عالم التصور فقط لا يختصّ بالوقت، وأما في عالم الوقوع والتحقق فهو بحاجة إلى دليل، ولا دليل عليه لا في الوقت ولا في غيره.

فالنتيجة، إنّ لا أصل لمسألة تبعيّة القضاء للأداء.

قد يقال كما قيل: إنّ منشأ هذه المسألة إنّما هو الأمر بالقضاء خارج الوقت، بدعوى أنّه إرشاد إلى أن الأمر الأول باق على حاله والساقط إنّما هو كمال مطلوبيته لا أصله.

والجواب: إنّ ذلك مبني على حمل الأمر بالقضاء بعد خروج الوقت على الارشاد إلى بقاء الأمر الأول، ومن الواضح أنّ هذا الحمل خلاف الظاهر جداً، فلا

يمكن بدون قرينة، لوضوح أنّ الأمر بالقضاء في خارج الوقت أمر مولوي إلزامي، ومن هنا نلتزم بالقضاء في كل مورد دل الدليل عليه وإلا فلا نقول به.

ثم إنّ للمحقق الخراساني رحمته الله (١) في المقام كلاماً، وحاصله: إنّ التقييد بالوقت إن كان متصلاً فلا شبهة في أنّه تقييد لأصل المطلوب، لفرض أنّه لا إطلاق له حيثئذٍ لكي نبحت عن أن تقييده هل كان بلحاظ أصل المطلوب أو بلحاظ تمامه وكما له، وإن كان منفصلاً، فإن كان له إطلاق كان مقتضاه تقييد اطلاق المطلق بتمام مراتبه فإنه مقتضى اطلاق الدليل المقيد وتقديمه على إطلاق الدليل المطلق، وإن كان مجملاً وكان للدليل المطلق، إطلاق اقتصر عندئذٍ على تقييده بالمقدار المتيقن منه وفي الزائد يرجع إلى اطلاق المطلق ومقتضاه ثبوت الأمر بعد خروج الوقت، لأن القدر المتيقن من التقييد هو تقييده بلحاظ كمال المطلوب وتمامه وهو المرتبة الشديدة من الوجوب الثابت بالدليل المطلق لا أصل المطلوب، فإنه باق على إطلاقه باعتبار أنّ التقييد بالوقت كما يمكن أن يكون بنحو وحدة المطلوب كذلك يمكن أن يكون بنحو تعدد المطلوب، وهذا يعني أنّ المقيد هو المرتبة الأكيدة من الوجوب دون أصل المرتبة، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، بيان ذلك: إنّ إجمال الدليل المقيد بالوقت تارة يكون بالنسبة إلى حالتي الاختيار والاضطرار فلا يشمل كلتا الحالتين معاً، ولا فرق في ذلك بين أن يكون إجماله ذاتياً كما إذا كان الدليل لبياً أو عرضياً كما إذا كان لفظياً، ولكن إجماله إما من جهة أن المتكلم ليس في مقام البيان أو من جهة اقترانه بما يصلح للقرينية والجامع أنه مجمل، وأخرى يكون مجملاً بالنسبة إلى مبدأ الوقت ومنتهاه،

وثالثة يكون مجملاً بالإضافة إلى مراتب الأمر، لأن مقتضى إطلاق المطلق ثبوت الأمر به مطلقاً في الوقت وخارجه، وهذا الأمر يمكن أن يكون ذا مراتب متفاوتة شدةً وضعفاً بتفاوت مراتب ملاكه في طول الزمان، بأن يكون ملاكه في الوقت أقوى من ملاكه خارج الوقت، ودليل التوقيت كاشف عن ذلك ودال عليه، هذه هي الصور الثلاث لاجمال الدليل التوقيت.

أما الصورة الأولى لاجماله، فالقدر المتيقن منها تقييد إطلاق الواجب بحال الاختيار، وأما في حال الاضطرار فيها أنه مجمل فيكون المرجع فيه إطلاق دليل الواجب، ونتيجة ذلك هي أن شرطية الوقت مختصة بحال الاختيار دون الاضطرار، وعليه فالواجب على المكلف المختار الصلاة في الوقت وعلى المضطر خارج الوقت، ولكن لا صلة لذلك بما ذكره ﷺ من أن الدليل على التوقيت إذا كان مجملاً فالقدر المتيقن منه تقييد بعض مراتب المطلق دون تمام مراتبه وتكون النتيجة تعدد المطلوب لا وحدته.

ثم إن ذلك لا يختص بالتقييد بالوقت بل يشمل جميع القيود المأخوذة في الواجب، فإن ما دل على اعتبار تلك القيود لا يخلو من أن يكون له إطلاق بالإضافة إلى حالتي الاختيار والاضطرار أولاً، والأول كالطهارة ونحوها والثاني كالطمأنينة، لأن الدليل على اعتبارها في الصلاة لبي، فالقدر المتيقن منه اعتبارها في حال الاختيار دون الاضطرار.

فالنتيجة، إن هذه الصورة لا ترتبط بما ذكره ﷺ واجنبيّة عنه.

وأما الصورة الثانية، وهي ما إذا كان دليل التوقيت مجملاً بالنسبة إلى مبدأ الوقت أو منتهاه، فالقدر المتيقن منها هو تقييد إطلاق دليل الواجب بالمقدار المعلوم من الوقت، فإن إجمال الوقت قد يكون من ناحية المبدأ كما إذ ورد في: (دليل صلّ

ركعتين) ثم ورد في دليل آخر (صلّ ركعتين في يوم الجمعة)، فإذا فرضنا أنّ مبدأ يوم الجمعة مرّد بين طلوع الفجر وطلوع الشمس، فمعناه أنّ دليل التوقيت مجمل والقدر المتيقن منه تقييد اطلاق دليل الواجب من طلوع الشمس، و أما تقييده من طلوع الفجر فهو غير ثابت لاجمال الدليل، وعليه فالواجب على المكلف هو إيقاع ركعتين من الصلاة في يوم الجمعة من طلوع الشمس ولا يجوز له إيقاعها من طلوع الفجر، وقد يكون إجماله من ناحية المنتهى كما في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ﴾^(١)، فإنه يدل على تقييد إطلاق الأمر بالصلاة بإيقاعها في هذا الوقت المحدّد من حيث المبداء والمنتهى.

ونتيجة ذلك، هي أن الواجب الصلاة فيه ولا تكون واجبة في خارجه، ولكن هذا الوقت مجمل من ناحية المنتهى وهو الغسق، فإنه قد فسّر بنصف الليل وهو مردد بين ما كان متمثلاً في النصف بين فترة غروب الشمس وفترة طلوع الفجر، وما كان متمثلاً في النصف بين فترة غروبها وفترة طلوعها وهما مختلفان سعةً وضيقاً، ولا ندري أنّ المراد من الغسق في الآية الشريفة هل هو الأول أو الثاني لأنه مجمل ولا يدل على شيء منهما، فإذا لا بد من الأخذ بالمقدار المتيقن وهو الأول، وعليه فمقتضى الآية الشريفة هو إيقاع الصلوات الأربع من فترة دلوك الشمس إلى نصف الليل من طلوع الفجر.

فالتنتيجة، إنّ هذه الصورة أيضاً خارجة عن مفروض كلامه ﷺ، لأن التقييد فيها ليس بلحاظ كمال المطلوب وتماه بل بلحاظ أصله كما هو ظاهر.

وأما الصورة الثالثة، فهي وإن كانت ممكنة ثبوتاً، بتقريب أن التقييد بالوقت

كما يمكن أن يكون بلحاظ كمال المطلوب وتماهه، يمكن أن يكون بلحاظ أصل المطلوب، لأن المصلحة المترتبة على الصلاة إن كانت واحدة فالتقييد بلحاظ أصل المطلوب، وإن كانت متعددة بأن تكون هناك مصلحتان أحدهما قائمة بالصلاة الجامعة بين الوقت وخارجه والآخرى قائمة بحصة خاصة منها وهي الصلاة في الوقت، فالتقييد بلحاظ تمام المطلوب وكما له، وعلى هذا الفرض يكون المترتب على الصلاة في الوقت مصلحتين مصلحة نفس هذه الحصة من الصلاة ومصلحة الصلاة الجامعة بينها وبين الحصة في خارج الوقت، فلهذا تكون الصلاة في الوقت تمام المطلوب وكما له، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الاثبات، فلا دليل على أن يكون التقييد بلحاظ تمام المطلوب وكما له، ضرورة أنّ تقديم الدليل المقيّد على الدليل المطلق إنما هو بملاك القرينية والحكومة، فإنه على ضوء هذا الملاك يكشف عن أن المراد الجدي النهائي للمتكلم من المطلق هو المقيّد من الأول ولا مطلوب غيره أصلاً، ولا يمكن حمله على أنّ التقييد يكون بلحاظ تمام المطلوب وكما له، وأما أصل المطلوب فهو مطلق لا أنه مقيّد لأنه بحاجة إلى قرينة ولا قرينة على ذلك، فالنتيجة، أنّ ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله لا يتم في شيء من الصور الثلاث لاجمال دليل التوقيت.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنّ ما ذكره رحمته الله من أنّ دليل التوقيت إذا كان مجملاً فلا مانع من التمسك بإطلاق دليل الواجب لاثبات وجوبه بعد خروج الوقت، لأن القدر المتيقن من دليل التوقيت هو تقييد اطلاقه بلحاظ تمام المطلوب وكما له لا أصله، فإنه باق على حاله إلى ما بعد الوقت لا يرجع إلى معنى محصل، لما عرفت من أنّ إجمال دليل التوقيت إما أن يكون بالنسبة إلى حالتي الاختيار والاضطرار أو يكون بالنسبة إلى مبدء الوقت أو منتهاه ولا يتصور إجماله

بالنسبة إلى أصل المطلوب وكماله، وذلك لأن مفاد دليل التوقيت وهو تقييد مفاد دليل المطلق ومفاده ليس إلا جعل وجوب واحد للواجب كالصلاة ونحوها ولا تتصور للوجوب مرتبة شديدة وضعيفة، لأنه أمر اعتباري ولا واقع موضوعي له ما عدا اعتبار المعبر في موطنه وهو عالم الذهن والاعتبار، فلا يعقل حينئذ اتصافه في هذا العالم بالشدة تارة وبالضعف أخرى.

نعم، إنه يتصف بهذا الوصف عرضاً بلحاظ ملاكه الواقعي التكويني، فإنه يتصف تارة بالشدة وأخرى بالضعف، ولكنه لا يقتضي جعل وجوب شديد ذي مرتبتين هما الشدة والضعف مع إمكان التفكيك بينهما في مقام الاثبات، هذا لا من جهة القصور فيه بل من جهة أن الوجوب أمر اعتباري لا وجود له خارجاً حتى يتصف بأحد هذين الوصفين، أو فقل إن شدة الوجوب إن كانت مجعولة فهي نفس الوجوب بما هو اعتبار، وإن لم تكن مجعولة استحال اتصاف الوجوب بها، ومن هنا لو قال المولى جعلت وجوباً شديداً أو وجوباً ضعيفاً، فهو لغو إلا أن يكون غرضه من ذلك إن ملاكه شديد أو ضعيف.

إلى هنا، قد تبين أن الوجوب لا يتصف بالشدة والضعف، وعلى هذا فحيث إن مفاد دليل المطلق جعل وجوب واحد للواجب كالصلاة مثلاً وعدم تصور وجود مراتب له من المرتبة الشديدة والضعيفة، فلا يعقل أن يكون إطلاقه متكفلاً باثبات مرتبتين له بلحاظ الوقت وخارجه لكي يبقى إطلاقه بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة إذا كان تقييده بالنسبة إلى المرتبة القويّة، ضرورة أن المقام من السالبة بانتفاء الموضوع حيث لا وجود لهما في عالم الاعتبار حتى يتصف الوجوب بهما.

والخلاصة: إن مفاد الدليل المطلق هو جعل وجوب واحد للصلاة مثلاً، ودليل التوقيت إنما يدل على تقييد هذا الوجوب بالوقت، فإذا لا وجوب في خارج

الوقت لكي يقتضي الاتيان بها فيه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم تصوير مراتب للوجوب بلحاظ المجعول والمعتبر لا بلحاظ الجعل والاعتبار، إلا أن إطلاق دليل المطلق لا يكون متكفلاً باثباتها، لوضوح أنّ مفاده إنما هو وجوب الصلاة في الشريعة المقدسة لا وجوبها الشديد لأنه لا يدل عليه، والمفروض أنّ دليل التوقيت يقيد مدلوله وهو وجوب الصلاة بالوقت، فإذا لاوجوب في خارج الوقت.

ومع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم أنّه يدل على وجوب الصلاة بوجوب شديد، إلا أنّ دليل التوقيت يقيد هذا الوجوب الشديد بالوقت لأنه مدلول دليل المطلق، ولا يمكن القول بأنه يقيد شدته بالوقت دون أصل الوجوب، إذ لا يمكن التفكيك بينهما، لأن شدته بمثابة الفصل المقوم له وهو مندك فيها، فإذا ارتفعت شدته ارتفع أصل الوجوب أيضاً، وعلى هذا فلا يمكن القول بأن دليل التوقيت يقيد شدته بالوقت دون أصل الوجوب فإنه باق على حاله إلى ما بعد الوقت.

فالنتيجة: إن ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله من أنّ دليل التوقيت يقيد تمام المطلوب وشدته بالوقت دون أصله لا يرجع إلى معنى محصل.

لحدّ الآن قد تبيّن أنه لا أصل لمسألة تبعيّة القضاء للأداء، فالصحيح أنّ القضاء يكون بأمر جديد، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى قد اتّضح مما ذكرناه أنه لا فرق في ذلك بين أن يكون القيد وقتاً أو غيره، لأن التقديم إنما هو بملاك القرينة العرفية، ولا فرق في هذا الملاك بين قيد وقيد.

وأما الكلام في النقطة الثالثة، فيقع في تعيين موضوع وجوب القضاء الذي هو بأمر جديد، وموضوعه بحسب ما ورد في لسان الروايات هو عنوان الفوت، وهذا

مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في أنه أمر وجودي أو عدمي؟ فيه وجهان، الظاهر أنه أمر وجودي، لوضوح أن المتبادر عرفاً من كلمة الفوت ليس معنى مساوقاً لترك الأمور به وعدم الاتيان به في الخارج، بل المتبادر منها معنى مساوق لذهاب شيء من كيس المكلف وهو فوت الملاك منه، وتام الكلام في ذلك في الفقه.

وأما الكلام في النقطة الرابعة، وهي ما إذا شك في تحقق موضوع وجوب القضاء وهو الفوت، فهل يمكن إثباته باستصحاب عدم الاتيان بالمأموره في وقته؟ والجواب: إن الفوت إن كان أمراً وجودياً كما هو الظاهر، فلا يمكن إثباته إلا على القول بالأصل المثبت، وعليه فيكون المرجع فيه أصالة البراءة عن وجوب القضاء، وإن كان أمراً عدمياً وعبارة عن عدم الاتيان بالمأمور به في وقته، فيمكن احرازه بالاستصحاب.

ثم إن عنوان الفوت كما يتحقق بفوت الصلاة الواجبة في الوقت واقعاً عمداً أو سهواً أو جهلاً، كذلك يتحقق بفوت الصلاة الواجبة في الوقت بقاعدة الاشتغال أو الاستصحاب كما إذا صلى إلى جهة معينة ثم شك في أنها قبله أو لا، ففي مثل ذلك لا تجري قاعدة الفراغ، لأن جريانها مشروط باحتمال كون المصلي في حال الصلاة أذكر وهذا الاحتمال مفقود في المقام، فإذاً يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال أو استصحاب بقاء التكليف، وحينئذٍ فإذا ترك الصلاة المذكورة وجب عليه قضاؤها في خارج الوقت لصدق الفوت عليه، على أساس أن وظيفته الفعلية قد فاتت عنه في الوقت، هذا تمام كلامنا في الواجب الموقت الموسع والمضيق.

نتيجة البحث عدة نقاط:

الأولى: إن الكلام في مسألة الواجب الموسع والمضيق يقع في عدة أمور:

١ - في وجه تقديم الدليل المقيّد أو الخاص على الدليل المطلق أو العام.

٢ - في تبرير مسألة تبعية القضاء للأداء.

٣ - في موضوع وجوب القضاء إذا كان بأمر جديد.

٤ - في مقتضى الأصل العملي.

الثانية: إن الكلام تارةً يقع في تقديم المقيّد على المطلق وأخرى في تقديم الخاص على العام، وعلى الأول فتارةً يقع في تقديم المقيّد المتصل على المطلق وأخرى في المنفصل، أما على الأول فلأن المقيّد المتصل إن كان اتصاله بالاستثناء، فمجموع المستثنى منه والمستثنى بمثابة دليل واحد ولهما ظهور واحد، وإن كان اتصاله بجمله مستقلة فهي مانعة عن تمامية مقدمات الحكمة.

وأما على الثاني، فقد يقال إنّ المقيّد المنفصل كالمقيّد المتصل مانع عن تمامية المقدمات، بدعوى أنّ عدم القرينة الذي هو جزء المقدمات أعمّ من عدم القرينة المتّصلة والمنفصلة، ولكن تقدم فساد هذا القول، لأنّ جزء المقدمات خصوص عدم القرينة المتّصلة لا الأعمّ منها ومن عدم القرينة المنفصلة.

الثالثة: إن السيد الأستاذ رحمته الله قد بنى على أنّ ظهور المطلق في الإطلاق في كل زمان يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة فيه، فإذا صدر من المولى مطلق وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة متصلة على التقييد، انعقد ظهوره في الإطلاق، وهذا الظهور ثابت طالما لم تصل قرينة منفصلة عليه، فإذا وصلت وعلم المكلف بها ارتفع ظهوره في الإطلاق بارتفاع مقدمات الحكمة.

ولكن تقدم أنّ هذا المبنى غير صحيح، لأن وصول القرينة والعلم بها رافع لحجية الظهور لا أصله، فإن الظهور إذا انعقد لم يرتفع وإنما ترتفع حجيته بوصول القرينة على الخلاف، وقد تقدم تفصيل ذلك.

الرابعة: إن تقديم المقيّد المنفصل على المطلق ليس بملاك أنّ عدمه جزء

المقدمات، لأن الجزء إنما هو عدم المقيّد المتصل، بل بملاك القرينية والحكومة بنظر العرف والعقلاء، فإنه بهذا الملاك يكشف عن المراد الجدي النهائي للمتكلم من المطلق، وهذا الكشف منوط بتوفر مجموعة من العناصر:

الأول: أن يكون المقيّد أخص من المطلق موضوعاً.

الثاني: أن يكون المطلق والمقيّد كلاهما صادرين من متكلم واحد حقيقةً أو حكماً.

الثالث: أن يكون المتكلم ملتفتاً إلى المطلق حين صدور المقيّد.

الرابع: أن يكون المتكلم جاداً في ذلك.

الخامس: أن يكون المتكلم عرفياً اعتيادياً.

الخامسة: إن ملاك تقديم المقيّد على المطلق ليس بملاك الأظهرية ولا بملاك ظهوره في الاحتراز بل هو بملاك القرينية العرفية، فلهذا يتقدم المقيّد وإن لم يكن أظهر من المطلق.

السادسة: إن الخاص إن كان متصلاً بالعام بنحو اتصال الصفة بالموصوف فهو خارج عن محل الكلام، باعتبار أن هناك مفهوماً واحداً وهو مدلول أداة العام، والخاص جزء من هذا المدلول، وأما إذا كان متصلاً بالعام بالاستثناء، فهنا مفاهيم ثلاثة:

١ - مفهوم العام.

٢ - مفهوم الاقتطاع والاستثناء.

٣ - مفهوم المقيّد وهو المفهوم الثالث والأولان من كان فيه، ولهذا لا تنافي بين

الخاص والعام هنا.

السابعة: إن التخصيص إن كان بجملة مستقلة، فلا أشكال في التنافي

بينهما، كما إذا ورد في دليل (لا يجب إكرام أيّ عالم) وفي آخر (أكرم كل فقيه).
ودعوى: إن هنا مفهوماً ثالثاً يدل عليه سياق الجملتين المتعاقبتين وهو المفهوم
المقيد النهائي والمفهوم الأولان من مكان فيه.

مدفوعة: فإن دلالة هذا السياق إما بالوضع أو بالأنس وشيء منها لا يكون في
المقام، فإذا لا يمكن رفع التنافي بينهما بذلك من باب السالبة بانتفاء الموضوع.
الثامنة: إن ملاك تقدم الخاص المنفصل على العام إنما هو على أساس قرينته
لدى العرف والعقلاء، وهي منوطة بتوفر أمور تقدمت الإشارة إليها آنفاً، وليس
تقديمه عليه بملاك الأظهرية، وإلا فلا يمكن الحكم بالتقديم فيما إذا لم يكن أظهر
من العام مع أنه بنظر العرف قرينة على بيان المراد الجدي النهائي منه مطلقاً وإن لم
يكن أظهر منه.

التاسعة: إنه لا فرق في تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق بين أن
يكونا متنافيين في الإيجاب والسلب أو لا يكونا متنافيين، وعلى الثاني لا فرق بين أن
يكون الحكم المجعول لهما واحداً أو متعدداً، بناء على ما هو الصحيح من أن التقديم
إنما هو بملاك القرينية، ولا فرق بين هذه الأقسام.

نعم، لو كان التقديم بملاك ظهور القيد في الاحتراز فلا بد من التفصيل
حيثئذ بين القسمين الأولين والقسم الأخير، وفي القسم الأخير لا يمكن الحكم
بالتقديم بهذا الملاك على ما تقدّم.

العاشر: إنه لا فرق في التقديم بملاك القرينية لدى العرف والعقلاء بين أن
يكون القيد وقتاً أو غيره أي زماناً أو زمانياً.

الحادية عشرة: إن تبعية القضاء للأداء منوطة بتصوّرين:

الأول: أن يكون هناك أمران مستقلان:

أحدهما: مطلق وغير مقيد بالوقت، والآخر مقيد به، فإذا فات الثاني بفوت الوقت، ويبقى الأول على حاله.

الثاني: أن يكون التقييد بلحاظ كمال المطلوب لا أصله، ولكن تقدم أن كلا التصورين وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا دليل عليه في المقام.

الثانية عشرة: إن ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله - من أن دليل التوقيت إذا كان مجملاً ودليل الواجب مطلقاً، فلا مانع من التمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات وجوبه بعد خروج الوقت، لأن دليل التوقيت حيث إنه مجمل، فالقدر المتيقن منه التقييد بلحاظ كمال المطلوب وتمامه لا أصله - لا يرجع إلى معنى محصل على تفصيل قد مرّ.

الثالثة عشرة: إن وجوب القضاء ثابت بأمر جديد، وموضوعه الفوت وهو أمر وجودي.

الرابعة عشرة: إن الفوت حيث إنه أمر وجودي، فلا يمكن إثباته بالاستصحاب عند الشك فيه إلا على القول بالأصل المثبت، فإذا المرجع فيه أصالة البراءة.

فصل

الأمر بالأمر بالشيء هل هو أمر بذلك الشيء أو لا؟

بيان ذلك: إنّ الكلام فيه تارة يقع في مقام الثبوت وأخرى في مقام الاثبات:

أما الكلام في المقام الأول فيمكن تصوير ذلك بوجه:

الأول: أن يكون غرض المولى قائماً بالفعل، وأما أمره للمأمور الأول فإنها هو لمجرد إيصال أمره إلى المأمور الثاني وأنه واسطة فحسب من دون تعلق غرض بأمره، لأن المطلوب هو صدور الفعل منه والمجعول إنما هو طلبه حقيقة بالأمر الموجه إلى المأمور الأول بغرض إيصاله إلى الثاني الذي يكون المطلوب منه صدور الفعل في الخارج.

لا يخفى أن هذا الفرض خارج عن عنوان المسألة وهو أن الأمر بالأمر بشيء، هذا ليس من الأمر بالأمر بشيء، بل هو أمر بإيصال أمره إلى الثاني لا بأمره الثاني. فإن المولى أمر المأمور الأول بأن يأمر المأمور الثاني بالفعل ولكن أمره ملحوظ بنحو الطريقة إلى وقوع الفعل من الثاني في الخارج.

الثاني: هذا الفرض ولكن أمره ملحوظ بنحو الموضوعية، بمعنى أن على الثاني إطاعة أمره، ولو أطلع على أمر المولى من طريق آخر لم يجب عليه الاتيان بالفعل بدون أمر الأول إليه، بينما في الفرض الثاني لو أطلع على أمر المولى من طريق آخر وجب الاتيان به.

الثالث: أن يكون الغرض قائماً بكليهما معاً، ولازم ذلك أن العبد إذا اطلع على أمر المولى من طريق آخر لا من طريق المأمور الأول لم يجب عليه امتثاله، لأن الغرض

مترتب على المجموع لا على كل واحد منهما مستقلاً، وعلى هذا فأمر المأمور الأول إن كان من شروط تحقق ذلك الغرض بفعل المأمور الثاني فهناك غرض واحد، وترتبه على فعل المأمور الثاني مشروط بأن يكون مأموراً به بأمر المأمور الأول، بمعنى أنّ فعله لو لم يكن مسبقاً بأمره لم يترتب عليه ذلك الغرض، وإن كان من شروط اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، فلا بدّ من فرض تعدد الغرض حينئذٍ بأن يكون هناك غرض في أمر المأمور الأول أيضاً وإلاّ لم يكن وجه لامره ويكون لغواً.

ثم إنّ الظاهر من هذه الوجوه الثلاثة الوجه الأخير كما سوف نشير إليه في ضمن البحث عن المسألة في مقام الاثبات.

الرابع: أن يكون الغرض مترتباً على كل من أمر الأول وفعل الثاني، ولكن اتصاف فعل الثاني بالملاك وترتبه عليه لا يتوقف على اتصاف أمر الأول به وترتبه عليه، بينما اتصاف أمر الأول به وترتبه عليه يتوقف على اتصاف فعل الثاني بالملاك وترتبه عليه في مقام الامتثال.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو مقام الاثبات، فإن كان ذلك في الأوامر الشخصية الخارجيّة كالأوامر الاعتيادية اليومية الصادرة من الموالي العرفية إلى عبيدهم كأمر المولى عبده بأن يأمر زيداً مثلاً بالفعل الفلاني، فإن المتفاهم العرفي من ذلك هو أنّ المأمور الأول مجرد وسيط لإيصال أمر المولى إلى المأمور الثاني ولا موضوعية للأمر الأول الموجه إليه، وهذا إمّا من جهة أنه ليس بإمكان المولى أن يوجه الأمر إلى المأمور الثاني مباشرة أو من جهة أخرى.

وإن كان ذلك في الأوامر الشرعيّة، فيقع الكلام فيها في مسألتين:

الأولى: في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث إنّ كل مسلم

الأمر بالأمر بالشيء هل هو أمر بذلك الشيء أو لا؟..... (٢٦٩)

مأمور من قبل الله تعالى أن يأمر الآخرين بالمعروف وينهاهم عن المنكر بشروط^(١).
الثانية: في مسألة إنَّ على الأولياء أن يأمرُوا صبيانهم بالصلاة والصيام في سبع
أو تسع^(٢).

أما في المسألة الأولى فلا شبهة في أنَّ غرض المولى قائم بالأمر الثاني الذي هو
فعل اختياري للمكلف كسائر أفعاله الاختيارية، فكما أنَّ اتصاف سائر أفعاله
الاختيارية بالملاك في مرحلة المبادئ وترتبه عليها في مرحلة الامتثال يدعو المولى إلى
الأمر بها، فكذلك أمره الناس بالمعروف ونهيه عن المنكر، فإنَّ اتصافها بالملاك في
مرحلة المبادئ وترتبه عليها في مرحلة الامتثال يدعو المولى إلى الأمر بها وإيجابها
عليه، ثم إنَّ المصلحة القائمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مصلحة نوعيّة وهي
الحفاظ على المصالح العامة الواقعيّة والاجتناب عن المفسد كذلك، ويترتب على
هذا الأمن والامان في المجتمع الاسلامي.

وأما في المسألة الثانية، فقد ورد في مجموعة من الروايات أمر الأولياء بأن
يأمرُوا صبيانهم بالصلاة والصيام في سبع في بعضها وتسع في بعضها الآخر هذا من
ناحية.

ومن ناحية أخرى، هل أنَّ أمر الأولياء صبيانهم بالصلاة والصيام مجرد وسيلة
لإيصال أمر المولى الحقيقي إليهم أو أنَّ لأمرهم إياهم خصوصية وموضوعية في
المسألة؟

والجواب: الظاهر هو الثاني، وذلك لأنه وإن كان بإمكان المولى أن يأمر
الصبيان في سبع أو تسع بالصلاة والصيام مباشرة كما هو الحال بالنسبة إلى البالغين،

(١) الوسائل ج ١٦ ص ١١٧ ب ١-١٠ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها.

(٢) الوسائل ج ٤ ص ١٨ ب ٣ و٤ من أبواب أعداد الفرائض.

ومع هذا فجعل المولى أمر الأولياء وسيطا في ذلك لا يمكن أن يكون جزافاً وبدون نكتة مبررة له، والنكتة في ذلك هي أنّ المولى لما جعل مسؤولية تربية الأطفال على الصلاة والصيام على عاتق أوليائهم فهم لا محالة كانوا مهتمين بأمرهم أكثر بكثير مما إذا لم تكن مسؤولية تربيتهم على عاتقهم، ومن الواضح أنّ اهتمامهم بها يؤثر في تعويدهم على العبادة بحيث إذا بلغوا اهتموا بها حسب اعتيادهم المرتكز والمستأنس في أعماق أنفسهم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أنّ هذه الروايات ظاهرة في مشروعية عبادات الصبي، على أساس أنّ الاستفادة منها أنّ تربية الصبيان على العبادات وتعويدهم عليها أمر محبوب، فإذا كانت محبوبة تكشف عن محبوبة عباداتهم، لأن محبوبة تربيتهم عليها إنما هي بمحبوبة عباداتهم لا بالذات.

ودعوى: إنّ الاستفادة من هذه الروايات وإن كان محبوبة تربية الصبيان على العبادات إلا أنها غيرية لكي لا تفوت العبادات منهم بعد البلوغ، لا أن محبوبيتها من جهة محبوبة عباداتها قبل البلوغ، فإذا تكون عباداتهم تمرينية لا تشريعية. مدفوعة: بأنها وإن كانت ممكنة ثبوتاً إلا أنه لا يمكن الالتزام بها في مقام الاثبات، لأن الأمر الوارد في الروايات المذكورة ظاهر في المولوية، وحمله على الارشاد بغرض تهيؤ الصبيان للإتيان بها بعد البلوغ بحاجة إلى قرينة، ولا قرينة على ذلك لا من الداخل ولا من الخارج.

والخلاصة: إنّ الظاهر من روايات الباب هو أنّ غرض المولى من ذلك إيصال الأمر بالعبادات إلى الصبيان من طريق أمر أوليائهم بها، وقد أشرنا إلى أن اختيار هذا الطريق في إيصال الأمر بالعبادات إليهم لا يمكن أن يكون جزافاً، فلا محالة يكون بنكتة أنّ هذا الطريق أنجح في تربية الأطفال من توجيه الأمر بالعبادات إليهم

مباشرة.

ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله (١) من أن الأمر بالأمر بالشيء في نفسه لا يدل على أنه أمر بذلك الشيء بل هو بحاجة إلى قرينة غريب جداً، إذ لا شبهة في أنّه يدل على أنّ الأمر الوسط طريق لإيصال أمر المولى إلى المأمور الثاني سواء أكانت له موضوعية أيضاً أم لا، ضرورة أن حملة على أن الغرض منه أمر المأمور الأول للمأمور الثاني لا إيصال أمر المولى إليه لا يمكن عرفاً وبحاجة إلى قرينة، ومن هذا الباب أمره تعالى رسله بتبليغ الأحكام الشرعية.

إلى هنا قد تبين أنّ الظاهر من الروايات مشروعية عبادات الصبي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ذكر بعض الأعاظم رحمته الله أنّه لا حاجة في إثبات مشروعية عبادات الصبي التمسك بروايات الباب، إذ يكفي في إثباتها اطلاقات الكتاب والسنة، فإن مقتضى تلك الإطلاقات وجوب الصلاة والصيام والحج ونحوها على الأعمّ من البالغ والصبي، غاية الأمر أنّ حديث رفع القلم إنما يكون رافعاً لوجوب تلك العبادات فحسب باعتبار أنّ الامتنان إنما هو في رفعه فقط، وأما أصل مشروعيتها، فهو باق على حاله فلا موجب لرفعها حيث لا امتنان فيه، هذا.

والجواب: إنّ هذا البيان غير صحيح على جميع الأقوال في مدلول الأمر، أما على القول بأن حقيقة الأمر عبارة عن اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف وإبرازه في الخارج بمبرز ما من فعل أو قول، فحينئذٍ إن كانت هناك قرينة على الترخيص في الترك انتزع منه الاستحباب وإلا فالوجوب، وعلى هذا فمدلول العمومات من

الكتاب والسنة إنما هو إبراز الأمر الاعتباري النفساني، ومدلول حديث الرفع عندئذٍ إنما هو رفع ذلك الاعتبار الذي يدل عليه إطلاق الكتاب والسنة، ونتيجة ذلك هي أنّ الشارع لم يعتبر العبادات كالصلاة والصيام ونحوهما على ذمة الصبي، فإذا لا تكون مشروعة.

وأما على القول بأن مدلول الأمر وضعاً هو طلب الفعل الجامع بين الوجوب والندب فلا يدل على الوجوب إلاّ بمقدمات الحكمة، وعلى هذا فالمرفوع بحديث الرفع حصة خاصة من الطلب وهي الحصة المساوقة للوجوب، وحيث إن الكتاب والسنة يدلان عليها بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فمع رفعها عن الصبي بحديث الرفع انتفت دلالتها بانتفاء مدلولها عنه.

وأما بناءً على ما اخترناه من أنّ المعنى الموضوع له للأمر مادة وهيئة الطلب المولوي المساوق للوجوب فالأمر ظاهر، لأن المرفوع حينئذٍ بالحديث مدلول الأمر وهو الوجوب، فإذا كان الوجوب مرفوعاً لم تبق دلالة للأمر، لفرض أنّ له دلالة واحدة وهي دلالة على الوجوب وبانتفائه تنتفي دلالة، عليه وليست له دلالتان: إحداهما دلالة على أصل مشروعية العبادات والآخرى على وجوبها، فإذا انتفت الدلالة الثانية تبقى الدلالة الأولى لغرض أن الوجوب بسيط ولا يعقل أن يكون مركباً.

فالتنتيجة: إنّ اطلاقات الكتاب والسنة لا تدل على مشروعية عبادة الصبي، فالعمدة في ذلك هي روايات المسألة لأنها تدل على مشروعيتها، لحدّ الآن قد تبين أنّه لا يمكن إثبات مشروعية عبادات الصبي بإطلاق الكتاب والسنة وإنما ثبتت مشروعيتها بالروايات المتقدمة وبقطع النظر عنها أو المناقشة فلا دليل على مشروعيتها.

نتائج هذا البحث عدّة نقاط:

الأولى: إن الأمر بالشيء يتصور في مقام الثبوت على وجوه أربعة كما تقدم بشكل موسّع.

الثانية: إن الظاهر من هذه الوجوه في مقام الاثبات هو الوجه الثالث من الأوامر الشرعية في المسألة، وأما من الأوامر الاعتيادية الشخصية من الموالي العرفية فالظاهر الوجه الأول إلا إذا كانت هناك قرينة على الخلاف.

الثالثة: إن الكلام في الأوامر الشرعية يقع في مسألتين:

الأولى: في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومثلها أمره تعالى أنبياءه ورسله وأوليائه بتبليغ الأحكام للناس.

الثانية: أمر الأولياء بأن يأمرُوا صبيانهم بالصلاة والصيام.

الرابعة: إن الروايات الآمرة للأولياء بأمر صبيانهم بالصلاة والصيام تدل على مشروعية عباداتهم دون اطلاق الكتاب والسنة.

الأمر بالشيء بعد الأمر به ظاهر في التأكيد أو التأسيس

لا اشكال في أنّ الأمر في نفسه ظاهر في التأسيس وإنما الاشكال فيما إذا كان الأمر به مسبوقاً بأمر آخر وكانا مطلقين ولم يذكر سبب لهما أو ذكر سبب واحد، فهل هو في هذه الحالة ظاهر في التأسيس أو التأكيد أو لا هذا ولا ذاك؟

فيه وجوه، فذهب المحقق صاحب الكفاية رحمته ^(١) إلى وقوع التعارض بين ظهور الصيغة في التأسيس وبين إطلاق المادة المقتضي لكون متعلق الأمرين واحد، لأن المطلوب من المادة هو صرف وجودها وهو لا يتكرر، ثم حكم رحمته بالتأكيد بتقريب أن الهيئة باعتبار اقترانها بال تكرار الصالح للقرينية على التأكيد مجملة، فلا ظهور لها في التأسيس وثبوت وجوب آخر، لأن المراد من ظهور صيغة الأمر في التأسيس في المقام هو دلالتها على إنشاء وجوب آخر غير الوجوب المنشأ بالصيغة المسبوقة بها.

ودعوى: إنّ التأسيسية والتأكيدية خارجتان عن مدلول الصيغة وضعاً، فإن مدلولها الوضعي الوجوب بمفاد كان التامة سواء أكان مكشوفاً بكاشف أسبق أم لا، فإذا لا ظهور للصيغة في التأسيس حتى يكون معارضاً لإطلاق المادة.

مدفوعة: فإنه إن أريد بذلك أن مفهوم التأسيسية أو التأكيدية خارج عن مدلول الصيغة، فهو صحيح لأنها لا تدل عليه، وإن أريد به أنّ واقع التأسيسية خارج عن مدلولها الوضعي، ففيه أنّ الأمر ليس كذلك، لأن مدلول الأمر مادة وهيئة الأمر الانشائي الاعتباري وهو إنشاء الطلب المولوي واعتباره، ومن الواضح أنّ إنشاء الطلب المولوي مساوق لواقع التأسيس، وأما إذا كان الوجوب منشأ سابقاً

فدلالة الصيغة عليه مساوقة لواقع التأكيد وهي بحاجة إلى قرينة، لأن مدلولها إنشاء الوجوب بالحمل الشايح، وبمفاد كان التامة، ودلالاتها على الوجوب المنشأ سابقاً ليست دلالة على إنشاء الوجوب، فلهذا تكون بحاجة إلى قرينة.

والخلاصة: إن الأمر بشيء بعد الأمر به - إذا كانا مطلقين ولم يذكر سبب لهما أو ذكر سبب واحد - ظاهر في التأكيد إلا إذا كانت هناك قرينة على التأسيس، كما إذا جاء بالأمر الثاني معطوفاً على الأمر الأول بالواو، فإن العطف بالواو في نفسه قرينة على التأسيس، باعتبار ظهوره في أن المعطوف غير المعطوف عليه، أو كان بينهما فصل زمني، إذ مع هذا الفصل لا مانع من أن يكون الأمر الثاني للتأسيس أيضاً.

كيفما كان، فالتكرار بدون ذكر السبب ظاهر في التأكيد طالما لم تكن هناك قرينة على التأسيس كالعطف بالواو أو الفصل الزمني بينهما أو تقييد الأمر الثاني بالمرّة الأخرى.

إلى هنا قد تبين: أن الظاهر هو الوجه الثاني فيما هو محل الكلام وهو ما إذا كان الأمران مطلقين ولم يذكر سبب لهما أو ذكر سبب واحد دون الوجه الأول وهو التأسيس، إذ لا وجه له أصلاً، كما أنه لا وجه للوجه الثالث وهو إجماله وعدم ظهوره لا في التأكيد ولا التأسيس.

وأما إذا لم يكونا مطلقين بأن ذكر سببها معاً كقولنا: (إن افطرت في نهار شهر رمضان فاعتق رقبة) و(إن ظاهرت فاعتق رقبة) وهكذا، فهل الأمر الثاني ظاهر في التأسيس أو التأكيد؟ فيه كلام سوف يأتي بيانه في مبحث مفهوم الشرط.

المقصد الثاني

مبحث النواهي

فيه جهات من البحث:

الجهة الأولى: في بيان معنى النهي ومدلوله الوضعي، وفيه نظريات: النظرية الأولى: إنّ النهي مادةٌ وهيئةٌ موضوع لطلب ترك الطبيعة، وهذا القول هو المعروف والمشهور بين الأصوليين، نعم قد يقال كما قيل: إنّ مدلول النهي لا يمكن أن يكون طلب الترك، لأن الترك استمرار للعدم الأزلي وهو خارج عن مقدور المكلف فلا يمكن تعلق النهي به، لأنه تكليف بغير المقدور، فإذا لا بد أن يكون مدلوله طلب الكفّ الذي هو أمر وجودي، هذا.

ويرد عليه أولاً: إنّ مدلول النهي لو لم يكن طلب الترك فلا يلزم أن يكون طلب الكف إذ لا ملازمة بينهما، وسوف نشير إلى أنّ مدلوله شيء آخر لا هذا ولا ذلك.

وثانياً: إنّ مدلول النهي ليس هو طلب الترك من الأزل بل هو طلب إبقائه، وهو مقدور له.

فالنتيجة: إنّ هذا القول لا أساس له ولا مانع من تفسير النهي بطلب الترك من هذه الناحية، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، إنّ لا فرق في ضوء هذه النظرية بين الأمر والنهي في المعنى الموضوع له، لأن كليهما يدل على الطلب المولوي بالوضع في مرحلة التصور، إذ كما أن الأمر يدل بالدلالة الوضعية التصورية على الطلب المولوي، فكذلك النهي يدل

بالدلالة الوضعية التصورية عليه، ولهذا اعتبروا في دلالة النهي على الطلب المولوي ما كانوا اعتبروه في دلالة الأمر عليه من الشروط مثل كونه صادراً من المولى بعنوان المولوية الذي هو عبارة أخرى عن اعتبار صدوره من العالي، لأنه إذا صدر من المساوي أو الداني لم يصدق عليه عنوان الأمر.

ويفترق النهي عن الأمر على ضوء هذه النظرية في المتعلق، فإن متعلق النهي ترك الطبيعة ومتعلق الأمر وجود الطبيعية، فلهذا يدل الأول على طلب الترك والثاني على طلب الفعل، وحيث إن متعلق مدلول النهي صرف ترك الطبيعة ومتعلق مدلول الأمر صرف وجودها فيكونان مختلفين في مرحلة التطبيق أيضاً، لأن صرف ترك الطبيعة لا يمكن إلا بترك تمام أفرادها في الخارج، بينما يكفي في صرف وجودها إيجاد فرد منها فيه.

إلى هنا قد ظهر أن النهي يشترك مع الأمر على ضوء هذه النظرية في نقطة ويمتاز عنه في نقطتين: أما نقطة الاشتراك فهي متمثلة في المعنى الموضوع له لأنها مشتركان فيه وهو الطلب المولوي، وأما النقطتان المختلفتان بينهما فالأولى منهما متمثلة في المتعلق والثانية منهما في تطبيق المتعلق على الخارج.

النظرية الثانية: هي ما اختاره السيد الأستاذ رحمته (١) من أن مدلول النهي وضعاً اعتبار الشارع المكلف محروماً عن الفعل المشتمل على مفسدة ملزمة وابرازه في الخارج بمبرز ما من قول كصيغة النهي أو فعل، وعلى هذا فالنهي مادة وهيئة موضوع للدلالة على إيراد الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، ومن هنا تكون دلالته الوضعية دلالة تصديقية لا تصورية.

وأما تفسير النهي بالحرمة، فلا يكون من جهة أنّ النهي موضوع لها بل من جهة دلالاته على حرمان المكلف عن الفعل المنهي عنه في الخارج، غاية الأمر أنّ الحرمة قد تكون تكوينية بمعنى أنّها مستعملة في الحرمة التكوينية كقوله: (إنّ الجنة محرمة على الكفار)، وقد تكون تشريعية.

النظرية الثالثة: إنّ مادة النهي موضوعة بإزاء الحرمة والزجر بالمعنى الإسمي، وصيغة النهي موضوعه بإزاء الحرمة والزجر بالمعنى الحرفي وهو النسبة الزجرية بين المادة والمخاطب، وهذا المعنى هو المتبادر عرفاً من النهي مادة وهيئة، ويدل عليه بالدلالة الوضعية التصورية وإن كان صادراً من لافظ بلا شعور واختيار.

هذه هي النظريات الثلاث في المسألة، والصحيح من هذه النظريات النظرية الثالثة، فلنا دعويان في المقام:

الأولى: بطلان النظريتين الأولىين.

الثانية: صحة النظرية الثالثة.

أما الدعوى الأولى: فلأنّ بطلان النظرية الأولى واضح ثبوتاً وإثباتاً.

أما ثبوتاً فلأنه لا يمكن الأخذ بها لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الجعل، أما في مرحلة المبادئ فلأن النهي ناشئ عن قيام مفسدة ملزمة في متعلقه، والأمر ناشئ عن قيام مصلحة ملزمة في متعلقه، وقد ذكرنا غير مرة أنّ روح الحكم وحقيقته ملاكه الواقعي، وإلاّ فالحكم بما هو اعتبار بقطع النظر عن ملاكه لا قيمة له، وحيث إنّ ملاك النهي وهو المفسدة مضاد لملاك الأمر وهو المصلحة في مرحلة المبادئ، فلا يعقل أن يكون مفاده عين مفاد الأمر في مرحلة الجعل وهو الطلب المولوي المساوق للوجوب، إذ من الواضح أنّه لا يعقل أن يكون الوجوب في باب النهي ناشئاً عن مفسدة ملزمة وفي باب الأمر عن مصلحة ملزمة، ضرورة أنّ روح الوجوب

وحقيقته حيث إنها المصلحة الواقعية فلا يعقل أن تكون روحه وحقيقته المفسدة الواقعية أيضاً لعدم التناسب بينهما، لأن المفسدة الملزمة إن كانت في الفعل فهي تقتضي حرمة والزجر عنه والبغض والكراهة وإن كانت في الترك فكذلك، وأما جعل الوجوب له في هذه الحال، فلا محالة يكون بلا ملاك لاستحالة اجتماع المصلحة مع المفسدة فيه والمحبووية مع المغوضيَّة.

ودعوى: (إنَّ ملاك النهي هو المصلحة المترتبة على الترك لا المفسدة في الفعل).

مدفوعة: بأنها مخالفة للوجدان والضرورة.

وأما في مرحلة الجعل فالنَّهْيُ يتبع مرحلة المبادئ لأنها روحه وحقيقته، فإذا كان ملاك النهي في مرحلة المبادئ مضاداً لملاك الأمر، فكيف يعقل أن يكون مفاد النهي عين مفاد الأمر في هذه المرحلة، فإن العينية فيها تكشف عن العينية في مرحلة المبادئ، كما أن المضادة بين الملاكات في مرحلة المبادئ تقتضي المضادة في مرحلة الجعل أيضاً تبعاً، وإلا لكان الجعل بلا ملاك وهو كما ترى.

وأما اثباتاً فلا شبهة في أن المتفاهم العرفي من النهي ليس هو الطلب المولوي المساوق للوجوب بل الزجر والمنع عن الفعل، وعلى الجملة فلا ريب في أن المرتكز عند العرف والعقلاء من النهي هو المنع والزجر وأنه المنساق إلى الذهن بمجرد سماعه وإن كان من لفظ بغير شعور واختيار، وهذا دليل على أنه المعنى الموضوع له، لأن المدلول الوضعي مدلول تصوري لا تصديقي.

ومن هنا، إذا ورد نهي من المولى بشيء موجهاً إلى شخص، فيقال إنه منعه عن ارتكاب ذلك الشيء وحرّمه عليه، ولا يقال: إنَّ المولى طلب منه تركه وأوجه عليه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن هذه النظرية لا أساس لها لا اثباتاً

ولا ثبوتاً.

وأما النظرية الثانية التي اختارها السيد الأستاذ رحمته فهي مبنية على مسلكه في باب الوضع من أنه عبارة عن التعهد والالتزام النفساني، وعلى ضوء هذا المسلك فالدلالة الوضعية دلالة تصديقية، والمدلول الوضعي مدلول تصديقي لا تصوري باعتبار أنّ العلة الوضعية مختصة بحالة إرادة المعنى من اللفظ، وعلى ضوء هذا المسلك التزم رحمته بأن النهي مادة وهيئة موضوع للدلالة على إرادة إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بمرز ما من قول أو فعل، فلهذا تكون دلالة الوضعية دلالة تصديقية لا تصورية.

ولكن قد تقدم في مبحث الوضع نقد هذه النظرية بشكل موسع وعدم إمكان الالتزام بها، ومن أجل ذلك قلنا هناك إنّ الدلالة الوضعية دلالة تصورية لا تصديقية، لأنّ الدلالة التصديقية سواءً أكانت بلحاظ الإرادة الاستعمالية أم كانت بلحاظ الإرادة التفهيمية أو الجدية مستندة إلى ظهور حال المتكلم ولا تكون مستندة إلى الوضع، وعليه فلا يمكن أن تكون دلالة النهي على معناه دلالة تصديقية بل لا محالة تكون تصورية.

وإن شئت قلت: إنّ الوضع على مسلك التعهد علاقة بين حصة خاصة من اللفظ وحصة خاصة من المعنى وهي المعنى المراد تفهيمه، وأما على سائر المباني فهو علاقة بين طبعي اللفظ وطبعي المعنى، فلهذا تكون الدلالة الوضعية على ضوءها دلالة تصوّرية، وحيث إنّ مسلك التعهد باطل، فلا مناص حينئذٍ من الالتزام بأنّ الدلالة الوضعية للنهي مادةً وهيئةً دلالة تصورية، غاية الأمر إنّ مادته تدل على الزجر والمنع بالمعنى الإسمي، وهيئته تدل عليه بالمعنى الحرفي أي النسبة الزجرية والمنعية كما هو الحال في الأمر، فإن مادته تدل على الطلب المولوي بالمعنى الإسمي

وهيئة تدل عليه بالمعنى الحر في أي النسبة الطلبية، لحدّ الآن قد تبين بطلان النظريتين الأوليين وعدم إمكان الالتزام بشيءٍ منهما.

وأما الدعوى الثانية: فلأنّ صحة النظرية الثالثة، تنسجم مع النهي في مرحلة المبادئ ومرحلة الجعل معاً، أما انسجامها مع مرحلة المبادئ فلما تقدم من أن النهي ناشئ عن مفسدة ملزمة في الفعل، ومن الطبيعي أنّ تلك المفسدة فيه تدعو المولى إلى جعل حكم له مناسب لها وهو حرمة على المكلف وزجره عن ارتكابه، والجامع أنها تدعو المولى إلى تحريمه عليه، وأما الطلب المتعلق بالترك فهو لا يمكن أن يكون ناشئاً منها، لأنه لو كان مجعولاً من قبل الشارع فلا محالة يكون الداعي إلى جعله ما هو في متعلقه من المصلحة، فإنها تدعو إلى إيجابه وطلبه لا المفسدة في الفعل، فإنها تدعو إلى حرمة وزجر المكلف عنه لا إلى طلب تركه.

فالتّيجة: إنّ ملاك النهي في مرحلة المبادئ ينسجم مع هذه النظرية دون نظرية طلب الترك، وأما انسجامها مع مرحلة الجعل، فقد ظهر أنّ المجعول في باب النهي هو الحرمة والزجر باعتبار أن روحها وحقيقتها المفسدة في مرحلة المبادئ وقد مرّ أنها تقتضي ذلك.

والخلاصة: إنّ هذه النظرية وليدة ملاك النهي في مرحلة المبادئ، لوضوح أنّ اتصاف الفعل بالمفسدة يدعو إلى جعل الحرمة له وزجر المكلف عنه، كما أنّ اتصاف الفعل بالمصلحة يدعو إلى جعل الوجوب له والبعث نحوه، هذا في مقام الثبوت. وأما في مقام الاثبات فحيث إنّ المتفاهم العرفي الارتكازي من النهي فيه هو الحرمة والزجر لا غير فيكون مطابقاً لمقام الثبوت.

والخلاصة: إنه على ضوء هذه النظرية يكون النهي مبيناً للأمر في تمام مراحلها أي من مرحلة المبادئ إلى مرحلة الامتثال، أما في مرحلة المبادئ فلأنّ مبادئ النهي

المفاسد الواقعية الالزامية والبغض والكرهية، ومبادئ الأمر المصالح الواقعية الالزامية والإرادة والحب، وأما في مرحلة الجعل فلأن المجعول في باب النهي الحرمة والمجعول في باب الأمر الوجوب، وأما في مرحلة الامتثال فلأن امتثال النهي إنما هو بالاجتناب عن الفعل المنهي عنه، وامتثال الأمر إنما هو باتيان الفعل المأمور به، نعم إنهما يشتركان في المتعلق فحسب، لأن الفعل كما يكون متعلقاً للأمر يكون متعلقاً للنهي أيضاً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن النهي لا يشترك مع الأمر في الملاك ولا في المجعول ولا في كيفية الامتثال.

الجهة الثانية قد ذكر أصحاب النظرية الأولى أن متعلق الأمر حيث إنه صرف وجود الطبيعة فهو يتحقق بتحقق أول وجودها في الخارج، ومتعلق النهي حيث إنه صرف ترك الطبيعة فهو لا يتحقق إلا بترك تمام أفرادها فيه من العرضية والطولية، ولهذا يكون الحكم في طرف النهي انحلالياً دون الأمر، وقد تسأل هل يبتني ذلك على أساس صحيح أو لا؟

والجواب: إنه لا يبتني على أساس صحيح، بيان ذلك إن صرف وجود الطبيعة كما يلحظ تارة بالنسبة إلى الأفراد العرضية لها وأخرى بالنسبة إلى الأفراد الطولية ونقصد بها قطعات الزمان وأناته التدريجية الطولية كذلك صرف ترك الطبيعة، فإنه تارة يلحظ بالنسبة إلى التروك العرضية وأخرى بالنسبة إلى التروك الطولية بحسب قطعات الزمان التدريجية، أما على الأول فنسبة صرف وجود الطبيعة إلى الأفراد العرضية نسبة واحدة بمعنى أن نسبته إلى جميع الأفراد التي توجد في آن واحد على حد سواء، فإن انطباقه على بعضها المردد في الخارج مستحيل، لاستحالة وجود الفرد المردد فيه وانطباقه على بعضها المعين دون غيره ترجيح من غير مرجح، فإذا لا محالة

ينطبق على الجميع، وأما بالنسبة إلى الأفراد الطولية، فهو ينطبق على وجود أول فرد منها وهو وجودها في الآن الأول ولا يصدق على وجود الفرد الثاني وهو وجودها في الآن الثاني وهكذا.

وأما على الثاني فنسبة صرف ترك الطبيعة إلى التروك العرضية نسبة واحدة ولا يمكن تطبيقه على البعض المردد، لأنه محال ولا على البعض المعين لأنه ترجيح من غير مرجح، فإذا لا محالة ينطبق على الجميع، ولا فرق من هذه الناحية بين صرف وجود الطبيعة وصرف تركها، وأما بالنسبة إلى تروكها الطولية، فهو يصدق على أول تركها وهو الترك في الآن الأول ولا يصدق على تركها في الآن الثاني وهكذا، ولا فرق بين صرف الوجود وصرف الترك من هذه الناحية.

ومن هنا، يظهر أن ما هو المشهور في الألسنة وقد صرح به صاحب الكفاية رحمته ^(١) من أن صرف وجود الطبيعة يتحقق بأول وجودها وصرف تركها لا يتحقق إلا بترك جميع أفرادها من العرضية والطولية لا أصل له، ولا فرق بينهما كما عرفت، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ الوجود إذا أُضيف إلى الفرد بحده الفردي فنقيضه العدم البديل له، وإذا أُضيف إلى الطبيعي فإن كان المضاف إليه الوجود الخارجي له فنقيضه عدمه البديل له، بلا فرق حينئذٍ بين أن يكون الوجود مضافاً إلى الفرد أو إلى الطبيعي، ولا يمكن أن يكون نقيضه عدم الطبيعي بنحو الإطلاق، بدهة أن عدمه في ضمن فرد آخر لا يمكن أن يكون نقيضاً وبديلاً لفرده الأول، وإن كان المضاف إليه وجوده السعي، فنقيضه عدمه السعي البديل له.

فما هو المشهور بين الأصحاب من أن الطبيعة توجد بوجود واحد ولا تنتفي إلا بانتفاء جميع أفرادها خاطئ جداً، لأن النفي والإثبات لا يردان على طبيعة واحدة، فإن الطبيعة التي توجد بوجود واحد هي الطبيعة المهملة، والطبيعة التي لا تنتفي إلا بانتفاء جميع أفرادها هي الطبيعة المطلقة السارية إلى أفرادها، فلا يكون التقابل بينهما من تقابل التناقض والإيجاب والسلب، لأن نقيض وجود واحد عدم واحد وهو عدمه البديل له لا اعدام متعددة، وعلى هذا فنقيض الطبيعة المهملة التي توجد بوجود واحد عدم واحد هو البديل لوجودها، كما أن نقيض الطبيعة المطلقة السارية إلى جميع أفرادها الموجودة أعدام متعددة بعدد أفرادها في الخارج.

وعلى الجملة: فلا فرق بين صرف الوجود وصرف الترك، فكما أن الأول يتحقق بأول وجود الطبيعة في الخارج في الآن الأول فكذلك الثاني وهو صرف الترك، فإنه يتحقق بأول تركها فيه، فما هو المشهور من أن صرف الترك لا يتحقق إلا بترك كافة أفراد الطبيعة العرضية والطولية، مبني على نقطة خاطئة وهي تخيل أن التقابل بينه وبين صرف الوجود من تقابل التناقض فلا يمكن الجمع بينهما مع أن الأمر ليس كذلك، لأن الطبيعة التي لا تنتفي إلا بانتفاء جميع أفرادها هي الطبيعية الملحوظة بنحو الانحلال والسريان إلى تمام أفرادها، ومن الطبيعي أن عدم مثل هذه الطبيعة الذي هو بديلها ونقيضها لا يمكن إلا بعدم تمام أفرادها في الخارج، ولكن أين هذه من الطبيعة التي توجد في الخارج بوجود فرد منها في آن، فإن المقابل لهذه الطبيعة ليس إلا انعدامها بعدم ذلك الفرد في هذا الآن، بداهة أن الوجود الواحد لا يعقل أن يكون نقيضاً لعدم الطبيعة بتمام أفرادها بل له عدم واحد وهو نقيضه وبديله، وأما المقابل للطبيعة التي يتوقف عدمها على انعدام جميع أفرادها العرضية والطولية، فهو الطبيعة الملحوظة بنحو الانحلال والسريان إلى تمام أفرادها كذلك،

لا الطبيعة المهملة التي توجد في ضمن فرد واحد.

نعم، هناك شيء وهو أن الطبيعة إذا وجدت في ضمن أفرادها العرضية مرة واحدة في آن فارد صدق صرف الوجود على الجميع، لأن صدقه على الفرد المردد في الخارج غير معقول وصدقه على الفرد المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، فإذا لا محالة يصدق على الجميع، وكذلك صرف الترك، فإنه يصدق على جميع تروك الطبيعة في هذا الآن بنفس الملاك.

فالنتيجة: إن نقيض الواحد واحد ولا يعقل أن يكون متعددًا، كيف فإن نقيض كل شيء عدمه البديل له، وهذا واضح ولا حاجة إلى إطالة الكلام فيه بأكثر من ذلك.

ومن هنا يظهر أنّ نظرية المشهور من أن النهي موضوع للطلب المولوي ومتعلقه صرف الترك وهو لا يتحقق إلا بترك تمام أفراد متعلقه من العرضية والطولية خاطئة بتمام نقاطها:
الأولى: ما مرّ من أنّ النهي لم يوضع للطلب المولوي بل موضوع للحرمة المولوية.

الثانية: إنّ متعلقه الفعل لا الترك.

الثالثة: على تقدير تسليم إنّ متعلقه صرف الترك إلا أنّك عرفت أن صرف الترك يتحقق بترك الطبيعة في أول أزمنة الإمكان ولا يتوقف على تركها بترك كافة أفرادها طولاً وعرضاً.

وقد تقدم أنّ صرف الترك كصرف الوجود فلا فرق بينهما من هذه الناحية، فإذا كون متعلق النهي صرف الترك لا يتطلب انحلاله وسريانه إلى تمام أفراده فإنه بحاجة إلى مبرر، هذا.

ولكن المحقق النائيني رحمته الله^(١) قد ذكر مبرراً لانحلال متعلق النهي على ضوء هذه النظرية وهي نظرية المشهور، بتقريب: إن ترك الطبيعة الذي هو متعلق النهي إن كان مأخوذاً فانياً في تروك أفرادها الخارجية العرضية ينحل إلى طلب ترك كل واحد منها في عرض واحد، وإن كان مأخوذاً فانياً في أفرادها الطولية فانحلاله منوط بأحد أمرين:

الأول: أن يكون الزمان مأخوذاً قيداً للمتعلق بأن يكون شرب الخمر في كل زمان محكوماً بالحرمة.

الثاني: أن يؤخذ الزمان ظرفاً للحكم، بمعنى أن الطلب المتعلق بترك الطبيعة مستمر في طول الأزمنة ولا يكون ثابتاً في فترة خاصة فقط، وحيث إن أخذه أي الزمان في ناحية المتعلق بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه، فإذا مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة هو استمرار الحكم باستمرار الزمان.

والجواب: إن ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله مبني على نظرية المشهور القائلة بأن مفاد النهي هو الطلب المولوي ومتعلقه الترك، وقد تقدم أن هذه النظرية باطلة ولا يمكن الالتزام بها لاثبوتاً ولا اثباتاً هذا، إضافة إلى أن ما ذكره رحمته الله توجيه وتبرير لنظرية المشهور القائلة بأن صرف الترك يتوقف على ترك الطبيعة بتام أفرادها وإلا فنفس النظرية لا تقتضي ذلك.

فالنتيجة: إن النظرية الأولى لا تتطلب ثبوتاً وبفسها أن المجعول أحكام متعددة بعدد تروك أفراد الطبيعة.

وأما النظرية الثانية: وهي نظرية السيد الأستاذ رحمته الله، فهي أيضاً لا تقتضي ثبوتاً

الانحلال والسريان إلى تمام أفراد الطبيعة، لأن مفاد النهي على ضوء هذه النظرية عبارة عن الدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني وهو حرمان المكلف عن الطبيعة، ولا يدل على أن اعتبار الشارع حرمان المكلف عن صرف وجودها أو عن تمام وجودها من العرضية والطولية مطلقاً أو في بعض الأزمنة، وإنما يدل على إبراز الأمر الاعتباري، وأما أنّ ذلك الأمر الاعتباري متعدد أو غير متعدد فهو ساكت عن ذلك.

وأما النظرية الثالثة: وهي المختارة في المسألة، فإن النهي على ضوء هذه النظرية يختلف عن الأمر في جميع المراحل أي من مرحلة المبادئ إلى مرحلة الامتثال ويشترك معه في المتعلق فحسب، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنه يدل على الحرمة بالدلالة الوضعية ولا يدل على انحلالها انحلال أفراد متعلقه في الخارج.

فالنتيجة: إنّ النهي على ضوء جميع النظريات في تفسيره لا يدل على الانحلال بالدلالة الوضعية كما أنّ الأمر بتمام الأقوال فيه لا يدل على عدم الانحلال كذلك.

الجهة الثالثة: إنّ المعروف والمشهور بين الأصحاب أنّ الحكم في طرف النهي انحلالي بانحلال أفراد متعلقه بنحو العموم الاستغراقي، فإذا نهى المولى عن شرب الخمر فهناك تحريمات عديدة بعدد أفراد الشرب من الأفراد العرضية والطولية، بينما يكون الحكم في طرف الأمر واحداً وغير منحل بانحلال أفراد متعلقه، وهذا القول هو الصحيح ولا مناص من الالتزام به، وإنما الكلام في منشأ ذلك، ولا يمكن أن يكون منشأ ذلك اختلافهما في المبادئ ولا اختلافهما في المجعول.

وعلى هذا، فلنا دعويان:

الأولى: إنّ اختلاف الأمر والنهي في المبادئ لا يصلح أن يكون منشأ لانحلال

النهي دون الأمر، وكذلك اختلافهما في المجعول.

الثانية: إن هناك منشأً آخر لذلك وسوف نشير إليه.

أما الدعوى الأولى، فلأن قيام مفسدة ملزمة في الفعل يتصور في مقام الثبوت

على صور:

الأولى: إنَّها قائمة بصرف وجوده ولازم ذلك أن المحرم هو صرف الوجود،

فلو عصى المكلف وأوجده في ضمن فرد ما فقد ارتكب محرماً واستحق العقوبة، وأما

الوجود الثاني والثالث وهكذا فلا يكون محرماً.

الثانية: إنَّها قائمة بمطلق وجوده بنحو العموم الاستغراقي من الوجودات

العرضية والطولية.

الثالثة: إنها قائمة بمجموع أفراده بنحو العموم المجموعي فيكون المجموع

محرماً بحرمة واحدة شخصية، ولازم ذلك هو أن المبعوض ارتكاب المجموع بما هو

مجموع فلا أثر لارتكاب البعض.

الرابعة: إنها قائمة بعنوان بسيط وهو مسبب من وجود تلك الأفراد في

الخارج.

وكذلك الحال في المصلحة، فإن قيامها بالفعل أيضاً يتصور في مقام الثبوت

على صور:

الأولى: أن تكون قائمة بصرف وجود الفعل في الخارج.

الثانية: أن تكون قائمة بمطلق وجوده بنحو العموم الاستغراقي.

الثالثة: أن تكون قائمة بمجموع وجوداته بنحو العموم المجموعي.

الرابعة: أن تكون قائمة بعنوان بسيط متولد من الوجودات الخارجية.

والخلاصة: إنَّ اختلافها ثبوتاً في المبادئ لا يتطلب ذلك وكذلك اختلافهما في

المجعول، فإنه لا يقتضي هذا الاختلاف بينهما، لأن المجعول الوجوب في باب الأوامر وهو لا يتطلب بنفسه أن متعلقه صرف الوجود، والمجعول الحرمة في باب النواهي وهي لا تتطلب بنفسها أن متعلقها مطلق الوجود بنحو العموم الاستغراقي، فإذا لا يكون منشأ هذا الاختلاف بينهما اختلافهما في المبادئ ولا اختلافهما في المجعول هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما الدعوى الثانية، فقد ذكر السيد الأستاذ رحمته الله (١) أن الفرق بين الأمر والنهي إنما هو في مقام الاثبات والدلالة، بمعنى أن إطلاق متعلق النهي شمولي فيكون المطلوب مطلق الوجود بينما اطلاق متعلق الأمر بدلي، فيكون المطلوب صرف الوجود، وقد أفاد في وجه ذلك أن مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة في متعلق النهي الشمول وفي متعلق الأمر البدل، وهذا لا من جهة أن مدلول مقدمات الحكمة في مورد الإطلاق الشمولي وفي مورد آخر الإطلاق البدلي، لأن مدلول المقدمات واحد وهو اثبات الإطلاق، وأما كون هذا الإطلاق شمولياً أو بدلياً فهو خارج عن مدلولها وبحاجة إلى قرينة لأنها لا تدل عليه.

ومن هنا ذكر رحمته الله أن خصوصية البدلية في متعلق الأمر إنما هي من جهة خصوصية المورد، فإنها تقتضي أن اطلاقه بدلي ولا يمكن أن يكون شمولياً، وخصوصية الشمولية في متعلق النهي إنما هي من جهة مقدمة خارجية وهي تقتضي أن اطلاقه شمولي.

بيان ذلك: إنه إذا ورد أمر بالصلاة كما إذا قال المولى: (صل)، فلا يمكن أن يكون إطلاق الأمر بها شمولياً ومتعلقاً بتمام أفرادها بنحو العموم الاستغراقي لأنه

من التكليف بغير المقدور وهو محال، وأما تعلقه بحصة خاصة منها وإن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أنه مدفوع بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وعليه فاستحالة كون الإطلاق شمولياً قرينة قطعية على أن المراد منه الإطلاق البدلي، لأن مقدمات الحكمة تعين إطلاق الأمر بالصلاة فقط، وأما أنه شمولي أو بدلي فالمقدمات لا تدل على شيء من ذلك، واستحالة كون هذا الإطلاق شمولياً تعين إنه بدلي.

ومن هنا، يظهر أن وحدة الحكم في باب الأوامر فيما إذا كانت متعلقة بالطبايع الكلية وعدم انحلاله مرتبط بعنصرين:
الأول: تمامية مقدمات الحكمة.

الثاني: استحالة كون الأمر المتعلق بها شمولياً، والعنصر الأول يعين إطلاق الأمر بالطبيعة والثاني يعين أنه بدلي وأن متعلق الأمر صرف الوجود لامطلق الوجود.

وهذا بخلاف النهي، فإنه إذا ورد نهي عن شيء كما إذا قال المولى: (لا تشرب الخمر) مثلاً، فلا يمكن أن يكون إطلاق النهي عن شرب الخمر بدلياً بأن يكون النهي متعلقاً بصرف شربها، بدهة أن لازم ذلك تحقق الامتثال بترك شرب الخمر مرة واحدة وهو يتحقق طبعاً وقهراً من كل مكلف، فإذاً يكون النهي عن شرب الخمر لغواً محضاً وجزافاً على أساس أن وجوده وعدمه على حدّ سواء، وأما تعلقه بحصة خاصة من شرب الخمر أو بمجموع أفراده بنحو العموم المجموعي وإن كان ممكناً، إلا أنه مدفوع بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فإذاً تكون استحالة الإطلاق البدلي قرينة قطعية على أن المراد منه الإطلاق الشمولي بنحو الاستغراق، وعلى هذا فالإطلاق الشمولي مدلول لاستحالة الإطلاق البدلي لمقدمات الحكمة، لما عرفت من أنها تثبت الإطلاق، وأما كونه شمولياً أو بدلياً فالمقدمات ساكنة عن ذلك وإنما

يثبت هذا بقرينة استحالة البدلية وبالعكس .

ومن هذا القبيل إطلاقات أدلة الأحكام الوضعية بالنسبة إلى متعلقاتها، كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)، و﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٢)، ﴿أَوْ فُؤَادٍ عَاقِدٍ﴾^(٣) وما شابه ذلك، والسبب فيه أنّ مقدمات الحكمة تثبت إطلاق البيع والتجارة والعقد وأنّ الحكم ثابت لها بنحو الإطلاق في مقابل ثبوته لحصة خاصة منها، وأما أنّ هذا الإطلاق شمولي ويعمّ جميع أفرادها بنحو العموم الاستغراقي أو بدلي فلا يشمل إلاّ فرداً واحداً منها على البدل، فالمقدمات لا تدلّ على شيء منها، لأن خصوصية الشمولية والبدلية خارجة عن مدلول المقدمات، وحيث إنّه لا يمكن أن يكون إطلاقها بدلياً بأن تكون الحلية مجعولة لفرد ما من البيع أو التجارة أو العقد بداهة إنّ جعل الحلية له لغو، لأن فرد منها يتحقق في الخارج طبعاً فلا محالة يكون شمولياً.

فإذاً، استحالة كون إطلاقها بدلياً قرينة قطعية على أنه شمولي يشمل جميع أفرادها من العرضية والطولية بعدما لم تكن قرينة على التقييد بخصوصية زائدة لا من الداخل ولا من الخارج، وعلى هذا فنفس الإطلاق مستندة إلى مقدمات الحكمة، وشموليته لتهم أفراد الطبيعة بنحو العموم الاستغراقي مستندة إلى قرينة أخرى وهي خصوصية المورد.

ومن هذا القبيل أيضاً قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(٤) وما شاكله، لأن مقدمات الحكمة الجارية فيه تثبت إطلاق الماء وأن الطهور مجعولة له

(١) سورة البقرة آية ٢٧٥ .

(٢) سورة النساء آية ٢٩ .

(٣) سورة المائدة آية ١ .

(٤) سورة الفرقان آية ٤٨ .

في مقابل جعلها لحصة خاصة منه، لأن جعلها له بحاجة إلى قرينة، وحيث إنه لا قرينة على التخصيص بحصة خاصة، فمقتضى المقدمات الإطلاق وعدم التخصيص بها، وأما أن هذا الإطلاق الذي هو مدلول المقدمات هل هو شمولي فيشمل جميع أفراد الماء في الخارج أو بدلي فيعمّ فرد ما على البدل، فالمقدمات ساكتة عن ذلك ولا تدل على شيء منهما، وحيث إنّ كون الإطلاق في المقام بدلياً لغو محض، بدهة إنّ معنى ذلك هو أنّ الطهور في الآية الشريفة مجعول لفرد ما من الماء في العالم، ومن الواضح أنّه لا يترتب على هذا الجعل أي أثر فلهذا يكون لغواً، وعليه فاستحالة كون هذا الإطلاق بدلياً في الآية الشريفة قرينة قطعية على أنّه شمولي بعد ما لم تكن قرينة على التقييد بخصوصية زائدة، فبضمّ هذه القرينة وهي خصوصية المورد إلى المقدمات يثبت كون الإطلاق شمولياً.

وهذا بخلاف ما إذا قال المولى لعبده: (جئني بماء) أو ماشاكله، لأنّ الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة فيه وفي أمثاله لا يمكن أن يكون شمولياً، لاستحالة أن يأمره المولى بالاتيان بجميع أفراد الماء لأنه غير قادر عليه، وهذه الاستحالة قرينة قطعية على أنه بدلي بعدما لم ينصب المولى قرينة على التقييد بحصة خاصة من الماء، مع أنّ كلمة الماء في هذا المورد وفي الآية الشريفة مستعملة في معنى واحد، ولكن خصوصية تعلق الحكم به في هذا المورد تختلف عن خصوصية تعلقه به في مورد الآية الشريفة، فاختلاف النتيجة نشأ من الاختلاف في خصوصية المورد وهي تقتضي كون الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في مورد الآية شمولياً وفي المقام بدلياً، هذا ملخص ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام.

وقد علق عليه بعض المحققين عليه السلام بنقطتين^(١):

الأولى: إنّ استفادة الشمولية في كل مورد ليس بميزان لغوية البدلية فيه وبالعكس، بل في كثير من الموارد يكون كل من الإطلاق البدلي والشمولي معقولاً فيها، ومع ذلك مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية العرفية تعيّن أحدهما، وذلك كما في موضوعات الأوامر لا في متعلقاتها، فإذا قال المولى: (أكرم العالم)، فإنه لاشبهة في أنّ مقتضى الإطلاق بالنسبة إلى الموضوع وهو العالم الشمولية وثبوت وجوب الاكرام لكل فرد من أفراد طبيعي العالم مهما كان لونه، مع أنه لا استحالة ولا لغوية في أن يكون الموضوع بدلياً، بأن يكون الواجب هو إكرام عالم ما فقط ولا مانع من ذلك.

والخلاصة: إنّ إرادة كل من الشمولية والبدلية معقولة بالنسبة إلى الموضوع في المثال وعلى حدّ سواء، وهذا دليل على أنّ وراء مسألة استحالة البدلية في مورد والشمولية في آخر توجد نكتة أخرى هي التي تقتضي البدلية أو الشمولية فيه. ثم ذكر عليه السلام أنّ النكتة التي تتوفر في موضوع الأمر وتقتضي انحلاله بانحلال أفراده وكون اطلاقه شمولياً هي أنه مأخوذ مفروض الوجود في الخارج في مقام الجعل وبذلك يمتاز عن متعلق الأمر، لأنه لا يمكن أن يؤخذ مفروض الوجود فيه وإلاّ كان طلبه من طلب الحاصل، فإذا كان الموضوع كطبيعي العالم في المثال مأخوذاً مفروض الوجود في المرتبة السابقة على الحكم، فبطبيعة الحال يتعدد الحكم فيه بتعدد أفراده ومصاديقه، لأن الموضوع هو العالم الموجود في الخارج وهو متعدد ويتعدده يتعدد الحكم لا محالة، وإلاّ لزم خلف فرضي كون الموضوع متعدداً، وهذا بخلاف

(١) بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ١٦.

متعلق الحكم، فإنه حيث لم يؤخذ مفروض الوجود في الخارج فلا يتعدد بتعدد وجوده فيه.

وبكلمة واضحة: إن الاحكام الشرعية مجعولة بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدّر وجودها في الخارج، وهذه القضايا الحقيقية ترجع لبا إلى قضايا الشرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له، والحكم حيث إنّه مرتبط بالشرط فلا محالة يتعدد بلحاظ تعدده، وأما المتعلق فحيث إنّه لم يؤخذ مفروض الوجود في مقام الجعل، فلا يكون مرتبطاً به كارتباطه بالموضوع، فلهذا لا يتعدد بلحاظ تعدده.

ومن هنا قال عليه السلام إن الأصل في الموضوعات هو الإطلاق الشمولي والأصل في المتعلقات هو الإطلاق البدلي، والمستثنى من الأصل الأول ما إذا كان الموضوع منوناً بالتنوين من قبيل: (أكرم عالماً)، فيكون الإطلاق حينئذٍ بدلياً من جهة أنّ تنوين التنكير ظاهر في أخذ قيد الوحدة وصرف الوجود فيه وهذا لا ينسجم مع الشمولية، والمستثنى من الأصل الثاني متعلقات النواهي، فإنه يستفاد منها أنّ كل فرد من المتعلق موضوع مستقل للنهي، وهذا هو معنى الشمولية وانحلاله بانحلال متعلقه، والقرينة على ذلك غلبة نشوء النهي عن المفسدة وغلبة كون المفسدة انحلالية، هذا.

ويمكن المناقشة فيه:

أولاً: إنّ كلام السيد الأستاذ عليه السلام ليس ناصباً في حصر سبب شمولية الإطلاق على مورد باستحالة البدلية فيه وبالعكس، فإن كلامه عليه السلام ناص على أنّ الشمولية أو البدلية ليست مدلولاً لمقدمات الحكمة وإن مدلولها ثبوت الإطلاق فقط وعدم التقييد بحصة خاصة، وأما كون الإطلاق شمولياً أو بدلياً فهو خارج عن مدلولها وناشئ عن خصوصية المورد، ومن الواضح أنّ خصوصية المورد تختلف باختلاف

الموارد، فقد تكون الخصوصية استحالة البدلية وقد تكون استحالة الشمولية وقد تكون هناك خصوصية أخرى لا هذه ولا تلك، وإن كان ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من الأمثلة يتضمن الخصوصية الأولى والثانية فحسب، إلا أن ذلك من باب المثال فلا يدل على الاختصاص.

وثانياً: الظاهر أن محل كلام السيد الأستاذ عليه السلام في كون الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة هل هو شمولي أو بدلي، إنما هو في متعلقات الأحكام التكليفية من الأوامر والنواهي أو الأحكام الوضعية لا في موضوعاتها، لأن حال الموضوع يختلف عن المتعلق في نكتة الشمولية أو البدلية، فإن المتعلق حيث إنه لم يؤخذ مفروض الوجود في مقام الجعل، فلا تستند شموليته أو بدليته إلى ذلك، وأما الموضوع فحيث إنه مأخوذ مفروض الوجود في لسان الدليل في هذا المقام، فإن كان المأخوذ فيه الطبيعي الجامع فبطبيعة الحال يتعدد الحكم بتعدد انطباقه على أفراده في الخارج كما في مثل قوله: (أكرم العالم)، فإن المأخوذ في لسان الدليل مفروض الوجود، حيث إنه طبيعي العالم فلا محالة يتعدد وجوب الأكرام بتعدد انطباقه على أفراده فيه، وهذا هو معنى شمولية إطلاق الموضوع، وإن كان المأخوذ مفروض الوجود في لسان الدليل في مرحلة الجعل عنواناً لا ينطبق إلا على وجود واحد فيه فإطلاقه بدلي، باعتبار أنه لا ينطبق إلا على فرد واحد على البدل في الخارج، فالبدلية مستفادة من أخذ ما يدل على أن الموضوع المأخوذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل فرد واحد، فإذا كون الإطلاق في طرف الموضوع شمولياً أو بدلياً مرتبط بكيفية أخذه مفروض الوجود في مرحلة الجعل، فإن أخذ طبيعي الموضوع مفروض الوجود فيها كان إطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة شمولياً على أساس تعدد الحكم بتعدد انطباقه على أفراده في الخارج، وإن أخذ الموضوع مفروض الوجود فيها بقيد الوحدة كقوله: (أكرم عالماً)،

كان اطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة بديلاً فالبديلية ناشئة من قيد الوحدة المأخوذة فيه لا من مقدمات الحكمة.

وبذلك يظهر أن ما ذكره عليه السلام من أن الأصل في الموضوعات هو الإطلاق الشمولي لا يمكن المساعدة عليه، لأن الشمولية أو البديلية فيها مرتبطة بكيفية أخذ الموضوع مفروض الوجود في مرحلة الجعل، فإن كان المأخوذ مفروض الوجود طبيعي الموضوع فالإطلاق شمولي وإن كان المأخوذ مفروض الوجود مقيداً بقيد الوحدة فالإطلاق بدلي، فليس هنالك أصل يقتضي أنه مأخوذ على النحو الأول دون الثاني، إلا أن يكون مراده من ذلك أن التقييد خلاف الأصل، وأما في المتعلقات فقد تقدم أن الأمر يدل بالدلالة الوضعية على جعل الوجوب للطبيعة من دون دلالاته على أنه بدلي، والنهي يدل كذلك على جعل الحرمة للطبيعة من دون دلالاته على أنها شمولية، وأما مقدمات الحكمة فهي إنما تثبت اطلاق المتعلق وأنه غير مقيد بحصة خاصة في مقابل تقييده بها، وأما أن هذا الإطلاق شمولي أو بدلي، فالمقدمات لاتدل على ذلك، وإنما تستفاد الشمولية في متعلقات النهي من جهة خصوصية فيه، وتلك الخصوصية تقتضي استحالة البديلية فيها لأنها لغو وتعيّن الشمولية، وأما في متعلقات الأمر فالمستفاد فيها البديلية من جهة خصوصية فيه وهي تقتضي استحالة الشمولية فيها وتعيّن البديلية، فإذا ليس هنالك أيضاً أصل أولي يقتضي البديلية في المتعلقات إلا ما خرج بالدليل.

فالننتيجة: إن كون الإطلاق شمولياً أو بديلاً سواء أكان في جانب الموضوعات أم كان في جانب المتعلقات إنما هو بدال آخر غير مقدمات الحكمة، فإنها تثبت الإطلاق فقط، والدال الآخر يختلف باختلاف الموارد، فليس لذلك ضابط كلي بل لا بد في كل مورد من ملاحظة الخصوصية فيه وأنها تتطلب الإطلاق البدلي أو

الشمولي.

وثالثاً: ما ذكره ﷺ من أن منشأ الشمولية في باب النواهي هو غلبة نشوء النهي عن المفسدة في متعلقه وغلبة كون المفسدة انحلالية بعدد أفراده غير تام، وذلك لأن منشأ انحلال الحرمة بانحلال أفراد متعلقها إنما هو استحالة جعل الحرمة لمتعلقها على البدل، لأن جعلها كذلك لغو محض، فإذا لا محالة تكون الحرمة مجعولة لمتعلقها بنحو العموم الاستغراقي يعني لكل فرد من أفراد متعلقها.

وعليه، فدلالة النهي المتعلق بالطبيعة كالنهي عن الكذب أو الغيبة أو شرب الخمر أو ماشابه ذلك على أن كل فرد من أفراد متعلقه موضوع مستقل للحرمة إنما هي بنكتة استحالة أن يكون النهي المتعلق بها بنحو البدلية، فإذاً بطبيعة الحال يكون بنحو الشمولية، فإذا كان النهي بنحو الشمول والعموم فهو يكشف عن وجود مفسدة في كل فرد من أفراد متعلقه، وإلا فلا طريق لنا إلى ذلك.

وإن شئت قلت: إن شمولية النهي لجميع أفراد متعلقه وسرايته منه إليها منوطة بثلاثة عناصر:

الأول: إن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية القطعية عند العرف والعقلاء تقتضي عدم الفرق بين أفراد الحرام كأفراد الكذب مثلاً أو الغيبة أو شرب الخمر أو قتل النفس المحترمة أو غيرها، بدهاه أنه لا يمكن القول بأن الفرد الأول منها محرم ومشمتم على مفسدة ملزمة دون الفرد الثاني والثالث وهكذا.

العنصر الثاني: إن جعل الحرمة لصرف وجود شرب الخمر أو الكذب لغو محض، ضرورة أن ترك الإنسان شرب الخمر مثلاً مرة واحدة في طول عمره وكذا سائر المحرمات أمر طبيعي ولا معنى لجعل الحرمة له.

العنصر الثالث: إطلاق دليل النهي، فإن مقتضاه بمعونة مقدمات الحكمة

إثبات إطلاق متعلقه، وأما كونه شمولياً أو بدلاً فالمقدمات لا تدل على ذلك، ولكن بضمّ هذا العنصر إلى العنصرين الأولين فالمجموع ينتج الإطلاق الشمولي.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أنّ إطلاق متعلقات الأوامر الثابت بمقدمات الحكمة بدلي على أساس مقدمة خارجية وهي استحالة كونه شمولياً، بينما إطلاق متعلقات النواهي الثابت بمقدمات الحكمة شمولي على أساس خصوصية خارجية وهي استحالة كونه بدلاً، وليس منشأ شموليته لتتام أفراد المتعلق غلبة نشوء النهي عن المفسدة وغلبة كون المفسدة انحلالية، وذلك لأنه لا طريق لنا إلى اشتغال كل فرد منه على المفسدة إلاّ من طريق اثبات اطلاقه الشمولي، وإلاّ فمن أين يعلم أنّ المفسدة الواقعية غالباً تكون انحلالية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ الإطلاق في جانب الموضوعات الثابت بمقدمات الحكمة شمولي إذا كان المأخوذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل طبيعي الموضوع القابل للانطباق على كل ما يصلح أن يكون مصداقاً له بدون تقييده بقيد زائد، فحينئذ لا محالة يتعدد الحكم بتعدد الانطباق على ما في الخارج، وبدلي إذا كان المأخوذ مفروض الوجود هو المقيد بقيد الوحدة على تفصيل تقدّم.

النقطة الثانية: إنّ ما ذكر السيد الأستاذ رحمته من أنّ ملاك البدلية في متعلقات الأوامر استحالة الشمولية فيها غير تام، أمّا بناءً على مسلك السيد الأستاذ رحمته من أنّ القدرة شرط في ظرف الامتثال فحسب فالخطاب الشرعي مطلق، فيشمل كل فرد من أفراد المتعلق سواءً أكان مقدوراً أم لا، غاية الأمر أنّ الامتثال اللازم بحكم العقل يختص بالمقدور منها، فعندئذ لا مانع من أن يكون اطلاق المتعلق شمولياً، وأمّا إذا قلنا بأن القدرة شرط في الخطاب، غاية الأمر أنّ الكاشف عنه العقل وإلاّ فلا يعقل أن يكون العقل مشرعاً، غاية الأمر أنّ القدرة قد تكون مأخوذة في لسان

الدليل في مرحلة الجعل وقد يكون الحاكم باعتبارها العقل، وعلى الثاني تكون القدرة قيماً للخطاب لباً وهو كالمقيّد المتصل مانع عن انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق، ولا ينعقد له ظهور إلاّ في خصوص الحصّة المقدورة، وعلى هذا فالإطلاق شمولي في دائرة هذه الحصّة ولا مانع منه ولا يكون مستحيلاً، لأنه ليس من التكليف بغير المقدور بل هو من التكليف بالمقدور، هذا.

ويمكن المناقشة فيه:

أولاً: إنّ معنى اعتبار القدرة بحكم العقل أنّه كاشف عن أنها قيد للخطاب لباً من باب قبح تكليف العاجز، ولا يحكم بأنها قيد للملاك في مرحلة المبادئ لعدم الطريق له إليه في تلك المرحلة، وعلى هذا فالخطاب مقيد دون الملاك، فإذا كان الملاك مطلقاً لزم محذور التكليف بغير المقدور، باعتبار أنّ الخطاب بما هو اعتبار لا قيمة له، وتمايم القيمة إنما هي بالملاك الذي هو حقيقة التكليف وروحه.

ولكن هذه المناقشة غير تامة، وذلك لأن القدرة إذا كانت قيماً للخطاب لباً وإن لم تكن قيماً للملاك في مرحلة المبادئ إلاّ أنها تمنع عن انعقاده ظهوره في الإطلاق، وعلى هذا فالفرد غير المقدور وإن احتمل اشتماله على الملاك باعتبار أنه غير مشروط بالقدرة إلاّ أنه لا طريق لنا إلى ذلك، فإذا حال هذه الصورة حال صورة ما إذا كانت القدرة مأخوذة في لسان الدليل أو كان اعتبارها باقتضاء نفس الخطاب، فإنّ المأمور به على جميع هذه الأقوال هو الحصّة المقدورة، ولا مانع من أن يكون إطلاق الخطاب بالنسبة إليها شمولياً، ولا يلزم من ذلك ما ذكره رحمته من المحذور وهو التكليف بغير المقدور.

وثانياً: إن إطلاق الأمر بالنسبة إلى الحصّة المقدورة الثابت بمقدمات الحكمة وإن كان لا مانع من أن يكون شمولياً، حيث لا يلزم منه التكليف بالمحال، إلاّ أنّ

هناك نكتة أخرى تمنع عن كون إطلاق الأمر شمولياً بالنسبة إلى الحصة المقدورة أيضاً، وهي مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية العرفية، فإنها تقتضي أن المطلوب من الأمر المتعلق بالطبيعة إيجادها في الخارج، ومن الطبيعي أنها توجد بإيجاد فرد منها، وأما إيجادها مرة ثانية في ضمن فرد آخر فهو بحاجة إلى دليل يدل عليه، وإلاّ فالأمر المتعلق بها لا يقتضي أكثر من إيجادها في الخارج وهو يتحقق بإيجاد فرد منها. ومن هنا يختلف المتعلق عن الموضوع، فإن الموضوع حيث إنّه مأخوذ مفروض الوجود، فلذلك يتعدد الحكم بتعدد وجوده في الخارج، وهذا بخلاف المتعلق، فإنه حيث لم يؤخذ مفروض الوجود فيه وإلاّ كان طلبه من طلب الحاصل، فيتعلق الأمر بمفهومه الذهني الفاني في الخارج، ويكون المطلوب إيجاداً فيه وهو يتحقق بوجود واحد، وهذا معنى أن إطلاقه بدلي لاشمولي لا بالنسبة إلى أفرادهِ مطلقاً ولا بالنسبة إلى أفرادهِ المقدورة.

فالنتيجة: إن إطلاق المتعلق في جانب الأمر الثابت بمقدمات الحكمة بدلي، إما على أساس استحالة الإطلاق الشمولي أو على أساس مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية.

بقي هنا أمور:

الأول: إنه لافرق فيما ذكرناه من أن الإطلاق قد يكون بدلياً وقد يكون شمولياً بين أن يكون ذلك في الجملة الانشائية كما في بابي الأوامر والنواهي على تفصيل تقدم، أو الاخبارية كما في مثل قولنا: (جاء رجل) ولا (رجل في الدار) وما شاكل ذلك، فإن مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة في كلتا الجملتين الأخيرتين توسعه مدلوهما، ولكن التوسعة في الجملة الأولى بدلية وفي الثانية شمولية، وهذا لا من جهة أن مقدمات الحكمة تقتضي البدلية في الأولى والشمولية في الثانية، فإنها

لا تقتضي إلاّ التوسعة في مدلول الجملة، وأما كونها بدلية أو شمولية فهو خارج عن مدلولها بل من جهة خصوصية أخرى في المرتبة السابقة، وهي في الجملة الأولى متمثلة في نسبة المجيء إلى رجل، وهذه النسبة لا يمكن أن تكون إلى طبيعي الرجل بما هو فلا محالة تكون إلى فرد منه، وحيث إنّ المتكلم لم ينصب قرينة على إرادة فرد معين فيه، فالإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة يقتضي توسعته إلى كل من ينطبق عليه طبيعي الرجل، ولكن خصوصية المورد تمنع عن كون هذه التوسعة شمولية فلا محالة تكون بدلية هذا، إضافة إلى أن تنوين التنكير للرجل يدل على مجيء رجل واحد على البديل في مرحلة التطبيق.

وأما في الثانية: فلأن النفي مستند إلى طبيعي الرجل، وحيث إنّ المتكلم لم ينصب قرينة على أن المراد منه نفي حصة خاصة منه، فمقتضى الإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة نفي تمام حصصه في الدار بنحو العموم الاستغراقي، فالاستغراق والشمول يستفادان من خصوصية المورد في المرتبة السابقة وهي اسناد النفي إلى طبيعي الرجل، وعليه فضّم المقدمات إلى الخصوصية المذكورة في الجملة الأولى ينتج العموم البدي وفي الثانية العموم الشمولي، مع إن كلمة (الرجل) في كلتا الجملتين تدل على معنى واحد وهو طبيعي الرجل الذي هو معناه الموضوع له.

فالنتيجة: إن لسان مقدمات الحكمة توسعة مدلول الدليل في مقابل تضييقه، وأما كون هذه التوسعة شمولية أو بدلية فهو مستند إلى سبب آخر في المرتبة السابقة، كان ضمّه إلى المقدمات في مورد ينتج التوسعة الشمولية وفي آخر ينتج التوسعة البدية.

الثاني: إنّ ملاك الأمر متمثل في المصلحة وملاك النهي في المفسدة، والمصلحة قد تكون مترتبة على الفعل كما هو الغالب، وقد تكون مترتبة على الترك، فعلى الأول

يكون الواجب الفعل وعلى الثاني الترك وكذلك الحال في المفسدة، فإنها إن كانت مترتبة على الفعل فالحرام هو الفعل، وإن كانت مترتبة على الترك فالحرام هو الترك. وتظهر الثمرة بين قيام المصلحة بالفعل قيامها بالترك فيما يلي، وهو أن المصلحة إن كانت قائمة بالفعل فالغالب فيه أنها قائمة بصرف وجوده، باعتبار أنه لا طريق لنا إلى ذلك إلا من طريق الأمر المتعلق به، والمفروض أن المطلوب من ذلك الأمر هو صرف وجوده إذا لم يكن هناك دليل على الخلاف، ومن هنا قلنا إن إطلاق الأمر بالنسبة إلى أفراد متعلقه بدلي، وإن كانت قائمة بالترك فهي تدعو المولى إلى طلب تركه، ولا يمكن أن يكون متعلق هذا الطلب صرف الترك وإلا لزم كون الأمر به لغواً، لأن صرف الترك يتحقق في الآن الأول من الترك، فإذا لا محالة يكون متعلقه مطلق الترك، وحيث إن المولى لم ينصب قرينة على تقييده بحصة خاصة منه، فيكون مقتضى الإطلاق بمقدمات الحكمة بضميمة خصوصية المورد وجوب كل فرد من أفراد الترك بنحو العام الشمولي، وبذلك يختلف وجوب الفعل عن وجوب الترك. ومثل لذلك السيد الأستاذ رحمته الله بالصوم وبتروك الاحرام^(١)، بدعوى أن الواجب في باب الصوم ترك المفطرات والمصلحة قائمة به وكذلك الحال في تروك الاحرام، فإنها واجبة على أساس أن المصلحة قائمة بها ومترتبة عليها لا أن فعلها محرم، هذا.

ولكن للمناقشة في كلا المثالين مجالاً: أما المثال الأول فلأن الظاهر من الآية الشريفة^(٢) والروايات هو أن الصوم متمثل في الامساك عن ممارسة المفطرات منها قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم « لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٤ ص ١١٨.

(٢) سورة البقرة آية ١٨٧.

خصال: الطعام والشراب والنساء...»^(١)، فإنه ظاهر في أن حقيقة الصوم متقومة بالامسك عن هذه الخصال الثلاث والاجتناب عنها.

فالنتيجة: إنّ المأمور به في باب الصوم هو الأمر الوجودي لا الأمر العدمي.
وأما المثال الثاني، فلأن الظاهر من روايات تروك الاحرام الناهية عن الارتماس والتظليل والصيد والجماع والنظر بشهوة إلى غير ذلك هو حرمة هذه الأشياء على المحرم لا أن تركها واجب عليه.

والوجه في ذلك هو أنّ هذه النواهي لا تخلو من أن تكون نواهي إرشادية، فمفادها الارشاد إلى مانعية الأشياء المذكورة عن الاحرام وفي نهاية المطاف عن العمرة والحج، أو نواهي مولوية تكليفية فيكون مفادها حرمة تلك الأشياء على المحرم، والأول غير محتمل لأنه خلاف الضرورة الفقهية، حيث لا شبهة في عدم بطلان الحج والعمرة بارتكابها وإن كان عامداً وملتفتاً إلى عدم جوازه إلا الجماع إذا كان قبل السعي في العمرة وقبل الوقوف بالمزدلفة في الحج، فإذا يتعين الاحتمال الثاني وهو كون هذه النواهي نواهي مولوية تكليفية، ومفادها حرمة الأشياء المذكورة على المحرم بدون إرتباطها بالحج والعمرة.

فالنتيجة: إنّ هذين المثالين ليسا من أمثلة كون الواجب هو الترك.

الثالث: إنه إذا فرض عدم تعدد النهي بتعدد أفراد متعلقه بأن يكون مفاد (لاتشرب الخمر) مثلاً حرمة واحدة كما هو الحال في الأمر المتعلق بالطبيعة، لأن مفاده وجوب واحد، فعلى هذا فهل هناك فرق بين هذا النهي والأمر أو لا؟

والجواب: إن هناك فرقاً بينهما في كيفية الامتثال، فإن امتثال الأمر ممكن بإتيان

(١) الوسائل ج ١٠ ص ٣١ ب ١ من أبواب مايمسك عنه الصائم و وقت الامسك ح ١ .

فرد واحد من أفراد الطبيعة، وأما عصيانه فلا يمكن إلا بترك تمام أفراد الطبيعة المأمور بها، وأما النهي المتعلق بالطبيعة فلا يمكن امتثاله إلا بترك هذه الطبيعة، ومن الواضح أنّ تركها لا يتحقق إلا بترك تمام أفرادها بنحو العموم الاستغراقي ولا يكفي اجتناب بعضها والالتيان ببعضها الآخر، لأنه في هذه الحالة قد عصى النهي ولم يمثله.

والنكته في ذلك هي أنّ مفاد النهي المتعلق بها الزجر والمنع عنها يعني عن إيجادها، وامتثاله لا يمكن إلا بعدم إيجادها في الخارج وهو لا يتحقق إلا بعدم إيجاد تمام أفرادها، وإلا فقد أوجدها في ضمن فرد ما، نعم لافرق بينهما من حيث السقوط بالعصيان، فكما أنّ الأمر يسقط بالعصيان الملازم لانتفاء موضوعه، فكذلك النهي يسقط بإيجاد الطبيعة المنهي عنها بإيجاد فردها في الخارج.

الرابع: إنّ الأمر يشترك مع النهي في المتعلق، لأن متعلق كليهما الطبيعة ولكنه يختلف عنه في عدة نقاط:

الأولى: إنّ نشوء الأمر إنما هو عن المصلحة في متعلقه بينما كان نشوء النهي عن المفسدة في متعلقه.

الثانية: إنّ إطلاق الأمر بالنسبة إلى أفراد متعلقه بدلي إما بملاك استحالة الإطلاق الشمولي أو بملاك مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية العرفية، بينما إطلاق النهي بالنسبة إلى أفراد متعلقه شمولي بملاك استحالة الإطلاق البدلي.

الثالثة: إنّ مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية التي تقتضي كون المطلوب من الأمر صرف وجود الطبيعة قرينة على أن المصلحة مترتبة عليه، بينما تكون هذه المناسبة الارتكازية في باب النهي قرينة على أنّ المفسدة مترتبة على مطلق وجود الطبيعة.

الرابعة: إن الأمر يسقط بالعصيان بإسقاط موضوعه على أساس وحدته، بينما النهي لا يسقط به على أساس تعدّده، فإن المكلف إذا شرب خمرًا لا يسقط حرمة شربها مرة ثانية وهكذا.

الخامسة: إنه يكفي في امتثال الأمر الاتيان بفرد ما من الطبيعة المأمور بها، بينما لا يكفي في امتثال النهي إلاّ الاجتناب عن جميع أفراد الطبيعة بنحو العموم الاستغراقي، هذا بناء على انحلال النهي بانحلال أفراد متعلقه واضح، وأما إذا كان النهي واحداً متعلقاً بالطبيعة وغير منحل كالأمر فأيضاً كذلك، لأن الاجتناب عن الطبيعة لا يمكن إلاّ بالاجتناب عن جميع أفرادها كما مرّ وإلاّ لم يجتنب عنها.

بقي الكلام في النواهي الواردة في أبواب العبادات والمعاملات كالنهي عن الصلاة في غير المأكول والميتة والنجس والحريير والذهب وغيرها، فإن مفادها إرشاد إلى أنّ الشارع جعل هذه الأمور مانعة عن الصلاة وظاهرة في ذلك عرفاً، ومنشأ هذا الظهور العرفي لها على الرغم من أنّ النهي في نفسه ظاهر في الحرمة المولوية هو أنّ هذه النواهي لم تتعلق بذات العبادة لكي تكشف عن وجود مفسدة فيها وتكون من النواهي المولوية، بل تعلقت بإيقاعها في الميتة وغير المأكول والنجس وغيرها من الأشياء، وهذا يوجب انقلاب ظهورها من المولوية إلى ظهورها في الارشاد إلى مانعيتها وتقيد الصلاة بعدمها على أساس أنّ ملاك هذه النواهي إنّما هو قائم بإيقاعها في الميتة وغير المأكول لا في ذاتها.

وإن شئت قلت: إنّ النهي إذا كان من قبيل (لا تشرب الخمر) و(لا تكذب) وماشاكلهما، كان ظاهراً في نشوئه عن وجود مفسدة في متعلقه ويدل على حرمة حرمة مولوية، وأما إذا كان من قبيل (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه أو في الميتة) أو ماشاكله، فهو ظاهر في مانعية لبس ما لا يؤكل في الصلاة والميتة وهكذا، ولا يكون

ظاهراً في حرمة الصلاة في الميتة وغير المأكول تكليفاً، ولا يمكن حمل هذه النواهي على ذلك، لوضوح أنها ظاهرة عرفاً في أنّ تمام ملاك النهي عنها إنما هو في إيقاعها في هذه الأشياء لا في نفسها، فإذا ليس منشؤه إلا مانعيتها.

ومن هنا يظهر حال الأوامر الواردة في أبواب العبادات والمعاملات، فإنها ظاهرة عرفاً في الارشاد إلى الجزئية والشرطية.

ثم إنّ مانعية النجاسة عن الصلاة في مقام الثبوت تتصور على وجهين:

الأول: أن يكون المانع عن الصلاة صرف وجود النجاسة في لباس المصلي أو بدنه المتمثل في الوجود الأول.

الثاني: أن يكون المانع مطلق وجودها، فعلى الأول تكون الصلاة متقيدة بعدم وجودها في ثوب المصلي أو بدنه بنحو صرف الوجود، ولازم ذلك أنّ تقيّد الصلاة بعدم وجودها فيه لا يتعدد بتعدد وجوده، وعلى الثاني تكون الصلاة متقيدة بعدم وجود كل فرد منها في ثوبه أو بدنه.

ونتيجة ذلك: إنه لا يجب على المصلي تقليل النجاسة عن ثوبه أو بدنه في الفرض الأول إذا كان بإمكانه ذلك، ويجب التقليل في الفرض الثاني إذا كان ممكناً، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الاثبات، فهل الظاهر من النهي عن الصلاة في النجس الفرض الأول أو الثاني؟

والجواب: إنه الثاني باعتبار أنه إرشاد إلى جعل المانعية لطبيعي النجس الساري إلى أفرادها، وجعلها لصرف الوجود المتمثل في أول الوجود بحاجة إلى مؤنة زائدة.

ولكن قد يقال: إنّ المرتكز في أذهان العرف العام من النهي عن الصلاة في

ثوب أو بدن نجس، هو أن المانع صرف وجوده فيه ولا أثر للنجاسة الزائدة، فإذا كانت مواضع من ثوبه أو بدنه نجسةً لم يجب عليه تقليل النجاسة، لأن المانع هو صرف الوجود، فطالما يكون صرف الوجود متحققاً فالمانع موجود، وعلى هذا فإذا تنجست مواضع متعددة من ثوب المصلي أو بدنه دفعة واحدة، فالجميع مانع بعنوان صرف الوجود، لأن صدقه على البعض المرّد لا يمكن لاستحالة وجوده في الخارج، وعلى البعض المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، فإذا لا محالة يصدق على الجميع، وحيثئذٍ فلا يجب عليه تقليل النجاسة إذا لم يتمكن من إزالة الجميع، لأن تقليلها ليس تقليلاً في المانعة حتى يجب، وإذا تنجّس طرف من ثوبه ثم تنجس طرفه الآخر فلا أثر للثاني، فإذا فرضنا أنه لا يتمكن من إزالة النجاسة عن كلا الطرفين معاً ولكنه كان بإمكانه إزالتها عن أحدهما لم تجب، لأنها ليست من إزالة المانع أو تقليله، لأن المانع بهذا المعنى غير قابل للتقليل، هذا.

والصحيح أنّ مانعة النجاسة كمانعة غيرها من الميتة ونحوها إنحلالية، وذلك لأن النهي عن الصلاة في النجس أو غير المأكول أو الميتة أو الحرير أو ما شاكل ذلك، ظاهر بحسب الصناعة والفنّ في جعل المانعة للطبيعي الساري إلى أفراد في الخارج والمنطبق عليها.

ونتيجة ذلك: إنّ كل فرد من أفراد هذه الأشياء مانع مستقل عن الصلاة، وأما تقييد هذا الجعل بصرف وجودها المتمثل في الوجود الأول من وجوداتها بحاجة إلى دليل، والارتكاز العرفي المدعي في أنّ المانع عن الصلاة هو صرف وجود تلك الأشياء في بدن المصلي أو ثوبه، هل هو مانع عن إطلاق أدلتها على أساس أنه بمثابة القرينة المتصلة أو لا؟

والجواب: إنه غير مانع، لأن هذا الارتكاز ليس ارتكازاً عقلائياً ناشئاً عن

الفطرة والجبلة، بل هو ارتكاز من المشرعة ومنشؤه جعل الشارع تلك الأشياء مانعاً عن الصلاة، وهذا ليس بدرجة يصلح أن يكون مانعاً عن اطلاقها ويوجب تقييده لباً، وعلى هذا فيجب تقليل النجاسة إذا لم يتمكن من إزالة الجميع لأنه تقليل في المانعية، فإذا كانت مواضع من ثوب المصلي متنجسة، فإن كان متمكناً من تطهير الجميع فهو وإن لم يكن متمكناً من ذلك، فحينئذٍ إن كان متمكناً من تطهير البعض دون الجميع وجب، ومع لهذا لو صلى بدون تطهيره بطلت صلاته، وكذلك إذا كان على بدن المصلي ثوبان نجسان، فإن كان قادراً على نزع أحدهما ومع هذا لم ينزع فصلاته باطلة.

والخلاصة: إنه يجب تقليل المانع مهما أمكن سواء أكان المانع النجاسة أو غير المأكول أو الميتة أو غير ذلك، وإذا لم يفعل وصلى بطلت صلاته، هذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في وجوب تقليل النجاسة كيفاً وهل هو واجب أو لا؟ فيه وجهان: فذهب السيد صاحب العروة عليه السلام ^(١) إلى الوجه الأول، ومثل لذلك بما إذا تنجس ثوب المصلي بالبول، فإنه يجب غسله مرتين، فإذا لم يتمكن إلا من غسله مرة واحدة، وجب عليه ذلك تخفيفاً لنجاسته، هذا.

والصحيح هو الوجه الثاني:

أما أولاً: لأن النجاسة حيث إنها حكم شرعي فلا واقع لها ماعدا اعتبار الشارع، ومن الواضح أن الاعتبار لا وجود له إلا في عالم الاعتبار والذهن حتى يتصف بالشدّة والضعف كما هو الحال في جميع الأحكام الشرعية، فإنها أمور اعتبارية لا واقع موضوعي لها ماعدا وجودها الاعتباري في الذهن، ولهذا لا يعقل أن يتصف

(١) العروة الوثقى ج ١ ص ٩٩ مسألة ٩.

الاعتبار بنفسه بالشدة أو الضعف.

نعم، إنّ هذه الاعتبارات من الشارع حيث إنه لا يمكن أن تكون جزافاً، فلا محالة تكون مبنية على نكتة مبررة لجعلها واعتبارها، وتلك النكتة هي ملاكاتها الواقعية في مرحلة المبادئ، وهذه الملاكات أمور واقعية تتصف بالقوة والضعف، ولهذا يكون ملاك بعض الأحكام الشرعية أهمّ وأقوى من ملاك بعضها الآخر، فإذا اتصاف الأحكام الشرعية بالأقوى والاضعف والأهمّ والمهمّ إنما هو بلحاظ حال ملاكاتها لا في نفسها، ولكن إحراز ذلك بحاجة إلى دليل في مقام الإثبات بعدما كان الطريق إليها منسداً.

نعم، يمكن إحراز أهمية ملاك جملة من الأحكام الشرعية بنحو الاجمال من طرق متعددة:

الأول: الروايات التي تدل على اهتمام المولى بها وهي الروايات التي تنصّ على أنّ الاسلام بني على خمس^(١).

الثاني: ما ورد في الكتاب والسنة من التشديد والتهديد على ترك الصلاة وحجة الاسلام، وقد حكم في بعض الروايات بكفر تارك الصلاة^(٢)، وفي آخر أنها إذا قبّلت قبل ما سواها وإن ردّت ردّ ما سواها^(٣)، وفي ثالث أنها عماد الدين ومعراج المؤمن^(٤) وهكذا، وقد ورد في حق تارك الحج أنّه مات إن شاء يهودياً أو نصرانياً^(٥)،

(١) الوسائل ج ١ ص ١٣ ب ١ من أبواب مقدمة العبادات.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٣١ ب ٢ من أبواب مقدمة العبادات ح ٦ و ٧.

(٣) الوسائل ج ٤ ص ٣٤ ب ٨ من أبواب أعداد الفرائض ح ١٠ وغيره.

(٤) الوسائل ج ٤ الباب المتقدم ح ١٦ و ١٣.

(٥) الوسائل ج ١١ ص ٣٢ ب ٧ من أبواب وجوب الحج وشرائطه ح ٥ و ٣.

فإن الاستفادة من مجموع ذلك اهتمام الشارع بهما.

الثالث: جعل القصاص والحدود والديات على ارتكاب جملة من المحرمات الشرعية، فإن جعل تلك العقوبات الصارمة عليها يدل على اهتمام الشارع بعدم وقوعها في الخارج من جهة ما فيها من المفاسد الاجتماعية، وكيفما كان فالنجاسة كسائر الأحكام الشرعية لا تتصف بالشدة والضعف، وأما وجوب غسل الثوب المتنجس بالبول مرتين، فلا يدل على أن ملاك نجاسة البول أشد من ملاك نجاسة المني أو الدم، بل لعله كان ذلك لخصوصية أخرى فلا طريق لنا إليها.

مثلاً إذا تنجس الاناء بملاقاة النجس لزم غسله ثلاث مرات، وأما إذا تنجس بها ظرف آخر لا يصدق عليه عنوان الاناء، فلا يجب غسله إلا مرة واحدة مع أن كليهما ظرف وتنجس بنجاسة واحدة، فإذا حكم الشارع بغسل الاناء ثلاث مرات دونه، فلا محالة يكون مبنياً على نكته ولا يمكن أن يكون جزافاً، ولكن تلك النكته مجهولة لنا.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن نجاسة البول أشد من نجاسة غيره إلا أنه لا دليل على أن شدة نجاسته مانعة عن الصلاة زائداً على مانعية أصل نجاسته، بمعنى أن نجاسة البول في نفسها مانع عن الصلاة وشدها مانع آخر عنها، وذلك لأن النهي عن الصلاة في النجس لا يدل إلا على مانعية النجاسة، وأما أن شدتها مانعة فلا اشعار فيه فضلاً عن الدلالة، لأن مفاده تقييد الصلاة بعدم النجاسة وإن كانت شديدة بقيدها واحد لا بقيدين هما تقييد الصلاة بعدم أصل النجاسة وتقييدها بعدم شدتها.

فالنتيجة: إن الواجب على المصلي تقليل المانع، فإذا كان مضطراً إلى الصلاة في بدن نجس وغير مضطر إليها في ثوب نجس لتمكنه من تطهيره، ففي مثل ذلك

وجب عليه تطهير الثوب وإلا فصلاته فيه باطلة، لأنه غير مضطر إلى الاتيان بها فيه وتمكنه منها في ثوب طاهر.

هذا كله فيما إذا علم المصلي بنجاسة ثوبه أو بدنه أو علم أنه من أجزاء ما لا يؤكل أو الميتة أو ماشاكل ذلك، وأما إذا شك في أن ثوبه نجس أو طاهر، فيدخل المقام حينئذ في كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، وقد ذكرنا هناك أن المرجع فيها أصالة البراءة عقلاً وشرعاً، هذا فيما إذا لم يكن في البين أصل موضوعي كاستصحاب الطهارة ونحوها وإلا فهو المرجع.

وكذلك الحال فيما إذا شك في أن ثوبه هذا هل هو متخذ من أجزاء ما لا يؤكل أو لا، فإن المرجع فيه أصالة البراءة، باعتبار أن المقام من صغريات كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، هذا فيما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يحرز به أنه ليس من أجزاء ما لا يؤكل كاستصحاب العدم الأزي أو العدم النعتي وإلا فلا تصل النوبة إلى أصالة البراءة، لكن الكلام في وجود الأصل الموضوعي في المسألة وحدوده سعة وضيقتاً له محل آخر لا المقام.

نتائج البحث عدّة نقاط:

الأولى: إن في المدلول الوضعي للنهي مادةً وهيئةً نظريات ثلاث:

١ - النهي موضوع لطلب ترك الطبيعة وهذه النظرية هي المعروفة والمشهورة بين الأصحاب.

٢ - النهي موضوع للدلالة على ابراز الأمر الاعتباري النفساني، وهذه النظرية هي مختار السيد الأستاذ رحمته الله.

٣ - النهي موضوع مادة وهيئة للدلالة على الحرمة والزجر بالدلالة

التصوّرية، وهذه النظرية هي النظرية الصحيحة دون الأولى والثانية.

الثانية: إنّ الأمر على ضوء النظرية الأولى يشترك مع النهي في نقطة وهي المدلول الوضعي، فإنه في كليهما الطلب المولوي، ويختلف عنه في نقطة أخرى وهي المتعلق، فإنه الفعل في جانب الأمر والترك في جانب النهي، وعلى ضوء النظرية الثانية يشترك الأمر مع النهي في نقطتين:

الأولى: في المدلول الوضعي، وهو إبراز الأمر الاعتباري النفساني.

الثانية: في المتعلق، فإنه في كليهما الفعل، ويمتاز عنه في نقطة أخرى وهي سنخ الاعتبار، وعلى ضوء النظرية الثالثة يمتاز الأمر عن النهي في نقطتين أساسيتين:

الأولى: في الملاك في مرحلة المبادئ، فإنه المصلحة في الأمر، والمفسدة في النهي.

الثانية: في الحكم في مرحلة الجعل، فإنه الوجوب في الأمر، والحرمة في النهي،

ويشترك معه في نقطة أخرى وهي المتعلق فإنه في كليهما الفعل.

الثالثة: إنّ المدلول الوضعي على ضوء النظرية الثانية تصديقي لا تصوري،

لأن تصوره غير مستند إلى الوضع بل هو مستند إلى الانس الذهني، وأما على ضوء النظريتين الأولى والثالثة فالمدلول الوضعي تصوري لاتصديقي، لأن التصديق به مستند إلى ظهور حال المتكلم لا إلى الوضع.

الرابعة: إن ما هو المعروف في الألسنة من أن صرف وجود الطبيعة يتحقق

بأول وجودها وصرف ترك الطبيعة لا يتحقق إلا بترك جميع أفرادها، فإن أرادوا بترك

جميع أفرادها الأعمّ من الطولية والعرضية، فلا أصل له ولا يرجع إلى معنى محصّل،

فإن الطبيعة إن لوحظت بنحو صرف الوجود فنقيضها البديل لها ترك وجودها في

الآن الأول الذي هو مصداق صرف الوجود، وإن لوحظت بنحو مطلق الوجود

فنقيضها عدم مطلق وجودها، وإن أرادوا به الأفراد العرضية فقط بمعنى أنّ بديل

صرف وجود الطبيعة في الآن الأول ونقيضه تركه، وتركه إنّما يتحقق بترك جميع أفرادها في هذا الآن فقط فهو صحيح.

ومن هنا لا فرق بين صرف وجود الطبيعة و صرف تركها، فكما إنّ صرف وجودها يتحقق بأول وجودها في الخارج فكذلك صرف تركها، فإنه يصدق على ترك ذلك الوجود في الآن الأول وإن كان متعددًا، كما إذا فرضنا أنّ الطبيعة قد وجدت بوجودات متعددة في عرض واحد وأن فارد، فإن صرف الوجود يصدق على الجميع، لأن صدقه على أحدها المردد غير معقول وعلى أحدها المعين ترجيح بغير مرجح، فلا محالة يصدق على الجميع وكذلك صرف الترك، فإنه يصدق على جميع تروك تلك الوجودات في هذا الآن بنفس ملاك صدق صرف الوجود عليها، وهذا معنى أنّ نقيض الواحد واحد ونقيض المتعدد متعدد، ولا يعقل أن يكون نقيض الواحد متعددًا، كيف فإن نقيض الشيء بديله.

الخامسة: إنّ النهي لا يدل على انحلاله بانحلال متعلقه بالوضع كما هو الحال في الأمر، بلا فرق في ذلك بين نظرية ونظرية، فإنه لا يدل على ذلك على ضوء جميع النظريات في تفسيره.

السادسة: إنّ تبعية النهي للمفسدة في متعلقه لا تتطلب إنحلاله بانحلال أفراد متعلقه، إذ لا نعلم أنّ المفسدة قائمة بكل فرد من أفرادها ولا طريق لنا إليه بقطع النظر عن ثبوت النهي كذلك، كما أنّ تبعية الأمر للمصلحة في متعلقة لا تتطلب عدم الانحلال، فإنها تختلف باختلاف الموارد.

نعم، إنّ المفسدة إذا كانت قائمة بشيء، فالغالب أنّها وإن كانت تنحل بانحلال أفرادها إلا أن ذلك ليس منشأ انحلال النهي، كما تقدّم.

السابعة: إنّ انحلالية الحرمة في باب النهي بنحو العموم الشمولي وعدم

انحلالية الوجوب في باب الأمر كذلك، تتوقف على أمرين:

الأول: تمامية مقدمات الحكمة، لأنها إذا تمت فقد ثبت الإطلاق، ولكنها لا تدل على أنه شمولي أو بدلي.

الثاني: خصوصية المورد، فإنها تقتضي في مورد أن الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة فيه شمولي وفي آخر أنه بدلي، فالخصوصية الموجودة في جانب النهي تتطلب أن الإطلاق فيه شمولي ولا يمكن أن يكون بدلياً وفي جانب الأمر أنه بدلي، إمّا من جهة أنه لا يمكن أن يكون شمولياً أو من جهة مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية.

الثامنة: إن إطلاق الأمر بالنسبة إلى أفراد متعلقه بدلي، وأما بالنسبة إلى أفراد موضوعه فهو شمولي، بنكتة أن الموضوع قد أخذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل، فإذا لا محالة يتعدد الحكم بتعدد وجوده في الخارج وهذا بخلاف المتعلق، فإنه لم يؤخذ مفروض الوجود فيه وإلا كان طلبه من طلب الحاصل.

هذا فيما إذا لم يقيد الموضوع بقيد الوحدة في مقام الجعل، وإلا فالإطلاق الثابت له بمقدمات الحكمة بدلي لا شمولي.

التاسعة: إن إطلاق الخطابات الوضعية كقوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) و(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) وما شاكل ذلك، الثابت بمقدمات الحكمة شمولي، بنكتة أن كونه بدلياً لغو محض.

العاشر: إن مدلول مقدمات الحكمة إثبات الإطلاق، وأما إنه شمولي أو بدلي فالمقدمات لا تدل على شيء منها، فإذا إثبات أنه شمولي أو بدلي بحاجة إلى مقدمة أخرى، وهي تختلف من مورد إلى مورد آخر.

الحادية عشر: إن تعليق بعض المحققين عليه السلام على السيد الأستاذ عليه السلام في المقام غير وارد على تفصيل تقدم.

الثانية عشر: إنَّ الإِطْلَاقَ الثَّابِتَ بِمَقْدَمَاتِ الْحِكْمَةِ قَدْ يَكُونُ فِي الْجُمْلَةِ الْإِنْشَائِيَّةِ وَقَدْ يَكُونُ فِي الْجُمْلَةِ الْخَبْرِيَّةِ، وَفِي كِلْتَا الْجُمْلَتَيْنِ قَدْ يَكُونُ الْإِطْلَاقُ شَمُولِيًّا وَقَدْ يَكُونُ بَدَلِيًّا، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ مِنْ هَذِهِ النَّاحِيَةِ.

مسألة اجتماع الأمر والنهي

لا شبهة في أنه لا تضاد بين الأمر والنهي بما هما اعتباران من المولى، حيث إنّه لا واقع لهما بهذا اللحاظ إلا واقع الاعتبار من المعتبر في عالم الذهن، نعم يقع التضاد بينهما من ناحيتين:

الأولى: من ناحية الملاك في مرحلة المبادئ كالمصلحة والمفسدة والإرادة والكرهية والحب والبغض، فلا يمكن إجتماع الوجوب والحرمة في شيء من ناحية المبادئ، فإن معنى ذلك إجتماع المصلحة والمفسدة فيه والحب والبغض والإرادة والكرهية، وهو محال.

الثانية: من ناحية الامتثال، فإن المكلف لا يكون قادراً على امتثال الوجوب والحرمة معاً في شيء واحد، فإذا يستحيل جعلها معاً، وإن شئت قلت: إنّ الغرض من جعل الوجوب لشيء هو إيجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان به، والغرض من جعل الحرمة لشيء آخر هو جعل الداعوية والمحركة لها نحو الاجتناب عنه، ومن الواضح إنه لا يمكن الجمع بين هذين الاقتضائين والغرضين لأنه من الجمع بين المتضادين.

وبكلمة: إنّ الأمر والنهي حيث إنهما من الأمور الاعتبارية فبطبيعة الحال يكون معروضهما بالأصالة والذات هو عنوان الفعل في عالم الذهن كعنوان صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء وعنوان الغضب ونحوه، لاستحالة تعلقها بالفعل في عالم الخارج حقيقة وإلا لكانا خارجيين وهو خلف هذا، إضافة إلى أنّ متعلق الأمر لو كان الفعل الخارجي لكان تعلق الأمر به من طلب الحصول، وأما تعلقها

بالعناوين الذهنية للأفعال الخارجية فليس بملاك الموضوعية، ضرورة أنه إنما هو بملاك فنائها فيها ومرآيتها لها، باعتبار أن المولى يطلب تلك الأفعال من المكلفين أو ينهاهم عنها بواسطة تعلق الأمر بعناوينها الذهنية الفانية أو النهي عنها بعدما لا يمكن تعلق الأمر والنهي بمعنواناتها وهي الأفعال الخارجية مباشرة.

وعلى هذا، فإذا كان المعنون والمعروض بالعرض واحداً، كما إذا ورد (صلّ) و(لا تتصلّ)، نشأ التنافي بينهما بالعرض من جهتين:

الأولى: من جهة المبادئ كالمصلحة والمفسدة والإرادة والكرهة والحب والبغض.

الثانية: من جهة الامتثال والاقتضاء.

وأما بينهما بالذات فلا تنافي، ضرورة أنه لا مانع من اعتبار كليهما معاً بما هو اعتبار، ولكن المانع من ذلك إحدى الجهتين المذكورتين، فلهذا تقع المعارضة بين (صل) و(لا تتصلّ) بنحو التباين، حيث لا يمكن اجتماع المصلحة والمفسدة والإرادة والكرهة والحب والبغض في شيء واحد وهو الصلاة، بدهاة أن المحبوب لا ينطبق على المبعوض والواجب على الحرام وهكذا، ولا بد حينئذٍ من الرجوع إلى قواعد باب المعارضة.

ولكن هذا الفرض خارج عن مسألة اجتماع الأمر والنهي، إذ لاشبهة في استحالة الاجتماع في هذا الفرض ولا كلام فيه، والكلام في مسألة الاجتماع إنما هو فيما إذا تعلق الأمر بعنوان والنهي بعنوان آخر، والعنوانان متغايران بالذات في عالم الذهن، مثلاً تعلق الأمر بعنوان الصلاة مرآة لواقعها الخارجي، وتعلق النهي بعنوان الغضب كذلك، وحينئذٍ فيقع الكلام في أن تغاير معروضيهما في عالم الذهن بالذات، هل يكفي في رفع غائلة التضاد بين معروضيهما بالعرض في عالم الخارج وإن كانا

متحددين فيه أو لا، أو فقل إن تعدد العنوان هل يكفي في رفع غائلة استحالة اجتماع الضدّين وإن كان المعنون لهما واحداً في الخارج أو لا يكفي، وإنه لا بد من أن يكون المعنون فيه أيضاً متعدداً؟

وهناك محاولات عديدة لاثبات أن الأمر والنهي في المسألة غير مجتمعين في

شيء واحد:

المحاولة الأولى: ما تقدم من أن متعلق الأمر صرف وجود الطبيعة ولايسري منه إلى أفرادها وحصصها في الخارج، بينما يكون متعلق النهي مطلق وجود الطبيعة، ولهذا ينحل النهي بانحلال وجودها فيكون كل فرد منها متعلقاً للنهي، وعلى هذا، فالصلاة في الأرض المغصوبة بما أنها حصة من الصلاة المأمور بها وفرد منها، فلا تكون متعلقة للأمر باعتبار أن متعلقه الصلاة الجامعة بينها وبين غيرها، فإذا لايلزم من تعلق النهي بها اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن متعلق الوجوب حيث إنه صرف وجود الطبيعة فهو يكشف عن أن ملاكه الملزم قائم به لا بمطلق وجودها، وعليه فكما إن الوجوب لايسري إلى أفرادها فكذلك ملاكه، وحينئذٍ فلا يكون فرداً مشتملاً على ملاك كالمصلحة ولا متعلقاً للحب والإرادة لأنها تتبعان الملاك، فإذا كما لايلزم اجتماع الوجوب والحرمة في الصلاة في الأرض المغصوبة باعتبار أنها فرد من الصلاة المأمور بها كذلك لايلزم اجتماع الإرادة والكرهية فيها ولا المحبوبة والمبغوضية.

والخلاصة: إن الوجوب حيث إنه واحد متعلق بصرف الوجود، فبطبيعة الحال يكشف عن أن ملاكه أيضاً واحد على أساس أن الملاك لو كان متعدداً لكان الوجوب متعدداً لا محالة، لأنه روح الوجوب وحقيقته، وأما الحرمة فحيث إنها متعددة، فتكشف عن أن ملاكها أيضاً متعدد في المرتبة السابقة وإلا فلا يعقل

تعددها. ونتيجة ذلك، هي عدم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الجعل.

وفي هذه المحاولة عدة مناقشات:

الأولى: إنَّ الملازمة بين محبوبية الجامع وأنحاء من المحبوبة المشروطة بعدد حصص الجامع وأفراده ثابتة في مرحلة المبادئ وكذلك بين إرادته وأنحاء من الإرادة المشروطة، وهذه الملازمة وإن لم تكن برهانية حيث إنَّه لا يمكن إقامة برهان عليها إلاَّ أنها مطابقة للوجدان، فإذا كانت ثابتة في مرحلة المبادئ كانت تكشف عن ثبوتها في مرحلة الجعل والاعتبار أيضاً على أساس أنَّ مرحلة الجعل تتبع مرحلة المبادئ، بمعنى أنَّ الشارع كما يجعل الوجوب للجامع يجعل وجوبات أخرى مشروطة لخصمه وأفراده، باعتبار أنَّ الملازمة القهرية بين وجوب الجامع وأنحاء وجوبات أخرى مشروطة بعدد حصصه وأفراده غير معقولة، لأن الوجوب أمر اعتباري صادر من الشارع مباشرة، وفرض تولده من وجوبات أخرى خلف فرض كونه فعلاً اختيارياً للمولى مباشرة، وعلى ذلك فهذه الملازمة في مرحلة المبادئ بين محبوبية الجامع وأنحاء من محبوبية أخرى مشروطة، وكذلك بين إرادته وأنحاء من إرادة أخرى مشروطة ثابتة قهراً.

وأما في مرحلة الجعل فهي ثابتة جعلاً، وعلى هذا الأساس فالحصّة في مورد الاجتماع كما أنها متعلقة للحرمة بمبادئها كذلك متعلقة للوجوب المشروط بمبادئه، ومن الواضح أنَّ الوجوب المشروط كذلك لا يجتمع مع الحرمة في شيء واحد، ضرورة إنَّه لا يمكن أن يكون متعلق الحرمة محبوباً ولو مشروطاً.

والجواب: إنَّ هذه الملازمة في مرحلة الجعل والاعتبار منوطة بثبوتها في مرحلة المبادئ، وأما ثبوتها في تلك المرحلة بالبرهان فهو لا يمكن، إذ ليس بالإمكان إقامة

برهان على ثبوت هذه الملازمة فيها بل مقتضى البرهان أنه ليس في مرحلة المبادئ إلا ملاك واحد، وذلك لأن الظاهر من الأمر المتعلق بالطبيعة أنه واحد ومتعلقه الجامع ولا يسري منه إلى أفراده قهراً ولا جعلاً لا بنحو الأوامر الفعلية ولا المشروطة، لأن السراية القهرية غير معقولة والسراية الجعلية بحاجة إلى دليل ولا دليل عليها، فإذا كان الأمر في مقام الاثبات واحداً متعلقاً بالجامع، فهو يكشف عن ملاك واحد قائم به في مقام الثبوت، إذ لا طريق لنا إلى احراز غيره ولا يوجد هناك دليل آخر يدل على أنحاء من الملاكات المشروطة بعدد أفراد الجامع وحصصه، وأما الوجدان فهو لا يحكم بالملازمة بين إرادة الجامع وأنحاء من الإرادة المشروطة بعدد حصصه وأفراده وبين محبوبة الجامع وأنحاء من المحبوبة المشروطة كذلك، وإلاً فلأزمه أن تكون هناك وجوبات متعددة مشروطة بعدد أفراد الجامع وحصصه، بلحاظ أن الوجوب يتبع الملاك في الوحدة والكثرة على أساس أن المبدأ هو حقيقة الوجوب وروحه مع أن الوجوب واحد في المقام ومتعلق بالجامع بنحو صرف الوجود.

بل الوجدان يشهد على خلاف ذلك، لأن الإرادة إذا تعلقت بالجامع بحده الجامعي فلا تسري إلى أفراده بنحو الارادات المشروطة، لأن الوجدان يشهد بأن الجامع بحده الجامعي مراد ومتعلق للإرادة دون الفرد بحده الفردي، ووجود الجامع في الخارج وإن كان عين وجود الفرد فيه إلا أنها مختلفان في الاضافة، فالإرادة متعلقه بالوجود المضاف إلى الجامع لا المضاف إلى الفرد لامطلقه ولا مشروطه، فإذا تحقق الجامع حينئذٍ في ضمن فرد، انتهت الإرادة بانتهاء مفعولها وكذلك الحال في الحب، فإنه إذا تعلق بالجامع بحده الجامعي فلا يسري منه إلى أفراده لامطلقاً ولا مشروطاً، فالسراية خلاف الوجدان لا أنها مطابقة للوجدان، مثلاً الصلاة الجامعة بين المبدء والمنتهى محبوبة لا كل فرد من أفرادها بحده الفردي، نعم إذا وجدت

الصلاة في ضمن فرد فالفرد محبوب من جهة وجود الجامع لابعده.
ومن هنا، قلنا في مبحث الواجب التخييري إنَّ مرجعه إلى جعل وجوب
واحد متعلق بالجامع العنواني وهو عنوان أحد البدائل لا إلى جعل وجوبات متعددة
المشروطة بعدد أفراد الجامع، فإن هذا القول مبني على أحد أمرين:
الأول: أن يكون كل واحد من أفراده مشتملاً على ملاك ملزم.
الثاني: إنَّ الملاك القائم بالجامع يسري منه إلى أفراده بنحو الملاكات المشروطة.
وكلا الأمرين غير صحيح: أما الأمر الأول: فلما تقدم في مبحث الواجب
التخييري من أنه باطل ثبوتاً واثباتاً، أما الأول فلأن جعل الوجوب لكل من البدائل
بنحو الوجوب المشروط منوط بفرض التضاد بين الملاكات القائمة بالبدائل وعدم
امكان الجمع بينها في مقام الاستيفاء، ولكن تقدم أن فرض التضاد بينها مع عدم
التضاد بين البدائل في نفسها فرض لا واقع له.
وأما الثاني: فلأن ظاهر الدليل هو أن المجمعول وجوب واحد متعلق بالجامع
العنواني دون وجوبات متعدّدة المشروطة.
وأما الأمر الثاني: فلما عرفت الآن من أن الملاك القائم بالجامع كالارادة
والحب لا يسري منه إلى أفراده بنحو إرادات مشروطة بعدد أفراد الجامع، لأن ذلك
خلاف الوجدان من جهة وبدون برهان من جهة أخرى.
فالتنتيجة: إن هذه الملازمة غير ثابتة في مرحلة المبادئ حتى يمكن الاستدلال
بها على ثبوتها في مرحلة الجعل باعتبار أنها تتبع مرحلة المبادئ، فإذا هذه المناقشة غير
تامة.

المناقشة الثانية: ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله بتقريب أن الوجوب وإن لم يجتمع
مع الحرمة في مورد الاجتماع، على أساس أنه تعلق بالجامع ولا يسري منه إلى أفراد

وحصصه، إلا أنّ متعلقه لما كان الجامع فمقتضى إطلاقه أن المولى قد رخص المكلف في تطبيقه على أي حصة من حصصه شاء وأراد، ومنها الحصة المنهي عنها كالصلاة في الأرض المغصوبة، ومن الواضح أن تطبيق الجامع للمأمور به على حصته المنهي عنها في مورد الالتقاء يستلزم اجتماع الترخيص مع الحرمة في شيء واحد وهو محال، ضرورة كما أن الوجوب لا يجتمع مع الحرمة في شيء واحد كذلك الترخيص الشرعي.

نعم، لو كانت الحصة منهيّاً عنها بالنهي التنزيهي، فهو لا يمنع من تطبيق الجامع عليها، لأن الترخيص لا ينافي الكراهة، ومن هنا لا مانع من تطبيق الصلاة المأمور بها على الصلاة في الحمام باعتبار أنّ النهي عنها نهي تنزيهي وهو لا يمنع من الاتيان بمتعلقه وتطبيق الواجب عليه، غاية الأمر أنه مرجوح.

ومن هنا تفرق هذه المناقشة عن المناقشة الأولى، فإن الأولى لو تمت لكان مقتضاها عدم الفرق بين أن يكون النهي عن الحصة نهياً تحريمياً أو تنزيهياً على أساس أن الوجوب كما لا يجتمع مع الحرمة في شيء واحد، وإن كان الوجوب مشروطاً فكذلك لا يجتمع مع الكراهة، وهذا بخلاف المناقشة الثانية، فإن المانع من التطبيق إنما هو حرمة الحصة لا كراهيتها، شريطة أن لا تكون الكراهة ناشئة عن مرجوحية ذات الحصة وإلا فلا يمكن التقرب بها بأن تكون ناشئة عن الخصوصيات المقترنة بها كخصوصية كون الصلاة في الحمام أو نحوها، فعندئذ لا مانع من التقرب بها.

ومن هنا فسّر المحقق النائيني رحمته النهي عن الصلاة في الحمام بالكراهة المصطلحة لابعنى الأقل ثواباً، فإن الداعي إلى هذا التفسير إنما هو توهم التنافي بين الكراهة والعبادة لأنها لا يجتمعان في شيء واحد.

ولكن هذا التوهم في غير محله، لأن الصلاة في الحمام حصّة من حصص العبادة لا أنها بنفسها عبادة، لأن العبادة هي الصلاة الجامعة بينها وبين غيرها وهي المتعلقة للوجوب، وحيث إنها مطلقة فلازم اطلاقها ترخيص الشارع في تطبيقها على أية حصة من حصصها شاء وأراد، وكراهة الصلاة في الحمام لا تمنع عن جواز تطبيق الصلاة المأمور بها عليها، ولا يعتبر في جواز التطبيق أن تكون كل حصة من حصصها محبوبة ومشملة على الملاك ومتعلقة للإرادة، بل المعتبر فيه أن لا يكون هناك مانع منه والمانع هو حرمة الحصة، وأما كراهتها فهي لا تمنع عن الانطباق، باعتبار أن كراهتها ناشئة عن تخصيصها بخصوصية الحصة لبلحاظ ذاتها بقطع النظر عن خصوصيتها، فإذا وجود الحصة بلحاظ أنه وجود الطبيعة المأمور بها محبوب وبلحاظ أنه وجود الحصة مكروه، فالتطبيق إنما هو بلحاظ الأول دون الثاني.

والجواب أولاً: إن معنى الإطلاق ليس هو الترخيص من قبل الشارع في تطبيق المأمور به وهو الجامع على كل حصة من حصصه، لأن معنى الإطلاق كما ذكرناه في محله عبارة عن عدم لحاظ القيد مع الطبيعة حينما يراد جعل الحكم عليها، ومن هنا قلنا إن التقابل بينهما من تقابل السلب الإيجاب.

وعلى هذا، فلا يكون للأمر المتعلق بالطبيعة المطلقة مدلولان، أحدهما مطابق وهو وجوب متعلقه، والآخر التزامي وهو الترخيص في تطبيقه، بل له مدلول واحد وهو وجوب متعلقه، غاية الأمر إن كان متعلقه مطلقاً بمعنى أن المولى لم يلاحظ قيده معه حينما جعل الحكم عليه، فهو قابل للانطباق على كل ما يصلح أن يكون فرداً له، وهذه الصلاحية ذاتية له وغير قابلة للجعل، وأما فعلية الانطباق على أفرادها وحصصه جميعاً فهي تتوقف على أن لا يكون هناك مانع عنها، والمانع عن هذا الانطباق هو حرمة الحصة ومبغوضيتها، فإنها تمنع عن انطباقه عليها فعلاً رغم أنه

قابل للانطباق عليها ذاتاً.

وثانياً: إنّ تقييد متعلق الأمر بقيد في مقام الاثبات مانع عن قابلية انطباقه على الحصة الفاقدة للقيد ذاتاً، بينما حرمة الحصة لا تمنع عن هذه القابلية وإنما تمنع عن فعلية الانطباق، لأنها تتوقف على عدم تلبس الحصة بها فعلاً، فإن التلبس بها كذلك مانع عنها رغم أنه قابل للانطباق عليها ذاتاً باعتبار أن الحرمة ليست قيداً للمتعلق، بل هي متعلقة بحصة منه ومانعتها عن الانطباق عليها بعنوان ثانوي وهو أن الواجب لا يمكن أن ينطبق على الحرام والمحجوب على المبعوض، وفي هذه المناقشة خلط بين الترخيص الذاتي والترخيص الفعلي.

ومن هنا يفترق هذا المانع عن القيد المأخوذ فيه، فإنه رافع لقابلية انطباقه على الفاقد للقيد، وأما هذا المانع الموجود في الفرد فإنه لا يمنع عن قابلية الانطباق وإنما يمنع عن فعليته.

فالنتيجة: إن إطلاق متعلق الأمر لا يدل على ترخيص الشارع المكلف في تطبيقه على أي فرد من أفراد حصة من حصصه شاء، منها حصته المحرمة وهي الصلاة في الأرض المغصوبة حتى يكون منافعاً للنهي، لأن اطلاقه الذاتي منوط بعدم القيد، واطلاقه الفعلي منوط بعدم تلبس الحصة بالمانع وهو الحرمة، فإذا ليس للأمر مدلول التزامي لكي يكون منافعاً لمدلول النهي.

المناقشة الثالثة: إنّ هذه المحاولة في المسألة وإن كانت تجدي في دفع محذور التنافي بين الوجوب والحرمة في مرحلة المبادئ ومرحلة الجعل ولكنها لا تجدي في دفعه في مرحلة الامتثال، لأن متعلق الوجوب إذا كان مطلقاً فالعقل يحكم بالتخير في تطبيقه على أي فرد من أفراد حصة من حصصه شاء وأراد منها الحصة المحرمة، فإذا لا يمكن الجمع بين اطلاق متعلق الوجوب وحرمة هذه الحصة في مرحلة

الامتثال، ولا بد حينئذٍ إما من تقييد إطلاق متعلق الوجوب بغير هذه الحصة أو رفع اليد عن حرمتها، ولا يمكن الجمع بين إطلاق متعلقه وحرمة هذه الحصة.

وفيه: إن هذه المناقشة غير تامة، لأن حرمة الحصة ومبغوضيتها تمنع عن حكم العقل بالانطباق لا أن العقل يحكم به، بدهاءة أن العقل يحكم باستحالة انطباق الواجب على الحرام ومعه كيف يعقل أن يحكم بالانطباق، فإذا هذه المحاولة لو كانت مجدية في دفع التنافي بينهما في مرحلة المبادئ والجعل، كانت مجدية في دفعه في مرحلة الامتثال أيضاً.

المحاولة الثانية: إن الأحكام الشرعية متعلقة بالعناوين والمفاهيم الذهنية مباشرة وبالذات، ولا يمكن أن تكون متعلقة بالأفعال الخارجية وإلا لزم كونها خارجية، وعلى هذا فالوجوب متعلق بعنوان الصلاة ومفهومها الذهني الفاني مباشرة وبالذات، والحرمة متعلقة بعنوان الكون في الأرض المغصوبة ومفهومه الذهني بالحمل الأولي الفاني في الخارج كذلك المنطبق على الصلاة فيها خارجاً، وهذا العنوان المتعلق به الأمر مباشرة وإن كان ملحوظاً فانياً في معنونه في الخارج ومأخوذاً بنحو المشيرية والمعرفية، ولكن مع هذا لا يسري الأمر منه إلى الخارج وإلا لزم كونه خارجياً وهو خلف، فإذا ما هو متعلق الوجوب بالذات مابين لما هو متعلق الحرمة كذلك، وأما المعروض والمعنون بالعرض لهما في الخارج، فهو وإن كان واحداً إلا أنه ليس متعلق الوجوب والحرمة مباشرة، فتحصل إن الوجوب والحرمة لا يجتمعان في شيء واحد لكي نبحت عن إمكان ذلك واستحالته.

ولكن هذه المحاولة ساقطة، فإن الوجوب والحرمة بما هما أمران اعتباريان وإن كان لا تنافي ولا تضاد بينهما بالذات ولا مانع من اجتماعهما في شيء واحد كذلك، إلا أنه لا يمكن الجمع بينهما فيه بلحاظ مرحلة الاقتضاء، لأن الوجوب

يقتضي الاتيان بمتعلقه في الخارج وإيجاده فيه، والحرمة تقتضي الاجتناب عنه وعدم إيجاده فيه، كما لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد بلحاظ مبادئها وهي المصلحة والمفسدة والإرادة والكرهية والحب والبغض، وفي هذه المحاولة وإن كان متعلق الوجوب بالذات وهو العنوان الذهني مابيناً لمتعلق الحرمة كذلك إلا أن المعروض والمعنون لها في الخارج لما كان واحداً، فالوجوب يقتضي إيجاده فيه، بينما الحرمة تقتضي خلافه هذا، إضافة إلى أن ملاك الوجوب والحرمة قائم بالمعنون لا بالعنوان الذهني الذي هو مرآة له.

فالتنتيجة: إن عدم إمكان اجتماع الأمر والنهي في مورد الالتقاء والاجتماع إنما هو بلحاظ عدم إمكان اجتماع المصلحة والمفسدة والإرادة والكرهية والحب والبغض في مرحلة المبادئ من جهة، وفي مرحلة الاقتضاء وعالم الفعلية من جهة أخرى، وهذه المحاولة ناظرة إلى حال الأمر والنهي في مرحلة الجعل فقط، ومن الواضح أنه لاتنافي بينهما في هذه المرحلة بقطع النظر عن مرحلتي المبادئ والاقتضاء، لأن مبادئ الحكم هي التي تقتضي الامتثال والاطاعة بالاتيان بمتعلقه إذا كان أمراً والاجتناب عنه إذا كان نهياً.

المحاولة الثالثة: إن تعدد العنوان يكفي في جواز اجتماع الأمر والنهي سواء أكان المعروض والمعنون لهما واحداً في الخارج أم كان متعدداً، أما على الثاني وهو ما إذا كان المعنون فيه متعدداً فالأمر ظاهر، لأن متعلق الأمر حينئذٍ مابين لمتعلق النهي ذاتاً وعرضاً، فلا يلزم عندئذٍ أي محذور في مرحلة المبادئ، حيث لايلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد ولا الإرادة والكرهية ولا الحب والبغض، ولا في مرحلة الاقتضاء لأن الأمر يقتضي الاتيان بشيء والنهي يقتضي الاجتناب عن شيء آخر وهذا لا كلام فيه.

وإنما الكلام فيما إذا كان المعنون في الخارج واحداً، وحيثنذ فهل يجدي تعدد العنوان وحده في عالم الذهن في رفع غائلة التضاد بين الأمر والنهي في شيء واحد أو لا؟

والجواب: إن ذلك بحاجة إلى مزيد تفصيل وتحقيق.

بيان ذلك: إن العنوانين المنطقيين على معنون واحد يمكن تقسيمهما إلى ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكونا متأصلين وكل منهما يمثل حقيقة نوعية لشيء.

الثاني: أن يكون أحدهما متأصلاً ويمثل حقيقة نوعية لشيء والآخر أمراً انتزاعياً لا يمثل حقيقة نوعية.

الثالث: أن يكون كلاهما أمراً انتزاعياً.

أما القسم الأول، فلا شبهة في أنّ تعدده يوجب تعدد المعنون في عالم العين والخارج بل هو فيه على أساس أنه يمثل حقيقة نوعية له، ومن الطبيعي أنه لا يمكن أن تكون لموجود واحد حقيقتان نوعيتان، فإن الإنسان يمثل حقيقة نوعية للحيوان الناطق الموجود في الخارج بوجود واحد بملاك أنّ الحقيقة النوعية تمثل جزأين تحليليين لدى العقل هما الجنس والفصل وجزأين خارجيين هما المادة والصورة، والصورة هي فعلية الشيء في عالم الخارج والفصل بمثابة العلة التامة لوجود النوع فيه، فمن أجل ذلك يستحيل أن تكون حقيقتان نوعيتان لموجود واحد، وإلا لزم أن يكون موجوداً بوجودين متباينين يمثل كل منهما حقيقة نوعية، ضرورة أن لكل نوع وجوداً مستقلاً في الخارج ويستحيل اتحاده مع وجود نوع آخر، لأن كل صورة تأبى عن صورة أخرى باعتبار أنّ فعلية الشيء إنما هي بوجوده ولا يقبل الوجود وجوداً آخر، كيف فإن كل وجود في الخارج مباين لوجود آخر ولكل وجود فيه ماهية،

ولا يعقل أن تكون له ماهيتان متباينتان، بدهة أن لوجود واحد نوعي ماهية نوعية واحدة هي المركبة من الجنس والفصل، ولا يعقل أن تكون له ماهيتان نوعيتان متباينتان وإلا لزم أن يكون له جنسان وفصلان وهو كما ترى.

فإذا بطبيعة الحال يستلزم تعدد العنوان المتأصل تعدد المعنون، ولا يعقل أن يكون المعنون واحداً وجوداً وماهيةً والعنوان المتأصل له متعدداً، وإلا لزم أن يكون لموجود واحد ماهيتان متباينتان وهو محال، فإذا كان المعنون متعدداً في مورد الالتقاء فلا مانع من الاجتماع فيه في مرحلة الجعل ولا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الاقتضاء، أما في الأولى فلأنه لا مانع من اجتماع الوجوب والحرمة بما هما أمران اعتباريان في شيء واحد فضلاً عن شيئين، ولا يلزم من اجتماعهما فيه اجتماع الضدين حتى يكون محالاً.

وأما في الثانية، فلأن المصلحة والمفسدة لا تجتمعان في شيء واحد حتى يلزم اجتماع الضدين، فإذا كما لا تضاد بينهما في مرحلة الاتصاف، فإن المتّصف بالمصلحة عنوان الصلاة في عالم الذهن والمتّصف بالمفسدة عنوان الغضب فيه، كذلك لا تضاد بينهما في مرحلة الفعلية وهي مرحلة وجود الصلاة في الخارج ووجود الغضب فيه، فإن المصلحة مترتبة على وجود الصلاة فيه والمفسدة مترتبة على وجود الغضب، وهما وجودان متباينان فيه، وكذلك الإرادة والكراهة والحب والبغض، فإنهما لا تجتمعان في شيء واحد لكي يلزم اجتماع الضدين، فإذا لا مضادة بينهما لا في مرحلة المراد بالذات ولا في مرحلة المراد بالعرض.

وأما في المرحلة الثالثة، فأيضاً لا تنافي بينهما في الاقتضاء، لأن كلاً منهما يقتضي الاتيان بمتعلقه في الخارج في نفسه، نعم قد تقع المزامحة بينهما في مرحلة الامتثال، وهذا خارج عن باب الاجتماع على القول بالامتناع، فإن المسألة على هذا القول

تدخل في باب المعارضة، وعلى القول بالجواز تدخل في باب المزاومة.

وأما القسم الثاني، فلا بد من النظر فيه، فإن كان المعروض للعنوان الانتزاعي نفس المعنون بالعنوان الذاتي بأن يكون ذلك العنوان الذاتي هو منشأ انتزاعه، فمعناه أن المعنون في الواقع وعالم الخارج واحداً، فإذا كان واحداً استحال اجتماع الأمر والنهي فيه بلحاظ عالم المبادئ وعالم الاقتضاء، وأما بلحاظ عالم الاعتبار والجعل فلا استحالة فيه، لما تقدم من أنه لا مانع من اجتماع الوجوب والحرمة بما هما أمران اعتباريان في شيء واحد، ولا يلزم من اجتماعهما فيه بهذا اللحاظ اجتماع الضدين على أثر أنه لا واقع لهما إلا في عالم الاعتبار والذهن، ولا يتصور التضاد والتنافي في هذا العالم، ومن هنا يكون متعلقهما فيه العنوان الذهني المرآتي.

وأما استحالته بلحاظ عالم المبادئ، فلأن المصلحة بوجودها الذهني العنواني قائمة بالفعل بوجوده كذلك، وأما المصلحة بوجودها الخارجي الواقعي قائمة بالفعل بوجوده الخارجي الواقعي فهي ومرتبته عليه وكذلك الحال في المفسدة، وحيث إن ما في الذهن ملحوظ بنحو المعرفة والمشيورية الصرفة إلى ما في الخارج، فالمعيار إنما هو بالمصلحة والمفسدة في عالم الخارج، والمفروض أنها متضادتان فلا يمكن اجتماعهما في شيء واحد فيه، وأما الإرادة فهي من الصفات الحقيقية ذات الاضافة كالعلم والحب والبغض والكراهة، والاضافة مقومة لحقيقتها ولا يمكن افتراض خلوها عنها لأنه مساوق لافتراض عدم تحققها.

وتسمى هذه الاضافة بالاضافة الاشراقية في الاصطلاح في مقابل الإضافة المحمولية التي هي خارجة عن ذات المضاف، ولا مانع من فرض خلوها عنها لأنها ليست مقومة لها، فلذلك يكون لهذه الصفات النفسانية معروض بالذات في داخل النفس كالمعلوم بالذات والمراد بالذات والمحبوب بالذات وهكذا، وحيث إن

الاضافة الاشرافية في مرتبة ذات تلك الصفات بل هي عينها خارجاً، فلازم ذلك أن تضاف إليه الصفات المذكورة في داخل النفس يكون في مرتبة ذاتها، وهذا معنى أن المعلوم بالذات عين العلم والمراد بالذات عين الارادة والمحبوب بالذات عين الحب وهكذا والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار.

ولكن من الواضح جداً إنه لا يكفي في رفع غائلة استحالة اجتماع الأمر والنهي تعدد المعروض والمعنون بالذات، بأن يكون المراد بالذات غير المكروه بالذات والمحبوب بالذات غير المبغوض بالذات، طالما يكون المعروض والمعنون بالعرض واحداً في الخارج وجوداً وماهية، بدهاة أن المقصود الأصلي والمراد الحقيقي هو وجود الفعل في الخارج والأثر المطلوب من قبل المولى مترتب عليه، والإرادة بما أنها من الصفات النفسانية فلا يعقل تعلقها بالفعل الخارجي، فلا محالة تتعلق بصورتها في عالم الذهن بعنوان أنها مرآة لما في الخارج وفانية فيه ومشيرة إليه لا بعنوان الأصالة والموضوعية، لأن الغرض لا يترتب على صورتها في عالم الذهن، إذ لا قيمة لها غير كونها مرآة لما في الخارج، باعتبار أن الوجود الذهني بالنظر التصوري أي بالحمل الأولي عين الأمر الخارجي، وبالنظر التصديقي أي بالحمل الشائع يكون مبايناً له.

فإذاً تعلق الارادة بصورة الفعل في الذهن إنما هو بالحمل الأولي والنظر التصوري الذي لا يرى بها إلا الخارج، وكذلك تعلق الحب بصورة الشيء في الذهن وتعلق العلم بصور الأشياء في عالم الذهن، كل ذلك إنما هو بالحمل الأولي والنظر التصوري باعتبار أنه لا يرى بها إلا الواقع ولا يجب إلا ما في الخارج وهكذا.

وبكلمة: إن منشأ انتزاع العنوان العرضي إن كان متحدداً مع العنوان الذاتي، فالمعنون في مورد الاجتماع واحد وجوداً وماهيةً، وإن كان مبايناً للعنوان الذاتي،

فحينئذ إن كان جهة تقييدية فالمعنون في مورد الاجتماع متعدد، وإن كان جهة تعليلية فعندئذ قد يكون معنونه متحداً مع معنون العنوان الذاتي، كما إذا أمر المولى بالسفر إلى بلد معين ونهى عن الغضب، والسفر عنوان ذاتي وعبارة عن الحركة الأينية التي هي من مقولة الأين، وحيث إن الحركة ليست مقولة مستقلة، لأنها في ضمن أي مقولة كانت عين هذه المقولة حتى الحركة الجوهرية، فإنها عين الجوهر، والحركة الأينية عين مقولة الأين والحركة الكمية عين مقولة الكم، والحركة الكيفية عين مقولة الكيف وهكذا، والغضب عنوان انتزاعي منطبق على نفس الحركة الأينية، ومنشأ انتزاعه عدم رضا المالك بها وهو جهة تعليلية، وقد يكون مباحثاً له، كما إذا أمر المولى بالقيام أو التكلم ونهى عن الغضب، ففي مثل ذلك إذا دخل المكلف الأرض المغصوبة وتكلم فيها أو قام، فإن الواجب من مقولة الكيف المسموع أو الوضع والحرام من مقولة الأين، فيكون الواجب مباحثاً للحرام ذاتاً وخارجاً، وأما عنوان الغضب فهو عنوان انتزاعي منطبق على مقولة الأين، ومنشأ انتزاعه جهة خارجية وهي عدم رضا المالك.

فالتنتيجة: في نهاية المطاف: إن المعيار في جواز الاجتماع في المسألة وعدم جوازه فيها إنما هو بتعدد المعنون بالعرض في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً، ووحدته فيه كذلك لا بتعدد العنوان ووحدته.

وأما القسم الثالث: وهو ما إذا كان العنوانان كلاهما انتزاعيين ففيه تفصيل، فلأن العنوانين المذكورين إن كان كل منهما منتزعاً عن خصوصية ذاتية ثابتة في لوح الواقع وتكون نسبته إليها نسبة الطبيعي إلى فردة ومصادقه بالذات، فتعددتهما يوجب تعدد المعنون في الخارج وجوداً وماهيةً لاستحالة انتزاع عنوانين متباينين ذاتاً كالفوقية والتحتية ونحوهما من خصوصية ذاتية واحدة، وإن كان منتزعاً عن

خصوصية تعليلية، بأن يكون منشأ انتزاع كل منهما غير معروضه ومعنونه في الخارج، فتعددهما لا يؤدي إلى تعدد المعنون بنحو ضابط كلي، بل لا بد حينئذٍ من النظر إلى أن المعنون لهما في مورد الالتقاء هل هو واحد ذاتاً وحقيقة في الخارج، أو متعدد كذلك، فعلى الأول لامناص من القول بالامتناع، لما عرفت من أن الميزان في الجواز وعدم لزوم محذور اجتماع الضدين إنما هو تعدد المعنون في الخارج وجوداً وماهيةً، كما أن الميزان في استحالة الاجتماع إنما هو بوحدة المعنون كذلك وإن كان العنوان الذهني متعددًا إذ لا قيمة لتعدده طالما يكون المعنون في مورد الاجتماع واحداً وجوداً وذاتاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي ان العنوان إذا كان ذاتياً فتعدده يوجب تعدد المعنون لا محالة، لاستحالة انطباق عنوانين ذاتيين على معنون واحد وجوداً وماهيةً، وعندئذٍ فلا اشكال في جواز اجتماع الأمر والنهي، وإذا كان عرضياً فلا بد من النظر إلى المعروض والمعنون في الخارج، فإنه إن كان واحداً وجوداً وماهيةً فلا مناص من القول بالامتناع بلا فرق في ذلك بين أن يكون العنوانان كلاهما عرضيين أو أحدهما ذاتياً والآخر عرضياً، لأن الميزان إنما هو بوحدة المعروض والمعنون في الخارج، وأما إذا كان متعددًا فلا مناص من القول بالجواز بلا فرق في ذلك أيضاً بين أن يكونا عرضيين أو أحدهما عرضياً والآخر ذاتياً، هذا.

وفي المسألة ثلاثة آراء:

الرأي الأول: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من الضابط العام وهو ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون ولا تشمل به وحدته^(١).

الرأي الثاني: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من الضابط العام وهو ان متعلق الوجوب والحرمة إن كان من المبادئ الاشتقاقية كان التركيب بينهما انضمامياً في مورد الاجتماع وإن كان من المشتقات كان التركيب بينهما اتحادياً فيه^(١).

الرأي الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من التفصيل في المسألة ونقد اطلاق كل من الرأيين الأولين^(٢).

أما الرأي الأول، فقد ذكر المحقق الخراساني رحمته الله في وجه اثبات هذا الرأي مجموعة من المقدمات:

الأولى: ان الأحكام الخمسة التكليفية متضادة في مقام فعليتها وبلوغها مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في نفس ذلك الزمان وإن لم تكن بينها مضادة ما لم تبلغ إلى تلك المرتبة، لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الإنشائية قبل البلوغ إليها كما لا يخفى، فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال بل من جهة أنه بنفسه محال، فلا يجوز حتى عنه من يجوز التكليف بغير المقدور.

ومقصوده رحمته الله من هذه المقدمة هو أن المضادة والمعاندة بين الأحكام الخمسة إنما هما في مرتبة فعليتها وبلوغ تلك الأحكام حدّ البعث والزجر الحقيقيين، فلا مضادة بينها في مرتبة الانشاء فضلاً عن مرتبة الاقتضاء، واستحالة الجمع بينها في هذه المرتبة في شيء واحد وزمن فارد إنما هي من باب استحالة اجتماع الضدين، فلهذا لا تختص بمذهب دون مذهب بل هو محال مطلقاً حتى عند الأشاعرة القائلين بجواز التكليف بالمحال.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٣٩.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٤ ص ٢٤٠ و ٢٧٢.

الثانية ما ملخصه: ان الأحكام الشرعية لم تتعلق بالأسماء والألفاظ ولا بالعناوين الانتزاعية التي لا مطابق لها في الخارج وإنما تتعلق بأفعال المكلفين الصادرة عنهم خارجاً، ضرورة ان الغرض سواء أكان مصلحة أم مفسدة أم غيرهما، لا يترتب على الأسماء والألفاظ المجردة ولا على العناوين الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها ما عدا وجودها في عالم الذهن، وإنما يترتب على تلك الأفعال الخارجية الصادرة من المكلفين خارجاً.

الثالثة: ما مضمونه ومغزاه هو أن تعدد العنوان بشئ أنواعه وأشكاله لا يوجب تعدد المعنون في الخارج، ضرورة انه لا مانع من انطباق عناوين متعدّدة على معنون واحد فيه، ولا يوجب تعدّده كانطباق عنوان الأب والابن والأخ والزوج والعالم والقادر وما شاكل ذلك على شخص واحد كزيد مثلاً، بل تنطبق على ذات واحدة بسيطة من تمام الجهات كذاته تعالى وتقدس، فإن مفاهيم الصفات العليا الذاتية كالعالم والقادر ونحوهما والصفات الفعلية كخالق والرازق والمتكلم والمريد وما شابه ذلك، تنطبق جميعاً على ذاته الأحدية مع أنها بسيطة في غاية البساطة، وذلك لأن اختلاف هذه العناوين والمفاهيم انما هو بالاعتبار والاضافة لا بالذات والحقيقة، مثلاً الله تعالى عالم باعتبار انكشاف الأشياء لديه وقادر باعتبار قدرته على التكوين والايجاد وخالق باعتبار خلقه الأشياء ورازق باعتبار رزقه الناس وهكذا، فلا أثر لتعدد هذه العناوين ولا يؤثر في المعنون أصلاً^(١).

ونتيجة هذه المقدمات هي ان المجمع في مورد الاجتماع حيث إنه واحد وجوداً وماهيةً، فيستحيل اجتماع الأمر والنهي فيه لأنه من اجتماع الضدين وهو

محال، ولا يجدي تعدد العنوان.

ولنأخذ بالنظر في هذه المقدمات، أما المقدمة الأولى فهي مبنية على نظريته عليه السلام من أن للحكم مراتب متعددة منها مرتبة فعليته بفعلية موضوعه في الخارج، ولكن قد ذكرنا في محله انه لا أساس لهذه النظرية، وذلك لأن للحكم بما هو اعتبار مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل باعتبار انه يوجد به في عالم الاعتبار والذهن فعلي في هذا العالم، ولا يعقل أن يوجد في الخارج بوجود موضوعه فيه وإلاّ لزم أن يكون أمراً خارجياً وهو خلف.

نعم، فعلية فاعليته ومحركيته للمكلف في الخارج تتوقف على وجود موضوعه فيه وهي أمر تكويني لا اعتباري.

والخلاصة: ان للحكم بما هو اعتبار مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، فإن وجوده وفعليته إنما هما بنفس الجعل والاعتبار من قبل المولى، ولا يتصور أن يكون له وجود آخر وهو وجوده الخارجي، بدهاه انه لا يعقل أن يكون للحكم وجود خارجي وإلاّ لكان خارجياً، فلهذا تكون فعليته بنفس وجوده في وعاء الاعتبار والذهن، نعم فعلية فاعليته ومحركيته للمكلف لا تكون إلاّ بفعلية موضوعه في الخارج.

مثلاً وجوب الحج الموجود في عالم الاعتبار والجعل لا يكون فاعلاً ومحركاً للمكلف نحو الاتيان بالحج وداعياً له نحوه إلاّ بعد استطاعته في الخارج، فإذا استطاع كانت فاعلية وجوب الحج فعلية بالنسبة إليه، ووجوب الصلاة مثلاً إنما يكون فاعلاً ومحركاً للمكلف نحو الاتيان بها إذا دخل الوقت مع توفر سائر شروطه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان متعلق الأمر والنهي في مرحلة الجعل والاعتبار العنوان

الذهني ولا تنافي بينهما في هذه المرحلة، لأن متعلق أحدهما غير متعلق الآخر، ولكن تعدد متعلقيهما بالذات لا يجدي في الاجتماع طالما كان متعلقاهما بالعرض في الخارج واحداً وجوداً وماهية، ضرورة انه ما دام يكون كذلك يستحيل اجتماع الأمر والنهي فيه.

واما المقدمة الثانية، وهي ان الأحكام الشرعية لم تتعلق بالأسماء والألفاظ ولا بالعناوين الانتزاعية وإنما تتعلق بالأفعال الخارجية الصادرة من المكلفين في الخارج، ففيه أن أريد بعدم تعلقها بالعناوين الانتزاعية عدم تعلقها بما هي اعتبار من قبل الشارع كالوجوب والحرمة، يرد عليه ان تعلقها بما هي اعتبار بالأفعال الخارجية مستحيل لأمرين:

الأول: انها ليست بخارجية حتى تتعلق بها.

الثاني: انه يلزم من تعلقها بها طلب الحاصل إذا كانت متمثلة في الوجوب، والتكليف بالمحال إذا كانت متمثلة في الحرمة وكلاهما محال، وإن أريد به عدم تعلقها بها بما لها من المبادئ يعني المصلحة والمفسدة والإرادة والكرهية والحب والبغض، يرد عليه ان المصلحة والمفسدة بوجودهما الذهني قائمتان بعنوان الفعل في عالم الذهن، واما بوجودهما الخارجي فهما متربتان على الفعل في عالم الخارج، واما الارادة والكرهية والحب والبغض فقد تقدّم انها من الصفات النفسانية الحقيقية ذوات الاضافة كالعلم ولها معروض بالذات في عالم النفس وهو عينها، ولا فرق بينها إلا بالاعتبار ومعروض بالعرض وهو الفعل في الخارج والمطلوب الأصلي، والمحصل لغرض المولى انما هو وجوده فيه، وحيث إن الأحكام الشرعية ليست بخارجية فهذا يكون متعلقها بالعناوين والمفاهيم الذهنية بنحو المعرفية والمشيرية المحضة وبالحمل الأولي التصوري لا بنحو الاستقلالية والموضوعية وبالحمل الشائع

الصناعي التصديقي، فإنها بهذا الحمل موجودة استقلالاً في عالم الذهن في مقابل وجودها في عالم الخارج، بينما تكون بالحمل الأولي التصوري مرآة للخارج ولا يرى غيره، ولهذا يقال انها بهذا الحمل عين الخارج باعتبار انه لا يرى به غيره.

والخلاصة: ان الأحكام الشرعية متعلقة بالعناوين والمفاهيم الذهنية بنحو المرآتية والفئائية الصرفة لانبחו الموضوعية ولهذا لا تكون تلك المفاهيم والعناوين مطلوبة وانما هي قنطرة موصلة إلى المطلوب، وهذا لا بمعنى انها موصلة للحكم إلى الخارج وقنطرة لمروره وسرايته لما إليه لما عرفت من استحالة تعلق الحكم بالخارج، بل بمعنى انه تعلق بالعنوان والمفهوم الذهني الذي يرى به عين الخارج لا أنه عين الخارج وبينهما بون بعيد، فما ذكره عليه السلام من ان الأحكام الشرعية لم تتعلق بها وانما تتعلق بالأفعال الخارجية فلا يتم.

وعلى هذا فلا بد من النظر إلى إن المعروض والمعنون في مورد الاجتماع هل هو واحد وجوداً وماهية أو لا، فعلى الأول لا مناص من القول بالامتناع في المسألة، وعلى الثاني من القول بالجواز.

وأما القسم الثالث، وهو ما إذا كان كلا العناوين المتعلقين للأمر والنهي انتزاعياً، فلا بد فيه من النظر إلى ان المعروض والمعنون في مورد الاجتماع هل هو واحد وجوداً وماهية أو متعدد كذلك؟

والجواب: انه لا شبهة في أن لكل من العناوين الانتزاعيين منشأ انتزاع، إذ لا يمكن انتزاعهما من منشأ واحد، بدهاة استحالة أن يكون شيء واحد منشأ لانتزاع عناوين متباينين، وعلى هذا فلا بد من النظر إلى أن منشأ انتزاع كل منهما هل هو جهة تقييدية للمعروض والمعنون في الخارج أو جهة تعليلية له، فعلى الأول يكون المعروض والمعنون في مورد الاجتماع متعدداً وجوداً وماهية، وعلى الثاني يكون

واحداً كذلك، ومن الواضح ان هذا يختلف باختلاف الموارد وليس له ضابط كلي في تمام الموارد، وعليه فلا بد من النظر إلى كل مورد بخصوصه بقطع النظر عن مورد آخر.

فالنتيجة: ان هذه المقدمة أيضاً غير تامة ولا يمكن الأخذ بظاها.

أما المقدمة الثالثة، وهي ما ذكره عليه السلام من أن تعدد العنوان بشتى ألوانه وأشكاله لا يوجب تعدد المعنون ولا تنثلم به وحدته، فقد ظهر مما تقدم انها لا تتم مطلقاً، ضرورة ان العنوان اذا كان متأصلاً في كلا طرفي مورد الاجتماع فقد مرّ أن تعدده يوجب تعدد المعنون فيه لا محالة، واما إذا لم يكن متأصلاً في كلا طرفيهما، فعندئذٍ إن كان متأصلاً في أحدهما دون الآخر فلا بد من النظر إلى منشأ انتزاعه، فإن كان نفس الخصوصية الذاتية في العنوان الذاتي كان المعنون لهما واحداً في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً، وعليه فيستحيل اجتماع الأمر والنهي فيه لاستحالة اجتماع المصلحة والمفسدة والإرادة والكرهية والحب والبغض في شيء واحد، كما انه لا يمكن الجمع بينهما في مرحلة الاقتضاء والفعلية أيضاً، كيف فإن الوجوب يقتضي الاتيان به خارجاً والحرمة تقتضي الاجتناب عنه كذلك.

وإن كان منشأ انتزاعه شيئاً آخر مابيناً للعنوان الذاتي، كان المعنون لهما في مورد الالتقاء متعدداً إذا كان منشأ انتزاعه جهة تقييدية، واما إذا كان جهة تعليلية ففيه تفصيل كما تقدم، وإن كان كلاهما انتزاعياً فحينئذٍ إن كان منشأ انتزاع كل منهما جهة تقييدية فتعدده يوجب تعدد المعنون فيه، وإن كان جهة تعليلية فلا يكشف تعددهما عن تعدد المعنون فيه كما مر تفصيله فالنتيجة، ان ما ذكره عليه السلام بنحو ضابط كلي لا أصل له.

وأما الرأي الثاني، وهو رأي المحقق النائيني عليه السلام فقد ذكر ان العناوين الانتزاعية

على نوعين:

النوع الأول: العناوين الاشتقاقية كالعلم والقادر والمتحرك والساكن ونحوها.

النوع الثاني: المبادئ الاشتقاقية كالعلم والقدرة والحركة وما شاكلها.

أما النوع الأول، فلأنه من العناوين الانتزاعية والمفاهيم الاعتبارية التي تنتزع من الجهات التعليلية ولا واقع موضوعي لها في الخارج، ولهذا تسمى تلك العناوين المحمولة على الذات بلحاظ قيام المبدء بها بنحو من أنحاء القيام (خارج المحمول) في (مقابل المحمول بالضميمة)، ومن الواضح ان قيام المبدء بها يكون من الحثيات التعليلية، لأن الحمل انما هو على الذات لا عليها وعلى المبدء القائم بها معاً، وعلى هذا فالمعنون في مورد الاجتماع واحد وجوداً وماهية، وعليه فصدق كل من العالم والقادر والمتحرك على زيد انما هو على ذاته الموحدة، وحيثية قيام العلم به حيثية تعليلية لاتقييدية وكذلك حيثية قيام القدرة به، أو فقل ان صدق كل واحد من هذه العناوين معلول لعلة خارجة عما ينطبق الكل عليه.

مثلاً صدق عنوان العالم على زيد معلول لقيام العلم به الذي هو جهة تعليلية وخارج عما ينطبق العنوان عليه وهو زيد وكذلك صدق عنوان القادر والعاقل وما شاكلهما، ولهذا لايمكن أن يوجب تعدد هذه العناوين تعدد المعنون في الخارج، وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه كالمصلي والغاصب والأسود والأبيض وماشاكلهما، فإن المجمع بينهما واحد وجوداً وماهية.

وأما النوع الثاني من العناوين الانتزاعية كعنوان العلم والقدرة والحركة والشجاعة ونحوها، فحيث إنها تنتزع من نفس المبادئ الواقعية التي هي عناوين ذاتية وموجودة في الخارج، فلا يعقل أن يكون التركيب بين العناوين منها اتحادياً،

بداهة ان التركيب الاتحادي انما يتصور بين جزأين يكون أحدهما قوة محضة والآخر فعلية كذلك كالمادة والصورة، واما التركيب الاتحادي بين أمرين فعليين فهو غير معقول، لأن كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى، وعلى هذا فصدق عنوان العلم على مصداقه انما هو من جهة انه علم وكذلك عنوان الحركة، فان صدقه على واقعها انما هو من جهة انه حركة وهكذا، وهذا هو معنى ان انتزاع هذه العناوين انما هو من الحيثية التقييدية الذاتية.

وعلى الجملة، فعناوين المبادئ الذاتية ومفاهيمها الانتزاعية الذهنية منتزعة من الحيثية الذاتية لها، فلذلك يتطلب تعددها تعدد مصاديقها ومعنوياتها في الخارج، مثلاً مفهوم العلم منتزع من الحيثية الذاتية للعلم وكذلك مفهوم القدرة والحركة ونحوها، ومن هذا القبيل مفهوم الصلاة فإنه منتزع من الحيثية الصلواتية التي تقوم الصلاة بها، ومن الواضح ان هذه المفاهيم الذهنية لا يمكن أن تكون منتزعة من الحيثيات الخارجة عن ذواتها، وإلا فلازم ذلك أن لا تكون تلك المفاهيم المنتزعة مفهوم العلم والقدرة والصلاة ونحوها وهو كما ترى.

وهذا هو الفرق بين العناوين الاشتقاقية وعناوين مبادئها، وان تعدد الأولى لا يوجب تعدد المعنونات بينما تعدد الثانية يوجب تعدده، ولهذا قال ﷺ ان التركيب في مورد الاجتماع بلحاظ العناوين الاشتقاقية اتحادي، وأما التركيب فيه بلحاظ عناوين المبادئ الذاتية فهو انضمامي.

وعلى هذا، فالتركيب بين الصلاة والغضب في مورد الاجتماع انضمامي، لأن حقيقة الصلاة متمثلة في مقولة وحقيقة الغضب متمثلة في مقولة أخرى، والمقولات أجناس عاليات ومتباينات بالذات والذاتيات، فيستحيل اندراج مقولتين أو أكثر تحت مقولة واحدة، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون التركيب بين الصلاة والغضب

اتحادياً فلا محالة يكون انضمامياً، لاستحالة انتزاع مفهومين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه من موجود واحد بجهة واحدة وإلا لزم أن يكونا متساويين مترادفين، لاستحالة انتزاع مفهومين متباينين من منشأ واحد، فإنه بمثابة صدور معلولين متباينين من علة واحدة، وملاك التساوي والترادف هو أن يكون صدق كل منهما على أفراد متحداً مع صدق الآخر عليها في الملاك والجهة، وهذا بخلاف مفهومين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه، فإن جهة الصدق في كل منهما مغايرة لجهة الصدق في الآخر.

والخلاصة: ان مبادئ المشتقات متباينات بالذات والذاتيات، لأن كل مبدأ مبين لمبدأ آخر وجوداً وماهية سواء أكان في مورد الاجتماع أم الافتراق، ضرورة أن الصلاة الموجودة في مورد الاجتماع مع الغصب هي نفس الصلاة الموجودة في مورد الافتراق، لأن جهة الصدق في كلا الموردين واحدة فلا فرق بين صدق الصلاة في مورد الاجتماع وصدقها في مورد الافتراق، فإن صدقها في كلا الموردين على حصتها، ويترتب على ذلك أن التركيب بين الصلاة والغصب لا محالة يكون انضمامياً ولا يعقل أن يكون حقيقياً^(١).

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أن العنوان إن كان من العناوين الاشتقاقية فتعدده لا يوجب تعدد المعنون، إذ لا مانع من قيام اعراض متعددة به، وإن كان من المبادئ الذاتية فتعدده لا محالة يكون بتعدد معنونه، وعلى هذا فالتركيب على الأول في مورد الاجتماع اتحادي وعلى الثاني انضمامي، هذا.

وأما السيد الأستاذ رحمته الله فقد ذكر ان ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله بالنسبة إلى

العناوين الاشتقاقية تام، ولكنه علق على ما أفاده ﷺ بالنسبة إلى المبادئ الاشتقاقية: اما تمامية الأول فلما مرّ من أن جهة الصدق في صدق العناوين الاشتقاقية على ذواتها لاحالة تكون تعليلية لاتقييدية، ضرورة أنه لايمكن تعقل النسبة بالعموم من وجه بين عنوانين منها إلاّ إذا كانت الذات في مورد الاجتماع واجدة وجوداً وماهية^(١).

وقد تقدم أن العناوين الاشتقاقية محمولة على الذوات فحسب من جهة قيام مبادئها، وهو حيثية تعليلية لا تقييدية.

فالنتيجة: أن ما ذكره ﷺ بالنسبة إلى العناوين الاشتقاقية تام ولا مناص من الالتزام به.

وأما التعليق على الثاني، فلا بد فيه من التفصيل بين ما إذا كانت المبادئ من الماهيات المتأصلة والمقولات الحقيقية، وما إذا كانت من الماهيات الانتزاعية والمقولات الاعتبارية: أما إذا كانت من الأولى فيستحيل اتحاد اثنتين منها في الخارج وصدق إحداهما على الأخرى، بدهة استحالة اتحاد مقولتين خارجاً وصدق احدهما على الأخرى من دون فرق في ذلك بين أن تكونا عرضين أو جوهرين أو احدهما جوهرراً والأخرى عرضاً، إذ كما يستحيل صدق الجوهر على العرض وبالعكس كذلك يستحيل صدق العرض على العرض والجوهر على الجوهر الآخر، وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون التركيب بين مبدئين متأصلين في مورد الاجتماع انضمامياً.

وإن شئت قلت: ان المبادئ المتأصلة كالبياض والسواد والعلم والقدرة والشجاعة والحلاوة والكرم وماشاكل ذلك، حيث إنها ماهيات متأصلة وحقيقة مقولية، فلا محالة يستلزم تعددها تعدد المعنونات والمطابق في الخارج، على أساس

استحالة اتحاد ماهية متأصلة مع ماهية متأصلة أخرى خارجاً، فلا يمكن اتحاد البياض مع السواد واتحاد العلم مع القدرة ومع الشجاعة وهكذا، وعليه فالتركيب الحقيقي بين اثنين منها غير معقول، لاستلزام ذلك الاتحاد بين ماهيتين متباينتين وهو محال.

وعليه، فما أفاده المحقق النائيني رحمته من أن التركيب بين متعلقي الأمر والنهي في مورد الاجتماع تركيب انضمامي إنما يتم فيما إذا كان متعلقاهما من المبادئ المتأصلة والماهيات المقولية، لأن تعدد العنوان إنما يقتضي تعدد المعنون إذا كان من العناوين المتأصلة، وأما إذا كانت المبادئ من العناوين الانتزاعية بأن يكون كلا العناوين في مورد الاجتماع انتزاعياً أو أحدهما انتزاعياً والآخر أصيلاً، فلا يقتضي تعدده تعدد المعنون في الخارج كما هو الحال في العناوين الاشتقاقية، وحيث لا بد من النظر إلى أن العناوين الانتزاعيين هل ينطبقان على معنون واحد وجوداً وماهية في مورد الاجتماع أو على معنوين منضمين فيه، فعلى الأول يكون منشأ انتزاع كل منها حيثية تحليلية لاتقيدية كما هو الحال في العناوين الاشتقاقية، وعلى الثاني يكون تقيدية، وعليه فالمعنون لكل منها غير المعنون للآخر في مورد الاجتماع.

بيان ذلك، ان العناوين المتصادقين على مورد الاجتماع لا يخلوان من أن يكونا من العناوين المتأصلة والمقولات الحقيقية أو أحدهما من العناوين الذاتية والآخر من العناوين الانتزاعية أو يكون كلاهما من العناوين الانتزاعية ولا رابع في البين.

فالنتيجة: ان صور المسألة في المقام ثلاثة:

أما الصورة الأولى، وهي ما إذا كان كلا العناوين من العناوين الذاتية، فقد تقدم الكلام فيها موسعاً وقلنا ان تعدد العنوان الذاتي يوجب تعدد المعنون لا محالة، ولا يمكن وحدته مع تعدد هذا العنوان.

وأما الصورة الثانية، وهي ما إذا كان أحد العنوانين ذاتياً والآخر انتزاعياً، فقد تقدم أن تعددهما لا يستدعي تعدد المعنون والمطابق في الخارج، والنكته في ذلك أن العنوان الانتزاعي إن كان منتزِعاً من خصوصية في مرتبة ذات العنوان المتأصل، فالمعنون والمطابق لهما واحد في الخارج، وإن كان منتزِعاً من خصوصية خارجة عن ذات العنوان الذاتي، فإن كانت حيثية تعليلية لانطباقه على المعنون للعنوان الذاتي في مورد الاجتماع فهو واحد أيضاً، وإن كانت حيثية تقييدية فالمعنون فيه متعدد.

مثال ذلك ما إذا توضع المكلف بقاء غيره بدون طيب نفسه، فإن الموضوع عنوان ذاتي واسم للفعال الخاصة الخارجية وينطبق عليها انطباق الطبيعي على أفراده والكلّي على مصاديقه، والغصب عنوان انتزاعي لأنه ليس من أحد المقولات التسع العرضية بل هو عنوان عرضي للمقولة وينطبق على واقع الموضوع، ومنشأ انتزاعه عدم رضا المالك به وهو حيثية تعليلية لا تقييدية، فالمعنون حينئذٍ في المثال واحد.

ومن هذا القبيل ما إذا أمر المولى شخصاً بشرب الماء فإنه إذا شرب الماء المغصوب عامداً ملتفتاً انطبق عليه عنوانان:
أحدهما: متأصل وهو عنوان شرب الماء.

والآخر: عرضي انتزاعي وهو عنوان الغصب، باعتبار ان منشأ انتزاعه عدم رضا المالك به، وهو حيثية تعليلية خارجة عن معنونه ومطابقه في الخارج فيكون المعنون في مورد الاجتماع واحداً وجوداً وماهية، وأما إذا كان معنونه ومطابقه فيه غير المعنون للعنوان الذاتي ومطابقه فيكون التركيب بينهما عندئذٍ انضمامياً.

مثاله التكلم في الدار المغصوبة إذا فرض انه مأمور به، فإنه لا يكون متحداً مع الحرام باعتبار انه من مقولة الكيف المسموع، والحرام وهو الكون في الدار

المغصوبة من مقولة الأين، والمقولات متباينات بتمام ذواتها وذاتياتها، فلا يمكن الاتحاد بينها واندراجها تحت مقولة واحدة، فإذا لا ينطبق العنوان الانتزاعي وهو الغصب على ما ينطبق عليه العنوان الذاتي وهو التكلم، وعليه فلا محالة يكون التركيب بينهما انضمامياً، ومعه لا مانع من القول بالجواز في المسألة.

وأما الصورة الثالثة، وهي ما إذا كان كلا العنوانين انتزاعياً، فلا بد من النظر في أن كليهما منتزع من موجود واحد في الخارج بحيثية مختلفة، بمعنى أن ذلك الموجود الواحد منشأ لانتزاع أحدهما بحيثية ولانتزاع الآخر بحيثية أخرى وأن كلا منهما منتزع من موجود مستقل، فعلى الأول يكون التركيب بينهما اتحادياً في مورد الاجتماع وعلى الثاني يكون انضمامياً، مثال الأول الافطار في نهار شهر رمضان ببال الغير فإنه مجمع لعنوانين (هما عنواناً الغصب والافطار) ومصدق لهما معاً، لأنه متمثل في فعل واحد في الخارج وجوداً وماهية وهو الأكل، حيث إنه كما يكون منشأ لانتزاع عنوان الغصب من جهة تعلقه ببال الغير بدون اذنه، يكون منشأ لانتزاع عنوان الافطار من جهة وقوعه في نهار شهر رمضان، فانتزاع كل من هذين العنوانين منه معلول لجهة خاصة، ومن الواضح ان انتزاعهما من شيء واحد بجهتين مختلفتين لا ينافي كون المصدق الخارجي لهما واحداً وجوداً وماهية.

والنكتة في ذلك: ان النسبة بالعموم من وجه لا تتصور إلا بين عنوانين انتزاعيين هما من قبيل خارج المحمول أو بين عنوان انتزاعي وعنوان مقولي، إذ لا مانع من صدق عنوانين انتزاعيين على شيء واحد في الخارج إذا كانت فيه حيثتان أو أكثر كما هو الحال في صدق العناوين الاشتقاقية على شيء واحد في الخارج وجوداً وماهية بلحاظ أنحاء قيام المبادئ به، وكذلك لا مانع من صدق العنوان الانتزاعي على ما يصدق عليه العنوان الذاتي، ومن هنا يستحيل تحقق النسبة بالعموم من وجه

بين جوهرين وعرضيين وعرض وجوهر، وذلك لأن المقولات أجناس عاليات ومتباينات بالذات والذاتيات، فلا يمكن اتحاد مقولتين منها خارجاً واندراجهما تحت مقولة ثالثة، لأنه خلف فرض كون المقولات أجناساً عاليات فلا جنس فوقها.

وعليه، فلا يمكن أن يكون موجود واحد مصداقاً لمقولتين من الجواهر أو الاعراض أو جوهر وعرض، بل لا يمكن اتحاد نوع من مقولة مع نوع آخر منها فإنها وإن كانا مشتركين في الجنس إلا أنها متميزان بالفصل المقوم، والمفروض ان نوعية النوع انها هي بالفصل، فلو فرض اتحاد نوع مع نوع آخر لزم تفصل شيء واحد بفصلين في عرض واحد وهو محال، بدهاة ان فعلية الشيء انها هي بفصله المقوم والمحصل له وفرض وجود فصلين مقومين له فرض وجودين فعليتين له، ومن الواضح انه لا يعقل أن يكون لشيء واحد وجودان فعليان في عرض واحد في الخارج.

فالنتيجة: ان النسبة بالعموم من وجه لا تتصور بين جوهرين ولا عرضيين ولا جوهر وعرض وانما تتصور بين عنوانين انتزاعيين أو عنوانين يكون أحدهما ذاتياً والآخر انتزاعياً، ومثال عنوانين انتزاعيين غير منطبقين على شيء واحد في الخارج الافطار في نهار شهر رمضان في المكان المغصوب بهال مباح أو مملوك، فإن عنوان الافطار منتزع من شيء وعنوان الغصب منتزع من شيء آخر مباين له، لأن الأول منتزع من الأكل والمفروض انه ليس مصداقاً للتصرف في مال الغير، والثاني منتزع من الكون في هذا المكان لا من الأكل فيه، فإذاً يكون المعنون والمطابق لكل منهما مبايناً للآخر فلا يلزم اجتماع عنوانين على معنون واحد في مورد الاجتماع، لأن الأمور به فيه غير المنهي عنه في الوجود الخارجي وإن كان منضماً معه فيه وملازماً له في الوجود ولكن الحكم لايسري من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر لا قهراً فإنه

غير معقول، ولا جعلاً لعدم المبرر له وعليه فلا مانع من القول بالجواز في مثل هذا المثال.

نعم، عنوان الغاصب والمفطر منطبقان على شخص واحد في مورد الاجتماع إلاّ انها أجنيان عن محل الكلام، فإن محل الكلام انما هو في عناوين المبادئ كعنوان الغصب والافطار، والمفروض انها لا ينطبقان على شيء واحد فيه في المثال وأمثاله.

إلى هنا، قد تبين أنه ليس لنا ضابط كلي لكون المجمع في مورد الاجتماع واحداً وجوداً وماهيةً أو متعدداً كذلك، بل لا بد من ملاحظة العناوين المتعلقة للأمر والنهي في مورد الاجتماع، فإن كانا من المبادئ المتأصلة والمقولات الحقيقية فقد مرّ ان تعددها يستلزم تعدد المعنوي في مورد الاجتماع لا محالة، وإن كانا من المبادئ الانتزاعية والمفاهيم الاعتبارية أو كان أحدهما من المبادئ الانتزاعية والآخر من المبادئ المتأصلة، فقد عرفت انها قد ينطبقان على شيء واحد وجوداً وماهية في مورد الاجتماع وقد ينطبقان على شيئين متعددين فيه وليس لذلك معيار عام.

فما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن متعلق الأمر والنهي إذا كانا من المبادئ فتعدده يوجب تعدد المعنوي^(١) غير تام بنحو ضابط كلي.

ومن هنا يظهر رأي السيد الأستاذ رحمته الله في المسألة وملخصه: «انه لا ضابط كلي للقول بالجواز في المسألة ولا للقول بالامتناع، فإن الأول مبني على أن يكون المجمع في مورد الاجتماع متعدداً وجوداً وماهية، والثاني مبني على أن يكون المجمع فيه واحداً كذلك وليس لذلك ميزان خاص، فإن متعلق الأمر والنهي بالذات وفي أفق النفس وإن كانا متعددين إلاّ أنه لا ملازمة بين تعددهما في أفق النفس وتعددتهما في

أفق الخارج الذي هو ملاك القول بالجواز إلا إذا كان كلاهما من المبادئ المتأصلة والماهيات المقولية، وأما إذا كان كلاهما من العناوين الانتزاعية أو أحدهما منها والآخر من العناوين المتأصلة، فلا يستلزم تعددهما في أفق الذهن تعددهما في أفق الخارج بل هو يختلف باختلاف الموارد، فلا بد حينئذٍ من النظر في كل مورد بخصوصه وانها هل ينطبقان في مورد الاجتماع على شيء واحد وجوداً وماهيةً أو على شيئين كذلك، هذا^(١).

وقد علق بعض المحققين عليه السلام على ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من أن ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام من أن العنوان إذا كان من المبادئ دون المشتقات فتعده يوجب تعدد المعنوي في مورد الاجتماع لا يتم بنحو ضابط كلي^(٢)، وحاصل هذا التعليق عليه هو ان هذا النزاع بينهما يرجع في الحقيقة إلى النزاع في الصغرى لا الكبرى، بمعنى أن مرد هذا النزاع روحاً إلى تشخيص أن الحمل المعقول في العناوين الانتزاعية هل هو حمل الاشتقاق فقط وهو حمل ذو هو فيقال (السقف فوق) أي ذو فوقية كما يقال (الانسان عالم) أي ذو علم، أو حمل المواطاة أي حمل هو الذي هو عبارة عن حمل الطبيعي على فردة كما هو الحال في حمل المبادئ الذاتية المتأصلة على مصاديقها في الخارج؟

فيه قولان، فاختار المعلق عليه السلام الثاني، بتقريب أن للعناوين الانتزاعية مصاديق في الخارج كالعناوين الذاتية ومحمولة عليها بحمل المواطاة، مثلاً الفوقية منتزعة من الحيثية الثابتة في لوح الواقع الذي هو أعم من لوح الوجود فيشار إليها ويحمل عليها عنوان الفوقية على حد حمل المبادئ الذاتية على مصاديقها بحمل مواطاة، وكذلك

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٤ ص ٢٨٠.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٤٤.

الحال في التحتية ونحوها^(١).

وعلى الجملة: فالنزاع بينهما ينتهي إلى هذه النقطة وهي أن العناوين الانتزاعية هل لها مصداق بالذات في الخارج كالعناوين الذاتية المتأصلة أو لا، فإن كان لها مصداق بالذات فيه كانت محمولة عليه بحمل المواطاة لا محالة كحمل العناوين الذاتية على مصاديقها، وما ذكره المحقق النائيني رحمته الله مبني على هذا القول، فإنه على هذا لا محالة تكون نسبة هذه العناوين إلى مصداقها بالذات نسبة الماهيات المتأصلة إلى مصداقها في الخارج.

لا محالة يكون تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون: أما إذا كان من العناوين المتأصلة فمن جهة استحالة أن يكون لعنوانين عرضيين متأصلين بالذات والذاتيات وجود واحد في الخارج، بدهة أن لكل ماهية عرضية متأصلة وجوداً واحداً، لأن كل ماهية نوعية متفصلة بفصل مقوم لها، ولا يعقل اشتراك نوعين متأصلين في فصل واحد فإنه خلف فرض التعدد، وأما إذا كان من العناوين الانتزاعية فمن جهة استحالة أن يكون لجهة خارجية واحدة عنوانان ذاتيان عرضيان، بدهة أنه لا يمكن انتزاع عنوانين متباينين عرضيين من شيء واحد في الخارج بأن يكون كلا العنوانين عنواناً ذاتياً له وأنه مصداق لهما بالذات.

وأما إذا لم يكن لها مصداق في الخارج كما هو المعروف بين الفلاسفة، فالصحيح هو ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن تعدد العنوان إذا كان من العناوين الانتزاعية لا يستلزم تعدد المعنون في الخارج بل يختلف ذلك باختلاف الموارد، ولا بد في كل مورد من ملاحظة ذلك المورد بخصوصه، ثم انه رحمته الله قد اختار ما ذهب إليه

المحقق النائيني رحمته الله في المسألة دون ما أفاده السيد الأستاذ رحمته الله، هذا من ناحية.
ومن ناحية أخرى، انه رحمته الله قد ذكر ثلاثة ملاكات لجواز اجتماع الأمر والنهي في
المسألة:

الملاك الأول: ان الأمر إذا كان متعلقاً بالطبيعة كالأمر بالصلاة مثلاً كان
المطلوب منها صرف وجودها في الخارج، وحينئذٍ فإذا نهى المولى عن فرد من أفرادها
فلا مضادة بينهما، إذ لا مانع من أن يريد المولى صرف وجود الطبيعي للمأمور به
الجامع بين أفراده وينهي عن فرد ما منه، لفرض أن الأمر لا يسري من الجامع إلى
أفراده ولا إلى مبادئه.

الملاك الثاني: أن يكون متعلق الأمر غير متعلق النهي عنواناً وإن انطبقا على
وجود واحد في مورد الاجتماع خارجاً، ولكن تعدد العنوان يؤدي إلى تعدد ما هو
معروض الأمر والنهي والحب والبغض بالذات وفي عالم الذهن، وهذا يكفي للقول
بالجواز.

الملاك الثالث: أن يكون التركيب بين عنواني المأمور به والمنهي عنه انضمامياً لا
اتحادياً، بمعنى أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنوي في مورد الاجتماع وجوداً
وماهيةً، هذا.

ثم أشكل على الملاك الأول بأنه وإن كان صحيحاً بلحاظ نفس الأمر والنهي
باعتبار ان الأمر بما هو اعتبار لا يسري من الجامع إلى أحد أفراده على البدل حتى
ينافي النهي عن الفرد الخاص، لأن الوجوب لا يجتمع مع الحرمة وإن كان تخييراً،
إلا أن الإرادة أو الحب المتعلق بالجامع يسري إلى أحد أفراده على البدل وبنحو
التخيير الشرعي، ولازم ذلك تعلق الحب والإرادة بالفرد المنهي عنه إذا ترك سائر
الأفراد، فعندئذٍ يلزم التضاد بين الأمر بالجامع والنهي عن الفرد في مرحلة المبادئ

وهي مرحلة الحب والبغض والإرادة والكرهية، هذا.
ولكن قد تقدم الاشكال في هذه السراية وأن الحب المتعلق بالجامع لا يسري
إلى أحد أفراده على البديل بنحو التخيير الشرعي فحاله حال الوجوب المتعلق به.
نعم، إذا قام المكلف بتطبيق الطبيعي على الفرد كان الفرد محبوباً ومراداً ولكن
لا من جهة وجوده بحده الفردي، بل من جهة وجود الطبيعي في ضمنه على تفصيل
قد مرّ^(١).

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره بعض المحققين عليه السلام يرجع إلى نقطتين:
الأولى: ان المبادئ الانتزاعية كالمبادئ الذاتية المتأصلة فتعددتها يوجب تعدد
المعنون في الخارج، وهي محمولة على مصاديقها بالذات خارجاً بحمل مواطاة
كالمبادئ الذاتية المتأصلة.
الثانية: ان القول بالجواز في المسألة مبني على أحد الملاكات الثلاثة المتقدمة،
هذا.

ويمكن المناقشة في كلتا النقطتين:
أما النقطة الأولى: فإن كان العنوان من المبادئ الذاتية المتأصلة كالعلم والقدرة
والشجاعة والضحك والقيام والجلوس وهكذا، فلا شبهة في أن حملها على
مصاديقها في الخارج من حمل المواطاة، وهو حمل الطبيعي على أفرادها ومصاديقه
بالحمل الشايح، وإن كان من المبادئ الانتزاعية فهي على قسمين:
القسم الأول: ما هو منتزع من خصوصية ذاتية هي من مصاديقه بالذات في
الخارج بمعنى أن الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها كالفوقية والتحتية ونحوهما،

فإن الفوقية منتزعة من خصوصية متصفة بها ذات الفوق في لوح الواقع والتحتية منتزعة من خصوصية متصفة بها ذات التحت في الواقع وهكذا، ومن الواضح أن حمل الفوقية على هذه الخصوصية التي هي مصداق لها بالذات من حمل المواطة، أي حمل الطبيعي على مصداقه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، انه لا يعقل انتزاع عنوانين متباينين عرضيين من خصوصية واحدة بأن يكون لها عنوانان ذاتيان في الخارج، بدهاة أن قيام عنوانين عرضيين بخصوصية واحدة مستحيل، لأنه كقيام معلولين عرضيين بعلة واحدة، كما أن قيام ماهيتين نوعيتين بوجود واحد في الخارج مستحيل، لأن لازم ذلك أن يكون موجود واحد متفصلاً بفصلين وهو كما ترى، وإذا كانت المبادئ الانتزاعية من هذا القسم، فعلى ضوء هاتين الناحيتين فتعددتها يوجب تعدد المعنون في مورد الاجتماع وجوداً وماهية كتعدد العناوين الذاتية المتأصلة.

القسم الثاني: ما يكون معروضه في الخارج غير منشأ انتزاعه كالغصب ونحوه، فإنه إذا أخذ ماء الغير بدون إذنه صدق عليه عنوان الغصب، ولكن منشأ انتزاعه عدم رضا المالك وطيب نفسه بالأخذ، مثلاً إذا أمر المولى بالسقي لزراع أو شجر أو حيوان أو انسان فسقى بالماء المغصوب، ففي مثل ذلك يكون العنوانان المتعلقان للأمر والنهي منطبقين على شيء واحد في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً وهو السقي المتّصف بالغصبية المنتزعة من عدم رضا المالك وطيب نفسه به وهي جهة تعليلية لا تعييدية، فإذا لا يكون تعددهما موجباً لتعدد المعنون في الخارج لكي يكون التركيب في مورد الاجتماع بين متعلقي الأمر والنهي انضمامياً.

والخلاصة: ان الغصب وإن كان عنواناً للفعل المضاف إلى مال الغير ولكن منشأ انطباق هذا العنوان عليه واتصافه بالغصبية إنما هو عدم رضاه وطيب نفسه به

وإلا فلا يكون متصفاً بها ولا منطبقاً عليه عنوان الغصب، فإذا لا موضوعية للاضافة ولاتكون دخيلة في الحكم، لأن الحكم يدور مدار طيب نفسه وجوداً وعدمًا، والمفروض أن هذا الفعل متعلق الأمر أيضاً بعنوان آخر، فإذا يجتمع العنوانان على معنون واحد في مورد الاجتماع، ولا بد حينئذٍ من القول بالامتناع لاستحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بلحاظ عالم المبادئ وعالم الاقتضاء.

ومن هنا، يظهر أن ما ذكره رحمته من أن النزاع بين السيد الأستاذ رحمته والمحقق النائيني رحمته يرجع إلى نقطة أخرى وهي أن حمل المبادئ الانتزاعية على معنوناتا هل هو من حمل المواطة أو من حمل الاشتقاق، فاختار المحقق النائيني رحمته الأول، والسيد الأستاذ رحمته الثاني لا يتم، لأنه لا شاهد على هذا التفسير للنزاع بينهما لا في كلمات السيد الأستاذ رحمته ولا في كلمات المحقق النائيني رحمته، لأن الموجود في كلمات الأول ان العنوان إذا كان انتزاعياً فتعدده لا يستلزم تعدد المعنون في مورد الاجتماع، بل لا بد من ملاحظة ذلك في كل مورد بخصوصه، ومن الواضح أن هذا لا يدل على أن حمل العناوين العرضية الانتزاعية على معنوناتا من حمل الاشتقاق أي حمل ذو هو.

وعلى هذا، فما ذكره السيد الأستاذ رحمته من أن العنوانين إذا كان أحدهما انتزاعياً والآخر ذاتياً أو كلاهما انتزاعياً، فلا بد من ملاحظة انهما في مورد الاجتماع منطبقان على شيء واحد وجوداً وماهيةً أو على شيئين كذلك، يرجع إلى ما ذكرناه من أن العنوان الانتزاعي في الفرض الأول قد ينطبق على نفس ما ينطبق عليه العنوان الذاتي باعتبار أن منشأ انتزاعه حيثية تعليلية لا تقييدية، ولهذا لا يصلح أن يكون معنوناً له في الخارج، وقد ينطبق على جهة أخرى مابينة للعنوان الذاتي وهي مصداقه ذاتاً ومنشأ انتزاعه، وحينئذٍ فكما أن حمل العنوان الذاتي على مصداقه في الخارج من حمل المواطة، فكذلك حمل العنوان الانتزاعي على مصداقه فيه من حمل المواطة والسيد

الأستاذ رحمته لا ينكر ذلك، ولكنه قال انه لا يمكن جعل ذلك تحت ضابط كلي، هذا كله في الفرض الأول.

واما في الفرض الثاني فقد ينطبق عنوانان انتزاعيان على معنون واحد في الخارج فيما إذا كان منشأ انتزاع كل منهما حيثية تعليلية لاتقييدية، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون حملها عليه من حمل المواطة، ضرورة انه لا يمكن أن تكون جهة واحدة مصداقاً ذاتاً لعنوانين متباينين عرضيين بل إن حملها عليه يكون من حمل اشتقاق، وقد ينطبقان على معنوين موجودين في الخارج وهما وإن كانا من مناشئ انتزاعهما إلاّ انهما جهتان تقيديتان وخصوصيتان ذاتيتان لهما، ولهذا يكونان من مصاديقهما ذاتاً، وحينئذ فبطبيعة الحال يكون حملها عليهما من حمل المواطة أي حمل الطبيعي على فردة ومصداقه الذاتي، والسيد الأستاذ رحمته لا ينكر ذلك، ولكنه يقول ان ذلك يختلف باختلاف الموارد ولا يمكن جعل ذلك تحت ضابط كلي، هذا.

وأما الموجود في كلمات المحقق النائيني رحمته فهو ان تعدد العنوان إذا كان من المبادئ يوجب تعدد المعنون في الخارج في مقابل ما إذا كان من المشتقات، وهذا لا يدل على أن مراده من ذلك هو أن العنوان إذا كان من المبادئ كان حمله على معنونه في الخارج من حمل مواطة إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن يراد من ذلك العنوان الذاتي المتأصل لامطلق المبادئ وإن كانت انتزاعية.

إلى هنا قد ظهر الاشكال في نقطتين:

الأولى: ان ما أفاده رحمته من أن حمل المبادئ الانتزاعية على معنوناتهما في الخارج من حمل المواطة كحمل المبادئ الذاتية المتأصلة على مصاديقها لا يتم بنحو الإطلاق.

الثانية: ان حمل النزاع بين السيد الأستاذ رحمته والمحقق النائيني رحمته على النزاع في أن حمل المبادئ الانتزاعية على معنوناتهما في الخارج هل هو من حمل المواطة أو من حمل

الاشتقاق، مما لا شاهد عليه لا في كلمات السيد الأستاذ رحمته ولا في كلمات المحقق النائيني رحمته.

وأما النقطة الثانية: فيقع الكلام فيما ذكره رحمته من الملاكات للقول بالجواز: أما الملاك الثالث^(١)، فهو تام وعليه بنى المحققون من الأصوليين جواز الاجتماع في المسألة.

وأما الملاك الأول فهو غير تام لأن جواز الاجتماع على ضوء هذا الملاك يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا اجتماع في هذا الفرض لأن الأمر تعلق بصرف وجود الطبيعة والنهي تعلق بفرد منها، والمفروض أن الأمر لا يسري منه إلى أفراده على البدل لا في عالم الجعل والاعتبار ولا في عالم المبادئ والاقضاء، غاية الأمر أن النهي المذكور المتعلق بفرد منها يقيد إطلاقها بغيره على أساس أن الحرام لا يمكن أن يقع مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحسوب والمكروه مصداقاً للمراد، ولهذا لا بد من تقييد إطلاق متعلق الأمر بغير هذا الفرد المنهي عنه.

وأما الملاك الثاني، فإن كان متعلق الأمر والنهي من المبادئ الذاتية المتأصلة فتعدده يوجب تعدد المعنوي في الخارج وجوداً وماهية، فعندئذٍ فلا اشكال في الجواز بمقتضى الملاك الثالث، وكذلك إذا كان متعلقهما من المبادئ الانتزاعية التي هي منتزعة من خصوصية ذاتية ثابتة في لوح الواقع، فإن تعددهما يوجب تعدد الخصوصية الذاتية لاستحالة انتزاعها من خصوصية ذاتية واحدة كما مرّ، ولهذا يكون حملها عليها من حمل الطبيعي على أفرادها، وأما إذا كانا من المبادئ الانتزاعية التي يكون منشأ انتزاعها غير معروضها في الخارج فلا يتطلب تعدد العنوان تعدد

المعنون في الخارج، وحيثُذ فإذا كان المعنون في مورد الاجتماع واحداً وجوداً وماهيةً فيه فكيف يكفي تعدد العنوان في رفع غائلة اجتماع الضدين؟

وما ذكره في بيان هذا الملاك من أن تعدد العنوان يؤدي إلى تعدد ما هو معروض الأمر والنهي والحب والبغض حقيقة وذاتاً، فإن أراد به أنه يوجب تعدد المعروض بالذات للأمر والنهي والحب والبغض فهو وإن كان صحيحاً، حيث إنه نفس المعروض بالذات لا أنه غيره، باعتبار ان متعلق الأمر والنهي ذاتاً وبنحو مباشر هو نفس العنوان في أفق الذهن المرآة لما هو المعروض بالعرض إلا أنه لا يجدي إذا كان المعروض بالعرض في الخارج واحداً في مورد الاجتماع، باعتبار أن المطلوب الأصلي للمولى هو المعروض بالعرض على أساس أن غرضه قائم بوجوده لا بالمعروض بالذات، فإنه لا شأن له إلا كونه عنواناً ومرآةً له.

وإن أراد به أنه يوجب تعدد المعروض له بالعرض للأمر والنهي والحب والبغض في الخارج، ففيه أنه صحيح في المبادئ الذاتية المتأصلة وما يلحق بها من المبادئ الانتزاعية كالفوقية والتحتية ونحوهما لا مطلقاً كما عرفت.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن ملاك القول بالجواز في المسألة تعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً بأن يكون التركيب بينهما انضمامياً لا اتحادياً، وأما إذا كان واحداً كذلك فلا مناص من القول بالامتناع وإن كان عنوان متعلق الأمر والنهي متعدداً، وقد تقدم أنه لا يمكن جعل ذلك تحت ضابط كلي بل هو يختلف باختلاف الموارد، لما عرفت من أن العنوان المتعلق للأمر والنهي إن كان من العناوين الذاتية المتأصلة فتعدده يؤدي إلى تعدد المعنون في مورد الاجتماع، وإن كان من العناوين الانتزاعية التي لها مصداق ذاتي في الخارج فتعدده أيضاً يوجب تعدد المعنون فيه، وإن كان من العناوين الانتزاعية التي يكون معروضها ومعنونها

غير منشأ انتزاعها فتعدده لا يتطلب تعدد المعنون فيه، ولهذا لا بد في كل مورد من ملاحظة ذلك فيه.

نستخلص نتائج البحث في عدة نقاط:

الأولى: ان التنافي والتضاد بين الأحكام الشرعية انما هو في عالم المبادئ والاقتضاء لا في عالم الجعل والاعتبار، فإن الجمع بين المصلحة والمفسدة والإرادة والكرهية والحبّ والبغض في شيء واحد لا يمكن، كما أنه لا يمكن الجمع بين الأمر والنهي في الاقتضاء، فإن الأول يقتضي الاتيان بمتعلقه والثاني يقتضي الاجتناب عنه، وأما في عالم الجعل فلا مضادة بينهما، لأن الأحكام هي اعتبارات من الشارع لا واقع موضوعي لها حتى تتصور المضادة بينها.

الثانية: قد حاول بعض إثبات الأمر والنهي لا يجتمعان في شيء واحد، لأن متعلق الأمر صرف وجود الطبيعة ولايسري منه إلى أفرادها، ومتعلق النهي مطلق وجودها ولهذا يسري إلى جميع أفرادها، وعلى هذا فالصلاة في الأرض المغصوبة بما أنها حصة خاصة من الصلاة المأمور بها فلا يسري الأمر إليها، فإذا لا يجتمع الأمر والنهي فيها.

الثالثة: قد نوقش في هذه المحاولة بعدة مناقشات، الأولى أن الأمر المتعلق بصرف وجود الطبيعة وإن لم يسر بها هو اعتبار إلى أحد أفرادها على البدل، إلا أن ملاكه في عالم المبادئ يسري منه إلى أحد أفراده كذلك كالارادة المتعلقة بالجامع، فإنها تسري إلى أفراده بانحاء من الارادات المشروطة وكذلك المحبوبة المتعلقة بالجامع، فإنها تسري إلى أفراده بأنحاء من المحبوبة المشروطة، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون الفرد المنهي عنه محبوباً ومراداً ولو بنحو المشروط مع كونه مبغوضاً مطلقاً.

الرابعة: ان هذه المناقشة غير صحيحة، حيث إنه لا يمكن اقامة البرهان عليها، واما الوجدان فإنه لا يحكم بالملازمة بين ارادة الجامع بنحو صرف الوجود وانحاء من الارادات المشروطة بعدد أفراده وكذلك بين محبوبة الجامع وأنحاء من المحبوبة المشروطة، نعم الذي يحكم به الوجدان هو محبوبة الفرد بلحاظ وجود الجامع في ضمنه لا مطلقاً.

الخامسة: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من المناقشة على هذه المحاولة، بتقريب أن الأمر المتعلق بالطبيعة المطلقة يدل بالمطابقة على وجوب صرف وجودها وبالالتزام على الترخيص في تطبيقها على أي فرد من أفرادها شاء منها الفرد المنهي عنه، ومن الواضح أن الترخيص في تطبيق المأمور به على الفرد المنهي لا يجتمع مع النهي عنه، إذ كما أن الوجوب لا يجتمع مع الحرمة في شيء واحد كذلك الترخيص الشرعي، وعلى هذا فلا تجدي هذه المحاولة في دفع غائلة التضاد في مورد الاجتماع.

السادسة: ان هذه المناقشة أيضاً غير تامة، لأن معنى الإطلاق ليس هو ترخيص الشارع في تطبيق المأمور به على أفراده بل معناه عدم المانع عن التطبيق والانطباق، لأن قابلية انطباق الطبيعة على أفرادها ذاتية والقيود مانع عن فعالية هذا الانطباق، ومع عدمه فلا مانع منه ولا يتوقف على ترخيص من الشارع.

السابعة: ان هذه المحاولة وإن كانت تدفع محذور التنافي بين الوجوب والحرمة في مرحلة المبادئ والجعل إلا أنها لاتدفع محذوره في مرحلة الامتثال، حيث لا يمكن الجمع بين اطلاق المأمور به وحرمة الفرد في هذه المرحلة، ولا بد حينئذٍ من أحد أمرين اما رفع اليد عن الإطلاق أو عن حرمة الفرد.

ولكن تقدم أن حرمة الفرد مانعة عن الانطباق، لاستحالة أن يكون الحرام مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحبوب، فإذاً لا محالة يقيد اطلاق المأمور به

بغيره تطبيقاً لقاعدة حمل المطلق على المقيد، فلا يكون من باب لاجتماع.

الثامنة: قد يحاول لاثبات أن الأمر والنهي لا يجتمعان على شيء واحد في مورد الاجتماع، بتقريب أن الأحكام الشرعية متعلقة بعناوين الأفعال الذهنية بالذات ومباشرة لا بالأفعال الخارجية، وعلى هذا فمتعلق الوجوب في مورد الاجتماع غير متعلق الحرمة فيه، فان متعلق الأول عنوان الصلاة في الذهن ومتعلق الثانية عنوان الغضب فيه، واما الموجود الخارجي فهو ليس متعلقاً لهما وإلا لكانا خارجيين وهو كما ترى، فإذا لا يجتمع الأمر والنهي في شيء واحد.

التاسعة: ان هذه المحاولة باطلة ولا واقع موضوعي لها، لوضوح أن المطلوب الأصلي الواقعي للمولى هو الفعل الخارجي، لأن غرض المولى مترتب عليه لا على متعلق الأمر في أفق الذهن ولا على المراد والمحجوب بالذات فيه لأنه مأخوذ بنحو المعرفية والمشيرية المحضة والفناء في الخارج، وهذا ليس معناه أن الأمر متعلق بالفعل الخارجي بواسطة المفهوم الذهني بل معناه أن الأمر متعلق بالمفهوم الذهني لا بالحمل الشائع وبنحو الموضوعية بل بالحمل الأولي وبنحو الطريقية بأن يرى بمتعلقه الفعل الخارجي، فإذا كان الفعل الخارجي واحداً في مورد الاجتماع وجوداً وماهية يستحيل الاجتماع فيه بلحاظ المبادئ والاقتضاء.

العاشرة: ان متعلق الأمر والنهي قد يكون من العناوين الذاتية المتأصلة وقد يكون أحدهما من العناوين الذاتية المتأصلة والآخر من العناوين الانتزاعية وقد يكون كلاهما من العناوين الانتزاعية، فعلى الأول يتطلب تعدد العنوان تعدد المعنون لا محالة، وعلى الثاني والثالث لا يتطلب بل لا بد من ملاحظة ذلك في كل مورد بخصوصه.

الحادية عشرة: ان المحقق الخراساني رحمته الله قد اختار في المسألة ان تعدد العنوان

لايستلزم تعدد المعنون ولا تتشلم به وحدته، وقد حاول لاثبات ذلك بتقديم عدة مقدمات، ولكن تقدم انه لاجدوى من هذه المقدمات وأن ما ذكره رحمته من أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون بنحو ضابط كلي غير تام ومخالف للوجدان والبرهان.

الثانية عشرة: ان المحقق النائيني رحمته قد فصل بين العناوين الاشتقاقية ومبادئها، فإن تعدد العنوان في الأولى لا يوجب تعدد المعنون بينما تعدده في الثانية يوجب تعدد المعنون.

الثالثة عشرة: ان السيد الأستاذ رحمته قد علق على كل من الرأيين واختار أن متعلق الأمر والنهي إن كان من العناوين الذاتية المتأصلة فتعدده يستلزم تعدد المعنون في الخارج وجوداً وماهيةً، وإن كان أحدهما من العناوين الذاتية والآخر من العناوين الانتزاعية أو كان كلاهما من العناوين الانتزاعية، فلا يستلزم تعدد العنوان تعدد المعنون في الخارج بل إن ذلك يختلف باختلاف الموارد.

الرابعة عشرة: ذكر بعض المحققين رحمته أن الخلاف بين السيد الأستاذ رحمته والمحقق النائيني رحمته في المبادئ الاشتقاقية يرجع إلى الخلاف في نقطة أخرى، وهي أنه هل للمبادئ الانتزاعية كالفوقية والتحتية ونحوهما مصاديق بالذات في لوح الواقع أو لا، فعلى الأول يكون حملها على مصاديقها بالذات من حمل المواطة، وعلى الثاني يكون حملها على الذات من حمل الاشتقاق أي ذو هو، وحمل كلام المحقق النائيني رحمته على الأول وكلام السيد الأستاذ رحمته على الثاني، وأما هو فقد اختار الأول وبني على أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون وإن كان انتزاعياً.

الخامسة عشرة: قد تقدم المناقشة في أصل رأيه رحمته من ناحية، وفي ارجاع الخلاف بينها إلى نقطة أخرى من ناحية أخرى هذا من جانب، ومن جانب آخر قد

تقدم أن ما ذكره عليه السلام من الملاكات للقول بالجواز لا يتم الملاك الأول والثاني منها، وأما الملاك الثالث فهو تام.

ها هنا ثلاث دعاوى:

الأولى: ان النزاع في هذه المسألة جوازاً ومنعاً مبني على النزاع في المسألة المتقدمة وهي أن متعلق الأمر هل هو الطبيعة أو الفرد، فعلى الأول لا مانع من القول بالجواز في هذه المسألة باعتبار أن متعلق الأمر غير متعلق النهي، لأن متعلق الأمر الطبيعة الجامعة بين الحصة في مورد الاجتماع وسائر الحصص، ومتعلق النهي خصوص الحصة في مورد الاجتماع، والفرض أن الأمر لا يسري من الطبيعة إلى حصصها، فإذا تكون هذه الحصة متعلقة للنهي دون الأمر، وعلى الثاني لا مناص من القول بالامتناع، لأن هذه الحصة متعلقة للأمر أيضاً.

والجواب: ان النزاع في هذه المسألة لا يرتبط جوازاً ومنعاً بالنزاع في المسألة المتقدمة.

أولاً: لما ذكرناه هناك من أن القول بتعلق الأمر بالفرد باطل ولا يرجع إلى معنى محصل ثبوتاً واثباتاً.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم القول بأن الأمر في تلك المسألة متعلق بالفرد فمع ذلك لا يلزم من ذلك تعلق الأمر والنهي بشيء واحد في هذه المسألة، لأن معنى تعلق الأمر بالفرد هناك ليس تعلقه بالفرد الخارجي لأنه مسقط للأمر، فكيف يعقل تعلقه به مع أنه يلزم من تعلقه به طلب الحاصل وهو محال، بل معناه تعلقه بمفهوم الفرد وعنوانه الذهني، وكذلك الحال في النهي ولا يمكن تعلقهما بالفرد الخارجي، فإنه - مضافاً إلى المحذور المتقدم - لازم ذلك أن يكونا خارجيين وهذا، خلف، وعلى هذا فمتعلق الأمر مباين لمتعلق النهي في عالم الذهن، لأن الحصة

الموجودة في مورد الاجتماع متعلقة للأمر بعنوان الصلاة وللنهي بعنوان الغصب وهما عنوانان متباينان في أفق الذهن.

فإذاً لا فرق بين تعلق الأمر بالطبيعة وتعلقه بالفرد، فعلى كلا التقديرين يكون متعلق الأمر مباشرة غير متعلق النهي كذلك في وعاء الذهن، والكلام في هذه المسألة انما هو في أن المعنون في مورد الاجتماع والمطابق لمتعلقي الأمر والنهي فيه واحد وجوداً وماهيةً أو متعدد كذلك، فعلى الأول لامناص من القول بالامتناع، وعلى الثاني من القول بالجواز بلا فرق في ذلك بين القول بتعلق الأمر في تلك المسألة بالطبيعة أو بالفرد.

الثانية: ان النزاع في هذه المسألة جوازاً أو منعاً مبني على مسألة فلسفية وهي مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية، فعلى القول بأصالة الوجود في تلك المسألة لا بدّ من القول بالامتناع في هذه المسألة باعتبار أن متعلقي الأمر والنهي موجودان بوجود واحد في مورد الاجتماع، وعلى القول بأصالة الماهية لا مناص من القول بالجواز، لأن ماهية متعلق الأمر غير ماهية متعلق النهي.

والجواب: ان النزاع في هذه المسألة جوازاً ومنعاً لا يرتبط بتلك المسألة أصلاً، لأن المراد بأصالة الوجود هو أن ما في الكون جميعاً الوجود والماهية منتزعة من حدوده فلا واقع موضوعي لها، والمراد بأصالة الماهية ان كل ما في الكون الماهية والوجود منتزعة من حدودها، وأما في هذه المسألة فالقول بالامتناع فيها مبني على وحدة المجمع في مورد الاجتماع وجوداً بناء على القول بأصالة الوجود، وماهيةً بناء على القول بأصالة الماهية، والقول بالجواز فيها مبني على تعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً على القول بأصالة الوجود وماهية على القول بأصالة الماهية، فإذاً لا يرتبط النزاع في هذه المسألة بالنزاع في تلك المسألة الفلسفية أصلاً.

الثالثة: ان النزاع في هذه المسألة امكاناً وامتناعاً مبني على مسألة أن الجنس والفصل هل هما متحدان في الخارج وموجودان بوجود واحد أو متغايران فيه وموجودان بوجودين، بدعوى أن نسبة متعلق النهي إلى متعلق الأمر في مورد الاجتماع نسبة الفصل إلى الجنس، وعلى هذا فعلى الأول لا بدّ من القول بالامتناع، وعلى الثاني بالجواز، هذا.

والجواب، أولاً: أنه لا شبهة في أن الجنس والفصل موجودان بوجود واحد حقيقة وهو وجود النوع حيث إن التركيب بينهما حقيقي لا انضمامي، لأن الجنس والفصل من الأجزاء التحليلية العقلية لا الخارجية لكي يكون التركيب بينهما انضمامياً.

وثانياً: ان متعلق الأمر والنهي ليس من قبيل الجنس والفصل، لما تقدم من أن متعلقهما إن كان من المبادئ الذاتية المتأصلة كان كل منهما يمثل حقيقة نوعية مركبة من جنس وفصل، ولا يعقل أن يكون متعلق الأمر جنساً ومتعلق النهي فصلاً، وإن كان متعلق احدهما ذاتياً ومتعلق الآخر انتزاعياً أو كان متعلق كليهما انتزاعياً فلا يعقل أن يكون احدهما جنساً والآخر فصلاً، بداهة أن العنوان الانتزاعي لا واقع موضوعي له حتى يكون جنساً أو فصلاً.

ومن هنا يظهر أن الغصب لا يصلح أن يكون بمثابة الفصل للصلاة في الأرض المغصوبة، باعتبار انه عنوان انتزاعي فلا يعقل أن يكون فصلاً مقوماً للصلاة، نعم إذا تعلق الأمر في مورد بالجنس والنهي بالفصل المقوم فلا مناص من القول بالامتناع.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن مسألة اجتماع الأمر والنهي لا ترتكز على شيء من المسائل المتقدمة لا على القول بالامتناع ولا على القول بالجواز،

بل هي مسألة مستقلة على كلا القولين فيها، لأن كلاً منها مبني على نكتة أخرى لا ترتبط بالنزاع في المسائل المتقدمة.
هذا تمام كلامنا في كبرى مسألة اجتماع الأمر والنهي نظرياً.

البحث التطبيقي الصغري

الصغرى المعروفة لهذه المسألة والمبحوث عنها في كلمات الأصوليين في مرحلة التطبيق هي الصلاة في الأرض المغصوبة، وهل انها متحدة مع الغضب في مورد الاجتماع أو لا؟

فذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى أن الصلاة لا يمكن أن تتحد مع الغضب، بتقريب إن الصلاة من مقولة والغضب من مقولة أخرى، والمقولات متباينات بتمام ذاتها وذاتياتها، فلا يمكن اندراج مقولتين تحت مقولة واحدة لأنه خلف فرض كونها من الأجناس العاليات^(١).

وقد علّق عليه السيد الأستاذ رحمته الله بأن الغضب ليس مقولة مستقلة في مقابل الصلاة، وقد أفاد في وجه ذلك أن الغضب عنوان انتزاعي ومعرف ومشير إلى واقع التصرفات الخارجية كالدخول في أرض الغير بدون إذنه والكون فيها والقاء الثقل عليها وأكل ماله ولبسه وغير ذلك من أنحاء التصرف، فإذا ليس الغضب مقولة بنفسه بل هو عنوان انتزاعي منطبق على عدّة مقولات ومشير إليها كمقولة الأين والجدّة وغيرهما^(٢).

فما ذكره رحمته الله من أن الغضب مقولة لا يرجع إلى معنى صحيح، فإنه في نفسه ليس مقولة ولا عنواناً خاصاً لمقولة واحدة.

وأما الصلاة فهي مركبة من مقولات عديدة:

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٥٣.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٤ ص ٢٨٢.

منها: مقولة الكيف النفساني كالنية بتام عناصرها الثلاثة، ومنها: مقولة الكيف المسموع كتكبيرة الاحرام والقراءة والتسبيح والتهليل والأذكار، ومنها: الوضع كهيئة الركع والساجد والقائم والقاعد وغير ذلك، وحيث إن المقولات ماهيات متباينات بذاتها وذاتياتها، فلا يعقل أن يكون التركيب بينها حقيقياً فلا محالة يكون انضمامياً، وعلى هذا فالتركيب بين أجزاء الصلاة لا محالة انضمامي ولا يمكن أن يكون واقعياً.

وبكلمة: إن الغصب لا يمكن أن يكون من الماهيات المقولية لاستحالة اتحاد مقولتين واندراجهما تحت مقولة واحدة، فإذا لاحالة يكون من المفاهيم الانتزاعية وعنواناً منطبقاً على المقولات المتعددة في مختلف الموارد ومعرفاً ومشيراً إليها، فإذا كما لا يكون بنفسه من الماهية المقولية كذلك لا يكون عنواناً لمقولة واحدة.

وأما الصلاة فهي ليست حقيقة مستقلة وماهية مقولة برأسها في قبال سائر المقولات بل هي مركبة من مقولات عديدة وهذه المقولات هي أجزاء الصلاة، ولهذا يكون التركيب بينها انضمامياً لاحقياً، ضرورة استحالة أن يكون حقيقياً وإلا لزم اندراج مقولات متعددة تحت مقولة واحدة وهو محال.

فالنتيجة: ان ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن الصلاة مقولة والغصب مقولة أخرى، فلا يمكن المساعدة عليه، هذا.

والصحيح في المقام أن يقال انه لا شبهة في أن الغصب عنوان انتزاعي ولا واقع موضوعي له في الخارج، ولهذا لا يكون متعلقاً للنهي في لسان الأدلة، لأن متعلقه في لسانها عنوان المال كقوله عليه السلام: «لا يجل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه»^(١).

(١) الوسائل ج ٣ ص ٤٢٤ ب ٣ من أبواب مكان المصلي ح ١.

وحيث إنه لا يمكن تعلق النهي بالعين الخارجية وهي المال، فإذا لا بد من التقدير في كل مورد ما يناسب ذلك المورد وهو يختلف باختلاف الموارد، فإذا كان مال الغير متمثلاً في المكان كالأرض والدار ونحوهما فالمقدر حينئذ هو الكون فيها وهو متعلق النهي، وإذا كان متمثلاً في اللباس فالمقدر فيه لبسه، فالكون من مقولة الأين واللبس من مقولة الجدد، ويشتركان في الجامع الانتزاعي وهو عنوان الغضب وهو ليس متعلقاً للنهي، فإن متعلقه اما الكون في الأرض المغصوبة أو اللبس أو الأكل والشرب.

وعلى هذا، فإن أراد المحقق النائيني عليه السلام أن الغضب بنفسه مقولة لا أنه عنوان لها فقد تقدم انه غير معقول، لوضوح أنه مفهوم انتزاعي ولا واقع موضوعي له في الخارج وعنوان مشير إلى عدة مقولات في مختلف الموارد.

وإن أراد منه واقعه الموضوعي وهو الكون في الأرض المغصوبة في محل الكلام فهو صحيح، ولا يبعد أن يكون مراده من أن الغضب مقولة واقعه الموضوعي، وهو الكون في الأرض المغصوبة الذي هو من مقولة الأين، وهو متعلق الحرمة ومبغوض للمولى دون الغضب بما هو أمر انتزاعي.

وعلى هذا، فما أورده السيد الأستاذ عليه السلام على المحقق النائيني عليه السلام إنما يرد إذا كان مراده من أن الغضب من المقولات نفس مفهوم الغضب، ولكن الظاهر أن مراده عليه السلام بذلك واقع الغضب الذي هو من مقولة الأين في مورد، ومن الجدة في مورد آخر وهكذا، وأما مفهوم الغضب فهو مفهوم انتزاعي ولا واقع موضوعي له في الخارج حتى يكون من المقولة ومتعلقاً للنهي.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الحرمة في لسان الدليل متعلقة بالغضب إلا أنه لا شبهة في أنه مأخوذ بنحو المعرفية والمشيورية إلى واقعه الخارجي، وهو الكون

في الأرض المغصوبة الذي هو مبغوض ومكروه للمولى، وفيه مفسدة ملزمة في المرتبة السابقة وهي تسبب تعلق البغض به في عالم المبادئ والنهي عنه في عالم الجعل والاعتبار، وهذا بخلاف الوجوب، فإنه متعلق بالصلاة المركبة من عدة مقولات باعتبار أن تلك المقولات بعنوان الصلاة محبوبة ومشملة على مصلحة ملزمة.

ومن هنا، تختلف الصلاة عن الغضب، فإن الأمر في لسان الأدلة من الكتاب والسنة تعلق بتلك المقولات بعنوان الصلاة بينما النهي لم يتعلق بالماهية المقولية بعنوان الغضب، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، هل تتحد الصلاة بكامل أجزائها ومقولاتها مع المعنون بالغضب في الأرض المغصوبة وهو الكون فيها الذي هو من مقولة الأين أو لا؟
والجواب: ان ذلك بحاجة إلى النظر في أجزاء الصلاة ومقولاتها وتفصيل تلك الأجزاء وملاحظة كل جزء من أجزائها بنفسه لترى أنه متحد مع الكون فيها بنحو من أنحاء الاتحاد أو لا؟

بيان ذلك أن الجزء الأول للصلاة النية وهي متمثلة في عناصر ثلاثة:

الأول: قصد القربة.

الثاني: قصد الخلوص.

الثالث: قصد العنوان كصلاة الظهر والعصر ونحوهما، وهي بتمام عناصرها من مقولة كيف النفساني ولا يكون متحداً مع الكون فيها الذي هو فعل خارجي باعتبار أنه من مقولة الأين، والمقولات متباينات بتمام ذاتها وذاتياتها، فلا يمكن اندراج مقولتين تحت مقولة واحدة وإلا لزم خلف فرض كون المقولات أجناساً عالياً.

الجزء الثاني: التكبير وهي من مقولة كيف المسموع، فيستحيل اتحادها مع

مقولة الأين، ومثلها القراءة والتسييح والتهيل والأذكار فانها جميعاً من مقولة الكيف المسموع.

قد يقال كما قيل: إنّ التكبيرة والقراءة ونحوهما تستوجب تموج الهواء وتحريكه وهو نحو تصرف في الفضاء المغصوب، فإذا يلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد في تلك الأجزاء، ونتيجة ذلك عدم امكان اجتماع الأمر بالصلاة في الأرض المغصوبة مع النهي عن الكون فيها، هذا.

والجواب: أولاً: ان تموج الهواء وتحريكه من لوازم القراءة والتكبيرة ونحوهما لا انه متحد معها في الخارج.

وثانياً: انه ليس تصرفاً في مال الغير بنظر العرف والعقلاء حتى يكون مشمولاً لدليل الحرمة.

وثالثاً: انه ليس تصرفاً في الفضاء أيضاً حتى بنظر العقل بل هو تصرف في الهواء، ولا دليل على حرمة التصرف في هواء ملك الغير، فإن الانسان يملك الأرض والفضاء لا الهواء.

الجزء الثالث: الركوع والسجود والقيام والقعود فإنها من مقولة الوضع، فيستحيل أن تتحد مع الكون في الأرض المغصوبة الذي هو من مقولة الأين، وقد عرفت استحالة اندارج مقولتين تحت مقولة واحدة.

وبكلمة: ان أجزاء الصلاة انما هي نفس هيئة الركوع والسجود والقيام والقعود دون مقدماتها كالهوي والنهوض.

ودعوى: ان هذه الهيئات من مقولة الفعل، وعليه فتكون مصداقاً للغصب والتصرف في مال الغير، فيكون الواجب حينئذٍ متحداً مع الحرام.

مدفوعة: بأنها مبنية على الخلط بين ما يكون من قبيل الفعل الصادر بالارادة والاختيار وما يكون من مقولة الفعل التي هي من احدى المقولات التسع العرضية، والهيئات المذكورة وإن كانت من الأفعال الاختيارية الصادرة بالارادة والاختيار، إلا أنها مع ذلك ليست من مقولة الفعل، ضرورة أنه لا منافاة بين أن يكون الشيء من قبيل الفعل الصادر بالاختيار وفي نفس الوقت ليس من مقولته للفرق بين الأمرين، وهو ان الملاك في كون الفعل اختيارياً هو صدوره من الانسان بالارادة والاختيار، والملاك في كون الشيء من مقولته هو أن يكون حصوله بالتأثير بنحو التدريج كتسخين الماء ما دام يسخن وما شاكل ذلك وأحد الملاكين أجنبي عن الملاك الآخر.

ولهذا لا يعتبر في كون الشيء من مقولة الفعل أن يكون من الأفعال الاختيارية، لأن النسبة بينهما عموم من وجه، فإن الشيء قد يكون من مقولة الفعل ولا يكون اختيارياً كالتأثير والتأثر الحاصل بين الأشياء الخارجية تكويناً، وقد يكون اختيارياً ليس من مقولته بل من مقولة أخرى كمقولة الوضع أو الكيف، وقد يجمع بينهما كما إذا كان التأثير والتأثر حاصلين بالفعل الاختياري.

والخلاصة: ان هذه الهيئات من مقوله الوضع لا من مقولة الفعل، هذا مضافاً إلى أن هذه الهيئات تعرض على جسم المصلي وهو الكائن في الأرض المغصوبة بمقدار حجمه وهندامه في كل حالاته، أي سواء أكان قاعداً أم قائماً أم مستلقياً أو متحركاً أم ساكناً أم يقوم بالحركات الرياضية، فيستحيل أن يتصرف فيها ويشغل الفضاء المغصوب أكثر من حجمه وهندامه.

ومن الواضح، أن كونه فيها من مقولة الأين، وهي لا تختلف سعة وضيقاً باختلاف عوارض الجسم وأما الهيئات المذكورة التي هي من واجبات الصلاة وأجزائها فهي تعرض على جسم المصلي.

ومن الواضح، أنها لا توجب توسعة حجم الجسم، لأنه ليس مركباً منها ومن الجوهر، فإنها من عوارضه ولا وجود لها في الخارج إلا بوجوده، بدهة أن ما هو كائن في الأرض المغصوبة هو الجوهر المتمثل في جسم المصلي، والمفروض أنه لا وجود لها في مقابل وجوده حتى تكون كائنة فيها بوجودها في مقابل وجود الجوهر. فالنتيجة، ان شيئاً من أجزاء الصلاة ليس من مقولة الأين حتى تتحد مع الغضب. بقي هنا أمور:

الأول: ان كلاً من الهوى إلى الركوع والسجود والنهوض إلى القيام والجلوس تصرف في مال الغير فيكون مصداقاً للغضب، ضرورة أن الحركة في الدار المغصوبة من أنحاء التصرف فيها، وعلى هذا فيكون الهوى والنهوض متحدين مع الغضب خارجاً، فلا يجوز الاجتماع من هذه الناحية.

والجواب: انها لو كانا من واجبات الصلاة كانت الصلاة متحدة بهما مع الغضب في مورد الاجتماع، فإذا لامناص من القول بالامتناع، ولكن الظاهر انها ليسا من واجبات الصلاة ولا من واجبات أجزائها كالركوع والسجود بل من المقدمات لها، فإذا لا يجتمع الوجوب مع الحرمة في شيء واحد، فإن الحرمة تعلقت بالمقدمات والوجوب بذي المقدمة، وعليه فلا مناص من القول بالجواز، غاية الأمر قد تقع المزاخمة بينهما.

الثاني: ان الاستقرار من أفعال الصلاة وواجباتها وهو الكون في المكان المغصوب، فعندئذ تتحد الصلاة مع الغضب في مورد الاجتماع والانطباق في هذا

الجزء، فلذلك لا مناص من القول بالامتناع في المسألة.

والجواب: ان الاستقرار والطمأنينة المعتبرة في الصلاة بمعنى عدم الاضطراب يمنة ويسرة، ومن الواضح ان هذا غير الكون في المكان المغصوب، ومن هنا بإمكان المصلي الانتقال من مكان إلى مكان آخر من دون الاخلال بالاستقرار والطمأنينة في الصلاة، هذا.

إضافة إلى أن الاستقرار حالة تعرض على جسم المصلي، ولا تشغل الفضاء المغصوب زائداً على إشتغال جسمه له فإنه يشغل الفضاء المغصوب بمقدار حجمه وهندامه في تمام حالاته من حالة الاستقرار والاضطراب والقيام والجلوس والركوع والسجود وهكذا، والاستقرار كغيره من الحالات الطارئة على جسمه وليس شيئاً زائداً على حجمه وهندامه.

الثالث: هل يعتبر في مفهوم السجدة الاعتماد على الأرض أو لا؟

والجواب: الظاهر انه معتبر في مفهومها ولا يصدق عرفاً أسم السجدة على مجرد مماسة الجبهة للأرض بدون أدنى اعتماد عليها.

بيان ذلك: ان المعتبر في الصلاة وضع الأعضاء السبعة، على الأرض وفيه عنصران:

الأول: الهيئة القائمة بالساجد بالحاصلة من نسبة بعض أعضائه إلى بعضها الآخر ونسبة المجموع إلى الخارج، وهذه الهيئة معتبرة في الصلاة ومن أجزائها وتكون من مقولة الوضع.

الثاني: الاعتماد على الأرض، فالسجدة التي هي من الواجبات الرئيسية للصلاة متقومة بهذين العنصرين، فكما لاتصدق السجدة بدون وضع الجبهة على الأرض فكذلك لاتصدق على مجرد مماستها لها بدون الاعتماد عليها. وحيث إن

الاعتماد على الأرض بنفسه تصرف فيها، فيكون الواجب متحداً مع الحرام لأن الاعتماد عليها مصداق للواجب والغضب معاً، وعلى هذا فالصلاة متحدة مع الغضب في مورد الاجتماع في جزء منها وهو السجدة لا في سائر أجزائها، ومن هنا لو كانت وظيفة المصلي الايماء بدلاً عن السجدة لم تبطل صلاته فيها، فإذا لامناص من القول بالامتناع في مورد الاجتماع لأن المجمع فيه واحد وجوداً وماهيةً، فلا يمكن اجتماع الأمر والنهي فيه لا في عالم المبادئ ولا في عالم الاقتضاء.

والخلاصة: ان السجدة ليست عبارة عن مجرد التماس بين الجبهة والأرض، لأن معنى السجدة عرفاً وضع الجبهة على الأرض ومعنى الوضع الاعتماد عليها والقاء الثقل لا مجرد التماس بينهما بدون الاعتماد.

نتيجة البحث عدة أمور:

الأول: ان المحقق النائيني رحمته الله ذكر ان الصلاة لا يمكن ان تتحد مع الغضب، لأن الصلاة من مقولة والغضب من مقولة أخرى، والمقولات متباينات ولا يمكن اندراج مقولتين تحت مقولة واحدة، وقد علق عليه السيد الأستاذ رحمته الله بأن الغضب ليس بنفسه مقولة ولا عنواناً لمقولة بل هو أمر انتزاعي لا واقع موضوعي له في الخارج ومنطبق على مقولات متعددة هذا، ولكن يمكن أن يكون مراده رحمته الله من الغضب واقعه الموضوعي الذي هو من المقولات لا عنوانه الأنتزاعي الذي لا موطن له إلا الذهن.

الثاني: ان الصلاة ليست حقيقة مستقلة وماهية مقولية برأسها بل هي مركبة من مقولات متعددة كمقولة الكيف والوضع ونحوهما.

الثالث: ان الصلاة لا تتحد مع مقولة الغضب في مورد الاجتماع إلا في السجدة باعتبار انها متقومة بعنصرين:

الأول: وضع الجبهة على الأرض.

الثاني: الاعتماد عليها، فلا يصدق عنوان السجدة على مجرد المماساة بدون

الاعتماد والقاء الثقل عليها.

ملحقات مسألة الاجتماع

الملحق الأول:

هل هذه المسألة أصولية أو فقهية أو منها من المبادئ التصديقية؟
والجواب: انها من المبادئ التصديقية للمسألة الأصولية وليست بأصولية
بنفسها ولا بفقهية.

أما الثانية: فواضح، وأما الأولى فلما تقدم في مستهل بحث الأصول، أن ملاك
أصولية المسألة ترتب أثر فقهي عليها مباشرة وهذا الملاك غير متوفر فيها، لأن هذه
المسألة على القول بالامتناع تدخل في كبرى مسألة التعارض، والمرجع فيها
مرجحات بابها، وعلى القول بالجواز تدخل في كبرى مسألة التزاحم والمرجع فيها
قواعد بابها، فإذا لا ترتب النتيجة الفقهية على هذه المسألة مباشرة على القول
بالامتناع بدون ضمّ مسألة أخرى أصولية، وهي مرجحات باب المعارضة، فإنها
تثبت الوجوب أو الحرمة في مورد الاجتماع، وعلى القول بالجواز بدون ضمّ قواعد
باب المزاحمة أو مسألة الترتب، وقد تقدم تفصيل ذلك في أوائل بحث الأصول.

الملحق الثاني:

ما هو الفرق بين هذه المسألة ومسألة اقتضاء النهي فساد العبادة؟ قد يقال بأنه
لا فرق بينهما في الجهة المبحوث عنها، فإن مرد البحث في هذه المسألة إلى أن النهي
عن المجمع في مورد الاجتماع هل يوجب زوال الأمر عنه وعدم كونه مصداقاً
للمأمور به، وفي المسألة الآتية عن أن النهي المتعلق بالعبادة هل يوجب بطلانها
وعدم كونها مصداقاً لها، وعلى هذا فلا فرق بينهما في الجهة المبحوث عنها، هذا.

وهنا عدة محاولات للفرق بين المسألتين:

المحاولة الأولى: عن مدرسة المحقق النائيني رحمته الله منهم السيد الأستاذ رحمته الله، وحاصل هذه المحاولة ان هذه المسألة، تفرق عن المسألة الآتية في المرتبة، لأن المبحوث عنه في هذه المسألة انما هو عن سراية النهي إلى ما تعلق به الأمر كالصلاة ونحوها، فإذا ثبتت السراية تحقق موضوع تلك المسألة فعندئذٍ يبحث عن اقتضاء النهي الفساد وعدم اقتضائه، وأما إذا لم يثبت فلا موضوع لها^(١).

وبكلمة: ان البحث في مسألة الاقتضاء كبروي، لأن المبحوث عنه فيها انما هو ثبوت الملازمة بين النهي عن العبادة وفسادها وعدم ثبوت هذه الملازمة بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى، وهي تعلق النهي بالعبادة.

وأما البحث في هذه المسألة فإنه صغروي، لأن المبحوث عنه فيها انما هو عن سراية النهي من متعلقه إلى متعلق الأمر وعدم سرايته، وعلى ضوء ذلك فالبحث في هذه المسألة بحث عن اثبات الصغرى للمسألة الآتية، فإنه على القول بالامتناع وسراية النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه الأمور به تكون من احدى صغرياتها، فإذاً جهة البحث في هذه المسألة صغروية وفي تلك المسألة كبروية.

والجواب: ان هذه التفرقة غير صحيحة، لأن المبحوث عنه في هذه المسألة في الحقيقة عن ان المجمع في مورد الاجتماع هل هو واحد وجوداً وماهيةً أو متعدد كذلك، فعلى الأول لا بدّ من القول بالامتناع وعلى الثاني بالجواز، لما تقدم من أن البحث في هذه المسألة ليس عن الكبرى وهي أن تعدد متعلّقي الأمر والنهي هل يستلزم تعدد المعنون في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً أو لا، لما عرفت من أنه ليس

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٤ ص ١٧٩ - ١٧٨.

لذلك ضابط كلي بل هو يختلف باختلاف الموارد والعناوين على تفصيل قدر، ولهذا يكون المبحوث عنه في المسألة حقيقة هو وحدة المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً وتعددته كذلك في كل مورد بخصوصه، وقد تقدم انه لا يمكن جعل البحث في المسألة تحت ضابط كلي.

وعلى هذا، فإن كان المجمع في مورد الاجتماع واحداً وجوداً وماهيةً تدخل المسألة في كبرى مسألة باب المعارضة والمرجع فيها مرجحات بابها، فإن كان ترجيحاً لدليل الوجوب على دليل الحرمة فالمجمع واجب وليس بحرام وإن كان العكس فبالعكس وإلاّ فيسقطان معاً والمرجع فيها حينئذٍ الأصل العملي، فإذا ليس هنا سراية الحرمة إلى متعلق الوجوب حتى بناءً على تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب في مورد الاجتماع، إذ حينئذٍ يكون المجمع متعلقاً للحرمة فحسب دون الوجوب فإنه غير مجعول من الأول.

فالنتيجة: ان البحث في هذه المسألة ليس عن تحقيق الموضوع للمسألة الآتية بل هو في عرض البحث عن تلك المسألة ولا صلة لاحدهما بالأخرى، فما ذكرته مدرسة المحقق النائيني رحمته الله منهم السيد الأستاذ رحمته الله من أن البحث في هذه المسألة انها هو عن تنقيح الصغرى للمسألة الآتية لا يمكن المساعدة عليه.

المحاولة الثانية: ما عن المحقق الخراساني رحمته الله، وحاصل هذه المحاولة ان الميزان في تغاير المسائل بعضها عن بعضها الآخر انها هو في جهة البحث في كل مسألة، وحيث إن جهة البحث في هذه المسألة انها هي عن سراية الحرمة في مورد الاجتماع إلى متعلق الوجوب وعدم سرايتها، وجهة البحث في المسألة الآتية انها هي عن اقتضاء

النهي للبطلان وعدمه، فلذلك تمتاز هذه المسألة عن تلك المسألة^(١).
ولكن قد ظهر مما تقدّم عدم تمامية هذه المحاولة أيضاً، لأن جهة البحث في هذه المسألة ليست عن السراية وعدمها وانما هي عن وحدة المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً وتعدده كذلك باعتبار انه ليس هناك ضابط كلي لذلك، فالقول باستحالة اجتماع الأمر والنهي مبني على الفرض الأول، والقول بالجواز مبني على الفرض الثاني، وعلى الأول تدخل المسألة في كبرى مسألة التعارض وعلى الثاني تدخل في كبرى مسألة التزاحم كما عرفت، غاية الأمر في الفرض الأول قد يتعيّن تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب في مورد الاجتماع، وحينئذٍ حيث إن المجمع يكون متعلقاً للنهي فيدخل في المسألة الآتية، ولكن من الواضح ان هذا ليس جهة البحث في هذه المسألة بل هو قد يترتب على البحث فيها.

المحاولة الثالثة: ما ذكره بعض المحققين عليه السلام وحاصل ما ذكره ان تعدد المسألة

منوط بتوفر أمرين:

الأول: التغير في الموضوع أو المحمول.

الثاني: ان لا تكون جهة ثبوت المسألتين واحدة، فإذا كانت واحدة بحيث إذا ثبتت في احدهما ثبتت في الأخرى أيضاً فلا وجه لعقدتهما مسألتين، مثلاً استلزام وجوب الصلاة لوجوب مقدمتها مسألة مغايرة لاستلزام وجوب الصوم لوجوب مقدمته، إلا ان نكتة ثبوت هذا الاستلزام واحدة في كلتا المسألتين معاً، وحينئذٍ فلا مبرر لعقدتهما مسألتين مستقلتين احدهما مسألة وجوب مقدمة الصوم والأخرى مسألة وجوب مقدمة الصلاة، وفي المقام كلا الأمرين متوفر:

أما الأول: فلأن المسألتين متغايرتان في المحمول، فإن المحمول في هذه المسألة عبارة عن أن النهي هل ينافي الأمر كحكم تكليفي أم لا، والمحمول في المسألة القادمة أن الحرمة هل تنافي الصحة كحكم وضعي أم لا، واحدهما غير الآخر.

وأما الثاني: فلأن نكتة المنافاة في المسألة الأولى يمكن أن تكون غير نكتة المنافاة في المسألة الثانية، كما إذا قيل بامتناع الاجتماع مع القول بالصحة وضعاً من جهة وجود الملاك في المجمع وكفاية قصده في التقرب، أو قيل بالجواز على أساس الملاك الأول للقول بالجواز مع القول بالفساد على أساس عدم امكان التقرب بناء على السراية، وأما جهة البحث فيها اثباتاً فهي أيضاً متعددة كما هو ظاهر^(١)، هذا.

وغير خفي، أن ما ذكره عليه السلام من أن تعدد المسألة منوط بتوفر الأمرين المذكورين هو صحيح كبروياً، إلا أن الاشكال انما هو في تطبيق تلك الكبرى على المقام، حيث قال عليه السلام في مقام التطبيق إن المسألتين مختلفتان في المحمول، وهو أن النهي هل ينافي الأمر كحكم تكليفي أو لا في هذه المسألة، وان الحرمة هل تنافي الصحة كحكم وضعي أو لا في المسألة القادمة، ولكن في هذا التطبيق اشكالا لوضوح أن المحمول والمبحوث عنه في هذه المسألة ليس ذلك، إذ لا معنى للبحث عن أن النهي هل ينافي الأمر في مورد الاجتماع أو لا، ضرورة أن المجمع في مورد الاجتماع إن كان واحداً وجوداً وماهيةً فلا شبهة في التنافي بينهما فيه في تمام المراحل أي من مرحلة المبادئ إلى مرحلة الاقتضاء، وإن كان متعدداً كذلك فلا شبهة في الجواز، فإذا لا محالة يكون مركز البحث في المسألة موجهاً إلى أن المجمع في مورد الاجتماع هل هو واحد وجوداً وماهيةً أو متعدد كذلك.

وأما المحمول في المسألة القادمة والمبحوث عنه فيها فإنما هو اقتضاء النهي فساد العبادة، الذي يكون مردّه إلى أن الملازمة بين النهي عن العبادة وفسادها هل هي ثابتة أو لا، وليس المبحوث عنه فيها أن النهي هل ينافي الصحة أو لا. ومن هنا، قلنا إنّ المبحوث عنه في هذه المسألة انما هو الصغرى وهي ان المجمع في مورد الاجتماع إن كان واحداً وجوداً وماهيةً ترتب عليه القول بالامتناع والتنافي بين الأمر والنهي، وإن كان متعدداً كذلك ترتب عليه القول بالجواز وعدم التنافي بينهما، وأما نكتة المنافاة في المسألة الأولى فهي متمثلة في وحدة المجمع في مورد الاجتماع وهي توجب دخول المسألة في كبرى مسألة التعارض لا في كبرى المسألة القادمة، وأما نكتة المنافاة في المسألة الثانية فإنما هي تنافي النهي مع قصد القرية المعتر في صحة العبادة هذا.

فالصحيح في المقام إنّ يقال أن البحث في هذه المسألة وإن كان لا يختص بما إذا كانت النسبة بين العنوانين المتعلقين للأمر والنهي عموماً من وجه، كما أن البحث عن الاقتضاء في المسألة القادمة لا يختص بما إذا كان النهي متعلقاً بالعبادة من خلال عنوان أخص بل يشمل ما إذا تعلق بها من خلال عنوان أعم، شريطة أن يكون تعلقه بها من خلاله مفروغاً عنه بأن لا تكون هناك معارضة بين الدليلين، ولكن مع ذلك تختلف هذه المسألة عن المسألة القادمة في المحمول وهو الجهة المبحوث عنها، فإنها في مسألتنا هذه وحدة المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً وتعدد فيه كذلك، وفي المسألة القادمة ثبوت الملازمة بين حرمة العبادة وفسادها وعدم ثبوتها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان جهة البحث في هذه المسألة لا يمكن أن تكون كبروية بأن تكون منصبية على أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون أو لا، أو ان اجتماع

الأمر والنهي هل يجوز في شيء واحد أو لا؟

أما الأول: فلما تقدم من أن العنوان إذا كان ذاتياً ومتأصلاً فتعدده يوجب تعدد المعنون لا محالة، وإن كان انتزاعياً أو كان عنوان متعلق أحدهما ذاتياً والآخر انتزاعياً فتعدده لا يتطلب تعدد المعنون في الخارج بل لا بد حينئذٍ من ملاحظة كل مورد بخصوصه وأن المجمع فيه واحد وجوداً وماهيةً أو متعدد كذلك، فلهذا يكون النزاع فيها في الصغرى، وهي أن المعنون إن كان واحداً في مورد الاجتماع تعين القول بالامتناع، وحينئذٍ تدخل المسألة في كبرى مسألة التعارض لا في كبرى المسألة القادمة، وإن كان متعدداً فيه تعين القول بالجواز، وحينئذٍ تدخل المسألة في كبرى مسألة التزاحم لا في المسألة القادمة.

وأما ملاك ثبوت هذه المسألة فإنه التنافي بين الأمر والنهي وعدم إمكان اجتماعهما في شيء واحد وجوداً وماهية لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الاقتضاء، وأما ملاك ثبوت المسألة القادمة، فإنه منافاة النهي مع العبادة.

وأما في الأثر فيهما أيضاً مختلفتان، فإن أثر هذه المسألة قد يكون صحة العبادة، على القول بالامتناع في مورد الاجتماع حسب الصناعة إذا كان للدليل الأمر ترجيح على دليل النهي، وقد يكون فسادها إذا كان الأمر بالعكس، وقد يكون صحتها أيضاً إذا تساقط الدليلان في مورد الاجتماع وإمكان احراز الملاك فيه، وقد يكون أثرها فسادها على القول بالجواز أيضاً بناء على القول باستحالة الترتب، وأما أثر المسألة القادمة فهو فساد العبادة.

وبذلك يظهر حال الأمر الثاني، وهو أن اجتماع الأمر والنهي في شيء جائز أولاً؟ فإنه ليس محل النزاع، ومحل النزاع في الصغرى.

والخلاصة: ان هذه المسألة تمتاز عن المسألة الآتية في ملاك الثبوت، وفي جهة

البحث، وفي الأثر والنتيجة.

الملحق الثالث:

المشهور أن ثمرة القولين في المسألة صحة الصلاة في الأرض المغصوبة على القول بالجواز مطلقاً حتى فيما إذا كان المصلي عالماً بحرمة ما هو ملازم لها خارجاً وهو الكون فيها فضلاً عن كونه ناسياً أو جاهلاً بها، فإن الصلاة طالما لم تكن متحدة مع الحرام فمجرد استلزامها ارتكاب الحرام لا يوجب البطلان، وبطلانها على القول بالامتناع مطلقاً حتى إذا كان المصلي جاهلاً بالحرمة، على أساس أن الحرام في الواقع لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب هذا.

وخالف في ذلك المحقق النائيني رحمته الله، فإنه حكم ببطلان الصلاة في مورد الاجتماع مطلقاً حتى على القول بالجواز شريطة أن يكون المكلف ملتفتاً إلى الحرمة، وأما إذا كان جاهلاً بها أو ناسياً لها فلا يحكم ببطلانها، وقد أفاد في وجه ذلك وجوهاً:

الأول: ان اشتراط التكليف بالقدرة انما هو باقتضاء نفس الخطاب الشرعي لا بحكم العقل، على أساس أن الغرض من جعل التكليف انما هو إيجاد الداعي في نفس المكلف بعثه به وتحريكه نحو الاتيان بمتعلقه، ومن الواضح ان هذا الغرض من التكليف بنفسه يقتضي أن يكون متعلقه خصوص الحصة المقدورة، لأنه إذا تعلق بها كان داعياً ومحركاً للمكلف وموجباً لانبعائه به وإلا فلا يعقل أن يكون داعياً ومحركاً له، وعلى هذا فالصلاة في الأرض المغصوبة وإن كانت مباينة للكون فيها وجوداً، إلا أنها لما كانت ملازمة له فلا يمكن تعلق الوجوب بها أو بما ينطبق عليها، لفرض أن متعلقه خصوص الحصة المقدورة وهي لا تنطبق على الصلاة فيها، لأنها

غير مقدورة شرعاً من جهة ملازمتها لإيجاد الحرام، والممنوع الشرعي كالممتنع العقلي.

الثاني: انه لا يمكن تصحيح الصلاة في مورد الاجتماع بالترتب، لأن معنى الترتب هو أن يكون الأمر بالصلاة مشروطاً بعصيان النهي، وعصيانه لا يخلو إما أن يتحقق بالاشتغال بفعل مضاد للصلاة كالأكل والشرب وما شاكل ذلك، أو يتحقق بفعل نفس الصلاة، وعلى كلا التقديرين لا يمكن الأمر بالصلاة ترتباً، أما على التقدير الأول فيلزم أن يكون الأمر بها مشروطاً بوجود ضدها في الخارج وهذا مستحيل، لأنه من طلب الجمع بين الضدين في آن واحد نظيران يأمر بالحركة مشروطاً بالسكون أو بالعكس، وأما على التقدير الثاني فيلزم أن يكون الأمر بالصلاة مشروطاً بوجودها، وهو مستحيل لأنه من طلب الحاصل.

الثالث: انه لا يمكن تصحيح الصلاة في مورد الاجتماع بالملاك وإن أمكن ذلك في الفرد المزاحم، على أساس أن المعتبر في صحة العبادة أمور:

- ١ - نية القربة والاخلاص وقصد الاسم إذا كان لها اسم خاص مميّز.
- ٢ - محبوبة الفعل وحسنه في نفسه.

٣ - الحسن الفاعلي بأن لا يكون صدور العبادة من المكلف قبيحاً وإلا لبطلت، وفي مورد الاجتماع وإن كان الأمران الأولان متوفرين، هما نية القربة بتمام عناصرها والحسن الفعلي، إلا أن الأمر الثالث غير متوفر فيه وهو الحسن الفاعلي، باعتبار أن الصلاة من المصلي في مورد الاجتماع بما أنها تستلزم الاقتحام في الحرام، فيكون صدورها منه قبيحاً وهو مانع عن صحة الصلاة^(١)، هذا.

وللمناقشة في جميع هذه الوجوه مجال واسع:

أما الوجه الأول: فيرد عليه: أولاً: ما تقدم في مبحث الضدّ من أن اعتبار القدرة في متعلق التكليف إنما هو بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز في المرتبة السابقة على التكليف، ولولا حكم العقل بقبح ذلك وادراكه الاستحالة لم يكن التكليف بنفسه مقتضياً لكون متعلقه مقدوراً، لوضوح أن تكليف العاجز لو لم يكن قبيحاً بحكم العقل في المرتبة السابقة ولغواً، لم يكن أي مانع من تعلقه بغير المقدور وتوجيهه إليه.

وإن شئت قلت: إنّ ملاك الحكم في عالم المبادئ ان كان مشروطاً بالقدرة فهو خاص للقادر دون الأعمّ منه ومن العاجز، وعليه فالواجب هو حصة خاصة من الفعل لأنها متعلقة للارادة والحب ومشملة على الملاك وهي الحصة المقدورة، وإن لم يكن مشروطاً بها وكان مطلقاً، فمعناه أن الفعل متعلق للارادة والحب ومشملة على الملاك مطلقاً حتى بالنسبة إلى العاجز، وعلى هذا فالواجب هو الجامع بين الحصة المقدورة وغيرها، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الاثبات فإن كانت القدرة مأخوذة في لسان الدليل في مرحلة الجعل كانت ظاهرة في أنّها شرط للحكم والملاك معاً، وهذا معنى أن القدرة المعتبرة شرعية، وإن لم تكن مأخوذة في لسان الدليل في هذه المرحلة وكان الحاكم باعتبارها العقل كانت شرطاً للحكم فحسب دون الملاك لعدم الطريق للعقل إليه حتى يحكم بأنها معتبرة فيه أيضاً من قبل الشرع، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الغرض من جعل الحكم قد يكون مجرد ابراز المبادئ في الواقع وانها ثابتة فيه مطلقاً حتى بالنسبة إلى العاجز، ولكن هذا في الحقيقة اخبار من المولى عن ثبوت المبادئ مطلقاً وحيث إنها حقيقة الحكم وروحه فبطبيعة الحال

تكشف عن ثبوت الأحكام في مواردنا لباً تطبيقاً لقاعدة الملازمة بين ثبوتها وثبوت الأحكام على طبقها، ولكن ذلك قليل جداً في الأحكام الشرعية.

وقد يكون بداعي البعث والتحرك المولوي كما هو الغالب، بمعنى أن الغرض من جعل الحكم انما هو إيجاد الداعي في نفس المكلف، ومن الواضح أن هذا بنفسه لا يكون محرراً للمكلف وإنما يكون داعياً ومحرراً بسبب حكم العقل في المرتبة السابقة بالادانة والمسؤولية على مخالفة المولى على أساس استقلاله بلزوم اطاعته، ولولا حكم العقل هذا فلا يعقل كون التكليف الصادر منه محرراً وداعياً، لأن قضية حق الطاعة للمولى الذاتي من القضايا الأولية، ومن الواضح أن حكم العقل بهذه القضية يكون محرراً للمكلف بتحريك المولى وإلا فلا، وحيث إنه لا إدانة ولا مسؤولية للعاجز فلا يعقل جعل الحكم عليه بداعي البعث.

وإن شئت قلت: إن جعل التكليف من المولى انما يكون بغرض إمكان إيجاد الداعي في نفس المكلف إذا كان المكلف معتقداً بمولويته ووجوب اطاعته وحرمة مخالفته في المرتبة السابقة، وإلا فلا موضوع لإيجاد الداعي المولوي في نفسه، فإذا لا محالة يكون اعتبار القدرة بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز على أساس أن الادانة والمسؤولية انما هي على القادر، فالتكليف بنفسه لا يقتضي ذلك بقطع النظر عن حكم العقل بالإدانة والمسؤولية ولزوم الاطاعة.

ثم انه لا فرق في ذلك بين أن يكون الانشاء بمعنى إيجاد المعنى باللفظ بأن يكون المنشأ بصيغة الأمر وهو الطلب والبعث المولوي وأن يكون عبارة عن ابراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج كما اختاره السيد الأستاذ عليه السلام^(١)، فإن المنشأ في عالم

الانشاء لا يقتضي كون متعلقه مقدوراً سواء أكان الانشاء بمعنى إيجاد المعنى باللفظ أم كان بمعنى ابراز الأمر الاعتباري النفساني.

وإنما الكلام في التكليف الحقيقي الذي له روح وملاك وموجه إلى الشخص حقيقة بمعنى أن فاعليته ومحركيته لها فعلية، وانه في هذه المرحلة هل يقتضي كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة أو أن الحاكم باعتبار القدرة العقل على أساس قضية عقلية ضرورية في المرتبة السابقة، وهي قبح توجيه التكليف إلى العاجز وإدانته على المخالفة وتحميله المسؤولية، فإن هذه القضايا الأولية هي المنشأ لحكم العقل باعتبار القدرة في متعلق التكليف ولولاها لم يكن التكليف بنفسه يقتضي ذلك، فإن اقتضائه إنما هو على أساس أن الغرض منه إيجاد الداعي في نفس المكلف، ومن المعلوم أنه إنما يوجد الداعي في نفسه مولوياً على ضوء حكم العقل بقبح مخالفة المولى ووجوب اطاعته ومسؤوليته أمامه، وإلا فلا يعقل أن يكون داعياً ومحركاً.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن اعتبار القدرة في متعلق التكليف إنما هو باقتضاء نفس التكليف، إلا أن من الواضح أنه لا يقتضي أكثر من كون متعلقه مقدوراً لثلاً يكون طلبه طلباً للمحال ولا يكون البعث نحوه بعثاً نحو الممتنع، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، ولا يكون التكليف به تكليفاً بالمحال، وقد تقدم تفصيل ذلك.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم أن التكليف يقتضي كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة دون الأعم، فمع ذلك لا يتم ما أفاده عليه السلام من عدم انطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد في مورد الاجتماع لأنه لا مانع من انطباقها عليه، لفرض أنه لا يكون متحداً مع الحرام فيه، ومعه لا مانع مع انطباق الطبيعي المأمور به عليه.

مثلاً الصلاة في الأرض المغصوبة حيث إنها لا تتحد مع الحرام فيها، فلا مانع

من انطباق الصلاة المأمور بها عليها، لأن المانع من الانطباق انما هو حرمة الفرد والمفروض أنه ليس بحرام، ومجرد ملازمته للحرام وجوداً لا يمنع من الأنطباق، فإذا لا يكون الانطباق ممنوعاً شرعاً لكي يقال إن الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي.

وأما الوجه الثاني: فلا مانع من الالتزام بالترتب في مورد الاجتماع على أساس أن الكون في الأرض المغصوبة محرم، وهو ملازم لوجود الصلاة فيها لا أنه متحد معها، وعليه فلا مانع من أن يكون الأمر بالصلاة مشروطاً بالكون فيها ولا يلزم منه أي محذور.

فما ذكره ﷺ - من أن الكون فيها إما أن يتحقق في ضمن فعل مضاد للصلاة كالنوم أو الأكل أو غير ذلك أو يتحقق في ضمن الصلاة، فعلى الأول يلزم أن يكون الأمر بالصلاة مشروطاً بوجود ضدها، وعلى الثاني يلزم طلب الحاصل وكلاهما مستحيل - لا يرجع إلى معنى محصل: أولاً: بالنقض، لأن هذا المحذور الذي ذكره ﷺ موجود في تمام موارد الترتب، مثلاً إذا دخل المكلف في المسجد للصلاة ورأى فيه نجاسة كان الأمر بالصلاة مشروطاً بترك الإزالة، وهو اما أن يتحقق في ضمن فعل مضاد للصلاة أو في ضمن فعل الصلاة، وكلاهما لا يمكن:
أما الأول: فلأنه يلزم أن يكون الأمر بأحد الضدين مشروطاً بوجود الضد الآخر وهو محال.

وأما الثاني: فلأن الأمر بالصلاة مشروطاً بوجودها من طلب الحاصل، وعليه فلازم ما أفاده ﷺ هنا انكار الترتب نهائياً مع أنه ﷺ من القائلين به بل من المؤسسين له.

ثانياً: بالحل، وهو أن الشرط في المقام الكون في الأرض المغصوبة لا ما هو ملازم له وجوداً في الخارج المباين له حقيقة كالجلوس أو القيام أو النوم أو ما شاكل

ذلك، فإن كل ذلك فعل مضاد للصلاة في مورد الاجتماع ولا يجتمع معها ولكنه ليس مصداقاً للكون فيها وفرداً له بل هو مبين له وجوداً وماهيةً وملازم له في مورد الاجتماع وجوداً، لأن الكون من مقولة، الأين والجلوس والقيام والنوم من مقولة الوضع، فالشرط وهو الكون فيها يكون من مقولة، الأين.

فما ذكره ﷺ مبني على الخلط بين كون فعل آخر الذي هو مضاد للصلاة في مورد الاجتماع مصداقاً للكون فيه وكونه ملازماً له وجوداً وتحيل انه مصداق له وفرده وبه يتحقق الكون مع أن الأمر ليس كذلك.

ومن هنا يظهر أن الصلاة في الأرض المغصوبة مباحنة للكون فيها وجوداً وماهيةً وملازمة له وجوداً، والمفروض أن الحرام انما هو الكون لا ما هو لازمه من الأفعال الخاصة، فإنه ليس بحرام والشرط في المقام انما هو الاقتحام في الحرام وارتكابه وعصيانه لا ارتكابه ما ليس بحرام، وكذلك الحال في سائر الموارد فإن الشرط انما هو ترك الإزالة في المثال المتقدم لا ما هو لازمه من الأفعال الخاصة، فإنه ليس مصداقاً لترك الواجب بل هو لازمه.

أما الوجه الثالث: فلان المعتبر في صحة العبادة أمران:

الأول: النية بتمام عناصرها الثلاثة من قصد القربة والخلوص وقصد الاسم

المميز لها.

الثاني: محبوبة الفعل وحسنه في نفسه، وأما الحسن الفاعلي زائداً على اعتبارهما فلا دليل عليه بل لا يرجع إلى معنى محصل، لأن الفعل إذا كان محبوباً في نفسه كان صدوره من فاعله حسناً لا محالة، وإن كان مبغوضاً كان صدوره منه قبيحاً، فالحسن الفاعلي لا ينفك عن الحسن الفعلي، فلا مبرر لاعتباره مع اعتبار الحسن الفعلي، وأما في مورد الاجتماع فكما أن الحسن الفعلي موجود فكذلك الحسن الفاعلي بالنسبة إلى

الواجب، باعتبار أن وجود الواجب فيه غير وجود الحرام، والمفروض عدم سريّة المبعوضة منه إليه، وعليه فكما أن الواجب في نفسه محبوب وحسن فكذلك صدوره منه بما هو واجب حسن، فالقبیح انما هو صدور الحرام منه الملازم لوجود الواجب فيه.

والنكته، في ذلك: ان تعدد الوجود يستلزم تعدد الإيجاد باعتبار أن الوجود عين الإيجاد، فلا فرق بينهما إلاّ بالاعتبار والاضافة، فإذا كان الوجود متعدداً فلا محالة يكون الإيجاد أيضاً كذلك، وحيث إن المأمور به مغاير للمنهى عنه وجوداً فبطبيعة الحال يكون مغايراً له إيجاباً، وعليه فيكون إيجاد المأمور به بما هو محبوباً للمولى وليس فيه أي قبح، والقبیح انما هو إيجاد المنهى عنه فحسب والمفروض أن قبحه لا يسري إليه، فإذا لا مانع من انطباق المأمور به عليه والتقرب به اما من جهة اشتماله على الملاك أو من جهة الأمر الترتيبي.

وإن شئت قلت: ان ما ذكره عليه السلام من اعتبار الحسن الفاعلي في صحة العبادة إضافة إلى الحسن الفعلي لا يرجع إلى معنى معقول، ضرورة أن الحسن الفعلي إذا كان ثابتاً فالحسن الفاعلي أيضاً ثابت لأنه لا ينفك عنه، فإذا لا يعقل أن يكون الحسن الفاعلي شرطاً آخر في صحة العبادة في قبال الحسن الفعلي، لوضوح أنه لا يتصور أن يكون الفعل حسناً في نفسه ومع هذا يكون صدوره من الفاعل قبيحاً.

تحصل مما ذكرناه أن ما ذهب إليه المحقق النائيني عليه السلام من بطلان العبادة في مورد الاجتماع مطلقاً حتى على القول بالجواز غير تام لعدم تمامية شيء من الوجوه التي استدل بها على البطلان.

هذا كله فيما إذا كان المصلي في الأرض المغصوبة عالماً بالحرمة، وأما إذا كان جاهلاً بالحرمة فهل تصح صلاته فيها أو لا؟

فذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى الوجه الأول وهو صحة صلاته في مورد الاجتماع، بدعوى أن المانع منها عدم تمكن المكلف من الاتيان بها عقلاً وشرعاً كما إذا كان عالماً بالحرمة، فإنه حينئذ لا يتمكن من الاتيان بها شرعاً والممنوع الشرعي كالممتنع العقلي، وأما إذا كان جاهلاً بالحرمة فلا مانع من فعلية الأمر بالصلاة لتمكّنه منها عقلاً وشرعاً، ومعه لا محالة يكون الاتيان بها صحيحاً، وكذلك الحال في فرض النسيان بل الحكم بالصحة في هذا الفرض أوضح حيث إنه رافع للحرمة واقعاً.

وعلى الجملة: فلا تنافي بين الوجوب والحرمة في مورد الاجتماع على القول بالجواز وتعدد المجمع وجوداً وماهيةً في مرحلة الجعل، وإنما التنافي بينهما في مرحلة الفعلية والامثال، فإن للمكلف قدرة واحدة فإن صرفها في امثال أحدهما عجز عن امثال الآخر والمقام كذلك، فإنه لا يتمكن من امثال الوجوب والحرمة معاً في مورد الاجتماع، وفي مثل ذلك إذا فرض جهل المكلف بالحرمة، فلا مانع من فعلية الوجوب بفعلية موضوعه وهو القدرة، هذا.

ومن هنا، يظهر أن الصلاة في الأرض المغصوبة على القول بالجواز وتعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً محكومة بالصحة بالأمر الترتيبي وإن كان عالماً بالحرمة، طالما لا يكون الحرام متحداً مع الواجب اما من جهة الأمر الترتيبي أو من جهة تطبيق قواعد باب التزاحم في المسألة وترجيح جانب الوجوب على جانب الحرمة^(١).

فالتنتيجة: ان صحة العبادة كالصلاة مثلاً على القول بالجواز وتعدد المجمع في

مورد الاجتماع واضحة حتى في صورة العلم بالحرمة فضلاً عن الجهل بها.
وأما على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهيةً فتقع المعارضة بين
اطلاق دليلي الأمر والنهي حيث لا يمكن جعل كلا الإطلاقيين معاً في مورد الاجتماع
على أساس التنافي والتضاد بينهما في عالم المبادئ، إذ يستحيل أن يكون شيء واحد
وجوداً وماهيةً متعلقاً للمصلحة والمفسدة معاً ومحبوباً ومبغوضاً في آن واحد
ومتعلقاً للارادة والكرهية كذلك، وحينئذٍ فلا محالة تقع المعارضة بين اطلاق دليل
كل منهما في مورد الاجتماع والالتقاء ولا بد عندئذٍ من الرجوع إلى مرجحات باب
المعارضة فإن كان فهو، وإلا فالمرجع الأصل في المسألة من أصل لفظي أو عملي
حسب اختلاف الموارد.

وأما في المقام فالتعارض بين اطلاق دليل وجوب الصلاة اطلاق دليل النهي
عن الغضب، وبعد سقوط اطلاق كل منهما من جهة المعارضة في مورد الاجتماع
يكون المرجع العام الفوقي وهو أن الصلاة لا تدع بحال، وسوف يأتي تفصيله.
ثم إن للمحقق الخراساني رحمته الله في المسألة كلاماً في ضمن المقدمة العاشرة وإليك
نصه: «إنه لا اشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر
على الجواز مطلقاً ولو في العبادات وإن كان معصية للنهي أيضاً، وكذا الحال على
الامتناع مع ترجيح جانب الأمر إلا أنه لا معصية عليه، واما عليه وترجيح جانب
النهي فيسقط به الأمر مطلقاً في غير العبادات لحصول الغرض الموجب له واما فيها
فلا مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيراً، فإنه وإن كان متمكناً مع عدم الالتفات
من قصد القربة وقد قصدتها إلا أنه مع التقصير لا يصلح أن يتقرب به أصلاً فلا يقع
مقرباً وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عبادة كما لا يخفى، واما إذا
لم يلتفت إليها قصوراً وقد قصد القربة بإتيانه فالأمر يسقط لقصد التقرب بما يصلح

أن يتقرب به لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرمة قصوراً فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط قطعاً وإن لم يكن امتثالاً له بناءً على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح لكونها تابعين لما علم منهما كما حقق في محله.

مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فإن العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها وإن لم تعمه بما هي مأمور بها لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضي.

ومن هنا انقذ انه يجزي ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة وعدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبة كما يكون كذلك في ضد الواجب حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً.

وبالجمله مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حكماً يكون الاتيان بالمجمع امتثالاً وبداعي الأمر بالطبيعة لا محالة، غاية الأمر أنه لا يكون مما يسعه بما هي مأمور بها لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعية، وأما لو قيل بعدم التزاحم إلا في مقام فعلية الأحكام لكان مما يسعه وامتثالاً لأمرها بلا كلام.

وقد انقذ بذلك الفرق بين ما إذا كان دليل الحرمة والوجوب متعارضين وقدم دليل الحرمة تخييراً أو ترجيحاً حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً، وبين ما إذا كانا من باب الاجتماع، وقيل بالامتناع وتقديم جانب الحرمة حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل والنسيان لموافقته للغرض بل للأمر، ومن هنا علم أن الثواب عليه من قبيل الثواب على الطاعة لا الانقياد ومجرد اعتقاد الموافقة.

وقد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل الحكم إذا كان عن قصور مع أن الجل لولا الكل

قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر، فلتكن من ذلك على ذكر^(١).

تتضمن هذه المقدمة عدة نقاط:

الأولى: أنه لا شبهة في تحقق الامتثال وحصول الغرض بإتيان المجمع في مورد الاجتماع بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة على القول بالجواز مطلقاً في العبادات والتوصليات، أما في التوصليات فهو واضح، وأما في العبادات كالصلاة في الدار المغصوبة فالأمر فيها أيضاً كذلك، لأن الصلاة المأمور بها تنطبق على الفرد المأتي به في مورد الاجتماع وهو المجمع، غاية الأمر أن إتيانه يستلزم التصرف في مال الغير وهو محرم، ولكن حيث إنه لا يكون متحداً معه على الفرض فلا يكون ارتكابه موجباً للفساد فيكون كالنظر إلى الأجنبية بشهوة حال الصلاة.

الثانية: ان مسألة الاجتماع على القول بالامتناع ووحدة المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً لا تدخل في كبرى مسألة التعارض للفرق بين المسألتين، وهو ان هذه المسألة منوطة بكون المجمع رغم كونه واحداً وجوداً وماهيةً مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً، بينما تلك المسألة منوطة بكون مورد المعارضة مشتملاً على ملاك أحد الحكمين المتعارضين.

الثالثة: إن الاتيان بالمجمع على القول بالامتناع ووحده وجوداً كالصلاة في الدار المغصوبة، فبناء على تقديم جانب الوجوب على جانب الحرمة صحيح ومصداق للمأمور به بدون أن تكون هناك معصية، وأما بناء على تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب، فقد حكم ﷺ بصحة الاتيان بالمجمع إذا كان المكلف

جاهلاً بحرمة و كان جهله عن قصور.

الرابعة: اعتبار الحسن الفاعلي في صحة العبادة إضافة إلى الحسن الفعلي وقصد القربة والاخلاص.

الخامسة: عدم انطباق الطبيعة المأمور بها بوصف كونها مأموراً بها على الفرد في مورد الاجتماع وانطباقها على سائر الأفراد كذلك مع أنه لا فرق بينه وبينها في الوفاء بالملك والغرض.

السادسة: ما احتمله ﷺ من أن المؤثر في الأحكام الشرعية إذا كان الجهات الواصلة دون الأعم منها ومن الواقعية لكانت الطبيعة المأمور بها مما تسعه مورد الاجتماع، والaitان به عندئذ كان امثالاً لأمرها.
ولنأخذ بالنقد على هذه النقاط:

أما النقطة الأولى، فليس بإمكانه ﷺ الحكم بصحة الصلاة في الأرض المغصوبة على القول بالجواز مطلقاً في فرض علم المكلف بالحرمة، وذلك لأن المسألة على هذا تدخل في كبرى مسألة التزاحم باعتبار وقوع المزاخمة عندئذ بين وجوب الصلاة وحرمة الغصب، وحينئذ فإن كان وجوب الصلاة أهم من حرمة الغصب فلا اشكال في صحتها من جهة سقوط دليل الحرمة في مورد الاجتماع رأساً على القول باستحالة الترتب كما هو مختاره ﷺ وسقوطه اطلاقاً على القول بإمكانه، واما إن كان مساوياً للحرمة أو الحرمة أهم منه فليس بإمكانه الحكم بالصحة على ما يراه ﷺ من استحالة الترتب، اما في فرض التساوي فيسقط كلا الإطلاقين معاً اطلاقاً دليل وجوب الصلاة واطلاق دليل الحرمة من جهة المعارضة وبعد السقوط يكون المرجع الأصل العملي في المسألة، ومقتضاه عدم المشروعية إلا ما ثبت بالدليل كما في باب الصلاة، فإنه بعد سقوط كلا الإطلاقين في مورد الاجتماع يرجع إلى عموم ما دل على

أن الصلاة لا تسقط بحال، وأما في فرض كون الحرمة أهم من الوجوب فلا يمكن تصحيح الواجب في مورد الاجتماع إلا بأحد أمرين:
الأول: بالترتب.

الثاني: بإحراز وجود الملاك فيه وكلا الأمرين لا يمكن، أما الأول فلأنه ﷺ قد بنى على استحالته فإذا ليس بإمكانه الحكم بصحة العبادة بالترتب، وأما الثاني فلا طريق إليه فيما ذكره ﷺ من الحكم بصحة العبادة في مورد الاجتماع على القول بالجواز مطلقاً غير تام، هذا فيما إذا لم تكن هناك مندوحة في البين.

وأما إذا كانت فلا مانع من الحكم بصحة العبادة في مورد الاجتماع بداعي أمرها، إذ حينئذ لا مزاحمة بين الواجب والحرام لتمكن المكلف من امتثال كليهما معاً والمزاحم له إنما هو فرد الواجب، ولا مانع من الاتيان بهذا الفرد بداعي الأمر المتعلق بالواجب، ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام.

وأما النقطة الثانية، فقد تقدم أن مسألة الاجتماع على القول بالجواز وتعدد المجمع وجوداً وماهيةً تدخل في كبرى مسألة التزاحم وحينئذ فلا بد من الرجوع إلى قواعد باب المزاحمة، وعلى القول بالامتناع ووحدة المجمع في مورد الاجتماع كذلك تدخل في كبرى مسألة التعارض فتقع المعارضة بين اطلاق دليلي الوجوب والحرمة فيه، لأن جعل كليهما لشيء واحد غير معقول على أساس استحالة اجتماعهما في شيء واحد في عالم المبادئ والاقتضاء، أما في عالم المبادئ فلاستحالة أن يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً معاً للمولى ومتعلقاً للارادة والكرهه كذلك ومشملاً على مصلحة ومفسدة ملزميتين، وأما في عالم الاقتضاء فلأن الوجوب يقتضي الاتيان بمتعلقه في الخارج ويدعو المكلف إليه، والحرمة تقتضي الاجتناب منه وتدعو المكلف إلى الابتعاد عنه، فلا يعقل الجمع بينهما في شيء واحد، فلهذا تقع المعارضة بين دليليها

اما بالذات أو بالإطلاق كما في المقام، لأن المعارضة بينهما فيه انما هي بالإطلاق، فإن مقتضى اطلاق دليل الوجوب ثبوته حتى في مورد الاجتماع وكذلك مقتضى اطلاق دليل الحرمة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد ذكرنا في محله أن روايات الترجيح لا تختصّ بها إذا كان التعارض بين الدليلين في المدلول الوضعي فحسب، فإنها كما تشمل ذلك تشمل ما إذا كان التعارض بينهما في المدلول الإطلاقي الثابت بمقدمات الحكمة خلافاً للسيد الأستاذ رحمته الله، حيث إنه قد خصّها بالأول وتمام الكلام من هذه الناحية يأتي في محله.

وعلى ضوء ما قويناه من العموم فإن كان لأحدهما مرجح دون الآخر نأخذ به ونطرح الآخر ويكون كاشفاً عن ثبوت الملاك فيه، وإن لم يكن مرجح في البين سقط كلا الإطالين معاً، وحينئذٍ فلا طريق لنا إلى ثبوت الملاك لأحدهما في مورد المعارضة، إذ كما يحتمل أن يكون سقوطها معاً من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضي لأحدهما فيه يحتمل أن يكون سقوطها كذلك من جهة عدم ثبوت المقتضي فيه أصلاً في هذه الحالة، فما ذكره رحمته الله من أن مسألة التعارض منوطة بوجود الملاك لأحد الحكمين المتعارضين في مورد المعارضة لا أساس له.

وأما النقطة الثالثة، وهي صحة العبادة في مورد الاجتماع على القول بالامتناع ووحدة المجمع، فبناء على تقديم جانب الوجوب على جانب الحرمة لا اشكال في صحة العبادة فيه بلا فرق في ذلك بين العالم والجاهل، لأن المجمع على هذا يكون مصداقاً للمأمور به فحسب ولا يكون بمنهي عنه في شيء، وانما الاشكال والكلام في عكس ذلك وهو تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب، وهل يمكن في هذا الفرض الحكم بصحة العبادة فيما إذا كان المكلف جاهلاً بالحرمة؟ فيه وجهان:

فذهب المحقق الخراساني رحمته الله إلى الوجه الأول شريطة أن يكون جهله بها عن

قصور لا عن تقصير^(١).

وغير خفي أن ما أفاده عليه السلام في هذه النقطة لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن صحة العبادة ترتكز على ركيزتين:
الأولى: كون الفعل محبوباً في نفسه للمولى.

الثانية: النية بتام عناصرها الثلاثة، نية القربة، نية الخلوص، ونية الاسم، فإذا توفرت هاتان الركيزتان صحت العبادة ومع انتفائها معاً أو احدهما بطلت، وعلى ضوء هذا الأساس فعلى القول بالامتناع في المسألة ووحدة المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً تقع المعارضة بين اطلاق دليل الوجوب واطلاق دليل الحرمة في مورد الاجتماع، وحينئذٍ فإذا فرض تقديم اطلاق دليل الحرمة على اطلاق دليل الوجوب فيه، فمعناه أن المجمع محرم ومبغوض ومتعلق للكراهة فحسب وخارج عن اطلاق دليل الوجوب وليست فيه شائبة المحبوبة لاستحالة اجتماعها مع المبعوضة التامة في شيء واحد، وعلى هذا فكيف يعقل الحكم بصحة العبادة كالصلاة مثلاً بالأتين بالمجمع لاستحالة انطباقها عليه، بداهة أن المبعوض لا يمكن أن يكون مصداقاً للمحبوب والحرام مصداقاً للواجب، ولا فرق في ذلك بين أن يكون المكلف عالماً بحرمة المجمع أو جاهلاً بها كان جهله عن تقصير أو قصور، ضرورة أن الجهل بها لا يكون رافعاً لها لأنه محرم ومبغوض في الواقع سواء أكان المكلف عالماً أم جاهلاً بها.

وعليه فما أفاده عليه السلام من الحكم بصحة العبادة في هذا الفرض غريب جداً، وتقييده عليه السلام الحكم بصحة العبادة في المسألة للجاهل بكون جهله عن قصور يدل على

أنه اعتبر في صحة العبادة أموراً:

الأول: أن يكون الفعل حسناً في نفسه.

الثاني: قصد القربة.

الثالث: أن يكون صدوره من الفاعل حسناً.

ولهذا اعتبر أن يكون جهله بالحرمة عن قصور إذ لو كان عن تقصير لم يكن صدوره من الفاعل حسناً كما إذا كان عالماً بها، وهذا يدل على أن الشرطين الأولين مفروغ عنهما عنده عليه السلام وإنما كان كلامه منصباً على الشرط الأخير وأنه متوفر إذا كان جهله بالحرمة في المسألة عن قصور، ولكن كيف يعقل توفر الشرطين الأولين، بداهة أنه لا يعقل أن يكون الفعل الواحد وجوداً وماهيةً محبوباً ومبغوضاً معاً.

فالنتيجة: إن ما أفاده عليه السلام من الحكم بصحة العبادة في مورد الاجتماع على القول بالامتناع وتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب للجاهل بها إذا كان عن قصور لا يرجع الى معنى معقول.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم امكان كون المجمع رغم كونه واحداً مشتملاً على ملاكي كلا الحكمين معاً فمع هذا لا يمكن الحكم بصحة العبادة بالاتيان بالمجمع في مورد الاجتماع، وذلك لأن المصلحة المزاحمة بالمفسدة فيه لاتصلح أن تكون مقربة على أساس أنها مغلوبة للمفسدة بقريئة تقديم الحرمة على الوجوب، بل لا تصلح إذا كانت مساوية لها فضلاً عن كونها مغلوبة، فإذا كانت العبادة مشتملة على المصلحة والمفسدة المتساويتين لم تكن محبوبة ولا مبغوضة، ومع هذا لا يمكن الحكم بصحتها لعدم صلاحيتها للتقرب بها.

والخلاصة: إن المصلحة المساوية للمفسدة لا تصلح أن تكون منشأً للقربة فما ظنك بالمصلحة المغلوبة بها كما هو مقتضى تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب،

ومن الواضح انه لا فرق في ذلك بين العالم بالحرمة والجاهل بها سواء كان جهله عن تقصير أو قصور، لأن الجهل بالحرمة لا يكون رافعاً لها ولا يجعل المبعوض محبوباً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان ما ذكره ﷺ من أن الواجب إذا كان توصلياً يحصل الغرض منه بمطلق وجوده ولو في ضمن فرد محرم لا يمكن تصديقه مطلقاً، فإن الواجب التوصلّي قد لا يترتب الغرض على مطلق وجوده بل على وجوده الخاص وهو ما إذا لم يكن في ضمن فرد محرم أو صادراً من مجنون أو صبي وهكذا على تفصيل ذكرناه في بحث الواجب التعبدي والتوصلّي.

وأما النقطة الرابعة: وهي اعتبار الحسن الفاعلي في صحة العبادة، فقد تقدم أنه لا دليل على اعتباره زائداً على الحسن الفعلي، بل ذكرنا أنه ليس شرطاً آخر في مقابل الحسن الفعلي، فإن اعتباره يغني عن اعتبار الحسن الفاعلي لأنه يلازمه ولا يمكن انفكاكه عنه.

وأما النقطة الخامسة: وهي ما ذكره ﷺ من أن الطبيعة المأمور بها بوصف كونها مأموراً بها لا تنطبق على الفرد في مورد الاجتماع وتنطبق على سائر الأفراد مع أنه لا فرق بينه وبينها في الوفاء بالغرض، فهي مبنية على نقطة خاطئة وهي أن الأمر المتعلق بالطبيعي الجامع يسري منه إلى أحد أفراده على البدل، وحيث إنه لا يمكن أن يكون الفرد في مورد الاجتماع متعلقاً للأمر لا تعييناً ولا تخييراً فلهذا لا تنطبق عليه الطبيعة المأمور بها بوصف كونها مأموراً بها مع أنه كسائر الأفراد في اشتماله على الملاك والوفاء بالغرض نظير ما ذكر بالنسبة إلى الفرد المزاحم للواجب الأهم من أن المأمور به بوصف كونه مأموراً به لا ينطبق عليه مع أنه كسائر أفراده في الوفاء بالغرض، هذا.

ويمكن أن يكون ما ذكره عليه السلام في هذه النقطة مبنياً على ما أفاده المحقق النائيني عليه السلام (١) من ان اعتبار القدرة في متعلق التكليف انها هو باقتضاء نفس التكليف وهو يقتضي كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة، وحيث إن الفرد في مورد الاجتماع غير مقدور شرعاً من جهة حرمة فلا يكون فرداً للواجب.

وأما وجه خطأ هذه النقطة فلأن الأمر المتعلق بالطبيعي الجامع لا يسري منه إلى أفراده لا تعييناً ولا تحييراً، بنكتة أن المطلوب منه صرف وجود الطبيعي دون الوجودات الخاصة على البدل، وعليه فتعلق الأمر بالفرد على البدل بحاجة إلى قرينة، ومن هنا قلنا إنه لا مانع من تعلق الأمر بالجامع بين المقدور وغير المقدور.

وعلى هذا، فلا مانع من انطباق المأمور به بوصف كونه مأموراً به على الفرد في مورد الاجتماع إذا فرض كونه مشتملاً على الملاك ووافياً بالغرض كسائر أفرادها، وكذلك لا مانع من انطباقه كذلك على الفرد المزاحم باعتبار ان هذا الوصف وصف للمأمور به وهو الطبيعي الجامع ولا يسري منه إلى أفراده رغم انه منطبق عليه، هذا نظير النوع فإنه وصف لطبيعي الانسان ولا يسري منه إلى أفراده مع أنه منطبق عليها في الخارج وعينها فيه.

وأما احتمال ان ما ذكره عليه السلام مبني على مسلك المحقق النائيني عليه السلام فهو غير محتمل.

أولاً: انه خلاف مسلكه عليه السلام.

وثانياً: ان المبنى غير صحيح كما تقدم.

وثالثاً: على تقدير تسليم المبنى فمن الواضح ان التكليف لا يقتضي أكثر

من كون متعلقه مقدوراً، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.
وأما النقطة السادسة: وهي ما احتمله ﷺ من انه يمكن أن يكون المؤثر في الأحكام الواقعية الفعلية الملاكات الواصلة المعلومة دون الملاكات الواقعية بوجوداتها في الواقع فهي غير محتملة جزماً، لأنه إن أُريد بذلك أن الملاكات الواصلة هي المؤثرة في جعل الأحكام الشرعية وأنها غير مجعولة في الواقع قبل وصولها، فيرد عليه أن ذلك يستلزم التصويب، لأن معناه ان الأحكام الشرعية تابعة لعلم المكلف بالملاكات، لفرض أنه لأثر للملاكات الواقعية والمؤثر انما هو الملاكات الواصلة فوصولها بمثابة الجزء الأخير من العلة التامة، ولازم ذلك بطلان الشرع ولغوياً إرسال الرسل وإنزال الكتب باعتبار أن الأحكام الشرعية تابعة للعلم بالملاكات الواقعية وهو تمام المؤثر فيها هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن لازم ذلك عدم الوصول إلى الأحكام الشرعية من جهة عدم الوصول إلى ملاكاتها وسد الطريق إليها، هذا إضافة إلى لزوم الدور لأن العلم بالملاكات يتوقف على العلم بالأحكام الشرعية، حيث إنه لا طريق إليها إلا من طريق العلم بها، فلو كان العلم بها متوقفاً على العلم بالملاكات لدار.

فالنتيجة، ان هذا الاحتمال غير محتمل بل هو خلاف الضرورة، وإن أُريد بذلك ان الملاكات الواصلة مؤثرة في فعلية الأحكام الشرعية المجعولة في الواقع بمعنى أن الشارع جعل الأحكام الشرعية على أساس ملاكاتها الواقعية ولكن فعلية هذه الأحكام المجعولة منوطة بالعلم بملاكاتها ووصولها، فيرد عليه أن لازم ذلك اختصاص الأحكام الفعلية بالعالم بها دون الأعم منه ومن الجاهل، وهذا وإن كان ممكناً ثبوتاً بناءً على ما هو الصحيح من أنه لا مانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول ولا يلزم منه الدور إلا أنه لا يمكن الأخذ

به في مقام الاثبات، لأن اختصاص الأحكام الشرعية بالعالم بها خلاف الضرورة من الشرع وخلاف اطلاقات الكتاب والسنة.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أن هذه المقدمة بتمام نقاطها لا ترجع إلى معنى محصل أصلاً.

ثم أن المحقق الخراساني رحمته الله ذكر في ضمن المقدمة الثامنة والتاسعة ما يرجع إلى عدة نقاط:

الأولى: إن المعتبر في مسألة الاجتماع هو كون المجمع لتعلقي الأمر والنهي في مورد الاجتماع مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً، فعلى القول بالجواز يكون المجمع محكوماً بحكمين فعلاً، وعلى القول بالامتناع يكون محكوماً بأقوى المناطين أو بحكم آخر غير الحكمين فيما إذا لم يكن هناك أحدهما أقوى من الآخر، وأما إذا لم يكن المجمع مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً، فلا يكون من هذا الباب.

الثانية: إذا كان هناك دليل من اجماع أو غيره على أن المجمع في مورد الاجتماع مشتمل على ملاك كلا الحكمين فهو، وإن لم يكن إلا اطلاق دليلي الحكمين، فحينئذ إن كان اطلاقهما في مقام بيان الحكم الاقتضائي كان دليلاً على ثبوت المقتضي في مورد الاجتماع مطلقاً حتى على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهيةً فيكون من باب الاجتماع، وإن كان في مقام بيان الحكم الفعلي كان كاشفاً عن ثبوت المقتضي في مورد الاجتماع لكلا الحكمين على القول بالجواز وتعدد المجمع إلا إذا علم اجمالاً بكذب أحد الدليلين فيتعامل معهما حينئذٍ معاملة المتعارضين، وأما على القول بالامتناع فالإطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضي لكلا الحكمين في مورد الاجتماع، فإن انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون من أجل المانع مع ثبوت المقتضي له يمكن أن يكون من أجل انتفائه.

الثالثة: انه يمكن حمل كلا الإطلاقين المتكفلين للحكم الفعلي على الحكم الاقتضائي بالتوفيق والجمع العرفي لو لم يكن أحدهما أظهر، وإلا فيحمل الظاهر على الحكم الاقتضائي.

الرابعة: ان بين الدليلين الذين كانا يدلان على الوجوب والتحریم في مورد الاجتماع في مقام الاثبات معارضة إذا أحرز أن المجمع لا يكون مشتملاً على كلا الملاكين، وأما إذا كان مشتملاً عليهما معاً فيكون من باب التزاحم بين المقتضيين، فعلى الأول يرجع إلى مرجحات باب المعارضة وعلى الثاني إلى مرجحات باب المقتضيات المتزاحمة.

الخامسة: لو كان كل من اطلاقي الدليلين متكفلاً بالحكم الفعلي لوقع التعارض بينهما، فلا بد حينئذٍ من ملاحظة مرجحات باب المعارضة هذا إذا لم يمكن التوفيق العرفي بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاحمة.

وللمناقشة في جميع هذه النقاط مجال واسع:

أما النقطة الأولى، فلما تقدّم من أن البحث في هذه المسألة انها هو عن الصغرى وهي أن المجمع في مورد الاجتماع واحد وجوداً وماهيةً أو متعدد كذلك، فعلى الأول تدخل المسألة في كبرى مسألة التعارض لاستحالة جعل الوجوب والحرمة معاً لشيء واحد بحسب عالم المبادئ والاقتضاء، ضرورة أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون محبوباً ومبغوضاً معاً وواجباً وحراماً في آن واحد ومتعلقاً للارادة والكراهة ومشتملاً على مصلحة ومفسدة، وعلى الثاني تدخل في كبرى مسألة التزاحم وهي وقوع التنافي بين الحكمين في مرحلة الامثال من جهة عدم قدرة المكلف على امتثال كلا الحكمين معاً.

فإذاً، البحث في هذه المسألة انما هو عن تنقيح الصغرى لكبرى مسألتي التعارض والتزاحم، فلا تكون هذه المسألة في عرض هاتين المسألتين لكي نفحص عن نقطة الامتياز بينها وبينها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان ما ذكره عليه السلام من أن الضابط الكلي لهذه المسألة هو اشتغال المجمع في مورد الاجتماع على ملاك كلا الحكمين معاً حتى على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهيةً غير تام، لما تقدم من أن المجمع إذا كان واحداً كذلك استحال اجتماع ملاك الوجوب والحرمة فيه كالحب والبغض والإرادة والكراهة والمصلحة والمفسدة، فما ذكره عليه السلام من الضابط لا يخرج عن مجرد افتراض وتصور ذهني على القول بالامتناع ووحدة المجمع.

ومن ناحية ثالثة، انه يظهر منه عليه السلام ان التنافي انما هو بين الوجوب والحرمة لابين الملاكات في عالم المبادئ مع أن الأمر بالعكس تماماً، لأن الوجوب والحرمة بما هما أمران اعتباريان فلا مضادة ولا منافاة بينهما ولا مانع من اجتماعهما في شيء واحد، وإنما المانع عن ذلك هو التنافي والتضاد بينهما في مرحلة المبادئ والاقتضاء.

وأما النقطة الثانية: فهي تتضمن احتمالين:

الأول: ان اطلاق كل من الدليلين في مورد الاجتماع يكون في مقام بيان الحكم

الاقتضائي.

الثاني: أنه يكون في مقام بيان الحكم الفعلي.

أما الاحتمال الأول فلأن الغرض من جعل الحكم تارة مجرد ابراز الملاك والمقتضي في الفعل ومرده في الحقيقة إلى اخبار المولى بوجود مصلحة في فعل ومفسدة في آخر، ولهذا لا يحدّد ذلك مركز حق الطاعة والمسؤولية أمام الله تعالى، وأخرى إيجاد الداعي في نفس المكلف لتحريكه وانبعائه نحو الطاعة كما هو الحال في جميع

الأحكام الشرعية الحقيقية من الوجوبات والتحريمات، وهذا النحو من الحكم الشرعي يحدّد مركز حق الطاعة ومسؤولية المكلف أمام الله تعالى.

وعلى هذا، فإن أراد الله من الحكم الاقتضائي الحكم الذي يكون الغرض من جعله إبراز المقتضي بدون أن يتضمن أمراً أو نهياً. فيرد عليه:

أولاً: ان محل الكلام في المسألة انها هو في الحكم الحقيقي المولوي المجعول بغرض تحريك المكلف بعثه نحو الطاعة دون مثل هذا الحكم الذي هو في الحقيقة اخبار وإرشاد إلى وجود المقتضي في الفعل من دون أن يتضمن تحريك المكلف ودعوته إليه في الخارج.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الغرض من الأمر والنهي مجرد إبراز وجود مصلحة ملزمة ومفسدة ملزمة في مورد الاجتماع، ولكن ذلك لو تمّ فإنما يتمّ على القول بالجواز وتعدد المجمع وجوداً وماهيةً، وأما على القول بالامتناع ووحدة المجمع كذلك فهو مستحيل، ضرورة استحالة اجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين في شيء واحد والحب والبغض والإرادة والكراهة.

وإن أراد الله من الحكم الاقتضائي وجوده في مرتبة المبادئ كوجود المقتضي (بالفتح) في مرتبة المقتضي (بالكسر) والمعلول في مرتبة العلة، فيرد عليه:

أولاً: إن ذلك إنما يتمّ في العلل الطبيعية فإن المعلول ثابت في مرتبة العلة بمعنى أن وجوده وجود العلة بنحو أتمّ طالما يكون في مرتبة وجودها، وإذا تولد منها وانفصل كان وجوده من مراتب وجود العلة النازلة، ولا يتمّ في الحكم الشرعي فإنه أمر اعتباري لا واقع موضوعي له ما عدا اعتبار المعتبر في عالم الذهن مباشرة، فلا يعقل أن يكون معلولاً لمبادئه ومتولداً منها وإلا لكان أمراً واقعياً لا اعتبارياً وهذا خلف.

أو فقل: إن الحكم الشرعي فعل اختياري للشارع وصادر منه في عالم الاعتبار مباشرة، ولا يعقل التأثير والتأثر فيه، وأما المبادئ فهي داعية للجعل لأنها علة تامة له.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الحكم ثابت في مرتبة المبادئ بوجوده الاقتضائي روحاً وحقيقة لا اعتباراً إلا أنه قد مرّ عدم امكان اجتماع مبادئ الوجوب مع مبادئ الحرمة في شيء واحد، وحيث إن المجمع على القول بالامتناع واحد وجوداً وماهيةً فلا يعقل اجتماع مبادئ الوجوب والحرمة فيه.

وثالثاً: إنه لا يمكن حمل اطلاق كل من دليلي الوجوب والحرمة على بيان الحكم الاقتضائي لأنه بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك، وإلاّ فهو ظاهر في ثبوت الحكم في مرتبة الجعل والإنشاء بنحو القضية الحقيقية، لوضوح أن الحكم في مرتبة الاقتضاء روحاً وملاكاً قبل جعله وانشائه ليس مدلولاً دليل في مقام الاثبات، لأن مدلول الدليل في هذا المقام انما هو جعل الحكم وانشاؤه، وحمله على بيان المقتضي بحاجة إلى قرينة.

فالتنتيجة: إنه لا يمكن حمل اطلاق دليلي الأمر والنهي في مسألة الاجتماع على أنه في مقام بيان الحكم الاقتضائي يعني ثبوته بثبوت مقتضيه.

وإن أراد عليه السلام من الحكم الاقتضائي الحكم الثابت في نفسه وهو الثبوت اللولائي أي بقطع النظر عن ثبوت غيره بمعنى أن دليل الأمر يدل على ثبوت الوجوب للمجمع في مورد الاجتماع لولا ثبوت الحرمة له وبالعكس، فيكون ثبوت كل منهما مشروطاً بعدم ثبوت الآخر.

فيرد عليه:

أولاً: ان كل من الدليلين يدل على ثبوت مدلوله في مورد الاجتماع مطلقاً لا

على الثبوت اللولائي، وحيثُ فإن كان مورد الاجتماع واحداً وجوداً وماهيةً تقع المعارضة بينهما، وإن كان متعدداً وجوداً وماهيةً تقع المزاخمة بينهما.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن كلاً من الدليلين يدل على ثبوت مدلوله مشروطاً بعدم ثبوت مدلول الآخر إلاّ أنّها على هذا لا يكشفان عن ثبوت المقتضي لكليهما معاً في مورد الاجتماع، لأن الحكم الثابت فيه هو أحدهما وهو لا يكشف إلاّ عن ثبوت المقتضي له فحسب دون الآخر.

فما ذكره ﷺ من أنها دليلان على ثبوت المقتضي لكلا الحكمين في مورد الاجتماع حتى على القول بالامتناع ووحدة المجمع فيه، غير تام.

وإن أراد ﷺ من الحكم الاقتضائي الحكم الانشائي بقرينة أنه جعله في مقابل الحكم الفعلي، فيرد عليه: ان اطلاق كل من دليلي الوجوب والحرمة وإن كان يدل على ثبوت مدلوله الانشائي في مقام الجعل حتى في مورد الاجتماع، إلاّ أنه على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهيةً تقع المعارضة بينهما على أساس استحالة جعل كلا الحكمين فيه لمكان التنافي بينهما في عالم المبادئ والاقتضاء، فلذلك لا بد من الرجوع إلى قواعد باب المعارضة، فإن كان هناك مرجح لأحدهما على الآخر كموافقة الكتاب ومخالفة العامة فهو وإلاّ فيسقطان معاً فالمرجع عندئذٍ الأصل، فإن كان هناك أصل لفظي فوقي كما في باب الصلاة فهو المرجع وإلاّ فالأصل العملي، وحيث إن المقام داخل في مسألة دوران الأمر بين المحذورين في واقعة واحدة فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن تعيين كل من الوجوب والحرمة، فالنتيجة هي التخيير عقلاً.

واما على القول بالجواز وتعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً تقع المزاخمة بينهما على أساس عدم تمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين معاً، فإن صرف

قدرته في امتثال أحدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعكس، فإذا يكون المرجع قواعد باب التزام.

فإذا ما ذكره ﷺ من أنها كاشفان عن ثبوت مقتضي لهما معاً في مورد الاجتماع مطلقاً حتى على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهيةً لا يرجع إلى معنى معقول.

فالنتيجة: ان إرادة الحكم الاقتضائي من الوجوب والحرمة في مورد الاجتماع في المسألة بتمام احتمالاته لا تدفع اشكال التضاد والتنافي بينهما في عالم المبادئ على القول بالامتناع ووحدة المجمع، هذا إضافة إلى أن إرادته بنفسها بحاجة إلى قرينة. وأما الاحتمال الثاني، وهو أن يكون اطلاق كل من الدليلين في مقام بيان الحكم الفعلي، فإن أراد ﷺ به الحكم الفعلي في مقابل الحكم الانشائي على أساس أنه ﷺ يرى أن للحكم أربع مراتب:

١ - مرتبة الاقتضاء.

٢ - مرتبة الانشاء.

٣ - مرتبة الفعلية.

٤ - مرتبة التنجّز.

فيرد عليه:

أولاً: مضافاً إلى بطلان هذا المبنى، إنّ فعلية الحكم معلولة لفعلية موضوعه في الخارج ولا صلة لها بدلالة الدليل، ضرورة أن مدلول الدليل انما هو ثبوت الحكم في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقية التي أخذ الموضوع فيها مفروض الوجود، ولهذا ترجع لياً إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، ومن الواضح أن القضية الشرطية لا تدل على ثبوت الشرط وانما تدل على ثبوت

الملازمة بين الشرط والجزاء، واما أن الشرط ثابت أو غير ثابت فهي ساكتة عن ذلك، وعلى هذا فالدليل يدل على ثبوت الحكم لموضوعه المقدر وجوده في الخارج، واما أنه موجود فيه حقيقة أو لا فهو خارج عن مدلوله، لأنه ثبوت الحكم له على تقدير وجوده فيه بدون نظر إلى هذا التقدير لا نفيًا ولا اثباتًا.

وثانيًا: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن مدلول اطلاق كل من الدليلين في مورد الاجتماع الحكم الفعلي، فحينئذ يقع التعارض بينهما في المسألة حتى على القول بالجواز على مسلكه رحمته القائل باستحالة الترتب، لأن المجمع على هذا القول وإن كان متعددًا وجوداً وماهيةً إلا أنه لا يدفع التنافي بين الوجوب والحرمة الفعلين الناشئ من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال حيث لا يمكن رفع هذا التنافي إلا على القول بإمكان الترتب، واما على القول باستحالته كما هو مسلكه رحمته فلا محالة يقع التعارض بين الإطالقين في المسألة لسراية التنافي حينئذ من مرحلة الامتثال إلى مرحلة الجعل على أساس أن جعل حكمين لا يمكن امتثال كليهما معاً لغو محض فلا يمكن صدوره من المولى، لأن الغرض من الجعل هو كونه داعياً ومحركاً للمكلف نحو الامتثال، وإلا فإنه لغو وجزاف.

وإن أراد رحمته به الحكم الانشائي بقرينة أنه جعله في مقابل الحكم الاقتضائي، فحينئذ وإن لم يرد عليه الاشكال المتقدم باعتبار أن مدلول اطلاق كل من الدليلين هو ثبوت الحكم في مرتبة الانشاء والجعل بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج، إلا أن هنا اشكالا آخر يرد على ما ذكره رحمته من الفرق بين القولين في المسألة، فإنه على القول بالجواز وتعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً يرى أنه لا معارضة بين اطلاقي الدليلين، وعلى القول بالامتناع ووحدة المجمع كذلك يرى أنه معارضة بينهما.

ولكن هذا الفرق غير صحيح على مسلكه عليه السلام القائل باستحالة الترتب، فإنه على هذا المسلك يقع التعارض بينهما على كلا القولين في المسألة، اما على القول بالامتناع ووحدة المجمع فهو واضح، وأما على القول بالجواز وتعدد المجمع وإن لم يكن تنافٍ بينهما في مرحلة الجعل ذاتاً ولكنه يكون التنافي بينهما في مرحلة الامتثال، فإنه يقع التزام بينهما في هذه المرحلة من جهة عدم قدرة المكلف على امتثال كليهما معاً، وقد ذكرنا في بحث الضد أن خروج باب التزام عن باب التعارض يرتكز على ركيزتين:

الأولى: الالتزام بالتقييد اللبّي العام وهو أن كل خطاب شرعي مقيد لباً بعدم الاشتغال بصدّ واجب لا يقل عنه في الأهمية.

الثانية: الالتزام بالترتب، ومع تحقق هاتين الركيزتين يخرج باب التزام عن باب التعارض فلا تنافي بينهما حينئذٍ لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة الامتثال، واما على القول باستحالة الترتب وعدم امكانه فلا يخرج باب التزام عن باب التعارض ولا يمكن حينئذٍ دفع التنافي بينهما في هذه المرحلة.

فإذاً لا محالة يسري التنافي بينهما إلى مرحلة الجعل على أساس مقدمة خارجية وهي أن المكلف إذا لم يتمكن من امتثال حكم بسبب أو آخر فلا يمكن جعله لأنه لغو، وفي المقام حيث إن المكلف لا يتمكن من امتثال كلا الحكمين معاً في مورد الاجتماع من ناحية ولا يمكن دفع التنافي بينهما إلا على القول بإمكان الترتب من ناحية أخرى، فقد ظل التنافي بينهما ثابتاً ويسري إلى مرحلة الجعل، فإذا تدخل المسألة على كلا القولين في كبرى مسألة التعارض بناءً على مسلكه عليه السلام من استحالة القول بالترتب.

فالنتيجة: إن ما ذكره عليه السلام من الفرق بين القولين في المسألة لا ينسجم مع

مسلكه ﷺ في باب الترتب، غاية الأمر أن التعارض بين اطلاقى الدليلين على القول بالامتناع يكون بالذات، وعلى القول بالجواز يكون بالعرض.

وأما النقطة الثالثة: وهي أن مقتضى الجمع العرفي بين اطلاقى الدليلين هو حمل كلا الإطالقين المتكفلين بالحكم الفعلي على الحكم الاقتضائي في مورد الاجتماع شريطة أن لا يكون أحدهما أظهر من الآخر وإلا فخصوص الظاهر، فإن أراد ﷺ بالحكم الاقتضائي الحكم المجعول بغرض ابراز المقتضي، فيرد عليه:

أولاً: إن الحكم المجعول في المقام حكم حقيقي مولوي مجعول بغرض إيجاد الداعي في نفس المكلف، فلا يمكن حمله على الارشاد والإخبار عن وجود المقتضي في الواقع، فإنه بحاجة إلى قرينة تدل على هذا الحمل وإلا فظاهر الدليل هو جعل الحكم الحقيقي.

وثانياً: إن هذا الحمل لا يدفع التنافي بينهما على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهيةً في عالم المبادئ والاقتضاء، ضرورة أن المجمع حينئذ لا يمكن أن يكون مشتملاً على المصلحة والمفسدة الملزمتين معاً ومتعلقاً للحب والبغض والإرادة والكراهة كذلك.

وإن أراد ﷺ بالحكم الاقتضائي ثبوته في مرتبة الاقتضاء وهي مرتبة الملاكات والمبادئ كثبوت المقتضي بالفتح في مرتبة المقتضي بالكسر والمعلول في مرتبة العلة وهكذا، فيرد عليه:

أولاً: ما تقدم من أن الحكم (بما هو اعتبار) لا يمكن ثبوته بثبوت الملاكات والمبادئ وكونه معلولاً، لأنه فعل اختياري للشارع فيصدر منه مباشرة فلا يعقل تولده من شيء آخر.

وثانياً: أنه لا يمكن حمل الدليل في مقام الاثبات على ذلك إلا إذا كانت هناك

قرينة تدل على أنه في مقام الاخبار عن وجود المقتضي في فعل، وإلا فالدليل ظاهر في ثبوت الحكم للشيء في مرتبة الجعل بنحو القضية الحقيقية، هذا.

إضافة إلى أن هذا الحمل ليس من موارد الجمع العرفي، فإن ملاك الجمع العرفي الأخصية والانصيّة والأظهرية، والحكومية وشيء من هذه الملاكات غير موجود في حمل الدليل الظاهر في الحكم الفعلي على الحكم الاقتضائي بقرينة أظهارية الآخر، فإنه إذا كان أحدهما أظهر من الآخر فالأظهرية قرينة بنظر العرف على رفع اليد عن ظهور الآخر وحمله على خلاف ظاهره لا أنه قرينة على حمله على الحكم الاقتضائي، فلهذا لا يكون ما ذكره ﷺ من موارد الجمع العرفي.

وإن أراد ﷺ بذلك أن كلاً من اطلاق دليلي الوجوب والحرمة يدل بالمطابقة على ثبوت الحكم في مورد الاجتماع وبالالتزام على ثبوت الملاك فيه، وحيث إن المجمع على القول بالامتناع واحد وجوداً وماهيةً فتقع المعارضة بينهما في المدلول المطابقي فيسقطان معاً من جهة الدلالة المطابقية وتبقى الدلالة الالتزامية لهما وهي دلالتها على ثبوت الملاك فيه، فيرد عليه:

أولاً: ما ذكرناه في بحث الضدّ موسّعاً من أن الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية ثبوتاً وسقوطاً ولا يعقل بقاؤها بعد سقوط الدلالة المطابقية.

وثانياً: إن التعارض في المقام كما هو موجود بينهما في الدلالة المطابقية كذلك هو موجود بينهما في الدلالة الالتزامية، بل التضاد والتنافي بينهما في المدلول المطابقي إنما هو من جهة التضاد والتنافي بينهما في المدلول الالتزامية، لما تقدم من أن الوجوب والحرمة (بما هما اعتباران) فلا مضادة بينهما ذاتاً وإنما المضادة بينهما في عالم المبادئ والاقتضاء، أما في الأول فلاستحالة أن يكون شيء واحد وجوداً وماهيةً مشتتلاً على مصلحة ومفسدة ملزميتين ومتعلقاً للارادة والكرهية والحب والبغض، وأما في

الثاني فلاستحالة أن يكون كل منهما فاعلاً ومحركاً للمكلف فعلاً، فإن الوجوب محرك نحو الاتيان بالواجب، والحرمة محرّكة نحو الاجتناب عن الحرام والابتعاد عنه، فإذا كان الحرام متحداً مع الواجب استحال فعلية فاعلية كل منهما في عرض فعلية فاعلية الآخر.

وأما النقطة الرابعة: وهي ما ذكره عليه السلام من أن الروايتين اللتين دلّتا على حكمين مختلفين وكانت النسبة بينهما عموماً من وجه، فإن احرز أن مورد الالتقاء بينهما مشتمل على ملاك واحد كانتا متعارضتين، وإن أحرز انه مشتمل على ملاك كلا الحكمين معاً كان بين الملاكين تراحم، فإذا يقع الكلام فيها تارة في الفرض الأول وأخرى في الفرض الثاني.

أما الكلام في الفرض الأول: فقد تقدم في ضمن البحوث السالفة أن ملاك التعارض بين الدليلين هو التنافي بين مدلوليهما اما بالذات أو بالعرض، كما إذا علم اجمالاً بكذب أحد الدليلين وعدم مطابقته للواقع مع عدم التنافي بينهما بالذات أو اللغوية والجزاف، كما إذا أمر المولى بأحد الضدّين الذين لا ثالث لهما، ونهى عن الآخر، بأن ورد في دليل الأمر بالحركة، وفي دليل آخر النهي عن السكون، فإن بينهما معارضة لا محالة ولا يمكن جعل كليهما معاً لأنه لغو وجزاف باعتبار أن الاتيان بأحدهما يستلزم ضرورة وجود الآخر وبالعكس.

ولا فرق فيما ذكرناه من التعارض بين نظرية الامامية القائلة بأن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعتين نظرية الأشاعرة القائلة بعدم التبعية، وذلك لما أشرنا إليه غير مرّة من أن منشأ التعارض بين الأدلة أحد أمرين، إما التنافي في عالم المبادئ أو في عالم الاقتضاء، غاية الأمر أن التعارض بين الأدلة على ضوء نظرية الامامية ناشئ من التنافي في كلا العالمين، بينما هو على ضوء نظرية الأشاعرة

ناشئ من التنافي في عالم الاقتضاء فحسب، وأما في منشأ التعارض العرضي فلا فرق بين النظريتين، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنه لا فرق في وقوع التعارض بين احراز اشتغال مورد المعارضة على ملاك أحد الدليلين المتعارضين واحراز اشتغاله على ملاك كليهما معاً أو لا هذا ولا ذلك بمعنى عدم احراز اشتغاله على شيء من الملاكين، فما ذكره عليه السلام من إناطة مسألة التعارض بأن لا يكون مورد الاجتماع مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً غير تام.

وأما الكلام في الفرض الثاني: وهو أن مورد الاجتماع بين الدليلين إذا كان مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً كان بين الملاكين تزامم ولا بد حينئذ من الرجوع إلى مرجحات باب المزاحمة فيرد عليه ما ذكرناه في مبحث الضد من أن التزامم على نوعين:

الأول: التزامم بين الحكمين الحقيقيين في مرحلة الامتثال، ومنشؤه عدم سعة قدرة المكلف على امتثال كليهما معاً.

الثاني: التزامم بين الملاكين في مرحلة المبادئ، ويمتاز الأول عن الثاني في نقطتين:

الأولى: أن التنافي في موارد التزامم الحكمي إنما هو في مرحلة الامتثال والاقتضاء لا في مرحلة الجعل وعالم المبادئ، فإنه لا تنافي بينهما في هذا العالم لاحقاً ولا ملاكاً، والتنافي بينهما في مرحلة الامتثال مدفوع بالالتزام بالتقييد اللبي العام والترتب، فإذا لا تنافي بينهما لا في مرحلة الجعل والمبادئ ولا في مرحلة الامتثال.

وأما التنافي في موارد التزامم الملاكي فيكون بين الحكمين في مرحلة الجعل، ضرورة أنه لا يمكن جعل كليهما معاً في هذه الموارد، وذلك لأن التزامم الملاكي لا

يخلو من أن يكون في شيء واحد وجوداً وماهيةً أو في الضدين الذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون، ومن الواضح أن جعل الحكمين في كلا هذين الموردين مستحيل، بداهة أنه لا يمكن جعل الوجوب والحرمة لشيء واحد أو للضدين المذكورين.

الثانية: إن الترجيح في موارد التزاحم الحكمي يكون بيد المكلف كتقديم الأهم أو محتمل الأهمية على غيره، بينما يكون الترجيح في موارد التزاحم الملاكي بيد المولى إذ لا طريق للمكلف إليه، فللمولى أن يرجح ما هو الأقوى ويجعل الحكم على طبقه، نعم إذا كانا متساويين فلا يصلح شيء منهما أن يكون منشأً لجعل الحكم. فإذا ما ذكره ﷺ من أنه إذا وقع التزاحم بين الملاكين في مورد الاجتماع فالمرجع هو مرجحات باب المزاحمة لا يتم.

وأما النقطة الخامسة: وهي أن الدليلين إذا كانا متكفلين للحكم الفعلي وقع التعارض بينهما في مورد الاجتماع حتى على القول بالجواز وتعدد المجمع وجوداً وماهيةً، فيرد عليها: أنه إن أراد بالحكم الفعلي ما يقابل الحكم الانشائي، فقد تقدم أن الحكم الفعلي بهذا المعنى لا يكون مدلولاً للدليل لأن مدلوله الحكم الانشائي المجعول للموضوع المقدّر وجوده بنحو القضية الحقيقية، وأما أن موضوعه موجود في الخارج أو غير موجود فيه فهو غير ناظر إليه أصلاً لا نفيًا ولا اثباتًا، وقد أشرنا في غير مورد أن المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه هو فعلية فاعليته في الخارج لا فعلية نفسه، لوضوح أن الحكم بما (هو اعتبار) لا يعقل أن يوجد في الخارج بوجود موضوعه فيه، وإلا لكان خارجياً وهو خلف.

وإن أراد ﷺ من الحكم الفعلي الحكم الانشائي في مقابل الحكم الاقتضائي، فعندئذٍ وإن كان ما ذكره ﷺ من التعارض بين اطلاقي الدليلين حتى على القول

بالجواز صحيحاً على مسلكه القائل باستحالة الترتب إلا أنه لا ينسجم مع ما ذكره ﷺ من أن الدليلين إذا كانا متكفلين للحكم الفعلي فلا معارضة بينهما على القول بالجواز إلا إذا علم بكذب أحدهما كما مرت الإشارة إليه.

وأما ما ذكره ﷺ في هذه النقطة من أن هذا التعارض بين اطلاقي الدليلين انما هو فيما إذا لم يمكن الجمع العرفي بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي من جهة مرجحات باب المزاحمة فيرد عليه:

أولاً: ان موارد التعارض المستقر غير موارد الجمع العرفي، فإذا كان التعارض بين الدليلين مستقراً فالمرجع فيه مرجحات باب المعارضة ولا يمكن الجمع العرفي الدلالي بينهما، ضرورة أنه فرع عدم التعارض بينهما سنداً.

وثانياً: ان حمل أحدهما على الحكم الاقتضائي في مورد الاجتماع ليس من موارد التوفيق العرفي المتمثلة في حمل العام على الخاص والمطلق على المقيّد والظاهر على الأظهر أو النصّ وهكذا، لأن المرجع فيها مرجحات باب الدلالة لا مرجحات باب المزاحمة إلا أن يكون نظره ﷺ إلى أن أظهرية أحدهما قرينة على أن ملاكه في عالم المبادئ أقوى من ملاك الآخر فيكون مؤثراً دونه.

ولكنه غير صحيح، لأن أحدهما إذا كان أظهر من الآخر كان قرينة عرفاً على رفع اليد عن ظهور الآخر في مدلوله في مقام الاثبات، وأما أن ملاكه أقوى منه أو لا فهو لا يكشف عن ذلك إلا إذا كانت هناك ملابسات أخرى تدل على ذلك ولكن لا يمكن جعل ذلك تحت ضابط كلي.

فالنتيجة: ان أظهرية الدليل في مقام الاثبات تكون من مرجحات باب الدلالة لا من مرجحات باب المزاحمة بين الملاكات في مرحلة المبادئ، فإن مرجحات ذلك الباب انما هي أهمية ملاك أحد المتزاحمين على ملاك الآخر أو احتمال أهميته.

وثالثاً: إن هذا الحمل لا يدفع محذور التنافي والتضاد بينهما في مورد الاجتماع على القول بالامتناع ووحدة المجمع، فإن منشأ ذلك إنما هو التنافي والتضاد بين مبادئها، لأن المصلحة والمفسدة لا تجتمعان في شيء واحد وكذلك الحب والبغض والإرادة والكراهة.

نتيجة البحث عدّة نقاط:

الأولى: الصحيح أن هذه المسألة ليست من المسائل الأصولية بل هي من المبادئ التصديقية، باعتبار أن النتيجة الفقهية مترتبة على مسألة أخرى كقواعد باب المعارضة أو المزاحمة أو مسألة الترتب.

الثانية: إن هذه المسألة تمتاز عن المسألة القادمة في الجهة المبحوث عنها، فإنها في هذه المسألة إنما هي عن وحدة المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً وتعددته فيه كذلك، وفي المسألة القادمة إنما هي عن ثبوت الملازمة بين حرمة العبادة وفسادها وعدم ثبوتها، ومن هنا لا تكون هذه المسألة من صغريات المسألة الآتية بل هي على القول بالامتناع من صغريات باب المعارضة، وعلى القول بالجواز من صغريات باب المزاحمة.

الثالثة: المشهور أن ثمرة القولين في المسألة هي صحة الصلاة في الأرض المغصوبة على القول بالجواز وبطلانها على القول بالامتناع، ولكن خالف في ذلك المحقق النائيني رحمته الله وحكم ببطلان الصلاة في مورد الاجتماع مطلقاً حتى على القول بالجواز إذا كان عالماً بالحرمة لا مطلقاً، وقد ذكر في وجه ذلك وجوهاً وناقشنا في جميعها.

الرابعة: إن صحة العبادة في المسألة في مورد الاجتماع على القول بالجواز

فيها وتعدد المجمع إما مترتبة على تطبيق قواعد باب التراحم عليها أو على مسألة الترتب أو على احراز الملاك فيه لا على نفس المسألة مباشرة، وعلى القول بالامتناع ووحدة المجمع مترتبة على تقديم اطلاق دليل الوجوب على اطلاق دليل الحرمة، وفسادها مترتب على تقديم اطلاق دليل الحرمة على اطلاق دليل الوجوب على أساس تطبيق قواعد باب المعارضة عليها.

الخامسة: إن للمحقق الخراساني رحمته الله رأياً في المسألة ذكره في المقدمة العاشرة ضمن عدة نقاط، وقد علقنا على هذه النقاط جميعاً كما أن له كلاماً حول خصوصيات المسألة ذكره في ضمن المقدمة الثامنة والتاسعة ما يرجع إلى عدة نقاط، وقد ناقشنا في جميع هذه النقاط على تفصيل تقدم فلاحظ.

الملحق الرابع:

تقدم أن النزاع في هذه المسألة انما هو في الصغرى، وهي أن المجمع لمتعلقي الأمر والنهي في مورد الاجتماع هل هو واحد وجوداً وماهيةً أو متعدّد كذلك، وأما الكبرى، وهي استحالة اجتماعها فيه على الأول فهي واضحة في تمام مراحلها أي من مرحلة المبادئ إلى مرحلة الامتثال ولا مجال للبحث عن أن ذلك ممكن أو محال، بداهة أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً معاً ومراداً ومكروهاً كذلك ومشتماً على مصلحة ملزمة ومفسدة كذلك، كما أنه لا اشكال في جواز اجتماعها فيه على الثاني في نفسه باعتبار أن المحبوب فيه غير المبغوض وما فيه المصلحة غير ما فيه المفسدة وما هو متعلق الارادة غير ما هو متعلق الكراهة.

فالنتيجة: ان النزاع في المقام انما هو في الصغرى وأما الكبرى فهي مسلمة، هذا

من ناحية.

ومن ناحية أخرى، هل يشترط في النزاع في هذه المسألة أن يكون المجمع متعلقاً الأمر والنهي مشتملاً على ملاك كلا الحكمين أو لا، فيه وجهان:
فذهب المحقق الخراساني رحمته الله إلى الوجه الأول.

بدعوى، أن النزاع في هذه المسألة مختص بما إذا كان المجمع متعلقاً الأمر والنهي في مورد الاجتماع مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً حتى يقع النزاع في أن كلاً منهما مؤثر في مقتضاه أولاً، فعلى القول بالجواز يكون كل منهما مؤثراً فيه وعلى القول بالامتناع يقع التزاحم بين الملاكين والمقتضيين^(١)، هذا.

ولكن قد تقدم بشكل موسع بطلان ما أفاده رحمته الله، ضرورة أنه على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهيةً لا يعقل اجتماع المصلحة والمفسدة فيه والحب والبغوض والإرادة والكرهية، وأما على القول بالجواز فبناء على إمكان الترتب فلا تنافي بينهما لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الجعل، كما هو ظاهر، ولا في مرحلة الامتثال، لأن التنافي في هذه المرحلة مدفوع بالالتزام بالترتب.

نعم، بناءً على القول باستحالة الترتب يقع التعارض بين اطلاقى دليليهما في مرحلة الجعل أيضاً لسراية التنافي حينئذٍ من مرحلة الامتثال إلى مرحلة الجعل، فإذاً يكون التعارض بين اطلاقيهما مستقراً في تمام المراحل، وتفصيل كل ذلك تقدم في ضمن تعليقنا على المقدمات التي ذكرها رحمته الله، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما الكلام في مقام الإثبات بعد تسليم إمكان كون المجمع في مورد الاجتماع مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً، فهل يمكن التمسك بإطلاق الدليلين لإثبات ذلك؟ فيه قولان:

فذهب المحقق النائيني والمحقق الاصفهاني الى القول الأول، أما المحقق النائيني رحمته فقد أفاد في وجه ذلك أن للمادة محمولين: الأول الحكم من الوجوب أو الحرمة، والآخر الملاك، واطلاق المادة كما يقتضي ثبوت الحكم في تمام حالاتها كذلك يقتضي ثبوت الملاك كذلك، وما لا يمكن ثبوته في مورد الاجتماع انما هو اطلاق المادة بلحاظ المحمول الأول، وهو الحكم على أساس استحالة اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد، وأما اطلاقها بلحاظ المحمول الثاني وهو الملاك فلا مانع منه ولا موجب لرفع اليد عنه حيث لا برهان على استحالة اجتماع الملاكين في شيء واحد، وإنما البرهان قائم على استحالة اجتماع الوجوب والحرمة فيه^(١).

والجواب عنه:

أولاً: ما تقدم من أنه لا برهان على استحالة اجتماع الوجوب والحرمة بما هما اعتباران في شيء واحد، بل لامانع من اجتماعهما فيه كذلك ولا محذور فيه، لوضوح أن استحالة اجتماعهما في شيء واحد انما هي بلحاظ عالم المبادئ وعالم الاقتضاء لا في أنفسهما، اما بلحاظ عالم المبادئ فلان اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد وجوداً وماهيةً مستحيل وكذلك اجتماع الحب والبغض والإرادة والكرهية فيه، بداهة أنها من الصفات النفسانية المتضادة فلا يعقل اجتماعها في شيء واحد، فإذا كيف لا يكون برهان على استحالة اجتماع الملاكين فيه؟

وأما بلحاظ عالم الاقتضاء فلا استحالة فعلية فاعلية كل من الوجوب والحرمة بالنسبة إلى شيء واحد، فإن فعلية فاعلية الأول تقتضي الاتيان به في الخارج والدخول فيه، وفعلية فاعلية الثانية تقتضي الاجتناب منه والابتعاد عنه وعدم

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٦٠.

الدخول فيه، فلذلك لا يعقل اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد بلحاظ عالم الاقتضاء، وكلا العالمين عالم تكويني فكما أن عالم المبادئ عالم تكويني فكذلك عالم الاقتضاء، لأن فعلية فاعلية الوجوب والحرمة إنما هي في عالم الخارج، وأما في عالم الاعتبار فإنها هي نفس الوجوب والحرمة بما هي اعتبار.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم امكان اجتماع الملاكين في شيء واحد، ولكن لا يمكن اثباته بما ذكره عليه السلام من الطريق، وذلك لأنه ليس للمادة محمولان في عرض واحد، بل لها محمول واحد وهو الحكم من الوجوب أو الحرمة الذي هو مفاد الأمر أو النهي المتعلق بالمادة، ويدل على وجوبها أو حرمتها ولا يدل على ثبوت شيء آخر لها في عرض الوجوب أو الحرمة، وأما الملاك فهو ليس محمولاً لها لأنه مستكشف من الدلالة الالتزامية الفعلية في موارد ثبوت الوجوب لها بالمطابقة.

مثلاً الأمر المتعلق بالصلاة يدل على وجوبها بالمطابقة وعلى ثبوت الملاك فيها بالالتزام، فلا يكون ثبوت الملاك في عرض ثبوت الوجوب بل هو في طوله باعتبار أن المدلول الالتزامي في طول المدلول المطابقي.

فالتنتيجة: إنّ المادة ليست موضوعاً لمحمولين في عرض واحد بل هي موضوع لمحمولين طوليين، وعلى هذا فإطلاق المادة بالنسبة إلى المحمول الثاني وهو الملاك حيث إنه يتبع اطلاقها بالنسبة إلى المحمول الأول فلا محالة يسقط بسقوطه، والمفروض أن اطلاق المادة بالنسبة إلى كل من الوجوب أو الحرمة قد سقط من جهة استحالة اجتماعهما فيها فلا محالة يسقط اطلاقها بالنسبة إلى الملاك أيضاً، فإذا لا يمكن الاستدلال بإطلاق المادة لاثبات اطلاق الملاك وثبوتها للمادة في تمام حالاتها.

وأما المحقق الاصفهاني عليه السلام فقد استدل على ذلك بطريقتين:

الطريق الأول: ان الأمر المتعلق بالصلاة مثلاً يدل على وجوبها بالمطابقة وعلى

اتصافها بالملاك بالالتزام، فإذا دلالة الدليل على ثبوت الملاك في الواقع انما هي بالالتزام، والدلالة الالتزامية وإن كانت تتبع الدلالة المطابقية في الحدوث إلا أنها لا تتبعها في الحجية، بمعنى أن سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية لا يستلزم سقوط الدلالة الالتزامية عنها لأنها موضوع مستقل للحجية ومشمولة لدليلها، ولا يكون شموله لها بتبع شموله للدلالة المطابقية، وعلى هذا فالساقط في المقام انما هو حجية الأمر والنهي بالنسبة إلى مدلولهما المطابقي دون مدلولهما الالتزامي.

وبكلمة: إن الخطاب الأمري المتعلق بالصلاة يدل بالمطابقة على وجوبها وبالالتزام على ثبوت الملاك فيها، وكذلك الحال في الخطاب النهي المتعلق ببال الغير، فإنه يدل على حرمة التصرف فيه بالمطابقة وعلى ثبوت الملاك فيه بالالتزام، وفي المقام حيث إن اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد في مورد الاجتماع لا يمكن فلا محالة تسقط الدلالة المطابقية للأمر والنهي عن الحجية، وأما دلالتها الالتزامية فلا موجب لسقوطها عنها لعدم كونها تابعة لها فيها هذا^(١).

والجواب:

أولاً: ما ذكرناه في بحث الضدّ موسعاً من أن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الحدوث والحجية أنها لازمة لها من مرحلة التصور إلى مرحلة التصديق، وتتمام الكلام هناك.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الدلالة الالتزامية لا تتبع الدلالة المطابقية في الحجية وانما تتبعها في الحدوث فقط، إلا أن ما ذكره عليه السلام من أنه لا يبرهان على استحالة اجتماع ملاك الوجوب والحرمة في شيء واحد وجوداً وماهيةً لا يتم،

وذلك لأن كل من خطاب (صلّ) وخطاب (لا تغضب) يدل بالدلالة الالتزامية على ثبوت الملاك له في المجمع في مورد الاجتماع، ويدلّ الأول بالدلالة المطابقية على وجوبه، والثاني على حرمة، وحيث إن الوجوب والحرمة متضادان ولا يمكن اجتماعهما معاً في المجمع فتسقط الدلالة المطابقية لكل منهما دون الدلالة الالتزامية. ومعنى ذلك أن المجمع في مورد الاجتماع رغم أنه واحد وجوداً وماهيةً مشتمل على ملاك الوجوب بدرجة يصلح أن يكون منشأً له لولا كونه مضاداً مع الحرمة .

فلا قصور فيه من ناحية الملاك، وكذلك مشتمل على ملاك الحرمة بنفس الدرجة، ومن الواضح أن اجتماع ملاكين لهما بهذه الدرجة في المجمع رغم كونه واحداً غير معقول، بدهاءة أن اجتماعهما فيه يستتبع اجتماع الحب والبغض والإرادة والكرهية فيه وهو محال وجداناً، لأن استحالة اجتماع الحب والبغض والإرادة والكرهية في شيء واحد أمر وجداني لا نظري حتى يكون بحاجة إلى إقامة برهان ويقال إنه لا برهان على استحالة اجتماعهما في شيء واحد.

نعم، لا مانع من اجتماعهما فيه إذا كان أحدهما أقوى والآخر أضعف بحيث لا يصلح أن يكون منشأً للحكم ولا مانع من اجتماعهما في شيء واحد باعتبار أن الملاك المغلوب لا يصلح أن يكون منشأً للحكم.

وعلى ضوء هذا الأساس فكما يقع التعارض بين الخطابين في المدلول المطابقي فكذلك يقع التعارض بينهما في المدلول الالتزامي، إذ كما أن كل من الداليتين المطابقتين تنفي الدلالة المطابقية الأخرى بالالتزام فكذلك كل من الداليتين الالتزاميتين تنفي الدلالة الالتزامية الأخرى.

مثلاً خطاب (صلّ) يدل على وجوب المجمع في مورد الاجتماع بالمطابقة وعلى

نفي الحرمة عنه بالالتزام، وخطاب (لا تغصب) يدل على حرمة المجمع فيه بالمطابقة وعلى نفي الوجوب عنه بالالتزام وأيضاً خطاب (صلّ) يدل على ثبوت ملاك الوجوب فيه بالالتزام وعلى نفي ملاك الحرمة عنه كذلك وخطاب لا تغصب يدل على ثبوت ملاك الحرمة فيه بالالتزام وعلى نفي ملاك الوجوب عنه كذلك، فإذا وقع التعارض بين جميع أنواع الدلالات للخطابين.

ومن هنا، يظهر الجواب الجليّ للنقض عليه بسائر موارد التعارض كالتعارض بين الدليلين بالتباين، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شيء بالمطابقة وعلى اشتماله على المصلحة وما يستتبعها من الارادة والحب بالالتزام، ودل الآخر على حرمة بالمطابقة وعلى اشتماله على المفسدة وما يستتبعها من الكراهة والبغض بالالتزام، وعليه فكما أن بينهما معارضة في مرحلة الجعل وهي مرحلة المدلول المطابقي فكذلك بينهما معارضة في مرحلة المبادئ وهي مرحلة المدلول الالتزامي، لأن كل من الدليلين في مرحلة الجعل يدل بالالتزام على نفي المدلول المطابقي للآخر، فالمعارضة بينهما في هذه المرحلة إنما هي بين المدلول المطابقي لأحدهما والمدلول الالتزامي للآخر، وفي مرحلة المبادئ يدل بالالتزام على نفي المدلول الالتزامي للآخر، فالمعارضة بينهما في هذه المرحلة إنما هي بين المدلول الالتزامي الثانوي والمدلول الالتزامي الأولي وهو ثبوت الملاك.

فالتنتيجة: إنّ لكل منهما أربع دلالات:

- ١ - دلالة خطاب (صلّ) على وجوب الصلاة بالمطابقة.
- ٢ - دلالة على نفي غير الوجوب عنها بالالتزام.
- ٣ - دلالة على وجود مصلحة ملزمة فيها بالالتزام.
- ٤ - دلالة على نفي ما ينافي المصلحة فيها من المفسدة ونحوها عنها أيضاً

بالالتزام، وكذلك الحال في خطاب (لا تغضب) حرفاً بحرف، وبين هذه الدلالات من الخطاب الأول والدلالات من الخطاب الثاني معارضة كما عرفت.

وعلى هذا، فإن أجاب المحقق الاصفهاني رحمته الله عن هذا النقض بأن التعارض بينهما كما يكون في المدلول المطابقي لكل منهما مع المدلول الالتزامي للآخر في مرحلة الجعل من جهة التضاد والتنافي بينهما فكذلك يكون في المدلول الالتزامي الثبوتي لكل منهما مع المدلول الالتزامي النافي للآخر في مرحلة المبادئ بنفس الملاك.

فيرد عليه: ان نفس هذا التضاد والتنافي موجود بينهما في مرحلة المبادئ في مورد الاجتماع أيضاً، لوضوح أن التنافي والتضاد كما أنه موجود بين اطلاق كل من الدليلين في المدلول المطابقي في مورد الاجتماع مع المدلول الالتزامي النافي للآخر كذلك انه موجود بين المدلول الالتزامي الثبوتي في مرحلة المبادئ والمدلول الالتزامي النافي للآخر في هذه المرحلة.

فالنتيجة: ان ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته الله - من أنه لا تنافي بين الملاكين بالذات ولا مانع من اجتماعهما في شيء واحد كالمجمع في مورد الاجتماع، غاية الأمر يقع التزاحم بينهما فلا بد حينئذٍ من الرجوع إلى مرجحات بابه - غير تام، هذا.

الطريق الثاني: انه لا مانع من التمسك بإطلاق المادة بتقريب، إن المولى إذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على تقييد المادة بقيد فلا مانع من التمسك بإطلاقها، مثلاً إذا قال المولى: (صلّ) وكان في مقام البيان ولم يقيد الصلاة بقيد لفظاً حتى تقييدها بعدم اتحادها مع الغضب في مورد الاجتماع فلا مانع من التمسك بإطلاقها واشتمالها على الملاك حتى مع اتحادها في مورد الاجتماع، وأما حكم العقل باستحالة ثبوت الوجوب في حالة اتحاد الصلاة مع الغضب فإنما هو من جهة ثبوت ضده وهو الحرمة على أساس استحالة اجتماع الضدين في شيء واحد، ولا يصلح أن يكون قرينة

حافة بالمادة حتى يصحّ الاتكال عليه في مقام تقييدها مولوياً، وذلك لأنه مقيد لمفاد الهيئة ولا يوجب تقييد المادة لأنها مطلقة حتى من ناحية اتحادها مع الغصب في مورد الاجتماع، باعتبار أن المولى لم يقيدها بذلك وحكم العقل باستحالة ثبوت الوجوب مع الاتحاد انما يقيّد مفاد الهيئة دون المادة، لأن الموانع العقلية إنما تقيّد اطلاق الهيئة ومفادها لا اطلاق المادة، لأنه لا محذور في اطلاقها عقلاً والمحذور انما هو في اطلاق الهيئة.

فالنتيجة: إنّ حكم العقل بتقييد اطلاق الهيئة ومفادها وهو الوجوب بغير حالة اتحاد المادة كالصلاة مع الحرام في مورد الاجتماع انما هو بملاك المضادة بينهما، وهذا الملاك غير موجود في المادة فإذا لا مانع من اطلاقها من هذه الناحية، ومقتضى اطلاقها اتصافها بالمصلحة مطلقاً حتى في حال اتحادها مع الحرام، وهذا معنى أن مورد الاجتماع مشتمل على ملاك كلا الحكمين معاً. ولكن للمناقشة في هذا الطريق مجالاً واسعاً:

أولاً: لأن العقل كما يحكم باستحالة ثبوت الوجوب في حالة اتحاد الصلاة مع الغصب في مورد الاجتماع كذلك يحكم باستحالة اتحاد الواجب مع الحرام والمحبوب مع المبعوض والمراد مع المكروه.

وبكلمة واضحة: إن الكلام في اطلاق المادة وتقييدها انما هو بلحاظ تعلق الحكم بها وأنه تعلق بها مطلقة بمعنى عدم لحاظ قيد معها أو تعلق بها مقيدة بقيد، فإذا تعلق بها دون تقييدها بقيد وجودي أو عدمي فهي مطلقة، وإذا تعلق بها مع التقييد بقيد وجودي أو عدمي فهي مقيدة بمعنى أن متعلقه حصة خاصة، لأن محل الكلام انما هو في اطلاق الواجب وأنه مطلق أو مقيد لا ذات الواجب بقطع النظر عن صفة الوجوب وكذلك الحال في الحرام.

فإذاً الكلام في اطلاق المادة كالصلاة مثلاً وعدم اطلاقها انما هو في اطلاقها وتقييدها بوصف كونها متعلقة للوجوب، لوضوح أن معنى كون الصلاة مطلقة بالنسبة إلى القيام مثلاً أو مقيدة به هو أن الأمر تعلق بها مطلقة أو مقيدة به، فعلى الأول تكون الصلاة مطلقة وعلى الثاني مقيدة.

وعلى ضوء هذا الأساس فكما أن العقل يحكم بتقييد اطلاق الوجوب بغير مورد الاجتماع إذا كان واحداً فكذلك يحكم بتقييد اطلاق الواجب بعدم اتحاده مع الحرام، باعتبار أن الحرام لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب والمبغوض متحداً مع المحبوب والمكروه مع المراد، فإذاً كما أن القرينة العقلية تقييد اطلاق الهيئة كذلك تقييد اطلاق المادة، وهي تغني عن القرينة اللفظية ويصحّ الاتكال عليها، إذ لا فرق في القرينة بين أن تكون لفظية أو لبية.

وثانياً: إن مردّ حكم العقل بتقييد الوجوب بعدم اتحاد الصلاة مع الغضب في مورد الاجتماع إلى أن متعلقه حصة خاصة من الصلاة وهي الصلاة التي لا تكون متحدة مع الغضب، لأن متعلق الوجوب في مقام الثبوت واللب لا يخلو من أن يكون مطلقاً بالنسبة إلى اتحاده مع الحرام وانطباقه عليه في مورد الاجتماع أو مقيداً بعدم اتحاده معه ولا ثالث لهما، فالأول مستحيل على أساس استحالة اجتماع الضدين، فإذاً يتعيّن الثاني، ونتيجة هذا استحالة أن يكون متعلق الوجوب مطلقاً حتى يمكن التمسك بإطلاقه.

وثالثاً: قد تقدم في مبحث الواجب المشروط أن تقييد مفاد الهيئة يستلزم هدم اطلاق المادة لباً، إذ لا يعقل أن تكون دائرة المادة أوسع من دائرة الوجوب، مثلاً وجوب الحج مشروط بالاستطاعة دون الحج، ولكن تقييد الوجوب بها وإن لم يستلزم تقييد الحج بها مباشرة إلاّ أنّه يستلزم هدم اطلاقه لباً، فلا يمكن أن يكون

الواجب وهو الحج مطلقاً ووجوبه مشروطاً وإلا فلا يكون واجباً.
ومن هنا، لا يمكن التمسك بإطلاق الحج قبل تحقق الاستطاعة، وحيث إن
الوجوب في المقام مقيد بعدم انطباق متعلقه على الحرام واتحاده معه في الخارج فهو
يؤدّي إلى هدم اطلاق الواجب لياً، إذ لا يعقل أن يكون الواجب مطلقاً ومنطبقاً على
الفرد المتحد مع الحرام خارجاً، ويكون الوجوب مقيداً بعدم الاتحاد.
وإن شئت قلت: إن تقييد الهيئة إن كان بالقييد المتصل فهو يوجب سقوط المادة
عن قابلية الإطلاق، فإن القيد وإن كان قيداً لمفاد الهيئة مباشرة إلا أنه بالنتيجة قيد
للمادة أيضاً فتكون النتيجة نتيجة التقييد بالنسبة إليها لابل مباشرة، وإن كان بالقييد
المنفصل فهو يهدم اطلاق المادة على أساس أنه لا يمكن أن تكون دائرة الواجب
أوسع من دائرة الوجوب، ومن هنا لا يعقل أن تكون الصلاة الواجبة هي الصلاة
الجامعة بين ما قبل الوقت وما بعده، والحج الواجب هو الحج الجامع بين ما قبل
تحقق الاستطاعة وبعده.

ورابعاً: لو تنزلنا عن ذلك أيضاً وسلمنا أن تقييد اطلاق مفاد الهيئة لا يستلزم
تقييد اطلاق المادة بمعنى أن قيود الهيئة لا ترجع إلى المادة ولا مانع من اطلاقها مع
تقييد الهيئة، مثلاً وجوب الحج مقيد بالاستطاعة والقدرة وأما الواجب وهو الحج
فهو مطلق، ولكن مع هذا نشك في اتصاف الحج الواقع في حال عدم الاستطاعة
بالملاك باعتبار أن الإطلاق الكاشف عن الاتصاف بالملاك دائماً إنما هو اطلاق
الوجوب وفعليته لا اطلاق المادة بلحاظ أن مفاد اطلاقها نفي التقييد بقيود الوجود
لا قيود الاتصاف.

أو فقل: إن قيود الاتصاف هي قيود الوجوب لا الواجب، فإذا لا يكون
اطلاق الواجب ناظراً إليها لانفياً ولا اثباتاً، وأما اطلاق الوجوب فالمفروض أنه

ساقط، فلذلك لا يمكن احراز أن الحج في حال عدم الاستطاعة مشتمل على الملاك، ولا يكفي الاتيان به للشك في سقوط الوجوب به بل مقتضى تقييده بالاستطاعة عدم سقوطه ولزوم الاتيان بمتعلقه وهو الحج بعد تحقق الاستطاعة سواء أتى بغيره أم لا، ومع التنزل عن ذلك فهو مقتضى قاعدة الاشتغال أيضاً.

وخامساً: ان ما ذكره ﷺ مبني على أن يسري الوجوب المتعلق بالطبيعي الجامع إلى أفراده لكي يحكم العقل بأن الوجوب المتعلق بكل فرد مشروط بعدم اتحاده مع الحرام في الخارج وعدم انطباقه على المجمع في مورد الاجتماع إذا كان واحداً وجوداً وماهيةً، على أساس استحالة أن يكون الحرام مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحبوب، فالنتيجة أن مصب حكم العقل بالتقييد مباشرة هو المادة دون مفاد الهيئة.

وسادساً: ان المحذور في المقام لا يقتضي تقييد الوجوب كما هو الحال في موارد العجز، فإنه يقتضي تقييد الوجوب على أساس استحالة تكليف العاجز، وأما المحذور في المقام فهو يرجع إلى المادة مع بقاء الهيئة على اطلاقها لأن المحال هنا اطلاق الواجب للفرد المحرم وانطباقه عليه.

الملحق الخامس:

قد أشرنا فيما تقدم أن مسألة الاجتماع على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهيةً تدخل في كبرى مسألة التعارض، وعلى القول بالجواز وتعدد المجمع كذلك تدخل في كبرى مسألة التراحم، فيقع الكلام في مقامين:

الأول: في القول بالامتناع.

الثاني: في القول بالجواز.

أما الكلام في المقام الأول، فهل يقدم دليل النهي عن المجمع على دليل الأمر به في مورد الاجتماع أو لا؟ فيه قولان، فذهب جماعة إلى القول الأول. ويمكن تقريب هذا القول بوجهين:

الوجه الأول: إن اطلاق دليل النهي شمولي واطلاق دليل الأمر بدلي، وإذا وقع التعارض بين الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي بنحو العموم من وجه قدم الأول على الثاني في مورد الاجتماع، وهذه الكبرى تنطبق على المسألة في المقام أيضاً، لأن اطلاق الأمر بالصلاة بدلي حيث إن الواجب هو صرف وجودها المنطبق على أحد وجوداتها على البدل، وأما اطلاق النهي عن الغضب فهو شمولي فيسري إلى جميع أفراد الغضب في الخارج أو، فقل إن اطلاق المادة كالصلاة في جانب الأمر بدلي بينما يكون اطلاقها في جانب النهي شمولياً، فإذا وقع التعارض بينهما بالعموم من وجه فلا بدّ من تقديم اطلاق النهي بملاك أنه شمولي على اطلاق الأمر بملاك أنه بدلي، هذا.

ويقع الكلام في هذا التقريب تارة في كبرى تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي، وأخرى في أن المقام هل هو من صغريات هذه الكبرى أو لا، وأما الكبرى فسيأتي في مبحث التعادل والترجيح أنها غير ثابتة ولا يمكن الجمع بينهما بالجمع الدلالي العرفي لأن مدلول مقدمات الحكمة هو الإطلاق، والإطلاق عبارة عن عدم تقييد ما هو موضوع في لسان الدليل باعتبار أن الإطلاق أمر عدمي، وأما انطباق الموضوع على أفرادها في الخارج فتارة يكون شمولياً وأخرى بدلياً، فالشمولية والبدلية ناشتان من خصوصية ونكته أخرى لا صلة لها بمقدمات الحكمة، وهذا الانطباق قهري فلا تتصور فيه الأقوائية والأظهرية، وعلى تقدير تصوّرها فهي ليست من مرجحات الدلالة أي الدلالة اللفظية، وأما في الظهور الإطلاقي فلا فرق

بينهما لأن كليهما مستند إلى مقدمات الحكمة، وما ذكره المحقق النائيني رحمته من الوجوه لإثبات هذه الكبرى جميعاً غير تامة، وتام الكلام في هذا المبحث يأتي في مبحث التعادل والترجيح في هذه المسألة المسألة الثانية: وهي كبرى مسألة تقديم العام الوضعي على العام الإطلاقي، وقد أشرنا إلى عدم تقديم الأول على الثاني، والخلاصة أنه إذا وقع التعارض بين العام الوضعي والعام الإطلاقي، فهل يتقدم الأول على الثاني؟

والجواب: إن في المسألة قولين: فذهب جماعة إلى القول الأول، بدعوى أن دلالة الأول على مدلوله الوضعي تنجزية فلا تتوقف على أي مقدمة خارجية بينما دلالة المطلق على الإطلاق تتوقف على تمامية مقدمات الحكمة، فلذلك يصلح الأول أن يكون قرينة مانعة عن تمامية المقدمات فيه وتام الكلام هناك، وأما الصغرى وهي أن المقام ليس من صغريات هذه الكبرى.

هذا ، ولكن الصحيح عدم تقديم الأول على الثاني وتام الكلام في مبحث التعادل والترجيح.

الوجه الثاني: وقد يستدل على تقديم دليل النهي على دليل الأمر في مورد الاجتماع على أساس نكتة أخرى لا ترتبط بتطبيق تلك الكبرى على الصغرى، وهي أنه بناءً على مسلك المحقق النائيني رحمته من أن اعتبار القدرة في متعلق الأمر إنما هو باقتضاء نفس الخطاب^(١)، فالأمر واضح لأن متعلق الأمر خصوص الحصاة المقدورة عقلاً وشرعاً، وعلى هذا فإطلاق النهي لمورد الاجتماع يكون رافعاً للأمر بارتفاع موضوعه وهو القدرة ووارداً على إطلاق دليل الأمر دون العكس، فإن متعلق النهي

وإن كان أيضاً خصوص الحصاة المقدورة إلا أن اطلاق الأمر لما كان بديلاً فشموله لمورد الاجتماع لا يجعل امتثال النهي غير مقدور لا عقلاً ولا شرعاً، هذا إذا كانت هناك مندوحة.

وأما إذا لم تكن مندوحة في البين كما إذا كان محبوساً في الأرض المغصوبة أو الوقت غير متسع بحيث إذا خرج منها فاتت الصلاة عنه، ففي مثل ذلك لا يكون اطلاق النهي وارداً على اطلاق الأمر في مورد الاجتماع ولا العكس، على أساس أن الأرض لو لم تكن مغصوبة كان يتعين على المكلف الاتيان بالصلاة، كما أنه لو لم تكن الصلاة واجبة عليه لكان الواجب عليه الخروج منها فوراً، فإذا الكون فيها بمقدار الصلاة مورد المعارضة بين الإطلاقين فيسقطان معاً فيكون المرجع أصالة البراءة عن حرمة المجمع في مورد الاجتماع، ولا تعارض بأصالة البراءة عن وجوبه لفرض أنه غير واجب وإنما هو فرد ومصداق للواجب، ولا نشك في ذلك ذاتاً وإنما الشك في انطباق الواجب عليه فعلاً.

وهل تكفي أصالة البراءة عن الحرمة في صحة الاتيان به وانطباق الواجب عليه؟ الظاهر أنها لا تكفي لأنها ترفع الحرمة الظاهرية عنه، ولكن احتمال أنه محرم ومبغوض في الواقع موجود، ومع هذا لا يمكن التقرب به حتى يحكم بالصحة.

نعم، في خصوص باب الصلاة لا بد من تقديمها على الحرام في مورد الاجتماع على أساس دليل خارجي وهو أن الصلاة لا تسقط بحال، هذا.

ولكن تقدم في ضمن البحوث السالفة أن هذا المسلك غير صحيح، وأما بناء على ما هو الصحيح من أن اعتبار القدرة في متعلق الأمر إنما هو بحكم العقل من باب حكمه بقبح تكليف العاجز، فحينئذ لا يكون إطلاق دليل النهي لمورد الاجتماع رافعاً للأمر بارتفاع موضوعه باعتبار أن القدرة المعتبرة بحكم العقل قدرة عقلية لا

الأعمّ منها ومن الشرعية، وإطلاق دليل النهي لا يكون رافعاً لها وإنما يكون رافعاً للقدرة الشرعية فحسب.

ولكن هل يصلح اطلاقه عندئذٍ أن يكون مانعاً عن انطباق الصلاة الواجبة عليه بنكتة أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحبوب أو لا؟

الظاهر أنه مانع عن الانطباق مع وجود المندوحة في المقام بمقتضى الارتكاز العرفي والعقلاني، لوضوح أن المكلف طالما يكون متمكناً من الصلاة في خارج الأرض المغصوبة فيرى عدم جواز الاتيان بها فيها ارتكازاً قطعياً على أساس أنه يراها مبغوضة فيها ومتحدة مع الحرام، وأما مع عدم المندوحة فيقع التعارض بين اطلاق دليل الأمر وإطلاق دليل النهي، فإن مقتضى الأول تعيّن الاتيان بالمجمع في مورد الاجتماع ومقتضى الثاني حرمة ولزوم الاجتناب عنه فيسقطان معاً فيكون المرجع أصالة البراءة عن حرمة كما مرّ الآن، هذا في غير باب الصلاة، وأما فيه فالمرجع هو الإطلاق الفوقي وهو ما دلّ على أن الصلاة لاتسقط بحال.

وذكر بعض المحققين عليه السلام أن الصحيح انطباق الكبرى حتى في صورة الانحصار وعدم المندوحة، وقد أفاد في وجه ذلك أن ارتفاع الأمر والوجوب عن المجمع في مورد الاجتماع ليس تقييداً زائداً في دليل الأمر، لأن كل أمر مشروط بالقدرة على متعلّقه، فإذا قيد متعلق الأمر الذي يكون اطلاقه بدلاً بغير الغصب فسوف لن يحدث بسبب ذلك تقييد لمدلول الهيئة زائداً على ما هو مقيد به من القدرة على متعلّقه، فالتعارض بحسب الحقيقة بين اطلاق المادة في دليل الأمر واطلاقها في

دليل النهي دائماً^(١).

وغير خفي، أن ما ذكره عليه السلام مبني على أن يكون الأمر مشروطاً بالأعم من القدرة العقلية والشرعية، فعندئذ لا يكون تقييد اطلاق مدلول الهيئة بغير الغصب تقييداً زائداً على ما هو مقيد به من القدرة على متعلقه، وأما إذا قلنا بأن الأمر مشروط بالقدرة العقلية فحسب لا بالأعم منها ومن القدرة الشرعية كما هو الصحيح فبطبيعة الحال يكون تقييد اطلاق مدلول الهيئة بغير الغصب تقييداً زائداً على ما هو المقيد به وهو القدرة العقلية، لأن ذلك تقييد بالقدرة الشرعية على الفرض، فإذاً يكون التعارض بين اطلاقي مفاد الهيئة في كلا، وتمام الكلام في ذلك صغرى وكبرى موكول إلى مسألة التعادل والتراجع.

نتيجة الملحقين الرابع والخامس عدة نقاط:

الأولى: إن النزاع في هذه المسألة إنما هو في الصغرى وهي أن المجمع في مورد الاجتماع هل هو واحد وجوداً وماهيةً أو متعدد كذلك، فعلى الأول يتعين القول بالامتناع وعلى الثاني القول بالجواز، وأما الكبرى وهي جواز الاجتماع بناءً على تعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً وامتناعه بناءً على وحدته فيه كذلك فلا اشكال فيها ولا نزاع.

الثانية: إنه لا يعتبر في النزاع في هذه المسألة أن يكون المجمع في مورد الاجتماع مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً خلافاً للمحقق الخراساني عليه السلام، حيث بنى النزاع في المسألة على ذلك وأنها تفرق عن مسألة التعارض به، وقد تقدم أن هذه المسألة على القول بالامتناع من صغريات مسألة التعارض، وعلى القول بالجواز من

(١) بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٥٣.

صغريات مسألة التزامم.

الثالثة: إنه لا يمكن التمسك بإطلاق دليل الأمر والنهي في المسألة لاثبات أن المجمع في مورد الاجتماع مشتمل على ملاك كلا الحكمين معاً خلافاً للمحقق النائيني عليه السلام والمحقق الاصفهاني عليه السلام الذين ذهبوا إلى أنه لا مانع من التمسك بإطلاقهما. أما المحقق النائيني عليه السلام، فقد ذكر أن للمادة محمولين: الأول الحكم والثاني الملاك.

ولا يمكن التمسك بإطلاقها في مورد الاجتماع بالنسبة إلى المحمول الأول، وأما بالنسبة إلى المحمول الثاني، فلا مانع منه وقد تقدمت المناقشة فيه:

أولاً: إن المحال إنما هو اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد بلحاظ عالم المبادئ وعالم الاقتضاء لا بلحاظ الجعل والاعتبار فحسب.

وثانياً: إنه ليس للمادة محمولان في عرض واحد بل لها محمول واحد وهو الحكم، وأما الملاك فهو مستكشف منه في طول الحكم.

وأما المحقق الاصفهاني عليه السلام فقد ذكر لذلك طريقين:

الأول: إن الدلالة الالتزامية لا تتبع الدلالة المطابقية في الحجية، وحيث إن كلاً من الأمر والنهي يدل بالمطابقة على ثبوت الحكم في مورد الاجتماع وبالالتزام على ثبوت الملاك فيه فالساقط إنما هو الأول دون الثاني.

وفيه، إن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثاً وبقاءً، هذا إضافة إلى أنه لا يعقل بقاء الدلالة الالتزامية على الحجية إذا كان المجمع في مورد الاجتماع واحداً وجوداً وماهيةً، فإنه يستحيل اشتماله على ملاك كلا الحكمين معاً وهو المفسدة والمصلحة والمحبوبة والمبغوضية.

الثاني: التمسك بإطلاق المادة واشتمالها على الملاك حتى في مورد الاجتماع ولا

مقيد لها، وحكم العقل باستحالة ثبوت الوجوب في صورة اتحاد الأمور به مع النهي عنه في مورد الاجتماع انما يوجب تقييد مفاد الهيئة دون المادة، وفيه وجوه من المناقشة قد تقدمت جميعاً بشكل موسع.

الرابعة: إنه على القول بالامتناع، قد تسأل: هل يقدم النهي في مورد الاجتماع على الأمر فيه أو لا؟

والجواب: ان جماعة من الأصوليين قالوا بتقديم اطلاق دليل النهي على اطلاق دليل الأمر تطبيقاً لكبرى تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي، وثبوت هذه الكبرى غير بعيد، وتام الكلام فيها في مبحث التعادل والترجيح.

وأما الصغرى في المقام وهي تقديم اطلاق دليل النهي على اطلاق دليل الأمر، فهي ثابتة على كلا المسلكين في اعتبار القدرة في متعلق التكليف وهما مسلك المحقق النائيني رحمته الله ومسلك المشهور إذا كانت هناك مندوحة وإلا فلا.

الخامسة: إن بعض المحققين رحمته الله قد ذكر أن الصحيح هو تطبيق الكبرى على المقام حتى في صورة الانحصار وعدم المندوحة، وتقدمت المناقشة فيه.

الملحق السادس: وفيه مجموعة من المسائل:

المسألة الأولى: إذا توضع المكلف أو اغتسل بالماء المغصوب عامداً ملتفتاً إلى الحكم الشرعي، فحينئذ إن كان الوضوء أو الغسل عبارة عن نفس الأفعال الخارجية كان الواجب متحداً مع الحرام وجوداً، وعلى هذا فيقع التعارض بين اطلاق دليل وجوب الوضوء أو الغسل واطلاق دليل النهي عن الغصب، والتعارض بينهما من التعارض بين الإطلاق البدلي والإطلاق الشمولي، فإن الإطلاق الأول بدلي، والثاني شمولي، والشمولية والبدلية كما ذكرناه في ضمن البحوث السالفة ليستا من شؤون

الإطلاق ومقدمات الحكمة، لأن مقدمات الحكمة لا تقتضي إلا مطلباً واحداً في جميع الموارد وهو أن ما أخذ موضوعاً للحكم في مقام الإثبات وهو الطبيعة تمام الموضوع له ثبوتاً، وأما الشمولية في مورد فهي مستفادة من دال آخر وبنكته أخرى لفظية أو عقلية، وعلى هذا فالمعارضة بين الإطلاق البدلي والإطلاق الشمولي ليست بلحاظ الشمولية والبديلية بل بلحاظ نفس الإطلاقين، ولهذا فلا وجه لتقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي في مورد الاجتماع، وإذا كانت هناك مندوحة وكان متمكناً من الوضوء أو الغسل بالماء المباح أو المملوك له لم يجز بالماء المغصوب، فلو توصاً به بطل.

وأما في صورة انحصار الماء في الماء المغصوب وعدم المندوحة في البين فيقع التعارض بينهما في مورد الاجتماع، باعتبار أن المعارض المباشر للحكم الالزامي في مورد الاجتماع في هذه الصورة ليس هو الحكم الترخيضي بل الحكم الالزامي، لأن المكلف بمقتضى إطلاق المطلق ملزم بتطبيقه على مورد الاجتماع لا أنه مرخص فيه، ومنشأ هذا الزوم هو الحكم الالزامي المتعلق بالمطلق من باب أن أحد فردي الواجب التخييري إذا تعذر تعيين الفرد الآخر، فإذا يكون المرجع مرجحات باب المعارضة، فإن كان فهو وإلا فيسقط كلا الإطلاقين معاً والمرجع حينئذ أصالة البراءة عن حرمة التصرف فيه، وهل تكفي أصالة البراءة عن حرمة الوضوء أو الغسل، الظاهر عدم الكفاية لاحتمال أن التصرف فيه مبغوض في الواقع على أساس أن أصالة البراءة لا ترفع الحرمة والمبغوضية الواقعية.

وأما على القول بالجواز وتعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً، كما إذا قلنا بأن الوضوء أو الغسل اسم لنفس الطهارة المسببة من الغسلتين والمسحنتين أو من غسل الرأس والبدن، فتدخل المسألة في باب التزاحم مع عدم وجود المندوحة في

البين، والمرجع فيها مرجحات باب المزاحمة.

وهل هناك مرجح لتقديم أحدهما على الآخر؟ فذهب جماعة إلى تقديم حرمة التصرف في مال الغير على وجوب الوضوء، بتقريب أن حرمة التصرف مشروطة بالقدرة العقلية ووجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية، فإذا وقع التزاحم بينهما فلا بد من تقديم الأول على الثاني لأنه من أحد مرجحات باب التزاحم. ونتيجة ذلك: بطلان الوضوء، ولا يمكن تصحيحه بالترتب أيضاً، كيف فإن الأمر به مشروط بعدمها.

وهذا القول وإن كان مشهوراً بين الأصحاب إلا أنه غير صحيح:

أولاً: لأنّ اثبات كون وجوب الوضوء مشروطاً بالقدرة الشرعية في غاية الاشكال بل المنع، لأن دليلهم على ذلك الآية الشريفة بتقريب أن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(١)، يدل على أنه مشروط بالقدرة الشرعية باعتبار أنها المراد من الوجدان فيها، ولكن الآية لاتدل على ذلك، لما ذكرناه في مبحث الضدّ موسعاً من أن المأخوذ في لسان الدليل إذا كان عنوان الاستطاعة والقدرة مباشرة، كان ظاهراً في التأسيس ودخله في الحكم في مرحلة الجعل وفي الملاك في مرحلة المبادئ، وحاله حال سائر القيود المأخوذة في لسان الأدلة مباشرة، فكما أنها ظاهرة عرفاً في أنها شروط للحكم في مرحلة الجعل ولا تصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، فكذلك عنوان القدرة والاستطاعة.

ولهذا يكون قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢). ظاهراً عرفاً في أن الاستطاعة شرط لوجوب الحج في مرحلة الجعل

(١) سورة المائدة آية ٦.

(٢) سورة آل عمران آية ٩٧.

ولاتصافه بالملاك في مرحلة المبادئ، وهذا بخلاف الآية الشريفة (وهي آية الوضوء)، فإن عنوان الوجدان غير مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء في لسان الآية مباشرة من قبل المولى، وإنما أخذ في الآية عنوان عدم الوجدان في موضوع وجوب التيمم كذلك، وعليه فاستفادة أخذ عنوان الوجدان في موضوع وجوب الوضوء إنما هي بسبب القرينة الخارجية وهي أن التفصيل بين وجوب الوضوء ووجوب التيمم فيها قاطع للشركة.

وعلى هذا، فإذا كان عدم الوجدان مأخوذاً في موضوع وجوب التيمم في الآية الشريفة، فبطبيعة الحال كان نقيضه وهو الوجدان مأخوذاً في موضوع وجوب الوضوء بعد عدم إمكان الجمع بينهما بمقتضى الآية الشريفة، وعلى ضوء هذا الأساس فلا تتوفر في قيد الوجدان ما هو ملاك ظهوره في التأسيس وكونه قيداً للحكم والملاك معاً، لأن ظهوره فيه منوط بكونه مأخوذاً في موضوع وجوب الوضوء في الآية مباشرة، والمفروض أنه غير مأخوذ فيه كذلك، وإنما استفيد تقييد موضوعه به من التفصيل بينه وبين وجوب التيمم في الآية الشريفة كما عرفت، فإذا حاله حال القيود اللبّية فلا يكون ظاهراً في التأسيس.

ونتيجة ذلك: إنّ وجوب الوضوء مشروط بالقدرة العقلية ولم يثبت كونه مشروطاً بالقدرة الشرعية.

وإن شئت قلت: إنّ كل قيد أخذه المولى في لسان الدليل مباشرة كان ظاهراً في أنه من شروط الحكم في مرحلة الجعل وشروط الاتصاف في مرحلة المبادئ سواء أكان ذلك القيد متمثلاً في القدرة والاستطاعة أم كان متمثلاً في غيرها من القيود وإلا لكان أخذه لغواً وجزافاً، فإذا أخذ المولى عنوان الاستطاعة والقدرة في لسان الدليل مباشرة كان ظاهراً في أنّه دخيل في ملاك الحكم في مرحلة المبادئ واتصاف

الفعل به في هذه المرحلة.

وقد تقدم أن معنى كون القدرة شرعية أنها دخيلة في الملاك أيضاً في مقابل القدرة العقلية التي هي دخيلة في الحكم فقط دون الملاك، وحيث إن قيد الوجدان غير مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء في الآية الشريفة مباشرة وإنما استفيد ذلك بقرينة التفصيل في الآية بينه وبين وجوب التيمم، فلا ظهور له في التأسيس ودخله في الملاك، لأن النكتة الموجبة لهذا الظهور غير متوفرة فيه وهي أنه لو لم يكن دخيلاً في الملاك لكان لغواً وجزافاً، فإن هذا المحذور إنما يلزم إذا كان مأخوذاً فيه من قبل المولى مباشرة لا ما إذا كان بسبب قرينة خارجية.

وعلى هذا فوجوب الوضوء مشروط بالوجدان بالمعنى الأعم من القدرة العقلية والعرفية دون الأعم من القدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية إلا أن المراد من القدرة الشرعية في الآية المباركة ليس بمعنى عدم المنافي المولوي كما يظهر ذلك من المحقق النائيني والسيد الأستاذ.

وقد أفاد السيد الأستاذ رحمته الله في وجه ذلك أن المراد من الوجدان في الآية المباركة التمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً بقرينة ذكر المريض فيها، باعتبار أن الماء غالباً موجود عنده ولكنه لا يتمكن من استعماله شرعاً، والمفروض أن التمكن الشرعي يرتفع بوجود المنافي المولوي كحرمة التصرف فيه، فيكون ذلك قرينة على أن وجوب الوضوء مشروط بعدم المنافي المولوي على خلافه كوجوب شيء أو حرمة آخر.

وعلى هذا، فلا يمكن تصحيح الوضوء في المسألة حتى بالترتب باعتبار أن وجوبه مشروط بعدم وجود الحرمة على خلافه ومع وجودها ينتفي وجوب الوضوء بانتفاء موضوعه، لأن حرمة التصرف في الماء بصرف وجودها رافعة لوجوب

الوضوء بارتفاع موضوعه وشرطه وهو عدم وجود المنافي المولوي على خلافه،
وحيثئذٍ فلا يعقل اجتماع وجوب الوضوء مع حرمة التصرف في الماء في آن واحد ولو
ترتباً، كيف فإنه مشروط ومقيد، فلا يعقل ثبوته مع ثبوتها وإلا لزم الخلف، هذا^(١).

ولكن لا يمكن المساعدة على ذلك لأنه مبني على تفسير الوجدان بالتمكن

الأعم من العقلي والشرعي وهذا التفسير خاطئ، فلنا في المقام دعويان:

الأولى: أن هذا التفسير خاطئ.

الثانية: الصحيح تفسيره بالقدرة الأعم من العقلية والعرفية.

أما الدعوى الأولى فلأن كلمة الوجدان غير ظاهرة في نفسها في الأعم من
التمكن الشرعي، وذكر المريض في الآية لا يصلح أن يكون قرينة عليه، لأن المريض
لا يكون قادراً على استعمال الماء عرفاً من جهة الضرر أو الحرج أو غير ذلك لأنه
محرم عليه شرعاً، لوضوح أن العمل الحرجي لا يكون محرماً وكذلك العمل
الضرري إلا إذا وصل الضرر إلى درجة الحرمة، وهذا قليل.

وبكلمة: إن المريض إن كان قادراً على استعمال الماء بأن لا يكون ضريراً
ولا حرجياً فوظيفته الوضوء، وأما إذا كان ضريراً أو حرجياً فهو غير قادر على
استعماله عرفاً سواء أوصل الضرر أو الحرج حد الحرمة شرعاً أم لا، فإذا لامحالة
يكون المراد من الوجدان هو القدرة الأعم من العرفية، وعلى هذا فلا يرتفع الوجدان
بثبوت حكم آخر على خلافه وإنما يرتفع بالاشتغال بمتعلق الآخر وامثاله خارجاً،
وعندئذٍ فلا مانع من الالتزام بالترتب والحكم بصحة الوضوء به وإن قلنا بأن حرمة
التصرف في مال الغير بدون اذنه أهم من وجوبه.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم أن المراد من الوجدان أعمّ من القدرة الشرعيّة بمعنى عدم المنافي المولوي، فحينئذٍ وإن كان الالتزام بالترتب بالنسبة إلى أمره الوجوبي غير ممكن إلاّ أنه لا مانع من الالتزام به بالنسبة إلى أمره الاستحبابي باعتبار أنه غير مشروط بالقدرة الشرعية بهذا المعنى، لأن الآية الشريفة على تقدير دلالتها تدل على أن أمره الوجوبي مشروط بالقدرة الشرعية دون أمره الاستحبابي، هذا، وذهب بعض الأصحاب إلى تقديم حرمة التصرف على وجوب الوضوء في مورد الاجتماع.

وإن قلنا: بأن وجوبه مشروط بالقدرة العقلية وذلك بملاك تقديم ما ليس له البدل على ما له البدل الذي هو من أحد مرجّحات باب المزاخمة هذا، ولكن ذكرنا في محله موسعاً أن هذا المرجح بعنوانه لا يصلح أن يكون مرجّحاً إلاّ إذا رجع إلى أن ملاك ما ليس له البدل بضميمة ملاك البدل أهمّ أو لا أقلّ محتمل الأهمية عن ملاك ما له البدل وحده، فإذا ثبت ذلك فهو وإلاّ فلا موجب للترجيح، وتمام الكلام في ذلك في محلّه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن الوضوء إن كان اسماً للأفعال الخارجيّة وهي الغسلتان والمسحتان، كان الواجب في المقام متحداً مع الحرام، ومع الانحصار وعدم المندوحة يقع التعارض بين اطلاقي الدليلين في مورد الاجتماع، ومع المندوحة يقدم اطلاق دليل النهي على اطلاق دليل الأمر في مورد الاجتماع على أساس القرينية والجمع العرفي، فلا يكون التعارض بينهما حينئذٍ مستقراً.

وإن كان الوضوء اسماً للطهارة التي هي حالة معنويّة حاصلّة للمكلف من الأفعال الخارجيّة التي هي محصلة لها، كان الواجب في مورد الاجتماع غير الحرام فلا

يكون متحداً معه خارجاً، ولهذا يقع التزاحم بينهما والمرجع فيه مرجحات باب التزاحم، هذا كله فيما إذا توضحاً بالماء المغصوب عامداً عالماً.

وأما إذا توضحاً به جاهلاً بالحكم أو الموضوع، فتارة يكون جهله بذلك بسيطاً وأخرى يكون مركباً، أما على الأول فإن كان معذوراً فيه كان مورداً للأصول المؤمنة كالاستصحاب أو أصالة البراءة، بلا فرق بين أن تكون الشبهة حكمية كما إذا كان جاهلاً بحرمة التصرف في المغصوب أو موضوعية، وعندئذٍ فيجوز تصرفه فيه ظاهراً، وأما وضوؤه منه فهل يجوز أو لا؟

والجواب: أنه غير جائز، لأن الحرام الواقعي لا يمكن أن يقع مصداقاً للواجب ولا يمكن التقرب به، وجواز تصرفه فيه ظاهراً لا ينافي حرمة ومبغوضيته واقعاً، غاية الأمر أنها غير منجزة.

ودعوى: أن الحرمة الواقعية لا تكون مانعة عن صحة الوضوء طالما لم تكن منجزة.

مدفوعة: بأن المعتبر في صحة العبادة محبوبة الفعل حتى يمكن التقرب به، فإذا فرض أنه حرام في الواقع ومبغوض عند الله وإن كان غير واصل فلا يمكن قصد التقرب به، فهذا لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب فالنتيجة أنه لاشبهة في بطلان الوضوء به.

وأما إذا لم يكن معذوراً فيه فلا يمكن الرجوع إلى الأصول المؤمنة كما إذا كانت الشبهة حكمية وكانت قبل الفحص، وعندئذٍ فلا يجوز تصرفه به ظاهراً أيضاً بل يجب عليه الاجتناب عنه.

وهنا صورتان أخريان:

الأولى: ان الشك في جواز التصرف فيه من جهة الشك في أن مالك الماء قد

أذن في التصرف فيه أو لا؟ وفي هذه الصورة يستصحب عدم الأذن فيه، وبه يجرز موضوع حرمة التصرف فيه.

الثانية: أنه مسبق بحالتين متضادتين ويشك في بقاء كل منهما في زمن ثالث، فلا يجري استصحاب بقاءه من جهة أنه من الاستصحاب في الفرد المردد وهو لا يجري على ما هو الصحيح، أو أنه يسقط من جهة المعارضة، فالمرجع على كلا القولين أصالة البراءة، وتفصيل ذلك في ضمن البحوث الآتية.

وأما على الثاني، (وهو الجاهل المركب) فإن كان مقصراً فيه وغير معذور فالظاهر بطلان وضوئه، لأن حرمة التصرف فيه وإن كانت مرفوعة واقعاً باعتبار أن الجاهل إذا كان مركباً فهو غير قابل لأن يوجه إليه التكليف، لأن الغرض من جعل التكليف امكان داعويته ولا يمكن داعويته بالنسبة إليه لأنه كالناسي والغافل، إلا أن مبغوضية التصرف فيه حيث أنها منتهية بالآخرة إلى سوء اختياره فقد ظلت باقية، وعليه فلا مانع من الحكم باستحقاقه العقاب بملاك أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، ولهذا يبطل وضوؤه.

وأما إذا كان قاصراً ومعذوراً فيصح وضوؤه، إذ كما لا حرمة فيه كذلك لا مبغوضية لأن الحرمة بما لها من المبادئ مرفوعة عنه باعتبار أنه كالناسي والمكره والمضطر من ناحية الاستثناء من اطلاقات أدلة التكليف حكماً وملاكاً، وإما إذا كان مقصراً فهو غير داخل فيها، وأما رفع الحرمة فلأنها غير قابلة لتوجيهها إليه، وأما رفع المبغوضية فلأن بقاءها بعد رفع الحرمة بما هي اعتبار بحاجة إلى مبرر ولا مبرر لبقائها بل لا يمكن، لأن بقاءها يستلزم استحقاق العقوبة والإثم، وهو لا يمكن مع كون جهله عن قصور وأنه معذور فيه، وإلا فلأزمه أن لا يكون معذوراً وهو خلف، وعليه فيكون تصرفه في الماء المغصوب جائزاً واقعاً ومعه يحكم بصحة وضوئه.

ومن هنا يظهر أن ما هو المشهور بين الأصحاب - من صحة وضوء الجاهل كالناسي فلا بد من تقييده بالجاهل المركب القاصر لا مطلقاً، وأما الاستدلال على الصحة تارةً باشتغال الوضوء على الملاك في هذه الحالة وأخرى بالاجماع - فلا يرجع إلى معنى محصل: أما الأول فلأنه لا طريق لنا إلى اشتغاله على الملاك إلاّ بناء على ما ذكرناه من أن الحرمة بها لها من المبادئ مرفوعة واقعاً، فعندئذ يكون الوضوء بالماء المذكور مصداقاً للوضوء المأمور به، وأما بناءً على المشهور من أن الجهل وإن كان مركباً فلا يكون رافعاً للحرمة واقعاً، ومع بقاء الحرمة لا يمكن الحكم بكونه مشتملاً على الملاك.

وأما الثاني فلأن الشبهة حيث إنها موضوعية فلا معنى لدعوى الاجماع فيها إلاّ على قاعدة تجري فيها وهو ليس تمسكاً بالاجماع بل بالقاعدة، وهذا مضافاً إلى ما حققناه في محله من أنه لا يمكن الاعتماد على شيء من الاجماع المنقولة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن وجه صحة الوضوء من الجاهل المركب القاصر في المقام انه غير قابل لالقاء الخطاب التحريمي إليه كالناسي، ومعه يكون وضوؤه صحيحاً ومشمولاً لاطلاق الأدلة، هذا كله في الجاهل.

وأما الكلام في الناسي للحكم أو الموضوع فيقع في مقامين:
الأول: فيما إذا كان نسيانه مستنداً إلى سوء اختياره بأن يكون المكلف مقصراً في ذلك.

الثاني: فيما إذا كان غير مستند إلى اختياره بأن يكون قاصراً ومعدوراً فيه.
أما الكلام في المقام الأول، فالظاهر بطلان عبادته وفسادها كصلاته ووضوئه ونحوهما، فإذا فرض أن المكلف غصب داراً ثم نسي وصلّى فيها أو غصب ماء ثم

نسي وتوضأ به، ففي مثل هذه الحالة وإن لم يمكن توجيه التكليف بالحرمة إليه لاستحالة تكليف الناسي حال نسيانه إلا أن ملاك الحرمة وهو مبغوضية تصرفه في الدار أو في الماء باق باعتبار أنه منته إلى سوء اختياره، وحينئذٍ يستحق العقوبة عليه على أساس قاعدة أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، كما أن عباداته كالصلاة والوضوء ونحوهما باطلة لعدم إمكان التقرب بها، باعتبار أن هذا التصرف منه أي التصرف الصلاتي أو الوضوئي مبغوض للمولى من جهة أنه بسوء الاختيار، فلا يمكن التقرب به.

وأما الكلام في المقام الثاني، فالظاهر أن عبادته صحيحة، وذلك لفرض أن النسيان رافع للحرمة، وعليه فلا تكون صلاته في الدار المغصوبة محرمة ولا مبغوضة واقعاً ولا الوضوء بالماء المغصوب، لفرض أنه كان عن قصور وهو معذور فيه، ومعه لا يعقل أن تكون مبغوضة وإلا لاستحق العقوبة عليه وهو في طرف النقيض مع فرض أن نسيانه كان عن قصور وعذر، إذ معنى ذلك أنه لا يستحق العقاب.

وعلى هذا، فتصح صلاة الناسي في الأرض المغصوبة إذا كان نسيانه عن قصور وكذلك وضوئه بالماء المغصوب، إذ لا مانع حينئذٍ من انطباق المأمور به على هذا الفرد، لأن المانع منه إنما هو حرمة والمفروض أنها قد ارتفعت بالنسيان واقعاً.

أو فقل: إن المعتبر في صحة العبادة أمران:

الأول: أن يكون الفعل محبوباً في نفسه.

الثاني: أن يقصد به التقرب، وكلا الأمرين موجود في المقام.

ومن هنا يظهر أن ما نسب إلى المشهور من صحة الوضوء بالماء المغصوب في حال نسيان الحكم أو الموضوع إذا كان عن قصور متين جداً، هذا تمام الكلام في المسألة الأولى.

المسألة الثانية: إذا توضع المكلف من الاناء المغصوب، فتارةً يكون وضوءه منه ارتماسياً وأخرى يكون ترتيباً:

أما على الأول، فإن قلنا بأن الوضوء الارتماسي بنفسه مصداق للتصرف في الاناء المغصوب، فلا شبهة في فساده إذا كانت هناك مندوحة، وأما إذا لم تكن مندوحة في البين فالظاهر أيضاً أنه باطل لا لما تقدم من أن التعارض بينهما إذا كان بين اطلاق دليل الأمر البدلي واطلاق دليل النهي الشمولي في مورد الاجتماع فالثاني مقدم على الأول بملاك القرينية العرفية، فإن ذلك غير ثابت في صورة عدم المندوحة، فإذا وقع التعارض بينهما، وبعد السقوط لا يمكن احراز أنه محبوب، وقد مرّ تفصيل ذلك.

وأما إذا قلنا بأن الوضوء الارتماسي بنفسه ليس تصرفاً فيه بل هو يستلزم ذلك، لأن حقيقة الوضوء عبارة عن وصول الماء إلى البشرة وحيث إنه يستلزم رسم اليد في الاناء فهو تصرف فيه، فإذاً يكون الحرام مقدمة للوضوء لا نفسه، فعليه يقع التزام بين حرمة المقدمة ووجوب ذيها وهو الوضوء، وحيث إن كانت هناك مندوحة بأن لا يكون الماء منحصراً في الاناء المغصوب فالظاهر صحة الوضوء:

أما بناءً على مسلك المحقق النائيني عليه السلام من أن الواجب حصة خاصة من الوضوء وهي الحصة المقيّدة بعدم الفرد المزاحم للحرام على أساس ما بنى عليه عليه السلام من أن اعتبار القدرة في متعلق التكليف إنما هو باقتضاء نفس الخطاب الشرعي وهو يقتضي كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة عقلاً وشرعاً، وحيث إن الفرد المزاحم غير مقدور شرعاً فلا محالة يكون الواجب مقيداً بعدمه فيحكم بصحته من جهة

الترتّب^(١).

وأما بناء على ما ذكرناه من أن التزامه إذا كان بين الواجب الموسّع والواجب المضيّق فتكون صحة الإتيان بالفرد المزام من باب انطباق الواجب الموسّع على فرده لا من باب الترتّب، فإذا الحكم بالصحة يكون على القاعدة.

وأما إذا لم تكن هناك مندوحة، فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء بناءً على القول بإمكان الترتّب خلافاً للمحقق النائيني رحمته حيث إنه يرى بطلان الوضوء في هذه الصورة وعدم امكان تصحيحه بالترتب.

ولكن تقدم أن ما ذكره رحمته من عدم امكان الترتّب هنا مبني على أن يكون وجوب الوضوء مشروطاً بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي، فإنه على هذا لا يمكن فرض الأمر الترتّبي بالوضوء، وسوف نشير إليه في ذيل المسألة.

وأما على الثاني، وهو أن يكون الوضوء منه ترتيباً بأن يأخذ الماء من الاناء تدريجياً بحسب تدريجية أجزاء الوضوء فيأخذ كفاً من الماء فيغسل بها وجهه ثم يأخذ كفاً ثانيةً فيغسل بها يده اليمنى ثم يأخذ كفاً ثالثةً فيغسل بها يده اليسرى ثم يمسح رأسه ورجليه، وحينئذٍ فإن كانت هناك مندوحة فلا شبهة في صحة هذا الوضوء اما من باب تطبيق الوضوء المأمور به على فرد المزام للحرام أو من باب الترتّب كما مرّ الآن، وأما إذا لم تكن مندوحة هناك فعندئذٍ يقع التزام بين وجوب الوضوء وحرمة التصرف في الاناء وهو أخذ الماء منه فإنه نحو تصرف فيه، فعلى ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي فلا يمكن الحكم بصحّته ولو بالترتب، لما مرّ من أن وجوبه مشروط

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٦٣.

بعدم المنافي المولوي والمفروض أن حرمة المقدمة من المنافي المولوي، فإذاً يكون وجوبه مشروطاً بعدم حرمة مقدمته ومع حرمتها لا وجوب له حتى ترتباً، إذ فرض وجوبه في هذه الحالة خلف، هذا.

وذكر بعض المحققين عليه السلام على ما في تقرير بحثه أنه لا دليل على أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي وعندئذٍ فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء بالترتب، وذلك لأن الآية الشريفة لا تدل على ذلك على أساس أن قيد الوجدان غير مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء مباشرة حتى يكون ظاهراً في أنه شرط للحكم والملاك معاً، وإنما استفيد ذلك من أخذ عدم الوجدان في موضوع وجوب التيمم على أساس أن التفصيل بينهما قاطع للشركة، فإذاً نكتة ظهور القيد في التأسيس وهي أخذه في لسان الدليل مباشرة من قبل المولى متوفرة في قيد عدم الوجدان المأخوذ في موضوع وجوب التيمم وغير متوفرة في قيد الوجدان المأخوذ في موضوع وجوب الوضوء لأن أخذه إنما هو بقريضة خارجية لباً لا لفظاً.

ونتيجة ذلك: ان وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الأعم من العرفية والعقلية، وهذا هو معنى الوجدان، وليس معناه عدم المانع المولوي، وحينئذٍ فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء من باب الترتب.

وهذا قد قويناه في الدورة السابقة، ولكن عدلنا عنه في مبحث التعادل والتراجيح وقلنا هناك إنَّ قيد الوجدان وإن كان غير مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء في لسان الآية مباشرة، إلا أن الآية تدل عليه بالالتزام لأن التفصيل بينهما يشكل دلالة التزامية لها، فإذاً تدل الآية بالمطابقة على أن عدم الوجدان مأخوذ في موضوع وجوب التيمم، وبالالتزام على أن الوجدان مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء، فالمناط في ظهور القيد في التأسيس كونه مأخوذاً في الموضوع من قبل

الشارع سواء أكان إبرازه في الخارج بالدلالة المطابقية أو الالتزامية، وتفصيل الكلام في ذلك هناك، وحيث إن الظاهر من الوجدان عرفاً هو التمكن التكويني أعم من العرفي والعقلي، فعلى هذا وجوب الموضوع مشروط بالقدرة التكوينية بهذا المعنى، وعليه فلا مانع من الالتزام بالترتب.

من هنا، يظهر أن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن وجوب الموضوع مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي فلا يمكن المساعدة عليه أصلاً، لأن الآية ظاهرة في التمكن التكويني الأعم من العرفي والعقلي.

ومع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم أنه مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي، إلا أنه على هذا لا يمكن الالتزام بالترتب فيه بلحاظ أمره الوجوبي، وأما بلحاظ أمره الاستحبابي فلا مانع منه لأنه غير مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد ذكر السيد الأستاذ رحمته الله أن صحة الموضوع في هذه الصورة مبنية على القول بالشرط المتأخر في الواجبات المركبة من الأجزاء الطولية كالصلاة والوضوء ونحوهما، لأن وجوب كل جزء سابق مشروط بالقدرة على الجزء اللاحق في ظرفه بنحو الشرط المتأخر، وقد تقدم هذا الكلام منه رحمته الله موسعاً ضمن البحوث السالفة في مستهل هذا الجزء مع ما ذكرناه من التعليق عليه مبسطاً، فلا حاجة إلى الإعادة^(١).

ومن هنا، يظهر حال الموضوع من أنية الذهب والفضة بناء على ما هو المشهور بين الأصحاب من حرمة التصرف فيها مطلقاً، إذ حينئذٍ حال الموضوع منها حال

الوضوء من الاناء المغصوب، وأما بناء على ما هو الصحيح من أنه لا دليل على حرمة التصرف فيهما مطلقاً والدليل عليها انها هو في خصوص استعمالهما في الأكل والشرب فقط، فالوضوء منهما عندئذٍ خارج عن محل البحث في المسألة، لأن استعمالهما في الوضوء أو الغسل لا يكون حراماً.

المسألة الثالثة: إذا توضأ المكلف في المكان المغصوب فهل يمكن الحكم بصحة هذا الوضوء أو لا؟

والجواب: أنه إن كانت هناك مندوحة فلا اشكال في صحة الوضوء، إما بناء على القول بالترتب كما سلكه المحقق النائيني عليه السلام في أمثال المقام^(١)، أو بناءً على ما هو الصحيح عندنا من انطباق المأمور به عليه كانطباقه على سائر أفرادها، على أساس ما ذكرناه من أن الواجب هو الجامع بين المقدور وغير المقدور، ولا تتوقف صحته على القول بالترتب.

وأما إذا لم تكن هناك مندوحة فبناءً على ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام من أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي، لا يمكن الحكم بصحة الوضوء ولو بالترتب كما مرّ، وأما بناءً على ما ذكرناه من عدم ثبوت اشتراط وجوب الوضوء بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء بالترتب.

ومع الاغماض عن ذلك، وتسليم أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي، إلا أنه حيثئذٍ لا يمكن الالتزام بالترتب بلحاظ الأمر الوجوبي، ولكن لا مانع من الالتزام به بلحاظ الأمر الاستحبابي كما مرّ، هذا

كله فيما إذا لم يكن الفضاء مغصوباً.

وأما إذا كان الفضاء مغصوباً فهل يصح الوضوء أو الغسل فيه أولاً؟
فقد يقال ببطالان الوضوء باعتبار أن حركات اليد فيه تصرف في الفضاء،
ولكن لا وجه لذلك لأن حركات اليد فيه وإن كانت تصرفاً فيه إلا أنها مقدمة
للوضوء وليست متحدة معه، فإن الوضوء عبارة عن وصول الماء إلى البشرة، وهو
ليس مصداقاً للتصرف في مال الغير، وما هو مصداق له هو حركات اليد والمفروض
أنها مقدمة له ومباينة معه وجوداً، هذا.

وقد فصل السيد الأستاذ رحمته بين الوضوء والغسل، فحكم بصحة الثاني
بالترتب دون الأول، وقد أفاد في وجه ذلك: ان الغسل لا يكون متحداً مع الحرام
بشيء من أجزائه، لأن الحرام هو الكون في الفضاء المغصوب والغسل هو وصول
الماء إلى البشرة، ومن الواضح أنه ليس مصداقاً للكون فيه، فإذا لا يكون الواجب
متحداً مع الحرام في شيء حتى لا يمكن الحكم بالصحة.

وأما الوضوء فهو كالغسل في غسل الوجه واليدين فحسب لأن المأمور به فيه
وصول الماء إلى البشرة وهو لا يكون متحداً مع الحرام وهو كون المكلف في الفضاء
المغصوب، وأما في المسح فهو يختلف عن الغسل بلحاظ أن حقيقته متقومة بإمرار
اليد في الفضاء المغصوب فيكون متحداً مع الحرام، لأن إمرار اليد الذي هو نحو
تصرف في الفضاء مصداق للواجب هو المسح، فلهذا لا يمكن الحكم بصحة ولو
ترتباً، فمن أجل ذلك يكون الوضوء في الفضاء المغصوب باطلاً دون الغسل فيه،
ولا فرق في ذلك بين صورة الانحصار وعدم المندوحة وصورة عدم الانحصار
ووجود المندوحة.

فالنتيجة: إن ما أفاده السيد الأستاذ رحمته من الفرق بين الوضوء والغسل تام.

نتيجة الملحق السادس عدة أمور:

الأول: إن المكلف إذا توضأ بالماء المغصوب عامداً ملتفتاً، فإن كان الوضوء اسماً للفعل الخارجي كان الواجب متحداً مع الحرام وجوداً في مورد الاجتماع، وحينئذ فيقع التعارض بين إطلاق دليل الوجوب وإطلاق دليل الحرمة وحيث إن الثاني شمولي فيقدم على الأول إذا كانت هناك مندوحة، وإن كان اسماً للطهارة المسببة عن الأفعال الخارجية لم يكن الواجب متحداً مع الحرام، وحينئذ فيقع التزاحم بينهما والمرجع فيه مرجحاته.

الثاني: إن ما عن جماعة من أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي وحرمة الغصب مشروطة بالقدرة العقلية لا أصل له، لما تقدم من أن وجوب الوضوء ليس مشروطاً بالقدرة الشرعية، وعلى تقدير اشتراطه بها فهي ليست بمعنى عدم المنافي المولوي حتى لا يمكن تصحيحه بالترتب أيضاً بل بمعنى عدم الاشتغال بالمنافي المولوي.

الثالث: إذا توضأ بالماء المغصوب جاهلاً، فإن كان جهله بسيطاً وكان قاصراً جاز تصرفه فيه ظاهراً، وأما وضوؤه منه فهو مشكل بل ممنوع لعدم احراز الانطباق واحتمال أنه حرام ومبغوض في الواقع، وإن كان مقصراً لم يجز تصرفه فيه ظاهراً أيضاً، وإن كان جهله مركباً وكان غافلاً عن أنه جاهل، فإن كان مقصراً فالظاهر بطلان وضوئه تطبيقاً لقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فإن مقتضى هذه القاعدة أنه مبغوض ومعاقب عليه فلا يمكن التقرب به، وإن كان قاصراً فلا يبعد صحة وضوئه لأنه غير قابل للتكليف كالناسي والغافل.

الرابع: إذا توضأ بالماء المغصوب ناسياً، فإن كان مقصراً فالظاهر بطلان وضوئه، وإن كان قاصراً فلا اشكال في صحة وضوئه به لأن تصرفه فيه مباح واقعاً.

الخامس: إذا توضأ من الإناء المغصوب، فإن كان بنحو الارتماس وقلنا بأن الوضوء الارتماسي بنفسه مصداق للحرام حكم بطلانه حتى في صورة الانحصار وعدم المندوحة، وإن قلنا بأنه غير متحد مع الحرام فعندئذ لا مانع من الحكم بصحته ولو بالترتب، وما عن المحقق النائيني عليه السلام من أنه لا يمكن الحكم بصحته بالأمر الترتبي لأنه مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي، فقد تقدم أنه غير مطابق للواقع.

السادس: إن الوضوء أو الغسل من أنية الذهب والفضة كالوضوء أو الغسل من الإناء المغصوب على المشهور من حرمة التصرف فيهما مطلقاً، وأما بناء على ما هو الصحيح من أن الحرام إنما هو الأكل والشرب فيهما لامطلق التصرف، فإذا لا مانع من الوضوء أو الغسل منها.

السابع: إن الوضوء في المكان المغصوب صحيح مطلقاً إذا كانت هناك مندوحة، وأما إذا لم تكن فقد ذكر المحقق النائيني عليه السلام أنه لا يمكن تصحيحه ولو بالترتب، ولكن قد مر أنه غير تام.

الثامن: إن الوضوء في الفضاء المغصوب باطل من جهة اتحاد المسح مع الحرام.

الملحق السابع: في العبادات المكروهة.

قد يستدل بوقوع العبادات المكروهة في الشريعة المقدسة على جواز اجتماع الأمر والنهي باعتبار أن وقوعها في الشرع أدل دليل على امكان الاجتماع وجوازه، ضرورة أنه لو لم يمكن اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد لم يمكن اجتماع الوجوب والكرهية، والكرهية والاستحباب فيه أيضاً كما في النوافل المبتدأة

ونحوها، لأن الأحكام الخمسة بأسرها متضادة، فلا يمكن اجتماع اثنين منها في شيء واحد لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى.

وقد أجاب عن ذلك المحقق الخراساني رحمته الله بجوابين:

١ - إجمالي.

٢ - تفصيلي.

أما الأول، فلأنه لا بد من التصرف والتأويل فيما وقع في الشرع مما ظاهره الاجتماع في شيء واحد كالعبادات المكروهة، بقرينة قيام البرهان القطعي على استحالة الاجتماع فيه، هذا إضافة إلى أنها ظاهرة في أن الاجتماع فيها بعنوان واحد وهذا خارج عن محل الكلام، فإن محل الكلام إنما هو في إمكان الاجتماع واستحالاته إذا كان بعنوانين لا بعنوان واحد، وأيضاً محل الكلام إنما هو فيما إذا كانت هناك مندوحة، وأما إذا لم تكن فيه مندوحة فهو خارج عن محل الكلام، والعبادات المكروهة كذلك، فإنه لا بدل لها، فإذا هي خارجة عن محل الكلام في المسألة^(١).

وفيه: إن ما ذكره رحمته الله من أنه لا بد من التصرف والتأويل فيما ظاهره الاجتماع على أساس استحالة اجتماع حكيمين متضادين في شيء واحد وجوداً وماهيةً صحيح، لأن نفس استحالة ذلك قرينة قطعية على التصرف والتأويل فيه ورفع اليد عن الظهور في الاجتماع.

وأما ما ذكره رحمته الله من أن الاجتماع إذا كان بعنوان واحد فهو خارج عن محل الكلام، فإنه وإن كان صحيحاً كبروياً إلا أنه لا ينطبق على العبادات المكروهة، لأن الاجتماع فيها يكون بعنوانين، غاية الأمر أن النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق لا

من وجه، وقد تقدم أنه لاوجه لتخصيص النزاع في المسألة بما إذا كانت النسبة بين العنوانين عموماً من وجه.

وأما ما ذكره عليه السلام من تخصيص النزاع في المسألة بما إذا كانت هناك مندوحة فهو مما لا وجه له بل لايرجع إلى معنى محصل، ضرورة أنه لا دخل لقيد المندوحة في امكان الاجتماع واستحالته، والمفروض أن محل النزاع في المقام انها هو في امكان اجتماع الأمر والنهي واستحالته سواء أكانت هناك مندوحة أم لا، هذا جوابه عليه السلام اجمالاً وما في هذا الجواب.

وأما الثاني، وهو جوابه التفصيلي، فقد أفاد عليه السلام أن العبادات المكروهة على أقسام:

الأول: العبادات المكروهة التي لا بدل لها كصوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدأة.

الثاني: العبادات المكروهة التي لها بدل كالصلاة في الحمام ومواضع التهمة ونحوهما.

الثالث: العبادات المكروهة التي تكون النسبة بين متعلقي الأمر والنهي فيها عموماً من وجه كالأمر بالصلاة مثلاً والنهي عن الكون في الحمام أو مواضع التهمة^(١).

أما القسم الأول، فيظهر منه عليه السلام أن المراد من النهي المتعلق بالعبادة في هذا القسم ليس نهياً حقيقياً ناشئاً عن وجود مفسدة في متعلقه، لأن النهي الحقيقي سواء أكان تحريمياً أم كان تنزيهياً ناشئاً عن مبعوضة متعلقه واتصافه بالمفسدة، غاية الأمر

إذا كان تنزيهاً كانت مفسدته ناقصة، وإذا كان تحريمياً كانت تامة، والنهي المتعلق بصوم يوم عاشوراء أو النوافل المبتدأة لم ينشأ عن وجود مفسدة فيه ومبغوضيته ولو ناقصة، وإلا فلا يمكن التقرب به والحكم بصحته، لأن المعبر في صحة العبادة أمران:

الأول: أن يكون العمل محبوباً في نفسه.

الثاني: أن يقصد به القربة إلى الله تعالى، وأما إذا لم يكن الفعل محبوباً في نفسه بأن يكون مكروهاً ومرجوحاً فلا يمكن التقرب به.

وعلى هذا، فلو كان النهي عن صوم يوم عاشوراء نهياً حقيقياً ناشئاً عن وجود مفسدة ومبغوضية فيه في الجملة، فلا يمكن التقرب به والحكم بصحته، بدهة أنه لا يمكن التقرب بالشيء المكروه والمبغوض وإن كان ناقصاً بل لا بد أن يكون راجحاً ومحبوباً ولو في الجملة، لأن رجحان الفعل شرط مقوم للعبادة.

والقرينة على أن هذا النهي صوري لا حقيقي هي تسالم الأصحاب على صحة صوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدأة، فإن هذا التسالم قرينة على أن المراد من النهي فيها هو الأمر بتركها حقيقة لما فيه من الرجحان فيكون الأمر في قالب النهي، فإذاً يكون النهي صورياً وفي الحقيقة أمر بتركها لأنه راجح وذو مصلحة فيطلب المولى الترك بلسان النهي، وعلى هذا فالصوم يظل باقياً على ما هو عليه من المصلحة والمحبوبة، ولا يقل في ذلك عن سائر أفراد الصوم المستحب وكذلك النوافل المبتدأة.

ثم إن هذا الرجحان إما أن يكون بملاك انطباق عنوان راجح عليه كعنوان مخالفة بني أمية باعتبار أنهم كانوا ملتزمين بصوم يوم عاشوراء بعنوان الشكر والفرح والتبرك به، فمن أجل ذلك كان عنوان المخالفة لهم عنواناً راجحاً وذو مصلحة،

فيكون الترك كالفعل محبوباً ومشتماً على مصلحة وموافقاً للغرض وإن كانت مصلحة الترك أقوى من مصلحة الفعل باعتبار أنه يترتب عليه عنوان المخالفة لهم وهو محبوب عند الله تعالى وذو مصلحة أقوى من مصلحة الفعل وهو الصوم في هذا اليوم، فإذاً يكون الفعل والترك من المستحيين المتزاحمين، وحيث إن المكلف لا يتمكن من الجمع بينهما في مقام الامتثال، فيكون مخيراً بينهما.

وهناك قرينة على أن ترك هذه العبادات أهم وأرجح من الاتيان بها، وتلك القرينة هي التزام الأئمة عليهم السلام بتركها، وهذا الالتزام منهم يكشف لا محالة عن رجحان الترك من الفعل حيث لا يتحمل أن يكون هذا الالتزام منهم بلا مبرر وجزافاً، فلا محالة يكون المبرر له أرجحية الترك أو يكون هذا الرجحان بملاك أنه ملازم للعنوان المذكور وهو عنوان مخالفة بني أمية في الخارج.

وعلى هذا، فيكون رجحان الترك بالعرض لا بالذات، لأن الراجح انما هو العنوان الملازم له دون نفسه، والأمر في الحقيقة متعلق بذلك العنوان لا به، وحيث إن هذا العنوان الملازم مشتمل على مصلحة أقوى من مصلحة الفعل، فلهذا يكون الترك أرجح منه.

والخلاصة: إن النهي المتعلق بالصوم في يوم عاشوراء أو النوافل المبتدأة لا يمكن أن يكون نهياً حقيقياً، لاستحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد للمضادة بينهما بلحاظ عالم المبادئ وعالم الاقتضاء، فلذلك لا بد من التصرف فيه وحمله على أنه في الحقيقة أمر بصورة النهي، وهذا الأمر اما مولوي ناشئ من المصلحة في الترك أو في العنوان الملازم له إما إرشادي، فيكون إرشاداً إلى رجحان الترك بالذات أو بالعرض، فعلى الأول يقع التزاحم بين أمرين استحبايين أحدهما متعلق بالعبادات والآخر بتركها، إما من جهة انطباق عنوان راجح عليه أو من جهة

أنه ملازم لعنوان وجودي راجح في الخارج، وعلى الثاني يقع التزاحم بين الملاكين في مرحلة المبادئ، هذا^(١).

وقد أورد عليه المحقق النائيني رحمته بأن التزاحم بين النقيضين (وهما الفعل والترك) غير معقول، ضرورة أن الأمر بهما معاً تعييناً محال، والأمر بأحدهما تخييراً طلب الحاصل، وهو أيضاً محال، فإذا لا يمكن فرض التزاحم بينهما في مرحلة الامتثال، لأنه إذا فرض اشتغال كل من الفعل والترك على مصلحة وعدم إمكان الأمر بهما معاً ولا بأحدهما، فلا محالة يكون التزاحم بين الملاكين في مرحلة المبادئ، ويكون المؤثر في نظر الأمر احدهما على فرض كونها أقوى وأرجح من الأخرى، وعلى تقدير التساوي تسقط كلتاهما معاً عن التأثير، فإذا بطبيعة الحال يقع التزاحم بين المصلحتين في مقام تأثيرهما في جعل الحكم لا التزاحم بين الحكمين في مرحلة الامتثال، لاستحالة جعل حكمين متناقضين مطلقاً تعييناً وتخييراً.

وإن شئت قلت: إن الملاك القائم بكل من الفعل والترك إن كان مساوياً مع الآخر استحال تأثيرهما، لأن تأثير كليهما معاً مستحيل لاستلزامه الأمر بالنقيضين، وتأثير أحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، وتأثير أحدهما بنحو التخيير طلب الحاصل، وإن كان أحدهما أهم من الآخر تعين تأثيره دون غيره^(٢).

وقد ذكرنا في محله أن التزاحم إذا كان بين الملاكين فهو داخل في باب التعارض باعتبار أن جعل كلا الحكمين غير معقول، وعليه فيكون الترجيح بيد المولى الذي هو عالم بالواقع بكافة خصوصياته وأشكاله ولا يمكن تطبيق قواعد باب التزاحم على التزاحم بين الملاكين.

(١) كفاية الاصول ص ١٦٥ - ١٦٣.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٦٥ - ٣٦٤.

ومن هذا القبيل الضدّين الذين لا ثالث لهما، فإنه إذا فرض اشتغال كل منهما على مصلحة فيما أنه يستحيل تعلق الأمر بكل منهما في زمن واحد، فلا محالة يكون المؤثر بنظر المولى إحداهما إذا كانت أقوى وأهمّ من الأخرى، وعلى تقدير التساوي تسقط كلتاهما عن التأثير بداهة استحالة تعلق الأمر بأحد الضدّين المذكورين بنحو التخيير والبدلية لأنه لغو وجزاف. كما يستحيل تعلقه بكليهما معاً، فلهذا يكون التزاحم في المقام ملاكياً لاحقياً في عالم الامتثال.

ومن هذا القبيل أيضاً المتلازمان الدائميان في الخارج، فإنه لا يمكن جعل حكمين مختلفين لهما بأن يجعل الوجوب لأحدهما والحرمة للآخر لا تعييناً ولا تخيراً، لاستلزام الأول التكليف بالمحال، والثاني طلب الحاصل.

فالنتيجة: إن التزاحم لا يمكن في مرحلة الامتثال بين النقيضين ولا بين الضدّين الذين ليس لهما ثالث ولا بين المتلازمين في الوجود الخارجي، وأما التزاحم بين الملاكين في مرحلة المبادئ وإن كان متصوراً في الجميع إلا أنه داخل في باب التعارض، والمرجع فيه قواعده لا قواعد باب المزاحمة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد أجاب عن ذلك المحقق النائيني رحمته الله بجواب آخر مستهلاً ببيان مقدمة، وهي أنه لا شبهة في أن الأمر النذري المتعلق بعبادة كصلاة الليل ونحوها، متعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابي باعتبار أن عنوان النذر حيثية تعليلية لا تقييدية، والأمر النذري متعلق بذات العبادة المنذورة المقيدة بعنوان الوفاء بالنذر^(١).

ونتيجة ذلك لا محالة أن يكون الأمر الاستجابي منداكاً في الأمر الوجوبي

لاستحالة أن يكون كل من الأمرين محفوظاً بحده بعدما كان متعلق كليهما واحداً وجوداً وماهيةً، ولازم الاندكاك والاتحاد هو صيرورتها أمراً واحداً وجوبياً عبادياً باعتبار أن كل واحد منهما يكتسب من الآخر ما هو فاقد له، ونكتة ذلك واضحة إذ لو لم يندك أحدهما بالآخر لزم اجتماع الضدين في شيء واحد وهو محال، هذا كله في النذر وما شاكلة كالعهد والشرط.

وأما الأمر الإيجاري فهو يختلف عن الأمر النذري، فإنه تعلق بغير ما هو متعلق الأمر العبادي، فإن متعلقه ذات العبادة ومتعلق الأمر الإيجاري العبادة المقيدة بقصد النيابة عن الغير، فتكون الإجارة جهة تقييدية لا تعليلية.

ومن هنا لو صلى المستأجر ولم ينو أنه صلى عن الغير نيابة لم يف بالإجارة لأن ما أتى به من الصلاة لم يكن مورداً لها ومتعلقاً للأمر الإيجاري، وعلى هذا فلا اندكاك بين الأمرين لأن متعلق أحدهما غير متعلق الأمر، والاندكاك منوط بأن يكون متعلق كلا الأمرين واحداً.

والخلاصة: إن الأمر الطاريء على أمر آخر إن كان متعلقاً بعين ما تعلق به الأمر الأول كالأمر النذري ونحوه فلا مناص من الالتزام بالاندكاك والاتحاد، وإن كان متعلقاً بغير ما تعلق به الأمر الأول فلا موضوع للاندكاك والاتحاد كما في موارد الإجارة، فإن الأمر الإيجاري تعلق بإتيان العبادة بداعي الأمر المتوجه إلى المنوب عنه وإلا فلا ترجع فائدة الإجارة إليه، فلو أتى بالصلاة بداعي الأمر المتعلق بذاتها لم تسقط عن ذمة المستأجر وإنما تسقط إذا أتى بها عنوان النيابة عنه وبداعي الأمر المتوجه إليه من قبل الإجارة.

وبعد بيان هذه المقدمة قال عليه السلام ^(١): إن الإشكال في اتصاف العبادة بالكراهة في هذا القسم انها نشأ من تخيل أن متعلق النهي فيه عين متعلق الأمر، فإذا لا بد من التصرف والتأويل منه، ولكن الأمر ليس كذلك لأن متعلق الأمر فيه ذات العبادة ومتعلق النهي فيه ليس ذات العبادة، ضرورة أنه لا مفسدة في فعلها ولا مصلحة في تركها بل التبعّد بهذه العبادة، فإنه منهي عنه لما فيه من المشابهة والموافقة لبني أمية.

وعلى هذا، فلا تنافي بينهما، لأن متعلق النهي في طول الأمر وهو التبعّد بها أي الاتيان بها بداعي أمرها الاستجابي أو الوجوبي المتعلق بذاتها، فإنه منهي عنه لما فيه من مفسدة المشابهة والموافقة لهم، فإذا يكون النهي في هذا القسم من العبادات المكروهة على ضوء نظرية المحقق النائيني عليه السلام نهياً مولوياً حقيقياً ناشئاً عن وجود مفسدة في متعلقه وهو التبعّد بها، بينما يكون على ضوء نظرية المحقق الخراساني عليه السلام نهياً صورياً لاحقياً، فإنه في الحقيقة إما أمر مولوي متعلق بالترك لما فيه من المصلحة والرجحان أكثر مما في الفعل أو أمر ارشادي هذا.

ولنا تعليق على كلتا النظريتين في المسألة، وهما نظرية المحقق الخراساني عليه السلام ونظرية المحقق النائيني عليه السلام، أما التعليق على النظرية الأولى فيقع في مرحلتين:

المرحلة الأولى: هل يختص التراحم وأحكامه بالخطابات الوجوبية لا يجري في الخطابات الاستجابية أو لا؟ فيه قولان:

فقد اختار السيد الأستاذ عليه السلام القول الأول، واختار كل من المحقق الخراساني والمحقق النائيني القول الثاني.

أما السيد الأستاذ عليه السلام فقد قال في وجه ذلك إنه لامقتضي للتراحم بين

اطلاقات الخطابات الاستحبابية، إذ لا مانع من أن تظل اطلاقاتها بحالها بلا ضرورة تتطلب تقييدها لباً حيث إنه لا يلزم من بقائها على اطلاقها محذور التكليف بغير المقدور، باعتبار أنه يجوز ترك المستحب على كل حال، ولهذا لا تنافي بين اطلاقاتها ولا يلزم من بقائها أي محذور لكي يتطلب تقييدها بمقيد لبي بأن يكون اطلاق كل منهما مقيداً لباً بعدم الاشتغال بصد مستحب لا يقل عنه في الأهمية كما هو الحال في الخطابات الوجوبية، فإنه لا يمكن بقاء تلك الخطابات على اطلاقها للتنافي بينها، ومن هنا يكون اطلاق كل خطاب شرعي وجوبي مقيداً لباً بعدم الاشتغال بصد واجب لا يقل عنه في الأهمية، وهذه النكته غير متوفرة في الخطابات الاستحبابية^(١).

وإن شئت قلت: إن الخطابين المتعلقين بالضدين كالصلاة والإزالة مثلاً إن كانا وجوبيين فلا يمكن الأخذ بإطلاق كليهما معاً، لاستلزام ذلك محذور التكليف بغير المقدور كطلب الجمع بين الضدين، فلذلك تقع المزاخمة بين اطلاقيهما، وحينئذٍ فلا بد من تقييد اطلاق كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر لباً إذا كانا متساويين، وتقييد اطلاق المهم بعدم الاشتغال بالأهم إذا كانا مختلفين بأن يكون أحدهما أهم من الآخر.

وإن كان الخطابان استحبابيين فلا مانع من الأخذ بإطلاق كليهما معاً ولا موجب للتقييد، حيث لا يلزم من بقاء إطلاق كل منهما على حاله محذور التكليف بغير المقدور باعتباره أنه يجوز للمكلف ترك المستحب على كل حال.

وللمناقشة في ذلك مجال وذلك لأن منشأ التزاحم بين الخطابين المتعلقين بالضدين أحد أمور:

الأول: إن منشأه عدم جواز ترك العمل بإطلاق كلا الخطابين معاً، فإنه وإن لم يقدر على امتثال كليهما إلا أنه قادر على امتثال أحدهما فلا يجوز له تركه، فلو تركه كان عاصياً، فمن أجل ذلك تقع المزاخمة بينهما وحينئذٍ فلا بد من الرجوع إلى أحكامها كتقييد اطلاق كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر لئلا كانا متساويين وتقييد اطلاق المهم بعدم الاشتغال بالأهم كذلك إذا كانا متفاضلين.

وعلى ضوء هذا المنشأ يختص باب التزاحم بالحكمين في مرحلة الامتثال إذا كانا وجوبيين على أساس أنه لا يجوز له ترك كليهما معاً، وأما إذا كانا مستحيين فلا مانع من ترك كليهما معاً ولهذا لا موجب للتزاحم بينهما.

الثاني: إن منشأ التزاحم محذور طلب الجمع بين الضدين، ولا فرق فيه بين أن يكون الخطابان المتعلقان بالضدين وجوبيين أو استحبابيين، لوضوح أن طلب الجمع بين الضدين مستحيل سواءً أكانا واجبين أو مستحيين، لأنه لغو وجزاف.

وعلى هذا، فإذا تعلق أمران بالضدين كالصلاة والإزالة مثلاً في وقت، واحد فمقتضى اطلاقهما طلب الجمع بينهما في زمن واحد وهو مستحيل، ولا فرق في استحالة ذلك بين أن يكون طلب الجمع بينهما بنحو اللزوم أو الاستحباب، غاية الأمر أن ملاك الاستحالة على الأول لزوم التكليف بغير المقدور، وعلى الثاني اللغوية، وعلى هذا فبطبيعة الحال يقع التزاحم بينهما ولا بد حينئذٍ من علاجه بتقييد اطلاق كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين وإلا فتقييد اطلاق الأمر بالمهم بعدم الاشتغال بالأهم.

فإذاً لا يختص التزاحم على ضوء هذا الملاك بالخطابات الوجوبية بل يعم الخطابات الاستحبابية أيضاً.

الثالث: إن منشأ التزاحم بين الخطابات الشرعية هو أن الغرض منها تحريك

المكلف بعثه نحو الاتيان بمتعلقها في الخارج، وفي كل مورد لايمكن التحريك والانبعاث لايمكن صدور الخطاب من المولى لأنه لغو، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخطاب وجوبياً أو استحبابياً، إذ كما أن الغرض من الخطاب المولوي الوجوبي ذلك، كذلك من الخطاب المولوي الاستحبابي.

وعلى ضوء هذا الملاك فالتزام كما يقع بين خطابين وجوبيين كذلك يقع بين خطابين استحبابيين، وذلك لأن الخطابين إذا كانا وجوبيين فلا يمكن اطلاق أحدهما حتى لحال الاشتغال بالآخر المساوي أو الأهم منه، لأن الغرض منه إن كان الاتيان بمتعلقه في عرض الاتيان بالآخر جمعاً فهو مستحيل، وإن كان صرف المكلف عن الاشتغال بالآخر، فهو جزاف من المولى وترجيح من غير مرجح أو ترجيح المرجوح على الراجح لفرض أنه اما مساو له أو مرجوح.

وكذلك الحال إذا كانا استحبابيين فإنه لايمكن اطلاق أحدهما حتى لحال الاشتغال بالآخر، لأن الغرض منه إن كان الاتيان بمتعلقه في عرض الاتيان بالآخر جمعاً فهو مستحيل لأنه من الجمع بين الضدين ويستحيل أن يكون محركاً نحوه كذلك ومع استحالة ذلك استحالة اطلاقه، وهذا معنى أنه مقيد بعدم الاشتغال به لباً، وإن كان صرف المكلف عن الاشتغال بالآخر فهو ترجيح بلا مرجح أو ترجيح المرجوح على الراجح كل ذلك من المولى الحكيم مستحيل.

فالتنتيجة: إن التزام على ضوء هذا الملاك لا يختص بالخطابات الوجوبية بل يعم الخطابات الاستحبابية أيضاً.

وبعد ذلك نقول: إن الصحيح من هذه الأسباب والمنشأ هو المنشأ الثالث،

فلنا دعويان:

الأولى: أن المنشأين الأول والثاني غير صحيحين.

الثانية: ان الصحيح هو المنشأ الثالث.

أما الدعوى الأولى، فلأن التزاحم بين خطابين في مرحلة الامتثال لا يمكن أن يكون مستنداً إلى المنشأ الأول بل هو مستند إلى منشأ آخر لا يرتبط به، وهو أن الغرض من اطلاق كل من الخطابين المتعلقين بالضدّين لحال الاشتغال بالآخر ان كان الجمع بينهما في زمن واحد فهو محال، لأنه من طلب الجمع بين الضدين فيكون لغواً، وإن كان الغرض منه صرف المكلف عن الاشتغال بالآخر فهو خلف فرض أنه لا يقل عنه في الأهمية، وهذا برهان على تقييد اطلاق كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين، وتقييد اطلاق المهم بعدم الاشتغال بالأهم إذا كانا متفاضلين، وهذا البرهان مشترك بين أن يكون الخطابان المتعلقان بالضدّين وجوبيين أو استحبابيين، ضرورة أن هذا البرهان لا يرتبط وجوداً وعدمياً بجواز ترك كلا الإطلاقين معاً وعدم جواز ترك كليهما كذلك، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن التزاحم لا يمكن أن يكون مستنداً إلى المنشأ الثاني أيضاً بشكل مباشر، وهو لزوم طلب الجمع بين الضدّين أو التكليف بغير المقدور فإنه لا يصلح أن يكون سبباً مباشراً للتزاحم فحسب، فإنه كما يصلح أن يكون سبباً له يصلح أن يكون سبباً للتعارض بين الإطلاقين، فالسبب المباشر له هو البرهان المذكور، وذلك لأن جعل خطابين متعلقين بالضدّين اتفاقاً ممكن في مرحلة الجعل ولا تضادّ بينهما ذاتاً، والتنافي إنّما هو بين اطلاقي الخطابين في مرحلة الامتثال، وخروج هذين الإطلاقين من باب التعارض إلى باب التزاحم منوط بأمرين:

الأول: التقييد اللبي العام وهو أن كل خطاب شرعي مقيد لباً بعدم الاشتغال بضدّ واجب لا يقل عنه في الأهمية، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخطاب الشرعي وجوبياً أو استحبابياً.

الثاني: الترتب.

فإذاً كون اطلاقى الخطابين من باب التزاحم دون باب التعارض مبنياً على هذين الأمرين مباشرة لا على السبب الأول ولا الثانى.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى أن ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من اختصاص باب التزاحم بالخطابات اللزومية دون الأعم منها من الأحكام الاستحابية غير تام، ومن ذلك يظهر صحة الدعوى الثانية.

وعلى هذا فما أفاده المحقق الخراسانى عليه السلام والمحقق النائى عليه السلام من جريان أحكام التزاحم فى المستحبات أيضاً هو الصحيح على ما بيناه فى وجه ذلك.

المرحلة الثانية: إن ما ذكره عليه السلام - من أن النهى المتعلق بالعبادة المكروهة فى هذا القسم ليس نهياً حقيقياً بل هو اما بمعنى الأمر لياً وإن كان نهياً صورة أو أنه ارشاد إلى رجحان الترك كالفعل، والقريئة على ذلك هى تسالم الفقهاء على صحة صوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدأة، إذ لو كان النهى عنها نهياً حقيقياً وناشئاً عن مفسدة ومبغوضية فى متعلقه لم يكن الحكم بصحتها إذ لارجحان فىهما حينئذٍ المعتبر فى صحة العبادة - لا يمكن المساعدة عليه، لأن التسالم المذكور لا يصلح أن يكون قريئة على ذلك، وانما هو قريئة على أن النهى فى هذا القسم لم ينشأ عن مفسدة فى ذات العبادات، وأما أنه بمعنى الأمر أو ارشاد فلا، فإذاً لا مبرر لهذا الحمل.

بل الظاهر أن النهى عنها نهى حقيقى ناشئ عن مفسدة فى متعلقه بعنوان ثانوى لا أولى وهو انطباق عنوان المشابهة والموافقة لبنى أمية عليه وهذا العنوان مبغوض ومرجوح، وعلى هذا فالصوم بعنوان أولى راجح وبالعنوان ثانوى مرجوح، وعليه فلا منافاة بين صحة صوم يوم عاشوراء كون النهى عنه نهياً حقيقياً.

ومن هنا يظهر أنه لاوجه لحمل هذا النهى على الارشاد، لأنه بحاجة إلى قريئة

والأفهور في نفسه ظاهر في المولوية كالأمر، هذا.

إضافة إلى أنه لم تثبت كراهة الصوم يوم عاشوراء، وذلك لأن الروايات الناهية عنه بأجمعها ضعيفة من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد عليها، وبذلك يظهر حال النوافل المبتدأة أيضاً، فإن الروايات الناهية عنها تماماً من الروايات الضعاف سنداً فلا يمكن الاعتماد على شيء منها، والخلاصة أنه لم تثبت كراهة صوم يوم عاشوراء.

نعم، إذا كان صومه بعنوان الفرح والشكر كما صام بنو أمية بهذا العنوان فعندئذ لا شبهة في حرمة لا أنه مكروه ومرجوح فقط، وأما إذا لم يكن بهذا العنوان بل بعنوان استحباب الصوم في نفسه وفي كل يوم فلا كراهة فيه فضلاً عن الحرمة، وعلى هذا فلو تمت الروايات الناهية عنه من ناحية السند، فلا بد من أن يكون المنهي عنه فيها الصوم المعهود بين بني أمية وهو الصوم فيه بعنوان الفرح والشكر والصوم بهذا العنوان محرم ومبغوض لا أنه مكروه، كما أن الأظهر عدم ثبوت كراهة النوافل المبتدأة أيضاً.

ودعوى: إن روايات المسألة وإن كانت ضعيفة من ناحية السند إلا أنه يمكن الحكم بالكراهة من جهة قاعدة التسامح في أدلة السنن.

مدفوعة: أولاً: إن هذه القاعدة غير ثابتة في نفسها.

وثانياً: أنها لا تشمل الروايات الناهية الضعيفة، هذا كله في التعليق على

نظرية المحقق الخراساني رحمته الله.

وأما التعليق على النظرية الثانية، وهي نظرية المحقق النائيني رحمته الله، فتارة يقع في

الأمر النذري المتعلق بالعبادة المستحبة، وأخرى في الأمر الإيجاري المتعلق بمطلق العبادة.

أما الكلام في الأول، فلأن ما ذكره ﷺ من أن الأمر النذري حيث إنه تعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابي فيندك أحدهما في الآخر فيصبحان أمراً واحداً وجوبياً عبادياً، لأن كلاً منهما يكتسب من الآخر ما هو فاقد له غير تام، وذلك لأن الاندك والاتحاد انما يتصوران في الأمور الواقعية الخارجية كالبياض والسواد والحلاوة ونحوها، وأما الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها في الخارج ما عدا اعتبار المعبر مباشرة في عالم الذهن والاعتبار فلا يتصور الاندك بينها، بأن يندك اعتبار مع اعتبار آخر ويصبحان اعتباراً واحداً مغايراً لهما، ضرورة أن هذا غير معقول في نفسه في الأمر الاعتباري، مضافاً إلى أنه فعل مباشر للمعتبر في عالم الاعتبار والذهن، وفرض الاتحاد بين الاعتبارين وصيرورتها اعتباراً ثالثاً خلف فرض كونه فعلاً اختيارياً مباشراً.

وعلى هذا فإن أراد ﷺ من الاندك الاندك في مرحلة الفعلية فيرد عليه: أنه لا موضوع له في هذه المرحلة إذ لا وجود للحكم فيها لكي يندك مع الآخر، لأن الحكم أمر اعتباري وموطنه عالم الاعتبار والذهن دون عالم الخارج وإلا لكان خارجياً وهو كما ترى، ولهذا قلنا: ان المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج فعلية فاعليته ومحركيته فيه لا نفسه، ضرورة أنه لا يعقل وجوده في الخارج.

نعم، إذا اجتمع الوجوب والاستحباب في شيء واحد تندك فاعلية أحدهما في فاعلية الآخر فيصبحان فاعلاً واحداً ومحركاً فardاً في الخارج أقوى من فاعلية كل واحد منهما بحده، ولكن ذلك يكون بحكم العقل فإنه يحكم بأن فاعلية كليهما معاً في الخارج أقوى من فاعلية كل واحد منهما بحده الخاص فيه، وهذا ليس من اندك حكم مع حكم آخر واكتساب كل منهما من الآخر ما هو فاقد له.

فالنتيجة: إنه لا موضوع للاندك في مرحلة الفعلية.

وإن أراد به الاندكاك في مرحلة الجعل والاعتبار ففيه: ان الاندكاك في هذه المرحلة غير معقول لأن كل حكم فعل اختياري للمولى مباشرة ولا يعقل اندكاه مع حكم آخر وصورتهما حكماً ثالثاً لا يكون معتبراً من قبل المولى، لأنه خلف كما عرفت.

وإن أراد به الاندكاك في مرحلة المبادئ بأن تندك مصلحة النذر في مصلحة النذب في هذه المرحلة، كما إذا قامت مصلحة النذر بعين ما كانت مصلحة النذب قائمة به، فهو وإن كان أمراً معقولاً لأن مبادئ الأحكام كالمصالح والمفاسد من الأمور التكوينية ولا مانع من الالتزام بالاندكاك فيها إذا اجتمع اثنان منها في شيء واحد، إلا أن في المقام لا تجتمع مصلحة النذر مع مصلحة النذب في شيء واحد حتى تندك احدهما في الأخرى وتصبحان مصلحة واحدة أقوى ويجعل المولى حكماً واحداً تعدياً على طبقها، وذلك لأن المصلحة النذرية قائمة بالفعل بعنوان ثانوي وهو عنوان المنذور، وقد تقدم أن عنوان النذر جهة تقييدية للملاك في مرحلة المبادئ وتعليلية للحكم في مرحلة الجعل والاعتبار، بينما المصلحة النذرية قائمة بالفعل بعنوان أولي، فإذا لا موجب لاندكاك احدهما في الأخرى.

فالنتيجة: ان ما ذكره عليه السلام من اندكاك الأمر النذري في الأمر النذبي أو الوجوبي العبادي لا يرجع إلى معنى محصل.

وأما الكلام في الثاني - وهو ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام من أن الأمر الايجاري تعلق بغير ما تعلق به الأمر العبادي، فإن الأول تعلق بالعبادة معنونة بعنوان النيابة عن الغير، والثاني تعلق بذات العبادة فلا موجب لاندكاك أحدهما في الآخر - فقد أورد عليه السيد الأستاذ عليه السلام بأن المحقق النائيني عليه السلام قد غفل عن الأمر الاستجابي النيابي المتعلق بالعبادة بعنوان النيابة، وهو الأمر الاستجابي الموجه إلى كل مكلف

بالصلاة والصيام والحج نيابة عن غيره من أقربائه وأصدقائه وغيرهم من المؤمنين، ومتعلق هذا الأمر والأمر الايجاري واحد، لأن الأمر الايجاري الوجوبي المتوجه إلى النائب تعلق بعين ما تعلق به هذا الأمر الاستجابي العبادي، وعليه فبطبيعة الحال يندك أحدهما في الآخر ويصبحان أمراً واحداً وجوباً عبادياً، لأن كلاهما يكتسب من الآخر ما هو فاقد له، فما ذكره المحقق النائيني رحمته الله في المقام مبني على الغفلة عن هذا الأمر الاستجابي النيابي^(١).

وهنا تعليق على ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله، اما ما ذكره من أن الأمر الايجاري تعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابي النيابي الذي هو مفعول عنه في كلام المحقق النائيني رحمته الله فإنه صحيح.

وأما ما ذكره رحمته الله من أن الأمر الاستجابي النيابي تعبدية فهو غير تام، وذلك لأن تعبدية الحكم مرتبطة بأحد عنصريين:
الأول: ان يكون قصد القربة مأخوذاً في متعلقه كسائر أجزائه بناءً على امكان ذلك، كما هو الصحيح.

الثاني: إن قصد القربة وإن لم يكن مأخوذاً فيه إما من جهة عدم امكان أخذه فيه أو من جهة أنه لا دليل عليه ولكن اتصافه بالتعبدية انما هو من ناحية ملاكه، فإنه لا يحصل في الواجب التعبدية إلا بالاتيان به بقصد القربة بينما هو يحصل في الواجب التوصلي مطلقاً وإن لم يقصد به القربة، وكلا العنصرين غير متوفر فيه:

أما العنصر الأول، فلأن المفروض ان قصد القربة غير مأخوذ في متعلق هذا الأمر الاستجابي النيابي وإنما هو مأخوذ في متعلق الأمر المتوجه إلى المنوب عنه، وإن

شئت قلت: ان ذات متعلق هذا الأمر الاستحبابي عبادة في المرتبة السابقة، ولا تتوقف عباديتها على كون هذا الأمر عبادياً.

وأما العنصر الثاني، فلأن حصول الغرض من الاتيان بصلاة الغير أو صيامه أو حجّه لا يتوقف على قصد امتثال هذا الأمر الاستحبابي بل يكفي الاتيان بها بقصد فراغ ذمته وإن كان غافلاً عن هذا الأمر، فلذلك لا يكون هذا الأمر أمراً عبادياً، هذا. والصحيح أن هذا الأمر الاستحبابي النيابي تعبدي كما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله، وذلك لأن مشروعية العبادات عن الغير محوبيتها انما هما مستفادتان من هذا الأمر الاستحبابي، ومن الواضح أنه لا يسقط إلا بالاتيان بها نيابة عن غيره بقصد القرية، وأما الأمر بها المتوجه إلى المنوب عنه فهو ساقط بسقوط موضوعه فلا يصلح أن يكون مقرباً، وهذا ظاهر.

وأما ما ذكره رحمته الله من اندكك هذا الأمر في الأمر الإيجاري، فقد تقدّم أن الاندكك في مرحلة المبادئ وإن كان أمراً معقولاً إلا أنه غير واقع كما عرفت، وأما الاندكك في مرحلة الجعل والاعتبار فهو غير معقول وكذلك الاندكك في مرحلة الفعلية، فإنه لا موضوع له إلا أن يكون المراد من الاندكك في هذه المرحلة الاندكك في الفاعلية والمحركة لا في الحكم نفسه.

وأما ما ذكره رحمته الله من أنه بالاندكك يكتسب كل منهما من الآخر جهة فاقدة له فيكتسب الأمر الوجوبي من الأمر الاستحبابي جهة التعبد ويكتسب الأمر الاستحبابي من الأمر الوجوبي جهة الزوم، فهو مبني على ما بنى عليه رحمته الله من امكان الاندكك ومعقوليته، ولكن قد مرّ أنه غير معقول في الأحكام الشرعية بما هي أمور اعتبارية.

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله في المقام من الاندكك غير سديد

هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن النهي في هذا القسم من العبادات المكروهة تعلق بالتعبّد بها لابذاتها فلا يكون متعلقه متحداً مع متعلق الأمر فلا يمكن المساعدة عليه:

أولاً: لأن الظاهر من الروايات الناهية هو تعلق النهي بذات الصوم في يوم عاشوراء لا بالتعبّدية أي بقصد القرية.

وثانياً: إن ذلك مبني على أن قصد القرية غير مأخوذ في متعلق الأمر، وأما بناءً على أنه مأخوذ فيه ولو بالأمر الثاني كما هو مسلكه رحمته الله^(١)، فحينئذٍ يكون متعلق النهي متحداً مع متعلق الأمر.

وثالثاً: إنه لا يمكن أن يكون متعلق النهي حيثية التعبّد وداعوية الأمر، فإن معنى ذلك أن الأمر تعلق بالصوم والنهي تعلق بداعويّته وهذا تهافت كيف، فإن داعوية الأمر من مقتضيات نفسه، حيث إنه يدعو إلى الاتيان بمتعلقه، فلو كانت دعوته منهيّاً عنها فلا يمكن الامتثال من أجل المولى، أو فقل إنّ الغرض من جعل الأمر انما هو إيجاد الداعي والمحرّك في نفس المكلف، فلو كانت دعوته منهيّاً عنها لكان جعله لغواً، هذا.

إضافة إلى أن كراهة الصوم في يوم عاشوراء لم تثبت لضعف الروايات الناهية عنه، وعلى هذا فالصوم في يوم عاشوراء إن كان بعنوان التبرّك به والفرح كما هو دأب بني أمية فهو محرم بهذا العنوان لا أنه مكروه وإلاّ فهو مستحب، على أساس استحباب الصوم في كل يوم، هذا تمام الكلام في القسم الأول من العبادات

المكروهة.

وأما القسم الثاني من العبادات المكروهة كالصلاة في الحمام أو في مواضع التهمة، فقد ذكر المحقق الخراساني رحمته الله وتبعه فيه السيد الأستاذ رحمته الله أن النهي عنها روحاً بمعنى طلب تركها على أساس أنه أرجح من فعلها أو أنه ارشاد إلى ذلك، وأرجحيته من الفعل اما بلحاظ انطباق عنوان أرجح عليه أو ملازمته له خارجاً، هذا.

ولكن قد تقدّم أنه لا وجه لحمل النهي على الأمر معنيّ وروحاً فإنه بحاجة إلى قرينة ولا قرينة عليه، وأما حمله على الارشاد فسوف نشير إليه.

فالصحيح في المقام أن يقال إن النهي المتعلق بحصة خاصة من الصلاة كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل أو الميتة أو الحرير أو الذهب أو ماشاكل ذلك، لا شبهة في ظهوره عرفاً في مانعية هذه الأمور عن الصلاة وبطلانها معها، هذا مما لا كلام فيه، وانما الكلام في النهي المتعلق بالصلاة في الحمام أو مواضع التهمة أو نحو ذلك، فهل هو نهي مولوي تنزيهي أو أنه ارشادي؟ فيه وجهان:

فذهبت مدرسة المحقق النائيني رحمته الله إلى الوجه الأول، وقد أفادت في وجه ذلك ما ملخصه: ان النهي عن الحصة إن كان تحريمياً فهو يقيد اطلاق دليل الواجب بغير هذه الحصة على أساس أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحبوب، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الواجب تعبدياً أو توصلياً، لوضوح أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب وإن كان توصلياً هذا واضح. وأما إذا كان النهي عن الحصة تنزيهياً فهو لا يوجب تقييد اطلاق الواجب بغيرها وإن كان عبادياً، وذلك لأن النهي عن الحصة إذا كان تنزيهياً كان لازمه الترخيص في الاتيان بها وتطبيق الواجب عليها، فإذا كان النهي عن الصلاة في الحمام

تنزيهاً، فمعنى ذلك أن الشارع رخص في تطبيق الصلاة المأمور بها عليها وجوز الاتيان بها، غاية الأمر أن تطبيق الصلاة المأمور بها على هذه الحصّة كان مرجوحاً بالنسبة إلى تطبيقها على سائر الحصص، وأما في الوفاء بالغرض فلا فرق بينها وبين غيرها من الحصص.

ومن هنا، إذا لم يتمكن المكلف من الاتيان بسائر الحصص لزمه الاتيان بها جزماً، وهذا يكشف عن اشتراكها معاً في الملاك والوفاء بالغرض، هذا. ولكن لا يبعد أن يكون هذا النهي نهياً ارشادياً لا مولوياً تنزيهاً، وذلك لأن النهي المولوي التنزيهي وإن كان يدل بالدلالة الالتزامية على الترخيص في الفعل إلا أن هذه الدلالة لا تصلح أن تكون فارقة بينه وبين النهي التحريمي في المقام، وذلك لأن النهي عن الصلاة في الحمام مثلاً إذا كان مولوياً، فإن كان ناشئاً عن مفسدة قائمة بالخصوصية المقترنة بها الملازمة لها في الوجود خارجاً، فهو لا يوجب تقييد اطلاق الواجب بغير هذه الحصّة وإن كان تحريمياً، وذلك لأن الحصّة لا تتحد مع الحرام في الخارج بل الحرام ملازم لها وجوداً، فإذا لا تكون الحصّة محرمة حتى تمنع من الانطباق، ومجرد أنها ملازمة للحرام في الخارج وجوداً لا يمنع عن الانطباق، وإن كان ناشئاً عن وجود مفسدة في نفس الحصّة فهو يوجب تقييد اطلاق الواجب بغيرها، لأن المبعوض وإن كان ناقصاً، لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب والمحبوب، وعلى هذا فلا يمكن انطباق الصلاة المأمور بها على حصّة مبعوضة مشتملة على مفسدة وإن كانت ناقصة، فإنه لا يمكن التقرب بها.

وإن شئت قلت: إن النهي في هذا القسم إذا فرض أنه مولوي، فإن كان ناشئاً عن وجود مفسدة في الخصوصية المقترنة بالحصّة الملازمة لها خارجاً، فهو لا يوجب تقييد اطلاق الواجب بغيرها وإن كان تحريمياً، وإن كان ناشئاً عن وجود مفسدة في

نفس الحصة ولو بواسطة عنوان منطبق عليها ومتحد معها في الخارج فهو يوجب تقييد اطلاق دليل الواجب بغيرها، وإن كان تنزيهاً ودالاً على الترخيص في الترك، إلا أن هذه الدلالة لا تصح انطباق الواجب عليها وكونها مصداقاً له، لأن المكروه لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب والمحبوب ومتحداً معه في الخارج، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الواجب تعبدياً أو توصلياً، غاية الأمر أن الواجب إذا كان توصلياً فقد يحصل الغرض منه ولو بإيجاده في ضمن فرد محرم فضلاً عن المكروه، ولكن هذا ليس من جهة اطلاق الواجب وتطبيقه عليه بل من جهة حصول الغرض به، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن من غير المحتمل أن يكون هذا النهي ناشئاً عن وجود مفسدة في نفس الصلاة بقطع النظر عن الجهات الخارجية المقترنة بها، لوضوح أنه لا فرق بين ذات الصلاة في الحمام والصلاة في خارجه بقطع النظر عن خصوصية المكان، بل هو ناشئ عن وجود مفسدة في الخصوصية الخارجية المقترنة بها الملازمة لها في الخارج ومرجوحية تلك الخصوصية.

وعلى هذا، فمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية العرفية تقتضي أن يكون هذا النهي نهياً ارشادياً، فإنه يرشد المكلف إلى اختيار حصة أخرى في مقام الامتثال على أساس أن اختيار هذه الحصة يستلزم اقترانها بالخصوصية المرجوحة التي لاتناسب اقترانها بها، ولا فرق في ذلك بين أن تكون تلك الخصوصية مرجوحة في نفسها كالكون في مواضع التهمة أو مرجوحة بالإضافة إلى الصلاة كالكون في الحمام، فإنه في نفسه ليس مرجوحاً وإنما يكون مرجوحاً بالإضافة إلى الصلاة.

فتحصّل أنّ، الظاهر أن النهي في هذا القسم من العبادات المكروهة ارشادي لا مولوي، وعلى تقدير كونه مولوياً فهو ناشئ عن وجود مفسدة في الخصوصية

الخارجة عن ذات الصلاة المقترنة بها، ولهذا لا يمنع من انطباق الصلاة المأمور بها عليها.

وأما القسم الثالث من العبادات المكروهة وهو ما إذا كان بين متعلقَي الأمر والنهي عموم من وجه كالنهي عن الكون في مواضع التهمة والأمر بالصلاة، ومورد الاجتماع بينهما الصلاة في مواضع التهمة، فحينئذٍ إن كان المجمع في مورد الاجتماع متعدداً وجوداً وماهيةً فلا اشكال في صحة العبادة، واقترانها بالخصوصية المرجوحة لا يمنع عن صحتها، وقد تقدم أن المسألة على هذا تدخل في كبرى باب التزاحم، فإن كانت هناك مندوحة تدخل في كبرى التزاحم بين الموسع والمضيق على تفصيل تقدم.

وإن كان المجمع فيه واحداً فكذلك تدخل المسألة في كبرى التعارض بين اطلاق دليل النهي واطلاق دليل الأمر، أي بين الإطلاق البدلي والإطلاق الشمولي، وقد تقدم أن التعارض بينهما مستقر سواء كانت هناك مندوحة أم لا، وحيث إنه لا مرجح لأحدهما على الآخر كما تقدم فيسقط اطلاق كليهما معاً، وحينئذٍ فيشك في وجود النهي عن المجمع في الواقع، ولا مانع عندئذٍ من استصحاب عدم وجوده وبه يثبت أنه ليس بمنهي عنه ظاهراً.

وهل يكفي ذلك في الحكم بصحة الاتيان بالمجمع وهو الصلاة في مورد

الاجتماع؟

والجواب: أنه لا يكفي، لاحتمال أن المجمع مشتمل على المفسدة في الواقع ومبغوض فيه، ومع هذا الاحتمال لا يمكن التقرب به واحراز انطباق الصلاة المأمور بها عليه.

ولكن مع هذا، فهل يجب عليه الاتيان بالصلاة فيه في صورة عدم المندوحة

لأنها لا تسقط بحال؟

والجواب: إنَّ حديث (لا تسقط الصلاة بحال) لا يكون مشروعاً فإنَّ مفاده أن الصلاة المشروعة لا تسقط عن المكلف بحال، وأما إذا لم نحرز مشروعية الصلاة في مورد فلا يمكن التمسك بهذا الحديث لإثبات مشروعيتها.

ونظير ذلك ما ذكرناه في مسألة التيمم فيما إذا أعجز المكلف نفسه عن استعمال الماء باختياره ففي مثل ذلك هل يجب عليه التيمم أو لا؟ فيه قولان: فذهب السيد الاستاذ عليه السلام إلى القول الثاني، ومع ذلك تمسك بمشروعية الصلاة مع التيمم بهذا الحديث.

ومن هنا، اشكلنا عليه بأن هذا الحديث لا يمكن أن يثبت مشروعية هذه الصلاة وتام الكلام هناك ، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنَّ النهي مولوي تنزيهي ولا يمكن حمله على الارشاد إلا بقرينة ولا قرينة عليه في المقام، ولا يقاس النهي فيه بالنهي في القسم الثاني لوجود مناسبة عرفية فيه تقتضي كونه ارشادياً وهي غير موجودة في هذا القسم.

ومن ذلك كله يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام (١) من أن النهي في المقام بما أنه تنزيهي فلا يمنع من الانطباق ولا يوجب تقييد اطلاق دليل الواجب بغير الحصة المنهي عنها كما هو حال النهي في القسم الثاني غير تام بنحو الإطلاق كما تقدم، بقي هنا شيء وهو أن تفسير الكراهة في العبادات بقلة الثواب لا يرجع إلى معنى محصل، فإنَّ النهي عنها سواء أكان بمعنى الأمر روحاً وحقيقة وهو طلب تركها لرجحانه على الفعل أم الارشاد إليه أم بمعناه الحقيقي الناشئ من وجود مفسدة في جهة

خارجية كعنوان المشابهة والموافقة الملازمة لها في الوجود الخارجي، فعلى جميع التقادير فهو لا يوجب نقصاً فيها:

أما على الأول والثاني، فإن العبادة بنفسها راجحة ومحبوبة وإن كان تركها أرجح، مثلاً صوم يوم عاشوراء كصوم سائر الأيام في الاشتغال على المصلحة والمحبوبة والوفاء بالعرض والصلاة في الحمام كغيرها من الصلوات، غاية الأمر أن المكلف إذا مارس هذه العبادات وأتى بها فقد ارتكب أمراً مرجوحاً ومكروهاً بالنسبة إلى تركها لا مطلقاً، ولهذا فلا نقص ولا حزاة فيها نفسها، فإذا لا مبرر لكون الثواب عليها أقل من الثواب على غيرها مع أنه لا فرق بينهما في الوفاء بالعرض والاشتغال على المصلحة.

وأما على الثالث، فإن كان النهي عنها نهيًا مولويًا وناشئًا عن وجود مفسدة في عنوان منطبق عليها ومتحد معها خارجاً، فهو مانع من الانطباق ويوجب تقييد اطلاق دليل الواجب بغيرها، فإذا لا يمكن الحكم بصحتها حتى يقال إنها أقل ثواباً، وإن كان ناشئًا عن وجود مفسدة في عنوان ثانوي ملازم لها في الوجود الخارجي، فهو لا يمنع من الانطباق ولا يوجب تقييد اطلاق دليل الواجب بغيرها، فإذا لا مبرر لقلة الثواب فيها.

ودعوى: إن منشأ هذا التفسير هو مرجوحية الخصوصية الخارجية المقترنة بها الملازمة لها خارجاً.

مدفوعة: أولاً: إن المرجوحية تسري من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، لأن السراية القهرية غير معقولة في الأمور الاعتبارية، والسراية الجعلية بحاجة إلى دليل ولا دليل عليها، ولهذا فلا مانع من كون أحدهما محبوباً والآخر مبغوضاً.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم السراية، فالعبادة حينئذٍ تصبح

مرجوحة، فإذا صارت مرجوحة فلا يمكن التقرب بها، فإذا لا بد من تقييد اطلاق دليل الواجب بغيرها.

نتائج العبادات المكروهة عدة نقاط:

الأولى: إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما ليس له بدل كصوم يوم عاشوراء.

القسم الثاني: ما له بدل كالصلاة في الحمام.

القسم الثالث: ما تكون النسبة بينه وبين المنهي عنه عموماً من وجه.

الثانية: ذكر صاحب الكفاية رحمته الله أن النهي عن صوم يوم عاشوراء في القسم

الأول نهي صورة وأمر روحاً وحقيقةً، لأنه بمعنى طلب تركه من جهة رجحانه على الفعل أو أنه ارشاد إليه، فيكون كل من الصوم فيه وتركه مستحباً^(١)، وعليه فيقع التزاحم بينهما، هذا.

وأورد عليه المحقق النائيني رحمته الله بأن التزاحم بين النقيضين غير معقول وكذلك

بين الضديين الذين لا ثالث لهما والمتلازمين الدائمين^(٢).

الثالثة: إن المحقق النائيني رحمته الله في مقام الجواب عن ذلك أتى أولاً بمقدمة،

وهي أن الأمر النذري المتعلق بعبادة كصلاة الليل مثلاً تعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستحبابي أو الوجوبي، فلهذا يندك أحدهما في الآخر، وهذا بخلاف الأمر الإيجاري، فإنه لا يتعلق بعين ما تعلق به الأمر العبادي، فلذا لا يندك فيه، وبعد هذه المقدمة قال إن النهي عن صوم يوم عاشوراء نهي مولوي تنزيهي متعلق بالتعبد به

(١) كفاية الاصول ص ١٦٢.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٦٥.

لابذات الصوم، فإذا متعلق النهي في هذا القسم غير متعلق الأمر، فإن متعلق الأمر فيه ذات الصوم^(١).

الرابعة: الظاهر عدم اختصاص التزامه وأحكامه بالخطابات الالزامية وشموله للخطابات الاستحبابية أيضاً، خلافاً للسيد الأستاذ^{رحمته} حيث قد خصه بالخطابات الالزامية، وقد تقدم بحث ذلك موسعاً.

الخامسة: إن ما أفاده المحقق الخراساني^{رحمته} من أن النهي عن صوم يوم عاشوراء أو النوافل المبتدأة أمر روحاً وملاكاً وإن كان نهياً صورةً، لأنه بمعنى طلب الترك لاشتماله على مصلحة راجحة على مصلحة الفعل أو أنه ارشاد إلى ذلك غير شديد، لأن هذا الحمل بحاجة إلى قرينة ولا قرينة عليه، ومع عدم القرينة فلا مناص من الأخذ بظاهره وهو النهي الحقيقي الناشئ من وجود مفسدة في العنوان المنطبق على الصوم المذكور أو النوافل المبتدأة، فيكون منهياً عنه بعنوان ثانوي ومأموراً به بعنوان أولي ولا مانع من ذلك، وقد تقدم تفصيله.

السادسة: إن كراهة الصوم في يوم عاشوراء وكذلك كراهة النوافل المبتدأة لم تثبت شرعاً، لأن الروايات الناهية عنهما جميعاً ضعيفة سنداً، وعلى هذا فإن صام يوم عاشوراء بعنوان التبرك بهذا اليوم والشكر كما هو دأب بني أمية (لعنهم الله) فهو حرام، وإن صام بعنوان استحباب الصوم في كل يوم فهو مستحب ولا كراهة فيه فضلاً عن الحرمة.

السابعة: إن ما ذكره المحقق النائيني^{رحمته} من أن الأمر النذري المتعلق بالعبادة مندك في الأمر العبادي لا يرجع إلى معنى معقول، لأن الاندكاك بين الأمرين

وصيروتها أمراً واحداً أقوى منهما في مرحلة الاعتبار والجعل غير متصور، لأنه انما يتصور في الأمور التكوينية الخارجية لا في الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ما عدا اعتبار المعبر ولا في مرحلة الفعلية حيث لا وجود لهما في هذه المرحلة، نعم فيها تندك فعلية فاعلية كل منهما في فعلية فاعلية الآخر، وأما في مرحلة المبادئ فلا مانع من الالتزام بالاندكاك بينهما، ولكن ذلك فيما إذا اجتمع اثنان منهما في شيء واحد لا في مثل المقام.

الثامنة: إن السيد الأستاذ رحمته الله قال إن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن الأمر الايجاري المتعلق بالعبادة لا يكون متحداً مع الأمر العبادي المتعلق بذاتها، لأن متعلق أحدهما غير متعلق الآخر فلا اندكاك بينهما، وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى الأمر العبادي، إلا أنه رحمته الله قد غفل عن الأمر الاستجابي النيابي المتوجه إلى كل مكلف، والأمر الايجاري انما يندك مع هذا الأمر الاستجابي النيابي لأنه تعلق بنفس ما تعلق به ذلك الأمر الاستجابي هذا، ولكن قد مرّ عدم معقولية الاندكاك بين الأحكام الشرعية.

التاسعة: إن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن النهي عن الصوم في يوم عاشوراء متعلق بالتعبّد به لا بذاته، لا يرجع إلى معنى محصل، كما تقدّم.

العاشر: الظاهر أن النهي في القسم الثاني من العبادات المكروهة ارشادي لا مولوي تنزيهي، وأما مدرسة المحقق النائيني رحمته الله فقد ثبتت على أنه نهي مولوي، ولكن حيث إنه تنزيهي فلا يمنع من انطباق المأمور به على الفرد المنهي عنه، ولا يوجب تقييد اطلاق دليل الواجب بغير ما تعلق به النهي، ولكن تقدم الاشكال في ذلك موسعاً.

الحادية عشر: ان متعلقي الأمر والنهي في مورد الاجتماع في القسم الثالث من

العبادات المكروهة إن كان متعدّدين وجوداً وماهيةً فلا اشكال في صحة العبادة، وإن كانا متحدين فكذلك تدخل المسألة في باب المعارضة.
الثانية عشر: إن تفسير الكراهة في العبادات باقلّ ثواباً لا يرجع إلى معنى محصّل.

الملحق الثامن: في الاضطرار.

يقع الكلام هنا في مقامين:

الأول: فيما إذا لم يكن الاضطرار ناشئاً من سوء الاختيار.

الثاني: فيما إذا كان ناشئاً من سوء الاختيار، وعلى الأول تارة يقع الكلام في حكم الفعل المضطر إليه تكليفاً، وأخرى في حكم العبادات الواقعة من المكلف المضطر في حال الاضطرار.

الاضطرار بغير سوء الاختيار:

أما الكلام في الأول، فلا اشكال في سقوط الحرمة وارتفاعها بالاضطرار عقلاً وشرعاً، مثال ذلك المحبوس في الأرض المغصوبة قهراً وبغير اختيار، فإنه حيث لا يتمكن من الاجتناب عن الحرام فلا يعقل أن يكون مكلفاً به، لأنه من التكليف بالمحال وهو قبيح، وهذا معنى سقوط الحرمة بالاضطرار عقلاً، وأما شرعاً فلحديث الرفع، فالنتيجة أنه لا شبهة في ذلك.

وأما الكلام في الثاني، فتارة يقع فيما إذا فرض أن الصلاة في مورد الاجتماع لا تكون متحدة مع الحرام بل ملازمة له وجوداً في الخارج، وأخرى يقع فيما إذا فرض أنها متحدة مع الحرام فيه وجوداً.

أما في الفرض الأول فلا شبهة في صحة الصلاة، ولا تتوقف صحتها على

القول بالترتب فيما إذا فرض أن الحرمة أهم من الوجوب أو محتمل الأهمية، وذلك لأن الحرمة قد ارتفعت بالاضطرار واقعاً فلا حرمة حينئذٍ حتى تكون مانعة، ومن هنا لا مناص من الحكم بالصحة وإن قلنا باستحالة الترتب.

وأما في الفرض الثاني، فالمعروف والمشهور بين الأصحاب صحة العبادة فيه، لأن المانع منها إنما هو حرمتها والمفروض أنها قد ارتفعت واقعاً بالاضطرار، فلا حرمة حينئذٍ لكي تكون مانعة عن صحتها.

ومن هنا، فقد فرق الأصحاب في ذلك بين ما إذا كان المانع عن صحة العبادة متمثلاً في الحرمة التكليفية المستفادة من النهي المولوي وما إذا كان المانع متمثلاً في الحرمة الوضعية المستفادة من النواهي الارشادية كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه وفي الميتة والحريز وما شاكلها، فإن مفاد هذه النواهي مانعية هذه الأشياء عن الصلاة.

وعلى هذا، فإن كان المانع متمثلاً في الحرمة التكليفية فهو يدور مدارها وجوداً وعدمًا، فلا تثبت المانعية إلا في فرض ثبوت الحرمة، فلهذا يكون الوضوء بالماء المغصوب باطلاً باعتبار أنه محرم وحرمة مانعة عن التقرب به وكذلك الصلاة في الأرض المغصوبة، فإنها فاسدة بنفس الملاك، وأما إذا سقطت الحرمة بالاضطرار أو نحوه فقد سقطت المانعية حينئذٍ بسقوط منشئها وموضوعها وهو الحرمة، كما إذا اضطر المكلف إلى الوضوء بالماء المغصوب أو الصلاة في الأرض المغصوبة، فإنه وقتئذٍ لا مانع من الحكم بالصحة، لأن المانع هو الحرمة والمفروض أنها قد سقطت، وحيث إن هذا المانع مدلول للنهي المولوي، فلا يعقل أن يكون مطلقاً وثابتاً حتى في حال العجز والاضطرار وإلا لزم التكليف بغير المقدور وهو محال.

وعلى الثاني، فحيث إن مانعية الأشياء المذكورة مستفادة من النواهي

الارشادية التي لا تتضمن تكليفاً مولوياً، فلا مانع من ثبوت مانعيتها حتى في حال العجز والاضطرار إذا كانت أدلتها مطلقة، إذ لا يلزم محذور من اطلاقها كالتكليف بالمحال أو نحوه. ونتيجة اطلاق مانعيتها سقوط الأمر بالصلاة في غير المأكول أو الحرير أو الذهب، وأما الأمر بالصلاة فيه فهو بحاجة إلى دليل جديد وهو موجود في باب الصلاة دون غيره.

وبكلمة واضحة: إن المانعية المستفادة من النواهي الارشادية في أبواب العبادات والمعاملات كخطاب (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه أو الحرير أو الميتة أو الذهب) أو نحو ذلك مردّها إلى أن عدم المانع قيد وجزء لها، بمعنى أن الواجب حصة خاصة من الصلاة وهي الصلاة المقيّدة بعدم لبس ما لا يؤكل لحمه والحرير والميتة وغير ذلك دون الجامع بينها وبين غيرها، فلو صلّى المكلف فيما لا يؤكل أو الحرير لم تكن صلاته مأموراً بها ومصداقاً للصلاة الواجبة، وحينئذٍ فإن قصد الأمر بها لكان تشريعاً ومحرمّاً وإلاّ فهي لاغية، كما هو الحال في الأوامر الارشادية في أبواب العبادات والمعاملات، فإنها ترشد إلى جعل الجزئية لشيء أو الشرطية لآخر كخطاب (اقرأ السورة في الصلاة) وخطاب (صلّ عن طهور) ونحوهما، فالأول ارشاد إلى جزئية السورة للصلاة، والثاني ارشاد إلى شرطية الطهور لها، فمرد الأول إلى أن المأمور به حصة خاصة من الصلاة وهي الصلاة المركبة من السورة دون الجامع بينها وبين الفاقدة لها، ومرد الثاني إلى أن المأمور به حصة خاصة من الصلاة وهي المقيّدة بالطهور دون الجامع بينها وبين الفاقدة لها، ولا فرق بين الأوامر الارشادية في أبواب العبادات والنواهي الارشادية فيها من هذه الناحية، وهي أن المأمور به حصة خاصة من الصلاة على كلا التقديرين وهي الصلاة المقيّدة بقيود وجودية وعدمية، فالأوامر المذكورة تدل بالالتزام على تقييدها بقيود وجودية،

والنواهي المذكورة تدل كذلك على تقييدها بقيود عدمية.

أو فقل: إن الأوامر تدل بالمطابقة على جعل الجزئية والشرطية لها، وبالالتزام على تقييد الصلاة بوجودها، والنواهي تدل بالمطابقة على جعل المانعية لها، وبالالتزام على تقييدها بعدمها، فالمانع الشرعي للصلاة هو ما يكون عدمه قيداً لها.

وعلى هذا الأساس فإن كان دليل المانع دليلاً لفظياً وكان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على تقييده، فمقتضى اطلاقه أنه مانع في تمام الحالات الطارئة على المكلف كالاضطراب والنسيان ونحوهما، ونتيجة ذلك سقوط الأمر عن الصلاة المقيدة بعدمه، وأما ثبوت أمر آخر جديد متعلق بالصلاة مع وجود المانع فهو بحاجة إلى دليل، ولا دليل عليه إلا في باب الصلاة.

وأما مانعية الحرمة التكليفية عن صحة العبادة، فهي مبنية على استحالة اجتماعها مع الوجوب في شيء واحد، ومن هنا تكون مانعيتها عقلية لا شرعية، ضرورة أن مدلول دليل النهي المولوي إنما هو الحرمة ولا يدل على مانعيتها لا بالمطابقة ولا بالالتزام ولا على تقييد العبادة بعدم الحرام، فالحاكم بمانعيتها إنما هو العقل على أساس أنه يرى استحالة اجتماعها مع الوجوب في شيء واحد، فإذا كان ذلك الشيء حراماً ومبغوضاً استحال انطباق الواجب والمحبوب عليه، وهذا معنى مانعية الحرمة أي أنها مانعة عن انطباق الواجب على الحرام، فإذا فرضنا أن الصلاة متحدة مع الحرام في المكان المغصوب وجوداً وماهية، استحال انطباق الصلاة الواجبة عليها لأنها محرمة ومبغوضة، فلا يمكن انطباق الواجب على الحرام والمحبوب على المبغوض، مثلاً الوضوء أو الغسل بالماء المغصوب محرم، فلا يعقل أن يكون مصداقاً للوضوء أو الغسل المأمور به لاستحالة أن يكون الحرام مصداقاً للواجب.

ومن هنا، تفترق المانعية العقلية عن المانعية الشرعية، فإن المانع إن كان شرعياً كان عدمه قيداً للمأمور به بينما إذا كان عقلياً لم يكن عدمه قيداً له، وأيضاً فالمانع إذا كان شرعياً فهو مدلول لدليل بينما إذا كان عقلياً لم يكن مدلولاً لدليل بل هو ناشئ من جهة خارجية.

وعلى هذا، فإذا فرض أن المكلف اضطرَّ إلى الصلاة في المكان المغصوب أو إلى الوضوء أو الغسل بالماء المغصوب، كان اضطراره رافعاً للحرمة روحاً وملاكاً، فإذا ارتفعت حرمة الصلاة في المكان المذكور فلا مانع من الحكم بالصحة، لأن المانع منه إنما هو الحرمة لأنها تمنع من الانطباق وتوجب تقييد اطلاق الواجب بغير الفرد المحرم، على أساس استحالة أن يكون الحرام مصداقاً للواجب فإذا ارتفعت فلا مانع.

أو فقل: إن ما دل على حرمة المجمع في مورد الاجتماع بالمطابقة يدل بالالتزام على تقييد اطلاق الواجب بغيره عقلاً وأنه لا يمكن أن يكون مصداقاً له، واما إذا ارتفعت الحرمة بالاضطرار وسقطت الدلالة المطابقة عن الحجية، سقطت الدلالة الالتزامية عنها أيضاً لما ذكرناه في بحث الضدّ من أنها تابعة لها مطلقاً، ولا يعقل بقاء الدلالة الالتزامية مع سقوط الدلالة المطابقة، فإذا لا مانع من الانطباق والحكم بالصحة، هذا هو المشهور بين الفقهاء وهو الصحيح في المسألة.

ولكن خالف المشهور فيها جماعة منهم المحقق النائيني رحمته الله، بتقريب إن مانعية الحرمة التكليفية أيضاً لا ترتفع بالاضطرار كما نعية الحرمة الوضعية، والمرتفع به إنما هو الحرمة فحسب دون مانعيتها، فإذا لا يمكن الحكم بالصحة في المقام أيضاً^(١).

وقد أفاد في وجه ذلك ما يرجع إلى أمور:

الأول: إن النهي المتعلق بالعبادة يكون ارشاداً إلى مانعية شيء واعتبار عدمه فيها، وذلك كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه أو الميتة أو الحرير أو النجس أو ما شاكل ذلك، فإنه يدل بالمطابقة على مانعية هذه الأمور عن الصلاة وبالالتزام على تقيدها بعدمها.

الثاني: إن استفادة مانعية الحرمة ليست من جهة الدلالة الالتزامية بل من جهة مزاحمة الواجب مع الحرام في مورد الاجتماع، باعتبار أن المكلف لا يتمكن من امتثال كليهما معاً فيه، فلهذا تقع المزاحمة بينهما، وعلى هذا فبناء على تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب فيه فلا محالة يقيّد اطلاق دليل الواجب بغير هذا الفرد في مورد الاجتماع.

الثالث: إن النهي المتعلق بالعبادة ليس مفاده الارشاد إلى المانعية وتقييد الصلاة بالقيود العدمية بل مفاده الحرمة التكليفية المتعلقة بإيقاعها في المكان المغصوب مطابقة، وتقييد اطلاق الصلاة بالمأمور بها بغير هذه الحصة المنهي عنها وعدم وجوبها التزاماً، وهما (أي الحرمة وعدم الوجوب) في مرتبة واحدة لا أن عدم الوجوب في طول الحرمة حتى يسقط بسقوطها هذا.

أما القسم الأول، فقد ذكره عليه السلام أنه لا شبهة في دلالة النهي فيه على فساد الصلاة فيما لا يؤكل أو في النجس أو الميتة أو غير ذلك حتى في حال الاضطرار إذا كان دليل المانع مطلقاً، باعتبار أن وجود هذه الأمور مانع وعدمها قيد لها، وهذا واضح وقد أشرنا إليه الآن تفصيلاً.

وأما القسم الثاني: فقد ذكره عليه السلام أن الاضطرار حيث إنه رافع للحرمة فلا موضوع للتزام حيثئذ في مورد الاجتماع حيث لا حرمة فيه واقعاً لكي تزامم

انطباق الواجب عليه وتكون مانعة عنه، فإن الاضطرار رافع لها واقعاً، وعلى تقدير تسليم أن الحرمة لم تسقط في الواقع بل هي باقية ولكن حيث إنها غير منجزة، فلا تمنع من انطباق المأمور به على هذا الفرد في مورد الاجتماع الملازم وجوداً مع الحرام، لأن المانع منه إنما هو الحرمة المنجزة لا مطلق الحرمة وإن لم تكن منجزة.

وأما القسم الثالث: فقد علق عليه السيد الأستاذ رحمته بأن ما ذكره رحمته من أنه لا تقدم ولا تأخر بين عدم ضد ووجود ضد آخر وانها في مرتبة واحدة وإن كان صحيحاً بحسب مقام الثبوت والواقع، لأن تقدم شيء على آخر رتبة بحاجة إلى ملاك بعد ما كانا متقارنين زماناً ولا يمكن أن يكون جزافاً.

وفي المقام بما أن الوجوب والحرمة ضدان فهما في مرتبة واحدة، وقد ثبت في محله استحالة أن يكون عدم أحد الضدين مقدمة للضد الآخر بل كل منهما معلول لعلة واحدة، وهي مقتضي ذلك الضد وعدم الضد الآخر، فلهذا لا ملاك للتقدم والتأخر الرتبين بينهما، إلا أنه غير تام بحسب مقام الاثبات، وذلك لأن ما دل على حرمة التصرف في مال الغير بالمطابقة لا يدل على التقييد المذكور وعدم الوجوب إلا بالدلالة الالتزامية، لوضوح أن مدلوله المطابقي هو حرمة التصرف في المغصوب دون ذلك التقييد وعدم الوجوب، ولكن بما أن الحرمة تنافي الوجوب ولا تجتمع معه في شيء واحد، فلا محالة ما كان يدل على حرمة المطابقة يدل على عدم وجوبه بالالتزام، والدلالة الالتزامية متفرعة على الدلالة المطابقية وفي طولها سواء أكان بين ذاتي المدلولين (وهما ذات المدلول المطابقي وذات المدلول الالتزامي) تقدم وتأخر رتبة في مقام الثبوت والواقع أم لا، حيث إنه لا تنافي بين كون المدلولين في رتبة واحدة في الواقع ومقام الثبوت، وكون دلالة الدليل على أحدهما في طول دلالة على الآخر ومتفرعة عليه في مقام الاثبات، والدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية

حدوثاً وبقاءً وعلى هذا، فإذا سقطت الدلالة المطابقة عن الحجية سقطت الدلالة الالتزامية عنها أيضاً، فإذا لا دليل على التقييد وعدم الوجوب، وعليه فلا مانع من الحكم بالصحة^(١)، هذا.

ولنا تعليق على كل مما ذكره المحقق النائيني رحمته والسيد الأستاذ رحمته في المقام: أما التعليق على الأول، فلأن ما ذكره رحمته في القسم الأول من المانع وإن كان صحيحاً إلا أنه خارج عن محل الكلام، كما لا يخفى.

وأما القسم الثاني، وهو ما ذكره رحمته من استفادة مانعية الحرمة من وقوع التزاحم بينها وبين الوجوب، فهو مبني على القول بالجواز في مورد الاجتماع، ولكن سوف نشير إلى أن التزاحم بين الوجوب والحرمة في مورد الاجتماع لا يوجب مانعية الحرمة بمعنى تقييد الواجب بقيد عدمي، فإذا وقع الكلام تارةً على القول بالامتناع، وأخرى على القول بالجواز.

أما على الأول، وهو ما إذا كان الواجب متحداً مع الحرام في مورد الاجتماع، فلا شبهة في أن حرمة مانعة عن انطباق الواجب عليه عقلاً وتوجب تقييد اطلاقه بغير الفرد المحرم.

وأما على الثاني، وهو ما إذا كان الواجب في مورد الاجتماع ملازماً للحرام فيه وجوداً فلا تكون حرمة مانعة عن الانطباق، لأنه من انطباق الواجب على فرد لا على الحرام لكي تكون مانعة عنه، وأما التزاحم بينهما فهو انما يوجب تقييد اطلاق مفاد الهيئة بعدم الاشتغال بالآخر دون المادة.

مثلاً إذا وقعت المزامحة بين وجوب الصلاة ووجوب الإزالة، فعندئذٍ إن كانتا

متساويتين كان اطلاق وجوب كل منهما مقيداً لباً بعدم الاشتغال بالأخرى، وإن كانت إحداهما أهم من الأخرى، فإطلاق وجوب المهم مقيد لباً بعدم الاشتغال بالأهم، فالمقيّد في المقام انما هو وجوب الصلاة في المكان المغصوب لباً بعدم الاجتناب عن الحرام وترك امثاله أو أن الترخيص في تطبيق الصلاة للمأمور بها على الفرد في المكان المغصوب مشروط لباً بعدم الاجتناب عن الحرام فيه وعلى هذا، فما في كلامه ﷺ من أن الناشئ من التزاحم هو تقييد المأمور به بالقيّد العدمي غير تام، فإن المقيّد هو أمره الذي هو مفاد الهيئة دون المادة، وعلى هذا فالصلاة في المكان المغصوب صحيحة وإن كان الحرام أهم من الواجب بناءً على القول بإمكان الترتب، كما هو الصحيح.

وأما القسم الثالث، فلأن ما ذكره ﷺ من أنه لا تقدم ولا تأخر بين عدم ضد ووجود ضد آخر إنهما في مرتبة واحدة، مبني على فرض وجود الضدين في مورد الاجتماع هما الوجوب والحرمة، فإن دليل النهي يدلّ على أمرين: أحدهما: حرمة المجمع فيه والآخر عدم وجوبه وهما في مرتبة واحدة.

ولكن هذا خاطئ في المقام، لأن الوجوب لا يسري من طبعي الواجب إلى أفراد، لأن المجمع في مورد الاجتماع الذي هو فرد لا يكون معروضاً للوجوب ومتصفاً به وانما هو معروض الحرمة ومتصف بها فحسب وعليه فعدم وجوبه يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع لا من جهة دلالة النهي عليه بالالتزام.

وعلى هذا، فدليل النهي يدل على حرمة المجمع في مورد الاجتماع بالمطابقة وعلى عدم انطباق الواجب عليه بالالتزام، فيكون المدلول الالتزامي في المقام التقييد وعدم الانطباق، وهو في طول المدلول المطابقي ثبوتاً على أساس أن المانع من الانطباق انما هو حرمة المجمع، والمانع يتقدم على الممنوع رتبة، فيكون التقييد وعدم

الانطباق متفرعاً على الحرمة ومعلولاً لها، فإذا سقطت الحرمة سقط ما هو متفرع عليه.

ومن هنا يظهر أنه لا يجدي القول بأن مراد المحقق النائيني عليه السلام من عرضية المدلولين وعدم كون أحدهما في طول الآخر إنما هو بحسب مقام الثبوت والواقع لا بحسب مقام الاثبات والدلالة، وذلك لما عرفت من أن المدلولين ليسا في عرض واحد ومرتبة واحدة ثبوتاً أيضاً، لأن فرض كونهما في عرض واحد مبني على نقطة خاطئة قد مرّت الاشارة إليها آنفاً، فإذا يكون المدلول الالتزامي في المقام في طول المدلول المطابقي متأخراً عنه رتبة ومتفرعاً عليه ثبوتاً واثباتاً.

وعلى ذلك، فإن كان نظر المحقق النائيني عليه السلام في عرضية المدلولين إلى مقام الاثبات والدلالة، فيرد عليه، أنه لا شبهة في أن المدلول الالتزامي في هذا المقام في طول المدلول المطابقي ومتفرع عليه وإن فرض أن ذاته ثبوتاً في عرض ذات المدلول المطابقي كذلك، وإن كان نظره في عرضيتهما إلى مقام الثبوت، فقد عرفت أنهما طوليان في هذا المقام أيضاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد تقدم في مبحث الضد موسعاً أن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثاً وبقاءً، وعلى هذا فحيث إن الدلالة المطابقية قد سقطت عن الحجية في المقام من جهة الاضطرار المانع عن الحرمة عقلاً وشرعاً، فبطبيعة الحال تسقط الدلالة الالتزامية أيضاً عن الحجية.

ودعوى: إن هذا الاشكال على المحقق النائيني عليه السلام مبني، لأنه من القائلين بعدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية وإنما هي تابعة لها في الحدوث فقط، وهذا يعني أن الدلالة الالتزامية في عرض الدلالة المطابقية في الحجية لا في طولها وإنما يكون حدوثها في طولها.

مدفوعة: بأنه مضافاً إلى أن المبنى غير صحيح، فالكبرى وهي عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية لا تنطبق على المقام لأنه ليس صغرى لهذه الكبرى، فإنها إنما تكون صغرى لها إذا كان للكلام ظهوران: أحدهما: ظهوره في المدلول المطبقي.

والآخر: ظهوره في المدلول الالتزامي.

فالظهور الثاني، وإن كان تابعاً للأول في الحدوث إلا أنه ليس تابعاً له في الحجية لان نسبة دليل الحجية إلى كلا الظهورين نسبة واحدة، وليس شموله للظهور الثاني متفرعاً على شموله للظهور الأول بل في عرضه، فلا تكون حجية ظهوره في المدلول الالتزامي في طول حجية ظهوره في المدلول المطبقي ومتفرعة عليها بل في عرضها، فلا طولية بينهما في مرحلة الحجية.

وأما في المقام فليس لدليل النهي ظهوران: أحدهما في المدلول المطبقي، والآخر في المدلول الالتزامي بل له ظهور واحد، وهو ظهوره في حرمة المجمع في مورد الاجتماع، ولا ظهور له في تقييد اطلاق دليل الواجب بغير هذا الفرد، لأن الحاكم به إنما هو العقل بملاك استحالة أن يكون الحرام مصداقاً للواجب والمبغوض للمحبوب.

وعلى الجملة: فدليل النهي إنما يدل على حرمة المجمع فحسب، ولكن إذا ثبت حرمة فالعقل يحكم باستحالة انطباق الواجب عليه من جهة استحالة كون الحرام مصداقاً له والمبغوض مصداقاً للمحبوب، فإذا ليس المقام من صغريات الكبرى القائلة بعدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية.

وعلى هذا، فحيث إن ملاك حكم العقل بالتقييد وعدم الانطباق حرمة الفرد في مورد الاجتماع، فإذا ارتفعت حرمة بالاضطرار ارتفع حكم العقل بارتفاع

موضوعه وملاكه، فإذا لا مانع من الانطباق، فإذا اضطر المكلف إلى الوضوء بالماء المغصوب ارتفعت حرمة بالاضطرار ومع ارتفاعها فلا حكم للعقل بعدم الانطباق، وعليه فلا مانع من الوضوء به والحكم بالصحة، وكذلك إذا اضطر إلى الصلاة في المكان المغصوب، فإن حرمتها ارتفعت بالاضطرار، فإذا ارتفعت فلا مانع من انطباق الصلاة المأمور بها عليها عقلاً.

فالنتيجة، ان ما ذكره المحقق النائيني رحمته في المقام ممنوع صغرى وكبرى.

وعلق بعض المحققين رحمته على ما ذكره المحقق النائيني رحمته بنقطتين:

الأولى: إن ما ذكره رحمته من عليّة الملاك لأمرين عرضيين وجود الضد وهو الحرمة في المقام، وعدم الضد الآخر وهو الوجوب... غير صحيح ، لأن الأمر الوجودي وهو الملاك لا يمكن أن يكون علة للأمر العدمي مستقلاً، كما أن العدم لا يمكن أن يكون علة للوجود هذا.

ويمكن المناقشة فيه: أولاً: يحتمل أن يكون مراد المحقق النائيني رحمته من الملاك النهي كما قد يعبر عنه بالنهي، فإذا كان مراده من الملاك النهي فلا موضوع للإشكال المذكور، إذ لا مانع من أن يكون مدلول الدليل أمراً عديمياً ولا مانع من دلالة اللفظ عليه، لأن معنى الدلالة الكشف لا التأثير، فإن اللفظ كاشف عن المعنى، وليس علة له ولا واقعاً في سلسلة علة.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن المراد من الملاك ملاك الحرمة في مرحلة المبادئ. إلا أنه من الواضح، أن ملاك الحكم ليس علة له ومؤثراً فيه تأثير العلة في المعلول، بل هو داع للمولى وواقع في سلسلة مبادئ فعله وهو جعل الحكم، ولا مانع من أن يكون داعياً لجعل الحرمة للجميع في مورد الاجتماع ولازمه وهو عدم الوجوب، ومع أن هذا البيان غير صحيح، فإن ملاك الحرمة يدعو المولى إلى

جعل الحرمة فقط، ولا يدعو إلى عدم ضدها وهو الوجوب، لأن عدمه في فرض وجود الحرمة إما مستند إلى عدم الملاك أو إلى نقصه وعدم توفر شرطه أو إلى وجود المانع، وملاك الحرمة حيث إنه تام وأقوى فهو مانع عن تأثير ملاك الوجوب وداعويته.

الثانية: مؤلفة من مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن غرض المحقق النائيني رحمته ليس إثبات ملاك الحرمة في المجمع في مورد الاجتماع بالدلالة الالتزامية، بدعوى عدم سقوطها بسقوط الدلالة المطابقية، بل غرضه التمسك بحديث رفع الاضطرار، فإن هذا الحديث حيث إنه إمتناني فالمرفوع به الحرمة فقط دون ملاكها وهو المفسدة والمبغوضية، فإذاً الاضطرار رافع لحرمة الاجتماع دون ملاكها، وعليه فالمجمع مبغوض ومشمئ على المفسدة.

المقدمة الثانية: إن المجمع إذا كان مبغوضاً ومشمئلاً على مفسدة فلا يمكن التقرب به إذا كان عبادة كالصلاة أو الوضوء أو الغسل بالماء المغصوب، فإذاً لا محالة يحكم بفسادها، وإن كان واجباً توصلياً فقد تقدم أن الوجوب والحرمة لا يجتمعان في شيء واحد من جهة المضادة بين ملاكيهما وهما المحبوبة والمبغوضية والمصلحة والمفسدة، فإذا كان في المجمع ملاك الحرمة كالمفسدة والمبغوضية فلا يمكن تعلق الأمر به، هذا.

ثم ناقش نقده في كلتا المقدمتين:

أما المقدمة الأولى فلأن ما قيل في هذه المقدمة إلخ.

وفيه: إنه لم يقل في هذه المقدمة لا نصاً ولا كتابة ولا إشعاراً واحتمالاً بقياس المولى الحقيقي بالموالي العرفية، بداهة أنه لا يوجد في فقهاؤنا من يقول بذلك، وفرقوا

بين الأحكام الصادرة من المولى الحقيقي والأحكام الصادر من الموالي العرفية فإن مصالح تلك الأحكام ومنافعها ترجع إليهم لا إلى العبادة.

نعم، قد تصدر الأحكام لمصالح العباد، ولكن تلك الأحكام أحكام إرشادية لا مولوية، بينما مصالح وفوائد الأحكام الشرعية ترجع كلها إلى العباد، فإن المولى الحقيقي غني عنها بالذات لأن المولى الحقيقي يراعي ما هو أصلح لحال العباد ويختار الأصلح بعد ملاحظة كافة الجهات، وبعد الكسر والانكسار يختار ما هو الأصلح للعباد.

وهذا الذي أفاده تتمة صحيح ثبوتاً، ولكنه بحاجة إلى دليل في مقام الإثبات، وأما في المقام فهو حديث رفع الاضطرار وهو ظاهر في أن المرفوع به التكليف والحرمة دون ملاكها وهو يقتضي الحرمة بنكته الامتنان، وحيث لا بد من الأخذ بظاهر هذا الحديث الكاشف عن أن المولى أراد ذلك وأنه أصلح بحال العباد.

فالنتيجة: إن ما ذكره من الإشكال على هذه المقدمة غير تام.

وأما المقدمة الثانية فقد ذكر فيها أموراً:

الأول: إن اجتماع المفسدة والمصلحة ممكن في نفسه في مورد الاجتماع.

الثاني: إن المكلف مضطر إلى ارتكاب المبعوض وما فيه المفسدة على كل تقدير أي سواء صلى فيه أم لا، غاية الأمر إذا صلى فقد استوفى مصلحة الصلاة وحصل عليها، وإن لم يصل فقد فاتت عنه مصلحة الصلاة، فإذا يدور الأمر بين استيفاء مصلحة الصلاة وعدم استيفائها، فالشارع يحكم بتطبيق الصلاة على ما يكون مصداقاً لها.

الثالث: إن مرجع هذا الوجه حقيقة وروحاً إلى ارتفاع المبعوضة العقلية عن المجمع في مورد الاجتماع في حالة الاضطرار.

وللمناقشة في جميع هذه الأمور مجال.

أما الأمر الأول، فلأن المجمع في مورد الاجتماع إذا كان واحداً وجوداً وماهيةً فلا يعقل اشتماله على المفسدة والمصلحة في نفسه والمحبوبة والمبغوضية كذلك، فإذا لا محالة يكون المجمع مشتملاً على المفسدة والمبغوضية، وحرمة سقطت بالاضطرار.

وأما الأمر الثاني، فمع الإغماض عن الأمر الأول فلأن استيفاء ملاك الصلاة يتوقف على صحتها في المقام، ومع مبغوضيتها الفعلية باعتبار أنها متحدة مع الغضب كلاً أو جزءاً فكيف يمكن الإتيان بها بقصد التقرب؟! لفرض أن الاضطرار رافع للحرمة فقط دون ملاكها وهو المبغوضية والمفسدة الملزمة، فإذا كيف يمكن الحكم بصحة الصلاة التي هي مصداق للتصرف في مال الغير المبغوض فعلاً والمشتمل على مفسدة ملزمة غير أن حرمتها ارتفعت بالاضطرار فحسب، وعليه فلا يمكن استيفاء ملاك الصلاة لكي يدور الأمر بين استيفائه وعدم استيفائه.

وأما الأمر الثالث، فكأنه تفتت إلى أنه مع المبغوضية الفعلية كيف يمكن التقرب بها، ولهذا قال إن هذا الوجه يرجع روحاً إلى رفع المبغوضية الفعلية أيضاً، يعني أن المرفوع الحرمة مع المبغوضية، والباقي هو المفسدة في الواقع التي لا أثر لها ولا تصلح أن تكون منشأً للمبغوضية والكراهية ولا الحرمة، ولكن المرفوع بالاضطرار الحرمة مع روحها وهو المبغوضية والكراهية، لا أن المرفوع الحرمة فحسب دون ملاكها.

وأما التعليق على ما أفاده السيد الأستاذ رحمته الله فيتمثل في أمرين:

الأول: ان نظر المحقق النائيني رحمته الله من أن المدلولين في مرتبة واحدة لو كان إلى مقام الثبوت، فإشكال السيد الأستاذ رحمته الله بأنها في مرتبتين في مقام الاثبات والدلالة لا

يرد عليه، وإن كان إلى مقام الاثبات فهو وارد.

الثاني: ان المدلول الالتزامي في المقام ليس هو عدم الوجوب في مورد الاجتماع، باعتبار أن الموجود فيه فرد الواجب وهو ليس معروضاً للوجوب، فيكون عدم وجوبه من باب السالبة بانتفاء الموضوع لا من جهة دلالة النهي عليه بالالتزام، فإذا ما جعله السيد الأستاذ رحمته الله مدلولاً التزامياً لدليل النهي وهو عدم الوجوب في غير محله، ومن هنا قلنا إنه ليس له مدلول التزامي بملاك ظهوره اللفظي فيه زائداً على ظهوره في المدلول المطابقي.

نعم، إن للمدلول المطابقي لازماً عقلياً بمعنى أن العقل يحكم به على أساس تطبيق الكبرى الكلية العقلية، وهي استحالة كون الحرام مصداقاً للواجب والمبغوض للمحبوب.

ونتيجة ذلك: التقييد وعدم انطباق الواجب عليه عقلاً كما مرّ، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن نظر المحقق النائيني رحمته الله من عرضية المدلولين وهما الحرمة وعدم الوجوب وكونهما في مرتبة واحدة إذا كان إلى مقام الثبوت والواقع، فهو لا يجدي في اثبات مقصوده وهو سقوط الحرمة وبقاء عدم الوجوب يعني المانع إذ لا طريق لنا إلى ذلك، بداهة أنه ليس بإمكاننا احراز بقاء ملاك عدم الوجوب في مورد الاجتماع بعد سقوط الحرمة، فإذا لا مناص من اللجوء إلى مقام الاثبات والدلالة والنظر إلى دليل النهي الذي يدل على حرمة المجمع في مورد الاجتماع بالمطابقة وعلى عدم وجوبه بالالتزام.

وقد بنى رحمته الله على أن الدلالة الالتزامية لا تسقط عن الحجية بسقوط الدلالة المطابقية بدعوى، أنها ليست في طولها ومتفرعة عليها في هذه المرحلة أي مرحلة

الحجّية بل في عرضها، ولهذا لا تسقط بسقوطها، ومن الواضح أن هذا يكفي لإثبات المانع بلا حاجة عندئذٍ إلى دعوى ثبوتية، وهي أن الملاك والمقتضي في مرحلة المبادئ يؤثر في الحرمة وعدم الوجوب في عرض واحد، لأن هذه الدعوى لا أثر لها بدون ضمّها إلى بقاء الدلالة الالتزامية للخطاب بعد سقوط الدلالة المطابقية، إذ مع قطع النظر عن بقائها فلا طريق لنا إلى احراز بقاء الملاك بعد سقوط الدلالة المطابقية حتى يبرز مدلوله الثاني الالتزامي وهو عدم الوجوب، وأما مع بقائها وعدم سقوطها بسقوط الدلالة المطابقية عن الحجّية فلا حاجة إلى هذه الدعوى، هذا.

إضافة إلى أن هذه الدعوى في نفسها غير صحيحة، لما ذكرناه في بحث الضدّ مفصلاً من أن عدم الضد عند وجود الضد الآخر كما لا يكون مستنداً إلى وجود الضد الآخر كالسكون مثلاً لاستحالة أن يكون وجود الضد مانعاً عن وجود الضد الآخر ويكون عدمه من أجزاء العلة التامة له، لما تقدم هناك من أن عدم أحد الضدين يستحيل أن يكون مقدّمة للضد الآخر فكذلك لا يكون مستنداً إلى مقتضى الآخر بل هو مستند إلى عدم تمامية مقتضيه وعدم بلوغه درجة العلية من جهة قوة مقتضى الآخر التي تمنع عن تأثير مقتضيه.

فإذاً عدم الضدّ عند وجود الضد الآخر اما مستند إلى عدم وجود المقتضى له أو إلى انتفاء شرط تأثيره مع ثبوت أصل المقتضى في مرحلة الاقتضاء أو إلى وجود المانع عن تأثيره، وعلى جميع التقادير فلا يكون عدمه مستنداً إلى ثبوت مقتضى الآخر كما في كلام المحقق النائيني رحمته (١) ولا إلى وجود الضد الآخر كما مرّ، وتام الكلام هناك.

إلى هنا قد تبين أن الصحيح في المسألة ما هو المشهور بين الأصحاب من أن المكلف إذا اضطرّ بغير اختياره إلى الصلاة في المكان المغصوب وصلّى فيه، صحت صلاته وإن قلنا بأنها متحدة مع الحرام، لأن المانع من الصحة والانطباق إنما هو حرمتها والمفروض أنها قد سقطت بالاضطرار، وكذلك إذا اضطر إلى الوضوء أو الغسل بالماء المغصوب، فإن حرمة قد سقطت بالاضطرار وعليه فيكون وضوءه أو غسله به مباحاً واقعاً، فإذا كان مباحاً صح.

بقي هنا أمران:

الأمر الأول: ان المحبوس في المكان المغصوب قهراً وهو الذي لا يتمكن من التخلّص عن الغصب في الوقت يجوز له التصرف فيه واقعاً ولكن بالمقدار الذي اضطر إليه دون أكثر منه، فلا يجوز له أن يحفر فيه بئراً أو غير ذلك من التصرفات غير اللازمة وغير المضطرّ إليها، لأن جواز تصرفه فيه يدور مدار مقدار اضطراره سعةً وضيقاً، فلا يجوز له التصرف بما لا يكون مضطراً إليه.

وعلى هذا، فإذا صلّى فيه صلاة المختار وهي ذات الركوع والسجود والقيام ونحوها، فهل هي تصرف زائد على المقدار المضطر إليه أو لا؟ فيه قولان: فذهب جماعة إلى القول الأول، بدعوى أن الركوع والسجود منه تصرف زائد فيه، وهو غير مضطر إليه.

وبكلمة واضحة: إنه لا شبهة في عدم جواز التصرف في المكان المغصوب زائداً على ما يقتضيه الاضطرار ولا كلام في ذلك كبروياً، وإنما الكلام في تحقيق صغرى لهذه الكبرى وتعيينها وتطبيق الكبرى عليها، ولا اشكال في أن حفر البئر فيه أو الزرع أو البناء أو ما شاكل ذلك تصرف زائد غير مضطر إليه، فلو فعله كان آثماً، وإنما الاشكال في أن تحركاته فيه بمختلف الحركات سواءً أكانت أينيةً أو وضعيةً

كانتقاله من نقطة فيه إلى نقطة أخرى وركوعه وسجوده فيه وقيامه و حركات أيديه وأرجله بالحركات الرياضية وغير ذلك، هل هي تصرفات زائدة أو لا؟
فذهب جماعة إلى أنها تصرف زائد، ومال إليه المحقق النائيني عليه السلام وقال بأن هذه الحركات منها الركوع والسجود تصرف زائد بنظر العرف العام ولكنها ليست كذلك بنظر العقل^(١)، فله دعويان:
الأولى: إن تلك الحركات فيه تصرف زائد بنظر العرف عما تقتضيه طبيعة الاضطرار.

الثانية: إنها ليست بتصرف زائد بنظر العقل، وقد أفاد في وجه الدعوى الأولى أن المحبوس في المكان المغصوب غير مضطر إلى تلك الحركات، فلهذا يعدّ صدورها منه بنظر العرف من التصرف الزائد فيعاقب عليه لأن الضرورة تتقدر بقدرها.
وأما الدعوى الثانية، فلأن العقل يرى أن كل جسم من الأجسام في الخارج سواء أكان جسم إنسان أم غيره فله حجم خاص محدد طولاً وعرضاً وعمقاً ولا يختلف حجمه سعةً وضيقاً باختلاف أوضاعه واشكاله وهو يشغل المكان بمقدار حجمه بأي وضع كان أي سواء أكان راکعاً أم ساجداً قائماً أم جالساً متحركاً بحركات أينية أم وضعية، ضرورة أن تلك الحركات لا توجب سعة جسمه وحجمه، فإذا هو مضطر في التصرف فيه بمقدار سعة جسمه وهندامه بأي شكل ووضع كان، فإذا صلى فيه راکعاً وساجداً لم تكن صلاته بنظر العقل تصرفاً زائداً، لأنه لا يشغل المكان بأكثر من مقدار حجمه بأي وضع كان، هذا.
ولكن حيث إنها تصرف زائد بنظر العرف فلا يجوز، لأن المناط انما هو بنظره

في مثل المقام لا نظر العقل، وعلى هذا فوظيفة المحبوس عدم جواز التحرك فيه من دون ضرورة، فإذا صلّى فوظيفته الايلاء والاشارة فيها بديلاً عن الركوع والسجود، هذا.

والصحيح في المقام أن يقال: إن كل جسم له حجم خاص ومقدار مخصوص في تمام حالاته المختلفة وأوضاعه المتعددة وأشكاله الهندسية المتنوعة من الطول والعرض والعمق.

ومن الواضح أنه لا يشغل المكان في كل الحالات أزيد من مقدار حجمه طولاً وعرضاً وعمقاً سواء أكان في حال الحركة الأينية كانتقاله من نقطة إلى نقطة أخرى أم الوضعية ككونه على هيئة قائم أو قاعد أو راعع أو ساجد أو غيرها من الاشكال الهندسية التي تتشكل بالحركات الرياضية بمختلف أنواعها.

ولا فرق في ذلك بين نظر العرف ونظر العقل، بداهة أن العرف لا يرى أن حجم جسم الانسان يتغير زيادة ونقيصة سعةً وضيقاً باختلاف حالاته وحركاته من الأينية والوضعية ونحوهما، ضرورة أن الانسان يشغل المكان بمقدار حجم جسمه طولاً وعرضاً وعمقاً، ومن الواضح أن نسبة الشغل انما هي بنسبة الحجم وهي لا تختلف سعةً وضيقاً باختلاف حالاته وأوضاعه الطارئة عليه.

وعلى هذا، فالمحبوس في المكان المغصوب قهراً وظلماً متصرف فيه بمقدار حجم جسمه لا أكثر ولا أقل سواء أكان قائماً أو قاعداً راععاً أم ساجداً متحركاً أو ساكناً وهكذا، فإن ركوعه أو سجوده فيه ليس تصرفاً زائداً على قيامه أو قعوده فيه وكذلك حركته، فإنها ليست تصرفاً زائداً على سكونه فيه، بداهة أنه متصرف فيه بمقدار حجم جسمه في تمام هذه الحالات المختلفة، وليس تصرفه في حال ركوعه أو سجوده أكثر من تصرفه في حال قيامه، رغم أن حجمه لا يختلف باختلاف الحالتين،

ولا يقدر على أن يشغل المكان بأكثر من حجم جسمه أو يشغل بأقل منه، ومن الطبيعي أنه لا فرق في ذلك بين نظر العرف ونظر العقل، لوضوح أن العرف لا يرى أنه في حال ركوعه أو سجوده تصرف فيه بأكثر من حجم جسمه.

وعلى هذا، فما مال إليه المحقق النائيني عليه السلام من أن مثل الركوع والسجود ونحوهما تصرف زائد بنظر العرف وإن لم يكن كذلك بنظر العقل غريب منه عليه السلام، إذ لا يعقل أن يحكم العرف بأن حركته فيه سواء أكانت حركة أينية أم كانت وضعية كالركوع والسجود ونحوهما تصرف زائد، ضرورة أن زيادته منوطة بأحد فرضين:
الأول: سعة حجم جسمه في هذه الحالات بأكثر مما كان في حالة السكون والوقوف.

الثاني: إشغاله المكان بأكثر من حجم جسمه وكلاهما محال.

وأيضاً لازم ما ذكره عليه السلام أن على المحبوس في المكان المغصوب قهراً الاقتصاد على حالة واحدة فيه والبقاء عليها إلا عند الضرورة إذ الحركة بأي نحو وشكل سواء أكانت انتقالية أو ركوعية أو سجودية أو غيرها تصرف زائد، ولازم ذلك أنه ملزم شرعاً بالبقاء فيه على حالة واحدة ولا يجوز له الانتقال منها إلى حالة أخرى سواء أكان الانتقال أينياً أم وضعياً إلا في حال الضرورة وهذا كما ترى، ولا يمكن لأحد أن يلتزم به حتى هو عليه السلام.

ولعل منشأ هذا التفصيل هو تخيل أن الانسان المضطر إلى البقاء في المكان المغصوب إذا كان باقياً على حالة واحدة وهيئة فاردة، فهو تصرف واحد لدى العرف العام، وأما إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى ومن هيئة إلى هيئة ثانية سواء أكان الانتقال أينياً أم وضعياً فهو تصرف متعدد، وحيث إنه لا يكون مضطراً إليه فقد ارتكب أكثر من محرم واحد باعتبار أن كل انتقال منه من حالة إلى أخرى محرم

فلذلك يجب عليه الاقتصار على حالة واحدة وهيئة فاردة، لأن الضرورة تتقدّر بقدرها.

ولكن هذا محض خيال لا واقع موضوعي له، لأنه مبني على نقطة في غاية السقوط، وهي أن البقاء في أرض الغير لا يكون تصرفاً فيها وانما التصرف فيها الوجود الأول، ضرورة أنه لا فرق بين الوجود الأول والوجود الثاني والثالث وهكذا المسمى بالبقاء، فإن البقاء هو الوجود، ولا فرق بينه وبين الحدوث فيه لأن كليهما وجود، غاية الأمر أن الحدوث وجود مسبق بالعدم والبقاء وجود مسبق بالوجود، فلو غضب شخص أرض الغير وقام فيها، فلازم ذلك أن المحرم حدوث قيامه فيها وهو الوجود الأول لا بقاءه وهو الوجود الثاني والثالث وهكذا وهو كما ترى.

ومن الطبيعي أن هذا التفصيل لا أساس له لا عقلاً ولا عرفاً، إذ لازم ذلك أن من غضب ملك الغير فإن بقي فيه في نقطة واحدة بدون أن يتحرك لا بحركات أيئية ولا وضعية فقد تصرف فيه تصرفاً واحداً وعليه اثم واحد، وإن لم يبق فيه في نقطة واحدة بأن تحرك بحركات أيئية أو وضعية فقد تصرف بتصرفات متعددة وارتكب معاصي عديدة، ولا يمكن الالتزام بهذا اللزام، ضرورة أن البقاء هو الحدوث، غاية الأمر أنه مسبق بالوجود، فكما أن وجوده الأول فيه تصرف فكذلك وجوده الثاني وهكذا، وهو في كل آن ارتكب معصية لأن المعيار في كثرة التصرف في الأرض المغصوبة وقتله إنما هو بطول مدة البقاء فيها وقصرها لدى العرف والعقلاء لا بالحركة والسكون فيها.

والخلاصة: إن لازم هذا التفصيل هو أن المحبوس والمضطر إذا ادخل من قبل الظالم في المكان المغصوب كان عليه أن يبقى على الحالة التي ادخل فيه، فإن كان قائماً

فقائم وإن كان جالساً فجالس وهكذا إلا عند الضرورة.

وقد نقل ذلك صاحب الجواهر عن بعض متفقي العصر بل سمعته من بعض مشايخنا المعاصرين من أنه يجب على المحبوس الصلاة على الكيفية التي كان عليها أول الدخول إلى المكان المحبوس فيه إن قائماً فقائم، وإن جالساً فجالس، بل لا يجوز له الانتقال من حاله إلى حالة في غير الصلاة أيضاً لما فيه من الحركة التي هي تصرف في مال الغير بغير اذنه، وهذا كما ترى.

ومن هنا، يظهر أن ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أن الواجب على المحبوس في المكان المغصوب الاقتصار في صلاته على الايحاء والاشارة بدلاً عن الركوع والسجود معللاً بأنهما تصرف زائد بلا ضرورة، إن أراد به أن خصوص الركوع والسجود في الصلاة تصرف زائد دون سائر حركاته أعم من الوضعية والأينية فيرد عليه أنه لا فرق بين الحركات الركوعية والسجودية وسائر الحركات، وقد تقدم أنها جميعاً ليست تصرفات زائدة، لأن المضطر مضطر في التصرف فيه بمقدار حجم جسمه في أي حال كان ولا يختلف ذلك باختلاف حالاته وأوضاعه الطارئة عليه ولا يقدر على تقليده، وإن أراد به أن البقاء على حالة واحدة فيه تصرف واحد وإن طالت مدته، فيرد عليه ما تقدم أنفاً من أن هذا التفصيل لا يرجع إلى معنى محصل.

فالنتيجة: إن ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أن وظيفة المضطر في الأرض المغصوبة الاقتصار في الصلاة على الايحاء والاشارة بدلاً عن الركوع والسجود لا يرجع إلى معنى محصل.

هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

الأمر الثاني: وهو ما إذا تمكن المحبوس من التخلص عن الغضب في الوقت في

الجملة، ويقع الكلام فيه في موردين:

الأول: ما إذا تمكن من الصلاة خارج المكان المغصوب في الوقت المتسع.

الثاني: ما إذا لم يتمكن من ذلك من جهة ضيق الوقت.

أما في المورد الأول فلا شبهة في وجوب الخروج منه عقلاً وشرعاً في أول أزمئة الإمكان بلا أي تسامح وتساهل في البين، ولا يجوز له البقاء فيه ولو آناً ما لأنه تصرف في مال الغير بدون إذنه اختياراً وبدون اضطرار وضرورة، ولهذا لا يجوز له الاتيان بالصلاة فيه، ضرورة أنه مع تمكنه من الاتيان بها خارج المكان المغصوب لا يجوز له الاتيان بها فيه لاستلزامه التصرف الزائد بلا مبرر.

وأما إذا فرض أنه عصى وأتى بالصلاة فيه، فهل يحكم بصحتها أو لا؟

فقد ذكر السيد الأستاذ عليه السلام أن الحكم بالصحة في المسألة وعدمها مبني على النزاع في مسألة الاجتماع، فعلى القول بالامتناع في تلك المسألة ووحدة المجمع وجوداً وماهيةً، لا مناص من الحكم بالفساد على أساس استحالة أن يكون الحرام مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحبوب، وعلى القول بالجواز فيها وتعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً، فلا مانع من الحكم بالصحة بناءً على امكان الترتب^(١) كما هو الصحيح، هذا.

ولنا تعليق عليه أما ما أفاده عليه السلام من الحكم ببطلان الصلاة في مورد الاجتماع على القول بالامتناع ووحدة المجمع فيه وجوباً وماهيةً، فيرد عليه أنه لا يترتب على هذا القول مباشرة بل لا بد من الرجوع إلى قواعد باب المعارضة وهو قد يترتب على أعمال تلك القواعد كما تقدم تفصيله.

وأما ما أفاده عليه السلام من الحكم بالصحة على القول بالجواز وتعدد المجمع في مورد

الاجتماع بناء على القول بالترتب لا مطلقاً فهو غير صحيح، لأن صحتها لا تبني على القول بالترتب بل هي صحيحة من باب انطباق الواجب على فردة، على أساس ما ذكرناه من أنه لا تزاحم بين الواجب الموسع والمضيق ولا بينه وبين الحرام، لأن منشأ التزاحم بين الحكمين إنما هو عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في عالم الامتثال باعتبار أن له قدرة واحدة، فإن صرفها في امتثال أحدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعكس، ولهذا يقع التزاحم بينهما.

وأما إذا كان أحد الواجبين موسعاً والآخر مضيقاً كالصلاة في أول الوقت والإزالة فلا تزاحم بينهما، لأن المكلف قادر على امتثال كليهما معاً بدون أي تزاحم في البين، لوضوح أنه لا مزاحمة بين وجوب الصلاة الجامعة بين أفرادها الطولية من المبدأ إلى المنتهى وجوب الإزالة في أول الوقت، وإنما المزاحمة بين فردها في أول الوقت ووجوب الإزالة فيه، والمفروض عدم سريّة الوجوب منها إلى فردها، ولهذا لا تتصف أفرادها بالوجوب وعليه فلا تزاحم بين الواجبين، لأن ما هو واجب فلا يكون مزاحماً له وما هو مزاحم له وهو الفرد فليس بواجب.

وعلى هذا، فإذا أتى بحصة من الصلاة المزاحمة للإزالة، فهو وإن كان عاصياً بترك الإزالة إلا أن ذلك لا يمنع من انطباق الصلاة المأمور بها عليها، إذ لا فرق بينها وبين سائر حصصها وأفرادها من هذه الناحية، ولا مانع من هذا الانطباق، لأن المانع منه إنما هو فيما إذا كانت الحصة منهيّاً عنها على أساس أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب، والفرض أنها ليست بمنهيّاً عنها ولو بالنهي الغيري إلا على القول بأن الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده.

والمقام من هذا القبيل، لأن الحرام لا يكون مزاحماً للواجب وإنما هو مزاحم لفردة في مورد الاجتماع وهذه المزاحمة لا تمنع من الانطباق، فإذا لا موضوع للترتب

في المسألة على هذا القول، فإن موضوعه وجود التزاحم بين الحكمين والمفروض عدم وجوده.

فما أفاده السيد الأستاذ عليه السلام من أن صحة العبادة في المقام على القول بالجواز وتعدد المجمع وجوداً وماهيةً تتوقف على القول بإمكان الترتب، غير سديد. هذا كله فيما إذا تمكن المكلف من الصلاة خارج المكان المغصوب في الوقت المتسع.

وأما في الفرض الثاني وهو ما إذا لم يتمكن من الصلاة خارج المكان المغصوب في الوقت من جهة ضيقه، فهل يجوز له أن يصلي فيه ثم يخرج منه فوراً أو أنّ وظيفته الخروج منه كذلك والصلاة في حال الخروج إيماءً بديلاً عن الركوع والسجود من جهة أن الصلاة لا تسقط بحال؟ فيه وجهان.

الظاهر هو الثاني، والوجه في ذلك أن المكلف إذا كان بإمكانه الصلاة حال الخروج من المكان المغصوب والتخلص منه، فلا يجوز له الاتيان بها حال الاستقرار فيه لاستلزامه التصرف الزائد بلا موجب، واعتبار الاستقرار والطمأنينة فيها لا يصلح أن يكون مبرراً له، فإنه - مضافاً إلى أن حرمة التصرف في مال الغير أهم من وجوب الاستقرار والطمأنينة في الصلاة - إنّ الدليل على اعتباره الاجماع وثبوته في مثل المقام غير معلوم.

وأما الصلاة في حال الخروج فهل وظيفة المكلف الاتيان بها مع الركوع والسجود أو الاقتصار على الايماء بديلاً عنهما؟ فيه وجهان:

فذهب جماعة منهم السيد الأستاذ عليه السلام إلى الوجه الثاني، وقد أفاد في وجه ذلك أن عدم جواز السجود فهو واضح، لا من جهة أنه يستلزم التصرف الزائد فقط بل من جهة أنه متحد مع الحرام في مورد الاجتماع، والحرام لا يعقل أن يكون مصداقاً

لِلوَاجِب^(١).

وأما الركوع فهو وإن لم يكن بنفسه تصرفاً في مال الغير، لما تقدم من أن الركوع الواجب في الصلاة متمثل في الهيئة الحاصلة للمصلي من نسبة بعض أعضائه إلى بعضها الآخر ونسبة المجموع إلى الخارج إلا أنه مستلزم للمكث فيه وهو تصرف زائد، فإذا وقع التزاحم بين وجوب الصلاة مع الركوع وحرمة التصرف الزائد، فلا بد عندئذٍ من الرجوع إلى مرجحات باب المزاحمة، وحيث إن وجوب الركوع مشروط بالقدرة الشرعية وحرمة التصرف في مال الغير مشروطة بالقدرة العقلية، فلا بد من تقديم ما هو مشروط بالقدرة العقلية على ما هو مشروط بالقدرة الشرعية.

وإن شئت قلت: إن أركان الصلاة بعرضها العريض وإن كانت مشروطة بالقدرة العقلية إلا أن كل مرتبة من مراتبها مشروطة بالقدرة الشرعية، وعلل ذلك بأن لكل مرتبة من مراتبها بدل وكلما كان له بدل فهو مشروط بالقدرة شرعاً، هذا.

وللمناقشة فيه مجال صغرى وكبرى: أما الكبرى وهي أن المشروط بالقدرة العقلية يتقدم على المشروط بالقدرة الشرعية فهي وإن كانت مشهورة بين الأصحاب إلا أنها لا تتم بنحو الإطلاق، وذلك لما ذكرناه في بحث الضدّ من أن المراد من القدرة العقلية هو ما يكون دخيلاً في الحكم فقط على أساس حكم العقل بقبح تكليف العاجز دون الملاك، والمراد من القدرة الشرعية هو ما يكون دخيلاً في الحكم والملاك معاً، ومع انتفاء القدرة ينتفي الحكم والملاك كذلك.

وعلى هذا، فالقدرة المأخوذة في لسان الدليل شرعاً هي على معان متعددة

بتعدد الموارد والمقامات:

الأول: أنها بمعنى القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري.
الثاني: أنها بمعنى القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الأعم من
الاضطراري والاختياري.

الثالث: أنها بمعنى عدم المانع الأعم من التكويني والتشريعي.
وعلى هذا، فإذا وقع التزاحم بين المشروط بالقدرة العقلية والمشروط بالقدرة
الشرعية بأحد المعنيين الأخيرين يتقدم الأول على الثاني، بل لا يعقل التزاحم بين
المشروط بالقدرة العقلية والمشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، فإن الثاني
ينتفي بانتفاء موضوعه بمجرد ثبوت الأول فكيف يعقل أن يزاحمه.

وعلى هذا، فاشتراط كل مرتبة من مراتب الصلاة بالقدرة شرعاً غير ثابت،
فإن المراد من المشروط بالقدرة الشرعية ما كانت القدرة مأخوذة في لسان دليله نصاً
كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾^(١).

وأما إذا كان اشتراطه بالقدرة مستفاداً من القرائن الخارجية، فإن كانت تلك
القرائن ظاهرة في مولوية قيد القدرة وتأسيسيته فهي قدرة شرعية ولها دخل في
الحكم والملاك معاً.

وبكلمة: إن القدرة إذا كانت مأخوذة في موضوع الحكم في مقام الثبوت من
قبل الشارع وغير مأخوذة في لسان الدليل في مقام الاثبات ولكن الكاشف عن ذلك
قد يكون قرينة خارجية وقد تكون الدلالة الالتزامية لدليل آخر وقد يكون حكم أو
اجماع في المسألة فهي أيضاً ظاهرة في التأسيس والمولوية، فإن أخذ المولى عناية زائدة

(١) سورة آل عمران آية ٩٧.

يدل على ذلك، وأما دليل البديل فهو يدل على أنه مشروط بعدم القدرة على البديل، ويدل بالالتزام على أن البديل مشروط بالقدرة، فإن كان متصللاً فهو يمنع عن إطلاق المادة أيضاً، لأن القدرة قيد لفقاد الهيئة مباشرة ولفقاد المادة حكماً، فعندئذ لا محالة تكون القدرة قيماً للحكم والملاك معاً، وأما إذا كان منفصلاً فالمادة حينئذ وإن كانت مطلقة، إلا أن دلالة البديل على أن البديل مشروط بالقدرة ظاهرة في مولوية القيد وتأسيسيته وهذا الظهور غير بعيد، وتام الكلام في ذلك في بحث التعادل والترجيح.

ومع الاغماض عن ذلك، فلا دليل على أن كل مرتبة من مراتبها مشروطة بالقدرة بالمعنى الثالث ولا بالمعنى الثاني لاحتمال أنها مشروطة بالقدرة بالمعنى الأول، فعندئذ لا وجه لتقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية بهذا المعنى.

وعلى أساس ذلك فإذا وقع التزاحم بين المشروط بالقدرة العقلية والمشروط بالقدرة الشرعية فلا يحكم بتقديم الأول على الثاني، إلا بعد احراز أن الثاني مشروط بالقدرة الشرعية بأحد المعنيين الأخيرين، وأما إذا كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول فلا وجه للتقديم، فالنتيجة، إن الكبرى غير ثابتة.

وأما الصغرى وهي أن كل واجب له بدل في الشرع فهو مشروط بالقدرة الشرعية، فقد أفيد في وجه ذلك أن ما ليس له بدل في الشرع إن أخذت القدرة في لسان دليله فهو مشروط بالقدرة الشرعية وإلا فمشروط بالقدرة العقلية، وأما ما له بدل فإنه مشروط بالقدرة الشرعية، لأن نفس بديلية شيء عنه تدل على أن وجوب البديل مشروط بعدم القدرة على البديل، ونتيجة ذلك أن وجوب البديل مشروط بالقدرة عليه.

مثلاً وجوب التيمم بمقتضى الآية الشريفة والروايات مشروط بعدم القدرة على الوضوء، ولازم ذلك أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة عليه، وإلا لزم اجتماع وجوب البدل والمبدل معاً على المكلف في آن واحد، أما وجوب البدل فلتحقق شرطه وهو عدم القدرة على المبدل، وأما وجوب المبدل فلفرض أنه غير مشروط بالقدرة، وهذا خلاف التفصيل في الآية الشريفة القاطع للشركة وخلف فرض أن البدل في طول المبدل، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لما ذكرناه في بحث الضدّ موسعاً من أن القدرة إذا كانت مأخوذة في لسان الدليل في مقام الجعل كالأية الشريفة ونحوها فهي، ظاهرة في التأسيس إنها شرط للحكم في مرحلة الجعل وللملاك في مرحلة المبادئ، كما هو الحال في سائر القيود المأخوذة في لسان الدليل في هذا المقام، ولا يمكن حمل القدرة المأخوذة في لسان الدليل على التأكيد لحكم العقل إلا إذا كانت هناك قرينة على أن غرض المولى من أخذها في لسان الدليل الارشاد إلى حكم العقل وتأكيدهِ وإلا فهي ظاهرة كسائر القيود في التأسيس ودخلها في الحكم والملاك معاً.

والسبب في ذلك: ان المولى إذا أخذ قيداً في لسان الدليل فلا يمكن أن يكون هذا جزافاً ولغوياً بأن يكون وجوده كعدمه، فلا محالة يكون مبنياً على نكتة تبرر أخذه فيه، وتلك النكتة هي أنه شرط للحكم والملاك معاً، وكذلك الحال في القدرة إذا أخذت في لسان الدليل، وأما إذا لم تكن القدرة مأخوذة في لسان الدليل نصاً وإنما استفيد ذلك من القرينة الخارجية وهي أن اشتراط وجوب البدل بعدم القدرة يدل على اشتراط وجوب المبدل بالقدرة عليه، فهل هذه الدلالة ظاهرة في التأسيس والمولوية، أو ظاهرة في التأكيد والارشاد فيه؟ وجهان، لا يبعد الأول.

ودعوى: إن ملاك ظهورها في التأسيس فيه غير متوفر، وهو ظهور حال

المتكلم في أن أخذها فيه لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا فائدة، وحينئذٍ فلا مانع من حملها على التأكيد لحكم العقل، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن عدم الوجدان المأخوذ في لسان الآية الشريفة وهي قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ يوجب تضيق حكم المبدل وتخصيصه بحال القدرة، دون المادة كالوضوء.

ومن الواضح أن ذلك لا يقتضي كون القدرة شرعية ودخيله في الملاك وفي مرحلة المبادئ.

مدفوعه: بأن الآية ظاهرة عرفاً في التأسيس والمولوية وأنها في مقام بيان أن وجوب التيمم مشروط بعدم الوجدان، ووجوب الوضوء مشروط بالوجدان، إلا إذا كانت هناك قرينة على التأكيد والارشاد، وإلاّ فالكلام الصادر من المولى ظاهر عرفاً في المولوية والتأسيس، فحمله على الإرشاد بحاجة الى دليل.

وبكلمة: قد ذكرنا في محله أن المراد من الوجدان في الآية الشريفة القدرة بالمعنى الأعم من القدرة العرفية، وعدمه مأخوذ في الآية في موضوع وجوب التيمم بالمطابقة من قبل المولى، وأما الوجدان فهو غير مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء والغسل بالالتزام، بملاك أن التفصيل بين وجوب الوضوء والغسل وجوب التيمم في الآية قاطع للشركة بينهما ومانع عن اجتماع حكمها على المكلف في زمن واحد، فالآية تدل على ذلك غاية الأمر بالدلالة الالتزامية، ولهذا تكون ظاهرة في المولوية والتأسيس وأن ما أخذ في موضوع وجوب البدل فنقيضه مأخوذ في موضوع وجوب المبدل، وفي الآية الشريفة حيث إن عدم الوجدان مأخوذ في موضوع وجوب التيمم، فنقيضه البديل له وهو الوجدان مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء والغسل بدلالة الآية، وأما كونه دخيلاً في الملاك في المرتبة السابقة، فالقرينة ساكتة عنه.

فإذاً لا تكشف القرينة أكثر مما هو ثابت في نفسه بحكم العقل، وهو اعتبار القدرة على أساس قبح تكليف العاجز، لأنها تكشف عن تقييد حكم المبدل وتضييقه بالقدرة ولا تكشف عن تقييده في المرتبة السابقة وهي مرتبة الملاك، وعليه فلا تدل القرينة على أن القدرة شرعية ودخيلة في الملاك في مرحلة المبادئ.

ومما ذكرناه يظهر أمران:

الأول: إن قيد عدم الوجدان مأخوذ في موضوع وجوب التيمم في الآية الشريفة بالمطابقة، وتدل على أنه قيد للحكم والملاك معاً، وقيد الوجدان مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء والغسل بالالتزام وظاهر في المولية والتأسيس دون التأكيد.

والخلاصة إن الآية الكريمة ظاهرة من البداية إلى النهاية في أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة، ووجوب التيمم مشروط بعدم القدرة عليه، ومن المعلوم أن هذا الظهور ظهور مولوي وتأسيسي لا ارشادي.

الثاني: إن قيد القدرة يمتاز عن سائر القيود في نقطة، وهي أن سائر القيود غير قابلة للحمل على التأكيد باعتبار أنها غير مسبوقة بحكم العقل في موردها، بينما قيد القدرة قابل للحمل على التأكيد لحكم العقل في مورده.

فالنتيجة: إن ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من الكبرى الكلية، وهي أن كل ما كان له بدل شرعاً فهو مشروط بالقدرة الشرعية فلا يتم، فإذا لا يمكن أن يكون تقديم ما ليس له بدل على ما له البدل من باب تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية.

فالصحيح في المقام أن يقال: إن التزاحم إذا وقع بين ما ليس له بدل وما له بدل، فإن علم من الخارج بسبب من الأسباب أن ملاك ما له بدل أهم من ملاك ما

ليس له بدل فلا كلام حينئذٍ في تقديمه عليه، وإن لم يعلم بذلك واحتمل أهمية ملاك كل منهما على الآخر كما احتمل التساوي بينهما، وفي مثل ذلك لا بد من تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، وذلك لأن المكلف إذا اشتغل بما ليس له بدل فقد عجز عن المبدل، فإذا عجز عنه تحقق موضوع وجوب البديل الذي يتدارك جزء مهم من ملاك المبدل بالاتيان به، وعليه فيكون الفائت جزءاً منه لاتمامه، فإذا يكون التزام في الحقيقة بين تمام ملاك ما ليس له بدل وجزء من ملاك ما له بدل، ومن الطبيعي أن تمام ملاك ما ليس له البديل أهم من جزء ملاك ما له البديل أو لا أقل من احتمال أهميته.

وبكلمة واضحة، إن التزام في الحقيقة إنما هو بين ملاك المبدل وحده وملاك مجموع ما ليس له البديل والبديل معاً، ومن المعلوم أن الثاني أهم من الأول، والنكته في ذلك أنه يوجد بالنسبة إلى ملاك كل ما لا بدل له وما له بدل احتمال الأهمية في نفسه، وهذان الاحتمالان متقابلان ويوجد احتمال التساوي بينهما في الملاك، وهذا الاحتمال في صالح ترجيح ما ليس له بدل على ما له البديل، باعتبار أنه إذا أضيف إلى ملاك ما ليس له بدل جزء مهم من ملاك المبدل الذي يستوفى بالمبدل، انقلب احتمال التساوي إلى احتمال الأهم على أساس احتمال أهمية ملاك المجموع عن ملاك المبدل وحده، حيث إن في المجموع منشأين لاحتمال الأهمية:

الأول: احتمال أن ملاك ما ليس له البديل أهم في نفسه من ملاك ما له البديل كذلك.

الثاني: إن ملاكه إذا كان مساوياً مع ملاك المبدل في نفسه، فبإضافة ملاك البديل إليه أصبح أهم وأقوى من ملاك المبدل، فمن أجل ذلك يكون احتمال أهمية ملاكه أكبر وأقوى من احتمال أهمية ملاك المبدل باعتبار أن فيه احتمالاً واحداً

للأهمية، وفي ذلك احتمالين للأهمية.

مثال ذلك ما إذا كان عند المكلف ماءً لا يكفي إلا للوضوء أو إزالة النجاسة عن المسجد، فيدور الأمر بين صرفه في الوضوء أو الإزالة، وحينئذٍ فإن علم بأهمية ملاك أحدهما المعين أو قام دليل من الخارج على تقديمه على غيره المزاحم له، فلا اشكال، وإلا فيوجد هنا ثلاثة احتمالات:

الأول: احتمال أن يكون ملاك الإزالة أهم في نفسه من ملاك الوضوء كذلك.

الثاني: احتمال عكس ذلك، وهذا الاحتمالان متقابلان.

الثالث: احتمال تساوي الملاكين، وهذا الاحتمال في صالح ترجيح ما ليس له بدل على ما له البدل كما مرّ.

وعلى هذا، الأساس، فمقتضى التقييد اللبّي العام يكون وجوب الوضوء مقيداً لباً بعدم الاشتغال بالإزالة باعتبار أنها لا تقل عنه في الأهمية، وأما وجوب الإزالة فهو لا يكون مقيداً لباً بعدم الاشتغال بالوضوء لاحتمال أن ملاك وجوب الوضوء وحده أقل من ملاك وجوب الإزالة بإضافة ملاك البدل إليه، فإذا ملاك هذا التقييد اللبّي بالنسبة إلى وجوب الإزالة غير موجود فلا وجه لتقييده لباً، لأن التزاحم في الحقيقة بين ملاك الإزالة والمقدار من ملاك الوضوء بلحاظ أن المكلف يستوفي بالتيمم جزءاً مهماً من ملاكه، فإذا كان التزاحم حقيقة بينهما فملاك التقييد اللبّي بالنسبة إلى وجوب الوضوء موجود وأما بالنسبة إلى وجوب الإزالة فغير موجود، لاحتمال أن ملاكه أهم من ملاك الوضوء الفائت بالاشتغال بالإزالة دون العكس ومعه لا مبرر لتقييد اللبّي.

ومن هنا، إذا اشتغل المكلف بالإزالة وصرف الماء فيها عجز عن الوضوء، وإذا عجز عنه تحقق موضوع وجوب التيمم، وحينئذٍ فلا يفوت عنه إلا مقدار من

ملاك الوضوء دون العكس، فإنه إذا توضحاً به فات عنه تمام ملاك الإزالة باعتبار أن التزاحم في الحقيقة إنما هو بين ملاك الوضوء وحده وملاك المجموع من الإزالة و التيمم، واحتمال أهمية ملاك المجموع أقوى وأكبر من احتمال أهمية ملاك الوضوء وحده.

وعلى ضوء هذا الأساس، ففي كل مورد إذا وقع التزاحم بين واجبين، فإذا كان لاحتمال أهمية ملاك أحدهما منشأً ولأهمية ملاك الآخر منشأً واحد يتقدم الأول على الثاني، لأن قيمة احتمال أهمية الأول أكبر من قيمة احتمال أهمية الثاني، فإذا لا بد من التقديم، كما أنّ احتمال أهمية ملاك أحدها من الآخر موجب لتقدمه عليه. وعلى هدى هذه الكبرى لا بد من تقديم ما ليس له بدل على ما له البدل إذا وقع التزاحم بينهما، وعليه فتكون وظيفة المكلف في المسألة تقديم الصلاة إيماءً في حال الخروج من المكان المغصوب على الصلاة مع الركوع تطبيقاً للكبرى المذكورة عليها.

إلى هنا، قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن ما ليس له بدل بعنوانه ليس من أحد مرجحات باب المزاحمة على ما له بدل بل يرجع ترجيحه إلى أحد المرجحات الأخرى، وهو الترجيح بالأهمية أو بقوة الاحتمال. هذا تمام الكلام في المقام الأول، وهو ما إذا كان الاضطراب بغير سوء الاختيار.

نتيجة هذا البحث عدّة نقاط:

الأولى: إن الاضطراب إذا كان بغير سوء الاختيار كالمحبوس في الأرض المغصوبة قهراً بدون اختيار، فلا اشكال في سقوط الحرمة عنه بهذا الاضطراب لأنه

مانع فيها عقلاً وشرعاً، وأما صلواته فيها فعلى القول بالجواز وتعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهية فلا شبهة في صحتها، وأما على القول بالامتناع ووحدة المجمع كذلك، فالمعروف والمشهور هو صحتها أيضاً لأن المانع منها حرمتها، والمفروض أنها ترتفع بالاضطرار حقيقة ومع ارتفاعها كذلك لا مانع من الصحة، وهذا هو الصحيح.

الثانية: إن مانعية الحرمة التكليفية الاستفادة من النهي المولوي تمتاز عن المانعية الاستفادة من النهي الارشادي في نقطة واحدة وهي أن الحرمة التكليفية حيث إنها ترتفع بالاضطرار، فبارتفاعها ترتفع المانعية وحينئذٍ فلا مانع من صحة الصلاة، بينما المانعية الاستفادة من النهي الارشادي لا ترتفع بالاضطرار إذا كان دليلها لفظياً ومطلقاً، لأنها حينئذٍ ثابتة مطلقاً حتى في حال الاضطرار والنسيان، غاية الأمر يسقط الأمر بالصلاة التامة في هذه الحالة للعجز عنها، والأمر الجديد بالباقي بحاجة إلى دليل، وهو موجود في باب الصلاة.

الثالثة: إن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله - من أن مانعية الحرمة لا ترتفع بالاضطرار، والمرفوع به إنما هو الحرمة فقط، وقد استدل على ذلك تارة بأن المانعية مدلول التزامي والحرمة مدلول مطابقي، ولا يسقط المدلول الالتزامي بسقوط المدلول المطابقي عن الحجية، وأخرى بأن المانعية مستفادة من مزاحمة الواجب مع الحرام في مورد الاجتماع على تفصيل تقدم - لا يمكن المساعدة عليه بوجه.

الرابعة: إن المضطر في التصرف في المكان المغصوب كالمحبوس قهراً يجوز له التصرف فيه واقعاً بحدود الاضطرار لا أكثر، فلا يجوز له التصرف الزائد كحفر بئر أو زرع أو نحو ذلك، وإذا صلى فيه صلى مع الركوع والسجود لأنها ليسا تصرفاً زائداً فيه، خلافاً للمحقق النائيني رحمته الله حيث قال إنها تصرف زائد.

ولكن تقدم أنه لا وجه له أصلاً، والنكته فيه أن المضطرّ في المكان المغصوب متصرف فيه بمقدار حجم جسمه طولاً وعرضاً وعمقاً، ومن الواضح أنه لا يختلف سعةً وضيقةً باختلاف حالاته وأوضاعه الطارئة عليه.

الخامسة: إن ما قيل من أن الواجب على المحبوس في المكان المغصوب أن يبقى على الحالة التي أدخل فيه، لأن كل تحرك منه سواء أكان أينياً أو وضعياً تصرف فيه فلا أصل له، لأنه مبني على نقطة خاطئة، وهي أن بقاءه فيه ليس تصرفاً وإنما التصرف فيه حدوث وهو كما ترى، ضرورة أنه لا فرق بين الحدوث والبقاء من هذه الناحية أصلاً لا عقلاً ولا عرفاً.

السادسة: إن المحبوس إذا كان قادراً على التخلص من الغضب في الوقت المتسع وجب عليه الخروج فوراً والصلاة في الخارج، وأما إذا تسامح ولم يخرج وصلّى فيه، فعلى القول بالامتناع ووحدة المجمع في مورد الاجتماع فصلاته باطلة، وأما على القول بالجواز وتعدد المجمع فيه فهي صحيحة من باب الانطباق، لا من باب الترتب كما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله.

السابعة: إن وظيفة المضطرّ إذا كان قادراً على التخلص من الغضب في الوقت المضيّق الايتان بالصلاة حال الخروج من المكان المغصوب مع الإيحاء بديلاً عن الركوع والسجود، أما السجود فلأنه متحد مع الغضب، وأما الركوع فهو يوجب المكث في المكان المغصوب وهو تصرف زائد، وحينئذٍ تقع المزاحمة بين حرمة هذا التصرف ووجوب الصلاة مع الركوع، ولا بد من تقديم الحرمة على الوجوب لا من باب أن الأول مشروط بالقدرة العقلية، والثاني مشروط بالقدرة الشرعية، فإن كبرى تقديم الأول على الثاني غير ثابتة، ولا من باب تقديم ما ليس له بدل بعنوانه على ما له بدل كذلك، إذ هذه الكبرى أيضاً غير ثابتة، بل بملاك آخر هو أن احتمال أهمية

ملاكه أكبر وأقوى من احتمال أهمية ملاك الثاني، فإذا يرجع هذا الترجيح إلى الترجيح بالأهميّة.

الاضطرار بسوء الاختيار

أما الكلام في المقام الثاني وهو الاضطرار بسوء الاختيار، كما إذا دخل شخص مكاناً مغصوباً باختياره عالماً ملتفتاً، فيقع في مسائل:

الأولى: في حكم الفعل المضطر إليه بهذا الاضطرار.

الثانية: في حكم الخروج من المكان المذكور.

الثالثة: في حكم الصلاة حال الخروج.

أما المسألة الأولى، فلا شبهة في أن هذا الاضطرار لا يرفع المسؤولية عن المكلف واستحقاقه الادانة والعقوبة، لأن الساقط بالاضطرار انما هو حرمة الفعل بما هي اعتبار، واما مبغوضيته فهي باقية ولا موجب لسقوطها به بعد ما كان بسوء الاختيار، اما سقوط الحرمة فمن جهة أن توجيه النهي عن التصرف في مال الغير إلى من لا يتمكن من التخلص عنه يكون لغواً، وأما مبغوضية الفعل واشتماله على المفسدة فلا موجب لسقوطها، ومن هنا يستحق العقاب عليه ولا يكون ذلك من العقاب على ما ليس بالاختيار، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده.

فالنتيجة: إنه لا شبهة في استحقاق العقوبة على التصرف في المكان المغصوب لأنه وإن كان مضطراً إليه إلا أنه لما كان مستنداً إلى سوء اختياره، فلا مانع من العقاب عليه حيث إنه في النهاية عقاب مع الاختيار.

وأما المسألة الثانية، فهي متمثلة في حكم الخروج من المكان المغصوب وفيه

أقوال:

القول الأول: إن الخروج محرّم فعلاً باعتبار أنه تصرف في مال الغير،

والاضطرار إليه حيث إنه كان بسوء الاختيار فوجوده وعدمه على حدّ سواء، وعليه فلا يكون رافعاً للحكم وهو الحرمة.

القول الثاني: إنه واجب وحرام بالفعل معاً، أما أنه واجب فعلاً فمن جهة أنه لا يخلو من أن يكون مقدمة للتخلص عن الحرام الذي هو واجب عقلاً وشرعاً على أساس أن مقدمة الواجب واجبة بحكم العقل والشرع أو يكون مصداقاً للتخلص الواجب عليه فعلاً، وعلى كلا التقديرين فالخروج واجب فعلاً، غاية الأمر أنه على الأول واجب بوجوب غيري، وعلى الثاني واجب بوجوب نفسي، باعتبار انطباق عنوان التخلص عليه، أما أنه حرام فمن جهة أنه مصداق للمتصرف في مال الغير بدون طيب نفسه، ونسب هذا القول إلى أبي هاشم المعتزلي ويظهر اختياره من المحقق القمي رحمته الله (١).

وهذا القول يرتكز على ركيزتين:

الأولى: إن المقام داخل في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار عقاباً وخطاباً.

الثانية: الالتزام بوجوب الخروج عنه إما بملاك أنه مقدمة للتخلص عن الحرام ومقدمة الواجب واجبة، أو بملاك أنه في نفسه واجب بعنوان التخلص.

القول الثالث: إنه واجب فعلاً وحرام بالنهي السابق الساقط بالاضطرار، واختار هذا القول المحقق صاحب الفصول رحمته الله (٢).

القول الرابع: إن الخروج واجب بالفعل فحسب ولا يكون محرماً بالنهي

(١) قوانين الاصول ص ١٥٣.

(٢) الفصول الغروية ص ١٣٨.

الفعلي ولا بالسابق الساقط بالاضطرار، واختار هذا القول شيخنا الأنصاري رحمته الله (١).
وتبعه فيه المحقق النائيني رحمته الله.

القول الخامس: إن الخروج لا يكون محكوماً فعلاً بشيء من الأحكام الشرعية.
نعم، إنه منهي عنه بالنهي السابق بمعنى أن الخطاب التحريمي وإن سقط عنه
بالاضطرار إلا أن روحه وملاكه موجود فيه، وقد اختار هذا القول المحقق
الخراساني رحمته الله (٢).

وبعد ذلك ننظر إلى هذه الأقوال:

أما القول الأول، فلا شبهة في بطلانه، لأن اضطراره إلى التصرف في مال الغير
وإن كان بسوء اختياره إلا أنه مع هذا الاضطرار لا يكون قادراً على ترك التصرف
فيه، ومعه لا يمكن أن يوجه النهي إليه عنه فعلاً لأنه لغو وجزاف حيث إنه من
التكليف بغير المقدور.

وأما القول الثاني، فهو أيضاً باطل بحسب الصغرى والكبرى معاً، أما الكبرى
فلأن شيئاً واحداً لا يمكن أن يكون واجباً وحراماً معاً ومحبواً ومبغوضاً كذلك وإن
كان أحدهما نفسياً والآخر غيرياً، فكما أن الحب والبغض النفسيين لا يمكن
اجتماعهما في شيء واحد، فكذلك إذا كان أحدهما نفسياً والآخر غيرياً، أو كلاهما
غيرياً، وأما الصغرى فلأنه لا منشأ لوجوبه إلا تخيل أحد أمرين:

الأول: إن الخروج مقدّمه للتخلص الواجب ومقدمة الواجب، واجبة.
والجواب، أولاً: إن التخلص عن الحرام ليس من أحد الواجبات في الشريعة
المقدسة بل هو واجب بحكم العقل بملاك التخلص من العقاب الزائد.

(١) مطرح الأنظار ص ١٥٥.

(٢) كفاية الاصول ص ١٧٣.

وثانياً: إن مقدمة الواجب ليست بواجبة إذ لا ملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته لا قهراً ولا جعلاً، كما تقدم في مبحث المقدمة.
وثالثاً: إن المقدمة انما تكون واجبة إذا لم تكن محرمة ومبغوضة، والفرض أن الخروج مبغوض باعتبار أنه تصرف في مال الغير بسوء الاختيار، فلا يمكن أن يكون محبوباً ولو مقدمة.

الثاني: إن الخروج حيث إنه مصداق للتخلص الواجب فيكون واجباً.

والجواب، أولاً: ان التخلص ليس بواجب شرعي، كما عرفت.

وثانياً: إن ذلك مبني على أن يكون المراد من التخلص الكون في خارج الأرض المغصوبة في مقابل الكون فيها، ومن الواضح أن الكلام ليس في حكم ذلك وإنما هو في حكم الخروج منها وأنه مصداق للتخلص أو لا.

وثالثاً: إن الكون في خارج الأرض المغصوبة ليس بواجب شرعي وإنما هو واجب عقلاً هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، إنه لا يمكن اتصافه بالحرمة فعلاً أيضاً لما تقدم من أنها لغو باعتبار أن هذا المقدار من التصرف وهو التصرف الخروجي ضروري وهو لا يقدر على تركه، وأما قاعدة (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار)، فلا تدل على بقاء الخطاب التحريمي بما هو اعتبار كيف، فإن بقاء لغو، وإنما تدل على بقاء روحه وحقيقته وهي المبغوضية والمفسدة وأنه مسؤول ومعاقب باعتبار أن ارتكاب المبغوض مستند إلى اختياره في نهاية الشوط، فإذا هذه القاعدة تدل على أنه معاقب بملاك أن الامتناع بالاختيار يؤكد الاختيار لا أنه ينافيه.

فالنتيجة: إن هذا القول لا يرجع إلى معنى محصل.

وأما القول الثالث، وهو أن الخروج واجب فعلاً ومنهي عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار، فقد ظهر مما ذكرناه أنفاً أن الخروج ليس بواجب لا بوجوب

نفسى ولا غيرى.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنه واجب فعلاً إلا أنه لا يمكن اجتماعه مع النهي السابق في شيء واحد، وذلك لأن زمن الوجوب وإن كان غير زمن النهي السابق فليساً بمتعاصرين من حيث الزمان، لأن زمن النهي السابق انما هو قبل دخول الشخص في المكان المغصوب وأما بعد دخوله فيه فهو ساقط بالاضطرار فلا يمكن توجيهه إليه لأنه لغو، بينما يكون زمان الوجوب بعد الدخول فيه والاضطرار إلى الخروج منه، إلا أن زمان المتعلق وهو الخروج واحد في كليهما لأنه متعلق للنهي السابق والوجوب الحالي معاً، والنهي السابق عنه كاشف عن أنه مبغوض ومشمئط على مفسدة ملزمة، والوجوب المتعلق به فعلاً كاشف عن أنه محبوب ومشمئط على مصلحة ملزمة، وقد ذكرنا غير مرة أن المصادة بين الوجوب والحرمة وعدم امكان اجتماعهما في شيء واحد انما هي باعتبار عالم المبادئ وعالم الاقتضاء لا عالم الجعل بما هو اعتبار، اما في عالم المبادئ فالأن المصلحة مصادة مع المفسدة والإرادة مع الكراهة والحبّ مع البغض ويستحيل اجتماعهما في شيء واحد لأنه من اجتماع الضدّين، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحب والبغض نفسيين أو غيريين أو أحدهما نفسياً والآخر غيرياً وكذلك الارادة والكراهة.

وعلى هذا، فالنهي عن الخروج وإن كان ساقطاً فعلاً بالاضطرار إلا أنه لما كان بسوء الاختيار كان ملاكه باقياً ومعه لا يمكن تعلق الوجوب به فعلاً، وإلا لزم اجتماع الضدّين في عالم المبادئ وكذلك في عالم الاقتضاء، لأن وجوبه فيه يقتضي تحريك المكلف نحوه، وأما نهيه بروحه وحقيقته الباقية فهو يقتضي الاجتناب والابتعاد عنه ولا يمكن الجمع بينهما لأنه من الجمع بين المتنافيين.

والخلاصة: إن المعيار في الاستحالة والإمكان انما هو بوحدة زمان المتعلق

وتعدّده، فإن كان واحداً استحال تعلق الوجوب والحرمة به سواء أكان زمانها واحداً أم كان متعدداً، وإن كان متعدداً فلا مانع من تعلق الوجوب به في زمان والحرمة في زمان آخر، وإن كان زمان نفس الوجوب والحرمة واحداً، كما إذا فرضنا أن المولى أمر عبده بالجلوس في المسجد يوم الجمعة ونهى عنه يوم السبت، فإنه لا مانع منه وإن كان زمان الأمر والنهي واحداً ولكن لا يمكن أن يأمره بالجلوس فيه يوم الجمعة ينهى عنه في نفس اليوم وإن كان أمره به في زمان ونهيه عنه في زمان آخر. هذا في الأحكام التكليفيّة واضح، وهل الأمر كذلك في الأحكام الوضعيّة؟ فيه قولان:

فذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى القول الأول، وقال: إنّ ملاك الاستحالة والإمكان في كلا البابين واحد، وقد علّق في حاشيته على المكاسب في بحث الفضولي على ما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله في هامشه عليه. وعلى هذا، فينبغي لنا أولاً بيان ما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله في هامشه على المكاسب ثم بيان ما علقه المحقق النائيني رحمته الله عليه:

أما الأول: فملخصه أن القول بالكشف الحقيقي وهو ثبوت مضمون العقد من حينه حقيقة إذا تحققت الإجازة فيما بعد غير معقول، وأما الكشف الحكمي الذي هو متمثل في حكم الشارع بعد الإجازة بثبوت مضمون العقد من حينه بأن يكون الاعتبار من الآن وهو أن الاجازة، والمعتبر من حين العقد فلا مانع منه، فلو باع شخص مال غيره فضولاً بثمن معين من آخر وبعد فترة زمنية أجاز المالك البيع، فإذا أجازته اعتبر الشارع من زمن الاجازة ملكيّة المال للمشتري من حين صدور البيع وتحققه، فالمعتبر متقدماً زمنياً والاعتبار متأخراً كذلك، ولو أجاز شخص دار غيره من آخر فضولاً بإجازة معيّنة إلى فترة محددة، فإذا أجاز المالك عقد الإيجار في أثناء المدة

أو حتى بعد انتهائها، تحقق منشأ انتزاع ملكية المنفعة للمستأجر في تمام فترة الاجارة كما أنه تحقق منشأ انتزاع ملكية عوض المنفعة في هذه الفترة للمالك.

ومن هذا القبيل لو عقد على امرأة بعقد التمتع من آخر في مدة معينة وبمهر محدد فصولاً، فإذا أجاز من له العقد اعتبر من آن الاجازة زوجيتها له من حين صدور العقد، كما أن المهر من الآن أصبح ملكاً لها من حين العقد.

فالمعيار انما هو بتعدد زمان الاعتبار، فإذا كان زمان اعتبار ملكية مال لشخص غير زمان اعتبار ملكيته لآخر، فلا مانع من أن يكون زمان المعتبر واحداً، مثلاً في الفترة الزمنية المحددة بين عقد الفصولي والاجازة كان المال ملكاً للمالك الأول بالاعتبار السابق، فإذا أجاز المالك العقد أصبح المال من الآن ملكاً للمشتري أو المستأجر في نفس هذه الفترة الزمنية المحددة، فيكون المال الواحد ملكاً لاثنين في زمن واحد باعتبارين مختلفين زماناً ولا مانع من ذلك.

فالنتيجة: إنه لا محذور من أن يكون مال واحد في زمن واحد موضوعاً لملكية زيد وملكية عمرو معاً إذا كان زمان اعتبار إحداهما غير زمان اعتبار الأخرى.

ومن هنا، تختلف الأحكام الوضعية عن الأحكام التكليفية، فإن المعيار في الأحكام التكليفية انما هو بتعدد زمان المعتبر سواء أكان زمان الاعتبار واحداً أم كان متعدداً، بينما يكون المعيار في الأحكام الوضعية على عكس ذلك تماماً كما عرفت^(١)، هذا.

وأما تعليق المحقق النائيني رحمته الله على ذلك فملخصه: «أن اختلاف زمان اعتبار ملكية مال واحد لشخصين لا يدفع إشكال اجتماع مالين على مملوك واحد في زمن

(١) حاشية المكاسب للمحقق الخراساني ص ٦٢ - ٥٨.

واحد، لأن اختلافها كاختلاف زماني الحكم بحكمين متضادين، لوضوح أن اعتبار المولى في زمانٍ ملكية عين شخصية لزيد في يوم الجمعة مثلاً، وفي زمان آخر لعمر و في نفس هذا اليوم تناقض واضح، فإذا لا فرق من هذه الناحية بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية^(١)، هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ رحمته الله بتقريب: إن الأحكام الوضعية تختلف عن الأحكام التكليفية ولا تشترك معها في ملاك الاستحالة والإمكان، وذلك لأن الأحكام التكليفية تابعة للملاكات والمبادئ في متعلقاتها ومرتببة عليها في الخارج، فلذلك لا يمكن أن يكون فعل واحد في زمن واحد متعلقاً للوجوب والحرمة معاً وإن كان زمان تعلق الوجوب به غير زمان تعلق الحرمة به، لأن مناط الاستحالة إنما هو بوحدة زمان المتعلق وإن كان زمان التعلق متعددًا، لأن لازم وحدة زمانه اجتماع الإرادة والكرهية فيه والحب والبغض والمصلحة والمفسدة، ومن الواضح استحالة اجتماع كل ذلك في شيء واحد، ولهذا لا أثر لتعدد زمان الحكم والاعتبار إذا كان زمان المتعلق والمحكوم به واحداً، فإذا ملاك الإمكان إنما هو بتعدد زمان المتعلق وإن كان زمان الحكم والاعتبار واحداً، وملاك الاستحالة إنما هو بوحده وإن كان زمان الحكم والاعتبار متعددًا.

وهذا بخلاف الأحكام الوضعية، فإنها تابعة لجهات المصالح والمفاسد النوعية في نفس جعلها واعتبارها لا في متعلقاتها، وعليه فتكون الأحكام الوضعية في طرف النقيض مع الأحكام التكليفية، فإن ملاك الاستحالة في الأولى وحدة زمان المتعلق سواء أكان زمان الحكم والاعتبار أيضاً واحداً أم متعددًا، وملاك الاستحالة في

(١) المكاسب والبيع تقرير أبحاث المحقق النائيني رحمته الله للشيخ محمد تقي الآملي رحمته الله ج ٢ ص ٨٤.

الثانية وحدة زمان الاعتبار سواء أكان زمان المعترَ واحداً أيضاً أم لا، فلا يمكن اعتبار حكيمين وضعيين في زمن واحد لموضوعين وإن كانا مختلفين زماناً، لوضوح أنه لا ملاك فيه إلا في اعتبار أحدهما دون كليهما معاً، فلهذا يستحيل اعتبار كليهما معاً فيه لأنه بلا ملاك ومبرر، ومع عدم الملاك يكون لغواً فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، ولكن لا مانع من أن تقتضي مصلحة في وقت اعتبار ملكية مال لزيد في زمان وتقتضي مصلحة أخرى في وقت آخر ملكيته لعمره في نفس هذا الزمان، فيكون زمان الاعتبار متعدداً وزمان المعترَ واحداً ولا محذور فيه، لأن المصلحة تختلف باختلاف الأزمنة والمفروض أن المصلحة في نفس الاعتبار لا في المعترَ. فالنتيجة: إن ملاك الاستحالة في الأحكام الوضعية يختلف عن ملاك الاستحالة في الأحكام التكليفية^(١)، هذا.

ولنا تعليق على كلام كل من المحقق النائيني والسيد الأستاذ:

أما التعليق على الأول، فلأن ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أن لازم وحدة زمان معتبرين لموضوعين هو كون شيء واحد مملوكاً للمالكين في آن واحد وهو مستحيل، مبني على الخلط بين كونه مملوكاً لهما في عالم الاعتبار والجعل كونه مملوكاً لهما في عالم الخارج وترتيب الآثار فيه، لأن المحال هو الثاني دون الأول، إذ لا مانع من اعتبار شيء واحد ملكاً لفردين في زمن واحد، أو فقل إنه لا مانع من اجتماع مالكين على مملوك واحد في زمن واحد في عالم الاعتبار ولا يلزم منه اجتماع مثلين أو ضدّين أو نقيضين، لوضوح أن التماثل والتضاد والتناقض جميعاً من الصفات الطارئة على الأمور التكوينية الخارجية ولوازمها، وأما الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي

لها في الخارج ما عدا اعتبار المعبر، فلا يعقل فيها التماثل والتضاد والتناقض.
وأما التعليق على كلام السيد الأستاذ رحمته، فلأن ما ذكره أيضاً مبني على الخلط بين فعلية المعبر بفعلية الاعتبار وبين فعليته بفعلية موضوعه في الخارج، فإن الذي هو متأخر عن الاعتبار زماناً هو الثاني دون الأول.

بيان ذلك: ن الأحكام الشرعية مجعولة بنحو القضايا الحقيقية التي ترجع إلى قضايا شرطية لباً يكون مقدمها وجود الموضوع الفرضي وتاليها ثبوت الحكم له كذلك، مثلاً وجوب الحج مجعول في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض وجوده في الخارج، وهذا الجعل لا يتوقف على وجود الموضوع فيه، والمجعول بهذا الجعل فعلي بفعليته، لأن الجعل والمجعول شيء واحد ذاتاً ووجوداً والاختلاف بينهما في الاضافة كالايجاد والوجود في الأمور التكوينية، ولا يعقل أن يكون الجعل فعلياً دون المجعول، والاعتبار فعلياً دون المعبر، والإنشاء فعلياً دون المنشأ، فإن معنى ذلك أن الجعل ليس بفعل، ولهذا لا يعقل أن يقال إن الایجاد فعلي دون الوجود.

وأما فعلية المجعول والمنشأ بفعلية موضوعه في الخارج فهي ليست بمعنى فعلية الحكم المجعول، ضرورة أن الحكم المجعول لا يعقل أن يوجد في الخارج وإلاً لكان خارجياً لا اعتبارياً وهذا خلف، بل بمعنى أن فاعليته فعلية بفعلية موضوعه فيه، لأن فعلية الحكم إنما هي بفعلية الجعل والإنشاء في عالم الاعتبار، ولا يعقل أن تكون له فعلية أخرى معلولة لفعلية موضوعه في الخارج.

ومن هنا، قلنا إن للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل والاعتبار، على أساس أن الحكم أمر اعتباري لا واقع موضوعي له إلا في عالم الاعتبار، ويستحيل أن يوجد في الخارج.

نعم، إذا تحقق موضوعه في الخارج تحققت فاعليته ومحركيته فيه وهي أمر تكويني، وأما الحكم الشرعي فهو فعلي في عالمه وهو عالم الجعل والاعتبار، ولا يعقل وجوده في عالم آخر.

ومن هنا، يكون المجمعول والمعتبر والمنشأ عين الجعل والاعتبار والإنشاء، فلا فرق بينهما إلا بالاعتبار كالايجاد والوجود في التكوينيّات، ولهذا لا يتصور الانفكاك بينهما، فإذا انشأ المولى وجوب الحج على المستطيع المفروض وجوده في الخارج فقد تحقق وجوبه بالوجود الانشائي في عالم الاعتبار والذهن، ولا يعقل تأخره عنه كيف فإنه عينه وجوداً، والاختلاف بينهما يكون بالاعتبار، فإنه باعتبار إضافته إلى الجاعل انشاءً وجعل، وباعتبار اضافته إلى وعائه منشأً ومجمعول، وإلا فهو وجود اعتباري واحد تحقق بنفس الانشاء والجعل، وكذلك الحال في الأحكام الوضعيّة، فإن المولى إذا اعتبر ملكية شيء لشخص فقد تحققت الملكية بوجودها الاعتباري.

نعم، أنها قد تكون مشروطة بشرط متأخر كما في الوصية التمليكية، فإن الشخص إذا اعتبر ملكية مكتبته مثلاً لعالم خاص بعد موته، فليس معناه أن الاعتبار فعلي والمعتبر وهو ملكية المكتبة متأخر إلى ما بعد الموت، ضرورة أن اعتبار الملكية إذا كان فعلياً فبطبيعة الحال تكون الملكية بوجودها الاعتباري فعلية، لأن وجودها الاعتباري عين وجود الاعتبار، وليس هنا وجودان:

أحدهما: وجود الاعتبار والجعل.

والآخر: وجود المعتبر والمجمعول، بل وجود واحد وله إضافتان إلى الفاعل وإلى المفعول، ومعنى أنها مشروطة بالشرط المتأخر ان ترتيب آثارها عليها في الخارج منوط بتحقيق هذا الشرط، فإذا مات الموصي صارت الملكية المعتبرة والمنشأة فعلية أي آثارها بفعلية شرطها في الخارج وهو الموت، لأن ما هو منشأ بانشاء المولى ومعتبر

باعتباره فلا يعقل أن يكون متأخراً عن الانشاء أو متقدماً عليه لأنه عين الانشاء كما عرفت، وأما ما هو متأخر عن الانشاء والاعتبار وهو فعليته بفعلية موضوعه وشرطه في الخارج فهو ليس بمنشأ ومعتبر من قبل المولى.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن ما هو منشأ بالانشاء والمعتبر بالاعتبار عين الانشاء والاعتبار، وهذا يعني أنه لا وجود له غير الوجود الانشائي والاعتباري، ولا يعقل أن يكون المنشأ والمعتبر منفكاً عن الانشاء والاعتبار لأنه من انفكاك الشيء عن نفسه وهو مستحيل.

وأما ما هو المشهور بين الأصوليين، وقد تبنته مدرسة المحقق النائيني رحمته الله من أن مرتبة المَجْعُول غير مرتبة الجعل وهي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج فهو مبني على التسامح وعدم الدقة، لأن مرتبة المَجْعُول بهذا المعنى ليست من مراتب الحكم، بداهة أن الحكم بما هو اعتبار لا يعقل أن يوجد في الخارج بوجود موضوعه فيه وإلا لكان خارجياً لا اعتبارياً، وهذا خلف.

ومن هنا قلنا: إنَّ للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل والاعتبار، لأن هذه المرتبة مرتبة وجود الحكم وفعليته في عالم الاعتبار والذهن، ولا يتصور وجوده في عالم آخر، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ذكر السيد الأستاذ رحمته الله ان الاجازة المتأخرة بما أنها تعلقت بالعقد السابق الصادر من الفضولي فيكون هو المجاز والمشمول للعمومات مثل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) و﴿وَاحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) ونحوهما، فإذاً يكون الممضى بها العقد السابق على أساس تعلق الاجازة به، فإذا كان العقد السابق فبطبيعة الحال كانت

(١) سورة المائدة آية ١.

(٢) سورة البقرة آية ٢٧٥.

الملكية المنشأة من حين تحققه وإن كان اعتبارها وإنشائها من حين الاجازة، فالكشف بهذا المعنى يكون على القاعدة فلا يحتاج إلى دليل خاص، وقد سمى السيد الأستاذ^(١) ذلك بالكشف الانقلابي.

ولكن للمناقشة فيه مجالاً، وذلك لأن الاجازة وإن كانت أمراً تعلقياً إلا أنّ تعلقها بالعقد السابق من حينها لا من السابق، وأنه مشمول لاطلاق دليل الامضاء من الآن، وعليه فبطبيعة الحال يكون اعتبار ملكية المبيع للمشتري من حين الاجازة، فلذلك يكون اتصافه بالملكية له من هذا الحين لا من السابق لوضوح أنه الآن صار مالكا، ومن هنا قلنا إن مقتضى القاعدة في العقد الفضولي النقل دون الكشف.

وإن شئت قلت: إن اتصاف العقد الفضولي بوصف المجاز والمضى انما هو من حين الاجازة، فإنه من هذا الحين يكون متصفاً بهذا الوصف ومشمولاً لدليل الصحة لا من السابق، فوصف المجاز للعقد السابق من الآن لا من الأول، إذ فرق بين أن يكون وصف المجاز من السابق وأن يكون للعقد السابق من الآن، كما أنه فرق بين أن يكون العقد مشمولاً لدليل الامضاء من الآن أي حين الاجازة وبين أن يكون مشمولاً له من السابق.

وفي كلام السيد الأستاذ^(٢) خلط بين الأمرين، ولهذا بنى على الكشف الانقلابي، ولكن من جهة وضوح الفرق بين الأمرين قد بينا في باب عقد الفضولي أن مقتضى القاعدة في الاجازة النقل لا الكشف، وحصول النقل والانتقال من حينها لا من السابق.

ونظير ذلك ما ذكره^(٣) في بحث الملاقي لأحد أطراف العلم الاجمالي،

(١) مصباح الفقاهة ج ٤ ص ١٥٠.

وحاصل ما أفاده عليه السلام هناك: ان المعيار في انحلال العلم الاجمالي بعلم إجمالي آخر انما هو بتقدم المعلوم بالاجمال فيه على المعلوم بالاجمال في الأول لا بتقدم العلم. مثال ذلك إذا علم شخص بنجاسة أحد إناءين يوم الخميس، وفرضنا أن أحدهما أسود والآخر أبيض، وفي يوم الجمعة علم اجمالاً بوقوع نجس يوم الاربعاء في الاناء الأسود أو الأحمر، وحيث إن تنجيز العلم انما هو بملاك صفة كاشفيته وطريقته إلى الواقع لا بملاك أنه صفة خاصة في النفس في مقابل سائر صفاتها، فإذا تعلق بنجاسة شيء في الزمن السابق ولو اجمالاً أدى إلى تنجزه من زمانه السابق وترتيب آثاره عليه من ذلك الزمان.

وعلى هذا، فالعلم الاجمالي الحادث يوم الجمعة اما بنجاسة الاناء الأسود أو الاحمر من يوم الأربعاء، فحيث إن معلومه الاجمالي متقدم على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الحادث يوم الخميس فهو يوجب تنجزه من يوم الأربعاء، وعلى أثر ذلك ينحل العلم الاجمالي الحادث يوم الخميس باعتبار أن أحد طرفيه وهو الاناء الأسود منجز من يوم الأربعاء بمنجز آخر، فإذا لا أثر له بالنسبة إليه لأن من شروط تنجيز العلم الاجمالي أن لا يكون بعض أطرافه منجزاً بمنجز آخر سابق^(١).

والجواب عما ذكره عليه السلام هو أن تنجيز العلم الاجمالي وإن كان من جهة صفة كاشفيته عن الواقع وطريقته إليه لا بما هو موجود في النفس وصفة من صفاتها إلا أن أثره تنجز متعلقه وهو المعلوم بالاجمال من حين حدوثه لا من السابق، بمعنى أنه صار منجزاً من زمن حصول العلم لا من زمن تحقق المعلوم، فإذا يكون المتقدم زمنياً ذات المعلوم بالاجمال لا وصف تنجزه، فإنه من الآن على أساس أنه أثر العلم

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٢ ص ٤١٩ - ٤١٨.

الاجمالي والأثر لا يمكن أن ينفك عن المؤثر والمعلول عن العلة، فالعلم الاجمالي الحادث يوم الجمعة المتعلق بنجاسة أحد الإناءين المذكورين من يوم الأربعاء منجز لها من يوم الجمعة، فظرف التنجز يوم الجمعة وظرف ذات المنتجز أي بقطع النظر عن وصف تنجزه يوم الأربعاء، فيكون تنجزه من الآن، وفرق بين أن يكون التنجز من السابق، وأن يكون للأمر السابق من الآن.

والمقام من قبيل الثاني، لأن التنجز حيث إنه أثر العلم الاجمالي فبطبيعة الحال كان يحدث بحدوثه على أساس مبدأ التعاصر بين العلة والمعلول والأثر المؤثر وعلى هذا، فالعلم الاجمالي الحادث يوم الجمعة المتعلق بنجاسة أحد الإناءين من يوم الأربعاء منجز لها من الآن أي من آن حدوثه، ولا يعقل أن يكون منجزاً لها من يوم الأربعاء وإلا لزم انفكاك أثره عنه، لأن التنجز من يوم الأربعاء لا يمكن أن يكون مستنداً إلى العلم الاجمالي الحادث يوم الجمعة، وكذلك لا يتم الانحلال على القول بأن الملاك في الانحلال بتقدم زمان حدوث العلم لا زمان حدوث المعلوم بالاجمال.

وإن شئت قلت: إن العلم الاجمالي الحادث يوم الجمعة وإن كان متعلقه نجاسة أحد الإناءين من يوم الأربعاء إلا أن تنجزه لها من يوم الجمعة، وهو آن حدوثه، ولا يعقل أن يكون من يوم الأربعاء، بدهاة أنه لا يمكن أن يكون أثره حادثاً من يوم الأربعاء ومؤثره وهو العلم الاجمالي حدث يوم الجمعة، لأن تأثيره فيه اما أن يرجع إلى تأثير المعدوم في الموجود، لفرض أن العلم الاجمالي كان معدوماً يوم الأربعاء أو إلى تأثير المتأخر في المتقدم زماناً وكلاهما محال، لأن مبدأ التعاصر بين الأثر والمؤثر والعلة والمعلول ضروري، نعم أنه تعلق بأمر سابق لا أنه سابق، وفرق بين الأمرين.

وعلى هذا، فكان ينبغي للسيد الأستاذ رحمته أن يقول: بأن العلم الاجمالي الحادث

يوم الجمعة منحلّ حكماً بالعلم الاجمالي الحادث يوم الخميس على أساس أن أحد طرفي العلم الاجمالي المتأخّر منجّز بمنجّز سابق، وهو العلم الاجمالي المتقدم الحادث يوم الخميس، ولكن هذا غير صحيح كما يظهر حاله من خلال البحوث الآتية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، لو سلمنا أن العلم الاجمالي يوجب تنجّز المعلوم بالاجمال من زمانه وإن كان متقدماً على زمان العلم، فإذا علم اجمالاً يوم الجمعة بنجاسة أحد الإناءين من يوم الأربعاء كان منجزاً لها من يوم الأربعاء، فمع ذلك لا يتم ما أفاده ﷺ من الانحلال بمعنى أنه لا يوجب انحلال العلم الاجمالي الحادث يوم الخميس، بنكته أن المعلوم بالاجمال فيه متأخر عن المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الحادث يوم الجمعة.

بيان ذلك: إن التنجّز من أثر العلم ويدور مداره حدوثاً وبقاءً، ولا يعقل بقاءه إذا زال العلم بقاءً وإلا كان لازمه بقاء المعلول بلا علة وهو محال، فحدوث التنجّز بحدوث العلم وبقائه ببقائه، بمعنى أن وجوده الثاني في الآن الثاني إنما هو بوجود العلم في هذا الآن، ولا يمكن أن يكون تنجّزه في الآن الثاني مستنداً إلى وجود العلم في الآن الأول، لأن المعلول مقارن للعلة زماناً فلو كان تنجّزه في الآن الثاني مستنداً إلى وجود العلم في الآن الأول لزم أحد محذورين: إما وجود المعلول فيه بلا علة أو استغناء الشيء في بقاءه عن العلة، وكلا الأمرين محال.

أما الأول، فلأن من أوليات ما يدركه البشر في حياته الاعتيادية اليومية مبدأ العلية القائل بأن لكل شيء علة، لأن كل انسان يجد في صميم ذاته ما يبعثه ويحركه إلى تعليل ما يجد من حوادث ووقائع في العالم وتبرير وقوعها من طريق استكشاف عللها وأسبابها، وهذا المحرك والباعث موجود في طبيعة الانسان فطرةً وذاتاً بل هو

موجود في طبيعة الأطفال والمجانين بل في الحيوانات، فإن الحيوان إذا سمع صوتاً يلتفت غريزياً إلى مصدره، فالإنسان يواجه دائماً السؤال بلماذا عند وجود حادثة أو وقوع ظاهرة وهكذا.

وأما الثاني، فلأن مبدأ التعاصر بين العلة والمعلول من المبادئ العقلية الضرورية، بدهاة أن فرض استغناء المعلول في بقاءه عن العلة فرض غير معقول ومستحيل، إذ كيف يعقل أن يكون المعلول الذي هو عين الربط بالعلة والتعلق بها ذاتاً ووجوداً مستغنياً عنها بقاءً وإلا لزم انقلاب الممكن واجباً.

وعلى ضوء هذا الأساس، فإذا علم اجمالاً بنجاسة أحد إناءين يوم السبت فإنه ينجز النجاسة المعلومة بالإجمال في يوم السبت ويستمر تنجزها باستمرار العلم الاجمالي، وطالما يكون العلم الاجمالي بها موجوداً فتنجزها موجود لأنه أثره ويدور مداره حدوثاً وبقاءً، فالتنجز في كل آن معلول للعلم في ذلك الآن، وعليه فتنجز النجاسة المذكورة في كل وقت معلول لوجود العلم الاجمالي فيه، ولا يمكن أن يكون تنجزها في يوم الأحد بقاءً معلولاً لوجود العلم الاجمالي بها يوم السبت، وإلا لزم إما وجود المعلول فيه بلا علة وهو وجود التنجز في يوم الأحد بدون العلم فيه أو استغناؤه عنها، وكلاهما محال كما عرفتم.

وعلى ذلك، فإذا علم يوم الأحد بملاقاة الاناء الثالث لأحد الإناءين المذكورين فيه، تولد منها علم اجمالي آخر في يوم الملاقاة وهو العلم الاجمالي اما بنجاسة الاناء الملاقي (بالكسر) أو الطرف الآخر، فهل هذا العلم الاجمالي المتأخر منجز أم لا؟ فيه وجهان.

فالمعروف والمشهور بين الأصوليين أنه لا يكون منجزاً ولا أثر له، وتبنت ذلك مدرسة المحقق النائيني رحمته الله وعللته بأن أحد طرفي العلم الاجمالي الثاني منجز

بمنجّز سابق وهو العلم الاجمالي الأول، والمنجّز لا يقبل التنجّز مرة أخرى^(١).
ولكن هذا البيان غير صحيح، لأنه مبني على نقطة خاطئة وهي أن العلم
الاجمالي الأول منجز للمعلوم بالاجمال بحدوثه حدوثاً وبقاءً أي في تمام الآنات
والأزمنة الطولية من يوم السبت إلى يوم الأحد وهكذا، وعليه فيكون أحد طرفي
العلم الاجمالي الثاني منجزاً بمنجز سابق فلا أثر له. وهذا معنى انحلاله حكماً بالعلم
الاجمالي الأول.

وأما خطأ هذه النقطة، فقد عرفتم أن التنجّز معلول للعلم الاجمالي ويدور
مداره حدوثاً وبقاءً، ولا يعقل أن يستند تنجّز المعلوم بالاجمال في الآن الثاني إلى العلم
الاجمالي في الآن الأول، بل تنجّزه في كل آن مستند إلى وجود العلم في ذلك الآن،
وعلى هذا ففي آن حدوث العلم الاجمالي الثاني وهو يوم الأحد قد اجتمع على الاناء
المشترك منجزان في هذا اليوم أحدهما العلم الاجمالي الأول، والآخر العلم الاجمالي
الثاني، وحيث لا يمكن أن يكون تنجزه مستنداً إلى العلم الاجمالي الأول في هذا
الآن، لأنه ترجيح من غير مرجّح بعدما كانت نسبة كلا العلمين في آن الاجتماع إليه
على حدّ سواء، كما لا يمكن أن يكون مستنداً إلى العلم الإجمالي الثاني بنفس الملاك
فإذاً لا محالة يكون تنجّزه في آن الاجتماع مستنداً إلى كليهما معاً.

وهذا نظير اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد، فإنه لا محالة يكون
مستنداً إلى كليهما معاً لا إلى احدهما، فمن أجل ذلك قد بيننا على وجوب الاجتناب
عن الملاقاة لأحد أطراف العلم الاجمالي وإن كانت الملاقاة والعلم بها متأخرة عن
العلم الاجمالي الأول.

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٦٠.

وهذه الكبرى بعينها تنطبق على المثال المتقدم وهو العلم الاجمالي الحادث يوم الجمعة بنجاسة أحد الإناءين من يوم الأربعاء، فإنه على تقدير تسليم ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من أنه يوجب تنجزها من يوم الأربعاء، فمع ذلك لا يوجب انحلال العلم الاجمالي الحادث يوم الخميس بنجاسة أحد الإناءين فيه، وذلك لأن نجاسة أحد الإناءين المذكورين قد تنجزت من يوم الأربعاء في تمام قطاعاتها الزمانية الطولية إلى يوم الجمعة وبعده طالما يكون العلم الاجمالي باقياً، وفي يوم الخميس قد اجتمع على الإناء المشترك علمان اجماليان هما العلم الاجمالي الحادث يوم الجمعة والعلم الاجمالي الحادث يوم الخميس، باعتبار أنه طرف لكلا العلمين معاً.

وقد تقدم أن تنجز المعلوم بالاجمال في كل آن منوط بوجود العلم الاجمالي في هذا الآن، وعلى هذا ففي آن اجتماع العلمين عليه فلا يمكن أن يكون تنجزه مستنداً إلى أحدهما المعين، لأنه ترجيح بلا مرجح بعدما كانت نسبة كلا العلمين إليه نسبة واحدة، فإذا لا محالة يكون تنجزه مستنداً إلى كليهما معاً، كما هو الحال في كل مورد من موارد اجتماع علمتين مستقلتين على شيء واحد.

فالتيجة: إن ما هو المشهور وقد ثبتته عليه مدرسة المحقق النائيني عليه السلام غير تام. وأما القول الرابع: وهو ان الخروج واجب فعلاً وليس بمنهي عنه لا فعلاً ولا بالنهي السابق الساقط بالاضطرار، فقد اختاره شيخنا الأنصاري عليه السلام وتبعه فيه المحقق النائيني عليه السلام.

وقد أفاد المحقق النائيني عليه السلام في وجه ذلك: ان الخروج داخل في كبرى قاعدة التخلية بين المال ومالكه الواجبة شرعاً، ويكون من صغريات هذه القاعدة لا قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فله في المقام دعويان:

الأولى: إن الخروج غير داخل في كبرى قاعدة الامتناع.

الثانية: إنه داخل في كبرى قاعدة التخلية.

أما الدعوى الأولى، فقد استدلت عليها بوجوه:

الوجه الأول: إنَّ الداخل في هذه القاعدة هو ما إذا عرض على المكلف الامتناع عن امتثال الواجب أو الحرام وكان ذلك باختياره وإرادته، كمن ترك المسير إلى الحج عامداً ملتفتاً فإنه يؤدي إلى امتناع الاتيان بالحج في وقته.

وهذا الضابط لا ينطبق على الخروج لأنه مقدور للمكلف قبل الدخول في الأرض المغصوبة وبعد الدخول فيها، غاية الأمر إذا دخل فيها فهو حينئذٍ وإن كان مضطراً إلى الكون فيها الجامع بين البقاء والخروج إلا أن ذلك أجنبي عن الاضطرار إلى خصوص الغصب بالخروج كما هو محل الكلام، ضرورة أن الاضطرار إلى الجامع لا يستلزم الاضطرار إلى كل فرد من أفراده بحدّه، مثلاً لو اضطر المكلف إلى التصرف في ماء جامع بين ماء مباح وماء مغصوب فهو لا يوجب جواز التصرف في المغصوب لعدم اضطراره إليه، ولو تصرف فيه كان آثماً ومستحقاً للعقاب.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الاضطرار إلى مطلق الكون في الأرض المغصوبة الجامع بين البقاء والخروج لا يستلزم الاضطرار إلى خصوص الخروج بل هو بيد المكلف وتحت اختياره وجوداً وعدمياً بدون أن يعرض عليه ما يوجب امتناعه عنه، ولذلك لا يكون الخروج داخلياً تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار^(١).

والجواب: إنَّ هذا الوجه مبني على نقطة خاطئة، وهي أن المراد من الامتناع في القاعدة خصوص الامتناع التكويني لا الأعمّ منه ومن التشريعي، وعلى هذا فلا

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٧٩ - ٣٧٨.

يكون الخروج من مصاديق القاعدة وصغرياتها باعتبار أنه غير ممتنع تكويناً على من دخل الأرض المغصوبة باختياره ولا يكون مضطراً إليه، لأنه إنما يكون مضطراً إلى الجامع بين البقاء والخروج بعد الدخول فيها لا إلى خصوص الخروج.

ولكن هذه النقطة خاطئة وغير مطابقة للواقع، وذلك لوضوح انه لا فرق في الدخول في كبرى قاعدة (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار) بين أن يكون الامتناع الناشئ من الاضطرار بسوء الاختيار تكوينياً كامتناع أعمال الحج لمن ترك المسير إليه أو ما شاكل ذلك أو تشريعياً كالزام الشارع المكلف بفعل شيء أو بترك آخر، فإنه وإن كان قادراً على ترك الأول وفعل الثاني تكوينياً إلا أنه غير قادر على ذلك تشريعاً والممنوع الشرعي كالممتنع العقلي، فإن الميزان في جريان هذه القاعدة هو ما كان امتناع الامتناع مستنداً إلى سوء اختيار المكلف وإرادته.

والنكته، في ذلك أن هذه القاعدة بما أنها قاعدة عقلية فيكون عمومها وخصوصها بيد العقل، وحيث إن الامتناع من الامتناع الطارئ على المكلف مانع من الخطاب وإن كان بسوء اختياره وإرادته لأنه لغو وغير مانع من العقاب، لأنه ليس من العقاب على أمر غير اختياري فهو لا يختص بالامتناع التكويني، فإن العقل كما يحكم بأن الامتناع التكويني مانع من الخطاب حيث إنه معه يكون لغواً فكذلك يحكم بأن الامتناع التشريعي مانع منه بعين الملاك، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الامتناع قهرياً أو بسوء الاختيار.

وعلى هذا الأساس، فالخروج في المثال داخل في القاعدة ومن مصاديقها، لأنه وإن كان غير ممتنع تكويناً إلا أنه ممتنع تشريعاً، فإن من دخل الأرض المغصوبة بسوء اختياره فأمره يدور بين البقاء فيها والخروج، وحيث إن البقاء فيها من أقوى القبيحين وأكثر المحذورين، فهو محرم عليه فعلاً، ومعه لا يمكن أن يكون الخروج

أيضاً محرماً عليه لاستلزامه التكليف بغير المقدور، فإذا لا محالة يسقط الخطاب التحريمي بالخروج لاضطراره إليه وامتناع تركه تشريعاً، والممنوع الشرعي كالممتنع العقلي، وحيث إنه كان بسوء اختياره فلا ينافي العقاب عليه وإنه ليس من العقاب على أمر غير اختياري بل هو عقاب مستند إلى اختياره.

والخلاصة: إنه لا وجه لتخصيص الامتناع في القاعدة بالامتناع التكويني، فإن ضابط الامتناع فيها هو أن يكون مانعاً من الخطاب بأن يكون الخطاب معه لغواً، ومن الواضح أنه لا فرق في ذلك بين الامتناع التكويني والامتناع التشريعي فكما أن الأول مانع منه فكذلك الثاني.

الوجه الثاني: إن مورد هذه القاعدة هو ما إذا كان ملاك الواجب تاماً في ظرفه من دون دخل لمقدماته الاعدادية فيه كملاك الحج، فإنه تام في ظرفه بعد تحقق الاستطاعة بمقتضى الآية الشريفة وغيره ولا تتوقف تمامية ملاكه على الاتيان بمقدماته الاعدادية، وعلى هذا فإن أتى بمقدماته المفوتة تمكن من الاتيان بالحج، وأما إذا ترك الاتيان بها بسوء اختياره امتنع عليه الاتيان بالحج في وقته وحيث إن هذا الامتناع كان بسوء اختياره فلا مانع من العقاب عليه، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، ومن هنا إذا ألقى شخص نفسه من شاهق أو في بحر بسوء اختياره فمات استحق العقاب عليه.

هذا هو الملاك في جريان هذه القاعدة، ومن الواضح أن هذا الملاك غير موجود في المقام، لأن الخروج قبل الدخول في الأرض المغصوبة لم يكن مشتملاً على الملاك، فإن الدخول فيها من المقدمات التي لها دخل في تحقق القدرة على الخروج واتصافه بالملاك، لوضوح أن الخطاب متوجه إلى الداخل في الأرض المغصوبة بالخروج عنها، فلهذا لا يكون الخروج داخلياً في القاعدة.

وإن شئت قلت: إنَّ المكلف إذا ترك الدخول في الأرض فلا يكون مكلفاً بالخروج ولا ملاك له حينئذٍ حتى يستحق العقاب على تركه، وأما إذا دخل فيها فيجب عليه الخروج منها عقلاً وشرعاً، فيكون الدخول فيها شرطاً في اتصافه بالملاك، فإذا كان أمر الخروج كذلك فلا يكون داخلياً في القاعدة.

والخلاصة: إنَّ كل واجب يكون ملاك تاماً في ظرفه من دون دخل لمقدماته الاعدادية في اتصافه بالملاك فهو داخل في القاعدة، على أساس أن المكلف إذا ترك الاتيان بمقدماته المذكورة وكان بسوء اختياره وإرادته امتنع عليه امثال الواجب في ظرفه، وحيث إن ملاك تام فيستحق العقاب على تفويته باعتبار أنه بسوء اختياره، وكل واجب تكون مقدمته دخيلة في اتصافه بالملاك وبدون الاتيان بها فلا ملاك له فهو غير داخل في القاعدة، لأنه إذا ترك مقدمته لم يفت منه شيء إذ لا وجوب له ولا ملاك قبل الاتيان بها، فإذا لا يكون هناك واجب امتنع امثاله بسوء اختياره لكي يكون داخلياً في القاعدة، فالسالبة بانتفاء الموضوع.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الخروج قبل الدخول غير واجب في ظرفه ولا مشتمل على الملاك حتى يمتنع امثاله بترك مقدمته، ولهذا لا يكون داخلياً في قاعدة الامتناع، هذا.

والجواب: ان هذا الوجه مبني على ما بنى عليه ﷺ من وجوب الخروج شرعاً باعتبار أنه مصداق للتخلية الواجبة من قبل الشرع وليس بمنهي عنه، فإنه على هذا المبني لا يكون الخروج داخلياً في القاعدة باعتبار أن المكلف إذا ترك مقدمته وهي الدخول في الأرض المغصوبة فلا ملاك للخروج ولا وجوب حتى يقال إنه ممتنع بترك مقدمته بسوء اختياره، ولكن سوف يأتي أن الخروج ليس بواجب فإنه لا يكون مصداقاً للتخلية بل هو تصرف في مال الغير ومحرم بالحرمة السابقة ومشتمل على

المفسدة ومبغوض، فالمكلف وإن كان مضطراً إليه إلا أنه لما كان بسوء اختياره، فيستحق العقاب عليه على أساس أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.
والخلاصة: إن الخروج لو قلنا بوجوبه شرعاً من باب أنه مصداق للتخية لم يكن من مصاديق القاعدة، لأنه قبل الدخول لا ملاك له ولا وجوب، وبعد الدخول فيها فهو واجب شرعاً، ولكن هذا القول لا أساس له، واما بناء على ما هو الصحيح من أنه محرم بالحرمة السابقة بعد الدخول فيها بسوء اختياره فهو داخل في القاعدة ومن مصاديقها كما عرفت.

الوجه الثالث: إن ملاك كون الشيء داخلاً تحت القاعدة ومن صغرياتها هو أن يكون الاثيان بمقدمته سبباً للقدرة عليه ليكون الآتي بها قابلاً لتوجيه التكليف إليه كالاتيان بمقدمات الحج المفوتة، فإن المكلف إذا أتى بها تمكن من الاثيان بالحج وصار قابلاً لتوجيه التكليف إليه فعلاً، وأما إذا ترك الاثيان بها عامداً ملتفتاً فهو يؤدي إلى امتناع الاثيان بالحج في وقته وسقوط وجوبه لأنه لغو، وحيث إن هذا الامتناع منته إلى سوء اختياره فلا يسقط العقاب عنه.

وهذا هو الضابط في كون الشيء داخلاً في القاعدة ومن مصاديقها، وهذا الضابط لا ينطبق على المقام، فإن الانسان إذا دخل في الأرض المغصوبة كان ذلك يؤدي إلى سقوط الخطاب عن الخروج لا أنه يوجب فعالية الخطاب به، لأن المكلف مخاطب بالخطاب التحريمي قبل الدخول في الأرض المغصوبة بقاءً وخروجاً، وأما إذا دخل فيها سقط الخطاب التحريمي عن الخروج لالزام المكلف به على أساس أنه أخف المحذورين وأقل القبحين، فلهذا لا يكون من مصاديق القاعدة فما هو مصداق أن يكون على عكس ذلك تماماً، لأن الخطاب به فعلي إذا أتى المكلف بمقدماته وساقط إذا لم يأت بها.

والجواب، أولاً: ما ذكرناه في مبحث مقدمة الواجب من أن القدرة على الاتيان بذى المقدمة تتوقف على القدرة الاتيان بمقدماته لا أن القدرة عليه تتوقف على الاتيان بها، فإذا كان المكلف قادراً على الاتيان بمقدمات الحج فهو قادر عليه أيضاً، لأن المقدور بالواسطة مقدور فما ذكره ﷺ من أن الاتيان بالمقدمات الوجودية يوجب القدرة على الاتيان بالواجب وفعلية التكليف به لا يرجع إلى معنى صحيح.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك، وتسليم أن القدرة على الواجب معلولة للاتيان بمقدماته الوجودية إلا أن ذلك لا يرتبط بما هو ملاك هذه القاعدة، فإن ملاكها هو ما إذا اضطرَّ المكلف نفسه إلى ترك واجب أو فعل حرام بسوء اختياره وإرادته، ومنشأ هذا الاضطرار هو ترك المقدمة في الواجب وفعالها في الحرام كالدخول في الأرض المغصوبة، ولا فرق في ذلك بين أن تكون فعلية الخطاب بذى المقدمة معلولة للاتيان بمقدماته في الخارج أو معلولة للقدرة عليه، فإنه على كلا التقديرين إذا اضطرَّ المكلف نفسه بسوء اختياره وإرادته إلى ترك الواجب أو فعل الحرام، فالتكليف وإن سقط بالاضطرار، لأن بقاء لغواً إلا أن ما هو روح التكليف وحقيقته لم يسقط، فلهذا يعاقب على تفويته تطبيقاً لقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وثالثاً: إن ملاك دخول شيء تحت هذه القاعدة هو اضطرار المكلف بسوء اختياره إلى تركه إن كان واجباً أو فعله إن كان محرماً، بلا فرق في ذلك بين أن يكون هذا الاضطرار تكوينياً أو تشريعياً، كما أنه لا فرق بين أن يكون هذا الاضطرار ناشئاً من ترك المقدمات الوجودية أو الوجوبية، كما إذا فوّت الاستطاعة بسوء اختياره وإرادته، فالضابط في هذه القاعدة هو اضطرار المكلف إلى ترك الواجب أو فعل الحرام، وكان ذلك بسوء اختياره سواءً أكان منشأ هذا الاضطرار ترك المكلف

المقدمات الوجودية أو فعلها أم تفويت المقدمات الوجودية.

وعلى هذا، فالخروج داخل في هذه القاعدة ومن مصاديقها، فإن الانسان إذا دخل الأرض المغصوبة اضطر إلى الخروج منها، لأن في البقاء تصرفاً زائداً، وحيث إن هذا الاضطرار كان بسوء الاختيار، فالخطاب وإن سقط عنه إلا أنه لا موجب لسقوط العقاب تطبيقاً للقاعدة.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره عليه السلام من الملاك لدخول الشيء تحت القاعدة يختص بتطبيق هذه القاعدة على موارد التكليف الوجودية، ومن المعلوم أنه لا وجه لهذا التخصيص بل هو عليه السلام أيضاً لا يلتزم به، والنكته في ذلك واضحة وهي أن هذه القاعدة قاعدة عقلية تتبع ملاكها، وملاكها اضطرار المكلف إلى ترك الواجب أو فعل الحرام، وكان الاضطرار بسوء اختياره وإرادته فإنه ينافي الخطاب ولا ينافي العقاب، وهي ليست قاعدة تعبدية قابلة للتقييد والتخصيص، ولا فرق في ذلك بين الواجب والحرام، غاية الأمر إن كانت المقدمة مقدمة الواجب فتركها يؤدي إلى امتناع امثاله والاضطرار إلى تركه، وإن كانت مقدمة الحرام ففعلها قد يوجب امتناع امثاله والاضطرار إلى فعله تكويناً كما إذا كانت المقدمة علة تامة لفعله، وقد يوجب ذلك تشريعاً كما في مثل المقام، فإن الدخول في الأرض المغصوبة وإن لم يؤدي إلى امتناع ترك الخروج منها تكويناً إلا أنه يؤدي إلى امتناع تركه تشريعاً بلحاظ أنه أقل المحذورين وأخف القبيحين.

فما ذكره عليه السلام في وجه أن الخروج غير داخل في القاعدة من أن الدخول فيها يوجب سقوط الخطاب التحريمي عن الخروج من جهة الاضطرار إليه وامتناع تركه، فهو وجه لدخول الخروج في القاعدة لا أنه وجه لخروجه عنها.

الوجه الرابع: إن حكم العقل بلزوم الخروج من الأرض المغصوبة كاشف عن

أنه مقدور للمكلف وقابل لتعلق التكليف به وإلا فيستحيل أن يحكم العقل به، فإذا كان مقدوراً كان قابلاً لتعلق التكليف ومعه لا يكون داخلاً في القاعدة ومن مصاديقها، لوضوح ان مورد القاعدة هو ما إذا كان الفعل ممتنعاً وغير قابل لتعلق التكليف به، وأما إذا فرض أنه قابل لتعلق الحكم ولو عقلاً فلا موجب لسقوط الخطاب الشرعي عنه لا نه مقدور، فإذا كان قابلاً لتعلق الخطاب الشرعي به فلا يعقل أن يكون داخلاً في القاعدة، لأن معنى كونه داخلاً فيها أنه غير قابل لتعلق الخطاب الشرعي به، فلهذا يكون الفرضان متهافتين.

والجواب، أولاً: ان هذا الوجه مبني على تمامية الوجه الأول، وهو أن المراد من الامتناع في القاعدة الامتناع التكويني لا الأعم منه ومن التشريعي، ولكن قد تقدم أنه لا وجه لهذا التخصيص، فإن القاعدة تشمل الامتناع التشريعي أيضاً، فإنه كالاتناع التكويني مانع من الخطاب دون العقاب إذا كان بسوء الاختيار، وقد مرّ تفصيله.

وثانياً: ان حكم العقل بوجوب الخروج لا يكشف عن حكم الشرع بوجوبه، لأن ملاك حكم العقل به انما هو كونه أقل المحذورين وأخفّ القبيحين بالنسبة إلى البقاء، وأما حكم الشرع به فإن كان ملاكه هو ملاك حكم العقل فهو تأكيد له وإرشاد إليه، وليس حكماً شرعياً مولوياً، مع أن مقصوده هو الحكم المولوي وإن كان بملاك آخر فلا ملاك له في المقام، لفرض أن الخروج ليس محبوباً في نفسه ومشتماً على مصلحة ملزمة، إذ لا شبهة في أنه مبغوض في نفسه ومشتمة على مفسدة ملزمة، غاية الأمر أن مبغوضيته أخفّ من مبغوضية البقاء ودونها وكذلك مفسدته، ومع هذا فكيف يمكن للشارع أن يأمر به ويحكم بوجوبه رغم أنه لا ملاك له، ومن الواضح أنه لا يمكن أن يأمر المولى بشيء جزافاً وبلا ملاك.

فالنتيجة: في نهاية المطاف: إن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من الوجوه لكون الخروج غير داخل في قاعدة الامتناع لا يتم شيء منها، فالصحيح هو أنه داخل في هذه القاعدة.

وأما الدعوى الثانية، وهي أن الخروج داخل في كبرى وجوب رد مال الغير إلى مالكة، فقد أفاد رحمته الله انه بعد بطلان دخول الخروج في كبرى قاعدة الامتناع من ناحية، وبطلان بقية الأقوال في المسألة من ناحية أخرى، لا مناص من الالتزام بكونه داخلاً في كبرى قاعدة التخلية بين المال ومالكة.

وقد أفاد في وجه ذلك^(١) أنه لا اشكال في وجوب تسليم مال الغير إلى مالكة، وهذا الوجوب وجوب نفسي ناشئ من مصلحة لزومية في تسليم مال الغير إليه وردّه، والخروج في المقام وإن كان تصرّفاً في مال الغير إلا أنه من ناحية أخرى تخلية بين المال وصاحبه وتسليم له إليه.

وفيه، أولاً: إن وجوب الخروج لا يمكن أن يكون وجوباً نفسياً ناشئاً من مصلحة لزومية في متعلقه ومصداقاً للتخلص من مال الغير وتسليمه إليه، وذلك لأن التخلص عبارة عن الكون في خارج الأرض المغصوبة، وينطبق على أول خطوة خطاها الانسان في خارجها، بينما الخروج عبارة عن الكون في الأرض المغصوبة، فهما عنوانان متضادان كالحركة والسكون فلا ينطبق أحدهما على الآخر، لوضوح أن عدم كون الحركات الخروجية مصداقاً للتخلص أمر وجداني، فلا يحتاج إلى برهان بداهة أن التخلص من الحرام غير الابتلاء والاشتغال به، فلا يمكن انطباق أحدهما على الآخر وكون شيء واحد مصداقاً لهما معاً.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الخروج مصداق للتخلص عن مال الغير وتسليمه إليه إلا أن كبرى التخلص كبرى عقلية ومن تبعات حكم العقل بحسن الطاعة والانقياد وقبح الإدانة والمعصية، وليس وجوبه وجوباً شرعياً، لأن جعل الوجوب الشرعي له بحاجة إلى ملاك ولا ملاك له، فإن عنوان تسليم مال الغير وتخليصه وردّه إلى صاحبه ونحو ذلك كلها من العناوين الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها ما عدا منشأ انتزاعها وهو حرمة التصرف فيه واستحقاق الإدانة والعقوبة عليه، وإن هذه العناوين جميعاً معرفات لحكم العقل بوجوب الاجتناب عن التصرف فيه وليس وراء حرمة التصرف فيه حكم نفسي آخر، فإذا لامقتضي لوجوب الخروج شرعاً.

وقد ذكرنا في ضمن البحوث السالفة ان الوجوب الحقيقي هو مركز حق الطاعة والمعصية وهو يتوقف على وجود مصلحة ملزمة في متعلقه على أساس ما ذكرناه في محله من أن الإدانة والعقوبة انما هي على تفويت الملاك الملزم الذي هو حقيقة الوجوب وروحه، وأما الوجوب بما هو اعتبار فلا قيمة له بدونه. ومن هنا، لا يستتبع الوجوب الغيري الإدانة واستحقاق العقوبة على مخالفته باعتبار أنه ناشئ من ملاك الوجوب النفسي ولا ملاك في متعلقه.

وعلى الجملة، فالحرام وهو التصرف في مال الغير بدون طيب نفسه مبغوض في نفسه ومشتمل على مفسدة ملزمة، وأما تركه فهو واجب عقلاً من باب تطبيق كبرى حكم العقل بوجوب الطاعة وقبح المعصية، ويكون منشأ لانتزاع عنوان تسليم المال إلى صاحبه وردّه إليه وتخليصه وغير ذلك، فإن هذه العناوين جميعاً معرفات للزوم ترك التصرف فيه والاجتناب عنه، وإن العقل يحكم به بعناوين مختلفة بحسب اختلاف الموارد، ولا يكون ترك الحرام مشتملاً على مصلحة ملزمة

والأ لزم أن يكون تركه واجباً نفسياً ولا يمكن القول به، هذا إضافة إلى أنه لا طريق لنا إلى اشتماله على الملاك في الواقع، وأما حكم العقل بلزوم الاجتناب والتسليم والردّ، فهو معلول لحكم الشرع بحرمة الغضب لأنه من فروع حكمه بلزوم الطاعة وقبح المعصية، والمفروض أنه لا ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في هذه المرتبة، وإنما الملازمة بينه وبين حكم الشرع في مرتبة المبادئ، فإذا ادرك العقل مصلحة ملزمة في فعل بدون أي مزاحمة فرضاً فقد ادرك أن الشارع أوجبه، وهذه الكبرى وإن كانت مسلمة نظرياً إلا أنه لا واقع لها تطبيقاً.

ودعوى: إنّ العقل يحكم بحسن التخلص تسليم المال إلى صاحبه، وبقاعدة الملازمة بين حكم العقل بحسن شيء وحكم الشرع بوجوبه يثبت الوجوب إليه. مدفوعة: أولاً: أنه لا ملازمة بينهما وإنما الملازمة بين وجود مصلحة ملزمة في فعل ووجوبه، ومفسدة ملزمة في آخر وحرمة، فإن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية دون الحسن والقبح العقليين.

وثانياً: ما مرّ من أن حكم العقل بحسن تسليم المال إلى صاحبه وردّه إليه من باب حكمه بحسن الطاعة وقبح المعصية ومن فروعه الذي هو معلول لحكم الشرع. فالنتيجة في نهاية الشوط أن التخلية بين المال ومالكه وتسليمه وردّه إليه ليست بواجبه شرعاً ومشملة على مصلحة ملزمة.

وأما وجوبها الغيري فيمكن تقريبه بوجهين:

الأول: إن النهي عن شيء يستلزم الأمر بضده العام، كما أن الأمر بشيء يستلزم النهي عن ضده كذلك، وعلى هذا فالنهي عن التصرف في مال الغير يستلزم الأمر بتركه والتخلّص منه.

والجواب: ما تقدم في بحث الضدّ موسعاً من أن الأمر بشيء لا يدل على

النهي عن ضده لا الخاص ولا العام، وكذلك الحال في النهي عن شيء، فإنه لا يدل على الأمر بضده لا الخاص ولا العام.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنه يدل على الأمر بضده العام إلا أن هذا الأمر لما كان غيرياً فلا قيمة له، لأن قيمته انما هي بقيمة النهي النفسي ولا عقوبة على مخالفته وانما هي على مخالفة النهي النفسي ولا مثوبة على موافقته، فلهذا يكون وجوده وعدمه على حد سواء.

الثاني: انه واجب من باب أنه مقدمة لترك الحرام.

وقد ناقش فيه السيد الأستاذ عليه السلام بأنه مقدمة للكون في خارج الأرض المغصوبة، وهذا العنوان ليس بواجب وانما هو ملازم للواجب، وهو عبارة عن ترك الحرام الذي هو أمر عدمي، فلا يمكن أن يكون عين الكون في خارج الأرض الذي هو أمر وجودي. ولكن هذه المناقشة بظاهاها غير تامّة، إذ لا مانع من أن يكون الخروج مقدّمة لأمرين متلازمين معاً، فإنه كما يكون مقدمة للكون في خارج الأرض كذلك يكون مقدمة للترك الملازم له.

فالنتيجة: ان الخروج مقدّمة لترك الغضب، ولا وجه للاشكال في مقدميته.

وانما الاشكال في وجوبه من باب المقدمة، وقد تقدم في مبحث مقدمة الواجب موسعاً أنه لا ملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، فإنه إن أريد بها ترتب وجوب المقدمة على وجوب ذي المقدمة قهراً كترتب المعلول على العلة، فهو غير معقول لأن الوجوب أمر اعتباري صادر من المولى بإرادته واختياره مباشرة، فلا يعقل فيه التسبيب.

أو فقل إن السببية والمسببية والعلية والمعلولية لا تتصور في الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ما عدا وجودها في عالم الاعتبار والذهن، وانما تتصور في

الأمر التكوينية التي لها واقع موضوعي في عالم العين والخارج.
وإن أريد بها الملازمة بينهما جعلاً، فهي وإن كانت ممكنة إلا أن جعل
الوجوب الغيري للمقدمة يتوقف على وجود مبرر له وإلا فلا يمكن جعله لأنه
جزاف وبلا ملاك، والفرض أنه لا مبرر له فإن المبرر إن كان الحفاظ على الملاك
القائم بذی المقدمة وتحريك المكلف نحو تحصيله، كفى للحفاظ عليه وتحريك
المكلف نحوه جعل الوجوب النفسي له، وإن كان المبرر وجود الملاك في متعلقه
فالمفروض انه لا ملاك فيه وإلا لكان وجوبه نفسياً.

بقيت هنا أمور:

الأمر الأول: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من ان الانسان إذا جعل نفسه مضطراً
إلى شرب الخمر بإيجاد مقدمة سائغة في نفسها، كما إذا علم أنه إذا شرب ماء كثيراً بعد
الأكل يؤدي إلى مرضه ولا دواء له إلا شرب الخمر، وحينئذٍ إذا فعل ذلك ومرض
واضطر إلى شرب الخمر لانقاذ حياته، فوقتئذٍ وإن كان شربها جائزاً له ومطلوباً
للشارع مقدمة للواجب الأهم وهو حفظ حياته إلا أن التسبب إليه لما كان بسوء
اختياره فهو محرم ومسبب لاستحقاق العقوبة عليه^(١)، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، أولاً: لأن حرمة التسبب إلى الحرام مبنية على ثبوت
الملازمة بين حرمة شيء وحرمة مقدمته إذا كانت علة تامة لوجود الحرام في الخارج
كما بنى رحمته الله على حرمتها في هذا الفرض لا مطلقاً، ولكن قد ذكرنا في بحث المقدمة ان
هذه الملازمة غير ثابتة مطلقاً حتى فيما إذا كانت المقدمة علة تامة له، بل قد عرفت ان
هذه الملازمة قهراً غير معقولة، واما جعلاً فهي وإن كانت ممكنة إلا أنه لا دليل

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٨٠.

عليها، كما أنها غير ثابتة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته بنفس الملاك.
وثانياً: مع الاغماض عن ذلك، وتسليم ثبوت الملازمة بينها إلا أن هذه الحرمة
حرمة غيرية، والحرمة الغيرية كالوجوب الغيري ليست مركزاً لحق الطاعة والادانة
والعقوبة، باعتبار أنها ليست حكماً حقيقياً ناشئاً عن وجود مفسدة ملزمة في متعلقها،
ولهذا لا روح لها، ومن أجل ذلك لا تترتب عقوبة على مخالفتها ومثوبة على
موافقتها، فإن العقوبة إنما هي مترتبة على مخالفة ذي المقدمة، وهو شرب الخمر
باعتبار أنه منته إلى اختياره وإرادته، وكونه مقدمة للواجب الأهم لا يوجب كونه
محبوباً ومطلوباً للشارع بعدما كان بسوء الاختيار، فإنه من أظهر مصاديق قاعدة
الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وثالثاً: ان لازم ما ذكره عليه السلام انه إذا أوجد المكلف مقدمة تؤدي إلى ارتكاب
الحرام لا من جهة أنه مقدمة لواجب أهم بل من جهة أن إيجاد هذه المقدمة يؤدي
إلى كونه مقهوراً في إرادته واختياره لارتكابه الحرام، كما إذا فرض أنه كان يعلم بأنه
إذا دخل في هذه الدار ارتكب محرماً جزماً لا من جهة ان ارتكابه بغرض الحفاظ على
نفسه بل من جهة أنه مقهور في إرادته واختياره وليس بإمكانه عقلاً التخلص منه،
ولازم ذلك أنه يستحق عقوبتين:

الأولى: على حرمة التسبب وهو إيجاد المقدمة المؤدية إلى الحرام.

الثانية: على ارتكاب الحرام تطبيقاً لقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

الأمر الثاني: قد يقال كما قيل إن مقصود المحقق النائيني عليه السلام من كون الخروج
مصدّقاً للتخلص أنه مصداق له بالنسبة إلى التصرف الزائد، فإن من دخل الأرض
المغصوبة فهو مضطرّ إلى التصرف فيها فترة زمنية تساوي فترة الخروج منها، وأما
بالنسبة إلى التصرف الزائد فهو غير مضطرّ إليه، وعليه فالخروج وإن لم يكن مصداقاً

للتخلص بالنسبة إلى المقدار المضطرّ إليه من التصرف ولكنه مصداق للتخلص بالنسبة إلى التصرف، الزائد وهو واجب، وهذا معنى أن الخروج مصداق للواجب شرعاً ومحبوب للشارع، هذا.

والجواب، أولاً: إن الخروج كما أنه ليس مصداقاً للتخلص عن أصل التصرف في الأرض المغصوبة فكذلك ليس مصداقاً له بالنسبة إلى التصرف الزائد وذلك، لأن الانسان إذا دخل الأرض المغصوبة فهو مضطرّ إلى التصرف فيها في فترة توازي فترة الخروج منها، وفرضنا أن تلك الفترة تساوي دقيقة واحدة من الوقت، وعلى هذا فطالما يكون الانسان في هذه الدقيقة فلا يكون مبتلي بالتصرف الزائد، بل ليس بمقدوره الابتلاء به طالما لم تنته الدقيقة بالكامل، وحينئذٍ فإن مكث فيها فقد ابتلي بالتصرف الزائد بعد انتهاء الدقيقة من الوقت، وإذا شرع في الخروج عنها فمادام مشغولاً بالخروج فلا يصدق عليه انه ابتلي بالتصرف الزائد ولا التخلّص عنه.

وإن شئت قلت: إن معنى التخلّص عن شيء هو الخروج منه ولا يصدق التخلص عن شيء إلا بعد الدخول فيه، فلا يقال إنه تخلّص عن الغصب إلا بعد ابتلائه به، ولهذا لا واسطة بين التخلص شيء عن شيء ودخوله فيه، وهذا المعنى لا ينطبق على الخروج فإنه ليس تخلّصاً عن التصرف الزائد باعتبار أنه غير داخل فيه حتى يصدق عليه عنوان التخلص منه، لأن الخروج في مقابل البقاء بتقابل التضاد، وكل منهما موجود مستقل ولا تكون له حالتان: حالة الابتلاء وحالة التخلّص.

نعم، يصدق عنوان التخلّص عن أصل التصرف على أول خطوة خطاها الانسان في خارج الأرض وبه ينتهي زمان الخروج.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك، وتسليم أنه مصداق للتخلّص عن التصرف الزائد إلا أنه لا يمكن أن يكون محبوباً باعتبار انه كان بسوء الاختيار فلا محالة يكون

مبغوضاً والمكلف معاقب عليه بمقتضى قاعدة أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وأما سقوط النهي عنه فعلاً فهو انما يكون من جهة الاضطرار حيث إن بقاءه معه يكون لغواً، وأما روجه فهي باقية ولا موجب لسقوطها.

فالتتية: إن الخروج ليس مصداقاً للتخلص لا عن أصل التصرف ولا عن التصرف الزائد.

الأمر الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن الحركات الخرجية في الأرض المغصوبة كما أنها ليست مصداقاً للتخلص كذلك ليست مقدمة له، وقد أفاد في وجه ذلك: ان تلك الحركات مقدمة للكون في خارج الأرض المغصوبة لا للتخلص، لأن عنوان التخلص لا يخلو من أن يكون عنواناً وجودياً وعبارة عن إيجاد الفراغ بين المال ومالكه كما هو الصحيح، أو عنواناً عدمياً وعبارة عن ترك التصرف في مال الغير، وعلى كلا التقديرين فهو ملازم للكون في خارج الأرض وجوداً:

أما على الأول، فلأن عنوان التخلص عن الغصب ليس عين عنوان الكون في خارج الأرض المغصوبة بل هما عنوانان متلازمان في الخارج.

وأما على الثاني، فالأمر واضح لأن ترك التصرف ليس عين الكون فيه بل هو ملازم له خارجاً، لأن الأمر العدمي لا يمكن أن يكون عين الأمر الوجودي^(١).

والجواب: إن ما ذكره رحمته الله من التلازم بين العنوانين في الوجود الخارجي لا يتعدى عن مجرد دعوى في المسألة بدون أن يقيم برهاناً عليه، ولهذا فالصحيح في المقام أن يقال انه لا شبهة في أن مفهوم الكون في خارج الأرض المغصوبة مباين لمفهوم التخلص، وهو الفراغ بين المال ومالكه أو ترك التصرف فيه، على أساس أن

كل مفهوم ذهني مباين لمفهوم ذهني آخر في عالم المفهوميّة وهو عالم الذهن ولا ينطبق أحدهما على الآخر، لأن الوجودات جميعاً متباينات سواء أكانت في عالم الذهن أم كان في عالم الخارج، فلا يمكن حمل بعضها على بعضها الآخر وانطباقه عليه، وأما في عالم الخارج فلا مانع من انطباق مفهومين أو أكثر على موجود واحد فيه كانطباق مفهوم العالم والعاقل والقائم وهكذا على موجود واحد في الخارج كزيد مثلاً، مع أن هذه المفاهيم متباينات في عالم الذهن ويستحيل انطباق بعضها على بعضها الآخر.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن عنوان الكون عنوان انتزاعي لاموطن له إلاّ الذهن وكذلك عنوان التخلّص، فإنهما مفهومان متباينان في عالم الذهن ولكنها ينطبقان على موجود واحد في عالم الخارج، وهذا الموجود الواحد مصداق لهما معاً ومنشأ لانتزاع كليهما، وهو متمثل في الخطوة الأولى التي خطاها الانسان خارج الأرض المغصوبة، فإنها مصداق للكون في خارج الأرض كما أنها مصداق للفراغ بين المال ومالكة.

فما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أنها موجودان متلازمان في الخارج غير تام، ضرورة أنه ليس في الخارج وجودان: أحدهما مصداق للكون فيه، والآخر مصداق للتخلّص، بل وجود واحد فيه وهو مصداق لهما معاً، ولا فرق في ذلك بين أن يكون التخلّص عبارة عن الفراغ بين المال ومالكة أو عبارة عن ترك الغضب، لأن كلا العنوانين يصدق على الخطوة الأولى في خارج الأرض المغصوبة، فإنها كما تكون مصداقاً لعنوان الفراغ فكذلك تكون مصداقاً لترك الغضب.

إلى هنا قد تبين أن ما ذكرناه من التعليق على المحقق النائيني رحمته الله في المسألة يتمثل في أمور:

الأول: إن التخلّص من الغضب ليس واجباً شرعياً إلا من جهة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ولا من جهة الدليل الشرعي، ومن هنا قلنا إن وجوبه عقلي ومن تبعات حكم العقل بوجوب الطاعة.

الثاني: إن لازم ما ذكره ﷺ من أن التخلّص واجب شرعي تعدد العقاب، عقاب على ترك التخلّص وعقاب على ارتكاب الحرام وهو خلاف الضرورة الفقهية.

الثالث: على تقدير تسليم أن التخلّص واجب شرعي، ولكن الخروج ليس مصداقاً له بل هو مصداق للابتلاء به، نعم هو مقدمة له ولكن مقدمة الواجب ليست بواجبه.

الرابع: إنه على تقدير تسليم أن الخروج مصداق للتخلّص إلا أنه لما كان مبعوضاً بملاك أنه تصرف في مال الغير بسوء اختياره وإرادته فلا يعقل أن يكون واجباً ومحبوياً، لأن المبعوض لا يمكن أن يكون مصداقاً للمحسوب. هذا تمام الكلام في المسألة الثانية.

وأما الكلام في المسألة الثالثة، وهي الصلاة في حال الخروج فيقع في مقامين: الأول: ما إذا فرض أن المكلف لا يتمكن من الصلاة في الوقت بعد الخروج. الثاني: انه متمكن من الصلاة فيه خارج الأرض المغصوبة من جهة أن الوقت متسع.

أما الكلام في المقام الأول فيقع تارة على القول بالامتناع، وأخرى على القول بالجواز:

أما على القول بالامتناع ووحدة المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً، فإن كانت وحدته في تمام أكوان الصلاة تقع المعارضة بين دليل وجوب الصلاة ودليل

حرمة الغصب دخولاً ومكثاً وخروجاً، وحينئذٍ فإن كانت هناك مندوحة يقدم اطلاق دليل حرمة الغصب على اطلاق دليل وجوب الصلاة، على أساس ما ذكرناه سابقاً من أن التعارض إذا كان بين الإطلاق البدلي والإطلاق الشمولي يقدم الثاني على الأول في مورد المعارضة تطبيقاً لقاعدة حمل الظاهر على الأظهر بتقييد اطلاق دليل وجوب الصلاة بغير الفرد في مورد الاجتماع.

ولكن ذكرنا في مبحث التعادل والترجيح أنه لا موجب لتقديم الإطلاق الشمولي على البدلي إذا كان كلا الإطلاقين مستنداً إلى مقدمات الحكمة كما في المقام، ثم إذا كانت هناك مندوحة كما إذا فرضنا أن المالك أذن في الصلاة حال الخروج وجب الاتيان بها، وإلا فالخروج حرام حيث إن المالك لم يأذن به، إلا إذا صلى حال الخروج.

وأما إذا لم تكن هناك مندوحة، فحينئذٍ ان كان الاضطرار بغير سوء الاختيار فلا شبهة في صحة الصلاة، لأن الاضطرار المذكور رافع للحرمة روحاً واعتباراً، ولكن لا بد من الاقتصار على الایاء والاشارة بديلاً عن الركوع والسجود، وقد تقدم الكلام في ذلك موسعاً.

وأما إن كان الاضطرار بسوء الاختيار كما هو محل الكلام في المقام، فهل يمكن الحكم بصحة الصلاة المتحددة مع الغصب وجوداً وماهيةً في حال الخروج رغم اضطراره وعدم تمكنه منها في الوقت إلا الاتيان بها حال الخروج، وعندئذٍ فلو كنا نحن ومقتضى القاعدة، فلا يمكن الحكم بصحة الصلاة لأنها مبغوضة فلا يمكن التقرب بها ومعاقب عليها تطبيقاً لقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، ولكن حيث إن الصلاة لا تسقط بحال عن المكلف بمقتضى نصّ خاص، فلا بد من الاتيان بها هذا مما لا كلام فيه، وانما الكلام في أن هذا الدليل الخاص هل يدل بنفسه على عدم

مبغوضية الحصة الخاصة من الحركة الخروجية التي هي معنونة بعنوان الحركة الصلّاتية أو لا يدل عليه؟ فيه وجهان:

فذهب جماعة من المحققين إلى الوجه الأول، معللاً بأن الحركة الصلّاتية الغصبيّة لو كانت مبغوضة فلا يمكن التقرب بها والحكم بصحّتها ووقوعها عبادة، بداهة أنه لا يعقل التقرب بالمبغوض، والنكته في ذلك أن الصلاة حيث إنها أهم من الغضب ملاكاً وروحاً بمقتضى هذا النصّ الخاص فلا تتصف في مورد الاجتماع إلاّ بملاكها دون ملاك الغضب لاستحالة اتصافها بكلا الملاكين معاً فيه.

أو فقل إنّ النصّ المذكور بما أنه يدل على عدم سقوط الصلاة بحال، فبطبيعة الحال يكشف عن أن ملاكها تامّ في تمام حالات المكلف، وهذا معنى أن ملاكها أهم من ملاك الحرمة، وعلى هذا فالمجمع على القول بالامتناع، حيث إنه واحد وجوداً وماهيّةً، فلا محالة يكون مشتملاً على أحد الملاكين وحيث إن ملاك الصلاة بمقتضى النصّ المذكور لا يسقط حتى في هذه الحالة فلا محالة يكون المجمع مشتملاً على ملاكها فقط بلحاظ أنه أهمّ دون ملاك الحرمة، هذا.

وذهب بعض المحققين عليه السلام إلى الوجه الثاني، وهو أن مبغوضية الحركة الخروجيّة بدون الصلاة أكثر من مبغوضيتها إذا كانت بعنوان الصلاة، فإذا كانت أقل من مبغوضية البديل فلا مانع من التقرب بها إلى المولى، لأن معنى التقرب ترجيح الحركة الأفقية بعنوان الصلاة على الحركة الأفقية بعنوان الخروج فحسب من أجل المولى، باعتبار أن الأولى أقلّ مبغوضيّة من الثانية، وترجيحها على الثانية في هذه الحالة من أجل المولى تقرباً.

أو فقل إن الحركة الخروجية المتمحصّة في الغصبيّة مشتملة على مفسدة فحسب دون مصلحة، وهي أشدّ مبغوضية من الحركة الخروجية الغصبيّة المتمثلة في

الصلاة لأنها واجدة للمصلحة أيضاً، وترجيح الثانية على الأولى من أجل المولى تقرب، هذا.

ويمكن المناقشة فيه، بأن الصلاة حال الخروج إذا كانت متحدة مع الغصب خارجاً في تمام أجزائها وألوانها ومبغوضة بلحاظ أن الغصب كان بسوء اختياره فكيف يمكن التقرب بها.

وفرض: أن التقرب بها بلحاظ أن مبغوضيتها أقل من مبغوضية الخروج بدون تعنونه بعنوان الصلاة.

مدفوع: بأن فرض أنها أقل مبغوضية من الخروج بدون تعنونه بعنوان الصلاة إما مبني على اشتغال المجمع في مورد الاجتماع على المحبوبة إذا كان معنوياً بعنوان الصلاة أو أن تعنون المجمع بهذا العنوان يؤدي إلى تخفيف مبغوضيته عما إذا لم يكن معنوياً بهذا العنوان، وعلى كلا الفرضين لا يمكن التقرب بها:

أما على الفرض الأول فمضافاً إلى أنه لا يمكن أن تكون الصلاة مشتملة على المبغوضية والمحبوبة معاً لاستحالة اجتماعها في شيء واحد وجوداً وماهيةً إنه لا يمكن التقرب بها، كيف فإنها مبغوضة ولو بدرجة أقل، ومحبوبيتها لا تؤثر إلا في تخفيف مبغوضيتها ونقصها لإزالتها نهائياً.

وأما على الفرض الثاني، فالأمر أوضح من ذلك، ضرورة أنها مبغوضة ولو بدرجة أقل، ومع مبغوضيتها لا يمكن التقرب بها وإن كانت مبغوضيتها بدرجة الكراهة، نعم أن هذا الترجيح من أجل المولى يوجب تخفيف العقوبة لا الصحة.

وعلى هذا، فالأمر بالصلاة في هذه الحالة يكشف عن أنه لا مبغوضية فيها وإن كانت بسوء اختياره، ولهذا يعاقب على الدخول في الأرض المغصوبة وعلى ترك صلاة المختار باعتبار أنه منته إلى سوء اختياره.

وأما ما ذكره عليه السلام من أننا نلتزم بعدم محبوبة الصلاة لكي يقال باستحالة اجتماع المبعوضة مع المحبوبة فيها، لأن الدليل على وجوب الصلاة في هذه الحالة الاجماع وهو دليل لبي ولا يثبت به إلا الوجوب الناشئ في المقام من قلة المبعوضة وترجيح أخف المحذورين، وأما قوله عليه السلام: «لا تدع الصلاة بحال»^(١)، فقد ذكر عليه السلام إنه لا يشمل ما إذا كان الاضطرار إلى ترك الصلاة التامة وهي صلاة المختار بسوء الاختيار، فإذاً يكون الدليل على وجوب الصلاة الناقصة وهي المرتبة الدانية الاجماع فلا يمكن المساعدة عليه:

أما الاجماع في المقام فهو ليس اجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن وصوله إلينا من زمن المعصومين عليهم السلام يداً بيد، فإن مدرك هذا الاجماع هو حديث (لا تدع الصلاة بحال)، وأما الحديث فلا مانع من شموله لما إذا كان الاضطرار إلى ترك الصلاة التامة بسوء الاختيار.

ودعوى: انصراف الحديث إلى الاضطرار بغير سوء الاختيار.

مدفوعة: بأنه بدوي، وعند التأمل فيه وأن ذلك إنما هو من جهة اهتمام الشارع بالصلاة وعدم رضاه بتركها في أي حال من الحالات يزول هذا الانصراف، فلا يكون مستقراً، وعلى هذا فوظيفته تنتقل إلى الصلاة الناقصة وإن كان معاقباً على ترك الصلاة التامة في المقام باعتبار أنه كان بسوء اختياره.

فالنتيجة: إن الصحيح هو الوجه الأول الذي اختاره جماعة من المحققين، وإن حديث (لا تدع الصلاة) يكشف عن أن الصلاة في هذه الحالة ليست مبعوضة رغم أنها بسوء الاختيار وإنما المبعوض هو الدخول فيها وترك الصلاة التامة، ولهذا

(١) الوسائل ج ٢ ص ٦٠٥ ب ١ من الاستحاضة ح ٥.

يعاقب عليهما، فإن الأمر المتعلق بها بمقتضى هذا الحديث يكشف عن أنها محبوبة وإلا فلا يمكن التقرب بها، ومع عدم امكانه يكون الأمر بها لغواً، هذا.

وإن كانت متحدة في الركوع والسجود فقط لا في سائر الأجزاء والاكوان فعندئذٍ وظيفته الاتيان بالصلاة مع الإيحاء بديلاً عن الركوع والسجود حتى فيما إذا لم يستلزم التصرف الزائد، كما إذا كان خروجه من الأرض المغصوبة بالمصعد الكهربائي، فإن الركوع والسجود حينئذٍ لا يستلزمان المكث الزائد، فمع ذلك تكون وظيفته الإيحاء لحرمة الركوع والسجود وبمغوضيتهما المانعة من الاتيان بهما بقصد القرية، فإذا لم يتمكن المكلف من الاتيان بالمبدل فوظيفته الاتيان بالبديل، ولا يمكن تصحيح الصلاة مع الركوع والسجود في المقام بالترتب لعدم امكان جريانه على القول بالامتناع ووحدة المجمع، هذا كله على القول بالامتناع واتحاد الصلاة مع الغصب.

وأما على القول بالجواز وتعدّد الصلاة مع الغصب وجوداً وماهيةً، فلا اشكال في صحة الصلاة على كل حال أي سواء أتى المكلف بالصلاة الاختيارية وهي الصلاة مع الركوع والسجود أم اقتصر فيها على الإيحاء، ولكن لو فرض ان الصلاة الاختيارية تستلزم التصرف الزائد تعيّن عليه الاتيان بالصلاة الاضطرارية وهي الصلاة مع الإيحاء بديلاً عن الركوع، ومع هذا فالصلاة الاختيارية صحيحة إذا أتى بها بملاك الترتب، وهذا هو الفرق بين هذا القول والقول بالامتناع.

وبكلمة أخرى، إنه يقع التزاحم على هذا القول بين وجوب الركوع والسجود وحرمة التصرف الزائد، ولكن لا بدّ من تقديم حرمة التصرف على وجوب الركوع والسجود، وهذا لا من جهة تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل بعنوانه بل من جهة أنه إذا لم يعلم من الخارج أن ملاك ما له البديل أهمّ وأقوى من ملاك ما ليس له البديل

مطلقاً ولم يَقم دليل خاص من الخارج على ذلك ويَحتَمَل أهمية ملاك كل واحد منهما في نفسه على الآخر ويَحتَمَل التساوي، فعندئذٍ لا بد من تقديم ما ليس له بدل على ما له البدل، لأن احتمال أهمية ملاك ما ليس له البدل في نفسه بضميمة ملاك البدل كان أقوى وأكبر من احتمال أهمية ملاك المبدل فقط، لأن أحد طرفي المزاخمة مجموع ملاك البدل وما ليس له بدل، والآخر خصوص ملاك المبدل فحسب، وقد تقدم تفصيل ذلك في المقام الأول.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل إنما هو بملاك أن الأول مشروط بالقدرة العقلية والثاني بالقدرة الشرعية، وفي مقام المزاخمة يتقدم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية^(١) لا يمكن المساعدة عليه صغرى وكبرى، وقد سبق تفصيل ذلك موسعاً في ضمن البحوث السالفة، فلا حاجة إلى الإعادة.

فالنتيجة: إن وظيفته الصلاة الاضطرارية حال الخروج وهي الصلاة مع الإيحاء بديلاً عن الركوع والسجود دون الصلاة الاختيارية، وهي الصلاة مع الركوع والسجود، ومع هذا لو أتى بالصلاة الاختيارية حكم بصحتها بملاك الترتب، ولكنه أثم.

ومن هنا يظهر حال القول بعدم اتحاد الصلاة مع الغضب إلا في السجدة فحسب، فإن وظيفته حينئذٍ الإيحاء بديلاً عن السجدة وإن لم تستلزم التصرف الزائد، كما إذا كان خروجه بالعربة وصلّى فيها، لأنها بنفسها مَبغوضة بلحاظ اتحادها مع الغضب.

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٤ ص ٤٠١ - ٤٠٠.

تحصل مما ذكرنا أمور:

الأول: ان الصلاة لو كانت متحدة مع الغضب في تمام أجزائها وألوانها، فعلى القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهيةً فمقتضى القاعدة وإن كان سقوط الصلاة إلا أن هناك دليلاً خاصاً على عدم سقوطها حتى في هذه الحالة، فإذا وظيفته الاتيان بالصلاة، غاية الأمر اقتصاراً على الإيحاء بديلاً عن الركوع والسجود إذا كانا مستلزمين للمكث الزائد لامطلقاً.

الثاني: إن الصلاة إذا لم تكن متحدة مع الغضب بأن يكون المجمع في مورد الاجتماع متعدداً وجوداً وماهيةً، فمقتضى القاعدة صحة الصلاة اقتصاراً على الإيحاء بديلاً عن الركوع والسجود إذا كانا مستلزمين للمكث الزائد، وأما إذا خالف وأتى بهما فالصلاة صحيحة أيضاً بملاك الترتب، فإذا مقتضى القاعدة صحة الصلاة مطلقاً.

الثالث: إن الصلاة إذا كانت متحدة مع الغضب في الركوع والسجود أو في السجود فقط، فعندئذ تكون وظيفته الإيحاء بديلاً عن الركوع والسجود أو بديلاً عن السجود فقط.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو ما إذا تمكّن المكلف من الصلاة خارج الأرض المغصوبة في الوقت فتارةً، يكون متمكناً من الصلاة الاختيارية فيه، وأخرى لا يكون متمكناً إلا من الصلاة الاضطرارية وهي الصلاة مع الإيحاء والاشارة بدلاً عن الركوع والسجود.

أما على الأول، فعلى القول بالامتناع ووحدة المجمع في مورد الاجتماع فلا شبهة في أن وظيفته تأخير الصلاة إلى خارج الأرض المغصوبة، فإن صلته في الطريق حيث إنها متحدة مع الغضب فلا يمكن أن تكون مصداقاً للصلاة المأمور بها،

لاستحالة انطباق الواجب على الحرام والمحبوب على المبعوض، وكذلك الحال على القول بعدم اتحادها مع الغضب إلا في السجدة فقط، فإن المكلف طالما يكون متمكناً من الصلاة الاختيارية فلا يجوز له الاقتصار على الصلاة الاضطرارية.

وأما على القول بالجواز وتعدد المجمع في مورد الاجتماع، فأيضاً وظيفته تأخير الصلاة إلى خارج الأرض المغصوبة، لأن الصلاة الاختيارية في الطريق تستلزم التصرف الزائد بلحاظ الركوع والسجود، وأما الصلاة الاضطرارية وهي الصلاة مع الإيحاء فلا تجوز مع التمكن من الصلاة الاختيارية في خارج الأرض، لأن المكلف طالما يكون متمكناً من الصلاة الاختيارية فلا تصل النوبة إلى الصلاة الاضطرارية، مثلاً من كان متمكناً من الصلاة مع الطهارة المائية في الوقت لا يجوز له الاكتفاء بالصلاة مع الطهارة الترابية فيه، ولو فرضنا أن الصلاة الاختيارية في الطريق وهي الصلاة المشتملة على الركوع والسجود لا تستلزم المكث الزائد كما إذا كانت صلاته في العربة مثلاً، فمع هذا لا يجوز له الاكتفاء بها باعتبار أنها فاقدة لشرط الاستقرار والطمأنينة فيها عامداً ملتفتاً وهو متمكن من الاتيان بها واجدة لهذا الشرط.

وأما على الثاني، وهو أنه لا يتمكن من الصلاة الاختيارية في خارج الأرض المغصوبة وإن وظيفته هناك الصلاة الاضطرارية وهي الصلاة مع الإيحاء، فحينئذ هل يجوز له الاكتفاء بالصلاة الاضطرارية في الطريق؟ فيه وجهان:

فذهب السيد الأستاذ رحمته الله إلى الوجه الأول، باعتبار أن صلاته في الخارج ليست أحسن وأكمل من صلاته في الطريق، ولكن الظاهر تعين الوجه الثاني، لأن صلاته في الطريق فاقدة لشرط الاستقرار والطمأنينة دون صلاته في الخارج، ولا يجوز

الاخلال بهذا الشرط عامداً ملتفتاً^(١)، فما ذكره السيد الأستاذ^{رحمته} من التخيير لا وجه له.

وأما إذا فرضنا أن صلواته في الطريق صلاة اختيارية أي مع الركوع والسجود، كما إذا كان خروجه من الأرض المذكورة بالعربة أو المصعد الكهربائي، وأما صلواته في الخارج فهي مع الإيلاء بدلاً عن الركوع والسجود، فعندئذ هل عليه الاتيان بالصلاة في الطريق مع الركوع والسجود ولكن بدون الطمأنينة والاستقرار أو يجوز له الاتيان بالصلاة مع الإيلاء خارج الأرض ولكن مع الطمأنينة والاستقرار؟

والجواب: الظاهر هو الأول، لا من جهة وقوع التزاحم بين وجوب الركوع والسجود وبين وجوب الطمأنينة والاستقرار، وترجيح الأول على الثاني لما تقدم من عدم تصور التزاحم بين أجزاء واجب واحد بل من جهة أنه لا دليل على وجوب الاستقرار والطمأنينة في الصلاة إلاّ الاجماع، والقدر المتيقن منه غير المقام، وكذلك الحال على القول باتحاد الصلاة مع الغضب في السجدة فقط، فإنه يقدم الصلاة مع الركوع والايلاء بدلاً عن السجود في الطريق على الصلاة مع الإيلاء بدلاً عن الركوع والسجود معاً في خارج الأرض المغصوبة.

بقي هنا شيء وهو أن المحقق صاحب الكفاية^{رحمته} قد ألحق تعدد الاضافات بتعدد العناوين والجهات، بدعوى أن البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه لا يختصّ بما إذا تعلق الأمر بعنوان كالصلاة مثلاً والنهي تعلق بعنوان آخر كالغضب وقد اجتمعا في مورد واحد، بل يشمل ما إذا تعلق الأمر باكرام زيد من جهة علمه والنهي تعلق به من جهة فسقه، فإن تعدد الاضافة كتعدد العنوان، فلو

كان تعدد العنوان مجدياً في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، كان تعدد الاضافة أيضاً مجدياً في جوازه^(١).

والجواب: إنه لا وجه للاحاق تعدد الاضافة بتعدد العنوان، وذلك لما تقدّم في ضمن البحوث السالفة من أن العنوان إذا كان من العناوين المتأصلة الذاتية فتعدده يوجب تعدد المعنون في مورد الاجتماع ذاتاً ووجوداً، فعندئذ لا اشكال في جواز الاجتماع، وأما إذا كان من العناوين الانتزاعية فلا يكون تعدده كاشفاً عن تعدد المعنون بل هو يختلف باختلاف الموارد، ولا بدّ في كل مورد من ملاحظة المجمع في مورد الاجتماع بنفسه وأنه واحد وجوداً وماهيةً أو متعدد كذلك.

وهذا بخلاف الاضافة فإن تعددها لا يوجب تعدد المضاف إليه الذي هو المتعلق والمصبّ للأمر والنهي معاً، كإكرام زيد مثلاً، فإن كلاً من الأمر والنهي تعلق به بعنوان واحد ولكن جهة الاضافة مختلفة، فتعلق الأمر به بلحاظ اضافته إلى العلم وتعلّق النهي به بلحاظ اضافته إلى الفسق، فإذا كان متعلق الأمر والنهي معوناً بعنوان واحد والتعدّد إنما كان في الاضافة التي هي جهة تعليلية فهو خارج عن محل الكلام في المسألة، لأن محل الكلام فيها ما إذا تعلّق الأمر بعنوان كالصلاة مثلاً والنهي بعنوان آخر كالغصب واجتمعا في مورد واحد، فعندئذ يقع الكلام في أن التركيب بينها اتحادي أو انضمامي، وأما إذا كان متعلق الأمر والنهي معوناً بعنوان واحد وجوداً وماهيةً في مورد الاجتماع، فلا أثر لتعدد الاضافة التي هي جهة تعليلية ولا يوجب تعدد المتعلق، ومن الواضح أن هذا خارج عن محل الكلام ولا شبهة في استحالة ذلك.

ولا فرق في هذا بين أن يكون متعلق الأمر بالطبيعة بنحو مطلق الوجود أو بنحو صرف الوجود: أما خروج الأول عن محل الكلام فواضح، وأما خروج الثاني عنه فأيضاً كذلك، فإذا قال المولى: (أكرم عالماً) و(لا تكرم فاسقاً)، فلا محالة يقع التعارض بين الدليلين في مورد الاجتماع وهو إكرام العالم الفاسق، فإن حرمة لا تجتمع مع كونه مصداقاً للواجب، بدهشة استحالة كون الحرام مصداقاً له والمبغوض مصداقاً للمحبوب، فإذا لا محالة يقع التعارض بين اطلاقي الدليلين في مورد الالتقاء بينهما، ولا يمكن القول بجواز اجتماع الأمر والنهي فيه، فإن ملاك القول بالجواز هو تعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً.

نتيجة البحث عن الاضطرار بسوء الاختيار متمثلة في عدّة نقاط:

الأولى: إن الاضطرار إذا كان بسوء الاختيار فلا يرفع المسؤولية والعقوبة عن المكلف على ارتكاب الحرام، وإنما يرفع حرمة بما هي اعتبار لا مبغوضيته التي هي حقيقة الحرمة وروحها ومنشأ العقوبة والمسؤولية.

الثانية: إن الخروج من الأرض المغصوبة لا يمكن أن يكون حراماً فعلاً، لأن الاضطرار إليه وإن كان بسوء اختياره إلا أنه معه غير قادر شرعاً على تركه، كما أنه لا يمكن أن يكون واجباً وحراماً معاً، إذ مضافاً إلى أنه لا منشأ لوجوبه فلا يعقل اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد.

الثالثة: إن القول بأن الخروج واجب بالفعل وحرام بالنهي السابق الساقط بالاضطرار فعلاً باطل، وذلك لأن زمان تعلق الوجوب به وإن كان غير زمان تعلق الحرمة إلا أن زمان المتعلق لكليهما واحد وهو زمان الخروج، فإنه في هذا الزمان متعلق للوجوب والحرمة معاً، غاية الأمر تعلق الوجوب به من الآن والحرمة من

السابق، ومن الواضح أن ذلك لا يمكن لأن الحرمة السابقة تكشف عن أنه مبغوض في ظرفه والوجوب الفعلي يكشف عن أنه محبوب فيه، وملاك الاستحالة والإمكان إنما هو بوحدة زمان المتعلق وتعدده لا بوحدة زمان الوجوب والحرمة وتعدده.

الرابعة: ألحق المحقق النائيني عليه السلام الأحكام الوضعية بالأحكام التكليفية من هذه الناحية وأن المناط في الاستحالة فيها أيضاً يكون بوحدة زمان المعبر دون الاعتبار.

وأشكل عليه السيد الأستاذ عليه السلام بأن الأحكام الوضعية تختلف عن الأحكام التكليفية، فإن الأولى تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها.

والثانية تابعة للمصالح والمفاسد في نفس جعلها واعتبارها، فإذا مناط الاستحالة فيها إنما هو بوحدة زمان الاعتبار والجعل دون المعبر والمجعول كما في الأحكام التكليفية.

ولنا تعليق على كلام كل من المحقق النائيني عليه السلام والسيد الأستاذ عليه السلام على تفصيل تقدّم فلاحظ.

الخامسة: إن المنشأ بالإنشاء والمعبر بالاعتبار عين الانشاء والاعتبار كالإيجاد والوجود في التكوينيّات، ضرورة أنه لا يتصور للمنشأ وجود غير الوجود الإنشائي الاعتباري وللمجعول وجود غير الوجود الجعلي في عالم الجعل والاعتبار، ولا يعقل أن يكون له وجود في الخارج وإلا لكان خارجياً لا اعتبارياً، وهذا خلف.

وأما ما هو المشهور بين الأصوليين وقد بنت عليه مدرسة المحقق النائيني عليه السلام - من أن للحكم مرتبتين: مرتبة الجعل ومرتبة المعجول، وهي فعلية الحكم بفعليّة موضوعه في الخارج - فهو مبني على التسامح وعدم الدقة، لوضوح أن للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، ولا يعقل وجود الحكم في الخارج بوجود موضوعه فيه

والأ لكان خارجياً وهو خلف، والمراد من فعليّة الحكم بفعليّة موضوعه فيه فعليّة فاعليته ومحركيته للمكلف لا فعلية نفسه.

السادسة: إن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته - من أن الاجازة المتأخرة في باب العقد الفضولي حيث إنها متعلقة بالعقد السابق فيكون ذلك العقد من زمانه مشمولاً لأدلة الامضاء من الآن، فزمان الشمول من الآن والمشمول هو العقد السابق، وعلى هذا فالملكية المعتبرة من حين العقد واعتبارها من حين الاجازة - غير تام، لأنه مبني على الخلط بين أن يكون امضاء العقد السابق من الآن وأن يكون من السابق، والمفروض أن الامضاء من الآن، فإذا بطبيعة الحال يكون اتّصاف العقد السابق بالامضاء أيضاً من الآن، ولا يعقل أن يكون من السابق، فالسابق هو ذات العقد، وأما اتصافه بالوصف العنواني فهو من الآن أي من حين الاجازة، ومن هنا قلنا، إن مقتضى القاعدة النقل في باب الفضولي.

السابعة: إن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته في بحث الملاقي لأحد أطراف العلم الاجمالي من أن المعيار في انحلال العلم الاجمالي بعلم إجمالي آخر انما هو بتقدم المعلوم بالاجمال فيه على المعلوم بالاجمال في الأول غير تام، فإنه لا ينحل به بمجرد اشتراكه معه في أحد طرفيه بل المؤثر فيه كلا العلمين الاجماليين معاً بلا فرق بين تقدم أحدهما على الآخر وعدمه، على تفصيل تقدّم.

الثامنة: إن الخروج غير داخل في كبرى قاعدة (التخلية بين المال ومالكه) وداخل في كبرى قاعدة (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار)، خلافاً للمحقق النائيني رحمته حيث قال بعكس ذلك تماماً واستدل بوجوده، ولا يتم شيء منها.

التاسعة: إن قاعدة التخلية بين المال ومالكه، قاعدة عقليّة والحاكم بها العقل من باب حكمه بوجوب الطاعة وقبح المعصية وليست قاعدة شرعيّة، إذ لا دليل على

وجوبها لا بوجوب نفسي ولا غيري.

العاشرة: إن حرمة التسبب بإيجاد مقدمة مؤدية إلى الحرام مبنية على ثبوت الملازمة بين حرمة شيء وحرمة مقدمته إذا كانت علّة تامة له، ولكن هذه الملازمة غير ثابتة لأن ثبوتها قهراً غير معقول، وجعلاً بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه بل الدليل على عدم موجود وهو اللغوية، هذا إضافة إلى أن هذه الحرمة حرمة غيرية والحرمة الغيرية كالوجوب الغيري ليست مركزاً لحق الطاعة وقبح المعصية.

الحادية عشرة: إن الخروج كما أنه ليس مصداقاً للتخلص عن أصل التصرف فكذلك بالابتلاء به وإلا فلا يصدق عليه هذا العنوان.

الثانية عشرة: ذكر السيد الأستاذ رحمته الله أن الخروج ليس مقدمة للتخلص عن الغضب بل مقدمة للكون في خارج الأرض المغصوبة، والتخلص اما عبارة عن الفراغ بين المال ومالكه أو عبارة عن ترك التصرف، وعلى كلا التقديرين فهو لازم للكون في الخارج لا أنه عينه، وفيه.

أولاً: إنه لا مانع من كون الخروج مقدمة لكلا الأمرين معاً هما الكون في خارج الأرض المغصوبة وترك التصرف فيها.

وثانياً: إن الكون في الخارج ليس ملازماً للفراغ بين المال ومالكه في الوجود الخارجي بل هما مفهومان ذهنيان منطبقان على شيء واحد في الخارج، وهو أول خطوة خطاها الانسان خارج الأرض المغصوبة.

الثالثة عشرة: إن الصلاة حال الخروج من جهة ضيق الوقت وعدم التمكن منها في خارج الأرض على القول بالامتناع واتحادها مع الغضب في تمام أجزائها وأكوانها واجبة بمقتضى النصّ الخاص، وإلا فمقتضى القاعدة عدم صحتها وسقوط الأمر عنها بالتعارض في مادة الاجتماع.

الرابعة عشرة: إن الصلاة إذا كانت متحدة مع الغضب في السجود فحسب فعندئذ كانت الوظيفة الصلاة مع الإيحاء بديلاً عن السجود.

الخامسة عشرة: الصلاة حال الخروج على القول بالجواز وعدم اتحادها مع الغضب صحيحة حتى إذا أتى بالصلاة الاختيارية، وهي صلاة مع الركوع والسجود على القول بالترتب، ولكن الواجب عليه الصلاة مع الإيحاء بديلاً عن الركوع والسجود إذا كانا مستلزمين للمكث الزائد.

السادسة عشرة: الصلاة حال الخروج في الوقت المتسع باطلة على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهيةً، لأن وظيفته في هذه الحالة هي الإتيان بالصلاة خارج الأرض المغصوبة وإن كانت مع الإيحاء.

السابعة عشرة: إن المكلف على القول بالجواز إذا كان متمكناً من الصلاة الاختيارية حال الخروج.

كما إذا كان خروجه بالعربة مثلاً وصلّى فيها مع الركوع والسجود وغير متمكن من الصلاة الاختيارية في خارج الأرض، فوظيفته الصلاة حال الخروج، وأما إذا لم يكن متمكناً حال الخروج إلا من الصلاة الاضطرارية وهي الصلاة مع الإيحاء باعتبار أن الركوع والسجود مستلزمان للتصرف الزائد وفي الخارج أيضاً لا يتمكن إلا منها، فالأظهر هو الإتيان بالصلاة مع الإيحاء في الخارج، لأنها واجدة للاستقرار والطمأنينة دون الصلاة حال الخروج.

هذا آخر ما أوردناه في الجزء الخامس من المباحث الأصولية، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلّى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

فهرس المحتوى الإجمالي

الترتب

- ١٢..... إمكانية الترتب واستحالته
- ١٨..... أدلة القول بإمكان الترتب
- ٣٩..... وجوه أخرى للقول بإمكان الترتب: الوجه الأول
- ٤٧..... شروط عدم استحالة إمكان القول بالترتب
- ٥٧..... نتائج البحث
- ٦٣..... مسألة العقاب على القول بالترتب وفيها ثلاث نظريات

فروع

- ٦٨..... الفرع الأول: ما إذا وقع التضاحم بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالندر
- ٧٢..... الفرع الثاني: إذا وقع التضاحم بين وجوب الوضوء وواجب آخر أهم منه
- ٧٩..... الفرع الثالث: ما إذا توقف الوضوء على مقدمة محرمة، وفيه قولان
- ٨٩..... الفرع الرابع: صحة التمام في موضع القصر والجهر في موضع الاخفات للجاهل
- ١٢٨ التحقيق في المقام
- ١٣٥..... تفسيران للتخيير الشرعي واختيار الأول منهما
- ١٣٦..... نتيجة البحث
- ١٤٦..... المسألة الثانية: التضاحم بين الواجبات الضمنية

١٥٩	فصل: هل يمكن الأمر بالشيء مع علم الأمر بانتفاء شرطه
١٦٦	فصل: في متعلق الأمر هل هو الطبيعي أو الفرد
١٧٩	النسخ
١٨٢	المقام الأول: في إمكان إثبات الجواز بالمعنى الأعم
١٨٨	المقام الثاني: هل يمكن التمسك باستصحاب بقاء الجواز
١٩٠	الصحيح في المقام
١٩٣	الواجب التخيري وفيه أقوال
٢١٧	افتراق التمييز الشرعي عن التخير العقلي في أمرين
٢٢٢	الواجب الكفائي
٢٣٤	نتائج البحث
٢٣٦	الواجب المؤقت
٢٣٨	النقطة الأولى: في بيان نكتة تقديم المقيد على المطلق والخاص على العام عرفاً
٢٥١	النقطة الثانية: في أن القضاء هل هو تابع للأداء أو أنه بأمر جديد؟
٢٦١	النقطة الثالثة: في تعيين موضوع وجوب القضاء
٢٦٢	النقطة الرابعة وهي ما إذا شك في تحقق موضوع وجوب القضاء
٢٦٢	نتائج البحث
٢٦٧	فصل: الأمر بالأمر بالشيء هل هو أمر بذلك الشيء أو لا ؟
٢٧٣	نتائج البحث

المقصد الثاني : مبحث النواهي

٢٧٦	مبحث النواهي
٢٧٦	الجهة الأولى: في بيان معنى النهي ومدلوله الوضعي
٢٧٦	النظرية الأولى
٢٧٧	النظرية الثانية: مختار السيد الأستاذ
٢٧٨	النظرية الثالثة
٢٧٨	اختيار النظرية الثالثة
٢٨٢	الجهة الثانية: في متعلق الأمر والنهي
٣١١	نتيجة البحث

اجتماع الامر والنهي

٣١٦	مسألة اجتماع الأمر والنهي
٣٣٢	نتيجة البحث
٣٣٢	ثلاثة آراء في المسألة
٣٥٠	ملاكات جواز اجتماع الأمر والنهي عند بعض المحققين
٣٥٧	نتائج البحث
٣٦٥	البحث التطبيقي الصغروي
٣٧٥	ملحقات مسألة الاجتماع
٣٧٥	الملحق الأول: هل هذه المسألة أصولية أو فقهية

- الملحق الثاني: فرق هذه المسألة عن اقتضاء النهي فساد العبادة ٣٧٥
- الملحق الثالث: ثمرة القولين في المسألة ٣٨٢
- الملحق الرابع: هل يشترط في النزاع أن يكون المجمع لمتعلقي الأمر والنهي مشتملاً
على ملاك كلا الحكمين أو لا؟ ٤١٨
- الملحق الخامس: في تقديم أحد الدليلين بناء على القول بالامتناع والقول بالجواز ٤٢٩
- الملحق السادس: وفيه مجموعة من المسائل ٤٣٦
- الملحق السابع: في العبادات المكروهة ٤٥٤
- الملحق الثامن: في الاضطرار الى الحرام ٤٨٣
- نتيجة هذا البحث ٥١٧
- الاضطرار بسوء الاختيار ٥٢١
- نتيجة البحث عن الاضطرار بسوء الاختيار ٥٦٨

فهرس المحتوى التفصيلي

الترتب

٧	الجهة الأولى
٧	الجهة الثانية: ثمرتان لمسألة الترتب
٨	الفرق بين الثمرتين
٩	الجهة الثالثة: مورد الترتب
١٠	الجهة الرابعة: معنى الترتب
١٢	إمكان الترتب واستحالته
١٢	أدلة القول بالاستحالة
١٢	الوجه الأول
١٣	رد السيد الأستاذ على الوجه الأول
١٤	المناقشة في الرد
١٧	الوجه الثاني للمحقق الخراساني
١٧	مناقشة السيد الأستاذ لهذا الوجه والرد عليه
١٧	الوجه الثالث: للمحقق الخراساني أيضاً
	جواب السيد الأستاذ عن ذلك
١٨	أدلة القول بإمكان الترتب

٢٠	دليل المحقق النائبي لإثبات الإمكان
٢٠	المقدمة الأولى
٢٠	الجواب عن المقدمة الأولى
٢١	المقدمة الثانية والجواب عنها
٢٢	استدلال السيد الأستاذ على إمكان الترتب: الوجه الأول والجواب عنه
٢٣	الوجه الثاني والجواب عنه
٢٥	تأويل الوجه الثاني
٢٦	الجواب عنه
٣٠	الوجه الثالث
٣٠	المقدمة الأولى
٣١	المقدمة الثانية
٣٣	الصحيح في المقام
٣٤	المقدمة الثالثة
٣٦	المقدمة الرابعة
٣٦	الرد عليها
٣٨	المقدمة الخامسة
٣٩	وجوه أخرى للقول بإمكان الترتب: الوجه الأول
٣٩	الجواب عنه
٤٢	الوجه الثاني

٤٢.....	الجواب عنه
٤٣.....	التحقيق في المقام
٤٧.....	شروط عدم استحالة إمكان القول بالترتب
٥٣.....	كلام المحقق العراقي في استحالة الترتب من الجانبين
٥٣.....	البيان الأول والرد عليه
٥٤.....	البيان الثاني والرد عليه
٥٥.....	القول بالترتب من الجانبين إن قلنا باستحالته من جانب واحد
٥٦.....	الرد عليه
٥٧.....	نتائج البحث
٦٣.....	مسألة العقاب على القول بالترتب وفيها ثلاث نظريات
٦٣.....	النظرية الأولى
٦٣.....	النظرية الثانية
٦٤.....	النظرية الثالثة وتقديمها على النظريتين الأوليين

فروع

.....	الفرع الأول: ما إذا وقع التضاحم بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر
٦٨.....	تقديم وجوب الوفاء والرد عليه
٦٩.....	القول الثاني والاستدلال عليه ، الوجه الأول
٧٠.....	الوجه الثاني
٧٢.....	الفرع الثاني: إذا وقع التضاحم بين وجوب الوضوء وواجب آخر أهم منه

٧٢.....	كلام المحقق النائيني
٧٣.....	مناقشة المحقق النائيني
٧٣.....	اشتراط الوضوء بالقدرة الشرعية يحتاج إلى دليل، الدليل الأول
٧٤.....	الرد عليه
٧٥.....	الوجه الثاني
٧٦.....	الرد عليه
٧٨.....	أقسام القدرة الشرعية
٧٩.....	الفرع الثالث: ما إذا توقف الوضوء على مقدمة لحرمة، وفيه قولان
٨٠.....	التزام النائيني بالقول الثاني
٨٠.....	ترجيح القول الأول والاستدلال عليه
٨١.....	مختار السيد الأستاذ في المقام
٨٣.....	التعليق على ما أفاد السيد الأستاذ
٨٧.....	نتائج البحث
٨٩.....	الفرع الرابع: صحة التمام في موضع القصر للجاهل والجهل في موضع الاخفات
٨٩.....	استحقاق العقوبة على ترك القصر إذا كان جهله عن تقصير
٨٩.....	محاولات الجمع بين الامرين
٩٠.....	ما ذكره الشيخ كاشف الغطاء
٩٠.....	إشكال الشيخ الانصاري عليه
٩٠.....	تعليق النائيني عليه

- ٩٠..... الذب عن كلام الشيخ
- ٩١ ما أورده المحقق النائيني على كاشف الغطاء
- ٩٢..... إشكال السيد الاستاذ عليه
- ٩٣ توضيح كلامه
- ٩٦..... ترجيح ما ذهب إليه مدرسة النائيني
- ٩٩..... الوجه الثاني
- ١٠٢ الوجه الثالث في المسألة
- ١٠٥..... تعليقات في المقام
- ١٠٨..... نتيجة المحاولة الأولى
- ١١٦..... المحاولة الثانية: للمحقق الخراساني
- ١١٧..... تعليق السيد الأستاذ عليه
- ١١٧..... التخريج الفني لما افاده السيد الأستاذ
- ١١٨..... إشكال بعض المحققين عليه
- ١١٨..... المناقشة في الإشكال
- ١٢٠..... التعليق الثاني على المحاولة الثانية
- ١٢٢..... التعليق الثالث عليه للمحقق الاصفهاني
- ١٢٢..... المحاولة الثالثة: ما ذكره السيد الأستاذ
- ١٢٣..... تعليق على هذه المحاولة بأمرين: الأول
- ١٢٧ الأمر الثاني

١٢٨	التحقيق في المقام
١٣٥	تفسيران للتخير الشرعي واختيار الأول منهما
١٣٧	نتيجة البحث
١٣٨	استعراض نتائج البحث
١٤٦	المسألة الثانية: التزاحم بين الواجبات الضمنية
١٤٦	مختار المحقق النائيني
١٤٧	رد السيد الأستاذ عليه
١٤٨	صحة ما أفاده السيد الأستاذ وتقريبه بوجه: الأول
١٤٩	الوجه الثاني
١٥١	الوجه الثالث
١٥٢	الوجه الرابع
١٥٣	ما قيل في عدم إمكان وقوع التزاحم بين جزئين من أجزاء الصلاة
١٥٤	الرد على الوجه المتقدم
١٥٥	عدم تمامية هذا القيل
١٥٩	فصل: هل يمكن الأمر بالشيء مع علم الأمر بانتفاء شرطه
١٥٩	أنواع الشروط
١٦٠	استحالة صدور الأمر مع علم المولى بانتفاء شرطه
١٦١	تفصيلات في المسألة
١٦٦	فصل: في متعلق الأمر هل هو الطبيعي أو الفرد

١٦٦	النظرية الأولى والرد عليها
١٦٨	النظرية الثانية
١٦٩	نقاط هذه النظرية
١٧٠	الرد على هذه النظرية
١٧٢	النظرية الثالثة
١٧٣	المناقشة فيها
١٧٤	الصحيح في المقام
١٧٧	نتائج البحث
١٧٩	النسخ
١٨٢	وقوع الكلام في مقامين
١٨٢	المقام الأول: في إمكان إثبات الجواز بالمعنى الأعم
١٨٤	تعليق بعض المحققين
١٨٥	مناقشة هذا التعليق
١٨٦	قولان آخران في تفسير معنى الأمر
١٨٨	المقام الثاني: هل يمكن التمسك باستصحاب بقاء الجواز
١٨٨	رأي السيد الأستاذ في المسألة
١٨٩	المناقشة فيه
١٩٠	الصحيح في المقام
١٩٣	الواجب التخيري وفيه أقوال

١٩٣	النظرية الأولى ونقدها
١٩٥	النظرية الثانية
.....	أيراد السيد الأستاذ والمحقق الاصفهاني على هذه النظرية
١٩٥	المناقشة في الإيراد
١٩٦	المناقشة في رد السيد الأستاذ والمحقق الاصفهاني على النظرية الثانية
١٩٨	رد آخر للسيد الأستاذ على النظرية الثانية والمناقشة فيه
١٩٨	عدم تمامية الفرضية الثانية
٢٠٣	توجيه كلام لصحاب الكفاية والرد عليه
٢٠٤	النظرية الثالثة: مختار المحقق الاصفهاني
٢٠٥	بيان فرضيتين لهذه النظرية
٢٠٦	النظر في الفرضية الأولى
٢٠٧	إشكال بعض المحققين
٢٠٧	الرد على هذا الإشكال
٢٠٨	تعليق السيد الأستاذ على هذه الفرضية بوجه
٢٠٩	الرد على الوجه الأول والثاني
٢١٠	الالتزام بالوجه الثالث
٢١٢	الوجه الرابع
٢١٤	النظر في الفرضية الثانية
٢١٥	النظرية الرابعة والنظر فيها

٢١٦.....	النظرية الخامسة
٢١٧.....	افتراق التمييز الشرعي عن التخيير العقلي في أمرين
٢١٧.....	صحة هذه النظرية
٢١٨.....	نتائج البحث
٢٢٢.....	الواجب الكفائي
٢٢٢.....	أركان الحكم الشرعي
٢٢٢.....	خصائص الواجب الكفائي
٢٢٣.....	كلمات الأصحاب في تفسير الواجب الكفائي
٢٢٣.....	بيان التفسير الأول والمناقشة فيه
٢٢٩.....	بيان التفسير الثاني والمناقشة فيه
٢٣٠.....	بيان التفسير الثالث والمناقشة فيه
٢٣١.....	بيان ما ذكره السيد الأستاذ والمناقشة فيه
٢٣٣.....	المختار في المقام
٢٣٤.....	نتائج البحث
٢٣٦.....	الواجب المؤقت
٢٣٦.....	الإشكال في إمكان الواجب الموسع والرد عليه
٢٣٧.....	الإشكال في الواجب المضيق والرد عليه
٢٣٧.....	الكلام في هذه المسألة في عدة نقاط
٢٣٨.....	النقطة الأولى: في بيان نكته تقديم المقيد على المطلق والخاص على العام عرفاً ...

٢٣٨	المقام الأول: في نكته تقديم المقيد على المطلق
٢٤٠	كلام السيد الأستاذ في المقام
٢٤١	تعليق على كلامه
٢٤٣	التحقيق في المقام وبيان مراتب ظهور اللفظ
٢٤٦	عناصر تقديم المقيد
٢٤٧	المقام الثاني: نكته تقديم الخاص على العام
٢٤٧	المقام الأول في المخصص المتصل
٢٥٠	الصحيح في ملاك تقديم الخاص على العام
٢٥١	وجه تقديم المخصص المنفصل
٢٥١	النقطة الثانية: في أن القضاء هل هو تابع للأداء أو أنه بأمر جديد؟
٢٥١	تفصيل الجواب في بيان أمور
٢٥٣	تبعيه القضاء للأداء ثبوتاً
٢٥٥	الصحيح في المقام
٢٥٦	تفصيل المحقق الخراساني والرد عليه
٢٦١	النقطة الثالثة: في تعيين موضوع وجوب القضاء
٢٦٢	النقطة الرابعة وهي ما إذا شك في التحقق موضوع واجب القضاء
٢٦٢	نتائج البحث
٢٦٧	فصل: الأمر هل هو أمر بذلك الشيء أو لا ؟
٢٦٧	البحث في مقام الثبوت
٢٦٨	البحث في المقام الاثبات

- ٢٦٩..... مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
- ٢٦٩..... مسألة أمر الأولياء بأن يأمرُوا صبيانهم
- ٢٧١..... كلام المحقق الخراساني والرد عليه
- ٢٧١..... كلام بعض الأعاضم والرد عليه
- ٢٧٣..... نتائج البحث
- ٢٧٤..... الأمر بالشيء بعد الأمر ظاهر في التأكيد أو التأسيس
- ٢٧٥..... كلام المحقق الخراساني

المقصد الثاني : مبحث النواهي

- ٢٧٦..... مبحث النواهي
- ٢٧٦..... الجهة الأولى: في بيان معنى النهي ومدلوله الوضعي
- ٢٧٦..... النظرية الأولى
- ٢٧٦..... الرد على هذه النظرية
- ٢٧٧..... النظرية الثانية: مختار السيد الأستاذ
- ٢٧٨..... النظرية الثالثة
- ٢٧٨..... إبطال الأوليين
- ٢٧٨..... اختيار النظرية الثالثة
- ٢٨٢..... الجهة الثانية: في متعلق الأمر والنهي
- ٢٨٧..... اختلاف الأمر والنهي بحسب المختار وهي النظرية الثالثة
- ٢٨٩..... تعليق بعض المحققين على السيد الأستاذ والرد عليه

٢٩٠	عناصر شمولية النهي لجميع أفراد متعلقه
٢٩٣	نتيجة البحث
٢٩٤	كلام السيد الأستاذ والمناقشة فيه

التنبه على أمور

٣٠٠	الأمر الأول
٣٠١	الأمر الثاني
٣٠٣	الأمر الثالث
٣٠٤	الأمر الرابع
٣٠٦	الكلام في النواهي الواردة في أبواب العبادات والمعاملات
٣٠٩	طرق إحراز أهمية ملاك الأحكام الشرعية
٣١١	نتائج البحث

اجتماع الأمر والنهي

٣١٦	مسألة اجتماع الأمر والنهي
٣١٨	المحاولة الأولى لاثبات أن الأمر والنهي في المسألة غير مجتمعين في نهي واحد
٣١٩	المناقشة الأولى في هذه المحاولة
٣٢١	المناقشة الثانية في هذه المحاولة
٣٢٤	المناقشة الثالثة في هذه المحاولة
٣٢٥	المحاولة الثانية

٣٢٦	المحاولة الثالثة
٣٢٧	تفصيل وتحقيق في المحاولة الثالثة
٣٢٧	القسم الأول
٣٢٩	القسم الثاني
٣٣١	القسم الثالث
٣٣٢	نتيجة البحث
٣٣٣	ثلاثة آراء في المسألة
٣٣٣	الرأي الثالث
٣٣٤	النظر في مقدمات الرأي الأول
٣٣٨	الرأي الثاني للمحقق النائيني
٣٤١	تفصيل السيد الأستاذ فيما أفاده المحقق النائيني
٣٤٣	صور المسألة
٣٤٧	خلاصة رأي السيد الأستاذ
٣٤٨	تعليق بعض المحققين على هذا الرأي
٣٤٩	ملاكات جواز اجتماع الأمر والنهي عند بعض المحققين
٣٥١	المناقشة في مبنى بعض المحققين
٣٥٧	نتائج البحث
٣٦١	دعاوى البحث
٣٦٢	الجواب عنها

٣٦٥	البحث التطبيقي الصغروي
٣٦٥	رأي المحقق النائيني في الصلاة في الأرض المغصوبة
٣٦٥	تعليق السيد الأستاذ عليه
٣٦٦	الصحيح في المقام
٣٦٨	هل تتحد الصلاة بكامل أجزائها مع المعنون
٣٧١	التنبيه على أمور، الأول
٣٧١	الثاني
٣٧٢	الثالث
٣٧٣	نتيجة البحث
٣٧٥	ملحقات مسألة الاجتماع
٣٧٥	الملحق الأول: هل هذه المسألة أصولية أو فقهية
٣٧٥	الملحق الثاني: الفرق بين هذه المسألة ومسألة اقتضاء النهي فساد العبادة
٣٧٦	محاولات التفريق بين المسألتين، المحاولة الأولى والرد عليها
٣٧٧	المحاولة الثانية والرد عليها
٣٧٨	المحاولة الثالثة
٣٧٩	الرد على المحاولة الثالثة
٣٨٢	الملحق الثالث: ثمرة القولين في المسألة
٣٨٢	التزام المحقق النائيني ببطلان الصلاة ووجه ذلك
٣٨٤	المناقشة في جميع الوجوه الأولى
٣٨٧	المناقشة في الوجه الثاني

- ٣٨٨..... المناقشة في الوجه الثالث
- ٣٩١..... كلام المحقق الخراساني في المسألة
- ٣٩٣..... تلخيص كلام المحقق الخراساني في عدة نقاط
- ٣٩٤..... نقد هذه النقاط
- ٣٩٦..... ذهاب المحقق الخراساني إلى الصحة إذا كان جهله عن قصور
- ٣٩٧..... الرد عليه
- ٣٩٩..... الرد على النقطة الرابعة والخامسة
- ٤٠١..... نتيجة البحث
- ٤٠٢..... كلام المحقق الخراساني في ضمن المقدمة الثامنة والتاسعة
- ٤٠٣..... مناقشة كلامه
- ٤١٧..... نتيجة البحث
- الملاحق الرابع: هل يشترط في النزاع أن يكون المجمع لمتعلقي الأمر والنهي مشتملاً
- ٤١٨..... على ملاك كلا الحكمين أو لا؟
- ٤١٩..... رأي المحقق الخراساني والمناقشة فيه
- ٤٢٠..... رأي المحقق النائيني والأصفهاني
- ٤٢٠..... الرد على المحقق النائيني
- ٤٢١..... استدلال المحقق الاصفهاني بطريقتين: الطريق الأول
- ٤٢٢..... الرد على الطريق الأول
- ٤٢٥..... الطريق الثاني والمناقشة فيه

- ٤٢٩... المحلق الخامس: في تقديم أحد الدليلين بناء على القول بالامتناع والقول بالجواز
- ٤٣٠... الكلام في تقديم النهي في مورد الاجتماع والاستدلال عليه
- ٤٣١... الرد على الوجه الأول
- ٤٣٣... ما ذكره بعض المحققين ومناقشته
- ٤٣٤... نتيجة الملحق الرابع والخامس
- ٤٣٦... الملحق السادس: وفيه مجموعة من المسائل
- ٤٣٦... المسألة الأولى: إذا توضأ المكلف أو اغتسل في الماء المغصوب عامداً
- ٤٣٧... حكم المسألة بناءً على القول بالجواز وتعدد المجمع
- ٤٣٨... الرد على هذا القول
- ٤٤٠... كلام السيد الأستاذ والرد عليه
- ٤٤٢... نتيجة البحث
- ٤٤٣... حكم المسألة فيما إذا توضأ جاهلاً بالحكم أو الموضوع
- ٤٤٥... حكم الناسي للحكم أو الموضوع
- ٤٤٧... المسألة الثانية: إذا توضأ المكلف من الإناء المغصوب
- ٤٥١... المسألة الثالثة: إذا توضأ المكلف في المكان المغصوب
- ٤٥٢... تفصيل السيد الأستاذ بين الوضوء والغسل
- ٤٥٣... نتيجة الملحق السادس
- ٤٥٤... الملحق السابع: في العبادات المكروهة
- ٤٥٤... الاستدلال على جواز اجتماع الأمر والنهي بوقوع العبادات المكروهة

- ٤٥٥ جواب المحقق الخراساني
- ٤٥٥ الرد على الجواب الأول
- ٤٥٦ جواب المحقق الخراساني التفصيلي
- ٤٥٦ أقسام العبادات المكروهة
- ٤٥٩ إيراد المحقق النائيني على المحقق الخراساني
- ٤٦٠ جواب آخر للمحقق النائيني
- ٤٦٢ التعليق على نظرية المحقق الخراساني والمحقق النائيني
- ٤٦٢ هل يختص التزامم بالخطابات الوجوبية؟
- ٤٦٣ المناقشة في كلام السيد الأستاذ
- ٤٦٤ عدم اختصاص التزامم بالخطابات الوجوبية
- ٤٦٨ حرمة صوم عاشوراء إذا كان بعنوان الفرح والشكر
- ٤٦٨ التعليق على نظرية المحقق النائيني
- ٤٧٠ إيراد السيد الأستاذ على المحقق النائيني
- ٤٧١ تعليق على السيد الأستاذ
- ٤٧٤ القسم الثاني من العبادات المكروهة
- ٤٧٧ القسم الثالث من العبادات المكروهة
- ٤٨٠ نتائج البحث في العبادات المكروهة
- ٤٨٣ الملحق الثامن: في الاضطرار
- ٤٨٣ الاضطرار بغير سوء الاختيار

- ٤٨٤ الحكم بصحة الصلاة إذا ارتفعت الحرمة
- ٤٨٧ مخالفة النائبني للمشهور
- ٤٨٩ تعليق السيد الأستاذ على القسم الثالث
- ٤٩٠ تعليق على ما ذكره النائبني والسيد الأستاذ
- ٥٠٠ اختيار رأي المشهور
- ٥٠٠ إشارة إلى أمرين
- ٥٠٠ الأول: حكم المحبوس في المكان المغصوب قهراً
- ٥٠٥ الثاني: إذ تمكن المحبوس من التخلص عن الغصب في الوقت في الجملة
- ٥٠٦ كلام السيد الأستاذ فيما إذا عصى وأتى بالصلاة فيه
- ٥٠٦ تعليق على كلام السيد الأستاذ
- ٥٠٨ حكم ما إذا لم يتمكن من الصلاة خارج المكان المغصوب من جهة ضيقه
- ٥٠٨ وظيفة المكلف الصلاة حال الخروج
- ٥٠٨ هل يأتي بها مع الركوع والسجود أو يقتصر على الإيماء
- ٥٠٨ ورأي السيد الأستاذ فيه
- ٥٠٩ المناقشة في رأي السيد الأستاذ
- ٥١١ الكلام في صغرى المسألة
- ٥١٤ الصحيح في المقام
- ٥١٧ نتيجة هذا البحث
- ٥٢١ الاضطرار بسوء الاختيار

٥٢١	المسألة الأولى
٥٢١	المسألة الثانية والأقوال فيه
٥٢٣	النظر في الأقوال
٥٢٦	الكلام في الأحكام الوضعية
٥٢٦	كلام المحقق الخراساني في حاشية المكاسب
٥٢٧	تعليق المحقق النائيني عليه
٥٢٨	إيراد السيد الأستاذ على المحقق النائيني
٥٢٩	تعليق على كلام المحقق النائيني والسيد الأستاذ
٥٣٢	نتيجة البحث
٥٣٢	كلام السيد الأستاذ في الإجازة المتأخرة
٥٣٣	المناقشة في كلام السيد الأستاذ
٥٣٣	كلام السيد الأستاذ في الملاقي لأحد أطراف العلم الإجمالي
٥٣٤	الجواب عما ذكره
٥٣٨	مناقشة مدرسة المحقق النائيني
٥٣٨	عدم تمامية ما تبناه المشهور ومدرسة النائيني
٥٣٩	القول الرابع: مختار الشيخ الانصاري
٥٤٠	الاستدلال الأول على الدعوى الأولى
٥٤٠	الجواب عن هذا الوجه
٥٤٢	الوجه الثاني والجواب عنه

- ٥٤٤ الوجه الثالث والجواب عنه
- ٥٤٦ الوجه الرابع
- ٥٤٧ الجواب عنه
- ٥٤٨ الكلام في الدعوى الثانية ما أفاده المحقق النائيني
- ٥٤٨ الرد على ما أفاده المحقق النائيني
- ٥٥١ الثاني: كون الخروج واجب من باب أنه مقدمة لترك الحرام
- ٥٥١ مناقشة السيد الأستاذ في ذلك
- ٥٥١ عدم تمامية هذه المناقشة
- ٥٥٢ التنبيه على أمور: الأول: ما إذا جعل نفسه مضطراً إلى شرب الخمر
- ٥٥٢ المناقشة فيما ذكره المحقق النائيني
- ٥٥٣ الثاني: مقصود المحقق النائيني من كون الخروج مصداقاً للتخلص
- ٥٥٤ الجواب عنه وأن الخروج ليس مصداقاً للتخلص
- الثالث: ان الحركات الخرجية هل هي مقدمة للخروج؟
- ٥٥٥ وكلام السيد الأستاذ
- ٥٥٥ الجواب عن كلام السيد الأستاذ
- ٥٥٧ خلاصة ما علقناه على المحقق النائيني
- ٥٥٧ الكلام في المسألة الثالثة: الصلاة حال الخروج
- ٥٥٩ عدم مبعوضية الحصة الخاصة
- ٥٦٠ القول بالمبعوضية والمناقشة فيه

٥٦٤.....	محصل ما ذكرناه
٥٦٤..	المقام الثاني: إذا تمكن المكلف من الصلاة خارج الأرض المغصوبة في الوقت
٥٦٥.....	إذا لم يتمكن من الصلاة الاختيارية في خارج الأرض المغصوبة
٥٦٥.....	رأي السيد الأستاذ
٥٦٦.....	الجواب عنه
٥٦٦.....	الحاق صاحب الكفاية تعدد الاضافات بتعدد العناوين والجهات
٥٦٧.....	الجواب عنه
٥٦٨.....	نتيجة البحث عن الاضطرار بسوء الاختيار
٥٧٣.....	الفهرس

