

مذشوارك
جامعہ اسلامیہ اسلامیہ

وراسات

میں

اصول الفقہ





جَامِعَةُ النَّجْفِ الدِّينِيَّةِ

١٨

دراسات
في
أصول الفقه

بقلم

السيد محمد كلانتر

عميد

جامعة النجف الدينية

الجزء الثاني

مطبعة النجف - للنجف الاشرف

١٣٨٨ هـ

للشريعة

اليك يا حافظ الشريعة وحامي الاسلام :

اليك يا ناموس الديانة و عديل القرآن :

اليك يا من به يملأ الله الارض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً . :

اليك اهدى هذه البضاعة المزجاة . :

المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين
الظاهرين المعصومين ، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا : . واللعنة
الدائمة على أعدائهم أجمعين .

أما بعد : فهذا هو الجزء الثاني من كتابنا (دراسات في اصول الفقه) ،
حاولنا فيه أن نتفرغ للبحث عن المباحث العقلية من « اصول الفقه » ، بعد
ما استوعبنا في هذا الجزء مباحث الالفاظ .

والكتاب شرح مبسط لـ « كتاب كفاية الأصول » للمحقق الخراساني
- رحمه الله- ويشرح ما بهم من الكتاب : كما يستعرض بعض ما تجدد من الآراء
في الاصول بعد المحقق الخراساني - قدس سره - .

وكان غرضنا من ذلك : أن يكون الكتاب عوناً للطالب في تفهيم « كفاية
الاصول » ودراسته ، وإعداداً له لحضور الدراسات المعمقة في هذا العلم . : .

كتبت هذه البحوث فيما قبل عشرين سنة من الزمان : . : وتجددت بعد
ذلك آراء في الاصول ، وتطورت مناهج الدراسة فيه . : ولم اتوفق - لكثرة
اشغالي واشتغالي باعمال التي كان منها تأسيس هذا المشروع الحيوي الديني
الانساني (جامعة النجف الدينية) وادارتها والاشراف على سير الدراسة فيها -
أن أعيد النظر فيه طويلاً .

ولكن رغم ذلك كله ، حاولت - بعون الله تبارك وتعالى - أن انفرغ بعض الوقت لمراجعة الكتاب ، وملاحظة ما يحتاج منه الى الملاحظة ، بصورة اجمالية :

وكانت نتيجة ذلك هذا الجهد المتواضع : الكتاب الذي يفتحه القارئ أمام ناظره . . . لعل الله - عز وجل - أن يفيد به طلاب العلوم للدينية في متابعة دراساتهم في الاصول :

والله - تعالى - أسأل أن يجعله عملاً خالصاً يرجى به وجهه الكريم ، وذخراً لي « يوم لا ينفع مال ولا بنون » :

النجف الاشرف

١٣٨٨ هـ

السيد محمد كلانتر

فصل في مقدمة الواجب

وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم امور :

الأول الظاهر أن المهم المبحوث عنه في هذه المسألة البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته فتكون مسألة اصولية لاعن نفس وجوبها كما هو المتوهم من بعض العناوين كي تكون فرعية ، وذلك لوضوح أن البحث كذلك لايناسب الاصولي والاستطراد لوجه له ، بعد امكان ان يكون البحث على وجه تكون من المسائل الاصولية (١)

(١) نبحث عن الامور التي تلقي الضوء على جوانب الموضوع :

الامر الاول : ان الغرض من البحث عن علم الاصول هو تمهيد قواعد تقع في طريق استنباط الاحكام الشرعية الكلية ، فهذه القواعد هي المسائل الاصولية : واما البحث عما لايقع في طريق الاستنباط فهو خارج عن البحث عن علم الاصول ، والمهم هنا أي في مسألة مقدمة الواجب هو البحث عن الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته : بمعنى : ان الامر بشيء على وجهه الايجاب هل يقتضي ايجاب مقدمته عقلا اذا كانت له مقدمة أم لا ؟

وعلى هذا فالمسألة اصولية لوقوعها على فرض ثبوتها في طريق الاستنباط :

وليس المهم في هذه المسألة البحث عن ان مقدمة الواجب واجبة ام لا ، لانه بناء على هذه الصياغة تكون المسألة فرعية ، فيرجع البحث فيها الى البحث عن العوارض لللاحقة ان فعل المكلف من حيث الاقتضاء وللتخير كالبحث -

ثم الظاهر ايضاً ان المسألة عقلية والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمها لا لفظية ، كما ربما يظهر من صاحب المعالم حيث استدلل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث ، مضافاً الى انه ذكرها في مباحث الالفاظ ، ضرورة انه اذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء وجوب مقدمته ثبوتاً محل الاشكال فلا مجال لتحرير النزاع في الاثبات والدلالة عليها باحدى الدلالات الثلاث كما لا يخفى (١) .

الأمر الثاني : أنه ربما تقسم المقدمة الى تقسيمات :

— عن وجوب السورة في الصلاة ، ووجوب جلسة الاستراحة فيها ونحو ذلك : ودعوى ان البحث عن وجوب المقدمة بحث استطرادي خاطئة جداً ، وذلك لانه بعد امكان صياغة البحث في المسألة على وجه تكون المسألة من المسائل الاصولية ، لا المسائل الفقهية ولا غيرها لا وجه للاستطراد اصلاً .

(١) الظاهر أن المسألة عقلية أي ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذبيها ، ضرورة ان الحاكم بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ، او عدم الملازمة بينهما انما هو العقل ، فلا تكون المسألة لفظية كما يظهر من صاحب المعالم (قده) حيث استدلل على نفي وجوب المقدمة عند وجوب ذبيها بانتفاء الدلالات الثلاث اعني بها الدلالة المطابقة ، والتضمنية ، والالتزامية مضافاً الى ذكر هذه المسألة في مباحث الالفاظ :

ولكن الامر ليس كذلك ، والوجه فيه واضح وهو ان نفس ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته في الواقع ، ومقام الثبوت محل اشكال وكلام بين الاصحاب ، ومعه لا مجال للنزاع في مقام الاثبات والدلالة عليها (الملازمة) باحدى الدلالات الثلاث قبل الفراغ عن ثبوتها في الواقع كما هو واضح :

منها تقسيمها الى الداخلية وهي الأجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها ، والخارجية وهي الأمور الخارجة عن ماهيته مما لا يكاد يوجد بدونها (١) :

وربما بشكل في كون الأجزاء مقدمة له وسابقة عليه بأن المركب ليس إلا نفس الأجزاء بأسرها (٢) :

والحل : ان المقدمة هي نفس الأجزاء بالأسر وذو المقدمة هو بشرط الاجتماع ، فيحصل المغايرة بينهما وبذلك ظهر انه لا بد في اعتبار الجزئية اخذ الشيء - لا شرط كما لا بد في اعتبار الكلية من اعتبار

(١) الامر الثاني : ان المقدمة تنقسم الى الداخلية والخارجية ، اما الداخلية فهي عبارة عن اجزاء المأمور به كاجزاء الصلاة مثلا مثل التكبير ، والفاتحة ، والركوع ، والسجود ، وغيرها مما أخذ فيها بنحو الجزئية ؛ وأما المقدمة الخارجية فهي امور خارجة عن الماهية المأمور بها ، ولكنها لاتصح بدونها ، وذلك كالشروط المعتبرة فيها شرعاً مثل الرضوء واستقبال القبلة وطهارة البدن والثوب ونحو ذلك مما هو خارج عن حقيقة المأمور به وشرط لها بحيث لاتصح بدونها وهذا ظاهر :

(٢) ان قلت بناء على ما ذكرناه من ان العقل هو الحاكم بوجود المقدمة عند وجوب ذبها بشكل في انصاف الاجزاء بكونها مقدمة ، وذلك لان المركب المأمور به ليس إلا نفس الاجزاء بالأسر ، ومعه كيف تكون الأجزاء مقدمة له ، ضرورة انه لا بد فيه من اعتبار المغايرة بين المقدمة وذبها وجوداً وخارجاً ، وإلا فلا يمكن انصافها بكونها مقدمة له ، وواجبة بوجود غيري ،

اشترط الاجتماع (١) :

وكون الأجزاء الخارجية كالهبولى والصورة هي الماهية المأخوذة بشرط لا ، لاينافى ذلك ، فانه انما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجية والتحليلية من الجنس والفصل وان الماهية اذا اخذت بشرط لاتكون هبولى ، او صورة واذا اخذت لا بشرط تكون جنساً او فصلا ، لا بالاضافة الى المركب (٢)

(١) قلنا يمكن الفرق بين الاجزاء والكل بان يقال : ان للأجزاء لحاظين : لحاظاً بنحو الكل الافرادي أي مع قطع النظر عن كونها اجزاء للمركب بحيث تلاحظ الاجزاء بما انها موجودة في الخارج بوجودات مستقلة ، لا بما انها منضمة الى غيرها ، فعندئذ لا يكون بين تلك الأجزاء تألف ، ولحاظاً بنحو الكل المجموعي بحيث يكون بين الاجزاء تألف وتركب : ان شئت فقل إن الكلية والجزئية من الامور النسبية الاضافية ، فالأجزاء بأسرها وبدون قيد الاجتماع والانضمام أجزاء ، ومع هذا القيد مركب فالأجزاء تلاحظ لا بشرط بالاضافة الى الاجتماع : والكل يلاحظ بشرط الشيء هــذا هو الفارق بين الجزء والكل ، مثلا الصلاة التي هي مركبة من عدة امور كالتكبيرة ، والقراءة ، والركوع ، والسجود ، فهي مع قيد الاجتماع والانضمام كل ومركب ، وكل واحدمنها لامع هذا القيد جزء ، فالاجزاء ملحوظة لا بشرط ، والكل ملحوظ بشرط الشيء وبذلك تحصل المغايرة بينهما كما لا يخفى :

(٢) اشارة الى دفع توهم هنا وحاصله : ان ما ذكره المصنف (قده)

هنا من أن الأجزاء ملحوظة لا بشرط مناف لما ذكره اهل المعقول من ان الأجزاء كالهبولى والصورة في المركبات الخارجية كالانسان ، او نحوه

فافهم (١) :

ثم لا يخفى انه ينبغي خروج الأجزاء عن محل النزاع كما صرح به بعض : وذلك لما عرفت من كون الأجزاء بالاسرعين المأمور به ذاتاً وإنما

ملحوظة (بشرط لا) ، لا أنها ملحوظة (لا بشرط) :

وحاصل الدفع : ان ما ذكره اهل المعقول هناك ناظر الى الفرق بين الأجزاء الخارجية كالهوى والصورة ، والأجزاء التحليلية كالحبوان والناطق : حيث إنها ملحوظة لا بشرط بالاضافة الى صحة حملها على المركب وانها غير آبية عن الحمل كما أن كل واحد منها غير آب عن الحمل على الآخر ، وهذا بخلاف الأجزاء الخارجية فانها آبية عن الحمل على المركب كما ان كل واحد منها آب عن الحمل على الآخر فاخذها بشرط لا معناها انها آبية عن الحمل ، ومعنى لحاظ الأجزاء هنا لا بشرط بالاضافة الى الاجتماع والانضمام ، لا بالاضافة الى الحمل ولا مانع من ان يكون شيء واحد ملحوظاً لا بشرط بالاضافة الى شيء ، وبشرط لا بالاضافة الى شيء آخر :

فاذن هذه الأجزاء أي أجزاء المركب المأمور به ملحوظة لا بشرط بالاضافة الى الاجتماع والانضمام ، وبشرط لا بالاضافة الى الحمل على الكل ، كما هو واضح :

(١) إشارة الى عدم صحة ما ذكره (قده) من الجواب ، وذلك لأن لحاظ الأجزاء الخارجية كالهوى والصورة هناك ليس بالاضافة الى الأجزاء التحليلية الذهنية فحسب ، بل يكون بالاضافة الى المركب ايضاً ، ضرورة انها كما اخذت بشرط لا بالاضافة الى الأجزاء التحليلية ، كذلك اخذت بشرط لا بالاضافة الى المركب ايضاً :

فالصحيح في الجواب : هو ما أشرنا اليه من ان أخذ الأجزاء هنا أي فيما نحن فيه بالاضافة الى شيء آخر ، لا بالاضافة الى الحمل على المركب

كانت المغايرة بينهما اعتباراً فتكون واجبة بغين وجوبه ومبعوثاً اليها بنفس الأمر الباعث اليه ، فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر ، لامتناع اجتماع المثلين ولو قيل بكفاية تعدد الجهة (١) .

وجواز اجتماع الأمر والنهي منه (١) ، لعدم تعددها ههنا لأن

أو حمل كل منها على الآخر ، بل قد عرفت أنها بالإضافة الى الحمل ايضاً مأخوذ بشرط لا كالهولي والصورة .

(١) إذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة الداخلية خارجة عن محل النزاع ولا يمكن القول بوجود الملازمة بين وجوبها ووجوب ذبها ، وذلك لما عرفت من أن الأجزاء التي هي عبارة عن المقدمة الداخلية عين المأمور به والمغايرة بينهما إنما هي بالاعتبار : وعليه فلا يمكن اتصافها بالوجوب الغيري مع اتصافها بكونها واجبة بوجوب نفسي ، لعدم ملاك الوجوب الغيري فيها ، فانه إنما يكون فيما يتوقف وجود الواجب على وجوده في الخارج ، ومن المعلوم ان ذلك يقتضي الاثنية في الوجود خارجاً ، وقد عرفت انه ليس للمركب المأمور به وجود آخر في الخارج غير وجود اجزائه . فاذن كيف تتصف الأجزاء بالوجوب المقدمي .

نعم هي واجبة بوجوب نفسي : ضرورة ان الوجوب المتوجه الى الكل والمبعوث اليه متوجه الى الأجزاء أيضاً ومبعوث اليها ، لفرض ان الكل عين تلك الأجزاء خارجاً ، ومع ذلك كيف يمكن أن تكون الأجزاء واجبة بوجوب غيري أيضاً ، فانه مضافاً الى عدم الملاك له يلزم اجتماع المثلين في شيء واحد ، وتوجه حكمين متماثلين اليه ، وهذا غير ممكن ، لفرض انه لا مغايرة بينهما إلا اعتباراً ، ولا اثر لها في المقام اصلاً ولا تدفع تلك المغايرة محذور اجتماع حكمين متماثلين فيها أي الأجزاء .

(١) ان قلت إن جماعة من العلماء كفضل بن شاذان والسيد المرتضى

الواجب بالوجوب الغيري لو كان إنما هو نفس الأجزاء ، لا عنوان مقدمتها والتوصل بها الى المركب المأمور به : ضرورة ان الواجب بهذا الوجوب ١٠ كان بالحمل الشايح مقدمة ، لأنه المتوقف عليه : لا عنوانها : نعم يكون هذا العنوان علة لترشح الوجوب على المعنون فانقذح بذلك فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين ، فباعتبار كونه في ضمن الكل واجب نفسي ، وباعتبار كونه مما يتوصل به الى الكل واجب غيري ، اللهم إلا ان يريد أن فيه ملاك الوجوبين وان كان واجباً بوجوب واحد نفسي لسبقه : فتأمل :

هذا كله في المقدمة الداخلية (١) :

والحقق الأردببلي وسلطان العلماء والحقق الخوانساري والحقق الشبرواني والفاضل الكاشاني وغيرهم من الأكابر (قدم) قالوا : يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد كالكون في الدار المغصوبة ، حيث إنه واحد ومع ذلك يجوز اجتماع الأمر والنهي فيه كل من جهة ، فانه من ناحية كونه من أجزاء الصلاة مأمور به ، ومن ناحية كونه تصرفاً في مال الغير ومصداقاً للنصب منه عنده ، فكما يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد مع تعدد الجهة ، فكذلك يجوز اجتماع الوجوبين في شيء واحد مع تعدد الجهة ، فان الأجزاء بلحاظ كونها لا بشرط واجبة بوجوب غيري ، وبلحاظ كونها بشرط شيء واجبة بوجوب نفسي :

(١) قلت انا لا نسلم جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد مع تعدد الجهة مطلقاً إلا إذا كانت الجهة جهة تقييدية ، وفي مسألة اجتماع الأمر والنهي القائلون بالجواز يدعون ان الجهة تقييدية وهي توجب تعدد الموضوع والمتعلق فيكون ما تعلق به النهي غير ما تعلق به الأمر في الحقيقة

واما المقدمة الخارجة فهي ما كان خارجاً عن المأمور به وكان له دخل في تحققه لا يكاد يتحقق بدونه : وقد ذكر لها أقسام واطيل الكلام وان كانا متلازمين وجوداً في الخارج ، وهذا بخلاف ما نحن فيه فان الجهة فيه تعليلية ، لا تقييدية :

ومن المعلوم انها لا توجب تعدد الموضوع والمتعلق الذي هو عبارة عن نفس الأجزاء ، لا شيء آخر خارج منها ، ولا عنوان مقدميتها والتوصل بها الى الواجب : ضرورة ان الواجب بهذا الوجوب هو ما كان بالحمل للشايع الصناعي مقدمة ، لانه المتوقف عليه الواجب ، لا عنوان مقدميته ، لفرض انه جهة تعليلية وليس بمقدمة بالحمل الشايع الصناعي . نعم هو مقدمة بالحمل الاولي الذي هو عبارة عن حمل المفهوم على المفهوم :

والحاصل ان ما هو واجب بالوجوب الغيري هو ما كان بالحمل الشايع مقدمة ، لا ما كان بالحمل الاولي للذاتي مقدمة ، فاذن لا تكون الجهة هنا متعددة أيضاً :

فانقذح بما بيناه فساد توهم اتصاف كل جزء من اجزاء الواجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين ، فباعتبار ان الجزء في ضمن الكل يتصف بالوجوب النفسي ، وباعتبار انه مما يتوصل به الى المركب يتصف بالوجوب الغيري : اللهم إلا ان يقال : ان كل جزء من اجزاء الواجب مشتمل على ملاك كلا الوجوبين وان كان في الخارج لا يتصف إلا بوجوب واحد نفسي لسبقه من ناحية واستحالة نزوم اجتماع المثليين في شيء واجد من ناحية أخرى :

وفيه ما لا يخفى : ضرورة انه لا يمكن ان يكون الجزء مشتملاً على ملاك الوجوب الغيري أيضاً حيث انه لا وجود لهذا الجزء ممتازاً في الخارج عن وجوده في ضمن الكل ، وبدون ذلك لا وجه لكون الجزء

في تحديدها بالتقضى والابرام ، إلا انه غير مهم في المقام (١) :
ومنها تقسيمها الى العقلية ، والشرعية ، والعادة ، فالعقلية فهي

مقدمة حتى يكون فيه ملاك الوجوب الغيري ويتصف به عند ايجاب الكل
إذا لم يكن مانع من اتصافه به :

وقد سبق ان الكل والجزء من الامور المتضائفة فلا يقال لشيء : جزء
إلا باعتبار انه في ضمن الكل ، ولا يقال لشيء : كل إلا باعتبار ان
له أجزاء :

وعلى الجملة فلا تجدي المغايرة الاعتبارية الموجودة بين الأجزاء
والكل في اتصافها بالوجوب الغيري ، بل لا بد من ان يكون للمقدمة
وجود في قبال وجود ذبها فيكون لها وجودان في الخارج ، ولكن
وجود ذي المقدمة يتوقف خارجاً على وجود المقدمة ، ولذا يترشح الوجوب
منه اليها بناء على القول بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته :

لحد الآن قد تبين ان الأجزاء الداخلية خارجة عن محل النزاع في هذه
المسألة : هذا تمام الكلام في المقدمات الداخلية :

(١) اما الكلام في المقدمات الخارجية التي هي خارجة عن حقيقة
المأمور به وكان لها دخل في تحققه ووجوده في الخارج فقد ذكر لها أقسام :
وقبل بيان تلك الأقسام ينبغي التنبيه على أمر وهو : ان العلة التامة
مركبة من الامور الثلاثة : المتقضي ، والشرط ، وعدم المانع ، فاذا تحققت
هذه الامور الثلاثة تحققت العلة التامة ، وهي ما يلزم من وجودها وجود
المعلول ، ومن عدمها عدمه كالنار بالاضافة الى الحرارة ، والشمس بالاضافة
الى وجود النهار ، وما شاكلها : فان النار إذا تحققت في الخارج تحققت
الحرارة لا محالة ، واذا انعدمت انعدمت كذلك ، وهذا هو معنى كون
شيء علة تامة لشيء آخر كما هو ظاهر :

ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدمة بدونه (١) :

والشرعية على ما قيل : ما استحيل وجوده بدونه شرعاً ، ولكنه لا يخفى رجوع الشرعية الى العقلية : ضرورة انه لا يكاد يكون مستحيلًا ذلك شرعاً إلا إذا أخذ فيه شرطاً وقيداً واستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده يكون عقلياً (٢) .

والمقتضي ما يقتضي وجود المقتضي « بالفتح » في الخارج لولا المانع وعدم الشرط ، مثلاً النار تقتضي وجود الاحراق لولا رطوبة الحطب مثلاً ، ولولا عدم الشرط وهو عدم اتصاله بالنار .

والشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ، ولا يلزم من وجوده وجود المشروط ، كالوضوء مثلاً ، فانه يلزم من عدمه عدم صحة الصلاة ولا يلزم من وجوده وجودها :

والمانع هو ما يلزم من وجوده عدم شيء ، ولا يلزم من وجوده عدمه :

(١) اشارة الى ان من تلك الأقسام تقسيمها الى المقدمة العقلية :

والشرعية : والعادية :

اما المقدمة العقلية فهي التي يستحيل وجود ذي المقدمة بدونها عقلاً ، كالعالم النظرية فان حصولها على وجه النظر موقوف على العلم بالمقدمات النظرية : ضرورة امتناع حصول المعلول بدون العلة المقتضية لحصوله : فان المقدمات النظرية علة لحصول العلوم النظرية ومقتضية لها ، وبدونها لا تحصل تلك العلوم : فحصول العلوم النظرية بدون المقدمات النظرية من الامور الممتنعة عقلاً :

(٢) وأما المقدمة الشرعية فهي التي يستحيل شرعاً وجود ذي المقدمة

بدون وجود المقدمة كالطهارة فانها مقدمة للصلاة شرعاً والصلاة موقوفة

وأما العادة فان كانت بمعنى ان يكون التوقف عليها بحسب العادة بحيث يمكن تحقق ذبيها بدونها ، إلا ان العادة جرت على الاتيان به بواسطتها فهي وان كانت غير راجعة الى العقلية ، إلا انه لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع ، وان كانت بمعنى ان التوقف عليها وان كان فعلا واقعا كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح ، إلا انه لأجل عدم التمكن عادة من الطيران الممكن عقلا فهي أيضاً راجعة الى العقلية ،

عليها بحيث لا تحصل الصلاة بدونها ، إلا ان هذا التوقف شرعي ، لا عقلي ، إذ لا ترقف للحركات المخصوصة من الركوع والقيام والسجود لا وجوداً ولا عدماً على الطهارة عقلاً :

نعم بعد حكم الشارع بهذا التوقف وجعلها شرطاً لصحتها ، فحالها عندئذ حال المقدمة العقلية : فلا فرق بينها وقتئذ إلا في ناحية واحدة ، وهي ان الشارع لولم يجعل هذه المقدمة شرطاً كالطهارة مثلا بالاضافة الى الصلاة لم يتوقف الأمور به في الخارج عليها أصلاً أي لا عقلاً ولا شرعاً ولكن بعد جعل الشارع إياها شرطاً له يتحقق موضوع حكم العقل وهو استحالة حصول المشروط بدون وجود شرطه ، وانتفائه عند انتفائه .

وهذا بخلاف المقدمة العقلية ، فان توقف الواجب عليها عقلي وتكويني ولا يمكن تحققه أي تحقق الواجب في الخارج بدونها تكوينياً وذاتاً : وإن شئت نقل : إن المقدمة الشرعية كالطهارة او نحوها بما ان مرجعها الى تقييد الأمور به بها فلا محالة عندئذ ينتمي الأمور به بانتفائها ، لاستحالة بقاء المقيّد مع انتفاء قيده عقلاً ، غاية الأمر : ان الحاكم بكونها قيداً له هو الشارع ، لا العقل ، وهذا بخلاف المقدمة العقلية ، فان الحاكم بكونها مقدمة للواجب وانه مما يتوقف عليها خارجاً هو العقل لا الشرع ،

ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلاً لغير الطائر فعلاً وان كان طيرانه ممكناً ذاتاً (١)

هذا هو الفارق بينها فحسب ، وقد تحصل من ذلك ان المقدمة الشرعية ترجع بالاخرة الى المقدمة العقلية :

واما على القول بان المقدمة الشرعية لا تكون من القيود المعتبرة في المأمور به فأيضاً مرجعها الى المقدمة العقلية في استحالة حصول المأمور به بدونها ، وذلك لأن الفعل الصادر من الفاعل وان كان عبارة عن الحركة الخاصة ، ولا يتوقف على المقدمة التي هي الطهارة ، إلا انه من المعلوم اختلاف وجوه الحركة الخاصة ، إذ من الواضح جداً ان وقوع الحركة الخاصة التي هي عبارة عن الصلاة على وجه خاص مما يتوقف على الطهارة فلو كان المأمور به هو الفعل على ذلك الوجه الخاص - وهو وقوع الصلاة عن طهارة - امتنع حصول الفعل وهي الصلاة في الخارج على الوجه المذكور بدون الطهارة ، فالطهارة على هذا لا تكون قيداً للصلاة ومرجعها ايضاً الى المقدمة العقلية ، وذلك لحكم العقل باستحالة تحقق الصلاة بدون الطهارة بعد حكم الشارع بتوقفها عليها كما هو ظاهر :

ولكن لا يخفى أن هذا مجرد فرض لا واقع له أصلاً ، والوجه فيه : ان الطهارة لا تخلو بحسب الواقع من ان تكون دخيلة في الصلاة وانها لا تصح بدونها أو لا تكون دخيلة فيها :

فعلى الاول لا نعقل معنى صحيحاً لدخلها فيها إلا اعتبار الشارع كونها قيداً لها ، كما هو واضح :

وعلى الثاني فلا معنى لتوقف الصلاة عليها بعد فرض عدم دخلها فيها كما هو ظاهر :

(١) وأما المقدمة العادية فان كانت بحيث يمكن تحقق ذبيها بدونها

فانهم (١) :

ومنها تقسيمها الى مقدمة الوجود ، ومقدمة الصحة ، ومقدمة الوجوب ،

كالكون على السطح فانه يمكن بدون نصب السلم ولا يتوقف الكون على السطح على النصب ولكنه قد جرت العادة على الصعود بواسطة السلم فلا شك في أنها خارجة عن حريم النزاع ، ولا ملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوبها ولا يترشح الوجوب منه اليها أصلا .

وأما ان كانت المقدمة العادية كنصب السلم ، او نحوه للصعود على السطح بحيث لا يتمكن عادة منه بدونه ، لعدم تمكنه من الطيران أو غيره فهي عندئذ راجعة الى المقدمة العقلية ، لان الكون على السطح وان كان ممكناً بغير النصب ، إلا انه لاجل عدم التمكن منه عادة من الطيران أو غيره يحكم العقل بوجوب النصب لاستحالة الصعود فعلا بدونه عقلا لغير الطائر ، وان كان طيرانه ممكناً ذاتاً فيكون مرجع هذه المقدمة العادية الى العقلية :

فحينئذ يترشح الوجوب من ذبها الى المقدمة ، بناء على تحقق الملازمة بينهما ، إلا انه لا معنى لجعل هذه المقدمة مقدمة مستقلة والبحث في أنها واجبة بوجوب ذبها ام لا بعد رجوعها الى المقدمة العقلية .

(١) لعله اشارة الى ان ما ذكرناه من ارجاع المقدمة العادية الى المقدمة العقلية غير صحيح ، وذلك لأن المراد من المقدمة العقلية ما يستحيل وجود ذي المقدمة عقلا بدونه ، وهذا بخلاف المقدمة العادية ، فان وجود ذي المقدمة بدونها يستحيل عادة لا عقلا ، فانه بحسب العقل ممكن ولا استحالة فيه أصلا : ومن الواضح ان الاستحالة العقلية تغاير الاستحالة العادية . وعليه فلا يصح ارجاع المقدمة العادية الى المقدمة العقلية : نعم البحث عن ثبوت الملازمة بين إيجاب ذي المقدمة وإيجاب مقدمته

ومقدمة العلم (١) .

لا يخفى رجوع مقدمة الصحة الى مقدمة الوجود ولو على القول
بكون الاسامي موضوعاً للأعم : ضرورة ان الكلام في مقدمة الواجب ،

يعم المقدمة العادية أيضاً ، فانه إذا ثبتت الملازمة بين وجوب شيء ،
ووجوب مقدمته العقلية ثبتت الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدمته العادية
أيضاً ، كوجوب الكون على السطح المستلزم لوجوب نصب السلم لا محالة
بناء على ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته :

(١) اشارة الى تقسيم المقدمة باعتبار آخر وهو تقسيمها الى مقدمة

الوجود ، ومقدمة الصحة ، ومقدمة الوجوب ، ومقدمة العلم :

فالمقدمة الوجودية ما يتوقف عليه وجود ذي المقدمة كنصب السلم
الذي هو مقدمة للكون على السطح ، ويتوقف وجوده على وجود النصب
بعد فرض أن الصعود على السطح لا يمكن عادة بدون نصب السلم ،
وان كان الكون على السطح بغير النصب ممكناً عقلاً :

واما مقدمة الوجوب فهي ما يتوقف عليه وجوب الواجب كالاستطاعة
فان وجوب الحج يتوقف على وجودها فلا يكون الحج واجباً قبل وجود
الاستطاعة في الخارج :

وأما مقدمة الصحة فهي ما يتوقف عليه صحة الواجب :

وأما المقدمة العلمية فهي ما يتوقف عليه العلم بوجود الواجب
في الخارج كالجمع بين الظهر والجمعة في يوم الجمعة ، او نحو ذلك :

إذا عرفت هذا فنقول : إنه لا شبهة في دخول مقدمة الوجود

في محل الكلام ، بل هو القدر المتيقن هنا : ضرورة أنه بناء على ثبوت

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته فلا محالة تكون هذه

المقدمة واجبة :

لا في مقدمة المسمى بأحدهما كما لا يخفى (١) :
ولا اشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع ، وبداهة عدم

انصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها (٢) :
وكذلك المقدمة العلمية وان استقل العقل بوجوبها ، إلا انه من باب
وجوب الإطاعة إرشاداً . ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز ،

اما مقدمة الصحة فلا شك في دخولها أيضاً في حريم النزاع ، وأن
الوجوب يترشح من ذبيها بناء على ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب
مقدمته ، مثلاً الطهارة شرط للصلاة : ضرورة انها لا تقع صحيحة بدونها :
(١) ولكن غير خفي أن هذه المقدمة أي مقدمة الصحة ليست
في قبال مقدمة الوجود مقدمة اخرى ، بل هي ترجع الى مقدمة الوجود
فان وجود الواجب يتوقف عليها ولا يمكن تحققه ووجوده بدون وجودها
ولا فرق في ذلك أي في رجوع مقدمة الصحة الى مقدمة الوجود بين ان
تكون اسامي العبادات موضوعة للصحيح ، أو للاعم منه ومن الفاسد :
وذلك لان الكلام إنما هو في مقدمة الواجب ، لا في مقدمة المسمى بها :
ومن المعلوم أنه على هذا لا فرق بين ان يقال : إن الطهارة مقدمة لصحة
الصلاة ، أو مقدمة لوجودها :

(٢) وأما المقدمة الوجوبية : فلا شك في انها خارجة عن حريم
النزاع ، لأنها مما يتوقف عليه الأمر بذى المقدمة ، فلولاها لم يأمر المولى به
فلا يتعدى الوجوب ولا يترشح من ذى المقدمة الى مثل هذه المقدمة ،
إذ لا يعقل ان تكون مقدمة الوجوب واجبة ، لأن وجوب ذبيها متفرع
على وجود المقدمة ، مثلاً الأمر بالحج موقوف على الاستطاعة ، فهي ما
لم توجد لم يتحقق وجوب ، وعلى تقدير وجود المقدمة - وهي الاستطاعة -
لا يعقل وجوبها ، لامتناع طلب الحاصل :

لا مولوياً من باب الملازمة وترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدمة (١) .

ومنها تقسيمها الى المتقدم والمتأخر بحسب الوجود بالاضافة الى ذي المقدمة :

وحيث لإنها كانت من أجزاء العلة ولا بد من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول اشكل الأمر في المقدمة المتأخرة كالأغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة عند بعض والاجازة في صحة العقد على الكشف كذلك (٢) :

(١) وأما المقدمة العلمية التي هي سبب لحصول العلم بوجود الواجب في الخارج فهي خارجة عن محل النزاع : وذلك لان محل النزاع في المقام إنما هو في وجوب ما يتوقف عليه الواجب خارجاً فيكون للواجب وجود ، ولقدمته وجود آخر في قبال وجوده ، فيتوقف وجود الواجب على وجود مقدمته : وهذا بخلاف المقدمة العلمية فان أحد فرديها نفس الواجب ، وفردها الآخر اجنبي عنه ، مثلاً فيما إذا دار الأمر بين ان يكون الواجب هو القصر ، أو التام ، أو صلاة الظهر ، أو الجمعة في امثال ذلك الاثبات بهما معاً مقدمة علمية لحصول الواجب في الخارج ، مع ان أحدهما نفس الواجب في الواقع ، والآخر اجنبي عنه ، ولا يتوقف وجود الواجب عليه : فإذا لا معنى للبحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته هنا ، لفرض انه ليس مقدمة يتوقف وجود الواجب على وجودها كما هو واضح .

(٢) اشارة الى تقسيم آخر للمقدمة وهو تقسيمها : الى المقدمة المتقدمة والمتأخرة والمقارنة بحسب الوجود بالاضافة الى ذبيها ، فان المقدمة تارة تكون متقدمة في الوجود بالاضافة الى ذي المقدمة ، وذلك كغسل

الجنب قبل الفجر الذي هو شرط صحة صوم الغد ، وكذا غسل المستحاضة :
وأخرى تكون المقدمة مقارنة في الوجود مع ذبيها زماناً ، وذلك
كالطهارة من الحدث والخبث وما شاكلها فانها شرط مقارن للصلاة زماناً
ولا تصح بدونها ، ولذا يعتبر وقوع جميع اجزائها معها : وثالثة تكون
متأخرة عن ذبيها زماناً وذلك كالاغسال الليلية للمستحاضة التي هي معتبرة
في صحة صومها في اليوم الماضي ، بحيث لو لم تغتسل لم يصبح صومها المتقدم
وكالاجازة في العقد الفضولي التي هي متأخرة عنه زماناً :

وبعد ذلك نقول : إنه بناء على كون الشرط من أجزاء العلة التامة
التي لا يعقل تأخرها عن المعلول بجميع أجزائها فقد استشكل في تصوير
كون الشرط متأخراً وانه كيف يعقل مع كونه شرطاً ان يكون متأخراً
عن المشروط زماناً ، مع أنه من أجزاء العلة التامة ، والمفروض استحالة
تأخر العلة التامة بتمام اجزائها عن المعلول ، لامتناع تأثير المتأخر وجوداً
في المتقدم كذلك ، لفرض انه وجد قبل وجوده ، فكيف يعقل تأخره فيه :
بيان ذلك : أنه قد قرر في علم المعقول أن العلة لا بد وان تكون
مقارنة للمعلول زماناً ، ومقدمة عليه رتبة ، ولا فرق في ذلك بين العلة
التامة ، أو جزئها فاذا كان الأمر كذلك فلامعنى لتأخر الشرط عن المشروط
أو المقدمة عن ذبيها ، لأن تأخر الشرط الذي هو جزء العلة يستلزم
أن يكون المعلول معدوماً قبل وجوده وتحققه والمفروض انه موجود : فاذا
يلزم عدم تأثيره فيه ، وهو خلف : ضرورة ان العلة لا محالة مؤثرة
في المعلول تامة كانت ، أو ناقصة : غاية الأمر : أن التأثير يختلف بحسب
حال للعلة ، فان كانت العلة تامة كان تأثيرها تاماً ، وان كانت العلة
ناقصة كان تأثيرها ناقصاً وليس بتمام :

وعلى هذا فاذا فرض تأثير الشرط المتأخر وجوداً فيه أي في المعلول

بل في الشرط ، أو المقتضي المتقدم على المشروط زماناً المتصرم حينه كالعقد في الوصية والصرف والسلم ، بل في كل عقد بالنسبة الى غالب أجزائه لتصرمها حين تأثيره مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زماناً ، فليس اشكال انخرام القاعدة العقلية مختصاً بالشرط المتأخر في الشرعيات كما اشتهر في الالسنه ، بل يعم الشرط والمقتضي المتقدمين المتصرمين حين الأثر (١) :

والتحقيق في رفع هذا الاشكال : أن يقال : إن الموارد التي توهم انخرام القاعدة فيها لا تخلو أما ان يكون المتقدم والمتأخر شرطاً للتكليف ، أو الوضع ، أو المأمور به :

فعلا لزم تأثير المعدوم في الوجود وهو محال ، لفرض انه في حين وجوده كان معدوماً ومعه كيف يؤثر فيه ، ذلك فيما يخص تقرير الاشكال في الشرط المتأخر :

(١) اشارة الى أن الاشكال يجري في المقدمة المتقدمة ايضاً فانه على القول بتقدم المقدمة على ذبيها زماناً يلزم الاشكال المزبور بعينه هنا ، وذلك لأن العلة لا بد ان تكون متقدمة على المعلول رتبة ، ومقارنة معه زماناً ، فالمقارنة الزمانية مما لا بد منها : ضرورة أنه لا يمكن ان يؤثر العلة في المعلول من غير المقارنة الزمانية ،

وبكلمة اخرى أن الاشكال المذكور لا ينحصر بالشرط المتأخر ، بل يجري في الشرط المتقدم زماناً ايضاً ، وذلك كالعقد في باب الوصية ، وفي مسألة الصرف والسلم : فان العقد في الأول سبب لحصول الملكية بعد الموت وشرط له مع انه متقدم عليه زماناً ، فان العقد في زمان حياة الموصي ، وحصول الملكية بعد مماته ، وفي الثاني سبب لحصول الملكية بعد القبض والاقباض ، لا قبلها فيكون متقدماً عليه زماناً ، مع انصرام

اما الاول فكون احدهما شرطاً له ليس إلا أن للحواظ دخلاً في تكايف الأمر كالشرط المقارن بعينه ، فكما ان اشتراطه بما يقارنه ليس إلا ان لتصوره دخلاً في امره ، بحيث لولاه لما يحصل له الداعي الى الأمر كذلك المتقدم ، أو المتأخر :

وبالجمله حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشيء بأطرافه ليرغب في طلبه والأمر به : بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراد واختاره . فيسمى كل واحد من هذه الأطراف

العقد في كليهما حين وجود الشروط وتحققه ، فإذا كيف يكون مثل هذا العقد مؤثراً ، فكما ان تأثير المتأخر زماناً في المتقدم غير معقول ، كذلك تأثير المتقدم زماناً في المتأخر ، لأن التأثير والتأثر يقتضيان المقارنة بحسب الزمان ، ومن أمثلة ذلك غسل المستحاضة قبل الفجر ، فانه شرط لصحة الصوم ، مع أنه متقدم عليه زماناً ، وهكذا ، بل يجري هذا الاشكال في كل عقد بالنسبة الى غالب أجزائه ، فان أجزاءه تنصرم حين القبول ، وأجزاء القبول كالكف والياء واللام تنصرم حين التأثير في الشروط وهو حصول الملكية والمقارن له إنما هو التاء ، لا جميع حروف الايجاب والقبول ، فكيف يمكن تقدم الشرط ، أو المقتضي على المشروط مع أنه جزء العلة :

وقد قرر في محله كما سبق : ان العلة بتام أجزائها مقدمة على المعلول رتبة : ومقارنة له زماناً ، ولازم القول بالتقدم زماناً هو تنصرم أجزاء العلة حين وجود المعلول مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زماناً ، فيلزم انخراط القاعدة العقلية ، وهي مقارنة أجزاء العلة لوجود المعلول زماناً وتقدمها عليه رتبة في الشرط المتأخر والمتقدم وفي كل عقد بالنسبة الى غالب اجزائه ، وليس ورود الاشكال منحصراً في الشرط المتأخر :

التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه وإرادته شرطاً لأجل دخل لحاظه في حصوله كان مقارناً له ، أو لم يكن كذلك متقدماً أو متأخراً ، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً كان فيها كذلك فلا اشكال :

وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقاً ولو كان مقارناً : فان دخل شيء في الحكم به وصحة انتزاعه لدى الحاكم به ليس إلا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه ، وبدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده فيكون دخل كل من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه وهو مقارن ، فابن انخام القاعدة العقلية في غير المقارن فتأمل تعرف (١) :

(١) اشارة الى الجواب عن هذا الاشكال ، وحاصله : ان الموارد التي توهم انخام القاعدة فيها سواء في الشرط المتأخر ، أو المتقدم لا يخلو من أن يكون المتقدم ، أو المتأخر شرطاً للتكليف ، أو الوضع ، أو المأمور به :

وقبل الخوض في ذلك لابد من ذكر مقدمة وهي :

ان الشرط كما مر آنفاً إما متقدم ، أو متأخر ، أو مقارن ، وكل من هذه الثلاثة : إما شرط التكليف ، أو الوضع ، أو المأمور به ، فهذه تسعة أقسام :

اما الأول وهو الشرط المتقدم للتكليف فنظير أن يقال : (إذا جاء زيد فاكرمه بعده بيوم) فالمجيء شرط لوجوب الاكرام مع أنه أي المجيء مقدم عليه ، بحيث يتحقق وجوب الاكرام بعد ذلك بيوم وليس له مثال في الشرعيات على الظاهر :

وأما التمثيل بالعقل والبلوغ وغيرهما فغير صحيح ، لأنها ليست من الشروط المتقدمة للمشروط ، فلا يكون العقل ، أو البلوغ مثلاً شرطاً

وأما الثاني فكون شيء شرطاً للمأمور به ليس إلا ما يحصل لذات المأمور به بالإضافة اليه وجهاً وعنواناً به يكون حسناً ، أو متعلقاً للغرض

متقدماً للتكليف :

أما الثاني وهو الشرط المتقدم للوضعيات فمثل العقد في الوصية ، فان العقد شرط لحصول الملكية التي هي اثر وضعي مع انه متقدم على المشروط زماناً كما هو واضح :

وأما الثالث وهو الشرط المتقدم للمأمور به فمثل غسل الاستحاضة في الليل لصوم الغد ، فان الغسل شرط لصحة الصوم غـداً ، مع انه متقدم ومنصرم حين تحقق المشروط وهو الصوم :

وأما الرابع وهو الشرط المتأخر للتكليف فمثل أن يقال : تصدق قبل أن يأتيك زيد بيومين مع كون مجي زيد شرط لوجوب التصدق .

وأما الخامس وهو الشرط المتأخر للوضع فمثل الاجازة على القول بالكشف ، بناء على انها شرط متأخر ، فانه حينئذ تكون الاجازة شرطاً لصحة العقد ، ولحصول الملكية :

وأما السادس وهو الشرط المتأخر للمأمور به فمثل الاغسال الليلية للمستحاضة المعتبرة في صحة صومها الماضي ، فان الغسل شرط لصحة المأمور به وهو الصوم مع تأخره عنه .

وأما السابع وهو الشرط المقارن للتكليف كالوقت بالنسبة الى الصلاة فانه شرط لوجوب الصلاة ومقارن له :

وأما الثامن وهو الشرط المقارن للوضع فمثل العلم بالعوضين المعتبر في صحة البيع أو نحوه ، فانه شرط مقارن لصحته التي هي من الاحكام الوضعية .

بحيث لولاها لما كان كذلك ، واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الاضافات مما لا شبهة فيه ولا شك يعتريه

وأما التاسع وهو الشرط المقارن للمأمور به فمثل الستر للصلاة فإنه شرط مقارن لها :

إذا تمهد ذلك فاعلم : أن الجواب عن الاشكال الوارد في الشرط المتقدم والشرط المتأخر يتوقف على ذكر امرين آخرين .

الأول أنه لا اشكال في كون الأحكام الشرعية من قبيل الاعراض فكما أن العرض امر بسيط في الخارج لا مادة له ولا صورة فكذلك الاجكام الشرعية فانها بسائط لا صورة لها ولا مادة ، فلا علة لها سوى العلة الفاعلية والغائية .

فمثلا الوجوب الذي يتعلق بالصلاة ، أو الزكاة ، وهكذا سائر الأحكام ليس له مادة وصورة لا في الخارج ولا في الذهن ، بل له علل اربعة مشهورة منها العلة الفاعلية القائمة بوجود موجدته :

ومنها العلة الغائية وهي العلم بمصلحه وهي مقدمة في الذهن ، ومؤخرة في الوجود الخارجي :

الثاني لا اشكال في أن الاوامر والنواهي التي تصدر من المولى الحقيقية ، أو العرفية من الافعال الاختيارية ، واذا كان كذلك فلا بد للمولى ان يتصور كلما له دخل في غرضه ذهنياً . ثم يأمر بشيء وينهى عنه حتى يرغب في الامر به ، او النهي عنه . بحيث لو لم يتصور كلما كان له دخل في غرضه ومطلوبه لم يرغب اليه ، ويسمى ذلك شرطاً ، سواء أكان مقارناً او مقدماً أو مؤخراً خذ لذلك مثلاً : ان المولى حين يأمر بالصلاة لابد وان يلاحظ جميع ماله دخل في الامر بها من المصالح حتى يأمر بها بحيث لولاها لما صدر الامر منه :

إذا عرفت ذلك فنقول : إن الشرط في هذه الموارد سواء أكان

والإضافة كما تكون الى المقارن تكون الى المتأخر والمتقدم بلا تفاوت اصلاً كما لا يخفى على المتأمل ، فكما تكون إضافة شيء الى مقارن له

شروطاً للتكليف او الوضع ، إنما هو شرط بوجوده العلمي ، لا بوجوده الخارجي حتى يرد الاشكال المشهور ، فانه بعد ان كان الحكم امراً بسيطاً لانه كالعرض وليس له من العلة الاربعة المشهورة ، سوى العلة الفاعلية والغائية ، وقد قلنا : إن العلة الغائية مقدمة في الذهن ومؤخرة من حيث الوجود الخارجي ، وقلنا : إن تلك الاوامر الصادرة من الموالي الحقيقية ، او العرفية من الافعال الاختيارية فلا بد من أن يلاحظ المولى كل ماله دخل في غرضه ومطلوبه حتى يرغب الى الأمر به ، او النهي عنه :

اقول بعد معرفة ذلك كله : فلا مجال لورود الاشكال ، لان ان شرط في هذه الموارد إنما هو وجوده العلمي وليس وجوده الخارجي ، وقلنا : إن الوجود العلمي مقدم رتبة ، سواء أكان بحسب الوجود الخارجي مؤخراً أو مقارناً : فاذا لا يلزم انحرام القاعدة وهي استحالة تأخر الشرط عن المشروط ، او تقدمه زماناً :

قد يقال : إن الفقهاء رضوان الله عليهم يذهبون الى أن الاجازة شرط لصحة العقد الفضولي بوجودها الخارجي ، لا بوجودها العلمي ، ولذا قال العلامة الأنصاري (قدس سره) في الرد على من قال : يجوز القول بتأخر الشرط عن المشروط في الشرعيات : أنه لا بد في امثال هذه الموارد من الالتزام بكون الشرط هو الوصف المنتزع ، وهو عنوان التعقب ، أو للحقوق ، وهذا أمر مقارن للعقد ، لا متأخر ، إلا انه لا يمكن القول بان الشرط في مورد الاجازة هو الوصف المنتزع ، لمخالفته لظاهر الأدلة ، فان الأدلة ظاهرة في ان الشرط هي الاجازة بنفسها وبوجودها الخارجي ، لا بالوصف المنتزع ، كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى :

موجب لكونه معنوياً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض ، كذلك اضافته الى متأخر ، أو متقدم ، بدهاءة : ان الاضافة الى احدهما

فتحصل من مجموع ما ذكرناه ان الشرط المتقدم ، او المتأخر في الحكم ، سواء أكان تكليفاً او وضعياً هو لحاظه وتصوره ، لا وجوده الخارجي حتى يلزم الاشكال :

فحينئذ لا تنخرم القاعدة العقلية ، وهو تقدم العلة بتام أجزائها على المعلول :

هذا فيما يخص الشرط الذي يرجع الى التكليف ، واما الشرط الذي يرجع الى الوضع فكذلك أيضاً فانه شرط بلحاظ التصور ، لا بوجوده الخارجي :

بيان ذلك : أن الاجازة التي هي متأخرة عن حصول الملكية إنما لاحظها الشارع حين الحكم بحصول الملكية في العقد الفضولي ثم حكم بحصول الملكية ، لما ذكرناه من ان الاحكام الصادرة من الموالى الحقيقية ، أو العرفية من الأفعال الاختيارية فلا بد من لحاظ كل ماله دخل في غرضه ومطلوبه بحيث لولاه لما طلبه ولما اراده ، فحينئذ تكون الاجازة دخيلة في غرضه وهو حصول الملكية فاذا كان كذلك فلا بد من لحاظها والعلم بها ثم الحكم بحصول الملكية :

فحينئذ لا يلزم ان يكون الشرط متأخراً ، وهكذا الحال في هبة الموارد : مثلاً الملاقاة شرط للنجاسة لاحظها الشارع اولاً ثم حكم بالنجاسة فدخل الاجازة في الحكم بالملكية ، او دخل الملاقاة في الحكم بالنجاسة ليس إلا لاجل دخل لحاظ الاجازة ، أو الملاقاة فيها :

والحاصل أن الشرط هو لحاظه وتصوره والعلم به ، لا وجوده

الخارجي فتدبر جيداً :

ربما توجب ذلك ايضاً فلولاً حدوث المتأخر في محله لما كانت للمتقدم تلك الاضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والأمر به ، كما هو الحال في المقارن ايضاً (١) :

هذا تمام الكلام في الشرط المتقدم والمتأخر بالاضافة الى الحكم التكليفي والحكم الوضعي .

(١) اشارة الى الجواب عن الشرط المتأخر والمتقدم بالاضافة الى الأمور به :

بيانه بعد مقدمة وجيزة وهي ان الأشياء على ثلاثة أقسام :

الأول - ما يكون حسنه وقبحه ذاتياً بمعنى العلة التامة كالظلم والعدل فان الاول قبيح ذاتاً فيستحيل انفكاك القبح منه ايما تحقق ووجد والثاني حسنه كذلك .

الثاني - ما يكون حسنه أو قبحه ذاتياً بمعنى الاقتضاء « وذلك كالصدق والكذب ، فان الأول حسن ذاتاً بنحو الاقتضاء ، بمعنى ان فيه اقتضاء للحسن ولكن المانع قد يمنع عن ذلك ، كما إذا ترتب عليه مفسدة أعظم من مصلحته فان في هذا الحال ليس بحسن ، بل هو قبيح فعلاً ، والثاني قبيح كذلك بمعنى ان المانع قد يمنعه عن اتصافه بالقبح ، كما إذا كان الكذب لإنجاء مؤمن أو لاصلاح ذات بين أو نحو ذلك مما تكون مصلحته أعظم من مفسدته :

الثالث - ما لا يقتضي الحسن أو القبح في نفسه وذاته بل هو بالوجوه والاعتبارات وهذا هو الغالب في الخارج ، فان غالب الأشياء لا اقتضاء لها للحسن أو القبح ، بل اتصافها بها من ناحية انطباق عنوان العدل ، أو الظلم عليها ، مثلاً المشي الى كربلاء في نفسه لا رجحان فيه ولا اقتضاء للحسن أو القبح ، ولكنه إذا كان بعنوان الزيارة يتصف بالحسن لاجل

ولذلك أطلق عليه الشرط مثله بلا انخرام للقاعدة أصلاً ، لأن المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا طرف الاضافة الموجبة للخصوصية الموجبة انطباق عنوان العدل عليه ، واذا كان بعنوان قتل نفس محترمة ، او ارتكاب معصية اخرى يتصف بالقبح لاجل انطباق عنوان الظلم عليه .

وعلى الجملة فالأفعال الخارجية غالباً لا اقتضاء لها من ناحية ذاتها للحسن أو القبح ، وإنما تتصف بهما من جهة انطباق عنوان العدل ، او الظلم عليها كما هو واضح .

وبعد ذلك نقول : ان الشرط المتأخر ، أو المتقدم للأمر به ليس هو وجوده المتأخر ، او المتقدم ليرد عليه ما تقدم من ان الشرط جزء العلة التامة فكيف يعقل ان يكون متأخراً عن الشروط زماناً ، او متقدماً عليه كذلك ، بل الشرط هو الوصف المنتزع من اضافة الأمور به اليه : ومن الواضح ان هذا الوصف أمر مقارن للأمر به زماناً لا متأخر عنه كذلك ، ولا متقدم :
هذا من جهة :

ومن جهة اخرى قد عرفت ان اتصاف الأشياء غالباً بالحسن او القبح بالوجود والاعتبارات . فباضافة شيء الى شيء يتصف بالحسن . وباضافته الى آخر يتصف بالقبح كما في مثال المشي . فانه يتصف بالحسن من ناحية اضافته الى زيارة الحسين عليه السلام . او زيارة بيت الله . او زيارة النبي (صلى الله عليه وآله) او زيارة امير المؤمنين (عليه السلام) ويتصف بالقبح من ناحية اضافته الى قتل نفس محترمة او هتك مؤمن ، او ارتكاب محرم آخر فهذه الاضافة توجب وجهاً وعنواناً لهذا المشي يكون بذلك العنوان حسناً او قبيحاً بناء على مذهب العدالة ، ومتعلقاً للغرض بناء على مذهب الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح العقليين :

للحسن ، وقد حقق في محله انه بالوجوه والاعتبارات ، ومن الواضح انها تكون بالاضافات ، فنشأ توهم الانخرام اطلاق الشرط على المتأخر ، وقد عرفت ان اطلاقه عليه فيه كإطلاقه على المقارن إنما يكون لأجل كونه

وعليه فلا مانع من ان يكون المأمور به بواسطة اضافته الى أمر متأخر ، او متقدم ذا وجه وعنوان يكون بذلك الوجه والعنوان حسناً ومتعلقاً للأمر ، او متعلقاً للغرض ، مثلاً الصوم الواجب على المستحاضة بواسطة اضافته الى الأغسال الليلية يكون ذا وجه وعنوان حسن بناء على مذهب العدليه ، ومتعلقاً للغرض بناء على مذهب الأشاعرة :

والحاصل : ان الشرط فيما نحن فيه هو الوصف المنتزع من اضافة

المأمور به الى غسل الليل :

ويكون صوم المستحاضة حسناً بها بحيث لولاها لما كان الصوم متصفاً بالحسن ومتعلقاً للأمر او الغرض ، وقد قلنا : ان اتصاف الشيء بالحسن والتبجح بالوجوه والاعتبارات . فاذا كان كذلك يكون الشرط مقارناً للمأمور به زماناً ومتقدماً رتبة ، ولا يلزم التقدم والتأخر ، فكما ان اضافة الصوم ونسبته الى المقارن ، وهو غسل المستحاضة للظهيرين ، موجباً لكون الصوم معنوياً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً أو متعلقاً للأمر ، كذلك اضافة الصوم ونسبته الى الأغسال الليلية ، أو الفجرية توجب كون الصوم معنوياً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً ، أو متعلقاً للأمر :

فالولى لما حكم بصحة صوم المستحاضة مع توقف صحة صومها على الاغسال المتأخرة ، أو المتقدمة فعلم من ذلك ان لاضافته الى تلك الاغسال دخلاً فيها أي في صحته ، وإلا لما كان حسناً أو متعلقاً للأمر ، ومن المعلوم ان هذه الاضافة مقارنة للمشروط وهي صحة الصوم ، فلا يلزم المحذور المتقدم :

طرفاً للاضافة الموجبة للوجه الذي يكون بذلك الوجه مرغوباً ومطلوباً ، كما كان في الحكم لأجل دخل تصوره فيه كدخول تصور سائر الاطراف والحدود التي لولا لحاظها لما حصل له الرغبة في التكليف او ل.١ صح عنده الوضع : وهذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذا الإشكال في بعض فوائدها ولم يسبقني اليه أحد فيما أعلم فافهم واغتم :

ولا يخفى انها بجميع أقسامها داخلة في محل النزاع وبناء على الملازمة يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن والسابق ، إذ بدونه لا يكاد يحصل

(١) واطلاق الشرط على المتقدم أو المتأخر إنما هو لأجل كونه طرفاً للاضافة المرجبة لانصاف الصوم بالحسن ويكون بذلك الانصاف مرغوباً ومطلوباً ، فلولا تلك الاضافة لما كان متصفاً بالحسن ، كما أن لتصور الشرط ولحاظه دخلاً في التكليف أو الوضع بحيث لولا تصوره ولحاظه لما كان التكليف ، او الوضع مرغوباً ومطلوباً ، فدخول تصور الشرط ولحاظه في التكليف أو الوضع كدخول تصور سائر أطرافه ولحاظها ، وإلا لما رغب في التكليف أو الوضع :

والحاصل ان شرط المأمور به هو الوصف المنتزع من اضافته اليه كإضافته الى الأغسال في المثال المزبور بحيث لولا تلك الاضافة لما كان المأمور به حسناً أو متعلقاً للغرض :

وأما اطلاق الشرط على المتأخر ، أو المتقدم فإنما هو لأجل ان المتقدم ، أو المتأخر طرف للاضافة الموجبة لسكون المأمور به حسناً أو متعلقاً للغرض : والحاصل ان الاضافة بنفسها شرط ، لا ان الشرط هو المتقدم أو المتأخر ، وهو امر مقارن له ، وعليه فلا يكون الشرط متقدماً او متأخراً حتى يرد إشكال انخراط القاعدة في هذه الموارد :

هذه خلاصة الكلام في دفع الإيراد عن القاعدة العقلية :

الموافقة ويكون سقوط الامر باتيان المشروط به مراعا بأتيانه ، فلولاً اغتسالها في الليل على القول بالاشتراط لما صح الصوم في اليوم (١) :

(١) اذا عرفت هذا فاعلم ان الداخلى فى حريم النزاع عن الاقسام التسعة المذكورة هي الاقسام الثلاثة الراجعة الى شرائط المأمور به وهي الشرط المتقدم والمتأخر والمقارن ، فالوجوب إنما يترشح من ذى المقدمة الى مثل هذه المقدمات . مثلاً الصوم في المستحاضة الكثيرة واجب ، وعايه فيجب كل شرط له يتوقف صحه صومها عليه كالغسل قبل الفجر وحين صلاة الظهرين والغسل في الليل ، فالاغسال كلها واجبة لتوقف صحه الصوم عليها بحيث لو لم تفعلها لما صح صومها :

والحاصل ان الوجوب يترشح من المأمور به الى المقدمة مطلقاً ، بخلاف الأقسام الستة المذكورة فان الوجوب فيها لا يسري من ذى المقدمة الى المقدمة : اما شرط التكليف فواضح ، سواء كان الشرط مقارناً او مقدماً او مؤخراً ، لأنه لا يعقل اتصاف الشرط هناك بالوجوب ، لأن الوجوب متوقف على وجود المقدمة فتمى حصلت يجب ذوها ، فاذا كيف يعقل توقف وجوبها على وجوبه :

مثلاً وجوب الاكرام في قولنا (لو جاء زيد فاكرمه في الغد) متوقف على المجيء فقدمه الاكرام لا تكون واجبة ، ومتى حصل المجيء وجب الاكرام ولا يجب تحصيل المقدمة :

وأما وجوب المقدمة في الشرط الراجع الى الوضع فلا معنى له لعدم اتصاف ذى المقدمة بالوجوب حتى تتصف مقدماته به . مثلاً الملكية ليست بواجبة حتى تكون الاجازة واجبة :

فالغرض ان الشرط المقارن ، او المتقدم ، او المتأخر إنما يجب عند

الامر الثالث في تقسيمات الواجب :

منها تقسيمه الى المطلق والمشروط (١) :

وجوب ذى المقدمة : وهذه إنما يكون في شرائط المأمور به فقط :

هذا تمام الكلام في المقدمة باقسامها :

(١) يقسم الواجب الى تقسيمات عديدة :

منها تقسيمه الى المطلق والمشروط :

وقبل الخوض في المقصود لابد لنا من بيان معنى الاطلاق والاشتراط :

فنقول : قد عرف المطلق والمشروط بتعريفات ثلاثة :

الأول - ما عن (المحقق الخراساني) قدس سره أن الواجب المطلق

هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده ، كالصلاة ، فانها

واجبة مطلقة ، لأن وجوبها لا يتوقف على مقدماتها كالطهارة ، واستقبال

القبلة ، واهاحة المكان والستر ، وغير ذلك التي يتوقف عليها وجودها

فان وجود الصلاة يتوقف على المقدمات المذكورة ، اما وجوبها فطاق

لا يتوقف على شيء منها :

واما المشروط فهو ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالحج

فانه واجب ، الا ان وجوبه مشروط ويتوقف على المقدمات التي يتوقف

عليها وجوده غالباً وعادة :

الثاني - ما عن (صاحب الفصول) قدس سره فقال : المطلق

ما لا يتوقف وجوبه بعد الشروط العامة وهي البلوغ والعقل والقدرة

على شيء كالصلاة ، فانها واجبة ووجوبها لا يتوقف على شيء .

واما المشروط فهو ما يتوقف وجوبه بعد الشروط العامة على شيء

آخر كالحج . فانه واجب ووجوبه متوقف على شيء آخر وهو الاستطاعة :

وقد ذكر لكل منها تعريفات وحدود تختلف بحسب ما اخذ فيها من القيود ، وربما اطليل الكلام بالنقض والابرام في النقض على الطرد والعكس : مع انها كما لا يخفى تعريفات لفظية لشرح الاسم ، وليست بالحد ولا بالرسم (١) :

الثالث - ما عن الفصول ايضاً من ان المطلق ما يكون وجوبه غير معلق على امر غير حاصل : سواء توقف على امر ماعدى المقدمات العامة كاللحج بعد الاستطاعة أم لا ، والمشروط هو ما تعلق وجوبه على أمر غير حاصل فعلاً كاللحج قبل الاستطاعة :

وهذه هي التعريفات المذكورة للمطلق والمشروط :

وايعلم أن الاطلاق والتقييد على ما يستفاد من كلماتهم ، يعتبران بالاضافة الى ماعدى الشرائط العامة ، وهي العقل ، والبلوغ ، والقدرة فالواجب بالنسبة اليها لا يسمى مطلقاً ولا مشروطاً ، والا فجميع الواجبات مشروطة ضرورة اشتراطها بها لا محالة : بل الواجب بعد الفراغ عن اشتراطه بها يجعل مقسماً للمطلق والمشروط :

ولذا يعبرون عنها بشرائط التكليف ، دون شرائط الواجب ، وقد صرح به (العميدي) في تعريف المطلق والمشروط بأن المطلق ما لا يتوقف وجوبه على أمر زائد على الامور المعتبرة في التكليف وهي البلوغ والعقل والقدرة والعلم ، والمشروط ما يتوقف وجوبه على أمر زائد على تلك الامور : والحاصل : ان الاطلاق والتقييد إنما يعتبران بعد اعتبار الشرائط العامة الاربعة على مذهب بزيادة العلم او الثلاثة وهي البلوغ والقدرة والعقل على ما ذهب اليه العلامة (الشيخ الانصاري) قدم سره وتبعه في ذلك (المحقق الخراساني) (والمدقق النائيني) رحمهما الله :

(١) اذا عرفت ذلك فنقول : ان المصنف (قده) قد ذكر ان

والظاهر انه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط بل يطلق كل منهما بماله من معناه العرفي ، كما ان الظاهر ان وصفي الاطلاق والاشتراط وصفان اضافيان لاحقيقيان ، وإلا لم يكديوجد واجب مطلق ضرورة اشتراط وجوب كل واجب ببعض الامور لا اقل من الشرائط

التعريفات المزبورة للواجب المطلق والمشروط كلها تعريفات لفظية وليست بتعريفات حقيقية بأن تكون بالحدود او بالرسم :
وعليه فلا مجال للاشكال على هذه التعريفات تارة بالعكس وأخرى بالاطرد :

والوجه في ذلك هو ان الاشكال على التعريف بالاطرد تارة ، وبالنقص اخرى إنما يصح فيما اذا كان التعريف تعريفاً حقيقياً ، كما اذا كان التعريف بالحد التام ، او بالرسم التام ، فعندئذ لا بد ان يكون مثل هذا التعريف جامعاً لأفراده ومانعاً لأغياره :

واما اذا لم يكن التعريف تعريفاً حقيقياً كقولنا « الانسان حيوان ناطق » ، بل كان التعريف تعريفاً لفظياً بان يكون بتبديل لفظ بلفظ آخر أوضح منه من حيث افادة المعنى والمقصود كقولنا : السعدانة نبت وكقولنا : « الانسان حساس » وهكذا ، فلا مجال للاشكال على مثل هذا التعريف بعدم الاطراد تارة ، والانعكاس أخرى : ضرورة ان المتكلم في امثال هذه الموارد ليس بصدد بيان حقيقة الشيء بما هو ، بل هو في مقام بيان تعريفه في الجملة ورفع الاجمال عنه بتبديله بلفظ أوضح منه في الدلالة على المقصود :

وما نحن فيه كذلك فان هذه التعريفات التي ذكروها للمطلق والمشروط كلها تعريفات لفظية « فاذن لا مجال لا طالة الكلام فيها من حيث النقص

العامة كالبلوغ ، والعقل (١) .

فالحرجى ان يقال : ان الواجب مع كل شيء يلاحظ معه ان كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالاضافة اليه « وإلا فمشروط كذلك

والابرام كما لا يخفى .

(١) ثم الظاهر انه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط لأنه بعد ان كانت التعريفات تعريفات لفظية وشروحا اسمية يكون النزاع راجعا الى معناها اللغوي والعرفي ، كما ان الظاهر ان الاطلاق والاشتراط وصفان اضافيان ، لانها وصفان حقيقيان :

بيان ذلك : ان الاطلاق والاشتراط موضوعان في اللغة للطبيعة لا بشرط فتصدقان على المطلق والمشروط الحقيقيين « وهما ما لا يتوقف وجوب الواجب على شيء فيكون مطلقاً حقيقياً في مقابل ما يتوقف وجوبه على شيء آخر فيكون مشروطاً حقيقياً : . :

كما تصدقان على المطلق والمشروط الاضافيين ، اذ كل مطلق مشروط بالنسبة الى شيء ، ومطلق بالنسبة الى شيء آخر كالصلاة بالنسبة الى الوقت ، وكذا المشروط مطلق بالنسبة الى شيء ، ومشروط بالنسبة الى شيء آخر .

وغير خفي أنه ليس للمطلق والمشروط الحقيقيين مصداق في الشرع بل في العرف ايضاً ، فلا جرم ينحصر مصداقهما في الثاني ، فيكون كل واجب بالنسبة الى شيء مشروطاً ، وبالنسبة الى شيء آخر مطلقاً كالصلاة فانها مشروطة بالنسبة الى الوقت ، ومطلقة بالنسبة الى الطهارة ونحوها ، والحج مشروط بالنسبة الى الاستطاعة ، ومطلق بالنسبة الى المشي والخروج مع الرفقة : والحاصل : أنها وصفان اضافيان لا حقيقيان ، وإلا لم يكذب يوجد واجب مطلق ضرورة اشتراط الوجوب ببعض الامور لاقول من الشرائط العامة ،

وان كان بالقياس الى شيء آخر بالعكس (١) .
ثم الظاهر ان الواجب المشروط كما اشرنا اليه نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط بحيث لا وجوب حقيقة ولا طلب واقعاً قبل حصول الشرط ، كما هو ظاهر الخطاب التعليقي . ضرورة ان ظاهر خطاب « ان جاءك زيد فاكرمه » كون الشرط من قيود الهيئة . وان طلب الاكرام وايجابيه معلق على المجيء ، لا ان الواجب فيه يكون مقيداً به بحيث يكون الطلب والايجاب في الخطاب فعلياً ومطلقاً ، وانما الواجب يكون خاصاً ومقيداً وهو الاكرام على تقدير المجيء ، فيكون الشرط من قيود المادة ، لا الهيئة ، كما نسب ذلك الى (شيخنا العلامة) أعلى الله مقامه مدعياً لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة واقعاً ، ولزوم كونه من قيود المادة لبا ، مع الاعتراف بأن قضية القواعد العربية انه من قيود الهيئة ظاهراً (٢) :

(١) فالحرري بنا ان يقال : إن الواجب مع كل شيء يلاحظ معه ان كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالاضافة اليه ، وإلا فهو مشروط به وان كان بالنسبة الى شيء آخر مطلقاً كما علمت الحال في المثالين المزبورين أعني (الصلاة والحج) .
(٢) بعد ما علمت معنى الاطلاق والاشتراط مفصلاً فاعلم أنه وقع النزاع في الواجب المشروط في أن الشرط قيد للوجوب ، او للواجب :
مثلا قول القائل : « ان جاءك زيد فاكرمه » هل الشرط - وهو المجيء - قيد للوجوب الذي هو ، مفاد الهيئة ، أو للواجب الذي هو مفاد المادة - وهو الاكرام - ؟
(فالعلامة الانصاري) قدس سره يقول على ما يستفاد من تقريراته إن الشرط قيد راجع الى المادة لا الى الهيئة ، والمصنف يقول بأن الشرط

اما امتناع كونه من قيود الهيئة فلانه لا اطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئة حتى يصح القول بتقييده بشرط ونحوه ، فكلمة يحتمل رجوعه الى الطلب الذي يدل عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع الى نفس المادة (١) :

واما لزوم كونه من قيود المادة لبا فلان العاقل اذا توجه الى شيء والتفت اليه فاما ان يتعلق طلبه به : او لا يتعلق به طلبه اصلا لا كلام

راجع الى مفاد الهيئة - وهو الوجوب - لا انه راجع الى المادة :
واستدل (شيخنا الانصاري) قدس سره على ذلك بأمتناع كون الشرط من قيود الهيئة : ولزوم كونه من قيود المادة لبا ، مع الاعتراف بأن القواعد العربية تقتضي رجوع القيد الى الهيئة فالنحوى يقول في مثل (ان جاءك زيد فاكرمه) ان مفاده تعليق نسبة الاكرام وهي مفاد الهيئة :

(١) أما امتناع كون الشرط من قيود الهيئة بأنه لا اطلاق في الفرد الموجود خارجاً الذي هو عبارة عن الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئة حتى يمكن القول بتقييده بشيء ، لأن هيئة الأمر موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص لخصوصيات افراد الطلب : فالموضوع له والمستعمل فيه فرد خاص من الطلب ، وهو غير قابل للتقييد ، لأن معنى الهيئة من المعاني الحرفية ولاشك في أن المعنى الحرفي جزئي ، ولا يتصف بالاطلاق حتى يقيد بشرط فان وضع الحروف على ماذهب اليه المشهور عام والموضوع له والمستعمل فيه خاصان كما قيل فاذا كان كذلك فلا معنى لكون الشرط من قيود الهيئة التي هي معنى حرفي :

فالفرد الموجود الذي هو عبارة عن الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئة لا يتصور فيه الاطلاق حتى يقيد بالوجوب المتعلق بالمادة وهو « الاكرام » لا يكون مشروطاً ومقيداً ، بل المادة هي المقيدة والمشروطة خاصة :

على الثاني :

وعلى الأول فأما ان يكون ذلك الشيء مورداً لطلبه وامره مطلقاً على اختلاف طواريه ، او على تقدير خاص وذلك التقدير تارة يكون من الامور الاختيارية ، وأخرى لا يكون كذلك ، وما كان من الامور الاختيارية قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف وقد لا يكون كذلك على اختلاف الاغراض الداعية الى طلبه والأمر به من غير فرق في ذلك بين القول بتبعية الأحكام للصالح والمفاسد ، والقول بعدم التبعية كما لا يخفى . هذا موافق لما أفاده بعض الافاضل المقرر لبحثه بادنى تفاوت (١) :

(١) اما لزوم كونه من قيود المادة لياً فلائن الانسان اذا تصور شيئاً ، فاما ان يعلم غايته وفائدته ، اولا يعلم ، والثاني لا كلام فيه لأنه لا يتعلق به الطلب أصلاً .

وعلى الأول فاما ان يكون مورداً لطلبه مطلقاً ، او على تقدير خاص ، وذلك التقدير تارة يكون من الامور الاختيارية ، وأخرى لا يكون كذلك ، كالمصلاة عند الدلوك ، فان الدلوك ليس من الامور الاختيارية وما كان من الامور الاختيارية قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف كما اذا قال المولى : « ان افطرت في شهر رمضان فكفر » اولا يكون ذلك التقدير مورداً للتكليف ، كما اذا قال المولى : « ان استطعت فحج » وظاهر أن المولى لا يطلب من العبد تهيتها أسباب الاستطاعة .

والحاصل : ان الانسان اذا التفت الى شيء وتصوره ، فاما ان يطلبه اولا يطلبه وعلى الأول اما ان يطلبه مطلقاً بأي نحو كان على اختلاف طواريه كما كرام زيد مثلاً اذا طلبه ، واراده مطلقاً بلا شرط وقيد وإما أن يطلبه على تقدير خاص كما اذا طلب المولى اكرام زيد مثلاً على تقدير خاص لا مطلقاً وذلك التقدير الخاص قد يكون امراً غير اختياري كما اذا

ولا يخفى ما فيه أما حديث عدم الاطلاق في مفاد الهيئة فقد سبقنا سابقاً أن كل واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاماً كوضعها ، وانما الخصوصية من قبل الاستعمال كالأسماء ، وانما الفرق بينهما انها وضعت لتستعمل وتقصدها بالمعنى بما هو هو ، والحروف وضعت لتستعمل وتقصدها بمعانيها بما هي آلة وحالة لمعاني المتعلقات : فلحاظ الالية كالحاظ الاستقلالية ليس من طواري المعنى ، بل من مشخصات الاستعمال كما لا يخفى على أولى الدراية ، والنهي والطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق علق اكرامه على مجيء وقت خاص وقد يكون امراً اختيارياً للمكلف وتحت قدرته كما اذا علق اكرام زيد مثلاً على زيارة الحسين «ع» والمفروض انها امر اختياري له وتحت قدرته واختياره ، أو علق على مجيئه الذي هو ايضاً امر اختياري :

وهذا الأمر الاختياري قد يكون مورداً للتكليف كما في الواجب المطلق فان الصلاة مقيدة بالطهارة ، واستقبال القبلة والستر ، ونحو ذلك وتكون تلك الامور مورداً للتكليف ، فان وجوب الصلاة مطلق والقبود كلها راجعة الى نفسها وقبودها ، لا للوجوب ، وقد لا يكون مورداً للتكليف ، كما في الواجب المشروط مثل الحج بالاضافة الى الاستطاعة فان الاستطاعة وان كانت من الامور الاختيارية ، الا انها ليست متعلقة للتكليف ، لأنها اخذت مفروضة الوجود فلا يسري اليها وجوب ، لعدم وجوده قبل تحققها ووجودها في الخارج :

وهذه الاختلافات من ناحية الاختلاف في الاغراض الداعية الى ذلك ضرورة ان الاغراض تختلف فتارة تتعلق بمطلق وجود الشيء في الخارج وأخرى بوجوده على تقدير خاص دون آخر ، وكذا المصالح أو المفسدات تختلف فتارة تتعلق بوجوده على تقدير خاص ، وعلى هذا فتارة المصلحة

قابل لأن يقيد (١) :

مع انه لو سلم انه فرد فانما يمنع عن التقيد او انشأ اولاً غير مقيد

على نحو تقتضي ايجاد قيده ايضاً ، وأخرى لا تقتضي ايجاده :

وجميع هذه الاشياء التي ذكرناها عارضة وطارئة على الواجب بحكم الوجدان : لا على الوجوب الذي هو مفاد الهيئة ومن المعاني الحرفية التي لا تقبل الاطلاق حتى يمكن تقييده :

فتحصل من مجموع ما ذكرناه : أنه لا يمكن ان يكون الشرط قيداً للوجوب لانه مفاد الهيئة الذي هو المعاني الحرفية وجزئي لا يقبل الاطلاق حتى يقيد لأن وضع الحروف وان كان عاماً الا ان المستعمل فيه والموضوع له فيها خاص وجزئي ، وهو لا يمكن ان يتقيد وهذا بخلاف ما اذا كان الشرط قيداً للمادة التي هو الاكرام ، فانه معنى كلي يصح ان يجعل الشرط قيداً له :

ذلك فيما يخص تقرير رأى (شيخنا الانصاري) قدس سره فيما يظهر من تقارير بحثه :

(١) اشارة الى الجواب عن الدليل الأول ، وتوضيحه : انه قد حقق سابقاً ان الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف عامان ، كما في الاسماء فلا فرق بينهما من هذه الناحية :

مثلاً لفظ الابتداء وكلمة من موضوعان لمعنى عام وهو الابتداء الكلي الذي هو الموضوع له والمستعمل فيه ، والخصوصية والجزئية التي تكون في الحروف جاءت من ناحية الاستعمال لا المستعمل فيه ، والتشخص الناشئ قبل الاستعمال لا يوجب تشخصاً في المستعمل فيه والمعنى :

ان قلت بناء على كون الموضوع له والمستعمل فيه عاماً في الحروف كالاسماء وأن الجزئية والشخصية جاءت من ناحية الاستعمال وهو خارج

عن الموضوع له والمستعمل فيه : فيجوز ان تستعمل كلمة من مكان لفظ
الابتداء ، ولفظ الابتداء مكان كلمة من ، لأنها حينئذ يكونان مترادفين
اذ لا فرق عندئذ بين الأسم والحرف .

قلنا : الفرق بينهما واضح وهو ان الأسم وضع ليراد منه المعنى
بما هو وفي نفسه ، والحرف وضع ليراد منه المعنى ، لا بما هو وفي
نفسه ، بل بما هو حالة لغيره وآلة للمعاني المتعلقة ، فالاختلاف في الأسم
والحرف من حيث للوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما في
موضع الآخر وان اتفقا فيما له الوضع :

وبكلمة أخرى : أن المعنى الحر في والاسمي متحدان ذاتاً وحقيقة
ومختلفان اعتباراً ، مثلاً كلمة « من » ، ولفظ « الابتداء » مشتركتان
في المعنى وانه فيهما واحد ، واختلافهما إنما هو في العلة الوضعية ، فان
كلمة « من » موضوعة لمعنى الابتداء لا مطلقاً ، بل فيما اذا أريد حالة
للغير وآلة له فالعلاقة الوضعية فيها تختص بما اذا لوحظ هذا المعنى حالة للغير
لا مطلقاً ، ولفظ الابتداء موضوع لذلك المعنى بعينه لا مطلقاً ، بل فيما اذا
أريد مستقلاً فالعلاقة الوضعية فيه تختص بما اذا لوحظ هذا المعنى استقلالاً
وكذا كلمة « في » وكلمة « الظرفية » فان ذات المعنى فيهما واحد
والاختلاف بينهما باللحاظ الآلي والاستقلالي فالمعنى في كلمة « في » لوحظ
آلياً وفي كلمة الظرفية لوحظ استقلالياً .

وعلى الجملة فالفرق بين الاسم والحرف إنما هو في العلة الوضعية
لا في ذات المعنى الموضوع له ، فان ذات المعنى الموضوع له فيهما واحد
ولكن العلة الوضعية في أحدهما مختصة بحالة ، وفي الآخر مختصة بحالة
أخرى . مثلاً الحروف موضوعة للمعاني لكن لا مطلقاً ، بل فيما اذا أريد
منها هذه المعاني حالة للغير ، والاسماء موضوعة لها لكن لا مطلقاً ، بل فيما اذا

لا ما اذا انشأ من الأول مقيداً ، غاية الأمر قد دل عليه بدالين وهو غير

أريد منها هذه المعاني استقلالا ، فالعلقة الوضعية في كل منها مختصة بحالة دون حالة أخرى ولأجل ذلك لا يجوز استعمال أحدهما موضع الاخرى فانه بلا علة وضعية وان كان ذات المعنى فيها واحداً ، مثلا استعمال كلمة « من » في موضع لفظ « الابتداء » غير جائز فانه بلا علة وضعية لما عرفت من اختصاص تلك العلة بما اذا اريد المعنى حالة للغير وآلة له ، واما اذا أريد ذلك المعنى مستقلا فلا علة بينها وبين هذا المعنى في هذه الحالة هذا من جهة .

ومن جهة أخرى قد ذكرنا ان اللحاظ الآلي غير مأخوذ في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه ، كالحاظ الاستقلالي ، كما تقدم مفصلا :

وعلى هذا فحال الحروف حال الأسماء ، فكما ان الموضوع له في الاسماء عام كوضعها ، فكذلك الموضوع له في الحروف عام كوضعها ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلا ، وعليه فالمعنى الحرفي قابل للتقييد كالمعنى الاسمي ، فاذن لا مانع من رجوع القيد الى مفاد الهيئة من هذه الناحية لفرض أنه مطلق وعام قابل للتقييد ، والخصوصية إنما طرأت عليه من ناحية الاستعمال ، وقيد تقدم سابقاً ان تلك الخصوصية غير مأخوذة في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه ، بل أخذها فيه مستحيل ، كما حقق في أول بحث الاصول ، فالطلب الذي هو مفاد الهيئة بما انه كلي قابل للتقييد ولرجوع القيد اليه ، فاذن لا اشكال من هذه الهيئة :

هذا بناء على مذهب المصنف من ان وضع الحروف كوضع الأسماء فكما ان الأسماء موضوعة لمعاني كلية كذلك الحروف موضوعة لمعاني كلية والجزئية إنما هي من ناحية الاستعمال :

انشائه أولاً ، ثم تقييده ثانياً فافهم (١) :

فان قلت على ذلك : يلزم تفكيك الانشاء من المنشأ حيث لا طلب قبل حصول الشرط ، قلت المنشأ اذا كان هو الطلب على تقدير حصوله فلا بد ان لا يكون قبل حصوله طلب وبعث ، والا لتخلف عن انشائه وانشاء أمر على تقدير كالاخبار به بمكان من الامكان ، كما يشهد به الوجدان فتأمل جيداً (٢) :

(١) وأما بناء على مذهب المشهور من ان الحروف موضوعة لمعاني جزئية فلا مانع كذلك من تقييد الهيئة : غاية الأمر ان للتقييد في هذا الحال يكون قبل الانشاء ، فينشأ مقيداً :

بيان ذلك : ان الفرد الذي هو الوجوب إنما يمتنع عن التقييد لو انشأ أولاً غير مقيد ، بخلاف ما لو انشأ من الاول مقيداً :

وبعبارة أخرى : أن المولى لاحظ الوجوب المقيد بقيد المجيء ثم انشأ بحيث يكون لحاظ التقييد قبل ورود الانشاء ، وهذا يختلف عما لو انشأ أولاً ، ثم قيده كما هو واضح :

(٢) بناء على ذلك يلزم تخلف المنشأ عن الانشاء زماناً :

بيان ذلك : أن انشاء الامر المقيد الذي اوجده المولى يكون ايجاده قبل وجود المنشأ خارجاً - وهو الطلب - لأن المنشأ إنما يوجد عند المجيء في المثال فحصوله مؤخر عن الانشاء ، فيلزم للتخلف وهو محال ، لاستحالة انفكاك الانشاء عن المنشأ ، لأن الانشاء كالعلة والمنشأ كالمعلول : فكما انه لا يمكن التكيفك بين العلة والمعلول فكذلك لا يمكن بين الانشاء والمنشأ ، وبناء على هذا القول يلزم الانفكاك فهو غير ممكن ، اذ هو نظير الارادة ، فكما انه لا يمكن تخلفها عن المراد في الارادة التكوينية ، كذلك لا يمكن تخلف المنشأ عن الانشاء : والحاصل أن الانشاء قد ورد على المقيد الذي يحصل في الاستقبال :

أما حديث لزوم رجوع الشرط الى المادة لباً ففيه أن الشيء اذا توجه اليه وكان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة او غيرها كما يمكن ان يبعث فعلا اليه ويطلبه حالاً لعدم مانع عن طلبه كذلك يمكن ان يبعث

قلنا : ان الانشاء إنما ورد على المقيد الذي هو الوجوب المعلق على المجيء فالانشاء إنما تعلق بشيء يوجد فيما بعد لا على شيء حالي حتى يلزم تخلف المنشأ عن الانشاء ، لأن المنشأ هو الطلب على تقدير حصوله أي على تقدير المجيء ، وقبل حصوله لا يكون بعثاً ، وإلا لزم تخلف المنشأ عن الانشاء فيكون المنشأ متأخراً زماناً عن الانشاء ولا مانع منه فان الانشاء قد يتعلق بأمر حالي وقد يتعلق بأمر استقبالي كما هو الحال في الإرادة التكوينية ، فإنها تارة تتعلق بشيء حالي ، فحينئذ لا يمكن تخلف المراد عن الإرادة ، وأخرى تتعلق بشيء استقبالي ، فاذا فرض تعلق الإرادة بشيء متأخر فاللازم وقوع ذلك الشيء في ذلك الزمان ، اذ لو وقع فعلاً لزم التخلف :

ان قلت بناء على تقييد المنشأ حين الانشاء : يلزم ان يرجع الى تقييد الانشاء ايضاً ، لأن المنشأ عين الانشاء فتقييده تقييد له وهو محال ، لأن نفس الانشاء بما هو انشاء غير قابل للتعليل فانها نظير الابداع والوجود التكويني فكما ان تقييد الوجود يستلزم تقييد الابداع لفرض انه عين الابداع فلا يمكن تقييده مع كون الابداع مطلقاً ، فكذلك تقييد المنشأ لا يمكن بدون تقييد الأنشاء فكما لا يمكن ان يكون الابداع التكويني معلقاً ، كذلك الابداع الانشائي ، بل التعليل لا يعقل في نفس الاخبار أيضاً إلا ان يرجع الى تعليل المخبر به ، فتعليل المنشأ يرجع الى تقييد الانشاء هو غير معقول إذ مرده الى عدم تحقق الانشاء فعلاً وهو خلف .

قلت : ان التعليل في متعلق الانشاء هو المنشأ لا يستلزم تعليل

اليه معلقاً ويطلبه استقبالا على تقدير شرط متوقع الحصول لأجل مانع عن الطلب والبعث فعلا قبل حصوله ، فلا يصح منه إلا الطلب والبعث معلقاً بحصوله لا مطلقاً ولو متعلقاً بذلك على التقدير ، فيصح منه طلب الاكرام بعد مجيء زيد ، ولا يصح منه الطلب المطلق الحالي للاكرام المقيد بالمجيء .

الانشاء إذ هو نظير الإخبار لا يعقل ان يكون معلقاً بخلاف المخبر به فانه يجوز ان يكون معلقاً ، كذلك الانشاء فانه بنفسه لا يجوز ان يكون معلقاً إلا ان المنشأ يجوز فيه التعليق :

مثلا لو قال المخبر : « سيحمي الهواء بعد ثلاثة أشهر » فنفس الإخبار لا يكون معلقاً ، إلا ان ما أخبر به يكون معلقاً :

والحاصل : أن وجود التعليق في متعلق الإخبار والانشاء لا يستلزم التعليق في نفس الإخبار والانشاء :

وبكلمة أخرى لا يقاس الانشاء والمنشأ الذين هما امران اعتباريان بالابحاد والوجود الذين هما امران تكوينيان فان الانشاء خفيف المؤنة كما يتعلق بأمر حالي بأن ينشئ طلباً فعلياً مثل قولنا : « اكرم زيدا العالم » حيث إن المنشأ وهو طلب اكرامه فعلي من دون التعليق على شيء آخر كذلك يمكن ان يتعلق بأمر استقبالي بأن ينشاء وجوب اكرام « زيد العالم » من الآن بعد ساعة ، او بعد قدومه من الحج ، او نحو ذلك فالانشاء فعلي ، والمنشأ أمر استقبالي ، وهذا مما لا محذور فيه أصلا :

ونظيره كثير في الأمور التكوينية فضلا عن الأمور الاعتبارية وذلك كالأرادة فانها كما تتعلق بأمر حالي ، كذلك تتعلق بأمر استقبالي كإرادة الانسان فعلا زيارة الحسين عليه السلام بعد ايام ، او زيارة بيت الله الحرام في أوان الحج ، ونحو ذلك ، وكالرضاء النفساني ، فانه كما يتعلق بأمر

هذا بناء على تبعية الاحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح (١) :
 وأما بناء على تبعيتها للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها
 فكذلك : ضرورة ان التبعية كذلك إنما تكون في الأحكام الواقعية بما هي
 واقعية لا بما هي فعلية ، فان المنع عن فعلية تلك الاحكام غير عزيز كما
 في موارد الاصول والامارات على خلافها وفي بعض الأحكام في أول البعثة
 حالي ، كذلك يتعلق بأمر استقبالي كرضاء الانسان بمشيئة الله تعالى فيما بعد
 او غير ذلك ، بل قد يتعلق بأمر ماض كرضاء الانسان بالعقد السابق
 كما في العقد الفضولي حيث إن المالك يرضى به بعد صدوره وتحققه :

وكيف كان فلا شبهة في صحة تعليق المنشأ من دون استلزامه لتعليق الانشاء
 أصلاً فهو مطلق يعني متحقق فعلاً سواء أكان المنشأ معلقاً أم لا :
 وهذا بخلاف الایجاد والوجود التكويني ، فان مرجع تقييد الوجود
 بأمر استقبالي - الى عدم تحققه فعلاً : ومن المعلوم ان لازم عدم تحققه
 فعلاً عدم تحقق الایجاد كذلك : وهو خلف :

(١) هذا جواب عن الدليل الثاني (لشيخنا الانصاري) قدس سره :
 وقبل الخوض في ذلك لابد لنا من ذكر مقدمة صغيرة حتى يتضح
 الأمر ؟ : وهي أن مذهب معظم الأمامية ومن وافقهم من المعتزلة هو ان
 الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد الملزمين في المنهي عنه ، والمأمور به كالصلاة
 مثلاً إذ فيها مصلحة ملزمة راجعة الى العبد ، بحيث لو لم تكن ذات مصلحة
 كذلك لم يتعلق الامر بها ، وكذلك الصوم فان فيه مصلحة ملزمة ، ولولاها
 لما تعلق الأمر به على الاطلاق :

ومذهب جماعة منهم : أن الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في نفسها
 لا في متعلقاتها :

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم انه بناء على القول بكون المصلحة

بل الى يوم قيام القائم عجل الله فرجه ، مع ان حلال محمد صلى الله عليه وآله « حلال الى يوم القيامة ، وحرامه حرام الى يوم القيامة » ومع ذلك ربما يكون المانع عن فعلية بعض الأحكام باقياً أمر الليالي والأيام الى ان تطلع شمس

في نفس الحكم فالامر واضح .

وذلك لأن الانسان اذا التفت الى شيء وتوجه اليه وعلم بغايته وفائدته فاما أن يحكم به على جميع التقادير ، او على تقدير خاص ، فكما يمكن ان يبعث الى الشيء فعلاً ويطلبه حالاً ، كذلك يمكن ان يبعث انبه ويطلبه في المستقبل على تقدير شرط متوقع الحصول ، لمانع عن الطلب والبعث فعلاً قبل حصول الشرط .

فعندئذ لا يصح منه الطلب والبعث فعلاً نظراً الى ذلك المانع الذي له دخل في فعلية الحكم إلا معلماً على حصول ذلك الشرط والتقدير في الخارج ، وذلك لفرض ان المصلحة في انشاء هذا الحكم معلماً على حصوله ووجوده ، لا مطلقاً ، وعليه فلا يمكن انشاؤه فعلاً وعلى كل تقدير اعدم مصلحة فيه كما لا يخفى .

وعندئذ لا يمكن ارجاع القيد الى المادة دون الهيئة بأن يكون الواجب معلماً في الخارج على وجود ذلك الشرط لا الوجوب ، لما عرفت من ان المصلحة ، او الغرض في نفس الحكم لا في الأمور به وعليه فاذا فرض أن المصلحة فيه ليست على نحو الاطلاق وعلى كل تقدير ، بل كانت على تقدير متوقع الحصول في المستقبل .

اذن لا يمكن ان يكون الطلب مطلقاً وعلى كل حال ، مثلاً اذا فرض ان المصلحة في طلب وجوب اكرام زيد على تقدير المجيء لأني طلبه على نحو الاطلاق وعلى كل تقدير فعندئذ لا يصح طلبه على نحو الاطلاق بل لا بد من تعليقه على المجيء .

الهداية ويرتفع الظلام كما يظهر من الأخبار المرهبة عن الأئمة عليهم السلام (١) .
 وذلك فيما اذا كانت الاحكام تابعة لما فيها من المصالح والمفاسد .
 (١) وأما بناءً على تبعية الاحكام لمصالح في الأمور بها فكذلك القيود
 ترجع الى الهيئة دون المادة ، وان كان يبدو لاول وهلة صحة فرض (شيخنا
 الانصاري) رحمه الله من رجوع القيد الى المادة دون الهيئة في هذه الصورة
 وذلك لتبعية الحكم لما في متعلقه من حسن ، او قبح ، وعدم وجود مانع
 يمنع من الحكم .

ولكن ذلك نظرة ابتدائية ، فان تبعية الأحكام للمصالح او المفاسد
 الكائنة في المتعلق تخص الاحكام الواقعية بما هي واقعية لا الاحكام الفعلية .
 فليس بعزيز المنع عن فعلية تلك الاحكام الواقعية ، لعدم استعداد
 المكلف ، او لتسهيل الأمر عليه ، او غير ذلك من الموانع .

والاحكام الفعلية تابعة لمصالحها الخاصة ، وما اكثر ما يتفق ان يمنع
 مانع عن فعلية حكم من الاحكام الواقعية ، فيمنعه عن الفعلية فيكون معلقاً
 على ارتفاع المانع .

ففي الموارد التي تؤدي الاصول والامارات الى خلاف الاحكام الواقعية
 تكون الاحكام الواقعية انشائية صرفة ، او فعلية زمليقية وتمنع مصلحة
 التسهيل ، او غيره عن فعليتها كما اذا قامت امانة على جواز ترك صلاة
 الجمعة وفرضنا وجوبها في الواقع ، فان الحكم الواقعي التابع لمصلحة
 الأمور به لا يتغير ، واكن لا يكون حكماً فعلياً على المكلف مطلقاً .

كما ان هناك كثيراً من الاحكام الواقعية الثابتة منذ البعثة ولم تبلغ
 مرتبة الفعلية إلا بعد مدة طويلة من الزمن .

وهناك كثيراً من الاحكام الواقعية التي لم تبلغ من قبل حجج الله
 عليهم السلام فلن تبلغ مرتبة الفعالية ، إلا بعد ظهور الحجة عجل الله تعالى

فرجه الشريف .

فالخلاص أن تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهى عنها لا تجعل القيد راجعاً الى المادة : الأمور بها ، او المنهى عنها ، فان هذه التبعية لشخص الاحكام الواقعية بما هي واقعية ، وقد يمنع مانع عن فعلية حكم من الاحكام الواقعية فمتبع الاحكام الفعلية أسبابها الخاصة .

وربما يبتى ذلك الى زمان ظهور الحججة عجل الله تعالى فرجه الشريف كما يظهر من الأخبار ان عدة من الأحكام باقية عنده عليه السلام ولم تصل الى الناس إلا بعد ظهوره عليه السلام .

ويرد على ما أفاده ان محل الكلام إنما هو في امكان رجوع القيد الى مفاد الهيئة واقعاً في مقابل رجوعه الى المادة ، بمعنى ان الحكم الواقعي الذي هو مفاد الهيئة هل يمكن ان يكون مقيداً بقيد ومعلقاً على شيء متأخر ام لا وليس الكلام في تعليق فعلية الاحكام الواقعية وتقييدها بقيود متأخرة ، بل الكلام في نفس تلك الاحكام الواقعية ، وهل يمكن انشاؤها مقيداً بشيء ام لا فاذا ما أفاده (قدس سره) من ان التبعية للمصالح والمفاسد الملزمين إنما هي في الاحكام الواقعية بما هي واقعية ، لا في الاحكام الفعلية بما هي فعلية ، والتعليق والتقييد إنما هو في الاحكام الفعلية ، فانها في موارد قيام الامارات والاصول العملية على خلافها غير فعلية ففعليتها مقيدة بعلم قيام الامارات ، او الاصول العملية على خلافها .

لا يمكن المساعدة عليه بوجه لما عرفت من ان الكلام في تعليق وتقييد الاحكام الواقعية بما هي واقعية ، لا في تقييد فعليتها فحسب كما لا يخفى : هذا مضافاً الى ان ما ذكره هنا غير تام ، وذلك لانه إنما يتم على القول بكون حجبية الامارات من باب السببية والموضوعية ، لتوجب انقلاب الواقع فيما اذا قامت على خلافه ، وتوجب انحصار الاحكام الفعلية في مؤدياتها

فبناء على هذا القول لا محالة لا تكون الاحكام الواقعية في موارد قيام الامارات على خلافها بفعالية :

إلا أن هذا المسلك باطل عنده (قدس سره) لا ستلزامه التصويب المجمع على بطلانه .

واما على مسلكه (قدس سره) من ان المجهول في باب الامارات إنما هو المنجزية والمعذرية لا غير ، فقيام الامارات على خلاف الاحكام الواقعية لا ينافي فعليتها ، ولذا صرح (قدس سره) في غير واحد من الموارد ان الاحكام الواقعية في موارد الطرق والامارات والاصول العملية فعلية وقيامها على خلافها لا ينافي فعليتها ، وإلا لزم التصويب وهو باطل :

والصحيح في الجواب عن هذا الدليل أي دليل (شيخنا الانصاري) قدس سره وهو أن القيد راجع الى المادة لها ، ان يقال انه ان أراد من الطلب اشتياق النفس فالأمر وان كان كما ذكر فان الانسان اذا التففت الى شيء فلا يخاو من ان يشتاق اليه أم لا ، وعلى الاول اما ان يشتاق اليه مطلقاً من دون تقييده بشيء ما ، او يشتاق اليه مقيداً بشيء اختياري على اختلاف الموارد فالقيد في مثل ذلك راجع الى متعلق الشوق لا الى نفسه .

ففي جميع هذه الصور الشوق موجود بالفعل لا تقديراً ، وذلك لأن الشوق بما انه من الامور التكوينية الخارجية فلا يتصف بالتقدير أي بالوجود التقديري ، ضرورة انه اما موجود في الخارج او معدوم ولا ثالث لهما ، وعلى الجملة فالامور التكوينية بشئ انواعها واشكالها لا يعقل انصافها بالوجود التقديري في مقابل الوجود التكويني الحقيقي ، بداهة انها اما موجودة في الخارج حقيقة ، او ليست بموجودة كذلك ، ولا فرق في ذلك بين الشوق وغيره من الامور التكوينية :

وعليه فاعن المحقق (النائيني) قدس سره من انصاف الارادة بالتقديرية

فان قلت فما فائدة الانشاء اذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلياً وبعثاً حالياً (١) .

فما اذا كان القيد غير اختياري لا يمكن المساعدة عليه بوجه .
وذلك لما عرفت الآن من ان الارادة لا تخلو من ان تكون موجودة
في النفس ، او لا تكون موجودة فيها ولا ثالث في البين .
فعلى الاول فهي موجودة حقيقة .

وعلى الثاني فهي معدومة كذلك ، فاذن ما هو معنى الارادة التقديرية .
وان اراد الحكم المجعول في الشريعة المقدسة فالامر ليس كذلك
فان الحكم بما انه امر اعتباري لا واقع له ماعدا اعتبار من بيده الاعتبار
فهو قابل للاطلاق والنقييد إذ هو على كل حال تابع للاعتبار ، فقد يعتبره
مطلقاً وقد يعتبره معلقاً على حصول شيء كاعتبار وجوب الحج معلقاً
على حصول الاستطاعة في الخارج ، فيصح ان يقال : ان وجوب الحج
على تقدير حصول الاستطاعة ثابت وهذا نحو من الوجود الاعتباري .

والحاصل أنه ان أراد من الطلب الشوق النفساني فالامر وان كان
كما ذكره ، إلا انه خارج عن محل كلامنا في المقام ، فان محل كلامنا
هنا في الطلب بمعنى الحكم الشرعي المجعول في الشريعة ، لا في الطلب بمعنى
الشوق والارادة ، وان أراد منه الحكم المجعول فقد عرفت أن الامر فيه
ليس كذلك وانه قابل للتعليق ولا مانع منه أصلاً :

(١) حاصل هذا الاشكال ان الغرض الذي يدعو المولى الى انشاء
الامر وبعث المكلف وتحريكه نحو ايجاد الفعل في الخارج ، ومن المعلوم ان
الامر في مرتبة الانشاء لا يكون باعثاً ومحركاً وإنما يكون باعثاً ومحركاً فيما
اذا صار فعلياً ، وعلى هذا الاساس فلا اثر للانشاء اذا لم يكن المنشأ
بهذا الانشاء طلباً فعلياً ويكون لغواً محضاً .

قلت كفى فائدته له انه يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط بلا حاجة الى خطاب آخر بحيث لولاه لما كان فعلاً متمكناً من الخطاب هذا مع شمول الخطاب كذلك للايجاب فعلاً بالنسبة الى الواجد للشرط فيكون بهما فعلياً بالاضافة اليه وتقديراً بالنسبة الى الفاعل له فافهم وتأمل جيداً (١) . ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع ايضاً فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق غاية الامر تكون في الاطلاق والاشتراط تابعة لذي المقدمة كاصل الوجوب بناء على وجوبها من باب الملازمة (٢)

(١) وحاصل الجواب عنه ان فائدة الانشاء هي ان المنشأ بهذا الانشاء يصير فعلياً بعد حصول الشرط في الخارج وتحققه من دون حاجة الى انشاء آخر وخطاب ثان ، ولذا لو لم ينشأ لم يكن فعلاً متمكناً من الانشاء والخطاب لوجود مانع ، فلجل ذلك انشؤه قبل حصول شرطه معلقاً على حصوله . هذا مضافاً الى شمول هذا الخطاب للواجد للشرط ويكون فعلياً بالاضافة اليه وتقديراً بالاضافة الى الفاعل له ، كما هو الشأن في كل قضية حقيقية التي ترجع الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له ، مثلاً قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) قضية حقيقية فيكون الموضوع فيها مفروض الوجود في الخارج وهو المستطيع ، فاذا وجد مستطيع في الخارج فوجوب الحج في حقه فعلي بالحكم بالاضافة الى المستطيع الموجود في زمان نزول الآية المباركة فعلي وبالاضافة الى غيره تقديري ومن هنا قالوا ان جعل الحكم وانشائه على نحو القضية الحقيقية لا مانع منه اصلاً وان لم يكن الموضوع موجوداً حين الجعل اصلاً ، ولا يكون لغواً كما لا يخفى .

(٢) هل النزاع في وجوب المقدمة شرعاً يختص بمقدمات الواجب

واما الشرط المعلق عليه الانجاب في ظاهر الخطاب فخروجه مما لاشبهه فيه ولا ارتياب اما على ما هو ظاهر المشهور والمتصور اكونه مقدمة وجوبية واما على المختار شيخنا العلامة ائلى الله مقامه فلانه وان كان من التقدّمات الوجودية للواجب إلا انه اخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه فانه جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذلك الشرط فعه كيف يترشح عليه الوجوب ويتعلق به الطلب وهل هو لإطلب الحاصل نعم على مختاره قدس سره لركازت له مقدمات وجودية غير معلق عليها وجوبه لتعلق بها الطلب في الحال على تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال وذلك لأن انجاب ذى المقدمة على ذلك حالي والواجب إنما هو استقبالي كما يأتي في الواجب المعلق فان الواجب المشروط على مختاره هو بعينه ما اصطالح عليه صاحب الفصول من المعلق فلا تغذّل هذا في غير المعرنة والتعلم من المقدمات (١).

المطلق كمقدمات الصلاة كالطهارة من الحدث والحديث واستقبال القبلة ونحو ذلك ، او يعم المقدمات الوجودية للواجب المشروط ايضاً . فذكر المصنف فده ان الاظهر هو الثاني لعدم المرجب لتخصيص النزاع بالاول اصلا فان المناط في وجوب المقدمة شرعاً إنما هو ثبوت الملازمة بينها وبين ذبيها الذي يتوقف عليها وجوده ، ومن المعامم ان ما هو المناط في وجوبها موجود في كليهما معاً فلا وجه لتخصيص النزاع بالاول كما لا يخفى ، غاية الامر يكون وجوب المقدمة تابعاً لوجوب ذبيها في الاطلاق والاشترط ، وذلك لانه معاول لوجوب ذبيها ، ومن المعامم ان المعاول تابع للعلّة في السعة والضيق ، فلا يعقل ان يكون المعاول اوسع دائرة او اضيق من العلة .

وعلى الجملة فالمعلول كما انه تابع للعلّة في اصل وجوده فكذلك تابع لها في السعة والضيق والاطلاق والاشترط .

(١) هذا بيان لخروج الشرط المعلق عابه الانجاب في ظاهر الخطاب

واما المعرفة فلا يبعد القول بوجودها حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار قبل حصول شرطه لكنه لا بالملازمة بل من باب استقلال العقل بتنجز الاحكام على الانام بمجرد قيام احتمالها الا مع الفحص واليباس عن الظفر بالدليل على التكليف فيستقل بعده بالبراءة وان العقوبة على المخالفة عن محل النزاع كالاستطاعة المعلق عليها وجوب الحج على كلا المسلمين أي مسلك المشهور ومسلك شيخنا العلامة الانصاري (قدہ) .

اما على مسلك المشهور فواضح لانه شرط للوجوب وقبل حصوله وتحققه في الخارج فلا وجوب ، وبعد تحققه وتحقق الوجوب به وجوب تحصيله تحصيل للحاصل ، وهذا واضح .

واما على مسلك شيخنا العلامة الانصاري (قدہ) فهو وان كان من المقدمات الوجودية إلا انه مأخوذ على نحو لا يكاد يترشح الوجوب من الواجب اليه ، مع انه يسري الى بقية مقدماته الوجودية .
والوجه في ذلك هو ان القدرة المأخوذة في الواجب من قبل مقدماته الوجودية تارة مأخوذة على نحو الاطلاق ، واخرى على نحو خاص ، كما اذا كان الدخيل في ملاكه القدرة من قبلها في وقته لا مطلقاً ، او القدرة من قبل وجودها اتفاقاً لاعلى نحو الاطلاق .

فعلى الارل يجب تحصيل تلك المقدمات والاثيان بها شرعاً بناء على ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته :

وعلى الثاني فلا يجب تحصيلها في خارج الوقت ، فان تمكن منه في الوقت فهو وإلا فلا ملاك للواجب ولا يجب عليه الاثيان به ، وكذلك لا يجب تحصيلها فيما اذا كانت القدرة المأخوذة على الواجب من قبل وجودها اتفاقاً ، فان وجدت للمقدمة وتحققت في الخارج فالملك تام والا فلا ، وان فرض ان المكلف متمكن من تحصيلها وإيجادها في الخارج ، ولكن لا يجب

عليه ذلك . لفرض ان المطلوب ليس مطلق وجودها بل وجودها الخاص وهو وجودها الاتفاقي ، فاذا فرض ان وجود الشيء اتفاقاً مقدمة وجودية لواجب فلا معنى للالزام به ، بل هذا خلف ، لفرض ان لازم ذلك هو ان المقدمة وجوده على نحو الاطلاق وانه الدخيل في ملاك الواجب وهذا خلاف الفرض وهو كون المقدمة وجوده الاتفاقي .

ولاجل ذلك لا يعقل ترشح الوجوب من الواجب اليه ، وان ترشح بالاضافة الى بقية مقدماته الوجودية .

وبكلمة اخرى ان الوجوب وان كان فعلياً إلا ان الواجب مقيد بحصول ذلك الشيء اتفاقاً لا مطلقاً ايجب تحصيله ، فان قيود الواجب تختلف فبعضها امر خارج عن الاختيار والقدرة ، ولكن تقييد الواجب به تحت الاختيار وذلك كالقبلة وماشاكلها ، فانها امر خارج عن اختيار المكلف ، ولكن تقييد الصلاة بها والانيان بها مستقبلا اليها تحت اختياره واراادته ، فمثل هذا القيد لا يعقل ان يكون واجباً وبعضها امر اختياري وهو على قسمين :

احدهما ما كان مطلق وجوده في الخارج مطلوباً ، ومثله يجب تحصيله وذلك كعدة من قيود الصلاة .

وثانيها : ما لم يكن مطلق وجوده مطلوباً ، بل المطلوب هو وجوده الاتفاقي ، ومثله لا يجب تحصيله ، وذلك كالشرط فيما نحن فيه على مسلك الشيخ (ره) ، فانه جعل الشيء واجباً مقيداً بحصوله اتفاقاً لا مطلقاً ومن المعلوم ان الوجوب منه لا يسري اليه .

نعم يسرى الى بقية مقدماته الوجودية على تقدير حصول ذلك الشرط في ظرفه ، وذلك لفرض ان الوجوب حالي والواجب استقبالي ، ومن الواضح ان ايجاب المقدمة تابع لفعلية ايجاب ذبيها ، والمفروض ان ايجابه فعلي .

بلا حجة وبيان والمؤاخذه عليها بلا برهان فافهم (١) .

تذنيب لا ينبغي ان اطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة مطلقاً واما بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك على الحقيقة على مختاره قدس سره في الواجب المشروط لأن الواجب

(١) لاشبهة في وجوب التعلم والمعرفة بالاحكام الشرعية حتى في الواجب المشروط على مسلك المشهور ، وذلك لامن ناحية الملازمة بل من ناحية حكم العقل بتنجز الاحكام الواقعية على الانام بمجرد احتمالها في الواقع ، بيان ذلك ان احتمال وجود التكليف في الواقع منجز له ومساوق لاحتمال العقاب على تركه ما لم يكن في البين أمن من العقاب ، والمؤمن أحد امور : العلم الوجداني ، العلم التعبدي ، اصالة البراءة العقلية والشرعية والمفروض انتفاء الجميع في المقام .
أما الاول والثاني فواضح :

واما الثالث فلفرض انها لا تجرى في الشبهات الحكيمة قبل الفحص فاذا لم يكن مؤمن في البين فعليه تحصيل المعرفة والعلم ليحصل له الأمن من العقاب :

نعم لو فحص ولم يظفر بدليل يدل على التكليف، فله التمسك بالبراءة شرعاً وعقلاً ، واما قبل الفحص وتحصيل المعرفة فلا يمكن التمسك بها وهذا من دون فرق بين الواجب المطلق والواجب المشروط ، اما الاول فواضح ، وأما الثاني فللجل ان المكلف علم بان ملاكه تام في ظرف حصول شرطه ولو ترك التعلم والفحص لانجر الى تركه في ظرفه وتركه تفويت للملاك الملزم ، ومن المعلوم انه لا فرق في نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلي وتفويت الملاك الملزم ، فكما انه يحكم بقبح الاول ، فكذلك يحكم بقبح الثاني .

وان كان امرأً استقبالياً عليه إلا ان تلبسه بالوجوب في الحال ومجاز على المختار حيث لا تلبس بالوجوب عليه قبله كما عن البهائي (ره) تصرّحه بان لفظ الواجب مجاز في المشروط بعلاقة الأول او المشاركة واما الصبغة مع الشرط فهي حقيقة على كل حال لاستعمالها على مختاره (قده) في الطلب المقيد على نحو تعدد الدال والمدلول كما هو الحال فيما اذا اريد منها المطلق المقابل للمقيد لا المبهم المقسم فافهم (١) :

قد تقدم ان اطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة واما الكلام في اطلاقه بلحاظ حال الانقضاء ، كما انه لا شبهة في ان اطلاقه على من يتلبس بالمبدأ فيما بعد على نحو المجاز ، وعلى هذا فاطلاق الواجب المشروط على مسلك المشهور بلحاظ حال حصول شرطه على نحو الحقيقة مطلقاً اي سواء فيه القول بكون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدء بالفعل او للجامع بينه وبين من انقضى عنه المبدء :

واما اطلاقه بلحاظ قبل حصول شرطه فهو مجاز على مسلك المشهور بعلاقة الاول او المشاركة ، كما صرح به شيخنا البهائي (قده) وحقيقة على مسلك شيخنا العلامة الانصاري (قده) لان الواجب وان كان امرأً استقبالياً الا ان الوجوب حالي وعليه فاطلاق الواجب على الواجب المشروط اطلاقاً على المتلبس بالمبدأ بالفعل :

(١) هذا تقسيم آخر للواجب وهو تقسيمه الى الواجب المنجز والمعلق وقد عرف في الفصول الواجب المنجز بما لا يتوقف حصوله على امر غير مقدور كما لمعرفة ، فانها واجبة على المكلف ولا يتوقف تحققها في الخارج على امر غير مقدور له ، والواجب المعلق بما يتوقف حصوله خارجاً على امر غير مقدور كما لحج ، فانه واجب على المكلف ووجوبه يتعلق عليه من اول زمان الاستطاعة ، كما هو مقتضى الآية المباركة ، او من اول

ومنها تقسيمه الى المعلق والمنجز قال : في الفصول انه ينقسم با اعتبار آخر الى ما يتعلق وجوبه بالملكف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالعرفه وليس منجزاً والى ما يتعلق وجوبه به فيتوقف حصوله على امر غير مقدور له وليس معلقاً كاللحج فان وجوبه يتعلق بالملكف من اول زمن الاستطاعة او خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له (١) :

زمان خروج الرفقة ، ولكن يتوقف وجوده اي وجود الحج في الخارج على مجيء وقته وهو يوم الثامن من ذي الحجة ، ومن المعلوم انه غير مقدور له : (١) وحاصل الفرق بين الواجب المعلق والمشروط على مسلك المشهور هو ان الوجوب في الواجب المعلق حالي والواجب استقبالي كوجوب الحج فان وجوبه من زمان حصول الاستطاعة واما الواجب فهو في زمان متأخر وهو يوم الثامن من ذي الحجة ، وفي الواجب المشروط استقبالي ، فانه لا وجوب قبل حصول الشرط :

او فقل ان الوجوب في الواجب المشروط استقبالي كالواجب وهذا بخلاف الوجوب في الواجب المعلق ، فانه فعلي ولذا يكون التوقف في الاول للوجوب ، وفي الثاني للواجب :

واما على مسلك شيخنا العلامة الانصاري (قده) من رجوع التقييد الى المادة لبأ وعدم جواز رجوعه الى الهيئة فلا فرق بينهما اصلا ، فان الواجب المشروط على مسلكه (قده) بعينه هو الواجب المعلق باعتبار ان الواجب فيه فعلي والواجب استقبالي ، وهذا بعينه هو الواجب المعلق على اصطلاح صاحب الفصول (قده) ، اذن لا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا :

ومن هنا انكر العلامة الانصاري (قده) على الفصول بهذا التقسيم

والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب وهنا للنفل انتهى كلامه رفع مقامه . لا يخفى ان شيخنا العلامة اعلى الله مقامه حيث اختار في الواجب المشروط ذلك المعنى وجعل الشرط لزوماً من قبود المادة ثبوتاً واثباتاً حيث ادعى امتناع كونه من قبود الهيئة كذلك أي اثباتاً وثبوتاً على خلاف القواعد العربية وظاهر المشهور كما يشهد به ما تقدم آنفاً عن البهائي انكر على الفصول بهذا التقسيم ضرورة ان المعلق بما فسره يكون من المشروط بما اختار له من المعنى على ذلك كما هو واضح حيث لا يكون حينئذ هناك معنى آخر معقول كان هو المعلق المقابل للمشروط ومن هنا انقدح انه في الحقيقة إنما انكر الواجب المشروط بالمعنى الذي يكون ظاهر المشهور والقواعد العربية لا الواجب المعلق بالتفسير المذكور وحيث قد عرفت بما لا مزيد عليه امكان رجوع الشرط الى الهيئة كما هو

في مقابل تقسيم الواجب الى المطلق والمشروط ، ضرورة ان المعلق على ما فسره في الفصول هو المشروط على ما ذكره (قده) ، وليس هنا معنى آخر معقول كان هو الواجب المعلق في مقابل هذا المشروط .

وعلى الجملة فعل مسلك العلامة الانصاري (قده) في الواجب المشروط لا وقع لهذا التقسيم اصلاً ، ولا موضوع له ابداً ، وإنما له وقع على مسلك المشهور فيه كما لا يخفى .

وعلى ضوء هذا البيان قد تبين ان العلامة الانصاري (قده) في الحقيقة انكر الواجب المشروط على مسلك المشهور ، وادعى امتناع رجوع القيد الى مفاد الهيئة ولزوم رجوعه الى المادة ولم ينكر الواجب المعلق على تفسير صاحب الفصول (قده) ، بل اعترف به بعنوان آخر وهو الواجب المشروط لما عرفت من ان الواجب المشروط على مسلكه (قده) بعينه هو الواجب المعلق على اصطلاح صاحب الفصول ، فلا فرق بينها اصلاً .

ظاهر المشهور وظاهر القواعد فلا يكون مجال لانكاره عليه . نعم يمكن ان يقال انه لا وقع لهذا التقسيم لانه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط وخصوصية كونه حالياً او استقبالياً لا يوجبه ما لم يوجب الاختلاف في المهم وإلا لكثرت تقسيماته لكثرة الخصوصيات والاختلاف فيه فان مرتبه عليه من وجوب المقدمة فعلاً كما يأتي إنما هو من اثر اطلاق وجوبه وحاليته لا من استقبالية الواجب فافهم (١) .

ثم انه ربما حكي عن بعض أهل النظر من أهل العصر اشكال في الواجب المعلق وهو ان الطلب والايجاب إنما يكون بازاء الإرادة المحركة للعضلات نحو المراد فكما لا يكاد تكون الإرادة منفكة عن المراد فليكن

(١) حاصل هذا الاشكال هو انه لا اثر لهذا التقسيم اصلاً ، وذلك لان الواجب المنجز والمعلق كليهما من الواجب المطلق في مقابل الواجب المعلق ، وذلك لأن المناط في كون الواجب مطلقاً هو ان يكون وجوبه حالياً ، واما خصوصية كون الواجب حالياً واستقبالياً فلا دخل لها في الاثر المترتب على الواجب المطلق وهو وجوب مقدماته الوجودية بناء على ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته :

ومن المعلوم ان الخصوصية ما لم توجب الاختلاف في المهم والاثر لا توجب التقسيم ، وإلا لكثرت تقسيمات الواجب ، لكثرة الخصوصيات التي لا توجب الاختلاف في المهم والاثر في المقام وهو وجوب مقدماته فعلاً وعدم وجوبها ، وقد عرفت ان وجوب المقدمة إنما هو من اثر اطلاق الوجوب وحاليته . لا من اثر استقبالية الواجب كما لا يخفى يعني انه لا دخل لاستقباليته ولا لحاليته في وجوب مقدمته ، فانه إنما هو من اثر حالية وجوبه ، فاذا كان وجوبه حالياً فمقدمته واجبة سواء أكان الواجب حالياً ام استقبالياً :

الايجاب غير منفك عما يتعلق بامر استقبالي فلا يكاد يصح الطلب والبعث فعلا نحو امر متأخر (١) :

قلت فيه ان الارادة تتعلق بامر متأخر استقبالي كما تتعلق بامر حالي وهو اوضح من ان يخفى على عاقل فضلا من فاضل ضرورة ان تحمل المشاق في تحصيل المقدمات فيما اذا كان المقصود بعيد المسافة وكثير المؤنة ليس إلا لاجل تعلق ارادته به كونه مريداً له قاصداً اياه لا يكاد يحمله على التحمل إلا ذلك ولعل الذي وقع في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الارادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد وتوهم ان تحريكها نحو المتأخر مما لا يكاد وقد غفل عن ان كونه محركاً نحوه يختلف حسب اختلافه في كونه مما لا مؤنة له كحركة نفس العضلات او مما له مؤنة ومقدمات قليلة او كثيرة فحركة العضلات تكون اعم من ان تكون بنفسها مقصودة او مقدمة له والجامع ان يكون نحو المقصود بل مرادهم من هذا الوصف في تعريف الارادة بيان مرتبة الشوق الذي يكون هو الارادة ان لم يكن هناك فعلا تحريك ، لكون المراد وما اشتاق اليه كمال الاشتياق امراً استقبالياً غير محتاج الى تهيئة مؤنة او تمهيد مقدمة ، ضرورة ان شوقه

(١) وحاصل هذا الاشكال هو ان الطلب والايجاب إنما هو بازاء الارادة المحركة للعضلات نحو المراد ، وقد حقق في محله ان الارادة علة تامه لوجود المراد في الخارج ، فيستحيل تخلفه عنها كما استحالة تخلف المعلول عن العلة التامة .

وعلى الجملة فالشوق النفساني ما لم يبلغ مرتبة الارادة لم يوجب تحريك العضلات ، وبدونه لا يوجد الفعل في الخارج ، واذا بلغ تلك المرتبة يستحيل تخلف وجوده عنها ، فاذا لم يمكن ان تكون الارادة منفكة عن المراد فلا محالة لا ينفك الايجاب عما يتعلق به لفرض انه بازاء الارادة

اليه ربما يكون اشد من الشوق المحرك فعلا نحو امر حالي او استقبالي محتاج الى ذلك (١) :

وعليه فكيف يعقل تعلقه بامر متأخر ، فان مرجع تعلقه بامر متأخر تعلق الارادة بأمر كذلك ، وقد عرفت استحالة تعلقها به إذ لازم ذلك انفكاك وجود المراد عن وجود الارادة .

(١) هذا جواب عن هذا الاشكال وملخصه : ان الارادة إنما لاتنفك عن تحريك العضلات فحسب ، واما انفكاكها عن وجود المراد فهو من الواضحات ضرورة ان الارادة كما تتعلق بامر حالي لا يتوقف وجوده في الخارج على اية مؤونة ومقدمة سوى تحريك العضلات نحوه ، وكذلك تتعلق بأمر متأخر يتوقف وجوده في ظرفه على ارتكاب مقدمات في الخارج ما عدى تحريك العضلات ، ولذا يتحمل المشاق في تحصيل المقدمات للوصول الى المقصود والمراد ، ومن الطبيعي انه لو لم تتعلق الارادة به لم يتحمل المشاق :

وبكلمة اخرى ان الشوق المؤكد اذا بلغ مرتبة الارادة لا محالة يكون محرراً للعضلات نحو المراد ، إلا ان المراد في الخارج يختلف باختلاف الموارد ، فتارة يكون المراد على نحو لا يتوقف وجوده في الخارج على شيء ما عدى تحريك العضلات كشراب الماء مثلا اذا كان حاضراً عنده وكان متعلقاً لارادته ، فانه مما لا مؤونة له سوى حركة بعض الاعضاء اذا كان إيجاد المقصود متوقفاً عليه وإلا فلا ، واخرى يكون على نحو يتوقف وجوده فيه على مقدمات قليلة او كثيرة ، كما اذا اراد شخص زيارة الحسين «ع» فانها تتوقف على طي مسافة وركوب سيارة او دابة او نحو ذلك :

او قل ان حركة العضلات ، تارة تكون بنفسها مقصودة ومرادة فلا مقصود ولا مراد له سوى نفس تلك الحركة ، واخرى مقدمة للمقصود والمراد ، وهذا تارة لا يتوقف وجوده على مقدمة اخرى ما عداها ، وتارة

هذا مع انه لا يكاد يتعلق البعث إلا بامر متأخر عن زمان البعث إنما يكون لاحداث الداعي للمكلف الى المكلف به بان يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة وعلى تركه من العقوبة ، ولا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان ، فلا محالة يكون البعث نحو امر متأخر عنه بالزمان ، ولا يتفاوت طواه وقصره فيما هو ملاك الاستحالة والأمكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب ، ولعمري ما ذكرناه واضح لاسترة عليه ، والاطناب إنما هو لأجل رفع المغالطة الواقعة في اذهان بعض الطلاب (١) .

أخرى يتوقف وجوده على مقدمة أخرى ايضاً :

نعم قد تكون الإرادة موجودة ولكن لم يكن فملا تحريك لكون المراد والمقصود امرأ استقبالياً لا يحتاج وجوده على ارتكاب اية مقدمة من المقدمات حتى حركة العضلات ، كما اذا اراد السفر مثلاً بعد يومين فانه لا يتوقف على شيء من المقدمات ما عدى مضي هذا المقدار من الزمان . وقد تحصل من ذلك انه لا مانع من تعلق الإرادة التكوينية بأمر متأخر هذا في المقيس عليه وهو الأرادة التكوينية .

(١) واما المقيس هو البعث والأرادة التشريعية فنقول بعد ان عرفت ان الأرادة التشريعية متعلقة بفعل الغير الاختياري فلا محالة لا يكون فعل الغير بنفسه تحت اختياره ، بل لا بد من جعل الداعي اليه وهو البعث فلا محالة يتعلق البعث بامر متأخر عن زمانه .

بيان ذلك ان البعث الى فعل الغير إنما يكون لأجل احداث الداعي للمكلف الى المكاف به فحينئذ ، ان كان العبد مشتغلاً بالفعل ار كان الفعل على وشك الحصول منه فلا معنى للإرادة المذكورة ، وان لم يكن مشتغلاً او لم يكن قريب الحصول فلا بد من الأمر اولا ثم تصور العبد له وتصديقه بغايته وما في تركه من عقوبة وفي فعله من مثوبة فيميل الى المأمور به ويريده

وربما اشكل على المعلق ايضاً بعدم القدرة على المكافء به في حال البعث ، مع انها من الشرائط العامة (١) .

بعد ذلك تتحرك عضلاته فيعمل به ، وهذا يحتاج الى تأخر زمان قطعاً ولو كان قصيراً .

فحينئذ لا بد من الأنفكاك في مطلق الواجب سواء كان منجزاً او مطلقاً ولا يههم طول زمانه وقصره ، ضرورة ان الحاكم بذلك هو العقل فان كان الأنفكاك مستحبلاً في كليهما مستحبيل ، وان كان الأنفكاك ممكناً في كليهما ممكن فلا يكون قصر الزمان وطوله موجباً للفرق ، كما لا يخفى . فتحصل من مجموع ما ذكرناه ان الأرادة التكوينية على قسمين : قسم يحصل التخالف منه وقسم يحصل المراد فيه حال الارادة .

واما الأرادة التشريعية المتعلقة بفعل الغير فلا بد فيها من الأنفكاك بالتقريب المتقدم ، سواء أكان الواجب معلماً او منجزاً .

(١) ثم انه اشكل على صاحب الفصول ايضاً بعدم القدرة على المكلف به في حال البعث .

بيان ذلك انه قد عرفت سابقاً ان القدرة والبلوغ والعقل من الشرائط العامة ، وبعد الفراغ عنها ينقسم الواجب الى المطلق والمشروط ، والى المعلق والمنجز ، ولذا تسمى هذه الشروط بشرائط التكليف ، لاشرائط المأمور به بحيث لو لم يكن المكلف قادراً او بالغاً او عاقلاً لا يتوجه اليه التكليف فعند توفر هذه الشرائط يتوجه الأمر اليه .

اذا عرفت هذا فنقول انه بناء على استقبالية الواجب المعلق وحالية الرجوب فيه لا يكون المكلف به مقدوراً في حال البعث حتى تجب مقدماته فان الحجج في الموسم لا يكون مقدوراً للمكلف حين البعث اليه حتى يجب الاتيان بمقدماته ، فاذا كان المأمور به الذي هو الحجج في الموسم غير

وفيه ان الشرط إما هو القدرة على الواجب في زمانه لآني زمان الإيجاب والتكليف ، غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخر ، وقد عرفت بما لا مزيد عليه انه كالمقارن من غير انخراط للقاعدة العقلية اصلاً فراجع (١) .

ثم لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على امر غير مقدور بل ينبغي تعميمه الى امر مقدور متأخر اخذ على نحو يكون مورداً للتكليف وبترشح عليه الوجوب من الواجب ، لعدم تفاوت فيما بهمه من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب على المعلق دون المشروط ، لثبوت الوجوب الحالي فيه ، فيتترشح منه الوجوب على المقدمة بناء على الملازمة دونه ، لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط ، نعم لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر وفرض وجوده كان للوجوب المشروط به حالياً ايضاً ، فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب ايضاً حالياً وليس الفرق بينه وبين المعلق حينئذ إلا كونه مرتبطاً بالشرط ، بخلافه

مقدور له حين البعث فلا معنى للبعث اليه ، فانه تكليف بغير مقدور (١) وفي الجواب عنه نقول انا نسلم أن القدرة من شرائط التكليف بحيث لولاها لما صح للأمر التكليف . إلا ان الشرط فيما نحن فيه هو القدرة على الواجب في زمانه لآني زمان الإيجاب والتكليف حتى يرد الأشكال ، غاية الأمر يكون الشرط في زمان الواجب من باب الشرط المتأخر ، وقد عرفت فيما سبق امكانه وان الشرط في امثال هذه الموارد ليس وجوده الخارجي ، بل الشرط هو وجوده العلمي ، وهو على الفرض مقارن للمشروط ، فلا يلزم عندئذ انخراط القاعدة العقلية ، وهي تقدم العلة بنام اجزائها على المعلول رتبة ومقارنتها له زماناً .

وان ارتبط به الواجب (١)

(١) اورد المصنف (ره) على صاحب الفصول بانه لا معنى لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على امر غير مقدور كالوقت بل ينبغي تعميمه الى امر مقدور متأخر كما لو قال يجب عليك اكرام زيد بعد زيارتك له سواء اخذ على نحو يكون مورداً للتكليف وبتشرح اليه الوجوب من الواجب اولاً بان كان المعلق عليه الواجب وهو الزيارة على تقدير حصولها اتفاقاً لعدم التفاوت فيما يهمله من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر المكلف على تحصيلها في زمان الواجب ، كمقدمات الحج بعد الاستطاعة ، فان الحج وان كان في يوم عرفة إلا ان تحصيل المقدمات في ذلك الزمان غير مقدور للمكلف ، فيجب عليه حينئذ تحصيلها ، فالوجوب في المعلق فعلى وان كان الواجب استقبالياً ، هذا بخلاف الواجب المشروط ، فان الوجوب والواجب كليهما فيه استقبالي لعدم ثبوت الوجوب الحالي فيه ، لأن الوجوب في الواجب المشروط مقيد فلا يكون الوجوب فيه حالياً إلا بعد حصول شرطه فلا يترشح الوجوب منه الى المقدمة قبل حصول شرطه ، لعدم تحقق الوجوب قبله :

فالخاص ان الوجوب في الواجب المعلق حالي فيتشرح منه الوجوب الى مقدماته الوجودية فيجب تحصيل المقدمات ، سواء كان المعلق عليه امراً مقدوراً او غير مقدور :

نعم يمكن ان يقال بان الوجوب في الواجب المشروط حالي لا على ما اختاره الشيخ قدس سره ، بل لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر وفرض وجده في ظرفه كان الوجوب المشروط به وجوباً حالياً قبل زمان الواجب ، لتجب سائر مقدماته الوجودية ايضاً وبتشرح الوجوب من ذى المقدمة اليها بناء على ثبوت الملازمة بينهما

تنبيه قد انقده من مطاوي ما ذكرناه ان المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية وكونه في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها هي فعلية وجوب ذبيها ولو كان امرأ استقبالياً كالصوم في الغد والمناسك في الموسم كان وجوبه مشروطاً بشرط موجود اخذ فيه ولو متأخراً او مطلقاً منجزاً كان او معلقاً فيما اذا لم يكن مقدمة للوجوب ايضاً ، او مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل ان يكون مورداً للتكليف ، كما اذا اخذ عنواناً للمكلف كالسافر والحاضر والمستطيع الى غير ذلك ، او جعل الفعل المقيد با تفاق حصوله وتقدير وجوده بلا اختيار او باختياره مورداً للتكليف ضرورة انه لو كان مقدمة الوجوب ايضاً لا يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصوله ، وبعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل ، كما انه اذا اخذ على احد النحويين يكون كذلك فلو لم يحصل لما كان الفعل مورداً للتكليف ومع حصوله لا يكاد يصح تعلقه به فافهم (١) :

ولا يكون الفرق حينئذ ، بين المعلق والمشروط إلا من جهة كون المشروط مرتباً بالشرط ، بخلاف المعلق ، فانه لا يكون مرتباً بالشرط وان ارتبط الواجب به فالحاصل انه يمكن بناء على الشرط المتأخر وان الشرط مما فرض وجوده في موطنه كون الوجوب في الواجب المشروط حالياً وان كان الواجب استقبالياً ، فحينئذ يجب الأتيان بمقدماته الفعلية لفعلية وجوب ذبيها :

(١) فقد انقده من مطاوي ما ذكرناه بشكل واضح ان المناط في فعلية وجوب المقدمة بحيث يجب على المكلف تحصيلها هو فعلية وجوب ذبي المقدمة ولو كان ذو المقدمة امرأ استقبالياً ، كالصوم في الغد والمناسك في الموسم فان الأمسك في الغد والأتيان بالمناسك امران استقباليان إلا ان تلبسهما بالوجوب حالي ، فاذا كانا كذلك يجب الأتيان بمقدماتها حالا وفعلا ولا فرق في ذلك بين ان يكون الواجب مشروطاً بشرط متأخر ، كما هو

مذهب المصنف (ره) ، او يكون الواجب معلقاً .

فتحصل من مجموع ما ذكرناه ان المقدمات الوجودية يجب تحصيلها فعلاً وان كان ذو المقدمة امرأً استقبالياً لوجوبه حالاً سواء أكان القيد قيد الواجب كما نسب الى الشيخ قدس سره او كان القيد قيد الوجوب كما ذهب اليه المشهور ولكن على نحو الشرط المتأخر .

هذا اذا لم تكن المقدمة الوجودية مقدمة للوجوب ايضاً كالوقت للصلاة ، فانه وان كان من المقدمات الوجودية وقلنا بوجوبها لوجوب ذبيها إلا انه مقدمة للوجوب ايضاً ، بحيث اولاه لم تجب الصلاة ، ففي مثل هذا المورد لم تكن المقدمة واجبة فعلاً بحيث يجب تحصيلها قبل ذبيها ، فلا يترشح الوجوب من ذى المقدمة الى مثل هذه المقدمة وهي الوقت ، لكون الوقت مقدمة للوجوب ، وبعد دخوله لا معنى لوجوبه لحصوله وامتناع تحصيل الحاصل وقبله لا وجوب :

وكذا لا تكون المقدمات الوجودية واجبة اذا كانت مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل ان تكون المقدمة مورداً للتكليف ، كما اذا اخذت المقدمة عنواناً للمكلف كالسافر والحاضر والمستطيع في قولهم « المسافر يجب عليه القصر » والحاضر يجب عليه التمام » « والمستطيع يجب عليه الحج » ففي امثال هذه الموارد التي تكون المقدمات فيها كالسفر والحاضر والأستطاعة مأخوذة في الواجب الذي هو عبارة عن القصر والتمام والحج على نحو يستحيل أن تكون مورداً للتكليف بحيث يقال يجب عليك السفر او يجب عليك الحضر او يجب عليك تحصيل الأستطاعة فلا تكون واجبة :

فهذه المقدمات وان كانت وجودية إلا انها اخذت في الواجبات المذكورة على نحو لا يمكن ان تكون مورداً للتكليف ، لأنها موضوعات للتكليف ، فاذا كانت كذلك فلا معنى لوجوبها فعلاً وحالاً ، فقبل الحصول

إذا عرفت ذلك فقد عرفت انه لا اشكال اصلاً في لزوم الأتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب اذا لم يقدر عليه بعد زمانه فيما كان وجوبه حالياً مطلقاً ولو كان مشروطاً بشرط متأخر كان معلوم الوجود فيما بعد كما لا يخفى ، ضرورة فعلية وجوبه وتنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدمته فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمة ، ولا يلزم منه محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذبها ، وإنما اللازم الأتيان بها قبل الأتيان به ، بل لزوم الأتيان بها عقلاً ولو لم نقل بالملازمة لا يحتاج الى مزيد بيان ومؤنة برهان ، كالأتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل اتيانه (١) هـ

أي حصول المقدمات المذكورة لم يكن الفعل مورداً للتكليف ، وبعد الحصول لا معنى لتعلق التكليف بها ، لامتناع تحصيل الحاصل .

وكذا لا تكون المقدمات الوجودية واجبة فيما اذا كان الواجب هو الفعل المقيد بانفاق حصولها وتحقيقها في الخارج ، سواء أكانت تحت اختيار المكلف ام لا ، وذلك كالصلاة على تقدير الدخول في المسجد ، فان الدخول وان كان مقدمة وجودية للصلاة في المسجد إلا انه غير واجب لفرض ان الواجب هو الصلاة فيه على تقدير الدخول فيه لا مطلقاً .

والحاصل ان مثل هذه المقدمات لا تكون واجبة ولا يترشح الوجوب من ذى المقدمة اليها لافي الصورة التي اخذت المقدمة عنواناً وموضوعاً للتكليف ، ولا في صورتين الاخرتين .

(١) وبعد ذلك نقول انه لا اشكال اصلاً في لزوم الأتيان بالمقدمة

قبل زمان الواجب اذا لم يقدر عليه بعد زمانه كالالحج في الموسم حيث ان وجوبه كان حالياً . بلا فرق في ذلك بين مسلك صاحب الفصول (قده) من الواجب المعلق وبين مسلك الشيخ قدس سره من ان الشرط من قبود المادة لا الهية وبين مسلكنا بناء على ما ذكرناه من جواز الشرط المتأخر

فانقدح بذلك انه لا ينحصر التفصى عن هذه العويصة بالتمتاع بالتمتع
او بما يرجع اليه من جعل الشرط من قيود المادة في المشروط ، فانقدح
بذلك انه لا اشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الأتيان بالمقدمة قبل
زمان الواجب كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره مما وجب عليه
الصوم في الغد ، إذ يكشف به بطريق الأن عن سبق وجوب الواجب
وإنما المتأخر هو زمان اتيانه ، ولا محذور فيه اصلاً ، ولو فرض العلم بعدم
سببه لاستحالة اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري فلو نهض دليل على وجوبها

بالمعنى الذي تقدم من ان الشرط في الحقيقة هو الاضافة الى المتأخر
والمفروض ان الاضافة حاصلة بالفعل ، فاذن وجوب ذى المقدمة على جميع
المسالك فعلى ، فعندئذ لا محالة تجب مقدمته ، لما عرفت من ان الملاك والمناط
في فعلية وجوب المقدمة هو فعلية وجوب ذى المقدمة ، وان كان ذو المقدمة
امراً استقبالياً ، فكلما كان وجوب ذى المقدمة فدياً كان وجوب مقدمته
ايضاً كذلك ، بناء على ثبوت الملازمة بينهما :

ولا يلزم من الملازمة وترشح الوجوب الى المقدمة محذور وجوب
المقدمة قبل وجوب ذىها ، لما قلنا من ان فعلية الوجوب وتنجزه بالقدرة
على الواجب في ظرفه ولو بتمهيد مقدمة له بحيث لولاها لما يمكن ايجاد
الواجب في زمانه :

او قل ان وجوب الواجب فعلى بعد قدرة المكلف على ايجاده
في ظرفه باتيان مقدمته الوجودية فلا محالة يترشح الوجوب منه اليها .
والحاصل ان الأتيان بالمقدمة قبل الأتيان بذي المقدمة لازم بحيث
لولا الأتيان بها لم يحصل الواجب ، وهذا اللزوم عقلي ولو لم نقل بالملازمة
بين وجوب ذى المقدمة ووجوب المقدمة ، وهذا لا يحتاج الى مزيد بيان
ومؤنة برهان ، كالأتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل اتيانه :

فلا محالة يكون وجربها نفسياً ولو تهيأ ليتهاً باتيانها واستعد لاجباب
ذى المقدمة عليه فلا محذور ايضاً (١) .

(١) فتحصل من مجموع ما ذكرناه ان التفصي عن العويصة المشهورة
وهي انه كيف يمكن ان يقال بوجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها كوجوب
الغسل في الليل لصوم الغد ، ووجرب الركوب على الدابة بعد الاستطاعة قبل
مجيء الموسم ، مع ان الوقت قيد للوجوب وان وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها
فان وجرب الصرم علة لوجوب الغسل ووجوب الحج علة لوجوب ركوب الدابة
ونحو ذلك ولا ينحصر بما قاله الشيخ قدس سره من ان القيد في الواجب المشروط راجع
الى المادة لا الى الهيئة ، فالوجوب في الواجب المشروط مطلق ، وإنما القيد هو
الواجب ، فاذا كان كذلك يكون وجوب المقدمة فعلياً . وكذا لا ينحصر
بما قاله صاحب الفصول من الألتزام بالتعليق والقول بان الواجب استقبالي
والوجوب حالي ، بل يمكن التفصي عن العويصة بما ذكرناه من الألتزام
بالشرط المتأخر فيكون الوجوب في هذه الموارد فعلياً وان كان الواجب
استقبالياً ، فيترشح الوجوب من ذى المقدمة الى المقدمة لأجل ذلك .

وعلى هذا ففي الموارد التي يجب في الشريعة الألتزام بالمقدمة قبل
زمان الواجب نكشف بطريق الآن عن سبق وجوب الواجب وفعليته باحد
الطرق المذكورة ، وإنما المتأخر هو زمان الألتزام بالواجب ، ولا محذور
فيه اصلاً ، ولو فرض ان المكلف علم بعدم سبق الوجوب وانه متأخر
كالواجب لاستحالة اتصاف مقدماته بالوجوب الغيري بناء على ثبوت
الملازمة وذلك لما عرفت من ان اتصاف المقدمة بالوجوب تابع لفعلية
وجوب ذبيها ، فاذا كان وجوبه فعلياً تتصف مقدمته به ، والا فلا يعقل
اتصافها به كما لا يخفى .

وعليه فلو قام دليل على وجوب مقدمته فلا محالة كان وجوبها نفسياً

ان قلت لو كان وجوب المقدمة في زمان كاشفاً عن سبق وجوب ذى المقدمة لزم وجوب جميع مقدماتها ولو موسعاً ، وليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة ولو فرض عدم تمكنه منها لولم يبادر (١) .
قلت لا محيص عنه إلا اذا اخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه ، لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه فتدبر جداً (٢) .

واو كان ملاكته والداعى اليه تهيأ المكلف باتيانها ، واستعداده لايجاب ذى المقدمة عليه في وقته :

(١) حاصل هذا الاشكال : ان وجوب المقدمة في زمان كوجوب الغسل في الليل في شهر رمضان مثلاً لو كان كاشفاً عن سبق وجوب ذبيها لكان اللازم وجوب جميع مقدماته الوجودية ، لما عرفت من ان وجوب المقدمة تابع لتعلية وجوب ذى المقدمة لافعلية نفسه ، فلا اثر لتأخر نفس الواجب اذا كان وجوبه فعلياً وحالياً ، مع ان الامر ليس كذلك ، ولا تجب المبادرة الى الاتيان ببقية المقدمات في فرض عدم التمكن منها في وقته في صورة عدم المبادرة اليها قبل الوقت ،

(٢) والجواب عنه واضح فان الالتزام بهذا اللازم وهو وجوب تمام مقدماته الوجدانية مما لا محيص عنه بعد ما عرفت من ان وجوب المقدمة يدور مدار فعلية وجوب ذى المقدمة وحاليتها ، والمفروض ان وجوبه حالي ، كما انه لا اشكال في وجوب المبادرة الى الاتيان بها فيما علم بعدم التمكن منها بعد دخول الوقت وفي زمان الواجب ، فما تخيله من الاشكال في المقام لا واقع له اصلاً .

نعم اذا فرض ان المعتبر في الواجب قدرة خاصة من قبل ببقية المقدمات وهي القدرة عليه من قبلها في زمانه لا مطلقاً اي من زمان وجوبه

تتمة قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل وكونه مورداً للتكليف وعدمه ، فان علم حال قيد فلا اشكال وان دار امره ثبوتاً بين ان يكون راجعاً الى الهيئة نحو الشرط المتأخر او المقارن وان يكون راجعاً الى المادة على نهج يجب تحصيله اولاً يجب ، فان كان في مقام الأتيان ما يعين حاله وانه راجع الى ابهما من القواعد العربية فهو ، وإلا فالمرجع هو الأصول العملية (١) :

الى زمان نفسه ، وعلى هذا فلا يجب تحصيل القدرة باتيان هذه المقدمات قبل دخول وقت الواجب ، لعدم دخل هذه القدرة في ملاكته ، وعليه فان تمكن بعد دخول الوقت اي وقت الواجب من الاتيان بها وتحصيل القدرة على الواجب فيجب ذلك وإلا فلا ملاك له .

وعلى الجملة فالقدرة المأخوذة في الواجب لا تخلو من ان تكون قدرة مطابقة او قدرة خاصة وهي القدرة في زمان الواجب المسماة بالقدرة الشرعية فعلى الاول يجب تحصيلها متى تمكن وعلى الثاني فلا ، وهذا ظاهر :

(١) قد تقدم ان القيود تختلف في وجوب التحصيل وعدمه ، فبعضها غير مورد للتكليف كشرائطه وبعضها مورد له كعدة من شرائط الصلاة وهذا لا كلام فيه ، وإنما الكلام فيما اذا دار امر قيد ثبوتاً بين ان يكون راجعاً الى مفاد الهيئة بنحو الشرط المتأخر او المقارن او راجعاً الى مفاد المادة على نحو يجب تحصيله او على نحو لا يجب تحصيله فهل هنا دليل يدل على انه راجع الى الاول او الى الثاني ، وقد عرفت ان مقتضى القواعد العربية رجوعه الى الاول دون الثاني ، ومع قطع النظر عنه فالمرجع هو الاصول العملية ، ومقتضاها البراءة عن وجوب هذا القيد ، كما ان مقتضاها البراءة عن وجوب ذى المقدمة فعلا فانه ان كان قيداً للوجوب فلا وجوب بعد ، وان كان قيداً للواجب فالوجوب فعلي ، وحيث لانعلم

وربما قيل في الدوران بين الرجوع الى الهيئة والمادة بترجيح الاطلاق في طرف الهيئة وتقييد المادة بوجهين .

احدهما ان اطلاق الهيئة يكون شمولياً كما في شمول العام لا فراده فان وجوب الأكرام على تقدير الاطلاق يشمل جميع التقادير التي يمكن ان يكون تقديراً له واطلاق المادة يكون بدلاً غير شامل لفردين في حالة واحدة (١) .

ثانيهما : ان تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الاطلاق في المادة ويرتفع به مورده بخلاف العكس . وكلما دار الأمر بين تقييدن كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر اولى (٢) :

ذلك فطبعاً يشك في وجوبه فعلاً وعدم وجوبه فالمرجع هو البراءة .
(١) وحاصل هذا الوجه هو ان الاطلاق في طرف الهيئة شمولي فان في مثل قولنا (اكرم عالماً ان جائك زيد) فاطلاق الهيئة يكون شمولياً فان الوجوب ثابت على كلا التقديرين اي تقدير المجيء وعدمه وشموله لهما كشمول العام الاستغراقي لافراده ، وهذا بخلاف الاطلاق في طرف المادة وهي الاكرام ، فانه بدلي فلا يشمل اكرام قبل المجيء وبعد المجيء معاً ، فان انطبق على الاول فلا ينطبق على الثاني وبالعكس هذا من ناحية ومن ناحية اخرى انه كلما دار الامر بين الاطلاق البدلي والاطلاق الشمولي فيتقدم الثاني على الاول ، فاذاً يتعين رجوع التقييد الى المادة :

(٢) وحاصله هو ان تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة وبطلان محل الاطلاق فيها لأن المراد من الاطلاق فيها ليس اطلاق ذاتها ، بل اطلاق كونها مطلوبة ، ومن المعلوم انها ليست مطلوبة قبل حصول الشرط وتحقق الوجوب ، واذا دار الأمر بين تقييدن يحصلان من تقييد واحد وهو تقييد الهيئة وبين تقييد واحد الذي هو تقييد المادة كان التقييد

اما الصغرى فلجل انه لا يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة وبيان لأطلاق المادة ، لانها لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة بخلاف تقييد المادة ، فان محل الحاجة الى اطلاق الهيئة على حاله فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه (١) .

واما الكبرى : فلان التقييد وان لم يكن مجازاً إلا انه خلاف الأصل ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الأطلاق وبين ان يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل به وما ذكرناه من الوجهين موافق لما افاده بعض مقرري بحث الأستاذ العلامة اعلى الله مقامه (٢) .

الواحد اولى :

(١) اما الصغرى وهو ان تقييد الهيئة بوجب تقييد المادة وبطلان الأطلاق فيها فهو بديهي لا يحتاج الى اقامة برهان ، لأنه مع تقييد الهيئة لا يبقى محل لاطلاق المادة ، فأنها لا تنفك عن وجود قيد الهيئة اذ هي موضوع الامر ، فان المجيء الذي هو قيد للوجوب للذي هو مفاد الهيئة لا محالة يكون قيداً للمادة التي هو الأكرام ، وهذا بخلاف العكس :

(٢) واما الكبرى هي كلما دار الأمر بين تقييدتين وبين تقييد واحد فتقييد واحد اولى ، لأن التقييد وان لم يكن مجازاً إلا انه خلاف الأصل فلو ارجعنا القيد الى الهيئة لزم تقييد المادة ايضاً ، وهذا بخلاف ما لو ارجعنا القيد الى المادة فانه لا يلزم إلا خلاف اصل واحد وهو تقييدها فقط ؛ ولا فرق في الواقع بين ان يقال بان القيد راجع الى الهيئة والمادة معاً لفظاً وبين ان نعمل عملاً بوجب تقييدهما كذلك فان القول بان القيد راجع الى الهيئة يؤدي الى تقييد المادة في النتيجة وهي تضيق الدائرة عن الشمول وان لم يرجع القيد اليها بالصراحة فتقييد الهيئة كما بوجب رفع اليد عن اطلاقها وبطلان اثره كذلك بوجب بطلان اطلاق المادة ورفع اليد عنه .

وانت خير بما فيها اما في الأول فلان مفاد اطلاق الهيئة وان كان شمولياً بخلاف المائة إلا انه لا يوجب ترجيحه على اطلاقها لأنه ايضاً كان بالأطلاق ومقدمات الحكمة ، غاية الأمر انها تارة تقتضي العموم الشمولي واخرى البدلي ، كما ربما تقتضي التعيين احياناً كما لا يخفى وترجح عموم العام على اطلاق المطلق إنما هو لأجل كون دلالة بالوضع ، لا لكونه شمولياً بخلاف المطلق فانه بالحكمة فيكون العام اظهر منه فيقدم عليه فلو فرض انها في ذلك على العكس فكان عام بالوضع دل على العموم البدلي ، ومطلق باطلاقه دل على الشمول لكان العام يقدم بلا كلام (١) .

والحاصل انه اذا شككنا في رجوع القيد الى كل من المادة والهيئة فارجاع القيد الى المادة اولى من ارجاعه الى الهيئة لأنه كما عرفت كل قيد للهيئة قيد للمادة بخلاف العكس ، فانه لا يبقى محل حاجة وبيان لأطلاق المادة مع تقييد الهيئة بخلاف تقييد المادة فان محل الحاجة الى اطلاق الهيئة على حاله فيمكن الحكم بالوجوب قبل وجرد القيد فتجب مقدماته الوجودية . هذه خلاصة كلام الشيخ قدس سره على ما يستفاد من تقريراته .

(١) والجواب عن الأول ان اطلاق الهيئة وان كان شمولياً واطلاق المادة وان كان بدلياً إلا ان الشمول بما انه شمول لا يوجب ترجيحاً في اطلاق الهيئة على اطلاق المادة او دار الامر بينهما والقول بتقييد المادة فقط دون تقييد الهيئة لأن كلا الأطلاقين يستفاد من مقدمات الحكمة التي هي كون الأمر في مقام البيان لا الأجمال والأهمال وعدم نصب قرينة تدل على المراد وعدم قدر متيقن في البين .

غاية الأمران مقدمات الحكمة تارة تقتضي الاطلاق الشمولي كقوله جل شأنه : (احل الله البيع) فان المقدمات تقتضي حلية جميع افراد البيع إلا ما اخرجته الدليل ، واخرى تقتضي الاطلاق البدلي كقوله (اعتق

واما في الثاني فلان التقييد وان كان خلاف الأصل إلا ان العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة وانتفاء بعض مقدماتها لا يكون على خلاف الأصل اصلا ، اذ معه لا يكون هناك اطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل وبالجملة لا معنى لكون التقييد خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة ومع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور كان ذاك العمل المشارك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل باطلاق المطلق مشاركاً معه في خلاف الأصل ايضاً (١) .

رقبة) فان المقدمات تقتضي شمول الرقبة لكل رقبة له بديلاً ومرة تقتضي التعيين كما في الموارد المشكوكة بان صيغة الأمر للوجوب النفسي او الغيري حيث تحمل على النفسي الذي هو فرد خاص فقدمات الحكمة تقتضي فيها بحمل الصيغة على الوجوب النفسي الغيبي كما تقدم في المبحث السادس .
نعم لو كان الاطلاق الشمولي في الهيئة مستفاداً من الوضع لكان الترجيح مع اطلاق الهيئة ، لأن عموم العام إنما يقدم على اطلاق المطلق فيما اذا كان مستنداً الى الوضع لا الى مقدمات الحكمة ، لا لأجل ان العموم في العام شمولي ، بخلاف الاطلاق في المطلق ، ولذا او فرض ان عموم العام المستند الى الوضع بدلي واطلاق المطلق المسند الى مقدمات الحكمة شمولي لكان العام مقدماً عليه من دون ريب وشبهة .

فنحصل من مجموع ما ذكر ان الأطلاق في الهيئة وان كان شمولياً الا ان ذلك لا يوجب الترجيح على اطلاق المادة والقول بتقييد المادة وعدم تقييد الهيئة .

(١) وأما الجواب عن الثاني فالتقييد وان كان خلاف الأصل ، الا انا نقول بعد رجوع القيد الى الهيئة لا يبي مجال لأطلاق المادة ، حتى يقيد

وكأنه توهم ان اطلاق المطلق كعموم العام ثابت ، ورفع اليد عن العمل به تارة لأجل التقييد ، واخرى بالعمل المبطل للعمل به وهو فاسد ، لأنه لا يكون اطلاق إلا فيما جرت هناك المقدمات .
 نعم اذا كان التقييد بمنفصل ودار الامر بين الرجوع الى المادة او الهيئة كان لهذا التوهم مجال حيث انعقد للمطلق اطلاق وقد استقر له ظهور ولو بقريئة الحكمة (١) .

لأن الأطلاق إنما يستفاد من مقدمات الحكمة ، فبعد تقييد الهيئة لا تجرى المقدمات بالاضافة الى المادة فلا اطلاق حتى يكون تقييده خلاف الأصل لعدم وجود اطلاق فيها من اول الامر بعد تقييد الهيئة حتى يكون التقييد في الهيئة موجباً لتقييد المادة فيقال يلزم حينئذ تقييدان والتقييد خلاف الأصل .

فالخاص ان معنى كون التقييد على خلاف الأصل انه على خلاف الظاهر الذي انعقد للمطلق بمقدمات الحكمة ، ومع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد للمطلق ظهور حتى يكون تقييد الهيئة موجباً لتقييده ، فتشترك مع الهيئة في الأثر وهو التقييد ، ومخالفة الاصل :

(١) ومن الممكن ان يقال ان الشيخ قدس سره توهم ان اطلاق المطلق ثابت كعموم العام فكما ان العموم لا يضره ما يشك في قريئته المحفوف به ، بل يبقى العام على عموميته ، كذلك اطلاق المادة ثابت بعد تقييد الهيئة . وهذا التوهم فاسد لانه كما عرفت لا تجرى مقدمات الحكمة المنتجة للاطلاق بعد تقييد الهيئة فلا مجال لأطلاق المادة حتى يكون تقييده خلاف الأصل .

نعم اذا كان التقييد بمنفصل ودار الأمر بين الرجوع الى الهيئة او المادة كان لهذا التوهم مجال فحينئذ لا بد الدفع لزوم كثرة خلاف الأصل

فتأمل (١) .

ومنها تنقسمه الى النفسي والغيري وحيث كان طلب شيء واجبا لا يكاد يكون بلا داع فان كان الداعي فيه هو التوصل به الى واجب لا يكاد التوصل بدونه اليه ، لتوقفه عليه فالواجب غيري وإلا فهو نفسي سواء كان الداعي محبوبة الواجب بنفسه كما لمعرفة بالله او محبوبيته بما له من فائدة مرتبة عليه كما كثر الواجبات من العبادات والتوصلات هذا (٢) .

من ارجاع التقيد الى المادة لا الى الهيئة حيث انه قد اطلق واستقر له ظهور بقريئة مقدمات الحكمة .

(١) ولعله اشارة الى ان ما ذكرناه في المتصل من الايراد غير وارد على (الشيخ) قده ، لأن محل كلامه في المنفصل كما يظهر من تقريراته فلاحظ .
(٢) هذا تقسيم آخر للواجب وهو تقسيمه الى الواجب النفسي والواجب الغيري وقبل الخرض لابد من ذكر مقدمات :
الأولى في تعريف الواجب النفسي والغيري .

اعلم ان المشهور في تعريف (النفسي) ما امر به لنفسه (والغيري) ما امر به لغيره ، وحيث إن هذا التعريف غير جامع للأفراد ، ولا مانع للأغيار لخروج جميع الواجبات او اكثرها عن الواجبات النفسية ودخولها في الواجبات الغيرية ، اذ المطلوب النفسي قلماً يوجد في الأوامر فان جعلها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن متعلق الأوامر ، فليس من المولى الحكيم ان يطلب شيئاً ويأمر به بدون غرض ومصالحة وفيما نحن فيه الصلاة المأمور بها لابد ان يكون الأمر بها لأجل مصلحة فيها بناء على مذهب العدالة من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد التي في نفس المأمور به والمنهي عنه ، فاللداعي في الصلاة هو الغاية التي تترتب على اتيانها من كونها معراج المؤمن ، او قربان كل تقي وغير ذلك ، فالغاية هي الواجبة ولا يمكن

لكنه لا يخفى ان الداعي لو كان هي محبوبيته كذلك أي بما له من الفائدة المترتبة عليه كان الواجب في الحقيقة واجباً غيرياً . فانه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً لما دعى الى انجام ذى الفائدة (١) .

الحصول والتوصل اليها إلا باتيان الصلاة ، فالصلاة في الحقيقة تكون واجبة لأجل واجب آخر وهو الغاية المترتبة على الصلاة ، فبناءً على هذه المقدمة لا يوجد واجب نفسي ، فكل واحد من الواجبات سواء كان من العبادات او التوصليات لا بد ان يكون وجوبها لغرض وداع ، وذلك عدل شيخنا الأنصاري قدس سره عن التعريف المذكور وقال (رد) : الأول في تعريفها ان يقال الواجب الغيري ما امر به للتوصل الى واجب آخر والواجب النفسي ما لم يكن كذلك فحينئذ لا يلزم خروج الواجبات بتمامها او اكثرها لأن الواجبات النفسية كالصلاة والصوم والحج وغيرها لم يأمر بها لأجل التوصل الى واجب آخر كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه كما لمعرفة بالله ، او محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه كأكثر الواجبات اعم من كونها عباديات كالصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها ، او توصليات كدفن الميت وغسله ، فان الغسل والدفن وان كانا واجبين نفسيين إلا انها من التوصليات .

هذه خلاصة ما قرره الشيخ قدس سره في تعريف النفسي والغيري والأشكال على تعريف المشهور .

ولما كان تعريف الشيخ قدس سره لا يخلو عن النظر بناء على مذاق

(المصنف) ره عدل عن تعريفه .

(١) ووجه النظر : هو ان محبوبية الواجب حيث كان بما له من الفائدة المترتبة عليه كالمعراج الذي هو الغاية المترتبة عليه كان الواجب في الحقيقة واجباً غيرياً ، فانه لو لم يكن وجود هذه الفائدة المترتبة على الصلاة لازماً

فان قلت نعم وان كان وجودها محبوباً لزوماً إلا انه حيث كنت من الخواص المترتبة على الأفعال التي ليست داخلية تحت قدرة المكلف لما كاد يتعلق بها الإيجاب (١) .

قلت بل هي داخلية تحت القدرة لدخول اسبابها تحتها والقدرة على السبب قدرة على المسبب وهو واضح وإلا لما صح وقوع مثل التطهير والتملك والزويج والطلاق والعتاق الى غير ذلك من المسببات مورد الحكم من الأحكام التكليفية (٢) .

لما دعى الى ايجاب ذى الفائدة التي هي الصلاة :

(١) فان قلت : إن وجود هذه الفائدة المترتبة على الصلاة وان كان لازماً بحيث لو لم تكن تلك الفائدة لما دعى الى ايجاب الصلاة الا انه لا يمكن ان تكون تلك الفائدة متعلقاً للأمر والأيجاب ، لأنها من الخواص التي لا تدخل تحت قدرة المكلف ، فان الغاية التي هي معراج المؤمن ، او قربان كل تبي لا تكون بيد المكلف حتى يكون متعلقاً للأيجاب والأمر ، فحينئذ لا بد وان يكون الواجب هو الصلاة ، لا الفائدة التي هي المعراج .

(٢) قلت : ان الفائدة داخلية تحت قدرة المكلف للقدرة على اسبابها التي هي الصلاة والصوم وغيرهما فاذا كانت الأسباب مقدورة للمكلف يكون المسبب مقدوراً له والقدرة على السبب قدرة على المسبب وان كان المسبب اولاً وبالذات لا يكون مقدوراً إلا انه بواسطة السبب يكون مقدوراً وهذا واضح ، فلو كانت القدرة على السبب لا توجب القدرة على المسبب لما صح الامر بالتطهير والتملك والزويج والطلاق والعتاق وغيرها من المسببات فان هذه الأمور لا تكون مقدورة الا باسبابها وهي الالفاظ التي بها يحصل الطهارة والملكية للمتبايعين ، وعلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة ، والبيئونية بينها في الطلاق ، والحرية للعبد في العتاق بحيث لولا التكلم بتلك الالفاظ

فالاولى ان يقال : إن الأثر المترتب عليه وان كان لازماً إلا ان ذا الأثر لما كان معنوياً بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله ، بل ويذم تاركه صار متعلقاً للأيجاب بما هو كذلك ولا ينافيه كونه مقدمة لأمر مطلوب واقعاً بخلاف الواجب الغيري لمتخص وجوبه في انه لكونه مقدمة لواجب نفسي وهذا ايضاً لا ينافي ان يكون معنوياً بعنوان حسن في نفسه إلا انه لا يدخل له في ايجابه الغيري (١) .

وقصد ايجادها لم توجد تلك المسببات باسرها فحينئذ اذا كانت القدرة على السبب قدرة على المسبب يلزم بناء على تعريف (الشيخ) قدس سره ان يكون الواجب النفسي في الحقيقة واجباً غيرياً كما عرفت ، فافهم وتأمل جيداً :
(١) ولذلك عدل (المصنف) ره عنه وعرفها بتعريف آخر فقال (ره) :

فالاولى ان يقال : إن الأثر الذي المترتب على الواجب ، وان كان لازماً بحيث اولاه لما دعى الى ايجاب ذى الفائدة إلا ان ذا الأثر لما كان معنوياً بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله ، بل ويذم تاركه صار متعلقاً للأيجاب بحيث لولا العنوان لما كان متعلقاً للأيجاب ، فالصلاة بما انها صلاة معنونة بعنوان حسن وتكون في حد ذاتها ونفسها مطلوبة وان كانت مقدمة لأمر مطلوب واقعاً وهو الأثر المترتب على ، الصلاة بخلاف الواجب الغيري فهو لا يكون معنوياً بعنوان حسن في ذاته ، بل الوجوب فيه متمخص في المقدمة لواجب نفسي كالوضوء والغسل وغيرهما ، فانها واجبة لأجل وجوب الصلاة او الصوم ومقدمة لهما وان كان الوضوء في نفسه يكون معنوياً بعنوان حسن ومطلوباً في نفسه إلا ان مطلوبيته الذاتية لا يدخل لها في ايجابه الغيري :

فالحاصل : ان الواجب النفسي ما يكون معنوياً بعنوان حسن ومطلوباً في حد ذاته ونفسه وان كان مقدمة لأمر مطلوب واقعاً ، والغيري ما لا يكون

واعلمه مراد من فسرهما بما امر به لنفسه وما امر به لاجل غيره فلا يتوجه عليه الاعتراض بان جل الواجبات اولا الككل يلزم ان يكون من الواجبات الغيرية ، فان المطلوب النفسي قل ما يوجد في الأوامر ، فان جعلها مطالبات لاجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها فتأمل (١) .

معنواً بعنوان حسن ومطلوباً في نفسه ويكون الوجوب فيه متمخضاً لكونه مقدمة للغير .

(١) يمكن ان يقال : هذا هو مراد من فسر النفسي والغيري بما امر به لنفسه وما امر به لغيره ، فحينئذ لا يتوجه عليه الاعتراض بان جل الواجبات لولا الككل يلزم ان تكون من الواجبات الغيرية .

ثم اعلم انه يرد على تعريف المحقق الخراساني بانه لا يكون تماماً لخروج بعض الواجبات النفسية التوصيلية عن التعريف كدفن الميت وغسله ، فان الدفن والغسل لا يكونان معنويين بعنوان حسن واي عنوان حسن ينطبق عليهما ، وليس ايجابهما إلا لأجل المصالح المترتبة عليهما . مثل حفظه عن تغير ريحه وغيره ، ولذلك فقد تأمل رحمه الله في نهاية كلامه :

(الثانية) ان النفسي والغيري على قسمين تعبدية وتوصيلية فالأقسام اربعة :

(الاول) الواجب النفسي التعبدية كالصلاة :

(الثاني) الواجب النفسي التوصيلية كمورات الميت وغسله وكفته .

(الثالث) الواجب الغيري التعبدية كاوضوء .

(الرابع) الواجب الغيري التوصيلية كغسل الثوب .

(الثالثة) : ان القوم اختلفوا في اطلاق لفظ الواجب هل هو حقيقة

في الواجب النفسي ومجاز في الغيري او مشترك بينهما بالأشتراك المعنوي او اللفظي وهنأماً على كونه مشتركاً معنوياً بينهما فهل ينصرف اليه اولا .

فالذي ذهب اليه شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره على ما

ثم انه لا اشكال فيما اذا علم باحد القسمين ، واما اذا شك في واجب انه نفسي او غيري ، فالتحقيق ان الهيئة وان كانت موضوعة لما يعمها إلا ان اطلاقها يقتضي كونه نفسياً ، فانه لو كان شرطاً لغيره اوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم (١) .

في التقريرات انه مشترك معنوي واكن اطلاقه يقتضي كونه نفسياً فلو كان غيرياً اوجب تقييده به كما يقال : الوضوء واجب عند ارادة الصلاة ولا يصح اطلاق الواجب عليه من دون تقييد .

(١) فاعلم انه اذا علم الواجب باحد القسمين اي النفسي والغيري اما وجداناً او بقربة شخصية متصلة او بقربة منفصلة فبعمل به عن دون توقف وتردد .

واما اذا لم يعلم المراد من الواجب وشك في انه نفسي او غيري فالذي ذهب اليه المحقق (الخراساني) ره أنه يتمسك بالاطلاق ويؤخذ بالوجوب النفسي كما تقدم ، وان كانت الهيئة موضوعة لما يعمها اي موضوعة للطبيعة المجردة ، لا بشرط شيء ، والنفسي والغيري خارجان عن الموضوع له ، إلا أنا نقول : إن مقدمات الحكمة وهو كون الأمر في مقام البيان لا الأهمال والأجال ، وعدم نصب قرينة دالة على المراد ، وعدم وجود قدر متيقن في البين تقتضي ان يكون الواجب نفسياً فاذا كان الامر كذلك صح لنا الاخذ باطلاق الصيغة والقول بالوجوب النفسي ، لأن خلافه يحتاج الى مؤنة زائدة وهو نصب القرينة ، لأن الغيري الذي يقابل النفسي يحتاج بيانه الى مؤنة زائدة وهو تقييد الوجوب وتضيق دائرته ، وهذا بخلاف النفسي فانه لا يحتاج الى هذه المؤنة الزائدة .

فالحاصل : ان مقدمات الحكمة في المقام قاضية بكون الواجب هو النفسي في الموارد المشكوكه .

واما ما قيل : من انه لا وجه للأستناد الى اطلاق الهيئة لدفع الشك المذكور بعد كون مفادها الافراد التي لا يعقل فيها التقييد ، نعم لو كان مفاد الامر هو مفهوم الطلب صح القول بالاطلاق لکنه بمراحل من الواقع إذ لا شك في اتصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الأمر ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب ، فان الفعل يصير مراداً بواسطة تعاق واقع الإرادة وحققيتها ، لا بواسطة مفهومها وذلك واضح لا يعتربه رب (١) .

هذا ما ذهب اليه المحقق الخراساني .

(١) وذاك ما ذهب اليه (الشيخ) قدس سره وهو : ان التمسك باطلاق الهيئة في الموارد المشكوكة غير جائز وحاصل ما افاده قدس سره : ان مفاد الهيئة الفرد وهو لا يقبل التقييد حتى يجوز التمسك فيها بالاطلاق والقول بانها واجب النفسي ، لما قد عامت فيما سبق ان مفاد الهيئة من المعاني الحرفية على مذاق الشيخ قدس سره ، ومعاني الحروف جزئية لأن الوضع فيها عام والموضوع له خاص . وكذا المستعمل فيه فحينئذ لا يمكن تقييدها ، لأنها غير قابلة للتقييد .

وبعبارة اخرى ان دليل الشيخ قدس سره مركب من شيئين .
احدهما : انه لا شك في اتصاف الفعل بالمطلوبية الآتية من قبل الأمر .

(الثاني) : ان هذا الاتصاف لا يعقل ان يكون من قبل مفهوم الطلب لأن الفعل الذي هو مادة الامر يكون مراداً بواسطة تعلق واقع الطلب والإرادة وحققيتها لا بواسطة مفهومها فاذا كان الفعل الذي هو مراد بواسطة تعلق واقع الطلب فلا يمكن تقييده ، لأن واقع الطلب جزئي غير قابل للتقييد .

ففيه ان مفاد الهيئة كما مرت الاشارة اليه ليس الافراد بل هو مفهوم الطلب كما عرفت بتحقيقه في وضع الحروف ، ولا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقي والذي يكون بالحمل الشايع طلباً ، وإلا لما صح انشائه بها ، ضرورة انه من الصفات الخارجية الناشئة من الاسباب الخاصة ، نعم ربما يكون هو السبب لانشائه كما يكون غيره احياناً .

واتصاف الفعل بالمطلبية الواقعية والارادة الحقيقية الداعية الى ايقاع طلبه وانشاء ارادته بعثاً نحو مطلوبه الحقيقي وتحريكاً الى مراده الواقعي لا ينافي اتصافه بالطلب الانشائي ايضاً ، والوجود الانشائي لكل شيء ليس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه كان هناك طلب حقيقي اولم يكن بل كان انشائه بسبب آخر (١) .

نعم لو كان مفاد الأمر مفهوم الطلب ، لا الفرد صح القول بالاطلاق ، لأن مفهوم الطلب كلي فعند الشك يصح لنا بمقتضى مقدمات الحكمة الاخذ بالاطلاق والقول باوجوب النفسي ، الا ان القول بان مفاد الهيئة هو مفهوم الطلب لا الفرد غير مطابق للواقع ، لما علمت من انه لا شك في اتصاف الفعل بالمطلوبة الآتية من قبل واقع الامر ، ولا يعقل اتصافه بها بواسطة مفهوم الطلب ، كما لا يخفى .

(١) والجواب عنه قد علمت كرراً ونعيده ايضاً ان مفاد الحروف كلي وانما الجزئية جيئت من ناحية الاستعمال ، والتشخص الناشئ من قبل الاستعمال لا يوجب التشخص في المستعمل فيه ، وعلمت ايضاً ان مفاد الهيئة الذي هو من المعاني الحرفية كلي ، أي ان الهيئة موضوعة للمفهوم الكلي وهو الطلب الانشائي بالحمل الاولى لا بالحمل الشايع الصناعي ، لأن الحمل الشائع هو حمل المفهوم اي الطليحة على المصداق ، وحمل الكلي على الفرد ، والهيئة موضوعة للطلب الانشائي الذي هو صفة قائمة باللفظ

لا انها موضوعة للطالب الحقيقي الذي هو الفرد والمصداق فاذا كان الموضوع في الهيئة هو الطالب الإنشائي ويكون كلياً صح تقييده ، فيجوز لنا الأخذ بالاطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة والقرول بالوجوب النفسي .

وان ابيت إلا عن كون مفاد الحروف جزئية ، ولكن مع ذلك لا يكون مفاد الهيئة جزئياً .

بيان ذلك : انه لا اشكال في ورود الانشاء على مفاد الهيئة والانشاء لا يتعلق إلا بالمفاهيم الكلية لا الأفراد ، وعليه فلا يحد يكون مفاد الهيئة الطالب الحقيقي الذي هو صفة قائمة بالنفس ويكون بالحمل الشائع الصناعي طلباً ، فانه اذا كان مفاد الهيئة الطالب بالحمل الشائع الصناعي والفرد الخارجي منه لما صح انشاؤه .

ضرورة : ان الطالب الحقيقي من الصفات الخارجية الناشئة من الاسباب الخاصة ، وهو الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات .

نعم ربما يكون الطالب الحقيقي هو السبب لإنشاء المفهوم ، كما يكون غيره من الإختبار والامتحان ، او الدواعي الآخر . ووجباً لإنشائه فلا بد إذن من كون مفاد الهيئة كلياً ، سواء قلنا بان معاني الحروف جزئية ام كلية .

واما ما قاله الشيخ قدس سره ايضاً من انه لا اشكال في اتصاف الفعل بالمطلوبية الجائية من قبل الامر ، وان هذا الاتصاف لا يعقل ان يكون من قبل مفهوم الطالب ، لأن الفعل الذي هو متعلق الامر لا يكون مراداً إلا بواسطة تعلق واقع الإرادة وحقيقتها لا بواسطة مفهومها .

والجواب عنه : ان اتصاف الفعل بالمطلوبية الواقعية الداعية الى ايقاع طلبه والباعثة الى انشاء ارادته بعثاً نحو مطلوبه الحقيقي وتحريكاً الى مراده الواقعي لا ينحصر بتعلق الارادة الحقيقية به ، فكما ان الفعل يتصف بالمطلوبية بتعلق الارادة الحقيقية به ، كذلك يتصف بالمطلوبية والمحبووية

ولعل منشأ الخلط والاشتباه ماتعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق فتوهم منه ان مفاد الصيغة يكون طلباً حقيقياً يصدق عليه الطلب بالحمل الشايع ، ولعمري إنه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصدق ، فالطلب الحقيقي اذا لم يكن قابلاً للتقييد لا يقتضي ان لا يكون مفاد الهيئة قابلاً له وان تعارف تسميته بالطلب أيضاً وعدم تقييده بالانشائي ، لوضوح ارادة خصوصه وان الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها كما لا يخفى ، فانقذ بذلك صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط كما مر هاهنا بعض الكلام ، وقد تقدم في مسألة اتحاد الطلب والارادة ما يجدي في المقام (١) .

بانطلب الإنشائي الذي هو مفاد الهيئة ، فيتعلق الطلب الانشائي بهذا الفعل فان الوجود الانشائي اكل شيء ليس إلا قصد حصول ذلك الشيء في الخارج سواء أكان هناك طلب حقيقي او لم يكن كما اذا كان السبب للإنشاء هو الإمتحان او الإختبار او دواعي آحر مما يصح معه طلب .

(١) ولعل الذي صار منشأ الخلط والاشتباه ماتعارف في التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق من دون ان يقيد بالتحقيقي او الانشائي فتوهم منه ان مفاد الصيغة يكون طلباً حقيقياً يصدق عليه الطلب بالحمل الشايع ، وهو لا يقبل التقييد .

فتمحصل من كل ذلك : ان الطلب الحقيقي الذي هو المصدق اذا لم يكن قابلاً للتقييد لا يدل ذلك على امتناع تقييد مفاد الهيئة الذي هو الطلب الانشائي وان تعارف تسميته بالطلب المطابق ولم يقيد بالانشائي لعدم تعلق الانشاء بالطلب الحقيقي لانه من الصفات الخارجية الناشئة من الاسباب الخاصة فلا يصح انشائه بالارادة والطلب كما تقدم سابقاً .

هذه خلاصة كلام (المصنف) ره في رد (الشيخ) قدس سره والقول

هذا اذا كان هناك اطلاق ، واما اذا لم يكن فلا بد من الإتيان به فيما اذا كان التكليف بما احتمال كونه شرطاً له فعلياً للعلم بوجوده فعلاً وان لم يعلم جهة وجوبه . وإلا فلا ، لصيرورة الشك فيه بدوياً كما لا يخفى (١) .

تذنيبان الأول : لاريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسي وموافقته ، واستحقاق العقاب على عصابه ومخالفته عقلاً ، واما استحقاقها على امتثال الامر الغيري ومخالفته ففيه اشكال وان كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته بما هو موافقة ومخالفة ، ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق ، إلا لعقاب واحد ، اولثواب كذلك فيما خالف الواجب ولم يأت بوحدة من مقدماته على كثرتها ، او وافقه واتاه بما له من المقدمات (١) .

باوجوب النفسي في الموارد المشكوكه .

(١) هذا تمام الكلام في الموارد المشكوكه فيما اذا كان الأمر في مقام البيان حتى يصح لنا الاخذ بالاطلاق بمقدمات الحكمة ، والقول بالوجوب النفسي .

واما اذا لم يكن في مقام البيان ، بل كان في مقام الاجال والاهمال فلا يبقى لنا اطلاق حتى يجوز لنا الاخذ به والقول بالوجوب النفسي ، لعدم وجود مقدمات الحكمة ، لأن المقدمات إنما هي متحققة في صورة البيان وفي هذه الموارد أي موارد الاجال لابد من جريان الأصول العمالية ، وهي هنا الأشتغال فيما اذا كان المكلف يعلم بفعلية التكليف الذي يحتمل كون المشكوك شرطاً فحينئذ لابد من الإتيان به ، للعلم الاجمالي بوجوده فعلاً وان لم يعلم جهة وجوبه . مثلاً اذا تعلق التكليف بالصلاة ودخل وقتها ونشك في ان وجوب الوضوء المشكوك وجوبه من حيث النفسية والغيرية استقلالي

نعم لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمة ، وبزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له من باب انه يصير حينئذ من افضل الاعمال حيث صار اشقها ، وعليه ينزل ما ورد في الأخبار من اثواب على المقدمات ، او على التفضل فتأمل جيداً ، وذلك لبداية ان موافقة الامر الغيري بما هو مشروع في اطاعة الامر النفسي لا يوجب قرباً ، ولا مخالفته بما هو كذلك بعدا و المثوبة والعقوبة إنما تكونان من تبعات القرب والبعد (١) ،

حتى يجب لنفسه ، او غيري حتى يجب للصلاة مع العلم بوجوبه على كل حال بحيث لو أتى بالصلاة من دونه لم يعلم انه يسقط امره ام لا : فحينئذ لا بد من القول بالاستغفال ووجوب الايمان به فعلا ، لوجوبه اما نفسياً او غيرياً :
وأما اذا لم يعلم بوجوب الصلاة التي احتمل الوضوء المشكوك شرطاً لم يلزمه الايمان بالوضوء ، اصبورة الشك في هذه الصورة شكاً بدوياً لعدم وجوب الوضوء اذا كان غيرياً فيما لو علم بعدم وجوب الصلاة ، او شك في وجوبها :

(١) تذهنيان الأول : لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسي ، واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلاً ، واما استحقاق الثواب والعقاب على امتثال الأمر الغيري او مخالفة فيه اشكال وكلام :
فالذي ذهب اليه الشيخ اعلى الله مقامه وجاعة من المتقدمين وللمتأخرين وتبعهم على ذلك المحقق الخراساني : هو عدم الاستحقاق على موافقة الأمر الغيري او مخالفته بما هو : فان الحاكم به اما العقل وإما النقل ، وكلاهما منقضى في المقام :

أما العقل فهو مستقل بعدم استحقاق الآتي بالمقدمة للثواب غير ما يترتب

على ذبيها فضلا عن حكمه باستحقاقه له ، ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا لثواب واحد والعقاب واحد فيما او خالف الواجب ولم يأت بشيء من مقدماته على كثرتها ، او أتى بالواجب مع ماله من المقدمات فكما انه لو لم يأت بالواجب وترك مع كثرة مقدماته لا يعاقب التارك إلا بعقاب واحد لا أجل ترك الواجب ، كذلك لا يثاب بازيد من ثواب واحد لو أتى بالواجب مع كثرة مقدماته ، ولا فرق في عدم الاستحقاق في نظر العقل بين ان تكون المقدمة ملحوظة ، او في ضمن خطاب اصلي ، او خطاب تبعي .

واما الثاني وهو الشرع فغاية ما يمكن الإستناد اليه امران .
احدهما الآيات الدالة على ترتب الثواب والعقاب على الاطاعة والعصيان الشاملة بعمومها لجميع المطالبات الشرعية اعم من كونها نفسياً او غيرياً كقوله عز اسمه الشريف : (ومن يطع الله ورسوله ويحشى الله ويتقه فاولئك هم الفائزون ، ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً) الى غير ذلك من الآيات .

والجواب عنه ظاهر بعد ما عرفت من عدم صدق الاطاعة والمعصية في الواجبات الغيرية .

وثانيها الأدلة الدالة على ثواب الاتيان ببعض المقدمات ويستكشف بعد التعميم ترتب الثواب على المقدمة مطلقاً كما ورد في زيارة مولانا (سيد الشهداء) عليه آلاف الثناء من انه لكل قدم ثواب حج وعمرة ، وما ورد في ثواب الوضوء والغسل .

فالانصاف ان منع ظهور هذه الروايات في ترتب الثواب على فعل المقدمات مما لا وجه له : إلا انه مع ذلك لا دلالة لها على المدعى ، اذا

اشكال ودفع اما الاول فهو انه اذا كان الامر الغيري بما هو لا اطاعة له ولا قرب في موافقته ولا مثوبة على امتثاله فكيف حال بعض المقدمات كالطهارات حيث لا شبهة في حصول الاطاعة والقرب والمثوبة بموافقة امرها ، هذا مضافاً الى ان الأمر الغيري لا شبهة في كونه توصلياً وقد اعتبر في صحتها اتيانها بقصد القرية (١) .

واما الثاني فالتحقيق ان يقال : إن المقدمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة

المقصود في المقام اثبات الاستحقاق ، ولعل ذلك مستند الى فضل الرب الكريم .

فالخاص : ان العقل والنقل لا يحكمان بترتب الثواب على اتيان المقدمة غير ما يترتب على ذبيها ، ولا يترتب العقاب على ترك المقدمة غير ما يترتب على ذبيها .

(١) نعم لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة اي ترك الواجب عند ترك المقدمة ، وزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات ، وزيادة المثوبة انما تكون من باب افضل الأعمال احمرها حيث صار أشقها ، وعليه ينزل ما ورد في الأخبار من الثواب على المقدمات فان ورود الأخبار على اعطاء الثواب على المقدمات إما من باب افضل الأعمال احمرها او ، من باب التفضل ، فان الفضل بيده يؤتية من يشاء ، لاعلى امتثال الامر الغيري بما هو ، والدليل على عدم ترتب الثواب على امتثال الامر الغيري بما هو غيري مستقل ، لا بما هو شروع في اطاعة الامر النفسي : بداهة ان الامر الغيري بما هو امر في نفسه لا بما هو شروع في اطاعة الامر النفسي لا يوجب قرباً ، ولا يوجب بعداً . و المثوبة والعقوبة إنما تكونان من تبعات القرب والبعد :

وغاياتها إنما تكون متوقفة على إحدى هذه العبادات فلا بد ان يؤتى بها عبادة وإلا فلم يؤت بما هو مقدمة لها ، فقصد القربة إنما هو لاجل كونها في نفسها اموراً عبادية ومستحبات نفسية ، لا لكونها مطلوبات (١) .
والإكتفاء بقصد امرها الغيري فانما هو لاجل انه يدعو الى ما هو كذلك في نفسه لا حيث إنه لا يدعو إلا الى ما هو المقدمة فانهم (٢) .

(١) اذا عرفت ذلك فاعلم انه يرد في المقام اشكال : بيان ذلك انه بعد القول بعدم ترتب الثواب والعقاب على اطاعة الامر الغيري ومخالفته بما هو امر غيري يسأل عن حال بعض المقدمات كالتطهيرات الثلاث من الوضوء والغسل والتيمم ، حيث لاشبهة اولاً في حصول الاطاعة والقربة والمثوبة بموافقة امرها ، والأخبار الدالة على ترتب الثواب عليها كثيرة وهذا لا اشكال فيه ، وثانياً ان الامر الغيري في الواجبات الغيرية لا يحتاج سقوطه الى قصد القربة المطلقة ولا خصوص امرها ، مع اننا نرى ان المشهور قد افترقا بوجود قصد الامر الغيري ، او قصد القربة المطلقة فيها بحيث اعتبر ذلك في صحتها ، او فقل : انه لا اشكال في ان الامر الغيري توصلي فلا يحتاج الى قصد القربة ، مع انه لا اشكال في اعتبار قصد القربة في صحتها أي صحة الطهارات الثلاث .

(٢) والجواب عن الاشكال احدى الوجوه الاربعة .

احدها : ما عن (المصنف) ره وهو ان يقال : ان المقدمة في الطهارات الثلاث بنفسها مستحبة وعبادة وغاياتها التي هي الصلاة والصوم وقراءة القرآن ودخول المساجد وغيرها متوقفة على إحدى هذه العبادات ، بحيث لو أتى بهذه المقدمات من غير قصد العبادة لم تقع الغايات صحيحة ، فلا بد في اتيان المقدمات من قصد القربة والعبادة ، فقصد العبادة والقربة في الطهارات إنما هو لاجل كونها في نفسها اموراً عبادية ، ومعنونات بعنوانين

وقد تفصى عن الاشكال بوجهين آخرين .

احدهما ما ملخصه : ان الحركات الخاصة ربما لا تكون محصلة لما هو المقصود منها من العنوان الذي يكون بهذا العنوان مقدمة وموقوفاً عليها فلا بد في اتيانها بذلك العنوان من قصد امرها ، لكونه لا يدعو إلا الى ما هو الموقوف عليه فيكون عنواناً اجمالياً ومراتاً لها . فاتيان الطهارات عبادة واطاعة للامر ليس لأجل ان امرها المقدمي يقضى بالاتيان كذلك ، بل إنما كان لأجل احراز نفس العنوان الذي تكون بذلك العنوان موقوفاً عليها (١) . وفيه مضافاً الى ان ذلك لا يقتضى الاتيان بها كذلك ، لامكان الإشارة الى عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفاً عليها بنحو آخر ولو بقصد امرها وصفاً لا غاية وداعياً ، بل كان الداعي الى هذه الحركات الموصوفة بكونها ماموراً بها شيئاً آخر غير امرها - غير واف بدفع اشكال ترتب المثوبة عليها كما لا يخفى (٢) .

حسنة ومستحبات نفسية ، لا لأنها مطلوبات غيرية .

(١) ان قلت بناء على كون الطهارات الثلاث بنفسها مستحبة وعبادة : يلزم ان يشترط فيها قصد المحبوبة النفسية وعدم كفاية الامر الغيري مع ان الاجماع قام على كفاية الأمر الغيري ، حتى وان لم يعلم المكلف باستحبابها النفسي .

قلنا : إن الاكتفاء بالامر الغيري إنما هو لأجل انه لا يدعو الا الى مقدمة هي موصوفة بصفة العبادية والمحبوبة حيث إن الامر الغيري لا يدعو إلا الى ما هو المقدمة :

(٢) الوجه الثاني ما ذكره في التقارير .

وملخصه : ان الحركات والأفعال الخاصة على اقسام : فتارة تكون بنفسها محصلة للغرض من دون قصد كالأكل والشرب

وثانيهما ما محصله : ان لزوم وقوع الطهارات عبادة إنما يكون لاجل ان الغرض من الامر النفسي بغاياتها كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقتة ، كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك ، لا باقتضاء امرها الغيري . وبالجملة وجه لزوم اتيانها عبادة إنما لاجل ان الغرض في الغايات لا يحصل إلا باتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها أيضاً بقصد الاطاعة (١) :

فانها بنفسها محصلان للغرض الذي هو سد الجوع و دفع العطش .
واخرى تحصل الغرض بالقصد ، وهذا على قسمين ، لأن العنوان القصدي مرة يكون معلوماً ، واخرى يكون مجملاً .

اما الأول فانه ليس من الأمور المحصلة للغرض بنفسه بل ، بالعنوان والقصد كما لتعظيم .

واما الثاني : فهو كالوضوء فانه بما هو لا يكون محصلاً للعنوان الذي يكون مقدمة للصلاة ، بل لا بد من القصد وحيث كان مجهولاً ولا طريق اليه إلا الامر الغيري فلا بد من قصد امره ، لأن الامر لا يدعو إلا الى ما هو الموقوف عليه وهو المقدمة وقصد الامر هو قصد المقدمة بوجهها المحصل لعنوان المقدمة . وحيث إن وجهها مجهول للمكاف فيأتي به بداعي امرها ليكون اشارة اجمالية الى عنوانها الواقعي لأنه يدعو الى ما تنعاق به وهو الوضوء المعنون بهذا العنوان .

هذه خلاصة ما اورده (المقرر) قدس سره في التقريرات .

(١) والجواب عنه : اولاً انه غير واف لدفع اشكال ترتب الثواب على المقدمة فهو إنما يدفع الابراد عن قصد القرية ، واما اشكال ترتب المثوبة على الامر الغيري باق على ما كان بناء على هذا الجواب ، خلافاً لما قاله (المحقق الخراساني) فانه يدفع اشكال المثوبة ايضاً على ما عرفت تفصيله .
وثانياً ان الافعال والحركات الخاصة التي لا تكون محصلة للغرض

وفيه أيضاً انه غير واف بدفع اشكال ترتب المثوبة عليها (١) .
واما ما ربما قيل في تصحيح اعتبار قصد الاطاعة في العبادات

إلا باتيانها بالقصد والعنوان لا ينحصر الاتيان بها بداعي الامر الغيبي بل يمكن الاشارة الى عناوينها التي تكون بها مقدمة بنحو آخر واو بنحو الوصف لا الغاية ، لتصبح عبادة فحينئذ لا ينحصر الاتيان بالمقدمة بامرها الغيبي وهذا الداعي ، بل يمكن ان يكون الداعي الى هذه الحركات شيء آخر كالوداعي الشهوية .

والحاصل : ان المدعى خاص والدليل عام فقد عرفت ان الاتيان بالمقدمة المعنونة بهذا العنوان لا ينحصر اتيانها بقصد امرها الغيبي مرآتاً لها او عنواناً اجمالياً لها ، فانه يمكن الاشارة الى عناوينها بقصد العنوان الواجب با لوجوب الغيبي ، ونكن يأتى بها بداع آخر . هذا تمام الكلام في الوجه الثاني .

(١) الوجه الثالث على ما يظهر من تقريرات شيخنا (العلامة الانصاري) قدس من الجواب عن الاشكال وحاصله : انه كما يجب قصد القربة في الاتيان بأجزاء الصلاة ولا يحصل الغرض بدونها ، كذلك يجب قصد القربة في الاتيان بالطهارات الثلاث التي هي مقدمات خارجية .

والوجه في ذلك : ان الغرض من الامر النفسي المتعلق بالصلاة المنبسط على اجزائها من التكبيرة والفاحة والركوع والسجود والتشهد والتسليم كما لا يحصل بدون الاتيان بها بقصد القربة وبمعنوان العبادة ، كذلك لا يحصل الغرض منه بدون الاتيان بالطهارات الثلاث بقصد القربة وبمعنوان العبادة لاجل ان المقدمة عبادة وانها بهذا العنوان مقدمة لها .

وهذا بخلاف بقية المقدمات الخارجية فان مطلق وجودها مقدمة وعليه فوجوب الاتيان بالطهارات الثلاث عبادة وبقصد القربة إنما هو لاجل ان الغرض من الصلاة لا يحصل بدون ذلك .

من الالتزام بامرین : احدهما كان متعلقاً بذات العمل ، والثاني باتيانہ بداعي امتثال الاول (١) .

لا يكاد يجزي في تصحيح اعتبارها في الطهارات اذ لو لم تكن بنفسها مقدمات لغاياتها لا يكاد يتعلق بها امر من قبل الأمر بالغايات ، فن اين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغيري متعلقاً بذاتها ليتمكن به من المقدمة في الخارج ، هذا مع ان في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطاعة في العبادة على ما عرفته مفصلاً سابقاً فتذكر (٢) .

الثاني انه قد انقذ مما هو التحقيق في وجه اعتبار قصد القربة في الطهارات صحتها ولو لم يؤت بها بقصد التوصل بها الى غاية من غاياتها : نعم لو كان المصحح لإعتبار قصد القربة فيها امرها الغيري لكان قصد الغاية مما لا بد منه في وقوعها صحيحة ، فان الأمر الغيري لا يكاد يمثل إلا اذا قصد التوصل الى الغير حيث لا يكاد يصبر داعياً إلا مع هذا

(١) ويرد عليه بان هذا الجواب لا يدفع إلا اشكال قصد القربة واما اشكال ترتب المثوبة فلا ، خلافاً لما اجابه المحقق الخراساني فقد دفع به كلا الابرادين .

(٢) الوجه الرابع ما قبل وملخصة : ان صحة اعتبار قصد الامتثال وقصد الاطاعة في الطهارات الثلاث إنما هو لاجل الالتزام بامرین فيها .
الأول ما تعلق بذات الفعل الذي هو عبارة عن الغسل والوضوء والتيمم .

والثاني ما تعلق باتيان الفعل بداعي هذا الأمر ، لأن المقدمة هو الوضوء المأني به بداعي الأمر المتعلق به ، فكما صح تعلق امرین في العبادات النفسية كذلك لا مانع من تعلقها بالطهارات الثلاث ، ويعبر عن الامر الثاني بمتمم الجمل :

القصد ، بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدمة عبادة ولو لم نقل بتعلق الطلب بها اصلا ، وهذا هو السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة عبادة (١) .

لامانوهم من ان المقدمة إنما تكون مأموراً بها بعنوان المقدمة فلا بد

(١) والجواب عنه :

اولا لو سلمنا تعدد الأمر في سائر العبادات لم نسلم تعدده في المقام ، لأن المقدمات التي هي الوضوء والغسل والتميم بذاتها ليست مقدمة حتى يترشح اليها امر غيري فاذا لم تكن بذاتها مقدمات لا يكاد يتعلق بها امر من قبل الأمر بالغايات فمن اين يجيء طلب آخر من سخ الطلب الغيري متعلقا بذاتها ليتمكن المكلف بسببه من قصد القربة والاطاعة فاذا لم تكن المقدمات بذاتها مقدمات لا يكاد يتعلق الأمر بها من قبل الامر بالغايات ، وثانياً ان اخذ القربة في العبادات غير صحيح كما عرفت مفصلا واجماله : ان قصد القربة من القيود العقلية التي يعبر عنها بالقبود الثانوية وقد علمت انه ليس للشارع اخذها وجعلها قيداً للمأمور به لانقياً ولا اثباتاً للزوم الدور المحال كما تقدم في محله ، وهذا بخلاف القيود الأولية التي تسمى بالقيود الشرعية ، فانه لا يلزم محذور اصلا من تقييد الواجب به وللشارع ما دام في مقام الجعل اخذها وتقييد المأمور به بها اذن فلا نسلم تعدد الأمر في قصد القربة ، ولو سلمنا لم يمكن اعتباره في المقام كما عرفت ، هذه خلاصة ما اجيب عن الاشكال في عبادة الطهارات الثلاث وترتب الثواب على الاتيان بالمقدمة :

(الثاني) بعد ما عرفت ان الطهارات الثلاث بنفسها عبادة وطاعة

ومستحبة ، وغاياتها إنما تكون متوقفة على احدى هذه العبادات :

فاعلم انه ان أتى بها كذلك تقع صحيحة ولا تتوقف صحة الطهارات الثلاث

على قصد التوصل بها الى غاية من غاياتها .

نعم يلزم قصد التوصل بها الى غاية من غاياتها فيما لو كان المصحح لاعتبار قصد القرية فيها هو امرها الغيري . فحينئذ لا بد من قصد الغاية حتى تقع صحيحة ، لأن الأمر الغيري لا يكاد يمثل إلا اذا قصد التوصل به الى الغير ، حيث لا يكون الأمر الغيري داعياً للاتباع بالمقدمة إلا مع هذا القصد وهو قصد التوصل الى الغير ، بل في الحقيقة قصد التوصل يكون ملاكاً لوقوع المقدمة عبادة ولو لم يقصد امرها الغيري بناء على ما اختاره المحقق الحراساني من ان صحة الإطاعة والقرية في الطهارات الثلاث إنما هي لأجل انها عبادة مستحبة في نفسها وغاياتها إنما تكون متوقفة على احدى هذه العبادات وان لم يقصد امرها الغيري ، بل ولو لم نقل بتعلق الطلب بالمقدمة اصلاً .

فقصد التوصل بناء على كون المصحح لإعتبار قصد القرية في المقدمة امرها الغيري مما لا بد منه حتى تقع الطهارات صحيحة ، حيث علمت أن الأمر الغيري لا يكاد يمثل إلا اذا قصد التوصل الى الغير ، لأن الأمر الغيري بما هو امر غيري لا اطاعة له في نفسه ، ولا امتثال ، لأنه لا يمكن ان يكون داعياً الى انبان متعلقه ، لعدم ترتيب المشوية بموافقته فلا بد حينئذ من ضم قصد التوصل الى قصد الأمر الغيري حتى يتحقق القرب الموجب للثواب لكي تكون عبادة صحيحة ، بل في الحقيقة قصد الامر الغيري بالنسبة الى قصد التوصل كاللحجر في جنب الانسان والملاك في وقوع المقدمة عبادة هو قصد التوصل لا غير ولو لم يقصد امرها الغيري ، ولا يكاد يتحقق الامتثال بلا قصد التوصل .

وهذا هو السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة عبادة ، لعدم ترتيب الثواب بمجرد موافقته .

عند ارادة الامتثال بالمقدمة من قصد هذا العنوان ، وقصدتها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصل الى ذى المقدمة بها ، فانه فاسد جداً ضرورة ان عنوان المقدمة ليس بموقوف عليه الواجب ، ولا بالحمل الشايع مقدمة له وإنما كانت المقدمة هي نفس المعنونات بعناوينها الاولية . والمقدمة إنما تكون عليه لوجوبها (١) .

(١) قد يتوهم في المقام : ان المقدمة إنما تكون مأموراً بها بعنوان المقدمة أي بما انها مقدمة من دون قصد التوصل ، ولا بد عند امتثال المقدمة من قصد عنوان المقدمة ، وقصد المقدمة كذلك أي بما انها مقدمة من دون قصد الغاية لا يكاد يكون بدون قصد التوصل الى ذى المقدمة ، وهي الغاية . فان هذا التوهم فاسد جداً ضرورة ان عنوان المقدمة أي مفهومها ليس مما يتوقف الواجب عليه ، ولا يكون عنوان المقدمة مقدمة بالحمل الشايع الصناعي ، فالملطوب الحقيقي الغاية ، والمقدمة إنما تكون مطلوبة من حيث إنها مقدمة لها ، فاذا أتى بها من حيث توقفها عليها كان ممثلاً للأمر الغيري ، ولا يلزم قصد عنوانها ، لعدم دخلها في امتثال الامر الغيري لغرض انه متعلق لذات المقدمة ، لانها مقدمة بالحمل الشايع ، لا عنوانها لانه ليس بمقدمة بهذا الحمل كما لا يخفى .

فتحصل من مجموع ما ذكر أمور .

(الأول) انه بناء على مختار المحقق الخراساني من ان الطهارات الثلاث بنفسها عبادة ومستحبة مع قطع النظر عن الأمر الغيري المتعلق بها لا يرد اشكال في ترتب المثوبة عليها وقصد الإطاعة فيها .

(الثاني) بناء على كون الطهارات الثلاث بنفسها عبادات ومستحبات بقطع النظر عن الأمر الغيري المتعلق بها لا يحتاج الى ملاحظة الأمر الغيري وقصد التوصل بها الى الغاية المترتبة عليها ، لرجحانها في نفسها .

الأمر الرابع لاشبهة في ان وجوب المقدمة بناء على الملازمة يتبع في الاطلاق والاشتراط وجوب ذى المقدمة كما اثرننا اليه في مطاوى كلماتنا ولا يكون مشروطاً بارادته ، كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم رحمه الله في بحث الضد حيث قال : وايضاً فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اطّاعها حق النظر (١) .

وانت خبير بان نهوضها على التبعية واضح لا يكاد يخفى ، وان كان

(الثالث) اذا كان المصحح لإعتبار قصد القرية في الطهارات الثلاث هو الأمر الغيري فلا بد من قصد التوصل بها الى الغاية ، لانك كما عرفت منفصلاً من انه لا يكاد يمثل الأمر الغيري إلا اذا قصد التوصل الى الغير ، حيث لا يكاد بصير الأمر الغيري داعياً إلا مع هذا القصد .
(الرابع) ان السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة عبادة هو عدم امتثال الأمر الغيري إلا بقصد التوصل ، لما عرفت من عدم ترتب الثواب بمجرد موافقة الأمر الغيري ، لولا قصد التوصل ، لاما توهمه شيخنا العلامة (الانصاري) اعلى الله مقامه من ان المقدمة إنما تكون مأوراً بها وعبادة لعنوان المقدمة .

ولكنك عرفت عدم دخله في امتثال الأمر الغيري ، فان مفهوم المقدمة مما لا يتوقف عليه الواجب ولا يكون مقدمة بالحمل الشايع كما عرفت .
(١) الأمر الرابع قد اختلفت كلمات القوم رضوان الله عليهم اجمعين في تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها من حيث الاطلاق والاشتراط بناءاً على الملازمة .

فقال صاحب المعالم رضوان الله عليه لو قلنا بوجوب المقدمة وسلمنا نهوض الأدلة على وجوبها فانها إنما تنهض دليلاً على الوجوب فيما

نهوضها على اصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة كما لا يخفى (١) .
وهل يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب ان يكون الإتيان بها بداعي
التوصل بها الى ذى المقدمة كما بظنه مما نسبه الى شيخنا العلامة اعلى الله
مقامه بعض افاضل مقرري بحثه لو ترتب ذو المقدمة عليها بحيث لو
للم ترتب عليها يكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب ، كما زعمه
صاحب الفصول قده . او لا يعتبر في وقوعها كذلك شيء منها .
الظاهر عدم الاعتبار (٢) .

اذا كان المكلف مريداً لذى المقدمة .

فحينئذ يترشح الوجوب منه الى المقدمة وتتصف بالوجوب ، بخلاف
ما اذا أتى بالمقدمة ولكن من غير ان يريد بها اتيانه فحينئذ لا تتصف بالوجوب
ولا يترشح الوجوب اليها فاتصاف المقدمة بالوجوب مشروط بإرادة ذبها .
(١) واجاب عنه (المصنف ره) بناء على مذهبه من تبعية وجوب
المقدمة لوجوب ذى المقدمة من حيث الاطلاق والتقيد بان قيام الأدلة
على تبعية وجوب المقدمة في الإطلاق والإشترط لوجوب ذى المقدمة واضح
ولا يكاد يخفى ، لما عرفت من ان الحاكم بوجوب المقدمة إنما هو العقل ،
لتوقف ذى المقدمة على وجود المقدمة ، والعقل لا يفرق في وجوب المقدمة
وترشح الوجوب اليها من ذبها بين كون المكلف مريداً لإتيان ذى المقدمة
اولاً .

فالخاص ان وجوب المقدمة لا يكون دائراً مدار الإرادة وعدمها
لأن الحاكم بالوجوب هو العقل وهو لا يفرق بين المقدمة التي يريد بها اتيان
ذبها ، والمقدمة التي لا يريد الاتيان بذبها .

(٢) وقال شيخنا (العلامة الأنصاري) قدس سره : إن اتصاف المقدمة
بالوجوب دائر مدار قصد التوصل وعدمه فان قصد التوصل اتصفت

بالوجوب ، وإلا فلا اي يعتبر في انصافها بالوجوب ان يكون الأتيان بها بداعي التوصل بها الى ذى المقدمة بحيث لو اتيت بالمقدمة ولم تقصد التوصل لم تكن متصفة بالوجوب ، وان كان ما أتى به مما يستقط به الأمر ويجزي عن الاتيان به ثانياً في غير العباديات .

وتوضح ذلك ، ان المقصود من الاوامر الغيرية هر التوصل الى ذى المقدمة فالعقوبة والمثوبة إنما يترتان على الغاية التي هي ذو المقدمة لاعلى نفس الأمر الغيري الذي هو امر المقدمة ، فعلى هذا لو أتى بالمقدمة من دون قصد التوصل الى الواجب ثم بدا له الأتيان بالواجب فأتى به من دون قصد التوصل لم يأت بها على صفة الوجوب كما هو ظاهر :

مثلا لو امر المولى عبده بشراء اللحم من السوق الموقوف وجوده على وجود الثمن فحصل العبد الثمن لا لأجل شراء اللحم ثم بدا له امتثال امر المولى به فيكفي هذا الثمن من غير اشكال ولا حاجة الى اعادة الاتيان بالمقدمة ثانياً لسقوط الأمر بها وتحقق الغرض والحكمة التي هي التمكن من ذبيها والافتقار عليها ، لكن الاشكال والكلام في ان المقدمة الصادرة منه اذا لم يكن الغرض من اتيانها هو التوصل هل يكون متصفاً بالوجوب في الخارج اولا بل يكون حكمه حكم قبل ان يكون مقدمة .

فالحق هو الأول اي الذى صدر منه لم يكن واجباً وان كان مجزياً عن الاتيان به ثانياً في غير العباديات . فعلى هذا الدخول في ملك الغير لانتفاذ الغريق من دون قصد التوصل او من دون التفتات الى وجود الغريق يقع على حكمه السابق الثابت له وهي الحرمة ولو أتى بالواجب وانتقد الغريق .

فالخاص ان الشيخ قدس سره ، على ما نسب اليه في تقريراته قائل بعدم اتصاف المقدمة بالوجوب ما لم يقصد التوصل بها الى الغاية . فالدخول

اما عدم اعتبار قصد التوصل فلاجل ان الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لاجل المقدمة والتوقف وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح ، ولذا اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العبادية ، لحصول ذات الواجب فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمة بلا مخصص فافهم (١) .

من دون قصد التوصل الى الواجب الذى هو الانقاذ حرام وان كان مقدمة لانقاذ الغريق وكان مجزياً عن الاتيان بها ثانياً لحصول الغرض الذى هو التمكن والاقترار من ذبيها ،

هذا بخلاف ما اذا كان الواجب من العباديات فانه حينئذ لا تكون المقدمة مجزية ولا تقع على صفة الوجوب فيما اذا لم يأت بها بقصد التوصل فلو كان على المكلف فائتة وتوضاً قبل الوقت غير قاصد لادائها ولا قاصداً الى احدى غاياته المترتبة عليه . فعلى مختار الشيخ قدس سره من اعتبار قصد التوصل في اتصاف المقدمة بالوجوب يجب عليه الوضوء ثانياً بقصد التوصل لاقامة الصلاة بناء على عدم كفاية الوضوء بدون قصد غاية من غاياته ، لفرض انه لم يقصد التوصل به المعتبر في اتصاف المقدمة بالوجوب . وبالجمله قصد التوصل الى الغاية مما لا بد منه في خصوص العبادات فلو اتى بالواجب المقدمي من دون قصد التوصل لم يتصف المقدمة بالوجوب اصلاً ، فحينئذ لا بد من قصد التوصل حتى يسقط الأمر ولا يحتاج ذلك الى الاتيان به ، ثانياً بخلاف ما لو لم يقصد التوصل فانه حينئذ يجب عليه الاتيان بها ثانياً اذا كانت المقدمة عبادة .

هذه خلاصة ما افاده الشيخ قدس سره على ما نسب اليه في تقريراته .
 (١) واجاب عنه المصنف (ره) بان وجوب المقدمة لما لم يكن إلا بحكم العقل لتوقف الواجب على وجود المقدمة بحيث لولاها لم يمكن ايجاد

نعم انما اعتبر ذلك في الامتثال لما عرفت من انه لا يكاد يكون
الآنى بها بدونه ممثلاً لامرها واحداً في امتثال الامر بذبيها فيثاب بثواب
اشق الاعمال ، فيقع الفعل المقدمي على صفة الوجوب ولو لم يقصد به
التوصل كسائر الواجبات التوصيلية ، لاعلى حكمه السابق الثابت له لولا
عروض صفة توقف الواجب الفعلي المنجز عليه فيقع الدخول في ملك الغير
واجباً اذا كانت مقدمة لانقاذ غريق او اطفاء حريق واجب فعلى لاحراماً
وان لم يلتفت الى التوقف والمقدمة غاية الأمر يكون حينئذ متجرباً فيه
كما انه مع الألتفات يتجربى بالنسبة الى ذى المقدمة فيما لم يقصد للتوصل

ذى المقدمة والاعتدال عليه ، وعدم دخل قصد التوصل في اتصاف المقدمة
بالوجوب واضح لا يحتاج الى اقامة برهان ومزيد بيان ، لأن وجوب
المقدمة بواسطة وجوب ذى المقدمة . فترشح الوجوب من ذبيها انما هو
لأجل توقف وجوده على المقدمة ، بحيث لولا التوقف لما اتصفت بالوجوب
فحينئذ لا فرق بين قصد التوصل وعدمه في اتصاف المقدمة بالوجوب .

والحاصل بعد ما عرفت من ان وجوب المقدمة انما هو بحكم العقل لم يكن
لقصد التوصل الى الغاية دخيلاً في اتصافها بالوجوب . ولذا قال قدس سره
بالأجترأ فيما اذا لم يقصد التوصل الى الغاية في غير العباديات ، فلو كان
القصد دخيلاً في الأنصاف لما سقط الأمر :

فتحصل ان القصد لم يكن دخيلاً في اتصافها بالوجوب ، بحيث
لو لم يقصد لما اتصفت بالوجوب فوجوب المقدمة لا يشترط بقصد التوصل
الى حصول ذات الواجب الذي هو ذوالمقدمة فهي تتصف بالوجوب وان لم يقصد
بها التوصل الى الغاية ، فتخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل
من المقدمة بلا مخصص :

اليه اصلاً (١) .

واما اذا قصده ولكنه لم يأت بها بهذا الداعي ، بل بداع آخر اكده بقصد التوصل فلا يكون متجرباً اصلاً .

(١) نعم انما يعتبر قصد التوصل الى الواجب في الامتثال ، لما عرفت من ان العبد الاثني بالمقدمة لا بقصد التوصل الى ذبيهاً من مثلاً واخذاً في امتثال الواجب ومستحقاً للشواب بثواب اشق الاعمال ، والحاصل ان اعتبار قصد التوصل انما هو في صدق الامتثال لا في وقوع المقدمة على صفة الوجوب بدونه ، لما عرفت من انها تقع على صفة الوجوب سواء أقصد المكلف التوصل بها الى ذبيهاً ام لم يقصد ، لان الملاك في اتصاف المقدمة بالوجوب كما مر هو توقف وجود الواجب على وجودها في الخارج وهذا الملاك مشترك فيه بين ما قصد التوصل وما لم يقصد ، فاذن الدخول في ملك الغير يقع على صفة الوجوب وان لم يقصد به التوصل الى الواجب وهو انقاذ الغريق او اطفأ الحريق اذا كان مقدمة له ، وان فرض ان المكلف لم يلتفت الى كونه مقدمة له ، والى توقف الانقاذ او الاطفاء عليه : نعم غاية ما يمكن ان يقال في هذا الفرض اي في حالة عدم القصد وعدم الالتفات : ان الفعل يقع من المكلف متجرباً به ، لانه صدر منه حراماً كما اذا كان ملتفتاً بتوقف ذى المقدمة على المقدمة التي هي الدخول فدخل ملك الغير من دون قصد التوصل الى ذى المقدمة ، ثم بداله الانقاذ فكما لا حرمة بالنسبة الى الدخول في هذا الفرض غير التجري بالنسبة الى ذى المقدمة كذلك لا حرمة بالنسبة اليه في فرض عدم الالتفات الى كونه مقدمة له خلافاً لما ذهب اليه الشيخ (قدس سره) من ثبوت الحرمة في هذا الفرض ، لعدم قصد التوصل الذي هو معتبر في اتصاف المقدمة بالوجوب .

هذا تمام الكلام فيما اذا لم يقصد التوصل :

وبالجملة يكون التوصل بها الى ذى المقدمة من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة ، لا ان يكون قصده قيدياً او شرطاً او وقوعها على صفة الوجوب ، لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه اصلاً ، وإلا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به كما لا يخفى (١) .
ولا يقاس على ما اذا أتى بالفرد المحرم منها حيث يسقط به الوجوب مع انه ليس بواجب (٢) .

(١) واما اذا قصد التوصل ولكن أتى بالواجب الذي هو الانقاذ لا بهذا القصد وحده بل بداع آخر اكده بقصد التوصل بحيث اتاه بداعين فعلى مختار الشيخ (قدس سره) يحتمل وجهين : احتمال انصاف الدخول بالحرمة واحتمال انصافه بالوجوب .

واما على مختار المصنف (ره) ، فأن الدخول يقع مطلوباً من دون تجر اصلاً لا في طرف المقدمة التي هو الدخول ولا في طرف ذبها .
وبالجملة فقصد التوصل يكون من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة من دون كون التوصل قيدياً او شرطاً او وقوع المقدمة على صفة الوجوب لثبوت ملاك الوجوب في نفس المقدمة من دون دخل القصد التوصل في انصاف المقدمة به .

وقد عرفت ان الملاك في انصاف المندمة بالوجوب هو حكم العقل بتوقف ذى المقدمة عليها بحيث لولاه لما انصفت بالوجوب اصلاً ، فحينئذ لا يكون قصد التوصل قيدياً او شرطاً لانصاف المقدمة بالوجوب ، اذ لو كان قيدياً او شرطاً له لما حصل بها وحدها ذات الواجب ولما سقط الوجوب بمجرد الاتيان بها مع ان (الشيخ قدس سره) قائل بالاجتزاء وسقوط الأمر في غير العبادات ولو لم يقصد التوصل بها الى الغاية كما لا يخفى .
(٢) ان قلت : ان الاجتزاء وسقوط الأمر لا يكون دليلاً على كون

وذلك لان الفرد المحرم إنما يسقط به الوجوب لكونه كغيره في حصول الغرض به بلا تفاوت اصلاً إلا انه لاجل وقوعه على صفة الحرمة لا يكاد يقع على صفة الوجوب .

وهذا بخلاف ما هاهنا ، فانه ان كان كغيره مما يقصد به التوصل في حصول الغرض فلا بد ان يقع على صفة الوجوب مثله لثبوت المقتضى فيه بلا مانع وإلا لما كان يسقط به الوجوب ضرورة ، والتالي باطل بدهاء فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده في الوقوع على صفة الوجوب قطعاً وانتظر لذلك تتمه توضيح (۱) .

المقدمة متصفة بالوجوب وان لم يقصد التوصل بها ، لسقوط الأمر في بعض المراد بدونه كما لو أتى الواجب في ضمن الفرد المحرم ، فانه حينئذ يسقط الأمر والوجوب بالأتين بهذا الفرد المحرم ، مع انه ليس بواجب فكما ان الأمر يسقط هنا اي ضمن الفرد المحرم مع عدم اتصافه بالوجوب ، فكذلك فيما نحن فيه فان الأمر يسقط باتيان المقدمة ولو بغير قصد التوصل إلا ان السقوط لا يكون قرينة على كون المقدمة متصفة به .

(۱) قلت : ان سقوط الامر بالاتيان بالمقدمة في ضمن فرد محرم لكونه كغيره في حصول الغرض ، فانه كما يحصل بالاتيان بها في ضمن فرد مباح كذلك يحصل بالاتيان بها في ضمن هذا الفرد ، ولكن حيث انه محرم ذاتاً فلا يمكن ان يقع على صفة الوجوب الغيري ، للزوم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وهو مستحيل ، لفرض ان عنوان المقدمة عنوان تعليلي فلا يجدي للقول بالجواز :

وعلى الجملة فلا فرق بين المقدمة المحرمة ، والمقدمة المباحة من هذه الناحية أي من ناحية حصول الغرض وتحقيق الملاك .
نعم فرق بينهما من ناحية اخرى وهي ان المقدمة المحرمة لا تنصف

والعجب انه شدد التكبير على القول بالمقدمة الموصلة واعتبار ترتب ذى المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب على ما حرره بعض مقرري بحثه (قده) بما يتوجه على اعتبار قصد التوصل في وقوعها كذلك فراجع تمام كلامه زيد في علو مقامه وتأمل في نقضه وابعاده (۱) .

واما عدم اعتبار ترتب ذى المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب فلانه لا يكاد يعتبر في الواجب إلا ما له دخل في عرضه الداعي الى ايجابه والباعث على طلبه (۲) .

بالوجوب من جهة كونها محرمة والالزم اجتماع الضدين ، لان من جهة اخرى ، والمقدمة المباحة تنصف بالوجوب مطلقاً وان لم يقصد بها التوصل بها الى الواجب ، لثبوت المقتضى لانصافها به ، وعدم المانع في البين فان المانع هو الحرمة وهي منتفية على الفرض ، ولذا يسقط الوجوب باتيان المقدمة بدون قصد التوصل ، فلو كان قصد التوصل معتبراً في انصافها بالوجوب لم يسقط الوجوب به ، لان سقوط الوجوب عن الواجب بالاتيان بغيره يحتاج الى دلائل ، وإلا ففقتضى القاعدة عدم سقوطه .

(۱) ثم ان من العجب انه اورد على الفصول بما يرد على اعتبار قصد التوصل على ما في تقريراته حيث قال : بعد القول بان الحاكم بوجوب المقدمة العقل لا يرى للحكم بوجوبها وجهاً إلا من حيث ان عدمها يوجب عدم المطلوب وهو مشترك بين تمام المقدمات كما لا يخفى فلاحظ .

وغير خفي ان هذا الابراد وارد على اعتبار قصد التوصل ايضاً .

(۲) هذا اشارة الى رد صاحب الفصول قده . وحاصله : ان المعتبر في انصاف المقدمة بالوجوب الغيري ، والغرض الداعي الى ايجابها والباعث على طلبها ، بحيث لولا ذلك الغرض لم تنصف بالوجوب هو الاقتدار والتمكن من الاتيان بذى المقدمة دون غيره .

وليس الغرض من المقدمة إلا حصول ما لولاه لما امكن حصول ذى المقدمة ، ضرورة انه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائدته و اثره ولا يترتب المقدمة إلا ذلك ، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب وما لا يترتب عليه اصلا وانه لا محالة يترتب عليها كما لا يخفى واما ترتب الواجب فلا يعقل ان يكون الغرض الداعي الى ايجابها والباعث على طلبها ، فانه ليس باثر تمام المقدمات فضلا عن احديها في غالب الواجبات ، فان الواجب إلا ما قل في الشرعيات والعرفيات فعل اختياري يختار المكلف تارة اثبانه بعد وجود تمام مقدماته واخرى عدم اثبانه فكيف يكون اختيار اثبانه غرضاً من ايجاب كل واحدة من مقدماته مع عدم ترتبه على تمامها فضلا عن كل واحدة منها (۱) .

(۱) وليس الغرض من ايجاب المقدمة هو ترتب ذى المقدمة عليها خارجاً ليفصل بين كون المقدمة موصلة وغير موصلة فتتصف بالوجوب الغيري على الاول دون الثاني ، وذلك لأن ما يصلح ان يكون غرضاً لا يوجب المقدمة هو ما يترتب على وجودها في الخارج من فائدتها و اثرها :
ومن المعلوم ان الذي يترتب على وجودها فيه هو التمكن والافتقار على ايجاد ذى المقدمة لارتبه عليه ، فاذن لا فرق بين كون المقدمة موصلة او غير موصلة ، فعلى كلا التقديرين تتصف بالوجوب :
بيان ذلك : ان الواجبات الشرعية والعرفية غالباً تحت اختيار المكلف بعد الاتيان بمقدماتها جميعاً . فله ان يختار فعلها ، وله ان يختار تركها وعلى هذا فلو كان الغرض من ايجاب المقدمة ترتب ذى المقدمة عليها لم تتصف مقدمة بالوجوب في كثير من الاحيان . ضرورة : ان المكلف بعد الاتيان بتمام المقدمات مختار ، وله ان يأتي بذى المقدمة ، وله ان لا يأتي به ، ومن الواضح ان اختياره والاتيان به خارجاً بعد عدم ترتبه على وجود

نعم فيما كان الواجب من الأفعال التسببية والتوليدية كان مترتباً لا محالة على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته ، ومن هنا قد انقذ ان القول بالمقدمة الموصلة يستلزم انكار وجوب المقدمة في غالب الواجبات والقول بوجوب خصوص العلة اتماماً في خصوص الواجبات التوليدية (١) : فان قلت ما من واجب إلا وله علة تامة ، ضرورة استحالة وجود

المقدمة خارجاً لا يكون غرضاً لا يجابها كما لا يخفى :

(١) نعم قد يترتب ذو المقدمة على المقدمة في الخارج اذا كان ذو المقدمة من الأفعال التسببية والتوليدية بحيث يتولد ذو المقدمة من المقدمة خارجاً من دون توقفه على شيء آخر كالأمر بالاحراق او القتل ، فانه لا محالة يترتب ذو المقدمة على المقدمة ، لأنها علة تامة لذى المقدمة فيستحيل حينئذ انفكاك المعاول عن علته التامة ، ففي هذه الصورة لا بد من القول بان الغرض من وجوبها هو الترتيب . لعدم تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا بخلاف سائر الواجبات التي لا تكون من الأفعال التوليدية والتسببية فانه لا يمكن ان يكون الغرض فيها هو الترتيب ، لعدم ترتب ذى المقدمة في الخارج على المقدمة بمجرد وجودها ، بل المترتب عليه هو الاقتدار والتمكن ، والمفروض انه مترتب على المقدمة سواء كانت موصلة او غير موصلة ، فاذا لا يختص وجوب المقدمة بكونها موصلة .

ثم انه لو قلنا بان الترتيب معتبر في اتصاف المقدمة بالوجوب استلزم ذلك القول بانكار وجوب مقدمة الواجب في غالب الواجبات الشرعية والعرفية ، واختصاص الوجوب في خصوص كونها علة تامة لها وهو كما ترى ، وذلك لأن الواجبات ليست باسرها على الفرض من الأفعال التوليدية التسببية بل انها في غالب الموارد من الأفعال الاختيارية .

الممكن بدونها ، فاللتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصص (١) .
قلت : نعم وان استحالة صدور للممكن بلا علة إلا ان مبادئ
اختيار الفعل الاختياري من اجزاء علته ، وهي لا تكاد تتصف بالوجوب
لعدم كونها بالاختيار والا لتسلسل كما هو واضح لمن تأمل (٢) .
ولأنه او كان معتبراً فيه الترتب لما كان الطلب يسقط بمجرد الاتيان
بها من دون انتظار لترتب الواجب عليها بحيث لا يبقى في بين إلا طلبه
وايجابه كما اذا لم يكن هذه بمقدمة او كانت حاصلة من الأول قبل ايجابه
مع ان الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة او بالعصيان والمخالفة او بارتفاع
موضوع التكليف كما في سقوط الأمر بالكفن او الدفن بسبب غرق الميت

(١) ان قلت : ما من ممكن إلا وله علة تامة ضرورة استحالة وجود
الممكن بدونها ، ومن البديهي ان الواجب من الممكن فلا بد له من علة
تامة وقد قلت : ان الترتب ليس اثر تمام المقدمات إذ الإرادة من جملة
المقدمات فربما تحصل المقدمات من دون وجود الإرادة فلا يلزم الترتب
فالجزء الأخير الذي هو الإرادة هي تمام العلة للواجب فتكون الواجبات
باسرها من قبيل الواجبات التوليدية فيترتب على المقسمة بهذا المعنى
ذو المقسمة بمجرد وجود المقسمة فلا معنى لتخصيص الواجبات بالتوليدية .
(٢) قلت : نعم ما من واجب إلا وله علة تامة ، لأستحالة صدور
الممكن بدونها ، ولكن نقول إن الإرادة التي هي بعض المقدمات
ومن مبادئ الفعل الاختياري ومن اجزاء علته لا يمكن ان تتصف بالوجوب
لعدم كونها بالاختيار وإلا أي لو كانت الإرادة من الأمور الاختيارية لتسلسل .
فتحصل ان الإرادة لا يمكن ان تجعل الجزء الأخير من العلة التامة
لعدم كونها من الأمور الاختيارية كما هو واضح لمن تأمل :

احيائاً او حرقه ، ولا يكون الاثيان بها بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقة (١) :
ان قلت : كما يسقط الامر بتلك الامور كذلك يسقط بما ليس
بالمأمور به فيما يحصل به الغرض منه كسقوطه في التوصليات بفعل الغير
والخمرات (٢) .

قلت : نعم ولكن لا يحصى عن ان يكون ما يحصل به الغرض
من الفعل الاختياري للمكلف، متعلقاً للطلب فيما لم يكن فيه مانع وهو كونه بالفعل
(١) ثم انه لو كان ترتب ذى المقدمة معتبراً في انصاف المقدمة
بالوجوب لما كان يسقط بمجرد الاثيان بالمقدمة من دون انتظار ترتب
الواجب عليها ، مع انه نرى بالوجدان سقوط الأمر بمجرد اتيان المقدمة
من دون انتظار حصول ذبيها ، فاذا كان الترتب معتبراً في انصاف المقدمة
بالوجوب لا معنى للسقوط ، وايضاً لا ريب في ان علة السقوط لا بد وان
تكون احدى امور : اما الموافقة بمعنى اتيان المطلوب ، او العصيان
او انتفاء الموضوع كما في سقوط الأمر بالكفن والدفن بسبب غرق الميت
احيائاً او احراقه ، ولا شك ان الاثيان بالمقدمة لا يكون من احد الامور
المذكورة غير الموافقة ، فسقوط الأمر إنما هو لأجل الموافقة ، لا لأجل
العصيان او انتفاء الموضوع ، فهذا السقوط دليل على عدم اعتبار ترتب
ذى المقدمة على المقدمة في انصافها بالوجوب .

(٢) ان قلت : حصر سقوط الأمر باحد الامور المذكورة ممنوع لأنه
كما يسقط به كذلك يسقط الأمر بما ليس بالمأمور به فيما يحصل الغرض
منه كسقوط الواجب بفعل الغير او بفعل المكلف في غير حال الاختيار
او في ضمن فرد محرم في حال الاختيار ، فالسقوط لا يكون دليلاً على عدم
اعتبار الترتب في انصاف المقدمة بالوجوب ، فلعل سقوط الأمر بواسطة
فعل الغير او فعل المكلف في غير حال الاختيار او في ضمن فرد محرم :

محرمًا ، ضرورة انه لا يكون بينهما تفاوت اصلا فكيف يكون احدهما متعلقاً له فعلا دون الآخر (١) :

وقد استدل صاحب الفصول على ما ذهب اليه بوجوه حيث قال بعد بيان ان التوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب ما هذا لفظه (٢) :

والذي يدل ذلك على هذا يعني الاشتراط بالتوصل ان وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة للعقلية فالعقل لا يدل عليه زائداً على القدر المذكور (٣) .

(١) قلت : نعم يمكن ان يكون السقوط من جهة احد الامور المذكورة إلا انه لا محيص من ان يكون ما يحصل به الغرض من الفعل الاختياري للمكلف متعلقاً للطلب اذا لم يكن فيه مانع وهو كونه بالفعل محرمًا فلا يكون فعل الغير او الفعل غير الاختياري او الفعل المحرم متعلقاً للطلب ويكون سقوط الامر في غير هذه الموارد دليلاً على عدم اعتبار ترتب ذى المقدمة على المقدمة في اتصافها بالوجوب :

(٢) قد اختار صاحب (الفصول قده) اعتبار ترتب ذى المقدمة على المقدمة في الخارج في اتصافها بالوجوب كما عرفت ، فلا تنصف المقدمة به اذا لم يترتب عليها ذو المقدمة خارجاً :

واستدل (قده) على اعتبار ذلك بوجوه ثلاثة :

(٣) الاول : ان المقدمة في حد ذاتها غير مطلوبة وغير واجبة وإنما تكون مطلوبيتها بالغير وناشئة عن مطلوبة شيء آخر ، وحيث ان الحاكم بذلك اي بمطلوبيتها الغيرية هو العقل فمن الواضح انه لا يحكم إلا بمطلوبة المقدمة الموصلة ووجوبها ، لا مطلق المقدمة وان لم تكن موصلة :

وايضاً لا يأتى العقل ان يقول الامر الحكيم اريد الحج واريد المسير الذي يتوصل به الى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به اليه ، بل الضرورة قاضية بجواز تصریح الأمر بمثل ذلك ، كما انها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً او على تقدير التوصل بها اليه ، وذلك اية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها اليه (١) :

وايضاً حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل بها اليه وحصوله معتبراً في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة اذا انفكت عنه ، وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئاً بمجرد حصول شيء آخر لا يريد ان يجره دأعنه ، ويلزم منه ان يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله وانتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه (٢) :

(١) الثاني : انه يصح للمولى الحكيم ان يصرح بقوله اني اريد منك المقدمة التي توصل الى الواجب دون المقدمة التي لم توصل اليه بان يقول اريد منك السير الذي يكون موصلاً الى الحج الواجب دون السير الذي لا يكون موصلاً :

وعلى الجملة الضرورة قاضية بجواز التصريح بذلك من الأمر الحكيم من دون قبح ، كما ان الضرورة قاضية بقبح التصريح من قبل المولى بعدم مطلوبة المقدمة الموصلة ، وكذا يحكم بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها مطلقاً ، سواء كانت موصلة او غير موصلة ومن المعلوم ان عدم جواز التصريح بعدم المطلوبة مطلقاً او في خصوص المقدمة الموصلة دليل على ثبوت الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة التي تكون موصلة ، بخلاف المقدمة غير الموصلة ، فان الملازمة بينها غير ثابتة :

(٢) الوجه الثالث : ان العقل لما كان مدركاً بأن الغرض الداعي

وقد عرفت بما لا مزيد عليه ان العقل الحاكم بالملازمة دل على وجوب مطلق المقدمة ، لا خصوص ما اذا ترتب عليها الواجب فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه ، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوماً فعلاً بالحرمة ، لثبوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها وعدم اختصاصه بالمقيد بذلك منها .

وقد انقذ منه انه ليس للامر الحكيم الغير المعجازف بالقول ذلك التصريح وان دعوى ان الضرورة قاضية بجوازه مجازفة كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك في الصورتين بلا تفاوت اصلاً كما عرفت (١) .

الى ايجاب المقدمة هو الوصول بها الى ذبيها ، ومن البديهي ان الأمر لا يتعلق إلا بما يترتب عليه الغرض ، فحينئذ لا يعقل وجوب المقدمة غير الموصلة فلا جرم يكون الوصول الى الواجب معتبراً في مطلوبة المقدمة فلا تكون المقدمة مطلوبة إذا انفككت عن الواجب ، لأنه إذا لم يترتب ذو المقدمة عليها وانفك عنها كشف عن عدم مطلوبيتها ، ضرورة ان الأمر لا يتعلق إلا بما يترتب عليه الغرض ، والذي يترتب عليه الغرض هو المقدمة الموصلة ولا يتعلق الامر بالذي لا يترتب عليه الغرض كالمقدمة غير الموصلة ، وصرح الواجدان يقضى بان من يريد المقدمة بمجرد حصول شيء آخر وهو ذو المقدمة لا يريدُه إذا وقع مجرداً عنه ، ويلزم منه ان يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصول ذي المقدمة ، وبدونه فلا تكون مطلوبة .

هذه خلاصة ما استدلل به رحمه الله على اعتبار ترتب ذي المقدمة على المقدمة في اتصافها بالوجوب .

(١) بقى ان نجيب عن الأدلة التي استدلل بها صاحب الفصول على اعتبار الترتب في اتصاف المقدمة بالوجوب وقد عرفت ذلك سابقاً وحاصله انك قد عرفت بما لا مزيد عليه ان الحاكم بوجوب المقدمة إنما هو العقل

نعم وإنما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسي في احدهما وعدم حصوله في الأخرى من دون دخل لها في ذلك أصلاً ، بل كان بحسن اختيار المكلف وسوء اختياره وجاز للأمر ان يصرح بحصول هذا المطلوب في احدهما وعدم حصوله في الأخرى ، بل من حيث ان الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب وإنما كان الواجب الغيري ملحوظاً اجمالاً باتباعه كما يأتي ان وجوب المقدمة على الملازمة تبعية جاز في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصول المطلوب أصلاً ، لعدم الالتفات الى ما حصل من المقدمة فضلاً عن كونها مطلوبة ، كما جاز التصريح بحصول الغيري ، مع عدم فائدته لو التفت إليها كما لا يخفى فافهم (١) :

وهو وإنما يدل على وجوب مطلق المقدمة من دون فرق بين الموصلة وغيرها والحكم العقلي قطعي ، ولا يكاد يحكم على سبيل التردد ، ولا يخصص العقل خصوصاً المقدمة الموصلة بالايجاب لثبوت ملاك الوجوب في مطلق المقدمة وهو الاقتدار والتممكن على ذي المقدمة ، ومع ذلك لا يختص الوجوب بالمقدمة الموصلة .

ومن هنا انقذ انه ليس للأمر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التصريح وهي ارادة المقدمة الموصلة وعدم ارادة غيرها ، لأن الحاكم بالوجوب هو العقل وهو لا يفرق بين الموصلة وغيرها :

ودعوى ان الضرورة قاضية بجواز التصريح بارادة الموصلة وعدم ارادة غيرها مجازفة ، لأن العقل هو الحاكم بالوجوب وهو لا يفرق بينهما وكيف يمكن ان يصرح المولى بارادة الموصلة وعدم ارادة غيرها ، مع ان الملاك بنظر العقل ثابت فيها معاً من دون تفاوت أصلاً .

(١) نعم وإنما يكون التفاوت بين الموصلة وغيرها في حصول المطلوب النفسي في احدهما وهي الموصلة وعدم حصوله في الأخرى وهي المقدمة

ان قلت لعل التفاوت بينهما في صحة اتصاف احدهما بعنوان الموصلة دون الاخرى اوجب التفاوت بينهما في المطلوبة وعدمها ، وحواز التصريح بهما وان لم يكن بينهما تفاوت في الأثر كما مر (١) .

غير المرصلة من دون دخل للمقدمة في ذلك اصلا ، بل من ناحية حسن اختيار المكلف وارادته وسوء اختياره وارادته ، ويجوز للأمر ان يصرح بحصول هذا المطلوب في احدهما وعدم حصوله في الأخرى ، لأن الملاحظ بالذات هو هذا المطلوب ولوحظ الواجب الغيري الذي هو المقدمة اجمالا يتبعه اي يتبع المطلوب النفسي الذي هو ذو المقدمة وحيث ان وجوب المقدمة تبعية على الملازمة جاز في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصوله اصلا حتى مع حصول الواجب الغيري لعدم الالتفات الى حصوله فضلا عن كونه مطلوباً كما جاز التصريح بحصوله مع عدم فائدة مرتبة عايه ما لم يحصل النفسي في الخارج :

(١) ان قلت لعل التفاوت في اتصاف المقدمة بالموصلة وعدم اتصافها بها اوجب التفاوت بينهما في المطلوبة من ناحية وجواز التصريح بمطلوبية الموصلة دون الأخرى من ناحية اخرى وان لم يكن بينهما تفاوت في الأثر وهو الاقتدار والتمكن من تحصيل ذى المقدمة :

فالخاص ان صحة اتصاف احدهما بعنوان الموصلة دون الأخرى صارت سبباً للتفاوت بينهما في اتصاف احدهما بالمطلوبية وعدم اتصاف الأخرى بها ، وايضاً هذا التفاوت صار منشأ لجواز التصريح بمطلوبية الموصلة دون الأخرى فحينئذ يكون ترتب ذى المقدمة على المقدمة معتبراً في اتصاف المقدمة بالمطلوبية فاذا ترتب عليها ذو المقدمة خارجاً تكون مطلوبة وإلا فلا لاني الاثر كما عرفت :

قلت إنما يوجب ذلك تفاوتاً فيها لو كان ذلك لأجل تفاوت في ناحية المقدمة لا فيما إذا لم يكن في ناحيتها أصلاً ، كما هاهنا ، ضرورة ان الموصلة إنما تنتزع من وجود الواجب وترتبه عليها من دون اختلاف في ناحيتها وكونها في كلتا صورتين على نحو واحد ، وخصوصية واحدة ، ضرورة ان الاتيان بالواجب بعد الاتيان بها بالاختيار تارة ، وعدم الاتيان به كذلك اخرى لا يوجب تفاوتاً فيها ، كما لا يخفى (١) .

واما ما افاده قدس سره من ان مطلوبة المقدمة حيث كانت بمجرد التوصل بها فلا جرم يكون التوصل بها الى الواجب معتبراً فيها (١) .

(١) والجواب عنه ان صحة اتصاف احدهما بعنوان الموصلة دون الأخرى إنما يوجب التفاوت في المطلوبة وعدمها لو كان التفاوت لأجل تفاوت في ناحية المقدمة ، لا فيما إذا لم يكن في ناحيتها تفاوت أصلاً كما فيما نحن فيه ، لأن عنوان الموصلة وان كان حاصلًا للمقدمة باعتبار وجود الواجب بعدها ، إلا ان هذا العنوان بما انه عنوان لا يوجب تفاوتاً في ناحية المقدمة ليجوز التصريح بارادة الموصلة وعدم ارادة غيرها ، ضرورة ان هذا العنوان إنما ينتزع من وجود الواجب خارجاً وترتبه على المقدمة من دون اختلاف في ما هو ملاك المقدمة ، فانه في كلتا صورتين أي فيما كانت موصلة او غير موصلة على نحو واحد وخصوصية واحدة ، لأن الاتيان بالواجب بعد الاتيان بالمقدمة بالاختيار لا يوجب تفاوتاً فيه حتى يصح القول بجواز التصريح بارادة احدهما دون الأخرى .

(٢) استدل صاحب الفصول (قده) لوجهين :

احدهما ان العقل يدرك ان الغرض الداعي الى ايجاب المقدمة هو التوصل الى الغاية ، ومن البدیهي ان الأمر لا يتعلق إلا بما يترتب عليه الغرض فحينئذ لا يعقل وجوب المقدمة غير الموصلة فلا جرم يكون الوصول الى الواجب

ففيه انه انما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها لا لأجل التوصل ، لما عرفت من انه ليس من آثارها ، بل مما يترتب عليها احياناً بالاختيار بمقدمات اخرى وهي مبادئ ، اختياره ، ولا يكاد يكون مثل ذا غاية لمطلوبيتها وداعياً الى ايجابها (١) :

وحصوله معتبراً في مطلوبية المقدمة بحيث لولاه لم يتعلق الطلب بها فالمقدمة إنما تكون مطلوبة ويتعلق الأمر بها اذا كانت موصلة ، بخلاف ما اذا لم تكن موصلة وانفكت عن الواجب فانها لا تتصف بالوجوب .

وثانيها ان الوجدان قاض بان من يريد شيئاً لأجل حصول شيء آخر وهو ذو المقدمة لا يريد ذلك الشيء اذا وقع مجرداً عنه ، فحينئذ يلزم ان يكون وقوع ذلك الشيء وهي المقدمة على نحو المطلوبية منوطاً بحصول الشيء الآخر .

والحاصل ان الوجدان يحكم بان المولى اذا اراد شيئاً لأجل حصول شيء آخر لا يريد مجرداً عن ذلك الشيء الآخر ، بل ارادة المقدمة تدور مدار حصول ذى المقدمة فاذا حصل ذو المقدمة كشف ذلك عن مطلوبية المقدمة ، بخلاف ما اذا لم يحصل ذو المقدمة فان ذلك يكشف عن عدم مطلوبيتها ، لأن الداعي لا يجاب المقدمة والباعث الى طلبها هو الوصول بها الى ذى المقدمة بحيث لولاه لما تعلق الأمر بها .

(١) والجواب عن الاول : ان المطلوبية فيها إنما هي لأجل عدم التمكن من التوصل اليه بدونها ، لا لأجل التوصل بها الى الغاية حتى يقال : ان التوصل معتبر فيها ، فالأمر انما تعلق بها وصار سبباً لأيجابها ، لأجل الاقتدار والتمكن من الغاية التي هي الغرض من ايجابها ، لا لأجل التوصل اليها ، والاقتدار والتمكن يحصل بمجرد وجود المقدمة في الخارج ، لما عرفت سابقاً من ان الترتب ليس من آثار المقدمة ، فان اثرها هو الاقتدار

وصريح الوجدان أما يقضي بان ما اريد لاجل غاية وتجرد عن الغاية بسبب عدم حصـول سائر ماله دخل في حصولها يقع على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية (١) .

كيف وإلا يلزم ان يكون وجودها من قبوده ومقدمة لوقوعه على نحو يكون الملازمة بين وجوبه بذلك النحو ووجوبها وهو كما ترى ضرورة ان الغاية لا تكاد تكون قيداً لذي الغاية بحيث كان تخلفها موجباً

والتمكن ، وترتب ذى المقدمة عليها احياناً بالاختيار بمقدمات اخرى وهي الارادة . والارادة ليست من الامور الاختيارية حتى تتصف بالوجوب إذ لو كانت اختيارية لتسلسلت كما هو ظاهر :

(١) والجواب عن الثاني هو ان صريح الوجدان يقضي بان الشيء لا يراد إلا لاجل غايته المطلوبة .

واما اذا تجرد ذلك الشيء (المقدمة) عن تلك الغاية من جهة عدم توفر سائر ماله دخل في حصولها لا يضر بمطلوبية ذلك الشيء وهو المقدمة . وقد عرفت ان الارادة دخيلة في ترتب الغاية الواجبة على المقدمة لفرض ان الواجب من الافعال الاختيارية فلا يترتب على وجود المقدمة في الخارج ترتب المعلول على العلة التامة ، بل هو بعد الاتيان بها واجدادها في الخارج تحت اختيار المكلف و ارادته .

وهذا بخلاف الارادة ، فانها حيث كانت غير اختيارية فلا تتصف بالمطلوبية ، فان المتصف بها لا بد ان يكون فعلاً اختيارياً للمكلف لاستحالة توجه للتكليف الى امر خارج عن الاختيار .

وعلى هذا الضوء فلا مانع من وقوع ذلك الشيء وهو المقدمة على صفة المطلوبة ، سواء تجرد عن الغاية بسبب عدم تحقق سائر ماله دخل في حصولها ام تترتب عليه .

لعدم وقوع ذى الغاية على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية ، وإلا يلزم ان تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده فلا يكون وقوعه على هذه الصفة منوطاً بحصولها ، كما افاده (١) .

(١) هذا مع انه كيف يعقل ان يكون وجود الغاية المطلوبة من قيود المقدمة ودخيلاً في اتصافها بالمطلوبية الغيرية بحيث تكون الملازمة بين وجوبها اي وجوب المقدمة كذلك اي على نحو يكون وجود الغاية خارجاً دخيلاً في وجوبها وقيداً له ، وبين وجوب الغاية ، ومن المعلوم ان هذا مستحيل :

بيان ذلك : انه لو قلنا بأن الترتب والتوصل معتبران في اتصاف المقدمة بالوجوب بحيث لو لم يترتب ذو المقدمة عليها لم تتصف بالوجوب يلزم ان تكون الغاية قيداً للمقدمة ، ومقدمة لوقوعها على صفة المطلوبة . فحينئذ تكون الغاية قيداً للمقدمة ، ويتعلق الأمر بالمقدمة المقيدة بترتب الغاية عليها ، واللازم باطل وهو كون الغاية قيداً للمقدمة ، وكذا الملزوم وهو اعتبار الترتب في اتصاف المقدمة بالوجوب ، فيثبت عدم الملازمة بين اتصاف المقدمة بالوجوب وترتب ذى المقدمة عليها ، اذ يمكن ان تكون المقدمة متصفة بالوجوب من دون ترتب ذبها عليها كما عرفت : اما بطلان اللازم فهو ان وجوب الغاية وجوب نفسي ، لأنها في حد ذاتها مطلوبة ، فالأمر في الحقيقة انما تعلق بالغاية لا بالمقدمة وتعلقه بالمقدمة تبعية وعرضية بحيث لولا وجوب الغاية لما اتصفت بالوجوب فال مطلوب الحقيقي هو الغاية ، ولذا يجوز في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصول المطلوب اصلاً ولو جرىء بالمقدمة ، ومن هنا يظهر بطلان الملزوم ايضاً :

ولعل منشأ توهمه خلطه بين الجهة التقييدية والتعليلية (١) .

(١) ثم قال المصنف : ولعل منشأه توهمه الخلط بين الجهة التقييدية والجهة التعليلية :

بيان ذلك انه لو كان ترتب ذى المقدمة على المقدمة جهة تقييدية للمقدمة صح القول باعتبار الترتب في اتصاف المقدمة بالوجوب وجاز التصريح بارادة الموصلة وعدم ارادة غيرها ، لأن الترتب يكون من قيود المقدمة بحيث يكون تعلق الأمر بها مقيدة بترتب ذى المقدمة عليها :

فحينئذ اذا لم يترتب عليه ذو المقدمة يكشف عن عدم اتصافها بالوجوب وانها لم تقع مطلوبة :

وهذا بخلاف ما لو كان ترتب الغاية عليها جهة تعليلية بحيث يكون تعلق الوجوب بها لأجله فاتصافها عندئذ بالوجوب لأجل ، ترتب تلك الغاية بحيث لولاه لما اتصفت به فالغاية صارت علة لوقوع المقدمة على صفة الوجوب .

فحينئذ لو لم يترتب على المقدمة ذو المقدمة لا يكشف ذلك عن عدم اتصافها بالوجوب وعدم مطلوبيتها لأن الغاية جهة تعليلية لا تقييدية حتى يكشف عن عدم مطلوبيتها ولا يلزم عندئذ المخدور المتقدم .

والحاصل انه فرق بين كون وجود الغاية قيداً للمقدمة وبين كونه علة غائية لوجوبها كما لا يخفى .

الذي اوقع صاحب الفصول قده في الاشتباه هو خلطه بين الجهة التعليلية والتقييدية ، والحق ان الترتب جهة تعليلية للمقدمة لا تقييدية حتى يرد الاشكال نظير التغيير في جملة (الماء المتغير نجس) فتارة يقال بان التغيير جهة تقييدية للنجاسة فما دام التغير موجوداً في الماء النجاسة ثابتة

هذا مع ما عرفت من عدم التخلف هاهنا ، وان الغاية انما هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل الى المطلوب النفسي فانهم واغتم (١) :
بخلاف ما لو زال ولو بنفسه فحينئذ يحكم بطهارة الماء لانتفاء الحكم بانتفاء قيده وهو التغير .

واخرى يكون التغير جهة تعليلية للماء بمعنى ان التغير علة لنجاسة الماء لا قيد له . فحينئذ لو زال التغير لم يحكم بطهارته ، لاحتمال انها علة محدثة فحسب :

ففيما نحن فيه الترتب جهة تعليلية ، لا تقييدية حتى يقال ان عدم الترتب يكشف عن عدم مطلوبة المقدمة وعدم اتصافها بالوجوب :
هذا بناء على كون الغاية هو ترتب ذى المقدمة على المقدمة :

(١) واما لو كانت الغاية هي الاقتدار والتمكن كما هو الحق فلا يلزم التخلف اي تخلف الغاية عن ذى الغاية اصلا ، لأن الاقتدار يترتب على المقدمة بمجرد حصولها في الخارج وهذا بخلاف :

مالو كانت الغاية وهي الواجب قيدا للمقدمة بحيث يكون تعلق الأمر بهذه المقدمة المقيدة بالغاية يلزم ان يكون الأمر الغيري متعلقاً بالغاية ايضاً التي هي مطلوبة بالذات ، ومتعلقة للأمر مستقلاً وكيف يمكن ان تكون الغاية قيدا للمقدمة بحيث كان تخلفها اي الغاية موجبا ، لعدم وقوع ذى الغاية وهي المقدمة على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية ، ويلزم ان تكون الغاية مطلوبة بطلبين :

احدهما طلب غيري بناء على ان الغاية قيد للمقدمة ومقدمة لها :

وثانيهما طلب نفسي لتعلق الامر بها اولا بالذات :

فثبت ان الترتب لا يكون معتبرا في اتصاف المقدمة بالوجوب كما

هو واضح عند التأمل :

ثم انه لاشهادة على الاعتبار في صحة منع المولى من مقدماته بأبحاثها إلا فيما اذا رتب عليه الواجب اوسلم اصلاً ، ضرورة انه وان لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصلة إلا انه ليس لأجل اختصاص الوجوب بها في باب المقدمة ، بل لأجل المنع من غيرها المانع من الاتصاف بالوجوب هاهنا ، كما لا يخفى (١) .

مع ان في صحة المنع منه كذلك نظراً وجهه انه يلزم ان لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة وعصياناً ، لعدم التمكن شرعاً منه ، لاختصاص جواز مقدمة بصورة الاتيان به .

وبالجملة يلزم ان يكون الايجاب مختصاً بصورة الاتيان ، لاختصاص جواز المقدمة بها وهو محال ، فانه يكون من طلب الحاصل الخال فتدبر جيداً (٢) .

هذه خلاصة مااورده صاحب الكفاية على المحقق صاحب الفصول (قده) :

(١) ثم انه لاشهادة في صحة منع المولى من مقدمات الغاية الواجبة بأبحاثها إلا المقدمة الموصلة على اعتبار الترتب في اتصاف المقدمة بالوجوب والمطلوبية .

ضرورة انه وان لم يجب من المقدمات حين المنع إلا المرصلة ، لكن المنع ليس لاختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة وعدم وجوب غير الموصلة بل لأجل ان المنع من غير الموصلة مانع من اتصافها بالوجوب كما لا يخفى .
(٢) هذا جواب ثان وحاصله ان في جواز المنع عن المقدمة غير الموصلة نظر :

بيان ذلك انه بناء على صحة المنع عن ارادة المقدمات بأبحاثها سوى الموصلة يلزم ان لا يكون ترك الواجب حين المنع عن مطلق المقدمات سوى الموصلة مخالفة وعصياناً ، لعدم التمكن من اتيان الواجب شرعاً

بقي شيء وهو ان ثمره القول بالمقدمة الموصلة هو تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب بناء على كون ترك الضد مما يتوقف على فعل ضده ، فان تركها على هذا القول لا يكرن مطلقاً واجباً ، ليكون فعلها محرماً فتكون فاسدة ، بل فيما يترتب عليه الضد الواجب ، ومع الاتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب ، فلا يكون تركها مع ذلك واجباً ، فلا يكون فعلها منهياً عنه ، فلا تكون فاسدة (١) :

لاختصاص جواز المقدمة بصورة الاتيان بالواجب وفي غير هذه الصورة لا يجوز الاتيان بالمقدمة كما لا يجب الواجب ، وذلك لان الامر بايجاب ذى المقدمة عندئذ تكليف بالحال ، لفرض تنجز الحرمة بالنسبة الى المقدمات فحينئذ لا امر في البين واذا لم يكن امر في البين يلزم محذوران :

احدهما عدم تحقق العصيان بعدم اتيان الواجب ، لان المنع الشرعي كالمنع العقلي : ولا امر بعد النهى عن المقدمات سوى الموصلة ، والمفروض ان الايصال بعد الاتيان بالواجب ، وفي فرض عدم الاتيان بشيء من المقدمات لا وجوب له حتى يكون تركه عصياناً ومخالفاً لامر المولى .

وثانيهما لزوم طلب الحاصل ، لان ايجاب ذى المقدمة موقوف على جواز مقدمته ، لما عرفت من انه مع حرمة المقدمة لا يمكن الامر بذي المقدمة لاستلزامه التكليف بالحال ، وجواز المقدمة موقوف على اتيان ذى المقدمة لانها في صورة عدم اتيان ذى المقدمة محرمة بحسب الفرض ، فيكون ايجاب ذى المقدمة موقوف على اتيانه وهو معنى لزوم طلب الحاصل :

فنتحصل من مجموع ما ذكرناه ان ترتب ذى المقدمة ليس شرطاً في اتصاف المقدمة بالوجوب :

(١) بقي شيء وهو ثمره الخلاف في المسألة كما ذكرها في الفصول .
بيان ذلك انه بناءً على اشراط الترتب في اتصاف المقدمة بالوجوب

يلزم تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب كازالة النجاسة بخلاف ما لو قلنا بعدم الاشرط ووجوب مطلق المقدمة فانه بناءً عليه يحكم بطلان الصلاة التي يتوقف على تركها فعل الواجب .

وتوضيح ذلك يحتاج الى تقديم امور :

الأول : ان صحة العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب مبينة على كون ترك الضد الذي هو الصلاة مقدمة لفعل ضده اي ضد هذا الضد وهو ازالة النجاسة .

الثاني : ان الأمر بالشيء كالصلاة يقتضى النهى عن ضده العام حتى يكون الأمر بالترك مقتضياً للنهى عن نقيضه وهو الفعل .

الثالث : ان النهى في العبادات يدل على فساد العبادة المنهى عنها . فاذا تمت هذه الامور جاز القول بصحة العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب بناء على اشرط ترتب ذى المقدمة في وجوب المقدمة ، فان ترك العبادة لا يجب مطلقاً ليكون فعلها منهيّاً عنه وفساداً ، فتكون العبادة باطلة ، بل الواجب هو المقدمة التي يترتب عليها الضد الواجب وهو الازالة عن المسجد مثلاً ، فذلك المقدمة تكون واجبة بناء على وجوب مقدمة الواجب ، فترك الصلاة واجب بما انه مقدمة ترتب عليه الازالة في الخارج .

فلو تركت الصلاة وأتى بالضد الذي هو عبارة عن الازالة كشف ذلك عن كون تركها واجباً ، لفرض انه مقدمة موصلة الى ذى المقدمة في الخارج وهو الازالة ، فعندئذ كان فعل الصلاة منهيّاً عنه ويقع فساداً في الخارج .

وهذا بخلاف ما لو لم يترك الصلاة وأتى بها فانه عندئذ تكون الصلاة صحيحة ، لعدم ترتب ذى المقدمة الذي هو عبارة عن ازالة النجاسة عن المسجد

على مقدمته وهو ترك الصلاة ، فلا يكون تركها مع الاتيان بها واجباً ، لان الواجب هو المقدمة الموصلة لامطلق المقدمة ، والمفروض انه في هذا الفرض غير موصل .

إذن فلا يكون فعل الصلاة منهياً عنه ، فان فعلها إنما يكون منهياً عنه فيما اذا كان تركها مقدمة موصلة الى وجود الواجب في الخارج وهو الازالة .

واما اذا فرض انه لم يترك للصلاة ، بل أتى بها ، فعندئذ لا يكون تركها مقدمة موصلة ، ليكون واجباً حتى يكون فعلها منهياً عنه ، فلا نهى في هذا الفرض كي تكون الصلاة باطلة .

هذا بناء على اشتراط وجوب المقدمة بالايصال :

واما اذا قلنا : بعدم اعتبار الترتب والايصال في اتصاف المقدمة بالوجوب فالصلاة التي يكون تركها مقدمة لفعل الضد وهو الازالة تكون باطلة ، لأن تركها مطلقاً اي سواء أكانت المقدمة موصلة او غير موصلة واجب لوجوب مقدمة الواجب مطلقاً والامر بالشيء كالامر بترك الصلاة يقتضى النهي عن فعلها اي فعل الصلاة والنهي عن العبادات يدل على الفساد فلو أتى بالصلاة تقع فاسدة ،

ثم ان المصنف (قده) لم يسلم المقدمة الأولى ، وهو ان ترك الضد مقدمة لوجود ضده الذي هو الازالة للزوم الدور ، بيانه ان ترك الصلاة لو كان مقدمة لوجود ضده وهو الازالة ، فوجوده موقوف على تركها وكذا وجود الازالة مقدمة لترك الصلاة ، فترك الصلاة موقوف على وجود الازالة ، فليزم تقدم الشيء على نفسه وهذا هو نتيجة الدور .

وايضاً لا معنى لكون ترك الضد مقدمة لوجوده ، لأنها في عرض واحد وفي رتبة واحدة ، مع ان المقدمة لا بد ان تكون مقدمة

وربما اورد على تفريع هذه الثمرة بما حاصله ان فعل الضد وان لم يكن نقيضاً للترك الواجب مقدمة بناء على المقدمة الموصلة إلا انه لازم لما هو من افراد النقيض ، حيث ان نقيض ذلك الترك الخاص رفعه ، وهو اعم من الفعل والترك الآخر المجرد ، وهذا يكفي في اثبات الحرمة وإلا لم يكن الفعل المطلق محرماً فيما اذا كان الترك المطلق واجباً ، لأن الفعل ايضاً ليس نقيضاً للترك ، لأنه امر وجودي ، ونقيض الترك إنما هو رفعه ورفع الترك إنما يلازم الفعل مصداقاً ، وليس عينه ، فكما ان هذه الملازمة تكفي في اثبات الحرمة لمطلق الفعل ، فكذلك تكفي في المقام ، غاية الامر ان ما هو النقيض في مطلق الترك إنما ينحصر مصداقه في الفعل فقط ، واما النقيض للترك الخاص فله فردان ، وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده كما لا يخفى (١) ،

على ذى المقدمة رتبة .

فالخاص ان المصنف (ره) لا يرى ترك الضد مقدمة لفعل ضده ولذا قال بناء على كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد بصحة العبادة بناء على وجوب الموصلة وعدم صحتها بناء على عدم اعتبار الترتب ووجوب المقدمة مطلقاً اي سواء كانت موصلة او غير موصلة .

هذه خلاصة ما قيل في الثمرة المترتبة على القول بوجوب المقدمة الموصلة والقول بوجوب المقدمة مطلقاً :

(١) وقد اورد على الثمرة بانه لافرق في بطلان العبادة بين كون

المقدمة موصلة وبين كونها غير موصلة :

وقيل بيان الحق في ادلة الطرفين لا بد لنا من ذكر مقدمة يتضح

الأمر بها :

وهي انه قد تقرر في علم الميزان ان بين الحيوان والانسان عموماً

خصوصاً مطلقاً بمعنى انه كلما صدق الانسان صدق الحيوان ، ولا عكس اي ليس انه كلما صدق الحيوان صدق الانسان ، فالانسان اخص والحيوان اعم ،

وقد تقرر ايضاً ان بين نقيضي الحيوان وهو اللاحيوان ، والانسان وهو اللاانسان اخص واعم مطلق بعكس العينين فنقيض الاعم وهو لاحيوان اخص ، ونقيض الأخص وهو لانسان اعم ، فكما صدق عليه لاحيوان صدق عليه لانسان ، ولا عكس اي ليس كلما صدق عليه لانسان صدق لاحيوان :

ثم اعلم ان نقيض كل شيء رفعه ، فنقيض الايجاب رفع الايجاب ونقيض الترك ترك الفعل ، لأنه كما علمت نقيض كل شيء رفعه فنقيض ترك الصلاة ترك الترك :

اذا علمت هذه المقدمة :

فاعلم ان بين ترك الخاص وهو المقدمة الموصلة ، وبين الترك المطلق وهو مطلق المقدمة سواء كانت موصلة او غير موصلة عموماً وخصوصاً مطلقاً فكما صدق الترك الموصول صدق مطلق الترك ، ولا عكس اي وليس كلما صدق مطلق الترك صدق الترك الخاص فبين العينين عموم وخصوص مطلق وبين نقيضيهما عكس النسبة :

فاذا علمت هذا فاعلم ان المورد يقول بعدم ترتب الثمرة سواء قلنا بوجود المقدمة الموصلة ام لم نقل ، لأن فعل الضد وهو اتيان الصلاة وان لم يكن نقيضاً للترك اي الترك الواجب من باب المقدمة ، بناء على وجوب المقدمة الموصلة إلا ان الفعل لازم لما هو من افراد النقيض فان نقيض الترك الخاص رفعه وهو اعم من الفعل والترك المجرد عن الفعل فلزوم الفعل لنقيض الترك يكفي في اثبات الحرمة اي حرمة فعل الصلاة

فتتبع الصلاة باطلة ، وقلنا ان النهي في العبادات يدل على فسادها فان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فالأمر بالازالة يقتضي النهي عن ضده وهو فعل الصلاة ، وان الأمر بالترك يقتضي النهي عن ضده العام وهو فعل الصلاة فتتبع الصلاة باطلة :

وقد علمت ان فعل الصلاة وان لم يكن نقيضاً للترك الواجب ، لأن نقيض كل شيء رفعه فنقيضه ترك الترك إلا انه لازم لما هو من افراد النقيض وذلك يكفي في اثبات الحرمة وإلا لم يكن الفعل المطلق الذي هو لازم نقيض الترك المطلق محرماً فيما اذا كان الترك المطلق واجباً ، لأن الفعل المطلق ليس نقيضاً لترك المطلق ، فان الفعل المطلق امر وجودي وقد علمت ان نقيض كل شيء رفعه فالفعل المطلق لازم لنقيض الترك المطلق ، وهو ترك الترك المطلق ،

وكما ان الملازمة في هذا المورد تكفي لاثبات الحرمة ، كذلك تكفي فيما نحن فيه ، فان النقيض الذي هو ترك الترك له فردان : الفعل الترك المجرد عن الفعل ، غاية الأمر ان نقيض ترك المطلق ينحصر مصداقه في الفعل فقط ، لأنه كما تقرر ان نقيض العموم والخصوص المطلق عكس عينيها ، فنقيض الأعم اخص كما في نقيض ترك المطلق ونقيض الأخص اعم كما في نقيض ترك الخاص .

وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده حتى يقال بصحة العبادة بناء على الموصلة وعدم صحتها بناء على عدم الموصلة :

فتحصل من مجموع ما ذكر ان الصلاة تقع فاسدة بالتقريب المتقدم بناء على عدم اعتبار الترتب في اتصاف المقدمه بالوجوب ، وبناء على اعتبار الترتب في اتصافها به :

هذه خلاصة ما اورده شيخنا المؤسس الأنصاري قدس سره على الثمرة

قلت وانت خبير بما بينها من الفرق فان الفعل في الاول لا يكون إلا مقارناً لما هو التقيض من رفع الترك المجامع معه تارة ومع الترك المجرد اخرى ، ولا يكاد يسري حرمة الشيء الى ما يلزمه فضلاً عما يقارنه احياناً .

نعم لا بد ان لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه ، لا ان يكون محكوماً بحكمه (١) :

المرتبة بين القول بالموصلة والقول بعدمها :

(١) وقد اجاب عنه المصنف (ره) :

وخلاصة ما اجاب به عنه ان الفعل وهو اتيان الصلاة بناء على كون المقدمة موصلة لا يكون نقيضاً لترك الخاص ولا ملازماً له بل هو مقارن لتقيض ترك الخاص الذي هو ترك تركه ، وترك الترك اعم فتارة يجتمع مع الفعل واخرى مع الترك المجرد ، فاذا كان مقارناً فلا يكاد تسري حرمة الشيء وهو ترك الترك الخاص الى ما يلزمه فضلاً عما يقارنه احياناً :
نعم لا بد ان لا يكون اللازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكم ملازمه لا ان يكون اللازم محكوماً بحكمه كما هو واضح على كل عاقل فضلاً عن فاضل .

ففيما نحن فيه لو فرضنا ان الفعل ملازم لتقيض ترك الخاص الذي هو ترك الترك فقد علمت ان اللازم لا يجب ان يكون محكوماً بحكمه بل يجب ان لا يكون محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه :
والحاصل انه وان سلمنا ان الفعل لازم للتقيض إلا ان الحرمة الثابتة له لا تجرى ولا تسرى اليه أي الى اللازم وهو الفعل مع انك قد عرفت ان الفعل مقارن له لا لازم :

وهذا بخلاف الفعل في الثاني فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه لاملازم لمعاندته ومنافيه ، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً لكنه متحد معه عيناً وخارجاً ، فاذا كان الترك واجباً فلا محالة يكون الفعل منهياً عنه قطعاً فتدبر جيداً (١) :

(١) وهذا بخلاف الفعل المطلق بناءً على مقدمية الترك المطلق لا الترك الخاص ، لأن الفعل في هذه الصورة بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه فتسرى حرمة اليه ، لا ان الفعل المطلق ملازم للترك المطلق حتى يكون اثبات الحرمة له من باب الملازمة .

وان ابيت الا ان يكون الفعل المطلق ملازماً للنقيض وهو الترك المطلق ، فاذا كان ملازماً ثبت له الحرمة من باب الملازمة ولا مانع من كفاية هذه الملازمة في المقام :

نقول ان الفعل المطلق وان كان يغير نقيضه وهو الترك المطلق مفهوماً إلا انه متحد معه مصداقاً وخارجاً ، فاذا كان متحداً معه كذلك يكون ترك الصلاة واجباً ، فاذا كان الترك واجباً فلا محالة يكون الفعل الذي هو الصلاة منهياً عنه لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فالأمر بترك الصلاة يقتضي النهي عن اتيانها ، فاذا كان كذلك تقع الصلاة باطلة ، لأن النهي في العبادات يدل على فسادها :

ولكن لا يخفى بأننا اذا فرضنا ان نقيض كل شيء رفعه فلا معنى للقول بان الفعل المطلق متحد مع الترك المطلق مصداقاً بعد ما عرفت ان الفعل المطلق امر وجودي فكيف يكون الأمر الوجودي مصداقاً للأمر العدمي وهو الترك المطلق :

ضرورة ان العدم بما هو عدم يغير الوجود فكيف يتحد معه في الخارج مصداقاً :

ومنها تقسيمه الى الأصلي والتبعي ، والظاهر ان يكون هذا التقسيم بلحاظ الاصاله والتبعية في الواقع ومقام الثبوت ، حيث يكون الشيء تارة متعلقاً للارادة والطلب مستقلاً للالتفات اليه بما هو عليه مما يوجب فيطلبه كان طلبه نفسياً او غيرياً ، واخرى متعلقاً للارادة تبعاً لارادة غيره لأجل كون ارادته لازمة لارادته من دون الالتفات اليه بما يوجب ارادته ، لابلحاظ الاصاله والتبعية في مقام الدلالة والاثبات فانه يكون في هذا المقام ايضاً تارة مقصوداً بالافادة واخرى غير مقصود بها عليحدة ، إلا انه لازم الخطاب كما في دلالة الاشارة ونحوها .

وعلى ذلك فلا شبهة في القسام الواجب الغيري اليهما ، واتصافه بالاصالة والتبعية كليهما ، حيث يكون متعلقاً للارادة عليحدة عند الالتفات اليه بما هو مقدمة ، واخرى لا يكون متعلقاً لها كذلك عند عدم الالتفات اليه كذلك ، فانه يكون لامحالة مراداً تبعاً لارادة ذى المقدمة على الملازمة كما لا شبهة في انصاف النفسي ايضاً بالاصالة ، ولكنه لا يتصف بالتبعية ضرورة انه لا يكاد يتعلق به الطلب النفسي ما لم يكن فيه المصلحة النفسية ومعها يتعلق الطلب بها مستقلاً ولو لم يكن هنا شيء آخر مطلوب اصلاً كما لا يخفى (١) .

(١) الامر العاشر : قسم الواجب الى اصلي وتبعي :

وبيان ذلك ان الشيء تارة يكون متعلقاً للارادة والطلب مستقلاً للالتفات بما ان ذلك الشيء واجب من دون مدخلية شيء في ايجاب ذلك فيطلبه سواء كان طلبه نفسياً او غيرياً :

واخرى يكون ذلك الشيء متعلقاً لارادة تبعاً لارادة غيره من غير ان يكون متعلقاً للارادة مستقلاً بل المتعلق للارادة هو ذلك الغير والمطلوب مستقلاً هو ذلك إلا انه يكون متعلقاً للارادة بارادته تبعاً لأن ارادته تلازم

ارادة ذلك بالتبع من دون التفات اليه .

فالخاص ان الأصلية والتبعية إنما هي بسبب الارادة الاستقلالية وعدم الارادة الاستقلالية فما كان مراداً استقلالاً وتعلقت الارادة به اولا وبالذات يكون أصلياً ، سواء كان نفسياً او غيرياً ، وسواء كانت استفادة تلك الارادة الاستقلالية من الخطاب على وجه الاستقلال ، او كانت استفادة تلك الارادة الاستقلالية من الخطاب على وجه التبعية كما في دلالة الآيتين وهما : (والامهات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) على اقل الحمل وهو ستة اشهر .

واما اذا لم يكن مراداً للأمر مستقلاً ولم يكن تعلق الارادة بها اولا وبالذات ، بل كان مراداً تبعاً لارادة الغير ، لأجل كون ارادة هذا الشيء لازمة لارادة ذلك الغير من دون التفات الى هذا الشيء الذي اريد تبعاً فهو واجب تبعية :

فتحصل من مجموع ما ذكر ان هذا التقسيم بلحاظ الاصلية والتبعية في الواقع والثبوت ، لا بلحاظ الاصلية والتبعية في مقام الدلالة والاثبات لأن الواجب في هذا المقام وهو مقام الدلالة والاثبات ايضاً تارة مقصود بالافادة مستقلاً ، واخرى غير مقصود بالافادة كذلك لانه لازم الخطاب كما في دلالة الاشارة ونحوها ، خلافاً لصاحب القوانين وصاحب الفصول قدس سرهما ، حيث جعلنا التقسيم بلحاظ مقام الدلالة والاثبات :

قال : صاحب الفصول (ره) : الأصلي ما فهم وجوبه بخطاب مستقل والمراد منه ما دل على حكم شرعي ، فيعم اللفظي وغيره كما استفادة وجوب قصر الصلاة من الخطاب نفسه ، والتبعية ما لم يكن استفادة الوجوب بخطاب مستقل .

وقال : صاحب القوانين الاصلية هو الذي استفيد وجوبه من اللفظ

نعم او كان الاتصاف بهما بلحاظ الدلالة انصف النفسي بهما ايضاً
 ضرورة انه قد يكون غير مقصود بالافادة ، بل افيد بتبع غيره المقصود
 بهما لكن الظاهر كما مر ان الاتصاف بهما انما هو في نفسه لا بلحاظ حال
 الدلالة عليه وإلا لما اتصف بواحد منهما اذا لم يكن بعد مفاد دليل وهو
 كما ترى (١) :

مع قصد المتكلم اياه ، فيشمل الدلالة الالتزامية ، ولا يشمل ما كان دليلاً
 غير اللفظ ، والتبعي بخلاف ذلك أي التبعي هو الذي لم يستفد وجوبه
 من اللفظ :

وبا جملة بناء على كون التقسيم بلحاظ الاصلية والتبعية في مقام الواقع
 والثبوت فلاشبهة في انقسام الواجب الغيري الى الأصلي والتبعي واتصافه
 بهما ، لأن المدار في الأصلية والتبعية هو تعلق الارادة بالشيء مستقلاً
 او تبعاً للغير ، لا استفادة الوجوب من خطاب مستقل في الاصلي وعدم استفادته
 من خطاب كذلك في التبعي ، فاذا كان الملاك والمناطق في الاصلية والتبعية
 هو تعلق الارادة بالاستقلال وعدمها فلا شبهة في اتصاف الغيري بهما
 حيث يكون متعلقاً للارادة عليحده ومستقلاً عند الالتفات اليه بما هو
 مقدمة تارة ، ولا يكون متعلقاً للارادة مستقلاً وعليحده عند عدم الالتفات
 اليه اخرى .

وهذا بخلاف الوجوب النفسي ، فانه لا يتصف إلا بالاصلية إذ بناء
 على كون المدار في الاصلية هو تعلق الارادة بالشيء مستقلاً مع الالتفات
 اليه ، فلا مجال لاتصافه بالتبعية ، ضرورة ان النفسي لا يتعلق به انطلب
 إلا بعد وجود المصلحة فيه ، ومعها يكون تعلق الطلب به نفسياً ، ومستقلاً
 ويكون متعلقاً للارادة كذلك :

(١) نعم يمكن اتصاف النفسي بالتبعي ايضاً لو كان الملاك في الاصلية

ثم انه اذا كان الواجب التبعية ما لم يتعلق به ارادة مستقلة ، فاذا شك في واجب انه اصلي او تبعية فبإصانة عدم تعلق ارادة مستقلة به يثبت انه تبعية ، ويترتب عليه آثاره اذا فرض له أثر شرعي كسائر الموضوعات المتقومة بأمر عدمية نعم لو كان التبعية امرأ وجودياً خاصاً غير متقوم بعدمه وان كان يلزمه لما كان يثبت بها إلا على القول بالاصل المثبت كما هو واضح (١) :

والتبعية هو الدلالة والاثبات ، ضرورة انه قد يكون النفسي غير مقصود بالافادة ، إلا انك عرفت ان التقسيم بلحاظ الاصلية والتبعية في مقام الثبوت ، لأن الاحكام في الواقع متصفة بهذه الاوصاف في مرحلة الثبوت والواقع :

فالحاصل ان هذا التقسيم بلحاظ الاصلية والتبعية في مقام الواقع والثبوت لا بلحاظ الدلالة ومقام الاثبات وإلا لما انصف الوجوب بواحد منها اذا لم يكن مفاد دليل وهو كما ترى :

واذا كان المدار هو للواقع والثبوت فلا معنى لانصاف النفسي بالتبعية كما عرفت فافهم .

(١) تبيينه :

بعد ان عرفت ان للواجب الاصلية هو ما تعلقت الارادة به مستقلاً والتبعية ما لم تتعلق الارادة به كذلك ، فلو شك في واجب انه اصلي او تبعية فبإصالة عدم ارادة مستقلة به يثبت انه تبعية ويترتب عليه آثاره اذا فرض له اثر شرعي :

كما هو الحال في كل موضوع مقيد بامر عدمي فانه يمكن اثبات ذلك القيد العدمي بالاصل ، مثلاً اذا فرض ان موضوع عدم انفعال الماء بالملاقاة مقيد بعدم كونه كرأ فاذا وجد الماء وشك في انه كر او ليس

فافهم (١) .

تذنب في بيان الثمرة وهي في المسألة الاصولية كما عرفت سلفاً ليست إلا ان تكون نتيجتها صالحة للوقوع في طريق الاجتهاد واستنباط حكم فرعي كما لو قيل بالمالزمة في المسألة ، فانه بضميمة مقدمة كون شيء مقدمة لواجب يستنتج انه واجب (٢) :

بكر ، فلا مانع من اثبات عدم كونه كراً بالاصل ، فاذا يتحقق الموضوع المقيد بضم الوجدان الى الاصل :

(١) لعله اشارة الى ان التبعية على القول بكونه امراً وجودياً خاصاً وهو ما تعلق الارادة التبعية به ، وان لم يثبت باصالة عدم تعلق الارادة مستقلاً به تعلق الارادة التبعية به الذي هو لازمه عقلاً إلا على تقدير القول باعتبار الاصل المثبت فايضاً لا يمكن اثباته للمعارضة ، فان اصالة عدم تعلق الارادة المستقلة به معارضة باصالة عدم تعلق الارادة التبعية به ، (٢) ثمرة المسألة الاصولية هي ما يمكن ان يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي وعلى القول بالمالزمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته تظهر الثمرة وتقع في طريق استنباط الوجوب للشيء اذا كان مقدمة لواجب ، وقيل بظهور الثمرة لهذه المسألة في عدة موارد :

الاول : حصول البر من النذر باتيان المقدمة اذا كانت واجبة شرعاً وعدم حصوله اذا لم تكن واجبة :

الثاني انه بناء على كون المقدمة واجبة يترتب الفسق على تركها ، بيان ذلك انه لو ترك واجباً واحداً مع مقدماته اذا كانت له مقدمات كثيرة وصدق عليه انه مصر على اتيان الصغائر ، لأنه بتركه الواجب مع ماله من المقدمات بناء على وجوبها فقد ترك واجبات كثيرة ، فيكون مصرأ على الصغائر والاصرار عليها يوجب الفسق :

ومنه قد انقح انه ليس منها مثل بر النذر باتيان مقدمة واجب عند نذر الواجب ، وحصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته اذا كانت له مقدمات كثيرة لصدق الاصرار على الاحرام بذلك ، وعدم جواز اخذ الاجرة على المقدمة (١) .

الثالث : انه بناء على كون المقدمة واجبة لا يجوز اخذ الأجرة عليها بخلاف ما لو قلنا بعدم وجوب المقدمة ، فانه لا يجوز حينئذ اخذ الأجرة .
الرابع : انه بناء على القول بوجوب المقدمة يلزم اجتماع الأمر والنهي فيما اذا كانت المقدمة محرمة ، بخلاف ما اذا قلنا بعدم وجوبها فلا يلزم اجتماع الامر والنهي فيها :

الخامس : ان القول بوجوب المقدمة يؤثر في فساد العبادة التي يتوقف على تركها فعل الضد ، كازالة النجاسة ، فان الترك واجب بناء على كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده الآخر ، فلو عصي وأتى بالعبادة فلا تكون صحيحة وتقع باطلية بخلاف ما اذا لم نقل بوجوبها فلا يكون الترك واجباً ، واذا لم يكن واجباً فلا يكون للفعل حراماً فاذا لم تكن الصلاة محرمة فلا تقع العبادة فاسدة :

هذه هي الثمرات التي ذكرها في المقام بناءً على وجوب مقدمة الواجب :
(١) والصحيح ان شيئاً من هذه الثمرات ليس بشمرة مسألة اصولية فان ثمره المسألة الاصولية هي التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الفرعي بعد ضم صغرها اليها :

اما برء النذر فليس من ثمرات المسألة الاصولية ، فانه من انطباق الحكم الفرعي المستفاد من ادلته على مورده :

مع ان البر وعدمه إنما يتبعان قصد الناظر فلا بر باتيان المقدمة لو قصد الوجوب النفسي كما هو المنصرف عند اطلاقه ولو قيل بالملزمة ، وربما يحصل البر به لو قصد ما يعم المقدمة ولو قيل بعدمها كما لا يخفى (١)

ولا يكاد يحصل الاصرار على الحرام بترك واجب ولو كانت له مقدمات غير عديدة لحصول العصيان بترك اول مقدمة لا يتمكن معه من الواجب ، فلا يكون ترك سائر المقدمات بحرام اصلاً لسقوط التكليف حينئذ كما هو واضح لا يخفى (٢) :

(١) هذا مضافاً الى ان النذر تابع لقصد الناظر فان قصد الاتيان بمطلق الواجب اعم من ان يكون شرعياً او عقلياً فيحصل البرء باتيان المقدمة وان لم تكن واجبة شرعاً لوجوبها عقلاً ، وان قصد الاتيان بالواجب النفسي فلا يحصل البرء باتيان المقدمة وان قلنا بوجوبها شرعاً :

ثم ان البرء وعدمه إنما يتبعان قصد الناظر فحسب :

(٢) واما الجواب عن ترتب الفسق وصدق الاصرار على ترك الواجب بماله من المقدمات العديدة بناء على كون المقدمة واجبة ، فنقول ان اراد بان ترك الواجب مع ماله من المقدمات يوجب ترك مقدمات عديدة وعليه وان لم يكن الواجب من الكبائر إلا انه يتحقق بذلك الأصرار في الصغيرة فيؤول الى الفسق وهو باطل :

اما اولاً فلعدم الملزمة بين ترك الواجب وبين ترك جميع مقدماته ليتحقق الأصرار به لفرض ان الواجب بترك بترك واحدة من مقدماته ، وثانياً ان الحكم بكون تارك المقدمة فاسقاً غير صحيح وذلك لان الأصرار الحاصل بواسطة ترك المقدمات لا يوجب الفسق اذ المنساق مما دل على ذلك إنما هو فيما اذا كان الواجب واجباً نفسياً لا غيرياً ، ومن المعلوم ان المقدمات بما انها مقدمات لا تكون مطلوبة بالذات ولا تعلق للوجوب بها استقلالاً ،

واخذ الاجرة على الواجب لا بأس به إذا لم يكن يجابه على المكلف مجاناً وبلا عوض بل كان وجوده المطلق مطلوباً كالصناعات الواجبة كفائية التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد ويختل لولاها معاش العباد ، بل ربما يجب أخذ الاجرة عليها لذلك أي لزوم الاختلال وعدم الانتظام لولا أخذها ، هذا في الواجبات التوصلية (١) :

وإنما صارت مطلوبة لكونها يتوصل بها الى ذبيها ، فالوجوب إنما يترشح اليها من ذي المقدمة بحيث لولاه لما كانت واجبة ، فالوجوب فيها عرضي وتبعي فالذي يكون موجباً للفسق هو الوجوب النفسي لا الوجوب التبعي كما في المقدمات :

والحاصل انه لا يكاد يحصل الاصرار على الحرام بترك واجب ولو كانت له مقدمات عديدة لا يتمكن بدونها من الواجب ، فلا يكون ترك سائر المقدمات بحرام اصلاً لسقوط التكليف حينئذ كما هو الواضح ، ففي الحقيقة موضوع الإصرار منتف بعد حصول العصيان بترك اول مقدمة له لعدم التمكن مع تركها من اتيان الواجب فلا يكون ترك سائر المقدمات حراماً اصلاً ، لسقوط التكليف :

(١) واما الجواب عن الثمرة الثالثة :

ف نقول ان أخذ الاجرة على الواجب لا بأس به لأن الأدلة التي اقاموها على حرمة اخذ الاجرة على الواجبات مخدوشة ، فاذا كانت مخدوشة يكون حكم الواجبات حكم سائر الاحكام من المباحات والمكروهات والمستحبات ، فان كان الواجب توصلياً ففضية القاعدة الجواز مع اجتماع شروط الاجارة المقررة في كتب الفقه .

بيان ذلك انه ان كان الوجوب متعلقاً بمطلق وجود الواجب سواء كان بلا عوض او مع العوض فلا اشكال في جواز أخذ الاجرة عليه ،

لأن وجود الواجب مطلق ليس مقيداً بقيد من كونه مجاناً وبلا عوض حتى لا يجوز أخذ الاجرة عليه ، إذن لا منافاة بين الوحوب واخذ الاجرة على الفعل الواجب ، فالصناعات الواجبة الكفائية التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد ويختل لولاها معاش العباد لا يحرم فيها أخذ الاجرة بل ربما يجب أخذ الاجرة عليها لذلك أي لأجل ان لا يلزم الاختلال في النظام .
واما ان كان الواجب متعلقاً بوجوده مع العوض فلا اشكال في جواز أخذ الاجرة عليه ، بل الجمع بين الحقين هو مقتضى وجوب شيء مع العوض :

واما ان كان الواجب متعلقاً بوجوده المجاني فلو وقعت الاجارة عليه بما هو واجب بطلت الاجارة ، فيكون اخذ الاجرة حراماً ، لان الواجب كان متعلقاً بوجود الواجب مجاناً وبلا عوض ، فاخذ الاجرة على هذا الواجب بما انه واجب حرام :

واما اذا وقعت الاجارة على الواجب بما هو ومع قطع النظر عن انه واجب لصحت الاجارة ولجاز أخذ الاجرة عليه ، غاية الأمر انه لم يأت بالواجب ، ولكن حيث فرض انه توصلى سقط الواجب لحصول الغرض منه فالخاص ان جواز اخذ الاجرة على الواجبات وعدمه ليس دائراً مدار وجوب المقدمة وعدمها ، إذ قد عرفت ان الواجب ان كان توصلياً فهو كغيره من المباحات والمكروهات والمستحبات ،

وعلى الجملة فالوجوب ان كان متعلقاً بوجود الشيء مطلقاً من دون ان يكون مقيداً بقيد من العوضيه والمجانية فلا اشكال في جواز اخذ الاجرة عليه ، وان كان متعلقاً بوجوده العوضي فكذلك لا اشكال في الأخذ وان كان متعلقاً بوجوده المجاني فايضاً جائز ان كان وقوع الاجارة على ذات الواجب بقطع النظر عن انه واجب ، واما ان وقعت الاجارة على الواجب

واما الواجبات التعبدية فيمكن ان يقال بجواز اخذ الاجرة على اتيانها بداعي امثالها ، لا على نفس الاتيان كي ينافي عباديتها ، فيكون من قبيل الداعي الى الداعي ، غاية الامر يعتبر فيها منفعة عائدة الى المستاجر كيلا تكون المعاملة سفهية ، واخذ الاجرة عليها اكلا بالباطل (١) .

وربما يجعل من الثمرة اجتماع الوجوب والحرمة اذا قيل بالملازمة فيما كانت المقدمة محرمة ، فيبتي على جواز اجتماع الامر

بما هو مع قطع النظر عن انه واجب لصحة الاجارة وجاز اخذ الاجرة عليه ، غاية الامر انه لم يأت بالواجب ، هذا تمام الكلام في الواجب التوصلي .

(١) واما ان كان الواجب تعبدياً فيمكن أن يقال بجواز اخذ الأجرة عليها بناءً على اتيانها بداعي امثالها ، لا على نفس الأتيان حتى ينافي عباديتها . فيكون اخذ الاجرة من قبيل الداعي على الداعي ولا يضر في صحة العبادة لوقوع الاجارة على اتيان الواجب بداعي القربة غاية الأمر يعتبر فيها كغيرها أن يكون فيها منفعة عائدة الى المستاجر لئلا تكون المعاملة باطلة وسفهية واخذ الأجرة عليها أكلا بالباطل .

هذا بخلاف ما اذا كان وقوع الاجارة على الواجب العبادي بشرط اتيانه بداعي الاجرة اوبه وبداعي القربة معاً ، فانه لا يجوز اخذ الاجرة حينئذ ، لكون العمل باطلا ، لا تتفاء قصد القربة سواء أكان الداعي مركباً من قصد الاجرة وقصد القربة أو كان خصوص الاجرة لأتفاء القربة على كلا التقديرين .

والنهي وعدمه ، بخلاف ما لو قيل بعدمها (١) .
وفيه اولاً !

انه لا يكون من باب الاجتماع كي يكون مبتنية عليه ، لما اشرنا اليه غير مرة ان الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدمة لا بعنوان المقدمة فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة . (٢) وثانياً لا يكاد يلزم الاجتماع اصلاً لاختصاص الوجوب بغير المحرم في غير صورة الانحصار به ، وفيها اما لا وجوب للمقدمة لعدم وجوب ذي المقدمة لاجل المزاحمة ، واما لا حرمة لها لذلك كما لا يخفى . (٣)

(١) هذا عن المصنف (قدّه) اشارة الى الثمرة الرابعة وهو لزوم اجتماع الأمر والنهي بناءً على وجوب المقدمة وعدم الاجتماع بناءً على عدم وجوبها .

(٢) الاول ان المقام ليس من باب الاجتماع فان محل الكلام هناك ما اذا تعلق الامر بعنوان والنهي بعنوان آخر وتصادق العنوانان في مورد واحد ، لا في المقام فان الوجوب لم يتعلق بعنوان المقدمة لما تقدم سابقاً من انه عنوان تعليلي ، فالواجب ما هو بالحمل الشائع مقدمة ، والمفروض ان النهي تعلق بنفس ما تعلق به فيكون المقام على الملازمة داخلاً في مسألة النهي عن العبادات او المعاملات .

(٣) الثاني انه لا يمكن فرض اجتماع الوجوب مع الحرمة بناءً على الملازمة ، وذلك لان المقدمة لا تخلو من ان تكون غير منحصرة أو تكون منحصرة .

فعلى الاول يختص الوجوب بغير الفرد المحرم فلا يسري الوجوب

وثالثاً ان الاجتماع وعدمه لا يدخل له في التوصل بالمقدمة المحرمة وعدمه اصلاً ، فانه يمكن التوصل بها ان كانت توصلية ولولم نقل بجواز الاجتماع ، وعدم جواز التوصل بها ان كانت تعبدية على القول بالامتناع قيل بالوجوب او بعدمه .
وبالجملة لا يتفاوت الحال في جواز التوصل بها وعدم جوازه اصلاً بين ان يقال بالوجوب او يقال بعدمه كما لا يخفى (١) .

من الواجب اليه حتى يلزم اجتماع الامر والنهي .
وعلى الثاني فتقع المزاخمة بين حرمة المقدمة ووجوب ذي المقدمة فان كانت الحرمة اهم من وجوبه فيسقط وجوبه ، فاذا تكون المقدمة محرمة بدون وجوب ، وان كان وجوبه اهم من حرمتها فتسقط حرمتها فتتصف بالوجوب دون الحرمة ، وان كانا متساويين فيسقطان معاً فلا يمكن فرض اجتماع الوجوب والحرمة في مورد .
(١) الثالث ان جواز الاجتماع وعدمه ليس من ثمرات هذا البحث .

وذلك لان المقدمة اذا كانت توصلية كقطع المسافة بالنسبة الى الحج ونصب السلم بالنسبة الى الصعود على السطح ، فالمكلف يتمكن بهامن ذي المقدمة ، ولا يؤثر جواز الاجتماع وعدمه ووجوب المقدمة وعدمه في ذلك وإن كانت المقدمة تعبدية كالوضوء بالنسبة الى الصلاة ، كان الخلاف في مسألة جواز الاجتماع وعدمه ذا أثر .

وذلك لامكان الصلاة بالوضوء بالماء المغصوب فيما اذا جاز اجتماع الامر والنهي وعدم امكانه على القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي إلا ان ذلك من ثمرات البحث عن جواز الاجتماع وعدمه وليس من

في تأسيس الاصل

في المسألة !

اعلم انه لا اصل في محل البحث في المسألة فان الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة وعدمها ليست لها حالة سابقة بل تكون الملازمة او عدمها اذلية (١) .

نعم نفس وجوب المقدمة يكون مسبوقاً بالعدم حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدمة فالاصل عدم وجوبها (٢) .

ثمرات هذا البحث ، وذلك لعدم امكان وقوع الصلاة على القول بعدم جواز الاجتماع ، سواء قلنا بوجود المقدمة أم لا وامكان التوصل بها الى ذي المقدمة على القول بالجواز سواء قلنا بالملازمة أم لا .

(١) اذا فرضنا انه لم يكن لنا دليل على ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ولا على عدم ثبوتها بينهما فهل لنا اصل في المسألة يقتضي ثبوت الملازمة او عدم ثبوتها او لا ؟ الظاهر بل المقطوع به عدم اصل كذلك فيها ، فان الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته ، وكذا عدم ثبوتها ليست امراً حادثاً مسبوقاً بالعدم بل هي اذلية ، فان كانت ثابتة فثبوتها اذلي وإلا فعدمها فلا مجال للاصل عندئذ .

وقد تحصل من ذلك انه ليس في مسألتنا هذه اصل عملي ليستدل به على ثبوت الملازمة او على عدم ثبوتها ، لما عرفت من ان الملازمات بشتى ألوانها واشكالها امور اذلية وليست لها حالة سابقة ولا لعدمها .

(٢) نعم في المسألة الفرعية لا مانع من التمسك بالاصل لاثبات عدم وجوب المقدمة عند الشك في وجوبها لأن وجوبها مسبوق بالعدم

وتوهم عدم جريانه لكون وجوبها على الملازمة من قبيل لوازم الماهية غير مجعولة ولا اثر آخر مجعول مترتب عليه ولو كان لم يكن بهمهم ههنا مدفوع بانه وان كان غير مجعول بالذات لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان الناقصة الا انه مجعول بالعرض ويتبع جعل وجوب ذي المقدمة ، وهو كاف في جريان الاصل ولزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا محالة ، لاصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة لا ينافي الملازمة بين الواقعين ، وانما ينافي الملازمة بين الفعلين .

نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية لماصح التمسك بالاصل كما لا يخفى (١) .

ومن الامور الحادثة والمجعولة فاذا شك في حدوثه فالاصل يقتضي عدمه .

(١) إن قلت ان اصالة عدم وجوب المقدمة غير جارية ليصير دليلا على بطلان الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته اذ مع الملازمة لا يكاد ينفك وجوب ذي المقدمة عن وجوب المقدمة ، لكونه من قبيل لوازم الماهية غير مجعولة .

قلنا ان جريان اصالة عدم الوجوب في المقدمة لا ينافي الملازمة بين الوجوبين الواقعيين وانما تنافي الملازمة بين الوجوبين الفعلين ، فان الملازمة ثابتة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته في الواقع وان لم تكن في الظاهر .

نعم لو كانت دعوى الخصم هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية لماصح التمسك بالاصل والحكم بعدم وجوب المقدمة ، لأن

إذا عرفت ما ذكرنا فقد تصدى غير واحد من الافاضل لأقامة البرهان على الملازمة وما اتى منهم بواحد خال عن الخلل .
والأولى احواله ذلك الى الوجدان حيث انه اقوى شاهد على ان الانسان اذا اراد شيئاً له مقدمات اراد تلك المقدمات لو التفت اليها بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله ويقول مولوياً ادخل السوق واشتر اللحم مثلاً ، بداهة ان الطلب المنشأ بخطاب ادخل مثل المنشأ بخطاب اشتر في كونه بعثاً مولوياً وانه حيث تعلقت ارادته بايجاد عبده الاشتهاء ترشحت منها له ارادة اخرى بدخول السوق .
بعد الالتفات اليه وانه يكون مقدمة له كما لا يخفى (١) .

الخصم يدعي الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته مطلقاً سواء كانت في الواقع أم كانت في الظاهر فحينئذ لا مجال للجريان اصالة العدم حتى في الظاهر .

(١) وبعده ذلك نقول قد تصدى جمع من الافاضل لأقامة البرهان على الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته بوجوه لا تخلو جميعها عن الخلل .

والأولى في اثبات الملازمة هو الوجدان ، فإن الانسان اذا اراد شيئاً له مقدمات بحيث لا يمكن الأتيان بذلك الشيء إلا باتيان مقدماته لا محالة يريد تلك المقدمات لو التفت اليها بحيث ربما يجعل تلك المقدمات في قالب الطلب ويقول ؛ مولوياً ادخل السوق واشتر اللحم ، مع ان شراء اللحم لا يمكن بغير دخول السوق ، فالطلب في ادخل مثل الطلب المنشأ بخطاب اشتر اللحم ، فكما ان الطلب فيه طلباً بعثاً مولوياً كذلك الطلب في ادخل وحيث تعلقت

ويؤيد الوجدان بل يكون من اوضح البرهان وجود الاوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات لوضوح انه لا يكاد يتعلق بمقدمة امر غيري الا اذا كان فيها مناطه ، واذا كان في مثلها فيصح تعلقه به ايضاً لتحقق ملاكه ومناطه .

والتفصيل بين السبب وغيره والشرط الشرعي وغيره سيأتي بطلانه وانه لا تفاوت في باب الملازمة بين مقدمة ومقدمة . (١)

ارادته بشراء اللحم ترشحت من تلك الأرادة ارادة اخرى بدخول السوق بعد الألتفات الى مقدميته له .

(١) ويؤيد هذا الوجدان بل يكون من اوضح البرهان وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات .

اما الشرعيات فكالأمر بالوضوء والغسل والتيمم ونحو ذلك .
واما العرفيات فكالأمر بدخول السوق وشراء اللحم ، فتعلق الأمر بالمقدمة الشرعية والعرفية دليل على ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته اذا كانت له مقدمات .

ولا يكاد يتعلق الأمر الغيري بمقدمة دون مقدمة ، إذ قد علمت أن الامر لا يكاد يتعلق بمقدمة إلا اذا كان فيها مناط الأمر الغيري وهو التمكن على ذي المقدمة والاعتداد عليه ، فاذا كان هذا المنط في غير هذه المقدمة موجوداً فيتعلق بها أمر غيري ، لتحقق الملاك والمنط .
ومن المعلوم انه لا فرق بين مقدمة دون مقدمة ، فالمنط في اتصافها بالوجوب وجود الملاك المزبور فيها .

ولا شك ان المنط في الامر الغيري المتعلق بالمقدمة وهو حصول التمكن من قبلها على ايجاد ذي المقدمة موجود في كل مقدمة ، بداهة

ولا باس بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل لغيره عما ذكره الافاضل من الاستدلالات وهو ما ذكره ابو الحسن البصري وهو انه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها ، وحينئذ فان بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف

اشترك جميع المقدمات في ذلك المناط من دون فرق بين مقدمة واخرى اصلا .

فاذن لا وجه للتفصيل بين السبب وغيره ولا بين الشرط الشرعى وغيره .

(١) وخلاصة ما استدل على ذلك هو ان مقدمة الواجب لو لم تكن واجبة بايجاب الواجب يلزم أن لا يكون تارك الواجب المطلق خاصياً مستحقاً للعقاب ، لكن التالي باطل فكذا المقدم وهو عدم وجوب المقدمة .

أما الملازمة فلانا نقول اذا كلف الشارع بالحج مثلا ولم يوجب مقدمته فتارك الحج بترك قطع المسافة الجالس في بلده اما أن يكون مستحقاً للعقاب في زمان ترك المشي الى مكة عند التضيق أو في زمان ترك الحج في موسمه .

لا سبيل الى الاول لانه لم يصدر منه في ذلك الزمان الا ترك المقدمة ، والمفروض انه غير واجب عليه فلا يكون مرتكباً للقبح فلا يكون مستحقاً للعقاب .

ولا سبيل ايضاً الى الثاني لأن الاتيان بافعال الحج من مثله في وقته لانه عقاب على ما يمنع .

هذه خلاصة ما احتج به بعض المحققين على وجوب المقدمة .

بما لا يطاق والا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً (١) .
وفيه بعد اصلاحه بارادة عدم المنع من التالي في الشرطية الاولى
لا الاباحة الشرعية والا كانت الملازمة واضحة البطلان (٢) وارادة

وجوابه واضح وهو انا نختار الشق الثاني ونقول انه مستحق
للعقاب على ترك الواجب في ظرفه باعتبار انه مستند الى اختياره
والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

(١) واحتج ابو الحسن البصري ايضاً على وجوب المقدمة بانها
لو لم تكن واجبة لجاز تركها . وحينئذ فان بقي الواجب على وجوبه
يلزم التكليف بما لا يطاق لعدم القدرة على اتيانه بدون المقدمة ،
والمفروض انها جائزة الترك لعدم وجوبها ، وان لم يبق الواجب على
وجوبه يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً ، والمفروض
انه واجب مطلق وبطلان اللازمين مما لا كلام فيه وهما خروج الواجب
المطلق عن كونه واجباً مطلقاً وتكليف ما لا يطاق وكذا الملزوم وهو
عدم وجوب المقدمة فيجب أن تكون واجبة .

هذه خلاصة ما ذكره البصري .

(٢) وقد حاول المحقق الخراساني رحمه الله تصحيح هذا الاستدلال
بارادة عدم المنع الشرعي من التالي الذي هو جواز الترك في الشرطية
الأولى لا الأباحة الشرعية والمراد من جواز ترك المقدمة بعد ان لم تكن
واجبة هو عدم المنع من الشارع عن تركها لا الاباحة الشرعية وإلا لو
كان المراد من جواز الترك هو الأباحة الشرعية لكانت الملازمة واضحة
البطلان ، لأن رفع الوجوب المولوي لا يلزم ثبوت خصوص الاباحة
الشرعية له ، إذ لعله لا حكم له شرعاً .

الترك عما اضيف اليه الظرف لا نفس الجواز والا فمجرد الجواز بدون
الترك لا يكاد يتوهم صدق القضية الشرطية الثانية (١) .
ما لا يخفى فان الترك بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق أحد
الشرطيين ولا يلزم احد المحذورين ، فانه وان لم يبق له وجوب معه
الا انه كان ذلك بالعصيان ، لكونه متمكناً من الأطاعة والاتيان ،
وقد اختار تركه بترك مقدمته بسوء اختياره مع حكم العقل بلزوم
اتيانها إرشاداً الى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب (٢) .

كما هو الحال في المتلازمين فان الأمر بأحدهما لا يستلزم الأمر
بالآخر ، غاية الأمر عدم جواز اتصاف الآخر بحكم آخر فيبقى بلا حكم ،
وفيما نحن فيه كذلك ، إذ لا يمكن ايجاب ذي المقدمة والحكم على المقدمة
بحكم آخر يضاده، اما كونها محكومة بحكمه فلا ملزم له فتبقى بلا حكم ،
وعندئذ المرجح هو العقل وهو يحكم بلزوم الاتيان .

(١) ويصح استدلاله ايضاً بان المراد من المضاف اليه الذي
اضيف اليه الظرف (وهو حين) الترك لا نفس الجواز أي حين ما
تركت المقدمة بعد ان لم تكن واجبة ، وإلا لو كان المراد من المضاف
اليه هو نفس الجواز فمجرد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم معه
صدق القضية الشرطية الثانية وهو قوله فان بقي الواجب على وجوبه
يلزم التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً
لأنه بعد ان كان المراد من المضاف اليه هو نفس الجواز لا الترك لا يلزم
احد المحذورين كما هو واضح .

(٢) وقد اورد المحقق الخراساني على الاستدلال بعد تصحيحه بما
حاصله أن الترك بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق احد الشرطيين

نعم لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعاً وعقلاً يلزم أحد المحذورين الا ان الملازمة على هذا في الشرطية الأولى ممنوعة ، بداهة انه لو لم يجب شرعاً لا يلزم ان يكون جائزاً شرعاً وعقلاً ، لامكان ان لا يكون محكوماً بحكم شرعاً وان كان واجباً عقلاً ارشاداً وهذا واضح (١) .

واحد المحذورين وهما تكليف مالا يطاق أو خروج الواجب ، لأنه وان لم يبق وجوب للموجب مع ترك المقدمة الا ان عدم بقاء الوجوب كان بالعصيان وسوء اختياره ، لأنه كان متمكناً من الاطاعة والاتبان ، وقد اختار تركه بترك مقدمته مع حكم العقل بلزوم اتيانها ارشاداً الى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب .

(١) نعم لو كان المراد من الجواز جواز الترك عقلاً وشرعاً يلزم أحد المحذورين المذكورين إلا ان الملازمة في الشرطية الأولى وهو قوله لو لم تكن واجبة لجاز تركها ممنوعة ، بداهة انه لو لم تكن واجبة شرعاً لا يلزم أن تكون جائزة الترك شرعاً وعقلاً لأمكان أن لا يكون محكوماً بحكم شرعاً وإن كان واجباً عقلاً وارشاداً كما هو ظاهر .

فالخاص انه اذا كان المراد من الجواز هو عدم المنع الشرعي فلا يلزم أحد المحذورين المذكورين لأنه كان متمكناً من الاتيان به عقلاً الا انه بسوء اختياره قد اختار ترك الواجب بترك مقدمته مع حكم العقل بلزوم اتيانها .

هذه خلاصة ما أورده المصنف (ره) على ابي الحسن البصري .

واورد عليه ايضاً صاحب المعالم قدس سره .

وخلاصة ما أورده (ره) ان عدم وجوب المقدمة لا يؤدي الى التكليف

واما التفصيل بين السبب وغيره فقد استدل على وجوب السبب بان التكليف لا يكاد يتعلق الا بالمقدور، والمقدور لا يكون الا هو السبب وانما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهراً ، ولا يكون من افعال المكلف وحركاته أو سكناته فلا بد من الأمر المتوجه اليه عنه الى سببه (١) .

بما لا يطاق .

بيان ذلك انه بناء على أن يكون المراد من المضاف اليه في كلمة حينئذ هو نفس الجواز فانا نلتزم ببقاء الوجوب وهو لا يستلزم احد المحذورين كما توهمه البصري لأن عدم وجوب المقدمة شرعاً لا يصير ذا المقدمة غير مقدور ، لكن يقال انه على تقدير بقاء الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق . اذ المقدور لا يكون متمنعاً والبحث انما هو في المقدور ، اذ لو كان جواز الترك منافياً للقدرة على الواجب للزم الدور لأن مقدورية الواجب تتوقف على ايجاب المقدمة وايجاب المقدمة موقوف على ايجاب ذبها وهو موقوف على مقدورية الواجب فيلزم الدور . ولذا قال (ره) ان تأثير الايجاب في القدرة غير معقول أي تأثير ايجاب المقدمة في مقدورية ذبها ، لأنه يلزم الدور على ما عرفت .

هذا تمام الكلام في الرد على ابي الحسن البصري .

فتمحصل ان الحاكم بوجوب المقدمة هو الوجدان ، لأن من راجع وجدانه وانصف من نفسه مع خلو طبيعته عن الاعوجاج يحكم حكماً جزمياً بشبوت الملازمة بين الطلب المتعلق بالفعل وبين الطلب المتعلق بمقدماته ، حيث أن الوجدان اقوى شاهد على أن الانسان اذا اراد شيئاً وله مقدمات اراد تلك المقدمات لو التفت اليها .

(١) هذا بيان للقول : بالتفصيل بين السبب وغيره .

ولا يخفى ما فيه من انه ليس بدليل على التفصيل بل على ان الأمر النفسي انما يكون متعلقاً بالسبب دون المسبب ، مع وضوح فساد ضرورة ان المسبب مقدور للمكلف وهو متمكن عنه بواسطة السبب ولا يعتبر في التكليف ازيد من القدرة كانت بلا واسطة او معها كما لا يخفى (١) .

فنقول قد اشتهر نسبة هذا التفصيل الى سيدنا علم الهدى رضى الله عنه وان كانت النسبة غير صحيحة كما صرح به المحقق المدقق صاحب المعالم (ره) و خلاصة . ما استدل على ان المقدمة السببية واجبة لا غير ان التكليف لا يكاد يتعلق الا بالمقدور ، ومن المعلوم أن المقدور لا يكون الا هو السبب والمسبب من آثاره المترتبة على السبب قهراً ، ولا يكون هو متعلقاً للتكليف ، لعدم كونه مقدوراً .

بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات ، لعدم تعلق القدرة بها ، اما مع عدم الأسباب فلا متناعها ، وأما مع الأسباب فلكونها حينئذ لازمة لها لا يمكن تركها فكلما تعلق امر بالمسبب ظاهراً فهو في الحقيقة متعلق بالمسبب ، فالواجب حقيقة هو السبب فلا بد من صرف الأمر المتوجه الى المسبب عنه الى السبب لعدم مقدورية المسبب . والحاصل ان السيد قدس سره يقول : الامر يسري الى المقدمة السببية و يترشح الوجوب من ذي المقدمة اليها ، وهذا بخلاف المقدمة الغير السببية فان الأمر لا يسري اليها فلا تتصف بالوجوب .

(١) الجواب عنه أولاً ان الدليل لا يساعد على المدعى فان المدعى ان المقدمة السببية يسري اليها أمر غيرى تبعية و يترشح الوجوب من ذبيها اليها والدليل ينسادي بأن الأمر متعلق بالسبب ففي الحقيقة الواجب هو

واما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره فقد استدل على الوجوب في الاول بانه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً حيث انه ليس بما لا بد منه عقلاً أو عادة (١) .

السبب فلو تعلق أمر بالمسبب فهو في الحقيقة تعلق بالسبب لعدم القدرة على المسبب وبناءً عليه فالدليل يبين المدعى او فقل ان الامر تعلق بالمسبب ظاهراً فهو في الحقيقة متعلق بالسبب، فالواجب بحسب الواقع والحقيقة هو السبب دون المسبب ، لفرض عدم كونه مقدوراً للمكلف ، وبدون ذلك يستحيل تعلق التكليف به ، فاذن لا بد من صرف الامر المتوجه اليه الى السبب .
وثانياً : ان المسبب وان كان أولاً وبالذات غير مقدور للمكلف إلا انه مقدور له بواسطة القدرة على السبب ، ومن المعلوم انه يكفي في صحة تعلق التكليف كون الشيء مقدوراً للمكلف ولو بالواسطة فلا يلزم ان يكون مقدوراً له بدون واسطة ، ومن الطبيعي ان المقدور بالواسطة مقدور .

وعلى هذا الضوء فلا مانع من تعلق التكليف بالمسبب واقعاً وحقيقة هذا تمام الكلام في التفصيل بين المقدمة السببية وغيرها .

(١) هذا بيان القول بالتفصيل بين الشرط الشرعي وغيره فقول ؛
بوجوب الاول -- أعني الشرط الشرعي -- دون الثاني .

استدل عليه بان الشرط لو لم يكن واجباً لم يكن شرطاً لفرض انه ليس شرطاً عقلاً أو عادة يعني انه ليس بما لا بد منه عقلاً أو عادة والتالي باطل وهو عدم كونه شرطاً شرعاً فالمقدم مثله وهو عدم وجوبه .
بيان الملازمة ان الشرط الشرعي كالطهارة واستقبال القبلة وما شاكلهما لو لم يكن واجباً لجاز تركه ، فعندئذ لا يخلو من أن يكون

وفيه مضافاً الى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعي الى العقلي انه لا يكاد يتعلق الأمر الغيري الا بما هو مقدمة الواجب ، ولو كان مقدميته متوقفة على تعلقه بها لدار ، والشرطية وان كانت منتزعة عن التكليف إلا انه عن التكليف النفسي المتعلق بما قيد بالشرط لاعتن الغيري فافهم (١) .

الآتي بالمشروط به بدونه (الشرط) اي بالصلاة بدون طهارة أو الاستقبال آتياً بتمام المأمور به أولاً يكون آتياً بتمامه، فعلى الاول يلزم أن لا يكون ما فرض شرطاً شرعاً للمأمور به وقيداً له وهذا خلف، وعلى الثاني فلا بد من الاتيان به ، وهذا معنى كونه واجباً شرعاً كما هو واضح .

(١) والجواب عن ذلك اولاً ما تقدم سابقاً من ان الشرط الشرعي يرجع الى الشرط العقلي وملخصه : هو ان الصلاة المشروطة بالطهارة مثلاً لا يمكن تحققها بدونها في الخارج عقلاً لاستحالة وجود المقيد بما هو مقيد بقيد بدون وجود قيده خارجاً ولا فرق في ذلك بين القيود الشرعية والعقلية ، فان الفرق بينهما انما هو في مقام الاعتبار والجعل فالحاكم باعتبار الاولى الشرع وباعتبار الثانية العقل ، ولكن بعد حكم الشارع باعتبارها وأخذها قيداً للمأمور به حكم العقل باستحالة وجود المأمور به في الخارج بدونها ، وهذا معنى رجوع الشرط الشرعي الى الشرط العقلي .

وثانياً ان الوجوب الغيري انما يتعلق بالمقدمة بما هي مقدمة بمعنى ان الامر الغيري متوقف على كون الشيء مقدمة والا فلا يتعلق به الامر الغيري ، فلو فرض ان مقدميته تتوقف على تعلق الامر الغيري به لدار .

تتمة لاشبهة في ان مقدمة المستحب كمقدمة الواجب فتكون مستحبة لو قيل بالملزمة (١) .

وأما مقدمة الحرام والمكروه فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة اذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام او المكروه اختياراً كما كان متمكناً قبله فلا دخل له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه فلم يترشح من طلبه طلب ترك مقدمتهما نعم ما لم يتمكن معه من الترك المطلوب لا محالة يكون مطلوب الترك ويترشح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدمة فلم تكن للحرام مقدمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمة من مقدماته (٢) .

وفي المقام لا يتوقف كون الشيء شرطاً شرعياً على تعلق الوجوب الغيري به بحيث لو لم يتعلق به لم يكن شرطاً والا لدار لفرض ان الوجوب الغيري متوقف على كونه شرطاً والا فلا يتعلق به .

نعم شرطيته منتزعة من الامر النفسي المتعلق بالمركب المقيد به .

(١) الكلام في المقدمة المستحبة فقد ذكر المصنف (قدسه) ان

المقدمة المستحبة كمقدمة الواجب ، فتكون مستحبة على القول بشبوب الملزمة بين الامر بشيء والأمر بمقدماته ، ضرورة انه لا فرق في ذلك بين كون الامر المتعلق به امراً وجوبياً أو استحبابياً ، وهذا ظاهر .

(٢) الكلام في مقدمة الحرام والمكروه فقد ذكره (قدسه) ان

مقدمة الحرام أو المكروه لا تتصف بالحرمة أو الكراهة ولا تسري الحرمة من الحرام الى مقدمته كما لا تسري الكراهة من المكروه الى مقدمته . والوجه في ذلك هو ان المكلف متمكن من ترك الحرام أو المكروه اختياراً مع وجود هذه المقدمة كما انه متمكن منه قبل وجودها .

لا يقال: كيف ولا يكاد يكون فعل الا عن مقدمة لا محالة معها يوجد ضرورة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ، فانه يقال: نعم لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام ، لكنه لا يلزم ان يكون ذلك من المقدمات الاختيارية ، بل من المقدمات الغير الاختيارية كعبادة الاختيار التي لا تكون بالاختيار والا لتسلسل فلا تغفل وتأمل (١) .

وعلى الجملة فلا فرق بين ايجاد المكلف مقدمة الحرام أو المكروه وعدم ايجاده ، فعلى كلا التقديرين فهو متمكن من ترك الحرام أو المكروه خارجاً باختياره فلا يكون الاتيان بمقدمته سبباً للاتيان به في الخارج وارتكابه وبدون ذلك فلا وجه للسراية أي لسراية الحرمة من الحرام الى مقدمته والكرهية من المكروه الى مقدمته .

نعم لو فرض وجود مقدمة له لا يتمكن المكلف معها من ترك الحرام فتسري الحرمة منه اليها بناءً على القول بالملازمة .

(١) ودعوى انه لا يمكن وجود فعل في الخارج بلا مقدمة وعلته بداهة أن الشيء ما لم يجب وجوده من ناحية علته لم يوجد في الخارج فان كل شيء محفوف بضرورتين: ضرورة سابقة وهي ضرورة وجوده من قبل وجود علته في الخارج، وضرورة لاحقة وهي ضرورته بشرط وجوده ، وعلى هذا فكيف يمكن وجود الحرام بدون مقدمة وعلته .

خاطئة وذلك لان مقدمة وجود الفعل في الخارج لا تنحصر بالمقدمات الاختيارية التي هي تنصف بالاحكام الشرعية ، فيمكن ان لا تكون له مقدمة اختيارية اصلاً بان تنحصر مقدمته بغير اختيارية كالارادة ، وعلى هذا فيمكن ان لا تكون للحرام ، أو المكروه مقدمة اختيارية غير الارادة ومباني الاختيار التي لا يمكن ان تكون اختيارية ، والا لتسلسلت ،

فصل الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا فيه اقوال
وتحقيق الحال يستدعي رسم امور !
الاول الاقتضاء في العنوان اعم من ان يكون بنحو العينية أو الجزئية
او اللزوم من جهة التلازم بين طلب احد الضدين وطلب ترك الآخر
او المقدمة على ما سيظهر كما ان المراد بالضد هاهنا هو مطلق المعاند
والمنافي وجودياً كان او عدمياً (١) .

ومن المعلوم ان ما لا يكون بالاختيار لا يتصف بالحرمة أو الكراهة .

مسائل الضد

(١) الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا ؟ فنقول قبل
الخوض في الاستدلال : لا بد لنا من تقديم امور ؛
الأول ان الاقتضاء في هذه المسألة اعم من أن تكون على نحو
العينية أو على نحو الجزئية أو الالتزام وهو إما من باب التلازم أو
المقدمة أي كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد الآخر .
الثاني ان المراد بالضد هنا مطلق المعاند والمنافي وجودياً كان،
أو عدمياً .

الثالث : أن المراد بالضد الخاص هو كل واحد من الامور الوجودية
المضادة للمأمور به عقلاً أو شرعاً ؟ .

الرابع أن المراد بالضد العام هل هو أحد الاضداد الوجودية لا بعينه
كما قيل ، أو الترك ؟ .

الخامس : أن الجهة المبحوث عنها في المسألة وإن كانت في اقتضاء

الثاني ان الجهة المبحوث عنها في المسألة وان كانت انه هل يكون

الامر بنحو من الانحاء الثلاثة المذكورة التي هي : المطابقة والتضمن والالتزام .

إلا أن عمدة القائلين بالاعتضاء إنما ذهبوا اليه لاجل توهم كون ترك الضد مقدمة لوجود الضد الآخر .

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أن الاقوال في مسألة الاعتضاء وعدمها كثيرة بحيث ترتقي الى اربعة .

الأول ما هو المشهور من كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد الآخر دفعاً ورفعاً دون ، العكس .

الثاني ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد رفعاً لا دفعاً والفعل ليس مقدمة لترك الضد مطلقاً لا رفعاً ولا دفعاً .

الثالث مقدمة الفعل للترك كما نقل عن الكعبي .

الرابع عدم المقدمة من الطرفين أي ليس الترك مقدمة لفعل الضد ولا الفعل مقدمة للترك وهذا هو الاقوى عند صاحب الكفاية (ره) كما سيجيء الاستدلال عليه والرد على من قال بكون ترك الضد مقدمة لفعل الضد .

ثم اعلم ان القائلين بالاعتضاء اختلفوا في أنه بالمطابقة ، أو التضمن ، أو الالتزام ، فمنهم من قال بأن الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده بالتضمن وهو قول صاحب المعالم (قدس سره) كما سيجيء .

ومنهم من قال بأنه يقتضي بالالتزام البين بالمعنى الاعم كما افاده المحقق القمي (قدس سره) .

ومنهم من قال بأنه يقتضي بالمطابقة كما سيجيء الاستدلال عليه .

للامر اقتضاء بنحو من الانحاء المذكورة، الا انه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص انما ذهبوا اليه لاجل توهم مقدمة ترك الضد كان المهم صرف عنان الكلام في المقام الى بيان الحال وتحقيق المقال في المقدمة وعدمها ، فنقول وعلى الله الأتكال ان توهم توقف الشيء على ترك ضده ليس الا من جهة المضادة والمعاندة بين الوجودين وقضيتهما الممانعة بينهما ومن الواضحات ان عدم المانع من المقدمات (١).

ثم ان القائلين بالاقتضاء ايضاً اختلفوا في أن الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده العام أو عن ضده الخاص . ذهب المحقق القمي (قده) الى ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقاً لا بدلالة المطابقة، ولا بالتضمن، ولا بالالتزام، ويقتضي النهي عن ضده العام بالالتزام البين بالمعنى الاعم .

وذهب صاحب المعالم (قده) الى انه يقتضي النهي عن ضده العام بالدلالة التضمنية .

وذهب جماعة اخرى الى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص بالالتزام ، وهذا القول هو الذي مال اليه الاكثر .

ثم ان المراد من الدلالة العينية هو الدلالة المطابقية في مقابل الالتزام والتضمن كما أن المراد من الضد في العنوان اعم من الضد الخاص والعام .

(١) اعلم أن المشهور بين الاصحاب هو ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص بالدلالة الالتزامية من باب كون ترك الضد مقدمة لوجود الضد الآخر .

واستدلوا على ذلك بشيئين !

احدهما كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد الآخر .

وهو توهم فاسد، وذلك لأن المعاندة والمنافرة بين الشئيين لا تقتضي
الا عدم اجتماعهما في التحقق وحيث لا منافاة اصلا بين احد العينين
وما هو نقيض الآخر وبديله بل، بينهما كمال الملائمة كان احد العينين

وثانيتها كون الضد مانعا عن وجود الضد الآخر، ولا شك أن عدم
المانع من المقدمات . بيان ذلك يحتاج الى زيادة توضيح .

فنقول مستعينا بالله ان القوم ذهبوا الى الاقتضاء من باب المقدمة
وقالوا بتوقف وجود الضد خارجاً على ترك الضد الآخر وعدم توقف
ترك الضد على وجود الضد، وحيث كان استدلال القوم مركباً من مقدمات
لا بأس بالاشارة الاجمالية الى ذكرها .

الاولى ان صريح الوجدان قاض بان ترك الضد مقدمة لفعل الضد
الآخر من دون عكس، فانا نجد بعد المراجعة الى الوجدان ترتباً بين
ترك الضد ووجود الضد الآخر، فاذا امر المولى بشيء لا محالة يتوقف
وجوده وحصوله في الخارج على ترك ضده .

الثانية : ان الضدين متمانعان في الخارج بحيث يطارد كل واحد منهما
الآخر ولا يمكن اجتماعهما في زمان واحد وفي موضوع فارد، ومن الواضح
ان عدم المانع من المقدمات .

الثالثة ! ان من البديهي ان كل شيء يحتاج في وجوده في الخارج
الى وجود علته التامة وهي مركبة من امور ثلاثة : المقتضى، والشرط،
وعدم المانع .

فعند حصول هذه الامور يوجد ذلك الشيء ولتوضيح ذلك نضرب
مثالاً حتى يتضح الامر، فنقول ! النار مثلاً مقتضية للاحتراق واتصالها
مع الحطب شرط لتأثيرها، والرطوبة مانعة عنه ففي تأثير النار في

مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة من دون ان يكون في البين ما يقتضي تقدم احدهما على الآخر كما لا يخفى فكما ان قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقضي تقدم ارتفاع احدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادين (١) .

الاحتراق لا بد أن يكون واجداً للشرط وفاقداً للمانع فاذا لم يكن الاتصال، او كانت مرطوبة لم يتحقق الاحتراق وفيما نحن فيه أن وجود الضد مانع عن وجود الضد الآخر ولا شك ان عدم المانع من المقدمات فوجود الضد موقوف على ترك الضد، وهذا معنى كونه مقدمة له .
فالحاصل أن الضدين بما لا يجتمعان وبما لا شك فيه: أن الازالة والضلاة امران متضادان لا يمكن اجتماعهما في آن واحد، ولا ريب أيضاً بحكم الوجدان ان وجود الضد مترتب على ترك الضد الآخر فيكون الترك مقدمة لوجوده .

فاذا تحقق ذلك فاعلم أن الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وأن وجوده متوقف على تركه وهذا بخلاف ترك الضد فانه لا يتوقف على وجود الضد هذا تمام الكلام في دليل المثبتين القائلين بالاقتضاء .

(١) واجاب عنه المصنف (ره) وحاصل ما أجاب به أن توهم توقف وجود الضد على ترك الضد الآخر ليس الا من جهة المضادة والممانعة بين وجودي الضدين، وعدم المانع مقدمة، ولكن هذا توهم فاسد .

بيان ذلك أن مجرد المعاندة والمنافرة بين الشئيين لا تقضي الاعداء اجتماعهما في الوجود في آن واحد وحيث لا منافاة اصلا بين احد العينين الذي هو السواد مثلا، وبين ما هو نقيض الآخر وهو عدم البياض مثلا بل بينهما كمال الملازمة كان احده العينين وما هو نقيض الآخر في مرتبة

كيف ولو اقتضى التضاد توقف وجود الشيء على عدم ضده توقف

واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدم أحدهما على الآخر ، فلو كان ترك الضد مقدمة لوجود الضد فلا بد من أن يكون مقدمة على وجود الضد رتبة حتى يتحقق الترتيب والتوقف . وقد علمت أن بين احد العينين وما هو نقيض الآخر كمال الملازمة وهما في مرتبة واحدة ومن المعلوم أن مقدمية شيء لشيء تقتضي تقدمه عليه رتبة لانها اما علة ناقصة أو تامة والسر فيه أن تقدم شيء على آخر رتبة يحتاج الى ملاك ، فلا يكون جزافاً ، مثلاً العلة تتقدم على المعلول قضاء لحق العلية ، والشرط يتقدم على المشروط قضاء لحق الشرطية . وهكذا والمفروض ان ترك الضد ليس علة لوجود الضد الآخر ، ولا شرطاً ليكون مقدماً عليه رتبة فاذن لا ملاك ولا موجب لتقدمه عليه رتبة ليكون صالحاً للمقدمية فهو نظير المتناقضين فكما ان قضية المنافاة بينهما لا تقتضي تقدم عدم ارتفاع احدهما على ثبوت الآخر كذلك في المقام .

وثانيهما ان وجود الضد ليس مانعاً حتى يكون عدم المانع من المقدمات ونحن لا ننكر أن عدم المانع ليس من المقدمات ، بل هو منها الا ان الضد فيما نحن فيه ليس مانعاً ، لان المانع هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضى في تأثيره ، لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده والضد فيما نحن فيه يزاحم ويعاند الشيء في وجوده فالمعاند للشيء في وجوده ليس مانعاً . وثالثاً يلزم الدور لو كان ترك الضد من المقدمات .

ويمكن تقريب الدور بوجهين !

الاول ما في المتن وهو أن توهم توقف فعل الضد على ترك الضد الآخر انما نشأ من كون فعل الضد مانعاً عن وجود الضد ، ولا شك أن عدم

الشيء على عدم مانعه لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشيء توقف عدم الشيء على مانعه بدهامة ثبوت الممانعية في الطرفين وكون المطارد من الجانبين وهو دور واضح (١) .

الممانع من المقدمات .

فنقول : وهذا كما يقتضي كون عدم الضد مقدمة لفعل الآخر ، كذلك يقتضي كون فعل الضد علة لهذا العدم ، لثبوت الممانعة من الطرفين ، فكما أن فعل هذا الضد مانع عن وجود الضد الآخر ، كذلك فعل ذلك الضد مانع عن وجود هذا الضد ، وكما أن عدم الممانع من المقدمات كذلك وجود الممانع من مقدمات عدم الممنوع غاية الامر ان الاول علة ناقصة والثاني علة تامة فهذا معنى لزوم الدور .

(١) هذا جواب آخر حاصله هو أن عدم الضد لو كان مقدمة لوجود الضد الآخر من باب توقف الشيء على عدم مانعه لكان وجود ذلك الشيء مقدمة لعدم ضده من باب توقف عدم الشيء على وجود مانعه ، مثلا لو توقف وجود البياض في مورد على عدم السواد فيه من باب توقف وجود الشيء على عدم مانعه لتوقف عدم السواد على وجود البياض من باب توقف عدم الشيء على وجود مانعه ، وهو البياض في المثال . وذلك لثبوت الممانعية من الجانبين والمطاردة بين الطرفين ، فكما أن وجود البياض مانع عن وجود السواد ، فكذلك وجود السواد مانع عن وجود البياض ، فلو فرض ان وجود البياض متوقف على عدم السواد فلا محالة وجود السواد متوقف على عدم البياض ، كما ان عدم كل واحد منهما متوقف على وجود الآخر من باب توقف عدم المعلول على وجود مانعه هذا نتيجة التمانع بين الطرفين والمطاردة من الجانبين كما لا يخفى .

وما قيل في التنفصي عن هذا الدور من ان التوقف من طرف الوجود فعلى بخلاف التوقف من طرف العدم فانه يتوقف على فرض ثبوت المقتضى له مع شرائرشرائطه غير عدم وجود ضده، ولعله كان محالاً لاجل انتهاء عدم وجود احد الضدين مع وجود الآخر الى عدم تعلق الارادة الازلية به وتعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة فيكون العدم دائماً مستنداً الى عدم المقتضى فلا يكاد يكون مستنداً الى وجود المانع كي يلزم الدور (١) .

(١) وقد اجاب عن لزوم الدور المحقق الخونساري (ره) وحاصل ما أفاده (قدس سره) أن توقف وجود الضد على ترك الضد من طرف وجود الضد فعلي أي يتوقف وجود الضد فعلا على ترك الضد بخلاف توقف ترك الضد على وجود الضد فانه ليس بفعلي بل توقفه عليه شأني فانه يتوقف على وجود الضد على فرض ثبوت المقتضى له مع تمام شرائطه وإلا لم يكن الترك مستنداً الى وجود الضد .

وبعبارة اخرى ان توقف وجود الضد على ترك الضد يكون بالفعل بخلاف توقف ترك الضد على وجود الضد فانه يتوقف عليه مع وجود المقتضى له وهو عبارة في المقام عن ارادة المكلف بمعنى انه اراد ايجاده في الخارج ، فاذا وجدت الارادة ومع ذلك لم يوجد الضد في الخارج فلا محالة يكون تركه مستنداً الى وجود ضده لا الى عدم المقتضى لفرض ثبوته .

ولكن حيث لا مقتضى له في المقام لفرض وجود المقتضى للضد الآخر ومع وجود المقتضى له يستحيل وجوده له ايضاً لاستحالة ثبوت المقتضى لكلا الضدين معاً فلا محالة لا يكون تركه مستنداً الى وجود المانع حتى

ان قلت هذا اذا لو حظاً منتهيين الى ارادة شخص واحد واما اذا كان كل منهما متعلقاً لارادة شخص فاراد مثلا احد الشخصين حركة شيء واراد الاخر سكونه فيكون المقتضى لكل منهما حينئذ موجوداً فالعدم لا محالة يكون فعلاً مستنداً الى وجود المانع (١) .

يلزم الدور ، بل هو مستند الى عدم ثبوت المقتضى له ، مثلاً اذا فرض ثبوت المقتضى لوجود البياض في الخارج فلا يعقل ثبوت المقتضى لوجود السواد ايضاً لاستحالة ارادة الضدين معاً فاذن لا محالة يكون ترك السواد مستنداً الى عدم المقتضى له لا الى وجود المانع وهو وجود البياض بداهة ان عدم المعلول انما يستند الى وجود المانع مع ثبوت المقتضى له وثبوت الشرط لا مطلقاً ، مثلاً عدم الاحراق انما يستند الى وجود المانع وهو الرطوبة في فرض ثبوت النار وملاقاة الحطب ايها ، واما اذا فرض ان الملاقاة لم تكن فعدم الاحراق مستند الى عدم الملاقاة لا الى وجود الرطوبة في الحطب ، واذا فرض ان النار لم تكن فعدم الاحراق مستند الى عدم وجود النار لا الى وجود المانع او عدم الشرط .

(١) قد يقال كما قيل ان هذا انما يتم بالاضافة الى ارادة شخص واحد ضرورة ان شخصاً واحداً لا يمكن ان يريد ايجاد الضدين معاً في الخارج فلا محالة اذا تعلقت ارادته بايجاد احدهما لم تتعلق بايجاد الآخر وبالعكس ، فعندئذ لا محالة يكون عدم الضد مع وجود الضد الآخر مستنداً الى عدم المقتضى لا الى وجود المانع . واما بالاضافة الى ارادة شخصين بان يريد احدهما ايجاد الضد كالحركة ويريد الآخر ايجاد ضد آخر كالسكون ، فعندئذ المقتضى لوجود كل واحد منهما موجود فلا محالة يكون عدم أحدهما في هذا الفرض مستنداً الى وجود المانع وهو

قلت ها هنا ايضا مستند الى عدم قدرة المغلوب منهما في ارادته وهي
 بما لا بد منه في وجود المراد ولا يكاد يكون بمجرد الارادة بدونها
 لا الى وجود الضد لكونه مسبقاً بهدم قدرته كما لا يخفى (١) .
 غير شديد فانه وان كان قد ارتفع به الدور الا انه غائبة لزوم
 توقف الشيء على ما يصلح ان يتوقف عليه على حالها لاستحالة ان يكون
 الشيء الصالح لا يكون موقوفاً عليه الشيء موقوفاً عليه، ضرورة انه لو كان في
 مرتبة يصلح لأن يستند عليه لما كاد يصح ان يستند فعلا اليه (٢) .

وجود الضد الآخر لا الى عدم ثبوت المقتضى له لفرض ثبوته له .
 (١) حاصل ما اجاب به المصنف (ره) هو ان في هذا الفرض
 ايضا عدم الضد مستند الى القصور في المقتضى لا الى وجود المانع ،
 فان اية من الارادتين صارت اقوى فهي المؤثرة في وجود المراد وهو الضد
 فاذن لا محالة عدم الآخر مستند الى عدم قدرته والى ضعف ارادته لا الى
 وجود ضده ، وهذا واضح .

(٢) هذا اشارة الى فساد هذا الجواب وعدم الجدوى فيه ، فان غائبة
 محذور لزوم الدور باقية على حالها فلا ترتفع بهذا الجواب .
 توضيح ذلك ان توقف وجود الضد على ترك ضده فعلا يستلزم
 تقدم تركه على وجوده رتبة لكونه من اجزاء علته وجوده ، ومن المعلوم
 ان العلة بجميع اجزائها مقدمة رتبة على وجود معلولها في الخارج .
 وتوقف ترك الضد على وجوده شأنه بمعنى ان وجوده صالح لان يكون
 موقوفاً عليه ترك ضده وإن لم يكن كذلك فعلا يستلزم تقدم وجوده
 على ترك الضد رتبة لكونه في مرتبة العلة لصلاحيته على الفرض ان
 يكون مانعاً في فرض ثبوت المقتضى ، فاذا كان وجود الضد مقدماً رتبة

والمنع عن صلوحه لذلك بدعوى ان قضية كـون العدم مستنداً الى وجود الضد لو كان مجتمعاً مع وجود المقتضى وان كانت صادقة الا ان

على ترك ضده الآخر لزم تقدم الشيء على نفسه لفرض ان ترك الضد الآخر مقدم رتبة على وجود ضده ، مثلاً لو فرض ان وجود البياض متوقف على ترك السواد فعلاً لزم كـون ترك السواد مقدماً رتبة على وجود البياض لانه من اجزاء علته وجوده ، ومع هذا لو فرض ان ترك السواد متوقف على وجود البياض شأنه بمعنى انه صالح لان يكون موقوفاً عليه ترك السواد فيما اذا فرض ثبوت المقتضى لوجوده (السواد) لزم كون وجود البياض مقدماً على ترك السواد رتبة فاذا يلزم تقدم الشيء على نفسه وتأخره عن نفسه .

وعلى الجملة فعلى ما ذكره المحقق الخونساري (قده) لا يدفع اشكال لزوم الدور وما هو ملاك استحالته وهو لزوم تقدم الشيء على نفسه ، فان وجود الضد اذا كان صالحاً لأن يكون موقوفاً عليه عدم الضد الآخر والمفروض ان وجوده متوقف على عدمه يلزم كون كل من وجود الضد وترك الضد الآخر مقديماً على نفسه ومؤخراً عنها وهو مستحيل .

ومن هنا يظهر ان المراد بالشيء في قول المصنف (ره) (توقف الشيء) هو وجود الضد ، والمراد من كلمة (ما) الموصولة هو عدم الضد والضمير في كلمة يصلح يرجع الى الموصول والضمير في كلمة يتوقف أيضاً يرجع اليه وضمير عليه يرجع الى الشيء ، والمراد من الشيء الصالح في قوله (أن يكون الشيء الصالح) هو وجود الضد كالبياض مثلاً ، والضمير في كلمة لان يكون يرجع الى الشيء الصالح وموقوفاً خبر لان يكون وضمير عليه يرجع الى الشيء الصالح .

صدقها لا يقتضي كون الضد صالحاً لذلك لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها (١) .

مساوق لمنع مانعية الضد وهو يوجب رفع التوقف رأساً من البين

والمراد من الشيء الثاني هو عدم الضد كترك السواد مثلاً وموقوفاً الثاني خبر لقوله ان يكون وضمير عليه بعد موقوفاً الثاني يرجع الى الشيء الثاني وهو عدم الضد .

(١) ان قلت انه يمكن رفع الاستحالة ببيان ان ترك الضد وان كان يصلح ان يتوقف على وجود ضده على تقدير ثبوت المقتضي له إلا ان ثبوت المقتضي له مع وجود الضد مستحيل ، ضرورة ان صدق القضية الشرطية وهي قولنا لو كان المقتضى له موجوداً فعدمه لا محالة يكون مستنداً الى وجود الضد الآخر لا يستلزم صدق طرفيها ، فان المنطوق في صدق القضية الشرطية ثبوت الملازمة الواقعية بين الشرط والجزاء والمقدم والتالي ، فاذا كانت الملازمة بينهما ثابتة في الواقع فالقضية صادقة ، وان كان طرفاها كاذبين بل وان كانا مستحيلين في الخارج كقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » فان تعدد الالهة وفساد العالم كليهما مستحيل مع ان القضية الشرطية صادقة لثبوت الملازمة بينهما ، وان لم تكن الملازمة بينهما ثابتة فالقضية كاذبة وإن كان طرفاها صادقين .

فليكن الامر في المقام كذلك بان تكون القضية الشرطية صادقة ولكن طرفاها مستحيلين ، يعني ان ثبوت المقتضي له في فرض وجود الضد الآخر واستناد عدمه الى وجوده كليهما مستحيل ، فاذا ارتفع محذور استحالة الدور .

ضرورة انه لا منشأ لتوهم توقف احد الضدين على عدم الآخر الا توهم مانعية الضد كما اشرنا اليه وصلوحه لها (١).
ان قلت التمانع بين الضدين كالنار على المنار بل كالشمس في رابعة النهار، وكذا كون عدم المانع مما يتوقف عليه مما لا يقبل الانكار فليس ما ذكر الا شبهة في مقابل البديهية (٢) .

(١) واجاب المصنف (قده) عن هذا البيان بان محذور استحالة الدور وان ارتفع بذلك البيان إلا ان مرجع ذلك الى منع مانعية الضد واستحالة كونه مانعاً عن وجود ضده الاخر ، فان مانعيته تتوقف على وجود المقتضى للضد الآخر في ظرف وجوده ، والمفروض ان مدلول هذا البيان استحالة ثبوت المقتضى له في ظرف وجوده ، ليكون عدمه مستنداً اليه أي الى وجوده ، وهذا مناف لما ذكره (قده) من انه يصلح ان يكون مانعاً .

وبكلمة اخرى ان منشأ توهم توقف وجود احد الضدين على عدم الضد الآخر ليس إلا توهم مانعية الضد وصلاحيته لها أي للمانعية ، والا أي وإن لم يكن الضد صالحاً للمانعية عن وجود الضد الآخر فلا منشأ لتوهم التوقف اصلاً يعني انه لا موضوع لهذا التوهم ابداً كما لا يخفى .

(٢) قد يقال كما قيل ان التمانع بين الضدين كالنار على المنار بل كالشمس في رابعة النهار .

وكذا كون عدم المانع من المقدمات ليس قابلاً للأنكار . ولا شك ان السواد والبياض والازالة والصلاة من الضدين لانه لا يجوز اجتماعهما في آن واحد ، فالبياض والصلوة مانعان عن وجود السواد

قلت التمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع
 مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه الا انه لا يقتضي الامتناع الاجتماع
 وعدم وجود احدهما الا مع عدم الآخر الذي هو بديل وجوده المعاند
 له فيكون في مرتبته لا مقدماً عليه ولو طبعاً والمانع الذي يكون موقوفاً
 عليه الوجود هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضى في تأثيره لا ما يعاند
 الشيء ويزاحمه في وجوده (١) .

والازالة فعدمهما مقدمتان لوجود البياض والازالة فما ذكر ليس
 إلا شبهة في مقابل البدهاة لان التمانع والتطارد والمنافرة بين الضدين
 امر بديهي ليس قابلاً للانكار .

(١) اجاب المصنف (ره) عنه بان التمانع بمعنى التنافي والتعاند
 الموجب لامتناع الاجتماع مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه إلا انه
 لا يقتضي إلا امتناع الاجتماع وعدم وجود أحدهما إلا مع عدم الآخر
 الذي هو بديل وجوده فيكون عدم الآخر الذي هو ترك الضد في مرتبة
 وجود ذلك الضد، مثلاً عدم الازالة في مرتبة وجود الصلاة لا مقدماً عليه
 لما عرفت من ان بين احد العينين وما هو نقيض الآخر كمال الملائمة
 فلا تقدم والتأخر بينهما اصلاً، فلو كان وجود الضد مانعاً عن وجود
 الضد الآخر، وكان تركه مقدمة لوجوده لكان مقدماً عليه رتبة مع
 ان الامر ليس كذلك .

مثلاً بين الحركة وعدم السكون كمال الملائمة فلا مقتضى لتقدم
 عدم السكون على وجود الحركة رتبة والتمانع والمطاردة انما هي بين
 وجوديهما ، ومن المعلوم انها لا تقتضي تقدم عدم احدهما على وجود
 الآخر، ضروره ان مقتضاها استحالة اجتماعهما في الخارج في مورد واحد .

نعم العلة التامة لأحد الضدين ربما تكون مانعة عن الآخر ومزاحمة لمقتضيه في تأثيره مثلاً يكون شدة الشفقة على الولد الغريق وكثرة المحبة له تمنع عن ان يؤثر ما في الأخ الغريق من المحبة والشفقة لارادة انقاذه مع المزاحمة فينقذ الولد دونه فتأمل جيداً (١) .

وبما ذكرنا ظهر انه لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم في ان عدمه الملائم للشيء والمناقض لوجوده المعاند لذاك لا بد ان يجامع معه من غير مقتضى لسبقه ، بل قد عرفت ما يقتضي عدم سبقه .

فانقدهح بذلك ما في تفصيل بعض الاعلام حيث قال بالتوقف على رفع الضد الموجود وعدم التوقف على عدم الضد المعدوم ، فتأمل في اطراف ما ذكرناه فانه دقيق وبذلك حقيق فقد ظهر عدم حرمة الضد

وبكلمة اخرى ان الضد يستحيل ان يكون مانعاً عن وجود الضد الآخر ليكون عدمه من المقدمات ، لوضوح أن المانع ما هو منافي للمقتضى ومزاحم له في تأثيره ، لا ما يعاند الشيء في وجوده ويزاحمه فيه . فالمعاند للشيء في وجوده ليس بمانع .

فتحقق ان الضد لا يكون مانعاً عن وجود الضد الاخر ولا تركه مقدمة لوجوده .

(١) نعم العلة التامة لاحد الضدين ربما تكون مانعة عن الآخر ومزاحمة لمقتضيه في تأثيره .

بيان ذلك لو كان هناك غريقان احدهما ابن لشخص والآخر أخ له فشدّة الشفقة على الولد الغريق وكثرة المحبة له وازدياد العلاقة به تمنع عن ان يؤثر ما في الأخ الغريق من المحبة والشفقة لارادة انقاذه ، فالعلة التامة لانقاذ الولد تمنع عن انقاذ الاخ الغريق .

من جهة المقدمة (١) .

واما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم فغاياته ان لا يكون احدهما فعلا محكوماً بغير ما حكم الآخر به لا ان يكون محكوماً بحكمه (٢) .

(١) قد تبين مما تقدم انه لا فرق فيما ذكرناه من استحالة كون الضد مانعاً عن الضد الآخر ، ليكون عدمه من المقدمات بين الضد الموجود والضعف المعدم ، فان عدمه لو كان من المقدمات ووجوده كان مانعاً فلا يفرق فيه بين ان يكون الضد موجوداً أو معدوماً ، فان عدمه البياض مثلاً لو كان مقدمة لوجود السواد في الخارج فلا محالة يكون تحقق السواد خارجاً يتوقف على هذا العدم أي عدم البياض ، لأنه من اجزاء علته التامة . ومن المعلوم انه لا فرق في ذلك أي في توقف وجود السواد خارجاً على عدم البياض بين كون البياض موجوداً في الخارج وبين كونه معدوماً فيه لدخله أي دخل عدم البياض في وجود السواد على كلا التقديرين لفرض انه من اجزاء علة وجوده ويتوقف وجوده على عدمه كذلك . وان لم يكن مقدمة له كما هو الصحيح فلا موجب لتقدمه عليه ولا موجب لتوقف وجوده — أي وجود السواد — عليه بدون فرق في ذلك بين كون البياض موجوداً في الخارج وبين كونه معدوماً ، ضرورة بعد فرض انه ليس من اجزاء علته التامة فكيف يتوقف على عدمه في ظرف وجوده .

فاذن لا وجه لتفصيل بعض الاعلام اصلاً كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام في توهم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده من

باب توهم مقدمة ترك احد الضدين لوجود الآخر .

(٢) ويستدل على ذلك أيضاً بأن الأمر بالشيء وإن لم يقتض النهي

وعدم خلو الواقعة عن الحكم فهو انما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضاً بل على ما هو عليه لولا

عن ضده من باب المقدمة إلا انه يقتضي ذلك من باب استحالة اختلاف المتلازمين في الخارج في الحكم ولا بد من سرماية الحكم من احدهما الى الآخر . وبما ان وجود الضد ملازم لعدم الضد الآخر خارجاً فيستحيل اختلافهما في الحكم ، فاذن لا بد من الالتزام بسرماية الحكم من احدهما الى الآخر وحيث ان النهي واجب على الفرض فلا محالة يسري الوجوب منه الى ملازمه في الخارج وهو عدم ضده الآخر فاذا كان عدمه واجباً فطبعاً كان فعله منهيماً عنه .

وهذا معنى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده يعني انه يقتضى اولاً وبالذات الأمر بترك ضده وثانياً وبالعرض النهي عن وجوده .
واجاب المصنف (قده) عن ذلك بمنع الكبرى وهي سرماية الحكم من احد المتلازمين الى الملازم الآخر .

وان شئت فقل ان الصغرى وهي التلازم بين وجود الضد وعدم الضد الآخر وان كانت تامة إلا ان الكبرى غير تامة ، ضرورة انه لا دليل على سرماية الحكم من أحد المتلازمين الى الملازم الآخر . نعم المقدار الثابت هو استحالة اختلافهما في الحكم بأن يكون احدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة وذلك لا ستلزام هذا التكليف بالمحال وهو محال من الشارع الحكيم .

ونتيجة هذا هي انه لا يمكن ان يكون عدم الضد محكوماً بحكم آخر يخالف لحكم الضد الآخر ، واما كونه محكوماً بحكمه فلا دليل عليه فاذن لا موجب لكون عدم أحد الضدين محكوماً بحكم ضده الآخر ،

الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلي من الحكم الواقعي (١) .
 الأمر الثالث انه قيل بدلالة الأمر بالشيء بالتضمن على النهي عن
 الضد العام بمعنى الترك حيث انه يدل على الوجوب المركب من طلب
 الفعل والمنع عن الترك (٢) .

فاذا كان الضد واجباً فالعدم لا يلزم ان يكون كذلك ، فاذا لم يكن العدم
 واجباً فلا يكون فعله منهيماً عنه .

(١) قد يقال كما قيل انه لو لم يكن عدم الضد محكوماً بحكم
 ملازمه وهو الضد الآخر لزم خلو الواقعة عن الحكم ، وهذا مخالف
 لمذهب الامامية من ثبوت الاحكام في تمام الوقائع وعدم خلو واقعة
 عن الحكم .

فان خلو الواقعة عن الحكم موافق لمذهب العامة .

أجاب المصنف (قدّه) عن ذلك بان عدم جواز خلو الواقعة عن
 الحكم انما هو بحسب الحكم الواقعي لا بحسب الحكم الفعلي .
 وأما بالنسبة اليه فجائز ولا يكون مخالفاً لما ذهبوا اليه من ثبوت
 الأحكام في جميع الوقائع وعدم خلو واقعة عن حكم ، وعليه فلا مانع
 من خلو الضد عن الحرمة الفعلية مع انه في الواقع محكوم بحكم لا محالة
 لولا ابتلائه بالمضادة للواجب الفعلي .

فتمحصل من مجموع ما ذكرناه عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن
 الضد لا من ناحية المقدمة ولا من ناحية التلازم .

(٢) وقد استدل صاحب المعالم (قدس سره) على دلالة الامر بالشيء
 على النهي عن الضد العام بالدلالة التضمنية بأن النهي عن الضد يكون
 جزءاً من الامر بالشيء .

والتحقيق انه لا يكون الوجوب الا طلباً بسيطاً ومرتباً وحيدة
الكيدة من الطلب لا مركباً من طلبين نعم في مقام تحديد تلك المرتبة
وتعيينها ربما يقال الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع
عن الترك ويتخيل منه انه يذكر له حداً فالمنع عن الترك ليس من
اجزاء الوجوب ومقدماته بل من خواصه ولوازمه بمعنى انه لو التفت
الأمر الى الترك لما كان راضياً به لا محالة وكان يبغضه البتة (١) .

بيان ذلك هو أن الامر لا يبدل إلا على الوجوب والوجوب مركب
من شيئين كما زعم (قدس سره) احدهما طلب الفعل ، والثاني المنع
عن الترك يعني أن الأمر يطلب ايجاد الفعل واتبائه خارجاً وينهى عن
تركه ، وعليه فلا محالة تكون دلالة الامر عليه أي على الترك بالتضمنين
(١) اجاب المصنف (ره) عن ذلك بأن الأمر ليس موضوعاً لشيئين
أحدهما طلب الفعل والآخر المنع عن الترك بل هو موضوع لشيء واحد
بسيط وهو الطلب الأكيد الالزامي . نعم في مقام التحديد ربما يقال
كما قيل بانه عبارة عن طلب الفعل مع المنع عن الترك ويتخيل من
ذلك ان الوجوب الذي هو مفاد الامر مركب من هذين الامرين وان هذا
حد تام له مع ان الامر ليس كذلك ، ضرورة أن المنع من الترك ليس
من اجزاء الوجوب . ومقوماته بل هو من خواصه ولوازمه بمعنى ان
الأمر لو التفت الى الترك لما كان راضياً به لا محالة وكان الترك مبغوضاً
عنده البتة .

فالحاصل ان معنى الامر معنى بسيط وهو الطلب الالزامي الاكيد وايس
المنع من الترك جزءاً للوجوب حتى يكون دلالة الامر عليه دلالة تضمينية ،
على ان الاحكام الشرعية كالأعراض الخارجية بسائط فلا مادة لها ولا

ومن هنا انقده ان لا وجه لدعوى العينية ضرورة ان اللزوم يقتضي
الاثينية لا الاتحاد والعينية (١) .

نعم لا بأس بها بأن يكون المراد بها انه يكون هناك طلب واحد
وهو كما يكون حقيقة منسوباً الى الوجود وبعثاً اليه كذلك يصح ان
ينسب الى الترك بالعرض والمجاز يكون زجراً وردعاً عنه (٢) .
فافهم (٣) .

الأمر الرابع تظهر الثمرة في ان نتيجة المسألة وهي النهي عن الضد
بناء على الاقتضاء بضميمة ان النهي في العبادات يقتضي الفساد ينتج
صورة ، فاذا كيف يعقل التركيب فيها .

(١) ومن هنا — اي من ان معنى الامر معنى بسيط وليس المنع من
الترك من اجزائه ومقدماته بل من خواصه ولوازمه — انقده ان
الامر بالشيء ليس عين النهي عن ضده كما قيل ، ضرورة ان الملازمة
بين شيئين تقتضي الاثينية فلا تعقل الملازمة بين الشيء ونفسه .
وبكلمة اخرى كيف يعقل ان يكون الامر بالشيء عين النهي عن ضده ،
بدهة أن الامر والنهي متضادان فكيف يعقل ان يكون الامر عين النهي
عنه أي عن الضد .

(٢) نعم يمكن ان يقال ان المراد من العينية والاتحاد أن يكون
هناك طلب واحد ، وهذا الطلب الواحد يكون منسوباً حقيقة الى
الوجود الذي هو عبارة عن طلب الفعل ، ويكون منسوباً بالعرض والمجاز
الى الترك . وعلى هذا صح ان يقال ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده .
(٣) لعلمه اشارة الى ان هذا التوجيه بعيد جداً كما هو ظاهر
وقد تحصل مما ذكرناه ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده .

فساده اذا كان عبادة (١) .

وعن البهائي (ره) انه انكر الثمرة بدعوى انه لا يحتاج في استمتاع الفساد الى النهي عن الضد بل يكفي عدم الأمر به لاحتياج

ثمره المسألة :

(١) ذكروا ان الثمرة تظهر فيما اذا كان الضد الواجب عبادة فعلى القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده تبطل العبادة وعلى القول بعدم الاقتضاء لا تبطل .

وبعبارة اخرى ان الاصحاب قد ذكروا أن ثمره هذه المسألة تظهر في العبادات أي فيما اذا كان ضد الواجب عبادة كالصلاة التي هي ضد لازالة النجاسة عن المسجد التي هي واجبة ، وأما في التوصليات فلا تظهر الثمرة يعني فيما اذا كان الضد واجباً توصلياً لبنائهم على ان الغرض من الواجب التوصلي يحصل بمجرد ايجاده في الخارج ولو كان في ضمن فرد محرم فلا تكون حرمة مانعة عن حصول غرضه .

ولاجل ذلك خصوا ظهور الثمرة في الضد بالضعف العبادي .

بيان ذلك هو انه لو قلنا بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وقلنا بان النهي في العبادات يدل على الفساد فلو اتى به لكان فاسداً مثلاً الصلاة التي هي ضد للازالة المأمور بها لو أتى بها فلا محالة تقع باطله، لانها كانت منهيماً عنها، والشيء العبادي اذا كان منهيماً عنه يكون فاسداً لدلالة النهي على الفساد في العبادات ، بخلاف ما لم نقل بالاقتضاء او قلنا ولكن لم نقل بدلالة النهي على الفساد في العبادات فانه حينئذ لا يكون المأتي به هو الضد فاسداً .

العبادة الى الأمر (١) .

وفيه انه يكفي مجرد الرجحان والمحبوبة للمولى ، فانه يصح منه ان يتقرب به منه كما لا يخفى ، وال ضد بناء على عدم حرمة يكون كذلك ، فان المزاخمة على هذا لا توجب الا ارتفاع الأمر المتعلق به فعلا مع بقائه على ما هو عليه من ملاكته من المصلحة كما هو مذهب العدالة او غيرها أي شيء كان كما هو مذهب الاشاعرة ، وعدم حدوث ما يوجب مبغوضيته وخروجه عن قابلية التقرب به كما حدث بناء على الاقتضاء (٢) .

(١) ثم اعلم ان شيخنا البهائي (قدس سره) قد انكر هذه الثمرة وقال ببطلان العبادة سواء فيه القول بالاقتضاء أم القول بعدمه . وقال : انه لا يحتاج في استنتاج الفساد الى النهي عن الضد بل يكفي عدم الامر به .

بيان ذلك هو ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده إلا انه يقتضي عدم الامر به قطعاً ، لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد ، فاذا لم يكن الضد مأموراً به يقع فاسداً ، لان صحته موقوفة على الامر به ، والمفروض عدمه ، لان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده في وقت واحد لا محالة ، لامتناع الامر بالمتضادين ، فالصلوة التي هي ضد للزالة لو أتى بها تكون فاسدة ، لعدم تعلق الامر بها ، والمفروض ان صحتها متوقفة على كونها متعلقة للأمر .

هذه خلاصة ما افاده شيخنا البهائي (قدس سره) في انكار الثمرة .
(٢) واجاب عنه بعض المحققين من الاعلام كصاحب القوانين وشيخنا المؤسس على ما يستفاد من تقريراته والمصنف (قدس) وحاصل

ثم انه تصدى جماعة من الافاضل لتصحيح الامر بالضد بنحو الترتب

ما افاده وهو ان المعتبر في العبادات قصد القربة ولاجل ذلك لا يجتمع مع النهي عنها . واما اذا لم تكن العبادة منهيأ عنها فعندئذ لا مانع من الحكم بصحتها لامكان قصد القربة وان لم تكن مأموراً بها فعلا ، إذ يكفي في قصد القربة مجرد رجحانها ذاتاً فلا حاجة في تحقق القربة الى وجود الامر بها ، والمفروض ان العبادة في محل الكلام وان لم تكن متعلقة للأمر فعلا إلا انه لا اشكال في محبوبيتها ورجحانها ذاتاً ، لان عدم الامر بها مستند الى وجود المانع في المقام وهو وجود الأمر بضده ، واستحالة الأمر بالضدين معاً لاستلزامه التكليف بالمحال ، فلا محالة اذا كان احدهما متعلقاً للامر فعلا فلا يكون الآخر كذلك ، فاذا كان الضد العبادي في المقام راجحاً ومحبوباً فلا مانع من التقرب به .

وبتعبير آخر ان حقيقة قصد القربة هي اضافة الفعل الى المولى ، ومن الطبيعي انه يكفي في تحقق هذه الاضافة رجحانه ومحبوبيته في نفسه ، فلا يتوقف تحققها على وجود الأمر به فعلا .

فالخاص انه بناء على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد والمحبوبة والمبغوضية في الأفعال يكفي في قصد القربة كون الفعل محبوباً وإن لم يكن متعلقاً للامر لمانع من الموانع كما هو الحال في المقام فان ضد الواجب العبادي وان لم يكن متعلقاً للامر فعلا لاستحالة الامر بالضدين في آن واحد إلا انه باق على محبوبيته لعدم حدوث ما يوجب مبغوضيته .

وقد تحصل ان ما ذكره شيخنا البهائي (قده) من اشتراط صحة العبادة بوجود الامر بها وبدونه تقع فاسدة لا يمكن المساعدة عليه بوجه

على العصيان وعدم اطاعة الامر بالشيء بنحو الشرط المتأخر او البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم او المقارن بدعوى انه لا مانع عقلاً عن تعلق الأمر بالضدين كذلك اي بان يكون الأمر بالأهم مطلقاً ، والأمر بغيره معلقاً على عصيان ذلك الأمر او البناء والعزم عليه بل هو واقع كثيراً عرفاً (١) .

كما عرفت .

(١) ذهب جماعة من الافاضل الى تصحيح العبادة في المقام حتى على القول بالاقضاء واحتياج صحة العبادة بوجود الامر بها بدعوى انه يمكن الالتزام بوجود الامر بها على نحو الترتيب بان يكون الامر بالضد العبادي مترتباً على سقوط الامر عن الواجب وعصيانه .

او فقل انهم قد ادعوا ان الامر بالواجب المهم مترتب على عصيان المكلف الامر بالواجب الاهم على تفصيل سيأتي ان شاء الله تعالى .
توضيح ذلك يحتاج الى بيان امور :

الاول : ان الترتيب بين الامر بالمهم والامر بالاهم يتصور على ستة اقسام لان الامر بالمهم اما ان يترتب على عصيان الامر بالاهم او يترتب على العزم على عصيانه وكل منهما اما بنحو الشرط المتقدم ، او المقارن ، او المتأخر فهذه ستة أقسام :

الاول : هو ترتيب الامر بالمهم على عصيان الامر بالاهم على نحو الشرط المتقدم .

الثاني : هو ترتيب الامر بالمهم على عصيان الامر بالاهم على نحو الشرط المقارن .

الثالث : هو ترتيب الامر بالمهم على عصيان الامر بالاهم على نحو

قلت ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد آت في

الشرط المتأخر .

الرابع : هو ترتب الامر بالمهم على العزم على عصيان الامر بالايم

على نحو الشرط المتقدم .

الخامس : هو ترتب الامر بالمهم على العزم على عصيانه على نحو

الشرط المقارن بناء على كون العزم على العصيان شرطاً مقارناً

لترتيب الامر بالمهم .

السادس : هو ترتب الامر بالمهم على العزم على العصيان على نحو

الشرط المتأخر .

الامر الثاني : انه لا خلاف ولا اشكال في القسم الاول وهو ترتب

الامر بالمهم على عصيان الامر بالايم على نحو الشرط المتقدم لعدم اجتماع

الامر في آن واحد ، ولكنه خارج عن محل النزاع إذ النزاع في صحة

الامر بالمتضادين على نحو الترتيب أي الامر بالمهم يكون في طول الامر

بالاهم .

واما القسم الثاني والثالث وهما ترتب الامر بالمهم على عصيان

الامر بالايم بنحو الشرط المقارن أو المتأخر فلا اشكال في كونهما داخلين

في محل النزاع . اما الثالث وهو ترتب الامر بالمهم على عصيان الامر

بالاهم على نحو الشرط المتأخر فواضح ، لان النزاع كما عرفت انما هو

في صحة الامر بالمتضادين على نحو الترتيب بان يكون الامر بأحدهما

في طول الأمر بالآخر . لاستحالة الامر بكل منهما في عرض الامر بالآخر .

واما الثاني وهو ترتب الامر بالمهم على عصيان الامر بالايم على

نحو الشرط المقارن فهو أيضاً داخل في محل النزاع لفرض اجتماع الامر

طلبهما كذلك ، فانه وان لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما

بالمهم مع الامر بالأهم في حال عصيانه .

واما القسم الاول من الفرض الثاني وهو ترتب الامر بالمهم على العزم على عصيان الامر بالأهم بنحو الشرط المتقدم فلا اشكال ايضاً في دخوله محل النزاع .

واما القسم الثاني منه فأيضاً داخل في محل النزاع كما لا يخفى .
واما القسم الثالث منه وهو ترتب الامر بالمهم على العزم على عصيان الامر بالأهم على نحو الشرط المتأخر . فكذلك يعنى ايضاً داخل في محل النزاع .

وقد تحصل بما ذكرناه دخول خمسة من هذه الاقسام الستة في محل النزاع .
الأمر الثالث هو ان واجبي الأهم والمهم اما ان يكونا موسعين كالصلوة واداء الدين مثلاً فيما اذا كان قادراً على الاداء ولكن السدائن راض ببقائه ، فالأهم وهو الصلوة والمهم وهو اداء الدين كلاهما موسعان .
اما ان يكونا مضيقين كأنقاذ غريقين يكون احدهما نبياً والآخر مؤمناً فالأهم وهو انقاذ النبي والمهم وهو انقاذ المؤمن كلاهما مضيق .

واما أن يكون الأهم مضيقاً والمهم موسعاً كازالة النجاسة عن المسجد التي هي واجبة فوراً وهي أهم من هذه الناحية والصلوة في اول الوقت التي هي واجبة موسعة .

وبعد ذلك نقول : ان محل النزاع في القسمين الاخيرين يعنى فيما اذا كان الواجب الأهم والمهم كلاهما مضيقاً ، والواجب الأهم مضيقاً والمهم موسعاً . وأما اذا كان كلاهما موسعاً فهو خارج عن محل الكلام لعدم المزاومة بينهما في مقام الامتثال وتمكن المكلف من الاتيان

إلا انه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما بداهة فعلية الأمر بالأهم بكليهما معاً .

ومن هنا يظهر الاشكال في القسم الثالث أيضاً فانه لا مزاحمة بين الواجب الموسع والواجب المضيق والمكلف متمكن من الاتيان بكليهما معاً ففي المثال المتقدم لا مزاحمة بين الصلاة في أول وقتها وازالة النجاسة عن المسجد لفرض ان الصلاة في أول الوقت غير واجبة على المكلف وإنما هي واجبة في مجموع وقتها أي من المبدأ الى المنتهى ، فاذن كيف تزاحم الصلاة في اول الوقت وجوب ازالة النجاسة عن المسجد فوراً فأفهم .

إذا عرفت هذه الامور ، فاعلم انه قد استدل جماعة من الاصحاب على صحة العبادة المضادة للواجب الأهم بالترتب بتقريب انه لا مانع من تعلق الامر بالضدين على نحو يكون الامر باحدهما مترتباً على عصيان الأمر بالآخر ومشروطاً به أي بعصيانه او بالعزم على عصيانه على ما عرفت .

وبعبارة اخرى المحال إنما هو الامر بالضدين في عرض واحد بان يأمر المولى عبده بالصلاة على نحو الاطلاق ويأمره أيضاً بالازالة كذلك فان هذا مستحيل ، لاستلزام ذلك التكليف بالمحال وهو محال من الحكيم . وأما اذا كان الأمر باحدهما في طول الأمر بالآخر بان يكون الأمر بالأهم مطلقاً والامر بالمهم مشروطاً بعصيانه او بالعزم على عصيانه فهذا مما لا محذور فيه اصلاً كما لا يخفى .

وملخص هذا الدليل هو انه لا محذور فيه .

بيان ذلك هو انه لا مانع عقلاً عن تعلق الامر بالضدين في

في هذه المرتبة وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعدما لم يعص أو العزم

وقت واحد على نحو الترتب بان يكون الامر بالا هم مطلقاً أي ان الأمر يريد امتثال الامر بالا هم في كل حال وزمان ويكون الامر بالمهم معلقاً على عصيان الامر بالا هم أو العزم على العصيان ومقيداً به أي اذا خالفت الامر بالا هم فأت بالمهم ، ففعلية الامر بالمهم متوقفة على عصيان الامر بالا هم أو العزم على العصيان ، بخلاف فعلية الأمر بالأهم فانها مطلقة لا مقيدة ، فكان الامر بالا هم ينادي باتيانه في كل حال .

فالحاصل ان الامرين بسبب ترتب احدهما على عصيان الآخر لا تنافي بين اقتضاءهما ولا مطاردة بينهما في مقام الامتثال اصلاً ببيان ان المهم مطلوب في ظرف ترك الا هم ، لانه يستحيل اجتماعهما بسبب الترتب وان كان في نفسهما ممكن الجمع كالقراءة والدخول في المسجد ، بدهاء استحالة الجمع بين الدخول والقراءة في ظرف عدم الدخول .

ثم انه قد استدل بعض الفحول وهو العلامة المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني (ره) على جواز الامر بضدين في وقت واحد بنحو الترتب ما هذا لفظه مع تغيير بسيط منا قال (ره) هو ان الامر بالاضافة الى متعلقه من قبيل المقتضي بالاضافة الى مقتضاه واذا كان المقتضيان متنافيين في التأثير على كل تقدير بان يكون الغرض من كل منهما فعلية مقتضاه عند انقياد المكلف له فلا محالة يستحيل تأثيرهما وفعلية مقتضاهما وإن كان المكلف في كمال الانقياد واذا كان المقتضيان مترتبين في التأثير بان كان احد المقتضيين كالامر بالمهم لا اقتضاء له إلا عند عدم تأثير الآخر وهو الامر بالا هم فلا مانع من فعلية مقتضى الامر بالمهم ، وحيث أن فعلية اصل اقتضاء المترتب منوطة بعدم تأثير المترتب

عليه الذي هو الأهم فلا محالة يستحيل مانعية مقتضى الامر المترتب الذي هو المهم عن تأثير الامر المترتب عليه وهو الأهم ، ضرورة ان ما كان اقتضاؤه وهو الأمر بالمهم منوطاً ومشروطاً بعدم تأثير الامر بالأهم في مقتضاه وبمصيانه وعدم امتثاله في الخارج فيستحيل ان يزاحمه في تأثيره مثلاً الامر بالصلاة إذا كان مشروطاً بعدم الاتيان بالازالة وعدم تأثير امرها فلا يعقل أن يزاحمه في التأثير .

وبكلمة اخرى أن المزاخمة والمنافاة إنما هي بين الامرين المتعلقين بالضدين في اقتضاء كل واحد منهما ايجاد متعلقه في الخارج في عرض الآخر وإلا فبين الامرين في انفسهما لا مزاخمة ولا منافاة اصلاً ، والمفروض في المقام انه لا منافاة بينهما في الاقتضاء أيضاً ، فاذن لا مانع من الالتزام بالترتب .

وقد يستدل بوقوع الترتب في الخارج كثيراً بين الامر بالضدين فيقول الوالد لولده اذهب الى المدرسة وإن خالفت ولم تذهب تقعد في البيت واكتب ، ومن المعلوم ان أدل دليل على إمكان الشيء وقوعه في الخارج . فتحصل من مجموع ما ذكر أن الاستحالة التي قالها شيخنا البهائي (قدس سره) في طلب الضدين في عرض واحد هو اقتضاء كل من الامرين امتثالاً في ظرف اقتضاء الآخر ، وحيث أن المكلف غير قادر على كلا الامتثالين فلا جرم يكون محالاً ، إلا أن هذا الملاك غير موجود في طلب الضدين على نحو الترتب ، لأن الامر بالصلاة إذا فرض ترتيبه على عصيان الامر بالازالة فلا يقتضي الامتثال في ظرف اقتضاء الامر بالازالة ذلك ، لان هذا فرع كونه في رتبته .

عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضاً لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً (١) . لا يقال نعم ولكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصي فيما بعد بالاختيار فلولاه لما كان متوجهاً إليه الا الطلب بالأهم ، ولا برهان على امتناع

والحال ان الامر بالصلوة متأخر عن الامر بالازالة بمرتبتين لتأخر موضوعه عنه .

(١) واجاب المصنف (قده) عن هذا الدليل وحاصل ما أفاده هو أن ملك استحالة طلب الضدين الذي هو اقتضاء كل من الامرين الامتثال في ظرف اقتضاء الآخر له في عرض واحد آت في طلب الضدين بنحو الترتب ايضاً .

بيانه هو أن طلب المهم وإن لم يجتمع مع الامر بالاهم في مرتبة طلبه بناءً على الترتب الا أن اجتماعهما يكون في مرتبة طلب غير الاهم الذي هو المهم ، بدهاة فعلية الامر بالاهم في هذه المرتبة وهي مرتبة فعلية الامر بالمهم وعدم سقوط الامر بالاهم بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص او بمجرد العزم عليها ، لان الامر بالاهم مطلق وليس فيه تقييد حتى يرتفع في حالة فعلية الامر بالمهم ، فاذا كان مطلقاً والمفروض ان الامر بالمهم قد تحقق لوجود شرطه وهو العزم على العصيان او العصيان فيما بعد ، فاذن قد اجتمع الامران في زمان واحد .

والحاصل ان ملك الاستحالة في طلب الضدين في عرض واحد وهو اقتضاء كل من الامرين امثالاً في ظرف اقتضاء الآخر له موجود بناءً على الترتب ايضاً لبقاء الامر بالاهم في ظرف فعلية الامر بالمهم فليزيم الامر بالضدين في زمان واحد وهو مستحيل .

الاجتماع اذا كان بسوء الاختيار (١) .

فانه يقال استحالة طلب الضدين ليست الا لأجل استحالة طلب المحال ، واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت الى محاليته لا تختص بحال دون حال ، والا يضح فيما علق على امر اختياري في عرض واحد بلا حاجة في تصحيحه الى الترتب ، مع انه محال بلا ريب ولا اشكال (٢).

(١) قد يقال كما قيل ان الأمر بالاهم وان كان موجوداً في ظرف تحقق الامر بالمهم بتحقق شرطه ، وانه لا يسقط بمجرد العصيان فيما بعد او العزم عليه إلا ان استحالة طلب الضدين ليس إلا من جهة قبجه لكونه تكليفاً بالمحال والا فليس في طلب الضدين امتناع ذاتي كاجتماع التقيضين . وعلى ذلك فالقيح إنما كان إذا كان طلب الضدين من المولى وأما اذا لم يكن من قبل المولى بان يكون طلب الضدين بسوء اختيار المكلف ، فان المكلف اذا امثل الامر بالاهم فلا يكون هناك طلب ضدين ولكنه اذا عصى الامر بالاهم بسوء اختياره فعندئذ وان توجه اليه طلب الضدين وهو الامر بالمهم والاهم معاً الا انه مستند الى سوء اختياره لا الى المولى الحكيم فاذا كان كذلك فلا يكون طلبهما قبيحاً .

(٢) والجواب عنه أولاً ان استحالة طلب الضدين من باب استحالة طلب المحال وهو محال من الحكيم مطلقاً ولا تختص محاليته بحال دون حال ، وذلك لان محاليته من جهة ان كون مثل هذا الطلب لغواً ولو كان سببه سوء اختيار المكلف ، ومن المعلوم ان صدور اللغو من الحكيم مستحيل . وثانياً انه لو كان جائزاً طلب الضدين من المولى الحكيم في حال سوء الاختيار لكان طلب الضدين في عرض واحد معلقاً على امر اختياري مثل أن يقول ان ظهرت فصل وازل النجاسة جائزاً ايضاً ،

ان قلت فرق بين الاجتماع في عرض واحد الاجتماع كذلك فان
الطلب في كل منهما في الاول يطارد الآخر بخلافه في الثاني ، فان الطلب
بغير الاهم لا يطارد طلب الأهم ، فانه يكون على تقدير عدم الاتيان
بالأهم ، فلا يكاد يريد غيره على تقدير اتيانه وعدم عصيان امره (١) .
قلت ليت شعري كيف لا يطارده الأمر بغير الأهم وهل يكون طرده
له الا من جهة فعليته ومضادة متعلقه له وعدم ارادة غير الأهم على
تقدير الاتيان به لا يوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه على تقدير عدم

مع انه لا ريب في عدم جوازه كذلك أي طلب الضدين في عرض واحد
معلقاً على امر اختياري حتى عند من اجاز طلب الضدين بنحو الترتب .
وثالثاً ان الطلب بالمحال محال في نفسه لانه لا تنقذ ارادة الضدين في
النفس مع العلم بالضدين فطلب المحال من المستحيلات الذاتية مثل
اجتماع النقيضين ، لانه قبيح حتى يقال بعدم القبح فيما اذا كان
طلب الضدين بسوء الاختيار .

(١) وحاصل هذا الاشكال هو أنا وان سلمنا أنه لا فرق في استحالة
طلب الضدين بين ما اذا كان بسوء الاختيار وغيره ، الا انه فرق بين
الاجتماع في عرض واحد وبين الاجتماع بنحو الترتب ، فانه في الاول
محال ، وفي الثاني جائز ، لان ملاك الاستحالة وقوع المطاردة بين الطالبين
وهي في طلب الضدين في عرض واحد موجود ، بخلاف طلب الضدين
على نحو الترتب ، لان طلب المهم يتحقق على فرض عدم اتيان الاهم فلا
يطارد طلب الاهم ، وأما طلب الأهم فلانه لا اطلاق بالنسبة الى عصيان
امر الذي هو شرط تحقق طلب المهم ، فعندئذ لا مانع من الامر بالضدين
على نحو الترتب .

الاتيان به وعصيان امره فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير مع ما هما عليه من المطاردة من جهة المضادة بين المتعلقين مع انه يكفي الطرد من طرف الأمر بالاهم ، فانه على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضد كما كان في غير هذا الحال فلا يكون له معه اصلاً بمجال (١) .

(١) والجواب عنه : اولاً ان طلب المهم وان لم يطارد طلب الاهم على تقدير الاتيان بالاهم الا ان المطاردة بينهما موجودة على تقدير عدم الاتيان بالاهم لان المطاردة موقوفة على امرين :

احدهما وجود الضدية بين المتعلقين وهو متحقق كما هو المفروض .
والثاني فعلية الطلبين وهي أيضاً متحققة هنا .

بيان ذلك هو انك قد عرفت آنفاً أن فعلية طلب الاهم مطلقة فلا تكون مقيدة بصورة عدم فعلية طلب المهم ، لفرض ان امره لم يسقط بمجرد عصيانه فيما بعد ما لم يتحقق في الخارج فاذا تحقق يسقط كما يسقط بالامتثال .

وثانياً سلمنا أن الأمر بالمهم لا يطارد الامر بالأهم في ظرف فعليته أي فعلية الأمر بالمهم الا ان الامر بالأهم يطارد الامر بالمهم لفرض انه باق حين تحقق الامر بالمهم ، ضرورة أن الامر بالاهم كما يطارد طلب الضد في غير هذا الحال كذلك يطارد طلبه في هذا الحال ، ومن المعلوم أن هذا المقدار كاف في استحالة طلب الضدين ولا يلزم أن تكون المطاردة من الجانبين والمنافاة من الطرفين ، لوضوح كفاية الطرد من جانب واحد في استحالة الامر بالضدين ، إذ معه لا يقدر المكلف على امتثال كلا الامرين ، والمفروض ان المناط في استحالة الامر بهما عدم تمكن المكلف من امتثالهما معاً بدون فرق بين ان تكون المطاردة من الطرفين أو من

ان قلت فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات (١). قلت لا يخلو اما ان يكون الامر بغير الأهم بعد التجاوز عن الأمر به وطلبه حقيقة واما ان يكون الأمر به ارشاداً الى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة والغرض لولا المزاخمة ، وان الاتيان به يوجب استحقاق المثوبة فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهم ، لا انه امر مولوي فعلي كالأمر به فافهم وتأمل جيداً (٢).

طرف واحد .

ودعوى ان الامر بالمهم لا يقتضي الامتثال في فرض وجود الامر بالاهم لتكون بينهما منافاة فالمقتضي للامتثال إنما هو الامر بالمهم فاذن لا منافاة بين الامرين مدفوعة بان الامر بالمهم إن لم يقتض الامتثال في ظرف وجود الامر بالاهم لزم كونه لغواً ، وصدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل ، فاذن ما فائدة تحققه ووجوده .

(١) حاصله انه قد وقع الامر بالضدين على نحو الترتب في العرفيات ومن الواضح أن وقوع الشيء ادل دليل على امكانه على ما اشرنا الى هذا الدليل سابقاً وانه قد يستدل على وقوع الترتب بذلك .

(٢) والجواب عنه أولاً ان ما شوهد وقوعه في العرف من الترتب فليس بمفيد لليقين بأمكان الامرين بالمتضادين في زمان واحد بنحو الترتب ، بل غايته الظهور وهو لا يصادم البرهان على الامتناع وهو استحالة طلب الضدين في زمان واحد ، بل قلنا إن الطلب المتعلق بالمحال محال في نفسه ، لانه لا تنقدح ارادة الضدين في النفس مع العلم بالضدية فطلب المحال من المستحيلات الذاتية .

وثانياً إن الترتب الواقع في العرف لا بد من حمله على احد امرين

ثم انه لا اظن ان يلزم القائل بالترتيب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين ضرورة قبج العقاب على ما لا يقدر عليه العبد ، ولذا كان سيدنا الاستاذ قدس سره لا يلتزم به على ما هو بيالي ، وكنا نورد به على الترتيب وكان يصدد تصحيحه فقد ظهر انه لا وجه لصحة العبادة مع مضادتها لما هو اهم منها الاملاك الأمر (١) .

على سبيل منع الخلو .

الاول هو أن الأمر بالمهم لا يكون إلا بعد التجاوز عن الأمر بالاهم وصرف النظر عنه وعن طلبه حقيقة بحيث لم يبق للأهم أمر ولا طلب اصلا فحينئذ يجوز له الأمر بالمهم ، لا ان الأمر بالمهم قد وقع في ظرف الأمر بالاهم بنحو الترتيب .

فالحاصل ان الأمر بالمهم لا يكون الا بعد الاعراض والتجاوز عن الأمر بالاهم بحيث لم يبق له محل وإلا فلا يجوز الأمر بالمهم ولو على نحو الترتيب لما عرفت من استحالة ذلك وقيام البرهان على ان طلب الضدين محال ولو كان بنحو الترتيب .

والثاني ان الأمر في هذه الموارد يكون بنحو الارشاد بمعنى ان الأمر بالمهم فيها يكون ارشادياً لا مولوياً ، والأمر بالاهم مولوي ، فالأمر بالمهم يكون ارشاداً الى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة والغرض لولا مزاحمته بالاهم ، ويكون الاتيان به موجباً لاستحقاق المثوبة التي بسببها يذهب بعض ما استحقه من العقوبة على مخالفة الأمر بالاهم . وعلى هذا فلا يكون الأمر بالمهم مقتضياً للامتناع ليكون منافياً للأمر بالاهم . (١) هذا اشكال من المصنف على القول بالترتيب وحاصله ان لازم الالتزام بالترتيب بالاهم بالاستحقاق المكلف العقوبتين عند تركه الواجب

نعم فيما اذا كانت موسعة وكانت مزاحمة بالاهم في بعض الوقت لاني تمامه يمكن ان يقال انه حيث كان الامر بها على حاله وان صارت مضيقة بخروج ما زاحمه الأهم من افرادها من تحتها امكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذلك الامر ، فانه وان كان الفرد خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها ، الا انه لما كان وافياً بغرضها كالباقى تحتها كان عقلا مثله في الاتيان به في مقام الامتثال والاتيان به بداعي ذلك الامر بلا تفاوت في نظره بينهما اصلا (١) .

الاهم والمهم مع انه لا اظن ان يلتزم بذلك القائلون بالترتب ، ضرورة تبج العقاب على ما لا يقدر عليه المكلف ، والمفروض ان المكلف لا يقدر على امتثال كليهما فكيف يمكن الحكم باستحقاقه العقاب على ترك كليهما ، لانه عقاب على امر غير مقدور له وهو مستحيل من المولى الحكيم . وعلى الجملة فالقائلين بالترتب لا يمكن ان يلتزموا بما هو لازمه وهو استحقاق العبد العقوبتين عند مخالفته لكلا الواجبين — اي الاهم والمهم معاً لاستلزام ذلك العقوبة على امر غير مقدور .

وقد تحصل من ذلك انه لا يمكن تصحيح العبادة بالترتب على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده . نعم يمكن تصحيحها من ناحية الملاك كما عرفت .

(١) حاصل ما افاده (قده) هو أن الواجب المهم اذا كان موسعاً ومزاحماً للواجب الاهم في بعض الوقت لاني تمامه كالصلاة بالاضافة الى ازالة النجاسة عن المسجد فعندئذ يمكن تصحيح الواجب المهم بالامر . بيان ذلك هو ان الواجب المهم افراداً طولية وبعض تلك الافراد قد خرج عن تحته بواسطة مزاحمته للواجب الاهم فالافراد المزاحمة

ودعوى ان الامر لا يكاد يدعو الا الى ما هو من افراد الطبيعة المأمور بها وما زوحم منها بالاهم وان كان من افراد الطبيعة لكنه ليس من افرادها بما هي مأمور بها (١) .

فاسدة ، فانه انما يوجب ذلك اذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصاً لا مزاحمة ، فانه معها وان كان لا يعمها الطبيعة المأمور بها الا انه ليس لتصور فيه بل لعدم امكان تعلق الامر بما يعمه عقلاً ، وعلى كل حال فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال واطاعة الامر بها بين هذا الفرد وسائر الافراد اصلاً هذا على القول بكون الاوامر متعلقة

له قد خرجت عن تحته بما انه مأمور به ، فان هذه الافراد ليست افراداً له بعنوان كونه مأموراً به لا مطلقاً ، ضرورة انه لا اشكال في انها افراد له مع قطع النظر عن الامر المتعلق به .

وعليه فلا مانع من الاتيان بهذا الفرد المزاحم للاهم بداعي الامر المتعلق بطبيعته ، فان هذا الفرد وإن لم يكن فرداً لها بما انها مأمور بها إلا انه فرد لها مع قطع النظر عن كونها كذلك ، وان هذا الفرد مثل الباقي في الوفاء بغرض المولى فلا فرق عند العقل بينه وبين سائر الافراد من هذه الناحية اصلاً .

وعلى الجملة فيصح الاتيان بهذا الفرد المزاحم بداعي الامر المتعلق بالطبيعة .

(١) قيل ان الامر لا يدعو الا الى افراد المأمور به ، والمفروض ان الفرد المزاحم ليس من افراده بما هو مأمور به ، فاذن الاتيان بهذا الفرد المزاحم فاسد ، لفرض انه كما لا يكون مأموراً به في نفسه كذلك لا يكون من افراد المأمور به .

بالطبائع (١) .

وأما بناء على تعلقها بالأفراد فكذلك وان كان جريانه عليه اخفى

كما لا يخفى (٢) .

(١) والجواب عنه أن ما ذكر صحيح فيما اذا كان خروج هذا الفرد بالتخصيص بان لا يكون فيه ملاك ، وأما اذا كان خروجها بالمزاحمة بالواجب الاهم بدون قصور فيه اصلا ، وانه كغيره من الافراد مشتمل على الملاك وواف بغرض المولى والقصور إنما هو من ناحية عدم شمول الطبيعة للمأمور بها له من جهة ان الامر المتعلق بها لا يمكن ان يعم هذا الفرد لاستلزام ذلك طلب الضدين في آن واحد وهو محال .

وبكلمة اخرى انه لا فرق بنظر العقل بين هذا الفرد المزاحم وبين غيره من الافراد في الوفاء بغرض المولى اصلا ، والفرق بينهما في نقطة واحدة وهي ان الامر المتعلق بالطبيعة للمأمور بها يعم بقية الافراد دونه ، وهذا لا من ناحية قصور فيه ، لما عرفت من أنه لا قصور فيه اصلا وانه مشتمل على الملاك كغيره من الافراد ، بل من ناحية استلزام ذلك طلب الضدين فاذا لم يكن فيه قصور فلا مانع من الاتيان به بداعي الامر المتعلق بالطبيعة اصلا . هذا بناء على القول بتعلق الاوامر بالطبائع .

(٢) وأما على القول بتعلقها بالأفراد فأيضاً الامر كذلك ، فانه لا فرق

في نظر العقل بين هذا الفرد المزاحم وبين غيره من الافراد ، فعندئذ لا مانع من الاتيان بهذا الفرد بداعي الامر المتعلق بمثله من الافراد ، فان عدم كون هذا الفرد مأموراً به ليس لاجل قصور فيه ، بل هو من ناحية ان الامر المتعلق بالافراد لا يكاد يعم هذا الفرد المزاحم بالأهم ، لاستلزام ذلك طلب الضدين وهو محال .

فتأمل (١) .

وعلى الجملة فعلى هذا القول ان المأتي به وهو هذا الفرد المزاحم وإن كان مغائراً للمأمور به وهو سائر الافراد إلا انه مثلها في الوفاء بغرض المولى ، فكما أن الاتيان بغيره واف بغرض المولى ، فكذلك الاتيان به فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا . فاذن لا مانع من الاتيان به بداعي الامر المتعلق بغيره من الافراد من جهة الاشتراك في الناحية المزبورة ، وليس هذا مثل الاتيان بالصلاة مثلا بداعي الامر المتعلق بالصوم او بالحج كما توهم بعض لعدم الاشتراك بينهما اصلا فلا يحصل الغرض من الصوم باتيان الصلاة ، هذا بخلاف المقام فان الغرض من سائر الافراد يحصل باتيان هذا الفرد المزاحم . ومن هنا يظهر وجه الخفاء ايضاً كما لا يخفى .

(١) لعله اشارة الى عدم امكان الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلق بسائر الافراد ، لفرض ان الافراد متباينة وإن كانت مشتركة في المقام في ناحية واحدة وهي ان الغرض يحصل باتيان كل واحد منها في الخارج إلا انه من البديهي ان هذا المقدار لا يوجب صحة الاتيان بفرد بداعي الامر المتعلق بفرد آخر ، لضرورة ان الامر لا يدعو إلا الى الاتيان بما تعلق به ، فاذن كيف يصح الاتيان بهذا الفرد المزاحم بداعي الامر المتعلق بالفرد الغير المزاحم وهذا لعله من الواضحات الاولية . فاذن ينحصر القول بصحة العبادة المزاحمة للمواجب الاهم على هذا القول بناء على الاقتضاء بالملاك كما لا يخفى .

الى هنا قد تبين ان المصنف (ره) قد اصر باستحالة الترتب ، وأن الامر بالضدين مطلقاً محال بدون فرق بين ان يكون على نحو الترتب او في عرض واحد ، ولاجل ذلك قال : بعدم إمكان صحة العبادة بالالتزام

ثم لا يخفى انه بناء على امكان الترتب وصحته لا بد من الالتزام بوقوعه من دون انتظار دليل آخر عليه ، وذلك لوضوح ان المزاحمة على

بالامر على نحو الترتب ، كما انه اشكل على القائلين بالترتب بأن لازمه تعدد العقاب في صورة مخالفة المكلف كلا الامرين معاً مع انه مستحيل لا ستلزامه العقاب على امر غير مقدور ، ومن هنا التزم (قده) على القول بالاقتضاء بصحة العبادة بالملك أو بالامر فيما اذا كانت موسعة .

ولكن المحقق النائيني (قده) قد التزم بالترتب وتعدد العقاب ، وقال : انه ليس عقاباً على امر غير مقدور ليكون مستحيلاً .

اما الترتب فقد أوضحه ببيان ظاهر كما في تقريراته ، والظاهر ان ما ذكره (قده) هو الصحيح ، وانه لا مناص من الالتزام بالترتب بالشكل الذي أوضحه (قده) ، ولا يلزم من ذلك طلب الجمع بين الضدين كما بينه (قده) فلاحظ .

اما تعدد العقاب فقد افاده (قده) انه لا بد من الالتزام بتعدد عند مخالفة العبد كلا الواجبين معاً ، وقد افاد في وجه ذلك أن ما توهم من استلزام هذا العقاب على امر غير مقدور وهو قبيح من الحكيم مدفوع :

اولاً بالنقض بموارد الاوامر الكفائية التي لا يمكن صدور الواجب فيها الا عن بعض المكلفين على البديل ، مع أن جميع المخاطبين يستحقون العقاب على مخالفته ، فكما ان استحالة صدور الواجب عن جميع المخاطبين دفعة واحدة ، لفرض امتناع الواجب بطبعه عن الاشتراك فيه دفعة وتدرجاً لفرض سقوط الامر بامثال بعض المكلفين ، وعدم بقاء الموضوع لامتثال الباقيين لا تنافي توجه الخطاب إلى الجميع وصحة عقابهم على تقدير العصيان كذلك الحال في المقام فلو كان تعدد العقاب عند تعدد العصيان مع عدم

صحة الترتب لا تقضي عقلاً الا امتناع الاجتماع في عرض واحد ،
لا كذلك فلو قيل بلزوم الامر في صحة العبادة ولم يكن في الملاك كفاية
امكان ازيد من الاطاعة الواحدة مستلزماً لان يكون العقاب على غير
المقدور لامتنع تعدد العقاب في التكاليف الكفائية ايضاً .

وثانياً بالحل وهو أن العقاب على غير المقدور إنما يلزم اذا كان العقاب
على ترك الجمع بين الواجبين في مقام الامتثال ، والمفروض أن الامر ليس
كذلك ، ضرورة أن الطلب لم يتعلق إلا بذات كل من الواجبين ، فكيف
يعقل ان يكون العقاب على ترك الجمع بينهما السذي لم يكن الطلب متعلقاً
بالجمع بينهما وهذا .

بخلاف ما لو قلنا ان العقاب إنما يكون على الجمع بين العصيانين ،
فانه لا يلزم عندئذ العقاب على امر غير مقدور للمكلف لفرض ان الجمع
في الترك أي الجمع بين ترك الواجب الالهم والمهم مقدور له ، كما أن
العقاب في الواجبات الكفائية من هذا القبيل ، لان العقاب هناك على
عصيان كل واحد منهم حال عصيان الباقيين ولا ريب انه مقدور للمكلف .
وثالثاً انه لا يلزم من تعدد العقاب أن يكون الجمع بين العصيانين
مقدوراً للمكلف ، بل يكفي فيه كون كل منهما في حد نفسه ومع قطع
النظر عن عصيان الخطاب الآخر مقدوراً له ، ولا ريب في أن الخطابين
المتوجهين الى مكلف واحد بنحو الترتب ليس خطاباً واحداً متعلقاً بالجمع
بين متعلقيهما كي يقابل عصيان المجموع بطاعته ، وعدم القدرة على امتثالهما
معاً لا يوجب ان يكون العقاب على تركهما عقاباً على امر غير مقدور ،
بل كل من الخطابين اجنبي عن الآخر والمكلف قادر على امتثال كل
منهما في ظرف تعلقه به ، فيكون عصيان كل منهما موجباً لعقاب مستقل .

كانت العبادة مع ترك الأهم صحيحة ، لثبوت الأمر بها في هذا الحال كما اذا لم تكن هناك مضادة (١) .

(فصل) لا يجوز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه خلافاً لما نسب الى أكثر مخالفينا ضرورة انه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علمه كما هو المفروض هاهنا فان الشرط من اجزائها وانحلال المركب بانحلال بعض اجزائه مما لا يخفى (٢) .

هذا ما افاده (قدس سره) في المقام .

(١) قال المصنف (قدس سره) : لانه بناءً على امكان الترتب فلا يحتاج وقوعه في الخارج الى دليل وذلك لان المزاحمة بناءً على صحة الترتب لا تقتضي إلا امتناع الاجتماع في عرض واحد لا بنحو ترتب الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم فالذي يكون محالاً وهو ما كان وقوع الأمرين في عرض واحد لا ما كان وقوع الأمرين على نحو الترتب فانه ليس بمستحيل فان معنى الترتب تقييد اطلاق الأمر المتعلق بالمهم بصورة الاتيان بالأهم . واما في صورة عدم الاتيان بالأهم فاطلاقه باق على حاله ومقتضاه ثبوت الأمر به من دون التماس دليل آخر .

هل يجوز

امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه اولاً ؟

- (١) فنقول ان أكثر اهل السنة والجماعة قائلون بالجواز .
واما اهل العدالة من الشيعة فهم قائلون بالامتناع .
وقد استدل المخالف على الجواز بوجوه .

الأول إن اتصاف الأمر بالحسن قد يكون لمصلحة متعلقة بنفسه دون المأمور به .

والجواب ان هذا خروج عن محل النزاع ، لأن محل النزاع ما اذا كانت المصلحة راجعة الى نفس المأمور به ، فانه لا يجوز حينئذ الامر من الأمر مع العلم بانتفاء شرطه ، دون ما اذا كانت المصلحة راجعة الى نفس الامر ، فانه حينئذ الامر من الأمر مع العلم بانتفاء شرط الامر لوجود المصلحة في نفسه .

الثاني انه لو لم يجز الامر من الأمر مع انتفاء شرطه لم يعص احد واللازم باطل ، لكثرة العصاة .

بيان الملازمة هو أن كل ما لم يقع في الخارج فقد انتفى شرطه من شروطه ولا اقل ارادة المكلف .

والجواب ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع لا غير .

الثالث انه لو لم يصح الامر من الأمر مع العلم بانتفاء شرط الامر لم يعلم انه مكلف ، واللازم وهو عدم علم الشخص بانه مكلف باطل ، لبداهة ان كل فرد من الناس يعلم بانه مكلف بالتكاليف .

بيان الملازمة هو أن التكليف بعد الفعل ينقطع ، واما قبله او في اثنايه فلا علم له ببقائه على شرائط التكليف الى الآخر .

والجواب انا نمنع الملازمة لو اريد من العلم اعم من الظن المعلوم الحجية وإن اريد من العلم خصوص العلم الوجداني فنمنع اعتباره في التكليف ، ضرورة انه يكفي فيه اعم من العلم الوجداني والتعبدية .

وكون الجواز في العنوان بمعنى الامكان الذاتي بعيد عن محل الخلاف بين الاعلام (١).

وقد تحصل بما ذكرناه ان ادلة المثبتين غير تامة .

واما المانعون فقد استدلوا بأن امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه تكليف بما لا يطاق ، فان الشرط لا يخلو من ان يكون شرطاً عقلياً بحيث يتوقف عليه الفعل عقلاً وان يكون شرطاً شرعياً ، كعدم الحيض الذي هو شرط لوجوب الصلاة وعدم السفر الذي هو شرط لوجوب التمام ، فاذا علم الأمر بانتفاء هذا الشرط كيف يعقل ان يأمر بالصلاة أو بالتمام لاستلزام ذلك اجتماع الضدين ، فان الحائض اذا كانت مأمورة بالصلاة حال الحيض لزم اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد من جهة واحدة وكذا اذا كان المسافر مأموراً بالتمام لزم اجتماع الرخصة مع الوجوب في شيء واحد ، وهو محال ، فاذا كيف يجوز للأمر ان يأمر بشيء مع علمه بانتفاء شرطه .

وبكلمة اخرى أن الشرط من أجزاء علّة الشيء ، لفرض انها مركبة من المقتضى والشرط وعدم المانع ومن المعلوم انها تتقضي بانتفاء كل واحد منها ، بداهة انحلال المركب وانتفائه بانحلال بعض اجزائه وانتفائه . وعلى هذا فكيف يعقل الامر مع العلم بانتفاء شرطه فان هذا معناه وجود الشيء بدون وجود علته التامة وهذا مستحيل .

(١) لا شبهة في ان المراد من الجواز هو الامكان الوقوعي في مقابل الاستحالة الوقوعية ، وليس المراد منه الامكان الذاتي في مقابل الامتناع الذاتي ، ضرورة أنه لا اشكال في امكانه ذاتاً لوضوح ان النظر إذا كان مقصوراً في ذاته أي ذات الامر مع العلم بانتفاء شرطه فذاته لا تقتضي الامتناع . ومن هنا قال المصنف (ره) الجواز في العنوان بمعنى

نعم لو كان المراد من لفظ الامر ببعض مراتبه ومن الضمير الراجع اليه ، بعض مراتبه الآخر بان يكون النزاع في ان امر الأمر يجوز انشاء مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعليته .

وبعبارة أخرى كان النزاع في جواز انشائه مع العلم بعدم بلوغه الى المرتبة الفعلية لعدم شرطه لكان جائزاً وفي وقوعه في الشرعيات والعرفيات غنى وكفاية ، ولا تحتاج معه الى مزيد بيان او مؤنة برهان ،

الامكان الذاتي بعيد عن محل الكلام بين الاعلام ، بل المراد منه الامكان الوقوعي في مقابل الامتناع الوقوعي بمعنى انه هل يلزم محذور من وقوعه في الخارج من وجود الشيء بلا علة أو تكليف بما لا يطاق او نحو ذلك اولاً؟ فعلى الاول فهو مستحيل وقوعاً ، وعلى الثاني فهو ممكن وقوعاً هذا. وعلى الجملة الامكان الذاتي بعيد جداً ، بل الصحيح انه غير محتمل في المقام لا مجرد انه بعيد ، لما عرفت من عدم الاشكال في إمكانه ذاتاً ، فان إمكان الشيء ذاتاً ثابت حال وجوده وحال عدمه .

وعليه اذا كانت هناك قرينة على انه بداع آخر غير البعث مجازاً مما لا بأس به اصلاً ، فانه لو كان المراد من لفظ الامر هو الامر الانشائي ومن الضمير الراجع اليه بعض مراتبه لجاز ان يقال بأن امر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه جائز .

وبهذا التوجيه يمكن رفع النزاع بين الجانبين ويقع به التصالح ، فان القائل بعدم الجواز يريد من الامر الامر البعفي والتحريري ، فانه حينئذ لا يجوز صدور الامر منه مع العلم بانتفاء شرط امره ، والقائل بالجواز يريد من الامر الانشائي الصوري ، ومن الضمير الراجع اليه بعض مراتبه الاخر ، فانه حينئذ جائز .

وقد عرفت سابقاً ان داعي انشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جداً حقيقة ، بل قد يكون صورياً امتحاناً وربما يكون غير ذلك ، ومنع كونه امراً اذا لم يكن بداعي البعث جداً واقعاً وان كان في محله الا ان اطلاق الأمر عليه اذا كانت هناك قرينة على انه بداع آخر غير البعث توسعاً مما لا بأس به اصلاً كما لا يخفى ، وقد ظهر بذلك حال ما ذكره الأعلام في المقام من النقض والابرام ، ربما يقع به التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين فتأمل جيداً (١) .

(فصل) الحق ان الاوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الافراد .
لا يخفى ان المراد ان متعلق الطلب في الأوامر هو صرف الابداع كما ان متعلقه في النواهي هو محض الترك ومتعلقهما هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود والمقيدة بقيود تكون بها موافقة للغرض والمقصود من دون تعلق غرض باحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات بحيث لو كان الأنفكاك عنها باسرها ممكناً لما كان ذلك مما يضر بالمقصود اصلاً كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الأحكام ، بل في المحصورة على ما حقق في غير المقام ، وفي مراجعة الوجدان للانسان غنى وكفاية عن اقامة البرهان .

(١) يجوز إنشاء الامر مع علم الأمر بانتفاء شرطه في مرتبته الفعلية .
وبعبارة اخرى لو كان النزاع في جواز انشاء الامر مع العلم بعدم بلوغه في مرتبة الفعلية لكان جائزاً ، وفي وقوع مثل هذا الامر في الشرعيات والعرفيات غنى وكفاية عن إقامة البرهان ومزيد البيان ، فانه كثيراً ما يكون داعي الطلب هو الامتحان والاختبار ، ولا يختص بداعي البعث والتحريك جداً حقيقة ، بل قد يكون صورياً ، ومنع كون مثل هذا الامر الذي يكون دأبيه الاختبار والامتحان فهو وإن كان في محله إلا ان اطلاق الامر

على ذلك حيث يرى اذا راجعه انه لا غرض له في مطلوباته الا نفس الطبايع ولا نظر له الا اليها من دون نظر الى خصوصياتها الخارجية وعوارضها العينية وان نفس وجودها السعي بما هو وجودها تمام المطلوب وان كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية (١) .

عليه اذا كانت هناك قرينة على انه بداع آخر غير البعث مجازاً مما لا بأس به أصلاً ، فانه لو كان المراد من لفظ الامر هو الامر الانشائي ومن الضمير الراجع اليه بعض مراتبه لجاز أن يقال بأن امر الأمر مع العلم بالانتفاء جائز . وبهذا التوجيه يمكن رفع النزاع بين الجانبين ويقع به التصالح ، فان القائل بعدم الجواز يريد من الامر الأمر البعشي والتحريكي ، فانه حينئذ لا يجوز صدور الامر منه مع العلم بالانتفاء شرط امره ، والقائل بالجواز يريد من الامر الامر الانشائي الصوري ، ومن الضمير الراجع اليه بعض مراتبه الاخر ، فانه حينئذ جائز .

هل الاوامر والنواهي متعلقتان

بالطبايع او الافراد ؟

(١) إن متعلقات الاوامر والنواهي هل الطبايع ام الافراد . فقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تقديم امور :

الاول ان الظاهر هو إختصاص النزاع بما اذا كان الوجوب والحرمة مستفادين من الأمر والنهي لا ما إذا استفيدا من غيرهما ، لانه في غيرهما لا امر ولا نهى حتى يتكلم في تعيين متعلقهما .

الثاني إذا امر بشيء فالمفهوم منه عرفاً طلب وجود الطبيعة او الفرد واذا نهى عن شيء فالمفهوم منه كذلك طلب تركه ، ولا إشكال في كون الطلب مستفاداً من الهيئة ، كما أنه لا إشكال في كون المتعلق الطبيعة او

فانقدح بذلك ان المراد بتعلق الاوامر بالطبائع دون الأفراد انها

الفرد مستفاداً من المادة وخارج عن مدلول الهيئة ، واما كسوء المطلوب وجود الطبيعة او الفرد في الامر وتركها او ترك الفرد في النهي فهما داخلان في مفاد الهيئة .

اثالث : بعد فرض كون الوجود والترك داخلين في مفاد الهيئة يكون النزاع في أن متعلق الامر والنهي هل هو الطبيعة أو الفرد مساوق للنزاع في أن متعلق الطلب هل هو وجود الطبيعة او الفرد في الامر ، وترك الطبيعة أو الفرد في النهي .

الرابع إن الوجوه المتصورة عقلا في متعلق الطلب خمسة :

الاول أن يكون الطلب متعلقاً بنفس الطبيعة بما هي .

الثاني أن يكون متعلق الطلب هو نفس الطبيعة بما هي مع كون وجودها الخارجي غاية لطلبها .

الثالث أن يتعلق الطلب بالطبيعة بوجودها الذهني واستدل عليه بأن الطلب من العوارض ، فلو كان متعلقه الوجود الخارجي المحقق يلزم الطلب الحاصل ، ولو كان الوجود الخارجي الغير المحقق يلزم تحقق العارض بلا معروض ، وكلاهما محال .

الرابع أن يكون متعلق الطلب هو الفرد الخارجي .

الخامس ان يكون متعلق الطلب الوجود السعي للطبيعة بحيث تكون الخصوصية خارجة عنه .

وهذا القول هو المختار عند المصنف (قده) .

واما الأقوال الاخرى فهي باجمعها مخدوشة وليس هنا محل ذكرها . اذا عرفت هذه الامور فاعلم إن القوم اختلفوا في متعلق الاوامر

بوجودها السعي بما هو وجودها قبالة لخصوص الوجود متعلقة للطلب

والنواهي هل هو الطبيعة او الفرد . فالمحققون ومنهم المصنف (ره) على الاول واستدل على ذلك بما حاصله انه غير خفي في ان متعلق الطلب في الاوامر صرف إيجاد الطبيعة ، كما أن متعلقه في النواهي محض الترك والعدم ، وكما أن متعلق إيجاد الطبيعة ومحض الترك نفس الطبيعة المحدودة بحدود والمقيدة بقيود ، وتكون الطبيعة بتلك الحدود والقيد موافقة للغرض والمقصود من دون تعلق غرض باحدى الخصوصيات اللازمة للوجود ، بحيث لو أمكن الانفكاك عن تلك الخصوصيات اللازمة بأسرها لما كان الانفكاك مضرأ بالمقصود اصلا ، مثلا لو قال المولى إكرم العالم فكما ان الغرض منه هو اكرام نفس العالم من دون ان تكون الخصوصيات اللازمة لوجوده ككونه قصيراً او طويلاً او سميناً او هزلاً او ضاحكاً او مقدساً او فقيراً ، وهكذا سائر الخصوصيات الخارجة عن تلك الطبيعة دخيلة في غرضه فكذلك المطلوب هو إيجاد طبيعي الاكرام من دون دخل شيء من الخصوصيات فيه ككون هذا الاكرام في المحل الكذائي او نحو ذلك فانه لا نظر الى تلك الخصوصيات اللازمة للوجود الخارجي اصلا ، فان ارادة كل واحدة منها تحتاج الى نصب قرينة على تقييد الحكم المتعلق بالطبيعة بشيء من هذه الخصوصيات وبدون نصب قرينة عين ذلك فلا دليل على ارادته ، بل مقتضى اطلاق الحكم المتعلق بالطبيعة عدم ارادة شيء منها .

وبكلمة اخرى كما ان الارادة التكوينية المتعلقة بايجاد شيء متعلقة بنفس ذلك الشيء مع قطع النظر عن خصوصياته ومشخصاته الخارجية التي توجد معه في الخارج قهراً .

لانها بما هي هي كانت متعلقة له كما ربما يتوهم ، فانها كذلك ليست الا هي . نعم هي كذلك تكون متعلقة للأمر فانه طلب الوجود فافهم (١) .

ودعوى استحالة تعلق الارادة بنفس الطبيعة بدون مشخصاتها الخارجية فتكون المشخصات مقومة لها خاطئة جداً ، ضرورة ان المراجعة الى الوجدان كافية في بطلان هذه الدعوى كما لا يخفى فلا حاجة الى تفصيل في المقام . كذلك الارادة التشريعية متعلقة بايجاد الشيء مع قطع النظر عن الخصوصيات والمشخصات الخارجية ، فانها وإن كانت لا تنفك عنه في الخارج إلا انها خارجة عن دائرة الطلب والارادة ، لفرض ان الطلب متعلق بما قام به غرض المولى ، والمفروض ان غرض المولى قام بوجوده من دون دخل لشيء من الخصوصيات واللوازم الخارجية له عدى ما أخذ المولى في متعلق طلبه .

والحاصل انه لا دخل لشيء من الخصوصيات الخارجية وان نفس وجود ذلك الشيء السعي بما هو وجود لذلك الشيء تمام المطلوب ، وان كان ذلك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية ، لأننا نرى بالوجدان أن الارادة التكوينية قد تعلقت بنفس الطبيعة وأن متعلقها كلياً لا محالة وإن كان مقيداً بقيود كثيرة حسب الاغراض ، والتشخص إنما يكون بالوجود فقط ، فاذا كان هذا حال الارادة التكوينية ، كذلك تكون حال الارادة التشريعية ، فانها تكون متعلقة بنفس الطبائع من دون مدخلية لتلك المشخصات الخارجية لها ، وإنما هي توجد معها قهراً ، لاستحالة وجود الشيء بدون التشخص .

(١) وملخص ما افاده (قده) هو ان المراد بتعلق الاوامر بالطبائع

دون الافراد هو انها بوجودها السعي بما هو وجودها مع قطع عن أية

دفع وهم لا يخفى ان كـون وجود الطبيعة او الفرد متعلقاً للطلب
انما يكون بمعنى ان الطالب يريد صدور الوجود من العبد وجعله بسيطاً
الذي هو مفاد كان التامة وافاضته لا انه يريد ما هو صادر وثابت في
الخارج كي يلزم طلب الحاصل كما توهم ولا جعل الطلب متعلقاً بنفس

خصوصية من الخصوصيات متعلقة للطلب ، ضرورة أن المراد من الوجود
السعي هو عدم اخذ خصوصية من الخصوصيات فيه كوجود مضاف الى
الانسان فانه وجود سعي في مقابل وجود مضاف الى زيد ، فمتعلق
الطلب هو وجود طبيعة الصلاة مثلاً من دون اخذ شيء من خصوصيات
هذا الوجود وعوارضه في متعلقه .

وأما نفس الطبيعة بما هي هي ليست متعلقة للامر ، ضرورة أن
الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي فهي غير قابلة لان يتعلق بها الامر
ولان يتعلق بها غرض المولى وقامت فيها مصلحة أو مفسدة ، فان متعلق الطلب
لا بد أن يكون مشتملاً على مصلحة أو غيرها ، ومن المعلوم ان الماهية بما
هي هي غير قابلة لان تكون مشتملة على مصلحة ، لانها ليست إلا هي ،
فكيف تكون قابلة لان تكون مشتملة عليها .

وعلى الجملة فمتعلق الطلب هو ما يكون محصلاً لغرض المولى ، ومن
الظاهر ان ما يكون محصلاً له هو الوجود دون الماهية من حيث هي
هي . نعم متعلق الامر الطبيعة ، فان مفاد الامر هو طلب وجود الطبيعة
ومعلوم أن متعلق طلب الوجود هو الطبيعة . أو فقل ان متعلق الطلب
هو الوجود ومتعلق المجموع اعني طلب الوجود الذي هو مفاد الامر الطبيعية .
ثم ان المحقق القوجاني (ره) قد استدل على تعلق الاوامر بالطبايع
بان وحدة الامر كاشفة عن وحدة الغرض ، ووحدة الغرض كاشفة عن

الطبيعة وقد جعل وجودها غاية لطلبها ، وقد عرفت ان الطبيعة بما هي هي ليست الا هي لا يعقل ان يتعلق بها الطلب لتوجد او تترك ، وانه لا بد في تعلق الطلب من لحاظ الوجود او العدم معها فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبعث اليه كي يكون ويصدر منه هذا بناء على اصالة الوجود (١).

وحدة الأمور به ، والالزم استناد الواحد الى الكثير ، أو كون المطلوب غير ما هو المحصل للغرض ، فحينئذ لو كان متعلق الامر الفرد لزم احد المحذورين المذكورين .

واستدل بعض بان صيغة الامر تدل على ذلك فان المتبادر من الهيئة طلب الوجود ، ومن المادة نفس الطبيعة فيكون مفادها طلب وجود الماهية ، وليس هنا شيء يدل على الخصوصية . هذه خلاصة الكلام في أن متعلق الاوامر هو الطبائع لا الافراد .

(١) إن قلت : بناء على كون متعلق الطلب هو الطبيعة بوجودها السعي بمعنى كون الخارج ظرفاً لها لا الطبيعة من حيث هي هي فانها ليست إلا هي وليست لها آثار عادية ولا عقلية ، أو بناء على كون متعلق الاوامر هو الافراد يلزم طلب الحاصل ، لانه بعد ان كانت الطبيعة التي يكون الخارج ظرفاً لها متعلقة لها لا بما أنها طبيعية من حيث هي هي يكون المعنى أن الطبيعة الموجودة في الخارج متعلقة للطلب بها ويراد ايجادها في الخارج مع انها موجودة فيه لان المفروض أن الطبيعة بوجودها السعي متعلقة للطلب او الفرد الذي يكون الخارج ظرفاً له ، ومن المعلوم ان تعلق الطلب بهذه الطبيعة او هذا الفرد يستلزم طلب الحاصل ، ضرورة ان ما كان الخارج ظرفاً لوجوده لا يعقل طلب وجوده ، وهذا ظاهر .

والجواب عنه كما ذكره المصنف (ره) أن متعلق الامر ليس هو

واما بناء على اصالة المساهمة فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي ايضاً ، بل هي بما هي بنفسها في الخارج فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات والاعيان الثابتات لا بوجودها كما كان الأمر بالعكس على

الطبيعة الموجودة في الخارج أو الفرد الموجود فيه ، ليريد الطالب اصدار ما هو الموجود في الخارج عن المكلف ، بداهة انه على هذا يلزم طلب الحاصل لا محالة بل متعلق الامر وجود الطبيعة او الفرد بمفاد كان التامة بمعنى ان الطالب يريد ايجادها في الخارج بالجعل البسيط وبمفاد كان التامة لانه يريد ايجاد ما هو ثابت وصادر في الخارج ليلزم طلب الحاصل .

وعلى الجملة فالمولى لاحظ وجود الطبيعة في الخارج كوجود الصلاة أو الصوم أو الحج أو ما شاكل ذلك على نحو الفرض والتقدير ، وطلب من المكلف ايجادها تحقيقاً بمفاد كان التامة وبالجعل البسيط ليخرج من الفرض الى الواقع ومن التقدير الى التحقيق ، لوضوح أن المقدور والمفروض هو الوجود بمفاد كان التامة ، وهذا الوجود المقدر هو المطلوب من المكلف ، ليخرج عن التقدير الى التحقيق ، فاذا لا يلزم طلب الحاصل بل طلب ما هو غير حاصل في الخارج ، كما هو ظاهر .

فالحاصل ان الطلب لا يكون متعلقاً بالطبيعة بما هي ولا بها مع كون الوجود غاية لطلبها لانها ليست بشيء ، لتوجد المكلف تارة وتتركها تارة اخرى وكما لا تكون لها آثار لا عادية ولا شرعية لتكون قابلة لتعلق الطلب بها بهذا الاعتبار ، ومن المعلوم انه لا بد في تعلق الطلب بها من لحاظ الوجود او العدم معها فيلاحظ وجود الطبيعة فيطلبه من المكلف ويبعث اليه حتى يوجد ويصدر منه .

هذا تمام الكلام فيما اذا قلنا باصالة الوجود .

اصالة الوجود ، وكيف كان فيلاحظ الأمر ماهو المقصود من الماهية الخارجية الوجود فيطلبه ويبحث نحوه لصدور منه ويكون ما لم يكن ، فافهم وتأمل جيداً (١) .

(فصل) اذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل التناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم ، ولا بالمعنى الأخص ، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام ، ضرورة ان ثبوت كل واحد من الأحكام الاربعة الباقية ، بعد ارتفاع الوجوب واقعاً يمكن ، ولا دلالة

(١) وأما على القول باصالة الماهية فأيضاً ليس متعلق الطلب الطبيعة بما هي هي ، لما عرفت من انها ليست إلا هي ، لتكون قابلة لتعلق الطلب بها ، بل متعلقه الطبيعة التي يكون الخارج ظرفاً لنفسها بمعنى ان المولى لاحظ هذه الطبيعة بنفسها في الخارج على نحو الفرض والتقدير ويطلبها من المكلف كذلك ليخرجها من الفرض والتقدير الى الواقع والتحقيق ، يعني ان الطالب يريد إصدارها من المكلف وجعلها بنفسها من الخارجيات والاعيان الثابتات لا بوجودها ، لفرض انه لا وجود لها بناءً على هذا القول نعم بناءً على القول باصالة الوجود كون الماهية في الخارج بوجودها لا بنفسها .

والحاصل ان المطلوب ليس اصدار الماهية الخارجية وجعلها بنفسها في الخارج ليلزم طلب الحاصل ، بل المطلوب وهو جعل الماهية بنفسها من الخارجيات لا الماهية الخارجية منها ، لما عرفت من ان المولى لاحظ الماهية كذلك فيطلبها من المكلف ، ليخرجها من الفرض والتقدير الى الواقع والتحقيق ، فان المولى فرض كونها بنفسها من الخارجيات ، والمكلف يخرج هذا الفرض الى الواقع .

لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ باحدى الدلالات على تعيين واحد منهما كما هو واضح من ان يخفى ، فلا بد للتعيين من دليل آخر (٤٧).

النسخ

إذا دل دليل على ارتفاع وجوب شيء فهل هنا دلالة على بقاء الجواز بالمعنى الاعم او الاخص اولا وجهان ، فالظاهر بل المقطوع به هو الوجه الثاني كما اختاره المصنف (ره) .

والوجه في ذلك ان الدال عليه لا يخلو من ان يكون دليل الناسخ او المنسوخ ، وشيء منهما لا يدلنا على ذلك ، اما الاول فلان مقاده رفع الوجوب ، فلا دلالة له بوجه على ثبوت غيره من الاحكام . وهذا من دون فرق بين القول بكون الوجوب امراً بسيطاً كما هو مختار المصنف (قده) وبين القول بكونه امراً مركباً من طلب الفعل مع المنع من الترك ، إذ على الاول فالامر واضح ، لفرض ان الوجوب الذي هو امر بسيط قد ارتفع بدليل الناسخ ، ومن المعلوم انه لا دلالة له اصلاً على ثبوت غيره من الاحكام موضعه . وكذا على الثاني فان المركب ينتفي بانتفاء احد اجزائه ولا يعقل بقاؤه مع انتفائه كما لا يعقل بقاء الجنس الموجود في ضمنه بعد ارتفاع فصله .

هذا مضافاً الى ان الظاهر من دليل الناسخ هو رفع الوجوب بكلا جزئيه ، لفرض انه تعلق برفع الوجوب لا برفع جزء منه ، كما هو ظاهر . واما الثاني وهو دليل المنسوخ فأيضاً كذلك فان مدلوله هو الوجوب والمفروض انه قد ارتفع بدليل الناسخ ، وبعد ارتفاعه فلا دلالة له على ثبوت غيره من الاحكام ، لفرض انحصار مدلوله بالوجوب ، وليس له

ولا مجال لاستصحاب الجواز الا بناءً على جريانه في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلّي وهو ما اذا شك في حدوث فرد كلي مقارنة لارتفاع فردة الآخر ، وقد حققنا في محله انه لا يجري الاستصحاب فيه ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القوية او الضعيفة المتصلة بالمرتفع بحيث عد عرفاً انه باق ، لانه امر حادث غيره ، ومن المعلوم ان كل واحد من الأحكام مع الآخر عقلاً وعرفاً من المباينات والمتضادات غير الوجوب والاستحباب ، فانه وان كان بينهما التفاوت بالمرتبة والشدة والضعف عقلاً الا انهما متباينان عرفاً ، فلا مجال للاستصحاب اذا شك في تبديل احدهما بالآخر ، فان حكم العرف ونظره يكون متبعاً في هذا

مدلولان : احدهما الوجوب ، والآخر غيره من الاحكام ، ليقال ان الاول قد ارتفع ، واما الثاني فهو باق على حاله ، وهذا بلا فرق بين كون الوجوب امراً بسيطاً او امراً مركباً ، لفرض ان دليل الناسخ قد تعلق برفع الوجوب ، فالوجوب مرفوع سواء أكان مركباً ام كان بسيطاً لا انه تعلق برفع جزء منه على تقدير كونه مركباً ، بل لا دلالة له على هذا التقدير ايضاً على ثبوت غيره من الاحكام ، وذلك لان دلالاته على الجواز بالمعنى الاعم الذي هو جنس الوجوب إنما كانت بالتضمن ، ومن المعلوم ان الدلالة المطابقة اذا سقطت سقطت الدلالة التضمنية ايضاً ، وفي المقام بما ان دلالاته المطابقة قد سقطت فسقطت دلالاته التضمنية ايضاً فلا دلالة له عندئذ لا على الوجوب ولا على غيره من الاحكام ، فاذا ثبت ثبوت غيره من الاحكام يحتاج الى دليل خارجي فان كان فهو وإلا فدليل الناسخ والمنسوخ لا يدلان عليه اصلاً لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام ، كل ذلك واضح .

الباب (١) .

(١) قد يتوهم في المقام انه لا مانع من التمسك باستصحاب بقاء الوجوب بتقريب ان المكلف كان متيقناً بشبوته وبعد ارتفاع الوجوب شك في بقاءه فلا مانع من الحكم ببقائه لاجل الاستصحاب .

ولكن هذا التوهم خاطيء جداً ، وذلك لان جريان الاستصحاب هنا مبني على جريانه في القسم الثالث من اقسام الاستصحاب الكلي ، وحيث ان المختار هناك عدم جريان الاستصحاب فيه فلا يجري هنا أيضاً . بيان ذلك أن الاصوليين قد قسموا الاستصحاب الكلي الى ثلاثة اقسام :

الاول : ما اذا وجد الكلي في ضمن فرد واحد ، كما إذا وجد الانسان في ضمن زيد في الدار ثم شك في بقاء الكلي وهو الانسان في الدار من جهة الشك في بقاء فرده فيها وهو زيد ، ففي هذا القسم لا اشكال في جريان الاستصحاب في كل واحد من الكلي والفرد ، فكما يستصحب بقاء زيد فيها اذا كان لبقائه اثر شرعي ، فكذلك يستصحب بقاء الانسان فيها .

الثاني : ما اذا وجد الكلي في ضمن أحد فردين يكون احدهما طويل العمر والآخر قصير العمر ، كما اذا علم بوجود انسان في الدار في ضمن فرد ، ولكن لا نعلم ان هذا الفرد هو زيد أو عمرو ، فان كان زيداً فهو قد خرج من الدار يقيناً ، وان كان عمراً فهو باق فيها كذلك ، ففي هذا القسم لا مانع من استصحاب بقاء الكلي وهو الانسان فيها لتمامية أركانه بالاضافة اليه وهي اليقين السابق والشك اللاحق . نعم لا يجري الاستصحاب بالاضافة الى الفردين ، كما هو ظاهر .

الثالث : ما اذا وجد الكلي في ضمن فرد خاص وارتفع ذلك الفرد يقيناً وشك في وجود فرد آخر مقارناً لحدوث الفرد الاول او لارتفاعه ،

فصل اذا تعلق الامر بأحد الشيئين او الاشياء ففي وجوب كل واحد

ففي هذا القسم لا يمكن اجراء الاستصحاب في الكلبي ، وذلك لان وجود الكلبي في الخارج عين وجود افراده فيكون له وجود بعد وجود افراده لان له وجوداً واحداً ، وعليه فوجوده في ضمن فرد غير وجوده في ضمن فرد آخر ، وهكذا ، فاذن ما هو المتيقن من وجود الكلبي قد ارتفع يقيناً وما هو مشكوك غير متيقن فاحتمل اركان الاستصحاب .

وبعد ذلك نقول : إن مانحن فيه من قبيل القسم الثالث ، فان الجواز الموجود في ضمن الوجوب قد ارتفع بارتفاع الوجوب قطعاً ، غاية الامر يحتمل حدوث الفرد الآخر منه اي من الجواز مقارناً لارتفاع الفرد الموجود في ضمن الوجوب ، ومن المعلوم ان وجوده في ضمن هذا الفرد غير متيقن ليستصحب عند الشك في بقاءه ، فاذن ما هو المتيقن قد ارتفع يقيناً وما هو مشكوك الحدوث غير متيقن ، ومع ذلك كيف يمكن التمسك باستصحاب بقاءه كما هو واضح .

ثم ان المصنف (ره) قد استثنى من هذا القسم صورة واحدة وهي ما اذا كان المشكوك من مراتب الفرد المرتفع ، كما اذا علم المكلف بوجود بياض في ضمن فرد شديد ، ثم علم بارتفاع الشدة منه ، ولكن شك في انه تبدل الى مرتبة اخرى منه وهو الفرد الضعيف من البياض او تبدل الى السواد ، ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك باستصحاب بقاء البياض وذلك بناءً على ما هو الصحيح من ان العبرة في بقاء الموضوع في الاستصحاب هو نظر العرف ، وحيث ان الشدة والضعف في مثل البياض والسواد وما شاكل ذلك بنظرهم من حالات الموضوع لا من مقوماته ، فاذن لا محالة يكون الشك في بقاء نفس المتيقن السابق ، ضرورة أنه بعد فرض الغناء

على التخيير بمعنى عدم جواز تركه الا الى بدل او وجوب الواحد لا بعينه او وجوب كل منهما مع السقوط بفعل احدهما او وجوب المعين عند الله اقوال: (١) .

الشدة والضعف لا محالة يكون الشك في بقاء ما هو المتيقن وجوده في الخارج هذا نظير ما يعلم المكلف بوجود البياض في ضمن فرد وشك بعده في بقاءه من جهة الشك في بقاء هذا الفرد .

ولكن حيث ان كلا من الاحكام الشرعية مع الآخر عقلا وعرفاً من المتضادات والمتباينات ما عدى الوجوب والاستحباب فان التفاوت بينهما بنظر العقل وإن كان بالشدة والضعف إلا انهما بنظر العرف متباينان ومتضادان فلا مجال للاستصحاب اصلاً اذا شك في تبدل الوجوب بالاستحباب أو بالعكس ، وذلك لما عرفت من ان العبرة في جريان الاستصحاب إنما هي بنظر العرف دون العقل كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى .

الواجب التخييري

(١) اذا أمر المولى بأحد الشيئين أو الاشياء كما في كفارة افطار صوم شهر رمضان وما شاكلها ففيه أقوال :

الاول : وجوب كل واحد منها على نحو التخيير بمعنى عدم جواز تركه إلا الى بدل فلا يجوز الترك بلا بدل .

الثاني : وجوب الجامع بينهما وهو عنوان احدها فيكون التخيير بين افراده عقلياً كالتخيير بين افراد الصلاة ونحوها .

والتحقيق ان يقال انه ان كان الامر باحد الشئيين بملاك انه هناك
غرض واحد يقوم به كل واحد منهما بحيث اذا اتى باحدهما حصل به
تمام الغرض ، ولذا يسقط به الأمر كان الواجب في الحقيقة هو الجامع
بينهما وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً لوضوح ان
الواحد لا يكاد يصدر من اثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع في
البن لا اعتبار نحو من السخية بين العلة والمعلول ، وعليه فجعلهما متعلقين
للخطاب الشرعي لبيان ان الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين .

وان كان بملاك انه يكون في كل واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع
حصول الغرض في الآخر باتيانه كان كل واحد واجباً بنحو من الوجوب
يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه الا الى الآخر وترتب الثواب
على فعل الواحد منهما والعقاب على تركهما فلا وجه في مثله للقول بكون
الواجب هو احدهما لابعيته مصداقاً ولا مفهوماً كما هو واضح ، الا ان يرجع الى
ما ذكرناه فيما اذا كان الامر باحدهما بالملاك الاول من ان الواجب
هو الواحد الجامع بينهما لا احدهما معيناً ، مع كون كل منهما مثل الآخر
في انه واف بالغرض فتدبر (١) .

الثالث : وجوب احدها لا بعينه .

الرابع : وجوب كل منهما مع سقوطه بفعل الآخر ، والفرق بينه
وبين القول الأول هو ان الوجوب على القول الاول واحد ، وعلى هذا
القول متعدد غاية الامر يسقط بفعل كل واحد منها .

الخامس : وجوب المعين عند الله تعالى وغير معين عند العبد .

وبعد ذلك نقول : ان المصنف (قده) قد اختار من هذه الاقوال القول الثاني .

(١) هذا بيان لوجه ما اختاره من القول وحاصله ان الغرض الذي

بقي الكلام في انه هل يمكن التخيير عقلا او شرعاً بين الاقل والاكثر

يدعو المولى الى الامر باحد الشيئين او الاشياء لا يخلو من أن يكون واحداً بحيث يحصل ذلك الغرض باتيان كل منها او منهما او يكون متعدداً ولا ثالث لهما ،

فعلى الاول فالواجب لا محالة هو الجامع لا كل واحد منهما والوجه فيه هو ان الغرض في المقام واحد على الفرض . ومن المعلوم استحالة صدور الواحد بما هو واحد عن الكثير بما هو كثير لاستحالة اجتماع علل متعددة على معلول واحد شخصي ، وعلى هذا فلا يعقل ان يكون كل واحد من الشيئين او الاشياء مؤثراً في هذا الغرض الوجداني ما لم يكن بينهما جامع ، وذلك باعتبار السنخية بين العلة والمعلول فلا يعقل تأثير شيء في شيء بدون سنخية بينهما وإلا لزم تأثير كل شيء في كل شيء ، وحيث لا سنخية بين هذين الشيئين فيستحيل تأثير كل منهما فيه مع قطع النظر عن وجود جامع بينهما ، ضرورة انه لو كانت السنخية بين احدهما والغرض فيستحيل تأثير الآخر فيه وبالعكس ، فاذن لا بد من الالتزام بان المؤثر فيه هو الجامع بينهما ، وهذا الجامع هو الواجب حقيقة دون كل واحد منهما .

وبكلمة اخرى المبين في الفلسفة قاعدتان :

الاولى استحالة صدور الكثير عن الواحد ، وهذه القاعدة مبنية على اعتبار السنخية بين العلة والمعلول ، ولاجل السنخية لا يعقل صدور الكثير عن علة واحدة .

الثانية هذه القاعدة التي تمسك بها المصنف (قده) في المقام وهي قاعدة استحالة صدور الواحد عن الكثير ، وعلى ضوء هذه القاعدة بنى

اولا ، ربما يقال بانه محال ، فان الأقل اذا وجد كان هو الواجب لا محالة

على ان الواجب هو الجامع بينهما لا كل واحد منهما ،
وعلى الثاني وهو فرض تعدد الغرض بمعنى يكون في كل واحد منهما
غرض لكن لا يحصل مع حصول الغرض من الآخر باتيانه ، مثلا لا يحصل
الغرض من الصوم بعد حصول الغرض من الاطعام باتيانه في الخارج ،
وعلى هذا فلا محالة يكون كل واحد منهما واجباً على نحو لا يجوز تركه
بلا اتيان ببدله ، ولازم ذلك ترتيب الثواب على فعل واحد منهما والعقاب
على تركهما معاً .

وقد تحصل من ذلك ان نتيجة وحدة الغرض هي القول الثاني ونتيجة
تعدد الغرض هي القول الاول . ومن هنا يكون الصحيح عند المصنف (قده)
احد هذين القولين دون بقية الاقوال كما نص به .

وتفصيل ذلك أما القول الثالث فان اريد احدهما لا بعينه مصداقاً
يعني الفرد المردد في الخارج ففيه انه لا يعقل وجود فرد مررد في الخارج
ليكون قابلاً لتعلق التكليف به ، كما هو واضح . وان اريد احدهما لا بعينه
المفهومي ففيه ان ذلك إن رجع الى القول الثاني بارئ يكون المراد منه
الجامع بينهما فله معنى ، ولكنه ليس قولاً آخر في قبالة هذا القول وان لم
يرجع اليه فلا نعقل له معنى محصلاً ليكون قابلاً لتعلق التكليف به . على
ان هذا خلاف ظاهر الدليل ، فان الظاهر منه هو كون كل واحد منهما
واجب لا أن الواجب احدهما لا بعينه .

واما القول الرابع فيرد عليه أولاً انه خلاف ظاهر الدليل ، فان
الظاهر منه وجوب كل واحد منهما على نحو التخيير لا التعيين . وثانياً ان
سقوط وجوب كل منهما بفعل الآخر دليل على احد امرين ! اما ان يكون

ولو كان في ضمن الأكثر . لحصول الغرض به ، وكان الزائد عليه من اجزاء الاكثر زائداً على الواجب (١) .

لكنه ليس كذلك ، فانه اذا فرض ان المحصل للغرض فيما اذا وجد الاكثر هو الاكثر لا الأقل الذي في ضمنه بمعنى ان يكون لجميع اجزائه حينئذ دخل في حصوله وان كان الاقل لو لم يكن في ضمنه كان وافيا به ايضاً فلا يحيص عن التخيير بينهما ، اذ تخصيص الاقل بالوجوب حينئذ

الغرض واحداً أو متعدداً لا يمكن ان يحصل مع حصول الغرض من الآخر ، وإلا فلا وجه لسقوط الوجوب عن احدهما بفعل الآخر ، ضرورة انه لو امكن ان يحصل الغرض من احدهما مع حصول الغرض من الاخر فلا وجه للسقوط . وبكلمة اخرى ان مرجع هذا القول اما الى القول الثاني واما الى الاول فلا يكون قولاً في مقابلتهما .

واما القول الخامس فيرد عليه اولاً انه خلاف ظاهر الدليل . وثانياً إن المكلف لا يتمكن من احراز امتثاله إلا باتيان الجميع ، ومن المعلوم ان الاتيان بالجميع غير واجب . وثالثاً مع فرض وفاء كل واحد منهما بغرض المولى لا موجب لكون الواجب هو الواحد المعين عند الله .

(١) الكلام في امكان التخيير عقلاً او شرعاً بين الأقل والاكثر وعدم امكانه قيل بانه محال وذلك لأن معنى التخيير بين شيئين هو ان كل واحد منهما إذا حصل في الخارج ووجد يحصل به غرض المولى ، وعلى هذا فلا يمكن التخيير بين الاقل والأكثر ، ضرورة أن الاقل وجد في الخارج قبل وجود الاكثر ، والمفروض انه بمجرد وجوده يحصل لغرض المولى ، فاذن لا مقتضى لوجوب الاكثر اصلاً ، فانه يصبح لغواً محضاً ، وهذا معنى عدم إمكان التخيير بينهما .

كان بلا مخصص ، فان الاكثر بحده يكون مثله على الفرض ، مثل ان يكون الفرض الحاصل من رسم الخط مرتباً على الطويل اذا رسم بما له من الحد لا على القصير في ضمنه ، ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه ، ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الأمكان (١) .

ان قلت هبه في مثل ما اذا كان للاكثر وجود واحد لم يكن للأقل في ضمنه وجود عليه حدة كالخط الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلل سکون في البين ، لكنه ممنوع فيما كان له في ضمنه وجود كتسبيحة في ضمن تسبيحات ثلاث او خط طويل رسم مع تخلل العدم في رسمه ، فان الاقل قد وجد بحده ، وبه يحصل الغرض على الفرض ، ومعه لا محالة يكون الزائد عليه بما لا دخل في حصوله فيكون زائداً على الواجب لا من اجزائه (٢) .

(١) واجاب المصنف (قدّه) عن ذلك بانه يمكن التخيير بينهما ببيان ان المحصل للغرض كل من الاقل والأكثر بحده بمعنى أن الاقل الموجود في ضمن الاكثر لا يكون محصلاً للغرض فالمحصل له هو الاكثر ، فان المحصل للغرض الاقل بشرط لا ، اي بشرط عدم كونه في ضمن الاكثر لا الاقل مطلقاً ولو كان في ضمنه ، وعلى هذا الضوء فالتخيير بينهما بمكان من الامكان ، إذ المكلف إذا اتى بالاقل بحده فهو المحصل للغرض ، واذا اتى بالاكثر فهو المحصل له دون الاقل الموجود في ضمنه .

(٢) وحاصل هذا الاشكال هو ان ما ذكره مسلم فيما اذا كان للاكثر وجود واحد متصل بحيث لم يكن للاقل في ضمنه وجود على حده ، واما اذا لم يكن له وجود واحد متصل بل له وجودات منفصل بعضها عن بعضها الآخر ، ففي مثل ذلك للاقل وجود مستقل كوجود تسبيحة واحدة في ضمن تسبيحات ثلاث ، أو وجود خط طويل رسم مع الفصل والتخلل

قلت لا يكاد يختلف الحال بذلك ، فانه مع الغرض لا يكاد يترتب الغرض على الأقل في ضمن الأكثر ، وانما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام ومعه كان مترتباً على الأكثر بالتمام ، وبالجملة اذا كان كل واحد من الأقل والأكثر بعده مما يترتب عليه الغرض ، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما ، وكان التخيير بينهما عقلياً ان كان هناك غرض واحد وتخييراً شرعياً فيما كان هناك غرضان على ما عرفت . نعم لو كان الغرض مترتباً على الأقل من دون دخل للزائد لما كان الأكثر مثل الاقل وعدلا له ، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره مستحباً كان او غيره حسب اختلاف الموارد فتدبر جيداً (١) .

(فصل) في الواجب الكفائي والتحقيق انه سنخ من الوجوب وله تعلق بكل واحد بحيث لو اخل بامثاله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعاً وان سقط عنهم لو اتى به بعضهم ، وذلك لانه قضية ما اذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكل والبعض ، كما ان الظاهر

بين اجزائه ، فان الاقل وجد بعده ويحصل الغرض به على الفرض باعتبار انه احد فردى الواجب التخييري ولازم ذلك كون الزائد عليه ليس بما له دخل في حصوله .

(١) اجاب عنه (قده) بما حاصله ان الحال لا يتفاوت بذلك فان المفروض ان الغرض انما يترتب على الاقل بشرط عدم انضمامه مع الاكثر ، ومع الانضمام لا يترتب عليه الغرض بل هو مترتب على الاكثر مثلاً الغرض مترتب على وجود تسيبحة واحدة بشرط عدم انضمامها مع تسيبحات ثلاث لا مطلقاً ، فاذا لم يخلل العدم والفصل اصلاً كما لا يخفى .

هو امتثال الجميع لو اتوا به دفعة واستحقاقهم للمثوبة ، وسقوط الغرض بفعل الكل كما هو قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد (١) .

الواجب الكفائي

(١) اقول الواجب الكفائي يشترك مع الوجوب العيني في نقطة ويفترق عنه في نقطة اخرى ، أما نقطة الاشتراك وهي تعلق الوجوب الكفائي بكل واحد من المكلفين كالوجوب العيني على ما هو الصحيح في الوجوب الكفائي واختاره المصنف (ره) .

ولكن ذهب بعضهم الى تعلقه بصرف وجود المكلف المنطبق على اول الوجود لا بكل وجود منه .

وذهب ثالث الى انه تعلق بواحد من افراد المكلفين لا بعينه .

وذهب رابع الى انه تعلق بواحد معين من افرادهم عند الله .

وهذا القول باطل جداً اولاً لان لازمه عدم استحقاق العقاب في صورة الترك إلا هذا الواحد المعين لا جميع المكلفين ، مع انهم يقولون باستحقاق جميعهم ذلك . وثانياً ان لازم هذا القول عدم وجوب الامتثال على فرد من افرادهم لفرض ان كل واحد منهم شاك في التكليف ، لاحتمال ان هذا الواحد غيره ، فيرجع الى اصالة البراءة .

واما القول الثالث فأيضاً لا يحصل له إلا ان يرجع الى القول الثاني وذلك لانه إن اريد من الواحد لا بعينه الفرد المررد الخارجي ففيه ان كل ما في الخارج فهو متعين لا مررد فلا يعقل وجود فرد مررد في الخارج وإن اريد منه الواحد لا بعينه المفهومي فلا نعقل له معنى محصلاً إلا ان يرجع الى القول الثاني . وأما القول الثاني فهو خلاف ظاهر الدليل ، فان

(فصل) لا يخفى انه وإن كان الزمان مما لا بد منه عقلا في الواجب الا انه تارة مما له دخل فيه شرعاً فيكون موقتاً واخرى لا دخل فيه اصلاً فهو غير موقت ، والموقت اما ان يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق ،

ظاهرة تعلق الوجوب بكل واحد من افراد المكلفين على نحو العموم الاستغراقي .

واما نقطة الافتراق فلأن الغرض في الواجب بما انه واحد فلا محالة يسقط الوجوب عن الجميع بفعل بعضهم لحصول الغرض به واما في الواجب العيني بما ان الغرض فيه متعدد فلا يسقط عن بعض بفعل آخر . كما انهم لو اتوا به دفعة واحدة لامتلوا جميعهم ويحصل الغرض بفعل الجميع ، فانه مقتضى توارد العلة المتعددة على معلول واحد ، فاذا اجتمعت الشمس والنار والحركة في مورد ، فالحرارة فيه مستندة الى فعل الكل لا الى فعل بعض دون بعض ، ضرورة ان مقتضى اجتماع العلة المتعددة على معلول واحد تأثير الجميع فيه .

ولا يتوهم ان لازم ذلك جواز صدور الواحد عن الكثير وذلك لان سقوط الغرض مستند الى فعل الكل وهو علة واحدة . او فقل إن العلة هي الجهة الجامعة بين افعال الجميع مع الغاء خصوصية كل منها ، وهي علة واحدة . واما في المثال الثاني فكل واحد منها يؤثر في درجة من الحرارة بحيث لو كانت الشمس وحدها لم تبلغ الحرارة بهذه الدرجة ، وهكذا فلا يلزم صدور الواحد عن الكثير .

واما ان يكون اوسع منه فموسع (١) .
ولا يذهب عليك ان الموسع كلي كما كان له افراد دفعية كان له افراد
تدرجية يكون التخيير بينهما كالتخيير بين افرادها الدفعية عقلياً ولا وجه لتوهم ان
يكون التخيير بينها شرعياً ، ضرورة ان نسبتها الى الواجب نسبة افراد الطبائع
اليها كما لا يخفى . ووقوع الموسع فضلا عن امكانه عما لا ريب فيه ولا
شبهة تعتريه ، ولا اعتناء ببعض التسويلات كما يظهر من بعض المطولات (٢) .

الواجب الموسع والمضيق

(١) احتياج كل زماني الى الزمان لا يحتاج الى بيان ، فاذن كل واجب لا بد
ان يقع في زمان عقلا ، لفرض انه امر زماني وليس خارجاً عنه .
ثم إن الزمان تارة له دخل له فيه أي الواجب شرعاً فيكون الواجب
موقتاً ، وتارة اخرى لا دخل له فيه فيكون غير موقت . والموقت تارة
يكون الزمان المأخوذ فيه مساوياً له فلا يكون زائداً كالصوم الواجب
من اول طلوع الفجر الى غروب الشمس بحيث يقع الجزء الأول منه في
الجزء الاول من هذا الزمان والجزء الاخير منه في الجزء الاخير منه ،
ويسمى هذا بالمضيق . وتارة اخرى يكون الزمان المأخوذ فيه ازيد منه
واوسع كالصلاة الواجبة على المكلف من اول زوال الشمس الى غروبها
ويسمى هذا بالموسع .

(٢) حاصله ان الواجب الموسع كلي له افراد عرضية وطولية كالصلاة
فان لها افراداً عرضية وهي الصلاة في المسجد والحرم والحمام ونحو ذلك
ولها افراداً طولية وهي الصلاة في اول الزوال وفي الآن الثاني والثالث
وهكذا ، وعبر المصنف (قدّه) عن الافراد العرضية بالدفعية وعن الطولية

ثم انه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الامر به في خارج الوقت بعد فوته في الوقت لو لم نقل بدلالته على عدم الامر به ، نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له اطلاق على التقييد بالوقت وكان للدليل الواجب اطلاق لكان قضية اطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت ، وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا اصله وبالجملة التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب ، كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب بحيث كان اصل الفعل ولو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة وان لم يكن بتمام المطلوب الا انه لا بد في اثبات انه بهذا النحو من دلالة ، ولا يكفي الدليل على الوقت الا فيما عرفت ، ومع عدم الدلالة فقضية اصالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت ، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت فتدبر جيداً (١) .

بالتدرجية .

ثم إن المكلف كما يكون مخيراً بين الافراد العرضية عقلاً ولا يكون هذا التخيير شرعياً ، كذلك يكون مخيراً بين الافراد الطولية كذلك ، ولا وجه لتوهم ان التخيير بين الافراد الطولية شرعية وذلك لان التخيير الشرعي يحتاج الى خطاب متعلق بالافراد بالعطف بكلمة أو ، والمفروض في الواجبات الموسعة عدم تعلق خطاب بالافراد الطولية كذلك ، بل الخطاب تعلق بالجامع بينها ، كما تعلق بالجامع بين الافراد العرضية .

(١) حاصل ما أفاده (قده) هو ان الامر المتعلق بالموقت كالامر المتعلق بالصلاة بين زوال الشمس وغروبها لا دلالة له بوجه - اي لا بالدلالة المطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام - على ثبوت هذا الامر وتعلقه به في خارج الوقت ، ضرورة ان الامر المتعلق بالصلاة بين هذا المبدء والمنتهى لا يدل

(فصل) الأمر بالأمر بشيء أمر به لو كان الغرض حصوله ولم يكن

بوجه من الوجوه على تعلقه بها في الخارج من هذا الوقت .
وبكلمة واضحة ان التقييد بالوقت تارة يكون بدليل متصل واخرى
يكون بدليل منفصل ، أما الاول فلا شبهة في ظهوره في تقييد اصل المطلوب
في الوقت لاتمامه ، لفرض انه لا ينعقد له ظهور في الاطلاق ، بل ظهوره
من الاول منعقد في الموقت ، ففي مثل ذلك لا مجال لتوهم تعدد المطلوب
اصلا ، وهذا ظاهر .

وأما على الثاني فلا يخلو من ان يكون لسكل من دليلي الواجب
والتقييد اطلاق او يكون لدليل الواجب اطلاق دون دليل التقييد أو
يكون بالعكس او لا يكون لشيء منهما اطلاق .

فعلى الاول لا شبهة في ان اطلاق دليل التقييد يقدم على اطلاق دليل
الواجب ، لانه قرينة والاطلاق في جانب القرينة يقدم على اطلاق ذي القرينة
وانه حاكم عليه ونتيجة ذلك تقييد اطلاق دليل الواجب بخصوص
الوقت فلا اطلاق له عندئذ بالاضافة الى خارج الوقت .

وعلى الجملة فمقتضى اطلاق دليل التقييد اطلاق دليل الواجب
من اصله يعني يقيد اصل مطلوبيته لا تمام مطلوبيته .

وعلى الثاني فالمتيقن هو تقييد تمام المطلوب لا اصل المطلوب ، فيبقى
اطلاق دليل الواجب بالاضافة الى اصل المطلوب بعاله ، ومقتضاه الاتيان
به في خارج الوقت لو لم يأت به في الوقت ، وهذا معنى كون القضاء
تابعا للاداء .

وعلى الثالث فمقتضى اطلاق دليل التقييد اطلاق دليل الواجب في طرف
دليل الواجب ، بل لا مقتضى في هذا الفرض لوجوب اتيانه في خارج

له غرض في توسيط امر الغير به الا تبليغ امره به كما هو المتعارف في امر الرسل بالامر والنهي ، واما لو كان الغرض من ذلك يحصل بامره بذلك الشيء من دون تعلق غرضه به او مع تعلق غرضه به لا مطلقاً

الوقت لو لم يأت به في الوقت ، لفرض عدم الاطلاق لدليل الواجب . وعلى الرابع فالمتيقن هو وجوبه في الوقت ، فلا مقتضى لوجوبه في خارج الوقت ، لفرض انه لا اطلاق لدليل الواجب في نفسه ليطمسك به لاثبات وجوبه في خارج الوقت .

والحاصل ان القدر المتيقن بعد ضم دليل الواجب الى دليل التقييد هو ثبوت الوجوب في الوقت خاصة دون غيره .

وقد تحصل من ذلك انه على الفرض الاول والثالث والرابع لاجال توهم ان القضاء تابع للاداء . نعم لهذا التوهم مجال في الفرض الثاني بالتقريب الذي ذكرناه . ولكن مع ذلك ظاهر دليل التقييد بالوقت ولو كان دليلاً لياً ولم يكن له اطلاق هو تقييد اصل مطلوبه لا تقييد تمامه . فاذن لا اصل لهذا القول اصلاً ، فانه مبني على ان يكون التقييد بنحو تعدد المطلوب لا بنحو وحدته وإن كان ظاهر المصنف (قده) تسليم كون التقييد بالوقت في الفرض الثاني بنحو تعدد المطلوب لا وحدة المطلوب ولو شك في وجوبه خارج الوقت فلا مانع من التمسك باصالة البراءة عقلاً ونقلها ، ولا يمكن التمسك باستصحاب بقاء الوجوب الثابت في الوقت ، لان الوجوب الثابت في الوقت قطعاً يرتفع بارتفاع الوقت وما شك فيه ليس له حالة سابقة . او فقل انه لا يمكن استصحاب بقاء الوجوب الثابت في الوقت ، لانه اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر وليس من الاستصحاب في شيء .

بل بعد تعلق امره به فلا يكون امرا بذلك الشيء كما لا يخفى وقد انقذ بذلك انه لا دلالة بمجرد الامر بالامر على كونه امرا به ولا بد في الدلالة عليه من قرينة عليه (١) .

الامر بالامر بشيء أمر به ؟

(١) هذا يتصور على وجوه :

--- الاول: ما اذا فرض ان الغرض قائم بحصول هذا الشيء في الخارج ، والامر الثاني ليس الا واسطة في تبليغ الامر الاول به ، كامر المولى الاب بان يأمر صبيانه بالصلاة والصيام ، فالغرض هو حصول الصلاة والصيام في الخارج ، ولا يتعلق غرضه بالامر من الاب فهو مجرد واسطة في التبليغ . الثاني ما اذا فرض ان الغرض قام بامر الاب فقط ، ولا يتعلق الغرض بحصول هذا الشيء في الخارج .

الثالث : ان يتعلق الغرض بكليهما معاً ، بمعنى ان حصول ذلك الشيء مطلوب لا مطلقاً بل بعد تعلق الامر الثاني به .

هذا بحسب مقام الثبوت .

واما بحسب مقام الاثبات والدلالة فقد ذكر المصنف (قدّه) أنه لا دلالة للامر بالامر بشيء لا على الفرض الاول ، ولا على الفرض الثاني ولا على الفرض الثالث ، بل الدلالة على كل واحد منها تحتاج الى قرينة . ولكن الظاهر من الامر بالامر بشيء هو الفرض الاول دون الثاني والثالث ، كما هو غير خفي .

(فصل) اذا ورد امر بشيء بعد الامر به قبل امثاله فهل يوجب تكرار ذلك الشيء او تأكيد الامر الاول والبعث الحاصل به قضية اطلاق المادة هو التأكيد ، فان الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلق بطبيعة واحدة مرتين من دون ان يجيء تقييد لها في البين ولو كان بمثل مرة اخرى كي يكون متعلق كل منهما غير متعلق الآخر كما لا يخفى ، والمنساق من اطلاق الهيئة وان كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده الا ان الظاهر هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقه بمثلها ولم يذكر هناك سبب او ذكر سبب واحد (١) .

الامر بشيء بعد الامر به

(١) وحاصل ما افاده (قده) هو ان مقتضى اطلاق المادة التي هي عبارة عن متعلق الامر هو التأكيد لا التأسيس فيما اذا تعلق الامر الثاني بعين ما تعلق به الامر الاول من دون تقييده بمره اخرى ، كما اذا قال المولى صل ، ثم قال صل من دون التقييد بمره اخرى ، ففي مثل ذلك لا محالة مقتضى اطلاق الصلاة هو التأكيد ، إذ لو كان مراده التأسيس لقيده بمره اخرى ، فاطلاقها وعدم تقييدها بمره اخرى دليل على تأكيد الامر الاول ، وإلا لقيده بمره اخرى كما لا يخفى ، وأما المتبادر من اطلاق الهيئة وان كان هو التأسيس لا التأكيد ، إلا ان المنسب منه فيما اذا كانت مسبوقه بمثلها هو التأكيد فلو قال المولى صل ثم قال صل ، فالمتبادر من اطلاق الهيئة في الثاني هو التأكيد ، وهذا بدون فرق بين ان لا يذكر سبباً أصلاً وبين ان يذكر سبباً واحداً ، وإلا اي ولو ذكر لكل من الامرين سبباً فلا اشكال

المقصد الثاني

في النواهي

(فصل) الظاهر ان النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب مثل الامر بمادته وصيغته غير ان متعلق الطلب في احدهما الوجود وفي الآخر العدم ، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت اصلاً (١) .
نعم يختص النهي بخلاف وهو ان متعلق الطلب فيه هل هو الكف او مجرد الترك وان لا يفعل والظاهر هو الثاني ، وتوهم ان الترك وبمجرد ان لا يفعل خارج عن تحت الاختيار فلا يصح ان يتعلق به البعث والطلب فاسد ، فان الترك ايضاً يكون مقدوراً والا لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالارادة والاختيار ، وكون العدم الازلي لا بالاختيار لا يوجب ان يكون

في ظهور الأمر الثاني في التأسيس ، وهذا ظاهر . وذلك مثل ان يقول المولى اطعم ستين مسكيناً ان افطرت ثم يقول اطعم ستين مسكيناً ان خالفت النذر .

النواهي

(١) حاصل ما افاده (قده) انه لا فرق بين النهي والامر مادة وهيئة في الدلالة على الطلب ، فكما ان الامر يدل عليه بحسب المادة والهيئة ، فكذلك النهي يدل عليه كذلك أي بحسب المادة والهيئة إلا في نقطة واحدة وهي ان متعلق الطلب في الامر الوجود أي وجود الطبيعة ، وفي النهي تركها ، وعلى هذا فكل ما يعتبر في الامر من صدوره عن العالي ونحوه يعتبر في النهي ايضاً فلو صدر عن غير عال فلا يصدق عليه النهي .

كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف (١) .
ثم انه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار كما لا دلالة لصيغة الامر
وان كان قضيتيهما عقلاً تختلفا ولو مع وحدة متعلقهما بان يكون طبيعة
واحدة بذاتها وقيدها وتعلق بها الامر مرة والنهي أخرى ، ضرورة ان
وجودها يكون بوجود فرد واحد وعدمها لا يكاد يكون الا بعدم الجميع
كما لا يخفى .

ومن ذلك يظهر ان الدوام والاستمرار انما يكون في النهي اذا كان
متعلقه طبيعة واحدة مطلقة غير مقيدة بزمان او حال ، فانه حينئذ لا يكاد
يكون مثل هذه الطبيعة معدومة الا بعد جميع افرادها الدفعية والتدرجية

(١) وملخصه : هو ان متعلق الطلب في النهي هل هو مجرد الترك
او الكف الذي هو امر وجودي ، قد يقال كما قيل ان متعلقه الكف
بدعوى ان الترك بما انه امر عديمي ازلي خارج عن تحت الاختيار
والقدرة ، فاذا كان خارجاً فلا يعقل تعلق النهي به ، ضرورة ان النهي لا بد
ان يتعلق بامر اختياري والا لزم التكليف بما لا يطاق وهو محال . وفيه
ان العدم الازلي وان كان خارجاً عن الاختيار الا ان بقاءه واستمراره في
المستقبل امر تحت اختيار المكلف ومقدور له ، فلا مانع عندئذ ان يتعلق
به الطلب ، لفرض أن متعلق الطلب بقاءه واستمراره في المستقبل لا العدم
الازلي السابق .

وعلى الجملة فلو لم يكن العدم بقاء تحت اختيار المكلف فكيف يكون
الفعل تحت اختياره لان القدرة لا تتعلق بأحد طرفي الممكن ، فاذا كان
احد طرفيه مقدوراً فلا محالة يكون طرفه الآخر ايضاً مقدوراً ، وإلا
لم يكن شيء منهما مقدوراً ، وهذا واضح .

وبالجمله قضية النهي ليس الا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له كانت متبعدة او مطلقة وقضية تركها عقلا انما هو ترك جميع افرادها (١) .

(١) هذا الذي ذكره (قده) ظاهر ، فان صيغة النهي لا تدل بمدلولها اللفظي على الدوام والتكرار ، لما عرفت من ان مدلولها اللفظي هو طلب ترك الطبيعة ، فلا يكون الدوام والتكرار مأخوذا فيه كما هو الحال في صيغة الامر فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا .

نعم فرق بينهما في اقتضائهما عقلا ولو مع كون متعلقهما واحدا ذاتا وصفة ، مثلا اذا تعلق الامر بالصلاه مقتضاه عقلا هو ان المطلوب صرف وجودها في الخارج لا جميع وجوداتها لعدم قدرة المكلف على الاتيان بجميع وجوداتها ، وتعيين ان المطلوب بعض وجوداتها دون بعضها الآخر يحتاج الى قرينة ولا قرينة في المقام ، فاذا لا محالة يكون المطلوب هو صرف وجودها الصادق على اول وجودها . والحاصل ان نتيجة مقدمات الحكمة عقلا في طرف الامر ذلك . واما اذا تعلق النهي بها فمقتضاه عقلا هو ترك تمام افراد هذه الطبيعة ، ضرورة ان ترك فرد ما منها حاصل ، في الخارج فطلبه تحصيل للحاصل ، واردة ترك حصة خاصة منها يحتاج الى نصب قرينة في المقام ، فاذا لا محالة يكون المطلوب هو ترك تمام افرادها ، لفرض ان المطلوب هو ترك هذه الطبيعة ، ومن المعلوم ان تركها لا يمكن إلا بترك جميع افرادها ، إذ لو وجد فرد منها في الخارج فقد تحققت الطبيعة فيه ، وهذا واضح .

وعلى هذا الضوء ان الدوام والاستمرار في النهي إنما يكون فيما اذا كان متعلقه طبيعة مطلقة وغير متبعدة بزمان او حال وإلا فلا دوام ولا استمرار . وعلى الجملة فقضية النهي بالدلالة الوضعية هي ترك الطبيعة التي تكون

ثم انه لا دلالة للنهي على ارادة الترك لو خولف او عدم ارادته بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة ولو كان اطلاق المتعلق من هذه الجهة ولا يكفي اطلاقها من ساير الجهات فتدبر جيداً (١) .

متعلقة له سواء أكانت تلك الطبيعة مطلقة أم كانت مقيدة ، وقضية تركها عقلا انما هي ترك جميع افرادها ، إذ لو وجد فرد منها فقد وجدت الطبيعة ، وأما الدوام والاستمرار فيه عقلا إنما هو فيما اذا كان متعلقه طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان خاص وإلا فلا دوام والاستمرار كما لا يخفى .

(١) تفصيل ذلك إن ترك الطبيعة المطلوب في النهي لا يخلو من ان يكون كل ترك مطلوباً مستقلاً على نحو العموم الاستغراقي أو يكون مجموع التروك مطلوباً واحداً على نحو العموم المجموعي ، فيكون كل ترك جزء المطلوب لا تمامه كما في الفرض الاول أو يكون المطلوب امراً بسيطاً وهو خلو صفحة الوجود عن هذه الطبيعة ، فاذن يكون ترك افرادها محصلاً لهذا العنوان البسيط .

فعلى الاول اذا شك في شيء انه من افراد هذه الطبيعة ليكون تركه مطلوباً او ليس من افرادها ثلثا يكون مطلوباً فالمرجع هو اصالة البراءة العقلية والنقلية ، لفرض ان الشك في اصل التكليف .

وعلى الثاني اذا شك في شيء انه فردها أو ليس بفرد لها ، فجريان البراءة عن وجوبه وعدم جريانها مبنيان على جريان البراءة وعدم جريانها في كبرى مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين .

وعلى الثالث فالمرجع عند الشك هو الاحتياط ، لفرض ان الواجب معلوم ولا شك فيه والشك إنما هو في محصله ، وفي مثل ذلك المرجع هو قاعدة الاشتغال ، وهذا ظاهر .

(فصل) اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد وامتناعه

هذا بحسب مقام الثبوت . واما بحسب مقام الاثبات فهـل الظاهر من النهي هو الفرض الاول او الثاني ؟ فقد ذكر المصنف (قدس) ان النهي لا يدل على شيء من ذلك ، وعلى هذا فلو خالف المكلف وترك فرداً من الطبيعة المنهي عنها ، فعلى الفرض الاول يجب عليه ترك فرد آخر منها ايضاً ، لفرض ان ترك كل واحد من افرادها واجب مستقل وعلى الفرض الثاني لا يجب ترك فرد آخر منها بعد ايجاد فرد منها في الخارج لفرض ان المطلوب هو مجموع تروك افرادها من حيث المجموع لا ترك كل فرد منها مستقلاً ، ومن المعلوم أن المركب ينتفي بانتفاء احد اجزائه وحيث ان النهي لا يدل لا على الفرض الاول ولا على الفرض الثاني ولا على الفرض الثالث فاذن تعيين كل واحد منها يحتاج الى قرينة . واطلاق المتعلق قرينة على النهي المتعلق به على النحو الاول يعني انه تعلق بمطلق وجوده فيكون ترك كل وجود منه مطلوباً مستقلاً ، فاذا ارتكب الوجود الاول منه فلا يسقط النهي عن الوجود الثاني والثالث وهكذا لاطلاق المتعلق وعدم تقييده بشيء يدل على ذلك ولحاطه على النحو الثاني يحتاج الى عناية زائدة واطلاق المتعلق غير كاف له .

وعلى الجملة فاطلاق المتعلق من هذه الجهة كاف وان كان غير كاف من سائر الجهات ككون النهي نفسياً أو غيرياً أو نحو ذلك ففي موارد اراد المكلف تعيين ان النهي فيها نفسي او غيري فلا يمكن التمسك باطلاق المتعلق لتعيين انه نفسي او غيري او نحو ذلك واما في المقام فيمكن التمسك باطلاقه لتعيين ان النهي انحلالي لا مجموعي .

والحاصل انه لا شبهة في ظهور النهي في الانحلال من جهة الاطلاق

على اقوال ثالثها جواز عتلا وامتناعه عرفاً (١) .

وقبل الخوض في المقصود يقدم امور !

الأول : المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين باحدهما كان مورداً للأمر بالاخر للنهي وان كان كلياً مقولاً على كثيرين كالصلوة في المغصوب ، وانما ذكر لاخراج ما اذا تعدد متعلق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً ولو جمعتهما واحد مفهوماً كالسجود لله تعالى والسجود للمصنم مثلاً لاخراج الواحد الجنسي او النوعي للحركة والسكون الكليين المعنويين بالصلواتية والغصبية (٢) .

ومقدمات الحكمة واردة العموم المجموعي منه تحتاج الى قرينة تدل عليه وهذا واضح .

(١) الاقوال فيها ثلاثة :

الجواز مطلقاً عقلاً و عرفاً كما هو مذهب المحقق المدقق القمي (قده)

ونسبه الى المشهور من علمائنا الامامية قدس الله اسرارهم .

والامتناع مطلقاً كما عليه العلامة الانصاري (قدس سره) ، واختاره

المصنف (قده) ونسبه الى المشهور أيضاً .

والتفصيل بين الجواز عقلاً والامتناع عرفاً .

(٢) هذا بيان للامر الأول وحاصله ! أن الواحد على خمسة اقسام :

شخصي كزند ، وجنسي كالحيوان ، ونوعي كالانسان ، وواحد بالجنس كالانسان والبقر والغنم ، وواحد بالنوع كعمرو وبكر وزيد ونحوهم ، فالداخل في

حريم النزاع هو الثلاثة المتقدمة وهو الشخصي والجنسي والنوعي .

واما الواحد بالجنس والواحد بالنوع فخارجان عن محل النزاع

ولا يكونان مورداً لاجتماع الامر والنهي لانهما موجودان في الخارج

الثاني الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادات هو ان الجهة المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل هي ان تعدد الوجه والعنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الامر والنهي بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد اولا يوجبه بل يكون حاله حاله فالنزاع في سرية كل من الأمر والنهي الى متعلق الاخر لاتحاد متعلقيهما وجوداً وعدم سرائيه لتعددتهما وجهاً وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الاخرى فان البحث فيها في ان النهي في العبادة يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه اليها . نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع يكون مثل الصلوة في الدار المقصوبة من صغريات تلك المسألة فانقده ان الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح (١) .

بوجودين مستقلين لا بوجود واحد حتى يدخل في حريم النزاع ، وإنما يقال لهما الواحد مجازاً لا حقيقة لان الواحدية صفة للجنس والنوع لا للمبقر والغنم والانسان ، ولا لزيد وعمرو ، فالمتصف بها في الحقيقة إنما هما اعني الجنس والنوع ولا غير .

فالخاص ان الغرض من هذا الامر شيان .

احدهما تعميم النزاع بالواحد الحقيقي أي سواء أكان شخصياً او جنسياً او نوعياً رداً على من خص النزاع بالواحد الحقيقي الشخصي الخارجي كما يستفاد من بعض العباير .

وثانيهما أن الواحد بالجنس والواحد بالنوع خارجان عن محل النزاع لكونهما موجودين خارجاً بوجودين مستقلين لا بوجود واحد واطلاق الواحد عليه مجازاً لا حقيقة .

(١) قد عرفت فيما مضى في اول الكتاب ان تمايز العلوم بتمايز

واما ما افاده في الفصول من الفرق بما هذه عبارته .

الاغراض لا بتمايز الموضوعات والمحمولات ، ولما كانت موضوعات المسائل نفس موضوع العلم عيناً وخارجاً وان كان تغايره مفهوماً فلا جرم من ان يكون تمايز المسألة عن مسألة اخرى بالجهة المبحوث عنها لا بالموضوع . وعلى هذا الضوء فالفرق بين هذه المسألة أي مسألة الاجتماع وبين مسألة النهي في العبادات إنما هو في الجهة المبحوث عنها ، والجهة المبحوث عنها في هذه المسألة إنما هي في أن تعدد العنوان والوجه هل يوجب تعدد المعنون في الواقع اولاً؟ فان قلنا ان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون فلا يسري كل من الامر والنهي من متعلقه الى متعلق الآخر ، لفرض تعددهما وجوداً ، وإن قلنا ان تعدده لا يوجب تعدد المعنون بل هو واحد ذاتاً ووجوداً فيسري كل من الامر والنهي من متعلقه الى متعلق الآخر . ومن هنا يظهر ان القول بالامتناع مبني على وحدة المعنون والمجمع ذاتاً ووجوداً ، والقول بالجواز مبني على تعدده ، فاذن مرد النزاع الى أن المعنون والمجمع في مورد الاجتماع هل هو واحد ذاتاً ووجوداً أو متعدد كذلك ، فعلى الاول لامتناع من القول بالامتناع لاستحالة اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ، وعلى الثاني لامتناع من القول بالجواز وعدم المانع منه .

وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة فان البحث فيها بعد الفراغ عن تعلق النهي بالعبادة وسرايته اليها وهو ان النهي المتعلق بها هل يوجب فسادها اولاً ، فاذن تكون نسبة الجهة المبحوث عنها في مسألتنا هذه الى الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة نسبة الصغرى الى الكبرى ، فان مسألتنا هذه على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي تكون صغرى لتلك المسألة .

ثم اعلم ان الفرق بين المقام والمقام المتقدم وهو ان الأمر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد او لا اما في المعاملات فظاهر واما في العبادات فهو ان النزاع هناك فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق وهنا فيما اذا اتحدتا حقيقة ومتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الأمر بالمطلق والنهي بالمقيد انتهى موضع الحاجة (١) .

فاسد فان مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات لا يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن هناك اختلاف الجهات ، ومعه لا حاجة اصلا الى تعددها ، بل لا بد من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة

(١) وحاصل ما افاده (ره) هو أن الموضوع في هذه المسألة اي مسألة الاجتماع طبيعتان متغايرتان حقيقة وإن اتحدا مصداقاً ، فمتعلق الامر بطبيعة الصلوة ، ومتعلق النهي بطبيعة الغضب ، بخلاف موضوع مسألة النهي في العبادات فان الموضوع فيها طبيعتان متحدتان حقيقة وإنما التغاير بينهما بحسب الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر هنا بالمطلق والنهي بالمقيد وبمجرد الاطلاق والتقييد لا يوجبان التغاير بحسب الحقيقة .

فالحاصل ان الفرق بينهما بالموضوع لا بالاغراض .

اما الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة النهي عن المعاملات فظاهر لان المعاملات ؛ ليست متعلقة للامر حتى يقال ما الفرق بين هذه المسألة وبين تلك المسألة .

وقد اورد عليه بمنع الظهور ، لان المراد من المعاملات هو المعاملات بالمعنى الأعم فتشمل الواجبات التوصيلية أيضاً ، مع انه قد يتعاق الامر بنفس المعاملات بالمعنى الأخص أيضاً .

المبحوث عنها، وعقد مسألة واحدة في صورة العكس كما لا يخفى (١) .
ومن هنا انقده ايضاً فساد الفرق بان النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلاً وهناك في دلالة النهي لفظاً ، فان مجرد ذلك لو لم يكن تعدد الجهة في البين لا يوجب الا تفصيلاً في المسألة الواحدة ، لا عقد مسألتين ، هذا مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ كما سيظهر (٢) .

(١) واجاب عنه المصنف (قدّه) بما تقدم منه من أن تمايز المسائل بعضها عن بعض بالغرض والجهة المبحوث عنها ، لا بالموضوعات والمحمولات بمعنى ان تعدد الموضوعات والمحمولات وتغايرها لا يوجبان تعدد المسألة ما لم يكن الغرض متعدداً والجهة متكثرة ومع اختلاف الجهات والاعراض لا حاجة الى تعدد الموضوع ، لانك قد عرفت أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية وعلمت أن موضوع كل علم هو نفس موضوعات المسائل وما يتحد معها خارجاً وإن كانت المقارنة موجودة بينهما مفهوماً ، فلو كان تمايز المسائل بالموضوع لا بالاعراض يلزم أن لا يكون البحث في العلوم بحث عن العوارض الذاتية لموضوعها ، مع أنه لا اشكال في ان كل علم ما يبحث فيه من العوارض الذاتية لموضوعه كما انه لا شبهة في ان محمول كل مسألة من العوارض الذاتية له فتأمل .
فالخلاص انه لا بد من عقد مسألتين مع تعدد الجهة ووحدة الموضوع وعقد مسألة واحدة مع وحدة الغرض وتعدد الموضوع لا عقد مسألتين كما لا يخفى .

(٢) قد فرق أيضاً بين المسألتين بان النزاع في مسألة الاجتماع عقلي اي هل يجوز عقلاً اجتماع الامر والنهي في شيء واحد أو لا يجوز في مسألة النهي في العبادات لفظي اي أن النهي يدل على الفساد أم لا .

الثالث انه حيث كان نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط كانت المسألة من المسائل الاصولية لا من مبادئها الأحكامية، ولا التصديقية ولا من المسائل الكلامية ولا من المسائل الفرعية وان كانت فيها جهاتها كما لا يخفى، ضرورة ان مجرد ذلك لا يوجب كونها منها اذا كانت فيها جهة اخرى يمكن عقدها معها من المسائل، اذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها في الاصول ان عقدت كلامية في الكلام، وصح عقدها فرعية او غيرها بلا كلام.

وقد عرفت في اول الكتاب انه لا ضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين لأنطباق جهتين عامتين على تلك الجهة كانت بأحدهما من مسائل علم وبالاخرى من آخر فتذكر (١).

واجاب عنه المصنف (قد ه) بناءً على ما سلكه (قد ه) من ان تمايز المسائل بعضها عن بعض إنما هو بالغرض والجهة المبحوث عنها لا بالموضوع وعليه فمجرد كون النزاع في هذه المسألة عقلي وفي مسألة النهي في العبادات لفظي لا يوجب عقد مسألتين لو لم يكن تعدد الغرض في البين . هذا مع عدم اختصاص النزاع في مسألة النهي في العبادات بدلالة اللفظ كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

وقيل بان الفرق بين المسألتين في الجهة التالية وهي ان البحث في مسألة الاجتماع فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً من وجهه . وفي مسألة النهي في العبادات فيما اذا كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً .

والجواب عنه قد ظهر مما تقدم فلا حاجة الى بيان واقامة برهان .

(١) هذا بيان للامر الثالث وتوضيحه ان كل مؤلف يؤلف كتاباً في علم من

الرابع انه قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه ان المسألة عقلية ولا اختصاص

العلوم فمهما امكنه يذكر في ذلك العلم اموراً تكون مربوطة بذلك العلم من حيث موضوعه ومباده ومسائله وغيرها مما لها ربط به .

مثلا من يصنف أو يؤلف في علم النحو غرضه ان يبحث عن عوارض موضوعه الذي هو عبارة عن الكلمة والكلام مثل الرفع والنصب والجر لا انه يذكر فيه ما لا يكون مربوطاً به اصلاً كذكر مسائل الطب فيه او مسائل الفقه او الاصول او نحو ذلك .

فالخاص انه لا بد وان يذكر في ذلك العلم الذي هو بصدد تدوينه وتأليفه الامور المربوطة به ، مثلا اذا كان علم الفقه فلا بد ان يذكر ويدون مسائله واحكامه لا ما كان غير مربوطاً به . نعم ربما يذكر اموراً غير مربوطة استطراداً .

إذا عرفت هذا فاعلم انه قد وقع الخلاف بين الاكابر من العلماء في ان هذه المسألة اي مسألة اجتماع الامر والنهي هل هي من المسائل الاصولية كما ذهب اليه المصنف (قدس سره) ومن المبادئ الاحكامية كما افاده شيخنا المؤسس الانصاري (قدس سره) على ما في تقاريره بحثه ومن المبادئ التصديقية ومن المسائل الكلامية او من المسائل الفرعية الفقهية وجوه : فقبل الخوض فيها نذكر مقدمة .

وهي ان المبادئ على ثلاثة اقسام : تصورية ، وتصديقية ، واحكامية . اما الاولى فهي عبارة عن حدود الموضوعات وتصوراتها بما لها من الاجزاء كما يقال في علم الطبيعى : الجسم الطبيعى هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة فتصور الجسم بما له من الاجزاء من المبادئ التصورية .

وأما المبادئ التصديقية فهي عبارة عن التصديق بوجود الموضوع

للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما اذا كان الأيجاب والتحريم

كالتصديق بوجود الكتاب والسنة والعقل والاجماع ، وكالتصديق بوجود الكلمة والكلام وغير ذلك ، والمسائل عبارة عن التصديق بثبوت المحمول للموضوع كالتصديق بثبوت الحجية لظاهر الكتاب ، وبثبوتها للسنة والاجماع والعقل ، وكالتصديق بان الكلمة مرفوعة او منصوبة او مجرورة وهكذا .

وعلى الجملة فالمبادئ التصورية والتصديقية مما لا بد منه في كل علم فلا اختصاص لهما بعلم دون علم ، وكتاهما خارجتان عن مسائل العلم لفرض انهما من مقدماتها ومبادئها ، ومن المعلوم ان مقدمة الشيء خارجة عن نفس الشيء .

واما المبادئ الاحكامية فهي التي يبحث فيها عن شؤون الحكم ولوازمه مثل انه هل يجوز اجتماع الحكمين المتضادين في شيء واحد بعنوانين اولا وهل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده او لا ؟ .

اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان المصنف (ره) ذهب الى ان هذه المسألة اي مسألة الاجتماع من المسائل الاصولية حيث ان نتيجتها تقسع في طريق الاستنباط للحكم الفرعي وهي .

بطلان الصلوة بناء على القول بالامتناع وصحتها بناء على القول بالجواز .
اذا علمت انه مهما امكن لا بد وان يذكر في كل علم ما يناسبه ويكون مربوطاً به ، وحيث كان الغرض من علم الاصول هو وقوع نتيجته في طريق استنباط الحكم الفرعي الشرعي فلا مجال لعد هذه المسألة اي مسألة الاجتماع من غير المسائل الاصولية بعد ان كانت نتيجتها تقسع في طريق استنباط الحكم الكلي الشرعي وهو الصحة على القول بالجواز والفساد على

باللفظ كما ربما يوهمه التعبير بالامر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول
 القول بالامتناع وان كانت فيها جهات مسائل اخرى ايضاً غير جهة المسألة
 الاصولية كجهة المسألة الفقهية ، والكلامية ، والمبادئ التصديقية ،
 والاحكامية .

اما الاولى فلا مكان عقد هذه المسألة مسألة فقهية بان يبحث فيها عن
 صحة العبادة في الدار المغصوبة وفسادها ، ومن المعلوم انها بهذا الاعتبار
 تكون من المسائل الفقهية .

واما الثانية فأيضاً كذلك إذ يمكن عقدها مسألة كلامية بأن يبحث
 فيها عن قبح اجتماع الامر والنهي في شيء واحد بعنوانين وعدم قبح ذلك .
 واما الثالثة فقد قيل : ان كونها من المبادئ التصديقية باعتبار أن
 البحث فيها عن وجود حكم العقل يعني ان العقل يحكم بالامتناع أو بالجواز
 وحيث ان البحث عن وجود حكم العقل يبحث عن وجود الموضوع فتكون
 من المبادئ لا من المسائل .

ولكن هذا القول فاسد فان البحث عن وجود حكم العقل القطعي ملازم
 للبحث عن اعتباره فلا ينفك احدهما عن الآخر فالبحث عن وجوده باعتبار
 حجتيه . نعم العقل اذا كان ظنياً لا يكون وجوده ملازماً لاعتباره . وحيث
 ان حكم العقل في المقام قطعي فالبحث عن وجوده بحث عن اعتباره ومن
 هذه الناحية داخل في المسائل دون المبادئ .

فالصحيح ان يقال : ان كونها من المبادئ التصديقية باعتبار القول
 بالامتناع ، فان الاثر الشرعي هو البطلان لا يترتب على هذا القول بلا وسطة
 بل لا بد من ضم مسألة اخرى اليه ايضاً وهي ترجيح جانب النهي على
 جانب الامر .

الا انه لكون الدلالة عليهما غالباً بهما كما هو واضح من ان يخفى (١).

وبهذا الاعتبار تكون من المباديء التصديقية لا من المسائل لانها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي بلا واسطة .

واما الرابعة فباعتبار ان البحث فيها في الحقيقة عن حال الاحكام من حيث جواز اجتماع اثنين منها في مورد واحد وعدم جوازه كما يمكن ان يكون البحث عن مقدمة الواجب أو مسألة الضد ، كذلك يمكن ان يكون البحث فيها عن حال الحكم وأن ايجاب شيء هل يستلزم ايجاب مقدمته أولاً ، وان الامر بشيء هل يستلزم النهي عن ضده اولاً ؟ .

وذكر المصنف (قده) ان هذه الجهات وان كانت موجودة فيها ولكن مع ذلك حيث يمكن عقدها مسألة اصولية فلا مجال لتوهم عقدها مسألة اخرى كلامية او فقهية في علم الاصول .

نعم في علم الكلام يمكن عقدها مسألة كلامية يبحث فيها عما يرجع الى احوال المبدأ والمعاد ، كما يمكن عقدها مسألة فقهية يبحث فيها عن صحة العبادة في مورد الاجتماع وفسادها . واما في علم الاصول فلا مجال لعقدها كلامية او فقهية بعد امكان عقدها اصولية وترتب الغرض الاصولي عليها كما لا يخفى .

ومن هنا ذكر (قده) في اول الكتاب انه لا مانع من ان تكون في مسألة واحدة موضوعاً ومحمولاً جهات متعددة من البحث وتكون بهذا الاعتبار من مسائل علمين او علوم ، لما تقدم من ان التداخل لازم كون التمايز بين العلوم بحسب الاغراض ، ومسألتنا هذه كذلك .

(١) هذا بيان للامر الرابع وحاصله هو انه قد تبين مما ذكر ان هذه المسألة اي مسألة الاجتماع من المسائل الاصولية العقلية لا من المسائل

وذهب البعض الى الجواز عقلا والامتناع عرفاً ليس بمعنى دلالة اللفظ بل بدعوى ان الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان وانه بالنظر المساحي العرفي واحد ذو وجهين والا فلا يكون معنى محصلا للامتناع العرفي غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع فتدبر جيداً (١) .

الاصولية اللفظية بمعنى ان البحث فيها عن حكم العقل بالجواز ، كما افاده الجوازي ، او حكم العقل بالامتناع ، كما افاده الامتناعي ، لان اللفظ دال على الامتناع ، وجهه الظهور هو ان المعنون في كلامهم جواز الاجتماع وعدمه ، وهذا المعنى لا يكون مدلولاً للفظ كما توهم اختصاص النزاع في المسألة بالجواز او الامتناع فيما اذا كان الايجاب والتحرير مدلولين للملفظ .

واما التعبير بالامر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول فلاجل ان الدلالة على الوجوب والتحرير غالباً تكون بهما .

اذ لو كان النزاع في المسألة لفظياً لكان الواجب تغيير عنوان النزاع ، بان يقال هل النهي عن شيء يدل على عدم وجوب ذلك الشيء في مورد الاجتماع للملازمة بين حرمة شيء وعدم وجوبه ولو بعنوانين اولا؟ والامر بشيء هل يدل على عدم حرمة ذلك الشيء في مورد الاجتماع للملازمة بين وجوب شيء وعدم حرمة او لا .

(١) لا يقال إن ذهب البعض الى الجواز عقلا والامتناع عرفاً دليل على كون النزاع في المسألة هي مسألة الاجتماع لفظيا لا عقلياً .

بيان ذلك هو ان المراد من الجواز عقلا هو حكمه بالجواز لاجل تعدد الموضوع الذي اوجبه تعدد الجهة والعنوان والمراد من الامتناع العرفي هي

الخامس لا يخفى ان ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعم

دلالة اللفظ على عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وان كان الموضوع اثنين لاجل الملازمة العرفية بين وجوب احدهما وعدم حرمة الآخر بمعنى دلالة لفظ الامر بالدلالة الالتزامية على عدم حرمة ذلك الشيء الذي دل الأمر على وجوبه ، وكذلك لفظ النهي يدل بالدلالة الالتزامية على عدم وجوب ذلك الشيء الذي دل النهي على تحريمه .

فانه يقال ان ذلك اي ذهاب البعض الى الجواز عقلا والامتناع عرفاً ليس بمعنى دلالة اللفظ على الامتناع بل يدعوى ان الواحد بالنظر الدقيق عند التحليل اثنان وانه بالنظر المساحي العرفي واحد ذو وجهين . وإلا لو كان المراد من الجواز العقلي هو حكم العقل بالجواز ، ومن الامتناع العرفي وهو حكم العرف بالامتناع بدلالة اللفظ على ذلك لأجل الملازمة بين وجوب شيء وعدم حرمة الآخر فلا يكون له اي للامتناع العرفي معنى محصل اصلاً ، ضرورة ان حكم العرف غير متبع في تطبيق المفاهيم على المصاديق ، وإنما المتبع في ذلك هو العقل ، والمفروض ان العقل يرى ان المجمع اثنان ، ومعه لا اثر للنظر المساحي العرفي ابداً ، فان نظر العرفي إنما يتبع في تعيين مفاهيم الالفاظ سعة وضيقاً لا في تطبيقها على افرادها ومصاديقها .

فالخاص انه لا بد أن يكون مراده من الامتناع عرفاً ما بيناه من ان العرف بالنظر المساحي يرى الواحد ذا وجهين واحداً ، بخلاف العقل فانه عند التحليل وبالنظر الدقيق يراه اثنين لا ان يكون مراده أن العرف يحكم بالامتناع بدلالة اللفظ على عدم جوازه .

ثم اعلم ان القائل بكون النزاع لفظياً قد استدل بوجوده :

جميع اقسام الايجاب والتحرير كما هو قضية اطلاق لفظ الامر والنهي (١) .

الأول : ان الامتناع العرفي مدلول لدلالة النهي .

ولكن عرفت الجواب عنه .

والثاني : ان هذه المسألة قد ذكرت في مباحث الالفاظ وهي قرينة

على كونها من المباحث اللفظية .

وفيه ان مجرد ذكرها في مباحث الالفاظ لا يكون قرينة على ذلك والا

لكان من الجدير تغيير محل النزاع بان يقال ان الامر بالشيء هل يدل على

عدم حرمة في مورد الاجتماع للملازمة العرفية او لا يدل ؟ وكذا النهي

عن شيء هل يدل على عدم وجوبه في مورد الاجتماع او لا يدل ؟ كما

علمت آنفاً .

الثالث : ان جعل النزاع عقلياً لا يفي بتمام الغرض .

وفيه اولا : انه معارض بالمثل لوجعل النزاع لفظياً .

وثانياً : ان عنوان النزاع شاهد بالعقلية وهو قولهم هل يجوز اجتماع

الامر والنهي في شيء واحد مع تعدد الجهة او لا ؟

وثالثاً : ان هذا الدليل بنفسه لا يرجع الى معنى محصل اصلا ضرورة

ان النزاع في هذه المسألة اذا كان لا يفي لعدم شموله عندئذ ما اذا كان

الايجاب والتحرير مدلولين للاجماع او حكم العقل .

(١) هذا بيان للامر الخامس وحاصله أن ملاك القول بالجواز وهو

كفاية تعدد الوجه والعنوان في دفع استحالة اجتماع الحكمين المتضادين

في مورد ، وملاك القول بالامتناع وهو عدم كفاية ذلك في دفع استحالته

يعمان جميع اقسام الايجاب والتحرير من النفسيين والغيريين والعينيين

والكفائيين والتعيينيين والتخييريين ، لوضوح انه على القول بالجواز وكفاية

ودعوى الانصراف الى النفسين التعيينيين العينيين في مادتهما غير خالية عن الاعتساف وان سلم في صيغتهما مع انه فيها ممنوع .
لا يبعد دعوى الظهور والأنسباق من الأطلاق بمقدمات الحكمة الغير الجارية في المقام ، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الاقسام ، وكذا ما وقع في الابين من النقص والأمر ، مثلا اذا امر بالصلاة او الصوم تخييراً بينهما

تعدد الوجه والعنوان لتعدد ذي الوجهه والمعنون فكما انه لا مانع من اجتماع الوجوب والتحرير النفسيين ، فكذلك لا مانع من اجتماع غيرهما من الاقسام .

وعلى القول بالامتناع وان تعدد الوجه لا يوجب تعدد ذي الوجهه فكما انه يستحيل اجتماع الوجوب والتحرير النفسيين في مورد الاجتماع ، فكذلك يستحيل اجتماع غيرهما من اقسام الايجاب والتحرير ، بدهة ان مناط ذلك تضاد الأحكام .

ومن المعلوم كما ان الوجوب النفسي مضاد للمحرمة كذلك كذلك والوجوب الكفائي مضاد للمحرمة كذلك ، والوجوب العيني مضاد للمحرمة العينية ، والوجوب التعييني مضاد للمحرمة كذلك ، فلا يمكن ان يكون شيء واحداً واجباً كفائياً وحراماً كفائياً معاً ، أو واجباً غيرياً وحراماً كذلك أو واجباً عينياً وحراماً عينياً وهكذا .

هذا مضافاً الى اطلاق الامر والنهي ، فان مقتضاه عدم الاختصاص ببعض الامر والنهي .

ومضافاً الى اطلاق دليل كل من القول بالجواز والقول بالامتناع .
ومضافاً الى اطلاق كلمات الاصحاب في محل النزاع وعدم ما يوهم فيها الاختصاص ببعض اقسام الوجوب والتحرير .

وكذلك نهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الاغبار فصلى فيها مع
بجاستهم كان حال الصلوة فيها حالها كما اذا امر بها تعييناً ونهى عن التصرف
فيهما كذلك في جريان النزاع في الجواز والامتناع ، وبجيء ادلة الطرفين ،
وما وقع من النقص والابرام في البين فتفطن (١) .

(١) قد يستدل على اختصاص محل النزاع بالوجوب والتحرير النفسيين
والتعيينيين العينييين بوجهين .

الأول : الانصراف اي انصراف مادتي الامر والنهي الى الوجوب
والتحرير النفسيين التعيينيين العينييين .

وفيه ان الانصراف منشأه اما غلبة الوجود أو غلبة الاستعمال والاولى
ممنوعة صغرى وكبرى .

اما الصغرى وهي غلبة وجود النفسي والعيني والتعيني على غيرها
فلان وجود الواجبات الغيرية والكفائية والتخييرية في الشريعة
المقدسة كثير .

اما الكبرى فلان غلبة الوجود لا تكون منشأ للانصراف اصلاً ،
وهذا ظاهر .

والثانية ممنوعة بحسب الصغرى دون الكبرى .

اما بحسب الصغرى فلأنا نمنع كون استعمال لفظي الامر والنهي في
الوجوب والتحرير النفسيين التعيينيين العينييين أكثر من استعمالهما في غيرهما .
وأما الكبرى فهي تامة فلان كثرة الاستعمال وغلبته توجب الانصراف
إلا ان الكلام كما عرفت في اثبات تلك الغلبة وهي غير ثابتة في مادتهما
وان سلم ثبوتها في صيغتها .

الثاني ان مقتضى الاطلاق ومقدمات الحكمة هو الوجوب والتحرير

السادس انه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال بل ربما قيل بان الاطلاق انما هو الاتكال على الوضوح ، اذا بدونها يلزم التكليف بالمحال (١) .

النفسيين التعيينيين العينييين لأن ارادة غيرهما تحتاج الى مؤنة زائدة فلا يكفي الاطلاق .

ومن هنا قد ذكرنا ان مقتضى اطلاق الصيغة هو الوجوب النفسى دون الغيري التعيينى دون التخييري العينيى لأن الكفائي لأن ارادة كل واحد منها من الصيغة تحتاج الى قرينة وبيان زائد فلأى يكفي اطلاقها . والجواب عنه ان مقتضى الاطلاق في نفسه وان كان كما ذكر الا ان هذا الاطلاق لا يتم في المقام ، لعدم جريان مقدمات الحكمة ، وذلك لوجود القرينة هنا وهو عموم ملاك النزاع كما عرفت ، وعموم أدلة الطرفين ، ومعهما لا تجري المقدمات كما لا يخفى .

(١) هذا بيان للأمر السادس وملخصه ؛ هو أنه قد يتوهم في المقام أنه لا بد من أخذ قيد المندوحة في محل النزاع في مقام الامتثال حتى يقال بجواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من قبل المولى الحكيم ، وإلا يلزم التكليف بالمحال وهو قبيح وان لم تكن نفس التكليف محالا إلا انه يكفي في القبح كون التكليف بالمحال وبغير المقدور ، بل القائل يلزم اخذ قيد المندوحة يقول والاطلاق في بعض الموارد وعدم ذكر قيد المندوحة فيه انما هو لاجل الاتكال على الوضوح اذ بدونها كما عرفت يلزم التكليف بالمحال وهو قبيح ، ضرورة انه اذا لم تكن مندوحة في مقام الامتثال فكيف يجوز للمولى الحكيم ان يأمر بشيء وينهى عنه .

ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها في ما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال وهو اجتماع الحكمين المتضادين او عدم لزومه وان تعدد الوجه يجدي في دفعها ، ولا يتفاوت في ذلك اصلا وجود المندوحة وعدمها ولزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع .

نعم لا بد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلا لمن يرى التكليف بالمحال محذورا ومحالا ، كما ربما لا بد من اعتبار امر اخر في الحكم به كذلك ايضاً وبالجملة لا وجه لاعتبارها إلا لأجل اعتبار القدرة على الامتثال وعدم لزوم التكليف بالمحال ، ولا دخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف بالمحال (١) .

وهذا بخلاف ما اذا كانت هناك مندوحة في البين ، فان المكلف عندئذ اذا جمع بين الامر والنهي في شيء واحد فلا يكون هذا الجمع مستنداً الى الشارع ليكون قبيحاً ، بل هو بسوء اختياره .

(١) ولكن المصنف ره اجاب عنه

وحاصل ما أفاده (ره) هو أن التحقيق عدم اعتبار قيد المندوحة في محل النزاع في المقام ، ضرورة ان المهم في محل النزاع هو لزوم اجتماع الحكمين المتضادين بناء على القول الامتناع ، لأن تعدد الوجه والعنوان لا يجدي في تعدد المعنون وارتفاع غائلة اجتماع الضدين ، وعدم لزوم اجتماعهما بناءً على القول بالجواز باعتبار ان تعدد الوجه والعنوان مجد في رفع غائلة اجتماع الضدين ، وانه موجب لتعدد المعنون والمجمع في مورد الاجتماع .

ولا فرق في لزوم اجتماع الحكمين المتضادين في شيء واحد بناءً على وحدة المعنون والمجمع في مورد الاجتماع اجتماعها بناءً على تعدده

فأفهم واغتنم (١) .

بين وجود المندوحة وعدمها فهي لا تكون دخيلة فيما هو المهم في محل البحث في هذه المسألة .

أما لزوم التكليف بالمحال عند عدم وجود المندوحة في مقام الامتثال فهو محذور آخر لا ربط له بهذا النزاع .

نعم لا بد من اعتبار المندوحة في الحكم بالجواز فعلا وفي مقام الامتثال لمن يرى التكليف بالمحال محذورا ومحالا ، كما انه لا بد من اعتبار امر آخر في الحكم بالجواز كذلك كالبلوغ والعقل وغير ذلك من الشروط المعتبرة في فعلية التكليف .

فالحاصل انه لا وجه لاعتبار وجود المندوحة في المقام اصلا وبكلمة اخرى إن اعتبار وجود المندوحة في مقام الامتثال وعند فعلية التكليف ليس إلا من ناحية اعتبار القدرة في هذا المقام بحيث تكون فعلية التكليف بدون القدرة يستلزم التكليف بالمحال .

ولكن من المعلوم ان هذا اجنبي عما هو محل الكلام في المقام ، فانه في امكان الاجتماع واستحالته . ومن البدهى ان الاول مبني على تعدد المعنوي والمجمع في مورد الاجتماع والتصادق . والثاني مبني على وحدة المجمع والمعنوي في ذلك المورد . ومن الطبيعي انه لا مدخلية لوجود المندوحة وعدمه في ذلك اصلا .

فاذن لا مجال لتوهم ان القول بالجواز مبني على وجود المندوحة والا فلا يمكن القول به بداهة ، لما عرفت من انه مبني على تعدد المجمع كانت هناك مندوحة أم لم تكن .

لعله اشارة الى ما ذكر بعض اصحاب الحواشي واليك نفسه

السابع انه ربما يتوهم تارة ان النزاع في الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلق الاحكام بالطبايع . واما الامتناع على القول بتعلقها بالأفراد فلا يكاد يخفى ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي ولو كان ذا وجهين على هذا القول . واخرى ان القول بالجواز مبني على القول بالطبايع لتعدد متعلق الأمر والنهي ذاتا عليه وان اتحدا وجوداً والقول بالامتناع على القول بالافراد لاتحاد متعلقهما شخصاً خارجاً وكونه فرداً واحداً (١)

لا يقال : انه لو كان عدم جواز التكليف بالمحال لقبحه الموجب لاستحالة على الحكيم فقط كما هو الظاهر من الاشعري القائل بجوازه لان الظاهر من كلام الاشعري القائل بجوازه هو انكارهم للقبح لثم ما ذكر واما اذا كان الوجه في لزوم المحذور هو كون التكليف محالاً لانه لا يمكن للملتفت الى المضادة حصول ارادتين ، فالتكليف بالمحال من مصاديق التكليف المحال . فانه يقال إن جهة البحث محالية التكليف الناشئة عن وحدة المتعلق لا عن مطلق محاليته حتى لو كانت ناشئة عن مضادة متعلقه . وبعبارة اخرى المحالية الناشئة من المضادة بين التكليفين لا تشمل المحالية الناشئة من المضادة بين المتعلقين .

(١) هذا بيان للامر السابع وتوضيحه أنه قد توهم تارة ان النزاع في الجواز والامتناع في هذه المسألة مبني على القول بتعلق الاحكام بالطبايع دون الافراد ، بدهاة أنه على القول بتعلقها بالافراد لا بد من الالتزام بالقول بالامتناع ، إذ المجمع على هذا واحد شخصي خارجي ، ومن المعلوم استحالة تعلق الامر والنهي بواحد كذلك ولو كان ذا وجهين وعنوانين ، ضرورة استحالة كون شيء واحد واجباً وحراماً معاً ومبغوضاً ومحبوباً كذلك ، فاذن لامحالة يكون النزاع مبنياً على القول

وانت خبير بفساد كلا التوهمين فان تعدد الوجه ان كان يجدى بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود والايجاد لكان يجدى ولو على القول بالافراد ، فان الموجود الخارجي الموجه بوجهين يكون فردا لكل من الطبيعتين فيكون بجمعا لفردين موجودين بوجود واحد ، فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين لا يضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين والا لما كان يجدى اصلاحا على القول بالطبايع كما لا يخفى لو وحدة الطبيعتين وجودا واتحادهما خارجا ، فكما ان وحدة الصلوات والغصبية في الصلوة في الدار المقصوب وجودا غير ضائر بتعدد الصلوة والغصبتين ، كذلك وحدة ما وقع في الخارج من فردي الصلوة والغضب فيها وجودا غير ضائر بكونه فردا للصلوة فيكون مأمورا به وفردا للغضب

بتعلق الاحكام بالطبايع .

بيان ذلك أن الامر على هذا القول تعلق بطبيعة والنهي تعلق بطبيعة اخرى ، ولكن اجتماعهما في مورد ، فعندئذ لا بد من النظر الى المجمع لهما فان كان المجمع لهما واحدا فيستحيل اجتماع الامر والنهي فيه ، إن كان متعددا فيجوز ذلك .

وتارة اخرى ان القول بالجواز مبين على القول بتعلق الاحكام بالطبايع درن الافراد ، فانه على هذا القول حيث ان متعلق الامر والنهي مختلفان ذاتا وماهية وان كانا متحدين في الوجود الخارجي فلا مانع من الالتزام بهذا القول اي بالقول بالجواز ، لفرض ان الوجود خارج عن المتعلق والمفروض ان المتعلق متعدد ، فاذن لامناس من الالتزام به . والقول بالامتناع على القول بتعلق الاحكام بالافراد ، فان المتعلق عندئذ واحد في الخارج فلا يعقل اجتماع الامر والنهي فيه .

فيكون منهيما عنه ، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين ، لكونه مصداقاً للطبيعتين فلا تغفل (١) .

(١) واجاب عنهما المصنف (قده) وتوضيح ما اجاب به هو أن تعدد الوجه والعنوان ان كان يجدي في تعدد المعنون بحيث يجعل المعنون اثنين وفرداً لكل من الطبيعتين ولا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود والايجاد خارجاً لكان يجدي على القول بتعلق الاحكام بالافراد ، لان الموجود الخارجي الوجه بوجهين كما يكون فردا لكل من الطبيعتين كذلك يكون هذا الموجود الخارجي مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد .

فكما انه لا تضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين المتعلقةتين للامر والنهي ، لفرض أن الموجود الخارجي الوجه بوجهين وعنوانين كان فردا لكل من الطبيعتين المزبورتين .

فكذلك لا تضر وحدة الوجود بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين على القول بتعلق الاحكام بالفرد ، لفرض ان الامر تعلق بافراد طبيعة كالصلاة مثلا والنهي تعلق بافراد طبيعة اخرى كالغصب فيكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من طبيعتي الصلاة والغصب ، فالامر تعلق به اى بالمجمع باعتبار انه فرد للصلاة والنهي تعلق به باعتبار انه مصداق وفرد للغصب . واما اذا لم يكن تعدد الوجه والعنوان مجدياً فايضاً لا فرق بين القولين ، لفرض ان المجمع عندئذ واحد على كلا القولين .

فالخاص كما أن وحدة الصلاة والغصب في الصلاة في الدار المغصوبة وجود غير ضائر بتعدددهما وكونهما طبيعتين متفائرتين كانت احدهما متعلقة للامر والاخرى متعلقة للنهي والمجمع في مورد الاجتماع

الثامن انه لا يكاد يكون من باب الاجتماع الا اذا كان في كل واحد من متعلقي الايجاب والتحریم مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصادق والاجتماع كى يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين ، وعلى الامتناع

فرد لكل واحد منهما . كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة والغصب في الدار المغصوبة وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلاة فيكون مأموراً به وفرداً للغصب فيكون منهيماً عنه .

وعلى الجملة فمعنى تعلق الامر بالفرد ليس تعلقه بما له من الخصوصيات والاعراض ، فان هذه الخصوصيات خارجة عن حين الامر فمتعلقه الفرد بماله من الوجود لا بماله من اعراضه .

وعلى هذا الضوء لا فرق بين القولين اصلاً ، فان المجمع اذا كان واحداً وجوداً وأن تعدد الوجه لا يجدي فهو واحد على كلا القولين لفرض ان وجود الطبيعى عين وجود فرده وان كان متعدداً باعتبار ان تعدد الوجه يجدي فايضا لا فرق بينهما ، فانه كما هو متعدد على القول بتعلق الاحكام بالطبائع ، كذلك هو متعدد على القول بتعلقها بالافراد . فتلخص من مجموع ما ذكر أن التوهم الثاني هو أن القائل بالجواز لا بد أن يقول بتعلق الاحكام بالطبائع ، والقائل بالامتناع لا بد أن يقول بتعلقها بالافراد ليس في محله .

اولا ان جل القائلين بالامتناع قائلين بتعلق الاحكام بالطبائع دون الافراد . وثانيا ان منشأ توهم هذا الابتداء ليس إلا توهم انه على القول بتعلق الاحكام بالافراد لزم كون الفرد الواحد متعلقاً للامر والنهي معاً ومن المعلوم أن هذا مستحيل ، وهذا بخلاف تعلقها بالطبائع لاختلاف متعلق الامر والنهي ،

بكونه محكوماً بأقوى المناطين او بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك احدهما اقوى كما يأتي تفصيله . واما اذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب ، ولا يكون مورد الاجتماع محكوماً إلا بحكم واحد منهما اذا كان له مناطه او حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما قيل بالجواز او الامتناع هذا بحسب مقام الثبوت (١) .

لكن هذا التوهم في غاية الفساد ، لانه كما عرفت أن تعدد الوجه ان كان يجدي بحيث يجعل المتعلق متعددأ فلا يفرق بين القول بتعلق الاحكام بالافراد او الطبايع ، فكما أن الصلاة والغصب إذا اجتمعا في الصلاة في الدار المغصوبة لا يصيران طبيعة واحدة ، كذلك شخص الصلاة الواجبة في الدار المغصوبة بما هو فرد خاص من الصلاة وشخص الغصب المتحقق في ضمن هذه الصلاة بما هو فرد من الغصب اذا تصادقا على الحركات والسكنات لا يصيران شخصا واحداً بل يكونان شخصين موجودين بوجود واحد من طبيعتين .

واما اذا لم يجد تعدد العنوان والوجه في تعدد المعنون فلا يمكن القول بجواز الاجتماع اصلا حتى على القول بتعلق الاحكام بالطبايع . (١) هذا بيان للامر الثامن وتوضيحه ! أن مسألة الاجتماع هل هي من باب التزام أو من باب التعارض فقد ذكر المصنف (ره) ان العبرة في مسألة الاجتماع ان يكون في كل واحد من متعلقتي الايجاب والتحرير مناط حكمه مطلقا حتى في مورد التصادق والاجتماع كي يحكم على الجواز بكونه محكوما بحكمين فعلا .

وعلى الامتناع بكونه محكوما بأقوى المناطين ، اما التحريم او الايجاب أولا هذا ولا ذلك ، اذا لم يكن مناط احدهما اقوى من مناط

واما بحسب مقام الدلالة والاثبات فالروايتان الدالتان على الحكمين

الآخر فعندئذ لا يؤثر شي منهما في مقتضاه ، لفرض ان كل واحد منهما مزاحم بمثله

اذا عرفت هذا فاعلم ان التكلم في هذا الامر في مقامين :

الاول ؛ في الثبوت والامكان .

الثاني ؛ في الوقوع والاثبات .

اما الاول فاعلم انه بناء على مسلك المصنف « قده » ان باب

الاجتماع لا يكون الا اذا كان مناط كل من الحكمين موجودا في متعلقه

الايجاب والتحرير حتما في مورد التصادق والاجتماع ، كي يحكم على

الجواز بكونه محكوما بحكمين فعلا .

وعلى الامتناع محكوماً باقوى المناطين كالوجوب او التحريم او بحكم آخر

كالاباحة اذا لم يكن احدهما القوي وعلى الامتناع فمثل صل ولا تغصب لا يكون

من باب الاجتماع الا اذا كان مناط كل من الحكمين اعنى الايجاب والتحرير

في متعلقه الامر والنهي موجوداً .

واما اذا لم يكن كلا المناطين موجوداً بان كان احدهما موجوداً فلا

يكون محكوماً إلا بحكم واحد منهما اى من الوجوب والتحرير .

واما اذا لم يكن مناط احد الحكمين موجودا في متعلقه الامر والنهي

اصلا فلا يكون محكوماً باحد الحكمين ؛ الوجوب او التحريم بل بحكم

آخر كالاباحة مثلا . وعليه فلا يمكن القول بالتعارض بين الدليلين فيما

اذا كان مناط كل من الحكمين موجوداً في كل من المتعلقين ، بل لا بد وان

يكون من باب الاجتماع .

واما اذا لم يكن مناط كليهما موجوداً بان كان لأحدهما مناط دون

متعارضتان اذا احرز ان المناط من قبيل الثاني ، فلا بد من عمل المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح او التخيير والا فلا تعارض في البين ، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين ، فربما كان الترجيح مع ما هو اضعف دليلاً ، لكونه اقوى مناطاً فلا مجال حينئذ للملاحظة مرجحات الروايات اصلاً ، بل لا بد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات كما تأتي الاشارة اليها .

نعم لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة لو لم يوفق بينهما بحمل احدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاخمة فتفتن (١) .

الآخر فلا يكون من هذا الباب اي باب الاجتماع ، كما لا يكون من باب التعارض ، فان التعارض انما يكون في مقام الوقوع والاثبات لا في مقام الثبوت والامكان الذي نحن فعلاً بصدده .

(١) « واما المقام الثاني » هو مقام الوقوع والاثبات ، فأعلم ان الروايتين الدالتين على الحكمين المتناقضين من باب التعارض اذا احرزنا وجود مناط احد الحكمين ،

فحينئذ ، لا بد من عمل المعارضة بينهما من الرجوع الى ترجيحات سنديّة كما اذا كان سند النهي اقوى من سند الأمر لكون راويه عادلاً امامياً ، او التخيير ، اذا لم يكن في البين ترجيح او مطلقاً على الخلاف في المسألة .

هذا تمام الكلام فيما اذا احرز في مقام الاثبات والوقوع ان مناط احد الحكمين موجود في متعلقي الامر والنهي .

واما اذا لم يحرز وجود احد المناطين فهو ايضاً من باب التعارض لا من باب التزاحم ، لأن ملاك التزاحم هو احراز كلا المقتضيين معاً

التاسع انه قد عرفت ان المعتبر في هذا الباب ان يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقاً حتى في حال الاجتماع ، فلو كان هناك ما دل على ذلك من اجماع او غيره فلا اشكال ولو لم يكن الا اطلاق دليلي الحكمين ففيه تفصيل وهو ان الاطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلاً على ثبوت المقتضى والمناطق في مورد الاجتماع فيكون من هذا الباب ، ولو كان بصدد الحكم الفعلي فلا اشكال في استكشاف ثبوت المقتضى في الحكمين على القول بالجواز الا اذا علم او بحجة ولو كان اطلاق الدليلين ، بناءً على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ، فان الملاك في باب التعارض هو عدم احراز كلا المنطائين في مورد الاجتماع والتصادق سواء احرز احدهما ام لم يحرز .

واما اذا احرز كلا المنطائين فيكون من باب التزاحم بين المقتضيين كما علمت .

فعندئذ ربما يكون الترجيح بين المقتضيين مع ما هو اضعف دليلاً ، لكون الأضعف أقوى مناطاً بما هو أقوى دليلاً فيقدم عليه ، ولا مجال عندئذ من الرجوع الى المرجحات السنديّة والروائيّة ، بل لا بد من الرجوع الى مرجحات المقتضيات المتزاحمات كما سيأتي .

نعم لو كان كل من الأمر والنهي متكافلاً للحكم الفعلي فوقع بينهما عندئذ التعارض فلا بد في هذه الصورة من ملاحظات مرجحات باب المعارضة لو لم يكن الجمع بين الحكمين بحمل احدهما على الحكم الاقتضائي والآخر على الحكم الفعلي بواسطة ملاحظة مرجحات باب المزاحمة ، كما اذا احرز ان المناطق في احدهما المعين أقوى ، فانه حينئذ يحتمل الآخر على بيان الحكم الاقتضائي الانشائي وان كان هذا المعين الأقوى مناطاً مساوياً .

اجمالا بكذب احد الدليلين فيعامل معهما معاملة المتعارضين (١) .

له في الظهور .

(١) هذا بيان للأمر التاسع وحاصله انه يترتب التعارض على القول بالامتناع وعدمه على القول بالجواز كما ذهب اليه شيخنا العلامة الانصاري (قده) على ما نسب اليه في تقريراته .

بيان ذلك هو انك عرفت ان المعتبر في باب الاجتماع ان يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقاً حتى في مورد التصادق والاجتماع كي يحكم على الجواز بكونه محكوماً فعلاً بحكمين ، ويحكم على الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين او بحكم آخر غير الحكمين كالباحۃ فيما لم يكن احدهما أقوى .

فلو كان هناك ما دل على وجود كلا المناطين حتى في مورد التصادق والاجتماع من اجماع او عقل فلا اشكال في كونهما من باب التزاحم بين المقتضيين .

وان كان ما دل على وجود المناطين هو اطلاق دليلي الحكمين ففيه تفصيل وهو ان الاطلاق لو كان في مقام بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلاً على ثبوت المقتضى والمناط في مورد الاجتماع ، فيكون من باب التزاحم بين المقتضيين ايضاً .

واما اذا كان اطلاق دليلي الحكمين في مقام بيان الحكم الفعلي لا الاقتضائي فلا اشكال حينئذ في استكشاف ثبوت المقتضى لكلا الحكمين على القول بالجواز فيكون من باب التزاحم بين المقتضيين ايضاً ، الا اذا علم اجمالا بكذب احد الدليلين فحينئذ يعامل معهما معاملة باب المعارضة من الرجوع إلى قواعد بابها .

وأما على القول بالامتناع فالاطلاق متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع اصلا ، فان انتفاء احد المتنافيين كما يمكن ان يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن ان يكون لاجل انتفائه الا ان يقال ان قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن احدهما اظهر والا فخصوص الظاهر منهما . فتخلص انه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع ، وكلاهما لم تكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقا اذا كانت هناك دلالة على انتفائه في احدهما بلا تعيين ولو على الجواز والافعلي الامتناع (١) .

(١) هذا بيان الحكم على القول بالامتناع في الصورة المذكورة وملخصه : ان اطلاق دليلي الحكمين اذا كان بصدد بيان الحكم الفعلي فلا شك في ان الاطلاقين متنافيان ، فاذا كانا متنافيين فلا بد وان يكونا من باب التعارض دون باب المزاخمة ، لعدم وجود دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع اصلا بناء على الامتناع . لأن انتفاء احد المتنافيين كما يمكن ان يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضي له .

كذلك يمكن ان يكون لاجل انتفاء المقتضي للحكم . فلا مجال لأن يقال في صورة كون اطلاق دليلي الحكمين بصدد بيان الحكم الفعلي انا لا نسلم ان المقام على هذا من باب التعارض بل هو من باب التزاحم بين المقتضيين ، فان المقتضى ثابت لكلا الحكمين والمانع موجود .

وذلك لعدم الطريق إلى ثبوت المقتضي لكليهما وان كان ثبوته بمكان

من الامكان .

الا ان يقال أن قضية التوفيق بينهما (وهو حمل كل من الحكمين على الحكم الاقتضائي) دليل على احراز المناط في هذه الصورة أيضاً على القول بالامتناع وكون اطلاق دليلي الحكمين متكلفاً لبيان الحكم الاقتضائي . هذا اذا لم يكن احدهما اظهر من الآخر والا فيحمل خصوص الظاهر منهما على الحكم الاقتضائي والآخر وهو الاظهر على الحكم الفعلي .

فحاصل الامر هو أن الدليلين اما ان يكونا متعرضين للحكم الاقتضائي بأن يدل احدهما على وجود مصلحة في متعلقه واخر على وجود مفسدة في متعلقه او يكونا متعرضين للحكم الفعلي او مختلفين بأن يكون احدهما اقتضائياً والآخر فعلياً ، فهذه ثلاث صور :

ثم ان في هذه الصور إما أن يقوم دليل خارجي على وجود المناطين في كل منهما ، او يقوم على وجود المناط في احدهما دون الآخر ، او لا يقوم دليل اصلاً ، فهذه تسعة صور ؛

اما الصور الثلاث التي هي كون الدليلين متعرضين للحكم الاقتضائي او للحكم الفعلي مع العلم بوجود المناط في مورد الاجتماع والتصادق او متعرضين للحكمين المختلفين فلا اشكال في كون الصور الثلاث من باب التزاحم بين المقتضيين فلا بد عندئذ من الرجوع الى مرجحات باب المزاخمة وقواعده .

هذا اذا لم يتم دليل من الخارج على وجود المناط اصلاً .

واما اذا قام دليل على وجود المناط في احدهما دون الآخر فهو لا يجتمع مع فرض كون الدليلين متكفلين للحكم الاقتضائي فان معنى ذلك هو دلالة كل منهما على وجود الملاك والمقتضي في متعلقه .

العاشر؛ انه لا إشكال في سقوط الامر وحصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الامر على الجواز مطلقاً ولو في العبادات وان كان معصية للنهي ايضاً (١).

ومن المعلوم ان هذا مناقض لقيام الدليل من الخارج على عدم المقتضي لأحدهما .

وكذا لا يجتمع مع فرض كون أحدهما متكفلاً للحكم الاقتضائي والآخر للحكم الفعلي .

نعم هذا الدليل يلائم مع فرض كونهما متكفلين للحكم الفعلي فيدخل في باب التعارض مطلقاً ولو قلنا بالجواز كما هو ظاهر .

رأى اذا قام الدليل على وجود المناط لكلا الحكمين فهو تأكيد بالاضافة الى الفرضين الأولين اعني كون الدليلين متكفلين للحكم الاقتضائي ، وكون احدهما متكفلاً للحكم الاقتضائي والآخر للحكم الفعلي فلا اثر له ، وانما له اثر بالاضافة إلى الفرض الثالث وهو ما اذا كان الدليلان متكفلين للحكم الفعلي ، فيكون قرينة على التصرف فيهما .

(١) هذا بيان للامر العاشر وتوضيحه : انه على القول بالجواز اي بجواز اجتماع الامر والنهي لا إشكال في صحة الايتان بالمجمع في مورد الاجتماع والتصادق بداعي الامر به ، لفرض انه متعلق للامر فعلاً وسقوط الامر به اي باتيانه خارجاً ولا فرق في ذلك بين الواجبات التوصيلية والتعبدية ، لنمكن المكلف من قصد القرابة في المقام على هذا القول بدون اي محذور . غاية الامر ان الايتان بالواجب عندئذ ملازم لارتكاب الحرام خارجاً ولكن من المعلوم انه لا يضر بصحة الايتان به ولو كان عبادياً فضلاً عما اذا كان توصلياً فانه نظير النظر الى الاجنبية حال الصلاة ، فانه محرم ومع

وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الامر الا انه لا معصية عليه (١) .

واما عليه وترجيح جانب النهي فيسقط به الامر به مطلقاً في غير

ذلك لا يضر بصحة الصلاة .

بل لو علم ان الصلاة في المكان الفلاني ملازم خارجاً للنظر الى الاجنبية فلو صلى فيه فلا اشكال في صحة صلاته وسقوط الامر عنها ، غاية الامر انه ارتكب محرماً ويستحق العقاب من هذه الناحية .

وما نحن فيه من هذا القبيل ، هذا على القول بالجواز .

(١) واما على القول بالامتناع ففيه تفصيل ، لما عرفت من ان المسألة على هذا القول دلخلة في باب التعارض ، فعندئذ لو قدمنا طرف دليل الوجوب على دليل الحرمة في مورد الاجتماع فمعنى ذلك ان المجمع واجب لا غيره .

وعلى هذا فلا إشكال في صحة الاثيان بالمجمع وان كان عبادياً ، لفرض انه على هذا مأموراً به وليس بمنهى عنه ، فاذن الصحة في هذا الفرض اوضح من الصحة في الفرض الاول كما هو ظاهر .

واما لو قدمنا طرف الحرمة على طرف الوجوب في مورد الاجتماع . فان كان الواجب توصلياً يسقط الامر به باثيان المجمع ، لحصول الغرض من الواجب اذا كان توصلياً بمجرد وجوده في الخارج ولو كان في ضمن محرم ، فان المجمع على هذا وان كان محرماً فعلاً الا انه مع ذلك يحصل الغرض من الواجب في ضمن إيجاده فيسقط الأمر به مطلقاً اي سواء أكان ملتفتاً الى حرمة فعله ام لا ، وعلى تقدير عدم الالتفات سواء أكان

العبادات لحصول الغرض الموجب له .
 واما فيها فلا مع الالتفات الى الحرمة او بدونه تقصيراً فانه وان كان
 متمكناً مع عدم الالتفات من قصد القربة وقد قصدها الا انه مع التقصير
 لا يصلح لان يتقرب به أصلاً فلا يقع مقرباً ، وبدونه لا يكاد يحصل به
 الغرض الموجب للامر به عبادة كما لا يخفى (١) .
 واما اذا لم يلتفت اليها قصوراً قد قصد القربة باتيانه فالامر يسقط

عن قصوراً أم عن تقصير .

(٢) واما اذا كان الواجب عبادياً فان كان المكلف ملتفتاً الى حرمة المجمع
 فعلاً فلا يسقط الأمر عنه باتيانه ضرورة انه مع الالتفات الى الحرمة لا
 يقدر على قصد القربة ، لوضوح انه مبعّد لا مقرب فكيف يمكن التقرب
 بما هو مبعّد ، وهذا ظاهر .

واما اذا لم يكن ملتفتاً الى حرمة وجاهلاً بها ففي هذا الغرض ان
 كان عدم إلتفاته عن تقصير فايضاً لا يصح الاتيان به عبادة ، لغرض انه
 ميعوض للمولى ولا يمكن التقرب به .

وعلى الجملة فالجاهل المقصر حكمه حكم العالم العامد ، فكما ان حرمة
 الواقعية منجزة في حقه ومانعة عن التقرب وموجبة للعقاب على ارتكابه
 وكذلك الجاهل المقصر ، فان الحرمة الواقعية منجزة في حقه ومانعة عن
 التقرب به وموجبة للعقاب على ايجاده في الخارج .

او فقل ان الجهل عن تقصير لا يكون مانعاً عن تنجز الواقع على
 الجاهل واستحقاق العقاب على مخالفته ، وليس حاله حال الجهل عن قصور
 فانه مانع عن تنجز الواقع وعن استحقاق الجاهل العقاب على مخالفة
 الواقع .

لقصد التقرب بما يصلح ان يتقرب به ، لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً لاجل الجهل بحرمته قصوراً فيحصل به الغرض من الامر فيسقط به قطعاً وان لم يكن امثالاً له ، بناء على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً (١) .

(١) واما ان كان عدم التفاته عن قصور فقد ذكر المصنف (قده) ان الأمر يسقط باتيان المجمع بداعي القربة ، لان المكلف متمكن من قصد القربة ، لفرض انه جاهل بالحرمة ، والفعل صالح للتقرب به ، لاشتماله على المصلحة ، وصدوره حسناً لاجل انه جاهل بالحرمة ، عن قصور ، ومن هنا يفترق عن الجاهل المقصر ، فانه وان كان متمكناً من قصد التقرب لأجل جهله ، بالحرمة ، والفعل صالح للتقرب به لأجل اشتماله على المصلحة ولكن صدور هذا الفعل ليس حسناً منه لعدم كونه معذوراً .

وبكلمة اخرى ان المعتبر في صحة العبادة امور ثلاثة !

الاول ! تمكن المكلف من قصد القربة .

الثاني : صلاحية الفعل لذلك .

الثالث : صدوره حسناً من المكلف .

والمفروض في المقام ان الفعل المأتي به قابل للتقرب به والمكلف

متمكن من قصد القربة وقد قصدها وصدوره عنه حسناً .

فالشروط الثلاثة متوفرة فيه فاذن لا مانع من الحكم بالصحة وسقوط الأمر عنه وعلى الجملة ، فالغرض يحصل به لو أتى به فيسقط الامر به ولا يحتاج الى الاثبات به ثانياً وان لم يكن امثالاً له ، هذا بناء على تبعية الاحكام الانشائية للمصالح والمفاسد الواقعية في نفس الأمور به والمنهي عنه كما هو الحق .

لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن او القبح لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محله ، مع انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال مع ذلك ، فان العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الافراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها وان لم تعمه بما هي مأمور بها ، لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضي .

ومن هنا انقدح انه يجزى ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة وعدم كفاية الايمان بمجرد المحبوبة ، كما يكون كذلك في ضد الواجب حيث لا يكون هناك امر يقصد اصلا وبالجملة مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً او حكماً يكون الايمان بالمجتمع امثالاً وبداعي الامر بالطبيعة لا بحالة ، غاية الامر انه لا يكون مما يسعه بما هي مأمور بها لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعية .

واما لو قيل بعدم التزاحم الا في مقام فعلية الاحكام لكان مما يسعه وامتثالاً لامرها بلا كلام وقد انقدح بذلك الفرق بين ما اذا كان دليلاً الحرمة والوجوب متعارضين وقدم دليل الحرمة تخييراً او ترجيحاً حيث لا يكون معه مجال للصحة اصلا وبين ما اذا كان دليلاً الحرمة والوجوب متعارضين وقدم دليل الحرمة تخييراً او ترجيحاً حيث لا يكون معه مجال للصحة اصلا وبين ما اذا كانا من باب الاجتماع وقيل بالامتناع وتقديم جانب الحرمة حيث يقع صحيحاً في مورد من موارد الجهل والنسيان ، لموافقته للغرض ، بل الامر .

ومن هنا علم ان الثواب على الاطاعة لا الانقياد بمجرد اعتقاد الموافقة . وقد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الاصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان او الجهل بالموضوع ، بل او الحكم اذا كان عن قصور

مع ان الجبل لولا الكل قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر فلتكن من ذلك على ذكر (١) .

(١) بخلاف ما لو قلنا بتبعية الاحكام الفعلية لما هو المؤثر فعلا للمحسن والقبح ، فانه حينئذ ، لا بد من القول بكون الموجود هو الوجوب لا غير ، لأن ملاكه مؤثر في الحسن الفعلي الصدوري لأنه يعلم بالعلم الوجداني بأنه مكلف بالصلة مثلا ، فيكون المنشأ حينئذ وجوبها فيصير فعليا بخلاف الحرمة ، فأنه مع عدم الالتفات غير مؤثر في القبح .
ثم انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال وهو الاتيان بداعي الامر في هذه الصورة ايضاً .

بيان ذلك هو أن الامر قد يتعلق بنفس الطبيعة المجردة ، وهذا الفرد وان كان خارجاً عن تحت الطبيعة المأمور بها إلا انه داخل تحت الطبيعة بما هي ، فانها لا تعم هذا الفرد الخارجي بما هي مأمور بها ، لوجود المانع وهو النهي لا لعدم المقتضي ، فالمقتضي بما هو مقتضى موجود ، فإذا كان موجوداً فالطبيعة تعم الفرد ويحصل الغرض به .

والعقل لا يرى فرقاً وتفاوتاً بين هذا الفرد الخارج عن تحت الطبيعة المأمور بها وبين سائر الافراد التي هي داخلية تحت الطبيعة المأمور بها في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها فيحصل الامتثال وهو الاتيان بداعي الامر المتعلق بها فيكون المأتي به مجزياً عن المأمور به ولو قلنا باعتبار قصد الامر في صحة العبادة وعدم كفاية الاتيان بداعي المحبوبة .

وعلى الجملة فمع جهل المكلف بالحرمة قصوراً موضوعاً كان او حكماً لا مانع من الاتيان بالمجمع بداعي الأمر بالطبيعة كما عرفت آنفاً .
غاية الامر عدم شمول الطبيعة لهذا الفرد بعنوان كونها مأموراً بها

هذا لو قلنا بتزاحم الجهات الواقعية في مقام تأثيرها للاحكام .
واما لو قلنا بعدم التزاحم الا في مقام فعلية الأحكام لكان الفرد المزاحم
بما تعمه الطبيعة المأمور بها بما هي ويكون الاتيان به امثالاً لأمرها ، لأن
اللازم حينئذ القول يكون الموجود هو الوجوب فقط ، لأن ملاكه مؤثر
في الحسن للعلم بكونه مكلفاً بالصلاة بخلاف النهي فانه مع عدم الالتفات
اليه غير مؤثر فالمنشأ هو الوجوب في المقام دون غيره .

فقد انقدح بما ذكرنا الفرق بين ما اذا كان دليل الحرمة والوجوب
متعارضين وقدمنا دليل النهي اما تخييراً او ترجيحاً وبين ما اذا كان دليل
الحرمة والوجوب من باب الاجتماع اي من باب تزاحم المقتضيات ،
وقلنا بالامتناع وقدمنا جانب الحرمة ، فانه في الاول لا يكون مع التعارض
وتقديم جانب النهي تخييراً او ترجيحاً بجمال لصحة العبادة ، لأنه في
صورة التعارض وتقديم جانب النهي لا مصلحة للامر .

وهذا بخلاف صورة التزاحم ، فإن له مصلحة في مورد الاجتماع
حتى على القول بالامتناع ، فإن المأتي به لو كان عبادة صحيحة ولا يحتاج
الى الاتيان بها ثانياً .

ومن هنا اي من الفرق بين ما اذا كان دليلاً الحرمة والوجوب متعارضين
او كانا من باب الاجتماع والتزاحم بين المقتضيات علم ان الثواب على
العبادة المأتي بها بناءً على التزاحم بين المقتضيات من قبيل الثواب على
الاطاعة لا الانقياد الذي هو في مقابل التحري .

فقد ظهر مما ذكرناه ان صحة العبادة لا تختص بالقول على الجواز بل
على القول بالامتناع ايضاً تكون صحيحة حتى مع عدم تقديم جانب النهي
كما في موارد الجهل موضوعاً او حكماً والنسيان ، ولذا حكم الاصحاب

رضوان الله تعالى عليهم بصحة الصلاة في الدار المنصوبة في موارد الجهل موضوعاً او حكماً والنسيان .

مع أن الجمل من العلماء لولا الكل قائلون بالامتناع وتقديم جانب الحرمة ولذا يحكمون بالبطلان في غير موارد العذر .

فلا مجال لأن يقال أنه لا وجه للمتفصيل المذكور وهو الحكم بصحة العبادة في موارد الجهل والنسيان بناءً على الامتناع وتقديم جانب الحرمة ، والحكم بالبطلان في غير موارد هما ، لأنهم ان قالوا بالجواز فاللازم القول بالصحة مطلقاً اي : في موارد الجهل والنسيان وفي غيرهما من الموارد . وكذا الحكم بالصحة مطلقاً على الامتناع بناءً على تقديم جانب الامر . واما اذا قالوا بالامتناع مع تقديم جانب النهي او تساويه ، فاللازم الحكم بالبطلان مطلقاً سواء أكان في موارد الجهل والنسيان او في غيرهما من الموارد .

فأنه يقال : مع تقديم جانب الحرمة تظهر نتيجة التفصيل المذكور وهو الصحة في موارد الجهل والنسيان والبطلان في غيرهما كما عرفت .

تلخص من مجموع ما ذكرانه لا اشكال في سقوط الامر وحصول الامتثال لو اتى بالمجمع بداعي الأمر على الجواز لو كان الواجب توصلياً مطلقاً اي سواء قصد القرية ام لا .

واما اذا كان عبادياً فكذلك يسقط الأمر ويحصل الامتثال لو قصد القرية .

واما بناءً على الامتناع ، فان كان توصلياً فيسقط الأمر مطلقاً سواء قدم النهي أم الأمر .

وان كان عبادياً ورجح جانب الأمر فكذا يسقط الامر ويحصل الامتثال .

اذا عرفت هذه الامور فالحق هو القول بالامتناع كما ذهب اليه المشهور ، وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن ان يقال من وجوه الاستدلال السائر لأقوال يتوقف على تمهيد مقدمات (١) .

واما ان كان عباديا مع ترجيح جانب النهي فلا يخلو إما ان يكون ملتفتا الى الحرمة اولا .

فعلى الاول لا يسقط الامر ولا يحصل الامتناع سواء قصد القربة ام لا ،

وعلى الثاني اما ان يكون جاهلا مقصراً او قاصراً .

فعلى الاول لا يسقط الامر ايضاً ولا يحصل الامتناع وان قصد القربة لأنه مع عدم الالتفات وان كان متمكناً من قصد القربة وقد قصدها الا انه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب ما أتى به اصلاً فلا يقع مقرباً ، وبدون التقرب لا يكاد يحصل الغرض من الامر .

وعلى الثاني وهو ما اذا كان عدم التفاته الى الحرمة لأجل القصور لا التقصير فان قصد القربة حيث انه يتمشى منه فالامر يسقط لا محالة ولا يحتاج الى الاتيان به ثانياً لأن الفعل المأتي به قابل للتقرب وكان المكلف متمكناً من قصد القربة وقد قصدها .

فالشروط الثلاثة التي هي عبارة عن قصد القربة ، وصلاحيه الفعل للتقرب من ناحية اشتماله على المصلحة ، وصدوره منه حسناً لأجل الجهل بحرمة عن قصور متوفرة .

(١) اذا عرفت هذه الأمور العشر فاعلم ان الاقوال في المسألة ثلاثة :

عدم الجواز مطلقاً .

إحداها : انه لا ريب في ان الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها وبلوغها الى مرتبة البعث والزجر ، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذاك الزمان وان لم يكن بينها مضادة ما لم تبلغ الى المرتبة ، لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ اليها كما لا يخفى ، فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا يكون من باب التكليف بالمحال ، بل من جهة انه بنفسه محال فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور ايضاً (١) .

والجواز كذلك .

والتفصيل بين الجواز عقلاً ، والامتناع عرفاً .

وحيث كان المصنف (ره) من المانعين استدل على مدعاه بمقدمات

اربعة !

(١) الاولى ؛ ان للمحكم مراتبا اربع :

١ - مرتبة الاقتضاء وهي اشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة المقتضيتين

للبعث والزجر .

٢ - مرتبة الانشاء وهي جعل الحكم وانشائه على نحو القضية الحقيقية .

٣ - مرتبة الفعلية وهي بلوغ التكليف مرتبة البعث والزجر .

٤ - مرتبة التنجز وهي عبارة عن استحقاق المكاف المثوبة على موافقته

والعقوبة على مخالفته .

ثم اعلم ان بين المراتب الأربع من النسب عموماً وخصوصاً مطلقاً

فبين الاقتضاء والانشاء عموم وخصوص مطلقاً اي : كلما كان الانشاء موجوداً كان

الاقتضاء كذلك ولا عكس وكلاً كان البعث والزجر موجوداً كان الانشاء

كذلك ولا عكس وكلما كان التنجز موجوداً كان البعث كذلك ولا عكس .

ثانيتها ! انه لا شبهة في ان متعلق الأحكام هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله لا ما هو اسمه وهو واضح ولا ما هو عنوانه بما قد انتزع عنه بحيث لو لا انتزاعه ذهنياً لما كان بحد ذاته شيء خارجاً ويكون خارج المحمول كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمغضوبية الى غير ذلك من الاعتبارات والاضافات ضرورة ان البعث ليس نحوه

اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف (ره) قائل بتضاد الأحكام بأسرها في مرتبة الفعلية والتنجز ، لثبوت المنافاة والمعاندة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذلك الزمان وان لم تكن بين الاحكام مضادة ومعاندة ما لم تبلغ الى مرتبة الفعلية والتنجز ، لعدم المنافاة والمعاندة بين الاحكام الانشائية قبل البلوغ الى تلك المرتبة كما لا يخفى .
وعلى هذا ففي ما نحن فيه وهو مسألة الاجتماع كيف يمكن ان يكون شيء واحد متعلقاً للبعث والزجر بعد ان عرفت التضاد بين الاحكام فاستحالة اجتماع الامر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال بل انه بنفسه محال .

فالاحكام انما لا تكون التضاد والتعاند بين الاحكام بأسرها ثابت في مقام الفعلية دون مقام الانشاء فلا امتناع في اجتماع الوجوب الانشائي والتحرير الانشائي في شيء واحد ، لعدم المضادة بينهما .
ومن هنا اي ! من انه لا تضاد بين الاحكام في مرتبة الانشاء ظهر انه لا تراحم بين الجهات المقتضية للاحكام في مرتبة الانشاء ايضاً ما لم تبلغ مرتبة الفعلية .

تبين منه ان تعلق الامر والنهي الفعلين بشيء واحد محال في نفسه لا أنه تكليف بالمحال .

والزجر لا يكون عنه وانما يؤخذ في متعلق الأحكام آلة للمحاذ متعلقاتها
والاشارة اليها بمقدار الغرض منها والحاجة اليها لا بما هو هو وبنفسه
وعلى استقلاله وحياله (١) .

ثالثها : انه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنوي ولا تنظم
به وحدته فان المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد
وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة بل بسيط من جميع الجهات
ليس فيه حيث غير حيث وجهة مغايرة لجهته اصلا كالواجب تبارك وتعالى
فهو على بساطته ووحده واحديته تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية
والجمالية له الاسماء الحسنى والأمثال العليا ، لكنها باجمعها حاكية عن
عن ذاك الواحد الفرد الأحد ، عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك

(١) المقدمة الثانية : لا ريب في ان متعلق الأحكام هو واقع فعل المكلف
والذي يصدر عنه في الخارج وهو فاعله وجاعله لا الطبيعة بما هي فأنها
ليست الا هي ، ولا الاسماء والعناوين المنتزعة الخارجية .
والوجه في ذلك هو أن متعلق الأحكام ما كان مشتقاً على المصالح
والمفاسد ، ومن المعلوم ان ما كان مشتقاً عليهما هو الأفعال الخارجية لا
تلك الاسماء والعناوين التي ليس لها ما بازاء في الخارج ولا الطبيعة
بما هي .

فالحاصل ان متعلقات الأحكام نفس افعال المكلفين الصادرة في الخارج
عنهم لا الأسماء والعناوين المنتزعة من الأفعال فأنها بما هي لا تكون
متعلقة للأحكام .

بل المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد الذي

الجمال يشير (١) .

رابعتها : انه لا يكون للموجود بوجود واحد الا ماهية واحدة وحقيقة فاردة لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو الا تلك الماهية ، فالمفهوم المتصادقان على ذلك لا يكاد يكون كل منهما ماهية وحقيقة كانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي وفردة فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهية وذاتاً لا محالة ، فالمجمع وان تصادق عليه متعلقا الامر والنهي الا انه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهية وذاتاً ولا يتفاوت فيه

(١) المقدمة الثالثة : اعلم ان الامتناعي قائل بأن تعدد الوجه والعنوان لا يوجب تعدد المعنون ولا تنثلم به وحدة المعنون كما هو مدعى الجوازي حيث يقول ان تعداد الوجه يوجب التعدد في المعنون .

ويستدل الامتناعي على ذلك بما حاصله ان المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه ، مثلاً يصدق على زيد عنوان العالم والعاقل والهاشمي وعنوان أب فلان وابن فلان وهكذا مع انه واحد بل يصدق على شيء واحد لاكثره فيه من جهة من الجهات بل هو بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث وجهة مغايرة لجهة اصلاً كالواجب تعالى وتبارك فهو على بساطته ووحدته واحديته تصدق عليه مفاهيم الصفات الثبوتية كالعالم والقادر والحي وماشا كل ذلك ، فانها باجمعا حاكية عن ذلك الوجود الواجب المفرد الاحد لا أن الصفة العالمية تباين صفاتها الأخرى بل صفاته جل شأنه عين ذاته ، فالله عالم من الجهة التي هو قادر وحي وموجود ، لغرض عدم تصور جهة فيه دون جهة اخرى :

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذلك الجمال يشير

القول باصالة الوجود او اصالة الماهية (١) .

(١) المقدمة الرابعة : استدل (قده) في هذه المقدمة بأنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد الا ماهية واحدة وحقيقة فاردة ولا يقع في جواب السؤال عن حقيقة هذا الموجود بوجود واحد الا تلك الماهية الواحدة وان كان له جهات متعددة وعناوين متكثرة .
مثلا اذا سئل عن حقيقة الانسان فلا يقع في جواب ما هو الا ماهية الواحدة التي هي عبارة عن الحيوان الناطق .

فالمفاهيم المتعددة المتصادقة على الشيء الواحد وجوداً . لا يكاد ان يكون لكل واحد منها ماهية وحقيقة بحيث يكون كل من تلك المفاهيم عينه في الخارج كما هو الحال في الطبيعي وفرده فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهية وذاتاً لا محالة .

ففيما نحن فيه وهو المجمع لا يكون متعددأ وان تصادق عليه متعلق الأمر والنهي ، لأن كل واحد منهما لا يكون ماهية لذلك المجمع وحقيقة له فكما ان المجمع واحد وجوداً كذلك واحد ماهية وذاتاً بدون فرق بين القول باصالة الوجود والماهية فهذه هي المقدمات الأربعة التي مهدها المصنف (ره) لبيان مختاره وهو القول بالامتناع .

ويظهر من المحقق صاحب الفصول (ره) ابناء القول بالجواز والامتناع على القولين في تلك المسألة وهي مسألة اصالة الوجود واصالة الماهية .
حيث قال : ان الامتناع مبني على القول باصالة الوجود ، فانه واحد فيلزم اجتماع الأمر والنهي في واحد ، والجواز مبني على القول باصالة الماهية ، فانها متعددة فلا محذور حينئذ من القول بالجواز .

وقد علمت فساد هذا التوهم ، لما عرفت من ان الموجود بوجود واحد لا

ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة كما توهم في الفصول كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدم تعدده ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل له وان مثل الحركة في دار من اي مقولة كانت لا تكاد تختلف حقيقتها وماهيتها ويتخلف ذاتيتها وقعت جزء للصلاة او لا كانت تلك الدار مغسوبة او لا (١) .

اذا عرفت ما مهدناه عرفت ان المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً كان تعلق الامر والنهي به محالاً ولو كان تعلقهما به بعنوانين لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه متعلقاً للاحكام لا

يكون له الا ماهية واحدة وان تعددت الجهة فيه ، فلا فرق فيه بين القول باصالة الوجود او الماهية .

(١) ثم ان صاحب الفصول (ره) توهم ثانياً بان القول بالامتناع والجواز مبني على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدمه ، فان قلنا بتعددتهما كان الاجتماع جائزاً ، لعدم اجتماعهما في واحد ، وان قلنا بعدم تعددهما في الخارج لا يجوز الاجتماع ، لاستحالة اجتماعهما في واحد شخصي وهو ممتنع وان تعددت الجهة .

وفساد هذا التوهم ظاهر ، فان العنوانين وهما : الصلانية والغصبية ليستا من قبيل الجنس والفصل حتى يترتب عليه ما ذكر ، لأن الجنس هو المقول على الافراد الكثيرة المختلفة الحقائق ، والمفروض ان مثل الحركة في دار من اي مقولة كانت لا تكاد تختلف حقيقتها وماهيتها وتتخلف ذاتياتها سواء وقعت جزء الصلاة ام لا كانت تلك الدار مغسوبة ام لا حتى يقال بالجواز بناء على تعدد الجنس والفعل في الخارج وعدمه بناء

لا بعناوينه الطارئة عليه (١) .

وان غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبايع لا الأفراد ، فان غاية تقريبه ان يقال ان الطبايع من حيث هي وان كانت ليست الا هي ، ولا يتعلق بها الاحكام الشرعية كالأثار العادية والعقلية الا انها مقيدة بالوجود بحيث كان القيد خارجاً والتقييد داخلاً صالحاً لتعلق الأحكام بها ، ومتعلقاً الامر والنهي على هذا لا يكونان متحدين اصلاً لا في مقام تعلق البعث والزجر ، ولا في مقام عصيان النهي واطاعة الامر باتيان المجمع بسوء الاختيار .

اما في المقام الاول فلتعددهما بما هما متعلقان لهما وان كافاً متحدين فيما هو خارج عنهما بما هما كذلك .

واما في المقام الثاني فلسقوط احدهما بالاطاعة والآخر بالعصيان بمجرد

على عدمه ، لأنك قد عرفت ان صدق العناوين المتعددة لا تكاد تنتم له وحدة المعنوي لا ذاتاً ولا وجوداً .

(١) اذا عرفت ما مهد لك من المقدمات الاربعة؛ التضاد بين الاحكام امر بديهي ، ومتعلقات الاحكام هي افعال المكلفين الصادرة عنهم في الخارج لا الألفاظ والعناوين والمفاهيم ، وتعدد الوجه والعنوان غير مجد في تعدد المعنوي ، وللموجود بوجود واحد ماهية واحدة وحقيقة فاردة .

فاعلم ان المجمع حيث كان واحداً وجوداً وماهية لما كان لتعلق الامر والنهي به مجال ولو كان تعلقهما به بعنوانين ، لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته واقعيته الصادرة عنه في الخارج متعلقاً للأحكام لا بعناوينه الطارئة عليه ، فعندئذ يستحيل اجتماع الامر والنهي فيه ، ضرورة استحالة كون شيء واحد مأموراً به ومنهياً عنه معاً ومحبواً ومبغوضاً كذلك .

الاتيان ففى اى مقام اجتمع الحكمان فى واحد (١) .

(١) قد يقال كما قيل انه يمكن دفع محذور غائلة اجتماع الحكمين المتضادين فى شىء واحد بناءً على القول بتعلق الاحكام بالطبائع دون الافراد .

والوجه فى ذلك هو ان المراد من تعلق الأحكام بالطبائع ليس تعلقها بالطبائع بما هي ، فانها بما هي ليست الا هي ولا اثر لها لا شرعاً ولا عقلاً ولا عادة ، بل المراد بتعلقها بها تقييد وجودها فى الخارج على نحو يكون القيد خارجاً عن متعلق الأمر والتقييد به داخلاً فيه .

وعلى هذا الضوء فلا يلزم اجتماع الامر والنهي فى شىء واحد ، لاني مقام الطلب والبعث ، ولا فى مقام الاطاعة والامتثال .

اما فى المقام الأول فلنفرض ان الموجود فى الخارج ليس متعلقاً للمطلب والزجر ، ليقال يلزم اجتماعهما فى شىء واحد وجوداً فى مورد الاجتماع والتصادق ، بل متعلق كل منهما طبيعة على حدة احدهما مغايرة للآخرى فلا يلزم فى هذا المقام اجتماع الأمر والنهي فى واحد ، لفرض ان متعلق الامر شىء ومتعلق النهي شىء آخر ، وهما وإن كانا متحدين فى الوجود فى مورد الاجتماع والتصادق ، الا انك عرفت ان الوجود خارج عن متعلق الامر والنهي .

فأذن ما هو متعلق الامر والنهي فلا اتحاد فيه ، وما هو متحد فلا يكون متعلقاً لهما .

واما فى المقام الثانى فلنفرض سقوط الامر بالاطاعة والامتثال وسقوط النهي بالعصيان والمخالفة ، فان المكلف اذا أتى بالمجمع بسوء اختياره كالصلاة فى الأرض المغصوبة فلا محالة يسقط الامر عنها بالاطاعة والامتثال

وانت خبير بأنه لا يكاد يجدى بعد ما عرفت من ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون لا وجوداً ولا ماهية ولا تنتم به وحدته اصلاً وان المتعلق للاحكام هو المعنونات لا العنوانات وانما تؤخذ في المتعلقات بما هي حاكيات كالعبادات لا بما هي على حياها واستقلالها (١) .

ويستقط النهي بالعصيان ، فلا يجتمع الامر والنهي في هذا المقام ايضاً . فالنتيجة ان وحدة المجمع وجوداً في مورد الاجتماع والالتقاء لا تستلزم امتناع اجتماع الأمر والنهي في واحد .

وعليه فلا مانع من القول بالجواز حتى بناءً على كون المجمع واحداً وجوداً وماهية .

(١) والجواب عنه : إن تعلق الاحكام بالطبائع التي يكون الخارج ظرفاً لها بحيث يكون القيد خارجاً والثقيد داخلاً لا يجدى في رفع الغائلة وهي اجتماع الحكمين المتضادين في شيء واحد .

لما عرفت : من ان تعداد الوجه والعنوان لا يوجب تعدد المعنون لا وجوداً ولا ماهية ، ولا تنتم به وحدته .

وقد عرفت ان الموجود بوجود واحد ليس له الا ماهية واحدة وحقيقة فاردة .

وعرفت ان المتعلق للاحكام هي المعنونات لا العنوانات وانها انما تؤخذ في المتعلقات بما هي حاكيات واشارات الى تلك المعنونات ، لا انها تؤخذ على استقلالها وحياها ، بل هي اشارات إلى افعال المكلفين الصادرة منهم في الخارج كالعبارات التي هي اشارات الى المعاني المقصودة بها لا نفسها ، فانها قوالب للمعاني وليست مقصودة بالذات .

والمفروض ان فعل المكلف في مورد الاجتماع والالتقاء واحد وجوداً

كما ظهر بما حققناه انه لا يكاد يجدى ايضاً كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي المأمور به او المنهي عنه وانه لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار وذلك مضافاً الى وضوح فساده وان الفرد هو عين الطبيعي في الخارج كيف والمقدمة تقتضي الاثنيانية بحسب الوجود ولا تعدد كما هو واضح انه انما يجدى لو لم يكن المجمع واحداً ماهية وقد عرفت بما لا مزيد عليه انه بحسبها ايضاً واحد (١) .

وماهية ، ومن المعلوم انه لا يعقل ان يكون شيء واحداً كذلك مأموراً به ومنهياً عنه معاً ، ومحبوباً ومبغوضاً كذلك ، ومتعلقاً للأمر والنهي ، ومشمئلاً على المصلحة والمفسدة .

(١) هذا اشارة الى رد ما عن المحقق القمي (قده) وحاصل ما فاده انه لا محذور في اجتماع الأمر والنهي في مورد الاجتماع والتصادق ، بيان ذلك ان متعلق الأمر شيء ومتعلق النهي شيء آخر ، فمتعلق الأمر مثلاً طبيعة الصلاة ، ومتعلق النهي طبيعة الغضب ، وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في واحد ، فالمتعلق متعدد فلا يلزم التكليف بالمحال ولا الشيء الواحد محبوباً ومبغوضاً من جهة واحدة ، والفرد مقدمة في مورد الاجتماع والالتقاء لوجود كلتا الطبيعتين ، ولا يسري الطلب والزجر منهما الى الفرد الذي اوجد المكلف كلتا الطبيعتين بسوء اختياره فيه .

ثم انه قدس سره اورد على نفسه ان قلت ان الطبيعة بما هي هي لا تكون متعلقة للأحكام اذ ليست لها آثار شرعية ولا غيرها ، نعم انما تكون الطبيعة متعلقة للأحكام بقيد وجودها في الخارج فالمراد بالتكليف المتعلق بالكلية هو ايجاد الفرد وان كان التكليف متعلقاً بالكلية ظاهراً وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج .

قلت ! ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزماً ، لان وجود الكلي لا بشرط بمكان من الامكان في ضمن ايجاد فرده في الخارج ، وتوقف وجوده في الخارج على وجود فرده لا يضر بامكان وجوده ، لأن الممكن بالواسطة ممكن وان كان ممتنعاً بدونها ، فالفرد مقدمة لوجود الكلي .

وعليه فتعلق التكليف به لا ضرر فيه اصلاً حتى يقال ان التكليف قد تعلق في الحقيقة بالفرد وان كان ظاهراً متعلقاً بالكلي ، فان الكلي لا يكون مقدوراً .

وعلى الجملة فلا مانع من تعلق التكليف بالكلي اصلاً بعد انه يمكن الوجود في الخارج ومقدور للمكلف .

ان قلت ! بناء على كون الفرد مقدمة للكلي يلزم ان يكون الفرد واجب كما كان الكلي واجباً بناءً على وجوب المقدمة .

وعلى هذا فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة في الفرد الواحد ، فعاد المحذور عندئذ وهو اجتماع الحكمين المتضادين في واحد .

قلت اولاً ، لا نسلم وجوب المقدمة وحرمتها لعدم الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته وبين حرمة شيء وحرمة مقدمته ، وحينئذ فلا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد .

وثانياً لو سلمت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته وكذا بين حرمة شيء وحرمة مقدمته ، لكن نقول بوجوبها التبعي ، لأن وجود الكلي المأمور به لا يتوقف على الفرد الخاص الجزئي الحقيقي حتى يلزم اجتماع الامر والنهي فيه ، بل يتوقف على فرد ما وانما اختار المكلف

هذا الفرد الخاص المحرم بسوء اختياره فهو حرام لا وجوب .
وبعبارة اخرى بناء على وجوب المقدمة لانقول بوجودها الاستقلالي بل
بوجودها التبعية فحينئذ .

نقول ان الفرد الذي هو مقدمة للكلية غير واجب وعليه فلا يلزم
اجتماع الوجوب والحرمة في واحد ولا ضرر في حرمة المقدمة اذا كانت
توصيلية ، فانها مع عدم الانحصار لا تضر بوجود ذى المقدمة ، وكذا
مع الانحصار اذا كان بسوء الاختيار .

نعم الحصر لابسوء الاختيار قادح بوجود ذى المقدمة ، فحينئذ لا بد
امان ارتفاع الوجوب عن ذى المقدمة لو كان ملاك حرمة المقدمة
اقوى ، او من ارتفاع الحرمة من المقدمة لو كان ملاك الوجوب كذلك
هذه خلاصة ما افاده المحقق القمي (قدسه) في الاستدلال على
المسألة .

فأجاب عنه المحقق الخراساني :

اولاً بان الفرد عين الكلى والطبيعي في الخارج فلا تعدد بينهما والمقدمية
تقتضي الأثنينية بحسب الوجود ، فكيف يمكن ان يكون الفرد مقدمة
للکلى ، مع ان الفرد متحد معه خارجاً .

وثانياً ؛ انه انما يجدى كون الفرد مقدمة للکلى لو لم يكن
المجمع واحداً ماهية وقد عرفت بما لامزيد عليه ان المجمع بحسب
الماهية واحد ، لأنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد الاماهية واحدة
وحقيقة فاردة لا يقع في السؤال عن حقيقته بما هو الا تلك الماهية .

وليس له ماهيتان ، ضرورة انه لا يعقل ان يكون للموجود بوجود
واحد ماهيات بل ماهية واحدة كما حقق في محله

ثم انه قد استدل على الجواز بامور .
 منها : انه لو لم يجز اجتماع الامر والنهي لما وقع نظيره وقد وقع
 كما في العبادات المكروهة كالصلاة في مواضع التهمة وفي الحمام والصيام في
 السفر وفي بعض الايام بيان الملازمة انه لو لم يكن تعدد الجهة مجديا في امكان
 اجتماع حكمين آخرين في مورد مع تعددها لعدم اختصاصهما من بين
 الاحكام بما يوجب الامتناع من التضاد بدهاة تضادها باسرها والتالي
 باطل لوقوع اجتماع الكراهة والايجاب والاستحباب في مثل الصلاة
 في الحمام والصيام في السفر وفي العاشورا ولو في الحضر واجتماع
 الوجوب والاستحباب مع الاباحة والاستحباب في مثل الصلاة في
 المسجد والدار . (١)

وعليه فكيف يعقل تعلق الأمر والنهي بها معاً .
 (١) ثم اعلم ان القائل بجواز اجتماع الامر والنهي في شئ واحد
 مع تعدد الجهة قد استدل بامور .
 الأول وقوعه في الخارج في الشرعيات والوقوع ادل دليل على
 امكانه ، وملخص هذا الدليل هو انه قد وقع اجتماع الأمر والنهي في
 الشرعيات كالعبادات المكروهة والصلاة في مواضع التهمة ونحوها ،
 وكانوافل المبتدئة عند طلوع الشمس وغيابها ، وكالصوم في يوم عاشورا .
 وجه الاستدلال هو انه لو لم يجز الاجتماع لما وقع في الخارج وقد
 وقع في الشرعيات كالعبادات المكروهة ، لقيام الاجماع على صحتها فيها ،
 فالوقوع ادل دليل على الامكان .

والمفروض عدم اختصاص استحالة اجتماع الحكمين في واحد بالوجوب
 والحرمة ، وذلك لأن منشأ استحالة اجتماعهما تضادهما والمفروض ان

والجواب عنه اما اجمالاً فبانه لا بد من التصرف والتاويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع ، ضرورة ان الظهور لا يصادم البرهان .

مع ان قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد ولا يقبل الخصم بجوازه كذلك ، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين فهو ايضاً لا بد من التفصى عن اشكال الاجتماع فيها سيما اذا لم يكن هناك مندوحة كما في العبادات المكروهة التي لا بد لها ، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه اصلاً كما لا يخفى . (١)

الأحكام بأسرها متضادة .

بيان الملازمة هو ان الاجتماع في واحد مع تعدد الجهة لو كان مستحيلاً لم يقع في الشرع والتالى باطل ، وهو عدم الوقوع ، لما عرفت من وقوعه في الشرع فالمقدم مثله وهو عدم جواز الاجتماع واستحالاته .

(١) وحاصل ما افاده (قدّه) هو ان الاستدلال بهذه الموارد

مخالف للمدعى .

اولاً : ان مبنى الجوازي هو جواز الاجتماع في واحد مع تعدد الجهة ، وفي الموارد التي استدل عليه بها كالعبادات المكروهة الجهة فيها واحدة كما في القسم الأول والثاني من الأقسام الاتية اللذين قد تعلق النهى فيهما بعين ما تعلق الأمر به .

(فح) لا يجوز الاجتماع حتى على القول بالجواز ، فالدليل اعم

من المدعى .

والثاني ان الجوازي لا يقول بالجواز مطلقاً ولو مع عدم وجود المندوحة

واما تفصيلا فقد اجيب عنه وجوه يوجب ذكرها بما فيها من النقص والابرار طول الكلام بما لا يسهه المقام فالأولى الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم مادة الاشكال فيقال وعلى الله الاتكال ان العبادات المكروهة على ثلاثة اقسام .

احدها : ما تعلق به النهى بعنوانه وذاته ولا بدل له كصوم يوم عاشورا والنوافل المبتدئة في بعض الاوقات .

ثانيها : ما تعلق به النهى كذلك ويكون له البدل كالنهي عن الصلاة

بل فيما اذا كانت هناك مندوحة في البين فما لم تكن مندوحة في البين لم يجز الاجتماع .

ففيما نحن فيه لم تكن مندوحة كما في القسم الاول من العبادات المكروهة التي لا بدل لها كالنوافل المبتدئة ، وكالصوم في يوم عاشورا ، وكما في القسم الثاني على ما سيأتي ان شاء الله تعالى .

فأذن الاستدلال بوقوع اجتماع الكراهة والايجاب في الصلوة الفريضة في الحمام ، واجتماع الكراهة والاستحباب في الصلاة النافلة فيه والصوم في السفر وفي يوم عاشورا واجتماع الوجوب مع الاباحة في الصلاة الفريضة في الدار واجتماع الوجوب والاستحباب في الصلاة الفريضة في المسجد واجتماع الاستحباب والاباحة في الصلاة النافلة في الدار ونحو ذلك غير مفيد ، لما عرفت من ان ظاهر هذه الموارد جواز الاجتماع في شيء بعنوان واحد ، وهذا بما لا يقول به الجوازي ايضاً ؛

وثالثاً لا بد لنا من التأويل والتصرف في هذه المواد التي وقعت في الشريعة مما ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع ، ضرورة ان الظهور لا يصادم البرهان .

في الحمام .

ثالثها ما تعلق به لابذاته بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً كالصلاة في مواضع التهمة بناء على كون النهي عنها لاجل اتحادها مع الكون في مواضعها . (١)

اما القسم الاول فالنهي تنزيهاً عنه بعد الاجماع على انه يقع صحيحاً ، ومع ذلك يكون تركه ارجح كما يظهر من مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك اما لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض وان كان مصلحة الترك اكثر فهما حينئذ يكونا من قبيل المستحبين المتزاحمين فيحكم بالتخيير بينهما لو لم يكن اهم في البين والافيتعين الأهم وان كان الآخر يقع صحيحاً حيث انه كان راجحاً وموافقاً للغرض كما هو الحال في سائر المستحبات المتزاحمات بل الواجبات وارجحية الترك من الفعل لا توجب حزازة

(١) وحاصل ما افاده (قده) ان العبادات المكروهة على ثلاثة اقسام :
الاول العبادات التي تعلق النهي بها بعين ما تعلق به الامر ولا بدل لها كالصوم يوم عاشوراء وكانوافل الميتدئة في بعض الاوقات وهو حين طلوع الشمس وغياها .

الثاني ما تعلق بها النهي بعين ما تعلق به الامر الا انها ذات بدل كالنهي عن الصلاة في الحمام وما شاكل ذلك .

الثالث عدم تعلق النهي بها بذاتها ، بل تعلق النهي بعنوان آخر فجامع معها وجوداً أو ملازم لها خارجاً ففي الحقيقة تعلق النهي بغير ما تعلق به الامر كالصلاة في مواضع التهمة بناء على تعلق النهي بالكون في مواضع التهمة لا بنفس الصلاة .

ومنقصة فيه اصلا كما يوجبها ما اذا كان فيه مفسدة غالبية على مصلحته ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع فان الحزازة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به بخلاف المقام فانه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض كما اذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزازة فيه اصلاً، واما لاجل ملازمة الترك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه فيكون كما اذا انطبق عليه من غير تفاوت الا في ان الطلب المتعلق به حينئذ ليس بتحقيقي بل بالعرض والمجاز وانما يكون في الحقيقة متعلقاً بما يلزمه من العنوان بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة كما في سائر المكروهات من غير فرق الا ان منشأة فيها حزازة ومنقصة في نفس الفعل وفيه رجحان في الترك من دون حزازة في الفعل اصلاً غاية الامر كون الترك ارجح .

نعم يمكن ان يحمل النهى في كلا القسمين على الارشاد الى الترك الذي هو ارجح من الفعل او ملازم لما هو الارجح واكثر ثواباً لذلك وعليه يكون النهى على نحو الحقيقة لا بالعرض والمجاز فلا تغفل . (١)

(١) هذا بيان القسم الاول وحاصله هو انه لا بد للجوازى ايضاً التقصى عن هذا الاشكال وهو اجتماع الامر والنهى في شيء واحد بجهة واحدة وبعنوان فارد .

وبيان ذلك تفصيلاً يتوقف على بيان امور :
 الاول ان الامر بشيء سواء كان وجوبياً او نديبياً يستفاد من ظاهره ثلثة اشياء :

الاول الترخيص التكليفي بالنسبة الى جميع وجودات الطبيعة المأمور بها وانطباقها على كل واحد منها .

الثاني الترخيص الوضعي بمعنى صحة الاتيان بالطبيعة المأمور بها في

ضمن اي فرد افرادها اراد المكلف .

الثالث التساوى بين هذه الافراد في المصلحة والثواب من دون فرق بينها بنظر العقل اصلاً الاخصوية خارجية .

الامر الثاني ان النهي عن شيء او عن بعض افراده اذا كان مولويات تحريماً يقتضي ارتفاع الاشياء الثلاثة المذكورة وهي ثبوت الترخيص التكليفي بالنسبة الى جميع وجودات الطبقة و ثبوت الترخيص الوضعي بالنسبة الى جميع وجودات الطبقة ، وعدم ثبوت المصلحة في تعلق النهى حتى تكون الافراد متساوية في المصلحة والثواب .

واما النهى التنزيهي فان كان ناشئاً عن وجود مفسدة في متعلقه فهو ينافي الامرين الاخيرين ولا ينافي الامر الاول اما منافاته للامرين الاخيرين فلان وجود المفسدة في الفرد مانع عن صحة تطبيق الطبيعة المأمور بها عليه ، اذ مع المفسدة لا يمكن التقرب به ومعها لا يكون الفرد مساوياً مع بقية الافراد . اما عدم منافاته للاول فواضح .

امادلالة النهى على الفساد فللملازمة العقلية بين النهى عن شيء ووجود المفسدة فيه والفساد ، واما عدم المصلحة للملازمة العرفية كما يأتي بيانه انشاء الله مسألة النهى في العبادات ، ولازم دلالة النهى مع وجود المفسدة في الفعل ارتفاع الاخيرين .

فتبين ان النهى سواء أكان تحريماً ام تنزيهاً يقتضي بطلان متعلقه اذا كان عبادة .

الامر الثالث ظاهر النهى كونه تحريماً مولوياً حقيقياً ناشئاً عن وجود المفسدة الملزمة فله ظهورات ثلاثة : الا ان الاول منها وهو كونه تحريماً مستند الى المطابقة بخلاف الاخيرين فانه من باب الاطلاق .

اذا عرفت هذه الامور فاعلم انه لا بد من التصرف والتأويل في هذه الموارد حتى للقائلين بالجواز لغرض ان النهى قد تعلق بعين ما تعلق به الامر فالجهة متحدة كما في القسم الاول .

وبعد ذلك نقول : اما الجواب عن القسم الاول فانه لا بد من رفع اليد عن ظهور النهى في وجود مفسدة في متعلقه ، وذلك لقيام الاجماع على صحة تلك العبادة التي تكون متعلقة للنهي وكون تركها ارجح من فعلها كما يظهر ذلك من مداومة الأئمة الاطهار (ع) على الترك اي ترك العبادة في هذه الاوقات .

وعلى هذا فلا بد من حمل النهى على طلب الترك لاجل انطباق عنوان ذا مصلحة عليه فيكون الترك كالفعل راجحاً وموافقاً لغرض المولى ويظهر من مداومة الأئمة الاطهار (ع) على الترك ان المصلحة الموجودة فيه اكثر وارجح من المصلحة الموجودة في الفعل .

فاذن هما كانا من المستحبين المتزاحمين فيحكم بالتحخير بينهما في مقام الامتثال ، لكون كليهما ذا مصلحة من دون ان يوجب رجحان الترك حزازة ومنقصة في الفعل ، لان مجرد ارجحية الترك بعد اشتغال الفعل على المصلحة لا يوجب حزازة ومنقصة فيه .

نعم انما يوجب الحزازة والمنقصة فيما اذا كان النهى ناشئاً عن وجود مفسدة فيه اي في الفعل غالباً على المصلحة ، فعندئذ لا يكون الفعل راجحاً بل مكروهاً وعليه فلا يمكن الحكم بصحة هذا الفعل ، لعدم امكان قصد القربة ، لان التقرب انما يمكن في الفعل الراجح في نفسه واما الفعل الذي يكون مرجوحاً في نفسه فلا يمكن التقرب به وهذا ظاهر .

وعلى الجملة بعد فرض ان صوم يوم العاشور صحيح وكذا الايتان

واما القسم الثاني فالنهي فيه يمكن ان يكون لاجل ما ذكر في القسم الاول طابق النعل بالنعل كما يمكن ان يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة بالنوافل المبتدئة فلا بد عندئذ من الالتزام باحد امرين على سبيل مانعة الخلو :

احدهما : ان نقول ان منشأ النهى ليس وجود مفسدة في متعلقه بل منشأ انطباق عنوان ذي مصلحة على ترك هذه العبادات كمخالفة بني امية لعنهم الله تعالى المترتبة على ترك الصوم في يوم عاشورا ، فان هذا العنوان عنوان راجح منطبق على ترك الصوم في هذا اليوم ، فاذن يكون الترك كالفعل راجحاً ومستحباً .

وثانيهما ان نقول ان ترك هذه العبادات ملازم لعنوان وجودي مشتمل على مصلحة من دون انطباقه عليه فهما اي الترك وذاك العنوان الوجودي متلازمان في الخارج ، وعلى هذا فالحكم هو التخيير في مقام الامتثال يعنى ان المكلف يخير بين فعل الصوم او فعل النوافل المبتدئة وبين تركها وان كان تركها افضل ، كما عرفت .

فلا فرق بين كون هذا العنوان الوجودي ملازماً للترك وبين كونه منطبقاً عليه الا في نقطة واحدة وهي ان طلب الترك على الملازمة عرضي لاحقيقي ، لانه في الحقيقة تعلق بالعنوان الملازم له لا بنفسه ، وعلى الانطباق حقيقي ، لانه على هذا تعلق بنفس الترك حقيقة .

كما انه يظهر من ذلك الفرق بين المكروه في المقام والمكروه في غير المقام فان المكروه هنا بمعنى اقل ثواباً من دون حزاة ومنقصة في الفعل اصلا ، وفي غير المقام ما كانت فيه حزاة ومنقصة تمنع تلك الحزاة والمنقصة عن قصد القرية ،

المأمور بها لاجل تشخصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها كما في الصلاة في الحمام ، فان تشخصها بتشخص وقوعها فيه لا يناسب كونها معراجاً وان لم يكن نفس الكون في الحمام بمكروه ولا حزاظة فيه اصلاً بل كان راجحاً كما لا يخفى وربما يحصل لها لاجل تخصصها بخصوصية شديد الملائمة معها مزية فيها كما في الصلاة في المسجد والامكنة الشريفة وذلك لان الطبيعة المأمور بها في حد نفسها اذا كانت مع تشخص لا يكون معه شدة الملائمة ولا عدم الملائمة لها مقدار من المصلحة والمزية كالصلاة في الدار مثلاً ويزداد تلك المزية فيما كان تشخصها بماله شدة الملائمة وتبقي فيما اذا لم تكن له ملائمة ، ولذلك ينقص ثوابها تارة ويزيد اخرى ويكون النهي فيه لحدوث نقصان في مزيتها فيه ارشاداً الى المالا نقصان فيه من سائر الافراد ويكون اكثر ثواباً منه . (١)

(١) واما الجواب عن القسم الثاني فيمكن ان يكون النهي لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك راجح على الفعل او لاجل ملازمته اي ملازمة الترك لعنوان كذلك كما في القسم الاول حرفاً بحرف ، فاذا لا يكون هذا النهي نهياً حقيقياً ناشئاً عن وجود مفسدة في متعلقه .

كما انه يمكن ان يكون النهي في هذا القسم من جهة منقصة في الطبيعة المأمور بها من ناحية تشخصها بمشخصات غير ملائمة لها كما في الصلاة في الحمام ونحوها .

بيان ذلك هو ان للطبيعة المأمور بها مقدار آمن المصلحة كعشرة مثاقيل مثلاً مع قطع النظر عن تشخصها بالخصوصيات الملائمة او غير الملائمة مثلاً للصلاة مقدار من الثواب مع قطع النظر عن خصوصيات افرادها فهي اذا وجدت في ضمن فرد ملائم لها كالصلاة في المسجد او الحمام او الجماعة فيزيد

وليكن هذا مراد من قال ان الكراهة في العبادة تكون بمعنى انها تكون اقل ثواباً . (١)

ولا يرد عليه بلزوم اتصاف العبادة التي تكون اقل ثواباً من الاخرى بالكراهة ولزوم اتصاف ما لا مزيد فيه ولا منقصة بالاستحباب لانه اكثر ثواباً مما فيه المنقصة . (٢)

مقدار ثوابها ، واذا وجدت في ضمن فرد لا تكون معه شدة الملائمة ولا عدمها كالصلاة في الدار مثلاً فلا يزيد هذا المقدار من الثواب ولا ينقص . وعلى الجملة فلا شبهة في ان خصوصيات الافراد تختلف من جهة شدة ملائمة بعضها للطبيعة المأمور بها وعدم ملائمة بعضها الاخر لها ، فمن الاول كالصلاة في المسجد والجماعة والحرم الشريف وما شاكل ذلك من الاماكن المقدسة ، فان هذه الخصوصيات تناسب الصلاة باعتبار كونها معراج المؤمن وقربان كل تقي وعماد الدين ، وتوجب زيادة المثوبة عليها . ومن الثاني كالصلاة في الحمام ونحوها ، فان خصوصية كونها في الحمام لاتناسب مع كونها عماد الدين ومعراج المؤمن والناهي عن الفحشاء والمنكر ، ولذا توجب تلك الخصوصية منقصة وحزازة فيها وينقص مقدار ثوابها ولا توجب بطلانها ، لعدم كونها مبغوضة للمولى بل لاشبهة في كون الصلاة فيه اي في الحمام محبوبة في نفسها ، غاية الامر انها اقل ثواباً من بقية الافراد .

فالنهي عندئذ يكون ارشاداً الى اختيار فرد آخر دون هذا الفرد (١) وهذا اشارة الى انه من المحتمل قوياً ان يكون مراد من فسر

الكراهة في العبادات باقل الثواب هذا المعنى .

(٢) قد يقال كما قيل ان لازم تفسير الكراهة في العبادات باقل الثواب لزوم

لما عرفت من ان المراد من كونه اقل ثواباً انما هو بقياسه الى نفس الطبيعة المشخصة بما لا يحدث معه مزية لها ولا منقصة من المشخصات وكذا كونه اكثر ثواباً . (١)

ولا يخفى ان النهى في هذا القسم لا يصلح إلا للارشاد بخلاف القسم الاول فانه يكون فيه مولويًا وان كان حملة على الارشاد بمكان من الامكان . (٢)

انصاف العبادة التي تكون اقل ثواباً من الاخرى بالكرهه ولزوم اتصاف بالامزية فيه ولا منقصة كالصلاة في الدار او الاراضي المباحة بالاستحباب باعتبار انه اكثر ثواباً مما فيه المنقصة .

(١) والجواب عن ذلك كما اشار اليه المصنف (قده) ان المراد

من كون هذا الفرد اقل ثواباً انما هو بالقياس الى نفس الطبيعة المأمور بها الموجودة في ضمن فرد لا تحدث لها مع هذا الفرد مزية ولا منقصة لعدم شدة ملائمتها مع خصوصياته ولا عدم ملائمتها معها لا ان كل عبادة يكون ثوابها اقل من العبادة الاخرى فهي مكروهة فلا تكون الصلاة في الدار مكروهة وان كان ثوابها اقل من الصلاة في المسجد .

وهذا بيان لحال النهى في هذا القسم وحاصله هو ان النهى فيه لا يصلح

الا ان يكون ارشاداً الى اختيار فرد آخر في مقام الامتثال دون هذا الفرد باعتبار ان ثوابه اقل من الثواب المترتب على الطبيعة المأمور بها المشخصة في ضمن غيره .

(٢) وبكلمة اخرى ان النهى في هذا القسم على هذا الجواب غير صالح الا

للارشاد لعدم ملاك المولوية فيه اصلاً ، فانه بمنزلة الاخبار عن وجود منقصة في هذا الفرد وكونه اقل ثواباً ، واختيار ايجاد الطبيعة المأمور بها في ضمن فرد آخر ، فلا اثر له ماعدى ذلك ، ولذا لا يترتب على مخالفته عقاب

واما القسم الثالث فيمكن ان يكون النهى فيه عن العبادة المتحددة مع ذلك العنوان او الملازمة له بالعرض والمجاز وكان المنهى عنه به حقيقة ذلك العنوان ، ويمكن ان يكون على الحقيقة ارشاداً الى غيرها من سائر الأفراد بما لا يكون متحدداً معه او ملازماً له ، اذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بحزازة ذلك العنوان اصلاً هذا على القول بجواز الاجتماع (١) .

ولاعلى موافقته ثواب غير ما يترتب على الفعل المرشد اليه او تركه من الثواب او العقاب .

وهذا بخلاف النهى في القسم الاول فانه يكون فيه مولوياً حقيقياً لفرض انه ناش عن انطباق عنوان راجح وذى مصلحة على الترك ، او عن ملازمته له خارجاً :

وان شئت فقل ان الطالب المتعلق بالترك على هذا الفرض طلب حقيقي ناش عن وجود مصلحة في العنوان المنطبق عليه او الملازم له كما ان حمله على الارشاد فيه ايضاً بمكان من الامكان بان يكون ارشاداً الى ارجحية الترك من الفعل في هذه الموارد .

(١) واما الجواب عن القسم الثالث فالنهي فيه وان كان ظاهراً متعلقاً بالعبادة الا انه لا بد من صرفه عن هذا الظاهر والالتزام بتعلقه بالعنوان المتحد معها في الخارج او ملازم لها وجوداً فيه ، فيكون متعلقاً بذلك العنوان المرجوح المتحد معها او الملازم لها .

وعلى الجملة فعلى القول بالجواز اى بجواز اجتماع الامر والنهي فلا مناص من الالتزام بان النهى غير متعلق بالعبادة حقيقة ، وذلك لصحة هذه العبادة على الفرض فلو كان النهى متعلقاً بها حقيقة وذاتاً فلا يمكن

الحكم بصحتها لعدم امكان التقرب بها مع كونها مرجوحة من ناحية النهى .

وحيث انه لاشبهة في صحة هذه العبادة فاذن لا بعد من الالتزام بتعلق النهى بالعنوان المتحد معها خارجاً او الملازم لها وجوداً في الخارج هذا .

ويمكن ان يجاب عنه كما عن المصنف (قد ه) بحمل النهى على الارشاد بمعنى ان النهى المتعلق بالعبادة على وجه الحقيقة فلا يكون بالعرض والمجاز الا انه ليس بنهى حقيقي ناشئ عن وجود مفسدة في متعلقة بل هو نهى ارشادي يعني انه ارشاد الى اختيار غيرها من الافراد التي ليست لها بهذه الحزاة والمنقصة في مقام الامتثال دون هذه .

او فقل ان النهى في مثل لا تصل في المواضيع التهمة ارشاد الى وجود منقصة في الصلاة في هذا الموضوع باعتبار اتحادها مع الكون فيها او ملازمتها له وجوداً واختيار المكلف فرد اخر من الصلاة المأمور بها كالصلاة في الدار او المسجد او نحو ذلك .

والحاصل انه بناء على القول بجواز اجتماع الامر والنهى في شيء واحد فلا بد من ان يجاب عن النهى المتعلق بهذا القسم من العبادات باحد هذين الجوابين .

وملخصها اما التصرف في ظهور النهى في الملووية وحماه على الارشاد مع التحفظ على ظهوره من ناحية اخرى وهو تعلقه بنفس العبادة حقيقة واما التصرف في ظهوره في التعلق بنفس العبادة واقعاً وحقيقة والالتزام بتعلقه بالعنوان المتحد او الملازم مع التحفظ على ظهوره من ناحية اخرى وهي ظهوره في الملووية .

واما على الامتناع فكذلك في صورة الملازمة .
واما في صورة الاتحاد وترجيح جانب الامر كما هو المفروض حيث انه
صحة العبادة ، فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني فيحمل على ما
حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل حيث انه بالدقة يرجع اليه ، اذ
على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الاخر الا من مخصصاته ومشخصاته
التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية زيادة ونقيصة بحسب اختلافها
في الملازمة كما عرفت (١).

ان قلت ان القائلين بالجواز كيف احتاجوا الى دفع الاشكال عن
هذا القسم اي القسم الثالث باحد الجوابين المزبورين مع ان النهي قد
تعلق في الحقيقة بالعنوان المتحد مع العبادة خارجاً او الملازم لها وجوداً
كذلك لا بالعبادة يعنى انه لم يتعلق بالعبادة حقيقة حتى يحتاج الى احد
هذين التصرفين ، بل قد عرفت ان تعلقه بها بالعرض والمجاز .

نعم انما احتاجوا الى التاويل والتصرف في القسم الاول والثاني
حيث ان النهي فيهما قد تعلق بذات العبادة لا بامر خارج عنها .
قلت الامر وان كان كما ذكر ، فان النهي في هذا القسم قد تعلق
حقيقة بالعنوان المتحد معها خارجاً او الملازم لها كذلك لا بذات العبادة
الا ان ظاهر لسان الدليل هو تعلقه بذات العبادة وان كان المعلوم من
الخارج هو تعلقه بالعنوان المتحد او الملازم حقيقة ، فان نفس الكون
في مواضع التهمة مكروه ومرجوح مع قطع النظر عن الصلاة فيها الا
ان ظاهر الدليل هو تعلقه بذات العبادة ، فاذن لا بد من التصرف فيه
باحد الوجهين المذكورين .

(١) واما على القول بالامتناع اي امتناع اجتماع الامر في شيء

وقد انقدح بما ذكرناه انه لا مجال اصلاً لتفسير الكراهة في العبادة باقلية الثواب في القسم الاول مطلقاً وفي هذا القسم على القول بالجواز (١) واحد فان قلنا بان العنوان المرجوح ملازم للعبادة لا انه متحد معها خارجاً فعندئذ الجواب عنه هو ما تقدم من انه لا بد من حمل النهي على الارشاد او على ان تعلقه بالعبادة بالعرض والمجاز وانما هو متعلق بهذا العنوان حقيقة وذاتاً .

واما ان قلنا بان العنوان المزبور متحد مع العبادة في الخارج وقلنا بترجيح جانب الامر على جانب النهي فعندئذ لا بد من حمل النهي على الارشاد كما هو الحال في القسم الثاني .

بيان ذلك انه بناء على الاتحاد فالعنوان المزبور من مشخصات الطبيعة المأمور بها ، وحيث انه غير ملائم معها فيوجب حزاوة ومنقصة فيها يعنى ان ثواب امتثال هذه الطبيعة المأمور بها وايجادها في الخارج في ضمن هذا الفرد الذي له هذه الخصوصية اقل من امتثالها في ضمن فرد آخر تكون له خصوصية ملائمة لها .

وعلى هذا فيحمل النهي عن ايجادها في ضمن هذه الخصوصية غير الملائمة على الارشاد .

وعلى الجملة فبناء على اتحاد هذا العنوان مع العبادة يرجع هذا القسم الى القسم الثاني بعينه ، وعليه فحال النهي عنه حال النهي عن القسم الثاني ، فكما ان النهي فيه محمول على الارشاد الى اختيار افضل الافراد في مقام الامتثال فكذلك النهي هنا .

(١) هذا بيان للمصنف (قدّه) وحاصله هو ان تفسير الكراهة في العبادة باقل الثواب لا يجري في القسم الاول مطلقاً اعني على القول بالجواز

والامتناع لان اقلية الثواب انما تتصور في العبادة التي لها بدل واما ما لا يدل له كما في هذا القسم فلا يعقل فيه تفسير الكراهة باقل الثواب وهذا واضح .

واما في القسم الثالث فلا يعقل تفسير الكراهة باقل الثواب على القول بالجواز ، وذلك لان النهي في هذا القسم على هذا القول كما عرفت اما محمول على الارشاد الى اختيار غير هذا الفرد من الافراد ، لا باعتبار ان الثواب المترتب على ايجاد الطبيعة المأمور بها في ضمن هذا الفرد اقل من المترتب عليها مع قطع النظر عن الخصوصيات الملائمة والمنافرة .

وذلك لان هذا العنوان على هذا القول لا يكون من مشخصات الطبيعة المأمور بها لتسري حزازه ومنقصته اليها ايضاً ، وحيث ان حزازه هذا العنوان ومنقصته على هذا القول لا تسري اليها اي الى الطبيعة المأمور بها فلا يكون الثواب المترتب عليها اقل من الثواب المترتب عليها بنفسها مع قطع النظر عن الخصوصيات الملائمة والمنافرة . ولكن حيث ان ايجادها في ضمن هذا الفرد ايجاد لهذا العنوان ايضاً لاجل ذلك ارشد المولى الى اختيار فرد آخر منها في مقام الامتثال الذي هو خال عن هذا العنوان . واما هو متعلق بنفس هذا العنوان المتحد او الملازم فلا يكون متعلقاً بالعبادة الا بالعرض والمجاز ، فاذن لا حزازه في نفس العبادة اصلاً وانما الحزازه في هذا العنوان .

وقد تحصل من ذلك ان تفسير الكراهة في العبادة باقل الثواب انما يصح في القسم الثاني مطلقاً اي على القول بالجواز والامتناع .

والوجه في ذلك هو ان النهي في هذا القسم قد تعلق بذات العبادة لا بعنوان مجامع معها ، ومن المعلوم ان القائلين بالجواز لا يقولون به في

كما انقدح حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها وان الامر الاستحبابي يكون على نحو الارشاد الى افضل الأفراد مطلقاً على نحو الحقيقة ، ومولويها اقتضائياً كذلك وفعلياً بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب او متحد معه على القول بالجواز (١)

مثل المقام وهو ما اذا تعلق الامر والنهى بشيء واحد وبمنوان فارد ، فاذن يحمل هذا النهى على الارشاد فيكون ارشاداً الى وجود حزاة ومنقصة في هذا الفرد الذي تعلق النهى به واختيار فرد آخر الذي لامنقصة فيه .

والحاصل ان الطبيعة المامور بها اذا وجدت في الخارج لاحالة وجدت في ضمن خصوصية من الخصوصيات ، ضرورة ان الوجود مساوق للتشخص ، وعليه فبعض الخصوصيات والتشخصات التي توجد الطبيعة المامور بها في ضمنه ملائم لها وبعضها منافر لها ، والنهى تعلق بايجاد الطبيعة المامور بها في ضمن هذه الخصوصية المنافرة ويكون ارشاداً الى ان الثواب المترتب على ايجادها في ضمنها اقل من الثواب المترتب عليه مع قطع النظر عن الخصوصيات الملازمة والمنافرة ، والى اختيار المكلف في مقام الامتثال ايجادها في ضمن فرد آخر وخصوصية اخرى ملائمة لها .

كما ان هذا التفسير صحيح في القسم الثالث على القول بالامتناع لماعرفت من ان هذا القسم على هذا القول يدخل في القسم الثاني .

(١) هذا بيان للمصنف (قده) حول اجتماع الوجوب والاستحباب كالصلاة في المسجد او في الحرم المطهر او نحو ذلك من الاماكن المقدسة

وحاصل ما افاده هو ان تعلق الاستحباب والوجوب بشيء كما اذا تعلق الاستحباب بالصلاة الفريضة في المسجد فتارة يكون تعلقه بعين ما تعلق به الوجوب كتعلق الاستحباب بنفس الصلاة في المسجد واخرى يكون تعلقه بالعنوان المنطبق عليها اي على الصلاة في المسجد المتحد معها او الملازم لها في الوجود .

الاول : وهو تعلق الاستحباب بعين ما تعلق به الوجوب فلا يمكن القول بالجواز والامتناع لتضاد الاستحباب والوجوب الفعليين فيستحيل اجتماعهما في شيء واحد .
اما على القول بالامتناع فظاهر .

واما على القول بالجواز فان القائلين بالجواز انما يقولون به فيما اذا كانت الجهة تقييدية لانهلية متعددة لامتحدة .

واما الثاني : وهو تعلق الاستحباب بالعنوان المتحد معها او الملازم لها كتعلقه بالكون في المسجد فعلى القول بالجواز لا بد من الالتزام باحد امرين : اما بحمل الامر على الاستحباب الفعلي المولوي بالعرض والمجاز لا بالحقيقة لفرض انه على هذا القول لايسرى الحكم من احد العنوانين المتحدين في الخارج او المتلازمين الى الاخر . واما بحمل الامر الاستحبابي على الارشادي فيكون ارشاداً الى افضل الافراد .

وعلى الجملة فعلى هذا القول اي القول بالجواز حيث ان الامر الاستحبابي لايسرى الى نفس الصلاة مثلاً فلا محالة ان كان مولوياً فيكون فعلياً بالعرض والمجاز بالاضافة اليها اي الى الصلاة لعدم تعلقه بها حقيقة ، وان كان ارشادياً فهو حقيقي فانه حقيقة ارشاد الى اختيار هذا الفرد في مقام الامتثال اذ هو افضل الافراد باعتبار انطباق عنوان

لا يخفى انه لا يكاد ياتى القسم الاول هيئتنا ، فان انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذي لا بد له انما يؤكد ايجابه لا انه يوجب استحبابه اصلاً ولو بالعرض والمجاز الاعلى القول بالجواز ، وكذا فيما اذا لازم مثل هذا العنوان فانه لو لم يؤكد الايجاب لما يصح الاستحباب الا اقتضائياً بالعرض والمجاز فتفتن (١)

راجع عليها او ملازمتها معه خارجاً .

واما على القول بالامتناع وسراية الاستحباب الى متعلق الوجوب فلا بد اما من حمل الامر الاستحبابي على الارشادي لعدم الاستحباب حينئذ ليكون منافياً للوجوب المتعلق بالصلاة ، فان الامر الارشادي في الحقيقة اخبار الى افضلية هذا الفرد باعتبار اتحاده مع عنوان راجح وحسن ، وامان حمله على المولوي الاقتضائي لاستحالة كون الامر الاستحبابي فعلياً عندئذ والالزم اجتماع الوجوب والاستحباب الفعليين في شيء واحد وهو محال فاذن لا بد من حمل الامر الاستحبابي على المولوي الاقتضائي لعدم التنافي بين الوجوب الفعلي والاستحبابي الاقتضائي .

ومن هنا يظهر حال اجتماع الوجوب مع الاباحة كما في الصلاة في الدار مثلاً . فان الاباحة اما تتعلق بعين ما تعلق به الوجوب او بالعنوان المنطبق عليه او الملازم له في الخارج ، فعلى جميع التقادير حالهما حال اجتماع الوجوب والاستحباب حرفاً بحرف على كلا القولين اي القول بالجواز والقول بالامتناع .

(١) هذا بيان لعدم جريان ما ذكر في القسم الاول وحاصله ان انطباق

عنوان راجح وحسن على الواجب الذي لا بد له كما في القسم الاول لا يوجب استحبابه وانما يوجب تأكيد وجوبه، وذلك لعدم الملاك للاستحباب اصلاً لا الحقيقي ولا بالعرض والمجاز على القول بالامتناع .
 اما الاول فواضح فان في مثل هذا الفعل الذي لا بد له ولا ملك له إلا ملك الوجوب فحسب ولا يتصور فيه تعدد الملاك فانه انما يتصور فيما له بدل فان لطبيعي الواجب ملك ويتعدد لخصوصيات الملائمة في الخارج .

واما الثاني فلانه انما يتصور فيما اذا كان الامر الاستحبابي متعلقاً بالعنوان الملازم لما تعلق به الوجوب فهو في الحقيقة متعلق بالعنوان المزبور دون ما تعلق به الوجوب ، فيكون تعلقه به بالعرض والمجاز ، وهذا غير متصور على القول بالامتناع ، لفرض انه على هذا القول فالامر الاستحبابي يسرى من متعلقه الى ما تعلق به الوجوب ، فيكون تعلقه به على نحو الحقيقة للمجاز .

نعم على القول بالجواز فلا مانع من الالتزام بالاستحباب العرضي وذلك لفرض ان الامر الاستحبابي قد تعلق على هذا القول بالعنوان الاخر ، والمفروض عدم سرايته الى ما تعلق به الامر الوجوبي ، فيكون تعلق الامر الاستحبابي بالعنوان المزبور على نحو الحقيقة وبما تعلق به الامر الوجوبي على نحو المجاز .

هذا كله بناء على اتحاد هذا العنوان مع هذا الفعل الواجب الذي لا بد له في الخارج .

واما اذا كان العنوان لازماً للعبادة في الخارج لامتداداً معها ، فعندئذ ان قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي فالامر الاستحبابي فعلي لئلا

بالعرض والمجاز ، فانه حقيقة متعلق بالعنوان الملازم وتعلقه بالعبادة
بالعرض والمجاز .

وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي فالامر الاستجابي اقتضائي
لافعلي ، حقيقي لا مجازي ، لفرض انه على القول بالامتناع يسرى حكم
احد المتلازمين الى الملازم الآخر فتكون العبادة مستحبة حينئذ ، وحيث
ان الوجوب لا يجتمع مع الاستحباب الفعلي فلا بد من جملة على الاقتضائي
الحقيقي .

ومن هنا يظهر ان ما افاده المصنف (قده) من الحمل على الاستحباب
الاقتضائي بالعرض لا يمكن المساعدة بوجه وذلك لانه على القول بالجواز
فالاستحباب فعلي لكنه بالعرض لا بالحقيقة لعدم سراية الحكم من احد
المتلازمين الى الاخر .

ومن ذلك تبين حال اجتماع الاباحة مع كل من الوجوب والاستحباب
كما انه تبين حال اجتماع الاستحباب مع الوجوب .
وصور المسألة كثيرة .

الاولى : اجتماع الوجوب مع الاستحباب في القسم الاول ، وقد
عرفت انه لا بد من حمل الامر الاستجابي فيه على التأكد لملاك الوجوب
دون الاستحباب فلاحظ .

الثانية اجتماع الوجوب مع الاباحة في هذا القسم بمعنى انطباق
عنوان مباح على الفعل الواجب الذي لا بد له : ولكن لا بد من حمل
الاباحة على الاباحة الاقتضائية دون الفعلية لاستحالة اجتماع الاباحة
الفعلية مع الوجوب الفعلي .

الثالثة اجتماع الاستحباب مع الاباحة في شيء واحد كما هو

المفروض هنا .

في هذا القسم ايضاً يعني انطباق عنوان مباح على الفعل المستحب الذي لا بد له والحال فيها كما في الصورة الثانية بلا زيادة ونقيصة .
الرابعة : اجتماع الاستحباب مع الاستحباب في هذا القسم بمعنى انطباق عنوان راجح على عنوان راجح ، ومن المعلوم ان هذا يوجب تأكيد ملاك الاستحباب ، لاستحالة اجتماع المثابين في شيء واحد هذا كله في القسم الاول .

واما القسم الثاني ففيه ايضاً صور عديدة :

الاولى : اجتماع الوجوب مع الاستحباب وقد عرفت انه على القول بالامتناع لا بد اما من حمل الامر الاستحبابي على الارشاد واما من حمله على المولوي الاقتضائي . وعلى القول بالجواز فيمكن حمله على الارشاد ويمكن حمله على المولوي الفعلي العرضي ، لعدم سرياية الاستحباب من متعلقه الى متعلق الوجوب على هذا القول على الفرض .

الثانية : اجتماع الوجوب مع الاباحة ففي هذه الصورة ايضاً لا بد امامن حمل الاباحة على الارشاد الى عدم التفاوت بين الافراد وامامن حملها على الاباحة الاقتضائية على القول بالامتناع او على الاباحة الفعلية العرضية على القول بالجواز .

الثالثة : اجتماع الاستحباب مع الاباحة ، والحال في هذه الصورة هو الحال في الصورة الثانية حرفاً بحرف .

الرابعة : اجتماع الاستصحاب مع الاستحباب فعلى القول بالامتناع لا بد من حمل احد الاستحبابين على الارشاد او على المولوي الاقتضائي وعلى القول بالجواز اما محمول على الارشاد او على المولوي الفعلي العرضي

ومنها ان اهل العرف يعدون من اتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعاً وعاصياً من وجهين ، فاذا امر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص كما مثل به الحاجي والعصدي فلو خاطه في ذاك المكان مطيعاً لأمر الخياطة وعاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان (١) .

هذا كله في القسم الثاني .

واما القسم الثالث ففيه أيضاً صور عديدة :

الاولى اجتماع الوجوب مع الاستحباب فعلى القول بالامتناع اما ان يحتمل الامر الاستحبابي على الارشاد او على المولوي الاقتضائي ، وعلى القول بالجواز اما هو محمول على الارشاد او على المولوي الفعلي العرضي .
الثانية : اجتماع الوجوب مع الاباحة والحال فيها كما تقدم في الصورة الثانية من القسم الثاني .

الثالثة : اجتماع الاستحباب مع الاباحة والحال فيها كما تقدم بلا زيادة ونقيصة .

الرابعة : اجتماع الاستحباب مع الاستحباب وقد ظهر حكمها مما تقدم . ومن جميع ذلك قد ظهر حال الكراهة مع كل من الاستحباب والاباحة على القول بالامتناع والجواز كما لا يخفى .

(١) هذا اشارة الى دليل آخر على جواز اجتماع الامر والنهي .

وحاصله هو ان العرف يعدون من اتى بالمأمور به في الخارج في ضمن فرد محرم كالصلاة في الدار المفصوبة مطيعاً وعاصياً .

اما الاول فلانه اتى بالمأمور به في الخارج ، ومن المعلوم انه

وفيه مضافاً الى المناقشة في المثال بانه ليس من باب الاجتماع ضرورة ان الكون المنهى عنه غير متحد مع الخيطة وجوداً اصلاً كما لا يخفى المنع الا عن صدق احدهما اما الاطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الامر او العصيان فيما غالب جانب النهي، لما عرفت من البرهان على الامتناع .

نعم لا باس بصدق الاطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصليات واما في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها الا فيما صدر من المكلف فعلاً غير محرم وغير مبغوض عليه كما تقدم (١)

لا واقع موضوعي للاطاعة ماعدى ذلك .

واما الثاني فلانه ارتكب محرماً في الخارج ومن البدهى ان من ارتكب ذلك يكون عاصياً .

وقد مثل لذلك بما اذا امر المولى عبده بخيطة ثوب ونهاه عن الكون في المكان الفلاني ، فلو فرض انه خاط الثوب في ذلك المكان ، فيعد هذا مطيعاً لاتيانه بالمامور به وعاصياً لارتكابه الحرام وهو الكون في ذلك المكان .

(١) هذا بيان للجواب عن هذا الدليل وملخصه : امران :

(الاول) ان هذا المثال ليس من باب الاجتماع في شيء وذلك لان المامور به في هذا المثال غير المنهى عنه وهو الكون في المكان الفلاني وغير متحد معه وجوداً في الخارج فللمأمور به وجود فيه وللمنهي عنه وجود آخر ففى مثل ذلك لاشبهة في جواز اجتماع الامر والنهي :

والحاصل ان هذا المثال خارج عن محل الكلام بالكلية ضرورة ان متعلق كل من الامر والنهي فيه مبائن للآخر وجوداً وماهية ومع هذا

بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الاعلام والقول بالجواز عملاً والامتناع عرفاً .

وفيه انه لاسبيل للمعرف في المحكم بالجواز او الامتناع الا طريق العقل فلا معنى لهذا التفصيل الا ما اشرنا اليه من النظر المساعي الغير المبتنى على التدقيق والتحقيق ، وانت خبير بعدم العبرة به بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق وقد عرفت فيما تقدم ان النزاع ليس في الخصوص مدلول صيغة الامر والنهى بل في الاعم فلا مجال لان يتوهم ان العرف هو المحكم في تعيين المداليل ، ولعله كان بين مدلوليهما حسب تعيينه تناف لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين وان كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين فتدبر (١)

كيف يمكن توهم عدم الجواز .

الثاني : على تقدير تسليم ان المثال داخل في محل الكلام وان المأمور به متحد مع المنهي عنه ولكن نمنع كونه مطيعاً وعاصياً معاً وذلك لما عرفت من المصنف (قده) من البرهان العقلي على الامتناع ومعه كيف يمكن دعوى صدق كونه مطيعاً وعاصياً ، فان قدمنا جانب الامر فهو مطيع ليس بعاص ، وان قدمنا جانب الحرمة فهو عاص لا مطيع . نعم اذا كان الواجب توصلياً يحصل الغرض منه وان كان في ضمن فرد محرم ، ومعه يصدق عنوان الاطاعة بمعنى حصول الغرض لا بمعنى الامتثال وقصد القربة .

واما اذا كان الواجب عبادياً فلا يحصل الغرض منه الا بقصد القربة وبما انه لا يمكن في المقام فلا يحصل الغرض منه ، واذن فلا يصدق عنوان الاطاعة بمعنى حصول الغرض .

(١) هذا اشارة الى بيان القول الثالث وهو التفصيل بين الجواز

وينبغي التنبيهة على الامور:

الاول الاضطرار الى ارتكاب الحرام وان كان يوجب ارتفاع حرمة

عقلا والامتناع عرفاً . وحاصله هو ان العقل حيث يرى المجمع متعدداً
فلذا حكم بالجواز ، والعرف حيث يرى بالنظر المساعي واحداً فلذا
حكم بالامتناع .

والوجه في ذلك هو ان نظر العقل حيث انه نظر دقي تحقيقي فيرى ان
الصلاة مع الغضب في الارض المغصوبة لا تتحدان في الخارج وفي مورد
التصادق والاجتماع ، فمصدق الصلاة غير مصداق الغضب فيها ، ولاجل
ذلك حكم بالجواز .

واما نظر العرف حيث انه نظر مساعي لا يبتني على التحقيق والتدقيق فيرى
ان الصلاة متحدة مع الغضب في مورد الاجتماع والتصادق فلاجل ذلك
حكم بامتناع اجتماع الامر والنهي فيه .
(١) واجاب المصنف (قدّه) عن ذلك .

وملخص ما اجابه هو ان فهم العرف انما يتبع في تعيين مفاهيم الالفاظ
سعة وضيقاً لا في تطبيقها على مصاديقها ، فان المتبع في ذلك انما هو
العقل ولا مجال للعرف في ذلك اصلاً .

وعلى هذا فلا مجال لحكم العرف بالامتناع ولا اثر لنظره المساعي
العرفي اصلاً بعد كون المجمع متعدداً بنظر الدقي العقلي .

وقد تقدم ان القول بالامتناع مبين على كون المجمع فيه متعدداً
كذلك ، ومن الواضح ان الحاكم بذلك انما هو العقل ، ولا مجال لحكم
العرف في ذلك اصلاً .

كما انه قد سبق ان النزاع ليس في تعيين مدلول صيغتي الامر
والنهي ليكون المرجع هو العرف ، ولذا قلنا بجريان النزاع فيما اذا

والعقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان مؤثرا له كما اذا لم يكن بحرام بلا كلام الا انه اذا لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار بان يختار ما يؤدي اليه لاحالة ، فان الخطاب بالزجر عنه حينئذ وان كان ساقطاً الا انه حيث يصدر عنه مبغوضاً عليه وعصيانا لاذك الخطاب ومستحقاً عليه العقاب لا يصلح لأن يتعلق به الايجاب ، وهذا في الجملة مما لاشبهه فيه ولا ترتيب (١)

لم تكن الحرمة والوجوب مدلولين لصيغتي الامر والنهي ، وكيف كان فالامر واضح .

هذا تمام الكلام في ادلة القولين ، وقد عرفت ان الحق هو القول بالامتناع .

(١) بقى الكلام في امور :

الاول : ان الاضطرار الى ارتكاب الحرام لا يخلو من ان يكون بسوء الاختيار او يكون بالاكراه والاجبار ، وعلى كلا التقديرين اما ان يكون الحرام مقدمة لواجب اهم او لا يكون مقدمة له ، فهنا اربع صور : الصورة الاولى ما اذا اضطر المكلف الى ارتكاب الحرام بسوء الاختيار من دون كونه مقدمة الواجب كما اذا فرض انه دخل في الماء اختياراً ولكنه في الخروج عنه اضطر الى الارتماس فيه من دون كونه لاجل الغسل ، واما حرمة الارتماس فمن جهة انه في شهر ومضان ففي هذا الفرض لا اشكال في بطلان الصوم بذلك ، واما حرمة الارتماس فعلا فلا اشكال في سقوطها ، واما ملاك الحرمة فهو باق لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً .

الصورة الثانية هذا الفرض ولكن الحرام كان مقدمة الواجب كما

وإنما الاشكال فيما إذا كان ما اضطر اليه بسوء اختياره مما ينحصر به التخلّص عن محذور الحرام كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسطها

إذا قصد بالارتماس الغسل ففي هذه الصورة لا اشكال في فساد الغسل لعدم امكان قصد القربة . واما حرمة الارتماس فعلا فقد سقطت لكونها لغواً ، واما ملك الحرمة فهو باق ، لفرض ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار من حيث العقاب .

الصورة الثالثة ما اذا كان الاضطرار الى الحرام بالاكراه والاجبار من دون كونه مقدمة الواجب ففي هذه الصورة لا اشكال في سقوط الحرمة خطاباً وملاكاً كما هو واضح .

الصورة الرابعة : هذا الفرض ولكن الحرام المضطر اليه كان مقدمة لواجب والكلام فيها يظهر بما تقدم ، نعم الظاهر صحة الواجب هنا للتمكن من قصد القربة عندئذ ولا مانع منه اصلاً كما اذا فرض الاكراه والاجبار في شهر رمضان على الغسل الارتماسي فالظاهر صحة الغسل لعدم المانع من التقرب به ، كما ان الظاهر صحة الصوم وعدم فساده .

والحاصل ان هذه الصورة مثل سابقتها في سقوط الحرمة خطاباً وملاكاً . وقد تحصل بما ذكرناه ان الاضطرار الى ارتكاب الحرام ان لم يكن بسوء اختيار المكلف فلا اشكال في سقوط حرمة خطاباً وملاكاً ، ضرورة ان صدوره من مثله لا يكون مبعوضاً وعليه فلا اشكال في بقاء ملك وجوبه كالخروج عن الدار المغصوبة فانه واجب ولكن حيث ان الاضطرار اليه لا يكون بسوء الاختيار فلا مانع من تأثير ملك الوجوب . وان كان بسوء الاختيار فالظاهر عدم سقوط ملك الحرمة .

بالاختيار في كونه منهيًا عنه او مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه او بدونه فيه اقوال ، هذا على الامتناع ، واما على القول بالجواز فعن ابي هاشم انه مأمور به ومنهي عنه ، واختاره الفاضل القمي ناسباً الى اكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء (١) .

(١) هذا اشارة الى بيان ما اذا كان التخلص عن المحذور في الحرام متوقفاً على الخروج كما اذا دخل الدار المغصوبة بسوء اختياره وتوقف التخلص على الخروج عنها ففي مثل ذلك قد اختلفت كلمات العلماء على اقوال :

الاول : ان الخروج واجب بدون كونه حراماً ، لا خطاباً ولا عقاباً وقد اختار هذا القول شيخنا العلامة الانصاري (قدوه) على ما في تقارير بحثه من حكمه (قدوه) بصحة الصلاة حال الخروج ، لفرض عدم كونه مبغوضاً ، ونسب هذا القول الى صاحب المدارك (قدوه) ايضاً حيث حكى عنه انه صرح بعدم كون الخروج معصية وان القول بجريان حكم المعصية عليه غلط .

الثاني : انه منهي عنه بالنهي السابق الفعلي ويعاقب عليه ولا امر به اصلاً .

الثالث : انه مأمور به فعلاً ومنهي عنه بالنهي السابق كما ذهب اليه في الفصول (قدوه) وهو المحكي عن الفخر الرازي .

الرابع : انه مأمور به فعلاً ومنهي عنه كذلك وقد مال الى ذلك المحقق القمي (قدوه) واختاره ابو هاشم وحكم ببطلان الصلاة حال الخروج سواء أكان الخروج قبل ضيق الوقت أم بعده .

الخامس : ان الخروج ليس بمأمور به فعلاً ولا المنهي عنه كذلك

وانه منهي عنه بالنهي السابق يعنى ان ملاك النهي السابق موجوداً فيه ،
ولذا يعاقب عليه من ناحية تفويته الملاك الملزم واختار هذا القول
المصنف (ره) .

وبعد ذلك نقول :

اما القول الاول فهو مبين على دخول المقام في قاعدة وجوب
رد الامانات الى اهلها والتخلية بينها وبين صاحبها وسيأتي الكلام في ذلك
ان شاء الله تعالى وان المقام غير داخل تحت هذه القاعدة .

واما القول الثاني فهو مبين على القول باستحالة اجتماع الامر
والنهي فاذا فرض انه منهي عنه فعلاً فلا يمكن ان يكون مأموراً به
فعلاً ولا ملاكاً .

واما القول الثالث فلأنه مبين على كون الخروج مأموراً به فعلاً من ناحية
انطباق عنوان التخلص عن مال الغير عليه الذي هو واجب ومع كونه
مأموراً به فعلاً يكون فيه ملاك النهي السابق .

واما القول الرابع فهو مبين على القول بجواز اجتماع الامر والنهي كما
اختره المحقق القمي (قده) ونسبه الى اكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء .

او قل ان كون الخروج مأموراً به مبني على قاعدة الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار خطاباً وعقاباً ، فان الخروج وان كان ممتنعاً لاجل النهي الفعلي
عنه إلا انه حيث كان بسوء الاختيار فالامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
خطاباً وعقاباً .

تفصيل ذلك هو ان الخروج عن الارض المغصوبة حيث انه كان مصداقاً
للتخلص الواجب فهو مأمور به من هذه الناحية ، وبما انه مصداق للتصرف
في مال الغير فهو منهي عنه ، وحيث ان الامر بالتخلص والنهي عن الغصب

والحق انه منهي عنه بالنهي السابق (الساقط بحدوث الاضرار) اليه وعصيان له بسوء الاختيار ولا يكاد يكون مأموراً به كما إذا لم يكن هناك توقف عليه او بلا انحصار به ، وذلك ضرورة انه حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً لا يكون عقلاً معذوراً في مخالفته فيما اضطر الى ارتكابه بسوء اختياره ويكون معاقباً عليه ، كما اذا كان ذلك بلا توقف عليه او مع عدم الانحصار به ، ولا يكاد يجدى توقف انحصار التخلص عن الحرام به لكونه بسوء الاختيار (١) .

دايلان مستقلان يجب اعمالهما فلا موجب لتقييد احدهما بالآخر عقلاً ، لعدم المانع من كون الخروج واجباً وحرماً باعتبارين وجهتين ، فان المانع العقلي احد امرين !

الاول : لزوم اجتماع الضدين وهما الوجوب والحرمة في شيء واحد وهو مستحيل .

وفيه انه لا مانع من اجتماعهما فيه مع تعدد الجهة ، والمفروض تعددها الثاني : لزوم التكليف بما لا يطاق ، ضرورة ان الخروج اذا كان منهيماً عنه فكيف يعقل ان يكون مأموراً به ، لانه تكليف بغير المقدور ، إذ الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي .

وفيه ان التكليف بما لا يطاق إنما يكون محالاً إذا لم يكن بسوء اختيار المكلف ، واما اذا كان بسوء اختياره فلا مانع منه اصلاً ، وحيث ان في المقام كان الاضرار بسوء الاختيار فلا مانع من التكليف بما لا يطاق .

(١) هذا اشارة الى بيان ما اختاره (قده) مع رد ما ذكره المحقق القمي (قده) توضيحه ان الخروج لا يمكن ان يكون منهيماً عنه بالفعل ، بداهة سقوط النهي من ناحية الاضرار ومعه لا يمكن النهي ، لكونه

(ان قلت كيف لا يجديه ومقدمة الواجب) واجبة

قلت (١) إنما يجب المقدمة لو لم تكن محرمة ، ولذا لا يترشح الوجوب

اصبح لغواً محضاً ، ودعوى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خاطئة جداً وذلك لان الامتناع بالاختيار إنما لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً ، لوضوح انه منافع للخطاب للغويته مع الامتناع ، ومن المعلوم ان صدور اللغو من الشارع مستحيل .

كما انه لا يمكن ان يكون مأموراً به فعلاً ، وذلك لان الخروج حيث انه كان بسوء الاختيار ، لتمكن المكلف من تركه بترك الدخول في الأرض المغصوبة ، ومعه لو دخل فيها واضطر الى الخروج عنها فلا يمكن القول بان الخروج واجب ، كما اذا لم يتوقف التخلص عن الحرام عليه إذا لم يكن منحصراً به ففي هذين الفرضين لا اشكال في عدم وجوبه ، وكذا الحال في صورة التوقف والانحصار ، وذلك حيث انه كان بسوء الاختيار فهو مبعوض للمولى ، غاية الامر ان محذوره اقل من محذور البقاء فيها ، ومع فرض كونه مبعوضاً بالفعل فكيف يعقل ان يكون مأموراً به ومحجوباً للمولى لوضوح استحالة كون شيء واحد مبعوضاً ومحجوباً معاً .

وعلى الجملة فالخروج ليس مصداقاً للتخلص عن مال الغير الواجب ، ضرورة انه تصرف في مال الغير لا انه تخلص منه ، فيكون مصداقاً للمغصب لا مصداقاً للتخلص الواجب . نعم هو مقدمة للتخلص لا انه مصداق له ، فاذن المقام غير داخل في باب وجوب رد الامانات الى اهلها والتخلص والتخلية ، ولا اثر لكونه مقدمة له وذلك لانه حيث كان بسوء اختيار المكلف فلا يجب من هذه الناحية ايضاً .

(١) هذا اشارة الى انه اذا كان مقدمة للتخلص الواجب فكيف لا يجدى

من الواجب إلا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدمة واطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها إنما هو فيما إذا كان الواجب اهم من ترك المقدمة المحرمة ، والمفروض هيئتها وان كان ذلك إلا انه كان بسوء الاختيار . ومعه لا يتغير عما هو عليه من الحرمة والمبغوضية والإلكان الحرمة معلقة على إرادة المكلف واختياره لغيره وعدم حرمة مع اختياره له وهو كما ترى مع انه خلاف الفرض وان الاضطرار يكون بسوء الاختيار (١) .

ذلك في وجوبه في فرض كون مقدمة الواجب واجبة ، والمفروض انه لا دليل على تخصيص وجوب المقدمة ببعضها دون بعضها الآخر .

(١) واجاب المصنف (قده) عن ذلك بان المقدمة إنما تتصف بالوجوب اذا لم تكن محرمة ، فان الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته إنما تكون في المقدمات المباحة ، ضرورة ان الوجوب لا يترشح من الواجب الى مقدماته المحرمة وإنما يترشح الى مقدماته المباحة ، بداهة ان المقدمة إذا كانت محرمة فلا يعقل ترشح الوجوب من الواجب اليها ، لاستحالة اتصافها بالوجوب مع فرض كونها محرمة بالفعل وان كانت شريكة مع المقدمات المباحة في المقدمة .

نعم إذا كانت المقدمة المحرمة منحصرة بالخروج ففي مثل هذا تجب المقدمة مطلقاً ام فيه تفصيل بين كون الواجب اهم من ترك المقدمة المحرمة او العكس ، فعلى الاول يترشح الوجوب من الواجب الى المقدمة ، لفرض سقوط حرمتها من ناحية مزاحمتها بما هو اهم منها ، وعلى الثاني فيسقط وجوب الواجب بعين الملاك المزبور .

ولكن هذا التفصيل غير صحيح ، وذلك لان الواجب في المقام وان

كان اهم من الحرام إلا انه مع ذلك لا يوجب سقوط حرمة ومبغوضيته بحسب الواقع ، لفرض انه بسوء اختيار المكلف ، ومن المعلوم انه اي الخروج معه اي مع سوء الاختيار لا يتغير عما هو عليه من المبغوضية والحرمة الواقعية .

والحاصل ان توقف الواجب عليه إنما هو بسوء اختياره ، ولاجل ذلك لا يوجب سقوط حرمة ومبغوضيته بحسب الواقع ، نعم لو لم يكن التوقف بسوء الاختيار لأوجب سقوط حرمة ومبغوضيته في الواقع .

ومن هنا قال المصنف (قدّه) انه لو سقطت حرمة الخروج في مفروض الكلام لزم كون حرمة ومبغوضيته معلقة على ارادة المكلف واختياره لغيره اي لغير الخروج من الارض المفصولة بان يختار البقاء فيها بمعنى ان المكلف إذا اراد البقاء فيها وعدم الخروج عنها فعندئذ يكون الخروج محرماً ومبغوضاً واقعاً وفعلاً وان اراد الخروج عنها واختاره فتمسقط حرمة ومبغوضيته واقعاً وفعلاً ، ومن المعلوم ان هذا اي كون حرمة الخروج معلقة على ارادة المكلف واختياره البقاء باطل قطعاً ، ضرورة انه ان كان حراماً فهو حرام مطلقاً وإلا فليس بحرام كذلك .

هذا مضافاً الى ان كون حرمة معلقة على ارادة المكلف واختياره البقاء فيها خلاف الفرض ، فان مفروض الكلام ان سقوط حرمة من ناحية توقف الواجب عليه لا من ناحية ارادة المكلف واختياره له اي الخروج .

على ان هذا الاضطرار يكون بسوء الاختيار يعني الاضطرار الى ارتكاب الخروج فلا يكون مثل هذا الاضطرار رافعاً للحرمة والمبغوضية في الواقع . وبكلمة اخرى ان ارادة المكلف واختياره الخروج لو قلنا بكونها رافعة

ان قلت ان التصرف في ارض الغير بدون اذنه بالدخول والبقاء حرام بلا إشكال ولا كلام ، واما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام فهو ليس بحرام في حال من الحالات ، بل حاله مثل حال شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الاوقات (١) .

لحرمة ومبغوضيته في الواقع إنما تكون رافعة فيما اذا لم تكن بسوء الاختيار واما اذا كانت بسوء الاختيار فلا تكون رافعة ، والمفروض في المقام انها بسوء الاختيار .

وقد تحصل من جميع ما ذكرناه ان الخروج وان كان مقدمة لواجب اهم وهو التخلص عن مال الغير ، وان مقدمة الواجب وان قلنا بوجودها فمع ذلك لا يتصف الخروج بالوجوب ، وذلك لان الوجوب إنما يترشح من الواجب الى مقدماته المباحة ، واما اذا كانت للمقدمة محرمة كالخروج في محل الكلام ، لفرض انه مبغوض للمولى ، ومع كونه مبغوضاً له كيف يتصف بالوجوب فعلاً ، فطبعاً تكون الملازمة بين ايجاب شيء وايجاب مقدمته مختصة بالمقدمات المباحة ، فلا ملازمة بين ايجاب شيء وايجاب مقدمته المحرمة .

فاذن يبقى الخروج على مبغوضيته وحرمة الواقعية فلا تسقط حرمة الواقعية من ناحية توقف الواجب الاهم عليه ، لفرض انه بسوء الاختيار ومعه لا يمكن ان تسقط حرمة ومبغوضيته في الواقع وإلا لزم المحذور المتقدم وهو كون حرمة ومبغوضيته معلقة على إرادة المكلف واختياره غيره وهو البقاء فيها .

(١) ثم اعلم ان شيخنا المؤسس الانصاري (قدّه) قد استدل على كون

الخروج مأموراً به لا غير وانه داخل تحت قاعدة وجوب رد مال الغير الى صاحبه يوجهين .

ونحن نذكر خلاصتهما :

الاول : ان الخروج مقدمة لترك البقاء الذي هو الواجب الأهم ومقدمة الواجب واجبة كما عرفت مفصلاً في مبحث المقدمة .

فحينئذ لا يكاد أن يكون الخروج منهيأ عنه ، لامتناع اجتماع الامر والنهي كما ذهب الى الامتناع في مسألة الاجتماع ، وكذا لا يكون الخروج في حكم النهي السابق ، لعدم جواز اجتماع المبلغوضية مع الامر الفعلي بالخروج كما هو المفروض والمدعى ، لكونه مقدمة لترك البقاء الذي هو واجب اهم ، ومقدمة الواجب واجبة ، فيكون الخروج واجباً من دون حكم آخر له ، ولا يتعلق به خطاب آخر لا تكليفاً ولا عقاباً .

الوجه الثاني : هو أن الخروج أما ان يكون مقدمة لترك البقاء أو لا يكون مقدمة له بل هو عين ترك البقاء مصداقاً وخارجاً ووجوداً وان كانا متغايرين مفهوماً .

او فقل ان التصرف في ارض الغير بالخروج باعتبار انه يترتب عليه رفع الظلم والتخلص عن الحرام فلا يكون حراماً في حال من الحالات .

ومن البديهي ان الطلب يتعلق بالوجود الخارجي ، فما يكون متعلقاً للطلب هو الخروج بنفسه لا بعنوانه ، لانه عرفت كراراً ان المقدمة بالحمل الشايح الصناعي تكون مقدمة لا عنوان المقدمة ، فحينئذ يسري الى الخروج الطلب المتعلق بترك البقاء سواء أكان الخروج مقدمة لترك البقاء أم كان عين ترك البقاء مصداقاً ، فيكون واجباً .

فالخروج في اي حال من الحالات لا يتصف بالحرمة بل هو في جميع

ومنه ظهر المنع عن كون جميع انحاء التصرف في ارض الغير مثلاً حراماً قبل الدخول وانه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج (١) .
 وذلك لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه ، وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة إلا ترك الدخول ، فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها مثلاً لم يصدق عليه إلا انه لم يقع في المهلكة لا انه ما شرب الخمر فيها إلا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع كما لا يخفى .

وبالجملة لا يكون الخروج بملاحظة كونه مصداقاً للتخلص عن الحرام او سبباً إلا مطلوباً ويستحيل ان يتصف بغير المحبوبة ويحكم عليه بغير المطلوبية (٢) .

الحالات واجب فحاله حال شرب الخمر المتوقع عليه النجاة من الهلاك ، فكما ان شرب الخمر متصف بالوجوب في جميع الحالات من دون اختصاصه بحال دون حال ، كذلك الخروج فهو متصف بالوجوب في جميع الحالات من دون أن يكون متصفاً بالحرام في حال .

(١) ان قلت ان جميع اقسام التصرف في ارض الغير مثلاً حرام قبل الدخول - بعد الدخول - حال الخروج ، لانه كان متمكناً من ترك جميع انواع التصرف فيها حتى الخروج الذي هو نوع من التصرف في مال الغير وملكه (٢) ليس الامر كذلك فان تمام اقسام التصرف لا يكون حراماً حتى الخروج ، لانه لو لم يدخل فيها لما كان متمكناً من الخروج عنها فان الخروج إنما يصدق بعد الدخول في ارض الغير ، فلا يصدق على من لم يدخل فيها انه خرج عنها ، بل بدون الدخول فيها لما كان متمكناً من ترك الخروج عنها فالخروج وتركه يصدقان إذا كان دخول في البين ، لا فيما إذا لم يكن .

قلت : هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به وهو موافق لما افاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما في تقريرات بعض الأجلة (١) .

ومن المعلوم ان ترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة إلا ترك الدخول .

مثلاً من لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به لم يصدق عليه إلا انه لم يقع في المهلكة ، لانه ما شرب الخمر فيها .

نعم يصدق على من لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة انه ما شرب الخمر على نحو السالبة بانتفاء الموضوع .

وبالجملة لا يكون الخروج بملاحظة كونه مصداقاً للتخلص عن الحرام او سبباً للتخلص ومقدمة له كما عرفت إلا مطلوباً ، ويستحيل أن يتصف ويحكم عليه بغير المطلوبة ، فهر واجب شرعاً وعقلاً لكونه زداً لمال الغير الى صاحبه .

فكل التصرف الذي منه الخروج لا يكون حراماً حتى يدخل الخروج فيه فالاضطرار الى الكلي التصرف في مال الغير الذي تكون له افراد ثلاثة : الدخول ، والبقاء والخروج ، ولكن المحرم منها اثنان : الدخول ، والبقاء ، دون الفرد الآخر وهو الخروج الذي هو واجب ، وقد تقدم انه غير داخل تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

(١) هذه خلاصة ما افاده شيخنا العلامة (قده) في كون الخروج مأموراً به وانه واجب شرعاً وعقلاً وداخل تحت قاعدة وجوب رد مال الغير الى مالكه او انه مقدمة لترك البقاء الذي هو الواجب الهم وعلى القولين الخروج يكون واجباً شرعاً وعقلاً ولا يتعلق النهي به لا النهي السابق ولا اللاحق

لكنه لا يخفى ان ما به التخلص عن فعل الحرام او ترك الواجب انما يكون حسناً عقلاً ومطلوباً شرعاً بالفعل وان كان قبيحاً ذاتاً اذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه ولم يقع بسوء اختياره ، اما في الاقتحام في ترك الواجب او فعل الحرام ، واما في الاقدام بما هو قبيح وحرام لولا به التخلص بلا كلام كما هو المفروض في المقام ، ضرورة تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره .

وبالجملة كان قبل ذلك متمكناً من التصرف خروجا كما يتمكن منه دخولاً غاية الأمر يتمكن منه بلا واسطة ومنه بالواسطة ، وبمجرد عدم التمكن منه إلا بواسطة لا يخرج عن كونه مقدوراً كما هو الحال في البقاء، فكما يكون تركه مطلوباً في جميع الأوقات ، فكذلك الخروج مع انه مثله في الفرعية على الدخول فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته قبله وبعده كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته وان كان العقل يحكم بلزومه ارشاداً الى اختبار اقل المحذورين واخف القبيحين .

ثم ان المحقق الخراساني (قدّه) اجاب عن هذين الوجهين وخلاصة ما افاده .

اما عن الوجه الاول وهو كون الخروج مقدمة لواجب اهم ومقدمة الواجب واجبة فالخروج واجب .

ففيه ان المقدمة إنما تكون واجبة ويسري اليها الوجوب لولم تكن محرمة بخلاف ما اذا كانت محرمة كما فيما نحن فيه ، فان الخروج مقدمة محرمة ، لكونه تصرفاً في مال الغير ، والشارع لا يريد وقوع التصرف في مال الغير بدون اذنه ولو كان بعنوان الخروج ، فالوجوب لا يترشح من الواجب إلا على المقدمة المباحة دون المحرمة وان كانت المقدمة المباحة والمحرمة لكلاهما

ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة وانه إنما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار وإلا فهو على ما هو عليه من الحرمة وان كان العقل يلزمه ارشاداً الى ما هو اهم وأولى بالرعاية من تركه لكون الغرض فيه اعظم ، فمن ترك الاقتحام فيما يؤدي الى هلاك النفس أو شرب الخمر لثلا يقع في أشد المحذورين منهما فيصدق انه تركهما ولو بترك ما لو فعله لادى لا محالة الى أحدهما كسائر الافعال التوليدية حيث يكون العمد اليها بالعمد الى اسبابها واختيار تركها بعدم العمد الى الاسباب ، وهذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج وان كان لازماً عقلاً للفرار عما هو اكثر عقوبة (١) .

مشتكيتين في المقدمة إلا ان الترشح من الواجب لا يكون إلا على المباحة دون المحرمة كما عرفت سابقاً .

(١) وأما الجواب عن الوجه الثاني بوجهين :

الاول : ان ما به التخلص عن فعل الحرام او ترك الواجب إنما يكون حسناً عقلاً ومطلوباً شرعاً بالفعل وان كان قبيحاً ذاتاً إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه ولم يقع بسوء اختياره في الاقتحام في ترك الواجب كترك شرب الخمر الواجب لحفظ النفس ، وكذا لم يقع بسوء اختياره في الاقدم بما هو قبيح وحرام .

بخلاف ما اذا تمكن من التخلص عن ترك البقاء الواجب بدون ارتكاب الحرام كما في المقدمة المحرمة مع وجود المباحة وكما في الخروج قبل الدخول . وبخلاف ما اذا كان الارتكاب الى الحرام والوقوع فيه بسوء الاختيار كالخروج بعد الدخول في ارض الغير ، فانه في هاتين الصورتين لم يكن ما به التخلص عن فعل الحرام او عن ترك الواجب حسناً عقلاً ولا مطلوباً شرعاً

بالفعل ، كما في الخروج بعد الدخول ، وكما في شرب الخمر بسوء الاختيار ضرورة انه كان يمكنه عدم ارتكاب الحرام قبل الاقتران فيه بسوء اختياره . وبالجملة كان المكلف قبل الاقتران في الحرام متمكناً من التصرف خروجاً ، كما كان متمكناً من التصرف دخولاً ، غاية الأمر في الاول اي المتمكن من الخروج بالواسطة وفي الثاني بلا واسطة ، وبمجرد عدم كون الخروج مقدوراً إلا بالواسطة لا يخرج الخروج عن المقدورية ، فانه قبل الدخول فيها مقدور ومحرم ولا يكاد يتصف بالوجوب عندئذ اصلاً .

واما قولك وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة إلا ترك الدخول فهو من قبيل من لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به فانه لم يقع في المهلكة ، لا انه ما شرب الخمر في المهلكة ، إلا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع فهو مردود ، لانه لا نسلم عدم الصدق إلا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع ، بل يصدق عليه انه تركه . ولو سلم فهو غير ضائر بعد ان كان متمكناً من الترك ولو على نحو السالبة بانتفاء الموضوع .

وبعد ان كان متمكناً من الخروج او الشرب بواسطة تمكنه من الدخول او الوقوع فيها الذي هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكة او يدخل الدار بسوء اختياره ، ثم يحتاج الى معالجته بشرب الخمر ، كما في الوقوع في المهلكة او يحتاج الى التخلص بالخروج كما في الدخول في الدار المغصوبة او يختار ترك الدخول وترك الوقوع في المهلكة ، لثلا يحتاج الى التخلص بالخروج الى العلاج بشرب الخمر ، فشرب الخمر والخروج كلاهما فعلاً وتركاً تحت قدرة المكلف .

الثاني ! هو ان البقاء حرام بلا اشكال ويكون تركه مطلوباً في جميع

الحالات قبل الدخول وبعده مع انه قبل الدخول غير مقدور فهو مثل الخروج في الفرعية على الدخول فكما ان الخروج لا يكون مقدوراً إلا بعد الدخول كذلك البقاء مع انه محرم بلا اشكال فمجرد عدم التمكن من الخروج إلا بواسطة الدخول لا يخرج الخروج عن المقدورية بالفرعية على الدخول لا تكون مانعة عن مطلوبيته فهو في جميع الحالات مطلوب الترك قبل الدخول وبعده فلا مجال لاتصافه بالوجوب فالخروج مقدور له قبل الدخول وبعده إلا انه بالواسطة لو كان قبل الدخول وبلا واسطة ان كان بعده والمقدور بالواسطة مقدور كما قرر في محله ، ولا نحتاج الى ازيد من هذه القدرة في متعلقات الاحكام .

ومن هنا ظهر حال شرب الخمر التي قيس بها الخروج في كونه واجبا في جميع الحالات من دون اختصاص بحال لان شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة إنما يكون مطلوباً لولم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار .
واما اذا كان الاضطرار الى شرب الخمر بسوء الاختيار فهو على ما هو عليه من الحرمة والمبغوضية وان كان العقل يلزمه ارشاداً الى ما هو اهم واولى بالرعاية من تركه وهو حفظ النفس لكونه اعظم .

فالاضطرار الى ارتكاب الحرام بواسطة الخروج وان كان لا بد منه إلا انه لما كان بسوء الاختيار لا يتصف بالوجوب وان كان العقل يحكم بلزوم الخروج ارشاداً الى اختيار اقل المحذورين واخف القبيحين وهو الخروج لكونه التصرف الخروجي في مال الغير اقل من التصرف البقائي فهو مثل دوران الامر بين شرب مائع نجس مشتبه بين مائعين مع كون أحدهما مالاً للغير فالعقل يرشد الى شرب المائع النجس الذي لا يكون ملكاً للغير ، لانه اقل المحذورين واقل القبيحين وان كان طبيعي الشرب مبخوضاً ومنهياً عنه بناء

ولو سلم عدم الصدق إلا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك ولو على نحو هذه السالبة ، ومن الفعل بواسطة تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة ، فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكة أو يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر ويتخلص بالخروج أو يختار ترك الدخول والوقوع فيهما لئلا يحتاج الى التخلص والعلاج (١) .

على كون الاضطرار الى الشرب بسوء الاختيار .

ونظيره ايضاً لو القى نفسه من شاهق بسوء الاختيار فدار الامر بين ان يلقي نفسه على كافر ذمي محقون الدم وبين ان يلقي على مؤمن مسلم فلا شك في ان الالتقاء على الكافر الذمي اولى من الالتقاء على المؤمن المسلم ، وان كان طبيعي القتل محرماً ذاتاً ، إلا ان ارتكاب الاول اولى ، لحكم العقل ارشاداً الى اختيار اقل المحذورين واخف القبيحين .

فالخاص انه لا يكون الخروج مأموراً به لكون جميع انواع التصرف حراماً والمقدور بالواسطة مقدور وكذا لا يكون منهياً عنه فعلاً إلا انه منهى عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار اليه وعصيان له بسوء الاختيار ولا يكاد يكون مأموراً به كما عرفت .

وعلى الجملة فالمقام مثل الافعال التوليدية كالانكسار والاحتراق وغيرهما من الأفعال التوليدية المترتبة على الافعال المباشرة قهراً ويكون تركها بترك الافعال المباشرة وايجادها بايجادها وليست خارجة عن تحت القدرة والاختيار وتكون مقدورة بالواسطة ، فكذلك الخروج ، فانه وان لم يكن مقدوراً قبل الدخول إلا انه مقدور بالواسطة ، فحينئذ يتصف بالحرمة ولا يكاد يمكن اتصافه بالوجوب ، لكونه مبغوضاً في الواقع .

(١) فلو سلم ان ترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة إلا

فان قلت : كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً ومعاقبا عليه عقلاً مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه ووضوح سقوط الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة ولو كان بسوء الاختيار ، والعقل قد استقل بان الممنوع شرعاً كالممتنع عادة او عقلاً (١) .

ترك الدخول وانه لا يصدق عليه انه ترك الخروج إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع ، لكنه غير ضائر في كونه مقدوراً للمكلف لانه كان متمكناً من الترك ولو على نحو السالبة بانتفاء الموضوع ومن الفعل بواسطة تمكنه من الدخول ، نهاية الأمر كما عرفت في الصورة الاولى انه كان متمكناً من الترك بدون الوسطة ومن الفعل مع الوسطة .

فالحاصل ان الخروج لا يكون حسناً ولا مطلوباً شرعاً بعد ان كان الوقوع والاتحام فيه بسوء الاختيار فهو متمكن من الترك ومتمكن من الفعل فلا يكون مأموراً به ولا منهيّاً عنه فعلاً ، وان كان العقل يرشد الى اختياره من باب اقل المحذورين واخف القبيحين ، فهو وشرب الخمر سواء في اتصافهما بالمطلوبية عقلاً وشرعاً إذا كان كل واحد منها ناشئاً لا عن سوء الاختيار وهذا بخلاف المقام ، فانهما ناشئان من سوء الاختيار فلا مجال لاتصافهما بالمطلوبية .

(١) ان قلت ان الخروج اذا كان مقدمة لترك البقاء الواجب فلا يخلو اما ان يكون مأموراً به لا غير كما هو المطلوب ، واما ان لا يكون فيلزم اما خروج الواجب عن كونه واجباً ، او تكليف بما لا يطاق .

بيان الملازمة هو انه اذا كان ترك البقاء واجباً كيف يعقل وجوبه مع حرمة المقدمة المنحصرة ، فلا بد مع ترك البقاء ، اما خروج الواجب عن كونه واجباً ، او التكليف بما لا يطاق ، وكلاهما باطل ، وليس المنع الشرعي

قلت : اولاً إنما كان الممنوع كالممتنع إذالم يحكم العقل بلزومه ارشاداً الى ما هو اقل المحذورين ، وقد عرفت لزومه بحكمه ، فانه مع لزوم الاتيان بالمقدمة عقلاً لا بأس في بقاء ذي المقدمة على وجوبه فانه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع كما إذا كانت المقدمة متمتعة (١) .

إلا كالمنع العقلي ، فكما انه لا يمكن الايجاب مع امتناع المقدمة ، فكذلك مع منع المولى عنها ، فانه لا يمكن الايجاب ، والمفروض ان المولى نهى عن الخروج ، لكونه حراماً ، فالمنع الشرعي كالمنع العقلي بلا فرق بينهما ، وهذا بخلاف ما لو قلنا ان النهي ساقط هنا فحينئذ يحرز ان الخروج واجب لوجوب المقتضى وهو كونه مقدمة وفقدان المانع هو الحرمة .

والحاصل ان المقدمة لا يمكن ان تكون محرمة بالفعل لاستلزامها اما سقوط الواجب عن كونه واجباً ، او التكليف بغير المقدور لان الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي ، وعليه فلا يعقل أن يكون مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً ومعاقباً عليه عقلاً مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه .

(١) قلت ؛ اولاً إنما كان الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي في انه لا يمكن الايجاب مع الامتناع إذالم يحكم العقل بلزوم الخروج او الشرب ارشاداً الى ما هو اقل المحذورين واخف القبيحين ، وقد عرفت لزوم الارتكاب الى ما هو اقل محذوراً واخف قبيحا بحكم العقل ارشاداً ، فانه مع لزوم الاتيان بالمقدمة عقلاً لا بأس في بقاء ذي المقدمة على وجوبه ، فلا يلزم خروج الواجب عن كونه واجباً لولم يكن شرعاً مطلوباً ، ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لو كان ترك البقاء باقياً على وجوبه مع كون المقدمة متمتعة ، لانه ليس من التكليف بالممتنع حتى يكون الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً في انه لا يمكن الايجاب مع امتناع المقدمة ، بل هو ممكن الاتيان بواسطة حكم

وثانياً او سلم فالساقط إنما هو الخطاب فعلاً بالبعث والايجاب لا لزوم اتيانه عقلاً خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه سابقاً ، ضرورة انه لو لم يأت به لوقع في المحذور الأشد ونقض الغرض الالهم حيث انه الآن كما كان عليه من الملاك والمحبووية بلا حدوث قصوراً وطرو فطور فيه اصلاً ، وإنما كان سقوط الخطاب لأجل المانع والزام العقل به لذلك ارشاداً كاف لا حاجة معه الى بقاء الخطاب بالبعث اليه والايجاب له فعلاً فتدبر جيداً (١) .

العقل اليه ارشاداً الى ما هو اقل محذوراً واخف قبجاً .

(١) وثانياً لو سلمنا ان مع عدم كون الخروج مأموراً به وانه حرام يلزم احد الامرين المذكورين لا محالة كما ذكرت ، لان الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً ، إلا ان الساقط إنما هو الخطاب الفعلي بالبعث والايجاب .
وبعبارة اخرى كما ان الخطاب الفعلي بالحرمة بالاضافة الى الخروج قد سقط ويقع مبغوضاً بالنهي السابق الساقط فعلاً من ناحية الاضرار كذلك يسقط الايجاب الفعلي بالبعث والالزام بالاضافة الى ترك الأرض المغصوبة فلا يكون فعلاً واجباً لكنه واجب بالوجوب السابق الساقط من ناحية حرمة مقدمته وملاكه باق ، ولاجل ذلك الزم العقل بالتخلص عنها والخروج عن عهدة ما تنجز عليه سابقاً .

او فقل ان الساقط إنما هو الخطاب الفعلي به بالبعث والايجاب ، لاحكم العقل بلزوم الاتيان به ، ضرورة ان العقل يدرك انه لو لم يأت به أي التخلص لوقع في محذور اشد وهو التصرف الزائد في ملك الغير بدون اذنه ، لغرض ان امره دائر بين البقاء فيه والخروج عنه ، ومن المعلوم ان الخروج عنه لازم بحكم العقل وهو يرشد الى اختيار هذا الفرد وهو الخروج باعتبار انه اقل المحذورين واخف القبيحين ، والتخلص الذي هو واجب

وقد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأموراً به مع اجراء حكم المعصية عليه نظراً الى النهي السابق ، مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة ، ولا يرتفع غائلة باختلاف زمان التحريم والايجاب قبل الدخول وبعده كما في الفصول مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما ، وإنما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما ، وهذا اوضح من ان يخفى ، كيف ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصياناً للنهي السابق واطاعة للأمر اللاحق فعلاً مبهوضاً ومحبوباً كذلك بعنوان واحد ، وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلاً عن القائل بالامتناع (١) .

شرعاً وان سقط فعلاً وجوبه إلا ان ملاكه ومحبوبيته باق على حاله ، والعقل يلزمه الى اتيانه . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان حكم العقل بلزوم اتيانه كاف في المقام ، ومعه لا حاجة الى وجوبه فعلاً .

وعلى الجملة فسقوط الخطاب فعلاً عن التخلص لما منع وهو حرمة مقدمته وهي الخروج ، ولا يمكن اتصافها بالوجوب من جهة انها كانت بسوء اختيار المكلف ، كما تقدم . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى حكم العقل بلزوم الاتيان به كاف في المقام ومعه لا حاجة الى بقاء الخطاب الفعلي بالبعث اليه والايجاب له كما هو واضح .

وقد تحصل من ذلك ان ما ذكره شيخنا العلامة الانصاري (قدّه) من ان الخروج الذي يترتب عليه التخلص عن مال الغير ليس بحرام غير تام ، فان هذا انما يتم فيما اذا لم يكن الخروج بسوء اختيار المكلف ، لا في المقام الذي يكون الخروج بسوء اختياره .

(١) ويظهر مما ذكرناه ان ما افاده صاحب الكفاية من كون الخروج

لا يكون مأموراً به فعلاً ولا منهيّاً عنه فعلاً بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار اليه ولا يتوجه اليه سوى الخطاب العقابي هو الصحيح .
 واما القول الثالث وهو كونه مأموراً به فعلاً ومنهيّاً عنه بالنهي السابق فقد اختاره صاحب الفصول (ره) .

وخلاصة ما افاده ان الخروج مأمور به بالنسبة الى الامر اللاحق العارض عليه ، لكونه مقدمة لواجب اهم وهو ترك البقاء ، ومقدمة الواجب واجبة فيسري اليه الوجوب من ذي المقدمة .

واما كونه منهيّاً عنه بالنهي السابق عليه فلان لا تغصب عام شامل لجميع اقسام التصرف حتى الخروجي فيكون معاقبا ، فالخروج مأمور به لأجل الامر اللاحق العارض عليه ، ويكون معصية للنهي السابق عليه .

والجواب كما عرفت في الجواب عما افاده شيخنا المؤسس الانصاري (ره) و خلاصته انه لا يكون الخروج واجباً ، لعدم سريّة الوجوب اليه من ذي المقدمة لكونه مقدمة محرمة .

والوجوب إنما يسري الى المباحة دون المحرمة وانه إنما يكون حسناً عقلاً ومطلوباً شرعاً اذا لم يكن بسوء الاختيار كما فيما نحن فيه .

ثم انه يرد على صاحب الفصول (ره) زيادة على ما اوردناه على شيخنا الانصاري (قدس سره) بانه يلزم منه اتصاف الشيء الواحد وهو الخروج بعنوان واحد بالوجوب والحرمه معاً .

بيان ذلك هو انه لو كان الخروج مأموراً به ومع ذلك يجري عليه حكم المعصية للنهي السابق يلزم ان يجتمع فيه الامر والنهي بعنوان واحد وهو غير جائز حتى عند المجوزين ، لان المفروض هو تعلق الوجوب بنفس الخروج الذي هو مقدمة لا بعنوانه ، لانه كما عرفت كرراً ان المقدمة هو

ما كان بالحمل الشائع مقدمة لا بالحمل الاولى ، وما هو بالحمل الشائع في مقدمة الخروج هو نفسه وواقعه لا عنوان مقدميته كما هو ظاهر ، وكذا المفروض تعلق النهي بنفس الخروج ، فيلزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ، فالمجمع هو الخروج يلزم ان يكون متصفاً بشيئين متضادين وهو مستحيل لان الجوازي لا يقول بالاجتماع هكذا ، بل فيما كان المجمع ذا عنوانين باحدهما يكون متعلقاً للامر وبالاخر يكون متعلقاً للنهي .

وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ المجمع ليس ذا عنوانين . بل له عنوان واحد ، به يتعلق الوجوب وبه يتعلق النهي .

ثم ان صاحب الفصول (قده) ذكر هذا الاشكال في آخر البحث واجاب عنه وخلاصة ما افاده هو انه لا ضير في اتصاف الشيء بالحكمين المتضادين عند عدم اجتماعهما في زمان واحد بل المضمر ما كان الاجتماع في زمان واحد لا زمانين كما فيما نحن فيه .

بيان ذلك هو ان ترك الغصب مراد من المكلف بجميع انحاءه واقسامه دخولاً وخروجاً وبقاء قبل دخوله فاذا دخل ارتفع تمكنه من تركه بجميع انحاءه مقدار ما يتوقف التخلص عليه وهو مقدار خروجه فيمتنع حينئذ بقاء ارادة تركه مع بقاء ما يتوقف عليه التخلص وهو مقدار الخروج فيقتضى ذلك ان لا يكون جميع انحاء الغصب منهيأ عنه بل بعض افراد ترك الغصب مطلوباً ، فالخروج الذي هو احد افراد ترك الغصب يصح ان يتصف بالوجوب لخلوه عن المتاني والعقل والنقل تعاضداً على ان ليس ذلك الفرد إلا التصرف بالخروج فيكون للخروج بالنسبة الى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان . احدهما الوجوب الفعلي ، والاخر النهي السابق . هذه خلاصة ما افاده صاحب الفصول في رفع غائلة اجتماع الضدين

وان الخروج مأمور به بالنهي السابق ولا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد بعنوان واحد لاختلاف زمانهما .

فاجاب عنه المحقق الخراساني (قدّه) بان اختلاف زمان الايجاب والتحرير قبل الدخول وبعده لا ينفع في رفع غائلة الاجتماع ما دام زمان الفعل متحداً وذلك كما اذا فرض ان زمان الايجاب يوم الخميس وزمان التحريم يوم الجمعة ولكن زمان الفعل واحداً وهو يوم الاربعاء .
نعم الاختلاف ينفع لو كان زمان الفعل مختلفاً لا زمان الايجاب والتحرير .

فامتناع تعلق الحكمين بموضوع واحد ولو كان زمان الايجاب والتحرير متعدداً ، إذ الملاك في الاستحالة والامكان هو اتحاد زمان الفعل وتعدده لا اتحاد زمان الايجاب والتحرير وتعدده مع وحدة زمان الوقوع كما فيما نحن فيه إذ الاحكام إنما تتعلق بالماهيات باعتبار وقوعها في الخارج فالملاك فيهما هو وحدة زمان الوقوع وتعدده فان كان زمان الوقوع متعدداً .

لا ضير في اجتماع الحكمين المتضادين ولو كان زمان الايجاب والتحرير متحداً ، وان كان زمان الفعل والوقوع متحداً لا ينفع تعدد زمان الايجاب والتحرير في رفع غائلة اجتماع الحكمين المتضادين .

وعليه فاذا فرضنا ان الخروج متعلق للنهي السابق ويجري عليه حكم المعصية يستحيل كونه متعلقاً للوجوب .

ثم ان للمصنف (ره) كلاماً ذكره في حاشيته على المكاسب في باب اجازة العقد الفضولي بناء على كونها كاشفة .

وحاصله هو انه على هذا القول اعني الكشف وان لزم تعدد المالك في زمان واحد إلا انه لا منافاة في ذلك اصلاً بعد فرض تعدد زمان الحكمين ، فان

المال الواحد قبل الاجازة ملك للمالكه الاوول حقيقة بحكم الشارع واعتباره وبعدها يصير ملكا لغيره وهو المشتري مثلاً من حين العقد بمعنى ان الاجازة كاشفة عن اعتبار الشارع هذا المال ملكاً له بعد الاجازة من حين العقد . ولا منافاة بين المعتبرين بعد تعدد زمان الاعتبار ، ضرورة انه لا واقع للمعتبر ما عدى اعتبار المعتبر ، والمفروض ان الاعتبار خفيف المؤنة ، فاذن لا مانع من اعتبار ملكية هذا المال له بعد الاجازة من حين العقد مع انه كان قبل هذه الاجازة ملكاً للمالكه الاوول .

ومن هنا يظهر اندفاع ما قد يقال من انه كيف يعقل ان يكون المال الواحد ملكاً للمالكه الاوول واقعاً وحقيقة قبل الاجازة وبعدها صار ملكاً لمن انتقل اليه من حين العقد ، وعليه فيلزم كون المال الواحد ملكاً لشخصين في زمان واحد ، ومن المعلوم ان هذا غير قابل .

ووجه الاندفاع انه لا مانع من ذلك اصلاً اذا كان الاعتبار متعدداً ، والمفروض في المقام تعدد زمان الاعتبار ، فان زمان اعتبار ملكيته للمالكه الاوول قبل زمان الاجازة ، وزمان اعتباره ملكاً لمن انتقل اليه انما هو بعد الاجازة ، وهذا المقدار من الاختلاف يجدي .

والسر في ذلك هو ما عرفت من انه لا واقع للمعتبر ما عدى اعتبار من بيده الاعتبار ، فاذن لا مانع من اعتبار كونه ملكاً للاوول قبل الاجازة ، واعتبار كونه ملكاً لمن انتقل اليه بعد الاجازة من حين تحقق العقد ووقوعه في الخارج .

ثم ان بعض الاساطين اورد على المحقق صاحب الكفاية (قد ه) بان هذا عين ما ذكره صاحب الفصول (قد ه) من ان اختلاف زمان الايجاب والتحرير يجدي في رفع غائلة اجتماع الضدين في شيء واحد كما انه يجدي

كما لا يجدى في رفع هذه الغائلة كون النهي مطلقاً وعلى كل حال وكون الامر مشروطاً بالدخول ضرورة منافاة حرمة شيء كذلك مع وجوبه في بعض الاحوال (١) .

في ذلك اختلاف زمان الاعتبارين .

والكن الصحيح هو ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قدّه) وذلك للمفرق بين الاحكام التكليفية والوضعية اذ المصالح والمفاسد في الاحكام التكليفية في نفس الفعل الخارجي الصادر من العبد بما هو فعل صادر من المكلف ، فيستحيل ان يكون ذلك الفعل الخارجي متصفاً بحكمين متضادين في زمان واحد ، بخلاف الاحكام الوضعية اذ المصالح والمفاسد فيها في نفس الاعتبار لا في متعلقه فيصح للمولى ان يعتبر الملكية قبل الاجازة للمالك الاول وان يعتبر الملكية بعد الاجازة للمشتري في ذلك الزمان بعينه .

(١) اعلم ان بعض الاكابر قد استدل لرفع غائلة اجتماع الضدين بناء على أن النهي مطلق اي لا تغصب ثابت حال الدخول وعدمه وفي حالة البقاء ، بخلاف الامر فانه مشروط بالدخول لا مطلقاً فحينئذ لا مانع من ان يجتمع مثل هذا الوجوب والحرمة في شيء واحد ، لعدم التنافي بين الحرمة المطلقة والوجوب المشروط .

نعم لو كانت حرمة الغصب ثابتة في جميع الحالات ولم يكن الامر مشروطاً للزم اجتماع الحكمين المتضادين في شيء واحد .

فاجاب عنه المحقق الخراساني (قدّه) اولاً بان اطلاق النهي واشتراط الامر لا يفيد في رفع غائلة الاجتماع ، ضرورة منافاة حرمة كذلك أي في كل حال دخولا وخروجاً وبقاء مع وجوب ذلك الشيء في بعض الاحوال وهو حالة الخروج .

واما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه ففيه مضافاً الى ما عرفت من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين فضلاً عما إذا كان بعنوان واحد كما في المقام حيث كان الخروج بعنوانه سبباً للتخلص وكان بغير اذن المالك وليس التخلص إلا منتزعاً عن ترك الحرام المسبب عن الخروج لا عنواناً له ان الاجتماع ههنا لو سلم انه لا يكون بمحال لتعدد العنوان وكونه مجدياً في رفع غائلة التضاد كان محالاً لاجل كونه طلب المحال حيث لا مندوحة هنا ، وذلك لضرورة عدم صحة تعلق الطلب والبعث حقيقة بفعل واجب او ممتنع او ترك كذلك ولو كان الوجوب او الامتناع بسوء الاختيار .

وما قيل ان الامتناع او الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار انما هو في قبال استدلال الاشاعرة للقول بان الافعال غير اختيارية بقضية ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ، فانقدح بذلك فساد الاستدلال لهذا القول بان الامر بالتخلص والنهي عن الغضب دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للمتيقيد عقلاً ، لعدم استحالة كون الخروج واجباً وحراماً باعتبارين مختلفين ، اذ منشأ الاستحالة اما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم مع تعدد الجهة ، واما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ليس بمحال اذا كان مسبباً عن سوء الاختيار . وذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للمتيقيد عقلاً ولو كان بعنوانين وان اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدد الجهة مع عدم تعددها ههنا ، والتكليف بما لا يطاق محال على كل حال نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط

هذا مضافاً الى انا لا نسلم ان الامر مشروط بالدخول ، لانه ناشئ من قبل حرمة البقاء التي هي مثل حرمة الدخول في عدم الاشتراط بل كلاهما مستفاد من دليل واحد .

العقاب بسقوط التكليف بالتحريم والايجاب (١) .

(١) واما القول بكون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه كما ذهب اليه ابو هاشم وتبعه المحقق القمي (ره) فقد عرفت فيما سبق كيفية الاستدلال عليه في ضمن ان الخروج داخل في قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وعرفت الجواب عنه ، هذا اولاً .

ونقول ثانياً انه بناء على كون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه يرد عليه امران؛ الاول ؛ يلزم ان يكون الخروج بنفسه مأموراً به ومنهياً عنه وهو باطل حتى على مذهب من جوز الاجتماع ، لانه قائل بالجواز فيما اذا تعدد العنوان ومن المعلوم ان الخروج فيما نحن فيه بنفسه مأمور به ومنهياً عنه حيث كان الخروج بعنوانه سبباً للمتخلص وليس المتخلص إلا منتزعا عن ترك الحرام المسبب عن الخروج لا عنوانا له .

والثاني لو فرضنا - ان الاجتماع ههنا جائز ، لعدم كونه محالاً ، لاجل كونه طلب المحال حيث لا مندوحة في البين هنا .

بيان كونه طلب المحال مع ان العنوان متعدد وانه يكفي في رفع الغائلة هو انه لا يجوز تعلق الطلب والبعث بفعل واجب او ممتنع او ترك واجب او ممتنع مع عدم وجود المندوحة في البين كما فيما نحن فيه ، وان كان الوجوب والامتناع بسوء الاختيار - فلا ينفع ما افاده المحقق القمي (ره) في المقام من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، لعدم ارتباط هذه القاعدة فيما نحن فيه ، اذ هي رد على الاشاعة القائلين بكون الافعال غير اختيارية وانها اضطرارية في قبالة العدلية ، وقد تقدم تفصيل هذه القاعدة. هذا مضافاً الى ان ما نحن فيه خارج عن تلك القاعدة كما افاده بعض الاكابر من الاساطين (قده) وقد مرت الاشارة الى ذلك مفصلاً .

ثم لا يخفى انه لا اشكال في صحة الصلاة مطلقا في الدار المغصوبة على القول بالاجتماع ، واما على القول بالامتناع فكذلك مع الاضطرار الى الغصب لا بسوء الاختيار ، او معه ولكنها وقعت في حال الخروج على القول بكونه مأموراً به بدون اجراء حكم المعصية عليه ، او مع غلبة ملاك الامر على النهي مع ضيق الوقت .

اما الصلاة فيها في سعة الوقت فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن الضد واقتضائه ، فان الصلاة في الدار المغصوبة وان كانت مصلحتها غالبية على ما فيها من المفسدة إلا انه لا شبهة في ان الصلاة في غيرها تضادها بناء على انه لا يبقى مجال مع احدهما للآخرى ، مع كونها اهم منها لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادهما مع الغصب ، ولكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه فالصلاة في سعة الوقت صحيحة وان

فالخاص انه لا يجوز ان يكون الخروج مأموراً به ومنهيا عنه ، إذ يلزم اجتماع الأمر والنهي ، ولو سلم جواز الاجتماع فيما إذا كان المجمع ذا عنوانين إذا كانت المندوحة في البين لا فيما لم تكن هناك مندوحة كما في المقام ، فثبت ان الخروج ليس بمأمور به شرعاً ولا منهياً عنه فعلاً ، بل بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار ، وانه واجب عقلاً ارشاداً الى اخف القبيحين واقل المحذورين .

الى هنا كان الكلام في الحكم التكليفي وفي بيان ان الخروج هل هو واجب شرعاً كما افاده شيخنا المؤسس الانصاري (قدّه) او أنه واجب ومنهياً عنه فعلاً كما افاده المحقق القمي (ره) او انه منهي عنه لا غير كما افاده بعض المحققين وانه ليس مأموراً به ولا منهياً عنه فعلاً بل بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار وانه واجب عقلاً وارشاداً كما افاده المحقق الخراساني.

وان لم تكن مأموراً بها (١) .

(١) بقى الكلام في الحكم الوضعي وهي صحة الصلاة وبطلانها في حالة الخروج .

فنتقول اعلم انه قد مر تفصيل ذلك في الامر العاشر ولكن الباعث على ذكره ثانيا هو رفع الاشكال الوارد على القول المشهور حيث ان المشهور افتوا بصحة الصلاة في حالة الضيق وببطلانها في السعة وهذا بظاهره محل التأمل ، لان العلماء ان كانوا من المجوزين فلازمه القول بالصحة مطلقا في الضيق والسعة ، وان كانوا من المانعين ، فان قدم جانب الامر فكذلك لا بد من القول بالصحة مطلقا .

فحاصل ما افاده في دفع الاشكال الوارد على القول المشهور هو انه لا اشكال ولا ريب في صحة الصلاة مطلقا ضيقا وسعة بناء على الجواز .
واما بناء على الامتناع ، فان كان الاضطرار الى ارتكاب الحرام لا بسوء الاختيار فلا اشكال في الصحة واما اذا كان الاضطرار الى ارتكاب الحرام بسوء الاختيار ، فان قدم جانب الامر فلا اشكال في صحة الصلاة ايضا مطلقا سعة وضيقا ، ولكن يختص بحالة الخروج كما يستفاد من المحقق الخراساني (قده) .

وبكلمة اخرى ان الاضطرار اذا كان بسوء الاختيار فعلى القول بجواز اجتماع الامر والنهي لا اشكال في صحة الصلاة في مورد الاجتماع والتصادق لفرض عدم اتحادهما مع الغصب ، وان وقعت في حال الخروج فعلى القول بكونه مأموراً به بدون اجراء حكم معصية النهي السابق فلا اشكال في صحة الصلاة ، لعدم الموجب لفسادها اصلاً عندئذ . وعلى القول بكونه منهياً عنه بالنهي السابق فان كان ملاك الأمر أقوى من ملاك النهي من جهة ضيق

الامر الثاني قد مر في بعض المقدمات انه لا تعارض بين مثل خطاب صل وخطاب لا تغصب على الامتناع تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان كمي يقدم الاقوى منهما دلالة او سنداً ، بل إنما هو من باب تزامن المؤثرين والمقتضين فيقدم الغالب منهما وان كان الدليل على مقتضى الآخر اقوى من دليل مقتضاه ، هذا فيما اذا احرز الغالب منهما ، وإلا كان بين الخطابين تعارض فيقدم الاقوى ، منهما دلالة او سنداً ، وبطريق الان يحرز به ان مدلوله اقوى مقتضياً ، هذا لو كان كل من الخطابين متكفلاً لحكم فعلي ، وإلا فلا بد من الاخذ بالمتكفل لذاك منهما لو كان وإلا فلا يحيس عن الانتهاء الى ما تقتضيه الاصول العملية (١) .

الوقت مثلاً فأيضاً لا اشكال في صحة الصلاة .

واما في سعة الوقت فصحة الصلاة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده ، وذلك لان الصلاة في الدار المفصوبة وان كانت مصلحتها غالبية على مفسدة الحرمة إلا انه لا اشكال في ان الصلاة في غيرها تضادها بناء على انه لا يبقى مجال مع احدهما للآخرى ، فان الامر بها يقتضي النهي عنها اي عن الصلاة في حال الخروج بناء على القول بالاقتضاء ولا يقتضي بناء على عدمه .

فعلى الاول تبطل الصلاة للنهي عنها وعلى الثاني فلا .

وعلى الجملة فصحة الصلاة حال الخروج في سعة الوقت تبثني على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده فان قلنا بالاقتضاء فتفسد ، لان النهي عن العبادات يقتضي الفساد ، وان قلنا بعدم الاقتضاء فتصح ، وبما ان المختار عدم الاقتضاء فلا اشكال في الصحة عندئذ .

(١) الأمر الثاني وحاصل ما افاده المصنف (قده) في هذا الامر هو

انه قد سبق في بعض المقدمات المتقدمة عدم التعارض بين خطاب صل ، وخطاب لا تنصب على القول بالامتناع ، وذلك لما تقدم من ان باب الاجتماع غير داخل باب التعارض وانه داخل في باب التزاحم ، فان المعتبر في هذا الباب أي باب الاجتماع ان يكون المجمع مشتملاً على ملاك كلا الحكمين ، والمفروض ان المعتبر في باب التعارض ان لا يكون لاحدهما ملاك .

وعليه فتقع المزاخمة بين الملاكين فلا بد من الرجوع الى رجحان باب المزاخمة فيقدم ما هو الأقوى مناطاً على الآخر ، وان كان الدليل الدال على الآخر اقوى من الدليل الدال عليه ، فان العبرة إنما هي باقوائية المناط والملاك فانها تكون مرجحة في باب المزاخمة دون اقوائية الدليل فحسب ، هذا كله فيما إذا احرز الاقوى منها .

واما اذا لم يحرز الاقوى والغالب منها فحينئذ تقع المعارضة بين الدليلين إذا كانا متكفلين للحكم الفعلي ، إذ في هذا الفرض لا يمكن احراز الملاك لكل منها ، فاذن المرجح هو مرجحات باب المعارضة من اقوائية الدلالة لو كانت ، كما اذا فرض ان احدهما نص او اظهر والآخر ظاهر فيقدم النص او الاظهر على الظاهر بمقتضى الفهم العرفي ، وإلا فاقوائية السند فكل ما كان سنده اقوى من الآخر فيقدم على غيره ، وبذلك يكشف اننا ان مدلول هذا الدليل الذي كان اقوى دلالة او سنداً اقوى مناطاً ومقتضياً .

واما اذا لم يكن كلا الدليلين متكفلاً للحكم الفعلي بل كان احدهما متكفلاً للحكم الفعلي دون الآخر فعندئذ يجب الاخذ بما هو متكفل للحكم الفعلي . واما اذا لم يكن شيء منها متكفلاً للحكم الفعلي فيرجع في مورد الاجتماع والتصادق الى الاصول العملية .

ثم لا يخفى ان ترجيح احد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسألة لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً كما هو قضية التقييد والتخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضى لكلا الحكمين بل قضيته ليس إلا خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعلياً ، وذلك لثبوت المقتضى في كل واحد من الحكمين فيها ، فاذا لم يكن المقتضى لحرمة الغصب مؤثراً لها لا اضطرار وجهل او نسيان كان المقتضى لصحة الصلاة مؤثراً لها فعلاً كما اذا لم يكن دليل الحرمة اقوى ولم يكن واحد من الدليلين دالاً على الفعلية اصلاً (١) .

(١) هذا اشارة الى الفرق بين ترجيح احد الدليلين على الآخر وتخصيص الآخر به في المقام اي في باب الاجتماع وبين ترجيح احدهما على الآخر وتخصيصه به في غير هذا المقام .

وحاصل هذا الفرق هو ان التخصيص والتقييد هنا لا يوجب خروج الآخر عن مورد الاجتماع بحسب الملاك والمناط بان لا يكون له بعد التقييد ملاك في مورد الاجتماع والتصادق ، بل يوجب خروجه عن الحكم الفعلي بمعنى ان فعلية حكمه قد قيدت بغير مورد الاجتماع ، مع بقاء ملاكه ومناطه فيه ، لفرض ان المعتبر في باب اجتماع وجود الملاك لكلا الحكمين في مورد الاجتماع والتصادق .

وعلى الجملة فمعنى تقديم احد الدليلين على الدليل الآخر في محل الاجتماع تقييده بحسب حكمه الفعلي بمعنى ان حكمه لا يكون فعلياً في هذا المحل مع بقاء ملاكه ومناطه فيه .

وهذا بخلاف التقييد والتخصيص في غير هذا المقام ، فان الدليل المخصص يوجب خروج افراده عن تحت العام رأساً فلا يكون فيها ملاك

فانقدح بذلك فساد الاشكال في صحة الصلاة في صورة الجهل او النسيان ونحوهما فيما اذا قدم خطاب لا تغصب كما هو الحال فيما اذا كان الخطابان من اول الامر متعارضين ولم يكونا من باب الاجتماع اصلاً ، وذلك لثبوت المقتضى في هذا الباب كما اذا لم يقع بينهما تعارض ولم يكونا متكفلين للحكم الفعلي فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلي الناشيء من جهة تقديم احد المقتضيين وتأثيره فعلاً المختص بما اذا لم يمنع عن تأثيره مانع المقتضى لصحة مورد الاجتماع مع الأمر أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهي له او عن فعليته كما مر تفصيله (١) .

حكم العام ايضاً ، مثلاً لو قال المولى اكرم كل عالم ثم قال لا تكرم فساقهم فانه يوجب خروج العلماء الفساق عن تحت هذا العام حكماً وملاكاً لا حكماً فقط كما فيما نحن فيه .

وقد تحصل من ذلك الفرق بين التخصيص والتقييد في المقام وبين التخصيص والتقييد في غير هذا المقام ، ولاجل ذلك أي لاجل ان وجود المقتضى والملاك لكلا الحكمين موجود في مورد الاجتماع اذا فرض عدم تأثير مقتضى الحرمة لاجل اضطرار او نسيان او جهل كان المقتضى والملاك لوجوب الصلاة مؤثراً له فعلاً فتكون الصلاة واجبة كذلك .

ومن هنا لو فرض تساوي ملاك الحرمة مع ملاك الوجوب او كون ملاك الوجوب اقوى من ملاك الحرمة يؤثر ملاك الوجوب على الفرض الاول في موارد العذر عن ملاك الحرمة ويؤثر على الثاني مطلقاً .

(١) هذا بيان لفساد الاشكال في صحة الصلاة في حال الجهل او النسيان او الاضطرار في مورد الاجتماع على القول بالامتناع وتقديم جانب الحرمة

على جانب الوجوب .

وحاصل هذا الاشكال هو انه كيف يعقل صحة الصلاة في مورد الاجتماع على هذا القول بناء على تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب ، لفرض ان مقتضى هذا التقديم هو انه لا ملاك لوجوب الصلاة فيه وانما الموجود هو ملاك الحرمة فحسب ، وعليه فكيف يمكن تصحيح الصلاة ، فان الحرمة وان لم تكن منجزة من ناحية الجهل او النسيان او الاضطرار إلا ان مجرد هذا غير كاف في صحة الصلاة ، لان صحتها تتوقف على أحد امرين : اما الامر والمفروض انه لا امر ، واما ملاكه والمفروض عدمه ايضا . وعلى هذا الضوء كيف يمكن الحكم بصحة الصلاة في مورد الاجتماع في هذه الموارد .

ووجه فساده هو ان هذا الاشكال مبني على ان يكون التخصيص والتقييد هنا كالتخصيص والتقييد في غير هذا المقام وقد عرفت خلافه وان معنى تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب في مورد الاجتماع تقييد وجوبه الفعلي بغير هذا المورد مع وجود ملاكه فيه ، فيكون وزان التخصيص هنا وزان التخصيص العقلي الناشيء من جهة تقديم احد الملاكين على الآخر وتأثيره فعلاً ، فان هذا التخصيص يختص بما اذا لم يمنع عن تأثيره مانع ، واما اذا منع عن تأثيره مانع فلا اثر له ، فاذن يؤثر المقتضى الآخر لا محالة . وعليه فلا مانع من الحكم بالصحة أي بصحة الصلاة في مورد الاجتماع في موارد الجهل او النسيان او الاضطرار ، فان ملاك الحرمة في هذه الموارد لا يؤثر فيها فلا مانع عندئذ من تأثير ملاك الوجوب فيه ، ومعه لا محالة تكون الصلاة صحيحة سواء أكان امر بها ام لا ؛ اما على الاول فواضح ، واما على الثاني فمن جهة الملاك .

وكيف كان فلا بد في ترجيح احد الحكمين من مرجح ، وقد ذكروا لترجيح النهي وجوها :

منها - انه اقوى دلالة لاستازامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد اورد عليه بان ذلك فيه من جهة اطلاق متعلقه بقريئة الحكمة ادلالة الامر على الاجتزاء باي فرد كان (١) .

وقد اورد عليه بانه لو كان العموم المستفاد من النهي بالاطلاق بمقدمات الحكمة وغير مستند الى دلالاته عليه بالالتزام لكان استعمال مثل لا تغصب في بعض افراد الغصب حقيقة ، وهذا واضح الفساد ، فتكون دلالاته على العموم من جهة ان وقوع الطبيعة في حيز النفي او النهي يقتضي عقلاً سريان الحكم الى جميع الافراد ، ضرورة عدم الانتهاء عنها او انتفاؤها إلا بالانتهاء عن الجميع او انتفائه (٢) .

(١) هذا بيان للوجه الاول وحاصله هو ان دلالة النهي اقوى من دلالة الأمر باعتبار استلزام النهي انتفاء جميع الافراد دون الامر فانه لا يدل إلا على ايجاد فرد ما في الخارج .

وقد اورد عليه بان ذلك ليس من ناحية دلالة النهي وضما بل هو من ناحية امر خارج عن دلالة النهي وهو اطلاق المتعلق ومقدمات الحكمة ، وعليه فلا تكون دلالاته اقوى من دلالة الأمر ، فلا فرق بينها من هذه الناحية اصلاً فاذن لا موجب لتقديم النهي على الامر في مورد الاجتماع والتصادق.

(٢) واشكل على هذا الايراد بان العموم المستفاد من النهي لو كان مستنداً الى اطلاق متعلقه ومقدمات الحكمة لالى دلالة النهي عليه بالالتزام للزم ان يكون استعمال مثل لا تغصب في بعض افراد الغصب حقيقة مع انه واضح الفساد ، ضرورة ان المراد منه عموم افراد الغصب ، ولا يكفي

قلت دلالتهما على العموم والاستيعاب ظاهراً مما لا ينكر لكنه من الواضح ان العموم المستفاد منهما كذلك إنما هو بحسب ما يراد من متعلقهما ، فيختلف سعة وضيقاً فلا يكاد يدل على استيعاب جميع الافراد إلا إذا اريد منه الطبيعة المطلقة وبلا قيد ، ولا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالاته عليه بالخصوص إلا بالاطلاق وقرينة الحكمة بحيث لولم يكن

الاجتناب عن بعض افراد الغضب وارتكاب الباقي ، إذ لو كان استعمال مثل لا تغضب في بعض افراد الغضب حقيقة لكان لازمه كفاية الاجتناب عن بعض افراد الغضب وجواز ارتكاب الباقي ، لفرض انه على هذا قد امثل خطاب لا تغضب حقيقة ، ومن الواضح ان المولى لا يريد ازيد من ذلك أي من امثال هذا الخطاب .

وعلى هذا فيكون النهي دالاً على العموم بالالتزام باعتبار وقوع الطبيعة في حيز النفي او النهي المقتضى عقلاً سريان الحكم الى جميع الافراد ، بداهة ان الانتهاء عنها لا يمكن إلا بتك جميع افرادها في الخارج .

وحاصل هذا الايراد ان النهي بنفسه يدل على العموم غايه الأمر بالدلالة الالتزامية لا المطابقة ، فقولنا لا تغضب يدل بالدلالة المطابقة على ترك طبيعة الغضب في الخارج ولكن بالالتزام يدل على ترك جميع افرادها خارجاً ، إذ لو تحقق فرد منها فقد تحققت الطبيعة لا محالة .

وليس الدلالة على هذا العموم مستندة الى الاطلاق ومقدمات الحكمة وإلا لكان استعمال لا تغضب في بعض افراد الغضب حقيقة لا مجازاً مع انه لا شبهة في انه مجاز .

ومن المعلوم ان هذا ليس إلا من ناحية ان النهي يدل على العموم ، واستعماله في بعض افراد استعماله في غير الموضوع له فلا محالة يكون مجازاً .

هناك قرينتها بان يكون الاطلاق في غير مقام البيان لم يكفد يستفاد استيعاب افراد الطبيعة ، وذلك لا ينافي دلالتها على استيعاب افراد ما يراد من المتعلق ، اذ الفرض عدم الدلالة على انه المقيد او المطلق .

اللهم إلا ان يقال ان في دلالتها على الاستيعاب كفاية ودلالة على ان المراد من المتعلق هو المطلق ، كما ربما يدعى ذلك في مثل كل رجل وان مثل لفظة كل يدل على استيعاب جميع افراد الرجل من غير حاجة الى ملاحظة اطلاق مدخوله وقرينة الحكمة ، بل يكفي ارادة ما هو معناه من الطبيعة المهملة ولا بشرط في دلالة على الاستيعاب ، وان كان لا يلزم مجاز اصلاً لو اريد منه خاصة بالقرينة لافيه ، لدلالته على استيعاب افراد ما يراد من المدخول ، ولا فيه اذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول لعدم استعماله إلا فيما وضع له ، والخصوصية مستفادة من دال آخر فتدبر (١) .

(١) هذا بيان للمصنف (قدّه) في المقام وحاصله هو ان دلالة النهي والنفي على العموم غير قابلة للانكار ، ولكن عموم ما يراد من متعلقها لا مطلقاً ، ومن الواضح جداً ان ما يراد من متعلقها يختلف سعة وضيقاً ، فان اراد منه المعنى الضيق والمقيد بقيود عديدة ، فالنهي او النفي عنه يدل على عموم افرادة ، وان اراد منه المعنى المطلق فهو يدل على عموم افرادة . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان النهي او النفي لا يدل على ان متعلقه مطلق لا مقيد ، بل لا بد في اثبات ذلك من التمسك بالاطلاق ومقدمات الحكمة وببركتها يشبث اطلاق متعلقه وان المولى اراده مطلقاً ، فعندئذ يدل النهي على عموم واستيعاب جميع افرادة .

واما اذا لم تجر المقدمات في مورد فلا يمكن اثبات اطلاقه ، ولكن من الواضح ان هذا لا ينافي دلالاته على عموم ما يراد من متعلقه ، غاية الامر الدلالة على ان المراد من متعلقه المطلق او المقيد مفقودة ، فعندئذ وان لم يستفد من النهي او النفي الاستيعاب والعموم إلا انه من ناحية عدم الدلالة على اطلاقه ، وهذا لا ينافي ما ذكرناه من دلالاته على عموم واستيعاب ما يراد من مدخوله ومتعلقه بمقتضى وضعه لذلك ، نهاية الامر قد يكون ما يراد من المتعلق معلوماً فالدلالة ايضاً معلومة وقد لا يكون ما يراد منه معلوماً فالدلالة ايضاً غير معلومة .

نعم قد يقال ان في دلالتهما على العموم والاستيعاب كفاية على ان المراد من المتعلق هو المطلق فلا نحتاج في اثبات اطلاقه الى التمسك بمقدمات الحكمة ، بل نفس دلالتهما على ذلك قرينة على اطلاقه ، كما هو الحال في لفظ كل ، فان دلالاته على العموم والاستيعاب قرينة على اطلاق مدخوله فلا حاجة في اثبات اطلاقه الى التمسك بمقدمات الحكمة .

وعلى الجملة فعلى ما هو الصحيح من ان صيغة النهي أو النفي إنما تدل بمقتضى قانون الوضع على عموم ما يراد من متعلقه فلا تدل على ان المراد منه مطلق أو مقيد فلا بد من اثبات ذلك من الخارج ، وهكذا الحال في لفظة كل فانها تدل بالوضع على عموم واستيعاب ما يراد من مدخوله واما ان مدخوله مطلق او مقيد فلا تدل لفظة كل على ذلك ، بل لا بد من اثبات ذلك من الخارج وبدال آخر .

واما على ما هو غير الصحيح من انه يكفي دلالة صيغة النهي او النفي على العموم والاستيعاب على اطلاق متعلقه فلا حاجة في اثبات ذلك الى التمسك بمقدمات الحكمة وكذا الحال في لفظة كل ، ولا يلزم المجاز

ومنها - ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة وقد اورد عليه في القوانين
بانه مطلقاً ممنوع ، لان في ترك الواجب ايضاً مفسدة اذا تعين (١) .
ولا يخفى ما فيه ، فان الواجب ولو كان معيناً ليس إلا لاجل ان في
فعله مصلحة يلزم استيفائها من دون ان يكون في تركه مفسدة ، كما ان

على هذا لو اريد من المدخول الخاص لا في لفظه كل ولا في المدخول كما
هو ظاهر .

(١) وهذا بيان للوجه الثاني وحاصله هو ان في مورد الاجتماع
والتصادق يدور الامر دفع المفسدة وجلب المنفعة ، فان في النهي مفسدة ،
وفي الامر منفعة ، فاذا دار الامر بينها فالعقل يحكم بان دفع المفسدة اولى
من جلب المنفعة .

وبكلمة اخرى ان في كل مورد دار الامر بين دفع المفسدة وجلب المنفعة
فالعلاء بنوا على ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ، والمراد من الاولوية
الاولوية اللزومية لا الاستحبابية كالأولوية في الآية الكريمة (اولو الارحام
بعضهم اولى ببعض) .

واورد على هذه القاعدة المحقق القمي (قده) في القوانين وحاصل
ما اورده ان هذه القاعدة مطلقاً ممنوعة ، فان في ترك الواجب ايضاً مفسدة
اذا كان الواجب واجباً تعيينياً لا تخييراً فانه لا مفسدة في تركه لا مكان
الاتيان بعدله الآخر ، فاذا كان في ترك الواجب مفسدة فاذا لا بد من مراعاة
ما هو الاقوى ، فان كانت مفسدة ترك الواجب اقوى من مفسدة الحرام
فيقدم جانب الوجوب وان كان بالعكس فبالعكس ، فلا يتم هذا الوجه
على اطلاقه .

الحرام إلا لاجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه (١) .
ولكن يرد عليه ان الاولوية مطلقاً ممنوعة ، بل ربما يكون العكس اولى كما
يشهد به مقايسة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات خصوصاً مثل
الصلاة وما يتلو تلوها . ولو سلم فهو اجنبي عن المقام ، فانه فيما اذا
دار الامر بين الواجب والحرام ولو سلم فانما يجدى في ما لو حصل
القطع ولو سلم انه يجدى ولو لم يحصل فهو انما يجدى فيما لا يكون هناك
بجال لاصالة البراءة او الاشتغال كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمه
التعيينيين لا فيما يجري كما في محل الاجتماع لاصالة البراءة عن حرمة ،
فيحكم بصحته ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الاجزاء والشرايط ، فانه
لا مانع عقلاً إلا فعليه الحرمة المرفوعة باصالة البراءة عنها عقلاً ونقلاً (٢) .

(١) واجاب عنه المصنف (قده) وحاصل ما أجاب به هو ان نقطة
التفرقة بين الواجب والحرام هو ان الواجب فيه مصلحة ملزمة غير مزاحمة
والحرام فيه مفسدة كذلك ، ولا يكون في ترك الواجب مفسدة ملزمة وإلا
لا نحل كل حكم الى حكمين :

أحدهما : وجوب الفعل كالصلاة مثلاً .

والآخر حرمة تركه ، ومن المعلوم ان انحلال الحكم الى الحكمين باطل
بداهية ان لازمه استحتماق المكلف عند ترك الواجب بعقابين ؛ احدهما على
ترك الواجب ، والآخر على اتكاب الحرام وهو تركه .

وكذا الحال في طرف الحرام ، فان لازم ما ذكر كون فعل الحرام
حراماً وتركه واجباً ، فلو ارتكبه لاستحق عقابين ؛ العقاب على فعل
الحرام ، والعقاب على ترك الواجب وهو ترك الحرام .

(٢) هذا بيان للجواب عن هذا الوجه وحاصله هو ان الاولوية مطلقاً

ممنوعة ، وذلك لان الواجب مختلف وبعض اقسامه اهم من اقسام الحرام ،
مثلاً الصلاة اهم من كثير من المحرمات ، فاذن ليس هنا ضابط كلي
لتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب بل لابد من ملاحظة ذلك
في كل مورد .

هذا مضافاً الى ان ذلك اجنبي عن المقام فانه فيما اذا دار الأمر بين
الواجب والحرام في مقام الامتثال والاطاعة والمكلف لا يتمكن من الجمع
بينهما في مقام الامتثال والاطاعة ففي مثل ذلك لابد من تقديم الاهم على
الأخر او محتمل الاهمية على غيره ، لافي مثل المقام ، فانه في مقام ان
المجموع في مورد الاجتماع هل هو الوجوب او الحرمة ، ومن الواضح
ان الترجيح بحسب مقام الجعل راجع الى المولى وخارج عن اختيار
المكلف وقدرته .

وهي الجملة مسألة دوران الامر بين الحرام والواجب ما اذا علم
المكلف بجعل كل من الوجوب والحرمة من قبل المولى كما اذا علم بوجوب
شيء وحرمة آخر ، ولكنه لا يقدر على فعل الاول وترك الثاني فالمزاحمة
بينهما قد نشأت من ناحية عدم تسكن المكلف من امتثال كلا الحكمين معا ،
فاذن له ان يرجح جانب الحرمة على جانب الوجوب باعتبار ان دفع المفسدة
اولى من جلب المنفعة .

وهذا بخلاف ما نحن فيه فان التردد فيه في جعل المولى وانه جعل
الوجوب او الحرمة ومن المعلوم ان الترجيح في هذا المقام اي مقام الجعل
مربوط الى المولى ، فله أن يجعل الوجوب اذا كان ملاكه اقوى عنده ، وله
ان يجعل الحرمة اذا كان ملاكه اقوى فلا يكون الترجيح في هذا المقام
مربوطاً بالمكلف اصلاً .

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان المقام داخل في هذه المسألة إلا انه فيما اذا علم بوجود الملاك لكل من الوجوب والحرمة في مورد الاجتماع والتصادق ، والمفروض هنا عدم العلم بوجوده لكل منهما ، وبدونه لا يدخل تحت هذه المسألة فانها فيما اذا علم بوجود الملاك لكل واحد منهما لا مطلقاً ولو تنزلنا عن ذلك ايضاً وسلمنا دخول المقام تحت هذه المسألة بدعوى عموم المسألة لصورة احتمال وجود الملاك لكل منها في مورد الاجتماع إلا ان هذا إنما يجدي فيما اذا لم تجري اصالة البراءة او الاشتغال كما فيما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة التعيينيين مثل ما اذا علم المكلف بغلبة احد الملاكين وزيادته زيادة لزومية ففي مثل ذلك لا تجري اصالة البراءة ، فانها انما تجري فيما اذا كان اصل المفسدة مشكوكة لا فيما اذا كان اصلها محرزة والشك انما كان في زيادتها .

وهذا بخلاف ما اذا انتفى احتمال الزيادة في احد الملاكين فعندئذ احتمال وجود كل من الحكمين في مورد الاجتماع موجود ، والمفسدة غير محرزة حينئذ ، فاذن لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن الحرمة والمبغوضية ومعها لا مانع من الحكم بالصحة أي بصحة الصلاة في مورد الاجتماع ، فان المانع عنها انما كان احتمال حرمتها ومبغوضيتها ، فاذا نفيناها باصالة البراءة فلا مانع اذن من الاتيان بها بقصد القرية ، لوضوح ان المانع عنها انما هو الحرمة الفعلية ، والمفروض انها مرفوعة ظاهراً من ناحية الاصل . وهذا بدون فرق بين القول بالبراءة في مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطين والقول بالاشتغال فيها .

اما على الاول فظاهر .

واما على الثاني فلما عرفت من ان المانع عن الصحة هو الحرمة والمبغوضية

نعم لو قيل بان المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبعوضية ولو لم يكن الغلبة بمحرزة ، فاصالة البراءة غير جارية ، بل كانت اصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة ، ولو قيل باصالة البراءة في الاجزاء والشرائط لعدم تأتي قصد القرابة مع الشك فالمبعوضية (١) فتأمل (٢) .

الفعلية ، وبعد جريان البراءة عنها لا مانع منها اصلا وان قلنا بالاشتغال في تلك المسألة ، وذلك لان المقام غير داخل تحت تلك المسألة ، فان الشك هنا ليس في جزئية شيء او شرطيته ، بل في حرمتها حرمة نفسية ومقتضى الاصل البراءة عنها .

(١) هذا اشارة الى بيان انه على القول بكون المفسدة الواقعية الغالبة اذا كانت مؤثرة في المبعوضية فلا تجدى اصالة البراءة ، فانها وان كانت ترفع الحرمة ظاهراً إلا انه لا يكفي في صحة العبادة ، اذ المعتبر في صحتها امران :

الاول عدم المبعوضية .

الثاني - محبوبيتها ، ضرورة انه لا يكفي في صحة العبادة مجرد عدم المبعوضية والحرمة وان لم تكن في الواقع محبوبة .

وهذا بدون فرق بين القول بجريان البراءة في موارد الشك في الاجزاء والشرائط والقول بجريان قاعدة الاشتغال فيها ، ضرورة انه على كلا القولين لا يمكن التمسك هنا بقاعدة البراءة ، بل قاعدة الاشتغال هنا محكمة وان قلنا في تلك المسألة بالبراءة وذلك لعدم تأتي قصد القرابة مع الشك في المبعوضية .

(٢) لعله اشارة الى انه لا اثر للمفسدة الواقعية ولا تكون مانعة عن

ومنها - الاستقراء فانه يقتضى ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة الصلاة في ايام الاستظهار وعدم جواز الوضوء من الانائين المشتبهين (١) .
وفيه انه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع ولو سلم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار (٢) .

صحة العبادة ما لم تكن فعلية ، والمفروض ان اصاله البراءة ترفع المبعوضة الفعلية في مقام الجهل بالواقع ، فاذن ما هو المانع عن صحة العبادة كما هو واضح . وبكلمة اخرى ان الصلاة في نفسها محبوبة حتى في مورد الاجتماع والتصادق ، غاية الامر احتمال كونها محرمة ولكنها مرفوعة باصاله البراءة ، ومعها لا مانع من الحكم بالصحة ،
(١) هذا اشارة الى الوجه الثالث الذي قد استدل به على تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب .

وحاصل هذا الوجه هو انه قد ثبت بحسب الاستقرار في المسائل الفقهية ان في كل مورد دار الأمر بين الوجوب والحرمة قدم جانب الحرمة على جانب الوجوب ، ومن الموارد التي قدم جانب الحرمة على جانب الوجوب حرمة الصلاة في ايام الاستظهار ، ومنها عدم جواز الوضوء من الانائين المشتبهين ، وعليه ففي مورد الكلام حيث ان الامر يدور بين حرمة الصلاة في مورد الاجتماع والتصادق ووجوبها فيقدم جانب الحرمة على جانب الوجوب .

(٢) هذا بيان للجواب عن هذا الوجه وتوضيحه . هو ان هذا الاستقرار ليس باستقراء ناقص مفيد للظن فضلاً عن الاستقراء التام المفيد للقطع وذلك لان الاستقراء الناقص عبارة عن تفحص اكثر الجزئيات

ولو سلم فليس حرمة الصلاة في تلك الايام ولا عدم جواز الوضوء منهما مربوطاً بالمقام لان حرمة الصلاة فيها إنما تكون لقاعدة الامكان والاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضاً فيحكم بجميع احكامه ومنها حرمة الصلاة عليها لا لاجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في ايام الحيض وإلا فهو خارج عن محل الكلام (١) .

الذي يفيد الظن بان الصفة التي وجدناها فيها من مقتضى طبيعة هذه الجزئيات والافراد .

وبكلمة اخرى انه لا دليل على اعتبار الظن الحاصل من الاستقراء الناقص ، وعلى تقدير تسليم اعتباره إلا انه ليس في المقام استقراء ناقص . ضرورة ان الاستقراء الناقص إنما يحصل بتتبع اكثر الافراد ، ومن الواضح انه لا يحصل بوجود المثالين في تمام ابواب الفقه ، ولا يحصل الظن بتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب في كل مورد دار الامر بينهما من تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب في هذين المثالين ، وهذا ظاهر .

(١) هذا بيان لخروج هذين المثالين عن محل الكلام ايضاً يعني ان حرمة الصلاة في ايام الاستظهار ليست من ناحية تقديم جانب الوجوب وكذا عدم جواز الوضوء من الاناءين المشتبهين ليس من هذه الناحية . والوجه في ذلك هو ان حرمة الصلاة في هذه الايام إنما تستند الى احد امرين على سبيل مانعة الخلو .

احدهما - قاعدة الامكان الثابتة عند الفقهاء وهي عبارة عن ان كل دم يكون حيضاً فهو حيض ، وعلى هذا بمقتضى هذه القاعدة يحكم بكون

ومن هنا انقذح انه ليس منه ترك الوضوء من الاناءين ، فان حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلا تشريعياً ولا تشريع فيما لو توضأ منهما احتياطاً فلا حرمة في البين غلب جانبها ، فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك بل اراقتهما كما في النص ليس إلا من باب التعبد ، او من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب للقطع بحصول النجاسة حال ملاقة المتوضئ من الاناء الثاني اما بملاقاتها أو بملاقة الاولى وعدم استعمال مطهر بعده ولو طهر بالثانية مواضع الملاقة بالاولى ، نعم لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا حاجة الى التعداد او انفصال الغسالة لا يعلم تفصيلاً بنجاستها وان علم بنجاستها حين ملاقة الاولى او الثانية اجمالاً ، ولا مجال لاستصحابها بل كانت قاعدة الطهارة محكمة (١) .

الدم في ايام الاستظهار حيض لامكان كونه حيضاً فيترتب عليه جميع احكام الحيض منها حرمة الصلاة .

وثانيتها - استصحاب بقاء الحيض لشك الحائض في خروجها عن الحيض وبقائها عليه فيستصحب بقاءها عليه ويترتب عليها احكام الحائض منها حرمة الصلاة ، فاذا لم يكن الحكم بحرمة الصلاة من جهة تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب .

هذا مضافاً الى ان هذه القاعدة إنما تكون فيما إذا دار الامر بين الوجوب والحرمة الذاتيين لا مطلقاً ، والمفروض ان حرمة الصلاة في ايام الحيض تشريعية لا ذاتية ، وعليه فيكون هذا المثال خارج عن محل الكلام رأساً .

(١) هذا بيان لوجه خروج المثال الثاني عن محل الكلام وذلك

لان حرمة الوضوء من الاناءين المشتبهين ليست حرمة ذاتية بل هي تشريعية ومن المعلوم ان الحرمة التشريعية تدور مدار التشريع فلا حرمة عند عدمه ، لان الظاهر انه لا تشريع فيما لو توضع منها احتياطاً فاذا لم يجر الوضوء منهما ولو بنحو الاحتياط والامر باراقتهما كما في النص والتيمم بدلاً عنه ليس إلا من باب التعبد وإلا فمقتضى القاعدة في المقام هو الاحتياط ولو بتكرار الصلاة بان يتوضأ باحدهما ويصلي ثم يطهر مواضع الوضوء بالآخر ويتوضأ به ويصلي ، فيحصل له القطع باتيان الصلاة مع الوضوء .

او يكون الامر بالاهراق من ناحية ابتلاء المكلف بنجاسة البدن ظاهراً بيان ذلك تارة يفرض كلا المائتين قليلاً . واخرى يفرض ان الماء الثاني كر .

اما الكلام في الاول فان المكلف اذا توضأ باحدهما ثم غسل مواضع الوضوء بالثاني ثم توضأ بالباقي فيه ، فعند غسل المواضع به يحصل له العلم بالنجاسة اما لنجاسة الماء الاول ولم يطهر بعد ، لعدم حصول الطهارة بالماء القليل بمجرد الملاقاة والصب بدون انفصال الغسالة واما لنجاسة الماء الثاني ، فالنجاسة في هذا الزمان معلومة تفصيلاً وان كان سببها مردداً بين الملاقاة بالماء الاول والملاقاة بالماء الثاني ، وبعد الفراغ عن الغسل شك في بقاء هذه النجاسة فيستصحب بقاءها .

واما الكلام في الثاني فحيث ان الماء الثاني كر فتطهر مواضع الوضوء بمجرد الملاقاة بدون حاجة الى التعدد وانفصال الغسالة ونحو ذلك ، وعندئذ فلا يحصل له العلم بالنجاسة تفصيلاً وان علم اجمالاً بها أما عند الملاقاة بالماء الاول ، او عند الملاقاة بالماء الثاني ، لكن حيث ان

الامر الثالث الظاهر لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات والجهات في انه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافياً مع وحدة المعنون وجوداً في جواز الاجتماع كان تعدد الاضافات مجدياً ضرورة انه يوجب اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والتبجح عقلاً وبحسب الوجوب والحرمه شرعاً فيكون مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق من باب الاجتماع كصل ولا تفصّب لا من باب التعارض ، إلا اذا لم يكن للمحكم في احد الخطابين في مورد الاجتماع مناط كما هو الحال ايضاً في تعدد العنوانين ، فما يترأى منهم من المعاملة مع مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق معاملة تعارض العموم من وجه وإنما

زمان حصولها مردد بين زمانين ففي مثل ذلك لا يجرى الاستصحاب عند المصنف (ره) لعد اعراس اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، فان زمان حصول نجاستها اي نجاسة مواضع الوضوء ان كان زمان ملاقاتها للماء الاول فزمان الشك غير متصل بزمان اليقين بالطهارة وهو زمان ملاقاتها مع الماء الثاني بينهما وان كان زمان ملاقاتها للماء الثاني فزمان الشك متصل مع زمان اليقين ، وحيث لا نعلم فلا نحرز الاتصال وبدونه فلا يمكن التمسك بلا تنقض اليقين بالشك ، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، لاحتمال انتقاض اليقين السابق باليقين الآخر الفاصل بينه وبين زمان الشك

فاذن المرجع في المقام هو قاعدة الطهارة .

وقد تحصل من ذلك ان ابتلاء المكلف بنجاسة البدن ظاهراً في أحد الفرضين دون الفرض الآخر إلا على القول بجريان الاستصحاب في الفرض الثاني ايضاً .

يكون بناء على الامتناع او عدم المقتضي لاحد الحكمين في مورد الاجتماع (١) .

(١) هذا بيان للحقوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات والجهات فلو كان تعدد العنوانات والجهات مجدياً في رفع غائلة استحالة اجتماع الضدين في شيء واحد لكان تعدد الاضافات ايضاً مجدياً في ذلك ، لوضوح ان تعدد العنوان كما يوجب اختلاف المعنون بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح فيكون الفعل الواحد بعنوان ذا مصلحة وبمعنوان آخر ذا مفسدة كضرب اليتيم ، فانه بعنوان التأديب حسن وذا مصلحة ، وبمعنوان الايذاء قبيح وذا مفسدة ، كذلك تعدد الاضافة يوجب اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح فيمكن ان يكون فعل واحد بحسب اضافة حسناً وذا مصلحة ، وبحسب اضافة اخرى قبيحاً وذا مفسدة .

وعلى هذا فيكون مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق من باب الاجتماع كصل ولا تغصب لا من باب التعارض إلا اذا علم بعد ملك لاحدهما في مورد الاجتماع والتصادق فعندئذ تقع المعارضة بينهما .

هذا آخر ما اورده في هذا الجزء وقد تم بعون الله تعالى وتوفيقه .

فهرس دراسات في أصول الفقة

ص	ص
٢٠	١
تقسيم المقدمة الى المتقدم والمتأخر	عنوان الكتاب
٢٠	٣
الاشكال في المقدمة المتأخرة	الاهداء
٢٢	٣
الجواب عن الاشكال في الشرط المتأخر للتكليف	مقدمة الكتاب
٢٤	٥
الجواب عن الاشكال فيه للوضع	مقدمة الواجب
٢٥	٦
الجواب عن الاشكال فيه للمأمور به	تقسيم المقدمة الى تقسيمات
٣٢	٧
شرائط المأمور به باجمعها	الاشكال في كون الاجزاء مقدمة وجوابه
داخلة في محل النزاع	٩
٣٤	١٢
تقسيم الواجب الى المطلق والمشروط	خروج الاجزاء عن محل النزاع الكلام في المقدمة الخارجية
٣٥	١٣
الكلام في تعريف الواجب المطلق والمشروط	تقسيم المقدمة الى العقلية والشرعية
٣٧	١٥
ما هو التحقيق فيهما عند المصنف (ره)	رجوع المقدمة العادية الى العقلية
٣٨	١٧
الشرط راجع الى الواجب لا الى الواجب	تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة
٣٩	١٨
دعوى امتناع كونه من قيود الهيئة ولزوم رجوعها الى المادة	رجوع مقدمة الصحة الى مقدمة الوجود
	١٩
	خروج مقدمة الرجوب والمقدمة العلمية عن محل النزاع

ص	ص
٦١	٤١
تقسيم الواجب الى المعلق والمنجز	الجواب عن الدليل الاول
٦٢	٤٥
الاشكال في الواجب المعلق	اشكال تفكيك الانشاء عن المنشأ . وجوابه
٦٣	٤٦
الجواب عن الاشكال	الجواب عن الدليل الثاني
٦٦	بناء على تبعية الاحكام
اشكال آخر على الواجب المعلق	للمصالح فيها
٦٧	٤٨
الجواب عن الاشكال	الجواب عنه بناء على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد
٦٧	في الأمور بها والمنهي عنها
اشكال المصنف (ره) على صاحب الفصول (ره)	٥٣
٦٩	ما فائدة الانشاء اذا لم يكن المنشأ طلباً فعلياً
مناط فعلية وجوب المقدمة ووجوب ذيها	٥٤
٧١	بيان فائدة هذا الانشاء
وجوب الاتيان بالمقدمة قبل	٥٤
٧٤	دخول المقدمات الوجودية
زمان الواجب عند عدم القدرة عليه في زمانه	للواسب المشروط في محل النزاع
٧٤	٥٥
وجوب المقدمة في زمان	خروج الشرط المعلق عليه في ظاهر الخطاب عن محل النزاع
كاشف عن سبق وجوب ذيها	٥٦
٧٥	وجوب المعرفة حتى في الواجب المشروط
اختلاف القيود في وجوب تحصيلها	٥٨
٧٦	اطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال الشرط
قيل بتجميع الاطلاق في طرف الهيئة على الاطلاق في المادة .	حقيقة
٧٨	
الجواب عن هذا القول	
٨١	
تقسيم الواجب الى النفسي والغيري	

ص	ص
١١٦ استدلال صاحب الفصول (قده)	٨٤ الضابط للواجب النفسي
على وجوب المقدمة الموصلة	والغيري عند المصنف (ره)
بوجوده	٨٦ الشك في كون الواجب نفسياً
١١٨ الجواب عن الوجوه	او غيرياً
١٢٠ دعوى اتصاف المقدمة بالموصلة	٨٧ الاشكال في التمسك باطلاق
اوجب مطلوبيتها	الهيئة
١٢١ الجواب عن هذه الدعوى	٨٨ الجواب عن هذا الاشكال
١٢١ استدلال صاحب الفصول على	٩٠ بيان منشأ هذا الاشكال والاشتباه
وجوب المقدمة الموصلة ايضاً	٩١ تذنيبان
١٢٢ الجواب عن الاستدلال	٩٤ اشكال ودفح
١٢٧ عدم صحة المنع عن المقدمات	٩٦ الجواب عن الاشكال : وجهين
غير الموصلة	آخرين
١٢٨ ثمره القول بوجوب المقدمة	١٠٣ وجوب المقدمة بناء على الملازمة
الموصلة	١٠٤ عدم اعتبار قصد التوصل في
١٣١ الاشكال على الثمرة	وقوع المقدمة على صفة الوجوب
١٣٦ تقسيم الواجب الى الاصلي	١٠٦ عدم اعتبار قصد التوصل في
والتبعي	وجوب المقدمة
١٣٩ المناط في الواجب التبعي	١٠٧ اعتبار قصد التوصل في حصول
١٤٠ تذنيب في بيان الثمرة	الامتثال لاني وقوع المقدمة
١٤١ بدأ النذر ليس من ثمره	على صفة الوجوب
المسألة الاصولية	١١٣ كون الواجب من الافعال
١٤٣ اخذة الاجرة على الواجب	التسببية
جوازاً ومنعاً لا يدور مدار	

ص	ص
١٦٠	وجوب المقدمة وعدمه
مقدمة الحرام والمكروه	١٤٥
لا تتصف بالحرمة والكرهه	قد يحصل من الثمرة اجتماع
٤٦٢	الوجوب مع الحرمة اذا كانت
فصل : الامر بالشيء هل يقتضي	المقدمة محرمة
النهي عن ضده .	١٤٦
١٦٤	المناقشة في الثمرة
توهم كون ترك الضد مقدمة	١٤٨
لضد آخر	تأسيس الاصل في المسألة
١٦٥	١٤٨
بيان فساد هذا التوهم من	عدم اصل في المسألة
ناحية استلزامه الدور	١٥٠
١٦٩	الاولى إحالة وجوب المقدمة
اجيب عن هذا الدور باختلاف	الى الوجدان بدون حاجة
الموقوف والموقوف عليه	الى الاستدلال
١٧١	١٥٢
المناقشة في الجواب	استدلال ابي الحسن البصري
١٧٤	على وجوب المقدمة
التمانع بين الضدين كالنار	١٥٣
على المنار	المناقشة في الاستدلال
١٧٥	١٥٦
التمانع بمعنى التنافي والتعاند	الاستدلال على التفصيل بين
لا يقتضي امتناع امتناع	السبب وغيره
اجتماعهما في شيء واحد	١٥٧
١٧٦	الجواب عن الاستدلال
لا فرق في ذلك بين الضد	١٥٨
الموجود والمعدوم	الاستدلال على التفصيل بين
١٧٧	الشرط الشرعي وغيره
الاستدلال على حرمة الضد	١٥٩
من جهة عدم اختلاف المتلازمين	المناقشة في الاستدلال
في الحكم	١٠٦
	مقدمة المستحب مستحبة بناء
	على الملازمة

ص	ص
٢٠٣ فصل لا يجوز امر الامر مع علمه بانتفاء شرطه	١٧٧ عدم صحة هذا الاستدلال
٢٠٧ فصل ، الحق ان الاوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع	١٧٩ قيل بدلالة الامر بالشيء عن النهي عن الضد بالتضمن
٢٠٨ المراد من تعلق الامر بالطبيعة	١٨٠ عدم صحة هذا القول
٢١٢ الاشكال في كون وجود الطبيعة او الفرد متعلقاً للطلب	١٨١ ثمرة المسألة فساد الضد العبادي على القول بالاقضاء
٢١٥ فصل : اذا نسخ الوجوب فلا دلالة على بقاء الجواز	١٨٢ انكار الشيخ البهائي (ره) هذه الثمرة
٢١٧ عدم جريان استصحاب الجواز	١٨٣ عدم صحة هذا الانكار
٢١٩ فصل : في الواجب التخييري	١٨٤ تصحيح الامر بالضد بالترتب
٢٢١ ما هو التحقيق في الواجب التخييري ؟	١٨٦ بيان المصنف (ره) في فساد الترتب
٢٢٢ امكان التخيير بين الاقل والاكثر عند المصنف (ره)	١٩٣ عدم الفرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع على نحو الترتب .
٢٢٥ الاشكال في التخيير بين الاقل والاكثر	١٩٥ ما له ظهور في طلب الضدين عرفاً لا بد من توجيهه
٢٢٦ الجواب عن الاشكال	١٩٦ اشكال المصنف (ره) على القائل بالترتب
٢٢٦ فصل : في الواجب الكفائي	٢٠١ امكان الترتب كاف لوقوعه في الخارج
٢٢٨ فصل : في الواجب الموسع والمضيق	

ص	ص
٢٥٥	٢٣٩
قيل باعتبار قيد المندوحة في	لا دلالة للامر بالموقت بوجه
محل النزاع في مقام الامتثال	على الامر به في خارج الوقت
٦٥٦	٢٣١
والتحقيق عدم اعتباره	فصل: الامر بالامر بشيء امر به
٢٥٨	٢٣٤
توهم ان النزاع هنا مبيتن على	فصل: اذاورد امر بشيء بعد
القول بتعلق الاحكام بالطبائع	الأمر به
٢٥٩	٢٣٥
فساد هذا التوهم	المقصد الثاني في النواهي
٢٦١	٢٣٦
مناط باب الاجتماع ان يكون	لا دلالة لصيغة النهي على
في كل من متعلقي الايجاب	التكرار والدوام
والتحريم ملاك حكمه	٢٣٨
٢٦٢	لا دلالة للنهي على ارادة
بيان الفرق بين باب الاجتماع	الترك لو خولف
وباب التعارض	٢٣٩
٢٦٥	فصل: اختلفوا في جواز اجتماع
بيان الدليل على اشتغال	الامر والنهي
المتعلق على الملاك وعدمه	٢٤٠
٢٦٩	بيان المراد الواحد
حصول الامتثال باتيان المجمع	٢٤١
على القول بالجواز مطلقاً	الفرق بين هذه المسألة ومسألة
٢٧٠	النهي في العبادات
على القول بالامتناع تفصيل	٢٤٢
٢٧٧	عدم صحة ما ذكر في الفصول
الحق عند المصنف (ره) هو	من الفرق بينهما
الامتناع	٢٤٥
٢٧٨	هذه المسألة اصولية لا غيرها
تضاد الاحكام الخمسة	٢٤٦
٢٧٩	هذه المسألة عقلية لا لفظية
متعلق الاحكام الأفعال الصادرة	٢٥١
عن التكلف في الخارج	ملاك النزاع يعم جميع اقسام
	الايجاب والتحريم

ص	ص
٣١٥ ينبغي التنبيه على امور	٢٨٠ تعدد الوجه والعنوان
٣٢٠ الحق انه منهي عنه بالنهي	لا يوجب تعدد المعنون
السابق	٢٨١ للموجود الواحد ماهية واحدة
٣٤٤ لا اشكال في صحة الصلاة	وحقيقة فاردة
مطلقاً في الدار المغصوبة على	٢٨٣ المجمع بما انه واحد
القول بالاجتماع	فيستحيل تعلق الامر والنهي به
٢٤٦ لا تعارض بين خطاب صل	٢٩٠ ادلة القول بالجواز ونقدها
ولا تفصب	٢٩٢ الأمر المتعلق بالعبادات
٣٤٩ صحة الصلاة في الدار المغصوبة	المكروهة على ثلاثة اقسام
في صورة الجهل والنسيان	٣١٢ الدليل على جواز اجتماع
٣٥٢ دلالتهما على العموم والاستيعاب	الأمر والنهي
عما لا ينكر	٣١٣ المناقشة في الدليل