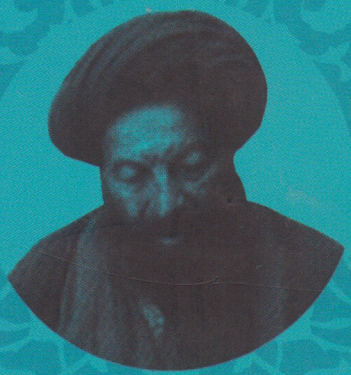
اجتماع الأمر والنهي

آية الله العظمى السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي قدس سره

المتوفى سنة ١٣٣٧ هـ



کنگره بزرگداشت آیة الله السید یزدی (قدس سره)

اجتماع الأمر و النهى

تأليف:

آيةالله العظمى السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي

اعداد:

الحاج الشيخ محسن الاحمدي الطهراني

سرشناسه:یزدی، کاظم بن عبدالعظیم ۱۳۳۸ق
عنوان: اجتماع الأمر ونهی
مشخصات نشر: قم/ خدادادی، ۱۳۹۱
مشخصات ظاهری: ۲۷۲ص
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۳۰۳٤-۲-۷
وضعیت فهرستنویسی: فیپا.
یادداشت:کتابنامه به صورت زیرنویس.
یادداشت: عربی
موضوع: اصول فقه شیعه
شناسه افزوده: احمدی طهرانی، محسن، مصحح
رده بندی کنگره ۳،۱۳۹۱ الف ٤ی /BP۱۵۹/۸
رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

کنگره بزرگداشت آقا سید محمد کاظم یزدی(ره)

اجتماع الأمر و نهی

(السید محمد کاظم الطباطبایی الیزدی (ره))

اعداد: محسن الاحمدی الطهرانی

نوبت چاپ: اول/ ۱۳۹۱

تیراژ: ۵۰۰نسخه

ناشر: خدادادی

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۳۰۳٤-۲-۷

کلیه حقوق چاپ محفوظ و مخصوص می باشد

مرکز پخش:

قم: خ ارم/ روبروی شبستان امام خمینی(ره)/فروشگاه کتاب امید

۰۹۳۶۳۴۰۱۷۳۴ ۰۲۵۱-۷۸۴۰۰۷۳

قیمت: ۷۰۰۰ تومان

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ اللهِ الرّحمنِ الرّحيمِ

الحمدُلله ربّ العٰالمين والصّلاة وَالسّلام عَلى محمّد وَآله الطّاهرين وَلعنة الله عَلى أعدٰائـهم أجمعين إلى يوم الدّين **وَبعْد** فيقول الفقير إلى الله محمّد كاظم بن عبدالعـظيم الطّـباطبائى اليزدى لقد سألنى بعض الاخوان منَ الفضلاء حين مذاكرتى لهـذه المسألة أن أكـتب مـا أذكره فى المباحثة ليكون تذكرة لى ولغيرى فأجبته إلى ذلك وما تـوفيقى إلّا بـالله عَـليه توكلت وَإليه أُنيب.

الكلام فى جواز اجتماع الامر والنّهى وعدمه وهل هذه المسألة منَ المسائل الاصوليّة أو من المبادى الاحكاميّة أو من المسائل الكلاميّة، وعلى تقدير كونها اصوليّة هل هى عَقليّة محضة أو للّفظ فيها مدخليّة؟ وجوه، فصَرّح المحقق القمى بأنها من المسائل الكلاميّة حيث قال: «وهذه المسألة وإن كانت منَ المسائل الكلاميّة الا انّها لما كانت يتفرّع عليها كثير منَ المسائل الفرعيّة ذكرهَا الاصوليّون فى كتبهم فنحن نقتفى آثارهم»[1] وقال فـى المـناهج: «اعلم ان مسألة اجتماع الوجوب والحرمة من المسـائل الكـلاميّة الّـتى ليس مـن شـأن الاصولى البحث عنها»[2] وقال فى الاشارات: «ولأجاد من قال انّها مـنَ المسـائل العـقليّة الكلاميّة»[3] وذكر فى الهداية انّها منَ المسائل المتعلّقة بالاحكام يعنى انّـها مـن المـبادى الاحكاميّة قال: «ولذا ذكرها هناك جماعة من الاعلام»[4] قلت: قد حكى عـن الحـاجبى والعضدى وشيخنا البهائى ذكرها فيها، ويظهر من بعضهم انها مـن الاصـولية العـقليّة وان الانسب ذكرها فى الادلّة العقليّة بل قيل ذكرها بعضهم هناك، ويظهر مـن ذكـر صـاحب

---

١. قوانين الاصول: ص ١٤٠.
٢. المناهج: ص ٥٨.
٣. اشارات الاصول: ص ٢١٨.
٤. هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٤٦.

المعالم لها فى مباحث النّهى انّها لفظيّة لغوية، وربما يستظهر كونها لفظية فى الجملة بمعنى دخل اللّفظ فيها وكون النّزاع فى الاعمّ من اللفظ وَحكم العقل من الاردبيلى وسيّد الرّياض فى الرّسالة الّتى أفردها فى هذه المسألة حيث فصلا بين العقل والعرف وقالا ان الاجتماع جائز عَقلا لاعرفا.

والحق ان لكلّ وجه صحة، فان هذه المسألة تختلف باختلاف التّقريرات كمسألة وجوب المقدمة وحرمة الضدّ حيث انهما يمكن تقريرهما اصولية وفرعية ومن المبادى، فهذه المسألة ايضا يمكن تقريرها كلامية بان يكون البحث عن جواز اجتماع الوجوب والحرمة بمعنى امكانه عقلا امكانا ذاتيّا او وقوعيّا وعدمه من حيث انه مطلب من المطالب الواقعيّة من غير نظر الى ملاحظة استنباط الحكم الفرعى منها ومن غير نظر الى كونه بحثا عن حال الوجوب والحرمة، فانّ المسائل الكلاميّة هى الباحثة عن احوال الوجود والموجود مع الالتزام بكونه على وجه لاينافى قواعد الشرع، وان قلنا انه يعتبر فيها كونها باحثة عن احوال المبدء والمعاد نقول: يمكن ان يقال يكفى فى ذلك كون الغرض فهم حال الاوامر والنّواهى الصّادرة من الله تعالى.

ويمكن تقريرها على وجه يَكون من المبادى الاحكاميّة بان يكون البحث عن حال الوجوب والحرمة وانهما هل يكونان متنافيين بحيث لايمكن اجتماعهما فى مورد واحد ولو مع تعدّد الجهة اولا؟ اذ على هذا التّقدير يكون بحثا عن لوازم الوجوب والحرمة فتدخل فى المبادى الاحكاميّة الباحثة عن حال الاحكام ولوازمها وظاهرهم انّها ليست من المسائل الاصوليّة حينئذ بل بحث عن مقدّماتها كالبحث عن المبادى اللّغويّة فانّها ايضا خارجَة عن المسائل الاصوليّة وان كان يمكن ادراج كليهما فيها لكن ظاهرهم خروجهما.

ويمكن تقريرها اصوليّة بان يكون البحث عن جواز الاجتماع وعدمه من حيث انه ممّا يحكم به العقل ويكون دليلا على المسألة الفرعيّة وهى صِحة الصّلاة فى الدّار الغصبيّة وعدمها، اذ على هذا التّقدير يكون بحثا عن حال الدّليل الّذى هو العقل او الحكم العقلى فيكون من المسائل الاصوليّة، سواء عرفناها بانّها العلم بالقواعد الممهّدة للاستنباط او العلم باحوال الدّليل، امّا على الاوّل فواضح وامّا على الثانى فلانه بحث عن ان العقل حاكم

بالامكان او بالامتناع وهذا بحث عن حال الدّليل الّذى هو العقل بناء على ان الموضوع هو ذات العقل، وبناء على انّه حكم العقل حيث يقال ان الدّليل العقلى حكم عقلىّ يُتوصّل به الى حكم شرعى فيكون البحث عن وجوده وعدمه وهو بحث عنه، فالبحث عن حال الدّليل اعمّ من ان يكون بحثا عن حاله بعد وجوده ودليليّته كما فى البحث عن تخصيص الكتاب بخبر الواحد بعد الفراغ عن حجيّتهما وكالبحث عن حكم العقل فى المقام وسائر المقامات بناء على جعل الدّليل ذات العقل، فان حكمه حال من احواله، او بحثا عن حجيّته وعدم حجيّته كما فى البحث عن حجيّة خبر الواحد، او بحثا عن وجوده وعدمه كالبحث عن حكم العقل فى المقام بناء على كون الدّليل حكم العقل لاذاته فانه راجع الى البحث عن وجود الدّليل الّذى هو حكم العقل.

ويمكن تقريرها اصوليّة لفظيّة بان يكون البحث عن حال الاوامر والنّواهى الواردة فى الكتاب والسّنّة وانّها دالّة على كون متعلّقاتها غير حَرام او غير واجب، او ان العرف هل يفهم من الامر والنّهى المتعلّقين بموضوعين بينهما عموم من وجه التّخصيص، وانّ الفرد الجامع خارج عن احدهما أو لا؟ أو أنه هل يكون فى الشّرع ما يدلّ على عدم جواز الاجتماع أولا كأن يكون مقتضى خبر او آية عدم جواز الاجتماع او جوازه كما يمكن ان يدّعى ان قوله: «لايطاع الله من حيث يعصى» دالّ على عدم الجواز الشّرعى وكذا قوله عليه السلام: «لو ان النّاس اخذوا ما امرهم الله به فانفقوه فيما نهاهم عنه ماقبله منهم، ولو اخذوا مانهاهم الله عنه فانفقوه فيما امرهم به ما قبله منهم حتّى يأخذوه من حق وينفقوه فى حق»[1] فعلى هذه الوجوه الثّلاثة ـ وحاصلها كون الامر والنّهى دالين عرفا على شرطيّة كون متعلّقهما غير حرام او غير واجب، او كون اجتماعهما فى مورد بحسب الظّاهر والعموم ظاهر فى نظر العرف فى تخصيص احدهما او استفادة قرينة عامة من مثل الخبرين على عدم الاجتماع ـ يكون البحث اصوليّا لفظيا.

ويمكن على وجه بعيد ابعد تقريرها فرعية بأن يكون البحث عن حال ما تعلق به الامر والنهى بحسب العموم وانه صحيح او لا، فتحصّل انّ هذه المسألة يختلف حالها بحسب

---

١. وسائل الشيعة: ج ١٦، ب ٤ من أبواب فعل المعروف، ح ٥.

اختلاف التّقريرات كمسألة مقدّمة الواجب ومسألة الضدّ ومسألة حرمة التّجرى الى غير ذلك وَلايضرّ الاختلاف بحسب اختلاف التّقرير وحيثيّة البحث لانّه فى الحقيقة ليست مسألة واحدة مختلفة الحال، بل هى على كلّ تقدير وتقرير مسألة اخرى من جهة اختلاف الموضوع او المحمول وان كانا واحداً فى النّظر البدوى فى الجميع، مع انّ الاختلاف باختلاف حيثيّة البحث من حيث هو ايضاً لابأس به مع قطع النّظر عن التحليل المذكور. الا ترى ان مسألة مفهوم الشّرط من حيث هى من المسائل النّحوية او البيانيّة واذا لوحظ فى البحث حال القضايا الواردة فى الكتاب والسّنة كانت من المسائل الاصوليّة، وهكذا مسألة دلالة الامر على الوجوب وغير ذلك كمباحث العمومات والمطلقات فتدبّر. هذا ولكن ظاهر العنوان الموجود فى كلمات القوم انّها من المسائل الاصوليّة العقليّة الآن وان كانت فى الاصل من المسائل الكلاميّة على ما يظهر من كلام المحقّق القمى وان كان دعوى ظهور كونها من المبادى الاحكاميّة ايضاً قريبة هذا.

وقد يقال بتعيين كونها من المبادى الاحكاميّة وانّها ليست كلاميّة ولا اصوليّة. امّا انّها ليست كلاميّة وانّه لاوجه لما ذكره المحقق القمى وغيره فَلانّها انما تكون كلامية اذا كان النّظر الى انّ الاجتماع قبيح أولا حيث انها تصير حينئذ من التّحسين والتقبيح العقليّين وليس كذلك، اذ جملة من كلماتهم ظاهرة فى دعوى استحالة الاجتماع ذاتا حيث عدّوه من التكليف المحال[1] بالمحال ولادخل لها حينئذ بالحسن والقبح. وفيه منع انحصار المسائل الكلاميّة بالتّحسين والتقبيح كما هو واضح، اذ اغلبها ليست كذلك مثل مسألة الصّفات من العلم والقدرة وغيرها ممّا لايخفى ولعلّ القائل يريد بذلك انّ المسائل الكلاميّة المرتبطة بالفرعيّات لابدّ ان تكون باحثة عن التّحسين والتقبيح وهوايضاً كما ترى.

وقد يقال فى وجه عدم كونها كلاميّة انّ الكلام مايبحث فيه عن احوال المبدء والمعاد حيث انّها صناعة نظريّة يقدر معها على اثبات الصّانع وصفاته الّتى يتوصّل بها الى اثبات النّبى والوصىّ والمعاد بما فيها من العقائد، وظاهر انّ المسألة لاترجع اليها. نعم لوكان البحث عن صدوره عنه كان له وجه، لكن الظّاهر عدم رجوع النّزاع اليه كما يظهر من

---

١. كذا فى الخطية والحجرية، والظاهر: لا بالمحال.

كلماتهم نقضاً وابراماً ومجرد كونها من المباحث العقليّة لايلحقها بالكلاميّة **وفيه اوّلا** انّ الغرض من البحث تشخيص حال الاوامر والنّواهي الشرعيّة وان كانت الكلمات مطلقة كما في غالب المباحث الاصوليّة **وثانياً** انّ الكلام ما يبحث فيه عن المطالب العقليّة على وجه يوافق الشرع والمقام كذلك والانصاف انّها اظهر في كونها كلاميّة من غالب مباحث الامور العامة، بل جملة من مباحث الجواهر والاعراض مثل مباحث الماهيّة ولواحقها ومسألة الجزء الذى لايتجزى وغيرها وان كان ربما يتخيّل دخلها في العقائد الدّينيّة بوجه بعيد، فعلى تقدير كون الكلام ماذكره نقول: هذه المسألة اولى بكونها منه من تلك المسائل وعلى تقدير العدم فالامر اوضح.

وامّا انّها ليست اصوليّة فلانها مايكون باحثا عمّا يستنبط منه الحكم الفرعى بلاواسطة وفي المقام وان كان يستنبط صحّة الصّلاة وعدمها من هذه المسألة الا انها متفرعة على تحقّق التّعارض وعدمه بين دليلى الامر والنّهى وهو متفرع على جواز الاجتماع وعدمه، فالصّحة لاتتفرع على الجواز والعدم الا بتوسّط فهم التعارض وعدمه فهذه المسألة من مبادى المسألة الاصوليّة الّتى هى وجود التّعارض والتّناقض بين الادلّة وعدمه.

ويرد عليه **اوّلا** النّقض بجملة من المباحث الاصوليّة فانّها يتفرع عليها الحكم الفرعى بوسط مثل مسألة جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد او تفسيره به فانّه يثبت به كون الخبر مثلا قرينة على ارادة المعنى التأويلى من الكتاب فالحكم الفرعى وهو مؤدى المعنى التّأويلى للآية متفرع على وجود القرينة على ارادته وهو متفرع على جواز كون الخبر مخصّصاً او مفسّرا، ومثل مسألة جواز التّرجيح بالمرجّحات الغير المنصوصة مثل الشّهرة الفتوائية فانه يتفرّع عليها كون الخبر الموافق لها ارجح ويتفرع على الاخذ به تعين مدلوله، وكذا مسألة وجوب الترجيح ومسألة كون الحكم عند التّعادل التخيير دون التوقف والتساقط وهكذا مسألة حجية خبر الواحد فانّه يتفرّع عليها كون الخبر الفلانى دليلا على الحكم الى غير ذلك **وثانياً** بالمنع وانّ الاصوليّة اعمّ ممّا يتفرّع عليه الحكم بوسط او بلاوسط **وثالثاً** ان التّعارض وعدمه امر انتزاعىّ والا ففى الحقيقة الصّحة والفساد متفرّعان على جواز الاجتماع وعدمه، بل التّعارض عبارة اخرى عن عدم جواز الاجتماع اذ هو

بمعنى التّنافى بين الامر والنّهى وهو عين التّعارض، الا ان يقال ان التّعارض العرفى متفرّع على ثبوت التنافى العقلى والفساد متفرّع على التّعارض العرفى وفيه منع ذلك بل التّنافى العقلى كاف فى التّخصيص من غير حاجة الى التّعارض العرفى بل لايتحقق التّعارض العرفى بمجرّد المنافاة العقليّة كما فى سائر القرائن العقليّة فانّها بنفسها قرينة من غير توسيط العرف فى ذلك.

وقد يقال بعدم معقوليّة كون المسألة من الاصوليّة اللّفظيّة على حذو ما ذكره فى بحث المقدّمة وان كون البحث فى المقامين وكذا بحث الضدّ لفظيّا فى غاية الضّعف **وحاصل** ماذكره فى وجه ذلك فى بحث المقدّمة انّ المتعارف فى الابحاث اللغويّة هو تسليم المتخاصمين لوجود المعنى المتنازع فى وضع اللّفظ بازائه وعدمه وانّما النّزاع بينهما فى ثبوت العلقة الوضعيّة الجعليّة بين ذلك المعنى المعقول وبين اللّفظ كما فى نزاعهم فى ان الامر للوجوب او للنّدب، فانّ الطّلب المتأكد الّذى هو الوجوب وغير المتأكد الّذى هو الاستحباب معنيان معقولان من حيث هما موجودان فى الخارج، وانّما النّزاع فى ان لفظ الامر دال على هذا او ذاك، ومثل نزاعهم فى انّ الشّرط له مفهوم أو لا فان تعليق العدم على العدم من المعانى الموجودة فى الخارج وانّما النّزاع فى انّ القضيّة الشّرطية هل تدلّ على تعليق الوجود على الوجود فقط او تدلّ على تعليق العدم على العدم ايضا وهكذا فى سائر الموارد، فاللّازم كون المعنى المشكوك فى دلالة اللّفظ عليه من المعانى المتحققة فى الخارج المعقولة فى حدّ نفسه وكان النّزاع فى دلالة اللّفظ عليه وعدمه، وفى المقامات المذكورة النّزاع والاشكال فى اصل تحقق المعنى فى الخارج. مثلا فى بحث المقدمة النّزاع فى ثبوت الملازمة العقليّة وعدمها بين وجوب ذى المقدّمة ووجوبها لا فى وضع اللّفظ لها بعد ثبوتها، فالقائل بالاثبات يدّعى الثّبوت والقائل بالعدم يدّعى عدم الثّبوت وليس الوجوب فى الواقع تارة على وجه يحكم العقل بثبوت الملازمة، وتارة على وجه لايحكم فيكون النّزاع فى ان اللّفظ موضوع لأىّ الوجوبين، وكذا فى بحث الضّدّ النّزاع فى تحقق الملازمة بين وجوب الشّىء وحرمة ضدّه وفى المقام النّزاع فى ثبوت المضادة والمنافاة العقليّة بين الوجوب والحرمة بحيث لايمكن اجتماعهما فى مورد واحد ولو مع تعدّد الجهة

وليس الوجوب والحرمة تارة على وجه يكون بينهما مضادة وتارة على وجه لايكون حتى يكون النزاع فى انّ لفظ الأمر والنّهى او الوجوب والحرمة موضوع لاىّ القسمين مثلا، نعم على القول بتحقق الملازمة بين الوجوبين عقلا فى بحث المقدّمة او بين الوجوب وحرمة الضد فى بحث الضدّ، أو تحقّق المنافاة العقليّة بين الوجوب والحرمة فى المقام يكون الملازمة او المنافاة من المداليل الالتزاميّة للفظ اذا قلنا بانّهما من اللّوازم الّتى لايحتاج التّصديق بها الى وسط فى الاثبات ومجرّد ذلك لاينهض وجها لدخولها فى مباحث الالفاظ، ومن ذلك ظهر انّه لاوجه لاستدلال صاحب المعالم على عدم وجوب المقدّمة فى بحثها بانتفاء الدّلالات الثلاث، وكذا لاوجه لجواب بعض المحقّقين عنه بان عدم الدّلالة بواسطة القرينة لاينافى ثبوت الوضع الى غير ذلك ممّا ينبئ عن كون البحث لغويّا لفظيّا، لماعرفت من عدم معقوليّة ذلك بعد كون النّزاع فى اصل المعقوليّة والتّحقق فى الخارج والبحث اللّغوى فرع كون المعنى موجوداً متحققا.[1]

اقولُ: ليس مراد من يجعل البحث لفظيّا انّ اللّفظ يدلّ على الملازمة العقليّة او المنافاة العقلى حتّى يقال انّه لايعقل مع عدم تحقق الملازمة او تحقق عدمها بل مراده ثبوت الملازمة الجعليّة او المنافاة الجعلى او العرفى وهذا لايتوقف الاعلى امكان جعل اللّفظ ذا دلالتين دلالة على اصل الوجوب ودلالة على وجوب المقدمة مثلا بجعل اللّزوم بينهما وضعاً او امكان كونه ظاهراً فى العرف فى ذلك من جهة انّه لاينطبق اللّفظ فى العرف ولايستعمل الا مع ارادة وجوب المقدّمة ايضا او مع ارادة كون متعلّقه غير حرام فاللّزوم كما انّه قد يكون عقليّا كذلك قديكون عرفيّا وقد يكون وضعيّا ولايشترط فى الدّلالة الوضعيّة او العرفيّة كون المعنى موجوداً فى الخارج بل يكفيه كونه متعقلا ومتصوراً ومن المعلوم ان ارادة وجوب المقدمة من الأمر بذى المقدمة معقولة وكذا ارادة كون متعلّق الوجوب غير حرام فيصحّ وضع اللّفظ بازائه، كيف ولو كان اللّازم كون المعنى موجوداً فى الخارج فلايتم فى مثل مفهوم الشّرط ايضا اذ من المعلوم ان تعليق الوجود على الوجود لايلازم عقلا تعليق العدم على العدم لامكان تعدّد السّبب الا انّه يعقل التّعليق العدمى من حيث هو فيجعله

---

١. انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ١٩٩.

مدلولا للفظ ففى المقام ايضا يعقل ويتصوّر كون الوجوب ملازماً لوجوب المقدّمة او لحرمة الضّد او لعدم حرمة الشّيء من جهة اخرى فيمكن دلالة اللّفظ عليه وحينئذ فيصحّ ان يقال: ان الوجوب متصوّر على وجهين، تارة على وجه يتبعه وجوب شيء آخر بمعنى ان يكون ملازماً له فى الارادة واخرى على وجه لايتبعه وجوب شيء آخر والاشكال انما نشأ من تخيل كون اللّازم ان يكون اللّازم عقليّا حتّى يكون اللّفظ دالا عليه وليس الامر كذلك اذ اللزوم عقلى وعرفى وشرعى ووضعى كما عرفت، فالانصاف انّه لااشكال فى امكان كون البحث لفظيّا باحد الوجوه المتصوّرة سابقاً وامكان كونه اعمّ من العقلى واللّفظى الا ان ظاهر عناوين القوم ان نزاعهم فى الجواز العقلى وعدمه كما يظهر من استدلالاتهم ايضا، وما صنعه صاحب المعالم من ذكر المسألة فى مباحث النّهى لايدلّ على كون البحث لفظيّا لقوّة احتمال كونه من جهة انّ الغالب ان الوجوب والحرمة مستفادان من اللفظ وكذا لادلالة فى تفصيل الاردبيلى وسيّد الرّياض بين العقل والعرف على كون البحث اعمّ من اللّفظى والعقلى لقوّة احتمال كون المراد التّفصيل بين حكم العقل بالنّظر البدوى المسامحى وبين حكمه بالنّظر الدّقيق الحكمى فمرادهما من العرف حكم العقل على حسب مايفهمه العرف المبنى افهامهم على المسامحة وعدم المداقة والغرض ان العقل فى اوّل النّظر يحكم بالامتناع لكن فى النّظر الدّقيق يحكم بالجواز.

وقد يوجّه كلامهما بان مرادهما الفرق بين المعنى الّذى يفهمه العقل من الوجوب والحرمة والمعنى الّذى يفهمه العرف منهما، فغرضهما ان العقل يحكم بجواز اجتماع الوجوب والحرمة بمعناهما العرفى وبعدم جواز اجتماعهما بمعناهما الحقيقى العقلى فعلى التّقديرين الحاكم هو العقل والتفاوت انما هو فى متعلق الحكمين.

والاوجه الوجه الاوّل اذ ليس معناهما العرفى غير معناهما الحقيقى بل لاحقيقة لهما الا ما عند العرف اذ الاحكام الخمسة حقيقتها الاعتبارات العقلائيّة العرفيّة الّا اذا جعلنا الطّلب عين الارادة النفسيّة لانشاء الاقتضاء فانّها على هذا التّقدير امور متأصّلة خارجيّة ومن الاوصاف الحقيقيّة، فيمكن ان يكون حقيقة الارادة غير مايتعلّقه[1] العرف منها بخلافه على

١. كذا فى الحجرية والخطية والصحيح «يتعقّله».

الاوّل فان تأصلها عين هذه الاعتبارات فان انشاء الاقتضاء اعتبار من الاعتبارات فحقيقته ليس الا هذا الاعتبار العرفى.

فتحصّل انّه لم يعلم من احد منهم جعل النّزاع لفظيّا او اعمّ منه ومن العقلى وما يذكرون فى طى الاستدلالات من فهم العرف التّخصيص فهو استطراد والا فاصل النّزاع فى الحكم العقلى. نعم قال فى الهداية: «فالكلام فى جواز اجتماع الوجوب والتّحريم بايّ لفظ وردا. هذا بالنّظر الى الكلام فى الجواز العقلى وامّا بالنّسبة الى الفهم العرفى الّذى هو احد المعنيين اللّذين وقع البحث فيهما فانّما يقوم البحث فى الظواهر والاطلاقات دون النّصوص والتصريحات»[١] ويظهر منه تعميم النّزاع. وكذا يظهر من المناهج ايضا حيث قال: اعلم ان مسألة اجتماع الوجوب والحرمة من المسائل الكلاميّة الّتى ليس من شأن الاصولى البحث عنها من حيث هى هى والمسألة الاصولية التى يريدون بيانها هنا انّه اذا ورد عامان من وجه متنافيان فهل يخصّص احدهما بالاخر فى موضع التّنافى ام لا؟ والبحث عن ذلك هو مراد الاصولى ولكن التخصيص تارة بالفهم العرفى واخرى بتلك المسألة الكلاميّة الّتى هى امتناع اجتماع الحكمين... الى اخر كلامه،[٢] لكن يمكن ان يقال ان غرضه ان الاولى ان يجعل العنوان كذلك لا انّ النّزاع فعلا كذلك.

تذنيبٌ قال فى الاشارات ـ بعد ماذكران المسألة عقليّة لادخل لها باللّغة واستجود كونها كلاميّة وان المناسب ذكرها فى المبادى الاحكاميّة ـ: نعم لوذكرها من يقول بامتناع الاجتماع فى الادلة العقليّة حيث ان بناءه على انّ العقل يحكم برفع احد الحكمين فله وجه، ويصير حاله كحال اصالة البرائة فى انّه لايستدلّ بها الاعلى نفى الحكم الشرعى ولذا يمكن ذكره فيها لغيره تبعاً انتهى.[٣]

ويستفاد من كلامه ان كونها اصوليّة عقليّة مبنى على الحكم بالامتناع فعند القائلين بالامتناع تكون اصوليّة عقليّة اذ البحث عنها بحث عن الدّليل العقلى على رفع احد الحكمين، واما عند القائلين بالجواز فلايكون الدّليل على الحكم وهو صحّة الصّلاة الا

---

١. هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٤٦.
٢. المناهج: ص ٥٨.
٣. اشارات الاصول: ص ٢١٩.

العموم اذ لامانع منه بناء على هذا القول والعقل انّما يحكم بعدم المانع عن مقتضى العموم.

وفيه ان البحث عنها ليس الاعن ثبوت الحكم بالامتناع او الجواز، فاذا كانت اصوليّة عقليّة فعلى القولين والا فكذلك فلايمكن التّفكيك بينهما. نعم لوكان البحث بعد الفراغ عن اثبات الامتناع او الجواز امكن ان يقال انه بحث عن الدّليل العقلى بناء على القول بالامتناع وليس كذلك بناء على الجواز، وليس الامر كذلك اذ المفروض ان البحث منحصر فى اصل الاثبات وجوداً أو عدما فلاوجه لكون ذكر القائل بالجواز هناك تبعيّا والقائل بالامتناع بالاصالة من جهة كون المسألة من ذلك الباب.

والحاصل ان البحث عن جواز الاجتماع والعدم بحث واحد غاية الأمر ان واحدا يقول بالامتناع والآخر يقول بالجواز فاذا ناسب ذكر هذا البحث فى الادلّة العقليّة فلايتفاوت الحال بالنّسبة الى القولين، ولعلّ نظره فيما ذكره الى انّ البحث المذكور عند القائل بالامتناع بحث عن الدّليل العقلى وهذا البحث بعينه بالنّظر الى القول بالجواز بحث عن غير الدّليل العقلى، اذ القائل به لم يبحث عن الدّليل العقلى فى الواقع بحسب نظره فهو نظير ما يمكن ان يقال ـ بل ببالى انه قيل ايضا ـ: انّ البحث عن حجيّة خبر الواحد بحث عن مسألة اصوليّة عند من اثبت الجواز لانّه عنده بحث عن الدّليل الذى هو موضوع علم الاصول غاية الامر انّه بحث عن دليليّة الدّليل وعند القائل بعدم الحجيّة هذا البحث بعينه بحث عن غير الدّليل فليس من المسائل الاصوليّة لكنّه كما ترى.

بقى الكلام فى الثمرة بين كون المسألة المذكورة اصولية اوكلامية او من المبادى والظّاهر عدم ترتب ثمرة الاّ فى النّذر واشباهه اذ غاية ما يتصور من الثّمرة ان يقال بناء على كونها اصوليّة يمكن اثباتها بالظنّ بناء على حجيّة الظنّ فى الاصول ايضاً وبناء على كونها كلاميّة لايمكن لان الظنّ ليس بحجة فيها ولكنّه كما ترى اذ لو قلنا بحجيّة الظنّ فى الاصول فلافرق بين ماكان منها حقيقة وبين ما كان من غيرها ممّا ذكرها الاصوليّون فيها لتوقف الاستنباط عليها فالظنّ معتبر فيها من هذه الحيثيّة وان لم يكن معتبراً فيها من حيث هى، وذلك لان ملاك حجّية الظنّ فى الاصول حجيّته من حيث استلزامه الظنّ بالحكم الفرعىّ الكلىّ ولايتفاوت الحال فى ذلك بين كونها من الاصول او من غيره اذ الدّليل على فرضه دلّ

على حجّية كلّ ظنّ تولد منه الظنّ بالحكم الفرعي. نعم لو فرض وجود دليل خاصّ على حجّية الظنّ في خصوص المسائل الاصوليّة دون سائر مقدمات الفقه تم ما ذكر من الثّمر لكنّه فرض غير واقع، فتدبّر.

ثم انه لابدّ قبل الشّروع في اصل المطلب من ذكر مقدّمات.

المقدّمة الأولى في بيان محلّ النّزاع في المسألة والكلام فيه في مواضع.

احدها الجواز لغة بل وعرفا هو الانتقال وعدم الوقوف في حيّز، يقال: جاز منه الى كذا ومنه التّجاوز واستعماله فيما يقابل المنع انّما هو بالمناسبة، لانّ مالامانع منه من المطالب كانّه غير واقف على احد الطّرفين من الوجود والعدم، وفي الاصطلاح يستعمل في معان على ما قيل، فقد يستعمل في قبال الاستحالة كما يقال يجوز ارتفاع الضدّين ولايجوز اجتماع النقيضين، وقد يستعمل فيما يقابل القبح كما يقال: لايجوز صدور المعجزة على يد الكاذب او لايجوز الظّلم من الله تعالى مثلاً، وقد يستعمل فيما يقابل الغلط كما يقال: يجوز استعمال اللّفظ في المعنى المجازي مع القرينة ولا يجوز استعمال المشترك في ازيد من معنى، وقد يستعمل فيما يقابل الباطل كما يقال: يجوز بيع الفضولي يعني يصحّ، وقد يستعمل فيما يقابل الوجوب والحرمة الشّرعيّين أو العقليّين والجامع بين الكلّ هو المضي وعدم المنع الا انّ المانع قد يكون حكم العقل بالاستحالة او القبح وقد يكون شرعيّا وضعيّا وقد يكون شرعيّاً تكليفيّا وقد يكون لغويّا والجواز ايضاً كذلك عقلي وشرعي تكليفي ووضعيّ ولغويّ.

والمراد به في المقام بناء على كون المسألة عقلية محضة ـ على ماعرفت من ظاهر عنوان القوم ـ هو الاعم مما يقابل الاستحالة او القبح فالمراد به الامكان العقلي الاعمّ من الذّاتي والوقوعي وبناء على تعميم محلّ النزاع إلى اللفظي ايضا ـ كما هو الاليق بالمقصود ـ المراد به الاعمّ منهما ومن عدم المنع الشّرعي بمعنى عدم الدّليل على عدم الاجتماع شرعاً ويكفي القائل بالمنع اثبات احد الامور المذكورة ولابدّ للقائل بالجواز من نفي الكلّ.

ثانيها المراد بالاجتماع المضاف الى الامر والنّهي هو كون امر واحد متعلّقا لهما فعلا ولو بالانطباق العقلي ولو مع عدم الالتزام بترتب لوازمهما وآثارهما فالمراد اجتماعهما بنفسهما

ولايعتبر فى صدقه وكونه داخلاً فى محلّ النّزاع التزام ترتب جميع اللّوازم من الصّحة وحصول القرب والثواب والعقاب، فلو فرضنا عدم حصول القرب مع الالتزام بوجود الامر والنّهى كما ربما يظهر من المحقّق القمى اوعدم امكان قصد التقرب كما قد يقال كان من الاجتماع المتنازع فيه والقائل به قائل بجواز الاجتماع وان كان باطلاً من حيث انّه اذا فرض وجود الأمر فلا معنى لعدم امكان قصد القربة وكذا لامعنى لعدم حصول القرب والثواب من هذه الحيثية وان كان معاقباً من الحيثية الاخرى فالغرض انّه ليس المراد من الاجتماع المتنازع فيه الاجتماع بجميع الآثار واللّوازم وان كان القول به متعيّنا على فرضه، كما انّه لايكفى فيه الالتزام بترتب الآثار مع عدم احدهما كأن يقال انّ النّهى غير موجود لكن العقاب موجود كما يقال إنّ الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار عقاباً وان نافاه خطاباً فمن قال بأن من توسط ارضاً مغصوبة ليس منهياً عن الخروج لكنه معاقب عليه ليس قائلاً بالاجتماع، وكذا من قال إن الصّلاة فى الدّار الغصبيّة ليست مأمورا بها لكنها صحيحة من جهة انها واجدة لمصلحة المأمور به ومطابقة للطّبيعة المأمور بها كما نلتزم به على فرض القول بعدم الجواز او انّها غير صحيحة ايضا لكنها مسقطة للتّكليف بالصّلاة ليس قائلاً بالاجتماع اذ ليس هذا اجتماعاً للامر والنّهى، ومن ذلك ظهر انه لاوجه لما يظهر من بعضهم من ان المراد الاجتماع مع جميع خواصهما ولوازمهما واحكامهما من حصول القرب والامتثال والثواب والعقاب الا ان يكون غرضه انّ النّزاع فى الاجتماع الذى من شأنه ما ذكر واقعاً وان لم يلتزم القائل به بذلك، وكذا لاوجه لما حكى عن العضدى من ذكر القول بالاسقاط فى عداد اقوال المسألة حيث انّه بعد ما مثل لمحل النّزاع بمسألة الصّلاة فى الدّار المغصوبة قال: قال الجمهور: تصحّ الصّلاة وقال القاضى: لاتصحّ لكن يسقط الفعل عندها لابها وقال احمد واكثر المتكلّمين والجبائى: لاتصحّ ولاتسقط انتهى فانّ الاسقاط ليس اجتماعا بل عرفت انّ الصّحة مع عدم الامر ايضاً ليس اجتماعا فضلا عن الاسقاط ولعلّ غرضه ذكر الاقوال فى خصوص الصّلاة المذكورة وان كان لادخل لبعضها بمسألة الاجتماع، او ان قولين منها راجعان الى قول واحد فى اصل المسألة فان القول الثّانى والثّالث كليهما قول بالامتناع.

ثمّ المراد من الاجتماع المذكور اعمّ من الآمرى والمأمورى المشوبين وأمّا الآمرى الصّرف والمأمورى كذلك فخارجان عن النّزاع. بيان ذلك انّ الاجتماع امّا آمرى صرف كما اذا كلف الشّارع بالصّلاة فى الدّار المغصوبة مع النّهى عن الغصب اذا كان المكلّف محبوساً فيها، وكما اذا كلف باكرام زيد وتركه بخصوصه.

وإمّا آمرى مشوب بان يكون لاختيار المكلّف ايضاً مدخل[1] فى الاجتماع وهو قسمان: فقد يكون الاختيار موجودا حين العمل كما اذا قلنا بان متعلق الاحكام هى الافراد وكلفنا بالصّلاة وترك الغصب فان فى الصّلاة فى الدّار المغصوبة اجتماعاً[2] للأمر والنّهى من قبل الشارع حيث امر بجميع الافراد على سبيل البدليّة بناء على هذا القول ويكون المكلّف ايضاً دخيلا فيه حيث انه كان له ان يختار فرداً اخر فبسوء اختياره جمع بينهما، وقد يكون الاختيار سابقا على حال العمل كما اذا دخل المكان الغصوب وقلنا بانه مأمور بالخروج وترك الغصب او بالصّلاة وترك الغصب وان الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار خطابا ايضاً.

وإمّا مأمورى مشوب كما اذا قلنا ان متعلق الاحكام هى الطبايع وفرضنا انّ الشّارع امر بالصّلاة من غير تقييد بكونها فى غير المكان المغصوب فاتى المكلّف بها فيه فان الاجتماع انما جاء من سوء اختيار المكلّف فهو مأمورى الا ان الآمر ايضاً دخيل فيه حيث انه ايضا لم يقيد الطّبيعة المطلوبة. وانّما جعلنا هذا القسم مأموريا والسّابقين آمريا مع ان الكلّ مشترك فى ان الاجتماع من قبل الآمر والمأمور بمعنى ان لكلّ منهما دخلا فيه لان فى السّابقين مدخلية الآمر اكثر من مدخلية المكلّف حيث امر بخصوص الفرد ونهى عنه وان كان الامر تخييريا وكان للمكلّف مندوحة وفى هذا القسم مدخلية المأمور اكثر حيث ان الآمر لم يلاحظ خصوص الافراد ولم يأمر بها، غاية الامر انه لم يقيد الطبيعة.

وإمّا مأمورى صرف كما اذا قلنا ان متعلق الطّلب هى الطّبيعة المقيدة بكونها فى غير الفرد المحرم بان لايكون الفرد المحرم مورداً للأمر العقلى التّطبيقى ايضا الا ان ذات ذلك الفرد فى حدّ نفسه واجد لمصلحة المأمور به فيكون مطلوبا لكنّه غير مأمور به بان يكون

---

١. فى الخطية والحجرية: مدخلاً.
٢. فى الخطية والحجرية: اجتماع.

دائرة المطلوب اوسع من دائرة الطّلب كما فى التوصّليات بل التّعبدّيات ايضاً يمكن ان تكون كذلك كما سيأتى بيانه ان شاء الله.

لااشكال فى خروج القسم الأوّل وهو الآمرى الصّرف عن محلّ النّزاع لانه تكليف محال او بالمحال وهو واضح، وكذا فى خروج القسم الاخير لما عرفت ايضا من انّه ليس من اجتماع الامر والنّهى بل اجتماع ذات المأمور به مع المنهى عنه وان كان لابدّ من التكلّم فيه بعد الفراغ عن المسألة وانّه اذا قلنا بعدم جواز الاجتماع فهل يمكن تصحيح العمل من هذا الوجه اولا وذلك بان يقال ان الصّلاة فى الدّار الغصبيّة وان لم تكن مأمورا بها مطلقاً الا انّها مثل سائر افراد الصّلاة فى واجديتها للمصلحة، غاية الامر انّ الشّارع لايمكنه طلبها لانّ المفروض انّه نهى عن الغصب المتحد معها فلو عصى المكلّف واتى بها فقد حصل الغرض واتى بالمطلوب، كما اذا فرضنا ان المولى يريد الماء لرفع العطش فامر عبده باتيانه ولا يمكنه امر غير عبده لانه ليس مطاعاً بالنّسبة اليه، لكنّه اذا اتى بالماء فقد اتى بمطلوبه ويحصل غرضه لكن هذا اسقاط وما نحن فيه يمكن ان يكون اداء لانّ المأمور أتى بذلك الفرد لاغيره، وكيف كان فلادخل له بما نحن فيه من اجتماع الامر والنّهى نظير القول بالاسقاط وامّا الاقسام الاخر فكلّها محلّ النزاع.

لكن قد يقال بخروج القسم الثّانى منها عنه اذ مسألة الامتناع بالاختيار مسألة برأسها وقد تكلموا فيها مستقلا وفيه انّ الحيثية الّتى يتكلّمون فيها هناك غير هذه الحيثية اذ يمكن ان يقال انّ الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار من حيث هو لكن اذا كان من اجتماع الامر والنّهى فلايجوز التّكليف لانه محال فيختص حينئذ جواز التّكليف مع عدم القدرة حين العمل بما اذا كان مثل ترك المقدّمة الوجوديّة فى زمان ذى المقدّمة او قبلها فانّه يمكن ان يقال انه مأمور به وان لم يمكنه الاتيان لانه ممتنع بالاختيار امّا مثل المثال المذكور اى الخروج عن المكان المغصوب فيبتنى جواز حرمته ووجوبه على هذه المسألة.

وقد يتخيّل خروج القسم الأوّل منها عنه من حيث ان متعلّق الاحكام اذا كان هو الافراد فيكون الوجوب المتعلّق بها وجوباً تخييريّا شرعيّا، والمفروض انّ الحرمة عينية فاذا تعلق الحرمة العينية بفرد فلايمكن تعلّق الامر الشّرعى به ولو كان تخييريّا للزوم السّفه فى

ترخيص فعله فضلاً عن الوجوب، مع ان كونه من التّناقض واضح لايخفى على احد، فلايظن من احد النزاع فيه وهذا بخلاف القسم الاخير وهو المأمورى المشوب حيث انّ المتعلّق اذا كان هو الطّبيعة كما هو المفروض فيه فلايكون من التّخيير الشّرعى وليس من التناقض لاختلاف موضوعى الحكمين او ليس تناقضه على فرضه واضحاً حتى لايقبل النّزاع.

وفيه أولاً ان رجوعه الى التّخيير الشّرعى ممنوع، اذ فرق واضح بين التخيير بين الأفراد شرعا وبين ما نحن فيه اذ فى التّخيير الشّرعى جميع الافراد واجبة على سبيل التخيير بخصوصيّتها لا من حيث انطباقها على الطّبيعة وفى المقام ولو قلنا ان الطّلب متعلّق بالفرد الا انّ المطلوب كلّ واحد من الأفراد من حيث انّه وجود الطّبيعة فالخصوصيات ملغاة وكان المطلوب هو الطّبيعة الا انّه لما لم يمكن طلب الطّبيعة من حيث هى اعتبروا انّ الطّلب تعلق بالافراد، فالمطلوب على هذا الفرض الفرد لامن حيث انّه فرد بل من حيث انه طبيعة، وان شئت فقل: انّ المطلوب فردما من الافراد لا هذا وذاك على سبيل التّخيير، واذا كان كذلك فلايلزم سفه فى ايجابه على هذا الوجه وتحريمه عينا، مع ان مجرّد ذلك لايوجب كونه خارجاً عن محلّ النّزاع فانّه يمكن ان يختفى هذا البيان اى كونه راجعاً الى التّخيير الشّرعى على واحد.

ومن ذلك ظهر انّه لاوجه لما قد يحتمل فى المقام من كون اصل النّزاع فى المسألة صغرويّا بان يكون النّزاع فى ان متعلّق الاحكام هى الطّبايع حتّى يجوز الاجتماع بالاتفاق او الافراد حتى لايجوز كذلك، وبعبارة اخرى الاجتماع فى مثل الصّلاة والغصب آمرى حتّى لايكون جايزا او مأمورى حتّى يكون جايزاً، ويؤيّده مايرى من استدلال المجوز بكون المتعلّق هو الطّبيعة والمانع بكونه هو الفرد.

وذلك لما عرفت من امكان النّزاع على التّقديرين مع اطلاق كلماتهم وظهورها فى كونه كبرويّا فلاوجه لصرفها عن ظاهرها، مع ان ظاهر ادلّتهم الأُخر ما ذكرنا، خصوصا مع انه لو كان كما ذكر لم يكن وجه لهذا النّزاع بعد البحث عن تلك المسألة، اى كون متعلّق الاحكام هو الطّبيعة او الفرد، مع انّ اكثرهم عنونوا هذه المسألة بعد التكلم فى تلك المسألة.

فظهران الاقسام الثّلاثة كلّها محلّ النّزاع وكلّها من اجتماع الأمر والنّهى، الا ان فى القسم

الأخير الامر تطبيقى وفى القسمين الاوّلين تحقيقى وان شئت فقل انّهما من اجتماع الامر والنّهى والاخير من اجتماع المأمور به من حيث انّه مأمور به مع المنهى عنه، لكنّه مع هذه الحيثيّة من اجتماع الامر والنّهى والنّزاع فيه من هذه الجهة.

ومن ذلك ظهر ضعف مايظهر من المناهج من خروج اجتماع المأمور به والمنهى عنه عن هذا النّزاع حيث قال: اعلم ان هاهنا مسألتين **احداهما** انه هل يجوز كون شيء واحد متعلّقا للوجوب والحرمة من جهتين... الى ان قال: **وثانيتهما** انّه اذا امر بعام ونهى عن اخر اعم من وجه من الاوّل فاتى المكلف بالفرد الجامع فهل يحصل له الامتثال مع الاثم ام لا يمتثل، والكلام فى المسألة الاولى غير الكلام فى الثانية اذ لادخل لها بتعلق الاوامر والنّواهى بالطّبايع او الافراد ولا بوجوب المقدمة وعدمها، نعم يصلح الفرد الذى هو محلّ الاجتماع فى الثانية مثالاً للاولى على بعض الوجوه. وامّا الكلام فى الثّانية فانّما هو بعد الكلام فى الأولى و متفرّع عليه فانا لو قلنا فى الأولى بالجواز يتفرع عليه الامتثال بهذا الفرد مع الاثم وان قلنا فيها بالامتناع فتحقيق حال ذلك الفرد موقوف على مسائل معنونة **احداها** ان متعلّق الاحكام هو الطّبيعة او الافراد **ثانيتها** ان مقدمة الواجب واجبة ام لا **ثالثتها** انّه لو توصل بالمقدّمة المحرمة الى الواجب هل يحصل الامتثال بذى المقدّمة ام لا؟ فان قلنا ان المتعلق هو الفرد يتعين عدم الامتثال بالفرد وكذا ان قلنا بوجوب المقدمة وعدم الامتثال بالمقدمة المحرمة، وان قلنا انّ المتعلق هو الطبيعة ولا يجب المقدمة او يجب ولكن لوتوصل بالمقدمة المحرمة يسقط وجوب المقدمة الواجبة ويحصل الامتثال بذى المقدّمة امكن القول بصحّة هذا الفرد مع حصول الاثم... الى ان قال: ثم لما كان بناء الأكثر على تعلّق الاوامر بالافراد ووجوب المقدّمة فرعوا المسألة الثانية على الأولى مطلقاً وذكروها فى خلالها لما ذكرو لاجل ذلك اشتبه الأمر على بعضهم وغفل وخلط واختلط ولم يفرق بين المسألتين فعنون الأولى وحكم بالجواز فيها واستدلّ عليه بانّ الفرد فى الثّانية ليس متعلّقا للامر وما ادرى ما المناسبة بين الدّليل والمدلول... الى ان قال: والاحسن ان يعنون كلّ من المسألتين بعنوان على حدة انتهى.[1]

---

١. المناهج: ٥٦ مع تفاوت يسير.

وجه الضّعف انّ العنوان اذا كان اجتماع الأمر والنّهى الاعم من القسمين فلافرق بين المسألتين، ويدلّ على التّعميم مضافا الى تعميم العنوان ملاحظة الاستدلالات على ماذكره والمناسبة بين الدّليل والمدلول حينئذ واضحة ولا اختصاص لما ذكره من العنوان بما ذكر والاستدلال كما ذكر ببعض دون بعض، بل هو كذلك فى كلام المتقدمين ايضاً مثل العضدى وغيره وليس مرادهم من الاستدلال المذكور مجرّد اثبات الصّحة ولو مع عدم الامر العقلى التطبيقى ايضا، بل غرضهم ان المتعلّق اذا كان هو الطّبيعة المرسلة السّارية فى جميع الأفراد فالفرد الجامع صحيح من حيث انه منطبق على الطّبيعة المأمور بها وانّه وان كان منهياً عنه الا انّه مأمور به بالامر التطبيقى وانّه لامانع من هذا الاجتماع لان المفروض ان الشّارع لم يأمر بخصوص هذا الفرد المحرم بل امر بالطّبيعة من غير نظر الى الافراد أصلاً. غاية الامر انّه اذا لم يقيّد الطّبيعة فللعقل ان يجعل هذا الفرد متعلّقا لامره لانه منطبق على ما امر به فلايكون الدّليل غير مناسب لعنوان المسألة، فان كان مراد صاحب المناهج من المسألة الثّانية النزاع فى صحّة الصّلاة مع فرض كون المطلوب والمأمور به هو الطّبيعة السّارية وعدم كونها مقيدة فلا نسلّم كونها مسألة اخرى، بل هى من افراد المسألة الأولى اذ قد عرفت انّه راجع الى اجتماع الامر والنهى، وان كان مراده النّزاع فيها مع الالتزام بعدم الامر ولو تطبيقا بان يكون المطلوب هو الطّبيعة المقيدة فكونها مسألة اخرى مسلم الا انّ نظر القوم الى ماذكرنا، فهو خارج عن مفروضهم كما عرفت.

هذا مع امكان دعوى ان هذا القسم من الاجتماع الّذى يرجع فى الحقيقة الى اجتماع المأمور به والمنهى عنه مع فرض عدم الامر ايضا داخل فى نزاعهم هذا وان نزاعهم فى الاعم من اجتماع الامر والنّهى واجتماع ذات المأمور به مع المنهى عنه كما يظهر من جواب المانعين عن الاستدلال بمثال الخياطة من انّ المقصود حصولها كيف ما اتفقت، فانّ ظاهر هذا الكلام بعد بداهة عدم الفرق بين التعبدى والتوصّلى فى الجواز وعدمه انّ ذات المقصود والمطلوب حاصل ولهذا يحكم بالامتثال فى التوصّليات لأنّ[1] المأمور به من حيث انه مأمور به حصول الخياطة كيف ما اتفقت وان اجتماع الامر والنّهى فيها جايز وحينئذ فيشهد

١. فى الحجرية: لا أنّ.

على ان مثل هذا الاجتماع ايضاً من محلّ النزاع غاية الامر ان[1] فى التّوصلى جـايز وفـى التّعبدى ليس بجائز فتأمّل.

ويمكن استظهاره كذلك من قول بعضهم بجواز الاجتماع فى التوصّليات وانها خارجة عن محلّ النّزاع حيث انه جعله من الاجتماع مع انه ليس من اجتماع الامر والنّهى لماعرفت من بداهة عدم الفرق فى الجواز وعدمه بين التعبديات والتوصّليات هذا، ولكن التّـحقيق عدم شمول النزاع لهذا القسم حسب ما ذكرنا سابقا حيث انه ليس من اجتماع الامر والنّهى ولو تطبيقا فهو خارج عن عنوانهم، وحكمهم بالجواز فى التوصّليات إمّـا مـحمول عـلى ظاهره ويحكم بفساده او محمول على انه ليس من الاجتماع الذى هو محلّ النزاع لا انّه منه ولكنه جايز لانه توصّلى، وكذلك جوابهم عن استدلال الخياطة مع انّه ظاهر فى حـصول الامتثال الّذى هو فرع الامر فتعبيرهم بلفظ الاطاعة والامتثال كاشف عن أنَّ مرادهم مـن هذا الكلام ظاهره فلايكون شاهداً على ما ذكر وكيف كان فالاجتماع التّطبيقى الذى ذكرنا داخل فى العنوان وليس مسألة اخرى.

ثالثها لااشكال فى عدم اختصاص النّزاع بما اذا كان الحكم مستفاداً من لفـظى الامـر والنّهى بل يشمل كل لفظ يؤدى مؤدّاهما، بل وما كان مستفاداً من الادلّة اللّبية ايضا، وهل يختص بخصوص الوجوب والحرمة ام يعمّهما والاستحباب والكراهة، وبعبارة اخرى هل النّزاع مختص بالالزاميّين او يجرى فى غيرهما ايضا من غيرهما والمختلفين او يعمّ مطلق الاحكام الخمسة وجوه، فيظهر من بعضهم الاختصاص بهما وان كان المناط جـاريا فـى غيرهما ايضاً ومن اخر شموله لمطلق الطّلبين المتضادين، وقال فى الاشارات: «ان النّزاع هل يخص الوجوب والحرمة ام يعمّهما وغيرهما من الاحكام الخمسة لاريب فى الثّانى فانّ مايقتضى الجواز فيهما يعم غيرهما وما يقتضى الامتناع كذلك»[2] وظاهر انّ مثل اجـتماع الوجوب والاباحة ايضاً داخل فى النزاع والظـاهر ان مـراد مـن قـال بـاختصاص النّـزاع انصراف العنوان ومراد من قال بالتعميم شمول المناط فلا اختلاف. ثم هل يشـمل النّـزاع

---

١. كذا فى الحجرية والخطية والظاهر: أنّه أى الاجتماع.

٢. اشارات الاصول: ص ٢١٩.

لجميع اقسام الامر والنهى من النّفسيّن والغيريّن والتعبّديين والتّوصّليّن والتّعيينيّن والتّخييريّن والكفائيّن والعينيّن والمختلفين فى الجميع الى غير ذلك من الاقسام اولا؟ قال فى الفصول: «واطلاق الامر والنهى فى العنوانات ينصرف الى النّفسيّين العينيّين التّعيينيّين»[1] وقال فى الاشارات: «ولافرق فى جميع الصور بين كون الوجوب والحرمة عينيين او تخييريين او كفائيين موقتين اولا، نعم لايجوز ان يكونا مضيقين».[2] وظاهره التّعميم ولكن لايبعد صحة ما ذكره فى الفصول من الانصراف الا انّه لابأس بالاشارة الاجماليّة الى جميع الاقسام وان أيا منها داخل فى النزاع ولو بالمناط وأيا منها خارج عنه إمّا لانّه جايز الاجتماع بالاجماع او لانّه ممتنع الاجتماع كذلك.

فنقول: امّا من حيث النّفسية والغيريّة فلا اشكال فى التعميم وما يظهر من المعالم من عدم الاشكال فى جواز اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة النفسيّة فالظاهر ان مراده الغيرى التّوصّلى لامثل الوضوء والغسل من الغيرى التعبّدى، وكذا لاإشكال فى التّعميم من حيث الاصليّة والتبعيّة اذ لايتفاوت الحال بين كون الحكم مستفادا من خطاب مستقل اولا كما هو واضح.

وامّا من حيث التّوصّلية والتعبدية فيظهر من صاحب المعالم وغيره الفرق وان الاجتماع فى التّوصّليات جايز الا انّه لاينبغى التأمل فى عدم الفرق ويمكن ان يحمل كلام من قال بالفرق على ارادة الاسقاط وان فى التّوصليّات يمكن سقوط الطلب باتيان الفرد المحرم من جهة حصول الغرض بخلاف التعبّديات، او على ارادة اجتماع ذات المأمور به مع عدم الامر مع المنهيّ عنه وان الصحّة من هذه الجهة مع الالتزام بخروجه عن محلّ النّزاع او بدعوى كون النزاع وان كان اعمّ من اجتماع الامر والنّهى او اجتماع ذات المأمور به مع المنهى عنه الا ان هذا الاجتماع جايز فى خصوص التوصّليات وان لم يجز اجتماع الامر والنّهى فيها مثل التعبّديات.

والحاصل ان كان مراد القائل ما هو ظاهر عبارته من جواز اجتماع الامر والنّهى فى التوصّليات وان لم يجز فى التعبّديات فلاوجه له لوضوح عدم الفرق، وان كان مراده الاسقاط وجواز اجتماع ذات المأمور به مع المنهى عنه وانه خارج عن محلّ النّزاع فهو حق فى الجملة،

---

١. الفصول الغروية: ص ١٢٤.
٢. اشارات الاصول. ص ٢١٨.

وان كان مراده كون هذا الاجتماع داخلاً فى النّزاع وانّه يجوز فى التوصّليات دون التعبّديات فله وجه الا انّ التحقيق كما عرفت خروج هذا القسم عن النّزاع مع امكان كونه جايزا فى التعبّديات ايضا كما اشرنا اليه سابقا وسيأتى تمام الكلام فيه لاحقا.

وأمّا من حيث التعيين والتّخيير فامّا التعيينيان بالتعيين العقلى فقد يقال بخروجهما عن محلّ الكلام اذ لايجوز الاجتماع فيهما اتفاقا لانّه يعتبر فى محلّ النزاع ان يكون للمكلّف مندوحة والّا كان من الاجتماع الآمرى الصّرف ولا مندوحة فى المقام، ولكن يمكن اجراء النزاع فيهما أيضاً اذا كان التعيين من سوء اختيار المكلّف كمسألة من توسّط ارضاً مغصوبة فانّه من محلّ النّزاع اذا قلنا ان الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار خطابا. نعم على القول بالمنافاة خارج عن النزاع اذا كان النّزاع فى اجتماعهما فى زمان واحد والا امكن جريان النّزاع على هذا القول ايضا كما سيأتى بيانه انشاءالله.

وامّا التخييريان فقد عرفت من الاشارات دخولهما فى النّزاع وقد يقال بخروجهما عنه وان الاجتماع جايز فيهما بلااشكال من غير فرق بين كون تخييرهما شرعيّا كما فى الامر بتزويج احدى الاختين والنّهى عن الاخرى او عقليّا كما لو فرض الامر بطبيعة باعتبار فرد والنّهى عنها باعتبار فرد اخر فان المرجع فى الاوّل الى وجوب احدهما وحرمة الجمع وفى الثانى الى وجوب احد الافراد وحرمة اتباعه بفرد اخر هذا والحقّ دخولهما فى محلّ النّزاع على ما ذكره فى الاشارات وتحقيق الحال يقتضى بيان حقيقة الحرام التخييرى ولو على وجه الاجمال.

فنقول اختلفوا فى تحقق التخيير فى الحرام على نحو تحققه فى الواجب وعدمه وانّه هل يجوز النّهى عن شيئين على سبيل التخيير بان يكون المحرم احدهما أو لا؟ فالاشاعرة على الجواز وانّه لامانع منه ولازمه تحقق المخالفة مع الاتيان بهما والامتثال اذا تركهما او احدهما كما ان لازم الوجوب التخييرى تحقق المخالفة بتركهما والامتثال باتيان احدهما او اتيانهما دفعة.

وعن المعتزلة انكاره اذ النّهى حينئذ يرجع الى مفهوم احدهما وهو يقتضى حرمتهما معاً على سبيل التّعيين لانّ الاتيان بكلّ واحد منهما اتيان لمفهوم احدهما فيكون حراماً كما

هو الشأن فى كلّ نهى تعلّق بالقدر المشترك بين امرين او امور اذ النّهى المتعلق بكلّى يقتضى عدم ايجاده فى الخارج أصلاً واجابوا عن النقض بالتّحريم المتعلق بالاختين والام والبنت بانه متعلق بالجمع بينهما فليس من الحرام التّخييرى، كيف ولو كان متعلّقا بمفهوم احدهما اقتضى حرمة احدهما ايضا لان ايجاده ايجاد لذلك القدر المشترك وعن ظاهر الشهيد ايضا اختياره.

وفيه **اولا** منع كون الحرمة متعلّقا فى الحرام التخييرى بمفهوم احدهما بل بكلّ منهما على سبيل التّخيير وكذا فى الواجب **وثانياً** منع كون اللازم حرمة الجميع اذ النّهى المتعلّق بالقدر المشترك يتصور على وجهين: اذ قد يتعلّق النّهى به بمعنى عدم ايجاده فى الخارج أصلاً وقد يتعلّق به مع ارادة عدم ايجاده فى الجملة فيكفيه عدم ايجاد واحد من افراده ولذا قلنا ان النّهى كالامر لايقتضى الدّوام والتكرار من حيث هو وانّ الدّوام والتّكرار مستفادان من اطلاقه والا فمجرّد تعلق النّهى بالطبيعة يقتضى ترك ايجادها فى الجملة الصّادق بترك فرد واحد فى زمان واحد **فنقول** النّهى المتعلّق فى المقام بالقدر المشترك بناء عليه انّما هو على الوجه الثّانى وتمام الكلام فى محلّه وحينئذ فلاوجه لما ذكروه. نعم جوابهم عن مسألة تحريم الاختين والام والبنت صحيح حيث انّ ظاهر الاية كون الحرمة متعلقة بالجمع وامّا اذا فرضنا كون لسان الدّليل لاتفعل امّا هذا او ذاك فيؤخذ بظاهره ويحمل على الحرمة التخييريّة لعدم المانع، هذا.

واختار بعض المحقّقين بعد اختياره الجواز وايراده على استدلال المعتزلة بما ذكرنا انّ التحريم حينئذ يتعلّق بالجميع[1] لابكلّ منهما على سبيل التخيير على ما هو الشّأن فى الواجب، ومحصل مرامه انّ التّحريم انّما يكون متفرعا على المفسدة كما ان الوجوب متفرع على المصلحة فاذا تعلّق الحرمة بشيئين على وجه التخيير اقتضى ان يكون فى كلّ منهما مفسدة كما ان فى كلّ من الواجبين التخييريين مصلحة، ولازم كون كلّ منهما ذا مفسدة حرمتهما عيناً وان كانت المفسدة واحدة لان ايجاد كلّ منهما ايجاد لتلك المفسدة وهذا بخلاف الواجب فانّ المصلحة فى كلّ منهما لايقتضى وجوبهما تعييناً اذ المفروض اذا كان

---

١. كذا والظاهر بالجمع كما سيصرح به بعد عدة اسطر بقوله «ومقتضى ذلك حرمة الجمع...».

وحدة المصلحة فبايجاد كلّ منهما يوجد تلك المصلحة فى الخارج ويسقط الوجوب عن الآخر، فلابدّ ان يكون المفسدة فى الجمع بينهما ومقتضى ذلك حرمة الجمع لاالجميع على وجه التخيير، وبالجملة المفسدة المقتضية للنّهى امّا ان تكون فى كلّ منهما او فى احدهما المعين اوفى مفهوم احدهما اوفى الجمع بينهما، فعلى الاوّل والثالث يلزم كون الحرمة تعيينية وعلى الثانى كون الحرام خصوص ذلك الواحد فتعين الرّابع، ولازمه ماذكر من حرمة الجمع، فالمتحصّل من تعلّق النّهى بشيئين على وجه التخيير النّهى عن الجمع، فان اراد الأشاعرة من الجواز هذا المعنى فهو وان ارادوا كونه على نحو الامر المتعلّق بهما كذلك من كون كلّ منهما واجباً فهو غير متجه.[1]

اقول: لايخفى ان ماذكره التزام بمقالة المعتزلة بتغيير الدّليل فانّهم منعوا من جواز التخيير على نحو التخيير فى الواجب وان ما ظاهره ذلك لابدّ ان يؤول، مع ان فيه أنّ هاهنا شقا آخر وهو ان يكون المفسدة فى كلّ واحد منهما بشرط اجتماعه مع الآخر اوفى حال الاجتماع ولازمه حرمة كلّ منهما بشرط اجتماعه مع الاخر اوفى حال الاجتماع على وجه التخيير على نحو الواجب، فمجرد اتيان احدهما لايستلزم حصول المفسدة حتّى يلزم ان يكون حراماً تعيينا.

والتحقيق جواز التخيير على نحو الواجب، أمّا على مذهب الاشاعرة من عدم كون الاحكام تابعة للمفاسد والمصالح فواضح وكذا على مذهب من يكتفى بمصلحة التكليف ولايوجب كون المصلحة والمفسدة فى الفعل، وامّا على القول بكون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد فى المكلّف به فنختار ان كل واحد من الفعلين مشتمل على المفسدة فى حال اجتماعه مع الآخر الا انّ المفسدة واحدة ولازم ذلك كون كلّ منهما حراماً تخييريا كما هو واضح، وهذا لايرجع الى حرمة الجمع فانّه انّما يكون اذا كانت المفسدة فى هذا العنوان والمفروض عدمه وكذا لايرجع الى حرمة المجموع من حيث المجموع فانّه فرع كون كلّ من الفعلين جزء محقّق المفسدة وهو ايضاً خلاف المفروض فهاهنا صور ثلاث:

احداها ان تكون المفسدة فى المجموع بان يكون كلّ منهما دخيلا فيها.

---

١. هداية المسترشدين: ص ٢٥٦.

الثّانية ان تكون فى كلّ واحد منهما.

الثّالثة ان تكون فى عنوان الجمع بينهما ولازم الاولى حرمة المجموع المركب ولازم الثّانية حرمة الجميع تعيينا اذا كانت المفسدة فى كلّ منهما مطلقا وتخييراً إذا كانت بشرط الاجتماع اوفى حاله مع كون المفسدة واحدة ولازم الثّالثة حرمة الجمع، واذا كان كل واحدة من هذه الصّور معقولا فلابدّ من ملاحظة لسان الدّليل وبعد كونها[1] على وجه يوافق الوجه الثّانى فلاداعى الى الصّرف والتّأويل.

اذا عرفت ذلك ظهر لك كون الاجتماع فى التخييريين ايضاً محلّ اشكال وذلك لماعرفت من ان لازم الوجوب التخييرى تحقق الامتثال باتيان احدهما او كليهما دفعة حيث ان كلا منهما واجب والمخالفة بتركهما معاً، ولازم الحرمة التخييريّة تحقق الامتثال بترك احدهما او كليهما دفعة حيث ان كلا منهما حرام والمخالفة باتيانهما معا فاذا فرض ان المكلف اتى بهما فيصدق انه اتى بالواجب والحرام فيلزم اجتماع الطّاعة والمعصية فى شىء واحد وكذا اذا تركهما يصدق انّه ترك الواجب والحرام فيلزم اجتماع الطّاعة والمعصية فى التركين اذ لايمكن الحكم بان احدهما معينا واجب والاخر حرام فى كلّ من الفرضين اذ لامعيّن كما هو واضح، فلابد على القول بالجواز من الالتزام بالصّحة والاثم فى صورة الاتيان بهما معا وبالامتثال للنّهى والاثم بالنسبة الى الامر فى صورة تركهما معاً، وعلى القول بالامتناع لابدّ من تقييد الوجوب بصورة عدم اتيانهما وجوب[2] الواجب احدهما بشرط لا فاذا اتى بهما فقد اتى بالمحرم فقط ومن تقييد الحرمة بصورة عدم تركهما معاً فالحرام هو احدهما بشرط الاتيان بالاخر فتركهما معاً ليس تركا للحرام بل ترك للواجب فقط فيرجع الامر الى كون كلّ منهما واجباً بشرط الانفراد وكلّ منهما حراماً بشرط الاجتماع وهذا ليس من الحرام والواجب التخييريين حقيقة، ولافرق فى ذلك بين كون متعلّق الطّلبين واحداً او متعدداً وبين كون التخيير عقليّا او شرعيّا.

مثال الاول فى التخيير العقلى كما اذا قال: اكرم العالم (و) لاتكرم العالم فى الجملة، وفى

---

١. كذا والظاهر «كونه» اى لسان الدليل.

٢. كذا والظاهر تصحيف هذه الكلمة والصحيح: عدم اتيانهما معاً إذ الواجب...

الشرعى ما اذا قال: اكرم امّا زيدا او عمروا، ولاتكرم امّا زيدا او عمروا ومثال الثّانى فى العقلى ما اذا قال: صل ولاتغصب فى الجملة، وفى الشرعى ما اذا قال: صل اوصم يوم الجمعة ولاتغصب او لاتكرم زيدا، فلو فرضنا انّه اكرم جميع العلماء فى المثال الاول او ترك اكرام الجميع، واكرم زيدا وعمروا فى المثال الثّانى او ترك اكرامهما معاً، او صلّى فى المكان المغصوب مع ارتكاب سائر افراد الغصب مما كان مورداً لابتلائه فى الثّالث، او اختار الصّلاة فى المكان المغصوب مع اكرام زيد فى الرّابع يجىء الاشكال المذكور من اجتماع الطّاعة والمعصية. نعم لو ترك الصّلاة والغصب فى الثّالث او ترك الجميع فى الرّابع فلااشكال فانّه آثم بترك الصّلاة مطيع بترك الغصب ولا وحدة فيهما كما هو واضح **والحاصل** انّه على القول بالامتناع لابدّ من تقييد وجوب كلّ منهما بصورة عدم الاتيان بالآخر حتى يكون اتيان كل منهما فى حال اتيان الاخر غير مشمول للامر ويكون حراماً صرفا وتقييد حرمة كلّ منهما بصورة الاتيان بالاخر حتى يكون ترك احدهما فى حال ترك الاخر تركا لغير الحرام بل للواجب وعلى القول بالجواز لاحاجة الى هذا التّقييد فدعوى خروج التّخييريين عن محلّ النّزاع لاوجه لها.

هذا كلّه فى صورة الاتيان بهما دفعة او تركهما كذلك، وامّا اذا كانا تدريجيين فيمكن ان يقال بعدم ورود الاشكال من حيث انّه اذا اتى باحدهما يتعيّن الآخر للحرمة، واذا ترك احدهما يتعيّن الآخر للوجوب فاذا اتى بالثانى ايضاً فيكون هو المحرّم دون الاوّل ولايجتمع الطّاعة والعصيان وكذا اذا ترك الاخر ايضا بعد تركه الاوّل يكون تركا للواجب والاول امتثال للحرام، ولكن هذا موقوف على كون المبغوض فى الواجب التّخييرى اذا ترك احد الفردين أولاً بحيث تعيّن الآخر خصوص ترك الاخر لا الاوّل ايضا وكذا كون المبغوض فى الحرام التّخييرى فعل الاخر فقط بعد فعل الاوّل، ويمكن منعه وان المبغوض كلا الفعلين اوكلا التّركين وان كان الثّانى متعيّنا للفعل او التّرك وصار واجباً او حراماً تعيينيّا، بان يكون فعل الثّانى بعد فعل الاوّل او تركه بعد ترك الاوّل كاشفا عن كون الاوّل ايضا مبغوضاً وهذا لاينافى التّعيين العرضى بالنّسبة الى الثّانى كما لايخفى وعلى هذا فيجرى الاشكال المذكور ويحتاج الى التّقييد الّذى ذكرنا على القول بالامتناع فيكون التّخيير بين التّدريجيين ايضا محلّا للنّزاع.

فان قلت: غاية ماذكرت ان اللّازم على القول بالامتناع تقييد كلّ من الوجوب والحرمة بالقيد الّذى ذكر وان كلّاً منهما واجب بشرط الانفراد وحرام بشرط الاجتماع وهذا لايخرجهما عن الوجوب والحرمة التّخييريين، اذ حينئذ ايضا كلّ منهما واجب وحرام فيلزم اجتماعهما، غاية الامر عدم اجتماع الطّاعة والمعصية فى شىء واحد.

قلتُ: لانسلّم اجتماعهما على الوجه الّذى ذكرنا، اذ الاجتماع انّما يتحقق اذا كان كلّ منهما واجباً وحراماً مطلقا والمفروض انّه اذا كان هذا واجباً كان الحرام هو الاخر، واذا كان حراماً كان الواجب هو الاخر فلم يجتمعا فى الاعتبار فى شىء واحد، فمآل ماذكرنا الى ان هذا حرام بشرط الاتيان بالاخر وواجب بشرط ترك الاخر فيصير من باب الاجتماع مع تعدّد الشّرط كما اذا قال، يجب اكرام زيد ان جاء ويحرم اكرامه ان لم يجىء ومثل هذا الاجتماع خارج عن محلّ النّزاع. هذا مع ان وجوب التّقييد المذكور على القول بالامتناع وعدمه على القول بالجواز يكفى فى كون التّخييريين محلّ النّزاع وان كان بعد التّقييد ايضا من الاجتماع الجائز الّذى هو خارج عن النّزاع.

ثم هذا كلّه بناء على المختار وتصوير الحرام التّخييرى وانّ النّهى متعلّق بكلّ واحد منهما فى غير صورة الاجتماع مع الوجوب، وامّا اذا قلنا بان النّهى متعلّق بالجمع فيمكن ان يقال فى صورة الاجتماع واتيانهما: لم يجتمع الطّاعة والمعصية فى شىء واحد، اذ كلّ منهما واجب والحرام عنوان الجمع بينهما. لكنّه ايضا لايتمّ اذ لوكان الجمع حراماً كان المجموع علّة له وعلّة الحرام حرام فيلزم اجتماع الطّاعة والمعصية لو اتى بهما. نعم يتمّ ماذكر لو قلنا ان مقدّمة الحرام ليست محرّمة ولو كانت علّة وهو خلاف التّحقيق.

وممّا ذكرنا ظهر ما فى كلام القائل المتقدّم من انّ التّخييريين خارجان عن النّزاع وان الاجتماع فيها جائز بلااشكال فانّه ان اراد الجواز بمعناه الظّاهر وانّه لايقيد شىء من الحكمين فقد عرفت الاشكال فيه وان اراد الجواز بالمعنى الاخير الّذى ذكرنا فقد عرفت انه لايخرجهما عن النّزاع، مع انه ليس من الاجتماع حقيقة لتعدّد الشّرط.

وامّا المختلفان فان كان الأمر تخييريا عقليّا والنّهى تعيينيّا فهو من محلّ النّزاع كقوله صل ولا تغصب، وان كان بالعكس كما لو انحصر فرد الصّلاة فى الصّلاة فى المكان

المغصوب وكان منهيّا عن الغصب فى الجملة فقد يقال بخروجه عن محلّ النّزاع وانّه غير جايز. لكنه كما ترى فانه مثل السّابق فلو اتى بالصّلاة فى المكان المغصوب مع فرض ارتكاب سائر افراد الغصب ممّا هو محلّ لابتلائه بحيث تحقق مخالفة النّهى كان من الاجتماع الّذى هو محلّ النّزاع، وكذا لو ترك الصّلاة المفروضة وجعل امتثال النّهى بترك هذا الفرد من الغصب واتى بسائر افراده فانه امتثل النّهى بالتّرك المحرّم فهذا التّرك اجتمع فيه الطّاعة والعصيان.

وان كان الامر تخييريّا شرعيّا والنّهى تعيينيّا او بالعكس فهو خارج عن محلّ النّزاع لانه اجتماع آمرىّ كما اذا قال اكرم زيدا معينا ولاتكرم امّا زيداً أو عمروا او لاتكرم زيداً واكرم امّا زيدا او عمروا فمثل هذه الصّورة غير جايز بلاتأمّل لانّه تكليف سفهى، وفرق واضح بينه وبين ما لوقلنا ان متعلّق الاحكام هو الافراد حيث جعلناه محلّ النّزاع فى مثل قوله صل ولاتغصب، اذ قوله صل بناء على هذا القول ايضا لايرجع الى مثل المقام من التّخيير الشّرعى كماعرفت سابقا.

فما ذكره بعضهم من ان مقتضى المنع فى المختلفين الشّرعيّين من جهة لزوم السّفه تخصيص محلّ النّزاع بالقول بكون متعلّق الاحكام هو الطّبايع والا رجع الى التّخيير الشّرعى وكان التّكليف سفها لاوجه له كما ذكرنا سابقاً. هذا ولازم من جعل مرجع النّهى التّخييرى الى النّهى عن عنوان الجمع جعل النّهى التّخييرى الشّرعى والامر التّعيينى محلّا للنّزاع، اذ فى الحقيقة يكون المنهى عنه العنوان الكلى لاخصوص كلّ من الفردين حتى يكون سفهاً فلاتغفل، كما ان الصّورة الاخرى ايضا تدخل فى محلّ النّزاع، بناء على مذهب من يقول فى التّخيير الشّرعى أنَّ الواجب هو عنوان احدهما وهو القدر المشترك بين الفردين، الا ان يقال: ان المدار فى لزوم السّفه انّما هوعلى ظاهر التّعبير، فلاينفع كون الوجوب راجعاً الى عنوان احدهما او كون الحرمة راجعة الى عنوان الجمع فتدبّر.

وامّا من حيث الكفائية والعينيّة فحكم الكفائيّن حكم التّخييريّين فى كونهما محلّ النّزاع ولازم من حكم بخروج التّخييريّن الحكم بخروجهما ايضا كما لايخفى. ولافرق هاهنا ايضا بين كون متعلّقهما واحداً كان يقول صلوا على الميّت كفاية ولاتصلّوا على الميّت

كفاية فيحصل اجتماع الطّاعة والعصيان لو صلّوا عليه دفعة جميعاً او تـركوها كـذلك، او متعدّداً كأن يقول صل على الميّت كفاية ولاتغصب كذلك، فيحصل الاجتماع لو صلّى فى المكان المغصوب مع ارتكاب الجميع للغصب او صلّى الجـميع دفـعة عـليه فـى المكـان المغصوب فعلى القول بامتناع الاجتماع لابدّ من تقييد الامر بصورة عدم اتيان الجميع فى المثال الاوّل وبعدم الاتيان فى المكان المغصوب او بعدم ارتكاب البقيّة للغصب فى المثال الثّانى وتقييد النّهى بصورة اتيان الجميع او ارتكاب البقيّة للغصب.

ثم لايخفى انّه فى صورة مخالفة الجميع للنهى يستحق كلّ واحد عقابا مستقلّا ويكون فعل كلّ واحد مبغوضاً كما هو شأن الحرام الكفائى كما ان لازم الوجـوب الكـفائى ايـضا مبغوضيّة ترك كلّ واحد وعقابه عليه مستقلا لو تركوا جميعاً، ولو صلّى الجميع تدريجا او ارتكبوا الغصب كذلك فلايحصل الاجتماع بل انّما يكون الحرام هو فعل الاخير او تركه لانه يصير عينيّا بالنّـسبة اليه ولايكون فعله كاشفا عن كون فعل الجميع حراماً ولاتركه كذلك وان قلنا بذلك فى الحرمة التّخييريّة التّدريجيّة، وذلك لانّ المفروض جواز الفعل للاوّل وكونه مأذونا فى الفعل مالم يتضيّق فلايعقل ان يصير حراما بسبب فعل غيره لانه ليس باختياره وكذا فى ترك الواجب وهذا بخلاف الحرام التّخييرى فان كون اتيانه للـفرد الاخـير سـبباً لحرمة اتيانه الفرد الاوّل على وجه الكشف معقول لانّه مختار فى فعله وتركه فيظهر من ذلك ان صورة التّدريج فى المقام خارج عن النّزاع ولو قلنا بدخولها فيه فى التّخييريّين.

هذا فيما لوكان المتعلّق واحدا اذ لو ترك البقيّة الفعل بحيث خرج عن قـدرتهم وجب عليه عينا ولو اتوا به حرم عليه عينا فلايكون من الاجتماع، واما مع تعدّد المتعلّق فيصير من اجتماع الواجب العينى مع الحرام الكفائى فيما لو تركوا جميعاً للمأمور به وتعين عليه فاتى به فى المكان المغصوب او من اجتماع الحرام العينى مع الواجب الكفائى فيما لو اتـوا بـه فتعين عليه التّرك اى ترك الغصب فصلّى فى المكان المغصوب مثلا.

واما المختلفان فيكونان ايضا من محلّ النّزاع فى الجملة كما اذا كان احدهما تـخييريّا بحيث يكون للمكلّف مندوحة كما اذا قال: صلّ على الميّت كفاية ولاتغصب عـينا فـاتى بالصّلاة فى المكان المغصوب دون مالم يكن كذلك كما اذا قال صلّ على الميت ولا تصل

على الميت الفلانى فلايجوز كونه واجباً وحراماً ومن ذلك يظهر الاشكال فيما ورد من كراهة الصّلاة على المخالفين عينا مع كون الصّلاة عليهم واجبة عينا[1] وكذا ماورد من كراهة القضاء بين النّاس عيناً مع كونه من الواجبات الكفائية اذ لافرق فى ورود الاشكال بين كون الحكم كراهة او حرمة، والاشكال فيها اقوى من اشكال العبادات المكروهة كما هو واضح، اذ فيها المندوحة متحقّقة وليس كذلك المقام، فلابدّ من التوجيه بحمل الكراهة على المبادرة الى الفعل مع وجود من يقوم بالكفاية، لاكراهة اصل الفعل مطلقاً، هذا.

ولو كان المختلفان من قبيل قوله يجب على العالم الصّلاة على الميّت ويحرم على الفاسق عيناً ممّا يكون بين مورد التكليفين هو العموم من وجه بالنسبة الى المكلّفين لا بالنسبة الى الفعل فهل يكون من محلّ النزاع او لايجوز الاجتماع فيه ولو قلنا بالجواز فى اصل المسألة؟ وجهان من تحقق المندوحة للعالم الفاسق من حيث امكان تركه للصّلاة المفروض حرمتها عليه ومن ان الاجتماع فيه راجع الى الآمر حيث انّه كلفه بترك الصّلاة عيناً مع انّه امره بها فى ضمن عموم قوله يجب على العالم والاقوى هو الثّانى وعدم كفاية امكان الترك فى كونه مندوحة بل لافرق فى الحقيقة بين هذه الصّورة والصّورة السّابقة فعلى هذا لوصلى العالم الفاسق لم تجز بالنّسبة الى العدول.

والحاصل انه فرق بين كون التخيير وعدم التعيين بالنّسبة الى الفعل كقوله صل على الميّت ولاتغصب حيث انّه مخير فى افراد الصّلاة وبين كون عدم التّعيين بالنّسبة الى المكلّفين فان كلّ واحد مكلّف على نحو الكفاية فلايجوز تكليفه عيناً بترك بعض الافراد او الجميع لانه اجتماع آمرى ولايثمر فيه عدم التّعيين بالنّسبة الى كلّ واحد واحد فتدبّر.

وامّا من حيث التّوسعة والتّضييق فالموسعان مثل المخيرين ايضاً سواء كان متعلّقهما واحداً كأن يقول اوجد طبيعة النّوم فيما بين الصّبح والغروب ولاتوجد طبيعة النّوم كذلك فى الجملة فيجب عليه النّوم فى الجملة وتركه فى الجملة موسعاً ويحصل اجتماع الطّاعة والعصيان لو نام مستمرّا الى الغروب او ترك كذلك، او متعدّدا كما اذا قال صلّ الظّهر من الزّوال الى الغروب ولاتغصب فى الجملة كذلك ويحصل اذا اتى بالصّلاة فى ضمن الغصب

---

١. كذا والظاهر «كفاية».

مع استمرار الغصب الى الغروب او تركهما الى الغروب. لكن هذا اذا قلنا انّه اذا اتى بالحرام مستمرّا يكون آتيا بالمحرم من اوّل الوقت الى آخره ـ لا أنَّ المحرم خصوص آخر الوقت لانه قبله كان مأذوناً في الارتكاب ـ والّا ففي صورة اتّحاد المتعلّق لايتصوّر الاجتماع اصلا لانه اذا نام من اوّل الوقت الى الغروب يكون آتيا بالواجب في اوّل الوقت ويكون الحرام النّوم في خصوص الاخر لانه قد تضيق حينئذ فلايكون من الاجتماع بل الاوّل واجب والاخر حرام وكذا في صورة التّرك يكون الاوّل امتثالا للحرام والتّرك في الاخر يكون حراماً. وفي صورة التّعدّد لو اتى بالصّلاة في اخر الوقت في ضمن الغصب مع فرض ارتكابه الغصب من اول الوقت الى الاخر يكون من قبيل اجتماع المضيّقين.

ولو أتى بالصّلاة في المكان المغصوب قبل آخر الوقت لايكون من اجتماع المحرّم لأنه مأذون في ارتكاب الغصب قبل ان يتضيّق وممّا ذكرنا ظهر انّ لازم القول بعدم دخول التّخييريين عدم دخول الموسعين بالاولى فلا وجه لما ذكره ذلك القائل من انّه لافرق بين الموسعين والمضيقين في دخولهما في النزاع مع انه حكم بخروج الموسعين فتدبّر.

وامّا المضيقان فلااشكال في دخولهما في النزاع كان يقول صلّ في اوّل الظهر ولاتغصب اذا اتى بالصّلاة في المكان المغصوب، فماذكره في الاشارات[1] من خروج المضيقين عن النزاع وانه لايجوز فيهما الاجتماع لاوجه له ولعلّه ناظر الى الشّخصيين. ولايخفى ما فيه فان الدّخول في الجملة كاف وامّا المختلفان فكذلك داخلان الا انه اذا كان النّهي موسعا والامر مضيقا يجرى فيه ماذكر من كونه من قبيل المقام اذا قلنا بكون الحرام تمام الفعل لاخصوص آخر الوقت.

وامّا من حيث الاطلاق والمشروطية فلافرق كما لايخفى وكذا من حيث التّوقيت وعدمه وكذا من حيث كونهما حقيقيين او ابتلائيين او مختلفين فالكلّ داخل في النزاع لان الاشكال ليس من حيث اجتماع المصلحة والمفسدة في الفعل فقط حتى لايجرى في الابتلائيين والمختلفين بل اجتماع الطّلبين محال وان لم يكن مصلحة ومفسدة.

رابعها يعتبر في الاجتماع الّذى هو محلّ النزاع وحدة متعلّقهما كما سيأتى تفصيل الحال

---

١. اشارات الاصول: ص ٢١٨.

فيه وايضا يعتبر وحدة زمانهما فلوكانا فى زمانين جاز الاجتماع بلا إشكال ولو كان المتعلّق واحدا شخصيّاً مع اتحاد الجهة كما لوجوزنا النسخ قبل حضور وقت العمل وقال صم غدا ثم بعد ساعة قال لاتصم غدا بحيث كانا من التّكليف المعلّق بان كان زمان التّكليف قبل زمان الفعل، وان كانا من المشروط فليس من الاجتماع اصلا لأن التكليف انّما يتنجّز بعد دخول الوقت على هذا التّقدير والمفروض انه بعد دخول الوقت لايكون الا الحكم الثانى.

ومن هذا القبيل ما اختاره صاحب الفصول فى مسألة من توسّط ارضاً مغصوبة من انه مكلّف بالخروج وليس منهيّا عن الغصب نعم هو منهيّ عنه قبل الدّخول اذ قبله يكون منهيّا عن الدّخول والوقوف والخروج، لكن بعد الدخول لايبقى النّهى بل يكون مأموراً بالخروج، فهذا الخروج منهيّ بالنّهى السابقى ومأمور به الآن ولايضر الاجتماع من جهة تعدّد الزّمان.

وايضا يعتبر وحدة الشّرط ولو بنحو العموم من وجه بين الشّرطين لو كانا مشروطين فمثل قوله اكرم زيدا ان جاءك ولاتكرمه ان لم يجيء ليس من محلّ النزاع بل هو خارج عن صدق الاجتماع حقيقة، ويظهر من بعضهم اعتبار اتحاد الرّتبة فلو كانا فى مرتبتين جاز اجتماعهما كأن يكون الامر مرتبا على مخالفة النهى كما اذا قال ازل النجاسة فانه مستلزم للنّهى عن الصّلاة لكنه[1] مأمور بها على فرض عصيان النّهى بعصيان الامر بالازالة واخلاء الزّمان للصّلاة وهذا ما يقولون ان اجتماع الامر والنّهى على سبيل الترتب جائز، وسيأتى تحقيق الحال فيه فى آخر المسألة.

وقريب من ذلك مايظهر منهم من جواز اجتماع الحرمة الواقعية مع الوجوب الظاهرى او بالعكس فيما اذا كان الاصل العملى مخالفا للواقع، فان هذا الاجتماع ايضاً من باب تعدّد المرتبة فان موضوع الحكم الظاهرى مرتّب على الحكم الواقعى ومتأخر عنه لكن هذا بناءاً على كون مؤدى الاصول حكماً ظاهريا عمليا لامجرد العذر والا فلااشكال وتحقيق الحال فيه فى محلّ آخر ولعلّنا نتكلّم فيه فى آخر المسألة.

ويظهر من صاحب الفصول[2] اشتراط كون النهى بمعنى طلب التّرك المطلق لاطلب الترك على وجه خاص والاجاز الاجتماع كما فى مسألة الضدّ حيث ان النّهى عن الضدّ انّما يجيء

---

١. كذا والظاهر «لكنّها» أى الصلاة.

٢. الفصول: ص ١٢٤.

من قبل وجوب ترك الضدّ من حيث انّه مقدّمة والواجب من الترك هو التّرك الموصل فيكون النّهى عن الفعل بمعنى طلب التّرك الموصل لامطلق التّرك وقد بينه بما لامزيد عليه فى مسألة الضدّ واشار اليه هاهنا ايضاً الا انه لايخفى انّه فى الحقيقة يخرج عن عنوان الاجتماع من حيث انّ الفعل لايصير منهيّا عنه بل انّما يحرم عليه ترك الترك فليس من باب اجتماع الامر والنهى كما اعترف به ايضاً وسيأتى الكلام فيه فى آخر المسألة هذا، ولايعتبر فى الاجتماع الّذى هو محلّ النزاع كون الأمر والنّهى من آمر واحد فلوكان احدهما من واحد والآخر من آخر ايضاً يكون محلا للنزاع بحسب المناط وذلك لان اشكال اجتماع الارادتين والمصلحة والمفسدة وان لم يكن جاريا لكن يجرى فيه اشكال التكليف بالمحال فتدبّر.

خامسُها لااشكال فى عدم جواز اجتماع حكمين متقابلين من الاحكام الوضعيّة كالطّهارة والنجاسة والشرطية والمانعيّة ونحوهما، ومناط النزاع ايضاً لايجرى فيها فلو قال كلّ ماء طاهر وقال ايضاً كلّ ملاق للنجس نجس لايمكن الاخذ بعمومهما والحكم بان الماء الملاقى طاهر ونجس فيترتب عليه احكامهما، وكذا اذا قال: التكتّف مانع عن الصّلاة وقال ايضا: وضع اليد على شيء من البدن فى حال الصّلاة شرط فيها فلايمكن الحكم بان وضع احدى اليدين على الاخرى محقق للشرط والمانع وهذا فى غاية الوضوح، وكذلك لاإشكال فى عدم جواز اجتماع الوجوب والحرمة المتفرعين على الاحكام الوضعيّة اذ اجتماعهما فرع جواز اجتماعهما الّذى عرفت عدم الاشكال فى عدمه فلايمكن ان يقال فى المثال المفروض: ان وضع احدى اليدين على بشرة الاخرى واجب من حيث انه مصداق لكلّى الشرط وحرام من حيث انه مصداق لكلّى المانع الّذى هوالتكتف والسرّ فى ذلك ان هذا القسم من الاجتماع اجتماع آمرى ولايمكن ان يكون مأموريّاً اذ الآمر جعل المجمع[1] شرطا ومانعا ولو فى ضمن كليين وهذا لايجوز والحكم التكليفى متفرع على هذا الوضع فلايجوز الاجتماع فيه ايضاً.

سادسها قدعرفت ان محلّ النّزاع اجتماع الامر والنهى فى الشيء الواحد والمراد به الاجتماع المصداقى بان يكون الشيء الواحد مصداقا للمأمور به والمنهى عنه، فالاجتماع

---

١. فى الخطية «المجموع» وصححناه من الحجرية.

الموردى لابأس به كالصّلاة مع النظر الى الأجنبية حيث ان النظر خارج عن الصّلاة مقارن معها، والمراد من الشيء الواحد اعم من ان يكون جزئيّا حقيقيّا تحت كليٍّ متعلق الامر وكلّيٍّ متعلق النهى كاكرام زيد الّذى هو عالم فاسق، او كلياً تحت الكلّيين كاكرام كلى العالم الفاسق فيما اذا قال اكرم العالم ولاتكرم الفاسق، ويعتبر ان يكون للمكلّف مندوحة فى الامتثال والا كان من الاجتماع الآمرى الخارج عن محلّ النزاع.

واعلم انه قد يقال فى تحرير النزاع: ان محلّه ما اذا كان كل من الامر والنّهى متعلّقا بكلى ويكون بين الكليين عموم من وجه لاالتساوى ولا التّباين وان لايكون مصداق كل منهما منحصراً فى مورد الاجتماع، وقد يقال: ان محلّه ما اذا كان متعلّقهما شيئاً واحداً مع تعدّد الجهة، فالنزاع فى انه هل يجوز اجتماعهما فى شيء واحد كلى او جزئى مع تعدّد الجهة على وجه يكون للمكلّف مندوحة أولا؟ وظاهر التّحرير الاول اختصاص النزاع بما اذا كان الشيء الواحد موردا لهما فى ضمن كليٍّ متعلّق الامر وكليٍّ متعلق النّهى، وظاهر الثانى كون الشيء الواحد بنفسه مورداً لهما كأن يقول: اكرم زيداً ولاتكرم زيدا. ولكن الظاهر عدم الاختلاف بينهما الا بمجرد التعبير، لأن المعقول من مورد النزاع ما اذا كان الاجتماع بسوء اختيار المكلّف فلايكون الا اذا كان متعلقهما فى لسان الدليل غير مورد الاجتماع وهذا لايكون الا اذا كان المورد فردا مجمعاً للكليّين، والا فلاينبغى التأمل فى عدم جواز اجتماعهما على واحد فى لسان الدّليل كأن يقول: اكرم زيدا ولاتكرم زيداً وان كانا من جهتين تعليليتين او تقييديتين بالمعنى الّذى يجعل محلّا للنّزاع كما سيأتى بيانه، وذلك لعدم كون الاجتماع حينئذ من سوء اختيار المكلّف فلما كان اللّازم كون المتعلّق فى لسان الدّليل متعدّداً والمورد والمجمع واحداً فالمحرّر على الوجه الاول لاحظ المتعلق وقال: النزاع انّما هو فيما يكون بين متعلق الامر والنهى عموم من وجه، والمحرّر على الوجه الثانى لاحظ نفس مورد الاجتماع وقال: النزاع فيما لو اجتمعا فى شيء واحد مع تعدّد الجهة، يعنى ان يكون الامر من حيث انه فرد للكلى الفلانى والنهى من حيث انه فرد للكلى الفلانى فمراده الامر والنهى التطبيقى بالمعنى الاعم لا الحقيقى الّذى فى لسان الدليل، هذا والظاهر ان كلاً من التحريرين يتأتى على كل من القولين فى متعلق الاحكام انه الطبيعة او الافراد. امّا

التحرير الاول فواضح وامّا الثانى فلأنّ الامر والنّهى فيه اعم من الحقيقى بان يكون المتعلّق فى الواقع هو هذا الشخص او التطبيقى بان يكون تعلق الامر به من باب انه ينطبق على الطبيعة المأمور بها وكذا فى النّهى. ويمكن على بعد ان يكون نظر المحرر الاول الى كون متعلق الاحكام هو الطبيعة ونظر الثانى الى كون متعلقها الافراد، ولكن التحقيق عدم الفرق بين التحريرين وعدم الاختصاص والالزم قصر النزاع على احد القولين مع انه اعم منهما قطعا، وقد عرفت سابقا انه فرق واضح بين كون الامر والنهى واردين فى لسان الدليل على شىء واحد وبين ورودهما فى الظاهر على الطبيعة وفى الواقع على الفرد، حيث ان الفرد غير معين مع انه غير ملحوظ بخصوصياته الفردية، فلافرق بينه وبين الكلى فى الحقيقة الا بمقدار يندفع به محذور عدم مقدورية الطبيعة من حيث هى وعدم صلاحيّتها لتعلّق الامر والنّهى لعدم القدرة على ايجادها، وممّا ذكرنا من رجوع التحريرين الى واحد وان الاختلاف انّما هو فى مجرّد التّعبير ظهر انه لاوجه لمايظهر من الشيخ فى الهداية من الجمع بين التحريرين وان النزاع فى الاعمّ من اجتماعهما على واحد شخصىّ او نوعى مع تعدّد الجهة التّقييديّة ومن كون المتعلّقين كليين بينهما عموم من وجه او مطلق حيث قال: «ثمّ نقول: ان الامر والنّهى إمّا أن يتعلّقا بشيئين او بشىء واحد وعلى الاوّل امّا ان يكونا متباينين او متساويين أو يكون بينهما عموم وخصوص مطلق مع تعلق النّهى بالاخصّ او الاعمّ او عموم من وجه وعلى الاوّل فامّا ان يكونا متلازمين بحسب الوجود او متفارقين او يكون المأمور به ملازماً للمنهىّ عنه او بالعكس وعلى الثّانى فامّا ان يكون تعلّق الامر والنّهى من جهة واحدة او من جهتين والجهتان امّا ان تكونا تعليليتين او تقييديّتين او يكون الجهة المأخوذة فى المأمور به تقييديّة والاخرى تعليلية او بالعكس. ثمّ ان الجهتين اما ان تكونا متباينتين او متساويتين او يكون بينهما عموم مطلق او من وجه، وعلى فرض التّباين يجرى فيهما التّلازم من الجانبين او من جانب واحد والتّفارق حسب مامرّ».[1] ثمّ ذكر انّ جملة من هذه الصّور خارجة عن النزاع ومن جملتها ان يكون بين متعلق الامر والنّهى العموم المطلق مع تعلّق الامر بالاخصّ ويظهر منه انّ العموم من وجه بل العموم المطلق مع كون الامر

١. هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٤٦.

بالاعمّ داخل فى النزاع، ومن جملتها تعلّقهما بشىء واحد من جهتين تعليليّتين ويظهر منه دخول صورة تعلّقهما بشىء واحد من جهتين تقييديّتين فى النزاع، مع انّك عرفت وجوب ارجاع الشىء الواحد مع تعدّد الجهة الى الكلّيين وذلك لانه لايعقل النزاع فى جواز اجتماع الامر والنهى على شىء واحدٍ فى لسان الدّليل كأن يقول: اكرم زيداً ولاتكرم زيداً وان كان مع تعدّد الجهة، لان ذلك لايخرجه عن الاجتماع الآمرىّ الّذى لايجوز قطعاً فلابدّ ان يكون المراد عن الشىء الواحد هو المجمع للكلّيين، وحينئذ فلايبقى فرق بينه وبين صورة تعدّد المتعلّق بالعموم المطلق او من وجه، والحاصل انه ان اراد من تعلّقهما بشىء واحد كونهما كذلك فى لسان الدّليل فهو خارج عن النزاع قطعاً وان اراد ذلك فى ضمن الكلّى المتعلّق لكلّ واحد منهما فيتّحد مع صورة التّعدّد فلاوجه لعده فى قبالها، هذا.

ولايخفى انه لاوجه لماذكره ايضاً من كون النّسبة بين الجهتين امّا تباين[1] او كذا وكذا وذلك لأنَّ التّباين لايعقل فى صورة كون المتعلّق شيئا واحداً لانّ هذا الشّىء الواحد يكون مجمعاً للجهتين فلاتكونان متباينتين وان اراد التّباين المفهومى فهو حاصل فى جميع الصّور، وكيف كان فلكلّ من التّحريرين المذكورين وجه ومآلهما واحد والجمع بينهما لاوجه له.

ثم التّحرير الاوّل لايحتاج الى ذكر تعدّد الجهة وان المراد بها التعليلية أو التّقييديّة وامّا الثانى فلابدّ فيه من ذكر تعدّد الجهة ويجىء معه البحث فى ان محلّ النزاع فى الجهة التّعليلية او التّقييديّة؟ فنقول: ان ظاهر ماحكيناه عن الهداية كصريح بعضهم ان محلّ النّزاع انما هو مع تعدد الجهة التّقييديّة وان التّعليلية لاتجدى وصرّح بعضهم كصاحب المناهج وغيره ان الجهة التّقييديّة خارجة عن النّزاع وان النزاع مع تعدد الجهة التعليلية ومراد الاولين من التّقييديّة كون الحكم فى الحقيقة وارداً على الجهة بان يكون التّسرية الى الفرد من باب دخوله فى تلك الجهة كقوله اكرم زيداً من حيث انه عالم فانه فى قوة اكرم العالم ومن التّعليلية ان يكون الحكم وارداً على الفرد بان يكون هو المتعلّق للحكم وكانت الجهة علّة لثبوته له، فغرضهم ان محلّ النّزاع ما اذا رجع الحكمان فى الحقيقة الى الكلّيين بحيث

---

١. كذا والصحيح «تبايناً».

يتعدّد متعلّقهما فى الحقيقة لا أن يكونا واردين على الشّخص الخاص بحيث يكون محلّهما واحداً ومراد الاخرين من التّقييديّة ان يكون بحيث يتكثر الموضوع بسببها ويكون لكلّ واحد من الحكمين موضوع غير الاخر بحيث لم يجتمعا فى محلّ واحدٍ كأن يقول: اكرم زيدا من حيث علمه وبملاحظة علمه بان يكون اكرامك له بقصد انّه عالم ولاتكرم زيداً لفسقه اى لاتكرمه بملاحظة كونه فاسقاً وبقصد اكرام الفاسق فيختلف الحكم حينئذ باختلاف القصد ومن المعلوم خروج هذا الفرض عن مورد النزاع، ومرادهم من التّعليلية ان يكون الحكمان واردين على موضوع واحد بلحاظ اندراجهما[1] فى المتعلّقين كالصّلاة فى المكان المغصوب المحرمة من حيث انها غصب والواجبة من حيث انّها صلاة، هذا. ولكن يبقى الاشكال فى الفرق بين التّعليلى والتّقييدى بالمعنى الاول اذ فى التّعليلى ايضاً الحكم فى الحقيقة وارد على الجهة الّتى هى العلّة فى الحكم اذ مقتضى العلّية ذلك فلو قال: لاتشرب الخمر لانّه مسكر يكون فى قوّة لاتشرب المسكر، فالحق ان النزاع فى الجهتين التعليليّتين، وان التّقييديتين بالمعنى الثّانى خارجتان عن النّزاع وعلى المعنى الاوّل للتّقييدى لاتفاوت بينه وبين التّعليلى اذ فى الصّلاة فى الدّار المغصوبة التى هى محل النزاع يصدق التقييدى بالمعنى الاوّل والتعليلى ايضا كما لايخفى.

ثم لايخفى انّه بناءاً على ما بينا من كون التّحرير على الوجه الثّانى راجعاً الى الاول، وانّه لايتفاوت بينهما اذ من المعلوم كون المراد من الشىء الواحد فيه مايكون مجمعاً للكلّى المتعلّق للامر والنّهى، لاموقع لبيان ان الجهة تقييدية او تعليلية، لوضوح وجوب كونها تعليلية لاتقييدية بالمعنى الثّانى، ولذا لم يتعرّض صاحب المعالم الّذى هو ممّن حرر النزاع على الوجه الثانى لكون الجهة تقييدية او تعليلية فيكون الحاجة الى هذا التّشخيص على فرض كون المتعلّق فى لسان الدّليل شيئا واحداً وعليه ينبغى الحكم بخروج كلتا الصّورتين عن النزاع، اذ مع كون الجهتين تعليليتين يكون المتعلّق واحداً والاجتماع آمرياً ومع كونهما تقييديتين لااشكال فى الجواز لان المتعلّق مختلف بحيث لايمكن الاجتماع، وبالجملة بعد وضوح رجوع التقييدى بالمعنى الاوّل الى التّعليلى وعدم التفاوت بينهما ووضوح كون

١. كذا والظاهر «اندراجه» اى الموضوع الواحد.

المراد من الشيء الواحد فى عنوان النزاع وفى التّحرير الثانى مجمع الكلّيين والشيء[1] الواحد فى لسان الدليل لا يبقى مجال للبحث عن الجهة وانّها تعليلية او تقييدية، اذ على هذا يتعيّن كونها تعليلية فى مقابل التقييدية بالمعنى الثانى نعم لو اريد ذكر حكم صورة كون المتعلقين فى لسان الدليل واحداً لابأس بذكر حكم الجهتين ومعه ينبغى الحكم بخروجهما عن النزاع حسبما عرفت وسيأتى بعض الكلام فى ذلك انشاءالله تعالى، هذا.

وقد يقال فى تحرير النزاع: ان متعلّق الامر والنّهى امّا متحدان ذهناً وخارجاً واما متعدّدان فيهما واما متعدّدان ذهناً ومتّحدان خارجاً ولانزاع فى الاول لانه لايجوز بلااشكال ولا فى الثانى لانه جائز بلااشكال اذا لم يكن بينهما تلازم فى الخارج، وانما النزاع فى الثّالث وقريب منه مايقال: انّهما امّا متحدان ذهناً وخارجاً وإمّا متعددان كذلك وإمّا متّحدان ذهناً ومتعددان خارجاً والاول غير جائز سواء ذكر الجهة او سكت عنها والثانى امّا يكون التّعدد (فى جميع المواد وهذا جائز بلااشكال وامّا يكون فى بعض الاحيان وهذا محلّ النزاع سواء كان التّعدد)[2] فى مادّتين والاتّحاد فى مادة بان يكون النّسبة عموماً من وجه او كان التّعدد فى مادة والاتّحاد فى اخرى بان يكون عموماً مطلقا والثالث قسمان اذ قد يكون الجهة تعليلية وهذا غير جائز بلااشكال وقد يكون تقييدية وهذا جائز بلااشكال.

ولايخفى ان مرجعهما الى التّحرير الاول اذ الّذى جعلاه محلّاً للنزاع هو الاجتماع فى ضمن كليين بينهما عموم من وجه او مطلق وكيف كان فحيث انه يعتبر فى محلّ النزاع ان يكون للمكلّف مندوحة بان لايكون الاجتماع آمرياً صرفاً فينحصر محلّ النزاع فيما يكون بين المتعلّقين عموم من وجه او مطلق مع كون الاخصّ هو النّهى دون الامر الّا اذا كان النهى تخييرياً عقلياً كأن يقول: صل فى الدار الغصبيّة ولاتغصب فى الجملة فاوجد الصّلاة فى الدار الغصبية مع ارتكابه لجميع افراد الغصب ويشترط عدم انحصار افراد الكليين فى المجمع وعدم التّلازم بينهما فى الايجاد والعدم وغير هذه الصّورة التى ذكرنا من صور ورود

---

١. كذا فى الخطية، وفى الحجرية «ولا الشيء» والظاهر ان الصحيح «لا الشيء الواحد». بدليل قوله «نعم لو اريد...» بعد أسطر.

٢. مابين المعقوفتين ساقط من الخطيه.

الامر والنهى التى ذكرها فى الهداية. فى عبارته المتقدمة خارج عن النزاع اما لكونه جائزا بلااشكال او غير جائز بلااشكال مع كونه اجتماعاً للامر والنّهى او عدمه واما صورة اتحاد المتعلّق فى التخييريين والكفائيين كما لوقال: صلّ فى الجملة ولاتصل فى الجملة او صلّوا على. الموتى ولاتصلوا على الموتى حيث قلنا بجريان النزاع فيهما فهى داخلة فى مناط النزاع والا فالعنوان غير شامل لهما وان اريد التعميم فلابد من التعميم، وكيف كان فصورة تباين المتعلّقين وعدم تلازمهما فى الوجود جائزة بلااشكال سواء كانا شخصيين كقوله اكرم زيداً ولاتكرم عمرواً او كليين كقوله اكرم العالم ولاتكرم الجاهل وسواء كان بينهما وحدة جنسية او نوعية بان يكونا مندرجين فى جنس واحد او نوع واحد. أولا، وربما منع بعضهم صورة اتحادهما فى الجنس او النوع نظراً الى ان الاحكام تابعة للحسن والقبح الذاتيين فلايجوز ان يكون بعض افراد النّوع الواحد مأموراً به وبعضها منهيّاً عنه. وفيه ما لايخفى اذ يرد عليه. أولاً النّقض بما ورد من هذا القبيل كثيرا كالسّجود لله فانّه واجب وللشّمس والقمر فانه حرام وما اجابوا به من ان الحرام هو تعظيم الشّمس والقمر دون السّجود لهما فلايكون النّوع واحداً كما ترى.

وثانياً المنع من كون الحسن والقبح ذاتيين فى جميع الموارد فقد يختلفان بالوجوه والاعتبار وعلى فرض كونهما ذاتيين فى جميع الموارد نمنع ان الاحكام تابعة لهما. بل الوجوه والاعتبارات ايضاً دخيلة فى مناط الحكم وهو تابع لما يبقى فعلاً بعد الكسر والانكسار وملاحظة الموانع، فغاية الامر ان الحسن والقبح الذاتيين مقتضيان للحكم لا انهما علّة تامّة. وتمام الكلام فى محلّه.

ثمّ لايخفى ان هذا القائل فى الحقيقة يدعى اتحاد المتعلّق لا انّهما لايجوز ورودهما مع تعدّده اذ مرجع كلامه إلى أنَّ النّهى الوارد عن بعض الافراد نهى عن النّوع وكذا الامر فيلزم تواردهما على واحد، وامّا بقيّة الصّور فهى غير جائزة كما اذا كان المتعلّق متعدّداً مع التّباين والتّلازم فى الوجود او مع التّساوى او مع العموم من وجه او المطلق وانحصار الافراد فى المجمع او تلازمها فى الوجود او مع كون الاخصّ هو الامر فى غير الحرام التّخييرى او مع وحدة المتعلّق من دون ذكر جهة او مع اتحادها او مع تعددها وكونها تعليلية او تقييدية

بالمعنى الاوّل الّذى ذكرناه آنفا من غير فرق بين تصادق الجهتين وعدمه وما عدا الاولى من هذه الصور اجتماع الامر والنّهى والاولى ليس باجتماع ايضاً. ثم ان الوجه فى عدم جوازها كون الاجتماع آمرياً ومستلزماً للتّكليف بالمحال وهو غير جائز بلااشكال.

نعم لازم من جوّزه التّجويز فى المقام ايضا لكن قد يمنع كون التّجويز فى المقام لازماً لمذهب المجوّزين للتكليف بالمحال لاحد وجهين:

الاوّل ان ما نحن فيه فى غير الصّورة الاولى من هذه الصّور وهى صورة تلازم المتباينين وثالثها وهو صورة تلازم العامين بحسب الافراد فى الوجود من التكليف المحال مضافاً الى انه تكليف بالمحال فلايمكن صدوره من الآمر وان قلنا بجواز التكليف بالمحال ولذا قال فى المعالم: «ومنعه بعض المجوّزين لذلك نظراً إلى انه تكليف محال»[1] ويقرر كونه تكليفاً محالاً بوجوه:

الاوّل ان الوجوب مشتمل على جواز الفعل وعدم جواز الترك والحرمة مشتملة على جواز الترك وعدم جواز الفعل فجنس كل من الحكمين مناقض لفصل الآخر فيكون فى اجتماعهما فى محلّ واحد اجتماع النقيضين من وجهين ولو لوحظ اجتماع المجموع مع المجموع اى نفس الحكمين كان من اجتماع الضّدين، واذا كان بين الوجوب والحرمة مناقضة فى مقام التفصيل ومضادّة فى مقام الاجمال فكذا بين الايجاب والتحريم لانهما تابعان لهما او لاتحادهما معهما حقيقة وان التغاير بينهما بالاعتبار كما يقال بذلك فى الايجاد والوجود ايضاً، فيكون حال الايجاب والتحريم (فى المقام حال ايجاد النّقيضين او الضّدين فى التكوينيات فى كونه من المحال الذاتى لاحال الامر بايجاد الضّدين او الجمع بين)[2] النّقيضين بل الايجاب والتّحريم ايضا نوعان من التكوين فهما تكوين تشريعى يعنى فى عالم التشريع تكوين للحكم الشرعى فالاختلاف بين التكوين والتشريع والمقابلة بينهما انما يجيء من قبل المكوّن بالفتح لامن الاختلاف فى كيفية الجعل والتكوين فتدبّر.

و يرد عليه اولاً انا لانسلّم ان الوجوب مشتمل على جواز الفعل والحرمة على جواز الترك بل الوجوب مطلوبية الفعل على سبيل الحتم والحرمة مطلوبية الترك كذلك، فكل

---

١. معالم الدين: ص ٩٣.

٢. ساقط من الخطية.

منهما معنى بسيط على ما بين فى محلّه، وعلى فرض التسليم لانسلّم المناقضة المذكورة اذ المناقض لجواز الفعل عدم الجواز بمعنى عدم جعل الجواز لاعدم الجواز بمعنى جعل اللّاجواز، وفصل الحرمة عدم الجواز بالمعنى الثانى وكذا جواز الترك يناقضه لاجوازه بمعنى لاجعل الجواز لابمعنى جعل اللّاجواز وفصل الوجوب هو الثانى، مع انّه كيف يعقل ان يكون بين نفس الحكمين مضادة ويكون بين جزءيهما مناقضة اذ لو فرض كون حكم مركبا من جواز الفعل ولاجواز التّرك بمعنى لاجعل الجواز وآخر مركباً من جواز الترك ولا جواز الفعل بمعنى لاجعل الجواز فكما ان بين كل من جنس احدهما وفصل الاخر مناقضة فكذا بين المجموع مع المجموع من حيث اشتماله على هذا الجزء لكن ليس لنا مركب كذلك على ما فى بادئ النظر.

وثانياً نقول: ان المضادة انّما هى بين الوجوب والحرمة الواقعيين فانّهما من الاوصاف الخارجية المتضادة كالسّواد والبياض فلايعقل ان يتّصف المحلّ الواحد بالوجوب الواقعى بمعنى مايكون منشأ للذّم والعقاب بمخالفته عند العقل او العرف او الشرع والحرمة كذلك فهما بوجودهما الواقعيين متضادّان والامر والنّهى لايستلزمانهما فان الامر ايجاب انشائى والنهى تحريم كذلك ولازمهما الوجوب والحرمة الانشائيان لا الواقعيان. ألا ترى ان العبد اذا امر سيده بشىء فقد اوجب عليه بمعنى انه اوجد الوجوب الانشائى ولم يتحقق وجوب حقيقى واقعى اى لم يوجد وجوب فى نظر العقل والعقلاء، فالايجاب والوجوب ليسا من قبيل الكسر والانكسار، بل من قبيل انشاء التّمليك والملكية الانشائية، ونمنع المضادّة بينهما على هذا الوجه فحقيقة الايجاب والتّحريم عند من جوز التكليف بالمحال ليس ازيد من انشاء الوجوب والحرمة ولاتضادّ بينهما. نعم على مذهب العدلية لابدّ من حصول وجوب واقعى عقيب ايجاب الشّارع وحرمة واقعيّة عقيب تحريمه فايجابه الانشائى مستلزم للايجاب الحقيقى بمعنى جعل الوجوب واقعاً فيتم هذا الوجه بناء على تقرير التّضاد على مذهبهم اذا جوّزوا التكليف بالمحال ايضا يعنى انهم لوجوّزوا التكليف بالمحال لايلزمهم تجويز اجتماع الامر والنهى فى الواحد الشخصى لانه تكليف محال على مذهبهم من ان حقيقة التكليف ايجاد الوجوب والحرمة الواقعيين هكذا يظهر من الشيخ فى الهداية.

لكن يمكن ان يقال بعدم الفرق بين مذهب العدلية والاشاعرة فى ذلك اذ على مذهبهم ايضا ليس الامر الا الايجاب والتحريم الانشائيان ويحصل الواقعيان ايضا مع عدم المانع وامّا معه فلايحصلان، فحقيقة الايجاب ليس الا الايجاد الانشائى للوجوب والمفروض عدم المضادة بينه وبين الحرمة الانشائية، وعدم حصول الوجوب الواقعى انما هو من جهة المانع منه وهو كونه تكليفاً بالمحال، فليس الحال فى المقام الاكحال التكليف بالمحال حيث انه ايضاً ليس إلّا إنشاء للوجوب وامّا الوجوب الحقيقى فلايحصل معه اذ لايكون معه المكلف ملزماً به عند العقل والعرف بحيث يصحّ عقابه وان التزمت به فنلتزم فى المقام ايضا بتحقق كلا الحكمين حقيقة بمجرّد انشاء الشّارع بعد عدم المضادة بين الانشائين والمنشأين، وبالجملة بعد البناء على عدم المضادة بين الانشائيين منهما لايتفاوت الحال بين العدلية والاشاعرة اذ حقيقة الايجاب ليس سوى الايجاد الانشائى والحصول الواقعى لايكون معتبراً فى حقيقته.

ودعوى ان ايجاب الشارع مستلزم لاخباره بالوجوب الواقعى وكذا تحريمه مستلزم للحرمة الواقعية فمع حصولهما يجىء المضادة ومع عدم حصولهما يلزم الكذب عليه وهو محال على مذهب العدلية، فيصح ان يقال: ان الايجاب والتحريم عندهم بالنّسبة الى الشارع ليس الا مايكون مؤثرا فى الوجود الواقعى فتتم المضادة المذكورة، مدفوعة بان المقصود اثبات الاستحالة الذّاتية لامن حيث القبح وعدمه والوجه المذكور لايفى به، مع ان هذا المعنى بعينه موجود فى التكليف بالمحال حيث ان ايجاب الشارع فيه ايضاً مستلزم لاخباره بالوجوب الواقعى مع انه كذب فتدبّر.

الثّانى ان ايجاب الشارع للفعل يفيد حسنه ونهيه عنه يفيد قبحه فيلزم من اجتماع الامر والنّهى اجتماع الضّدين وهى الحسن والقبح وهو محال. واورد عليه بانه يتم على مذهب العدلية القائلين بالتحسين والتّقبيح العقليين والقائلون بجواز التكليف بالمحال وهم الاشاعرة لايقولون بهما فكما انهم ينفون الحسن والقبح السابقين على الامر والنّهى كذلك ينفون اللّاحقين وليس مفاد الحسن والقبح عندهم الّا مجرّد تعلّق امر الشّارع ونهيه، بل على فرض تسليم الحسن والقبح العقليين السّابقين لايثبتون اللّاحقين حيث انهما مبنيان على

وجوب شكر المنعم الحقيقى وهم يمنعون منه **والحاصل** ان الحسن والقبح الحادثين بالامر والنّهى انّما يجيئان من قبل (وجوب شكر المنعم الممنوع عندهم ولو على فرض تسليم الحسن والقبح العقليين قبل)[1] الامر والنّهى فليس الفعل عندهم الا مأمورا به ومنهيّا عنه وهما معنى الحسن والقبح الشرعيين عندهم ومن البيّن عدم المضادّة بينهما فلايلزمهم المنع من الاجتماع لوجوزوا التكليف بالمحال، فهذا الوجه ايضا انما يتم على مذهب العدلية فى الحسن والقبح فلو جوّزوا التكليف بالمحال لايلزمهم تجويز الاجتماع فى المقام لانه محال.

اقولُ يمكن ان يقال: بناءاً على مذهب العدلية ايضا لايتم الوجه المذكور اذا بنينا على عدم المضادة بين نفس الطلبين من حيث ان حقيقتهما الايجاب والتّحريم الانشائيان كما هو الفرض، وذلك لان الحسن العقلى الحادث بالامر من جهة كون الاتيان بالمأمور به شكرا للمنعم ليس صفة وجودية حادثة فى ذات الفعل حتى ينافى القبح الحاصل من جهة النهى بل هما نظير الحسن والقبح الشرعيين على مذهب الاشاعرة فان معنى كون الفعل حسنا عقليا على هذا ان العقل يحكم بوجوب اتيانه من حيث انه منطبق على عنوان الشكر ومعنى كونه قبيحاً ان العقل يحكم بوجوب تركه لان اتيانه كفر، ففى الحقيقة الحسن والقبح الشكر والكفر لاذات الفعل منهما وهما تابعان لامر الشارع ونهيه المفروض عدم المضادة بينهما فهما بما هما تابعان لهما لامضادة بينهما كما لامضادة بين متبوعيهما **والحاصلُ** انه اذا قلنا انه يمكن ان يجعل الفعل واجباً شرعياً وحراما فمن حيث انه واجب اتيانه حسن يعنى انه شكر، ومن حيث انه حرام فاتيانه قبيح يعنى انه كفران ولايحدث فيه ازيد من ذلك ولايصير ذاته حسناً وقبيحاً عقلا وفى الحقيقة الشكر والكفران عين الاطاعة والعصيان الواجبة او المحرمة بحكم العقل، ولايزيد هذا الوجوب على الوجوب الشرعى المفروض عدم المضادة بينه وبين الحرام فمجرّد كون الحاكم هو العقل لايوجب حصول المضادة.

فان قلت: الوجوب الشرعى مجرد الانشاء الغير المنافى لانشاء الحرمة بخلاف الوجوب العقلى الحادث بعد امر الشارع فانه وجوب حقيقى واقعى وقد اعترفت سابقا انه مضاد للحرمة الواقعيّة فمقصود المستدل ان لازم الايجاب والتحريم الشرعيين حدوث

---

١. ساقط من الخطية.

الوجوب والحرمة العقليين الحقيقيين من حيث ان الاتيان شكر وكفران وهما متضادان (فلايمكن جعلهما من حيث استتباعهما لهما فهما وان لم يتضادا من حيث ذاتهما الا انهما متضادان)[1] من حيث مايتبعهما ويلزمهما.

قلت: لازم الايجاب الشرعي وجوب الطاعة عقلا مع الامكان والقدرة ومع فرض عدم الامكان فلا يحدث الوجوب العقلي والالزم عدم جواز التكليف بالمحال ايضاً ذاتاً وبعبارة اخرى يلزم كون كل تكليف بالمحال تكليفاً محالا لانه لايمكن ان يصير واجب الاطاعة عقلا والمفروض ان لازم الايجاب الشّرعي ذلك مع انك لاتقول باستحالته الا عرضاً، هذا.

ولو قرّر الاستدلال بالنّسبة الى الحسن والقبح السّابقين على الايجاب والتّحريم بان يقال: انّ الوجوب يقتضي ان يكون الفعل حسنا بمعنى انه ناش عنه والحرمة تقتضي كونه قبيحا فلايمكن تواردهما على موضوع واحد لانه لايمكن ان يكون حسناً وقبيحاً، وبعبارة اخرى الوجوب لايكون الا عن حسن في الفعل ومصلحة فيه فعلا بعد الكسر والانكسار، والحرمة لاتكون الا عن قبح ومفسدة واذا لم يمكن كون فعل واحد حسناً وقبيحاً بعد الكسر والانكسار بل لابدّ من كون الغالب احدهما فلايمكن توارد الامر والنّهي على ذلك الفعل.

فالجواب اوّلاًان هذا ليس من الاستحالة الذّاتيّة في اجتماع الامر والنّهي بل هو بملاحظة ان الحكيم لايأمر بغير الحسن الفعلي ولاينهى عن غير القبيح الفعلي والا فيمكن ايرادهما عليه من حيث هو وثانياً لانسلّم وجوب كون الحسن والقبح في الفعل ويمكن ان يكون المصلحة في التكليف ولا منافاة بين كون الامر والنّهي كليهما عن مصلحة في جعلهما وان لم يكن الفعل حسناً ولا قبيحاً او كان احدهما هذا، مع ان الكلام انما هو على مذهب الاشاعرة الغير القائلين بالحسن والقبح مطلقاً لاالسّابقين ولا اللّاحقين ولا في التكليف ولا في المكلّف به.

الثالث ان اجتماع الامر والنّهي اجتماع للضّدّين بالنّظر الى الارادة والكراهة بالنّسبة الى فعل واحد فان الآمر مريد للفعل والناهي كاره له ولا يمكن كون فعل واحد مراداً ومكروها. واورد عليه ايضاً بانّه إنّما يتمّ على مذهب القائلين بان الطّلب عين الارادة اوناش عنها

---

١. ساقط من الخطية.

بمعنى انه وان كان عبارة عن انشاء الاقتضاء الا انه لابدّ ان يكون ناشياً عن الارادة النّفسيّة موافقا لها كما هو ظاهر مذهب العدلية فان الظّاهر من جماعةٍ منهم الاتّحاد وظاهر اخرى الملازمة، وامّا على مذهب الاشاعرة القائلين بان الطّلب غير الارادة وانّه مجرّد إنشاء الاقتضاء وان لم يكن موافقاً للارادة النّفسيّة كما فى الاوامر الامتحانيّة وغيرها فلا، اذ لامضادّة بين الاقتضائين. بل يمكن ان يقال: ان مراد العدليّة ايضا من الاتحاد الاتحاد بالنّسبة الى الارادة الانشائيّة الاقتضائية لا الارادة النّفسيّة فلايتم الاستدلال على مذهبهم ايضا، وحيث ان التّحقيق هو كون الطّلب عبارة عن انشاء الاقتضاء وان لم يكن عن ارادة نفسيّة ـ وان كان الغالب كونه موافقاً لها وظاهر الحال ذلك أيضاً ـ فهذا الدّليل لايتم مطلقاً، فلو قلنا بجواز التّكليف بالمحال يلزمنا جواز الاجتماع فى المقام كما يلزم الاشعرى ايضا.

فتبين عدم تماميّة شيء من الوجوه الثّلاثة حتّى على قواعد العدليّة ايضا وان قيل ان الوجهين الاوّلين يتمان على قواعدهم كما عرفت، هذا.

ولكن الانصاف ان اجتماع الطّلبين من حيث هما ايضا محال وان لم نقل بان الطّلب عين الارادة النّفسيّة او ملازم معها بمعنى ان وجودهما الانشائيين ايضا متضادّان، وذلك لان الارادة الانشائيّة تنافى الكراهة الانشائيّة اذا كانتا حقيقيّتين فى مقابل الصّوريّتين فان الارادة الانشائية ليست محض اظهار ارادة الفعل وان علم عدم ارادته بل الاظهار الحقيقى وان لم يكن فى الواقع مريداً فلابدّ فى تحققها من كونها تامّة فى مقام الاظهار، ومن المعلوم انه اذا انشأ الارادة والكراهة معاً فلم ينشئ شيئاً منهما وبعبارة اخرى الطّلب هو البعث على الفعل وهو انما يتحقّق اذا لم يكن هناك ما ينافيه والبعث على الترك مناف له، فاذا قال: افعل لاتفعل فى آن واحد فلم يصدر منه الاصورة الطّلبين ولايصدق انه بعثه على الفعل وبعثه ايضا على الترك فلافرق بين الايجاب والتّحريم الانشائيين والحقيقيين فى المضادة فحالهما حال انشاء الفسخ والامضاء فى العقد الخيارى فى زمان واحد، فكما لايكون فسخا ولا امضاء فكذا فى المقام وحال الارادتين الانشائيتين حال انشاء الكفر والاسلام بمعنى اظهارهما وتعقدهما فكما لايمكن اجتماع الاعتقادين لايمكن اجتماع التّعقدين فالارادة الانشائية اظهار ارادة قلبيّة وهو لايتحقّق مع اظهار الخلاف ومنشأ الاشتباه الخلط بين البعث

الانشائى الحقيقى والارادة الانشائية الحقيقية والبعث الصّورى والارادة الصّوريّة فعدم المضادّة انّما يسلم بين الصّوريين منهما لابين الحقيقيين ومن المعلوم انّ الامر الصّورى ليس امراً والاوامر الامتحانية اوامر حقيقية لاصورية على مابين فى محلّه وان تخيل بعضهم كونها صوريّة. نعم هى صوريّة فى مقابل الاوامر الواقعيّة والّا ففى مقام البعث والطّلب هى تامة وبالجملة لو قال: صم غداً ولاتصم غداً فلم يحدث منه الاصورة الطّلبين لاحقيقتهما وكذا لو اشار بيده اليمنى افعل وبيده اليسرى لاتفعل لم يُظهر ارادة الفعل ولا التّرك الاصورة فحقيقة الطّلبين ولو بوجودهما الانشائيين متضادتان لايمكن ايجادهما فتدبّر.

الثّانى من وجهى منع الملازمة بين تجويز التكليف بالمحال وتجويز الاجتماع فى هذا المجال ما عن شيخ مشايخنا المحقّق الشّريف ـ قدّس سرّه اللّطيف ـ وتبعه بعض آخر من ان القائلين بجواز التكليف بالمحال لايجوّزون كلّ تكليف بالمحال، بل انّهم قائلون به فيما لايكون تكليفاً بالمحال عند غيرهم لانّهم قائلون بالجبر فيجعلون جميع التكاليف تكليفاً بالمحال فالنّزاع بينهم وبين المانعين صغروى فما يكون محالاً عند العدليّة كالطّيران الى السّماء والجمع بين الضّدين لايجوزون التكليف به فلايلزم من قولهم بجوازه القول بالجواز فيما نحن فيه.

وفيه انّ هذا مناف لمانقله صاحب المعالم عن بعضهم من التّعليل لعدم الجواز فيما نحن فيه بانه تكليف محال لاتكليف بالمحال، ولما يظهر من الاقوال فى تلك المسألة حيث ان المنقول فيها اربعة اقوال قول بالجواز مطلقا، وقول بالمنع مطلقاً، وقول بالجواز فى المحال العرضى وعدمه فى المحال الذّاتى كالجمع بين الضّدّين، وقول بالجواز اذا كانت الاستحالة من سوء اختيار المكلّف فان الظاهر من التّفصيل بين الذّاتى والعرضى ان القائل بالجواز مطلقاً يقول به حتى فى مثل الجمع بالضدّين. هذا مع انّ مقتضى استدلالاتهم ذلك مع انّه اذا كان التّكليف بالمحال جائزا فلافرق بين اقسام المحال فلازم كلامهم التّجويز فى المقام وان لم يقولوا به وليس المقصود انّهم قائلون بالجواز بل كونه لازماً لمذهبهم فتدبّر.

بقى هنا امور:

الاوّل قد عرفت انّ توارد الامر والنّهى على المتباينين جائز اذا لم يكونا متلازمين وغير

جائز اذا كانا كذلك وانّه خارج عن النّزاع مع انّه ليس باجتماع لانّ المتعلّق والمحلّ متعدّد. لكن لايخفى انه اذا كان التّلازم جزئيا بمعنى كونه فى بعض المواد او بالنّسبة الى بعض الافراد كما اذا قال: اكرم زيداً ولاتكرم عمرواً وكان بعض افراد اكرام زيد ملازماً لاكرام عمرو أو قال: اكرم العادل ولاتكرم الفاسق وكان اكرام زيد العادل ملازماً لاكرام عمروا لفاسق وان لم يكن تلازم بين سائر افرادهما فهذه الصّورة خارجة عن مسألة الاجتماع، لان المفروض ان اكرام زيد غير اكرام عمرو، لا ان الاكرام الواحد اكرام لهما الا انّها داخلة فى مناط النّزاع بمعنى ان بعض مناطاته جار فيها فانّه لو قلنا ان مناط عدم الجواز فى محلّ النزاع هو كون التكليف محالاً فليس بجار فيها لتعدّد المتعلّق، لكن لوكان المناط كونه تكليفاً بالمحال فهو جار فيها اذ الامر بهذا الاكرام مع النّهى عن ذاك غير جائز مع كونهما متلازمين. وكذا ما يقولون من ان الفرد المجمع امّا داخل فى متعلّق الامر او فى متعلّق النّهى ولايمكن ان يكون داخلاً فيهما لانه امّا مشتمل على المصلحة او على المفسدة فانّ نظيره جارٍ فى المقام ايضا، فان هذا الاكرام الملازم لاكرام عمرو مع كونه ملازما للحرام امّا مشتمل على المصلحة او على المفسدة فلابدّ اما من عدم شمول النّهى لاكرام عمرو أو عدم شمول الامر لاكرام زيد، ومن قبيل ماذكرنا ما لوكان الصّلاة فى موضع ملازمة للنّظر الى الاجنبيّة بحيث لو صلّى فيه كان مضطرّاً الى النظر اليها فهذا الفرد من الصّلاة لايمكن ان يكون مأموراً به على القول بعدم جواز الاجتماع وان لم يكن من الاجتماع المصداقى. هذا اذا لم يكن الصّلاة علّة للنّظر بل كانا متلازمين فى الوجود والاّ فيدخل فى محلّ النّزاع من حيث انّ علّة الحرام حرام اذا قلنا به والاّ فلافرق بين الصّورتين.

الثّانى ان ماذكرنا من عدم دخول العامين من وجه او المطلق فى النزاع اذا كان افرادهما منحصرة فى المجمع لانّه اجتماع آمرىّ انما هو اذا لم يكن الانحصار من سوء اختيار المكلّف والاّ كمسألة من توسّط ارضاً مغصوبة حيث انه مأمور بالتخلّص عن الغصب الّذى لايمكن الاّ بارتكابه فان قلنا ان الامتناع بالاختيار ينافى الاختيار خطاباً فهو خارج ايضا والاّ فداخل فى النّزاع بمعنى انا اذا جوّزنا الخطاب مع كون الامتناع من سوء اختيار المكلّف فلايلزمنا جواز الاجتماع فى المقام الاّ اذا قلنا بجواز اجتماع الامر والنّهى اذ على

القول بعدم الجواز لانّه تكليف محال لايجوز هذا التكليف وان قلنا ان الامتناع بالاختيار لاينافيه خطاباً وحيث ان المحقق القمى قائل بجواز الاجتماع وبعدم المنافاة فى تلك المسألة التزم بانه مكلّف بالخروج ومنهى عنه من حيث انّه غصب وقد اشرنا الى ذلك سابقاً.

الثالث ماذكرنا من دخول العام المطلق فى محلّ النزاع هو المصرح به فى كلام بعضهم كالفاضل الشّيرازى حيث اعترض على العضدى فى قوله بتخصيص الدّعوى بالعامين من وجه، وهو الظاهر من جمال المحقّقين وغيره وان كان مقتضى ظاهر الحاجبى على ما قيل والعضدى والابهرى والزّركشى والاصفهانى خروجه بل نسب الى الجمهور، وكيف كان فالاظهر دخوله فى البحث لمايظهر من استدلالاتهم وتمثيلاتهم ولايضر كون العرف حاكما بالتقييد والتّخصيص وحمل المطلق على المقيّد بعد كون حيثيّة البحث شيئاً اخر، لكن لما اشكل على المحقّق القمى الفرق بين هذا البحث والبحث الآتى من دلالة النّهى على الفساد وعدمه التزم بتخصيص محلّ النزاع فى المقام بالعامين من وجه وجعل العام المطلق مورداً للبحث فى تلك المسألة وفرق بينهما بذلك،[1] وانت خبير بما فيه وان ملاحظة تمثيلاتهم واستدلالاتهم فى المقامين تنافيه وانّه يمكن الفرق بين المسألتين بغير ذلك من وجوه:

احدها ماذكره بعضهم من ان النزاع فى المقام فى الدّلالة العقليّة والحكم العقلى وفى تلك المسألة فى الدّلالة اللّفظيّة والفهم العرفى ويظهر من الهداية ايضا ذلك حيث قال: «ان العام المطلق خارج عن هذا البحث من جهة فهم العرف للتّقييد والتّخصيص فلاحاجة الى البحث عنه فى المقام بعد فهمهم التّخصيص وان كان ماذكروه من الوجه العقلى جارياً فيه ايضا»[2] يعنى ان هذا النزاع يشمله من حيث انّه عقلى وان كان من جهة وضوح حكمه بملاحظة الفهم العرفى غير محتاج الى البحث عنه فى هذا المبحث.

الثّانى ما اختاره صاحب الفصول من ان النزاع فى المقام فيما اذاكان الامر متعلّقاً بطبيعة والنّهى باخرى سواء كان بينهما عموم من وجه او مطلق، وفى تلك البحث فيما اذا اتّحد طبيعة متعلّقيهما من غير فرق بين العامين من وجه والمطلق ايضا فمثال العامين من وجه مع تعدّد المتعلّق من حيث الطّبيعة: صل ولاتغصب، ومع اتحاده صل الفجر ولاتصل فى الدّار

---

١. قوانين الاصول: ص ١٥٥.

٢. هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٥٣.

الغصبيّة ومثال العام المطلق مع تعدّد الطّبيعة صل ولاتغصب فى الصّلاة ومع الاتّحاد صل ولاتصل فى الدّار الغصبية، ولعلّ نظره فى هذا الفرق الى ما يظهر من كلمات المجوزين من ان متعلق الامر غير متعلّق النّهى وان المبغوض هو طبيعة الغصب والمحبوب هو طبيعة الصّلاة مثلا ومن كلماتهم فى تلك المسألة من ان النّهى اذا تعلّق بعبادة فلايمكن ان تكون محبوبة مثلاً فان ظاهرهم كون النّهى متعلّقاً بنفس الطّبيعة المطلوبة، لكن لايخفى عدم تمامية هذا الفرق حيث انه لافرق بين قوله لاتغصب فى الصّلاة وقوله لاتصل فى الدّار الغصبيّة فى ان النّهى فى الحقيقة من جهة صفة الغصبيّة لا من حيث الصّلاتيّة فيمكن للقائلين بالجواز ان يقولوا ان النّهى فى المثال الثانى ايضا انما هو بلحاظ الغصبيّة فكأنه فى اللب متعلق بطبيعة اخرى وبعنوان اخر، وكذا الوجه الاول فى الفرق ايضا غير تمام، لان بعضهم استدل فى البحث الآتى بالدّليل العقلى فراجع، وبعضهم فى المقام فصل بين العقل والعرف، وبعضهم استدل بفهم العرف تخصيص احد العامين بالاخر مضافا الى ان ظاهر هذا الوجه انه لو جعل البحث فى المقام من حيث العرف او فى تلك المسألة من حيث العقل اتحدت المسألتان وليس كذلك كما سنبيّن فالتحقيق فى الفرق بينهما هو الوجه.

الثّالثُ وهو ان يقال: ان القضيّة المسؤول عنها فى هذا البحث غير القضيّة المسؤول عنها فى ذاك وذلك لان النزاع فى المقام فى انه هل يجوز الاجتماع بين الطّلبين ام لاسواء كان هناك صحة وفساد اولا فلو فرضنا ان الاتيان بالمأمور به لايستلزم الصّحة اولم يكن المحل قابلاً للصحة والفساد جرى هذا البحث من حيث ان النّظر ليس الا الى حيث الاجتماع وعدمه، والبحث فى تلك المسألة انّما هو من حيث الصّحة والفساد وان النهى هل يقتضى كون متعلّقه فاسداً اذا كان قابلاً للصّحة والفساد اولا سواء كان اقتضاؤه من جهة حكم العقل او فهم العرف، فالنزاع فى المقام من حيث الحكم التكليفى وفى ذلك المقام من حيث الحكم الوضعى ويمكن التفكيك بينهما بأن يقال فى المقام بجواز الاجتماع وفى ذلك المقام بدلالة النهى على الفساد او يقال فى المقام بعدم جواز الاجتماع وفى ذلك المقام بعدم دلالة النهى على الفساد وبالصّحة من حيث ان المأتى به وان لم يكن مأموراً به الا انه منطبق على الطّبيعة المأمور بها فيكون صحيحا، او من حيث انه محبوب ذاتى وان لم يكن مطلوبا بالفعل من

جهة تعلّق النّهى به ويكفى فى صحّة العمل مطابقته للمحبوبيّة ولايلزم فى صحة العبادات وجود امر فعلى بها ويكفى فى نيّة القربة قصد كونه محبوباً ذاتياً، وبالجملة المسألتان مختلفتان لاربط لاحديهما بالاخرى سواء جعلناهما عقليتين او عرفيتين او مختلفتين وان لم يمكن التفكيك بينهما من حيث الاقوال بان يكون لازم المجوز فى المقام عدم الفساد فى ذاك ولازم المانع الحكم بالفساد هناك فضلا عن امكان التفكيك حسبما عرفت. فلو جعلتا عقليتين فالنزاع فى المقام فى ان العقل يحكم بالمنافاة بين الطّلبين اولا؟ وفى ذلك المقام فى انه هل يحكم بان المنهى عنه فاسد وانّه لايمكن أن يكون صحيحاً ومأموراً به لا من جهة عدم جواز اجتماع الطّلبين بل من جهة احداث النّهى فيه صفة لايقبل معها لان يكون صحيحاً ومأموراً به وان لم يكن منافاة بين الطلبين بماهما او لا؟ ولو جعلتا عرفيتين فالبحث فى المقام فى ان العرف هل يفهم من الامر ان متعلّقه لابد وان لايكون حراماً ومن النّهى ان متعلقه لابد وان لايكون واجباً او لا؟ وفى المقام الآتى فى ان العرف هل يفهم من النّهى ان متعلّقه فاسد غير قابل للصّحة او لا؟ فافترقت المسألتان من حيث الموضوع والمحمول. نعم هذه المسألة احد مبانى المسألة الاتية على بعض الوجوه وهذا لايوجب الاتحاد كما لايخفى.

وممّا بيّنا ظهر الفرق بينهما وبين مبحث العام والخاص وان العام يحمل على الخاص ولو جعلناهما عرفيتين اذ البحث فيهما ليس عن التّخصيص وعدمه وان كان بعد الحكم بعدم جواز الاجتماع او دلالة النّهى على الفساد يجب الحكم بالتّخصيص فكأنّهما صغرويّتان بالنّسبة الى بحث العام والخاص فان البحث فيه بعد الفراغ عن المنافاة بين العام والخاص والبحث فيهما انّما هو عن تحقق المنافاة وعدمه فلاتغفل.

الرّابع حيث قد عرفت ان الاجتماع الآمرى غير جائز وانّه خارج عن محلّ الكلام يظهر لك اختصاص البحث فى المقام بالعام المنطقى وان العام الاصولى سواء البدلى والشمولى خارج عنه كما اذا قال: اكرم العلماء ولاتكرم الفساق، او قال: اكرم ايّ عالم اردت ولاتكرم الفساق او الفاسق فلا اشكال فى عدم جواز كون العالم الفاسق داخلاً فى العامين بل هو خارج عن احدهما والمسألة داخلة فى عنوان التعارض المبحوث عنه فى باب التّعادل والتّرجيح.

ثمّ ليس كلّ عام منطقيّ داخلاً فى عنوان البحث فى المقام بل يعتبر ان يكون ورود الحكم على الطبيعة المطلقة السّارية فى جميع الافراد معلوماً بحيث لم يكن مانع عن شمول كلا العامين لجميع افرادهما الا عدم جواز الاجتماع على فرضه، فلو فرضنا عدم العلم بذلك واحتملنا عدم ارادة العموم من احدهما من غير جهة المنع عن الاجتماع دخل فى باب التّعادل والترجيح الواجب فيه الرّجوع الى المرجّحات الدّلالية او السّنديّة وغيرها، ومن ذلك يظهر الجواب عمّا يورد اشكالا فى المقام من ان اختلافهم فى المقام فى جواز الاجتماع وعدمه ينافي ما ذكروه فى ذلك الباب من وجوب العمل باظهر الدّليلين دلالة او ارجحهما سنداً او متناً او مضموناً والتخيير او التّساقط مع فقد المرجّحات، فان لازم القول بجواز الاجتماع فى المقام العمل بكلا الدّليلين فى مورد الاجتماع فيما اذا كان احدهما آمراً والاخر ناهياً وذلك لان مفروض المقام الفراغ عن السّند والدّلالة بحيث لو فرض انحصار افراد العامين فى المجمع كان من باب التّزاحم لا التّعارض، ففى مسألة الصّلاة والغصب شمول دليل حرمة الغصب حتّى لصورة الصّلاة معلوم وكون المأمور به طبيعة الصّلاة بحيث لايشذّ عنها شاذ الّا لمانع معلوم وانّما الاشكال فى ان الحرمة المفروضة مانعة من شمول الامر لهذا الفرد ام لا والمفروض فى ذلك البحث العلم بان احد العامين مخصص وان المجمع خارج عن احدهما او الشّك فى شمول الدّليل له مع عدم مساعدة دليل على دخوله فيهما مهما امكن، فلا منافاة بين المقامين اذ ما نحن فيه داخل فى باب التّزاحم لا التّعارض ويأتى تمام بيان لهذا فى ذى قبل إنشاءالله تعالى، ومن ذلك تعرف ضعف ماقيل فى دفع الاشكال المذكور والفرق بين المقامين من ان محلّ الكلام فى المقام فى العام المنطقى وفى ذلك البحث العام الاصولى اذ هو على اطلاقه غير صحيح، بل يعتبر ان يكون شمول النّهى معلوماً وكون الفرد محرماً مفروضا وشمول الامر ايضا من حيث هو مع قطع النّظر عن مانع الاجتماع معلوماً. واضعف من هذا ما ذكره بعضهم من اختصاص النزاع فى المقام بما اذا كان العموم من وجه بين نفس المأمور به والمنهى عنه كما فى قوله صل ولاتغصب لافى المتعلّق كما فى قولك اكرم عالماً ولا تكرم فاسقاً فان الاكرام باعتبار اضافته الى العالم والفاسق قد اختلف ماهيته بالعموم من وجه لامن حيث هو قال: «ولعلّ الوجه فى ذلك هو اختلاف

متفاهم المثال مع مثال المسألة، وذلك لضرورة عدم الفرق بين الصّورتين والمثالين بالنّسبة الى المقامين وقد اعترف القائل به ايضا فى اخر كلامه حيث قال: الا ان المجوّز مطالب بالفرق بين المقامين»[١] **اقول** لم يفرق احد بما ذكره حتّى يكون مطالباً بالفرق وقد عرفت الفرق بين البابين ومورد البحث فى المقامين.

ذنابتان **الأولى** محلّ النّزاع فى المقام الامر والنّهى المولويان فالارشاديان والمختلفان خارجان عن النزاع من حيث وضوح جواز الاجتماع فيهما ولو قلنا بان الامر الارشادى طلب وكذا النّهى لا انه اخبار، وذلك لانه وان كان طلباً الا انه طلب صورى عبورى من قبيل الكناية المقصود منها لازم المعنى وان كان اللّفظ مستعملاً فى معناه الحقيقى للعبور الى المعنى اللّازمى فكأنه اخبار حقيقة فاذا قال الطبيب: اشرب الشيء الفلانى فكأنه قال: انه نافع لكذا وهكذا نهيه فالطلبان فى الحقيقة اخباران عن المصلحة والمفسدة ولا بأس باجتماعهما من جهتين كما هو واضح.

الثّانية قيل فى مقام تحرير النزاع: «الوصف امّا لازم اى مقوم للماهيّة او للشخص او مفارق فالاول كقوله اغتسل ولا ترتمس وقوله اشتر لى حيوانا ولا تشتر ابيضا[٢] والثانى كقوله خط لى ثوبا ولاتكن فى الموضع الفلانى والثالث كقوله صل ولاتغصب لااشكال فى دخول الثالث فى النزاع وفى شموله للاولين وجهان او وجوه، ثالثها الفرق بين اللّازم للماهيّة فغير داخل واللازم للشخص فداخل ثمّ قال: وتجويز الاجتماع وحصول الاطاعة فيما لو تعلّق النّهى بالوصف اللّازم كما لو قال لعبده: اشترلى حيوانا ولا تشتر ابيضاً[٣] فاشترى حيوانا ابيضاً[٤] فى غاية البعد عن انظار العقلاء فلعلّ الاتفاق واقع فى مثله على عدم جواز الاجتماع وانه خارج عن النزاع انتهى».[٥] اقول: وجوه النّظر فى كلامه لاتخفى.

المقدمة الثّانية اختلفوا فى ان متعلّق الاوامر والنّواهى هى الطّبايع الكليّة او الافراد الجزئيّة والظاهر ان الاكثر على الاول كما صرح به فى الاشارات، ولكن فى المناهج فى باب اجتماع الامر والنّهى اسند الثانى الى الاكثر وربما يقال: ان المتعلّق اوّلا هو الطبيعة

---

١. مطارح الأنظار: ج ١، ص ٦٠٨.
٢، ٣ و ٤. كذا والصحيح أبيض.
٥. ضوابط الاصول: ص ١٥١.

وثانياً هو الافراد بمعنى انها هى المأمور بها فى اللّب والواقع لا كما يقوله القائل بالطّبيعة من كونها كذلك تبعاً بل بالاصالة وبالذات، فالمطلوب فى اول الامر وفى بادئ الحال الطّبيعة لكن الغرض اتيان الافراد فهى المتعلق فى الحقيقة حسب مايظهر من الشّيخ فى الحاشية.

ثمّ المراد بالطبايع هى الكلّيات الطّبيعية على ما صرحوا به وهى معروضات الكلّيات المنطقية، وبالافراد هى الاشخاص الخارجيّة سواء كانت بلحاظ انها طبيعة متشخّصة بمعنى مجموع القيد والمقيد او لا بهذا اللّحاظ، ويمكن ان يكون المراد بها الطبايع المقيّدة مع دخول التّقييد وخروج القيد على ما يظهر من صاحب الفصول، لكن الظاهر الاول اذ الثّانى هو ما يسمونه بحصص الكلى فان الماهية من حيث هى مع قطع النّظر عن التقييد بالخصوصيات هى الكلّى الطّبيعى ومع التّقييد وخروج القيد هى الحصص ومع دخوله هى الافراد. ثمّ عنوان جملة منهم وان كان كما ذكرنا الا انه لافرق بين الامر والنّهى وسائر التعبيرات بل وسائر الاحكام فيجرى النّزاع فى الوضعيات ايضاً فمثل قوله الغنم حلال وقوله الاستدبار مبطل او الفلان شرط او نحوذ لك ايضا داخل فى مناط النزاع ولذا قد يقال فى العنوان: هل متعلّق الاحكام هى الطّبيعة او الافراد. ثم ان الكلام فى الايجاب الجزئى بالنّسبة الى كونه هو الطّبيعة والكلّى بالنّسبة الى كونه هو الفرد وذلك لانه لااشكال ولاخلاف فى كون المتعلّق هو الفرد فيما لو قال: كلّ غنم حلال او كلّ عالم يجب اكرامه او نحوذ لك ومحلّ الخلاف ما لو كان المتعلّق فى ظاهر التّعبير هو الطّبيعة. ثمّ انّ الكلام تارة بالنّسبة الى وضع الالفاظ وانّها موضوعة لطلب الطّبايع او الافراد حتّى يكون البحث لغويّاً وتارة بالنّسبة الى حكم العقل وانه هل يعقل التعلّق بالطّبايع حتى تبقى الظّواهر على حالها اولا يعقل حتى يجب التّصرف فيها بالحمل على المجازاو جعلها من باب اطلاق الكلىّ على الفرد وتعدّد الدّال والمدلول او انه هل يكون العقل حاكما بوجوب كون المتعلق كليا ولو جزئيا اى فى بعض المقامات ام لا؟

امّا المقام الاول فنقول: لاينبغى التأمّل فى ان الاوامر والنّواهى موضوعة لطلب الطّبيعة وظاهرة فيه وذلك للتبادر بالنّسبة اليها انفسها ولأنها مأخوذة من المصادر الخالية عن اللّواحق وهى موضوعة للطبايع مثل اسماء الاجناس للتبادر ولدعوى السّكاكى الاجماع على ذلك بالنّسبة الى المصادر، ودعوى ان المادّة الموجودة فى الاوامر مغايرة للمادّة

المجردة فى الوضع وانها موضوعة للخصوصيات بعيدة كدعوى الوضع بالنّسبة الى مجموع المادّة والهيئة من غير ملاحظة كل منهما بانفراده ولم ار مخالفا فيما ذكر الا صاحب المناهج حيث انه منع التبادر بالنّسبة الى طلب الطّبيعة ومنع الاجماع والتبادر بالنّسبة الى المصادر ايضا بل اختار ان المصادر واسماء الاجناس موضوعة للافراد واذا كانت الاوامر مأخوذة من المصادر فتكون موضوعة لطلب الخصوصيات. وانت خبير بما فى كلامه. هذا.

وقد يقال: ان المتبادر من الاوامر طلب الافراد لكن لا بخصوصياتها بل من حيث انها مصاديق للطبيعة كما يظهر من الحاشية وان هذا لاينافى كونها مأخوذة من المصادر الموضوعة للطّبيعة من غير تغير فى وضع المواد فى ضمن الاوامر بدعوى ان القضايا الطّبيعيّة يتبادر منها فى العرف الافراد وانها راجعة الى المسورة فيكون الطبايع مرادة من حيث كونها عنوانات للافراد وان المطلوب فى الحقيقة هى الافراد فالمتعلّق هو الافراد مع كون المواد موضوعة للطبايع من دون التزام بخروجها عن اوضاعها.

قلت: هذا مشكل اذ لابدّ اما من الحكم بالمغايرة بين المواد فى ضمن الهيئات وبين غيرها او الحكم بكون مطلوبيّة الافراد مستفاداً من الخارج لامن اللّفظ كما لايخفى، فالجمع بين الاستفادة من اللّفظ وظهوره فيها لايجتمع مع الحكم بكون المواد باقية على حالها من الوضع للطّبايع فتدبّر.

وامّا المقام الثّانى فالحقّ انّ المتعلّق هى الطبايع فى حكم العقل باحد الوجهين من انه لايرى مانعاً عن ذلك فتبقى الظواهر على حالها ومن حكمه مستقلّا بأنه لابدّ من كون المتعلّق هو الطّبيعة فى بعض الموارد ومن حيث انّه مبنى فى الجملة على وجود الكلّى الطّبيعى فلابدّ من التّكلّم فيه مجملاً فنقولُ:

اختلفوا فى وجود الكلى الطبيعى بمعنى الماهيّة اللّا بشرط المقسمىّ على اقوال:

احدها انه غير موجود فى الخارج وان الموجود فيه هو الافراد فقط ولازم هذا القول كون الافراد متباينة الحقيقة فى الحقيقة وانّما اشتراكها فى امر انتزاعى صرف ليس له حقيقة نظير ما يقوله المشاؤون فى الوجودات الخارجية والوجود المفهومى حيث ان الوجودات عندهم متباينة الحقايق والوجود المفهومى ليس قدراً مشتركا بينها بل هو امر انتزاعى

عنوان لها فالكلّى الطّبيعى على مذهب هذا القائل نظير الوجود المفهومى والافراد مصاديقه لافراده وانما افراده حقيقة هى المفاهيم الكلّية الموجودة فى اذهان المنتزعين.

الثّانى انه موجود بوجود ربّ النّوع بمعنى انّه هو وليس هناك شيء آخر موجود سوى الافراد وسوى ارباب انواعها وهذا القول فى الحقيقة نفى لوجوده كما لايخفى، اذ ربّ النّوع ليس هى الماهية اللّا بشرط بل فرد كامل لذلك النّوع واجد لجميع مراتبها الكماليّة مجرّد عن المادّه اذ ارباب الانواع هى المُثُل الافلاطونيّة.

الثّالث انّه موجود فى الخارج بوجود حقيقى شخصىّ وانّه واحد بالعدد ومتحقّق فى ضمن جميع الافراد ومتصف بالاضداد وان نسبته اليها نسبة الاب الواحد الى الاولاد وهذا مانسبه الشيخ الرّئيس الى الرّجل الهمدانى وهو فى غاية السّخافة ويمكن ارجاعه الى القول السّابق بان يكون مراده من كونه واحداً بالعدد انّه فرد كامل ومراده من وجوده فى ضمن جميع الافراد نحو من علقة مع كلّ منها علقة التّربية والحفظ فهو ايضا فى الحقيقة نفى لوجوده بالمعنى المصطلح.

الرّابعُ انه موجود بالمعنى المعروف بوجود الافراد ومتحد معها فى الخارج وانه ليس واحداً بالعدد بل بالنّوع ونسبته الى الافراد نسبة الآباء مع الاولاد وهذا مذهب المحقّقين من الحكماء والاصوليين، لكن القائلين باصالة الماهيّة منهم يقولون انه موجود فى الخارج بالاصالة وان الوجود ينسب اليه اولاً وبالذات والقائلين باصالة الوجود يقولون انه موجود فى الخارج بالعرض والمجاز بتوسط وجود الشخص اذ التشخص يساوق الوجود فالوجود ينسب على هذا القول اولا وبالذات الى الشخص اى الى الوجود لانه المجعول حقيقة وينسب الى الكلى اى الماهيّة من حيث هى ثانياً وبالعرض لانه مجعول بالجعل التّبعى العرضى بتوسّط جعل الوجود، فهى بعدُ باقية على اعتباريتها كما قبل الوجود غاية الامر انّه تحقق فى الخارج ما تنتزع منه، وهم ايضا بين قولين منهم من يقول: ان وجوده من قبيل حركة جالس السّفينة بالنّسبة الى حركتها بمعنى ان كونه موجوداً بالعرض والمجاز دون الحقيقة جليّ مثل الحركة المذكورة، ومنهم من يقول: انّه من قبيل الجنس بالنسبة الى الفصل حيث ان كون وجود الجنس بواسطة وجود الفصل فى غاية الخفاء اذهما لشدّة اتحادهما فى الخارج لايفهم منهما من اول النظر ان وجود الجنس عرضى، والحاصل ان

الواسطة فى العروض قد يكون جليّا مثل حركة السّفينة وقد يكون خفياً مثل بياض البياض والابيض وقد يكون اخفى مثل وجود الفصل بالنسبة الى الجنس، فمنهم من يجعل المقام من الاول ومنهم من يجعله من الاخير.

ثم انه ظهر من هذا ان وجود الكلى الطبيعى فى الخارج لايبتنى على القول باصالة الماهية والقول بعدم وجوده ايضا ليس مبنيا على القول باصالة الوجود كما ربما يتخيّل بل يمكن اختيار كل من القولين على كل من القولين. نعم لو اريد من وجوده فى الخارج الوجود المتأصل الحقيقى بمعنى ان الماهية متحققة فى الخارج اصالة فظاهر انه مبتن على القول باصالة الماهية، وبالجملة الكلام فى المقام فى ان الفرد والكلى كلاهما موجود فى الخارج او الموجود هو الفرد فقط؟ والكلام فى تلك المسألة فى ان الكلى او الفرد الذى حكم بوجوده فى الخارج هل المتأصل والمجعول للجاعل فيه هو ماهيتهما او وجودهما؟ فالقائل باصالة الوجود كما يجعل الماهية الكلية على فرض وجودها مجعولة بالعرض كذلك يجعل ماهية الفرد ايضا كذلك، فمعنى كون الكلى الطبيعى فى الخارج على مذهب القائل باصالة الوجود كونه موجوداً بالعرض لاتحادها مع الوجود كما صرح به المحقق السّبزوارى واختاره فتدبّر.

والحق هو القول الرابع وان الكلى موجود بوجود الاشخاص بمعنى ان فى الخارج ما لو لوحظ مع العراء عن الخصوصيّات كان قابلا للصدق على الكثيرين فمعنى كليته هو كونه قابلا للصدق على الكثيرين فى الذهن لا انه موجود فى الخارج بوصف الكلية فانه محال، فهو من قبيل ما يقال ان الجوهر ما يكون فى وجوده الخارجى غير محتاج الى الموضوع دفعاً للاشكال الوارد على وجود الجواهر فى الذهن وانها متصفة بانها جواهر مع انها فى هذا النحو من الوجود محتاجة الى الموضوع لانها قائمة بالنفس، وما ذكرنا مراد من قال ان الكلى الطبيعى متّصف بالكلية شأنا وبالقوة لا انه كلى بالفعل، فغرضه ان معنى كليته ذلك لانه ليس بكلى فعلا، هذا.

والدّليل على وجوده فى الخارج هو البداهة والوجدان لانا اذا لاحظنا افراد ماهية واحدة كالانسان نرى بينها شركة فى امر متحقق بالفعل فى الخارج وليس اشتراكها مثل

اشتراك افراد مفهوم الجزئى والكلى فى كونه (فى)[١] امر انتزاعى فاتصاف زيد وعمرو بالانسانية ليس مثل اتصافهما بكونهما جزئيا وليس مثل اتصاف ماهية الانسان والحمار فى كونهما كليا فالكلية المشتركة بينهما والجزئية المشتركة بين زيد وعمرو انّما هما من الامور الانتزاعيّة بخلاف الانسانيّة المشتركه بين زيد وعمرو وهذا واضح، وهو العمدة فى المقام لا ماذكروه من الوجوه دليلاً على وجوده مثل ماذكره المحقّق السّبزوارى فى منظومته من ان الكلى الطبيعى مقسم لافراده ومقسم الموجود لابدّان يكون موجوداً لان كلّ واحد من الاقسام هو ذلك المقسم مع خصوصيّة اخرى، واليه يرجع ما يقال: من انه لااشكال فى وجود الاخصّ فلابد من وجود الاعم الّذى هو الكلى. اذ فيه ان المقسم يمكن ان يكون امراً انتزاعياً ايضاً مثل انه يقال: الجزئى ينقسم الى زيد وعمرو وبكر كما يقال: الانسان ينقسم اليهم ولاشكّ ان الجزئية من الامور الاعتبارية.

ومثل ما يقال: ان الكلى يحمل على الافراد ولابدّ فى الحمل من الاتحاد فى الخارج. اذ فيه انّه يكفيه مثل الاتحاد المتحقق فى الامور الانتزاعية مع مناشىء انتزاعها. الا ترى انه يقال: زيد جزئى وعمرو جزئى والانسان كلى وهكذا.

ومثل ما يقال: ان الكلى جزء الشخص وجزء الموجود موجود. اذ فيه ان الجزئية تحليلية عقلية لاخارجية كيف ولو كانت خارجية لزم التّسلسل لانه على هذا التقدير يكون للكلى وجود وللشخص الذى هو الجزء الاخر ايضاً وجود واذا كان موجودا كان متشخصاً لان الشىء مالم يتشخص لم يوجد، فينقل الكلام اليه ويقال: انه مركب من الكلى والتشخّص وهكذا.

ومثل ما يقال: انه لولم يكن موجوداً يلزم انتفاء الحقايق لانّ المفروض انه عبارة عن ماهية الشىء. اذ فيه انه يلزم ذلك لولم يقل ان الفرد ماهية متشخصة وقيل انه مجرد التشخص وليس كذلك، غاية الامر انه يلزم تباين الافراد فى الحقيقة وهو خلاف الوجدان وهذا هو ما ذكرنا من الدّليل.

ومثل ما قيل: من ان الامر الانتزاعى ايضا لابدله من منشأ للانتزاع متحقق فى الخارج

---

١. ليست فى الحجرية والخطية والظاهر لزومها.

فلولم يكن فى الخارج الا الافراد فمن اين ينتزع الكلى اذ لايمكن انتزاعه من خصوصياتها فلابد من وجود قدر مشترك بينها. اذ فيه ان لازم هذا وجود جميع الامور الانتزاعية، وحله انا نقول: ينتزع الكلى من نفس الافراد لامن خصوص تشخصاتها وخصوصياتها.

ومثل ما قيل: ان اهل العرف يفهمون من الاوامر طلب الطبايع ويتخيلون وجودها وهم اهل العقول فاعتقادهم وجوده يكون حكما اجماليا للعقل اذ من البعيد خطأ جميعهم فى ذلك. اذ فيه ان خيالهم مبنى على النظر المسامحى فلاعبرة به.

ومثل ما قيل ايضا: ان الواضع وضع الالفاظ للطبايع وهو حكيم ولولو يكن موجوداً لم يضع اللّفظ له. اذ هو كماترى.

واستدلّ القائل بعدم وجوده بانه لايعقل وجود الكلى فى الخارج اذ الشيء مالم يتشخص لم يوجد، وايضا لو وجد يلزم منه كون شيء واحد كلياً وجزئياً وايضا يلزم منه تعدّد الواحد والجواب يظهر مما ذكرنا من انه ليس معنى كونه كليا انه متصف بالكلية الخارجية، بل معناه انه لو لوحظ مجرّدا عن الخصوصيات كان كلّيا صادقاً على الكثيرين وهذا بخلاف الفرد فانه اذا تصوّر فى الذهن كان جزئيا غير قابل للصّدق على الكثيرين وحينئذ فلايضرّ تشخصه فى كلّيته لانّه متشخّص بلحاظ الخصوصيات وكلّى بلحاظه معرّى ولايضرّ تعدّده بتعدّد الجزئيات فى وحدته مع عدم لحاظها. وامّا ما قيل من انّه لو كان موجوداً فى الخارج يلزم منه وجود شيء واحد فى ازمنة متعدّدة وامكنة متعدّدة ففيه انه لايضر ذلك فى الواحد بالنوع وانما لايجوز هذا فى الواحد بالشّخص فهذا يرد على ما قاله الرّجل الهمدانى حيث انّه قال: انّه واحد بالعدد ومع ذلك موجود فى الاشخاص ومتّصف بخصوصيّاتها.

ثمّ ان نسبة الكلّى الى افراده نسبة الجزئيّة فى الذّهن والاتّحاد فى الخارج فهو فى الذّهن والتعقل جزء للافراد وفى الخارج عينها وليس الفرد مقدّمة لوجوده كما ذهب اليه المحقق القمى وذلك لان هناك شيء واحد خارجى[1] يصدق عليه انّه وجود الكلىّ ووجود الفرد فايجاد الكلى ليس الّا جعله متشخصاً (فى الخارج كما ان ايجاد الفرد ايضا ليس الا ايجاد الكلّى متشخّصاً)[2] فالوجود ينسب اليهما على نسق واحد وفى عرضٍ واحد بل لو لوحظ

---

١. كذا.

٢. ساقط من الخطية.

التحليل العقلي كان الكلّي مقدّمة للفرد حيث انه جزؤه والحاصل انّه يصدر من الجاعل تأثير واحد وأثر واحد في الخارج وهو الكلّي المتشخّص ولكنه يتّصف بالكلّية بلحاظ وبالفرديّة بلحاظ والحكم الشّرعي تارة يرد عليه باللّحاظ الاول فيقال ان الحكم متعلّق بالطبيعة وتارة باللحاظ الثاني فيقال إنّه متعلّق بالفرد ويتفاوت الحال في الاصالة والتّبعيّة كما هو واضح.

اذا عرفت ذلك فنقول: اذا كان الكلي الطّبيعي ممكن الايجاد في الخارج والمفروض انّ ظاهر الدّليل تعلّق الحكم به حسبما عرفت في المقام الاوّل فلاوجه لصرفه عن ظاهره فكون هذا الدليل عقلياً من حيث ان العقل يرفع المانع، ويمكن ان يقال بعد الحكم بوجود الكلّي الطّبيعي: انّ العقل مستقلّ بتعلّق الاحكام بالطّبايع وذلك لانّها تابعة للمصالح والمفاسد والحسن والقبح وهما انما يكونان في الطّبايع الكلّية أمّا على القول بالذاتية او الصّفات اللّازمة فواضح، وأمّا على القول بالوجوه والاعتبار فلانّ المعلوم عدم دورانها مدار الاعتبارات الشخصيّة بل الكلّيات منها مثل النّفع والضّرر ونحوهما، واذا كان الحسن والقبح في الكلّيات فلابدّ من تعلّق الحكم بها دون الافراد، هذا. ولكن مقتضى هذا الوجه عدم تعلّق الحكم في شيء من الموارد بالافراد فلابدّ من الالتزام بكون قوله اكرم كلّ واحد من العلماء راجعاً الى قوله اكرم طبيعة العالم وهكذا وهو مشكل.

ودعوى انه يمكن كون الخصوصيات الشخصيّة الدّاخلة تحت عنوان واحد محلّا وموردا للحسن والقبح مثل خصوصيات افراد الكذب الضّارّ او النّافع فاذا علّق الشّارع الحكم بالافراد يستكشف منه ذلك، مدفوعة ـ مضافاً الى بُعده ـ بان لازمه بطلان التّمسّك بهذا الوجه والانحصار في الوجه السابق، والاولى الالتزام بما ذكر وانّه لافرق بين اكرم العالم واكرم العلماء ويكون سر التّعبير بالعموم الافرادي ارادة اسراء الحكم الى جميع افراد الطبيعة، هذا.

ولكن الانصاف عدم تماميّة هذا الوجه لمكان الاحتمال المذكور وان كان بعيداً، هذا مع امكان كون المصلحة والحسن في التكليف لا في المكلّف به فيكون في الامر بالافراد على سبيل العموم الاستغراقي او البدلي مصلحة، فالمعتمد هو الوجه الاوّل وهو الحكم بكون

المتعلّق هو الطّبيعة فيما لوكان كذلك فی ظاهر الدّليل لعدم المانع من ابقائه علی ظاهره. نعم يلحق به ما اذا علم مصلحة الحكم وانها فی المكلّف به فی طبيعته سواء كان من جهة ظهور الدّليل فی كون المناط كذا او نصوصيّته او من الخارج.

واستدلّ القائل بالتّعلّق بالافراد بان الكلّی الطّبيعی غير موجود فی الخارج فيكون التكليف بايجاده من التكليف بالمحال، فيكون هذا من القرينة العقليّة علی ارادة الافراد. وقد عرفت الجواب وانه موجود فيمكن الامر بايجاده ويكون متعلّقاً للايجاد اولاً لابواسطة الفرد، فلاوجه لما يقال فی الجواب بناء علی وجوده بانّه مقدور بالواسطة والمقدور بالواسطة مقدور، مع انّ هذا التعليل انّما يناسب اذا كان المستدل ناظراً الی عدم امكان ايجاده من حيث انّه اثر الفعل الخارجی نظير الافعال التوليديّة وليس كذلك اذ غرضه انه لايمكن ايجاده أصلاً نعم هو مناسب لماسيجیء من الدّليل.

ثم لوشك فی وجود الكلّی الطّبيعی وعدمه ايضا يكفی فی الحكم بكون المتعلّق هو الطّبيعة لظاهر الدّليل وعدم المانع، بل يمكن ان يجعل ظاهر الدّليل دليلاً علی وجوده بمعنی ترتيب الاثار الشّرعيّة فتدبّر.

واجاب المحقق القمی علی فرض عدم وجود الكلی ايضا بان المنكرين لاينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صوراً كليّة امّا من ذواتها او من اعراضها المكتنفة بها، وهذه الصّور الانتزاعيّة معنی الكلّی الطّبيعی عند هؤلاء وهی وان كانت غير موجودة فی الخارج بالنظر الدّقيق الفلسفی الا انّها لماكان لها نوع اتحاد مع الافراد ويزعم اهل العرف وجودها بتخيّل أنَّ وجود الأفراد وجودها فلابأس بالتكليف بها والحكم بايجادها، لان الاحكام الشرعية واردة علی حسب الافهام العرفية وان كانت مخالفة للدّقائق الحكميّة.[1]

واورد عليه بانّه اذا لم يمكن ايجاد الكلی فی الخارج فلاينفع تخيل العرف امكان وجوده فی صحّة التكليف به لانه من التكليف بالمحال، وان اريد من تعلّق التكليف بايجاده تعلقه بايجاد مايفهم العرف انه ايجاده وهو الفرد فيرجع الی القول بالتّعلق بالافراد، وما اشتهر من ان الاحكام دائرة مدار فهم العرف انّما يكون فيما لو علق الشارع حكما علی

---

١. قوانين الاصول: ص ١٢٢.

موضوع تخيل اهل العرف كون الشيء الفلانى فرده أو ليس بفرده فانه يحكم بان الحكم معلّق على الافراد المعدودة لذلك الموضوع عرفا كما اذا قال: ابق حكم الموضوع السّابق وحكم العرف على موضوع بانّه الموضوع السّابق مع عدم كونه كذلك بحسب الدّقة كما فى الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر او قال: الدّم نجس وحكم اهل العرف بان اللّون ليس بدم مع كونه دماً بحسب الدّقة لاستحالة انتقال العرض، ففى الحقيقة الحكم الشرعى وارد على الاعمّ من الفرد وغيره فى الفرض الاوّل وعلى خصوص بعض الافراد فى الفرض الثانى، وهذا بخلاف المقام، فان المفروض ان الحكم وارد على نفس الطبيعة وان المراد ايجادها حقيقة وهذا ممّا لايمكن. نعم اذا قيل ان المراد من ايجاد الطبيعة ايجاد الافراد لان اهل العرف يفهمون من الأمر بايجاد الطّبيعة ايجاد الافراد كان داخلاً فى تلك القاعدة لكنه خلاف المقصود، إذ قد عرفت ان عليه يكون المتعلق هو الافراد حقيقة.

قلت: يمكن ان يوجه ماذكره بانا لانقول: ان المطلوب ايجاد الطّبيعة حقيقة فى الخارج لزعم اهل العرف امكانه ولا ان المطلوبيّة[1] عنوان لارادة الفرد حتى يقال انه التزام بالتّعلق بالفرد، بل نقول: ان المطلوب ايجاد الطّبيعة بمالها من الوجود الاعتبارى الانتزاعى واذا كان لها نحو وجود اعتبارى لمكان اتحادها مع الافراد امكن ان تطلب فى الخارج بهذا المقدار لا بالوجود الحقيقى حتّى يقال: انه محال، ومن المعلوم ان الامور الاعتبارية ايضا قبل وجود منشأ انتزاعها مغايرة لما بعده فالمراد ايجاد الطبيعة بايجاد الافراد، نظيرما اذا قال: اوجد الفوقية فانه صحيح اذا اريد ايجادها بمالها من الوجود الاعتبارى الّذى ليس الا ايجاد السّقف، فانه وان لم يكن ايجاداً حقيقة فى الخارج الا ان اعتبار الفوقية قبل وجود السّقف غيره بعده فقبله اعتبار ذهنى صرف وبعده اعتبار خارجى، فلامانع من كون المطلوب هذا المقدار وكذا اذا قال: ايت بالجزئى او بالكلّى، فان اتيان زيد يكفى مع كون المطلوب اتيان عنوان الجزئى الّذى هو من الامور الانتزاعيّة، فللجزئى تحقّق فى الخارج فى انتزاعيته ليس له هذا التحقق قبل ايجاد الجزئى، فليس المراد ايجاد السّقف واتيان زيد الا تبعاً لكونهما مستلزمين لاتيان المطلوب الّذى هو الفوقية او الجزئى. بل اقول: ان القائل بوجود

---

١. فى الحجرية: «الطبيعة» و هو صحيح.

الكلّى الطّبيعى فى الخارج بالوجود العرضى كما هو على القول باصالة الوجود مرجع كلامه الى ما ذكرنا، فانه لايمكن على قوله ايضا ايجاد الطّبيعة حقيقة، بمعنى انّ الكلّى على مذهبه انّما يكون من الامور الانتزاعيّة المنتزعة من الوجود الّذى هو التشخص والحاصل انه اذا كان المراد من الايجاد هذا المقدار لمسامحة اهل العرف فى كونه ايجاداً للطّبيعة وان لم يكن ايجاداً حقيقة فلامانع منه. نعم يشكل هذا بأن كون المصلحة فى هذا الامر الاعتبارى بعيد بل الظاهر ان محل الحسن والمصلحة هو الموجود الخارجى الحقيقى وهو الافراد على القول بعدم وجود الكلّى الطّبيعى فتأمّل.

واستدل فى المناهج على القول بالتّعلق بالفرد بان الاوامر مأخوذة من المصادر وهى موضوعة للافراد كاسماء الاجناس. وفيه ما لايخفى.

وقد يستدلّ عليه بان الاحكام تابعة للحسن والقبح وهما بالوجوه والاعتبار ولازم هذا كون الاحكام متعلّقة بالافراد. وفيه ما عرفت.

وقد يستدلّ عليه بان الكلى مقدور بالواسطة ومتعلّق التكليف لابدّ ان يكون مقدوراً أولاً إما لانه لايمكن الامر بالمسبَّب وانّه يرجع الى الامر بالسّبب لانَّ تعلّق الامر به حال وجود السّبب محال لانه تحصيل للحاصل وحال عدمه محال لانه ممتنع، وإمّا لان الحكم على ما عرّفوه خطاب الله المتعلّق بافعال المكلّفين والمقدور بالواسطة ليس من فعل المكلّف بل من آثار فعله ففعله فى المقام انّما هوايجاد الفرد ووجود الطبيعة اثر فعله.

وفيه اوّلاً ان الفرد والكلّى متحدان فى الوجود الخارجى وليس احدهما واسطة فى وجود الآخر كما عرفت **وثانياً** انّه لامانع من الامر بالمسبّب فانا نقول يتعلّق به الطّلب حال عدم السّبب لابشرط العدم وايضا كون الكلّى على فرض كون الفرد واسطة من الآثار دون الافعال ممنوع لانه نظير الافعال التّوليديّة فليس كلّ مايكون مقدوراً بالواسطة من الآثار كما هو واضح.

واستدلّ فى الحاشية على مختاره ـ من كون المتعلّق هو الافراد ثانياً وبالمآل وان كان هو الكلّى اولاً بمعنى انه عنوان لملاحظة الافراد وان الحكم متعلّق بها من حيث انها مصاديق الطّبيعة لابلحاظ خصوصياتها كما يقوله القائل بالتعلّق بالافراد ابتداءاً ـ بان المتبادر من

الاوامر والنّواهي ومن القضايا الطّبيعيّة مثل قوله الغنم حلال والبيع حلال ونحوهما هو الافراد من الحيثية المذكورة وايضا القضايا الطّبيعيّة غير معتبرة في شيء من العلوم اذ المقصود منها بيان معرفة حال ما وجد او يوجد في الخارج ولا يستفاد من القضايا الطّبيعيّة الّا حالها من حيث هي، ولانظر فيها الى الخارج ولذا يقال: الرّجل خير من المرأة مع كون جميع افراد المرأة خيراً من جميع افراد الرّجل في الخارج، ولهذا قالوا في تقرير دليل الحكمة لارجاع المفرد المحلّى باللّام إلى العموم: إنَّ الطّبيعة غير مرادة لعدم الفائدة في تعليق الحكم عليها بل المراد الافراد على سبيل الاستغراق لعدم المعيِّن للمعيَّن من الافراد. وحاصل مدّعاه انّ بناء الشرع على بيان الحكم القطعي للموضوع والمستفاد من الطّبيعة مجرّد بيان المقتضى ولا فائدة فيه.[1]

قلت: امّا التبادر الّذي ذكره فهو ممنوع خصوصاً مع اعترافه بان المبدء موضوع للطّبيعة وانه باق على ما كان ولم يتصرف فيه اصلاً وان الكلي الطّبيعي ممكن الوجود في الخارج وامّا ماذكره من عدم اعتبار الطّبيعيّة في العلوم ففيه اوّلاً انه ممنوع وماذكروه من عدم الاعتبار به في العلوم العقلية فهو من جهة ان غرضهم اعطاء القواعد الكلّية الغير المنخرمة في شيء من المقامات خصوصاً في الاستنتاجات، وامّا في الشرعيات فيمكن ان يكون الغرض متعلّقا بمجرّد اثبات المقتضى.

وثانياً لايلزم ان يكون بيان حال ما وجد او يوجد في الخارج بالتّعليق بالافراد اذ بعد البناء على وجود الكلّي الطبيعي كما هو المفروض يمكن تعليق الحكم به باعتبار الفعلية والخارج، وبعبارة اخرى اثبات الفعلية يمكن بارادة الطّبيعة ايضا بنصب القرينة على ان المراد بيان حالها اينما وجدت وان لم يكن النّظر الى خصوصيات الافراد. بل يمكن ان يقال: ان غرضهم من ارجاع المفرد المعرف الى العموم نفي كون القضية مهملة وان الحكم معلّق على الطّبيعة السّارية الّتي هي في قوّة عموم الافراد لا ان المقصود هو الفرد، بل الظّاهر ذلك كما لايخفى.

ثمّ ماذكره من ان المتعلّق هو الافراد بلحاظ كونها من مصاديق الطّبيعة عين القول

---

١. هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٥٨.

بالتعلق بالطبيعة كما لايخفى اذ بعد امكان وجودها وعدم خصوصية فى خصوصيّاتها لاداعى الى ملاحظتها الا تبعاً فالمتعلّق بالاصالة هو نفس الطّبيعة. نعم لو قلنا بعدم وجود الكلّى الطّبيعى فلابدّ من القول بانّ الحكم يتعلّق بالافراد بعد الاعتراف بان المقصود بيان حال ما وجد او يوجد فى الخارج.

ثم انّه اورد على القول بالتّعلق بالافراد بوجهين **احدهما** ان لازمه كون جميع الاوامر والنّواهى بل اكثر خطابات الشرع مجازات واجاب فى المناهج بالمنع من ذلك على مختاره من ان المواد واسماء الاجناس ايضا موضوعة للافراد واجاب فى الفصول مع عدم التزامه بذلك **اوّلاً** بانّ الامر موضوع لطلب الافراد وكأنه يريد دعوى المغايرة بين وضعى المادة مجرّدة وفى ضمن الهيئات **وثانياً** بانه لو سلم انه موضوع لطلب الطّبيعة فاللّازم التزام الهجر والنقل بكثرة الاستعمال ففى اوّل الامر كان الاستعمال مجازا ثم صار حقيقة.[1]

قُلت: ولايخفى ما هذه الاجوبة **امّا الاوّل** فلمنع كون المصادر للافراد **وامّا الثّانى** فلبعد المغايرة **وامّا الثّالث** فلان الاستعمال ليس خاصّاً بالشرع والالتزام بالنّقل فى العرف السّابق بعيد والحق فى الجواب انه يمكن التزام كون الاستعمالات من باب اطلاق الكلى على الفرد بارادة الخصوصيّة من القرينة العقلية فيكون من باب تعدد الدّال والمدلول ووحدة المراد الواقعى، ففرق بين المراد من اللّفظ والمراد الواقعى.

وما ذكره فى الفصول من ان هذا انما يتم على القول بوجود الكلّى الطّبيعى واما على القول بعدمه فلا اذ لاتحقق للطّبيعة حينئذ فى ضمن الافراد حتى يطلق عليه اللّفظ باعتباره، مدفوع بان الكلى الانتزاعى الذى يعترف به المنكرون يكفى فى الارادة وفى كون اللفظ حقيقة فان الاطلاق على الفرد لايلزم ان يكون على وجه يكون الكلّى مطلوباً ولو ضمن الفرد، بل يمكن ان يكون مراداً على وجه العنوانية والمرآتية للافراد ومن المعلوم ان الاستعمال على هذا الوجه صحيح واللّفظ حقيقة اذ لايلزم ان يكون المستعمل فيه متعلّقا للغرض بالذات ولذا نقول ان الكنايات حقائق، هذا.

وذكر فى القوانين فى المنع من كون المقام من باب اطلاق الكلى على الفرد ما لايفهم

---

١. الفصول: ص ١٠٨.

محصله فانّه قال: فان قلت: على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلى مع الفرد فيصح اطلاق الكلى وارادة الفرد حقيقة، وان كان الاتحاد غير واقع فى نفس الامر فلامجاز **قلت:** فرق بيّن بين قولنا ايتنى برجل وأتانى رجل، وسلم امرى الى الرّجل لا المرأة والمسلَّم فى كون الكلى حقيقة فى الفرد هو الصّورة الاولى، وفى الثانية اشكال فان المراد منه شخص خاص وانما علّق الحكم على المطلق أولاً ليسرى الى الفرد والمطوى فى ضمير المتكلّم انما هو الرّجل الخاص مثل قوله تعالى: وجاء رجلٌ من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم أوّلاً على الفرد الخاص ولم يقصد من اللّفظ دلالته على الخصوصيّة وبذلك يمكن ادراجه تحت الحقيقة ايضا، وامّا الثّالثه فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا وبالذات ولا ثانياً ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة، ولاريب ان الاوامر من قبيل الثالث فلاريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز فتدبر انتهى[1] ولعلّه يريد ان يقول: ان كون ارادة الفرد حقيقة انّما هو فيما لوكان اللّافظ ملتفتا اليه وكان مفهوماً لاهل العرف بخلاف ما اذا لم يكن كذلك واريد من باب حكم العقل والفرق انه على الاول يمكن ان يقال الطّبيعة مرادة من اللّفظ والفردية من الخارج بخلاف الثانى فانه اذا اريد الفرد فلابد ان يراد من نفس اللّفظ فيكون مجازا فتدبر.

الثانى ان القائل بالتعلّق بالافراد لايمكنه ان يقول: ان المطلوب هو الفرد المعين لعدم المعيّن ولاجميع الافراد ولو على سبيل البدل اذ اللّازم رجوعه الى الواجب التخييرى، مع ان الفرق بين التعيينى والتخييرى معلوم ولذا نازعوا فى الواجب التخييرى على اقوال شتى ولم ينازعوا فى المقام أصلاً، فتعين ان يكون المراد فرداً من الطّبيعة وهو ايضا كلّى فيلزم الكرّ على ما فرّمنه.

واجيب تارة كما فى المناهج من ان المراد ليس هو الفرد المنتشر حتى يكون كليّا بل الفرد الخاص على سبيل البدلية بمعنى ان الواجب جميع الافراد على سبيل البدلية والفرق بين التعيينى والتخييرى ان التّخيير فى الاوّل غير مصرح به للشّارع بل هو عقلى بخلاف الثّانى. وتارة بما فى الفصول من منع كون فرد ما من الطّبيعة كلّياً بل هو جزئى مردد لان

---

١. قوانين الاصول: ص ١٢٣.

المفروض ان الماهيّة حينئذ مقيدة بالتشخص المانع من الشّركة وكون التّقييد ترديديا لايضر فى كونه جزئيا إذ الملاك فى كونه جزئيّاً اخذ التقييد بالتشخص فيه ولا مدخل لكونه تعيينيّاً او ترديديا، قال: ولذا نقول ان النكرات من المفردات المنونة بتنوين التنكير وما فى حكمها والمثنى والمجموع جزئيات وليست بكلّيات ولو كان مدلول النكرة الماهية المقيّدة بمفهوم الفرد دون مصداقه امتنع افادتها لمعنى البدلية لان الكلى المقيد بكلى اخر كلّى ثالث يتساوى نسبته الى افراده من غير بدلية لامتناع وجود كلى فى افراده بطريق البدلية، وحاصلُ كلامه ان المراد فى المقام على القول بالافراد مصداق فرد ما من الطّبيعة وكذا فى النكرة لامفهومه ومن المعلوم انه جزئى.

قلت: الوجه فى الجواب هو الاول وذلك لانانمنع ان فرداً مّا الّذى هو مدلول النّكرة جزئى بل هو كلى صادق على افراده بالفعل، وان لم يرد مفهوم فرد ما بل اريد مصداقه اذ مصداقه المراد فى المقام هو رجل ما مثلاً لاخصوص زيد أو خصوص عمرو اذ من المعلوم ان معنى رجل ليس زيد وعمرو بل الرّجل المقيد بالتّشخص فهو كلى الفرد والفرق بينه وبين الطّبيعة الكلّية اخذ الخصوصية جزءاً له وعدم اخذه فى الطّبيعة الكلّية، فلو كان مدلول قوله صلّ ايت بصلاة ما كان كلّيا ايضا، اذ غاية الامر ارادة الخصوصيّة فى المأمور به بحيث تكون جزءاً لموضوع الطّلب وهذا لايخرجه عن الكلّية فهو الفرد الكلّى والاشخاص الخاصّة افراده حقيقة، وامّا الكلّى بمعنى الطّبيعة فالاشخاص مصاديقه فى الحقيقة لاشتمالها على الخصوصيّة الغير المأخوذة فيه فتدبّر. وحينئذ فالجواب عن الاشكال ان يقال: لانسلّم انّه على القول بالفرد يجب ارادة كلّى الصّلاة المقيّدة بالتشخّص بمعنى هذا المجموع حتى يقال انّه كلّى. وبعبارة اخرى ليس مدلول الامر مثل مدلول النّكرة هو الفرد المنتشر بل المراد والمدلول خصوص الجزئيّات الخارجيّة على وجه البدلية، لكن لابلحاظها مفصّلة والحكم بالتّخيير بينها حتى يرجع الى التّخيير الشّرعى، بل بتعليق الحكم على خصوص فرد غير معين، ولازم عدم تعيينه كون الطّلب على وجه التّخيير والبدلية فالملحوظ أولاً هو الواحد لا المتعدّد وانّما يجىء التعدد من قبل عدم التّعيين وهذا هو مراد صاحب الفصول ايضا الا ان الايراد عليه انه يجعل هذا معنى النّكرة ايضا وينكركون الرّجل المقيّد بالخصوصية الغير المعينة كلّيا مع انه ليس كذلك كما عرفت.

والحاصلُ انّه قد يعلّق الحكم على مفهوم فردما وهذا لااشكال فى كونه كلّيا ولا فى عدم كونه مدلول النّكرة ولا الاوامر، وقد يعلق على الطّبيعة المقيّدة بالتّشخص الغير المعين على وجه دخول القيد وهذا معنى النّكرة، اذ من المعلوم ان معنى رجل الماهيّة المقيّدة بالتشخّص ايّ تشخّص كان، وهذا كلى لصدقه على زيد وعمرو وهكذا، وقد يعلق على مصداق النّكرة اعنى خصوصيات الافراد لاعلى التّعيين وهذا متعلّق الاوامر على القول المذكور وهو جزئى ولا اشكال فيه.

نعم يرد عليه انّه يلزم عدم تعيين محلّ الحكم وموضوعه وهو مشكل، لانّ الاحكام الشّرعية من الاعراض الخارجيّة المحتاجة الى محلّ معين. الا ترى انه لايمكن عروض السّواد لاحد الجسمين الخارجيّين لاعلى التّعيين ولهذا قالوا انه لايجوز بيع احد العبدين المعيّنين وعلّلوا المنع بالابهام مضافاً الى الغرر والجهالة، ومنع بعضهم الغرر والجهالة وخصّ الوجه فى المنع بالابهام. ويمكن الجواب بانّ الاحكام الشّرعيّة وان كانت من الاعراض الخارجيّة الا انها من الامور الاعتباريّة فخارجيّتها عين هذا الامر الاعتبارى ونمنع عدم امكان تعلّقها بالمبهم لان الاعتبار المذكور صحيح فى انظار العقلاء. الا ترى انها تتعلّق بالكلّيات مثل الامر بالكلّى وبيع الكلّى مع انها معدومة ولايمكن عروض العرض الخارجى للمعدوم، ففرق بين الاعراض الخارجيّة المتأصّلة مثل السّواد والبياض وغيرها مثل الاحكام الشرعيّة. نعم يشكل الامر على من جعل الطّلب عين الارادة النفسيّة لعدم امكان تعلقها بالمبهم والمعدوم كما فى الارادة التكوينية فتدبّر.

ثم على ما ذكرنا وان كان يرجع الامر بالاخرة الى وجوب كلّ فرد على سبيل البدليّة كما فى الواجب التّخييرى الا انه يمكن الفرق بينهما اما بكون التّخيير مصرّحاً به فى التخييرىّ بخلاف المقام كما عرفت، أو بكون التخيير هاهنا بين الافراد المتفقة الحقيقة بخلاف التخييرى، او بان طرف التّخيير غير محصور فى المقام بخلاف التخييرى لكن لايخفى ان هذه الفروق ليست فرقاً على الحقيقة خصوصاً مع امكان فرض التّخيير الشّرعى ايضا بين متّفق الحقيقة، فالاولى ان يقال: ان المطلوب فى الواجب التّخييرى لما كان متعدّدا فى اوّل النّظر فيكون التخيير راجعاً الى قصور فى الطّلب بشوبه بجواز الترك الى البدل،

بخلاف المقام حيث ان المطلوب واحد فالطّلب فيه غير مشوب، غاية الامر ان المطلوب لما اخذ على وجه عدم التّعيين فيجيء الشوب بجواز الترك ثانيا فمن الاوّل يرد الطّلب التّعيينى على ذلك المطلوب وهو الواحد لابعينه وبملاحظة عدم التّعيين تجيء البدلية ولافرق فى ذلك بين القول بوجود الكلّى الطبيعى وعدمه. امّا على القول بالوجود فواضح حيث ان المطلوب حينئذ الماهية المقيدة بتشخص خارجى غير معيّن، وامّا على القول بالعدم فلان الماهيّة وان لم تكن موجودة فى ضمن المقيدات الا انه يلاحظ الامر الانتزاعى حينئذ ويجعل مرآة لملاحظة الماهيّات المتشخّصة ويعلق الحكم على واحد منها بلحاظ انه ماهيّة متشخّصة بتشخص غير معين، فعلى التقديرين الحكم معلّق على الماهية المتشخّصة بالتّشخّص الغير المعين غاية الامر انه على احد التقديرين الماهية مع قطع النظر عن هذا التشخص موجود وعلى الآخر غير موجود وهذا لايضرّ فى امكان حمل الحكم عليه غاية الامر انه يحتاج على الثانى الى مرآة وهو الكلى الانتزاعى، فلاوجه لماذكره صاحب الفصول من ان الفرق المذكور مبنى على القول بوجود الكلّى الطّبيعى هذا.

ولايخفى انه فى لب اللّب يرجع المقام الى التّخيير الشرعى ولابأس به فان المنظور فى الفرق انّما هو ملاحظة الحكم والانشاء أولاً لامافى لب قلب المولى كما لايخفى ولايضرّ هذا فى عدم النّزاع فى المقام مع انه نازعوا فى التّخييرى على اقوال شتّىٰ، مع انه على فرض عدم التّفاوت أصلاً ايضاً يمكن ان يقال ان عدم النّزاع فى المقام من جهة البناء على احد المذاهب هناك اوانهم أحالوا المقام على ذلك المقام فتدبّر.

ثم ان لصاحب الفصول فى هذا المقام تفصيلاً بين متعلّق الامر والطّلب فجعل الاوّل كلّيا والثانى فردا على بعض الوجوه الّذى هو مختاره فانه ذكر ما محصله بعد مقدّمة مطويّة هى انه لابدّ من اعتبار الوجود فى الامر والعدم فى النّهى والا فلو جعل الامر عبارة عن طلب الماهيّة لم يفارق النهى حيث انّه ايضا طلب، وايضا لامعنى لطلب نفس الطّبيعة مع قطع النظر عن الوجود لانه لاحسن فيها الّا من حيث الوجود والّالزم كفاية تصوّرها فى مقام الامتثال وهو باطل، اذ الوجود إما ان يعتبر فى المعنى الهيئى للامر ويقال انه دالٌّ بهيئته على طلب الايجاد وإما ان يعتبر فى المادّة ويقال انه دالّ على طلب الماهيّة المقيّدة بالوجود

الخارجي او الماهية الخارجية والفرق بينهما اى بين الماهية المقيدة والماهية الخارجية بالاجمال والتّفصيل فى لحاظ القيد والمقيد فعلى الاول اعنى اعتباره فى المعنى الهيئى يكون متعلّق الامر الّذى هو بمعنى طلب الايجاد الماهية الكلّية ولا يمكن ان يكون هو الفرد والا لزم تحصيل الحاصل لان فرديّة الطّبيعة انّما هى بانضمام الوجود اليها اذ الطّبايع باسرها كليات ولايتحصل من انضمام كلى الى آخر الّا كلى ثالث فتعلق الامر بالفرد على الحقيقة يؤدى الى ماذكر، ولو جعل المتعلّق مايكون فرداً بعد انضمام الوجود فهو التزام فى الحقيقة بتعلقه بنفس الطبيعة لان المفروض انّه لم يصر فرداً بعدُ وانّما يكون كذلك بعد الوجود واما متعلّق الطّلب فالمفروض انه الايجاد حيث قلنا ان الامر طلب الايجاد اذ الطّلب حينئذ جزء المدلول الهيئى للامر مضافاً الى جزئه الآخر ومتعلّقا به وهو الايجاد وهو عين الوجود والتغاير بالاعتبار، والوجودات متباينة الحقايق ولاجامع بينها متحققا فى الخارج حتى يقال ان الطّلب تعلق بكلى الوجود. نعم الوجود المفهومى قدر مشترك بينها لكنه امر انتزاعى لاحقيقة له فى الخارج وليست الوجودات افراداً لهذا المفهوم بل مصاديقه، وانما افراده المفاهيم الموجودة فى اذهان الذاهنين، فعلى هذا الطلب لايتعلّق بهذا المفهوم لانّه انتزاعى وليس مورداً للمصلحة والمفسدة بل يجعل آلة لملاحظة الوجودات الخارجيّة المتباينة ويعلق الطلب عليها، وعلى الثانى اعنى اعتباره فى المادّة يكون المعنى الهيئى عين الطّلب ويكون متعلّقهما اى الامر والطّلب هو الطّبيعة المقيّدة مع دخول التّقييد وخروج القيد وحينئذ فان قلنا ان الفرد عبارة عن ذلك كان المتعلّق لهما هو الفرد وان قلنا ان الفرد هو الطّبيعة المقيّدة مع دخول التقييد والقيد بمعنى المجموع المركب فمتعلّقهما ليس فرداً لأن المفروض خروج القيد فى المتعلّق ودخوله فى الفرد ولاطبيعة لان المفروض اعتبارها مقيدة بالوجود الخارجى فيكون امراً ثالثاً غير الكلّى وغير الفرد وحيث ان التحقيق ان الامر طلب الايجاد بمعنى ان الايجاد معتبر فى المعنى الهيئى للامر فيختلف متعلق الطّلب والامر حسبما عرفت.[1]

قلت: فى كلامه نظر من وجوه **احدها** أنّا لانسلّم اعتبار الوجود فى متعلّق الطلب حسبما

---

١. راجع الفصول: ص ١٢٥.

ذكره حتى يكون الفرق بين الامر والنّهى هو اعتبار الوجود فى متعلّق الاوّل والعدم فى متعلّق الثانى بعد اشتراكهما فى كونهما طلبين، بل نقول: معنى الامر طلب الماهيّة من حيث هى والوجود معتبر فى حقيقة الطّلب اذ هو عبارة عن حب وجود الشيء وايجاده فاذا تعلّق هذا الامر البسيط الخارجى الّذى هو فى التّحليل عبارة عمّا ذكر بالماهيّة من حيث هى افاد مطلوبيتها من حيث الوجود، والحيثية معتبرة فى حقيقته والتّعبير من ضيق العبارة، فليس الطّلب نظير الحب حيث انّه قد يتعلّق بالماهيّة بلحاظ وجودها وقد يتعلّق بها بلحاظ عدمها وقد يتعلّق بها من حيث هى فيفيد فى هذه الصّورة محبوبيّة نفسها فى مرتبتها مع قطع النّظر عن الوجود الذّهنى والخارجى والعدم، نظير القضايا الطّبيعيّة كقولك الرّجل خير من المرأة فان هذا المعنى صحيح ولو لم يكن فى الدّنيا رجل وامرأة او كان جميع افراد المرأة خيرا من افراد الرّجل والحاصل ان تعليق الحب على الطّبيعة من حيث هى لابلحاظ الوجود والعدم معقول ويفيد حسنها ومحبوبيتها فى حدّ نفسها، وأمّا تعليق الطّلب عليها فلامعنى له الا افادة محبوبيّة وجودها ولايعقل بدون ذلك ولولم يكن الوجود معتبرا فى حقيقته امكن ان يطلب الماهيّة من حيث هى مع عدم افادة ارادة الوجود الذّهنى او الخارجى مع انّه غير معقول، والفرق بين الامر والنّهى على ما ذكرنا هو ان الامر طلب الماهية والنّهى منعه والاوّل من مقولة الارادة والثانى من مقولة الكراهة وكلاهما متعلّقان بالوجود، ويؤيّد ذلك انّ الامر والنّهى كالارادة والكراهة ضدّان بلحاظ نفسهما لا من حيث متعلّقهما ولو كانا مشتركين فى الطّلب وكان الفرق بما ذكره من كون المتعلّق هو الوجود فى الاوّل والعدم فى الثّانى لم يكونا ضدّين إلّا بلحاظ المتعلّق، ومن المعلوم ان الارادة والكراهة ليستا من قبيل ارادة وجود الرّجل وارادة وجود المرأة فى كون تغايرهما بلحاظ تغاير المتعلّق، وعلى ماذكرنا فلاوجه لما ذكره من ان الامر هو طلب ايجاد الماهيّة او طلب الماهيّة المقيّدة بالوجود الخارجى، اذ قد عرفت انّه عبارة عن طلب الماهيّة من حيث هى فيكون متعلّق الامر والطّلب كليهما كلّيا، ولو تنزّلنا عما ذكرنا من كون الوجود معتبراً فى حقيقة الطّلب نقول هنا شق آخر وهو ان يقال ان الامر طلب الماهيّة من حيث الوجود بان يكون الوجود معتبراً فى تعلّق الطّلب بالماهية لا فى المعنى الهيئى ولا المادى وان كان فى اللّب راجعاً الى اعتباره فى المتعلّق.

الثّانى ان ماذكره من انه بناءاً على كون معنى الامر طلب الايجاد لايعقل كون متعلّقه الفرد للزوم تحصيل الحاصل، فيه انه ان اراد كونه تحصيلا للحاصل من جهة ان الفرد لايصير فردا الا بعد الوجود فهو ممنوع اذ لانقول ان الامر تعلق به بعد وجوده بل نقول انّه تصور الفرد الخارجى وامر بايجاده، ودعوى انه مالم ينضم اليه الوجود الخارجى لايصير فردا فمادام فى الذّهن فهو كلّى ممنوعة كيف ونحن نرى بالوجدان انا نتصور زيدا وعمرواً ويكون هذا الموجود فى الذّهن جزئيا غاية الامر انّ الآمر يتصوّر الافراد الجزئية قبل وجودها بالتّصور الاجمالى ولايعقل التفصيلى الا فى حق الله تعالى هذا، مع انه لوكان الامر كذلك لم يعقل تعلق الطلب ايضا بالافراد لانه طلب للحاصل، وان اراد من تحصيل الحاصل انه يلزم تكرار لحاظ الوجود حيث انه اعتبر فى المعنى الهيئى وفى المادة ولاحاجة اليه لانه اذا قيل ان الامر طلب الايجاد فيكفيه التعلّق بالماهيّة واذا جعل متعلّقاً بالفرد فكأنه طلب ايجاد الماهيّة الموجودة فيرد عليه انه يلزم ذلك لو لوحظ الفرد الّذى هو المتعلّق بلحاظ انه ماهيّة موجودة وامّا لو لوحظ لا بلحاظ وجوده بل بلحاظ سائر العوارض المشخّصة فلا وهى وان كانت مساوقة للوجود فى الخارج الا ان لحاظها غير لحاظ مفهوم الوجود فنقول: يلاحظ الفرد المشخص الخارجى قبل وجوده ثم يأمر بايجاده ويطلب وجوده فلاتكرار فى لحاظ الوجود، ولذا يصحّ ان يقال: اوجد واحداً من افراد الماهيّة الفلانية من دون محذور.

ثم انّه لااشكال فى امكان الامر بالنّكرة مع انّها عنده عبارة عن واحد من المصاديق الغير المعينة فالامر تعلّق بالفرد والالزم كون مفاد النكرة كلّيا او استعمالها فى الكلّى مجازاً فى مقام الاوامر، الا ان يقال ان متعلّق الامر ليس هو النّكرة فى مثل قوله ايتنى برجل بل المتعلّق الاتيان وهو كلى والكلام فيه لا فى مثل رجل، وحينئذ فينحصر النقض بمثل اوجد صلاة مثلا اذ متعلّق الايجاد فيه هو الفرد ولا يمكن ان يقال ان متعلّقه كلّى الايجاد لانه لاكلى له فى الخارج على مذهب صاحب الفصول، مع ان المعنى الهيئى فى هذا الامر ليس طلب الايجاد بل الطّلب فقط والالزم تعلّق الطلب بايجاد الايجاد فطلب الايجاد تعلّق بالفرد وهو صلاة ما.

الثّالثُ ان ماذكره من ان متعلق الطّلب هو الايجاد وهو عين الوجود... الى آخر ما قال، فيه انا ندعى ان الطلب تعلق بكلى الايجاد والوجود وما ذكره من عدم الجامع بين الوجودات وان كان ممّا ذهب اليه الحكماء باسرهم اذهم بين قائل باصالة الماهيّة وحينئذ لاحقيقة للوجود فى الخارج بل هو امر اعتبارى صرف، وبين قائل باصالة الوجود لكن بجعله حقيقة واحدة ذات مراتب مقولة عليها بالتّشكيك فيكون حينئذ كلّيا بمعنى آخر يعبر عنه بالكلى السّعى، وبين قائل باصالة الوجود لكن مع تباين افراده المجهولة الكنه كما هو مذهب المشائين الا انّ الانصاف ان القول بوحدة الوجود ممّا لايعقل، اذ يحتاج الى تعقل طور وراء العقل حسبما ذكروه، وامّا القول بالتّباين فهو وان كان له وجه فى بادئ الرّأى الا انا نرى ان الوجدان الّذى يشهد بوجود الكلّى الطبيعى بين افراد الماهيات بملاحظة شركتها فى امر متحقّق خارجى يشهد بمثله بالنّسبة الى افراد الوجودات، فكما انا نرى ان بين زيد وعمرو من حيث الماهيّة قدرا مشتركا كذلك نرى بين وجوديهما جامعاً متحققا ولا يلزم كون الوجود قدراً مشتركا بين جميع الموجودات بان يكون نوعاً واحداً بل يمكن ان يكون انواعاً فوجود الانسان نوع ووجود الحمار نوع آخر ومرادنا بالنوع الحقيقة الواحدة الكلّيّة وان لم يكن كانواع الماهيّات مركبا من جنس وفصل فتدبّر، وحينئذ فنقول: ان متعلّق الطلب الّذى هو جزء مدلول الامر من حيث الهيئة ايضا هو الكلّى.

ثم ان البيان الّذى ذكره كما ترى مبنى على القول باصالة الوجود وامّا اذا قلنا باصالة الماهيّة فلايكون هناك الا الوجود المفهومى الانتزاعى الذى هو القدر المشترك بين الوجودات الخاصّة فيكون الطّلب متعلّقاً به ولايضرّ انتزاعيّته فى كونه متعلّقا للطلب وان كان الحسن والقبح فى الحقيقة فى منشأ انتزاعه او نقول ان الطلب متعلق بالماهية بلحاظ هذا المفهوم الانتزاعى اعنى بلحاظ كونها منشأ لهذا الانتزاع فالوجود الانتزاعى حينئذ آلة لملاحظة الماهية كذلك وعلى التقديرين يكون المتعلّق كلّيا.

الرّابع ان ماذكره من كون المتعلّق لاكلّيا ولا جزئيا على تقدير كون الامر لطلب الحقيقة الخارجيّة على فرض تفسير الفرد بالمجموع المركب، فيه انه حينئذ كلّى اذ مجرد تقييده بالوجود لايخرجه عن الكلية بناء على القول بوجود الكلى الطّبيعى كما هو مختاره، اذ

الفرض حينئذ ان المطلوب هو الكلى الطبيعى بلحاظ وجوده الخارجى لابلحاظ ذاته ولا بلحاظ وجوده الذّهنى حتى يكفى فى مقام الامتثال تصوّر الماهيّة، ودعوى ان الكلى الطبيعى هو الماهيّة من حيث هى والماهية اللابشرط والمفروض اشتراط الوجود فيها فتخرج عن كونها كليا طبيعيا مدفوعة بأن المفروض خروج القيد والماهية المقيدة عين اللّا بشرط اذ هو يجتمع مع الف شرط والالزم الاعتراف بعدم كون الطبيعى موجوداً وانّما الموجود اشخاصه.

فان قُلتَ: وان كان الكلّى موجوداً فى الخارج الا انه اذا قيد بالوجود واعتبر مقيّدا به خرج عن الكلّية فهو كلى موجود فى الخارج فى حال الوجود لامع لحاظ تقيده بالوجود كما هو المفروض **قُلتُ**: ليس الطّبيعى موجوداً فى ضمن الاشخاص بأن يكون هناك كلى موجود فى الخارج ومقيّد بوجود التّشخصات حتى يكون لحاظ وجوده الرّاجع الى لحاظ تشخصه منافياً لكونه كلّياً بل هو فى الخارج عين التشخصات كما عرفت فاعتبار وجوده لاينافى كلّيته وان كان راجعاً الى لحاظ تشخصه بالتّبع من حيث ان الكلى الموجود عين الفرد الموجود **والحاصلُ** ان اعتبار الوجود انّما ينافى الكلّية اذا كان المقصود منه تعليق الحكم عليه بلحاظ تشخصه، واما اذا كان الغرض منه تعليق الحكم عليه من حيث وجوده الخارجى مع قطع النظر عن تشخصه وان كان لاينفك عنه فلا. نعم اذا اعتبر كذلك يرجع الى الحصّة لانّها الكلّى المقيّد بالتشخص مع خروج القيد ولايضر، لانه كلى ايضا فى قبال الفرد وان لم يكن كلّيا فى قبال الماهيّة من حيث هى لا بهذا التّقييد، مع انّه يمكن ان يقال انّه لايرجع الى الحصّة ايضا لان المفروض تقييده بالوجود لا بالتشخص وان كان مساوقا له فالحصّة هى الماهيّة المقيّدة بالتشخص مع خروج القيد لا المقيدة بالوجود كذلك، وظنى ان الاشتباه انما نشأ من عدم الفرق بين هذين الامرين من حيث كونهما متساوقين فتخيل ان اعتبار احدهما يلازم اعتبار الاخر وليس كذلك لماعرفت من ان اعتبار التشخص يجعله فردا واعتبار الوجود لايخرجه عن كونه كليا فتدبّر.

خاتمةٌ ربّما يستشكل على من اختار القول بالتّعلّق بالافراد فى المقام مع اختياره فى بحث المرة والتكرار ان الامر لطلب الطبيعة ويمكن دفعه بان المراد بالطّبيعة هناك ما يقابل

الامرين لا مايقابل الافراد نعم يشكل الامر اذا فسّرنا المرة والتكرار بالفرد والافراد دون الدّفعة والدّفعات ويمكن دفعه ايضا بما لايخفى على المتأمّل.

المقدّمة الثّالثة فى بيان ثمرة المسألة ذكر الاصوليّون انّه يظهر الثّمرة فى ابقاء الاطلاقات والعمومات على حالها والحكم بصحة الافراد الّتى هى المجمع بين الطّبيعتين مع الحكم بحرمتها بناء على جواز الاجتماع، واجراء احكام التّعارض بينها على القول بعدم جواز الاجتماع لانه حينئذ لابدّ امّا من ابقاء اطلاق الاوامر او ابقاء اطلاق النّواهى فيحصل المعارضة بملاحظة عدم امكان الاجتماع فيجب الرّجوع الى المرجّحات الدّلاليّة أولاً ومع عدمها فالخارجية من السّندية والمتنيّة وغيرها من الشهرة والموافقة للكتاب ونحوهما، ومع عدمها فهل يقدم النّهى لما ذكروه من الوجوه من قاعدة الاشتغال وتقديم دفع المفسدة والاستقراء ونحو ذلك أو لا؟ قولان، فان قدمنا الامر لاحد وجوه الترجيح نحكم بصحة العمل وعدم الحرمة وان قدّمنا النّهى نحكم بالحرمة وعدم الصّحة **والحاصلُ** انّهم جعلوا المقام بناء على عدم جواز الاجتماع من باب التّعارض واجروا عليهما جميع احكام التّعارض.

قلتُ: يمكن المناقشة فى الثمرة على كلا الفرضين. امّا ماذكروه على فرض القول بالجواز فلانا نمنع الحكم بالصّحة وابقاء الامر على حاله لامكان ان يكون فهم العرف على التّخصيص وان جاز الاجتماع عقلاً، ففى قوله صل ولاتغصب يفهمون المعارضة بينهما فى مادة الاجتماع وان امكن عقلاً ابقاؤهما على حالهما والعمل بهما، وايضا يمكن ان يكون هناك دليل شرعى عام او خاص ببعض المقامات دال على عدم جواز الاجتماع وبطلان العمل مثل قوله ﷺ: «لايطاع الله من حيث يعصى» وقوله ﷺ: «لو ان الناس اخذوا ما امرهم الله فانفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم ولو أخذوا مانهاهم الله عنه فأنفقوه فيما أمرهم الله به ما قبله منهم حتى يأخذوه من حق وينفقوه فى حق»[1] ومثل قول اميرالمؤمنين ﷺ لكميل: «يا كميل انظر فيما تصلى وعلى ماتصلى ان لم يكن من وجهه وحلّه فلاقبول»[2] الا ان يقال ان غرضهم انه بناء على هذا القول لامانع من الاخذ بالاطلاق من حيث هو لا انه يجب الاخذ به ويحكم بالصّحة

---

١. وسائل الشيعة: ج ١٦، ب ٤ من ابواب فعل المعروف، ح ٥.

٢. بحار الانوار: ج ٨٠ ص ٢٨٤.

كذلك، ولعلّه كذلك وان كان ظاهر كلامهم انه يحكم فعلا بالصّحة، ولذا قال فى المعالم: فمن اجازه صحّحها يعنى الصّلاة فى المكان المغصوب ومن احاله ابطلها،[1] فان الظّاهر ان هـذا الحكم منهم من جهة عدم تمامية الاخبار عندهم وعدم فهم العرف المعارضة مع قطع النظر عن عدم جواز الاجتماع، فالمانع من الصّحة عندهم منحصر فى حكم العقل بـعدم جـواز الاجتماع، فعلى هذا لابأس باطلاق الحكم بالصّحة على القول المذكور.

هذا كله لو جعلنا النّزاع فى خصوص الجواز العقلى كما هو ظاهر. وامّا لو جعلناه اعمّ من الشرعى فلا اشكال فى الثمرة اذ الجواز بهذا المعنى يلازم الصّحة الفعلية.

وامّا ماذكروه على فرض القول بعدم جواز الاجتماع فلانّه مبنى على جعل المقام من باب التّعارض مع انه من قبيل التّزاحم مع فرض تقديم النّهى لاهمّيته من جهة كونه عـينيّا والامر تخييريا او مع العلم بكونه فعليا من الخارج، فمفروض المسألة انما هو مورد عـلم كون الفرد المجمع حراماً بالفعل وشك فى كونه مأموراً بهام لامـن جـهة الشك فـى جـواز الاجتماع وعدمه بعد العلم بكونه واجداً للمصلحة الموجودة فى سـائر الافـراد المـباحة ولجميع الشرائط والاجزاء وفاقداً لجميع الموانع سوى تعلق النّهى به، فان جعلناه مانعاً عن تعلق الطلب به لعدم جواز اجتماع الطّلبين نحكم بعدم تعلق الامر به من هذه الجهة لا من حيث نقص فى ذلك الفرد من حيث وجود مانع او فـقد شـرط او جـزء، وان قـلنا بـجواز الاجتماع فلااشكال، والحاصل ان مفروض المسألة ما اذا كان الفرد جامعاً لجميع مايعتبر فى المأمور به ولجميع ما يعتبر فى المنهى عنه ولمصلحة الاوّل ومفسدة الثانى وكان حرمته فعلاً معلومة إمّا من الخارج او من جهة المزاحمة مع الامر وكون النّهى اهم من حـيث انـه تعيينى والامر تخييرىّ ولم يكن هناك مانع من الصحة إلّا حيثيّة المبغوضيّة والنّهى بناء على القول بعدم الجواز كما فى مسألة الصّلاة فى الدّار المغصوبة فان حرمة هذا الفرد من الغصب ايضا معلومة كسائر الافراد والصّلاة جامعة لجميع الاجزاء والشّرائط وانما البـطلان عـلى القول به يجىء من قبل عدم امكان توجّه الامر اليه، والشاهد على كون المفروض ما ذكرنا مضافاً الى ملاحظة الامثلة الّتى يذكرونها حكمهم بصحّة العمل اذا اتـى بـه عـلى الوجـه

---

١. معالم الدين: ص ٩٤.

المحرم ناسياً او جاهلاً للموضوع او غافلا فانه لولم يكن المأمور به مع قطع النّظر عن النّهى والمبغوضيّة جامعاً لجميع الشرائط لم يكن وجه للحكم بالصّحة، وبعبارة اخرى لوكان المقام من قبيل التعارض لم يكن فرق بين حال العلم والجهل واذا كان الامر على ما ذكرنا فلاوجه لما ذكروه من ملاحظة المرجّحات الدّلالية والسّندية وغيرها، بل الوجه أن يقال: بناءاً على جواز الاجتماع نحكم بالحرمة والصّحة لعدم المزاحمة، وبناء على العدم نحكم بالحرمة وعدم الصّحة من جهة التمانع بين الامر والنّهى والمفروض فعلية النّهى بل اقول يمكن ان يحكم بصحة العمل حينئذ وان قلنا بعدم جواز الاجتماع وذلك لان المفروض كون الفرد تاماً من جميع الجهات الّا من حيث توجه الامر اليه ولاحاجة الى الامر فى الحكم بالصحّة، بل يكفى فيها وجود الشرائط والاجزاء اذ المانع من توجّه الامر قصور فى حيثية الطلب لا فى المطلوب فهذا الفرد كسائر الافراد فى جميع الحيثيّات وفى المحبوبيّة للشارع غاية الامر انه لايمكنه الامر به من جهة نهيه عنه من حيثية اخرى والا فلافرق فى كونه محصّلاً لغرضه بينه وبين سائر الافراد، فيكون الاتيان به مسقطا لامره واتيانا لمطلوبه بمعنى ذات المطلوب فهو اداء بالنّسبة الى ملاحظة ذات المأمور به واسقاط بالنّسبة الى ملاحظته بوصف انّه مأمور به.

والحاصلُ انّه قدتكون دائرة المطلوب والمأمور به اوسع من دائرة الطّلب والامر كما فى المقام، وقد تكون اضيق كما فى الامر بالمقدّمة فانه متعلّق بذاتها مع قطع النّظر عن قيد الايصال الى ذى المقدّمة الا ان المطلوب هو المقدّمة الموصلة بذى المقدمة اذ الغرض انّما هو فيها و لايمكن الامر بها بل يجب الامر بذاتها، وذلك لان قيد الايصال والموصوليّة[1] بذى المقدّمة لايمكن ان يكون فى حيّز الامر والالزم تكرار الطّلب بالنّسبة الى ذى المقدّمة حيث انه مأمور به فى حدّ نفسه ومأمور به من حيث انّه قيد فى المقدّمة اذا كان المطلوب هو الموصلة اذ حصول ذى المقدّمة معتبر فى تحصيل وصف الايصال فيلزم ما ذكرنا من التّكرار، فكما ان الغرض قد يقيّد المطلوب وان لم يمكن تقييد المأمور به كما فى المقدّمة الموصلة كذلك قد يعمم المطلوب وان لم يمكن تعميم الامر كما فى المقام وكما فى الفعل

---

١. كذا والصحيح «الموصلية».

التوصلى المأتى به حال الغفلة والنّسيان والنّوم ونحو ذلك فانّه لايمكن ان يتعلّق به الطّلب لكنّه مطلوب للآمر اذ لافرق بينه وبين ما يؤتى به فى حال الالتفات فى نظر المولى وفى حصول غرضه.

فان قُلتَ: ان ما ذكرت من الصّحة مع عدم الامر انما يسلم فى التوصلى الغير المحتاج الى قصد القربة لافى التعبّدى فانّه يحتاج الى الامر ليمكن قصد الامتثال. **قلت**: لايعتبر فى قصد القربة قصد الامر بل يكفى فيه الاتيان بداعى الله على ايّ وجه يكون، وحينئذ فنقول: يقصد فى المقام الاتيان به لانه محبوب لله ومشتمل على مايفى بغرضه ولذا قلنا بصحّة قصد القربة فى المقدّمات وان لم نقل بوجوبها الغيرى ولا رجحانها النّفسى اذا كان القصد فى اتيانها التوصل بها الى ذيها ممّا يجب نفساً، وبهذا يندفع الاشكال فى كون الوجوب الغيرى قاصرا عن كونه ملاكا لعبادية العبادة كالوضوء او كافياً فى اتصافها بها كسائر المقدّمات اذا اريد اتيانها على وجه العبادة، فالقدر المسلم من اعتبار القربة فى العبادات بالمعنى الاخصّ او الاعمّ هذا المقدار الّذى ذكرنا ولذا تراهم يذكرون لقصد القربة مراتب متعدّدة **احداها** قصد امتثال الامر ولذا حكمنا بصحّة غسل الجمعة اذا اتى به لا بعنوان امتثال امره بل بقصد امتثال امر غسل الجنابة بناءاً على تداخل الاغسال فانه بالنّسبة الى غسل الجنابة المقصودة امتثال وبالنّسبة الى غسل الجمعة اداء لاامتثال، فان ماهيّة غسل الجمعة هو الغسل بقصد القربة وان لم يكن بعنوان امتثال امره بل لامر آخر وقد حصل فى الخارج فان كونه لله تعالى يكفى فى تحقق موضوعه المفروض توقفه على القربة، فهو نظير الاتيان بالتوصليات من دون قصد الامتثال، بل هو من هذه الجهة توصلى، بل جميع التعبّديات لايعتبر فيها سوى تحقّق موضوعها فى الخارج ومعنى تعبديتها انه لاتتحقق الّا بقصد الامتثال والقربة، فاذا صدق القصد المذكور بدون قصد خصوص الامر فقد تحقق الموضوع فى الخارج وهو كاف الا ان يستفاد من الدّليل خصوصاً او عموماً اعتبار قصد القربة من الجهة المأمور بها وهو فى محلّ المنع.

فان قلتَ: اذا كان العمل غير مشروط بالقربة كالتوصليات يكفيه الاتيان به بداعى المحبوبيّة لله تعالى ويصير عبادة بالمعنى الاعم بهذا القصد، اذ المفروض انه من حيث هو

محبوب له تعالى، وامّا فى التّعبديات فليس المحبوب ذات الفعل بل هو مقيداً بالقربة فلايمكن الاتيان بداعى المحبوبية الا بعد احراز الموضوع الموقوف على قصد القربة **قُلتُ:** هذا الإشكال سار فى جميع العبادات ولا اختصاص له بالمقام وهو وارد مع فرض توجّه الامر ايضا والدّفع مشترك بين المقامين وله محلّ آخر.

فان قلت: المفروض ان هذا الفرد مبغوض صرف لله تعالى وليس مأموراً به أصلاً فكيف يمكن الاتيان به بداعى المحبوبية؟ فلو سلمنا كفاية هذا فى قصد القربة فانما نسلمه فيما لم يكن مبغوضاً بالفعل. قلت: كونه مبغوضا من جهة الخصوصيّة لاينافى كونه محبوباً من حيث انه واجد لمصلحة المأمور به، وهذه المحبوبية وان لم تكن فعلية بل هو بالفعل مبغوض الا ان جهتها كافية فى قصد القربة ويمكن معها الاتيان بداعى الله تعالى، كما لو قلنا بجواز اجتماع الامر والنهى فان مجرد وجود الامر لايرفع المبغوضية فكما يمكن قصد القربة بناء على القول بجواز الاجتماع ولايضر به المبغوضية الموجودة فعلا فكذلك يمكن بناء على القول بعدمه بملاحظة كونه مشتملاً على جهة المحبوبية وكونه وافيا بغرض الآمر.

فتحصل ان الصّحة لاتكون متفرعة على القول بجواز الاجتماع وليست محتاجة الى الامر الفعلى من غير فرق بين التوصليات والتعبديات وبين كون المورد مباحاً فعلاً او حراماً اذا علم من الخارج انه محبوب من حيث هو وأن عدم ورود الطّلب عليه انما هو من جهة مانع عنه لالقصور فى المطلوب. بل اقول: لايمكن تصحيح ما ذكروه من صحّة العمل اذا أتى به ناسياً او جاهلاً وان النّهى الواقعى لايوجب البطلان الا بما ذكرنا من كفاية كون المورد واجداً للشرائط فاقداً للموانع وانّه لايحتاج الى الامر الفعلى، والا فلو اريد اثبات الصحة من جهة ان النهى الواقعى لاينافى الامر وان الامر موجود كما يظهر من بعضهم يرد عليه ان النّهى الواقعى وان كان لاينافى الامر الظاهرى الا انه ينافى الامر الواقعى فهو فى الواقع خال عن الامر بناء على منع الاجتماع ولازمه البطلان اذا لم نقل بما ذكرنا من كفاية المحبوبية الذاتية، ودعوى ان الصحة انما هى من جهة الامر الظاهرى مدفوعة بما قرر فى محلّه من انه لايفيد الاجزاء اذا لم يطابق الواقع كما هو المفروض، والتزام كفاية المحبوبية الواقعية مع وجود الامر الظاهرى الخيالى كما فيما ذكروه وعدم كفايتها مع عدمه كما فى مفروضنا

مجرد تخرّص اذ الامر الخيالى لاينفع شيئا. نعم المبغوضية الفعلية غير موجودة فيما ذكروه وقد عرفت انّها غير منافية لقصد القربة.

فان قُلتَ: سلمنا انه يمكن اثبات الصّحة بدون الامر اذا فرضنا تمامية الفعل من جميع الجهات الامن حيث تعلق الطّلب به وان مورد المسألة ومفروضها ذلك، الا انه يمكن ان يقال: ان النهى الفعلى كما انه مضاد للامر ومانع عن فعليته كذلك يحتمل ان يكون مانعاً عن المطلوب ايضا وبعبارة اخرى غاية ما ذكرت ان المطلوب تمام من جميع الجهات وانه لامانع من صحته الاعدم تعلّق الامر به لمكان تعلّق النّهى وأنه غير مناف لها إلّا أنّه يمكن كون النهى مانعاً عن حصول المصلحة والمحبوبية الذاتية بأن يكون الفعل مقيّداً بعدم تعلّق النّهى ويكون النّهى الفعلى كسائر موانع المأمور به مضافا الى كونه مانعاً عن الامر، فلايكون حصول المصلحة والوفاء بالغرض محرزا. قلتُ: اولا يمكن دعوى العلم بعدم هذا الاحتمال وان مانعيته على فرضه منحصرة فى منع توجه الامر وعلى فرض الاحتمال يمكن دفعه بالاصل بناء على جريان الاصل فى الشّك فى المانعية اذ لافرق بين هذا المانع وسائر الموانع المحتملة، فهو مثل ما اذا احتمل مانعيته بناء على جواز الاجتماع فكما يدفع بالاصل فكذا على هذا الفرض.

ثمّ ان اثبات كون المورد من قبيل التّزاحم مع كون توجه النّهى معلوما يحتاج الى دليل خارجى من اجماع او غيره فكل مورد علم ذلك كان من مسألة اجتماع الأمر والنّهى المتنازع فيه وليس علينا تشخيص الصّغريات ولا معيار لها كليّا. نعم قد يقال بامكان استفادة ذلك من مثل قوله ﷺ الصّلاة معراج المؤمن وقربان كلّ تقى ونحوهما، اذ الظاهر منهما محبوبية ذات الصّلاة اينما وجدت وهو كماترى. وقد يتوهم امكان اثباته بالاطلاقات فان المستفاد من مثل قوله صل ان الصّلاة محبوبة ومطلوبة بجميع افرادها وغاية ما يفيد قوله لاتغصب بناء على القول بعدم جواز الاجتماع تقييد الطّلب بغير مورد الغصب، واما الدلالة على المحبوبية الذاتية فهى باقية لامانع عنها. وبعبارة اخرى النّهى مانع عن الحكم التكليفى لاعن لازمه الوضعى وهو المحبوبية والاشتمال على المصلحة. وفيه ان استكشاف المحبوبية انما هو بالامر وحيث لاامر فلايعلم ذلك وليس الدّلالة على الحكم

الوضعى اوالمعنى النفس الامرى دلالة مستقلّة منفكّة عن الدّلالة على المطلوبيّة، وكيف كان فتبين ممّا ذكرنا عدم تمامية الثمرة المذكورة. نعم يظهر الثمرة فى ترتيب آثار الامتثال وعدمه فبناء على جواز الاجتماع يكون الاتيان بذلك الفرد امتثالا وبناء على عدمه يكون اداء لا امتثالا، فلو نذر امتثال امر من اوامر الشارع يبرنذره باتيان ذلك الفرد بناء على الجواز ولا[1] على عدمه، هذا.

ويمكن تصحيح ما ذكروه من الثمرة فيما لوورد الامر والنّهى على العامين من وجه مع فرض عدم العلم بكون المورد من التزاحم بأن كان يحتمل بقاء كلّ من العامين على عمومه وتخصيص احدهما بالاخر وفرض عدم فهم التعارض بينهما عرفا، فحينئذ يقال: ان جوزنا الاجتماع نبقى كلا منهما على حاله ونحكم فى مادة الاجتماع بالصّحة والاثم، وان لم نجوز يلزم اعمال احكام التعارض بينهما لانّ العقل الحاكم بعدم الجواز يحكم بحصول المعارضة بينهما فيمكن تقديم كلّ منهما على حسب ما يقتضيه المرجّحات الدّلالية والخارجيّة، وقد يتخيل وجوب تقديم النّهى حينئذ فى جميع الموارد من حيث الدلالة والمرجّح الدّلالى مقدّم على سائر المرجّحات، وذلك لان دلالته انّما هى بالعموم ودلالة الامر انّما هى بالاطلاق فيحكم بدخول المورد تحت النّهى. وفيه: ان قوة العموم انّما تسلم اذا كان لفظيّاً كما اذا قال: اكرم كلّ عالم وقال: لاتكرم الفاسق او بالعكس واما اذا كان بالتعليق على الطبيعة كما فى المقام فلا، فدلالة كل من قوله صلّ وقوله لاتغصب على وجوب او حرمة مورد الاجتماع انّما هى بالاطلاق، غاية الامر انه يحمل على العموم الاستغراقى فى النّهى وعلى العموم البدلى فى الامر وان شئت قلت: المقام من باب تعارض العموم البدلى والاستغراقى ولا تقديم لاحدهما على الآخر. نعم لوجعلنا دلالة النهى على العموم لامن باب تعليق الحكم على الطبيعة بل من باب الظهور العرفى بان قلنا: ان معنى قوله لاتغصب لاتوجد شيئا من افراد الغصب مع قطع النّظر عن سريان الطبيعة امكن تقديمه على الامر حيث ان عمومه البدلى من باب السّريان قطعاً، لكن الانصاف عدم التّفاوت بين المقامين وان كلا منهما من باب التّعليق على الطّبيعة ومن باب السّريان فلاوجه لتقديم النّهى كلّيا، بل

---

١. الظاهر: ولا يبرّ بناءاً.

قد يقدم الامر لقوة دلالته او سنده. مع انا لو سلمنا قوة دلالة النهى من حيث هو امكن ان يكون ظهور الامر اقوى لخصوصيّة بعض الموارد فلايتم التقديم كليا على ذلك الفرض ايضا وما ذكرنا سابقا من تقديم النّهى كلّيا وكونه فعلياً دون الامر فانه مبنى على جواز الاجتماع انما كان فى فرض المزاحمة[1] ومن المعلوم ان النهى اليقينى التعيينى مقدم فى مقام المزاحمة على الامر التّخييرى لامكان امتثال الامر فى غير هذا الفرد فلايتوهم التنافى بين ماذكرنا هاهنا وهناك.

فتحصل ان الثمرة المذكورة من وقوع التعارض وجريان احكامه على القول بالمنع وعدمه على القول بالجواز صحيحة فى الفرض المذكور الا انّه لايخفى انه غير واقع لانه اذا لم يعلم كونهما من باب المتزاحمين فيحكم العرف بينهما بالمعارضة بمجرّد ملاحظة كون النّسبة عموماً من وجه، ولاينتظر ملاحظة العقل جواز الاجتماع او عدمه، فلايتوقف جريان احكام التعارض على القول بعدم الجواز، ومن ذلك يظهر انه لاثمرة فى تعميم النزاع الى العام والخاص المطلقين بناء على ما ذكروه لان التعارض بينهما وتقديم الخاص معلوم بلاحاجة الى فهم هذه المسألة عقلا، وامّا على ما ذكرنا من ان مورد المسألة صورة التزاحم فالثمرة ظاهرة فيهما ايضا لان الحكم بالبطلان مبنى على عدم جواز الاجتماع لاعلى مجرّد تقديم النّهى لان المفروض فعليته. نعم قد عرفت ان الثمرة انما تتم على ما قالوه من كون الصحة فى العبادات متفرعة على الامر والامتثال ولا يكفيها المحبوبيّة الذّاتيّة وامّا على ما قلنا فلاتتفرع على فرض المزاحمة ايضا فظهر ان هذه المسألة قليلة الثمرة على مختارنا سواء العامان من وجه والمطلق لانا خصصنا مورد المسألة بالمتزاحمين واكتفينا فى الصّحة بالمحبوبيّة الذّاتية فتدبّر. ومن ثمرات المسألة انه لوورد خبر واحد حاكم بالصّحة فى مورد الاجتماع كالصّلاة فى الدار الغصبيّة فعلى القول بالجواز يؤخذ به وعلى القول بالمنع لابدّ من الطّرح او التأويل لمخالفته لحكم العقل.

المقدّمه الرابعة فى بيان الاصل فى المسألة على فرض الشك اذكونها عقلية لاينافى الشك اذ غاية الامر ان العقل اذا لم يرمانعاً عن جواز الاجتماع لايحكم بالامتناع لا انه

---

١. كذا.

يحكم بالامكان ولايجب ان يحكم فى جميع المسائل العقلية باحد الطّرفين، فهو ان علم بعدم المانع يحكم بالامكان وان فهم المانعيّة يحكم بالامتناع والا فيتوقف والبحث تارة فى الاصل بالنّسبة الى اصل الجواز وعدمه‌اى بالنّسبة الى المسألة الاصوليّة وتارة فى الاصل بالنّسبة الى حكم المسألة الفرعية. امّا من الحيثية الاولى فمن المعلوم انه لااصل فى البين اذ الشك انما هو فى الامكان وعدمه وليس لاحدهما حالة سابقة ولايجرى اصل آخر سواء خصصنا المسألة بالامكان العقلى او عممناها الى الشرعى ايضا، فان عند الشك فى جواز الاجتماع شرعاً وعدمه بمعنى حكم الشارع كليا بترتيب آثار الجواز او آثار عدمه لااصل ايضا لان الاصل عدم جعل كلا الحكمين بعد الشّك فى الامكان العقلى. نعم لوعلمنا بالامكان عقلا وشككنا فى تصرّف الشارع بالحكم بالمنع وعدمه امكن ان يقال: الاصل عدم منع الشارع فيثبت الامكان الشرعى ايضا، وقد يتخيل جريان اصل الامكان بمعنى البناء عليه لان بناء العقلاء عند الشك على ترتيب آثار الامكان والحكم به ولذا قال الشيخ الرّئيس: «كلّ ما قرع سمعك من العجائب ولم يقم عليه برهان فذره فى بقعة الامكان»[1] ولان الغالب فى الاشياء ذاتا صفة الامكان فالمشكوك يلحق به وعولوا على هذا الاصل فى جملة من المسائل كمسألة جواز اعادة المعدوم فانه استدلّ بعضهم على جوازها باصالة الامكان وكمسألة جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً وكمسألة امكان الاشتراط الى غير ذلك. ولايخفى ما فيه، فان بناء العقلاء ليس على الحكم بالامكان الذاتى او الوقوعى بمجرد الشك بل على احتمال الامكان كما هو لازم التوقف عند الشّك، ومراد الشيخ ايضا هذا المعنى يعنى انه مع عدم الدّليل لايجوز النفى والحكم بالامتناع بل يجب التوقف واحتمال الامكان، فكلامه نظير ما فى الاخبار من قولهم عليهم السلام فذروه فى سنبله ولذا حكى عنه انه قال: ان من تعوّد ان يصدّق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية والفرق بين الحكم بالامكان بحسب الظاهر واحتماله الذى هو مراد الشّيخ انه على الاول يبنى عليه ويترتب آثاره ولو لم يدلّ على الجواز دليل وعلى الثانى لايترتب آثاره، نعم لوورد ما ظاهره الجواز يؤخذ به ولايطرح.

---

١. راجع الإشارات والتنبيهات: ج ٣، ص ٤١٨، النمط العاشر.

وامّا دعوى الغلبة فيرد عليها اولاً ان غايتها افادة الظن ولادليل على التعويل عليه وثانياً انها ممنوعة اذ الاشياء التى رأيناها كلّها ممكنة ولعلّ الممتنعات مما لم نصل اليها والى تصورها الى غير النهاية.

وامّا من الحيثية الثانية اعنى من حيث المسألة الفرعيّة فنقول: قديكون لكلّ من الامر والنهى اطلاق بالنّسبة الى مورد الاجتماع بان يكونا لفظيين غير مجملين وقد لايكون كذلك.

فعلى الاول يؤخذ باطلاق كل منهما ويحكم فى مورد الاجتماع بالاثم والصّحة لعدم العلم بالمانع لتوجه الامر الذى لازمه الصّحة سواء علمنا كونهما من باب التزاحم وان النهى فعلى اولا، لكن اذا لم يفهم التعارض بينهما عرفا والافيجب اجراء احكام التعارض حسب ماعرفت سابقا.

وما قد يتخيل من عدم الحاجة الى الاطلاق فى صورة التزاحم لان المقدار المفهوم من الاطلاق معلوم من الخارج بفرض التزاحم بل لايمكن التّمسك بالاطلاق حينئذ لانه ليس ناظراً الى عدم المانع العقلى والمفروض ان الاشكال انما هو من جهته فهو نظير التمسك بالاطلاق لاثبات كون المشكوك كونه مورداً للابتلاء من موارده حيث انه لايجوز لان التّنجيز ليس الابيد العقل والاطلاقات ليست ناظرة الى اثباته، مدفوع بان الاطلاقات اذا كانت ناظرة الى اثبات الحكم الفعلى فيتمسّك بظهورها فى نفى التقييد العقلى والمقام من هذا القبيل، وامّا عدم التّمسك فى مسألة التّنجيز فلان الظهور غير محرز فيها فلذا لايمكن التمسّك بالاطلاق فيها، وذلك لان قوله لاتشرب الخمر انما يكون ظاهراً فى وجوب الاجتناب بالنّسبة الى من يصح توجيه الخطاب اليه بان كانت الخمر حاضرة عنده فمع الشك فى صحة التوجيه لاظهور للفظ لا انه ظاهر بالنّسبة الى جميع افراد الخمر الموجودة فى الدّنيا والعقل يقيّده بالنّسبة الى غير مورد الابتلاء، فالظهور انما هو بمقدار ما يصحّحه العقل والعرف فمع الشك لاظهور الا فى الايجاب الشرطى بخلاف المقام واشباهه ممايكون العقل مانعاً عن الاخذ بالظهور المحرز فيصح التّمسك بالاطلاق مع الشك فيه ويحتاج اليه فى اثبات الصّحة إذ مع عدمه غاية ما يكون معلوماً من فرض التزاحم هو وجود المقتضى والمفروض عدم كفايته فى الصّحة والاحتياج الى توجه الامر كما هو مذهب المشهور.

وعلى الثانى فالمرجع الاصول العملية وحينئذ يمكن ان يقال: الاصل عدم كفايته فى الامتثال للتكليف المعلوم بالفرض وان قلنا باصالة البرائة فى الشكّ فى الشرطية والجزئية والمانعية فى الدوران بين التخيير والتعيين، وذلك لان الشك فى المقام ليس فى المانعية للمأمور به بل فى توجه الامر الى الفرد المشكوك من جهة المانع العقلى عنه واصالة البرائة لاترفع هذا الشك كما اذا كان الشك فى طريق الامتثال فانه يؤخذ بقاعدة الاشتغال لانّه على فرض عدم جواز الاجتماع لاتقييد من قبل الشارع حتى يقال انه ضيق من قبله وهو مرفوع، ولكن الحق جريان البرائة بناء على جريانها فى المذكورات لانه يرجع الى تقييد المأمور به بالاخرة وانه هل قيد الصّلاة مثلا بغير المكان المغصوب من جهة عدم امكان توجه الامر اليها ام لا؟ وهذا ضيق من قبل عدم بيان الشارع فيما عليه البيان، ولذا قلنا ان الشك فى طريق الامتثال ايضا اذا كان راجعاً الى الشارع مثل الشك فى اعتباره القربة فيها يرجع فيه الى البرائة ولايضر كون الشك المذكور من جهة الشك فى توجه الامر، لانا نقول القدر المعلوم من وجوب الصّلاة وجوب الاتيان بالاجزاء والشّرائط المعلومة من غير اختصاص بمكان خاصّ كما نقول فى الدوران بين التعيين والتخيير مع ان التكليف هناك معلوم وانما الشك فى كون الطرف الآخر ايضا واجباً ومورداً للأمر حتى يكون كافياً فى مقام الامتثال ام لا، بل المقام اولى منه حيث ان الامر تعلق بكلى الصّلاة والفرد المشكوك فرد منها بخلاف تلك المسألة، حيث ان المشكوك ليس داخلا فى كلى المأمور به اليقينى ومع ذلك نقول القدر المعلوم من التكليف هو الاتيان باحد الامرين وان كان تعلق الامر باحدهما اعم من التعيينى والتخييرى معلوماً والشك يرجع الى سقوطه عن المكلف باتيان الآخر، وبالجملة لااشكال فى المقام من حيث النهى لانه اذا كان من باب التزاحم فوجوده يقينىّ وان كان من غيره فهو مدفوع باصالة البرائة وانّما الاشكال فى توجه الامر ولايمكن دفع الشّك من هذه الجهة لكن يرجع الى البرائة فى مورده من حيث رجوعه الى الشّك فى تقيد المأمور به من جهته وعدم تقيده ولافرق فى الرّجوع اليها فى الشّك فى المانعية بين ما كان كذلك من الاول او بالمآل هذا، ويمكن ان يقال بصحة العمل واقعاً لامن باب اصل البرائة بناء على ماذهب اليه المشهور من ان النهى الواقعى يجتمع مع الامر وان المنع مختص بالنّهى

الفعلى فيما اذا لم يكن من باب التزاحم وكان النهى مشكوكاً حيث انه يدفع باصل البرائة وبعد الحكم بعدم الحرمة لامانع من الامر لكن هذا فى غير صورة وجود الاطلاق اذ معه لايمكن الحكم بالبرائة من الحرمة **والحاصلُ** انّ المانع من توجه الامر اذا كان، هو النّهى الفعلى لاالواقعى والمفروض الشك فيه فبعد جريان اصل البرائة بالنسبة اليه يكون المانع مرتفعا واقعا. نعم هذا لايتم على مختارنا من ان النهى الواقعى ايضا لايجتمع مع الامر الواقعى والظّاهرى لايثمر فى الاجزاء فعلى ماذكرنا نحتاج الى اصالة البرائة.

ثم ان ماذكرنا من الرّجوع الى البرائة أو الاشتغال انّما هو على مذهب المشهور القائلين بتوقف الصحة على الامر وان على فرض عدم جواز الاجتماع يكون العمل باطلا وامّا على المختار من كفاية تمامية المطلوب فى حدّ نفسه وان لم يتعلق به الطلب لقصور فيه من جهة لزوم اجتماع الضّدين فلاحاجة الى اجراء اصالة البرائة فى صورة العلم بكونهما من باب التزاحم، لان المفروض على هذا عدم لزوم تقييد فى المطلوب ولو من جانب الطلب، نعم لو احتملنا كون المبغوضية مانعة لنفس المطلوب ايضا كما انّها مانعة عن الطلب فى عرض سائر الموانع نحتاج الى الاصل من هذه الجهة حسبما ذكرنا سابقاً.

اذا عرفت هذه المقدّمات فنقول: اختلفوا فى جواز الاجتماع وعدمه على قولين وربّما يذكر ثالث وهو التفصيل بين العقل والعرف وانّه يجوز عقلاً لاعرفا وينسب الى المحقق الاردبيلى وصاحب الرياض ويحتمل تفصيل اخر وهو القول بعدم الجواز عقلا والجواز عرفاً بمعنى ان العرف يحكم بكفاية الاتيان بالفرد المحرم فى مقام الامتثال وان العبد مطيع عاص من الجهتين اذ المدار فى الاطاعة على مايعد اطاعة عرفاً وعند العقلاء وان لم تكن صادقة بالنظر الدّقيق الفلسفى، فالامر وان لم يكن متوجهاً الى ذلك الفرد حقيقة الا ان العرف يجعله مأموراً به والمفروض انه واجد لشرائط الصّحة مع قطع النظر عن الامر وهذا الوجه لازم من تمسّك للجواز بحكم العرف بكونه مطيعاً عاصياً فى مثال الخياطة فى المكان المحرم على احد الوجهين الآتيين وكيف كان فالمشهور بين الامامية والمعتزلة المنع واسند إلى الباقلانى والرازى من الاشاعرة ايضا وربما يدعى الاجماع عليه كما نقل عن العلامة فى المنتهى والقاضى فى احقاق الحق والسّيد العميد وصاحبى المعالم والمدارك

والنراقي في تجريد الاصول بل ادعى بعضهم البداهة كصاحب المدارك وعن جماعة من المتأخرين القول بالجواز كالخوانساري في بحث تداخل الاغسال من شرح الدّروس والاردبيلي وسلطان العلماء واختاره صاحب القوانين وربما ينسب الى الفضل بن شاذان والكليني والسّيد في الذريعة بل عن المجلسي انه قال: ان الظاهر من كلام الفضل ان جواز الاجتماع من مسلمات الشيعة[1] لكن ربما يخدش في النّسبة الى بعض من ذكر، فان وجه النسبة الى الفضل انه ذكر في مقام الرد على العامة القائلين بعدم صحة العدة من المرأة اذا خرجت من بيتها قياساً على عدم صحة الطلاق في حال الحيض بجامع كون كلّ منهما منهيّا عنه بانّه فرقٌ بينهما، فان الطلاق في حال الحيض خال عن شرط الصّحة وهو كونه في الطّهر بخلاف الخروج عن البيت فانّ البقاء فيه ليس شرطا للعدة فالاول نظير الصّلاة بلاطهارة من حيث انها فاقدة للشرط والثاني نظير الصّلاة في الدّار الغصبية حيث ان عدم الغصب ليس من شرط الصّلاة وانما الغصب محرم في حال الصّلاة كالخروج في حال العدة، ويمكن ان يكون هذا منه الزاماً على العامة بمقتضى مذهبهم كما احتمله في المدارك والرّياض، ويمكن ان يكون من جهة ان الغصب عنده خارج عن حقيقة الصّلاة في الخارج بمعنى عدم اتحادهما بل كونهما من باب الاجتماع الموردي كما ان مثال العدة كذلك، حيث ان الخروج محرم مقارن للعدّة لامتحد معها فيكون ناظرا الى ماذكره المحقق في المعتبر وشيخنا البهائي في الحبل المتين من ان الكون المحرم ليس جزءاً من الصّلاة، وهو وان كان في محلّ المنع الا انه يكفي احتماله في كلام الفضل، ويمكن ان يكون ذلك من جهة ان الصّلاة عنده من التوصليات وان وجوب القربة فيها مستقل لاعلى وجه الاشتراط فيكون الصّحة من باب الاسقاط كما ربما يستظهر من السّيد ايضا حيث انه حكم بعدم بطلان الصّلاة بالرّيا فانّه لايتم الا اذا قلنا ان القربة واجبة مستقلا لاشرط في الصّلاة، ويمكن ان يكون من جهة ما ذكرنا سابقا من عدم الحاجة الى الامر في الحكم بها بل يكفيها اشتمال الفعل على سائر الاجزاء والشرائط الى غير ذلك، وربما يحمل كلامه على ان الصّلاة في الدّار الغصبية مأذون فيها بالاذن الفحوائي فالصحة من هذه الجهة، او لان للناس حقا في جميع الاراضي من

---

١. راجع البحار: ج ٨٠ ص ٢٧٩.

حيث الصّلاة كما قد يدعى وانت خبير بان كلامه ظاهر فى الحكم بالصّحة مع الاعتراف بالحرمة، فلايناسبه هذان التوجيهان وكيف كان فبعد الاحتمالات المذكورة لاوجه للنسبة اليه ولا الى الكلينى لانه ايضا لم يصنع شيئاً الا انه نقل عن الفضل كلامه ولم يورد عليه، ولا وجه لماذكره المجلسى ايضا لكن الانصاف ظهور كلامه فيما نسب اليه. نعم لاوجه لنسبة الجواز الى السّيد فان كلامه المتوهم منه ذلك اجنبيّ عن المقام حيث قال: وقد يصح ان يقبح من المكلف جميع أفعاله على وجه ويحسن على وجه آخر وعلى هذا الوجه يصح القول بان من دخل زرع غيره على سبيل الغصب ان له الخروج بنية التخلّص وليس له التصرف بنية الفساد وكذلك من قعد على صدر حيّ اذا كان انفصاله يولمه كقعوده وكذلك المجامع زانياً له الحركة بنيّة التخلّص وليس له الحركة على وجه آخر انتهى[1] ومن المعلوم ان مراده اختلاف فعل واحد باختلاف العنوان وانه قد يكون حراماً وقد يكون مباحاً لا انه فى زمان واحد يتصف بالحكمين بل يمكن ان يقال: انه من المانعين حيث انه قال فى موضع آخر: فامّا الضيعة المغصوبة فالصّلاة فيها مجزية لان العادة جرت بان صاحبها لايحظر على احد الصّلاة فيها والتعارف يجرى مجرى الاذن انتهى[2] فان تعليل الاجزاء بعدم المنع ظاهر فى انها غير مجزية مع المنع والاكان الاولى استناده الى عدم مانعية الحرمة كما لايخفى وكذلك لاوجه للنّسبة الى الاردبيلى، فان كلامه فى شرح الارشاد كالصريح فى خلافه حيث انه بعد ما حكم ببطلان صلاة الضيف لو علم عدم اذن المضيف وبصحتها فى كلّ موضع علم الاذن ونفيه الاستبعاد عن كون الصّلاة فى المغصوب من قبيل ذلك وان العلم حاصل برضا صاحبه بالصّلاة قال ما خلاصته على ما حكى عنه: واعلم ان سبب بطلان الصّلاة فى الدار الغصبية هو النهى عنها من جهة عدم جواز التصرف فى مال الغير فلايبطل صلاة المضطر والناسى والجاهل لعدم النّهى... الى ان قال: واذا تحققت ان سبب بطلانها لزوم اتحاد المأمور به مع المنهى عنه تحققت عدم بطلان مالم يتحد او مالم يكن عبادة مثل الصّوم والزكاة. نعم يلزم بطلان الاخذ والاعطاء والكيل والوزن لوكان عبادة. ثم قال: وامّا الطهارة فى المغصوب فان قلنا ان اجراء الماء على العضو تصرف فى فضاء ملك الغير فلاتصح والا صحّت. ثم قال:

---

١. الذريعة: ج ١، ص ١٧٨.

٢. الذريعة: ج ١، ص ١٩٤.

ويمكن مجيء البطلان من جهة الامر بالخروج المقتضى للنهى عن الوضوء ويمكن ان يقال: لاشكّ انّه مأمور بالوضوء فى المكان المباح اذ الشارع لايجوّز الوضوء فى المكان الغصبى وهو ظاهر والمفهوم عرفا ولغة من مثل هذا الكلام عدم الرّضا بالوضوء وبطلانه ولانـه لم يأت بالمأمور به عرفا. نعم العقل يجوّز الصحة لوصرح بانه لو فعلت فى المكان الغصبى بعد ما نهيتك عنه لصح وعوقبت بما فعلت وبمثله يمكن القول بالبطلان فى كثير من العبادات بل بعض المعاملات والمناكحات انتهى.[١]

فان اول كلامه كالصريح فى عدم الجواز. نعم ربما يتوهم من قوله نعم العقل يجوز الخ الجواز، الا ان الظاهر ان مراده هو الجواز فى مثل الطهارة مما لم يتحد مع المنهى عنه مـع الاغماض عن كون الاجراء تصرفا فى الفضاء كما هو ظاهر كلامه، حيث انه اراد ذكر وجه آخر للبطلان غير ذلك، فملخص مطلبه ان فى صورة الاتحاد العمل باطل بحكم العقل وفى صورة عدم الاتحاد والمقارنة للحرام ايضا يمكن الحكم بالبطلان من جهة اقـتضاء الامـر بالشىء النهى عن الضدّ او من جهة فهم العرف التقييد وان لم يحكم به العقل، ومن ذلك ظهر انه لاوجه لاسناد التفصيل بين العقل والعرف اليه ايضا حيث انه على الظاهر من قبيل هذه العبارة ومن المعلوم كونها اجنبية عن ذلك، لماعرفت من انه ناظر الى غير مورد الاتـحاد والاجتماع الذى هو محلّ النزاع وعلى فرض كونه ناظراً الى المقام يكون من المـجوزين لامن المفصلين فى المسألة فان رجوعه الى العرف انما هو بعد الفراغ عن الجواز من حيث العقل على الاحتمال المذكور ومجرد التفصيل بين العقل والعرف فى حكم المسألة الفرعية لايقتضى كونه مفصّلا فى هذه المسألة الاصولية فلايجوز نسبة التـفصيل إليـه فـى هـذه المسألة، اذ كلّ من يقول بالجواز او بعدمه عقلا يرجع فى المسألة الفرعية الى سائر الادلة من فهم العرف وغيره فعدّه من المفصلين انما يصح اذا كان فى مـقام تـعداد الاقـوال فـى المسألة الاصولية قائلا بالتفصيل وهذا واضح.

وامّا نسبة التفصيل الى سيد الرياض فهى مخالفة لما يظهر من كلماته فى الصّـلاة فـى المكان واللباس الغصبيين الا ان تكون سماعاً منه مشافهة مع انك قدعرفت انه لامعنى لهذا

---

١. مجمع الفائدة والبرهان: ج ٢، ص ١١٠.

التفصيل فى هذه المسألة التى يكون التكلم فيها بملاحظة حكم العقل الا ان يوجه باحد التوجيهين المتقدمين، فعلى تقدير صدق النّسبة لابد امّا من جعله النزاع فى الاعمّ من حكم العقل والشرع والعرف واما من احد التوجيهين، وربما يوجه بتوجيه آخر وهو ان العقل وان كان لايحكم بالامتناع بملاحظة ان متعلّق الاحكام هو الطّبايع الا انه بعد حكم العرف بان المتعلّق فى الحقيقة هو الفرد يحكم العقل بالامتناع فكون عدم الجواز من باب فهم العرف انما من جهة تشخيصه الصغرى والا فالحاكم بالامتناع هو العقل على اى حال.

والحَقُّ هو القول بالجواز لنا وجوه **الاوّل** انّك قد عرفت فى المقدمات ان متعلق الاحكام هو الطبايع من حيث هى وان اعتبار الوجود انما هو فى حاق الطلب ومعه يرتفع جميع ما يتصور مانعا من اجتماع الضدين من حيث الطلبين او الارادتين او المحبوبية والمبغوضية او المصلحة والمفسدة ومن التكليف المحال او التكليف بالمحال، وذلك لان المتعلق مختلف على هذا ولادخل لاحدهما بالاخر غاية الامر ان المكلف بسوء اختياره جمعهما فى مصداق واحد وهذا لايضر بعد عدم نظر للشارع الى هذا الفرد أصلاً وبالمرة فان هذا مقتضى التعلق بالطبيعة سواء كانت الافراد مباحة او محرمةفان الاتيان بها ليس من حيث انها مطلوبة بل من حيث انطباقها على المطلوب بحكم العقل، وحكمه بالانطباق وكفايته من هذه الحيثية لايتفاوت بكونه محرماً او مباحاً. بل وكذلك لو قلنا بان الطلب متعلق بالطّبيعة من حيث الوجود او بالطّبايع المأخوذة بلحاظ الوجود وذلك لأن الوجود مأخوذ على الوجه الكلى بمقدار يخرج الطّبيعة من حيث هى مع قطع النظر عن الوجودين او بلحاظ الوجود الذّهنى والا فلانظر الى الافراد أصلاً والا رجع الى التعلق بالافراد إمّا أولاً او بالمآل وقد عرفت انه خلاف التحقيق.

فان قُلتَ: سلّمنا ان الامر الشرعى لم يتعلق بالافراد أولاً وبالاصالة الا انه متعلق بها تبعاً من حيث انطباقها على الطبيعة كما هو المختار من كونها عينها او من حيث كونها مقدمة لها كما يقوله المحقق القمى فيلزم اجتماع الطلب الشرعى مع النهى فى مورد واحد ويعود الاشكال **قُلتُ** امّا على المختار من العينية فنقول: ان الطلب التبعى ليس طلباً حقيقة. كيف والا لكان المتعلّق هو الطبيعة والفرد معاً فيلزم تعدد الطلب الحقيقى وهو واضح الفساد،

فمعنى الطلب التبعى هو ان العقل يحكم بان ما امر به الشارع كأنه هذا فيورد عليه الطلب على هذا الوجه من حيث كونه منطبقا عليها، وامّا على ماذكره المحقق القمى من ان الفرد مقدّمة فبناء على وجوب المقدمة وان كان هناك طلب اخر شرعى مستكشف من حكم العقل الا ان هذا الطلب انما يتعلق بالافراد المباحة دون المحرمة فالفرد من هذه الحيثية حرام صرف، كما انه لو اريد على الاول حكم العقل بوجوب الاتيان بالفرد من حيث انه منطبق على الطبيعة بناء على حكومة العقل بذلك نقول: انه لايحكم بالوجوب فى الفرد المحرم وهذا لاينافى بقاء حكمه بالانطباق والوجوب الانطباقى، فللعقل فى المقام حكمان: احدهما حكمه بان الفرد منطبق على الطبيعة المطلوبة من حيث هى وانه لو اتى به كفى من حيث انه اتيان للطبيعة وهذا اشبه شيء بالحكم الوضعى، والثانى امره وإلزامه باتيانه لانه مقدّمة او لانه عين الطبيعة والحكم الاول لايختلف فيه الافراد المباحة والمحرمة وامّا الحكم الثانى فهو مقصور على المباحة ولا اشكال، فيكون الحال كما لو قلنا بعدم وجوب المقدمة او بعدم حكومة العقل أصلاً وان احكامه ارشادية محضة فكما لايرد اشكال على هذا التقدير فكذا على القول بالوجوب فى سائر المقامات وعدمه فى المقام من جهة المانع الّذى هو الحرمة.

فان قُلتَ: اذا كان الفرد حراماً صرفا كما اعترفت به فمن اين يقصد القربة على فرض كونه موقوفاً على الامر وعدم كفاية ما ذكر سابقاً من اشتماله على المصلحة ووفائه بغرض الآمر **قُلتُ:** يمكن قصدها بملاحظة اتيان الطبيعة المأمور بها باتيانه فان اتيانه عين اتيانها وهو حرام من حيث انه فرد لكن باتيان الطبيعة يمكن قصد القربة كما انه اذا لم يكن حراماً يكون قصد القربة بملاحظة كونه عين الطّبيعة والا فهو من حيث انه فرد مباحٌ، ولايمكن قصد القربة بالمباح والمفروض انه فى صورة الاباحة ايضا لايتعلّق به امر وانّما الامتثال من حيث انطباق المأمور به عليه وهذا واضح.

فان قُلتَ: اذا فرضت حرمة الفرد من حيث هو فيكون الامر بالطبيعة مقيدا بغيره لعدم امكان سراية الامر منها اليه فكأنه قال: ايت بالطّبيعة فى غير هذا الفرد فلايكون صحيحاً ولايمكن معه قصد القربة، فالامر وان تعلّق بالطّبيعة الا انه لايمكن ابقاؤها على اطلاقها بل

تكون مقيدة بحكم العقل بغير الفرد المحرم فيكون نظير سائر التقييدات **قُلتُ**: سلمنا ان الامر لايسرى الى هذا الفرد ولايمكن اسراؤه اليه الا انه لاحاجة الى هذا الاسراء فان الصّحة انما جاءت من قبل الانطباق ولو لم يكن امر والتّقييد اللّازم من جهة العقل انما هو فى نفس الطّلب بمعنى انه لايمكن تعلّقه بهذا الفرد لافى مقام الانطباق، فكان هاهنا حكم وضعى ومن حيثيته لاتقييد وحكم تكليفى والتقييد انما هو من جهته ولايضرّ فى الحكم الوضعى، فالتقييد العقلى انما هو بالنسبة الى الطلب فقط ومعناه عدم رخصة الشارع فى اتيان هذا الفرد او نهيه عنه لا بالنّسبة الى مقام الكفاية الّذى هو لازم الانطباق القهرى، فليس التقييد فى المقام نظير سائر التقييدات، وان شئت المثال لنظيره نقول: هو من قبيل ما لو نذر ان يأتى بصلاة ظهره فى اليوم الفلانى فى المسجد فانه يجب عليه ان يأتى بها فيه وليس مرخَّصا فى اتيانها فى غيره، لكن لو اتى بها فى الغير تكون صحيحة لعدم التقييد الا فى مقام الطلب بمعنى ان الشارع اذا اوجب الوفاء بالنذر فلايمكنه ايراد الطلب على الصّلاة فى غير المسجد بل يتقيد طلبه به قطعاً، لكن الترخيص الوضعى وهو الكفاية لو اتى بها فى غير المسجد بحاله، والسرفيه انه من قبيل التكليف فى التكليف ومن قبيل تعدّد المطلوب بخلاف سائر التقييدات فانها راجعة الى تقييد اصل المطلوب بمعنى تضييق دائرته مع وحدته، والمقام ايضا كذلك حيث ان النهى تكليف مستقل وارد على الصّلاة ولايكون مبيّناً لمقدار المطلوب بالنسبة الى اصل الصّلاة ولازمه انه لو عصى فى احد التكليفين دون الآخر بقى الامتثال بحاله بالنّسبة اليه وان لم يمكن توجيه الامر الى خصوص ذلك المأتى لان المفروض انه لاحاجة اليه بعد كون المتعلّق هو الطّبيعة **والحاصلُ** ان النّهى الخالى عن لحاظ الارشاد الوارد لبيان صرف التكليف لايوجب تقييداً بل هو من قبيل ايراد تكليف على تكليف اخر، كما ان الامر المولوى ايضا كذلك ولازمه بقاء التكليف الأوّلى على سعة دائرته من حيث هو وان تقييد الطلب والتكليف بلحاظ التكليف الطارى ولعمرى ان هذا من اوضح الشواهد على جواز الاجتماع بالمعنى الّذى ذكرنا.

فان قُلتَ: ماذكرت اعتراف بمذهب الخصم حيث انك ايضا تقول لايجوز توارد الامر والنّهى على موضع واحد غاية الامر انه اجتمع المأمور به والمنهى عنه وبعبارة اخرى

اجتمع متعلق الامر والنهى، والكلام فى اجتماعهما لافى اجتماع متعلّقهما **قلت:** مرادنا من جواز الاجتماع هذا المعنى وليس خارجا عن محل النزاع كما قد عرفت سابقاً حيث قلنا ان النزاع فى الاعمّ من جواز اجتماع المتعلّقين واجتماع الطلبين حيث ان الاول ايضا اجتماع للطلبين بالمعنى الّذى عرفت فلاوجه لما فى المناهج من ان القول بان المتعلق هو الطبيعة وتسليم امتناع الاجتماع مع التّعلق بالفرد ليس الا تسليم المطلب، والعجب من بعضهم انه قال بجواز الاجتماع تمسكا بتعلّق الاوامر بالطبايع فانه على هذا القول اين الواحد الّذى هو واجب وحرام معاً اذ ليس امر واحد سوى الفرد والظاهر ان الغفلة انما نشأت من تمثيل القوم بالصّلاة فى الدّار المغصوبة ولم يتفطن بانه مبتن على تعلّق الامر بالفرد او وجوب المقدّمة انتهى وذلك لان المراد بالواحد المصداق الّذى هو منطبق على كلتا الطّبيعتين ولا يلزم ان يكون الامر بخصوص الفرد لان المانع يمنع عن مثل هذا الاجتماع ايضا ويقول بتقييد متعلق الامر بغير هذا الفرد من حيث ان المطلوب هو الطّبيعة من حيث الايجاد حسبما عرفت وستعرف، ومن ذلك يظهر انّ النزاع لايرجع الى اللّفظى كما تخيّله حيث قال: لو اريد اجتماع متعلّقى الطّلبين من جهة التعلّق بالطّبيعة يوجب رجوع النّزاع الى اللّفظى لانه ليس مراد القوم وتمثيلهم بالصّلاة فى الدار المغصوبة امّا لاجل اختيارهم تعلق الاوامر بالافراد او باعتبار وجوب المقدمة انتهى مع انك قد عرفت ان وجوب المقدمة لايقتضى الاجتماع اذ نختار ان الواجب غير هذه المقدمة ولا اشكال إذ يمكن معه الحكم بالصّحة مع انك قد عرفت ان الفرد ليس مقدمة **والحاصلُ** ان الاجتماع بالمعنى الذى ذكرنا ايضا محلّ النزاع ولايكون النزاع لفظيا اذ المانع يمنع عن هذا ايضا ولو قال بالتعلق بالطبيعة والقائل بالفرد ايضا لايلزم ان يكون مانعا بل يمكنه القول بالجواز كما سيأتى.

ثم لايخفى انه لافرق بمقتضى هذا الدليل بين ما اذا كان المقام من قبيل قوله صل ولاتغصب مما يكون بين المتعلقين عموم من وجه، وما كان من قبيل قوله اكرم العالم ولاتكرم الفاسق مما يكون النسبة بين متعلقى المتعلقين عموماً من وجه فان المتعلق وان كان طبيعة واحدة وهو الاكرام الا انه مختلف باعتبار الاضافة الى طبيعة العالم وطبيعة الفاسق، فما قديتخيل من الفرق وان الثانى داخل فى مسألة التعادل والترجيح فى غير محله

وقد عرفت سابقا ان هذا الباب من التزاحم وباب التعادل والترجيح من التعارض وهذا هو الفارق بينهما لا ماذكر من ان الكلام فى المقام فيما كان من قبيل الاول وفى ذلك المقام فيما كان من قبيل الثانى.

وكذا لافرق بين ما اذا كان العنوان المنهى عنه من قبيل الوصف المفارق لبعض افراد المأمور به كالغصب بالنسبة الى الصّلاة حيث ان الغصبية ليست من مشخّصات الصّلاة بل من اوصافها المفارقة وان كانت متحدة معها فى الوجود الخارجى، وما اذا كان من قبيل الوصف اللازم اى المشخِّص للفرد والمقوم له كما اذا قال اغتسل ولاترتمس فى الماء او قال اقرء ولاتجهر بصوتك حيث ان الارتماس نوع من الغسل ومقوم لبعض افراده وكذا الجهر والاخفات وقد يتخيل عدم الجواز فى الثانى وعدم جريان الدليل المذكور، حيث ان الخصوصية اذا كانت داخلة فى فردية الفرد فلايمكن ابقاء الطبيعة المأمور بها على حالها من الاطلاق مع كون بعض الافراد محرما من حيث انه فرد اذ يرجع الى تعلق الامر والنهى بشيء واحد فان الغسل اذا كان مأمورا به من حيث هو فيكون محبوبا بجميع افراده ولايمكن ان يكون بعض افراده بوصف انه فرد مبغوضاً واذا كان الوصف لازماً فاللازم ذلك وفيه: انا نمنع ان النهى راجع الى الفرد من حيث انه فرد بل من حيث انه فرد خاص او فرد لطبيعة اخرى لامن حيث انه فرد لهذه الطبيعة مع انه يمكن ان يكون المحبوب الطبيعة بجنسها لابخصوصيّاتها فالمحبوب الغسل من حيث انه غسل مع قطع النظر عن كونه ارتماسياً او ترتيبيا.

ومن ذلك يظهر ضعف ما قد يتخيل ايضاً من عدم جريان الدليل المذكور فيما اذاكان بين المتعلقين عموم وخصوص مطلق مثل قوله صل ولاتصل فى الدار الغصبيّة فانه ـ مضافا الى ان العرف يفهم التخصيص فلاثمرة للبحث من حيث حكم العقل ـ لايعقل فيه الاجتماع اذ النهى اذا تعلق بخصوص الصّلاة فى الدار الغصبية لايعقل بقاء طبيعة الصّلاة على المطلوبية من حيث هى اذ المفروض ان بعض افرادها من حيث انه صلاة خاصة منهى عنه. وجه الضعف ان النهى ليس عن الصّلاة من حيث انها صلاة بل عن الخصوصية وان كان متعلقا فى لسان المولى بالصّلاة الخاصة فانه فى الحقيقة راجع الى نفس الخصوصية فكأنه نهى عن

طبيعة الغصب مطلقاً او فى حال الصّلاة ولافرق فى ذلك بين كون المكان من المشخصات والمقومات للفرد او لا. امّا على الثانى فواضح وامّا على الاول فلانه لايـرجـع النـهى الى حيثية كونها صلاة بل إلى حيثية الغصبية، وطبيعة الصّلاة محبوبة بما هى طبيعة لابـلحاظ افرادها حتى يقال ان الخصوصية المشخصة اذا كانت مبغوضة فلايمكن بقاء الطبيعة على اطلاقها، فما قد يقال من الفرق لاوجه له.

وكذا لافرق بين ان يكون النهى بلحاظ كونها فى المكان المغصوب او بلحاظ الخصوصيات المقارنة لهذه الكيفية وبعبارة اخرى لايتفاوت الحال بين كون المبغوض عـنوان المكـان الخاص او خصوصية اخرى فى هذا الفرد ويكون كونها فى هذا المكان معرفا لتلك الخصوصية، اذ على التقديرين لايرجع النهى الى الصّلاة الخاصة من حيث انّها صـلاة خـاصة بـل الى خصوصيتها سواء كانت هو المكان او خصوصية اخرى معرَّفة به ومقارنة معه فلاينافى كون الطبيعة الصلاتية من حيث كونها صلاة محبوبة على اطلاقها.

ثم فى مفروض المسألة ممّا كان النهى عن بعض الافراد معلوماً كونه للمبغوضيّة النفسية نمنع فهم العرف التخصيص ايضا اذ هو انما يكون فيما لم يعلم كونه مولوياً والا فلايفهم منه المانعية والتّخصيص لانه انما يكون اذا كان للارشاد ولايمكن الجمع بين الطّلب والارشاد لكونهما متباينين فما يكون للتحريم النّفسى المستلزم للعقاب على مـخالفته لايـمكن ان يكون للارشاد الى البطلان، بل يكون من قبيل التكليف فى التكليف كما فى العامين من وجه بالنسبة الى مورد الاجتماع. بل مع قطع النّظر عن هذا القول ليس المقام مما يفهم العرف فيه التخصيص لان النزاع فيما كان من باب التزاحم لاالتعارض فلاوجه لما ذكره من ان العرف يفهم التخصيص فلاثمرة فى البحث العقلى، فلافرق بين العامين من وجه والعام والخاص المطلقين فى كونهما متساويى النسبة بالنسبة الى هذه المسألة ومسألة التعارض فالعرف يفهم التخصيص اذا كانا من قبيل المتعارضين غاية الامر ان فى العامين من وجه يـفهم ان احدهما لابعينه مخصص ولادخل للتخصيص العرفى اذا كانا من قبيل المـتزاحـمين لان المفروض ان كل واحد من التكليفين فى حد نفسه متعلق بالمكلف وانما الاشكال فى عدم امكان الجمع بينهما او امكانه.

ثم هذا كله بناءاً على المختار من تعلّق الاحكام بالطبايع وامّا على القول الاخر او على المختار فيما كان المتعلّق فى ظاهر الدليل هو الافراد فهل يمكن اجراء مثل الدليل المذكور او لا؟ نقول: امّا اذا قلنا ان المتعلق هو كلى الفرد لاخصوص الاشخاص بمعنى ان المأمور به مثلا الصّلاة المقيدة بتشخص من التشخصات بحيث اخذ التشخص فى متعلّق الطلب على الوجه الكلى من باب ضم كلى الى كلى بناء على ان العرف يفهم من الاوامر والنواهى ذلك لامن باب عدم وجود عدم[1] الكلى الطبيعى اذ بناءاً عليه كما لايكون المتعلّق طبيعة الصّلاة مع قطع النظر عن التشخص كذا لايكون مع التقييد بالتشخص على الوجه الكلى اذ المانع على هذا التقدير الكلّية المشتركة بين الصورتين **فنقول** يمكن اجراء الدّليل المذكور، اذ اخذ التشخص على الوجه الكلى لايوجب كون كلّ فرد متعلقا للامر بخصوصه حتّى يلزم الاتحاد فى مورد الطلبين شرعاً، بل يكون وجوب كلّ فرد من باب الانطباق على الطّبيعة المطلوبة فيجرى ما ذكرنا كله حرفا بحرف، وامّا اذا قلنا ان المتعلق هو مصداق فردما اى المصداق اللابعينه او جميع الافراد على وجه البدلية والتخيير فلايجرى الدّليل المذكور لان الاجتماع حينئذ شرعى لاتطبيقى الّا ان يقال وان كان المتعلق للامر كل واحد من الافراد الا ان الملحوظ ليس هو الخصوصية الفردية بل الطبيعة الموجودة فى ضمنه، فاعتبار الخصوصية انما هو من جهة عدم امكان تعليق الحكم على الطبيعة لالان الفرد بخصوصية الفردية مورد للمصلحة والمفسدة فكأن الطلب تعلّق بالطبيعة فيكون للفرد جهتان تعلق باحداهما الامر وبالاخرى النهى فى اللّب فيكون كما اذا تعلق بالطبيعة فالمانع من الاجتماع التعلق بالفرد من حيث انه هو لا التعلق به من حيث انه فرد من الطبيعة، والحسن والمصلحة انما يكونان فيها لافيه فانه على هذا التقدير كأن الطّلب متعلّق بها وان لم يكن كذلك من جهة عدم امكان التعلق بها وهذا عكس ما نقلناه سابقاً عن بعض المحققين من ان الطّلب متعلق بالطبيعة أولاً وبالفرد بالمآل فانا نقول ان الطلب متعلّق بالفرد أولاً وبالطبيعة بالمآل يعنى فى لب الواقع فتدبّر، ولعلّه لذا ذهب بعضهم الى جواز الاجتماع مع قوله بعدم وجود الكلى الطبيعى وتعلق الاحكام بالافراد كما حكى عن الحاجبى حيث انه اجاز

---

١. كذا والظاهر زيادته.

الاجتماع واحتج عليه بان مورد الامر والنّهى متغايران مع مصيره الى ان الاوامر متعلق بالافراد دون الطبايع معلّلا بامتناع تحققها فى الخارج وظاهر الاشارات ايضا جواز الاجتماع بناءاً على التعلق بالافراد ايضا حيث انه بعد ما حكم بالجواز ووضوحه بناءاً على التعلق بالطبيعة قال: نعم لوكان خفاء فهو على تقدير كون متعلّق الحكمين الفرد وعليه نقول لاريب ان المتعلّق فى طرف النهى كلّ الافراد وفى طرف الامر ليس فردا شخصياً ولاكل فرد بل المطلوب فيه احد الافراد فالوجوب لم يتعلّق بشخص معيّن من الافراد حتى يجتمع الوجوب والحرمة فى شيء واحد فلااشكال انتهى.[1]

فان قُلتَ: لازم ماذكرت جواز اجتماع الامر التخييرى الشرعى مع النهى العينى مع انك لاتقول به فانه اجتماع آمرى **قُلتُ:** فرق بين المقامين حيث ان كل واحد من افراد التخيير الشرعى مطلوب ومأمور به من حيث هو شيء خاص بمعنى ان الخصوصية منظورة فيه، وفى الواجب العينى ولو قلنا ان المتعلّق هو الافراد لايكون الواجب هو الفرد من حيث خصوصيته بل بلحاظ وجود الكلى فى ضمنه كما عرفت فيمكن ان يقال فيه: كأن الطّلب متعلق بالكلى وفى الواجب التخييرى لايمكن ذلك، ومن ذلك يظهر فرق آخر بين الوجوب العينى والتخييرى بناء على التعلق بالافراد مضافا الى ماعرفت سابقاً فلاتغفل، هذا.

وقد يقرّر الدّليل بوجه آخر وهو ان الكليين المتعلقين للامر والنّهى لايجتمعان فى الوجود الخارجى ايضا حتّى يلزم الاجتماع بل هما كما انهما متعدّدان فى حد نفسهما كذلك متعدّدان فى المصداق والوجود الخارجى ايضا. نعم هما متحدان فى الوجود بنحو من الاتحاد العرضى من حيث اتحاد منشأ انتزاعهما، والوجه فى ذلك ان المفروض كون النسبة بينهما هو العموم من وجه ولايعقل الاتحاد فى الطبيعتين كذلك، اذ لابدّ فى الاتحاد من كون احد الكليين اعم والاخر اخصّ حتى يكون الاول جنساً والآخر فصلاً وقد تقرر فى محلّه ان لااتحاد فى غيرهما والفصل لايمكن ان يكون اعم من وجه من الجنس، ففى التقرير السّابق سلم اتحادهما فى الوجود الخارجى حقيقة لكن قيل انه لايضرّ بعد كون الحكم وارداً على الطبيعة وفى هذا التقرير يدعى عدم الاتحاد فيه، فلو قلنا ان الاتحاد فى الوجود

---

١. إشارات الاصول: ص ٢١٩.

يضر فى جواز الاجتماع لايتم الدليل بالتقرير السّابق ويتم بهذا التقرير ولازم هذا التقرير كما ترى ان كون النسبة عموماً من وجه انما هو بلحاظ المورد لاالمصداق فبالنّسبة الى المصداق متباينان وبالنسبة الى المورد بينهما عموم من وجه، هذا.

ولكن التحقيق عدم صحة هذا التقرير وذلك لان ماذكروه من عدم الاتحاد الا فى الاعم والاخص اى الجنس والفصل مرادهم الاتحاد بحسب الذات لا الوجود الخارجى اذ الاتحاد فيه معلوم بالوجدان فان الحيوان الابيض مصداق للابيض والحيوان قطعاً وليس هاهنا مصداقان ووجودان فى الخارج ولذا يصح حمل احدهما على الاخر ومن المعلوم ان المناط فيه الاتحاد فى الوجود الخارجى وامّا الاتحاد بحسب الذات فلابدّ فيه من كون احد الشيئين جنساً والآخر فصلاً ولايكفيه مجرد الاعمية والاخصيّة ولذا لايكون النّوع او الجنس متحدا مع العرض الخاص بحسب الذّات بل بحسب الوجود فقط، والسر فى ذلك ان الاتحاد الذاتى لابدّ ان يكون بين اللامتحصل والمتحصل حتى يكون الاول فانياً فى الثانى كالجنس والفصل والهيولى والصّورة وامّا العامان من وجه فيكون كل منهما متحصلاً فى حد نفسه فلايمكن الاتحاد بينهما لعدم امكان فناء احدهما فى الآخر بحسب الذات وكذا بالنسبة الى النوع والجنس والعرض الخاص لان النّوع متحصل فلايتحد مع العرض وليس داخلا فى ذاته ايضا والجنس وان كان لامتحصّلاً الا ان تحصّله ليس بالعرض بل بالفصل فاتحاد الانواع والاجناس والفصول مع الاعراض الخاصة والعامة انما هو فى الوجود فقط والكلّى الّذى بينه وبين الآخر عموم من وجه يكون عرضاً عاماً بالنّسبة اليه لامحالة، فتبيّن ان دعوى التغاير بحسب المصداق والوجود الخارجى فى العامين من وجه فى غير محلّه فلو لم نكتف فى جواز الاجتماع بماذكرنا فى التقرير الاول وقلنا بكون الاتحاد فى الوجود مضرا لايمكن اتمام الدليل. نعم لوكان العامان من العناوين الثانوية والافعال التوليدية كالتأديب والتعظيم والظلم والايذاء ونحوها كما اذا قال: أدّب زيدا ولاتؤذه فيما لو امكن التأديب بغير الضرب فأدبه بالضّرب يمكن ان يقال انهما موجودان فى الخارج بوجودين متغايرين وذلك لان وجود هذه العناوين انّما هو بنحو من الاعتبار وليست متحدة مع العناوين الاوّلية بل هى منشأ انتزاعها واعتبارها فبالضّرب الّذى هو العنوان الاولى يتحقق

التّأديب وهو امر آخر غير الضّرب بل متولد منه وكذا الاحراق والالقاء فى النّار ودعوى ان وجود الاحراق عين وجود الالقاء وهكذا كماترى، اذ من المعلوم ان العلة غير متحدة فى الخارج مع المعلول ولايلزم ان يكون الفعل الخارجى من قبيل الحركة والسّكون حتى يقال: ليس فى الخارج وراء الالقاء او الضرب او نحو ذلك حركة وسكون، كيف ولازم ذلك انكارُ كون العناوين الثانوية من افعال المكلفين وجعلُها من آثار الافعال وهو خلاف التحقيق، بل لها نحو آخر من الوجود وهو الاعتبار المنتزع من الافعال الاولية وحينئذ فنقول اعتبار التأديب غير اعتبار الايذاء فى الخارج وان كانا منتزعين من فعل واحد وهو الضرب فان اريد من التقرير المذكور هذا المقدار فى هذا القسم من الافعال فهو صحيح، وان اراد الكلية فلانسلّم. ثم ان الصّلاة والغصب ليسا من العناوين الانتزاعية الثانوية بل الصّلاة عبارة عن نفس الافعال الخارجية فهى ـ نظير السكنجبين المركب من الخل والدبس ـ مركبة من الافعال المعهودة ولو كانت عنوانا منتزعاً من هذه الافعال وكانت هذه الافعال محققة لها لزم عدم جريان اصل البرائة عند الشّك فى الشرطية والجزئية لان الشك حينئذ يرجع الى المحقق لذلك العنوان البسيط نظير الشّك فى جزئية شىء للوضوء ولايجرى الاصل حينئذ كماقرر فى محلّه اذ لايمكن على هذا الفرض ان يقال ان القدر المعلوم من التكليف ماعدا الجزء او الشرط المشكوكين، وذلك لان الواجب حينئذ هو ذلك العنوان فيجب تحصيله كما ان الواجب فى الوضوء هو الطهارة ولابد من تحصيلها ومقتضاه عدم جريان الاصل فى الشك فى جزئية شىء للوضوء **والحاصلُ** ان من المعلوم ان الصّلاة اسم لهذه الافعال الخارجية وكذا الغصب عبارة عن التصرّف فى مال الغير فالصّلاة فى الدار الغصبية مصداق للتصرف والافعال المعهودة وهذا بخلاف التأديب والايذاء كما عرفت، فان الاتحاد الخارجى بينهما انما هو بالنسبة الى منشأ انتزاعهما وهو الضرب.

وممّا ذكرنا من صحة التقرير المذكور فى بعض الموارد وعدمها فى البعض الآخر ظهر النظر فيما ذكره فى الحاشية جوابا عنه من الوجوه التى:

محصل اولها أنَّ الطبايع المقررة فى الشريعة كالصّلاة والغصب من الامور الاعتبارية بحسب الخارج لاوجود لها الا بوجود منشأ انتزاعها وهو متحد فى الخارج فان الكون فى

المكان موجود واحد ينتزع منه الصّلاة والغصب وهما وان كانا متغايرين فـى وجـودهما الاعتبارى الا انه لاوجود لشيء منهما استقلالاً بل بتبعية وجود منشأ انتزاعهما، فـالطلب المتعلق بهما يتعلق بهما بلحاظ وجود منشأ انتزاعهما بمعنى ان الطلب متعلق بـهما الا ان الغرض ايجادهما بايجاد المنشأ لابلحاظ نفسهما فلايثمر التغاير بينهما فى حـد نـفسهما بوجودهما الاعتبارى **وفيه اوّلا** ما اعترف به من انه اذا كان لهما نحو من الوجود الاعتبارى والمفروض تعلق الطلب بهما فلاوجه لصرفه الى منشأ انـتزاعـهما لان مـتعلق المـصلحة والمفسدة هو ذلك الوجود الاعتبارى **وثـانياً** انا نمنع كـون الطـبايع المـقررة مـن الامـور الاعتبارية مطلقاً فمثل الصّلاة والغصب من الافعال الخارجية كما عرفت.

ومحصّل ثانيها ان التكاليف المتعلّقة بها انما تتوجه الى الافعال الخـارجـية فـالصّلاة وان كانت من الامور الاعتبارية المنتزعة من الافعال الخارجية من الحركات والسّكـنات وتعلق الطلب بها فى الشريعة الا انه يرد حقيقة على تلك الافعال وهى متحدة مع الحركات الغصبية فى الخارج، والفرق بين هذا الوجه والسّابق انه سلم فى السّابق تعلق الامر بتلك الامور الاعتبارية الا انه قال ان معنى ايجادها ايجادها بايجاد منشأ انتزاعـها، وفـى هـذا الوجه يقول ان التكليف من الاول يرد على المنشأ. وفيه منع ذلك، فان الافعال التـوليدية متعلقة للطلب حقيقة دون عللها ودعوى انها غير مقدورة مدفوعة بكفاية القدرة بالواسطة ودعوى أنّها من الآثار للافعال ولايتعلق القدرة الا بالفعل مدفوعة بخروجه عن الفـرض فان المفروض انها افعال للمكلّف كما لايخفى ودعوى ان الامر بها امـر بـعللها فـى نـظر العرف خلاف الواقع فاذا فرضنا ان المصلحة فى الاحراق وكونه مقدوراً بالواسطة يكـون الطلب الوارد عليه متعلقا به حقيقة دون الالقاء. نعم يجب الالقاء من بـاب المـقدمة بـناء على القول بوجوبها.

ومحصل ثالثها ان المفروض كون النّسبة بين الطبيعتين هى العموم من وجه ولابد فـى مثلهما من الاتحاد من جهة والمغايرة من اخرى فهما متحدان بحسب المصداق فى الخارج ومتغايران فى وجودهما بحسب الذات فى الخارج. الا ترى ان الحيوان والاسود يصدقان على شيء واحد ويحملان عليه مع ان مفاد الحمل هو الاتحاد فى الوجود ولاينافيه كـون

وجود ذلك المصداق فى نفسه مغايرا لوجود السواد فى نفسه اعنى الاسود بما هو اسود، فهناك جهة اتحاد وجهة مغايرة وانما يصحّ الحمل بملاحظة الاولى دون الثانية ولذا لايصح حمل السّواد على الجسم ويصح حمل الاسود عليه، وتعلق الامر والنهى بهما انما هو من الجهة الاولى اذ المفروض كون النسبة هو العموم من وجه ولو كان من الجهة الثانية كان بينهما المباينة فى المصداق اذ لاشىء من حيثية الصّلاة مثلا بغصب ولا من حيثية الغصب بصلاة فيلزم توارد الامر والنهى على شىء واحد. وفيه انه اذا اعترف بمغايرتهما فى الوجود الخارجى بحسب الذات فلايبقى مجال لدعوى الاتحاد فى المصداق اذ ليس الوجود الخارجى الا بوجود المصداق فمع كون الوجود الخارجى فى احدهما مغايراً للوجود الخارجى للآخر يلزم المغايرة فى المصداق ايضا والتحقيق فى مثل الحيوان والابيض انهما متغايران بحسب الذّات لافى الوجود الخارجى بحسب الذّات، ومتحدان بحسب الوجود الخارجى اى فى المصداق ولايلزم من كونهما متّحدين بحسب الوجود الخارجى ان يكون السواد هو الجسم وانما يلزم ذلك لوكانا متّحدين بحسب الذات اى فى الذاتيات. الا ترى ان فى العموم المطلق ايضا اذا كان احدهما عرضيا بالنّسبة إلى الآخر لايصحّ الحمل بحسب الذات بل يصحّ بحسب الوجود والمصداق فقط. ثم لوسلمنا مغايرتهما فى الوجود الخارجى واتّحادهما فى المصداق حسبما زعمه لانسلّم ان الامر والنهى يتعلّق بهما بملاحظة اتحادهما، اذ غاية الامر انهما يتعلقان بهما بملاحظة وجودهما الخارجى والمفروض مغايرتهما فيه، فاين وحدة المتعلّق؟ وكون المفروض ان النسبة بين المأمور به والمنهى عنه العموم من وجه لايقتضى ان يكون التكليف بلحاظ وحدتهما فى المصداق اذ لم يقل احد انه لابد ان يكون الامر والنهى باللّحاظ الذى بينهما العموم من وجه بل غاية الامران النزاع فى العامين من وجه ولايأبى هذا من ان يكونا بلحاظ وجود كل منهما الذى هو جهة مغايرتهما على البناء المذكور.

ثم انه ذكر وجوهاً اخرى من الجواب عن التقرير المذكور حاصلها انا وان سلمنا مغايرة الطّبيعتين من حيث الوجود الخارجى والاستراحة من هذه الحيثية الا انه يلزم محذور الاجتماع فى الفرد حيث انه حرام قطعا وواجب ايضا:

إمّا لانطباقه على الطّبيعة المطلوبة فيكون واجباً بوجوبها حيث انها واسطة فى ثبوت الوجوب له بالجهة التعليلية لا بالجهة التقييدية، لا بأن يكون هناك وجوبان احدهما متعلّق بالطّبيعة والآخر بالفرد حتّى يقال انه خلاف الواقع اذ من المعلوم ان الوجوب الشرعى واحد، بل لان الطّبيعة اذا كانت مطلوبة من حيث الايجاد فيكون الطلب بالمآل وارداً على الفرد والطّبيعة ملحوظة عنواناً للافراد فيلزم المحذور المذكور، وإمّا لان الخصوصية الفردية مقدّمة لايجاد الطّبيعة المطلوبة فهى ايضا مطلوبة ولايمكن الالتزام بجواز الاجتماع فى الواجب الغيرى كما قد يتخيل اذ لافرق بين افراد الواجبات، ولايمكن الالتزام بحرمتها محضة ودعوى الاسقاط اذ هو انما يتصوّر فى مقدّمة مغايرة مع ذيها فى الخارج لامثل المقام حيث انّها متحدة مع ذيها من جهة وإن كانت مغايرة معه من أخرى، ففى مثله لايمكن كونها محرّمة صرفة ومسقطة إذ حرمتها تستلزم تقييد مطلوبيّة ذيها بغيرها فلاتكون مسقطة، وان قيل: نمنع كون الخصوصيّة مقدمة لايجاد الطبيعة، قلنا: ان جعلت لازمة لها فيلزم المحذور حيث ان تحريم اللّازم يستلزم تحريم الملزوم وهو الطّبيعة مع انها واجبة ايضا، وان جعلت ملازمة معها نقول وجوب الطبيعة يستلزم وجوب علتها وحرمةُ المعلول الآخر وهو الخصوصيّة مستلزمة لحرمة تلك العلّة فيلزم المحذور فى تلك العلّة، وان قيل: انا نقول ان تلك العلة محرمة صرفة ومسقطة، نقول: حصول الطبيعة بالخصوصية المفروضة غير حصولها بخصوصية اخرى فان كانت الطبيعة مطلوبة على اطلاقها بحيث تشمل جميع الخصوصيات لزم محذور الاجتماع فيها وان قيدت الطبيعة بغيرها من سائر الخصوصيات فلايكون الاتيان بها واجباً فلايحصل الامتثال.

وإما لأن الفرد محلّ وجود الطّبيعتين اذهما خلافان لاضدان فيمكن قيامهما بمحل واحد فالوجوب والحرمة اللاحقان لهما لاحقان لمحلّهما وهو الفرد بتوسطهما فيلزم فيه اجتماع الضدّين وهما الوجوب والحرمة بتوسط الخلافين وهما الطبيعتان القائمتان به.[1]

قلت: يرد عليه اولا ان ماذكره فى الوجه الاول من هذه الوجوه مبنى على القول بتعلق الاحكام بالافراد ولو بالمآل وهو خلاف التحقيق وخلاف مبنى الاستدلال، فعلى ما هو

١. راجع هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٧٨.

التحقيق نمنع كون الطبيعة واسطة فى ثبوت الوجوب للفرد حتى تكون الجهة تعليلية بل هى واسطة فى العروض والفرد واجب بالعرض والمجاز فلايرد اشكال، وكذا ما ذكره فى الوجه الثالث بل هو فى الحقيقة راجع الى الوجه الاول. ومن الغريب انه اورد على هذا الوجه بان الطبيعتين واسطتان فى العروض لافى الثبوت مع انه دفع هذا الايراد عن الوجه الاول وهما كما ترى واحد، وعلى فرض التعدد فالدفع مشترك كالايراد. ويرد على ماذكره فى الوجه الثانى انا نمنع كون الخصوصية مقدمة لايجاد الطبيعة بل هما متلازمان ولايضر اختلافهما فى الحكم ولايرد الاشكال فى علتهما اذ نختار انها محرمة صرفة والتقييد الذى ذكره ممنوع كما عرفت سابقا، فيمكن كون الطبيعة مطلوبة على اطلاقها وان كانت الخصوصية محرمة اذ ليس معنى اطلاقها ايجاب الخصوصية بل الطبيعة من حيث هى اينما وجدت، وعلى فرض تسليم المقدمية نمنع ورود المحذور لان الاتحاد المذكور ممنوع على هذا الفرض، وعلى فرضه غير مضر كما قلنا على القول بالعينية، فان الحكم الوارد على هذا الموجود انما هو بلحاظ كونه طبيعة لابلحاظ كونه فردا فالخصوصية من حيث هى لاحكم لها من حيث الوجوب كما اذا كانت مباحة فلايضر كونها محرمة مع كونها واجبة من حيث انطباقها على الطبيعة، فان هذا الوجوب ليس على الحقيقة بل عرضى مجازى وفى الحقيقة الواجب هو الطبيعة، فكونها متحدة مع الطّبيعة من احدى الجهتين لايضر فهى على القول بالمقدمية كالمقدمات المغايرة فى الوجود صرفة.

وثانياً نقول: جميع هذه الوجوه انما هى بعد تسليم مغايرة الطّبيعتين من حيث الوجود ومعه لاوجه للحكم باتحادهما فى المصداق وكون الفرد منطبقا على كلتيهما اذ هو فرع اتحادهما فى الوجود، وكذا لاوجه لدعوى اتحاد الخصوصية مع الطبيعة من جهة على فرض كونها مقدمة فلاوجه لايراد الاشكال بالنسبة الى الفرد بشىء من هذه الوجوه، بل على التسليم المذكور يكون الفرد محققا ومحصلاً لكل من الطبيعتين ولايضر حرمته فى وجوب مايتحقق به نظير حرمة الالقاء فى النار ووجوب الاحراق اذا لم يكن منحصراً فى الالقاء، وما يقال من عدم امكان حرمة العلة مع وجوب المعلول ممنوع على اطلاقه بل هو انما يسلم فيما اذا كانت العلة منحصرة لامثل المقام، وبالجملة فعلى فرض تسليم المغايرة

فى الوجود يصير المقام نظيرما اذا قال اكرم العالم ولاتكرم الفاسق وفرض كون اكرام زيد العالم ملازماً لاكرام عمرو الفاسق فى ان المتعلق فيهما مختلف غاية الامر تلازمهما فى الوجود فلااشكال اذا كان للمكلف مندوحة بان امكنه اختيار فرد من الاكرام غير ملازم.

الثانى[1] لااشكال فى انه يمكن ان يكون طبيعة ذات مصلحة بجميع افرادها وطبيعة اخرى ذات مفسدة كذلك بحيث لايكون مقولتا المصلحة والمفسدة واحدة حتى يحصل الكسر والانكسار فى الفرد المجمع بان يكون سنخاهما متغايرين مثل زيادة الرطوبة وازالة الصّفراء مثلا فيكون الفرد المجمع واجداً لكلتيهما ومن المعلوم ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد واذا كانتا فى الطّبيعتين من غير خصوصية وتقيّد فلازمه تعلّق الحكم بهما كذلك، فيكون الفرد المجمع منطبقا على كلتيهما وواجبا وحراما بهذه الملاحظة اى بمعنى عدم تقيد الطبيعة المأمور بها بغيرها وعدم ملاحظة الكسر والانكسار فى المصلحة والمفسدة الموجودتان[2] فيه **فان قلت:** سلمنا ذلك وانه لايحصل الكسر والانكسار الا ان الحكم تابع لما هو اهم منهما كما فى الواجبين المتزاحمين **قلت:** ان ذلك انما هو اذا اريد ايراد الحكم على الفرد وامّا اذا اورد على الطبيعة فلا، ومن ذلك يظهر عدم ورود النقض بان مقتضى هذا البيان جواز الامر والنّهى على تقدير التعلق بالافراد بان يقال ان الفرد اذا كان واجداً للمصلحة والمفسدة من غير كسر وانكسار والمفروض انّ الحكم تابع لهما فلازمه جواز الاجتماع بناء عليه ايضا، وذلك لانا نقول سلمنا ذلك اذا كان الحكم وارداً على جهتى الفرد بان يكون الجهتان تقييديتين واما اذا لوحظتا تعليليتين بحيث يكون الفرد مورداً للحكم فلانسلم ذلك بل يلاحظ ان ايا من المصلحة والمفسدة اهم ويجعل الحكم الفعلى تابعاً له وعلى تقدير كونهما تقييديتين فيرجع الى التعلق بالطبيعتين ويخرج عن الفرض.

الثالث انا نراجع وجداننا نجد انه مع قطع النظر عن المصلحة والمفسدة ايضا لامانع من ان يقول: صل ولاتغصب، ولو اتيت بالصّلاة فى المكان المغصوب فقد اتيت بمطلوبى من الصّلاة ولكن اعاقبك بمخالفتى فى نهيى، ومنع ذلك مكابرة كدعوى ان ذلك من جهة الوفاء بغرضه لامن جهة الاتيان بمطلوبه من حيث انه مطلوبه، ومن المعلوم ان التمسك بهذا الوجه

---

١. أى من أدلّة القول بجواز الاجتماع.

٢. كذا والصحيح الموجودتين.

انما يصح لمن لم يحكم عقله بامتناع الاجتماع والا فلايجوز الاخذ باللوازم مع القطع بعدم الملزوم كما هو واضح، والغرض الاستدلال به على هذا الفرض فلاوقع لما فى المناهج من الايراد عليه بانه من باب الاستدلال إلانّى واثبات الملزوم باثبات اللازم ولابد ان يلاحظ أولاً هل يجوز التصريح بالامر والنهى ام لا؟ فان شك فيه يجوز التمسك بجواز التصريح بالصحة والعقاب هذا، وامّا ما يقال من انه على فرض التصريح المذكور يعلم ان مقصوده ومطلوبه الطّبيعة اينما وجدت وليس الكلام فيه اذ الاشكال انما هو فى صورة عدم التصريح بارادة الطبيعة اينما وجدت، فواضح الفساد اذ الكلام فى جواز الاجتماع عقلاً لافى الفهم العرفى التخصيص، والفرق بين التصريح وعدمه انما يصح بالنسبة الى الفهم العرفى واما فى الحكم العقلى اذا ثبت جواز ارادة الطبيعة اينما وجدت ثبت المطلوب.

الرابع انا نراجع العرف نجد حكمهم بالطاعة والعصيان فيما اذا امر المولى بطبيعة ونهى عن اخرى بينهما عموم من وجه مع اتيان العبد بالفرد المجمع، كما اذا قال: امش كلّ يوم خمسين خطوة ولاتتحرك فى جوانب الدار الفلانى فمشى الخمسين فيها او قال: خط هذا الثوب ولاتتصرّف فى المكان المغصوب فخاطه فيه، وامّا التمثيل بالامر بالخياطة والنّهى عن الكون فى المكان الفلانى ففى غير محلّه، لأن المتعلق فيه مختلف كما لايخفى، وتقريب الاستدلال ان العرف والعقلاء اذا حكموا بماهم عقلاء بالاطاعة والعصيان فى الفرض المذكور كشف ذلك عن جواز الاجتماع عقلاً فهذا حكم عقلى اجمالى، فلايرد ان التمسك بالعرف فى المسألة العقلية لاوجه له.

ويمكن أن يقرَّر على وجه آخر وهو أنّ العرف اذا حكموا بالطاعة والعصيان فيفهم منه جواز الاجتماع شرعاً وان لم يكشف عن حكم العقل ويكفينا الجواز الشرعى اذ النزاع فى جواز الاجتماع واقعا وان كان الدليل عليه مايكون حجة شرعاً فهو وان كان لايفيد الجواز العقلى لكن يفيد الجواز الواقعى فانا اذا لم يحكم عقولنا بجواز الاجتماع ولا بعدمه يجوز لنا مراجعة العرف فى طريقتهم فى مقام الامتثال وإذا وجدناهم يكتفون فى مقام الامتثال بالفرد المحرم نقول بكفايته لان طريقة امتثال الاوامر والنّواهى ليست الا مابيد العقلاء. والحاصلُ انهم لايحكمون بتقيد الطبيعة المأمور بها بغير الفرد المحرم فمع الشك فى جواز الاجتماع

يؤخذ بحكمهم ويحكم بحصول الامتثال. بل يمكن ان يقال: مع القطع بعدم جواز الاجتماع عقلاًايضا يجوز المراجعة اليهم فى ذلك لان الاحكام الشرعية تابعة للافهام العرفية اذ يستكشف من ذلك ان الشارع اكتفى فى مطلوبه بمثل ذلك الفرد وان لم يمكن عقلا ابقاء الطبيعة على اطلاقها وارسالها فتأمّل.

ويمكن ان يقرر على وجه ثالث وهو انا نراجع العرف نجدهم يجوزون ابقاء الطبيعة المأمور بها على اطلاقها ولايقيدونها بغير الفرد المحرم فى اوامرهم العرفية فيجوز عندهم الامر بالخياطة بأى وجه اتفقت وبعبارة اخرى يجوزون اجتماع الامر والنّهى فى اوامرهم ونواهيهم ولافرق فى ذلك بين الاوامر الشرعية والعرفية فاذا جاز فى الثانية فيجوز فى الاول ايضا.

ويمكن ان يورد على الدليل بالتقرير الاخير بان محلّ النزاع انما هو الجواز بالنسبة الى امر الحكيم ونهيه والا فجواز الاجتماع فى الجملة مما لامجال لانكاره، اذ لايصل جميع الافهام الى معرفة امتناعه، كيف ومن البيّن ان القائلين بجواز الاجتماع يجوز منهم صدور التكليف على الوجه المذكور غير انه لايترتب على امرهم الا الوجوب والتحريم الانشائيين دون الواقعيين، فجواز الاجتماع فى الاوامر العرفية وفى انظارهم بالنسبة الى اوامرهم لايفيد فيما هو محل النّزاع من كلام الحكيم العالم بحقائق الطلب والتكليف والحكم. وفيه انه اذا لم ير العقلاء مانعاً عن الاجتماع فى اوامرهم واراداتهم فيكشف عن عدم المنافاة واقعاً فى الشرعيات اذ السنخ واحد واحتمال عدم الوصول الى واقع الامر جار فيما لو استدلّ بالدليل العقلى ايضا اذ يمكن فيه الخطأ. ودعوى انه لايحصل فى اوامرهم الا مجرد الانشاء والا فالطلب الحقيقى احدهما مدفوعة بانه اذا لم يكن مانع عن اجتماعهما بحسب الانشاء فيكونان واقعيين، اذ المغايرة بين الواقعى والانشائى إنّما هو فى وجوب الطّاعة وعدمه وكون المنشىء مطاعاً اولا ولو اريد من الانشائى مجرد الصّورة وانه لاحقيقة للطلب المذكور فورود المنع عليه واضح.

ويمكن ان يورد على التقرير الثانى بان الكلام فى جواز الاجتماع عقلاً وحكم العرف بعدم المانع ان لم يكشف عن حكم العقل الاجمالى فلاثمرة فيه. وفيه مامر من ان النزاع فى

الجواز الواقعي وان كان الدليل عليه غير العقل من الشرع والعرف. نعم الانصاف انه مع القطع بعدم الجواز عقلاً لايجوز التمسك بالعرف وكون الاحكام واردة على حسب الافهام العرفية لايثمر في ورود الامر على ما لايمكن وروده عليه عقلاً. نعم لو اريد اثبات اكتفاء الشارع عن المطلوب بغيره وان لم يكن مطلوبا فله وجه.

واجيب عنه بالتقرير الاول بوجهين: **احدهُما** ان الوجه في صدق الاطاعة في المذكورات ان المعلوم من الخارج فيها ان المقصود حصول تلك الطبيعة بأي وجه اتفقت وعلى أي وجه حصلت فلايفيد في مثل الصّلاة والغصب مما لايعلم فيه ذلك. وفيه ما لايخفى اذ هو التزام بمذهب الخصم اذ الكلام انما هو في امكان ارادة الطبيعة كذلك بحيث لاتكون مقيدة بغير الفرد المحرم.

الثاني انا نمنع صدق الاطاعة والامتثال، ومايرى من حكم العرف انما هو مسامحة منهم حيث انه اتى بما هو متعلق لغرض المولى فيتوهمون في اول النظر انه مطيع وبعد التأمّل ينكشف الحال وانه عاص صرف، غاية الامر انه اسقط امر المولى ايضا لاتيانه بذات المطلوب. لكن هذا انّما يتم في التوصليات وفي التعبديات لاسقوط ايضا اذ هو فرع الامتثال. وربما يورد عليه بانا نرى انه لوعاقبه المولى على ترك المطلوب عدسخيفا ولا كذلك لو عاقبه على مخالفة النهي فيكشف ذلك عن حصول الامتثال. وفيه انه يمكن ان يكون ذلك من باب انه اسقط الامر فالامر وان لم يمتثل الا انه سقط عن ذمته وانه لامعنى لعقابه عليه كما اذا فعله غيره وان كان هو بانيا على عدم الاتيان اذ غاية الامر انه تجرّى في ذلك والا فليس بعاص، بل نقول اذا كان على المكلف دين موقت وتركه في تمام الوقت عمدا لكن اتفق ان الديان ابرؤوا ذمته او ادى عنه غيره لايجوز عقابه الاعلى التجرى بناء على حرمته فمجرّد عدم جواز العقاب على مخالفة الامر وترك المطلوب لايكون دليلا على المطلب، والاولى ان يقال: انا نرى بالمراجعة الى العرف والوجدان انه لو جعل ثواباً بازاء اتيان المطلوب يجب عليه الاعطاء وان جاز له العقاب على المخالفة بالنّسبة الى النهي وهذا كاشف عن حصول الامتثال ومنع ذلك في غير محلّه او يقال: نرى ان الأمر كذلك وان كان المورد من التعبديّات فتدبّر.

الخامس انه لو لم يجز الاجتماع لكان من جهة المضادّة وهـى مـحققة بـين الاحكـام الخمسة كلّها ولازمه عدم اجتماع بعضها مع بعض مع انه ورد ذلك فى الشرع كثيرا فيكشف ذلك عن جواز الاجتماع حتى فى الوجوب والحرمة فمن الموارد العبادات المكروهة مثل الصّلاة فى الازمنة المكروهة والامكنة كذلك والالبسة كذلك ومثل الوضوء بالماء المشمس اى المسخن بالشمس والاذان والاقامة فى جملة من الموارد فيحصل من ملاحظة جـميع ذلك القطع بالجواز، لان ورود النهى قطعى ودلالته على الكراهة المصطلحة ايضا كذلك، اذ التأويل فى جميع هذه النّواهى الظاهرة فيها مما يقطع بعدمه، وعلى فرض عدم القطع مـن حيث الدّلالة فلااشكال فى كونها ظاهرة فيمكن التمسك بها فى اثبات المطلب، اذ قد عرفت سابقاً ان النزاع فى الجواز الواقعى وان كان الدليل عليه غير العقل من الادلّة الشرعية وعلى فرض كون النّزاع فى الحكم العقلى نقول: يكفينا الدّليل المذكور وان لم يكن مثبتا لما هو محلّ النّزاع، والنسبة بين مورد الامر والنّهى فى هذه الصّور وان كان هو العموم المطلق الا انه يستفاد منه حكم العموم من وجه بالاولويّة، مع انه يمكن ان يقال بورود العموم من وجـه ايضا على الوجه المذكور مثل اوامر الصّلاة ونواهى التصرف فى المال المشـتبه بـالغصب اوالمتهم صاحبه من حيث الطّهارة والنّجاسة والكون فى مواضع التّهمة وغير ذلك. وهـذا الاستدلال كماعرفت انّما ينفع من لم يحكم عقله بالامتناع والا فلابد إمّا من الالتزام بالفرق بين الالزاميين وغيرهما وان ملاك المنع عدم الرخصة المتحققة فيهما دون غيرهما لامجرد المضادة، وإمّا من التوجيه والتأويل فى النواهى المذكورة ويكفيه ان يقول: لماكان العـقل حاكما بعدم جواز الاجتماع فيكشف عن ان المراد من هذه النّواهى خلاف ظـاهرها مـن الكراهة المصطلحة وان لم يعلم المعنى التأويلى ويمكن كون التّأويل مختلفاً بـالنسبة الى الموارد المذكورة بان يكون النّهى فى بعضها راجعاً الى امر خارج وفى بعضها محمولاً على الارشاد الى قلّة الثواب او غيره ولايلزم كون التأويل واحداً وهذا يرفع الاستبعاد المذكور هذا ولكن المانعين ارادوا بيان ذلك المعنى التأويلى فذكروا وجوهاً:

احدها ان الكراهة فى الموارد المذكورة بمعنى قلة الثواب وليست بـمعناها المـصطلح فلابأس باجتماعها مع الوجوب وبيان ذلك يختلف فى موارد العموم من وجه وموارد العموم

المطلق امّا الاوّل فهو ان يقال كما فى الحاشية:[١] ان اقصى ما يـقتضيه النـواهـى المـتعلّقة بتلك التصرّفات مرجوحيتها بالنظر الى ذواتها وهى لاتنافى رجـحانها مـن جـهة اخـرى لكونها جزءاً من العبادة الواجبة فيحصل المعارضة بين الجهتين ومن البيّن ان مرجـوحية المكروه لاتوازى رجحان الواجب فغاية الامر ان يحصل نقصان فى ثواب الواجب فيكون الفعل راجحاً لامرجوحاً بالمعنى المصطلح، نعم هى بالنظر الى ذواتها مكـروهة بـالمعنى المصطلح وذلك لايقتضى ثبوت الكراهة بهذا المعنى فى جميع الموارد حـتى فـى مـورد الاجتماع اذ المفروض انه عرضه فيه رجحان يزيد على تلك المرجوحية من جـهة كـونه جزءاً من العبادة الواجبة والحاصلُ ان النّواهى المذكورة تفيد الكراهة المصطلحة وتكشف عن منقصة فى تلك الافعال ولما عارض تلك المنقصة فى مورد الاجتماع مـايزيد عـليها ويغلبها من الرجحان، والحكم تابع لما هو الغالب من الجهتين فلايبقى الحكم ولكن تبقى المنقصة وهى توجب قلّة الثّواب ففى المورد اجتمع جهتا المصلحة والمنقصة دون نـفس الحكمين لمكان المضادة بينهما دونهما. وامّا الثانى فهو ان يقال: ان المراد من تلك النّواهى المتعلّقة بالعبادات الارشاد الى قلّة الثواب فليست مستعملة فى معناها الظاهر حتى يـلزم اجتماع الضدين.

واورد على ماذكر فى العامين من وجه بوجوه **احدها** ان هـذا الجـواب لايـجرى فـى العبادات المكروهة التى لادليل على اشتمالها على مصلحة زائدة على مصلحة الوجوب اذ بعد مصادفة الرجحان الموجب للامر بالمرجوحيّة الموجبة للنهى الكراهى لايبقى مـقدار يكفى فى الايجاب وانما يتم فى الموارد التى ثبت زيادة مصلحة الوجوب بمقدار المنقصة المنقّصة لها حتى يبقى ما هو كاف فى الايجاب واثبات هذا فى جميع الموارد دونه خرط القتاد، واجيب بأن ثبوت الوجوب بعد ملاحظة الكراهة كما هو المفروض كاشف عن زيادة المصلحة على المقدار اللّازم اذ الاجماع قائم على بقاء الوجوب مع كونها مكروهة. نـعم لولم نعلم الوجوب فى مورد بعد الكراهة يبقى الاشكال الا انـه ليس لنـا مـورد كـذلك اذ الاجماع على الوجوب قائم فى جميع الموارد، مع ان المجيب يكفيه الاحتمال.

---

١. راجع هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٠١.

قلت: لاوقع لهذا الايراد والجواب أصلاً وذلك لان ظاهرهما لابدية كون مصلحة الوجوب زائدة وانها يمكن ان تنقص بحيث يرتفع الوجوب وان الاجماع على بقاء الوجوب يدل على الصحة والبقاء، من جهة الكشف عن الزيادة بالمقدار المساوى للمنقصة، مع ان الامر ليس كذلك بل لايمكن رفع اليد عن الوجوب اذا عارضه الكراهة فى شيء من الموارد مع قطع النظر عن الاجماع، ولذا تراهم يحكمون بالوجوب من دون ملاحظة الزيادة والنّظر إليها ومن دون ملاحظة الاجماع، والسر فى ذلك ان مورد الكلام هو ما كان من قبيل التزاحم ومن المعلوم ان منقصة الكراهة لاتوازى رجحان الواجب ولاتوجب رفعه وان كان فى اول درجة الايجاب لاختلاف سنخيهما كاختلاف سنخى مفسدة الحرمة ومصلحة الاستحباب، ولذا لايتأمّل فى عدم جواز الاتيان بمحرم زاحم مستحبّاً فالحزازة المستكشفة بالنّهى ليست من مقولة ما يراعى فى مقام الايجاب حتى توجب نقصاً فيه ولو فرضنا الكلام فيما يكون من قبيل التعارض فلااشكال فى انه لابد من الرّجوع الى المرجحات السندية والدلالية وقد يكون المرجح لدليل النهى فلابد من الحكم بعدم الوجوب كما فى سائر مقامات التعارض بين الدليلين. ألا ترى انه لو تعارض مايدل على الوجوب وما يدل على الاستحباب او الاباحة بالعموم من وجه لايقال ان مصلحة الاباحة لاتقاوم مصلحة الوجوب بل يرجع الى المرجحات، فلاوجه للكلام المذكور أصلاً إذ فى مقام المزاحمة لايحتاج الى زيادة المصلحة بل يكفيه كونه فى اول درجة الوجوب ولاتزاحمه المنقصة الموجبة للكراهة وان بلغت مابلغت وفى مقام المعارضة المرجع المرجحات المذكورة فى باب التعادل والترجيح.

الثّانى ان هذا الجواب لما كان مبنياً على المصلحة والمفسدة لايتم على مذاق من كان نافياً لهما كالاشعرى فلابد من جواب يتم على مذهبه ايضا اذ هو المستدلّ بالدّليل المذكور. وفيه ان الغرض بيان الحق فى المطلب وان لم يتم على مذهب الاشعرى الباطل عندنا فنقول لو قلنا بمقالة الاشعرى نلتزم بجواز الاجتماع **فان قلتَ**: سلمنا بطلان مذهب الاشعرى لكن من الامامية من يقول بكفاية المصلحة فى الامر وان لم تكن مصلحة فى المأمور به بل هو الحق على ماقرر فى محلّه اذ الاحكام تابعة لحسن تشريعها **قلتُ**: نعم ولكن لايلزم ان

يكون كذلك فى جميع المقامات فقد تكون المصلحة فى الأمر وقد تكون فى المأمور بـه ويتم الجواب بالتزام كون المقام مما يكون المصلحة والمفسدة فى الفعل المأمور به والمنهى عنه وان النهى كاشف عن المنقصة والحزازة. نعم لو علمنا فى مورد انّ المصلحة فى الامر لايتم الجواب المذكور وانّى لنا باثبات ذلك؛ هذا مع امكان ان يقال: ان النهى المتعلق بطبيعة كاشف عن مبغوضيّتها ومكروهيّتها النفسيّة على مذهب الاشعرى او غيره مـمن لايـقول بالمفسدة فى الفعل ففى مورد الاجتماع تبقى تلك المكروهية وان لم يكـن الطـلب بـاقياً فالكراهة بمعنى طلب التّرك تزول بالمعارضة لكن تبقى الكـراهـة النـفسيّة المسـتكشفة بالنّهى ولازمها قلّة الثواب، ويمكن ان يقال: ان الاشعرى لاينكر الحسن والقبح الشرعيّين فيمكن ان يجعل النّهى كاشفا عن المنقصة الشرعيّة فبزوال الطلب فى مورد الاجتماع تبقى تلك المنقصة ولذا لايلزم على قول الاشعرى انسداد باب التزاحم اذ عـلى مـذهبه يـمكن فرض المزاحمة بين الوجوب والكراهة والحرمة والاستحباب فلو قال بعدم جواز اجتماع الحكمين لابد وان يقول فى مورد المزاحمة ببقاء المنقصة المتحقّقة فى الطبيعة المكروهة او الرجحان الموجود فى الطّبيعة المندوب اليها فتدبّر.

الثالث انه لوحمل النهى فى مورد الاجتماع على الارشاد الى قـلّة الثـواب يـلزم مـنه استعماله فى معنيين اذ من المعلوم ان المراد منه فى سائر افراده الكراهة المصطلحة لعـدم امكان التزام ارشاديته فى جميعها. ويمكن ان يجاب بانه مستعمل فى القدر المشترك بين الطلب والارشاد اى فى مطلق الطلب ويكون فهم الخصوصيّة من الخارج، لكنه بعيد لو قلنا بصحته وان الجامع بين الطلب الارشادى والمولوى موجود، والأولى ان يقال: ان النهى لم يستعمل الا فى الكراهة المصطلحة ولازمه خروج مورد الاجـتماع عـن كـونه مـتعلّقا له بحسب الفعلية وانّما يستكشف المنقصة وقلة الثواب من تعلقه بالطبيعة على وجه يدلّ على ان الطّبيعة ذات منقصة اينما وجدت وليس الدّليل عليها النّهى المتعلّق بالفرد اذ المفروض عدم تعلّقه به ففى الحقيقة يستكشف ذلك من تعلّقه بالطّبيعة على وجه يستلزم المزاحـمة كما هو المفروض فتدبّر.

الرّابعُ انّه اذا قيل بتخصيص النّهى بغير مورد الاجتماع وتقديم جانب الامر لكونه الزامياً

كما هو المفروض على تقدير القول بامتناع اجتماع الطّلبين فلاوجه لدعوى بقاء المنقصة فانه رجم بالغيب اذ الدّليل عليها إمّا العقل وليس المقام من قبيل المستقلّات العقلية وإمّا النقل وهو فى المقام منحصر فى النّهى، فبعد القول بتخصيصه بغير مورد الاجتماع كما هو مناط الجواب لايبقى نهى حتى يستفاد منه المنقصة والكراهة الغير المصطلحة، ودعوى انّها تستفاد من عنوان الدليل كما انه يستفاد من عنوان دليل الوجوب المصلحة مدفوعة بأن ذلك فرع بقاء النّهى وعدم التّخصيص والا فليس العنوان شاملاً حتى يستفاد منه ذلك.

فان قلتَ: سلمنا الخروج عن العنوان الّا ان التّخصيص من قبيل المانع بعد وجود المقتضى كما فى اكرم العلماء ولاتكرم الفسّاق ولذا لوشكّ فى الفسق فى بعض الافراد يتمسّك باصالة العدم ويحكم بوجوب الاكرام، ففى المقام ايضا المقتضى للكراهة وهى المنقصة موجودة وامتناع الاجتماع من قبيل المانع فالمقتضى بعد باق.

قلت: ليس كلّ تخصيص من قبيل المقتضى والمانع بل بعضها من قبيل تعدد العنوان فليس كلّ عام من قبيل المقتضى، والتّمسك بأصالة عدم الفسق فى المثال انّما يوجب احراز عنوان وجوب الاكرام فلادخل له بمسألة المقتضى والمانع. نعم لوكان العنوان مما يستقلّ بحكمه العقل على وجه لاينافى التّخصيص الشرعى كان للقول ببقاء الجهة بعد ارتفاع الحكم وجه، ولكن لايعقل التخصيص فى حكم العقل ولوكان وجه التّخصيص عقلياً لم يبعد الالتزام ببقاء الجهة كما فى التزاحم بين الواجبين، فان العقل قاض بعدم تعلّق الطّلب بهما مع العلم ببقاء المصلحة الا ان ما نحن فيه ليس كذلك، ودعوى انه من هذا القبيل لان الوجه فى التّخصيص فيه ايضا هو امتناع اجتماع الطّلبين على وجه لو فرض ارتفاع الطّلب من احد الطّرفين يبقى الآخر بلامانع اذ المطلوب تام من جميع الجهات ولذا حكموا بصحّة صلاة ناسى الغصبية وجاهلها، مدفوعة بأن لازم ذلك جريان مثله فى مثل قولنا اكرم عالما ولاتكرم الفاسق مع انه على تقدير التخصيص لايعلم ببقاء المصلحة فى الفرد الخارج والفرض ان ذلك لايقتضى الاعدم تعلّق الطّلب بالفرد الجامع فلنا ان نحكم ببقاء المصلحة بعد ارتفاع الطّلب وقد عرفت فساده.

قلتُ: قد عرفت سابقا ان المفروض فيما كان من قبيل المانع العقلى وهو امتناع اجتماع

الطّلبين والا فالحكم معلّق على الطّبيعتين من حيث هما على وجه يسرى الى جميع الافراد مع عدم المانع فلاوجه للاطالة المذكورة، فنقول: ان المنقصة مستفادة من عنوان الدّليل ولايضر التّخصيص بعد كونه عقلياً ودعوى ان لازمه جريانه فى مثل المثال المذكور مدفوعة بانه من قبيل المتعارضين لاالمتزاحمين، ولو فرض كونه من قبيل المتزاحمين التزمنا بمثله فيه ايضا ودعوى ان لازمه جريانه فى النهى التحريمى مدفوعة بأنه كذلك وان مصلحة الامر باقية الا ان الصحة فرع الامر على مذاقهم فلذا لايحكمون بالصّحة ولذا ذكرنا ان العمل بناء على مذهب المانعين صحيح على التحقيق من عدم تفرع الصّحة على الامر حسبما عرفت **فحاصلُ** الكلام ان تعليق الحكم على الطّبيعة على ما هو المفروض يقتضى سريانه الى جميع الافراد مع عدم المانع سواء فى الالزاميين وغيرهما وعلى القول بالامتناع يرتفع احد الطّلبين ويبقى الجهة وبقاؤها بالنّسبة الى الامر لايكفى فى الصّحة وبالنّسبة الى النّهى يكفى فى قلّة الثواب بمعنى وجود الحزازة والمنقصة، ومن الغريب ان المُورِد المذكور حام حول المطلب وتحفظ عن الوقوع فيه وأغربُ منه انه اعترف به بعد ذلك على ما سننقل عنه فتحصل انه لامانع من التوجيه المذكور بناء على القول بالامتناع اذ محلّ النّزاع على ما عرفت انّما هو صورة التزاحم لاالتعارض كيف ولامفر عن الرّجوع الى المرجحات لو فرض التعارض مع قطع النظر عن المضادة بين الطّلبين ولو فرضنا ان محلّ النزاع فى المسألة الاعمّ من المتزاحمين والمتعارضين امكن ان يقال: ان الاجماع على بقاء الوجوب والكراهة كاشف عن كون المقام اى العبادة المكروهة فى صورة العموم من وجه من التزاحم. نعم الاولى ان يقال: ان المراد بكراهة العبادة حينئذ فى كلمات الفقهاء وجود الحزازة فى الواجب من جهة النّهى المتعلّق بالطّبيعة لاقلّة الثواب اذ المنقصة الباعثة على الكراهة قد لاتقتضى قلّة الثواب بل يمكن دعوى عدم كونها كذلك فى جميع المقامات اذ قد عرفت ان سنخ منقصة الكراهة غير سنخ مصلحة الوجوب فلاتوجب نقصاً فى ثواب الواجب أصلاً اذ لايحصل الكسر والانكسار بينهما والمراد بالغالبية والمغلوبيّة ان الحكم يتبع اقواهما لانه يزيل احدهما الآخر او ينقصه كما لايخفى.

واورد على ماذكر فى العام والخاص المطلقين ايضا بوجوهٍ: منها ماذكر فى السّابق من

انه لايتم على مذهب الاشعرى النافى للمفسدة والمنقصة فلايمكن جعل النهى للارشاد الى قلّة الثواب النّاشئة من المنقصة الذاتية. وفيه ما عرفت مضافاً الى انه لامانع فى المقام من جعل النهى للارشاد الى قلة الثواب من دون توسط المنقصة والمفسدة اذ المفروض فى المقام ان النّهى مستعمل فى ذلك بخلاف السّابق حيث ان النهى كان مستعملاً فى معناه الظّاهر فلم يمكن كونه ارشاداً الى قلة الثواب.

ومنها ان قضية اللّطف ومراعاة المصالح والمفاسد تخصيص الامر فى هذه الموارد بالفرد الغير المشتمل على المنقصة لان فى الامر به تفويتا من دون انجبار. فان قيل: لعلّ ذلك من جهة انه قدينحصر الفرد فى المشتمل على تلك المنقصة فيحصل تفويت الواجب مع التخصيص المذكور. يقال: انه يمكن ان يؤمر به على وجه الترتيب بأن يؤمر اولا بالفرد الخالى عن المنقصة ومع عدمه بالمشتمل عليها. وفيه انه اذا كان المفروض وجود المصلحة الكافية فى الوجوب فى جميع الافراد فلاوجه للتخصيص بل اللّازم اطلاق الامر وتوجيه النهى الكراهى لانه مقتضى مراعاة المصالح والمفاسد وبعبارة اخرى لما كان الفرد المذكور مشتملاً على الجهتين فاللازم مراعاتهما معاً بالامر والنهى على الوجه المذكور وهو واضح.

ومنها ماذكره المحقق القمى من انه مع هذه المنقصة اما يكون مطلوب الفعل فقط او مطلوب التّرك كذلك او مطلوبهما معاً فعلى الاول لاكراهة وعلى الثانى لاوجوب وعلى الثالث يلزم الاجتماع.[1] وفيه ما لايخفى اذ لنا ان نختار الاوّل. قوله لاكراهة نقول هو كذلك بالمعنى المصطلح كما هو المدعى لا مطلقاً. ولنا ان نختار الثالث لكن بحمل مطلوبية الترك على الطلب الارشادى لا المولوى ولااشكال.

ومنها ان لازم التوجيه المذكور كون الافراد الغير المشتملة على المنقصة مثل الصّلاة فى البيت مباحة مع انّها ليست كذلك بالاتفاق إذ العبادة لاتكون مباحة ولو التزم بان المباح ايقاعها فى البيت لانفسها نقول ان المكروه ايضا ايقاعها فى الحمام لانفسها وكذا المحرم ايقاعها فى الدار الغصبية لا نفسها فيلزم الحكم بجواز الاجتماع. وفيه ايضا ما لايخفى اذ نلتزم باباحتها لكن لا بالمعنى المصطلح بمعنى جواز الفعل والترك بل بمعنى عدم قلة

١. قوانين الاصول: ص ١٤٤.

الثواب ولاكثرته والا فالايقاع فى البيت عين الاتيان بالواجب وهو واجب، او نقول انها مباحة بمعنى ان حيثية كونها فى البيت لاتقتضى رجحانا ولامرجوحية ولااشكال ولايضر عدم اطلاق المباح بالمعنى الّذى ذكرنا عليها فى السنتهم اذ الوجه فيه عدم ورود شىء فى الاخبار بالنسبة اليها حتى يحتاج الى الاطلاق المذكور.

ومنها ان لازمه كون الفرد المباح مثل الصّلاة فى البيت افضل فردى الواجب لانه اكثر ثوابا بالنّسبة الى ما اشتمل على المنقصة وهو باطل اتفاقاً. ويرد ايضا عدم انضباط المكروه اذ يمكن ان يقال الصّلاة فى البيت مكروه لانها اقل ثوابا من الصّلاة فى المسجد والصّلاة فى بعض المساجد بالنسبة الى بعض آخر تكون كذلك مع انه لايطلق عليها الكراهة اتفاقاً بل لازمه ان يكون غير ما هو اكثر الاعمال ثوابا مكروهاً وهو بديهى الفساد. وفيه ان المراد قلة الثواب بالنسبة الى ما اعد للطّبيعة من حيث هى مع قطع النّظر عن المنضمات اذ يمكن ان يكون للصّلاة من حيث هى ثواب قد يزيد لبعض الخصوصيات مثل خصوصيّة المسجدية وقد ينقص لآخر كخصوصية الحماميّة وقد لايزيد ولاينقص بأن لم يكن للخصوصيّة حكم كالبيتية.

ودعوى ان ما اعد للطّبيعة لايكون الا بملاحظة اقل الافراد ثواباً ولايمكن ان تقتضى الخصوصية شيئاً وراء الطّبيعة اذا لم تكن بعنوان آخر لعينية الخصوصيّة مع الطّبيعة الموجودة اذ المفروض ان الحكم لاحق للطّبيعة باعتبار خصوصيات الوجودات فهى مالم تكن داخلة تحت عنوان آخر لاتكون شيئا وراء ايجاد الطّبيعة، مدفوعة اولاً بامكان التزام كون الخصوصيّة داخلة تحت عنوان آخر فللصلاة حكم ولعنوان الايقاع فى الحمام حكم آخر ولايلزم ان يكون بين ذلك العنوان وعنوان المأمور به عموماً من وجه. الا ترى انه يمكن كون المحرم عنوان الغصب حال الصّلاة المتحد معها ففى المقام ايضا يمكن ان يكون المكروه عنوان الكون فى الحمام حال الصّلاة المتّحد معها فيلزم من ذلك نقص فى ثوابها وثانياً انه لايلزم كونها داخلة فى عنوان آخر وليس كلّ خصوصية راجعاً إلى إيجاد الفرد بما هو فرد بل قد يكون أمراً وراء أصل الايجاد كما هو كذلك بالنسبة إلى الإيقاع فى الحمّام إذ هذه الخصوصيّة امر وراء أصل الايجاد فهى راجعة الى ضميمة للفرد فيمكن ان تكون

منقّصة لثواب الطبيعة الموجودة والحاصلُ ان النقص لايأتى من قبل خصوصية الفردية بل من قبل ضميمة خارجية لازمة لها وما اعد للطّبيعة يلزم ان يكون بملاحظة اقل الافراد ثواباً بما هو فرد لابما هو ملازم مع خصوصية اخرى ايضا.

ويمكن ان يجاب عن الايراد المذكور بانه ان اريد ان اللّازم اطلاق المكروه على كلّ ما كان اقل ثوابا بالنّسبة الى فرد آخر او عبادة اخرى ففيه منع ذلك بل المتبع مايكون متعلّقا للنّهى فى كلام الشارع، وان اريد ان اللّازم على الشّارع النّهى عن كل ما كان كذلك ففيه انه يمكن ان يكون النّهى فى نظره مشروطاً بوصول الفعل فى المرجوحية الى حدّ خاص يشبه الفعل به مالاثواب له فلايلزم النّهى عن كلّ قليل الثواب بالنسبة الى غيره، فما لم ينه عنه الشّارع يكشف عن عدم وصوله الى ذلك الحد ودعوى ان المعنى المذكور ليس من التوقيفيات بل المناط فيه مطلق المرجوحية بالنسبة الى الغير ممنوعة فتدبّر.

ومنها ان استعمال النواهى فى الارشاد الى قلة الثواب مما لاسبيل اليه لانه استعمال لمايدل على الطلب فى المعنى الخبرى وهو غير جائز او تعسّف كما قاله فى القوانين.[1] وفيه انه ليس المراد من النّهى قلّة الثواب بل الطلب الارشادى وهو من معانى الامر والنّهى، والّذى يوجب التعسّف هو ارادة الارشاد المجرد عن الطّلب، ودعوى انه اذاكان مستعملاً فى الطلب يعود المحذور من لزوم اجتماع الطّلبين مدفوعة بان الممنوع هو اجتماع الطّلبين الحقيقيين لا الإرشاديين ولا المختلفين، وذلك لان الطّلب الارشادى طلب صورى مجازى، وفى اللب المراد به الارشاد كما فى امر الطّبيب فانه وان كان طلباً فى الصورة الا انه فى المعنى اخبار عن النافع والضّار فيمكن ان يأمر من حيث انه طبيب بشرب الدّواء الفلانى وينهى عنه من حيث انه مولى لعبده ولامنافاة، كما لامنافاة اذا اخبر بالمصلحة والمفسدة من غير امر، ثم نهى عن الفعل اوامر به وبالجملة الغرض من الطلب الارشادى اراءة المصلحة وبذل المنصحة فهو من قبيل الكنايات فى ان المراد من اللّفظ غير المراد الواقعى والغرض العبور من معنى الى آخر ولذا لامنافاة بين ان يقول زيد طويل النجاد مع قوله لاسيف لزيد أصلاً هذا.

---

١. القوانين: ص ١٤٤.

واجاب فى الفصول[١] عن الاشكال اوّلا بالتزام ارادة الارشاد المجرد عن الطّلب قال: والتعسّف اللّازم منه ليس الا المخالفة للظاهر وهو ممّا يجب ارتكابه عند قيام الحجّة عليه **وثانياً** بامكان ارادة طلب التّرك الغيرى وهو لاينافى الرّجحان النّفسى، وحيث استشعر ان الطلب الغيرى للترك ايضا ينافى مطلوبيّة الفعل لعدم جواز اجتماع الطّلبين مطلقاً دفع الاشكال بما هو مختاره من ان مطلوبية المقدمة انّما هى على تقدير الايصال الى ذيها فلايلزم توارد الطّلبين على محلّ واحد لان مطلوبيّة الفعل على تقدير عدم التوصل بالترك ومطلوبية الترك على تقدير التوصّل به، ففى المقام يكون فعل الصّلاة فى الحمام مطلوباً ويكون تركها ايضاً مطلوباً على تقدير التوصّل به الى الصّلاة فى البيت او المسجد والمراد من النّهى هو طلب الترك للتوصّل الى الاكمل.

وفيه ان ماذكره اوّلاً من ارادة الارشاد المجرد عن الطّلب وانه ليس الاخلاف الظّاهر ممنوع، اذ استعمال الانشاء فى الاخبار ممّا لم يعهد منهم فلايجوز وان كان العكس موجوداً مع انه لايمكن ارتكاب مثله فى هذه النّواهى الكثيرة. وماذكره ثانياً من الطّلب الغيرى يرد عليه **اوّلاً** انه ليس راجعاً الى هذا التوجيه من ارادة قلّة الثواب بل هو توجيه آخر سيأتى كما اعترف به هو ايضا وكأنه لم يلتفت الى ماذكرنا من الطّلب الارشادى حيث لم يذكره مع انه لاغبار عليه أصلاً اذ هو طلب نفسى ارشادى وليس الطلب الارشادى منحصراً فى الغيرى بل نحو الارشاد فى النفسى غير نحوه فى الغيرى، اذ الطّلب الغيرى المذكور مولوى ارشادى لاارشادى صرف بان يكون الطّلب صورياً وبالجملة هذا التوجيه غير ما بايدينا من ارادة قلّة الثواب والمفروض ان الغرض دفع الاشكال عنه ومن ذلك يظهر ما فى كلام بعض المحققين فى حاشيته حيث انه فى مقام هذا التوجيه قديظهر منه ان المراد مجرد الارشاد من دون الطّلب وقد يظهر منه ان المراد الطّلب الغيرى وان النهى لطلب الترك للوصلة الى مالاحزازة فيه مع انه لادخل لاحدهما بالآخر وكلّ منهما توجيه مستقلّ فراجع كلامه.[٢]

وثانياً ان ماذكره من اندفاع اشكال اجتماع الطّلبين بتخصيص المقدمة بالموصلة ممنوع فانا وان ساعدناه فى المبنى وان المطلوب من المقدّمة هى الموصلة الا انا لانساعده على

---

١. الفصول: ص ١٣١ و ١٣٢.

٢. هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١١٢.

دفع الاشكال المذكور، وذلك لان الطّلب الغيرى كماعرفت غير الارشادى الذى ذكرنا اذ هو مولوى ارشادى بمعنى ان طلب الترك فيه حقيقى لاصورى الا انه ليس المطلوب فى الحقيقة الا الايصال الى الغير واذا كان الترك الموصل مطلوباً فلا يمكن كون الفعل أيضاً مطلوباً بناء على عدم جواز الاجتماع، والتخصيص بالموصلة انما هو فى مقام الامتثال لافى مقام الطّلب بمعنى ان الطّلب لايسقط عن المكلّف فى حال من الاحوال غاية الامر انه لو أتى بالمقدمة من دون ايصال لم يأت بما هو مطلوب المولى والا فطلب الترك موجود على التقديرين ومعه يبقى الاشكال.

نعم لوقلنا ان المطلوب من المقدّمة انما هى الموصلة بمعنى انه لوكان لايأتى فى الواقع بذى المقدمة لاتكون المقدمة مطلوبة ولازمه عدم العقاب على تركها وان قلنا بصحة العقاب على ترك الواجبات الغيرية من حيث هى كما يظهر من صاحب المعالم حيث خص وجوب المقدّمة بما اذاكان مريداً لاتيان ذيها يندفع الاشكال، الا انه مع كونه فاسدا فى نفسه لايقول به صاحب الفصول حيث انه صرح فى بحث المقدمة ان المراد من كون المطلوب هى الموصلة ان غيرها لايكون كافيا فى مقام الامتثال ولايتصف بالمطلوبية فى الخارج لا ان الطّلب من المولى لايتعلق الا بما كان موصلاً، فهو نظير كون الصّلاة مطلوبة فى جميع الاحوال والازمان الا انها لاتتّصف بالصّحة فى الخارج الا مع اتيانها بجميع الشرائط والاجزاء فلو لم يأت ببعض الشرائط فقد عصى وترك المطلوب وهذا واضح جدّاً ولذا قلنا ان ما فرعه على المقدّمة الموصلة من عدم كون النهى المستفاد من الامر بالشيء موجباً للفساد فى غير محلّه فتدبّر.

وثالثاً بناءاً على كون المراد من النّهى الطّلب الغيرى المتوصل به الى اتيان الاكمل يلزم الحكم بكراهة كلّ ناقص كان تركه مقدّمة للكامل ولايمكن الجواب بما اجبنا سابقاً من ارادة ماأعد للطبيعة اذ الطلب الغيرى انما هو بحكم العقل ولايتفاوت فيه الحال بين الافراد بل وغيرها ايضا اذا امكن الترك للوصلة اليه. نعم لو قلنا بعدم وجوب المقدمة وان الطلب الغيرى فى المقام شرعى صرف امكن التخصيص بماخصه الشارع الا ان يقال على التقدير الاول ايضا يمكن ان يجعل الكراهة اصطلاحاً خاصاً وان كان المناط عاماً، هذا.

وربما يورد عليه تارة بفساد المبنى من المقدمة الموصلة. وفيه ان الحق صحته على مابين فى محله الا انه لاينتج فى المقام كماعرفت. وتارة بان بعد فرضه اختصاص مطلوبية الترك بفرد خاص وهو الترك المتوصل به الى الكامل يلزم عدم كون الترك مطلوبا فلادليل على وجود المنقصة فى فعله ولايستلزم مطلوبية الترك مرجوحية الفعل على مذهبه حيث انه يقول ان اللّازم مرجوحية ترك هذا الترك لاالفعل. وفيه ان الغرض لما كان هو التوجيه والتأويل فيكفى ان يكون المراد من مكروهية الفعل مجرد مطلوبية الترك على الوجه المذكور وهذا هو المراد من المنقصة فى الفعل فليس المراد المنقصة فى الفعل حقيقة. وتارة بان القول بعدم مطلوبية افراد الواجب المخير بعد الاتيان بغيرها فى مقام الامتثال لايخلو عن حزازة حيث ان جميع الافراد فى نظر الآمر سواء والطلب الصّادر منه وارد على جميعها ولايسقط الطّلب باختيار بعضها نعم مع الاتيان ببعضها لايبقى الطلب لانه لم يكن متعلّقا من الاوّل ببقية الافراد والحاصلُ ان لازم ماذكره كون الطّلب متعلّقا ببعض الافراد دون بعض مع انه باطل وان كان يسقط عن غير المأتى به من جهة حصول الامتثال. وفيه منع كون لازم كلامه ماذكر بل هو يجعل الفعل مطلوبا لنفسه ولازمه مطلوبيّته على جميع التقادير نعم يجعل مطلوبية الترك على تقدير خاص **فان قلتَ**: نعم ولكن يلزم منه كون مطلوبيّة الكامل على فرض عدم الاتيان بالناقص لان مقدمته اذا كانت مطلوبة على بعض التقادير فلازمه كون مطلوبيته ايضا كذلك **قلتُ**: لانسلّم ذلك بل نقول ان مطلوبية الكامل ايضا على جميع التقادير بل مطلوبيته الاستحبابيّة ايضا كذلك والترك الموصل ايضا مطلوب على كلّ حال الا انه لايتصف بالمطلوبية فى مقام الامتثال الا اذا كان موصلاً ويتخيل صاحب الفصول ان هذا يجعل المتعلّق مختلفاً فالايراد عليه انما هو ماذكرنا من انه ليس كذلك اذ لاينقطع الطّلب عن المكلّف على حال فلايمكن ان يطلب الفعل مع كونه مطلوب التّرك على وجه خاص ولعلّه لما ذكرنا امر المُورِد المذكور بعد بيان الايراد بالتأمل.

ومنها ان هذا التوجيه لايجرى فى العبادات الّتى لابدل لها مثل الصّلاة فى الازمنة المكروهة والصّيام كذلك حيث ان لكلّ وقت وظيفة صلاة ولكل يوم وظيفة صوم فلايعقل الارشاد الى النّقص فيها للتوصل الى الاكمل وفيه **اوّلاً** انه لايلزم ان يكون البدل من جنس

المبدل فيمكن ان يكون المقصود الاتيان بعمل آخر مضاد لذلك العمل ولو مثل قراءة القرآن والدّعاء بدلاً عن الصّوم لمن يضعفه الصوم عنهما كما نصّ على ذلك بالنّسبة الى صوم يوم عرفة ففى جميع المقامات البدل على هذا الوجه موجود لجميع النّاس ولو فرض فى بعض المقامات عدم منافاة بعض الاعمال الكاملة للصّوم فى الايام المكروهة امكن ان ينزل الاخبار على متعارف الناس فى متعارف الاحوال **وثانياً** نمنع ان الارشاد بالمعنى الذى ذكرنا يحتاج الى بدل وانما المحتاج اليه الطلب الغيرى المقدمى فيمكن ان يطلب التّرك صورة للارشاد الى كون العمل ذاحزازة ونقص وان لم يكن الغرض تركه للتوصل الى شيء آخر، وفائدة هذا الارشاد اطلاع المكلّف عليه ليختار الغير اذا اراد ان يأتى بصوم يوم واحد لازيد اولم يمكنه الاصوم احد اليومين او الايام الى غير ذلك من الفوائد وهذا المقدار يكفى فى حكمة التعبير عن الارشاد المذكور بالنّهى الظّاهر فى طلب الترك، مع ان الغالب ان الانسان لايصوم جميع الايام ولايصلّى فى جميع الاوقات فعليه ان يختار الاكمل فى مقام الدّوران فى ارادته فيريد الشارع اخباره بالناقص والكامل ليمكنه ادراك الاكمل اذا اراد.

فتحصل مما ذكرنا ان التوجيه المذكور بناءاً على القول بالامتناع مما لاغبار عليه أصلاً لكن الاولى حسبما عرفت فى العامين من وجه ان يعبر عن قلّة الثواب بالحزازة والمنقصة وان النّهى لبيان ذلك لان مجرّد الحزازة فى الفعل لايقتضى قلّة الثواب ويمكن ان يقال انه لبيان عدم تأكد الرّجحان والمطلوبيّة بالنسبة الى سائر افراد الطّبيعة لكن التعبير بقلّة الثواب ايضا لابأس به فى المقام وان منعناه فى المقام السّابق، واولى مما ذكرنا ان يقال ان النهى للارشاد الى حزازة فى الفعل او الى قلّة الثواب او الى عدم تأكد الرجحان لان كلّ هذه ممكن ولامعيّن لواحد منها وليس شيء منها اقرب الى معنى النّهى وان كان يمكن دعوى اقربية الارشاد الى الحزازة اليه من الآخرين. نعم يبقى فى التوجيه المذكور انه اذا كان العمل مع هذه المنقصة راجحاً فى حدّ نفسه بحيث يكون فعله اولى من تركه المطلق فلاوجه لترك الائمة عليهم السلام له على ماروى عنهم عليهم السلام الا ان يقال انهم كانوا يشتغلون بالافضل ولو كان مثل اصلاح المعاش الذى قديكون افضل من الاتيان بالصّلاة ونحوها، وايضا لاوجه لامرهم بالتّرك مع عدم الاشارة فى شيء من هذه الاخبار الكثيرة بان الطلب المذكور للارشاد الى

المنقصة اذ قد يكون المكلف لايأتي بما هو افضل ولو كان موجوداً اذ كثيرا مايكون اقباله بالصّلاة مثلا فى الزمان المكروه بحيث لو تركها لايأتى بها فى زمان آخر ولايكون له اقبال بغيرها من الاعمال، فكان اللّازم الاشارة فى واحد من الاخبار الى ان النّهى ارشادى وان العمل مع ذلك يكون راجح الفعل على التّرك فى حدّ نفسه، الا ان يقال انه قد ورد منهم ذلك ولم يصل الينا وهو بعيد، او يقال يكفى فيه الاوامر المطلقة والتأكيدات الواردة فى الصّلاة والصّوم المستحبّين وكأن الاصحاب يفهمون بملاحظتها من النّواهى المذكورة الارشاد المذكور وهو ايضا بعيد، او يقال انه لابدّ منه بعد استقلال العقل بالامتناع ولايضر بُعده، مع ان هذا الاشكال وارد على جميع التوجيهات ولااختصاص له بهذا التوجيه بل هو اقربها بعد لزوم التوجيه حسبما عرفت. مع انه يمكن ان يقال يكفى فى البيان ماورد فى صوم عرفة من ان كراهته من جهة كونه مضعفا للدّعاء فيمكن ان يستفاد منه المثالية لغيره ايضا فتدبّر.

الثّانى من الوجوه ماحكى عن الوحيد البهبهانى[1] من ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها الاضافية ويرادفها خلاف الأَولى والمراد من النواهى بيان المرجوحية بالنسبة الى الغير والظاهر ان المراد من المرجوحية المذكورة طلب التّرك الغيرى لاالمنقصة بالنسبة الى الغير كمايظهر من تنظيره بمرجوحية القصر بالنسبة الى الاتمام فى المواطن الاربعة وباجتماع الوجوب النفسى مع الاستحباب الغيرى والعكس، وان كان يظهر من بعض بيانات المحقق القمى ان المراد منها مجرّد المنقصة فى الفعل فيكون راجعاً الى التوجيه المتقدّم او قريباً منه وكيف كان فيرد عليه بناء على ارادة الطلب الغيرى ـ مضافا الى مامرّ سابقا من عدم انضباط الكراهة حينئذ اذ كلّ مفضول بالنّسبة الى الافضل مطلوب الترك بالطّلب الغيرى المقدّمى ومن عود المحذور حيث ان الطّلب الغيرى للتّرك ايضا لايجتمع مع الوجوب النّفسى للفعل الا ان يجاب بالمقدّمة الموصلة وقد عرفت انه لاينفع مع انّه خلاف مذهب المجيب او يقال ان الطّلب الغيرى يجتمع مع النّفسى وفيه انه لافرق حسبما عرفت مراراً الا ان يقال انه طلب صورى مجازى بمعنى ان هناك طلب[2] واحد متعلّق بذى المقدّمة وينسب الى المقدّمة بالعرض والمجاز وهو نفى لمطلوبية المقدّمة فى الحقيقة اذ مقتضى

---

١. الفوائد الحائرية: ص ١٧٠.

٢. كذا والظاهر نصبه.

مطلوبيّتها ان هناك طلبان[١] مولويان حقيقيان احدهما نفسى متعلّق بذى المقدمة والآخر غيرى متعلّق بالمقدمة وان كان ارشادياً بمعنى اخر ومعه لايجوز الاجتماع ودعوى ان المطلوب فى الحقيقة التوصل بالمقدمة الى ذيها فلايكون الطلب وارداً على نفس الترك مدفوعة بان التوصل ليس امراً متحققا فى الخارج سوى ايجاد المقدمة **والحاصلُ** ان المحذور غير مندفع بجعل الطّلب غيريا كما عرفت سابقاً ـ:

اوّلاً انه لايجرى فى العامين من وجه اذ لايمكن ان يجعل الطّلب المتعلق بالطّبيعة المكروهة فى حدّ نفسها غيرياً فى صورة الاجتماع ونفسياً فى غيرها.

وثانياً انه لايتم فيما لايكون تركه مقدمة لاتيان الافضل مثل ما لابدل له ولو فى اختيار المكلف مع ان البدل فى اختياره لاينفع فى الطلب الغيرى بل لابد ان يكون الترك مقدّمة للوصول اليه عقلاً.

وثالثاً ان ظاهر النواهى الكراهة النّفسية ومرجوحية الفعل فى حدّ نفسه لامجرد طلب الترك وان جعلنا الفعل معه مرجوحاً لانه لايصير مرجوحاً نفسياً فمع امكان حمل النواهى على ظاهرها من مرجوحية الفعل وكونه ذامنقصة فى حد نفسه حسبما هو مقتضى التوجيه السّابق لاوجه لهذا التوجيه، وان قلنا ان مطلوبية الترك لاتقتضى مرجوحية الفعل بل مبغوضية ترك التّرك فيصير أبعد، فالانصاف ان هذا التوجيه مرجوح بالاضافة الى التوجيه السّابق الا ان يراد من المرجوحية مجرد المنقصة لامطلوبية التّرك فيكون مثل السّابق او راجعاً اليه هذا. ولاوقع لما ذكره المحقق القمى ايراداً على التوجيه المذكور من ان الفعل مع هذه المرجوحية الاضافية امّا ان يكون مطلوب الفعل او التّرك او مطلوبهما وعلى الاول لاكراهة وعلى الثانى لاوجوب وعلى الثالث يعود المحذور لمامر فى نظيره على التوجيه الاول من امكان ارادة الاول على وجه والثالث على آخر، مع ان هذا الايراد انّما يناسب اذا جعلنا المراد من المرجوحية المنقصة لاطلب الترك الغيرى ولا لماذكره ايضا من انه يمكن ان يقال بنظيره فى النّهى التّحريمى ايضا وان الفعل راجح ذاتى ومرجوح بالاضافة الى الغير لان مرجوحية الغصب ليست غيريّة قطعاً والصّلاة متحدة معه فلايمكن ذلك فيه.

---

١. كذا والظاهر نصبه.

الثالث ان النهى فى الموارد المذكورة متعلّق بحكم الاستقراء بامر خارج عن العبادة غير متحد معها مثل التعرّض للرشاش وللسّيل ولانفار الدواب ونحو ذلك فهو وان كان فى الظاهر متعلّقا بالعبادات الا انه فى الحقيقة متعلّق بامر آخر مقارن لها، ومعنى كراهة العبادة حينئذ الحزازة الحاصلة من جهة المقارنة كأن يقال يكره الصّلاة مع النّظر الى الاجنبيّة فى حالها فان النّهى فى الحقيقة متعلّق بالنّظر حال الصّلاة ولامنقصة فيها من حيث هى فاطلاق الكراهة كتعلّق النّهى مسامحة، ولايضر عدم البيان بعد معلومية كون الغرض ترك النّظر او ترك الصّلاة فى المواضع المذكورة والاتيان بها فى غيرها، ولايضر ايضا عدم كراهة التعرّض للرّشاش او السّيل فى غير حال الصّلاة اذ يمكن ان يكون ذلك مكروهاً حال الصّلاة فقط كمايمكن ان يكون المحرّم الغصب حال الصّلاة فقط.

ومن ذلك يظهر اندفاع ماربما يورد عليه من انه لو اريد تعلّق النّهى بامر خارج غير متحد خرج عن كراهة العبادة ولو اريد تعلّقه بامر خارج متحد لم ينفع لان فى النّهى التّحريمى ايضا كذلك.

وذلك لماعرفت من انّ اطلاق الكراهة مسامحة. نعم يرد عليه انّه لايتم فى جميع الموارد والاستقراء المذكور ممنوع مع انه خلاف ظاهر النّواهى المذكورة فانها ظاهرة فى كراهة نفس العبادة ويبعد تعلق النهى بها فى هذه الاخبار الكثيرة مع كونه فى الحقيقة متعلّقا بامر خارج لايخطر ببال المكلّف أصلاً، ولو اراد الموجّه المذكور جريان هذا التّوجيه فى بعض الموارد وان كان البعض الآخر محتاجاً الى توجيه آخر صار أبعد عن الايراد، لكن ظاهره بل صريحه حيث تمسّك بالاستقراء جريانه فى جميع المقامات مع انه لايتم تصنعه فى بعضها فضلا عن كونه جاريا فيه بلا بُعد، وايضا لايتم فى موارد العموم من وجه فان من المعلوم ان النّهى متعلّق بنفس التصرف فى المال المشتبه بالغصب او النّجس تنزيها المتحد مع الصّلاة لا بالتعرض له، فلايتم التوجيه المذكور فيها ولعلّ هذا مراد المحقق القمى حيث قال:[1] ان التوجيه المذكور لايتم بالنسبة الى الصّلاة فى مواضع التّهمة فان نفس الكون فيها منهى عنه فغرضه انه ليس النّهى متوجهاً الى التعرض للتهمة فانه وان كان ممكناً الا انه

---

١. قوانين اصول: ص ١٤٣.

خلاف الواقع، اذ معلوم ان نفس الكون مكروه فلاوجه لمااورده عليه فى الفصول من ان للموجّه ان يجعل النّهى فيه ايضا عن التعرض للتهمة، اذ مجرد الامكان لاينفع بعد معلومية كون نفس الكون مكروهاً فى غير حال الصّلاة، فلايمكن ان يقال بتعلقه بالتعرض اذا كان حال الصّلاة. نعم يمكن ان يناقش فى خصوص هذا المثال بان الكون ليس جزءاً من الصّلاة اذ الظّاهر ان المراد منه مجرّد تحيّزه فى ذلك المكان والكون الّذى هو جزء الصّلاة غير هذا الكون. لكن الظّاهر ان غرض المحقّق المذكور المثالية لكلّ ماكان من قبيل العموم من وجه هذا.

وربّما يقال ان كون جزء العبادة مكروهاً لايضر فيها بخلاف ما اذا كان حراما فانه لابد من كون اجزاء العبادة مرخصاً فيها ولايلزم كونها بجميعها راجحةً فنلتزم فى موارد العموم من وجه بالكراهة المصطلحة فلايضرّ. وفيه انه وان كان صحيحاً من حيث هو كما سيأتى بيانه الا انا نقول لايلزم ان يكون مرخصاً فيه ايضا بل يمكن ان يكون حراماً صرفاً ويكون العبادة من حيث الجملة واجبة حسبما يأتى انشاءالله تعالى، مع انه لوتم لجرى فى العموم المطلق ايضا فيمكن ان يقال ان الكون فى الحمام جزء من الصّلاة وكراهته لاتضر فى رجحانها الا ان يقال الفرق ان النهى فى العموم المطلق تعلّق بنفس الصّلاة لا بالكون بخلاف موارد العموم من وجه ولابأس به فتدبّر.

وربّما يقال نلتزم فى موارد العموم من وجه بمامرّ سابقا من تخصيص النهى بحكم العقل بغير مورد الاجتماع وبقاء المنقصة لتصادم مصلحة الوجوب ومفسدة الكراهة وغلبة جانب الوجوب فيبقى فى طرف الكراهة مجرد الجهة المنقّصة، وهو صحيح الا انك عرفت ان غرض الموجه بيان توجيه ينفع فى جميع الموارد. نعم يمكن ان يقال ظاهر كلامهم توجيه خصوص موارد العموم المطلق فتدبّر.

وقد يورد على التوجيه المذكور بوجوه اخر لاوقع لها **احدها** ان التعرض للرّشاش ونحوه ليس الا الكون الّذى هو متّحد مع الصّلاة فلايكون التعلّق بالامر الخارج نافعاً. وفيه ان التعرض عنوان منتزع من الكون الخارجى لانفسه فلايكون متحدا مع الصّلاة فهو نظير العناوين الثانوية الا ان يقال اذا كان مكروهاً فلازمه كراهة سببه وهو الكون المتّحد مع الصّلاة وفيه منع كونه مكروهاً فى المقام ولو قلنا بمطلوبية المقدّمة اذ كون الكون واجباً

يمنع عن تعلق الكراهة به فيكون المكروه خصوص مسببه فقط، هذا مع انه على فرض تسليم اتحاد التعرض مع الصّلاة لنا ان نلتزم تعلّق النّهى بعنوان آخر غيره ممّا لايكون متحدا اذ الغرض التوجيه على وجه لايلزم المحذور فالمناقشة المذكورة من قبيل المناقشة فى المثال ولايضرّ باصل المدّعى.

الثّانى ان هذا التوجيه لايجرى فيما يؤمن من الرّشاش ونحوه مع ان الكراهة مطلقة. وفيه انه يمكن ان يقال: المكروه التعرض الشأنى للرشاش لا الفعلى.

الثّالثُ انه يمكن ان يقال بمثله فى النّواهى التحريميَّة كأن يقال ان المحرم التعرض للغصب حال الصّلاة لانفسها.[١] وفيه ان المفروض ان النهى متعلّق بنفس الغصب لا بالتعرض له ولاداعى الى صرفه الى التعرض. نعم لو ورد مورد حكم فيه بصحة العمل المتحد مع محرم لايمكن فيه التوجيه الا بذلك نلتزم به.

ثم انك بعد ماعرفت من صحة هذا التوجيه فى الجملة وفى بعض الموارد وان كان بعيداً من حيث انه مخالف لظاهر النواهى تعرف انه لاوجه لما التزم به بعض من ضاق عليه المجال فى دفع الاشكال المتقدم ـ من ان ذلك الخارج ان كان متحدا مع العبادة يعود المحذور وان كان مقارناً لاوجه للحكم بكراهة العبادة المقارنة مع ذلك المكروه ـ من أنَّ التوجيه المذكور اجنبى عن المقام وأنَّ ذكره فى المقام خبط من الناقل وانما هو جواب عن اشكال آخر اورده المحقّق الداماد فى السّبع الشداد والبهائى فى الزبدة من ان وجود المكروه فى العبادات يوجب تسديس الاحكام او تسبيعه حيث قال فى السبع الشداد بعد مااورد ضروبا من الاشكال مالفظه: ثم انه اذا صح ذلك يصحح قسم آخر سوى الخمسة المشهورة وهو ما يثاب تاركه (من حيث هو تارك له)[٢] وفاعله ايضاً من حيث هو فاعل له ولكن يكون ثواب تركه اكثر من ثواب فعله وبإزاء هذا قسم آخر أيضاً وهو ما يثاب فاعله من حيث هو فاعله وتاركه من حيث هو تاركه ولكن يكون ثواب فعله أكثر من ثواب تركه فاذن يفسد عليهم الحكم على الاحكام الشرعية التكليفية بالتخميس انتهى[٣] فاجابوا عن هذا الاشكال

---

١. كذا والظاهر نفسه‌اى الغصب.
٢. أضفناها من الأصل.
٣. السبع الشداد: ص ٦١.

بان النهى ليس متعلقا بالعبادة بل بامر خارج مجامع معها فى الوجود فنفس العبادة واجبة او مستحبة ولا يثاب على تركها وانما الثواب لترك امر آخر مقارن معها فالحكم بالتخميس غير منخرم فلاوجه لذكره فى المقام.

وذلك لماعرفت من ان اطلاق الكراهة انما هو من باب المسامحة من جهة المقارنة المذكورة ومجرد اتحاد الجواب فى المقام وذلك.المقام لايدل على كونه اجنبياً مع انه على فرض كون نظر الموجّه الى ذلك المقام لايضر بعد امكان اجرائه فى المقام ايضا كما لايخفى.

الرّابع من الوجوه مانسب[1] الى بعض المشايخ من السّادة من ان النهى فى العبادات المكروهة متعلق بالوصف اعنى الخصوصية الفردية مثل وقوعها فى الحمام، ومتعلق الامر هو الطّبيعة فيختلف مورد الامر والنّهى وذكر فى بيانه ما محصله على ماحكى عنه: ان متعلق الاوامر هى الطبايع دون الخصوصيات فيكون نصا فى طلب الماهيات بخلاف النهى فانه فى معنى السّلب وسلب المركب من الطبيعة والخصوصيّة قديكون برفع الجزئين وقد يكون برفع احدهما كما هو الشأن فى رفع المركبات، فيكون تعلقه بالطبيعة ظاهراً لا نصاً ومن القواعد المقررة وجوب صرف الظاهر بالنص حيث ماوقع التعارض بينهما.

واورد عليه بوجوه **احدها** ان هذا التوجيه انما يلائم مذهب المجوزين دون المانعين اذ عندهم لايجوز الاجتماع ولو تعدّد مورد الامر والنهى اذا كانا متحدين فى الوجود الخارجى كما هوالمفروض.

الثّانى ان الاستدلال المذكور مما لامساس له بدعواه اذ لاكلام لنا الان فى كيفية تقديم النهى على الامر حتى يقال انه نص ويجب صرف الظاهر به ولامناسبة بين قاعدة انتفاء المركب وبين المقام.

الثالثُ ان الخصوصية اذا لم ترجع الى عنوان مغاير لعنوان الفعل لاتكون الا نحو وجود الماهية فلايمكن تعلق النّهى بها مع كون الماهية مطلوبة اذ الآثار والخواص الّتى للماهيات انّما تلحقها باعتبار انحاء الوجودات فتكون هى وعاء لآثارها من الحسن والقبح والحرارة

---

١. راجع مطارح الأنظار: ج ١، ص ٦٢٩.

والبرودة ونحو ذلك وليست الخصوصيات امراً وراء الوجودات حتى يتعلق النهى بها مع كون تلك الماهيّات باقية على حسنها بحسب وجودها الخارجي.

الرّابعُ انه يلزم منه عدم الاطراد وجريانه فيما ليس بمكروه اجماعاً.

قلتُ: الانصاف ورود الاشكال الاوّل دون ماعداه، وذلك لان غرضه على مايظهر من كلامه دفع الاشكال عن تعلّق النّهى فى قوله لاتصل فى الحمام ونحوه بنفس الصّلاة، فيقتضى الخروج عن الاطلاق فى قوله صلّ فكيف يحكم بالصّحة مع ان النهى متعلّق بما تعلق به الامر من الطبيعة وانه من قبيل الاجتماع الآمرى. وحاصل دفعه ان النّهى وان توجه الى نفس الصّلاة فى لسان الدّليل الا انه لماقيد بقيد كونها فى الحمام فيمكن ان يتوجه النّهى الى القيد، ويمكن ان يتوجه الى المقيد بوصف انه مقيد، ولما كان فى معنى السّلب الوارد على المركّب والقدر المعلوم منه نفيه فى الجملة فيحمل على نفى خصوص القيد جمعاً بينه وبين قوله صل، لأنَّ قوله «صلّ» كالصّريح فى تعلق الامر بالطّبيعة بل صريح، وهذا محتمل لتعلّق النّهى بالطّبيعة الموجودة فى ضمن الفرد فيقتضى تقييد الاطلاق ولتعلّقه بخصوص القيد فلايكون النّهى وارداً على الطّبيعة المقيدة بل على نفس القيد فلايستلزم التقييد، ومقتضى الجمع هو ذلك فلامنافاة لانه يصير من قبيل العامين من وجه، والحاصل ان غرضه دفع الاشكال من حيث كون المقام من قبيل العام المطلق الّذى مرجعه الى الاجتماع الآمرى وانه يمكن توجيهه بوجه يصير من قبيل العموم من وجه، فقاعدة انتفاء المركب مناسبة للمقام وليس الغرض بيان كيفية تقديم النهى، بل قد عرفت انه يقدم الامر من حيث انه نص على النهى المتعلّق ظاهرا بالطّبيعة، وامّا حديث كون الخصوصيّة نحو وجود الطّبيعة فلايمكن تعلق النهى بها. ففيه انها كما عرفت زائدة على اصل الفردية فليس النهى متعلّقا بالفرد بما هو طبيعة بل به بما هو فرد خاص حسبما عرفت سابقاً ولايلزم كونها راجعة الى عنوان آخر، مع امكان الارجاع ايضا وان لم يرجع الى العموم من وجه حقيقة بأن يقال: ان عنوان الايقاع فى الحمام مكروه كما يمكن ان يجعل المحرم الغصب حال الصّلاة كما عرفت مراراً، وامّا ماذكره من عدم الاطراد ومن لزوم كون ما ليس بمكروه مكروهاً فلايخفى ما فيه إذ فى جميع المقامات يمكن ان يقال النهى باعتبار الخصوصية بل هو كذلك قطعاً اذ ليس

اصل الطّبيعة ممّا فيه حزازة بل هى فى الخصوصيّة المتحدة معها، فتحصّل انه لايرد عليه الا ان هذا التوجيه انما يناسب مذهب المجوزين لدفع الاشكال من حيث كون النهى متعلّقا بنفس العبادة وظنّى انه ايضا لايريد الادفع هذا الاشكال وليس غرضه الجواب عن النّواهى المكروهة بناء على مذهب المانعين والناقل اشتبه عليه الامر وحينئذ فلاايراد عليه أصلاً وكلامه فى غاية المتانة ولابد من المراجعة إلى الرّسالة المنسوبة اليه.

الخامسُ من الوجوه ما اختاره فى الفصول[1] ومحصله ان الكراهة الاصطلاحية مشتملة على رجحان الترك ومطلوبيته ومرجوحية الفعل وهذه الأمور مشتركة بين العبادات وغيرها إلّا أنَّ مطلوبيّة الترك فى غير العبادات إنّما تعتبر لنفسه ومرجوحيّة الفعل انما تعتبر بالنّسبة الى التّرك، وامّا فى العبادات فيتصوّر بوجهين: احدهما ان يكون مرجوحية الفعل فيها بالنّسبة الى الطّبيعة المعراة عن اللّواحق المرجحة والمنقصة وراجحية الترك ومطلوبيته لاجل التوصّل الى الافضل وهذا مطرد فى الواجبات النّفسية وجار فى المندوبات الّتى لها بدل دون غيرها اذ لايعقل طلب التّرك الغيرى فيها. الثّانى ان يكون المرجوحية فيها لاحقة للفعل المقيد بالقربة مقيساً الى الترك المقيد بها ويكون الترك المقيّد بها مطلوباً لنفسه فيكون كلّ من الفعل والترك المقيد بالقربة مطلوباً لنفسه مع ارجحيّة الترك ليكون الفعل مرجوحاً بالنسبة اليه وبهذا البيان يقرب مكروه العبادات من مكروه غيرها ويكون محصله التّخيير بين الفعل والترك المقيدين بالقربة وهذا جار فيما لابدل له من المندوبات ويمكن تصويره فى الواجبات ايضاً الا ان وقوعه فى الشّرع غير ثابت. نعم يمكن اعتباره فى الواجبات الملتزمة بنذر وشبهه حيث يمكن ان يجعل على نفسه شيئاً على الوجه المذكور.

ثم حقق ذلك بمامحصله ان من الافعال مايترجح فعله على تركه مطلقاً كالتوصليات ومنها مايترجح فعله المقيد بالقربة على تركه كالعبادات وكذلك التروك فانها قدتكون توصلية كالزنا والسّرقة وقد يكون عباديّة كمفطرات الصّوم. ثم كل منهما امّا يترجح فعله على تركه المطلق فيكون تركه المطلق مرجوحا كالواجبات التعيينية، وقد يترجح فعله

---

١. راجع الفصول: ص ١٣٢.

بالنسبة الى تركه على وجه خاص كالتخييريات حيث ان الفعل فيها راجح على الترك لاالى بدل وفى الحقيقة يكون كل واجب تخييرى راجعاً الى التخيير بين الفعل والترك على وجه مخصوص وهو الترك مع الاتيان بالبدل ومثله التخيير فى المقام إلّا أن التخيير فى المقام بين النفسيين وهناك بين نفسى وغيرى لان ترك كل خصلة انما يجب مقدّمة للتوصل الى أخرى. ثم اوضح ذلك بما لاحاجة اليه فى اصل المطلب ولا الى ذكره الى ان قال: لايقال هذا تخيير بين الفعل والترك فيرجع الى الاباحة فلايتحقق الطّلب لانا نقول ليس مطلق التخيير بين الفعل والترك اباحة بل اذاكانا متقابلين بان يمتنع فيه الواسطة وليس المقام منه وهل هذا الا كالتخيير بين فعل وترك فعل اخر اذا تنافيا فى الاجتماع غاية الامر ان التنافى هنا من حيث الذات وهناك بواسطة امر خارج الى ان قال مامحصله: وهذا الوجه وان كان خلاف ظاهر النواهى الا انه اقرب المحامل اليه.

قُلتُ: امّا الوجه الاول فقد عرفت ما فيه سابقاً **وامّا الوجه الثّانى** فربما يورد عليه بوجهين: **احدهما** ان ذلك مبنى على ان يكون القربة من القيود اللاحقة للفعل ومن وجوه المطلوب وليس كذلك والالزم الدور بل التحقيق انها من قيود الامتثال. وفيه **اوّلاً** ان التحقيق انها من قيود المأمور به وان الدّور مندفع لان قصد القربة وإن كان موقوفاً على وجود الامر الا ان الامر غير موقوف على تحقق قصد القربة فى الخارج، بل يكفى ان يتصور الآمر الفعل مع قصد الامر المتوجه اليه لوكان متوجها اليه ثم يأمر بذلك الفعل، غاية الامر انه لايعقل تحقق القربة فى الخارج الا بعد تحقق الامر وان مقدورية الفعل انما هو بالامر ولابأس به فنقول: للآمر ان يقول ان الصّلاة مثلا عبارة عن الافعال المخصوصة وقصد الامر المتعلّق بها ان تعلق بها ثم يقول ايت بالصّلاة مع انه يمكن قصد القربة بوجه آخر غير قصد الامر بان يقصد كون الفعل محبوبا للمولى او موجباً للقرب اليه او نحو ذلك من وجوه القصد الغير الموقوفة على الامر على مابين فى محلّه.

وثانياً لوسلمنا انها معتبرة فى طريق الامتثال فلااشكال فى انها ليست واجباً مستقلاً بحيث لواتى بالفعل لامعها كان الفعل صحيحاً غاية الامر انه عصى بترك القصد، بل معنى اعتبارها فى طريق الامتثال انه لولم يقصد القربة كان ما اتى به غير المأمور به الواقعى

وان كان فى نظرنا هو هو بأن يكون الافعال المخصوصة فى الواقع لها نحو وجود خاص لايتحقق فى الخارج الا بقصد القربة، فيكون من المقدمات العقلية فلو اتى بها لابها لم يكن ما كان مطلوباً فى الواقع فيكون القربة حينئذ معرِّفة لشرط واقعى وهو الخصوصيّة المعتبرة فى الافعال الخارجية فيكون الفعل مقيداً بتلك الخصوصية وحينئذ يمكن ان يكون المطلوب الفعل المقيد بها والترك المقيد بها غاية الامر انه يجب تبديل قصد القربة بتلك الخصوصيّة فيكون التعبير بالقربة من باب انها معرفة لتلك الخصوصية فيتم مطلب الموجه ايضا.

الثانى انا لو اغمضنا عما ذكر نقول: لانعقل كون كل من فعل شيء وتركه مقربا فانه تناقض اذ لو كان المقرب فعله فلاقربة فى تركه وبالعكس اذ من الواضح محالية اتصاف طرفى النقيض بالتقرب. وفيه ان المقربية ليست من الصّفات الواقعية للافعال والتّروك بل هى من جهة تعلّق امر الشارع ونهيه فاذا فرض تعلّق امره بكلّ من الفعل والترك كان كلّ منهما مقرباً وان قيل انه لابدّ ان يكون هناك مصلحة فى المأمور به ولايعقل ان يكون المصلحة فى كل من الفعل والترك قلنا يمكن ان يكون المصلحة فى الامر لافى المأمور به مع انه اذا كانت القربة قيداً للفعل والترك فيمكن كون كلّ منهما ذا مصلحة كما لايخفى، هذا.

ويمكن ان يورد عليه **اوّلاً** بانّ ماذكره من التخيير بين الفعل والترك لايحتاج الى اعتبار قصد القربة فى طرف الترك بل يكفى فى الفرق بينه وبين الاباحة اعتبارها فى الفعل فقط اذ يتحقق الواسطة حينئذ وهو الفعل لابقصد القربة، بل يمكن ان يتصوّر التخيير بين الفعل والترك مع عدم اعتبار القربة أصلاً ويتحقق الفرق بأنَّ فى الاباحة لامصلحة فى شيء من الفعل والترك ولاطلب وهنا فى كلّ منهما مصلحة وكل منهما مطلوب على وجه التخيير ولايضر عدم الواسطة كما اذا خير بين الضدّين المتذين لاثالث لهما، ودعوى انه لاحاجة الى الامر حينئذ اذ مع عدمه يحصل واحد من الفعل والترك مدفوعة **اولاً** بان لازمه عدم امكان التخيير بين الضدّين المذكورين مع انه ممكن قطعاً **وثانياً** بان فائدة الامر حينئذ امكان التعبّد والاتيان بقصد القربة بخلاف ما اذا لم يأمر مع انه يمكن ان يكون هناك مصلحة فى نفس الامر غير ما ذكر من امكان التّعبد، بل اذا فرضنا امكان كون المصلحة فى كل من الفعل

والترك والمفروض ان الامر تابع للمصلحة فلامفر من الامر حينئذ على وجه التخيير، ودعوى عدم امكان ذلك مجازفة كدعوى عدم معقولية البعث اليهما مع ان المكلف منبعث بنفسه اذ لازمه عدم الامر فيما لوكان المكلف آتيا بالفعل فى علم الله بل لو لوحظ ذلك ينسد باب التكليف اذ لافائدة فى البعث مع كونه فى علم الله آتيا ولا اذا كان فى علمه تاركاً، وان قيل ان الفائدة هى الاثابة والعقاب قلنا فكذا فى المقام.

وثانيا ان ظاهر النّواهى المذكورة كون المطلوب مجرد الترك فالتقييد باعتبار القربة مع عدم الاشارة اليه فى شيء من الاخبار بعيد غايته.

وثالثاً ان ظاهرها وجود منقصة ومرجوحية فى الفعل وماذكره راجع الى مطلوبية الترك فقط من دون حزازة فى الفعل مع ان استعمال النّهى فى الامر بالترك خلاف ظاهر آخر اذ ظاهر النّهى المنع من الفعل لا الامر بالتّرك.

ورابعاً اذا كان المراد من النّهى طلب الترك على وجه التخيير فمن اين يستفاد افضليته من الفعل الا ان يقال انه يستفاد من الاجماع او بعض الاخبار مثل قوله: افطارك لاخيك المؤمن افضل من صيامك وهو كما ترى او يقال ان التعبير عن الامر بالنهى يستفاد منه الافضلية المذكورة اذ العدول عن التعبير الاصلى الى مايكون ظاهراً فى خلاف المطلوب لابدّ له من نكتة.

السّادسُ ما اختاره شيخ مشايخنا الشّيخ المحقّق الانصارى[1] وحاصله ان الكلام فى مقامات اذ تارة يكون المنهىّ عنه اخصّ مطلقاً مع وجود البدل وتارة لامعه وتارة يكون اعم من وجه كالطهارة بالماء المشتبه والصّلاة فى بيوت الظّالمين.

امّا المقام الاوّل فيحتاج بيان الحال فيه الى مقدّمة هى ان المستفاد من اطلاق الامر المتعلّق بالطّبيعة فى موارده امور ثلاثة **الاوّل** ترخيص المكلّف فى ايجادها فى ضمن اى فرد كان **الثّانى** حصول الامتثال وسقوط الطلب باتيان اى فرد كان بمعنى انها متساوية فى مقام الامتثال **الثّالثُ** انّها متساوية فى الاجر والثواب فاذا فرضنا تعلق النهى بفرد من افراد تلك الطّبيعة فامّا ان يكون ناظراً الى التّرخيص التكليفى او الوضعى فلا محالة يكون

---

١. راجع مطارح الأنظار: ج ١، ص ٦٣٤.

تحريميا، وهل يستفاد منه عدم وقوع الامتثال بالمنهى عنه، او يفيد التّحريم فقط، او يستفاد منه خصوص الفساد وعدم الامتثال ولايستفاد منه التحريم؟ وجوه يبحث عنها فى مسألة دلالة النّهى على الفساد، وان لم يكن النّهى تحريميّاً فهو ناظر الى عدم استواء الافراد فى الاجر والثواب كما ان النّهى التحريمى كالنّهى عن الصّلاة فى الحرير يستفاد منه مجرد المانعية ولايستفاد منه التحريم الاعلى وجه التشريع. ثمّ لو علم توجه النّهى الى إحدى المراتب المستفادة من الامر فهو والا فلو شك فى ذلك فهل يحكم بالتحريم ويتبعه الفساد على القول بامتناع الاجتماع او بالفساد فقط بمعنى انه يحمل على كونه ناظراً الى الترخيص الوضعى او بالكراهة المصطلحة او غيرها وجوه اظهرها الثانى، لان الكراهة بمعنييها خلاف الظاهر والتحريم وان كان ظاهر النّهى الا ان النّهى الوارد فى مقام توهّم الصّحة يستفاد منه الفساد كالامر الوارد عقيب الحظر المستفاد منه الرّخصة فقط دون الوجوب، ودعوى ان النّهى كما يمكن ان يكون ناظراً الى الصّحة كذا يمكن ان يكون ناظراً الى الجواز المستفاد من اطلاق الامر مدفوعة بان رفع الجواز يلازم رفع الصّحة على القول بالامتناع فيكون نظير دوران الامر بين الاقل والاكثر والاصل قاض بعدم التحريم عرفا كما فى الاوامر الواردة فى مقام بيان الاجزاء والشّرائط فانها محمولة على الارشاد الى الجزئية والشّرطية، وحيث ان ظهور الامر فى الصّحة اكثر من ظهوره فى تساوى الافراد فى الاجر والثواب فلذلك قلنا ان الكراهة بكلا معنييها خلاف الظاهر. نعم يصح ذلك فيما لوعلم باجماعٍ ونحوه عدم الفساد فان المنساق من النهى حينئذ عدم التساوى فى المرتبة.

واذا تمهد هذا فنقول: ان النّواهى المذكورة ليست على حقائقها من رجحان الترك ومرجوحيّة الفعل بل هى ارشاد الى عدم تساوى الافراد فى الثّواب وليست خالية عن الطّلب بل هى للطّلب الارشادى ولايضر اجتماعه مع الوجوب لان المقصود منه بيان قلة الثواب فليس من الطّلب حقيقة وحينئذ فلايلزم استعمال الانشاء فى الاخبار والمراد قلة الثواب بالنسبة الى ما اعدّ للطّبيعة من حيث هى فلايلزم عدم الانضباط. نعم يشكل فى العبادة التى علم بعدم زيادة ثوابها على القدر الواجب ويدفعه عدم العلم بمثلها فى العبادات المكروهة واحتمال كون بعضها كذلك لايجدى فى النقض اذ مورد النقض مايكون معلوماً

انه كذلك وليس، وايضا العرف قاض بحمل النّواهى الواردة فى مقام توهم الاستواء على ماذكرنا من القلة.

وامّا المقام الثّانى وهو العبادات الّتى لابدل لها فنقول: الاشكال فيها يرد على المجوّز ايضا ولايختص بالمانعين وحسم مادة الاشكال فيها يحتاج الى تمهيد هو انه يمكن ان يكون كل من فعل الشيء وتركه معنونا بعنوان ذى مصلحة مقتضية للامر به فيكون مخيرا بين الفعل والترك كل بعنوان كالاكل المندرج تحت عنوان اجابة المؤمن وتركه المندرج تحت عنوان الصّوم فحيث لايمكن الجمع بين المتناقضين وجب الحكم بالتّخيير بينهما ولايلزم من ذلك دخوله تحت الاباحة فان ذلك انّما يلزم مع عدم الواسطة وهى موجودة وهو الفعل والترك المجردان عن قصد العنوان المنضم اليهما فان الافطار بلاملاحظة انه اجابة للمؤمن لاحسن فيه، كما ان تركه بلاملاحظة عنوان الصّوم كذلك فالمقام نظير التخيير بين الفعل والترك المستفاد من حكم العقل فى انقاذ الغريقين حيث انه مخير بين فعل كل انقاذ وتركه حيث انه حسن من حيث انه مجامع لعنوان انقاذ الآخر، لكن فرق بينه وبين المقام وهو ان فعل الانقاذ فى احدهما ليس عين عدم الانقاذ فى الآخر فان وجود احد الضدّين ليس عين عدم الآخر وامّا فيما نحن فيه فترك الصّوم وفعل الاكل عين عنوان الاجابة وبعد ذلك فنقول: ان الظاهر من ملاحظة النّواهى الواردة فيما لابدل له انها من جهة احتفافها بعنوان آخر كما يظهر بالتصفح فى مطاويها فكراهة صوم الولد بدون اذن الوالد انما هى من جهة انه مخالفة له وكذا كراهة صوم الزوجة بدون اذن الزوج وكراهة صوم الضيف من جهة ان تركه داخل تحت عنوان اجابة المؤمن وكذا صوم من دعى الى طعام وكراهة صوم عرفة من جهة ان تركه داخل تحت عنوان الاحتياط على مايظهر من الرواية عن ابى‌جعفر عليه‌السلام اكره ان اصومه ـ يعنى يوم عرفة ـ اتخوف ان يكون يوم عرفة يوم النحر وليس بيوم صوم، وكراهة صوم يوم عاشورا انما هى من جهة التشبيه ببنى اميّة لعنهم الله الى غير ذلك. فنختار انه مخير بين الفعل بعنوان الصوم والترك باحد العناوين المذكورة.

فان قلتَ: ان ذلك لايتم فيما لايكون هناك عنوان آخر كصوم السفر والصّلاة فى الاوقات المكروهة **قلتُ:** اولاً يمكن انتزاع العنوان فى جميع الموارد كعنوان التشبه بعبدة الشمس

فى الصّلاة وقت الطلوع والغروب. وثانيا نقول العنوان الواقعى موجود ويمكن قصده اجمالاً وذلك لان حكم العقل بامتناع الاجتماع قاض بذلك. فان قلت: فعلى ذلك لاحاجة الى الامر والنهى لان المكلف اما يفعل او يترك. قلت: لعلّ الوجه ان يكون ذلك منه بداعى الامتثال ولايرد الاشكال الوارد على صاحب الفصول لانا اعتبرنا لحوق عنوان آخر لاعنوان القربة وان قيل: كيف يقصد ذلك العنوان وهو مجهول فى بعض المقامات قلنا قصد الامر قصد له اجمالا وهو كاف ثم قال: ويرد على الوجه المذكور امران **الاوّلُ** ان قضيّة ماذكرت تساوى الفعل والترك وظاهر كلماتهم والاخبار مرجوحية الفعل وهى غير مستفادة مما ذكرت بل ولا افضلية الترك ويدفعه ان الافضلية يمكن استفادتها من بعض الاخبار او من الاجماع او من ترك الائمة عليهم‌السلام لها او من التعبير بالنّهى **الثّانى** ان مناط هذا الارشاد ربما يقال بتحققه فى جميع العبادات المستحبة مع افضلية بعضها من بعض ويمكن دفعه بالتزامه فيما اذا كان احدهما مقارناً للآخر كالانقاذ.

وامّا المقام الثالث وهو تصوير الكراهة فى موارد العموم من وجه فالوجه فيها هو ماذكر فيما لابدل له والافضلية ايضا مستفادة من الوجوه المذكورة وليس التخيير شرعيا ليلزم الاستعمال فى اكثر من معنى بل بحكم العقل انتهى.

اقولُ: فى كلامه ـ قدس سره ـ انظار لابأس بالاشارة اليها اجمالا. أحدها: ان المقدمة المذكورة مما لاحاجة اليها اذ لافرق بين النهى التحريمى والتنزيهى فى انهما ناظران الى الترخيص فى الفعل وانهما يمنعان عنه غاية الامر ان احدهما على وجه المنع من النقيض والآخر على وجه الاذن فيه فمفاد كلّ منهما المنع من الفعل واذا ابقى هذا المنع على ظاهره افاد عدم صحة العبادة لمايعتبر فيها من الرجحان واذا لم يمكن الابقاء على الظاهر ولابد من التوجيه فلافرق بينهما فكما يمكن ان يحمل النّهى التنزيهى على الارشاد الى نفى استواء الافراد فى الاجر والثواب كذا يمكن او يجب حمل النهى التحريمى ايضا على الارشاد الى مفسدة ملزمة للترك بما هى، مثلا اذا امر بعبادة ونهى عن بعض افرادها تحريميّاً ومع ذلك دل الدليل على صحة ذلك الفرد فبناء على القول بعدم جواز الاجتماع لابد من ان يقال: ان فى ذلك الفرد مصلحة ملزمة للفعل ومفسدة ملزمة للتّرك وان الشارع قدم المصلحة وجعل

الحكم تابعاً لها فى مقام الفعلية فأبقى الامر على حاله وفى طرف النهى بقى الجهة من غير طلب فيكون النهى للارشاد الى تلك المفسدة وانها لولم تكن مزاحمة بالمصلحة اوجبت الترك فيكون الفعل معها اقلّ ثواباً من المجرد عن تلك المنقصة فلاخصوصية فى النّهى التنزيهى فى القابلية للرجوع الى التساوى فى الاجر، فهما من حيث هما منافيان لبقاء الامر وبعد التأويل والتوجيه لامنافاة لشىء منهما.

ثم من اين علم ان النهى ناظر الى التساوى فى الاجر إذ يمكن ان يكون ناظرا الى التساوى فى الرجحان الذى هو معنى الامر حقيقة فيكون لافادة عدم تأكد الرجحان وعدم تساوى الافراد فيه، بل هذا اولى لان الرجحان مستفاد من الامر بحقيقة معناه بخلاف الاجر والثواب حيث انه لانظر للامر اليه أصلاً.

ثم ان ماذكره من انه لوكان النّهى ناظرا الى الترخيص المستفاد من الاطلاق فلامحالة يكون تحريميا وهل يستفاد منه... الخ لاوجه له، اذ لو علم انه نهى تحريمى فبناء على امتناع الاجتماع يلزمه الفساد ولو علم انه ارشادى وانه ارشاد الى المانعية فكذلك ولو شك فى كونه تحريميا او ارشاديا فالمرجع ماذكره فى قوله بعد ذلك.

ثم لوعلم توجه... الخ فلاوجه لقوله او يفيد التحريم فقط اذ بناءاً على امتناع الاجتماع كما هو مذهبه او مفروضه لاوجه للتحريم فقط.

ثم لاوجه لقوله ان النهى الوارد فى مقام توهم الصحة يستفاد منه الفساد بعد كون النهى حقيقة فى التحريم تكليفاً. نعم النواهى المتعلّقة بالعبادات يستفاد منها المانعية لكثرة استعمالها فيها فليس مجرد الورود فى مقام توهّم الصّحة كافياً فى ذلك.

ثم ماذكره من ان الشّك راجع الى الاقل والاكثر فيؤخذ بالاقل وهو نفى الصحّة فقط ان كان مع قطع النظر عن الظهور فى الارشاد عرفا فلاوجه له لان ظاهر النهى الحرمة وان كان بملاحظته فلاحاجة الى الاصل لانه اذا كان للارشاد فلايستفاد منه التحريم فتدبّر.

الثّانى ان الحمل على قلة الثواب بالمعنى الّذى ذكره خلاف ظاهر النّواهى، والحمل على الارشاد الى الحزازة والمنقصة اولى منه لانه اقرب الى معنى النهى.

ثم لاوجه لتخصيصه الوجه المذكور بما له بدل اذ يجرى فيما لابدل له ايضا اذ الارشاد

بالمعنى المذكور يجرى فيه ايضا اذ ليس المراد من الطلب الارشادى حينئذ الطلب الغيرى، كيف ولو كان المراد منه ذلك لم يجز الاجتماع لانه طلب حقيقى مولوى وان كان ارشاديا بوجه آخر فالّذى يجوز فيه الاجتماع مع الوجوب هو الطلب الارشادى الصورى وهو متصور فيما لابدل له ايضا.

ثم لاوجه للاشكال الّذى ذكره فيما لايكون ثوابه زائداً على المقدار المعتبر فى الواجب ولالجوابه حسبما عرفت سابقا اذ مجرد قلة الثواب الناشئة من النهى التنزيهى لايزاحم مصلحة الواجب وثوابه وان كان فى اول درجة الوجوب.

الثّالث ماذكره فيما لابدل له انما تلقنه من صاحب الفصول غاية الامر انه بدّل قيد القربة بقيد انضمام عنوان آخر فيرد عليه بعض ماورد على صاحب الفصول مضافا الى ان مقتضى ما بيّنه ان كلا من العنوانين مطلوب فى حد نفسه فعلا ولكل منهما مصلحة يجب تحصيلها عيناً فيكون كل من الفعل والترك بضميمة ذلك العنوان مطلوباً عينيا وانما جاء التخيير بحكم العقل من باب عدم امكان الجمع وهذا يناسب مذهب المجوزين، غاية الامر ان العقل فى المقام فى مقام الفعلية يحكم بالتخيير وفى مقام النهى التحريمى يحكم بوجوب تقديم النّهى فى مقام الفعلية، لكن يبقى مصلحة عنوان الواجب فيمكن الحكم بالصحّة من جهتها بعد كون الامر الشرعى مطلقاً، وان فرض ان التقييد العقلى يوجب التقييد الشرعى ايضا فنقول لاوجه للحكم فى المقام بالتخيير ايضا بل لابد من الكسر والانكسار فى مصلحتى الفعل والترك ومع التساوى فهو مباح ومع غلبة احداهما فالحكم تابع له، والحاصل انه اذا لم يقل فى المقام بالكسر والانكسار مع كون كل من العنوانين فى حد نفسه ذا مصلحة فعلية موجبة للطلب الفعلى بل بالتخيير من جهة عدم امكان الجمع فكذا فى النهى التحريمى ايضا عنوان المأمور به ذو مصلحة فعلية وعنوان المنهى عنه ذو مفسدة كذلك فلايجوز القول بالكسر والانكسار ومجرد تغليب احدهما فى مقام الحكم الفعلى لايرفع الآخر من البين فلابد من القول بالصّحة، مع ان بعض العناوين المذكورة من قبيل النهى التحريمى يوجب مرجوحية الفعل لامجرد مطلوبية الترك مثل عنوان مخالفة الوالد وايذائه ومخالفة الزوج وعصيانه والتشبه ببنى‌اميّة فان الفعل معنون بهذه العناوين فيكون مكروهاً نظير كون الصّلاة محرمة

لانها غصب ولاتفاوت بينهما الا من حيث عدم الرخصة فى الغصب والرخصة فى هذه الامور، وان شئت قلت لازم ماذكره جواز الاجتماع اذا اجتمع المستحب مع المكروه اذ مفروض المقام من قبيله فمقتضى ماذكره ان يقال فيما اذا كان الفعل مستحبّا من جهة ومكروها من اخرى: ان كلا من العنوانين فى حدّ نفسه مطلوب والعقل بملاحظة عدم امكان الجمع يحكم بالتخيير ولايجب التقييد مع انه لايقول به فلاوجه للتوجيه الذى ذكره، وكان الاولى ان لايعين العنوان المنضم الى الترك باحد العنوانات المذكورة من اجابة المؤمن ومخالفة الوالد ونحوهما ويقول يمكن ان يكون الترك معنونا بعنوان يكون مطلوباً على وجه التخيير بينه وبين عنوان الصوم والصلاة بأن يكون هناك مصلحة واحدة قائمة بكل منهما كما فى سائر التخييرات الشرعية لكن لما كان بصدد اثبات كون الظاهر ذلك وهذا الذى ذكرناه لايمكن دعوى ظهوره عيّنه فيما ذكره مما يمكن دعوى ظهوره مع الغفلة عما يرد عليه مما ذكرنا.

ثم لاوجه لما ذكره جوابا عن السؤال بان لاحاجة الى الامر والنهى اذ المطلوب حاصل مع عدم الامر ايضا وذلك لان هذا السؤال انما يرد اذا لم يكن هناك واسطة والمفروض انها موجودة فكان الاولى الجواب بوجودها اذ فائدة الامر حينئذ كما فى سائر المقامات فلاوقع للسؤال ولا للجواب.

ثم ان العناوين المذكورة مما يجب القصد اليها كما هو المفروض ولااشارة فى شىء من الاخبار الى لزوم ذلك بل انما حكمت بالكراهة على الاطلاق.

الرّابعُ انَّ ماذكره من كون التوجيه فى العموم من وجه كتوجيه ما لابدل له لاوجه له اذ لاوجه لدعوى كون الترك للصّلاة فى بيوت الظالمين بدلا عن فعلها اذا كان بعنوان الاحتياط مثلا اذ لازمه جواز ترك الواجب ولذا خص صاحب الفصول هذا التخيير بما لابدل له من المستحبات ولم يقل بجريانه فى الواجبات ولا فى ذوى الابدال من المستحبات.

فان قُلت: ان الترك للصّلاة فى بيوت الظالمين منضماً الى الاتيان بها فى غيرها بدل عن فعلها فيها.

قلتُ: فعلى هذا يصير طرف التخيير الفعل فى غيرها وهو كذلك ولايكون للترك من

حيث هو مدخلية فضمه الى الفعل لغو، ومن ذلك يظهر ان ماذكره قبل ذلك من الالتزام بجريان التوجيه المذكور فى كل مفضول بالنسبة الى الافضل لاوجه له ايضا، فهذا التوجيه لوتم فانّما يتم فيما لابدل له من المستحبات ويمكن اجراؤه فى ذوى الابدال من المستحبات اذا امكن دعوى كون تركها بدلا عن فعلها، كما ان فعلها فى غير المكان او الزمان المكروهين بدل عن فعلها فيهما لكن ليس لنا مورد يمكن ذلك فيه. والانصاف ان التوجيه بقلة الثواب كلية على الوجه الذى ذكرنا من كون النّهى للطلب على وجه الإرشاد الى الحزازة فى الفعل وعدم تأكد رجحانه اولى من الجميع، ويمكن ان يجاب عن بعض الموارد بتعلق النهى بامر خارج وعن بعضها بما ذكر من قلة الثواب بالمعنى المذكور وعن بعضها بالطلب الغيرى. هذا فى العموم المطلق واما فى العموم من وجه فالوجه ماذكرناه أولاً من التخصيص العقلى وبقاء الجهة فتدبّر.

ثم هذا كله على مذهب المانعين، وامّا على مذهب المجوّزين فنلتزم بالكراهة المصطلحة فى موارد العموم من وجه ولا اشكال لتعدّد الجهة كما فى النهى التحريمى سواء كانت المفسدة اللازمة للجهة المرجوحة مما يساوى المصلحة اللّازمة للعبادة فيصير الفرد عارياً عن الجهة الموجبة للامر والنهى بعد ملاحظه الجهتين بمعنى انه لو اريد ايراد الحكم عليه لايحكم الا بالاباحة، او كانت المفسدة اكثر او اقل وذلك لان المعيار وجود المصلحة فى عنوان المأمور به من حيث هو وهو موجود وليس الحكم وارداً على الفرد فلايضر مرجوحيته فى حد نفسه او اباحته ولايخفى انه لو كانت العبادة واجبة فلامحالة يكون المصلحة اقوى من مفسدة الكراهة فى مقام الفعلية الا ان يقال يمكن ان يكون المفسدة اقوى واولى بالمراعاة لان المفروض انه يمكن اتيان الفرد الآخر فى احراز مصلحة الوجوب فيكون الاولى بعد هذه الملاحظة ترك الفرد ويكون مكروهاً صرفاً، وكيف كان فبعد ورود الحكم على الطبيعة لااشكال فان الاتيان بالفرد راجح فى جميع الصّور من حيث انه اتيان بالطبيعة ومأمور به من هذه الحيثية وان كان منهيا عنه من حيث الطبيعة الاخرى.

واما فى موارد العموم المطلق فلااشكال فيما له بدل ايضا ومرادنا مما له بدل مايكون بدل من سنخه بأن يكون للمطلوب افراد كان احدها مرجوحاً وكان المأمور به ايجادها

بايجاد واحد بان يكون على وجه التّخيير العقلى لاكل بدل وان كان عبادة اخرى فانه لاينفع فى المقام كما لايخفى فانه فى هذه الصورة ايضا يكون المطلوب الطبيعة الراجحة فى حد نفسها والمرجوح الخصوصية المنضمة اليها فى بعض الموارد ولافرق ايضاً بين ان يكون مرجوحية الفرد اقوى من رجحان الامر او مساوياً او اقل لمامر من ان الحكم وارد على الطبيعة وباتيان الفرد المرجوح الصّرف يحصل امتثال الطبيعة كما فى صورة كون الخصوصيّة محرمة ايضا اذ النهى ليس وارداً على الفرد من حيث انه طبيعة بل من حيث خصوصيته، وامّا فيما لابدل له كالصوم فى السّفر ـ والصّلاة فى الاوقات المكروهة حيث انهما مطلوبان والافراد الاخر ليست أبدالاً لهذه بل لكل يوم صوم ولكل وقت وظيفة صلاة فيشكل الكراهة المصطلحة لانه يعتبر فى العبادة الرجحان المفقود على هذا التقدير ولايمكن قصد القربة ويكون من قبيل الاجتماع الآمرى على فرض تعلّق الامر فمع عدمه لارجحان ومع وجوده يلزم الاجتماع الآمرى، ولنا ان نقول انا فى هذه الموارد ايضا نوجه ونؤوّل باحد التوجيهات المتقدمة من جعل النهى للارشاد الى قلة الثواب او نحوه او جعل الامر للارشاد الى المصلحة الموجودة فيه وان كان بالفعل مكروها بلحاظ كون المفسدة اقوى من تلك المصلحة.

فان قلتَ: فلايتم الاستدلال بهذه النواهى. **قلت**: يكفينا فى الاستدلال سائر الموارد مما له بدل لعدم الداعى الى صرفها عن ظاهرها بخلاف هذه الموارد، ودعوى وحدة السياق فيها مدفوعة بعدم مانعيتها. الا ترى ان سياق نواهى الكراهة واحدة فى العبادات وغيرها ومع ذلك يحملون النواهى فى خصوص العبادات على الارشاد للمانع العقلى فكذلك نحن نخص التأويل بهذه الموارد لوجود المانع فيها دون سائرها لعدم المانع ولو فرضنا الشّك فى جواز الاجتماع فى هذه الموارد ايضاً نُبقيها على ظواهرها فيها ايضا هذا.

ولكن التحقيق كراهتها بالمعنى المصطلح ايضا ولايضر ذلك فى كونها عبادة وفى قصد القربة وبيان ذلك موقوف على مقدّمة هى ان المراد من العبادات الماهيات المخترعة لاجل التعبد بها بمعنى ان اصل شرعها لذلك وبوجه آخر ما يعتبر فيه قصد الامتثال او القربة او نحوهما من الغايات المذكورة فى محلّها ويعتبر فيها رجحان بحسب اصل ذاتها وحقيقتها

والا لما امكن التعبد بها ولاقصد القربة ولها وجودات واقعية ولوجوداتها آثار واقعية ولو بجعل الشارع مثل الفوز بالجنة او الوصول الى درجة معيَّنة منها متى صحت واتى بها على وجهها ترتب عليها ذلك الاثر، ويمكن ان ينضم اليها بحسب بعض وجوداتها خصوصيات موجبة لمفسدة او منقصة من جهة اخرى لادخل لها بمصلحتها بحيث لايوجب دفع تلك المصلحة وذلك الاثر من البين بأن يكون مقولة تلك المفسدة مباينة لمقولة ذلك الاثر كأن تكون موجبة لعقاب او لسخط او لدخول النار فى مدة مثلا مع كونه بعد مستحقاً لذلك المقدار من الثواب، فحينئذ لو وجدت فى الخارج مع هذه الخصوصية يترتب عليها الامران وذلك نظير السّكنجبين النافع لدفع الصفراء الموجب لضرر من جهة اخرى لادخل له برفع الصفراء وحينئذ فامّا ان تكون تلك العبادة موردا للحكم من حيث هى مع امكان ايجادها على وجه لايترتب عليها تلك المفسدة بان يكون المطلوب الطبيعة بايجاد واحد مع عدم الانحصار فى الفرد المرجوح فلااشكال، سواء كانت تلك الجهة من المفسدة ملزمة ومحرمة او غير ملزمة وسواء كان بينها وبين العبادة عموم من وجه او مطلق، وامّا ان تكون مورداً للحكم على وجه العموم الاستغراقى بحيث يكون كل واحد من افرادها مورداً للحكم وحينئذ لابد من ملاحظة ان ايا من الجهتين اولى بالمراعاة وان المصلحة فى الامر او فى النهى فيحكم على طبقه، فان فرضنا كون الجهة المحرمة او الموجبة للكراهة اولى بالمراعاة نقول انها حرام صرف او مكروه صرف، وكذا اذا كان الحكم وارداً على الطبيعة مع الانحصار فى الفرد المحرم او المرجوح ولكن المصلحة الموجودة فيها المترتبة على وجودها بعد بحالها الا مايكون فرع تعلق الامر بها مثل ثواب امتثال الامر فانه لايمكن ان يترتب الا مع وجود الامر فلو فرضنا ان المكلّف اتى بتلك الماهية فقد اتى بما هو عبادة اى بما هو موضوع ومخترع للعبادة ويترتب عليها الآثار والخواص ويترتب المفاسد المترتبة على تلك الخصوصية ومفسدة مخالفة النهى الفعلى ايضا فيمكن ان تكون صحيحة اذ الرجحان الذاتى موجود وقصد القربة ايضا ممكن بلحاظ ذلك الرجحان فتكون عبادة من حيث الذات وصورة عبادة فى مقام الفعلية اذ المفروض حرمتها او كراهتها فعلاً وتكون ايضا مقربة من حيث ذاتها وغير مقربة بالفعل.

اذا عرفت ذلك فنقول: يمكن تصوير الكراهة فيما لابدل له بوجهين **احدهما** ان يقال ان الامر بالصوم والصّلاة مثلاً على وجه العموم الافرادى وان المطلوب صوم كل يوم والصّلاة فى كل وقت ويكون الفرد الكذائى مكروهاً صرفا بلحاظ خصوصيته وان كان راجحاً بحسب اصل الذات بمعنى ان الشارع فى مقام الفعلية راعى جانب المنقصة والمفسدة وجعلهما اولى بالمراعاة فنهى عن ذلك الفرد ولازمه عدم شمول العموم المذكور لهذا الفرد الا انه مع ذلك رخص فى الاتيان به كما هو المستفاد من نفس النهى التنزيهى فيجوز الاتيان به بقصد احراز تلك المصلحة وتكون عبادة فى الصورة لابمعنى انه فاسد ومع ذلك هو بصورة العبادة بل بمعنى انه صلاة صحيحة لايوجب القرب من حيث الامر الفعلى لفرض عدم الامر وان كان يوجب القرب بمعنى تلك المصلحة فهى عبادة بحسب الذات حقيقة، اعنى انها من افراد ماجعل واخترع للعبادة وصورةُ عبادة فعلاً اعنى انها فى مقام الفعلية ليست مما يتعبد به فيكون المخترع والمجعول اوسع دائرة ممايكون مورداً للامر وقد عرفت سابقاً ان فى قصد القربة يكفى قصد الاتيان بما هو محبوب من حيث هو وان كان مبغوضا بملاحظة ضم جهة اخرى وبملاحظة النهى الفعلى، وقد عرفت ايضا سابقاً انه بناء على عدم جواز الاجتماع يمكن تصحيح العمل بهذا الوجه ففى الحقيقة هذا راجع اليه لانا التزمنا بعدم الامر وللمقام اولوية ممّامر من حيث ان النهى تنزيهى يبقى فيه الرخصة فى الفعل بخلاف النهى التحريمى اذا قدمناه على الامر فانه لايبقى معه الرّخصة.

الثّانى ان يقال: ان الامر ليس متعلّقا بالصّوم والصّلاة على وجه العموم الاستغراقى بل على وجه الكلية والقضيّة الطبيعية على وجه يستفاد منه مطلوبيته بالطّلب التّعيينى اينما وجدت فكلّ فرد مطلوب من حيث انه ايجاد للطّبيعة وفى جميع الاوقات والاحوال يكون المطلوب هو الطبيعة والمفروض انه يمكن ايجادها على وجه لايستتبع المفسدة بان يوجدها فى زمان آخر او مكان آخر فلو اتى بها مع تلك الضّميمة فقد اتى بالطّبيعة المطلوبة ويكون راجحاً من هذه الحيثية بالفعل ايضا ويمكنه قصد امتثال الامر المتعلّق بتلك الطّبيعة فيكون حاله حال ماله بدل فى ان الامر تعلّق بالطّبيعة مع وجود المندوحة واتيان الفرد المرجوح انما هو بسوء اختيار المكلّف، ولكن تماميّة هذا الوجه مبنى على كون الامر

بطبيعة الصوم والصّلاة على نحو الطّلب المعلّق بان يكون فى كلّ يوم مأموراً بطبيعة الصّوم ولو فى اليوم المكروه لانه الممكن الايجاد بلامنقصة بعد ذلك اليوم واما لوكان على نحو الطّلب المشروط فلايكون الامر متوجّها اليه فى اليوم المكروه لعدم امكان الايجاد على الوجه المذكور فلايمكنه قصد الامر، هذا.

ولايخفى انه يمكن ان ينزل على ما ذكرنا ماذكره المحقق القمى فى المقام حيث قال: ان العقل لايستبعد ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصيّة مرجوحية... الى آخرما قال،[1] فان ظاهره وان كان هو الكسر والانكسار بين المصلحة والمفسدة ولكن يمكن ان يكون مراده من ذلك تبعية الحكم الفعلى لما هو اولى بالمراعاة مع بقاء كل منهما على حاله اذ حينئذ لايرد عليه شيء، وقد صرّح بان القدر المسلم من الرجحان فى العبادة هو الرجحان فى اصل الذات وماذكره فى قصد القربة من انه لايعتبر حصول القربة فى العبادة والا لماصح اكثر عباداتنا، غرضه أنّه لايعتبر حصول القرب بالفعل وان كان يمكن قصد القربة بلحاظ الرجحان الحاصل من حيث الذات فيكون ناظرا الى الوجه الاوّل الّذى ذكرنا، وماذكره ثانياً من انه لاينحصر معناه فى طلب القرب بل من معانيه موافقة الامر وانه يقصد ذلك فلعله ناظر الى الوجه الثانى، وماذكره ثالثا من ان صورة العبادة تكفى فى قصد القربة ليس غرضه الصّورة المجردة عن الصّحة بل مراده انه يمكن ان يصح العمل على وجه العبادة لكونه عبادة بحسب الذات وان كان لايتعبد به بالفعل لعدم الامر فهو صورة بالنسبة الى مقام الفعلية وحقيقة بالنّسبة الى مقام الذّات حسبما ذكرنا.

وحينئذ يندفع عنه جميع ما اورد عليه من النقض اوّلاً بما اذا كان العمل محرماً وان لازمه الحكم بالصّحة للرجحان فى اصل الذات اذ نقول اولاً: انا نلتزم بذلك وانه لو كانت الطّبيعة منحصرة فى الفرد المحرم لاامر ولارخصة ومع ذلك لو اتى بها بقصد رجحانها الذاتى صحت. وثانياً فرق بين المحرم والمكروه حيث انه لارخصة فى المحرم وفى المكروه الرخصة موجودة فيمكن ان يقال: انها كاشفة عن بقاء الرجحان الذاتى وان المقام من باب تزاحم المصلحة والمفسدة بخلاف صورة الحرمة فانه يمكن ان يكون من قبيل

---

١. قوانين الاصول: ج ١، ص ٣٣٣.

التخصيص الشرعى فلابدّ فى الحكم بالصّحة من احراز كونه من باب التزاحم من الخارج، ومن انه لايعقل كون العبادة مرجوحة والمفروض انه كذلك لمكان ماذكره من الكسر والانكسار، ومن انه لامعنى لقصد القربة مع عدم الامر ومع العلم بعدم حصول القرب، ومن ان صورة العبادة مع عدم الصّحة لافائدة فيها الى غير ذلك.

ثم لايخفى انه الى ما ذكرنا يرجع ماذكره فى الفصول فى آخر المطلب حيث قال: بل التحقيق على القول بتعلق الاحكام الخ[1] وهو بعينه مراد المحقّق القمى كما عرفت فلاوجه للايراد عليه بما اورده.

ثم ان التوجيهات التى ذكرها واورد عليها كلها يمكن تصحيحها على مذهب المجوزين وما اورد عليها انما هو على مذهب المانعين والمحقق القمى انما يتكلم على مذهبه وليس المقام مقام الايراد على اصل المذهب. نعم ماذكره من توجيه ملاحظة الاجزاء والجملة انما يصح بناء على عدم لحاظ الكسر والانكسار بل بما ذكرنا من تبعية الحكم الفعلى لما هو الاصلح رعايته. ومما ذكرنا ظهر انه لم ينهج منهج الانصاف مع المحقق القمى حيث قال: انه سلك مسلك الاعتساف.

ثم مما ذكرنا ظهر وجه ترك الائمة عليهم السلام الصّلاة والصّوم فى الازمنة المكروهة من غير اشكال وانه لمكان كونها مكروهة صرفة ولو ورد منهم امر بهما بالخصوص يمكن ان ينزل على الرخصة او الارشاد الى الصّحة ولو ورد عملهم وانهم صلّوا او صاموا كما ورد فى الصوم فى السّفر فى شعبان فيمكن ان ينزل على التّعليم لبيان الرّخصة او على النذر او نحو ذلك فتدبّر.

الثّانى من الموارد الواردة فى الشرع اجتماع الوجوبين واجتماع الوجوب والاستحباب سواء كانا تعيينيين او تخييريين او مختلفين والتقريب مامر فى العبادات المكروهة والمانعون ان استقلّ عقلهم بعدم جواز الاجتماع فلابدّ لهم من التوجيه والتأويل، واوجه مايمكن ان يقال بناء على مذهبهم هو الحكم بعدم شمول شىء من الطلبين للمورد اذا كان النّسبة هو العموم من وجه وانه محكوم بالوجوب المتأكد من جهة وجود مناط الحكمين

---

١. الفصول: ص ١٣٠.

والمناطان يجتمعان فيوجبان الطّلب الوجوبى المتأكد فيكون كما لوكان هناك مصلحتان داعيتان الى طلب شيء على وجه الوجوب او على وجه الاستحباب فى احدهما والوجوب فى آخر بحيث لو انفرد كلّ واحدة منهما اقتضت لحكم كما لوفرضنا انه محتاج الى اسهال البلغم والصّفراء، والسّكنجبين مسهل لهما فانه يجب شربه متأكدا من جهة وجود الفائدتين **والحاصلُ** ان شيئا من الدّليلين غير شامل للمورد الا ان المفروض لما كان صورة التزاحم فيحكم بالوجوب لوجود المناطين سواء فى الوجوبين والمختلفين. نعم اذا كان الامر متعدداً كما اذا امر الوالد بشيء والوالدة ايضا به وجوبا او ندبا او مختلفا فالطلب متعدّد لكن المورد لايتصف الا بمطلوبيّة واحدة متأكدة، والفرق بينه وبين صورة اتحاد الامر انه لايعقل فيها بناء على الامتناع اجتماع ارادتين بالنسبة الى شيء واحد لآمر واحد كما لايعقل اتصاف محلّ واحد بحكمين، وفى صورة تعدّد الامر يمكن اجتماع الارادتين ولكن المحل متصف بحكم واحد اذا قلنا بان الموجود فيه شخص واحد من الحكم والا فيمكن التزام تعدد الحكم ايضا كما سيأتى الاشارة اليه، وامّا اذا كان النسبة بالعموم المطلق فيحمل الامر الندبى على الارشاد الى كثرة الثواب او تأكد الرجحان او نحو ذلك على حذو مامر فى العبادات المكروهة، وفى الوجوبين اذا كان احدهما اخصّ يحمل على التخصيص فيكون المراد من العام غير هذا الفرد مثلا اذا قال اكرم العلماء ثم قال اكرم زيداً فيحمل الاول على ماعدا زيداً ويمكن جعله ارشاداً الى كثرة الثواب وتأكد الطّلب ايضا واذا كان المورد واحداً شخصاً كان يقول اكرم زيداً ثم يقول اكرم زيداً فيحمل الوارد ثانياً على الارشاد الى التأكد وكثرة الثواب سواء كان الثانى ايضا وجوبيا او ندبيا، ومن ذلك يظهر ما اذا كان المورد عاماً من وجه لكن كان الطّلبان تعيينيين كأن يقول اكرم العالم واكرم الهاشمى بحيث يكون المراد الطبيعة السّارية فى جميع الافراد وكان المطلوب اكرام الجميع فانه يحكم بعدم شمول شيء من الخطابين لمورد الاجتماع وانه مطلوب متأكداً من جهة وجود المناطين ويمكن ان يقال بشمول الخطاب الوارد أولاً دون الثانى الا بمناطه، ويمكن ان يقال: ان الشامل احدهما المعين عندالله والآخر غير شامل الا بمناطه ويمكن اجراء هذا الوجه فى التخييريين ايضا، وبالجملة بناء على مذهب المانعين لايمكن ايراد الارادتين على محلّ واحد سواء كان

المورد واحداً شخصاً او عاما من وجه أو مطلقاً فانهما ايضا بناء على مذهبهم يرجعان الى الواحد الشخصى فلابد إمّا من الحمل على الارشاد فى احدهما وهو انما يكون فيما لوكان خاصاً والآخر عاماً اوكان متأخرا والآخر متقدّماً، وإمّا من الحكم بعدم شمولهما وان المورد محكوم بالوجوب من جهة تعدّد المناط هذا.

وللشّيخ المحقق الانصارى على ما فى بعض التقريرات توجيه آخر وهو الفرق بين التعيينيين والمختلفين والتخييريين قال[1] ما حاصله: انه لاكلام فى امتناع اجتماع الوجوب والاستحباب العينيين على وجه يكون الطّلبان قائمين بنفس الطّالب فانه اما يوجب اجتماع المثلين او اجتماع الضّدين وذلك لانه ان قيل باتحاد الطلب والارادة وفسر الارادة باعتقاد النفع فيرجع الى العلم ويكون الاختلاف بين الوجوب والاستحباب حينئذ باختلاف المراد فيكون اجتماعهما اجتماعاً للمثلين وهو محال، ودعوى ان المتصف بالمطلوبية هو الماهية الذهنية لامتناع اتصاف الخارجية بها لكونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل والماهية الذهنيّة تختلف باعتبار الملاحظات مدفوعة بأنَّ تعدّد الملاحظة ان لم يكن بلحاظ تعدّد العناوين بل كان بمجرد تصوّرها تارة للطلب الوجوبى واخرى للطّلب الندبى فلا فائدة فيه، اذ مرجعه الى تغاير التصورين وتعدد الطلب محتاج الى تعدد المتصوَّر، وان كان بلحاظ اختلاف العناوين فهو سديد الا ان غاية ذلك اختلاف ما تعلق به الطلب وهو العنوان الملحوظ للآمر واللّازم اختلاف مايسقط به الطّلب وهو الذى ينتزع منه المطلوبية ايضا ولا اختلاف فيه فيلزم اجتماع المثلين فيه، ومن ذلك ظهران ذلك كاف فى ابطال الاجتماع وان لم يلاحظ حال الطّالب حتى يقال انا لانعقل كيفية الطّلب الصّادر من الله تعالى، وان قيلَ بمغايرة الطّلب والارادة او قيل بعدم رجوع الارادة الى العلم فهو وان كان كما ذكرنا من كونهما من اجتماع المثلين وان سنخهما واحد الا انه يمكن ان يقال ان اختلافهما حينئذ من قبيل اختلاف العلم والظنّ حيث ان اختلافهما ليس بواسطة اختلاف المعلوم والمظنون بل باختلاف نفسهما فعلى هذا يكون اجتماعهما من باب اجتماع الضّدين هذا مع قطع النظر عن الخصوصية المائزة للاستحباب عن الوجوب والا فمع ملاحظتها فيلزم

---

١. مطارح الأنظار: ج ١، ص ٦٥٠.

اجتماع الضدّين مطلقاً سواء على القول بتعلّق الاحكام بالطبايع او الافراد اذ الاحكام كلها متضادة وبعد ماتبين ان اجتماعهما اما اجتماع للضدين او المثلين وكلاهما محال فنقولُ لابد من توجيه ماورد من هذا القبيل مثل الوضوء لغاية واجبة ومندوبة بالحمل على تأكد الطلب بمعنى ان كلامن الطلبين متحقق الا ان المحل فعلاً متصف بمطلوبية واحدة متأكدة نظير السواد الضعيف والشديد، حيث ان الضّعيف يضمحل فى جنب الشديد فيكون الحاصل هو الوجوب الفعلى والندب يكون بمجرد الجهة وذلك لان جهات الاحكام الغير الالزاميّة اذا اجتمعت مع الالزاميّة يكون الحكم الفعلى مستنداً الى الثانية ويكون الاولى موجودة بدون الفعلية الا انها كافية فى الثواب والعقاب ويجوز الاتيان بنيّة الامر الاستحبابى، فظهر ان اجتماع الحكمين فعلاً غيرممكن وانما الممكن اجتماع الجهتين إذ فى مقام الفعلية يحصل من الاجتماع التأكد، نعم الآثار المستندة الى الاستحباب من الثواب والامتثال موجودة وكذا الكلام فى اجتماع الوجوبين كأمر كل من الوالدين بشيء واحد فانه يوجب التأكد.

فان قلتَ: لامعنى للتأكد بعد تعارض الطّلبين وحكم العقل بالامتناع اذ لابد من التساقط فلايثبت وجوب فضلاً عن التّأكد.

قلتُ: بعد تسليم اختلاف مراتب الطّلب شدة وضعفاً لاوجه لماذكر فان اجتماعهما يقتضى مرتبة اشدّ فلاتعارض ولاتساقط، مع انه يمكن ان يقال: ان التعارض انما هو فى استناد الاثر اليهما على وجه الاستقلال وبعد التعارض يحكم بالتساقط فى الاستقلال دون اصل الوجود فيكون كما لوعقد الوليان لشخص واحد وبالجملة فلامحذور فى تأكد الطّلب سواء قلنا بوجود المصالح كما هو مذهب العدلية اولا كما هو مذهب الاشعرى.

هذا فى العينيين واما اذا كان الوجوب تخييريا والاستحباب عينيا كالصّلاة فى المسجد فيمكن حمله على الارشاد الى مزية حاصلة فى ذلك الفرد ويمكن ان يجاب ايضا بعدم التضاد بين الوجوب والاستحباب المذكورين وذلك لان الاستحباب وارد على الفعل بوصف اتصافه بالوجوب فهما متضادان اذا كانا فى عرض واحد بان يكون الفعل فى نفسه واجباً ومستحبّاً وامّا اذا كان واجباً فى نفسه ومستحبّاً بعد اتصافه بالوجوب فيكون الاستحباب فى طول الوجوب ولا منافاة بينهما والسرفى ذلك ان الوجوب التخييرى

مشوب بجواز الترك الى البدل كما انه متصف بعدم جواز الترك لا الى بدل فبالاعتبار الثانى لايتصف بالاستحباب وامّا بالاعتبار الاول فيتصف به لان ذلك الجواز ان كان بلارجحان ولا مرجوحية فالفعل مباح وان كان راجحاً فالفعل مكروه وان كان مرجوحاً فهو مستحب وانما لايتصف بالحرمة لان جواز الترك ينافى حرمته والا انقلب الواجب التخييرى تعيينيّاً **والحاصل** ان جواز الترك لايخلو عن رجحان او مرجوحية او مساواة ولابد فيه من احد هذه ومحلّ الوجوب حينئذ الفعل باعتبار تركه لا الى بدل ومحل الاستحباب هو باعتبار تركه الى بدل ولاتضاد بينهما، وامّا التخييريان فحالهما حال اجتماع الوجوب التخييرى مع الكراهة فيما اذا كان بين العنوانين عموم من وجه وقد عرفت ان اوجه الوجوه فيه هو القول بوجود الجهة ولايمكن الحمل على الارشاد الى الافضلية للزوم استعمال اللّفظ فى معنيين اذمن المعلوم انه مستعمل فى الطّلب بالنسبة الى غير مورد الاجتماع انتهى.

اقولُ: فى كلامه ـ قدس سره ـ انظار **احدُها** لاوجه لماذكره من كون اجتماع الوجوب والاستحباب من اجتماع المثلين وذلك لانه على فرض جعل الطّلب عين الارادة المفسرة بالعلم لايكون الاختلاف بمجرد اختلاف المعلوم والمراد، بل الوجوب هو العلم الخاص اى العلم بالمصلحة الملزمة والاستحباب هو العلم بالمصلحة الغير الملزمة فالتقيد بالمضاف اليه داخل فى حقيقتهما فيكون الاختلاف بينهما بنفسهما كما اذا جعلنا الطّلب غير الارادة او جعلنا الارادة غير[1] العلم وايضا لاوجه لماذكره فى قوله: هذا مع قطع النّظر عن الخصوصية المائزة اذ أولاً نقول: انه مناف لماذكره أوّلاً من ان الاختلاف انما هو فى المعلوم والمراد اذ لازمه ان الخصوصية غير داخلة فى حقيقة الطّلبين وثانياً لامعنى لعدم ملاحظتها وجعل الحكمين من قبيل المثلين اذ هى بمنزلة الفصل لكل واحد من الاحكام ولايتحصل الشىء بدون فصله فمع قطع النّظر عنها لايكون الوجوب وجوبا ولا الاستحباب استحباباً فالتحقيق ان الاحكام الخمسة متضادّة على جميع المذاهب فى الطّلب والارادة سواء جعلناها بسيطة او مركبة من الجنس والفصل كما هو واضح، هذا. مع ان جعل الارادة التكليفية عين العلم الّذى هو عين الذات الواجب كما ترى وللكلام فيه مقام آخر.

---

١. فى الخطية: عين العلم.

ثانيها ماذكره فى بيان التوجيه للطّلبين التعيينيين من افادة التأكد ظاهره ان كلا من الطّلبين آت ومتحقق الا ان المحل لايتصف بهما بوصف كونهما طلبين شخصيين نظير السّوادين الواردين على المحلّ حيث ان كلامنهما وارد الا ان المحلّ لايتصف بشخصين من السّواد ولذا ذكر ان الثواب والعقاب والامتثال متحقق وانه يجوز الاتيان بقصد الامر الندبى وهذا البيان كما ترى انما يناسب مذهب المجوزين دون المانعين اذ بناء على مذهبهم لايمكن تأتّى الطّلبين فيلزم التساقط غاية الامر ان جهتيهما موجودتان بناء على كون المقام من باب التزاحم وعليه يشكل اجزاؤه بناء على مذهب الاشعرى الّذى لايقول بالمصلحة والمفسدة الاعلى توجيه بعيد حسبما عرفت سابقا، فماذكره فى السّؤال وارد والجواب الّذى ذكره لايتم كما لايخفى. هذا مع ان جعل المقام من قبيل السواد الضعيف والشديد يقتضى ان يكون الطلبان متعددين فى مقام الفعلية بحسب اتصاف المحلّ ايضا اذ فرق بين المقام وبين الاعراض الخارجية من قبيل السواد والبياض فاجتماع شخصين من الاعراض غير جائز الا ان اجتماع شخصين من الطلب لابأس به لان وجوده وجود اعتبارى وحقيقته صرف الاعتبار، فيمكن ان يقال ان المحلّ متصف بوجوبين اذا امر به الوالد والوالدة وليس نظير السواد الوارد على السواد اذ التشخص هناك انما هو بلحاظ الوجود الخارجى المتأصل الّذى لااعتبار للاعتبار فيه ومن المعلوم انه فى الخارج سواد واحد ولو كان بعضه من قبل الامر الكذائى والآخر من قبل آخر نظير ورود قطرة من ماء هذا الكوز على قطرة من ماء كوز آخر، فان اختلاف الكوزين واختلاف المائين فى الخارج لايضر بوحدة القطرتين بعد الانضمام اذ التشخّص انما هو بلحاظ الوجود الخارجى دون لحاظ كونه من هذا الكوز او من ذاك او من ماء زيد او عمرو، وامّا الوجوب الوارد على المحلّ فتشخّصه انما هو باعتبار المعتبر الّذى هو الآمر واذا كان الآمر متعدّداً او واحداً وكان اعتباره متعدّدا يكون الوجوب ايضا متعدّدا من حيث تحققه فى المحلّ كما انه متعدّد من حيث لحاظه الصّدورى قطعاً اذا كان الآمر متعدّداً او كان المتعلق فى لحاظ الآمر الواحد متعدّداً كما على القول بتعلّق الاحكام بالطّبايع فتدبّر والحاصلُ ان هذا البيان الّذى ذكره انما يناسب مذهب المجوّزين وعلى مذهب المانعين لايمكن ان يقال انه يترتب عليه ثوابان او عقابان لعدم تعدّد الطلب

الّذى هو ملاك الامرين، وكذا لايجوز الاتيان بقصد الامر الندبى اذا قلنا ان الامتثال فرع الامر. نعم على ماذكرنا سابقا من كفاية الجهة فى قصد القربة وان لم يكن هناك امريتم ماذكر لكنه لايقول به فتدبّر، هذا ويظهر منه فى كتاب الطّهارة فى بحث تداخل الاغسال موافقته لماذكرنا من ان الموجود مجرد الجهة وان الامر الندبى غير موجود والتأكد انما يجىء من مجرد الجهة فراجع. نعم البيان المذكور او القريب منه صريح الشيخ محمدتقى ـ قدس سره ـ فى الحاشية فى بحث التداخل وسيأتى النقل عنه فانتظر.

ثالثها ان ماذكره فى المختلفين من جواز الاجتماع وعدم التضاد، فيه **اوّلاً** ان جواز الترك الذى يكون فى الوجوب التخييرى ليس امراً وراء الوجوب حتى يقال انه اما مع الرجحان او المرجوحية او المساواة بل هو عين مفاد الوجوب التخييرى فاذا كان مع الرجحان فلازمه كون ذلك الفرد مفضولاً بالنسبة الى سائر الافراد واذا كان مرجوحاً كان ذلك الفرد افضل فيرجع الارجحية والمرجوحية الى افضلية الفرد ومفضوليته بناء على مذهب المانعين وليس امراً آخر وحكما آخر حتى يكون من الاجتماع وكون الترك واقعة من الوقايع فلابد فيه من حكم، ممنوع اذا اريد ذلك مع قطع النظر عن الفعل وحكمه **والحاصلُ** ان ماذكره انّما يتم اذا كان الجواز خارجاً عن حقيقة الوجوب حتى يمكن ان يكون حكما آخر ومن المعلوم ان نحو الوجوب التخييرى مشوب بجواز الترك فهو داخل فى حقيقته فلايرجع الى حكم آخر غير الوجوب كما هو المقصود **وثانياً** ان ماذكره من البيان يقتضى جواز اجتماع الكراهة والاباحة ايضا مع الوجوب فلاوجه لما ذكره سابقا من التوجيه فى العبادات المكروهة.

وربما يورد عليه ايضا بان لازمه جريان ذلك فى التخيير الشرعى مع الاستحباب ايضا مع ان الظاهر انعقاد اجماعهم على عدم الجواز **قُلتُ**: الاجماع ممنوع فان بعض الخصال فى الكفارات قديكون مستحبا نظير استحباب الصّلاة فى المسجد ولافرق.

وربما يورد عليه ايضا بانه مستلزم لجواز اتصاف الفعل بوجوبين فيما لو نذر ايجاد الواجب فى مكان خاص فان الفعل باعتبار تركه لا الى بدل متصف بالوجوب الاصلى وباعتبار تركه الى بدل متصف بالوجوب النذرى وهو محال. وفيه ايضا انه يمكن الالتزام به ولا دليل على المنع عنه بعد الالتزام فى الوجوب والاستحباب بل يجب القول به مع انه

يمكن ابداء الفرق بما اشار إليه ـ قدس سره ـ من انه لوكان الترك حراما انقلب الواجب التخييرى تعيينياً ودعوى تعدّد الجهة مدفوعة بان لازمه جواز الاجتماع فى الجميع.

رابعُها ماذكره فى التخييريين من عدم وجود الحكم وبقاء الجهة، فيه انه يمكن الحكم فيهما بما ذكره فى العينيين من التأكد فالفرد المجمع للكليين يكون محلا لحكمين تخييريين ويكون طلبه المتعلق به طلباً متأكداً لمكان ايجابه تخييراً وندبه كذلك ولا يلزم منه استعمال اللفظ فى معنيين كما لا يخفى، اذ التأكد انّما يجيء بعد بقاء كل من الطّلبين على حاله فيكون امراً قهريا والا فيلزم هذا المحذور فى بعض افراد العينيين ايضا كما اذا قال اكرم العلماء وجوباً واكرم الهاشميين ندبا فان فى العالم الهاشمى اجتمع حكمان عينيان فيفيد التأكد ولو كان التأكد باستعمال اللّفظ فى الارشاد لزم استعمال الطّلبين فى معنيين لعدم كون الطّلب ارشادياً بالنسبة الى سائر الافراد والحاصل ان ماذكره فى التعيينيين غير الحمل على الارشاد قطعاً ومن المعلوم جريانه فى التخييريين فلاوجه لاجراء ماذكره فى العامين من وجه فى العبادات المكروهة فيهما، بل يمكن ان يقال لازم ماذكره فى التعيينيين من التأكد القهرى فى مقام الفعلية القول بنظيره فى العبادات المكروهة فى العامين من وجه فان لازم الطلبين الطلب المتأكد[1] والطّلب الناقص عن مرتبته فلاتغفل.

ولصاحب الفصول[2] فى المقام توجيه وتفصيل آخر وحاصله انه إمّا ان يكون الوجوب والاستحباب نفسيين او غيريين مع اتحاد الغير او مع اختلافه او مختلفين، ففى النفسيين والغيريين مع اتحاد الغير لايجوز الاجتماع لمنافاة المنع من الترك مع عدمه اذا كانا نفسيين او مع اتحاد الغير وذلك لانه لايمكن ان يكون فعل واحد ممنوع الترك فى نفسه وغير ممنوعه كذلك، او ممنوع الترك باعتبار ايصاله الى فعل آخر وغير ممنوعه كذلك وماورد من هذا القبيل كالصّلاة فى المسجد محمول على الافضلية، وامّا مع كونهما غيريين مع اختلاف الغير او كونهما مختلفين فان فسرنا الاستحباب برجحان الفعل مع عدم المنع من الترك جاز الاجتماع اذ لو امتنع لكان اما باعتبار الرجحان ولاحجر من هذه الجهة اذ انضمام الرجحان الى الرجحان لايوجب الا تأكد الرجحان أو باعتبار ما تقوّما به من المنع من النقيض وعدمه

---

١. فى الحجرية: الغير المتأكد.

٢. راجع الفصول: ص ١٣٥.

ولاحجر ايضا لعدم المنافاة بين المنع من ترك الفعل لنفسه او لغيره وبين عدم المنع لغيره او لامر آخر فان عدم المنع حينئذ راجع الى عدم اقتضاء ذلك الاعتبار للمنع وهو لاينافى اقتضاء اعتبار آخر له ودعوى انه يمكن ان يقال بمثله فى النفسيين ايضا اذ يمكن ان يكون فعل ممنوع الترك من جهة ملاحظة مصلحة فيه وغير ممنوعه بملاحظة جهة اخرى مدفوعة بان المعتبر فى المندوب النفسى عدم المنع النفسى لاعدم استناد المنع الى شىء مثل وقوع الصّلاة مثلا فى المسجد فان هذا لايكفى فى تحصيل ماهية المندوب، وهذا بخلاف الواجب والمندوب الغيريين فان المنع وعدمه من جهة ذلك الغير يكفى فى الحكم بوجوبه او استحبابه، وان فسرنا الاستحباب برجحان الفعل مع الاذن فى الترك لم يجز الاجتماع مطلقاً وذلك لان الاذن فى الترك مطلقاً كما هو المعتبر فى الاستحباب ينافى عدمه المعتبر فى الوجوب مطلقاً قال: والحد الاول اسدّ واولى لان الرجحان لما كان من الصفات المشتملة على المراتب المختلفة بالشدة والضّعف فالنوع الكامل منه يشتمل على المنع من النقيض والناقص منه لايشتمل عليه واما كون الترك مأذوناً فيه او لا فخارج عن حقيقة الرجحان ومقوماته بل هو من المقارنات الاتفاقية.

قلت: أمّا ماذكره فى النفسيين فهو كذلك بناء على مذهب المانعين، وامّا ماذكره فى الغيريين والمختلفين ففيه ان مجرد كون الغير مقتضياً لوجوب الشىء او ندبه لايكفى فى الحكم بهما بل لابد من كونه مطلوب الفعل مع المنع او مع عدمه فعلا ومن المعلوم عدم امكان كون فعل واحد ممنوع الترك وغيره والسر فى ذلك ان الطلب الغيرى عبارة عن مطلوبية الفعل لاجل ملاحظة ذلك الغير فيكون ذلك الغير فى الحقيقة بمنزلة العلّة المقتضية لايجاب الشىء او ندبه، فلابد من كون ذلك الوجوب او الندب امرا متحققا فعلاً كما ان مجرد وجود جهة الوجوب اوالاستحباب النفسيين لايكفى فى الحكم بتحققهما فكذلك فى الغيريين لايكفى وجود ذلك الغير واقتضاؤه فى حدّ نفسه بل لابد من الفعلية، ولافرق بين جعل الفصل عدم المنع من الترك او الاذن فيه، ولو كانت الجهة المقتضية كافية امكن ان يقال بناء على التفسير الثانى ايضا ان الجهة المقتضية للاذن كافية.

ثم ماذكره من التفسيرين وجعل الاول اولى والحكم بمغايرتهما لاوجه له لان الظاهر ان

المتحقق فى الخارج امر بسيط يمكن تحليله الى الرجحان مع عدم المنع او الرجحان مع الاذن لا ان حقيقته مختلفة عليهما فالاذن وعدمه والمنع وعدمه من الامور الاعتبارية بعد تحقق امر بسيط فى الخارج غير مختلف الحال، لا ان هناك معنيان وحقيقتان[1] فى عالم التصور وانما الاشكال فى ان الاستحباب ايهما هو وذلك كما ان الايجاب طلب بسيط ينتزع منه تارة المنع من الترك وتارة عدم الاذن فيه ولايتصوّر هناك معنيان مختلفان وحقيقتان كذلك.

ودعوى الفرق بينه وبين الندب بأنَّ فى الوجوب لابد من الالتفات الى الترك والمنع عنه او انشاء عدم الاذن ولو فى التحليل بمعنى انشاء الطلب على وجه ينتزع منه ذلك بخلاف الندب حيث انه يكفيه انشاء الطّلب الراجح من غير التفات الى شيء فيكون مجرد عدم المنع كافياً فى فصله ولو كان من جهة عدم الالتفات اليه أصلاً فحينئذ نقول ان الطلب الندبى يتصور على وجهين اذ تارة يطلب على وجه ينتزع منه الاذن وتارة يطلب على وجه لاينتزع منه الا مجرد عدم المنع بمعنى عدم الالتفات اليه أصلاً لاانشاء عدم المنع حتى يساوق الاذن، مدفوعة بان الطلب على وجه عدم الالتفات الى المنع وعدمه ولو فى حاق الذهن محال اذ لايعقل ارادة الشيء من دون ان يرجع الى الرضا بالترك وعدمه، كيف وهو ايجاد القدر المشترك والجنس بلافصل، وعلى فرض تعقله بدعوى ان الطّلب غير الارادة بل هو مجرد الانشاء ويمكن انشاء القدر المشترك فنمنع كونه استحبابا بل هو حكم سادس فيكون الاحكام التكليفية على هذا ستة فتدبر.

(ثم ان ماذكره من ان المندوب النفسى يعتبر فيه عدم المنع النفسى فلايجتمع مع الواجب النفسى الذى يعتبر فيه المنع من النقيض لنفسه اذ المنع من النقيض لنفسه وعدمه كذلك لايجتمعان بخلاف الغيرى فانه يمكن ان يكون بالاعتبار ويجتمع مع النفسى او غيرى آخر وجعل السر فيه ان الرجحان النفسى لايتعدد بتعدد الجهات المقتضية له الا فى التحليل الذى ليس مبنى اعتبار الاحكام عليه بل يتقوى بتكثرها ويكون الحاصل رجحان واحد، يرد عليه ان فى النفسيين ايضا يمكن اعتبار الجهات، اذ يمكن ان يقال ان هذا الفرد مثلا

---

١. كذا والصحيح نصب المعطوف والمعطوف عليه.

راجح ومانع من النقيض لنفسه وغير مانع عنه لنفسه حيث ان نفسه نفسان بلحاظ تعدّد الجهات ولا يلزم ملاحظة مجموع الجهات ثم الحكم على طبقها. نعم يجب ذلك اذا لم يرجع كل بعض من تلك الجهات الى عنوان مستقل للحكم كما اذا كان العنوان واحدا وكان فيه مصالح عديدة فانه يلاحظ المجموع في لحوق الحكم ويتقوى بتكثرها حينئذ، لكن المفروض في مقامنا تعدّد العنوان ففيه يجب ملاحظة كل من تلك المصالح والحكم بمقتضاه فيكون الفرد المجمع كأنه متعدّد، فلافرق حينئذ بين النفسيين وغيرهما فيماذكره وملاك الفرق الذى ذكره هو التفكيك بينهما بجعل المنع وعدمه في النفسيين فعليّاً وفي الغيريين والمختلفين مجرد الاقتضاء ولو لم يكن فعليا ولاوجه لهذا التفكيك كما عرفت من ان الطلب الغيرى ايضا لابد وان يكن ممنوع الترك او غيره فعلاً والا فبمجرد اقتضاء ذلك الغير لوجوبه او ندبه لايصدق عليه المطلوب الغيرى ومعنى مطلوبية المقدمة ليس على مجرد الاقتضاء كما لايخفى).[١]

وقد يجاب عن اشكال اجتماع الوجوب والاستحباب في مثل الصّلاة في المسجد ونحوه من الواجبات التخييرية التى يكون بعض افرادها مستحباً بان مورد الاستحباب اختيار الفرد الافضل ومورد الوجوب هو اصل الفعل فلم يتحد المحل. واورد في الفصول عليه بانه متضح الفساد لانه ان اراد بالاختيار الارادة فمع فساده في نفسه يوجب الخروج عن محلّ النزاع لان الكلام ليس في استحباب ارادة الواجب، وان اراد شيئاً آخر فهو مما لايساعد عليه النظر الصحيح على ادراكه.

قُلتُ: مراده غير الارادة قطعاً وان الاستحباب تعلّق بعنوان اختيار الفرد الكذائى، لكن يرد عليه ان عنوان الاختيار وان كان مغايراً لعنوان اصل الفعل الا انهما متحدان في الوجود الخارجي، فهذا الوجه انما يدفع اشكال الاجتماع مع كون المتعلّق واحدا حيث ان الصّلاة في المسجد ليس عنوانا آخر، والمجوّز ايضا في الاشكال اذ هو انما يجوّز مع تعدد الجهة وتعدد العنوان فهو مناسب لمذهب المجوزين لاالمانعين فان تعدد العنوان عندهم لايجدى هذا. ويمكن ان يوجه الوجه المذكور بان الاختيار من العناوين الثانوية المغايرة للعناوين

---

١. ساقط من الخطية.

الاولية فى الوجود الخارجى اذ وجودها فى الخارج بنحو من الاعتبار كمامر سابقاً فهو نظير الاحراق الذى هوموجود فى الخارج لابوجود الالقاء بل بوجود مغاير معه، فعلى هذا لايلزم الاجتماع فى محلّ واحد، وهذا الوجه وان كان خلاف ظاهر الادلة اذ ظاهرها ان المستحب عنوان الصّلاة فى المسجد لاعنوان الاختيار الا ان ارتكابه مما لابد منه بناء على مذهب المانعين، ومن ذلك يظهر امكان تصحيح ماذكر فى مثل المقام من توجيه آخر هو ان الامر الاستحبابى تعلق بتحصيل الرجحان الثابت فى الفعل الزائد على الرجحان الوجوبى فانه رجحان يرجح تحصيله على التعيين مع جواز تركه لا الى بدل مطلقاً، ولايرد ان ذلك يجرى ايضا فيما لاتخيير فيه فانه ايضا يمكن ان يحلل الى اصل الرجحان والزيادة عليه اذا فرض فيه ذلك بان يكون هناك واجب تعيينى مشتمل على مصلحة اصل الوجوب وعلى مصلحة زائدة عليه فينبغى ان يكون مستحبا ايضا باعتبار تحصيل تلك الزيادة مع انه ليس كذلك قطعاً وذلك ـ اعنى عدم الورود ـ لان امتياز تلك الزيادة هنا بمقابلة البدل يصلح وجها لاعتبارها منفردة بخلاف الواجب التعيينى، فيمكن ان يقال: ان عنوان تحصيل تلك الزيادة عنوان آخر ثانوى بالنسبة الى عنوان اصل الفعل وان منع ذلك نقول انه عنوان مغاير فى الوجود له فيمكن ان يتعلّق به الاستحباب ويتعلق الوجوب باصل الفعل، ولايرد عليه ماورد عليه فى الفصول بان تحصيل الرجحان الزائد عين تحصيل الرجحان الوجوبى فيبقى الاشكال بحاله، وذلك لان تحصيل الرجحان الوجوبى ليس مورداً للطلب بل المورد للوجوب هو اصل الفعل وفى طرف الاستحباب نقول: ان مورده ليس اصل الفعل بل تحصيل الرجحان الزائد فتدبر وتأمل: فان كون عنوان التحصيل المذكور ثانويا او مغايراً فى الوجود لعنوان اصل الفعل يمكن منعه، هذا.

ويمكن ان يجاب عن اصل الاشكال بوجه آخر وهو ان ملاك المنع من اجتماع الامر والنهى ليس تضادّ الاحكام حتى يقال: ان لازمه عدم جواز اجتماع الوجوب والاستحباب، بل الوجه فيه لزوم التكليف بالمحال ولو بالنّسبة الى خصوص ذلك الفرد اذ لايمكن للمكلّف الامتثال فيه وان امكنه بالنسبة الى غير ذلك الفرد، ومن هنا يعلم عدم كفاية مجرد المندوحة باتيان غيره. وهذا الوجه لايتم الا فى اجتماع كل من الوجوب والاستحباب مع

كل من الحرمة والكراهة ففى الوجوب والندب والحرمة والكراهة غير جار فنختار ان الفعل واجب بالفعل حقيقة ومستحب كذلك، وان منعنا من اجتماع الامر والنهى.

ويمكن ان يقال بوجه آخر وهو ان يدعى ان التضاد متحقق بين المذكورات لابين الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة ونحو ذلك، لان ملاكه هو عدم اجتماع الارادة والكراهة اذ هما متضادان واما الارادة الحتميّة وغيرها فهما خلافان لاضدان ولامثلان فالتضاد انما يجيء من قبل جنس الاحكام لامن قبل فصلها وان كان فصل الوجوب والحرمة ايضا متضادين. فان قلتَ: لازم هذا الوجه جواز اجتماع الوجوب والاستحباب مع اتحاد الجهة ايضا مع انك لاتقول به. قلتُ: نلتزم بجوازه بناء على مذهب الاشعرى الذى لايقول بتبعية الاحكام للمصالح وامّا بناء على مذهب العدلية فلايجوز، لا من جهة التضاد، بل من جهة ان الجهات المقتضية للطلب الوجوبى والندبى يجب ملاحظتها اجمع والحكم على طبقها اذا لم ترجع الى عنوانين وفائدتها حينئذ تأكد الطلب وتقوّيه. مثلا اذا كان فى السّكنجبين مصلحة ملزمة وهى اسهال الصفراء وغير ملزمة وهى اسهال البلغم فان كان الحكم معلّقا على عنوانى الاسهالين يكون شربه مستحبا وواجباً واما اذا كان الحكم معلقا على عنوان السكنجبين من دون العنوانين المذكورين بان يكونا علة مقتضية للحكم يكون الشرب واجباً مؤكدا وهذا واضح، ففى صورة اتحاد العنوان لايمكن تعدد الحكم بملاحظة نشوه عن المصلحة اذ لاتلاحظ متعددا.

فان قلتَ: ان كنت تقول بالجواز من جهةان مورد الحكمين هو العنوانان المختلفان وان اتحدا فى المصداق اذ هو لايضر من جهة انه ليس محلا حقيقة للحكمين فلازمه جواز الاجتماع فى الوجوب والحرمه ايضا، وان كنت تقول بذلك مع لحاظ ان المحل لهما هو الفرد والمصداق كما هو بناء مذهب المانعين فكيف يسوغ اتصاف الفعل الخارجى حينئذ بالوجوب والاستحباب فعلا كما هو مقتضى بيانك اذ غاية الامر جواز اجتماع الأمر الوجوبى والامر الندبى، لكن المحل لايتصف فعلاً الا بالوجوب لانه يصدق عليه انه لايجوز تركه فلايمكن ان يقال انه جائز الترك فعلا فيكون مورداً للأمر الندبى الا انه لايوجب اتصافه فعلاً بالاستحباب حسبما سيأتى بيانه فى نقل كلام الشيخ محمدتقى ـ قدس سره ـ فى حاشية المعالم.

قلتُ: المراد ان الفرد متصف بالفعل بالوجوب والاستحباب كما انه محل للطلبين والامرين ولابأس به لان الوجوب اذا كان من جميع الجهات ينافى الندب وهكذا الندب من جميع الجهات ينافى الوجوب، واما الاتصاف بكل منهما فى الجملة فعلا فلابأس به. الا ترى انه لامنافاة بين ايراد حكم فعلى على الطبيعة وايراد ضده ايضا عليها فعلا اذا اخذت فى الجملة كأن يقال: الانسان فى الدار والانسان ليس فى الدّار فالاول بلحاظ وجود زيد فيها والثانى بلحاظ عدم وجود عمرو فيها، واما اذ اخذت مطلقة فلايصح، وما يقال من ان النهى المتعلق بالطبيعة يقتضى ترك جميع الافراد فهو من جهة اخذها مطلقة لامهملة، ففى المقام ايضا يصح ان يقال: ان الفعل واجب بالفعل وليس بواجب بالفعل لان كلا منهما ملحوظ ببعض الجهات فمجرد الاستحباب والوجوب لاتضاد بينهما وانما التضاد بين مطلقيهما اعنى ما اخذ منهما من جميع الجهات. فان قلتَ: اذا كان الملاك عدم المنافاة بين المهملتين فاللازم الجواز فى الوجوب والحرمة ايضا اذ هما ايضا كذلك اذا اخذا مهملين ومن بعض الجهات. قلتُ: ليس الملاك مجرد ذلك وانما يجدى هذا اذا قلنا بعدم المنافاة بين الامرين من حيث صدورهما عن الآمر وانحصر الاشكال فى اتصاف المحل بهما بالفعل كما هو المفروض بعد ماذكرنا، وفى الوجوب والحرمة الاشكال فى صدور الارادة والكراهة عن الآمر بالنسبة الى محل واحد اذ قد عرفت انهما ضدان لايجتمعان. نعم بناء على الوجه الاول من ادعاء عدم التضاد بين مطلق الاحكام فالأمر كذلك مع قطع النظر عن التكليف بالمحال اذ مع قطع النظر عنه يمكن ان يتصف المحل بالوجوب والحرمة معاً كلّ من جهة وفى الجملة بناء على عدم التضاد بين الارادة والكراهة لكن هذا البناء فاسد الا ان يقال ان الطلب غير الارادة فتأمل وراجع ما سبق فى اول المسألة.

ومن البيان المذكور ظهر اندفاع ما ربما يمكن ان يقال ان لازم ماذكرت عدم جواز اجتماع الوجوبين والندبين اذهما مثلان واجتماعهما كاجتماع الضدين محال مع انه اذا جاز اجتماع الوجوب والندب فاجتماع الوجوبين والندبين بالاولى وذلك ـ مع انه لا اولوية كما لايخفى ـ لان المثلين الوجوبان من جميع الجهات وعلى الاطلاق، واما الوجوبان مع اخذ كل منهما فى الجملة فهما خلافان وكذا الندبان كذلك. فان قلت: القياس

على جواز توارد الوجود والعدم على الطّبيعة المأخوذة مهملة فى غير المحلّ من حيث ان الطبيعة المأخوذة كذلك امر كلى فيكون فى الحقيقة محل الوجود او الحكم الوجودى بعض الافراد ومحل العدم او الحكم العدمى فرد آخر، وامّا فى مقامنا فالمفروض وحدة المحل شخصاً فكيف يجوز توارد الحكمين عليه فعلاً؟ قلتُ: يجوز ايراد الحكمين على الطبيعة بوصف كونها امراً واحداً وذلك اذا اخذت فى المقامين من حيث هى وان شئت التطبيق على المقام نقول: ان الاهمال معتبر فى الوجود والعدم يعنى يجوز ان يتصف الطبيعة من حيث هى هى بالوجود والعدم او الحكمين احدهما وجودى والآخر عدمى اذا اخذا فى الجملة فكما يمكن اعتبار الاهمال فى الطّبيعة كذا اعتباره فى الحكمين الواردين عليها ايضا فتدبّر.

ومن تلك الموارد تداخل الاغسال والوضوءات واجباتها ومندوباتها ومختلفاتها والاستدلال بها مبنى على جعلها حقائق مختلفة إما مع قطع النظر عن النيّة ايضا وحينئذ يكون وجوب النية على القاعدة وتكون متصادقة فى مورد الاجتماع ويستكشف ذلك عن ادلة[1] التداخل وإما مع ملاحظة النية بان يكون حقيقة الغسل واحدة لكن يكون المعتبر فى كل غسل قصد خصوصية عنوان السّبب فيكون مغايرتها بلحاظ النية وعنوان الاتيان بها جمعة او جنابة، فالمأتى به بقصد الامرين او الامور مورد الاجتماع. وامّا اذا جعلنا حقيقتها واحدة وجعلنا التداخل قهريا ولم نعتبر قصد العنوان ايضا بان تكون الجنابة مثلا سببا لوجوب الغسل والحيض كذلك وهكذا كما فى اسباب الوضوء فالمجوز ايضا يحتاج الى التأويل والتوجيه، وذلك لانه إنّما يجوز الاجتماع مع تعدّد الجهة بحيث يكون مورد كل من الطلبين غير الآخر ولايكفيه تعدد العلة والجهة التعليلية، وحينئذ نقول: الظاهر ان حقائقها متغايرة وذلك لظهور اجماعهم على اعتبار النية عن الجميع فى التداخل وانه يجوز التعدّد بافراد كل بنية ولظاهر قوله عليه السلام: «اذا اجتمعت لله عليك حقوق»[2] وقوله عليه السلام: «اجزأك عنها غسل واحد»[3] فان كونها حقوقا وكون الاكتفاء بواحد على وجه الاجزاء دالان على التعدد

---

١. ساقط عن الخطية.

٢ و ٣. وسائل الشيعة: ج ٢؛ أبواب الجنابة، ب ٤٣، ح ١، ص ٢٦١.

والتغاير، ولظاهر قوله ﷺ: «كل غسل قبله الوضوء الاغسل الجنابة»[١] فانّ مقتضاه تعدد الاغسال وتغايرها، وايضا هو ظاهر الاضافة الى العناوين المذكورة فى كلمات العلماء والاخبار، كقولهم غسل الجنابة وغسل الحيض ونحو ذلك ولو كانت واحدة كانت مثل الوضوء حيث لا يقال وضوء النوم ووضوء البول وغير ذلك، فهذه الامور دالّة إمّا على تعدّد حقائقها بماعدا النية ايضا غاية الامر كونها متصادقة من جهة الكشف عن اخبار التداخل وإمّا على تعدّدها بملاحظة النيّة وانه ليس التداخل قهرياً بحيث يكون اسباب الغسل كاسباب الوضوء فيكون التداخل المذكور دليلاً على جواز اجتماع الحكمين من المثلين او الضدين، ولو فرض كون التداخل فى بعض المقامات قهريا فنحن ايضا نلتزم بالتأويل لمامر من عدم جواز الاجتماع مع تعدد الجهة التقييدية، فنقول: انه اما محمول على التداخل السّببى ولااشكال لعدم الاجتماع حينئذ، او على التأكد اذا كان من التداخل المسبّبى اذا جوزنا ذلك فى التداخل القهرى ويكفينا فى الاستدلال حينئذ بحث الاغسال لما استظهرنا من تعدّد حقائقها باحد الوجهين هذا.

وامّا على مذهب المانعين فلابد من التأويل فى جميع الموارد والاصوب حينئذ ان يقال: ان التداخل على قسمين: التداخل السّببى والتداخل المسبّبى، والمراد بالاول مايكون الاسباب فيه بمنزلة سبب واحد وذلك بان يكون المسبب من الاحكام الغير القابلة للتكرار او التأكيد كما فى اسباب الطهارة والنّجاسة والحدث ونحوها من الاحكام الوضعية فان الاسباب لو تواردت يكون الثانى لغوا غير مؤثر، ولو وجدت دفعة كانت مشتركة فى التأثير، او يكون المسبّب قابلا للتكرار او التأكيد ولكن كان متفرعاً على مالم يقبل ذلك بان يكون ثبوته باعتباره كاسباب وجوب الوضوء فانه وان كان قابلا للتأكد والتكرار الا ان ثبوته انما هو بلحاظ المحدثية ووجوب رفع الحدث الذى لايقبل التأكد والتكرر وفى الحقيقة هذا ايضا راجع الى السّابق لان الموجبات مثبتات للحدث وهو موجب للوضوء، او يكون المسبّب قابلا للامرين ولكن علم كون السّبب هو القدر المشترك بين الاسباب كما اذا قلنا ان اسباب الوضوء اسباب له من غير توسط ايجابها الحدث فان الظاهر ان السّبب هو القدر المشترك بينها.

---

١. وسائل الشيعة: ج ٢؛ أبواب الجنابة، ب ٣٥، ح ١، ص ٢٤٨.

وقد يتخيل انه اذا كان المسبّب مفهوماً واحداً فهو من التداخل السّببى لامحالة او لايكون من التداخل أصلاً اذ لايعقل كونه من التداخل المسبّبى وذلك لانه اذا فرض وحدة المفهوم فالسّبب الموجود أولاً افاد تحققه فالّذى يوجد بعد ذلك اما يكون لغوا او يوجب ايجاده فى ضمن فرد غير الفرد الذى اوجبه الاول، فعلى الثانى لايكون من التداخل اذ لايعقل اتحاد الفردين من ماهية واحدة وعلى الاول فيكون من تداخل السّبب وكونه هو القدر المشترك.

وفيه منع ذلك اذ يمكن ان يكون السبب الثانى ايضا مقتضياً لوجود ذلك المفهوم من غير أوْله الى ارادة فرد آخر ويكون لازمه تأكد المسبّب اذا فرض كونه قابلا له ففى اسباب الوضوء اذا فرض عدم توسط الحدث وانها اسباب الوضوء تعبداً لامن جهة كونها موجبة للحدث وفرض عدم العلم بان السبب هو القدر المشترك نقول بتأكد الوجوب كمانقول بذلك بالنسبة الى غاياته فانّه من باب تداخل المسبب ولاوجه لماذكره المحقق الانصارى ـ قدس سره ـ فى كتاب الطهارة من جعلها من باب التداخل السّببى حيث قال: «وكما لاتداخل فى الوضوء بالنسبة الى اسبابه كذا لاتداخل بالنسبة الى غاياته بل الوضوء فعل واحد يطلب لامور متعددة يترتب جميعها على رفع الحدث بالوضوء ولافرق بين الاسباب الواجبة والمندوبة والملفقة انتهى»[1] ومراده من عدم التداخل بالنسبة الى الاسباب عدم التداخل المسببى كما لايخفى والا فلااشكال فى كونها من التداخل السببى وبالجملة فلاينبغى التأمل فى الفرق بين الاسباب والغايات اذ مجرد كونها مترتبة على رفع الحدث لايقتضى عدم تعدد المسبّب وعدم تداخله اذ غاية الامر انه يجب عنوان رفع الحدث متأكدا فان الوجوب قابل للتأكد سواء كان وجوب الوضوء او وجوب رفع الحدث **والحاصل** ان مجرد اتحاد المفهوم لايقتضى كون التداخل على فرضه سببيا بل يقبل كونه مسببيا ايضا الا ان يعلم ان السبب هو القدر المشترك أولم يكن المسبب قابلا للتأكد والتكرر هذا. والمراد من التداخل المسبّبى ان يكون اقتضاء كل من السّببين محرزا وكان بين المسببين تصادق او كان المسبب مفهوماً واحداً على ماذكرنا كما فى الاغسال ومامر من الوضوء بالنسبة الى غاياته او الى اسبابه على الفرض الذى ذكرنا.

---

١. كتاب الطهارة: ج ٢، ص ١٢٤.

اذا عرفت ذلك فنقول: امّا التداخل السّببى فلااشكال فيه اذ لم يجتمع فيه حكمان لامثلان ولاضدان، لان المفروض فيه ان السبب الثانى لايؤثر و[1] اذا كانا دفعة فهما مشتركان فى التأثير ولايفيد تعدّدهما حينئذ التأكد ايضا وان كان المحل قابلا له، اذ بعد اتحاد السّبب لاوجه للتأكد ايضا كما هو واضح، واذا وجد السبب الندبى أولاً ثم السّبب الوجوبى كالبول بعد الرعاف او القيء فينقلب الحكم الندبى حكما وجوبيا كما ينقلب المرتبة الضعيفة من الحدث ـ اذا قلنا بان القيء حدث ضعيف ـ مرتبة قوية ويكون الاثر مستنداً الى السّبب الثانى من غير تأكد ايضا لمكان الانقلاب دون التضاعف.

واما المسببى فنلتزم فيه بان الموجود فيه وجوب واحد مؤكد بملاحظةاقتضاء كل من السّببين، سواء كانا سببين للوجوب او مختلفين وذلك الوجوب مستند الى مجموع الجهتين فالامر الموجود فيه امر ثالث غير الامرين، لان كلاً منهما مستند الى احدى الجهتين وهذا الامر مستند الى مجموعهما والفرد المجمع جنابة وحيض او جنابة وجمعة مثلا لكن جمعة متصفة بالوجوب من حيث اتحاده مع الجنابة ولايكون مستحباً لعدم شمول الامر الندبى له على ما هو المفروض، ولايضر كون الجمعة واجبة بالعرض كما قد تصير واجبة بالنذر، لكن الفرق ان فى صورة النذر ينقلب الامر الندبى وجوبيا فيكون وجوبه من حيث انه جمعة بخلاف المقام فان وجوبه من حيث انه جنابة فغسل الجمعة يصير واجبا لكونه جنابة، ولافرق فيما ذكرنا بين القول باختلاف الحقيقة والتصادق فى مورد الاجتماع وبين القول باتحاد الحقيقة وعدم المغايرة أصلاً بناء على جعله من التداخل المسبّبى كما فرضنا، وعلى ماذكرنا فلو اراد نية الوجه فعليه ان ينوى العنوانين مع نية الوجوب ولايجوز نية الندب ولو اراد الاتيان بالجمعة فقط فلايمكن قصد الامتثال اذا قلنا انه معلّق على وجود الامر بعنوانه الخاص لكن يمكنه قصد الامر الوجوبى المتعلق به لكنه حينئذ قصد للجنابة ايضا ولو قلنا بالتداخل فيما لو قصد احدهما ايضا فبناء على جواز الاجتماع يكون متصفا بالوجوب والاستحباب الا انه لايكون امتثالاً الا بالنسبة الى الامر الّذى قصده وبالنسبة الى الآخر يكون اداء لا امتثالاً فلو قصد الجنابة يكون امتثالاً لامره واداء لامر الجمعة ايضا ودعوى ان

---

١. كذا والظاهر زيادة حرف العطف هنا.

كونه اداء فرع الاتيان به وهو فرع الامتثال المفروض عدمه وذلك لان المفروض ان غسل الجمعة من العبادات الموقوفة على قصد القربة والامتثال فكيف يكون اداء مع عدم قصد امر الجمعة، مدفوعة بأنَّ القدر المتيقن من اعتبار القربة هو هذا المقدار ونمنع كون اللازم فى تحقق العبادة القربة بلحاظ عنوانه الخاص فغسل الجمعة انما هو الارتماس فى الماء بقصد القربة وان كان بلحاظ امر الجنابة اذا فرض العلم بكون مصداقهما واحداً كما هو المفروض من جهة الاستكشاف عن ادلة التداخل وامّا بناء على عدم[1] جواز الاجتماع فهو متصف بالوجوب ليس الا، الا انه لو نوى الامر الوجوبى فلااشكال ولو نوى الامر الندبى فيشكل بناء على اعتبار قصد الامر الا انه لو فرضنا قيام الدليل على انه لو قصد الجمعة فقط ايضا يغنى عن الجنابة فيكشف عن كفاية قصد الجهة فى صحة العمل ويكون حينئذ اداء بالنسبة الى الجنابة الغير المقصودة ويحتمل ان يكون من باب الاسقاط. هذا كله اذا قلنا بتضاد الوجوب والاستحباب ايضا كما فى الحرمة والوجوب وامّا لو قلنا باختصاص التضاد بغير صورة الاتحاد فى الجنس كما احتملنا سابقا (فعلى القول بالمنع ايضا نقول باجتماعهما فى المقام حسبما عرفت سابقا حتى فى صورة اتحاد العنوان لكفاية المغايرة من حيث السبب فى جعل الحكمين فيختص ما ذكرنا سابقا ـ من عدم جواز اجتماع الوجوب والاستحباب فى العنوان الواحد ولو قلنا بعدم المضادة بينهما بناء على مذهب العدلية ـ بما اذا لم يختلفا فى السبب بحيث يكون بين السببين بحسب الوجود الخارجى عموم من وجه والافيجوز اجتماعهما كما فى اسباب الغسل اذا كان بعضها موجباً للاستحباب وبعضها للوجوب اذا اجتمعا فى مورد).[2]

فتحصّل مما ذكرنا انه بناءاً على مذهب المانعين ان قلنا بالمضادة بين الاحكام الخمسة كلها فالموجود فى مسألة تداخل الواجب والمستحب ليس الوجوب الناشىء من الجهتين وبالنسبة الى الندب لا امر ولاطلب ولاندب بالفعل فليس من طرفه الا جهة الندب، وان قلنا بعدم المضادة بين مثل الوجوب والندب فجميع المراتب المذكورة موجودة بالنسبة الى كل من الامرين، لكن بعض المانعين من اجتماع الامر والنهى كالشيخ فى الحاشية فى بحث

١. ساقط من الخطية. ٢. ساقط من الخطية.

التداخل سلك مسلكا بين الامرين المذكورين فحكم بأن العمل متصف فعلا بالوجوب فقط لمكان المضادة بينه وبين الاتصاف بالندب فعلا الا ان الامر الندبى والطلب الندبى موجودان فيجوز له قصد الامتثال بالنسبة الى المندوب ايضا لعدم المضادة بين الامرين ولا بين الطلبين، بل انما هى بين الوصفين من حيث اتصاف الفعل بهما فعلا فعلى هذا لو نوى امتثال الامرين كان الفعل متصفا بالوجوب فقط لكن يكون ايقاع المكلف له على كل من الجهتين واذا قصد الامر الوجوبى فقط فقد أدّى الفعل المتصف بالوجوب من جهة وجوبه واذا قصد الامر الندبى فقط فقد أدّى الواجب على جهة الندب. قال ما حاصله:

فان قلتَ: ان الامر الايجابى قاض بانشاء الوجوب والامر الندبى قاضٍ بانشاء الندب فكيف يتصور اجتماع الامرين مع عدم اجتماع الحكمين؟ **قُلتُ**: الامر ليس الا انشاء الطلب الخاص بعنوان الحتم او عدمه واما وجوب الفعل بحسب الواقع او ندبه فهو يلزم من الطّلب المفروض فى بعض صوره فلا مدافعة بين الانشائين المفروضين، والذى يتراءى التدافع فيه انما هو بالنسبة الى ما يتفرع عليهما من الحكم فنقول ليس مقتضى انشاء الطلب الندبى عدم المنع من الترك مطلقاً وانما مقتضاه عدم المنع من الترك بذلك الطّلب لعدم بلوغه الى حد الالزام فلاينافى حصول المنع من جهة اخرى، فالندب يحصل ويلزم من الطلب الندبى مع قطع النظر عن الجهة الموجبة والمفروض وجودها وامّا الجهة الموجبة فيقتضى الوجوب مطلقاً وحينئذ الفعل متصف بالوجوب فى الواقع والامر الندبى لايؤثر فى اتصافه بالندب الواقعى ايضا لمكان المضادة بين الوصفين فيبقى مقتضياً بلااثر ولابأس به اذ اقتضاؤه للندب الفعلى انما هو مشروط بعدم المانع بخلاف اقتضاء الامر الوجوبى فانه مطلق.[1]

قلتُ: اذا قلنا بعدم المضادة والمنافاة بين الطلبين والامرين فلامانع من اتصاف المحل بهما ايضا وذلك لانه لااشكال فى تأثير الامر الندبى ايضا مقدارا من الرجحان كيف والا فلاوجه لحصول التأكد وذلك المقدار هو الاستحباب الفعلى اذ هو اذا اريد به فى الجملة لاينافى الوجوب فى الجملة كما عرفت سابقاً، فالموجود فى المحل هو رجحان مؤكد هو فى الحقيقة مركب من رجحانين ووحدته انما هى فى النظر الجليل وليس هذا الرجحان

---

١. هداية المسترشدين: ج ١، ص ٦٩٨.

المركب مستندا الى الامر الوجوبى الخاص لانه لايقتضى هذا المقدار ودعوى انه نظير السواد الضعيف والقوى المستندين الى سببين حيث انه شخص واحد من السواد مدفوعة بالفرق بين المقامين، فان المدار فى الوحدة والتعدد هناك على الحس والعوارض الخارجية بخلاف المقام كما لايخفى، هذا.

واجاب فى المناهج عن اصل الاشكال اعنى اشكال اجتماع الوجوب والاستحباب فى مسألة التداخل بانه لايتوقف على الاجتماع فانه يمكن ان يكون من باب اجزاء الواجب عن المندوب او عكسه بمعنى انه يترتب على العمل ثوابهما ويسقط بفعل احدهما التكليف عن الآخر. وهذا الوجه كما ترى مبنى على ان يكون الشخص الجنب فى يوم الجمعة مكلّفا بغسلين احدهما واجب والآخر مندوب وانه ان قصد الاتيان باحدهما امتثل ذلك ولكن يسقط تكليفه عن الآخر والا فلو فرض عدم تكليفه إلّا بغسل واحد بأن يكون الاجزاء والتداخل قهريا فلايندفع الاشكال لان هذا الواحد متصف بالوجوب والاستحباب وحينئذ فيرد عليه انه اذا كان المراد الاجزاء مع قصد احدهما فكيف يكون مكلفاً بغسلين اذ لايمكنه اتيان غسلين بعد هذا الدليل على الاجزاء، وان قال: انه مكلف بالجنابة فقط او بالجمعة فقط فهو خلاف المفروض وخلاف ظاهر الادلة، وان كان غرضه ذلك مع الاتيان بقصدهما معا فلازمه اجتماع الحكمين ايضا اذ لامعنى لقصدهما مع كونه احدهما **والحاصلُ** انّه إن اراد انه مكلف اما بغسل الجنابة فقط او الجمعة فقط فهو خلاف ظاهر الادلة مع انه لامعنى للاسقاط حينئذ، وان اراد انه مكلّف بغسلين ولكن يكفى واحد فان اراد ذلك مع الاجزاء القهرى وانه لو قصد هذا يسقط ذاك ايضا قهرا فلامعنى لكونه مكلفا بغسلين مع هذا الحكم القهرى، وان اراد ذلك مع التداخل الاختيارى بان قصدهما معاً فلامعنى لقصدهما مع كون غسله احدهما. **فان قلتَ:** قد قلت سابقاً بجواز التداخل القهرى مع تعدّد الطّلبين فى العنوان الواحد فلم تقول بعدم المعقولية فى المقام؟ **قلتُ:** انما كان مع كون المأتى به مأموراً به بكلا الامرين بحيث يكون لازم اجتماعهما التأكد والقائل المذكور لايقول بذلك فى المقام بل يقول: ان المأتى به احد الغسلين وانه مسقط للآخر مع كونه مكلفاً به وهذا غير معقول لعدم امكان الاتيان بهما معاً على هذا الفرض فلايمكن كونهما مكلّفاً بهما فتدبر. ثم ان ماذكره

من الاسقاط خلاف ظاهر الادلة واقوال العلماء فان المشهور انه يجوز ان ينويهما ويكون امتثالا للطّلبين وظاهر الاخبار ايضا ذلك فان المتبادر منها قصد الجميع لاخصوص احدها فلايكون من الاسقاط. نعم ذكر جماعة انه لايجوز الجمع بين النيتين فعن قواعد الشهيد لونوى الجنابة والجمعة بطل لتنافى الفعلين[١] وعن جامع المقاصد ان نوى الواجب والمندوب قيل يجزى عنهما وقيل لايجزى لان الفعل الواحد لايكون واجباً وندبا[٢] وعن العلامة فى كثير من كتبه الجزم بالبطلان وعلله فى المختلف بانه ان نوى الوجوب عن الجمعة والجنابة لايجزى لانه نوى الوجوب عما ليس بواجب وان نوى الندب لم يوقع غسل الجنابة على وجهه وان نواهما كان الفعل الواحد قد نوى فيه الوجوب والندب فلايقع عليهما ولا على احدهما لانه ترجيح بلامرجح،[٣] لكن الشهيد صرح فى الذكرى[٤] فى مسألة الصّلاة على الموتى بجواز الجمع بل فى القواعد ايضا قال بعد العبارة السّابقة: ويحتمل الاجزاء لان نية الوجوب هى المقصودة فتلغو نية الندب، وعن العلّامة فى التذكرة فى بحث الصّلاة على الميّت الواجب عليه الصّلاة والمستحب عليه: ولو قيل باجزاء الواحدة المشتملة على الوجهين بالتقسيط امكن[٥] وكيف كان فالاستدلال بمسألة التداخل مبنى على القول بكون الغسل الواحد امتثالاً للامرين إما مع قصدهما او مع قصد مطلق الغسل فالجواب بدعوى الاسقاط ليس فى محله خصوصاً بعد ظهور الادلة فيما ذكر.

وعن صاحب الذخيرة انه اجاب عن الاشكال اولاً بأن الدليل لمادل على الاجتزاء بغسل واحد عن الغسلين يلزم ان يقال: احدى الوظيفتين تتأدى بالاخرى بمعنى انه يحصل له ثوابها وان لم يكن من افرادها حقيقة كما تتأدى صلاة التحية بالفريضة والصوم المستحب بالقضاء **وثانيا** بأن مادل على استحباب غسل الجمعة يختص بصورة لايحصل سبب

١. القواعد والفوائد: ج ١، ص ٨٠ و فيه: لتنافى الوجهين.
٢. لم أجده فى جامع المقاصد بل فى الجامع للشرائع: ص ٣٤.
٣. مختلف الشيعة: ج ١، ص ٣١٩.
٤. ذكرى الشيعة: ج ١، ص ٤٥٤.
٥. التذكرة، ج ٢، ص ٦٧ وفيه: النية الواحدة.

الوجوب والمراد من كونه مستحباً انه مستحب من حيث نفسه مع قطع النظر عن طريان العارض المقتضى للوجوب انتهى.[١]

وظاهر جوابه الاول انه مكلف بالتكليفين الا انه ان نوى الواجب يجزى عن الندب دون العكس فحينئذ لايرد عليه ما اوردنا على المناهج من عدم معقولية التكليفين مع الحكم بالاسقاط لان الاسقاط على احد التقديرين فقط. نعم لو اراد التأدى من الطرفين ورد عليه ماورد عليه وقوله: «كما تتأدى صلاة التحية... الخ» يؤيد الاول هذا ولكن يرد عليه ماذكرنا من ان ظاهر المشهور والادلة الجمع بين النيتين وانه امتثال للامرين والاشكال انما هو على هذا الفرض.

وربما يورد عليه ايضا بان تأدى احدى الوظيفتين بالاخرى غير معقول الا ان يكون المصلحة الداعية الى طلبها موجودة فى الاخرى وهذا يوجب ايجاب المندوب ايضا فانه احد افراد المخير لاستوائهما فى المصلحة ولعله حمل كلام صاحب الذخيرة على التأدى من الطرفين حيث قال: «وهذا يوجب ايجاب المندوب» والا لكان الواجب ان يقول وهذا يوجب استحباب الواجب، وكيف كان لاوجه لهذا الايراد اذ مرجعه الى نفى معقولية الاسقاط بدعوى ان المسقط اذا لم يكن مشتملاً على مصلحة السّاقط فلامعنى لاسقاطه وان اشتمل كان فى عرضه فيكون احد الفردين المخير بينهما. وفيه ان مجرد الاشتمال على مصلحته لايستلزم ذلك اذ يمكن ان يكون هناك مانع عن جعل الحكم كما فى المقام حيث انه لايعقل الاتصاف بالوجوب والاستحباب على مذهب المانعين، ويمكن ان يكون الاسقاط من باب الاشتمال على بعض المصالح بحيث لم يكن الامر بالفعل بعد ذلك لعدم امكان التبعيض فلايتعلق به الامر فى عرض الساقط لعدم الاشتمال على تمام مصلحته ويسقط الامر عن السّاقط لحصول بعض مصالحه والمقدار الفائت ليس مما يكون قابلاً للايجاب، واقوى الدليل على الجواز الوقوع كما فى المثالين وغيرهما هذا.

وامّا جوابه الثانى فيحتمل وجهين: **احدُهُما** ان يكون المراد ان دليل الاستحباب لايشمل المقام فلايكون مكلفا بغسل الجمعة أصلاً لامستحبا ولا واجباً **وثانيهما** ان يكون

---

١. ذخيرة المعاد: ج ١، ص ١٠.

مراده انه مكلّف به لكن على وجه الوجوب، فعلى الاول يرد عليه انه خلاف الاطلاقات بل خلاف ظاهر ادلة الاجزاء والتداخل ايضا والظاهر ان مراده هو الثانى وغرضه ان غسل الجمعة انما يكون مستحباً اذا لم يتحد مع الجنابة الواجبة والّا فهو واجب وهذا صحيح اذ يرجع الى ماذكرنا سابقا من ان اجتماع الجهتين موجب للاتصاف بالوجوب المتأكد مع كون العمل مصداقا للمستحب ايضا، فذات المستحب موجود بوصف الوجوب وحينئذ فلاوجه لما اورده عليه فى كتاب الطهارة من انه ان اراد وجوب غسل الجمعة لعارض فهو بعيد جدا وان اراد وجوبه من حيث مصادقته مع عنوان واجب فالاشكال فى انه محكوم بالاستحباب المضاد للوجوب أولاً فلايجوز قصده والمفروض قصد الغسلين انتهى[1] وليت شعرى كيف يحكم ببعد الوجوب العرضى للجمعة مع انه التزم فى دفع الاشكال بالاتصاف بالوجوب فعلاً وبقاء جهة الاستحباب فان لازمه ذلك كما لايخفى.

واجاب فى الجواهر عن الاشكال بوجه آخر وهو ان هذا الفرد ليس مصداقا للكليين حتى يلزم الاشكال بل هو امر خارج عنهما فهو من قبيل فرد لكلى آخر اجتزى الشارع به عن الواجب والمندوب لكن لما شابههما فى الصورة سمى بالتداخل والا فهو ليس غسل جنابة وغسل جمعة ليرد ذلك، ثم قال: **فان قُلتَ**: هذا الغسل واجب او مستحب او كلاهما؟ **قلت** هو حيث يقوم مقام الأغسال الواجبة فهو احد فردى الواجب المخيّر بمعنى ان المكلف مخير بين ان يأتى بالفعلين او بالفعل الواحد المجزى عنهما وحيث يقوم مقام الواجب والمندوب فهو مندوب محضا لانه يجوز تركه لا الى بدل لان بدله الواجب والمستحب جميعا يجوز تركه والاقتصار على الواجب فقط وهو ليس بدلا عنه فيجوز تركه لا الى بدل فلايكون واجباً فينوى بناء على اشتراط نية الوجه الندب فيه مع نية الاجتزاء به عن الواجب والمندوب وعلى عدم الاشتراط ينوى القربة مع نية الاجتزاء عن الجميع انتهى.[2]

واورد عليه بان هذا الثالث اذا كان مأمورا به بامر ثالث غير امر غسل الجنابة وامر غسل الجمعة فيكون احد فردى الواجب التخييرى الشرعى و أحد فردى المستحب التخييرى الشرعى فيجتمع فيه الوجوب والاستحباب ويصير الامر اشكل لان التخيير العقلى فى

---

١. كتاب الطهارة، ج ٢، ص ١٥٧.
٢. جواهر الكلام: ج ٢، ص ١٢٩.

الواجب والمستحب يمكن القول باجتماع فردين منه فى مصداق واحد بخلاف التخيير الشرعى فجعله طبيعة ثالثة لم يُجد نفعا بل زاد اشكالاً.

قلتُ: مع انه بصدد دفع اشكال اجتماع الوجوب والاستحباب فكيف يصرح بانه من حيث انه قائم مقام الواجب واجب تخييرى ومن حيث المجموع مستحب؟ وايضا يلزم على بيانه اجتماع الوجوب والاستحباب من جهتين: من جهة انه بدل عن الجمعة ومن حيث ان المجموع من حيث المجموع مستحب وهو بدل عنه فهذا الذى ذكره انما كان مناسباً لو كان الاشكال كون شيء واحد مصداقا للواجب والمستحب لاكونه مستحبا وواجبا بالفعل، مع ان الامر بالعكس اذ اجتماع ذاتيهما لااشكال فيه كما عرفت حيث قلنا انه مصداق للكليين الا انه متصف فعلا بالوجوب.

ثم ماذكره من نية الاستحباب بناء على نية الوجه لاوجه له بل المناسب ان ينوى الوجوب والندب لانه باحد الاعتبارين واجب.

ثم ان هذا الجواب لايجرى فى العرفيات التى نعلم بان المأتى به ليس من الامر الثالث بل هو مصداق للكليين كما اذا امر باكرام زيد وجوباً وباكرام عمرو ندبا وكان فرد واحد من الاكرام اكراما لهما فان من المعلوم ان هذا الفرد حقيقة مصداق للكليين فتدبر.

ثم الظاهر على ماذكره انه لاينوى جمعة ولا جنابة لانه جعله ثالثا فينوى ذلك الثالث مع ان ظاهر الاصحاب والادلة نية العنوانين، وان قال: انه ينويهما ومع ذلك يكون ثالثا فيرد عليه انه لامعنى لذلك مع عدم كونه منهما هذا. ولو قال بعد ماحكم بانه امر ثالث: انه ليس الا مستحبا صرفا وانه مسقط للجنابة والجمعة لاطرف للتخيير كان ابعد عن الايراد اذ على هذا لم يجتمع الحكمان فالمكلف فى يوم الجمعة يجب عليه غسل جنابة ويستحب عليه غسل جمعة ويستحب عليه بامر ثالث مكشوف عن ادلة التداخل غسل آخر اذا اتى به اجزأ عن التكليفين واسقطهما عن الذمة، ودعوى انه اذا كان مسقطا فلابد من اشتماله على مصلحتهما فيكون طرفا للتخيير مدفوعة بما عرفت، فعلى هذا لايرد عليه الا انه خلاف ظاهر الادلة والعلماء فتدبّر.

واجاب فى الفصول عن الاشكال بما حاصله ان التداخل امّا فى الواجبات فقط او

المندوبات فقط او المختلفات، وعلى التقادير امّا ان يكون مع النية او يكون قهريا. ثم النية امّا ان تكون جزءاً او شرطاً فمع اعتبار النية وكونها جزءاً لااشكال لتعدد المتعلق حتى فى المختلفين غاية الامر ان يشترك الواجب والمندوب فى جزء وهو ماعدا النية فيلزم وجوبه واستحبابه ولابأس به لاختلاف الغيريين ومع كونها شرطاً او عدم اعتبارها فلااشكال اذا اختلف الحكمان بالنفسية والغيرية او مع اختلاف الغير ومع كونهما نفسيين او كون الغير واحدا يحمل على تأكد الحكم فى المتفقين وعلى افضلية الفرد فى المختلفين.[١]

ويرد عليه **اوّلاً** انا نمنع تعدد المتعلق بمجرد اختلاف النية ولايخرج العمل عن كونه واحداً كما هو واضح خصوصاً مع ان نية الجميع نية واحدة لاتعدد فيها فجميع اجزاء العمل واحد حتى النية اذ لاينوى هذا بنية مستقلة ثم ذاك بنيّة مستقلة **وثانياً** بناءاً على التعدد وكفايته لافرق بين كونها شرطا او جزءاً اذ بناءاً على الشرطية ايضا التقيد داخل فى العمل فلو فرضنا صدق تعدّد العمل فينبغى القول به على القولين خصوصا على مذهبه مِنْ جعل النية من قيود المأمور به لامعتبرة فى طريق الامتثال **وثالثاً** ان الاختلاف فى النفسية والغيرية وتعدد الغير لايجدى فى دفع الاشكال حسبما عرفت سابقاً **ورابعاً** ان ما حكم به من التأكد والافضلية على تقدير التداخل القهرى كما على شرطية النية على اطلاقه ممنوع اذ مع التداخل القهرى انما يتم التأكد اذا كان من التداخل المسببى وامّا اذا كان من السببى فلايحصل تأكد ولا افضلية، بل قد عرفت سابقا ان بعضهم استشكل فى امكان جعله من التداخل المسببى وقال: ان التداخل القهرى لايكون الا التداخل السببى واجاب الشهيد فى الذكرى عن مسألة التداخل ـ اعنى اجتماع الوجوب والاستحباب ـ بأن نية الوجوب يستلزم نية الندب لاشتراكهما فى الترجيح ولايضر اعتقاد منع الترك لانه مؤكد للغاية قال: ومثله الصّلاة على جنازتى بالغ وصبى بل مطلق الواجبة[٢] وقال فى قواعده بعد حكمه بالبطلان اذا جمع بين النيتين: «ويحتمل الاجزاء لان نية الوجوب هى المقصودة فتلغونية الندب» ويمكن ارجاعهما الى ما ذكرنا سابقا من ان الفعل متصف بالوجوب بالفعل وان كان مصداقا للمندوب ايضا مع وجود الجهة النادبة هذا.

---

١. الفصول، ص ١٣٦.
٢. الذكرى: ج ١، ص ٢٠٥.

ويمكن ان يجاب عن الاشكال فى بعض موارد التداخل مثل مسألة تأدية التحية بالفريضة والصّوم المستحبى بالقضاء بوجه آخر وهو ان يقال: ان الاجتماع الممنوع انما هو اذا كانا فى عرض واحد كأن يكون مكلفا بالتحية وبالفريضة وكان المأتى به مصداقا لهما وهو ممنوع اذ الظاهر انه مكلف بالصّلاة فى المسجد اذا دخله بأى وجه كانت وبعبارة اخرى المستحب الاتيان بصلاة ما وان كان بعنوان الوجوب عن نفسه او عن غيره فهو نظير الصّوم فى الاعتكاف حيث انه يشترط فيه الصّوم بأى عنوان كان ولوكان استيجاريا فلو صلى الفريضة فى المسجد فهى صلاته الواجبة وهذه الواجبة بعنوان انها صلاة كذائية متصفة بالاستحباب من حيث انها تحية فليست ذات الصّلاة صلاة التحية الا اذا قصد بها ذلك دون سائر العنوانات وكذا الكلام بالنسبة الى الصّوم فى اليوم الذى يستحب فيه الصّوم بالخصوص، فانا نقول المستحب هو كونه صائماً بأى صوم كان، فاذا نوى القضاء يكون صوماً واجبا وبهذا العنوان يتصف بالاستحباب وبالجملة فالاشكال انما هو فى صورة كون الصّلاة الواحدة من حيث انها صلاة مصداقا للامرين، اما اذا كانت أولاً مصداقاً للفريضة ومصداقا للتحية بعد عروض عنوان الفريضة وبهذا الوصف فلابأس، وحينئذ فصلاة التحية قسمان قسم يكون مستحباً من حيث انها صلاة تحية ويكون معنونا بها اولاً وتكون التحية عنواناً اوليا لها وقسم يكون مستحباً بوصف كونها معنونا أولاً بعنوان آخر، وان شئت فقل: ان المستحب فى الحقيقة هو عنوان تحصيل الصّلاة لااصلها كما نقول به بالنسبة الى الصّلاة فى اول الوقت حيث ان الواجب هو عنوان الصّلاة والمستحب عنوان التعجيل والمبادرة وهما من العناوين الثانوية، ويمكن ان ينزل على ماذكرنا ماذكره السبزوارى فى جوابه الاول حيث قال: ان التحية تتأدى بالفريضة وان لم تكن من افرادها يعنى من افرادها الاولية ويكون مراده ان فى يوم الجمعة يستحب غسل ما وان كان غسل الجنابة فالجنب يجب عليه ان يأتى بغسل الجنابة الا انه يتأدى به غسل الجمعة ايضا حيث انه يتحقق ولو كان بعنوان آخر فتدبّر، هذا.

وربّما يعد من موارد اجتماع الحكمين المركبات الواجبة المشتملة على الاجزاء المندوبة كالصّلاة المشتملة على القنوت وتعدّد ذكر الركوع والسّجود والتكبيرات

المستحبة وغيرها فان هذه الصّلاة واجبة من حيث انها فرد من الواجب ومندوبة من حيث اشتمالها على الاجزاء المندوبة فهى نظير الصّلاة فى المسجد. ويجاب بناءاً على مذهب المانعين بما اجيب به هناك من انه افضل افراد الواجب التخييرى.

قلت: يمكن ان يقال انها ليست من قبيل المقام بل هذه الصّلاة واجبة ومندوبة بمعنى انها مركبة من الواجب والمندوب وقد تعلق بها امران امر وجوبى متعلقه الاجزاء الواجبة وامر ندبى متعلّقه الاجزاء المندوبة فهى من حيث المجموع لم يتعلق بها حكم واحد ولاحكم لها، وفرق واضح بين مثل كون الصّلاة فى المسجد والقنوت فان الكون المذكور غير منفك عن مطلق الكون الذى هو جزء وجوبى بخلاف القنوت. نعم لو قلنا ان المكلف مخير فى ذكر الركوع والسجود بين الواحد والثلاثة وان الثلاثة على فرضها احد فردى الواجب التخييرى كان نظير الكون المذكور، لكن مثل القنوت والتكبيرات المستحبة ليست كذلك لجواز تركها لا الى بدل، ولو قلنا ان الصّلاة المذكورة واجبة وانها احد افراد التخيير يلزم كون القنوت واجبا مع ان استحبابه اجماعى او القول بانه ليس بجزء وانما هو مستحب خارجى فى حال الصّلاة وهو ايضا خلاف الاجماع.

ودعوى انا نلتزم بأنه واجب اذا اتى به لانه حينئذ جزء للواجب ولا معنى لكون جزء الواجب غير واجب وانما معنى استحبابه انه يجوز تركه من حيث هو والافمع الاتيان به لايعقل الا ان يكون واجباً كما التزم به المحقق الانصارى على مانقل عنه، مدفوعة بانه اذا كان قبل الاتيان به مستحبا فكيف يتصف بالوجوب بعد الاتيان به؟ وماذكر من ان جزء الواجب لايعقل الا ان يكون واجبا فيه اولا انه اول الدعوى، اذ جزء الواجب من حيث هو واجب لايعقل ان يكون مستحباً وهذا ليس جزءاً الا للشخص الموجود فى الخارج وليس جزءاً للواجب من حيث هو واجب **وثانيا** نمنع كونه جزءاً للواجب بل هو جزء لمركب بعض اجزائه واجب ومجموعه ليس بواجب ولامندوب، بل لاحكم له من حيث المجموع ولا بهذه الحيثية واجب ومندوب بمعنى اشتماله عليهما فلااشكال.

فان قلت: المفروض ان التشخص والفردية لاحقان لهذا المجموع اذ لايصدق الصّلاة على الاجزاء الواجبة فى ضمن هذا المركب بل الصّلاة انما هو المجموع فالامر المتعلق

بطبيعة الصّلاة يسرى الى هذا المجموع فكيف لايكون واجباً وبعبارة اخرى الوجوب لاحق للفرد وهو فى هذا المركب مجموعه لااجزاؤه الواجبة فقط. قلت: نعم لكن نمنع ان وجوب الطبيعة يقتضى وجوب الفرد بتشخصه بل يقتضى وجوب الاجزاء الواجبة فقط وان لم تكن صلاة متشخصة، وذلك لان الوجوب اللّاحق للمركب انما يتعلّق باجزائه فقوله صل فى قوة قوله كبر اركع اسجد بقيد الارتباط فلايقتضى الا وجوب ما لايمكن تركه **والحاصل** ان لحوق الوجوب لكل فرد حتى المشتمل على الجزء المندوب ممنوع، ويمكن ان يكون بعض اجزاء الفرد مستحبا بل مباحاً. الا ترى انه لو قال: ايتنى بذراع من كرباس من مال زيد مع فرض كون الذراع لابشرط عدم الزيادة فى عالم الوجود، فاتى بذراعين من كرباس مقدار ذراع منه من احد الطرفين من مال زيد ومقدار ذراع منه من طرفه الآخر من مال عمرو يصدق قطعا انه اتى بما كلف به لانه اتى بمقدار الذراع من مال زيد مع انه ليس شيئا متشخصاً فى الوجود الخارجى اذ التشخص قائم بمجموع الذراعين لانه كرباس واحد فتمام هذا الشخص ليس واجبا قطعاً وانما هو مشتمل على الواجب.

ودعوى انه يصدق الذراع من الكرباس على نصف هذا الشخص وان لم يكن متشخصاً بخلاف ما نحن فيه فان الصّلاة لاتصدق على الاجزاء الواجبة فى ضمن هذا المركب مدفوعة بان الصّلاة ليست الا هذه الاجزاء الخارجية فمعنى وجوبها وجوبها وليست عنوانا خاصاً بسيطاً حتى يقال انها لاتصدق على الاجزاء المذكورة، فلو فرضنا انه لم يقل صل بل قال كبر واركع واسجد منضماً لكان مثل مسألة الذراع قطعا فكذا الحال اذا قال صلّ ولكن كانت اسماً لهذا المركب الخارجى **والحاصلُ** انه لايجب ان يكون الامتثال قائماً بالفرد بما هو فرد، بل المدار على وجود الطبيعة باجزائها الواجبة وان كانت فى ضمن فرد ليس تمامه واجباً. بل اقول: يمكن تحقق الامتثال بايجاد الطبيعة وان لم يكن بوجود الفرد مثلا اذا قال: اوجد الخط فاوجد المكلّف خطا مقدار شبر مثلا فانه يصدق عليه ايجاد الطّبيعة وان كان بعدُ مشغولا به الى فرسخ فبمجرد ايجاد الخط يصدق الامتثال وان لم يتشخص بعدُ لفرض اشتغاله به وتطويله الى فرسخ، فالشخص لايصدق الا بعد تمام الخط والامتثال يصدق بأوّل الايجاد فتدبّر. وان شئت قلت: ان الاجزاء الواجبة مصداق للطّبيعة

الواجبة وان لم يكن فردا متشخصاً وان المصداق اعم من الفرد اذ فى الفرد يعتبر التشخص وفى المصداق لايعتبر ذلك.

ويمكن ان يؤيد ماذكرنا بما هو مقرر فى محله من انه لواتى ببعض الاجزاء المستحبة على وجه محرم يوجب بطلانه، لايبطل ذلك العمل لان غاية الامر ان وجود ذلك الجزء المستحبى كعدمه ولايلزم منه البطلان، اذ الامتثال يقوم بما عداه، مع ان ذلك الجزء داخل فى تشخص ذلك الفرد حيث اتى به بعنوان الجزئية وكونه خارجاً عنه عند الشارع وفى الواقع من جهة بطلانه لايوجب كون التشخص قائما بماعداه والا فلنا ان نقول: ان الاجزاء الواجبة فى حد نفسها متشخصة وهى فرد للواجب والمركبُ منها ومن الجزء المستحبى فرد آخر مستحب وهناك امران: امر وجوبى قائم بالاجزاء الواجبة وامر مستحبى قائم بالمجموع من حيث المجموع، فما يكون داخلا فى التشخص فى الحس لايلزم ان يكون داخلا فى التشخص الواقعى، فالجزء المأتى به على وجه البطلان داخل فى التشخص الحسى لكنه خارج عند الشارع، وكذا فى المقام الجزء المستحبّى داخل فى التشخص الحسّى لكنه خارج عن فرد الواجب بما هو واجب. والاولى ماذكرنا أولاً من انه مصداق لافرد متشخص وكيف كان فهو خارج عما نحن فيه من اجتماع الحكمين لماعرفت من ان متعلق كل من الحكمين غير الآخر هذا.

وربما يمكن ان يظن ظان ان مسألة النذر اعنى نذر النوافل من اجتماع الحكمين حيث ان الصّلاة المنذورة مستحبة من حيث هى وواجبة باعتبار كونها منذورة فيكون هذا المورد ايضا من الموارد الواردة فى الشرع ومن موارد النقض. ولكن التحقيق انه ليس كذلك لانه من انقلاب الاستحباب وجوباً بالعرض بناءاً على ان قوله: ف بنذرك معرّف ومرآة لمايجب بالنذر من الافعال، فهو عبارة اخرى عن قوله صل وصم وتصدق ونحو ذلك لا انه عنوان من العناوين، وذلك لانه على هذا التقدير يكون من قبيل التقييد لما دل على استحباب الامور المذكورة والامر الندبى انقلب امرا وجوبيا بهذا الدّليل، وامّا بناءاً على كونه عنواناً من العناوين وان الملحوظ نفس عنوان العمل بما جعله على نفسه والوفاء بمقتضاه فنقول: انه حينئذ من العناوين الثانوية المغايرة فى وجودها الحقيقى الذى هو عين الاعتبار للعنوان

الاولى فذات الصّلاة مستحبة وعنوان الوفاء واجب وهو نظير عنوان التأديب بالنسبة الى نفس الضرب. نعم الصّلاة المذكورة مقدمة لهذا الواجب فبناءاً على وجوب المقدمة تكون واجبة من هذه الجهة فلابد من الالتزام بالانقلاب حينئذ.

والتحقيق هو الوجه الاول من المعرفية والمرآتية وذلك لان الظاهر ان الايجاب الشرعى الوارد على النذر امضاء لما فعله الناذر وجعله على نفسه وهو قد التزم بالصّلاة والصّوم وجعلهما واجباً على نفسه فيكون الوجوب الشرعى ايضا واردا عليهما لاعلى عنوان الوفاء بما هو وفاء. **فان قلتَ:** فعلى هذا لايجب الوفاء بالنذر اذا فرضنا ان الناذر جعل شيئا على نفسه بعنوان الاستحباب اذ مقتضى امضائه استحبابه لاوجوبه **قلتُ:** نلتزم بذلك بل نقول انه خارج عن حقيقة النذر فان حقيقته الالتزام وجعل الشيء لازماً على نفسه فمثل الجعل الندبى لايشمله ادلة النذر على الوجهين من العنوانية والمرآتية، هذا.

ومما ذكر ظهر حال المباحات والمستحبات التى صارت مقدمة للواجب فانها ليست من اجتماع الوجوب والاستحباب او الاباحة للانقلاب المذكور. ولكن الانصاف انها من اجتماع الحكمين وان لم نقل به فى مسألة النذر وقلنا فيها بالانقلاب على الوجه الاول، وذلك لانه يحصل من ملاحظة انضمام الاستحباب الى الوجوب المقدمى رجحان زائد على المقدار الكافى فى الوجوب، فبناء على مذهب المانعين يحصل الوجوب المتأكد وبناء على مذهب المجوزين يكون للفعل جهتان ويستحق الثواب على عمله وان لم يكن الوجوب المقدمى موجباً للثواب وعلى القول به يستحق ثوابين، وهذا بخلاف مسألة النذر على الوجه الاول فانه لايحصل من النذر الا انقلاب الامر الندبى وجوبيا ولايكون هناك تأكيد ولا استحقاق ثوابين، والسرّ فيه ان الواجب فيها امتثال الامر الندبى فيكون الوجوب واردا على الفعل المستحب بعنوان انه مستحب بخلاف باب المقدمة فان الوجوب العرضى وارد على ماورد عليه الاستحباب من ذات الفعل لانه المقدمة لا الفعل بعنوان انه مستحب. نعم لازم هذا البيان انه لوفرضنا ان الناذر جعل على نفسه ذات الفعل الندبى مع قطع النظر عن الامر الندبى وقلنا بصحة ذلك ـ لانه وان كان يعتبر فى النذر ان يكون متعلقه راجحاً الا ان ذات الفعل ايضا راجح لانه مورد للامر الندبى ولا دليل على اعتبار ازيد من ذلك فلايلزم

قصده امتثال الامر الندبى فحينئذ ـ يلزمنا القول باجتماع الحكمين لان الوجوب النذرى على هذا فى عرض الاستحباب اذ هو وارد على ماورد عليه ولازمه تعدّد الثواب: ثـواب النذر وثواب الامر الندبى اذا قصدهما حال العمل فلابدّ على مذهب المانعين من التوجيه بالتأكد فتدبّر.

ويمكن ان يعد من اجتماع الحكمين مسألة الاموال المباحة اذا طرئها الحرمة بـعنوان الغصب فالغنم المغصوب مباح وحرام فهى نظير المباح الذى صار مقدمة للـحرام اذا قـلنا بحرمته كما اذا كان سبباً، بل الانصاف ان المقام اولى وذلك لان الظـاهر ان قـوله: «الغـنم حلال» او «احل لكم الطيبات»[١] او نحو ذلك ليست مقيدة بعدم ورود العنوان المحرم بل تفيد الحلية الذاتية التى لاتنافى الحرمة العرضية ويجتمع معها وان قلنا بـالتقييد فـى الافـعال المباحة التى صارت مقدمة لواجب او حرام (والوجه فى الفرق ان اباحة تلك الافعال ليست الا من باب عدم وجود العنوان الموجب او المحرّم والا ففى[٢] ليست عنوانا مجعولا وداخلا تحت كلى جعله الشارع مباحاً بالخصوص بخلاف اباحة الاعيان المباحة فانها كذلك فالافعال مباحة غالباً او كليا من جهة عدم دخولها تحت احد العناوين الواجبة او المحرمة والاعيان المذكورة مباحة بعناوينها الخاصة فى بيان الشارع فالاباحة فى الاول مقيدة وفى الثانى مطلقة واللازم عدم الاجتماع فى الاول والاجتماع فى الثانى (و) لاقل من احتمال الفرق بما ذكرنا فتدبّر. ويمكن ايضا بذكر جملة اخرى من الموارد الّتى اجتمع فيها حكمان ـ يـمكن ـ ان يحصل القطع بجواز اجتماع الامر والنهى بملاحظتها فعليك بالتتبع والتأمّل والتثبت).[٣]

حجة المانعين وجوه: **احدُها** مايكون ناظرا الى ان الاجتماع من باب التكليف المحال وقد لخصته من جملة من تقريرات الاستدلال وهو ان اجتماع الامر والنهى يستلزم اجتماع الضدّين المحال اذ لازمه اجتماع الوجوب والحرمة فى محلّ واحد وذلك لانـه لايـمكن تعلق الطلب بالماهية من حيث هى مع قطع النظر عن الوجود والعدم وعن كونها خارجية،

---

١. المائدة: ٤.

٢. كذا والظاهر: «فهى» أى الأفعال والمراد كلّ واحد منها.

٣. ساقط من الخطية.

لمامر سابقا من انه لايبقى على هذا فرق بين الامر والنهى اذهما مشتركان فى الطّلب، وايضا لاتأثير للقدرة الا فى الوجود والعدم فلايصح التكليف الا بهما، وايضا الماهية من حيث هى ليست الا هى فلايعقل طلبها، وايضا المتبادر من الامر والنهى رجحان الوجود او العدم لاالطّبيعة من حيث هى، بل قد يقال: ان الوجود مأخوذ فى نفس مواد الافعال ولذا ترى أنَّ ضرب ويضرب يفيدان الحكم بايجاد الضرب فى الماضى او المستقبل، واذا لم تكن الطبيعة مورداً للطلب:

فإما ان نقول ان متعلقه الافراد ابتداءاً، وتكون الطبيعة متصورة من حيث كونها عنوانا لها وحينئذ فلزوم اجتماع الوجوب والحرمة فى محل واحد واضح.

وإمّا ان نقول ان متعلقه هو الوجود والعدم او الايجاد والترك بناء على القول باصالة الوجود وان المجعول للفاعل ليس الا هو وان الماهيات اعتبارات منتزعة من انحاء الوجودات، فيكون المطلوب بالامر هو وجود الطّبيعة وبالنهى عدم وجودها، والوجود المفهومى المشترك بين الوجودات ليس قابلا لذلك لانه امر اعتبارى صرف، فيكون المطلوب والمبغوض هو الوجود الخارجى الحقيقى، لا بمعنى ان الطلب يتعلق به بعد تحققه فى الخارج اذ هو محال لانه مستلزم لتحصيل الحاصل، بل بمعنى ان الآمر يجعل مفهوم الوجود مرآة لملاحظة الوجودات الخارجية ويعلق الطلب عليها قبل تحققها والوجود الخارجى واحد بالنسبة الى المأمور به والمنهى عنه فى مورد الاجتماع، اذ المفروض تصادقهما ومعناه الاتحاد فى الوجود وحينئذ فيلزم كون ذلك الوجود الواحد مطلوباً ومبغوضاً معاً.

وإمّا ان نقول ان متعلقه الطبيعة الخارجية اى الطبيعة من حيث الوجود والعدم بناء على القول باصالة الماهية وان الوجود امر اعتبارى لاحقيقة له فى الخارج، بمعنى ان الآمر يلاحظ الماهية الخارجية من حيث كونها خارجية ويجعلها متعلّقا للطلب والمنع لابمعنى انهما لايتعلقان الا بما هو موجود فى الخارج والالزم تحصيل الحاصل على حذو مامر فى الوجود والعدم وحينئذ نقول: ان الكليين متحدان من حيث كونهما خارجيين لان ملاكه الوجود الخارجى وهما متحدان فيه بمعنى انهما صارا بحيث ينتزع منهما وجود واحد فمع

الاجتماع يلزم ورود الوجوب والحرمة على مورد واحد. ودعوى ان الممنوع اجتماعهما مع اتحاد الجهة، ومع تعددها كما فى المقام لامانع، مدفوعة بأنَّ التعدد مُجد اذا كانتا تقييديتين بحيث يكون متعلق كل من الحكمين غير الآخر وفى المقام ليس كذلك. أمّا بناء على كون المتعلّق هو الفرد فواضح لان المفروض ورودهما على ذلك الفرد، غاية الامر ان علة الوجوب هو الصلاتية مثلا وعلة الحرمة الغصبية والا فمحلّ الحكمين نفس الفرد وهو واحد، وأمّا بناءاً على كون المطلوب هو وجود الطبيعة او ايجادها فلأنّ ذلك الوجود لا يتعدد باضافته الى الغصب او الصّلاة والمفروض انه محل الحكم وتعددهما لايثمر فيه بعد عدم ورود الحكم عليهما من حيث هما. نعم الوجود المفهومى الاعتبارى يمكن دعوى تعدده لانه يصدق اعتباره بالنسبة الى كل من الطبيعتين لكن المفروض انه ليس مناطا فى الحكم بل المناط الوجود الحقيقى الخارجى فتعدد الجهة فى هذه الصورة ايضا لايثمر لكونها تعليلية كالسابق. وأمّا بناء على كون المطلوب هو الطبيعة الخارجية فانه وان كان يمكن دعوى ان كلا من الحكمين وارد على غير ماورد عليه الآخر لان الموجود الخارجى متصف بالوجوب لكونه صلاة وبالحرمة لكونه غصباً والجهتان تقييديتان، الا ان النافع من الجهة التقييدية مايكون بحيث يتعدد الموضوع والمحل للحكمين من الحيثية التى تعلق بها الحكم وليس كذلك فى المقام، لأن الطبيعة المأمور بها انما امر بها من حيث وجودها الخارجى وكذا الطبيعة المنهى عنها ولاتعدد من هذه الحيثية، لان المفروض وحدة وجودهما وبتقرير آخر انما ينفع تعدّد الجهة اذا كان المقيد باحد القيدين غير المقيد بالقيد الآخر كما فى الضرب التأديبى والظلمى، فلابد أن يكون هناك مطلق يعتبر تارة مقيداً بقيد ومحلا لحكم بهذا الاعتبار، وتارة مقيّداً بقيد آخر ومحلا لحكم آخر باعتباره، بحيث لايكون للمطلق من حيث هو حكم، وفى المقام ليس الا الفرد الموجود فى الخارج الذى يكون باحد الاعتبارين صلاة وبالاعتبار الآخر غصباً، ولا يتعدد هو بتعددهما فهذه الصّورة ايضا نظير الجهة التعليلية ومجرد كون الحكم واردا فى الحقيقة على الجهتين اعنى الصّلاة والغصب لاينفع بعد كون الحكم وارداً عليهما بلحاظ خارجيتهما والمفروض اتحادهما من هذه الحيثية، وانما لم نجعل هذه الصّورة من الجهة التعليلية وقلنا: إنَّها نظيرها لان الحكم ليس وارداً فى هذه الصّورة على

الموجود الخارجى الذى هو الفرد كما فى الصورة الاولى ولا على الوجود الذى هو واحد كما فى الصورة الثانية حتى يقال ان وجوبهما انما هو لاجل كونهما فردا او وجودا للصّلاة وحرمتهما انما هى لاجل كونهما فرداً او وجوداً للغصب، بل الحكم فى هذه الصورة وارد على الطبيعتين الخارجيتين واسناده الى الفرد الموجود انما هو بالعرض ومن باب انه متحد مع الكليين فيصدق ان الحكم وارد على نفس الجهتين وليس كالسّابقتين حيث ان الجهتين فيهما علّتان للحكم **والحاصلُ** ان الحكم فى هذه الصّورة وان كان وارداً على الجهتين الا انه لاينفع فى رفع المحذور من اجتماع المتضادين لعدم تعدد المتعلقين فى الخارج.

وما يقال من منع اتحاد الطبيعتين فى الوجود الخارجى لاستحالة اتحاد غير الجنس والفصل والمفروض فى المقام غيرهما، أمّا بناءاً على العموم من وجه فواضح وأمّا بناءاً على العموم المطلق فلان الاخص ليس فصلا بالنسبة الى الاعم بل من الاعراض اللاحقة له فيكونان بحسب الوجود متباينين فعلى تقدير القول بان المتعلق هو الوجود يكون المتعلق مختلفاً وكذا على تقدير القول بأنه الطبيعة الخارجية فلم يجتمع الضدان فى محلّ واحد **مدفوع اَوَّلاً** بان ذلك اى التغاير فى الوجود انما يتم بالنسبة الى الماهيات المتأصلة فى الخارج بحيث يكون ما يحاذيها موجودا فى الخارج ففيها لايعقل الاتحاد الا اذا كان احدهما جنساً والآخر فصلاً، واما الامور الاعتبارية المنتزعة من الوجود الخارجى مما لايكون الموجود المتأصل الا ماينتزع منها فلانسلّم فيها ذلك اذ يمكن اتحادها فى الوجود الخارجى من جهة اتحاد ماينتزع منها.

وثانياً سلمنا انهما متعددان فى الوجود بحسب الواقع الا انّه لاشك فى اتحادهما فيه بوجه آخر ولذا يصح حمل احدهما على الآخر وتكون النسبة بينهما التصادق بالعموم من وجه (او غيره فغاية الامر ان هناك جهة مغايرة وجهة اتحاد فلو ورد عليهما الحكم من الجهة الاولى جاز تعدد الحكمين)[1] واما اذا ورد عليهما من الجهة الثانية فلايجوز ذلك وفى محل النزاع الحكم وارد عليهما من الجهة الثانية ولذا جعل بينهما العموم من وجه كيف ولو كان من الجهة الاولى كان بينهما التباين يعنى ان الحكم وارد على وجود الصّلاة والغصب لاعلى

---

١. ساقط من الخطية.

جهة الصّلاتيّة وجهة الغصبية وهما فى الوجود متحدان، فتحصل انه لايجوز الاجتماع على شيء من الاقوال فى متعلق الاحكام سواء جعلناه الافراد او وجود الطبيعة او الطبيعة من حيث الوجود والطبيعة الخارجية. نعم لوكان يمكن التعلق بالطبيعة من حيث هى امكن القول بجواز الاجتماع لكنه واضح الفساد حسبما مرهنا وفيما سبق، فلابد للقائل بالجواز ان يلتزم باحد امور: إمّا القول بعدم تضاد الامر والنّهى والوجوب والحرمة، وإمّا القول بجواز اجتماع الضدين، وإمّا القول بعدم وحدة المحلّ إما لان المتعلق هو الطبيعة من حيث هى وإمّا لان الكليين لايتحدان فى الخارج وبحسب الوجود الخارجى، وإما القول باجداء تعدّد الجهة وقد عرفت انه لايمكن الالتزام بشيء من ذلك هذا.

ونقول فى الجواب: أما كون المتعلق هوالافراد فقد عرفت فساده سابقا، وأما كونه هو الوجود والايجاد فأولاً فى محل المنع ايضا بل التحقيق ان الوجود معتبر فى نفس الوجوب والطلب حسبما عرفت سابقا فيكون المتعلق هو الطبيعة من حيث هى **وثانياً** على فرض التعلق بالوجود نقول: ان الوجود امر كلى كسائر الكليات ويكون المحبوب هو هذا الوجود من حيث كونه فرداً لوجود الصّلاة والمبغوض هو من حيث كونه فرداً لوجود الغصب وليس المتعلق شخص هذا الوجود، فيكون كما لو قلنا ان المتعلق الطبيعة الكلية. ودعوى انه لايعقل كون الوجود كليا فى عرض سائر الكليات بل هو إما كلى سِعيٌّ او افراد متباينة الحقائق على اختلاف المذهبين قد عرفت ما فيها.

فان قلتَ: اذا كان الوجود كلياً ففى مقام التشخص يحتاج الى وجود آخر ليتشخص اذ كل كلى انما يتشخص بالوجود وهو محال اذ لاوجود للوجود **قُلتُ:** التشخص انما هو بخصوصياته فأنحاء الوجودات مشخصة لطبيعته وهذا كما ان خصوصيات الافراد مشخصات لسائر الكليات بناء على اصالة الماهية واعتباريته، فنمنع ان التشخص بالوجود غاية الامر انه يساوق الوجود فلايلزم ان يكون بالوجود، ومع فرضه فنخصّصه بغير الوجود ونقول التشخص فى الوجود بخصوصيات أُخر غير الوجود فتدبر.

ثم اذا قلنا ان المتعلق هو الوجود فلايلزم ان نقول باصالته حتى يقال ان الوجود الحقيقى الخارجى متعلق للاحكام وهو واحد، بل يمكن أن يقال باصالة الماهية ولايضر اعتباريته

فى كونه متعلقا للطلب والوجوب اذ ليس امرا اعتبارياً يكفيه صرف الاعتبار، بل هو امر منتزع من الماهية اذا حصلت فى الخارج فهو امر اعتبارى له جهة تحقق وتحصّل فيمكن ان يتعلق به الطلب وحينئذ نقول: الوجود المنتزع من ماهية الصّلاة فى الخارج غير ما هو منتزع من ماهية الغصب فيتعدد المتعلق **والحاصلُ** ان الوجود المفهومى لما كان امر اعتباريا صرفا لا يمكن ان يتعلق به الطلب لكن الوجودات الخاصة المنتزعة من الماهيات الخارجية بوصف كونها خارجية لامانع من تعلق الطلب بها ويمكن دعوى تعدّدها بالنسبة الى مورد اجتماع الكليين بناء على اصالة الماهية.

وأمّا كون المتعلق هو الطبيعة الخارجية فمع الاغماض عما ذكرنا من ان الوجود معتبر فى مفهوم الطلب ومعه يكون المتعلق هو الطبيعة من حيث هى وان كان صحيحاً الا انه لا ينتج ماذكره، اذ بناءاً على اصالة الماهية كما هو المفروض على هذا التقدير نمنع وحدة الطبيعتين[1] اذ ملاك وحدتهما هو وحدة وجودهما واذا كان امراً اعتباريا فيكون الوجود المنسوب الى كل منهما اعتباراً مغايراً لماينسب الى الآخر، ودعوى انه وان كان يمكن اعتبار المغايرة الا انه يمكن اعتبار وجود واحد لهما معاً ايضا كما هو مقتضى التّصادق، مدفوعة بأنه لايثمر بعد امكان لحاظ مغايرتهما ايضا كما لايخفى، هذا. وعلى فرض اتحادهما فى الوجود نقول ان محلّ الطّلب والمنع هو نفس الكليين غاية الامر دخول التقيد بالوجود وهما متغايران وان اتحد القيد الّذى يكون تقيده معتبراً فى كل منهما، ومن ذلك يظهر حال ما اذا قلنا بالتعلق بالطبيعة وقلنا بأصالة الوجود فان القيد وهو الوجود ليس مناطاً فى الحكم بل نفس الكليين ولا يضر كونهما من الامور الاعتبارية لما عرفت على القول بان المتعلق هو الوجود من ان الامر الاعتبارى الذى لايمكن تعلق الطلب به مايكون اعتبارياً صرفا لامثل المقام فان الطبيعة الخارجية مما يمكن طلبه وان قلنا ان المتحقق فى الخارج وجوده، ولذا لايفرق العقل فى جواز طلب وجود الطّبيعة بين القولين، وكذا فى جواز طلب الطّبيعة من حيث الوجود. فظهر ان ابتناء القولين فى المقام اعنى كون المتعلّق هو الوجود او الطبيعة الخارجية على القولين من اصالة الوجود او الماهية حسبما ظهر من تقرير الاستدلال ويظهر من كلام صاحب الفصول ليس فى محلّه.

---

١. فى الخطية: الطلبين.

فحاصلُ الكلام ان لنا ان نقول: ان المتعلّق هو الطبيعة من حيث الوجود وان الطّبيعتين متغايرتان، والفرد الخارجي والوجود المشترك بينهما ليس مناطاً في الحكم فلايضر وحدته، والامتثال انما يتحقق بايجاد الطبيعة المطلوبة بايجاد الفرد وهو من حيث هو لاحكم له حتى اذا كان مباحاً ايضا. نعم يتصف اذا كان مباحاً بالوجوب العرضي والمقدمي بناءاً على جعله مقدمة واذا كان حراما فلايتصف بهذا الوجوب ايضا، وامّا الوجوب الشرعي فهو وارد على نفس الطبيعة وان شئت فقل ان الفرد متصف بالوجوب وبالحرمة معاً لكن من جهتين تقييديتين بمعنى ان الحكم في الحقيقة وارد على القيدين.[١]

ومن ذلك يظهر ان ماذكر من ان النافع من تعدد الجهة التقييدية انما هو ما اذا كان كل من المقيدين ممتازا عن الآخر في الوجود لاوجه له، اذ يكفي ورود الحكم على نفس الجهة وان لم يتعدد الوجود بعد مالم يكن محلا للحكم، وامّا مايظهر من بعضهم من ان الجهة التقييدية لاتتصور الا اذا كان هناك عام ورد عليه قيدان وكان كلّ منهما موجودا بوجود مغاير للآخر كالضرب المنقسم الى التأديب والظلم، وأمّا اذا كان امراً واحداً كالفرد فيما نحن فيه فلايعقل كون الجهة فيه تقييدية اذ لايمكن تعدد الفرد الواحد، ففيه ما لايخفى اذ نمنع انحصار الجهة التقييدية فيما ذكر، بل هي اعم منه وممّا ذكرنا ممّا كان الشيء الواحد محلا لحكمين باعتبارين يكون الحكم في الحقيقة وارداً على كل من الاعتبارين اي الجهتين، وان ضويق عن تسمية هذا جهة تقييدية نقول: ان مثل هذا لابأس به سواء سميته جهة تقييدية او تعليلية، لكن من الواضح انه ليس من الجهة التعليلية اذ ملاكها ورود الحكم على المقيد بالجهة بحيث كانت الجهة علة ومناطا في ورود الحكم كما في المصالح والمفاسد الموجبة للوجوب والحرمة، ومن المعلوم انه ليس الحال في المقام كذلك الاعلى القول بتعلق الاحكام بخصوص الافراد ابتداءاً او على الوجود الخارجي الواحد والمفروض تعلقه بنفس الطبيعة وروده على الفرد او الوجود الخاص انما هو بالعرض ومن باب الانطباق، هذا. وامّا ماذكر من حديث تغاير الكليين في الوجود وعدم معقولية اتحادهما في مثل المقام فقد عرفت سابقا الكلام فيه وانه انما يتم في العناوين الثانوية دون الاولية مثل الصّلاة والغصب،

---

١. في الحجرية: التقيدين.

ودعوى كونهما من العناوين الثانوية قد عرفت فسادها فلايتم القول بجواز الاجتماع فيها الا بماذكرنا من ان الفرد والوجود الوحدانى ليسا محلا ومناطاً للحكم. نعم يمكن الالتزام به فى العناوين الاوّلية ايضا اذا قلنا باصالة الماهية وكون الوجود اعتبارياً اذ الماهيتان اللتان بينهما عموم من وجه لايعقل اتحادهما من حيث هما مع قطع النظر عن الوجود، ومع جعل الوجود امرا اعتباريا يمكن دعوى تعدد هذا الاعتبار بالنسبة اليهما فهما متعدّدان من حيث الوجود ايضا كما مرت الاشارة اليه آنفا، ومما ذكرنا ظهر عدم تمامية الجواب الاول الذى ذكر فى الاستدلال من الفرق بين الكليات المتأصلة وغيرها، اذ قد عرفت ان غير المتأصلة اولى بالتعدد من حيث الوجود اذا كان المراد منها العناوين الثانوية والامور الاعتبارية، فدعوى تعدد الوجود فى الامور المتأصلة والاتحاد فى غيرها خلاف الصّواب، مع ان ظاهر المجيب فى المقام وصريحه فى مقام آخر كون الصّلاة والغصب من الامور الغير المتأصلة وقد عرفت عدم تماميته.

وامّا الجواب الثّانى فيرد عليه انك اذا سلمت تعدد الوجود الواقعى فى مورد الاجتماع فيندفع المحذور من اجتماع الضدين، واتحادُهما من وجه آخر لايضر بالمطلب مع انه ممنوع، اذ مع تسليم المغايرة فى الوجود فى الواقع لاوجه للاتحاد ايضا، وصحة الحمل تقتضى عدم المغايرة فى الوجود فهى دليل على عدمِ المغايرة وعدمِ صحة تسليمها فلاوجه للتسليم ودعوى الاتحاد والمغايرة من وجهين، وان اراد من المغايرة الواقعية مغايرة حيثية الغصبية لحيثية الصلاتية ومن الاتحاد الاتحاد فى الوجود ففيه ان حيثية الغصبية وحيثية الصلاتية ليستا من الموجودات الخارجية بوجود ممتاز عن وجود نفس الغصب والصّلاة.

ثم على فرض تسليم ماذكره من تعدد الوجود من جهة والاتحاد من اخرى نمنع ان الحكم فى المقام بلحاظ جهة الاتحاد اذ غاية ما فى الباب ان الحكم انما هو بلحاظ الوجود، بمعنى ان الوجوب ورد على طبيعة الصّلاة من حيث وجودها، وامّا كون ذلك الوجود هو الوجود المتحد مع الغصب دون الوجود المغاير لوجوده فلا دليل عليه، بل مقتضى التعليق على عنوان الصّلاة اعتبار الوجود المغاير كما لايخفى.

هذا كله ان اراد من تسليم المغايرة فى الوجود التسليم فى مورد الاجتماع كما هو ظاهر كلامه، وان اراد انهما متغايران فى الوجود فى غير مورد الاجتماع فلايحتاج الى هذه

البيانات وليس تسليما لتعدد الوجود الذى هو فى كلام المُورد، اذ مراده انما هو بالنسبة الى مورد الاجتماع.

فتحصّل انه يمكن القول بجواز الاجتماع اذا قلنا ان المتعلق هو الطّبيعة من حيث هى وان الوجود معتبر فى مفهوم الطلب، وكذا اذا قلنا انّ المتعلق هو الايجاد والوجود وقلنا انه امر كلّى كسائر الكليات، وكذا اذا قلنا انه هو الوجود وانه ليس كليا بل له افراد متباينة الحقايق فى وجودها الاعتبارى ولكن قلنا باصالة الماهية، وكذا اذا قلنا انه هو الطبيعة من حيث الوجود مع دخول التقيد وخروج القيد، وان قلنا بوحدة الطبيعتين فى الوجود سواء قلنا باصالة الوجود او باصالة الماهية وكذا اذا قلنا انه هو الطبيعة المقيدة بالوجود مع كون الطبيعتين او احداهما من العناوين الثانوية، وكذا اذا كانا من العناوين الاولية اذا قلنا بتعددهما من حيث الوجود فيبقى عدم الجواز مختصاً بما اذا قلنا بتعلق الاحكام بالافراد ابتداءاً سواء قلنا باستفادة ذلك من الاوامر أولاً او بواسطة التعليق على الطبيعة اذا جعلناها مرآة لملاحظة الافراد نظير الوضع فيما يكون وضعه عاماً والموضوع له خاصاً كما فى المبهمات وقد عرفت سابقا ان هذا القول بكلا تصويريه بمعزل عن الصّواب.

فان قُلتَ: اذا جعلت الاحكام متعلّقة بالطبايع من حيث الوجود فلا مناص عن القول بعدم جواز الاجتماع، وذلك لانه لاشك ان الكلى الطّبيعى عين الافراد فى الخارج واذا كان وجوده عين وجود الافراد فلابدّ ان يكون وجوبه ايضا عين وجوبها وكذا فى الحرمة فيلزم الاجتماع فى الفرد من هذه الجهة، ومن المعلوم عدم تعدد الفرد المجمع للكليين فى الخارج بتعدد الجهة، فلابد لك إما القول بعدم اعتبار الوجود فى متعلق الاحكام، او القول بعدم عينية الفرد للكلى فى الوجود، او القول بعدم جواز الاجتماع فما ذكرت من ان الفرد ليس مورداً للحكم الشرعى وانه وارد على الطبيعة حقيقة والفرد منطبق عليها وان الامتثال انما هو من جهة الانطباق على المطلوب لا من جهة انه مطلوب ليس بصحيح اذ لامعنى لوجوب الطبيعة من حيث الوجود وعدم وجوب الفرد الذى هو عينها فى الوجود.

قلتُ: نمنع ان ما كان متحدا مع شىء فى الوجود يلزم ان يرد عليه حكمه وان كان ذلك الحكم باعتبار الوجود الا ترى ان الفرد متصف فى الخارج بانه مصداق خارجى للطبيعة

الخارجية ولايصحّ ان يقال ان الكلى الخارجى (مصداق لنفسه مع ان الفرد باعترافك عين الكلى الخارجى فى الخارج، وكذا يصح اتصاف الكلى الخارجى)[1] بالكلية الخارجية ولايصح اتصاف الفرد الخارجى بها. نعم الفرد بما هو كلى اى متحد معه متصف بانه كلى، والكلى بما هو فرد متصف بانه مصداق لا من حيث هو فكذا فى الوجوب، الفرد بما هو كلى متصف بالوجوب الوارد عليه لا بما هو فرد وهذا فى الحقيقة ليس الا اتصاف الكلى بالوجوب، اذ الفرد بما كلى ليس الا الكلى فهو فى حد نفسه لايتصف بالوجوب وكذا بالحرمة وهذا معنى ماذكرنا انه متصف بالحكمين بالجهتين التقييديتين بمعنى ورود الحكم على الجهتين مع انه لوكان اللازم اتصاف الفرد بما اتصف به الكلى من حيث الوجود لزم ان يكون وجوبه تعيينياً لأنَّ وجوب الكلى كذلك وليس كذلك، اذ لااشكال فى جواز ترك كل فرد الى بدل.

(وما قيل من انا نلتزم بكون وجوب الفرد ايضا تعيينيا كتعيينية وجوب الكلى بمعنى عدم كفاية فرد من ماهية اخرى مقامه لان هذا معنى كون الكلى واجباً تعيينياً فلاينافى قيام فرد آخر من هذا الكلى مقام هذا الفرد مدفوع بان مرجع هذا الى ان وجوبه ليس الا من حيث انطباق الكلى عليه والا فلوكان واجباً فى حد نفسه بعين وجوب الكلى لزم كونه تعيينياً بمعنى عدم قيام غيره مقامه، كما ان غير الكلى لايقوم مقامه، مع انه كيف يعقل وحدة الايجاب وتعدد الواجب بحيث يكون كل منهما واجباً فى حد نفسه وانما المعقول كون احدهما واجبا حقيقة والآخر واجباً بالعرض من باب اتحاده مع الواجب والمفروض ان الواجب الحقيقى هو الكلى بناء على التعلق بالطبايع. فان قُلتَ: فاللازم على ماذكرت كون الوجود فى احدهما ايضا حقيقيا وفى الآخر بالمجاز. قلتُ: فرق بين الوجود والوجوب اذ الاول مداره التحقق فى الخارج وهو صادق بالنسبة الى كل منهما حقيقة بخلاف الوجوب فانه باعتبار المعتبر الذى هو الحاكم وهو انما اعتبره بالنسبة الى الكلى فقط دون الفرد. الا ترى ان ايجاد احد المتلازمين يستلزم ايجاد الآخر حقيقة وايجابه لايستلزم ايجاب الاخر الا بالعرض والمجاز فلايكون الوضع الجدى خلف القفا واجباً).[2]

---

١. ساقط من الخطية.

٢. ساقط من الخطية وقوله: «فلا يكون الوضع» إلى قوله «واجباً» لاربط له بما نحن فيه والظاهر زيادته.

الثّانى من الوجوه انا لو سلمنا عدم كون الاجتماع من التكليف المحال وانه لايلزم منه الجمع بين الضدّين او النقيضين من جهة ان متعلق التكليفين متعدد وان الفرد بما هو ليس مناطا ومتعلقا للحكم ولامانع من تعليق الوجوب على الطبيعة من غير تقييدها بغير الفرد المحرم الا انه لااشكال فى انه لايمكن للمكلف العمل بمقتضى التكليفين بالنسبة الى الفرد المجمع، اذ لايمكنه ايجاده وترك ايجاده فيلزم التكليف بالمحال، ولايجدى تعدد الجهة فى الخروج عن كونه تكليفا بما لايطاق بعد عدم التعدّد فى الخارج، ومجرد وجود المندوحة لايكفى فى رفع القبح والالجاز الامر الندبى بالفعل والترك معاً لوجود المندوحة من حيث عدم الالزام باحد الطرفين فاللازم تقييد متعلّق احد الطلبين ليخرج عن كونه تكليفا بما لايطاق الامتثال به **والحاصلُ** ان جعل المتعلق هو الطبيعة من غير نظر الى الافراد انما يثمر فى رفع كونه تكليفا محالا لانه يكفيه ورود كل من الطّلبين على غير ماورد عليه الآخر فى مقام الارادة والانشاء، وامّا فى مقام العمل فلايمكن للمكلف العمل بهما معاً بالنسبة الى محل الاجتماع فانه مقام الايجاد الخارجى ولايمكن الايجاد وتركه.

والجوابُ ان ذلك انما يلزم اذا كان الفرد متعلّقا للتكليفين ولو بالتخيير الشرعى فى احدهما وامّا مع فرض عدم ورود الحكم عليه أصلاً فلايكون من التكليف بالمحال وانما يلزم ذلك اذا كان ايجاد الطبيعة وتركها مطلوبا للآمر وليس كذلك على ما هو المفروض، فكون التكليف محالا وبالمحال متلازمين فى المقام والذى يخرجه عن الاول يخرجه عن الثانى ايضا. نعم انما يصح التمسّك بكون التكليف بالمحال اذا فرضنا عدم المضادة بين الوجوب والحرمة ولو مع وحدة المتعلّق وقلنا ان المتعلّق هو الفرد فانه حينئذ تكليف بالمحال وان لم يكن محالا والمفروض انه ليس البناء على ذلك. وممّا ذكرنا ظهر الفرق بين المقام وبين الامر بالفعل والترك على وجه الندب فان عدم الجواز فيه انما هو من جهة ورود الامر عليهما شرعاً والا فلو فرض كونه مثل المقام بان يكون المتعلّق عنواناً منطبقاً على الفعل وعنواناً آخر منطبقا على الترك فلامانع منه ايضاً.

الثّالث ان الوجوب والحرمة وكذا غيرهما من الاحكام التكليفية من الاعراض الخارجية اللّاحقة لافعال المكلّفين فى وجودها الخارجى نظير السّواد والبياض ونظير سائر الاحكام

الشرعية الوضعية مثل الطهارة والنجاسة ونحوهما، فكما لايجوز كون شيء واحد متّصفا بالبياض والسواد او مصداقا لطبيعة الابيض والاسود او للطاهر والنجس فكذا فى المقام، ولذا لو قال الشارع: كلّ ماءٍ طاهر وقال: كل ملاق للنجاسة نجس لايحكم فى الماء الملاقى للنجاسة بانه طاهر من جهة ونجس من اخرى، وبعبارة اخرى لافرق فى عدم جواز اجتماع الضّدين بين ان يكون فرد واحد متصفا بهما من حيث هو او يكون مصداقا لطبيعتين متضادتين فان تضاد الطبيعتين ايضا انما هو بلحاظ الاجتماع فى الفرد، فلايمكن ان يكون جسم واحد متصفا بالبياض والسواد ولا ان يكون مصداقاً للابيض والاسود، ففى المقام ايضا كما لايمكن ان يكون الفرد واجباً وحراماً كذا لايمكن ان يكون مصداقاً للواجب والحرام وغاية ما يقول المجوزون: ان الفرد ليس محلا للحكم الشرعى من حيث هو وامّا كونه مصداقا للواجب والحرام فلايمكن انكاره والمحذور لازم عليه ايضا كما عرفت.

والجوابُ انا نمنع كون الاحكام التكليفية نظير السواد والبياض والطهارة والنجاسة فان المتصف بالسواد ليس الا الافراد، والطبيعة لاتتصف الا اذا صارت متحدة مع الفرد ويكون اتصافها بالسواد من باب اتحادها مع الفرد الذى هو متصف به ولذا لايطلق الاسود على مالم يوجد بعدُ فقبل وجوده لايكون اسود الا بالتقدير وكذا فى الطهارة والنجاسة، وهذا بخلاف الوجوب والحرمة فان الطبيعة متصفة بهما قبل وجودها وان كان بلحاظ وجودها والفرد يتصف بهما من باب اتحاده مع الطبيعة، فالمقام عكس ما هو الحال فى السواد والبياض اذ الفرد يتصف بهما حقيقة والطبيعة بالعرض من باب اتحادها مع الفرد، والوجوب والحرمة لاحقان أولاً للطبيعة ويلحقان الفرد بالعرض من باب اتحاده معها ولو كان الوجوب نظير السواد لم يتصف المحل به قبل وجوده الا تقديرا كما فى السواد مع انه لايتصف به الا قبل وجوده والالزم طلب الحاصل وهو محال، فقول الشارع: «الماء طاهر» قضية مقدرة وقوله: «الصّلاة واجبة» قضية محققة فالماء يتصف بالطهارة اذا وجد والصّلاة متصفة بالوجوب قبل الوجود فمحل الوجوب ذات الصّلاة لكن بلحاظ الوجود مع انك عرفت ان الوجود معتبر فى نفس الوجوب لا فى المتعلق فيصح القول بأنّ متعلقه نفس ذات الصّلاة مع قطع النظر عن الوجود فكون الصّلاة محلا للوجوب نظير كونها محلا للوجود فكما ان الماهية

معروضة للوجود فى الخارج لكن لابحيث يكون محلّيتها له بعد تحققها فى الخارج بل تحققها انما هو به فكذا الصّلاة الخارجية متصفة بالوجوب لكن لابمعنى انها بعد تحققها فى الخارج تصير محلا له بل اتصافها به قبل تحققها فكون الوجوب من الأعراض الخارجيّة نظير كون الوجود منها فكما لايقتضى محلاً موجوداً قبل العروض فكذا فى الوجوب فتدبّر.

الرّابعُ ان الاحكام الشرعية بناء على قواعد العدلية تابعة للحسن والقبح فلايجوز الامر الا بما كان حسناً ولا النهى الا عما كان قبيحاً فاجتماعهما لايكون الا باجتماع الحسن والقبح والشيء الواحد لايتصف بهما معاً، اذ هما وان كانا من الامور الاعتباريّة الا انهما لاتلحقان الا الافعال الخارجيّة باعتبار كونها خارجية ولذا لايعد من تصور حقائق العبادات او المحرمات من فاعل الحسن والقبيح، فهما نظير الوحدة اللاحقة للواحد والزوجية اللاحقة للاثنين لا من قبيل الجنسية اللاحقة للحيوان والفصلية اللاحقة للناطق فان لحوقهما بحسب الوجود الذهنى فقط، فاذا كان طبيعة متصفة بالحسن واخرى بالقبح واتحدتا فى المصداق فلايمكن اتصافه بمقتضى الطبيعتين من الحسن والقبح والالزم كون الشيء الواحد حسنا وقبيحاً فلابد من تغليب احدهما والحكم بثبوته فقط وبعدمهما مع التكافؤ واذا كان الامر فيهما على هذا الوجه فالحكم الشرعى التابع لهما ايضا كذلك.

فان قلتَ: مجرد كونهما من الاوصاف الخارجية لايقتضى ماذكرت ولذا نرى ان الوحدة والكثرة تجتمعان فى شيء واحد باعتبارين مع كونهما من الاوصاف اللاحقة للموجودات الخارجية. ألا ترى ان العشرة متصفة بالكثرة وبالوحدة كل باعتبار، فلم لايكون الشيء الواحد ايضا حسنا وقبيحا كذلك؟ **قلتُ:** متعلق الوحدة فى المثال غير متعلق الكثرة فان متعلق الاول العشرة مع وصف الانضمام والهيئة الاجتماعية، ومتعلق الثانى نفس الآحاد المنضمة فالمركب من الآحاد والهيئة غير نفس الآحاد فقط، فيجوز اتصاف المركب بوصف مضاد لمايتصف به نفس الآحاد وذلك كالانسان الابيض اى المقيد بالابيضية، حيث يتصف بانه جوهر والمجموع المركب من الانسان والابيضية ليس كذلك، واما فى مقامنا فالفعل الخارجى الواحد مصداق لطبيعتين ومجمع حكمين ولا مغايرة بين محلّيهما.

والجوابُ عنه ايضا يظهر مما ذكرنا فانا نقول: ان الفرد لايتصف بحسن ولاقبح وانما

المتصف بهما الطبيعة المقيدة بالوجود مع دخول التقيد وخروج القيد ومعه فلااشكال، فالحال فيهما كحال نفس الحكمين بل اهون ولذا قد يقال بجواز اجتماعهما فى شىء واحد باعتبارين مع القول بعدم جواز اجتماع الحكمين وعدم كفاية المغايرة الاعتبارية فى متعلقهما.

ثمّ ان جعل الحسن والقبح من قبيل الوحدة والزوجية لايناسب المدعى فانهما من الاوصاف اللاحقة للاعم من الموجود الخارجى كما لايخفى، وكذا نفى كونهما من قبيل الجنسية والفصلية اذ لم يتوهم احد كونهما مثلهما فى كونهما من الامور اللاحقة للموجود الذهنى فقط ولايثمر عدم كونهما من قبيلهما فى المدعى اذ لو كانا من لواحق الطبيعة مع قطع النظر عن الوجود الخارجى والذهنى صدق عدم كونهما من قبيل المذكورين ولاينفع فيما هو المدعى، وكان الاحسن ان يقال: انهما من قبيل السواد والبياض لا من قبيل الوحدة والكثرة واشباههما.

ثم لايخفى ان التغاير المدعى فى متعلقى الوحدة والكثرة فى مثال العشرة ليس الا بمجرد الاعتبار والا ففى الخارج ليس الانفس الآحاد المنضمة والهيئة الانضمامية ليست الا باعتبار المعتبر، ويمكن ادعاء مثل ذلك فى الصّلاة فى الدار الغصبية.

ثم اعلم ان هذا الدليل مأخوذ من كلام صاحب الفصول لكنى غيرت تقريره قليلا لمافيه من سوء بيان فى الجملة، وذلك لانه قال: ان قاعدة التحسين والتقبيح قاضية بان الامر يستتبع حسناً فى المأمور به والنهى يستتبع قبحاً فى المنهى عنه فمتى اجتمعت الجهتان فى شىء فاما ان يتكافئا فيرجع حكمه الى الاباحة، او يترجح احداهما على الاخرى فيرجع حكمه الى الاحكام الاربعة.[1] ثم بعد ذلك بيَّن عدم جواز اجتماع الحسن والقبح لانهما من لواحق الامور الخارجية. فمقتضى اول كلامه ان الحسن والقبح يجتمعان لكن يحصل بينهما الكسر والانكسار والحكم تابع للغالب منهما، ومقتضى آخره عدم اجتماعهما كالوجوب والحرمة ولايخفى المنافاة بينهما اذ مع كونهما من لواحق الافعال الخارجية وعدم اجتماعهما بحسب الوجود الخارجى لامعنى للكسر والانكسار بينهما، فالكسر والانكسار انما يتم اذا كانا لاحقين للطبيعة من حيث هى حتى يكون فى الفرد جهتاهما بلحاظ

---

١. الفصول: ص ١٢٦.

مصداقيته للطبيعتين. الا ترى انا اذا قلنا لايجوز اتصاف الشيء الواحد بالوجوب والحرمة لايصح لنا ان نقول يحصل الكسر والانكسار بينهما فهما فرع تحققهما. نعم يمكن ان يحمل قوله: «فمتى اجتمعت الجهتان» على ارادة اجتماع مقتضييهما لااجتماعهما بنفسهما لكنه خلاف ظاهر كلامه كما لايخفى. وكيف كان لاينبغى التأمل فى عدم تمامية هذا الدليل اذ معلوم انه لامانع من اجتماع الحسن والقبح فى شيء واحد باعتبارين والفرد يتصف حقيقة بكل منهما فعلا. نعم يحصل الكسر والانكسار بينهما لوارید الحسن المطلق او القبح المطلق لكن ليس هذا منافياً للاجتماع بل مؤكده اذ لابد من وجود كل منهما حتى يحصل الكسر والانكسار، والشاهد على ماذكرنا مضافا الى الوجدان انه يمكن قطعاً كون طبيعة مقتضية بذاتها للحسن واُخرى مقتضية كذلك للقبح فاذا اجتمعا فى مصداق فهو متصف بكليهما كما فى الكذب والاحسان، فان قبح الاول كحسن الثانى ذاتى فاذا فرض كون الكذب فى مورد احسانا فى حق الغير كما فى انجاء مؤمن فهو مجمع الوصفين فيكون مورداً للمزاحمة فلابد من ترجيح احدهما فى مقام الحكم والعمل، ولافرق بينه وبين ما اذا دار الامر بين الاتيان بقبيح او ترك حسن فى موردين فان مجرد المزاحمة بينهما لايوجب خروجهما عماهما عليه، وكذا اذا دار الامر بين ارتكاب قبيح او اقبح فان وجوب تقديم القبيح لايقتضى رفع قبحه بل هو من الاضطرار المسوغ لارتكاب القبيح وهذا واضح جدا، فتبين جواز اجتماع الحسن والقبح فى شيء واحد شخصى من جهتين وان كانتا تعليليتين بحيث كان المتصف نفس الفرد حقيقة وان كان لايجوز ذلك بالنسبة الى الوجوب والحرمة فتدبّر.

الخامسُ سلمنا أن جميع مبادى الامر والنهى من المحبوبية والمبغوضية والحسن والقبح والراجحية والمرجوحية والمصلحة والمفسدة لامانع من اجتماعهما من الجهتين الا انا نقول: ان الحكم الشرعى بناءاً على قواعد العدلية تابع لما هو الغالب من الجهتين بعد الكسر والانكسار ولايجوز إيراد حكمين على موضوع واحد بمقتضى كلّ من تينك الجهتين، وكذا الحال فى اوامر الموالى والعبيد. الا ترى انه لوكان فى شرب السّكنجبين مصلحة من وجه ومفسدة من آخر يلاحظ ما هو الاقوى او الاهم ويحكم على طبقه ولا يؤمر بالشرب وتركه وكذا اذا كان فى فعل واحد مصلحة وفى تركه مصلحة اخرى لايحكم بوجوب فعله وتركه

بل يحكم على طبق الغالب وبالاباحة مع التساوى، وهكذا الحال فى جميع المقامات بل الغالب ان فى الافعال جهات متعارضة ولا يتعدد حكمها، ففى المقام لابد فى مجمع الكليين الحكم على طبق ما هو الاقوى من حيث مناط الحكم وان اغمضنا عن كون الاجتماع تكليفا محالا او بالمحال.

والجوابُ بعد الاغماض عن ان الحكم تابع لحسن التشريع وان لم يكن فى الفعل مصلحة او مفسدة ويكفيه كون المصلحة فى نفس التكليف انا نقول: ان ماذكر مسلَّم بالنسبة إلى العنوان المأمور به او المنهى عنه فاذا فرضنا ان الامر تعلق بالطبيعة ولو كان باعتبار الوجود فاللازم ملاحظة المصلحة الفعلية الباقية بعد الكسر والانكسار فيها وكذا بالنسبة الى النهى فنقول: طبيعة الصّلاة ذات مصلحة كذائية وطبيعة الغصب ذات مفسدة كذائية فلابد من تعلق الامر بالاولى والنهى بالثانية والفرد ليس مأمورا به حتى يلاحظ فيه الكسر والانكسار، فظهر الفرق بين ما نحن فيه ومثال السّكنجبين حيث انه عنوان واحد تعارض فيه المصلحة والمفسدة وليست احداهما فى عنوان والاخرى فى الآخر واجتمعا فى مصداق واحد ولو فرض تعلّق الطّلب بعنوان آخر منطبق عليه يكون نظير ما نحن فيه كما اذا قال: ازل الصّفراء ولاتشرب ما يزيل البلغم مثلا. بل اقول: هذا الدليل ادل على عكس المدّعىٰ حيث ان مقتضاه ان الحكم تابع لما فيه المصلحة، والمفروض ان فى نفس الطبيعة مصلحة خالصة والخصوصيّات المنضمة اليها فى وجودها الخارجى مما ليست راجعة الى خصوصيات الافراد من حيث انها افراد كالغصبية فى مثال الصّلاة ليست مناطا فى مصلحتها وان كانت ملحوظة بلحاظ الوجود وكانت تلك الخصوصيات متحدة معها من حيث الوجود.

السّادسُ سلمنا ان كلا من الامر والنّهى متعلق بالطبيعة وكذا جميع مباديهما وان الفرد ليس مورداً للحكم اصلا وانه لايلزم من الاجتماع تكليف محال ولا بالمحال لمغايرة المتعلقين الا انه لايمكن ارسال الطبيعة المأمور بها وبقاؤها على اطلاقها بل هى مقيدة بحكم العقل بغير الفرد المحرم لان المفروض أنّ فيه مفسدة غالبة على المصلحة الموجودة فيه من جهة انطباقه على الطبيعة المأمور بها بحيث لايمكن للشارع الامر به بخصوصه اذا اراد ذلك، فالطبيعة المأمور بها الواجدة للمصلحة الداعية الى طلبها بجميع افرادها وان

كانت مطلقة من حيث هي ولم يقيدها الشارع بما عدا الفرد المحرم الا انها مقيدة بحكم العقل كما اذا كان بعض الافراد غير مقدور فان الامر بالطبيعة لايبقى بحكم العقل على اطلاقه بل ينصبّ على ماعدا ذلك الفرد والمانع الشرعي كالمانع العقلي عند العقل واذا كانت مقيدة فلايكفي الاتيان به في مقام الامتثال.

والجوابُ انه ان اريد من التقييد المذكور ان العقل لايرخص في الاتيان بذلك الفرد تكليفاً فهو كذلك لكنه لاينافي صحته من جهة الرخصة الوضعية من حيث انطباقه على الطبيعة واشتماله على مصلحتها، وان اريد التّقييد من حيث الترخيص الوضعي بحيث يكون كسائر التّقييدات الشرعية فلا نسلّم ذلك بل لايجوز للعقل ولا للشرع ذلك بعد اشتماله على ما هو مناط الطّلب المتعلّق بالطبيعة، وعدمُ قابليته لتعلق التكليف به بنفسه من جهة المزاحمة المذكورة غير ضائر في مصداقيته لما هو المأمور به فالتقييد على هذا الوجه مناف لتبعيّة الاحكام للمصالح اذ لازمه تفويت المصلحة الموجودة فيه على فرض العصيان لخطاب آخر فتدبّر.

السّابعُ ان الاصوليين متفقون على اجراء احكام التعارض على مثل اكرم العالم ولاتكرم الفاسق مما كان بين متعلقي[1] الطّلب عموم من وجه ولافرق بينه وبين مثل صل ولاتغصب مما كان العموم من وجه بين نفس المتعلّقين فلابد وأن يكونا من المتعارضين وأن لايجوز الحكم باجتماع الحكمين فيهما ايضا، ودعوى الفرق بان الحكم في المثالين الاولين متعلق بالافراد ابتداءاً ولفظ العالم والفاسق مرآة للافراد فكأنه راجع الى العام الاصولي فيكون الاجتماع فيه من الاجتماع الآمري كماترى، اذ ظاهرهم جريان الحكم المذكور حتى مع كون الحكم معلّقا على طبيعة العالم والفاسق وكونهما عنوانين لامعرفين مع ان كلية الدعوى المذكورة في جميع المقامات لابينة عليها ويمكن ادعاء مثلها فيما هو محل النزاع في المقام.

فان قلتَ: فرق آخر بين المقامين وهو ان المتعلق في المثال الاول وهو الاكرام واحد في الامر والنهي وتعلقه بالعالم والفاسق لايخرجه عن ذلك، غاية الامر انه اذا كان العالم غير الفاسق يكون الاكرام متعدداً من حيث شخصه وامّا في مورد الاجتماع فيلزم الوجوب والحرمة بعنوان واحد وهو الاكرام بخلاف المقام فان الغصب غير الصّلاة من حيث الطبيعة

---

١. كذا والظاهر «متعلّقي متعلق».

والمفهوم فيتعدد المتعلق حتى فى مورد الاجتماع **قُـلتُ:** لانسلم ذلك فان الاكرام المتعلق للامر هو المضاف الى العالم وهو نوع مغاير للاكرام المتعلق للنهى وهو المضاف الى الفاسق ومع اختلاف الاضافة لايتحقق الاتحاد الذى هو مناط التناقض او التضاد اذ لم يتعلقا بشىء واحد، ودعوى ان هذا القدر من الاختلاف لايكفى فى التعدّد لانـه مـجرد الاعـتبار وإلّا فاكرام العالم الفاسق باكرام واحد شىء واحد فاضافته الى العالم والفاسق لايوجب تعدده فهو كالبياض الموجود فى الثوب المعمول من القطن حيث انه واحد حقيقة وان كان يمكن اضافته الى القطن والى اللباس وتعدد هذه الاضافة لايوجب تعدده، مدفوعة بأنَّ المغايرة المذكورة كافية اذا كانت فى عنوان الحكم بأن يكون الحكم واردا على عنوان اكرام الفاسق واكرام العادل لا على عنوان الاكرام والمفروض اعتباره كذلك فالاتحاد فى المفهوم مع قطع النظر عن الاضافة لايضر بالمطلب، وفى مثال البياض ايضا اذا كان حكم معلقا على عنوان بياض اللباس وآخر على عنوان بياض القطن يكون التعدد المـذكور كـافيا فـالمدار هـو العنوانية فى لسـان الدليل والتعدد من هذه الحيثية وان كانت الحقيقة واحدة فى الخـارج، فتحصل عدم الفرق بين المقامين فمقتضى اجماعهم على اجراء حكم المعارضة فى المثال الاول اجراؤه فى مثال النزاع ايضا.

والجوابُ أولاً ان هذا الاجماع انما ينفع اذا لم يعلم اختلافهم فى المثال الثانى ومع العلم بالنزاع والاختلاف كيف يمكن اجراء حكم الاجماع غاية الامر ان يكون هذا ايرادا عليهم. نعم انما يثمر مع النزاع ايضا اذا كنا عالمين بصحة اجماعهم هناك وكشفه عن الواقع ولكن ليس كذلك بل يحتمل خطاؤهم هناك، ويحتمل ان يكون ذلك منهم من جهة اعتقادهم الفرق بين المثالين باحد الوجهين المذكورين او غيرهما والا فمع التفاتهم الى عدم الفرق لانسلم اجرائهم احكام التعارض على المثال الاول ايضا ويحتمل ان يكون نظرهم فى هذا النزاع الى حكم العقل وفى ذلك الباب الى حكم العرف والظاهر انهم فى بـاب التـعارض ايـضا لايفرقون بين المثالين وكذا فى المقام وهذا كاشف عن اختلاف نظرهم فى المقامين **وثانياً** نقول ان نظرهم فى المقام الى باب التزاحم الى[1] مورد يكون الحكم مـعلقا عـلى الطـبيعة

---

١. فى الحجرية: وإلى.

بحيث يعلم وجود المصلحة او المفسدة فى جميع الافراد ولم يكن هناك مانع الا الامر والنّهى وعدم امكان الجمع بينهما او امكانه وفى المثال الذى ذكره الى ما لم يحرز فيه ذلك وليس نظرهم الى الفرق بين المثالين **والحاصلُ** ان كلامهم فى المقام بعد فرض شمول النهى لجميع الافراد على سبيل التعيين وشمول الامر لجميع الافراد على التخيير العقلى مع قطع النظر عن النهى وفى ذلك المقام مختص بما كان احتمال التخصيص وعدم الارادة متحققا فى كل من العامين فلا دلالة لما اجمعوا عليه هناك على شىء ولااشكال عليهم ايضا.

الثّامنُ ان العرف يفهم فى مثل صل ولاتغصب ونحوه من امثلة الاجتماع التخصيص وأنَّ الشارع لم يُرد كلّاً من العامين بعمومه وهذا كاشف اجمالى عن حكم العقل بعدم جواز الاجتماع اذ ليس فى اللّفظ ما يدل عليه، مع انه لوكان فى اللّفظ ما يدل عليه ايضا كفى فى الحكم بعدم جواز الاجتماع **والجوابُ** بعد تسليم فهم العرف التخصيص ان ذلك مسلم فيما كان من باب التعارض بأن يكون فى مورد لم يعلم تعليق الحكم على الطبيعة السّارية فى جميع الافراد وكون جميعها واجداً لمصلحة الحكم واحتمل قصر الحكم والمصلحة على بعض الافراد، وقد عرفت ان محل النزاع انما هو فيما كان من باب التزاحم والعرف لايفهم التخصيص فى مثله ولو فهموا لم يكن ذلك حجة اذ لايرجع الى اللفظ بل المسألة حينئذ عقلية لادخل لفهم العرف فيها.

التّاسعُ انه لو قال احد: افعل هذا الفعل من هذه الجهة ولاتفعله من تلك الجهة كأن يقول تصرف فى هذا المكان من جهة كونه صلاة ولا تتصرف فيه من جهة كونه غصباً لنسبوه الى السفاهة وخفة الرأى ولولا امتناع الاجتماع لم يكن كذلك وبتقرير آخر لوجاز الاجتماع ولو مع تعدد الجهة لجاز التصريح به مع انه لايجوز قطعاً **والجوابُ** ان ذلك مسلم فيما لوكان الفرد مورداً للحكم من جهتين تعليليتين وقد عرفت خلافه ولذا ترى انه يصح ان يقول: صل ولاتغصب ولو اتيت بالصّلاة فى الدار الغصبية اتيت بمطلوبى لكن اعاقبك على مخالفة النهى ولو كان الامر مقيدا بماعدا هذا الفرد لم يصح ذلك.

العاشرُ انه يشترط فى تعلق الامر بشىء فى ضمن العموم ان يكون ذلك الشىء ـ مضافاً الى كونه فردا لذلك العام ـ بحيث لم يعلم من الخارج انه لو سئل من الآمر او الناهى تعلق

امره او نهيه به انكره وتحاشى عنه، ولو علم ذلك يكشف عن عدم كونه مشمولاً للامر فى ضمن العموم ولو على سبيل الانطباق، ومن المعلوم انه لو قال: اذهب الى السّوق ولا تركب فسئل عن الذهاب راكبا لايجيب بافعل ولاتفعل. ويظهر جوابه ممامر فان دخوله فى المطلوب على وجه الانطباق لايتوقف على امكان كونه بنفسه متعلّقا للامر والنهى ولذا لوسئل ان هذا الفرد منطبق على مطلوبك بحيث لو اتيت به كنت آتياً بمطلوبك او لايجيب قطعا بانه منطبق.

ثم انه قد يقال: انه لامانع من اجتماع الامر والنّهى فى شيء واحد على مامر الا انه لايمكن الامتثال بهذا الفرد لانه موقوف على قصد القربة ولايمكن ذلك اذ لايطاع الله من حيث يعصى والفعل الّذى علم كونه مبغوضاً للشارع من جهة المفسدة الغالبة على المصلحة كيف يمكن التقرب به اليه **والجوابُ** عنه يظهر ممامر اذ الامتثال والتقرب انما هو من جهة كونه مصداقا للمأمور به وواجداً لمصلحته فلاتكون الاطاعة من حيث العصيان اذ لايتقرب بهذا الفعل من جهة كونه غصبا مثلا بل من جهة كونه صلاة ولا مانع منه بل لايعقل عدم امكان قصد الامتثال والقربة مع فرض وجود الامر بعد الاعتراف بالتعلق بالطبيعة وعدم كون الفرد محلّا للحكم سواء كان مباحاً او محرماً اذ المدار حينئذ على قصد الاتيان بالطبيعة الموجودة فى ضمن هذا الفرد وهذا واضح.

ويمكن ان **يحتجَّ للمفصّل** بين العقل والعرف وانه يجوز عقلا لاعرفاً ـ على مانسب الى سلطان المحققين فى حاشية المعالم والاردبيلى وسيّد الرياض وان عرفت المناقشة فى صدق النّسبة الى الاخيرين ـ بأنه مقتضى الجمع بين ادلّة المجوزين من عدم لزوم اجتماع الضّدين وغيره من المحاذير وبين مايظهر فى العرف من فهم التعارض بين الامر والنّهى فى مادة الاجتماع والحكم بلزوم تخصيص احدهما بالآخر لوساعد عليه دليل، والتساقط والرّجوع الى الاصل مع عدمه. وربما يورد عليه بأنّ هذا الاختلاف بين العقل والعرف إمّا يكون فى موضوع واحد بان يكونا متفقين على كون متعلق الاحكام هى الطّبايع او الافراد وإمّا يكون فى موضوعين بأن يكون المتعلق عند العقل الطبايع وعند العرف الافراد. لاسبيل الى الاول لامتناع كون حكم العرف على خلاف حكم العقل، كيف واهل العرف هم العقلاء

وحكمهم بشيء حكم عقلي اجمالي، ولا الى الثاني اذ على هذا لانزاع بينهما في انه على فرض تعلق الاحكام بالطّبايع يجوز الاجتماع وعلى فرض التعلّق بالافراد لايجوز فلابدّ من تشخيص هذا بعد اتفاقهما على الحكم على كل من التقديرين. فان قيلَ: وجه الاختلاف في الحكم اختلافهما في تشخيص الصغرى فالعقل بملاحظة ان الامر موضوعٌ لطلب الطبيعة يحكم بانها المتعلق ويجوز الاجتماع، والعرف يفهم من الاوامر التعلق بالافراد وان المراد خلاف الوضع اللغوي فيحكم بالامتناع. يقال: اذا كان المعنى اللغوي ماذكر فلاوجه للعدول عنه الا اذا كان هناك وضع عرفي ثانوي او قرينة والاول معلوم العدم والثاني اما عقلية او غيرها من غلبة الاستعمال او الوجود مما هو منشأ الاختلاف والاول معلوم العدم او مفروضه اذ لامانع عند العقل من التعلّق بالطبيعة على ما هو المفروض وكذا الثاني اذ لانرى شيئا يقضي بأن المستفاد من الخطابات الشرعية غير مداليلها اللغوية. ثم على فرض وجود الوضع الثانوي او القرينة المعتبرة فلاوجه لحكم العقل بخلافه اذ لابد له من الحكم على طبق مايستفاد من الخطابات عند العرف وبعبارة اخرى يجب عليه الحكم على الموضوع الذي يستفاد من العرف كونه موضوعاً وعلى أي حال فلاوجه للاختلاف بين العقل والعرف.

قُلتُ: يمكن ان يوجه التفصيل المذكور بوجه آخر وهو ان يقال بان العقل والعرف متطابقان على تعلق الاحكام بالطّبايع من حيث الوجود وانه لو اتحدت الطبيعتان في الوجود لايحصل الامتثال ولايجوز تعلق الطلبين بهما على اطلاقهما، الا ان العقل لدقة نظره يرى انهما متغايران في الوجود لانه لايجوز اتحاد الكليين اللذين بينهما عموم من وجه والعرف ينظر بالنظر المسامحي فيحكم باتحادهما في مورد الاجتماع فيحكم بالمنع وحينئذ فالمتبع حكم العرف لانه كما يكون هو المدار في تشخيص موضوعات الاحكام ولذا لايحكم بنجاسة لون الدّم لحكمه بعدم كونه دما وان كان بالدقة العقلية محكوماً بأنه دم لعدم جواز انتقال العرض، فكذا يكون هو المدار في تشخيص الاطاعة والعصيان بحسب مصداقهما، ومرجع المقام الى ذلك اذ العرف يحكم بانه لايكفي في امتثال الامر المتعلق بالصّلاة الاتيان بها في الدار الغصبية ويمكن ان يجعل المقام من تشخيص الموضوع بان يقال: ان المرجع الى كون مثل هذا الفعل مصداقا للمأمور به بما هو مأمور به ام لا؟ هذا ولكنه بعد غير

صحيح، اذ قد عرفت عدم صحة القول بعدم اتحاد الكليين فى الوجود وايضا عرفت انه على فرض الاتحاد ايضا يجوز الاجتماع فالحكم بعدمه على هذا التقدير لاوجه (له).

ثم على فرض الاختلاف بين العقل والعرف لاوجه لماذكر من تقديم العرف اذ هو انما يكون مرجعاً فى خصوص مايرجع الى مداليل الالفاظ وظهوراتها لا فى صدق الاطاعة والعصيان فان مداره العقل وارجاع المقام الى تشخيص الموضوع كماترى، اذ ليس الاختلاف فى صدق الصّلاة من حيث مفهومها مثلا بل فى تعلق الامر بمورد الاجتماع وعدمه، اذ الشك فى المصداقية للمأمور به بما هو مأمور به ليس الامن جهة تعلق الامر وعدمه فظهر انه لاوجه للتفصيل المذكور على فرض وجود القائل به. نعم له وجه لو جعلنا محل النزاع من باب التعارض لا التزاحم فانه يمكن ان يقال حينئذ: ان العقل يحكم بامكان الاجتماع الا ان العرف يفهم التخصيص وعلى هذا يكون البحث قليل الفائدة اذ لايثمر حكم العقل بامكان الاجتماع بعد كون المدار على العرف الحاكم بالتخصيص بالنسبة الى احد الدليلين، هذا ومما ذكرنا تقدر على توجيه التفصيل بعكس هذا التفصيل وهو كون العقل حاكما بالمنع والعرف حاكما بالجواز وعلى دفعه الا انه لاقائل به وان احتملنا سابقا استفادته من بعض ادلتهم فلاتغفل.

وينبغى **التّنبيه على امور: الاول** اذا لم يكن بين الكلّيين التصادق بل كانا متغايرين فى الوجود لكن كانا متلازمين (فان كان التلازم كليا وبحسب جميع الافراد فلااشكال فى عدم جواز الامر باحدهما والنهى عن الآخر سواء كان من الجانبين او من جانب الامر فقط بان يكون جميع افراد المأمور به ملازماً للمنهى عنه دون صورة العكس، فانه لااشكال فى الجواز فيها فى الجملة ويجرى فيه البحث الآتى وان كان التلازم)[1] بحسب بعض الافراد امّا بالعلية كأن يكون احدهما علة للآخر او كانا معلولين لثالث كما اذا امر برمى حجر[2] ونهى عن قتل المسلم فرمى حجراكان علة لقتله مع قدرته على الرمى بغير هذا الوجه، او نهى عن رمى الحجر وامر بقتل الكافر فرمى وقتله مع امكان القتل بوجه آخر، او امر بايقاظ المؤمن ونهى عن ايقاظ الكافر فصاح صيحة كانت علة لايقاظهما مع امكان الايقاظ بوجه آخر،

---

١. ساقط من الخطية.

٢. كذا والظاهر «الحجر».

وإمّا لا بها كما اذا فرض كون اكرام زيد ملازما لاهانة عمرو وقد قال الآمر: اكرم العالم ولا تهن العادل وكان زيد عالما وعمرو عادلاً بأن يكون اذا اكرم زيداً مُلجأً ومضطراً فى اهانة عمرو، وفى هذا قد يكون التلازم من الطرفين وقد يكون من طرف واحد فان لم يكن للمكلف مندوحة بأن يكون فرد المأمور به منحصراً فى المنهى عنه فلايجوز تواردهما على كليهما إذ حاله حال التلازم فى الوجود بحسب جميع الافراد، وأما مع المندوحة كأن يكون للمأمور به فرد آخر غير ملازم للعنوان المنهى عنه كأن يقول: صل ولاتغصب وكان قادراً على الصّلاة فى المكان الذى لايلازم التصرف فى المغصوب بتصرف غير صلاتى فصلى فى المكان الملازم لذلك كما اذا صلى فى مكان لايمكن له الصّلاة فيه الا ان يضع رحله[1] مثلا فى المكان المغصوب او نحو ذلك او قال: صل ولاتنظر الى الاجنبية فصلى فى مكان يلازم النّظر الى الاجنبية حال الصّلاة او بعدها، او كان قادراً على اكرام غير زيد فى المثال المتقدم فاكرمه مع استلزامه لاهانة عمرو فهل يصح عمله بناء على مذهب المانعين ويكون هذا الفرد مصداقا للمأمور به ام لا؟ ان كان المستند فى المسألة الدليل الاول وهو لزوم اجتماع الضدين فمن المعلوم عدم شموله للمقام وان كان المستند غيره من الوجوه الأُخر فمقتضاه الشمول لما نحن فيه وان لم يكن من اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد، فلو قلنا ان شمول الامر والنهى للفرد المجمع بين الكليين مستلزم للتكليف بما لايطاق فى المسألة المتقدمة فكذا فى المقام لايجوز شمول الامر لهذا الاكرام والنهى لهذه الاهانة، وكذا لايجوز شمول قوله صل للصّلاة المستلزمة للنظر الى الاجنبية، وكذا اذا قلنا ان الامر تابع للمصلحة الفعلية بعد الكسر والانكسار فهذا الفرد لامصلحة فيه لان مصلحته مزاحمة بمفسدة الفعل الآخر الملازم له فلايكون مع هذه ذا مصلحة خالصة فلابد من تقييد المأمور به بغير هذا الفرد، هذا.

وانما تكون صورة حرمة المعلول مع وجوب العلة مما نحن فيه اذا لم نقل بحرمة علة الحرام والا فتكون داخلة فى المسألة المتقدمة حيث ان العلة حينئذ واجبة ومحرمة، واما صورة العكس فتكون مما نحن فيه ولو قلنا بوجوب مقدمة الواجب لانه يختص بغير الفرد المحرم فلاتكون العلة حينئذ واجبة بل محرمة صرفة الا انها مسقطة فينحصر الاشكال فيه

---

١. فى الحجرية: رجله وهو تصحيف.

بالمعلول من حيث ملازمته مع العلة المحرمة. ثم لافرق فيما ذكرنا بين ما لوجعلنا المقام من باب التعارض او التزاحم كما لايخفى. هذا كله فى توارد الوجوب والحرمة ونحوهما الاستحباب والكراهة واما الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة فالظاهر انه لامانع منه حتى فى صورة كون التلازم كليا من الجانبين فتدبّر.

الثّانى اذا قلنا بجواز الاجتماع فلا اشكال اذ يعمل حينئذ بمقتضى كل منهما من الصحة والعقاب ونحوهما واذا قلنا بالمنع فذكروا انه لابد من رفع اليد عن احد الدّليلين لحصول المعارضة بينهما فلابد من الرجوع الى المرجحات الدلالية والتعبدية من السندية وغيرها، وحينئذ فمع كونهما قطعيين من حيث السند المرجع المرجحات الدلالية ومع فقدها الرجوع الى الاصل ومع قطعية احدهما يقدم على الآخر. وامّا قطعيتهما معا من حيث السند والدلالة فلايتصور ومع ظنيتهما من حيث السند فمع الترجيح الدلالى يؤخذ به كائنا ما كان، ومع عدمه فان قلنا بالرجوع الى المرجحات السندية فى العامين من وجه يرجع اليها وان قلنا باختصاص ذلك بغيرهما او لم يكن هناك مرجح اصلا فالمرجع الى الاصل المختلف بحسب المقامات، ففى مثل الصّلاة فى الدار الغصبية يحكم بالفساد والاباحة والتفكيك غير ضائر لانه بمقتضى الاصول.

وقد يقال بوجوب تقديم النهى كليا من جهة رجحان الدلالة لوجهين: **احدهُما** ماذكره جماعة واختاره فى الاشارات من قوة دلالة النهى لانها بالعموم بخلاف دلالة الامر فانها بالاطلاق[1] وفيه ان النهى ايضا يدل بالاطلاق غاية الامر انه يحمل على العموم الاستغراقى بخلاف اطلاق الامر فانه محمول على العموم البدلى وهذا لايوجب قوة فيه كما لايخفى. **الثّانى** ما عن المحقق الانصارى من ان النهى فى مادة الاجتماع ناظر الى جهة الترخيص الثابت بالامر فى الفعل فهو حاكم على الامر.[2] وفيه ان النهى انما يكون ناظرا الى الترخيص اذا كان ارشاديا وهو لايكون الا فى الخاص المطلق، مع انه ايضا من التخصيص لا الحكومة وايضا المفروض فى المقام كون النهى للحرمة لا الارشاد وان كان اخص من الامر، فالكلام فى مثل صل ولاتصل فى الدار الغصبية داخل فى هذا النزاع اذا علم كون النهى للتحريم

١. الاشارات: ص ٢٢٥.
٢. مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٠٤.

من جهة خصوصية الغصبية واذا كان للتحريم فلايكون ناظرا الى الترخيص والا يلزم الاستعمال فى التحريم والارشاد معاً وهو غير جائز، اذ لاجامع، وعلى فرض وجوده معلوم عدم ارادته والا فيحتاج فى اثبات الحرمة الى دليل خارج اذ الطلب الجامع بين التحريم والارشاد لايدل على التحريم، وان اراد النظر الى الترخيص التكليفى لا الوضعى فكون النهى ناظرا ليس باولى من كون الامر ناظرا الى المنع المستفاد من النهى فهما متعارضان فى ذلك.

وقد يقال بتقديم النهى كليا ايضا لامن جهة رجحان الدلالة بل تعبداً لوجوه: **احدها** ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة فى صورة الدوران سواء كانتا معلومتين ودار الامر بين الامرين او كان المعلوم احداهما مع الدوران. وفيه أولاً انه ممنوع بل يختلف المقامات اذا كانتا الزاميّتين ومع الاختلاف يقدم الالزامى على غيره. هذا مع العلم بهما وكونهما متزاحمين واما مع العلم باحداهما لاعلى التعيين كما فى المقام فيجوز الرجوع الى اصل الاباحة او التخيير **وثانياً** ان فى ترك الواجب ايضا مفسدة ملزمة **وثالثاً** انه لايلزم كون الفعل مشتملا على مصلحة او مفسدة اذ يمكن ان تكون المصلحة فى التكليف لا فى المكلف به، وان اريد العقاب والثواب فلاشك ان ترك الواجب ايضا يوجب العقاب كما ان ترك الحرام يوجب الثواب ايضا هذا.

وقد يورد عليه ايضا بأنَّ ما نحن فيه ليس من موارد هذه القاعدة لانها مختصة بما اذا لم نقل فيه بالترجيح كان المرجع فيه التخيير مثل ما لودار الامر بين وجوب شىء وحرمته كشرب التتن مثلا اذا احتمل وجوبه ايضا، وفى مثل ما نحن فيه اذا لم نقل بالترجيح نرجع الى الاصل من الفساد والاباحة فلامسرح للقاعدة المذكورة فيه. وفيه ما لايخفى صغرى وكبرى **اذ اولا نقول:** مقتضى القاعدة فى المقام ايضا التخيير بعد عدم الترجيح لانه من تعارض النصين **وثانياً** لاوجه لتخصيص القاعدة بمورد التخيير، مع ان فى الدوران بين المحذورين ايضا لانسلم ان الاصل هو التخيير.

الثانى الاستقراء لان الغالب فى موارد الدّوران بين الوجوب والحرمة تقديم الشارع جانب الحرمة ولذا امر بترك العبادة ايام الاستظهار وبترك الوضوء عند اشتباه الماء الطاهر

بالنجس حيث قال: «يهريقهما ويتيمم»[١] ولايخفى ما فيه اذ لاتثبت الغلبة بمجرد هذين الموردين، مع انه لادليل على اعتبارها اذ غايتها الظن. نعم لابأس به اذا قلنا بالترجيح به فى خصوص الخبرين. هذا مضافاً الى ان ترك العبادة والوضوء غير معلوم انه من هذه الجهة اى من جهة تغليب الحرمة فلعله لشيء آخر فلايثمر فى الالحاق، مع ان الاستظهار ليس بواجب ومسألة الاراقة ليست من المقام لكون حرمة الوضوء تشريعية فيمكن الاحتياط فالتقديم تعبدى. وقد يقال: ان الاستظهار على فرض وجوبه لعله من باب قاعدة الامكان فى الحيض فلادلالة فيه على المدعى من تغليب الحرمة ومسألة الاراقة على فرض كون حرمة الوضوء بالماء النجس ذاتيةً انما هى من جهة ثبوت البدل للوضوء وهو التيمم فلهذا لايزاحم المحرم **قُلتُ**: يمكن للقائل ان يقول ان السرفى قاعدة الامكان هو تغليب الحرمة وامّا ثبوت البدل فلادخل له فى عدم المزاحمة اذ لافرق بين ما له بدل ومالا بدل له فى ذلك كما لايخفى، فالاولى الاقتصار على ان الحرمة تشريعية فالتقديم ليس من جهة التغليب.

الثّالثُ مادل من الاخبار على التوقف عند تعارض الامر والنهى المؤيد بما عن اميرالمؤمنين عليه السلام من قوله عليه السلام: «افضل من اكتساب الحسنات اجتناب السّيئات»[٢] وقوله عليه السلام: «ان اجتناب السّيئات اولى من اكتساب الحسنات»[٣] وفيه انها معارضة بمادل على التخيير، مع ان المراد من التوقف فيها ليس تغليب جانب الحرمة، مع ان الامر والنهى فيها غير مختص بالالزاميين فيشمل غيرهما ولو كانا مختلفين، مع انها فى عرض سائر الاخبار الدالة على التوقف عند تعارض الخبرين مطلقا من غير تخصيص بالامر والنهى، واما المرسلتان فظاهرتان فى معارضة المندوبات مع المحرمات.

الرّابعُ ان إفضاء الحرمة الى مقصودها اتم من إفضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتأتّى بالترك ولو عن غفلة بخلاف الوجوب وفيه ما لايخفى.

ثم لايخفى ان هذه الوجوه على فرض تماميتها انما تدل على تقديم جانب الحرمة بعد فقد سائر المرجحات السندية، ولذا ذكرها بعض الاصوليين فى باب التراجيح واعتمد

---

١. وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، ب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ٢.

٢. غررالحكم: ص ١٩٦. ٣. غررالحكم: ص ٨١

عليها بعد فقد جميع المرجحات فلاوجه للاخذ بها فى المقام مقدماً عليها كما هو ظاهر القائل. ثم اقول من رأس: ان جميع ماذكروه فى المقام من الرجوع الى المرجحات الدلالية والسندية والاصل وغير ذلك انّما يناسب لو كان المقام من باب التعارض، واما على ما هو التحقيق من كونه من باب التزاحم فلاوجه للرجوع الى المرجحات المذكورة اصلا. نعم التمسك باولوية دفع المفسدة على فرض تماميتها وكذا الاستقراء ألصق بباب التزاحم ولعل هذا هو السرفى التشبّث بهما فى المقام مع الاغماض عن المرجحات السنديّة، لان كون المقام من التزاحم مركوز الاذهان وان كانوا غير ملتفتين اليه ولذا يقولون بعدم مانعية النّهى الواقعى مع فرض الغفلة او الجهل ولو كان من التعارض لم يكن لذلك وجه كما سبقت الاشارة اليه وسيأتى، ولافرق على ماذكرنا بين القطعيين والظنّيين والمختلفين بل فى القطعيين من حيث السند والدلالة اولى كما فى مثال الصّلاة والغصب حيث انه لااشكال فى دلالة الامر والنهى ولا فى سنديهما وحينئذ نقول: لاينبغى التأمل فى تقديم النهى على فرض عدم جواز الاجتماع لانه من دوران الامر بين النهى التعيينى والوجوب التخييرى ومن المعلوم وجوب رفع اليد عن الامر عند المزاحمة لمكان وجود البدل ولو كان الامر بالعكس كان بالعكس كما هو واضح. ثم على فرض كونه من باب التعارض لاوجه لاطلاقهم الرجوع الى الاصل عند فقد المرجحات اذ لوكان من تعارض الخبرين فمقتضى القاعدة التخيير كما بيّن فى باب التراجيح.

الثّالثُ ظاهر كلماتهم انه على مذهب المانعين اذا قدمنا النهى فالعمل باطل، وكذا اذا شككنا فى ترجيح النهى او الامر ورجعنا الى الاصل من غير فرق بين صورة العلم والجهل بموضوع الحرمة او الحكم والنسيان، ويظهر من بعضهم الحكم بالصحة فى صورة النسيان والجهل بالموضوع وان النهى الواقعى لايوجب البطلان ولا ينافى الامر (بل عن بعضهم الصّحة فى الجاهل بالحكم ايضا ويظهر من صاحب الجواهر الفرق فيه بين المعذور وغيره وادعى المحقق الانصارى فى رسالته فى قاعدة الضرر تسالمهم على ان النهى الواقعى لايوجب الفساد[1] ويظهر من صاحب الاشارات وجود القول)[2] بالصحة حتى حال العلم

---

١. رسائل فقهية: ص ١١٨.

٢. ساقط من الخطية.

ايضا حيث قال: «اختلفوا فى ان مقتضى عدم جواز الاجتماع هل مجرد عدم امكان كـون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضاً او يزيد عليه الحكم بـالبطلان؟ قـولان اشـهرهما الثـانى واختار اولهما بعض الاواخر، وتبعه آخر استنادا الى ان قول الشارع صـل مـطلق والامـر يقتضى الاجزاء فى ضمن كل ماصدق عليه المأمور به وقوله لاتغصب ايضا مطلق يقتضى حرمة كل ماصدق عليه انه غصب والقاعدة المتقدمة بعد استقرارها على عـدم الجـواز لا (يقتضى إلّا)[1] لزوم ارجاع احد العامين الى الآخر وايّد ببعض الاخبار الدالة على ان للنّاس من الارض حقا فلابد من الرجوع الى المرجحات الخـارجـية»،[2] ومـراده بـذلك البـعض المحقق القمى ولعله استظهر من كلامه المذكور ان مراده الحكم بالصحة حتى مع الشك فى ترجيح احد العامين ولذا اورد عليه بقوله: «ويرد عليه ان ماذكره غير منكر الا انه لاينافى الحكم بالبطلان بل يؤكده، فان العامين اذا تعارضا فيشك فى الصحة فى مورد الاجـتماع فيحكم بالبطلان لان الصّحة موافقة الامر وهو مشكوك» والظاهر ان مراد المحقق المذكور ان مجرد عدم جواز الاجتماع لايوجب البـطلان اذ يـمكن تـرجـيح الامـر عـلى النـهى وتخصيصه بغير مورد الاجتماع لا انه مع الشك فى الترجيح او مع البناء على تقديم النهى ايضا يحكم بالصّحة اذ من المعلوم انه لاوجه للأخذ بإطلاق الأمر فى افادة الإجزاء حينئذ وحينئذ فلايرد عليه ماذكره.

وكيف كان فلاوجه لما ذكروه من الفرق بين صورة الجهل والعلم سواء جعلنا المقام من باب التعارض او التزاحم، اذ على الاول اذا رجحنا النهى امّا بالدلالة وامّـا بـالمرجـحات الأُخر لامعنى للفرق بين صورة العلم بالنهى وعدمه اذ هو نظير ما اذا قال: صل ولاتـصل مستدبرا او متكتفا او نحو ذلك فان الواجب حينئذ هو الصّلاة المقيدة بـغير الامـرين فـمع الاتيان بها معهما يجب عليه الاعادة وبالجملة يكون من قبيل سائر التخصيصات والتـقييدات فى سائر الموارد وهو واضح. وكذا اذا شككنا فى الترجيح لانه يرجع الى الشك فى تـعلق الامر بالمأتى به وهو موجب للشك فى الخروج عن العهدة. وامّا على الثانى فلان كلاً مـن

---

١. ساقط من الخطية و موجود فى المصدر والحجرية.

٢. اشارات الاصول: ص ٢٢٣.

الدليلين وان كان تامّاً من حيث السند والدلالة الا انه اذا قلنا بعدم جواز اجتماع الطّلبين وان النّهى مقدّم لمكان اهميته من حيث انه تعيينى فلايسقط ذلك النهى فى حال الجهل والنسيان فلايجوز تعلق الامر بالفرد المجمع واقعا، ومجرد تعلق الامر الفعلى من جهة الجهل بالواقع لايثمر لانه امر خيالى عذرى، فما يقال ان المانع من تعلق الامر هو النهى الفعلى والمفروض عدمه مدفوع بان النهى الواقعى كاف فى المزاحمة والمانعية لانه وان لم ينافِ الامر الظاهرى الا انه مناف للامر الواقعى فيرتفع الامر واقعاً ومع ارتفاعه لاوجه للحكم بالصحة، مع عدم كون الامر الظاهرى مقتضياً للاجزاء كما هو التحقيق ودعوى عدم المنافاة بين الواقعيين كماترى. فان قلتَ: ان المانعيّة والمنافاة انما هى بين الطلبين والنهى الواقعى ليس من مقولة الطلب وكذا امره[1] قلتُ: ان كانا من مقولة المحبوبية والمبغوضية فهما ايضا متنافيان بل وكذا لو كانا من مجرد المصلحة والمفسدة اذ على هذا ليس الحكم عبارة الا عن المصلحة الفعلية بعد الكسر والانكسار لامجرد جهة المصلحة هذا، مع ان التحقيق ان الحكم الواقعى من مقولة الطلب وانه مقتضى ادلة بطلان التصويب فالمعنى الذى يُنْشؤه الآمر ان وصل الى المكلف يسمّى بالحكم المنجّز وان لم يصل اليه يسمّى بالحكم الواقعى سواء كان من جهة الجهل او النسيان فلايتفاوت الحكم فى وجوده الواقعى والظاهرى. فان قلت: اذا كان المقام من التزاحم على ما هو المفروض فالامر الواقعى متعلق بالفعل كالنهى الواقعى الا انه لمكان عدم امكان الخروج عن عهدتهما واهمية النهى حكمنا بوجوب العمل على طبق الثانى، فاذا غفل المكلف عن النهى واتى بالفعل فقد اتى بالمطلوب الواقعى كما فى الواجبين المتزاحمين اذا كان احدهما اهم وغفل المكلف عنه واتى بالآخر. قلتُ: نعم ولكن اللازم الحكم بالصحة حتى مع العلم ايضا لانه فى حد نفسه مطلوب باعترافك وهو كاف فى الصحة، وقصد القربة ممكن او نفرض الكلام فيما لايحتاج اليه، مع ان مقتضى مذهب المانعين عدم الامر رأسا للمنافاة بين الطلبين فليس الا شأنية الامر وكفايتها ممنوعة.

فتحصل انه لاوجه للفرق بين الجهل والعلم، ومسألة الوضوء الضررى مع الجهل بكونه ضرريا حيث يقال بالصحة اذا قلنا بها ليست من قبيل المقام اذ نقول: ان المستفاد من الادلة

---

١. كذا.

ان رفع وجوب الوضوء اذا كان ضرريا انما هو من باب الامتنان وهو انما يكون اذا كان الوقوع فى الضرر من جهة حكم الشارع كما فى صورة العلم، وامّا فى صورة الجهل فهو من جهة جهل المكلف بموضوع الضرر فلايشمله ادلة الرفع، بل مقتضى الامتنان الاكتفاء به، فليس الوجه كون النهى الواقعى غير موجب للفساد. نعم لو قلنا بكون عدم وجوب الوضوء من جهة حرمة الاضرار بالنفس لا من جهة شمول قوله ﷺ: «لاضرر ولاضرار» ولا من الادلة الخاصة كان من قبيل المقام وحينئذ نمنع الصحة، لكن ليس كذلك ولذا لو توضأ عالما بالاضرار لايقول بالصحة من يقول بجواز اجتماع الامر والنهى، مع انه لوكان المستند دليل حرمة الاضرار وكان من قبيل المقام يمكن ان يقال: الظاهر من الدليل كون العلم شرطاً فى موضوع الحرمة فمع الجهل لاحرمة واقعا ايضا بخلاف المقام فان الحرمة الواقعية معلومة اذ من المعلوم ان التصرف فى مال الغير حرام واقعا كسائر المحرمات من غير فرق بين حالات المكلف، غاية الامر معذوريته على بعض التقادير.

ثم على تقدير عدم كون النهى الواقعى مضرا وموجبا للفساد لافرق بين الجهل بالحكم والموضوع فلاوجه للفرق من هذه الجهة، ودعوى ان مع الجهل بالحكم النّهى فعلى ولذا يحكم باثمه واستحقاقه العقاب مدفوعة بانه اعم من المدعى من وجه اذ قد يكون مع جهل الحكم معذوراً وقد يكون مع جهل الموضوع ايضا مقصراً غير معذور، مع ان النهى الفعلى بالنسبة الى الجاهل الغافل قبيح او غير معقول لان الفعلية لاتتصور الا مع العلم وكونه بمنزلة العامد انما هو فى الاثم والعقاب والصحة والفساد اذا كان الجهل رافعاً للتكليف لا فى تعلق التكليف الفعلى وتنجز الخطاب، فلو فرض كون المانع من الصحة النهى الفعلى فلا فرق بينه وبين الجاهل بالموضوع ولا يتفاوت فيه كونه معاقباً أو لا وبالجملة الامر يدور بين ان يكون المانع من الامر فعلية النهى او الاعم، فعلى الاول مطلقاً مفقود وعلى الثانى مطلقاً موجود، ومما ذكرنا يظهر عدم الوجه لمايظهر من المحقق الانصارى فى اواخر مسألة اصل البرائة[1] من ان المدار على النهى الواقعى مع عدم الترخيص الشرعى فى الظاهر كما فى الجاهل بالحكم بخلاف الجاهل بالموضوع فانه وان كان منهيا واقعا الا انه مرخص شرعاً فى

١. فرائد الاصول: ج ٢، ص ٥١٤.

الظاهر، ولذا قال بعد مافرق بين الجهل بالحكم والموضوع: نعم يبقى الاشكال (فى ناسى الحكم خصوصاً المقصر وللتأمل فى حكم عبادته مجال بل تأمّل بعضهم فى ناسى الموضوع لعدم الترخيص الشرعى من جهة الغفلة فافهم انتهى حيث استشكل)[1] فى ناسى الموضوع من جهة وجود النهى الواقعى وعدم الترخيص الظاهرى الشرعى وان كان الترخيص العقلى موجوداً، وكيف كان فالوجه ما ذكرنا من عدم الفرق.

ثم التحقيق صحة العمل حتى مع العلم وان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهى بناء على كون المقام من التزاحم لماعرفت سابقا من ان الصحة لاتدور مدار الامر بل يكفى فى الحكم بها كون الشيء مطابقا للمصلحة الواقعية وان لم يكن امر بالفعل اذاكان عدم الامر من جهة عدم امكان تعلق الطلب لالقصور فى المطلوب من غير فرق بين التعبديات والتوصليات فى ذلك لامكان قصد القربة من الجهات الأُخر غير جهة قصد الامتثال والامر.

الرّابع لافرق فى عدم جواز الاجتماع بناء على القول به بين التعبديات والتوصليات وربما يحكى عن بعضهم جواز الاجتماع فى التوصليات بمعنى ان الواجب التوصلى يجتمع مع الحرام حيث جعل الفرق بين التوصلى والتعبدى بان لازم الاول جواز اجتماعه مع الحرام دون الثانى، ويظهر من صاحب المعالم ايضا انه خصّ الجواز بالواجب الغيرى التوصلى وربما يقال: ان ظاهر كلامه جواز الاجتماع حتى اذا كان الوجوب تعيينياً حيث قال: «انه ليس على حد غيره من الواجبات فيجوز ان يجتمع مع الحرام»[2] الا انه غير مراد قطعاً بل المراد فيما اذا كان للمكلف مندوحة، وكيف كان فلاوجه للحكم المذكور اصلا لان الملاك فى المنع اجتماع الطلبين وهو موجود فى المقام ايضا والتعبدية والتوصلية لادخل لهما فى ذلك، كيف ولافرق بينهما الا فى اعتبار قصد القربة وعدمه واذا جاز الاجتماع فيمكن قصد القربة والامتثال ايضا. نعم لو قلنا ان اجتماع الطلبين لامانع منه وانما الاشكال فى امكان قصد القربة من حيث انه لايمكن قصد القربة فى اتيان ما هو مبغوض المولى تم الفرق، لكنك عرفت آنفاً عدم تمامية هذا الوجه وانه اذا تعلق الامر فيمكن قصد القربة ايضا هذا.

وربما يوجه كلام المجوز بان مراده الاسقاط وان فى الواجب التوصلى لماكان الغرض

---

١. ساقط من الخطية.

٢. راجع معالم الدين: ص ٧٠.

حصول الفعل فى الخارج بأىّ وجه اتفق وان لم يكن تعلق الامر به على هذا الوجه فيكون الاتيان به مسقطا للواجب بخلاف الواجب التعبدى، فان الغرض منه حصول الاطاعة وهى فرع الامر فلذا لايكون الاتيان بالمحرم مسقطاً ففى التوصلى يكون دائرة المطلوب وما فيه المصلحة اوسع من دائرة الطلب بخلاف التعبدى. وفيه انه ان كان المراد ان التوصلى يمكن ان يكون كذلك فنقول ان فى التعبدى ايضا يمكن ان تكون المصلحة فى الاعم مما تعلق به الامر بأن يكون الفعل تام المصلحة من جميع الجهات ويكون النهى مانعاً عن تعلق الامر به لمكان المضادة كما هو كذلك على فرض المزاحمة وحينئذ يصح العمل ويكون مسقطا عن الواجب كما عرفت آنفا، وان كان المراد ان التوصلى دائما يكون كذلك فهو ممنوع اذ قد يكون المصلحة فى التوصلى ايضا مقصورا على مقدار ما تعلق به الامر. نعم حال التوصلى الغيرى كذلك ولعله لذا اقتصر فى المعالم عليه حيث اراد بيان الكلية، وفى الواجب الغيرى التوصلى معلوم ان المصلحة مجرد الوجود فى الخارج بأىّ وجه كان، اذ المقصود منه الوصول الى الغير الا ان يقال: وان كان مقتضى القاعدة كما تقول الا ان الاجماع واقع على ان جميع التوصليات يكفى فيها الوجود فى الخارج بأىّ نحو كان ومن أىّ شخص صدر، فيجوز الفرق بارادة الكلية فى مطلق التوصّلى بعد تحقق الاجماع المذكور هذا.

وربما يقال: ان مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الاجماع ايضا ذلك فى التوصليات مطلقاً وذلك لاطلاق مادة الامر وعدم تقييده بالمباح، ودعوى ان الهيئة اذا كانت مختصة بغير المحرم على ما هو المفروض تكون مقيدة لذلك الاطلاق مدفوعة بانها غير صالحة لذلك وذلك لان اختصاصها بالمباح انما هو من جهة عدم امكان تعلقها بالاعم لمكان المضادة بين الطلبين فهو يرجع الى قصور فيها ومثل هذا لايصلح ان يكون مقيدا للاطلاق.

بيان ذلك ان القيود اللاحقة للمأمور به على وجوه **اَحَدُها** مايؤخذ فيه قبل لحوق الطلب مثل المكان والزمان ونحوهما **ثانيها** ما يلحقه بعد ملاحظة لحوق الطلب كالامتثال **ثالثها** مايعرض بعروض نفس الطّلب. لااشكال فيما كان من قبيل الاول وانه يوجب التقييد **وَاَمّا الثّانى** فيكون مقيداً للمطلوب لالمتعلق الامر اذ لايعقل ان يكون القيد فى حيّز الامر على ما بيّن فى محلّه **وامّا الثّالثُ** فلايكون مقيداً للمطلوب بل يبقى على اطلاقه وان كان دائرة

الطلب والامر اضيق منه، والسر فيه ان المقيد انما يكون مقيدا اذا امكن عدم التقييد فيه مثل قيد المؤمنة فى الرقبة وقيد الزمان والمكان، وامّا اذا لم يمكن الا المقيد فلايكون مقيدا وفى المقام لايمكن أن يشمل الامر لغير المباح فيكون اختصاصه به من باب ضيق المجال لا من باب ارادة المقيد من حيث انه مقيد من جهة عدم وجود المصلحة فى المطلق، فاطلاق المادة بعد بحاله فيدل على ان المطلوب مطلق الفعل وان لم يتعلق الطلب الا بالمباح منه، وهكذا الحال بالنسبة الى فعل الغير فيكون الاسقاط فى التوصلى بمقتضى القاعدة وهذا بخلاف التعبدى، فان المقصود فيه الامتثال ولايحصل مع عدم الامر وان شئت فقل: ان المطلوب فيه الفعل مع القربة فمع عدم الامر لايكون المأتى به منطبقا على المطلوب مع قطع النظر عن الطلب ايضا، والتقريب المذكور لكون الفرد المحرم مسقطا للواجب بعينه يجرى فى الفعل المأتى به على وجه الغفلة او النوم او نحو ذلك فانه وان لم يتعلق به الامر لقصوره عن شمول الفعل المذكور لعدم كونه مقدوراً وعدم امكان تعلق التكليف به الا ان مقتضى اطلاق المادة كفايته فى مقام اسقاط الغرض واسقاط المأمور به ولا يكون الاختصاص فى الطلب موجبا لتقييده لانه لايمكن فيه التعميم فلايكون صالحاً للتقييد.

قلتُ: لايخفى ما فيه امّا اولا فلانه لا اطلاق فى المادة الا بقدر مفاد الهيئة اذ لم تذكر الا معروضة لها فلاوجه لدعوى اطلاقها مع كون الهيئة مقيدة بغير المحرم او بغير المغفول عنه فعلى فرض تسليم عدم صلاحيتها للتقييد نقول انه تقييد قهرى، **والحاصلُ** أنَّ المادة فى حد نفسها وان كانت مطلقة الا ان المذكور فى الكلام ليس الا بمقدار قابلية الهيئة، فأين الاطلاق حتى يتمسك به او يستكشف منه كون المصلحة فى الاعم؟ **وثانياً** نمنع ان شرط قابلية المقيد للتقييد امكان اعتباره مطلقاً. ألا ترى ان قوله اعتق مؤمنة بعد قوله اعتق رقبة مقيد له قطعا مع انه لايصلح لارادة الاطلاق منه، غاية ما فى الباب انه كان يمكن ان يقول مكانه اعتق الرقبة اعم من المؤمنة وغيرها أو لايذكره ويقتصر على قوله اعتق رقبة، وفى المقام ايضا يمكن ان يقول انى اريد الضرب الصادر منك سواء كان حراماً او مباحاً او ملتفتا اليه او مغفولا عنه يعنى ان كل ذلك واف لغرضى فاذا عدل عن ذلك وقال اضرب والمفروض انه لايشمل المحرم ولا المغفول عنه فلاوجه للتمسك باطلاق الضرب بعد ذلك وهذا واضح

غايته، وبالجملة فالمادة تابعة للهيئة فى الاطلاق والتقييد ولايعقل التمسك باطلاقها مع عدم الاطلاق فى الهيئة **وثالثاً** انه على فرض تماميته يجرى فى التعبديات ايضا لماعرفت. نعم لايجرى بالنسبة الى الغفلة والنوم ونحوهما فيها لعدم تحقق القصد مع الغفلة والمفروض اعتباره فيها لكن بالنسبة الى الحرمة لافرق ويمكن قصد القربة من الوجوه الأُخر غير قصد الامر حسبما عرفت مراراً، بل بالنسبة الى الغفلة ايضا يمكن اجراؤه فى التعبديات اذا كان الفعل مقصوداً بعنوانه الاولى ومغفولاً عنه بالعنوان الذى يكون مأمورا به بناء على عدم اعتبار أزيد من قصد القربة والامر فى التعبديات فيمكن ان يقصد القربة بالحركة الخاصة اذا علم تعلق الامر بها مع الغفلة عن كونها داخلة تحت عنوان السجود مثلا، هذا.

وتمسك المحقق الانصارى باطلاق المادة بالتقريب المذكور لكون الفعل المغفول عنه واجبا واتيانه اداءاً للواجب لااسقاطا لكنه خصه بالمغفول عنه بالعنوان الذى هو متعلق للامر بعد كونه بعنوانه الاولى اختياريا. قال على ما فى بعض تقريرات مقدمة الواجب ما ملخصه وحاصله: ان الفعل اذا كان غير مقصود بعنوانه الاولى اى بعنوان كونه حركة وسكونا كالواقع فى حال النوم فلااشكال فى عدم تعلق الوجوب ولا الامر به، فالاتيان به ليس اداءاً وان كان اسقاطا، واما اذا كان اختياريا بهذا العنوان ومغفولا عنه بعنوانه الذى تعلق به الامر فان كان مما يكون القصد محققا له بحيث لايصدق اصل العنوان الا مع القصد كالتعظيم والتأديب فكذلك، وإلّا فان كان من العبادات فكذلك اذ مع اعتبار قصد القربة لايمكن الاتيان به الا بقصد العنوان اذ المعتبر التقرب بالعنوان المأمور به وهو موقوف على القصد والا فيكون الاتيان به اداءاً للواجب ويتعلق به الوجوب وان لم يتعلق به الامر، وذلك لانه لايعقل تعلّق الامر والطلب به لأنّه غير اختيارى بهذا العنوان، لكن لامانع من كونه واجباً واقعيا ومتعلّقا للتكليف الواقعى اذ لايشترط فيه العلم، ولذا نقول بتكليف الجهال بالاحكام واقعا وان لم يتنجّز فى حقهم، فالعلم شرط للتنجز دون اصل الحكم، ودعوى ان الجاهل الغافل غير قادر على اتيان المأمور به فكيف يكون مكلفا مع ان القدرة شرط اصل التكليف مدفوعة بأن العجز المانع من التكليف العجز عن الفعل من غير جهة الغفلة وامّا العجز من

هذه الجهة فليس بمانع، فالمدار فى القدرة على القدرة على فرض الالتفات الى الفعل والامر وهى حاصلة فى المقام فثبت انه مكلف بهذا الفعل فى الواقع وهو واجب عليه ولكن ليس بمأمور به وليس متعلّقا للطلب اذ لايمكن توجيه الطلب نحو الغافل بالنسبة الى الفعل المغفول عنه، ولا ملازمة بين الوجوب والامر اذ قد يجتمعان كما فى العالم الملتفت، وقد يكون الفعل مأموراً به ولايكون واجباً كما فى التعبديات حيث ان متعلق الامر ليس الا ماعدا القربة اذ لايمكن ان تقع القربة فى حيّز الأمر مع ان الواجب هو الفعل مع قصد القربة، وقد يكون واجباً ولايكون مأموراً به كما فى التوصليات بالنسبة الى الفعل المغفول عنه حيث انه واجب واقعى ولا يكون متعلقا للامر، وقد يمثل لذلك ايضا بما اذا وقع ولد المولى فى البئر مع غفلته فانه يجب على العبد اخراجه وان لم يأمر به المولى لغفلته، واذا امكن تعلق الوجوب الواقعى بالفعل المغفول عنه نقول: ان اطلاق المادة يدل عليه ولايضر فيه تقييد الطلب بالمقصود والاختيارى لان تقييده ليس اختياريا للآمر إلّا أنّه[1] لايمكنه ان يأمر بالاعم من الاختيارى وغيره اذ لايعقل تعلق الطلب بالفعل المغفول عنه، والمقيد انما يكون مقيدا اذا امكن ايراده على الوجهين بأن يكون امره بيد الآمر وامّا اذا لم يكن كذلك كما فى المقام حيث انه لايمكنه ان يعلق الطلب على خصوص الاختيارى بقيد انه اختيارى ولا على الاعم منه بل لابد له من تعليقه على مطلق الفعل وان لم يتعلق هو من جهة قصوره الا بالاختيارى فلايصلح للتقييد، فيؤخذ باطلاق المادة ويحكم بأنه مطلوب واقعى وان لم يكن متعلقا للامر فيكون الاتيان به اداءاً للواجب بمقتضى القاعده لا اسقاطاً.

ولايخفى عليك ان لازم هذا البيان القول بأنَّ الواجب التوصلى يجتمع مع الحرام وذلك لان عدم امكان تعلق الامر بالفرد المحرم ايضا انما هو من جهة قصور الطّلب وإلّا فيمكن ان يكون الفعل مشتملاً على المصلحة الموجبة ويكون واجبا واقعياً ويكون إطلاق المادة دليلاً عليه. وقد تفطن بذلك وذكر انه فرق بين المقامين وهو ان المترائى من الاوامر هو تقييد العنوان اولا بغير المحرم ثم ايراد الطلب عليه لا ان يكون خروج الفرد المحرم بواسطة عدم تعلق عروض الطلب الا للمباح، فالظاهر ان الامور الراجعة الى تصرف الآمر على وجه لو

---

١. فى الحجرية: بل لأنّه.

لم نقل بذلك التصرف يلزم نسبة القبيح اليه كارادة الفرد المحرم من المأمور به معتبرة فيه مع قطع النظر عن لحوق الامر لئلّا يلزم اجتماع الارادة والكراهة، وامّا الامور التى لامدخل لارادة الآمر فيها مثل العجز والجهل فالظاهر ان اختصاص المطلوب بغيرها انما هو بواسطة امتناع تعلق الطلب من جهة قصوره فالقياس فاسد. ودعوى انه يجوز تعلق الطلب بالقدر المشترك بين المحرم والمحلل اذ القبيح انما يتأتى بملاحظة خصوص الفرد المحرم وبطلان الخاص من حيث الخصوصية لايستلزم بطلان العام من حيث انه عام مدفوعة بانه ان اريد بذلك التسرية الى الفرد المحرم فغير سديد والا فغير مفيد.

اقول: الانصاف عدم الفرق بين المقامين اذ اجتماع الارادة والكراهة محال ذاتا بناءاً على مذهب المانعين فلايجوز تعلق الامر بالمحرم كعدم جواز تعلقه بغير المقدور بل هو غير مقدور شرعاً مضافا الى عدم امكان مجيء الامر من حيث هو فمقتضى ماذكره من انحصار صلاحية التقييد فيما لم يكن من جهة قصور الطلب متحقق فى المقام والفرق الذى ذكره غير فارق، اذ يمكن ان يقال بالنسبة الى الفعل المغفول عنه ايضا ان الآمر يلاحظ قبل تعلق الطلب الافراد المقدورة ويعلّق الطلب عليها، ودعوى ان ماذكره من الفرق وان كان غير تام الا انه يمكن الفرق بوجه آخر وهو ان الامر بالمباح بمعنى اختيار الفرد المباح معقول ولكن الامر بالفعل الاختيارى غير معقول اذ لايمكن ان يكون قيد الاختيارية فى حيّز الامر، اذ مع الالتفات لايمكنه ايجاد الفعل لا عن قصد ومع الغفلة لايمكنه ايجاد الفعل عن قصد فالفعل المغفول عنه فى حد نفسه غير مقدور بخلاف الاتيان بالفرد المحرم فانه فى حد نفسه مقدور، غاية الامر عدم امكان تعلّق الامر به، مدفوعة بأنَّ مجرد هذا لايكون فارقا لان المراد من التقييد بالاختيارى ليس بحيث يكون قيد الاختيار معروضا للطلب بان يجب على المكلف ايجاده، بل معناه ان الفعل الغير الاختيارى غير مطلوب وانه يجب عليه ايجاد الفعل عن قصد وان لايكتفى بالفعل الغير الاختيارى اذا فرض صدوره منه، وبعبارة اخرى كما يمكن ايجاد الفرد المباح كذا يمكن ايجاد الفعل عن قصد غاية الامر انه فى حال الالتفات لايمكنه الفعل الا معه وهذا لايوجب ان لايتعلق به التكليف لكفاية المقدورية من حيث اصل الايجاد وعدمه ولايلزم ان يكون القيد فى حد نفسه قابلا للاتيان والترك على

فرض الاتيان بالمقيد فلايضر كونه مضطرا الى القصد اذا اراد الفعل فى كون الفعل المقيد بالاختيار مطلوباً **والحاصلُ** انه يكفى فى اختيارية القصد اختيارية الفعل المقصود بمعنى انه يمكنه ان يفعل عن قصد وان يترك الفعل فعلى هذا لافرق بين المقامين اصلا.

فان قُلتَ: هنا فرق آخر وهو ان فى الغافل يتصور التكليف الواقعى وفى الفرد المحرم لايتصور ذلك لانه اذا وجب واقعاً والمفروض العلم به فيلزم كونه فعليا ومأمورا به، لأنا لانعنى بالمأمور به الا ماوجب واقعا وتعلق به علم المكلف وهذا بخلاف الغافل فانه بغفلته لايتحقق فى حقه الامر والطلب الفعلى فالثبوت الواقعى فى العالم يلازم كونه مأمورا به والمفروض عدم جواز الامر بالمحرم وفى الغافل ليس كذلك **قلتُ: اَوَّلاً** انه يمكن ان يكون فى الواقع ذا مصلحة موجبة وان لم يكن واجباً واقعيا فيلزم ان يكون مسقطاً مع انه لايلتزم بكونه مسقطا ايضا بمقتضى الاطلاق بل يخص الاسقاط ايضا بالغافل **وثانياً** انا نقول ان الوجوب الواقعى اذا علم به يلازم كونه مأمورا به اذا لم يكن مانع من توجه الامر، والنهى الفعلى على ما هو المفروض مانع عنه فيمكن كونه واجباً مع عدم كونه مأمورا به وان علم بالوجوب بناءاً على الفرق بين الوجوب والمأمورية على ما هو مذهبه.

ثمّ اقول يرد على ماذكره ـ مضافا الى النقض المذكور والى النقض باتيان الغير فانه يقول ان مقتضى الاوامر وجوب المباشرة مع ان لازم ماذكره كفاية فعل الغير ايضا لاطلاق المادة، والهيئة غير صالحة للتقييد بعين ماذكر لانه لايمكن تكليف الشخص بايجاد فعل الغير الا ان يرجع الامر الى تحصيل الفعل فى الخارج فالامر باصل الفعل كالضرب والغسل ونحوهما لايمكن تعميمه الى فعل الغير بل هو اختصاص قهرى كما فى قيد الاختيارية ـ وجوه من الايراد **اَحَدُها** انه لامعنى للتفكيك بين الوجوب والامر فان الوجوب الذى هو عين الايجاب ولاتغاير بينهما الا بالاعتبار لايمكن ان ينفك عن الامر، غاية الامر انه قديكون واصلا الى المكلف وقد لايكون، واذا فرض ان الوجوب الواقعى يتعلق بالفعل المغفول عنه فيكون مأمورا به بالامر الواقعى وظاهر الخطابات ليس الا اثبات ذلك الوجوب، فقوله اضرب اظهار لما هو موجود فى الواقع فى قلب المولى ولايتفاوت الحال فى المعنى المنشأ به ان يصل الى المكلف أو لا فكما يتعلق الوجوب الواقعى بالفعل المفروض يتعلق به الطلب

والامر، فيمكن التمسك باطلاق الامر حينئذ ولاحاجة الى دعوى اطلاق المادة. نعم فى الحقيقة التمسك انما هو باطلاق المادة لكن بلحاظ تعلق الامر بها واذا فرض عدم امكان توجيه قوله اضرب الى الغافل بدعوى ان مفاد اضرب هو الطلب الواصل الى المكلف فهو مع انه فى غاية المنع يلزم عدم امكان كونه مكلفا فى الواقع ايضا الا اذا قلنا ان المراد بالوجوب الواقعى هو الاشتمال على المصلحة ومجرد المحبوبية الذاتية وليس من مقولة الطلب والتكليف وهو باطل، بداهة ان الفعل الغير المقدور اصلا ايضا يمكن ان يكون مشتملا على المصلحة ولا يقال انه واجب واقعى وبالجملة التكليف والطلب ليس الا انشاء ارادة الفعل أو الترك وهذا المعنى ان وصل الى المكلف بأى نحو كان من دلالة العقل او اللفظ بالجملة الخبرية او الانشائية او الاجماع او بالكشف النفسانى يقال له التكليف الفعلى المنجز ويكون فى موافقته ومخالفته الثواب والعقاب، وان لم يصل اليه يقال له التكليف الواقعى ولايتفاوت حاله فى الصورتين حتى يصح على احداهما تعلقه بالفعل المغفول عنه ولايصح على الاخرى، ومفاد الاوامر ليس الا هذا المعنى ولم يشترط فى وضعها الوصول الى المكلف حتى يكون اطلاق قوله اضرب لمن لايسمع مجازا. وامّا ماذكر من المثال للتفكيك بين الوجوب والامر ففيه انه كما لاامر للمولى الغافل بالنسبة اليه فكذا لاوجوب عليه من قبله فليس وجوب اخراج الولد وجوبا مولويا حتى يكون من موارد التفكيك بل الوجوب فيه عقلى والامر العقلى ايضا موجود ويصح العقاب على مخالفته وان لم يكن مولوياً فلم يلزم التفكيك، ودعوى ان مقتضى الملازمة كونه مولويا ايضا مدفوعة بأنَّ هذه القاعدة انما هى فى الاحكام الشرعية لا فى كلى احكام الموالى والعبيد وفى الاحكام الشرعية اذا فرض عدم الامر الشرعى فى مثل هذا المورد فبحكم العقل يكون مأمورا به كما انه يكون واجباً بحكمه. نعم لو جعل الوجوب عبارة عن مجرد المحبة التقديرية والامر التقديرى الموجود فى نفس المولى على فرض الالتفات الى الولد والبئر والوقوع صح ان يقال ان الوجوب موجود لكن مع ذلك نقول: الامر ايضا موجود اذ العقل بعد كشفه عن هذا الوجوب يكون كاشفا عن الامر او محققا له كما فى سائر المستقلات العقلية بعد قاعدة الملازمة.

ثانيها ماذكرنا آنفا من منع الاطلاق على فرض قصور الطلب اذ المادة المعروضة لهذه الهيئة لا اطلاق لها الا بمقدارها فهذه الهيئة نظير الصور اللاحقة للهيولى لايمكن ان تكون مقيدة مع كونها مطلقة نعم المعروض مع قطع النظر عن العروض مطلق يعنى ان الطلب ورد على مطلق الضرب لكن الكلام فى مقدار ما صار مذكورا فى الكلام وهو ليس الا مايكون مشمولا لهذه الهيئة بمقتضى مفادها.

ثالثُها ماذكرنا ايضا من انه على فرض الاطلاق لامانع من كون تقييد الهيئة تقييدا قهريا له بل اختياريا ايضاً حيث انه لايشترط فيه الشرط المذكور، مع ان الكلام فى التقييد الوضعى من جهة احتمال كون المصلحة خاصة بالفعل الاختيارى وعدم اختصاصها به، ويمكن اطلاق المادة وتقييدها من هذه الحيثية والقيد قابل لكلا الامرين وان لم يكونا قابلين للتقييد والاطلاق من حيث التكليف، فيجوز ان يكون المطلوب الفعل الاعم من الاختيارى والاضطرارى او خصوص الاختيارى لا بأن يعرض الوجوب لهذا المطلق بما هو مطلق، او للمقيد بما هو مقيد، بل بأن يكون نظير عروض الوجوب للصلاة المقيدة بعدم الحدث ولو كان قهريا او للمطلق اعم من المقرون بالحدث القهرى وعدمه فإنّ التقييد بعدم الحدث القهرى لايكون من التقييد التكليفى اذ لايمكن النهى عن الحدث القهرى.

رابعها ان من شرط التمسك بالاطلاق كونه بحيث لو اريد المقيد ولم يبين لزم الاغراء بالجهل ومع ضيق دائرة الطلب لايكون كذلك فلايلزم من عدم ذكر القيد على فرض ارادته اغراء بالجهل فلايجوز التمسك بهذا الاطلاق.

خامسُها ما قد يقال من منع كون الفعل الاضطرارى واجباً واقعياً لان الاحكام تابعة للحسن والقبح والمتصف بهما الافعال الاختيارية فارادة المطلق من حيث الواقع معلوم العدم، ويمكن ان يجاب عن هذا بأنّ الحسن والقبح الفاعليين وان اختصا بالافعال الاختيارية الا ان الاحكام ليست تابعة لهما بل للحسن والقبح الموجودين فى الفعل فى حد نفسه ولاعلم بانتفائهما فى الفعل المغفول عنه فيجوز التمسك بالاطلاق على فرض صحته من غير هذا الوجه.

سادِسُها لااختصاص لما ذكره بالتوصليات بل يجرى فى التعبديات ايضاً اذ يمكن قصد القربة والامتثال مع الغفلة عن عنوان المأمور به حسبما أشرنا سابقا.

سابعُها اذا تم ماذكره فلا اختصاص له بما اذا كان الفعل اختيارياً بعنوانه الاولى بل يجرى فى المغفول عنه بجميع عناوينه كفعل الغافل المحض والنائم بعد فرض استناده الى المكلف كما هو كذلك، اذ من المعلوم انه يقال للنائم انه ضرب او شرب الماء وكذا فى الغافل. نعم لو اخذ يده غيره وضرب على شيء لايقال انه ضرب وهو خارج عما نحن فيه، وبالجملة بعد فرض اسناد الفعل اليه لافرق بين القسمين اذ عدم القدرة من حيث الغفلة وعدم كونه اختياريا مشترك الورود، ومجرد كونه اختياريا بعنوان انه حركة او سكون لايجدى بعد كون المأمور به العنوان الخاص المغفول عنه. **فان قلتَ**: المتبادر من الاوامر الافعال المقصودة **قلتُ**: هو ممنوع وعلى فرضه فلابد ان يكون المقصود عنوان المأمور به لا الحركة والسّكون. فلو قال: اضرب يجب ان يكون المقصود هو الضرب بناء على التبادر المذكور فلايشمل ما اذا حرك يده اختياراً لابقصد الضرب فاتفق انه كان فى مقابلها شخص وقعت عليه وصار ضرباً وهذا واضح. فتحصل انه لافرق فى عدم جواز الاجتماع بناء على القول به بين التعبديات والتوصليات وان كلا منهما قابل للاسقاط دون الاداء، ولادلالة فى الاوامر على الاسقاط فى شيء منهما. نعم قد يدعى الاجماع على ان كل ماثبت كونه توصليا فالمقصود منه مجرد الوجود فى الخارج فيسقط بالفرد المحرم. هذا فى مطلق التوصلى وامّا خصوص الغيرى منه فيمكن دعوى العلم بالاسقاط من غير الاجماع ايضا لانه اذا كان الغرض منه الوصول الى الغير فمعلوم حصوله بالحرام ايضا ولعلّه لذا خص صاحب المعالم القول بالاجتماع به حسبما ذكرنا فيكون مراده من الاجتماع كون المحرم كافيا ومسقطا فى هذا القسم من التوصل بحسب القاعدة دون التعبدى وسائر التوصليات النفسية فان الاسقاط فيها يحتاج الى دليل من خارج.

الخامسُ لافرق فى الجواز وعدمه بين النفسيين والغيريين والمختلفين لاتحاد المناط على القولين وخالف فى ذلك الشيخ المحقق فى هدايته[1] واخوه المدقق فى فصوله[2] فجوزا اجتماع الامر النفسى مع النهى الغيرى مع انهما من المانعين، لكن الاول بنى ذلك على مسألة الترتب والثانى على المقدمة الموصلة، وحاصل ماذكره الاول فى بيان مرامه: انه اذا كان

---

١. هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٠٣.
٢. الفصول: ص ٩٧.

هناك واجبان متزاحمان او مندوبان او واجب ومندوب كذلك وكان احد الواجبين او المندوبين اهم من الآخر سواء كان ذلك من جهة ضيقه وسعة الآخر او من غير هذه الجهة فلااشكال فى انه يجب على المكلف فى الرتبة الاولى الاتيان بالاهم فى المثالين الاولين وبالواجب فى الثالث لانه اهم من المندوب لكن لو عصى واتى بغير الاهم يصح عمله ويكون مأمورا به اذ يجوز الامر به على فرض عصيان امر الاهم اذ المانع المتصور احد امور.

الاوّل لزوم التكليف بما لايطاق والامر بالضدين فى زمان واحد اذ المفروض انه لايسقط الامر عن الاهم بالبناء على العصيان.

الثّانى لزوم الامر بفعل الاهم والامر بتركه فى زمان واحد وان شئت فقل اجتماع الامر والنهى فيه اذ المفروض ان تركه مقدمة للاتيان بغير الاهم واذا فرض وجوبه لحصول شرطه وهو البناء على العصيان فيجب ترك ضده وهو الاهم، ووجوبه وان لم يكن فى عرض وجوب الاهم الا ان المفروض ان الاهم واجب مطلقاً فيلزم فيه ماذكر اذ هو واجب نفسى وحرام مقدمى.

الثّالثُ لزوم ماذكر فى غير الاهم فيجب فعله على فرض العصيان وتركه لانه مقدمة لفعل الاهم الواجب فى هذا الحال ايضا.

وجميع هذه الامور مدفوعة **امّا الاوّلُ** فلانه انما يلزم اذا كان التكليفان فى مرتبة واحدة اما لو كانا مترتبين فلا مانع منه اذ مطلوب الآمر اولاً هو الاتيان بالاهم واذا اتى به المكلف فقد برء من التكليف والعقاب وعلى فرض عصيانه يجىء التكليف الآخر فلم يؤمر فى زمان واحد بالجمع بين الضدّين **والحاصلُ** انه لامانع من التكليفين المذكورين من حيث الالزام من قبل الشارع لانهما مترتبان، ولا من حيث ملاحظة حال المكلف اذ هو فى سعة منهما لامكان رفع الشغل عن نفسه بالاتيان بالاهم ولا من حيث اجتماع الحسن والقبح لجواز اجتماع الحسن الذاتى والقبح الغيرى وبالاضافة الى الغير.

وامّا الثّانى فلان فعل الاهم وان كان واجباً فى جميع المراتب الا ان تركه لايجب وان كان مقدمة للاتيان بغير الاهم اذ هو شرط لوجوبه ووجوبه انما يثبت على تقديره، وقد تقرر فى محله عدم وجوب المقدمات الوجوبية وان كانت وجودية ايضا، ودعوى ان الشرط وهو

العصيان انما يحصل بعد مضى الوقت فكيف يكون غير الاهم واجبا ولم يحصل شرطه مدفوعة بأن ذلك من الشرط المتأخر نظير اجازة الفضولى فاذا علم من الاول انه يحصل العصيان بعد ذلك يجب عليه الاتيان بغير الاهم ولايجب هذا الترك وهذا العصيان فلايلزم اجتماع الامر والنهى فى الاهم.

وامّا الثّالثُ فلان الممنوع من اجتماع الامر والنهى والامر بالفعل والترك انما هو اذا كانا فى مرتبة واحدة، وأمّا اذا كان احدهما مترتبا على الآخر فلامانع منه وفى المقام الامر مترتب على النهى لانه مترتّب على عصيان الاهم بترك مقدمته (وهى ترك الضد الذى هو غير الاهم فالامر بغير الاهم لما كان مترتبا على ترك الاهم فيكون مترتبا على ترك مقدمته ايضا فيكون الامر به متأخرا عن النهى عنه من حيث تأخره عن الامر بالاهم الذى هو فى معنى تأخره عن الامر بترك ضده الذى فى معنى النهى عن فعل ذلك الضد وهو غير الاهم)[1] ودعوى ان حاصل ذلك انه مأمور بغير الاهم على فرض الاتيان به لان الأمر به اذا كان مترتبا على مخالفة نهيه فهو راجع الى ذلك مدفوعة بانه مترتب على الاعم من ذلك لانه مأمور به بشرط عدم تركه الموصل الى الاهم وهذا يتصور على وجهين **احدُهُما** ان لايتركه أصلاً **الثّانى** ان يتركه ولا يأتى بالاهم ايضا ولامانع من ترتب وجوب الاخص على البناء على ايجاد الاعم.

فان قلت: غاية ماذكرت جواز مثل هذا التكليف لكن يحتاج الى دليل من خارج فلايترتب عليه ثمرة اذ المقصود منه تصحيح العمل وبمجرد ذلك لايصح اذ المفروض عدم الدليل على هذا التكليف وهذا الترتيب **قُلتُ:** يكفيه الاطلاقات فانها وان قيدت بحكم العقل فى الرتبة الاولى لكن لما كان المانع من العمل بها لزوم التكليف بالمحال او اجتماع الامر والنهى والمفروض عدم مانعيّتهما على الوجه المذكور فيؤخذ بها، وبعبارة اخرى المقتضى لكلّ من التكليفين موجود والمانع عقلى يقتصر فيه على القدر المتيقن ولما كان الوجه فى رفع اليد عن ذلك المقتضى مشغولية الزمان بالضدّوعدم خلوه للضدّ الآخر فلو فرض خلو الزمان فلاوجه لرفع اليد عنه.

---

١. ساقط من الخطية.

اَقُولُ: امّا ماذكره فى دفع الاشكال الأوّل فلاوجه له اذ لافرق فى قبح التكليف بمالا يطاق بين ان يكون التكليفان مطلقين او احدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بشرط حاصل، اذ بعد حصوله يلزم الامر بالضدين فى زمان واحد ولاينوط استحالته بان يكون المأمور به عنوان الجمع بينهما حتى يقال: لم يأمر بذلك بل الامر بكل منهما كاف فى ذلك كما هو المفروض، فما لم يسقط التكليف الاول لايصح الامر بالثانى، ومجرد كون المكلف فى سعة لايصحح التكليف على الوجه المذكور والا فيلزم جواز الامر بالضدين على وجه الندب فيهما او فى احدهما **والحاصلُ** ان التكليف الثانى وان لم يكن فى مرتبة الاول الا ان كون الاول فى جميع المراتب يوجب عود المحذور.

وامّا ماذكره فى دفع الاشكال الثانى فهو صحيح لكن قد يورد عليه ايضا بانه مبنى على الشرط المتأخر وهو باطل، وايضا لامعنى لكون شىء واحد مقدمة للوجود والوجوب معا وعلى فرض جوازه فيلزم كونه واجباً بوجوب ذى المقدمة وما لايكون واجباً من مقدمات الوجوب هو مايكون من الشرائط المتقدمة كطى المسافة بالنسبة الى الحج فاذا فرض وجوب الحج على فرض طى المسافة فلايكون واجباً لانه بعد اتيانه يجب الحج ولايعقل الامر به بعد ذلك، واما الشرط المتأخر فيمكن ايجابه بعد وجوب المشروط كما هو المفروض فيلزم الاجتماع بين الامر والنهى بالنسبة الى الاهم ايضا **قُلتُ:** لاوجه لشىء من الايرادين **امّا الاوّلُ** فلما بيّن فى محلّه من تعقل ذلك ويكفيك فى ذلك انه لولاه لم يعقل التكليف بالواجبات المتدرجة طول الزمان المحدود مثل الصوم والصّلاة ونحوهما فانه فى اول الفجر لم يوجد شرط التكليف وهو الحياة الى آخر اليوم وليس له القدرة على اتيان الصوم فعلاً والامساك فى الآن الاول ليس صوماً قطعاً فلايعقل التكليف بالصوم الاعلى تصوير الشرط المتأخر بأن يقال يجب عليه الصوم من اول الفجر اذاكان واجداً للشرط وهو القدرة والحياة الى آخر اليوم فلو بقى على ذلك كشف عن وجوبه ولو مات او عجز كشف عن عدم الوجوب، ودعوى ان الشرط هو وجود الحياة والقدرة فى اول الوقت واذا عجز او مات يسقط عنه التكليف كما ترى اذ لامعنى للأمر بالصوم الذى هو الامساك طول النهار مع انه يموت فى الاثناء **وامّا الثّانى** فلانه لايعقل ان يجب المقدمة الوجوبية وان كانت متأخرة لانه

اذا قال ان كنت تاركا للازالة من الآن الى ساعة فصل لايعقل ان يقول اترك الازالة، اذ يرجع حاصله الى قوله اترك الازالة على فرض تركه ولا معنى له. نعم لو قلنا ان الشرط فى الحقيقة هو البناء على الترك او كونه بحيث يترك كان الامر كما ذكر لكنه على هذا الفرض يخرج عن الشرط المتأخر وعن فرض كلام المحقق المذكور، لانه صرَّح بان الشرط هو نفس الترك واخلاء الزمان فى الواقع وانه يجب عليه اذا علم من نفسه ذلك ان يأتى بالضدّ الآخر، وامّا ادعاء عدم جواز كون شىء واحد مقدمة للوجوب والوجود فمما لامحصل له كما لايخفى، وامّا ماذكره فى دفع الاشكال الثالث فلاوجه له ايضا اذ الترتب المذكور لايصحح اجتماع المتضادين وان اغمضنا عن استحالة طلب الضدين اذ اجتماع الارادة والكراهة لايجوز بناءاً على مذهب المانعين، مع ان الترتب بين الامر والنهى ممنوع اذ غاية الامر الترتب بين الامر بغير الاهم والامر بالاهم وبين الاول والامر بترك ضد الاهم من حيث الايصال اليه لكن هذا ليس ترتبا بين الامر بغير الاهم والنهى عنه، والالزم ماذكر من كون الامر به على فرض مخالفة نـهيه باتيانه فالترتب انما ينفع على فرض تسليم نفعه اذا كان بين الامر والنهى لا اذا كان بين الامر والامر بالضد الآخر او الامر بالاعم من ذلك النهى حسبما اجاب عن الايراد فتدبر، هذا.

وحكى عن المحقق الانصارى ـ قدس سره ـ دفع الاشكال الثانى بـوجه آخـر ـ بـعد الايراد على الدفع بالوجه المذكور بما ذكر من عدم معقولية الشرط المتأخر ومن انه لاينفع كونه مقدمة للوجوب فى عدم وجوبه بعد كونه مقدمة للوجود ايضا ـ وهو ان تعلق الطّلب بشىء انما يكون بواسطة حثّ المطلوب منه على ذلك الشىء، وعلى تقدير علم الطالب بانه لامحالة يأتى بذلك الشىء فلاوجه لطلبه لكونه لغوا الا اذا كان المقصود من الامر التعبد كما فى العبادات ففى غيرها لايعقل الطلب الا مع عدم عزم المكلف وبنائه على الاتيان بـذلك المطلوب، لان المفروض ان المقصود مجرد وجوده فى الخارج وهـو حـاصل مـع البـناء المذكور وان لم يأمر به مع انه من طلب الحاصل وهو محال، واذا كان الامر كذلك فنقول: ان المكلف اذا كان بانيا على ترك الاهم فلايكلفه الشارع بهذا الترك وان كان مقدمة للاتـيان بغير الاهم فلايلزم فى الاهم اجتماع الامر والنهى.[1]

---

١. راجع مطارح الأنظار: ح ١، ص ٢٩٣.

قلت: لايخفى ما فى هذا الوجه اذ بمجرد اتيان المكلف بالمطلوب لايلزم رفع اليد عن الطلب خصوصاً فى المقدمات حيث ان الامر بها لايحتاج الى انشاء مستقل فى خصوص المقدمات حتى يلزم اللغوية، مع انه لامعنى للطلب الا ارادة الآمر لذلك الشيء من المكلف، فمع العلم بانه مراده ومحبوبه لايمكن نفى المطلوبية عنه، مضافا الى ان الفائدة فى الطلب امكان قصد الامتثال والتقرب نظير التعبديات غاية الامر انها لاتصح الا مع القصد المذكور بخلاف التوصليات فامكان التعبد والتقرب يكفى فى الخروج عن اللغوية، هذا مع انه على ماذكره يمكن نفى الحاجة الى الطلب فى التعبديات ايضا اذا كان المكلف بانيا على الاتيان اذ يمكن ارشاده الى انه لايصح العمل الا مع قصد التقرب وهو غير موقوف على قصد الامر بل يكفى فيه قصد موافقة غرض المولى حسبما عرفت مرارا، وامّا دعوى ان الطلب مع البناء المذكور من طلب الحاصل المحال فمدفوعة بأنَّ المفروض ان المطلوب لم يحصل بعدُ ومجرد بناء المكلف على اتيانه لايوجب كون الامر به من تحصيل الحاصل فتحصيل الحاصل المحال هو ما اذا وجد فى الخارج وامّا اذا لم يوجد فلا. هذا كله مضافاً الى ان لازم ماذكره عدم تعلق الطلب بالتوصليات اصلا اذ مع البناء على العدم والعصيان ايضا يكون الطلب لغوا او محالاً لانه من تحصيل الممتنع فيلزم عدم كون العصاة مكلفين اصلاً، بل فى التعبديات ايضا مع فرض العصيان يلزم ماذكر، ودعوى ان ثمرة التكليف بالنسبة الى العصاة العقاب مدفوعة بانه يمكن ان يقال الثمرة مع البناء على الاتيان ايضا الثواب اذا قصد الامر، ولما ذكرنا من كون اللازم عدم تكليف العصاة التزم به سيد تلامذته السيد المحقق الاستاد دام ظلّه العالى واجاب به عن الاشكال الاول ايضا وهو لزوم الامر بالضدين فقال: اذا كان المكلف بانيا على عصيان الاهم فلا يكون مكلفا بالاتيان به الاصورة والا ففى الحقيقة لايعقل البعث فلايلزم تعلق الطلبين الحقيقيين بالمكلف. قلت: ومنه يمكن دفع الاشكال الثالث ايضا اذ مع البناء على عصيان الاهم لايؤمر بترك غير الاهم من باب المقدمة فلايلزم اجتماع الامر والنهى فى غير الاهم ايضا. وانت خبير بما فى هذه الكلمات والتحقيق ان التكليف يتعلق بالبانين على الاتيان والبانين على العصيان ولامانع منه من اللغوية والمحالية والالزم اجتماع الامر والنهى فى جميع المقامات اذ مع البناء على الاتيان بالفرد المجمع لايكون مكلفا

بالترك حتى يلزم اجتماع الامر والنهى مع انهم لايلتزمون بذلك، ومما ذكرنا ظهر ما فى كلام بعض الافاضل من تلامذة المحقق المذكور من الفرق بين الواجبات التوصلية النفسية والغيرية المقدمية وان الاولى لايتعلق بها الطلب مع البناء على الاتيان لمكان اللّغوية دون الثانية لعدم الحاجة الى انشاء مستقل فيها وانما وجوبها يكون تابعاً لوجوب ذيها فلايلزم اللغوية فيها. وذلك لما عرفت من ان المانع ليس منحصراً فى اللغوية بل هى مع كون الطلب من تحصيل الحاصل المحال، ولافرق فيه بين النفسيات والغيريات، مع ان الامر فى النفسيات ايضا قد يكون فى ضمن عموم يشمل هذا الشخص وغيره فادخاله فى العموم لايحتاج الى مؤونة انشاء مستقل فلافرق، هذا مضافا الى ما عرفت من عدم تمامية اصل المطلب.

ثم انه يرد على القول بالترتب انه لو تم فيجرى فى الحرام النفسى ايضا اذ يجوز على هذا ان يقول: لاتكن فى الدار المغصوبة ولو كنت وعصيت نهيى فصل فيلزم اجتماع الامر والنهى النفسيين ايضا على سبيل الترتب ولو كان متعلق الامر منحصراً فى الفرد المحرم بأن لايكون له مكان مباح، مع ان القائل بجواز الاجتماع لايقول به فى المقام حيث انه يخصه بما اذا كان للمكلف مندوحة، ومن العجب ان القائل بالترتب لايقول بجواز الاجتماع مع المندوحة وقد عرفت ان لازمه جوازه مع عدمها.

فان قلتَ: ان الوجه فى تخصيصه بالحرام الغيرى انه لايعقل اجتماع المفسدة النفسية والمصلحة كذلك فى شىء واحد وفى الحرام الغيرى لايكون مفسدة وانما نهى عنه توصلا الى واجب آخر والا فهو تام المصلحة بالفرض. **قلتُ:** ان المانع من جواز الاجتماع هو عدم امكان اجتماع الطلبين واذا امكن ذلك من جهة الترتب واندفع الممانعة بذلك فلافرق، اذ يمكن ان يكون فى فعل الصّلاة مصلحة تامة عامة وانما منع عن الامر بها تعلق غرض الآمر بترك الغصب فاذا فرض ان المكلف يرتكبه بالعصيان فيمكن ان يؤمر بها على هذا الفرض ويشملها الاطلاقات بعين ماذكر فى الغيرى. وامّا ماذكر من عدم اجتماع المصلحة والمفسدة ففيه ما عرفت سابقا من انه لامانع منه اذا كان من الجهتين. ويرد على القول المذكور ايضا ان التمسك بالاطلاقات لتصحيح العمل بعد فرض جواز التكليف المذكور مما لاوجه له، اذ المفروض انها قد قيدت بحكم العقل فى الرتبة الاولى فلاوجه للعمل بها بعد

ذلك، فلوكان قوله صل مقيدا بقوله ازل النجاسة بحكم العقل وصار محصله انه يجب الصّلاة الا اذا كان هناك تكليف بازالة النجاسة فلايمكن ان يتمسك بـه ثـانياً ويـقال وان لم تـزل النجاسة فصل اذ لم يذكر إلّا مرة واحدة وقد قيد بالقيد المذكور وبالجملة الاطلاق غير واف بالمراتب الطولية. هذا اذا اخذنا بظاهر كلامه من ان الامر بغير الاهم مشروط بالعصيان والا فيمكن ان يقرر المطلب بوجه لايرد عليه هذا الايراد وهو ان يقال: ان اطلاق قوله اقـيموا الصّلاة يقتضى وجوبها فى جميع الاحوال وبعد حكم الشارع بوجوب الازالة قـيّد الامـر المذكور بحكم العقل بقدر المانع وهو شغل الوقت بفعل الاهم، فمجرد الامر بالاهم لايقيد الاطلاق لعدم المزاحمة بالفرض بل مالم يوجد المانع يجب العمل بالاطلاق المذكور، ومن ذلك يظهر ان شغل الزمان مانع لا ان العصيان وخلو الزمان شرط، فليس من قبيل الشـرط المتأخر حتى يرد عليه الاشكال السّابق، اذ ليس المتأخر مؤثرا فى المتقدم بل الاثر انما هو للمقتضى والمانع على فرض وجوده يؤثر فى المنع ومع عدمه على ما هو المفروض فيعمل المقتضى عمله (وكيف كان فعلى هذا التقرير يمكن التمسك بالاطلاق الا انه لايكون مـن قبيل تعدد المرتبة اذ الامران حينئذ فى عرض واحد، غاية الامر ان احدهما مطلق والآخر قد قيد بسبب خروج بعض الحالات وهو حالة مشغولية الزمان بالاول بماعدا تلك الحالة، فكأنه قال: ازل النجاسة وصلّ الا اذا كنت مشتغلا بالازالة ومن المعلوم انهما حـينئذ فـى مرتبة واحدة فلايتم ماذكره من الترتب. فتحصل انه لو قرر المطلب على وجه يكون مـن الترتب لايمكن التمسك بالاطلاق اذ هو لايعود بعد زواله بالمزاحمة، وان قرر على وجـه يمكن التمسك به لايكون هناك ترتب فتدبر، هذا.

وقد يورد على القول المذكور بان لازمه تعدد عقاب المكلف على فرض عصيان الامر الثانى ايضا وهو مما لايمكن الالتزام به وانت خبير بانه لامانع منه بعد وجود الامرين كما فى صورة عدم المزاحمة. بقى شيء وهو انه لوتم القول بالترتب فلا يختص بما اذا كان احد الواجبين اهم من الآخر بل يجرى فى المتساويين من المتزاحمين ايضا).[1]

وحاصل ماذكره الثانى[2] ان الممتنع اجتماع النهى بمعنى طلب الترك المطلق مع الامر

---

١. ساقط من الخطية.

٢. أى صاحب الفصول كمامر فى صدر هذا التنبيه.

وامّا النهى بمعنى طلب ترك خاص فلامانع من اجتماعه مع الامر، سواء كان مع تغاير الجهتين او بدونه ولكن مع كونه على وجه التخيير او الترتيب، بأن يكون تعلق الامر مبنيا على تقدير المخالفة فى النهى كما فى فعل الضد للواجب مثل الصّلاة بالنسبة الى الازالة (فانه يجوز ان يتصف بالوجوب على تقدير عصيان ذلك الواجب مع كون تركه مقدمة له ولايضر اجتماع الامر والنهى فيه وذلك لان ذلك النهى الغيرى انما يجىء من قبل مقدمية ترك الضد لفعل الضد الآخر والواجب من المقدمة هى الموصلة فالمطلوب انما هو ترك خاص وهو الترك الموصل دون مطلقه ومطلوبيته انما يقتضى مبغوضية ترك الترك لا الفعل فلايلزم من وجوب ذلك الفعل اجتماع الامر والنهى فى مورد واحد، وتوضيح ذلك ان المطلوبية والمبغوضية كالرجحان والمرجوحية من الصفات المتضادة المتقابلة ومتى اتصف فعل أو ترك باحداهما اتصف مقابله بمقابلها لكن مقابل الفعل المطلق الترك، ومقابل الفعل المقيد تركه، ومقابل الترك المطلق الفعل، وامّا مقابل الترك المقيد ترك الترك لا الفعل، لانه ليس نقيضا له لارتفاعهما فى الترك المجرد عن القيد وحينئذ فيجوز ان يتصف الفعل بالوجوب على تقدير ترك التوصل بتركه الى فعل الواجب والترك على تقدير التوصل فيختلف مورداهما ومورد الامر والنهى الناشى من الامر المقدمى، حيث ان مورد الاول الفعل ومورد الثانى ترك الترك. نعم لوكان المطلوب المقدمى مطلق الترك او كان الفعل مطلوبا مطلقاً او على تقدير التوصل لزم اجتماعهما فى مورد واحد وليس كذلك فملاك المطلب امران: تقييد الترك فى النهى بالموصل وتقييد الامر بتقدير عدمه ومن ذلك يظهر انه لامدخل للنفسية والغيرية فى ذلك فيجوز فى النفسيين والغيريين ايضا مع تحقق الامرين المذكورين وانه لايرجع ماذكرنا الى ماذكره بعضهم من ان الامر النفسى يجتمع مع النهى الغيرى، اذ هو انما يقول به من جهة كونه غيريا ونحن نقول به من جهة اختلاف المورد بعد التقييدين المذكورين. لا يقال: ترك الترك المقيد اعم من الفعل والترك المجرد وحرمة العام يستلزم حرمة الخاص. لانا نقول: العموم بحسب الوجود لايفيد وبحسب الصّدق ممنوع وقد مر بيانه فى رد شبهة الكعبى، وتظهر الثمرة فيما لو نذر التعبد بترك مرجوح كالسّفر منفرداً فانه يجب عليه تركه متقربا فلو عصى وسافر كان سفره مباحاً وامّا تحريم فعل

الافطار فى شهر رمضان مع ان المطلوب تركه المقيد بالنية فليس من جهة وجوب تركه المقيد بل لوجوب تركه المطلق ايضا ولهذا يحرم عليه وان ترك النية ابتداءاً او افطر وربما يحرم من حيث تسبيبه لترك الواجب ايضا كما لوشرع فى الصوم ثم بدا له الافطار بناءاً على عدم العبرة بالاستدامة الحكمية فى نيته وعلى تقدير اعتباره يعصى بنقض النية لاستناد الابطال اليه.

فان قلت: غاية ماذكرت عدم ورود الاشكال بالنسبة الى الاجتماع فى فعل الضد لكنه يرد بالنسبة الى الترك المتوصل به حيث انه مطلوب على كل تقدير من جهة المقدمية مع انه مبغوض ايضا من جهة ان فعل الضد واجب فيكون تركه مبغوضاً وذلك لأنَّ فعل الضد مطلوب وان كان مطلوبيته مقيدة بصورة عدم التوصل فيكون مقابله وهو الترك المطلق مبغوضا بفرديه من الترك المتوصل به وغيره فعلى تقدير عدم التوصل يكون الترك المتوصل به ايضا مبغوضا لانه مقتضى مطلوبية المطلق فيلزم الاجتماع فى الترك المتوصل به **قُلتُ:** اذا كان مطلوبية الفعل مقيدة بصورة عدم التوصل فيكون مبغوضية تركه ايضا كذلك والفعل والترك وان كانا مطلقين لكن يصيران مقيدين بواسطة تقييد المطلوبية والمبغوضية فلايكون المبغوض الا الترك الغير المتوصل به والسر فيه ان الطلب اذا كان بشرط عدم التوصل فلايعقل ان يكون الترك المتوصل به مبغوضاً من جهته اذ لامعنى لأن يقال على فرض عدم التوصل بالترك لايجوز الترك ولو متوصلا به فالترك المبغوض وان كان مطلقاً لاطلاق الفعل الا انه يتقيد قهرا باحد الفردين من جهة تقيد الطلب.

فان قلتَ: لازم ماذكرت كون كل من فعل الضد وتركه مطلوبا امّا فعله فلحصول شرطه وهو عدم التوصل بتركه الى الواجب وامّا تركه فلانه مقدمة لذلك الواجب وهذا محال لاستحالة التكليف الفعلى بالفعل والترك معاً. **قُلتُ:** ان كانت الاستحالة من جهة استلزامه لاجتماع وصفين متنافيين فى شيء واحد فقد عرفت عدمه من جهة اختلاف المورد، وان كانت من حيث استلزامه التكليف بالمحال من جهة طلب الضدّين من الفعل والترك ففيه ان التكليفين وان كانا فعليين لكن ليس مقتضاهما الجمع بين الفعل والترك، كيف وانتفاء احدهما معتبر فى مطلوبية الآخر وانما يمتنع ذلك اذا آل الى طلب الجمع بينهما وبالجملة

العقل لايستحيل التكليف بالضدين اذا كان التكليف باحدهما مبنياً على تقدير الخلو من الآخر لا لجواز التكليف بالمحال اذا استند الى المكلف، بل لانه ليس تكليفا بالمحال حيث ان ثبوت احدهما منوط بعدم وقوع الآخر فكما يصح رجحان احد الضدين مطلقاً والآخر على تقدير عدم التشاغل به ولايلزم منه رجحان الممتنع اعنى الجمع بين الضدين فكذلك الحال بالقياس الى التكليف والطلب).[1]

اقول: يرد عليه **اوّلا** انّه على هذا البيان ليس المقام من باب اجتماع الامر والنهى فى شيء واحد على ما اعترف به بل قال فى اول مسألة الاجتماع إنّ عدّه من باب الامر بالمتنافيين اقرب من عدّه من باب اجتماع الامر والنهى، وحينئذ فلاوجه لما اختاره فى مسألة الضد من ان الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده الخاص الا انه لايقتضى الفساد لاختلاف المورد اذ فى الحقيقة الامر لايقتضى النهى عن ضده الخاص على هذا البيان فينبغى ان يعد نفسه من النافين للاقتضاء.

وثانياً ان المقدمة الموصلة وان كانت حقا الا انه لايتفرع عليها ماذكره فى المقام وذلك لأنّ معنى تخصيص الوجوب بالموصلة ان غيرها لايتصف بالوجوب فى مقام الامتثال والا ففى مقام الطلب والتكليف لاينفك الوجوب عن ذات المقدمة، فعلى كل حال يجب عليه الترك الموصل فكأنه فى التحليل يجب عليه الترك والايصال لكن بشرط المعية كما فى كل مقيَّد وقيد، بل فى كل جزء من اجزاء الواجب، فان المقيد لاينفك عن الوجوب لكن لايحصل الامتثال إلّا باتيان القيد وكذا فى الاجزاء وحينئذ فلايمكن اتصاف الفعل بالوجوب لان تركه المطلق مطلوب فى ضمن الترك الموصل كما فى كل مقيد وقيد. نعم لوكان الوجوب واردا على خصوص القيد دون المقيد بان يكون الواجب على فرض الترك الترك الموصل بمعنى وجوب التوصل دون ذات المقدمة كان كما ذكره، اذ حينئذ يمكن ان يكون الفعل مطلوباً على تقدير ترك الترك الموصل لكن ليس الامر كذلك قطعا وهو معترف بأنَّ نفس المقدمة واجبة.

وأمّا ماذكره من ان مقابل الترك الخاص ترك الترك لاالفعل ففيه انه وان كان كذلك الا ان

---

١. ليس فى الخطية وفيها مكانه: الى آخر ماذكره فى الفصول.

اعميته من الترك المجرد ومن الفعل يكفى فى المقابلة، فكل من فرديه مقابل لذلك الترك، بل كون الفعل مقابلا للترك الخاص اولى من الترك المجرد، ومن ذلك ظهر ان ارتفاعهما (اى الفعل والترك الخاص)[1] كما فى الترك المجرد عن الخصوصية لايقتضى عدم المقابلة، والا فالترك المجرد ايضا كذلك اذ هو والترك الخاص يرتفعان بالفعل، ولايلزم فى المقابلة كون الفعل مصداقا لترك الترك حتى يقال: انه وجودى وترك الترك عدمى، كيف والا فيمكن ان يقال ان مقابل الترك المطلق ايضا ليس هو الفعل بل ترك الترك، غاية الامر ان ترك الترك ههنا لايتحقق الا بالفعل ومجرد هذا لايقتضى كونه مصداقا له حقيقة، وبالجملة فكما ان مقابل الترك المطلق حقيقةً هو ترك الترك ومع ذلك يعدّ الفعل مقابلا له فكذا بالنسبة الى الترك الخاص، والانحصار وعدمه لامدخل لهما فى المصداقية وعدمها. هذا مع انه يمكن ان يقال: ان الفعل مصداق حقيقى لترك الترك سواء كان الترك مطلقا او خاصاً ففعل الصّلاة عين ترك تركه المطلق وعين تركه الموصل. نعم فعل احد الضدين ليس عين ترك الضد الآخر ومن ذلك ظهر الفرق بين المقام وما ذكره فى دفع شبهة الكعبى من منع مصداقية الفعل للترك اذ الكلام هناك فى مصداقية فعل احد الضدّين لترك الآخر لا فى مصداقيته لترك ترك نفسه كما فى المقام فلاتغفل. وان شئت الحق فأقول من رأس:

ان مقابل الفعل المطلق الترك المطلق فمطلوبية الاول يستلزم مبغوضية الثانى وبالعكس، ومقابل الترك المطلق حقيقةً هو ترك الترك، لكنه يصدق على الفعل المطلق فمطلوبيته يستلزم مبغوضيته وبالعكس، ومقابل الفعل الخاص تركه المتحقق تارة بترك المقيد وتارة بترك القيد وتارة بتركهما معاً وعلى التقادير فمصداقه انما هو الترك، وامّا الفعل المجرد فليس مصداقا له بل مقارن للمصداق ولذا يمكن كونه مطلوبا ويمكن كونه مبغوضاً مع كون الفعل الخاص مطلوبا، مثلا اذا وجب الصّلاة مع القربة فيمكن كون الصّلاة المجردة عنها ايضا مطلوبة ويمكن كونها مبغوضة، واما الترك فلايمكن كونه مطلوباً مع مطلوبية الفعل الخاص بل مطلوبيته يستلزم مبغوضيته الا اذا كان الطلب واردا على خصوص القيد بأن يكون على فرض ايجاد الفعل ايجاد الخصوصية واجبا فحينئذ يمكن كون الترك ايضا

---

١. ليس فى الخطية.

مطلوبا، ومقابل الترك الخاص ترك ذلك الترك وهو ايضا يتحقق تارة بالفعل وتارة بالترك المجرد عن الخصوصية لكن الفعل مصداق له، وامّا الترك المجرّد فليس مصداقاً وانما المصداق له حينئذ ترك الخصوصية المقارنة للترك المجرد ولذا لايعقل كون الفعل مطلوبا مع مطلوبية الترك الخاص ولكن يعقل كون الترك المجرد مطلوبا ويمكن كونه مبغوضاً. فظهر من ذلك ان مقابل الفعل ابدا الترك ومقابل الترك ابداً الفعل، لكن مع الانحصار اذا كانا مطلقين ولا معه اذا كانا مقيدين فمع كون المطلوب فى المقام هو الترك الموصل يكون الفعل مبغوضاً لانه مقابله فلايمكن كونه مطلوبا ايضا فافهم واغتنم واستقم.

وثالثاً سلمنا ان مطلوبية الترك الخاص لايقتضى مبغوضية الفعل الا انه يمكن ان يقال بحرمته من جهة كونه سبباً لترك الترك المبغوض بناء على ان سبب الحرام حرام كما اعترف به بالنسبة الى فعل الافطار الموجب لترك الصوم المحرم فلايمكن مع هذا كونه مطلوبا ايضا. **فان قلتَ**: ان فعل الصّلاة مثلا ليس علة لترك الترك الموصل بل هما معلولا الارادة. **قُلتُ**: على فرض التسليم يجرى مثله فى فعل الافطار ايضا فلاوجه لتسليم العلية هناك دون ما نحن فيه.

ورابعاً ان ماذكره اخيرا فى دفع كون ماذكره من قبيل التكليف بالضدين من انه ليس مكلفا بالجمع بل احد التكليفين منوط بعدم التشاعل بالفعل الآخر يرجع الى ماذكره اخوه المحقق فى مسألة الترتب ويرد عليه، ما ورد عليه والعجب انه قد اعترف هناك بان الترتب غير صحيح لاستلزامه التكليف بالمحال بعد حصول شرط التكليف الثانى وقد اختاره فى المقام (**فان قلتَ**: الفرق ان فى المقام لايلزم اجتماع الامر والنهى وهناك كان يلزم **قُلتُ**: نعم لكنه اورد عليه هناك بكونه تكليفا بالمحال وهو جار فى المقام ايضا نعم لوكان تشبثه هناك بكونه تكليفا محالا امكن ان يختار فى المقام الجواز لانه ليس تكليفا محالا **والحاصلُ** انه لاوجه للايراد على الوجه السابق بكونه تكليفا بالمحال وان الترتب لاينفع فى دفعه مع اختياره فى المقام الجواز بالنسبة الى الفعل والترك فتدبر).[1]

ثم انه لاوجه لما اورده على الوجه السّابق من انه لادليل على كون وجوب الضد

---

١. ساقط من الخطية.

مشروطا بالعصيان مع استناده فى المقام فى اثبات ذلك الى الاطلاقات فانها مشتركة بين الوجهين فلو تمت دليلا على المقام فكذا فى الوجه السابق، وكيف كان فقد تحصل ان اشكال الاجتماع لايندفع بالترتب وانه لاينفع فى دفع اصل الاجتماع حسبما رامه صاحب الفصول ولافى دفع استحالته حسبما تخيله اخوه المحقق هذا. ويمكن ان يدفع اصل لزوم الاجتماع بوجه آخر من غير ابتناء على المقدمة الموصلة لكن مع البناء على الاغماض عن كون التكليف بالضدين من الصّلاة والازالة تكليفا بما لايطاق وعلى القول بان الترتب ينفع فى رفع استحالة مثل هذا التكليف وهو ان من المعلوم ان المتصف بالوجوب من المقدمات انما هى الافراد المباحة دون المحرمة ومن المعلوم ايضا انه يمكن ان يكون بعض افراد المقدمة محرما بعنوان آخر، مثلا اذا كان قولنا لا اله الا الله واجباً فقولنا لا اله واجب من حيث انه جزء من هذا المجموع لكن يمكن ان يكون بعنوان الوحدة حراماً ولا محذور فيه اصلا، فيجب عليه قوله لا اله ويحرم عليه الاقتصار عليه بحيث لو اقتصر عليه يكون آتيا بالحرام النفسى مضافا الى تركه للواجب الذى هو المجموع، واذا كان الامر كذلك فنقول اذا كانت الازالة واجبة فترك الصّلاة مقدمة لها وواجب بوجوبها إلّا انه اذا فرضنا ان الصّلاة ايضا واجبة مع فرض اخلاء الزمان عن التشاغل بالازالة فيكون تركها الغير الموصل الى الازالة حراماً من حيث انه ترك للواجب فيختص الوجوب المقدمى بالترك الموصل لا لاختصاص الوجوب بالموصلة من المقدمات بل لما عرفت من أنَّ الترك الغير الموصل ترك للواجب وهو حرام واذا لم يتصف الترك الغير الموصل بالوجوب فلايلزم اجتماع الوجوب والحرمة فى الصّلاة.

فان قُلتَ: ان هذا انما يتم اذا كانت الصّلاة واجبة من الاول حتى يكون تركها حراماً قبل ان يتصف بالوجوب المقدمى وأمّا اذا كانت الواجب فى الرتبة الاولى الازالة وبوجوبها يجب مقدمتها فيجب ترك الصّلاة قبل ان تتصف الصّلاة بالوجوب فلايمكن كونها واجبة ليحرم تركها. **قُلتُ**: على فرض خلو الزمان عن الازالة يكون وجوب الصّلاة من الاول فى عرض وجوب الازالة اذ قد عرفت سابقاً ان التشاغل من قبيل المانع لا ان الخلو شرط، فنقول: مقتضى الاطلاقات وجوب كل من الضدين فاذا لم يكن احدهما اهم من الآخر

فلازم المزاحمة سقوط وجوب كل منهما مع فرض التشاغل بالآخر لانه مانع عنه والعقل يحكم بعدم الوجوب عند وجود المانع وامّا مع عدم التشاغل فيكون المانع مرتفعاً فيبقى الوجوب الثابت بالاطلاقات بلامانع ولازم وجوب كل منهما مع عدم فرض المانع وجوب ترك الآخر اذا كان موصلا دون الترك الغير الموصل لانه ترك للواجب وهو حرام واذا كان احدهما اهم فيكون الواجب عليه هو الاتيان به والاقتصار عليه لكن مع فرض اخلاء الزمان يكون الآخر ايضا بلامانع من الاول فيكون واجباً ايضا ولازمه حرمة تركه فيختص وجوب تركه بالموصل وامّا غير الموصل فحرام لايتصف بالوجوب **والحاصلُ** انه بناءاً على صحة الترتب وعدم استحالة التكليف بالضدين على الوجه المذكور لايكون وجوب احد الضدين مانعاً عن وجوب الآخر بل المانع عنه شغل الزمان بالآخر ومع فرض عدمه يكون الوجوب ثابتا من الاول فيكون تركه حراماً. نعم تركه الموصل الى الآخر واجب لعدم المانع عن وجوبه لعدم حرمته وهذا الوجه فى الثمرة راجع الى ماذكره صاحب الفصول لكن لايرد عليه ما اوردنا عليه من جهة أنّه كان يريد اثبات وجوب الصّلاة مثلا من جهة اختصاص الوجوب المقدمى بالمقدمة الموصلة فقلنا انه لاينفع ونحن لانريد اثبات وجوب الصّلاة بذلك بل نثبته بالاطلاقات مع الاغماض عن المقدمة الموصلة وغيرها ونثبت عدم وجوب غير الموصلة باثبات وجوب الصّلاة حيث ان لازمه حرمة تركها المنافى لوجوبه المقتضى لتخصيص الوجوب المقدمى بالموصلة فافهم واغتنم لكن هذا الوجه بعد غير صحيح لماعرفت من الاشكال فى صحة التكليف بالضدين على الوجه المذكور. نعم لو قلنا بصحته فاشكال الاجتماع يندفع بهذا البيان.

السّادسُ مقتضى ادلة المانعين كما عرفت عدم الفرق فى عدم الجواز بين الالزاميين وغيرهما والمختلفين لاتحاد المناط، لكن عرفت منا سابقاً احتمال جواز اجتماع الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة بدعوى ان ملاك التضاد ومناطه هو الاختلاف فى الجنس الغير المتحقق فى الصورتين، واحتمل شيخ المحققين فى هداية المسترشدين جواز اجتماع الاستحباب والكراهة بعد ماصرح بعدم جواز اجتماع الوجوب حتى مع الاستحباب واجتماع الحرمة حتى مع الكراهة، بل يظهر منه اختياره قال: وقد يقال ان رجحان الفعل

من جهة لاينافى رجحان الترك من جهة اخرى. نعم الممتنع حصولهما من جهة واحدة.[١] ثم فرق بين هذه الصورة وبقية الصور من الالزاميين والمختلفين بأنَّ فى الالزاميين لما كان الرجحان مع المنع من النقيض يكون المنع من الترك والمنع من الفعل متضادين لايمكن اجتماعهما فى فعل واحد وان كان من جهتين إلّا على طريق الشأنية بمعنى اجتماع جهتى الحكمين دون الحكم الفعلى اذ هو تابع لترجيح احدى الجهتين على الاخرى او التخيير بينهما وكذا الحال فى صورة بلوغ الرجحان فى احد الطرفين الى حد المنع من النقيض، اذ لايجامع المنع من الفعل او الترك بحسب الواقع عدم حصوله للزوم الجمع بين النقيضين، وامّا اذا لم يبلغ فى شيء منهما الى حد المنع من النقيض فلا مانع منه اذ لامانع من رجحان الفعل على الترك من دون حصول المنع من الترك ورجحان الترك على الفعل كذلك بحسب الواقع من جهتين. ثم اورد الاشكال بأنّه ان لوحظ ثبوت الحكمين على نحو القضية الطبيعية من دون ثبوتهما للفرد بحسب الواقع فلامانع منه فى شيء من الصور، وان لوحظ على نحو القضية المحصورة فمن الظاهر امتناعه فى الندب والكراهة ايضا اذ كما يثبت التضاد بين المنع من الفعل والمنع من الترك فكذا بين رجحان الفعل ورجحان الترك، غاية الامر ان المضادة فى الواجب والحرام من جهتين من جهة الجنس ومن جهة الفصل وفى الندب والكراهة من الجهة الاولى خاصة. واجاب بما حاصله ان المنع من الترك والاذن فيه فضلا عن كونه مع الرجحان متضادان لايمكن ثبوتهما بحسب الواقع ولو من جهتين الا ان تكونا مميزتين لاحدهما عن الآخر فى الخارج كضرب اليتيم ظلما وتأديبا فلابد من ملاحظة جميع الجهات ثم الحكم على مقتضاه، وامّا مع عدم المنع من النقيض فيمكن رجحان الفعل والترك من جهتين ولايلزم ملاحظة جميع الجهات ويمكن اتصاف المصداق الواحد بالرجحانين معا بحسب الواقع بملاحظة انطباقه على الجهتين غاية الامر انه نظير الفعلين المتلازمين اذا كان احدهما مندوبا والآخر مكروها فانه ان اتى بالمندوب فقد اتى بالمكروه وان ترك المندوب فقد ترك المكروه ايضا وحينئذ ان تعادلا تخير المكلف بين الاخذ بالتكليفين وإلّا كان الاولى ترجيح الارجح منهما. و دعوى انه مع التساوى يكون مباحاً مدفوعة بأنّ المباح

---

١. راجع هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١١٠.

ما لامصلحة فى فعله وتركه او لم يكن فيه تعدد العنوان لامثل المقام مما فى فعله مصلحة من جهة انطباقه على عنوان وفى تركه مصلحة من جهة انطباقه على عنوان آخر فهو لايلحق بالمباح غاية الامر تخيير المكلف بين الاخذ بالحكمين والعمل على طبق احدهما.

قُلتُ: الانصاف ان ماذكره مما يؤيد جواز اجتماع الطلبين مطلقاً اذ البيان المذكور جار فى جميع الصور وهو ـ قدس سره ـ لم يزد فى الفرق على مجرد دعوى وجوب ملاحظة جميع الجهات فى الالزاميين والمختلفين وعدم وجوبه فى الندب والكراهة ومن المعلوم انه يمكن فى الالزاميين ايضا فضلاً عن المختلفين ان يقال: لايجب ملاحظة جميع الجهات اذا كانت داخلة تحت عنوانين او عناوين متعددة حسبما ذكرنا سابقاً ومن العجب تجويزه الاجتماع فى الصورة المذكورة مع اختلاف الجنس فيها ومنعه فى الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة مع اتحادهما فى الجنس وقد عرفت سابقاً احتمال الجواز فيهما على مذهب المانعين ايضاً فتدبر.

ثم اقول: السر فى صدور مثل هذه الكلمات من مثل المحقق المذكور ان جواز الاجتماع مما هو مركوز الاذهان المستقيمة فاذا سبقت اليها شبهة وحكمت بخلاف المركوز فى بعض الصور تكون باقية على مقتضاها فى البقية اذ القسر لاتدوم ولاتعم ولذا تراهم يحكمون بالجواز فيما اذا كان المكلف جاهلاً بالنهى او نحو ذلك من الصّور مع عدم الفرق بحسب الادلة ومناط الحكم.

السّابعُ قد اشرنا سابقاً الى جواز اجتماع الحكمين ولو على مذهب المانعين اذا كان احدهما صوريا والآخر حقيقياً كالامر الارشادى مع النهى النفسى وبالعكس، وكالامر الامتحانى مع النهى الحقيقى الواقعى وبالعكس، وكالامر التسجيلى أو التعجيزى مع النهى الحقيقى وبالعكس، وكذا يجوز الاجتماع اذا كان احدهما شرعياً والآخر عقلياً غير كاشف عن الشرع كما فى الدوران بين المحرمين اذا كان بسوء اختيار المكلف وكان احدهما أشدَّ من الآخر فانه يمكن ان يقال ان الاخف باق على حرمته ومع ذلك يجب عليه اختياره بحكم العقل من باب ارتكاب اقل القبيحين على بعض الوجوه التى ستأتى وكذا يمكن القول بالجواز اذا كان الآمر والنّاهى متعدداً كأمر الوالد ونهى الوالدة وبالعكس وقد يقال بجواز الاجتماع اذا كان احدهما ظاهريا والآخر واقعياً لعدم المضادة بين الحكمين حينئذ وبذلك

يجاب عن اشكال التناقض الوارد فى ثبوت الحكم الواقعى حتى حال الجهل بناءاً على مذهب المخطئة مع حكم الشارع بالرجوع الى الاصول العملية وهى قد تكون مخالفة للواقع وكذا بالنسبة الى مؤدّيات الطرق مع مخالفتها للواقع فان صلاة الجمعة اذا كانت محرمة فى الواقع وأدت الامارة او الاصل العملى الى وجوبها يلزم التناقض واجتماع الامر والنهى وهكذا فى سائر المقامات.

وحاصلُ الجواب ان التناقض انما يكون اذا كانا فى رتبة واحدة بان يكونا واقعيين او ظاهريين وأمّا اذا كان احدهما واقعيا فقط والآخر ظاهريا فقط فلامضادة بينهما. والانصاف ان الاشكال لايندفع بمجرد ذلك بناءاً على كون مؤديات الطرق والاصول على فرض مخالفتها للواقع احكاما شرعية وينحصر دفعه بالتزام كونها احكاماً عذرية كسائر الاعذار العقلية فيكون من باب اجتماع الامر الخيالى والنهى الواقعى او العكس اذ حينئذ معنى وجوب العمل بالطرق او الاصول وجوب الاتيان بمؤدياتها على فرض المطابقة للواقع ويكون الامر بالعمل بمجرد احتمال ادراك الواقع نظير الاحتياط فكأنَّ الشارع قال: اعمل بالخبر لعلك تدرك الواقع وان لم تدركه فانت معذور، وامّا بناءاً على كونها احكاما شرعية فلايجوز الاجتماع حتى بناء على مذهب المجوزين لعدم تعدد الجهة ولزوم اتصاف الفعل الواحد بالحكمين من غير تعدد الجهة، واشكال التناقض باق ايضا اذ لم ينخرم شيء من الوحدات الثمانية، ولاوجه لما يقال انه من باب تعدد المحمول اذ الوجوب الغير الواصل غير الوجوب الواصل وهكذا وذلك لأنَّ نحو الحكمين واحد والوصول وعدمه لامدخل لهما فى ذلك ولايمكن ارادة الفعل والترك معاً وان لم يصل احداهما[1] الى المكلف، وكذا لاوجه لما قد يقال من انه من باب اختلاف القوة والفعل اذ الحكم الشأنى غير شأنية الحكم، وكذا لاوجه لجعله من باب تعدد الموضوع فان الحكم الواقعى ثابت لنفس الفعل والظاهرى ثابت للفعل المجهول الحكم اذ الجهل مناط ورود الحكم الظاهرى على الفعل والا فمحل الحكم الظاهرى ايضا نفس الفعل، وقد يدفع الاشكال بانه من باب الترتب اذ الحكم الظاهرى ترتب على الواقعى وفيه ما لايخفى فتبين ان المناص ليس الا الالتزام بعذرية

---

١. كذا والظاهر: أحدهما.

الاحكام الظاهرية حتى يكون فى صورة المخالفة للواقع من قبيل الطلب الصورى. نعم يمكن ان يقال ان الحكم الظاهرى من قبيل البدل عن الواقع ولو كان بدلا ظاهريا فلامنافاة بينهما فالطهارة الاستصحابية بدل عن الطهارة الواقعية وكذا سائر المقامات وفى مثل شرب التتن اذا كان حراما فى الواقع يكون اباحته من باب الاغماض عن النهى الواقعى لا بمعنى عدم ثبوته حقيقة حتى يكون تصويبا بل بمعنى أنه كأنه مرتفع والاجتماع على هذا الوجه لابأس به فيمكن جعلها من باب الاحكام الشرعية ورفع المنافاة على الوجه الذى ذكرنا وحاصله الالتزام بالبدلية والتنزيل فى بعض المقامات والبناء على الاغماض عن الواقع فى بعضها الآخر فتدبّر.

الثّامنُ قد عرفت سابقا ان محلّ النزاع فى المسألة فيما كان للمكلف مندوحة فنقول: اذا لم يكن مندوحة بان انحصر المأمور به فى المنهى عنه فتارة يكون الانحصار من الاول وحينئذ فلايجوز الاجتماع بالاجماع وتارة يكون عرضياً وهو قد يكون لابسوء اختيار المكلف وقد يكون بسوء اختياره، فعلى الاول كما لو انحصر ماؤه للوضوء او الغسل فى الغصبى او مكانه للصّلاة فى الغصبى بان صار محبوساً فى دار الغير او كان فى مكان مباح لايقدر على الصّلاة الا بالتصرف فى ملك الغير حال الصّلاة او توسط ارضاً مغصوبة لاعن عمد، لااشكال ايضا فى عدم الجواز وانه لابد من رفع اليد عن احد الطلبين ولو على مذهب المجوزين، اذ تجويزهم ذلك انما كان مع المندوحة وتعدد المتعلق لاينفع فى المقام لمكان الانحصار فى الحرام لا لأن الامر حينئذ يتعلق بذلك الفرد لعدم امكان غيره، بل لان تعليق الامر على الطبيعة انما يصح مع وجود الفرد المباح وهو مصحح لذلك فمع عدمه لايجوز الامر بها ايضا، فلايتوهم انه اذا كان المتعلق هو الطبيعة من غير نظر الى الافراد فلافرق بين الانحصار وعدمه. ثم نقول: أمّا فى مثال من توسط فلااشكال فى انه مأمور بالخروج وليس منهيا عنه وامّا فى سائر الامثلة فلابد من رفع اليد عن احد التكليفين ولابد من الرجوع الى المرجحات فى مزاحمة الواجب للحرام فقد يرجح الامر وقد يرجح النهى ولايجرى فى المقام ماذكرنا سابقا من تغليب جانب النهى كلية بناء على عدم الجواز، اذ هو انما كان من جهة كون النهى تعيينيا والامر تخييرياً وليس كذلك فى المقام، اذ الامر ايضا تعيينى لفرض

الانحصار. نعم لو استندنا فى تغليب النهى الى الوجوه الأُخر التى ذكرها الاصوليون فهى جارية فى المقام ايضا لكن قد عرفت عدم تماميتها. ثم مع فرض تغليب النهى لو اتى بالواجب مع عدم الامر هل يحكم بصحته بناء على ماذكرنا سابقا من انه على مذهب المانعين ايضا يمكن تصحيح العمل ولو كان عباديا، لان الكلام اذا كان فى المزاحمة فيكون الفرد المحرم مشتملا على المصلحة الداعية الى الامر ووافياً بغرض الامر فيمكن قصد القربة بتحصيل الغرض ام لا؟ للفرق بين المقامين حيث ان الامر كان موجوداً فى المقام السابق بالنسبة الى الطبيعة، غاية الامر عدم سرايته الى الفرد المحرم بخلاف المقام فان الامر ليس متوجهاً الى المكلف اصلا، الحقّ عدم الفرق وماذكر لايكون فارقا، فلو صلى فى المكان المغصوب مع عدم الامر صحت صلاته واسقطت القضاء والاعادة ولو توضأ بالماء المغصوب صح وضوؤه ولايجب عليه بعد ذلك التيمم وان كان من الاول مأمورا به دون الوضوء، لأن المفروض أن الصّلاة والوضوء مشتملان على المصلحة والآمر لايقدر على الامر بهما فاذا اتى بهما المكلف فقد اتى بما هو محبوب المولى من حيث هو، ويمكن ان يقال بالفرق بين الصّلاة والوضوء فالاول صحيح دون الثانى لان التكليف انتقل الى البدل الذى هو التيمم فصار الشرط هو دون الوضوء فلايصح وضوؤه، لكن التحقيق عدم الفرق لان الانتقال الى البدل ليس من جهة عدم اشتمال المبدل منه على المصلحة حتى تكون الصّلاة مثلا مقيدة بالبدل، بل من باب عدم امكان الامر به فاذا اتى به فتحصل الطهارة ولايبقى محل للتيمم، والصّلاة مقيدة بالتيمم اذا لم يكن المكلف متطهرا ومع فرض الطهارة لايبقى التقييد، فتحصل انه يمكن تصحيح العمل بما ذكرنا مع عدم الامر اصلا هذا. ولكن ربما يمكن ان يقال بوجود الامر ايضا على فرض عصيان النهى وقد ذكرنا سابقا ان لازم[1] من جواز اجتماع الامر النفسى والنهى الغيرى بالترتب القول به فى مثل المقام ايضا فيكون من الاول منهيا عن الغصب غير مأمور بالصّلاة لكنه على فرض عصيان النهى يكون مأمورا بالصّلاة، بمعنى انه اذا علم من نفسه انه يبقى فى المكان المغصوب مقدار الصّلاة تجب عليه ويدل عليه الاطلاقات بالتقريب المتقدم، ويرد عليه ما ذكرنا هناك من لزوم اجتماع الامر

---

١. كذا والظاهر «اللازم» أو «لازم من جوّز».

والنهى اذ الكون الذى هو جزء الصّلاة مأمور به ومنهى عنه ضرورة انه لاينقطع النهى بالبناء على العصيان، والترتب لاينفع فى رفع الاشكال حسبما عرفت مفصلا. نعم لو كان المنحصر فى الحرام مقدمة الواجب لانفسه كما لو انحصر الاناء الذى يتوضأ منه فى المغصوب او الذهب وكان الماء مباحا يمكن القول بوجود الامر على فرض العصيان فى المقدمة كما هو كذلك بالنسبة الى المقدمة المتقدمة كالركوب على الدابة الغصبية للحج، ففى المقارنة ايضا كالمثال نقول إنّه مأمور بذى المقدمة على فرض العصيان ويكون من قبيل الشرط المتأخر، والدليل عليه اطلاقات الامر بالوضوء فان المانع منها انما هو عدم تمكن المكلف من جهة النهى الشرعى واذا فرض مخالفته للنهى فهو مع هذا الوصف متمكن، والفرق بين هذه الصورة وما هو محل كلامنا فى المقام ان فى هذه الصورة لايلزم اجتماع الامر والنهى لا فى المقدمة ولا فى ذيها امّا فى ذيها فواضح اذ النهى عن استعمال آنية الذهب او عن التصرف فى آنية الغير لايسرى الى الوضوء كما هو واضح، وامّا فى المقدمة فلأنها محرمة صرفة ولايسرى الوجوب من ذى المقدمة إليها اذ هى شرط الوجوب وقد عرفت ان مقدمة الوجوب وان كانت مقدمة الوجود ايضا لاتتصف بالوجوب المقدمى، وهذا بخلاف ما كان محلا للكلام فى المقام فان الامر بالصّلاة على فرض الغصب امر بجميع اجزائها ومنها الكون الغصبى فيلزم الاجتماع فيه.

ومن العجب ان بعض الافاضل ذكر فى مسألة الوضوء بالآنية المغصوبة لزوم الاجتماع فى المقدمة وذيها قال: لان النهى عن الغصب يوجب النهى عن الوضوء لفرض الانحصار فاذا كان مأمورا به يلزم الاجتماع فيه وبوجوبه يسرى الوجوب الى الاغتراف من باب المقدمة فيلزم الاجتماع فيه ايضا، و ردّ بذلك على صاحب الفصول حيث حكم بصحة الوضوء بالوجه الذى ذكرنا ولا بأس اذ هو ملتزم بالايراد على صاحب الفصول بأى وجه كان.

وكيف كان فيمكن القول بوجود الامر على وجه الترتب فى مثل هذه الصورة، بل هو كذلك لكفاية الاطلاقات بالبيان الذى ذكرنا سابقا وحاصله ان المانع من توجه الامر الى الوضوء بعد اشتماله على المصلحة ليس الا عدم القدرة وعلى فرض مخالفة النهى يكون قادرا، ولايجرى هاهنا اشكال الامر بالضدين وطلب المحال، وامّا فى مقامنا مما كان نفس

المأمور به منحصراً فى الحرام وفى المسألة السابقة اعنى مسألة الامر بالضدين فلاينفع الترتب لوجود المحذور من اجتماع الامر والنهى فى كلتا المسألتين والتكليف بما لايطاق فى خصوص تلك المسألة اذ فى مقامنا لايلزم الا الاجتماع كما هو واضح ولعله لما ذكرنا من الفرق بين صورة انحصار نفس الواجب فى الحرام وصورة انحصار مقدمته فيه نظر صاحب الفصول حيث خص الحكم بالصحة بالصورة الثانية دون الاولى، فلم يحكم فيها بالصحة اذا كان مثل المقام وصحح بالمقدمة الموصلة اذا كان من باب الامر بالضدين، فلايرد عليه فى حكمه بالصحة فى الصورة المذكورة شيء. نعم انما يتم الحكم بالصّحة اذا جعلنا العصيان من باب الشرط المتأخر او قلنا ان ترك الاغتراف من قبيل المانع لتوجه الامر، وامّا لو قلنا ان الشرط كونه ممن يعصى فلايتم الحكم بالصّحة لما عرفت سابقا من ان المقدمة حينئذ تتصف بالوجوب لان الشرط للوجوب على هذا غير نفس الاغتراف فلامانع من وجوبه اذا وجب الوضوء وانما لايسرى الوجوب الى المقدمة التى هى شرط للوجوب دون غيره فاذا جعلنا الشرط نفس الاغتراف تم الحكم بعدم وجوبه، وامّا اذا جعلناه كونه ممن يغترف فاذا كان الشرط حاصلا فيجب الوضوء ويجب الاغتراف ايضا فيلزم الاجتماع فيه **والتّحقيقُ** ما عرفت سابقاً من ان العصيان من باب رفع المانع فلااشكال، ولكن ظاهر صاحب الفصول انه يجعل كونه ممن يغترف شرطا فيشكل ماذكره من هذا الوجه.

وعلى الثانى[1] فإمّا ان لايكون مضطراً الى ارتكاب الحرام من حيث هو كما لو اهرق مائه المباح وانحصر امره بالوضوء بالماء المغصوب وكما لوذهب عمداً الى مكان مباح لايقدر على الصّلاة الا فى دار الغير والظاهر ان حكمه حكم الصورة السّابقة وانه لابد من رفع اليد عن احد التكليفين ولكنه عاص بالنسبة الى التكليف الذى خالفه قطعا فاذا قلنا بسقوط الوضوء او الصّلاة يعاقب على تركهما لانه بمجرد اهراق الماء تحقق مخالفة الامر وعصيانه اذا كان الوقت داخلا وكذا بالنسبة الى الصّلاة، وإمّا ان يكون مضطرا الى ارتكاب الحرام كمن توسط ارض الغير عمداً فانه مضطر الى ارتكاب احد المحرمين من البقاء او الخروج فحينئذ هل هو مكلف بالخروج ومع ذلك منهى عنه وبعبارة اخرى هل يجوز اجتماع الامر والنهى

---

١. أى إذا كان الانحصار عرضياً.

ام لا؟ قولان ظاهر المشهور عدم الجواز، وحكى عن ابى‌هاشم الجواز واختاره المحقق القمى واسنده الى اكثر افاضل متأخرينا. قال: بل هو ظاهر الفقهاء،[1] ويظهر منه ان وجه النسبة أنّهم حكموا بكون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختياراً وان فات استطاعته. وربما يورد عليه ان ماحكم به الفقهاء انما هو وجوب الحج مع فوت الاستطاعة الشرعية وبقاء العقلية فلايكون من المقام، ويكفى فى فساد النسبة المذكورة ذهاب المشهور من اصحابنا الى عدم جواز الاجتماع فيما فيه المندوحة فكيف بما ليس فيه ذلك؟

قلت: يمكن ان يقال ان مراد المحقق القمى صورة تأخير الحج عند خروج الرفقة وزوال الاستطاعة فى ذلك العام فانهم يحكمون بعصيان المكلف بعد مجيء ذى الحجة ولا يكون العصيان الا مع مخالفة الامر، وعند خروج الرفقة لم يحصل المخالفة بل هى انما تتحقق عند مجيء وقت الحج فحكمهم بالعصيان مع انه فرع الامر ومخالفتِه كاشف عن تجويزهم التكليف بما لايطاق اذا كان بسوء اختيار المكلف، وغرضه ان لازم كلامهم هذا تجويزهم الاجتماع فى المقام ايضا حيث انه لامانع منه الا كونه تكليفا بما لايطاق وإلّا فمسألة الحج لادخل لها باجتماع الامر والنهى. ويمكن ان يكون مراده صورة زوال الاستطاعة العقلية فيما لو أخر الحج عن العام الاول فانهم يحكمون بكون المكلف عاصياً ولايكون الا مع كونه مكلّفا بالحج. نعم يرد على المحقق المذكور ان مجرد الحكم بالعقاب والعصيان لايدل على كونه مأمورا بالحج ومخاطباً فيمكن ان يكون من جهة الامر السّابق والمخالفة السابقة من جهة ترك المقدمة وان كان لايعاقب الا عند مجيء وقت الحج. وكيف كان فقد صرح المحقق المذكور بعد ذلك بأن النهى الموجود فى المقام نظير التكليف الابتلائى يعنى انه تسجيلى ومن باب التنبيه على استحقاق العقاب لا انه بمعنى طلب الترك حقيقة وعلى هذا فلاينبغى عدّه من المجوزين اذ الاجتماع على هذا الوجه جائز عند الجميع، اذ هو فى الحقيقة ليس من الاجتماع هذا. ولايخفى ان القائل بجواز الاجتماع فى المقام بين من يقول بالجواز مطلقاً كما عن ظاهر ابى‌هاشم وغيره ممن تمسك بمجرد ان الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار، وبين من يقول به اذا كان هناك تعدد الجهة بأن كان بين الموردين عموم من وجه

---

١. قوانين الاصول: ص ١٥٣.

كالمحقق القمي، والحق هو القول الاول وذلك لاستحالة تعلق الارادة والكراهة بالخروج مع انه واحد شخصي. هذا اذا كان هو المتعلق للطّلبين، وامّا اذا كان المتعلق طبيعة الغصب وطبيعة التخلص فلأنه اذا لم يكن للتخلص الا الفرد المحرم فلايعقل تعلق الطلب به لما عرفت من ان المصحّح للتعلّق بالطبيعة وجود الفرد المباح وان شئت فقل انه يلزم من الاجتماع تكليف ما لايطاق ولافرق فى قبحه بين أن يكون المكلف هو السّبب فيه او لا، نعم فى النهى التسجيلى والامر الحقيقى لامانع منه لكن الكلام فى وجود هذا النهى اذ لادليل عليه ولاحاجة اليه فى العقاب اذ يكفى فيه النهى السّابق والمخالفة الحاصلة من ايجاد السّبب. مع انه يمكن القول بعدم العقاب ايضا الا على الدخول وسيأتى الكلام فيه **والحاصلُ** ان اجتماع الطلبين على وجه الحقيقة مما يأبى عنه العقل حتى على القول بالجواز فى اصل المسألة، وما اشتهر من ان الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار لاوجه له ان اريد ذلك خطابا، وان اريد عقابا فلا يجدى، مع ان الظاهر ان مورده غير المقام وان المشهور ارادوا من ذلك الردّ على الجبريّة القائلين بأن فعل العبد امّا واجب الصّدور او ممتنع الصّدور اذ مع الارادة واجب ومع عدمها ممتنع، فقيل لهم: ان الوجوب بالاختيار والامتناع بالاختيار لاينافيان الاختيار، يعنون بذلك نفى الجبر ومما ذكرنا ظهر ما فى استدلال القائل بالجواز من انه مقتضى العمل بالدليلين وانه لامانع منه الا اجتماع الارادة والكراهة ويدفعه تعدد الجهة او التكليف بما لايطاق ولابأس به اذا كان بسوء اختيار المكلف.

ثم ان المحقق القمى بعد ماقرر الاستدلال بنحو ما ذكرناه قال: لا يقال: الخروج اخص مطلقاً من الغصب والعرف يفهم التخصيص. لأنا نقول: ليس الخروج مورداً للامر من حيث هو، بل لانه تخلص عن الغصب وانحصار التخلص فى هذا الفرد بحسب العادة لايضر فان الظاهر ان العام الذى افراده الموجودة فى الخارج منحصرة فى الفرد بحسب العادة بل فى نفس الامر ايضا لايخرج عن كونه عاما فى باب التعارض فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها فى كلامهم.[1] واورد عليه فى الاشارات[2] بان معاملة العموم من وجه مع ما كان افراده النفس الامرية منحصرة فى الفرد لاوجه له ولايعد عاما فى العرف لعدم

١. قوانين الاصول: ص ١٥٤.
٢. اشارات الاصول: ص ٢٢٦.

الاستغراق فيه بالفعل والمدار عليه (مع ان التصريح من القوم موجود بخلاف ماذكره.

قُلتُ: الانصاف ورود الايراد على ظاهر كلام المحقق المذكور حيث ان الظاهر منه انه جعل المقام من باب المعارضة ومع ذلك حكم باجراء حكم العموم مع الانحصار ولاوجه له كما فى الاشارات. فالاولى ان يقال: ان اريد من دعوى اخصية الخروج انه يوجب التخصيص فلاوجه له لان المقام من المزاحمة لا من المعارضة، وان اريد انه يوجب ورود الارادة والكراهة على شيء واحد شخصى ففيه ان الخروج ليس مورداً من حيث[1] بل لانه غصب فيكون كسائر المقامات وكيف كان قد عرفت سقوط الدليل المذكور).[2]

ثم ان القائلين بعدم جواز الاجتماع فى المقام اختلفوا فى مسألة من توسط ارضاً مغصوبة ونظائرها مثل من لبس ثوبا مغصوبا أو ادخل فرجه فى فرج الاجنبية او نقل مال الغير عن مكانه ونحو ذلك هل هو مأمور بالخروج او الاخراج او الرد او نحو ذلك او منهى عنها على اقوال، فعن جماعة انه مأمور به ولايجرى عليه حكم المعصية ايضا ولعله مذهب المشهور وربما ينسب الى ظاهر الفقهاء حيث حكموا بصحة الصّلاة حال الخروج ولذا قال العلامة فى النهاية: «اطبق العقلاء كافة على تخطئة ابى‌هاشم فى قوله بان الخروج تصرف فى المغصوب فيكون معصية فلايصح الصّلاة وهو خارج سواء تضيق الوقت ام لا».[3] وفى الاستفادة من الحكم المذكور نظر ظاهر اذ يمكن كون الحكم بالصحة من جهة جواز الاجتماع فى اصل المسألة او فى خصوص المقام من حيث ان النهى السابق قد انقطع فى اللاحق. وعن الرازى انه مأمور به وليس بمنهى عنه ولكن يجرى عليه حكم المعصية، وذهب صاحب الاشارات الى انه منهى عنه وليس بمأمور به وصاحب الفصول الى انه منهى عنه بالنهى السّابق ومأمور به فى اللاحق فاجتمع فيه الامر والنهى فى زمانين. استدل للاول بان الخروج وان كان تصرفا فى المغصوب الا انه معنون بعنوان التخلص عن الغصب وهو واجب عقلا وشرعاً ولا وجه لتعلق النهى به ولو سابقاً اذ هو بهذا العنوان مطلوب من الاول ايضا. وفيه انه ان اريد انه مأمور به بهذا العنوان من الاول على وجه الاطلاق فلامعنى له اذ

---

١. كذا والظاهر: من حيث هو.
٢. ساقط من الخطية.
٣. تحرير الاحكام الشرعية: ج ١، ص ٢٠٩، و لم أجده فى النهاية.

لازمه كون الدخول واجبا من باب المقدمة وهو بديهى الفساد وان اريد وجوبه بشرط الدخول فهو وان كان كذلك الا انه لامانع من النهى السابق اذ قبل الدخول يكون جميع انحاء التصرف فى مال الغير حراما حتى هذا التخلص ويمكنه الامتثال بترك الدخول، ولازم القول المذكور ان لايكون الدخول حراما الا من حيث نفسه فلو فرضنا عدم حرمة الدخول من حيث هو يلزم ان لايكون محرما من حيث المقدمية للتصرف الخروجى ولا يمكن الالتزام به. ألا ترى انه لو علم انه لودخل دار زيد مثلا يجبر على شرب الخمر لايجوز له الدخول وان لم يكن الشرب حين صدوره حراما اذ قبل الدخول مكلف بترك شرب الخمر فى حال الدخول ويصح تكليفه به ويكون الدخول حراما من باب المقدمة وان كان ينقطع النهى بالدخول، فكذا فى المقام.

ويمكن ان يستدلّ للرازى اذا لم يرجع قوله الى قول صاحب الفصول بأنّ الخروج وان كان مأمورا به ولايكون منهيا عنه الا انه مبغوض للمولى ذاتا وعدم النهى عنه من جهة عدم الامكان فيعاقب على اتيان المبغوض اختياراً، لان الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار عقابا وان نافاه خطابا نظير العقاب على ترك الواجبات او الاتيان بالمحرمات فى حال الجهل بحكمها اذا كان مقصرا فى ترك تحصيل العلم حين الالتفات، فان الخطاب لايتوجه الى الجاهل حال جهله لكن يمكن عقابه من جهة تقصيره لا بمعنى كون العقاب على ترك التحصيل بل بمعنى ان التقصير فيه يصحح العقاب على الواقعيات.

واستدل صاحب الاشارات على ما ذكره أمّا على كونه منهيا عنه فبأنه غصب وهو حرام وامّا على عدم كونه مأمورا به فبأن الخروج ليس متعلقا للامر بل الواجب انما هو عدم التصرف فى ملك الغير بغير اذنه والخروج مقدمة له وليس واجباً. وفيه منع عدم وجوب المقدمة مع ان الخروج عين التخلص الذى هو واجب بحكم العقل، مضافا الى انه لايعقل النهى عن هذا التصرف مع فرض دوران امره بينه وبين البقاء الذى هو اشد حرمة.

ويمكن توجيه القول المذكور بوجه آخر وهو انه لاشك ان جميع انحاء التصرف فى مال الغير حرام حتى هذا التصرف الخروجى، والتكليف الوجوبى يتعلق بترك الغصب والخروج مقدمة له ومقدمة الواجب انما تكون واجبة اذا لم تكن محرمة فلايتصف الخروج بالوجوب

لمكان النهي وان انقطع بسبب تحقق المخالفة، غاية الامر انه يجب من باب التخلص عن الغصب وعن المحرم الأشدّ بحكم العقل لكن لايكون واجباً شرعاً، وما حكم به العقل يحكم به الشرع اذا لم يكن هناك مانع وفي المقام لايمكن تعلق الوجوب الشرعي به فلايجرى قاعدة الملازمة **والحاصلُ** ان الخروج تصرف غصبي حرام فلايمكن ان يكون واجباً وان كان النهي منقطعاً بعد الدخول لان الانقطاع انما يكون بالمخالفة وبعد انصباغ المحلّ بصبغ الحرمة لايمكن انصباغه بالوجوب الشرعي، وان حكم العقل بوجوبه من باب وجوب ارتكاب اقل القبيحين فتدبر.

واحتج صاحب الفصول لما صار اليه (بان الغصب بجميع انحائه مبغوض للمولى حتى حال الخروج فمادام يمكن النهي عنه يكون منهيا واذا لم يمكن ينقطع النهي فقبل الدخول لما كان المكلف متمكنا من تركه بجميع انحائه يكون مكلفا به وبعد الدخول يرتفع التمكن مقدار ما يتوقف عليه التخلص الواجب بحكم العقل والشرع وهو مقدار الخروج المفروض انحصار التخلص فيه، فلايعقل بقاء ارادة الترك بالنسبة اليه فيكون للخروج باعتبار ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان: احدهما مطلق وهو النهي والآخر مشروط بالدخول وهو الامروهما غير مجتمعين ليلزم الجمع بين الضدين، بل يتصف بكل في زمان ويلحقه حكمه من استحقاق الثواب والعقاب باعتبار الحالين ولو كانت المبغوضية مضادة للمطلوبية ولو مع تعدد الزمان لزم امتناع البداء في حقنا مع وضوح جوازه وانما لايترتب هنا اثر الاول لرفع البداء له بخلاف المقام ولايضر كون الشيء الواحد طاعة وعصيانا لان تنافيهما ليس من حيث نفسيهما بل باعتبار ما اضيفا اليه من الامر والنهي وتنافيهما لايكون الا مع وحدة الزمان).[1]

واورد عليه بوجوه[2] **احدُها** انه لاوجه لما ادعاه من النهي السّابق اذ التصرف في مال الغير ليس من العناوين التي لايختلف حكمها بتبدل العناوين ضرورة اتصافه بالوجوب اذا اتصف بعنوان حفظ النفس فيمكن ان يختلف حكمه بلحوق عنوان التخلص ايضا ولاشك

---

١. ليس في الخطية.

٢. المورد هو الشيخ رحمه الله. انظر مطارح الانظار: ج ١، ص ٧١٦إلى ٧٢١.

ان موضوع التخلص مما لايختلف حكمه بعد الدخول وقبله وان توقف وجوده فى الخارج على الدخول لترتب طبيعى بينهما، اذ هـذا التـوقف الوجـودى لايـعقل ان يكـون مـنشأ لاختلاف حكم ذلك الموقوف اذ الحكم تابع لعنوان ينتزع تارة مـن ذات الفـعل واخـرى باعتبارات لاحقة له عند وجوده فى الخارج ولا مدخل للامور التى يتوقف وجود العنوان عليها فى ذلك، وحينئذ فنقول: ان الحركات الواقعة فى ملك الغـير تـارة غـصب واخـرى معنونة بعنوان التخلص عنه ويلحق كلا حكمه من غير مداخلة لاحد العنوانين فى الآخر، فالغصب مبغوض دائما والتخلص مطلوب كذلك ولو فرض كونه قبل الدخول حراما وبعد الدخول واجباً يلزم كونه طاعة وعصيانا وهو محال، ولايندفع استحالته بما ذكره من تعدد الزمان اذ اختلاف الزمان انما ينفع فى رفع التناقض اذا كانت القضية سالبة فـى احـدهما موجبة فى الآخر كقولك: زيد قائم امس، وزيد ليس بقائم الان، وأمّا اذا كان عنوان الفعل فى احدهما غير عنوانه فى الآخر فلايعقل ان يكون اختلاف الزمان فى مثله رافعا للتناقض.

توضيحه أن الحركات الواقعة فى مال الغير لايلحقها حكم مع قطع النظر عن لحوق العناوين وبلحوق الغصبية يلحقها الحرمة وبلحوق التخلص يلحقها الوجوب ولامدخل للزمان فى ذلك وانما هو منشأ لوجود موضوع الوجوب فى الخارج وعدم وجوده، فالبعدية انما تكون مؤثرة فى تحقق عنوان التخلص فى الوجود الخارجى واين ذلك من الزمان الذى يؤخذ ظرفا لوقوع النسبة فى القضية، فان اراد من قوله «إنّ الغصب بجميع انحائه حرام» جميع مااتـصف بـعنوان الغصبية فهو مسلم ولايجدى، وان اراد مايعم الحركة الخروجية المعنونة بعنوان التـخلص فلانسلم حرمته اذ العقل والنقل على مااعترف به قد تعاضدا على وجوبه ومطلوبيته.

وفيه ان كون التصرف فى مال الغير من قبيل الافعال التى لاحكم لهـا فـى نـفسها بـل يختلف باختلاف العناوين اللاحقة ممنوع بل هو متصف بالقبح فى حد نفسه غاية الامر انه يطرؤه فى بعض الاحوال والاوقات عنوان يوجب رفع اليد عن حكمه كالاضطرار وحفظ النفس ونحو ذلك فهو كسائر المحرمات المضطر الى ارتكابها الغير الخارجة عـن قـبحها الذاتى، وعلى فرض التسليم نقول: ان عنوان الغصبية لاينفك عنه والمفروض ان الحـرمة لازمة له من حيث هو ولحوق عنوان التخلص ليس بعد زوال عنوان الغصبية بل هو طـار

عليه فهو فى طوله لافى عرضه، فدعوى عدم المداخلة بين العنوانين ممنوعة. وامّا ماذكره من أن عنوان التخلص مطلوب من الاوّل فان اراد انه مطلوب مطلقاً فهو واضح الفساد ضرورة ان لازمه كون الدخول واجباً من باب المقدمة وان اراد مطلوبيته بشرط الدخول فلايجديه اذ لايكون حينئذ واجباً من الاول فيمكن ان يكون من الاول حراماً ولايلزم اجتماع الحرمة والوجوب فى زمان واحد، ودعوى لزوم اجتماع الطاعة والعصيان فى شىء واحد مدفوعة بما ذكره فى الفصول، وما ذكره من ان تعدد الزمان لايرفع التناقض فى المقام اذ هو انما يؤثر فى تغير العنوان وتعدده ولا مدخل له فى تغير الحكم من حيث هو، فيه ان العنوان لايتغير بتغير الزمان بل يحدث عنوان آخر مع بقاء العنوان الاول فيصدق ان هذه الحركة الخاصة متصفة بكذافى زمان وبضده فى آخر، وكان الاولى ان يقول: ان تعدد الزمان انما يثمر اذا كان الفعل متعددا بتعدده كما فى مثال قيام زيد فان قيامه امس غير قيامه اليوم بخلاف المقام، فان الفعل الواحد الشخصى متصف بحكمين فى زمانين وهو مشكل ولعلّه اليه نظر بقوله:

الثانى لو سلمنا ان اختلاف الزمان يجدى فى دفع التناقض نقول: قد قرر فى محله ان اختلاف نفس الزمان من دون رجوعه الى اختلاف عنوان الفعل كالشىء الواحد الشخصى لايعقل توارد الامر والنهى عليه كما نبهوا على ذلك فى مسألة النّسخ قبل حضور وقت العمل. ولكن فيه ان غير المعقول انما هو اذا كان الحكم الثانى وارداً على نفس العنوان الاول وامّا اذا كان وارداً على عنوان آخر متحد فى المصداق مع الاول فلا بأس به كما فى المقام فان الحركة الخاصة متصفة بالحرمة من حيث انها غصب، وبالوجوب لا من حيث انها غصب بل من حيث انها تخلص عن الغصب وان كانت غصبا ايضا فى حال كونها تخلصاً وامّا النسخ فيجوز وان كان العنوان واحدا ايضا وسيأتى بيانه.

الثالثُ ان القول باجداء اختلاف الزمان ينافى ما هو بصدده من اجراء حكم النهى السابق. كيف والنهى مفروض الاختصاص بالزمان الاول ولازم ذلك اختصاص حكمه ايضا بذلك الزمان. الا ترى ان حرمة الخمر فى الامس لاتوجب اجراء حكمه الى اليوم. وفيه ان اختصاص النهى بالزمان السّابق ليس من جهة حصول البداء بالنسبة اليه حتى يرتفع اثره بل

من جهة عدم امكان تسريته الى ما بعد الدخول من جهة الاضطرار الى الارتكاب وبمجرد الدخول يتحقق عصيانه فيجرى حكمه، وبعبارة اخرى انقطاع النهى انما هو بالمخالفة والعصيان ولازم ذلك استحقاق العقاب فليس من قبيل المثال المذكور ولا من قبيل البداء ايضا كما بينه صاحب الفصول فى كلامه المتقدم.

الرّابعُ ان استفادة الحكم المذكور من الدليل اللفظى الدالّ على حرمة الغصب مثل قوله لاتغصب لاتخلو عن اشكال، فانه بعمومه يدل على تحريم جميع افراد الغصب فى مرتبة واحدة والترتيب المذكور مما لايعقل استفادته من الدليل المذكور. وفيه ان مقتضى العموم المذكور حرمة جميع افراد الغصب وانحائه ووجوب تركها، والعقل يخصص التكليف المذكور بصورة التمكن من الترك فقبل الدخول لما كان متمكنا من الترك يتوجه اليه الخطاب وبعد الدخول والمخالفة ينقطع الخطاب لعدم التمكن من الترك ولا محذور فى ذلك فليس الاستفادة من مجرد الدليل اللّفظى.

الخامسُ ان ما افاده من ان النهى على وجه الاطلاق والامر مشروط بالدخول لايخلو عن تناقض، فان النهى على الاطلاق وجميع التقادير ينافى الامر به على بعضها. وفيه ان المراد من كون النّهى على الاطلاق عدم اشتراطه بالدخول وانه متوجه اليه قبل الدخول لا انه يبقى الى ما بعد الدخول ايضا حتى ينافى الامر، والمراد من جميع التقادير جميع افراد الغصب من الدخول والخروج والبقاء لاجميع الازمنة فلا تناقض فى كلامه كما هو واضح، فقول المورد ان ماذكره صاحب الفصول ساقط جداً من جهة هذه الايرادات ساقط جدا، والانصاف صحة ماذكره لكن على مذاقنا من اجداء تعدد العنوان وتعدد الجهة فى اصل المسألة لاعلى مذاقه من عدم اجدائه، وعمدة الاشكال لزوم اجتماع حكمين متضادين فى فعل واحد شخصى ولو فى زمانين مع عدم الانقلاب وعدم رفع اليد عن الحكم الاول فانه مشكل على مذاقه وتحقيق الحال فى ذلك وفى اصل المطلب برسم امور.

الاوّلُ لااشكال فى حرمة التصرّف فى مال الغير بجميع انحائه عقلاً ونقلا حتى التصرف الخروجى الّذى هو مصداق للتخلص فانه قبل الدخول حرام ويصح النهى عنه وان كان لو دخل يؤمر به من حيث انه تخلص، اذ ذلك لايخرجه عن كونه مبغوضاً فى نفسه اذ لامانع من

النهى المذكور على الاطلاق قبل الدخول لقدرته على موافقته بتركه بترك الدخول وعلى مخالفته بايجاده بايجاد الدخول لابمعنى انه يتحقق المخالفة حين الدخول لعدم مجيء زمانه وعدم تحققه بعد فى الخارج بل بمعنى انه يتصف بالمخالفة حينه ويصح التكليف به لمكان القدرة عليه بايجاد سببه وتركه كما فى سائر المحرمات المقدورة بالواسطة وان انقطع النهى عنها حينها اذ هو لاينافى كونها حراماً ومخالفة. فاذا رمى سهماً يصيب رجلا بعد ساعة يكون القتل الواقع فى الخارج حين وقوعه مخالفة وان انقطع النهى حين الرمى، ومن قبيل ما نحن فيه النهى عن شرب الخمر المجبور عليه اذا دخل مكانا خاصا، فإنه محرم عليه قبل الدخول لمكان قدرته على تركه بترك الدخول فيه فاذا دخل وشرب يصدق عليه مخالفة ذلك النهى وان كان مأمورا به حين الشرب لمكان المجبورية ولافرق فى كون الخروج حراما ومبغوضا من حيث هو بين ان يكون الدخول غصباً او نسيانا غاية الامر عدم العقاب على الفرض الثانى كما اذا كان مجبوراً فى اصل الدخول فان خروجه كدخوله مبغوض ومحرم معذور فى ارتكابه ولايخرج بذلك عن كونه حراما من حيث نفسه نظير قتل النفس جهلا او نسيانا وليست الحرمة دائرة مدار العمد والعصيان.

الثّانى لااشكال ايضا فى كون التخلص عن الحرام واجبا بشرط الوقوع فيه لا مطلقاً فان لازمه وجوب الوقوع فيه من باب المقدمة ولايمكن الالتزام به، وحينئذ فان امكن بغير الاتيان بالمحرم تعين فيه كما لوكان قادراً على ارضاء المالك فى الحال والا تعين ارتكاب ذلك المحرم اذا كان اخف حرمة من الحرمة الواقع فيه، كما اذا انحصر امره فيما نحن فيه بالخروج فإنّه يجب عليه من غير تأمّل واشكال بحكم العقل، ولكن لايخرج المحرم عن كونه محرما من حيث هو نظير الاضطرار الى سائر المحرمات هذا. ولو اختار الخروج فى الفرض الاول وهو ما اذا كان هناك فرد للتخلص محلل فهل يكون واجباً وحراما من حيث انه مصداق للتخلص الواجب نظير الصّلاة والغصب ام لا؟ التحقيق انه ليس من هذا الباب بل هو حرام صرف ولو على القول بجواز اجتماع الامر والنهى مع المندوحة، وذلك لان العقل الحاكم بوجوب التخلص يعيّن طريقه فى غير الخروج المحرم، فان التخلص عنه ايضا واجب بحكمه فلايعقل ان يكون مصداقا للتخلص الواجب خصوصا فى مثل ما نحن فيه

مما يكون المحرم المتخلص عنه والمتخلص به عنوانا واحداً، وفي الفرض الثاني ايضا لايكون الخروج تخلصاً عن اصل الحرام بل عن بعض افراده الأشدّ في الحرمة مثل البقاء ابدا ففي الفرض الاول لما كان الواجب عليه التخلص عن طبيعة الغصب لا عن خصوص بعض افراده تعين مصداقه في خصوص المباح ولايكون الخروج مصداقا له الا بالنسبة الى الجزء الاخير منه اذ هو تخلص عن طبيعة الغصب، وفي الفرض الثاني الواجب هو التخلص عن الفرد الأشدّ فيكون الخروج مصداقا له وهذا واضح (هذا بناء على كون الخروج مصداقا للتخلص وامّا على فرض كونه مقدمة له كما هو التحقيق فنقول ايضا ان العقل يعين طريق تحصيله في غير الخروج فتدبّر).[1]

الثّالثُ يجوز كون فعل واحد شخصي متصفا بحكمين مختلفين في زمانين في الجملة وذلك بان ينقلب الحكم الاول الى الحكم الثاني بحيث يرتفع الاول أصلاً إمّا بالبداء الحقيقي كما اذا امر بفعل في زمان خاص بتخيل انه ذو مصلحة فبان له بعد ذلك وقبل مجيء زمان الفعل انه ذو مفسدة فنهى عنه، فان ذلك الفعل الخاص يكون متعلقا للامر والنهي في زمانين لكن يكون الحكم الثاني بعد رفع الحكم الاول بحيث لايبقى اثره ايضا، وهذا في حق الشارع محال فان البداء في حقه ابداء بعد الاخفاء فليس الحكم الاول شاملا لذلك الفعل، وإمّا بانقلاب موضوع المكلف كما اذا بلغ الصّبي بعد الظهر مثلا قبل مضي مقدار الصّلاة فان الصّلاة المعينة كانت مستحبّة قبل البلوغ وقد صارت واجبة بعده وكما اذا فرض للمكلف مقدار من المال لايكون بقدر الاستطاعة الشرعية ولكن لو بلغ الى الميقات وكان عنده هذا المقدار يكون مستطيعا فقبل ان يصل اليه يكون مكلفا بحج هذه السنة ندباً واذا وصل الى الميقات متسكعا يصير الحج واجبا عليه لانه يصير مستطيعا فانقلب التكليف في المثالين بانقلاب موضوع الصّبي بالغا وغير المستطيع مستطيعاً، وإمّا بانقلاب موضوع المكلّف بالكسر كما اذا كان شخص عبداً لمالك فنهاه عن فعل خاص فمات المالك وصار عبداً لمالك آخر فامره بذلك الفعل، وإمّا بانقلاب موضوع المكلَّف به وتبدل عنوانه كما اذا نهاه المالك عن التصرف في ملك خاص فانتقل ملكه اليه او الى شخص آخر و اباح له ذلك

---

١. ليس في الخطية.

التصرف الخاص فى الزمان الخاص ففى جميع هذه الصّور يتوارد حكمان مختلفان على موضوع واحد شخصى ولو بحسب الزمان لكن مع اختلاف زمان الحكمين، ولابأس بذلك ولايضر عدم امكان امتثال التكليف الاول من حيث ان المفروض انه ينقلب الى التكليف الثانى قبل مجيء زمان الفعل، اذ لايعتبر فى التكليف أزيد من امكان الامتثال مع فرض بقاء التكليف وهو كذلك، وعدم الامكان من جهة ارتفاع الحكم لايضر بصحة وروده هذا.

وامّا اتصاف فعل واحد بحكمين مختلفين ولو فى زمانين لا على وجه الانقلاب بل مع بقاء اثر الحكم الاول فلايجوز اذا كان الحكم الثانى وارداً على عنوان الحكم الاول. مثلا اذا كان الخروج فيما نحن فيه حراماً من الاول من حيث انه خروج فلايجوز أن يجب من هذه الحيثية بعد الدخول وان كان الحكم الثانى مشروطاً والاول مطلقاً، لأنَّ ذلك الخروج فى محله متصف بالمبغوضيّة والحرمة فلايعقل ان يكون واجباً ايضا ولو كان النهى منقطعاً، اذ الانقطاع ليس برفع اليد عنه بل بايجاد سبب المخالفة ومثل هذا الانقطاع لااثر له. ألا ترى انه لو كان قتل زيد حراماً فلايمكن ان يكون واجباً بعد رمى السهم وقبل الوصول اليه الا بالبداء ومعه يرتفع النهى من الاصل بحيث لايكون المكلف معاقباً ويكون عمله مثل التجرى على الحرام، وكذا اذا حرم عليه الارتماس فى الماء فألقى نفسه من شاهق فى الماء فقبل الوصول اليه وبعد الالقاء وان انقطع النهى الا انه لايمكن ان يتصف الارتماس بغير الحرمة الا مع البداء او غيره من أنحاء الانقلاب، ففيما نحن فيه ايضا الخروج اذا كان محرما قبل الدخول فلايعقل ان يتصف بالوجوب من هذه الحيثية بعده، ودعوى ان الارتماس والقتل فى المثالين خارجان عن تحت القدرة فلذا لايعقل وجوبهما بخلاف الخروج فيما نحن فيه مدفوعة بأنه لافرق بين الاضطرار الى الفعل[1] بالخصوص او الى احد الفعلين وفيما نحن فيه وان لم يكن مضطرا الى خصوص الخروج عقلا الا انه مضطر الى احد المحرمين من البقاء والخروج، وان شئت فقل انه مضطر الى الخروج بعد حكم الشرع بحرمة البقاء وأشدّيتها من حرمة الخروج، مع ان الملاك ليس هو الاضطرار بحيث يكون الفعل خارجا عن تحت قدرته، بل هو عدم معقولية اتصاف المحل بالمحبوبية بعد صيرورته متصفا

---

١. كذا والظاهر «فعل».

بالمبغوضية، لان المفروض ان الخروج الواقع بعدُ لايخرج عن كونه مخالفة للآمر ومبغوضا له وهذا الحكم جار فى جميع الموارد التى اوجد المكلف سبب الحرام ولم يتحقق المحرم بعدُ فى الخارج، فلايعقل اتصافه بحكم مخالف بغير الانقلاب. نعم اذا كان له عنوان آخر يجوز ان يتصف بالحكم المخالف من حيث ذلك العنوان فمثل الارتماس المفروض يجوز ان يتصف بالوجوب من حيث انه غسل الجنابة لكن اذا كان الحكم واردا على عنوان الغسل الأعم من الارتماس والترتيب، والا فلايجوز وجوب خصوص الارتماسى من الغسل لانه اذا كان الارتماس حراماً فلايجوز ان يكون واجبا ولو فى ضمن الغسل، وامّا اذا وجبت طبيعة الغسل الاعم فأوجده المكلف فى ضمن الارتماس فلابأس به ويكون من اجتماع الامر والنهى مع تعدد الجهة وفى المقام ايضا يمكن ان يتصف الخروج بالوجوب من حيث انه تخلص عن الغصب وان كان منحصراً فيه فيكون تعدد الجهة مجديا فى ذلك وان لم يكن مجديا مع اتحاد الزمان لفرض الانحصار **والحاصلُ** انه يجوز اجتماع الوجوب والحرمة فى شيء واحد شخصى اذا كان مع تعدد العنوان مع المندوحة ولو فى زمان واحد، ولا مع المندوحة لفرض الانحصار اذا كان فى زمانين، فتعدد الزمان بمنزلة المندوحة فى صورة وحدة الزمان فيشترط فى جواز الاجتماع امران تعدد العنوان و أحد الامرين من المندوحة او تعدد الزمان.

اذا عرفت ذلك ظهر لك الحال فى المسألة وانه منهى عنه قبل الدخول ومأمور به بعده لكن بعنوان التخلص وان ما ذكره فى الفصول من الجواز مع تعدّد الزمان انما ينفع على مذاق من يجوّز الاجتماع مع تعدد الجهة ويقول بتعلق الاحكام بالطبايع، وامّا على مذاقه فلاينفع وايضاً ظاهر كلامه اجداء تعدد الزمان حتى مع عدم تعدد العنوان وقد عرفت استحالته وان تنظيره بالبداء تنظير بغير النظير.

فان قلتَ: على ما ذكرت ايضا يلزم ورود الحكمين على عنوان واحد (وذلك لان هذا القسم من التخلص كان قبل الدخول متصفاً بالحرمة فلايعقل ان يكون واجباً بعده)[1] **قُلتُ**: نعم ولكن ليست الحرمة واردة عليه بعنوان انه تخلص بل بعنوان انه غصب فالتخلص

---

١. ساقط من الخطية.

المخصوص مصداق للحرام لا انه بعنوانه حرام وهذا واضح، ومما ذكرنا من امكان توجه النهى الى الحرام المضطر اليه قبل الاضطرار وان وجب بعده ظهر انه لاحاجة الى التزام كون النهى فى امثال ذلك متوجهاً الى ايجاد سبب الاضطرار دون نفس الفعل المضطر اليه لمكان وجوبه بالاضطرار، فلاوجه لماذهب اليه بعضهم من الالتزام بذلك حيث انه لما حكم بأنّ مثل التصرف فى مال الغير وشرب الخمر ونحوهما فى حد نفسه لاحكم له ولايتصف بالحرمة بل يختلف باختلاف العناوين اللاحقة ويكون الخروج فى المثال المتقدم حراما قبل الدّخول رأى ان لازم ذلك وجوب ايجاد السّبب من باب المقدمة للتخلص الواجب أو لااقل من جوازه بناءاً على كون وجوب التخلص مشروطا بالدخول مع انه لايمكن الالتزام بشىء منهما فحكم بأن النهى فى امثال ذلك متعلق بايجاد السبب للاضطرار قال: ونظير ذلك قد يتحقق فى الاوامر فانه ربما لايمكن الامر بشىء ابتداءاً فيتعلق الامر بمقدمته، ثم يتعلق بعد ذلك بذيها وذلك كما لوقلنا بعدم تكليف الغافل الصرف إلّا بعد العلم التفصيلى فان الآمر لو حاول طلب شىء منه لابد ان يطلب أولاً تحصيل العلم حتى يتوجه اليه التكليف بذى المقدمة، ومن هنا ذهب جماعة الى ان المكلف المقصر انما يعاقب على ترك تحصيل العلم والى ماذكرنا يشير بعض الاخبار من المنع عن المسافرة الى البلاد التى لايتمكن المسافر فيها من اداء احكام الاسلام وعلى ذلك استقر بناء العقلاء فى امور معاشهم اذ يعاقبون على التسبيبات المذكورة دون نفس المسببات، ولعل حمل كلام الرّازى على ذلك اولى مما حمله عليه صاحب الفصول لما عرفت من فساده جدا، كما انه يحتمل ان يكون ذلك مراد من قال: ان الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار خطابا لاعقاباً فان العقاب على الممتنع قبيح فلابد ان يكون المراد العقاب على السّبب انتهى (اذ قد عرفت امكان توجه الخطاب بذى المقدمة مع ان الحكم بحرمة السبب المذكور ان كان من باب المقدمية فلايعقل الا مع حرمة ذى المقدمة، وان كان من باب انه محرم نفسى فلاوجه له اذ من المعلوم انه لامفسدة فيه سوى الايصال الى الحرام، ودعوى ان الايصال الى الحرام ايضا من المفاسد فيمكن الحرمة النفسية لذلك مدفوعة بأنَّ لازمه الحكم بوجوب المقدمات وحرمتها نفساً ولا يمكن الالتزام به. ولايخفى ان ماذكره هذا القائل غير ما اختاره بعضهم من ان الامر بالمسببات

امر باسبابها وكذا النهى اذ ذلك ايضا انما يفرض فيما يمكن تعلق التكليف بالمسببات والمفروض فى المقام عدم امكان النهى عن المسبب على ماذكره هذا القائل، هذا. وامّا فى مسألة الجاهل فلاوجه للقول بكون تحصيل العلم واجبا نفسيا بل التكليف متعلق بالواقعيات والالزم التصويب والتكليف مقتض للعقاب الا اذا كان للمكلف عذر قاطع فمع فرض تقصيره لامانع من عقابه على نفس الواقع وان كان غافلا عنه وان فرض عدم قدرته على اتيان الواقع مع قطع النظر عن الجهل فنقول لامانع من عقابه اذا كان ذلك من جهة تقصيره فى المقدمات لكن مع الالتزام بكون التكاليف من باب الواجبات المعلّقة لا المشروطة وإلّا فلو كان التقصير قبل أوقات التكاليف يشكل عقابهم ونلتزم بالعدم حينئذ وامّا كلام الرازى فقد عرفت محمله وكذا قولهم الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار وامّا دعوى استقرار بناء العقلاء على ماذكره فهى ممنوعة بل عقابهم على نفس المسببات وان كانت غير مقدورة لان القدرة عليها حين ايجاد الاسباب كاف فى صحة العقاب عليها فتدبر).[1]

ثم لايخفى انه بناءاً على وجوب الخروج سواء قلنا بكونه منهيا عنه بالنهى السابق أو لا، يكون وجوبه مقصوراً على ما اذا كان بقصد التخلص مع حصوله ايضاً فى الخارج فلو خرج لا بعنوان التخلص بل بقصد العدوان او لاعن قصد لايخرج عن كونه محرما ومعاقباً عليه ولايشمله الاذن او الوجوب لا لاعتبار قصد العنوان فى صدق موضوع التخلص نظير ما يقال فى مثل التأديب والتعظيم (لمنع ذلك فيه بل فيهما ايضا فان التخلص يتحقق بالخروج ولو كان لا عن قصد وكذلك التأديب والتعظيم فان التأديب ايجاد الادب والتعظيم ايجاد مايوجب العظمة)[2] ولا يتوقف شيء من ذلك على القصد. نعم لانضائق فى ان بعض افراد التعظيم لايصدق عليه العنوان الا مع القصد لكن ليس كذلك كلية، بل لان العقل والنقل متطابقان على كون التصرف فى مال الغير حراما وقبيحا والقدر المرخص فيه بحكم العقل والشرع الحاكم على طبقه مايكون بقصد التخلص اذ لامانع عقلا من العقاب على مايكون بعنوان العدوان وليس الاضطرار موجبا لأزيد من الاذن على التقدير المذكور، وكذا فى وجوب التأديب نقول ان الايذاء حرام وقبيح والقدر المأذون فيه ما كان بقصد التأديب

---

١. ساقط من الخطية.

٢. ساقط من الخطية.

فالضرب بقصد الايلام والايذاء لايكون مرخصاً فيه وان حصل منه الادب فى الخارج (وصدق عليه انه تأديب خصوصا مع جهل المكلف بكون الضرب المذكور سببا للادب وانه مأذون فيه على هذا الوجه وكذا فى المقام اذا كان جاهلا بأنّ المشى الى الجهة المعينة خروج عن الغصب وتخلص منه).[١]

فان قُلتَ: المفروض ان مطلق الخروج مشتمل على مصلحة التخلص والحكم العقلى تابع للمصلحة فلاوجه لقصر حكمه على ما اذا كان بقصد التخلص **قُلتُ:** سلمنا ان المصلحة فى المطلق الا ان هناك مانع[٢] عن شمول الحكم له لان التصرف العدوانى قبيح من حيث هو ولابد فى الخروج عنه من الاقتصار على مقدار الالجاء وهو خاص بحكم العقل بما اذا كان مع القصد المذكور فان العقل لايستقبح العقاب على ما كان لا بهذا القصد، وان شئت فقل ان الحكم تابع لمصلحة التشريع ولايكفى مجرد مصلحة الفعل فى ذلك، وكذا لو مشى نحو الخارج بقصد التخلص لكن بدا له فى ذلك قبل الخروج فانه لايخرج تصرفه عن كونه محرما ومعاقبا عليه ويكشف عدم خروجه عن بقاء النهى بالنسبة الى مقدار ما مشى ايضا لالاعتبار المقدمة الموصلة بل لمامر من ان العقل لايرخص فى مثل التصرف المذكور. نعم لوكان قاصدا للخروج ومشى نحو الخارج فحال بينه وبينه مانع قهرى كان مقدار ما مشى متصفا بالوجوب بناءاً على وجوب مطلق المقدمة دون خصوص الموصلة اذا جعلنا الخروج مقدمة للتخلص لامصداقا له ولو جعلناه مصداقا له، فكذلك ان جعلنا المصداق مجموع الحركة الخروجية من حيث المجموع وان جعلنا المصداق المشى نحو الخارج فيكون كل قدم متصفا بالتخلص لانه تخلص عن البقاء فى مقامه السّابق فتأمل، لكن لاينبغى التأمل فى كون الخروج مقدمة للتخلص وانه عنوان بسيط لايتحقق فى الخارج الا بالخروج.

ثم مما ذكرنا ظهر حال الصّلاة حال الخروج فانها تصح اذا كانت نافلة مطلقاً او فريضة فى ضيق الوقت بناءاً على وجوب الخروج وان قلنا بحرمته بالنهى السابق لانه قد انقطع فلامانع من الامر بالصّلاة ولو على مذهب المانعين من الاجتماع فى اصل المسألة، بل عن العلامة فى المنتهى دعوى الاجماع على الصحة. نعم لازم من قال بانه منهى عنه وليس

---

١. ساقط من الخطية.

٢. كذا والصحيح مانعاً.

بمأمور به اصلا بطلان الصّلاة لعدم الامر الا بناءاً على ما احتملنا سابقا من صحة الصّلاة ولو مع عدم الامر، واما على مذهب ابى‌هاشم وغيره ممن قال بكونه مأمورا به ومنهياً عنه فقد يتخيل بطلان الصّلاة. قال فى الجواهر بعدما حكم بالصحة: «لكن عن ابى‌هاشم ان الخروج ايضا تصرف فى المغصوب فيكون معصية فلاتصح الصّلاة حينئذ»،[1] بل يظهر من المحكى عن نهاية العلامة اسناد عدم الصحة اليه ولكن فيه نظر، فانه اذا كان واجباً وحراماً عنده فلازمه صحة الصّلاة اذ يكون نظير مذهب المجوزين للاجتماع فى اصل المسألة، فلاوجه للحكم بالبطلان على مذهبه، ويحتمل الحكم بصحة النافلة حال الخروج على جميع المذاهب بناءاً على عدم كون القرائة تصرفا فى المغصوب فانه ليس فيها ركوع وسجود ويكفى فيها الايماء لهما، هذا. واما الصّلاة مع البقاء وعدم الخروج فباطلة على مذهب المانعين مطلقاً الا اذا كانت نافلة واتى بها بالايماء على البناء المذكور وأما على مذهب المجوزين فى اصل المسألة فمبنيّة على وجود الامر بطبيعة الصّلاة وعدمه فان قلنا بوجوب الخروج او كان التخلص ممكنا بغيره من غير مضى زمان فتكون صحيحة وان اختار الفرد المشتمل على الركوع والسجود بسوء اختياره وان قلنا بعدم وجوب الخروج ولم يمكن التخلص بغيره، او امكن وكان محتاجا الى مضى زمان فتكون باطلة لعدم الامر حينئذ بها اصلا الا على ما احتملنا من الصحة ولو مع عدم الامر.

ثم انه ربما يستشكل فى حكمهم بصحة الفريضة حال الخروج اذا كان فى ضيق الوقت ولو قلنا بوجوبه وعدم النهى فيما لوكان الدخول فى دار الغير عمداً وعدوانا بأنّ من المعلوم انه حينئذ معاقب على ترك الصّلاة المشتملة على الركوع والسّجود ومعه لايعقل صحة الصّلاة الاضطرارية لان العقاب لايكون الا مع العصيان وهو فرع عدم كون هذه بدلا والالزم الجمع بين البدل والمبدل منه، وبعبارة اخرى اذا كان مكلفا بهذا البدل فكأنه اتى بالمبدل منه فلاوجه للعقاب واذا حكم بالعقاب فيكشف عن عدم كون البدل مكلفا به ولذا حكى عن يحيى بن سعيد اسناد الصحة الى القيل المشعر بالضعف.

قُلتُ: هذا الاشكال سيال فى جميع المقامات التى يكون المكلف سبباً للدخول تحت

---

١. جواهر الكلام: ج ٨، ص ٢٩٤.

العنوان الاضطراری مثل اهراق الماء بعد الوقت وایجاد سبب العجز عن القیام فی الصّلاة وتفویت السّاتر وهکذا **وحاصلُ** تقریر الاشکال انه معاقب قطعا ولایکون العقاب علی اهراق الماء، لعدم حرمته نفساً والحرمة المقدمیة فرع کونه موجباً لتفویت الصّلاة والمفروض عدم الفوات لصیرورته مکلفا بالصّلاة مع التیمم او جالسا او عاریا او نحو ذلك فلایعقل العقاب علی ترك الواجب. ویمکن الجواب بانه معاقب علی ترك الصّلاة التامة الکاملة الواجبة فی المرتبة الاولی لفرض التمکن منها والامر بالبدل انما هو بعد عصیانه للتکلیف الاختیاری ولیس البدل فی عرض المبدل منه کما فی المسافر والحاضر بل فی طوله فهو من الاول مکلف بالصّلاة مع الوضوء فمادام یمکنه ذلك فی تمام الوقت یجب علیه، واذا اهرق مائه اختیارا فقد عصی بترك الصّلاة مع الوضوء ویعاقب علی ذلك، وان صار بعد ذلك مکلفا بالبدل ولایلزم الجمع بین العوض والمعوض عنه اذ لم یکلف بهما فی زمان واحد فالمقام نظیر ما لوترك الصّلاة فی الوقت وصار مکلفا بالاتیان بها خارج الوقت بناءاً علی القول بان القضاء بالامر الاول بجعله من باب تعدد المطلوب فانه یعاقب علی ترك الصّلاة فی الوقت لا علی ترك اصل الصّلاة اذا اتی بها خارج الوقت، ففی المقام ایضا نقول بانه مکلف باصل الصّلاة وبکونها مع الوضوء ان امکن فیعاقب علی ترك الصّلاة مع الوضوء لاعلی ترك اصل الصّلاة ولا علی خصوص ترك الوضوء **والحاصلُ** انه مکلف بالبدل والمبدل منه علی سبیل الترتب، نظیر ماذکره کاشف الغطاء فی دفع الاشکال عن مسألة صحة صلاة الجاهل بالقصر والاتمام والجهر والاخفات مع کونه معاقبا علی ترك الواقع ولکن لایرد علینا مایرد علیه من الاشکال، فانه علی ماذکره یرجع الی ایجاب القصر والاتمام فی آن واحد اذ بالعصیان لایرتفع الواقع بخلاف مقامنا فان التکلیف الاختیاری یسقط بالعصیان ویصیر مکلفا بالبدل بعده وبالجملة العقاب علی ترك المبدل منه انما ینافی صحة البدل اذا کان فی عرض المبدل منه دون ما اذا کان مترتبا علی عصیانه ولا یستلزم الجمع بینهما علی هذا الوجه هذا.

وربما یستشکل علی المشهور فی حکمهم بصحة الصّلاة حال الخروج بوجه آخر وهو انه مناف لما ذهبوا الیه من بطلان الصّلاة فی المغصوب مع الجهل بالحرمة اذهما من واد

واحد وهو عدم توجه النهي فعلا الى المكلف، وانت خبير بعدم الوقع لهذا الاشكال اذ الفرق بين المقامين واضح حيث ان المتوسط للغصب ليس مكلفا بترك الغصب حال الخروج لاواقعا ولا ظاهراً وان قلنا بكونه معاقبا من جهة النهي السابق فلامانع من تعلق الامر بالصّلاة به بخلاف الجاهل فانه مكلف واقعا بالترك فلايمكن امره بالصّلاة بناءاً على مذهب المانعين نعم يرد الاشكال على من خص المنع بالامر والنهي الفعليين وقد عرفت سابقا انه لاوجه له.

التّاسعُ اذا كان الفعل المطلوب من المكلف مما يتوقف على الشركة مع غيره (كأن يطلب منه رفع حجر لايمكنه رفعه الا مع آخر فشارك مع من يحرم عليه ذلك الفعل)[1] فهل يكون من اجتماع الامر والنهي أو لا؟ الظاهر انه ليس منه اذا فرض كون المطلوب من كل مكلف الشركة فيه فان حرمته على الآخر لادخل له بوجوبه عليه اذهما فى الحقيقة فعلان احدهما واجب والآخر حرام، وامّا اذا فرض كون الواجب على كلٍّ ايجاد ذلك الفعل فى الخارج ولو بمعاون بحيث يكون المكلف به نفس الفعل المفروض لا الشركة فيه فلايبعد صدق الاجتماع فبناءاً على عدم الجواز لايحصل الامتثال اذا كان المعاون ممن يحرم عليه ذلك، ومن ذلك يظهر حال ما اذا وجب عليه فعل يكون متقوماً باثنين كما اذا وجب عليه اعطاء درهم لفقير فاعطاه فقيرا يحرم عليه الاخذ فانه يحصل الامتثال وان كان حراما على الآخذ اخذه لان الواجب هو الاعطاء ولادخل له باخذ الآخر وان كان لايتحقق الا به. نعم يشترط فيه كونه اهلا للاخذ من حيث هو وكانت الحرمة تكليفية صرفة كما لوكان الآخذ ممن نذر ان لايأخذ من غيره شيئا، وأمّا اذا كانت الحرمة من حيث عدم اهليته كأن لايكون فقيرا او كان هاشميا وكان الدرهم صدقة من غير الهاشمى فلايحصل الامتثال لكن لا من جهة الاجتماع بل من جهة عدم قابلية المحل، ففى الحقيقة يحرم على المعطى ايضا هذا الفرد من الاعطاء (ومما ذكرنا ظهر حال البيع بالنسبة الى من يجب عليه اذا كان المشترى ممن يحرم عليه الشراء من جهة كونه مكلفا بصلاة الجمعة وكان وقت النداء فانه يحصل الامتثال

---

١. ساقط من الخطية.

بالنسبة الى الاول اذ البيع فعل والشراء فعل آخر وحرمة احدهما لايستلزم حرمة الآخر الامن باب الاعانة على الاثم اذا فرض كونه كذلك، نعم لوكان الواجب عليه المعاملة البيعية لاخصوص الايجاب امكن ان يقال يلزم الاجتماع اذ المكلف به حينئذ تمام المعاملة فالشراء ايضا كأنه فعل للبايع من حيث التسبيب فلايحصل الامتثال بناءاً على عدم الجواز، واما فى صورة وجوب نفس البيع فالاجتماع لايكون الا فى المجموع من حيث المجموع والمفروض ان المكلف به بعض هذا المجموع وهو البيع فقط وتوقفه على الشراء لايجعلهما فعلا واحدا فيحصل الامتثال ولو تعمد فى اختيار هذا الفرد وتمكن من المعاملة مع غيره مع قطع النظر عن الاعانة على الاثم او مع فرض جهل الآخر بالحرمة لكن بشرط عدم كون الحرمة من جهة عدم قابلية المحل، والحاصل انه ان وجب عليه ايجاد المعاملة بتمامها بحيث يكون الشراء ايضا فعلا تسبيبيا له فلايحصل الامتثال الا اذاكان المشترى ممن يجوز فى حقه الشراء واما اذا كان الواجب البيع فقط فلايضر فى امتثاله كون الشراء حراما على المشترى)[1] ومن هنا ظهر ان سراية الحرمة من احد الطرفين الى الآخر فى النكاح ليست من جهة لزوم الاجتماع لولاها بل انما هى من جهة انه اذا قال يحرم عليه تزويج البنت او الاخت او نحو ذلك يستفاد منه عدم اهليتهما للزوجية له فيكون النكاح محرما على البنت والاخت ايضا من هذه الجهة (مع انه يستفاد منه الحرمة من الطرفين أولاً مع قطع النظر عن عدم الاهلية ايضا والحاصل ان الوجه فى الحكم بالحرمة على النساء ايضا مع اختصاص النواهى بالرّجال ليس لزوم اجتماع الامر والنهى فى العقد الذى هو فعل واحد لولا الحكم بالحرمة، بل الوجه كون النهى ظاهرا فى افادة الحكم الوضعى وهو عدم القابلية ولازمه عدم حصول الزوجية ولازمه الحرمة اوكونه ظاهرا فى الحرمة على النساء ايضا وان ذكر الرجال من باب المثال والاشرفية، ولعله الى ماذكرنا نظر المحقق[2] والشهيد[3] الثانيان فى حكمهما بسراية الحرمة من احد الطرفين الى الآخر لا الى ماتخيله صاحب الاشارات من لزوم

---

١. ساقط من الخطية.

٢. جامع المقاصد: ج ١٢، ص ٢٢٧.

٣. مسالك الأفهام: ج ٧، ص ٢٠١.

الاجتماع فلاوجه لايراده عليهما بعد التوجيه بذلك حيث قال:)[١] صرح الثانيان وغيرهما بأنّ تحريم النكاح من احد الطرفين يقتضى ثبوت التحريم من الطرف الآخر وربما يظهر من كلام سيد الاواخر القطع بذلك ومن هذا استخرج غير واحد منهم النكتة فى تخصيص الله تعالى الحكم بالرجال فى محرّمات النكاح ويلزمهم ان تحريم المعاملة على احد المتقابلين[٢] يقتضى تحريمها على الآخر ويمكن أن يوجَّه بان العقد والنكاح لما كان امرا واحدا بسيطا لايجتمع فيه الحكمان المتضادان. وفيه ان ذلك لايتم فان العقد له آثار فى الموجب وآثار فى القابل كما ان له ايجابا وقبولا فيمكن اختلاف المصلحة فيه باحد الاعتبارين دون الآخر وايضا لوكان العقد امرا واحداً بسيطا لامتنع اتصاف الطرفين به لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين مستقلين، فان وحدة الحالّ يستلزم وحدة المحل بالضرورة وان اختلف فيه ويتفرع عليه فروع لاتخفى انتهى.[٣]

فتحصل ان حرمة المعاملة من احد الطرفين إما ان يكون من باب الحكم الوضعى ولازمه السّراية إلى الآخر وإما ان يكون تكليفا صرفا ولازمه عدم السراية الا من باب الاعانة مع اجتماع شروطها وان محرمات النكاح من قبيل الاول والبيع وقت النداء من قبيل الثانى ونظر الجماعة فى السراية الى الحكم الوضعى لا الى ان العقد امر واحد بسيط فلاايراد عليهم ولذا لايبعد التزامهم بالبطلان فيما لو حرم النكاح على احد الطرفين من جهة النذر او نحوه من مخالفة الاب اذا نهى عن التزويج او التزويج بشخص خاص واما مسألة نكاح البكر بدون اذن الاب على القول بعدم الصحة فهى من باب شرطية الاذن لا لمجرد الحرمة، ولازم ما ذكرنا صحة النكاح اذا كان احدهما مُحرِما وكانت الحرمة من باب الاحرام الا ان يستفاد من الدليل شرطية الاحلال فى الصحة ولابدّ من المراجعة.

العاشرُ لابأس بذكر بعض فروع المسألة ليكون تمرينا للمتعلم. فمنها ماتضمنه المثال المتكرر للمسألة من الصّلاة فى المكان المغصوب او الفرش المغصوب فان لازم مذهب

---

١. ساقط من الخطية.
٢. لعل الصحيح: المتعاملين.
٣. اشارات الاصول: ص ٢٢٧.

المانعين البطلان لان القيام والركوع والسجود والجلوس للتشهد من افعال الصّلاة تصرّف فى مال الغير، فاجتمع فيها الامر والنهى، ولافرق فى القيام بين ان يكون بوضع تمام قدميه على المغصوب او بعض كل منهما او بعض احداهما. نعم لو وضع رجليه فى مكان مباح وكانت اصابعه على المغصوب بحيث لم يكن معتمدا عليها فلابأس به لعدم دخلها حينئذ فى تحقق القيام، وكذا بالنسبة الى غير الاصابع من اطراف الرجلين مع عدم الاعتماد واما مع الاعتماد فيتحقق الاجتماع لان القيام امر واحد وهو متحقق بمجموع ما وضعه على الارض وكفاية البعض فى تحققه انما يثمر مع الاعتماد على خصوص ذلك البعض واما مع الاعتماد على الكل فيكون الفرد المتحقق منه هو المستند الى المجموع فيكون محرما ولعل ماذكرنا مراد صاحب الفصول ـ رحمه الله ـ (حيث قال: «ولو قام على غيره ووضع اصابع رجليه عليه او سجد على غيره ووضع اصابع يديه عليه او كان الوضع فى غير حال الوجوب فالوجه عدم البطلان».[1] فمراده صورة عدم الاعتماد وعدم المدخلية فعلا فى تحقق القيام او الوضع حال السجود والا فمشكل لما عرفت، هذا. وامّا لوكان قائما على المغصوب فى بعض احوال القيام دون بعض فيختص الحرمة والبطلان بذلك فان كان فى حال القرائة الواجبة بطل ووجب التدارك وان كان فى حال القنوت بطل ولايجب التدارك ولا تبطلوا[2] الصّلاة الا اذا عدَّ فعلا كثيراً ولايضر كونه قياما واحدا فى اختصاص الحرمة بذلك البعض لان الحكم الشرعى يجعله متعدداً كما بالنسبة الى الاستحباب والوجوب فهو فرد واحد عرفى لكنه متعدد بحسب الاعتبار الشرعى وهو مشخص له كما فى كل فعل وحدانى مستمر كالجلوس فى مكانٍ فلوكان واجباً بمقدار ساعة وكان الزائد عليه حراماً يختص الحرمة بذلك الزائد مع ان الجلوس واحد، وهذا واضح، ففرق بينه وبين القيام على المغصوب والمباح وان كان مقدار المباح كافيا فى صدق القيام على فرض الاعتماد عليه فقط)[3] وكذا الكلام بالنسبة الى الجلوس للتشهد، ولافرق فيما ذكرنا بين كون المغصوب

---

١. الفصول: ص ١٣٨.
٢. كذا والصحيح: تبطل.
٣. ساقط من الخطية.

خصوص المقام او هو مع الفضاء او خصوص الفضاء. نعم مع اختصاصه بخصوص المقام لايحصل الاتحاد بالنسبة الى الركوع وامّا مع اختصاصه بالفضاء فيكون كل من المذكورات متحدا مع التصرف الغصبى اذ القيام فى الفضاء المغصوب تصرف فيه وهكذا البقية سواء جعلنا الهوىّ الى الركوع والسجود واجبا مستقلا او مقدميا، فان الحالة الركوعية ايضا تصرف فى الفضاء المغصوب، هذا. ولو كان واقفا فى مكان مباحٍ مع كون الفضاء ايضا مباحا لكن وقع ثوبه على المغصوب او مدَّيده الى الفضاء المغصوب فلابأس الا ان يكون الصّلاة فى ذلك المكان مستلزماً لوقوع ثوبه على المغصوب بحيث يكون ملازماً للفرد فانه يوجب البطلان لا للاتحاد لعدمه، بل لان هذا الفرد لايكون مطلوبا على مذهب المانعين بمقتضى بعض ادلتهم حسب ما عرفت هذا. وامّا حال القرائة فى المكان المغصوب فمن الظاهر عدم الاتحاد وان كان الفضاء مغصوبا لان حركات الفم خارجة عن حقيقة القرائة، الا ان يقال إنَّ قرع الصّوت للهواء تصرف فى فضاء الغير وهو كماترى. نعم تبطل القرائة من جهة كونها ملازمة لحركات الفم بناءاً على بعض الادلة ويمكن ان يقال ان هذه القرائة تصرف عرفا فى مال الغير وان لم يحصل الاتحاد حقيقة ومن ذلك ظهر حال تلاوة القرآن والدّعاء ونحوها من العبادات القولية فى الفضاء المغصوب، والا قوى البطلان بناءاً على عدم جواز الاجتماع اما للاتحاد بناءاً على عدّه عرفا تصرفا واما لعدم شمول الطلب لهذا الفرد الملازم للمحرم ولذا حكم ببطلان القرائة المنذورة فى المكان المغصوب جماعة منهم العلامة والشهيدان فى الدروس والروضة والمقاصد العلية وخالف فيه الاردبيلى ولعله نظر الى عدم الاتحاد حقيقة.

ثم لافرق فى بطلان الصّلاة فى المكان المغصوب بناء على مذهب المانعين بين الفريضة والنافلة الا اذا اتى بالنافلة بلاركوع وسجود بل بالايماء القلبى لهما بناءاً على كفايته اذا قلنا ان القرائة والاذكار لاتكون تصرفا فى المغصوب، وامّا اذا اتى بها مع الركوع والسجود ونحوهما على الوجه المتعارف فلااشكال فى البطلان للاتحاد، ومجرد عدم حاجة النافلة اليها لايقتضى ذلك مع فرض اتيانها وينبغى ان يحمل على ذلك ما يحكى عن المحقق من الحكم بصحة النافلة فى المكان المغصوب معللا بان الكون ليس جزءاً منها ولاشرطا فيها

ولذا حكى عن كاشف اللثام حمل كلامه على ارادة الاتيان بها ماشياً موميأً للركوع والسجود في حال الخروج، هذا.

وامّا الصّلاة تحت سقف مغصوب او خيمة مغصوبة فلا اتّحاد فيها مع المحرّم ومن هنا حكى عن جماعة الصحة كالشهيدين في البيان والروض والجزائري في شافيته والمجلسي في البحار ومجرد كونه منتفعاً بهما حال الصّلاة لايوجب الاتحاد لكن يمكن القول بالبطلان اذا عدّت الصّلاة تحتهما تصرفا في المغصوب لانه حينئذ يصدق الاتحاد ولذا حكى عن بعض الاعيان البطلان بل قال بالبطلان في كل موضع يكون من الانتفاع بالمغصوب، قال: يعتبر في المكان الاباحة بحيث لايتوجه اليه منع التصرف او الانتفاع بوجه من الوجوه في ارض او فضاء او فراش او خيمة او صهوة او أطناب او حبال او أوتاد او خف او نعل او مركوب او سرجه أو وطائه أو رحله او نعله او باقي ما اتصل به او بعض منها مع الدخول في الاستعمال وان قل او سقف او جدار او بعض منهما ولو حجر واحد او اباحة البيت مع احاطة الجدار المغصوب لانه لايخرجه عن حكم المغصوب بخلاف سور البلد انتهى[1] بل حكى عن بعض اهل البحرين البطلان مع غصب مثل سور البلد ايضا والانصاف عدم صدق التصرف والانتفاع في جملة من المذكورات وصدق الانتفاع حال الصّلاة لايكفي في البطلان بل لابد من صدق كون الصّلاة تصرفا وانتفاعاً. نعم اذا صدق ذلك ينبغي الحكم بالبطلان.

ومنها الصّلاة في مكان يحرم الكون فيه كما تحت الجدار المشرف على الانهدام بحيث يكون مظنة الضرر وفي مواضع التهمة اذا بلغت حدَّ حرمة الكون وكالمكان الذي نذران لايكون فيه او حلف او نهاه من يجب عليه طاعته وذلك لاتحاد الاكوان الصّلاتية من القيام والجلوس والرّكوع والسجود مع الكون المفروض.

ولكن ذهب صاحب الفصول الى عدم البطلان لعدم الاتحاد بدعوى ان المحرَّم هو الكون بمعنى التحيّز والواجب هو الكون بمعنى الحركة والسّكون وهما متعددان بحسب الوجود

---

١. كشف الغطاء: ج ٣، ص ٤٧.

الخارجي فان للمكلف في المكان اكوانا ثلاثة: كون بمعنى الوجود وهذا ليس متعلقا للتكليف، وكون بمعنى التحيّز، وكون بمعنى الحركة والسكون وهذان متقارنان في الوجود لامتحدان ولذا لايصدق ان بعض التحيّز حركة او سكون كما يصدق ان بعض الصّلاة غصب. قال: وامّا ما يقال ان الحركة كون الجسم في المكان الثاني بعد كونه في المكان الاول اعني مجموع الكونين فمسامحة، بل التحقيق في حدها ماذكره الآخرون من انها خروج الجسم من مكان الى مكان فيكون امرا مغايراً للكون في المكان مضافا اليه. لا يقال: فالحركة الخاصة لكونها امرا اضافيا تتوقف على الكون الخاص ضرورة ان المضاف الخاص يتوقف على خصوص ما يضاف اليه فيجب الكون الخاص من باب المقدمة فيجتمع فيه الامر والنهي، لانا نقول: ليس المراد ان الحركة صفة مضافة الى الكون في المكان بل الى نفس المكان والكون فيه من لوازمه فلاتوقف لها عليه أصلاً، ومع الاغماض عن ذلك نقول انما يجب الحركة الخاصة بالوجوب التخييري نظراً الى انها احد افراد الواجب التعييني على تقدير حصول مقدمتها من الكون المحرم لا مطلقاً ووجوب الواجب على تقدير حصول مقدمته لايقتضي وجوبها فالكلام في المقام على حد الكلام في الضدّ حيث يجب على تقدير ترك الواجب. **فان قلتَ:** قضيّة النهي عن طبيعة الكون حرمة كل واحد من افرادها والخروج من مكان سبب للكون في مكان آخر وهو محرم فيحرم الخروج منه لحرمة معلوله. **قُلتُ:** كما انه سبب للتوصل الى الفرد المحرم كذلك سبب للتخلص عن فرد محرم ايضا فيتساقطان ويبقى السّبب خاليا عن الحكم بلحاظها فاذا تحقق له جهة اخرى مقتضية لوجوبه صح اتصافه به، ويظهر من ذلك انه لوكانت الحركة في جوانب المكان بحيث يتسبب لزوال الكون المباح وحدوث الكون المحرم كانت محرمة... الى ان قال: واعلم انه يتفرع على ما حققناه من تغاير الكونين فروع. ثم ذكر جملة من الفروع.

مِنها من آجر نفسه على الكون في مكان كان له ان يأجر نفسه لآخر على عمل كالخياطة والتجارة والصّلاة فيه اذا ساغ له التصرف فيه.

قُلتُ: الانصاف اتحاد الكونين في الخارج فلايتفرع الفروع التي ذكرها وعلى فرض التعدد امكن القول ببطلان الصّلاة لان هذا الفرد من الصّلاة لايكون مطلوبا لملازمته مع

الكون المحرم حسبمامرّ مرارا، اذ ليس الكون فى المكان المحرم نظير النظر الى الاجـنبية حال الصّلاة فانه ليس ملازما للفرد لامكان ترك النظر فى كل حين. نعم هو مثل الصّلاة فى مكان لايقدر على الصّلاة فيه الا مع النظر الى الاجنبية وقد ذكرنا سـابقا ان لازم مـذهب المانعين بطلانها بمقتضى بعض ادلتهم.

ومنها الطواف مع نعل مغصوبة او على دابة مغصوبة او على فرش مغصوب فيبطل بناءاً على مذهب المانعين للاتحاد.

ومنها الاعتكاف على فرش مغصوب.

ومنها الوقوف بعرفات على فرش مغصوب او على دابة مغصوبة ولا يجيء فيهما ماذكره صاحب الفصول، لان الواجب هو الكون بمعنى التحيّز والمحرم هو الكون بـمعنى التـحيّز والحركة والسّكون كليهما، فبالنسبة الى الحركة والسّكون وان لم يتحقق الاجتماع الا انه بالنسـبة الى التحيّز قد تحقق وهو كاف. نعم لو تحرك المعتكف فى المسجد حركة محرمة او سكن سكونا محرما لم يبطل اعتكافه بمقتضى مذهب صاحب الفصول من تعدد الكونين، وقد صرح بذلك وجعله من جملة الفروع المشار اليها ولازمه عدم البطلان فى الوقوف ايضا اذا تحرك حركة محرمة او سكن سكونا كذلك، وقد عرفت منع التعدد وعلى فرض تسليمه لايجرى ما ذكرناه فى الصّلاة من البطلان من جهة الملازمة لعدمها فى المقام لامكان ترك الحركة المحرمة والسكون المحرم كل حين فهما نظير النظر الى الاجنبية حال الصّلاة فى انه حرام مقارن ولا يوجب البطلان.

ومنها الصّلاة او الطواف فى ثوب مغصوب او محمول كذلك ولو كان خيطا واحدا لان الطواف والحركات الصلاتية تصرف فيه ولافرق بين السّاتر وغيره فتبطل الصّلاة والطواف على مذهب المانعين مطلقاً وعلى مذهب المجوزين يحكم بـصحتهما مـطلقاً، ولو حـمل المغصوب حال القيام وألقاه حال الركوع فلا بطلان لعدم الاتحاد الا ان يعد الصّـلاة عـلى الوجه المذكور تصرفا فيه كما لايبعد ذلك اذا كان لابساً له حال القيام لدفع البـرد ونـحوه فحينئذ يحكم بالبطلان وربما يخص البطلان بخصوص السّاتر ويحكم فى غيره بعدمه كما عن جماعة منهم المحقق فى المعتبر وصاحب المدارك وكاشف اللثام. قال فـى المـعتبر:

«اعلم انى لم اقف على نص من اهل البيت عليهم السلام بابطال الصّلاة وانما هو شيء ذهب اليه المشايخ الثلاثة واتباعهم، والاقرب انه ان ستر به العورة او سجد عليه اوقام فوقه كانت الصّلاة باطلة لأنَّ جزء الصّلاة يكون منهيا عنه وتبطل الصّلاة بفواته، امّا لولم يكن كذلك لم تبطل وكان كلبس خاتم من ذهب»،[1] وعن كاشف اللثام أنَّ حاصل مراده ـ يعنى المحقق ـ ان النهى انما يقتضى الفساد اذا تعلق بالعبادة لجزئها او لشرطها وادرجه هنا فى الجزء فى كلامه لجريانه مجراه باعتبار مقارنته فاذا استتر بالمغصوب صدق انه استتر استتاراً منهيا عنه ضرورة كون الاستتار به عين لبسه والتصرف فيه، فلايكون استتاراً مأمورا به فى الصّلاة فقد صلى صلاة خالية عن شرطها الذى هو الاستتار المأمور به، وليس هذا كالتطهير من الخبث بالمغصوب فانه وان نهى عنه لكن تحصل الطهارة وشرط الصّلاة انما هو الطهارة لافعلها، واذا سجد أو قام على المغصوب فعل سجودا او قياما منهيا عنه لمثل ذلك بخلاف ما اذا قام وركع وسجد لابساً للمغصوب متحركا فيه اذ ليس شيء من ذلك عين التصرف فيه وانما هو مقرون به والتصرف هو لبسه وتحريكه. ثم قال: وهو كلام متين لايخدشه شيء وان اتجه البطلان بغير السّاتر بل وغير اللباس وغير المستصحب ايضا بناءاً على الامر بالرد او الحفظ مع منافاة الصّلاة وكون الامر نهيا عن ضده واقتضائه الفساد وان كان الضد عبادة.[2]

قُلتُ: لاوجه للتفصيل المذكور اذ غاية مايمكن ان يوجه به أمّا بالنسبة الى عدم البطلان فى غير الساتر فبأن يقال حسبما ظهر من كلام المحقق وصرح به كاشف اللثام: ان المحرم وهو اللبس والتحريك مقارن للصّلاة لامتحد معها وأمّا بالنسبة الى البطلان فى الساتر فإمّا بأن يقال ان الستر جزء الصّلاة فيكون حاله حال سائر اجزائها اذا اتى بها على الوجه المحرم فى بطلانها للنهى وبطلان الصّلاة لفقد جزئها كما هو ظاهر كلام المحقق، وإمّا بأن يقال: انه وان لم يكن جزءا الا انه بمنزلة الجزء فيما ذكر لكونه مقارناً للصّلاة فحاله حال الاجزاء، وإمّا بان يقال انه وان كان شرطا الا انه يعتبر فيه صفة المأمورية ومع النهى ينتفى هذه الصّفة فلايتحقق الشرط فتبطل الصّلاة لفقد الشرط كما فهمه صاحب الجواهر من كلام كاشف

---

١. المعتبر: ج ٢، ص ٩٢.
٢. كشف اللثام: ج ٣، ص ٢٢٤.

اللثام، وإمّا بان يقال انه شرط عبادى فمع النهى يبطل لعدم امكان القربة وعدم جواز اجتماع الامر والنهى كما فى سائر العبادات كما فهمه صاحب الرياض من كاشف اللثام، وإمّا بـان يقال وان كان شرطا ولم يعتبر فيه قصد القربة ولا صفة المأمورية الا ان الامر به لايتعلق الا بالمباح منه لعدم جواز الاجتماع فيكون اتيان المنهى عنه بمنزلة العدم لعدم شمول دليـل الشرط وهو الامر بالاستتار له كما هو الظاهر من كلام كاشف اللثام ولايخفى فساد الكل.

أمّا ماذكر وجها لعدم البطلان فى غير السّاتر فلما عرفت من الاتـحاد فـى الحـركات الصلاتية مثل الركوع والسجود اذ هى تصرف فى ذلك المغصوب ولازمه البطلان فليس من قبيل لبس خاتم من ذهب اذ فيه ليس المحرم الحركة والسّكون بل مجرد اللبس. وامّا ماذكر من الوجوه للبطلان فى السّاتر فلانه يرد على الاوّل والثانى منهما منع الجزئية وهو واضح ومنع المنزلة ومجرد المقارنة مع الصّلاة لايقتضى ذلك كيف وغالب الشـروط كـذلك ولو سلمنا كونه جزءاً نمنع عدم جواز كونه منهيا عنه اذ الوجه فيه إمّا عدم امكان ذلك عقلا او الاجماع على عدم وقوعه شرعاً امّا الاول فممنوع اذ لامانع عقلا من ان يكون بعض اجزاء العبادة اعم من المحرم والمباح لامكان ان يكون مركب تعبدى موقوفا فى تحققه على شىء خاص بان يكون جزءاً له وان اتى به على الوجه المحرم وتكون عباديته باعتبار المجموع من حيث المجموع ولذا قلنا سابقا انه يمكن كون جزء العبادة مباحاً ايضاً **وامّا الثّانى** فلأنَّ القدر المسلّم من الاجماع على كون جميع اجزاء الصّلاة عبادة موقوفة على الامر غير مثل الستر، بل أقول: قد قام الاجماع على عدم اعتبار القربة فيه وهو كاشف إمّا عن عدم الجزئية او عن عدم اعتبار الامر والقربة فى كل جزء **وعلى الثّالِثِ** ايضا منع اعتبار الصفة المذكورة فيه اذ لادليل عليه **وعلى الرّابِعِ** ان الاجماع منعقد على عدم كونه عبادة كما عرفت **وعلى الخامِسِ** أولاً ان الشرط هو المستورية لافعل الستر فاختصاص الامر بالمحلل لايـقتضى فقد الشرط اذ هو حينئذ نظير رفع الخبث بالماء المغصوب **وثانياً** على فرض كون الشرط هو الستر نقول لايقتضى النهى بطلانه اذ الشرط مطلق هذا الفعل ولولم يكن مأمورا به فيكون كما لو قلنا ان الشرط هو المستورية، فدائرة الشرط اوسع من دائرة الامر المقدمى المتعلق به، ودعوى ان الدليل اذا كان مثل قوله استترا لعورة فلا يشمل المنهى عنه فكيف تقول ان

الشرط مطلق الستر مدفوعة بان هذا الامر ارشاد الى الحكم الوضعى وهو الشرطية فلا مانع من تعلقه بالمحرم ايضا اذ قد عرفت سابقا ان الامر الارشادى يجتمع مع النهى لانه امر صورى لاحقيقى. نعم لو جعلناه امرا مولويا ولو غيريا يكون مختصا بالمباح الا ان الانصاف ان امثال هذه الاوامر لبيان الشرطية كما ان النواهى المتعلّقة بما يتعلق بالعبادات لبيان المانعية فليست الا طلبا صوريا.

ثم لايخفى ان لازم كلام هؤلاء الجماعة اختصاص البطلان بما اذا كان هو السّاتر فعلا بحيث لو القى بقى مكشوف العورة او بعضها وامّا اذا كان فوقه او تحته لباس مباح فلايوجب البطلان هذا، وذهب صاحب الجواهر (ـ بعد حكمه بعدم الفرق بمقتضى القاعدة بين السّاتر وغيره من مطلق الملبوس والمستصحب ـ الى عدم البطلان حتى فى السّاتر لقوة عدم الاتحاد وأنَّ التصرف المحرم مقارن للحركات الصلاتية وانه فرق بين المكان المغصوب واللّباس المغصوب ففى المكان يلزم الاتحاد دون اللّباس وقال فى بيانه: ان المتصور فى لبس المغصوب ثلاث محرمات **اوّلها** اصل الغصب وهو لايقتضى الفساد الا بناء على مسألة الضد **وثانيها** لبسه بمعنى ملابسته وهوايضا لايقتضى الفساد لعدم كونه احد اجزاء الصّلاة اذ هو يرجع الى كونه عليك لا كونك فيه ومن هنا كان المتجه [الصحة][1] فى كل ما حرم لبسه كلباس الشهرة وغيرها خلافا للاستاد الاكبر فى كشفه حيث قال فى[2] البطلان فيه ايضا وان المدار على عروض صفة التحريم بوجه من الوجوه... الى ان قال **ثالثها** تحريكه بالقيام والرّكوع والسجود ونحوها ولاريب فى حرمة ذلك لكن قد يمنع اتحاده مع الافعال المزبورة التى هى حركات للبدن وتصرف فيه من غير توقف على حركات اللّباس. نعم تحريكه مقارن لها فهو محرم حالها لا انها هى هو ضرورة كون المتحرك امران مغايران هما البدن واللّباس والفرق بينه وبين المكان واضح بمعلومية ضرورية الجسم واكوانه للمكان بخلاف اللّباس المعلوم كونه ليس من ضروریاته وما يترائى فى بادئ النظر من ان هذه الافعال نفسها تصرف فى اللباس يرفعه التأمل الجيد فيما ذكرناه وان المرجع هو التحريك المزبور

---

١. كما فى المصدر.

٢. كذا والظاهر: بالبطلان.

وليس المدار على اطلاق التصرف فى العرف الذى لم يلتفت الى التحليل المذكور انتهى).[١]

قُلتُ: أولاً يمكن دعوى الاتحاد حقيقة وان الهوىّ الى الركوع والسّجود تصرف فى اللباس كما فى المكان الا ان يقال: ان الهوى ليس واجباً بل من المقدمات فلايكون حرمته موجباً لفقد الجزء وفى حال الركوع ليس الا اللبس وهو محرم مقارن بخلاف المكان فان نفس الحالة الركوعية تصرف فيه **وثانياً** على فرض تسليم عدم الاتحاد حقيقة يكفينا صدق التصرف عرفاً اذا عدَّ نفس الصّلاة فيه تصرفا فان الحكم وان كان عقلياً الا ان تشخيص موضوع المحرم بيد العرف فاذا جعلوا الصّلاة فى اللباس تصرفا فيه يكون النهى وارداً عليها ومن ذلك يمكن ان يفرق بين حال التحريك وحال عدمه خصوصاً اذا جعله ساتراً للعورة حيث انه استعمله حينئذ فى الصّلاة فانه يصدق انه صلى بهذا اللباس فيكون كماء الوضوء. هذا مع عدم الجلوس عليه حال التشهد والا فيدخل فى مسألة المكان ويكون مثل الفرش المغصوب **وثالثاً** سلمنا عدم صدق التصرف العرفى او عدم كفايته لكن نقول الملازمة الفردية كافية فى البطلان حسبما اشرنا اليه مراراً فهذا الفرد من الهوىّ او القيام الذى يكون ملازماً للتصرف فى مال الغير لايكون فيه مصلحة الامر وان شئت فقل: ان حركة البدن علة لحركة اللّباس وعلة الحرام حرام فلاتكون واجبة. نعم ماذكره من عدم البأس من حيث نفس اللّبس حق ومن ذلك نحكم بعدم البطلان فى لباس الذهب ولباس الشهرة ولباس المرئة بالنسبة الى الرجل وبالعكس والمنذور عدم لبسه ونحو ذلك مثل الحرير اذا لم نستفد من الادلة مانعيته وجعلناه مجرد حكم تكليفى، لكن ليس كذلك لان قوله: «لاتصل فى الحرير» ظاهر فى المانعية وان كان لنا فيه اشكال (من حيث انه اذا كان المراد بيان المانعية فيكون النهى ارشاديا ولازمه عدم الحرمة التكليفية مع ان لبس الحرير محرم نفسى ولا يمكن استعمال النهى فى الارشاد والطلب المولوى معاً وكذا الامر لعدم الجامع بل اقول: ان النواهى الواردة عن الحرير مطلقا لاشك فى كونها للطلب المولوى فكذا الخاصة بالصّلاة فالنهى المتعلّق بما يتعلّق بالعبادة انما يستفاد منه المانعية اذا لم يرد مطلقا ايضا)[٢] والحاصل

---

١. ساقط من الخطية؛ الجواهر: ج ٨، ص ١٤٧. ٢. ساقط من الخطية.

ان بعد لحاظ كون نواهي الحرير لبيان التكليف النفسي يضعف حمل النواهي الخاصة بالصّلاة فيه على بيان المانعية مع ان الاصل في النهي كونه مولويا وكيف كان فحرمة اللبس تكليفا لاتستلزم البطلان لما اشار اليه في الجواهر من عدم الاتحاد وليس الحرام هو التصرف حتى يقال بالاتحاد عقلا او عرفا. (فان قلت: ما الفرق بين اللبس وبين الكون في المكان حيث تقول بعدم اتحاد الاول مع الحركات الصّلاتية وقد اوردت على صاحب الفصول في دعوى عدم اتحاد الكون معها وقلت بالاتحاد، والكون في اللّباس مثل الكون في المكان فكما ان اللباس محيط بالبدن كذلك المكان محيط به **قُلتُ**: الفرق ماظهر من كلام الجواهر من ان اللّبس عبارة عن كون اللّباس على البدن لا عن كون البدن في اللباس فلو كان اللبس عبارة عن كون البدن في اللباس لَكُنّا نقول بالاتحاد والفارق هو ذلك لا مايظهر من آخر كلام صاحب الجواهر من عدم كون اللباس من ضروريات البدن بخلاف المكان فانه ليس ملاكا كما هو واضح، ولذا نقول بالاتحاد بالنسبة الى الكون على الفرش المغصوب حيث ان التفريش هو الكون عليه مثل الكون في المكان مع ان الفرش ليس من الضروريات ودعوى انه حينئذ هو المكان كماترى).[1]

ومنها الوضوء او الغسل بماء مغصوب او التيمّم بتراب مغصوب او مباح واقع على فرش او مكان مغصوبين فانها تبطل بناء على مذهب المانعين لان افعال الوضوء والغسل والضرب في التيمم تصرفات في المغصوب فيتحد مورد الامر والنّهي، ويمكن ان يقال بالاتحاد في غير الضرب من افعال التيمم ايضا بناء على اعتبار العلوق فيه هذا، وامّا مع اباحة الماء والتراب ومحلّ الضرب وغصبية المكان او الفضاء الواقع فيه الافعال او الآنية المغترف منها او مصب الماء فقد يقال بعدم البطلان لعدم الاتحاد كما عن المعتبر والمنتهى والمدارك وحبل المتين بالنسبة الى المكان، وقد يقال بالبطلان في الجميع او البعض كما عن العلامة في النهاية والشهيدين في الذكرى والدروس والروض والمقاصد العلية والاردبيلي في مجمع البرهان بالنسبة الى المكان او الفضاء وعن صاحب الحدائق بالنسبة

---

١. ساقط من الخطية.

الى خصوص الفضاء وعن بعضهم بالنسبة الى المصب وعن كاشف الغطاء بالنسبة الى الجميع بل كل ما يعد الوضوء تصرفا فيه بحسب حاله حتى اللباس والنعل، ويمكن توجيه البطلان بالنسبة الى المكان بما عن الذكرى من ان افعال الطهارات من ضرورتها المكان فالامر بها امر بالكون كما فى الصّلاة مع انه محرم ايضا فيلزم الاجتماع ولكن فيه ما لايخفى (اذ الكون من ضروريات الجسم ولادخل له بالطهارات وفرق بينها وبين الصّلاة حيث ان القيام فيها مثلا عين الكون فى المكان المغصوب وهذا بخلاف غسل الاعضاء، ويمكن توجيهه بالنسبة الى الفضاء بما عن صاحب الحدائق من ان المكان كما يطلق على ما استقل عليه الانسان كذا يطلق على الفراغ الّذى يشغله بدن الانسان فكما ان القيام فى الصّلاة منهى عنه باعتبار انه استقلال فى المكان كذلك حركات اليد فى الوضوء فى هذا الفراغ. وفيه ان حركات اليد ليست من اجزاء الوضوء اذ هو عبارة عن الغسل الذى هو اجراء الماء على الاعضاء وحركات اليد مقدمة له. نعم يتم ماذكره بالنسبة الى المسح حيث انه امرار اليد على الممسوح بل يمكن ان يقال انه موجب للتصرف فى المكان ايضا حيث انه يحتاج الى نوع اعتماد على الرجل الموجب للاعتماد على مال الغير، ويمكن ان يقال ان جريان الماء على الاعضاء نوع تصرف ايضا فى الفضاء، ويمكن ان يقال ان الغسل ليس عبارة عن انتقال الماء عن محل الى محلّ ولا عن انغسال المحلّ بل هو عبارة عن اجراء الماء الّذى هو من فعل المكلف وهو كما قد يكون بارسال الماء على الاعضاء بحيث يكون جاريا عليها بنفسه كذا قد يكون بامرار اليد فهو فرد للاجراء كما ان الارسال فرد آخر، ومجرد عدم الحاجة الى الامرار لايوجب عدم فرديته اذا فرض الغسل بهذه الكيفية فهو نظير الضرب الذى قد يكون باليد وقد يكون بالآلة فيلزم الاتحاد فى نفس الغسل هذا، ولكن التحقيق ان الاجراء فعل توليدى يتولد من الامرار نظير الاحراق المتولّد من الالقاء فى النار وتحريك المفتاح المتولد من تحريك اليد ولذا نمنع كون الامر بالمسببات عين الامر باسبابها كما قد يتخيل)[1] فالاولى توجيه البطلان بالنسبة الى الفضاء بل المكان

---

١. ساقط من الخطية.

ايضا بأنّ هذا الفرد من الغسل او المسح الملازم للمحرم غير مطلوب شرعا فان كونه فى مكان كذا اوفى الفضاء الفلانى من مشخصاته وليس مثل النظر الى الاجنبية حال الصّلاة فى كونه حراما مقارنا لادخل له بتشخيص الفرد، ويمكن توجيه البطلان بالنسبة الى الآنية المغترف منها بأنّ الوضوء والغسل منها يعد تصرفا فيها (واستعمالا لها فيلزم الاتحاد هذا ولو غمس يده فيها بقصد الغسل او ارتمس فيها بقصد الغسل فيكون تصرفا فيها واستعمالا لها قطعاً)[1] ويمكن فيها توجيه البطلان بالنسبة الى المصب ايضا بذلك او بالتلازم الفردى اذا فرض وضوؤه فى مكان لايمكنه ذلك الا بصب الماء فى المكان المغصوب او بأنّ الوضوء مثلا علة للمحرم فيكون محرما وامّا اذا امكنه عدم الصب فيه فصب فلايجرى الوجهان.

ومنها اعطاء الخمس او الزكاة فى المكان المغصوب بناء على كون الواجب هو الاعطاء لاالوصول الى الفقير وكذا التصدق.

ومنها اعطاء مال يحرم عليه اعطاؤه لنذر او شبهه خمسا او زكاة او صدقة فانه يجتمع فيه الامر من جهتها والنهى من جهة النذر ونحوه.

ومنها قضاء الدين او المعاملة المعاطاتية فى المكان المغصوب او بمال يحرم عليه التصرف فيه لنذر وشبهه فانه يجتمع فيه الامر والنّهى الا انه لايكون باطلاً لمكان تعلق النهى بالامر الخارج عن المعاملة وكونها توصلية.

ومنها اجراء صيغة عقد أو ايقاعٍ فى مكان مغصوب بناء على كون مثل التكلم تصرفا فى الفضاء لكن لايوجب البطلان لمامرٍ وكذا اذا نذران لايتكلم فأجرى الصّيغة.

ومنها اذا نذران يأتى بواجب ولو توصلى فاتى به فى المكان المغصوب فانه بناءاً على عدم جواز الاجتماع لايكفى فى الخروج عن العهدة.

ومنها اذا حمل جنبا او نجاسة فى حال الطواف بناء على حرمة ادخال النجاسة الغير المتعدية فى المسجد وكون المحرم اعم من الادخال والابقاء فانه يكون طوافه متعلقا

---

١. ساقط من الخطية.

للنهى من حيث اتحاده مع عنوان الادخال، وكذا اذا وجب عليه دخول المسجد فدخله حاملا لجنب او لنجاسة اذا قلنا باتحاد الدخول والادخال وعلى فرض عدم الاتحاد وكون الدخول سبباً للادخال وكذا كون المشى سببا للابقاء فيكون الاجتماع من حيث كونه علة للمحرم.

تذنيبٌ لايخفى ان لازم مذهب المانعين عدم استحقاق من وجب عليه عمل بالاجارة الاجرة المسمى[1] اذا اتى بالعمل على الوجه المحرم كما اذا آجر نفسه لكنس المسجد فكنسه بآلة مغصوبة او آجر نفسه للحج من البلد فركب الدابة المغصوبة الى الميقات وكذا سائر الموارد، وذلك لان الفرد المحرم لايشمله الامر الإجارى فلايكون عمله وفاءاً لما عليه ولايجدى فى ذلك كون العمل توصلياً لان المعيار فى استحقاق الاجرة اتيان العمل المستأجر عليه والسقوط انما ينفع فى رفع التكليف لا فى استحقاق الاجرة، ولذا لو اتى المنوب عنه بالمقدمات على الوجه المحرم سقط عنه التكليف وكذا لو اتى لابقصد التوصل فانه ليس عليه الا اتيان الواجب ومع حصوله فى الخارج يسقط عنه ولو كان بفعل الغير ايضا فيما يمكن ذلك ايضا، وامّا الاجير فلايثمر السقوط فى حقه بل قد لايسقط عنه ايضا اذا لم يأت على الوجه المأمور به فلو مشى نحو الميقات لابقصد النيابة لايكفيه اذ المشى جزء لعمله المستأجر عليه. نعم لوكان اجيرا على الحج فقط لاعلى المقدمات بحيث كان وجوبها من باب المقدمية الصّرفة كان حاله حال المنوب عنه فى سقوط المقدمة عنه اذا اتى بها ولو لا بقصد التوصل الى الحج، ولازم ذلك عدم توزّع الاجرة على المشى لو فرض موته قبل تمام الحج وعدم استحقاقه اصلاً لومات قبل الميقات، وهذا بخلاف ما اذا كان المستأجر عليه الحج من البلد وبالجملة فحال الاجير بالنسبة الى استحقاق الاجرة حال المنوب عنه فى استحقاق الثواب فكما لايستحق الثواب الا مع الاتيان على الوجه المأمور به والسقوط لاينفع فى استحقاقه الثواب، فكذا النايب فى استحقاقه الاجرة، الا ان يقال ان الامر الإجارى وان كان لايشمل الفرد المحرم الا ان

---

١. كذا.

متعلق الاجارة هو الفعل المطلق اعم من المحلل والمحرم بمعنى انه الطبيعة اللا بشرط فيكون الاتيان به بأى وجه كان كافيا فى استحقاق الاجرة. نعم لو سقط عنه لا باتيانه بل باتيان الغير او بغير ذلك لايستحق الاجرة اذ لم يأت بالعمل وامّا مع اتيانه به فلافرق بين ما لو اتى على الوجه المحرم او المحلل والاتيان لا بقصد النيابة ايضا ليس اتيانا فلا يوجب الاستحقاق **والحاصلُ** ان متعلق الاجارة هو الاعم وهذا نظير مامر سابقا من اوسعية دائرة المطلوب فى التوصليات من دائرة الطلب فهنا ايضا نقول ان دائرة الاجارة اوسع من دائرة الامر بالوفاء بها ويستكشف ذلك بملاحظة غرض المستأجر فانه متعلق بحصول الفعل فى الخارج بأى وجه كان، هذا ولكن لايصح ذلك على مذاق المانعين اذ على مذاقهم ينصبّ العقد على الافراد المباحة كانصباب الامر بالطبيعة على الافراد المحللة ولو فرض قصد المتعاملين التعميم كان من الاستيجار على العمل المحرم وهو غير جائز فكما لايصح اذا قال آجرتك نفسى على ان اركب الدابة الغصبية الى الميقات واحج فكذا لايصح مع التعميم، وامّا على مذاق المجوزين فلااشكال لامكان تعلق الاجارة بالطبيعة المطلقة نظير الامر المتعلق بها فاتيان الاجير بالفرد المحرم اتيان بمورد الاجارة ومتعلق الامر الإجارى. ولنرفع القلم عن هذه المسألة والقدم عن هذه المرحلة ونختم الكلام بحمدالله الملك العلام والصّلاة على محمد وآله الكرام وقد وقع الفراغ على يد الفقير الى الله الغنى محمدكاظم بن عبدالعظيم الطّباطبائى اليزدى عامله الله بلطفه الخفى فى يوم مولد النبىﷺ من شهر ربيع الاول من شهور السّنة العاشرة من العشر الآخِر من المائة الثالثة من الالف الثانى[1] فى النجف الاشرف على مشرفه آلاف التحية والسّلام والمرجوّ من الله التوفيق لما يوجب الرّضوان ومن الاخوان العفو عما فيه من النقصان او الزلل والنسيان وان ينظروا بعين الرضا والاحسان.

(وقد تصدّى لمُقابلة هذه الرّسالة الشّريفة والنسخة المنيفة واستكتابها الجنابان المُستطابان زبدتا العلماء الاعلام قُدوتا الفضلاء العظام العالم العامل الصّفىّ الاوحدى الآقا

---

١. أى ١٣٠٠.

شیخ علیّ الیزدی والفاضل الکامل الصّمدانی الآقا محمّدمهدی الکاشانی زید افضالهما المعالی وقد وقع الفراغ من کتابتها بید الاقلّ زین العابدین الاصفهانی فی شهر رمضان المبارك من شهور سنة ست عشرة وثلاث مأة بعد الالف من الهجرة النبویّة مِنَ المکّة الی المدینة علی مهاجرها آلاف آلاف سلام وتحیّةٍ والحمدلله اوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً والسلام سنة ۱۳۱۶.)[۱]

۱. هذا فی الحجریة فقط.

المصادر

١. القمی، ابوالقاسم بن محمّد حسن، قوانین الاصول، تهران، ١٣٧٨ق.

٢. الکرباسی، محمّد ابراهیم بن محمّد حسن، اشارات الاصول.

٣. ایوان کیفی، محمّد تقی بن عبدالرحیم، هدایة المسترشدین، قم، ١٤٢٩ق.

٤. العاملی، حسن بن زین‌الدّین، معالم الدّین و ملاذالمجتهدین.

٥. المحقّق الشیروانی، الحاشیة علی المعالم، المعالم (الطبعة الحجریّة).

٦. الطهرانی، مطارح الانظار، قم، ١٣٨٣ش.

٧. الانصاری، مرتضی بن محمّد امین، فرائد الأصول، قم، ١٤١٦ق.

٨. کتاب الطهارة، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، ایران، اوّل، ١٤١٥هق.

٩. رسائل فقهیة، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، ایران، اوّل، ١٤١٤هق.

١٠. الحائری الاصفهانی، محمّد حسین بن عبدالرحیم، الفصول الغرویة في الأصول الفقهیة، قم، ١٤٠٤ق.

١١. القزوینی، ابراهیم بن محمّد باقر، ضوابط الأصول، قم، چاپ اوّل، ١٣٧١ق.

١٢. البهبهانی، محمّد باقر بن محمّد اکمل، الفوائد الحائریة، قم، ١٤١٥ق.

١٣. الداماد، محمّد باقر بن محمّد، السبع الشداد، تهران، ١٣٩٧ق.

١٤. الحرّ العاملی، محمّد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، مؤسسة آل البیت علیهم السّلام، ١٤٠٩ق.

١٥. المجلسی، محمّد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط ـ بیروت)، دار إحیاء التراث العربی.

١٦. الاردبیلی، احمد بن محمّد، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم، ١٤٠٣هـ.ق.

١٧. العلامة الحلّى، حسن بن يوسف بن مطهّر اسدى، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ١٤١٣هـ.ق.
١٨. تذكرة الفقهاء، مؤسسة آل البيت عليهم السّلام، قم، ١٤١٤هـ.ق.
١٩. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، مؤسسة الامام الصادق عليه السّلام، قم، ١٤٢٠هـ.ق.
٢٠. منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد،١٤١٢هـ.ق
٢١. الحلّى، يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع، مؤسسة سيّد الشهداء العلمية، قم، ١٤٠٥هـ.ق.
٢٢. العاملى، محمّد بن مكى، القواعد والفوائد، قم.
٢٣. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت عليهم السّلام، قم، ١٤١٩هـ.ق.
٢٤. المحقق السبزوارى، محمّد باقر بن محمّد مؤمن، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، مؤسسة آل البيت عليهم السّلام، قم، ١٢٤٧هـ.ق.
٢٥. صاحب الجواهر، محمّد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠٤هـ.ق.
٢٦. الآمدى، عبد الواحد بن محمّد، غرر الكم و درر الكلم، دار الكتاب الاسلامى، قم، ١٤١٠ق.
٢٧. كاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالكى، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ط ـ الحديثة)، قم، ١٤٢٤هـ.ق.
٢٨. العاملى، على بن حسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، مؤسسة آل البيت عليهم السّلام، قم، ١٤١٤هـ.ق.
٢٩. العاملى، زين الدّين بن على، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ١٤١٣هـ.ق.
٣٠. المحقّق الحلّى، نجم الدين، جعفر بن حسن، المعتبر في شرح المختصر، مؤسسة سيّد الشهداء عليه السّلام، قم، ١٤٠٧هـ.ق.
٣١. الفاضل الهندى، محمّد بن حسن، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، قم، ١٤١٦هـ.ق.
٣٢. حسين بن عبدالله بن سينا الإشارات والتنبيهات، نشر دارالكتاب.
٣٣. النراقى، احمد، المناهج، الطبع الحجرى.