



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



الرمضان  
عليكم يا صابرين

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

# مَجَالِصُ الْإِيمَانِ

في

رُضْوَانِ الْفَيْدِ

تأليفه العلامة الفاضلة  
المرتبعة بالعلماء

المرتبعة بالعلماء  
المرتبعة بالعلماء

المرتبعة بالعلماء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# محاضرات فى اصول الفقه

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت فى الطباعة:

جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دفتر انتشارات اسلامي

رقمى الناشر:

مركز القائميہ باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
٦	محاضرات في اصول الفقه المجلد الثالث
٦	اشاره
٩	تتمه بحث الأوامر
١٣	مسأله الضد
١٣	اشاره
٤٨	شبهه الكعبي بانتفاء المباح
٥٢	الضد العام
٥٨	الكلام في ثمره المسأله
٥٨	اشاره
٩٩	مسأله الترتب
٩٩	اشاره
١١٠	أدله إمكان الترتب
١٤٥	أدله استحاله الترتب و نقدها
١٦٧	بقى الكلام في أمور:
٢١٢	بيان التزاحم و التعارض و نقطه امتياز
٣٦٥	تعريف مركز

سرشناسه:خويي ، ابوالقاسم ، ۱۳۷۱ - ۱۲۷۸

عنوان و نام پديدآور:محاضرات في اصول الفقه / تقرير ابوالقاسم الخوئي / تاليف محمداسحاق الفياض  
مشخصات نشر:قم : جماعه المدرسين في الحوزه العلميه قم ، موسسه النشر الاسلامي ، ۱۴۱۹ق . = ۱۳۷۷.

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

شابك:۹۶۴-۴۷۰-۰۵۸-۹-۱۱۰۰۰ريال

يادداشت:عربي

يادداشت:چاپ هاي قبلي كتاب حاضر دار الهادي للمطبوعات و موسسه انصاريان بوده است

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

يادداشت:کتابنامه به صورت زيرنويس

موضوع:اصول فقه شيعه

شناسه افزوده:فياض ، محمداسحاق ، ۱۹۳۴ - ، گردآورنده

شناسه افزوده:جامعه مدرسين حوزه علميه قم . دفتر انتشارات اسلامي

رده بندي کنگره:BP۱۵۹/۸ /خ م ۳ ۱۳۷۷

رده بندي ديويي:۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسي ملي: م ۷۹-۳۳۰۵

ص : ۱











بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

محاضرات فى اصول الفقه

تقرير ابوالقاسم الخوئى

تاليف محمداسحاق الفياض

ص: ٤

## مسأله الضد

### اشاره

هل الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده؟! يقع الكلام فى هذه المسأله من جهات:

الأولى-قد تقدم منا فى بحث مقدمه الواجب ان البحث عن ثبوت الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته لا يختص بما إذا كان الوجوب مدلولاً لفظياً، فان ملاك البحث يعم مطلق الوجوب سواء أ كان مستفاداً من اللفظ أو الإجماع أو العقل، ولذلك قلنا انها من المسائل الأصوليه العقليه، لا من مباحث الألفاظ.

و هكذا الشأن فى مسألتنا هذه فان جهه البحث فيها-فى الحقيقه-ثبوت الملازمه بين وجوب شىء و حرمة ضده.

و من الواضح ان البحث عن تلك الجهه لا يختص بما إذا كان الوجوب مدلولاً لدليل لفظى، بل يعم الجميع، ضروره ان ما هو المهم فى المقام هو البحث عن ثبوت تلك الملازمه و عدمه، و لا-يفرق فيه بين أن يكون الوجوب مستفاداً من اللفظ أو من غيره، و ان كان عنوان البحث فى المسأله-قديماً و حديثاً-يوهم اختصاص محل النزاع بما إذا كان الوجوب مدلولاً لفظياً، إلا ان ذلك من جهه الغلبه، و ان الوجوب فى الغالب يستفاد من دليل لفظى، لا من جهه اختصاص محل النزاع بذلك، كما هو واضح.

و لأجل ذلك تكون المسأله من المسائل الأصوليه العقلية لا من مباحث الألفاظ، لعدم صلتها بتلك المباحث أصلاً، كما انه لا صلة لغيرها من المسائل العقلية بها.

الثانيه-هل هذه المسأله من المسائل الأصوليه أو الفقيهيه أو المبادئ الأحكاميه؟ قالوا في ذلك وجوه:

١-انها من المسائل الفقيهيه، بدعوى ان البحث فيها عن ثبوت الحرمة لضعد الواجب، و عدم ثبوت الحرمة له، و هذا بحث فقهي لا أصولي.

و يدفعه: ما ذكرناه في أول بحث الأصول-من ان هذا التوهم قد ابتنى على كون البحث بحثاً عن حرمة الضد ابتداءً، لتكون المسأله فقيهيه، إلا ان الأمر ليس كذلك، فان البحث فيها عن ثبوت الملازمه بين وجوب شيء و حرمة ضده، و عدم ثبوتها، و من الواضح ان البحث عن هذه الناحيه ليس بحثاً فقهيّاً له صلة بأحوال فعل المكلف و عوارضه بلا واسطه.

٢-انها من المبادئ الأحكاميه:

و يدفعه: أيضاً ما ذكرناه في بحث مقدمه الواجب من أن المبادئ لا تخلو من التصوريه و التصديقيه و لا ثالث لهما، و المبادئ التصوريه هي لحاظ ذات الموضوع أو المحمول و ذاتياته. و من الواضح أن البحث عن مسأله الضد لا يرجع إلى ذلك. و المبادئ التصديقيه هي المقدمه التي يتوقف عليها تشكيل القياس، و منها المسائل الأصوليه، فانها مبادئ تصديقيه بالإضافة إلى المسائل الفقيهيه، لوقوعها في كبرى قياساتها التي تستنتج منها تلك المسائل و الأحكام. و لا نعقل المبادئ الأحكاميه في مقابل المبادئ التصوريه و التصديقيه.

٣-و الصحيح: انها من المسائل الأصوليه العقلية.

أما كونها من المسائل الأصوليه: فلما قدمناه في أول بحث الأصول من أن المسائل الأصوليه ترتكز على ركيزتين:

ص:٦

الأولى-ان تكون استفاده الأحكام الشرعيه من الأدله من باب الاستنباط و التوسيط،لا من باب التطبيق،أى تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، كتطبيق الطبيعى على افراده،و الكلى على مصاديقه.

الثانيه-أن يكون وقوعها فى طريق الحكم بنفسها من دون حاجه إلى ضم كبرى أصوليه أخرى،فكل مسأله إذا ارتكزت على هاتين الركيزتين فهى من المسائل الأصوليه،و إلا فلا.

و على هذا الأساس نميز كل مسأله ترد علينا انها أصوليه،أو فقهيه،أو غيرها،و حيث أن هاتين الركيزتين قد توفرتا فى مسألتنا هذه فهى من المسائل الأصوليه لا-محاله،إذ انها واقعته فى طريق استفاده الحكم الشرعى من باب الاستنباط و التوسيط بنفسها،بلا توسط كبرى أصوليه أخرى.

و توهم خروج هذه المسأله عن علم الأصول،لعدم توفر الركيزه الثانيه فيها، إذ لا يترتب أثر شرعى على نفس ثبوت الملازمه بين وجوب شىء و حرمة ضده، لتكون المسأله أصوليه،و اما حرمة الضد فهى و ان ثبتت من ناحيه ثبوت تلك الملازمه،إلا انها حرمة غيريه فلا تصلح لأن تكون ثمره للمسأله الأصوليه.

نعم هذا التوهم مندفع:

بما ذكرناه-فى أول علم الأصول-من انه يكفى لكون المسأله أصوليه ترتب نتيجة فقهيه على أحد طرفيها،و ان لم ترتب على طرفها الآخر،بداهه ان ذلك لو لم يكن كافياً فى اتصاف المسأله بكونها أصوليه،للمزم خروج كثير من المسائل الأصوليه عن علم الأصول،حتى مسأله حجيه خبر الواحد،فانه على القول بعدم حجيته لا- يترتب عليها أثر شرعى أصلاً،و مسألتنا هذه تكون كذلك،فانه ترتب عليها نتيجة فقهيه على القول بعدم ثبوت الملازمه،و هى صحه الضد العبادى،و اما الحكم بفساده على القول الآخر فهو يتوقف على استلزام النهى

الغبرى، كما يستلزمه النهى النفسى، و سنتعرض إلى ذلك إن شاء الله تعالى بشكل واضح.

فالتبجه الكلبه هى: أن الملاك فى كون المسأله أصولبه وقوعها فى طربق الاستنباط بنفسها، و لو باعتبار أحد طرفيها، فى مقابل ما لى له هذا الشأن، و هذه الباصه كمسائل سائر العلوم.

و اما كونها عقليه: فلان الباكم بالملازمه المزبوره إنما هو العقل، و لا صلله لها بدلاله اللفظ أبداً.

البالبه-ان المراد من البقتضاء فى عنوان المسأله لى ما هو ظاهره، بل الأعم منه و من البقتضاء بنحو البزئبه و الببببه، لىعم بجمع الأقوال، فان منها قول بان الأمر بالشىء عىن البببب عن ضده. و منها: قول بان البببب عن البببب جزء من الأمر بشىء. و منها: قول بان الأمر بالشىء يستلزم البببب عن ضده كما هو ظاهر لفظ البقتضاء، فالببببم لأجل أن لا ببببم الببببب الببببب الببببب.

البالبه-ان المراد بالبببب فى محل البببب مطلق ما ببببب الشىء و بببببه، سواء أ كان أمراً و بوبببباً كالأببببب الببببب، أو الببببب بببببها، و قد ببببب عن هذا الببببب بالبببب العام أيضاً، أم كان أمراً علببببباً، كالترك الببببب هو المسمى عنلبببم بالببببب العام، فان من الأقوال فى المسأله قول بان الأمر بالشىء بببببب الببببب عن ضده العام و هو الببببب.

و ببببب ببببب ذلك نقول:

ان الكلام ببببب فى مقامىن:

الأول: فى البببب الببببب.

و الببببب: فى البببب العام.

اما الكلام فى المقام الأول: فببببب بببببب على الببببب الأمر بالشىء



النهى عن ضده، سواء أ كان المراد به أحد الأضداد الخاصه أو الجامع بينها بوجهين:

الأول-ان ترك أحد الضدين مقدمه للضد الآخر، و مقدمه الواجب واجبه، فإذا كان الترك واجباً فالفعل لا محاله يكون محرماً، و هذا معنى النهى عنه أقول: هذا الدليل مركب من مقدمتين: إحداهما صغرى القياس و الثانية كبراه، فلا بد من درس كل واحده واحده منهما.

اما المقدمه الأولى فيبانها: ان العله التامه مركبه من أجزاء ثلاثه: (١)المقتضى و هو الذى بذاته يقتضى التأثير فى مقتضاه. (٢)الشرط و هو الذى يصحح فاعليه المقتضى. (٣)عدم المانع و هو الذى له دخل فى فعليه تأثير المقتضى. و من الواضح ان العله التامه لا تتحقق بدون شىء من هذه المواد الثلاث، فبانتهاء واحده منها تنتفى العله التامه لا محاله.

و نتيجة ذلك: هى ان عدم المانع من المقدمات التى لها دخل فى وجود المعلول، و يستحيل تحققه بدون انتفائه. و يترتب على ذلك ان ترك أحد الضدين مقدمه لوجود الضد الآخر، لأن كلا منهما مانع عن الآخر، و إلا لم يكن بينهما تمانع و تضاد، فإذا كان كل منهما مانع عن الآخر فلا محاله يكون عدمه مقدمه له، إذ كون عدم المانع من المقدمات مما لا يحتاج إلى مثونه بيان، و إقامه برهان.

و اما المقدمه الثانيه: فهى أن مقدمه الواجب واجبه، و قد تقدم الكلام فيها.

فالنتيجه-من ضم المقدمه الأولى إلى هذه المقدمه-هى: ان ترك الضد بما انه مقدمه للضد الواجب-كما هو المفروض فى المقام-يكون واجباً، و إذا كان تركه واجباً ففعله حرام لا محاله-مثلا-ترك الصلاه بما انه مقدمه للإزالة الواجبه فيكون واجباً، و إذا كان واجباً ففعلها-الذى هو ضد الإزالة-يكون حراماً. و هذا معنى ان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضد.

و لكن كلتا المقدمتين قابله المناقشه:

أما المقدمه الأولى: فقد أنكرها جماعه من المحققين منهم شيخنا الأستاذ (قدس سره) وقال: باستحاله المقدميه، و أفاد في وجهها أمرين:

الأول: ان المعلول و ان كان مترتباً على تمام اجزاء علتة التامه، إلا- ان تأثير كل واحد منها فيه يغير تأثير الآخر فيه، فان تأثير المقتضى فيه بمعنى ترشحه منه، و يكون منه الأثر و الوجود، كالنار بالإضافة إلى الإحراق، فان الإحراق يترشح من النار، و انها فاعل ما منه الوجود و الأثر، لا- المحاذاه- مثلاً- أو بقيه الشرائط. و اما تأثير الشرط فيه بمعنى انه مصحح لفاعليه المقتضى و تأثيره أثره، فان النار لا تؤثر في الإحراق بدون المماسه و المحاذاه و ما شاكلهما، فتلك الشرائط مصححه لفاعليه النار، و تأثيرها فيه. لا ان الشرط بنفسه مؤثر فيه.

و من هنا إذا انتفى الشرط لم يؤثر المقتضى.

أو فقل: ان الشرط في طرف القابل متمم قابليته، و في طرف الفاعل مصحح فاعليته، فلا شأن له ما عدا ذلك. و اما عدم المانع فدخله باعتبار ان وجوده يزاحم المقتضى في تأثيره، كالرطوبه الموجوده في الحطب، فان دخل عدمها في الاحتراق باعتبار ان وجودها مانع عن تأثير النار في الإحراق. و هذا معنى دخل عدم المانع في وجود المعلول، و إلا فلا يعقل أن يكون العدم بما هو من اجزاء العله التامه، بدهاه استحاله أن يكون العدم دخيلاً في الوجود و مؤثراً فيه.

و من ذلك البيان يظهر طوليه اجزاء العله التامه، فان مانعيه المانع متأخره رتبه عن وجود المقتضى، و عن وجود جميع الشرائط، كما ان شرطيه الشرط متأخره رتبه عن وجود المقتضى، فان دخل الشرط في المعلول إنما هو في مرتبه وجود مقتضيه، ليكون مصححاً لفاعليته، لما عرفت- آنفاً- من أن الشرط في نفسه لا يكون مؤثراً فيه. و دخل عدم المانع إنما يكون في ظرف تحقق المقتضى مع بقيه الشرائط، ليكون وجوده مزاحماً له في تأثيره، و يمنعه عن ذلك.

و على ضوء ذلك قد اتضح استحاله اتصاف المانع بالمانعيه إلا في ظرف

وجود المقتضى مع سائر الشرائط، كما انه يستحيل اتصاف الشرط بالشرطيه إلا فيما إذا كان المقتضى موجوداً. -مثلاً- الرطوبه فى الجسم القابل للاحتراق لا تتصف بالمانعيه إلا فى ظرف وجود النار و مماسها مع ذلك الجسم، ليكون عدم الاحتراق مستنداً إلى وجود المانع، و اما إذا لم تكن النار موجوده، أو كانت و لم تكن مماسه مع ذلك الجسم فلا يمكن أن يستند عدم الاحتراق إلى وجود المانع.

و لناخذ مثالا لتوضيح ذلك: إذا فرضنا ان النار موجوده و الجسم القابل للاحتراق مماس لها، و مع ذلك لم يحترق، إذاً نفتش عن سبب ذلك و ما هو، و بعد الفحص يتبين لنا ان سببه الرطوبه الموجوده فى ذلك الجسم و هى التى توجب عدم قابليته للاحتراق، و تأثير النار فيه، فيكون عدمه مستنداً إلى وجود المانع.

و كذا إذا فرض ان اليد الضاربه قويه و السيف حاد، و مع ذلك لا أثر للقطع فى الخارج، فلا محاله عدم قبول الجسم للانقطاع و التأثير بالسيف من جهه المانع، و هو صلابه ذلك الجسم لوجود المقتضى المقارن مع شرطه.

و أما إذا فرض ان النار موجوده، و لكن الجسم القابل للاحتراق لم يكن مماساً لها، أو ان اليد الضاربه كانت قويه و لكن السيف لم يكن حاداً، فعدم المعلول عندئذ لا محاله يستند إلى عدم الشرط، لا إلى وجود المانع، فالمانع فى هذه اللحظه يستحيل ان يتصف بالمانعيه فعلاً، فان أثره المنع عن فعليه تأثير المقتضى، و لا أثر له فى ظرف عدم تحقق الشرط.

و كذلك إذا لم تكن النار موجوده، أو كانت اليد الضاربه ضعيفه جداً أو مشلوله، فعدم المعلول عندئذ لا محاله يستند إلى عدم مقتضيه، لا إلى عدم المماسه، أو الرطوبه، أو إلى عدم حده السيف، أو صلابه الجسم كل ذلك لم يكن.

و هذا من الواضحات خصوصاً عند المراجعه إلى الوجدان، فان الإنسان إذا لم يشتهه أكل طعام فعدم تحققه يستند إلى عدم المقتضى، و إذا اشتهاه و لكن

لم يجد الطعام فعدم الأكل يستند إلى عدم الشرط، وإذا كانت الشروط متوفرة و لكنه منع عن الأكل مانع، فعدمه يستند إلى وجود المانع، وهكذا.

و بعد بيان ذلك نقول: انه يستحيل أن يكون وجود أحد الضدين مانعاً عن وجود الضد الآخر، لما سبق من أن المانع إنما يتصف بالمانعية في لحظه تحقق المقتضى مع بقيه الشروط.

و من الواضح البين ان عند وجود أحد الضدين يستحيل ثبوت المقتضى للضد الآخر، ليكون عدمه مستنداً إلى وجود ضده، لا إلى عدم مقتضيه.

و الوجه في ذلك هو ان المضاده و المنافره بين الضدين و المعلولين تستلزم المضاده و المنافره بين مقتضيهما، فكما يستحيل اجتماع الضدين في الخارج، فكذلك يستحيل اجتماع مقتضيهما فيه، لأن اقتضاء المحال محال.

أو فقل: ان عدم الضد إنما يستند إلى وجود الضد الآخر في فرض ثبوت المقتضى له، و هذا غير معقول كيف فان لازم ذلك هو أن يمكن وجوده في عرض وجود ذلك الضد، و المفروض انه محال، فالمقتضى له أيضاً محال، بداهه ان استحاله اقتضاء المحال من الواضحات الأولى، و إلا فما فرض انه محال لم يكن محالاً. و هذا خلف.

و لنأخذ مثلاً لذلك: ان وجود السواد مثلاً في موضوع لو كان مانعاً عن تحقق البياض فيه فلا بد أن يكون ذلك في ظرف ثبوت المقتضى له، ليكون عدمه (البياض) مستنداً إلى وجود المانع، و هو وجود السواد، لا إلى عدم مقتضيه.

و ثبوت المقتضى له محال و إلا - لكان وجوده (البياض) في عرض وجود الضد الآخر (السواد) ممكناً، و حيث انه محال فيستحيل ثبوت المقتضى له، لأن اقتضاء المحال محال.

و عليه فإذا كان المقتضى لأحدهما موجوداً فلا محاله يكون المقتضى للآخر معدوماً، إذاً يكون عدمه دائماً مستنداً إلى عدم مقتضيه، لا إلى وجود المانع.

هذا بالإضافة إلى إرادة شخص واحد في غاية الوضوح، بداهه استحاله تحقق إرادة كل من الضدين في آن واحد من شخص واحد، فلا يمكن تحقق إرادة كل من الصلاه و الإزاله في نفس المكلف، فان أراد الإزاله لم يمكن تحقق إرادة الصلاه، و ان أراد الصلاه لم يمكن تحقق إرادة الإزاله فترك كل واحده منهما عند الاشتغال بالأخرى مستند إلى عدم المقتضى له، لا إلى وجود المانع مع ثبوت المقتضى.

و اما بالإضافة إلى إرادة شخصين للضدين فالأمر أيضاً كذلك، لأن إحدى الإرادتين لا- محاله تكون مغلوبه للإرادة الأخرى، لاستحاله تأثير كليهما معاً، و عندئذ تسقط الإراده المغلوبه عن صفه الاقتضاء، لاستحاله اقتضاء المحال و غير المقدور، لفرض ان متعلقها خارج عن قدره فلا تكون متصفه بهذه الصفه، فيكون وجودها و عدمها سيات.

و قد تحصل من ذلك: ان المانع بالمعنى الالهي ذكرناه- و هو ما يتوقف على عدمه وجود المعلول في الخارج- ما كان مزاحماً للمقتضى في تأثيره أثره، و مانعاً عنه عند وجدانه الشرائط، و هذا المعنى مفقود في الضدين كما مر.

فالنتيجه اذن: انه لا- وجه لدعوى توقف أحد الضدين على عدم الآخر إلا- تخيل ان المنافاه و المعانده بينهما تقتضى التوقف المزبور. و لكنه خيال فاسد، ضروره ان ذلك لو تم لكان تحقق كل من النقيضين متوقفاً على عدم الآخر أيضاً لوجود الملاك فيه، و هو المعانده و المنافاه، مع ان بطلان ذلك من الواضحات فلا يحتاج إلى مثونه بيان و إقامه برهان.

و نلخص ما أفاده- قد- في عده نقاط:

الأولى- ان مانعيه المانع في مرتبه متأخره عن مرتبه وجود المقتضى و وجود الشرط، فيكون استناد عدم المعلول إلى وجود المانع في ظرف ثبوت المقتضى مع بقيه الشرائط، و إلا فالمانع لا يكون مانعاً كما سبق.

الثانية-ان وجود كل من الضدين بما انه يستحيل فى عرض الآخر و يمتنع تحققه فى الخارج،فثبوت المقتضى له فى عرض ثبوت المقتضى للآخر أيضاً محال،لأن اقتضاء المحال محال كما عرفت.

الثالثة-ان المعانده و المنافاه بين الضدين لو كانت مقتضيه للتوقف المذكور لكانت مقتضيه له بالإضافة إلى النقيضين أيضاً،و بطلانه غنى عن البيان.

و لنأخذ الآن بدرس هذه النقاط:

اما النقطة الأولى فهى فى غاية الصحة و المتانة على البيان المتقدم.

و اما النقطة الثانية:فللمناقشه فيها مجال واسع و ذلك:لأنه لا مانع من ثبوت المقتضى لكل من الضدين فى نفسه،مع قطع النظر عن الآخر،و لا استحاله فيه أصلاً.

و الوجه فى ذلك هو:ان كلا من المقتضيين إنما يقتضى أثره فى نفسه مع عدم ملاحظه الآخر،فمقتضى البياض مثلاً إنما يقتضيه فى نفسه سواء أ كان هناك مقتضى للسواد أم لم يكن،كما ان مقتضى السواد إنما يقتضيه كذلك،و إمكان هذا واضح،و لا نرى فيه استحاله،فان المستحيل انما هو ثبوت المقتضى لكل من الضدين بقيد التقارن و الاجتماع لا فى نفسه،أو اقتضاء شىء واحد بذاته لأمرين متنافيين فى الوجود،و هذا مصداق قولنا اقتضاء المحال محال،لا فيما إذا كان هناك مقتضيان كان كل واحد منهما يقتضى فى نفسه شيئاً مخصوصاً و أثراً خاصاً مع قطع النظر عن ملاحظه الآخر.

و البرهان على ذلك انه لو لا ما ذكرناه من إمكان ثبوت المقتضى لكل منهما فى نفسه لم يمكن استناد عدم المعلول إلى وجود مانعه أصلاً،لأن أثر المانع كالرطوبة-مثلاً-لا يخلو من أن يكون مضاداً للمعلول-و هو الإحراق-و ان لا يكون مضاداً له،فعلى الفرض الأول يستحيل ثبوت المقتضى للمعلول و الممنوع ليكون عدمه مستنداً إلى وجود مانعه،لفرض وجود ضده و هو أثر المانع،و قد

سبق ان عند وجود أحد الضدين يستحيل ثبوت المقتضى للآخر، فيكون عدمه من جهة عدم المقتضى، لا من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضى له. و على الفرض الثانى فلا مقتضى لكونه مانعاً منه، بداهه ان مانعيه المانع من جهة مضاده أثره للممنوع، فإذا فرض عدم مضادته له فلا موجب لكونه مانعاً أصلاً.

و قد تبين لحد الآن انه لا مانع من أن يكون أحد الضدين مانعاً عن الآخر ليستند عدمه إليه، لا إلى عدم مقتضيه، لفرض إمكان ثبوته فى نفسه، بحيث لو لا- وجود الضد الآخر لكان يؤثر أثره، و لكن وجوده يزاحمه فى تأثيره و يمنعه عن ذلك، مثلاً إذا فرض وجود مقتض لحرکه شىء إلى طرف المشرق و وجد مقتض لحرکته إلى طرف المغرب فكل من المقتضيين انما يقتضى الحرکه فى نفسه إلى كل من الجانبين، مع عدم ملاحظه الآخر، فعندئذ كان تأثير كل واحد منهما فى الحرکه إلى الجانب الخاص متوقفاً على عدم المانع منه، فإذا وجدت إحدى الحرکتين دون الأخرى فلا محاله يكون عدم هذه مستنداً إلى وجود الحرکه الأولى لا إلى عدم مقتضيهما، فان المقتضى لها موجود على الفرض، و لو لا- المانع لكان يؤثر أثره و لكن المانع هو «وجود تلك الحرکه» يزاحمه فى تأثيره.

على الجملة فلا- ريب فى إمكان ثبوت المقتضيين فى حد ذاتهما، حتى إذا كانا فى موضوع واحد أو محل واحد، كإرادتين من شخص واحد، أو سببين فى موضوع واحد، فضلاً عما إذا كان فى موضوعين أو محلين، كإرادتين من شخصين، أو سببين فى موضوعين إذ لا مانع من ان يكون فى شخص واحد مقتض للقيام من جهة، و مقتض للجلوس من جهة أخرى، و كلا المقتضيين موجود فى حد ذاتهما، مع الغض عن الآخر، فعندئذ إذا وجد أحد الفعلين دون الآخر فعدم هذا لا محاله يكون مستنداً إلى وجود ذاك، لا إلى عدم مقتضيه، لفرض ان المقتضى له موجود، و هو يؤثر أثره لو لا مزاحمه المانع له.

و نتیجه ما ذكرناه هي: ان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من أن أحد

الضدين إذا كان موجوداً يستحيل ثبوت المقتضى له-لا يتم، ومنشأ ذلك غفلته-قده-عن نقطه واحده هى تخيل ان المقام من موارد الكبرى المتسالم عليها و هى ان اقتضاء المحال محال، مع ان الأمر ليس كذلك، فان المقام أجنبي عنه فان اقتضاء المحال إنما يتحقق فى أحد موردين:

الأول-ما إذا كان هناك شىء واحد يقتضى بذاته امرين متنافيين فى الوجود.

الثانى-ما إذا فرض هناك ثبوت المقتضى لكل من الضدين بقيد الاجتماع و التقارن، و من الواضح انه لا صله لكلا الموردين بالمقام، و هو ما إذا كان هناك مقتضيان كان كل واحد منهما يقتضى شيئاً مخصوصاً، و أثراً خاصاً فى نفسه، بلا ربط له بالآخر. و هذا هو مراد القائلين ب«ان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده» فانهم بعد ما تسالموا على الكبرى-و هى وجوب مقدمه الواجب-قد نقحوا الصغرى-و هى-كون عدم أحد الضدين مقدمه للضد الآخر-بالشكل المذى بيناه ثم أخذوا النتيجة بضم الصغرى إلى الكبرى و هى حرمه الضد.

و اما النقطه الثالثه: فيرد عليها ان المعانده و المنافره بين الضدين لو سلم اقتضاؤها للتوقف المزبور فلا يسلم اقتضاؤها له بين النقيضين إذ لا يعقل التوقف بين النقيض و عدم نقيضه بداهه أن عدم الوجود عين العدم البديل له فكيف يعقل توقف ذلك العدم على عدم الوجود، لأنه من توقف الشىء على نفسه و هو محال، -مثلا-عدم الإنسان عين العدم البديل له فلا يكاد يمكن توقف العدم البديل له على عدمه، بداهه ان توقف شىء على شىء يقتضى المغايره و الا-ثنيه بينهما فى الوجود، فضلاً عن المغايره فى المفهوم. و من الظاهر انه لا مغايره بين عدم الإنسان-مثلا-و العدم البديل له لا خارجاً و لا مفهوماً.

نعم المغايره المفهوميه بين عدم العدم و الوجود ثابتة لكنه لا تغاير بينهما فى الخارج-مثلا-الإنسان مغاير مفهوماً مع عدم نقيضه و هو العدم البديل له



و لكنهما متحددان عيناً و خارجاً فان عدم عدم الإنسان عين الإنسان فى الخارج، إذاً لا معنى لتوقف تحقق أحد النقيضين على عدم الآخر.

و هذا بخلاف الضدين، فانه لمكان المغايره بينهما مفهوماً و خارجاً لا يكون توقف أحدهما على عدم الآخر من توقف الشئ على نفسه.

فما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من ان المعانده و المنافره بين الضدين لو اقتضت توقف أحدهما على عدم الآخر لثبت ذلك فى النقيضين أيضاً-لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً.

الوجه الثانى-ان عدم أحد الضدين لو فرض ثبوت المقتضى له أيضاً يستند عدمه إلى وجود مقتضى الآخر، لا إلى وجود نفسه: بيان ذلك:ان الصور المتصوره فى المقام ثلاثه لا رابع لها.

الأولى-ان يكون المقتضى لكل من الضدين موجوداً.

الثانيه-ان لا يكون المقتضى لشئ منهما موجوداً«عكس الأولى».

الثالثه-أن يكون المقتضى لأحدهما موجوداً دون المقتضى للآخر.

اما الصورتان الأخيرتان فالامر فيهما واضح، فان عدم ما لا مقتضى له مستند إلى عدم مقتضيه، لا إلى وجود الضد الآخر.

و إنما الكلام فى الصوره الأولى فنقول:ان المقتضيين الموجودين فى عرض واحد لا يخلو ان من أن يكونا متساويين فى القوه، و ان يكون أحدهما أقوى من الآخر.

اما على الأول:فلا يوجد شئ من الضدين لاستحاله تأثير كل منهما أثره معاً، و تأثير أحدهما المعين فيه دون الآخر ترجيح من دون مرجح، أو خلف أن فرض له مرجح. و من ذلك يعلم ان المانع من وجود الضد مع فرض ثبوت مقتضيه إنما هو وجود المقتضى للضد الآخر، لا نفس وجود الضد. و فى هذا الفرض بما ان كلا من المقتضيين يزاحم الآخر فى تأثيره، و يمنعه عن ذلك، فان

تأثير كل منهما منوط بعدم المانع عنه، ووجود مقتضى الضد الآخر مانع، فلا محاله يكون عدم كل من الضدين مستنداً إلى وجود المقتضى للآخر لا إلى نفسه.

و اما على الثاني- فيؤثر القوى في مقتضاه، و يكون مانعاً عن تأثير المقتضى الضعيف، و الضعيف لا يمكن أن يكون مانعاً من القوى.

بيان ذلك ان القوى لمكان قوته يزاحم الضعيف و يمنع من التأثير في مقتضاه، فنفس وجوده موجب لفقد شرط من شرائطه و هو عدم المزاحم، فانه شرط تأثيره و مصحح فاعليته، فيكون عدم القوى شرطاً لتأثير الضعيف، و وجوده مانعاً منه.

و على هدى ذلك يعلم ان عدم تماميه عليه الضعيف مستند إلى تماميه عليه القوى و وجوده، و بما ان الضعيف لا يمكن أن يزاحم القوى في تأثيره يكون تام الاقتضاء و الفاعليه، فهو بصفته كذلك يزاحم الضعيف و يمنع عن تأثيره في معلوله، فعدم مزاحمه الضعيف- بالتالي- منته إلى ضعف في نفسه بالإضافة إلى المقتضى الآخر، إذ لو كان قوياً مثله لزاحمه في تأثيره لا محاله، فعدم قابليته لأن يزاحم الآخر و قابليه الآخر لأن يزاحمه لأجل عدم قوته بالإضافة إليه و ان كان قوياً في نفسه و تام الفاعليه و الاقتضاء مع قطع النظر عن مزاحمه الآخر له، و لذا لو لم يكن القوى في البين لأثر الضعيف في مقتضاه، ففي هذا الفرض يستند عدم الضد إلى وجود المقتضى القوى لل ضد الآخر، لا إلى نفس وجوده، و لا إلى عدم مقتضى نفسه، فانه موجود على الفرض، و لكن المانع منعه عن تأثيره و هو وجود المقتضى القوى.

و على الجملة: ففي ما إذا كان المقتضيان متفاوتين بالقوه و الضعف، فيستحيل ان يؤثر الضعيف في مقتضاه، لأن تأثير كل مقتض مشروط بعدم المانع المزاحم له، و القوى لمكان قوته مزاحم له و مع ذلك لو أثر الضعيف دون القوى للزم انفكاك المعلول عن علته التامه، و صدوره عن علته الناقصه، فان عليه القوى

- كما عرفت- تامه فلا حاله منتظره فيه أصلاً، إذ الضعيف لمكان ضعفه لا يمكن أن يزاحمه، و عليه الضعيف ناقصه لوجود المانع المزاحم له، إذاً يستند عدم الضد الذي يقتضيه السبب الضعيف إلى وجود السبب القوي، فانه مانع عن تأثير الضعيف و مزاحم له، و إلا فالمقتضى له موجود. و قد سبق ان عدم المعلول إنما يستند إلى وجود المانع في ظرف تحقق المقتضى و بقيه الشرائط.

و لناخذ لذلك مثالين:

الأول- ما إذا فرض ثبوت المقتضى لكل من الضدين في محل واحد، كإرادته الضدين من شخص واحد و كانت إرادته بالإضافة إلى أحدهما أقوى من إرادته بالإضافة إلى الآخر، كما لو كان هناك غريقان و قد تعلقت إرادته بإنقاذ كل واحد منهما في نفسه، و لكن إرادته بالإضافة إلى إنقاذ أحدهما أقوى من إرادته بالإضافة إلى إنقاذ الآخر، من جهة ان أحدهما عالم و الآخر جاهل أو كان أحدهما صديقه و الآخر أجنبياً عنه، و غير ذلك من الخصوصيات و العناوين الموجبه لكثرة الشفقة و المحبه بالإضافة إلى إنقاذ أحدهما دون الآخر، ففي مثل ذلك لا محاله يكون المؤثر هو الإرادة القويه دون الإرادة الضعيفه، فانها لمكان ضعفها تزاحمها الإرادة القويه، و تمنعها عن تأثيرها في مقتضاها، و تلك لمكان قوتها لا تزاحم بها، إذاً عدم تحقق مقتضى الإرادة الضعيفه غير مستند إلى وجود الضد الآخر، و لا إلى عدم مقتضيه، فان مقتضيه و هو الإرادة الضعيفه موجود على الفرض، بل هو مستند إلى وجود المانع و المزاحم له، و هو الإرادة القويه.

الثاني- ما إذا فرض ثبوت المقتضى لكل من الضدين في محلين و موضوعين، كما إذا كان كل منهما متعلقاً لإرادة شخص، و لكن كانت إرادته أحدهما أقوى من إرادته الآخر كما إذا أراد أحد الشخصين- مثلاً- حرکه جسم إلى جانب و أراد الآخر حرکه ذلك الجسم إلى جانب آخر، و هكذا ففي مثل ذلك أيضا يكون المؤثر هو الإرادة الغالبه دون الإراده المغلوبه، فعدم أثرها أيضاً غير مستند إلى

وجود أثر تلك الإرادة، بل هو مستند إلى مزاحمتها بها لمكان ضعفها و عدم مزاحمه تلك بها لمكان قوتها.

فالتبعية-اذن-لا يمكن فرض وجود صورته يستند عدم الضد في تلك الصورة إلى وجود الضد الآخر، لا إلى وجود سببه، أو عدم مقتضى نفسه.

أقول: هذا الوجه في غايه المتانته و الاستقامه، و لا مناص من الالتزام به و لا سيما بذلك الشكل الذي بيناه.

و ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) وجهاً ثالثاً لاستحاله مقدميه عدم الضد للضد الآخر. و إليك نصه:

«و ذلك لأن المعانده و المنافره بين الشئيين لا تقتضى إلا عدم اجتماعهما في التحقق، و حيث لا منافاه أصلاً بين أحد العينين و ما هو نقيض الآخر و بديله، بل بينهما كمال الملاءمه كان أحد العينين مع نقيض الآخر و ما هو بديله في مرتبه واحده، من دون أن يكون في البين ما يقتضى تقدم أحدهما على الآخر كما لا يخفى، فكما ان قضيه المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادين».

أقول: توضيح ما أفاده-قده-ان المنافره و المعانده بين الضدين كما تقتضى استحاله اجتماعهما في التحقق و الوجود في زمن واحد كذلك تقتضى استحاله اجتماعهما في مرتبه واحده، فإذا استحال اجتماعهما في مرتبه واحده كان عدم أحدهما في تلك المرتبه ضرورياً و إلا فلا بد أن يكون وجوده فيها كذلك، لاستحاله ارتفاع النقيضين عن الرتبه-مثلاً-البياض و السواد متضادان و قضيه مضاده أحدهما مع الآخر و معاندهما استحاله اجتماعهما في الوجود في موضوع، و في آن واحد، أو رتبه واحده، فكما ان استحاله اجتماعهما في زمان واحد تستلزم ضروره عدم أحدهما في ذلك الزمان، كذلك استحاله اجتماعهما في رتبه واحده تستلزم ضروره عدم واحد منهما في تلك الرتبه لاستحاله ارتفاع النقيضين عن المرتبه

أيضاً بان لا يكون وجوده فى تلك المرتبه و لا عدمه.

و من ذلك يعلم ان مراده-قده-من انه لا منافاه بين وجود أحد الضدين و عدم الآخر، بل بينهما كمال الملاءمه ما ذكرناه من ان المضاده بين شيئين لا تقتضى إلا استحاله اجتماعهما فى التحقق و الوجود فى آن واحد أو رتبه واحده، و إذا استحال تحققهما فى مرتبه فلا محاله يكون عدم أحدهما فى تلك المرتبه واجباً-مثلاً- عدم البياض فى مرتبه وجود السواد و كذلك عدم السواد فى مرتبه وجود البياض ضرورى، كيف و لو لم يكن عدم البياض فى تلك المرتبه يلزم أحد محذورين: اما ارتفاع النقيضين عن تلك المرتبه لو لم يكن وجود البياض أيضاً فى تلك المرتبه، أو اجتماع الضدين فيها إذا كان البياض موجوداً فيها، و ليس غرضه من ذلك نفى المقدميه و التوقف بمجرد كمال الملاءمه بينهما ليرد عليه ما أورده شيخنا المحقق(قده) من أن كمال الملاءمه بينهما لا يدل عليه. فان بين العله و المعلول كمال الملاءمه و مع ذلك لا يكونان متحدين فى الرتبه.

كما ان غرضه(قده)من قوله:«كما ان قضيه المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى تقدم ارتفاع أحدهما فى ثبوت الآخر كذلك فى المتضادين» هو ما ذكرناه، و ليس غرضه من ذلك الاستدلال على نفى التوقف و المقدميه بقياس المساواه، بدعوى:

ان عدم أحد الضدين فى مرتبه وجوده لأنهما نقيضان و النقيضان فى رتبه واحده و بما ان وجود أحد الضدين فى مرتبه وجود الآخر لأن ذلك مقتضى التضاد بينهما كان عدم أحد الضدين فى مرتبه وجود الآخر.

و ذلك لما ذكرناه غير مره من ان التقدم و التأخر و التقارن بين شيئين تاره تلاحظ بالإضافه إلى الزمان، و معنى ذلك ان الملاك فى تقدم شىء على شىء آخر أو تأخره عنه أو تقارنه معه هو نفس الزمان لا غيره. و تاره أخرى تلاحظ بالإضافه إلى الرتبه مع تقارنهما بحسب الزمان، و حينئذ فالملاك فيه شىء آخر غير الزمان.

اما إذا كان التقدم و التأخر بين شيئين أو التقارن بينهما بالزمان فكل ما هو متحد مع المتقدم فى الزمان متقدم على المتأخر بعين الملاك الموجود فى المتقدم، و هو كونه فى الزمان المتقدم و كل ما هو متحد مع المتأخر فى الزمان متأخر عن المتقدم بعين الملاك الموجود فى المتأخر، و هو كونه فى الزمان المتأخر. و كل ما هو متحد مع المقارن فى الزمان مقارن لتحقيق ملاك التقارن فيه، و هذا من الواضحات فلا يحتاج إلى مثونه بيان.

و اما إذا كان التقدم و التأخر بينهما بلحاظ الرتبة دون الزمان فالأمر ليس كذلك، فان ما هو متحد مع المتقدم فى الرتبة لا يلزم أن يكون متقدماً على المتأخر و كذا ما هو متحد مع المتأخر فيها أو المقارن لا يلزم أن يكون متأخراً، أو مقارناً-مثلاً-العله متقدمه على المعلول رتبه، و ما هو متحد معها فى الرتبة -و هو العدم البديل لها- لا يكون متقدماً عليه، و المعلول متأخر عن العله رتبه -و ما هو متحد معه و هو عدمه البديل له- لا يكون متأخراً عنها.

و الوجه فى ذلك هو: ان التقدم أو التأخر بالرتبه و الطبع لا يكون جزافاً، بل لا بد أن يكون ناشئاً من ملاك مقتضى له، فكل ما كان فيه الملاك الموجب لتقدمه أو تأخره فهو، و إلا- فلا- يعقل فيه التقدم أو التأخر أصلاً، فهذا الملاك تاره يختص بوجود الشىء فلا يمكن الالتزام بالتقدم أو التأخر فى عدمه، و تاره أخرى يختص بعدمه، فلا يعقل الالتزام به فى وجوده، فانه تابع لوجود الملاك، ففى كل مورد لا- يوجد فيه الملاك- لا- يمكن فيه التقدم أو التأخر، بل لا- بد فيه من الالتزام بالاتحاد و المعيه فى الرتبه، فان ملاك المعيه انتفاء ملاك التقدم و التأخر، لا انها ناشئه من ملاك وجودى.

و على ضوء ذلك نقول: ان تقدم العله على المعلول بملاك-ك ترشح وجود المعلول من وجود العله، كما ان تقدم الشرط على المشروط بملاك توقف وجوده على وجوده، و تقدم عدم المانع على الممنوع بملاك توقف وجوده عليه، و اما عدم

العله فلا يكون متقدماً على وجود المعلول، لعدم ملاك التقدم فيه، كما ان عدم المعلول لا يكون متأخراً عن وجود العله مع انه فى مرتبه وجود المعلول، لعدم تحقق ملاك التأخر فيه، وكذا لا يكون عدم الشرط متقدماً على المشروط، ولا عدم المشروط متأخراً عن وجود الشرط، لاختصاص ملاك التقدم و التأخر بوجود الشرط و وجود المشروط دون وجود أحدهما و عدم الآخر.

و على الجملة: فما كان مع المتقدم فى الرتبه كالعله و الشرط ليس له تقدم على المعلول و المشروط، إذ التقدم بالعله شأن العله دون غيرها، و التقدم بالشرطيه شأن الشرط دون غيره، فان التقدم بالعله أو الشرطيه أو نحوها الثابت لشيء لا يسرى إلى نقيضه المتحد معه فى الرتبه. و لذا قلنا انه لا تقدم لعدم العله على المعلول و لا للعله على عدم المعلول، مع انه لا شبهه فى تقدم العله على المعلول. و السر فيه - ما عرفت - من ان التقدم و التأخر الرتبيين تابعان للملاك، فكل ما لا يكون فيه الملاك لا يعقل فيه التقدم و التأخر أصلاً، بل لا مناص فيه من الحكم بالمعديه و الاتحاد فى الرتبه.

و من ذلك يظهر الحال فى الضدين، إذ يمكن أن يكون عدم أحدهما متقدماً على وجود الآخر بملاك موجب له، و لا يكون ما هو متحد معه فى الرتبه متقدماً عليه، فمجرد اتحاد الضدين و النقيضين فى الرتبه لا يأتى ان يكون عدم الضد متقدماً على الضد الآخر، مع عدم تقدم ما هو فى مرتبته عليه، لاختصاص ملاك التقدم بعدم كل منهما بالإضافة إلى وجود الآخر، دون عدم كل منهما بالإضافة إلى وجوده، و دون وجود كل منهما بالإضافة إلى وجود الآخر.

و لأجل ذلك كان ما هو متحد مع العله فى الرتبه - و هو عدمها - متحداً مع المعلول فى الرتبه، و كان ما هو متحد مع المعلول فى الرتبه و هو عدمه متحداً مع العله فى الرتبه، مع ان العله متقدمه على المعلول رتبه.

ثم ان ما ذكره فى النقيضين - من أن قضيه المنافاه بينهما لا تقتضى تقدم

أحدهما فى ثبوت الآخر-لا بد من فرضه فى طرف واحد منهما، و هو طرف الوجود دون كلا الطرفين، و ذلك لأن وجود الشىء يغير عدم نقيضه-أعنى به عدم العدم-مفهوماً، و اما عدم الشىء فهو بنفسه نقيض الشىء، و لا يغيره بوجه كى يقال ان ارتفاع الوجود يلائم نقيضه من دون أن يكون بينهما تأخر و تقدم. مثلاً وجود الإنسان يغير عدم نقيضه (عدم الإنسان) مفهوماً، فان مفهوم عدم العدم غير مفهوم الوجود، و ان كان فى الخارج عينه. فإذاً يمكن ان يقال: ان الشىء كالإنسان متحد فى الرتبة مع عدم نقيضه. و اما عدم الإنسان فلا- يغير عدم نقيضه (وجود الإنسان) حتى مفهوماً، فان نقيضه هو الإنسان، و عدم نقيضه هو عدم الإنسان. إذاً فلا معنى لأن يقال: ان عدم الإنسان متحد فى الرتبة مع عدم الإنسان.

فالتتبعه لحد الآن قد أصبحت ان التمسك بقياس المساواه إنما يصح فى التقدم الزمانى، فان ما هو مع المتقدم بالزمان متقدم لا محاله دون ما إذا كان التقدم فى الرتبة.

و قد عرفت ان غرض المحقق-صاحب الكفايه (قده)-ليس التمسك بقياس المساواه لإثبات نفي المقدميه و التقدم لعدم أحد الضدين للضد الآخر ليرد عليه ما بيناه، بل غرضه ما ذكرناه سابقاً. هذا غاية توجيه لما أفاده (قده) فى المقام.

و قد ظهر من ضوء بياننا هذا امران:

الأول-بطلان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من التمسك لإثبات كون عدم أحد الضدين فى مرتبه الضد الآخر، بقياس المساواه. و قد تقدم بيانه مع جوابه مفصلاً فلا حاجة إلى الإعادة.

الثانى-بطلان ما أفاده شيخنا المحقق (قده) من أن المعيه فى الرتبة كالتقدم أو التأخر الرتبى لا بد أن تكون ناشئه من ملاك وجودى، فلا يكفى فيها انتفاء ملاك



و الوجه فى ذلك ما عرفت من أن التقدم أو التأخر لا بد ان يكون ناشئاً من ملاك وجودى موجب له، و اما المعيه فى الرتبه فلا.

و السر فى ذلك ان كل شىء إذا قيس على غيره و لم يكن بينهما ملاك التقدم و التأخر فهو فى رتبه لا محاله، إذ لا نعى بالمعيه فى الرتبه إلا عدم تحقق موجب التقدم و التأخر بينهما، ضروره انها لا تحتاج إلى ملاك آخر غير عدم وجود ملاك التقدم و التأخر، فكل ما لم يكن متقدماً على شىء و لا متأخراً عنه فى الرتبه، كان متحداً معه فى الرتبه لا محاله.

و بعد بيان هذا نقول: انه يمكن المناقشه فيما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً و الوجه فى ذلك هو ان ما أفاده (قده) مبتن على أصل فاسد و هو ان استحاله اجتماع الضدين أو النقيضين إنما تكون مع وحده الرتبه، و اما مع تعددها فلا استحاله أبداً، أو فقل: انه كما يعتبر فى التناقض أو التضاد وحده الزمان، كذلك يعتبر فيه وحده الرتبه، و مع اختلافها فلا تناقض و لا تضاد.

و لكن هذا الأصل بمكان من الفساد و ذلك لأن التضاد من صفات الوجود الخارجى فالمضاده و المعانده بين السواد و البياض أو بين الحركه و السكون -مثلاً- إنما هى فى ظرف الخارج بداهه انه مع قطع النظر عن وجودهما فى الخارج لا مضاده و لا معانده بينهما أبداً.

و على الجملة: فالمضاده و المماثله و المناقضه جميعاً من الصفات التى تعرض الموجودات الخارجيه، لا الرتب العقليه، ضروره ان الوجود و العدم انما يستحيل اجتماعهما فى الخارج، و كذا السواد و البياض، و الحركه و السكون، و كل ما يكون من هذا القبيل، و لذا لو فرضنا ان الضدين كانا مختلفين فى الرتبه عقلاً كان اجتماعهما خارجاً فى موضوع واحد محالاً، فالاستحاله تدور مدار اجتماعهما فى الوجود الخارجى فى آن واحد و فى موضوع فارد، سواء أ كانا مختلفين بحسب الرتبه أم

كانا متحدين فيها، إذ العبره إنما هي بالمقارنه الزمانيه، و من المعلوم ان المختلفين بحسب الرتبه قد يقتترنان بحسب الزمان كالعله و المعلول.

و عليه فلا يتم ما فى الكفايه من ان المعانده و المنافره بين الضدين تقتضى استحاله اجتماعهما فى رتبه واحده أيضاً، فإذا استحال اجتماعهما فيها فلا محاله يكون عدم أحدهما فى تلك المرتبه ضرورياً، و إلا لزم اما ارتفاع الضدين أو اجتماعهما، و كلاهما محال.

و الوجه فيه ما عرفت من ان المعانده و المنافره بين الضدين إنما هى بلحاظ وجوديهما فى الخارج و إلا فلا معانده و لا مضاده بينهما أبداً، فإذا لا مانع من أن يكون عدم أحدهما متقدماً على الآخر بالرتبه، و لا يلزم عليه المحذور المذكور أصلاً، و اما عدم تقدم أحد الضدين على الآخر فليس من ناحيه المضاده بينهما، ليقال ان قضيتها اتحادهما فى الرتبه، بل من ناحيه انتفاء ملاك التقدم و التأخر.

و من هنا لم يعدوا من الوحدات المعبره فى التناقض أو التضاد وحده الرتبه و هذا منهم شاهد على عدم اعتبارها فيه.

و ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) وجهاً رابعاً لاستحاله كون عدم أحد الضدين مقدمه للضد الآخر بأنه مستلزم للدور، فان التمانع بينهما لو كان موجباً لتوقف وجود كل منهما على عدم الآخر من باب توقف المعلول على عدم مانعه لاقتضى ذلك توقف عدم كل منهما على وجود الضد الآخر من باب توقف عدم الشىء على وجود مانعه، فيلزم حينئذ توقف وجود كل منهما على عدم الآخر و توقف عدم كل منهما على وجود الآخر. و هذا محال.

و قد أورد عليه كما فى الكفايه بان توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر فعلى، فان وجود السواد فى محل متوقف فعلا على عدم تحقق البياض فيه و اما توقف عدم الضد على وجود الآخر فهو شأنى، لا فعلى فلا دور.

و الوجه فى ذلك هو ان وجود الضد فى الخارج لا محاله يكون بوجود علته

التامه من المقتضى و الشرط و عدم المانع، و من الواضح ان توقف وجود المعلول على جميع اجزاء علته و منها عدم المانع فعلى، لأن للجميع دخلا فعلا فى تحققه و وجوده فى الخارج، و هذا معنى ان توقف وجود الضد على عدم الآخر فعلى، فانه من توقف وجود المعلول على عدم مانعه فى ظرف تحقق المقتضى و الشرط.

و اما عدم الضد فلا يتوقف على وجود الضد الآخر فعلا، لأن عدمه يستند إلى عدم المقتضى له لا إلى وجود المانع فى ظرف تحقق المقتضى مع بقيه الشرائط، ليكون توقفه عليه فعليا، بل يحتمل استحاله تحقق المقتضى له أصلا، لأجل احتمال ان يكون وقوع أحد الضدين فى الخارج و عدم وقوع الآخر فيه منتهيا إلى تعلق الإراده الأزليه بالأول و عدم تعلقها بالثانى، فانها عله العلل و جميع الأسباب الممكنه لا بد أن تنتهى إلى سبب واجب و هو الإراده الأزليه فيكون عدم الضد عندئذ دائما مستندا إلى عدم المقتضى، لا إلى وجود المانع، ليلزم الدور.

و ما قيل:- من أن هذا إنما يتم فيما إذا كان الضدان منتهيين إلى إرادته شخص واحد فان إرادته الضدين من شخص واحد محال سواء أ كانت الإراداتان منتهيتين إلى الإراده الأزليه أم لم تنتهيا إليها، فإذا أراد أحدهما فلا محاله يكون عدم الآخر مستندا إلى عدم الإراده و المقتضى لا إلى وجود المانع. و اما إذا كان كل منهما متعلقا لإرادته شخص فلا محاله يكون عدم أحدهما مستندا إلى وجود المانع، لا- إلى عدم ثبوت المقتضى له، لفرض ان المقتضى له موجود و هو الإراده، فان إرادته الضدين من شخصين ليست بمحال- مدفوع بان عدم الضد هنا أيضا مستند إلى قصور فى المقتضى، لا إلى وجود الضد الآخر مع تماميته، فان الإراده الضعيفه مع مزاحمتها بالإرادته القويه لا- تؤثر. لخروج متعلقها عن تحت القدره، فلا- يكون المغلوب منهما فى إرادته قادرا على إيجاد متعلقها.

و ان شئت فقل: ان الفعلين المتضادين اما ان يلاحظا بالإضافة إلى شخص واحد أو بالإضافة إلى شخصين، فعلى الأول كان عدم ما لم يوجد منهما مستندا إلى

عدم تعلق الإرادة به فعدمه لعدم مقتضيه لا لوجود المانع، و على الثاني يستند عدمه إلى عدم الشرط أعني به عدم القدره على الإيجاد مع تعلق الإراده القويه بخلافه. و هذا التقريب أخص و امتن، فانه لا- يتوقف على انتهاء أفعال العباد إلى الإراده الأزليه حتى يرد عليه ان افعال العباد غير منتهيه إلى إرادته الله تعالى أولاً، و ليست إرادته سبحانه أزليه ثانياً، كما تقدم الكلام فيه مفصلاً فى بحث الطلب و الإراده.

و حاصل الاعتراض على ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده)- من أن وجود أحد الضدين إذا توقف على عدم الآخر لزم الدور، فان عدم الآخر أيضاً متوقف على وجود الأول توقف عدم الشيء على وجود مانعه- هو ان عدم أحد الضدين لا يستند إلى وجود الآخر أبداً بل يستند إلى عدم المقتضى أو عدم الشرط فالتوقف من طرف الوجود فعلى و اما من طرف العدم فلا توقف إلا على فرض محال و هو ان يفرض وجود المقتضى للوجود مع جميع شرائطه، هذا غايه ما يمكن ان يقال فى دفع غائله استلزام الدور.

و لكنه يرد عليه ما أفاده فى الكفايه و حاصله ان المورد إذا سلم إمكان استناد عدم أحد الضدين إلى وجود الآخر و ان لم يتحقق ذلك خارجاً فمحذور الدور يبقى على حاله لا- محاله إذ كيف يمكن ان يكون ما هو من اجزاء العله لشيء معلولاً له بعينه. و اما إذا لم يسلم ذلك و ذهب إلى استحاله استناد عدم أحد الضدين إلى وجود الآخر كما هو مقتضى التقريب المتقدم فمعناه إنكار توقف أحد الضدين على عدم الآخر، فانه إذا استحال ان يكون شيء مانعاً عن ضده فكيف يمكن أن يقال ان ضده يتوقف على عدمه توقف الشيء على عدم مانعه.

و بعبارة واضحه ان المدعى انما هو توقف أحد الضدين على عدم الآخر توقف الشيء على عدم مانعه، فإذا فرض انه لا يمكن أن يكون مانعاً فكيف يمكن ان يكون عدمه موقوفاً عليه.

ثم ان المحقق الخوانسارى (قده) قد فصل بين الضد الموجود و الضد المعدوم و ربما نسب هذا التفصيل إلى شيخنا العلامة الأنصارى (قده) أيضاً بدعوى ان وجود الضد إنما يتوقف على عدم الضد الآخر إذا كان موجوداً، لا مطلقاً بمعنى ان المحل إذا كان مشغولاً بأحد الضدين فوجود الضد الآخر فى هذا المحل يتوقف على ارتفاع ذلك الضد، و اما إذا لم يكن مشغولاً به فلا يتوقف وجوده على عدمه و نتيجة ذلك هى ان عدم الضد الموجود مقدمه لوجود الضد الآخر دون عدم الضد المعدوم.

بيان ذلك: ان المحل اما أن يكون خالياً من كل من الضدين، و اما أن يكون مشغولاً بأحدهما دون الآخر، فعلى الأولى: فالمحل قابل لكل منهما بما هو مع قطع النظر عن الآخر، و قابليه المحل لذلك فعليه فلا يتوقف على شىء، فعندئذ إذا وجد المقتضى لأحدهما فلا محاله يكون موجوداً من دون توقفه على عدم وجود الآخر-مثلاً- إذا كان الجسم خالياً من كل من السواد و البياض فقابليته لعروض كل منهما عليه عندئذ فعليه، فإذا وجد مقتضى السواد فيه فلا محاله يكون السواد موجوداً، من دون أن يكون لعدم البياض دخل فى وجوده أصلاً..

فالنتيجه: ان وجود الضد فى هذا الفرض لا يتوقف على عدم الضد الآخر و على الثانى-فالمحل المشغول بال ضد لا يقبل ضداً آخر فى عرضه، بداهه ان المحل غير قابل بالذات لعروض كلا الضدين معاً. نعم يقبل الضد الآخر بدلاً عنه، و عليه فلا محاله يتوقف وجود الضد الآخر على ارتفاع الضد الموجود، ضروره ان الجسم الأسود لا يقبل البياض كما ان الجسم الأبيض لا يقبل السواد، فوجود البياض لا-محاله- يتوقف على خلو الجسم من السواد ليقبل البياض، و كذا وجود السواد يتوقف على خلوه من البياض، ليكون قابلاً لعروض السواد، و هذا بخلاف الضد الموجود فانه لا يتوقف على شىء عدا ثبوت مقتضيه.

أقول: ان مرد هذا التفصيل إلى ان الأشياء محتاجه إلى العله و السبب في حدوثها لا في بقائها،فهى في بقائها مستغنيه.

بيان ذلك ان الحادث إذا كان في بقائه غير محتاج إلى المؤثر كان وجود الحادث المستغنى عن العله مانعاً عن حدوث ضده فلا محاله يتوقف حدوث ضده على ارتفاعه. و اما إذا كان الحادث محتاجاً في بقائه إلى المؤثر فان لم يكن لضده مقتضى فعدمه يستند إلى عدم مقتضيه، و ان كان له مقتضى و لم يكن شرطه متحققاً فعدمه يستند إلى عدم شرطه، و ان كان شرطه أيضاً موجوداً و مع ذلك كان معدوماً فهو مستند إلى وجود مقتضى البقاء المانع من تأثير مقتضى ضده، اذن لا فرق بين الضد الموجود و غير الموجود في أن وجود الشيء لا يتوقف على عدم ضده، بل يتوقف على عدم مقتضى ضده إذا كان مقتضى الشيء و شرطه موجوداً في الخارج.

إذا عرفت ذلك فلنأخذ بدرس هذه النقطة (استغناء البقاء عن المؤثر) مره في الأفعال الاختياريه، و مره أخرى في الموجودات التكوينية.

اما في الأفعال الاختياريه التى هى محل الخلاف فى المسأله فهى بديهيه البطالان و لو سلمنا انها صحيحه فى الموجودات التكوينية. و الوجه فى ذلك ما ذكرناه فى بحث الطلب و الإراده من ان الفعل الاختيارى مسبق باعمال القدره و الاختيار و هو - فعل اختياري للنفس - و ليس من مقوله الصفات، و واسطه بين الإراده و الأفعال الخارجيه، فالفعل فى كل آن يحتاج إليه، و يستحيل بقاؤه بعد انعدامه و انتفائه.

أو فقل: ان الفعل إذا كان تابعاً لأعمال قدره الفاعل فلا محاله كان الفاعل إذا أعمل قدرته فيه تحقق فى الخارج، و ان لم يعملها فيه استحال تحققه، و كذا ان استمر على أعمال القدره فيه استمر وجوده، و ان لم يستمر عليه استحال استمراره، و هذا واضح.

و على الجملة لا فرق بين حدوث الفعل الاختيارى و بقائه فى الحاجه إلى السبب و العله (و هو أعمال القدره) فان سر الحاجه و هو إمكانه الوجودى و فقره الذاتى

كامن في صميم ذاته و وجوده، مع ان البقاء هو الحدوث، غايه الأمر انه حدوث ثان و وجود آخر في مقابل الوجود الأول، و الحدوث هو الوجود الأول غير مسبوق بمثله، و عليه فإذا تحقق فعل في الخارج من الفاعل المختار كالتكلم-مثلا- الذي هو مضاد للسكوت، أو الحركة التي هي مضاده للسكون، أو الصلاة التي هي منافية للإزالة، فهذا الفعل كما انه في الآن الأول بحاجة إلى إعمال قدره فيه و الاختيار، كذلك بحاجة إليه في الآن الثاني و الثالث و هكذا، فلا يمكن ان نتصور استغناءه في بقائه عن الفاعل بالاختيار.

و على هذا الضوء لا- فرق بين الضد الموجود و المعدوم، إذ كما ان تحقق كل منهما في الزمان الأول كان متوقفاً على وجود مقتضيه (الاختيار و إعمال قدره) كذلك تحققه في الزمان الثاني كان متوقفاً عليه. و قد أشرنا آنفاً أن نسبة بقاء الضد الموجود في الآن الثاني كنسبه حدوث الضد المعدوم فيه في الحاجة إلى المقتضى و فاعل ما منه الوجود، فكما ان الأول لا يتوقف على عدم الثاني فكذلك الثاني لا يتوقف على عدم الأول.

أو فقل: ان كل فعل اختياري ينحل إلى أفعال متعددة بتعدد الآتات و الأزمان فيكون في كل آن فعل صادر بالإرادة و الاختيار، فلو انتفى الاختيار في زمان يستحيل بقاء الفعل فيه، و لذلك لا فرق بين الدفع و الرفع عقلاً إلا بالاعتبار هو ان الدفع مانع عن الوجود الأول و الرفع مانع عن الوجود الثاني، فكلاهما في الحقيقة دفع، و مثال ذلك ما إذا أراد المكلف فعل الإزالة دون الصلاة، فكما ان تحقق كل واحده منهما في الزمن الأول كان منوطاً باختياره و إعمال قدره فيه، فكذلك تحقق كل منهما في الزمن الثاني كان منوطاً باختياره و إعمال قدره فيه، فهما من هذه الناحية على نسبه واحده.

فالنتيجة: ان احتياج الأفعال الاختيارية إلى الإرادة و الاختيار من الواضحات الأولية فلا يحتاج إلى مؤونه بيان و إقامه برهان.

و أما فى الموجودات التكوينية فالامر أيضاً كذلك، إذ لا شبهه فى حاجه الأشياء إلى علل و أسباب فيستحيل ان توجد بدونها.

و سر حاجه تلك الأشياء بصوره عامه إلى العله و خضوعها لها هو ان الحاجه كامنه فى ذوات تلك الأشياء، لا فى أمر خارج عنها، فان كل ممكن فى ذاته مفتقر إلى الغير و متعلق به، سواء أ كان موجوداً فى الخارج أم لم يكن، ضروره ان فقرها كامن فى نفس وجوده، و إذا كان الأمر كذلك فلا فرق بين الحدوث و البقاء فى الحاجه إلى العله، فان سر الحاجه و هو إمكان الوجود لا ينفك عنه، كيف فان ذاته عين الفقر و الإمكان، لا انه ذات لها الفقر.

و على أساس ذلك فكما ان الأشياء فى حدوثها فى أمس الحاجه إلى سبب و عله، فكذلك فى بقائها، فلا يمكن أن نتصور وجوداً متحرراً عن تلك الحاجه أو فقل: ان النقطه التى تنبثق منها حاجه الأشياء إلى مبدأ الإيجاد ليست هى حدوثها، لأن هذه النظرية تستلزم تحديد حاجه الممكن إلى العله من ناحيتين:

المبدأ و المنتهى.

اما من ناحيه المبدأ فلأنها توجب اختصاص الحاجه بالحوادث و هى الأشياء الحادثه بعد العدم، و اما إذا فرض ان للممكن وجوداً مستمراً بصوره أزلية لم تكن فيه حاجه إلى المبدأ، و هذا لا يطابق مع الواقع، إذ الممكن يستحيل وجوده من دون عله و سبب، و إلا انقلب الممكن واجباً و هذا خلف. و اما من ناحيه المنتهى فلأن الأشياء على ضوء هذه النظرية تستغنى فى بقائها عن المؤثر، و من الواضح انها نظريه خاطئه لا تطابق الواقع، كيف فان حاجه الأشياء إلى ذلك المبدأ كامنه فى صميم وجودها كما عرفت.

تلخص ان هذه النظرية بما انها تستلزم هذين الخطأين فى المبدأ، و توجب تحديده فى نطاق خاص و إطار مخصوص فلا يمكن الالتزام بها.

و الصحيح أن منشأ حاجه الأشياء إلى المبدأ و خضوعها له خضوعاً ذاتياً



هو إمكانها الوجودي و فقرها الواقعي.

و على ضوء هذا البيان قد اتضح انه لا فرق بين الضد الموجود و الضد المعدوم فكما ان الضد المعدوم يحتاج في حدوثه إلى سبب و عله، كذلك الضد الموجود يحتاج في وجوده في الآن الثاني و الثالث، و هكذا إلى سبب و عله و لا يستغنى عنه في لحظه من لحظات وجوده، و نسبه حاجه الضد الموجود في بقاءه إلى السبب و العله، و الضد المعدوم في حدوثه إلى ذلك على حد سواء.

أو فقل: ان المحل كما انه في نفسه قابل لكل من الضدين حدوثاً، فان قابليته لذلك ذاتيه، كما ان عدم قابليته لقبول كليهما من ذاتياته، فوجود كل منهما و عروضه لذلك المحل منوط بتحقق علته، فعله أي منهما وجدت كان موجوداً لا محاله. كذلك حال المحل في الآن الثاني، فانه قابل لكل منهما بعين تلك النسبه فان بقاء الضد الموجود أو حدوث الضد الثاني منوط بوجود علته، فكما ان وجود الضد المعدوم في هذا الآن منوط بتحقيق علته كذلك بقاء الضد الموجود فنسبه تحقق عله و وجود ذلك الضد، و تحقق عله و وجود الضد الموجود في ذلك الآن على حد سواء، و عليه فعله و وجود أي منهما وجدت في تلك الحال كان موجوداً لا محاله بلا فرق بين الضد الموجود و المعدوم.

و قد تبين مما مر: ان المعلول يرتبط بالعله ارتباطاً ذاتياً و يستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر، فلا يعقل بقاء المعلول بعد ارتفاع العله، كما لا يمكن أن تبقى العله و المعلول غير باق. و قد عبر عن ذلك بالتعاصر بين العله و المعلول زماناً.

و قد يناقش في ذلك الارتباط: بأنه مخالف لظواهر عدّه من الموجودات الكونيه التي هي باقيه بعد انتفاء علتها، فهي تكشف عن عدم صحه قانون التعاصر، و انه لا مانع من بقاء المعلول و استمرار وجوده بعد انتفاء علته.

و ذلك كالعمارات التي بناها البنّاءون و آلاف من العمال فانها بعد انتهاء عمليه العماره و البناء تبقى سنين متطاوله. و كالجسور و الطرق و وسائل النقل الماديه و المكائن

و المصانع و ما شاكلها مما شاده المهندسون و الفنانون فى شتى ميادين العلم،فانها بعد أن انتهت عمليتها بيد هؤلاء الفنانين و العمال تبقى إلى أمد بعيد من دون عله مباشره لها.

و كالجبال و الأحجار و الأشجار و نحوها من الموجودات الطبيعیه على سطح الأرض فانها باقيه و لم تكن فى بقائها بحاجه إلى عله مباشره لها.

و الخلاصه:ان المناقش قد عارض قانون التعاصر بطواهر تلك الأمثله التى تكشف بظاها عن ان المعلول لا يحتاج فى استمرار وجوده و بقائه إلى عله، بل هو باق مع انتفاء علتة.

و الجواب عن تلك المناقشه:انها قد نشأت عن عدم فهم معنى العليه فهما صحيحاً كاملاً.و قد تقدم بيان ذلك،و قلنا هناك ان حاجه الأشياء إلى مبدأ و سبب كامنه فى صميم ذاتها و لا يمكن أن تملك حريتها بعد حدوثها.

و الوجه فى ذلك هو:ان عله تلك الأشياء و الظواهر حدوثاً غير علتها بقاء.و بما ان المناقش لم ينظر إلى عله تلك الظواهر لا حدوثاً و لا بقاء نظره عميقه صحيحه وقع فى هذا الخطأ،لأن ما هو معلول للمهندسين و البنائين و آلاف العمال فى بناء العمارات و الدور و صنع الطرق و الجسور و الوسائل الماديه الأخرى من المكائن و السيارات و غيرها إنما هو نفس عمليه صنعها و تصميمها نتيجة عدّه من الحركات و الجهود التى يقوم بها العمال و نتيجة تجميع المواد الخام من الحديد و الخشب و الآجر و غيرها من المواد لتصنيع السيارات و تعمير العمارات و تركيب سائر الآلات، و هذه الحركات هى المعلوله للعمال و صادرة عنهم و لذا تنقطع تلك الحركات بمجرد اضراب العمال عن العمل و كف أيديهم عنها.

و اما بقاء تلك الظواهر و الأشياء على وضعها الخاصّ فهو معلول لخصائص تلك المواد الطبيعیه و حيويتها،و قوه الجاذبيه العامه التى تفرض عليها المحافظه على وضعها.نظير اتصال الحديد بما فيه القوه الكهربائيه فانها تجذب الحديد بقوه

جاذبيه طبيعیه تجره إليها آناً فآناً بحيث لو سلبت منه تلك القوه لا نقطع منه الجذب لا محاله.

و من ذلك تظهر حال بقيه الأمثله، فان بقاء الجبال على وضعها الخاصّ و موضعها المخصوص، و كذا الأحجار و الأشجار و المياه و ما شاكلها لخصائص طبيعیه كامنه فى صميم موادها، و القوه الجاذبيه العامه التى تفرض على جميع الأشياء الكونيه. و قد صارت عموميه تلك القوه فى يومنا هذا من الواضحات. و قد أودعها الله سبحانه و تعالى فى صميم هذه الكره الأرضيه للتحفظ على الكره و ما عليها على وضعها و نظامها الخاصّ فى حين انها تتحرك فى هذا الفضاء الكونى بسرعه هائله.

و على الجملة: بقاء تلك الظواهر، و الموجودات الممكنه و استمرار وجودها فى الخارج معلول لخصائص تلك المواد الطبيعیه المحافظه على هذه الظاهره من ناحيه، و القوه الجاذبه من ناحيه أخرى.

فبالنتيجه المحافظ على الموجودات الطبيعیه على وضعها الخاصّ و موضعها المخصوص هى خصائصها و الجاذبيه التى تخضع تلك الظواهر لها، و لا- تملك حريتها حدوثاً و بقاءً، إذأ فلا- وجه لتوهم ان تلك الظواهر فى بقائها و استمرار وجودها مالكة لحريتها و لا تخضع لمبدأ و سبب.

و نتيجه ذلك نقطتان متقابلتان:

الأولى- بطلان نظريه ان سر الحاجه إلى العله هو الحدوث لأن تلك النظرية مبنيه على أساس على عدم فهم معنى العليه فهما صحيحاً و تحديد حاجه الأشياء إلى العله فى إطار خاص و نطاق مخصوص لا يطابق مع الواقع.

الثانيه- صحه نظريه ان سر الحاجه إلى العله هو إمكان الوجود، فان تلك النظرية قد ارتكزت على أساس فهم معنى العليه فهما صحيحاً مطابقاً للواقع و ان حاجه الأشياء إلى المبدأ كامنه فى صميم وجودها فلا يمكن أن نتصور وجوداً متحرراً عن ذلك المبدأ.

و قد تلخص: ان الأشياء-بشئى ألوانها و اشكالها-خاضعه للمبدأ الأول خضوعاً ذاتياً. و هذا لا ينافى ان يكون تكوينها و إيجادها بمشيئه الله تعالى و أعمال قدرته كما فصلنا الحديث-من هذه الناحيه-فى بحث الطلب و الإراده. و قد وضعنا هناك الحجر الأساسى للفرق بين زاويه الأفعال الاختياريه و زاويه المعاليل الطبيعيه.

ثم انا لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا صحه نظريه ان منشأ الحاجه هو الحدوث فى الموجودات التكوينييه و انها تملك حريتها فى البقاء و لا- تخضع لمبدأ، إلا- انها بديهيه البطلان فى الأفعال الاختياريه التى هى محل الكلام فى المسأله، ضروره ان الفعل الاختيارى يستحيل بقاءه بعد ارتفاع الإراده و الاختيار إذ لا وجه للتفصيل بين الضد الموجود و المعدوم.

و يجدر بنا ان نختم الحديث عن مقدميه عدم الضد للضد الآخر و عدم مقدميته و قد عرفت استحاله مقدميته. هذا بحسب الصغرى.

و اما الكبرى و هى وجوب مقدمه الواجب. فقد تقدم الكلام فيها، و قلنا هناك انه لا دليل على ثبوت الملازمه بين إيجاب شئ و إيجاب مقدمته، و ما ذكروه من الأدله على ذلك قد ناقشناها واحداً بعد واحد، بل ذكرنا هناك-مضافاً إلى ان الوجدان حاكم بعدم ثبوت الملازمه بينهما-ان إيجاب المقدمه شرعاً لغو محض فلا يترتب عليه أثر أصلاً.

الوجه الثانى-قد استدل بعضهم على ان الأمر بشئى يقتضى النهى عن ضده بان وجود الضد ملازم لترك الضد الآخر، و المتلازمان لا يمكن اختلافهما فى الحكم بان يكون أحدهما واجباً و الآخر محرماً، و عليه فإذا كان أحد الضدين واجباً فلا محاله يكون ترك الآخر أيضاً واجباً، و إلا لكان المتلازمان مختلفين فى الحكم و هو غير جائز.

أقول: هذا الدليل أيضاً مركب من مقدمتين:

الأولى-صغرى القياس، و هى ثبوت الملازمه بين وجود شئى و عدم ضده.

الثانية-كبراه و هي عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم.

اما المقدمه الأولى فلا إشكال فيها.

و اما المقدمه الثانيه فقد ذكروا ان المتلازمين لا بد ان يكونا متوافقين في الحكم فإذا كانت الإزالة-مثلا-واجبه فترك الصلاه الذى هو ملازم لفعل الإزالة لا محاله يكون واجباً لأنه يمتنع أن يكون محرماً لاستلزامه التكليف بالمحال، ولا فرق في ذلك بين الضدين اللذين لا- ثالث لهما كالحركه و السكون و ما شاكلهما، و الضدين اللذين لهما ثالث كالسواد و البياض و القيام و الجلوس و نحوهما، غايه الأمر انه على الفرض الأول كان الاستلزام من الطرفين، فكما ان وجود كل منهما يستلزم عدم الآخر كذلك عدم كل منهما يستلزم وجود الآخر. و اما على الفرض الثاني فوجود كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر دون العكس إذ يمكن انتفاؤهما معاً. و ذلك لأن ملاك دلالة الأمر بالشىء على النهى عن ضده هو استلزام وجود ذلك الشىء لعدم ضده، و هو أمر يشترك فيه جميع الأضداد. و اما استلزام عدم الشىء لوجود ضده فهو و ان كان مختصاً بالضدين اللذين لا ثالث لهما إلا انه أجنبي عن ملاك الدلاله تماماً.

و على ذلك يظهر انه لا وجه لما يراه شيخنا الأستاذ(قده) من التفرقه بين ما إذا لم يكن للضدين ثالث، و ما إذا كان لهما ثالث فسلم الدلاله في الفرض الأول دون الثاني، فان ملاك الدلاله- كما عرفت- واحد، إذ بالتفصيل في غير موضعه كما سنعرض إلى ذلك إن شاء الله تعالى.

و الجواب عن ذلك ان العدى لا- يمكن الالتزام به هو كون المتلازمين مختلفين في الحكم، بان يكون أحدهما متعلقاً للأمر، و الآخر متعلقاً للنهى، لاستلزام ذلك التكليف بما لا يطاق، فلا يمكن أن يأمر الشارع باستقبال القبلة-مثلا- في بلدنا هذا أو ما يقربه من البلاد في الطول و العرض، و ينهى عن استدبار الجدى، لأن هذا تكليف بغير المقدور، بل لا يمكن النهى التزيهى عنه لكونه لغواً فلا

يترتب عليه أى أثر بعد فرض وجوب الاستقبال. و اما لزوم كونهما محكومين بحكم واحد و متوافقين فيه فلا موجب له أصلاً فان المحذور المتقدم -و هو: لزوم التكليف بما لا- يطاق- كما يندفع بالالتزام بكونهما متوافقين فى الحكم كذلك يندفع بكون أحدهما غير محكوم بحكم من الأحكام. و عليه فلا مقتضى لدفع المحذور بالفرض الأول دون الفرض الثانى، فان الالتزام بالتوافق فى الحكم يحتاج إلى دليل يدل عليه، و لا دليل فى المقام، بل قام الدليل على خلافه، و ذلك لأن الشارع إذا أمر بأحد المتلازمين فالامر بالملازم الآخر لغو فإذا أمر باستقبال القبلة-مثلاً- فالامر باستدبار الجدى. أو كون اليمين على طرف المغرب و اليسار على طرف المشرق بلا- فائده، فان تلك الأمور من ملازمات وجود المأمور به فى الخارج، سواء أ كانت متعلقه للأمر أم لم تكن، و ما كان كذلك فلا يمكن تعلق الأمر به.

نعم لو توقف ترك الحرام خارجاً على الإتيان بفعل ما للملازمه بين ترك هذا الفعل و الوقوع فى الحرام وجب الإتيان به عقلاً. و اما شرعاً فلا، لعدم الدليل على سرايه الحكم من متعلقه إلى ملازماته الخارجيه. و نظير ذلك ما تقدم فى بحث مقدمه الواجب من ان الإتيان بالمقدمه إذا كان عله تامه للوقوع فى الحرام من دون أن يتوسط بين المقدمه و ذيهها إرادته و اختيار للفاعل، و يجب تركها عقلاً لا شرعاً لعدم الدليل على حرمة تلك المقدمه لا حرمة نفسه و لا حرمة غيرهه.

اما الحرمة النفسيه فلان المتصف بها إنما هو المسبب، لأنه مقدور للمكلف بواسطة قدره على مقدمته، و من الظاهر انه لا فرق فى المقدور بين كونه بلا- واسطه أو معها. و وجوب وجوده و ضرورته من قبل الإتيان بمقدمته لا يضر بتعلق التكليف به لأنه وجوب بالاختيار، فلا ينافى الاختيار. إذاً لا وجه لصرف النهى المتعلق بالمعلول إلى علته كما عن شيخنا الأستاذ(قده) بدعوى ان العله مقدوره دون المعلول، ضروره ان المقدور بالواسطه مقدور و المعلول و ان

لم يكن مقدوراً ابتداءً، إلا انه مقدور بواسطة القدره على علته و هذا يكفى فى صحه تعلق النهى به.

و أما الحرمة الغيريه فقد تقدم انه لا دليل عليها لأن ثبوتها يبتنى على ثبوت الملازمه. و قد سبق ان الملازمه لم تثبت.

و بتعبير آخر: لا- شبهه فى ان مراد القائل بان المتلازمين لا- بد أن يكونا متوافقين فى الحكم: ليس توافقهما فى الإراده بمعنى الشوق المؤكد، و لا بمعنى إعمال القدره، فان الإراده بالمعنى الأول من الصفات النفسائيه، و ليست من سنخ الأحكام فى شىء. و بالمعنى الثانى و هو إعمال القدره فى شىء يستحيل أن يتعلق بفعل الغير لأنه ليس واقعاً تحت اختيار المولى و إرادته، بل مراده من ذلك ان اعتبار المولى أحد المتلازمين فى ذمه المكلف و إبرازه فى الخارج بمبرز يستلزم اعتبار الآخر فى ذمته أيضاً.

و لكن من الواضح جداً: انه لا ملازمه بين الاعتبارين أصلاً مضافاً إلى ما عرفت من ان الاعتبار الثانى لغو.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر ان الأمر كذلك فى النقيضين، و المتقابلين بتقابل العدم و الملكه، كالتكلم و السكوت، فان اعتبار الشارع الفعل على ذمه المكلف لا يستلزم النهى عن نقيضه، و اعتبار عدمه، كما ان اعتبار الملكه فى ذمه المكلف لا يستلزم النهى عن عدمها، فالامر بالإزاله-مثلا- كما لا يستلزم النهى عن الصلاه المضاده لها، كذلك لا يستلزم النهى عن نقيضها و هو العدم البديل لها، ضروره ان المتفاهم منه عرفاً ليس إلا و جوب الإزاله فى الخارج، لا حرمة تركها و لذلك قلنا ان كل حكم شرعى متعلق بشىء لا ينحل إلى حكمين: أحدهما متعلق به، و الآخر بنقيضه.

أو فقل: ان النهى عن أحد النقيضين مع الأمر بالنقيض الآخر لغو فلا يترتب عليه أثر.

و بذلك يظهر فساد ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من الالتزام بان الأمر بأحد النقيضين يستلزم النهى عن الآخر باللزوم البين بالمعنى الأخص. و الأمر بأحد المتقابلين بتقابل العدم و الملكة كالتكلم و السكوت-مثلا-يستلزم النهى عن الآخر باللزوم البين بالمعنى الأخص أيضاً، بل الأمر بأحد الضدين الذين لا ثالث لهما كالحركة و السكون يستلزم النهى عن الضد الآخر و لكن باللزوم البين بالمعنى الأعم.

و وجه الظهور هو، ما قد سبق من انه لا دلالة على الملازمه فى شىء من تلك الموارد حتى باللزوم البين بالمعنى الأعم، فضلاً عن البين بالمعنى الأخص، و ان الأمر لا يدل إلا على اعتبار متعلقه فى ذمه المكلف، و لا يدل على النهى عن تركه، بل قد عرفت ان النهى عنه لغو.

أضف إلى ذلك ما ذكرناه-سابقاً-من ان ملاك الدلالة فى المقام هو استلزام فعل الضد لترك الضد الآخر، و هو امر مشترك فيه بين الجميع، فلا يختص بالنقيضين و لا بالمتقابلين بتقابل العدم و الملكة و لا بالضدين الذين لا ثالث لهما، بل يعم الضدين الذين لهما ثالث أيضاً، لأن فعل أحدهما يستلزم ترك الآخر لا محاله. و اما استلزام ترك الشىء لفعل ضده فهو أجنبي عن ملاك الدلالة تماماً.

فالنتيجة ان ما هو ملاك الدلالة على تقدير تسليمه يشترك فيه الجميع، و لا يختص بغير الضدين الذين لهما ثالث فما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من التفرقة لا يرجع إلى معنى محصل.

### شبهه الكعبى بانتفاء المباح

و هذه الشبهه ترتكز على ركيزتين:

الأولى-ان ترك الحرام فى الخارج يتوقف على فعل من الأفعال الوجوديه لاستحاله خلو المكلف من فعل ما، و كون من الأكوان الاختياريه، و عليه فإذا



لم يشتغل بغير الحرام وقع في الحرام لا محاله إذا كان الاشتغال بغير الحرام واجباً مقدمه لترك الحرام.

الثانيه-ان الفعل الاختياري يحتاج في حدوده و بقائه إلى المؤثر، فلا يستغنى الحادث في بقائه عن المؤثر كما لا يستغنى عنه في حدوده، فالنتيجه على ضوء هاتين الركيزتين هي أن ترك الحرام حدوداً و بقاء متوقف على إيجاد غيره من الأفعال الاختياريه في الخارج. و بما ان إيجاده مقدمه لترك الحرام فيكون واجباً بوجوب مقدمي، إذاً لا- يمكن فرض مباح في الخارج. و هذا معنى القول بانتفاء المباح و انحصار الأفعال بالواجب و الحرام.

و يرد عليه: ان الركيزه الثانيه و إن كانت في غايه الصحه و المثانه كما سبق إلا ان الأولى منهما واضحه البطلان. و الوجه في ذلك هو: ان ما ذكره الكعبي في هذه الركيزه اما مبتن على مانعيه وجود أحد الضدين عن الضد الآخر بدعوى ان فعل الحرام بما انه مضاد لغيره من الأفعال الوجوديه فلا- محاله يتوقف تركه على فعل ما من تلك الأفعال من باب توقف عدم الشيء على وجود مانعه. و اما مبتن على دعوى الملازمه بين حرمة شيء و وجوب ضده.

و لكن كلا الأمرين واضح الفساد.

اما الأمر الأول فقد تقدمت استحاله مانعيه وجود أحد الضدين عن الضد الآخر بصوره مفصله، فلا يكون عدم الضد مستنداً إلى وجود ضده، بل هو اما مستند إلى عدم مقتضيه، أو إلى وجود المقتضى للضد الآخر. و على هذا فلا يكون ترك الحرام متوقفاً على فعل ما غير الحرام من الأفعال الوجوديه، بل يكفي في عدمه عدم إرادته و عدم الداعي إليه، أو إرادته إيجاد فعل آخر. و كيف كان فلا يتوقف ترك الحرام على أحد تلك الأفعال، على ان الكبرى أيضا غير ثابتة، و هي وجوب مقدمه الواجب كما سبق.

و اما الأمر الثاني- فلما عرفت من انه لا دليل على سرايه الحكم من أحد

المتلازمين إلى الملازم الآخر.

نعم ربما يمكن أن يعلم المكلف بأنه لو لم يأت بفعل ما غير الحرام لوقع في الحرام باختياره وإرادته، فحينئذ و ان وجب الإتيان به فراراً عن الوقوع في الحرام إلا- ان وجوبه عقلي لا- شرعي كما تقدم، اذن فما أفاده الكعبي من انحصار الأفعال الاختيارية بالواجب و الحرام لا يرجع إلى معنى محصل. هذا تمام كلامنا في الضد الخاص.

و نتیجه جميع ما ذكرناه عده نقاط:

الأولى- ان هذه المسألة من المسائل الأصولية العقلية و ليست من المسائل الفقهية، و لا من المبادئ كما تقدم.

الثانية- ان العلة التامة مركبة من أجزاء ثلاثة و هذه الأجزاء تختلف من ناحيه استناد وجود المعلول إليها و استناد عدمه إلى تلك الأجزاء، فان وجوده مستند إلى الجميع في مرتبه واحده فلا- يمكن أن يستند إلى بعضها دون بعضها الآخر، و هذا بخلاف عدمه، فانه عند عدم المقتضى أو الشرط لا يستند إلى وجود المانع كما عرفت.

الثالثة- ان كبرى كون عدم المانع من المقدمات مسلمه إلا أن عدم أحد الضدين ليس مقدمه لوجود الضد الآخر، لما تقدم من استحاله مانعيه وجود أحد الضدين للضد الآخر بالوجهين السابقين «الدور و التفتيش عن حال المقتضيات و عدم إمكان فرض صورته يستند عدم الضد في تلك الصوره إلى وجود الضد الآخر» الرابعه- ان المانع إنما يكون متصفاً بالمانعيه عند ثبوت المقتضى مع بقيه الشرائط، ليزاحم المقتضى في تأثيره. و هذا معنى دخل عدمه في وجود المعلول.

الخامسه- إمكان ثبوت المقتضى لكل من الضدين في نفسه مع قطع النظر عن الآخر و قد عرفت ان هذا غير داخل في الكبرى المتسالم عليها، و هي ان اقتضاء المحال محال خلافاً لشيخنا الأستاذ (قده) حيث انه قد أصر على استحاله

ثبوت المقتضى لكل منهما، و ان ذلك من مصاديق تلك الكبرى، و لكن قد سبق ان الأمر ليس كذلك فان تلك الكبرى إنما تتحقق في أحد موردين:

١- (اقتضاء شىء واحد بذاته امرين متنافيين فى الوجود). ٢- (فرض ثبوت المقتضى لكل من الضدين بقيد الاجتماع و التقارن) و المقام ليس منهما فى شىء.

السادسه- ان التقدم أو التأخر الرتبى يحتاج إلى ملاك وجودى كامن فى صميم ذات الشىء لا فى أمر خارج عنه، دون المعيه فى الرتبه، فانه يكفى فى تحققها عدم تحقق ملاك التقدم أو التأخر خلافاً لشيخنا المحقق (قده) حيث قال: ان المعيه فى الرتبه أيضاً تحتاج إلى ملاك وجودى. و قد تقدم فساداه فلاحظ.

السابعه- انه لا مقتضى لكون المتلازمين متوافقين فى الحكم، بل قد سبق ان ذلك لغو فلا يترتب عليه أثر شرعى أصلاً. نعم الذى لا يمكن هو اختلافهما فى الحكم كما مر.

الثامنه- ان قياس المساواه إنما ينتج فى المتقدم و المتأخر بالزمان، فان ما كان متحداً مع المتقدم أو المتأخر زماناً متقدماً أو متأخراً لا محاله، لا فى المتقدم و المتأخر بالرتبه و الطبع. و سر ذلك ان ملاك التقدم و التأخر فى الأولين أمر خارج عن مقتضى ذاتهما و هو وقوعهما فى الزمان المتقدم و المتأخر، و مع قطع النظر عن ذلك فلا يقتضى أحدهما بذاته التقدم على شىء آخر و لا الآخر التأخر، فان المتقدم و المتأخر بالذات نفس اجزاء الزمان و ما يشبهها كالحركه و نحوها، و الحوادث الآخر إنما تتصف بهما بالعرض لا بالذات. و نتيجة ذلك هى ان كل ما كان واقعاً فى الزمان المتقدم واجد لملاك التقدم، و كل ما كان واقعاً فى الزمان المتأخر واجد لملاك التأخر، و كل ما كان واقعاً فى الزمان المقارن واجد لملاك التقارن من دون اختصاص بحادث دون آخر. و ملاك التقدم و التأخر فى الأخيرين أمر راجع إلى مقتضى ذاتهما فكل ما كان فى صميم ذاته من الوجود أو العدم اقتضاء التقدم على شىء أو التأخر متقدماً عليه أو متأخراً لا محاله، و كل ما لم يكن فيه اقتضاء كذلك

فلا يعقل فيه التقدم أو التأخر و لو كان في رتبه ما فيه الاقتضاء.

التاسعه-بطلان التفصيل بين الضد المعدوم و الضد الموجود بتوقف وجود الأول على ارتفاع الثانى دون العكس. وقد عرفت ان منشأ هذا التفصيل توهم استغناء الباقي عن المؤثر. و قد تقدم الكلام فيه مفصلاً فراجع.

العاشره-بطلان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من تسليم الدلاله على الملازمه بين الأمر بشىء و النهى عن ضده فى النقيضين، و المتقابلين بتقابل العدم و الملكه، بل فى الضدين الذين لا ثالث لهما. و قد عرفت عدم الدلاله فى الجميع.

الحاديه عشره-قد تقدم انه على تقدير تسليم الملازمه فيما إذا لم يكن للضدين ثالث فلا بد من تسليمها فيما إذا كان لهما ثالث أيضاً، لأن ملاك الدلاله كما مر هو (استلزام فعل الشىء لترك ضده) أمر يشترك فيه جميع الأضداد، فلا وجه للتفصيل بينهما، كما عن شيخنا الأستاذ(قده).

الثانيه عشره-ان، ذهب إليه الكعبى من القول بانتفاء المباح لا يرجع إلى معنى محصل كما سبق.

## الضد العام

و اما الكلام فى المقام الثانى و هو الضد العام فقد اختلفت كلماتهم فى كيفية دلالة الأمر بالشىء على النهى عنه بعد الفراغ عن أصل الدلاله-إلى ثلاثه أقوال:

الأول-ان الأمر بالشىء عين النهى عن ضده العام فالأمر بالصلاه-مثلا- عين النهى عن تركها، فقولنا صل عين قولنا: لا تترك الصلاه.

الثانى-ان الأمر بالشىء يدل على النهى عنه بالتضمن بدعوى انه مركب من طلب الفعل و المنع من الترك، فالمنع من الترك مأخوذ فى مفهوم الأمر فيكون دالا عليه بالتضمن.

الثالث-ان الأمر بالشىء يقتضى النهى عنه بالدلاله الالتزاميه باللزوم البين

بالمعنى الأخص، أو اليبين بالمعنى الأعم.

أما القول الأول: فإن أريد من العينيه فى مقام الإثبات و الدلاله-أعنى بها ان الأمر بشىء و النهى عن تركه يدلان على معنى واحد و إنما الاختلاف بينهما فى التعبير فقط-فهذا مما لا إشكال فيه إذ من الواضح انه لا مانع من أبرار معنى واحد بعبارات متعددة و ألفاظ مختلفه فيبرزه تاره بلفظ و أخرى بلفظ آخر، و هكذا-مثلا-يمكن إبراز كون الصلاه على ذمه المكلف مره بكلمه «صل» و مره أخرى بكلمه لا- تترك الصلاه بان يكون المقصود من كلتا الكلمتين أبرار و جوبها و ثبوتها فى ذمه المكلف، لا ان المقصود من الكلمه الأولى إبراز و جوب فعلها و من الكلمه الثانيه إبراز حرمه تركها لثلاث تكون إحدى الكلمتين عين الأخرى فى الدلاله و الكشف. و هذا هو المقصود من الروايات الناهيه عن ترك الصلاه. و ليس المراد من النهى فيها النهى الحقيقى الناشئ من مفسده إلزاميه فى متعلقه، و لذلك لم يتوهم أحد حرمه ترك الصلاه و ان تاركها يستحق عقابين عقاباً لتركه الواجب، و عقاباً لارتكابه الحرام.

و هذا التعبير-أعنى به التعبير عن طلب شىء بالنهى عن تركه-امر متعارف فى الروايات فى باب الواجبات و المستحبات و فى كلمات الفقهاء(رض)فترى انهم يعبرون عن الاحتياط الواجب بقولهم لا- يترك الاحتياط. و عليه فمعنى ان الأمر بالشىء عين النهى عن ضده هو انهما متحدان فى جهه الدلاله و الحكايه عن المعنى، فى مقابل ما إذا كانا متغايرين فى تلك الجبهه.

و على ضوء ذلك صح ان يقال: ان الأمر بالشىء عين النهى عن ضده العام بحسب المعنى و الدلاله عليه. فإن أريد من العينيه: العينيه بهذا المعنى فهى صحيحه، و لا بأس بها، و لكن الظاهر ان العينيه بذلك المعنى ليست مراداً للقاتل بها كما لا يخفى.

و ان أريد بها العينيه فى مقام الثبوت و الواقع-أعنى بها كون الأمر بشىء

عين النهى عن تركه فى ذلك المقام و بالعكس-فيرد عليه انه ان أريد من النهى عن الترك طلب تركه المنطبق على الفعل إذ قد يراد من النهى عن الشىء طلب تركه كما هو الحال فى تروك الإحرام و الصوم، حيث يراد من النهى عن الأكل و الشرب و مجامعه النساء، و الارتماس فى الماء، و لمس المرأة، و لبس المخيط للرجال. و التكحل و النظر إلى المرأة، و المجادله، و غيرها مما يعتبر عدمه فى صحه الإحرام طلب ترك هذه الأمور فان هذا النهى لم ينشأ عن مبغوضيه تلك الأمور. و قيام مفسده إلزاميه بها، بل نشأ عن محبوبيه تركها، و قيام مصلحه إلزاميه به. و عليه لم يكن مثل هذا النهى نهياً حقيقياً ناشئاً عن مفسده ملزمه فى متعلقه، بل هو فى الواقع أمر، و لكن أبرز بصوره النهى فى الخارج-ان أريد ذلك فلا معنى له أصلاً، و ذلك: لأن ترك الترك و ان كان مغايراً للفعل مفهوماً إلا انه عينه مصداقاً و خارجاً، لأنه عنوان انتزاعى له، و ليس له ما يازاء فى الخارج ما عداه.

أو فقل: ان فى عالم التحقق و الوجود أحد شيئين لا ثالث لهما، أحدهما الوجود، و الثانى العدم البديل له. و اما عدم العدم فهو لا يتجاوز حد الفرض و التقدير: و ليس له واقع فى قبالتها و إلا لأمكن أن يكون فى الواقع إعدام غير متناهيه فان لكل شىء عدماً، و لعدمه عدم، و هكذا إلى أن يذهب إلى ما لا نهايه له. نعم انه عنوان انتزاعى منطبق على الوجود، و عليه فالقول بان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فى قوه القول بان الأمر بالشىء يقتضى الأمر بذلك الشىء، و هو قول لا معنى له أصلاً.

فالنتيجه: انه لا يمكن أن يراد من النهى عن الترك طلب تركه لاستلزام ذلك النزاع فى أن الأمر بالشىء يقتضى نفسه، و هذا النزاع لا محصل له أبداً.

و ان أريد بالنهى عن الترك النهى الحقيقى الناشئ عن مبغوضيه متعلقه، و قيام مفسده ملزمه به فالنهى بهذا المعنى و ان كان أمراً معقولاً فى نفسه إلا انه لا يمكن ان يراد فيما نحن فيه، و ذلك لاستحاله ان يكون بغض الترك متحداً مع

حب الفعل أو جزئه و ذلك لاستحاله اتحاد الصفتين المتضادتين فى الخارج.

و بعبارة واضحة: انه لا شبهه فى أن الأمر الحقيقى يباين النهى الحقيقى تبايناً ذاتياً، فلا اشتراك بينهما لا فى ناحيه المبدأ و لا فى ناحيه الاعتبار و لا- فى ناحيه المنتهى. اما من ناحيه المبدأ فلان الأمر تابع للمصلحه الإلزاميه فى متعلقه و النهى تابع للمفسده الإلزاميه فيه. و اما من ناحيه الاعتبار فلما ذكرناه غير مره من ان حقيقه الأمر ليست إلا اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف، و إبرازه فى الخارج بمبرز كصيغه الأمر أو نحوها. و حقيقه النهى ليست إلا اعتبار المولى حرمة الفعل عليه، و جعله محروماً عنه، و إبرازه فى الخارج بمبرز من صيغه النهى أو ما شاكلها. و من الواضح ان أحد الاعتبارين أجنبى عن الاعتبار الآخر بالكليه. و اما من ناحيه المنتهى فلان الأمر يمثل بإتيان متعلقه و النهى يمثل بترك متعلقه.

و على هذا الضوء فكيف يمكن القول بان الأمر عين النهى فهل هو عينه فى ناحيه المبدأ أو فى ناحيه المنتهى أو فى ناحيه الاعتبار كل ذلك غير معقول.

فالتنتيجه اذن هى ان القول بالعينيه قول لا محصل له.

و من ذلك يظهر بطلان القول الثانى أيضاً، و هو القول بان النهى جزء من الأمر فان القول بالجزئيه أيضاً غير معقول ضروره انه كما لا- يمكن أن يكون النهى متحداً مع الأمر فى المراحل المتقدمه كذلك لا يمكن أن يكون جزؤه فى تلك المراحل و ما قيل: فى تعريف الوجوب من انه عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك لا يخلو عن ضرب مسامحه و لعل الغرض منه الإشاره إلى مفهوم الوجوب فى مقام تقريبه إلى الأذهان لا- انه تعريف له على التحقيق و إلا- فمن الواضح جداً ان المنع من الترك لم يؤخذ فى حقيقه الوجوب بأى معنى من المعانى التى فرضناه سواء أ كان إرادته نفسانيه، أم كان حكماً عقلياً، أو مجعولاً شرعياً فانه على الأول من الاعراض و هى من البسائط الخارجيه، و على الثانى فهو من الأمور

الانتزاعية العقلية، بمعنى ان العقل يحكم باللزوم عند اعتبار المولى فعلا ما على ذمه المكلف مع عدم نصبه قرينه على الترخيص فى تركه. و من الظاهر انه أشد بساطه من الاعراض فلا يعقل له جنس و لا فصل، و على الثالث فهو من المجعولات الشرعية. و من الواضح انها فى غاية البساطه و لا يعقل لها جنس و فصل. نعم المنع من الترك لازم للوجوب لا انه جزؤه.

و على تقدير كون الوجوب مركباً فلا يعقل ان يكون مركباً من المنع من الترك لما عرفت من ان بغض الترك كما لا يمكن أن يكون عين حب الفعل كذلك لا يمكن أن يكون جزؤه.

و قد تحصل من ذلك ان النزاع فى عينه أمر بشىء للنهى عن ضده أو جزئيته له لا يرجع إلى النزاع فى معنى معقول.

و اما القول الثالث: و هو القول بان الأمر بشىء يستلزم النهى عن ضده العام فقد ذهب إليه جماعه و لكنهم اختلفوا فى ان الاقتضاء هل هو على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص بان يكون نفس تصور الوجوب كافياً فى تصور المنع من الترك، من دون حاجه إلى أمر زائد، أو انه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأعم على قولين؟ فقد قرب شيخنا الأستاذ (قده) القول الأول، و قال: انه لا يبعد أن نكون دلالاته على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، و على تقدير التنزل عن ذلك فالدلاله الالتزاميه بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم مما لا إشكال فيه و لا كلام.

و التحقيق هو: عدم الاقتضاء. و الوجه فى ذلك هو ان دعوى استلزام الأمر بشىء النهى عن تركه باللزوم البين بالمعنى الأخص واضحه الفساد، ضروره ان الأمر ربما يأمر بشىء و يغفل عن تركه و لا يلتفت إليه أصلاً، ليكون كارهاً له فلو كانت الدلاله على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص لم يتصور غفله الأمر عن الترك و عدم التفاته إليه فى مورد من الموارد، و من هنا قد اعترف هو (قده) أيضاً ببداهه إمكان غفله الأمر بشىء عن ترك تركه فضلاً عن ان يتعلق به طلبه، و هذا منه



يناقض ما أفاده من نفى البعد عن اللزوم البين بالمعنى الأخص.

و اما دعوى الدلاله الالتزاميه باللزوم البين بالمعنى الأعم فهي أيضا لا يمكن تصديقها.و ذلك لعدم الدليل عليها لا من العقل و لا من الشرع.

اما من ناحيه العقل فلأنه لا يحكم بالملازمه بين اعتبار الشارع وجوب شيء و اعتباره حرمه تركه،فان كلا من الوجوب و الحرمة يحتاج إلى اعتبار مستقل و التفكيك بينهما في مقام الاعتبار بمكان من الإمكان،و كذا لا يحكم العقل بالملازمه بين إرادته شيء و كراهه نقيضه،إذ قد يريد الإنسان شيئاً غافلاً عن تركه و غير ملتفت إليه،فكيف يكون كارهاً له.

و ان شئت فقل:ان القائل باستلزام وجوب شيء لحرمة تركه اما ان يدعى الحرمة النفسية،أو يدعى الحرمة الغيريه،و كلتا الدعويين فاسده:اما الدعوى الأولى فلان الحرمة النفسية انما تنشأ من مفسده إزاميه في متعلقها.و من الواضح انه لا مفسده في ترك الواجب فتركه ترك ما فيه المصلحه،لا فعل ما فيه المفسده.

فلو سلمنا وجود المفسده في ترك الواجب أحياناً فلا كليه لذلك بالبداهه،إذن لا مجال لدعوى الملازمه بين وجوب شيء و حرمة تركه،بل الوجدان حاكم بعدم ثبوتها.و اما الدعوى الثانيه:فلعدم ملاك الحرمة الغيريه فيه أولاً،لانتفاء المقدميه،و كونها لغواً ثانياً،لعدم ترتب أثر عليها من العقاب أو نحوه.و عليه فلا موضوع لدعوى الملازمه أصلاً.

و اما من ناحيه الشرع فلان ما دل على وجوب شيء لا يدل على حرمة تركه.

بداهه ان الحكم الواحد و هو الوجوب في المقام لا- ينحل إلى حكمين أحدهما يتعلق بالفعل و الآخر بالترك،ليكون تاركه مستحقاً لعقابين من جهه تركه الواجب و ارتكابه الحرام،و من هنا قلنا انه لا مفسده في ترك الواجب ليكون تركه محرماً، كما انه لا مصلحه في ترك الحرام ليكون واجباً.

و على الجملة فمن الواضح جداً ان الأمر بشيء لا يدل إلا على اعتباره في ذمه

المكلف بلا- دلالة له على اعتبار حرمه تركه، فالأمر بالصلاة-مثلاً-لا- يدل إلا- على اعتبار فعلها في ذمه المكلف، دون حرمه تركها، وهكذا. واما إطلاق المبعوض على ترك الواجب فهو بضرب من العناية و المسامحة، كما ان إطلاق المحبوب على ترك الحرام كذلك.

و قد تحصل من ذلك بشكل واضح انه لا ملازمه بين اعتبار شيء في ذمه المكلف و اعتبار حرمه نقيضه لا عقلا و لا شرعاً. و نتيجة مجموع ما ذكرناه نقطتان: الأولى- ان الأمر بشيء لا يقتضى النهى عن ضده العام لا بنحو العينيه أو الجزئيه و لا بنحو اللزوم. الثانية- ان القولين الأولين لا يرجعان إلى معنى معقول، دون القول الأخير. هذا تمام كلامنا في الضد العام.

## الكلام في ثمره المسألة

### اشاره

قد اشتهر بين الأصحاب ان الثمره تظهر فيما إذا وقعت المزاحمه بين واجب موسع كالصلاة-مثلاً-و واجب مضيق كالإزالة أو بين واجبين مضيقين أحدهما أهم من الآخر، فعلى القول بعدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده يقع الواجب الموسع أو غير الأهم صحيحاً، إذ لا مقتضى لفساده أصلاً، فان المقتضى له إنما هو تعلق النهى به و لا نهى على الفرض، اذن يبقى الواجب على حاله من المحبوبيه و الملا-ك. و اما على القول بالاقتضاء فيقع فاسداً إذا كان عباده بضم كبرى المسألة الآتية و هى: ان النهى فى العبادات يوجب الفساد.

و قد أورد على هذه الثمره بإيرادين متقابلين:

أحدهما- ما عن الشيخ البهائي (قده) من بطلان العباده مطلقاً حتى على القول بعدم الاقتضاء و ذلك لما يراه (قده) من اشتراط صحه العباده بتعلق الأمر بها فعلاً، و على هذا فلا محاله تفسد عند المزاحمه بالواجب الأهم أو المضيق، سواء

فيه القول بالاعتناء و عدمه، ضروره ان الأمر بشيء لو لم يقتض النهى عن ضده فلا شبهه فى انه يقتضى عدم الأمر به، لاستحاله تعلق الأمر بالضدين معاً، فإذا كانت العباده المضاده غير مأمور بها فعلاً فلا محاله تقع فاسده، لفرض ان صحه العباده مشروطه بكونها مأموراً بها، و بما انه لا أمر فى المقام على الفرض فلا صحه لها لانتفائها بانتفاء شرطها.

ثانيهما- ما عن جماعه منهم شيخنا الأستاذ (قده) من صحه العباده مطلقاً حتى على القول باعتناء الأمر بالشىء النهى عن ضده. و الوجه فى ذلك هو ان صحتها على القول بعدم الاعتناء واضحه، لعدم المقتضى للفساد أصلاً بناء على ما هو الصحيح من عدم اشتراط صحه العباده بقصد الأمر، بل المعتبر فيها هو إضافتها إلى المولى بنحو من أنحاء الإضافه. و اما على القول بالاعتناء فالعباده كالصلاه- مثلاً- و ان كانت منهيّاً عنها إلا ان هذا النهى بما انه نهى غيرى نشأ عن مقدميه تركها أو عن ملازمته لفعل المأمور به فى الخارج و لم ينشأ عن مفسده فى متعلقه فلا يكون موجباً للفساد. و من هنا قالوا: ان مخالفه الأمر و النهى المقدميين لا توجب بعداً و سر ذلك ما سبق من أن النهى الغيرى المقدمى لا يكشف عن وجود مفسده فى متعلقه و كونه مبغوضاً للمولى لئلا يمكن التقرب به، فان المبعد لا يمكن التقرب به.

و على ضوء ذلك فالعباده باقيه على ما كانت عليه من المصلحه و المحبوبيه الذاتيه الصالحه للتقرب بها، و النهى المتعلق بها- بما انه غيرى- لا يمنع عن التقرب بها و على الجمله فبناء على ما هو الصحيح من عدم اشتراط صحه العباده بقصد الأمر و كفايه قصد الملاك فصحتها عندئذ تدور مدار تحقق الملاك بلا فرق بين القول بالاعتناء و القول بعدمه، و بما انها واجده للملاك على كلا القولين فهى تقع صحيحه، اذن فلا ثمره.

أقول: اما الإيراد الأول- فيردّه: ما ذكرناه فى بحث التعبدى و التوصلى

مفصلاً، و سنتعرض لذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى أيضاً من ان المعتبر في صحه العباده هو قصد القربه بأى وجه تحقق لا خصوص قصد الأمر، لعدم دليل خاص يدل عليه، اذن لا فرق بنظر العقل في حصول التقرب بين وجود الأمر و عدمه إذا كان الفعل واجداً للملاك و قصد التقرب به.

و اما الإيراد الثانى-فيظهر حاله مما سنبينه إن شاء الله تعالى.

فقول:تحقيق الحال فى الثمره المزبوره يستدعى الكلام فى مقامين:

الأول-فيما إذا وقعت المزامحه بين واجب موسم كالصلاه-مثلا-و واجب مضيق كالإزاله.الثانى-فيما إذا وقعت المزامحه بين واجبين مضيقين أحدهما أهم من الآخر كما إذا وقعت المزامحه بين الصلاه فى آخر الوقت و الإزاله بحيث لو اشتغل بالإزاله فاتته الصلاه.

اما الكلام فى المقام الأول-فقد اختار المحقق الثانى(قده)و تبعه جماعه من المحققين تحقق الثمره فيه،فعلى القول بالاعتضاء تقع العباده فاسده و على القول بعدمه تقع صحيحه.

بيان ذلك انا قد ذكرنا فى بحث تعلق الأوامر بالطبائع أو الافراد ان الصحيح هو تعلقها بالطبائع الملغاه عنها جميع الخصوصيات و الشخصيات دون الافراد،و على هذا فالمأمور به هو الطبيعه المطلقه،و مقتضى إطلاق الأمر بها ترخيص المكلف فى تطبيق تلك الطبيعه على أى فرد من افرادها شاء تطبيقها عليه من الافراد العرضيه و الطويله،و لكن هذا إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك مانع عن التطبيق،و اما إذا كان مانع عنه كما إذا كان بعض افرادها منهيّاً عنه فلا محاله يقيد إطلاق الأمر المتعلق بالطبيعه بغير هذا الفرد المنهى عنه،لاستحاله انطباق الواجب على الحرام.

و يترتب على ذلك انه بناء على القول باقتضاء الأمر بشىء النهى عن ضده كان الفرد المزامح من الواجب المطلق منهيّاً عنه فيقيد به إطلاق الأمر به، كما هو

الحال فى بقيه موارد النهى عن العبادات، لاستحاله أن يكون الحرام مصداقاً للواجب، و نتيجته ذلك التقييد هى وقوعه فاسداً بناءً على عدم كفايه اشتماله على الملاك فى الصحه.

أو فقل: ان الأمر بالشىء لو كان مقتضياً للنهى عن ضده كان الفرد المزاحم منهيأً عنه لا محاله، و عليه فلا يجوز تطبيق الطبيعه المأمور بها عليه، و بضميمه المسأله الآتية و هى ان النهى فى العبادات يوجب الفساد يقع فاسداً.

و اما بناء على القول بعدم الاقتضاء فغايه ما يقتضيه الأمر بالواجب المضيق هو عدم الأمر بالفرد المزاحم، لاستحاله الأمر بالضدين معاً، و هذا لا يقتضى فساده.

و الوجه فى ذلك ما عرفت من ان متعلق الوجوب صرف وجود الطبيعه و خصوصيه الافراد جميعاً خارجه عن حيز الأمر، و المفروض ان القدره على صرف الوجود منها تحصل بالقدره على بعض وجوداتها و افرادها و ان لم يكن بعضها الآخر مقدوراً. و من الواضح ان التكليف غير مشروط بالقدره على جميع افرادها العرضيه و الطولييه، ضروره انه ليست طبيعه تكون مقدوره كذلك، و عليه فعدم القدره على فرد خاص من الطبيعه المأمور بها و هو الفرد المزاحم بالأهم لا- ينافى تعلق الأمر بها، فان المطلوب هو صرف وجودها و هو يتحقق بإيجاد فرد منها فى الخارج، فالقدره على إيجاد فرد واحد منها كاف فى تعلق الأمر بها.

و على هذا الضوء يصح الإتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر بالطبيعه المأمور بها لانطباق تلك الطبيعه عليه كانطباقها على بقيه الافراد، ضروره انه لا فرق بينه و بين غيره من الافراد من هذه الجبهه أصلاً.

و بتعبير آخر: انه لا موجب لتقييد إطلاق المأمور به على هذا القول بغير الفرد المزاحم للواجب المضيق، فان الموجب لذلك إنما هو تعلق النهى به، و حيث لا نهى على الفرض فلا موجب له أصلاً، و عندئذ فغايه ما يقتضيه الأمر

بالواجب المضيق هو عدم الأمر به، و من الواضح انه غير مانع من انطباق الطبيعه المأمور بها عليه، إذ الافراد جميعاً فى عدم تعلق الأمر بها و عدم اتصافها بالواجب على نسبه واحده، و لا فرق فى ذلك بين الفرد المزاحم للواجب المضيق و غيره، فان متعلق الأمر الطبيعه الجامعه بين الافراد بلا دخل شىء من الخصوصيات و التشخصات فيه، و لذا لا يسرى الوجوب منها إلى تلك الافراد.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان ضابط الامتثال انطباق الطبيعه المأمور بها على الفرد المأتى به فى الخارج.

فالتتيجه-على ضوء هاتين الناحيتين-هى صحه الإتيان بالفرد المزاحم لاشتراكه مع بقيه الافراد فى كلتا الناحيتين.

نعم يمتاز عنها فى ناحيه ثالثه و هى ان الفرد المزاحم غير مقدور شرعاً و هو فى حكم غير المقدور عقلاً، إلا انها لا تمنع عن الصحه و حصول الامتثال به، لأن الصحه تدور مدار الناحيتين الأوليين، و هذه الناحيه أجنبيه عما هو ملاك الصحه، ضروره ان المكلف لو عصى الأمر بالواجب المضيق و أتى بهذا الفرد المزاحم لوقع صحيحاً، لانطباق المأمور به عليه.

و ان شئت فقل: ان ما كان مزاحماً للواجب المضيق و ان كان غير مقدور شرعاً إلا- انه ليس بمأمور به، و ما كان مأموراً به و مقدوراً للمكلف و هو صرف وجود الطبيعه بين المبدأ و المنتهى غير مزاحم له. و على ذلك الأساس صح الإتيان بالفرد المزاحم، فان الانطباق قهرى و الاجزاء عقلى.

و نتيجه ما أفاده المحقق الثانى (قده) هى ان الفرد المزاحم بناء على القول بالاقضاء حيث انه كان منهيماً عنه فلا ينطبق عليه المأمور به، و عليه فلا اجزاء لدورانه مدار الانطباق. و بناء على القول بعدم الاقضاء حيث انه ليس بمنهى عنه ينطبق عليه المأمور به فيكون مجزياً.

و قد أورد على هذا التفصيل شيخنا الأستاذ (قده) بان ذلك انما يتم بناء

على ان يكون منشأ اعتبار القدره فى متعلق التكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز، إذ على هذا الأصل يمكن ان يقال ان العقل لا يحكم بأزيد من اعتبار القدره على الواجب فى الجملة و لو بالقدره على فرد منه، فإذا كان المكلف قادراً على الواجب و لو بالقدره على فرد واحد منه لا- يكون التكليف به قبيحاً، و بما ان الواجب الموسع فى مفروض الكلام مقدور من جهه القدره على غير المزاحم للواجب المضيق من الافراد، فلا يكون التكليف به قبيحاً.

و عليه فعلى القول بالاعتضاء بما أن الفرد المزاحم منهى عنه لا ينطبق عليه الأمور به فلا يكون مجزياً. و على القول بعدم الاعتضاء حيث انه ليس بمنهى عنه ينطبق عليه الأمور به فيكون مجزياً. اذن ما ذكره المحقق الثانى (قده) من التفصيل متين.

و اما إذا كان منشأ اعتبار القدره شرطاً للتكليف اقتضاء نفس التكليف ذلك - كما هو الصحيح - لا حكم العقل بقبح تكليف العاجز، فلا- يتم ما ذكره، و لا يمكن تصحيح الفرد المزاحم بقصد الأمر أصلاً. فهانذا دعويان: الأولى - ان منشأ اعتبار القدره فى متعلق التكليف اقتضاء نفس التكليف ذلك لا حكم العقل.

الثانية - ان التفصيل المزبور لا يتم على هذا الأصل.

اما الدعوى الأولى - فلان الغرض من التكليف جعل الداعى للمكلف نحو الفعل. و من الواضح ان هذا المعنى بنفسه يستلزم كون متعلقه مقدوراً، لاستحاله جعل الداعى نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً، فإذا كان التكليف بنفسه مقتضياً لاعتبار القدره فى متعلقه فلا تصل النوبه إلى حكم العقل بذلك، ضروره ان الاستناد إلى أمر ذاتى فى مرتبه سابقه على الاستناد إلى أمر عرضى. و ان شئت فقل: إن الغرض من البعث انبعاث المكلف نحو الفعل. و من الواضح امتناع الانبعاث نحو الممتنع، و حصول الداعى له إلى إيجادها، فإذا امتنع الانبعاث و الداعويه امتنع جعل التكليف لا محاله.

و اما الدعوى الثانيه-فهى مرتبه على الدعوى الأولى،و ذلك لأن التكليف إذا كان بنفسه مقتضياً لاعتبار القدره فى متعلقه فلا محاله ينحصر متعلقه بخصوص الافراد المقدوره،فتخرج الافراد غير المقدوره عن متعلقه.

و على الجملة:فنتيجه اقتضاء نفس التكليف ذلك-أى اعتبار القدره-هى ان متعلقه حصه خاصه من الطبيعه،و هى الحصه المقدوره.و اما الحصه غير المقدوره خارجه عن متعلقه و ان كانت من حصه نفس الطبيعه،إلا-انها ليست من حصتها بما هى مأمور بها،و متعلقه للتكليف.و على ذلك فالفرد المزاحم بما انه غير مقدر شرعاً-و هو فى حكم غير المقدر عقلاً-خارج عن حيز الأمر و لا يكون مصداقاً للطبيعه المأمور بها بما هى مأمور بها،فان انطباق الطبيعه المأمور بها عليه يتوقف على عدم تقييدها بالقدره.و حيث انها كانت مقيده بها-على الفرض-امتنع انطباقها على ذلك الفرد،ليحصل به الامتثال.أو فقل:ان الطبيعه إذا كانت مقيده بالقدره لا تنطبق على الفرد الفاقد لها،بداهه عدم إمكان انطباق الحصه المقدوره على افراد الحصه غير المقدوره،فان كل طبيعه تنطبق على افرادها،و لا تنطبق على افراد غيرها.

و على هذا الضوء فلو بنينا على اشتراط صحه العباده بتعلق الأمر بها فعلاً، ليكون الإتيان بها بداعى ذلك الأمر،و عدم كفايه قصد الملاك فلا مناص من الالتزام بفساد الفرد المزاحم على كلا القولين.اما على القول بالاقتضاء فلأنه متعلق للنهى.و اما على القول بعدم الاقتضاء فلتقييد الطبيعه المأمور بها بالقدره المانع من انطباقها عليه.

و قد تحصل من مجموع ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)نقطتان:

الأولى-عدم تماميه ما ذكره المحقق الثانى(قده)من التفصيل بين القول بالاقتضاء و القول بعدمه.



الثانية-انه لا بد من الالتزام بتفصيل آخر،و هو ان منشأ اعتبار القدره شرطاً للتكليف ان كان حكم العقل من باب قبح تكليف العاجز،فما أفاده المحقق الثاني(قده)صحيح،و لا مناص من الالتزام به،و ان كان اقتضاء نفس التكليف ذلك،و ان البعث بذاته يقتضى ان يكون متعلقه مقدوراً سواء أ كان للعقل حكم فى هذا الباب أم لم يكن،فلا يتم ما أفاده المحقق الثاني(قده)إذ لا ثمره عندئذ،فان الفرد المزاحم للواجب المضيق محكوم بالفساد مطلقاً،حتى على القول بعدم الاقتضاء كما عرفت.

هذا كله بناء على القول باشتراط صحة العباده بتعلق الأمر بها فعلاً،و عدم كفايه قصد الملاك.

و اما إذا بنينا على كفايه الاشتمال على الملاك فى الصحة فلا بد من الالتزام بصحة الفرد المزاحم على كلا القولين لأنه تام الملاك حتى بناء على القول بكونه منهيّاً عنه،و ذلك لأن النهى المانع عن صحة العباده و التقرب بها إنما هو النهى النفسى،فانه يكشف عن وجود مفسده فى متعلقه موجبه لاضمحلال ما فيه من المصلحه الصالحه للتقرب بفعل يكون مشتملاً عليها،دون النهى الغيرى،فانه لا يكشف عن وجود مفسده فى متعلقه،ليكشف عن عدم تماميه ملاك الأمر.

أو فقل:ان النهى النفسى بما انه ينشأ من مفسده فى متعلقه فيكون مانعاً عن التقرب به لا محاله،و النهى الغيرى بما انه لم ينشأ من مفسده فى متعلقه بل ينشأ من أمر آخر،فلا محاله لا يكون مانعاً عن التقرب،لأن متعلقه باق على ما كان عليه من الملاك الصالح للتقرب به،هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد ذكرنا فى بحث التعبدى و التوصلى ان قصد الملاك كاف فى صحة العباده،و ان صحتها لا- تتوقف على قصد الأمر بخصوصه،لعدم دليل يدل على اعتبار أزيد من قصد التقرب بالعمل فى وقوعه عباده،و هو إضافته إلى المولى بنحو من أنحاء الإضافه و اما تطبيق ذلك على قصد الأمر أو غيره من الدواعى القريبه فانما هو بحكم العقل

و من الواضح انه لا فرق بنظر العقل في حصول التقرب بين قصد الأمر و قصد الملاك، فهما من هذه الناحية على نسبه واحده.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي صحة الفرد المزاحم مطلقاً حتى على القول بالاقتضاء.

و قد تحصل من ذلك ان ما أفاده المحقق الثاني(قده)من التفصيل بين القولين كما لا يتم على القول باشتراط صحة العباده بقصد الأمر- كما عرفت- كذلك لا يتم على القول بكفايه قصد الملاك، فان الصغرى-و هي كون الفرد المزاحم تام الملاك- ثابتة، و الكبرى-و هي كفايه قصد الملاك-محرزة فالتتيجه من ضم الصغرى إلى الكبرى هي: صحة الفرد المزاحم حتى بناء على كونه منهيّاً عنه.

و نلخص ما أفاده(قده)في عده نقاط:

الأولى-فساد ما اختاره المحقق الثاني(قده)من التفصيل بين القولين مطلقاً، أى سواء القول فيه باشتراط صحة العباده بقصد الأمر، و عدم كفايه قصد الملاك، أو القول بعدم اشتراط صحتها بذلك، و كفايه قصد الملاك كما مر.

الثانية-ان منشأ اعتبار القدره في متعلق التكليف انما هو اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار لا- حكم العقل بقبح تكليف العاجز، ضروره ان الاستناد إلى أمر ذاتي سابق على الاستناد إلى أمر عرضي.

الثالثة-ان الفرد المزاحم-هنا-تام الملاك، و ان قصد الملاك كاف في صحة العباده.

الرابعة-ان المانع من صحة العباده، و التقرب بها إنما هو النهي النفسى لا النهي الغيرى، لأن النهي الغيرى لا ينشأ من مفسده في متعلقه ليكون كاشفاً عن عدم تماميه ملاك الأمر.

و لنأخذ الآن بدرس هذه النقاط:

اما النقطة الأولى فيرد عليها:ان ما أفاده(قده)من التفصيل بين القول

بان منشأ اعتبار القدره شرطاً للتكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز، و القول بان منشأ اعتباره اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار فيسلم ما ذكره المحقق الثاني(قده)على الأول دون الثاني-لا يرجع إلى معنى محصل،بناء على ما اختاره(قده)من استحاله الواجب المعلق،و تعلق الوجوب بأمر متأخر مقدور في ظرفه.

بيان ذلك ان الأمر في الواجب الموسع و ان تعلق بالطبيعه،و بصرف الوجود منها،إلا-انه أيضا مشروط بالقدره عليها.و من الواضح ان القدره عليها لا يمكن إلا بان يكون بعض وجوداتها،و افرادها-و لو كان واحداً منها- مقدوراً للمكلف.و اما لو كان جميع افرادها و وجوداتها غير مقدور له،و لو كان ذلك في زمان واحد،دون بقيه الأزمنه،فلا يمكن تعلق التكليف بنفس الطبيعه، و بصرف وجودها في ذلك الزمان الذي فرضنا ان الطبيعه غير مقدوره فيه بجميع افرادها،إلا على القول بصحة الواجب المعلق،و حيث ان الواجب الموسع في ظرف مزاحمته مع الواجب المضيق غير مقدور بجميع افراده فلا يعقل تعلق الطلب به عندئذ،ليكون انطباقه على الفرد المزاحم في الخارج قهرياً و أجزاءه عن المأمور به عقلياً إلا بناء على صحة تعلق الطلب بأمر متأخر مقدور في ظرفه،و لا يفرق في ذلك بين أن يكون منشأ اعتبار القدره في متعلق التكليف حكم العقل بقبح تكليف العاجز و ان يكون منشأ اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار.

و بتعبير ثان-انه بناء على اشتراط صحة العباده بوجود الأمر فعلا، و الإغماض عما سنتعرض له من صحة تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب فان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)إنما يتم بناء على إمكان تعلق الوجوب بأمر متأخر على نحو الواجب المعلق،إذ على ذلك لا-مانع من تعلق الأمر بالعباده الموسعه في حال مزاحمتها بالواجب المضيق على نحو يكون الوجوب فعلياً،و الواجب امراً استقبالياً،لاستحاله تعلق الأمر بها على نحو يكون الواجب أيضاً حالياً،لأنها

فى تلك الحال غير مقدوره للمكلف بجميع افرادها.

و اما بناء على وجهه نظره (قده) من استحاله الواجب المعلق و عدم إمكان تعلق الطلب بأمر استقبالى مقدور فى ظرفه فلا مناص من القول بفساد الفرد المزاحم مطلقاً، حتى على القول بان منشأ اعتبار القدره هو الحكم العقلى المزبور و ذلك لعدم إمكان طلب صرف وجود الطبيعه المأمور بها المزاحمه بالواجب المضيق عندئذ، ليكون انطباقه على ما أتى به المكلف فى الخارج قهرياً، و الاجزاء عقلياً. فالنتيجه ان ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من التفصيل بين القول بان منشأ اعتبار القدره فى صحه التكليف هو حكم العقل و القول بان منشأ اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار، فعلى الفرض الأول تظهر الثمره فى المسأله، دون الفرض الثانى: غير تام على مسلكه (قده) و اما على مسلك من يرى صحه الواجب المعلق فلا بأس به. نعم إذا كان للواجب افراد عرضيه، و كان بعض افراده مزاحماً بواجب مضيق دون جميعها لثم ما أفاده (قده) إذ حينئذ يصح الإتيان بالفرد المزاحم بداعى امتثال الأمر المتعلق بالطبيعه المقدوره بالقدره على بعض أفرادها، بناء على القول بان منشأ اعتبار القدره هو حكم العقل بقبح خطاب العاجز، كما إذا وقعت المزاحمه بين بعض الافراد العرضيه للصلاه-مثلاً- و إنقاذ الغريق كما فى مواضع التخيير بين القصر و الإتمام، فانه قد يفرض ان الصلاه تماماً مزاحمه مع الإنقاذ، لعدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال دون الصلاه قصراً فيما إذا تمكن المكلف من الجمع بينها و بين الإنقاذ، ففى هذا الفرض و ان كان اللازم على المكلف الإتيان بالصلاه قصراً، لثلاً- يفوت منه الواجب المضيق، و لا- يجوز له اختيار فرد آخر منها فى مقام الامتثال- و هو الصلاه تماماً- لأن اختياره يوجب تفويت الواجب الأهم، و لكن إذا عصى الواجب الأهم و اختار ذلك الفرد فلا مناص من الالتزام بصحته، لانطباق الطبيعه المأمور بها و هى طبيعى الصلاه الجامع بين

القصر و التمام عليه،لفرض كون تلك الطبيعه مقدوره بالقدره على فرد منها، فإذا كانت مقدوره فلا مانع من تعلق الأمر بها بناء على ان منشأ اعتبار القدره هو حكم العقل.اذن صح الإتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر بالطبيعه.نعم بناء على القول بان منشأ اعتبار القدره اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار لم يمكن الحكم بصحة الفرد المزاحم،لعدم انطباق الطبيعه المأمور بها عليه،إذ على هذا القول -كما عرفت-يكون المأمور به حصه خاصه من الطبيعه،و هي الحصه المقدوره.

و من الواضح انها لا تنطبق على الفرد المزاحم.

و قد تلخص ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من التفصيل و-ان تم على هذا الفرض-إلا ان ذلك الفرض خارج عن مورد كلام المحقق الثانى(قده)الذى كان محلاً- للكلام فى المقام،و هو(ما إذا كان الواجب ذا افراد طويله،و كان بعضها مزاحماً بواجب مضيق).

ثم لو تنزلنا عن ذلك،و سلمنا ان شيخنا الأستاذ(قده)من القائلين بالواجب المعلق،و يرى جواز تعلق الطلب بأمر متأخر مقدور فى ظرفه،إلا انه مع ذلك لا يتم ما أفاده،بيان ذلك ان المطلق المتعلق للطلب لا يخلو من أن يكون شمولياً و ان يكون بديلاً،و المطلق الشمولى و ان كان خارجاً عن محل الكلام فى المقام-حيث ان محل الكلام فى المطلق البدلى-إلا انا نتعرض له لشيء من التوضيح للمقام فنقول:إن المطلق إذا كان شمولياً فلا محاله ينحل الحكم المتعلق به بانحلال افراده،فيثبت لكل واحد منها حكم مستقل مغاير للحكم الثابت لفرد آخر.و هذا واضح.

و عليه فإذا كان بعض افراده مزاحماً بواجب مضيق فلا محاله يسقط حكمه من جهه المزاحمه،لكونه غير مقدور للمكلف شرعاً،و ما كان كذلك يستحيل تعلق الطلب به،و لا يفرق فى ذلك بين القول بان منشأ اعتبار القدره هو حكم العقل،و القول بان منشأ اقتضاء نفس التكليف ذلك،فان الممنوع شرعاً كالممتنع

عقلاً، إذن لا يمكن الحكم بصحة ذلك الفرد المزاحم مع قطع النظر عما سيجيء من صحه تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب.

و اما إذا كان بدلاً كما هو محل الكلام فى المقام فبناء على ما هو الصحيح من أن الأوامر متعلقه بالطباع دون الافراد فمتعلق الأمر هو صرف وجود الطبيعه الجامع بين الحدين، أو فقل: الجامع بين الافراد العرضيه و الطولييه بلا دخل شىء من الخصوصيات و التشخيصات الخارجيه فيه.

و من هنا قد ذكرنا غير مره ان معنى الإطلاق هو رفض القيود و عدم دخل شىء منها فى متعلق الحكم واقعاً لا الجمع بينها و دخل الجميع فيه. و من الواضح جداً ان وجوب شىء كذلك لا- ينافى وجوب شىء آخر فى عرضه، ضروره انه لا منافاه بين وجوب الصلاه-مثلا- فى مجموع وقتها-و هو ما بين الزوال و المغرب-و بين وجوب الإزاله أو إنقاذ الغريق أو نحو ذلك فى ذلك الوقت، إذ المفروض ان المطلوب إنما هو صرف وجود الصلاه فى مجموع هذه الأزمنه لا فى جميعها، و من المعلوم انه يكفى فى كونه مقدوراً للمكلف القدره على فرد واحد منها، و إذا كان مقدوراً صح تعلق الطلب به سواء أ كان هناك واجب آخر فى تلك الأزمنه أم لم يكن، فان وجوب واجب آخر إنما ينافى وجوب الصلاه إذا كان وجوبها فى جميع تلك الأزمنه لا فى مجموعها، و المفروض انها ليست بواجبه فى كل من تلك الأزمنه لينافى وجوبها وجوب واجب آخر، بل هى واجبه فى المجموع، و عليه فلا ينافيه وجوب شىء آخر فى زمان خاص.

نعم وجوب واجب آخر ينافى ترخيص انطباق صرف وجود الطبيعه على الفرد فى ذلك الزمان، و لا يفرق فى ذلك بين القول بان منشأ اعتبار القدره فى فعليه التكليف هو حكم العقل، أو اقتضاء نفس التكليف ذلك، إذ على كلا القولين لو عصى المكلف الأمر بالواجب المضيق و أتى بالفرد المزاحم به صح لانطباق الأمور به عليه.

و السر في ذلك ان التكليف بنفسه لا يقتضى أزيد من ان يكون متعلقه مقدوراً و لو بالقدره على فرد منه لثلا يكون البعث نحوه لغواً و ممتنعاً، لأن الغرض منه جعل الداعى له ليحرك عضلاته نحو الفعل بالإرادته و الاختيار. و من الواضح ان جعل الداعى إلى إيجاد الطبيعه المقدوره و لو بالقدره على فرد منها بمكان من الوضوح.

و بتعبير آخر: ان الشارع لم يأخذ القدره في متعلق أمره على الفرض، بل هو مطلق من هذه الجبهه غايه ما في الباب ان التكليف المتعلق به يقتضى ان يكون مقدوراً من جهه ان الغرض منه جعل الداعى إلى إيجادها، و جعل الداعى نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً ممتنع. و من الواضح ان ذلك لا يقتضى أزيد من إمكان حصول الداعى المكلف، و هو يحصل من التكليف المتعلق بالطبيعه المقدوره بالقدره على فرد منها، لتمكنه من إيجادها في الخارج، و لا يكون ذلك التكليف لغواً و ممتنعاً عندئذ، فإذا فرض ان الصلاه- مثلاً- مقدوره في مجموع وقتها و ان لم تكن مقدوره في جميعها فلا يكون البعث نحوها و طلب صرف وجودها في مجموع هذا الوقت لغواً.

و عليه فلا مقتضى للالتزام بان متعلقه حصه خاصه من الطبيعه و هى الحصه المقدوره، فان المقتضى له ليس إلا توهم ان الغرض من التكليف حيث انه جعل الداعى فجعل الداعى نحو الممتنع غير معقول، و لكنه غفله عن الفارق بين جعل الداعى نحو الممتنع، و جعل الداعى نحو الجامع بين الممتنع و الممكن، و الذى لا يمكن جعل الداعى نحوه هو الأول دون الثانى، فان جعل الداعى نحوه من الوضوح بمكان.

فالتتيجه على ضوء هذا البيان انه يصح الإتيان بالفرد المزاحم بداعى امتثال الأمر بالطبيعه من دون فرق بين القول بان منشأ اعتبار القدره هو حكم العقل، أو اقتضاء نفس التكليف ذلك.

و لو تنزلنا عن ذلك أيضا و سلمنا الفرق بين القولين فمع هذا لا يتم ما أفاده بناء على ما اختاره(قده)من ان التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة،فكل ما لم يكن المورد قابلا للتقييد لم يكن قابلا للإطلاق،فإذا كان التقييد مستحيلاً في مورد كان الإطلاق أيضاً مستحيلاً فيه،لأن استحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر.

و فيما نحن فيه بما ان تقييد الطبيعه المأمور بها بخصوص الفرد المزاحم مستحيل فإطلاقها بالإضافه إليه أيضاً مستحيل حتى على القول بان منشأ اعتبار القدره هو حكم العقل،و بالنتيجه لا يمكن الحكم بصحة الفرد المزاحم لعدم إطلاق للمأمور به،ليكون الإتيان به بداعى أمره حتى على القول بصحة الواجب المعلق.

نعم بناء على ما حققناه فى بحث التعبدى و التوصلى من ان التقابل بينهما ليس من تقابل العدم و الملكة،بل من تقابل التضاد،و لذلك قلنا ان استحاله تقييد متعلق الحكم أو موضوعه بقيد خاص تستلزم كون الإطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضرورياً يصح الإتيان به بداعى الأمر بالطبيعه بناء على جواز تعلق الوجوب بأمر متأخر مقدور فى ظرفه،كما هو المفروض،و قد ذكرنا هناك ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من ان التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة لا يمكن تصديقه بوجه.و قد فصلنا الحديث من هذه الناحيه هناك فلا نعيد فى المقام.

فالنتيجه لحد الآن قد أصبحت ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)من التفصيل بين اعتبار القدره عقلاً و اعتبارها باقتضاء نفس التكليف فى المقام لا يرجع إلى معنى صحيح.

فالصحيح هو ما ذهب إليه المحقق الثانى(قده)من تحقق الثمره بين القولين فى المسأله و هى صحة العباده بناء على القول بعدم الاقتضاء،و فسادهما بناء على القول



بالاقتضاء، مع قطع النظر عما سيجيء إن شاء الله تعالى من صحه تعلق الأمر بالضدين بناء على القول بالترتب.

و لكن المذى يرد هنا هو أن مقامنا هذا أى (التزاحم بين الإتيان بواجب موسع و واجب مضيق) غير داخل فى كبرى مسأله التزاحم بين الحكمين أصلاً.

و الوجه فى ذلك هو ان التنافى بين الحكمين اما أن يكون فى مقام الجعل و الإنشاء فلا يمكن جعل كليهما معاً، و اما أن يكون فى مقام الامتثال و الفعلية، مع كمال الملاءمه بينهما بحسب مقام الجعل و لا ثالث لهما. و منشأ الأول اما العلم الإجمالى بكذب أحدهما فى الواقع مع عدم التنافى بينهما ذاتاً، أو ثبوت التنافى بينهما بالذات و الحقيقه على وجه التناقض أو التضاد، و لذا قالوا: التعارض تنافى مدلولى الدليلين بحسب مقام الإثبات و الدلاله على وجه التناقض أو التضاد بالذات أو بالعرض. و منشأ الثانى عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال و الفعلية، فان صرف قدرته على امتثال أحدهما عجز عن الثانى فينتفى بانتفاء موضوعه و هو القدره، و لذا قالوا: التزاحم تنافى الحكمين بحسب مقام الفعلية و الامتثال، مع عدم المنافاه بينهما بحسب مقام الجعل و الإنشاء.

و اما إذا لم يكن بين حكمين تناف لا بحسب مقام الجعل، و لا بحسب مقام الفعلية و الامتثال لم يكونا داخلين لا فى باب التعارض، و لا فى باب التزاحم لانتفاء ملاك كلا البابين فيهما، و مقامنا من هذا القبيل، ضروره انه لا تنافى بين واجب موسع و واجب مضيق أبداً لا فى مقام الجعل كما هو واضح، و لا فى مقام الامتثال لتمكن المكلف من امتثال كلا الواجبين معاً من دون ايه منافاه و مزاحمه فى البين، فيقدر على إتيان الصلاه و الإزاله معاً، أو الصلاه و إنقاذ الغريق من دون مزاحمه بينهما أصلاً.

و سر ذلك ان ما هو مزاحم للواجب المضيق أو الأهم ليس بمأمور به و ما هو مأمور به و هو الطبيعى الجامع بين المبدأ و المنتهى ليس بمزاحم له. و هذا ظاهر.

ثم انه لا- يخفى ان ما ذكرناه من انه لا تراحم بين الواجب الموسع و المضيق لا ينافى ما ذكره المحقق الثاني(قده) من الثمره بين القولين فى المسأله، فان دخول المقام تحت كبرى التراحم، و عدم دخوله تحت تلك الكبرى أجنبيان عن ظهور تلك الثمره تماماً كما لا يخفى.

و اما النقطه الثانيه: و هى اقتضاء نفس التكليف اعتبار القدره فى متعلقه فهى مبنيه على ما هو المشهور من ان المنشأ بصيغه الأمر أو ما شاكلها إنما هو الطلب و البعث نحو الفعل الإرادى، و الطلب و البعث التشريعيين عباره عن تحريك عضلات العبد نحو الفعل بإرادته و اختياره، و جعل الداعى له لأن يفعل فى الخارج و يوجد و من الضرورى ان جعل الداعى انما يمكن فى خصوص الفعل الاختيارى، اذن نفس التكليف مقتضى لاعتبار القدره فى متعلقه بلا حاجه إلى حكم العقل فى ذلك.

أقول: قد ذكرنا فى بحث صيغه الأمر، و كذا فى بحث الإنشاء و الاخبار ان ما هو المشهور من ان الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ لا أساس له أصلاً.

و الوجه فى ذلك ما ذكرناه هناك و ملخصه: ان المراد بإيجاد المعنى باللفظ ليس الإيجاد التكويني بالضروره، فان اللفظ غير واقع فى سلسله علل الموجودات التكوينييه، بداهه انها توجد بأسبابها و عللها الخاصه، و اللفظ ليس من جملتها، و كذا ليس المراد منه الإيجاد الاعتبارى، فان الاعتبار خفيف المئونه فيوجد فى نفس المعبر بمجرد اعتباره، سواء أ كان هناك لفظ تكلم به المعبر أم لم يكن، فلا يتوقف وجوده الاعتبارى على اللفظ أبداً، اذن لا يرجع الإنشاء بهذا المعنى إلى محصل.

فالتحقيق هو: ما ذكرناه سابقاً من ان حقيقه التكليف عباره عن اعتبار المولى كون الفعل على ذمه المكلف، و أبراره فى الخارج بمبرز ما من صيغه الأمر أو ما شاكلها، و لا نتصور للتكليف معنى غير ذلك، كما انا لا نتصور للإنشاء معنى ما عدا إبراز ذلك الأمر الاعتبارى.

و على الجملة فإذا حللنا الأمر بالصلاه-مثلاً-أو غيرها نرى انه ليس فى الواقع إلا اعتبار الشارع كون الصلاه على ذمه المكلف،و إبراز ذلك بمبرز فى الخارج ككلمه(صل)أو نحوها،و لا-نتصور شيئاً آخر غير هذين الأمرين-١-(اعتبار الفعل على ذمه المكلف)-٢-(إبراز ذلك بمبرز فى الخارج)نسميه بالطلب تاره و بالبعث أخرى و بالوجوب ثالثه.

و من هنا قلنا ان الصيغه لا- تدل على الوجوب و إنما هى تدل على إبراز الأمر الاعتبارى القائم بالنفس،و لكن العقل ينتزع منه الوجوب،و لزوم الامتثال بمقتضى قانون العبوديه و المولويه ما لم تنصب قرينه على الترخيص فى الترك، فالوجوب انما هو بحكم العقل و من لوازم إبراز شىء على ذمه المكلف إذا لم تكن قرينه على الترخيص،و اما الطلب فقد ذكرنا انه عباره عن التصدى لتحصيل شىء فى الخارج،فلا يقال طالب الضاله إلا لمن تصدى لتحصيلها فى الخارج.

و على ضوء ذلك فصيغه الأمر أو ما شاكلها من أحد مصاديق هذا الطلب، لا انه مدلول لها،فان الأمر يتصدى بها لتحصيل مطلوبه فى الخارج فهى من أظهر مصاديق الطلب.

و على هدى ذلك البيان قد ظهر انه لا مقتضى لاختصاص الفعل بالحصه المقدوره،فان اعتبار المولى الفعل على عهده المكلف و ذمته لا يقتضى ذلك بوجه ضروره انه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدور و غير المقدور على عهده أصلاً، و إبراز المولى ذلك الأمر الاعتبارى النفسانى بمبرز فى الخارج أيضاً لا يقتضى ذلك، بداهه انه ليس إلا مجرد إبراز و إظهار اعتبار كون الماده على ذمه المكلف،و هو أجنبى تماماً عن اشتراط التكليف بالقدرة و عدم اشتراطه بها.

فالتتيجه انه لا مقتضى من قبل نفس التكليف لاعتبار القدره فى متعلقه أبداً و اما العقل فقد ذكرنا انه لا يقتضى اعتبار القدره إلا فى ظرف الامتثال،و عليه فإذا لم يكن المكلف قادراً حين جعل التكليف و صار قادراً فى ظرف الامتثال صح

التكليف و لم يكن قبيحاً عنده، فان ملاك حكم العقل - باعتبار القدره فى ظرف الامتثال و فى موضوع حكمه و هو لزوم إطاعه المولى و امتثال أمره و نهيه بمقتضى قانون العبوديه و المولويه - إنما هو قبيح توجيه التكليف إلى العاجز عنه فى مرحله الامتثال، فالعبره إنما هى بالقدره فى تلك مرحله سواء أ كان قبلها قادراً أم لم يكن فوجود القدره قبل تلك مرحله و عدمه على نسبه واحده بالقياس إلى حكم العقل. و هذا ظاهر.

و نتيجه مجموع ما ذكرناه امران:

الأول - ان القدره ليست شرطاً للتكليف و مأخوذه فى متعلقه لا باقتضاء نفسه و لا بحكم العقل.

الثانى - انها شرط لحكم العقل بلزوم الامتثال و الإطاعه و مأخوذه فى موضوع حكمه، اذن فلا مقتضى لاختصاص الفعل بالحصه الاختياريه أصلاً.

قد يتوهم ان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور و غيره و ان لم يكن مستحيلاً و لكنه لغو محض إذ المكلف لا ينبعث إلا نحو المقدور و لا يتمكن إلا من إيجاده، اذن ما هى فائده تعلقه بالجامع.

و يردده ما ذكرناه هناك من ان فائدته سقوط التكليف عن المكلف بتحقيق فرد منه فى الخارج بغير اختياره و إرادته، لانطباق الجامع عليه و حصول الغرض القائم بمطلق وجوده به، و لا يفرق بينه و بين الفرد الصادر منه باختياره و إرادته فى حصول الغرض و سقوط التكليف، لأن مناط ذلك انطباق الطبيعى المأمور به على الفرد الخارجى و هو مشترك فيه بين الفرد الصادر منه بالاختيار و الصادر منه بغيره.

و قد تبين لحد الآن انه لا مانع من تعلق التكليف بالجامع بين الحصه المقدوره و غيرها أصلاً.

أضف إلى ذلك ما تقدم آنفاً من انا لو سلمنا ان منشأ اعتبار القدره اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار لم يكن مقتض  
لاختصاص المتعلق بخصوص الحصة الاختياريه- كما سبق ذلك بصوره مفصله- فلا حاجة إلى الإعادة.

و اما النقطة الثالثه- و هي ان الفرد المزاحم للواجب المضيق تام الملاك مطلقاً حتى على القول بالاقتضاء. و ان قصد الملاك  
يكفى فى وقوع الشئ عباده. فهى تتوقف على إثبات هاتين المقدمتين: إحداهما كبرى القياس، و الأخرى صغراه.

اما المقدمه الأولى- و هي كبرى القياس- فلا- إشكال فيها، و ذلك لما حققناه فى بحث التعبدى و التوصلى من ان المعبر فى  
صحته العباده هو قصد القربه بأى وجه تحقق، سواء أتحقق فى ضمن قصد الأمر، أو قصد الملا-ك، أو غير ذلك من الدواعى  
القريبه. و لا دليل على اعتبار قصد الأمر خاصه، بل قام الدليل على خلافه، كما فصلنا الحديث من هذه الناحيه هناك.

و اما المقدمه الثانيه- و هي صغرى القياس فقد استدل عليها بوجوه:

الأول- ما عن المحقق صاحب الكفايه (قده) من دعوى القطع بان الفرد المزاحم تام الملاك، و لا قصور فيه أصلاً، و قال فى بيان  
ذلك ما ملخصه:

ان الفرد المزاحم للواجب المضيق أو الأهم و ان كان خارجاً عن الطبيعه المأمور بها بما هي مأمور بها إلا- انه لما كان وافياً  
بغرضها- كالباقى من افرادها- كان عقلاً مثله فى الإتيان به بداعى الأمر بالطبيعه فى مقام الامتثال بلا تفاوت فى نظر العقل بينه و  
بين بقيه الافراد من هذه الجبهه أصلاً. نعم انه يفترق عن البقيه فى انه خارج عن الطبيعه المأمور بها بما هي كذلك، و البقيه داخله  
فيها. و هذا ليس لقصور فيه، ليكون خروجه عنها من باب التخصيص، و عدم الملاك، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما يعمه عقلاً. و  
على كل حال فالعقل لا يرى تفاوتاً بينه و بين غيره من الافراد فى الوفاء بغرض الطبيعه أصلاً و انه كالبقيه تام الملاك، و لا قصور  
فيه أبداً.

و غير خفى: انا قد ذكرنا غير مره انه لا- طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام الواقعيه، و جهات المصالح و المفسد في متعلقاتها، مع قطع النظر عن ثبوت تلك الأحكام. نعم في لحظه ثبوتها نستكشف اشتغال متعلقاتها على الملاك بناء على ما هو الصحيح من تبعيه الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح و المفسد الواقعتين. و اما إذا سقطت تلك الأحكام فلا يمكننا إحراز ان متعلقاتها باقيه على ما كانت عليه من الاشتغال على الملاك، إذ كما نحتمل أن يكون سقوطها من جهه المانع مع ثبوت المقتضى لها نحتمل أن يكون من جهه انتفاء المقتضى و عدم ثبوته، فلا ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر.

و على الجملة فالعلم بوجود مصلحه في فعل أو مفسده تابع لتعلق الأمر أو النهي به، فمع قطع النظر عنه لا- يمكن العلم بان فيه مصلحه أو مفسده. و من هنا قلنا: إن الملازمه بين إدراك العقل مصلحه ملزمه، غير مزاحمه في فعل أو مفسده كذلك، و حكم الشارع بوجوبه أو حرمة، و ان كانت تامه بحسب الكبرى بناء على وجهه مذهب العدليه كما هو الصحيح، إلا ان الصغرى لها غير متحققه في الخارج، لعدم وجود طريق للعقل إلى إدراك الملاكات الواقعيه، فضلاً عن انها غير مزاحمه، و عليه فإذا سقط الأمر أو النهي عنه فلا- يمكن الجزم ببقاء الملاك فيه، و ان سقط الأمر أو النهي من جهه وجود المانع لا لأجل انتفاء المقتضى، بل كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون سقوطه من جهه انتفاء المقتضى.

و سر ذلك هو ان العلم بالملاك معلول للعلم بوجود الأمر، فهو يتبعه في السعه و الضيق إذ لا- يمكن أن تكون دائره المعلول أوسع من دائره علته.

و على ذلك الأساس فلا يمكن إحراز ان الفرد المزاحم مشتمل على الملاك، فان الطريق إلى إحرازه هو انطباق الطبيعه المأمور بها بما هي مأمور بها عليه فإذا لم تنطبق الطبيعه عليه كما هو المفروض لم يمكن إحراز وجود الملاك فيه ليكون عدم الانطباق مستنداً إلى عدم إمكان تعلق الأمر بها على نحو تعمه لا لقصور فيه، إذ

من الواضح جداً أنه كما يحتمل ان يكون عدم الانطباق من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضى له يحتمل أن يكون من جهة عدم المقتضى و انتفائه لاحتمال اختصاص الملاك و المقتضى بالافراد غير المزاحمه للواجب المضيق أو الأهم، و لا دليل على ترجيح الاحتمال الأول على الثاني. اذن لا دليل على ان الفرد المزاحم تام الملاك و لا قصور من ناحيته أصلاً.

و ان شئت فقل: ان اشتمال الفرد المزاحم على الملاك ليس امراً وجدانياً و بديهياً لثلا يخفى على أحد و لا يكون قابلاً للشك و التردد. و عليه فدعوى القطع باشتماله على الملاك بدعوى حكم العقل بعدم الفرق بينه و بين غيره من الافراد فى الوفاء بغرض الطبيعه المأمور بها فى غير محلها، ضروره ان العقل حاكم بالفرق و ان الفرد المزاحم ليس كغيره من الافراد الباقية تحت الطبيعه المأمور بها.

و على الجملة حكم العقل بان فعلاً- ما مشتمل على الملاك منوط بأحد أمرين لا ثالث لهما، الأول- ما إذا كان الشئء بنفسه متعلقاً للأمر، فان تعلق الأمر به يكشف عن وجود ملاك فيه لا محاله. الثانى- ما إذا كان مصداقاً للمأمور به بما هو مأمور به. فانه يكشف عن انه واف بغرض المأمور به و واجد لملاكه، و اما إذا لم يكن هذا و لا ذاك فلا ملاك لحكمه أصلاً. و الفرد المزاحم فى المقام كذلك -على الفرض- فانه ليس متعلقاً للأمر و لا مصداقاً للمأمور به بما هو مأمور به.

اذن فلا- يحكم العقل بان فيه ملاكاً و انه واف بغرض المأمور به كبقية الافراد بل هو حاكم بضروره التفاوت بينهما فى مقام الامتثال و الإطاعه كما هو واضح.

الثانى- ما عن جماعه من المتأخرين منهم شيخنا الأستاذ(قده) من ان سقوط اللفظ عن الحجية بالإضافه إلى مدلوله المطابقى لا يستلزم سقوطه عنها بالإضافه إلى مدلوله الالتزامى، إذ الضروره تتقدر بقدرها، و هى تقتضى سقوط الدلاله المطابقية فحسب. اذن فلا موجب لرفع اليد عن الدلاله الالتزاميه.

و بعبارة واضحه: ان الدلاله الالتزاميه و ان كانت تابعه للدلاله المطابقية فى

مقام الثبوت و الإثبات، إلا انها ليست تابعه لها فى الحجيه. و الوجه فى ذلك هو ان ظهور اللفظ فى معناه المطابقى غير ظهوره فى معناه الالتزامى، و كل واحد من الظهورين حجه فى نفسه بمقتضى أدله الحجيه، و لا يجوز رفع اليد عن حجيه كل واحد منهما بلا موجب و مقتضى، و عليه فإذا سقط ظهور اللفظ فى معناه المطابقى عن الحجيه من جهه قيام دليل أقوى على خلافه فلا وجه لرفع اليد عن ظهوره فى معناه الالتزامى لعدم المانع منه أصلاً. و نظير ذلك ما ذكرناه من انه إذا ورد عام مجموعى كقولنا: أكرم عشره من العلماء، ثم ورد دليل خاص كقولنا:

لا تكرم أربعه منهم، فلا شبهه فى تخصيص الدليل الأول بالثانى بالإضافة إلى هؤلاء الأربعه، و رفع اليد عن ظهوره بالإضافة إلى وجوب إكرام المجموع، و لكنه مع ذلك لا ترفع اليد عن وجوب إكرام الباقي، مع ان الدلاله التضمينيه كالدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقيه فى مقام الثبوت و الإثبات.

و السرفيه: ان ظهور اللفظ فى معناه المطابقى كما يغير ظهوره فى معناه الالتزامى كذلك يغير ظهوره فى معناه التضمينى، و كل واحد من هذه الظواهر قد ثبت اعتبارها بمقتضى أدله الحجيه، و عندئذ فإذا سقط ظهور اللفظ فى معناه المطابقى عن الحجيه من جهه وجود مانع يختص به لا يلزم منه سقوط ظهوره عن الحجيه بالإضافة إلى مدلوله الالتزامى أو التضمينى، لعدم مانع بالقياس إليه، اذن كان رفع اليد عنه عند سقوط الدلاله المطابقيه عن الحجيه بلا موجب، و هو غير جائز.

و على الجملة بعد ما فرضنا ان كل من تلك الظواهر حجه فى نفسه فرفع اليد عن كل واحد منها منوط بقيام حجه أقوى على خلافه، و لذلك كان الساقط فى المثال المزبور خصوص الدلاله المطابقيه من جهه قيام حجيه أقوى على خلافها، دون الدلاله التضمينيه.

و بعد ذلك نقول: بما ان الأمر فى المقام -قد تعلق بفعل غير مقيد بحصه خاصه- و هى الحصه المقدوره -فهو كما يدل على وجوبه مطلقاً كذلك يدل على كونه



ذا ملاك كذلك، بناء على تبعيه الأحكام لما فى متعلقاتها من المصالح و المفاسد الواقعتين غايه الأمر: ان دلالتة على وجوبه دلالة بالمطابقه، و على كونه ذا ملاك دلالة بالالتزام. و هذه الدلالة بناء على مسلك العدلية لازمه لدلاله كل دليل دل على وجوب شىء أو حرمة أو كراهه شىء أو استحبابه، و عليه فإذا تعلق الأمر بفعل غير مقيد بالقدره فى مقام الإثبات كشف ذلك عن وجوبه بالدلالة المطابقية، و عن كونه ذا ملاك بالدلالة الالزامية، فإذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية لحكم العقل باعتبار القدره فى فعلية التكليف لم تسقط الدلالة الالزامية عن الحجية.

أو فقل: ان اللازم و ان كان تابعاً للملزوم فى مقام الثبوت و الإثبات، إلا انه ليس تابعاً له فى مقام الحجية. و الوجه فيه هو ان الإخبار عن الملزوم ينحل إلى إخبارين: أحدهما إخبار عن الملزوم، و الآخر إخبار عن اللازم، و دليل الاعتبار يدل على اعتبار كليهما معاً، و عندئذ إذا سقط الإخبار عن الملزوم عن الحجية من جهة قيام دليل أقوى على خلافه فلا وجه لرفع اليد عن الإخبار عن اللازم، لعدم المانع له أصلاً. و فيما نحن فيه و ان كان كشف الأمر عن وجود ملاك فى فعل تابعاً لكشفه عن وجوبه فى مقام الإثبات و الدلالة، إلا انه ليس تابعاً له فى مقام الحجية، فان حكم العقل باعتبار القدره فى متعلق التكليف، أو اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار إنما يصلح للتقييد بالقياس إلى الدلالة المطابقية فيوجب رفع اليد عنها دون الدلالة الالزامية، و لا موجب لرفع اليد عن إطلاقها أصلاً. إذ المفروض ان كل واحد من الظهورين حجه فى نفسه، فرفع اليد عن أحدهما لمانع لا يوجب رفع اليد عن الآخر، فان رفع اليد عنه بلا مقتض و سبب.

و نتيجة ذلك عده أمور: الأول- ان الدلالة الالزامية تابعه للدلالة المطابقية حدوثاً لا بقاء. الثانى- ان الملاك قائم بالجامع بين الحصة المقدوره و غيرها، و لازم ذلك صحه الفرد المزاحم، فان الصغرى- و هى كونه تام الملاك-

محرزه، والكبرى-و هي كفايه قصد الملا-ك في وقوع الشيء عباده-ثابته، فالنتيجة من ضم أحدهما إلى الأخرى هي ذلك. الثالث-اختصاص الوجوب بخصوص الحصه المقدوره من جهه حكم العقل باعتبار القدره في متعلقه، أو من جهه اقتضاء نفس التكليف ذلك. الرابع-ان الملاك تابع للإراداه الإنشائية المتعلقة بفعل، دون الإراده الجديه، فانها قد تخالف الأولى-كما في المقام-فان الإراده الإنشائية تعلقت بالجامع، و الإراده الجديه تعلقت بحصه خاصه منه، و هي الحصه المقدوره.

و الجواب عن ذلك نقضاً و حلاً، اما نقضاً فبعده من الموارد:

الأول-ما إذا قامت بينه على ملاقاه الثوب-مثلا-ثم علمنا من الخارج بكذب بينه، أو عدم ملاقاه الثوب للبول، و لكن احتملنا نجاسته من جهه أخرى، كملاقاته للدم-مثلا-أو نحوه، فحينئذ هل يمكن الحكم بنجاسه الثوب من جهه بينه المذكوره، بدعوى ان الاخبار عن ملاقاه الثوب للبول اخبار عن نجاسته بالدلاله الالتزاميه، لأن نجاسته لازمه لملاقاته للبول، و بعد سقوط بينه عن الحجيه بالإضافه إلى الدلاله المطابقه من جهه مانع لا موجب لسقوطها بالإضافه إلى الدلاله الالتزاميه، لعدم المانع عنها أصلاً، و لا نظن ان يلتزم بذلك أحد حتى من يدعى بان سقوط الدلاله المطابقه عن الحجيه لا يستلزم سقوط الدلاله الالتزاميه عنها، و هذا واضح جداً.

الثاني-ما إذا كانت الدار-مثلا-تحت يد زيد، و ادعاها عمرو و بكر، و أخبرت بينه على انها لعمرو، و أخرى على انها لبكر فتساقطت البيتان من جهه المعارضه بالإضافه إلى مدلولهما المطابقى، فلم يمكن الأخذ بهما و لا بإحدهما فهل يمكن عندئذ الأخذ بالبيتين في مدلولهما الالتزامى، و هو عدم كون الدار لزيد بدعوى ان التعارض بينهما إنما كان في مدلولهما المطابقى لا في مدلولهما الالتزامى، و بعد سقوطهما عن الحجيه في مدلولهما المطابقى لم يكن موجب لرفع اليد عنهما في

مدلولهما الالتزامى، و هو ان الدار ليست لزيد، فلا بد ان يعامل معها معامله مجهول المالك، و لا نظن ان يلتزم به متفقه فضلا عن الفقيه.

الثالث- ما إذا شهد واحد على ان الدار فى المثال المزبور لعمرو، و شهد آخر على انها لبكرو. و المفروض ان شهاده كل واحد منهما ليست بحجه فى مدلولها المطابقى، مع قطع النظر عن معارضه إحداهما مع الأخرى، لتوقف حجه شهاده الواحد على ضم اليمين، ففى مثل هذا الفرض هل يمكن الأخذ بمدلولهما الالتزامى، و هو عدم كون هذه الدار لزيد لكونهما متوافقين فيه فلا حجه إلى ضم اليمين فى الحكم بان الدار ليست لزيد؟ كلا.

الرابع- ما إذا قامت البيئه على ان الدار التى فى يد عمرو لزيد، و لكن زيدا قد أقر بأنها ليست له فلا محاله تسقط البيئه من جهه الإقرار، فانه مقدم عليها، و بعد سقوط البيئه عن الحجيه بالإضافه إلى الدلاله المطابقه من جهه قيام الإقرار على خلافها، فهل يمكن الأخذ بها بالإضافه إلى الدلاله الالتزاميه، و الحكم بعدم كون الدار لعمرو؟ كلا.

و قد تلخص من ذلك انه لا يمكن الأخذ بالدلاله الالتزاميه فى شىء من تلك الموارد و ما شاكلها بعد سقوط الدلاله المطابقه فيها.

و اما حلاً: فلأن الدلاله الالتزاميه ترتكز على ركيزتين من ضم إحداهما إلى الأخرى يتشكل للقياس على نحو الشكل الأول: الأولى- ثبوت الملزوم. الثانیه- ثبوت الملازمه بينه و بين شىء، و من ضم الصغرى إلى الكبرى تحصل النتيجة، و هى ثبوت اللازم. و اما إذا لم تثبت الصغرى أو الكبرى، أو كلتاهما فلا- يمكن إثبات اللازم، و فى المقام بما ان المدلول الالتزامى لازم للمدلول المطابقى فثبوته يتوقف على ثبوت الملازمه و ثبوت المدلول المطابقى، فإذا لم يثبت المدلول المطابقى أو ثبت و لكن لم تثبت الملازمه فلا يثبت المدلول الالتزامى لا محاله و لا يفرق فى ذلك بين حدوثه و بقاءه أصلاً.

و بعبارة أخرى: ان ظهور الكلام في مدلوله الالتزامى و ان كان مغايراً لظهوره في مدلوله المطابقى، إلا- أن ظهوره في ثبوت المدلول الالتزامى ليس على نحو الإطلاق، بل هو ظاهر في ثبوت حصه خاصه منه، و هى الحصه الملازمه للمدلول المطابق-مثلا- الاخبار عن ملاقاته الثوب للبول و ان كان اخباراً عن نجاسته أيضاً إلا انه ليس اخباراً عن نجاسته على الإطلاق بأى سبب كان، بل اخبار عن حصه خاصه من النجاسه، و هى الحصه الملازمه لملاقاه البول، بمعنى انه اخبار عن نجاسته المسيبه عن ملاقاته للبول في مقابل نجاسته المسيبه لملاقاته للدم أو نحوه، فإذا قيل ان هذا الثوب نجس يراد به انه نجس بالنجاسه البوليه، و عندئذ إذا ظهر كذب البيه في اخبارها بملاقاه الثوب للبول فلا- محاله يعلم بكذبها في اخبارها بنجاسه الثوب المسيبه عن ملاقاته للبول. و اما نجاسته بسبب آخر و ان كانت محتمله إلا- انها نجاسه أخرى أجنبيه عن مفاد البيه تماماً. و عليه فكيف يمكن الأخذ بالدلاله الالتزاميه بعد سقوط الدلاله المطابقيه.

و من ذلك يظهر حال بقيه الأمثله و سائر الموارد. و منها ما نحن فيه، فان ما دل على وجوب فعل غير مقيد بالقدره و ان كان دالا على كونه ذا ملا-ك ملزم كذلك، إلا ان دلالتة على كونه ذا ملاك ليست على نحو الإطلاق، حتى مع قطع النظر عن دلالتة على وجوبه، بل هى تتبع دلالتة على وجوب ذلك، فيكون دالا على حصه خاصه من الملاك، و هى الحصه الملازمه لذلك الوجوب فى مقام الإثبات و الكشف، و لا يدل على قيام الملاك فيه على الإطلاق. و عليه فإذا سقطت دلالتة على الوجوب من جهة مانع فلا- تبقى دلالتة على الملا-ك المسيبه عن دلالتة على الوجوب، اذن لا علم لنا بوجود الملاك فيه، فان العلم بالملاك كان يتبع العلم بالوجوب. و إذا سقط الوجوب فقد سقط العلم بالوجوب لا محاله، فانه مسبب عنه، و لا يعقل بقاء المسبب بلا سبب و عله. و لا يفرق فى ذلك بين سقوط الوجوب رأساً و بين سقوط إطلاقه.

و سره ما عرفت من ان الاخبار عن وجوب شىء اخبار عن وجود حصه

خاصه من الملاك فيه، و هي الحصة الملازمه لوجوبه، لا عن مطلق وجوده فيه.

و لا- يمكن ان يكون الاخبار عنه بصوره أوسع من الاخبار عن الوجوب، فانه خلاف المفروض، إذ المفروض انه لازم له في مقام الإثبات، فيدور العلم به سعه و ضيقاً مدار سعه العلم بالوجوب و ضيقه، و على ذلك فإذا قيد الوجوب بحصه خاصه من الفعل و هي الحصة المقدوره-مثلا- فلا يكشف عن الملاك إلا في خصوص تلك الحصة، دون الأعم منها و من غيرها. هذا واضح جداً.

لعل القائل بان سقوط الدلاله المطابقه لا يستلزم سقوط الدلاله الالتزاميه تخيل ان ثبوت المدلول الالتزامي بعد ثبوت المدلول المطابقى يكون على نحو السعه و الإطلاق، و لازم ذلك هو انه لا يسقط بسقوط المدلول المطابقى إلا ان ذلك غفله منه، فان المفروض ان من أخبر بثبوت المدلول المطابقى فقد أخبر بثبوت حصه خاصه منه و هي الحصة الملازمه له لا- بثبوتها على الإطلاق.

هذا مضافاً إلى ان هذا الكلام أى عدم سقوط الدلاله الالتزاميه بسقوط الدلاله المطابقه في المقام مبدن على ان يكون إحراز الملاك في فعل تابعاً للإراداه الإنشائيه المتعلقة به، دون الإراده الجديه. و فساد هذا بمكان من الوضوح، ضروره ان ثبوت الملاك على مذهب العدليه إنما هو في متعلق الإراده الجديه، فسعه الملاك في مقام الإثبات تدور مدار سعه الإراده الجديه و لا أثر للإراداه الاستعماليه في ذلك أصلاً.

و على الجمله فالوجوب انما يكشف عن الملا- ك كشف المعلول عن علته بمقدار ما تعلق به واقعاً، و المفروض ان ما تعلق به الوجوب هنا هو خصوص الحصة المقدوره دون الأعم منها.

كما انه لا وجه لقياس الدلاله الالتزاميه بالدلاله التضمنيه، لما ذكرناه في بحث العام و الخاص من ان الدلاله التضمنيه لا تسقط بسقوط الدلاله المطابقه، و لذا قلنا بعدم الفرق في جواز التمسك بالعام بين كونه استغراقياً أو مجموعياً،

فلو قال المولى أكرم هذه العشره و كان الوجوب وجوباً واحداً ثم علمنا من الخارج بخروج واحد من هذه العشره، و شككنا فى خروج غيره فنرجع إلى العموم و نحكم بعدم الخروج. و الوجه فى ذلك ان الدلاله على وجوب إكرام هذا المجموع تنحل فى الواقع إلى دلالات ضمنيّه باعتبار كل جزء منه، فإذا سقط بعض تلك الدلالات الضمنيّه فلا موجب لسقوط البقيه. أو فقل ان الحكم فى العموم المجموعى و ان كان واحداً إلا- ان ذلك الحكم الواحد إنما انقطع بالإضافة إلى جزء واحد، و خروج سائر الاجزاء يحتاج إلى دليل، و هذا بخلاف الدلاله الالتزاميه فان المدلول الالتزامى بما انه لازم للمدلول المطابقى فلا يعقل بقاؤه بعد سقوطه كما عرفت.

و اما بناء العقلاء و ان جرى فى باب الظهورات على ان التعبد بالملزوم يقتضى التعبد باللازم و لو مع عدم الثفات المتكلم إلى الملازمه بينهما، و عدم قصده الحكايه عنه، إلا انه من الواضح ان هذا البناء أى البناء على ثبوت اللازم إنما هو فى ظرف ثبوت الملزوم، و اما إذا سقط الملزوم من جهة مانع فلا- بناء للعقلاء على ثبوت اللازم، بداهه ان بناءهم على التعبد بثبوتته متفرع على التعبد بثبوت الملزوم، لا على نحو الإطلاق و السعه.

و ان شئت فقل: انه لا ريب فى عدم سقوط بعض الدلالات الضمنيّه عن الحجيه بسقوط بعضها الآخر عنها- مثلاً- إذا أخبرت بينه على ان زيداً مديون من عمرو عشره دراهم، و لكن عمراً قد اعترف بأنه ليس مديوناً بالعشره، بل هو مديون بخمسه فلا إشكال فى حجيه البينه بالإضافة إلى الخمسه. أو قامت بينه على نجاسه الإناءين، و لكن علمنا من الخارج بطهاره أحدهما من جهة إصابه المطر أو نحوه فائضاً لا إشكال فى حجيتها بالإضافة إلى نجاسه الإناء الآخر.

و سر ذلك هو انه لا ملازمه و لا تبعيه بين المداليل الضمنيّه بعضها بالإضافة إلى بعضها الآخر، ضروره ان أحدها ليس معلولاً للآخر و لا عله له و لا معلولان

لعله ثالثه فى الواقع. و على هذا الضوء لا محاله لا تستلزم إرادته أحدهما إرادته الآخر هذا من ناحيته.

و من ناحيه أخرى ان أدله الحجيه ليست قاصره عن إثبات حجيه البينه أو ما شاكلها بالإضافة إلى الباقي. فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هو ان سقوط بعض الدلالات الضمنيه عن الحججه لا- يوجب سقوط بعضها الآخر، لعدم الملازمه و التبعيه بينها كما مر. نعم الملازمه بينها فى مقام الإبراز، فان الجميع كما عرفت يبرز بمبرز واحد.

و هذه هى النقطه الرئيسيه للفرق بين الدلاله التضمنيه و الدلاله الالتزاميه.

أو فقل: ان الدلاله الالتزاميه فى نقطه مقابله للدلاله التضمنيه من ناحيه مقام الثبوت و الحجيه. اما من ناحيه مقام الثبوت فلان المدلول الالتزامى لا يخلو فى الواقع من ان يكون لازماً للمدلول المطابقى أو ملازماً له أو ملزوماً له، و لأجل ذلك تستلزم إرادته أحدهما إرادته الآخر تبعاً. و اما من ناحيه الحجيه فلما سبق من أدله الحجيه انما تدل على حجيه الدلاله الالتزاميه تبعاً لدلالاتها على حجيه الدلاله المطابقيه.

الثالث- ما عن شيخنا الأستاذ (قده) من ان الفرد المزاحم تام الملاك حتى على القول بكونه منهيماً عنه. و الوجه فى ذلك هو ان النهى المانع عن التقرب بالعباده هو الذى ينشأ من مفسده فى متعلقه و هو النهى النفسى. و اما النهى الغيرى فبما انه لا ينشأ من مفسده فى متعلقه لا يكشف عن عدم وجود الملاك فى متعلقه، فبضم هذا إلى كبرى كفايه قصد الملاك فى صحه العباده كما تقدمت تستنتج صحه الفرد المزاحم.

ثم أورد (قده) على نفسه بان الحكم بصحه الفرد المزاحم من جهه الملاك لا يجتمع مع القول بان منشأ اعتبار القدره هو اقتضاء نفس التكليف ذلك كما هو الصحيح إذ على هذا يكون اعتبار القدره فيه شرعياً و دخيلاً فى ملاك الحكم فيرتفع الملاك بارتفاع القدره لا محاله.

نعم تم ذلك بناء على ان منشأ اعتبار القدره فى متعلق التكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز، إذ حينئذ يمكن ان يقال ان إطلاق متعلقه شرعاً كاشف عن كونه ذا ملاك مطلقاً حتى فى حال عدم القدره عليه.

توضيح ذلك: ان القدره مره تؤخذ فى متعلق التكليف لفظاً و أخرى تؤخذ باقتضاء نفس التكليف ذلك، فعلى الأول لا فرق بين أن تكون دلالة اللفظ على اعتبار القدره فيه بالمطابقه- كما فى آيه الحج- فانها تدل على اعتبار القدره فيه مطابقه، أو بالالتزام- كما فى آيه الوضوء- فانها تدل على تقييد وجوب الوضوء بالتمكن من استعمال الماء عقلاً و شرعاً التزاماً من جهه أخذ عدم وجدان الماء فى موضوع وجوب التيمم مطابقه، و التفصيل قاطع للشركه لا محاله، فانه على كلا التقديرين كان تقييد الواجب بالقدره مستفاداً من الدليل اللفظى. و نتيجه ذلك ان القدره دخيله فى ملاك الحكم واقعاً، ضروره انه لا معنى لأخذ قيد فى متعلق الحكم فى مقام الإثبات إذا لم يكن له دخل فيه فى مقام الثبوت.

و على ذلك يبتنى انه لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بالملاك، أو بالالتزام بالترتب فى موارد الأمر بالتيمم، لعدم الملاك للوضوء أو الغسل فى تلك الموارد ليتمكن الحكم بصحته من جهه الملاك أو من جهه الالتزام بالترتب، و ثبوت الأمر بالمهم عند عصيان الأمر بالأهم فإذا كان هذا هو الحال فيما إذا كانت القدره مأخوذه فى لسان الدليل بإحدى الدالتين، كان الأمر كذلك فيما إذا كان اعتبار القدره باقتضاء نفس التكليف ذلك، إذ من الواضح جداً انه حينئذ يتعين المأمور به فى الحصه المقدوره بمقتضى دلالة نفس الدليل بالقدره تكون دخيله فى ملاك الحكم فينتفى بانتفائها.

ثم قال (قده) و لو سلمنا فيما نحن فيه عدم القطع بالتقييد شرعاً الكاشف عن دخل القدره فى الملاك، إلا انا نحتمل ذلك بالبداهه، و لا دافع لذلك الاحتمال من جهه انها لو كانت دخيله فيه واقعاً لجاز للمتكلم ان يكتفى فى بيانه بنفس إيقاع



الطلب على ما كان فيه الملاك، فيكون المقام داخلاً في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه و معه لا ينعقد له ظهور في سعه الملاك.

ثم قال (قده): و لو تنزلنا عن ذلك أيضاً و سلمنا عدم صلاحيته لكونه قرينه على التقييد، إلا ان إطلاق المتعلق إنما يكشف عن عدم دخل قيد في الملاك إذا لزم نقض الغرض من عدم التقييد في مقام الإثبات مع دخل القيد فيه في مقام الثبوت، و اما إذا لم يلزم منه نقض الغرض فلا يكون الإطلاق في مقام الإثبات كاشفاً عن عدم دخل القيد فيه ثبوتاً و عليه فبما ان ما يحتمل دخله في الملاك هو القدره، و لا يمكن المكلف من إيجاد غير المقذور في الخارج ليرتب عليه نقض الغرض على تقدير دخل القدره في الملاك واقعاً لا يمكن التمسك بالإطلاق لدفع الاحتمال المزبور.

و من الواضح ان ذلك الاحتمال مانع عن الحكم بصحة الفرد المزاحم و التقرب به.

و أجاب (قده) عن ذلك بما ملخصه: ان القدره إذا كانت مأخوذه في متعلق التكليف لفظاً - كما في آيتي الحج و الوضوء - فالامر كما ذكر و لا مناص عنه.

و اما إذا لم تكن مأخوذه فيه لفظاً و كان متعلق التكليف غير مقيّد بالقدره في مرتبه سابقه على تعلق التكليف به، بل كان اعتبار القدره فيه في مرتبه تعلق التكليف به و عروضه عليه سواء أ كان منشأه حكم العقل بقبح تكليف العاجز أو كان اقتضاء نفس التكليف ذلك فلا مانع من التمسك بإطلاق المتعلق لإثبات كونه واجداً للملاك، فان التقييد الناشئ من قبل حكم العقل أو من قبل اقتضاء نفس التكليف بما انه في مرتبه متأخره و هي مرتبه تعلق التكليف به و عروضه فلا يعقل أن يكون تقييداً في مرتبه سابقه و هي مرتبه اقتضاء المتعلق لعروض التكليف عليه التي هي عباره أخرى عن مرتبه وجدانه للملاك، لاستحاله أخذ ما هو متأخر رتبه في ما هو متقدم كذلك.

و من هنا قلنا ان كل ما يتأتى من قبل الأمر لا يمكن أخذه في متعلقه. و عليه فحيث ان المتعلق في مرتبه سابقه على تعلق الطلب به مطلق، فإطلاقه في تلك

المرتبه يكشف عن عدم دخل القدره فى الملا-ك و انه قائم بمطلق وجوده و إلا- لكان على المولى تقييده بها فى تلك المرتبه، فمن الإطلاق فى مقام الإثبات يكشف الإطلاق فى مقام الثبوت.

و من ذلك يظهر ان اقتضاء التكليف لاعتبار القدره فى متعلقه يستحيل أن يكون بياناً و مقيداً لإطلاقه فى مرتبه سابقه عليه، اذن فلا يدخل المقام تحت كبرى احتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينه ليدعى الإجمال.

و اما الإشكال الأخير و هو ان التمسك بالإطلاق لا يمكن لدفع احتمال دخل القدره فى الملاك لعدم لزوم نقض الغرض من عدم البيان على تقدير دخلها فيه واقعاً فيرده:

أولاً- ان هذا لو تم فانما يتم إذا كان الشك فى اعتبار القدره التكوينية فى الملاك، فان صدور غير المقذور حيث انه مستحيل فلا يلزم نقض الغرض من عدم البيان، و اما إذا كان الشك فى اعتبار القدره و لو كانت شرعية فى متعلق الحكم كما هو المفروض فيلزم نقض الغرض من عدم البيان على تقدير دخلها فى الملا-ك واقعاً، فان المكلف قادر تكويناً على ان يأتي بفرد الواجب الموسع عند مزاحمته للواجب المضيق، فمن عدم التقييد فى مقام الإثبات يستكشف عدمه فى مقام الثبوت، اذن لا- مانع من التمسك بالإطلاق لإثبات ان الفرد المزاحم واحد للملاك.

و ثانياً- ان نقض الغرض ليس من إحدى مقدمات التمسك بالإطلاق، فان من مقدماته أن يكون المتكلم فى مقام بيان تمام ماله دخل فى مراده، و مع هذا الفرض إذا لم ينصب قرينه على التقييد فى مقام الإثبات يستكشف منه الإطلاق فى مقام الثبوت لا محاله، و إلا لزم الخلف و عدم كونه فى مقام البيان، و لا يفرق فى ذلك بين ان يلزم من عدم البيان نقض الغرض أم لا فلا يكون نقض الغرض من إحدى مقدمات الحكمه.

و نلخص ما أفاده(قده)فى عده خطوط:

الأول-ان متعلق التكليف إذا كان مقيداً بالقدرة لفظاً فالتقييد يكشف عن دخل القدرة فى الملاك واقعاً، ضروره انه لا معنى لأخذ قيد فى متعلق التكليف إثباتاً إذا لم يكن دخيلاً فى ملاكه ثبوتاً.

الثانى-انه على هذا لا- يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بالملاك أو الترتب فى موارد الأمر بالتيمم لعدم الملاك له فى تلك الموارد.

الثالث-ان التقييد الناشئ من قبل حكم العقل باعتبار القدرة فى متعلق التكليف أو باقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار حيث انه كان فى مرتبه متأخره عن وجدان المتعلق للملاك فلا- يوجب تقييد المتعلق فى مرتبه وجدانه الملاك، اذن من عدم تقييد المتعلق فى تلك المرتبه إثباتاً يستكشف منه إطلاقه ثبوتاً، و عدم دخل القدرة فى الملاك واقعاً.

الرابع-ان المتكلم لا- يمكن ان يعتمد فى تقييد متعلق حكمه بالقدرة باقتضاء نفس التكليف ذلك، أو حكم العقل باعتبارها فيه فلا يكون المقام داخلاً فى كبرى احتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينه على الخلاف.

الخامس-ان لزوم نقض الغرض من عدم البيان ليس من إحدى المقدمات التى يتوقف التمسك بالإطلاق عليها.

و لنأخذ بدرس هذه الخطوط:

اما الخطّ الأول-فهو فى غايه الصحه و المتانه.

و اما الخطّ الثانى-فالامر و ان كان كما أفاده(قده)بالإضافه إلى الملاك، إذ انه ينتفى بانتفاء القدرة على الفرض فلا يمكن تصحيح العباده عندئذ بوجدانها الملاك، إلا- ان الأمر ليس كما أفاده بالإضافه إلى الترتب، إذ لا مانع من الالتزام به فى أمثال المقام، و سنتعرض فيما بعد إن شاء الله تعالى انه لا فرق فى صحه الترتب بين كون القدرة مأخوذه فى متعلق التكليف شرعاً و كونها معتبره فيه

عقلاً، إذ كما يجرى الترتب على الثاني كذلك يجرى على الأول، فلو كانت وظيفه المكلف التيمم في مورد كما في موارد ضيق الوقت أو نحوه، و لكن خالف أمر التيمم و عصاه فتوضاً أو اغتسل فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل من جهة الترتب، و سيأتي الكلام في ذلك بصورة مفصلة.

و اما الخطّ الثالث-فان كان غرضه(قده)من إطلاق المتعلق استكشاف مراد المتكلم من ظاهر كلامه فلا شبهه في انه يتوقف على ان يكون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة. و من الواضح ان المتكلم ليس في مقام بيان ما يقوم به ملاك حكمه، بل هو في مقام بيان ما تعلق به حكمه فحسب، بل الغالب في الموالى العرفيه غفلتهم عن ذلك فضلاً عن كونهم في مقام البيان بالقياس إلى تلك الجهة، اذن لا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات كون الفرد المزاحم تام الملاك، لعدم تماميه مقدمات الحكمه.

ثم لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان المولى في مقام البيان من هذه الجهة أى (ما يقوم به ملاك حكمه)فائضاً لا يمكن التمسك بإطلاق كلامه. و ذلك لأن في الكلام إذا كان ما يصلح لكونه قرينه فلا ينعقد له ظهور و في المقام بما ان حكم العقل باعتبار قدره في متعلق التكليف أو اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار صالح للقرينه فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق، لاحتمال ان المتكلم قد اعتمد في التقييد بذلك.

و على الجملة فيحتمل ان يكون الملاك في الواقع قائماً بخصوص الحصة المقدوره لا بالجامع بينها و بين غيرها، و عدم تقييد المتكلم متعلق حكمه بها في مقام الإثبات، لاحتمال انه قد اعتمد في بيان ذلك على اقتضاء نفس التكليف ذلك أو على الحكم العقلي المزبور.

و ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)-من ان اقتضاء الطلب لاعتبار قدره في متعلقه أو حكم العقل بذلك يستحيل ان يكون بياناً و مقيداً لإطلاق متعلقه في مرتبه

سابقه عليه، اذن لا- معنى لدعوى الإجمال و ان المقام داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينه على التقييد-لا يمكن تصديقه بوجه.

و الوجه في ذلك هو ان انقسام الفعل إلى مقدور و غيره انقسام أولى فلا يتوقف على وجود الأمر و تحققه في الخارج. و على هذا فلا- يخلو الأمر من ان يكون متعلق التكليف خصوص الحصة المقدوره أو الجامع بينها و بين غير المقدوره إذ الإهمال غير معقول في الواقع، و عليه فإذا فرضنا ان الثابت على ذمه المكلف خصوص الحصة المقدوره، فإبراز ذلك في الخارج كما يمكن ان يكون بأخذ القدره في متعلق التكليف لفظاً أو بقيام قرينه من الخارج على ذلك، يمكن ان يكون إبرازه باقتضاء نفس التكليف ذلك أو الحكم العقلي المزبور، بداهه انا لا- نرى أى مانع من إبرازه بأحدهما، و لا يلزم منه المحذور المذى توهم في المقام، فانه لا شأن لاقتضاء نفس التكليف أو حكم العقل عندئذ إلا مجرد إبراز و إظهار ما اعتبره المولى على ذمه المكلف، و من الواضح جداً انه لا محذور في ان يكون الإبراز بمبرز متأخر عن المبرز (بالفتح) بل ان الأمر كذلك دائماً.

و بتعبير آخر: انه بناء على وجهه نظره (قده) من ان منشأ اعتبار القدره في متعلق التكليف هو اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار لا مانع من ان يعتمد المتكلم في مقام بيان تقييد الأمور به بالقدره على ذلك بان يجعل هذا بياناً لما اعتبره في ذمه المكلف و هو الحصة المقدوره و كاشفاً عنه، فإذا كان اقتضاء نفس التكليف أو حكم العقل صالحاً لأن يكون قرينه على التقييد يدخل المقام حينئذ في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينه، فلا ينعقد له ظهور في الإطلاق.

على ان الكاشف عن الملاك في فعل، إنما هو تعلق إرادته المولى به واقعاً و جداً و المفروض في المقام ان الإراده الجديه متعلقه بالمقيد لا بالمطلق اذن كيف يمكن القول باشمال المطلق على الملاك كما تقدم.

و اما بناء على وجهه نظرنا من ان القدره لم تعتبر في متعلق التكليف لا من جهه

حكم العقل و لا من جهه اقتضاء نفس التكليف ذلك فانك قد عرفت ان التكليف بنفسه لا يقتضى ذلك أصلاً، و اما العقل فهو لا يحكم بأزيد من اعتبار قدره فى موضوع حكمه و هو لزوم الامتثال و وجوبه، لا فى موضوع حكم الشرع و متعلقه، فلا مقتضى لاعتبار قدره فى متعلق الطلب أصلاً. و على هذا الضوء فالصحيح هو الجواب الأول من ان المتكلم غالباً، بل دائماً ليس فى مقام بيان ما يقوم به ملاك حكمه حتى يمكن التمسك بالإطلاق فيما إذا شك فى فرد انه واجد للملاك أم لا؟ و مع قطع النظر عن ذلك و فرض ان المتكلم فى مقام البيان حتى من هذه الجهة فلا مانع من التمسك بالإطلاق إذ قد عرفت انه لا حكم للعقل و لا اقتضاء للتكليف لاعتبار قدره فى متعلقه ليكونا صالحين للبيان و مانعين عن ظهور اللفظ فى الإطلاق.

و على كل حال فما أفاده(قده) لا يرجع إلى معنى محصل على وجهه مذهبه.

و اما إذا كان غرضه(قده) من التمسك بالإطلاق كشف الملاك من باب كشف المعلول عن علته، سواء أ كان المولى فى مقام البيان من هذه الجهة أم لا، كما هو صريح كلامه(قده) حيث قال: ان هذا الكشف عقلى لا يدور مدار كون المولى فى مقام البيان و عدمه فيرده: ما ذكرناه عند الجواب عن المحقق صاحب الكفاية(قده) من ان تعلق الحكم بشىء و ان كان كاشفاً عن وجود الملاك فيه بناء على مذهب العدليه من تبعيه الأحكام لما فى متعلقاتها من المصالح و المفاسد الواقعتين، إلا ان ذلك فى ظرف تحققه و وجوده، و اما إذا سقط ذلك الحكم فلا يمكن استكشاف الملاك فيه على تفصيل تقدم هناك فلا حاجه إلى الإعادة.

و نزيدك هنا إلى ذلك ان متعلق الحكم على مسلكه(قده) خصوص الحصة المقدوره دون الأعم منها و من غيرها. و عليه فلا يعقل ان يكون الحكم كاشفاً عن وجود الملاك فى الأعم منها، بدهاه ان المعلول انما يكشف عن وجود علته بمقدار سعته

دون الزائد-مثلا-الحراره الناشئه من النار إنما تكشف عنها خاصه،لا عن مطلق سببها.وقد تقدم ان الكاشف عن وجود ملاك فى فعل هو كونه متعلقاً لإرادته المولى واقعاً و جدأً،و لا أثر لتعلق الإراده الإنشائيه به أصلاً،اذن ما أفاده (قدس سره)من ان هذا الكشف عقلى لا- يدور مدار كون المولى فى مقام البيان لا يرجع إلى معنى صحيح،فان كشف الحكم عن الملاك بمقدار ما تعلق به دون الزائد،و هذا واضح.

فالتتيجه من جميع ما ذكرناه انه لا يتم شىء من هذه الوجوه،و عليه فلا يمكن تصحيح الفرد المزاحم بالملاك.

و اما الخطّ الرابع-فقد ظهر فسادہ مما ذكرناه فانه على مسلك شيخنا الأستاذ(قده)صالح لأن يكون قرينه على التقييد،و عليه فيكون مانعاً عن التمسك بالإطلاق كما عرفت.نعم على مسلكنا لا- يكون مانعاً عنه فلو كان المولى فى مقام البيان من تلك الناحيه فلا مانع من التمسك بإطلاق كلامه لإثبات ان الفرد المشكوك فيه واجد للملاك.

و اما الخطّ الخامس-فالامر كما أفاده(قده)فان لزوم نقض الغرض لا- دخل له فى مقدمات الحكمه،فانها تتألف من ثلاث مقدمات لا رابع لها.إحداها- ان يرد الحكم على المقسم و الجامع،لا على حصه خاصه منه.و ثانيها-أن يكون المتكلم فى مقام البيان.و ثالثها-ان لا ينصب المتكلم قرينه على التقييد،فإذا تمت هذه المقدمات جاز التمسك بالإطلاق،و لا يتوقف على شىء آخر زائداً عليها فانه لو كان مراد المتكلم فى الواقع هو المقيد و مع ذلك لم ينصب قرينه عليه مع فرض كونه فى مقام البيان لزم الخلف و عدم كونه فى مقام البيان،اذن لزوم نقض الغرض من عدم البيان أو عدم لزومه مما لا دخل له فى التمسك بالإطلاق و عدم التمسك به أصلاً.هذا تمام الكلام فى النقطه الثالثه.

و اما النقطه الرابعه-و هى ان النهى الغيرى لا يكون مانعاً عن صحه العباده

فهى فى غاية الصحه و المتانه.و الوجه فى ذلك هو ان المانع عن التقرب بالعباده و صحتها انما هو النهى النفسى باعتبار انه ينشأ عن مفسده فى متعلقه و مبغوضيه فيه.و من الواضح ان المبغوض لا- يكون مقرباً، و اما النهى الغيرى فبما انه ينشأ عن أمر خارج عن ذات متعلقه و هو كون تركه فى المقام مقدمه لواجب مضيق أو ملازماً له فى الخارج فلا- يكون مانعاً عن صحه العباده و التقرب بها، لأن متعلقه باق على ما كان عليه من المحبوبيه و لم تعرض عليه أيه حزازه و منقصه من قبل النهى المتعلق به.

فعلى ضوء ذلك لا- مانع من صحه الإتيان بالفرد المزاحم و التقرب به بداعى الأمر المتعلق بالواجب الموسع، فان الواجب هو صرف وجود الطبيعه بين المبدأ و المنتهى و هو غير مزاحم بواجب آخر، و ما هو مزاحم به غير واجب، اذن يصح الإتيان به بداعى أمره كما هو الحال على القول بعدم الاقتضاء.

و نتيجة ذلك هى: عدم ظهور الثمره بين القولين فى هذا المقام أى فيما إذا كان التزاحم بين الإتيان بالواجب الموسع و وجوب الواجب المضيق.

ثم انا لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان النهى الغيرى كانهى النفسى مانع عن صحه العباده و التقرب بها فمع هذا يمكن تصحيحها بما سيجىء من إمكان الأمر بالضدين على نحو الترتب.

و نتائج الأبحاث المتقدمه لحد الآن عدده نقاط:

الأولى- ان ما ذكره شيخنا البهائى (قده) من اشتراط صحه العباده بتحقيق الأمر بها فعلا لا يمكن المساعده عليه بوجه كما عرفت.

الثانيه- ان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من التفصيل فى منشأ اعتبار قدره بين حكم العقل بذلك من باب قبح تكليف العاجز، و بين اقتضاء نفس التكليف ذلك فقد عرفت انه لا يمكن تصديقه بوجه.

الثالثه- انه بناء على القول بان منشأ اعتبار قدره فى متعلق التكليف هو اقتضاء



نفس التكليف ذلك فقد عرفت انه لا يقتضى أزيد من كون متعلقه مقدوراً فى الجملة فى مقابل ما لا يكون مقدوراً أصلاً.

الرابعه-قد سبق ان التكليف بنفسه لا يقتضى اعتبار القدره فى متعلقه، و لا العقل يحكم بذلك، و انما يحكم باعتبار القدره فى مقام الامثال فحسب.

الخامسه-بطلان ما أفاده المحقق صاحب الكفايه(قده)من دعوى القطع باشمال الفرد المزاحم على الملاك.

السادسه-بطلان ما هو المشهور من ان الدلاله الالتزاميه لا تتبع الدلاله المطابقه فى الحجيه، فلا تسقط بسقوطها.

السابعه-ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)-من ان التقييد الناشئ من قبل اقتضاء نفس التكليف لاعتبار القدره فى متعلقه، أو حكم العقل بذلك بما أنه يكون فى مرتبه لاحقه و هى مرتبه تعلق التكليف به و عروضه عليه فلا يعقل أن يكون مقيداً لإطلاق المتعلق فى مرتبه سابقه و هى مرتبه اقتضائه للتكليف-فاسد صغرى و كبرى، اما الصغرى فلان التقييد غير ثابت لما سبق من ان التكليف لا يقتضى اعتبار القدره فى متعلقه، و العقل لا يحكم إلا باعتبارها فى مقام الامثال و الإطاعه دون مقام التكليف. و اما الكبرى فقد تقدم انه لا مانع من اعتماد المتكلم فى تقييد المتعلق على اقتضاء نفس التكليف ذلك أو حكم العقل به.

الثامنه-ان الحاكم لا يكون فى مقام بيان ما يقوم به ملاك حكمه، و انما يكون فى مقام بيان ما تعلق به حكمه.

التاسعه-ان تعلق الإراده الإنشائيه بشىء لا يكشف عن وجود الملاك فيه و انما الكاشف عنه تعلق الإراده الجديده به.

العاشره-ان الدلاله التضمنيه لا تسقط بسقوط الدلاله المطابقه كما سبق.

الحاديه عشره-ان النهى الغيرى لا- يكون مانعاً عن صحه العباده و التقرب بها الثانيه عشره-ان الثمره لا تتحقق بين القولين فى مزاحمه الواجب الموسع

بالواجب المضيق. هذا تمام كلامنا فى المقام الأول.

و اما الكلام فى المقام الثانى و هو ما إذا كان التراحم بين واجبين مضيقين أحدهما أهم من الآخر فلا يمكن تصحيح الواجب المهم بالأمر لاستحاله تعلق الأمر به فعلا مع فعلية الأمر بالأهم على الفرض، فانه من التكليف بالمحال و هو محال.

و بذلك يمتاز هذا المقام عن المقام الأول حيث ان فى المقام الأول كان الأمر المتعلق بالواجب الموسع و المضيق كلاهما فعليا، و لم يكن تناف بين الأمرين أصلا، و انما التنافى كان بين الإتيان بفرد من الواجب الموسع و الواجب المضيق. و من هنا قلنا انه يصح الإتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر المتعلق بالطبيعى الجامعه بين الافراد العرضيه و الطويله حتى على القول باشتراط صحه العباده بقصد الأمر المتعلق بها فعلا.

و قد تحصل من ذلك ان النقطه الرئيسيه للفرق بين المقامين هى ما ذكرناه من ان تعلق الأمر فعلا بكلا الواجين فى المقام الأول كان ممكناً، و لكنه لا يمكن فى هذا المقام.

و على ضوء تلك النقطه لا يمكن تصحيح العباده المزاحمه مع الواجب الأهم بالأمر الفعلى.

و من هنا لا يتأتى فى هذا المقام ما أفاده المحقق الثانى (قده) من التفصيل بين القولين، فانه مبن على إمكان تعلق الأمر فعلا بالضد العبادى على القول بعدم الاقتضاء. و قد عرفت عدم إمكان تعلقه فى هذا المقام مطلقاً.

و على الجملة فالمقام الثانى يمتاز عن المقام الأول فى نقطه، و يشترك معها فى نقطه أخرى. اما نقطه الامتياز فقد عرفت. و اما نقطه الاشتراك فهى انهما يشتركان فى تصحيح العباده المزاحمه مع الواجب الأهم بوجهين آخرين:

هما القول باشمالها على الملاك، و القول بصحه الأمر بالضدين على نحو الترتب.

اما لوجه الأول فقد تقدم الكلام فيه فى المقام الأول مفصلاً و قلنا انه

لا- يمكن إحراز ان الفرد المزاحم تام الملا-ك، و ما ذكروه من الوجوه لإثبات اشتماله على الملا-ك قد عرفت فساد جميعها بصوره مفصله فلا- حاجه إلى الإعاده مره أخرى و اما الوجه الثانى الذى يمكن تصحيح العباده المزاحمه بالواجب الأهم به هو الالتزام بجواز الأمر بالضدين على نحو الترتب، و تفصيله على الوجه التالى:

## مسأله الترتب

### اشاره

قبل بيان المسأله نذكر أموراً:

الأول- ان البحث عن هذه المسأله انما تترتب عليه ثمره لو لم يمكن تصحيح العباده المضاده للواجب الأهم بالوجهين المتقدمين ١- (الملاك) ٢- (و الأمر) و إلا فلا تترتب على البحث عنها أيه ثمره. و قد ظهر مما تقدم انه لا يمكن تصحيح العباده بالملاك، لا فى المقام الأول و هو ما إذا وقعت المزاحمه بين الإتيان بالواجب الموسع، و وجوب المضيق، و لا فى المقام الثانى و هو ما إذا وقعت المزاحمه بين واجبين مضيقين، لأن الكبرى و هى كفايه قصد الملا-ك فى وقوع الشىء عباده و ان كانت ثابتة، إلا ان الصغرى و هى اشتمال تلك العباده على الملاك غير محرزه.

و اما تصحيحها بالأمر المتعلق بالطبيعه و ان كان ممكناً فى المقام الأول كما سبق، بل قد عرفت انه غير داخل فى كبرى باب التراحم أصلاً، إلا- انه غير ممكن فى المقام الثانى، و ذلك لما عرفت من امتناع تعلق الأمر بها فعلاً مع فعلية الأمر بالأهم على الفرض، اذن للبحث عن مسأله الترتب فى المقام الثانى و إمكان تعلق الأمر بالمهم.

على تقدير عصيان الأمر بالأهم ثمره مهمه جداً.

الثانى- ان الواجبين المتراحمين يتصوران على صور:

الأولى- ان الواجبين الممتنع اجتماعهما فى زمان واحد قد يكونان موسعين كالصلاه اليوميه و صلاه الآيات فى سعه وقتها، أو الصلاه الأدائيه مع القضاء على القول بالمواسعه، و نحو ذلك.

الثانية- ان يكون أحدهما موسعا و الآخر مضيقا، و ذلك كصلاه الظهر-مثلا- و إزاله النجاسه عن المسجد، أو ما شاكل ذلك.

الثالثه- ان يكون كلاهما مضيقين و ذلك كالإزاله و الصلاه فى آخر وقتها، بحيث لو اشتغل بالإزاله لفاتته الصلاه.

اما الصوره الأولى فلا شبهه فى انها غير داخله فى كبرى باب التراحم، لتمكن المكلف من الجمع بينهما فى مقام الامتثال من دون ايه منافاه و مزاحمه، و يكون الأمر فى كل واحد منهما فعليا بلا تناف، و من هنا لم يقع إشكال فى ذلك من أحد فيما نعلم.

و اما الصوره الثانية- فقد ذهب شيخنا الأستاذ(قده) إلى انها داخله فى مسأله التراحم. و غير خفى ان هذا منه(قده) مبنى على ما حققه فى بحث التعبدى و التوصلى من ان التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه، فكل مورد لا- يكون قابلا للتقييد لا يكون قابلا للإطلاق، فإذا كان التقييد مستحيلا فى مورد كان الإطلاق أيضاً مستحيلا فيه، لأن استحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر و بما ان فيما نحن فيه تقييد إطلاق الواجب الموسع بخصوص الفرد المزاحم مستحيل فإطلاقه بالإضافة إليه أيضاً مستحيل.

و يترتب على ذلك وقوع المزاحمه بين إطلاق الواجب الموسع و خطاب الواجب المضيق فلا يمكن الجمع بينهما، إذ على تقدير فعلية خطاب الواجب المضيق يستحيل إطلاق الواجب الموسع بالإضافة إلى الفرد المزاحم، اذن لا بد اما ان ترفع اليد عن إطلاق الموسع و التحفظ على فعلية خطاب المضيق، و اما ان ترفع اليد عن خطاب المضيق و التحفظ على إطلاق الموسع.

فالنتيجه ان هذا القسم داخل فى محل النزاع- كالقسم الثالث- غايه الأمر ان التراحم فى القسم الثالث بين نفس الخطابين و التكليفين، و فى هذا القسم بين إطلاق أحدهما و خطاب الآخر. و على هذا فان أثبتنا الأمر بالضدين على نحو الترتب

نحكم بصحة الفرد المزاحم، وإلا فلا. نعم بناء على ما ذكره (قده) من اشتماله على الملاك صح الإتيان به من هذه الناحية أيضاً من غير حاجة إلى الالتزام بصحة الترتب.

و أما بناء على ما حققناه في ذلك البحث- من أن التقابل بين الإطلاق و التقييد ليس من تقابل العدم و الملكه، بل هو من تقابل التضاد. و من هنا قلنا ان استحاله تقييد متعلق الحكم أو موضوعه بقيد خاص تستلزم كون الإطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضرورياً- فتلك الصوره خارجه عن محل النزاع و غير داخله في كبرى باب التراحم.

و الوجه في ذلك ما ذكرناه غير مره من ان معنى الإطلاق هو رفض القيود و عدم دخل شىء منها في متعلق الحكم واقعاً، لا الجمع بينها و دخل الجميع فيه، و عليه فمعنى إطلاق الواجب الموسع هو ان الواجب صرف وجوده الجامع بين المبدأ و المنتهى، و عدم دخل شىء من خصوصيات و تشخصات افراده فيه، فالفرد غير المزاحم كالفرد المزاحم في عدم دخله في متعلق الوجوب و ملاكه أصلاً، فهما من هذه الجبهه على نسبه واحده.

أو فقل: ان متعلق الحكم في الواقع اما مطلق بمعنى عدم دخل شىء من الخصوصيات فيه واقعاً من الخصوصيات المنوعه أو المصنفه أو المشخصه أو مقيد بإحداها فلا ثالث، لاستحاله الإهمال في الواقعيات، فالملتفت إلى هذه الخصوصيات و الانقسامات اما ان يلاحظه مطلقاً بالإضافة إليها أو مقيداً بها، لأن الإهمال في الواقع غير معقول، فلا يعقل أن يكون في الواقع لا مطلقاً و لا مقيداً. و على هذا فمعنى إطلاق الواجب المزبور هو عدم دخل شىء من تلك الخصوصيات فيه، بحيث لو تمكن المكلف من إيجادها في الخارج عارياً عن جميع الخصوصيات و المشخصات المزبوره لكان مجزياً، لأنه أتى بالمأمور به في الخارج، و هذا معنى الإطلاق كما ذكرناه في بحث تعلق الأوامر بالطبائع. و نتيجة ذلك هي ان الواجب الموسع مطلق بالإضافة

إلى الفرد المزاحم، كما هو مطلق بالإضافة إلى غيره من الافراد.

و على ذلك الأساس فلا تنافى بين إطلاق الموسع و فعلية خطاب المضيق.

و من هنا ذكرنا سابقاً انه لا منافاه بين وجوب الصلاه-مثلا-فى مجموع وقتها و هو ما بين الزوال و المغرب و بين وجوب واجب آخر كإنقاذ الغريق أو إزاله النجاسه عن المسجد فى بعض ذلك الوقت، إذ المفروض ان الوجوب تعلق بصرف وجود الصلاه فى مجموع هذه الأزمنه لا فى كل زمان من تلك الأزمنه لينافى وجوب واجب آخر فى بعضها، فبالنتيجه انه لا مضاده و لا ممانعه بين إطلاق الموسع و وجوب المضيق أصلاً، و لذلك صح الإتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر المتعلق بصرف وجود الواجب، فلا حاجه عندئذ إلى القول بالترتب أصلاً، فاذن لا وجه لدخول هذا القسم فى محل الكلام و النزاع. و قد تقدم الحديث من هذه الناحيه بصوره أوضح من ذلك فلا حاجه إلى الإعاده.

و اما الصوره الثالثه-و هى ما إذا كان التزاحم بين واجبين مضيقين أحدهما أهم من الآخر، فهى القدر المتيقن من مورد النزاع و الكلام بين الأصحاب كما هو ظاهر.

الثالث-ان مسأله الترتب من المسائل العقليه فان البحث فيها عن الإمكان و الاستحاله بمعنى ان الأمر بالضدين على نحو الترتب هل هو ممكن أم لا؟ و من الواضح جداً ان الحاكم بالاستحاله و الإمكان هو العقل لا غيره، و لا دخل للفظ فى ذلك أبداً.

الرابع-ان إمكان تعلق الأمر بالضدين على طريق الترتب كاف لوقوعه فى الخارج فلا يحتاج وقوعه إلى دليل آخر. و الوجه فى ذلك هو ان تعلق الأمر بالمتزاحمين فعلاً- على وجه الإطلاق غير معقول، لأنه تكليف بما لا يطاق و هو محال، ضروره استحاله الأمر بإزاله النجاسه عن المسجد و الصلاه معاً فى آخر الوقت، بحيث لا- يقدر المكلف إلا- على إتيان إحداهما. و لكن هذا المحذور أى

لزوم التكليف بالمحال كما يندفع برفع اليد عن أصل الأمر بالواجب المهم سواء أتى بالأهم أم لا كذلك يندفع برفع اليد عن إطلاق الأمر به، اذن يدور الأمر بين ان ترفع اليد عن أصل الأمر بالمهم على تقدير امتثال الأمر بالأهم، و على تقدير عصيانه، و ان ترفع اليد عن إطلاقه-لا عن أصله-يعنى على تقدير الامتثال لا على تقدير العصيان. و من الواضح جداً ان المحذور فى كل مورد إذا كان قابلاً للدفع برفع اليد عن إطلاق الأمر فلا موجب لرفع اليد عن أصله، فانه بلا مقتضى و هو غير جائز. و فى المقام بما ان المحذور المزبور يندفع برفع اليد عن إطلاق الأمر بالمهم فلا مقتضى لرفع اليد عن أصله أصلاً، إذ الضرورة تتقدر بقدرها و هى لا تقتضى أزيد من رفع اليد عن إطلاقه. و عليه فالالتزام بسقوط الأمر عنه رأساً بلا مقتضى و سبب و هو غير ممكن.

و بتعبير ثان ان المكلف لا يخلو من ان يكون عاصياً للأمر بالأهم أو مطيعاً له و لا ثالث، و سقوط الأمر بالمهم على الفرض الثانى و هو فرض إطاعه الأمر بالأهم واضح و إلا لزم المحذور المتقدم. و اما سقوطه على الفرض الأول و هو فرض عصيان الأمر بالأهم و عدم الإتيان بمتعلقه فهو بلا سبب يقتضيه، فان محذور لزوم التكليف بما لا يطاق يندفع بالالتزام بالسقوط على فرض الإطاعه و الامتثال، فلا وجه للالتزام بسقوطه على الإطلاق.

و على الجملة-ان وقوع الترتب بعد الالتزام بإمكانه لا يحتاج إلى دليل. فإذا بنينا على إمكانه فهو كاف فى وقوعه، فمحط البحث فى المسأله إنما هو عن جهة إمكان الترتب و استحالته.

الخامس- ذكر شيخنا الأستاذ (قده) ان الترتب لا- يجرى فيما إذا كان أحد التكليفين مشروطاً بالقدره عقلاً، و التكليف الآخر مشروطاً بالقدره شرعاً.

و قال فى وجه ذلك: ان التكليف المتعلق بالمهم المترتب على عصيان التكلف بالأهم يتوقف على كون متعلقه حال المزاحمه واجداً للملاك. و الطريق إلى إحراز

اشتماله على الملاك و الكاشف عنه إنما هو إطلاق المتعلق، فإذا فرضنا ان المتعلق مقيد بالقدره شرعاً سواء أ كان التقييد مستفاداً من قرينه متصله أو منفصله أو كان مأخوذاً فى لسان الدليل لفظاً لم يبق للتكليف بالمهم محل و مجال أصلاً. و رتب (قده) على ذلك انه لا يمكن تصحيح الوضوء فى موارد الأمر بالتيمم لا بالملاك و لا بالترتب، و ذلك لأن الأمر بالوضوء فى الآيه المباركه مقيد بالقدره من استعمال الماء شرعاً، و هذا التقييد قد استفيد من تقييد وجوب التيمم فيها بعدم وجدان الماء فان التفصيل فى الآيه المباركه و تقييد وجوب التيمم بعدم الوجدان يقطع الشركه و يدل على ان وجوب الوضوء أو الغسل مقيد بوجدان الماء. ثم ان المراد من الوجدان من جهه القرينه الداخليه و الخارجيّه التمكن من استعمال الماء عقلاً و شرعاً.

اما القرينه الداخليه فهى ذكر المريض فى الآيه المباركه. و من المعلوم ان المرض ليس من الأسباب التى تقتضى عدم وجود الماء و فقدانه و ليس حاله كحال السفر فان السفر و لا سيما إذا كان فى البوادي و لا سيما فى الأزمنه السابقه من أسباب عدم الماء غالباً، و هذا بخلاف المرض فان الغالب ان الماء يوجد عند المريض و لكنه لا يتمكن من استعماله عقلاً أو شرعاً.

و اما القرينه الخارجيّه فهى عده من الروايات الداله على جواز التيمم فى موارد الخوف من استعمال الماء أو من تحصيله. و المفروض فى تلك الموارد وجود الماء خارجاً و تمكن المكلف من استعماله عقلاً، اذن المراد من وجدان الماء وجوده الخاص و هو الذى يقدر المكلف على صرفه فى الوضوء أو الغسل عقلاً و شرعاً.

فالتجيه على ضوء ذلك هى ان تقييد وجوب التيمم بعدم التمكن من استعمال الماء عقلاً و شرعاً يقتضى التزاماً تقييد وجوب الوضوء أو الغسل بالتمكن من استعماله كذلك، و لأجل ذلك التزم (قده) بأنه لا يمكن الحكم بصحة الوضوء فى مواضع الأمر بالتيمم كما إذا كان عند المكلف ماء و لكنه لا يكفى للوضوء و لرفع عطش



نفسه أو من هو مشرف على الهلاك معاً، ففي مثل ذلك يجب عليه التيمم و صرف الماء في رفع عطش نفسه، أو من هو مشرف على الهلاك. أو إذا دار أمره بين ان يصرفه في الوضوء أو الغسل و ان يصرفه في تطهير الثوب أو البدن بان لا يكون عنده ثوب طاهر فيدور الأمر بين ان يصلى في الثوب أو البدن الطاهر مع الطهاره التراييه، و ان يصلى في الثوب أو البدن المتنجس مع الطهاره المائيه و غير ذلك.

ففي هذه الفروع و ما شاكلها لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بالملاك أو الترتب.

اما بالملاك فواضح، ضروره انه لا ملاك لوجوب الوضوء أو الغسل في شىء من هذه الموارد، لفرض ان القدره مأخوذه في متعلقه شرعاً و دخيله في ملاك واقعاً و مع انتفاء القدره ينتفى الملاك لا- محاله. و اما بالترتب فلان الوضوء إذا لم يكن فيه ملاك عند مزاحمته مع الواجب المشروط بالقدره عقلا فعصيان ذلك الواجب لا يحدث فيه مصلحه و ملاك، و على هذا فيمتنع تعلق الأمر به لاستحاله تعلق الأمر بشىء بلا ملاك و لو كان على نحو الترتب، بداهه انه لا فرق في استحاله تعلق الأمر بشىء بلا ملاك بين ان يكون ابتداء و ان يكون على نحو الترتب.

ثم قال (قدس سره) و من هنا ان شيخنا العلامة الأنصاري و السيد العلامة الميرزا الكبير الشيرازي (قدهما) لم يفتيا بصحه الوضوء في تلك الموارد مع انهما يريان صحه الترتب.

نعم قد أفتى السيد العلامة الطباطبائي (قده) في العروه بصحه هذا الوضوء في مفروض الكلام و لكن هذا غفله منه (قده) عن حقيقه الحال.

أقول: للنظر فيما أفاده (قده) مجال واسع. و الوجه في ذلك هو انه لا بد من التفصيل بين المثالين المذكورين فما كان من قبيل المثال الأول فلا- مانع من الالتزام بالترتب فيه، و ما كان من قبيل المثال الثاني فلا- و ذلك لا- من ناحيه ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) بل من ناحيه أخرى ستظهر لك إن شاء الله.

اما المثال الأول و ما شاكله فلان المانع منه ليس إلا توهم انه لا ملاك

للوضوء أو الغسل في هذه الموارد. و عليه فلا يمكن تعلق الأمر به و لو على نحو الترتب لاستحاله وجود الأمر بلا ملاك، و لكنه يندفع بان القول بجواز تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب لا- يتوقف على إحراز الملاك في الواجب المهم، إذ لا- يمكن إحرازه فيه إلا بتعلق الأمر به فلو توقف تعلق الأمر به على إحرازه لدار، و لا يفرق في ذلك بين ان يكون الواجب المهم مشروطاً بالقدرة عقلا- و ان يكون مشروطاً بها شرعاً، و ذلك لما تقدم من انه لا يمكن إحراز الملاك إلا من ناحيه الأمر، فلو تم هذا التوهم لكان مقتضاه عدم جريان الترتب مطلقاً حتى في الواجب المشروط بالقدرة عقلا.

اذن الصحيح هو عدم الفرق في صحة الترتب و إمكانه بين ان يكون الواجب مشروطاً بالقدرة عقلا أو مشروطاً بها شرعاً. و الوجه في ذلك هو ان مبدأ إمكان الترتب نقطه واحده و هي ان تعلق الأمر بالمهم على تقدير عصيان الأمر بالأهم لا يقتضى طلب الجمع بين الضدين ليكون محالاً، بل يقتضى الجمع بين الطرفين في زمان واحد و لا مانع منه أصلاً إذا كان المطلوب في أحدهما مطلقاً و في الآخر مقيداً بعدم الإتيان به، و مترتباً عليه على نحو لو تمكن المكلف من الجمع بينهما في الخارج و إيجادهما معاً فيه لم يقع على صفه المطلوبيه، و لذا لو أتى بهما بقصد الأمر و المطلوبيه لكان ذلك تشريعاً و محرماً و سيجيء الكلام من هذه الجبهه إن شاء الله تعالى بصورة مفصله.

و على ضوء ذلك لا- يفرق بين ما إذا كانت القدرة مأخوذه في المهم عقلا و ما إذا كانت مأخوذه فيه شرعاً، فان ملاك صحة الترتب- و هو عدم التنافي بين الأمر بالأهم و الأمر بالمهم إذا كانا طوليين- مشترك في بين التقديرين، فإذا لم يكن الأمر بالأهم مانعاً عن الأمر بالمهم لا عقلا و لا شرعاً إذا كان في طوله فلا مانع من الالتزام بتعلق الأمر به على نحو الترتب، و لو كانت القدرة المأخوذه فيه شرعيه.

و عليه يترتب ان المكلف إذا لم يصرف الماء فى واجب أهم و عصى امره فلا- مانع من تعلق الأمر بالوضوء أو الغسل لتحقيق موضوعه فى الخارج، و هو كونه واجداً للماء و متمكناً من استعماله عقلاً و شرعاً. اما عقلاً فهو واضح و اما شرعاً فلان الأمر بالأهم على تقدير عصيانه لا يكون مانعاً.

أو فقل: ان مقتضى إطلاق الآيه المباركه أو نحوها ان الوضوء أو الغسل واجب سواء أ كان هناك واجب آخر أم لا غاية الأمر انه إذا كان هناك واجب آخر يزاحمه يسقط إطلاق وجوبه لا أصله، إذ أن منشأ التزاحم هو إطلاقه، فالساقط هو دون أصل وجوبه الذى هو مشروط بعدم الإتيان بالأهم و مترتب عليه لعدم التنافى بينه و بين وجوب الأهم كما عرفت، و عليه فلا موجب لسقوطه أصلاً.

و قد تحصل من ذلك ان دعوى عدم جريان الترتب فيما إذا كانت القدره مأخوذه فى الواجب المهم شرعاً تبتنى على الالتزام بأمرين:

الأول- دعوى ان الترتب يتوقف على ان يكون المهم واجداً للملا-ك مطلقاً، حتى فى حال المزاحمه، أعنى بها حال وجود الأمر بالأهم. و من المعلوم ان هذا إنما يحرز فيما إذا كانت القدره المعتبره فى المهم عقليه و اما إذا كانت شرعيه فبانتفاء القدره- كما فى موارد الأمر بالأهم- ينتفى ملاك الأمر بالمهم لا محاله، و معه لا يجرى الترتب.

الثانى- دعوى ان الأمر بالأهم مانع عن الأمر بالمهم و معجز عنه شرعاً حتى فى حال عصيانه و عدم الإتيان بمتعلقه.

و لكن قد عرفت فساد كلتا الدعويين:

اما الدعوى الأولى فلما سبق من ان الترتب لا يتوقف على إحراز الملاك فى المهم فانك قد عرفت انه لا يمكن إحرازه فيه مع سقوط الأمر حتى فيما إذا كانت القدره المأخوذه فيه عقليه فضلاً عما إذا كانت شرعيه، فبالنتيجه انه لا فرق فى جريان الترتب بين ما كانت القدره معتبره فيه عقلاً و ما كانت معتبره شرعاً فلو كان

الترتب متوقفاً على إحراز الملاك في المهم لم يمكن الالتزام به على كلا التقديرين.

و اما الدعوى الثانيه فقد عرفت انه لا تنافى بين الأمرين أصلاً، إذا كان الأمر بالمهم مشروطاً بعدم الإتيان بالأهم و عصيان امره، بل بينهما كمال الملاءمه فلو كان بين الأمرين تنافى فى هذا الفرض أعنى فرض الترتب فلا يمكن الالتزام به مطلقاً حتى فيما إذا كان اعتبار القدره فيه عقلياً.

فقد تبين من مجموع ما ذكرناه ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)لا يمكن المساعده عليه.هذا تمام كلامنا فى المثال الأول و ما شاكله.

و اما المثال الثانى و ما يشبهه و هو ما إذا دار الأمر بين صرف الماء فى الوضوء أو الغسل و صرفه فى تطهير الثوب أو البدن، كما إذا كان بدنه أو ثوبه نجساً و لم يكن عنده من الماء بمقدار يكفى لكلا الأمرين من رفع الحدث و الخبث معاً فلا يجرى فيه الترتب، و لكن لا من ناحيه ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)من ان التراحم لا يجرى فيما إذا كان أحد الواجبين مشروطاً بالقدره شرعاً و الآخر مشروطاً بها عقلاً، و بما ان وجوب الوضوء فى المقام مشروط بالقدره شرعاً و وجوب إزالة الخبث عن البدن أو الثوب مشروط بها عقلاً فلا تراحم بينهما، لعدم ملاك للوضوء فى أمثال هذه الموارد، و ذلك لما تقدم من ان ما أفاده(قده)غير تام، بل من جهه ان هذا و غيره من الأمثله غير داخل فى كبرى التراحم، و لا يجرى عليه شىء من أحكامه، و سنتعرض له فيما بعد إن شاء الله تعالى بشكل واضح.

و ملخصه ان التراحم إنما يجرى بين واجبين نفسيين كالصلاه و الإزاله مثلاً أو ما شاكلهما. و اما بين اجزاء واجب واحد فلا يعقل فيه التراحم، لأن الجميع واجب بوجوب واحد و ذلك الوجوب الواحد يسقط بتعذر واحد من تلك الاجزاء لا محاله، فإذا تعذر أحد جزئيه يسقط الوجوب عن الكل بمقتضى القاعده الأوليه، اذن ثبوت الوجوب للباقي يحتاج إلى دليل، و قد دل الدليل فى باب الصلاه على عدم السقوط و وجوب الإتيان بالباقي، و عندئذ يعلم إجمالاً بجعل أحد

هذين الجزئين أو الشرطين في الواقع، اذن يقع التعارض بين دليلى الجزئين أو الشرطين، إذ لم يعلم أن أيهما مجعول في الواقع فلا مجال لتوهم جريان أحكام التزاحم حينئذ أصلاً.

ثم انه لا يخفى ان ما نسب-شيخنا الأستاذ(قده)إلى السيد العلامة الطباطبائي(قده)في العروه من انه قد حكم بصحة الوضوء في هذا الفرع-لا واقع له فان السيد قد حكم ببطلان الوضوء في هذا الفرع حيث قال:«و الأولى أن يرفع الخبث أولاً ثم يتيمم ليتحقق كونه فاقداً للماء حال التيمم و إذا توضأ أو اغتسل و الحال هذا بطل لأنه مأمور بالتيمم، و لا أمر بالوضوء أو الغسل».

و قد تلخص انه لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل من ناحيه الأمر الضمنى فى المثال لعدم جريان قاعده الترتب بالإضافة إليه. و لا من ناحيه الملاك لعدم إمكان إحراره.

نعم يمكن تصحيحه بوجه آخر و هو: ان الوضوء أو الغسل بما انه عباده فى نفسها و متعلق لأمر نفسى استحبابى سواء أ كان مقدمه لواجب كالصلاه، أو نحوها أم لم يكن، و لذلك قلنا انه يعتبر فى صحته قصد القربه. و على ذلك فلا مانع من الالتزام بتعلق امره الاستحبابى النفسى به من جهه الترتب، و سيجىء -فيما بعد إن شاء الله تعالى-انه لا فرق فى جريان الترتب على القول بإمكانه بين الأمر الوجوبى و الأمر الاستحبابى فكما أن الترتب يجرى فى مزاحمه واجب مع واجب أهم، فكذلك يجرى فى مزاحمه مستحب مع واجب، غايه الأمر ان إطلاق الأمر الاستحبابى قد سقط حين المزاحمه و لكن لا مانع من الالتزام بثبوت أصله على تقدير عدم الإتيان بالواجب و مخالفه أمره، إذ لا تنافى بين الأمرين حينئذ فرفع اليد عن أصل الأمر الاستحبابى بلا موجب.

و نتيجة ذلك هى: ان ملاك صحة الترتب و إمكانه-و هو عدم التنافى بين الأمرين و ان الساقط هو إطلاق الخطاب دون أصله- مشترك فيه بين الأمر الوجوبى

و الاستجابى.و من هنا ذكرنا فى حاشيه العروه ان الأقوى صحه الوضوء أو الغسل فى هذا الفرع و ما يشبهه.

و بعد بيان ذلك نقول:ان مسأله الترتب ليست من المسائل المعنونه فى كلمات الأصحاب إلى زمان الشيخ الكبير كاشف الغطاء(قده)و هو أول من تعرض لهذه المسأله،و لكن المسأله فى زماننا هذا قد أصبحت معرکه للآراء بين المحققين من الأصحاب فمنهم من ذهب إلى صحه تلك المسأله و إمكانها،كالسيد الكبير العلامه الميرزا الشيرازى(قده)و أكثر تلامذته.و منهم من ذهب إلى استحالتها كشيخنا العلامه الأنصارى.و المحقق صاحب الكفايه(قدهما)فالمتحصل من ذلك هو ان المسأله ذات قولين:

أحدهما-إمكان الترتب و تعلق الأمر بالمهم على تقدير عصيان الأهم.

و ثانيهما-استحاله ذلك و عدم إمكان تعلق الأمر به على هذا التقدير.

و الصحيح هو القول الأول.

### أدله إمكان الترتب

الوجدان:

ان كل من رجع إلى وجدانه و شهد صفحه نفسه مع الإغماض عن أية شبهه ترد عليها لا يرى مانعاً من تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب،فلو كان هذا محالاً كاجتماع الضدين أو النقيضين و ما شاكلهما لم يصدّق الوجدان و لا العقل إمكانه الدليل الإنى:

لا إشكال فى وقوع ترتب أحد الحكمين على عصيان الحكم الآخر فى موارد الخطابات العرفيه،و فى جمله من المسائل الفقهيّه.و من الواضح جداً-ان وقوع شىء أكبر برهان على إمكانه،و أدل دليل عليه،و ليس شىء أدل من ذلك،ضروره

ص: ١٠٢

ان المحال لا يقع في الخارج، فلو كان هذا محالاً استحال وقوعه خارجاً، فمن وقوعه يكشف إمكانه و عدم استحالته بالضرورة.

اما في موارد الخطابات العرفيه فهو في غايه الكثره. منها ما هو المتعارف في الخارج من ان الأب يأمر ابنه بالذهاب إلى المدرسه، و على تقدير عصيانه يأمره بالجلوس في الدار-مثلاً- و الكتابه فيها، أو بشيء آخر. فالأمر بالجلوس مترتب على عصيان الأمر بالذهاب. و كذلك المولى يأمر عبده بشيء و على تقدير عصيانه، و عدم إتيانه به يأمره بأحد أضداده، و هكذا.

و على الجملة: فالأمر بالضدين على نحو الترتب من الموالى العرفيه بالإضافة إلى عبيدهم، و من الآباء بالإضافة إلى أبنائهم مما لا شبهه في وقوعه خارجاً، بل وقوع ذلك في إنظارهم من الواضحات الأولى، فلا يحتاج إلى إقامه برهان و مثونه استدلال.

و اما في المسائل الفقهيه ففروع كثيره لا يمكن للفقيه إنكار شيء منها، نذكر جملة منها في المقام:

الأول- ما إذا وجبت الإقامه على المسافر في بلد مخصوص، و على هذا فان قصد الإقامه في ذلك البلد وجب عليه الصوم لا محاله، إذا كان قصد الإقامه قبل الزوال و لم يأت بمفطر قبله. و اما إذا خالف ذلك و ترك قصد الإقامه فيه فلا إشكال في وجوب الإفطار و حرمة الصوم عليه. و هذا هو عين الترتب الذي نحن بصدد إثباته، إذ لا- نعني به إلا- ان يكون هناك خطابان فعليان متعلقان بالضدين على نحو الترتب، بان يكون أحدهما مطلقاً و الآخر مشروطاً بعصيانه، و فيما نحن فيه كذلك، فان وجوب الإفطار و حرمة الصوم مترتب على عصيان الأمر بقصد الإقامه الذي هو مضاد له أي الإفطار، و لا يمكن لأحد ان يلتزم في هذا الفرض بعدم جواز الإفطار و وجوب الصوم عليه، فانه في المعنى إنكار لضرورة من الضروريات الفقهيه.

الثانى-ترتب وجوب تقصير الصلاه على عصيان الأمر بقصد الإقامه و تركه فى الخارج،و لا يفرق فى ترتب وجوبه عليه بين ان يكون ترك قصد الإقامه قبل الزوال أو بعده،و بذلك تمتاز الصلاه عن الصوم كما عرفت. الثالث-ما إذا حرمت الإقامه على المسافر فى مكان مخصوص،فعندئذ كما انه مكلف بترك الإقامه-فى هذا المكان-و هدم موضوع وجوب الصوم كذلك هو مكلف بالصوم على تقدير قصد الإقامه و عصيان الخطاب التحريمى،فالخطاب التحريمى المتعلق بقصد الإقامه خطاب مطلق و غير مشروط بشىء،و الوجوب المتعلق بالصوم وجوب مشروط بعصيان ذلك الخطاب،و عليه فلو عصى المكلف ذلك الخطاب و قصد الإقامه فيه فلا مناص من الالتزام بوجوب الصوم عليه.و من الواضح-جداً-ان القول بوجوبه لا يمكن إلا بناء على صحه الترتب،فلو لم نقل بترتب وجوب الصوم على عصيان الخطاب بترك الإقامه فلانزومه الالتزام بعدم وجوبه عليه،و هو خلاف الضروره.

الرابع-ترتب وجوب إتمام الصلاه على عصيان حرمه قصد الإقامه، و الكلام فيه يظهر مما تقدم.

فالنتيجه:فعليه كلا الحكمين فى هذه الفروع و ما شاكلها،غايه الأمر ان أحدهما مطلق و الآخر مشروط بعصيانه و عدم الإتيان بمتعلقه،اذن الالتزام بتلك الفروع-بعينه-هو التزام بالترتب لا محاله.

نعم فيما إذا حدث الأمر بشىء بعد سقوط الأمر بضده-كما فى موارد الأمر بالقضاء-فهو خارج عن محل الكلام،فان محل الكلام فيما إذا كان كلا الحكمين فعلياً فى زمان واحد،غايه ما فى الباب كان أحدهما مطلقاً،و الآخر مشروطاً.

و اما تعلق الأمر بشىء بعد سقوط الأمر بضده بحيث لا يجتمعان فى زمان واحد فلا كلام فى صحته و جوازه،و الأمر المتعلق بقضاء الصلاه و نحوها بالإضافة إلى الأمر بأدائها من هذا القبيل،فلا يجتمعان فى زمان واحد.أو فقل:ان ما هو



محل الكلام هو تقارن الأمرين زماناً، وتقدم أحدهما على الآخر رتبة، ففرض تعلق الخطاب بالمهم بعد سقوط الخطاب عن الأهم خارج عن مورد النزاع تماماً فيكون نظير تعلق الأمر بالطهارة التراييه بعد سقوط الأمر عن الطهارة المائيه.

الدليل اللمى:

ان بيان إمكان الترتب و تعيين مورد البحث يتوقف على التكلم فى جهات:

الجهه الأولى- فى بيان أمور:

الأول- ان الواجب الأهم إذا كان أنياً غير قابل للدوام و البقاء و ذلك كإنقاذ الغريق-مثلاً- أو الحريق أو ما يشبهه-فى مثل ذلك لا- يتوقف تعلق التكليف بالمهم على القول بجواز الترتب و إمكانه، ضروره انه بعد عصيان المكلف الأمر بالأهم فى الآن الأول القابل لإيجاد الأهم فيه، و سقوط امره فى الآن الثانى بسقوط موضوعه، لا مانع من فعليه الأمر بالمهم على الفرض، إذ المفروض ان المانع منه هو فعليه الأمر بالأهم و بعد سقوطه عن الفعلية لا مانع من فعليه الأمر بالمهم أصلاً، فحينئذ يصح الإتيان بالمهم، و لو بنينا على استحاله الترتب لما عرفت من ان جواز تعلق الأمر بالمهم بعد سقوط الأمر عن الأهم من الواضحات.

و من ذلك يعلم ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام و مورد النزاع، فان ما هو مورد النزاع و الكلام-بين الاعلام و المحققين- هو ما لا يمكن إثبات فعليه الأمر بالمهم الأبناء على القول بالترتب، و مع قطع النظر عنه يستحيل فعليه امره و الحكم بصحته.

نعم فى الآن الأول- و هو الآن القابل لتحقيق الأهم فيه خارجاً- لا يمكن تعلق الأمر بالمهم فعلاً، و الحكم بصحته بناء على القول باستحاله الترتب و اما فى الآن الثانى- هو الآن الساقط فيه الأمر بالأهم- فلا مانع من تعلق الأمر به و وقوعه صحيحاً. و اما بناء على إمكانه فالالتزام بترتب الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم إنما يجدى فى خصوص الآن الأول، دون بقية الآتات،

ص: ١٠٥

إذ لا- تتوقف فعلية امره فيها على القول بجواز الترتب كما عرفت. نعم إذا كان الواجب المهم أيضاً آنياً فحينئذ يدخل ذلك في محل الكلام إذ فعلية الأمر بالمهم -عندئذ- والحكم بصحته تتوقف على القول بالترتب. واما على القول بعدمه فلا يمكن إثبات الأمر به، اما في الآن الأول فلمزاحمته بالأهم، واما في الآن الثاني فلانتفاءه بانتفاء موضوعه.

فالنتيجة من ذلك: ان الواجب الأهم إذا كان آنياً-دون الواجب المهم- فحيث ان إثبات الأمر بالمهم بمكان من الوضوح مع قطع النظر عن صحه الترتب و عدم صحته،و لا يتوقف إثبات الأمر به على القول بجوازه فهو خارج عن محل الكلام، فان ما كان محلا للكلام هو ما إذا لم يمكن إثبات الأمر به مع قطع النظر عنه.

الثاني- ان كلا- من الواجب الأهم و المهم إذا كان آنياً-بمعنى أن يكون في الآن الأول قابلاً للتحقق و الوقوع في الخارج، و لكنه في الآن الثاني يسقط بسقوط موضوعه-فهو داخل في محل الكلام و لا- يمكن إثبات الأمر بالمهم فيه الا على القول بصحة الترتب.

الثالث- ان الواجب الأهم و المهم إذا كان كلاهما تدريجياً كالصلاه و الإزالة -مثلا- عند ما تقع المزاحمه بينهما فلا إشكال في انه داخل في محل الكلام و عليه فان قلنا-بان الشرط لفعلية الأمر بالمهم هو معصيه الأمر بالأهم آنا ما-بمعنى ان معصيه الأهم في الآن الأول كافي له فعلية الأمر بالمهم في جميع أزمته امثاله-فلا تتوقف فعليته في الآن الثاني على استمرار معصيته الأمر بالأهم إلى ذلك الآن، بل لو تبدلت معصيته بالإطاعه في الزمن الثاني كان الأمر بالمهم باقياً على فعليته لفرض تحقق شرطه، و هو معصيه الأمر بالأهم في الآن الأول-فهو مستلزم لطلب الجمع بين الضدين لا محاله، و لعل هذا هو مورد نظر المنكرين للترتب، كما يظهر ذلك من بعض موارد الكفایه.

لكن ذلك ليس مراد القائلين بالترتب أصلاً، فان محذور طلب الجمع بين الضدين على هذا الوجه باق بحاله، و ذلك لأن المفروض ان الأمر بالأهم فى الآن الثانى باق على فعليته من جهة فعلية موضوعه، و هو قدره المكلف على امتثاله بان يرفع اليد عن المهم و يمثل الأمر بالأهم، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان الأمر بالمهم أيضاً فعلى فى ذلك الآن، و ليست فعليته مشروطه بعصيان الأمر بالأهم فيه لفرض ان شرطها- و هو عصيانه فى الآن الأول- قد تحقق فى الخارج، و لم تتوقف فعليته فى الآن الثانى و الثالث، و هكذا على استمرار عصيانه كذلك، فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان كلا من الأمر بالأهم و الأمر بالمهم فعلى فى الآن الثانى و فى عرض الآخر. و عليه فيلزم محذور طلب الجمع بين الضدين.

و اما إذا قلنا بان شرط فعلية الأمر بالمهم عصيان الأمر بالأهم فى جميع أزمته امتثاله، بمعنى ان فعليته تدور مدار عصيانه حدوثاً و بقاء فلا- يكفى عصيانه آنناً ما، لبقاء امره إلى الجزء الأخير منه، ففعلية الأمر بالصلاه- مثلاً- عند مزاحمتها بالإزالة مشروطه ببقاء عصيان امر الإزالة و استمراره إلى آخر أزمته امتثال الصلاه و بانتفائه فى أى وقت كان ينتفى الأمر بالصلاه، ضروره ان بقاء امر المهم منوط ببقاء موضوعه، و المفروض ان موضوعه هو عصيان الأمر بالأهم، و لا بد من فرض بقائه إلى آخر أزمته امتثال المهم فى تعلق الأمر به فعلاً، فان تعلق الأمر به كذلك فى أول أزمته امتثاله منوط ببقاء عصيان الأمر بالأهم إلى الجزء الأخير من المهم، فان هذا نتيجه تقييد إطلاق الأمر بالمهم بعصيان الأهم. و كون المهم واجباً ارتباطياً، و على هذا فليس هنا طلب للجمع بين الضدين أصلاً كما سيأتى توضيحه و هذا بناء على وجهه نظرنا من إمكان الشرط المتأخر، و كذا إمكان تعلق الوجوب بأمر متأخر مقدور فى ظرفه على نحو الواجب المعلق كما حققناهما فى محلها لا إشكال فيه، إذ لا مانع حينئذ من ان يكون العصيان المتأخر شرطاً للوجوب

المتقدم بمعنى ان فعلية وجوب المهم في أول أزمته امتثاله تكون مشروطه ببقاء عصيان الأهم إلى آخر زمان الإتيان بالمهم، و بانتفائه يستكشف عدم فعلية وجوب المهم من الأول، و من هنا قلنا انه لا- مناص من الالتزام بالشرط المتأخر في الواجبات التدريجية كالصلاه و نحوها، فان وجوب أول جزء منها مشروط ببقاء القدره على الجزء الأخير منها في ظرفه، و إلا فلا يكون من الأول واجباً، و هذا ثمره اشتراط وجوب تلك الواجبات بالقدره في ظرف الامتثال من ناحيه، و ارتباطيتها من ناحيه أخرى.

و اما بناء على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده) من استحاله الشرط المتأخر و كذا الواجب المعلق فيشكل الأمر في المقام، و من هنا قد تفصي عن هذه المشكله بما أجاب به عن الإشكال في اشتراط القدره في الواجبات التدريجية، و قال ان المقام داخل في تلك الكبرى- أي اشتراط التكليف بالقدره- و من إحدى صغرياتها فان اشتراط التكليف بالمهم بعصيان تكليف الأهم انما هو لأجل انه غير مقدور إلا في هذا الفرض، و لذا لا نحتاج في اشتراط تكليف المهم بعصيان تكليف الأهم إلى دليل خاص، فالدليل عليه هو حكم العقل باشتراط التكليف بالقدره، فانه يوجب اشتراط خطاب المهم بعصيان خطاب الأهم، لكون المهم غير مقدور شرعاً- و هو في حكم غير المقدور عقلاً- إلا عند تحقق هذا الشرط. و حاصل ما أجاب به(قده) ان الشرط هو القدره على الجزء الأول من اجزاء الواجب التدريجي المتعقبه بالقدره على بقيه الاجزاء فشرط وجوب الصلاه-مثلاً- انما هو القدره على التكبيره المتعقبه بالقدره على بقيه اجزائها.

و من الواضح ان عنوان التعقب عنوان حاصل بالفعل، و بذلك يدفع محذور الالتزام بالشرط المتأخر، و عليه يكون شرط فعلية وجوب المهم عصيان الأهم في الآن الأول متعقباً بعصيانه في بقيه الآنات. و المفروض ان عصيانه في آن أول امتثال المهم المتعقب بعصيانه في بقيه أزمته امتثال المهم موجود بالفعل

فيكون من الشرط المقارن لا- من الشرط المتأخر. و من المعلوم ان اشتراط المهم بعصيان الأهم ليس إلا من ناحيه عدم قدره المكلف على امثاله في غير هذه الصوره (عصيان الأهم).

و لكن قد ذكرنا في بحث الواجب المشروط ان ما أفاده(قده)لا يمكن المساعدة عليه بوجه،و ذكرنا هناك انه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر أصلاً،و انه لا محصل لجعل عنوان التعقب شرطاً لعدم الدليل عليه.و قد فصلنا الحديث عن ذلك هناك،فلا حاجه إلى الإعادة.

و من ذلك يظهر ان الواجب المهم بعد حصول شرط وجوبه لا يصير مطلقاً فانه يبتنى على أن يكون شرطه هو عصيان الأهم في الآن الأول فحسب،كما عرفت و اما على ما ذكرناه من ان شرطه هو عصيانه في جميع أزمته امثال المهم فلا وجه لتوهم انه بعد تحقق شرطه يصير مطلقاً أصلاً.

و قد تحصل من ذلك امران:

الأول-ان الواجب الأهم إذا كان آنياً و المهم تدريجياً فهو خارج عن محل الكلام و البحث كما مر آنفاً.

الثاني-ان شرط فعلية الأمر بالمهم عصيان الأهم على نحو الاستمرار و الدوام لا عصيانه آنأ ما،لما عرفت من انه لا يدفع محذور طلب الجمع بين الضدين.

الجهه الثانيه-انه لا- يفرق في القول بإمكان الترتب و جوازه،و القول باستحالته و عدم جوازه بين ان يكون زمان فعلية الخطاب متحداً مع زمان الامتثال و العصيان،و ان يكون سابقاً عليه-بناء على ما هو الصحيح من إمكان الواجب المعلق-و ان كان الغالب هو الأول،بل قد ذكرنا في محله ان الثاني و ان كان ممكناً إلا ان وقوعه في الخارج يحتاج إلى دليل و قيام قرينه عليه،و إلا فهو خلاف الظهور العرفي،فان مقتضى ظهور الخطاب هو ان زمان فعليته متحد مع زمان الواجب-و هو زمان امثاله و عصيانه-و لكن الغرض من ذلك الإشارة إلى ان

القول بإمكان الترتب لا- يتوقف على القول بإنكار الواجب المعلق، فان ملاك استحاله الواجب المعلق و إمكانه أجنبي عما هو ملاك استحاله الترتب و إمكانه، فكما يجرى على القول باستحاله الواجب المعلق فكذلك يجرى على القول بإمكانه.

و توضيح ذلك: انه لا إشكال فى تقدم زمان الاعتبار و الجعل على زمان المعتبر و المجعول غالباً، لما ذكرناه غير مره من ان جعل الأحكام جميعاً على نحو القضايا الحقيقيه فلا- يتوقف على وجود موضوعها فى الخارج، فيصح الجعل و الاعتبار سواء أ كان موضوعها موجوداً فى الخارج أم لم يكن. و اما زمان المعتبر -و هو زمان فعلية تلك الأحكام بفعلية موضوعاتها فى الخارج- فبناء على استحاله الواجب المعلق فهو دائماً متحد مع زمان الواجب الذى هو ظرف تحقق الامتثال و العصيان، و على هذا فزمان فعلية التكليف بالمهم و زمان امتثاله و زمان عصيانه واحد، هذا من ناحيه، و من ناحيه أخرى ان زمان فعلية التكليف بالأهم و زمان امتثاله و زمان عصيانه واحد.

فالنتيجه على ضوء ذلك ان زمان فعلية التكليف بالمهم و زمان فعلية التكليف بالأهم واحد، إذ زمان فعلية التكليف بالمهم متحد مع زمان عصيان الأهم، لفرض ان عصيانه شرط لفعليته و موضوع لها، فيستحيل ان يكون زمان فعليته متقدماً على زمان عصيانه أو متأخراً عنه. و المفروض أن زمان عصيانه متحد مع زمان فعلية خطابه، فينتج ذلك ان زمان فعلية خطاب المهم متحد مع زمان فعلية خطاب الأهم، لأن ما مع المقارن بالزمان مقارن أيضاً لا محاله كما سبق.

و على هذا الضوء تترتب ضروره تقارن فعلية خطاب المهم مع خطاب الأهم و اجتماعهما فى زمان واحد. نعم تتقدم فعلية الخطاب على عصيانه أو امتثاله رتبه كتقدم عصيان الأهم على فعلية خطاب المهم. و اما خطاب الأهم فليس بمتقدم على خطاب المهم رتبه، كما انه ليس بمتقدم زماناً.

و الوجه فى ذلك واضح فان تقدم الأمر على عصيانه أو امتثاله بملاك انه

عله له، و تقدم عصيان الأهم على فعلية الأمر بالمهم بملاك ك انه شرط له، و لا- ملاك لتقدم خطاب الأهم على خطاب المهم أصلاً، فما هو المعروف من ان الأمر بالمهم فى طول الأمر بالأهم ليس المراد منه التقدم و التأخر بحسب الرتبة كما توهم، بل المراد منه مجرد ترتب الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم.

و دعوى ان الأمر بالمهم متأخر عن عصيان الأمر بالأهم و هو متأخر عن الأمر به فيتأخر الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم بمرتبتين: مدفوعه بما ذكرناه سابقاً من ان التقدم أو التأخر بالرتبه و الطبع منوط بملاك كامن فى صميم ذات المتقدم أو المتأخر و ليس امراً خارجاً عن ذاته، و لذا يختص هذا التقدم أو التأخر بما فيه ملاكهما، فلا يسرى منه إلى ما هو متحد معه فى الرتبة فضلاً عن غيره، و لذا قلنا بتقدم العله على المعلول، لوجود ملاك التقدم فيها. و اما عدمها فلا يتقدم عليه مع انه فى مرتبتها، و على هذا الضوء ففيمما نحن فيه و ان كان الأمر بالأهم مقدماً على عصيانه- بملاك ك انه عله له- إلا انه لا يوجب تقدمه على الأمر بالمهم لانتفاء ملاكه.

أو فقل: ان تأخر الأمر بالمهم عن عصيان الأمر بالأهم المتأخر عن نفس الأمر به لا يوجب تأخره عن نفس الأمر بالأهم. و قد فصلنا الحديث من هذه الناحية فى أول بحث الضد فلاحظ هذا بناء على القول باستحاله الواجب المعلق.

و اما بناء على إمكان الواجب المعلق كما هو الصحيح فلا مانع من أن يكون زمان الوجوب مقدماً على زمان الواجب- الذى هو ظرف امتثاله و عصيانه- و قد حققنا ذلك فى بحث الواجب المعلق و المشروط بصورة مفصله، و قلنا هناك انه لا يلزم أى محذور من الالتزام بتعلق الوجوب بأمر متأخر مقدور فى ظرفه، كما انه لا يلزم من الالتزام بالشرط المتأخر أصلاً.

ثم انه لا- يفرق فيما ذكرناه من إمكان الترتب بين القول بإمكان الواجب المعلق و الشرط المتأخر و القول باستحالتهم، و لا يتوقف القول بإمكان الترتب

على القول باستحالتهم بتخييل انه لو قلنا بإمكان الواجب المعلق أو الشرط المتأخر لكان لازم ذلك إمكان فعله تكليف المهم قبل تحقق عصيان الأهم على نحو الشرط المتأخر أو الواجب المعلق، وهذا غير معقول، لأن طلب الضدين في آن واحد محال فلا يكون ممكناً، ولكنه خيال فاسد. والوجه في ذلك هو ان ملاك استحاله الترتب ليس اجتماع الخطابين أى خطاب الأهم و خطاب المهم فى زمان واحد، لأن اجتماعهما على كلا المذهبين فى زمان واحد و مقارنتهما فيه مما لا بد منه، ضروره ان حدوث التكليف بالمهم بعد سقوط التكليف بالأهم خلاف مفروض الخطاب الترتبى، و خارج عن محل الكلام، إذ لا إشكال فى جواز ذلك و صحته، فان محل الكلام هو ما إذا كان الأمران متقارنين زماناً، و مع إثبات ان الجمع بين الأمرين فى زمان واحد مع ترتب أحدهما على عصيان الآخر لا يرجع إلى طلب الجمع بين الضدين، فلا مانع منه أصلاً، وهذا هو ملاك القول بإمكان الترتب و صحته، كما ان ملاك القول بامتناعه و استحاله تخيل ان الجمع بين الخطابين فى زمان واحد يستلزم طلب الجمع بين الضدين و هو محال.

و على هذا الأساس فكل من ملاك إمكان الترتب و استحاله أجنبى عن ملاك إمكان الواجب المعلق و الشرط المتأخر و استحالتهم تماماً، إذ ملاك إمكان الترتب و امتناعه يدوران مدار النقطة المزبوره، و هى ان الجمع بين الطرفين فى زمان واحد هل يستلزم طلب الجمع بين الضدين أم لا؟ فالقائل باستحاله الترتب يدعى الأول، و القائل بإمكانه يدعى الثانى، فتلك النقطة هى محط البحث و الأنظار بين الأصحاب فى المقام. و ملاك إمكان الواجب المعلق و الشرط المتأخر و ملاك استحالتهم يدوران مدار ما ذكرناه من الأساس هناك فلا حاجه إلى الإعادة.

و قد تحصل من ذلك ان القول بإمكان الترتب لا يتوقف على القول باستحاله الواجب المعلق أو الشرط المتأخر. و عليه فلا فرق فيما ذكرناه من إمكان الترتب



و ان الجمع بين الأمرين فى زمان واحد لا- يرجع إلى طلب الجمع بين الضدين بين وجهه نظرنا فى هاتين المسألتين(الواجب المعلق و الشرط المتأخر) و بين وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده)فيهما أصلاً.

فالغرض من هذه الجبهه دفع ما توهم من ابتناء القول بإمكان الترتب على القول باستحاله الواجب المعلق أو الشرط المتأخر.

الجبهه الثالثه-لا- إشكال فى إطلاق الواجب بالإضافه إلى وجوده و عدمه -بمعنى تعلق الطلب بالماهيه المعراه عن الوجود و العدم-بداهه ان الطلب المتعلق بالفعل لا- يعقل تقييد متعلقه بالوجود أو العدم، إذ على الأول يلزم طلب الحاصل و على الثانى الخلف، أو طلب الجمع بين النقيضين، و كذا الحال فى الطلب المتعلق بالترك، فإنه لا- يمكن تقييده بالترك المفروض تحقيقه، لاستلزامه طلب الحاصل و لا تقييده بالوجود، لأنه خلف أو طلب الجمع بين النقيضين.

فالنتيجه: ان تقييد متعلق الأمر بوجوده فى الخارج أو بعدمه محال، فإذا استحال تقييده بالحصه المفروضه الوجود أو المفروضه العدم فلا- محاله يكون متعلقه هو الجامع بينهما، و لازم ذلك هو ثبوت الأمر فى حال وجوده و حال عدمه و فى حال عصيانه و امتثاله. و هذا واضح لا- كلام فيه، و انما الكلام و الإشكال فى ان ثبوت الأمر فى هذه الأحوال هل هو بالإطلاق أم لا؟ فعلى مسلك شيخنا الأستاذ(قده)ليس بالإطلاق لما يراه(قده)من ان التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه، فاستحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر، و حيث ان التقييد فى المقام محال كما عرفت فالإطلاق أيضاً محال اذن لا إطلاق لمتعلق الأمر بالإضافه إلى تقديرى وجوده و عدمه لا بالإطلاق و التقييد للناظرين، و لا بنتيجه الإطلاق أو التقييد. اما الأول فكما مر.

و اما الثانى فلان استحاله التقييد و الإطلاق فى المقام ليست من ناحيه استحاله لحاظيهما ليتمكن التوصل إليهما بجعل آخر، و يسمى ذلك بنتيجه الإطلاق

و نتيجة التقييد، بل من ناحيه ان التقييد هنا مستلزم لتحصيل الحاصل أو طلب الجمع بين النقيضين، و الإطلاق مستلزم للجمع بين كلا المحذورين المزبورين.

و من الواضح البين ان كل هذه الأمور محال في حد ذاته، لا من ناحيه عدم إمكان الجعل بجعل واحد، و عدم إمكان اللحاظ بلحاظ فارد، و لكن مع هذا كان الحكم موجوداً في كلتا الحالتين (الوجود و العدم).

و الوجه فيه هو انه لا- موجب لسقوط التكليف بالأهم في المقام ما عدا العجز عن امتثاله، و المفروض ان المكلف غير عاجز عنه، ضروره ان فعل الشيء لا يصير ممتنعاً حال تركه و كذا تركه حال فعله، إذ ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا يوجب العجز و سلب القدره عن الطرف الآخر بالبدايه. و على هذا فالأهم مقدور للمكلف حال تركه، كما ان تركه مقدور حال فعله، و كذا هو مقدور حال فعل المهم.

و الأصل في جميع ذلك هو ان ترجيح أحد الطرفين على الآخر أو ترجيح فعل المهم في المقام على فعل الأهم باختيار المكلف و إرادته، فلا يعقل ان يكون ذلك موجباً لامتناع الطرف الآخر، و إلا فلا يكون الشيء من الأول مقدوراً.

و هذا خلف. و نتيجة ذلك هي ان الأمر بالأهم ثابت حال عصيانه و حال الإتيان بالمهم، و هذا معنى اجتماع الأمرين في زمان واحد. هذا على مسلك شيخنا الأستاذ (قده).

و اما بناء على وجهه نظرنا من ان التقابل بينهما ليس من تقابل العدم و الملكه بل من تقابل التضاد و ان استحاله أحدهما تستلزم ضروره تحقق الآخر و وجوبه لا استحاله، فثبوتة بالإطلاق.

و الوجه فيه ما ذكرناه غير مره من ان الإهمال في الواقع و مقام الثبوت غير معقول، فمتعلق الحكم في الواقع اما هو ملحوظ على وجه الإطلاق بالإضافة إلى جميع القيود حتى القيود الثانويه- و معنى الإطلاق عدم دخل شيء من تلك القيود فيه

واقِعاً، لا ان جميعها داخله فيه - و اما هو ملحوظ على وجه التقييد و لا ثالث لهما و عليه فإذا استحال أحدهما وجب الآخر لانتفاء ثالث بينهما، و فى المقام بما ان تقييد متعلق الأمر بتقديرى الفعل فى الخارج أو الترك محال، فلا محاله كان إطلاقه بالإضافه إليه واجباً.

و على هذا يترتب ان الأمر المتعلق بالأهم مطلق بالإضافه إلى حالتى وجوده و عدمه، فعندئذ إذا كان الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأهم و تركه فى الخارج فلا - محاله عند تركه يجتمع الأمران، اما الأمر بالأهم فمن جهه الإطلاق كما عرفت، و اما الأمر بالمهم فلتحقق شرطه - هو ترك الأهم و عصيان امره - و لكن مع ذلك. فليس مقتضى الأمرين طلب الجمع بين الضدين فى زمن واحد، لأن أحدهما فى طول الآخر لا فى عرضه. و عليه فلا يمكن ان يقع متعلقهما على صفه المطلوبيه و لو تمكن المكلف من إيجادهما فى الخارج.

أو فقل: ان طلب الجمع بين فعلين فى الخارج يتصور على صور أربع، و ما نحن فيه ليس من شىء منها.

الأولى - ما إذا كان هناك أمر واحد تعلق بالجمع بين فعلين على نحو يرتبط كل منهما بالآخر ثبوتاً و سقوطاً كما إذا تعلق الأمر بالجمع بين الكتابه و الجلوس - مثلاً - الثانية - ما إذا تعلق أمران بفعلين على نحو يكون متعلق كل من الأمرين مقيداً بحال امتثال الأمر بالآخر كما إذا أمر المولى بالصلاه المقارنه لامتثال الأمر بالصوم و بالعكس.

الثالثه - ان يكون متعلق أحد الخطابين مقيداً بحال امتثال الآخر دون العكس.

الرابعه - ما إذا تعلق امران بفعلين على وجه الإطلاق بان يكون كل منهما مطلقاً بالإضافه إلى حال امتثال الآخر، و الإتيان بمتعلقه كما هو الحال فى الأمر المتعلق بالصوم و الصلاه، فان وجوب كل منهما مطلق بالإضافه إلى الإتيان بالآخر.

هذه هي الصور التي يكون المطلوب فيها الجمع، غايه الأمر ان الجمع في الصورة الأولى بعنوانه متعلق للأمر و الطلب. و اما في الصور الثلاثة-الأخيره فالجمع بعنوانه ليس متعلقاً للطلب، بل الأمر فيها يرجع إلى طلب واقع الجمع و حقيقته بالذات، كما في صورتين الأوليين و بالعرض كما في الصورة الأخيرة، فان الجمع في تلك الصورة أعنى بها الصورة الأخيرة ليس بمطلوب لا بعنوانه و لا بواقعه حقيقه، و انما هو مطلوب بالعرض-بمعنى ان عند تحقق امثال أحدهما كان الإتيان بالآخر أيضاً مطلوباً-و هذا نتيجة إطلاق الخطابين.

و على كل حال فالقول بالترتب و اجتماع الأمر بالمهم مع الأمر بالأهم في زمان واحد لا يستلزم القول بطلب الجمع بينهما- أصلاً- اما الجمع بمعنى تعلق طلب واحد به كما في الصورة الأولى فواضح. و اما الجمع بالمعنى الموجود في بقية الصور فائضاً كذلك، لأن تعلق طلبين بفعالين في زمان واحد انما يقتضيان الجمع بينهما فيما إذا كان امثال كل منهما مقيداً بتحقق امثال الآخر، أو كان امثال أحدهما خاصه مقيداً بذلك دون الآخر، أو كان كل واحد منهما مطلقاً من هذه الجبهه كما عرفت في الصور الثلاثة المتقدمه.

و اما إذا فرضنا ان أحد الأمرين مشروط بعدم الإتيان بمتعلق الآخر و عصيانه كما فيما نحن فيه فيستحيل ان تكون نتيجة اجتماع الأمرين و فعليتهما في زمن واحد طلب الجمع، بداهه ان فعليه الأمر بالمهم مشروط بعدم الإتيان بالأهم و في ظرف تركه. و هذا في طرف النقيض مع طلب الجمع تماماً و معانده رأساً. و من هنا قلنا انه لا- يمكن وقوع الفعلين معاً (الأهم و المهم) على صفة المطلوبيه و ان فرضنا ان المكلف متمكن من الجمع بينهما في الخارج.

و سر ذلك هو ان الأمر بالمهم إذا فرض اشتراطه بعصيان الأمر بالأهم و ترك متعلقه فلا يمكن فعليه امره بدون تحقق شرطه و هو ترك الأهم، و في ظرف وجوده، و إلا لزم أحد محذورين، اما اجتماع النقيضين، أو الخلف، و كلاهما

مستحيل و ذلك لأن الأمر بالمهم تتوقف فعليته على فعلية موضوعه و هو ترك الأهم و عدم الإتيان به. و عليه فإذا فرض فعلية الأمر بالمهم في ظرف وجود الأهم، فعندئذ لا بد اما من فرض عدم الأهم عند وجوده فلزم اجتماع النقيضين، و اما من فرض ان عدم الأهم ليس بشرط، و هذا خلف.

و نتيجة ذلك هي استحاله فعلية الأمر بالمهم في ظرف وجود الأهم و تحققه في الخارج لاستلزامها أحد المحالين المزبورين.

و على هذا الضوء يستحيل استلزام فعلية الأمرين المترتب أحدهما على عدم الإتيان بالآخر و عصيان امره لطلب الجمع بين متعلقيهما.

و قد تحصل من ذلك ان المقام في طرف النقيض مع الصور المتقدمه، إذ فعلية الأمرين فيها تقتضى الجمع بين متعلقيهما كما عرفت، و فعلية الأمرين في المقام تقتضى التفريق بين متعلقيهما، و عدم إمكان كون كليهما معاً مطلوباً.

ثم انه لا يخفى ان هذه الجبهه و ان لم تكن كثيره الدخل في إمكان القول بالترتب و جوازه، إلا ان الغرض من التعرض لها لدفع ما ربما يتخيل ان الأمر بالأهم لو كان مطلقاً بالإضافة إلى حالتي عصيانه و امتثاله و فعله و تركه في الخارج لم يمكن القول بالترتب، إذ مقتضى إطلاقه هو ان امره في حال عصيانه باق، فإذا كان باقياً فلا محاله يدعو إلى إيجاد متعلقه في الخارج، و المفروض ان هذا الحال هو حال فعلية الأمر بالمهم، لفرض تحقق شرطها- و هو عصيان الأهم. إذن يلزم من ذلك طلب الجمع بين الضدين. و هذا محال.

و لكن من بيان تلك الجبهه قد ظهر فساد هذا الخيال. و ذلك لأن محل الكلام في إمكان الترتب و استحالته فيما إذا كان الأمر بالأهم ثابتاً حال عصيانه و ترك متعلقه، و إلا فليس من محل الكلام في شيء- كما تقدم- هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان اجتماع امرين متعلقين بالضدين في زمن واحد شيء، و طلب الجمع بينهما شيء آخر، و لا ملازمه بين أحد الأمرين و الآخر أصلاً.

نعم لو كان تعلق امرين بهما في عرض واحد و على وجه الإطلاق لكان ذلك مستلزماً لطلب الجمع بينهما لا محاله. و لكن أين هذا من تعلق امرين بهما على نحو الترتب بان يكون أحدهما مطلقاً و الآخر مشروطاً بعصيان الأول و عدم الإتيان بمتعلقه، لأنك عرفت ان اجتماع الأمرين كذلك لا- يستلزم طلب الجمع بين متعلقيهما بل هو في طرف النقيض معه و ينافيه و يعانده، لا انه يقتضيه كما مر.

و على الجملة فالغرض من بيان هذه الجهة الإشاره إلى هذين الأمرين أعنى بهما دفع الخيال المزبور و انه لا مجال له أصلاً. و امتياز المقام عن الصور المتقدمه و ان فعلية الأمرين في تلك الصور تستلزم طلب الجمع لا في المقام كما عرفت.

الجهة الرابعه- (و هي الجهة الرئيسييه لأساس الترتب و تشييد كيانه) قد ذكرنا غير مره ان الخطابات الشرعيه بشتى اشكالها لا تتعرض لحال موضوعاتها وضعاً و رفعاً و إنما هي تتعرض لحال متعلقاتها على تقدير وجود موضوعاتها-مثلاً- خطاب الحج كما في الآيه المباركه لا- يكون متعرضاً لحال الاستطاعه، و لا- يكون ناظراً إليها وجوداً و عدماً، و إنما يكون متعرضاً لحال الحج باقتضاء وجوده على تقدير وجود الاستطاعه و تحققها في الخارج بأسبابها المقتضيه له، فلا نظر له إلى إيجادها، و لا إلى عدم إيجادها-أصلاً-و لا إلى انها موجوده أو غير موجوده.

و كذا خطاب الصلاه، و خطاب الزكاه و ما شاكلهما، فان كلا منها لا يكون متعرضاً لحال موضوعه، لا وضعاً و لا رفعاً، و لا يكون مقتضياً لوجوده و لا لعدمه، و إنما هو متعرض لحال متعلقه باقتضاء إيجادها في الخارج على تقدير وجود موضوعه.

و السر في ذلك هو ان جعل الأحكام الشرعيه إنما هو على نحو القضايا الحقيقيه و معنى الفضييه الحقيقيه هو ان ثبوت المحمول فيها و وجوده على تقدير وجود الموضوع و ثبوته، و نسبه المحمول فيها إلى الموضوع وضعاً و رفعاً نسبه لا اقتضائيه

فلا يقتضى المحمول وجود موضوعه ولا يقتضى عدمه، فمتى تحقق الموضوع تحقق المحمول وإلا فلا.

و من هنا قلنا ان القضية الحقيقيه ترجع إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له. و من الواضحات الأوليه ان الجزاء لا يقتضى وجود الشرط و لا عدمه، و لذلك لو كان أحد الدليلين ناظراً إلى موضوع الدليل الآخر وضعاً أو رفعاً فلا ينافى ما هو مقتضى ذاك الدليل أبداً، لأنه بالإضافة إلى موضوعه لا اقتضاء، فلا يزاحم ما يقتضى وضعه أو رفعه، و لذا لا تنافى بين الدليل الحاكم و المحكوم و الوارد و المورد.

و على ذلك الأساس نقول ان عصيان الأمر بالأهم - فى محل الكلام - و ترك متعلقه بما انه مأخوذ فى موضوع الأمر بالمهم فهو لا يكون متعرضاً لحاله وضعاً و رفعاً، لما عرفت من ان الحكم يستحيل ان يستدعى وجود موضوعه أو عدمه، و إنما هو يستدعى إيجاد متعلقه على تقدير وجود موضوعه فى الخارج، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الأمر بالأهم محفوظ فى ظرف عصيانه إما من جهه الإطلاع - كما ذكرناه - أو من جهه ان الأمر يقتضى الإتيان بمتعلقه و إيجاده فى الخارج، و هذا عبارته أخرى عن اقتضاء هدم موضوع الأمر بالمهم و رفعه، و هو عصيانه و عدم الإتيان بمتعلقه.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى عدم التنافى بين هذين الأمرين أبداً.

اما بين ذاتيهما فواضح، ضروره انه لا - تنافى بين ذات الأمر بالمهم مع قطع النظر عن اقتضائه و ذات الأمر بالأهم كذلك. و قد ذكرنا فى غير مورد انه لا - تضاد و لا - تماثل بين نفس الأحكام بما هى أحكام، إذ حقيقتها ليست إلا اعتبار المولى. و من المعلوم انه لا مضاده بين اعتبار و اعتبار آخر، و لا مماثله بينهما كما سيجىء ذلك بشكل واضح فى الفرق بين مسأله التزاحم و التعارض.

و اما بينهما باعتبار اقتضائهما فالامر أيضا كذلك لأن الأمر بالمهم إنما يقتضى

إيجاد متعلقه في الخارج، على تقدير عصيان الأمر بالأهم من دون تعرض لحال عصيانه وضعاً أو رفعاً، وجوداً أو عدماً. والأمر بالأهم يقتضى هدم عصيانه الذي هو موضوع للأمر بالمهم، ومن الضروري انه لا- تنافى بين مقتضى (بالفتح) الأمرين كذلك، كيف فان ما كانت فعلية أصل اقتضائه (الأمر بالمهم) منوطه بعدم تأثير الآخر (الأمر بالأهم) وعدم العمل بمقتضاه، فيستحيل ان يزاحمه في تأثيره و يمنعه عنه لأنه في ظرف تأثيره و العمل بمقتضاه ليس بفعلية ليكون مزاحماً له، و في ظرف عدم العمل به و ان كان فعلياً إلا انك قد عرفت انه غير ناظر إلى حال موضوعه (العصيان) أصلاً ليزاحمه.

و ان شئت فقل: ان المقتضيين في محل الكلام (خطاب الأهم و خطاب المهم) إنما يكونان متنافيين إذا كان اقتضاء كل واحد منهما لإيجاد متعلقه على وجه الإطلاق، و في عرض الآخر بان يكون الغرض من كل منهما فعلية مقتضاه من دون ترتب في البين، إذ عندئذ يستحيل تأثيرهما معاً و فعلية مقتضاهما، لأنه طلب للجمع بين الضدين و المتنافيين، و استحاله ذلك من الواضحات. و اما إذا كان اقتضاء أحدهما مترتباً على عدم اقتضاء الآخر و منوطاً بعدم تحقق مقتضاه فلا تنافى بين اقتضائهما أبداً بل بينهما كمال الملاءمة، فان اقتضاء خطاب المهم انما هو في ظرف عدم تحقق مقتضى (بالفتح) خطاب الأهم، و عدم فعليته. و اما في ظرف تحققه و فعليته فلا اقتضاء له لعدم تحقق شرطه، اذن كيف يكونان مقتضيين لأمرين متنافيين و الجمع بين الضدين.

و لنأخذ لتوضيح ذلك مثلاً- و هو: ما إذا وقعت المزاحمة بين الأمر بالإزالة -مثلاً- و الصلاة في آخر الوقت بحيث لو اشتغل المكلف بالإزالة لفاتته الصلاة، فعندئذ الأمر بالإزالة إنما ينافى الأمر بالصلاة، إذا كانت دعوته إلى إيجاد الإزالة و اقتضائه له على وجه الإطلاق، و في عرض اقتضاء الأمر بالصلاة و دعوته بان يكون الغرض منه فعلية مقتضاه مطلقاً، لا على تقدير دون آخر، و عليه فيلزم



طلب الجمع بين الضدين لفرض اقتضاء كل منهما لإيجاد مقتضاه في عرض اقتضاء الآخر له.

و اما إذا فرضنا ان اقتضاء الأمر بالإزالة كان مترتباً على ترك الصلاة و عصيان امرها، كما هو محل الكلام، فلا يعقل ان يكون مزاحماً لمقتضى الأمر بالصلاه.

و السر في ذلك هو انه لا تنافى و لا تضاد بالذات بين نفس اقتضاء الأمر بالمهم و اقتضاء الأمر بالأهم، مع قطع النظر عن التضاد و التنافى بين مقتضاهما و عدم إمكان الجمع بينهما في الخارج، فالتنافى بين اقتضائهما انما هو من جهة التنافى و التضاد بين مقتضاهما، و على هذا فلا يمكن تعلق الطليين بهما في عرض واحد و على وجه الإطلاق، لاستلزام ذلك طلب الجمع بين الضدين، و هو تكليف بالمحال و اما إذا كان طلب أحدهما مترتباً على عدم الإتيان بالآخر و في ظرف عدمه فلا يلزم التكليف بالمحال، فان الإزالة عند الإتيان بالصلاه و امتثال امرها ليست بمطلوبه واقعا ليلزم من ذلك طلب الجمع، و عند تركها فهي و ان كانت مطلوبه -إلا- ان مطلوبيتها لما كانت مقيدة بترك الصلاة في الخارج، و عدم العمل بمقتضى امرها في كل آن فلا تنافى مطلوبيه الصلاة، و لا- يلزم من تعلق الأمرين بهما عندئذ طلب الجمع، كيف و ان الأمر بالإزالة حيث كان معلقاً على تقدير عدم العمل بمقتضى امر الصلاة من دون تعرضه لحال هذا التقدير و اقتضائه وضعه- لما عرفت من ان الحكم لا- يقتضى وجود موضوعه- فلا يكون مانعاً عن فعله مقتضى (بالفتح) الأمر بالصلاه الذى هو ناظر إلى ذلك التقدير، و يقتضى هدمه، اذن لا مانع من اجتماع الأمر بالأهم و الأمر بالمهم في زمان واحد لعدم التنافى بينهما، لا بالذات- كما مر- و لا باعتبار اقتضائهما، لأن التنافى بينهما بهذا الاعتبار انما هو من جهة ان قدره الواحد لا تفي بهما معاً، و من الواضح انها إنما لا تفي فيما إذا كان كلاهما مطلوباً في عرض واحد لا على النحو الترتب بمعنى ان المهم مطلوب في ظرف ترك الأهم إذ لا شبهه حينئذ في وفاء قدره بهما على هذا النحو كما عرفت.

و قد تحصل مما ذكرناه ان فعليه تعلق الأمرين بهما و اجتماعهما في زمان واحد انما تستدعى طلب الجمع بينهما على أحد تقديرين لا- ثالث لهما: الأول- ان يكون الأمر بالمهم في عرض الأمر بالأهم و على وجه الإطلاق، فعندئذ لا محاله يلزم طلب الجمع بينهما.

الثاني- ان يكون الأمر بالمهم في فرض تقييده بترك الأهم ناظراً إلى حال تركه و مقتضياً لوضعه و تحققه في الخارج، فحينئذ يلزم طلب الجمع لفرض ان الأمر بالأهم يقتضى هدمه و رفعه. و من الواضح جداً أنا لا نعقل لزوم طلب الجمع بينهما فيما عدا هاتين الصورتين، هذا من جانب. و من جانب آخر ان مفروض كلامنا-هاهنا-ليس من قبيل الصورة الأولى- كما هو ظاهر- و لا من قبيل الصورة الثانية، لما عرفت من ان ترك الأهم بما انه مأخوذ في موضوع الأمر بالمهم، فيستحيل ان يقتضى وجوده ففرض اقتضائه وجوده و تحققه فرض عدم كونه مأخوذاً في موضوعه، و هذا خلف.

فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين هي عدم لزوم طلب الجمع في مفروض الكلام و اما التنافي بين الأمرين باعتبار مبدئيهما فهو أيضاً غير متحقق، بداهه انه لا تنافي و لا تراحم بين تحقق ملاك في الواجب المهم على تقدير ترك الواجب الأهم و عصيانه، و تحقق ملاك في الواجب الأهم على وجه الإطلاق، بل لا- تنافي بين الملاك-كين فيما إذا كان ثبوته في المهم أيضاً على وجه الإطلاق مع قطع النظر عن تأثيرهما في جعل الحكم فعلاً.

و من هنا يظهر انه لا تنافي بين إرادته المهم على تقدير عدم امتثال الأهم، و إرادته الأهم على نحو الإطلاق.

و النكته في جميع ذلك هي: ان التراحم بين هذه الأمور جميعاً إنما نشأ من مبدأ واحد و هو عدم قدره المكلف على الجمع بين الضدين في مقام الامتثال. و من المعلوم ان التنافي إنما هو فيما إذا كان كل منهما مراداً للمولى و مطلوباً له في عرض

الآخر. واما إذا كانت مطلوبيه أحدهما مقيده بعدم الإتيان بالآخر فلا تنافى بين طلبيهما فى زمان واحد، ولا بين إرادتيهما، لتمكن المكلف -عندئذ- من الإتيان بالأهم و الإتيان بالمهم على تقدير ترك الأهم عقلاً و شرعاً.

فالقائل باستحاله الترتب انما قال بها من جهه غفلته عن هذه النكته و تخيله:

ان فعليه طلب المهم و فعليه طلب الأهم فى زمان واحد تستلزمان طلب الجمع بينهما، إذ المفروض ان كل واحد منهما فى هذا الزمان يقتضى إيجاد متعلقه فى الخارج، و هذا معنى طلب الجمع، و لكنه غفل عن ان مجرد فعليه اقتضائهما لذلك لا يستلزم طلب الجمع، و انما يستلزم ذلك فيما إذا كان اقتضاء كل منهما على وجه الإطلاق و فى عرض الآخر، و اما إذا كان اقتضاء طلب المهم مقيداً بترك الأهم من دون اقتضائه لتركه فلا يستلزم طلب الجمع بل مقتضاهما التفریق فى مقام الامتثال كما عرفت.

و خلاصه ما ذكرناه فى المقام بعد تحليل مسأله الترتب تحليلاً علمياً عميقاً هو ان المانع من طلب الضدين معاً ليس إلا عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال. و من الواضح ان ذلك المانع انما هو فيما إذا كان طلبهما فى عرض واحد و على وجه الإطلاق. و اما إذا كان طلب أحدهما مقيداً بترك الآخر من دون تعرضه لحال تركه أصلاً -كما هو المفروض- فلا مانع عندئذ أصلاً لفرض ان المكلف قادر على الإتيان بالأهم، و على الإتيان بالمهم فى ظرف ترك الأهم، و الجمع بينهما غير مطلوب على الفرض، اذن لا -مانع من تعلق الطليين بهما على هذا النحو و التقدير، و لا- يلزم منه طلب المحال. و الغفله عن هذه النقطه الأساسيه أوجبت تخيل ان تعلق الأمرين بالضدين فى زمان واحد مستحيل و لو كان على نحو الترتب.

أو فقل: ان منشأ استحاله طلب الجمع بين الضدين هو ان قدره الواحده لا تفى للجمع بينهما فى زمان واحد. و اما إذا كان طلب أحدهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر فالقدره الواحده تفى بهما، ضروره انه مع إعمال القدره فى فعل الأهم و صرفها فى امتثاله لا امر بالمهم أصلاً لعدم تحقق شرطه، و اما مع عدم إعمالها فيه فلا مانع

من إعمالها في فعل المهم و لا- مانع عندئذ من فعله امره مع فعله الأمر بالأهم و لا يلزم من فعله كلا الأمرين في زمان واحد طلب المحال و غير المقدور أصلاً.

و نظير ما ذكرناه من الترتب موجود في الأمور التكوينية أيضاً، و هو ما إذا كان هناك مقتضيان أحدهما يقتضى تحريك جسم عن مكان، و الآخر يقتضى بياضه على تقدير حصوله في ذلك المكان، من دون نظر له إلى حال هذا التقدير و اقتضائه حصوله فيه أصلاً، أو كما إذا كان مقتضى وجود رمانه-مثلاً- في يد أحد و لكنه على تقدير وقوعه من يده في الخارج كان مقتضى آخر يقتضى وجودها في يد شخص آخر، فالمقتضى لأخذه موجود-على تقدير سقوطه من يد الأول- دون أن يكون فيه اقتضاء لسقوطه، و نحو ذلك، فكما لا- تعقل المزاحمه بين المقتضيين التكوينيين في هذين المثالين و ما شاكلهما، فكذلك لا تعقل المزاحمه بين المقتضيين التشريعيين في محل البحث.

و السر في ذلك ليس إلا ما ذكرناه من النقطة الأساسية. هذا تمام الكلام في الدليل اللمى.

نتائج الجهات المتقدمه:

نتيجة الجبهه الأولى هي: ان عصيان الأمر بالأهم و ترك متعلقه في الآن الأول غير كاف لفعله الأمر بالمهم على الإطلاق، و إلى آخر أزمته امتثاله، بل فعليته مشروطه في كل آن و زمن بعصيانه في ذلك الآن و الزمن، فلو كان عصيانه في الآن الأول كافياً لفعله امره مطلقاً لزم محذور طلب الجمع بين الضدين في الآن الثاني و الثالث و هكذا، كما سبق.

و نتيجة الجبهه الثانيه هي: ان القول بالترتب لا- يتوقف على القول باستحاله الواجب المعلق و الشرط المتأخر، فان ملاك إمكان الترتب و استحاله غير ملاك إمكان الواجب المعلق و الشرط المتأخر و استحالتهما، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان زمان فعله الأمر بالأهم و زمان امتثاله و زمان عصيانه واحد، كما ان زمان

فعليته و زمان فعليه الأمر بالمهم واحد، و ليس الأمر بالأهم ساقطاً في زمان فعليه الأمر بالمهم. بان حدث الأمر بالمهم بعد سقوط الأمر بالأهم، فان ذلك خارج عن محل الكلام في المقام، و لا إشكال في جوازه. و ما هو محل الكلام هو ما إذا كان كلا الأمرين فعلياً كما تقدم.

و نتيجة الجبهه الثالثه هي: ان انحفاظ الأمر بالأهم في زمان الأمر بالمهم - و هو زمان عصيان الأمر بالأهم - بالإطلاق على وجهه نظرنا، و من جهة اقتضاء الأمر لهدم هذا التقدير على وجهه نظر شيخنا الأستاذ (قده) و على كل منهما لا يلزم من انحفاظه في ذلك الزمان طلب الجمع بين الضدين فان ملاك طلب الجمع انما هو إطلاق الخطابين و كون كل منهما في عرض الآخر، لا ترتب أحدهما على عصيان الآخر، فانه يناقض طلب الجمع و ينافيه، كما تقدم بشكل واضح.

و نتيجة الجبهه الرابعه هي: ان خطاب المهم - بما انه مشروط بعصيان خطاب الأهم و ترك متعلقه - لا نظر له إلى عصيانه رفعاً و وضعاً، لما عرفت من ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه أو عدمه، و خطاب الأهم بما انه محفوظ في هذا الحال فهو يقتضى هدم عصيانه و رفعه باعتبار اقتضائه إيجاد متعلقه في الخارج.

و من الواضح ان الجمع بين ما لا اقتضاء فيه و ما فيه الاقتضاء لا يستلزم طلب الجمع بل هو في طرف النقيض مع طلب الجمع، و لذا لو تمكن المكلف من الإتيان بهما في الخارج فلا يقعان على صفة المطلوبيه، بل الواقع على هذه الصفة خصوص الأهم دون المهم، و المفروض ان المكلف قادر على الإتيان بالمهم في ظرف ترك الأهم، فإذا كان قادراً فلا مانع من تعلق التكليف به على هذا التقدير، فان المانع عن طلب الجمع هو عدم قدره، و حيث لم يكن المطلوب هو الجمع فلا مانع أصلاً.

و على ضوء هذه النتائج تترتب نتيجة حتميه، و هي إمكان الترتب، و انه لا - مناص من الالتزام به، بل نقول ان من انضمام تلك النتائج بعضها مع بعضها الآخر و ملاحظه المجموع بصوره موضوعيه يستنتج ان مسأله إمكان الترتب من

الواضحات الأوليه، و انها غير قابله للإنكار، بحيث ان تصورهما-بعد ملا-حظه ما ذكرناه-يلتزم تصديقها كما أفاده شيخنا الأستاذ(قده).

ثم انه-لا- يخفى-ان ما ذكرناه من إمكان تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب و عدم لزوم طلب الجمع بينهما فيما إذا كان خطاب المهم مشروطاً بعصيان خطاب الأهم و ترك متعلقه-انما هو من جهه ان هذا التقييد هادم لموضوع طلب الجمع و مناقض له،-لا- من جهه ان العصيان امر اختياري و تعليق طلب الجمع على امر اختياري لا مانع منه، بداهه ان طلب الجمع محال مطلقاً و لو كان معلقاً على امر يمكن رفعه، و عدم إيجاده في الخارج، فلا فرق في استحاله طلب إيجاد الضدين معاً أو النقيضين بين ان يكون مطلقاً، و ان يكون معلقاً على امر اختياري كأن يقول الأمر إذا صعدت السطح-مثلا-فاجمع بين الضدين أو النقيضين، أو إذا سافرت فاجمع بينهما إلى غير ذلك، فان استحاله طلب المحال و قبحه-و لو مشروطاً بشرط يكون وجوده و عدمه تحت اختيار المكلف-من الضروريات الأوليه و اما-ما نسب إلى السيد العلامة الميرزا الكبير الشيرازي(قده)من انه اعترف بان الترتب و ان استلزم طلب الجمع،-إلا- انه لا- محذور فيه بعد ما كان عصيان الأهم الذي هو مأخوذ في موضوع المهم تحت اختيار المكلف، لتمكنه من الفرار عن هذا المحذور بترك العصيان، و الإتيان بالأهم-فلا يخلو ما في هذه النسبه، ضروره ان صدور مثل هذا الكلام عنه(قده)في غايه البعد، فانه من عمدته مؤسسى الترتب في الجملة، فكيف يعترف بهذا المحذور؟ و من هنا قال شيخنا الأستاذ(قده)ان هذه النسبه ليست مطابقه للواقع، بل يستحيل صدور ذلك منه(قده)و لعله تعرض لمناسبه ان العصيان امر اختياري فتوهم المتوهم منه انه أراد به تصحيح الترتب، و الأمر كما أفاده(قده).

هذا تمام كلامنا في أدله الترتب.

بقي هنا شيء تعرض له شيخنا الأستاذ(قده)لتوضيح محل البحث في المقام

و لا بأس بعطف الكلام عليه.

فنقول: قد ذكر شيخنا الأستاذ (فده) ان الأمرين المتعلقين بفعلين إذا كان أحدهما مطلقاً و الآخر مشروطاً على قسمين:

الأول- ان لا يكون أحد الخطابين المجتمعين فى الزمان ناظراً إلى رفع موضوع الخطاب الآخر و هدمه.

الثانى- ان يكون أحدهما ناظراً إلى رفع موضوع الآخر.

اما القسم الأول: فالشرط الذى يترتب عليه الخطاب و الأمر لا يخلو من ان يكون اختيارياً كالسفر و الحضر و قصد الإقامة و ما شاكل ذلك، و ان يكون غير اختيارى كزوال الشمس و غروبها و كسوفها و خسوف القمر و ما يشبهها، و على كلا التقديرين فعند تحقق الشرط يصير كلا- الخطابين فعلياً، و حينئذ فان كان كل منهما مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلق الآخر، أو كان أحدهما مشروطاً بذلك دون الآخر فلا شبهه فى استحاله وقوع متعلقيهما فى الخارج على صفة المطلوبيه، و تعلق الطلب بالجمع بينهما، و ذلك على ضوء ما بيناه من ان اجتماع الأمرين- كذلك- لا يرجع إلى طلب الجمع بل يناقضه.

و اما إذا كانا مطلقين من هذه الناحيه فعندئذ ان لم يكن بين متعلقيهما تضاد فى الوجود الخارجى، و تمكن المكلف من إيقاعهما فى الخارج، و إيجادهما فيه فلا إشكال فى وجوبه. و اما ان كانت بينهما مضاده فى عالم الوجود فيدخلان فى كبرى باب التراحم و تجرى عليهما أحكامه من تقييد إطلاق كل واحد منهما بعدم الإتيان بالآخر إذا لم يكن فى البين أهم، و إلا يتعين تقييد إطلاق خطاب المهم بعدم الإتيان بالأهم دون العكس، و لا يلزم فيه محذور طلب الجمع و نحوه كما سبق.

و لا- يفرق فى ذلك بين ان يكون الشرط المزبور اختيارياً أو غير اختيارى، و ذلك لما عرفت من ان الحكم لا يقتضى وجود شرطه فى الخارج. إذن كونه اختيارياً لا أثر له من هذه الناحيه.

و اما القسم الثانى-و هو ما إذا كان أحد الخطابين ناظراً إلى رفع موضوع الخطاب الآخر-فهو على نحوين:

أحدهما-ما إذا كان أحد الخطابين رافعا لموضوع الخطاب الآخر بامثاله إتيانه فى الخارج.

ثانيهما-ما إذا كان رافعا له بصرف وجوده و تحققه فى الخارج.

اما النحو الأول فهو من محل الكلام-هنا-جوازاً و امتناعاً، باعتبار أن توجه خطابين كذلك إلى شخص واحد فى زمان واحد هل يستلزم طلب الجمع بين متعلقيهما فى الخارج كما تخيله المنكرون للترتب، أو لا يستلزم ذلك كما هو الصحيح؟ و قد تقدم الكلام فى هذا النحو من الخطابين ضمن عده من الفروع الفقهيه بصوره مفصله، فلا حاجه إلى الإعادة.

و اما النحو الثانى و هو ما إذا كان الخطاب بصرف وجوده رافعا لموضوع الآخر، فهو خارج عن محل البحث و الكلام، و ذلك لامتناع اجتماع الخطابين -حينئذ- فى زمان واحد، إذا المفروض انه بمجرد تحقق أحد الخطابين يرتفع الخطاب الآخر بارتفاع موضوعه، فلا- يمكن فرض اجتماعهما فى زمان واحد، بداهه ان فعليه الحكم تتوقف على فعليه موضوعه، و من الواضح انها مستحيله فى فرض وجود الرفع لموضوعه، فيكون المقام نظير الأمارات القائمه فى موارد الأصول، فانها رافعه لموضوعها، و لا يبقى مجال لجريانها بعد ورودها. و قد عرفت أن محل البحث-هنا- هو ما إذا كان الخطaban مجتمعين فى زمان واحد، و اما إذا لم يكونا مجتمعين فيه فلا يكونان داخلين فى محل البحث و قد ذكر(قده) لذلك فروع كثيره:

١-مسأله الحج:بيان ان موضوعها-و هو الاستطاعه- يرتفع بصرف تحقق خطاب آخر و هو الخطاب بأداء الدين-مثلا-فانه بمحض وجوده رافع لموضوع الخطاب بالحج، و معه لا يكون المكلف مستطيعا إذا لم يكن المال الموجود عنده وافيا



بأداء الدين و مصارف الحج معا، نعم هو واف بالمصارف وحدها، فلو لم يكن مديوناً لكان مستطيعاً، و كان الحج واجباً عليه و لكن دينه مانع عن وجوبه، و رافع لموضوعه، و عليه فلو لم يؤد دينه و عصى امره، و حج فلا يكون حجه من حجه الإسلام، و لا يكون مجزئاً لعدم جريان الترتب في ذلك.

و على الجملة فهذا خارج عن محل الكلام في المقام، لعدم إمكان اجتماع الخطاب بأداء الدين و الخطاب بالحج في زمان واحد، ففي زمان تحقق الخطاب بأداء الدين يرتفع موضوع الخطاب بالحج. و المفروض ان الخطاب بأداء الدين في زمان عصيانه و ترك متعلقه أيضاً موجود، لما سبق مفصلاً من ان التكليف ثابت في حال عصيانه أيضاً. و على هذا فلا يمكن فرض وجود الخطاب بالحج مترتباً على عصيان الأمر بأداء الدين. هذا بناء على ما هو المعروف من تفسير الاستطاعه بالتمكن من أداء فريضة الحج عقلاً و شرعاً.

و اما-بناء على تفسيرها بالتمكن من الزاد و الراحله و أمن الطريق- كما في الروايه- و هو الصحيح- فالتكليفان متزامنان و لا مانع من اجتماعهما على نحو الترتب، فانه عند عصيان الأمر بأداء الدين متمكن من الزاد و الراحله، و عندئذ فلا مانع من وجوب الحج عليه، بناء على ما حققناه من إمكان الترتب و جوازه ٢- ان الخطاب بإخراج الخمس في بعض الموارد بصرف وجوده و تحققه رافع لموضوع وجوب الزكاه، و مانع عنه، و ذلك كما إذا فرضنا ان شخصاً ملك عشرين شاه في أول المحرم- مثلاً- ثم ملك عشرين شاه أخرى في آخره، فإذا مضى على الطائفه الأولى حول كامل تعلق الخطاب بإخراج الخمس منها، و هو أربعة من تلك الشياه. و من المعلوم ان هذا الخطاب بصرف وجوده مانع عن وجوب الزكاه، و رافع لموضوعه و هو بلوغها حد النصاب- أعني به أربعين شاه- فان هذه الأربعة عندئذ صارت ملكاً للإمام عليه السلام و الساده، فلم يبق في ملك المالك إلا ست و ثلاثون شاه، و هي غير بالغه حد النصاب الذي هو موضوع

لوجوب إخراج الزكاه. أو إذا فرضنا انه ملكك أربعين شاه أثناء سنه التجاره من الأرباح، فعندئذ لا- محاله بمجرد إكمال سنه التجاره، وقبل تماميه حول الزكاه تعلق الخطاب بإخراج الخمس منها، الموجب لخروجها عن كونها ملكاً طلقاً له بمشاركه الإمام عليه السلام و الساده إياه في ذلك المال- أعنى به الشيايه- و من الواضح انها بذلك تخرج عن موضوع وجوب الزكاه، إذ لم يبق في ملكه الطلق بعد خروج ثمان منها إلا اثنتان و ثلاثون شاه، و هي لا تبلغ حد النصاب، ففي هذا المثال -و ما شاكله- لا يمكن القول بالترتب، إذ الخطاب بإخراج الخمس بصرف تحققه و فعليته مانع عن وجوب الزكاه و رافع لموضوعه لا بامثاله و إتيانه في الخارج، ليتمكن الالتزام بوجوب الزكاه في ظرف عصيان الخطاب بالخمس و عدم امثاله. و على الجملة ففعلية الخطاب بإخراج الزكاه إنما هي بفعليه موضوعه، و هو بلوغ المال النصاب، و هذا المال و ان كان في نفسه داخل في النصاب مع قطع النظر عن وجوب إخراج الخمس منه، إلا- ان وجوب ذلك مخرج له عن كونه ملكاً تاماً له بمشاركه الإمام عليه السلام و الساده إياه في ذلك المال، فبذلك يخرج عن موضوع وجوب الزكاه. و اما الباقي في ملكه فليس يبلغ حد النصاب، هذا بناء على ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من ان الرافع لموضوع وجوب الزكاه في مثل هذا المورد صرف تحقق الخطاب بإخراج الخمس و فعليته.

و اما بناء على ما حققناه في محله فالامر ليس كما أفاده(قده) و الوجه في ذلك هو ان الترتب و ان كان غير جار بين هذين الخطابين و ما شاكلهما، و لكن لا من ناحيه ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) بل لأجل ما ذكرناه من ان الرافع لموضوع وجوب الزكاه إنما هو تعلق الخمس بالربح، و كون غير المالك شريكاً معه في خمس هذا المال، و بذلك يخرج عن كونه ملكاً طلقاً له بمشاركه غيره إياه في ذلك، فعندئذ يخرج عن موضوع وجوب الزكاه لفرض عدم بلوغ الباقي في ملكه حد النصاب. هذا من جهه. و من جهه أخرى ان المفروض -كما حقق في محله- ان

الخمس إنما تعلق بالربح من حين وجوده، ولا يتوقف تعلقه به على إكمال سنه التجاره، غايه الأمر ان الشارع قد رخص المالك في التصرف في الأرباح إلى حين إكمال السنه، وهذا مجرد ترخيص في التصرف من قبل الشارع في المال المشترك بينه وبين غيره، فلا ينافي كون خمسها ملكا للغير.

فالتبنيه على ضوء هاتين الجهتين هي ان موضوع وجوب الزكاه يرتفع من حين تعلق الخمس بها، وهو أول زمان تحققها و حصولها في الخارج، سواء أ تحقق الخطاب بإخراج الخمس في ذلك الزمان أم لم يتحقق، فانه لا دخل لتحقيق الخطاب و فعليته في ذلك أبداً-مثلاً- في المثالين المتقدمين بمجرد ان المالك ملك أربعين شاه أثناء سنه التجاره، أو عشرين شاه تعلق بها الخمس الموجب لخروجها عن كونها ملكاً طلقاً له بمشاركه غيره إياه فيها، فبذلك تخرج عن موضوع وجوب الزكاه، ضروره انه بعد صيروره أربع منها في المثال الأول، وثمان منها في المثال الثاني ملكا لغير المالك لم يبق في ملكه ما يبلغ حد النصاب، فيرتفع الموضوع من زمان حصول ذلك الربح و هو زمان ملك المالك أربعين أو عشرين شاه، ولا يتوقف ارتفاعه على وجود الخطاب و تحققه أصلاً، بداهه ان الموجب لارتفاعه انما هو صيروره خمس تلك الأرباح ملكا لغير المالك، فانه يمنع عن بلوغها حد النصاب، لا وجود الخطاب، إذ الإلزام بالإخراج إنما يتحقق بعد مضي الحول و تمام السنه. نعم يستحب الإخراج من زمان الربح، لانه واجب.

٣- ما إذا تعلق الخطاب بإخراج شيء زكاه، فانه في بعض الموارد بنفسه و بصرف وجوده مانع عن وجوب الخمس، و رافع لموضوعه، و ذلك كثيراً ما يتفق في الغلات الأربع، كما إذا ملك المالك أثناء سنه التجاره من الغلات مقداراً يبلغ حد النصاب فوجب عليه إخراج زكاته، و هي مقدار عشر هذا المال-مثلاً- فيخرج بذلك هذا العشر عن فاضل المثونه العدى هو موضوع وجوب الخمس.

أو فقل: إن تعلق الخطاب بإخراج الزكاه عن ذلك المال يخرج عن كونه ملكاً طلقاً له بمشاركه الفقير إياه في عشر ذلك، وعليه فلا- يكون عشره من فاضل مئوته لیتعلق به الخمس. ولا یفرق فی عدم تعلق الخمس به بین ان یخرجه و یعطى للفقير أم لا، فلا یمکن اجتماع هذین الخطابین فی زمان واحد لیمکن تصحیح وجوب الخمس بالترتب. هذا بناء على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده).

و اما بناء على وجهه نظرنا فقد ظهر مما تقدم ان الرفع للموضوع في أمثال هذا المورد ليس الخطاب بصرف وجوده و تحققه، بل الرفع له- هنا- هو نفس تعلق الزكاه بعين هذا المال الموجب لخروجه عن كونه ملكاً تاماً له بمشاركه الفقير إياه في ذلك المال، فبذلك يخرج عشره عن فاضل المئونه من جهة انه صار ملكاً لغيره. و من الواضح- جداً- انه لا- دخل في ذلك لوجود الخطاب بإخراج الزكاه و عدم وجوده أصلاً، و هذا بمكان من الواضح.

٤- ما إذا كان المكلف مديوناً بدين صرفه في مئونه سنته فالخطاب- بأدائه بصرف تحققه و في نفسه- يخرج ربح هذه السنه عن عنوان فاضل المئونه ان كان دينه مستوعباً لتمام الربح كما إذا كان مائه دينار، و ربحه أيضاً كذلك و ان لم يكن مستوعباً لتمامه، كما إذا كان دينه خمسين ديناراً و ربحه في تلك السنه مائه دينار، فيخرج عن الربح بمقدار الدين عن فاضل المئونه، فلا يتعلق به الخمس دون الزائد. و على هذا لو عصى الأمر بأداء الدين و لم يؤد دينه فلا- يجب عليه إخراج الخمس عنه بمقدار دينه، هذا بناء على مسلك شيخنا الأستاذ(قده).

و الصحيح ان الرفع لموضوع وجوب الخمس- هنا- انما هو نفس وجوب الدين، إذ معه لا يتحقق له- في هذه السنه- ربح لیتعلق به الخمس، لا- الخطاب بأدائه، فانه لا دخل له في ذلك أصلاً. و لذا لو فرض انه لم يكن خطاباً بأدائه لمانع من الموانع لم يتعلق به الخمس أيضاً لعدم الموضوع له، و هو الفاضل عن مئونه السنه. هذا إذا كان دينه من جهة الصرف في المئونه. و اما إذا كان دينه

من غير تلك الجبهه، كما إذا كان من ناحيه الضمان أو نحوه، فهل هو أيضاً رافع لموضوع وجوب الخمس أم لا، ففيه كلام و إشكال، و تمام الكلام فى باب الخمس إن شاء الله تعالى.

و قد تحصل مما ذكرناه ان هذه الفروع و ما شاكلها جميعاً خارجة عن محل الكلام فى المسأله، و لا يجرى الترتب فى شىء منها، و لكن لا من ناحيه ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من ان عدم جريانه من جهه ان أحد الخطابين رافع لموضوع الخطاب الآخر بصرف وجوده و تحققه، فلا- يمكن اجتماعهما فى زمان واحد، بل لما ذكرناه من ان الراجع له شىء آخر، و هو المانع عن اجتماعهما فى زمان واحد، و لا دخل لوجود الخطاب و عدمه فى ذلك أبداً.

نعم- ما ذكره (قده) بالإضافه إلى الأمارات و انها رافعه لموضوع الأصول و انه لا يبقى مجال لجريانها بعد ورودها- صحيح، بل لا يختص هذا بالأمارات و الأصول، فيعم جميع موارد الحكومه و الورود إذ لا يبقى موضوع لدليل المحكوم و المورد بعد ورود دليل الحاكم و الوارد. و لكن قياس هذه الفروع بتلك الموارد قياس مع الفارق.

و نتائج أبحاث الترتب- إلى هنا- عدّه نقاط:

الأولى ان البحث عن الترتب انما يكون ذا ثمره إذا لم يمكن تصحيح العباده المزاحمه لواجب أهم بالأمر، و لا بالملاك، و إلا فلا تترتب على البحث عنه ثمره كما عرفت.

الثانيه- ان البحث عن هذه المسأله بحث عقلى لا يرتبط بعالم اللفظ أبداً.

الثالثه- ان ما كان محلاً للبحث هو ما إذا كان الواجبان المتزاحمان مضيقين، أحدهما أهم من الآخر. و اما إذا كانا موسعين، أو كان أحدهما موسعاً و الآخر مضيقاً فقد سبق ان هاتين الصورتين خارجتان عن محل البحث و الكلام. نعم ذكر شيخنا الأستاذ (قده) ان الصوره الأخيره داخله فى محل الكلام. و لكن قد عرفت ان ما ذكره إنما يتم على مسلكه (قده) لا مطلقاً، كما تقدم تفصيلاً.

الرابعة-ان إمكان الترتب كاف لوقوعه فلا يحتاج وقوعه إلى دليل فالبحث فيه متمحض في جهه إمكانه.

الخامسه-ان الترتب لا يجرى في اجزاء واجب واحد و شرائطه،فإذا دار الأمر بين القيام في الركعه الأولى من الصلاه و القيام في الركعه الثانيه-مثلا- فلا يجرى الترتب فيه،لعدم كونهما من المتزاحمين ليرتب عليهما أحكامهما،و منها الترتب.نعم ذكر جماعه منهم شيخنا الأستاذ(قده)ان التزاحم يجرى بينهما كما يجرى بين واجبين نفسيين،و لكن قد عرفت فساد ذلك.

السادسه-انه لا- يتوقف ثبوت الأمر بالمهم على نحو الترتب على إحراز الملاك فيه،خلافاً لشيخنا الأستاذ(قده)حيث قد أنكر جريانه فيما لم يحرز كونه واجداً للملاك،و قلنا ان الترتب لا يتوقف على ذلك.و الأصل فيه ما تقدم من انه لا يمكن إحراز الملاك في شىء مع قطع النظر عن تعلق الأمر به،من دون فرق في ذلك بين اعتبار القدره في موضوع التكليف عقلاً أو شرعاً.

السابعه-انه لا- فرق في جريان الترتب بين ما إذا كانت القدره معتبره في موضوع التكليف بالمهم عقلاً و ما إذا كانت معتبره فيه شرعاً كما في الوضوء خلافاً لشيخنا الأستاذ(قده)حيث منع عن جريان الترتب في الثانى بدعوى ان نفس التكليف بالأهم رافع لموضوع وجوب الوضوء،لا- امثاله،و لكن قد عرفت فساده و ان نفس التكليف بالأهم لا- يكون رافعاً لموضوعه،لفرض ان التصرف في الماء الموجود عنده مباح و ليس بحرام غايه الأمر يجب صرفه في واجب أهم كحفظ النفس المحترمه أو نحوه،و لكن المكلف عصى و لم يصرفه فيه،اذن يكون المكلف واجداً للماء و لا مانع من صرفه في الوضوء لا عقلاً كما هو واضح،و لا شرعاً لأن التصرف في هذا الماء مباح له على الفرض،و العصيان انما هو من جهه ترك ذلك الواجب،لا من جهه التصرف فيه،و عليه فعلى القول بإمكان الترتب لا مانع من الالتزام به في مثل المقام.نعم لو كان التصرف في الماء في نفسه حراماً

فلا يمكن تصحيح الوضوء بالترتب، لأن نفس الحرمة رافعه لموضوع وجوبه، لا امتثالها.

الثامنة-ان ما دل على إمكان الترتب أمور ثلاثة:الوجدان،الدليل الإنيّ الدليل للمي.

التاسعة-ان الترتب قد وقع في عده من الفروع الفقيهيه و لا مناص من الالتزام به في تلك الفروع، كما تقدمت جملة منها فلاحظها.

العاشره-ان الواجب الأهم إذا كان آنيّاً غير قابل للدوام و البقاء،و كان الواجب المهم تدريجياً قابلاً لذلك فلا يتوقف ثبوت الأمر بالمهم على القول بإمكان الترتب،ولذا قلنا ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام،فان ما كان محلاً للكلام هو ما إذا لم يمكن إثبات الأمر بالمهم مع قطع النظر عن القول بالترتب.

الحاديه عشره-ان محل الكلام هو ما إذا كان كل من الواجب الأهم و المهم تدريجياً أو كان كلاهما آنيّاً.

الثانيه عشره-ان شرط فعلية الأمر بالمهم هو عصيان الأمر بالأهم مستمراً إلى آخر أزمته امتثال الأمر بالمهم على نحو الشرط المتأخر،لا- صرف وجود عصيانه في الآن الأول،و ان تبدل بالإطاعه في الآن الثاني،فان هذا لا يدفع محذور طلب الجمع بين الضدين في الآن الثاني و الثالث كما تقدم.

الثالثه عشره-ان زمان المعبر و المجهول-و هو زمان فعلية الحكم بفعلية موضوعه-دائماً متحد مع زمان الواجب،و هو زمان عصيانه و امتثاله بناء على القول باستحاله الواجب المعلق و الشرط المتأخر،و اما بناء على القول بإمكانهما -كما هو الصحيح-فلا مانع من ان يكون زمان المعبر مقدماً على زمان الواجب كما سبق.

الرابعه عشره-انه لا فرق في القول بإمكان الترتب و استحالته بين القول

بإمكان الواجب المعلق و الشرط المتأخر و القول باستحالتهم، فان ملاك الإمكان و الاستحالة فى الترتب شىء و هناك شىء آخر كما عرفت.

الخامسه عشره-ان الأمر بالأهم ثابت حال عصيانه و امتثاله، كما انه ثابت حال الأمر بالمهم على ما تقدم.

السادسه عشره-ان ثبوت الأمر بالأهم فى حالى عصيانه و امتثاله انما هو بالإطلاق على وجهه نظرنا و من جهة ثبوت المؤثر حال تأثيره على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده).

السابعه عشره-ان اجتماع الأمر بالأهم و الأمر بالمهم فى زمان واحد لا يستلزم طلب الجمع، بل هو يناقضه و يعانده بملاك تقييد مطلوبيه المهم بترك الأهم، و قد تقدم ان اقتضاء اجتماع الأمرين للجمع بين متعلقيهما فى الخارج يتصور فى صور، و ما نحن فيه ليس بشىء منها.

الثامنه عشره-ان النقطه التى ينطلق منها إمكان الترتب بل ضرورته هى انه لا تنافى بين الأمر بالأهم و الأمر بالمهم فى ذاتهما، مع قطع النظر عن اقتضائهما للإتيان بمتعلقيهما، فالمنافاه إنما هى بين متعلقيهما من ناحيه عدم قدره المكلف على الجمع بينهما. و من الواضح ان هذه المنافاه ترتفع بتقييد فعليه الأمر بالمهم بترك الأهم و عصيان امره، مع عدم اقتضائه لعصيانه و تركه، لما عرفت من استحاله اقتضاء الحكم لوجود موضوعه فى الخارج، و على ضوء ذلك فلا-منافاه بين الأمر بالأهم و الأمر بالمهم أصلاً لا بالذات، كما عرفت و لا- باعتبار اقتضائهما لمتعلقيهما، فان متعلق الأمر بالأهم مطلوب على الإطلاق و ليس فى عرضه مطلوب آخر، ليزاحمه و على تقدير تركه و عدم الإتيان به، فالمهم-حينئذ-مطلوب، و المفروض انه فى هذا الظرف مقدور للمكلف عقلاً و شرعاً، فإذا كان كذلك فلا مانع من تعلق الأمر به، و ليس فيه تكليف بالمحال و الجمع أبداً، و مجرد ثبوت الأمر بالأهم فى هذا الحال لا ينافيه لا ذاتاً و لا اقتضاء، و لعل المنكرين للترتب



لم ينظروا إلى هذه النقطة نظره عميقه صحيحه، بل نظروا إليها نظره سطحيه، و تخيلوا ان اجتماع الأمر بالأهم و الأمر بالمهم فى زمان واحد غير معقول. و كيف ما كان فإمكان الترتب على ضوء بياننا هذا قد أصبح امراً ضرورياً، فلا مناص من الالتزام به أصلاً.

التاسعه عشره-انه لا-تنافى و لا تراحم بين الملاك القائم بالمهم فى ظرف ترك الأهم و عصيان امره، و الملاك القائم بالأهم على وجه الإطلاق، كما انه لا تنافى بين إرادته المهم فى هذا الظرف و إرادته الأهم على الإطلاق كما عرفت.

العشرون-ان الخطاب الناظر إلى موضوع خطاب آخر على قسمين أحدهما ما كان رافعاً لموضوعه بصرف وجوده و تحققه، و قد مثل شيخنا الأستاذ(قده) لذلك بفروع كثيره و لكن قد عرفت ان الرافع الموضوع فى تلك الفروع ليس هو صرف وجود الخطاب بل الرافع له شىء آخر كما عرفت. و ثانيهما ما كان رافعاً له بامثاله و الإتيان بمتعلقه و قد تقدم ان القسم الأول خارج عن محل الكلام، و لا يمكن فيه فرض الترتب، و القسم الثانى داخل فيه.

### أدله استحاله الترتب و نقدها

الأول-ما أفاده المحقق صاحب الكفايه(قده) و إليك نصه:

قلت ما هو ملاك استحاله طلب الضدين فى عرض واحد آتٍ فى طلبهما كذلك فانه و ان لم يكن فى مرتبه طلب الأهم اجتماع طلبهما إلا انه كان فى مرتبه الأمر بغيره اجتماعهما، بداهه فعليه الأمر بالأهم فى هذه المرتبه و عدم سقوطه بعد بمجرد المعصيه فيما بعد ما لم يعص أو العزم عليها مع فعليه الأمر بغيره أيضاً، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً. لا يقال نعم و لكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصى

فيما بعد بالاختيار، فلولا له لما كان متوجهاً إليه إلا الطلب بالأهم، ولا برهان على على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار. فانه يقال استحاله طلب الضدين ليست إلا- لأجل استحاله طلب المحال و استحاله طلبه من الحكيم الملتفت إلى محالته لا تختص بحال دون حال، وإلا لصح فيما علق على امر اختياري في عرض واحد بلا حاجه في تصحيحه إلى الترتب، مع انه محال بلا ريب ولا إشكال.

ان قلت فرق بين الاجتماع في عرض واحد و الاجتماع كذلك، فان الطلب في كل منهما في الأول يطارد الآخر، بخلافه في الثاني، فان الطلب بغير الأهم لا يطارد طلب الأهم، فانه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهم، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه و عدم عصيان امره.

قلت ليت شعري كيف لا- يطارده الأمر بغير الأهم و هل يكون طرده له إلا من جهه فعليته و مضاده متعلقه له، و عدم إرادته غير الأهم على تقدير الإتيان به لا يوجب عدم طرده، لطلبه مع تحققه على تقدير عدم الإتيان به و عصيان امره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير مع ما هما عليه من المطارده من جهه المضاده بين المتعلقين مع انه يكفي الطرد من طرف الأهم، فانه على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضد - كما كان في غير هذا الحال- فلا يكون له معه أصلاً بمجال.

أقول: ملخص ما أفاده (قده) هو ان اجتماع الأمر بالمهم و الأمر بالأهم في زمان واحد كما هو المفروض في محل الكلام يقتضى الجمع بينهما في ذلك الزمان، لما عرفت من ان نسبة الحكم إلى متعلقه نسبة المقتضى إلى مقتضاه في الخارج، و على هذا فكما ان الأمر بالأهم يقتضى إيجاد متعلقه في الزمان المزبور، فكذلك الأمر بالمهم يقتضى إيجاد فيه، لفرض كونه فعلياً في ذلك الزمان إذ لا- معنى لفعليه الأمر في زمان إلا- اقتضائه إيجاد متعلقه فيه خارجاً و دعوته إليه فعلاً، و على هذا فلا محاله يلزم من اجتماعهما في زمان واحد المطارده بينهما في ذلك الزمان من جهه مضاده متعلقيهما في الوجود مع ان الأمر بالمهم لو لم يقتض

طرد الأهم

فالامر به لا محاله يقتضى طرد الأمر بالمهم، وهذا يكفى فى استحاله طلبه.

و غير خفى ان صدور هذا الكلام منه (قده) غريب.

و الوجه فى ذلك هو انه لا يعقل ان يكون الأمر بالمهم طارداً للأمر بالأهم، بداهه ان طرده له يبتنى على أحد تقديرين لا ثالث لهما.

أحدهما- ان يكون الأمر بالمهم مطلقاً و فى عرض الأمر بالأهم، فحينئذ لا- محاله تقع المطارده بينهما من ناحيه مضاده متعلقيهما، و عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما.

الثانى- ان يكون الأمر به على تقدير تقييده بعصيان الأهم مقتضياً لعصيانه و تركه فى الخارج فعندئذ تقع المطارده و المزاحمه بين الأمرين لا محاله باعتبار ان الأمر بالمهم يقتضى عصيان الأهم و ترك متعلقه، و الأمر بالأهم يقتضى هدم عصيانه و رفعه.

و لكن كلا التقديرين خلاف مفروض الكلام.

اما الأول فواضح لما عرفت من ان محل الكلام فيما إذا كان الأمر بالمهم مقيداً بحال ترك الأهم و عصيان امره فلا يكون مطلقاً.

و اما الثانى فلما تقدم من ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه فى الخارج، و ناظراً إليه رفعاً و وضعاً.

و على ضوء هذا فالامر بالمهم بما- انه لا يكون مطلقاً، و لا يكون متعرضاً لحال موضوعه و هو عصيان الأهم، بل هو ثابت على تقدير تحقق موضوعه و وجوده- فيستحيل ان يكون طارداً للأمر بالأهم و منافياً له، فانه لا اقتضاء له بالإضافة إلى حالتى وجوده و عدمه. و من الواضح جداً ان ما لا اقتضاء فيه لا يزاحم ما فيه الاقتضاء.

أو فقل: ان اقتضاء الأمر بالمهم لإتيان متعلقه انما هو على تقدير ترك الأهم و عصيان امره، و اقتضائه على هذا التقدير لا ينافى اقتضاء الأمر بالأهم

أصلاً، ولا يكون الإتيان بمتعلقه في هذا الحال مزاحماً بأي شيء، غاية ما في الباب ان المكلف من جهة سوء سريره عصي الأمر بالأهم، ولم يعمل بمقتضاه فلا يكون عصيانه مستنداً إلى مزاحمه الأمر بالمهم، كيف فان الأمر به قد تحقق في فرض عصيانه و تقدير وجوده فلا- يعقل ان يكون عصيانه مستنداً إليه، بل هو مستند إلى اختيار المكلف إياه، وعند ذلك أي اختيار المكلف عصيانه و ترك متعلقه يتحقق الأمر بالمهم. و عليه فلا يمكن ان يكون مثل هذا الأمر طارداً و مزاحماً له، فالطرد من جانب الأمر بالمهم غير معقول، فاذن المطارده من الجانبين غير متحققه.

و اما الطرد من جانب الأمر بالأهم فحسب فهو أيضاً غير متحقق، و الوجه في ذلك هو ان الأمر بالأهم انما يطارد الأمر بالمهم فيما إذا فرض كونه ناظراً إلى متعلقه و مستدعياً لهدمه، فحينئذ لا محاله يكون طارداً له باعتبار انه يقتضى إيجاد متعلقه في الخارج، و ذاك يقتضى هدمه، و بما انه أهم فيطارده، و لكن الفرض انه غير ناظر إليه، و انما هو ناظر إلى موضوعه و مقتضى لرفعه.

و على هذا فلا تنافي بينهما أصلاً ليكون الأمر بالأهم طارداً للأمر بالمهم، إذ المفروض ان الأمر بالمهم لا يقتضى وجود موضوعه في الخارج و غير متعرض لحاله أصلاً لا وجوداً و لا عدماً، و معه كيف يكون الأمر بالأهم طارداً له، بداهه ان الطرد لا يتصور إلا في مورد المزاحمه، و لا- مزاحمه بين ما لا- اقتضاء فيه بالإضافه إلى شيء أصلاً و ما فيه اقتضاء بالإضافه إليه! و قد تحصل من ذلك ان ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) في المقام لا يرجع إلى معنى معقول.

نعم ما أفاده (قده) من ان استحاله طلب المحال لا- تختص بحال دون حال متين جداً كما تعرضنا آنفاً إلا انه أجنبي عن محل الكلام بالكليه.

الثاني أيضاً ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) و إليك لفظه.

ثم انه لا أظن ان يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في

صوره مخالفه الأمرين لعقوبتين، ضروره قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد و لذا كان سيدنا الأستاذ(قده) لا يلتزم به على ما هو بيالى و كنا نورد به على الترتب و كان بصدد تصحيحه».

أقول: توضيح ما أفاده(قده) هو ان غرضه من ذلك بيان نفي القول بالترتب بطريق الإن بتقريب انا لو سلمنا انه لا يلزم من فعليه خطاب المهم و خطاب الأهم فى زمان واحد على نحو الترتب طلب الجمع بين متعلقيهما فى الخارج، بل قلنا ان ترتب أحد الخطابين على عصيان الخطاب الآخر و عدم الإتيان بمتعلقه يناقض طلب الجمع و يعانده، إلا انه لا يمكن الالتزام بما هو لازم للقول بالترتب و هو تعدد العقاب عند ترك المكلف امثال كلا الواجبين معاً-أعنى الواجب الأهم و المهم- ضروره ان العقاب على ما لا- يقدر عليه المكلف قبيح بحكم العقل، و بما ان المفروض فى المقام استحاله الجمع بين متعلقيهما خارجاً من جهه مضادتهما فكيف يمكن العقاب على تركهما أ ليس هذا من العقاب على ترك ما هو خارج عن قدره المكلف و اختياره؟! و على هذا فلا مناص من الالتزام بعدم تعدد العقاب و ان تارك الأهم و المهم معاً يستحق عقاباً واحداً- و هو العقاب على ترك الأهم- دون ترك المهم و هو يلزم إنكار الترتب و عدم تعلق امر مولوى إلزامى بالمهم، و ان كان فى الخارج أمر إنشائى فهو إرشاد إلى كونه واجداً للملا-ك و المحبويه فى هذه الحال، ضروره انه لا معنى للالتزام بوجود الأمر المولوى الإلزامى و عدم ترتب استحقاق العقاب على مخالفته، لاستحاله تفكيك الأثر عن المؤثر.

أو فقل: ان القائل بالترتب لا يخلو من أحد أمرين: اما ان يلتزم بتعدد العقاب. و اما ان لا يلتزم به. فالأول يستلزم العقاب على امر غير مقدور و هو محال و الثانى يستلزم إنكار الترتب. فبالنتيجه انه لا يمكن القول بالترتب أصلاً، بل لا مناص من الالتزام باستحاله من جهه استحاله ما يترتب عليه.

و غير خفى ما فيه من الخلط بين ان يكون العقاب على ترك الجمع بين الواجبين -أعنى بهما الواجب الأهم و المهم- و ان يكون العقاب على الجمع فى الترك بمعنى انه يعاقب على ترك كل منهما فى حال ترك الآخر، فان المستحيل انما هو العقاب على الأول، حيث ان الجمع بينهما من جهه تضادهما فى الخارج غير ممكن و خارج عن قدره المكلف و اختياره، فالعقاب على تركه لا- محاله يكون عقاباً على امر غير مقدور و هو محال، إلا- ان القائل بالترتب لا- يقول باستحقاق العقاب على ذلك ليقال انه محال، فان القائل به إنما يقول باستحقاق العقاب على الفرض الثانى -و هو الجمع بين تركى الأهم و المهم خارجاً- و هو مقدور للمكلف، فلا يكون العقاب عليه عقاباً على غير مقدور.

و الوجه فى ذلك هو ان الأمر فى المقام لم يتعلق بالجمع بينهما، ليقال باستحاله العقاب على تركه من جهه استحاله طلب الجمع بينهما، بل الأمر تعلق بذات كل واحد منهما مع قطع النظر عن الآخر، و لا يرتبط أحدهما بالآخر فى مقام الجعل و التعلق، غاية الأمر قد وقعت المزاحمه بينهما فى مقام الامتثال و الفعلية، و بما ان المكلف لا يقدر على الجمع بينهما فى مقام الامتثال قيدنا فعليه الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم و ترك متعلقه.

و نتيجة ذلك هى ان الأهم مطلوب على وجه الإطلاق و المهم مطلوب فى ظرف ترك الأهم و عصيانه. و قد سبق ان ذلك يناقض طلب الجمع و يعانده، لا انه يستلزمه.

و على هذا فكل منهما مقدور للمكلف على نحو الترتب، فانه عند إعمال قدرته فى فعل الأهم و امتثاله، لا امر بالمهم، و المفروض انه فى هذا الحال قادر على فعل الأهم تكويناً و تشريعاً، و عندئذ لا يكون العقاب على تركه و عصيان امره عقاباً على ما لا يقدر.

و اما مع عدم إعمالها فيه فلا مانع من إعمالها فى فعل المهم، و حينئذ لو تركه

و عصى أمره فلا- مانع من العقاب عليه، إذ المفروض انه مقدور في هذا الحال، و هذا معنى الجمع بين تركى الواجبين و العصيانين (ترك المهم عند ترك الأهم و عصيانه عند عصيانه) و حيث انه باختيار المكلف فيستحق عقابين. عقاباً على ترك الواجب الأهم و عقاباً على ترك الواجب المهم.

و من ذلك يستبين ان الالتزام بجواز الترتب يستلزم الالتزام بجواز تعدد العقاب، و لا يلزم من الالتزام به (الترتب) كون العقاب عند مخالفه الأمرين من العقاب على امر مستحيل، ضروره ان معنى إمكان الترتب هو جواز تعلق الأمر بالأهم على وجه الإطلاق، و بالمهم مقيداً بعصيان الأهم، لفرض انهما على هذا النحو مقدور للمكلف، فإذا كانا مقدورين فلا محاله يستحق عقابين على تركهما فى الخارج و عصيان الأمرين المتعلقين بهما، و لا يكون ذلك من العقاب على المحال، فان المحال و ما لا يقدر عليه المكلف انما هو الجمع بين الضدين فى الخارج، لا- الجمع بين تركيهما على نحو الترتب، فانه بمكان من الوضوح، بداهه ان الإنسان قادر على ترك القيام-مثلا- عند تركه الجلوس أو بالعكس، و قادر على ترك إيجاد السواد-مثلا- عند تركه إيجاد البياض و هكذا، و ما لا- يتمكن منه و لا- يقدر عليه انما هو الجمع بين فعليهما خارجاً، فلا يقدر على إيجاد القيام عند وجود الجلوس، أو إيجاد السواد عند وجود البياض، و هكذا. و سنبين إن شاء الله تعالى عند الفرق بين باب التراحم و التعارض ان التراحم يختص بالضدين الذين لهما ثالث. و اما الضدين الذين لا ثالث لهما فلا يمكن وقوع التراحم بينهما، بل هما يدخلان فى كبرى باب التعارض.

و عليه فمن الواضح جداً ان ترك كل من الضدين لهما ثالث عند ترك الآخر مقدور، فلا مانع من العقاب عليه.

أو فقل: ان استحقاق العقاب على عصيان الأهم و تركه مورد تسالم من الكل، و انما الكلام فى استحقاق العقاب على ترك المهم مضافاً إلى استحقاق العقاب

على ترك الأهم. و من الضروري ان المهم فى ظرف عصيان الأهم مقدور عقلا و شرعاً، و إنما لا يكون مقدوراً فى صورته واحده و هى صورته الإتيان بالأهم -لا مطلقاً- و عليه فلا يكون العقاب على تركه محالاً.

و الغفله عن هذا أوجبت تخيل انه على تقدير القول بإمكان الترتب لا- يمكن الالتزام بما هو لازمه من استحقاق عقوبتين فى صورته مخالفه الأمرين، لأنه عقاب على ما لا يقدر عليه المكلف (و هو الجمع بين الضدين) غافلاً عن ان القول بإمكان الترتب يرتكز على أساس يناقض طلب الجمع و يعانده. و عليه فكيف يمكن ان يقال ان القول بإمكانه يستلزم كون العقاب على تركه (الجمع) ليقال انه محال، فلا يمكن الالتزام به، بل القول به يستلزم كون العقاب على عصيان الأهم على وجه الإطلاق، و على عصيان المهم فى ظرف عصيان الأهم -لا مطلقاً- و المفروض ان كلا العصيانيين على هذا الشكل مقدور للمكلف، فيستحق عقابين عليهما، و لا يكون ذلك من العقاب على غير المقدور.

نعم لو كان القول بالترتب مستلزماً لطلب الجمع لكان العقاب على مخالفته قبيحاً، إلا انه على هذا لا يمكن الالتزام بأصل الترتب لتصل النوبه إلى التكلم عن إمكان الالتزام بما هو لازمه و عدم إمكانه به.

فالتتيجه قد أصبحت ان القول بإمكان الترتب يستلزم ضروره الالتزام بتعدد العقاب فى صورته مخالفه الأمرين، و لا يكون ذلك من العقاب على غير المقدور.

فما أفاده (قده) من ان القائل بالترتب لا- يمكن ان يلتزم بما هو لازم له- و هو تعدد العقاب- لا يرجع إلى معنى معقول أصلاً و منشأه غفلته (قده) عن تصور حقيقه الترتب، و ما هو أساس إمكانه و جوازه، و الا لم يقع فى هذا الاشتباه فان تعدد العقاب فيما نحن فيه نظير تعدده فى الواجبات الكفائيه، فان صدور واجب واحد من جميع المكلفين و ان كان مستحيلاً، إلا ان تركه عند ترك الباقيين مقدور له فلا مانع من العقاب عليه.



بل يمكن ان يقال ان تعدد العقاب في صورته مخالفه المكلف و تركه الواجب الأهم و المهم معاً من المرتكزات في الأذهان-  
مثلاً-إذا فرض وقوع المزاحمه بين صلاه الفريضة في آخر الوقت و صلاه الآيات بحيث لو اشتغل المكلف بصلاه الآيات لفاتته  
فريضة الوقت، فعندئذ لو عصى المكلف الأمر بالصلاه و لم يأت بها فلا محاله يدور امره بين ان يأتى بصلاه الآيات و ان يتركها. و  
من الواضح جداً انه إذا تركها في هذا الحال فتشهد المرتكزات العرفيه على انه يستحق العقوبه عليه أيضاً، فان المانع بنظرهم عن  
الإتيان بها هو الإتيان بفريضة الوقت. و اما إذا ترك الفريضة فلا- يجوز له ان يشتغل بفعل آخر و يترك الآيات. و بذلك  
نستكشف إمكان الترتب و إلا لم يكن هذا المعنى مرتكزاً في أذهانهم.

الثالث-ان القول بالترتب بما انه يبتنى على فعله كلا الأمرين في زمان واحد-أعنى بهما الأمر بالأهم و الأمر بالمهم-فلا محاله  
يستلزم طلب الجمع و المحال، ضروره انه لا معنى لكون الأمرين فعليين في زمان واحد إلا اقتضائهما إيجاد متعلقيهما في ذلك  
الزمان، و هذا معنى طلب الجمع و التكليف بالمحال. و من الظاهر ان مثل هذا التكليف لا يمكن جعله.

و الوجه في ذلك هو ان الغرض الداعى إلى جعل التكليف و اعتباره على ذمه المكلف سواء أ كان التكليف وجوبياً أو تحريمياً  
جعل الداعى له، ليحرك عضلاته نحو الفعل و ينبعث منه.

و من الواضح البين ان جعل الداعى له و إيجاده في نفسه لتحريك عضلاته إنما يمكن فيما إذا كان الفعل في نفسه ممكناً، و لا  
يلزم من فرض وقوعه في الخارج أولاً- وقوعه فيه محال، فإذا كان الفعل ممكناً بالإمكان الوقوعى أمكن حصول الانبعاث له أو  
الانزجار من بعث المولى المتعلق به. أو زجره عنه. و اما إذا كان الفعل ممتنعاً و خارجاً عن قدره المكلف و اختياره فلا يمكن  
حصول الانبعاث أو الانزجار له من بعثه أو زجره، فإذا لم يمكن حصوله استحال البعث أو الزجر

فان الغرض منه كما عرفت إمكان داعويته، فإذا استحالت استحاله جعله، لكون جعله عندئذ لغواً صرفاً فلا- يصدر من الحكيم، لاستحاله تكليف العاجز.

و تترتب على هذا استحاله فعليه كلا الأمرين المزبورين في زمان واحد كما هو مبنى الترتب. و ذلك لأن معنى فعليتهما في زمان واحد هو ان كليهما يدعو فعلا إلى إيجاد متعلقيهما في الخارج في ذلك الزمان، و إلا فلا معنى لكونهما فعليين، و الحال انك قد عرفت استحاله جعل الداعي بجعل التكليف نحو المحال و ما لا يقدر عليه المكلف، و بما ان الجمع بين متعلقيهما في الخارج في زمان واحد محال فلا يمكن ان يكون كلاهما داعياً في ذلك الزمان، لاستحاله حصول الداعي للمكلف و انبعائه عنهما في زمان واحد، اذن يستحيل جعل كليهما في هذا الحال، لما مر من ان استحاله داعويه التكليف تستلزم استحاله جعله.

فالنتيجة استحاله القول بالترتب و ان المجعول في الواقع هو الأمر بالأهم دون الأمر بالمهم.

و الجواب عنه يظهر مما تقدم و ملخصه: هو انه لا يلزم من اجتماع الأمرين في زمان واحد طلب الجمع، ليستحيل داعويه كل منهما لإيجاد متعلقه في هذا الزمان.

و الوجه فيه هو ان الأمر بالمهم بما انه كان مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم و ترك متعلقه خارجاً فلا نظر له إلى عصيانه رفعاً و وضعاً، لما عرفت من ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه أو عدمه، و الأمر بالأهم بما انه كان محفوظاً في هذا الحال فهو يقتضى هدم عصيانه و رفعه باعتبار اقتضائه إيجاد متعلقه في الخارج.

و من الواضح ان الجمع بين ما لا اقتضاء فيه و ما فيه الاقتضاء لا يستلزم طلب الجمع بل هو في طرف النقيض معه.

و من هنا قلنا انه لو تمكن المكلف من الجمع بينهما خارجاً فلا يقعان على صفه

المطلوبيه، بل الواقع على هذه الصفه خصوص الواجب الأهم دون المهم، و بما ان المفروض قدره المكلف على الإتيان بالمهم فى ظرف ترك الأهم فلا مانع من تعلق التكليف به على هذا التقدير و حصول الانبعاث منه، ضروره ان المانع عن ذلك إنما هو عدم قدره المكلف عليه، و حيث ان المطلوب لم يكن عند اجتماع الطرفين هو الجمع بين متعلقيهما و حصول الانبعاث منهما معاً فلا مانع منه أبداً.

و قد ذكرنا ان طلب الجمع انما يلزم على أحد تقادير لا رابع لها.

الأول ان يكون كلا الخطابين على وجه الإطلاق.

الثانى ان خطاب المهم على تقدير اشتراطه بعصيان خطاب الأهم يكون ناظراً إلى حال عصيانه وضعاً و رفعاً.

الثالث ان الخطاب بالمهم مشروط بإتيان الأهم بان يكونا مطلوبين على نحو الاجتماع فى آن واحد.

و من المعلوم ان ما نحن فيه ليس من شىء منها.

اما انه ليس من قبيل الأول فواضح، لفرض ان الأمر بالمهم مقيد بعصيان الأمر بالأهم و عدم الإتيان بمتعلقه خارجاً.

و اما انه ليس من قبيل الثانى، فلما عرفت غير مره من ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه فى الخارج و يكون ناظراً إلى حاله وضعاً أو رفعاً.

و اما انه ليس من قبيل الثالث فظاهر، بل هو فى طرف النقيض معه إذ المفروض فى المقام ان الأمر بالمهم مقيد بعدم الإتيان بالأهم على عكس ذلك تماماً.

فالتبجيه على ضوء ذلك ان مقتضى (بالفتح) مثل هذين الخطابين يستحيل ان يكون هو الجمع بين متعلقيهما، بداهه ان مقتضى (بالفتح) أحدهما رافع لموضوع الآخر و هادم له، اذن لا- يلزم من اجتماع الخطابين فى زمان واحد طلب الجمع، ليقال باستحاله ذلك و عدم إمكان الانبعاث عنهما.

نعم هو جمع بين الطرفين، لا طلب للجمع بين الضدين. و بذلك ظهر ان انبعاث

المكلف عن كلا الأمرين في عرض واحد و ان كان لا- يمكن، إلا ان انبعثه عنهما على نحو الترتب لا مانع منه أصلاً، فانه عند انبعثه عن الأمر بالأهم لا يبعث بالإضافة إلى المهم ليزاحمه في ذلك و يقتضى انبعث المكلف نحوه، و على تقدير عدم انبعثه عنه باختياره و إرادته لا مانع من انبعثه عن الأمر بالمهم، بداهه ان المهم مقدور للمكلف في هذا الحال عقلاً و شرعاً، فإذا كان مقدوراً فلا- مانع من تعلق الأمر به الموجب لانبعث المكلف عنه نحو إيجاد. فهذا الوجه أيضاً لا يرجع إلى معنى محصل. و قد أجاب عنه شيخنا الأستاذ (قده) بما ملخصه: ان الأمر بالأهم و الأمر بالمهم و ان كانا فعلين حال العصيان معاً إلا أن اختلافهما في الرتبة أوجب عدم لزوم طلب الجمع من فعليتهما، لما عرفت من ان الأمر بالأهم في رتبة يقتضى هدم موضوع الأمر بالمهم و عدمه، و اما هو فلا يقتضى وضع موضوعه، و انما يقتضى إيجاد متعلقه في الخارج على تقدير وجود موضوعه، و حيث انه لم يكن بين الأمرين اتحاد في الرتبة يستحيل ان تقتضى فعليتهما طلب الجمع بين متعلقيهما.

و من هنا قال: ان ما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قده) من ان الأمر بالمهم مشروط بالعزم على عصيان الأمر بالأهم غير صحيح، فانه على هذا لا- يكون الأمر بالأهم رافعاً لموضوع الأمر بالمهم و هادماً له تشريعاً، فان الأمر بالأهم إنما يقتضى عدم عصيانه، لا عدم العزم على عصيانه.

فالتتبعه ان ما أفاده (قده) - هنا - امران:

الأول- ان ملاك عدم لزوم طلب الجمع بين الضدين من اجتماع الأمرين في زمان واحد إنما هو اختلافهما في الرتبة.

الثاني- ان ما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قده) غير صحيح.

و لناخذ بالمناقشه في كلا الأمرين:

اما الأمر الأول فيرده: أولاً- ما ذكرناه مراراً من ان الأحكام الشرعيه

ثابته للموجودات الزمانيه، و لا- أثر لاختلافها في الرتبة و على هذا فلا أثر لتقدم الأمر بالأهم على الأمر بالمهم رتبه بعد ما كانا متقارنين زماناً، بل القول بالاستحاله أو الإمكان يبتنى على ان قضيه اجتماع الأمرين في زمان هل هي طلب الجمع بين متعلقيهما في الخارج أم لا- و لا- يفرق في ذلك بين كونهما مختلفين في الرتبة أم لا، ضروره ان اختلافهما في الرتبة لا يوجب اختلافهما في الزمان فان من الواضح أن المحال إنما هو طلب الجمع بين الضدين في الخارج، لا- في الرتبة، لما عرفت من ان التضاد و التماثل و التناقض و ما شاكلها جميعاً من صفات الموجودات الخارجيه فلا تتصف الأشياء بتلك الصفات مع قطع النظر عن وجوداتها في الخارج.

و من هنا قلنا انه لا- مضاده و لا مناقضه في المرتبه أصلاً. و من هنا جاز اجتماع الضدين أو النقيضين في رتبه واحده، كما جاز ارتفاعهما عنها. اما الأول فلما حققناه من ان النقيضين، و كذا الضدين في مرتبه واحده، و هذا معنى اجتماعهما في المرتبه. و اما الثاني فلان النقيضين قد ارتفعا من الماهيات من حيث هي، فانها بما هي لا موجوده و لا معدومه.

فالنتيجه هي انه لا- يمكن القول بان-ملا-ك عدم لزوم طلب الجمع من فعليه الأمر بالأهم و الأمر بالمهم معاً- هو اختلافهما في الرتبة.

فالصحيح في الجواب هو ما تقدم من ان الملاك الرئيسي لعدم لزوم طلب الجمع بين الضدين من اجتماع الأمرين هو تقييد الأمر بالمهم بعدم الإتيان بالأهم و عصيانه و عدم تعرضه لحاله-أصلاً- كما تقدم ذلك بشكل واضح.

و ثانياً- ما سبق من ان الأمر بالأهم لا يتقدم على الأمر بالمهم رتبه، فان تقدم شيء على آخر بالرتبه يحتاج إلى ملاك كامن في صميم ذات المتقدم، فلا يتعدى منه إلى ما هو في مرتبه فضلا عن غيره. و من الواضح انه لا ملاك لتقدم الأمر بالأهم على الأمر بالمهم.

و دعوى ان الأمر بالأهم مقدم على عصيانه و عدم امتثاله الذي أخذ في

موضوع الأمر بالمهم، و المفروض ان الموضوع مقدم على الحكم رتبه، فلان ذلك تقدم الأمر بالأهم على الأمر بالمهم برتبتين - يدفعها ما أشرنا إليه من ان التقدم أو التأخر بالرتبه يحتاج إلى ملاك راجع إلى ذات الشيء و طبيعه، و تقدم الأمر بالأهم على عصيانه بملاك لا يقتضى تقدمه على ما هو متأخر عن العصيان رتبه كما لا يقتضى تقدمه على ما هو في مرتبه بعد ما كان الجميع متحده في الزمان، و موجودات في زمان واحد. و من هنا قلنا أن العله مقدمه على المعلول دون عدمه، مع انه في مرتبه.

و اما الأمر الثانى فيظهر فساده مما ذكرناه من ان ملاك استحاله الترتب و إمكانه هو لزوم طلب الجمع بين الضدين من اجتماع الأمرين في زمان واحد، و عدم لزومه، و لا - يفرق في ذلك بين ان يكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم أو بالعزم عليه، فانه كما يقتضى هدم تقدير عصيانه يقتضى هدم تقدير العزم عليه أيضاً، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه. و على الجملة فملاك جواز الترتب على تقدير اشتراط الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم موجود بعينه في صورته اشتراطه بالعزم على عصيانه.

نعم الذى يرد عليه هو ان العزم ليس بشرط. و الوجه فيه هو ان هذا الاشتراط قد ثبت بحكم العقل. و من الواضح ان العقل لا يحكم إلا بثبوت الأمر بالمهم في ظرف عصيان الأمر بالأهم خارجاً و عدم الإتيان بمتعلقه.

و ان شئت فقل: ان مقتضى المزاحمه بين الأمر بالأهم و الأمر بالمهم هو سقوط إطلاق الأمر بالمهم حال العجز و عدم القدره على امتثاله، و بقاؤه في حال القدره على امتثاله، لعدم موجب لسقوطه حينئذ، و مقتضى ذلك هو اشتراط الأمر بالمهم بنفس العصيان الخارجى، لا بالعزم على عصيانه.

الرابع - ان العصيان الذى هو شرط لفعليه الأمر بالمهم ان كان شرطاً بوجوده الخارجى على نحو الشرط المقارن فهو هادم لأساس الترتب، إذا الترتب عند القائل به مبتن على وجود كلا الأمرين - أعنى بهما الأمر بالأهم و الأمر بالمهم - في زمان واحد

و لكن فى الفرض المزبور يسقط الأمر بالأهم، فان الأمر كما يسقط بالامتثال و الإتيان بمتعلقه خارجاً، كذلك يسقط بالعصيان و عدم الإتيان به فى الخارج.

و على هذا فلا- يمكن فرض اجتماع الأمرين فى زمان واحد، فان فى زمان فعلية الأمر بالمهم قد سقط الأمر بالأهم من جهة العصيان، و فى زمان ثبوت الأمر بالأهم لا امر بالمهم. لعدم تحقق شرطه. و قد تقدم ان تعلق الأمر بالمهم بعد سقوط الأمر عن الأهم خارج عن محل الكلام و لا إشكال فى جوازه، فان محل الكلام هو ما إذا كان كلا الأمرين فعلياً فى زمن واحد، و هذا غير معقول، مع فرض كون معصية الأمر بالأهم عله لسقوطه، إذ عندئذ لا- ثبوت له حال العصيان ليجتمع مع الأمر بالمهم فى ذلك الحال.

و اما إذا كان العصيان شرطاً على نحو الشرط المتأخر، أو كان وجوده الانتزاعى- و هو كون المكلف متصفاً بأنه يعصى فيما بعد- شرطاً فى فعلية الأمر بالمهم فلا- محاله يلزم منه طلب الجمع بين الضدين، و ذلك لأن الأمر بالمهم يصير فعلياً فى زمان عدم سقوط الأمر بالأهم، إذ المفروض ان العصيان شرط متأخر، أو ان الشرط فى الحقيقة هو عنوان تعقبه بالعصيان المتأخر، و على كل حال فالامر المتعلق به فعلى، كما ان الأمر بالأهم فعلى، و هو لم يسقط بعد، لأن مسقطه- و هو العصيان على الفرض- لم يتحقق، فاذا توجه إلى المكلف تكليفان فعليان فى زمان واحد، و لا محاله يقتضى كل منهما لإيجاد متعلقه فى الخارج فى ذلك الزمان، ضروره انه لا- معنى لفعلية تكليف إلا- اقتضائه إيجاد متعلقه خارجاً و دعوته إليه فعلاً، و فى المقام بما ان كلا من الأمر بالأهم و الأمر بالمهم فعلى فى زمن واحد فلا محاله يدعو كل منهما إلى إيجاد متعلقه فى ذاك الزمن. و هذا معنى لزوم طلب الجمع بين الضدين.

و صفوه هذا الوجه هى ان العصيان ان كان شرطاً بوجوده الخارجى على نحو الشرط المقارن فلا يمكن عندئذ فرض اجتماع الأمر بالمهم و الأمر بالأهم فى زمان

واحد، لأن يتحقق العصيان خارجاً و ان صار الأمر بالمهم فعلياً، إلا انه في هذا الزمان يسقط الأمر بالأهم، فزمان ثبوت أحدهما هو زمان سقوط الآخر فلا يمكن فرض اجتماعهما في زمان واحد.

وقد تقدم ان هذا خارج عن محل الكلام في المسأله و لا إشكال في جوازه، فان ما كان محلاً للكلام هو ما إذا كان الأمران مجتمعين في زمان واحد. و اما ان كان شرطاً بنحو الشرط المتأخر، أو كان الشرط في الحقيقه هو عنوانه (العصيان) الانتزاعي المنتزع منه باعتبار وجوده في زمان متأخر، فحينئذ و ان كان الأمران مجتمعين في زمان واحد، إلا ان لازم اجتماعهما فيه هو طلب الجمع بين إيجاد متعلقيهما في الخارج، بداهه انه لا معنى لتعلق التكليف بشيء إلا اقتضائه إيجاده خارجاً، و بما انهما متضادان على الفرض فيلزم طلب الجمع بينهما، و هو محال.

فالتتيجه عدم إمكان القول بالترتب:

و الجواب عن هذا الوجه على ضوء ما بيناه واضح.

و تفصيل ذلك ان- ما ذكر من ان العصيان إذا كان شرطاً متأخراً، أو كان الشرط عنواناً انتزاعياً من العصيان المتأخر في ظرفه فهو يستلزم طلب الجمع، بين الضدين لفرض اجتماع الأمرين في زمان واحد- فيرده:

أولاً- ان العصيان ليس بوجوده المتأخر، و لا بعنوانه الانتزاعي شرطاً بان يكون الأمر بالمهم فعلياً لمن يعصى في زمان متأخر، لما سنين إن شاء الله من ان العصيان شرط بوجوده الخارجى. و عليه فما لم يتحقق العصيان في الخارج لم يصر الأمر بالمهم فعلياً.

و ثانياً- قد تقدم ان اجتماع الأمرين في زمان واحد على نحو الترتب لا يستلزم طلب الجمع، بل هو في طرف النقيض مع طلب الجمع، و معانده رأساً.

و الأصل في ذلك ما سبق من ان طلب الجمع بين الضدين إنما يلزم على أحد التقادير المتقدمه، و قد مضى الكلام فيها بشكل واضح فلا حاجة إلى الإعادة



و قلنا ان ما نحن فيه ليس من شىء من تلك التقادير.

و مما يشهد على ما ذكرنا انه إذا فرض فعلا في حد ذاتهما ممكنى الجمع كقراءه القرآن و الدخول فى المسجد-مثلا-فمع ترتب الأمر بأحدهما على عدم الإتيان بالآخر لا يقعان على صفة المطلوبيه عند جمع المكلف بينهما خارجاً،بداهه ان مطلوبيه أحدهما إذا كانت مقيده بعدم الإتيان بالآخر فيستحيل وقوعهما معا فى الخارج على صفة المطلوبيه.و هذا برهان قطعى على عدم مطلوبيه الجمع.

و دعوى-ان عدم وقوعهما على صفة المطلوبيه معا-هنا-انما هو من جهه عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما،فلو تمكن من ذلك فلا محاله يقعان على صفة المطلوبيه-مدفوعه بان وقوعهما على هذه الصفة مع فرض بقاء تقييد الأمر بالمهم بعدم الإتيان بالأهم و عصيان امره فى هذا الحال غير معقول،بل الإتيان بالمهم عندئذ بقصد الأمر تشريع و محرم.و اما-مع فرض ارتفاع التقييد فى هذا الحال-كما هو الصحيح-لأن التقييد من جهه المزاحمه بين التكليفين و عدم تمكن المكلف من الجمع بين متعلقيهما فى مقام الامتثال،و اما مع فرض عدم المزاحمه و تمكن المكلف من الجمع بينهما فى تلك المرحله فلا تقييد فى البين،و لا حكم للعقل به،لأنه انما يحكم به فى صورته المزاحمه لا-مطلقا-فهو خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام هو ما إذا لم يتمكن المكلف من الجمع بينهما،فانه يوجب تقييد الواجب للمهم بعدم الإتيان بالأهم بحكم العقل،و فى هذا الفرض لا يمكن وقوعهما على صفة المطلوبيه كما سبق.

و اما-ما ذكر من ان العصيان إذا كان شرطا بوجوده الخارجى على نحو الشرط المقارن فلا يمكن فرض اجتماع الأمرين(الأمر بالأهم و الأمر بالمهم)فى زمان واحد-فهو يبتنى على نقطه فاسده و هى توهم ان العصيان مهما تحقق و وجد فى الخارج فهو مسقط للأمر،و لكن الشأن ليس كذلك.

و الوجه فيه هو ان إذا حللنا مسأله سقوط الأمر تحليلا علميا نرى ان الموجب

لسقوطه امران لا ثالث لهما:

الأول-امثاله و الإتيان بمتعلقه فى الخارج هذا باعتبار ان ذلك موجب لحصول الغرض منه.و قد ذكرنا غير مره ان الأمر معلول للغرض الداعى له حدوثا و بقاء،فمع تحقق الغرض فى الخارج لا- يعقل بقاء الأمر،و إلا لزم بقاء الأمر بلا غرض و هو-كبقاء المعلول بلا-عله-محال.فالنتيجه ان الامثال و الإتيان بمتعلقه خارجا انما يوجب سقوط الأمر باعتبار حصول الغرض بذلك و انتهاء أمد اقتضائه بوجود مقتضاه(المأمور به)فى الخارج،لا ان الامثال فى نفسه يقتضى سقوط الأمر و عدمه،بداهه ان الامثال معلول للأمر فلا- يعقل ان يكون معدما له،لاستحاله ان يكون وجود المعلول خارجا عله لعدم وجود علتة و وجود المقتضى(بالفتح)عله لعدم مقتضيه.

و على الجملة فامثال الأمر و الإتيان بمتعلقه خارجا بما انه يوجب حصول الغرض يكون مسقطاً له لا محاله،فان أمد اقتضائه لإيجاد متعلقه خارجاً ينتهى بوجوده و تحققه فى الخارج،و بعده لا اقتضاء له أبداً.

الثانى-امتناع الامثال و عدم تمكن المكلف منه،فانه يوجب سقوط الأمر لا محاله،لقبح توجيه التكليف نحو العاجز.و لا يفرق فى ذلك بين ان يكون عدم تمكن المكلف من ناحيه ضيق الوقت أو من ناحيه مانع آخر.

فالنتيجه قد أصبحت ان الأمر بما انه تابع للغرض الداعى له حدوثاً و بقاء فمع تحقق هذا الغرض و وجوده لا يعقل بقاء الأمر،و إلا لزم بقاء المعلول بلا عله كما انه مع امتناع حصول هذا الغرض فى الخارج من جهه عدم تمكن المكلف من تحصيله،لعجزه عن الامثال و الإتيان بالمأمور به لا يعقل بقاء الأمر.و اما إذا لم يكن هذا و لا ذاك فلا يعقل سقوط الأمر،بداهه انه لا يسقط بلا سبب و موجب.

و اما العصيان بما هو عصيان فلا يعقل ان يكون مسقطاً للأمر،و ذلك لما

تقدم من ان ثبوت الأمر في حال العصيان و الامتثال امر ضرورى لا- مناص من الالتزام به، و إلا- فلا- معنى للامتثال و العصيان، ضروره ان الأمر لو سقط في حال الامتثال أو العصيان فلا امر عندئذ ليمثله المكلف أو يعصيه.

نعم لو استمر العصيان إلى زمان لا يتمكن المكلف بعده من الامتثال لسقط الأمر لا محاله، و لكن لا من جهة العصيان بما هو، بل من جهة عدم قدره المكلف عليه و عدم تمكنه منه، كما ان الامتثال إذا استمر إلى آخر جزء من الواجب لسقط الأمر من جهة حصول الغرض به.

و سر ذلك هو ما عرفت من انه لا موجب لسقوط التكليف إلا أحد الأمرين المزبورين أعنى بهما عجز المكلف عن امتثاله، و حصول الغرض منه.

و اما إذا كان المكلف متمكناً من الامتثال، و لكنه عصى و لم يأت به في الآن الأول فمن الواضح ان مجرد تركه في ذلك الآن و عدم الإتيان به فيه لا يوجب سقوطه مع تمكنه منه في الآن الثاني.

و على ضوء هذا يترتب ان التكليف بالأهم في محل الكلام لا يسقط بعصيانه في الآن الأول مع تمكن المكلف من امتثاله في الآن الثاني. و الوجه في ذلك هو انه لا موجب لسقوط الأمر بالأهم في المقام ما عدا عجز المكلف عن امتثاله و الإتيان بمتعلقه، و المفروض ان المكلف غير عاجز عنه، ضروره ان فعل الشيء لا يصير ممتنعاً حال تركه و كذا تركه حال فعله، إذ ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا- يوجب العجز و سلب القدره عن الطرف بالبداهه. و على ذلك فالأهم مقدور للمكلف حال تركه، كما كان مقدوراً حال فعله، و كذا هو مقدور حال فعل المهم.

و الأصل في هذا هو ان ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر أو ترجيح فعل المهم في المقام على فعل الأهم باختيار المكلف و إرادته فلا يعقل ان يكون ذلك موجباً لامتناع الطرف الآخر، و إلا لم يكن الشيء من الأول مقدوراً. و هذا خلف

و نتيجة ذلك هي ان الأمر بالأهم ثابت حال عصيانه و حال الإتيان بالمهم، غايه الأمر ثبوته في هذا الحال على وجهه نظرنا بالإطلاق، حيث قد ذكرنا غير مره ان الإهمال في الواقع غير معقول، فمتعلق الحكم في الواقع اما هو ملحوظ على وجه الإطلاق بالإضافة إلى جميع الخصوصيات حتى الخصوصيات الثانويه، و اما هو ملحوظ على وجه التقييد بشيء منها و لا ثالث لهما. و عليه فإذا استحال أحدهما وجب الآخر، و حيث ان في المقام التقييد بالوجود و العدم محال، فالإطلاق واجب، و على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده) من جهه انحفاظ المؤثر في ظرف تأثيره و اقتضائه هدم عصيانه.

و على هذا فالأمر بالأهم لا- يسقط في ظرف عصيانه، فاذا يجتمع الأمران في زمان واحد- و هو زمان عصيان الأهم- اما الأمر بالمهم فلتتحقق شرطه، و اما الأمر بالأهم فلعدم سقوطه بالعصيان.

نعم لو كان الواجب الأهم آتياً لسقط الأمر به بالعصيان في الآن الأول، و لكن لا من ناحيه ان العصيان مسقط له، بل من ناحيه عدم تمكن المكلف من امتثاله و الإتيان بمتعلقه خارجاً في الآن الثاني، لانتفائه بانتفاء موضوعه في ذلك الآن، و بعده لا يبقى مجال و موضوع للامثال. و قد تقدم ذلك سابقاً بشكل واضح، و قلنا هناك ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فان ما كان محلاً للكلام- هنا- هو ما لا يمكن إثبات الأمر بالمهم إلا بناء على القول بالترتب، و مع الإغماض عنه يستحيل إثبات الأمر به، و في هذا الفرض لا- مانع من ذلك، فان المانع منه هو فعلية الأمر بالأهم، و بعد سقوطه عن الفعلية لا مانع من فعلية الأمر بالمهم أصلاً، و حيث ان المفروض- هنا- سقوط الأمر بالأهم في الآن الثاني بسقوط موضوعه (و هو القدره) فلا محذور في تعلق الأمر بالمهم في ذلك الآن أصلاً.

نعم إذا كان الواجب المهم أيضاً آتياً فيدخل في محل النزاع و لا يمكن إثبات

الأمر به عندئذ إلا بناء على القول بالترتب كما سبق.

و من هذا القبيل ما إذا كان الواجب الأهم مضيئاً على نحو لو عصاه المكلف في جزء من وقته لفاته، ولا يتمكن بعده من الإتيان به و امتثاله لسقوطه بسقوط موضوعه، ضروره انه بعد مضي مقدار من الزمان الذي لا يتمكن المكلف بعده من الإتيان به يسقط امره، لأجل امتناع تحصيل ملاكه و غرضه، لا لأجل مجرد عدم الفعل في الآن الأول و عصيانه فيه، و مثال ذلك هو ما إذا وقعت المزامحه بين وجوب الصوم-مثلاً-و وجوب واجب آخر، فإذا ترك الصوم في جزء من الزمان فهو لا يتمكن من امتثال امره بعد ذلك فيسقط وجوبه لا محاله.

و لعل المنكر للترتب تخيل أولاً: ان محل النزاع خصوص هذا الفرض، و تخيل ثانياً: ان سقوط الأمر فيه مستند إلى العصيان في الآن الأول لا إلى شيء آخر، و ثالثاً: ان الأمر غير ثابت في حال العصيان. فهاهنا دعاوى ثلاث:

الأولى- ان محل البحث في مسأله الترتب انما هو في أمثال هذا الفرض.

الثانيه- ان سقوط الأمر فيه مستند إلى عدم الفعل في الآن الأول و عصيان الأمر فيه، لا إلى شيء آخر.

الثالثه- ان الأمر ساقط في حال العصيان.

و لكن جميع هذه الدعاوى باطله.

اما الدعوى الأولى فالأمر على عكسها- أعنى به ان هذا الفرض و ما يشبهه خارج عن محل الكلام في المقام- و الوجه في ذلك هو ما عرفت من ان محل الكلام هو ما إذا لم يمكن إثبات الأمر بالمهم إلا بناء على القول بالترتب، و في هذا الفرض يمكن إثبات الأمر به مع قطع النظر عنه، إذ المانع عن تعلق الأمر به هو فعلية الأمر بالأهم، و بعد سقوطه عن الفعلية لا مانع من تعلقه به أصلاً، و بما ان المفروض هنا سقوطه في الآن الثاني فلا مانع من تعلق الأمر بالمهم فيه، لما تقدم من ان صحه تعلق الأمر به بعد سقوط الأمر عن الأهم من الواضحات الأولى،

و ليس من محل النزاع فى شىء.

و قد تحصل من ذلك ان الواجب الأهم إذ كان مؤقتاً على نحو يكون وقته مساوياً لفعله فهو خارج عن محل البحث، لسقوط وجوبه فى الآن الثانى بمجرد تركه خارجاً و عدم الإتيان به فى الآن الأول. و اما الدعوى الثانىة فلما عرفت من ان العصيان بنفسه لا يمكن ان يكون مسقطاً للأمر. و قد سبق ان المسقط له أحد الأمرين المزبورين لا ثالث لهما هما: ١-امثاله الموجب لحصول الغرض و الملاك الداعى له. ٢-و عجز المكلف عنه الموجب لامتناع حصوله. و اما مجرد ترك امثاله فى الآن الأول و عصيانه فيه مع تمكنه منه فى الآن الثانى فلا يوجب سقوطه، ضروره ان سقوطه عندئذ من دون موجب و عله و هو محال.

و اما الدعوى الثالثه فلما تقدم من ان الأمر ثابت فى حال العصيان، ضروره انه لو لم يكن ثابتاً فى آن العصيان فلا معنى لمخالفه المكلف و عصيانه إياه، فانه لا أمر فى هذا الآن ليعصيه. و قد سبق ان ثبوته بالإطلاق على وجهه نظرنا.

و من جهه اقتضائه هدم عصيانه على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده).

و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه هنا عده أمور:

الأول-ان الواجب الأهم-إذا كان آنياً أو كان على نحو يسقط امره بمجرد عدم إتيانه فى الآن الأول و عصيانه فيه بسقوط موضوعه-و هو القدره-و كان الواجب المهم تدريجياً-فهو خارج عن محل البحث، لعدم توقف إثبات الأمر بالمهم على القول بالترتب كما مر.

الثانى-ان العصيان بأى نحو فرض لا يعقل ان يكون مسقطاً للأمر نعم قد يوجب سقوطه من جهه سقوط موضوعه و عدم تمكن المكلف من امثاله بعده.

الثالث-ان المسقط للأمر بقانون انه تابع للغرض و الملاك الداعى له حدوداً و بقاءً إنما هو أحد الأمرين المتقدمين(حصول الملاك و الغرض فى الخارج بالامثال،

امتناع حصوله و تحققه فيه لعجز المكلف عنه).

الرابع- ان الامتثال لا يقتضى بذاته سقوط الأمر، بل اقتضاؤه ذلك باعتبار حصول غرضه و انتهاء أمد اقتضائه بوجود مقتضاه فى الخارج.

الخامس- ان الشرط لفعليه الأمر بالمهم هو عصيان الأمر بالأهم بوجوده الخارجى على نحو الشرط المقارن بمعنى انه ما لم يتحقق فى الخارج لم يصر الأمر بالمهم فعلياً.

السادس- ان الأمر بالأهم و الأمر بالمهم و ان اجتماعا على هذا فى زمان واحد، إلا- ان مقتضاهما ليس هو طلب الجمع بين متعلقيهما بل هو طلب التفريق بينهما. كما حققناه بصورة مفصلة.

فالنتيجة على ضوء هذه الأمور هى بطلان الدليل المزبور و انه لا مجال له أبداً.

إلى هنا قد تبين بطلان جميع أدله استحاله الترتب و انه لا يمكن تصديق شىء منها.

هذا تمام كلامنا فى بحث الترتب جوازاً و امتناعاً إمكاناً و استحاله.

### بقى الكلام فى أمور:

الأول- قد ذكرنا فى آخر بحث البراءة و الاشتغال ان حديث لا تعاد لا يختص بالناسى، بل يعم الجاهل القاصر أيضاً، و لذلك قلنا بعدم وجوب الإعادة أو القضاء عند انكشاف الخلاف، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قده) حيث قد استظهر اختصاصه بالناسى فلا يعم الجاهل. و قد ذكرنا هناك ان ما ذكره (قده) فى وجه ذلك غير تام. و تمام الكلام فى بحث البراءة و الاشتغال إن شاء الله تعالى و اما الجاهل المقصر فقد تسالم الأصحاب قديماً و حديثاً على عدم صحه عباداته، و استحقاقه العقاب على ترك الواقع و مخالفته، و وجوب الإعادة و القضاء عليه عند

انكشاف الخلاف و ظهوره، و لكن استثنى من ذلك مسألتان.

الأولى-مسأله الجهر و الخفت.

الثانيه-مسأله القصر و التمام حيث ذهب المشهور إلى صحه الصلاه جهراً في موضع الإخفات و بالعكس، و صحه الصلاه تماماً في موضع القصر، و كذلك القصر في موضع التمام للمقيم عشره أيام-لا مطلقاً-على المختار، كل ذلك في فرض الجهل و لو عن تقصير. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان المشهور قد التزموا في تلك الموارد باستحقاق العقاب على مخالفه الواقع و تركه فمن صلى جهراً في موضع الإخفات أو بالعكس، أو صلى تماماً في موضع القصر استحق العقاب على ترك الواقع، مع الحكم بصحه ما أتى به.

و من هنا وقع الإشكال في الجمع بين هاتين الناحيتين و انه كيف يمكن الحكم بصحه المأتي به خارجاً و انه مجزئ عن الواقع، و عدم وجوب الإعادة مع بقاء الوقت و الحكم باستحقاق العقاب.

ثم انه لا يخفى ان المسألتين بحسب الفتاوى و النصوص مما لا إشكال فيهما أصلاً.

اما بحسب الفتاوى فقد تسالم الأصحاب عليهما.

و اما بحسب النصوص فقد وردت فيهما نصوص صحيحة قد دلت على ذلك.

و انما الكلام و الإشكال في الجمع بين الناحيتين المزبورتين في مقام الثبوت و الواقع، و قد تفصى عن ذلك بوجهين:

الأول-ما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء(قده) من الالتزام بالترتب في المقام. بتقريب ان الواجب على المكلف ابتداء هو الصلاه جهراً-مثلاً-و على تقدير تركه و عصيان امره فالواجب هو الصلاه إخفاتاً أو بالعكس، أو ان الواجب عليه ابتداء هو الصلاه قصرأ، و على تقدير تركه فالواجب هو الصلاه تماماً، و بذلك دفع الإشكال المزبور و انه لا منافاه عندئذ بين الحكم بصحه العباده المأتي بها جهراً

ص: ١٦٠



أو إخفاتاً و أنها مجزئه عن الواقع، و صحه العقاب على ترك الآخر.

و قد أورد عليه شيخنا العلامة الأنصارى (قده) بقوله (انا لا نعقل الترتب) و اكتفى بذلك و لم يبين وجهه.

و أورد عليه شيخنا الأستاذ (قده) بان قوله هذا مناقض لما ذهب إليه في تعارض الخبرين بناء على السببيه من الالتزام بالترتب هناك.

و إليك نصّ كلامه: ان الحكم بوجود الأخذ بأحد المتعارضين فى الجملة و عدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظى لأحدهما على البديل من حيث هذا المفهوم المنتزع، لأن ذلك غير ممكن كما تقدم وجهه فى بيان الشبهه، لكن لما كان امثال التكليف بالعمل بكل واحد منهما كسائر التكاليف الشرعيه و العرفيه مشروطاً بالقدره، و المفروض ان كل واحد منهما مقدور فى حال ترك الآخر و غير مقدور مع إيجاد الآخر فكل منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه و يتعين فعله، و مع إيجاد الآخر يجوز تركه و لا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدله وجوب الامتثال و العمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدره، و هذا مما يحكم به بداهه العقل، كما فى كل واجبين اجتماعاً على المكلف و لا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضى دليله إلا تعين الآخر عليه كذلك.

و السر فى ذلك انا لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما على البديل لم يكن وجوب كل واحد منهما ثابتاً بمجرد الإمكان. و لزم كون وجوب كل منهما مشروطاً بعدم وجود الآخر، و هذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منهما فى مقام الامتثال بأزيد من الإمكان، سواء كان وجوب كل منهما بأمر أو كان بأمر واحد يشمل الواجبين، و ليس التخيير فى القسم الأول لاستعمال الأمر فى التخيير و الحاصل إذا انه امر الشارع بشىء واحد استقل العقل بوجوب إطاعته فى ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلى و الشرعى، و إذا امر بشيئين و أنفق امتناع إيجادهما فى الخارج استقل بوجوب إطاعته فى أحدهما لا بعينه، لأنها ممكنه فيقبح تركها،

لكن هذا كله على تقدير ان يكون العمل بالخبر من باب السببيه بان يكون قيام الخبر على وجوب شىء واقعاً سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف، فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتراحمين، فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببيه فيه لأعمال الآخر كما فى كل واجبين متراحمين».

أقول: ما أورده شيخنا الأستاذ (قده) من المناقضه بين كلام الشيخ (ره) - فى المقام - وما ذكره فى بحث التعادل و الترجيح متين جداً، فان كلامه - هناك - الذى نقلناه بألفاظه - هنا - ظاهر بل صريح فى التزامه بالترتب، إذ لا معنى له إلا الالتزام بوجوب أحد الواجبين المتراحمين عند ترك الآخر بأن يرفع اليد عن إطلاق كل واحد منهما عند الإتيان بالآخر، لا - عن أصله إذا كانا متساويين، و عن إطلاق واحد منهما إذا كان أحدهما أهم من الآخر.

و من الواضح جداً انه لا - فرق فى القول بالترتب بين ان يكون من طرف واحد كما تقدم الكلام فيه مفصلاً، و ان يكون من الطرفين كما إذا كان كلاهما متساويين، فانه عند ذلك بما ان المكلف لا يقدر على الجمع بينهما فى الخارج فلا مانع من ان يكون الأمر بكل منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر فهما (الترتب من طرف واحد، و من الطرفين) يشتركان فى ملاك إمكان الترتب و استحاله، فان ملاك الإمكان هو ان اجتماع الأمرين كذلك فى زمان واحد لا يستلزم طلب الجمع و ملاك الاستحاله هو ان اجتماعهما كذلك يستلزم طلبه، و المفروض ان الأمرين مجتمعان فى زمان واحد، لما عرفت من ان الأمر ثابت حالتى وجود متعلقه و عدمه فلا - يسقط بمجرد تركه كما انه لا - يسقط بصرف الاشتغال بالآخر. نعم يسقط بعد الإتيان به، لفرض ان وجوب كل منهما مشروط بعدم الإتيان بالآخر فلا محاله لا وجوب بعد الإتيان به، و على كل حال فهو (قده) قد التزم بالترتب فى تعارض الخبرين بناء على السببيه غافلاً عن كون هذا ترتباً مستحيلاً فى نظره.

و من هنا قلنا ان مسأله إمكان الترتب مسأله ارتكازيه وجدانيه و لا مناص

من الالتزام بها و لذا قد يلتزم بها المنكر لها بشكل آخر و بيان ثان غافلا عن كونه ترتباً مع انه هو فى الواقع و بحسب التحليل.

و اما شيخنا الأستاذ(قده)فقد أورد على ما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء(قده)فى المسأله(صححه الجهر فى موضع الإخفات و بالعكس جهلا)من ناحيه أخرى،و نحن و ان تعرضنا المسأله فى آخر بحث البراءة و الاشتغال و دفعنا الإشكال عنها من دون حاجه إلى الالتزام بالترتب فيها،إلا ان الكلام هنا يقع فى الوجوه التى ذكرها شيخنا الأستاذ(قده)فى وجه عدم جريان الترتب فيها و انها ليست من صغريات كبرى مسأله الترتب.بيانها:

الأول-ان محل الكلام فى جريان الترتب و عدم جريانه انما هو فيما إذا كان التضاد بين متعلقى الحكمين اتفاقياً.و الوجه فى ذلك هو ان التضاد بين المتعلقين انما يوجب التزاحم بين الحكمين فيما إذا كان من باب الاتفاق كالصلاه و إزاله النجاسه عن المسجد و إنقاذ الغريقين و ما شاكلهما بالإضافة إلى من لا يقدر على الجمع بينهما فى عالم الوجود،و لذا لا تزاحم و لا تضاد بينهما بالإضافة إلى من يقدر على الجمع بينهما فيه.و اما إذا كان التضاد بينهما دائماً بحيث لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما فى مقام الوجود أصلاً كالقيام و الجلوس و السواد و البياض و ما شابههما فلا يمكن جعل الحكمين لهما معاً،لأن ذلك لغو صرف فلا يصدر من الحكيم.

نعم يمكن جعلهما على نحو التخيير إلا انه خارج عن محل الكلام و عليه فلا محاله يدخلان فى باب التعارض،لتنافيهما بحسب مقام الجعل.

و على هذا الأساس فحيث ان التضاد بين الجهر و الإخفات دائماً فلا محاله كان دليل وجوب كل منهما معارضاً لدليل وجوب الآخر،فبذلك يخرجان عن باب التزاحم الذى هو الموضوع لبحث الترتب.

و يمكن المناقشه فيما أفاده(قده)و ذلك لأن ما ذكره-من ان التضاد بين المتعلقين إذا كان دائماً فيدخلان فى باب التعارض-و ان كان متيناً جداً،إلا ان

ذلك لا يمنع عن جريان بحث الترتب فيهما إمكاناً و استحاله، فان ملاك إمكانه هو ان تعلق الأمرين بالضدين على نحو الترتب لا يرجع إلى طلب الجمع بينهما في الخارج و ملاك استحاله هو ان ذلك يرجع إلى طلب الجمع بينهما فيه. و من الواضح جداً انه لا يفرق في ذلك بين ان يكون التضاد بينهما اتفاقياً أو دائماً، ضروره ان مرجع ذلك ان كان إلى طلب الجمع فهو محال على كلا- التقديرين من دون فرق بينهما أصلاً، و ان لم يكن إلى طلب الجمع فهو جائز كذلك، إذ على هذا كما يجوز تعلق الأمر بالصلاه و الإزاله-مثلاً-على نحو الترتب، كذلك يجوز تعلق الأمر بالقيام و القعود-مثلاً-على هذا النحو.

و على الجملة فالمحال إنما هو طلب الجمع، فكما يستحيل طلب الجمع بين القيام و القعود خارجاً فكذلك يستحيل طلب الجمع بين الصلاه و الإزاله، و اما طلبهما على نحو الترتب الذي هو مناقض لطلب الجمع و معاند له فلا مانع منه أصلاً.

فالنتيجه من ذلك هي ان الترتب كما يجرى بين الخطابين في مقام الفعلية و المزاحمه بتقييد فعلية خطاب المهم بعصيان خطاب الأهم و ترك متعلقه، كذلك يجرى بينهما في مقام الجعل و المعارضه بتقييد جعل أحد الحكمين المتعارضين بعصيان الحكم الآخر و عدم الإتيان بمتعلقه على نحو القضية الحقيقيه، و في مسألتنا هذه لا- مانع من جعل وجوب الجهر في موضع الخفت و بالعكس على نحو الترتب-بان يكون الواجب على المكلف ابتداء هو الإخفات-مثلاً-و على تقدير عصيانه و تركه جهلاً يكون الواجب عليه هو الجهر أو بالعكس، و كذا الحال في موضع القصر و التمام، فان المجعول ابتداء على المسافر هو وجوب القصر، و على تقدير تركه و عدم الإتيان به جهلاً يكون المجعول عليه هو وجوب التمام، و لا مانع من ان يؤخذ في موضوع أحد الخطابين عصيان الخطاب الآخر و عدم الإتيان بمتعلقه في مقام الجعل أصلاً.

نعم الترتب في مقام الجعل في هاتين المسألتين يمتاز عن الترتب في مقام الفعلية و الامثال في نقطتين:

الأولى-ان المأخوذ في موضوع الخطابين فيهما عدم الإتيان بالآخر في حال الجهل-لا مطلقاً-ولذا لو لم يأت المكلف بالصلاه جهراً في صورته العلم و العمد أو الصلاه قصراً فلم تجب عليه الصلاه إخفاتاً أو الصلاه تماماً بالترتب،فيختص القول بالترتب فيهما بحال الجهل.

الثانية-ان وقوع الترتب في مقام الجعل يحتاج إلى دليل،فلا-يكفى إمكانه لوقوعه.و هذا بخلاف الترتب في مقام التزام و الامتثال،فان إمكانه يستغنى عن إقامه الدليل على وقوعه فيكون الوقوع على طبق القاعده،لما عرفت سابقاً من انه بناء على إمكان الترتب-كما هو المفروض-فالساقط انما هو إطلاق خطاب المهم دون أصله،لأن سقوط أصله بلا موجب و سبب،إذا الموجب له انما هو وقوع التزام بينه و بين خطاب الأهم،و المفروض ان التزام يرتفع برفع اليد عن إطلاق خطاب المهم.و عليه فلا بد من الاقتصار على ما يرتفع به التزام المزبور.و اما الزائد عليه فيستحيل سقوطه.

و على هذا يترتب بقاء خطاب المهم في ظرف عصيان خطاب الأهم و عدم الإتيان بمتعلقه.و هذا معنى ان وقوعه لا يحتاج إلى دليل،بل نفس ما دل على وجوب المهم كاف.

و لكن للشيخ الكبير(قده)ان يدعى ان الدليل قد دل على وقوعه في المسألتين المزبورتين و هو الروايات الصحاح الداله على صحه الجهر في موضع الخفت و بالعكس،و صحه التمام في موضع القصر.و عليه فيتم ما أفاده(قده)ثبوتاً و إثباتاً،و لا يرد عليه ما أورده شيخنا الأستاذ(قده)فانه لم يدع الترتب في مقام التزام و الفعلية،ليرد عليه ما أورده،بل هو يدعى الترتب في مقام الجعل،و قد عرفت انه بمكان من الوضوح،غايه الأمر أن وقوعه يحتاج إلى دليل،و قد عرفت الدليل عليه-و هو الروايات المزبوره-فاذن يتم ما أفاده.

الثاني-ما أفاده(قده)من ان مورد بحث الترتب هو ما إذا كان خطاب المهم

مترتباً على عصيان الخطاب بالأهم و ترك متعلقه.و من الواضح ان هذا إنما يعقل فيما إذا لم يكن المهم ضرورى الوجود فى الخارج عند عصيان الأهم و عدم الإتيان به و إلا- فلا يعقل تعلق الأمر به فى هذا الحال، ضروره استحاله تعلق الطلب بما هو ضرورى الوجود فى الخارج، كما انه يستحيل تعلقه بما هو ممتنع الوجود فيه، و بذلك يظهر ان مورد البحث فى المسأله انما هو فى الضدين الذين لهما ثالث كالصلاه و الإزاله-مثلا-و القيام و القعود و السواد و البياض و ما شاكلهما، فان وجود أحدهما لا يكون ضرورياً عند عصيان الآخر و تركه. و اما الضدان اللذان لا ثالث لهما كالحركه و السكون و ما شابههما فلا يعقل جريان الترتب فيهما، لأن وجود أحدهما عند عصيان الآخر و تركه ضرورى فلا يكون قابلاً لأن يتعلق به الخطاب الترتبى، بداهه ان طلبه عندئذ يكون من قبيل طلب الحاصل.

و على الجملة فإذا كان وجود الشىء ضرورياً على تقدير ترك الآخر كوجود الحركه-مثلا-على تقدير ترك السكون أو بالعكس لاستحاله تعلق الأمر به على هذا التقدير، لأن قبل تحقق ذلك التقدير يستحيل كون الأمر المتعلق به فعلياً، لاستحاله فعليه الحكم بدون فعليه موضوعه و تحققه، و بعد تحققه يكون طلبه طلباً لايجاد الموجود و هو محال. فقد تحصل ان طلب أحد الضدين الذين لا- ثالث لهما على تقدير ترك الآخر طلب لما هو مفروض الوجود فى الخارج، و هو مستحيل، كما انه يستحيل طلب الشىء على فرض وجوده أو عدمه فيه على ما سبق.

و بعد ذلك نقول: ان الجهر و الإخفات فى القراءه بما-انهما من الضدين الذين لا ثالث لهما، و كذا القصر و التمام، فان المكلف فى حال القراءه لا يخلو من الجهر أو الإخفات، و كذا فى حال الصلاه لا يخلو من القصر أو التمام، و لا ثالث فى البين- فلا يعقل جريان الترتب فيهما، لفرض ان وجود أحدهما على تقدير ترك الآخر ضرورى. و عليه فيستحيل تعلق الأمر بأحدهما فى ظرف ترك الآخر، لأنه طلب الحاصل، فلا يمكن ان يقال: ان الإخفات

مأمور به على تقدير ترك الجهر أو بالعكس، أو التمام مأمور به على تقدير ترك القصر.

فالتتيجه من ذلك هي ان هاتين المسألتين خارجتان عن موضوع الترتب رأساً.

و غير خفى ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من الكبرى و هي اختصاص القول بجواز الترتب بما إذا كان للواجبين المتضادين ثالث في غاية المتان و الصحه.

و الوجه فيه ما عرفت في ضمن كلامه من ان وجود أحدهما إذا كان ضرورياً عند ترك الآخر فلا يعقل تعلق الأمر به في هذا الحال، إلا- ان تلك الكبرى لا تنطبق على المسألتين المزبورتين و انهما ليستا من صغرياتهما و مصاديقهما، و ذلك لأن جعل محل الكلام في المسألتين من الضدين الذين لا- ثالث لهما غير مطابق للواقع، و مبنى على تخيل ان المأمور به هو نفس الجهر و الإخفات في هذه المسأله، و القصر و التمام في تلك المسأله. و عليه فالمكلف في حال القراءه-لا محاله-لا يخلو من الجهر أو الإخفات، كما انه في حال الصلاه لا يخلو من القصر أو التمام. و لكنه غفله عن الواقع، و ذلك لأن المأمور به في المسأله الأولى انما هو القراءه الجهرية أو الإخفاتيه، و في المسأله الثانيه انما هو الصلاه قصراً أو الصلاه تماماً. و من الواضح جداً انهما من الضدين الذين لهما ثالث، ضروره ان القراءه الجهرية ليست ضروريه الوجود عند ترك القراءه الإخفاتيه أو بالعكس، كما ان الصلاه تماماً ليست ضروريه الوجود عند ترك الصلاه قصراً، إذ المكلف عند ترك القراءه جهراً يمكن ان يأتي بها إخفاتاً و يمكن ان لا يأتي بها أصلاً، كما انه عند ترك الصلاه قصراً يمكن ان يأتي بالصلاه تماماً و يمكن ان لا يأتي بها أبداً. و على هذا فلا مانع من تعلق الأمر بهما على نحو الترتب بأن يكون الأمر بإحداهما مشروطاً بعصيان الأمر بالأخرى و عدم الإتيان بمتعلقه.

نعم لا- واسطه بين الجهر و الإخفات في ظرف وجود القراءه، كما انه لا واسطه بين القصر و التمام في فرض وجود الصلاه، فان الصلاه إذا تحققت فلا محاله

لا- تخلو من كونها قصراً أو تماماً و لا- ثالث لهما، كما ان القراءة إذا تحققت فلا تخلو من كونها جهريه أو إخفاته. و لكن هذا ليس من محل الكلام فى شىء ضروره ان المأمور به- كما عرفت- ليس هو الجهر أو الإخفات بما هو، و القصر أو التمام كذلك، بل المأمور به هو القراءة الجهريه و القراءة الإخفاته، و الصلاه قصراً و الصلاه تماماً. و قد عرفت ان بينهما واسطه فلا يكون وجود إحداهما ضرورياً عند ترك الأخرى. بل يمكن ان يقال ان ما ذكره (قده) لو تم فانما يتم بالإضافه إلى مسأله الجهر و الخفت. و اما بالنسبه إلى الإتمام و التقصير فالواسطه موجوده، فان معنى التقصير هو الإتيان بالتسليمه فى الركعه الثانيه، و معنى الإتمام هو التسليم فى الركعه الرابعه، و يمكن المكلف ترك كلاً- الأمرين كما هو واضح. و قد تحصل من ذلك ان المسألتين داخلتان فى موضوع بحث الترتب. فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من انهما من الضدين الذين ليس لهما ثالث مبنى على غفلته عما ذكرناه، و تخيل ان المأمور به هو نفس الجهر و الإخفات.

الثالث- ما ذكره (قده) من ان الخطاب المترتب على عصيان خطاب آخر انما يكون فعلياً عند تحقق امرين:

الأول- تنجز الخطاب المترتب عليه من ناحيه وصوله إلى المكلف صغرى و كبرى. و قد ذكرنا فى محله ان التكليف ما لم يصل إلى المكلف بحسب الصغرى و الكبرى لا يكون محرراً له و موجباً لاستحقاق العقاب على مخالفته.

الثانى- عصيانه الهمذى هو الموضوع للخطاب المترتب. و قد ذكرنا غير مره ان فعليه الحكم بفعله موضوعه، و يستحيل ان يكون الحكم فعلياً بدون فعليه موضوعه و تحققه فى الخارج، و حيث ان المفروض فيما نحن فيه توقف صحه الصلاه مع القراءة الجهريه- مثلاً- على الجهل بوجوب الإخفات فلا- يمكن تحقق العصيان للتكليف بالإخفات و وجوبه، ليتحقق موضوع وجوب الجهر، لأن التكليف الواقعى



لا ينتج مع الجهل به، و بدون التنجز لا يتحقق العصيان الذي أخذ في موضوع وجوب الجهر.

و على هذا فلا يتحقق شيء من الأمرين المزبورين، و بدون ذلك يستحيل فعلية الخطاب المترتب، فإذا استحالت فعليته استحال جعله أيضاً، لما ذكرناه من ان الغرض من جعل التكليف-سواء أ كان وجوبياً أم تحريمياً-انما هو إيجاد الداعي للمكلف نحو الفعل أو الترك. و من الواضح انه انما يكون داعياً فيما إذا أمكن إحرازه صغرى و كبرى و اما إذا لم يمكن إحرازه كذلك فيستحيل أن يكون داعياً.

و من هنا قد ذكرنا في بحث البراءة ان التكليف إذا لم يصل إلى المكلف صغرى فلا يكون محرراً له بمجرد وصوله كبرى، كما إذا علم بحرمة شرب الخمر-مثلاً-في الشريعة المقدسه، و لكن لم يعلم ان هذا المانع المعين خمر فلا يكون مثل هذا العلم داعياً إلى ترك شرب هذا المانع، و كذا الحال فيما إذا كان التكليف و أصلاً صغرى، و لكنه لم يصل كبرى، كما إذا علم ان هذا المانع المعين خمر، و لكن لم يعلم حرمة شربه فلا يكون مجرد العلم بكونه خمرًا مؤثراً في تركه.

و من ذلك قلنا انه لا فرق في جريان البراءة بين الشبهات الحكميه و الموضوعيه فكما انها تجرى في الأولى، فكذلك تجرى في الثانية، لأن ملاك الجريان فيهما واحد-و هو عدم العلم بالتكليف الفعلي-غايه الأمر ان جريانها في الأولى مشروط بالفحص فلا تجرى قبله، دون الثانية، و في المقام بما انه لا- يمكن إحراز موضوع الخطاب المترتب-و هو عصيان الخطاب المترتب عليه-فلا يمكن جعله، لأنه لغو فلا يصدر من الحكيم.

ثم أورد على نفسه بان المفروض في محل الكلام هو ان الجهل بالخطاب المترتب عليه ناشئ عن التقصير فلا يكون مانعاً عن تنجز الخطاب المزبور، و حصول عصيانه الذي أخذ في موضوع الخطاب المترتب، فان المانع عن ذلك انما هو الجهل عن قصور.

و أجاب عنه بان الخطاب الواقعي لا يكون منجزاً و قابلاً للدعوه في ظرف الجهل من دون فرق فيه بين كون الجهل عن قصور أو عن تقصير، و اما استحقاق العقاب فانما هو على مخالفه الواقع في ظرف وجوب الاحتياط أو التعلم. و الوجه فيه ما ذكرناه في محله من ان وجوب الاحتياط أو التعلم إنما هو من باب تتميم الجعل الأول فالعقاب على مخالفه الواقع هو بعينه العقاب على مخالفه إيجاب الاحتياط أو التعلم و بالعكس. و على هذا يترتب ان استحقاق العقاب على تقدير مخالفه الحكم الواقعي في موارد وجوب الاحتياط أو التعلم لا يصح إحراز العصيان، فان إحرازه يتوقف على وصول الحكم الواقعي بنفسه بالوجدان أو بطريق معتبر من أماره أو أصل محرز. و من الواضح انه ما لم يحرز العصيان لا وجداناً و لا تعبداً لا يكون الحكم المترتب عليه محرزاً أيضاً.

و بتعبير آخر: ان تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب ينتى على أخذ عصيان الأمر المترتب عليه في موضوع الأمر المترتب، و هذا في محل الكلام غير معقول فلا يمكن أخذ عصيان الأمر بالإخفات-مثلاً- في موضوع الأمر بالجهر.

و الوجه في ذلك هو ان المكلف بالقراءه الإخفاته لا- يخلو من ان يكون عالماً بوجوب الإخفات عليه، أو يكون جاهلاً به و لا ثالث لهما، اما الفرض الأول فهو خارج عن محل الكلام، إذا المفروض فيه توقف صحه الجهر على الجهل بوجوب الإخفات، فلا يقع صحيحاً في صورته العلم بوجوبه بالضروره. و اما على الفرض الثاني فعصيان وجوب الإخفات و ان كان متحققاً في الواقع، إلا انه يستحيل جعله موضوعاً لوجوب الجهر في ظرف الجهل، لاستحاله جعل حكم على موضوع لا- يمكن إحرازه أصلاً، فان المكلف إذا علم بعصيانه وجوب الإخفات ينقلب الموضوع فيصير الواجب عليه عندئذ هو الجهر دون الإخفات، و إذا كان جاهلاً به فلا يصل. و عليه فكيف يمكن أخذه في موضوع وجوب الجهر.

و ان شئت فقل: ان فعلية الخطاب المترتب تتوقف على توفير شروط:

الأول- ان يكون الخطاب المترتب عليه فعلياً و منجزاً.

الثاني- كون المكلف عاصياً له و غير آت به فى الخارج.

الثالث- كونه عالماً بعصيانته، فعند توفر هذه الشروط الثلاثة يمكن القول بالترتب و بفعليه الخطاب المترتب، و إلا فلا يمكن القول به أبداً، فالموارد التى تجرى فيها أصالة البراءة عن التكليف المجهول كما فى الشبهات البدويه تنتفى فيها الشروط الثلاثة معاً ضروره انه مع جريان البراءة لا- ينتجز التكليف الواقعى و مع عدم تنجزه فلا- عصيان فضلاً عن العلم به. و عليه فلا يمكن القول بالخطاب الترتيبى فى تلك الموارد، كما انه- فى الموارد التى لا تجرى فيها أصالة البراءة من جهة وصول التكليف الواقعى بطريقه و ذلك كموارد الشبهات قبل الفحص، و الموارد التى اهتم الشارع بها يمتنع جعل خطاب مترتب على عصيان التكليف الواقعى فى تلك الموارد فان التكليف الواقعى فيها و ان كان فعلياً و منجزاً إلا- أن مجرد ذلك لا- يجدى فى صحه الخطاب بنحو الترتب، لانتفاء الشرطين الأخيرين فيها، أعنى بهما تحقق العصيان، و العلم به.

و الوجه فيه ما عرفت من ان العصيان فى تلك الموارد حقيقه انما هو بالنسبه إلى الخطاب الطريقي (و هو وجوب الاحتياط أو التعلم) الواصل عند المصادفه للواقع دون الخطاب الواقعى المجهول. و كما ان فى موارد العلم الإجمالى التى كان التكليف فيها معلوماً إجمالاً و واصلاً به، و فعليته و عصيانه كانا متحققين واقعاً على تقدير تحقق المخالفه و مصادفه الاحتمال للواقع فمع ذلك لا- يمكن الالتزام بالترتب فيها، و جعل خطاب مترتب على عصيان التكليف الواقعى، و ذلك لأن الشرط الأخير الذى اعتبر فى صحه الخطاب الترتيبى- أعنى به العلم بتحقيق العصيان الموجب لوصول الخطاب المترتب و تنجزه على المكلف- منتف فى هذا الفرض. و الحاصل ان المكلف ان لم يكن محرزاً للعصيان المترتب عليه خطاب آخر لم ينتجز عليه ذلك الخطاب، لعدم إحراز موضوعه- و هو العصيان- و ان كان محرزاً له فجعل

الخطاب المترتب في مورده و ان كان صحيحاً و لا مانع منه أصلاً الا انه خلاف مفروض الكلام في المقام، فان مفروض الكلام هو جعل خطاب آخر مترتباً على العصيان الواقعي للخطاب الأول في ظرف جهل المكلف به- لا مطلقاً- و من الواضح ان كل خطاب يستحيل وصوله إلى المكلف صغرى أو كبرى يستحيل جعله من المولى الحكيم.

و على ذلك يتفرع استحاله أخذ النسيان في موضوع خطاب، فان المكلف ان التفت إلى نسيانه انقلب الموضوع و خرج عن عنوان الناسى، و ان لم يلتفت إليه لم يحرز التكليف المترتب عليه فلا- يمكن جعل مثل هذا التكليف الذى لا يعقل وصوله إلى المكلف أبداً. هذا ملخص ما أفاده (قده) فى المقام مع شىء من التوضيح.

أقول: ما ذكره (قده) ينحل إلى عدة نقاط:

الأولى- ان فعلية الخطاب المترتب على عصيان الخطاب الآخر ترتكز على ركائز ثلاث: ١- فعلية ذلك الخطاب و تنجزه. ٢- عصيانه. ٣- العلم بعصيانه، و الا فتستحيل فعلية الخطاب المترتب على ذلك.

و على ضوء تلك النقطة تترتب أمور:

الأول- عدم إمكان جريان الترتب في محل الكلام و فى مسأله القصر و التمام لعدم توفر الركيزه الثانيه و الثالثه فيهما- و هما تحقق العصيان فى الواقع و العلم به- و العصيان و ان كان متحققاً فى كلتا المسألتين، الا انه حقيقه انما هو بالإضافة إلى الخطاب الطريقي الواصل عند المصادفه مع الواقع- و هو وجوب التعلم- لا على مخالفه الخطاب الواقعي المجهول.

الثانى- عدم إمكان جريانه فى الشبهات البدويه التى تجرى فيها أصاله البراهه عن التكليف المجهول، لعدم توفر شىء من الركائز المزبوره فى تلك الشبهات كما هو واضح.

الثالث- انه لا يمكن جعل خطاب مترتب على عصيان خطاب آخر فى

موارد الشبهات قبل الفحص، أو الموارد المهمه التي يجب الاحتياط فيها، لانتفاء الركيزه الثانيه و الثالثه فيهما- أعنى بهما تحقق العصيان، و العلم به- و ذلك لما عرفت من ان العصيان حقيقه انما هو بالنسبه إلى الخطاب الطريقي الواصل عند مطابقته للواقع، دون الخطاب الواقعي المجهول.

الرابع- عدم إمكان جريانه في موارد العلم الإجمالي، لعدم توفر الركيزه الثالثه في تلك الموارد، و ان كانت الركيزه الأولى و الثانيه متوفرين فيها، فان التكليف المعلوم بالإجمال و أصل إلى المكلف بالعلم الإجمالي، و عصيانه متحقق على تقدير تحقق المصادفه للواقع، و ذلك لأن العلم بتحقيق العصيان الموجب لوصول التكليف المترتب، و تنجزه على المكلف منتف في هذا الفرض.

الثانيه- ان العقاب فيما نحن فيه و في الشبهات قبل الفحص و في الموارد المهمه انما يكون على مخالفه الوجوب الطريقي كوجوب التعلم أو الاحتياط المستلزمه لمخالفه الواقع. و من هنا قلنا ان العصيان حقيقه انما هو بالنسبه إلى الخطاب الطريقي الواصل عند المصادفه مع الواقع، دون الخطاب الواقعي المجهول.

الثالثه- انه لا يمكن أخذ النسيان بشيء في موضوع حكم، لاستحاله كونه و أصلا إلى المكلف، و ذلك لأن المكلف ان التفت إلى نسيانه خرج عن موضوع الناسى و صار ذاكرًا، و ان لم يلتفت إليه لم يحرز التكليف المترتب عليه فلا يمكن جعل مثل هذا الحكم الذي لا يمكن وصوله إلى المكلف صغرى و كبرى أبدأً.

و لناخذ بدراسه هذه النقاط:

اما نقطه الأولى فبناء على ما أفاده (قده) من ان المأخوذ في موضوع الخطاب المترتب هو عصيان الخطاب المترتب عليه فهى في غايه الصحه و المتانه، ضروره انه على أساس تلك النقطه لا يمكن القول بالترتب فى شيء من الموارد المزبوره- كما عرفت- اما فيما نحن فيه و ما شاكله فلا انتفاء الركيزه الثالثه- و هى إحراز عصيان الخطاب المترتب عليه- لوضوح ان الأمر بالقراءه الجهرية إذا كان

مشروطاً بعصيان الأمر بالقراءة الإخفائية و بالعكس، و مع ذلك كانت صحه كل واحده منهما مشروطه بحال الجهل بوجوب الأخرى لم يمكن إحراز ذلك العصيان بما هو مأخوذ في الموضوع و إلا لانقلب الموضوع. و اما في الموارد الثلاثة الأخيره فائضاً الأمر كذلك من جهه انتفاء تلك الركيزه فيها بعينها.

نعم ما أفاده(قده)من انتفاء الركيزه الثانيه في ما عدا المورد الأخير بدعوى ان استحقاق العقاب على عصيان الخطاب الطريقي الواصل عند المصادفه للواقع، لا على التكليف الواقعي المجهول لا يمكن المساعده عليه، لما سنيين في النقطه الآتية ان شاء الله تعالى. و لكن الالتزام بتلك النقطه و هي لزوم تقييد فعليه الخطاب المترتب بعنوان عصيان الخطاب المترتب عليه بلا- ملزم و سبب، بل الأمر على خلاف ذلك. فهاهنا دعويان:

الأولى- انه لا ملزم للتقييد بخصوص العصيان.

الثانيه- انه لا بد من الالتزام بالتقييد بغيره.

اما الدعوى الأولى فلان صحه القول بجواز الترتب لا- تتوقف على ذلك أصلاً فان الترتب كما يمكن تصحيحه بتقييد الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم، كذلك يمكن تقييده بعدم الإتيان بمتعلقه. فلا فرق بينهما من هذه الجهه أصلاً، اذن الالتزام بكون الشرط هو خصوص الأول دون الثاني بلا موجب و سبب. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان صحه الترتب(أى تعلق الأمر بالمهم على نحو الترتب) لم ترد في آيه أو روايه، ليقال ان الموضوع المأخوذ فيها هو عصيان الأمر بالأهم، لا ترك متعلقه فى الخارج.

و على هذا فلا مانع من ان يكون الأمر بالقراءة الإخفائية-مثلاً- مترتباً على ترك القراءة الجهرية و بالعكس، و الأمر بالصلاه تماماً مترتباً على ترك الصلاه قصراً، فان الترك قابل للإحراز من دون لزوم محذور انقلاب الموضوع.

فالنتيجه انه لا مانع من الالتزام بالترتب فى هاتين المسألتين، فان المانع منه ليس إلا توهم ان الشرط خصوص العصيان و لكن قد عرفت بطلانه، و ان إمكان الترتب لا- يتوقف على ذلك، فان مناط إمكانه هو عدم لزوم طلب الجمع بين الضدين من اجتماع الأمرين فى زمان واحد. و من الواضح انه لا يفرق فى ذلك بين ان يكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم أو بترك متعلقه فى الخارج.

و اما الدعوى الثانيه فلان الملاك الرئيسى لإمكان الترتب و جوازه هو ان الواجب المهم فى ظرف عدم الإتيان بالواجب الأهم و تركه فى الخارج مقدور للمكلف عقلاً- و شرعاً، فإذا كان مقدوراً فى هذا الحال فلا- يكون تعلق الأمر به على هذا التقدير قبيحاً، فان القبيح انما هو التكليف بالمحال و بغير المقدور، و هذا ليس من التكليف بغير المقدور.

و نتيجه ذلك هى ان شرط تعلق الأمر بالمهم هو عدم الإتيان بالأهم و تركه خارجاً، لا عصيانه، ضروره ان إمكان الترتب ينبثق من هذا الاشتراط سواء أ كان ترك الأهم معصيه أم لم يكن، و سواء أعلم المكلف بانطباق عنوان العصيان عليه أم لم يعلم فان كل ذلك لا دخل له فى إمكان الأمر بالمهم مع فعلية الأمر بالأهم أصلاً، و لذا لو فرضنا فى مورد لم يكن ترك الأهم معصيه لعدم كون الأمر وجوبياً لم يكن مانع من الالتزام بالترتب فيه.

و من هنا قلنا بجريان الترتب فى الأوامر الاستحبابيه و عدم اختصاصه بالأوامر الإلزاميه.

و على الجملة فتعلق الأمر بالمهم على الإطلاق فى مقابل الأمر بالأهم قبيح، لاستلزام ذلك طلب الجمع. و كذا تعلقه به فى حال الإتيان بالأهم قبيح، لعين المحذور المزبور. و اما تعلقه به فى حال عدم الإتيان به و ترك امثاله فى الخارج فلا قبح فيه، و لازم ذلك هو كون الشرط لتعلق الأمر بالمهم ترك الأهم واقعاً و عدم الإتيان به خارجاً كان تركه معصيه أم لم يكن، كان المكلف محرزاً لانطباق

عنوان المعصيه عليه أم لم يحرز.

و اما العصيان بما هو مع قطع النظر عن تركه و عدم الإتيان به واقعاً فلا يصلح ان يكون شرطاً له و مصححاً لتعلقه به. و اما مع انضمامه به فهو كالحجر فى جنب الإنسان، فان المصحح له واقعاً إنما هو تركه خارجاً، بداهه انه أساس إمكان الترتب و نقطه دائره إمكانه، لما عرفت من استحاله تعلق الأمر به فى غير تلك الحال.

و اما ما تكرر فى كلماتنا من أن فعلية الأمر بالمهم مشروطه بعصيان الأمر بالأهم فمن جهه انه عنوان يمكن الإشارة به إلى ما هو شرط فى الواقع - هو ترك الأهم - غالباً، لا - من ناحيه انه شرط واقعاً و له موضوعيه فى المقام، إذن فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) هنا لا يرجع بالتحليل العلمى إلى معنى صحيح أبداً.

و على هذا الأساس لا مانع من الالتزام بالترتب فى هاتين المسألتين و دفع الإشكال المتقدم به. غاية الأمر ان الترتب فيهما حيث انه على خلاف القاعده فيحتاج وقوعه إلى دليل و الدليل موجود هنا و هو الروايات الصحيحه الوارده فيهما و ذلك لا ينافى دفع الإشكال بشكل آخر كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى. و على ضوء ما حققناه قد تبين انه لا أصل للركيزه الثانيه و الثالثه (و هما عصيان الأمر بالأهم، و العلم بعصيانه) و لا دخل لهما فى صحه الترتب أصلاً.

نعم الذى ترتكز عليه صحه الترتب و جوازه هو ترك الإتيان بما تعلق الخطاب المترتب عليه بما هو ترك، و إحراز ذلك الترتب فى الخارج.

و على هذا الأساس لا بد من التفصيل بين الموارد الثلاثه المتقدمه أعنى بها الشبهات البدويه و الشبهات قبل الفحص و الموارد المهمه و موارد العلم الإجمالى بالالتزام بجريان الترتب فيما عدا الأولى، و عدم جريانه فيها. فها هنا دعويان:

الأولى - عدم جريان الترتب فى موارد الشبهات البدويه.

الثانيه - جريانه فى ما عداها.



اما الدعوى الأولى فهي فى غاية الصحه و المتانه.و الوجه فى ذلك واضح و هو ان التكليف الواقعى فى الشبهات البدويه على تقدير ثبوته غير صالح لأن يكون مزاحماً لحكم من الأحكام، و مع هذا الحال لا موضوع للبحث عن الترتب.

و اما الدعوى الثانيه فلان التكليف الواقعى فى جميع تلك الموارد من جهه وصوله إلى المكلف بطريقه أو بعلم إجمالى صالح لأن يكون مزاحماً لتكليف آخر مصاد له. و عليه فلا مانع من الالتزام بالترتب فيها باعتبار ان التكليف الواقعى بعد تنجزه لا محاله يقتضى لزوم الإتيان بتلك المشتبهات فى موارد الشبهات الوجوبيه و وجوب الاجتناب عنها فى موارد الشبهات التحريميه و عندئذ لو كان هناك واجب آخر يزاحم لزوم الإتيان بها أو وجوب الاجتناب عنها فلا مانع من الالتزام بوجوبه عند ترك ذلك. و هذا واضح.

و اما النقطه الثانيه فلا- يمكن القول بها. و الوجه فى ذلك هو ان العقاب ليس على مخالفه الوجوب الطريقي الواصل المصادف للواقع، ضروره ان مخالفه الوجوب الطريقي بما هو لا توجب العقاب و فى صوره المصادفه للواقع ليس العقاب على مخالفته، بل انما هو على مخالفه الواقع، فانه بعد تنجزه بوجوب الاحتياط أو التعلم فلا محاله توجب مخالفته استحقاق العقاب.

و على الجملة فوجوب الاحتياط أو التعلم ليس وجوباً نفسياً على الفرض، لنستلزم مخالفته العقوبه بل هو وجوب طريقي شأنه إحراز الواقع و تنجزه و بعده لا- محاله يكون العقاب على مخالفه الواقع بما هو لا على مخالفته، و ضم مخالفته إلى مخالفه الواقع بالإضافة إلى استحقاق العقاب كالحجر فى جنب الإنسان، ضروره انه لا دخل له فى العقاب أصلاً.

نعم ما أفاده(قده) من ان العقاب لا يمكن ان يكون على الواقع المجهول بما هو متين، إلا ان ذلك لا يوجب ان لا يمكن العقاب عليه بعد إحرازه و تنجز من جهه وجوب الاحتياط أو التعلم أيضاً. فما أفاده(قده) هنا لا يلائم مذهبه

من ان وجوب التعلم و الاحتياط طريقى لا نفسى.

و اما النقطة الثالثه و هى استحاله أخذ النسيان فى موضوع الحكم فهى فى غايه الجوده و الاستقامه. و قد تعرضنا لها فى الدوره السابقيه فى آخر بحث البراءه و الاشتغال بصوره مفصله فلا حاجه إلى الإعاده هنا، و يأتى الكلام فيها فى محلها إن شاء الله تعالى. الوجه الثانى- ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) و إليك نصّ كلامه:

قلت: إنما حكم بالصَّحِّه لأجل اشتغالها على مصلحه تامه لازمه الاستيفاء فى نفسها مهمه فى حد ذاتها و ان كانت دون مصلحه الجهر و القصر، و انما لم يؤمر بها لأجل انه امر بما كانت واجده لتلك المصلحه على النحو الأكمل و الأتم. و اما الحكم باستحقاق العقوبه مع التمكن من الإعاده، فانها بلا فائده، إذ مع استيفاء تلك المصلحه لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحه التى كانت فى المأمور بها، و لذا لو أتى بها فى موضع الآخر جهلا مع تمكنه من التعلم فقد قصر، و لو علم بعده و قد وسع الوقت. فانقدح انه لا يتمكن من صلاه القصر صحيحه بعد فعل صلاه الإتمام، و لا من الجهر كذلك بعد فعل صلاه الإخفات، و ان كان الوقت باقياً.

ان قلت على هذا يكون كل منهما فى موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً، و ما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، و حرمة العباده موجه لفسادها بلا كلام. قلت ليس سبباً لذلك غايته انه يكون مضاداً له. و قد حققنا فى محله ان الضد و عدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلاً. لا يقال على هذا فلو صلى تماماً أو صلى إخفاتاً فى موضع القصر و الجهر مع العلم بوجوبهما فى موضعهما لكأنت صلاته صحيحه، و ان عوقب على مخالفه الأمر بالقصر أو الجهر، فانه يقال لا بأس بالقول به لو دل دليل على انها تكون مشتمله و لو مع العلم، لاحتمال اختصاص ان يكون كذلك فى صوره الجهل، و لا بعد أصلاً فى اختلاف الحال فيها باختلاف حالتى العلم بوجوب شىء و الجهل به كما لا يخفى.

أقول: ملخص ما أفاده (قده) هو ان الحكم بصحة الصلاه جهراً في موضع الإخفات و بالعكس و صحة الصلاه تماماً في موضع القصر يبنى على أساس اشتمالهما على المصلحه الملزمه في نفسها، و بعد استيفائها لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحه الأخرى التي هي أهم من المصلحه الأولى لتضاد المصلحتين و عدم إمكان الجمع بينهما في الخارج. ثم ان اشتمالهما على تلك المصلحه الملزمه يختص بحاله الجهل بوجوب الواجب الواقعي. و اما في صورته العلم به فلا مصلحه لهما أبداً، و لا بعد في ذلك، ضروره ان الأشياء تختلف من حيث وجدانها المصلحه أو عدم وجدانها لها باختلاف الحالات و الأزمان. و هذا واضح. و يتفرع على ذلك عدم وجوب الإعادة و لو مع بقاء الوقت و تمكن المكلف منها، لعدم مشروعيتها بعد استيفاء المصلحه المزبوره في ضمن الصلاه تماماً و الصلاه جهراً—مثلاً—و قد حققنا في محله ان عدم الضد ليس مقدمه للضد الآخر ليكون فعله منهيّاً عنه فيكون فاسداً. و اما الحكم باستحقاقه العقوبه مع تمكنه من الإعادة في الوقت فمن ناحيه تقصيره، و عدم فائده الإعادة.

و قد أجبنا عن ذلك في آخر بحث البراءة و الاشتغال و ملخصه: ان المضاده بين الأفعال الخارجيه و ان كانت معقوله و واقعه في الخارج بالبدايه كالمضاده بين القيام و القعود و الحركه و السكون و ما شاكلهما. و اما المضاده بين الملاكات الواقعيه القائمه بالأفعال الخارجيه بما هي مع قطع النظر عن التضاد بين تلك الأفعال ففي غايه البعد، بل تكاد تلحق بالمحال، ضروره انه لا يعقل التضاد بين المصلحتين مع إمكان الجمع بين الفعلين، فإذا فرضنا ان في كل من صلاتي الجهر و الإخفات مصلحه تامه، أو في كل من صلاتي التمام و القصر مصلحه كذلك، و كان المكلف متمكناً من الجمع بينهما خارجاً فلا نعقل التضاد بين المصلحتين بحيث لا- يتمكن المكلف من الجمع بينهما خارجاً و استيفائهما معاً. فما أفاده (قده) من التضاد بين المصلحتين و عدم إمكان استيفائهما معاً لا نعقل له معنى محصلاً أصلاً.

أضف إلى ذلك ان المصلحتين المفروضتين القائمه إحداهما بطبيعي الصلاه و الأخرى بخصوص القصر أو الإخفات-مثلا-لا تخلوان من ان تكونا ارتباطيتين أو تكونا استقلاليتين و لا ثالث لهما.

فعلى الأول لا- يمكن الحكم بصحة الصلاه تماماً فى موضع القصر و الصلاه جهراً فى موضع الخفت و بالعكس،لفرض ان المصلحتين ارتباطيتان،و مع عدم حصول المصلحه الثانيه لا يكفى حصول الأولى.

و على الثانى يلزم تعدد الواجب بان يكون القصر-مثلا-أو الجهر أو الإخفات واجباً فى واجب،و هو طبيعى الصلاه مع قطع النظر عن ايه خصوصيه من هذه الخصوصيات باعتبار كونها مشتمله على مصلحه إزاميه فى حال الجهل بتلك الخصوصيات.و لازم ذلك هو تعدد العقاب عند ترك الصلاه على الإطلاق و عدم الإتيان بها أبداً لا تماماً و لا قصراً لا جهراً و لا إخفاتاً،و هو خلاف الضروره كما لا يخفى.

فالصحيح هو ما ذكرناه فى محله و حاصله انه لا- يمكن المساعدة على ما هو المشهور بين الأصحاب من الجمع بين الحكم بصحة الجهر فى موضع الخفت و بالعكس و صحه التمام فى موضع القصر،و بين الحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب الواقعى.

و الوجه فى ذلك هو ان الجاهل بوجوب القصر و الإخفات-مثلا-لو صلى قصراً أو إخفاتاً و تحقق منه قصد القربه فى حال الإتيان به فلا- يخلو الأمر من ان يحكم بفساد صلاته هذه و وجوب الإعاده عليه عند انكشاف الحال و ارتفاع الجهل أو يحكم بصحتها و عدم وجوب الإعاده عليه و لا ثالث فى البين.

اما على الأول فلا شبهه فى ان مقتضاه هو ان الصلاه تماماً أو جهراً هو الواجب على المكلف تعييناً فى الواقع عند جهل المكلف بالحال،و على هذا فلا معنى لاستحقاق العقاب على ترك القصر أو الإخفات،ضروره ان القصر أو الإخفات

لا يكون واجباً في هذا الحال على الفرض، ليستحق العقاب على تركه و دعوى الإجماع عليه في هذا الفرض من الغرائب كما لا يخفى. على ان استحقاق العقاب ليس من الأحكام الشرعيه، ليمكن دعوى الإجماع عليه. هذا مع ان كلمات كثير من الأصحاب خاليه عن ذلك.

و اما على الثانى فلا شبهه فى ان الحكم فى الواقع حينئذ يكون هو التخيير بين الجهر و الإخفات و القصر و التمام، و لازم ذلك ان يكون الإتيان بالقصر أو الإخفات مجزياً كما هو شأن كل واجب تخييري، و على هذا فلا موضوع لاستحقاق العقاب بعد الإتيان بأحد طرفى التخيير، و ان لم يكن المكلف حال العمل ملتفتاً إليه، ضروره ان الالتفات إليه ليس من أحد شرائط صحه الإتيان بأحد طرفيه.

و قد تحصل مما ذكرناه امران:

الأول- انه يمكن دفع الإشكال المزبور عن المسألتين المتقدمتين بوجهين:

أحدهما- الالتزام بالترتب فى مقام الجعل، و قد عرفت انه لا مانع منه أصلاً، غايه الأمر ان وقوعه فى الخارج يحتاج إلى دليل، و قد دل الدليل على وقوعه فيهما.

ثانيهما- ما ذكرناه لحد الآن من انه لا موجب لاستحقاق العقاب أصلاً كما عرفت.

الثانى- ان نقطه الامتياز بين هذين الجوابين هى ان الجواب الأول ناظر إلى انه لا- مانع من الجمع بين الأمرين المزبورين أعنى بهما صحه التمام فى موضع القصر و الجهر فى موضع الخفت أو بالعكس، و استحقاق العقاب على مخالفه الواقع فانه بناء على القول بصحه الترتب فيهما لا- إشكال فى الالتزام بالجمع بين هذين الأمرين، بل هو لازم ضرورى للقول بالترتب، كما عرفت الكلام فيه بصوره مفصله. و الجواب الثانى ناظر إلى انه مع الحكم بصحه التمام فى موضع القصر و الجهر فى موضع الخفت و بالعكس كما هو صريح صحيحه زواره لا يمكن الحكم

باستحقاق العقاب على مخالفه الواقع، لما عرفت من انه مع قطع النظر عن الترتب فالحكم بالصحة يبتنى على أحد التقديرين المتقدمين هما: كون التمام أو الجهر-مثلا- واجباً تعيينياً في ظرف الجهل و كونه أحد فردى الواجب التخييري. و على كلا التقديرين لا مجال لاستحقاق العقاب أصلاً. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

الثاني- ان الترتب كما يجرى بين الواجبين المضيقيين أحدهما أهم من الآخر كما سبق فهل يجرى بين الواجبين أحدهما موسع و الآخر مضيق أم لا؟ قد اختار شيخنا الأستاذ(قده) جريانه فيهما، ببيان ان الواجب المهم إذا كان موسعاً له افراد كثيره، و كان بعض افراده مزاحماً للأهم دون بعضها الآخر فبناء على ما ذكرناه من ان اعتبار القدره فى متعلق التكليف من جهه اقتضاء نفس التكليف ذلك فلا محاله يتقيد الأمور به بالحصه الخاصه و هى الحصه المقدوره فيخرج غير المقدور من الافراد عن إطلاقه. و عليه فلا- محاله يتوقف شمول الإطلاق للفرد المزاحم على القول بإمكان الترتب و جوازه، فان قلنا به يدخل فى الإطلاق عند عصيان الأمر بالأهم و ترك متعلقه، و إلا فهو خارج عنه مطلقاً.

نعم يمكن الحكم بصحته حينئذ من جهه اشتماله على الملاك و اما بناء على ما ذكره المحقق الثانى(قده) من ان اعتبار القدره فى متعلق التكليف إنما هو من ناحيه حكم العقل بقبح تكليف العاجز، فلا- نحتاج فى الحكم بصحة الفرد المزاحم إلى القول بالترتب و الالتزام به، بل يمكن القول بها و لو قلنا باستحاله الترتب. و الوجه فى ذلك هو ان طبيعه الأمور بها بما انها مقدوره للمكلف و لو بالقدره على بعض افرادها- كما هو المفروض- فلا مانع من تعلق الأمر بها على إطلاقها.

و عليه فيصح الإتيان بالفرد المزاحم بداعى امتثال الأمر المتعلق بالطبيعه إذ الانطباق قهرى و الاجزاء عقلى.

أقول: الكلام فى ذلك مره يقع من ناحيه ان منشأ اعتبار القدره فى متعلق التكليف هل هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز أو اقتضاء نفس التكليف ذلك.

و مره أخرى يقع من ناحيه ان المهم إذا كان موسعاً و كان بعض افراده مزاحماً بالأهم، أ يمكن إثبات صحته بالترتب أم لا؟ اما الكلام فى الناحيه الأولى فقد ذكرنا ان قدره لم تؤخذ فى متعلق التكليف أصلاً، لا من جهه حكم العقل بقبح تكليف العاجز، و لا- من جهه اقتضاء نفس التكليف ذلك، و انما هى معتبره فى ظرف الامتثال و الإطاعه ضروره ان العقل لا يحكم بأزيد من اعتبارها فى تلك المرحله و قد تقدم الكلام فى ذلك بصورة مفصله و قد أوضحنا هناك بطلان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من وجوه فلاحظ و اما الكلام فى الناحيه الثانيه فجريان الترتب فيه يبتنى على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده)من ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق، و بما ان تقييد المهم فى المقام بخصوص الفرد المزاحم محال فإطلاقه بالإضافه إليه أيضاً محال.

و عليه فلا- يمكن الحكم بصحته من جهه الإطلاق، فلا- محاله تبتنى صحته على القول بالترتب مع قطع النظر عن كفايه الملاك غايه الأمر ان الترتب هنا انما هو فى إطلاق الواجب المهم بمعنى ان إطلاقه مترتب على ترك الواجب الأهم، و هذا بخلاف الترتب فى غير المقام، فان هناك أصل الخطاب بالمهم مترتب على ترك امتثال الخطاب بالأهم، لا إطلاقه. و على كل حال فالترتب فى المقام مبن على مسلكه(قده).

و لكن قد ذكرنا غير مره ان التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل التضاد فاستحاله أحدهما فى مورد لا يستلزم استحاله الآخر و عليه فلا يتوقف الحكم بصحته على القول بجواز الترتب«ضروره انه عندئذ يمكن الإتيان به بداعى امتثال الأمر المتعلق بالطبيعه.

و على الجمله فجريان الترتب فيما إذا كان الواجب المهم موسعاً و الأهم مضيقاً يرتكز على أحد امرين:

الأول-دعوى اقتضاء نفس التكليف اعتبار قدره فى متعلقه و انه يوجب تقييده بحصه خاصه و هى الحصه المقدوره.

الثانى-دعوى ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق.

و لكن قد عرفت فساد كلتا الدعويين فى غير موضع هذا مضافاً إلى ان الدعوى الأولى-على تقدير تسليمها فى نفسها-لا توجب تقييد المتعلق بخصوص تلك الحصة، كما تقدم الكلام فى ذلك بشكل واضح فلا نعيد.

فالصحيح فى المقام ان يقال-كما ذكرناه سابقاً-ان هذه الصورة أعنى بها ما إذا كان المهم موسعاً و الأهم مضيقاً-خارجه عن كبرى مسأله التراحم لنمكن المكلف فيها على الفرض من الجمع بين التكليفين فى مقام الامتثال، و معه لا-مزاحمه بينهما أصلاً. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان البحث عن إمكان ترتب أحد الحكمين على عدم الإتيان بمتعلق الحكم الآخر و استحاله ذلك انما هو فى فرض التراحم بينهما، و إلا فلم يكن للبحث عنه موضوع أصلاً، كما هو واضح.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان الصورة المزبوره خارجه عن موضوع بحث الترتب، فان موضوع بحثه هو ما إذا لم يمكن إثبات صحه المهم الأبناء على القول بالترتب، و فى المقام يمكن إثبات صحته بدون الالتزام به، بل و لو قلنا باستحالته كما عرفت غير مره.

الثالث-ذكر شيخنا الأستاذ(قده) ان المكلف قد يكون عالماً بخطاب الأهم قبل الشروع فى امتثال خطاب المهم، و قد يكون عالماً به بعد الشروع فيه. اما على الفرض الأول فيدور الحكم بصحه الإتيان بالمهم و امتثال خطابه مدار القول بإمكان الترتب، كما ان الحكم بفساده يدور مدار القول بامتناعه كما سبق. و اما على الفرض الثانى و هو ما إذا كان المكلف عالماً بخطاب الأهم بعد الشروع فيه، فان كان الواجب المهم مما لا يحرم قطعه فحكمه حكم الفرض الأول بلا كلام. و اما ان كان مما يحرم قطعه، كما إذا دخل فى المسجد و شرع فى الصلاه ثم علم بتنجسه، فعندئذ لا يتوقف بقاء الأمر بالمهم-و هو الصلاه فى مفروض المثال-على القول بالترتب فيمكن



الحكم بصحتها من دون الالتزام به أصلاً.

و الوجه فى ذلك هو أن إزاله النجاسه عن المسجد و ان كانت أهم من الصلاه باعتبار انها فوريه دون الصلاه، إلا ان المكلف إذا شرع فيها و حرم عليه قطعها على الفرض لم يكن عندئذ موجب لتقديم الأمر بالإزاله على الأمر بالصلاه. و عليه فلا يتحقق عصيان لخطابها، ليكون الأمر بإتمامها متوقفاً على جواز الترتب.

و سر ذلك هو ان الدليل على وجوب الإزاله إنما هو الإجماع، و ليس دليلاً لفظياً ليكون له إطلاق أو عموم يشمل هذه الصوره أيضاً. و على هذا فلا بدّ من الاقتصار على المقدار المتيقن منه، و المقدار المتيقن منه غير تلك الصوره، فلا يشملها، اذن يبقى الأمر بالإتمام بلا مزاحم. و على الجملة فالإجماع بما انه دليل لى فالقدر المتيقن منه غير هذا الفرض، فلا يشمل ذلك.

نعم إذا كان هناك واجب آخر أهم من إتمام الصلاه كحفظ النفس المحترمه أو ما شاكلة توقف الأمر بإتمام الصلاه عندئذ على القول بالترتب أيضاً، ضروره ان الأمر بالإتمام من جهة مزاحمته بالأهم قد سقط يقيناً، فثبوت له حينئذ لا محاله يتوقف على عصيان الأمر بالأهم و عدم الإتيان بمتعلقه خارجاً.

و غير خفى ان ما أفاده (قده) إنما يتم لو كان مدرك حرمه قطع الصلاه هو الروايات الداله على ان تحليلها هو التسليم، فان مقتضى إطلاق تلك الروايات هو حرمه قطعها و الخروج عنها بغير التسليم مطلقاً و لو كانت مزاحمه مع الإزاله، و لكن قد ذكرنا فى بحث الفقه ان شىء من هذه الروايات لا يدل على حرمه قطع الصلاه، غايه ما فى الباب انها تدل على ان التسليم هو الجزء الأخير، و ان الصلاه تختتم به كما تفتتح بالتكبيره، و اما ان قطعها يجوز أو لا يجوز فهى أجنبه عن هذا تماماً.

و من هنا قلنا انه لا دليل على حرمه قطع الصلاه أصلاً ما عدا دعوى الإجماع على ذلك كما فى كلمات غير واحد. و لكن قد ذكرنا ان الإجماع لم يتم، فان

المحصل منه غير ثابت، و المنقول منه غير معتبر، على انه يحتمل ان يكون مدركه تلك الروايات أو غيرها، و مع هذا كيف يمكن ان يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام .

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ثبوت الإجماع فالقدر المتيقن منه هو ما إذا لم تكن الصلاه مزاحمه مع الإزالة. و اما فى صوره المزاحمه فلا علم لنا بثبوتها، و ذلك لعدم تعرض كثير من الفقهاء لتلك الصوره. و عليه فلا موجب لتقديم و جوب إتمام الصلاه على و جوب الإزالة.

و على الجملة بما ان الدليل على كل من الطرفين هو الإجماع فهو لا يشمل الصوره المزبوره فاذن لا دليل على و جوب الإزالة فى تلك الصوره، و لا على و جوب الإتمام، و حيث لا أهميه فى البين فمقتضى القاعده هو التخيير بين قطع الصلاه و الاشتغال بالإزالة و بين إتمامها. و تمام الكلام فى محله.

الرابع- هل يمكن الحكم بصحة الوضوء أو الغسل من إناء الذهب أو الفضة أو المغصوب أم لم يمكن؟ أقول: تحقيق الكلام فى هذه المسأله يستدعى البحث عنها فى جهات:

الأولى- الوضوء أو الغسل من الماء المغصوب.

الثانيه- الوضوء أو الغسل من إناء الذهب أو الفضة أو المغصوب.

الثالثه- الوضوء أو الغسل فى الدار المغصوبه أو فى الفضاء المغصوب.

اما الجبهه الأولى فلا شبهه فى فساد الوضوء أو الغسل. و الوجه فيه ظاهر و هو ان المنهى عنه يستحيل أن يكون مصداقاً للمأمور به، و حيث ان الوضوء أو الغسل فى هذا الماء بنفسه تصرف فى مال الغير و مصداق للغصب فيستحيل أن ينطبق عليه المأمور به، و لا- يدخل ذلك فى كبرى مسأله التراحم أبداً كما هو ظاهر اما الجبهه الثانيه فلو قلنا انه يصدق على الوضوء أو الغسل من إناء المغصوب أو الذهب أو الفضة انه نحو تصرف فيه بناء على عدم جواز استعمال الآيتين

-مطلقاً-فلا- إشكال في فساده أيضاً،لما عرفت من ان المحرم يستحيل ان يكون مصداقاً للمأمور به،و بما ان الوضوء أو الغسل على هذا بنفسه محرم فيمتنع ان ينطبق الواجب عليه.و هذا واضح.و اما بناء على ما هو الصحيح من ان المأمور به في مثل هذه الموارد غير متحد مع المنهى عنه،فان المأمور به هو صب الماء على الرأس و البدن أو على الوجه و اليدين،و المنهى عنه هو أخذ الماء من تلك الأواني فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل،و ذلك لعدم سرايه الحكم من متعلقه إلى مقارناته و لوازمه الاتفاقية.

و ان شئت فقل:ان متعلق النهي هو أخذ الماء منها،فانه نحو استعمال لها و هو محرم على الفرض،و اما صبه على الوجه و اليدين- مثلاً-بعد أخذه منها فليس باستعمال لها،ليكون محرماً نعم هو مترتب عليه و قد ذكرنا في بحث مقدمه الواجب ان حرمة المقدمه لا تمنع عن إيجاب ذبيها إذا لم تكن منحصره،و اما إذا كانت منحصره فتقع المزاحمه بينهما،فاذن المرجع هو قواعد باب التزاحم.

و لكن المشهور بين الأصحاب قديماً و حديثاً هو التفصيل بين ما إذا كان الماء منحصرأً فيها و ما إذا لم يكن فذهبوا إلى فساد الوضوء أو الغسل في الصورة الأولى و إلى صحته في الصورة الثانية.

اما الصورة الأولى فقد ذكروا ان أخذ الماء منها بما انه كان محرماً شرعاً فالمكلف وقتئذ فاقد للماء،لما ذكرناه غير مره من ان الاستفادة من الآيه المباركه بقريته داخلية و خارجيه هو ان المراد من وجدان الماء فيها وجوده الخاص،و هو ما إذا تمكن المكلف من استعماله عقلاً- و شرعاً،و في المقام و ان تمكن من استعماله عقلاً و تكويناً،و لكنه لا يتمكن منه شرعاً و الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي.

فاذن وظيفته هي التيمم.

اما الصورة الثانية فلأن الوضوء أو الغسل مشروع في حقه،لفرض انه واجد للماء،غايه الأمر انه قد ارتكب مقدمه محرمه و هي- أخذ الماء من الأواني-

و هذا لا يمنع عن صحه وضوئه أو غسله بعد ما كان الماء الموجود فى يده مباحاً.

و هذا ظاهر. أقول:التحقيق على ما هو الصحيح من عدم اتحاد المأمور به مع المنهى عنه خارجاً صحه الوضوء أو الغسل على كلا التقديرين.

و بيان ذلك يقتضى دراسه نواحي عديده:

الأولى-صوره انحصار الماء بأحد الأوانى المزبوره،مع عدم تمكن المكلف من تفرغ الماء منها فى إناء آخر على نحو لا يصدق عليه الاستعمال.

الثانيه-ما إذا تمكن المكلف من تفرغه فى إناء آخر من دون ان يصدق عليه الاستعمال.

الثالثه-صوره عدم انحصار الماء فيها،و وجود ماء آخر عنده يكفى لوضوئه أو غسله.

اما الكلام فى الناحيه الأولى فيقع فى موردين:

الأول-ما إذا أخذ المكلف الماء من هذه الأوانى دفعه واحده بمقدار يفى لوضوئه أو غسله.

الثانى-ما إذا أخذ الماء منها غرفه غرفه.

اما الأول-فالظاهر انه لا إشكال فى صحه الوضوء أو الغسل به ضروره ان المكلف بعد أخذ الماء منها صار واجداً للماء وجداناً و متمكناً من استعماله عقلاً و شرعاً،و لا نرى فى استعمال هذا الماء فى الوضوء أو الغسل أى مانع،هذا نظير ما إذا توقف التمكّن من استعمال الماء على التصرف فى أرض مغصوبه،و لكن المكلف بسوء اختياره تصرف فيها و وصل إلى الماء و بعد وصوله إليه لا إشكال فى انه واجد للماء و وظيفته عندئذ هى الوضوء أو الغسل،دون التيمم و ان كان قبل التصرف فيها أو قبل الأخذ- هنا-هو فاقد للماء و كانت وظيفته التيمم دون غيره و لكن بعد التصرف فيها أو بعد الأخذ منها انقلب الموضوع و صار الفاقد واجداً

للماء. وهذا لعله من الواضحات.

و اما الثانى-فلأن بطلان الوضوء أو الغسل على هذا يبتنى على اعتبار القدره الفعلية على مجموع العمل المركب من اجزاء تدريجيه كالصلاه و الصوم و الوضوء و الغسل و ما شاكلها من الابتداء و قبل الشروع فيه، و لم نكتف بالقدره التدريجيه على شكل تدريجيه اجزائه بان تتجدد القدره عند كل جزء منها، و يكون تجددها عند الاجزاء اللاحقه شرطاً لوجوب الاجزاء السابقه على نحو الشرط المتأخر.

و على هذا فلا- يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بأخذ الماء منها غرفه غرفه، ضروره ان المكلف قبل الشروع فى التوضؤ أو الاغتسال لم يكن واجدا للماء بمقدار يكفى لوضوئه أو غسله، فوَقْتِئذ لو عصى و أخذ الماء منها غرفه غرفه و توضأ أو اغتسل به فيكون وضوؤه أو غسله باطلا. لعدم ثبوت مشروعيته.

و هذه النظرية و ان قوينها سابقاً، و لكنها نظريه خاطئه. بيان ذلك: انه لا مجال لتلك النظرية بناء على ما حققناه من إمكان الشرط المتأخر و انه لا مناص من الالتزام به فى الواجبات المركبه من الاجزاء الطويله. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد حققنا ضروره إمكان الترتب و انه لا- مناص من التصديق به. و من ناحيه ثالثه قد ذكرنا غير مره ان القدره التى هى شرط للتكليف إنما هى القدره فى ظرف العمل و الامتثال و من الواضح ان العقل لا يحكم بأزيد من اعتبار القدره عند الإتيان بكل جزء و لا دليل على اعتبارها من الابتداء.

فالتتيجه على ضوء هذه النواحي هى صحه الوضوء أو الغسل بالماء المأخوذ منها بالاغتراف، فان القدره تتجدد عند كل جزء من اجزائه بالعصيان و بارتكاب المحرم، حيث ان المكلف بعد ارتكابه و اغترافه الماء من الأوانى المغصوبه أو الذهب و الفضة يقدر على الوضوء-مثلا- بمقدار غسل الوجه، و بما انه يعلم بارتكابه المحرم ثانياً و ثالثاً إلى ان يتم الوضوء أو الغسل يعلم بطرو التممكن عليه من غسل سائر الأعضاء، فعندئذ لا مانع من الالتزام بثبوت الأمر به مترتباً على

عصيانه، بناء على ما ذكرناه من صحة الترتب و جوازه، و ان وجود القدره فى ظرف الإتيان بالاجزاء اللاحقه شرط لوجوب الاجزاء السابقه على نحو الشرط المتأخر.

و من المعلوم انه لا فرق فى ذلك بين ان القدره تبقى من الابتداء، أو تحدث فى ظرف الإتيان بها، و قد عرفت انه لا دليل على اعتبار القدره بأزيد من ذلك.

و بتعبير واضح انه لا- ينبغى الإشكال فى كفايه القدره بالتدرىج على الواجبات المركبه على شكل تدرج اجزائها بان تحدث القدره على كل جزء منها فى ظرفه -مثلا- إذا فرض أن عند المكلف ماء قليلا لا يفى إلا بغسل وجهه فقط، و لكنه يعلم بنزول المطر من جهه اخبار معصوم عليه السلام -مثلا- أو قرينه قطعيه أخرى فلا إشكال فى صحه غسله وجهه بقصد الوضوء لتمكنه عندئذ من غسل بقيه الأعضاء بعد غسل وجهه، أو لو كان عنده ثلج يذوب شيئاً فشيئاً، و ليس عنده إناء ليجمعه فيه ففى مثل ذلك يتمكن من الوضوء أو الغسل بأخذ الماء غرفه غرفه و على نحو التدرىج، فلا- تكون وظيفته التيمم، لأنه واجد للماء و قادر على استعماله فى الوضوء أو الغسل عقلا و شرعاً، بداهه انه لا يعتبر فى صحه الوضوء أو الغسل ان يكون عنده ماء بمقدار يفى به من الابتداء و قبل الشروع فيه، إذ هو عمل تدرىجى لا يعتبر فى صحته و تعلق الأمر به إلا القدره عليه، سواء أ كانت موجوده من الأول أو وجدت تدرىجاً، فانه لا دخل لشيء من الخصوصيتين فى فعليه التكليف بنظر العقل.

و نظير هذا ما إذا فرض خروج الماء من الأرض بمقدار غرفه واحده دون الزائد، و لكنه لو أخذ ذلك الماء فيخرج بذاك المقدار ثانياً. و هكذا، فلا إشكال فى وجوب الوضوء عليه أو الغسل.

و من هذا القبيل ما إذا كان الماء لغير المكلف و لم يرض بالتصرف فيه إلا بالأخذ منه بمقدار غرفه واحده، و لكنه يعلم أنه يبدو له و يرضى بعد غسل وجهه

به-مثلاً-بالأخذ منه غرفه ثانيه و ثالثه. و هكذا إلى ان يتم وضوءه أو غسله فانه يجب عليه الوضوء أو الغسل حينئذ بلا إشكال.

و قد تحصل من ذلك انه لا شبهه في وجوب الوضوء أو الغسل في أمثال تلك الموارد، و لا يشرع في حقه التيمم، لكونه واجداً للماء و متمكناً من استعماله عقلاً و شرعاً، ضروره انه لا نعى بوجودان الماء إلا كونه متمكناً من استعماله من زمان الشروع في الوضوء أو الغسل إلى زمان انتهائه، و لا أثر لوجودان الماء من الابتداء بالإضافه إلى الاجزاء التاليه و انما الأثر لوجودانه حين الإتيان بها و غسلها كما هو واضح. هذا من جانب.

و من جانب آخر انك قد عرفت ان الترتب امر ممكن، بل لا مناص من الالتزام به.

و على ضوء هذين الجانبين فالنتيجه هي صحه الوضوء أو الغسل من الأواني المغصوبه أو الذهب و الفضة بقانون الترتب، و ان الأمر بالوضوء أو الغسل مترتب على عصيان المكلف النهى عن التصرف فيها، إذ المانع من الأمر به إنما هو حرمة التصرف في تلك الأواني، و اما بعد ارتكابه المحرم باغترافه منها يتمكن من الوضوء أو الغسل بمقدار غسل الوجه أو الرأس فحسب، و لكنه علم بطرو العصيان باغترافه ثانياً و ثالثاً إلى ان يتمكن من غسل بقيه الأعضاء، و ان فرض انه لم يتوضأ أو لم يغتسل به خارجاً، فحينئذ لا- مناص من الالتزام بالأمر به مترتباً على عصيانه، لكونه واجداً للماء و متمكناً من استعماله عقلاً و شرعاً، و قد عرفت انه لا- فرق بين الوجدان الفعلى و الوجدان التدريجى، فكلاهما بالإضافه إلى وجوب الغسل أو الوضوء على نسبه واحده، كما انه لا فرق في الالتزام بالترتب بين ان تطول مدته المعصيه و ارتكاب المحرم و ان تقصر، و بين ان تكون المعاصى متعدده و ان تكون واحده، ضروره ان كل ذلك لا دخل له فيما هو ملاك إمكان الترتب و استحالته، فان ملاك إمكانه كما سبق هو انه لا يلزم- من طلب المهم على تقدير عصيان الأمر بالأهم و ترك متعلقه- طلب الجمع. و من الواضح جداً انه

لا يفرق في هذا بين العصيان الفعلي و العصيان التدريجي، كما ان ملاك استحالته هو لزوم طلب الجمع من ذلك، و لا يفرق فيه بين معصيه واحده فعليه و معاصي عديده تدريجيه، كما هو واضح.

و مثل المقام ما إذا وقعت المزاحمه بين الصلاه الفريضة في آخر الوقت و صلاه الآيات، فان الأمر بصلاه الآيات حينئذ مترتب على عصيان الفريضة و تركها في مقدار من الزمان الذي يتمكن المكلف من الإتيان بصلاه الآيات و لا يكفي عصيانها في الآن الأول، لفرض وجوبها في جميع آيات صلاه الآيات، فالمكلف بعد عصيانها في الآن الأول و ان تمكن من جزء منها، إلا انه لا يتمكن من بقيه اجزائها، ولكنه حيث علم بأنه يعصى الأمر بالفريضة في الآن الثاني و الثالث..

و هكذا علم بطرو التمكن عليه من الإتيان بها بعد الإتيان بالجزء الأول.

و مثله أيضاً ما إذا وقعت المزاحمه بين وجوب الإزالة عن المسجد و وجوب الصلاه، فان الأمر بالصلاه عندئذ منوط بعصيان الأمر بالإزالة في الآيات التي يقدر المكلف فيها على الإتيان بالصلاه تماماً، و لا يكفي عصيانها آناً ما، و لكن المكلف حيث علم بعد عصيانه في الآن الأول بأنه يعصيه في الآن الثاني و الثالث..

و هكذا علم بعروض التمكن من الإتيان بها تدريجاً، و قد عرفت ان القدره التدريجيه كفيه في مقام الامتثال، و لا تعتبر القدره الفعلية. و عليه فلا مانع من الالتزام بوجوبها من ناحيه الترتب، بل لا مناص من ذلك.

و قد تبين لحد الآن ان تدريجيه وجود القدره مره من ناحيه تدريجيه وجود مقتضيه و تحققه في الخارج. و مره أخرى من ناحيه تدريجيه ارتفاع مانعه. و مره ثالثه من ناحيه تدريجيه عصيان الأمر بالأهم.

و مثال الأول ما مر من انه إذا كان عند المكلف ثلج فيذوب شيئاً فشيئاً و لم يكن عنده إناء ليجمع ماء فيه ثم يتوضأ أو يغتسل به فلا يقدر على جمعه إلا بمقدار يسع كفه. أو إذا فرض خروج الماء من الأرض بمقدار يسعه كفه دون الزائد،



و لكنه إذا أخذ ذلك الماء يخرج منها بهذا المقدار ثانياً. وهكذا. أو إذا كان عنده مقدار من الماء لا يفي لوضوئه أو غسله، و لكنه يعلم بنزول المطر بعد صرفه في غسل الوجه أو الرأس من جهة اخبار المعصوم عليه السلام به أو من طريق آخر ففي هذه الموارد و ما شاكلها جميعاً لا شبهه في وجوب الوضوء أو الغسل، بناء على كفايه القدره التدريجيه، كما هو الصحيح. و قد تقدم ان العقل مستقل بكفايتها و ان حكم العقل بذلك لم يدع مجالاً - لتوهم اعتبار القدره الفعلية في مقام الامتثال، لتكون نتيجته سقوط وجوب الوضوء أو الغسل في تلك الموارد، و انتقال الوظيفة إلى التيمم.

و مثال الثاني ما إذا كان الماء ملكاً لغيره و لم يرض بالتصرف فيه إلا بالأخذ منه بمقدار غرفه لا يفي إلا لغسل الوجه فحسب، و لكنه يعلم بأنه يرضى بعد غسل وجهه بالأخذ منه ثانياً و ثالثاً. وهكذا كما عرفت. أو إذا كان هناك مانع آخر لا يتمكن معه من الوضوء أو الغسل إلا تدريجياً، ففي كل ذلك لا مناص من الالتزام بوجوب الوضوء أو الغسل. كما تقدم بصوره واضحه.

و مثال الثالث ما إذا كان الماء في الأواني المغصوبه أو الذهب و الفضة، و لم يتمكن المكلف من تفريره في إناء آخر، كما هو مفروض الكلام - هنا - أو ما ذكرناه من الأمثله المتقدمه، فوَقْتُنْذ لو عصى المكلف و ارتكب المحرم بالاعتراض من تلك الأواني، فلا محاله يتمكن من الوضوء بمقدار غسل الوجه أو من الغسل بمقدار غسل الرأس - مثلاً - و لكنه لما علم بأنه يعصى و يغتفر منها ثانياً و ثالثاً، و هكذا علم بأنه قادر على الوضوء أو الغسل بالتدريج. و عليه فلا مناص من الحكم بوجوبه بناء على الأساسين المتقدمين هما: كفايه القدره التدريجيه في مقام الامتثال، و الالتزام بإمكان الترتب و جوازه.

و من ذلك يظهر ان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من بطلان الوضوء أو الغسل في هذا الفرض لا يمكن المساعدة عليه. و الوجه في ذلك هو ان ما ذكره (قده)

مبنى على ما أسسه من ابتناء جريان الترتب على كون العمل واجداً للملاك حين الأمر به، و بما ان الوضوء أو الغسل فى ما نحن فيه غير واجد له، فان وجدانه يتوقف على كون المكلف واجداً للماء من الأول، و المفروض عدمه -هنا- إذ كونه واجداً له موقوف على جواز تصرفه فى الأوانى، و بما انه محرم و ممنوع شرعاً، و الممنوع الشرعى كالممتنع العقلى فلم يكن واجداً للماء و متمكناً من استعماله عقلاً و شرعاً.

و لكن قد عرفت فساد ما أفاده (قده) و ان جريان الترتب فى مورد لا يتوقف على ذلك. و قد أوضحناه بصورة مفصلة فلا نعيد. هذا من ناحيه الملا-ك. و اما من ناحيه عدم كون المكلف واجداً للماء فائضاً يظهر فساده مما ذكرناه الآن من انه لا فرق بين كون المكلف واجداً للماء بالفعل و كونه واجداً له بالتدرىج، فالترتب كما يجرى فى الأول كذلك يجرى فى الثانى من دون فرق بينهما من هذه الجهه أبداً كما عرفت بشكل واضح.

فالتبجيه قد أصبحت ان النقطة الرئيسه لصحه الوضوء أو الغسل فى أمثال المقام هى كفايه القدره على العمل فى مقام الامتثال بالتدرىج، و عدم اعتبارها من الابتداء.

و على ضوء هذه النقطة لا مناص من الالتزام بصحه الوضوء أو الغسل من جهه الترتب.

و اما الكلام فى الناحيه الثانيه (و هى صورته تمكن المكلف من تفرىغ الماء فى ظرف آخر) فلا شبهه فى صحه الوضوء أو الغسل حينئذ، و ذلك لأنه واجد للماء و متمكن من استعماله عقلاً و شرعاً. و عليه فالامر بالطهاره المائيه فى حقه فعلى، ضروره انه مع تمكنه من التفرىغ بدون ان يصدق عليه الاستعمال بوجه قادر عليها، و عندئذ تتعين وظيفته بمقتضى الآيه المباركه و غيرها من روايات الباب فى الوضوء أو الغسل، و لا يشرع فى حقه التيمم.

ثم انه لو عصى و أخذ الماء من الأوانى بالاغتراف فهل يمكن الحكم بصحه

وضوئه أو غسله مع قطع النظر عن القول بالترتب و كفايه القدره التدريجيه أم لا؟ وجهان و الصحيح هو الأول، و ذلك لأنه قادر عليه فعلا، و المفروض ان مشروعيته لا- تتوقف على القول بالترتب، غايه الأمر انه بسوء اختياره قد ارتكب مقدمه محرمه. و من الواضح ان ارتكابها لا يضر بصحته أبداً.

فالتتيجه هي صحه الوضوء أو الغسل في هذه الصوره مطلقاً قلنا بالترتب أم لم نقل، قلنا بفساد الوضوء أو الغسل في الصوره الأولى أم لم نقل.

و اما الكلام في الناحيه الثالثه (و هي صوره عدم انحصار الماء في الأواني المزبوره) فائضاً لا شبهه في صحه الوضوء أو الغسل بالاغتراف سواء فيه القول بالترتب و عدمه، و سواء فيه القول باعتبار القدره الفعلية و عدم اعتبارها، و ذلك لفرض ان المكلف متمكن من الطهاره المائيه بالفعل، و لا يتوقف مشروعيتها على القول بالترتب، غايه الأمر انه بسوء اختياره قد ارتكب فعلاً محرماً. و قد عرفت انه لا يضر بصحة وضوئه أو غسله، بعد ما كان الماء الموجود في يده مباحاً على الفرض.

فقد تحصل مما ذكرناه ان الوضوء أو الغسل صحيح في جميع تلك النواحي و الصور.

و قد تبين مما قدمناه لحد الآن امران:

الأول- ان الوضوء أو الغسل من الأواني إذا كان ارتماسياً فلا إشكال في فساده، و ذلك لأنه بنفسه تصرف فيها، و هو محرم على الفرض. و من الواضح جداً ان المحرم لا- يقع مصداقاً للواجب، و لا- يفرق في ذلك بين صورتى انحصار الماء فيها و عدمه، و صورته التمكّن من التفرّغ في إناء آخر و عدم التمكّن منه، فان التوضؤ أو الاغتسال إذا كان في نفسه محرماً فلا يمكن التقرب به و لا يقع مصداقاً للواجب. و هذا ظاهر.

الثاني- انه قد ظهر فساد ما أفاده السيد العلامة الطباطبائي (قده) في العروه

فى بحث الأوانى و إلك نض كلامه: «لا- يجوز استعمال الظروف المغصوبه مطلقاً و الوضوء و الغسل منها مع العلم باطل مع الانحصار، بل مطلقاً» و قال: فى مسأله أخرى (١٣) ما لفظه هذا إذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل فى إحدى الآيتين، فان أمكن تفرغه فى ظرف آخر و جب و إلا سقط و جب الوضوء أو الغسل و و جب التيمم، و ان توضع أو اغتسل منهما بطل. سواء أخذ الماء منهما بيد أو صب على محل الوضوء بهما أو ارتمس فيهما، و ان كان له ماء آخر أو أمكن التفرغ فى ظرف آخر، و مع ذلك توضع أو اغتسل منهما، فالأقوى أيضاً البطلان» فالنتيجه انه (قده) قد حكم ببطلان الوضوء و الغسل فى جميع تلك الصور و النواحي من دون فرق بين صورتى الانحصار و عدمه و إمكان التفرغ فى إناء آخر و عدم إمكانه.

أقول ما أفاده (قده) فى المقام لا يمكن المساعده عليه بوجه، و ذلك لما عرفت من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل فى صوره انحصار الماء فى تلك الأوانى مع عدم التمكن من التفرغ فى إناء آخر فضلاً عن صوره عدم الانحصار أو التمكن من التفرغ. و على ذلك فمن المحتمل قوياً ان يكون نظر السيد (قده) فى هذا إلى ان المأمور به فى هذه الموارد متحد مع المنهى عنه بمعنى ان الوضوء أو الغسل من الأوانى و لو بالاعتراض بنفسه تصرف فيها فيكون منهيّاً عنه. و عليه فلا يمكن ان يقع مصداقاً للمأمور به، و لأجل ذلك حكم بالبطلان مطلقاً.

و لكن مما ذكرناه ظهر فساد. و الوجه فيه ان الوضوء أو الغسل بعد أخذ الماء منها بالاعتراض ليس تصرفاً فيها بشىء، ضروره ان ما هو التصرف فى الآنيه إنما هو تناول الماء منها و أخذه، و اما التصرفات الواقعه بعده فلا يصدق على شىء منها عرفاً انه تصرف فيها لوضوح ان صبه على الأرض أو استعماله فى الطهاره الخبثيه أو سقيه للحيوان أو إعطائه لشخص آخر أو غير ذلك جميعاً تصرفات خارجيه، فليس شىء منها تصرفاً فى الآنيه، ليكون مشمولاً للروايات الناهيه عن

استعمالها، و من المعلوم ان التوضؤ أو الاغتسال به أيضاً من هذه التصرفات فلا تشمله الروايات.

و على الجملة فالذى هو استعمال للآتيه إنما هو تناول الماء منها و أخذه، و اما التصرف فى الماء بعد أخذه و استعماله بنحو من أنحاء الاستعمال سواء أ كان فى الوضوء أو الغسل أو كان فى غيره فلا شبهه فى انه ليس باستعمال للآتيه قطعاً، بداهه انه استعمال للماء حقيقه و ليس باستعمال لها بوجه. و هذا واضح جداً.

و من هنا ذهب كثير من الفقهاء إلى صحة الوضوء أو الغسل فى صورته عدم انحصار الماء فيها- كما عرفت- و من المعلوم انه إذا كان بنفسه تصرفاً فيها و مصداقاً للمحرم لم يكن وجه للقول بالصحة أبداً، بناء على حرمة التصرف فيها مطلقاً كما هو مختارهم، لاستحاله كون المحرم مصداقاً للمأمور به.

فالتتيجه ان ما أفاده السيد(قده) فى المقام لا يرجع إلى أساس صحيح.

بقى الكلام فى امر و هو ان ما ذكرناه حول أوانى الذهب و الفضة يبتنى على وجهه نظر المشهور من حرمة استعمال الآئيتين مطلقاً من دون اختصاصها بالأكل و الشرب و عليه فحالهما حال الأوانى المغصوبه.

و اما بناء على القول بعدم حرمة سائر الاستعمالات من الوضوء و الغسل و إزالة النجاسات و غيرها مما يعد عرفاً استعمالاً لهما فلا إشكال عندئذ فى صحة الوضوء أو الغسل من الآئيتين مطلقاً و لو كان ارتماسياً.

و قد ذكرنا فى بحث الفقه ان القول بذلك لا يخلو عن وجه.

و الوجه فى ذلك ملخصاً ان جميع ما استدلوا به على حرمة غير الأكل و الشرب من الاستعمالات يرجع إلى وجوه ثلاثه: و كلها قابل للمناقشه.

الأول- الإجماع كما ادعاه غير واحد منهم. و يردّه مضافاً إلى انه لم يثبت فى نفسه لاقتصار جماعه على خصوص الأكل و الشرب و عدم تعرضهم لغيرهما انه إجماع منقول لم يقد دليل على اعتباره كما ذكرناه فى محله. على انه محتمل المدرك

لو لم يكن معلوماً. و عليه فلا أثر له.

الثانى-روايه موسى بن بكر عن أبى الحسن عليه السلام آنيه الذهب و الفضة متاع الذين لا يوقنون بتقريب ان المتاع ما ينتفع به، فالروايه تدل على حرمه الانتفاع من الآيتين و انه خاص لغير الموقنين، و مقتضى إطلاقها حرمه جميع استعمالتهما حيث ان استعمال الشئ انتفاع به. و غير خفى ان الروايه ضعيفه سنداً و دلالة اما سنداً فلأنها ضعيفه بسهل ابن زياد و موسى بن بكر على طريق الكافى. و بموسى بن بكر على طريق آخر رواها عنه البرقى. و اما دلالة فمع إمكان المناقشه فى أصل دلالتها على الحرمه باعتبار ان مجرد اختصاص الانتفاع بهما لغير الموقنين لا يدل على حرمه الانتفاع لهم ان مناسبه الحكم و الموضوع تقتضى ان الانتفاع من كل متاع بحسب ما يناسبه فالانتفاع بالكتاب انما هو بمطالعتة، و الانتفاع بالفرش انما هو بفرشه، و باللباس بلبسه. و هكذا. و من الواضح جداً ان الانتفاع بالآيتين ظاهر فى استعمالهما فى الأكل و الشرب فلا يشمل غيرهما، لكون الأوانى معدة لذلك، اذن فالروايه ظاهره فى حرمه الأكل و الشرب منهما فلا تشمل سائر الانتفاعات و الاستعمالات.

الثالث-ما ورد من النهى عن أوانى الذهب و الفضة و هى روايات كثيره:

منها-صحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام انه نهى عن آنيه الذهب و الفضة.

و منها-صحيحه محمد بن إسماعيل بن بزيع قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن آنيه الذهب و الفضة فكرههما.

و منها-صحيحه الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام انه كره آنيه الذهب و الفضة و الآنيه المفضضة. بتقريب انه لا معنى لتعلق النهى و الكراهه بالأعيان و للذوات نعم الكراهه بمعنى الصفه النفسائيه المعبر عنها بالكراهه التكوينية الحقيقه و ان أمكن تعلقها بالذوات بما هى بان يكون الشئ مبغوضاً بذاته، كما انه قد يكون محبوباً

كذلك، إلا- ان الكراهه بالمعنى الشرعى لا- معنى لتعلقها بها أبداً، و من المعلوم انه لم يرد من الكراهه فى هاتين الصححتين الكراهه التكوينية، ضروره ان الظاهر منهما هو ان الإمام عليه السلام فى مقام بيان الحكم الشرعى، لا- فى مقام إظهار كراهته الشخصيه.

و هذا واضح و عليه فلا بد من تقدير فعل من الأفعال فيها، ليكون هو المتعلق للنهى و الكراهه، و بما انه لا قرينه على التخصيص ببعض منها دون بعضها الآخر فلا محاله يكون المقدر هو مطلق الانتفاعات و الاستعمالات.

و لكن قد ظهر الجواب عنه بما تقدم من ان المقدر فى كل مورد بحسب ما يناسب ذلك المورد. و من هنا ذكروا ان المقدر فى مثل النهى عن الأمهات هو النكاح، فانه المناسب للمقام و الأثر الظاهر من النساء، كما ان المقدر فى مثل النهى عن الميتة و الدم و ما شاكلهما هو الأكل. و هكذا.

و فيما نحن فيه بما ان الأثر الظاهر من الإناء هو استعماله فى الأكل و الشرب فلا محاله ينصرف النهى عنه إلى النهى عن الأكل و الشرب فلا يشمل غيرهما.

و على الجملة فالنهى فى أمثال هذه الموارد بمناسبه الحكم و الموضوع منصرف إلى النهى عن الأثر الظاهر من الشىء، فلا يعم مطلق اثره.

و نتيجة ذلك هى ان المقدر فى تلك الصحاح بمقتضى الفهم العرفى هو خصوص الأكل و الشرب دون مطلق الاستعمال و الانتفاع، فاذن لا دليل على حرمة استعمال الآتيتين فى غير الأكل و الشرب، و عليه فلا مانع من الوضوء أو الغسل بهما مطلقاً و لو كان ارتماسياً، كما انه لا مانع من غيره. و تمام الكلام فى ذلك فى بحث الفقه.

و قد تحصل مما ذكرناه امران: الأول- الوضوء أو الغسل الترتيبى من الأوانى المغصوبه أو المذهب و الفضه صحيح مطلقاً، سواء أ كان الماء منحصراً فيها أم لم يكن، و سواء أ تمكّن المكلف من التفريغ فى إناء آخر أم لم يتمكن و سواء أخذ الماء منها دفعه واحده أم بالتدرج. الثانى- ان الوضوء أو الغسل

الارتماسى باطل على جميع هذه التقادير و الفروض.

و اما الجئه الثالثه فيقع الكلام فيها فى مقامين:الأول-فى الوضوء أو الغسل فى الأرض المغصوبه.الثانى-فى الفضاء المغصوب.

اما المقام الأول فالكلام فيه يقع فى موردين:الأول-ما إذا فرض انحصار الماء فى مكان مغصوب بحيث ان المكلف لا يتمكن من الوضوء أو الغسل إلا فى ذلك المكان.الثانى-ما إذا فرض عدم انحصار الماء فيه.

اما المورد الأول فالظاهر انه لا إشكال فى صحه الوضوء أو الغسل على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى فى مثل المقام الذى لم يتحد فيه المأمور به مع المنهى عنه خارجاً،حيث ان المأمور به هو الغسلتان و المسححتان-مثلاً-و المنهى عنه هو السكون فى الدار،و هو من مقوله الأين فيستحيل ان ينطبق على المأمور به نعم هما امران متلازمان فى الخارج.و قد ذكرنا غير مره انه لا دليل على سرايه الحكم من متعلقه إلى ملازماته الوجوديه،بل قد عرفت الدليل على عدمها.هذا من جانب.

و من جانب آخر ان وظيفته ابتداء و ان كانت هى التيمم،و لو صلى معه فلا إشكال فى صحه صلاته باعتبار انه لم يتمكن من الوضوء أو الغسل شرعاً و ان تمكن تكويناً.و قد ذكرنا غير مره ان مشروعيه الوضوء أو الغسل منوطه بالتمكن من استعمال الماء عقلاً و شرعاً،و لا يكفى مجرد التمكن منه عقلاً إذا كان ممنوعاً من قبل الشرع،و فى المقام بما ان الوضوء أو الغسل يتوقف على ارتكاب محرم و هو التصرف فى مال الغير فلا- يتمكن المكلف منه،اذن فوظيفته التيمم، لكونه فاقداً للماء و لكنه لو عصى و دخل فى الدار المغصوبه فتوضأ أو اغتسل به فلا إشكال فى صحته بناء على ما حققناه من إمكان الترتب.

و اما المورد الثانى فلا- شبهه فى صحه الوضوء أو الغسل و لو قلنا بالفساد فى المورد الأول،و لا- تتوقف صحته على القول بالترتب،لفرض انه مأمور بالطهاره



المائيه،لتمكنه منها غايه الأمر ان المكلف بسوء اختياره قد ارتكب المحرم بدخوله فى المكان المزبور و توضأ أو اغتسل فيه و من الواضح ان ارتكاب محرم مقدمه للوضوء أو الغسل أو فى أثناءه إذا لم يكن متحداً معه لا يوجب.فساده هذا كله فيما إذا لم يكن الفضاء مغصوباً بل كان مباحاً أو مملوكاً للمتوضئ.

و اما المقام الثانى(و هو الوضوء أو الغسل فى الفضاء المغصوب)فالظاهر بطلان الوضوء فحسب،دون الغسل اما الوضوء فمن جهه المسح حيث يعتبر فيه إمرار اليد و هو نحو تصرف فى ملك الغير فيكون محرماً.و من الواضح جداً ان المحرم لا يقع مصداقاً للواجب،و لا- يفرق فى ذلك بين صورتى انحصار الماء و عدمه،كما هو ظاهر.نعم لو أوقع المسح فى غير الفضاء المغصوب لصح وضوؤه على الأقوى و ان كان الأحوط تركه.

و من هنا استشكلنا فى صحه التيمم فى الفضاء المغصوب من جهه ان المعتبر فيه إمرار اليد و هو نحو تصرف فيه.و لا يفرق فى هذا بين وجود المندوحه و عدمها.

و اما الغسل فحيث انه لا يعتبر فيه إمرار اليد فلا يكون تصرفاً فيه،و ان كان الأحوط تركه أيضاً.

و نلخص نتائج الأبحاث المقدمه فى عده نقاط:

١-قد سبق انه يمكن تصحيح الجهر فى موضع الخفت و بالعكس و الإتمام فى موضع القصر بالالتزام بالترتب فى مقام الجعل،و لا يرد عليه شىء مما أورده شيخنا الأستاذ(قده).

٢-قد تقدم ان التضاد الدائى بين متعلقى الحكمين و ان كان يوجب دخولهما فى باب التعارض دون باب التراحم، كما هو واضح،إلا- انه لا- يمنع من الالتزام بالترتب بينهما فى مقام الجعل بان يكون جعل أحدهما مترتباً على عدم الإتيان بمتعلق الآخر،غايه الأمر ان وقوع الترتب فى هذا المقام يحتاج إلى دليل،و الدليل موجود فى المسألتين كما عرفت.

٣- ان المأمور به ليس خصوص الجهر و الخفت في فرض وجود القراءه، و القصر و التمام في فرض وجود الصلاه، ليكونا من الضدين الذين لا ثالث لهما، بل المأمور به هو القراءه الجهرية و الإخفاته في المسأله الأولى، و الصلاه قصرأ و تماماً في المسأله الثانيه. و عليه فيكونان من الضدين لهما ثالث، على ان القصر و التمام لا يكونان من الضدين لا ثالث لهما حتى في فرض وجود الصلاه.

٤- انه لا ملزم لكون الشرط لفعليه الخطاب المترتب عصيان الخطاب المترتب عليه، بل قد عرفت ان الشرط في الحقيقه و الواقع هو ترك امتثاله و عدم الإتيان بمتعلقه، فانه نقطه انطلاق إمكان الترتب لا غيره. و على هذا الأساس فلا يلزم المحذور المتقدم.

٥- قد ظهر ان الترتب كما يجرى في المقام يجرى في موارد العلم الإجمالي، و الشبهات قبل الفحص، و الموارد المهمه بناء على وجوب الاحتياط فيها. نعم لا يجرى في خصوص موارد الشبهات البدويه التي تجرى أصاله البراءه فيها.

٦- ان جريان الترتب في مورد يرتكز على ركائز ثلاث: ١- وصول الخطاب المترتب عليه إلى المكلف صغرى و كبرى. ٢- عدم الإتيان بمتعلقه في الخارج ٣- إحراز ذلك.

٧- ان مخالفه الخطاب الطريقي بما هو لا- توجب العقاب، و العقاب في صورته مصادفته للواقع انما هو على مخالفه الواقع لا على مخالفته.

٨- قد ذكرنا وجهاً آخر أيضاً لدفع الإشكال عن المسألتين و هو انه لا موجب لاستحقاق العقاب أصلاً، فان الواجب في الواقع اما هو خصوص الجهر-مثلاً- عند الجهل بوجوب الخفت في المسأله الأولى، و خصوص التمام عند الجهل بوجوب القصر في المسأله الثانيه، و اما هو أحد فردى الواجب التخييري.

و على كلا التقديرين لا معنى للعقاب.

٩- انا لا نعقل التضاد بين الملاكين مع عدم المضاده بين الفعلين.

١٠- ان الترتب لا- يجرى بين الواجبين أحدهما موسع و الآخر مضيق، فان البحث عن الترتب إمكاناً و امتناعاً يتفرع على تحقق الترتب بين الحكمين، فإذا فرض انه لا- مزاحمه بينهما و تمكن المكلف من الجمع بينهما فى مقام الامتثال فلا موضوع له و ما نحن فيه كذلك، فان المكلف متمكن من الجمع بينهما من دون ايه منافاه.

١١- ذكر شيخنا الأستاذ(قده) ان المكلف إذا التفت إلى تنجس المسجد -مثلاً- أثناء الصلاة فلا يتوقف الحكم بصحتها على القول بالترتب، و هذا بخلاف ما إذا علم بتنجسه قبل الشروع بها، أو كان الواجب مما لا يحرم قطعه، و وجهه هو ان دليل وجوب الإزالة لى فلا يشمل هذه الصورة و لكن قد عرفت فساد ذلك و ان دليل حرمة قطع الصلاة على تقدير تسليمها أيضاً لى، و الروايات لا تدل على ذلك.

١٢- انه لا إشكال فى صحة الوضوء أو الغسل من الأواني المغصوبه أو أواني الذهب و الفضة فيما إذا أخذ الماء منها دفعه واحده بمقدار يكفى له، لأن المكلف بعد الأخذ واجد للماء و متمكن من استعماله عقلاً و شرعاً.

١٣- ان المأمور به- هنا- غير متحد مع المنهى عنه فان المأمور به هو الغسلتان و المسححتان- مثلاً- و المنهى عنه هو أخذ الماء من الآنيه.

١٤- قد تقدم انه لا- دليل على اعتبار القدره الفعلية فى ابتداء العمل و عند الشروع فى الامتثال، بل تكفى القدره على نحو التدريج، و لا يحكم العقل بأزيد من ذلك، و لا يفرق فى هذا بين ان تكون تدريجيه القدره من ناحيه تدريجيه مقتضيها، أو من ناحيه تدريجيه ارتفاع مانعها، أو من ناحيه تدريجيه ارتكاب معصيه المولى.

١٥- صحه الوضوء أو الغسل الترتيبى من الأواني مطلقاً و على جميع الصور المتقدمه من صوره انحصار الماء و عدمه، و صوره إمكان التفريغ فى إناء آخر و عدم إمكانه بناء على ما حققناه من صحه الترتب.

١٦- ان ما ذكرناه من النزاع مبني على ما هو المشهور من حرمة استعمال الآيتين مطلقاً. و اما بناء على عدم حرمة استعمالهما في غير الأكل و الشرب كما لا يخلو عن وجه فلا موضوع لهذا النزاع أصلاً.

١٧- ان صحة الوضوء أو الغسل في الدار المغصوبة مبني على ما هو الصحيح من عدم اتحاد الأمور به مع المنهي عنه خارجاً، و عدم سرايه الحكم من متعلقه إلى ملازماته الاتفاقية، اذن لا مانع من الالتزام بصحة الوضوء أو الغسل من جهة الترتب، و لا فرق في ذلك بين صورتى انحصار الماء و عدمه كما هو واضح.

١٨- فساد الوضوء في الفضاء الغصبي على الأقوى من جهة حرمة المسح بلا فرق بين صورتى الانحصار و عدمه.

## بيان التزاحم و التعارض و نقطه امتياز

أحدهما عن الآخر

هاهنا جهات من البحث:

الأولى- بيان حقيقه التزاحم و واقعه الموضوعى.

الثانية- بيان حقيقه التعارض و أساسه.

الثالثه- بيان النقطه الرئيسيه للفرق بين البابين.

الرابعه- بيان مرجحات باب التعارض من جانب، و ما تقتضيه القاعده فيه من جانب آخر.

الخامسه- بيان مرجحات باب التزاحم، و ما تقتضيه القاعده عند فقدانها.

و اما الجبهه الأولى فالتزاحم على نوعين:

الأول- التزاحم بين الملاكات الواقعيه بان تكون-مثلا- في فعل جهه

مصلحه تقتضى إيجابه، و جهه مفسده تقتضى تحريمه، أو كانت فيه جهه تقتضى استحبابه و جهه أخرى تقتضى كراهته. و هكذا، ففي هذه الموارد و ما شاكلها لا محاله تقع المزامحه بين المصلحه و المفسده، أو كانت مصلحه فى فعل و مصلحه أخرى فى فعل آخر مضاد له. و هكذا.

و من الواضح جداً أن الأمر فى هذا النوع من التزام بيد المولى حيث ان عليه ان يلاحظ الجهات الواقعيه و الملاكات النفس الأمريه الكامنه فى الأفعال الاختياريه للعباد، و يقدم ما هو الأقوى و الأهم من تلك الملاكات على غيره التى لم تكن بهذه المرتبه من القوه و الأهميه، و يجعل الحكم على طبق الأهم دون غيره.

و من الضرورى ان هذا ليس من وظيفه العبد بشىء، فان وظيفته العبوديه و امتثال الأحكام التى جعلت من قبل المولى و وصلت إليه و الخروج عن عهده تلك الأحكام و تحصيل الأمن من ناحيتها من دون ملاحظته جهات المصالح و المفسدات فى متعلقاتها أصلاً، بل إذا فرضنا ان العبد علم - بان المولى قد اشتبه عليه الأمر كما يتفق ذلك فى الموالى العرفيه فجعل الوجوب - مثلاً - يزعم ان فى الفعل مصلحه، مع انه لا - مصلحه فيه، أو علم ان فيه مفسده - لم يكن له بمقتضى وظيفه العبوديه مخالفه ذلك التكليف المجعول و ترك امتثاله معتذراً بأنه لا مقتضى للوجوب أو ان فيه مقتضى الحرمة، فان كل ذلك لا يسمع منه و يستحق العقاب على مخالفته، كما ان من وظيفه الرعايا الالتزام بالقوانين المجعوله فى الحكومات، فلو ان أحداً خالف قانوناً من تلك القوانين اعتذاراً بأنه لا مصلحه فى جعله أو ان فيه مفسده فلا يسمع هذا الاعتذار منه و يعاقب على مخالفه ذلك.

فالتنتيجه هى: ان وظيفه المولى جعل الأحكام على طبق جهات المصالح و المفسدات الواقعيين، و ترجيح بعض تلك الجهات على بعضها الآخر فى مقام المزامحه، غايه الأمر انه إذا كان المولى مولى حقيقياً يجعل الحكم على وفق ما هو الأقوى من تلك الجهات فى الواقع و نفس الأمر، و إذا كان عرفياً يجعل الحكم على طبق ما هو الأقوى بنظره، لعدم إحاطته بجهات الواقع تماماً، و وظيفه العبد الانقياد

و الإطاعه و امتثال الأحكام سواء أعلم بوجود مصلحه فى متعلقاتها أم لم يعلم، ضروره ان كل ذلك لا يكون عذراً له فى ترك الامتثال، بل يعد هذا منه تدخلاً فى وظيفه المولى و هو قبيح.

على انه ليس للعبد طريق إلى إحراز جهات المصالح و المفسد فى متعلقات الأحكام الشرعيه مع قطع النظر عن ثبوتها، ليراعى ما هو الأقوى منها. نعم قد يستكشف من أهميه الحكم أهميه ملاكه فيرجح على غيره، و لكن هذا أجنبى عما نحن فيه و هو وقوع المزامحه بين الملاكات و الجهات الواقعيه، فاذن ليست لتلك الكبرى صغرى فى الأحكام الشرعيه أصلاً.

و قد تحصل من ذلك امران:

الأول- ان هذا النوع من التزاحم ليس فى مقابل التعارض، فان ما هو فى مقابله التزاحم فى الأحكام الفعليه بعضها ببعض، دون التزاحم فى الملاكات، و لذا لا تترتب على البحث عنه ايه ثمره.

الثانى- ان وقوع التزاحم بين الملاكات يرتكز على وجهه نظر مذهب العدليه من تبعيه الأحكام لجهات المصالح و المفسد فى متعلقاتها، أو فى نفسها. و اما على وجهه مذهب الأشعري المنكر للقول بالتبعيه مطلقاً فلا موضوع له.

النوع الثانى- تزاحم الأحكام بعضها مع بعض فى مقام الامتثال و الفعليه، و منشأه عدم قدره المكلف على امتثال كلا التكليفين معاً، و يكون امتثال كل واحد منهما متوقفاً على مخالفه الآخر، فانه إذا صرف قدرته على امتثاله يعجز عن امتثال الآخر، فيكون الآخر منتفياً بانتفاء موضوعه- و هو القدره- مثلاً إذا فرضنا ان إنقاذ الغريق أو نحوه متوقف على التصرف فى مال الغير، أو كان هناك غريقان، و لكن المكلف لا- يقدر على إنقاذ كليهما معاً فعندئذ لو اختار امتثال أحدهما يعجز عن امتثال الثانى فينتفى بانتفاء موضوعه.

و بعبارة واضحة قد تعرضنا فى غير موضع أن لكل حكم مرتبتين و لا ثالث لهما.

الأولى-مرتبه الجعل و الإنشاء و هى جعله لموضوعه على نحو القضييه الحقيقيه من دون تعرضه لحال موضوعه وجوداً و عدماً.و من هنا قلنا ان كل قضييه حقيقيه ترجع إلى قضييه شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له.و من الواضح جداً أن التالى لا يكون ناظراً إلى حال الشرط وجوداً و لا عدماً،بل هو ثابت على تقدير تحققه فى الخارج،و كذا الحكم لا يكون ناظراً إلى حال موضوعه أصلاً،بل هو ثابت على فرض تحققه،و هذا معنى كون الموضوع مأخوذاً فى القضييه الحقيقيه على نحو فرض وجوده.

الثانيه-مرتبه فعليه الحكم و هى تتحقق بفعليه موضوعه فى الخارج و وجوده ضروره ان فعليه الحكم تدور مدار فعليه موضوعه و تحققه.و من هنا قلنا ان نسبه الحكم إلى موضوعه نسبه المعلول إلى علته،فكما ان فعليه المعلول تدور مدار فعليه علته،فكذلك فعليه الحكم تتبع فعليه موضوعه.

فالتتيجه على ضوء هذا البيان ان فى موارد التراحم لا تنافى بين الحكمين بحسب مرتبه الجعل أصلاً،بداهه انه لا تنافى بين جعل وجوب إنقاذ الغريق للقادر على نحو القضييه الحقيقيه و حرمة التصرف فى مال الغير كذلك،كيف فان عدم التنافى بين الدليل الدال على وجوب الإنقاذ و الدليل الدال على حرمة التصرف فى مال الغير من الواضحات الأوليه،و كذا لا- تنافى بين جعل وجوب الصلاه للقادر و وجوب الإزاله له.و هكذا،فالتنافى فى مورد التراحم إنما هو فى مرتبه فعليه الأحكام و زمن امثالها،ضروره أن فعليه كل من حكمين متراحمين تأبى عن فعليه الآخر،لاستحاله فعليه كليهما معاً.

و سره ان القدره الواحده لا تنفى إلا بإعمالها فى أحدهما،فلا تكفى للجمع بينهما فى مقام الإتيان و الامثال.و عليه فلا محاله كان اختيار كل واحد منهما فى

هذا المقام يوجب عجزه عن الآخر فيكون الحكم الآخر منتفياً بانتفاء موضوعه -و هو القدره- من دون تصرف في دليله أصلاً. و الوجه في ذلك ما ذكرناه غير مره من ان الخطابات الشرعيه تستحيل ان تتعرض لحال موضوعاتها نفيًا و إثباتًا، و انما هي متعرضه لبيان الأحكام على تقدير ثبوت موضوعاتها في الخارج. و من هنا قلنا ان الخطابات الشرعيه من قبيل القضايا الحقيقيه، و مفادها مفاد تلك القضايا، مثلاً الأدله الداله على ثبوت الأحكام للحائض أو النفساء أو المستطيع أو ما شاكل ذلك لا يتكفل شىء منها لبيان حالها وجوداً أو عدمًا و إنما هي متكفله لبيان الأحكام لها على تقدير تحققها في الخارج، و لذا ذكرنا ان كل دليل إذا كان ناظرًا إلى موضوع دليل آخر نفيًا أو إثباتًا حقيقه أو حكمًا لا- يكون أى تناف بينه و بين ذلك الدليل، و ذلك كما في موارد الورد و الحكومه، ضروره ان مفاده ثبوت الحكم على تقدير تحقق موضوعه خارجًا.

و من الواضح ان نفى الحكم بانتفاء موضوعه لا يكون من رفع اليد عن دليله الدال عليه، فانه إنما يكون في مورد التعارض حيث ان فيه نفى الحكم عن الموضوع الثابت، كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى. و مقامنا من قبيل الأول، فان التكليف حيث انه مشروط بالقدره يستحيل ان يكون ناظرًا إلى حالها وجوداً أو عدمًا، بل هو ناظر إلى حال متعلقه و مقتض لوجوده ان كان التكليف وجوبياً و البعد عنه ان كان تحريمياً، و عليه فكون المكلف قادراً في الخارج أو غير قادر أجنبي عن مفاد الدليل الدال عليه، فلا- يكون انتفاؤه بانتفاء القدره من رفع اليد عن دليله و منافياً له، ضروره ان ما لا اقتضاء له بالإضافه إلى وجود القدره و عدمها لا يكون منافياً لما هو مقتض لعدمها، كما هو واضح.

نعم لو كان هناك دليل دل على انتفائه مع ثبوت موضوعه لكان منافياً له و موجباً لرفع اليد عما دل عليه، إذ هذا مقتض لثبوتها، و ذاك مقتض لعدمه فلا يمكن ان يجتمعا في موضوع واحد، و لكنهما عندئذ صارا من المتعارضين



فلا يكونان من المتزامنين، و محل كلامنا فعلا في الثاني لا في الأول.

و صفوه القول في ذلك هي: انا قد ذكرنا غير مره انه لا مضاده و لا منافاه بين الأحكام بأنفسها، لأنها أمور اعتباريه فلا شأن لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار و لا واقع موضوعي لها غير ذلك. و من المعلوم انه لا تعقل المضاده و المنافاه بين الأمور الاعتباريه بعضها ببعض ذاتاً و حقيقه. و من هنا قلنا ان التنافي و التضاد بين الأحكام اما ان يكون من ناحيه مبدئها، و اما ان يكون من ناحيه منتهاها و لا ثالث لهما.

اما التنافي من ناحيه المبدأ فينتى على وجهه نظر مذهب العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد في متعلقاتها أو في نفسها، و حيث ان المصلحه و المفسده متضادتان فلا يمكن اجتماعهما في شيء واحد.

و اما التنافي من ناحيه المنتهى فلعدم تمكن المكلف من امتثال الوجوب و الحرمة معاً -مثلاً- في شيء واحد، و كذا عدم تمكنه من امتثال وجوبين أو تحريمين متعلقين بالضدين الذين لا ثالث لهما. و هكذا، و لا يفرق في هذه الناحيه بين مذهب العدليه و غيره.

و على هذا الأساس فإذا كان بين حكمين تناف من ناحيه المبدأ أو المنتهى بالذات كالوجوب و الحرمة لشيء واحد، أو بالعرض كما إذا علم إجمالاً بكذب أحدهما فلا محاله يقع التعارض بين دليليهما.

و اما إذا لم يكن بينهما تناف لا- من ناحيه المبدأ و لا من ناحيه المنتهى كوجوب صلاه الفريضة و وجوب إزالة النجاسه عن المسجد-مثلاً- فلا- مانع من جعل كليهما معاً أصلاً، بداهه انه لا- تنافى بين جعل وجوب الصلاه للقادر و جعل وجوب إزالة النجاسه عن المسجد، غايه الأمر انه قد يتفق لبعض افراد المكلفين انه لا- يتمكن من الجمع بينهما في مقام الامتثال. و عليه فلا محاله لا يكون أحدهما فعلياً، لما عرفت من ان فعليه الحكم تتبع فعليه موضوعه- و هو القدره- في مفروض المقام

و حيث ان فعلية قدره بالإضافة إلى كلا الحكمين ممتنعه على الفرض امتنعت فعلية كليهما معاً.

و من البديهي ان هذا المقدار من التنافي لا يمنع من جعلهما على نحو القضية الحقيقيه،لوضوح انه لو كان مانعاً فانما يكون من جهة انه يوجب كون جعلهما لغواً و من الواضح انه لا- يوجب ذلك باعتبار انه تناف اتفاقي في ماده شخص ما، و الموجب له إنما هو التنافي الدائمي و بالإضافة إلى جميع المكلفين، كما هو الحال في الضدين الذين ليس لهما ثالث، حيث لا يمكن للشارع إيجابهما معاً،فانه لغو محض، و صدوره من الحكيم محال، بل الحال كذلك في مطلق الضدين و لو كان بينهما ثالث كالقيام و القعود و السواد و البياض و ما شاكلهما،فانه لا يمكن للشارع إيجاب كليهما معاً في زمان واحد،و ذلك لعدم تمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال أبداً من جهة ان التنافي بينهما أبدي،لا- اتفاقي.و عليه فإيجابهما لغو محض فلا يصدر من الحكيم.

و من هنا قد ذكرنا سابقاً ان التضاد بين الفعلين إذا كان دائماً كان دليل وجوب أحدهما معارضاً لدليل وجوب الآخر لا محاله،فالملاك الرئيس للدخول في باب التزاحم هو ان يكون التضاد بينهما اتفاقياً بمعنى انه كان في مورد دون آخر، و بالإضافة إلى مكلف دون مكلف آخر.و قد مر ان مثل هذا التنافي و التضاد لا يكون مانعاً عن الجعل أبداً.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان المنشأ الأساسي لهذا التنافي و التضاد انما هو عدم قدره المكلف على الجمع بينهما في مرحله الامتثال و الإطاعه اتفاقياً بعد ما كان قادراً على إتيان كل واحد من الفعلين في نفسه مع قطع النظر عن الآخر،و لكنه لم يقدر على الجمع بينهما في الخارج صدفة،لا من ناحيه المضاده بينهما دائماً،بل من ناحيه ان قدره الواحده لا تفيء لامتثال كليهما معاً.و عليه فلا محاله كان أعمالها في امتثال هذا موجبا لانتفاء فعلية ذاك بانتفاء موضوعه-و هو القدره-لا انه يوجب انتفاءه

مع بقاء موضوعه كما هو الحال في موارد المعارضه بين الدليلين، وقد ذكرنا غير مره ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه، فلا هذا يقتضى وجود القدره و لا ذاك، لتقع المصادمه بين اقتضائهما إيجاد القدره، بل كل واحد منهما بالإضافة إلى إيجادها و تحققها في الخارج لا- اقتضاء. و عليه فيما ان المكلف قادر على امتثال كل واحد منهما في نفسه مع قطع النظر عن الآخر فلا محاله يقتضى كل منهما إعمال القدره في امتثاله، و حيث ان المكلف لا يقدر على امتثال كليهما معاً فتقع المزاحمه بين اقتضاء هذا لامثاله و اقتضاء ذاك.

و قد تحصل مما ذكرناه ان المنشأ الأساسى لوقوع التراحم بين تكليفين نقطتان:

الأولى- جعل الشارع كلا التكليفين معاً و فى عرض واحد، و لازم ذلك هو اقتضاء كل منهما لامثاله فى عرض اقتضاء الآخر له.

الثانيه- عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال، فإذا تحققت هاتان النقطتان تحققت المزاحمه بينهما لا محاله، و اما إذا انتفت إحدهما، كما إذا لم يجعل الشارع إلا أحدهما دون الآخر، أو كان المكلف قادراً على امتثال كليهما معاً فلا مزاحمه أصلاً.

و على أساس هذا البيان قد ظهر أمور:

الأول- ان المزاحمه بين التكليفين إنما تكون بالإضافة إلى من لم يقدر على الجمع بينهما فى مقام الامتثال و اما مع القدره عليه فلا مزاحمه بينهما أبداً بل كلا التكليفين يكون فعلياً من دون ايه منافاه بينهما.

الثانى- ان التراحم بين الحكمين انما هو فى مرتبه متأخره عن مرتبه جعلهما و هى مرتبه الامتثال و حكم العقل لزومه. و من هنا قلنا ان فى باب التراحم لا تنافى فى مقام الجعل أصلاً.

الثالث- ان ارتفاع أحد الحكمين فى باب التراحم و عدم فعليته مستند إلى ارتفاع موضوعه و عدم فعليته، لا إلى شىء آخر مع بقاء موضوعه، ليقع التنافى بينه و بين ذاك الشىء، و لأجل ذلك يجرى التراحم بين الحكمين المستفادين من آيتين

أو سنتين قطعتين، وكذلك الحكم المستفاد من روايه و الحكم المستفاد من آيه من الكتاب أو سنه قطعيه، بل لا مناص من تقديم الروايه على الكتاب أو السنه القطعيه فى مقام المزاحمه إذا كانت واجده لإحدى مرجحات بابها.

لحد الآن قد تبين ان النقطه الرئيسه التى ينبثق منها التزاحم بين الحكمين بعد الفراغ من جعلهما إنما هى عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما فى مقام الامتثال و الفعلية، و اما مع التمكن فلا مزاحمه أصلاً.

و لكن لشيخنا الأستاذ-قده- فى المقام كلام، و هو ان التزاحم قد ينشأ من عدم قدره المكلف على الجمع بين الحكمين فى مقام الامتثال كما هو الغالب. و قد ينشأ من جهه أخرى غير ذلك.

اما الأول فقد قسمه-قده- على خمسة أقسام:

الأول- ما إذا كان عدم القدره اتفاقياً كما هو الحال فى التزاحم بين وجوب إنقاذ غريق و إنقاذ غريق آخر فيما إذا لم يقدر المكلف على إنقاذ كليهما معاً.

الثانى- ما إذا كان التزاحم من جهه وقوع التضاد بين الواجبين اتفاقاً، لما عرفت من ان التضاد بينهما إذا كان دائماً فيقع التعارض بين دليليهما فتكون المصادمه عندئذ فى مقام الجعل لا فى مقام الامتثال و الفعلية.

الثالث- موارد اجتماع الأمر و النهى فيما إذا كانت هناك ماهيتان اتحدتا فى الخارج بنحو من الاتحاد كالصلاه و الغصب-مثلاً- بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من الطبيعه إلى مشخصاتها فوقتئذ تقع المزاحمه بينهما، و هذا بخلاف ما إذا كانت هناك ماهيه واحده كإكرام العالم الفاسق المنطبق عليه إكرام العالم المحكوم بالوجوب، و إكرام الفاسق المحكوم بالحرمة، فان مورد الاجتماع على هذا يدخل فى باب التعارض دون التزاحم. و كذا إذا كانت هناك ماهيتان متعددتان بناء على سرايه الحكم من إحداهما إلى الأخرى، و سيأتى بيان ذلك تماماً فى بحث اجتماع الأمر و النهى إن شاء الله تعالى.

الرابع- ما إذا كان الحرام مقدمه لواجب كما إذا توقف إنقاذ الغريق-مثلاً- أو نحوه على التصرف في مال الغير، هذا فيما إذا لم يكن التوقف دائماً، وإلا فيدخل في باب التعارض، كما هو واضح.

الخامس- موارد التلازم الاتفاقي فيما إذا كان أحد المتلازمين محكوماً بالوجوب و الآخر محكوماً بالحرمة، و مثال ذلك استقبال القبلة و استدبار الجدى لمن سكن في العراق و ما شاكله من البلاد، فانه لا- تلازم بينهما بالذات، فالتلازم انما يتفق بينهما لخصوص أهل العراق أو ما سامته من النقاط. و اما إذا كان التلازم دائماً فيدخل في باب التعارض.

و اما الثاني (و هو ما إذا كان التزاحم ناشئاً من شيء آخر لا من عدم قدره المكلف) فقد مثل بما إذا كان المكلف مالكا من الإبل بمقدار النصاب الخامس (و هو خمس و عشرون إبلا) الذي يجب فيه خمس شياه، ثم بعد مضي ستة أشهر ملك ناقة أخرى فتحقق النصاب السادس الذي يجب فيه بنت مخاض، و على هذا فمقتضى أدله وجوب الزكاه هو وجوب خمس شياه بعد انقضاء سنه النصاب الخامس و وجوب بنت مخاض بعد تماميه حول النصاب السادس، و المكلف قادر على دفع كليهما معاً، و لم تنشأ المزاحمه من جهة عدم قدره المكلف على الجمع بينهما في مقام الامثال، بل هي ناشئه من ناحيه قيام الدليل من الخارج على ان المال الواحد لا يركى في السنه الواحد مرتين.

و للمناقشه فيما أفاده (قده)- هنا- مجال. اما ما ذكره من ان التزاحم الناشئ من ناحيه عدم قدره المكلف فينقسم إلى خمسة أقسام فيرد عليه:

أولاً- انه لا أثر لهذا التقسيم أصلاً، و لا تترتب عليه أيه ثمره فيكون نظير تقسيم ان التزاحم قد يكون بين وجوبين، و قد يكون بين تحريمين، و قد يكون بين وجوب و تحريم. و هكذا، فلو كان مثل هذه الاعتبارات موجباً للقسمه لازدادت الأقسام بكثير كما لا يخفى.

و ثانياً-ان أصل تقسيمه إلى تلك الأقسام لا يخلو عن إشكال.و الوجه في ذلك هو ان القسم الثاني (و هو ما إذا كان التزاحم ناشئاً عن التضاد بين الواجبين اتفاقاً) داخل في القسم الأول (و هو ما إذا كان التزاحم فيه ناشئاً عن عدم القدره اتفاقاً) ضروره ان المضاده بين فعلين من باب الاتفاق لا- يمكن تحققها إلا- من ناحيه عدم قدره المكلف على الجمع بينهما في مقام الإتيان و الامتثال.و عليه فلا معنى لجعله قسماً ثانياً من التزاحم في قبال القسم الأول،بل هو هو بعينه.

و اما ما ذكره-قده-من ان المضاده بين الفعلين إذا كانت دائميه فتقع المعارضه بين دليلي حكميهما ففي غايه الصحه و المتانهِ في الضدين الذين لا ثالث لهما كالحركه و السكون و ما شاكلهما،ضروره انه لا يعقل تعلق الأمر بهما حتى على نحو الترتب، كما تقدم.و اما في الضدين الذين لهما ثالث كالقيام و القعود و السواد و البياض و نحوهما فالأمر ليس كما أفاده.و ذلك لأن المعارضه في الحقيقه ليست بين نفس دليليهما، كما هو الحال في الضدين الذين لا ثالث لهما،و إنما هي بين إطلاق كل منهما و ثبوت الآخر.و عليه فلا- موجب إلا- لرفع اليد عن إطلاق كل منهما بتقييده عند الإتيان بمتعلق الآخر،لوضوح انه لا معارضه بين أصل ثبوت الخطاب بهذا في الجملة و ثبوت الخطاب بذاك كذلك،و إنما تكون المعارضه بين إطلاق هذا و وجود الآخر و بالعكس،و هي لا توجب إلا رفع اليد عن إطلاق كل منهما لا عن أصله، فيكون إطلاق كل واحد منهما مترتباً على عدم الإتيان بالآخر.

و نتيجة ذلك هو الالتزام بالترتب من الجانبين أو الالتزام بالوجوب التخيري إلا فيما إذا علم بكذب أحدهما و عدم صدوره في الواقع،فعندئذ تقع المعارضه بينهما، فيرجع إلى قواعد باب التعارض.

و اما موارد اجتماع الأمر و النهي فان قلنا بالامتناع اما لدعوى سرايه النهي من متعلقه إلى متعلق الأمر،و اما لدعوى ان التركيب بينهما اتحادى فهي من صغريات مسأله التعارض دون التزاحم.و عليه فلا معنى للقول بالترتب فيها

أصلاً، و ان قلنا بالجواز و تعدد الجمع، فان كانت هناك مندوحه و تمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال فلا تراحم بينهما أصلاً، كما تقدم، و ان لم تكن هناك مندوحه فتقع المزاحمه بينهما لا محاله.

و لكن عندئذ يدخل هذا القسم في القسم الخامس، و لا يكون قسماً آخر في قبالة، بل هو من أحد مصاديقه، و سيأتى بيان كل واحد من هذه الأقسام بصوره مفصله إن شاء الله تعالى، و الغرض من التعرض هنا الإشارة إلى عدم صحه هذا التقسيم، و ان منشأ التراحم في جميع تلك الأقسام نقطه واحده و هى عدم قدره المكلف على الجمع بين متعلقى الحكمين في ظرف الامتثال و الإطاعه، كما اعترف-قده- بذلك. و من الواضح انه لا يفرق في هذا بين ان يكون التراحم بين واجبين متضادين من باب الاتفاق أو بين واجب و حرام سواء أ كانا متلازمين أو كان أحدهما متوقفاً على الآخر، فان الجمع بالإضافة إلى تلك النقطه على نسبه واحده.

و اما ما ذكره-قده- من ان التراحم قد لا ينشأ من جهه عدم قدره المكلف بل من جهه أخرى كالمثال المتقدم فهو غريب منه- قده- و ذلك لأن المثال المذكور و ما شاكلة داخل في باب التعارض، و ليس من باب التراحم في شيء.

و الوجه فيه هو ان ما دل على ان المال الواحد لا يزكى في السنه الواحده مرتين يوجب العلم الإجمالى بكذب أحد الدليلين أعنى بهما ما دل على وجوب خمس شياه على من ملك النصاب الخامس و مضى عليه الحول، و ما دل على وجوب بنت مخاض على من ملك النصاب السادس و مضى عليه الحول، و ان كان لا- تنافى بينهما بالذات و مع قطع النظر عما دل على ان المال الواحد لا- يزكى مرتين في عام واحد، فيكون نظير ما دل على وجوب صلاه الجمعه في يوم الجمعه، و ما دل على وجوب الظهر فيه فانه لا تنافى بين دليليهما بالذات أصلاً، لتمكن المكلف من الجمع بينهما و لكن العلم الخارجى بعدم وجوب سته صلوات في يوم واحد أوجب التنافى بينهما، اذن فلا بد من الرجوع إلى قواعد باب المعارضه، و لا مساس لأمثال هذا المثال بباب المزاحمه

أبدأ،و لذا لو لم يكن ذلك الدليل الخارجى لقلنا بوجوب كليهما معا من دون ايه منافاه و مزاحمه فى البين. و لكن العجب من شيخنا الأستاذ-قده- كيف غفل عن ذلك و ادخل المقام فى باب المزاحمه.

و نتيجه ما ذكرناه لحد الآن هى ان التزاحم بين تكليفين فى مقام الامتثال لا يعقل إلا من ناحيه عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى ذلك المقام و عليه فالتزاحم منحصر فى قسم واحد و لا ثانى له.

إلى هنا قد تم بصوره واضحه بيان كل من التزاحم فى الملاكات بعضها ببعض، و التزاحم فى الأحكام.و على ضوء ذلك البيان قد ظهر انه لا اشتراك بينهما أصلا لنتحتاج إلى بيان نقطه امتياز أحدهما عن الآخر.

و اما الجبهه الثانيه(و هى بيان حقيقه التعارض و أساسه الموضوعى)فقد ذكرنا ان التعارض هو تنافى مدلولى الدليلين فى مقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد بالذات أو بالعرض.

و الأول-كما إذا دل دليل على وجوب شىء و دل دليل آخر على عدم وجوبه أو على حرمة،أو دل دليل على طهاره شىء و دل دليل آخر على نجاسته.و هكذا و أمثله ذلك فى الروايات و النصوص الوارده فى أبواب الفقه بشتى أنواعها كثيره جداً،بل هى خارجه عن حدود الإحصاء عاده.

و الثانى-كما إذا دل دليل على وجوب شىء و دل دليل آخر على وجوب شىء آخر أو على حرمة من دون تناف و مضاده بينهما أبداً فى مقام الجعل و التشريع لإمكان ثبوت كليهما معاً فى ذلك المقام.و لكن علمنا من الخارج بكذب أحدهما و عدم مطابقته للواقع من جهه قيام الإجماع أو الضروره أو نحوها على ذلك،و هذا العلم الخارجى أوجب التنافى و التعارض بينهما فى مقام الإثبات،و عدم إمكان الجمع بين ثبوت مدلوليهما فى مقام الثبوت و الواقع،و مثال هذا ما لو دل دليل على



وجوب الجمعة في يوم الجمعة تعييناً و دل دليل آخر على وجوب الظهر فيها كذلك، فانه لا تنافى و لا تضاد بين مدلولي هذين الدليلين أصلاً بالذات و الحقيقة، لمكان وجوب كلتا الصلاتين معاً في يوم الجمعة، و لا- يلزم منه أى محذور من التضاد أو التناقض، و لكن بما انا علمنا بعدم وجوب سته صلوات في يوم واحد يقع التعارض بين الدليلين في مقام الإثبات، فيدل كل واحد منهما بالدلاله الالتزاميه على نفى مدلول الآخر.

و من هذا القبيل التنافى بين ما دل على ان الواجب على من سافر أربعة فراسخ غير قاصد للرجوع في يومه هو الصلاه تماماً، و ما دل على ان الواجب عليه الصلاه قصرأ، حيث لا- تنافى بين مدلوليهما بالذات و الحقيقة، و لا- مانع من الجمع بينهما في نفسه، و التنافى بينهما إنما نشأ من العلم الخارجى بكذب أحدهما في الواقع و عدم ثبوته فيه من جهة عدم وجوب سته صلوات في يوم واحد، و لأجل ذلك يدل كل من الدليلين بالدلاله الالتزاميه على نفى مدلول الدليل الآخر.

و قد تحصل من ذلك ان النقطه الرئيسيه التي هي مبدأ انبثاق التعارض بين الدليلين بشتى اشكاله أى سواء أ كان بالذات و الحقيقة أو كان بالعرض و المجاز و سواء أ كان على وجه التباين أو العموم من وجه هي ان ثبوت مدلول كل منهما في مقام الجعل يقتضى رفع اليد عن مدلول الآخر و موجب لانتفائه في ذلك المقام مع بقاء موضوعه بحاله، لا بانتفائه، و من هنا يرجع جميع أقسام التعارض إلى التناقض حقيقه و واقعاً بمعنى ان ثبوت مدلول كل واحد منهما يستلزم عدم ثبوت مدلول الآخر اما بالمطابقه، و اما بالالتزام.

و على الجملة فملاك التعارض و التنافى بين الدليلين هو ما ذكرناه غير مره من ان كل دليل متكفل لثبوت الحكم على فرض وجود موضوعه في الخارج بنحو القضييه الحقيقيه. هذا من جانب. و من جانب آخر انك قد عرفت في غير موضع ان نسبه الحكم إلى الموضوع في عالم التشريع كنسبه المعلول إلى العله التامه في

عالم التكوين، فكما يستحيل انفكاك المعلول عن علته التامه، فكذلك يستحيل انفكاك الحكم عن موضوعه.

فالنتيجه على ضوء هذين الجانبين هي انه إذا كان هناك دليل آخر يدل على نفي هذا الحكم عن موضوعه الثابت بحاله لا بانتفائه، فلا- محاله يقع التعارض و التكاذب بينه و بين دليله فى مقام الإثبات و الدلاله، فان دليله يقتضى ثبوته لموضوعه على تقدير وجوده فى الخارج، و ذاك يقتضى نفيه عن ذلك الموضوع على هذا التقدير. و من الواضح جداً ان الجمع بينهما غير ممكن لاستحاله الجمع بين الوجود و العدم فى شىء واحد، و النفى و الإثبات فى موضوع فارد.

و صفوه القول: ان التنافى بين الحكمين فى مقام الجعل و الواقع بالذات أو بالعرض يوجب التنافى و التعارض بين دليليهما فى مقام الإثبات و الدلاله و لأجل ذلك كان كل منهما فى هذا المقام يكذب الآخر فلا يمكن تصديق كليهما معاً و الأخذ بهما، فلا محاله يوجب الأخذ بأحدهما رفع اليد عن الآخر و بالعكس- مثلاً- الأخذ بالدليل الدال على وجوب القصر- مثلاً- فى المسأله المزبوره، أو على وجوب الجمعه فى يوم الجمعه لا محاله موجب لرفع اليد عن الدليل الدال على وجوب التمام، أو على وجوب الظهر، و الأخذ بالدليل الدال على جواز الجمع بين فاطميتين كما هو المشهور يوجب لا محاله رفع اليد عن الدليل الدال على عدم جواز الجمع بينهما. و هكذا.

و من ذلك يظهر ان التعارض بين الدليلين لا- يتوقف على تحقق موضوعهما فى الخارج بل ثبوت كل منهما بنحو القضييه الحقيقيه يستلزم عدم ثبوت الآخر كذلك و كذبه فى الواقع و مقام الجعل سواء أتحقق موضوعهما فى الخارج أم لم يتحقق، فان ملاك التعارض و أساسه الموضوعى كما عرفت هو عدم إمكان جعل كلا الحكمين معاً و ثبوته فى مرحله الجعل و التشريع اما ذاتاً أو من ناحيه العلم الخارجى، بل قد يحتمل عدم ثبوت كليهما معاً كما لا يخفى، و كيف كان فعلى هذا الأساس ثبوت كل منهما على نحو القضييه الحقيقيه يستلزم لا محاله عدم ثبوت الآخر كذلك.

و قد تحصل مما ذكرناه ان منشأ التعارض أحد أمرين و لا ثالث لها:

الأول- المناقضه أو المضاذه بين نفس مدلولى الدليلين، و هذا هو الكثير فى الأدله و الروايات الوارده فى أبواب الفقه.

الثانى- العلم الخارجى بوحدته الحكم فى الواقع و مقام الجعل و عدم مطابقه أحدهما للواقع.

و اما الجهه الثالثه (و هى نقطه امتياز كبرى باب التراحم عن كبرى باب التعارض) فقد اتضح حالها من بيان حقيقه التراحم و التعارض. و ملخصه: ان النقطه الأساسيه فى كل من البابين تخالف ما هو النقطه الأساسيه فى الآخر.

اما فى باب التراحم فهى عدم قدره المكلف على الجمع بين الحكمين المتراحمين فى مقام الامتثال بلا ايه منافاه و مضاذه بينهما فى مقام الجعل أصلاً، فالتنافى بينهما إنما هو فى مرحله الفعلية و الامتثال، فان المكلف ان صرف قدرته فى امتثال هذا عجز عن امتثال ذاك، و ان عكس فبالعكس.

و يتفرع على تلك النقطه امران:

الأول- اختصاص التراحم بينهما بالإضافة إلى من كان عاجزاً عن امتثالهما معاً، و اما من كان قادراً على امتثالهما فلا مزاحمه بينهما بالإضافة إليه أبداً، فالمزاحمه فى ماده العاجز دون ماده القادر. و هذا واضح.

الثانى- ان انتفاء الحكم فى باب المزاحمه انما هو بانتفاء موضوعه - و هو القدره - لا انتفاؤه مع بقاء موضوعه بحاله.

و اما فى باب التعارض فهى التنافى و التعاند بين الحكمين فى مقام الجعل و الثبوت، و عدم إمكان جعل كليهما معاً، اما بالذات و الحقيقه، و اما من ناحيه العلم الإجمالى بعدم جعل أحدهما فى الواقع.

و نتيجته تلك النقطه امران:

الأول- عدم اختصاص التعارض بمكلف دون آخر و بزمان دون زمان،

بداهه ان استحاله اجتماع النقيضين أو الضدين لا تختص بشخص دون آخر، و بزمان دون زمان آخر، و بحاله دون حاله أخرى، و المفروض ان جعل كلا الحكمين معاً مستلزم للتناقض أو التضاد و هو محال.

الثانى- ان انتفاء الحكم فى باب التعارض ليس بانتفاء موضوعه، و إنما هو بانتفاء نفسه مع ثبوت موضوعه بحاله.

فتحصل مما ذكرناه ان المناط فى كل من البابين أجنبى عما هو المناط فى الباب الآخر فلا جامع بين البابين أبداً.

و على هذا الأساس فالقول بان الأصل عند الشك هل هو التعارض أو التراحم لا مجال له أصلاً. و من هنا ذكر شيخنا الأستاذ-  
قده- ان هذا القول يشبه القول بان الأصل فى الأشياء هل هى الطهاره أو البطلان فى البيع الفضولى.

ثم انه لا- يخفى ان ما ذكرناه من افتراق التراحم و التعارض لا يبتنى على وجهه نظر مذهب دون آخر، بل تعم جميع المذاهب و الآراء سواء فيها القول بتبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها أو فى أنفسها، و القول بعدم التبعيه مطلقاً، كما هو مذهب الأشعرى. و الوجه فى ذلك ما عرفت من ان مسأله التراحم ترتكز على ركيزه واحده و هى عدم تمكن المكلف من الجمع بين التكيلفين المتوجهين إليه فى ظرف الامتثال. و من الواضح انه لا- يفرق فيه بين ان يكون لهما ملاك فى مورد المزاحمه أم لا؟ ضروره انه لا دخل لمسأله تبعيه الأحكام للملاكات بمسألتنا هذه و لا صلته لإحدهما بالأخرى أبداً. و مسأله التعارض أيضاً ترتكز على ركيزه و هى تنافى الحكمين فى مقام الجعل و الواقع. و من الواضح انها أجنبيه عن كون أحدهما ذا ملاك فى مورد المعارضه أو لم يكن، بداهه انه لا دخل لوجود الملاك فى أحدهما لوقوع التعارض بينهما. و هذا واضح جداً.

فما أفاده المحقق صاحب الكفايه- قده- من ابتناء مسأله التراحم على ان يكون المقتضى لكلا- الحكمين موجوداً فى مورد المزاحمه، و مسأله التعارض على

ان يكون المقتضى لأحدهما موجوداً في مورد المعارضه لا يرجع إلى أصل صحيح و سيأتي تفصيله بشكل واضح في مسأله اجتماع الأمر و النهى إن شاء الله تعالى.

و أما الجبهه الرابعه فيقع الكلام فيها في موردين:

الأول-فيما تقتضيه القاعده في المتعارضين.

الثاني-في مرجحاتهما.

أما المورد الأول-فقد ذكرنا في بحث التعادل و الترجيح ان مقتضى القاعده سقوط المتعارضين عن الحجيه و فرضهما كأن لم يكونا. و الوجه في ذلك هو ان دليل الاعتبار لا يشمل كليهما معاً لاستحاله التعبد بالمتناقضين أو الضدين، فشموله لأحدهما المعين و ان لم يكن مانعاً في نفسه، إلا-انه معارض لشموله للآخر، حيث ان نسبه إلى كليهما على حد سواء و عليه فالحكم بشموله لهذا دون ذاك ترجيح بلا مرجح، و أحدهما لا بعينه ليس فرداً ثالثاً، فاذن يسقطان معاً فيرجع إلى العموم أو الإطلاق ان كان، و الا فيأى أصل عملي. و تمام الكلام في ذلك بصوره مشروحه في بحث التعادل و الترجيح إن شاء الله تعالى.

و أما المورد الثاني-فقد ذكرنا في بحث التعادل و الترجيح ان مرجحات باب التعارض تنحصر بموافقه الكتاب أو السنه، و بمخالفه العامه، و ليس غيرهما بمرجح هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الترجيح بهما يختص بالخبرين المتعارضين فلا يعم غيرهما من آيتين متعارضتين أو ظاهرين متعارضين أو إجماعين متعارضين، بل لا يعم فيما إذا كان أحد المتعارضين خبراً و الآخر إجماعاً مثلاً.

فالتتيجه ان هاهنا دعاوى ثلاث:

الأولى-انحصار المرجح بخصوص موافقه الكتاب أو السنه، و مخالفه العامه.

الثانيه-ان غيرهما من صفات الراوى و نحوها ليس بمرجح.

الثالثه-أن الترجيح بهما يختص بالخبرين المتعارضين فلا يعم غيرهما.

أما الدعوى الأولى فلأنهما قد وردتا في صحيحه قطب الراوندى عن الصادق عليه السلام

إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فذرّوه، فإن لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامه، فما وافق اخبارهم فذرّوه و ما خالف اخبارهم فخذوه» وقد ذكرنا هناك ان موافقه الكتاب و السنه، و مخالفه العامه من المرجحات، و ليستا في مقام تمييز الحجه عن اللاحجه. كما تخيل المحقق صاحب الكفايه (قده) بدعوى ان ما ورد من الروايات من ان الخبر المخالف للكتاب زخرف و باطل أو لم نقله أو اضربوه على الجدار و نحو ذلك من التعبيرات دال على انه ليس بحجه، و كذا الحال في الخبر الموافق للقوم، فان الوثوق و الاطمئنان بصدور الخبر المخالف للقوم يوجب الاطمئنان بان الخبر الموافق لهم اما غير صادر أو صدر تقيه.

و لكن قد ذكرنا هناك ان المراد بالمخالفه في تلك الروايات ما كان على نحو التباين أو العموم من وجه، فمثل هذا المخالف لم يمكن صدوره عن الأئمه عليهم السلام و اما المخالف على نحو العموم المطلق فلا إشكال في صدوره عنهم عليهم السلام، كيف و قد خصص به في كثير من الموارد عمومات الكتاب و السنه. و من الواضح جداً ان المراد من المخالفه في روايات الترجيح ليس المخالفه على النحو الأول، بل المراد منها المخالفه على النحو الثاني، و الا لم يكن بيانها مناسباً لمقام الترجيح، إذ المفروض انه عليه السلام كان في مقام بيان المرجح لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر لا في مقام تمييز الحجه عن اللاحجه.

و مما يؤيد ذلك انه لو كان المراد من المخالفه في تلك الطائفه هو المخالفه على النحو الأول لم يكن الخبر المشهور المخالف للكتاب أو السنه حجه في نفسه، و معه كيف يحكم عليه السلام بتقديمه على الخبر الشاذ الموافق للكتاب أو السنه كما هو مقتضى إطلاق المقبوله. و من ذلك يعلم ان هذه الطائفه ليست في مقام تمييز الحجه عن اللاحجه، و الا لم يكن معنى لتقديم الخبر المشهور المخالف على الشاذ الموافق، بل هي في مقام بيان المرجح لأحد المتعارضين على الآخر.

و أما ما ذكره من ان الخبر الموافق للقوم لا- يكون حجه مع وجود الخبر المخالف لهم فهو من الغرائب، ضروره ان مجرد وجود الخبر المخالف لهم لا- يوجب كون الموافق غير حجه، لأن الأحكام الموافقه لهم فى نفسها كثيره جداً. و عليه فيحتمل ان يكون الخبر الموافق لهم هو الحكم الواقعى دون المخالف، و هذا واضح.

و أما الدعوى الثانيه فلأن الترجيح بغيرهما لم يرد فى دليل معتبر، و على تقدير وروده فى دليل معتبر ليس من جمله المرجحات- هنا- بيان ذلك: أما الشهرة لم تذكر فيما عدا المرفوعه و المقبوله اما المرفوعه فهى ضعيفه سنداً، بل غير موجوده فى الكتب المعتمره، و لذا ناقش فى سندها صاحب الحدائق- قده- الذى ادعى القطع بصدور الروايات الموجوده فى الكتب الأربعة، و غيرها من الكتب المعتمره و أما المقبوله فهى و ان كان الأصحاب يتلقونها بالقبول، الا انها أيضاً ضعيفه سنداً بعمر ابن حنظله حيث لم تثبت وثاقته، و مع الغرض عن سندها فالمذكور فيها هو الأخذ بالمجمع عليه. و من المعلوم ان المراد منه هو الخبر الذى أجمع الأصحاب على روايته عن المعصومين عليهم السلام، و صدوره منهم. و على هذا فالمراد منه هو الخبر القطعى الصدور، فاذن تقديمه على الشاذ ليس من باب الترجيح، كما هو ظاهر.

و من هنا يظهر حال صفات الراوى كالأعدليه و الأفقيه و الأوثقيه و نحوها أيضاً، فان الترجيح بها لم يذكر فى غير المقبوله و المرفوعه من الاخبار العلاجيه.

أما المرفوعه فقد عرفت حالها. و أما المقبوله فمع الغرض عن سندها لم تجعل الترجيح بالصفات من مرجحات الروايتين، و انما جعلت الترجيح بها من مرجحات الحكمين حيث قال عليه السلام الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما إلخ.

و أما الدعوى الثالثه فلان موضوع الترجيح فى الاخبار العلاجيه خصوص الخبرين المتعارضين، فالتعدى منهما إلى غيرهما يحتاج إلى دليل، و حيث لا دليل عليه فلا بد من الاقتصار عليهما، فان الدليل الخارجى مفقود على الفرض، و روايات الترجيح لا إطلاق فيها و لا عموم، فاذن لا يمكن رفع اليد عن مقتضى الأصل

الأولى فى غيرهما. و يأتى الكلام فى جميع ذلك فى بحث التعادل و الترجيح إن شاء الله تعالى بصورة مفصله، و الغرض من التعرض هنا بهذا المقدار الإشاره إلى ان مسأله التعارض كما تمتاز عن مسأله التراحم بذاتها كذلك تمتاز عنها بمرجحاتها.

و اما الجهه الخامسه فيقع الكلام فيها فى نقطتين:

الأولى- ما هو مقتضى القاعده فى مسأله التراحم.

الثانيه- ما هو مرجحاتها.

أما النقطه الأولى، فمقتضى القاعده فيها التخيير مع قطع النظر عن مرجحات تلك المسأله. و الوجه فيه واضح و هو ان المانع عن الإتيان بالمتراحمين انما هو عدم قدره المكلف على امتثالهما معاً، و أما من ناحيه أخرى فلا مانع أصلاً. و عليه فيما ان المكلف قادر على إتيان أحدهما عند ترك الآخر يتعين عليه بحكم العقل، ضروره انه لم يعتبر فى الامتثال ما عدا قدره المكلف عليه فى ظرفه، و حيث انه قادر على امتثال أحدهما فلا يكون معذوراً فى تركه.

أو فقل ان فعليه كلاً- التكليفين فى باب المزاحمه مستحيله، و فعليه أحدهما بفعله موضوعه و هو قدره المكلف على امتثاله ضروريه، فاذن يجب بحكم العقل امتثال هذا التكليف الفعلى، فإذا فرض عدم الترجيح لأحدهما على الآخر يحكم العقل بالتخيير بينهما، و انه مخير فى إعمال قدرته فى امتثال هذا و امتثال ذاك.

أما النقطه الثانيه، فقد ذكروا لها مرجحات:

المرجح الأول- ما ذكره شيخنا الأستاذ- قده- و هو كون أحد الواجبين مما لا بدل له و الآخر مما له بدل، فيقدم الأول على الثانى فى مقام المزاحمه، و هذا يتحقق فى أحد موضعين:

أحدهما ما إذا كان لأحد الواجبين بدل فى عرضه دون الآخر، كما إذا كان أحدهما واجباً تخييرياً، و الآخر واجباً تعينياً، ففى مثل ذلك إذا وقعت المزاحمه بين الواجب التعينى و بعض افراد للواجب التخييرى، قدم الواجب التعينى على



التخييري. و الوجه فى ذلك واضح و هو ان وجوب الواجب التخييري لا- يقتضى لزوم الإتيان بخصوص الفرد المزاحم، و انما يقتضى لزوم الإتيان بالجامع بينه و بين غيره، و المفروض ان وجوب الواجب التعيينى يقتضى الإتيان بخصوص ذلك الفرد المزاحم. و من المعلوم ان ما لا اقتضاء فيه لا يمكن ان يزاحم ما فيه الاقتضاء.

فالتتيجه ان فى مقام المزاحمه بين التكيلفين يقدم ما ليس له البدل على ماله البدل.

ثانيهما ما إذا كان لأحد الواجبين بدل فى طوله دون الواجب الآخر. و قد مثل لذلك بما إذا وقع التزاحم بين الأمر بالوضوء أو الغسل و الأمر بتطهير البدن للصلاه، و حيث ان للوضوء أو الغسل بدلاً و هو التيمم فلا يمكن مزاحمه أمره مع امر تطهير البدن فيقدم الأمر بالطهاره الخبثيه على الأمر بالطهاره الحديثيه، و ان كان الثانى أهم من الأول. و ذلك لما عرفت من ان ما لا اقتضاء فيه لا يمكن ان يزاحم ما فيه الاقتضاء.

و ذكر قده فرعا آخر أيضا لهذه الكبرى و هو: ما إذا دار الأمر بين إدراك تمام الركعات فى الوقت مع الطهاره الترابيه و إدراك ركعه واحده مع الطهاره المائيه، كما إذا صار الوقت ضيقاً بحيث لو توضأ أو اغتسل لم يدرك من الركعات الا ركعه واحده. و اما إذا تيمم بدلاً عن الوضوء أو الغسل فيدرك تمام الركعات فى الوقت، ففى مثل ذلك يقدم إدراك تمام الركعات فى الوقت مع الطهاره الترابيه على إدراك ركعه مع الطهاره المائيه، لأن للصلاه مع الطهاره المائيه بدلاً و هو الصلاه مع الطهاره الترابيه، و اما للصلاه فى الوقت فحيث انه لا بدل لها فتقدم على الصلاه مع الطهاره المائيه فى مقام المزاحمه، لأن ماله البدل لا يصلح ان يزاحم مالا بدل له.

و قد يشكل فى المقام بان لإدراك تمام الركعات فى الوقت أيضاً بدل و هو إدراك ركعه واحده فيه بمقتضى الروايات الداله على ان من إدراك ركعه واحده فى الوقت فقد أدرك تمام الصلاه، فاذن يدور الأمر بين واجبين لكل منهما بدل فلا وجه

لتقديم الأمر بالصلاه فى الوقت على الأمر بالصلاه مع الطهاره المائيه. و أجاب-قده-عن هذا الإشكال بان بدليه إدراك الركعه الواحده عن تمام الصلاه فى الوقت انما هى فى فرض عجز المكلف عن إدراك تمام الصلاه فيه، لا- مطلقاً و المفروض ان المكلف قادر على إدراك تمامها فيه. و عليه فلا موجب لسقوط الأمر بإتيان تمام الصلاه فى وقتها، فإذا لم يسقط فلا محاله يسقط الأمر بالصلاه مع الطهاره المائيه، لعجز المكلف عنها تشريعاً و ان لم يكن عاجزاً تكويناً و هذا كاف فى الانتقال إلى بدلها و هو الصلاه مع الطهاره التراييه، لما ذكرناه غير مره من ان الأمر بالطهاره المائيه مشروط بالتمكن من استعمال الماء عقلا و شرعا، و لا يكفى التمكن العقلى فحسب.

و ملخص ما ذكرناه هو انه قدس سره طبق الكبرى الكليه و هى ان ما لا بدل له يقدم على ماله بدل فى مقام المزاحمه على فروع ثلاثه:

الأول- ان الواجب التخييرى إذا زاحم ببعض افراده الواجب التعيينى فيقدم التعيينى عليه و ان كان الواجب التخييرى أهم منه، كما إذا كان لشخص عشره دنانير و دار امرها بين ان يصرفها فى مؤثونه من تجب عليه مؤثونه و بين ان يصرفها فى كفاره شهر رمضان، و حيث ان لكفاره شهر رمضان بدلا و هو صوم شهرين متتابعين أو عتق رقبه مؤثونه فلا يمكن مزاحمه وجوبها لوجوب المؤثونه، فيقدم صرفها فى المؤثونه على صرفها فى الكفاره، لأن وجوب الكفاره لا يقتضى لزوم الإتيان بخصوص فردها المزاحم، و هذا بخلاف وجوب المؤثونه، فانه يقتضى لزوم الإتيان بخصوص ذلك الفرد.

الثانى- ما إذا كان عند المكلف مقدار من الماء لا يكفى للوضوء و تطهير البدن معاً فعندئذ يدور امره بين ان يصرفه فى الوضوء و يصلى مع البدن المتنجس و ان يصرفه فى تطهير البدن و يصلى مع التيمم، و بما ان للوضوء بدلا و هو التيمم فيتعين صرفه فى إزالة الخبث عن البدن، لأن ماله بدل لا يصلح لأن يزاحم ما لا بدل له.

الثالث- ما إذا دار الأمر بين إدراك تمام الركعات فى الوقت مع الطهاره الترايبه و إدراك ركعه واحده مع الطهاره المائيه و بما ان للطهاره المائيه بدلا و هو الطهاره الترايبه، و لا- بدل للوقت فيتعين تقديم الوقت على الطهاره المائيه فيصلى فى الوقت مع الطهاره الترايبه.

أقول الكلام فيما ذكره-قده-يقع فى مقامين:الأول-فى أصل الكبرى التى ذكرها-قده-الثانى-فى الفروع التى ذكرها و انها هل تكون من صغريات تلك الكبرى أم لا.

اما المقام الأول، فلا إشكال فى أصل ثبوت الكبرى و ان ما ليس له بدل يقدم على ماله بدل فيما إذا دار الأمر بينهما. و الوجه فيه ما عرفت من ان ما لا اقتضاء له لا يمكن ان يزاحم ما فيه الاقتضاء، و كيف كان فالكبرى مسلمه.

و اما المقام الثانى فيقع الكلام فيه فى موارد:الأول فى الفرع الأول.الثانى فى الفرع الثانى.الثالث فى الفرع الثالث.

اما المورد الأول، فقد تبين مما قدمناه ان هذا الفرع و ما شاكلة ليس داخلا تحت كبرى مسأله التزاحم، لتجرى عليه أحكامه. و ذلك لما عرفت من ان التزاحم بين التكليفين الفعلين لا- يعقل الا- من جهه عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال، فلو كان المكلف قادراً عليه فلا- مزاحمه بينهما أبداً، و المفروض- فيما نحن فيه-قدره المكلف على امتثال الواجب التعيينى و التخييرى معاً من دون أية مزاحمه نعم خصوص الفرد المزاحم للواجب التعيينى و ان كان غير مقدور للمكلف الا انه ليس بواجب على الفرض، و ما هو واجب- و هو الجامع بينه و بين غيره من الافراد مقدور له و لو من جهه القدره على بعض افراده.

أو فقل: ان ما هو مزاحم للواجب التعيينى ليس بواجب، و ما هو واجب ليس بمزاحم له. و من هنا قلنا انه لا- تزاحم بين الواجب الموسع و المضيق كالصلاه و الإزاله مثلاً.

و الأصل فى جميع ذلك هو ما ذكرناه من ان التراحم لا ينشأ إلا من ناحيه عدم تمكن المكلف من امتثال كلا التكليفين معاً، و اما إذا كان متمكناً منه فلا تراحم و لا تنافى بينهما أبداً.

و على هذا الأساس فالفرع المزبور أو ما شاكلة ليس من صغريات باب المزاحمه، لتطبق عليه الكبرى المتقدمه. فما أفاده-فده-من تطبيق تلك الكبرى عليه فى غير محله، لعدم كونه صغرى لها.

و اما المورد الثانى فيمكن المناقشه فيه من وجهين:

الأول-ان التراحم لا- يعقل ان يكون بين وجوب صرف الماء فى الوضوء أو الغسل بما هو و وجوب صرفه فى تطهير البدن أو الثوب كذلك، و ذلك لما ذكرناه غير مره من ان الأوامر المتعلقة بالاجزاء و الشرائط جميعاً أوامر إرشاديه فترشد إلى جزئيتها و شرطيتها، و ليست بأوامر نفسيه. و من الواضح جداً ان المزاحمه لا- تعقل بين الأوامر الإرشاديه بما هى، لأن مخالفتها لا توجب العقاب، و موافقتها لا توجب الثواب، بل لا تجب موافقتها بما هى لتقع المزاحمه بين موافقه هذا و موافقه ذاك فى مقام الامتثال، و انما تعقل بين واجبين أو واجب و حرام نفسيين بحيث كان المكلف متمكناً من امتثال كل منهما فى نفسه مع قطع النظر عن الآخر الا انه لم يتمكن من الجمع بينهما فى الامتثال.

و على هذا فالمزاحمه هنا لو سلمت فانما هى فى الحقيقه بين الصلاه مع الطهاره الحديثه و الصلاه مع الطهاره الخبيثه، فالتعبير عن ذلك بوقوع المزاحمه بين الطهاره الحديثه و الطهاره الخبيثه لا يخلو عن مسامحه واضحه، ضروره انه لا شأن لهما ما عدا كونهما من قيود الصلاه فلا معنى لوقوع المزاحمه بينهما فى نفسهما مع قطع النظر عن وجوب الصلاه.

و على الجمله فالمزاحمه بين اجزاء و شرائط الصلاه مثلاً- بعضها ببعض مع قطع النظر عن وجوبها مما لا- تعقل، ضروره انه لا وجوب لها مع قطع النظر عن وجوب

الصلاه. و على هذا فلا معنى لوقوع المزاحمه بين وجوب صرف الماء فى الوضوء أو الغسل مثلاً و وجوب صرفه فى تطهير البدن أو الثوب مع الغض عن وجوب الصلاه لعدم كونهما فى هذا الحال واجبين، لتقع المزاحمه بينهما، و اما مع ملاحظه وجوبها فالتراحم بين وجوب الصلاه مع الطهاره المائيه و وجوب الصلاه مع طهاره البدن أو الثوب، فإذا كان الأمر كذلك فلا وجه لتقديم الثانيه على الأولى بدعوى ان ما ليس له بدل يقدم على ماله بدل. و ذلك لفرض ان لكل واحده منهما بدلاً، فكما ان للصلاه مع الطهاره المائيه بدلاً و هو الصلاه مع الطهاره التراييه فكذلك للصلاه مع طهاره البدن أو الثوب بدل و هو الصلاه مع البدن أو الثوب النجس على المختار و عارياً على المشهور، فاذن لا يكون هذا الفرع أو ما شاكلة من صغريات الكبرى المتقدمه، و لا تنطبق تلك الكبرى عليه.

نعم لو كان التراحم بين وجوب صرف الماء فى الوضوء أو الغسل و وجوب صرفه فى تطهير البدن أو الثوب مع قطع النظر عن وجوب الصلاه لكان من صغريات تلك الكبرى و لكنك عرفت أن التراحم بينهما غير معقول.

الثانى- ان التراحم كما ذكرناه فى غير موضع انما يجرى بين واجبين نفسيين كالصلاه و الإزالة مثلاً أو بين واجب و حرام، و اما بين اجزاء و شرائط و جب واحد فلا يعقل جريان التراحم فيه.

و الوجه فى ذلك هو ان جميع تلك الاجزاء و الشرائط واجب بوجوب واحد على سبيل الارتباط ثبوتاً و سقوطاً، غايه الأمر ان الاجزاء بنفسها متعلقه لذلك الوجوب، و الشرائط باعتبار تقيدها بمعنى ان الوجوب تعلق بالاجزاء متقيده بتلك الشرائط. و من الواضح جداً ان ذلك الوجوب الواحد يسقط بتعذر واحد من تلك الاجزاء أو الشرائط بقانون ان الأمر بالمركب يسقط لا محاله بتعذر واحد من اجزائه أو شرائطه، لاستحاله تعلق الوجوب به فى ظرف تعذر أحد أجزائه أو قيوده، لأنه تكليف بالمحال فلا يصدر من الحكيم.

و على هذا فمقتضى القاعده سقوط الوجوب عن المركب كالصلاه و ما شاكلها عند تعذر جزء أو شرط منه، كما هو مقتضى كون اجزائه ارتباطيه، فاذا ثبت الوجوب للباقي يحتاج إلى دليل، و قد دل الدليل فى خصوص باب الصلاه على عدم السقوط و وجوب الإتيان بالباقي، فعندئذ بما ان فيما نحن فيه قد تعذر أحد قيدي الصلاه (هما الطهاره الحديثيه و الطهاره الخبيثيه) فمقتضى القاعده الأوليه سقوط وجوبها، فيحتاج وجوب الباقي إلى دليل، و الدليل موجود هنا، و هو ما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال، بل يكفينا لإثبات عدم سقوطها فى المقام الروايات الخاصه الداله على وجوب الإتيان بها فى الثوب أو البدن المتنجس أو عاريا، و ما دل على لزوم الإتيان بالطهاره الترابيه مع تعذر الطهاره المائيه.

و عليه فيعلم إجمالاً يجعل أحد هذين الشرطين فى الواقع دون الآخر، اذن لا محاله يقع التعارض بين دليليهما، إذ لم يعلم ان أيهما مجعول فى هذا الحال فى مقام الثبوت و الواقع، فما دل على شرطيه الطهاره الحديثيه فى هذا الحال لا محاله معارض بما دل على شرطيه الطهاره الخبيثيه. و عليه فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض ان لم يكن التعارض بينهما بالإطلاق، و إلا فيسقطان معاً، فلا تصل النوبه إلى الترجيح، فاذا ما معنى وقوع المزاحمه بينهما، بداهه ان المزاحمه بين تكليف و تكليف آخر فرع ثبوتهما فى الواقع و مقام الجعل من دون أى تناف فى البين لتقع المزاحمه بين امثال هذا و امثال ذاك.

و على الجملة فالامر المتعلق بالصلاه الواجده لجميع الاجزاء و الشرائط قد سقط لا محاله بتعذر واحد من شرطيهما (هما الطهاره الحديثيه و الطهاره الخبيثيه) بمقتضى القاعده الأوليه، غايه ما فى الباب قد دل دليل من الخارج على وجوب الباقي من الاجزاء و الشرائط. و من الواضح جداً ان هذا الوجوب غير الوجوب الأولى المتعلق بالواحد و التمام، فانه قد سقط من ناحيه تعذر المركب. و من المعلوم ان جزئيه الاجزاء و شرطيه الشرائط قد سقطتا بتبع سقوطه لا محاله، ضروره استحاله

بقاء الأمر الانتزاعي في ظرف سقوط منشأه.

و عليه فالجزئيه و الشرطيه للاجزاء و الشرائط الباقيتين لا محاله مجعولتان بجعل ثانوى و بدليل خارجى الدال على وجوب الباقي و عدم سقوطه. و يعلم من ذلك-طبعا- ان المجعول فى المقام شرطيه أحد الأمرين فى الواقع اما شرطيه الطهاره الحديثيه، و اما شرطيه الطهاره الخبثيه، فشرطيه كليتهما غير معقوله لفرض عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما، فلا- يمكن ان يتعلق الأمر بالمركب منهما، فلا محاله يكون المجعول شرطيه إحداهما لا محاله و نتيجه ذلك ان المورد غير داخل فى كبرى التراحم.

و خلاصه ما ذكرناه هى ان الكبرى المتقدمه و ان كانت مسلمه، إلا انها لا تنطبق على هذا الفرع و ما يشبهه، بل قد عرفت انه غير داخل فى كبرى مسأله التراحم فضلا عن تلك الكبرى.

و اما المورد الثالث (و هو ما إذا دار الأمر بين إدراك تمام الركعات فى الوقت مع الطهاره الترايبه و إدراك ركعه واحده مع الطهاره المائيه) فيرد عليه بعينه ما أوردناه على المورد الثانى من الوجهين.

اما أولا فلما عرفت من انه كما ان للصلاه مع الطهاره المائيه بدلا و هو الصلاه مع الطهاره الترايبه فكذلك لإدراك تمام الصلاه فى الوقت بدل و هو إدراك ركعه واحده منها فى الوقت، فاذا لا تنطبق الكبرى المزبوره عليه.

و أما ثانياً فلما عرفت من أن التراحم لا- يجرى بين اجزاء واجب واحد أو شرائطه فإذا تعذر على المكلف الجمع بين الطهاره المائيه و الوقت فمقتضى القاعده الأوليه سقوط الأمر بالصلاه، فلو كنا نحن و الحال هذه لم نقل بوجوب الباقي من الاجزاء و الشرائط، و لكن الدليل الخارجى قد دلنا على وجوب الباقي و عدم سقوط الصلاه بحال.

و من ذلك يعلم إجمالا يجعل جزئيه أحدهما فى الواقع و حيث انه مردد بين

الطهاره المائيه و الوقت فتقع المعارضه بين دليلهما فالنتيجه ان هذا الفرع أيضا ليس من صغريات الكبرى المتقدمه.

و قد تحصل مما ذكرناه ان ما ذكره-قده-من الفروع الثلاثه ليس شىء منها صغرى للكبرى التى ذكرها، و هى تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل و لا تنطبق تلك الكبرى على شىء منها.

نعم النتيجه فى الفرع الأخير بعينها هى النتيجه التى ذكرها-قده-و هى تقديم ما لا بدل له على ماله بدل-و لكن بملاك آخر، لا بالملاك الذى أفاده.

بيان ذلك هو ان الله تعالى جعل فى كتابه العزيز للصلوات الخمس أوقاتاً خاصه بحسب المبدأ و المنتهى بقوله: «و أقيموا الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل» و قد وردت فى الروايات ان وقت صلاتى الظهرين من دلوك الشمس إلى غروبها، و وقت العشاءين من الغروب إلى غسق الليل، و وقت صلاه الصبح من أول الفجر إلى طلوع الشمس، فهذه هى أوقات الصلوات الخمس، و لا- يرضى الشارع بتأخيرها عنها أنا ما، بل هى غير مشروعه فى ما عدا تلك الأوقات، الا فيما إذا قام دليل خاص على المشروعيه كما فى القضاء أو نحوه. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى انه تعالى قد جعل الطهاره من الحدث شرطاً مقوماً لها بقوله: «إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق و ان كنتم جنباً فاطهروا و ان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً» فجعل فى هذه الآيه المباركه الطهاره من الحدث شرطاً للصلاه، و قد ذكرنا انها من أركان الصلاه و بانتفائها تنفى، و لذا ورد ان الصلاه على ثلاثه أثلاث ثلث منها الركوع و ثلث منها السجود و ثلث منها الطهور.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان الطهاره شرط لتلك الصلوات التى عينت لها أوقات معينه، و انه يجب على المكلف الإتيان بها فى تلك الأوقات مع الطهاره المائيه ان كان واجداً للماء، و مع الطهاره التراييه ان كان فاقداً لها و قد ذكرنا



غير مره ان المراد من وجدان الماء وجوده الخاصّ، و هو ما إذا تمكن المكلف من استعماله عقلا و شرعا، و ذلك بقريته داخله و خارجيه.

أما القرينه الداخليه فهى ذكر المريض فى الآيه المباركه، فان الماء غالباً موجود عنده، و لكنه لا يتمكن من استعماله عقلا أو شرعا.

و أما القرينه الخارجيه فهى عده من الروايات الداله على ذلك. و على هذا فان تمكن المكلف من استعمال الماء عقلا و شرعا فهو واجد له، و وظيفه الواجد الوضوء أو الغسل، و ان لم يتمكن من استعماله عقلا- أو شرعا فهو فاقد له، و وظيفه الفاقد التيمم، فالآيه المباركه فى مقام بيان ان المكلف على نوعين: الواجد و الفاقد و لا- ثالث لهما. و من الواضح ان التقسيم قاطع للشركه.

و عليه فإذا ضمنا ما يستفاد من هذه الآيه المباركه بضميمه القرائن الداخليه و الخارجيه إلى ما يستفاد من الآيه الأولى بضميمه الروايات الوارده فيها من ان لكل صلاه وقتاً خاصاً تجب فى ذلك الوقت الخاص لا فيما عداه، فالنتيجه هى ان المكلف إذا تمكن فى ذلك الوقت من استعمال الماء عقلا و شرعا فهو واجد له و وظيفته عندئذ الوضوء أو الغسل، و ان لم يتمكن فيه من استعماله عقلا أو شرعا فهو فاقد له، و وظيفته حينئذ التيمم.

و من هنا قلنا ان المراد من عدم الوجدان فى الآيه المباركه عدم الوجدان بالإضافه إلى الصلاه التى قام المكلف إلى إتقانها، لا مطلقاً فلو لم يتمكن المكلف من إيقاع الصلاه فى وقتها مع الطهاره المائيه فهو غير واجد بالإضافه إلى الصلاه، و ان كان واجداً بالإضافه إلى غيرها. و على هذا بما ان فيما نحن فيه لا- يتمكن المكلف من إيقاع الصلاه فى وقتها مع الطهاره المائيه من جهه ضيق الوقت يتعين عليه إيقاعها فيه مع الطهاره الترابيه.

و هذه النتيجه نتيجه ضم هذه الآيه أعنى بها آيه الوضوء إلى الآيه الأولى، مع ملاحظه القرائن و النصوص الوارده فى أطرافهما.

و على هذا الأساس تبين انه إذا دار الأمر بين إدراك تمام الركعات فى الوقت مع الطهاره التراييه و إدراك ركعه واحده مع الطهاره المائيه فيقدم الأول على الثانى.

و الوجه فيه ما عرفت من ان المستفاد من الآيتين المباركتين بعد ضم إحداهما إلى الأخرى مع ملاحظه القرائن و الروايات الوارده فى المقام هو ان الواجب على المكلف إيقاع تمام الصلاه فى الوقت مع الطهاره المائيه فى فرض وجدان الماء، و مع الطهاره التراييه فى فرض فقد انه، و لا يجوز تأخيرها عن وقتها أصلاً، فلو أخرها عنه و لو بمقدار ركعه واحده لبطلت لا محاله، بل إتيانها عندئذ بقصد الأمر تشريع و محرم، ضروره سقوط الأمر المتعلق بها فى الوقت، فيحتاج و جوبها فى هذا الحال إلى امر آخر. و على هذا فإذا فرضنا ان الوضوء أو الغسل موجب لتفويت الوقت أو تفويت مقدار منه بحيث لا يقدر على إدراك تمام الصلاه فى مقدار آخر منه فلا يجوز و لا يكون مشروعاً. و عليه فلا محاله تنتقل وظيفته إلى التيمم، لعدم تمكنه وقتئذ من الوضوء أو الغسل شرعاً، و ان تمكن عقلاً، هذا بحسب ما تقتضيه القاعده الأوليه.

و اما بحسب النصوص فان جمله منها و ان دلت على ان إدراك ركعه واحده من الصلاه فى الوقت بمنزله إدراك تمام الركعات، إلا ان الظاهر منها - بمقتضى الفهم العرفى - اختصاص ذلك بمن لم يتمكن من إتيان تمامها فى الوقت، و اضطر إلى التأخير إلى زمان لا - يبقى من الوقت الا بمقدار إدراك ركعه واحده، فالشارع جعل لمثله إدراك ركعه واحده بمنزله إدراك تمام الركعات إرفاقاً و توسعه له، و أما من تمكن من إدراك تمام الركعات فى الوقت، و لكنه أخر باختياره و إرادته إلى ان ضاق الوقت بحيث لم يبق منه إلا بمقدار إتيان ركعه واحده فيه فلا يكون مشمولاً لتلك الروايات، ضروره انها لم تكن فى مقام بيان الترخيص و التوسعه للمكلفين فى تأخير صلواتهم إلى ان لا يسع الوقت الا بمقدار ركعه واحده منها.

و على الجملة فلا شبهه فى ظهور الروايات فى اختصاص هذا الحكم بغير المتمكن من أداء تمام الصلاة فى الوقت، و ان الشارع جعل هذا توسعه له، و ان إدراكه ركعه واحده فى الوقت بمنزله إدراكه تمام الركعات فيه، بل يمكن استظهار ذلك أعنى الاختصاص بالمضطر و بغير المتمكن من نفس التعبير بكلمه «أدرك» حيث انه يظهر من موارد استعمالات هذه الكلمه انها تستعمل فيما إذا لم يتمكن الإنسان منه ابتداء، ثم بعد الفحص و الطلب تمكن منه، كما إذا طالب أحد غريمه ثم وجده فيقال انه أدرك غريمه، و اما إذا لم يطالبه، و لكنه صادفه من باب الاتفاق فلا- يقال انه أدركه، بل يقال انه صادف غريمه، أو إذا نظر فى مسأله علميه-مثلا- و بعد النظر و الدقه وصل إلى ما هو المقصود منها فيقال انه أدرك المقصود. و اما إذا خطر بباله صدقه و من دون تفكر و نظر فلا يقال انه أدركه.. و هكذا.

و فى المقام قوله عليه السلام- من أدرك ركعه واحده من الغداه فى الوقت فقد أدرك تمام الركعات- ظاهر فى اختصاص الحكم بغير المتمكن، و أما من تمكن من إدراك تمام الركعات فى الوقت، و لكنه أخرها باختياره و إرادته إلى زمان لا يسع الوقت الا بمقدار ركعه واحده فلا يصدق عليه انه أدرك ركعه واحده فى الوقت ليكون مشمولاً للروايه، لما عرفت من ان كلمه أدرك بحسب موارد استعمالها انما تستعمل فى وجدان شىء بالاجتهاد و الطلب فلا تصدق على وجدانه صدقه و من باب الاتفاق. و كيف ما كان فلا- إشكال فى ظهور الروايات فيما ذكرناه، و هى و ان كانت اثنتان منها ضعيفه الا ان واحده منها موثقه [١] و هى كافيه لإثبات المسأله.

و على أساس هذا البيان قد ظهر ان هذه الروايات أجنبية عن مقامنا تماماً و لا يدل شىء منها على تقديم إدراك ركعه مع الطهاره المائيه على إدراك تمام الركعات مع الطهاره الترابيه.

و الوجه فى ذلك ما عرفت الآن من اختصاص موضوع تلك الروايات بخصوص المضطر و غير المتمكن من إدراك تمام الركعات فى الوقت. هذا من جانب.

و من جانب آخر قد تقدم ان المستفاد من الآيتين المتقدمتين بضميمه الروايات و النصوص الوارده فى المسأله هو ان المكلف ان تمكن فى الوقت من الطهاره المائيه فوظيفته الطهاره المائيه و ان لم يتمكن منها فوظيفته الطهاره الترابيه.

فالتتيجه على هدى هذين الجانبين هى ان المكلف ان لم يتمكن من إدراك تمام الركعات فى الوقت مع الطهاره المائيه لضيقه و تمكن من إدراك تمامها مع الطهاره الترابيه كان المتعين هو الثانى، و الروايات المزبوره كما عرفت مختصه بالمضطر و غير المتمكن من إدراك التمام، و المفروض فى المقام انه متمكن من إدراكه، غايه الأمر مع الطهاره الترابيه دون المائيه.

و من الواضح جداً انه لا يفرق فى التمكن من الصلاه فى الوقت بين ان يكون مع الطهاره المائيه و ان يكون مع الطهاره الترابيه، و على كلا التقديرين فلا يكون مشمولاً لتلك الروايات لاختصاصها كما مر بغير المتمكن مطلقاً و لو مع

الطهاره الترابيه، كما هو مقتضى إطلاقها، فاذن لا دوران فى المقام لى مرجح، و نقدم ما لى له بدل على ما له بدل.

فما أفاده شيخنا الأستاذ-قده- من دوران الأمر بين إدراك ركعه واحده فى الوقت مع الطهاره المائيه، و إدراك تمام الركعات فيه مع الطهاره الترابيه لا موضوع له أصلا.

و نتيجه ما ذكرناه لحد الآن هى ان ما ذكره-قده- من الفروع الثلاثه لى شىء منها صغرى للكبرى المتقدمه و هى تقديم ما لى له بدل على ماله بدل.

ثم ان من الغريب ما عن بعض المحدثين فى المقام من الحكم بسقوط الصلاه فى هذا الفرض بدعوى انه فاقد للطهورين اما الطهاره المائيه من الوضوء أو الغسل فلا يتمكن منها، لأنها توجب تفويت الصلاه عن الوقت و هو غير جائز، و اما الطهاره الترابيه فغير مشروع، لأن مشروعيتها منوطه بفقدان الماء و عدم وجدانه، و المفروض-هنا- ان المكلف واجد للماء، اذن تسقط الصلاه عنه باعتبار انه فاقد للطهورين.

و وجه غرابته ما ذكرناه فى غير مورد من ان المراد من الوجدان لى وجوده الخارجى، بل المراد منه من جهة القرائن الداخليه و الخارجيه وجوده الخاص، و هو ما تمكن المكلف من استعماله فى الوضوء أو الغسل عقلا و شرعا، و فى المقام بما انه لا يتمكن من استعماله شرعا، لأجل انه يوجب تفويت الوقت و هو غير جائز فلا محاله تنتقل وظيفته إلى التيمم.

و على الجملة فقد تقدم ان المكلف مأمور بالصلاه فى أوقاتها بمقتضى الآيات و الروايات و ان تلك الصلاه مشروطه بالطهاره المائيه فى فرض التمكن منها عقلا و شرعا، و بالطهاره الترابيه فى فرض فقدان الماء و عدم التمكن من استعماله عقلا أو شرعا و فيما نحن فيه بما ان المكلف لا- يتمكن- من جهة المحافظه على الصلاه فى وقتها- من الطهاره المائيه، فتجب عليه الطهاره الترابيه، ضروره ان مشروعيه الطهاره

الترايبه انما هي من جهه المحافظه على الوقت،و إلا لتمكن المكلف من استعمال الماء فى زمان لا محاله.

و عليه فلا معنى لما ذكر من كونه واجداً للماء فلا يكون مأموراً بالتيمم.هذا تمام الكلام فى دوران الأمر بين جزءين أو شرطين أو شرط و جزء لواجب واحد و اما إذا دار الأمر بين جزء أو شرط و واجب آخر كما إذا كان عند المكلف ماء لا يكفى الوضوء و لرفع عطش نفسه أو من هو مشرف على الهلاك معاً،ففى مثل ذلك و ان وقعت المزامحه بين وجوب صرف هذا الماء فى الوضوء أو الغسل و وجوب صرفه فى واجب آخر،إلا-ان تقديم صرفه فى واجب آخر كرفع العطش أو نحوه على صرفه فى الوضوء أو الغسل ليس من جهه ما ذكره شيخنا الأستاذ-فده-من تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل،و بما ان الوضوء أو الغسل له بدل و هو التيمم فيقدم عليه الواجب الآخر،بل من ناحيه ما ذكرناه غير مره من ان المراد من الوجدان فى الآيه المباركه المأخوذ فى موضوع وجوب الوضوء أو الغسل ليس مطلق وجوده فى الخارج،بل المراد منه بمعونه القرائن الخارجيه و الداخليه وجوده الخاص و هو ما تمكّن المكلف من استعماله عقلاً و شرعاً،و لا يكفى التمكّن العقلى فحسب.

و على هذا فيما ان المكلف مأمور بصرف هذا الماء فى واجب آخر لم يعتبر فيه شىء ما عدا القدره عليه تكويناً فلا محاله يكون عاجزاً عن صرفه فى الوضوء أو الغسل،فاذن تنتقل وظيفته إلى التيمم.

فالنتيجه ان وجه تقديم وجوب صرف الماء فى واجب آخر على وجوب صرفه فى الوضوء أو الغسل ما ذكرناه من ان المكلف فى هذا الحال غير واجد للماء و وظيفته حينئذ بمقتضى الآيه المباركه هي التيمم لا غيره،لا ما أفاده شيخنا الأستاذ-فده-.

و قد تلخص مما ذكرناه ان هذا الفرع أيضا ليس من صغريات الكبرى المتقدمه.

ما إذا كان أحد الواجبين المتزامين مشروطاً بالقدره شرعاً و الآخر عقلاً فيقدم ما كان مشروطاً بالقدره عقلاً على ما كان مشروطاً بالقدره شرعاً. و بيان ذلك ان الحكمين المتزامين لا يخلوان من ان يكون أحدهما مشروطاً بالقدره شرعاً دون الآخر، و ان يكون كلاهما مشروطاً بالقدره شرعاً أو عقلاً، فهذه أقسام ثلاثة:

اما القسم الأول و هو ما كانت القدره مأخوذه في أحدهما شرعاً دون الآخر فقد ذكر شيخنا الأستاذ -قده- ان الواجب المشروط بالقدره عقلاً يقدم على الواجب المشروط بها شرعاً.

و أفاد في وجه ذلك ان ملاك الواجب المشروط بالقدره عقلاً حيث انه تام لا قصور فيه أصلاً فلا مانع من إيجابه بالفعل، فإذا كان وجوبه فعلياً فلا محاله يكون موجباً لعجز المكلف عن الإتيان بالواجب الآخر و مانعاً عن ثبوت الملاك له لتوقفه على القدره عليه عقلاً و شرعاً على الفرض و هذا بخلاف الواجب المشروط بالقدره عقلاً فان ثبوت الملاك له لا يتوقف على شيء ما عدا القدره عليه عقلاً و المفروض انها موجوده فاذن ليس لوجوبه بالفعل ايه حاله منتظره أصلاً.

و على الجملة فالواجب المشروط بالقدره شرعاً يتوقف وجوبه فعلاً على تماميه ملاكه، و المفروض انها تتوقف على عدم فعليته الواجب الآخر و مع فعليته ذاك الواجب لا ملاك له، لعدم القدره عليه عندئذ شرعاً، و المفروض ان القدره الشرعيه دخيله في ملاكه، اذن لا وجوب له فعلاً، ليكون مزاحماً مع الواجب المشروط بالقدره عقلاً.

و من ذلك يتقدم الواجب المشروط بالقدره عقلاً في مقام المزاحمه على الواجب المشروط بالقدره شرعاً، و لو كان أهم منه لما عرفت من عدم تماميه ملاكه و عدم تحقق موضوعه، و هو القدره شرعاً، مع فعليته وجوب ذلك الواجب. و من الواضح انه لا يفرق فيه بين ان يكون الواجب المشروط بالقدره شرعاً أهم منه أولاً

كما انه لا فرق بين ان يكون متأخراً عنه زماناً أو مقارناً معه أو متقدماً عليه، فان ملاك التقدم فى جميع هذه الصور واحد، و هو ان وجوب الواجب المشروط بالقدره عقلا بصرف تحققه و وجوده رافع لموضوع وجوب الواجب الآخر، و معه لا ملاك له أصلاً.

و من هنا أنكر-قده-جريان الترتب فى أمثال هذه الموارد.

أقول:قد حققنا سابقاً انه لا مانع من جريان الترتب فى أمثال هذه الموارد و ما أفاده-قده-من عدم الجريان فيها لا أصل له أبداً، و لذا قلنا هناك انه لا فرق فى جريانه بين ان تكون القدره المأخوذه فى الواجب عقليه أو شرعيه، كما تقدم ذلك بشكل واضح، فلا حاجه إلى الإعادة.

و اما ما ذكره-قده-هنا من ان الواجب المأخوذ فيه القدره عقلا يتقدم على الواجب المأخوذ فيه القدره شرعا فى مقام المزاحمه و ان كان صحيحاً و لا مناص من الالتزام به، الا ان ما أفاده-قده-فى وجه ذلك غير تام، و هو ان ملاك الواجب المشروط بالقدره عقلا تام، و لا قصور فيه، فاذن لا مانع من إيجابه فعلا، و ملاك الواجب المشروط بالقدره شرعا غير تام، فلا يمكن إيجابه فعلا.

و وجه عدم تماميته هو ما ذكرناه غير مره من انه لا طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام أصلاً مع قطع النظر عن ثبوتها. و عليه فلا طريق لنا إلى استكشاف ان الواجب المأخوذ فيه القدره عقلا واجد للملاك فى مقام المزاحمه، و الواجب المأخوذ فيه القدره شرعا فاقد له، لينتج من ذلك ان وجوب الأول فعلى دون الثانى.

أضف إلى هذا ان تقديم أحد المتزاحمين على الآخر بمرجح لا يرتكز بوجهه نظر مذهب دون آخر، بل يعم جميع المذاهب و الآراء، ضروره عدم اختصاص البحث فى مسأله التزاحم بوجهه نظر مذهب العدليه من تبعيه الأحكام للملاكات الواقعيه، بل يعم البحث عنها ووجهه نظر جميع المذاهب حتى مذهب



الأشعري المنكر لتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد الواقعتين. و على هذا فلا وجه لما أفاده شيخنا الأستاذ-قده-من جعل التقديم مبنياً على وجهه نظر مذهبا.

اما ان أصل الحكم بالتقديم فى هذه الموارد صحيح فلأجل انه لا مانع من فعلية وجوب ما هو المشروط بالقدره عقلا فى مقام المزامحه مع الواجب المشروط بالقدره شرعا، لفرض انه غير مشروط بشىء ما عدا القدره التكوينية عليه، و هى موجوده، و هذا بخلاف وجوب ما هو المشروط بالقدره شرعا، فان المانع من فعلية وجوبه موجود، و هو فعلية وجوب ذاك الواجب، لفرض انها توجب عجز المكلف عن الإتيان به فى الخارج. و عليه فلا يكون قادراً عليه، و مع انتفاء القدره ينتفى الوجوب لا محاله، لاستحاله بقاء الحكم مع انتفاء موضوعه. هذا هو وجه التقديم فى تلك الموارد، و ترى انه لا يبنى على وجهه نظر مذهب دون آخر.

و لا يفرق فيه بين ان يكون الواجب المشروط بالقدره شرعا أهم منه أو لا يكون أهم كما انه لا يفرق بين ان يكون متأخراً عنه زماناً أو مقارناً معه أو متقدماً عليه، فان ملاك التقديم فى الجميع واحد، و هو ان وجوب الإتيان بالواجب الآخر فعلا-أو وجوب التحفظ عليه فى ظرفه كذلك لثلا يفوت-مانع عنه و موجب لعجز المكلف عن امتثاله تشريعاً.

و أما القسم الثانى و هو ما إذا كان كل من الواجبين مشروطاً بالقدره شرعا، فلا يخلو من أن يكون أحدهما أسبق من الآخر زماناً أم لا.

اما الأول فيقدم فيه ما كان الأسبق من الآخر زماناً فى الفعلية و تحقق موضوعه فى الخارج. و ذلك لأن ما كان متقدماً بالزمان على غيره صار فعلياً بفعلية موضوعه خارجاً و هو القدره عليه تكوينياً و تشريعاً، اما تكوينياً فظاهر و اما تشريعاً فلأجل ان الرفع للقدره الشرعيه فى المقام ليس الا-وجود خطاب إلزامى فعلى فى عرضه يقتضى الإتيان بمتعلقه، فانه يوجب عجز المكلف عن امتثاله تشريعاً فينتفى بانتفاء موضوعه و المفروض عدم وجود خطاب كذلك، فاذا لا مانع من فعليته أصلاً، و مثاله ما إذا وقع

التزاحم بين القيام في صلاة الصبح-مثلا-و القيام في صلاة الظهر بان لا يقدر المكلف على الجمع بينهما في الخارج، فلو صلى صلاة الصبح قائماً فلا يقدر على القيام في صلاة الظهر، وان ترك القيام في صلاة الصبح فيقدر عليه في صلاة الظهر، ففي مثل ذلك لا إشكال في وجوب تقديم القيام في صلاة الصبح على القيام في صلاة الظهر، ولا يجوز تركه فيها تحفظاً على قدره عليه في صلاة الظهر.

و الوجه فيه واضح و هو ان وجوب صلاة الصبح مع القيام فعلى عليه بفعله موضوعه و هو قدرته على إتيانها قائماً عقلاً و شرعاً و عدم مانع في البين، لأن وجوب صلاة الظهر قائماً في ظرفه ليس بفعل في هذا الحين، ليكون مانعاً منه فانه انما يصير فعلياً بعد دخول الوقت. و من الواضح جداً انه لا يجوز ترك الواجب الفعلي مقدمه لحفظ القدره على إتيان الواجب في ظرفه.

فالنتيجة انه كلما وقع التزاحم بين واجبين طوليين بان يكون أحدهما متقدماً على الآخر زماناً فلا إشكال في تقديم السابق على اللاحق، و لا يفرق فيه بين ان يكون الواجب اللاحق أهم من السابق أم لا، فان الملاك في الجميع واحد، و هو ان الواجب اللاحق حيث انه لا يكون فعلياً في هذا الحال فلا يكون مانعاً عن فعله وجوب السابق. و عليه فلا يجوز ترك صلاة الصبح في وقتها قائماً مقدمه لحفظ القدره على صلاة الظهر كذلك. و هذا واضح.

و لكن ذكر شيخنا الأستاذ-قده-ان هذا المرجح انما يكون مرجحاً فيما إذا لم يكن هناك جهة أخرى توجب تقديم أحد الواجبين على الآخر و لو كان متأخراً عنه زماناً، و مثل لذلك بما إذا وقعت المزامحه بين وجوب الحج و وجوب الوفاء بالندى أو ما شابهه، فان الندى و ان كان سابقاً بحسب الزمان على أشهر الحج، كمن نذر في شهر رمضان-مثلاً-المبيت ليله عرفه عند مشهد الحسين عليه السلام و بعد ذلك عرضت له الاستطاعه، فانه مع ذلك يقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالندى.

و أفاد في وجه ذلك ان وجوب الوفاء في أمثال هذه الموارد مع اشتراطه

بالقدره شرعا مشروط بعدم استلزامه تحليل الحرام أيضا، والوفاء بالنذر هنا حيث انه يستلزم ترك الواجب في نفسه، مع قطع النظر عن تعلق النذر به فلا- تشمله أدله وجوب الوفاء به، فاذن ينحل النذر بذلك، و يصير وجوب الحج فعليا رافعا لموضوع وجوب الوفاء بالنذر و ملاكه.

ثم أورد على نفسه بان وجوب الوفاء بالنذر غير مشروط بالقدره شرعا.

و عليه فلا وجه لتقديم وجوب الحج المشروط بالقدره شرعا في لسان الدليل عليه و لو سلمنا ان وجوب الوفاء أيضا مشروط بها، الا- انه لا وجه لتقديم وجوب الحج على وجوبه، لفرض ان كل واحد منهما صالح لأن يكون رافعا لموضوع الآخر في حد نفسه، و لكن النذر من جهه تقدمه زمانا يكون رافعا للاستطاعه.

و أجاب عن الإشكال الأول بان وجوب الوفاء تابع لما تعلق به النذر سعه و ضيقا. و من المعلوم ان النذر تعلق بالفعل المقذور، ضروره ان حقيقته عباره عن الالتزام بشيء لله تعالى. و من الطبيعي ان العاقل الملتفت لا يلتزم بشيء خارج عن اختياره و قدرته، فنفس تعلق الالتزام بفعل يقتضى اعتبار القدره فيه، نظير ما ذكرناه من اقتضاء نفس الطلب لاعتبار القدره في متعلقه. و من هنا قلنا ان متعلقه خصوص الحصه المقدوره دون الأعم. و عليه فلا- محاله يكون متعلق النذر فيما نحن فيه حصه خاصه و هي الحصه المقدوره، دون الأعم منها و من غيرها، و هذا عين اعتبار القدره في متعلق التكليف شرعا الكاشف عن اختصاص الملاك بخصوص الحصه المقدوره، لا الجامع بينها و بين غير المقدوره.

و أجاب عن الإشكال الثاني (و هو دعوى كون النذر رافعا للاستطاعه) بوجهين:

الأول- ان صحه النذر و ما شاكله مشروطه بكون متعلقه راجحا في نفسه في ظرف العمل، و الا فلا ينعقد، و بما ان في المقام متعلقه ليس براجح في ظرف العمل فلا ينعقد، ليزاحم وجوب الحج.

الثانى-انا لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا عدم اعتبار رجحان متعلق النذر فى ظرف العمل فى صحته و انعقاده و شمول أدله و وجوب الوفاء له،و قلنا بكفايه رجحان متعلقه حين النذر،و ان لم يكن راجحاً حين العمل،فمع ذلك لا يمكن الحكم بصحته فى المقام لاشتراط صحته بعدم كون متعلقه مخالفاً للكتاب أو السنه،و موجباً لترك الواجب أو فعل الحرام،و بما ان متعلقه فى مفروض الكلام يوجب فى نفسه ترك الواجب باعتبار استلزامه ترك الحج فلا- يمكن الحكم بصحته و وجوب الوفاء به و عليه فيقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر أو ما شاكله.

و على الجملة فلا- مانع من فعليه وجوب الحج على الفرض غير وجوب الوفاء بالنذر،و حيث انه مشروط بعدم كون متعلقه فى نفسه محللاً- للحرام فلا- يكون فعلياً فى مفروض المقام،ليكون مانعاً عن فعليه وجوب الحج و مزاحماً له.و على هذا فلا محاله يكون وجوب الحج فعلياً و رافعاً لموضوع وجوب الوفاء بالنذر و ملاكته، و أما وجوب الوفاء به فلا يعقل ان يكون رافعاً لملاك الحج،ضروره ان فعليته تتوقف على عدم التكليف بالحج،لثلا يلزم منه تحليل الحرام،فلو كان عدم التكليف بالحج من ناحيه فعليه وجوب النذر لزم الدور.

و هذا الذى ذكرناه يجرى فى كل ما كان وجوبه مشروطاً بعدم كونه محللاً للحرام،كموارد الشرط و الحلف،و اليمين،و ما شابهها،فعند مزاحمته مع ما هو غير مشروط به يقدم غير المشروط به،و لو فرض انه أيضاً مشروط بالقدره شرعاً.

ثم قال-قده-و اما ما عن السيد-قده-فى العروه من ان المعتبر هو ان يكون متعلق النذر راجحاً فى طرف العمل و لو بلحاظ تعلق النذر به،و بذلك صحح جواز نذر الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات فيظهر فساده مما قدمناه من ان المعتبر فى صحه النذر و انعقاده هو كون متعلقه راجحاً و غير موجب لتحليل الحرام فى نفسه مع قطع النظر عن تعلق النذر به،الا- لا يمكن تحليل جميع المحرمات بالنذر

و هذا ضرورى البطلان.

نلخص نتيجته ما أفاده-قده-فى عده نقاط:

الأولى-تسليم ان التزام بين وجوب الوفاء بالنذر و وجوب فريضه الحج انما هو من صغريات التزام بين واجبين يكون كل منهما مشروطا بقدره شرعا، و ليس من صغريات الكبرى المتقدمه، و هى التزامه بين واجبين يكون أحدهما مشروطا بقدره عقلا و الآخر مشروطاً بها شرعا.

الثانية-تسليم انه داخل فى كبرى التزام واجبين يكون أحدهما أسبق زماناً من الآخر.

الثالثة-ان الأسبق زمانا انما يكون مرجحا و موجبا لتقدمه على الآخر فيما إذا لم تكن هناك جهة أخرى تقتضى تقديم الآخر عليه، كما هو الحال فيما إذا وقعت التزامه بين وجوب الحج و وجوب الوفاء بالنذر، فان النذر و ان كان متقدما على الحج زمانا، كما إذا كان قبل أشهر الحج، الا ان الوفاء به بما انه يستلزم ترك الواجب فلا ينعقد، لزام وجوب الحج.

الرابعة-ان وجوب الوفاء بالنذر أو ما يشبهه مشروط بكون متعلقه راجحاً فى ظرف العمل، و بما ان متعلق النذر فى مفروض المقام ليس برجح فى ظرف العمل، لاستلزامه تحليل الحرام و هو ترك الحج، فلا- يكون مشمولاً لأدله وجوب الوفاء، و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا كفايه الرجحان حين النذر و ان لم يكن راجحاً حين العمل، فمع ذلك لا يمكن الحكم بصحته، لفرض اشتراط انعقاده بان لا يكون متعلقه فى نفسه محللاً للحرام، و بما انه فى المقام موجب له فلا ينعقد.

الخامسة-ان اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بالقدره شرعا انما هو باقتضاء نفس الالتزام النذرى فانه يقتضى كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره، نظير ما ذكرناه من اقتضاء نفس الطلب لاعتبار القدره فى متعلقه، و هذا عين اعتبار القدره فى متعلق التكليف شرعا.

ص: ٢٤٥

السادسه-ان لازم ما ذكره السيد-قده-في العروه هو جواز تحليل المحرمات بالنذر.و هذا باطل قطعاً.

و لناخذ بالمناقشه في عده من هذه النقاط:

أما النقطة الأولى، فيرد عليها ان المقام غير داخل في كبرى تراحم الواجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره شرعاً.و الوجه فيه هو ان ذلك يبتنى على ما هو المعروف و المشهور بين الأصحاب من تفسير الاستطاعه بالتمكن من أداء فريضه الحج عقلاً و شرعاً، كما هو المناسب لمعناها لغه، فعندئذ لا- محاله يكون المقام داخلاً في تلك الكبرى، و اما بناء على ما هو الصحيح من تفسيرها بان يكون عنده الزاد و الراحله مع أمن الطريق كما في الروايات [١] فلا يكون داخلاً فيها، ضروره ان

ص: ٢٤٦

وجوب الحج على هذا ليس مشروطاً بالقدره شرعاً، بل هو مشروط بوجودان الزاد و الراحله و أمن الطريق، فعند وجود هذه الأمور و اجتماعها يجب الحج، كان هناك واجب اخر في عرضه أم لم يكن.

ص: ٢٤٧

و على هذا الأساس فلا- يكون وجوب الوفاء بالنذر أو ما يشبهه مانعاً عن وجوب الحج و رافعاً لموضوعه، فان موضوعه-و هو وجدان الزاد و الراحله مع أمن الطريق-موجود بالوجدان، بل الأمر بالعكس، فان وجوب الحج على هذا مانع عن وجوب الوفاء بالنذر و رافع لموضوعه، حيث ان وجوب الوفاء به منوط بكون متعلقه مقدوراً للمكلف عقلا و شرعا. و من الواضح ان وجوب الحج عليه معجز مولوى عن الوفاء به فلا يكون معه قادراً عليه، فاذن ينتفى وجوب الوفاء به بانتفاء موضوعه.



و نتيجة ذلك هي: ان التزام بين وجوب الحج و وجوب الوفاء بالنذر ليس داخلا- فى الكبرى المزبوره(التزام بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره شرعا)بل هو داخل فى الكبرى الأولى و هى التزام بين واجبين يكون أحدهما مشروطاً بالقدره شرعا و الآخر مشروطاً بالقدره عقلا،و ذلك لما عرفت الآن من ان وجوب الحج مشروط بالقدره عقلا فحسب،ولا يعتبر فى وجوبه ما عدا تحقق الأمور المزبوره،و وجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدره عقلا و شرعا.

و قد تقدم انه فى مقام وقوع التزامه بينهما يتقدم ما كانت القدره المأخوذه فيه عقليه على ما كانت القدره المأخوذه فيه شرعيه،فان الأول يوجب عجز المكلف عن امتثال الثانى،فيكون منتفيا بانتفاء موضوعه،ولا- يوجب الثانى عجزه عن امتثال الأول،لأن المانع من فعليته انما هو عجزه التكويني،و المفروض انه لا يوجب ذلك.

فما أفاده شيخنا الأستاذ-قده-من ان التزام بينهما من صغرى التزام بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره شرعا لا يمكن المساعده عليه.

و اما النقطه الثانيه فيرد عليها ان مسأله التزامه وجوب الحج مع وجوب الوفاء بالنذر أو ما شابهه خارجه عن كبرى مسأله التزام بين واجبين يكون أحدهما متقدما زماناً على الآخر،و ليس خروجها عن تلك الكبرى خروجا حكماً كما عن شيخنا الأستاذ-قده-بل خروجها عنها خروج موضوعى بمعنى انها حقيقه ليست من صغريات تلك الكبرى،و هى لا تنطبق عليها أبداً.

و الوجه فى ذلك هو ان النذر و ان فرض تقدمه على حصول الاستطاعه زماناً،الا ان العبره انما هى بتقدم زمان أحد الواجبين على زمان الآخر كتقدم زمان صلاه الفجر على زمان صلاتى الظهرين-مثلا-و هكذا،ولا عبره بتقدم زمان أحد الوجوبين على زمان الآخر.

و على الجملة انا لو تنزلنا عما ذكرناه و سلمنا ان وجوب الحج مشروط بالقدره

شرعا بناء على تفسير الاستطاعه بالتمكن من أداء فريضه الحج عقلا و شرعا كما هو المشهور، فمع ذلك ليست المزاحمه بينه و بين وجوب الوفاء بالنذر و أشباهه داخله فى الكبرى المتقدمه، لما عرفت من عدم تقدم زمان الوفاء بالنذر على زمان الحج و ان فرض تقدم سبب وجوبه على سبب وجوب الآخر، فانه لا- عبره به و العبره انما هى بتقدم أحد الواجبين على الآخر زماناً، و المفروض انهما فى عرض واحد فلا تقدم لأحدهما على الآخر أصلاً. و عليه فلا يبقى مجال لتوهم تقدم وجوب الوفاء بالنذر على وجوب الحج بملاك تقدم الواجب السابق على الواجب اللاحق.

فما أفاده شيخنا الأستاذ-قده- من ان المقام داخل فى الكبرى المزبوره فيما إذا فرض تقدم النذر بحسب الزمان على أشهر الحج لا يرجع إلى أصل صحيح، لما عرفت من انه غير داخل فى تلك الكبرى حتى على هذا الفرض و التقدير، من جهة ان العبره انما هى بتقدم زمان أحد الواجبين على زمان الآخر، و لا عبره بتقدم سبب أحدهما على سبب الآخر أصلاً، كما مر.

و لا- يفرق فى ذلك بين القول باستحاله الواجب المعلق كما هو مختار شيخنا الأستاذ-قده- و القول بإمكانه و صحته، كما هو المختار عندنا، فانه على كلا القولين لا تقدم لأحد الواجبين على الآخر بحسب الزمان، غايه ما فى الباب على القول بالاستحاله فكما لا وجوب فعلاً للوفاء بالنذر قبل تحقق ليله عرفه فكذلك لا وجوب فعلاً للحج قبل تحقق وقته و مجيئه، فاذن عدم تقدم أحدهما على الآخر زماناً واضح و على القول بالإمكان، فكما ان وجوب الوفاء بالنذر فعلى قبل مجيء وقت الواجب فكذلك وجوب الحج فعلى قبل وقته، فالوجوبان عرضيان و كل منهما قابل لرفع موضوع الآخر. و دعوى- ان وجوب الوفاء بالنذر على هذا سابق على وجوب الحج باعتبار ان سببه مقدم على سببه- مدفوعه بأنه لا أثر لمجرد حدوث وجوبه قبل حصول الاستطاعه بعد فرض انه مزاحم بوجوب الحج بقاء، بل قد عرفت انه لا- مزاحمه بين الواجبين الا فى زمانهما و هو زمان الامتثال و العمل لا فى زمان وجوبهما كما هو ظاهر.

و بعد ذلك نقول: انه لا بد من تقديم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر و أشباهه في مقام المزاحمه، و ذلك لوجهين:

الأول-ان وجوب النذر أو ما شابهه لو كان مانعاً عن وجوب الحج و رافعاً لموضوعه لأمكن لكل مكلف رفع وجوبه عن نفسه بإيجاب شيء ما عليه بنذر أو نحوه في ليله عرفه المنافي للإتيان بالحج كمن نذر ان يصلي ركعتين من النافلة-مثلا- في ليله عرفه في المسجد الفلاني، كمسجد الكوفه أو نحوه، أو نذر ان يقرأ سورة -مثلا- في ليله عرفه فيه أو في مكان آخر-مثلا- وهكذا. و من الواضح جداً ان بطلان هذا من الضروريات فلا يحتاج إلى بيان و إقامه برهان، كيف فان لازم ذلك هو ان لا يجب الحج على أحد من المسلمين، إذ لكل منهم ان يمنع وجوبه و يرفع موضوعه بنذر أو شبهه يكون منافياً و مضاداً له، و هذا مما قامت ضروره الدين على خلافه، كما هو ظاهر.

الثاني-أنه قد ثبت في محله ان صحه النذر و ما شاكلة مشروطه بكون متعلقه راجحاً فلو نذر ترك واجب أو فعل حرام لم يصح، بل لو نذر ترك مستحب أو فعل مكروه كان كذلك، فضلاً عن ان ينذر ترك واجب أو فعل محرم.

و من هنا لو نذرت المرأة على ان تصوم غداً ثم رأت الدم فلا ينعقد نذرها و لا يجب عليها الصوم في الغد بمقتضى وجوب الوفاء بالنذر، لعدم رجحانه في هذه الحاله.

و على الجملة فلا شبهه في اعتبار رجحان متعلقه في نفسه في انعقاده، كزياره الحسين عليه السلام، و الصلاه في المسجد-مثلا- و ما شاكلهما. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى يعتبر في صحته و انعقاده أيضاً ان لا- يكون محللاً للحرام بمعنى ان الوفاء به لا يستلزم ترك واجب أو فعل محرم. و الحاصل انه لا- إشكال في فساد النذر أو الشرط المخالف للكتاب أو السنه و ما يكون محللاً للحرام، و قد دلت على ذلك عدّه من الروايات، و يترتب على هذا ان النذر في مفروض المقام بما ان

متعلقه فى نفسه محلل للحرام، لاستلزامه ترك الواجب و هو الحج فلا ينعقد، لما قد عرفت من اشتراط صحته بعدم كون متعلقه كذلك. و عليه فلا مناص من تقديم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر.

أو فقل: انه لا مانع من فعلية وجوب الحج-هنا-على الفرض ما عدا وجوب الوفاء بالنذر و أشباهه، و حيث انه مشروط بعدم كون متعلقه فى نفسه مستلزماً لترك واجب أو فعل حرام فلا محاله لا يكون فعلياً فى هذا الفرض أى فرض مزاحمته مع وجوب الحج- ليكون مانعاً عن فعلية وجوبه، لاستلزام الوفاء به ترك الواجب و هو الحج. و عليه فلا-محاله يكون وجوب الحج فعلياً و رافعاً لموضوع وجوب الوفاء بالنذر، كما هو واضح.

و على هذا الأساس نستنتج من ذلك كبرى كليه و هى ان كل واجب لم يكن وجوبه مشروطاً بعدم كون متعلقه فى نفسه محللاً للحرام يتقدم فى مقام المزاحمه على واجب كان وجوبه مشروطاً بذلك كالواجبات الإلهيه التى ليست بمجعوله فى الشريعة المقدسه ابتداءً، بل هى مجعوله بعناوين ثانويه كالنذر و العهد و الحلف و الشرط فى ضمن عقد و ما شاكل ذلك، فان وجوب الوفاء بتلك الواجبات جميعاً مشروط بعدم كونها مخالفه للكتاب أو السنه و محلله للحرام، فتؤخذ هذه القيود العدميه فى موضوع وجوب الوفاء بها.

و على ذلك يترتب ان تلك الواجبات لا تصلح ان تزاحم الواجبات التى هى مجعوله فى الشريعة المقدسه ابتداءً، كالصلاه و الصوم و الحج و ما شابه ذلك، لعدم أخذ تلك القيود العدميه فى موضوع وجوبها. و عليه ففى مقام المزاحمه لا موضوع لتلك الواجبات. فينتفى وجوب الوفاء بها بانتفاء موضوعه.

فالتتيجه ان عدم مزاحمه تلك الواجبات معها لقصور أدلتها عن شمولها فى هذه الموارد-أعنى بها موارد مخالفه الكتاب أو السنه و تحليل الحرام فى نفسها-لانتفاء موضوعها، لا لوجود مانع فى البين. و من هنا قلنا ان أدله وجوب الوفاء بها ناظره

إلى الأحكام الأوليه، وداله على نفوذ تلك الواجبات و وجوب الوفاء بها فيما إذا لم تكن مخالفه لشيء من تلك الأحكام. و اما فى صورته المخالفه فتسقط بسقوط موضوعها كما عرفت. و تمام الكلام فى ذلك فى محله.

و أما النقطه الثالثه (و هى ان الأسبق زماناً انما يكون مرجحاً فيما إذا لم تكن هناك جهه أخرى تقتضى تقديم الآخر عليه) فهى فى غايه الوضوح، لأن كل مرجح و ان كان يستدعى تقديم صاحبه على غيره الا ان استدعاءه ليس على نحو العله التامه، بل هو على نحو الاقتضاء، فلو كان هناك مانع من تقديمه أو كانت هناك جهه أخرى تقتضى تقديم غيره عليه فلا أثر له.

و على الجملة فلا- شبهه فى ان أسبقه أحد الواجبين زماناً على الواجب الآخر من المرجحات فى مقام المزاحمه، و لكن من المعلوم انها انما تقتضى التقديم فيما إذا لم يكن هناك مانع عن اقتضاها ذلك، أو لم تكن هناك جهه أخرى أقوى منها تقتضى تقديم الواجب اللاحق على السابق. و هذا ظاهر.

و اما النقطه الرابعه (و هى أن صحه النذر مشروطه بكون متعلقه راجحاً فى ظرف العمل و لا- يكون محللاً- للحرام) فهى تامه بالإضافه إلى ناحيه، و غير تامه بالإضافه إلى ناحيه أخرى.

اما بالإضافه إلى ناحيه ان الوفاء بالنذر فى ظرفه مستلزم لترك الواجب و هو الحجج فهى تامه، لما عرفت من ان صحه النذر و أشباهه مشروطه بعدم كون الوفاء به محللاً للحرام، و حيث انه فى مفروض الكلام موجب لذلك فلا يكون منعقداً.

و اما بالإضافه إلى ناحيه ان متعلقه ليس برجح فى نفسه فى ظرف العمل لاستلزامه ترك الواجب فهى غير تامه، ضروره ان المعتبر فى صحته هو رجحان متعلقه فى نفسه، و المفروض انه كذلك فى المقام، و مجرد كونه مضاداً لواجب فعلى لا- يوجب مرجوحيته، الا بناء على القول بان الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده. و قد تقدم فساد هذا القول بشكل واضح، و قلنا هناك ان الأمر بشيء

لا يقتضى النهى عن ضده بوجه، على انه نهى غيرى لا ينافى الرجحان الذاتى، كما هو واضح.

و اما النقطة الخامسة (و هي ان نفس الالتزام النذرى يقتضى كون متعلقه حصه خاصه و هي الحصه المقدوره نظير اقتضاء نفس التكليف ذلك) فقد ظهر فسادها مما تقدم. و ملخصه: ان ذلك لا يتم حتى على مسلك المشهور من ان حقيقه التكليف عباره عن البعث أو الزجر إلى الفعل أو عنه فضلا عما حققناه من ان حقيقته عباره عن اعتبار فعل على ذمه المكلف، أو اعتبار تحريمه و بعد المكلف عنه و إبرازه فى الخارج بمبرز، و لا نعقل لغير ذلك معنى محصلا للتكليف.

و من الطبيعى ان اعتبار شىء على الذمه لا يقتضى اشتراطه بالقدره لا عقلا و لا شرعا. و من هنا قلنا ان القدره لم تؤخذ فى متعلق التكليف لا- من ناحيه العقل و لا- من ناحيه الشرع، فالقدره انما هي معتبره فى مقام الامثال فحسب، و لا يحكم العقل باعتبارها بأزيد من ذلك و قد سبق الكلام فى ذلك بصوره مفصله فلا حاجه إلى الإعادة.

و من ذلك يظهر الكلام فيما نحن فيه و ذلك لأن حقيقه النذر أو ما شابهه بالتحليل ليست الا عباره عن اعتبار الناذر الفعل على ذمته لله تعالى، و قد عرفت ان اعتبار شىء على الذمه لا يقتضى اعتبار القدره فى متعلقه لا عقلا و لا شرعا، ضروره انه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدور و غيره على الذمه أصلا، فاذن لا يقتضى تعلق النذر بشىء اعتبار القدره فيه عقلا و شرعا، فما أفاده- قده- من اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بالقدره شرعا من هذه الناحيه غير تام.

على ان ما أفاده- قده- هنا- من اختصاص الملاك بخصوص الفعل المقدور مناقض لما أفاده سابقاً.

و ملخص ما أفاده هناك هو ان القدره مره مأخوذه فى متعلق الطلب لفظاً كما فى آيتى الحج و الوضوء و ما شاكلهما، فالتقييد فى مثل ذلك لا محاله يكشف عن

دخل القدره فى الملاك واقعاً، ضروره انها لو لم تكن دخيله فيه فى مقام الثبوت و الواقع لم يكن معنى لأخذها فى متعلقه فى مقام الإثبات و الدلاله. و على ذلك يترتب انه بانتفاء القدره ينتفى الملاك، لاختصاصه بخصوص الحصه المقدوره دون الأعم و عليه فلا يمكن تصحيح الوضوء بالملاك فى موارد الأمر بالتيمم. و مره أخرى لم تؤخذ فى متعلقه فى مرتبه سابقه على الطلب، بل كان اعتبارها فيه من ناحيه تعلق الطلب به سواء أ كان باقتضاء نفس الطلب ذلك أو من جهه حكم العقل بقبح تكليف العاجز، فالتقييد فى مثل ذلك بما انه كان فى مرتبه لاحقه و هى مرتبه عروض الطلب فيستحيل ان يكون تقييداً فى مرتبه سابقه على تلك المرتبه و هى مرتبه معروضه.

أو فقل: ان الطبيعه التى يتعلق بها الطلب و ان كانت مقيده بالقدره عليها حال تعلقه بها الا انها مطلقه فى مرتبه سابقه عليه. و من الواضح ان إطلاقها فى تلك المرتبه يكشف عن عدم دخل القدره فى الملاك، و انها بإطلاقها واجده للملاك التام، و إلا لكان على المولى تقييدها فى تلك المرتبه، أذن فمن الإطلاق فى مقام الإثبات يستكشف الإطلاق فى مقام الثبوت.

أقول: هذا البيان بعينه يجرى فيما نحن فيه، فان -متعلق النذر فى مرتبه سابقه على عروض النذر عليه، و وجوب الوفاء به -مطلق، و التقييد انما هو فى مرتبه لاحقه، و هى مرتبه عروض النذر عليه و وجوب الوفاء به، و قد عرفت ان مثل هذا التقييد لا يكشف عن دخل القدره فى المتعلق، ضروره انه لا - يصلح ان يكون بياناً و مقيداً للإطلاق فى مرتبه سابقه عليه، اذن ذات الفعل الذى هو معروض الالتزام النذرى واجد للملاك على إطلاقه، و المفروض عدم الدليل على تقييده فى تلك المرتبه بخصوص الحصه الخاصه و هى الحصه المقدوره.

و على الجملة فما أفاده -قده- هنا من ان اعتبار القدره فى متعلق النذر باقتضاء نفس الالتزام به يلازم اعتبار القدره فى متعلق الوجوب شرعاً الكاشف عن

اختصاص الملاك بالفعل المقذور، وهو لا يلائم ما ذكره هناك من التفرقة بين اعتبار القدره فى متعلق التكليف شرعا و اعتبارها فيه باقتضاء نفس التكليف أو من جهة حكم العقل به من باب قبح تكليف العاجز، كما عرفت. فالصحيح فى المقام ان يقال: ان الدليل على اشتراط وجوب الوفاء بالنذر و أشباهه بالقدره شرعا هو ما دل على تقييده بعدم كونه مخالفاً للكتاب أو السنه مره و بعدم كونه محللا للحرام مره أخرى.

و نتيجة ذلك انها لا تنعقد إذا كان الوفاء بها مستلزما لترك واجب أو فعل محرم، لانطباق عنوان محلل الحرام عليه من الواضح ان هذا عين اعتبار القدره فى متعلقه شرعا، و قد تبين لحد الآن ان الصحيح فى وجه اشتراط وجوب الوفاء بالقدره شرعا هو ما ذكرناه، لا ما ذكره شيخنا الأستاذ-قده- كما مر.

و اما النقطة السادسة (و هى ان الاكتفاء فى صحه النذر برجحان متعلقه فى مقام العمل و لو باعتبار تعلق النذر به يستلزم جواز تحليل المحرمات بالنذر) فيردها ان ما ذكره السيد-قده- فى العروه لا يستلزم ما أفاده، و الوجه فيه هو انه لا إشكال فى اعتبار رجحان متعلق النذر فى صحته، و انه لا بد ان يكون راجحاً و لو من جهة تعلق النذر به. هذا من جانب.

و من جانب آخر انه لا- يمكن ان يقتضى وجوب الوفاء بالنذر رجحان متعلقه، ضروره استحاله اقتضاء الحكم لوجود شرطه و تحقق موضوعه فى الخارج فالنتيجه على ذلك هى ان رجحان متعلق النذر مره يكون باقتضاء ذاته مع قطع النظر عن عروض أى عنوان عليه، و مره أخرى يكون بعروض عنوان خارجى طارئ عليه، و لا- يكون ذلك الا- باقتضاء دليل خارجى و لا- ثالث لهما، بمعنى ان الشىء إذا لم يكن فى نفسه راجحاً، فصحه تعلق النذر به تحتاج إلى دليل من الخارج يدل على صحه النذر الكاشفه عن طروء الرجحان عليه، فان دل دليل على صحته كما هو الحال فى الإحرام قبل الميقات و الصوم فى السفر حيث قد قام الدليل



من الخارج على صححه نذرهما، مع انهما ليسا براجحين في نفسيهما فنلتزم بهما، وإلا فلا. و مراد السيد-قده- من الرجحان الجائئ من قبل النذر هو ما ذكرناه من قيام الدليل الخارجى على صححه النذر الكاشف عن رجحان متعلقه بعنوان ثانوى و هو عنوان تعلق النذر به، و ليس مراده منه الرجحان بملاحظه وجوب الوفاء بالنذر، ليلزم منه جواز تحليل المحرمات، لما عرفت من استحاله اقتضاء وجوب الوفاء بالنذر ذلك أعنى رجحان متعلقه.

فما أورده شيخنا الأستاذ-قده- على السيد(ره) انما يتم لو كان مراده من الرجحان الناشئ من قبل النذر الرجحان بملاحظه وجوب الوفاء به.

و على هذا البيان قد ظهر ان ما ذكره السيد-قده- فى العروه لا يستلزم جواز تحليل المحرمات بالنذر، ضروره ان ما أفاده-قده- أجنبى عن ذلك تماماً و خاص بما إذا قام دليل على صححه النذر.

و ان شئت فقل ان إطلاق أدله المحرمات كافيه لإثبات عدم الرجحان و المفروض ان دليل وجوب الوفاء بالنذر لا يقتضى رجحان متعلقه كما عرفت.

و من الواضح جداً أنه لا مزاحمه بين ما فيه الاقتضاء و ما لا اقتضاء فيه أبداً.

نعم إذا قام دليل على صححه تعلق النذر بفرد ما من افراد المحرمات، فلا مناص من الالتزام بصحته و انعقاده، و تقييد إطلاق دليل التحريم بغير هذا الفرد، و لا- يفرق فيه بين القول باعتبار رجحان متعلقه فى نفسه، و القول بكفايه الرجحان الناشئ من تعلق النذر به، ضروره انه على كلا القولين لا مناص من الالتزام بالصحة، غايه الأمر على القول الأول يلزم ان يكون الدليل المزبور مخصصاً لأدله اشتراط صححه النذر بكون متعلقه راجحاً فى نفسه دون القول الثانى، و لكن لا تترتب على ذلك أية ثمره عمليه.

و قد تحصل مما ذكرناه عده أمور:

الأول- ان وجوب الحج ليس مشروطاً بالقدره شرعاً فانه يبتنى على تفسير

الاستطاعه بالتمكن من أداء فريضه الحج عقلا و شرعا و لكنك عرفت انه تفسير خاطئ بالنظر إلى الروايات الوارده في تفسيرها و بيان المراد منها،حيث انها قد فسرت في تلك الروايات بالتمكن من الزاد و الراحله و أمن الطريق،و في بعضها و ان زاد صحه البدن أيضا و لكن من المعلوم انها ليست شرط الوجوب مطلقاً،بل هي شرط له على نحو المباشره.

و نتيجة ذلك هي انه عند وجود الزاد و الراحله و أمن الطريق يجب الحج سواء أ كان هناك واجب آخر أم لم يكن.

و على هذا الأساس فلا مجال لتوهم ان وجوب الحج مشروط بالقدره شرعا،فان منشأ هذا التوهم ليس الا التفسير المزبور،و قد عرفت انه تفسير غير مطابق.

للواقع.فاذن يتقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر في مقام المزاحمه،و ان فرض ان وجوب الوفاء بالنذر سابق عليه زماناً،لما مضى من ان الواجب المشروط بالقدره عقلا يتقدم في مقام المزاحمه على الواجب المشروط بالقدره شرعا مطلقاً أى سواء أ كان في عرضه أو سابقاً عليه بحسب الزمان أو متأخراً عنه،أما وجه تقديمه في الصورتين الأوليين فواضح لفرض ان التكليف به بما انه فعلى يكون معجزاً مولوياً بالإضافه إلى الآخر و موجباً لانتفائه بانتفاء موضوعه،دون العكس.

و اما في الصورة الأخيره فلا ين المفروض ان ملاكـ كه حيث انه تام في ظرفه فلا يجوز تفويته،إذ لا فرق في نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلى و تفويت الملاك الملزم في ظرفه،فكما ان الأول قبيح عنده فكذلك الثاني.و عليه فيجب التحفظ على ملاكـه و عدم تفويته،و بما ان الإتيان بالواجب الآخر موجب لتفويته فلا يجوز،و هذا معنى عدم قدره المكلف على إتيانه شرعا.

الثاني-انه لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان وجوب الحج مشروط بالقدره شرعا بناء على صحه التفسير المزبور،فائضاً لا وجه لتقديم وجوب الوفاء بالنذر و أشباهه عليه،و ذلك لما عرفت من عدم دخول ذلك في كبرى تراحم الواجبين كان أحدهما

أسبق زماناً من الآخر فان العبره بذلك انما هي بتقديم أحد الواجبين على الآخر زماناً كما مر، و لا عبره بتقديم سبب وجوب أحدهما على سبب وجوب الآخر أو بتقديم حدوث وجوب أحدهما على حدوث وجوب الآخر بعد كونه مزاحماً به بقاء.

الثالث-انه لو تنزلنا عن ذلك أيضاً و سلمنا ان وجوب الوفاء بالنذر و ما شاكلة مقدم على وجوب الحج زماناً فمع ذلك لا وجه لتقديمه عليه، و ذلك لما عرفت من الوجهين المتقدمين، و نتیجتها هي ان حصول الاستطاعه في زمن متأخر كاشف عن بطلان النذر من الأول و عدم انعقاده.

و من ذلك البيان قد ظهر فساد ما ذهب إليه جماعه منهم صاحب الجواهر -قده- من تقديم وجوب الوفاء بالنذر و أشباهه على وجوب الحج بملاك ان النذر مقدم عليه زماناً، فيكون رافعاً للاستطاعه، و لا عكس.

أو فقل ان وجوب الوفاء به مطلق و وجوب الحج مشروط فلا يمكن ان يزاحم الواجب المشروط الواجب المطلق. و وجه فساد ما عرفت من منع ذلك صغرى و كبرى، فلا حاجه إلى الإعادة.

ثم انه من الغريب ما صدر عن السيد الطباطبائي -قده- في العروه في المسأله (٣٠) من مسائل الحج و إليك نصّ كلامه: «إذا نذر قبل حصول الاستطاعه ان يزور الحسين عليه السلام في كل عرفه، ثم حصلت لم يجب عليه الحج، بل و كذا لو نذر ان جاء مسافره ان يعطى الفقير كذا مقداراً فحصل له ما يكفيه لأحدهما بعد حصول المعلق عليه، بل و كذا لو نذر قبل حصول الاستطاعه ان يصرف مقدار مائه ليره -مثلاً- في الزياره أو التعزیه أو نحو ذلك، فان هذا كله مانع عن تعلق وجوب الحج به و كذا إذا كان عليه واجب مطلق فوری قبل حصول الاستطاعه، و لم يمكن الجمع بينه و بين الحج، ثم حصلت الاستطاعه، و ان لم يكن ذلك الواجب أهم من الحج، لأن العذر الشرعی كالعقلی في المنع من الوجوب. و أما لو حصلت الاستطاعه أولاً، ثم حصل واجب فوری آخر لا يمكن الجمع بينه و بين

الحج يكون من باب المزاحمه، فيقدم الأهم منهما، فلو كان مثل إنقاذ الغريق قدم على الحج، وحينئذ فان بقيت الاستطاعه إلى العام القابل وجب الحج فيه و الا فلا الا ان يكون الحج قد استقر عليه سابقاً، فإنه يجب عليه و لو متسكعاً».

ثم قال: في مسأله أخرى ما لفظه: «النذر المعلق على أمر قسمان تاره يكون التعليق على وجه الشرطيه، كما إذا قال ان جاء مسافرى فله على ان أزور الحسين عليه السلام فى عرفه، و تاره يكون على نحو الواجب المعلق كان يقول لله على ان أزور الحسين عليه السلام فى عرفه عند مجيء مسافرى، فعلى الأول يجب حج إذا حصلت الاستطاعه قبل مجيء مسافره، و على الثانى لا يجب، فيكون حكمه حكم النذر المنجز فى انه لو حصلت الاستطاعه و كان العمل بالنذر منافياً لها لم يجب الحج سواء حصل المعلق عليه قبلها أو بعدها، و كذا لو حصل معاً لا يجب الحج من دون فرق بين الصورتين. و السر فى ذلك ان وجوب الحج مشروط و النذر مطلق فوجوبه يمنع عن تحقق الاستطاعه».

أقول: نتیجه ما ذكره -قده- أمور:

الأول- ان وجوب الوفاء بالنذر يتقدم على وجوب الحج مطلقاً إذا كان النذر قبل حصول الاستطاعه، و كان منجزاً ثم حصلت الاستطاعه، لأن وجوب الوفاء بالنذر رافع لموضوع وجوب الحج و هو الاستطاعه، فلا يكون المكلف معه قادراً على أداء فريضه الحج شرعاً.

الثانى- انه إذا كان هناك واجب مطلق فورى قبل تحقق الاستطاعه، ثم تحققت و لم يتمكن المكلف من الجمع بينه و بين الحج قدم ذلك الواجب على الحج و ان لم يكن أهم منه.

الثالث- ان يكون وجوب الحج مزاحماً بواجب فورى بعد حصول الاستطاعه فى مثل ذلك يقدم الأهم، فلو كان مثل إنقاذ الفريق قدم على الحج.

الرابع- ان النذر المعلق إذا كان على نحو الواجب المشروط فلا يكون مانعاً

عن وجوب الحج إذا حصلت الاستطاعة قبل تحقق الشرط، و إن كان على نحو الواجب المعلق، بان يكون الوجوب حالياً و الواجب استقبالياً، فيكون مانعاً عن وجوب الحج، و لو كان تحقق الاستطاعة قبل حصول المعلق عليه في الخارج.

و لكن للمناقشه في هذه الأمور مجالاً:

اما الأمر الأول، فقد ظهر فسادُه مما قدمناه بصوره مفصله فلا حاجة إلى الإعادة.

و اما الأمر الثاني، فان الواجب المطلق الفوري الثابت على ذمه المكلف لا يخلو من ان يكون مشروطاً بالقدرة عقلاً، أو يكون مشروطاً بها شرعاً.

فعلى الفرض الأول فان كان أهم من الواجب الآخر - هو الحج في مفروض المثال - فلا إشكال في تقديمه عليه مطلقاً أى سواء أ كان سابقاً عليه زماناً أم مقارناً معه أم متأخراً عنه. و الوجه فيه ما سيأتى بيانه إن شاء الله من ان الواجب الأهم يتقدم في مقام المزاحمه على المهم مطلقاً، و لو كان متأخراً عنه. و على هذا فلا - أثر لفرض كون ذلك الواجب قبل حصول الاستطاعة أو بعده، كما عن السيد - قد - بل لا أثر لفرض كونه قبل زمان الواجب الآخر و هو الحج - هنا - أو بعده، فانه يتقدم عليه في مقام المزاحمه على جميع هذه التقادير و الفروض، و ان كان بالعكس بان يكون وجوب الحج أهم من ذلك الواجب الآخر فلا إشكال في تقديمه عليه بلا - فرق بين كونه متقدماً عليه زماناً أو مقارناً معه أو متأخراً عنه. و الوجه في ذلك ما ذكرناه من ان وجوب الحج مشروط بالقدرة عقلاً لا شرعاً من جهة ما عرفت من ان الاستطاعة عباره عن حصول الزاد و الراحله مع أمن الطريق و ليست عباره عما هو المشهور من التمكن من أداء فريضة الحج عقلاً و شرعاً لتكون نتيجته اشتراط وجوبه بالقدرة الشرعيه. و على هذا لا يفرق بين فرض كون وجوب ذلك الواجب قبل حصول الاستطاعة ثم حصلت أو بعده، و سيجيء بيان ذلك من هذه الجبهه بصوره مفصله.

و اما إذا كان الواجبان متساويين بان لا يكون أحدهما أهم من الآخر و لا محتمل الأهميه،فتخير المكلف بين صرف قدرته فى امتثال هذا و صرفها فى امتثال ذاك على ما سنين إن شاء الله تعالى.

و على الفرض الثانى(و هو ما إذا كان الواجب المطلق مشروطا بالقدره شرعا) لا إشكال فى تقديم فريضه الحج عليه و لو كانت الاستطاعه متأخره عنه زماناً. و ذلك لما عرفت من ان الواجب المشروط بالقدره شرعا لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدره عقلا،و بما انا قد ذكرنا ان وجوب الحج مشروط بالقدره عقلا فيتقدم عليه مطلقا،و لو كان متأخراً عنه.

و من ذلك يظهر حال الأمر الثالث أيضا فلا حاجه إلى البيان.

فما أفاده السيد(قده)من التفرقه بين كون الواجب المطلق الفورى ثابتا فى الذمه قبل حصول الاستطاعه ثم حصلت و كونه ثابتا فيها بعد حصولها،و أنه على الأول يتقدم على الحج مطلقا،و على الثانى لا بد من ملاحظه الأهميه فى البين-لا يرجع إلى معنى صحيح،لما عرفت من انه لا عبره بالتقدم أو التأخر الزمانى أصلا.

و اما الأمر الرابع،فيظهر فساده مما تقدم من ان النذر مطلقا أى سواء أ كان على نحو الواجب المشروط أم على نحو الواجب المعلق،بان يكون الوجوب حاليا و الواجب استقباليا،فلا يكون مانعا عن وجوب الحج،بل قد عرفت ان وجوب الحج مانع عن وجوب الوفاء بالنذر و رافع لموضوعه.

و قد تبين لحد الآن ان ما هو المشهور بين الأصحاب-من تقديم وجوب الوفاء بالنذر و أشباهه على وجوب الحج إذا كان النذر قبل حصول الاستطاعه باعتبار ان وجوبه مطلق و وجوب الحج مشروط،فهو رافع لموضوعه و مانع عن حصول شرطه-لا أصل له،و لا يرجع إلى معنى محصل أصلا.

و اما القسم الثانى(و هو ما إذا كان الواجبان المشروطان بالقدره شرعا عرضيين)فهل يلاحظ فيه الترجيح فيقدم الأهم على غيره أم لا؟ ثم على فرض

عدم ملاحظه الترجيح بينهما، و عدم تقديم الأهم على غيره فهل التخيير الثابت بينهما عقلي أو شرعي، فهنا مقامان:

الأول- ان كبرى مسأله تقديم الأهم على غيره هل تنطبق على المقام (و هو ما إذا كان التزاحم بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً) أم لا؟ الثاني- ان الحاكم بالتخيير بينهما في صورته تساويهما أو من جهه انه لا وجه لتقديم الأهم على غيره هل هو الشرع أو العقل؟.

اما المقام الأول، فقد ذهب شيخنا الأستاذ-قده- إلى انه لا وجه لتقديم الأهم على غيره. و قد أفاد في وجه ذلك ان الأهميه انما تكون سبباً للتقديم فيما إذا كان كل من الواجبين واجداً للملاك التام فعلاً، و اما في مثل مقامنا هذا حيث يكون كل من الواجبين مشروطاً بالقدرة شرعاً فيستحيل ان يكون كل منهما واجداً للملاك بالفعل، لفرض ان القدرة دخيله فيه، و المفروض- هنا- انه لا قدره للمكلف على امتثال كليهما معاً، و القدرة انما هي على امتثال أحدهما دون الآخر.

و عليه فيكون الملاك في أحدهما لا- في غيره. و من الظاهر أن أهميه طرف لا- تكشف عن وجود الملاك فيه دون الطرف الآخر، ضرورة انا كما نحتمل ان يكون الملاك فيه، كذلك نحتمل ان يكون في الطرف الآخر، و مجرد كونه أهم على فرض وجود الملاك فيه لا- يكون دليلاً على تحققه و وجوده فيه واقعا و حقيقه، دون ذلك الطرف و بتعبير ثان: حيث أن المفروض اشتراط كل من الواجبين بالقدرة شرعاً و ان لها دخلاً- في الملاك. و لا ملاك بدونها، فلا محاله يكون كل منهما صالحاً لأن يكون رافعاً لملاك الآخر من جهه عدم القدرة عليه بحكم الشارع، من دون فرق فيه بين ان يكون الملاك متساويين أو يكون أحدهما أهم من الآخر على فرض وجوده و تحققه. و على هذا فأهميه طرف لا تكشف عن وجود الملاك فيه، دون الطرف الآخر في مقام المزاحمه، و ذلك لصالحيه كل منهما لأن يكون رافعاً لملاك الآخر و لو كان أحدهما أهم من الآخر، و مجرد كون الملاك في طرف أهم على

تقدير وجوده لا يوجب كونه واجداً له دون الآخر، فاذن لا وجه لتقديمه عليه في مقام التزام.

و أما المقام الثاني فقد اختار قده- ان التخيير الثابت فيه تخيير شرعى، لا عقلى، غايه الأمر انه قد كشف عنه العقل. و الوجه فى ذلك واضح و هو ان كلا من الواجبين واجد للملاك فى ظرف القدره عليه عقلا و شرعا، و اما إذا وقع التزام بينهما فيكون أحدهما لا بعينه واجداً للملاك، دون الآخر.

أو قل ان فى فرض التزام بما ان أحدهما لا بعينه مقدور للمكلف عقلا و شرعا، لعدم المانع منه لا من قبل العقل و لا من قبل الشرع، فلا- محاله يكون واجداً للملاك الإلزامى فإذا كان واجداً له فلا مناص من الالتزام بإيجابه، بداهه انه لا يجوز للمولى الحكيم ان يرفع اليد عن التكليف به مع فرض كونه واجداً للملاك بمجرد عجز المكلف عن امتثال كليهما معا. و عليه فلا مناص من الالتزام بوجوب واحد منهما لا- معيناً، لاستقلال العقل بقبح ترخيص المولى فى تفويت الملاك الملزم. و نتيجة إيجابه هى التخيير شرعا- أعنى به وجوب هذا أو ذاك.

و خلاصه ما أفاده- قده- نقطتان:

الأولى- ان أهميه أحد الواجبين المتزامين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره شرعا ليست من المرجحات فالوظيفه هى التخيير بينهما مطلقاً.

الثانيه- ان التخيير الثابت بينهما شرعى لا عقلى.

و لكن كلتا النقطتين خاطئه:

اما النقطه الأولى، فيردها ان مناط تقديم الأهم على المهم فى محل الكلام و ترجيحه عليه فى مقام التزامه لا يكون بملاك انه واجد للملاك دون غيره، ليقال بعدم إحرازه فيه فى هذا المقام، بل هو بمناط آخر.

بيانه: ان المانع عن تقديم الأهم على المهم فى المقام لا يخلو من ان يكون عقليا أو شرعيا فلا ثالث لهما. و اما المانع العقلى (و هو عدم القدره عليه تكوينيا) فغير



موجود بالضرورة، إذ المفروض انه مقدور تكويننا و وجدانا، وهذا واضح.

و اما المانع الشرعى (و هو أمر الشارع بصرف القدره فى غيره الموجب للعجز عن صرفها فيه) فائضا كذلك، ضروره انه لا نعى به إلا- أمر الشارع بإتيان شىء لا يقدر المكلف معه على الإتيان بالأهم فى الخارج و مقام الامتثال، فمثل هذا الأمر لا محاله يكون مانعا عن فعله الأمر بالأهم، و لكن المفروض- هنا- عدم أمر من قبل الشارع بصرف القدره فى غير الأهم ليكون مانعا عن فعله أمره. فاذن لا مانع من الأخذ بالأهم و تقديمه على المهم أصلا.

و على الجملة فالمهم و ان كان مقدوراً- عقلا- إلا انه من ناحيه مزاحمته مع الأهم غير مقدور شرعا، و قد عرفت ان القدره الشرعيه دخيله فى متعلقه، فلا يكون الأمر به فعليا بدون تلك القدره، فإذا لم يكن الأمر المتعلق به فعليا فلا مانع من فعله الأمر بالأهم.

و مما ذكرناه ظهر انه يمكن إحراز الملاك فى الأهم، و كونه واجدا له دون المهم و الوجه فى ذلك ان الأهم مقدور للمكلف عقلا و شرعا، اما عقلا فواضح، و اما شرعا فائضا كذلك، ضروره انه لا مانع منه ما عدا تخيل ان الأمر بالمهم مانع، و قد عرفت ان هذا خيال لم يطابق الواقع، و ذلك لاستحاله كون الأمر بالمهم فى حال مزاحمته مع الأمر بالأهم فعليا، ضروره عدم قدره المكلف فى تلك الحال على امتثاله بحكم الشرع، حيث انه يوجب تفويت واجب أهم منه. و من المعلوم انه لا يجوز امتثال ما يوجب تفويت ما هو أهم منه بنظر الشرع. و نتيجة ذلك هى انه لا مانع من كون الواجب الأهم واجداً للملاك الملزم فى هذا الحال لا عقلا و لا شرعا.

و عليه فما أفاده شيخنا الأستاذ- قد- من أن وجود الملاك فى كل منهما مشكوك فيه، لصلاحيه كل واحد منهما لأن يكون رافعا لملاك الآخر من دون فرق بين تساوى الملا- كين و كون أحدهما أهم من الآخر لا- يمكن المساعدة عليه بوجه، و ذلك لما عرفت من الضابط لتقديم الأهم على المهم فى المقام من ناحيه و كونه واجداً للملاك

من ناحيه أخرى، و ان كانت الناحيه الأولى مترتبه على الناحيه الثانيه، كما هو واضح. هذا تمام الكلام فيما إذا كان أحدهما معلوم الأهميه. و اما إذا كان محتمل الأهميه فهل يتقدم فى مقام المزاحمه على الطرف الآخر الذى لا تحتمل أهميته أصلا- كما هو الحال فيما إذا كان كل منهما مشروطا بالقدره عقلا أم لا؟ وجهان: الظاهر انه لا مانع من التقديم. و الوجه فى ذلك هو ان المكلف بعد ما لا- يتمكن من امثال كلا الواجبين معا، و يتمكن من امثال أحدهما دون الآخر فلا محاله يدور أمره بين امثال أحدهما تخييراً، و امثال خصوص ما تحتمل أهميته. و عليه فيدخل المقام فى كبرى دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى غير مقام الامثال و الحجيه و ان كان الصحيح هو جريان البراءه عن التعيين، الا ان فى هذين المقامين لا مناص من الاشتغال و الالتزام بالتعيين، و ذلك لأن حصول البراءه بامثال ما تحتمل أهميته معلوم، اما من جهه التعيين أو التخيير، و اما حصولها بامثال ما لا تحتمل أهميته فغير معلوم. و من الواضح جداً ان العقل لا- يكتفى فى مقام الامثال بالشك فيه بعد اليقين بالتكليف بل يلزم بتحصيل اليقين بالبراءه عنه، بقاعده ان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، و كذا الحال فى مقام الحجيه فان حجيه ما يحتمل تعيينه معلومه و لا مناص من الالتزام به، و حجيه ما لا يحتمل تعيينه مشكوكه. و قد حققنا ان الشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها فعلا، و هذا هو السر فى افتراق هذين المقامين عن غيرهما.

و نتيجة ما ذكرناه لحد الآن هى ان الأهم و كذا محتمل الأهميه من المرجحات فى المقام، كما انهما من المرجحات فى الواجبين المتزاحمين يكون كل منهما مشروطا بالقدره عقلا فحسب.

و اما نقطه الثانيه، فيردها ان المفروض قدره المكلف على امثال كل من الواجبين المتزاحمين فى نفسه، و فى ظرف ترك الآخـر عقلا و شرعا. هذا من

ناحيه.و من ناحيه أخرى ان الشارع لم يأمر بخصوص أحدهما المعين،لأنه ترجيح من دون مرجح.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا- مانع من أمر الشارع بكليهما طولاً و على نحو الترتب،بان يكون تعلق الأمر بكل منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر و مترتباً عليه،بل لا مناص من الالتزام بذلك.و الوجه فيه هو ان الأمر فى المقام يدور بين ان يرفع اليد عن إطلاق كل من دليليهما بتقييد الأمر فى كل منهما بعدم الإتيان بمتعلق الآخر،و ان يرفع اليد عن أصل وجوب كل منهما رأساً.

و من المعلوم ان المتعين هو الأول دون الثانى،ضروره ان رفع اليد عن أصل الأمر بهما بلا سبب،إذ انه لا يقتضى أزيد من رفع اليد عن إطلاق كل منهما مع التحفظ على أصله.

و نتيجه ذلك هي الالتزام بالترتب من الجانبين:بمعنى ان تعلق الأمر بكل من الفعلين مشروط بعدم الإتيان بمتعلق الآخر،و لا مانع من ذلك أصلاً لا عقلاً كما هو واضح،إذ المفروض ان كل منهما مقدور عقلاً فى ظرف ترك امتثال الآخر و الإتيان بمتعلقه،و لا شرعاً لفرض انه ليس هناك أى مانع شرعى عن تعلق الأمر بكل واحد منهما فى نفسه،و فى ظرف ترك الآخر،إذ المفروض ان كلا- من الفعلين فى ذاته و مع قطع النظر عن الآخر سائغ،و معه لا- مانع من تعلق الأمر بهما كذلك و به نستكشف وجود الملاك فى كل منهما فى نفسه،و عند ترك الآخر.

و على الجملة فقد ذكرنا سابقاً انه لا- فرق فى جريان الترتب بين ما يكون كل من الواجبين مشروطاً بالقدره عقلاً،و ما يكون مشروطاً بها شرعاً،فكما انه يجرى فى الأول،فكذلك يجرى فى الثانى من دون فرق بينهما من هذه الجبهه.

و دعوى-ان جريان الترتب فى مورد يتوقف على إحراز الملاك فيه،و هو فى المقام لا يمكن،لفرض دخل القدره الشرعيه فيه- مدفوعه بما ذكرناه هناك من ان جريان الترتب لا يتوقف عليه،ضروره ان إحرازه لا يمكن إلا بعد إثبات

الأمر، فلو توقف إثبات الأمر على إحرازه لدار، كما قدمناه بشكل واضح.

فتحصل انه لا مانع من الالتزام بالترتب هنا. وقد تقدم انه لا فرق في إمكان الترتب و استحالته بين أن يكون من جانب واحد أو من جانبين. و اما عدم التزام شيخنا الأستاذ-قده-به في المقام مع انه من القائلين به مطلقاً من دون فرق بين أن يكون من طرف أو من طرفين فمن جهة ما بنى-قده-على أصل فاسد، و هو أن الترتب لا- يجرى فيما إذا كانت القدره المأخوذه فيه شرعيه- كما عرفت.

و على هذا الأساس يترتب ان التخيير بينهما تخيير عقلي، كالتخيير بين الواجبين المتزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره عقلاً، فان المكلف بعد ما لا- يتمكن من امتثال كلا- التكليفين معاً فلا محاله يكون مخيراً بين امتثال هذا و امتثال ذاك بحكم العقل، فلا- موضوع عندئذ للتخيير الشرعي أصلاً. و تظهر الثمره في المقام بين كون التخيير شرعياً، و كونه عقلياً فيما إذا كان المكلف تاركاً لامتثال كلا الواجبين معاً، فانه على الأول يستحق عقاباً واحداً، لو حده التكليف على الفرض. و على الثاني يستحق عقابين، لما عرفت من ان لازم القول بالترتب هو تعدد العقاب من جهة تعدد التكليف. و قد ذكرنا انه لا مانع من الالتزام بتعدد العقاب، بل لا- مناص عنه، و انه لا يكون عقاباً على ترك ما ليس بالاختيار، فان تعدد العقاب من جهة الجمع بين التركيبين، لا من جهة ترك الجمع بينهما، و قد مر بيان ذلك بصورة واضحة فلا حاجة إلى الإعادة.

و اما القسم الثالث (و هو ما إذا كان كل من الواجبين مشروطاً بالقدره عقلاً) فيقع الكلام فيه في مقامين:

الأول- فيما إذا كان أحد التكليفين أهم من الآخر، أو محتمل الأهميه.

الثاني- فيما إذا كانا متساويين.

أما المقام الأول فلا إشكال في تقديم الأهم على المهم سواء أ كان الأهم مقارناً مع المهم زماناً أو سابقاً عليه أو متأخراً عنه. أما في الأوليين فواضح، و ذلك

لأن التكليف بالأهم يصلح أن يكون معجزاً مولوياً للمكلف بالإضافة إلى الطرف الآخر و هو المهم، واما التكليف بالمهم فلا يصلح أن يكون كذلك، فتكون نسبته إلى الأهم كنسبه المستحب إلى الواجب، فكما ان المستحب لا يصلح ان يزاحم الواجب في مقام الامتثال، فكذلك المهم لا يصلح ان يزاحم الأهم.

أو فقل: ان التزاحم سواء أ كان بين التكليفين أم بين الإطالين فلا محاله يوجب سقوط أحدهما دون الآخر، إذ سقوط كليهما غير محتمل، ضروره انه بلا- موجب. و عليه فيدور الأمر بين سقوط المهم دون الأهم، و بالعكس، و من الواضح جداً ان الثانى غير معقول، لأنه ترجيح المرجوح على الراجح، فاذا ن يتعين الأول، و هذا معنى تقديم الأهم على المهم، و أمثله ذلك فى الشرع و العرف كثيره: منها- ما إذا دار الأمر بين حفظ بيضه الإسلام-مثلا- و واجب آخر، فلا إشكال فى تقديم الأول على الثانى فى مقام الامتثال. و منها- ما إذا دار الأمر بين حفظ نفس مؤمن-مثلا- و حفظ ماله أو نحوه فلا- ينبغى الشك فى تقديم الأول على الثانى، لكونه أهم منه، و هكذا. و أما فى الصورة الأخيره فالأمر أيضاً كذلك. و الوجه فيه هو ان الأهم و ان كان متأخراً عن المهم زماناً، إلا- ان ملاكه بما انه تام فى ظرفه و أهم من غيره، فلا محاله و جب حفظ القدره عليه فى وقته، لئلا يفوت، ضروره ان العقل كما يستقل بقبح تفويت الواجب الفعلى، كذلك يستقل بقبح تفويت الملا- ك الملزم فى ظرفه و على، هذا حيث ان الإتيان بالمهم فعلا- يوجب تفويت ملا- ك الأهم فى ظرفه فلا- يجوز، فيكون حكم العقل بوجوب حفظ القدره عليه فى زمانه معجزاً للمكلف بالإضافة إلى امتثال المهم بالفعل.

و بتعبير ثان ان الحاكم بالترجيح فى باب المزاحمه حيث انه كان هو العقل لا غيره، فمن الواضح جداً انه مستقل بتقديم الأهم على المهم فى مقام الامتثال -مطلقاً- و لو كان الأهم متأخراً عنه زماناً، كما فى مفروض المقام، فانه يحكم بلزوم حفظ القدره على امتثاله فى ظرفه، لئلا يلزم منه تفويت الملاك الملزم فيه، و لا يحكم

بلزوم الإتيان بالمهم فعلا، بل يحكم بعدم جواز الإتيان به، لاستلزامه تفويت ما هو الأهم منه، ومثاله ما إذا دار الأمر بين حفظ مال الإنسان-مثلا-فعلا، و حفظ نفسه في زمان متأخر، بان لا يقدر على حفظ كليهما معاً، فلو صرف قدرته في حفظ ماله فعلا فلا يقدر على حفظ نفسه و لو عكس فبالعكس، كما إذا فرض أن الحاكم حكم بمصادره أمواله فعلا، و هو و ان كان قادراً على حفظ ماله بالشفاعة عنده، إلا انه يعلم بأنه يحكم بعد بضع ساعات بقتل نفسه، فلو توسط عنده فعلا لحفظ ماله، فلا يقبل توسطه فيما بعد لحفظ نفسه، لفرض انه لا يقبل توسطه في اليوم الآمره واحده، فاذا يدور امره بين ان يحفظ نفسه في زمان متأخر و يرفع يده عن حفظ ماله فعلا، و ان يحفظ ماله فعلا و يرفع يده عن حفظ نفسه فيما بعد، ففي مثل ذلك لا إشكال في حكم العقل بترجيح الأول على الثاني، و تقديمه عليه، و كذا إذا دار الأمر بين امتثال واجب فعلي آخر و حفظ نفس محترمه في زمان متأخر بان لا يقدر المكلف على امتثال الأول و حفظ الثانيه معاً، فانه لا إشكال في وجوب حفظ قدره على الواجب المتأخر، و هو حفظ النفس المحترمه و رفع اليد عن وجوب الواجب الفعلي. و هكذا.

ثم انه لا- يخفى ان ما ذكرناه من تقديم الواجب الأهم على المهم فيما إذا كان متأخراً عنه زمانا بناء على وجهه نظرنا من إمكان الواجب المعلق واضح، حيث ان الوجوب فعلى على الفرض و الواجب أمر متأخر. و من المعلوم ان فعلية الوجوب تكشف عن كون الواجب في ظرفه واجداً للملاك الملزم. و قد عرفت انه لا فرق في نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلي و تفويت الملاك الإلزامي، فكما انه يحكم بقبح الأول، فكذلك يحكم بقبح الثاني.

و على ذلك فان لم يكن ملاك الواجب المتأخر في ظرفه أهم من ملاك الواجب الفعلي، و كانا متساويين فيحكم العقل بالتخير بينهما، و عدم ترجيح الواجب الفعلي على المتأخر، لعدم العبره بالسبق الزماني في المقام أصلاً.

و ما ذكرناه سابقاً-من ان ما هو أسبق زماناً يتقدم على غيره-انما هو فيما إذا كان التزاحم بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً، لا- فيما إذا كان مشروطاً بها عقلاً- و نقطه الفرق بينهما هي انه على الأول بما ان كلا منهما مشروط بالقدرة شرعاً، ففي فرض المزاحمه لا- مناص من الأخذ بما هو سابق زماناً على الآخر، حيث ان ملاكه تام بالفعل من ناحيه انه مقدور للمكلف عقلاً و شرعاً، و معه لا عذر له في تركه أصلاً. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه لا يجب احتفاظ القدرة على الواجب المتأخر، لفرض ان القدرة دخيله في ملاكه، فيستحيل أن يقتضى احتفاظها.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا بد من الإتيان بالمتقدم زماناً دون المتأخر. و من الواضح ان الإتيان به يوجب عجزه عنه، فيكون التكليف به منتفياً بانتفاء موضوعه- و هو القدرة- و على الثاني بما ان كلا منهما مشروط بالقدرة عقلاً، فلا يكون سبق أحدهما زماناً على الآخر في فرض المزاحمه من المرجحات، لما عرفت من أن ملاك الواجب المتأخر حيث انه تام في ظرفه- كما هو المفروض- فلا محاله يقتضى الاحتفاظ عليه في ظرفه في مقابل افتضاء الواجب الفعلى.

و اما بناء على وجهه نظر شيخنا الأستاذ- قده- من استحاله الواجب التعليقى و عدم إمكانه فتقديم الأهم على المهم إذا كان متأخراً عنه زماناً يرتكز على إحراز الملاك فيه في ظرفه من دليل خارجي، فان علم من الخارج اشتماله على الملاك، كما إذا دار الأمر بين امثال واجب فعلى كحفظ مال المولى- مثلاً- و واجب متأخر كحفظ نفسه أو حفظ بيضه الإسلام، أو ما شاكل ذلك من الواجبات التي قد اهتم الشارع بها غايه الاهتمام على نحو الإطلاق من دون اختصاص بوقت دون آخر، فلا إشكال في تقديم الأهم على المهم، و ان كان متأخراً عنه زماناً، لتمايمه ملاكه الإلزامى في وقته. و قد عرفت استقلال العقل باحتفاظ القدرة عليه في ظرفه و عدم جواز صرفها في الواجب الفعلى، ففي أمثال هذه الموارد لا فرق بين نظريتنا

و نظريه شيخنا الأستاذ-قده- ضروره انه لا أثر لفعليه الوجوب ما عدا كشفه عن اشتماله (أى الواجب المتأخر) على الملاك فى ظرفه، و إذا علمنا بتحقيق الملاك فيه و اشتماله عليه فلا أثر لفعليه الوجوب و عدمها. و اما إذا-لم يعلم من الخارج بوجود الملاك فيه، كما إذا لم تكن قرينه خارجيه تدل عليه، و المفروض انه ليس هنا قرينه داخلية أيضاً، و هى ثبوت الوجوب، فلا يمكن عندئذ استكشاف الملاك فى شىء، لما ذكرناه غير مره من انه لا طريق لنا إلى إحراز الملاك فى فعل مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له-فلا وجه لتقديمه على الواجب الفعلى، ضروره انه مع عدم إحراز الملاك فيه فى ظرفه لا يحكم العقل باحتفاظ القدره عليه، و بدون حكمه فلا مانع من امثال الواجب الفعلى أصلاً، ففى مثل تلك الموارد تفترق نظريتنا عن نظريه شيخنا الأستاذ-قده-فعلى نظريتنا بما ان الوجوب فعلى، و الواجب أمر متأخر فهو لا- محاله يكشف عن وجود الملاك فيه و كونه تاماً، و إلا لم يعقل كون وجوبه فعلياً. و على نظريته-قده- حيث انه لا وجوب فعلاً فلا كاشف عن كونه واجداً للملاك فى وقته. و عليه فلا وجه لتقديمه على المهم و هو الواجب الفعلى.

و قد تحصل مما ذكرناه ان تقديم الأهم على المهم إذا كان متأخراً عنه زماناً منوط-على نظريه شيخنا الأستاذ-قده- بإحراز الملاك فيه من الخارج، و إلا- فلا يمكن الحكم بالتقديم أصلاً، بل يتعين العكس كما لا يخفى، و كيف كان فعلى فرض كونه مشتتاً على الملاك فى ظرفه يتقدم على المهم لا- محاله، و لو كان متأخراً عنه زماناً، و كلامنا فى المقام على نحو الفرض و التقدير، و الكبرى الكليه من دون نظر إلى مصاديقها و افرادها.

هذا، و لكن شيخنا الأستاذ-قده- هنا قد مثل لذلك أى لتزاحم الواجبين الطولين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره عقلاً بما إذا لم يكن المكلف متمكناً من القيام فى جزءين طوليين من الصلاه. و لا يخفى ما فى هذا المثال.



اما أولاً فلما ذكرناه غير مره من ان التزامم لا يجرى فى اجزاء واجب واحد أو شرائطه.

و اما ثانياً:فلأنه مناف لما ذكره-قده-من اشتراط اجزاء الصلاه بالقدره شرعاً.و عليه فلا مناص من تقديم ما هو أسبق زماناً على غيره،و لو كان ذلك الغير أهم منه،كما عرفت.

فالتتيجه قد أصبحت لحد الآن ان الواجب الأهم يتقدم فى مقام المزاحمه على المهم مطلقاً،و لو كان متأخراً عنه زماناً فيما إذا كان مشروطاً بالقدره عقلاً، سواء أ كان المهم أيضاً كذلك أم لا. نعم إذا كان الأهم مشروطاً بالقدره شرعاً فلا يتقدم على المهم فى فرض تأخره عنه زماناً،بل يتقدم المهم عليه،و لو كان مشروطاً بها شرعاً.

و اما إذا كان أحد الواجين المتزامين محتمل الأهميه دون الآخر فهل يكون مرجحاً لتقديمه عليه أم لا؟فقد ذكر شيخنا الأستاذ-قده-انه بناء على القول بالتخير الشرعى فى المتساويين يكون المقام داخلا فى كبرى مسأله دوران الأمر بين التعيين و التخير الشرعيين التى ذكرناها فى مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين،فان قلنا فى تلك المسأله بالاشتغال و التعيين فلا- بد ان نقول به فى هذه المسأله أيضاً،و ان قلنا هناك بالبراءه و التخير فلا- بد ان نقول به فى المقام أيضاً،و على الجملة فمسألتنا هذه من صغريات كبرى تلك المسأله،فيتنى الحكم فيها على الحكم فى تلك من البراءه أو الاشتغال.

و اما بناء على القول بالتخير العقلى فى المتساويين فقد ذكر-قده-انه لا إشكال فى تقديم ما تحتمل أهميته على غيره،و الوجه فى ذلك هو ان التكليفين المتزامين إذا كانا متساويين فلا إشكال فى سقوط إطلاقيهما و حكم العقل بالتخير بينهما بمعنى حكمه بثبوت كل واحد منهما مترتباً على ترك الآخر و عدم الإتيان بمتعلقه بناء على ما حققناه من إمكان الترتب و جوازه من دون فرق بين ان يكون

من جانب واحد أو من جانبين، كما في مثل المقام، ضروره ان العقل لا يجوز رفع اليد عن أصل التكليفين معاً، فإنه بلا موجب و مقتضى. و من الواضح انه لا يجوز رفع اليد عن التكليف بلا سبب يقتضى رفعه، فالمقتضى (و هو المزاحمه) فى المقام لا يقتضى إلا رفع اليد عن ثبوت كل منهما على تقدير الإتيان بالآخر، لا- مطلقاً، و هذا عبارته أخرى عن ثبوت كل منهما على تقدير ترك الآخر.

و يترتب على ذلك ان المكلف مخير بين امتثال هذا و امتثال ذاك.

و اما إذا كان أحدهما محتمل الأهميه دون الآخر ففى مثل ذلك لا شبهه فى أن الإتيان بالطرف المحتمل أهميته يوجب القطع بسقوط التكليف عن الطرف الآخر، و ذلك لأن ما أتى به على تقدير كونه أهم فى الواقع و نفس الأمر فهو الواجب، دون غيره، و على تقدير كونه مساوياً له فهو مصداق للواجب لا محاله.

و ان شئت قلت انه بناء على التخيير العقلى عند تراحم الواجبين المتساويين و الالتزام بالترتب من الجانبين إذا علم أهميه أحدهما دون الآخر، فقد علمنا بسقوط الإطلاق عن الآخر، و باشرطه بعدم الإتيان بمتعلق الأول، و اما ما يحتمل أهميته فلم يحرز سقوط إطلاقه فلا بد من الأخذ به.

و هذا هو أساس تقديم محتمل الأهميه على غيره فى مقام المزاحمه. إلى هنا قد تم بيان ما أفاده-قده-مع توضيح منا.

و نناقش ما أفاده-قده-من ناحيتين:

الأولى- انه لا تظهر الثمره فيما نحن فيه بين القول بالتخيير الشرعى فى المتساويين، و القول بالتخيير العقلى فيهما على وجهه نظره- قده- فى مسأله دوران الأمر بين التعيين و التخيير الشرعيين حيث انه-قده- قد التزم فى تلك المسأله بالاحتياط، و عدم جواز الرجوع إلى البراءة على ما نطق به كلامه فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، و بما أن مسألتنا هذه على الفرض الأول داخله فى كبرى تلك المسأله فلا مناص له من الالتزام بالاحتياط فيها، و لزوم الأخذ بالطرف

المحتمل أهميته، و عليه فالنتيجه على هذا القول بعينها هي النتيجة على القول بالتخيير العقلى، و هي تعين الأخذ بالطرف المحتمل أهميته، دون الطرف الآخر، فاذن لا فرق بين القولين من هذه الناحيه أصلا.

الثانيه- ان المقام على القول المزبور أعنى القول بالتخيير الشرعى فى المتساويين و ان كان داخلا- فى كبرى دوران الأمر بين التعيين و التخيير الشرعيين إلا- ان التعيين و التخيير فى خصوص المقام حيث انهما كانا فى مقام التزاحم و الامتثال فلا مناص من الالتزام بعدم جريان البراءه عن التعيين و وجوب الأخذ به، و ان قلنا بجريان البراءه فى تلك الكبرى، كما فصلنا الكلام من هذه الناحيه فى بحث الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و توضيح ذلك هو ان مسأله دوران الأمر بين التعيين و التخيير تنقسم إلى ثلاثه أقسام:

الأول- ما إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير فى مقام جعل الحجيه و إنشائها فى مرحله التشريع و الاعتبار، كما لو شككنا فى ان حجيه فتوى الأعلم هل هي تعيينه أو ان المكلف مخير بين الأخذ به و الأخذ بفتوى غير الأعلم.

الثانى- ما إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير فى مقام الامتثال و الفعلية من جهه التزاحم.

الثالث- ما إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير فى مقام الجعل و التشريع، فلا يعلم ان التكليف مجعول للجامع بلا أخذ خصوصيه فيه أو مجعول لحصه خاصه منه، كما لو شككنا فى أن وجوب صلاه الجمععه فى يوم الجمععه هل هو تعيينى أو تخييرية.

و بعد ذلك نقول انا قد ذكرنا فى غير مورد ان البراءه لا تجرى فى القسمين الأولين، و لا بد فيهما من الالتزام بوجوب الاحتياط. و اما فى القسم الأخير فالصحيح هو جريان البراءه فيه، فهاهنا دعويان:

الأولى- عدم جريان أصاله البراءه فى القسمين الأولين.

الثانية-جريان البراءة فى القسم الأخير. اما الدعوى الأولى،فقد ذكرنا غير مره ان الشك فى حجيه شىء فى مقام الجعل و التشريع مساوق للقطع بعدم حجيته فعلا- ضروره انه مع هذا الشك لا- يمكن ترتيب آثار الحجه عليه و هى اسناد مؤداه إلى الشارع،و الاستناد إليه فى مقام الجعل،للقطع بعدم جواز ذلك،لأنه تشريع محرم.و من المعلوم انا لا نعى بالحجيه الفعلية إلا ترتيب تلك الآثار عليها،و عليه فإذا دار الأمر بين حجيه شىء كفتوى الأعلم مثلا تعييناً،و حجيته تخييراً فلا مناص من الأخذ به،و طرح الطرف الآ-خر للقطع بحجيته و اعتباره فعلا- اما تعييناً أو تخييراً،و الشك فى حجيه الآ-خر كفتوى غير الأ-علم و اعتباره.و قد عرفت أن الشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها،و هذا واضح.

و كذا الحال فى مقام الامتثال،فانه إذا دار الأمر بين امتثال شىء تعييناً أو تخييراً،فلا مناص من التعيين و الأخذ بالطرف المحتمل تعيينه،ضروره ان الإتيان به يوجب القطع بالأ-من من العقاب و اليقين بالبراءه،و ذلك لأنه على تقدير كونه أهم من الآخر فهو الواجب،و على تقدير كونه مساوياً له فهو مصداق للواجب واحد فرديه.و من المعلوم ان الإتيان به كاف فى مقام الامتثال،و هذا بخلاف الطرف ال-ذى لا- تحتمل أهميته أصلا،فان الإتيان به لا يوجب القطع بالبراءه و الأمن من العقاب،لاحتمال أن لا يكون واجباً فى الواقع-أصلا-و انحصار الوجوب بالطرف الأول.و من الواضح جداً ان العقل يستقل فى مرحله الامتثال بلزوم تحصيل اليقين بالبراءه و الأمن من العقوبه بقانون ان الاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقنيه،و بما ان المفروض فى مسأله دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى مقام الامتثال اشتغال ذمه المكلف بالواجب.فيجب عليه بحكم العقل تحصيل البراءه عنه و الأمن من العقوبه،و حيث انه لا يمكن الا بإتيان الطرف المحتمل أهميته،فلا محاله ألزمه العقل بالأخذ به و إتيانه،و هذا معنى حكم العقل

بالتعيين و عدم جواز الرجوع إلى البراءة في مسأله التعيين و التخيير في مرحله الامتثال و الفعلية.

و بتعبير واضح ان دوران الأمر بين التعيين و التخيير-في مقام الامتثال و الفعلية-منحصر بباب التزاحم بين التكيلفين لا غير، و من الواضح ان المزاحمه- بناء على ما حققناه من إمكان الترتب-لا تقتضى إلا سقوط إطلاق أحدهما إذا كان في البين ترجيح، و سقوط إطلاق كليهما إذا لم يكن ترجيح في البين.

و على هذا الأساس انه إذا كان أحد التكيلفين المتزاحمين معلوم الأهميه فلا إشكال في تقديمه على الآخر، كما سبق و اما إذا كان أحدهما محتمل الأهميه دون الآخر فيدور أمر المكلف بين الإتيان به و الإتيان بالطرف الآخر، و لكنه إذا أتى به مأمون من العقاب، و معذور في ترك الآخر. و ذلك لأن جواز الإتيان بهذا الطرف معلوم على كل تقدير، أي سواء أ كان أهم في الواقع أم كان مساوياً له، و بالطرف الآخر غير معلوم. و من الواضح جداً ان العقل يلزم بامتثال هذا الطرف و إتيانه، لأنه يوجب الأمن من العقاب على تقدير مخالفه الواقع، و حصول القطع بالبراءة، دون الإتيان بذاك الطرف، لاحتمال انه غير واجب في الواقع، و انحصار الوجوب بالطرف المزبور، و معه لا- يكون الإتيان به موجباً لحصول القطع بالبراءة. و قد عرفت ان همّ العقل في مقام الامتثال تحصيل الأمن من العقوبه و القطع بالفراغ.

و نظير المقام ما إذا شك في البراءة من جهه الشك في القدره على الامتثال، كما إذا شك في وجوب النفقه من جهه الشك في وجود المال عنده، و انه قادر على دفعها أم لا، فلا يمكن له أن يرجع إلى أصاله البراءة عن وجوبها. و ذلك لأن المفروض ان ذمته قد اشتغلت بوجوب النفقه. و من الواضح ان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني فاذن لا يمكن حصول البراءة إلا بالفحص و الاستعلام عن وجود المال عنده.

و الوجه فيه هو ان مجرد احتمال كونه عاجزاً عن امتثال التكليف الثابت على ذمته لا يكون عذراً له في تركه و عدم امتثاله عند العقل ما لم يحرز عجزه عنه و عدم قدرته عليه، ضروره ان ترك امتثال التكليف لا بد ان يستند إلى مؤمن، و من المعلوم ان مجرد احتمال العجز لا يكون مؤمناً، فاذن لا مناص من الأخذ بالاحتياط.

فقد تحصل مما ذكرناه انه بناء على وجهه نظرنا أيضاً لا تظهر الثمره بين القول بالتخيير الشرعى فى المتساويين، و القول بالتخيير العقلى فيهما، فعلى كلا القولين لا مناص من الاحتياط و الأخذ بالطرف المحتمل أهميته، غايه الأمر بناء على التخيير العقلى سقوط أحد الإطلاقيين معلوم و سقوط الآخر مشكوك فيه، و مع الشك لا بد من الأخذ به، و بناء على التخيير الشرعى سقوط أحد التكليفيين معلوم و سقوط الآخر مشكوك فيه و ما لم يثبت سقوطه لا يعذر من مخالفته، و لكن النتيجة واحده و اما الدعوى الثانيه (و هى جريان البراءه فى القسم الأخير من الأقسام المتقدمه) فلان الشك فيه يرجع إلى الشك فى كيفية جعل التكليف، و انه تعلق بالجامع أو بخصوص فرد خاص، كما لو شككنا فى أن وجوب كفاره الإفطار العمدى فى شهر رمضان متعلق بالجامع بين صوم شهرين متتابعين و إطعام ستين مسكيناً، أو متعلق بخصوص صوم شهرين، و حيث ان مرجع ذلك إلى الشك فى إطلاق التكليف، و عدم أخذ خصوصيه فى متعلقه، و تقييده بأخذ خصوصيه فيه، و الإطلاق و التقييد على ما ذكرناه و ان كانا متقابلين بتقابل التضاد، إلا ان التقييد بما أن فيه كلفه زائده فهى مدفوعه بأصالة البراءه عقلا و نقلا. و هذا بخلاف الإطلاق، حيث انه ليس فيه أية كلفه لتدفع بأصالة البراءه، فاذن ينحل العلم الإجمالى بجريان الأصل فى أحد طرفيه دون الآخر. و تفصيل الكلام فى ذلك فى بحث البراءه و الاشتغال.

و الغرض من التعرض هنا الإشارة إلى عدم صحه ما أفاده شيخنا الأستاذ - قده - من الأخذ بالاحتياط فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير مطلقاً.

و اما المقام الثانى (و هو ما إذا كان الواجبان المتزاحمان متساويين و لم تحتمل أهميه أحدهما على الآخر أصلاً، أو احتملت أهميه كل منهما بالإضافة إلى الآخر) فلا مناص من الالتزام بالتخير فيه، ضروره انه لا يجوز رفع اليد عن كليهما معاً فهذا لا كلام فيه، و إنما الكلام فى ان هذا التخير عقلى أو شرعى.

و قد اختار شيخنا الأستاذ-قده-فى المقام ان التخير عقلى على عكس ما اختاره فى المسأله المتقدمه، و هى ما إذا كان كل من الواجبين المتزاحمين مشروطاً بالقدره شرعاً.

و غير خفى أن كون التخير فى المقام عقلياً أو شرعياً يرتكز على القول بإمكان الترتب و استحاله.

فعلى الفرض الأول لا بد من القول بكون التخير عقلياً.

و الوجه فى ذلك واضح، و هو ان لازم هذا الفرض ثبوت كل من التكليفين المتزاحمين على نحو الترتب و الاشتراط، بمعنى ان فعليه كل منهما مشروطه بترك امثال الآخر و عدم الإتيان بمتعلقه خارجاً، فان معنى الترتب من الجانبين يرجع إلى تقييد إطلاق كل من التكليفين بعدم امثال الآخر.

و من المعلوم ان هذا التقييد ليس أمراً حادثاً بحكم العقل فعلاً، بل هو نتيجة اشتراط التكليف بالقدره عقلاً من الأول، فان ذلك الاشتراط يقتضى هذا التقييد من الجانبين إذا كانا متساويين، و من جانب واحد إذا كان أحدهما واجداً للترجيح، و ليس معنى التخير-هنا-تبديل الوجوب التعيينى بالتخيرى، ليقال انه غير معقول، ضروره انه باق على حاله، غايه الأمر ان المزاحمه تقتضى رفع اليد عن إطلاقه، لا عن أصله، فان الضروره تتقدر بقدرها، بل معناه هو تخيير المكلف فى إعمال قدرته فى امثال هذا أو ذاك، و هذا نتيجة عدم قدرته على امثال كليهما معاً من جانب، و عدم الترجيح لأحدهما على الآخر من جانب ثان، و عدم جواز رفع اليد عنهما معاً من جانب ثالث.

و على الفرض الثانى لا مناص من الحكم بكون التخيير شرعياً.

و الوجه فيه هو ان لا يزم هذا الفرض سقوط كلا- التكليفين المتزامين معاً، فلا- هذا ثابت، و لا ذاك، و لكن حيث انا نعلم من الخارج ان الشارع لم يرفع اليد عن كليهما معاً، لأن الموجب لذلك ليس إلا عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال. و من الواضح جداً ان هذا لا يوجب ذلك، فان الضرورة تتقدر بقدرها، و هى لا تقتضى إلا رفع اليد عن أحدهما دون الآخر، لكونه مقدوراً له عقلاً و شرعاً، و بذلك نستكشف ان الشارع قد أوجب أحدهما لا محاله، و الا لزم ان يفوت غرضه، و هو قبيح من الحكيم، و هذا معنى كون التخيير شرعياً إلى هنا قد تبين ان التكليفين المتزامين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره عقلاً فان كانا عرضيين و كان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهميه فلا إشكال فى تقديمه عليه. و اما إذا كانا متساويين من جميع الجهات فلا إشكال فى التخيير، كما مر.

و اما ان كانا طوليين فان كان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهميه فائضاً يتقدم عليه على تفصيل قد تقدم فلاحظ. هذا كله فيما إذا كانت القدره المعتمره فى الواجب المتأخر قدره مطلقه، كما هو المفروض لا قدره خاصه.

و اما إذا كانت القدره المعتمره فيه قدره خاصه و هى القدره فى ظرف العمل لا مطلقاً، كما لو نذر أحد صوم يومى الخميس و الجمعة، ثم علم بأنه لا- يقدر على صوم كلا- اليومين معاً، فى مثل ذلك لا- إشكال فى لزوم تقديم ما هو أسبق زماناً على الآخر، فيقدم فى المثال صوم يوم الخميس على صوم يوم الجمعة، لكونه مقدماً عليه زماناً، و كذا الحال فيما إذا دار الأمر بين ترك القيام فى صلاة الظهر و تركه فى صلاة العصر، أو بين ترك القيام فى صلاة المغرب و تركه فى صلاة العشاء، بأن لا يقدر المكلف على الإتيان بكلتا الصلاتين مع القيام، فيقدم ما هو أسبق زماناً على الآخر.

و الوجه فى ذلك واضح و هو أن المكلف حيث انه كان قادراً على الصوم يوم



الخميس، والقيام في صلاة الظهر أو المغرب، فلا - عذر له في تركه أصلاً، لفرض ان وجوبهما فعلى، ولا - مانع من فعليته أصلاً، ضروره ان المانع - هنا - ليس إلا التكليف بالصوم أو القيام في ظرف متأخر. و من المعلوم انه لا يصلح ان يكون مانعاً، لفرض عدم وجوب احتفاظ القدره على امثاله في ظرفه، لما عرفت من ان القدره المعتبره فيه إنما هي القدره في ظرف العمل، لا - مطلقاً - فاذن كما لا يجب حفظ القدره قبل مجيء وقته، كذلك لا يجب تحصيلها.

فعلى هذا لا مناص من الالتزام بلزوم تقديم المتقدم زماناً على الآخر، ولا عذر له في ترك امثاله باحتفاظ القدره على امثال الواجب المتأخر أبداً، لعدم المقتضى له لذلك أصلاً، ففي الأمثله المزبوره لا بد من الإتيان بالصوم يوم الخميس، وبالقيام في صلاه الظهر أو المغرب، ولا - يجوز الاحتفاظ بالقدره بتركهما على الصوم يوم الجمعة، والقيام في صلاه العصر أو العشاء. و من المعلوم انه بعد الإتيان بالواجب المتقدم يعجز المكلف عن امثال الواجب المتأخر، فينتفى عندئذ بانتفاء موضوعه - وهو القدره في ظرفه -.

و من هذا القبيل ما إذا دار الأمر بين ترك الصوم في العشره الأولى من شهر رمضان و تركه في العشره الثانيه، كما إذا فرضنا ان شخصاً لا يتمكن من الصوم في كلتا العشرتين معاً، ولكنه قادر عليه في إحداهما دون الأخرى، فانه لا بد من تقديم الصوم في العشره الأولى على الصوم في العشره الثانيه، فان وجوب الصوم في العشره الأولى فعلى بفعله موضوعه، ولا حاله منتظره له أبداً، وهذا بخلاف وجوبه في العشره الثانيه، فانه غير فعلى من جهة عدم فعليه موضوعه. و عليه فلا عذر له في تركه في الأولى باحتفاظ القدره عليه في الثانيه، ضروره ان القدره المعتبره على الصوم في كل يوم في ظرفه، فان كان المكلف قادراً على الصوم في اليوم الأول أو الثاني فهو مكلف به، وإلا فلا تكليف به أصلاً، ولا يجوز له الاحتفاظ بالقدره بترك الصوم في اليوم الأول على الصوم في اليوم الثاني، بل لا بد له من

الإتيان به في اليوم الأول، فان تمكن منه بعده في اليوم الثاني أيضاً فهو، وإلا فينتفى بانتفاء موضوعه - وهو القدره - وكذا الحال في المثال المزبور، فانه لا بد من الإتيان بالصوم في العشره الأولى فان تمكن بعده من الإتيان به في العشره الثانيه أيضاً فهو، وإلا فينتفى التكليف به بانتفاء موضوعه - وهو القدره في ظرفه - ولا يجوز له حفظ القدره على الصوم في الثانيه بتركه في الأولى، ولو فعل ذلك كان معاقباً عليه، لأنه ترك التكليف الفعلي من دون عذر، وحينئذ (أى حين تركه في الأولى) وجب عليه في الثانيه لا محاله، لقدرته عليه فعلاً، ولا عذر له في تركه - أصلاً - فلو تركه كان معاقباً عليه أيضاً.

فالتتيجه انه لو ترك الصوم في العشره الأولى و الثانيه معاً يستحق عقابين، وهذا ليس عقاباً على ما هو خارج عن الاختيار و القدره، ليكون قبيحاً من الحكيم فان استحقاقهما إنما هو على الجمع بين تركه في الأولى و تركه في الثانيه، وهو مقدور له بالوجدان، ولا يكون العقاب عليه من العقاب على ما ليس بالاختيار.

نظير ما ذكرناه في بحث الترتب من أن المكلف عند ترك الأهم و المهم معاً يستحق عقابين، و قلنا هناك ان هذا لا يكون عقاباً على ما ليس بالاختيار، لأنه على الجمع بين التركين، و هو مقدور له بالبدهه، لا على ترك الجمع بينهما، ليكون غير مقدور كما تقدم. و فيما نحن فيه تعدد العقاب عند ترك كلا الواجبين من جهه الجمع بين التركين، لا من جهه ترك الجمع بينهما، ليكون عقاباً على غير مقدور.

و هذا واضح.

و قد تحصل مما ذكرناه انه لا مسوغ للمكلف في أن يترك الصوم في العشره الأولى، و يحفظ قدرته عليه في العشره الثانيه أو الأخيره، بل لا بد له من الإتيان به في الأولى، و معه يعجز عن الإتيان به في الثانيه.

و من ذلك يظهر الحال فيما إذا دار الأمر بين ترك الطهاره المائيه في الظهرين، و تركها في العشاءين، كما إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفي بكتليهما

معاً، فلو صرفه في الوضوء أو الغسل للظهرين فلا يبقى للعشاءين، و ان احتفظ به للعشاءين فلا يتمكن من الإتيان بالظهرين مع الوضوء أو الغسل.

و الوجه فيه واضح و هو ان المكلف واجد للماء فعلاً بالإضافة إلى صلاتي الظهرين. و قد ذكرنا ان المراد من وجدان الماء في الآيه المباركه هو الوجدان بالإضافة إلى الصلاه المكلف بها فعلاً-لا- مطلقاً- كما ان المراد من عدم الوجدان فيها ذلك، و المفروض- هنا- أن المكلف واجد للماء بالإضافة إلى صلاتي الظهرين المكلف بهما فعلاً، فيكون مشمولاً لقوله تعالى: «إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهكم إلى آخر الآيه». هذا من جانب.

و من جانب آخر ان الوجدان المعتبر في توجه التكليف بالصلاه هو الوجدان في وقتها، فلا أثر للوجدان قبله، و لا يكون الوجدان قبل الوقت موجباً لتوجه التكليف بالصلاه إليه فعلاً، ضروره انه لا وجوب لها قبل دخول وقتها.

فالنتيجه على ضوء هذين الجانبين هي انه مكلف بصلاتي الظهرين مع الطهاره المائيه لكونه واجداً للماء، و وظيفه الواجد هي الطهاره المائيه، لا- غيرها، و لا- يكون مكلفاً بالعشاءين فعلاً- لعدم دخول وقتهما، فانه لا أثر لوجدانه الماء بالإضافة إليهما، و المفروض انه بعد الإتيان بالظهرين يصير فاقداً للماء، و وظيفه الفاقد هي الطهاره الترابيه، دون غيرها. و على هذا فلا مسوغ لترك صلاتي الظهرين مع الطهاره المائيه و الإتيان بهما مع الطهاره الترابيه، ليحتفظ بالماء لصلاتي العشاءين، لما عرفت من عدم المقتضى للحفاظ أصلاً، بل المقتضى لصرفه في الوضوء أو الغسل للظهرين موجود، و هو فعلية التكليف بهما مع الطهاره المائيه.

و كذا الحال في بقيه الاجزاء و الشرائط، فلو دار الأمر بين ترك جزء أو شرط كالقيام أو نحوه في صلاه الظهر- مثلاً- و تركه في صلاه المغرب فالأمر كما تقدم، بمعنى ان وظيفته الفعلية تقتضى الإتيان بصلاه الظهر قائماً، و لا يجوز له ترك القيام فيها بحفظ قدره عليه لصلاه المغرب، بل في الحقيقه لا مزاحمه في

البين، ضروره ان المزاحمه إنما تعقل بين التكليفين الفعليين، ليكون لكل منهما اقتضاء للإتيان بمتعلقه في الخارج، واما إذا كان أحدهما فعلياً دون الآخر فلا اقتضاء لما لا يكون فعلياً. و من المعلوم أن ما لا اقتضاء فيه لا يعقل أن يزاحم ما فيه الاقتضاء، هذا كله فيما إذا كان أحد الواجبين المزبورين فعلياً دون الواجب الآخر.

و اما إذا كان وجوب كليهما فعلياً كصلاتي الظهرين-مثلاً-أو العشاءين بعد دخول وقتهما، فهل الأمر أيضاً كذلك أم لا وجهان:  
الصحيح هو الوجه الأول:

بيان ذلك هو انا إذا فرضنا ان الأمر يدور بين الطهارة المائيه-مثلاً-في صلاة الظهر، و الطهارة المائيه في صلاة العصر، أو بين الطهارة المائيه في صلاة المغرب، و الطهارة المائيه في صلاة العشاء، بان لا يتمكن المكلف من الجمع بين هاتين الصلاتين مع الطهارة المائيه، ففي مثل ذلك لا مناص من الالتزام بتقديم صلاة الظهر مع الطهارة المائيه على صلاة العصر، أو المغرب على العشاء، و لا تجوز المحافظه عليها لصلاة العصر أو العشاء بتركها في صلاة الظهر أو المغرب.

و الوجه فيه هو ان وظيفه المكلف فعلاً-هي الإتيان بصلاة الظهر فحسب لفرض انه ليس مأموراً بإتيان صلاة العصر قبل الإتيان بالظهر لاعتبار الترتيب بينهما هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى المفروض انه في هذا الحال واجد للماء و متمكن من استعماله عقلاً و شرعاً. و من الواضح ان وظيفته عندئذ بمقتضى الآيه المباركه هي الوضوء أو الغسل، و لا يشرع في حقه التيمم.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا أثر لكون المكلف واجداً للماء فعلاً بالإضافة إلى صلاة العصر، لما ذكرناه من أن الاستفادة من الآيه المباركه بضميمه الروايات ان المراد بوجدان الماء هو وجدانه بالإضافة إلى الصلاة المأمور بها فعلاً، و المفروض ان فيما نحن فيه المأمور به فعلاً هو صلاة الظهر دون العصر،

ضروره انه لا- يجب الإتيان به قبل الظهر، فإذن هو واجد للماء بالإضافة إلى الظهر و من المعلوم ان وظيفه الواجد هي الوضوء أو الغسل، دون التيمم، وقد ذكرنا ان تقسيم المكلف إلى الواجد و الفاقد في الآيه المباركه قاطع للشركه، فلا يكون الواجد شريكاً مع الفاقد في شىء، و بالعكس. و عليه فيجب صرف الماء في الوضوء أو الغسل لصلاه الظهر و معه لا- محاله يكون فاقداً له بالإضافة إلى العصر. و من الواضح ان وظيفه الفاقد هي التيمم لا غيره.

بل لا مزاحمه في الحقيقه بين الأمر بصلاه الظهر مع الطهاره المائيه و الأمر بصلاه العصر معها، ضروره أنه لا مقتضى من قبل الأمر بصلاه العصر حتى يستدعى احتفاظ الماء لها في ظرفها، ليزاحم استدعاء الأمر بصلاه الظهر صرف هذا الماء فعلا في الوضوء أو الغسل. و من الواضح جداً انه لا مزاحمه بين ما فيه الاقتضاء و ما لا اقتضاء فيه.

و على الجملة فلا- يخلو الأمر من أن المكلف اما أن يصلى الظهر مع الطهاره المائيه، أو يصلى مع الطهاره الترابيه، أو لا يصلى أصلاً، و لا رابع لها. فعلى الأول لا محاله يكون المكلف فاقداً للماء بالإضافة إلى صلاه العصر، فوظيفته التيمم. و على الثانى بما ان صلاته باطله، لأن وظيفته كانت الطهاره المائيه، لكونه واجداً للماء على الفرض فلا تكون الطهاره الترابيه مشروعاً له، فلا يجوز له الإتيان بالعصر مع الطهاره المائيه، لعدم جواز الإتيان به قبل الإتيان بالظهر، و المفروض ان الأمر بالظهر باق على حاله. و عليه بما انه لا- يكون مكلفاً فعلاً بالعصر، فلا يكون مانع من قبله من صرف الماء في الوضوء أو الغسل لصلاه الظهر. و من هنا يظهر حال الصوره الأخيره كما هو واضح. و كذا حال بقيه الاجزاء و الشرائط.

و قد تحصل مما ذكرناه انه لا مزاحمه حقيقه في أمثال هذه الموارد أصلاً.

هذا كله فيما إذا كانت القدره المأخوذه في الواجب المتأخر القدره الخاصه و هي

القدره فى ظرف العمل. و أما إذا كانت القدره المأخوذه فى القدره المطلقه، بان استكشفتنا من القرائن الداخليه أو الخارجيه انه واجد للملاك الملزم فى ظرفه بمجرد القدره عليه و لو آنأ ما ففى مثل ذلك قد عرفت انه لا وجه لتقديم ما هو أسبق زماناً على الآخر، بل لا بد من ملاحظه الأهميه فى البين.

و الوجه فى ذلك هو ان العقل كما يحكم بصرف القدره فى امثال الواجب المتقدم، كذلك يحكم باحتفاظها للواجب المتأخر، ضروره انه لا- فرق فى نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلى و تفويت الملا-ك الملزم فى ظرفه، فكما انه يحكم بقبح الأول فكذلك يحكم بقبح الثانى، و عليه فلا- أثر لسبق الزمانى- هنا- أصلاً، فاذن ان كان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهميه فيقدم عليه بلا فرق بين كونه متقدماً عليه زماناً أو متأخراً عنه، و بلا فرق بين القول بإمكان الترتب و القول باستحالته، و إلا فيحكم العقل بالتخير بينهما، كما تقدم بشكل واضح.

و لكن لشيخنا الأستاذ (قده) فى المقام كلام و هو ان التراحم إذا كان بين واجبين طوليين متساويين فى الملاك، كما إذا دار الأمر بين القيام فى الركعه الأولى من الصلاه و القيام فى الركعه الثانيه أو بين ترك واجب متوقف على ارتكاب محرم مساو معه فى الملاك فلا مناص من الالتزام بتقديم ما هو أسبق زماناً على الآخر.

و قد أفاد فى وجه ذلك ما توضيحه: هو ان الواجين المتراحمين إذا كانا عرضيين ففى صوره التساوى و عدم كون أحدهما أهم من الآخر لا- مناص من الالتزام بالتخير، ضروره انه لا- وجه فى هذا الفرض لتقديم أحدهما على الآخر أصلاً. و اما إذا كانا طوليين، فان كانا متساويين فلا بد من تقديم الواجب المتقدم على المتأخر زماناً و ذلك لأن التكليف بالمتقدم فعلى و لا موجب لسقوطه أصلاً، لأن سقوط كل من التكليفين المتراحمين إنما هو بصرف القدره فى امثال الآخر كما ان ثبوت كل منهما إنما هو عند ترك امثال الآخر و عدم صرف القدره فيه، بناء على ما هو الصحيح من إمكان الترتب و جوازه، و عدم الفرق فيه بين ان يكون من

طرف أو من طرفين، و بما ان التكليف بالواجب المتأخر متأخر خارجاً، لفرض ان متعلقه متأخر عن متعلق التكليف بالمتقدم، فلا يكون له مسقط في عرضه، ضروره ان امثاله في ظرفه لا يكون مسقطاً له، كما ان ترك امثاله فيه لا يعقل أن يكون شرطاً لثبوته له، إلا بناء على إمكان الشرط المتأخر و المفروض انه (قده) يرى استحالة و عدم إمكانه.

و على الجملة ففي زمان الواجب المتقدم لا مانع من صرف القدره في امثاله أصلاً، لفرض عدم إمكان صرف القدره في امثال الواجب المتأخر فعلاً، و المفروض ان المسقط لوجوبه ليس إلا امثاله خارجاً، كما عرفت، و حيث انه لا يمكن بالفعل فلا مسقط له أصلاً إلا أن يكون امثاله في ظرفه شرطاً لسقوطه على نحو الشرط المتأخر، و لكنك عرفت انه يرى استحاله ذلك، فاذن يتعين امثال المتقدم بحكم العقل.

و من هنا يظهر انه لا- يمكن الالتزام بالترتب من الطرفين في مثل الفرض، و ذلك لأن معنى الترتب من الطرفين هو ان ثبوت التكليف بكل منهما مشروط بترك امثال الآخر خارجاً و عدم الإتيان بمتعلقه، و هذا لا يعقل في مثل المقام، ضروره ان ثبوت التكليف بالمتقدم لا- يعقل ان يكون مشروطاً بترك امثال التكليف بالتأخر في ظرفه إلا على نحو الشرط المتأخر، و هو محال على وجه نظره (قده).

نعم إذا كان المتأخر أقوى ملاكا من المتقدم فلا بد من تقديمه عليه.

و الوجه في ذلك هو ان التراجع في الحقيقه عندئذ- إنما هو بين التكليف بالمتقدم و وجوب حفظ القدره فعلاً- على امثال التكليف بالتأخر، و بما ان ملا-ك المتأخر أهم من ملا-ك الواجب الفعلي، فلا محاله يكون وجوب حفظ القدره عليه أهم من وجوب الواجب الفعلي، فيتقدم عليه في مقام المزاحمه.

فالتتيجه المستفاده من مجموع ما أفاده (قده)- هنا- هي ان التراجع لا يعقل

بين تكليفين طوليين، إلا- إذا كان المتأخر أهم من المتقدم، لتقع المزاحمه بين وجوب حفظ القدره عليه فعلا و وجوب الواجب المتقدم، واما إذا كانا متساويين، أو كان المتقدم أهم من المتأخر فلا تراحم بينهما أبداً، بل يتعين امتثال الواجب المتقدم بحكم العقل، دون الواجب المتأخر، ولأجل ذلك لا يجرى الترتب بينهما كما عرفت.

و لناخذ بالمناقشه في ما أفاده-قده-و هي انا قد حققنا سابقاً أن كون أحد الخطابين مشروطاً بترك امتثال الآخر و عدم الإتيان بمتعلقه لم يرد في لسان دليل من الأدله، لنقتصر على مقدار مدلوله و نأخذ بظاهره، بل هو من ناحيه حكم العقل بعدم إمكان تعلق الخطاب الفعلي بأمرين متضادين إلا على هذا الفرض و التقدير، ضروره استحاله تعلقه بكل منهما فعلا و في عرض الآخر.

و الوجه في ذلك هو ان العقل مستقل بلزوم تحفظ خطاب المولى بالمقدار الممكن، و عدم جواز رفع اليد لا عن أصله، و لا عن إطلاقه ما لم تقتضه الضروره. و هذا ظاهر.

و على أساس ذلك بما ان في مقام المزاحمه بين التكليفين لا يتمكن المكلف من التحفظ على كليهما معاً فلا مناص من الالتزام برفع اليد عن أحدهما و الأخذ بالآخر إذا كان ذلك الآخر واجداً للترجيح، فان هذا غايه ما يمكنه. و أما إذا لم يكن واجداً له فلا مناص من الالتزام بالتخير، بناء على ما حققناه من إمكان الترتب و جوازه. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى قد تقدم منا غير مره انه لا- فرق في نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلي و تفويت الملا-ك الملزم في ظرفه، فكما انه يحكم بقبح الأول، فكذلك يحكم بقبح الثاني.

و من ناحيه ثالثه قد حققنا في بحث الواجب المطلق و المشروط انه لا- مانع من الالتزام بالشرط المتأخر، بل لا مناص عنه في المركبات التدريجيّه كالصلاه



و ما شاكلها، كما نقدم هناك.

فالتبجحه على ضوء هذه النواحي الثلاث هى ان فى صوره كون التكليفين المتزاحمين متساويين لا- مناص من القول بالتخير- مطلقاً- من دون فرق بين ان يكونا عرضيين أو طوليين.

و السر فى ذلك ما عرفت من ان القول بالتخير- هنا- عقلا يرتكز على القول بالترتب. و قد ذكرنا انه لا فرق فيه بين أن يكون من طرف واحد، كما إذا كان أحدهما أهم من الآخر، و ان يكون من طرفين، كما إذا كانا متساويين. و قد سبق ان معنى الترتب- عند التحليل- عبارته عن تقييد إطلاق التكليف بأحدهما بترك امتثال التكليف بالآخر، و عدم الإتيان بمتعلقه خارجاً فى فرص كون أحدهما أهم من الآخر، و تقييد إطلاق التكليف بكل منهما بترك امتثال الآخر و عدم الإتيان بمتعلقه فى فرض كونهما متساويين. و من المعلوم ان هذا التقييد و الاشتراط ليس ناشئاً فعلاً بحكم الشرع أو العقل، بل هو نتيجة اشتراط التكليف من الأول بالقدره. و من هنا قلنا ان هذا التخير ليس معناه تبديل الوجوب التعيينى بالتخيري بل كل منهما باق على وجوبه التعيينى، غاية الأمر نرفع اليد عن إطلاق وجوب كل منهما بتقييده بعدم الإتيان بمتعلق الآخر، بل معناه اختيار المكلف فى إعمال قدرته فى امتثال هذا أو ذاك باعتبار ان القدره الواحده لا- تفى بامتثال كليهما معاً، و لا- يفرق فى ذلك بين كونهما عرضيين أو طوليين، غاية الأمر على الثانى لا بد من الالتزام بجواز الشرط المتأخر، حيث ان شرطيه عدم الإتيان بالواجب المتأخر- فى ظرفه لفعليه وجوب المتقدم- لا تعقل إلا على هذا القول، و لكن قد تقدم ان الصحيح هو جوازه، و انه لا مانع منه أصلاً، بل لا مناص من الالتزام به فى بعض الموارد، كما مر بشكل واضح. و عليه فلا فرق بين كونهما عرضيين أو طوليين، فعلى كلا التقديرين لا بد من الالتزام بالترتب، و بثبوت كلا التكليفين على شكل اشتراط ثبوت كل منهما بعدم الإتيان بمتعلق الآخر فى ظرفه.

و قد تحصل مما ذكرناه انه لا مانع من الالتزام بالترتب فى المتزاحمين الطولين لا من ناحيه الالتزام بالترتب من الطرفين، و لا من ناحيه ابتناؤه على جواز الشرط المتأخر، و لا من ناحيه حكم العقل.

اما الأول فقد ذكرنا انه لا فرق فى إمكان الترتب بين ان يكون من طرف واحد، كما فى الأهم و المهم أو من طرفين كما فى المتساويين.

و اما الثانى فقد حققنا جواز الشرط المتأخر و إمكانه.

و اما الثالث فقد عرفت انه لا فرق عند العقل بين تفويت الملاك الملزم فى ظرفه، و تفويت الواجب الفعلى.

فما عن شيخنا الأستاذ-قده- من عدم جريان الترتب بينهما لا يرجع إلى معنى صحيح أصلاً.

كما ان ما أفاده(قده) من المانع و هو ان سقوط كل من التكليفين المتزاحمين حيث انه كان بامثال الآخر فلا يعقل أن يكون امثال التكليف بالتأخر- من جهه تأخره خارجاً-مسقطاً للتكليف بالمتقدم، فائضاً لا يرجع إلى معنى محصل.

و الوجه فيه اما أولاً فلأنه لا مانع من ان يكون امثال التكليف بالتأخر فى ظرفه شرطاً لسقوطه على نحو الشرط المتأخر، بناء على ما حققناه من إمكانه و جوازه. و اما ثانياً-فلان المسقط له ليس هو امثال الآخر بما هو، لما قدمناه سابقاً من ان المسقط للتكليف أحد أمرين لا ثالث لهما.

الأول-امثاله فى الخارج الموجب لحصول غرضه، فانه بعد حصول الغرض الداعى له خارجاً لا يعقل بقاءه، و لذا قلنا ان المسقط فى الحقيقة إنما هو حصول الغرض و تحققه فى الخارج، لا الامثال نفسه كما تقدم.

الثانى-انتفاء قدره و عجز المكلف عن امثاله، و معه لا محاله يسقط التكليف، بداهه استحاله توجيهه نحو العاجز. و من المعلوم ان المسقط فيما نحن فيه ليس هو الأول على الفرض، بل المسقط له إنما هو الثانى، كما هو المفروض، باعتبار أن

المكلف ان أعمال قدرته في امتثال الواجب الفعلي عجز عن امتثال الواجب المتأخر في ظرفه، فينتفى بانتفاء موضوعه- و هو القدره- و ان حفظ قدرته على امتثال المتأخر عجز عن امتثال المتقدم لا محاله، ضرورة ان القدره الواحده لا تفي لامتثال كليهما معاً. و مثال ذلك: ما إذا توقف امتثال واجب على ارتكاب محرم كالتصرف في مال الغير-مثلاً- فإنه ان صرف قدرته في ترك الحرام عجز عن امتثال الواجب في ظرفه كإنقاذ الغريق-مثلاً- أو نحوه، و ان حفظ قدرته لامتثاله في ظرفه بارتكاب الحرام عجز عن تركه. و من الواضح ان مع العجز عنه تسقط حرمة لا- محاله، و لا- يفرق في سقوط حرمة بين ان يمثل المكلف الواجب المتأخر خارجاً أم لا، ضرورة ان المسقط للتكليف بالمتقدم ليس هو امتثال المتأخر في الخارج، بل المسقط له في الحقيقة- كما عرفت- عدم تمكن المكلف من امتثاله.

و عليه فما أفاده شيخنا الأستاذ- (قده) من ان سقوط كل من التكليفين المتراحمين لا يكون إلا بامتثال الآخر، و حيث ان امتثال التكليف بالمتأخر متأخر خارجاً فلا- يعقل ان يكون مسقطاً للتكليف بالمتقدم- لا- يرجع إلى معنى صحيح، لما عرفت من ان المسقط له ليس هو امتثال التكليف بالمتأخر، ليقال انه حيث لا يكون في عرضه فلا يكون مسقطاً له، بل المسقط له ما مر، و هو عدم تمكن المكلف من امتثاله.

فالتجيه لحد الآن قد أصبحت انه لا فرق في نظر العقل بين أن يكون المتراحمان المتساويان عرضيين أو طوليين، إذ أنه على كلا التقديرين يستقل العقل بالتخير بينهما على بيان تقدم بصوره واضحه.

ثم ان ما مثل لذلك شيخنا الأستاذ- قده- بما إذا دار الأمر بين ترك القيام في الركعه الأولى من الصلاة و تركه في الركعه الثانيه فقد ظهرت المناقشه فيه مما تقدم من انه لا تعقل المزاحمه بين جزءين أو شرطين أو جزء أو شرط لواجب واحد، و سيجيء الكلام في ذلك بصوره مفصله.

ثم ان شيخنا الأستاذ-قده-قد طبق كبرى مسأله التزام على جملة من الفروع و قد تقدم الكلام فى بعضها:

الأول-ما إذا دار الأمر بين سقوط الطهور فى الصلاة و سقوط قيد من قيودها الاخر،فيسقط ذلك القيد و ان كان وقتاً،لكون الطهور ركناً لها،و أهم من بقيه القيود،و لذا ورد انه لا صلاة إلا بطهور.

الثانى-ما إذا دار الأمر بين خصوص الطهاره المائيه و غيرها من القيود فيقدم غيرها عليها.و قد ذكر فى وجه ذلك ان أجزاء الصلاة و شرائطها و ان كانت مشروطه بالقدره شرعاً بمقتضى ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال،إلا ان الطهاره المائيه خاصه ممتازه عن بقيه القيود من الاجزاء و الشرائط،من جهه جعل الشارع البديل لها و هو الطهاره الترابيه،فبذلك تتأخر رتبتها عن الجميع،فيقدم عليها كل قيد من قيود الصلاة فى مقام المزاحمه.

الثالث-ما إذا دار الأمر بين وقوع ركعه من الصلاة فى خارج الوقت و سقوط أى قيد من قيودها الاخر غير الطهور يسقط ذلك القيد،لكون إدراك الوقت أهم الرابع-ما إذا دار الأمر بين إدراك تمام الركعات فى الوقت و إدراك قيد آخر،و لا يتمكن من الجمع بينهما،فيقدم إدراك ذلك القيد على إدراك تمام الركعات فيه،و استثنى من ذلك خصوص السوره و قال.انها تسقط عند الدوران المزبور،لقيام الدليل على سقوطها بالاستعجال.

الخامس-ما إذا دار الأمر بين سقوط الاجزاء و سقوط الشرائط،فتسقط الشرائط،و علل ذلك بأنها متأخره رتبه عن الاجزاء،لأنها إنما أخذت قيوداً فيها.و من الواضح ان القيد متأخر رتبه عن المقيد.

السادس-ما إذا دار الأمر بين سقوط أصل الشرط و سقوط قيده،كما لو دار الأمر بين سقوط أصل الساتر عن الصلاة و سقوط قيده،و هو كونه طاهراً، يسقط قيده،لتأخره عنه رتبه.

السابع- ما إذا دار الأمر بين سقوط قيد مأخوذ في الركن و سقوط قيد مأخوذ في غيره من الاجزاء أو الشروط كما لو دار الأمر بين ترك الطمأنينه-مثلا- في الركن و تركها في غيره من الذكر أو القراءه أو نحو ذلك يتعين سقوط الثانى.

الثامن- ما إذا دار الأمر بين سقوط القيام المتصل بالركوع و سقوط القيام حال القراءه، يتعين سقوط القيام فيها باعتبار ان القيام قبل الركوع بنفسه ركن و مقوم له، فلا محاله يتقدم على القيام فى حال القراءه. و من هنا يتقدم القيام قبل الركوع على القيام حال التكبيره أيضا، فان القيام حالها شرط، و فى الركوع مقوم.

التاسع- ما إذا دار الأمر بين سقوط أحد الواجبين الطويلين سقط المتأخر و ان لم يكن الملاك فيه أهم. و من ثم يتقدم القيام فى التكبيره على القيام فى القراءه هذا مضافاً إلى كونه شرطاً فى الركن، دون القيام فى القراءه. و قد عرفت انه فى مقام دوران الأمر بين سقوط شرط الركن و سقوط شرط غيره، يتعين سقوط شرط غيره.

العاشر- ما إذا دار الأمر بين ترك القيام فى الصلاه و ترك الركوع و السجود فيها، و تعرض لهذا الفرع السيد(قده) فى العروه فى موضعين: الأول فى مبحث المكان. و الثانى فى مبحث القيام، و حكم(قده) فى كلا الموضعين بالتخير بينهما.

و لكن شيخنا الأستاذ(قده) قد حكم فى حاشيته على العروه فى أحد الموضعين بتقديم القيام على الركوع و السجود، و فى الآخر بتقديم الركوع و السجود على القيام، على عكس الأول. و نظره(قده) فى الأول إلى تقديم ما هو أسبق زماناً على غيره. و فى الثانى إلى تقديم الأهم على غيره. و على كل حال فبين كلاميه فى الموضعين تناقض واضح.

و غير خفى ان ما أفاده(قده) من الترجيح فى هذه الفروع جميعاً يرتكز على أساس إجراء قواعد التزاحم فيها من الترجيح بالأسبقيه فى بعضها، و بالأهميه فى

بعضها الآخر، وبالتقدم الرتبي فى ثالث.

و لنا أن نأخذ بالمناقشه فيما ذكره(قده)من ناحيتين.

الأولى-ان هذه الفروع و ما شاكلها أجنبيه عن مسأله التراحم تماماً، و لا يجرى فيها شىء من أحكامها و قواعدها.

الثانيه-انه على تقدير تسليم جريان قواعد التراحم فى تلك الفروع فان ما أفاده(قده)فيها من الترجيح لا يتم على إطلاقه.

اما الناحيه الأولى فقد أشرنا إليها إجمالاً فيما سبق، و نقدم لكم هنا بصوره مفصله.

بيان ذلك:أنه قد تقدم ان التراحم هو تنافى الحكمين فى مقام الامتثال و الفعلية بعد الفراغ عن جعل كليهما معاً على نحو القضييه الحقيقيه.و من هنا قلنا انه لا تنافى بينهما أبداً فى مقام الجعل و التشريع، ضروره انه لا تنافى بين جعل وجوب إنقاذ الغريق-مثلاً- للقادر و جعل حرمة التصرف فى مال الغير له..و هكذا، بل بينهما كمال الملاءمه فى هذا المقام.هذا من جانب.

و من جانب آخر ان التعارض هو تنافى الحكمين فى مقام الجعل و التشريع بحيث لا يمكن جعل كليهما معاً على نحو القضييه الحقيقيه، فثبوت كل منهما على هذا النحو يكذب الآخر بالمطابقه أو بالالتزام على بيان قد سبق بشكل واضح.

و من جانب ثالث ان الأمر المتعلق بالمركب كالصلاه و ما شاكلها-بصفه انه امر واحد شخصى لا محاله-ينبسط على اجزاء ذلك المركب و تقيداته بقيودات خارجيه، فيأخذ كل جزء منه حصه من ذلك الأمر الواحد الشخصى، فيكون مأموراً به بالأمر الضمنى النفسى. و من المعلوم ان الأمر الضمنى المتعلق بجزء مربوط بالذات بالأمر الضمنى المتعلق بجزء آخر.و هكذا، ضروره ان الأوامر الضمنيه المتعلقه بالاجزاء هى عين ذلك الأمر النفسى الاستقلالى المتعلق بالمجموع المركب من تلك الاجزاء بالتحليل العقلى. و على هذا فلا يعقل سقوط بعض تلك

الأوامر عن بعض تلك الأجزاء وبقاء بعضها الآخر، لفرض ان هذه الأوامر عين الأمر النفسى، غايه الأمر العقل يحلله إلى أوامر متعدده ضمنيه، و يجعله حصه حصه، فتتعلق بكل جزء من اجزاء متعلقه حصه منه و من الواضح جداً انه لا يعقل بقاء تلك الحصه بدون بقاء الأمر النفسى و لا سقوطها بدون سقوطه، و هذا معنى ارتباطيه تلك الاجزاء ببعضها ببعضها الآخر ثبوتاً و سقوطاً فى الواقع و نفس الأمر.

فالنتيجه على ضوء هذه الجوانب الثلاث هي ان فى الفروع المزبوره أو ما شاكلها لا- يعقل أن يكون التزام بين امرين نفسيين، ضروره انه ليس فيها إلا- امر نفسى واحد متعلق بالمجموع المركب. و كذا لا- يعقل ان يكون التزام بين امرين إرشاديين، لما عرفت من انه لا- شأن للأمر الإرشادى ما عدا الإرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه، و لذا لا تجب موافقته، و لا تحرم مخالفته بحكم العقل.

و من المعلوم ان التزامه إنما تعقل بين امرين يقتضى كل منهما امتثاله و الإتيان بمتعلقه خارجاً لتقع التزامه بينهما فى مقام الامتثال و الإطاعه، و المفروض انه لا اقتضاء للأمر الإرشادى بالإضافه إلى ذلك أصلاً، لتعقل التزامه بينهما.

و الذى يمكن ان يتوهم فى أمثال هذه المقامات هو وقوع التزامه بين امرين ضمنيين. بيان ان كلا- منهما يقتضى الإتيان بمتعلقه، فعندئذ لو كان المكلف قادراً على امتثال كليهما و الإتيان بمتعلقيهما خارجاً فلا التزامه فى البين أصلاً، و اما إذا فرضنا انه لا يقدر إلا على امتثال أحدهما دون الآخر فلا محاله تقع التزامه بينهما كما إذا دار الأمر بين ترك القيام فى الصلاه- مثلاً- و ترك الركوع فيها أو بين ترك القيام فى حال التكبيره و تركه فى حال القراءه، أو بين ترك الطهاره الحديثه و ترك الطهاره الخبيثه، و ما شابه ذلك، ففى أمثال هذه الموارد التى لا يكون المكلف قادراً على الجمع بينهما فى الخارج لا محاله تقع التزامه بين الأمر الضمنى المتعلق بالقيام و الأمر الضمنى المتعلق بالركوع، أو الأمر الضمنى المتعلق بتقيد الصلاه

بالطهاره الحديثه و الأمر الضمنى المتعلق بتقييدها بالطهاره الخبيثه. و هكذا.

و الوجه فى ذلك هو ان ملاك التزاحم بين امرين نفسيين كالأمر بالصلاه -مثلا- فى ضيق الوقت و الأمر بالإزاله (و هو عدم قدره المكلف على امتثال كليهما معاً فلو صرف قدرته فى امتثال أحدهما عجز عن امتثال الثانى، فينتفى بانتفاء موضوعه -و هو القدره- و لو انعكس فبالعكس) بعينه موجود بين امرين ضميين، كالأمر بالقيام -مثلا- و الأمر بالركوع، أو ما شاكلهما، فان المفروض -هنا- هو ان المكلف لا يقدر على امتثال كليهما معاً، فلا يتمكن من الجمع بين القيام و الركوع فى الصلاه، فلو صرف قدرته فى امتثال الأول عجز عن امتثال الآخر، فينتفى عندئذ بانتفاء موضوعه -و هو القدره- و ان صرف فيه عجز عن الأول.. و هكذا.

و عليه فيرجع إلى قواعد باب التزاحم، فان كان أحدهما أهم من الآخر قدم عليه، و كذا إذا كان أحدهما مشروطاً بالقدره عقلا و الآخر مشروطاً بها شرعاً، فان ما كان مشروطاً بالقدره عقلا يتقدم على غيره، أو إذا كان كلاهما مشروطاً بالقدره شرعاً، و لكن كان أحدهما أسبق من الآخر زماناً تقدم الأسبق على غيره، و اما إذا كان متساويين من تمام الجهات و لم يكن ترجيح فى البين، و لا احتمال فالعقل يحكم بالتخير بينهما بمعنى تقييد إطلاق الأمر بكل منهما بعدم الإتيان بالآخر، كما عرفت فى التزاحم بين الواجبين النفسيين إذا كانا متساويين من جميع الجهات.

و على الجملة فجميع ما ذكرناه فى التزاحم بين الأمرين النفسيين يجرى فى المقام من دون تفاوت أصلاً إلا فى نقطه واحده، و هى ان التزاحم هناك بين امرين نفسيين، و هنا بين امرين ضميين. و من المعلوم ان الاختلاف فى هذه النقطه لا يوجب التفاوت بينهما فى جريان أحكام التزاحم و مرجحاته و قواعد بابيه أصلاً.

هذا غايه ما يمكن أن يقال فى توجيه القول بجريان التزاحم فى أجزاء و شرائط واجب واحد. كما عن شيخنا الأستاذ (قده) و غيره.



و غير خفى ان هذا البيان و ان كان فى غاية الصحه و الاستقامه بالإضافة إلى حكمين نفسيين: وجوبين كانا أو تحريميين أو كان أحدهما وجوبياً و الآخر تحريمياً كما تقدم الكلام فى التزام بينهما بصورة مفصله فلا نعيد، إلا انه لا يتم بالإضافة إلى حكمين ضمنيين، و ذلك لأن تماميته بالإضافة إليهما تبتنى على نقطه واحده، و هى ان الأمر المتعلق بالمركب لا يسقط بتعذر بعض اجزائه أو شرائطه، فحينئذ لو دار الأمر بين ترك جزء كالقيام فى الصلاه-مثلا- و ترك جزء آخر كالركوع فيها، أو نحوهما فلا محاله تقع المزامحه بينهما، لفرض أن الأمر بالصلاه باق، و لم يسقط بتعذر أحد هذين الجزئين، و المفروض ان كلا منهما مقدور فى نفسه و فى ظرف عدم الإتيان بالآخر، فاذن لا مانع-بناء على ما حققناه-من صحه الترتب الالتزام بثبوت الأمر الضمنى النفسى لكل منهما فى نفسه و عند عدم الإتيان بالآخر و هذا التقيد نتيجه امرين:

الأول-وقوع المزامحه بين هذا الأمر الضمنى و ذاك فى مقام الامتثال.

الثانى-الالتزام بالترتب بينهما من الجانبين.

و لكن عرفت ان هذه النقطه خاطئه جداً و غير مطابقه للواقع قطعاً، ضروره انه لا يعقل بقاء الأمر المتعلق بالمركب مع تعذر بعض اجزائه أو شرائطه كما سبق بشكل واضح. و على هذا الأساس فإذا تعذر أحد اجزائه أو شرائطه معيناً كان أو غير معين-أعنى به ما إذا دار الأمر بين ترك هذا و ذاك-فلا محاله يسقط الأمر المتعلق به، بداهه استحاله بقاءه لاستلزامه التكليف بالمحال، و هو غير معقول.

و بتعبير آخر: ان فرض بقاء الأمر الأول بحاله يستلزم التكليف بالمحال، و فرض بقاء الأوامر الضمنيه المتعلقه بالاجزاء و الشرائط الباقيتين و ان الساقط إنما هو الأمر الضمنى المتعلق بخصوص المتعذر منهما خلف، و ذلك لفرض ان تلك الأوامر أوامر ضمنيه كل منها مرتبط مع الآخر ارتباطاً ذاتياً، فلا يعقل بقاء

بعض منها و سقوط بعضها الآخر، و إلا لكانت أوامر استقلاله، لا ضمنيه.

و هذا خلف- كما عرفت- فاذن مقتضى القاعده سقوط الأمر عن المركب بتعذر أحد أجزائه أو قيوده. و عليه فلا- أمر لا بالمركب، و لا بأجزائه، فلا موضوع للتزاحم و لا التعارض، فانفأؤهما بانتفاء موضوعهما، و لذا لو كنا نحن و القاعده الأوليه لم نقل بوجود الباقي، فان الأمر المتعلق بالمجموع المركب منه قد سقط يقيناً، و إثبات امر آخر متعلق بالفاقد يحتاج إلى دليل، ففي كل مورد ثبت دليل على وجوبه فنأخذ به، و إلا فمقتضى القاعده عدم وجوبه.

و لكن قد يتوهم في المقام انه و ان لم يمكن الالتزام بالتزاحم بين واجبين ضمنيين كجزءين أو شرطين أو جزء و شرط، فيما إذا تعلق الأمر بالمركب من الأجزاء بعناوينها الأوليه كما عرفت إلا انه لا مانع من الالتزام به فيما إذا تعلق الأمر بالمركب من الاجزاء بعنوانها المقدوره، ببيان انه إذا تعذر أحد أجزائه لا يسقط الأمر عن الاجزاء الباقية، لفرض ان جزئيه تختص بحال قدره و في حال التعذر لا- يكون جزء واقعاً، و إذا لم يكن جزء كذلك في هذا الحال فلا محاله لا يكون تعذره موجباً لسقوط الأمر عن الباقي.

و على هذا فان كان المتعذر أحد أجزاء ذلك المركب معيناً سقط الأمر عنه خاصه، دون الباقي، لفرض اختصاص جزئيه بحال قدره، و في هذا الحال لا- يكون جزء واقعاً، و ان كان المتعذر مردداً بين اثنين منها، ففي مثله لا محاله تقع المزاحمه بين الأمر الضمني المتعلق بهذا و الأمر الضمني المتعلق بذاك، بتقريب ان ملاك التزاحم- و هو تنافي الحكمين في مقام الامتثال و الفعلية بعد الفراغ عن ثبوتهما بحسب مقام الجعل بلا منافاه- موجود بعينه هنا، لفرض انه لا تنافي بين الأمر الضمني المتعلق بهذا الجزء و الأمر الضمني المتعلق بالآخر بحسب مقام الجعل فهذا مجعول له بعنوان كونه مقدوراً و ذاك مجعول له بهذا العنوان، من دون ايه منافاه في البين، غايه الأمر من جهه عدم قدره المكلف على امتثال كليهما معاً وقع التنافي و التزاحم بينهما، فلو صرف قدرته في امتثال هذا عجز عن الآخر، فينتفى

بانتفاء موضوعه-و هو القدره-و أن عكس فبالعكس.

و على الجملة فيجرب فيه جميع ما يجرى في التزاحم بين الواجبين النفسيين على القول بإمكان الترتب، و استحالته حرفاً بحرف من دون فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

و لكنه توهم خاطئ و لم يطابق الواقع. و الوجه في ذلك هو انه لا- شبهه في ان الأمر المتعلق بالمجموع المركب من الجزء المتعذر يسقط بتعذره لا محاله، ضروره انه لا يعقل بقاءه، كما إذا فرضنا ان للمركب عشره اجزاء-مثلاً-و تعلق الأمر بها بعنوان كونها مقدوره، فعندئذ إذا فرض سقوط أحد اجزائه و تعذره فلا إشكال في سقوط الأمر المتعلق بمجموع العشره، بداهه استحاله بقاءه، لاستلزامه التكليف بالمحال و بغير المقدور، و اما الأمر المتعلق بالتسع الباقية فهو أمر آخر لا الأمر الأول، لفرض انه متعلق بالمركب من عشره أجزاء، لا بالمركب من التسعه، و هذا واضح. و اما إذا تعذر أحد جزئين منها لا بعينه بان تردد الأمر بين كون المتعذر هذا أو ذاك فائضاً لا شبهه في سقوط الأمر المتعلق بالمجموع، لفرض عدم قدره المكلف عليه، و معه يستحيل بقاء أمره، لاستلزامه التكليف بغير المقدور.

و عليه فلا- محاله نشك في ان المجعول الأولى في هذا الحال أى شىء هل هو جزئيه هذا أو جزئيه ذاك، أو أنه جزئيه الجامع بينهما بلا خصوصيه لهذا و لا لذاك فاذن لا محاله يدخل المقام في باب التعارض، فيرجع إلى أحكامه و قواعده.

و بتعبير واضح: انه لا شبهه في سقوط الأمر المتعلق بالمجموع المركب من عشره اجزاء-مثلاً-بتعذر جزئه و سقوطه و استحاله بقاءه- كما عرفت- و لا- فرق في ذلك بين أن يكون المتعذر معيناً أو غير معين، كما هو واضح و من المعلوم ان بسقوطه (الأمر) يسقط جميع الأوامر الضمنيه المتعلقة باجزائه، لفرض أن تلك الأوامر عين ذلك الأمر المتعلق بالمجموع، فلا يعقل بقاءها مع سقوطه.

و تخيل ان الساقط فى هذا الفرض إنما هو خصوص الأمر الضمنى المتعلق بالجزء المتعذر، دون البقيه خيال فاسد جداً، ضروره ان الأمر المتعلق بالمجموع لا يخلو من ان يكون باقياً فى هذا الحال أو ساقطاً. فعلى الفرض الأول لا يعقل سقوطه، لفرض انه حصه منه، فمع بقاءه لا- محاله هو باق. و على الفرض الثانى سقط الأمر الضمنى عن الجميع، لا عن خصوص المتعذر، لما عرفت من حديث العينيه، و هذا معنى ارتباطيه الأوامر الضمنيه بعضها مع بعض الآخر ارتباطه ذاتيه.

و لكن حيث قد عرفت استحاله الفرض الأول فى هذا الحال، فلا- محاله يتعين الالتزام بالفرض الثانى. نعم ثبت الأمر للباقي بعد سقوطه عن المجموع بمقتضى اختصاص جزئيه المتعذر بحال قدره، فان قضيه ذلك سقوط جزئيه فى حال التعذر واقعاً، و لازمه ثبوت الأمر للباقي، و بما ان الباقي فى هذا الفرض مردد بين المركب من هذا أو ذاك فلا محاله لا نعلم ان المجعول جزئيه هذا له أو ذاك أو جزئيه الجامع بينهما، بعد عدم إمكان كون المجعول جزئيه كليهما معاً، فاذن لا محاله تقع المعارضه بين دليليهما فيرجع إلى قواعد بابها، فان كان أحدهما عاماً و الآخر مطلقاً، فيقدم العام على المطلق، و ان كان كلاهما عاماً فيرجع إلى مرجحات باب التعارض، و ان كان كلاهما مطلقاً فيسقطان معاً، فيرجع إلى الأصل العملى و مقتضاه عدم اعتبار خصوصيه هذا و ذاك، فتكون النتيجة جزئيه الجامع.

و بهذا البيان قد ظهر انه لا فرق بين المقام و بين ما إذا تعلق الأمر بالمركب من الاجزاء بعناوينها الأوليه، إلا فى نقطه واحده، و هى ان فى مثل المقام لا يحتاج ثبوت الأمر للباقي إلى دليل خارجى يدل عليه، كلا تسقط الصلاه بحال أو نحوه، بل الأمر به ثابت من الابتداء بمعنى ان الشارع قد أوجب كل مرتبه من مراتب هذا المركب عند تعذر مرتبه أخرى منه.

و يدل على هذا فى المقام تقييد جزئيه كل من اجزائه بحال قدره، و لازم ذلك هو عدم جزئيه فى حال العجز واقعاً، و ثبوت الأمر للباقي.

و اما فى غير المقام و محل الفرض يحتاج ثبوت الأمر للباقى إلى دليل من الخارج، و إلا فمقتضى القاعده عدم وجوبه، بعد سقوط الأمر عن المجموع بتعذر جزئه.

و لكن بعد ما دل الدليل من الخارج على وجوبه، فلا فرق بينه و بين ما نحن فيه، فكما ان فيه إذا دار الأمر بين سقوط جزء و جزء آخر فيدخل فى باب التعارض، لفرض ان المجعول فى هذا الحال ليس إلا وجوب أحدهما، و لا يعقل أن يكون وجوب كليهما معاً، لاستلزامه التكليف بالمحال. و من المعلوم انه لا موضوع للتزاحم فى مثله، كما هو واضح. فكذلك فيما نحن فيه إذا دار الأمر بين سقوط جزء و جزء آخر فيدخل فى هذا الباب و ذلك لأننا نعلم إجمالاً فى هذا الحال بوجوب أحدهما، لفرض تعلق الأمر الآخر بالباقى و سقوط الأمر الأول عن المجموع - كما عرفت - و معه لا محاله نشك فى ان المجعول وجوب خصوص هذا أو ذاك، أو وجوب الجامع بينهما بعد عدم إمكان وجوب كليهما معاً، فعندئذ لا محاله تقع المعارضه بين دليليهما، و معه لا موضوع للتزاحم أصلاً.

و لعل منشأ تخيل ان هذا من باب التزاحم الغفله عن تحليل نقطه واحده و هى تعلق الأمر بالباقى من الابتداء، من دون حاجه إلى التماس دليل خارجى عليه، فان عدم تحليلها أوجب تخيل ان الأوامر الضمنيه المتعلقة باجزاء مثل هذا المركب لم تسقط بسقوط جزء منه، غايه الأمر ان تعذره أوجب سقوط خصوص الأمر الضمنى المتعلق به لا بغيره، و عليه فان كان الجزء المتعذر معيناً سقط الأمر عنه خاصه، و ان كان مردداً بين هذا و ذاك سقط امر أحدهما بسقوط موضوعه - و هو القدره - دون الآخر بعد ثبوت كليهما معاً فى مقام الجعل، من دون أى تناف بينهما فيه. و من المعلوم انا لا نعى بالتزاحم إلا هذا، غايه الأمر على القول بالترتب الساقط هو إطلاق الخطاب، و على القول بعدمه الساقط أصله.

و وجه الغفله عن ذلك هو ما عرفت من ان الأمر و ان تعلق بالباقى من الأول

إلا انه امر آخر بالتحليل، ضروره ان الأمر الأول المتعلق بالمجموع المركب قد سقط يقيناً من جهة تعذر جزء منه، ولا يعقل بقاؤه في هذا الحال- كما مر- مع سقوطه لا محاله تسقط الأوامر الضمنية المتعلقة باجزائه. و عليه فلا محاله نشك في هذا الفرض و ما شاكله في ان الأمر المجعول ثانياً للباقي هل هو مجعول للمركب من هذا أو ذاك يعنى ان الشارع في هذا الحال جعل هذا جزء أو ذاك فيكون الشك في أصل المجعول في هذا الحال. و من المعلوم انه لا يعقل فيه التزاحم، و لا موضوع له، ضروره انه إنما يعقل فيما إذا كان أصل المجعول لكل منهما معلوماً، و كان التنافي بينهما في مقام الامتثال، لا في مثل المقام، كما لا يخفى.

فقد أصبحت النتيجة بوضوح انه لا فرق في عدم جريان التزاحم بين جزءين أو شرطين أو جزء و شرط من واجب واحد بين ان يكون الأمر متعلقاً به بعنوان كون اجزائه مقدوره، و ان يكون متعلقاً به على نحو الإطلاق بلا تقييد بحاله خاصه دون أخرى.

نعم فرق بينهما في نقطه أجنبيه عما هو ملاك التزاحم و التعارض بالكلية و هي ان ثبوت الأمر بالباقي هنا مقتضى نفس تخصيص جزئيه أجزائه بحال القدره - كما عرفت- و هناك يحتاج إلى دليل خارجي يدل عليه و إلا فلا وجوب له، نعم قد ثبت في خصوص باب الصلاه وجوب الباقي بدليل و هو ما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال، بل الضروره قاضيه بعدم جواز ترك الصلاه في حال، إلا لفاقد الطهورين على ما قويناه، و مع قطع النظر عن ذلك تكفي الروايات الخاصه الداله على وجوب الإتيان بالصلاه جالساً إذا لم يتمكن من القيام، و على وجوب الإتيان بها بغير الاستقبال إلى القبله إذا لم يتمكن منه، و على وجوب الإتيان في الثوب النجس أو عارياً على الخلاف في المسأله، و غير ذلك، فهذه الروايات قد دلت على وجوب الإتيان بالباقي و انه لا يسقط، و الساقط إنما هو الأمر المتعلق بالمجموع المركب من الجزء أو القيد المتعذر، فلو لم يتمكن المصلي من القيام- مثلاً-

وجبت

عليه الصلاة جالساً بمقتضى النص الخاص، وكذا لو لم يتمكن من الجلوس وجبت عليه الصلاة مضطجعاً. وهكذا.

و على الجملة فمع قطع النظر عما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال تكفيها في المقام هذه الروايات الخاصه الداله على وجوب الباقي و عدم سقوطه بتعذر جزء أو شرط، و لكن عرفت ان هذه القاعدة أى قاعده عدم سقوط الباقي بالتعذر تختص بخصوص باب الصلاة، فلا تعم غيرها، و لذا لو لم يتمكن المكلف من الصوم فى تمام آتات اليوم لم يجب عليه الإمساك فى الآتات الباقيه من هذا اليوم، كما لو اضطر الصائم إلى الإفطار فى بعض اليوم فلا يجب عليه الإمساك فى الباقي.

و على ضوء هذا الأصل فإذا تعذر أحد أجزاء الصلاة أو شرائطه و كان المتعذر متعيناً، كما إذا لم يتمكن المصلى من القيام- مثلاً- أو القراءة أو ما شاكل ذلك فلا إشكال فى وجوب الإتيان بالباقي. و اما إذا كان المتعذر مردداً بين جزءين أو شرطين أو جزء و شرط فلا- محاله يقع التعارض بين دليليهما، للعلم الإجمالى بجعل أحدهما فى الواقع دون الآخر، لفرض انتفاء قدره الا على أحدهما، فاذن لا بد من النظر إلى أدلتهم و إعمال قواعد التعارض بينهما.

فنقول: ان الدليلين الدالين عليهما لا يخلو أن من أن يكون أحدهما لبياً و الآخر لفظياً، و ان يكون كلاهما لبياً، أو كلاهما لفظياً، و على الثالث فائضاً لا- يخلو ان من أن تكون دلالة أحدهما بالإطلاق و الآخر بالعموم، و ان تكون دلالة كليهما بالعموم، أو بالإطلاق.

أما القسم الأول و هو ما إذا كان الدليل على أحدهما لبياً و على الآخر لفظياً فلا إشكال فى مقام المعارضه بينهما فى تقديم الدليل اللفظى على اللبى. و الوجه فى ذلك واضح و هو ان الدليل اللبى كالإجماع أو نحوه حيث انه لا عموم و لا إطلاق له فلا بد فيه من الاقتصار على القدر المتيقن، و هو غير مورد المعارضه مع الدليل اللفظى فلا نعلم بتحقيقه فى هذا المورد، و ذلك كما إذا دار الأمر بين القيام- مثلاً- فى الصلاة

و الاستقرار فيها فان الدليل على اعتبار الاستقرار لبي و هو الإجماع فيجب الاقتصار فيه على المقدار المتيقن.

و نتيجته هي انه لا إجماع على اعتبار الاستقرار في الصلاة في هذا الحال و الدليل على اعتبار القيام بما انه لفظي، و هو قوله عليه السلام في صحيحه أبي حمزه:

(الصحيح يصلي قائماً و قعوداً، و المريض يصلي جالساً... إلخ و قوله عليه السلام: في صحيحه زراره في حديث (و قم منتصباً فان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: من لم يقم صلته فلا صلاة له) و نحوهما من الروايات الداله على ذلك فيجب الأخذ بإطلاقه.

و نتيجته: هي وجوب الإتيان بالصلاة قائماً في هذا الحال بدون الاستقرار و الطمأنينه، لما عرفت من عدم الدليل على اعتباره في هذه الحالة.

و على الجملة فإذا دار الأمر بين ان يصلي قائماً بدون الطمأنينه و الاستقرار، و ان يصلي جالساً معها، فيما ان الدليل الدال على اعتبار الطمأنينه لبي فلا إشكال في تقديم القيام عليها، فيحكم بوجوب الصلاة قائماً بدون الطمأنينه و من هنا حكم السيد (قده) في العروه بتقديم القيام عليها إذا دار الأمر بينهما و لعل نظره (قده) إلى ما ذكرناه.

و اما القسم الثاني و هو ما إذا كان كلا الدليلين لبياً فلا يشمل مورد المعارضه.

و ذلك لما مر من ان الدليل إذا كان لبياً فلا بد من الاقتصار في مورده على المقدار المتيقن منه. و من المعلوم ان المقدار المتيقن منه غير هذا المورد، ضروره انا لم نحز تحققة فيه لو لم نحز عدمه. و عليه فمورد المعارضه لا يكون مشمولاً لهذا و لا لذاك، فوَقْتِئذ لو كنا نحن و هذا الحال و لم يكن دليل من الخارج على عدم سقوط كليهما معاً فترجع إلى البراءة عن وجوب كل منهما، فلا يكون هذا واجباً و لا ذاك.

و أما إذا كان دليل من الخارج على ذلك، كما هو كذلك، حيث انا نعلم بوجوب أحدهما في الواقع، فعندئذ مره يدور الأمر بين الأقل و الأكثر بمعنى ان الجزء هو الجامع بينهما أو مع خصوصيه هذا أو ذاك، و مره أخرى يدور الأمر بين المتباينين



بمعنى انا نعلم ان الجزء أحدهما بالخصوص فى الواقع و نفس الأمر لا الجامع، و لكن دار الأمر بين كون الجزء هذا و ذاك.

فعلى الأول ندفع اعتبار خصوصيه هذا و خصوصيه ذاك بالبراءه، فنحكم بان الجزء هو الجامع بينهما، فتكون النتيجة هى التخيير شرعاً يعنى ان الشارع فى هذا الحال جعل أحدهما جزء مع إلغاء خصوصيه كل منهما.

و على الثانى فمقتضى القاعده هو الاحتياط للعلم الإجمالى بجزئيه أحدهما بخصوصه فى الواقع، و أصاله عدم جزئيه هذا معارضه بأصاله عدم جزئيه ذاك، فيتساقطان، فاذن يكون العلم الإجمالى موجباً للاحتياط على تقدير إمكانه، و إلا فالوظيفة هى التخيير بين إتيان هذا أو ذاك.

و اما القسم الثالث و هو ما إذا كانت دلالة أحدهما على ذلك بالإطلاق و الآخر بالعموم فيقدم ما كانت دلالتة بالعموم على ما كانت دلالتة بالإطلاق. و ذلك لأن دلالة العام تنجزيه، فلا تتوقف على ايه مقدمه خارجيه، و دلالة المطلق تعليقيه، فتتوقف على تماميه مقدمات الحكمه، منها عدم البيان له. و من الواضح جداً أن العام يصلح ان يكون بياناً للمطلق، و معه لا تتم مقدمات الحكمه، ليؤخذ بإطلاقه.

و على الجملة فقد ذكرنا أن مسأله دوران الأمر بين العام و المطلق خارجه عن كبرى مسأله التعارض، لعدم التنافى بين مدلوليهما فى مقام الإثبات على الفرض، ضروره ان العرف لا يرى التنافى بينهما أصلاً، و يرى العام صالحاً للقرينيه على تقييد المطلق، و لا يفرق فى ذلك بين كون العام متصلًا بالكلام أو منفصلاً عنه، غايه الأمر انه على الأول مانع عن ظهور المطلق فى الإطلاق، و على الثانى مانع عن حجيه ظهوره.

و اما القسم الرابع و هو ما إذا كانت دلالة كل منهما بالعموم، فلا بد فيه من الرجوع إلى المرجحات السنديه من موافقه الكتاب و مخالفه العامه على ما ذكرنا من انحصار الترجيح بهما، لوقوع المعارضه بينهما، فلا يمكن الجمع الدلالى بتقديم أحدهما

على الآخر. وهذا واضح.

و اما القسم الخامس و هو ما إذا كانت دلالة كل منهما بالإطلاق، كما هو الغالب في أدلة الأجزاء و الشرائط، فيسقط كلا الإطلاقين معاً إلا إذا كان أحدهما من الكتاب و الآخر من غيره فيقدم إطلاق الكتاب عليه فيما إذا كانت النسبة بينهما عموم من وجه كما لا يخفى و اما إذا لم يكن أحدهما من الكتاب أو كان كلاهما منه فيسقطان، و ذلك لما ذكرناه من ان التعارض بين الدليلين إذا كان بالإطلاق، فمقتضى القاعده سقوط إطلاق كليهما و الرجوع إلى الأصل العملي إذا لم يكن هناك أصل لفظي من عموم أو إطلاق، و ليس المرجع في مثله المرجحات السنديه. و ذلك لعدم تماميه جريان مقدمات الحكمه في كل منهما في هذا الحال، فلا موجب لترجيح أحدهما على الآخر إذا كان واجداً للترجيح، و مقتضى الأصل العملي في المقام هو التخيير، حيث انا نعلم إجمالاً بوجوب أحدهما من الخارج، فيكون المرجع أصاله عدم اعتبار خصوصيه هذا و خصوصيه ذاك.

و نتيجه ذلك هي جزئيه الجامع بينهما من دون اعتبار ايه خصوصيه.

و قد تحصل مما ذكرناه ان الرجوع إلى مرجحات باب التعارض منحصر في خصوص القسم الرابع فحسب، اما في الأقسام الباقية فلا يرجع في شيء منها إلى تلك المرجحات أبداً. هذا كله إذا كان الأمر دائراً بين جزءين أو شرطين مختلفين في النوع.

و اما إذا كان الأمر دائراً بين فردين من نوع واحد، كما إذا دار الأمر بين ترك القيام في الركعه الأولى و تركه في الركعه الثانيه، أو دار الأمر بين ترك القراءة في الركعه الأولى و تركها في الثانيه، وهكذا، ففي أمثال هذه الموارد الدليل على وجوب ذلك و ان كان واحداً في مقام الإثبات و الإبراز، إلا انه في الواقع ينحل بانحلال افراد هذا النوع، فيثبت لكل منها وجوب. و عليه فلا محاله تقع المعارضه بين وجوب هذا الفرد و وجوب ذاك الفرد -بمعنى استحاله جعل وجوب كليهما معاً في هذا الحال- ففي هذين المثالين تقع المعارضه بين وجوب القيام في الركعه

الأولى و وجوبه فى الثانى، و بين وجوب القراءه فى الأولى و وجوبها فى الثانى.

و هكذا، للعلم الإجمالى بجعل أحدهما فى الواقع، و استحاله جعل كليهما معاً. من الواضح انا لا نعى بالتعارض إلا التنافى بين الحكمين بحسب مقام الجعل، و هو موجود فى أمثال تلك الموارد.

و على هذا فمقتضى القاعده هنا التخيير بمعنى جعل الشارع أحدهما جزء، إذ احتمال اعتبار خصوصيه كل منهما مدفوع بأصالة البراءه، فان اعتبارها يحتاج إلى مثونه زائده، و مقتضى الأصل عدمها، فاذن النتيجة هى جزئيه الجامع بينهما، لا خصوص هذا و لا ذاك، هذا كله حسب ما تقتضيه القاعده فى دوران الأمر بين فردين طوليين من نوع واحد.

و اما بحسب الأدله الخاصه فقد ظهر من بعض أدله وجوب القيام تعيينه فى الركعه الأولى و هو قوله عليه السلام فى صحيحه جميل بن دراج إذا قوى فليقم فانه ظاهر فى وجوب القيام مع القدره عليه فعلا، و ان المسقط له ليس إلا- العجز الفعلى، و المفروض ان المكلف قادر عليه فعلا- فى الركعه الأولى، فإذا كان قادراً عليه كذلك يتعين بمقتضى قوله عليه السلام إذا قوى فليقم. و من المعلوم انه إذا قام فى الأولى عجز عنه فى الثانى فيسقط بسقوط موضوعه، و هو القدره، و اما غير القيام كالقراءه و الركوع و السجود و نحوها فلا- يظهر من أدلتها وجوب الإتيان بها فى الركعه الأولى فى مثل هذه الموارد- أعنى موارد دوران الأمر بين ترك هذه الأجزاء فى الأولى و تركها فى الثانى- لعدم ظهورها فى وجوب تلك الأمور مع القدره عليها فعلا بل هى ظاهره فى وجوبها مع القدره عليها فى تمام الصلاه. و عليه فلا فرق بين القدره عليها فى الركعه الأولى و القدره عليها فى الركعه الثانى أصلاً و لا تجب صرف القدره فيها فى الأولى بل له التحفظ بها عليها فى الثانى، فاذن المرجع فيها هو ما ذكرناه من التخيير باعتبار ان الدليل كما عرفت لا يمكن ان يشمل كليهما معاً، لفرض عدم القدره عليهما، كذلك. هذا من جانب. و من جانب آخر انا نعلم إجمالاً بوجوب أحدهما و نرفع

اعتبار خصوصيه كل منهما بالبراءه.

فالتتيجه على ضوء هذين الجانبين هي التخيير لا محاله و وجوب الجامع بينهما، لا خصوص هذا و لا ذاك.

و على ما ذكرناه من الضابط في باب الاجزاء و الشرائط يظهر حال جميع الفروع المتقدمه التي ذكرها شيخنا الأستاذ(قده)و كذا حال عده من الفروع التي تعرضها السيد(قده)في العروه.

و على أساس ذلك تمتاز نظريتنا عن نظريه شيخنا الأستاذ(قده)في هذه الفروع.

و النقطه الرئيسيه للامتياز بين النظريتين هي انا لو قلنا بانطباق كبرى باب التراحم على تلك الفروع،فلا بد عندئذ من الالتزام بمرجحاتها و مراعاة قوانينها كتقديم الأهم أو محتمل الأهميه على غيره،و تقديم ما هو أسبق زماناً على المتأخر، و ما هو مشروط بالقدره عقلا على ما كان مشروطاً بها شرعاً.و هكذا.و هذا بخلاف ما إذا قلنا بانطباق كبرى باب التعارض عليها،فانه على هذا لا أثر لشيء من تلك المرجحات أصلاً ضروره ان الأهميه أو الأسبقيه لا تكون من المرجحات في باب التعارض.و وجهه واضح و هو ان الأهميه أو الأسبقيه إنما تكون مرجحه على تقدير ثبوتها،و في فرض تحقق موضوعها.و من المعلوم أن في باب التعارض أصل الثبوت غير محرز فان أهميه أحد المتعارضين على فرض ثبوته في الواقع، و كونه مجعولا فيه.و من الواضح جداً انها لا تقتضى ثبوته.

و من هنا قد ذكرنا ان كبرى مسأله التعارض كما تمتاز عن كبرى مسأله التراحم بذاتها،كذلك تمتاز عنها بمرجحاتها،فلا تشتركان في شيء أصلاً.و عليه فالمرجع باب الاجزاء و الشرائط هو ما ذكرناه،و لا أثر للسبق الزماني و الأهميه فيها أبداً و على هدى تلك النقطه تظهر الثمره بين القول بالتراحم و القول بالتعارض في عده موارد و فروع.

ص: ٣٠٨

منها- ما إذا دار الأمر بين ترك الركوع فى الركعه الأولى و تركه فى الثانى فعلى القول الأول يتعين تقديم الركوع-مثلاً- فى الركعه الأولى على الركوع فى الثانى من جهه انطباق كبرى تقديم ما هو أسبق زماناً على غيره هنا، فلو ترك الركوع فى الأولى و أتى به فى الثانى بطلت صلاته و على القول الثانى فالامر فيه التخيير، كما عرفت. و عليه فيجوز للمكلف ان يأتى بالركوع فى الأولى و يترك فى الثانى و بالعكس، فتكون صلاته على كلا التقديرين صحيحه. و كذا الحال فيما إذا دار الأمر بين ترك القراءه فى الركعه الأولى و تركها فى الثانى. و هكذا.

و منها- ما إذا دار الأمر فى الصلاه بين ترك القيام و ترك الركوع، فعلى الأول يمكن الحكم بتقديم القيام نظراً إلى سبقه زماناً، و يمكن الحكم بالعكس نظراً إلى كون الركوع أهم منه و قد فعل شيخنا الأستاذ (قده) ذلك فى هذا الفرع كما تقدم، و على الثانى فالامر فيه التخيير باعتبار ان التعارض بين دليليهما بالإطلاق، فيسقط كلا الإطلاقين، فيرجع إلى أصاله عدم اعتبار خصوص هذا و ذاك، فتكون نتيجته ذلك التخيير أعنى و جوب أحدهما لا بعينه.

و منها- ما إذا دار الأمر بين ترك الطمأنينه فى الركن كالركوع و السجود و ما شاكلهما، و تركها فى غيره كالأذكار و القراءه و نحوهما، فعلى الأول يتعين سقوط قيد غير الركن، لكون قيده أهم منه، فيتقدم الأهم فى باب المزاحمه. و على الثانى فلا وجه للتقديم أصلاً، لما عرفت من أن الدليل على اعتبار الطمأنينه هو الإجماع و من المعلوم انه لا إجماع فى هذا الحال. و عليه فترجع إلى أصاله البراءه عن اعتبار خصوصيه هذا و خصوصيه ذاك، فتكون النتيجته هى التخيير.

و منها- ما إذا دار الأمر بين القيام المتصل بالركوع و القيام فى حال القراءه فبناء على الأول لا بد من تقديم القيام المتصل بالركوع على القيام فى حال القراءه، لكونه أهم منه، اما من جهه انه بنفسه ركن أو هو مقوم للركن كالركوع، و لذا حكم شيخنا الأستاذ (قده) بتقديمه عليه فى الفروع المتقدمه. و بناء على الثانى فلا وجه

للتقديم أصلاً، بل الأمر في مثله العكس، وذلك لما أشرنا إليه من أن الاستفادة من صحيحه جميل بن دراج المتقدمه وجوب القيام عند تمكن المكلف منه فعلاً- و المفروض ان المكلف في مثل المقام قادر فعلاً على القيام في حال القراءه، فإذا كان الأمر كذلك يتعين عليه، ولا يجوز له تركه باختياره وإرادته.

فما ذكره (قده) من الكبريات التي بنى فيها على إعمال قواعد باب التزاحم و مرجحاته لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً، وقد عرفت ان تلك الكبريات جميعاً داخله في باب التعارض فالمرجع فيها هو قواعد ذلك الباب، ولأجل ذلك تختلف نظريتنا فيها عن نظريه شيخنا الأستاذ (قده) تماماً، وان كانت النتيجة في بعضها واحده على كلتا النظريتين، وذلك كما إذا دار الأمر بين ترك الطهور في الصلاه و ترك جزء أو قيد آخر فلا إشكال في تقديم الطهور على غيره على كلا المسلكين.

اما على مسلك من ابتنى ذلك على باب التزاحم فواضح، لكون الطهور أهم من غيره و من هنا قلنا بسقوط الصلاه لفاقده. وهذا واضح. و اما على مسلك من ابتنى ذلك على باب التعارض فائضاً كذلك و الوجه فيه ما ذكرناه غير مره من أن الطهور مقوم للصلاه فلا تصدق الصلاه بدونه و لذا ورد في الروايه ان الصلاه ثلاثه أثلاث: ثلث منها الركوع، و ثلث منها السجود، و ثلث منها الطهور، و قد ذكرنا في محله ان الركوع و السجود بعرضهما العريض ركنا الصلاه و ثلثاها لا بخصوص مرتبتهما العاليه كما انا ذكرنا أن المراد من الطهور العذى هو ركن للصلاه الجامع بين الطهاره المائيه و الترايبه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أن الصلاه لا تسقط بحال فلو سقطت مرتبه منها لم تسقط مرتبه أخرى منها. و هكذا، للنصوص الداله على ذلك كما عرفت، فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا بد في مقام دوران الأمر بين الطهور و غيره من تقديم الطهور، ضروره انه في فرض العكس- أى تقديم غيره عليه- لا صلاه لتجب مع ذلك القيد بل اذن لا تعارض و لا دوران في البين أصلاً ضروره ان التعارض بين دليلى الجزئين أو الشرطين أو الشرط و الجزء انما يتصور

مع فرض وجود الموضوع و هو حقيقه الصلاه ليكون وجوبها ثانياً بدليل خاص موجباً للتعارض بينهما،و أما إذا فرض دوران الأمر بين ما هو مقوم لحقيقه الصلاه و غيره فيتعين تقديم الأول و صرف قدره فيه و لا يمكن العكس،بداهه انه يلزم من وجوب هذا القيد عدمه إذ معنى تقديمه هو انه واجب في ضمن الصلاه،و المفروض ان تقديمه عليه مستلزم لانتفاء الصلاه و من المعلوم ان كل ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال،و هذا لا من ناحيه أهميه الطهور،ليقال انه لا عبره بها في باب التعارض أصلاً،بل هو من ناحيه ان تقديم غيره عليه يوجب انتفاء حقيقه الصلاه،فلا صلاه عندئذ لتجب.

و بتعبير آخر ان دوران الأمر بين جزءين أو شرطين أو جزء و شرط على كلا القولين أى القول بالتعارض و القول بالتراحم إنما هو فى فرض تحقق حقيقه الصلاه و صدقها بان لا يكون انتفاء شىء منهما موجباً لانتفاء الصلاه،فعدئذ يقع الكلام فى تقديم أحدهما على الآخر،فبناء على القول بالتراحم يرجع إلى قواعده و أحكامه و بناء على القول بالتعارض يرجع إلى مرجحاته و قواعده.و اما إذا فرضنا دوران الأمر بين ما هو مقوم لحقيقه الصلاه و غيره فلا إشكال فى تقديم الأول على الثانى و عدم الاعتناء به،ضروره ان مرجع هذا إلى دوران الأمر بين سقوط أصل الصلاه و سقوط جزئها أو قيدها.و من المعلوم انه لا معنى لهذا الدوران أصلاً،حيث انه لا يعقل سقوط أصل الصلاه و بقاء القيد على وجوبه،لفرض ان وجوبه ضمنى لا استقلالى و قد تحصل من ذلك كبرى كلييه و هى انه لا معنى لوقوع التراحم أو التعارض بين ما هو مقوم لحقيقه الصلاه و بين غيره من الأجزاء أو الشرائط.هذا بناء على ما قويناه من سقوط الصلاه عن فاقد الطهورين و غيرهما من الأركان.و أما بناء على عدم سقوطها عنه فوقتئذ تفترق نظريه التراحم فى أمثال هذه الموارد عن نظريه التعارض،إذ على الأول لا بد من تقديم الطهور على غيره فى مقام وقوع المزاحمه بينهما لأهميته.و اما على الثانى(و هو نظريه التعارض)فلا وجه لتقديمه على غيره

من هذه الناحية أصلاً، لما عرفت من انه لا- عبره بالأهميه فى باب التعارض أبداً، فاذن لا بد من الرجوع إلى أدلتهم، فان كان الدليل الدال على أحدهما عاماً و الآخر مطلقاً، فيقدم العام على المطلق، كما عرفت و ان كان كلاهما عاماً، فيقع التعارض بينهما فيرجع إلى مرجحاته، و ان كان كلاهما مطلقاً فيسقط كلا الإطالقين، و يرجع إلى الأصل العملى و هو أصاله عدم اعتبار خصوصيه هذا و خصوصيه ذاك و نتيجه التخيير كما سبق.

و كذا الحال فيما إذا دار الأمر بين ترك القيام فى الركعه الأولى و تركه فى الثانيه، فان النتيجه فى هذا الفرع أيضاً واحده على كلا- القولين، و هى تقديم القيام فى الركعه الأولى على القيام فى الثانيه، و لكن على القول بالتراحم بملاك انه أسبق زماناً من الآخر، و قد عرفت ان ما هو أسبق زماناً يتقدم على غيره، فيما إذا كان كل منهما مشروطاً بالقدره شرعاً، كما هو كذلك فى المقام، و على القول بالتعارض فمن ناحيه النص المتقدم. هذا تمام كلامنا فى الناحيه الأولى.

و اما الناحيه الثانيه (و هى ما ذكره (قده) من الترجيح للتقديم فى هذه الفروع) فائضاً لا تتم على إطلاقها على فرض تسليم أن تلك الفروع من صغريات باب التراحم.

و بيان ذلك يحتاج إلى درس كل واحد من هذه الفروع على حده.

أما الفرع الأول (و هو ما إذا دار الأمر بين ترك الطهور فى الصلاه و ترك قيد آخر من قيودها) فقد ذكر (قده) انه يسقط قيد آخر و لو كان وقتاً.

و غير خفى انه لا بد من فرض هذا الفرع فى غير الأركان من الأجزاء أو الشرائط، ضروره انه فى فرض دوران الأمر بين سقوط الطهور و سقوط ركن آخر بعرضه العريض، كالركوع أو السجود أو التكبيره لا- صلاه، لتصل النوبه إلى أنها واجبه مع هذا أو ذاك، لفرض انها تنتفى بانتفاء ركن منها، فاذن لا موضوع للتراحم و لا التعارض.



نعم يمكن دوران الأمر بين سقوطه و سقوط مرتبه منها،فان حاله حال دوران الأمر بينه و بين سقوط بقيه الأجزاء و الشرائط، كما هو واضح.

و من هنا يظهر انه لا يعقل التزاحم بين الطهور و الوقت أيضاً، ضروره انتفاء الصلاه بانتفاء كل منهما فلا موضوع عندئذ للتزاحم ليرجح أحدهما على الآخر.

فما أفاده(قده)من انه يسقط ذلك القيد و ان كان وقتاً لا يرجع إلى معنى محصل لفرض ان الصلاه تسقط بسقوط الوقت فلا صلاه عندئذ لتجب مع الطهور.

و بعد ذلك نقول:انه لا إشكال فى تقديم الطهور على غيره من الاجزاء و الشرائط،و ليس وجهه مجرد كونه أهم،بل وجهه ما ذكرناه من أن الطهور بما أنه مقوم لحقيقه الصلاه فلا- تعقل المزاحمه بينه و بين غيره، ضروره ان مرجع ذلك إلى دوران الأمر بين ترك نفس الصلاه و ترك قيدها.و من الواضح جداً انه لا معنى لهذا الدوران أصلاً.و من هنا قلنا أن التزاحم بين جزءين أو شرطين أو جزء و شرط إنما يعقل فيما إذا لم يكن أحدهما مقوماً لحقيقه الصلاه و إلا فلا موضوع له لتصل النوبه إلى ملاحظه المرجح لتقديم أحدهما على الآخر،و لا يشمل ما دل على أن الصلاه لا تسقط بحال من روايه أو إجماع قطعى، ضروره ان هذا العمل ليس بصلاه.

و أما الفرع الثانى(و هو ما إذا دار الأمر بين سقوط الطهاره المائيه و سقوط قيد آخر)فقد ذكر(قده)انه يسقط الطهاره المائيه و أفاد فى وجه ذلك أن أجزاء الصلاه و شرائطها و ان كانت مشروطه بالقدره شرعاً،لما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال،إلا أن الطهاره المائيه خاصه تمتاز عن بقيه الأجزاء و الشرائط من ناحيه جعل الشارع لها بدلا،دون غيرها،فبذلك تتأخر رتبتها عن الجميع.

و نأخذ بالمناقشه عليه و ملخصها:هو ان ثبوت البدل شرعاً لا يختص بخصوص الطهاره المائيه،فكما ان لها بدل و هو الطهاره التراييه،فكذلك لبقية الاجزاء و الشرائط.

و الوجه فى ذلك هو أن الصلاه إنما هى مأمور بها بعرضها العريض،لا بمرتبتها

الخاصه و هى المرتبه العليا المعبر عنها بصلاه المختار و على هذا فكما ان المكلف لو لم يتمكن من الصلاه مع الطهاره المائيه تنتقل وظيفته إلى الصلاه مع الطهاره التراييه فكذلك لو لم يتمكن من الصلاه فى الثوب أو البدن الطاهر، أو مع الركوع و السجود، أو فى تمام الوقت، أو مع قراءه فاتحه الكتاب، أو غير ذلك فتنتقل وظيفته إلى الصلاه فى بدل هذه الأمور، و هو فى المثال الأول الصلاه عارياً على المشهور، و فى الثوب النجس على المختار. و فى الثانى الصلاه مع الإيماء و الإشاره. و فى الثالث إدراك ركعه واحده من الصلاه فى الوقت، فانه بدل لإدراك تمام الركعات فيه.

و فى الرابع الصلاه مع التكبيره و التسييح. و هكذا.

و على الجملة فيما ان الصلاه واجبه بتمام مراتبها بمقتضى الروايات العامه و الخاصه فلا محاله لو سقطت مرتبه منها تجب مرتبه أخرى. و هكذا.

و نتيجة هذا لا- محاله عدم الفرق بين الطهاره المائيه و غيرها من الأجزاء و الشرائط لفرض انه قد ثبت لكل منها بدل بدليل خاص، ك(ما دل على وجوب الصلاه مع الإيماء عند تعذر الركوع و السجود، أو مع الركوع قاعداً عند تعذر الركوع قائماً، و ما دل على وجوبها قاعداً عند تعذر القيام، و ما دل على وجوبها مع التكبيره و التسييح عند تعذر القراءه، و ما دل على وجوبها مع إدراك ركعه منها فى الوقت عند تعذر إدراك تمام ركعاتها فيه.. و هكذا هذا من ناحيه، و من ناحيه أخرى المفروض ان اجزاء الصلاه و شرائطها مشروطه بالقدره شرعاً، لما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال.

فالتنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى انه لا وجه لتقديم غير الطهاره المائيه من الاجزاء و الشرائط عليها فى مقام المزاحمه، لا من ناحيه أن لها بدل، و لا من ناحيه اشتراطها بالقدره شرعاً، لما عرفت من ان البقيه جميعاً تشترك معها فى هاتين الناحيتين على نسبه واحده.

و قد تحصل مما ذكرناه ان ما أفاده(قده) من الكبرى الكليه و هى تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل و ان كان تاماً إلا انه لا ينطبق على المقام.

و يجب علينا أن ندرس هذا الفرع من جهات:

الأولى-فيما إذا دار الأمر بين سقوط الطهارة المائيه و سقوط خصوص السوره فى الصلاه.

الثانيه-فيما إذا دار الأمر بين سقوطها و سقوط الأركان.

الثالثه-فيما إذا دار الأمر بين سقوط بقيه الاجزاء أو الشرائط.

اما الوجهه الأولى فالظاهر انه لا شبهه فى تقديم الطهارة المائيه على السوره.

و ذلك لما دل على انها تسقط بالاستعجال و الخوف، و هو صحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال:«سألته عن العدى لا- يقرأ بفاتحه الكتاب فى صلاته قال لا صلاه إلا ان يقرأ بها فى جهر أو إخفات قلت أيما أحب إليك إذا كان خائفاً أو مستعجلاً يقرأ سوره أو فاتحه الكتاب قال فاتحه الكتاب، فانها تدل على سقوطها بالاستعجال و الخوف من ناحيه فوت جزء أو شرط آخر، فان موردها و ان كان خصوص دوران الأمر بينها و بين فاتحه الكتاب، إلا- انه من الواضح جداً عدم خصوصيه لها، فاذن لا- يفرق بينها و بين غيرها من الاجزاء و الشرائط منها الطهارة المائيه. ضروره ان العبره انما هى بتحقيق الخوف و الاستعجال.

و قد تحصل من ذلك ان هذا التقديم لا يستند إلى إعمال قواعد باب التزاحم أو التعارض، بل هو مستند إلى النص المتقدم.

و اما الوجهه الثانيه فلا شبهه فى تقديم الأركان على الطهارة المائيه بلا فرق بين وجهه نظرنا و وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده) فى أمثال المقام. و ذلك لأن ملاك التقديم هنا امر آخر، لا إعمال قواعد باب التزاحم أو التعارض، ليختلف باختلاف النظرين.

بيان ذلك على وجه الإجمال هو أن الصلاه- كما حققناه فى محله- اسم للأركان خاصه، و أما بقيه الاجزاء و الشرائط فهى خارجه عن حقيقتها، فلذا لا تنتفى بانتفائها، كما تنتفى بانتفاء الأركان. و عليه فإذا ضممننا هذا إلى قوله تعالى:«إذا قمتم إلى

إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم). بضميمه ان الصلاة لا تسقط بحال.

فالنتيجة هي ان الصلاة المفروغ عنها في الخارج التي هي عباره عن الأركان قد أمر الشارع في هذه الآيه الكريمه بإتيانها مع الطهاره المائيه في فرض وجدان الماء، ومع الطهاره التراييه في فرض فقدانه.

و على الجملة فالصلاه حيث أنها كانت اسماً للأركان، و البقيه قيود خارجيه قد اعتبرت فيها في ظرف متأخر، و ان قلنا انها عند وجودها داخله في المسمى، إلا- ان دخولها فيه ليس بمعنى دخلها فيه بحيث ينتفى بانتفائها، بل بمعنى أن المسمى قد أخذ لا بشرط بالإضافة إلى زياده، فلا محاله لا تنتفى بانتفائها.

و على ذلك فإذا ضممنا هذا إلى ما دل على ان الصلاة لا- تسقط بحال، و إلى أدله الاجزاء و الشرائط منها هذه الآيه المباركه، فالنتيجه هي ان الإتيان بالأركان واجب على كل تقدير و انها لا تسقط مطلقاً أى سواء أ كان المكلف متمكناً من البقيه أم لم يكن متمكناً، ضروره ان في صوره العكس أى تقديم الاجزاء أو الشرائط على الأركان فلا يصدق على العمل المأتى به صلاه ليتمسك بما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال، فاذن لا موضوع للتعارض و لا التزاحم هنا، كما هو واضح. هذا كله فيما إذا دار الأمر بين ترك ركن بعرضه العريض و ترك الطهاره المائيه أو غيرها من القيود.

و أما إذا دار الأمر بين سقوط مرتبه من الركن و سقوط الطهاره المائيه فهل الأمر كما تقدم أم لا وجهان:

الظاهر هو الوجه الثانى، و ذلك لأن ما ذكرناه في وجه تقديم الركن عليها لا يجرى في هذا الفرض. و الوجه فيه ما حققناه في بحث الصحيح و الأعم من أن لفظه الصلاه موضوعه للأركان بعرضها العريض، لا لخصوص المرتبه العليا منها.

و على هذا يترتب ان الصلاة لا- تنتفى بانتفاء تلك المرتبه، و انما تنتفى بانتفاء جميع مراتبها، فاذن يكون المراد من الصلاة في الآيه المباركه و هي قوله تعالى: «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم». «هو الأركان بعرضها العريض،

لا- خصوص مرتبه منها، غايه الأمر يجب الإتيان بالمرتبه العليا في فرض التمكن منها عقلا و شرعاً، و المرتبه الأخرى دونها في فرض عدم التمكن من الأولى..

و هكذا، و كذا الحال في الطهور حيث انه يجب على المكلف الطهاره المائيه في فرض وجدان الماء، و الطهاره التراييه في فرض فقدانه.

و على ضوء هذا فالآيه الكريمه تدل على ان الصلاه المفروغ عنها في الخارج (و هي الجامع بين مراتبها) واجبه على المكلف مع الوضوء أو الغسل في فرض كونه واجداً للماء، و مع التيمم في فرض كونه فاقداً له. و لا تدل على وجوب كل مرتبه من مراتبها كذلك، فإذا دار الأمر بين الإتيان بالمرتبه العاليه منها مع الطهاره التراييه، و المرتبه الدانيه منها مع الطهاره المائيه، فالآيه لا تدل على وجوب الإتيان بالأولى دون الثانيه أصلاً، بل و لا اشعار في الآيه بذلك، لفرض ان الصلاه لا تنتفي بانتفاء تلك المرتبه. و قد عرفت ان الآيه تدل على وجوب الصلاه و هي الجامع بين هذه المراتب بالكيفيه المزبوره، فعندئذ الحكم بوجوب تلك المرتبه و مشروعيتها في هذا الحال و سقوط الطهاره المائيه يحتاج إلى دليل آخر، و لا يمكن إثبات مشروعيتها بالآيه المباركه، لاستلزامه الدور، فان مشروعيتها في هذا الحال تتوقف على دلالة الآيه، و هي تتوقف على مشروعيتها في هذا الحال.

و على الجملة فلو دار الأمر بين سقوط ركن و سقوط مرتبه من ركن آخر فلا إشكال في سقوط المرتبه، بل لا دوران في الحقيقه بمقتضى الآيه الكريمه، لفرض ان اعتبار الأركان بعرضها العريض مفروغ عنه دون اعتبار كل مرتبه من مراتبها، و لذا قلنا ان الأركان مشروطه بالقدره عقلا دون كل مرتبه منها، فانها مشروطه بالقدره شرعاً. و هذا واضح.

و أما إذا دار الأمر بين سقوط مرتبه من ركن و سقوط مرتبه من ركن آخر- كما في مفروض الكلام- فلا دلالة للآيه على تقديم بعضها على بعضها الآخر أبداً، ضروره ان دلالتها في محل الكلام تبثني على نقطه واحده، و هي أن

تكون الداخل في مسمى الصلاه المرتبه العليا من الأركان مع الطهور الجامع بين المائيه و الترابيه فحسب،و على هذا فإذا دار الأمر بين سقوط تلك المرتبه و سقوط الطهاره المائيه تسقط الطهاره المائيه،لفرض ان اعتبارها عندئذ متفرع على ثبوتها،لا في عرضها،لدلاله الآيه الكريمه وقتئذ على وجوب الإتيان بها مع الطهاره المائيه في فرض وجدان الماء،و مع الطهاره الترابيه في فرض فقدانه،إلا- انك عرفت أن تلك النقطه خاطئه و غير مطابقه للواقع و ان الصلاه موضوعه للجامع بين مراتبها لا غير و عليه ففي مسألتنا هذه و ما شاكلها على وجهه نظر من يرى انها داخله في كبرى باب التعارض،فلا بد من الرجوع إلى قواعد ذلك الباب على ما تقدم بصوره مفصله و على وجهه نظر من يرى انها داخله في كبرى باب التراحم،فلا بد من الرجوع إلى مرجحات و قواعد ذلك الباب،كالسبق الزماني و الأهميه و نحوهما.

اما الأول(و هو السبق الزماني)فان كان موجوداً بان يكون أحدهما سابقاً على الآخر زماناً فلا مانع من الترجيح به،و ذلك لما ذكرناه من أن السبق الزماني مرجح في الواجبين المتراحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره شرعاً،و المفروض ان كل مرتبه من مراتب الأركان مشروطه بالقدره شرعاً،و ان كانت الأركان بتمام مراتبها مشروطه بها عقلاً،فاذن يقدم ما هو الأسبق زماناً على الأخرى.

و اما الثاني(و هو الأهميه)فالظاهر انه مفقود في المقام،و ذلك لأننا لم نحرز ان المرتبه العاليه من الركوع مثلاً أهم من المرتبه العاليه من الطهور و بالعكس،كما هو واضح،نعم احتمال كون المرتبه العاليه منه أهم منها موجود،و لا مناص عنه، و لا سيما بالإضافة إلى المرتبه العاليه من الركوع و السجود،و ذلك لأننا نستكشف من جعل الشارع التراب أحد الطهورين ان المصلحه القائمه بالطهاره الترابيه ليست أدون بكثير من المصلحه القائمه بالطهاره المائيه،و هذا بخلاف المرتبه الدانيه من الركوع و السجود،و هي الإيماء،فان المصلحه الموجوده فيه أدون بكثير من المصلحه الموجوده فيهما،كما لا يخفى.و عليه فلا بد من تقديمها على الطهاره المائيه،لما تقدم مفصلاً من ان

محتمل الأهميه من المرجحات، فلا مناص من تقديمه على الآخر فى مقام المزاحمه.

و أما الثالث- هو ان المشروط بالقدره عقلا يتقدم على المشروط بها شرعاً- فهو مفقود فى المقام، لما عرفت من ان كليهما مشروطه بالقدره شرعاً.

و نتيجه ما ذكرناه عدّه نقاط:

الأولى- انه لا يعقل دوران الأمر بين سقوط ركن و سقوط ركن آخر، لانتفاء الصلاه عندئذ على كل تقدير.

الثانيه- انه إذا دار الأمر بين ترك ركن و ترك مرتبه من ركن آخر فلا إشكال فى تعيين ترك المرتبه، بل قد عرفت انه لا دوران فى مثله و لا موضوع للتعارض و لا التزام، فيقدم الركن على مرتبه من الركن الآخر بمقتضى لا تسقط الصلاه بحال، و بمقتضى الآيه الكريمه كما سبق.

الثالثه- ان فى فرض دوران الأمر بين سقوط مرتبه من ركن كالركوع أو السجود، و سقوط مرتبه من آخر، كالطهور لا تدل الآيه، و لا تسقط الصلاه بحال على سقوط الثانيه دون الأولى، بل لا بد فيه من الرجوع إلى قواعد باب التعارض أو التزام على ما عرفت.

و اما الجهه الثالثه (و هى ما إذا دار الأمر بين الطهاره المائيه و بقيه الاجزاء أو الشرائط) فالصحيح انه لا وجه لتقديم سائر الاجزاء أو الشرائط على الطهاره المائيه، و ذلك لأن ما ذكرناه فى وجه تقديم الأركان عليها لا يجرى هنا. و الوجه فيه ما تقدم من ان الصلاه اسم للأركان خاصه و وجوب تلك الأركان مفروغ عنه فى الخارج مطلقاً أى سواء أ كان المكلف متمكناً من بقيه الأجزاء أو الشرائط أم لم يتمكن من ذلك، لفرض ان اعتبار البقيه متفرع على ثبوتها و فى ظرف متأخر عنها، لا مطلقاً، كما هو الحال فيها.

و من هنا قلنا ان المراد من الصلاه فى الآيه الكريمه هو الأركان، فانها حقيقه الصلاه و مسماها كانت معها بقيه الاجزاء أو الشرائط أم لم تكن، و كذا المراد من

الصلاه فى قوله عليه السلام لا تسقط الصلاه بحال، و لذلك ذكرنا ان الآيه تدل على وجوب الإتيان بها مطلقاً، سواء أ كانت معها البقيه أم لم تكن.

و على هذا الأصل فلا تدل الآيه على تقديم سائر الاجزاء أو الشرائط على الطهاره المائيه أصلاً، لفرض انها غير دخيله فى المسمى من ناحيه، و عدم تفرع اعتبار الطهاره المائيه على اعتبارها من ناحيه أخرى، بل هو فى عرض اعتبار تلك.

و دعوى ان المراد من الصلاه فى الآيه المباركه بضميمه ما استفدنا من أدله اعتبار الاجزاء و الشرائط هو الواجده للجميع، لا خصوص الأركان. هذا من جانب. و من جانب آخر انا قد ذكرنا فى بحث الصحيح و الأعم ان البقيه عند وجودها داخله فى المسمى، و عدمها لا يضر به على تفصيل هناك. فالنتيجه على ضوء هذين الجانبين هى ان الآيه تدل على وجوب الإتيان بالصلاه الواجده للجميع الاجزاء و الشرائط مع الطهاره المائيه فى فرض وجدان الماء، و مع الطهاره التراييه فى فرض فقدانه، و هذا معنى دلالتها على تقديم البقيه عليها.

مدفوعه بان اعتبارها فى هذا الحال و دخولها فى المسمى أول الكلام، ضروره ان اعتبارها يتوقف على دخولها فيه، و المفروض ان دخولها فيه يتوقف على اعتبارها فى هذا الحال، فاذن لا دلالة للآيه-بضميمه قوله عليه السلام لا تسقط الصلاه بحال-على تقديم بقية الاجزاء أو الشرائط على الطهاره المائيه. و عليه فلا بد من الرجوع إلى قواعد باب التعارض فى المقام بناء على دخوله فى هذا الباب، و إلى قواعد باب التزاحم بناء على دخوله فيه، و الثانى هو مختاره (قده) هنا.

اما الأول فقد تقدم ضابطه فلا نعيد.

و أما الثانى و هو بناء على دخوله فى باب التزاحم فتقديم سائر الاجزاء أو الشرائط عليها يبنى على أحد أمور:

الأول-دعوى أن للطهاره المائيه بدلا دون غيرها، فيقدم ما ليس له بدل على ما له بدل. و لكن قد عرفت فساد تلك الدعوى بشكل واضح.



الثانى-دعوى ان الطهاره المائيه مشروطه بالقدره شرعاً بمقتضى الآيه الكريمه دون البقيه، وقد تقدم ان ما هو مشروط بالقدره عقلاً يتقدم على ما هو مشروط بها شرعاً. ويردها ما ذكرناه من ان أجزاء الصلاه و شرائطها جميعاً مشروطه بالقدره شرعاً، لما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال، فلا فرق من هذه الناحيه بين الطهاره المائيه و غيرها أصلاً.

الثالث-دعوى أن بقيه الاجزاء و الشرائط أهم من الطهاره المائيه. و فيه انه لا طريق لنا إلى إحراز كونها أهم منها أصلاً.

و قد تحصل من ذلك انه لا وجه لتقديم بقيه الاجزاء أو الشرائط على الطهاره المائيه أبداً فى موارد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما، بل يمكن القول بتقديم الطهاره المائيه على غيرها من الاجزاء، أو باعتبار انها سابقه عليها زماناً، كما إذا فرض دوران الأمر بين ترك الوضوء أو الغسل فعلاً- و سقوط جزء فى ظرفه بان لا- يتمكن المكلف من الجمع بينهما، فلا- مانع من الحكم بتقديم الوضوء أو الغسل عليه، لفرض ان التكليف بالإضافه إليه فعلى، و لا مانع منه أصلاً. و قد تقدم ان الأسبق زماناً يتقدم على غيره فيما إذا كان كل منهما مشروطاً بالقدره شرعاً، و ما نحن فيه كذلك. فما أفاده (قده) من انه يقدم على الطهاره المائيه كل قيد من قيود الصلاه لا يمكن المساعده عليه.

و أما الفرع الثالث (و هو ما إذا دار الأمر بين سقوط إدراك ركعه من الوقت و سقوط قيد آخر غير الطهور) فقد ذكر (قده) أنه يسقط ذلك القيد.

أقول: اما استثناء الطهور من ذلك و ان كان صحيحاً و لا- مناص عنه، إلا انه لا معنى للاقتصار عليه، بل لا بد من استثناء جميع الأركان من ذلك، لما تقدم من انه فى فرض دوران الأمر بين سقوط ركن رأساً و سقوط ركن آخر كذلك تسقط الصلاه يقيناً، لفرض انها تنتفى بانتفاء كل منهما، فاذا لا- موضوع للتمسك ب(لا- تسقط الصلاه بحال، و الإجماع القطعى على ذلك، ضروره انه لا صلاه فى هذا الحال

ليقال انها لا- تسقط، و عليه فإذا دار الأمر بين سقوط إدراك ركعه من الوقت و سقوط الطهور رأساً تسقط الصلاة عندئذ لا محاله، لفرض انها كما تسقط بسقوط الطهور، كذلك تسقط بعدم إدراك ركعه في الوقت. هذا إذا كان غرضه من الاستثناء ذلك.

و اما إذا كان غرضه منه هو ان الطهور يقدم على الوقت في هذا الحال أعنى ما إذا دار الأمر بين سقوط إدراك ركعه في الوقت و سقوط الطهور رأساً فقد عرفت فساد الآن، و هو ما مر من انه لا صلاة في هذا الحال ليقال بتقديمه عليه، لفرض أنها تنتفى بانتفاء كل منهما. و اما وجوبها في خارج الوقت فهو بدليل آخر أجنبى عن الأمر في الوقت.

و اما تقديم إدراك ركعه من الوقت على غيره من الاجزاء أو الشرائط فواضح لما عرفت من انه إذا دار الأمر بين سقوط ركن و سقوط قيد آخر يسقط ذلك القيد و حيث ان الوقت من الأركان فإذا دار الأمر بين سقوطه و سقوط غيره يسقط غيره لا محاله.

و بتعبير أوضح هو انا إذا ضمنا ما يستفاد من قوله تعالى: «أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل» بضميمه الروايات الواردة في تفسيرها، و ما يستفاد من الروايات الداله على ان الصلاة لا- تسقط بحال إلى قوله تعالى: «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا... إلخ» فالنتيجة هي وجوب الإتيان بالأركان (التي هي حقيقه الصلاة) في الوقت مطلقاً أى سواء أ كان المكلف متمكناً من الإتيان بالبقية فيه أم لم يتمكن من ذلك، فلا- يمكن ان تزاحم بقية الاجزاء و الشرائط الأركان في الوقت، لا في تمامه و لا في جزئه، ضروره ان في صوره العكس أعنى تقديم البقية على الوقت لا صلاة، لنتمسك بدليل لا تسقط الصلاة بحال أو نحوه. و من هنا قلنا انه لا موضوع للتعارض أو التزاحم في مثل هذا الفرض، و ان التقديم فيه لا يكون مبتنياً على كون هذه الموارد من موارد التزاحم أو التعارض، بل هو بملاك آخر لا بملاك

إعمال قواعد باب التراحم أو التعارض و لذا لا بد من الالتزام بهذا التقديم على كل من القولين.

و بذلك يظهر ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) فى المقام من جعل التقديم فيه مبتتياً على إعمال قواعد التراحم غير صحيح.

و اما الفرع الرابع (و هو ما إذا دار الأمر بين سقوط إدراك تمام الركعات فى الوقت و سقوط قيد آخر) فقد ذكر(قده) انه يسقط إدراك تمام الركعات فى الوقت، إلا السوره، فانها تسقط بالاستعجال و الخوف.

أقول: الأمر بالإضافه إلى السوره كذلك، لما عرفت من ان دليلها من الأول مقيد بغير صوره الاستعجال و الخوف، فلا تكون واجبه فى هذه الصوره.

هذا لو قلنا بوجوبها و إلا فهى خارجه عن محل الكلام رأساً. و اما بالإضافه إلى غيرها من الاجزاء أو الشرائط فلا يمكن المساعده عليه. و الوجه فى ذلك ما أشرنا إليه من أن الركن هو الوقت الذى يسع لفعل الأركان خاصه، و انه مقوم لحقيقه الصلاه فتنتفى الصلاه بانتفائه، و أما الزائد عليه الذى يسع لبقية الاجزاء و الشرائط فليس بركن. و قد استفدنا ذلك من ضم هذه الآيه أعنى قوله تعالى: «أقم الصلاه...»

إلخ إلى قوله تعالى «إذا قمتم إلى الصلاه... إلخ» بضميمه ما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال.

و على ذلك فإذا دار الأمر بين سقوط تمام الوقت الذى يسع للأركان و سقوط جزء أو شرط آخر فالحال فيه كما تقدم، يعنى انه يسقط ذلك الجزء أو الشرط لا محاله، سواء أقلنا بالتعارض فى أمثال المورد أم بالتراحم.

و اما إذا دار الأمر بين سقوط بعض ذلك الوقت و سقوط قيد آخر، فائضاً يسقط ذلك القيد.

و الوجه فى ذلك هو انا إذا ضممنا ما يستفاد من قوله تعالى: «أقم الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل» إلى قوله تعالى: «إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا... إلخ

و إلى أدله بقيه الأجزاء و الشرائط مع أدله بدليتها،بضميمه ما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال فالنتيجه هي وجوب الإتيان بالصلاه فى الوقت المحدد لها،وانها لا تسقط سواء أ كان المكلف متمكناً من الإتيان بقيه الأجزاء و الشرائط فيه أم لم يتمكن من ذلك،غايه الأمر مع التمكن منها يجب الإتيان بها فيه أيضاً، و إلا فتسقط-مثلا-مع التمكن من الطهاره المائيه يجب الإتيان بالصلاه فى الوقت المزبور معها،و مع عدم التمكن منها و لو من جهه ضيق الوقت يجب الإتيان بها فيه مع الطهاره التراييه،و كذا مع التمكن من طهاره الثوب أو البدن يجب الإتيان بالصلاه فى وقتها معها،و مع عدم التمكن منها و لو من ناحيه ضيق الوقت يجب الإتيان بها عارياً أو فى الثوب المتنجس على الخلاف فى المسأله.

و على الجملة فقد استفدنا من ضم بعض تلك الأدله إلى بعضها الآخر على الشكل المتقدم ان وجوب الإتيان بالصلاه التى هي عباره عن الأركان فى الوقت المعين لها امر مفروغ عنه و انه لا يسقط،كان المكلف متمكناً من الإتيان بالبقيه فيه أم لم يتمكن،فلا يمكن أن تراحم البقيه وقت الأركان لا تمامه كما عرفت و لا بعضه.

و اما ما ورد فى موثقه عمار من أن من صلى ركعه فى الوقت فليتم و قد جازت صلاته،فلا يدل إلا على بدليه إدراك ركعه فى الوقت عن إدراك تمام الركعات فيه،فيما إذا لم يتمكن المكلف من إدراك التمام فيه أصلا بمعنى انه لا يتمكن منه لا مع الطهاره المائيه،و لا مع الطهاره التراييه،و لا مع طهاره البدن أو الثوب، و لا مع نجاسته أو عارياً.و اما من تمكن من إدراك التمام فيه فى الثوب النجس أو عارياً،أو مع الطهاره التراييه فلا يكون مشمولاً للحديث.و من هنا قلنا أن الحديث يختص بالمضطر و بمن لم يتمكن من إدراك تمامها فى الوقت أصلا،فالشارع جعل له إدراك ركعه واحده فى الوقت بمنزله إدراك تمام الركعات فيه إرفاقاً و توسعه له فلا يشمل المختار و المتمكن من إدراك تمام الركعات فيه كما فيما نحن فيه نعم لو أخر الصلاه باختياره إلى ان ضاق الوقت بحيث لم يبق منه إلا بمقدار إتيان ركعه واحده

فيه فيشملة الحديث بإطلاقه، و ان كان عاص من جهة تأخير مقدار الصلاة عن الوقت، ضروره انه لم يكن فى مقام بيان التوسعه و الترخيص للمكلفين فى تأخير صلواتهم اختياراً إلى ان لا- يبقى من الوقت إلا بمقدار إدراك ركعه واحده فيه، و جعل إدراك تلك الركعه الواحده بمنزله إدراك تمام الركعات. و قد ذكرنا ان الحديث ظاهر فى هذا المعنى بمقتضى الفهم العرفى.

فالتبئجه من ذلك هى ان الموثقه لا- تدل على بديله إدراك ركعه واحده فى الوقت عن إدراك تمام الركعات فيه على الإطلاق، بل تدل على بديله ذلك عنه لخصوص المضطر و غير المتمكن مطلقاً، و بما ان فى المقام يتمكن المكلف من إدراك التمام فيه، فلا يكون مشمولاً لها، فاذن يتعين ما ذكرناه و هو تقديم إدراك تمام الركعات فى الوقت على بقيه الأجزاء أو الشرائط فى موارد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما، و لا- يفرق فى ذلك بين القول بالتعارض فى هذه الموارد و القول بالتراحم فيها، لفرض ان هذا التقديم غير مستند إلى إعمال قواعد هذا الباب أو ذاك، بل هو بملاك آخر كما عرفت، و لا يفرق فيه بين القولين أصلاً. فما أفاده (قده) من انه يسقط إدراك تمام الركعات فى الوقت دون القيد الآخر لا يمكن المساعده عليه.

ثم انه لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان الأدله المتقدمه لا تدل على ما ذكرناه و انه لا يستفاد من مجموعها ذلك، فاذن على القول بالتعارض فى تلك الموارد تقع المعارضه بين الدليل الدال على وجوب إدراك تمام الركعات فى الوقت و الدليل الدال على وجوب ذلك القيد المزاحم له، فيرجع إلى قواعد بابها.

و لكن قد ذكرنا فى محله ان التعارض إذا كان بين إطلاق الكتاب و إطلاق غيره فيقدم إطلاق الكتاب عليه، و ذلك لما استظهرناه من شمول الروايات الداله على طرح الأخبار المخالفه للكتاب أو السنه ما إذا كانت المخالفه بين إطلاقه و إطلاق غيره على نحو العموم و الخصوص من وجه، فلا تختص الروايات بالمخالفه بينهما على

وجه التباين، أو المخالفه بين العامين منهما على نحو العموم و الخصوص من وجه بل تعم المخالفه بينهما على نحو الإطلاق بان يكون إطلاق أحدهما مخالفاً لإطلاق الآخر.

و بما ان فيما نحن فيه تقع المعارضه بين إطلاق الكتاب و هو قوله تعالى: «أقم الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل» و إطلاق غيره و هو أدله سائر الاجزاء أو الشرائط، فيقدم إطلاق الكتاب عليه.

فالنتيجه هي تقديم إدراك تمام الركعات فى الوقت على إدراك جزء أو شرط آخر و على القول بالتزاحم فيها تقع المزاحمه بينهما أى بين وجوب هذا و وجوب ذاك فيرجع إلى مرجحاته من الأهميه و الأسبقيه و نحوهما، اما الأهميه فالظاهر انه لا طريق لنا إلى إحراز ان وجوب إدراك تمام الركعات فى الوقت أهم من إدراك هذا القيد، لما عرفت من انه إذا دار الأمر بين سقوط جزء أو شرط و سقوط المرتبه الاختياريه من الركن، فلا يمكن الحكم بتقديم تلك المرتبه عليه، بدعوى كونها أهم منه، ضروره انه لا- طريق لنا إلى إحراز ذلك، و لا دليل على كونها أهم منه، و الأهم إنما هو طبيعى الركن الجامع بين جميع المراتب، لا كل مرتبه منه، و فى المقام الركن هو طبيعى الوقت الجامع بين البعض و التمام، و اما تمامه فهو مرتبه الاختياريه، فلا دليل على كون تلك المرتبه أهم من الجزء أو الشرط الآخر، و الأهم إنما هو الجامع بينها و بين غيرها من المراتب، و اما الأسبقيه فلا مانع من الترجيح بها فى أمثال المقام، و ذلك لما تقدم من أن الأسبق زماناً يتقدم على غيره، فيما إذا كان التزاحم بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره شرعاً، و المفروض ان ما نحن فيه كذلك، فاذا دار الأمر بين إدراك جزء سابق كفاتحه الكتاب- مثلاً- و إدراك الركعه الأخيره فى الوقت بان لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما، فلو أتى بفاتحه الكتاب فلا يتمكن من إدراك تلك الركعه فى الوقت، ففى مثله لا- مانع من تقديم فاتحه الكتاب عليه من جهه سبقها زماناً. و قد عرفت ان الأسبق زماناً يتقدم على غيره فى مقام المزاحمه فى أمثال المقام أيضاً، و كذا إذا دار الأمر بين تطهير البدن

أو الثوب-مثلا-و إدراك الركعه الأخيره فى الوقت أو بين الطهاره المائيه و إدراك تلك الركعه فيه، بحيث لو غسل ثوبه أو بدنه أو لو توضأ أو اغتسل فلا يتمكن من إدراكها فى الوقت، فيقدم الصلاه فى البدن أو الثوب الطاهر عليه، لما عرفت من ان الأسبق زماناً يتقدم على غيره، وكذا الصلاه مع الطهاره المائيه.

نعم إذا لم يكن القيد المزاحم له سابقاً عليه زماناً، كما لو دار الأمر بين التسيحات الأربع و الأذكار الواجبه فى الركعه الأخيره، و بين إدراك تلك الركعه فى الوقت، بحيث لو أتى بالأولى فقد فات عنه وقتها، و لا- يتمكن من إدراكها فيه، ففى مثله لا- وجه لتقديمها عليه، كما هو واضح، فاذن ما أفاده(قده)من سقوط إدراك تمام الركعات فى الوقت دون القيد المزاحم له لا يتم على إطلاقه -كما عرفت-.

و أما الفرع الخامس (و هو ما إذا دار الأمر بين سقوط الاجزاء و سقوط الشرائط) فقد ذكره(قده) أنه تسقط الشرائط لتأخر رتبها عن الاجزاء.

أقول: ان الشرط بمعنى ما تقيد الواجب به و ان كان متأخراً عنه رتبه، ضروره ان تقيد شىء بشىء فرع ثبوته، إلا أنا قد ذكرنا غير مره انه لا- أثر للتقدم أو التأخر الرتبى فى باب الأحكام الشرعيه أصلاً، فانها تتعلق بالموجودات الزمانيه لا بالرتب العقليه، بل لو تعلق بها فائضاً لا يكون الأسبق رتبه كالأسبق زماناً مقدماً على غيره فى مقام المزاحمه لأن ملاك تقديم الأسبق على غيره و هو كون التكليف المتعلق به فعلياً دون التكليف المتعلق بغيره غير موجود هنا، لفرض ان التكليف المتعلق بالمتقدم و المتأخر الرتبين كليهما فعلى فى زمان واحد، فلا موجب عندئذ لتقديم أحدهما على الآخر، كما هو واضح. و اما اعتبار شىء شرطاً فلا يكون متأخراً عن اعتبار شىء جزء و متفرعاً على ثبوته.

نعم اعتبار الجميع متأخر عن اعتبار الأركان و متفرع على ثبوته، كما سبق.

و أما اعتبار الشرطيه بالإضافة إلى اعتبار الجزئيه فلا تقدم و لا تأخر منهما، بل هما

فى عرض واحد.

و السرفه ما تقدم من ان الصلاه اسم للأركان،و البقيه من الاجزاء و الشرائط قد اعتبرت فيها بأدلتها الخاصه فى ظرف متأخر عنها،و لذا لا تسقط الأركان بسقوطها،و ليست حال الشرائط بالإضافه إلى الاجزاء كحالها بالإضافه إلى الأركان،و من هنا تسقط الشرائط بسقوط الأركان،و لا تسقط بسقوط سائر الاجزاء.

فما ذكره(قده)من كون الشرائط متأخره عن الاجزاء يبنى على نقطه واحده،و هى كون الصلاه اسماً لجميع الأجزاء فقط،و الشرائط جميعاً خارجة عنها و قد اعتبرت فيها،فعندئذ لا محاله يكون اعتبارها فى ظرف متأخر عن اعتبار تلك و متفرعاً عليه،إلا انك عرفت ان تلك النقطه خاطئه و غير مطابقه للواقع،و ان الصلاه موضوعه للأركان فقط،و البقيه جميعاً خارجة عن حقيقتها و معتبره فيها بدليل خارجى،من دون فرق فى ذلك بين الأجزاء و الشرائط أصلاً،فلا يكون اعتبارها متفرعاً على اعتبار الاجزاء،بل هو فى عرض اعتبارها،غايه الأمر اعتبار الاجزاء فى الأركان بنحو الجزئيه و اعتبارها فيها بنحو القيديه،فاذن لا-وجه لما أفاده(قده)من تقديم الاجزاء على الشرائط أصلاً،بل لا-بد على هذا القول أى القول بالتزام من الرجوع إلى مرجحاته من الأهميه و الأسبقيه،فما كان أهم يتقدم على غيره،فلا فرق بين كونه جزء أو شرطاً،و كذا ما كان سابقاً زماناً يتقدم على غيره و لو كان شرطاً-مثلاً-الطهاره المائيه من جهه السبق الزمانى تتقدم على فاتحه الكتاب-مثلاً-أو على الركوع الاختيارى أو نحو ذلك فى موارد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما،و كذا طهاره البدن أو الثوب تتقدم عليها بعين ذلك المرجح و الملاك.و أما على القول بالتعارض فيها فان كان التعارض بين دليلى الجزء و الشرط بالعموم،فيرجع إلى مرجحات الباب من موافقه الكتاب أو السنه و مخالفه العامه،إلا إذا كان أحدهما من الكتاب أو السنه،فيقدم على الآخر،

ص: ٣٢٨



و أما إذا كان التعارض بينهما بالإطلاق كما هو الغالب، فإن كان أحدهما من الكتاب أو السنه و الآخر من غيره، فيقدم الأول على الثاني على بيان تقدم، و إلا فيسقط كلا الإطلاقين معاً فيرجع إلى الأصل العملي، و مقتضاه عدم اعتبار خصوصيه هذا و خصوصيه ذاك، فالنتيجه هي اعتبار أحدهما. و قد سبق الكلام من هذه الناحيه بشكل واضح فلاحظ.

و أما الفرع السادس (و هو ما إذا دار الأمر بين سقوط أصل الشرط و سقوط قيده، كما إذا دار الأمر بين سقوط أصل الساتر في الصلاه و سقوط قيده و هو الطهاره) فقد ذكر (قده) انه يسقط قيده، لتأخر رتبته.

أقول: ينبغي لنا ان نستعرض هذا المورد و ما شاكله على نحو ضابط كلي.

بيان ذلك هو ان القيد سواء أ كان قيماً للشرط أو للجزء أو للمرتبه الاختياريه من الركن أو له بتمام مراتبه لا يخلو من ان يكون مقوماً للمقيد بحيث ينتفى بانتفائه، و أن يكون غير مقوم له، مثال الأول القيام المتصل بالركوع، فانه مقوم للمرتبه الاختياريه منه، مثال الثاني اعتبار الطهاره في الستر و الطمأنينه في الركوع و السجود و الأذكار و القراءه و ما شاكل ذلك، فان شيئاً منها لا ينتفى بانتفاء هذا القيد، فلا ينتفى الستر بانتفاء الطهاره، و لا الركوع و السجود بانتفاء الطمأنينه، و هكذا.

و بعد ذلك نقول:

أما القسم الأول فلا شبهه في أن انتفائه يوجب انتفاء المقيد، فلا وجه لدعوى كون الساقط هو خصوص القيد، ضروره أنه مقوم له، فكيف يعقل بقاءه مع انتفائه، كما هو واضح. و عليه فإذا كان المتعذر هو خصوص هذا القيد كالقيام المتصل بالركوع-مثلاً-فلا محاله يسقط المقيد به. و أما إذا كان الأمر دائراً بين سقوطه و سقوط جزء أو شرط آخر أو قيد مقوم له، فتجرى فيه الأقسام المتقدمه بعينها، لفرض ان الأمر في هذه الصور في الحقيقه دائر بين سقوط جزء و جزء آخر أو شرط كذلك. و هكذا، فلا حاجه إلى الإعاده.

ص: ٣٢٩

و اما القسم الثانى (و هو ما إذا كان القيد غير مقوم) فلا وجه لسقوط المقيد أصلاً. و الوجه فى ذلك واضح، و هو ان معنى لا تسقط الصلاة بحال هو ان الاجزاء و الشرائط المقدوره للمكلف لا تسقط عنه بسقوط ما هو المتعذر فيجب عليه الايتان بهما، و المفروض ان المقيد فى محل الكلام مقدور له، فلا يسقط بمقتضى ما ذكرناه، و الساقط إنما هو قيده، لتعذره.

و على الجملة فمقتضى القاعده و ان كان السقوط، إلا انه بعد ما دل الدليل على ان الصلاة لا تسقط بحال، فلا وجه لسقوطه أصلاً، ضروره ان المستفاد منه هو ان الاجزاء و الشرائط الباقية المقدوره لا تسقط بتعذر قيد من قيودهما.

و عليه ففى الفرع المزبور لا وجه لسقوط أصل الساتر أصلاً، و الساقط إنما هو قيده، و هو كونه طاهراً. و هذا هو وجه عدم سقوط أصل الساتر، لا ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من التعليل بكون قيده متأخراً عنه رتبه، و ذلك لما عرفت من أنه لا أثر للتأخر الرتبى و لا لتقدمه أصلاً، و لا سيما فى المقام كما سبق بشكل واضح فلا نعيد، و كيف كان فلا إشكال فى عدم السقوط. و من هنا قويننا فى هذا الفرع وجوب الصلاة فى الثوب المتنجس لا- عارياً، على خلاف المشهور، هذا مضافاً إلى انه مقتضى النصوص الوارده فى المقام. و تمام الكلام فى محله.

و اما الفرع السابع و هو ما إذا دار الأمر بين سقوط قيد اعتبر فى الركن، و سقوط قيد اعتبر فى غيره، كما إذا دار الأمر بين سقوط الطمأنينه فى المرتبه الاختياريه من الركن و سقوطها فى الأذكار أو القراءه، أو دار الأمر بين سقوط القيام حال التكبيره و سقوطه حال القراءه، و هكذا فقد ذكر (قده) انه يسقط قيد غير الركن.

أقول: قد ظهر فساده مما تقدم. و بيان وجه الظهور هو انه على القول بالتعارض فى أمثال هذه الموارد يرجع إلى قواعد، و بما انه لا ترجيح فى البين فالمتعين هو التخيير فى المقام و قيديه الجامع، لدفع اعتبار خصوصيه كل منهما

بأصالة البراءة. و على القول بالتراحم فيها المرجح هو مرجحاته من الأهميه و الأسبقية، و الأهميه مفقوده في المقام، ضروره ان وجوب الطمأنينه في المرتبه الاختياريه من الركن ليس أهم من وجوبها في الأذكار أو القراءه و ما شاكل ذلك، لما عرفت من ان نفس تلك المرتبه ليست أهم من تلك الاجزاء، فضلاً عن قيدها غير المقوم لها، فان الأهم إنما هو الركن بعرضه العريض، لا بكل مرتبته، مع انه لو سلمنا ان تلك المرتبه أهم منها، إلا ان ذلك لا يلازم ان يكون قيدها المزبور أهم من قيد تلك الاجزاء، كما هو واضح. و اما الأسبقية فان كانت موجوده فلا- بأس بالترجيح بها في هذه الموارد. و عليه فتتقدم الطمأنينه في حال القراءه على الطمأنينه في حال الركوع من جهه سبقها عليها زماناً، و كذا يتقدم القيام حال التكبيره على القيام حال القراءه، بل قد ذكرنا ان تقديم القيام في الجزء السابق على القيام في الجزء اللاحق مقتضى النص الخاص- كما سبق- فلا يحتاج إلى إعمال قواعد باب التراحم و مرجحاته.

و اما الفرع الثامن (و هو ما إذا دار الأمر بين سقوط القيام المتصل بالركوع و سقوط القيام حال القراءه) فقد ذكر (قده) انه يسقط القيام حال القراءه، و علل ذلك بكون القيام قبل الركوع بنفسه ركناً، و مقوماً للركوع، فيتقدم على القيام فيها لا محاله و لذا ذكر انه يقدم القيام قبل الركوع على القيام في حال التكبيره، فانه فيها شرط، و في الركوع مقوم.

أقول: ما أفاده (قده) بناء على وجهه نظره من ان القيام المتصل بالركوع ركن بنفسه متين جداً بمعنى انه لا- بد تقديمه على غيره، لفرض انه ليس له مرتبه أخرى لينتقل الأمر من مرتبه الاختياريه إلى تلك المرتبه، بل هو بعنوانه ركن و قد ذكرنا انه إذا دار الأمر بين سقوط ركن رأساً و سقوط قيد آخر مهما كان لونه يسقط ذلك القيد لا محاله، ضروره ان في صوره العكس لا صلاح، ليدل على عدم سقوطها روايه أو إجماع.

و لكن هذا المبنى فاسد جداً و قد حققنا فى محله ان القيام المتصل بالركوع ليس بركن، و ان الأركان منحصره بالركوع و السجود و الطهور و التكبيره و الوقت و عليه فمجرد كونه مقوماً للمرتبه الاختياريه من الركن، لا يكون موجباً لتقديمه على غيره أصلاً، اما على القول بالتعارض بين دليله و دليل غيره فواضح، ضروره انه على هذا لا بد من الرجوع إلى قواعد باب التعارض و أحكامه على الشكل الذى تقدم. و اما على القول بالتراحم فلا- نحرز ان القيام المتصل بالركوع أهم من القيام حال القراءة أو القيام حال التكبيره، ليحكم بتقديمه عليه، بل الأمر على هذا القول بالعكس، لما ذكرناه من ان الأسبق زماناً فى أمثال هذه الموارد مرجح، و بما ان القيام حال التكبيره أو القيام حال القراءة أسبق زماناً من القيام المتصل بالركوع، فيتقدم عليه لا محاله، بل قد عرفت أن ذلك مقتضى النص الخاص، فلا يحتاج إلى إعمال مرجح أصلاً.

نلخص نتائج بحث التراحم و التعارض فى عدة نقاط:

الأولى- ان الفرق بين التراحم فى الملاكات و التراحم فى الأحكام من وجهين:

الأول- ان الترجيح فى التراحم بين الملاكات بيد المولى، و ليس من وظيفه العبد فى شىء، و لو علم بأهميه الملاك فى أحد فعلى دون آخر، فان وظيفته امتثال الحكم المجعول من قبل المولى، هذا مضافاً إلى انه لا طريق له إلى الملاك. و أما الترجيح فى التراحم بين الأحكام فهو من وظيفه العبد لا غير.

الثانى- ان مقتضى القاعده فى التراحم بين الأحكام التخيير. و أما فى التراحم بين الملاكات فلا يعقل فيه التخيير، ضروره انه لا معنى لتخيير المولى بين جعل الحكم على طبق هذا و جعل الحكم على طبق ذاك، لفرض ان الملاكين متزاحمان فلا يصلح شىء منهما لأن يكون منشأ لجعل حكم شرعى، فان الملاك المزاحم لا يصلح لذلك.

الثانيه- ان التنافى بين الحكمين المتزاحمين إنما هو فى مقام الامتثال الناشئ من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى الخارج اتفاقاً، و لا تنافى بينهما بالذات

أبدأ لا من ناحيه المبدأ و لا من ناحيه المنتهى، وهذا بخلاف باب التعارض، فان التنافى بين الحكمين فى هذا الباب بالذات، و قد ذكرنا ان ملاك أحد البابين أجنبى عن ملاك الباب الآخر بالكلية.

الثالثه-ان ملاك التعارض و التزاحم لا يختص بوجهه نظر مذهب العدليه، بل يعم جميع المذاهب و الآراء كما تقدم.

الرابعه-أن منشأ التزاحم بين الحكمين بجميع اشكاله إنما هو عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال. و اما ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) من ان التزاحم بين الحكمين قد ينشأ من جهه أخرى، لا- من ناحيه عدم قدره المكلف على الجمع بينهما، فقد تقدم انه غير داخل فى باب التزاحم أصلاً بل هو داخل فى باب التعارض الخامسه-ان مقتضى القاعده فى مسأله التعارض هو تساقط الدليلين المتعارضين عن الحجيه و الاعتبار.

السادسه-ان مرجحات هذه المسأله تنحصر بموافقه الكتاب أو السنه و بمخالفه العامه، و ليس غيرهما بمرجح. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الترجيح بهما يختص بالخبرين المتعارضين فلا يعم غيرهما. و من ناحيه ثالثه ان المراد بالمخالفه للكتاب أو السنه فى روايات الترجيح ليس المخالفه على وجه التباين أو العموم من وجه، ضروره أن المخالفه على هذا الشكل لم تصدر عنهم عليهم السلام أبداً، بل المراد منها المخالفه على نحو العموم و الخصوص المطلق.

السابعه-ان مقتضى القاعده فى التزاحم بين الحكمين هو التخيير، غايه الأمر على القول بجواز الترتب التخيير عقلى، فانه نتيجة اشتراط التكليف من الأول بالقدره و ليس أمراً حادثاً، و على القول بعد جوازه التخيير شرعى بمعنى ان الشارع قد حكم بوجود أحدهما فى هذا الحال كما سبق.

الثامنه-قد ذكر شيخنا الأستاذ(قده) ان ما لا يدل له يتقدم على ماله بدل فى مقام المزاحمه، و طبق هذه الكبرى على فروع ثلاثه:

(١)-ان الواجب التخييرى

إذا زاحم ببعض افراده الواجب التعيينى فيقدم التعيينى عليه، و ان كان الواجب التخييرى أهم منه. (٢)- ما إذا دار الأمر بين صرف الماء فى تطهير البدن أو فى الوضوء أو الغسل، و بما ان للثانى بدل فيقدم الأول عليه. (٣)- ما إذا دار الأمر بين إدراك ركعه فى الوقت مع الطهاره المائيه و إدراك تمام الركعات فيه مع الطهاره الترايبه فيقدم الثانى على الأول، باعتبار ان له بدل.

و لكن ناقشنا فى جميع هذه الفروع، و انه ليس شىء منها داخلاً فى تلك الكبرى. اما الأول فهو ليس من باب التزاحم فى شىء، لقدره المكلف على امتثال كلا التكليفين معاً، و معه لا مزاحمه بينهما أصلاً. و اما الثانى فللفرض ان لكل منهما بدلاً، فكما ان للصلاه مع الطهاره المائيه بدلاً، فكذلك للصلاه مع طهاره البدن أو الثوب. هذا مضافاً إلى ما ذكرناه من انه لا يعقل التزاحم بين جزءين أو شرطين أو جزء و شرط لواجب واحد، كما تقدم. و اما الثالث فيرد عليه بعينه ما أوردناه من الإيرادين على الفرع الثانى، و لكن مع ذلك يمكن الحكم بتقديم إدراك تمام الركعات فى الوقت مع الطهاره الترايبه على إدراك ركعه واحده مع الطهاره المائيه بملاك آخر، و هو انا إذا ضمنا ما يستفاد من قوله تعالى: «أقم الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل» بضميمه الروايات الوارده فى تفسيره إلى قوله تعالى: «إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهكم... إلخ. فالنتيجه هى ان المكلف إذا تمكن فى الوقت من استعمال الماء فوظيفته الوضوء أو الغسل، و ان لم يتمكن من استعماله فوظيفته التيمم و إتيان الصلاه به، كما سبق. و قد تحصل من ذلك ان ما أفاده (قده) من الكبرى، و هى تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل متين جداً إلا انها لا تنطبق على شىء من تلك الفروع.

التاسعه- ان الواجبين المتزاحمين إذا كان أحدهما مشروطاً بالقدره شرعاً و الآخر مشروطاً بها عقلاً، فيتقدم ما هو المشروط بالقدره عقلاً على ما هو المشروط بها شرعاً، من دون فرق بين أن يكون متقدماً عليه زماناً أو متقارناً معه

أو متأخراً عنه.

العاشره- ان شيخنا الأستاذ(قده) قد أنكر جريان الترتب فيما إذا كان أحد المتزاحمين مشروطاً بالقدره عقلا و الآخر مشروطاً بها شرعاً، بعد ما سلم تقديم الأول على الثانى. و قد ذكرنا ان ما أفاده(قده) يرتكز على أصل خاطئ، و هو توهم ان الترتب إنما يجرى فيما إذا أحرز ان فى كل من المتزاحمين ملاك فى هذا الحال و فى مثل المقام بما انه لا يمكن إحراز ان ما هو مشروط بالقدره شرعاً واجد للملاك، فلا يمكن إثبات الأمر له بالترتب. و لكنه توهم فاسد. و الوجه فيه هو ان جريان الترتب فى مورد لا يتوقف على إحراز الملاك فيه، لعدم الطريق إليه أصلاً مع قطع النظر عن تعلق الأمر به، بل ملاك جريانه هو انه لا يلزم من اجتماع الأمرين على نحو الترتب فى زمان واحد طلب الضدين، و عليه فالمتعين هو رفع اليد عن إطلاق كليهما فى فرض التساوى، و عن إطلاق أحدهما فى فرض كون الآخر أهم.

الحاديه عشره- ان الواجبين المتزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره شرعاً يتقدم ما هو أسبق زماناً على غيره. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان السبق الزمانى إنما يكون من المرجحات فيهما خاصه، لا فيما إذا كان مشروطاً بالقدره عقلا، فانه لا أثر للسبق الزمانى فيه أصلاً.

الثانيه عشره- ان التزام بين وجوب الحج و وجوب الوفاء بالنذر لا يكون من صغريات التزام بين الواجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره شرعاً، فان كونه من صغريات تلك الكبرى يبنى على تفسير الاستطاعه بالتمكن من أداء فريضه الحج عقلا و شرعاً كما هو المشهور، و لكن قد ذكرنا ان هذا التفسير خاطئ بحسب الروايات، فان الاستطاعه قد فسرت فيها بالزاد الكافى لحجه و لقوت عياله إلى زمان الرجوع، و الراحله مع أمن الطريق.

الثالثه عشره- ان وجوب النذر لا يكون مقدماً على وجوب الحج زماناً سواء أقلنا بإمكان الوجوب التعليقى أو استحالته، و المقدم إنما هو سببه و لا عبره

ص: ٣٣٥

به، فاذن لا وجه لتقديم وجوب النذر على وجوب الحج، وإن قلنا بكونه مشروطاً بالقدره شرعاً.

الرابعه عشره- ان اشتراط وجوب النذر و ما شاكله بالقدره شرعاً مستفاد من نفس الروايات الداله على عدم نفوذ ذلك فيما إذا كان مخالفاً للكتاب أو السنه.

الخامسه عشره- ان الواجبات المجعوله فى الشريعه المقدسه بالعناوين الثانويه كالنذر و الشرط فى ضمن عقد و العهد و اليمين و ما شابه ذلك لا تصلح ان تزاحم الواجبات المجعوله فيها بالعناوين الأوليه كالصلاه و الصوم و الحج و ما شاكل ذلك.

السادسه عشره- ان الواجبين المتزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره شرعاً إذا كانا عرضيين فيجرى فيهما ما يجرى فى المتزاحمين العرضيين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره عقلاً- من جريان الترتب فيهما و الترجيح بالأهميه أو محتملها و كون التخيير بينهما عقلياً لا شرعياً.

السابعه عشره- ان الواجبين المتزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره عقلاً فان كان أحدهما أهم من الآخر فلا إشكال فى تقديمه على غيره و ان كان متأخراً عنه زماناً، و كذا إذا كان محتمل الأهميه من جهه ان إطلاق الطرف الآخر ساقط يقيناً، و اما إطلاق هذا الطرف فسقوطه مشكوك فيه، فنأخذ به و ان كانا متساويين فالحكم فيهما التخيير بمعنى تقييد وجوب كل منهما بعدم الإتيان بمتعلق الآخر. و اما بناء على عدم إمكان الترتب فيدخل المقام فى دوران الأمر بين التخيير و التعيين فى مقام الامتثال. و قد ذكرنا ان المرجع فيه التعيين. نعم إذا كان الشك فيهما فى مقام الجعل بان كان المجعول غير معلوم فتجرى أصاله البراءه عن احتمال التعيين.

الثامنه عشره- ان إحراز كون الواجب المتأخر ذو ملاك ملزم فى ظرفه بناء على وجهه نظرنا من إمكان الواجب التعليقى واضح، فان ثبوت الوجوب فعلاً كاشف عنه لا محاله. و اما بناء على عدم إمكانه، فان علم من الخارج انه واجد للملاك



الملزم في ظرفه فهو وإلا فلا نحكم بتقديمه على الواجب الفعلي، لعدم إحراز أنه ذو ملاك ملزم في زمانه.

التاسعة عشره-ان قدره المعبره في الواجب المتأخر ان كانت قدره خاصه و هي القدره في ظرف العمل فلا وجه لتقديمه على الواجب الفعلي و ان كان أهم منه بل الأمر بالعكس، لفرض عدم وجوب حفظ القدره له في ظرفه. وقد رتبنا على تلك الكبرى عده من الفروع التي تقدمت.

العشرون-انه لا فرق في جريان الترتب بين الواجبين العرضيين، و الواجبين الطويلين فهما من هذه الناحيه على نسبه واحده خلافا لشيخنا الأستاذ(قده)حيث قد أنكر جريانه في الواجبين الطويلين.

الواحد و العشرون-ان موارد عدم قدره المكلف على الجمع بين جزئين أو شرطين أو جزء و شرط داخله في كبرى باب التعارض فيرجع إلى قواعد ذلك الباب.

الثانيه و العشرون-ان إطلاق الكتاب يتقدم على إطلاق غيره في مقام المعارضه إذا لم يكن إطلاق غيره قطعياً، كما إذا كان الدليل الدال على أحد الجزئين أو الشرطين إطلاقاً من الكتاب، و الدليل الدال على الآخر إطلاقاً من غيره، فيتقدم الأول على الثاني في هذه الموارد أعني موارد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما بناء على القول بالتعارض فيها دون القول بالتراحم.

الثالثه و العشرون-ان موارد عدم قدره المكلف على الجمع بينهما تتصور على صور:

١-عدم تمكنه من الجمع بين ركنين، فيدور الأمر بين سقوط هذا الركن و سقوط الركن الآخر. و قد عرفت ان المتعين في هذه الصوره سقوط الصلاه، و لا موضوع لما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال.

٢-عدم تمكنه من الجمع بين ركن بتمام مراتبه و بين مرتبه اختياريه لآخر

و قد سبق ان المتعين فى هذه الصورة سقوط تلك المرتبه.

٣-عدم تمكنه من الجمع بين مرتبه اختياريه لركن و مرتبه اختياريه لآخر.

و قد تقدم انه تقع المعارضه بين دليليهما، فالمرجع هو قواعد بابها.

٤-عدم تمكنه من الجمع بين المرتبه الاختياريه من الركن و بين سائر الاجزاء أو الشرائط. و قد عرفت ان فى هذه الصورة أيضاً تقع المعارضه بين دليليهما، فلا بد من الرجوع إلى مرجحاتها على تفصيل قد تقدم.

٥-عدم تمكنه من الجمع بين ركن بعرضه العريض و بين بقيه الاجزاء أو الشرائط و قد سبق ان فى هذه الصورة لا بد من تقديم الركن عليها من جهه ما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال.

٦-عدم تمكنه من الجمع بين الجزء و الشرط و قد عرفت ان الصحيح فى هذه الصورة أيضاً وقوع المعارضه بين دليليهما، لا تقدم الجزء على الشرط.

الرابعه و العشرون-انه إذا تعذر قيد شرط أو جزء، فان كان مقوماً له فسقوطه لا محاله يوجب سقوط ذلك الشرط أو الجزء، و ان لم يكن مقوماً له فسقوطه لا يوجب سقوط ذلك أصلاً، فاذا الساقط هو خصوص القيد دون المقيد.

الخامسه و العشرون-ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) من تطبيق كبرى باب التراحم على تلك الفروع غير تام. و على تقدير التنزل و تسليمه فما أفاده(قده) من المرجحات لتقديم بعض الاجزاء أو الشرائط على بعضها الآخر لا يتم على إطلاقه، كما سبق بصوره مفصله.

تذييل: و هو ان شيخنا الأستاذ(قده) قد قسم التراحم إلى سبعة أقسام:

الأول-التراحم بين الحكمين من غير ناحيه عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال. و قد تقدم الكلام فيه مفصلاً. و قلنا هناك انه ليس من التراحم فى شىء، بل هو من التعارض فلاحظ.

الثانى-التراحم فى الملاكات بعضها مع بعضها الآخر، كان يكون فى الفعل

جهه مصلحه تقتضى إيجابه. وجهه مفسده تقتضى حرمة، وهكذا. وقد سبق الكلام فيه أيضاً. و ذكرنا هناك أن هذا النوع من التزاحم خارج عن محل الكلام بالكليه، و ان الأمر فيه بيد المولى. و عليه ان يلاحظ الجهات الواقعيه و الملاكات النفس الأمريه الكامنه فى الأفعال الاختياريه للعباد، فيجعل الحكم على طبق ما هو الأقوى و الأهم منها دون غيره، و اما إذا لم يكن أحدهما أقوى من الآخر بل كانا متساويين. فليس الحكم فى هذه الصوره التخيير. كما هو الحال فى التزاحم بين الأحكام بعضها مع بعضها الآخر. ضروره ان التخيير فيها غير معقول فلا معنى لتخيير المولى بين جعل الحكم على طبق هذا و جعله على طبق ذاك. فان جعله على طبق كليهما غير معقول. و على وفق أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، مع انه بلا مقتض، فاذا ن يسقطان معاً، لأن الملاك المزاحم بالملاك الآخر لا- أثر له أصلاً، فعندئذ يمكن للمولى ان يجعل له الإباحه، و كيف كان فهذا التزاحم خارج عما نحن فيه، و لذا لا- يمكن البحث عن جريان الترتب فيه و عدم جريانه، كما ان فى فرض التساوى بينهما ليس الحكم فيه التخيير مع انه مقتضى القاعده فى التزاحم بين حكمين مجعولين، و فى فرض عدم التساوى الترجيح يكون بيد المولى دون العبد، و هذا بخلاف التزاحم المبحوث عنه- هنا-.

الثالث- التزاحم الناشئ من عدم قدره المكلف اتفاقاً، كما هو الحال فى التزاحم بين وجوب إنقاذ غريق و إنقاذ غريق آخر، فيما إذا لم يكن المكلف قادراً على امتثال كليهما معاً.

الرابع- التزاحم الناشئ من جهه وقوع المضاده بين الواجبين اتفاقاً، فان المضاده بينهما إذا كانت دائميه فتقع المعارضه بين دليليهما، لوقوع المصادمه عندئذ فى مرحله الجعل، لا فى مرحله الامتثال و الفعلية.

الخامس- التزاحم فى موارد اجتماع الأمر و النهى فيما إذا كانت هناك ماهيتان متعددتان، و لم نقل بسرايه الحكم من إحداهما إلى الأخرى، بناء على ما هو الصحيح

من عدم سرايه الحكم من طبيعه إلى مشخصاتها الخارجيه،فتقع المزاحمه بينهما، و هذا بخلاف ما إذا كانت هناك ماهيه واحده،أو كانت ماهيتان متعددتان،و لكن قلنا بالسرايه،فعندئذ تقع المعارضه بين دليليهما.

السادس-التزاحم فى موارد التلازم الاتفاقى بين الفعلين،كما إذا كان أحدهما محكوماً بالوجوب و الآخر محكوماً بالحرمة،كاستقبال القبلة و استدبار الجدى لمن سكن العراق و ما والاہ من البلاد لا مطلقاً،فإذا كان أحدهما محكوماً بالوجوب و الآخر محكوماً بالحرمة تقع المزاحمه بينهما،و هذا بخلاف ما إذا كان التلازم بينهما دائماً،فانه عندئذ يدخل فى باب التعارض.

السابع-التزاحم بين الحرام و الواجب فيما إذا كان الحرام مقدمه له،كما إذا توقف إنقاذ الغريق-مثلاً-على التصرف فى مال الغير،هذا فيما إذا لم يكن التوقف دائماً،و إلا فيدخل فى باب التعارض.

و لكن قد أشرنا فيما تقدم ان تقسيمه(قده)التزاحم فى موارد عدم قدره المكلف على الجمع بين المتزاحمين إلى هذه الأقسام غير صحيح.

اما أولاً فلأنه لا أثر لهذا التقسيم أصلاً،و لا تترتب عليه ايه ثمره،و إلا لأمكن تقسيمه إلى أزيد من ذلك كما سبق.

و أما ثانياً-فلان أصل هذا التقسيم غير صحيح.و ذلك لأن القسم الثانى و هو ما إذا كان التزاحم ناشئاً عن المضاده بين الواجبين اتفاقاً داخل فى القسم الأول.و هو ما إذا كان التزاحم فيه ناشئاً عن عدم قدره المكلف على الجمع بينهما اتفاقاً،بداهه ان التضاد بين فعلين من باب الاتفاق غير معقول إلا من ناحيه عدم قدره المكلف عليهما معاً،و لذا لا مضاده بينهما بالإضافه إلى من كان قادراً عليهما كذلك،فاذن لا معنى لجعله قسماً آخر فى مقابل القسم الأول.

و اما ما ذكره(قده)من ان المضاده بين الفعلين إذا كانت دائميہ فتقع المعارضه بين دليل حكميهما،فهو إنما يتم فى الضدين الذين لا ثالث لهما و أما الضدين

الذين لهما ثالث فلا يتم. وقد تقدم ذلك بشكل واضح فلا نعيد.

و أما القسم الثالث و هو التزاحم فى موارد اجتماع الأمر و النهى على القول بالجواز مع فرض عدم المندوحة فى البين فهو داخل فى القسم الرابع، و هو ما إذا كان التزاحم من جهة التلازم الاتفاقى بين الفعلين فى الخارج، ضروره ان التزاحم فى موارد الاجتماع على هذا القول أيضا من ناحيه التلازم بين متعلق الأمر و متعلق النهى فى الوجود الخارجى، فاذا لا معنى لجعله قسما على حده.

و نتيجه ما ذكرناه هى ان الصحيح تقسيم التزاحم إلى ثلاثة أقسام:

الأول- ما إذا كان التزاحم ناشئاً من عدم قدره المكلف اتفاقاً.

الثانى- ما إذا كان الحرام مقدمه لواجب.

الثالث- ما إذا كان ناشئاً من التلازم الاتفاقى بين فعلين فى الخارج.

اما القسم الأول- فقد تقدم الكلام فيه بصوره مفصله.

بقى شىء قد تعرض له شيخنا الأستاذ (قده) و هو ان التزاحم إذا كان بين واجبين طوليين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره عقلاً، فان لم يكن الواجب المتأخر أهم من الواجب المتقدم فقد ذكر (قده) انه يتقدم الواجب المتقدم على المتأخر، فلا وجه للتخير أصلاً، و لكن قد ذكرنا سابقاً انه لا وجه لما أفاده (قده) هنا بل المتعين فيه التخير، فان المتقدم زماناً إنما يكون مرجحاً إذا كان كل منهما مشروطاً بالقدره شرعاً، لا فيما إذا كان مشروطاً بها عقلاً، فانه لا فرق فيه بين ان يكون التزاحم بين واجبين عرضيين أو طوليين أصلاً، و اما إذا كان الواجب المتأخر أهم من الواجب المتقدم فقد ذكر (قده) أن فى هذه الصوره تقع المزامه بين وجوب الواجب المتقدم و وجوب حفظ القدره للواجب المتأخر فى ظرفه، و بما ان الثانى أهم من الأول فيتقدم عليه، و هذا ظاهر.

و إنما الكلام و الإشكال فى انه هل يمكن الالتزام بالترتب فى هذا الفرض أعنى جواز تعلق الأمر بالواجب المتقدم مترتباً على عصيان الأمر المتعلق بالواجب

المتأخر أم لا وجهان بل قولان:

فقد اختار (قده) القول الثانى. و أفاد فى وجه ذلك هو ان القول بإمكان الترتب هنا يبنى على جواز الشرط المتأخر، بان يكون العصيان المتأخر شرطاً لتعلق الأمر بالمتقدم. و قد ذكرنا استحالته و انه غير معقول. و دعوى - انه لا مانع من الالتزام بكون الشرط هو عنوان التعقب، كما التزمنا بذلك فى اشتراط التكليف بالقدره فى الواجبات التدريجيه كالصلاه و ما شاكلها. و عليه فلا يلزم الالتزام بالشرط المتأخر - يدفعها بان جعل عنوان التعقب شرطاً يحتاج إلى قيام دليل عليه، و لا دليل فى المقام. و اما فى الواجبات التدريجيه فقد دل الدليل على ذلك.

الثانى - ان العمده فى جواز تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب هى ان الواجب المهم مقدور للمكلف فى ظرف عصيان الأمر بالواجب الأهم، و قابل لتعلق التكليف به عندئذ، من دون ان يستلزم ذلك محذور طلب الجمع كما عرفت، نعم المهم إنما لا يكون مقدوراً فى ظرف امتثال الأمر بالأهم، و هذا لا يضر بعد ما كان مقدوراً فى ظرف عصيانه. و هذا الوجه غير جار فيما نحن فيه، ضروره أن عصيان الواجب المتأخر فى ظرفه لا - يوجب قدره المكلف على الواجب المتقدم و جواز صرفها فى امثاله، و المفروض ان الخطاب بحفظ القدره على الواجب المتأخر فعلى من ناحيه، و أهم من ناحيه أخرى. و من المعلوم انه مع هذا الحال مانع من صرف القدره فى الواجب المتقدم، و لا يكون المكلف فى هذا الحال قادراً عليه، لأنه معجز عنه، فلا يعقل تعلق الأمر به عندئذ، لاستلزامه طلب المحال، لفرض أنه مأمور فعلاً - بحفظ القدره فى هذا الحال، فلو كان مع ذلك مأموراً بإتيان الواجب المتقدم، للزم المحذور المزبور.

و على الجملة فملاك إمكان الترتب و هو كون المهم مقدوراً فى ظرف عصيان الأهم غير موجود، هنا، و ذلك لأنه فى ظرف تحقق عصيان الواجب المتأخر و وجوده ينتفى الواجب المتقدم بانتفاء موضوعه، فلا يعقل كونه مقدوراً عندئذ

ضروره ان القدره لا تتعلق بأمر متقدم منصرم زمانه، واما فى ظرف الواجب المتقدم و قبل مجىء زمان عصيان الواجب المتأخر فهو مأمور بحفظ القدره له فعلا، و معه أى-مع حفظ القدره-لا يكون الواجب المتقدم مقدوراً، ليكون قابلاً لتعلق الأمر به.

و تخيل-ان الشرط إنما هو العزم و البناء على عصيان المتأخر فى ظرفه، لا نفس العصيان و عليه فلا يلزم المحذور المزبور-فاسد، و ذلك لأن الشرط لو كان هو العزم و البناء على العصيان لا نفسه، للزم طلب الجمع بين الضدين، لفرض ان كلا الأمرين فى هذا الآن فعلى، اما الأمر بالأهم فلفرض عدم تحقق عصيانه بعد، فلا موجب لسقوطه، و اما الأمر بالمهم فلفرض تحقق شرطه و هو العزم و البناء على العصيان.

فقد تحصل مما ذكرناه انه كما لا يمكن ان يكون عصيان الواجب المتأخر فى ظرفه شرطاً، كذلك لا يمكن ان يكون العزم عليه شرطاً.

الثالث-ان توهم كون الشرط لتعلق الأمر بالمتقدم إنما هو عصيان الأمر بحفظ القدره للمتأخر، أو العزم على عصيانه، و على هذا فلا محذور فى البين، و أن المحذور إنما هو على أساس كون الشرط له عصيان الأمر بالمتأخر لا أصل له أبداً.

و الوجه فيه اما كون العزم على عصيانه فقد عرفت ان شرطيته تستلزم طلب الجمع بين الضدين، و لا يعقل ان يكون شرطاً، لأنه خلاف مفروض القول بالترتب. و أما عصيانه المتحقق باعمال القدره فى غير الأهم فشرطيته غير معقوله، و ذلك لأن المكلف فى ظرف ترك التحفظ بقدرته للواجب المتأخر، لا يخلو أمره من ان يصرفها فى المهم أو ان يصرفها فى فعل آخر، ضروره ان عصيان الأمر به لا يتحقق إلا بصرفها فى أحدهما. و عليه فيستحيل اشتراط الأمر بالمهم به على كلا التقديرين.

اما على الأول(و هو اشتراطه بالعصيان المتحقق بفعل المهم)فلأنه يستلزم اشتراط الأمر بالشئ بوجوده و تحققه فى الخارج،و هو محال،لأنه طلب الحاصل و أما على الثانى(و هو اشتراطه بالعصيان المتحقق بفعل آخر)فلأنه يستلزم تعلق الأمر بالمحال،لأن فى فرض صرف المكلف قدرته فى فعل آخر يستحيل له الإتيان بالمهم،لفرض انه ليس له إلا قدره واحده،فلو صرف تلك القدره فى غيره،فلا محاله لا يقدر عليه،مع انه لا معنى لاشتراط الأمر بالمهم بصرف القدره فيما هو أجنبى عن الأهم و المهم معاً.

و نتيجة ما ذكرناه هى انه لا يمكن الترتب فى أمثال هذا المورد،بل يتعين حفظ القدره للواجب المتأخر.

و للمناقشه فيما أفاده(قده)مجال واسع.

اما ما أفاده أولاً من ان القول بالترتب هنا يرتكز على القول بجواز الشرط المتأخر، و هو محال فيرده ما حققناه فى بحث الواجب المطلق و المشروط من انه لا- مانع من الالتزام بالشرط المتأخر،و انه بمكان من الإمكان،غايه الأمر ان وقوعه فى الخارج يحتاج إلى دليل و المفروض أن الدليل عليه فى المقام موجود،و هو ان العقل مستقل بلزوم التحفظ بخطاب المولى بالمقدار الممكن،و لا- يجوز رفع اليد عنه بوجه من الوجوه أى لا- عن أصله و لا- عن إطلاقه ما لم تقتضه الضروره.و عليه فإذا وقعت المزاحمه بين التكيلفين لا- يتمكن المكلف من الجمع بينهما فى مقام الامتثال،لا مناص له من الالتزام بالاخذ بأحدهما معيناً،إذا كان واجداً للترجيح،كما إذا كان أهم، و رفع اليد عن الآخر،و لكن حينئذ يدور الأمر بين أن يرفع اليد عن أصله أو عن إطلاقه،و بما انا قد حققنا إمكان الترتب،و قد ذكرنا ان معناه عند التحليل عباره عن تقييد إطلاق الأمر بالمهم بترك امتثال الأمر بالأهم،و عدم الإتيان بمتعلقه فى الخارج،و قد قلنا ان هذا التقييد ليس تقييداً حادثاً بحكم العقل،بل هو نتيجة اشتراط التكيلف بالقدره،فلا محاله يكون المرفوع هو إطلاقه



لا أصله، ضروره ان رفع اليد عند عندئذ بلا موجب و مقتض، و هو غير جائز، و هذا معنى الدليل على وقوع هذا الشرط.

أو فقل ان اشتراط التكليف بالمتقدم بعصيان الواجب المتأخر، و عدم الإتيان بمتعلقه على نحو الشرط المتأخر أمر ممكن فى نفسه، و لكن وقوعه فى الخارج يحتاج إلى دليل، و الدليل على وقوعه فى المقام هو نفس البناء على إمكان الترتب و جوازه، لما عرفت من ان حقيقه الترتب ذلك الا-شترط و التقييد، و لا-نعنى به غير ذلك. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد ذكرنا ان إمكان الترتب يكفى لوقوعه، فلا-يحتاج وقوعه فى الخارج إلى دليل خاص. و عليه فيلتزم بوقوع ذلك الاشترط لا محاله، و هذا واضح.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا استحاله الشرط المتأخر فلا مانع من الالتزام بكون الشرط هو عنوان التعقب، و ذلك لأنه إذا بنينا على إمكان الترتب و ان الساقط إنما هو إطلاق الخطاب دون أصله، فلا بد من التحفظ عليه بحكم العقل بشكل من الإشكال، فإذا فرض انه لم يمكن تقييد إطلاقه بعصيان التكليف بالمتأخر فلا مناص من الالتزام بتقييده بعنوان التعقب، أو بالغرم على عصيانه فما ذكره (قده) من ان اشتراط التكليف به يحتاج إلى دليل خاص لا يرجع إلى معنى محصل، ضروره انه بعد البناء على أن الساقط هو إطلاق الخطاب لا أصله من ناحيه، و عدم إمكان اشتراطه و تقييده بعصيان التكليف بالمتأخر من ناحيه أخرى، لم يكن مناص من الالتزام بتقييده بعنوان التعقب أو العزم على عصيانه، لأنه المقدار الممكن. و من المعلوم ان هذا لا يحتاج إلى دليل خاص فى المقام.

و بكلمه أخرى انا قد ذكرنا سابقاً ان كون أحد الخطابين مشروطاً بترك امثال الآخر و عدم الإتيان بمتعلقه فى الخارج لم يرد فى لسان دليل من الأدله، لنتقصر على مقدار مدلوله، و نأخذ بظاهره، بل هو من ناحيه حكم العقل بعدم إمكان تعلق الخطاب الفعلى بأمرين متضادين، إلا على هذا الفرض و التقدير،

ضروره استحاله تعلقه بكل منهما مطلقاً و في عرض الآخر. و عليه فإذا لم يمكن تقييد إطلاق الخطاب بالمهم بترك امتثال خطاب الأهم و عصيانه من جهة استلزامه جواز الشرط المتأخر - هو ممتنع على الفرض - يستقل العقل بتقييده بالعزم عليه أو بعنوان التعقب بعين هذا الملاك و هو ان الساقط إطلاقه دون أصله، ضروره أن هذا يقتضى تقييده بشيء ما، و لا فرق بين أن يكون التقييد بهذا أو بذاك بنظر العقل أبداً، فاذن لا موجب لرفع اليد عن أصل الأمر بالمهم، ضروره انه بلا مقتض، بل لا بد من تقييده بشيء كالعزم على المعصيه، أو عنوان التعقب بها أو نحو ذلك.

و اما ما ذكره (قده) من ان شرطيه العزم تستلزم طلب الجمع بين الضدين فلا يمكن المساعدة عليه. و الوجه فيه هو ان ذلك يبتنى على نقطه واحده و هي ان يكون العزم بحدوثه شرطاً لفعليه الأمر بالمهم، فوَقْتُنْدَ لا محاله يلزم طلب الجمع بينهما ضروره ان بعد حدوثه يصير الأمر بالمهم فعلياً و مطلقاً، كالأمر بالأهم فيقتضى كل منهما إيجاد متعلقه في الخارج في عرض الآخر و على نحو الإطلاق، و هو معنى طلب الجمع، إلا ان تلك النقطه خاطئه جداً و غير مطابقه للواقع. و ذلك لأن الشرط ليس هو حدوث العزم أنا ما، بل الشرط هو العزم على المعصيه على نحو الدوام و الاستمرار، بمعنى ان حدوثه شرط لحدوث الأمر بالمهم و بقاء شرط لبقائه.

و بكلمه أخرى انه لا فرق بين كون الأمر بالمهم مشروطاً بالعزم على العصيان أو بنفس العصيان من هذه الناحيه أصلاً، لما ذكرناه سابقاً من ان الشرط لفعليه الأمر بالمهم ليس حدوث العصيان أنا ما، و إلا لزم المحذور المزبور و هو طلب الجمع بين الضدين في الآن الثاني و الثالث. و هكذا، لفرض ان الأمر بالمهم في هذا الآن و لو مع ارتفاع العصيان فيه باق على حاله، و المفروض ان الأمر بالأهم أيضاً موجود في هذا الآن فاذن يجتمع الأمر بالمهم و الأمر بالأهم في زمان واحد على نحو الإطلاق، و هو غير معقول، فاذن لا فرق بين كون الشرط هو العزم على

عصيان الأمر بالأهم أو نفس عصيانه فى النقطة المزبوره، فان الالتزام بتلك النقطة فى شرطيه كلا الأمرين يستلزم محذور طلب الجمع، من دون فرق بينهما من هذه الناحيه أبداً.

و لكن العجب من شيخنا الأستاذ(قده) انه كيف التزم بتلك النقطة فى شرطيه العزم، و لأجلها قال بعدم إمكان كونه شرطاً لاستلزامه المحذور المذكور غافلاً عن ان الالتزام بهذه النقطة فى شرطيه نفس العصيان أيضاً يستلزم ذلك، فلا فرق بينهما من هذه الجبهه أصلاً.

و لكن بما ان تلك النقطة خاطئه كما عرفت فلا- مانع من الالتزام بكون العزم شرطاً على الشكل المتقدم، و لا يلزم معه طلب الجمع، و ذلك لما تقدم بصوره مفصله من ان الأمر بالمهم بما انه مشروط بعصيان الأمر بالأهم أو بالعزم على عصيانه، فلا يلزم من اجتماعهما فى زمان واحد طلب الجمع، بل هو مناف و مضاد له، كما سبق.

و اما ما أفاده(قده) ثانياً من ان الترتب إنما يجرى فيما إذا كان المهم مقدوراً فى ظرف عصيان الأمر بالأهم و عدم الإتيان بمتعلقه، و فى المقام بما ان الأمر ليس كذلك، فلا- يمكن الالتزام بالترتب فيه، فقد ظهر فساد مما ذكرناه من انه لا مانع من الالتزام بكون عصيان الواجب المتأخر فى ظرفه شرطاً لوجوب الواجب المتقدم على نحو الشرط المتأخر، بناء على ما حققناه من إمكانه، غايه الأمر وقوعه فى الخارج يحتاج إلى دليل، و فى المقام الدليل على وقوعه موجود، و هو عدم جواز رفع اليد عن أصل التكليف ما دام يمكن التحفظ عليه بنحو من الأنحاء، و هنا يمكن التحفظ عليه على نحو الالتزام بالشرط المتأخر.

و دعوى ان المعتبر فى جريان الترتب ان يكون المهم مقدوراً فى ظرف عصيان الواجب الأهم، و فى المقام بما انه لا- يكون مقدوراً فى ظرف عصيانه، فلا يجرى فيه الترتب.

مدفوعه بان المهم و ان لم يكن مقدوراً في ظرف عصيان الأهم، ضروره استحاله تعلق القدره بأمر متقدم منصرم زمانه، إلا انه مقدور في ظرفه عقلاً و شرعاً. اما عقلاً فواضح. و اما شرعاً فللفرض انه في نفسه أمر سائغ و مشروع و عليه فلا مانع من تعلق الأمر به على تقدير عصيان الأمر بالأهم في ظرفه.

و تخيل ان وجوب حفظ القدره له معجز عن الإتيان بالمهم، فلا يكون معه قادراً عليه شرعاً فاسد جداً، و ذلك لأن وجوب حفظ القدره له لو كان مانعاً عن تعلق الأمر بالمهم و موجباً لخروجه عن القدره، لكان وجوب الأهم فيما إذا كان في عرض المهم أيضاً كذلك، ضروره ان الأمر بالأهم لا يسقط بمجرد عصيانه، و لذا قلنا ان لازم القول بالترتب هو اجتماع الأمر بالأهم و الأمر بالمهم في زمان واحد. و عليه فإذا فرض ان وجوب حفظ القدره للواجب الأهم فيما إذا كان متأخراً عن المهم زماناً مانعاً عن تعلق الأمر بالمهم و معجز عنه شرعاً. لكان وجوب الأهم فيما إذا كان مقارناً معه زماناً أولى بالمنع و التعجيز عنه، مع أنه (قده) قد التزم بالترتب في هذا الفرض أعنى ما إذا كان الواجب الأهم مقارناً مع المهم زماناً، و بذلك نعلم ان الأمر بالأهم في ظرف عصيانه لا يكون مانعاً عن تعلق الأمر بالمهم و لا يوجب عجز المكلف عنه شرعاً.

و السر في ذلك واضح و هو ان الأمر بالأهم إنما يمنع عن تعلق الأمر بالمهم إذا كان في عرضه و على الإطلاق، لا فيما إذا كان في طوله و على نحو الترتب، لما عرفت من عدم التنافى بين مقتضى الأمرين كذلك. و عليه فلا يكون الأمر بالأهم معجزاً مولوياً عن الإتيان بالمهم على الشكل المزبور، ليكون مانعاً عن تعلق الأمر به فما أفاده (قده) من ان العمده في القول بجواز الترتب هو كون المهم مقدوراً في ظرف عصيان الأمر بالأهم، ان أراد بذلك ان الأمر بالأهم قد سقط في هذا الظرف و عليه فلا مانع من تعلق الأمر بالمهم، فهو خلاف فرض القول بالترتب فان لازم هذا القول كما عرفت هو اجتماع كلا الأمرين في زمان واحد، و عدم

سقوط الأمر بالأهم بالعصيان، لما تقدم من ان الأمر به مطلق بالإضافة إلى حالتى امثاله و عصيانه، و حالتى الإتيان بالمهم و عدم إتيانه، فالالتزام بسقوط الأمر بالأهم فى ظرف عصيانه و الإتيان بالمهم مناف للالتزام بالقول بالترتب، ضروره ان تعلق الأمر بالمهم فى ظرف سقوط الأمر عن الأهم خارج عن محل الكلام فى جواز الترتب و عدم جوازه، كما تقدم ذلك بصورة مفصله، فلاحظ. و ان أراد ان الأمر بالأهم باق فى هذا الحال كما هو المفروض و مع ذلك لا مانع من تعلق الأمر بالمهم على نحو الترتب، و ان الأمر بالأهم لا يكون مانعاً منه، و لا يوجب عجز المكلف عنه، فنقول ان وجوب حفظ القدره أيضاً كذلك، بمعنى انه لا يكون مانعاً منه، لفرض انه لا تنافى بين الأمر بالمهم و وجوب حفظ القدره للواجب المتأخر الأهم فى ظرفه على هذا التقدير- أى على تقدير عصيانه و عدم الإتيان بمتعلقه فى زمانه. نعم لو كان الأمر به فى عرضه و على نحو الإطلاق لكان مانعاً منه و غير جائز قطعاً.

فالتتيجه على ضوء ما ذكرناه قد أصبحت ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) لا يرجع بالتحليل العلمى إلى معنى محصل أصلاً.

و ثانياً لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان الشرط المتأخر غير جائز، إلا انه لا مانع من الالتزام بكون الشرط لتعلق الأمر بالمهم هو عنوان تعقبه بعصيان الأهم فى ظرفه، أو بالعزم على عصيانه، ضروره انه لا موجب لرفع اليد عن إطلاق دليله (دليل وجوب المهم) بالإضافة إلى هذا الحال- أعنى حال تعقبه بعصيان الأهم أو بالعزم عليه- فاللازم إنما هو رفع اليد عن إطلاقه بمقدار تقتضيه الضروره و من المعلوم انها لا تقتضى أزيد من رفع اليد عن إطلاقه بالإضافة إلى حال امثال الواجب الأهم فى ظرفه لا مطلقاً.

فالتتيجه هى لزوم التحفظ على أصل الدليل و الخطاب و رفع اليد عن إطلاقه، فان إطلاقه منشأ التراحم دون أصله، فرفع اليد عنه بلا موجب، و هو غير جائز.

و اما ما ذكره ثالثاً من ان الأمر بالمهم لا يمكن ان يكون مشروطاً بعصيان الأمر بحفظ القدره للواجب المتأخر الأهم، لأن ترك التحفظ على القدره له اما بصرفها في الواجب المهم، أو بصرفها في شيء آخر، فعلى الأول، يلزم اشتراط وجوب الشيء بوجوده في الخارج، و هو محال، و على الثاني يلزم التكليف بالمحال ضروره ان مع صرف القدره في غير المهم يستحيل المهم.

فيرد عليه ان ما أفاده (قده) إنما يتم بناء على الالتزام بنقطه واحده، و هي ان يكون ترك التحفظ على القدره للواجب المتأخر عين صرفها في الواجب المتقدم المهم، أو صرفها في شيء آخر، فعندئذ يلزم المحذور الذي أفاده (قده) إلا ان تلك النقطه خاطئه جداً و بعيدة عن الواقع بمراحل، و ذلك ضروره ان ترك التحفظ على القدره ليس عين فعل المهم أو فعل آخر، فان معنى التحفظ هو إبقاء القدره على حالها و عدم إعمالها في شيء، و هو ملازم هنا لترك المهم و عدم الإتيان به في الخارج و معنى ترك التحفظ بها عدم إبقائها على حالها و هو ملازم في المقام لفعل المهم أو لفعل آخر، لا انه عينه، كما هو واضح.

و عليه فلا يلزم من اشتراط وجوب المهم بترك التحفظ اشتراط وجوب الشيء بوجوده و تحققه، ليقال انه محال، بل الحال هنا عندئذ كالحال في بقيه موارد التزاحم. -مثلاً- إذا وقعت المزاحمه بين وجوب الصلاه في آخر الوقت و وجوب الإزالة، فكما ان ترك الصلاه في الخارج ملازم اما لفعل الإزالة فيه أو لفعل غيرها، فكذلك ترك التحفظ على القدره ملازم في الخارج اما لفعل المهم أو لفعل غيره، فكما انه لا مانع من اشتراط وجوب الإزالة بترك الصلاه، فكذلك لا مانع من اشتراط وجوب المهم بترك التحفظ.

فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من ان عصيان وجوب حفظ القدره اما ان يتحقق بصرف القدره في المهم أو بصرفها في فعل آخر، و على كلا التقديرين لا يعقل اشتراط الأمر بالمهم به لا يرجع إلى معنى صحيح، و ذلك لأن عصيانه

يتحقق بتركه، أى بترك التحفظ، غايه الأمر انه فى الخارج ملازم اما لفعل المهم أو لفعل غيره، كما هو الحال فى بقيه موارد التزام من دون فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، لا ان عصيانه عين فعل المهم فى الخارج أو عين فعل آخر، لئلا يمكن اشتراط وجوبه به، وهذا لعله من الواضحات الأوليه، فاذن لا مانع من الاشتراط المزبور من ناحيه ما أفاده (قده).

و لكن يمكن منعه من ناحيه أخرى، وهى ان وجوب حفظ القدره ليس وجوباً شرعياً مولوياً، بل وجوبه وجوب عقلى. و عليه فلا معنى لوقوع المزاحمه بينه وبين وجوب المهم، ضروره انه لا- شأن للوجوب العقلى، الا- إدراكه حفظ القدره للواجب المتأخر الأهم، فاذن لا- محاله تكون المزاحمه بين وجوب المهم و وجوب الأهم فى ظرفه، و معه يكون وجوب المهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم و عدم الإتيان بمتعلقه فى الخارج، و لا معنى لاشتراط وجوبه بعصيان وجوب حفظ القدره، لما عرفت من ان وجوبه عقلى و لا واقع موضوعى له ما عدا إدراك العقل، و لا يكون فى مخالفته عصيان.

نعم لو قلنا باستحاله الشرط المتأخر فلا- مانع من الالتزام بكون وجوبه مشروطاً بترك حفظ القدره خارجاً، كما انه لا مانع من الالتزام بكونه مشروطاً بعنوان التعقب أو العزم على العصيان.

و اما القسم الثانى- و هو ما إذا وقعت المزاحمه بين حرمة المقدمه و وجوب ذيهما فقد تقدم الكلام فيه فى بحث مقدمه الواجب بصوره مفصله، فلا حاجه إلى الإعاده فلاحظ.

و اما القسم الثالث- و هو ما إذا وقعت المزاحمه بين فعلين متلازمين فى الخارج اتفاقاً، كما إذا كان أحدهما محكوماً بالوجوب و الآخر محكوماً بالحرمة، كاستقبال القبلة و استدبار الجدى لمن سكن العراق و ما والاه من البلاد لا مطلقاً، فلا بد فيه أيضاً من الرجوع إلى قواعد و مرجحات بابها، فان كان أحدهما أهم من الآخر

فيقدم عليه و ان كانا متساويين فيحكم بالتخير بينهما، و لا إشكال فيه من هذه الناحية أصلاً، و إنما الكلام فيه من ناحية أخرى، و هي انه هل يمكن الالتزام بالترتب فيه أم لا؟ فنقول: انه لا يمكن الالتزام به أصلاً. و الوجه في ذلك واضح، و هو انه لا يعقل ان تكون حرمه استدبار الجدى مشروطه بعصيان الأمر باستقبال القبلة و عدم الإتيان بمتعلقه، ضرورة ان ترك استدبار الجدى في هذا الحال قهري و معه لا- معنى للنهي عنه، فانه لغو محض و طلب للحاصل، فلا- يصدر من الحكيم، و كذا لا- يعقل ان يكون وجوب استقبال القبلة مشروطاً بعصيان النهي عن استدبار الجدى و الإتيان بمتعلقه، بداهه انه ضروري الوجود عند عصيان النهي عن الاستدبار، و معه لا يمكن تعلق الأمر به، لأنه لغو و طلب للحاصل.

فالنتيجه هي انه لا- يمكن الالتزام بالترتب في خصوص هذا الصنف من المتلازمين لا من جانب واحد و لا من جانبيين، و هذا واضح.

بقي هنا شيء، و هو ان شيخنا الأستاذ (قده) قد أنكر جريان الترتب في موارد اجتماع الأمر و النهي بناء على القول بالجواز و وقوع المزاحمه بينهما. و بيان ذلك هو انه لو قلنا بان التركيب بينها اتحادى كما اختاره المحقق صاحب الكفايه (قده) بدعوى ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون فتدخل المسأله في كبرى باب التعارض، فلا بد من الرجوع إلى قواعد ذلك الباب، و اما ان قلنا بان التركيب بينهما انضمامى بان تكون هناك ماهيتان متعددتان ذاتاً و حقيقه، و لكن بنينا على سرايه الحكم من إحداهما إلى الأخرى، فائضاً تدخل في ذلك الباب، و تقع المعارضه بين دليليهما فلا بد من الرجوع إلى قواعدها. و أما إذا بنينا على عدم السرايه كما هو الصحيح، فعندئذ ان كانت هناك مندوحه فلا تراحم أيضاً، لفرض قدره المكلف على امثال كلا الحكمين معاً، و أما إذا لم تكن مندوحه في البين فتقع المزاحمه بينهما، فاذن لا بد من الرجوع إلى مرجحات و قواعد بابها. و هذا لا كلام فيه، و إنما



الكلام فى ناحيه اخرى، و هى انه هل يمكن الالتزام بالترتب فيه أم لا؟ فقد ذكر شيخنا الأستاذ (قده) انه لا يمكن الالتزام بالترتب فيه بيان ان عصيان النهى فى مورد الاجتماع أما ان يكون بإتيان فعل مضاد للمأمور به فى الخارج و هو الصلاه-مثلا- كان يشتغل بالأكل أو الشرب أو ما شاكل ذلك، و اما ان يكون بنفس الإتيان بالصلاه، و على كلا التقديرين لا يمكن أن يكون الأمر بالصلاه مشروطاً به، اما على التقدير الأول فلأنه يلزم ان يكون الأمر بأحد الضدين مشروطاً بوجود الضد الآخر، و هذا غير معقول، لأن مرده إلى طلب الجمع بين الضدين فى الخارج، لفرض انه امر بإيجاد ضد على تقدير وجود ضد آخر. و اما على التقدير الثانى، فلأنه يلزم ان يكون الأمر بالشىء مشروطاً بوجوده فى الخارج، و هو غير معقول، لأنه طلب الحاصل. كما لا يخفى.

و لكن للمناقشه فيما أفاده (قده) مجال واسع. و هى ان المنهى عنه فى المقام إنما هو الكون فى الأرض المغصوبه، لأنه تصرف فى مال الغير حقيقه و مصداق للغصب. و من الواضح جداً انه لا- مانع من اشتراط الأمر بالصلاه على عصيان النهى عنه، كان يقول المولى لا- تكن فى أرض الغير و ان كنت فيها فتجب عليك الصلاه، فيكون الأمر بالصلاه معلقاً على عصيان النهى عن الكون فيها، و لا يلزم من اشتراط امرها بعصيانه أحد المحذورين المذكورين، أعنى بهما لزوم طلب الجمع بين الضدين، و اشتراط الأمر بالشىء بوجوده و تحققه فى الخارج.

و الوجه فى ذلك هو ان لزوم المحذور الأول يبتنى على ركيزه واحده و هى ان يكون الأمر بالصلاه مشروطاً بتحقيق أحد الأفعال الخاصه فيها كالأكل و النوم و الشرب و ما شاكل ذلك، فان اشتراط امرها به لا محاله يستلزم المحذور المزبور و هو طلب الجمع بين الضدين، ضروره ان مرد هذا الاشتراط إلى تعلق الأمر بالصلاه على تقدير تحقق أحد تلك الأفعال الخاصه المضاده لها، إلا ان تلك الركيزه خاطئه جداً و ليس لها واقع موضوعى، و ذلك لما عرفت من ان الأمر

بالصلاه مشروط بالكون فى الأرض المغصوبه، لا بأحد تلك الأفعال الخاصه الوجوديه. و لذا لو فرض خلو المكلف عن جميع تلك الأفعال الخاصه، فمع ذلك كونه فيها تصرف فى مال الغير و مصداق للغصب و على ضوء هذا الأصل فلا مانع من تعلق الأمر بالصلاه على تقدير تحقق عصيان النهى عن الكون فيها، فإذا تحقق تحقق الأمر بها لا محاله.

و بعباره أخرى المفروض ان المكلف قادر على الصلاه عند كونه فى الأرض المغصوبه و ان فرض كونه فى ضمن أحد الأفعال المزبوره، لفرض انه قادر على تركه و الاشتغال بالصلاه، و مع قدره عليها لا مانع من الأمر بها.

و من ذلك يظهر الفرق بين اشتراط الأمر بالصلاه بالكون فى الأرض المغصوبه و اشتراطه بأحد الأفعال الخاصه الوجوديه فيها كالأكل و الشرب و ما شاكلهما، و هو ان الأمر بالصلاه لو كان مشروطاً بأحد تلك الأفعال الخاصه المضاده لها فلا محاله يلزم محذور طلب الجمع بين الضدين، و ذلك لفرض ان الأمر بالصلاه عندئذ تابع لتحقيق ذلك الفعل المضاد لها فى الخارج حدوثاً و بقاء بمعنى ان حدوثه موجب لحدوث الأمر بها و بقاءه موجب لبقاء الأمر بها. و عليه فلا محاله يلزم طلب الجمع بين الضدين، و هذا بخلاف ما إذا كان مشروطاً بالكون فيها لفرض انه ليس مضاداً لها، فانه كما يتحقق فى ضمنها كذلك يتحقق فى ضمن غيرها من الأفعال الوجوديه، فاذن لا يلزم من اشتراط الأمر بالصلاه به المحذور المتقدم.

و سره ما أشرنا إليه من انه إذا تحقق الكون فى الأرض المغصوبه تحقق الأمر بها، و مع تحقق الأمر بها لا محاله يجب إتيانها و ترك غيرها من الأفعال الخاصه، و ذلك لفرض ان فعليه امرها تدور مدار تحقق الكون فيها حدوثاً و بقاء.

و لكن العجب من شيخنا الأستاذ (قده) فانه كيف غفل عن هذه النقطه و قال ان اشتراط الأمر بالصلاه بعصيان النهى عن الكون فى الأرض المغصوبه المتحقق فى ضمن أحد الأفعال الخاصه يرجع إلى طلب الجمع بين الضدين، مع انه

فرق واضح بين اشتراط الأمر بها بعصيان النهى عن الكون فيها، و اشتراط الأمر بها بعصيان النهى عن أحد تلك الأفعال الوجوديه، فان الأول لا يستلزم طلب الجمع دون الثانى، كما هو واضح.

و أما لزوم المحذور الثانى، فهو يبتنى على ان يكون الكون فى الأرض المغصوبه عين الصلاه خارجاً و متحداً معها، و هذا خلاف مفروض الكلام، فانه فيما إذا كان لكل منهما وجود مستقل، غايه الأمر أن وجود أحدهما و هو الصلاه فى الخارج ملازم لوجود الآخر فيه و هو الغصب، و لأجل ذلك تقع المزاحمه بينهما و قد تقدم ان مورد الاجتماع على القول بالاتحاد داخل فى كبرى باب التعارض دون التراحم. و اما على القول بالجواز و تعدد المجمع فحيث ان الكون و الصلاه فى مورد الاجتماع من المتلازمين الذين لهما ثالث فلا مانع من أن يكون الأمر بالصلاه مشروطاً بعصيان النهى عن الكون فيها، ضروره ان المكلف عند الكون فيها قادر على إتيان الصلاه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى المفروض ان الصلاه سائغه فى نفسها و ليست مبغوضه و مصداقاً للمحرم.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى انه لا مانع من تعلق الأمر بالصلاه مترتباً على عصيان النهى عن الكون فيها بناء على ما حققناه من إمكان الترتب و انه لا مناص من الالتزام به. و اما محذور اشتراط الأمر بالشىء بتحقيقه و وجوده فى الخارج إنما يلزم فى المقام بناء على ان يكون الأمر بالصلاه فيها مشروطاً بالصلاه فيها و هو من الفساد بمكان من الوضوح. نعم لو فرض ان الكون فى الأرض المغصوبه ملازم للصلاه خارجاً، بحيث لا يمكن تحقيقه فيها بدونها أصلاً، لكان مرد اشتراط الأمر بالصلاه بعصيان النهى عنه إلى ذلك لا محاله، إلا انه فرض خاطئ جداً و غير مطابق للواقع قطعاً.

ثم انه لو تنزلنا عن ذلك و فرضنا عدم إمكان الترتب من هذا الطرف أعنى ترتب الأمر بالصلاه على عصيان النهى عن الكون فى الأرض المغصوبه، إلا أنه

لا- مانع من الالتزام به من الطرف الآخر، وهو ترتب حرمة الكون فيها على عصيان الأمر بالصلاه و عدم الإتيان بمتعلقه فى الخارج، فيما إذا كان أهم منها أو مساوياً لها، ضروره انه لا يلزم من الالتزام بالترتب فى هذا الطرف أى محذور توهم لزومه من الالتزام به فى ذاك الطرف. وهذا واضح.

فالتتيجه قد أصبحت مما ذكرناه انه لا مانع من الالتزام بالترتب فى موارد الاجتماع على القول بالجواز بناء على وقوع التزاحم بين الحكمين. و لكن قد ذكرنا ان هذا ليس قسماً آخر للتزاحم بل هو داخل فى التزاحم بين الفعلين المتلازمين اتفاقاً نلخص نتيجته ما ذكرناه فى عده نقاط:

الأولى- ان تقسيم التزاحم إلى سبعة أقسام كما عن شيخنا الأستاذ غير صحيح الثانيه- ان الصحيح تقسيمه إلى ثلاثه أقسام كما تقدم منا.

الثالثه- لا فرق فى جريان الترتب بين الواجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره عقلاً ان يكونا عرضيين أو طوليين، و على التقدير الثانى لا يفرق بين ان يكون الواجب المتأخر أهم من المتقدم أو يكون مساوياً له، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قده) حيث قد منع عن جريان الترتب فيهما مطلقاً، و قد استدل على ذلك بوجوه، و قد تقدمت المناقشه فى جميع تلك الوجوه، فلاحظ.

الرابعه- ان الترتب لا- يجرى فى المتلازمين يكون أحدهما محكوماً بالحرمة و الآخر محكوماً بالوجوب و كانا مما لا- ثالث لهما، كاستقبال القبله و استدبار الجدى لمن سكن العراق و ما سامته من البلاد.

الخامسه- ان الترتب يجرى فى المتلازمين يكون بينهما ثالث كما فى موارد اجتماع الأمر و النهى على القول بالجواز، مع فرض عدم وجود مندوحوه فى البين، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قده) حيث قد أنكر جريان الترتب فيهما كما سبق هذا آخر ما أوردناه فى بحث الضد.

إلى هنا قد تم بعون الله تعالى و توفيقه الجزء الثالث من كتاب (محاضرات فى أصول الفقه) و سستلوه الاجزاء التاليه إن شاء الله تعالى.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩