

كتاب
في
أصول الفقه

Princeton University Library



32101 060848239

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

وَسَمِّنْ لَهُ مُحَمَّدُ الْجَمَعِيُّ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآلـه الطيبين الطاهرين
واللعنـة الدائمة على أعدائهم أجمعـين .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مسألة الضمر

هل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده؟

يقع الكلام في هذه المسألة من جهات :

الاولى - قد تقدم هنا في بحث مقدمة الواجب ان البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته لا يختص بما اذا كان الوجوب مدلولاً لفظياً ، فان ملاك البحث يعم مطلق الوجوب سواء أكان مستفاداً من اللفظ أو الاجماع أو العقل ، ولذلك قلنا انها من المسائل الاصولية المقلالية ، لا من مباحث الانفاظ . وهكذا الشأن في مسألتنا هذه فان جهة البحث فيها - في الحقيقة - ثبوت الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده .

ومن الواضح ان البحث عن تلك الجهة لا يختص بما اذا كان الوجوب مدلولاً للفظي ، بل يعم الجميع ، ضرورة ان ما هو المهم في المقام هو البحث عن ثبوت تلك الملازمة وعدمه ، ولا يفرق فيه بين أن يكون الوجوب مستفاداً من اللفظ أو من غيره ، وان كان عنوان البحث في المسألة - قدماً وحديثاً - يوم اختصاص محل النزاع بما اذا كان الوجوب مدلولاً لفظياً ، إلا ان ذلك من جهة الغلبية ، وان الوجوب في الغالب يستفاد من دليل لفظي ، لا من جهة اختصاص محل النزاع بذلك ، كما هو واضح .

ولاحظ ذلك تكون المسألة من المسائل الأصولية العقلية لا من مباحث الانفاظ ، لعدم صلتها بتلك المباحث أصلاً ، كأنه لا صلة لغيرها من المسائل العقلية بها .

الثانية - هل هذه المسألة من المسائل الأصولية أو الفقهية أو المبادىء الاحكامية ؟ قالوا في ذلك وجوه :

١ - إنها من المسائل الفقهية ، بدعوى أن البحث فيها عن ثبوت الحرمة ضد الواجب ، وعدم ثبوت الحرمة له ، وهذا بحث فقهي لا أصولي .
ويدفعه : ما ذكرناه - في أول بحث الأصول - من أن هذا التوهم قد أبني على كون البحث بعثاً عن حرمة ضد ابتداء ، لتكون المسألة فقهية ، إلا أن الأمر ليس كذلك ، فإن البحث فيها عن ثبوت الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضد ، وعدم ثبوتها ، ومن الواضح أن البحث عن هذه الناحية ليس بعثاً فقهيأً له صلة باحوال فعل المكلف وعوارضه بلا واسطة .

٢ - إنها من المبادئ الاحكامية :

ويدفعه : أيضاً ما ذكرناه في بحث مقدمة الواجب من أن المبادىء لا تخلو من التصورية والتصديقية ولا ثالث لها ، والمبادىء التصورية هي لخواط ذات الموضوع أو المحمول وذاتياته . ومن الواضح أن البحث عن مسألة ضد لا يرجع إلى ذلك . والمبادىء التصديقية هي المقدمة التي يتوقف عليها تشكيل القياس ، ومنها المسائل الأصولية ، فإنها مبادىء تصديقية بالإضافة إلى المسائل الفقهية ، لوقوعها في كبرى قياساتها التي تستنتج منها تلك المسائل والأحكام . ولا نعقل المبادىء الاحكامية في مقابل المبادىء التصورية والتصديقية .

٣ - والصحيح : إنها من المسائل الأصولية العقلية .

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

الاولى - ان تكون استفادة الأحكام الشرعية من الأدلة من باب الاستنباط والتوسيط ، لا من باب التطبيق ، أى تطبيق هضامينها بذاتها على مصاديقها ، كتطبيق الطبيعى على افراده ، والكلى على مصاديقه .

الثانية - أن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجة الى ضم كبرى اصولية أخرى ، فشكل مسألة اذا ارتكزت على هاتين الركيزتين فهى من المسائل الاصولية ، وإلا فلا .

وعلى هذا الأساس نميز كل مسألة ترد علينا أنها اصولية ، أو فقهية ، أو غيرها ، وحيث ان هاتين الركيزتين قد توفرتا في مسألتنا هذه فهى من المسائل الاصولية لا محالة ، إذ أنها واقعة في طريق استفادة الحكم الشرعى من باب الاستنباط والتوسيط بنفسها ، بلا توسط كبرى اصولية أخرى .

وتوهم خروج هذه المسألة عن علم الأصول ، لعدم توفر الركيزة الثانية فيها ، إذ لا يترتب أثر شرعى على نفس ثبوت الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضدته ، لتكون المسألة اصولية ، وأما حرمة الصد فهى وان ثبتت من ناحية ثبوت تلك الملازمة ، إلا أنها حرمة غيرية فلا تصلح لأن تكون ثمرة للمسألة الاصولية .
نعم هذا التوهم مندفع :

بما ذكرناه - في أول علم الأصول - من انه يكفى لـ تكون المسألة اصولية ترتب نتيجة فقهية على أحد طرفيها ، وان لم تترتب على طرفيها الآخر ، بدأهه ان ذلك لو لم يكن كافياً في اتصف المسألة بكونها اصولية ، للزم خروج كثير من المسائل الاصولية عن علم الأصول ، حتى مسألة حجية خبر الواحد ، فإنه على القول بعدم حجيته لا يترتب عليها أثر شرعى أصلاً ، ومسألتنا هذه تكون كذلك ، فإنه تترتب عليها نتيجة فقهية على القول بعدم ثبوت الملازمة ، وهي صحة الصد العبادى ، وأما الحكم بفساده على القول الآخر فهو يتوقف على امتلازم النهى

الغري ، كما يستلزم النهي النفسي ، وسنعرض الى ذلك ان شاء الله تعالى بشكل واضح .

فالنتيجة الكلية هي : أن الملاك في كون المسألة اصولية وقوعها في طريق الاستباط بنفسها ، ولو باعتبار أحد طرفيها ، في مقابل ما ليس له هذا الشأن ، وهذه الخاصة كسائل سائر العلوم .

واما كونها عقلية : فلان الحاكم باللازم المذبورة إنما هو العقل ، ولاصلة لها بدلالة اللفظ أبداً .

الثالثة - ان المراد من الاقتضاء في عنوان المسألة ليس ما هو ظاهره ، بل الاعم منه ومن الاقتضاء بنحو الجزئية والمعينية ، ليعم جميع الأقوال ، فان منها قول بان الأمر بالشيء عين النهي عن ضده . ومنها : قول بان النهي عن الضد جزء من الأمر بشيء . ومنها : قول بان الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده كما هو ظاهر لفظ الاقتضاء ، فالمعنى لاحل أن لا يتوجه اختصاص النزاع بالقول الاخير .

الرابعة - ان المراد بالضد في محل البحث مطلق ما يعاني الشيء وينافيه ، سواء أكان أمرًا وجدياً كالاصدقاء الخاصة ، أو الجامع بينها ، وقد يعبر عن هذا الجامع بالضد العام ايضاً ، ام كان أمرًا عديمًا ، كالترك الذي هو المسمى عندهم بالضد العام ، فان من الأقوال في المسألة قول بان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام وهو الترك .

وبعد بيان ذلك نقول :

ان الكلام يقع في مقامين :

الأول : في الضد الخاص .

والثاني : في الضد العام .

اما الكلام في المقام الاول : فقد استدل جماعة على اقتضاء الأمر بالشيء

النهي عن ضده ، سواء كان المراد به أحد الأضداد الخاصة أو الجامع بينها بوجهين :

الأول - ان ترك أحد الضدين مقدمة للضد الآخر ، ومقدمة الواجب واجبة ، فإذا كان الترك واجباً فال فعل لا حالة يكون حرماً ، وهذا معنى النهي عنه أقول : هذا الدليل مركب من مقدمتين : إحداهما صغرى القياس والثانية كبيرة ، فلا بد من درس كل واحدة واحدة منها .

اما المقدمة الأولى في بيانها : ان العلة التامة مركبة من أجزاء ثلاثة : (١) المقتضى وهو الذي بذاته يقتضي التأثير في مقتضاه . (٢) الشرط وهو الذي يصحح فاعلية المقتضى . (٣) عدم المانع وهو الذي له دخل في فاعلية تأثير المقتضى . ومن الواضح ان العلة التامة لا تتحقق بدون شيء من هذه المواد الثلاث ، باتفاقه واحدة منها تتحقق العلة التامة لا محالة .

ونتيجة ذلك : هي ان عدم المانع من المقدمات التي لها دخل في وجود المعلول ، ويستحيل تتحققه بدون اتفاقه . ويتربى على ذلك ان ترك أحد الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر ، لأن كل منها مانع عن الآخر ، وإن لم يكن بينهما مانع وتصاد ، فإذا كان كل منهما مانع عن الآخر فلا حالة يكون عدمه مقدمة له ، إذ كون عدم المانع من المقدمات مما لا يحتاج إلى مسوقة بيان ، واقامة برهان .

واما المقدمة الثانية : فهي أن مقدمة الواجب واجبة ، وقد تقدم الكلام فيها . فالنتيجة - من ضمن المقدمة الأولى إلى هذه المقدمة - هي : ان ترك الضد بما انه مقدمة للضد الواجب - كما هو المفروض في المقام - يكون واجباً ، وإذا كان تركه واجباً ففعله حرام لا محالة - مثلاً - ترك الصلاة بما انه مقدمة للإزالـة الواجبة فيكون واجباً ، وإذا كان واجباً فعلهما - الذي هو ضد الإزالة - يكون حرماً . وهذا معنى ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد .

ولكن كلتا المقدمتين قابلة المناقشة :

اما المقدمة الأولى : فقد انكرها جماعة من المحققين منهم شيخنا الاستاذ (قدس سره) وقال : باستحالـة المقدمية ، وافاد في وجهها أـمـرـيـنـ :

الأول : ان المعلول وان كان مترتبـاً على تمام اجزاء عـلـتـهـ التـامـةـ ، إلا ان تأثير كل واحد منها فيه يغـيرـ تأثيرـ الآـخـرـ فـيـهـ ، فـاـنـ تـأـثـيرـ المـقـتـضـىـ فـيـهـ بـعـنـيـ تـرـشـحـهـ مـنـهـ ، وـيـكـوـنـ مـنـهـ الـأـثـرـ وـالـوـجـودـ ، كـالـنـارـ بـالـإـضـافـةـ إـلـىـ الـاحـرـاقـ ، فـاـنـ الـاحـرـاقـ يـترـشـحـ مـنـ النـارـ ، وـاـنـهـ فـاعـلـ مـاـ مـنـهـ الـوـجـودـ وـالـأـثـرـ ، لـاـ الحـاـذـاـةـ - مـثـلاـ - اوـ بـقـيـةـ الشـرـائـطـ . وـاـمـاـ تـأـثـيرـ الشـرـطـ فـيـهـ بـعـنـيـ انهـ مـصـحـحـ لـفـاعـلـيـةـ المـقـتـضـىـ وـتـأـثـيرـهـ آـثـرـهـ ، فـاـنـ النـارـ لـاـ تـؤـثـرـ فـيـ الـاحـرـاقـ بـدـوـنـ الـمـاـسـةـ وـالـحـاـذـاـةـ وـمـاـ شـاكـهـاـ ، فـتـلـكـ الشـرـائـطـ مـصـحـحـةـ لـفـاعـلـيـةـ النـارـ ، وـتـأـثـيرـهـاـ فـيـهـ ، لـاـ انـ الشـرـطـ بـنـفـسـهـ مـؤـثـرـ فـيـهـ .
وـمـنـ هـنـاـ اـنـقـفـ الشـرـطـ لـمـ يـؤـثـرـ المـقـتـضـىـ .

أـوـ فـقـلـ : انـ الشـرـطـ فـيـ طـرـفـ الـقـابـلـ مـتـمـمـ قـابـلـيـتـهـ ، وـفـيـ طـرـفـ الـفـاعـلـ مـصـحـحـ فـاعـلـيـتـهـ ، فـلـاـ شـأـنـ لـهـ مـاـ عـدـاـ ذـلـكـ . وـاـمـاـ عـدـمـ الـمـانـعـ فـدـخـلـهـ باـعـتـبـارـ انـ وـجـودـهـ يـزـاحـمـ المـقـتـضـىـ فـيـ تـأـثـيرـهـ ، كـالـرـطـوبـةـ الـمـوـجـودـةـ فـيـ الـحـطـبـ ، فـاـنـ دـخـلـ عـدـمـهـ فـيـ الـاحـرـاقـ باـعـتـبـارـ انـ وـجـودـهـ مـانـعـ عنـ تـأـثـيرـ النـارـ فـيـ الـاحـرـاقـ . وـهـذـاـ مـعـنـيـ دـخـلـ عـدـمـ الـمـانـعـ فـيـ وـجـودـ الـمـعـلـولـ ، إـلـاـ فـلـاـ يـعـقـلـ أـنـ يـكـوـنـ الـعـدـمـ بـمـاـ هـوـ مـنـ اـجـزـاءـ الـعـلـةـ التـامـةـ ، بـدـاهـةـ اـسـتـحـالـةـ أـنـ يـكـوـنـ الـعـدـمـ دـخـيـلـاـ فـيـ الـوـجـودـ وـمـؤـثـرـاـ فـيـهـ .

وـمـنـ ذـلـكـ الـبـيـانـ يـظـهـرـ طـوـلـيـةـ اـجـزـاءـ الـعـلـةـ التـامـةـ ، فـاـنـ مـاـ نـعـيـةـ الـمـانـعـ مـتـأـخـرـةـ رـتـبـةـ عـنـ وـجـودـ المـقـتـضـىـ ، وـعـنـ وـجـودـ جـمـيعـ الشـرـائـطـ ، كـاـنـ شـرـطـيـةـ الشـرـطـ مـتـأـخـرـةـ رـتـبـةـ عـنـ وـجـودـ المـقـتـضـىـ ، فـاـنـ دـخـلـ الشـرـطـ فـيـ الـمـعـلـولـ إـنـمـاـ هـوـ فـيـ مـرـتـبـةـ وـجـودـ مـقـتـضـيـهـ ، لـيـكـوـنـ مـصـحـحـاـ لـفـاعـلـيـةـهـ ، لـمـ اـعـرـفـتـ آـنـفـاـ . مـنـ أـنـ الشـرـطـ فـيـ نـفـسـهـ لـاـ يـكـوـنـ مـؤـثـرـاـ فـيـهـ . وـدـخـلـ عـدـمـ الـمـانـعـ إـنـمـاـ يـكـوـنـ فـيـ طـرـفـ تـحـقـقـ المـقـتـضـىـ معـ بـقـيـةـ الشـرـائـطـ ، لـيـكـوـنـ وـجـودـهـ مـنـ اـحـمـاـلـهـ فـيـ تـأـثـيرـهـ ، وـيـمـنـعـهـ عـنـ ذـلـكـ .
وـعـلـىـ ضـوـءـ ذـلـكـ قـدـ اـتـضـحـ اـسـتـحـالـةـ اـنـصـافـ الـمـانـعـ بـالـمـانـعـ إـلـاـ فـيـ طـرـفـ

وجود المقتضى مع سائر الشرائط ، كما انه يستحيل اتصاف الشرط بالشرطية إلا فيما اذا كان المقتضى موجوداً . - مثلاً - الرطوبة في الجسم القابل للاحتراق لا تتصف بالمانعية إلا في ظرف وجود النار وعماستها مع ذلك الجسم ، ليكون عدم الاحتراق مستندآ إلى وجود المانع ، وأما اذا لم تكن النار موجودة ، أو كانت ولم تكن عماسته مع ذلك الجسم فلا يمكن أن يستند عدم الاحتراق إلى وجود المانع .

ولنأخذ مثلاً لتوضيح ذلك : إذا فرضنا ان النار موجودة والجسم القابل للاحتراق يمسها ، ومع ذلك لم يحترق ، اذا نفتش عن سبب ذلك وما هو ، وبعد الفحص يتبيّن لنا ان سببه الرطوبة الموجودة في ذلك الجسم وهي التي توجب عدم قابليته للاحتراق ، وتأثير النار فيه ، فيكون عدمه مستندآ إلى وجود المانع . وكذا إذا فرض ان اليد الضاربة قوية والسيف حاد ، ومع ذلك لا أثر للقطع في الخارج ، فلا حالة عدم قبول الجسم للانقطاع والتاثير بالسيف من جهة المانع ، وهو صلابة ذلك الجسم لوجود المقتضى المقارن مع شرطه .

واما اذا فرض ان النار موجودة ، ولكن الجسم القابل للاحتراق لم يكن يمسها ، أو ان اليد الضاربة كانت قوية ولكن السييف لم يكن حاداً ، فعدم المعلول عندئذ لا محالة يستند الى عدم الشرط ، لا الى وجود المانع ، فالمانع في هذه اللحظة يستحيل ان يتصرف بالمانعية فعلاً ، فان أثره المنع عن فعالية تأثير المقتضى ، ولا أثر له في ظرف عدم تحقق الشرط .

وكذلك اذا لم تكن النار موجودة ، أو كانت اليد الضاربة ضعيفة جداً او مسلولة ، فعدم المعلول عندئذ لا محالة يستند الى عدم مقتضيه ، لا الى عدم المانعة ، او الرطوبة ، او الى عدم حدة السييف ، او صلابة الجسم كل ذلك لم يكن .

وهذا من الواضحات خصوصاً عند المراجعة الى الوجдан ، فان الانسان اذا لم يشته اكل طعام فعدم تتحققه يستند الى عدم المقتضى ، واذا اشتهاه ولكن

لم يجد الطعام فعدم الأكل يستند إلى عدم الشرط ، وإذا كانت الشروط متوفرة ولكنه منع عن الأكل مانع ، فعدمه يستند إلى وجود المانع ، وهكذا . وبعد بيان ذلك نقول : انه يستحيل أن يكون وجود أحد الضدين مانعاً عن وجود الضد الآخر ، لما سبق من أن المانع إنما يتصرف بالمانعية في لحظة تتحقق المقضى مع بقية الشراء .

ومن الواضح البين ان عند وجود أحد الضدين يستحيل ثبوت المقضى للضد الآخر ، ليكون عدمه مستنداً إلى وجود ضده ، لا إلى عدم مقتضيه . والوجه في ذلك هو ان المضادة والمنافرة بين الضدين والمعلولين تستلزم المضادة والمنافرة بين مقتضييهما ، فكما يستحيل اجتماع الضدين في الخارج ، فـ كذلك يستحيل اجتماع مقتضييهما فيه ، لأن اقتضاء الحال محال .

أو فقل : ان عدم الضد إنما يستند إلى وجود الضد الآخر في فرض ثبوت المقضى له ، وهذا غير معقول كيف قان لازم ذلك هو أن يمكن وجوده في عرض وجود ذلك الضد ، والمفروض انه محال ، فالمقاضى له أيضاً محال ، بداهة ان استحالة اقتضاء الحال من الواردات الأولية ، وإلا فما فرض انه محال لم يكن محالا . وهذا خلف .

ولنأخذ مثلاً لذلك : ان وجود السواد مثلاً في موضوع لو كان مانعاً عن تحقق البياض فيه فلا بد أن يكون ذلك في ظرف ثبوت المقضى له ، ليكون عدمه (البياض) مستنداً إلى وجود المانع ، وهو وجود السواد ، لا إلى عدم مقتضيه . وثبوت المقضى له محال وإلا لـ كان وجوده (البياض) في عرض وجود الضد الآخر (السواد) ممكناً ، وحيث انه محال فيستحيل ثبوت المقضى له ، لأن اقتضاء الحال محال .

وعليه فإذا كان المقضى لأحد هما موجوداً فلا حالة يكون المقضى للأخر معدوماً ، اذاً يكون عدمه دامماً مستنداً إلى عدم مقتضيه ، لا إلى وجود المانع .

هذا بالإضافة إلى ارادة شخص واحد في غاية الوضوح ، بدأه استحالة تتحقق ارادة كل من الصندين في آن واحد من شخص واحد ، فلا يمكن تتحقق ارادة كل من الصلاة والإزالة في نفس المكلف ، فإن اراد الإزالة لم يمكن تتحقق ارادة الصلاة ، وإن أراد الصلاة لم يمكن تتحقق ارادة الإزالة فترك كل واحدة منها عند الاستغفال بالآخر مستند إلى عدم المقتضى له ، لا إلى وجود المانع مع ثبوت المقتضى .

واما بالإضافة إلى ارادة شخصين للصندين فالامر أيضاً كذلك ، لأن ارادى الارادتين لا حالة تكون مغلوبة للارادة الأخرى ، لاستحالة تأثير كليهما معاً ، وعندئذ تسقط الإرادة المغلوبة عن صفة الاقتضاء ، لاستحالة اقتضاء الحال وغير المقدور ، لفرض ان متعلقاتها خارج عن القدرة فلا تكون متصفة بهذه الصفة ، فيكون وجودها وعدمها سيان .

وقد تحصل من ذلك : ان المانع بمعنى الذى ذكرناه - وهو ما يتوقف على عدم وجود المعلول في الخارج - ما كان من احتمال المقتضى في تأثيره أثره ، ومانعه عنه عند وجدانه الشرائط ، وهذا المعنى مفقود في الصندين كامراً .

فالنتيجة اذن : انه لا وجه للدعوى توقف أحد الصندين على عدم الآخر إلا تخيل ان المنافاة والمعاندة بينهما تقتضى التوقف المزبور . ولما كانه خيال فاسد ، ضرورة ان ذلك لو تم لكان تتحقق كل من النقيضين متوقفاً على عدم الآخر ايضاً لوجود الملك فيه ، وهو المعاندة والمنافاة ، مع ان بطلان ذلك من الواضحات فلا يحتاج الى مؤنة بيان واقامة برهان .

ونلخص ما أفاده - قوله - في عدة نقاط :

الأولى - ان مانعية المانع في مرتبة متأخرة عن مرتبة وجود المقتضى وجود الشرط ، فيكون استناد عدم المعلول إلى وجود المانع في ظرف ثبوت المقتضى مع بقية الشرائط ، وإلا فالمانع لا يكون مانعاً كما سبق .

الثانية - ان وجود كل من الضدين بما انه يستحيل في عرض الآخر ويتحقق تتحقق في الخارج ، فثبتت المقتضى له في عرض ثبوت المقتضى الآخر ايضاً مجال ، لأن اقتضاء المجال كما عرفت .

الثالثة - ان المعاادة والمنافاة بين الضدين لو كانت مقتضية للتوقف المذكور لكان مقتضية له بالإضافة الى النقيضين أيضاً ، وبطلانه غنى عن البيان . ولنأخذ الآن بدرس هذه النقاط :

اما النقطة الاولى فهي في غاية الصحة والمانع على البيان المتقدم .

واما النقطة الثانية : فللمذاقة فيها مجال واسع وذلك : لأن لا مانع من ثبوت المقتضى لكل من الضدين في نفسه ، مع قطع النظر عن الآخر ، ولا استحالة فيه أصلاً .

والوجه في ذلك هو : ان كلاً من المقتضيين إنما يقتضي أثره في نفسه مع عدم ملاحظة الآخر ، فمقتضى البياض مثلاً إنما يقتضيه في نفسه سواء أكان هناك مقتضى للسواد لم يكن ، كما ان مقتضى السواد إنما يقتضيه كذلك ، وامكان هذا واضح ، ولا زرى فيه استحالة ، فان المستحيل إنما هو ثبوت المقتضى لكل من الضدين بقيد التقارن والاجتماع لا في نفسه ، أو اقتضاء شيء واحد بذلك لامرین متنافيین في الوجود ، وهذا مصدق قولنا اقتضاء المجال مجال ، لا فيما إذا كان هناك مقتضيان كان كل واحد منها يقتضي في نفسه شيئاً خصوصاً وأثراً خاصاً مع قطع النظر عن ملاحظة الآخر .

والبرهان على ذلك انه لو لا ما ذكرناه من امكان ثبوت المقتضى لكل منها في نفسه لم يكن استناد عدم المعلول الى وجود مانعه أصلاً ، لأن أثر المانع كالرطوبة - مثلاً - لا يخلو من أن يكون مضاداً للمعلول - وهو الاحراق - وان لا يكون مضاداً له ، فعلى الفرض الأول يستحيل ثبوت المقتضى للمعلول والمنعون ليكون عدمه مستنداً الى وجود مانعه ، لفرض وجود ضده وهو أثر المانع ، وقد

سبق ان عند وجود أحد الضدين يستحيل ثبوت المقتضى للأخر ، فيكون عدمه من جهة عدم المقتضى ، لا من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضى له . وعلى الفرض الثاني فلا مقتضى لـلـكونه مانعاً منه ، بدأهـة ان مانعية المانع من جهة مضادة أثره للمنوع ، فإذا فرض عدم مضادته له فلا موجب لـلـكونه مانعاً أصلاً .

وقد تبين بعد الآن انه لا مانع من أن يكون أحد الصدرين مانعاً عن الآخر ليستند عدمه اليه ، لا الى عدم مقتضيه ، لفرض امكان ثبوته في نفسه ، بحيث لو لا وجود الصد الآخر لكان يؤثر أثره ، ولكن وجوده يزاحمه في تأثيره وينفعه عن ذلك ، مثلاً إذا فرض وجود مقتضى لحركة شيء الى طرف الشرق ووجود مقتضى لحركته الى طرف المغرب فـ كل من المقتضيين إنما يقتضي الحركة في نفسه الى كل من الحابين ، مع عدم ملاحظة الآخر ، فعندها كان تأثير كل واحد منها في الحركة الى الجانب الخاص متوقفاً على عدم المانع منه ، فإذا وجدت احدى الحركتين دون الأخرى فلا حالة يكون عدم هذه مستنداً الى وجود الحركة الاولى لا الى عدم مقتضيتها ، فإن المقتضى لها موجود على الفرض ، ولو لا المانع لـ كان يؤثر أثره ولكن المانع هو وجود تلك الحركة ، يزاحمه في تأثيره .

على الجملة فلا ريب في امكان ثبوت المقتضيين في حد ذاتهما ، حتى اذا كانا في موضوع واحد أو محل واحد ، كارادتين من شخص واحد ، أو سببين في موضوع واحد ، فضلا عما اذا كان في موضوعين أو محلين ، كارادتين من شخصين ، أو سببين في موضوعين إذ لا مانع من ان يكون في شخص واحد مقتض للقيام من جهة ، ومقتض للجلوس من جهة اخرى ، وكلا المقتضيين موجود في حد ذاتهما ، مع الفرض عن الآخر ، فعندئذ اذا وجد أحد الفعلين دون الآخر فقدم هذا لا حالة يكون مستندآ الى وجود ذلك ، لا الى عدم مقتضيه ، لفرض ان المقتضى له موجود ، وهو يؤثر أثره ولو لا من احتمة المانع له .

وبناء على ما ذكرناه هي : ان ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدره) من أن أحد

الضدين اذا كان موجوداً يستحيل ثبوت المقتضى له - لا يتم ، ومنشأ ذلك غفلة - قده - عن نقطة واحدة هي تخيل ان المقام من موارد الكبري المتسالم عليهما وهي ان اقتضاء الحال محال ، مع ان الامر ليس كذلك ، فان المقام اجنبي عنه فان اقتضاء الحال إنما يتحقق في أحد موردين :

الأول - ما اذا كان هناك شيء واحد يقتضى بذاته امرین متنافيين في الوجود .

الثانى - ما اذا فرض هناك ثبوت المقتضى لـ كل من الضدين بقيـد الاجتماع والتـفارـن ، وـمن الواضح انه لا صـلة لكـلا المـورـدين بالـمقـام ، وهو ما اذا كان هناك مـقتـضـيـان كانـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـماـ يـقـتـضـىـ شـيـئـاـ مـخـصـوـصـاـ ، وـأـثـرـاـ خـاصـاـ فـيـ نـفـسـهـ ، بلا رـبـطـ لـهـ بـالـآـخـرـ . وـهـذـاـ هـوـ مـرـادـ القـائـلـيـنـ بـهـ انـ الـأـمـرـ بـالـشـيـءـ يـقـتـضـىـ النـهـىـ عـنـ ضـدـهـ ، فـانـهـ بـعـدـ مـاـ تـسـالـمـواـ عـلـىـ الـكـبـرـىـ . وـهـىـ وـجـوبـ مـقـدـمةـ الـوـاجـبـ . قـدـ نـقـحـواـ الصـغـرـىـ . وـهـىـ كـوـنـ دـمـ أـحـدـ الضـدـينـ مـقـدـمةـ لـضـدـ الـآـخـرـ . بـالـشـكـلـ الـذـيـ بـيـنـهـاـ .

ثـمـ أـخـذـوـ النـتـيـجـةـ بـضـمـ الصـغـرـىـ إـلـىـ الـكـبـرـىـ وـهـىـ حـرـمةـ الضـدـ .

وـاماـ النـقطـةـ الثـالـثـةـ :ـ فـيـرـدـ عـلـيـهاـ اـنـ الـمـعـانـدـ وـالـمـنـافـرـةـ بـيـنـ الضـدـينـ لـوـ سـلـمـ اـقـتـضـاـهـاـ لـالتـوقـفـ المـزـبـورـ فـلـاـ يـسـلـمـ اـقـتـضـاـهـاـ لـهـ بـيـنـ النـقـيـضـيـنـ إـذـ لـاـ يـعـقـلـ التـوقـفـ بـيـنـ النـقـيـضـ وـعـدـمـ نـقـيـضـهـ بـدـاهـةـ أـنـ دـمـ الـوـجـودـ عـيـنـ الـعـدـمـ الـبـدـيلـ لـهـ فـكـيـفـ يـعـقـلـ تـوقـفـ ذـلـكـ الـعـدـمـ عـلـىـ دـمـ الـوـجـودـ ،ـ لـانـهـ مـنـ تـوقـفـ الشـيـءـ عـلـىـ نـفـسـهـ وـهـوـ محـالـ ،ـ مـثـلاـ .ـ عـدـمـ الـأـنـسـانـ عـيـنـ الـعـدـمـ الـبـدـيلـ لـهـ فـلـاـ يـكـادـ يـمـكـنـ تـوقـفـ الـعـدـمـ الـبـدـيلـ لـهـ عـلـىـ عـدـمـهـ ،ـ بـدـاهـةـ اـنـ تـوقـفـ شـيـءـ عـلـىـ شـيـءـ يـقـتـضـىـ الـمـغـاـيـرـةـ وـالـأـنـيـنـيـةـ بـيـنـهـماـ فـيـ الـوـجـودـ ،ـ فـضـلـاـ عـنـ الـمـغـاـيـرـةـ فـيـ الـمـفـهـومـ .ـ وـمـنـ الـظـاهـرـ اـنـ لـاـ مـغـاـيـرـةـ بـيـنـ دـمـ الـأـذـانـ .ـ مـثـلاـ .ـ وـالـعـدـمـ الـبـدـيلـ لـهـ لـاـ خـارـجـاـ لـاـ مـفـهـومـاـ .

فـيـنـ الـمـغـاـيـرـةـ الـمـفـهـومـيـةـ بـيـنـ دـمـ الـعـدـمـ وـالـوـجـودـ ثـابـتـةـ لـكـنـهـ لـاـ تـغـيـرـ بـيـنـهـماـ فـيـ الـخـارـجـ .ـ مـثـلاـ .ـ الـأـنـسـانـ مـغـاـيـرـ مـفـهـومـاـ مـعـ دـمـ نـقـيـضـهـ وـهـوـ الـعـدـمـ الـبـدـيلـ لـهـ

وليسنها متحدان عيناً وخارجاً فان عدم عدم الانسان عين الانسان في الخارج ، اذا لا معنى لتوقف تتحقق أحد النقيضين على عدم الآخر . وهذا بخلاف الصدرين ، فانه لسكان المغايرة بينها مفهوماً وخارجياً لا يكون توقف أحدهما على عدم الآخر من توقف الشيء على نفسه .

فا أفاده شيخنا الاستاذ (قدره) من ان المعاندة والمنافرة بين الصدرين لو اقتضت توقف أحدهما على عدم الآخر لثبت ذلك في النقيضين أيضاً لا يرجع الى معنى محصل أصلاً .

الوجه الثاني - ان عدم أحد الصدرين لو فرض ثبوت المقتضى له أيضاً يستند عدمه الى وجود مقتضى الآخر ، لا الى وجود نفسه :

بيان ذلك : ان الصور المتصورة في المقام ثلاثة لا رابع لها .

الاولى - ان يكون المقتضى لـ كل من الصدرين موجوداً .

الثانية - ان لا يكون المقتضى اشئ منها موجوداً ، عكس الاولى .

الثالثة - ان يكون المقتضى لـ احدهما موجوداً دون المقتضى للآخر .

اما الصورتان الاخيرتان فالامر فيها واضح ، فان عدم ما لا مقتضى له مستند الى عدم مقتضيه ، لا الى وجود الصد الآخر .

وإنما الكلام في الصورة الاولى - فنقول : ان المقتضيين الموجودين في عرض واحد لا يخلو ان من أن يكونا متساوين في القوة ، وان يكون أحدهما اقوى من الآخر .

اما على الاول : فلا يوجد شيء من الصدرين لاستحالة تأثير كل منها أثره مما ، وتأثير أحد هما المعين فيه دون الآخر ترجيح من دون مرجع ، أو خلف ان فرض له مرجع . ومن ذلك يعلم ان المانع من وجود الصد مع فرض ثبوت مقتضيه إنما هو وجود المقتضى للصد الآخر ، لا نفس وجود الصد . وفي هذا الفرض بما ان كلا من المقتضيين يزاحم الآخر في تأثيره ، ويمنعه عن ذلك ، فان

تأثير كل منها منوط بعدم المانع عنه ، ووجود مقتضى الصد الآخر مانع ، فلا حالة يكون عدم كل من الضدين مستندًا إلى وجود المقتضى للأخر لا إلى نفسه .
واما على الثاني - فيؤثر القوى في مقتضاه ، ويكون مانعاً عن تأثير المقتضى الضعيف ، والضعف لا يمكن أن يكون مانعاً من القوى .

بيان ذلك ان القوى لمكان قوتها يزاحم الضعف وينعه من التأثير في مقتضاه ، فنفس وجوده موجب لفقد شرط من شرائطه وهو عدم المزاحم ، فإنه شرط تأثيره ومصحح فاعليته ، فيكون عدم القوى شرطاً لتأثير الضعف ، وجوده مانعاً منه .

وعلى هدى ذلك يعلم ان عدم تمامية علية الضعف يستند إلى تمامية علية القوى وجوده ، وبما ان الضعف لا يمكن أن يزاحم القوى في تأثيره يكون تام الاقتضاء والفاعلية ، فهو بصفته كذلك يزاحم الضعف وينعه عن تأثيره في معلوله ، فعدم مزاحمة الضعف - بالتالي - منتهى إلى ضعف في نفسه بالإضافة إلى المقتضى الآخر ، إذ لو كان قويًا مثله لزاحمه في تأثيره لا حالة ، فعدم قابليته لأن يزاحم الأجر وقابلية الآخر لأن يزاحمه لاجل عدم قوتها بالإضافة إليه وإن كان قويًا في نفسه وتام الفاعلية والاقتضاء مع قطع النظر عن مزاحمة الآخر له ، ولذا لو لم يكن القوى في البين لا ثر الضعف في مقتضاه ، في هذا الفرض يستند عدم الصد إلى وجود المقتضى القوى للصد الآخر ، لا إلى نفس وجوده ، ولا إلى عدم مقتضى نفسه ، فإنه موجود على الفرض ، ولكن المانع منعه عن تأثيره وهو وجود المقتضى القوى .

وعلى الجملة : ففي ما إذا كان المقتضيان متفاوتين بالقوة والضعف ، فيستحيل أن يؤثر الضعف في مقتضاه ، لأن تأثير كل مقتضى مشروط بعدم المانع المزاحم له ، والقوى لمكان قوتها مزاحم له ومع ذلك لو أثر الضعف دون القوى للزم انفكاك المعلول عن علته التامة ، وصدوره عن علته الناقصة ، فإن علية القوى

- كما عرفت - تامة فلا حالة متوقرة فيه أصلاً ، إذ الضعف لم يكن ضعفه لا يمكن أن يزاحمه ، وعليه الضعف نافحة لوجود المانع المزاحم له ، إذاً يستند عدم الضد الذي يقتضيه السبب الضعيف إلى وجود السبب القوي ، فإنه مانع عن تأثير الضعف ومن احتم له ، وإلا فالمقتضى له موجود . وقد سبق أن عدم المعلول إنما يستند إلى وجود المانع في ظرف تحقق المقتضى وبقية الشرائط .

ولنأخذ لذلك مثالين :

الأول - ما إذا فرض ثبوت المقتضى لـ كل من الضدين في محل واحد ، كارادة الضدين من شخص واحد وكانت ارادته بالإضافة إلى أحد هما أقوى من ارادته بالإضافة إلى الآخر ، كالموازن هناك غريزان وقد تعلقت ارادته بانقاد كل واحد منها في نفسه ، ولكن ارادته بالإضافة إلى انقاد أحد هما أقوى من ارادته بالإضافة إلى انقاد الآخر ، من جهة أن أحد هما عالم والآخر جاهل أو كان أحد هما صديقه والآخر أجنبياً عنه ، وغير ذلك من الخصوصيات والعناوين الموجبة لـ كثرة الشفقة والمحبة بالإضافة إلى انقاد أحد هما دون الآخر . ففي مثل ذلك لا محالة يكون المؤثر هو الارادة القوية دون الارادة الضعيفة ، فإنها المكان ضعفها تزاحمها الارادة القوية ، وتنعمها عن تأثيرها في مقتضاهما ، وتلك لمكان قوتها لا تزاحم بها ، إذاً عدم تتحقق مقتضى الارادة الضعيفة غير مستند إلى وجود الضد الآخر ، ولا إلى عدم مقتضيه ، فإن مقتضيه وهو الارادة الضعيفة موجود على الفرض ، بل هو مستند إلى وجود المانع والمزاحم له ، وهو الارادة القوية .

الثاني - ما إذا فرض ثبوت المقتضى لـ كل من الضدين في محلين وموضوعين ، كما إذا كان كل منها متعلقاً لارادة شخص ، ولكن كانت ارادة أحد هما أقوى من ارادة الآخر كما إذا أراد أحد الشخصين - مثلاً - حركة جسم إلى جانب واراد الآخر حركة ذلك الجسم إلى جانب آخر ، وهكذا في مثل ذلك أيضاً يكون المؤثر هو الارادة الغالبة دون الارادة المغلوبة ، فعدم اثرها أيضاً غير مستند إلى

وجود أثر تلك الارادة ، بل هو مستند الى من احتمتها بها المكان ضعفها و عدم
من احمة تلك بها المكان قوتها .

فالنتيجة - اذن - لا يمكن فرض وجود صورة يستند عدم الصد في تلك الصورة الى وجود الصد الآخر ، لا الى وجود سببه ، او عدم مقتضي نفسه .
أقول : هذا الوجه في غاية الم Tanner والاستقامة ، ولا مناص من الالتزام به
ولا سيما بذلك الشكل الذي يتبناه .

وذكر الحق صاحب المكفاية (قوله) وجهاً نالنا لاستحالة مقدمة عدم
الضد للضد الآخر . واليak نصه :

ـ وذلك لأن المعاندة والمنافرة بين الشيئين لا تقتضى إلا عدم اجتنابهما في التحقق ، وحيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله ، بل يبنهما كمال الملاعنة كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة ، من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدم أحد هما على الآخر كالمبني ، فكما أن قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدم ارتفاع أحد هما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادين .

اقول : توضيح ما أفاده - قوله - إن المعاشرة والمعاندة بين الصدرين كما تقتضي استحالة اجتماعهما في التحقق والوجود في زمن واحد كذلك تقتضي استحالة اجتماعهما في مرتبة واحدة ، فإذا استحال اجتماعهما في مرتبة واحدة كان عدم أحدهما في تلك المرتبة ضرورياً وإلا فلا بد أن يكون وجوده فيها كذلك ، لاستحالة ارتفاع المقيضين عن الرتبة - مثلاً - البياض والسود متضادان وقضية مضادة أحدما مع الآخر ومعاندتها استحالة اجتماعهما في الوجود في موضوع ، وفي أن واحد ، أو رتبة واحدة ، فكما أن استحالة اجتماعهما في زمان واحد تستلزم ضرورة عدم أحدما في ذلك الزمان ، كذلك استحالة اجتماعهما في رتبة واحدة تستلزم ضرورة عدم واحد منها في تلك الرتبة لاستحالة ارتفاع المقيضين عن المرتبة

ايضاً بان لا يكون وجوده في تلك المرتبة ولا عدمه .

ومن ذلك يعلم ان مراده - قوله - من انه لا منافاة بين وجود أحد الصدرين وعدم الآخر ، بل ينفيها كمال الملازمة ما ذكرناه من ان المضادة بين شيئاً لا تقتضي إلا استحالة اجتماعها في التتحقق والوجود في آن واحد أو رتبة واحدة ، واذا استحال تتحققها في مرتبة فلا حالت يكون عدم أحدهما في تلك المرتبة واجباً - مثلاً عدم البياض في مرتبة وجود السواد وكذلك عدم السواد في مرتبة وجود البياض ضروري ، كيف ولو لم يكن عدم البياض في تلك المرتبة يلزم أحد مذكورين : اما ارتفاع النقيضين عن تلك المرتبة لو لم يكن وجود البياض ايضاً في تلك المرتبة ، او اجتماع الصدرين فيها إذا كان البياض موجوداً فيها ، وليس غرضه من ذلك نفي المقدمية والتوقف بمجرد كمال الملازمة بينها ليرد عليه ما أورده شيخنا المحقق (قوله) من ان كمال الملازمة ينفيها لا يدل عليه . فان بين الملة والمعلول كمال الملازمة ومع ذلك لا يكونان متتحققين في الرتبة .

كما ان غرضه (قوله) من قوله : « كما ان قضية المنافة بين المتناظرين لا تقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادين ، هو ما ذكرناه ، وليس غرضه من ذلك الاستدلال على نفي التوقف والمقدمية بقياس المساواة » ، بدعوى : ان عدم أحد الصدرين في مرتبة وجوده لأنهما نقيضان والنقيضان في رتبة واحدة وبما ان وجود أحد الصدرين في مرتبة وجود الآخر لان ذلك مقتضى التضاد بينهما كان عدم أحد الصدرين في مرتبة وجود الآخر .

وذلك لما ذكرناه غير مرة من ان التقدم والتأخر والتقارن بين شيئاً تارة تلاحظ بالإضافة الى الزمان ، ومعنى ذلك ان الملاك في تقدم شيء على شيء آخر او تأخره عنه او تقارنه معه هو نفس الزمان لا غيره ، وتارة اخرى تلاحظ بالإضافة الى الرتبة مع تقارنها بحسب الزمان ، وحيينما ذكر الملاك فيه شيء آخر غير الزمان .

اما اذا كان التقدم والتأخر بين شيئين او التقارن بينهما بالزمان فـ كل ما هو متعدد مع المتقدم في الزمان متقدم على المتأخر بعین الملك الموجود في المتقدم ، وهو كونه في الزمان المتقدم وكل ما هو متعدد مع المتأخر في الزمان متاخر عن المتقدم بعین الملك الموجود في المتأخر ، وهو كونه في الزمان المتأخر . وكل ما هو متعدد مع المقارن في الزمان مقارن لتحقق ملك التقارن فيه ، وهذا من الواضحات فلا يحتاج الى مسوقة بيان .

واما اذا كان التقدم والتأخر بينهما بلحاظ الرتبة دون الزمان فالامر ليس كذلك ، فان ما هو متعدد مع المتقدم في الرتبة لا يلزم أن يكون متقدماً على المتأخر وكذا ما هو متعدد مع المتأخر فيها أو المقارن لا يلزم أن يكون متاخراً ، أو مقارناً - مثلاً - العلة متقدمة على المعلول رتبة ، وما هو متعدد معها في الرتبة - وهو العدم البديل لها - لا يكون متقدماً عليه ، والمعلول متاخر عن العلة رتبة - وما هو متعدد معه وهو عدمه البديل له - لا يكون متاخراً عنها .

والوجه في ذلك هو : ان التقدم او التأخر بالرتبة والطبع لا يكون جزافاً ، بل لا بد أن يكون ناشئاً من ملك مقتضى له ، فـ كل ما كان فيه الملك الموجب لتقدمه او تأخره فهو ، وإلا فلا يعقل فيه التقدم او التأخر أصلاً ، فـ هذا الملك تارة يختص بوجود الشيء فلا يمكن الالتزام بالتقدم او التأخر في عدمه ، وتارة أخرى يختص بـ عدمه ، فلا يعقل الالتزام به في وجوده ، فـ انه تابع لوجود الملك ، فـ في كل مورد لا يوجد فيه الملك لا يمكن فيه التقدم او التأخر ، بل لا بد فيه من الالتزام بالاتحاد والممية في الرتبة ، فـ ان ملك الممية انتفاء الملك التقدم والتأخر ، لا انها ناشئة من ملك وجوده .

وعلى ضوء ذلك نقول : ان تقدم العلة على المعلول بـ ملك ترشح وجود المعلول من وجود العلة ، كما ان تقدم الشرط على المشروط بـ ملك توقف وجوده على وجوده ، وتقديم عدم المانع على المنع بـ ملك توقف وجوده عليه ، واما عدم

العلة فلا يكون متقدماً على وجود المعلول ، لعدم ملاك التقدم فيه ، كما أن عدم المعلول لا يكون متاخراً عن وجود العلة مع أنه في مرتبة وجود المعلول ، لعدم تحقق ملاك التأخير فيه ، وكذا لا يكون عدم الشرط متقدماً على المشروط ، ولا عدم المشروط متاخراً عن وجود الشرط ، لاختصاص ملاك التقدم والتأخير بوجود الشرط ووجود المشروط دون وجود أحدهما وعدم الآخر .

وعلى الجملة : فما كان مع المتقدم في الرتبة كالعلة والشرط ليس له تقدم على المعلول والمشروط ، إذ التقدم بالعلية شأن العلة دون غيرها ، والتقدم بالشرطية شأن الشرط دون غيره ، فإن التقدم بالعلية أو الشرطية أو نحوها الثابت الشيء لا يسمى إلى نقبيضه المتجدد معه في الرتبة . ولذا فلما ازدأه لا تقدم لعدم العلة على المعلول ولا للعلة على عدم المعلول ، مع أنه لا شبهة في تقديم العلة على المعلول . والسر فيه - ما عرفت - من أن التقدم والتأخير الرتبين تابعان للملاك ، فشكل ما لا يكون فيه الملاك لا يعقل فيه التقدم والتأخير أصلاً ، بل لا مناص فيه من الحكم بالمعيبة والاتحاد في الرتبة .

ومن ذلك يظهر الحال في الصدين ، إذ يمكن أن يكون عدم أحدهما متقدماً على وجود الآخر بملك موجب له ، ولا يكون ما هو متتجدد معه في الرتبة متقدماً عليه ، ف مجرد اتحاد الصدين والنقيضين في الرتبة لا يأبى أن يكون عدم الضد متقدماً على الضد الآخر ، مع عدم تقدم ما هو في مرتبته عليه ، لاختصاص ملاك التقدم بعدم كل منها بالإضافة إلى وجود الآخر ، دون عدم كل منها بالإضافة إلى وجوده ، دون وجود كل منها بالإضافة إلى وجود الآخر .
ولاحظ ذلك كان ما هو متتجدد مع العلة في الرتبة - وهو عدمها - متتجدد مع المعلول في الرتبة ، وكان ما هو متتجدد مع المعلول في الرتبة وهو عدمه متتجدد مع العلة في الرتبة ، مع أن العلة متقدمة على المعلول رتبة .
ثُمَّ ان ما ذكره في النقيضين - من أن قضية المعانة بينهما لا تتحققى تقدم

أحدهما في ثبوت الآخر - لابد من فرضه في طرف واحد منها ، وهو طرف الوجود دون كلا الطرفين ، وذلك لأن وجود الشيء يغاير عدم نقبيضه - اعني به عدم العدم - مفهوماً ، واما عدم الشيء فهو بنفسه نقبيض الشيء ، ولا يغايره بوجه كي يقال ان ارتفاع الوجود يلائم نقبيضه من دون أن يكون بينهما تأخراً وتقديماً . مثلاً وجود الانسان يغاير عدم نقبيضه (عدم الانسان) مفهوماً ، فان مفهوم عدم العدم غير مفهوم الوجود ، وان كان في الخارج عينه . فإذا يمكن ان يقال : ان الشيء كالانسان متعدد في الرتبة مع عدم نقبيضه . واما عدم الانسان فلا يغاير عدم نقبيضه (وجود الانسان) حتى مفهوماً ، فان نقبيضه هو الانسان ، وعدم نقبيضه هو عدم الانسان . اذاً فلا معنى لأن يقال : ان عدم الانسان متعدد في الرتبة مع عدم الانسان .

فالنتيجة لحد الآن قد أصبحت ان التسلك بقياس المساواة إنما يصح في التقدم الزمانى ، فان ما هو مع المتقدم بالزمان متقدم لا محالة دون ما اذا كان التقدم في الرتبة .

وقد عرفت ان غرض المحقق - صاحب السكافية (قده) - ليس التسلك بقياس المساواة لاثبات نفي المقدمية والتقدم لعدم أحد الضدين للضد الآخر ليرد عليه ما بيناه ، بل غرضه ما ذكرناه سابقاً . هذا غاية توجيهه لما افاده (قده) في المقام .

وقد ظهر من ضوء بياننا هذا امران :

الأول - بطلان ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) من التسلك لاثبات كون عدم أحد الضدين في مرتبة الضد الآخر ، بقياس المساواة . وقد تقدم بيانه مع جوابه مفصلاً فلا حاجة الى الاعادة .

الثانى - بطلان ما أفاده شيخنا المحقق (قده) من أن المعية في الرتبة كالتقدم أو التأخير الرتبى لابد أن تكون ناشئة من ملاك وجودى ، فلا يكفى فيها انتفاء ملاك

التقدم أو التأخر .

والوجه في ذلك ما عرفت من ان التقدم أو التأخر لابد ان يكون ناشئاً من ملاك وجودي موجب له ، واما المعيبة في الرتبة فلا .

والسر في ذلك ان كل شيء اذا قيس على غيره ولم يكن بينهما ملاك التقدم والتأخر فهو في رتبته لا محالة ، اذ لا نعني بالمعيبة في الرتبة إلا عدم تحقق موجب التقدم والتأخر بينهما ، ضرورة انها لا تحتاج الى ملاك آخر غير عدم وجود ملاك التقدم والتأخر ، فشكل ما لم يكن متقدماً على شيء ولا متاخراً عنه في الرتبة ، كان متخدماً معه في الرتبة لا محالة .

وبعد بيان هذا نقول : انه يمكن المناقضة فيها أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) أيضاً والوجه في ذلك هو ان ما أفاده (قدره) مبين على أصل فاسد وهو ان استحالة اجتماع الضدين أو التقيضين إنما تكون مع وحدة الرتبة ، واما مع تعددتها فلا استحالة ابداً ، او فقل : انه كايعتبر في التناقض أو التضاد وجدة الزمان ، كذلك يعتبر فيه وحدة الرتبة ، ومع اختلافها فلا تناقض ولا تضاد . ولكن هذا الاصل يكان من الفساد وذلك لأن التضاد من صفات الوجود الخارجي فالمضادة والمعاندة بين السواد والبياض أو بين الحركة والسكنون - مثلاً - إنما هي في ظرف الخارج بدأه انه مع قطع النظر عن وجودهما في الخارج لا مضادة ولا معاندة بينهما ابداً .

وعلى الجملة : فالمضادة والمائلة والمناقضة جمياً من الصفات التي تعرض الموجودات الخارجية ، لا الرتب العقلية ، ضرورة ان الوجود والعدم إنما يستحيل اجتماعهما في الخارج ، وكذلك السواد والبياض ، والحركة والسكنون ، وكل ما يكون من هذا القبيل ، ولذا لو فرضنا ان الضدين كانوا مختلفين في الرتبة عقلاً كان اجتماعهما خارجاً في موضوع واحد محالاً ، فالاستحالة تدور مدار اجتماعهما في الوجود الخارجي في آن واحد وفي موضوع فارد ، سواه . أكانا مختلفين بحسب الرتبة أم

كانا متعددين فيها ، إذ العبرة إنما هي بالمقارنة الزمنانية ، ومن المعلوم أن المختلفين بحسب الرتبة قد يقتربان بحسب الرمان كالعلة والمعلول .

وعليه فلا يتم ما في السكفاية من أن المعاندة والمنافرة بين الضدين تقتضي استحالة اجتماعهما في رتبة واحدة أيضاً ، فإذا استحال اجتماعهما فيما فلا حالة يكون عدم أحدهما في تلك المرتبة ضرورياً ، وإلا لزم إما ارتفاع الضدين أو اجتماعهما ، وكلاهما محال .

والوجه فيه ما عرفت من أن المعاندة والمنافرة بين الضدين إنما هي بلحاظ وجودهما في الخارج وإلا فلا معاندة ولا مضادة بينهما أبداً ، فإذا لا مانع من أن يكون عدم أحدهما متقدماً على الآخر بالرتبة ، ولا يلزم عليه المذكور أصلاً ، وأما عدم تقدم أحد الضدين على الآخر فليس من ناحية المضادة بينهما ، ليقال إن قضيتها اتحادهما في الرتبة ، بل من ناحية انتفاء ملأ التقدم والتأخر .

ومن هنا لم يعدوا من الوحدات المعتبرة في التناقض أو التضاد وحدة الرتبة وهذا منهم شاهد على عدم اعتبارها فيه .

وذكر المحقق صاحب السكفاية (قوله) وجهاً رابعاً لاستحالة كون عدم أحد الضدين مقدمة للضد الآخر بأنه مستلزم للدور ، فإن التنازع 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 الشيء على وجود مانعه ، فيلزم حينئذ توقف وجود كل منهما على عدم الآخر وتوقف عدم كل منهما على وجود الآخر . وهذا محال .

وقد أورد عليه كما في السكفاية بان توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر فعلٍ ، فإن وجود السواد في محل متوقف فعلاً على عدم تتحقق البياض فيه وأما توقف عدم الضد على وجود الآخر فهو شأنٌ ، لا فعلٌ فلام دور .

والوجه في ذلك هو أن وجود الضد في الخارج لا حالة يكون بوجود علته

التابعة من المقتضى والشرط وعدم المانع ، ومن الواضح ان توقف وجود المعلول على جميع اجزاء علته ومنها عدم المانع فعلي ، لأن للجميع دخلا فعلا في تتحققه وجوده في الخارج ، وهذا معنى ان توقف وجود الصد على عدم الآخر فعلي ، فانه من توقف وجود المعلول على عدم مانعه في ظرف تتحقق المقتضى والشرط .

واما عدم الصد فلا يتوقف على وجود الصد الآخر فعلا ، لأن عدمه يستند الى عدم المقتضى له لا الى وجود المانع في ظرف تتحقق المقتضى مع بقية الشرائط ، ليكون توقفه عليه فعليا ، بل يحتمل استحالة تتحقق المقتضى له أصلا ، لاجل احتمال ان يكون وقوع أحد الصدرين في الخارج وعدم وقوع الآخر فيه متنهما الى تعلق الارادة الازلية بالاول وعدم تعلقها بالثانى ، فانها علة العمل وجميع الاسباب الممكنة لابد أن تنتهي الى سبب واجب وهو الارادة الازلية فيكون عدم الصد عندئذ دائماً مستنداً الى عدم المقتضى ، لا الى وجود المانع ، ليلزم الدور .

وما قيل : - من أن هذا إنما يتم فيما إذا كان الصدتان متنهيتين الى ارادة شخص واحد فإن ارادة الصدرين من شخص واحد حال سواء كانت الارادتان متنهيتين الى الارادة الازلية أم لم تنتهي اليها ، فإذا أراد أحدهما فلا حالة يكون عدم الآخر مستنداً الى عدم الارادة والمقتضى لا الى وجود المانع . واما إذا كان كل منها متعلقاً لارادة شخص فلا حالة يكون عدم أحدهما مستنداً الى وجود المانع ، لا الى عدم ثبوت المقتضى له ، لفرض ان المقتضى له موجود وهو الارادة ، فان ارادة الصدرين من شخصين ليست بمحال - مدفوع بان عدم الصد هنا أيضاً مستند الى قصور في المقتضى ، لا الى وجود الصد الآخر مع تماميته ، فان الارادة الضعيفة مع من احتمتها بالارادة القوية لا تؤثر ، خروج متعلقاً عن تحت القدرة ، فلا يكون المغلوب منها في ارادته قادرآ على ايجاد متعلقاً .

وان شئت فقل : ان الفعلين المتضادين اما ان يلاحظا بالإضافة الى شخص واحد أو بالإضافة الى شخصين ، فعلى الاول كان عدم ما لم يوجد منها مستنداً الى

عدم تعلق الارادة به فعدمه لعدم مقتضيه لا لوجود المانع ، وعلى الثاني يستند عدمه الى عدم الشرط اعني به عدم القدرة على الاجحاد مع تعلق الارادة القوية بخلافه . وهذا التقريب الخص وامتن ، فانه لا يتوقف على انتهاء افعال العباد الى الارادة الازلية حتى يرد عليه ان افعال العباد غير منتمية الى ارادة الله تعالى اولاً ، وليس ارادته سبحانه ازلية ثانياً ، كما تقدم الكلام فيه مفصلاً في بحث الطلب والارادة .

وحاصل الاعتراض على ما ذكره المحقق صاحب السكفائية (قوله) - من ان وجود أحد الضدين اذا توقف على عدم الآخر لزم الدور ، فان عدم الآخر ايضاً متوقف على وجود الاول توقف عدم الشيء على وجود مانعه - هو ان عدم أحد الضدين لا يستند الى وجود الآخر أبداً بل يستند الى عدم المقتضى او عدم الشرط فالتوقف من طرف الوجود فعلي واما من طرف العدم فلا توقف إلا على فرض الحال وهو ان يفرض وجود المقتضى للوجود مع جميع شرائطه ، هذا غاية ما يمكن ان يقال في دفع غاللة استلزم الدور .

ول Skinner يرد عليه ما أفاده في السكفائية وحاصله ان المورد إذا سلم امكان استناد عدم أحد الضدين الى وجود الآخر وان لم يتحقق ذلك خارجاً فمحذور الدور يبقى على حاله لا محالة إذ كيف يمكن ان يكون ما هو من اجزاء العلة لشيء معلوم لا له بعينه . واما اذا لم يسلم ذلك وذهب الى استحالة استناد عدم أحد الضدين الى وجود الآخر كا هو مقتضى التقريب المتقدم فعنده انكار توقف أحد الضدين على عدم الآخر ، فانه اذا استحال ان يكون شيء مانعاً عن ضده فكيف يمكن ان يقال ان ضده يتوقف على عدمه توقف الشيء على عدم مانعه .

وبعبارة واضحة ان المدعى انما هو توقف أحد الضدين على عدم الآخر توقف الشيء على عدم مانعه ، فاذا فرض انه لا يمكن ان يكون مانعاً فكيف يمكن ان يكون عدمه موجوداً عليه .

نُمْ ان المحقق الخواصي (قده) قد فصل بين الصد الموجود والصد المعدوم وربما نسب هذا التفصيل الى شيخنا العلامة الانصارى (قده) ايضاً بدعوى ان وجود الصد إنما يتوقف على عدم الصد الآخر اذا كان موجوداً ، لا مطلقاً بمعنى ان المحل اذا كان مشغولاً باحد الصدين فوجود الصد الآخر في هذا المحل يتوقف على ارتفاع ذلك الصد ، واما اذا لم يكن مشغولاً به فلا يتوقف وجوده على عدمه ونتيجة ذلك هي ان عدم الصد الموجود مقدمة لوجود الصد الآخر دون عدم الصد المعدوم .

بيان ذلك : ان المحل اما أن يكون خالياً من كل من الصدين ، واما أن يكون مشغولاً بأحد هما دون الآخر ، فعلى الاولى : فال المحل قابل لـ كل منها بما هو مع قطع النظر عن الآخر ، وقابلية المحل لذلك فعلية فلا توقف على شيء ، فعندئذ إذا وجد المقتضى لأحد هما فلا حالة يكون موجوداً من دون توقفه على عدم وجود الآخر - مثلاً - اذا كان الجسم خالياً من كل من السواد والبياض فقابليته لعرض كل منها عليه عندئذ فعلية ، فإذا وجد مقتضى السواد فيه فلا حالة يكون السواد موجوداً ، من دون أن يكون لعدم البياض دخل في وجوده أصلاً ..

فالنتيجة : ان وجود الصد في هذا الفرض لا يتوقف على عدم الصد الآخر وعلى الثاني - فال محل المشغول بالصد لا يقبل صدآ آخر في عرضه ، بدأه ان المحل غير قابل بالذات لعرض كلا الصدين معاً . نعم يقبل الصد الآخر بدلاً عنه ، وعليه فلا حالة يتوقف وجود الصد الآخر على ارتفاع الصد الموجود ، ضرورة ان الجسم الاسود لا يقبل البياض كما ان الجسم الابيض لا يقبل السواد ، فوجود البياض لا حالة - يتوقف على خلو الجسم من السواد ليقبل البياض ، وكذا وجود السواد يتوقف على خلوه من البياض ، ليكون قابلاً لعرض السواد ، وهذا بخلاف الصد الموجود فانه لا يتوقف على شيء عدائيّ .
مقتضيه .

أقول : ان مرد هذا التفصيل الى ان الاشياء محتاجة الى العلة والسبب في حدوثها لا في بقائها ، فهي في بقائها مستعنية .

بيان ذلك ان الحادث اذا كان في بقائه غير محتاج الى المؤثر كان وجود الحادث المستغنى عن العلة مانعاً عن حدوث ضده فلا حالة يتوقف حدوث ضده على ارتفاعه . واما اذا كان الحادث محتاجاً في بقائه الى المؤثر فان لم يكن لضده مقتضى فعدمه يستند الى عدم مقتضيه ، وان كان له مقتضى ولم يكن شرطه متحققاً فعدمه يستند الى عدم شرطه ، وان كان شرطه أيضاً موجوداً ومع ذلك كان معدوماً فهو مستند الى وجود مقتضى البقاء المانع من تأثير مقتضي ضده ، اذن لا فرق بين الصد الموجود وغير الموجود في أن وجود الشيء لا يتوقف على عدم ضده ، بل يتوقف على عدم مقتضي ضده إذا كان مقتضي الشيء وشرطه موجوداً في الخارج . اذا عرفت ذلك فلنا خذ بدرس هذه النقطة (استغناء البقاء عن المؤثر) مرة في الافعال الاختيارية ، ومرة اخرى في الموجودات التكوينية .

اما في الافعال الاختيارية التي هي محل الخلاف في المسألة فهي بدليلاً البطلان ولو سلمنا انها صحيحة في الموجودات التكوينية . والوجه في ذلك ما ذكرناه في بحث الطلب والارادة من ان الفعل الاختياري مسبوق باعمال القدرة والاختيار وهو - فعل اختياري للنفس - وليس من مقوله الصفات ، وواسطة بين الارادة والافعال الخارجية ، فالفعل في كل آن يحتاج اليه ، ويستحيل بقاوه بعد انعدامه وارتفاعه .

او فقل : ان الفعل اذا كان تابعاً لاعمال قدرة الفاعل فلا حالة كان الفاعل اذا اعمل قدرته فيه تحقق في الخارج ، وان لم يعملا فيها استحال تتحققه ، وكذا ان استمر على اعمال القدرة فيه استمر وجوده ، وان لم يستمر عليه استحال استمراره ، وهذا واضح .

وعلى الجملة لا فرق بين حدوث الفعل الاختياري وبقائه في الحاجة الى السبب والعلة (وهو اعمال القدرة) فان سر الحاجة وهو امكانه الوجودي وفقره الذاتي

كما في صيغ ذاته وجوده ، مع ان البقاء هو الحدوث ، غاية الامر انه حدوث ثان وجود آخر في مقابل الوجود الاول ، والحدث هو الوجود الاول غير مسبوق بمحله ، وعليه فاذا تحقق فعل في الخارج من الفاعل المختار كالكلام - مثلا - الذي هو مضاد للسكون ، او الحركة التي هي مضادة للسكون ، او الصلاة التي هي منافية للازالة ، فهذا الفعل كما انه في الان الاول بحاجة الى اعمال القدرة فيه والاختيار ، كذلك بحاجة اليه في الان الثاني والثالث وهكذا ، فلا يمكن ان تتصور استغناءه في بقائه عن الفاعل بالاختيار .

وعلى هذا الضوء لا فرق بين الصد الموجود والمعدوم ، إذ كما ان تتحقق كل منها في الزمان الاول كان متوقفا على وجود مقتضيه (الاختيار واعمال القدرة) كذلك تتحققه في الزمان الثاني كان متوقفا عليه . وقد أشرنا آفنا ان نسبة بقاء الصد الموجود في الان الثاني كنسبة حدوث الصد المعدوم فيه في الحاجة الى المقتضى وفاعل ما منه الوجود ، فكما ان الاول لا يتوقف على عدم الثاني فـ كذلك الثاني لا يتوقف على عدم الاول .

أو فقل : ان كل فعل اختياري ينحدر الى افعال متعددة بتعدد الآيات والازمان فيكون في كل آن فعل صادر بالارادة والاختيار ، فلو انتفى الاختيار في زمان يستحيل بقاء الفعل فيه ، ولذلك لا فرق بين الدفع والرفع عقلا إلا بالاعتبار هو ان الدفع مانع عن الوجود الاول والرفع مانع عن الوجود الثاني ، فكلاهما في الحقيقة دفع ، وسائل ذلك ما اذا أراد المكافف فعل الازالة دون الصلاة ، فـ كما ان تتحقق كل واحدة منها في الزمن الاول كان منوطاً باختياره واعمال القدرة فيه ، فـ كذلك تتحقق كل منها في الزمن الثاني كان منوطاً باختياره واعمال القدرة فيه ، فـ فيها من هذه الناحية على نسبة واحدة .

فالنتيجة : ان احتياج الآيات الاختيارية الى الارادة والاختيار من الواجبات الاولية فلا يحتاج الى مقونة بيان واقامة برهان .

واما في الموجودات التكوينية فالامر ايضا كذلك ، إذ لا شبهة في حاجة الاشياء الى علل واسباب فمستحيل ان توجد بدونها .

وسر حاجة تلك الاشياء بصورة عامة الى الملة وخصوصها لها هو ان الحاجة كامنة في ذوات تلك الاشياء ، لا في امر خارج عنها ، فان كل ممكן في ذاته مفترض الى الغير ومتصل به ، سواء كان موجوداً في الخارج ام لم يكن ، ضرورة ان فقرها كامن في نفس وجوده ، واذا كان الامر كذلك فلا فرق بين الحدوث والبقاء في الحاجة الى العلة ، فان سر الحاجة وهو امكان الوجود لا ينفك عنه ، كيف فان ذاته عين الفقر والامكان ، لا انه ذاتها الفقر .

وعلى أساس ذلك فكما ان الاشياء في حدوثها في امس الحاجة الى سبب وعلة ، فـ كذلك في بقائهما ، فلا يمكن ان تتصور وجوداً متجرراً عن تلك الحاجة او فقل : ان النقطة التي تتبثق منها حاجة الاشياء الى مبدأ الابعاد ليست هي حدوثها ، لأن هذه النظرية تستلزم تحديد حاجة الممكنا الى الملة من ناحيتين : المبدأ والمنتهى .

اما من ناحية المبدأ فلانها توجب اختصاص الحاجة بالحوادث وهي الاشياء الحادثة بعد العدم ، واما اذا فرض ان للممكنا وجوداً مستمراً بصورة ازلية لم تكن فيه حاجة الى المبدأ ، وهذا لا يطابق مع الواقع ، إذ الممكنا يستحيل وجوده من دون علة وسبب ، والا انقلب الممكنا واجباً وهذا خلف .

واما من ناحية المنتهي فلأن الاشياء على ضوء هذه النظرية تستغنى في بقائهما عن المؤثر ، ومن الواضح انها نظرية خاطئة لا تطابق الواقع ، كيف فان حاجة الاشياء الى ذلك المبدأ كامنة في صيم وجودها كما عرفت .

تلخص ان هذه النظرية بما انها تستلزم هذين الخطأين في المبدأ ، وتوجب تحديده في نطاق خاص واطار مخصوص فلا يمكن الالتزام بها .

والصحيح ان منشأ حاجة الاشياء الى المبدأ وخصوصها له خصوصاً ذاتياً

هو امكانها الوجودى وفقرها الواقعى .

وعلى ضوء هذا البيان قد اتضح انه لا فرق بين الصد الموجود والصد المعدوم فكما ان الصد المعدوم يحتاج في حدوثه الى سبب وعلة ، كذلك الصد الموجود يحتاج في وجوده في الان الثاني والثالث ، وهكذا الى سبب وعلة ولا يستغنى عنه في لحظة من لحظات وجوده ، ونسبة حاجة الصد الموجود في بقائه الى السبب والعلة ، والصد المعدوم في حدوثه الى ذلك على حد سواء .

أو فقل : ان الحال كما انه في نفسه قابل لكل من الصدين حدوثاً ، فان قابليته لذلك ذاتية ، كما ان عدم قابليته لقبول كلامها من ذاتياته ، فوجود كل منها وزر وضمه لذلك الحال منوط بتحقق علته ، فملة أى منها وجدت كان موجوداً لا محالة . كذلك حال الحال في الان الثاني ، فإنه قابل لكل منها بعين تلك النسبة فان بقاء الصد الموجود أو حدوث الصد الثاني منوط بوجود علته ، فكما ان وجود الصد المعدوم في هذا الان منوط بتحقق علته كذلك بقاء الصد الموجود فنسبة تحقق علة وجود ذلك الصد ، وتحقق علة وجود الصد الموجود في ذلك الان على حد سواء ، وعليه فملة وجود أى منها وجدت في تلك الحال كان موجوداً لا محالة بلا فرق بين الصد الموجود والمعدوم .

وقد تبين مما سبق : ان المعلول يرتبط بالعلة ارتباطاً ذاتياً ويستحيل انفكاكاً احدها عن الآخر ، فلا يعقل بقاء المعلول بعد انتفاء العلة ، كما لا يمكن أن تبقى العلة والمعلول غير باق . وقد عبر عن ذلك بالتعارض بين العلة والمعلول زماناً .

وقد يناقش في ذلك الارتباط : بأنه مخالف لظواهر عدة من الموجودات السكونية التي هي باقية بعد انتفاء عللها ، فهى تكشف عن عدم صحة قانون التعارض ، وأنه لا مانع من بقاء المعلول واستمرار وجوده بعد انتفاء علاته . وذلك كالمهارات التي بناءاً عليها البناوىون وآلاف من العمال فإنها بعد انتهاء عملية الممارسة والبناء تبقى سنين متطاولة . وكالجسور والطرق ووسائل النقل المادية والسكنات

والمصانع وما شاكلها مما شاده المهندسون والفنانون في شتى ميادين العلم ، فانها بعد أن انتهت عمليتها بيد هؤلاء الفنانين والعمال تبقى إلى أمد بعيد من دون علة مباشرة لها . وكالجبال والاحجار والأشجار ونحوها من الموجودات الطبيعية على سطح الأرض فانها باقية ولم تكن في بقائها حاجة إلى علة مباشرة لها .

والخلاصة : ان المناقش قد عارض قانون التعارض بظواهر تلك الامثلة التي تكشف بظواهرها عن ان المعلول لا يحتاج في استمرار وجوده وبقائه الى علة ، بل هو باق مع انتفاء علته .

والجواب عن تلك المناقشة : انها قد نشأت عن عدم فهم معنى العملية فيها صحيحاً كاملاً . وقد تقدم بيان ذلك ، وقلنا هناك ان حاجة الأشياء الى مبدأ وسبب كامنة في صميم ذاتها ولا يمكن أن تملك حريتها بعد حدوثها .

والوجه في ذلك هو : ان علة تلك الأشياء والظواهر حدوثاً غير علتها بقاء . وبما ان المناقش لم ينظر إلى علة تلك الظواهر لا حدوثاً ولا بقاء نظره عميقة صحيحة وقع في هذا الخطأ ، لأن ما هو معلول للمهندسين والبنائين وآلاف العمال في بناء المباني والدور وصنع الطرق والجسور والوسائل المادية الأخرى من المباني والسيارات وغيرها إنما هو نفس عملية صنعها وتصميمها نتيجة عدة من الحركات والجهود التي يقوم بها العمال ونتيجة تجميع المواد الخام من الحديد والخشب والأجر وغيرهما من المواد لتصنيع السيارات وتعزيز المباني وتركيب سائر الآلات ، وهذه الحركات هي المعلولة للعمال والصادرة عنهم ولذا تتقطع تلك الحركات بمجرد اضراب العمال عن العمل وكف أيديهم عنها .

واما بقاء تلك الظواهر والأشياء على وضعها الخاص فهو معلول لبعضها البعض تلك المواد الطبيعية وحيويتها ، وقوة الجاذبية العامة التي تفرض عليهم المحافظة على وضعها . نظير اتصال الحديد بما فيه القوة السكرabinية فانها تجذب الحديد بقوة

جاذبية طبيعية تجره اليها آنا فـآنا بحيث لو سلبت منه تلك القوة لا نقطع منه الجذب لا محالة .

ومن ذلك تظهر حال بقية الامثلة ، فـان بقاء الجبال على وضعها الخاص وموضعها المخصوص ، وكذا الأحجار والأشجار والمياه وما شاكلها لـخصائص طبيعية كامنة في صـيم موادها ، والـقوة الجاذبية العامة التي تفرض على جميع الأشياء السـكونية . وقد صارت عمومية تلك القـوة في يومـنا هذا من الواضحـات . وقد أودعـها الله سبحانه وتعالـى في صـيم هذه الـكرة الأرضـية للـتحفـظ على الـكرة وما عـلـيـها عـلـى وضعـها ونـظامـها الخـاصـ في حينـ انـها تـتـحـرـكـ في هـذـا الفـضـاءـ السـكـونـيـ بـسـرـعةـ هـائـلةـ .

وعلى الجملـةـ : فـبقاءـ تلكـ الـظـواهرـ ، والـمـوجـودـاتـ المـمـكـنةـ واستـمرـارـ وجودـهاـ فيـ الـخـارـجـ مـعـلـولـ لـخـصـائـصـ تـلكـ الـمـوـادـ الطـبـيعـيـةـ الـمـحـافـظـةـ عـلـىـ هـذـهـ الـظـاهـرـةـ منـ نـاحـيـةـ ، والـقـوـةـ الجـاذـبـةـ منـ نـاحـيـةـ آخرـيـ .

فـبـالـنتـيـجـةـ الـمـحـافـظـةـ عـلـىـ الـمـوـجـودـاتـ الطـبـيعـيـةـ عـلـىـ وضعـهاـ الخـاصـ وـمـوـضـعـهاـ المـخـصـصـ هـىـ خـصـائـصـ وـالـجـاذـبـةـ الـتـىـ تـخـضـعـ تـلـكـ الـظـواهـرـ هـاـ ، وـلـاـ عـلـكـ حـرـيـتهاـ حدـونـاـ وـبـقـاءـ ، اـذـاـ فـلاـ وـجـهـ لـتوـهـ اـنـ تـلـكـ الـظـواهـرـ فـيـ بـقـائـهاـ وـاسـتـمرـارـ وجودـهاـ مـالـكـةـ لـحـرـيـتهاـ وـلـاـ تـخـضـعـ لـمـبـداـ وـسـبـبـ .

وـنـتـيـجـةـ ذـلـكـ نـقـطـاتـ مـتـقـابـلـاتـانـ :

الـأـولـىـ - بـطـلـانـ نـظـريـةـ اـنـ سـرـ الـحـاجـةـ اـلـىـ الـعـلـةـ هـوـ الـحـدـوـثـ لـاـنـ تـلـكـ النـظـريـةـ مـبـنـيـةـ عـلـىـ اـسـاسـ عـدـمـ فـهـمـ مـعـنـىـ الـعـلـىـ فـهـمـاـ صـحـيـحاـ وـتـحـدـيدـ حـاجـةـ الـأـشـيـاءـ اـلـىـ الـعـلـةـ فـيـ اـطـارـ خـاصـ وـنـطـاقـ مـخـصـوصـ لـاـ يـطـابـقـ مـعـ الـوـاقـعـ .

الـثـانـيـةـ - صـحـةـ نـظـريـةـ اـنـ سـرـ الـحـاجـةـ اـلـىـ الـعـلـةـ هـوـ اـمـكـانـ الـوـجـودـ ، فـانـ تـلـكـ النـظـريـةـ قـدـ اـرـتـكـزـتـ عـلـىـ اـسـاسـ فـهـمـ مـعـنـىـ الـعـلـىـ فـهـمـاـ صـحـيـحاـ مـطـابـقـاـ لـلـوـاقـعـ وـانـ حـاجـةـ الـأـشـيـاءـ اـلـىـ الـمـبـدـأـ كـامـنـةـ فيـ صـيمـ وـجـودـهاـ فـلـاـ يـعـكـنـ اـنـ تـنـصـورـ وـجـودـاـ مـتـحـرـزاـ عـنـ ذـلـكـ الـمـبـدـأـ .

وقد تلخص : ان الاشياء - بشتى الوانها واسكانها - خاضعة للمبدأ الأول خضوعاً ذاتياً . وهذا لا ينافي ان يكون تكوينها او ايجادها بمشيئة الله تعالى وإعمال قدرته كما فصلنا الحديث - من هذه الناحية - في بحث الطلب والارادة . وقد وضعنا هناك الحجر الأساسي للفرق بين زاوية الافعال الاختيارية وزاوية المعاييل الطبيعية .

ثم انما لو تزلنا عن ذلك وسلمينا صحة نظرية ان منشأ الحاجة هو الحدوث في الموجودات التسكونية وانها تملك حريةها في البقاء ولا تخضع لمبدأ ، إلا انها بديهيّة البطلان في الافعال الاختيارية التي هي محل الكلام في المسألة ، ضرورة ان الفعل الاختياري يستحيل بقاوه بعد ارتقاء الارادة والاختياري اذا لا وجه للتفصيل بين الصند الموجود والمعدوم .

ويحدّر بنا ان نختم الحديث عن مقدمة عدم الصند للصد الآخر وعدم مقدميته وقد عرفت استحالة مقدميته . هذا بحسب الصغرى .

واما الكبّرى وهي وجوب مقدمة الواجب . فقد تقدم الكلام فيها ، وقلنا هناك انه لا دليل على ثبوت الملازمة بين ايجاب شىء وايجاب مقدمته ، وما ذكره من الأدلة على ذلك قد ناقشناها واحداً بعد واحد ، بل ذكرنا هناك - مضافاً الى ان الوجدان حاكم بعدم ثبوت الملازمة بينهما - ان ايجاب المقدمة شرعاً لغو محض فلا يترتب عليه أثر اصلاً .

الوجه الثاني - قد استدل بعضهم على ان الامر بشىء يقتضى الشىء عن صدره بان وجود الصند ملازم لترك الصند الآخر ، والمتلازمان لا يمكن اختلافهما في الحكم بان يكون أحدهما واجباً والآخر حرمـاً ، وعليه فاذا كان أحد الصندين واجباً فلا حالة يكون ترك الآخر ايضاً واجباً ، وإلا لكان المتلازمان مختلفين في الحكم وهو غير جائز .

أقول : هذا الدليل ايضاً مركب من مقدمتين :

الاولى - صغرى القياس ، وهي ثبوت الملازمة بين وجود شىء و عدم صدره .

الثانية - كبراه وهي عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم .
اما المقدمة الاولى فلا اشكال فيها .

واما المقدمة الثانية فقد ذكروا ان المتلازمين لا بد ان يكونوا متوافقين في الحكم فاذا كانت الازالة - مثلا - واجبة فترك الصلاة الذى هو ملازم لفعل الازالة لا محالة يكون واجباً لانه يمتنع ان يكون محراً لاستلزمـه التكليف بالحال ، ولا فرق في ذلك بين الصدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكنى وما شاكلهما ، والضدين الذين لها ثالث كالسود والبياض والقيام والجلوس ونحوهما ، غاية الأمر انه على الفرض الأول كان الاستلزمـ من الطرفين ، فكما ان وجود كل منها يستلزم عدم الآخر كذلك عدم كل منها يستلزم وجود الآخر . واما على الفرض الثاني فوجود كل واحد منها يستلزم عدم الآخر دون العكس إذ يمكن انتفاءـها مما . وذلك لأن ملـك دلالةـ الأمر بالشيء على النهي عن ضده هو استلزمـ وجود ذلك الشـيـ لعدم ضـده ، وهو أمر يشترـك فيه جميعـ الاـضـدادـ . واما استلزمـ عدم الشـيـ لـوجـودـ ضـدهـ فهوـ وـاـنـ كانـ مـخـتـصـاـ بـالـضـدـينـ الـذـيـنـ لاـ ثـالـثـ لـهـماـ إـلـاـ أـجـنبـيـ عنـ مـلـكـ الدـلـالـةـ تـامـاـ .

وعلى ذلك يظهر انه لا وجه لما يراه شيخنا الاستاذ (قده) من التفرقة بين ما اذا لم يكن للضدين ثالث ، وما اذا كان لهم ثالث فسلم الدلالةـ في الفرض الأول دون الثاني ، فـانـ مـلـكـ الدـلـالـةـ كـاـعـرـفـ - وـاـحـدـ ، اـذـ فـالـتـفـصـيلـ فـيـ غـيـرـهـ كـاـ سـتـعـرـضـ إـلـىـ ذـالـكـ اـنـ شـاءـ اللهـ تـعـالـىـ .

والجواب عن ذلك ان الذى لا يمكنـ الـالـزـامـ بهـ هوـ كـوـنـ المتـلـازـمـينـ مـخـتـلـفـينـ فيـ الحـكـمـ ، بـاـنـ يـكـوـنـ أـحـدـهـماـ مـتـعـلـقاـ لـلـأـمـرـ ، وـالـآـخـرـ مـتـعـلـقاـ لـلـنـهـيـ ، لـاسـتـلزمـ ذـالـكـ التـكـلـيفـ بـمـاـ لـاـ يـطـافـ ، فـلـاـ يـكـنـ أـنـ يـأـمـرـ الشـارـعـ باـسـتـقـبـالـ القـبـلـةـ - مـثـلاـ - فـ بـلـدـنـاـ هـذـاـ أـوـ مـاـ يـقـرـبـهـ مـنـ الـبـلـادـ فـيـ الطـوـلـ وـالـعـرـضـ ، وـيـنـهـيـ عـنـ اـسـتـدـبـارـ الجـدـىـ ، لـاـنـ هـذـاـ تـكـلـيفـ بـغـيـرـ المـقـدـورـ ، بـلـ لـاـ يـكـنـ النـهـيـ التـنـزـيـهـ عـنـهـ لـمـكـونـهـ لـغـواـ مـلـاـ

يتتب عليه أى أثر بعد فرض وجوب الاستقبال . واما لزوم كونها ملحوظة بحكم واحد ومتوافقين فيه فلا موجب له أصلاً فان المذور المتقدم - وهو : لزوم التكليف بما لا يطاق - كما ينبع بالالتزام بكونها متوافقين في الحكم كذلك ينبع بكون أحد هما غير ملحوظ بحكم من الأحكام . وعليه فلا مقتضى لدفع المذور بالفرض الاول دون الفرض الثاني ، فان الالتزام بالتوافق في الحكم يحتاج الى دليل يدل عليه ، ولا دليل في المقام ، بل قام الدليل على خلافه ، وذلك لأن الشارع اذا أمر باحد المتلازمين فالامر باللازم الآخر لغو فإذا أمر باستقبال القبلة - مثلاً - فالامر باستدبار الجدي ، أو كون اليدين على طرف المغرب واليسار على طرف المشرق بلافائدة ، فان تلك الامور من ملازمات وجود المأمور به في الخارج ، سواء كانت متعلقة للامر ام لم تكن ، وما كان كذلك فلا يمكن تعلق الأمر به .

نعم لو توقف ترك الحرام خارجاً على الاتيان بفعل ما الملزمة بين ترك هذا الفعل والوقوع في الحرام وجب الاتيان به عقلاً . واما شرعاً فلا ، لعدم الدليل على سراية الحكم من متعلقه الى ملازماته الخارجية . ونظير ذلك ما تقدم في بحث مقدمة الواجب من ان الاتيان بالمقدمة اذا كان علة تامة للوقوع في الحرام من دون أن يتوسط بين المقدمة وذاتها ارادة و اختيار الفاعل ، وجب تركها عقلاً لا شرعاً لعدم الدليل على حرمة تلك المقدمة لا حرمة نفسية ولا حرمة غيرية .

اما حرمة النفسية فلان المتصف بها إنما هو المسبب ، لانه مقدور للمكلف بواسطة القدرة على مقدمته ، ومن الظاهر انه لا فرق في المقدور بين كونه بلا واسطة او معها . ووجوب وجوده وضرورته من قبل الاتيان بمقدمته لا يضر بتعلق التكليف به لانه وجوب بالاختيار ، فلا ينافي الاختيار . إذا لا وجه لصرف النهى المتعلق بالملول الى علته كما عن شيخنا الاستاذ (قده) بدوعى ان العلة مقدورة دون الملعول ، ضرورة ان المقدور بالواسطة مقدور والملعول وان

لم يكن مقدوراً أبداً ، إلا أنه مقدور بواسطة القدرة على علته وهذا يكفي في صحة تعلق النهي به .

واما الحرمة الغيرية فقد تقدم انه لا دليل عليها لأن ثبوتها يقتضي على ثبوت الملازمة . وقد سبق ان الملازمة لم تثبت .

وبتعبير آخر : لا شبهة في ان مراد القائل بان المتلازمين لابد أن يكونا متوافقين في الحكم : اليس توافقهما في الارادة بمعنى الشوق المؤكد ، ولا بمعنى اعمال القدرة ، فان الارادة بالمعنى الاول من الصفات النفسانية ، وليس من سمات الاحكام في شيء . وبمعنى الثاني وهو إعمال القدرة في شيء يستحيل أن يتعلق بفعل الغير لانه ليس واقعاً تحت اختيار المولى وارادته ، بل مراده من ذلك ان اعتبار المولى أحد المتلازمين في ذمة المكلف وابرازه في الخارج يمهد لاستلزم اعتبار الآخر في ذمه ايضاً .

ولتكن من الواضح جداً : انه لا ملازمة بين الاعتبارين أصلاً مضافاً الى ما عرفت من ان الاعتبار الثاني لغو .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر ان الأمر كذلك في النقيضين ، والمقابلين بمقابل العدم والملاصلة ، كالتكلم والسكوت ، فان اعتبار الشارع الفعل على ذمة المكلف لا يستلزم النهي عن نفيضه ، واعتبار عدمه ، كما ان اعتبار الملاصلة في ذمة المكلف لا يستلزم النهي عن عدمها ، فالامر بالازالة - مثلاً - كلام لا يستلزم النهي عن الصلاة المضادة لها ، كذلك لا يستلزم النهي عن نفيضها وهو العدم البديل لها ، ضرورة ان المتفاهم منه عرفاً ليس إلا وجوب الازالة في الخارج ، لا حرمة تركها ولذلك قلنا ان كل حكم شرعاً متعلق بشيء لا ينحل الى حكمين : أحداً متعلق به ، والآخر بنتيجه .

أو فقل : ان النهي عن أحد النقيضين مع الامر بالنفيض الآخر لغو فلا يترتب عليه أثر .

وبذلك يظهر فساد ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) من الالتزام بان الأمر باحد النقيضين يستلزم النهي عن الآخر بالزوم البين بالمعنى الاخص . والأمر باحد المتقابلين بتقابل العدم والملائكة كالتكام والسكوت - مثلا - يستلزم النهي عن الآخر بالزوم البين بالمعنى الاخص ايضاً ، بل الأمر باحد الضدين الذين لا ثالث لهما كالحركة والسكنون يستلزم النهي عن الصد الآخر ولكن بالزوم البين بالمعنى العام .

ووجه الظاهر هو ، ما قد سبق من انه لا دلالة على الملزمة في شيء من تلك الموارد حتى بالزوم البين بالمعنى العام ، فضلا عن البين بالمعنى الاخص ، وان الأمر لا يدل إلا على اعتبار متعلقة في ذمة المكلف ، ولا يدل على النهي عن تركه ، بل قد عرفت ان النهي عنه لغو .

اضف الى ذلك ما ذكرناه - سابقاً - من ان ملاك الدلالة في المقام هو استلزم فعل الصد اترك الصد الآخر ، وهو امر مشترك فيه بين الجميع ، فلا يختص بالنقيضين ولا بالمتقابلين بتقابل العدم والملائكة ولا بالضدين الذين لا ثالث لهم ، بل يعم الضدين الذين لا ثالث ايضاً ، لأن فعل أحدهما يستلزم ترك الآخر لا محالة . واما استلزم ترك الشيء لفعل صدته فهو اجنبي عن ملاك الدلالة تماماً . فالنتيجة ان ما هو ملاك الدلالة على تقدير تسلیمه يشترک فيه الجميع ، ولا يختص بغير الضدين الذين لا ثالث كما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) من التفرقة لا يرجع الى معنى محصل .

شیوه الکسغی باتهفاد المباع

وهذه الشیوه ترتكز على رکیزین :

الاولى - ان ترك الحرام في الخارج يتوقف على فعل من الافعال الوجدية لاستحالة خلو المكلف من فعل ما ، وكون من الاکوان الاختيارية ، وعليه فاذا

لم يشتمل بغير الحرام وقع في الحرام لا حالة اذا كان الاشتغال بغير الحرام واجباً مقدمة لترك الحرام .

الثانية - ان الفعل الاختياري يحتاج في حدوثه وبقائه الى المؤثر ، فلا يستغنى عن المؤثر كا لا يستغنى عنه في حدوثه ، فالنتيجة على ضوء هاتين الحادث في بقائه عن المؤثر كا لا يستغنى عنه في حدوثه ، ان ترك الحرام حدوثاً وبقاء متوقف على ايجاد غيره من الافعال الاختيارية في الخارج . وما ان ايجاده مقدمة لترك الحرام فيكون واجباً بوجوب مقدمي ، اذا لا يمكن فرض مباح في الخارج . وهذا معنى القول بانتفاء المباح وانحصر الافعال بالواجب والحرام .

ويرد عليه : ان الركيزة الثانية وإن كانت في غاية الصحة والمتانة كما سبق إلا ان الاولى منها واضحة البطلان . والوجه في ذلك هو : ان ما ذكره المكعب في هذه الركيزة اما مبين على مانعية وجود أحد الضدين عن الصد الآخر بدعوى ان فعل الحرام بما انه مضاد لغيره من الافعال الوجودية فلا حالة يتوقف تركه على فعل ما من تلك الافعال من باب توقف عدم الشيء على وجود مانعه . واما مبين على دعوى الملازمة بين حرمة شيء ووجوب صنه . ولتكن كلا الامرين واضح الفساد .

اما الامر الاول فقد تقدمت استحالة مانعية وجود أحد الضدين عن الصد الآخر بصورة مفصلة ، فلا يكون عدم الصد مستندأ الى وجود صنه ، بل هو اما مستند الى عدم مقتضيه ، او الى وجود المقتضى للصد الآخر . وعلى هذا فلا يكون ترك الحرام متوقفاً على فعل ما غير الحرام من الافعال الوجودية ، بل يكفي في عدمه عدم ارادته وعدم الداعي اليه ، او ارادة ايجاد فعل آخر . وكيف كان فلا يتوقف ترك الحرام على أحد تلك الافعال ، على ان المكعب أيضاً غير ثابتة ، وهي وجوب مقدمة الواجب كما سبق .

واما الامر الثاني - فلما عرفت من انه لا دليل على سراية 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 وارادته ، خيشذ وإن وجب الاتيان به فراراً عن الواقع في الحرام إلا أن وجوبه عقلي لا شرعاً كالتقدم ، اذن فـا أفاده السكمي من انحصر الأفعال الاختيارية بالواجب والحرام لا يرجع إلى معنى محصل . هذا تمام كلامنا في الصد الخاص .

ونتيجة جميع ما ذكرناه عدة نقاط :

الاولى - ان هذه المسألة من المسائل الاصولية العقلية وليس من المسائل الفقمية ، ولا من المبادئ كالتقدم .

الثانية - ان العلة التامة مركبة من أجزاء ثلاثة وهذه الأجزاء تختلف من ناحية استناد وجود المعلول إليها واستناد عدمه إلى تلك الأجزاء ، فإن وجوده مستند إلى الجميع في مرتبة واحدة فلا يمكن أن يستند إلى بعضها دون بعضها الآخر ، وهذا بخلاف عدمه ، فإنه عند عدم المقتضى أو الشرط لا يستند إلى وجود المانع كما عرفت .

الثالثة - ان كبرى كون عدم المانع من المقدمات مسلمة إلا ان عدم أحد الصدرين ليس مقدمة لوجود الصد الآخر ، لما تقدم من استحالة مانعية وجود أحد الصدرين للصد الآخر بالوجهين السابقين ، الدور والتفتیش عن حال المقتضيات وعدم امكان فرض صورة يستند عدم الصد في تلك الصورة إلى وجود الصد الآخر ،

الرابعة - ان المانع إنما يكون متصفاً بالمانعية عند ثبوت المقتضى مع بقية الشرائط ، ليزاحم المقتضى في تأثيره . وهذا معنى دخل عدمه في وجود المعلول .

الخامسة - امكان ثبوت المقتضى لـكل من الصدرين في نفسه مع قطع النظر عن الآخر وقد عرفت ان هذا غير داخل في السكري المتسلّم عليهما ، وهي ان اقتضاء الحال محال خلافاً لشيخنا الاستاذ (قدره) حيث انه قد أصر على استحالة

ثبوت المقتضى لـ كل منها ، وان ذلك من مصاديق تلك **الكبـرى** ، ولكن قد سبق ان الامر ليس كذلك فان تلك **الكبـرى** إنما تتحقق في أحد موردين : ١ - (اقضـاء شـى) واحد بذاته امر ينافيـن في الـجـود) . ٢ - (فرض ثـبـوت المقتضى لـ كل من الضـديـن بـقـيـد الـاجـتمـاع والـتـقارـن) والمـقام ليسـ مـنـهاـ فيـ شـى) .

السادسة - ان التقدم او التـاـخـر الرتبـى يـحـتـاج الى مـلـاـك وجـودـى كـامـنـ فىـ صـيمـ ذاتـ الشـىـ لاـ فىـ أمرـ خـارـجـ عـنـهـ ، دونـ المعـيـةـ فىـ الرـتـبـةـ ، فـاـنـهـ يـكـفـىـ فىـ تـحـقـقـهـ عـدـمـ تـحـقـقـ مـلـاـكـ التـقـدـمـ اوـ التـاـخـرـ خـلـافـاـ لـشـيـخـنـاـ الـحـقـقـ (ـقـدـهـ)ـ حـيـثـ قـالـ :ـ انـ المعـيـةـ فىـ الرـتـبـةـ أـيـضاـ تـحـاجـ الىـ مـلـاـكـ وجـودـىـ .ـ وـقـدـ تـقـدـمـ فـسـادـهـ فـلاـ حـظـ .ـ

السابعة - انه لا مقتضى لـكونـ المـتـلـازـمـينـ مـتـوـافـقـينـ فـىـ الـحـكـمـ ، بلـ قدـ سـبـقـ انـ ذـلـكـ لـغـوـ فـلـاـ يـتـرـتـبـ عـلـيـهـ أـثـرـ شـرـعـىـ أـصـلـاـ .ـ نـعـمـ ذـلـكـ لـيـكـنـ هـوـ اـخـتـلـافـهـمـ فـىـ الـحـكـمـ كـامـرـ .ـ

الثـامـنةـ -ـ انـ قـيـاسـ المـساـواـةـ إـنـماـ يـنـتـجـ فـيـ التـقـدـمـ وـ التـاـخـرـ بـالـزـمـانـ ،ـ فـاـنـ ماـ كـانـ مـتـحـدـاـ مـعـ التـقـدـمـ اوـ التـاـخـرـ زـمـانـاـ مـتـقـدـمـ اوـ مـتـاـخـرـ لـ مـحـالـةـ ،ـ لـاـ فـيـ التـقـدـمـ وـ التـاـخـرـ بـالـرـتـبـةـ وـ الطـبـعـ .ـ وـسـرـ ذـلـكـ اـنـ مـلـاـكـ التـقـدـمـ وـ التـاـخـرـ فـيـ الـأـوـلـيـنـ اـمـرـ خـارـجـ عـنـ مـقـتـضـىـ ذاتـهـاـ وـهـوـ وـقـوعـهـمـ فـيـ الزـمـانـ المـتـقـدـمـ وـ المـتـاـخـرـ ،ـ وـمـعـ قـطـعـ النـظـرـ عـنـ ذـلـكـ فـلـاـ يـقـضـىـ أـحـدـهـمـ بـذـاتـهـ التـقـدـمـ عـلـىـ شـىـ آـخـرـ وـلـاـ آـخـرـ التـاـخـرـ ،ـ فـاـنـ التـقـدـمـ وـ التـاـخـرـ بـالـذـاتـ نفسـ اـجـزـاءـ الزـمـانـ وـمـاـ يـشـبـهـمـاـ كـالـحـرـكـةـ وـنـحـوـهـاـ ،ـ وـالـحـوـادـثـ الـآـخـرـ إـنـماـ تـنـصـفـ بـهـمـاـ بـالـعـرـضـ لـ الـذـاتـ .ـ وـنـتـيـجـةـ ذـلـكـ هـىـ اـنـ كـلـ ماـ كـانـ وـاقـعـاـ فـيـ الزـمـانـ المـتـقـدـمـ وـاجـدـ مـلـاـكـ التـقـدـمـ ،ـ وـكـلـ ماـ كـانـ وـاقـعـاـ فـيـ الزـمـانـ المـتـاـخـرـ وـاجـدـ مـلـاـكـ التـاـخـرـ ،ـ وـكـلـ ماـ كـانـ وـاقـعـاـ فـيـ الزـمـانـ المـقـارـنـ وـاجـدـ مـلـاـكـ التـقـارـنـ منـ دونـ اـخـتـصـاصـ بـحـادـثـ دـونـ آـخـرـ .ـ وـمـلـاـكـ التـقـدـمـ وـ التـاـخـرـ فـيـ الـآـخـرـيـنـ اـمـرـ رـاجـعـ اـلـ مـقـتـضـىـ ذاتـهـاـ فـكـلـ ماـ كـانـ فـيـ صـيمـ ذـتـهـ مـنـ الـجـودـ اوـ الـعـدـمـ اـقـضـاءـ التـقـدـمـ عـلـىـ شـىـ اوـ التـاـخـرـ مـتـقـدـمـ عـلـيـهـ اوـ مـتـاـخـرـ لـ مـحـالـةـ ،ـ وـكـلـ ماـ لـمـ يـكـنـ فـيـهـ اـقـضـاءـ كـذـلـكـ

فلا يعقل فيه التقدم أو التأخر ولو كان في رتبة ما فيه الاقتضاء .
الثانية - بطلان التفصيل بين الصد المعدوم والصد الموجود بتوقف وجود
الأول على ارتفاع الثاني دون المكس . وقد عرفت أن منشأ هذا التفصيل توه
استغناء الباق عن المؤثر . وقد تقدم الكلام فيه مفصلا فراجع .

العاشرة - بطلان ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) من تسلیم الدلالة على
الملازمية بين الأمر بشيء والنفي عن صدره في النقيضين ، والمتقابلين بتقابل العدم
والملائكة ، بل في الصدرين الذين لا ثالث لهما . وقد عرفت عدم الدلالة في الجميع .
الحادية عشرة - قد تقدم انه على تقدير تسلیم الملازمية فيما اذا لم يكن للصدرين
ثالث فلا بد من تسلیمهما فيما اذا كان لها ثالث ايضا ، لأن ملاك الدلالة كما مر هو
(استلزم فعل الشيء لترك صدره) أمر يشترک فيه جميع الأضداد ، فلا وجه للتفصيل
بینهما ، كما عن شيخنا الاستاذ (قده) .

الثانية عشرة - ان ذهب اليه السكري من القول بانتفاء المباحث لا يرجع الى
معنى محصل كما سبق .

الضم العاشر

واما الكلام في المقام الثاني وهو الصد العاشر فقد اختلفت كلماتهم في كيفية
دلالة الأمر بالشيء علي النفي عنه بعد الفراغ عن أصل الدلالة - الى ثلاثة اقوال :
الأول - ان الأمر بالشيء عين النفي عن صدره العاشر فالامر بالصلة - مثلا -
عین النفي عن تركها ، فقولنا صل عين قولنا : لا ترك الصلاة .

الثاني - ان الأمر بالشيء يدل على النفي عنه بالتضمن بدعوى انه مركب من
طلب الفعل والمنع من الترك ، فالمقص من الترك مأخوذ في مفهوم الأمر فيكون دالا
عليه بالتضمن .

الثالث - ان الأمر بالشيء يقتضي النفي عنه بالدلالة الازامية باللازم بين

بالمعنى الاخص ، أو البين بالمعنى العام .

اما القول الاول : فان اريد من العينية في مقام الاثبات والدلالة - اعني بها ان الامر بشىء ونفي عن تركه يدلان على معنى واحد وإنما الاختلاف بينهما في التعبير فقط - فهذا مما لا اشكال فيه إذ من الواضح انه لا مانع من ابرار معنى واحد بعبارات متعددة والفاظ مختلفة فيبرزه تارة بلفظ واخرى بلفظ آخر ، وهكذا - مثلا - يمكن ابراز كون الصلة على ذمة المكلف مرة بكلمة « صل » ومرة اخرى بكلمة لا تترك الصلة بان يكون المقصود من كلتا الكلمتين ابرار وجوبها ونفيها في ذمة المكلف ، لا ان المقصود من الكلمة الاولى ابراز وجوب فعلها ومن الكلمة الثانية إبراز حرمة تركها لئلا تكون احدى الكلمتين عين الاخرى في الدلاله والكشف . وهذا هو المقصود من الروايات الناهية عن ترك الصلة . . وليس المراد من النفي فيما النهي الحقيق الناشي من مفسدة الزامية في متعلقه ، ولذلك لم يتم أحد حرمة ترك الصلة وان تاركها يستحق عقابين عقاباً لتركه الواجب ، وعقاباً لارتكابه الحرام .

وهذا التعبير - اعني به التعبير عن طلب شىء بالنهى عن تركه - امر متعارف في الروايات في باب الواجبات والمستحبات وفي كلمات الفقهاء (رض) فترى انهم يعبرون عن الاحتياط الواجب بقولهم لا يترك الاحتياط . وعليه فعنى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده هو انهم متعددان في جهة الدلاله والحكایة عن المعنى ، في مقابل ما إذا كانوا متغايرين في تلك الجهة .

وعلى ضوء ذلك صح ان يقال : ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده العام بحسب المعنى والدلالة عليه . فان اريد من العينية : العينية بهذا المعنى فهي صحيحة ، ولا يأس بها ، ولكن الظاهر ان العينية بذلك المعنى ليست مراداً للسائل بها كلاماً يتحقق .

وان اريد بها العينية في مقام التبيّن والوايقع - اعني بها كون الامر بشىء

عين النهي عن تركه في ذلك المقام وبالعكس - فيرد عليه انه ان اريد من النهي عن الترك طلب تركه المنطبق على الفعل إذ قد يراد من النهي عن الشيء طلب تركه كما هو الحال في ترک الاحرام والصوم ، حيث يراد من النهي عن الاكل والشرب ومجاهدة النساء ، والارتماس في الماء ، ولبس المرأة ، ولبس الخيط للرجال . والتكميل والنظر الى المرأة ، والمجادلة ، وغيرها مما يعتبر عدمه في صحة الاحرام طلب ترك هذه الامور فان هذا النهي لم ينشأ عن مبغوضية تلك الامور ، وقيام مفسدة المزامية بها ، بل نشا عن حبوبية تركها ، وقيام مصلحة المزامية به . وعليه لم يكن مثل هذا النهي نهياً حقيقياً ناشئاً عن مفسدة ملزمة في متعلقه ، بل هو في الواقع أمر ، ولكن ابرز بصورة النهي في الخارج - ان اريد ذلك فلا معنى له أصلاً ، وذلك : لأن ترك الترك وان كان مغایراً للفعل مفهوماً إلا انه عينه مصداقاً وخارجياً ، لانه عنوان انتزاعي له ، وليس له ما بازاء في الخارج ما عداه .

أو فقل : ان في عالم التتحقق والوجود أحد شتى لا ثالث لها ، أحد هما الوجود ، والثانى العدم البديل له . واما عدم العدم فهو لا يتجاوز حد الفرض والتقدير : وليس له واقع في قيامها وإلا لامك أن يكون في الواقع اعدام غير متناهية فان لكل شيء عدماً ، ولعدمه عدم ، وهكذا الى أن يذهب الى ما لا نهاية له . نعم انه عنوان انتزاعي منطبق على الوجود ، وعليه فالقول بان الامر بالشيء يقتضى النهي عن ضده في قوة القول بان الامر بالشيء يقتضى الامر بذلك الشيء ، وهو قول لا معنى له أصلاً .

فالنتيجة : انه لا يمكن أن يراد من النهي عن الترك طلب تركه لاستلام ذلك النزاع في أن الامر بالشيء يقتضى نفسه ، وهذا النزاع لا يحصل له ابداً . وان اريد بالنهي عن الترك النهي الحقيق الناشئ عن مبغوضية متعلقه ، وقيام مفسدة ملزمة به فالنهي بهذا المعنى وان كان أمراً معقولاً في نفسه إلا انه لا يمكن ان يراد فيما نحن فيه ، وذلك لاستحالة ان يكون بعض الترك متخدماً مع

حب الفعل أو جزءه وذلك لاستحالة اتحاد الصفتين المتصادتين في الخارج.

وبعبارة واضحة : انه لا شبهة في أن الأمر الحقيق يماثل النهي الحقيق تباعنا ذاتياً ، فلا اشتراك بينهما لا في ناحية المبدأ ولا في ناحية الاعتبار ولا في ناحية المنتهى . اما من ناحية المبدأ فلان الأمر تابع المصلحة الإلزامية في متعلقه والنهي تابع للمفسدة الإلزامية فيه . واما من ناحية الاعتبار فلما ذكرناه غير مرأة من ان حقيقة الأمر ليست إلا اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف ، وابرازه في الخارج يمبرز كصيغة الأمر أو نحوها . وحقيقة النهي ليست إلا اعتبار المولى حرمة الفعل عليه ، وجعله محروماً عنه ، وابرازه في الخارج يمبرز من صيغة النهي أو ما شاكلها : ومن الواضح ان أحد الاعتبارين اجنبي عن الاعتبار الآخر بالكلية . واما من ناحية المنتهى فلان الأمر يتمثل ببيان متعلقه والنهي يتمثل بترك متعلقه .

وعلى هذا الضوء فكيف يمكن القول بان الأمر حين النهي فهو عينه في ناحية المبدأ أو في ناحية المنتهى أو في ناحية الاعتبار كل ذلك غير معقول . فالنتيجة اذن هي ان القول بالعينية قول لا محsteller له .

ومن ذلك يظهر بطلان القول الثاني ايضاً ، وهو القول بان النهي جزء من الأمر فان القول بالجزئية أيضاً غير معقول ضرورة انه كما لا يمكن أن يكون النهي ممتدداً مع الأمر في المراحل المتقدمة كذلك لا يمكن أن يكون جزءه في تلك المراحل وما قيل : في تعريف الوجوب من انه عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك لا يخلو عن ضرب مساحة ولمل الغرض منه الاشارة الى مفهوم الوجوب في مقام تقريريه الى الاذهان لا انه تعريف له على التحقيق وإلا فمن الواضح جداً ان المنع من الترك لم يؤخذ في حقيقة الوجوب باى معنى من المعانى الذى فرضناه سواء أكان اراده نفسانية ، او كان حكماً عقلياً ، او مجملة شرعاً فانه على الاول من الاعراض وهي من البساطة الخارجية ، وعلى الثاني فهو من الامور

الانتزاعية العقلية ، بمعنى ان العقل يحكم باللزوم عند اعتبار المولى فعلاً ما على ذمة المخالف مع عدم نصبه قرينة على الترجيح في تركه . ومن الظاهر انه أشد بساطة من الاعراض فلا يعقل له جنس ولا فصل ، وعلى الثالث فهو من المجموعات الشرعية . ومن الواضح انها في غاية البساطة ولا يعقل لها جنس وفصل . نعم المنع من الترك لازم للو جرب لا انه جزءه .

وعلى تقدير كون الوجوب مركباً فلا يعقل ان يكون مركباً من المنع من الترك لما عرفت من ان بعض الترك كما لا يمكن ان يكون عين حب الفعل كذلك لا يمكن ان يكون جزءه .

وقد تحصل من ذلك ان النزاع في عينية أمر بشيٌ للنهي عن صده أو جزئته له لا يرجع الى النزاع في معنى معقول .

واما القول الثالث : وهو القول بان الأمر بشيٌ يستلزم النهي عن صده العام فقد ذهب اليه جماعة واكثرهم اختلفوا في ان الاقتضاء هل هو على نحو اللزوم البين بالمعنى الاخص بان يكون نفس تصور الوجوب كافياً في تصور المنع من الترك ، من دون حاجة الى أمر زائد ، او انه على نحو اللزوم البين بالمعنى الاعم على قوain ؟ فقد قرب شيخنا الاستاذ (قده) القول الأول ، وقال : انه لا يبعد أن تكون دلالته على نحو اللزوم البين بالمعنى الاخص ، وعلى تقدير التنزل عن ذلك ، فالدلالة الالزامية بنحو اللزوم البين بالمعنى الاعم ما لا اشكال فيه ولا كلام .

والتحقيق هو : عدم الاقتضاء . والوجه في ذلك هو ان دعوى استلزم الأمر بشيٌ للنهي عن تركه باللزوم البين بالمعنى الاخص واضحه الفساد ، ضرورة ان الأمر ربما يأمر بشيٌ ويغفل عن تركه ولا يلتفت اليه أصلاً ، ليكون كارهاً له فلو كانت الدلاله على نحو اللزوم البين بالمعنى الاخص لم يتصور غفلة الأمر عن الترك وعدم التفاهه اليه في مورد من الموارد ، ومن هنا قد اعترف هو (قده) ايضاً ببداهة امكان غفلة الأمر بشيٌ عن ترك تركه فضلاً عن ان يتتعلق به طلبه ، وهذا منه

(مسألة الملازمة)

— ٤٩ —

يناقض ما أفاده من نفي البعد عن اللزوم وبين بالمعنى الاختصار .

واما دعوى الدلالة الالتزامية باللزوم بين بالمعنى العام فهى أيضا لا يمكن تصديقها . وذلك لعدم الدليل عليها لا من العقل ولا من الشرع .

اما من ناحية العقل فلانه لا يحكم بالملازمة بين اعتبار الشارع وجوب شيء واعتباره حرمة تركه ، فان كلا من الوجوب والحرمة يحتاج الى اعتبار مستقل والتفكير بينهما في مقام الاعتبار يمكن من الامكان ، وكذا لا يحكم العقل بالملازمة بين ارادة شيء وكراهة تقديره ، إذ قد يريد الانسان شيئاً غافلاً عن تركه وغير ملتفت اليه ، فكيف يكون كارهآ له .

وان شئت فقل : ان القائل باستلزم وجوب شيء حرمة تركه اما ان يدعى الحرمة النفسية ، او يدعى الحرمة الغيرية ، وكتابا الدعويين فاسدة : اما الدعوى الاولى فلان الحرمة النفسية اذما تنشأ من مفسدة إلزامية في متعلقاتها . ومن الواضح انه لا مفسدة في ترك الواجب فترك ما فيه المصلحة ، لا فعل ما فيه المفسدة . فلو سلمنا وجود المفسدة في ترك الواجب احياناً فلا كافية لذلك بالبراءة ، إذن لا مجال لدعوى الملازمة بين وجوب شيء وحرمة تركه ، بل الوجهان حاكم بعدم ثبوتها . واما الدعوى الثانية : فلعدم ملاك الحرمة الغيرية فيه أولاً ، لاتتفاد المقدمية ، وكونها لفواً ثانياً ، لعدم ترتيب أثر عليها من العقاب أو نحوه . وعليه فلا موضوع لدعوى الملازمة أصلاً .

واما من ناحية الشرع فلان ما دل على وجوب شيء لا يدل على حرمة تركه بدأهه ان الحكم الواحد وهو الوجوب في المقام لا ينحل الى حكيم أحد هما يتعلق بالفعل والآخر بالترك ، ليكون تاركه مستحفاً لمقاييس من جهة ترك الواجب وارتكابه الحرام ، ومن هنا قلنا انه لا مفسدة في ترك الواجب ليكون تركه محظياً ، كما انه لا مصلحة في ترك الحرام ليكون واجباً .

وعلى الجملة فمن الواضح جداً ان الامر بشيء لا يدل إلا على اعتباره في ذمه

المكلف بلا دلالة له على اعتبار حرمة تركه ، فالامر بالصلة - مثلاً - لا يدل إلا على اعتبار فعلها في ذمة المكلف ، دون حرمة تركها ، وهكذا . واما اطلاق المبفوض على ترك الواجب فهو بضرب من العناية والمساحة ، كما ان اطلاق المحبوب على ترك الحرام كذلك .

وقد تحصل من ذلك بشكل واضح انه لا ملازمة بين اعتبار شيء في ذمة المكلف واعتبار حرمة نقيضه لا عقلا ولا شرعاً .

ونتيجة بمجموع ما ذكرناه نقطتان : الاولى - ان الامر بشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام لا بنحو العينية أو الجزئية ولا بنحو اللزوم . الثانية - ان القولين الاولين لا يرجمان الى معنى معقول ، دون القول الاخير .. هذا تمام كلامنا في الصند العام .

الصرم في حمرة المسألة

قد اشتهر بين الاصحاب ان المثرة تظهر فيما اذا وقعت المزاحمة بين واجب موسع كالصلة - مثلاً - وواجب مضيق كالازالة أو بين واجبين مضيقين أحدهما أعم من الآخر ، فعلى القول بعدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده يقع الواجب الموسع أو غير الامر صحيحاً ، إذ لا مقتضى لفساده أصلاً ، فان المقتضى له إنما هو تعلق النهي به ولا نهي على الفرض ، اذن يبقى الواجب على حالة من المحبوبية والملك . واما على القول بالاقتضاء فيقع فاسداً اذا كان عبادة بضم كبرى المسألة الآتية وهي : ان النهي في العبادات يوجب الفساد .

وقد أورد على هذه المثرة بایراديین متنقايلین :

احدهما - ما عن الشيخ البهائي (قده) من بطلان العبادة مطلقاً حتى على القول بعدم الاقتضاء وذلك لما يراه (قده) من اشتراط صحة العبادة بتعلق الامر بها فعلاً ، وعلى هذا فلا حالة تفسد عند المزاحمة بالواجب الامر أو المضيق ، سواء

فيه القول بالاقتضاء وعدمه ، ضرورة ان الأمر بشى " لو لم يقتض النهى عن صده فلا شبهة في انه يقتضى عدم الأمر به ، لاستحالة تعلق الأمر بالضدين معاً ، فإذا كانت العبادة المضادة غير مأمور بها فعلاً فلا حالة تقع فاسدة ، لفرض انـ صحة العبادة مشرطة بكونها مأمورة بها ، وبما انه لا أمر في المقام على الفرض فلا صحة لها لاتفاقها باتفاقه شرطها .

ثانيةـ ما عن جماعة منهم شيخنا الاستاذ (فده) من صحة العبادة مطلقاً حتى على القول باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن صده . والوجه في ذلك هو ان صحتها على القول بعدم الاقتضاء واضحـة ، لعدم المقتضى للفساد أصلاً بناء على ما هو الصحيح من عدم اشتراط صحة العبادة بقصد الأمر ، بل المعتبر فيها هو اضافتها الى المولى بنحو من انحاء الاضافة . واما على القول بالاقتضاء فالعبادة كالصلة - مثلاًـ وان كانت منهيـاً عنها إلا ان هذا النهى بما انه نهى غيرى نشاً عن مقدمة تركها أو عن ملازمته لفعل المأمور به في الخارج ولم ينشأ عن مفسدة في متعلقه فلا يكون موجباً للفساد . ومن هنا قالوا : ان خالفة الأمر والنوى المقدمين لا توجب بعدـاً وسر ذلك ما سبق من أن النهى الغيرى المقدمى لا يكشف عن وجود مفسدة في متعلقه وكونه مبغوضاً للمولى إنـلا يمكن التقرب به ، فان المبعد لا يمكن التقرب به .

وعلى ضوء ذلك فالعبادة باقية على ما كانت عليه من المصلحة والمحبوبية الذاتية الصالحة للتقارب بها ، والنوى المتعلق بها - بما انه غيرى - لا يمنع عن التقارب بها وعلى الجملة فبناء على ما هو الصحيح من عدم اشتراط صحة العبادة بقصد الأمر وكفاية قصد الملائكة فصحتها عندئذ تدور مدار تحقق الملائكة بلا فرق بين القول بالاقتضاء والقول بعدمه ، وبما أنها واجـدة للملائكة على كلا القولين فهوـ تقع صحيحة ، اذن فلا مـرة .

اقول : اما الایرد الاول - فيرـده : ما ذكرناه في بحث التعميد والتوصـلـ

(ماضرات في أصول الفقه)

ج ٤

مفصل ، وستعرض لذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى ايضاً من ان المعتبر في صحة العبادة هو قصد القربة باى وجه تحقق لا خصوص قصد الامر ، لعدم دليل خاص بدل عليه ، اذن لا فرق بنظر العقل في حصول التقرب بين وجود الامر وعدمه اذا كان الفعل واجداً للملائكة وقصد التقرب به .
واما الایراد الثاني - فيظهر حاله ما سنبينه ان شاء الله تعالى .

فنقول : تحقيق الحال في المرة المزبورة يستدعي الكلام في مقامين :
الاول - فيما اذا وقعت المزاحمة بين واجب موسع كالصلة - مثلاً - وواجب مضيق كالازالة . الثاني - فيما اذا وقعت المزاحمة بين واجبين مضيقين احدهما اهم من الآخر كا اذا وقعت المزاحمة بين الصلة في آخر الوقت والازالة بحيث لو استغل بالازالة فاتته الصلة .

اما الكلام في المقام الاول - فقد اختار المحقق الثاني (قوله) وتبعه جماعة من المحققين تحقق المرة فيه ، فعلى القول بالاقتضاء تقع العبادة فاسدة وعلى القول بعدمه تقع صحيحة .

بيان ذلك انا قد ذكرنا في بحث تعلق الاوامر بالطائع أو الافراد ان الصحيح هو تعلقها بالطبياع الملغاة عنها جميع الخصوصيات والت الشخصيات دون الافراد ، وعلى هذا فالمأمور به هو الطبيعة المطلقة ، ومقتضى اطلاق الامر بها ترخيص المكلف في تطبيق تلك الطبيعة على أي فرد من افرادها شاء تطبيقها عليه من الافراد العرضية والطويلة ، ولكن هذا إنما يكون فيما اذا لم يكن هناك مانع عن التطبيق ، واما إذا كان مانع عنه كما إذا كان بعض افرادها منهياً عنه فلا حالة يقيد اطلاق الامر المتعلق بالطبيعة بغير هذا الفرد المنهى عنه ، لاستحالة انطباق الواجب على الحرام .

ويترتب على ذلك انه بناء على القول باقتضاء الامر بشيء النهي عن صده كان الفرد المزاحم من الواجب المطلق منهياً عنه فيقييد به اطلاق الامر به ، كما هو

الحال في بقية مواد النهي عن العبادات ، لاستحالة أن يكون الحرام مصداقاً للواجب ، ونتيجة ذلك التقييد هي وقوعه فاسداً بناءً على عدم كفاية اشتغاله على الملوك في الصحة .

أو فقل : إن الأمر بالشيء لو كان مقتضياً للنهي عن صنه كان الفرد المزاحم منهياً عنه لا حالة ، وعليه فلا يجوز تطبيق الطبيعة المأمور بها عليه ، وبضميمة المسألة الآتية وهي أن النهي في العبادات يوجب الفساد يقع فاسداً .

واما بناء على القول بعدم الاقتضاء فإذا ما يقتضيه الأمر بالواجب المضيق هو عدم الأمر بالفرد المزاحم ، لاستحالة الأمر بالضدين معاً ، وهذا لا يقتضي فساده .

والوجه في ذلك ما عرفت من أن متعلق الوجوب صرف وجود الطبيعة وخصوصية الأفراد جميعاً خارجة عن حيز الأمر ، والافتراض ان القدرة على صرف الوجود منها تحصل بالقدرة على بعض وجوداتها وأفرادها وإن لم يكن ببعضها الآخر مقدوراً . ومن الواضح أن التكليف غير مشروط بالقدرة على جميع أفرادها العرضية والاطولية ، ضرورة أنه ليست طبيعة تكون مقدورة كذلك ، وعليه فعدم القدرة على فرد خاص من الطبيعة المأمور بها وهو الفرد المزاحم بالامر لا ينافي تعلق الأمر بها ، فإن المطلوب هو صرف وجودها وهو يتحقق بابعاد فرد منها في الخارج ، فالقدرة على ابعاد فرد واحد منها كاف في تعلق الأمر بها .

وعلى هذا الضوء يصح الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر بالطبيعة المأمور بها لانطباق تلك الطبيعة عليه كأنطباقها على بقية الأفراد ، ضرورة أنه لا فرق بينه وبين غيره من الأفراد من هذه الجهة أصلاً .

وبتعبير آخر : أنه لا موجب لتقييد اطلاق المأمور به على هذا القول بغير الفرد المزاحم الواجب المضيق ، فإن الموجب لذلك إنما هو تعلق النهي به ، وحيث لا نهي على الفرض فلا موجب له أصلاً ، وعندئذ فغاية ما يقتضيه الأمر

بالواجب المضيق هو عدم الامر به ، ومن الواضح انه غير مانع من انتباط الطبيعة المأمور بها عليه ، اذ الافراد جميعاً في عدم تعلق الامر بها وعدم اتصافها بالواجب على نسبة واحدة ، ولا فرق في ذلك بين الفرد المزاحم للواجب المضيق وغيره ، فان متعلق الامر الطبيعة الجامعة بين الافراد بلا دخل شئ من الخصوصيات وال الشخصيات فيه ، ولذا لا يسرى الوجوب منها الى تلك الافراد . هذا من ناحية اخرى ان ضابط الامثال انتباط انتباط الطبيعة المأمور بها على الفرد المأمور به في الخارج .

فالنتيجة - على ضوء هاتين الناحيتين - هي صحة الاتيان بالفرد المزاحم لاشتراكه مع بقية الافراد في كلتا الناحيتين .

نعم يمتاز عنهما في ناحية ثالثة وهي ان الفرد المزاحم غير مقدور شرعاً وهو في حكم غير المقدور عقلاً ، إلا أنها لا تمنع عن الصحة وحصول الامثال به ، لأن الصحة تدور مدار الناحيتين الاولتين ، وهذه الناحية أحديه عمما هو ملاك الصحة ، ضرورة ان المكلف لو عصى الامر بالواجب المضيق وأتي بهذا الفرد المزاحم لوقع صحيحاً ، لانطباق المأمور به عليه .

وان شئت فقل : ان ما كان من احتمالاً للواجب المضيق وان كان غير مقدور شرعاً إلا انه ليس بمحظوظ به ، وما كان مأموراً به ومقدوراً للمكلف وهو صرف وجود الطبيعة بين المبدأ والمنتهى غير من احتمال له . وعلى ذلك الاساس صح الاتيان بالفرد المزاحم ، فان الانطباق قهرى والاجراء عقلى .

و نتيجة ما افاده المحقق الثاني (قوله) هي ان الفرد المزاحم بناء على القول بالاقتضاء حيث انه كان منهياً عنه فلا ينطبق عليه المأمور به ، وعليه فلا اجزاء لذر رانه مدار الانطباق . وبناء على القول بعدم الاقتضاء حيث انه ليس بمنتهى عنه ينطبق عليه ابداً مو . به فيكون مجزياً .

وقد أورد على هذا التفصيل شيخنا الاستاذ (قوله) بان ذلك ائماً يتم بناء

على ان يكون منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز ، إذ على هذا الأصل يمكن ان يقال ان العقل لا يحكم بازيد من اعتبار القدرة على الواجب في الجهة ولو بالقدرة على فرد منه ، فإذا كان المكلف قادرًا على الواجب ولو بالقدرة على فرد واحد منه لا يكون التكليف به قبيحًا ، وبما ان الواجب الموسع في مفروض الكلام مقدور من جهة القدرة على غير المزاحم للواجب المضيق من الافراد ، فلا يكون التكليف به قبيحًا .

وعلية فعلى القول بالاقتضاء بما أنت الفرد المزاحم منه عنه لا ينطبق عليه المأمور به فلا يكون مجرياً . وعلى القول بعدم الاقتضاء حيث انه ليس بمنهي عنه ينطبق عليه المأمور به فيكون مجرياً . اذن ما ذكره المحقق الثاني (قوله) من التفصيل متين .

واما اذا كان منشأ اعتبار القدرة شرطًا للتکليف اقتضاء نفس التکليف ذلك - كما هو الصحيح - لا حكم العقل بقبح تكليف العاجز ، فلا يتم ما ذكره ، ولا يمكن تصحيح الفرد المزاحم بقصد الأمر أصلًا . فههنا دعويان : الأولى - انت منشأ اعتبار القدرة في 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 الداعي للمكلف نحو الفعل . ومن الواضح ان هذا المعنى بنفسه يستلزم كون متعلقه مقدوراً ، لاستهالة جعل الداعي نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً ، فإذا كان التكليف بنفسه مقتضياً لاعتبار القدرة في متعلقه فلا تصل النوبة الى حكم العقل بذلك ، ضرورة ان الاستناد الى أمر ذاتي في مرتبة سابقة على الاستناد الى أمر عرضي . وان شئت فقل : إن الغرض من البعد انبعاث المكلف نحو الفعل . ومن الواضح امتناع الانبعاث نحو الممتنع ، وحصول الداعي له الى ايجاده ، فإذا امتنع الانبعاث والداعوية امتنع جعل التكليف لا محالة .

واما الدعوى الثانية - فهى مرتبة على الدعوى الاولى ، وذلك لأن التكليف اذا كان بنفسه مقتضياً لاعتبار القدرة في متعلقه فلا حالة ينحصر متعلقه بخصوص الافراد المقدورة ، فتخرج الافراد غير المقدورة عن متعلقه .

وعلى الجملة : فنتيجة اقتضاء نفس التكليف ذلك - أى اعتبار القدرة - هى ان متعلقه حصة خاصة من الطبيعة ، وهى الحصة المقدورة . واما الحصة غير المقدورة خارجة عن متعلقه وان كانت من حصة نفس الطبيعة ، إلا انها ليست من حصتها بما هي مأمور بها ، ومتعلقة للتكميل . وعلى ذلك فالفرد المزاحم بما انه غير مقدر شرعاً - وهو في حكم غير المقدر عقلاً - خارج عن حيز الامر ولا يكون مصداقاً للطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها ، فان انطباق الطبيعة المأمور بها عليه يتوقف على عدم تقييدها بالقدرة . وحيث انها كانت مقيدة بها - على الفرض - امتنع انطباقها على ذلك الفرد ، ليحصل به الامتناع . أو قل : ان الطبيعة اذا كانت مقيدة بالقدرة لا تنطبق على الفرد الفاقد لها ، بداهة عدم امكان انطباق الحصة المقدورة على افراد الحصة غير المقدورة ، فان كل طبيعة تنطبق على افرادها ، ولا تنطبق على افراد غيرها .

وعلى هذا الضوء فلو بنينا على اشتراط صحة العبادة بتعلق الامر بها فعلاً ، ليكون الاتيان بها بداعى ذلك الامر ، وعدم كفاية قصد الملاك فلا مناص من الالتزام بفساد الفرد المزاحم على كلا القولين . اما على القول بالاقتضاء فلانه متعلق للنهى . واما على القول بعدم الاقتضاء فلتقييد الطبيعة المأمور بها بالقدرة المانع من انطباقها عليه .

وقد تحصل من بجموع ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدره) نقطتان :

الاولى - عدم تمامية ما ذكره المحقق الثاني (قدره) من التفصيل بين القول بالاقتضاء والقول بعدمه .

الثانية - انه لابد من الالتزام بتفصيل آخر ، وهو ان منشأ اعتبار القدرة شرطاً للتکلیف ان كان حکم العقل من باب قبیح تکلیف العاجز ، فما افاده المحقق الثانی (قدہ) صحيح ، ولا مناص من الالتزام به ، وان كان اقتضاء نفس التکلیف ذلك ، وان البعث بذاته يقتضي ان يكون متعلقه مقدوراً سواء أكان للعقل حکم في هذا الباب ام لم يكن ، فلا يتم ما افاده المحقق الثانی (قدہ) إذ لا ثمرة عندئذ ، فان الفرد المزاحم للواجب المضيق محکوم بالفساد مطلقاً ، حتى على القول بعدم الاقتضاء كما عرفت .

هذا كله بناء على القول باشتراط صحة العبادة بتعلق الامر بها فعلاً ، وعدم كفاية قصد الملائكة .

واما اذا بنيتنا على كفاية الاشتغال على الملائكة في الصحة فلا بد من الالتزام بصحمة الفرد المزاحم على كلا القولين لانه تام الملائكة حتى بناء على القول بكونه منهيأ عنه ، وذلك لأن النهي المانع عن صحة العبادة والتقرب بها إنما هو النهي النفسي ، فانه يكشف عن وجود مفسدة في متعلقه موجبة لاضمحلال ما فيه من المصلحة الصالحة للتقرب بفعل يكون مشتملاً عليها ، دون النهي الغيرى ، فانه لا يكشف عن وجود مفسدة في متعلقه ، ليكشف عن عدم تمامية ملاك الامر . او فقل : ان النهي النفسي بما انه ينشأ من مفسدة في متعلقه فيكون مانعاً عن التقرب به لا حاله ، والنهي الغيرى بما انه لم ينشأ من مفسدة في متعلقه بل ينشأ من امر آخر ، فلا حاله لا يكون مانعاً عن التقرب ، لأن متعلقه باق على ما كان عليه من الملائكة الصالحة للتقرب به ، هذا من ناحية ومن ناحية اخرى قد ذكرنا في بحث التعبدی والتوصیل ان قصد الملائكة کاف في صحة العبادة ، وان صحتها لا تتوقف على قصد الامر بخصوصه ، اعدم دليل يدل على اعتبار ازيد من قصد التقرب بالعمل في وقوعه عبادة ، وهو اضافته الى المولى بنحو من احياء الاضافة . واما تطبيق ذلك على قصد الامر او غيره من الدواعي القریبة فانما هو بحكم العقل .

ومن الواضح انه لا فرق بيننظر العقل في حصول التقرب بين قصد الامر وقصد الملائك ، فهـما من هذه الناحية على نسبة واحدة .

فالنتيـجة على ضـوء هـاتين النـاحيتـين هـىـ صـحة الفـرد المـزـاحـم مـطـلـقاً حـتـى عـلـى القـول بـالـاقـضـاء .

وقد تـحـصـل مـن ذـلـك أـن مـا أـفـادـه المـحـقـق الثـانـى (قـدـه) مـن التـفـصـيل بـيـن القـولـين كـاـلا يـتـم عـلـى القـول باـشـتـراـط صـحة العـبـادـة بـقـصـد الـأـمـر - كـاـعـرـف - كـذـلـك لـا يـتـم عـلـى القـول بـكـفـاـيـة قـصـد الـمـلـائـك ، فـاـن الصـغـرـى - وـهـى كـوـن الفـرد المـزـاحـم تـامـاً الـمـلـائـك - ثـابـتـة ، وـالـكـبـرـى - وـهـى كـفـاـيـة قـصـد الـمـلـائـك - مـحـرـزـة فـاـلـنـتـيـجـة مـن ضـم الصـغـرـى إـلـى الـكـبـرـى هـىـ صـحة الفـرد المـزـاحـم حـتـى بنـاء عـلـى كـوـنـه مـنـهـا عـنـه .

وـلـنـخـصـ مـا أـفـادـه (قـدـه) فـي عـدـة نقاط :

الـأـوـلـى - فـسـادـ ما اـخـتـارـه المـحـقـق الثـانـى (قـدـه) مـنـ التـفـصـيل بـيـن القـولـين مـطـلـقاً ، أـى سـوـا القـولـفـيـه باـشـتـراـط صـحة العـبـادـة بـقـصـد الـأـمـر ، وـعـدـم كـفـاـيـة قـصـد الـمـلـائـك ، أو القـولـبـعـد اـشـتـراـط صـحتـها بـذـلـك ، وـكـفـاـيـة قـصـد الـمـلـائـك كـاـمـرـ .

الـثـانـيـة - أـن مـنـشـأـ اـعـتـيـار الـقـدرـة فـي مـتـعـلـقـ التـكـلـيف إـنـما هـو اـقـضـاء نـفـسـ التـكـلـيف ذـلـكـ الـاعـتـيـار لـا حـكـمـ العـقـلـ بـقـيـحـ تـكـلـيفـ الـعـاجـزـ ، ضـرـورـةـ انـ الـاسـتـنـاد إـلـى أـمـرـ ذاتـيـ سـابـقـ عـلـى الـاسـتـنـاد إـلـى أـمـرـ عـرـضـىـ .

الـثـالـثـة - أـنـ الفـردـ المـزـاحـمـ هـنـاـ تـامـاً الـمـلـائـكـ ، وـأـنـ قـصـدـ الـمـلـائـكـ كـافـ فـي صـحةـ العـبـادـةـ .

الـرـابـعـة - أـنـ المـانـعـ مـنـ صـحةـ العـبـادـةـ ، وـالـتـقـرـبـ بـهـا إـنـما هـوـ النـهـىـ النـفـسـىـ لـاـ النـهـىـ الغـيرـىـ ، لـاـنـ النـهـىـ الغـيرـىـ لـاـ يـنـشـأـ مـنـ مـفـسـدـةـ فـي مـتـعـلـقـهـ لـيـكـونـ كـاـشـفـاـ عـنـ عـدـمـ قـيـامـةـ مـلـاكـ الـأـمـرـ .

وـلـنـاخـدـ الـآنـ بـدـرـسـ هـذـهـ النقـاطـ :

اماـ النـقـطةـ الـأـوـلـىـ فـيـرـدـ عـلـيـهـ : أـنـ مـا أـفـادـهـ (قـدـهـ) مـنـ الفـصـيلـ بـيـنـ القـولـ

بان منشأ اعتبار القدرة شرطاً للتوكيل هو حكم العقل بقبح توكيل العاجز ، والقول بان منشأ اعتباره اقتضاء نفس التوكيل ذلك الاعتبار فيسلم ما ذكره الحق الثاني (قدره) على الاول دون الثاني - لا يرجع الى معنى محصل ، بناء على ما اختاره (قدره) من استحالة الواجب المعلق ، وتعلق الوجوب باسم متاخر مقدور في ظرفه .

بيان ذلك ان الامر في الواجب الموسع وان تعلق بالطبيعة ، وبصرف الوجود منها ، إلا انه أيضاً مشروط بالقدرة عليها . ومن الواضح ان القدرة عليها لا يمكن إلا بان يكون بعض وجوداتها ، وافرادها - ولو كان واحداً منها - مقدوراً للمكلف . واما لو كان جميع افرادها ووجوداتها غير مقدور له ، ولو كان ذلك في زمان واحد ، دون بقية الازمنة ، فلا يمكن تعلق التوكيل بنفس الطبيعة ، وبصرف وجودها في ذلك الزمان الذي فرضنا ان الطبيعة غير مقدورة فيه بجميع افرادها ، إلا على القول بصحة الواجب المعلق ، وحيث ان الواجب الموسع في ظرف مراجعته مع الواجب المضيق غير مقدور بجميع افراده فلا يعقل تعلق الطلب به عندئذ ، ليكون انتباها على الفرد المازاحم في الخارج قهرياً وإجزاؤه عن المأمور به عقلياً إلا بناء على صحة تعلق الطلب باسم متاخر مقدور في ظرفه ، ولا يفرق في ذلك، بين أن يكون منشأ اعتبار القدرة في متعلق التوكيل حكم العقل بقبح توكيل العاجز وان يكون منشأ اقتضاء نفس التوكيل ذلك الاعتبار .

وبتعبير ثان - انه بناء على اشتراط صحة العبادة بوجود الامر فعلاً ، والاغراض عما سنتعرض له من صحة تعلق الامر بالضدين على نحو الترتيب فان ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدره) إنما يتم بناء على امكان تعلق الوجوب باسم متاخر على نحو الواجب المعلق ، إذ على ذلك لا مانع من تعلق الامر بالعبادة الموسعة في حال من احتمالها بالواجب المضيق على نحو يكون الوجوب فعلياً ، والواجب امراً استقباليّاً ، لاستحالة تعلق الامر بها على نحو يكون الواجب ايضاً حالياً ، لأنها

في تلك الحال غير مقدورة للمكلف بمحمیع افرادها .

واما بناء على وجهة نظره (قوله) من استحالة الواجب المعلق وعدم امكان تعلق الطلب بامر استقبالي مقدور في ظرفه فلا مناص من القول بفساد الفرد المزاحم مطلقاً ، حتى على القول بان منشأ اعتبار القدرة هو الحكم العقل المزبور وذلك لعدم امكان طلب صرف وجود الطبيعة المأمور بها المزاحمة بالواجب المضيق عندئذ ، ليكون انطباقه على ما أتى به المكلف في الخارج قهرياً ، والاجراء عقلياً .

فالنتيجة ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قوله) من التفصيل بين القول بان منشأ اعتبار القدرة في صحة التكليف هو حكم العقل والقول بان منشأ اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار ، فعلى الفرض الاول تظهر الثرة في المسألة ، دون الفرض الثاني : غير تام على مسلكه (قوله) واما على مسلك من يرى صحة الواجب المعلق فلا بأس به . نعم اذا كان للواجب افراد عرضية ، وكان بعض افراده من احاجي بواجب مضيق دون جماعتها لم ما أفاده (قوله) إذ حينئذ يصح الاتيان بالفرد المزاحم بداعي امثال الامر المتعلق بالطبيعة المقدورة بالقدرة على بعض افرادها ، بناء على القول بان منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل بقيح خطاب العاجز ، كما اذا وقعت المزاحمة بين بعض الافراد العرضية للصلة - مثلا - وانقاد الغريق كاف مواضع التخيير بين القصر والاتمام ، فانه قد يفرض ان الصلة تماماً من احاجة مع الانقاد ، لعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامثال دون الصلة قصراً فيما اذا تمكן المكلف من الجمع بينها وبين الانقاد ، ففي هذا الفرض وان كان اللازم على المكلف الاتيان بالصلة قصراً ، لئلا يفوت منه الواجب المضيق ، ولا يجوز له اختيار فرد آخر منها في مقام الامثال - وهو الصلة عاماً - لأن اختياره يوجب تقويم الواجب الامر ، ولكن اذا عصى الواجب الامر واختار ذلك الفرد فلا مناص من الالتزام بمحنته ، لأنطبق الطبيعة المأمور بها وهي طبيعي الصلة الجامع بين

القصر وال تمام عليه ، لفرض كون تلك الطبيعة مقدورة بالقدرة على فرد منها ، فإذا كانت مقدورة فلا مانع من تعلق الأمر بها بناء على أن منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل . اذن صح الاتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر بالطبيعة . نعم بناء على القول بأن منشأ اعتبار القدرة اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار لم يمكن الحكم بصحة الفرد المزاحم ، لعدم انطباق الطبيعة المأمور بها عليه ، إذ على هذا القول - كما عرفت - يكون المأمور به حصة خاصة من الطبيعة ، وهي الحصة المقدورة . ومن الواضح أنها لا تتطبق على الفرد المزاحم .

وقد تلخص ان ما أفاده شيخنا الاستاذ (قوله) من التفصيل و - ان تم على هذا الفرض - إلا ان ذلك الفرض خارج عن مورد كلام الحقائق الثاني (قوله) الذي كان محل الكلام في المقام ، وهو (ما اذا كان الواجب ذا افراد طولية ، وكان بعضها من احاجي الواجب مضيق) .

ثم لو تزلنا عن ذلك ، وسلينا ان شيخنا الاستاذ (قوله) من القائمين بالواجب المطلق ، ويرى جواز تعلق الطلب بأمر متأخر مقدور في ظرفه ، إلا انه مع ذلك لا يتم ما أفاده ، بيان ذلك ان المطلق المتعلق للطلب لا يخلو من أن يكون شمولياً وان يكون بديلاً ، والمطلق الشمولي وان كان خارجاً عن محل الكلام في المقام - حيث ان محل الكلام في المطلق البديلي - إلا انا تعرض له لشيء من التوضيح للمقام فنقول : إن المطلق اذا كان شموليأ فلا محالة ينبع الحكم المتعلق به باخلال افراده ، فيثبت لكل واحد منها حكم مستقل مغایر للحكم الثابت لفرد آخر . وهذا واضح .

وعليه فإذا كان بعض افراده من احاجي الواجب سبق تبرئاته بسقوط
من جهة المزاحمة ، لكونه غير مقدور للتكلف شرعاً ، وما كان كذلك يستعمل
تعلق الطلب به ، ولا يفرق في ذلك بين القول بأن منشأ اعتبار القدرة هو حكم
العقل ، والقول بأن منشأ اقتضاء نفس التكليف ذلك ، فإن الموضع شرعاً كالمتن

عقلًا ، إذن لا يمكن الحكم بصححة ذلك الفرد المزاحم مع قطع النظر عما سيجيء من صحة تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتيب .

واما اذا كان بدلأياً كا هو محل الكلام في المقام فبناء على ما هو الصحيح من أن الاوامر المتعلقة بالطبيائع دون الافراد فتتعلق الأمر هو صرف وجود الطبيعة الجامع بين الحدين ، او فقل : الجامع بين الافراد العرضية والطولية بلا دخل شئ من الخصوصيات والشخصيات الخارجية فيه .

ومن هنا قد ذكرنا غير مررة ان معنى الاطلاق هو رفض القيود وعدم دخل شيء منها في متعلق الحكم واقعًا لا الجمجمة بينها ودخل الجميع فيه . ومن الواضح جداً ان وجوب شيء كذلك لا ينافي وجوب شيء آخر في عرضه ، ضرورة انه لا منافاة بين وجوب الصلة - مثلا - في مجموع وقتها - وهو ما بين الزوال والمغرب - وبين وجوب الإزالة او انفاذ الفريق أو نحو ذلك في ذلك الوقت ، إذ المفترض ان المطلوب إنما هو صرف وجود الصلة في مجموع هذه الأزمة لا في جميعها ، ومن المعلوم انه يكفي في كونه مقدوراً للمكافأة القدرة على فرد واحد منها ، وإذا كان مقدوراً صحيحاً تعلق الطلب به سواءً كان هناك واجب آخر في تلك الأزمة أم لم يكن ، فإن وجوب واجب آخر إنما ينافي وجوب الصلة اذا كان وجوبها في جميع تلك الأزمة لا في مجموعها ، والمفترض انها ليست بواجبة في كل من تلك الأزمة لينافي وجوبها وجوب واجب آخر ، بل هي واجبة في المجموع ، وعليه فلا ينافي وجوب شيء آخر في زمان خاص .

نعم وجوب واجب آخر ينافي ترخيص انتبار صرف وجود الطبيعة على الفرد في ذلك الزمان ، ولا يفرق في ذلك بين القول بان منشأ اعتبار القدرة في عملية التكليف هو حكم العقل ، أو اقتضاء نفس التكليف بذلك ، إذ على كلا القولين لو عصى المكافأة الامر بالواجب المضيق واتى بالفرد المزاحم به صح لانتبار المأمور به عليه .

والسر في ذلك ان التكليف بنفسه لا يقتضى ازيد من ان يكون متعلقه مقدوراً ولو بالقدرة على فرد منه لثلا يكون البعث نحوه لغواً ومتيناً ، لأن الفرض منه جعل الداعي له ليحرك عضلاته نحو الفعل بالارادة والاختيار . ومن الواضح ان جعل الداعي الى ايجاد الطبيعة المقدورة ولو بالقدرة على فرد منها يمكن من الوضوح .

وبتعبير آخر : ان الشارع لم يأخذ القدرة في متعلق أمره على الفرض ، بل هو مطلق من هذه الجهة غاية ما في الباب ان التكليف المتعلق به يقتضى ان يكون مقدوراً من جهة ان الفرض منه جعل الداعي الى ايجاده ، وجعل الداعي نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً متمنع . ومن الواضح ان ذلك لا يقتضى ازيد من امكان حصول الداعي المكلف ، وهو يحصل من التكليف المتعلق بالطبيعة المقدورة بالقدرة على فرد منها ، لكنكنته من ايجادها في الخارج ، ولا يكون ذلك التكليف لغواً ومتيناً عندئذٍ ، فاذا فرض ان الصلاة - مثلاً - مقدورة في مجموع وقتها وان لم تكن مقدورة في جميعها فلا يكون البعث نحوها وطلب صرف وجودها في مجموع هذا الوقت لغواً .

وعليه فلا مقتضى للالتزام بان متعلقه حصة خاصة من الطبيعة وهي الحصة المقدورة ، فان المقتضى له ليس إلا توهم ان الفرض من التكليف حيث انه جعل الداعي بجعل الداعي نحو الممتنع غير معقول ، ولذلك غفلة عن الفارق بين جعل الداعي نحو الممتنع ، وجعل الداعي نحو الجامع بين الممتنع والممكن ، والذى لا يمكن جعل الداعي نحوه هو الاول دون الثانى ، فان جعل الداعي نحوه من الوضوح يمكن .

فالنتيجة على ضوء هذا البيان انه يصح الاتيان بالفرد المزاحم بداعي امثال الامر بالطبيعة من دون فرق بين القول بان منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل ، او اقتضاء نفس التكليف ذلك .

ولو تزلنا عن ذلك أيضاً وسلينا الفرق بين القولين فع هذا لا يتم ما أفاده بناء على ما اختاره (قوله) من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملائكة ، فشكل ما لم يكن المورد قابلاً للتقييد لم يكن قابلاً للاطلاق ، فذاك ان التقييد مستحيلاً في مورد كان الاطلاق ايضاً مستحيلاً فيه ، لأن استحالة أحد هما تستلزم استحالة الآخر .

وفيما نحن فيه بما ان تقييد الطبيعة المأمور بها بخصوص الفرد المزاحم مستحيل فاطلاقها بالاضافة اليه ايضاً مستحيل حتى على القول بأن منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل ، وبالنتيجة لا يمكن الحكم بصحة الفرد المزاحم لعدم اطلاق للمأمور به ، ليكون الاتيان به بداعي أمره حتى على القول بصحة الواجب المعلق .

نعم بناء على ما حققناه في بحث التعبدي والتوصلي من ان التقابل بينهما ليس من تقابل العدم والملائكة ، بل من تقابل التضاد ، ولذلك قلنا ان استحالة تقييد متعلق الحكم أو موضوعه بقييد خاص تستلزم كون الاطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القييد ضرورياً يصح الاتيان به بداعي الأمر بالطبيعة بناء على جواز تعلق الوجوب بأمر متأخر مقدور في ظرفه ، كما هو الفرض ، وقد ذكرنا هناك ان ما أفاده شيخنا الاستاذ (قوله) من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملائكة لا يمكن تصديقه بوجهه . وقد فصلنا الحديث من هذه الناحية هناك فلا نعيد في المقام .

فالنتيجة لحد الان قد أصبحت ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قوله) من التفصيل بين اعتبار القدرة عقلاً واعتبارها باقتضاء نفس التكليف في المقام لا يرجع الى معنى صحيح .

فالصحيح هو ما ذهب اليه المحقق الثاني (قوله) من تتحقق المرة بين القولين في المسألة وهي صحة العبادة بناء على القول بعدم الاقتضاء ، وفسادها بناء على القول

بالاقتضاء ، مع قطع النظر عما سيجي . ان شاء الله تعالى من صحة تعلق الامر بالضدين بناء على القول بالترتب .

ولتكن الذى يرد هنا هو ان مقامنا هذا اى (الزاحم بين الاتيان بواجب موسوع وواجب مضيق) غير داخل في كبرى مسألة الزاحم بين الحكمين أصلا .

والوجه في ذلك هو ان التناف في بين الحكمين اما أن يكون في مقام الجعل والانشاء فلا يمكن جعل كليهما معا ، واما أن يكون في مقام الامثال والفعالية ، مع كمال الملازمة بينهما بحسب مقام الجعل ولا ثالث لها . ومنشأ الاول اما العلم الاجمالي بكذب أحدهما في الواقع مع عدم التناف ، بينهما ذاتا ، أو ثبوت التناف بينهما بالذات والحقيقة على وجه التناقض أو التضاد ، ولذا قالوا : التعارض تناف مدلولى الدليلين بحسب مقام الانطباق والدلالة على وجه التناقض أو التضاد بالذات أو بالعرض . ومنشأ الثاني عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامثال والفعالية ، فان صرف قدرته على امثال أحدهما عجز عن الثاني فينتفي باتفاقه موضوعه وهو القدرة ، ولذا قالوا : الزاحم تناف الحكمين بحسب مقام الفعلية والامثال ، مع عدم المنافاة بينهما بحسب مقام الجعل والانشاء .

واما اذا لم يكن بين حكمين تناف لا بحسب مقام الجعل ، ولا بحسب مقام الفعلية والامثال لم يكونا داخلين لا في باب التعارض ، ولا في باب الزاحم لاتفاقه ملائكة البابين فيها ، ومقامنا من هذا القبيل ، ضرورة انه لا تناف بين واجب موسوع واجب مضيق أبدا لا في مقام الجعل كما هو واضح ، ولا في مقام الامثال لتمكن المكلف من امثال كل الواجبين معآ من دون اية منافاة ومتراجمة في بين ، فيقدر على اتيا الصلاة والازالة معآ ، او الصلاة وانقاد الغريق من دون مناجمة بينهما اصلا .

وسر ذلك ان ما هو متراجم للواجب المضيق او الامر ليس بامور به وما هو مأموم به وهو الطبيعي الجامع بين المبدأ والمنتهى ليس بزاحم له . وهذا ظاهر .

ثم انه لا يخفى ان ما ذكرناه من انه لا تزاحم بين الواجب الموسع والمضيق لا ينافي ما ذكره الحقيق الثاني (قوله) من الثرة بين القولين في المسألة ، فان دخول المقام تحت كبرى التزاحم ، وعدم دخوله تحت تلك الكبرى اجنبيان عن ظهور تلك الثرة تماماً كما لا يخفى .

واما النقطة الثانية : وهى اقتضاء نفس التكليف اعتبار القدرة في متعلقه فهى مبنية على ما هو المشهور من ان المنشأ بصيغة الامر أو ما شاكلها هو الطلب والبعث نحو الفعل الارادى ، والطلب والبعث التشريعين عبارة عن تحريك عضلات العبد نحو الفعل بارادته و اختياره ، وجعل الداعي له لان يفعل في الخارج ويوجده ومن الضروري ان جعل الداعي اىما يمكن في خصوص الفعل الاختيارى ، اذن نفس التكليف مقتضى لاعتبار القدرة في متعلقه بلا حاجة الى حكم العقل في ذلك .
اقول : قد ذكرنا في بحث صيغة الامر ، وكذا في بحث الانشاء والاخبار
ان ما هو المشهور من ان الانشاء ايجاد المعنى باللفظ لا أساس له أصلا .

والوجه في ذلك ما ذكرناه هناك وملخصه : ان المراد بايجاد المعنى باللفظ ليس الايجاد التسköيني بالضرورة ، فان اللفظ غير واقع في سلسلة علل الموجودات التسköينية ، بداهة انها توجد بابتها وعلمها الخاصة ، واللفظ ليس من جملتها ، وكذا ليس المراد منه الايجاد الاعتبارى ، فان الاعتبار خفيف المؤونة فيوجد في نفس المعتبر بمجرد اعتباره ، سواء كان هناك لفظ تكلم به المعتبر ام لم يكن ، فلا يتوقف وجوده الاعتبارى على اللفظ ابداً ، اذن لا يرجع الانشاء بهذا المعنى الى محصل .

فالتحقيق هو : ما ذكرناه سابقاً من ان حقيقة التكليف عبارة عن اعتبار المولى كون الفعل على ذمة المكلف ، وابرازه في الخارج بمجرد ما من صيغة الامر أو ما شاكلها ، ولا تتصور للتکليف معنى غير ذلك ، كماانا لا تتصور للانشاء معنى ما عدا ابراز ذلك الامر الاعتبارى .

وعلى الجملة فإذا حللنا الأمر بالصلوة - مثلاً - أو غيرها نرى أنه ليس في الواقع إلا اعتبار الشارع كون الصلاة على ذمة المكلف ، وابراز ذلك يبرز في الخارج ككلمة (صل) أو نحوها ، ولا تتصور شيئاً آخر غير هذين الأمرين - ١ - (اعتبار الفعل على ذمة المكلف) - ٢ - (ابراز ذلك يبرز في الخارج) نسميه بالطلب تارة وبالبعض أخرى وبالوجوب ثالثة .

ومن هنا قلنا ان الصيغة لا تدل على الوجوب وإنما هي تدل على ابراز الأمر الاعتبارى القائم بالنفس ، ولكن العقل ينزع منه الوجوب ، ولزوم الامتثال بمقتضى قانون العبودية والمسؤولية مالم تتصبب قرينة على الترخيص في الترك ، فالوجوب إنما هو بحكم العقل ومن لوازم ابرازishi " على ذمة المكلف اذا لم تكن قرينته على الترخيص ، وأما الطلب فقد ذكرنا انه عبارة عن التصدى لتحصيل شيء في الخارج ، فلا يقال طالب الصنالة إلا من تصدى لتحقیلها في الخارج .

وعلى ضوء ذلك فصيغة الأمر أو ما شاكلها من أحد مصاديق هذا الطلب ، لا انه مدلول لها ، فان الأمر يتصدى بها لتحقیل مطلوبه في الخارج فهو من أظهر مصاديق الطلب .

وعلى هدى ذلك البيان قد ظهر انه لا مقتضى لاختصاص الفعل بالمحصلة المقدورة ، فان اعتبار المولى الفعل على عهدة المكلف وذمته لا يقتضى ذلك بوجه ضرورة انه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدور وغير المقدور على عهده اصلاً ، وابراز المولى ذلك الأمر الاعتبارى النفسي يبرز في الخارج ايضاً لا يقتضى ذلك ، بداهة انه ليس إلا مجرد ابراز واظهار اعتبار كون المادة على ذمة المكلف ، وهو أجنبي تماماً عن اشتراط التكليف بالقدرة وعدم اشتراطه بها .

فالنتيجة انه لا مقتضى من قبل نفس التكليف لاعتبار القدرة في متعلقه ابداً واما العقل فقد ذكرنا انه لا يقتضى اعتبار القدرة إلا في ظرف الامتثال ، وعليه فإذا لم يكن المكلف قادرآ حين جعل التكليف وصار قادرآ في ظرف الامتثال ص

التكليف ولم يكن قبيحاً عنده ، فان ملاك حكم العقل - باعتبار القدرة في ظرف الامتنال وفي موضوع حكمه وهو لزوم اطاعة المولى وامتنال أمره ونفيه بمقتضى قانون العبودية والملووية - إنما هو قبيح توجيه التكليف الى الماجز عنه في مرحلة الامتنال ، فالعبرة إنما هي بالقدرة في تلك المرحلة سواء أكان قبلها قادراً أم لم يكن فوجود القدرة قبل تلك المرحلة وعدمه على نسبة واحدة بالقياس الى حكم العقل . وهذا ظاهر .

ونتيجة جموع ما ذكرناه امر ان :

الاول - ان القدرة ليست شرطاً للتكليف وما خوذة في متعلقه لا باقتضاء نفسه ولا بحكم العقل .

الثاني - انها شرط لـ حكم العقل بلزوم الامتنال والاطاعة وما خوذة في موضوع حكمه ، اذن فلا مقتضى لاختصاص الفعل بالحصة الاختيارية أصلاً . قد يتوجه ان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره وان لم يكن مسيرة حيلاً ولكنه لغو محض إذ المكلف لا ينبعث إلا نحو المقدور ولا يتمكن إلا من إيجاده ، إذن ما هي فائدة تعلقه بالجامع .

ويرد ما ذكرناه هناك من ان فائدته سقوط التكليف عن المكلف بتحقق فرد منه في الخارج بغير اختياره وارادته ، لانطباق الجامع عليه وحصول الغرض القائم بطلق وجوده به ، ولا يفرق بينه وبين الفرد الصادر منه باختياره وارادته في حصول الغرض وسقوط التكليف ، لان مناط ذلك انطباق الطبيعي المأمور به على الفرد الخارجي وهو مشترك فيه بين الفرد الصادر منه بالإختيار والصدر منه بغيره .

وقد تبين لحد الان انه لا مانع من تعلق التكليف بالجامع بين الحصة المقدورة وغيرها أصلاً .

اضف الى ذلك ما تقدم آنفاً من انا لو سلمنا ان منشأ اعتبار القدرة اقتضاه نفس التكليف ذلك الاعتبار لم يكن مقتض لأشخاص المتعلق بخصوص الحصة الاختيارية - كما سبق ذلك بصورة مفصلة - فلا حاجة الى الاعادة .

واما النقطة الثالثة - وهي ان الفرد المزاحم للواجب المضيق تام الملاك مطلقاً حتى على القول بالاقتناء . وان قصد الملاك يكفي في وقوع الشيء عبادة . فهـى تتوقف على اثبات هاتين المقدمتين : احداهما كبرى القياس ، والاخـرى صغرـاه .
اما المقدمة الاولى - وهي كبرى القياس - فلا اشكال فيها ، وذلك لما حققـنا في بحث التعبـدـى والتوصـلـى من ان المعـتـبـرـ فى صـحةـ العـبـادـةـ هو قـصـدـ القرـبةـ باـيـ وجهـ تـحـقـقـ ، سـوـاـ أـتـحـقـقـ فى ضـمـنـ قـصـدـ الـأـمـرـ ، أو قـصـدـ المـلـاـكـ ، أو غـيرـ ذـلـكـ من الدـوـاعـىـ القرـبـيـةـ . ولا دـلـيـلـ عـلـىـ اـعـتـبـارـ قـصـدـ الـأـمـرـ خـاصـةـ ، بل قـامـ الدـلـيـلـ عـلـىـ خـلـافـهـ ، كـاـفـلـاـنـاـ الـحـدـيـثـ مـنـ هـذـهـ النـاحـيـةـ هـنـاكـ .

واما المقدمة الثانية - وهي صغرى القياس فقد استدلـ عليها بـوجـوهـ :
الاـولـ - ما عنـ المـحـقـقـ صـاحـبـ السـكـفـاـيـةـ (قـدـهـ) مـنـ دـعـوىـ القـطـعـ بـاـنـ
الفرد المـزـاحـمـ تـامـ المـلاـكـ ، وـلـاـ قـصـورـ فـيـهـ أـصـلـاـ ، وـقـالـ فـيـ بـيـانـ ذـلـكـ مـاـ مـلـخـصـهـ :
انـ الفـردـ المـزـاحـمـ للـوـاجـبـ المـضـيقـ اوـ الـأـمـرـ وـاـنـ كـانـ خـارـجـاـ عـنـ الطـبـيعـةـ
المـأـمـورـ بـهـ بـمـاـ هـىـ مـأـمـورـ بـهـ إـلـاـ اـنـ لـمـ كـانـ وـاـفـيـاـ بـغـرـضـهـ - كـاـلـبـاقـيـ مـنـ اـفـرـادـهـ - كـانـ
عـقـلـاـ مـثـلـهـ فـيـ الـاتـيـانـ بـهـ بـدـاعـىـ الـأـمـرـ بـالـطـبـيعـةـ فـيـ مـقـامـ الـإـمـتـالـ بـلـ تـفـاوـتـ فـيـ نـظـرـ
الـعـقـلـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ بـقـيـةـ الـأـفـرـادـ مـنـ هـذـهـ الجـهـةـ أـصـلـاـ . نـعـمـ اـنـ يـفـتـرـقـ عـنـ بـقـيـةـ فـيـ
اـنـ هـذـهـ خـارـجـ عـنـ الطـبـيعـةـ المـأـمـورـ بـهـ بـمـاـ هـىـ كـذـلـكـ ، وـبـقـيـةـ دـاـخـلـةـ فـيـهاـ . وـهـذـاـ لـيـسـ
لـقـصـورـ فـيـهـ ، لـيـكـونـ خـرـوجـهـ عـنـهـ مـنـ بـابـ التـخـصـيـصـ ، وـعـدـمـ المـلـاـكـ ، بلـ لـعـدـمـ
امـكـانـ تـعـلـقـ الـأـمـرـ بـهـ بـعـمـهـ عـقـلـاـ . وـعـلـىـ كـلـ حـالـ فـالـعـقـلـ لـاـ يـرـىـ تـفـاوـتـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ
غـيرـهـ مـنـ الـأـفـرـادـ فـيـ الـوـفـاءـ بـغـرـضـ الطـبـيعـةـ أـصـلـاـ وـاـنـ كـاـلـبـقـيـةـ تـامـ المـلـاـكـ ، وـلـاـ
قصـورـ فـيـهـ اـبـداـ .

وغير خفي : أنا قد ذكرنا غير مرة انه لا طريق لنا الى احراز ملاكات الاحكام الواقعية ، وجهات المصالح والمفاسد في متعلقاتها ، مع قطع النظر عن ثبوت تلك الاحكام . نعم في لحظة ثبوتها نستكشف اشتغال متعلقاتها على المالك بناء على ما هو الصحيح من تبعية الاحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد الواقعيةتين . واما اذا سقطت تلك الاحكام فلا يمكننا احراز ان متعلقاتها باقية على ما كانت عليه من الاشتغال على المالك ، إذ كما نختتمل أن يكون سقوطها من جهة المانع مع ثبوت المقتضى لها نختتمل أن يكون من جهة انتفاء المقتضى وعدم ثبوته ، فلا ترجيح لأحد الاحتياطين على الآخر .

وعلى الجملة فالعلم بوجود مصلحة في فعل أو مفسدة تابع لتعلق الأمر أو النهي به ، فع قطع النظر عنه لا يمكن العلم بان فيه مصلحة أو مفسدة . ومن هنا قلنا : إن الملازمة بين ادراك العقل مصلحة ملزمة ، غير من احتمة في فعل أو مفسدة كذلك ، وحكم الشارع بوجوبه أو حرمةه ، وان كانت تامة بحسب الكبرى بناء على وجهة مذهب العدلية كا هو الصحيح ، إلا ان الصغرى لها غير متحققة في الخارج ، لمدم وجود طريق للعقل الى ادراك الملاكات الواقعية ، فضلا عن أنها غير من احتمة ، وعليه فإذا سقط الأمر أو النهي عنه فلا يمكن الجزم بيقاوه الملاك فيه ، وان سقوط الامر أو النهي من جهة وجود المانع لا لاجل انتفاء المقتضى ، بل كما يحتمل ذلك يكون سقوطه من جهة انتفاء المقتضى .

وسر ذلك هو ان العلم بالملاك معلول للعلم بوجود الامر ، فهو يتبعه في السعة والضيق إذ لا يمكن أن تكون دائرة المعلول أوسع من دائرة علته .

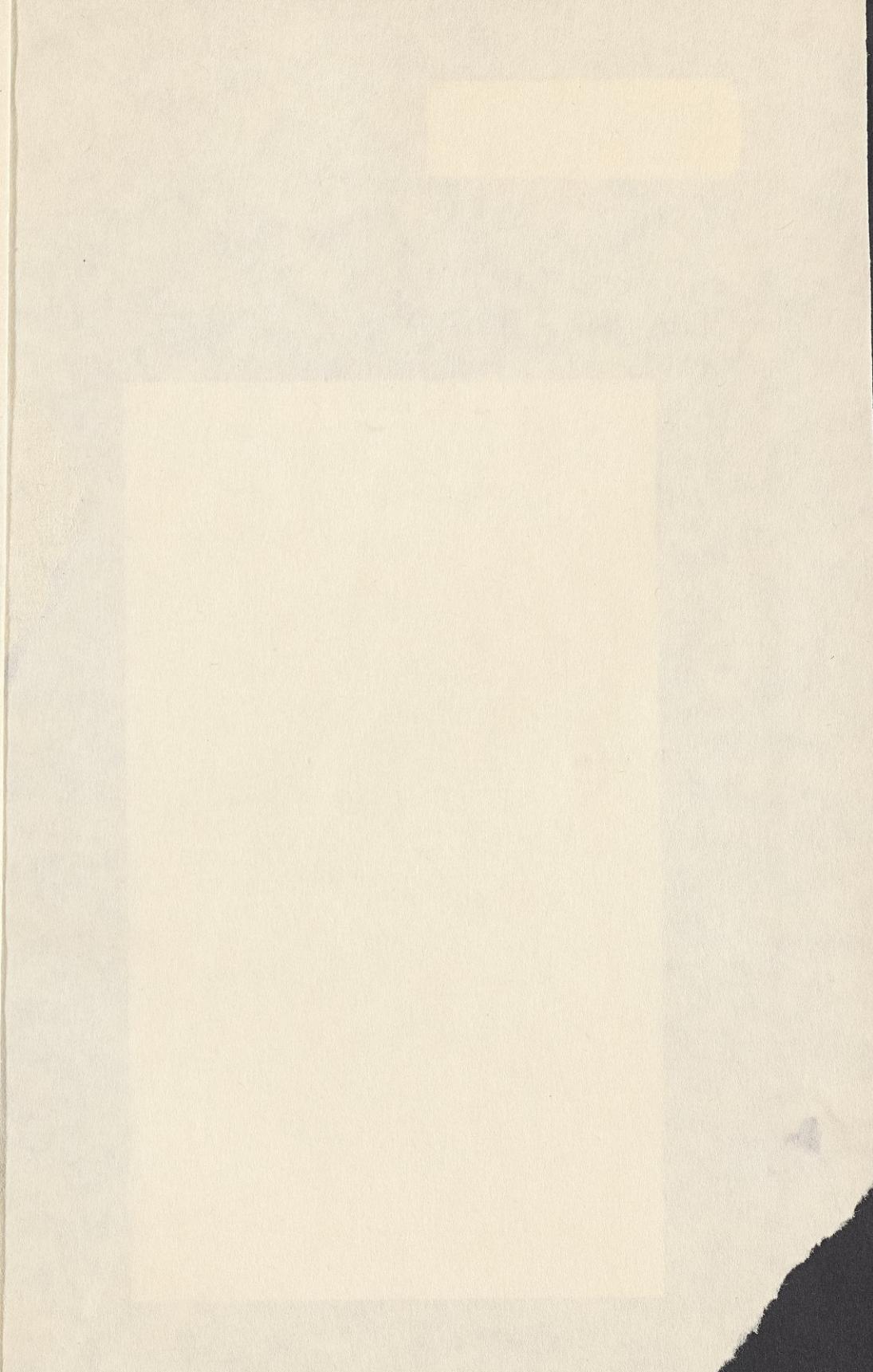
وعلى ذلك الأساس فلا يمكن احراز ان الفرد المزاحم مشتمل على الملوك ،
فان الطريق الى احرازه هو انتساب الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها عليه فإذا
لم تتنطبق الطبيعة عليه كما هو المفروض لم يمكن احراز وجود الملوك فيه ليكون عدم
الانتساب مستندا الى عدم امكان تعلق الامر بها على نحو تعممه لا لقصور فيه ، إذ

من الواضح جداً أنه كا يحتمل أن يكون عدم الانطباق من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضى له يحتمل أن يكون من جهة عدم المقتضى واتفاقه لاحتمال اختصاص الملك والمقتضى بالأفراد غير المزاحمة لواجب المضيق أو الأهم ، ولا دليل على ترجيح الاحتمال الأول على الثاني . اذن لا دليل على ان الفرد المزاحم تام الملك ولا قصور من ناحيته اصلاً .

وان شئت فقل : ان اشتغال الفرد المزاحم على الملك ليس امراً وجدانياً وبديهيأً ثالثاً يخفي على أحد ولا يكون قابلاً للشك والترديد . وعليه فدعوى القطع باشتغاله على الملك بدعوى حكم العقل بعدم الفرق بينه وبين غيره من الأفراد في الوفاء بفرض الطبيعة المأمور بها في غير محلها ، ضرورة ان العقل حاكم بالفرق وان الفرد المزاحم ليس كغيره من الأفراد الباقية تحت الطبيعة المأمور بها .

وعلى الجملة حكم العقل بان فعل ما مشتمل على الملك منوط باحد امرin لا ثالث لها ، الاول - ما اذا كان الشيء بنفسه متعلقاً للامر ، فان تعلق الامر به يكشف عن وجود ملك فيه لا محالة . الثاني - ما اذا كان مصداقاً للمأمور به بما هو مأمور به ، فإنه يكشف عن انه واف بفرض المأمور به وواجد ملكه ، واما اذا لم يكن هذا ولا ذاك فلا ملك لحكمه اصلاً . والفرد المزاحم في المقام كذلك - على الفرض - فإنه ليس متعلقاً للامر ولا مصداقاً للمأمور به بما هو مأمور به . اذن فلا يحكم العقل بان فيه ملكاً وانه واف بفرض المأمور به كبقية الأفراد بل هو حاكم بضرورة التفاوت بينهما في مقام الامتثال والاطاعة كا هو واضح .

الثالث - ما عن جماعة من المتأخرین منهم شيخنا الاستاذ (قدره) من ان سقوط اللفظ عن الحجية بالإضافة الى مدلوله المطابق لا يستلزم سقوطه عنها بالإضافة الى مدلوله الالتزامي ، إذ الضرورة تتقدر بقدرها ، وهي تقتضى سقوط الدلالة المطابقة فحسب . اذن فلا موجب لرفع اليد عن الدلالة الالتزامية . وبعبارة واحدة : ان الدلالة الالتزامية وان كانت تابعة للدلالة المطابقة في



محمد السعدي الفقى

Fayyad

حَاضِرٌ
فِي
أَصُولِ الْفِقَهِ

تقريراً لبحث سيدنا الاستاذ الاعظم
فقيه الطافقة زعيم الحوزة العلمية
سماحة آية الله المظمى الورع التقى

السيد أبوالفتح سالم الخوئي

دام ظله الوارف

الجزء الثالث

مطبعة النجف - النجف الاشرف

(Arab)

KBL

F399

جع ۳

(RECAP)

مشخصات کتاب

نام کتاب : محاضرات فی اصول الفقه

مؤلف : السيد ابوالقاسم الخوئي الموسوي

ناشر : انتشارات امام موسى الصدر

تیراژ : ۲۰۰۰ نسخه

چاپ : نمونه

ایران / قم / پاساز قدس

حق چاپ محفوظ است

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآلـه الطاهرين
 وسبعين كـتاب (عـاصـرات فـي اصـرـلـالـعـقـدـ) الـذـي الـعـقـدـعـنـيـ
 الـعـظـمـ الـسـلـامـ الـفـضـلـ الـمـدـقـ الشـيـعـ مـهـمـ اـسـنـ الـفـاضـ دـانـ
 تـأـمـيـدـ اـتـنـقـرـ بـرـ اـجـامـاـ الـعـالـيـةـ فـيـ عـلـمـ الـاـصـوـلـ قـدـ هـزـ بـالـدـنـرـ الـاقـاـ
 دـهـنـ الـاسـلـوبـ وـالـبـيـانـ كـادـلـىـ كـهـادـهـ فـيـ عـلـمـ دـخـراـتـهـ
 فـيـ الـفـضـلـ وـتـدـ طـبـ سـرـ مـجـدـ اللهـ الجـزـءـ الـأـولـ وـاسـجـارـيـ
 فـيـ طـبـ سـاـرـ اـجـزـاءـهـ وـفـقـرـ اـسـنـ لـمـاـهـ اـعـلـادـ كـلـةـ الـدـنـ
 وـاحـيـاـ الشـرـعـ الـبـيـ وـالـهـ دـلـيـ الـمـوـبـيـنـ اـبـرـهـمـ بـرـهـيـ كـوـكـيـ

٧٢٣٦١٣٨٥

مقام التبوت والاثبات ، إلا أنها ليست تابعة لها في الحجية . والوجه في ذلك هو أن ظهور اللفظ في معناه المطابق غير ظهوره في معناه الالتزامي ، وكل واحد من الظاهرين حجة في نفسه بمقتضى أدلة الحجية ، ولا يجوز رفع اليد عن حجية كل واحد منها بلا موجب ومقتضى ، وعليه فإذا سقط ظهور اللفظ في معناه المطابق عن الحجية من جهة قيام دليل أقوى على خلافه فلا وجه لرفع اليد عن ظهوره في معناه الالتزامي لعدم المانع منه أصلا . ونظير ذلك ما ذكرناه من أنه إذا ورد عام بمجموع كقولنا : أكرم عشرة من العلماء ، ثم ورد دليل خاص كقولنا : لا تذكر أربعة منهم ، فلا شبهة في تخصيص الدليل الأول بالثاني بالإضافة إلى هؤلاء الأربع ، ورفع اليد عن ظهوره بالإضافة إلى وجوب أكرام المجموع ، ولكن مع ذلك لا ترفع اليد عن وجوب أكرام الباقي ، مع ان الدلالة التضمنية كالدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في مقام التبوت والاثبات .

والسر فيه : أن ظهور اللفظ في معناه المطابق كأي ظهوره في معناه الالتزامي كذلك يغایر ظهوره في معناه التضمني ، وكل واحد من هذه الظواهر قد ثبت اعتبارها بمقتضى أدلة الحجية ، وعندئذ فإذا سقط ظهور اللفظ في معناه المطابق عن الحجية من جهة وجود مانع يختص به لا يلزم منه سقوط ظهوره عن الحجية بالإضافة إلى مدلوله الالتزامي أو التضمني ، لعدم مانع بالقياس إليه ، إذن كان رفع اليد عنه عند سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية بلا موجب ، وهو غير جائز .

وعلى الجملة بعد ما فرضنا أن كل من تلك الظواهر حجة في نفسه فرفع اليد عن كل واحد منها منوط بقيام حجة أقوى على خلافه ، ولذلك كان الساقط في المثال المزبور خصوص الدلالة المطابقية من جهة قيام حجة أقوى على خلافها ، دون الدلالة التضمنية .

وبعد ذلك نقول : بما ان الأمر - في المقام - قد تعلق بفعل غير مقيد بمحضه خاصة - وهي الحصة المقدورة - فهو كا يدل على وجوبه مطلقاً كذلك يدل على كونه

ذا ملاك كذلك ، بناء على تبعية الاحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد الواقعتين غاية الامر : ان دلالته على وجوبه دلالة بالمطابقة ، وعلى كونه ذا ملاك دلالة بالالتزام . وهذه الدلالة بناء على مسالك العدلية لازمة لدلالة كل دليل على وجوب شيء أو كراهة شيء أو استحبابه ، وعليه فاذا تعلق الامر بفعل غير مقيد بالقدرة في مقام الاتهبات كشف ذلك عن وجوبه بالدلالة المطابقية ، وعن كونه ذا ملاك بالدلالة الالتزامية ، فاذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية لحكم العقل باعتبار القدرة في فعلية التكليف لم تسقط الدلالة الالتزامية عن الحجية .

أو فقل : ان اللازم وان كان تابعاً للملزوم في مقام الثبوت والاتهبات ، إلا انه ليس تابعاً له في مقام الحجية . والوجه فيه هو ان الاخبار عن الملزوم ينحل الى اخبارين : احدهما اخبار عن الملزوم ، والآخر اخبار عن اللازم ، ودليل الاعتبار يدل على اعتبار كليهما معاً ، وعندئذ اذا سقط الاخبار عن الملزوم عن الحجية من جهة قيام دليل اقوى على خلافه فلا وجه لرفع اليد عن الاخبار عن اللازم ، لعدم المانع له اصلاً . وفيما نحن فيه وان كان كشف الامر عن وجود ملاك في فعل تابعاً لكتشه عن وجوبه في مقام الاتهبات والدلالة ، إلا انه ليس تابعاً له في مقام الحجية ، فان حكم العقل باعتبار القدرة في متعلق التكليف ، او اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار إنما يصلح للتقييد بالقياس الى الدلاله المطابقية فيوجب رفع اليد عنها دون الدلاله الالتزامية ، ولا موجب لرفع اليد عن اطلاقها اصلاً . إذ المفروض ان كل واحد من الظاهورين حججه في نفسه ، فرفع اليد عن أحدهما لمانع لا يوجد بوجب رفع اليد عن الآخر ، فان رفع اليد عنه بلا مقتضى وسبب . ونتيجة ذلك عده امور : الاول - ان الدلاله الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثاً لا بقاء . الثاني - ان الملاك قائم بالجامع بين الحصة المقدورة وغيرها ، ولازم ذلك صحة الفرد المزاحم ، فان الصغرى - وهي كونه قائم الملاك -

محرزة ، وال الكبرى - وهي كفاية قصد الملك في وقوع الشيء عبادة - ثابتة ، فالنتيجة من ضم أحدهما إلى الأخرى هي ذلك . الثالث - اختصاص الوجوب بخصوص الحصة المقدورة من جهة حكم العقل باعتبار القدرة في متعلقه ، أو من جهة اقتضاء نفس التكليف ذلك . الرابع - أن الملك تابع للارادة الانشائية المتعلقة بفعل ، دون الارادة الجدية ، فإنها قد تختلف الأولى - كافية المقام - فان الارادة الانشائية تعلقت بالجامع ، والارادة الجدية تعلقت بحصة خاصة منه ، وهي الحصة المقدورة .

والجواب عن ذلك نقضاً وحلّاً ، اما نقضاً فبعدة من الموارد :

الاول - ما اذا قامت البينة على ملاقة الثوب - مثلا - ثم علمنا من الخارج بكذب البينة ، أو عدم ملاقة الثوب للبول ، ولكن احتملنا بنجاسته من جهة أخرى ، كملاقاته للدم - مثلا - أو نحوه ، فحينئذ هل يمكن الحكم بنجاسة الثوب من جهة البينة المذكورة ، بدعوى ان الاخبار عن ملاقة الثوب للبول اخبار عن بنجاسته بالدلالة الالتزامية ، لأن بنجاسته لازمة لملاقاته للبول ، وبعد سقوط البينة عن الحجية بالإضافة إلى الدلالة المطابقية من جهة مانع لا موجب لسقوطها بالإضافة إلى الدلالة الالتزامية ، لعدم المانع عنها اصلاً ، ولا نظن ان يلتزم بذلك أحد حتى من يدعى بان سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية لا يستلزم سقوط الدلالة الالتزامية عنها ، وهذا واضح جداً .

الثاني - ما اذا كانت الدار - مثلا - تحت يد زيد ، وادعواها عمرو وبكر ، واخبرت بينة على أنها لعمرو ، وآخرى على أنها لبكر فتساقطت البينتان من جهة المعارضة بالإضافة إلى مدلولها المطابق ، فلم يمكن الأخذ بها ولا بأحدهما فهل يمكن عندئذ الأخذ بالبيتين في مدلولهما الالتزامي ، وهو عدم كون الدار لزيد بدعوى ان التعارض بينهما إنما كان في مدلولها المطابق لا في مدلولها الالتزامي ، وبعد سقوطها عن الحجية في مدلولها المطابق لم يكن موجب لرفع اليديها في

مدلولها الالتزامي ، وهو ان الدار ليست لزيد ، فلابد ان يعامل معها معاملة مجهول المالك ، ولا نظن ان يتلزم به متفقهه فضلا عن الفقيه .

الثالث - ما اذا شهد واحد على ان الدار في المثال المزبور لعمرو ، وشهد آخر على انها لبكر . والمفروض ان شهادة كل واحد منها ليست بحججة في مدلولها المطابق ، مع نطع النظر عن معارضته احداهما مع الاخرى ، لتوقف حججية شهادة الواحد على ضم اليدين ، ففي مثل هذا الفرض هل يمكن الاخذ بمدلولها الالتزامي ، وهو عدم كون هذه الدار لزيد لاكونهما متافقين فيه فلا حاجة الى ضم اليدين في الحكم بان الدار ليست لزيد ؟ كلا .

الرابع - ما اذا قامت البينة على ان الدار التي في يد عمرو لزيد ، ولكن زيدا قد أقر بانها ليست له فلا حالة تسقط البينة من جهة الاقرار ، فانه مقدم عليها ، وبعد سقوط البينة عن الحججية بالإضافة الى الدلالات المطابقية من جهة قيام الاقرار على خلافها ، فهل يمكن الاخذ بها بالإضافة الى الدلالات الالتزامية ، والحكم بعدم كون الدار لعمرو ؟ كلا .

وفد تلخيص من ذلك انه لا يمكن الاخذ بالدلالة الالتزامية في شيء من تلك الموارد وما شاكلها بعد سقوط الدلالات المطابقية فيها .

واما حلاً : فلان الدلاله الالتزامي ترتكز على ركيزتين من ضم أحداهما الى الاخرى يتشكل القيس على نحو الشكل الاول : الاولى - ثبوت الملزم . الثانية - ثبوت الملازمة بينه وبين شيء ، ومن ضم الصغرى الى الكبرى تحصل النتيجة ، وهي ثبوت اللازم . واما اذا لم تثبت الصغرى او الكبرى ، او كتباها فلا يمكن انبات اللازم ، وفي المقام بما ان المدلول الالتزامي لازم للمدلول المطابق فهو يتوقف على ثبوت الملازمة وثبوت المدلول المطابق ، فاذا لم يثبت المدلول المطابق او ثبت ولكن لم تثبت الملازمة فلا يثبت المدلول الالتزامي لاحالة ولا يفرق في ذلك بين حدوثه وبقائه اصلا .

وبهار اخرى : ان ظهور الكلام في مدلوله الالزائى وان كان مغايراً لظهوره في مدلوله المطابق ، إلا أن ظهوره في ثبوت المدلول الالزائى ليس على نحو الاطلاق ، بل هو ظاهر في ثبوت حصة خاصة منه ، وهى الحصة الملازمة للمدلول المطابق - مثلاً - الاخبار عن ملاقاة الشوب للبول وان كان اخباراً عن نجاسته ايضاً إلا انه ليس اخباراً عن نجاسته على الاطلاق باى سبب كان ، بل اخبار عن حصة خاصة من النجاستة ، وهى الحصة الملازمة لملاقاة البول ، بمعنى انه اخبار عن نجاسته المسيحية عن ملاقاته للبول في مقابل نجاسته المسيحية لملاقاته للدم أو نحوه ، فاذا قيل ان هذا التوب نجس يراد به انه نجس بالنجاستة البولية ، وعندئذ اذا ظهر كذب البينة في اخبارها بمقابلة الشوب للبول فلا مخالفة يعلم بكذبها في اخبارها بنجاستة الشوب المسيحية عن ملاقاته للبول . واما نجاسته بسبب آخر وان كانت محتملة إلا أنها نجاسته اخرى اجنبيه عن مفهود البينة تماماً . وعليه فكيف يمكن الاخذ بالدلالة الالزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية .

ومن ذلك يظهر حال بقية الامثلة وسائر الموارد . ومنها ما نحن فيه ، فان ما دل على وجوب فعل غير مقيد بالقدرة وان كان دالاً على كونه ذا ملاك ملزم كذلك ، إلا ان دلالته على كونه ذا ملاك ليست على نحو الاطلاق ، حتى مع قطع النظر عن دلالته على وجوبه ، بل هي تتبع دلالته على وجوب ذلك ، فيكون دالاً على حصة خاصة من الملاك ، وهى الحصة الملازمة لذلك الوجوب في مقام الانبات والكشف ، ولا يدل على قيام الملاك فيه على الاطلاق . وعليه فاذا سقطت دلالته على الوجوب من جهة مانع فلا تبقى دلالته على الملاك المسيحية عن دلالته على الوجوب ، اذن لا علم لنا بوجود الملاك فيه ، فان العلم بالملائكة كان يتبع العلم بالوجوب . واما سقط الوجوب فقد سقط العلم بالوجوب لا حالت ، فإنه مسبب عنه ، ولا يعقل بقاء المسبب بلا سبب وعلة . ولا يفرق في ذلك بين سقوط الوجوب رأساً وبين سقوط اطلاقه .

وسره ما عرفت من ان الاخبار عن وجوب شيء اخبار عن وجود حصة

خاصة من الملائكة ، وهي الحصة الملازمة لوجوبه ، لا عن مطلق وجوده فيه . ولا يمكن ان يكون الاخبار عنه بصورة اوسع من الاخبار عن الوجوب ، فانه خلاف المفروض ، إذ المفروض انه لازم له في مقام الاتهابات ، فيدور العلم به سعة وضيقاً مدار سعة العلم بالوجوب وضيقه ، وعلى ذلك فاذا قيد الوجوب بمحصه خاصة من الفعل وهي الحصة المقدورة - مثلاً - فلا يكشف عن الملائكة إلا في خصوص تلك الحصة ، دون الاعم منها ومن غيرها . هذا واضع جداً .

لعل القائل بان سقوط الدلالة المطابقية لا يستلزم سقوط الدلالة الالزامية تخيل ان ثبوت المدلول الالزامي بعد ثبوت المدلول المطابقي يكون على نحو السعة والاطلاق ، ولازم ذلك هو انه لا يسقط بسقوط المدلول المطابق إلا ان ذلك غفلة منه ، فان المفروض ان من اخبر بثبوت المدلول المطابق فقد اخبر بثبوت حصة خاصة منه وهي الحصة الملازمة له لا بثبوته على الاطلاق .

هذا مضافاً الى ان هذا الكلام أى عدم سقوط الدلالة الالزامية بسقوط الدلالة المطابقية في مقام مبين على ان يكون احراز الملائكة في فعل تابعاً للارادة الانشائية المتعلقة به ، دون الارادة الجدية . وفساد هذا يمكن من الوضوح ، ضرورة ان ثبوت الملائكة على مذهب العدلية إنما هو في متعلق الارادة الجدية ، فسعة الملائكة في مقام الاتهابات تدور مدار سعة الارادة الجدية ولا اثر للارادة الاستعمالية في ذلك اصلاً .

وعلى الجملة فالوجوب إنما يكشف عن الملائكة كشف المدلول عن علاته بمقدار ما تعلق به واقعاً ، والمفروض ان ما تعلق به الوجوب هنا هو خصوص الحصة المقدورة دون الاعم منها .

كما انه لا وجہ لقياس الدلالة الالزامية بالدلالة التضمنية ، لما ذكرناه في بحث العام والخاص من ان الدلالة التضمنية لا تسقط بسقوط الدلالة المطابقية ، ولذا قلنا بعدم الفرق في جواز التمسك بالعام بين كونه استغراقياً أو بمحوعياً ،

فلو قال المولى اكرم هذه العشرة وكان الوجوب وجوباً واحداً ثم علمنا من الخارج بخروج واحد من هذه العشرة ، وشككنا في خروج غيره فترجع الى العموم ونحكم بعدم الخروج .

والوجه في ذلك ان الدلالة على وجوب اكرام هذا المجموع تنحل في الواقع الى دلالات ضئيلة باعتبار كل جزء منه ، فإذا سقط بعض تلك الدلالات الضئيلة فلا موجب لسقوط البقية . أو فقل ان الحكم في العموم المجموع وان كان واحداً إلا ان ذلك الحكم الواحد إنما انقطع بالإضافة الى جزء واحد ، وخروج سائر الأجزاء يحتاج الى دليل ، وهذا بخلاف الدلالة الالزامية فان المدلول الالزامي بما انه لازم للمدلول المطابق فلا يعقل بقاوه بعد سقوطه كما عرفت .

واما بناء العقلاه وان جرى في باب الظاهرات على ان التبعيد بالملزوم يقتضى التبعيد باللازم ولو مع عدم التفات المتكلم الى الملزامة بينهما ، وعدم قصده الحكائية عنه ، إلا انه من الواضح ان هذا البناء أدى البناء على ثبوت اللازم إنما هو في ظرف ثبوت الملزوم ، واما إذا سقط الملزوم من جهة مانع فلا بناء للعقلاه على ثبوت اللازم ، بداهة ان بناءهم على التبعيد بثبوته متفرع على التبعيد بثبوت الملزوم ، لا على نحو الاطلاق والسعة .

وان شئت فقل : انه لا ريب في عدم سقوط بعض الدلالات الضئيلة عن الحجية بسقوط بعضها الآخر عنها - مثلاً - اذا اخبرت بيته على ان زيداً مدینون من عمره عشرة دراهم ، ولكن عمر واؤ قد اعترف بأنه ليس مدینونا بالعشرة ، بل هو مدینون بخمسة فلا اشكال في حجية البيته بالإضافة الى الحسنة . أو قامت بيته على نجاسة الاناءين ، ولكن علمنا من الخارج بطهارة أحد هما من جهة اصابة المطر او نحوه فايضاً لا اشكال في حجيتها بالإضافة الى نجاسة الاناء الآخر .

وسر ذلك هو انه لا ملزامة ولا تبعية بين المداليل الضئيلة بعضها بالإضافة الى بعضها الآخر ، ضرورة ان أحدهما ليس معلولاً للآخر ولا علة له ولا معلولاً

لعلة ثلاثة في الواقع . وعلى هذا الضوء لا محالة لا تستلزم ارادة أحدهما ارادة الآخر
هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان أدلة الحجية ليست قاصرة عن إثبات حجية البيئة أو
ما شاكلها بالإضافة إلى الباقى . فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هو ان سقوط
بعض الدلالات التضمنية عن الحجية لا يوجب سقوط بعضها الآخر ، لعدم
الملازمة والتبعية بينها كامس . نعم الملازمة بينها في مقام الابراز ، فان الجميع كما عرفت
يبرز بمبرز واحد .

وهذه هي النقطة الرئيسية للفرق بين الدلالة التضمنية والدلالة الالتزامية .
أو فقل : ان الدلالة الالتزامية في نقطة مقابلة للدلالة التضمنية من ناحية مقام
الثبت والحجية . اما من ناحية مقام الشبوت فلان المدلول الالتزامي لا يخلو في الواقع
من ان يكون لازماً للمدلول المطابق او ملزاً له او ملزوماً له ، ولاجل ذلك تستلزم
ارادة أحدهما ارادة الآخر تبعاً . واما من ناحية الحجية فلما سبق من أدلة الحجية
اما تدل على حجية الدلالة الالتزامية تبعاً لدلالتها على حجية الدلالة المطابقة .

الثالث - ما عن شيخنا الاستاذ (قدره) من ان الفرد المزاحم تام الملاك
حتى على القول بكونه منهياً عنه . والوجه في ذلك هو ان النهي المانع عن التقرب
بالعبادة هو الذى ينشأ من مفسدة في متعلقه وهو النهى النفسي . واما النهى الغيرى
فيما انه لا ينشأ من مفسدة في متعلقه لا يكشف عن عدم وجود الملاك في متعلقه ،
فبضم هذا الى كبرى كفاية قصد الملاك في صحة العبادة كما تقدمت تستنتج صحة
الفرد المزاحم .

ثم أورد (قدره) على نفسه بأن الحكم بصحبة الفرد المزاحم من جهة الملاك
لا يجتمع مع القول بان منشأ اعتبار القدرة هو اقتضاء نفس التكليف ذلك كما هو
الصحيح إذ على هذا يكون اعتبار القدرة فيه شرعياً ودخولها في ملاك الحكم غير تفع
الملاك بارتفاع القدرة لا محالة .

نعم تم ذلك بناء على اـ^{نـ} مـذـا اـعـتـبـارـ الـقـدـرـةـ فـيـ مـعـقـلـ التـكـلـيفـ هوـ حـكـمـ العـقـلـ بـقـيـعـ تـكـلـيفـ العـاجـزـ ،ـ إـذـ حـيـنـتـ يـكـنـ انـ يـقـالـ انـ اـطـلاقـ مـتـعـلـقـهـ شـرـعاـ كـافـشـ عـنـ كـونـهـ ذـاـ مـلاـكـ مـطلـقاـ حتـىـ فـيـ حـالـ عـدـمـ الـقـدـرـةـ عـلـيـهـ .ـ

توضيح ذلك : ان القدرة مرة تؤخذ في متعلق التكليف لفظاً واخري تؤخذ باقتضاء نفس التكليف ذلك ، فعلى الاول لا فرق بين أن تكون دلالة المفهوم على اعتبار القدرة فيه بالمطابقة - كما في آية الحج - فإنها تدل على اعتبار القدرة فيه مطابقة ، أو بالالزام - كما في آية الوضوء - فإنها تدل على تقيد وجوب الوضوء بالتمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً التزاماً من جهة أخذ عدم وجود الماء في موضوع وجوب التيمم مطابقة ، والتفصيل قاطع للشركة لا محالة ، فإنه على كلا التقديرتين كان تقيد الواجب بالقدرة مستفاداً من الدليل اللغوي . ونتيجة ذلك ان القدرة دخلة في ملائكة الحكم واقعاً ، ضرورة انه لا معنى لأخذ قيد في متعلق الحكم في مقام الاثبات اذا لم يكن له دخل فيه في مقام الثبوت .

وعلى ذلك يبْتَنى افه لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بالملاءك ، أو بالالزام بالترتيب في موارد الامر باليتم ، لعدم الملك للوضوء أو الغسل في تلك الموارد ليُمْكِن الحكم بصحّته من جهة الملك أو من جهة الالزام بالترتيب ، وثبوت الامر بالهمم عند عصيان الامر بالام فاذا كان هذا هو الحال ففيما اذا كانت القدرة مأخوذه في لسان الدليل باحدى الدلالتين ، كان الامر كذلك فيما اذا كان اعتبار القدرة باقتضاه نفس التكليف ذلك ، إذ من الواضح جداً انه حينئذ يتبعين المأمور به في الحصة المقدورة بمقدار دلالة نفس الدليل فالقدرة تكون دخيلاً في ملك الحكم فينتهي باتفاقها .

ثم قال (فهذه) بولو سلمنا فيما نحن فيه عدم القطع بالقييد شرعاً الكافش عن دخل القدرة في الملاك، إلا أنا نحتمل ذلك بالبداهة، ولا دافع لذلك الاحتمال من جهة أنها لو كانت دخيلاً فيه واقعاً لجاز للمتكلم أن يكتفى في بيانه بنفس ابتعاث

الطلب على ما كان فيه الملك ، فيكون المقام داخلاً في كبرى احتفاف السلام بما يصلح للقرينة ومهما لا ينعقد له ظهور في سمة الملك .

ثم قال (قدره) : ولو تزلنا عن ذلك أيضاً وسلينا عدم صلاحيته لكونه قرينة على التقييد ، إلا أن اطلاق المتعلق إنما يكشف عن عدم دخل قيد في الملك إذا لزم نقض الفرض من عدم التقييد في مقام الاتهابات مع دخل القيد فيه في مقام الثبوت ، وأما إذا لم يلزم منه نقض الفرض فلا يكون الاطلاق في مقام الاتهابات كاشفاً عن عدم دخل القيد فيه ثبوتاً وعليه فيما ان ما يحتمل دخله في الملك هو القدرة ، ولا يمكن المكلف من إيجاد غير المقدور في الخارج ليترتب عليه نقض الفرض على تقدير دخل القدرة في الملك واقعاً لا يمكن التمسك بالاطلاق لدفع الاحتمال المذبور . ومن الواضح ان ذلك الاحتمال مانع عن الحكم بصحبة الفرد للمزاحم والتقارب به .

وأجاب (قدره) عن ذلك بما ملخصه : إن القدرة إذا كانت مأخوذه في متعلق التكليف لفظاً - كما في آية الحج والوضوء - فالامر كاذر ولا مناص عنه . وإنما إذا لم تكن مأخوذه فيه لفظاً وكان متعلق التكليف غير مقييد بالقدرة في مرتبة سابقة على تعلق التكليف به ، بل كان اعتبار القدرة فيه في مرتبة تعلق التكليف به وعرضه عليه سواء أكان منشأ حكم العقل بقبع تكليف العاجز أو كان انتضاه نفس التكليف ذلك فلا مانع من التمسك باطلاق المتعلق لاتهابات كونه واجداً للملك ، فإن التقييد الناشئ من قبل حكم العقل أو من قبل اقتضاء نفس التكليف بما أنه في مرتبة متأخرة وهي مرتبة تعلق التكليف به وعرضه فلا يعقل أن يكون تقييداً في مرتبة سابقة وهي مرتبة اقتضاء المتهماق لعرض من التكليف عليه التي هي عبارة أخرى عن مرتبة وجданه للملك ، لاستحالة أخذ ما هو متأخر رتبة في ما هو متقدم كذلك .

ومن هنا قلنا إن كل ما يتأنى من قبل الأمر لا يمكن أخذه في متعلقه . وعليه فيحيط أن المتعلق في مرتبة سابقة على تهادى الطلب به مطلق ، فاطلاقه في تلك

المرتبة يكشف عن عدم دخل القدرة في الملك وانه قائم بطلاق وجوده وإنما لكان على المولى تقييده بها في تلك المرتبة ، فمن الاطلاق في مقام الاثبات يكشف الاطلاق في مقام الشبوت .

ومن ذلك يظهر ان اقتضاء التكليف لاعتبار القدرة في متعلقه يستحيل أن يكون بياناً ومقيداً لاطلاقه في مرتبة سابقة عليه ، اذن فلا يدخل المقام تحت كبرى احتفاف المكلام بما يصلح لكونه قرينة ليدعى الاجمال .
واما الاشكال الاخير وهو ان التمسك بالاطلاق لا يمكن لدفع احتمال دخول القدرة في الملك لعدم لزوم نقض الفرض من عدم البيان على تقدير دخلها فيه واقعاً فيرده :

اولاً - ان هذا لو تم فانما يتم اذا كان الشك في اعتبار القدرة التكوينية في الملك ، فان صدور غير المقدور حيث انه مستحيل فلا يلزم نقض الفرض من عدم البيان ، واما اذا كان الشك في اعتبار القدرة ولو كانت شرعية في متعلق الحكم كما هو المفروض فيلزم نقض الفرض من عدم البيان على تقدير دخلها في الملك واقعاً ، فان المكلف قادر تكويناً على ان يأتي بفرد الواجب الموسوع عند من احتجته للواجب المضيق ، فمن عدم التقييد في مقام الاثبات يستكشف عدمه في مقام الشبوت ، اذن لا مانع من التمسك بالاطلاق لاثبات ان الفرد المزاحم واحد للملك .

وثانياً - ان نقض الفرض ليس من احدى مقدمات التمسك بالاطلاق ، فان من مقدماته أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام ماله دخل في مراده ، ومع هذا الفرض إذا لم ينصب قرينة على التقييد في مقام الاثبات يستكشف منه الاطلاق في مقام الشبوت لا حالة ، وإنما لزوم الخلف وعدم كونه في مقام البيان ، ولا يفرق في ذلك بين ان يلزم من عدم البيان نقض الفرض ام لا فلا يكون نقض الفرض من احدى مقدمات الحكمة .

ولنا خص ما أفاده (قوله) في عدة خطوط :

الاول - ان متعلق التكليف اذا كان مقيداً بالقدرة لفظاً فالقييد يكشف عن دخل القدرة في الملاك واقعاً ، ضرورة انه لا معنى لأخذ قيد في متعلق التكليف اثباتاً إذا لم يكن دخيلاً في ملاكه ثبوتاً .

الثاني - انه على هذا لا يمكن تصحیح الوضوء أو الغسل بالملائكة أو الترتب في موارد الأمر بالبيتم عدم الملائكة له في تلك الموارد .

الثالث - ان التقييد الناشي من قبل حكم العقل باعتبار القدرة في متعلق التكليفات أو باقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار حيث انه كان في مرتبة متاخرة عن وجдан المتعلق للملائكة فلا يوجب تقييد المتعلق في مرتبة وجданه الملائكة ، اذن من عدم تقييد المتعلق في تلك المرتبة اثباتاً يستكشف منه اطلاقه ثبوتاً ، وعدم دخل القدرة في الملاك واقعاً .

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

الخامس - ان لزوم نقض الفرض من عدم البيان ليس من احدى المقدمات التي يتوقف التسلك بالاطلاق عليها .

ولما نأخذ بدرس هذه الخطوط :

اما الخط الاول - فهو في غاية الصحة والمتانة .

واما الخط الثاني - فالامر وان كان كما افاده (قوله) بالإضافة الى الملائكة ، اذ انه ينتهي بانتفاء القدرة على الفرض فلا يمكن تصحیح العبادة عندئذ بوجданها الملائكة ، إلا ان الأمر ليس كما أفاده بالإضافة الى الترتب ، إذ لا مانع من الالتزام به في امثال المقام ، وسنعرض فيما بعد ان شاء الله تعالى انه لا فرق في صحة الترتب بين كون القدرة مأخوذه في متعلق التكليف شرعاً وكونها معتبرة فيه

عقلاً ، إذ كا يجري الترتب على الثاني كذلك يجري على الاول ، فلو كانت وظيفة المكلف التبیم في مورد كا في موارد ضيق الوقت أو نحوه ، ولكن خالف أمر التبیم وعساها فتواضاً أو اخنسل فلا مانع من الحكم بصححة الوضوء أو الغسل من جهة الترتب ، وسيأتي الكلام في ذلك بصورة مفصلة .

واما الخط الثالث - فان كان غرضه (قده) من اطلاق المتعلق استكشاف مراد المتكلم من ظاهر كلامه فلا شبهة في انه يتوقف على ان يكون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة . ومن الواضح ان المتكلم ليس في مقام بيان ما يقوم به ملاك حكمه ، بل هو في مقام بيان ما تعلق به حكمه فحسب ، بل الفالب في المولى العريفة عقلتهم عن ذلك فضلاً عن كونهم في مقام البيان بالقياس الى تلك الجهة ، اذن لا يمكن التمسك بالاطلاق لاثبات كون الفرد المزاحم تام الملاك ، لعدم تمامية مقدمات الحكمة .

ثم لو تبررنا عن ذلك وسلمنا ان المولى في مقام البيان من هذه الجهة اوي (ما يقوم به ملاك حكمه) فايضاً لا يمكن التمسك بالاطلاق كلامه . وذلك لأن في الكلام اذا كان ما يصلح لكونه قرينة فلا ينعقد له ظهور وفي المقام بما ان حكم العقل باعتبار القدرة في متعلق التكليف او اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار صالح للقرينية فلا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق ، لاحتمال ان المتكلم قد اعتمد في التقييد بذلك .

وعلى الجملة فيحتمل ان يكون الملاك في الواقع قائماً بخصوص الحصة المقدورة لا بالجملة بعينها وباخرين ، وعدم تقييد المتكلم متعلق حكمه بها في مقام الاثبات ، لاستهلاك انه قد اعتمد في بيان ذلك على اقتضاء نفس التكليف بذلك او على الحكم العقل المعتبر .

وما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) - من ان اقتضاء الطلب لاعتبار القدرة في متعلقه او حكم العقل بذلك يستحيل ان يكون بياناً ومقيداً لاطلاق متعلقه في مرتبة

سابقة عليه ، اذن لا معنى لدعوى الاجمال وان المقام داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينة على التقييد - لا يمكن تصديقه بوجه .

والوجه في ذلك هو ان انقسام الفعل الى مقدور وغيره انقسام اول فلا يتوقف على وجود الامر وتحققه في الخارج . وعلى هذا فلا يخلو الامر من ان يكون متعلق التكليف خصوص الحصة المقدورة او الجامع بينها وبين غير المقدورة إذ الاموال غير معقول في الواقع ، وعليه فاذا فرضنا ان الثابت على ذمة المكلف خصوص الحصة المقدورة ، فابراز ذلك في الخارج كما يمكن ان يكون باخذ القدرة في متعلق التكليف لفظاً او بقيام قرينة من الخارج على ذلك ، يمكن ان يكون ابرازه باقتضاء نفس التكليف ذلك او الحكم العقلي المزبور ، بدأه اذا لا نرى أى مانع من ابرازه باحدها ، ولا يلزم منه المحذور الذى توه فى المقام ، فإنه لا شأن لاقتضاء نفس التكليف أو حكم العقل عندئذ إلا مجرد ابراز واظهار ما اعتبره المولى على ذمة المكلف ، ومن الواضح جداً انه لا محذور في ان يكون الابراز بهرث متاخر عن المبرز (بالفتح) بل ان الامر كذلك دائماً .

وبتعبير آخر : انه بناء على وجهة نظره (قوله) من ان منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف هو اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار لا مانع من ان يعتمد المتكلم في مقام بيان تقييد المأمور به بالقدرة على ذلك بان يجعل هذا بياناً لما اعتبره في ذمة المكلف وهو الحصة المقدورة وكاشفاً عنه ، فاذا كان اقتضاء نفس التكليف او حكم العقل صالحاً لان يکون قرينة على التقييد يدخل المقام حينئذ في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينة ، فلا ينعد له ظهور في الاطلاق .

على ان الكاشف عن الملائكة في فعل ، إنما هو تعلق ارادة المولى به واقماً وجداً والمفروض في المقام ان الارادة الجدية متعلقة بالمقيد لا بالاطلاق اذن كيف يمكن القول باشتغال المطلق على الملائكة كما تقدم .

واما بناء على وجهة نظرنا من ان القدرة لم تعتبر في متعلق التكليف لا من جهة

حكم العقل ولا من جهة اقتضاء نفس التكليف ذلك فانك قد عرفت ان التكليف بنفسه لا يقتضي ذلك اصلا ، واما العقل فهو لا يحكم بازيد من اعتبار القدرة في موضوع حكمه وهو لزوم الامتثال ووجوبه ، لافي موضوع حكم الشرع ومتعلقه ، فلا مقتضى لاعتبار القدرة في متعلق الطلب اصلا .

وعلى هذا الضوء فالصحيح هو الجواب الاول من ان المتكلم غالباً ، بل دائماً ليس في مقام بيان ما يقوم به ملاك حكمه حتى يمكن التمسك بالاطلاق فيما اذا شك في فرد انه واجد للملائكة ام لا ؟ ومع قطع النظر عن ذلك وفرض ان المتكلم في مقام البيان حتى من هذه الجهة فلا مانع من التمسك بالاطلاق إذ قد عرفت انه لا حكم للعقل ولا اقتضاء للتکليف لاعتبار القدرة في متعلقه ليكونا صالحين للبيان ومانعين عن ظهور اللفظ في الاطلاق .

وعلى كل حال فما أفاده (قوله) لا يرجع الى معنى محصل على وجهة مذهبة .
واما اذا كان غرضه (قوله) من التمسك بالاطلاق كشف الملائكة من باب كشف المعلوم عن علته ، سواء اكان المولى في مقام البيان من هذه الجهة ام لا ، كما هو صحيح كلامه (قوله) حيث قال : ان هذا الكشف عقلي لا يدور مدار كون المولى في مقام البيان وعدمه فيرده : ما ذكرناه عند الجواب عن المحقق صاحب السكونية (قوله) من ان تعلق الحكم بشيء وان كان كافياً عن وجود الملائكة فيه بناء على مذهب العدلية من تبعية الاحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمحاسد الواقعية ، إلا ان ذلك في ظرف تتحققه وجوده ، واما اذا سقط ذلك الحكم فلا يمكن استكشاف الملائكة فيه على تفصيل تقدم هناك فلا حاجة الى الاعادة .

ونزيدك هنا الى ذلك ان متعلق الحكم على مسلكه (قوله) خصوص الحصة المقدورة دون الاعم منها ومن غيرها . وعليه فلا يعقل ان يكون الحكم كافياً عن وجود الملائكة في الاعم منها ، بدأهه ان المعلوم انما يكشف عن وجود علته بمقدار سعته

دون الرائد - مثلاً - الحرارة الناشئة من النار إنما تكشف عنها خاصة ، لا عن مطلق سببها . وقد تقدم أن الكاشف عن وجود مالك في فعل هو كونه متعلقاً لارادة المولى واقعاً وجداً ، ولا أنز لتعلق الارادة الانشائية به أصلاً ، اذن ما افاده (قدس سره) من ان هذا الكشف عقلي لا يدور مدار كون المولى في مقام البيان لا يرجع الى معنى صحيح ، فان كشف الحكم عن المالك بقدر ما تعلق به دون الرائد ، وهذا واضح .

فالنتيجة من جميع ما ذكرناه انه لا يتم شيء من هذه الوجوه ، وعليه فلا يمكن تصحيح الفرد المزاحم بالملائكة .

واما الخط الرابع - فقد ظهر فساده ما ذكرناه فانه على مسلك شيخنا الاستاذ (فده) صالح لان يكون قرينة على التقىيد ، وعليه فيكون مانعاً عن التمسك بالاطلاق كما عرفت . نعم على مسلكنا لا يكون مانعاً عنه فلو كان المولى في مقام البيان من تلك الناحية فلا مانع من التمسك بالاطلاق كلامه لاثبات ان الفرد المشكوك فيه واجد للملائكة .

واما الخط الخامس - فالامر كما افاده (فده) فان لزوم نقض الغرض لا دخل له في مقدمات الحكمة ، فانها تتالف من ثلاث مقدمات لا رابع لها . احدها - ان يرد الحكم على المقسم والجامع ، لا على حصة خاصة منه . وثانيةها - أن يكون المتكلم في مقام البيان . وثالثتها - ان لا ينصب المتكلم قرينة على التقىيد ، فإذا تمت هذه المقدمات جاز التمسك بالاطلاق ، ولا يتوقف على شيء آخر زائداً عليها فانه لو كان مراد المتكلم في الواقع هو المقيد ومع ذلك لم ينصب قرينة عليه مع فرض كونه في مقام البيان لزم الخلف وعدم كونه في مقام البيان ، اذن لزوم نقض الغرض من عدم البيان أو عدم لزومه مما لا دخل له في التمسك بالاطلاق وعدم التمسك به أصلاً . هذا تمام الكلام في النقطة الثالثة .

واما النقطة الرابعة - وهي ان النهي الغيرى لا يكون مانعاً عن صحة العبادة

فهي في غاية الصحة والمتانة . والوجه في ذلك هو ان المانع عن التقرب بالعبادة ومحظتها ائما هو النهى النفسي باعتبار انه ينشأ عن مفسدة في متعلقه ومبغضه فيه . ومن الواضح ان المبغوض لا يمكن مقربا ، واما النهى الغيرى فيما انه ينشأ عن أمر خارج عن ذات متعلقه وهو كون تركه في المقام مقدمة لواجب مضيق او ملازما له في الخارج فلا يكون مانعا عن صحة العبادة والتقرب بها ، لأن متعلقه باق على ما كان عليه من الحبوبية ولم ت تعرض عليه أية حرازة ومحضة من قبل النهى المتعلق به .

فعلى ضوء ذلك لا مانع من صحة الاتيان بالفرد المزاحم والتقرب به بداعى الامر المتعلق بالواجب الموسع ، فان الواجب هو صرف وجود الطبيعة بين المبدأ والمنتهى وهو غير من احتم بواجب آخر ، وما هو من احتم به غير واجب ، اذن يصح الاتيان به بداعى أمره كما هو الحال على القول بعدم الاقتضاء .

ونتيجة ذلك هي : عدم ظهور التبرأ بين القولين في هذا المقام اي فيما اذا كان الزاحم بين الاتيان بالواجب الموسع ووجوب الواجب الضيق .
ثم انما لو تزلنا عن ذلك وسلمينا ان النهى الغيرى كالنهى النفسي مانع عن صحة العبادة والتقرب بها فع هذا يمكن تصحيحها بما سيجي من امكان الامر بالغضدين على نحو الترتيب .

ونتائج الابحاث المتقدمة لحد الان عده نقاط :

الاولى - ان ما ذكره شيخنا البهائى (قوله) من اشتراط صحة العبادة بتحقق الامر بها فعلا لا يمكن المساعدة عليه بوجه كما عرفت .

الثانية - ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قوله) من التفصيل في منشأ اعتبار القدرة بين حكم العقل بذلك من باب قبح تكليف العاجز ، وبين اقتضاء نفس التكليف ذلك فقد عرفت انه لا يمكن تصديقه بوجه .

الثالثة - انه بناء على القول بأن منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف هو اقتضاء

نفس التكليف ذلك فقد عرفت انه لا يقتضى ازيد من كون متعلقه مقدوراً في الجملة في مقابل ما لا يكون مقدوراً اصلاً .

الرابعة - قد سبق ان التكليف بنفسه لا يقتضى اعتبار القدرة في متعلقه ، ولا العقل يحكم بذلك ، وإنما يحكم باعتبار القدرة في مقام الامتثال خسب .

الخامسة - بطلان ما افاده المحقق صاحب السكونية (قده) من دعوى القطع باشتغال الفرد المزاحم على الملائكة .

السادسة - بطلان ما هو المشهور من ان الدلالة الالتزامية لا تتبع الدلالة المطابقية في الحجية ، فلا تسقط بسقوطها .

السابعة - ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) - من ان التقيد الناشئ من قبل اقتضاء نفس التكليف لا اعتبار القدرة في متعلقه ، أو حكم العقل بذلك بما أنه يكون في مرتبة لاحقة وهي مرتبة تعلق التكليف به وعروضه عليه فلا يعقل أن يكون مقيداً لاطلاق المتعلق في مرتبة سابقة وهي مرتبة اقتضائه للتوكيل - فاسد صغرى وكبيرى ، أما الصغرى فلان التقيد غير ثابت لما سبق من ان التكليف لا يقتضى اعتبار القدرة في متعلقه ، والعقل لا يحكم إلا باعتبارها في مقام الامتثال والاطاعة دون مقام التكليف . وإنما الكبرى فقد تقدم انه لا مانع من اعتقاد المتكلم في تقيد المتعلق على اقتضاء نفس التكليف ذلك أو حكم العقل به .

الثامنة - ان الحكم لا يكون في مقام بيان ما يقوم به ملاك حكمه ، وإنما يكون في مقام بيان ما تعلق به حكمه .

التاسعة - ان تعلق الارادة الانسانية بشيء لا يكشف عن وجود الملائكة فيه وإنما الكاشف عنه تعلق الارادة الجدية به .

العاشرة - ان الدلالة التضمنية لا تسقط بسقوط الدلالة المطابقية كما سبق .

الحادية عشرة - ان النهى الغيرى لا يكون مانعاً عن صحة العبادة والتقرب بها

الثانية عشرة - ان المرة لا تتحقق بين القولين في مناحة الواجب الموسوع

بالواجب المضيق . هذا تمام كلامنا في المقام الاول .

واما الكلام في المقام الثاني وهو ما اذا كان المزاحم بين واجبين مضيقين احدهما اهم من الآخر فلا يمكن تصحيح الواجب المهم بالامر لاستحالة تعلق الامر به فعلا مع فعليه الامر بالام على الفرض ، فإنه من التكليف بالمحال وهو محال .

وبذلك يمتاز هذا المقام عن المقام الاول حيث ان في المقام الاول كان الامر المتعلق بالواجب الموسع والمضيق كلاما فعليا ، ولم يكن تناف بين الامرين أصلا ، واما التناف كان بين الاتيان بفرد من الامر الموسع والواجب المضيق . ومن هنا قلنا انه يصح الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الامر المتعلق بالطبيعة الجامدة بين الافراد المرضية والطويلة حتى على القول باشتراط صحة العبادة بقصد الامر المتعلق بها فعلا .

وقد تحصل من ذلك ان النقطة الرئيسية للفرق بين المقامين هي ما ذكرناه من ان تعلق الامر فعلا بكل الواجبين في المقام الاول كان ممكنا ، ولكنه لا يمكن في هذا المقام .

وعلى ضوء تلك النقطة لا يمكن تصحيح العبادة المزاحمة مع الواجب الام بالامر الفعلى .

ومن هنا لا يتأتى في هذا المقام ما افاده المحقق الثاني (قده) من التفصيل بين القولين ، فإنه مبين على امكان تعلق الامر فعلا بالضد العبادي على القول بعدم الاقتضاء . وقد عرفت عدم امكان تعلقه في هذا المقام مطلقاً .

وعلى الجملة فالمقام الثاني يمتاز عن المقام الاول في نقطة ، ويشتراك معها في نقطة اخرى . اما نقطة الامتياز فقد عرفت . واما نقطة الاشتراك فهى انها يشتراك في تصحيح العبادة المزاحمة مع الواجب الام بوجهين آخرين : هما القول باشتراك الملاك ، والقول بصحة الامر بالضدين على نحو الترجمب . اما لوجه الاول فقد تقدم الكلام فيه في المقام الاول مفصلا وقلنا انه

لا يمكن احراز ان الفرد المزاحم قام الملائكة ، وما ذكره من الوجوه لاثبات اشتغاله على الملائكة قد عرفت فساد جميعها بصورة مفصلة فلا حاجة الى الاعادة مرة اخرى واما الوجه الثاني الذي يمكن تصحيح العبادة المزاحمة بالواجب الامر به هو الالزام بجواز الامر بالضدين على نحو الترتب ، وتفصيله على الوجه التالي :

مسألة المرتب

قبل بيان المسألة نذكر اموراً :

الاول - ان البحث عن هذه المسألة انما تقرب عليه ثمرة لو لم يكن تصحيح العبادة المضادة للواجب الامر بالوجهين المتقدمين ١ - (الملائكة) ٢ - (والامر) وإلا فلا تقرب على البحث عنها أية ثمرة . وقد ظهر ما تقدم انه لا يمكن تصحيح العبادة بالملائكة ، لا في المقام الاول وهو ما اذا وقعت المزاحمة بين الاتياب بالواجب الموسوع ، ووجوب المضيق ، ولا في المقام الثاني وهو ما اذا وقعت المزاحمة بين واجبين مضيقين ، لأن الكبیرى وهى كفاية قصد الملائكة في وقوع الشىء عبادة وان كانت ثابتة ، إلا ان الصغرى وهى اشتغال تلك العبادة على الملائكة غير محرزة .
واما تصحيحها بالأمر المتعلق بالطبيعة وان كان يمكنها في المقام الاول كما سبق ، بل قد عرفت انه غير داخل في كبرى باب المزاحم اصلاً ، إلا انه غير يمكن في المقام الثاني ، وذلك لما عرفت من امتناع تعلق الامر بها فعلا مع فعلية الامر بالامر على الفرض ، اذن للبحث عن مسألة الترتيب في المقام الثاني وامكان تعلق الامر بالمعنى على تقدير عصيان الامر بالامر ثمرة مهمة جداً .

الثاني - ان الوجهين المزاحمين يتصوران على صور :

الاولى - ان الواجبين الممتنع اجتماعهما في زمان واحد قد يكونان موسعين كالصلة اليومية وصلة الآيات في سعة وقتها ، أو الصلة الادائية مع القضاء على القول بالواسعة ، ونحو ذلك .

الثانية - ان يكون احدهما موسعا والآخر مضيقا ، وذلك كصلة الظاهر - مثلاً وازالة التجاوزة عن المسجد ، او ما شاكل ذلك .

الثالثة - ان يكون كلامها مضيقين وذلك كالازالة والصلة في آخر وقتها بحيث لو اشتغل بالازالة لفاته الصلاة .

اما الصورة الاولى فلا شبهة في انها غير داخلة في كبرى باب المزاحم ، لذا يمكن المكلف من الجمع بينها في مقام الامتناع من دون اية منافاة ومن احمة ، ويكون الامر في كل واحد منها فعليا بلا تناف ، ومن هنا لم يقع اشكال في ذلك من احد فيها نعلم .

واما الصورة الثانية - فقد ذهب شيخنا الاستاذ (قده) الى انها داخلة في مسألة المزاحم . وغير خفي ان هذا منه (قده) مبني على ما حققه في بحث التبعدي والتوصلي من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملموس ، فشكل مورد لا يمكن قابلا للتقييد لا يمكن قابلا للاطلاق ، فاذا كان التقييد مستحيلا في مورد كان الاطلاق ايضاً مستحيلا فيه ، لأن استحالة احدهما تستلزم استحالة الآخر وبما ان فينا نحن فيه تقييد اطلاق الواجب الموسع بخصوص الفرد المزاحم مستحيل اطلاقه بالإضافة اليه ايضاً مستحيل .

ويترتب على ذلك وقوع المزاحمة بين اطلاق الواجب الموسع وخطاب الواجب المضيق فلا يمكن الجمع بينهما ، إذ على تقدير فعلية خطاب الواجب المضيق يستحيل اطلاق الواجب الموسع بالإضافة الى الفرد المزاحم ، اذن لا بد اما ان ترفع اليد عن اطلاق الموسع والتحفظ على فعلية خطاب المضيق ، واما ان ترفع اليد عن خطاب المضيق والتحفظ على اطلاق الموسع .

فالنتيجة ان هذا القسم داخل في محل النزاع - كالقسم الثالث - غاية الامر ان المزاحم في القسم الثالث بين نفس الخطابين والتكتلتين ، وفي هذا القسم بين اطلاق احدهما وخطاب الآخر . وعلى هذا فان اثبنا الامر بالضدين على نحو الترتيب

نحكم بصححة الفرد المزاحم ، وإلا فلا . نعم بناء على ما ذكره (قوله) من اشتغاله على الملك صح الاتيان به من هذه الناحية أيضاً من غير حاجة الى الالتزام بصحة الترتب .

واما بناء على ما حفقناه في ذلك البحث - من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل العدم والملائكة ، بل هو من تقابل التضاد . ومن هنا فلنا ان استخالة تقييد متعلق الحكم أو موضوعه بقيد خاص تستلزم كون الاطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضروريأ - فتلك الصورة خارجة عن محل النزاع وغير داخلة في كبرى باب التزاحم .

والوجه في ذلك ما ذكرناه غير مرة من ان معنى الاطلاق هو رفض القيود وعدم دخل شيء منها في متعلق الحكم واقعاً ، لا الجمجم بينها ودخل الجميع فيه ، وعليه فمعنى اطلاق الواجب الموسع هو ان الواجب صرف وجوده الجامع بين المبدأ والمتتوى ، وعدم دخل شيء من خصوصيات وتشخصات افراده فيه ، فالفرد غير المزاحم كالفرد المزاحم في عدم دخله في متعلق الوجوب وملائكة اصلاً ، فهو من هذه الجهة على نسبة واحدة .

أو فقل : ان متعلق الحكم في الواقع اما مطلق بمعنى عدم دخل شيء من الخصوصيات فيه واقعاً من الخصوصيات المنشدة أو المصنفة أو المشخصة أو مقيداً بأحداتها فلا ثالث ، لاستخالة الامال في الواقعيات ، فالمليفت الى هذه الخصوصيات والانقسامات اما ان يلاحظه مطلقاً بالإضافة اليها أو مقيداً بها ، لأن الامال في الواقع غير معقول ، فلا يعقل أن يكون في الواقع لا مطلقاً ولا مقيداً . وعلى هذا فمعنى اطلاق الواجب المذكور هو عدم دخل شيء من تلك الخصوصيات فيه ، بحيث لو تمكنت المكلف من ايجاده في الخارج عارياً عن جميع الخصوصيات والمشخصات المذكورة لكان مجزيأ ، لأنه أتي بالمؤمر به في الخارج ، وهذا معنى الاطلاق كما ذكرناه في بحث تعلق الاوامر بالطباائع . ونتيجة ذلك هي ان الواجب الموسع مطلق بالإضافة

إلى الفرد المزاحم ، كما هو مطلق بالإضافة إلى غيره من الأفراد .
وعلى ذلك الأساس فلا تناقض بين إطلاق الموسوع وفعالية خطاب المضيق .
ومن هنا ذكرنا سابقاً أنه لا منافاة بين وجوب الصلاة - مثلاً - في مجموع
وقتها وهو ما بين الزوال والمغرب وبين وجوب واجب آخر كأنقاد الفريق أو
ازالة التجاوزة عن المسجد في بعض ذلك الوقت ، إذ المفروض أن الوجوب تعلق
بصرف وجود الصلاة في مجموع هذه الأزمة لا في كل زمان من تلك الأزمة لينافي
وجوب واجب آخر في بعضها ، فبالنتيجة أنه لا مضادة ولا مانعة بين إطلاق
الموسوع ووجوب المضيق أصلاً ، ولذلك صح الاتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر
المتعلقة بصرف وجود الواجب ، فلا حاجة عندئذ إلى القول بالترتب أصلاً ، فاذن
لا وجه لدخول هذا القسم في محل الكلام والنزاع . وقد تقدم الحديث من هذه
الناحية بصورة أوضح من ذلك فلا حاجة إلى الاعادة .

واما الصورة الثالثة - وهي ما اذا كان التزاحم بين واجبين مضيقين احدهما
ام من الآخر ، فهـى القدر المتيقـن من مورد النزاع والكلام بين الاصحـاب
كـما هو ظـاهر .

الثالث - ان مسألة الترتب من المسائل العقلية فـان البحث فيها عن الامكان
والاستحالة بمعنى ان الامر بالضدين على نحو الترتب هل هو مـعـكـن اـم لا ؟ ومن
الواضح جداً ان الحكم بالاستحالة والامكان هو العـقـل لاـغـيرـه ، ولا دخل
لللفظ في ذلك أبداً .

الرابع - ان امكان تعلق الامر بالضدين على طريق الترتب كاف لوقوعه في
الخارج فلا يحتاج وقوعه إلى دليل آخر . والوجه في ذلك هو ان تعلق الامر
بالمـزـاحـيمـين فـعـلـاـ على وجـهـ الاـطـلاقـ غـيرـ معـقـولـ ، لـانـهـ تـكـلـيفـ بـعـدـ لاـ يـطـاقـ وهو
محـالـ ، ضـرـورـةـ استـحـالـةـ الـاـمـرـ باـزـالـةـ التجـاـزـوـةـ عنـ المسـجـدـ وـالـصـلـاـةـ مـعـاـ فيـ آـخـرـ
الـوقـتـ ، بـحـيـثـ لاـ يـقـدـرـ المـكـافـ إـلـاـ عـلـيـ اـتـيـانـ اـحـدـاهـماـ . وـلـكـنـ هـذـاـ المـذـورـ أـىـ

لزوم التكليف بال الحال كا يندفع برفع اليد عن أصل الامر بالواجب المهم سواء أتى بالامر ام لا كذلك يندفع برفع اليد عن اطلاق الامر به ، اذن يدور الامر بين ان ترفع اليد عن اصل الامر بالمهم على تقدير امتثال الامر بالامر ، وعلى تقدير عصيانه ، وان ترفع اليد عن اطلاقه - لا عن اصله - يعني على تقدير الامتثال لا على تقدير العصيان . ومن الواضح جداً ان المذكور في كل مورد اذا كان قابلا للدفع برفع اليد عن اطلاق الامر فلا موجب لرفع اليد عن اصله ، فانه بلا مقتضى وهو غير جائز . وفي المقام بما ان المذكور المذبور يندفع برفع اليد عن اطلاق الامر بالمهم فلا مقتضى لرفع اليد عن اصله اصلاً ، إذ الضرورة تقدر بقدرها وهي لا تقتضي ازيد من رفع اليد عن اطلاقه . وعليه فالالتزام بسقوط الامر عنه رأساً بلا مقتضى وسبب وهو غير ممكن .

ويتعين ثان ان المكلف لا يخلو من ان يكون عاصياً للامر بالامر او مطيناً له ولا ثالث ، وسقوط الامر بالمهم على الفرض الثاني وهو فرض اطاعة الامر بالامر واضح وإلا لزم المذكور المتقدم . واما سقوطه على الفرض الاول وهو فرض عصيان الامر بالامر وعدم الاتيان بمتطلقه فهو بلا سبب يقتضيه ، فان مذكور لزوم التكليف بما لا يطاق يندفع بالالتزام بالسقوط على فرض الاطاعة والامتثال ، فلا وجه للالتزام بسقوطه على الاطلاق .

وعلى الجملة - ان وقوع الترتب بعد الالتزام بامكانه لا يحتاج الى دليل ، فاذا بنينا على امكانه فهو كاف في وقوعه ، فحط البحث في المسألة إنما هو عن جهة امكان الترتب واستحالتة .

الخامس - ذكر شيخنا الاستاذ (قدره) ان الترتيب لا يجرى فيما اذا كان احد التكليفين مشروطاً بالقدرة عقلاً ، والتکليف الآخر مشروطاً بالقدرة شرعاً . وقال في وجه ذلك : ان التكليف المتعلق بالمهم المترتب على عصيان التكليف بالامر يتوقف على كونه متعلقة حال المواجهة واجداً للملأ . والطريق الى احرار

اشتماله على المالك والكافر عنه إنما هو اطلاق المتعلق ، فإذا فرضنا أن المتعلق مقيد بالقدرة شرعاً سواءً كان التقىيد مستفاداً من قرينة متصلة أو منفصلة أو كان مأخوذاً في لسان الدليل لفظاً لم يبق للتكليف بالمعنى محل و مجال اصلاً . ورتب (قده) على ذلك أنه لا يمكن تصحیح الوضوء في موارد الأمر بالتیم لا بالمالك ولا بالترتب ، وذلك لأن الأمر بالوضوء في الآية المباركة مقيد بالقدرة من استعمال الماء شرعاً ، وهذا التقىيد قد استفید من تقىيد وجوب التیم فيها بعدم وجود الماء فإن التفصیل في الآية المباركة وتقىيد وجوب التیم بعدم الوجдан يقطع الشرکة ويدل على أن وجوب الوضوء أو الغسل مقيد بوجدان الماء .

ثُمَّ أن المراد من الوجدان من جهة القرینة الداخلية والخارجية التسکن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً .

اما القرینة الداخلية فهى ذكر المريض في الآية المباركة . ومن المعلوم ان المرض ليس من الاسباب التي تقتضي عدم وجود الماء وفقدانه وليس حاله كحال السفر فان السفر ولا سيما اذا كان في البوادي ولا سيما في الاذمنة السابقة من اسباب عدم الماء غالباً ، وهذا بخلاف المرض فان الغالب ان الماء يوجد عند المريض ولكن لا يتمكن من استعماله عقلاً أو شرعاً .

واما القرینة الخارجية فهى عددة من الروایات الدالة على جواز التیم في موارد الخوف من استعمال الماء أو من تحصيله . والمفروض في تلك الموارد وجود الماء خارجاً وتمسكن المكلف من استعماله عقلاً ، اذن المراد من وجود الماء وجوده الخاص وهو الذي يقدر المكلف على صرفه في الوضوء أو الغسل عقلاً وشرعاً .

فالنتيجة على ضوء ذلك هي ان تقىيد وجوب التیم بعدم التسکن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً يقتضي التزاماً تقىيد وجوب الوضوء أو الغسل بالتسکن من استعماله كذلك ، ولاجل ذلك القزم (قده) بأنه لا يمكن الحكم بصحة الوضوء في مواضع الامر بالتیم كما اذا كان عند المكلف ماء ولكن لا يمكن للوضوء ولرفع عطش

نفسه أو من « هو مشرف على الملائكة معاً » ، ففي مثل ذلك يجب عليه التبسم وصرف الماء في رفع عطش نفسه ، أو من هو مشرف على الملائكة . أو إذا دار أمره بين أن يصرفه في الوضوء أو الغسل وإن يصرفه في تطهير الثوب أو البدن بان لا يكون عنده ثوب ظاهر فيدور الامر بين ان يصلى في الثوب أو البدن الطاهر مع الطهارة الترابية ، وإن يصلى في الثوب أو البدن المنتجس مع الطهارة المائية وغير ذلك . ففي هذه الفروع وما شاكلها لا يمكن تصحیح الوضوء أو الغسل بالملائكة أو الترتيب . أما بالملائكة فواضح ، ضرورة أنه لا ملائكة لوجوب الوضوء أو الغسل في شيء من هذه الموارد ، لفرض أن القدرة مأخوذة في متعلقه شرعاً ودخوله في ملائكة واقعاً ومع انتفاء القدرة ينافي الملائكة لا محالة . وأما بالترتيب فلان الوضوء إذا لم يكن فيه ملائكة عند من احتجت مع الواجب المشروط بالقدرة عقلاً فمفصليان ذلك الواجب لا يحدث فيه مصلحة وملائكة ، وعلى هذا فيمتنع تعلق الامر به لاستحالة تعلق الامر بشيء بلا ملائكة ولو كان على نحو الترتيب ، بداعه أنه لا فرق في استحالة تعلق الامر بشيء بلا ملائكة بين أن يكون ابتداء وإن يكون على نحو الترتيب .

ثم قال (قدس سره) ومن هنا أن شيخنا العلامة الانصارى والسيد العلامه الميرزا الكبير الشيرازي (قد هما) لم يفتنيا بصحة الوضوء في تلك الموارد مع انهما يريان صحة الترتيب .

نعم قد أفتى السيد العلامة الطباطبائى (قد ه) في العروة بصحة هذا الوضوء في مفروض الكلام ولكن هذا غفلة منه (قد ه) عن حقيقة الحال .

أقول : للنظر فيما أفاده (قد ه) مجال واسع . والوجه في ذلك هو انه لا بد من التفصيل بين المثالين المذكورين فما كان من قبيل المثال الاول فلا مانع من الالتزام بالترتيب فيه ، وما كان من قبيل المثال الثاني فلا . وذلك لا من ناحية ما ذكره شيخنا الاستاذ (قد ه) بل من ناحية أخرى مستظهر ذلك ان شاء الله . أما المثال الأول وما شاكله فلان المانع منه ليس إلا توهم انه لا ملائكة

للوضوه أو الغسل في هذه الموارد . وعليه فلا يمكن تعلق الامر به ولو على نحو الترب لاستحالة وجود الامر بلا ملاك ، ولكننه يندفع بان القول بمحواز تعلق الامر بالضدين على نحو الترب لا يتوقف على احراز الملاك في الواجب المهم ، إذ لا يمكن احرازه فيه إلا بتعلق الامر به فلو توقف تعلق الامر به على احرازه لدار ، ولا يفرق في ذلك بين ان يكون الواجب المهم مشروطاً بالقدرة عقلاً وان يكون مشروطاً بها شرعاً ، وذلك لما تقدم من انه لا يمكن احراز الملاك إلا من ذاتية الامر ، فلو تم هذا التوهم لكان مقتضاه عدم جريان الترب مطلقاً حتى في الواجب المشروط بالقدرة عقلاً .

اذن الصحيح هو عدم الفرق في صحة الترب وأمكانه بين ان يكون الواجب مشروطاً بالقدرة عقلاً أو مشروطاً بها شرعاً . والوجه في ذلك هو ان مبدأ امكان الترب نقطة واحدة وهي ان تعلق الامر بالتهم على تقدير عصيانت الامر بالام لا يقتضى طلب الجماع بين الضدين ليكون محلاً ، بل يقتضى الجماع بين الطلبين في زمان واحد ولا مانع منه أصلاً إذا كان المطلوب في أحدهما مطلقاً وفي الآخر مقيداً بعدم الاتيان به ، ومترباً عليه على نحو لو تمكنت المكلف من الجماع بينهما في الخارج وايجادهما معاً فيه لم يقع على صفة المطلوبية ، ولذا لو أتى بها بقصد الامر والمطلوبية لكان ذلك تشريعاً ومحراً وسيجيئ الكلام من هذه الجهة ان شاء الله تعالى بصورة مفصلة .

وعلى ضوء ذلك لا يفرق بين ما اذا كانت القدرة مأخوذه في المهم عقلاً وما اذا كانت مأخوذه فيه شرعاً ، فان ملاك صحة الترب - وهو عدم التنافى بين الامر بالام والامر بالتهم اذا كانوا طوليين - مشترك فيه بين التقديرتين ، فاذا لم يكن الامر بالام مانعاً عن الامر بالتهم لا عقلاً ولا شرعاً اذا كان في طوله فلا مانع من الالتزام بتعلق الامر به على نحو الترب ، ولو كانت القدرة المأخوذة فيه شرعية .

وعليه يترتب ان المكلف اذا لم يصرف الماء في واجب اهم وعصى امره فلا مانع من تعلق الامر بالوضوء او الغسل لتحقق موضوعه في الخارج . وهو كونه واجداً للهاء ومت可能存在اً من استعماله عقلاً وشرعاً . اما عقلاً فهو واضح . واما شرعاً فلان الامر بالامم على تقدير عصيانه لا يكون مانعاً .

أو فقل : ان مقتضى اطلاق الآية المباركة أو نحوها ان الوضوء أو الغسل واجب سواء كان هناك واجب آخر ام لا غاية الامر انه اذا كان هناك واجب آخر يزاحمه يسقط اطلاق وجوبه لا أصله ، إذ أن منشأ التزاحم هو اطلاقه ، فالسلط هو دون اصل وجوبه الذي هو مشروط بعدم الاتيان بالامم ومترب عليه لعدم التنافي بينه وبين وجوب الامم كما عرفت ، وعليه فلا موجب لسقوطه اصلاً .

وقد تحصل من ذلك ان دعوى عدم جريان الترتيب فيما اذا كانت القدرة مأخوذة في الواجب المهم شرعاً تبني على الالتزام بامرین :

الاول - دعوى ان الترتيب يتوقف على ان يكون المهم واجداً للملك مطلقاً ، حتى في حال المزاحمة ، اعني بها حال وجود الامر بالامم . ومن المعلوم ان هذا إنما يحرز فيما اذا كانت القدرة المعتبرة في المهم عقلية واما اذا كانت شرعية فبانتفاء القدرة - كما في موارد الامر بالامم - ينتفي ملك الامر بالمهم لا محالة ، ومهما لا يجري الترتيب .

الثانى - دعوى ان الامر بالامم مانع عن الامر بالمهم ومعجز عنه شرعاً حتى في حال عصيانه وعدم الاتيان ب المتعلقة .

ولكن قد عرفت فساد كلتا الدعويين :

اما الدعوى الاولى فلما سبق من ان الترتيب لا يتوقف على احراز الملك في المهم فانك قد عرفت انه لا يمكن احرازه فيه مع سقوط الامر حتى فيما اذا كانت القدرة المأخوذة فيه عقلية فضلاً عما اذا كانت شرعية ، فبالتالي انه لا فرق في جريان الترتيب بين ما كانت القدرة المعتبرة فيه عقلاً وما كانت معتبرة شرعاً فلو كان

الترتب متوقفاً على احراز الملوك في المهم لم يمكن الالتزام به على كلا التقديرتين . واما الدعوى الثانية فقد عرفت انه لا تناقض بين الامرين اصلاً ، اذا كان الامر بالملوك مسروطاً بعدم الاتيان بالامر وعصياني أمره ، بل ينبعها كمال الملامحة فلو كان بين الامرين تناقض في هذا الفرض اعني فرض الترتب فلا يمكن الالتزام به مطلقاً حتى فيما اذا كان اعتبار القدرة فيه عقلياً .

فقد تبين من مجموع ما ذكرناه ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قوله) لا يمكن المساعدة عليه . هذا تمام كلامنا في المثال الاول وما شاكله .

واما المثال الثاني وما يشبهه وهو ما اذا دار الامر بين صرف الماء في الوضوء او الغسل وصرفه في تطهير الثوب او البدن ، كما اذا كان بدنه او ثوبه نجساً ولم يكن عنده من الماء بقدر يكفي لكتل الامرين من رفع الحدث والخبيث معاً فلا يجري فيه الترتب ، ولا يمكن لا من ناحية ما ذكره شيخنا الاستاذ (قوله) من ان التزاحم لا يجري فيما اذا كان احد الواجبين مسروطاً بالقدرة شرعاً والآخر مسروطاً بها عقلاً ، وبما ان وجوب الوضوء في المقام مسروط بالقدرة شرعاً ووجوب ازالته الخبيث عن البدن او الثوب مسروط بها عقلاً فلا تزاحم بينهما ، لعدم ملائكة للوضوء في امثال هذه الموارد ، وذلك لما تقدم من ان ما أفاده (قوله) غير قائم ، بل من جهة ان هذا وغيره من الامثلة غير داخل في كبرى التزاحم ، ولا يجري عليه شيء من احكامه ، وستعرض له فيما بعد ان شاء الله تعالى بشكل واضح .

وملخصه ان التزاحم إنما يجري بين واجبيين نفسين كالصلة والازالة مثلاً أو ما شاكلهما . واما بين اجزاء واجب واحد فلا يعقل فيه التزاحم ، لأن الجميع واجب بوجوب واحد وذلك الوجوب الواحد يسقط بتغدر واحد من تلك الاجزاء لا حالت ، فإذا تمخر أحد جزئيه يسقط الوجوب عن الكل بمقتضى القاعدة الاولية ، اذن ثبوت الوجوب للباقي يحتاج الى الدليل ، وقد دل الدليل في باب الصلة على عدم السقوط ووجوب الاتيان بالباقي ، وعند ذلك يعلم اجمالاً بجعل أحد

هذين الجزئين أو الشرطين في الواقع ، إذن يقع التعارض بين دليلي الجزئين أو الشرطين ، إذ لم يعلم أن أيهما بمحضه في الواقع فلا مجال لتوهم جريان أحكام التزاحم حينئذ أصلًا .

ثم انه لا يخفي ان ما نسب - شيخنا الاستاذ (قدره) الى السيد العلامة الطباطبائي (قدره) في المروءة من انه قد حكم بصحة الوضوء في هذا الفرع - لا واقع له فان السيد قد حكم ببطلان الوضوء في هذا الفرع حيث قال : « والاولى أن يرفع الخبر أولًا ثم يتيمم ليتحقق كونه فاقداً للماء حال التيمم وإذا توضاً أو اغسل حال هذا بطل لانه مأمور بالتيمم ، ولا أمر بالوضوء أو الغسل » . وقد تلخص انه لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل من ناحية الامر الضمني في المثال لعدم جريان قاعدة الترتب بالإضافة اليه . ولا من ناحية الملك لعدم امكان احراراه .

نعم يمكن تصحيحة بوجه آخر وهو : ان الوضوء أو الغسل بما انه عبادة في نفسها ومتصل بأمر نفسي استحبابي سواء أكان مقدمة لواجب كالصلة ، أو نحوها أم لم يكن ، ولذلك قلنا انه يعتبر في صحته قصد القرابة . وعلى ذلك فلا مانع من الالتزام بتعلق امره الاستحبابي النفسي به من جهة الترتب ، وسيجيء فيما بعد ان شاء الله تعالى - انه لا فرق في جريان الترتب على القول بامكانه بين الامر الوجبي والامر الاستحبابي فكما ان الترتيب يجري في مزاحمة واجب مع واجب آخر ، فكذلك يجري في مزاحمة مستحب مع واجب ، غایة الامر ان اطلاق الامر الاستحبابي قد سقط حين المزاحمة ولكن لا مانع من الالتزام بثبوت اصله على تقدير عدم الانيان بالواجب ومخالفة أمره ، إذ لا تناهى بين الامرين حينئذ فرفع اليد عن اصل الامر الاستحبابي بلا موجب .

ونتيجة ذلك هي : ان ملك صحة الترتب وامكانه - وهو عدم التناهى بين الامرين وان الساقط هو اطلاق الخطاب دون اصله - مشترك فيه بين الامر الوجبي

والاستعبابى . ومن هنا ذكرنا في حاشية العروة ان الاقوى صحة الوضوء أو الفصل في هذا الفرع وما يشبهه .

وبعد بيان ذلك نقول : ان مسألة الترتب ليست من المسائل المعنونة في كلامات الاصحاب الى زمان الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قوله) وهو أول من تعرض لهذه المسألة ، ولكن المسألة في زماننا هذا قد أصبحت معركة للآراء بين المحققين من الاصحاب فنهم من ذهب الى صحة تلك المسألة وامكانها ، كالسيد الكبير العلامة الميرزا الشيرازي (قوله) واكثر تلامذته . ومنهم من ذهب الى استحالتها كشيخ خنا العلامة الانصارى . والمحقق صاحب الكفاية (قولهما) فالمتحصل من ذلك هو ان المسألة ذات قولين :

أحدما - امكان الترتب وتعلق الامر بالتهم على تقدير عصياني الام .

وثانيها - استحالة ذلك وعدم امكان تعلق الامر به على هذا التقدير .

والصحيح هو القول الاول .

ادلة امكان الترتب

الوجدان :

ان كل من رجع الى وجданه وشهد صفحة نفسه مع الاغراض عن آية شبهة ترد عليها لا يرى مانعاً من تعلق الامر بالضدين على نحو الترتب ، فلو كان هذا حالاً كاجتماع الضدين أو النقيضين وما شاكلهما لم يصدق الوجدان ولا العقل امكانه

الدليل الآني :

لا اشكال في وقوع ترتب أحد الحكيمين على عصياني الحكم الآخر في موارد الخطابات المرفية ، وفي جملة من المسائل الفقهية . ومن الواضح - جداً - ان وقوع شيء أكبر برهان على امكانه ، وأدل دليل عليه ، وليس شيء أدل من ذلك ، ضرورة

ان الحال لا يقع في الخارج ، فلو كان هذا حالاً استحال وقوعه خارجاً ، فـ
وقوعه يكشف امكانه وعدم استحالته بالضرورة .

اما في موارد الخطابات العرفية فهو في غاية الكثرة . منها ما هو المتعارف
في الخارج من ان الاب يأمر ابنه بالذهاب الى المدرسة ، وعلى تقدير عصيانه
يأمره بالجلوس في الدار - مثلاً - والكتابة فيها ، أو بشى آخر . فالامر
بالجلوس مترب على عصيان الامر بالذهاب . وكذلك المولى يأمر عبده بشى وعلى
تقدير عصيانه ، وعدم اتيانه به يأمره واحد اضداده ، وهكذا .

وعلى الجملة : فالامر بالضدين على نحو الترقب من المولى العرفية بالإضافة
إلى عبيدهم ، ومن الآباء بالإضافة إلى ابناءهم مما لا شبهة في وقوعه خارجاً ، بل
ووقع ذلك في انتظارهم من الواردات الاولية ، فلا يحتاج إلى اقامة برهان
ومؤونة استدلال .

واما في المسائل الفقهية فقروء كثيرة لا يمكن للفقير انكار ثواب منها ، نذكر
جملة منها في المقام :

الأول - ما اذا وجبت الاقامة على المسافر في بلد مخصوص ، وعلى هذا فان
قصد الاقامة في ذلك البلد وجب عليه الصوم لا حالة ، إذا كان قصد الاقامة قبل
الزوال ولم يأت بفطر قبيله . واما اذا خالف ذلك وترك قصد الاقامة فيه فلا
اشكال في وجوب الافطار وحرمة الصوم عليه . وهذا هو عين الترتيب الذي نحن
بعصده اثناته ، إذا لا نعني به إلا ان يكون هناك خطاباً فعليان متعلقان بالضدين على
نحو الترتب ، بان يكون احدهما مطلقاً والآخر مسروطاً بعصيانه ، وفيما نحن فيه
كذلك ، فان وجوب الافطار وحرمة الصوم مترب على عصيان الامر بقصد
الاقامة الذي هو مضاد له أى الافطار ، ولا يمكن لاحد ان يتلزم في هذا الفرض
بعدم جواز الافطار ووجوب الصوم عليه ، فإنه في المعنى انكار لضروري من
الضروريات الفقهية .

الثاني - ترتب وجوب تقدير الصلاة على عصيان الامر بقصد الاقامة وتركه في الخارج ، ولا يفرق في ترتب وجوبه عليه بين ان يكون ترك قصد الاقامة قبل الزوال أو بعده ، وبذلك تمتاز الصلاة عن الصوم كما عرفت .

الثالث - ما اذا حرمت الاقامة على المسافر في مكان مخصوص ، فعندئذ كما انه مكلف بترك الاقامة - في هذا المكان - وهم موضوع وجوب الصوم كذلك هو مكلف بالصوم على تقدير قصد الاقامة وعصيان الخطاب التحريري ، فالخطاب التحريري المتعلق بقصد الاقامة مطلق وغير مشروط بشيء ، والوجوب المتعلق بالصوم وجوب مشروط بعصيان ذلك الخطاب ، وعليه فلو عصى المكلف ذلك الخطاب وقصد الاقامة فيه فلا مناص من الالتزام بوجوب الصوم عليه . ومن الواضح - جداً - ان القول بوجوبه لا يمكن إلا بناء على صحة الترتب ، فلو لم نقل بترتب وجوب الصوم على عصيان الخطاب بترك الاقامة فلازمه الالتزام بعدم وجوبه عليه ، وهو خلاف الضرورة .

الرابع - ترتب وجوب اتمام الصلاة على عصيان حرمته قصد الاقامة ، والكلام فيه يظهر مما تقدم .

فالنتيجة : فعلية كلام الحكيمين في هذه الفروعات وما شاكلها ، غاية الامر ان احدهما مطلق والآخر مشروط بعصيانه وعدم الاتيان ب المتعلقة ، اذن الالتزام بتلك الفروعات - بعينه - هو التزام بالترتب لا محالة .

نعم فيما اذا حدث الامر بشيء بعد سقوط الامر بضنه - كافي موارد الامر بالقضاء - فهو خارج عن محل السلام ، فان محل السلام فيما اذا كان كلام الحكيمين فعلياً في زمان واحد ، غاية ما في الباب كان احدهما مطلقاً ، والآخر مشروطاً . واما تعلق الامر بشيء بعد سقوط الامر بضنه بحيث لا يجتمعان في زمان واحد فلا كلام في صحته وجوازه ، والامر المتعلقة بقضاء الصلاة ونحوها بالإضافة الى الامر بادانتها من هذا القبيل ، فلا يجتمعان في زمان واحد . او فقل : ان ما هو

محل الكلام هو تقارن الامرين زماناً ، وتقديم احدهما على الآخر رتبة ، ففرض تعلق الخطاب بالمهم بعد سقوط الخطاب عن الامر خارج عن مورد النزاع تماماً فيكون نظير تعلق الامر بالطهارة الترابية بعد سقوط الامر عن الطهارة المائية .

الدليل الذي :

ان بيان امكان الترتيب وتعيين مورد البحث يتوقف على التكلم في جهات :
الجهة الاولى - في بيان امور :

الاول - ان الواجب الامر اذا كان آثياً غير قابل للدوام والبقاء وذلك
كانفاذ الفريق - مثلاً - او الحريق او ما يشبهه - ففي مثل ذلك لا يتوقف تعلق
التكليف بالمهم على القول بجواز الترتيب وامكانه ، ضرورة انه بعد عصيان المكلف
الامر بالامر في الان الاول القابل لايجاد الامر فيه ، وسقوط امره في الان
الثانى بسقوط موضوعه ، لا مانع من فعلية الامر بالمهم على الفرض ، إذ المفروض
ان المانع منه هو فعلية الامر بالامر وبعد سقوطه عن الفعلية لا مانع من فعلية الامر
بالمهم اصلاً ، خيئته يصح الاتيان بالمهم ، ولو بنينا على استحالة الترتيب لاعرفت
من ان جواز تعلق الامر بالمهم بعد سقوط الامر عن الامر من الواضحات .

ومن ذلك يعلم ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام ومورد النزاع ، فان
ما هو مورد النزاع والكلام - بين الاعلام والمحققين - هو ما لا يمكن اثبات فعلية
الامر بالمهم البناء على القول بالترتيب ، ومع قطع النظر عنه يستحيل فعلية امره
والحكم بصحته .

نعم في الان الاول - وهو الان القابل لتحقق الامر فيه خارجاً - لا يمكن
تعمل الامر بالمهم فعلاً ، والحكم بصحته بناء على القول باستحالة الترتيب ،
واما في الان الثانى - هو الان الساقط فيه الامر بالامر - فلا مانع من تعلق
الامر به ووقوعه صحيحاً . واما بناء على امكانه فالالتزام بترتيب الامر بالمهم
على عصيان الامر بالامر إنما يجده في خصوص الان الاول ، دون بقية الانات ،

اذ لا تتوقف فعلية امره فيها على القول بجواز الترتب كما عرفت . نعم اذا كان الواجب المهم ايضاً آتياً في恁د يدخل ذلك في محل الكلام إذ فعلية الامر بال مهم - عندئذ - والحكم بصحته تتوقف على القول بالترتب . واما على القول بعدمه فلا يمكن اثبات الامر به ، اما في الان الاول فلم يلاحظه بالام ، واما في الان الثاني فلا نتفاءه بانتفاء موضوعه .

فالنتيجة من ذلك : ان الواجب الامر اذا كان آنياً - دون الواجب المهم -
فيحيث ان اثبات الامر بالمعنى يمكن من الوضوح مع قطع النظر عن صحة الترتيب
وعدم صحته ، ولا يتوقف اثبات الامر به على القول بجوازه فهو خارج عن محل
الكلام ، فان ما كان محلاً للكلام هو ما اذا لم يمكن اثبات الامر به مع قطع
النظر عنه .

الثاني - ان كلام من الواجب الامر والمهم اذا كان آنياً - بمعنى أن يكون في الآن الاول قابلاً للتحقق والواقع في الخارج ، ولكن في الآن الثاني يسقط بسقوطه موضوعه - فهو داخل في محل الكلام ولا يمكن اثبات الامر بالمهم فيه الا على القول بصححة الترتيب .

الثالث - ان الواجب الامر والامم اذا كان كلامها تدرجياً كالصلة والازلة -
- مثلاً - عند ما تقع المزاحمة بينهما فلا اشكال في انه داخل في محل الكلام وعليه
فان قلنا - بان الشرط لفعالية الامر بالهم هو معصية الامر بالامر آنا ما - بمعنى ان
معصية الامر في الآن الاول كافية لفعالية الامر بالهم في جميع ازمنة امتهانه - فلا
توقف فعليته في الآن الثاني على استمرار معصيته الامر بالامر الى ذلك الآن ،
بل لو تبدلت معصيته بالاطاعة في الزمن الثاني كان الامر بالهم باقياً على فعليته
لفرض تحقق شرطه ، وهو معصية الامر بالامر في الآن الاول - فهو مستلزم اطلب
الجمع بين الصدرين لا محالة ، ولعل هذا هو مورد نظر المنكرين للترب ، كما يظهر
ذلك من بعض موارد السكتفائية .

لكن ذلك ليس مراد القائلين بالترتب اصلاً ، فان محدود طلب الجمع بين الصدرين على هذا الوجه باق بحاله ، وذلك لان المفروض ان الامر بالام في الان الثاني باق على فعليته من جهة فعلية موضوعه ، وهو قدرة المكلف على امثاله بان يرفع اليه عن المهم ويمثل الامر بالام ، هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان الامر بالهم أيضاً فعلى في ذلك الان ، وليس فعليته مشروطة بعصيان الامر بالام فيه لفرض ان شرطها - وهو عصيانه في الان الاول - قد تتحقق في الخارج ، ولم تتوقف فعليته في الان الثاني والثالث ، وهكذا على استمرار عصيانه كذلك ، فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان كلا من الامر بالام والامر بالهم فعل في الان الثاني وفي عرض الآخر . وعليه فيلزم محدود طلب الجمع بين الصدرين .

واما اذا قلنا بان شرط فعلية الامر بالهم عصيان الامر بالام في جميع ازمنة امثاله ، بمعنى ان فعليته تدور مدار عصيانه حدونا وبقاءه فلا يكفي عصيانه آذا ما ، لبقاء امره الى الجزء الاخير منه ، ففعلية الامر بالصلة - مثلاً - عند من احتمتها بالازالة مشروطة ببقاء عصيان امر الازالة واستمراره الى آخر ازمنة امثال الصلة وبانتفائه في اي وقت كان ينتهي الامر بالصلة ، ضرورة ان بقاء امر المهم منوط ببقاء موضوعه ، والمفروض ان موضوعه هو عصيان الامر بالام ، ولا بد من فرض بقاءه الى آخر ازمنة امثال المهم في تعلق الامر به فعلاً ، فان تعلق الامر به كذلك في اول ازمنة امثاله منوط ببقاء عصيان الامر بالام الى الجزء الاخير من المهم ، فان هذا نتيجة تقييد اطلاق الامر بالهم بعصيان الام ، وكون المهم واجباً ارتباطياً ، وعلى هذا فليس هنا طلب للجمع بين الصدرين اصلاً كما سيأتي توبيخه . وهذا بناء على وجة نظرنا من امكان الشرط المتأخر ، وكذا امكان تعلق الوجوب بامر متأخر مقدر في ظرفه على نحو الواجب المتعلق كاً حققتها في محلهما لا اشكال فيه ، إذ لا مانع حينئذ من ان يكون العصيان المتأخر شرطاً للوجوب

المتقدم بمعنى ان فعلية وجوب المهم في أول ازمنة امثاله تكون مشروطة ببقاء عصيان الام الى آخر زمان الاتيان بالمهم ، وبانتفائه يستكشف عدم فعلية وجوب المهم من الاول ، ومن هنا قلنا انه لا مناص من الالتزام بالشرط المتأخر في الواجبات التدريجية كالصلة ونحوها ، فان وجوب اول جزء منها مشروط ببقاء القدرة على الجزء الاخير منها في ظرفه ، وإلا فلا يكون من الاول واجبا ، وهذا نمرة اشتراط وجوب تلك الواجبات بالقدرة في ظرف الامثال من ناحية ، وارتباطيتها من ناحية اخرى .

واما بناء على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قدره) من استحالة الشرط المتأخر وكذا الواجب المعلق فيشكل الامر في المقام ، ومن هنا قد تفصي عن هذه المشكلة بما أجاب به عن الاشكال في اشتراط القدرة في الواجبات التدريجية ، وقال ان المقام داخل في تلك الكبرى - أي اشتراط التكليف بالقدرة - ومن احدى صغر ياراتها فان اشتراط التكليف بالمهم بعصيان تكليف الام اما هو لاجل انه غير مقدر إلا في هذا الفرض ، ولذا لا تحتاج في اشتراط تكليف المهم بعصيان تكليف الام الى دليل خاص ، فالدليل عليه هو حكم العقل باشتراط التكليف بالقدرة ، فإنه يوجب اشتراط خطاب المهم بعصيان خطاب الام ، لكون المهم غير مقدر شرعا - وهو في حكم غير المقدر عقلا - إلا عند تحقق هذا الشرط . وحاصل ما اجاب به (قدره) ان الشرط هو القدرة على الجزء الاول من اجزاء الواجب التدريجي المتعقبة بالقدرة على بقية الاجزاء فشرط وجوب الصلة - مثلا - اما هو القدرة على التسكيئة المتعقبة بالقدرة على بقية اجزائها .

ومن الواضح ان عنوان التعقب عنوان حاصل بالفعل ، وبذلك يدفع مخدر المتأخر بالشرط المتأخر ، وعليه يكون شرط فعلية وجوب المهم عصيان الام في الآن الاول متعقباً بعصيائه في بقية الآنات . والمفروض ان عصيانه في آن اول امثال المهم المتعقب بعصيائه في بقية ازمنة امثال المهم موجود بالفعل

فيكون من الشرط المقارن لا من الشرط المتأخر . ومن المعلوم ان اشتراط المهم بعصيان الامر ليس إلا من ناحية عدم قدرة المكلف على امثاله في غير هذه الصورة (عصيان الامر) .

ولتكن قد ذكرنا في بحث الواجب المشروط ان ما افاده (قده) لا يمكن المساعدة عليه بوجه ، وذكرنا هناك انه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر اصلا ، وانه لا يحصل لجعل عنوان التعقب شرطاً لعدم الدليل عليه . وقد فصلنا الحديث عن ذلك هناك ، فلا حاجة الى الاعادة .

ومن ذلك يظهر ان الواجب المهم بعد حصول شرط وجوبه لا يصير مطلقاً فانه يبنتى على أن يكون شرطه هو عصيان الامر في الان الاول خسب ، كما عرفت واما على ما ذكرناه من ان شرطه هو عصيانه في جميع ارجمنة امثال المهم فلا وجه لتزعم انه بعد تحقق شرطه يصير مطلقاً اصلاً .

وقد تتحقق من ذلك امران :

الاول - ان الواجب الامر اذا كان آنياً والمهم تدرجياً فهو خارج عن محل الكلام والبحث كما مر آفنا .

الثاني - ان شرط فعلية الامر بالمهم عصيان الامر على نحو الاستمرار والدوام لا عصيانه آناً ما ، لما عرفت من انه لا يدفع مذور طلب الجموع بين الصدرين .

الجهة الثانية - انه لا يفرق في القول بامكان الترتيب وجوازه ، والقول باستحالته وعدم جوازه بين ان يكون زمان فعلية الخطاب متهدداً مع زمان الامثال والعصيان ، وان يكون سابقاً عليه - بناء على ما هو الصحيح من امكان الواجب المعلق - وان كان الغالب هو الاول ، بل قد ذكرنا في محله ان الثاني وان كان ممكناً إلا ان وقوعه في الخارج يحتاج الى دليل وقيام قرينة عليه ، وإلا فهو خلاف الظهور العرفي ، فان مقتضى ظهور الخطاب هو ان زمان فعليته متهدد مع زمان الواجب - وهو زمان امثاله وعصيائه - ولكن الغرض من ذلك الاشارة الى ان

القول بامكان الترتب لا يتوقف على القول بانكار الواجب المعلق ، فان ملاك استحالة الواجب المعلق وامكانه اجنبى عما هو ملاك استحالة الترتب وامكانه ، فـ كما يجري على القول باستحالة الواجب المعلق فـ كذلك يجري على القول بامكانه .

و توضيح ذلك : انه لا اشكال في تقدم زمان الاعتبار والجمل على زمان المعتبر والمجنول غالباً ، لما ذكرناه غير مرة من ان جمل الاحكام جميعاً على نحو القضايا الحقيقة فلا يتوقف على وجود موضوعها في الخارج ، فيصح الجمل والاعتبار سواء كان موضوعها موجوداً في الخارج أم لم يكن . واما زمان المعتبر - وهو زمان فعلية تلك الاحكام بفعلية موضوعاتها في الخارج - فبناء على استحالة الواجب المعلى فهو دائماً متعدد مع زمان الواجب الذى هو ظرف تحقق الامتنان والعصيان ، وعلى هذا فزمان فعلية التكليف بالهم وزمان امثاله وزمان عصيانه واحد ، هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى ان زمان فعلية التكليف بالهم وزمان امثاله وزمان عصيانه واحد .

فالنتيجة على ضوء ذلك ان زمان فعلية التكليف بالمهم وزمان فعلية التكليف بالاهم واحد ، إذ زمان فعلية التكليف بالمهم متعدد مع زمان عصيان الامر ، لفرض ان عصيانه شرط لفعليةته وموضع لها ، فيستحيل ان يكون زمان فعليةته متقدماً على زمان عصيانه او متأخراً عنه . والمفروض ان زمان عصيانه متعدد مع زمان فعلية خطابه ، فينتج ذلك ان زمان فعلية خطاب المهم متعدد مع زمان فعلية خطاب الامر ، لأن ما مع المقارن بالزمان مقارن أيضاً لا حالاته كا سبق .

وعلى هذا الضوء تترتب ضرورة تقارن فعلية خطاب المهم مع خطاب الامر واجتماعهمان في زمان واحد . نعم تتقدم فعلية الخطاب على عصيانه او امثاله رتبة كتقددم عصيان الامر على فعلية خطاب المهم . واما خطاب الامر فليس بمتقدم على خطاب المهم رتبة ، كما انه ليس بمتقدم زماناً .

والوجه في ذلك واضح فان تقدم الامر على عصيائه أو امثاله يلوك انه

علة له ، وتقديم عصيان الامر على فعلية الامر بالتهم بملائكة انه شرط له ، ولا ملائكة لتقديم خطاب الامر على خطاب التهم اصلا ، فما هو المعروف من ان الامر بالتهم في طول الامر بالامر ليس المراد منه التقديم والتأخر بحسب الرتبة كما تفهم ، بل المراد منه مجرد ترتيب الامر بالتهم على عصيان الامر بالامر .

ودعوى ان الامر بالتهم متاخر عن عصيان الامر بالامر وهو متاخر عن الامر به فيتأخر الامر بالتهم عن الامر بالامر بمرتبتين : مدفوعة بما ذكرناه سابقاً من ان التقديم أو التأخر بالرتبة والطبع منوط بملائكة كامن في صييم ذات المتقديم أو المتاخر وليس امراً خارجاً عن ذاته ، ولذا يختص هذا التقديم أو التأخر بما فيه ملائكتها ، فلا يسرى منه الى ما هو متعدد معه في الرتبة فضلاً عن غيره ، ولذا قلنا بتقديم العلة على المعلول ، لوجود ملائكة التقديم فيها . واما عدمها فلا يتقديم عليه مع انه في مرتبتها ، وعلى هذا الضوء ففيما نحن فيه وان كان الامر بالامر مقدماً على عصيانه - بملائكة انه علة له - إلا انه لا يوجب تقدمه على الامر بالتهم لانتفاء ملائكة .

أو فقل : ان تأخر الامر بالتهم عن عصيان الامر بالامر المتاخر عن نفس الامر به لا يوجب تأخره عن نفس الامر بالامر . وقد فصلنا الحديث من هذه الازاحية في أول بحث الصد فلاحظ . هذا بناء على القول باستحالة الواجب المعلق . واما بناء على امكان الواجب المعلق كا هو الصحيح فلا مانع من أن يكون زمان الوجوب مقدماً على زمان الواجب - الذى هو ظرف امثاله وعصيانه - وقد حققنا ذلك في بحث الواجب المعلق والشرط ب بصورة مفصلة ، وقلنا هناك انه لا يلزم أى محدود من الالتزام بتعلق الوجوب باصر متاخر محدود في ظرفه ، كما انه لا يلزم من الالتزام بالشرط المتاخر اصلا .

ثم انه لا يفرق فيما ذكرناه من امكان الترتيب بين القول بامكان الواجب المعلق والشرط المتاخر والقول باستحالتهما ، ولا يتوقف القول بامكان الترتيب

على القول باستحالتهم بتخيل انه لو قلنا بامكان الواجب المعلق أو الشرط المتأخر لكان لازم ذلك امكان فعلية تكليف المهم قبل تحقق عصيان الامر على نحو الشرط المتأخر أو الواجب المعلق ، وهذا غير معقول ، لأن طلب الصدرين في آن واحد مجال فلا يكون ممكناً ، ولذلكه خيال فاسد .

والوجه في ذلك هو ان ملاك استحالة الترتيب ليس اجتماع الخطابين أى خطاب الامر وخطاب المهم في زمان واحد ، لأن اجتماعهما على كلا المذهبين في زمان واحد ومقارنتهما فيه بما لا بد منه ، ضرورة ان حدوث التكليف بالمهم بعد سقوط التكليف بالأمر خلاف مفروض الخطاب الترتبي ، وخارج عن محل الكلام ، إذ لا إشكال في جواز ذلك وصحته ، فان محل الكلام هو ما اذا كان الامران متقارنين زماناً ، ومع اثبات ان الجمع بين الامرین في زمان واحد مع ترتب أحدهما على عصيان الآخر لا يرجع الى طلب الجمع بين الصدرين ، فلا مانع منه اصلاً ، وهذا هو ملاك القول بامكان الترتيب وصحته ، كما ان ملاك القول بامتناعه واستحالتها تخيل ان الجمع بين الخطابين في زمان واحد يستلزم طلب الجمع بين الصدرين وهو مجال .

وعلى هذا الاساس فكل من ملاك امكان الترتيب واستحالتها اجنب عن ملاك امكان الواجب المعلق والشرط المتأخر واستحالتهم تماماً ، إذ ملاك امكان الترتيب وامتناعه يدوران مدار النقطة المربوطة ، وهي ان الجمع بين الطلبین في زمان واحد هل يستلزم طلب الجمع بين الصدرين ام لا ؟ فالسائل باستحالة الترتيب يدعى الاول ، والسائل بامكانه يدعى الثان ، فتلك النقطة هي محطة البحث والانتظار بين الاصحاب في المقام . وملاك امكان الواجب المعلق والشرط المتأخر وملاك استحالتهم يدوران مدار ما ذكرناه من الاساس هناك فلا حاجة الى الاعادة .

وقد تحصل من ذلك ان القول بامكان الترتيب لا يتوقف على القول باستحالة الواجب المعلق أو الشرط المتأخر . وعليه فلا فرق فيما ذكرناه من امكان الترتيب

وان الجمجم بين الامرین فی زمان واحد لا يرجع الى طلب الجمجم بين الصدین بین وجهة نظرنا فی هاتین المسألتين (الواجب المعلق والشرط المتأخر) وبين وجهة نظر شیخنا الاستاذ (قدہ) فیھما اصلاً.

فالغرض من هذه الجهة دفع ما توهمنا ابتداء القول بامکان الترتیب علی القول باستحالة الواجب المعلق أو الشرط المتأخر.

الجهة الثالثة - لا إشكال في اطلاق الواجب بالإضافة الى وجوده و عدمه - بمعنى تعلق الطلب بالماهية المعرفة عن الوجود والعدم - بدأهه ان الطلب المتعلق بالفعل لا يعقل تقید متعلقه بالوجود أو العدم ، إذ على الاول يلزم طلب الحاصل وعلى الثاني الخلف ، أو طلب الجمجم بين النقيضين ، وكذا الحال في الطلب المتعلق بالترك ، فإنه لا يمكن تقیده بالترك المفروض تحققه ، لاستلزماته طلب الحاصل ولا تقیده بالوجود ، لأن خلف أو طلب الجمجم بين النقيضين .

فالنتیجة : ان تقید متعلق الامر بوجوده في الخارج أو بعده حال ، فإذا استحال تقیده بالحصة المفروضة الوجود أو المفروضة العدم فلا حالة يكون متعلقه هو الجامع بینهما ، ولازم ذلك هو ثبوت الامر في حال وجوده وحال عدمه وفي حال عصيائه وامثاله . وهذا واضح لا كلام فيه ، وإنما الكلام والاشكال في ان ثبوت الامر في هذه الاحوال هل هو بالاطلاق ام لا ؟

فعلى مسلك شیخنا الاستاذ (قدہ) ليس بالاطلاق لما يراه (قدہ) من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملائكة ، فاستحالة احدهما تستلزم استحالة الآخر ، وحيث ان التقید في المقام حال كما عرفت فالاطلاق ايضاً حال اذن لا إطلاق لمتعلق الامر بالإضافة الى تقدیرى وجوده و عدمه لا بالاطلاق والتقييد للحاظيين ، ولا بنتیجة الاطلاق أو التقید . اما الاول فكما مر . واما الثاني فلان استحالة التقید والاطلاق في المقام يدلت من ناحية استحالة لما يذهب بهما يمكن التوصل اليها بعمل آخر ، ويسمى ذلك بنتیجة الاطلاق

ونتيجة التقيد ، بل من ناحية ان التقيد هنا مستلزم لتحصيل الماصل أو طلب الجمع بين النقيضين ، والاطلاق مستلزم للجمع بين كلا المذورين المزبورين . ومن الواضح اليين ان كل هذه الامور محال في حد ذاته ، لا من ناحية عدم امكان العمل بجعل واحد ، وعدم امكان التحاظ بالحاظ فارد ، ولكن مع هذا كان الحكم موجوداً في كلتا الحالتين (الوجود والمعدم) .

والوجه فيه هو انه لا موجب لسقوط التكليف بالأهم في المقام ما عدا العجز عن امثاله ، والمفروض ان المكلف غير عاجز عنه ، ضرورة ان فعل الشيء لا يصير ممتنعاً حال تركه وكذا تركه حال فعله ، إذ ترجيح أحد طرق الممكن على الآخر لا يوجب العجز وسلب القدرة عن الطرف الآخر بالبداهة . وعلى هذا فالاهم مقدور للمكلف حال تركه ، كما ان تركه مقدور حال فعله ، وكذا هو مقدور حال فعل المهم .

والاصل في جميع ذلك هو ان ترجيح أحد الطرفين على الآخر أو ترجيح فعل المهم في المقام على فعل الاهم باختيار المكلف وارادته ، فلا يعقل ان يكون ذلك موجباً لامتناع الطرف الآخر ، وإلا فلا يمكن الشيء من الاول مقدوراً . وهذا خلف . ونتيجة ذلك هي ان الامر بالأهم ثابت حال عصيائه وحال الاتيان بالمهمل ، وهذا معنى اجتماع الامرين في زمان واحد . هذا على مسلك شيخنا الاستاذ (قده) .

واما بناء على وجهة نظرنا من ان التقابل بينهما ليس من تقابل العدم والملائكة بل من تقابل التضاد وان استحالة احدهما تستلزم ضرورة تحقق الآخر ووجوبه لا استحالته ، فشوطه بالاطلاق .

والوجه فيه ما ذكرناه غير مرة من ان الاموال في الواقع ومقام الشبوب غير معقول ، فتعلق الحكم في الواقع اما هو ملحوظ على وجه الاطلاق بالإضافة الى جميع القيود حتى القيود الثانوية - ومعنى الاطلاق عدم دخل شيء من تلك القيود فيه

وأقها ، لأن جمיהם داخلية فيه - وأما هو ملحوظ على وجه التقييد ولا ثالث لها وعليه فإذا استحال أحدهما وجوب الآخر لاتفاقه ثالث بينهما ، وفي المقام بما أن تقييد متعلق الأمر بتقديرى الفعل في الخارج أو الترك محال ، فلا حالة كان اطلاقه بالإضافة إليه واجباً .

وعلى هذا يترتب أن الأمر المتعلق بالأهم مطلق بالإضافة إلى حالته وجوده وعدمه ، فعندئذ إذا كان الأمر بالمعنى مسروطاً بعصيان الأهم وتركه في الخارج فلا حالة عند تركه يجتمع الأمرين ، أما الأمر بالأهم فمن جهة الاطلاق كما عرفت ، وأما الأمر بالمعنى فلتتحقق شرطه - وهو ترك الأهم وعصيان أمره - ولكن مع ذلك . فليست مقتضى الأمرين طلب الجمع بين الصدرين في زمن واحد ، لأن أحدهما في طول الآخر لا في عرضه . وعليه فلا يمكن أن يقع متعلقهما على صفة المطلوبية ولو تمكّن المكلف من إيجادهما في الخارج .

أو فقل : إن طلب الجمع بين فعلين في الخارج يتصور على صور أربع ، وما نحن فيه ليس من شيء منها .

الأولى - ما إذا كان هناك أمر واحد تعلق بالجمع بين فعلين على نحو يربط كل منها بالآخر ثبوتاً وسقوطاً كـ إذا تعلق الأمر بالجمع بين الكتابة والجلوس - مثلاً - الثانية - ما إذا تعلق أمران بفعلين على نحو يكون متعلق كل من الأمرين مقيداً بحال امتحال الأمر بالآخر كـ إذا أمر المؤل بالصلة المقارنة لامتحال الأمر بالصوم وبالعكس .

الثالثة - إن يكون متعلق أحد الخطابين مقيداً بحال امتحال الآخر دون العكس .

الرابعة - ما إذا تعلق أمران بفعلين على وجه الاطلاق بـ أن يكون كل منها مطلقاً بالإضافة إلى حال امتحال الآخر ، والآتيان بـ متعلقه كـ هو الحال في الأمر المتعلق بالصوم والصلة ، فإن وجوب كل منها مطلق بالإضافة إلى الآتيان بالآخر .

هذه هي الصور التي يكون المطلوب فيها الجمع ، غاية الامر ان الجمع في الصورة الاولى بمعنى انه متعلق للامر والطلب . واما في الصور الثلاثة الاخيرة فاجمع بمعنى انه ليس متعلقاً للطلب ، بل الامر فيها يرجع الى طلب واقع الجمع وحقيقةه بالذات ، كما في الصورتين الاولتين وبالعرض كما في الصورة الأخيرة ، فان الجمع في تلك الصورة اعني بها الصورة الأخيرة ليس مطلوب لا بمعنى انه ولا بمعنى حقيقة ، وانما هو مطلوب بالعرض - بمعنى ان عند تحقق امثال أحدهما كان الاتيان بالآخر ايضاً مطلوباً - وهذا نتيجة اطلاق الخطابين .

وعلى كل حال فالقول بالترتب واجتماع الامر بالمهم مع الامر بالام في زمان واحد لا يستلزم القول بطلب الجمع بينهما - اصلاً - اما الجمع بمعنى تعلق طلب واحد به كاف في الصورة الاولى فواضح . واما الجمع بالمعنى الموجود في بقية الصور فايضاً كذلك ، لأن تعلق طلبين ب فعلين في زمان واحد انا يقتضيان الجمع بينهما فيما اذا كان امثال كل منهما مقيداً بتحقق امثال الآخر ، او كان امثال أحدهما خاصة مقيدة بذلك دون الآخر ، او كان كل واحد منها مطلقاً من هذه الجهة كما عرفت في الصور الثلاثة المتقدمة .

واما اذا فرضنا ان احد الامرين مشروط بعدم الاتيان بمعنى الآخر وعصيانيه كما فيما نحن فيه فيستحيل ان تكون نتيجة اجتماع الامرين وفعاليتهما في زمن واحد طلب الجمع ، بداهة ان فعليه الامر بالمهم مشروط بعدم الاتيان بالام وفى ظرف تركه . وهذا في طرف التقىض مع طلب الجمع تماماً ومعانده رأساً . ومن هنا قلنا انه لا يمكن وقوع الفعلين معاً (الام و المهم) على صفة المطلوية وان فرضنا ان المكاف متمكن من الجمع بينهما في الخارج .

وسر ذلك هو ان الامر بالمهم اذا فرض اشتراطه بعصياني الامر بالام وترك متعلقه فلا يمكن فعليه امره بدون تحقق شرطه وهو ترك الام ، وفي ظرف وجوده ، وإلا لزم احد محدوري ، اما اجتماع التقىضين ، أو الخلاف ، وكلامها

مستحيل وذلك لأن الامر بالتهم تتوقف فعليته على فعلية موضوعه وهو ترك الامر وعدم الاتيان به . وعليه فإذا فرض فعلية الامر بالتهم في ظرف وجود الامر ، فعندئذ لا بد اما من فرض عدم الامر عند وجوده فلزم اجتماع النقيضين ، واما من فرض ان عدم الامر ليس بشرط ، وهذا خلف .

ونتيجة ذلك هي استحالة فعلية الامر بالتهم في ظرف وجود الامر وتحققه في الخارج لاستلزمها احد الحالين المزبورين .

وعلى هذا الضوء يستحيل استلزم فعلية الامرين المترتب احدهما على عدم الاتيان بالآخر وعصيان امره اطلب الجمع بين متعلقيهما .

وقد تحصل من ذلك ان المقام في طرف النقيض مع الصور المتقدمة ، إذ فعلية الامرين فيها تقتضي الجمع بين متعلقيهما كما عرفت ، وفعلية الامرين في المقام تقتضي التفرق بين متعلقيهما ، وعدم امكان كون كايمهما معاً مطلوباً .

ثم انه لا يخفى ان هذه الجهة وان لم تكن كثيرة الدخل في امكان القول بالترتيب وجوازه ، إلا ان الفرض من التعرض لها لدفع ما ربما يتخيّل ان الامر بالامر لو كان مطلقاً بالإضافة الى حالى عصيانه وامثاله و فعله وتركه في الخارج لم يمكن القول بالترتيب ، إذ مقتضى اطلاقه هو ان امره في حال عصيانه باق ، فإذا كان باقياً فلا حالت يدعى الى ايجاد متعلقه في الخارج ، والمفروض ان هذا الحال هو حال فعلية الامر بالتهم ، لفرض تحقق شرطها . وهو عصيان الامر . إذن يلزم من ذلك طلب الجمع بين الصدين . وهذا محال .

ولكن من بيان تلك الجهة قد ظهر فساد هذا الخيال . وذلك لأن محل الكلام في امكان الترتيب واستحالته فيما اذا كان الامر بالامر ثابتاً حال عصيانه وترك متعلقه ، وإلا فليس من محل الكلام في شيء . - كما تقدم . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ان اجتماع امرین متعلقین بالصدين في زمان واحد شيء ، وطلب الجمع بينهما شيء آخر ، ولا ملازمة بين احد الامرين والآخر اصلاً .

نعم لو كان تعاقد امررين بهما في عرض واحد وعلى وجه الاطلاق لكان ذلك مستلزمًا اطلب الجميع بينهما لا محالة . ولكن اين هنا من تعلق امررين بهما على نحو الترتب بان يكون احدهما مطلقاً والآخر مشروطًا بهمايان الاول وعدم الاتيان بتعلقه ، لأنك عرفت ان اجتماع الامررين كذلك لا يستلزم طلب الجميع بين متعلقיהם بل هو في طرف النقيض معه وينافيه ويغايه ، لا انه يقتضيه كامرا .

وعلى الجملة فالغرض من بيان هذه الجهة الاشارة الى هذين الامررين اعني بهما دفع الخيال المزبور وانه لا مجال له اصلا . وامتياز المقام عن الصور المتقدمة وان فعلية الامررين في تلك الصور تستلزم طلب الجميع لا في المقام كما عرفت .

الجهة الرابعة - (وهي الجهة الرئيسية لاساس الترتب وتشييد كيانه) قد ذكرنا غير مرّة ان الخطابات الشرعية بشئ اشكالها لا تتعرض لحال موضوعاتها وضمنا ورفاً وإنما هي تتعرض لحال متعلقاتها على تقدير وجود موضوعاتها - مثلا - خطاب الحج كافي الآية المباركة لا يكون متعرضاً لحال الاستطاعة ، ولا يكون ناظراً اليها وجوداً وعدما ، وإنما يكون متعرضاً لحال الحج باقتضاء وجوده على تقدير وجود الاستطاعة وتحققها في الخارج باسبابها المقتضية له ، فلا نظر له الى ايجادها ، ولا الى عدم ايجادها - اصلا - ولا الى انها موجودة أو غير موجودة . وكذا خطاب الصلاة ، وخطاب الزكاة وما شاكلها ، فان كل منها لا يكون متعرضاً لحال موضوعة ، لا وضعاً ولا رفماً ، ولا يكون مقتضياً لوجوده ولا لعدمه ، وإنما هو متعرض لحال متعلقه باقتضاء ايجاده في الخارج على تقدير وجود موضوعه .

والسر في ذلك هو ان جمل الاحكام الشرعية إنما هو على نحو القضايا الحقيقة ومعنى القضية الحقيقة هو ان ثبوت المحمول فيها وجوده على تقدير وجود الموضوع ونبوته ، ونسبة المحمول فيها الى الموضوع وضعاً ورفاً نسبة لا اقتضائية

فلا يقتضي المحمول وجود موضوعه ولا يقتضي عدمه ، فتى تحقق الموضوع تتحقق المحمول وإلا فلا .

ومن هنا ان القضية الحقيقة ترجع الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له . ومن الواضحات الاولية ان الجزاء لا يقتضي وجود الشرط ولا عدمه ، ولذلك لو كان أحد الدليلين ناظراً الى موضوع الدليل الآخر وضماً أو رفعاً فلا ينافي ما هو مقتضى ذلك الدليل ابداً ، لانه بالإضافة الى موضوعه لا اقتضاء ، فلا يزاحم ما يقتضى وضعه أو رفعه ، ولذا لا تنافى بين الدليل الحاكم والمحكوم والوارد والمورود .

وعلى ذلك الاساس نقول ان عصيانت الامر بالام - في محل الكلام - وترك متعلقه بما انه مأخوذ في موضوع الامر بالتهم فهو لا يكون متعرضاً حاله وضماً ورفعاً ، لما عرفت من ان الحكم يستحيل ان يستدعي وجود موضوعه أو عدمه ، وإنما هو يستدعي ايجاد متعلقه على تقدير وجود موضوعه في الخارج ، هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الامر بالام محفوظ في ظرف عصيانته إما من جهة الاطلاق - كما ذكرناه - أو من جهة ان الامر يقتضي الاتيان ب المتعلقه واجاده في الخارج ، وهذا عبارة اخرى عن اقتضائه هدم موضوع الامر بالتهم ورفعه ، وهو عصيانته وعدم الاتيان ب المتعلقه .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي عدم التنافي بين هذين الامرين ابداً .
اما بين ذاتيهما فواضح ، ضرورة انه لا تنافي بين ذات الامر بالتهم مع قطع النظر عن اقتضائه وذاته الامر بالام كذلك . وقد ذكرنا في غير مورد انه لا اتضاد ولا تمايز بين نفس الاحكام بما هي احكام ، إذ حقيقتها ليست إلا اعتبار المولى . ومن المعلوم انه لا مضادة بين اعتبار واعتبار آخر ، ولا مائلة بينهما كما سيجي . ذلك بشكل واضح في الفرق بين مسألة التزاحم والتعارض .
واما بينهما باعتبار اقتضائهما فالامر أيضا كذلك لأن الامر بالتهم إنما يقتضى

ايجاد متعلقه في الخارج ، على تقدير عصيان الامر بالام من دون تعرض حال عصيانه وضعاً أو رفماً ، وجوداً أو عدماً . والامر بالام يقتضى هدم عصيانه الذي هو موضوع للامر بالهم ، ومن الضروري انه لا تناقض بين مقتضى (بالفتح) الامر بن كذلك ، كيف فان ما كانت فعلية اصل اقتضائه (الامر بالهم) منوطه بعدم تأثير الآخر (الامر بالام) وعدم العمل بمقتضاه ، فيستحيل ان يزاحمه في تأثيره وينزع عنه لانه في ظرف تأثيره والعمل بمقتضاه ليس بفعل ليكون من احما له ، وفي ظرف عدم العمل به وان كان فعلياً إلا انك قد عرفت انه غير ناظر الى حال موضوعه (العصيان) اصلاً لزاحمه .

وان شئت فقل : ان المقتضيين في محل الكلام (خطاب الام وخطاب الهم) إنما يكونون متباينين اذا كان اقتضاء كل واحد منها لا يجاد متعلقه على وجه الاطلاق ، وفي عرض الآخر ي يكون الفرض من كل منها فعلية مقتضاه من دون ترتيب في البين ، إذ عندئذ يستحيل تأثيرهما معاً وفعلية مقتضاهما ، لانه طلب للجمع بين الصدرين والمتباينين ، واستحاللة ذلك من الواضحات . واما اذا كان اقتضاء أحدهما مترتبآ على عدم اقتضاء الآخر ومنوطاً بعدم تحقق مقتضاه فلا تناقض بين اقتضائهما ابداً بل ينبعها كمال الملامة ، فان اقتضاء خطاب المهم إنما هو في ظرف عدم تتحقق مقتضى (بالفتح) خطاب الام ، وعدم فعليته . واما في ظرف تتحققه وفعليته فلا اقتضاه له لعدم تتحقق شرطه ، اذن كيف يكو نان مقتضيين لامرین متباينين والجمع بين الصدرين .

ولنأخذ لتوضيح ذلك مثلاً وهو : ما اذا وقعت المزاحمة بين الامر بالازالة - مثلاً - والصلة في آخر الوقت بحيث لو اشتغل المكلف بالازالة لفاته الصلة ، فعندئذ الامر بالازالة إنما ينافي الامر بالصلة ، اذا كانت دعوته الى ايجاد الازالة واقتضائه له على وجه الاطلاق ، وفي عرض اقتضاء الامر بالصلة ودعوته بان يكون الفرض منه فعلية مقتضاه مطلقاً ، لا على تقدير دون آخر ، وعليه فيلزم

طلب الجمع بين الضدين لفرض اقتضاه كل منها لا يحاجد مقتضاه في عرض اقتضاه الآخر له .

واما اذا فرضنا ان اقتضاه الامر بالازلة كان مترتبًا على ترك الصلاة وعصيان امرها ، كا هو محل السلام ، فلا يعقل ان يكون من احتمال مقتضى الامر بالصلاه . والسر في ذلك هو انه لا تناقض ولا تضاد بالذات بين نفس اقتضاه الامر بالهم واقتضاه الامر بالام ، مع قطع النظر عن التضاد والتناقض بين مقتضاهما وعدم امكان الجمع بينهما في الخارج ، فالتناقض بين اقتضاهما إنما هو من جهة التناقض والتضاد بين مقتضاهما ، وعلى هذا فلا يمكن تعلق الطلبين بهما في عرض واحد وعلى وجه الاطلاق ، لاستلزم ذلك طلب الجمع بين الضدين ، وهو تكليف بالمحال واما اذا كان طلب احدهما مترتبًا على عدم الاتيان بالآخر وفي ظرف عدمه فلا يلزم التكليف بالمحال ، فان الاذلة عند الاتيان بالصلاه وامثال امرها ليست بمطلوبه واقعها ليلزم من ذلك طلب الجمع ، وعند تركها - فهي وان كانت مطلوبه - إلا ان مطلوبيتها لما كانت مقيدة بترك الصلاة في الخارج ، وعدم العمل بمقتضى امرها في كل آن فلا تناقض مطلوبية الصلاة ، ولا يلزم من تعلق الامررين بهما عندئذ طلب الجمع ، كيف وان الامر بالازلة حيث كان متعلقا على تقدير عدم العمل بمقتضى امر الصلاة من دون تعرضه لحال هذا التقدير واقتضائه وضعه - لما عرفت من ان الحكم لا يقتضي وجود موضوعه - فلا يكون مانعا عن فعلية مقتضى (الفتح) الامر بالصلاه الذي هو ناظر الى ذلك التقدير ، ويقتضي هدمه ، اذن لا مانع من اجتناع الامر بالام والامر بالهم في زمان واحد لمعدم التناقض بينهما ، لا بالذات - كما مر - ولا باعتبار اقتضاهما ، لأن التناقض بينهما بهذا الاعتبار إنما هو من جهة ان القدرة الواحدة لا تتحقق بها معا ، ومن الواضح انها إنما لا تتحقق فيما اذا كان كلاهما مطلوبان في عرض واحد لا على النحو الترتيب بمعنى ان المهم مطلوب في ظرف ترك الامر إذ لا مشبهة حينئذ في وفاء القدرة بهما على هذا النحو كما عرفت .

وقد تحصل مما ذكرناه ان فعلية تعلم الامرين بهما واجتماعهما في زمان واحد انما تستدعي طلب الجمع بينهما على احد تقديرين لا ثالث لها :
الاول - ان يكون الامر بالتهم في عرض الامر بالام وعلى وجه الاطلاق ، فعندئذ لا محالة يلزم طلب الجمع بينهما .

الثانى - ان يكون الامر بالتهم في فرض تقديره بترك الامر ناظراً الى حال تركه ومقتضياً لوضعه وتحققه في الخارج ، فحينئذ يلزم طلب الجمع لفرض ان الامر بالام يقتضى هدمه ودفعه . ومن الواضح جداً أن لا نعقل لزوم طلب الجمع بينهما فيما عدا هاتين الصورتين ، هذا من جانب . ومن جانب آخر ان مفروض كلامنا - هنا - ليس من قبيل الصورة الاولى - كما هو ظاهر - ولا من قبيل الصورة الثانية ، لما عرفت من ان ترك الامر بما انه مأخوذ في موضوع الامر بالتهم ، فيستحيل ان يقتضي وجوده ففرض اقتضائه وجوده وتحققه فرض عدم كونه مأخوذآ في موضوعه ، وهذا خلف .

فالنتيجة على ضوء هذين الجانبيين هي عدم لزوم طلب الجمع في مفروض الكلام واما التنافي بين الامرين باعتبار مبدأهما فهو أيضاً غير متحقق ، بدأه انه لا تنافي ولا تزاحم بين تحقق ملاك في الواجب المهم على تقدير ترك الواجب الامر وعصيائه ، وتحقق ملاك في الواجب الامر على وجه الاطلاق ، بل لا تنافي بين الملاكيين فيما اذا كان ثبوته في المهم أيضاً على وجه الاطلاق مع قطع النظر عن تأثيرهما في جعل الحكم فعلاً .

ومن هنا يظهر انه لا تنافي بين ارادة المهم على تقدير عدم امثال الامر ، وارادة الامر على نحو الاطلاق .

والنكارة في جميع ذلك هي : ان التزاحم بين هذه الامور جميعاً إنما نشأ من مبدأ واحد وهو عدم قدرة المكلف على الجمع بين الضدين في مقام الامثال . ومن المعلوم ان التنافي إنما هو فيما اذا كان كل منها مراداً المولى ومطلوباً له في عرض

الآخر . واما اذا كانت مطلوبية احدهما مقيدة بعدم الاتيان بالآخر فلا تنافي بين طلبيهما في زمان واحد ، ولا بين ارادتهما ، لكن المكلف - عندئذ - من الاتيان بالاهم والاتيان بالمهم على تقدير ترك الاهم عقلاً وشرعأ .

فالسائل باستحالة الترتيب انما قال بها من جهة غفلته عن هذه النكبة وتخيله :

ان فعلية طلب المهم وفعالية طلب الاهم في زمان واحد تستلزمان طلب الجمع بينهما ، إذ المفروض ان كل واحد منها في هذا الزمان يقتضي ايجاد متعلقه في الخارج ، وهذا معنى طلب الجمع ، ولكنها غفل عن ان مجرد فعلية اقتضائهما لذلك لا يستلزم طلب الجمع ، واما يستلزم ذلك فيما اذا كان اقتضاها كل منها على وجه الاطلاق وفي عرض الآخر ، واما اذا كان اقتضاها طلب المهم مقيداً بترك الاهم من دون اقتضائه اتركه فلا يستلزم طلب الجمع بل مقتضاهما التفريق في مقام الامثال كا عرفت .

وخلاصة ما ذكرناه في المقام بعد تحليل مسألة الترتيب تخليلاً عميقاً هو ان المانع من طلب الصدرين معاً ليس إلا عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامثال . ومن الواضح ان ذلك المانع انما هو فيما اذا كان طلبهما في عرض واحد وعلى وجه الاطلاق . واما اذا كان طلب احدهما مقيداً بترك الآخر من دون تعرضه لحال تركه اصلاً - كما هو المفروض - فلا مانع عندئذ اصلاً لفرض ان المكلف قادر على الاتيان بالاهم ، وعلى الاتيان بالمهم في ظرف ترك الاهم ، والجمع بينهما غير مطلوب على الفرض ، اذن لا مانع من تعلق الطلبيين بهما على هذا النحو والتقدير ، ولا يلزم منه طلب الحال . والغفلة عن هذه النقطة الاساسية أو جبت تخيل ان تعلق الامرین بالصدرين في زمان واحد مستحيل ولو كان على نحو الترتيب .

او فقل : ان منشأ استحالة طلب الجمع بين الصدرين هو ان القدرة الواحدة لا تتوافق على الجمع بينهما في زمان واحد . واما اذا كان طلب أحدهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر فالقدرة الواحدة تتوافق بهما ، ضرورة انه مع اعمال القدرة في فعل الاهم وصرفها في امثاله لا امر بالمهم اصلاً لعدم تحقق شرطه ، واما مع عدم اعمالها فيه فلا مانع

من اعمالها في فعل المهم ولا مانع عندئذ من فعلية امره مع فعلية الامر بالامر ولا يلزم من فعلية كلا الامرين في زمان واحد طلب المحال وغير المقدور اصلا . ونظير ما ذكرناه من الترتيب مجرد في الامور التكوينية ايضا ، وهو ما اذا كان هناك مقتضيان احدهما يقتضي تحريك جسم عن مكان ، والآخر يقتضي بياضه على تقدير حصوله في ذلك المكان ، من دون نظر له الى حال هذا التقدير واقتضائه حصوله فيه اصلا ، او كما اذا كان مقتضى يقتضي وجود رمانة - مثلا - في يد أحد واكنته على تقدير وقوعه من يده في الخارج كان مقتضى آخر يقتضي وجودها في يد شخص آخر ، فالمقتضى لأخذها موجود - على تقدير سقوطه من يد الاول - دون أن يكون فيه اقتضاء لسقوطه ، ونحو ذلك ، فكما لا تعقل المزاحمة بين المقتضيين التكوينيين في هذين المثالين وما شاكلهما ، فكذلك لا تعقل المزاحمة بين المقتضيين التشعيعيين في محل البحث .

والسر في ذلك ليس إلا ما ذكرناه من النقطة الاساسية . هذا تمام الكلام في الدليل الثاني .

نتائج الجهات المتقدمة :

نتيجة الجهة الاولى هي : ان عصيان الامر بالامر وترك متعلقه في الان الاول غير كاف لفعلية الامر بالامر على الاطلاق ، والى آخر ازمنة امثاله ، بل فعليته مشروطة في كل آن وزمن بعصيائه في ذلك الان والزمن ، فلو كان عصيانه في الان الاول كافيا لفعلية امره مطلقا لزم مخذور طلب الجمع بين الصدرين في الان الثاني والثالث وهكذا ، كما سبق .

ونتيجة الجهة الثانية هي : ان القول بالترتب لا يتوقف على القول باستحالة الواجب المعلق والشرط المتأخر ، فان ملاك امكان الترتيب واستحالته غير ملاك امكان الواجب المعلق والشرط المتأخر واستحالتهما ، هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان زمان فعلية الامر بالامر وزمان امثاله وزمان عصيانه واحد ، كما ان زمان

فعليته وزمان فعليه الامر بالهم واحد ، وليس الامر بالهم ساقطاً في زمان فعليه الامر بالهم ، بان حدث الامر بالهم بعد سقوط الامر بالهم ، فان ذلك خارج عن محل المكالم في المقام ، ولا اشكال في جوازه . وما هو محل الكلام هو ما اذا كان كلا الامرين فعلياً كا تقدم .

ونتيجة الجهة الثالثة هي : ان انفخاظ الامر بالهم في زمان الامر بالهم وهو زمان عصيان الامر بالهم - بالاطلاق على وجهة نظرنا ، ومن جهة اقتضاء الامر هدم هذا التقدير على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قده) وعلى كل منها لا يلزم من انفخاظه في ذلك الزمان طلب الجمع بين الصندين فان ملاك طلب الجمع اعما هو اطلاق الخطابين وكون كل منها في عرض الآخر ، لا ترتب احدهما على عصيان الآخر ، فانه ينافي طلب الجمع وينافي ، كما تقدم بشكل واضح .

ونتيجة الجهة الرابعة هي : ان خطاب الهم - بما انه مشروط بعصيان خطاب الامر وترك متعلقه - لا نظر له الى عصيانه رفماً ووضماً ، لما عرفت من ان الحكم يستحيل ان يقتضي وجود موضوعه او عدمه ، وخطاب الامر بما انه محفوظ في هذا الحال فهو يقتضي هدم عصيانه ورفعه باعتبار اقتضائه ايجاد متعلقه في الخارج . ومن الواضح ان الجمع بين ما لا اقتضاء فيه وما فيه الاقتضاء لا يستلزم طلب الجمع بل هو في طرف النقيض مع طلب الجمع ، ولذا لو تمكّن المكلف من الاتيان بهما في الخارج فلا يقعان على صفة المطلوبية ، بل الواقع على هذه الصفة خصوص الامر دون الهم ، والمفروض ان المكلف قادر على الاتيان بالهم في ظرف ترك الامر ، فاذا كان قادرآ فلا مانع من تعلق التكليف به على هذا التقدير ، فان المانع عن طلب الجمع هو عدم القدرة ، وحيث لم يكن المطلوب هو الجمع فلا مانع أصلاً .

وعلى ضوء هذه النتائج تترتب نتيجة حتمية ، وهي امكان الترتب ، وانه لا مناص من الالتزام به ، بل نقول ان من انضمام تلك النتائج بعضها مع بعضها الآخر وملاحظة المجموع بصورة موضوعية يستنتج ان مسألة امكان الترتب من

الواضحات الاولية ، وانها غير قابلة للانكار ، بحيث ان تصورها - بعد ملاحظة ما ذكرناه - يلزム تصديقها كا افاده شيخنا الاستاذ (قوله) .

ثم انه - لا يخفى - ان ما ذكرناه من امكان تعلق الامر بالضدين على نحو الترتيب وعدم لزوم طلب الجميع بينهما فيما اذا كان خطاب المهم مسروطاً بعصيان خطاب الامر وترك متعلقه - انما هو من جهة ان هذا التقيد هادم لموضوع طلب الجميع ومنافق له ، لا من جهة ان العصيان امر اختياري وتعليق طلب الجميع على امر اختياري لا مانع منه ، بدأه ان طلب الجميع الحال مطلقاً ولو كان متعلقاً على امر يمكن رفعه ، وعدم ايجاده في الخارج ، فلا فرق في استحالة طلب ايجاد الضدين معاً او النقيضين بين ان يكون مطلقاً ، وان يكون متعلقاً على امر اختياري كأن يقول الامر اذا صعدت السطح - مثلاً - فاجمع بين الضدين او النقيضين ، او اذا سافرت فاجمع بينهما الى غير ذلك ، فان استحالة طلب الحال وقبحه - ولو مسروطاً بشرط يكون وجوده وعدمه تحت اختيار المكلف - من الضروريات الاولية واما - ما نسب الى السيد العلامة الميرزا المكبير الشيرازي (قوله) من انه اعترف بان الترتيب وان استلزم طلب الجميع ، إلا انه لا محذور فيه بعد ما كان عصيان الامر الذى هو مأخوذ فى موضوع المهم تحت اختيار المكلف ، لتسككه من الفرار عن هذا المحذور بترك العصيان ، والاتيان بالامر - فلا يخلو ما فى هذه النسبة ، ضرورة ان صدور مثل هذا الكلام عنه (قوله) في غاية البعد ، فانه من عمدة مؤسسى الترتب في الجملة ، فكيف يعترف بهذا المحذور ؟

ومن هنا قال شيخنا الاستاذ (قوله) ان هذه النسبة ليست مطابقة للواقع ، بل يستحيل صدور ذلك منه (قوله) ولعله تعرض لمناسبة ان العصيان امر اختياري فتوم المتوم منه انه أراد به تصحيح الترتيب ، والامر كما افاده (قوله) .
هذا تمام كلامنا في ادلة الترتيب .

بعي هنا شئ تعرض له شيخنا الاستاذ (قوله) لتوسيع محل البحث في المقام

ولا بأس بعطف الكلام عليه.

فنقول : قد ذكر شيخنا الاستاذ (قده) ان الامرين المتعلقين ب فعلين اذا كان احدهما مطلقاً والآخر مشروطاً على قسمين :

الاول - ان لا يكون احد الخطابين المجتمعين في الزمان ناظراً الى رفع موضوع الخطاب الآخر و هدمه .

الثاني - ان يكون احدهما ناظراً الى رفع موضوع الآخر .

اما القسم الاول : فالشرط الذي يترتب عليه الخطاب والامر لا يخلو من ان يكون اختيارياً كالسفر والحضر وقصد الاقامة وما شاكل ذلك ، وان يكون غير اختياري كزوال الشمس وغروبها وكسوفها وكسوف القمر وما يشبهها ، وعلى كل التقديرين فعند تحقق الشرط يصير كلا الخطابين فعلياً ، وحيثند فان كان كل منها مشروطاً بعدم الاتيان بمتعلق الآخر ، أو كان احدهما مشروطاً بذلك دون الآخر فلا شبهة في استحالة وقوع متعلقيها في الخارج على صفة المطلوبية ، وتملّق الطلب بالجمع بينهما ، وذلك على ضوء ما بيناه من ان اجتماع الامرين - كذلك - لا يرجع الى طلب الجمع بل ينافقه .

واما اذا كانا مطلقيين من هذه الناحية فعندئذ ان لم يكن بين متعلقيهما تضاد في الوجود الخارجي ، وتمكن المكلف من ايقاعهما في الخارج ، واجدادها فيه فلا اشكال في وجوبه . واما ان كانت بينهما مضادة في عالم الوجود فيدخلان في كبرى باب التزاحم وتجرى عليهما احكامه من تقييد اطلاق كل واحد منها بعدم الاتيان بالآخر اذا لم يكن في البين اهم ، وإلا يتعمّن تقييد اطلاق خطاب المهم بعدم الاتيان بالاهم دون العكس ، ولا يلزم فيه مخذور طلب الجمع ونحوه كما سبق . ولا يفرق في ذلك بين ان يكون الشرط المذبور اختيارياً أو غير اختياري ، وذلك لما عرفت من ان الحكم لا يقتضي وجود شرطه في الخارج . لذاك كونه اختياريا لا اثر له من هذه الناحية .

واما القسم الثاني - وهو ما اذا كان احد الخطابين ناظراً الى رفع موضوع الخطاب الآخر - فهو على نحوين :
احدهما - ما اذا كان أحد الخطابين رافعاً لموضوع الخطاب الآخر بامتناله
اياته في الخارج .

ثانيهما - ما إذا كان رافها له بصرف وجوده وتحققه في الخارج .
 أما النحو الأول فهو من محل الكلام - هنا - جوازاً وامتناعاً ، باعتبار أن
 توجه خطابين كذلك إلى شخص واحد في زمان واحد هل يستلزم طلب الجمع بين
 متعلقيهما في الخارج كما تخيله المنكرون للترب ، أو لا يستلزم ذلك كما هو الصحيح ؟
 وقد تقدم الكلام في هذا النحو من الخطابين ضمن عدّة من الفروعات الفقهية
 بصورة مفصلة ، فلا حاجة إلى الاعادة .

واما النحو الثاني وهو ما اذا كان الخطاب بصرف وجوده رافعاً لموضوع الآخر ، فهو خارج عن محل البحث والكلام ، وذلك لامتناع اجتماع الخطابين - حيثنة - في زمان واحد ، إذ المفروض انه بمجرد تحقق أحد الخطابين يرتفع الخطاب الآخر بارتفاع موضوعه ، فلا يمكن فرض اجتماعهما في زمان واحد ، بدأهه ان فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه ، ومن الواضح انها مستحيلة في فرض وجود الرافع لموضوعه ، فيكون المقام نظير الامارات القائمة في موارد الاصول ، فانها رافعة لموضوعها ، ولا يبق مجال لجريانها بعد ورودها . وقد عرفت ان محل البحث - هنا - هو ما اذا كان الخطابان مجتمعين في زمان واحد ، واما اذا لم يكونا مجتمعين فيه فلا يمكنان داخلين في محل البحث وقد ذكر (قوله) لذلك فروع كثيرة :

١- مسألة الحج : بيان أن موضوعها - وهو الاستطاعة - يرتفع بصرف تحقق خطاب آخر وهو الخطاب باداء الدين - مثلاً - فانه بمحض وجوده رافع ل الموضوع الخطاب بالحج ، ومهلا لا يمكن المكلف مستطاعا إذا لم يكن المال الموجود عنده وأانيا

باداء الدين ومصارف الحج مما ، نعم هو واف بالمصارف وحدها ، فلو لم يكن مدبوغاً لكان مستطيناً ، وكان الحج واجباً عليه ولكن دينه مانع عن وجوبه ، ورافع لموضوعه ، وعليه فلو لم يؤذ دينه وعصى أمره ، وحج فلا يكون حجه من حجة الاسلام ، ولا يكون مجزئاً لعدم جريان الترتيب في ذلك .

وعلى الجملة فهذا خارج عن محل الكلام في المقام ، لعدم امكان اجتماع الخطاب باداء الدين والخطاب بالحج في زمان واحد ، ففي زمان تحقق الخطاب باداء الدين يرتفع موضوع الخطاب بالحج . والمفروض ان الخطاب باداء الدين في زمان عصيانه وترك متعلقه ايضاً موجود ، لما سبق مفصلاً من ان التكليف ثابت في حال عصيانه ايضاً . وعلى هذا فلا يمكن فرض وجود الخطاب بالحج مترتبأ على عصيان الامر باداء الدين . هذا بناء على ما هو المعروف من تفسير الاستطاعة بالتمكن من اداء فريضة الحج عقلاً وشرعاً .

واما - بناء على تفسيرها بالتمكن من الزاد والراحلة وأمن الطريق - كما في الرواية - وهو الصحيح - فالتكليفان متزاحمان ولا مانع من اجتماعهما على نحو الترتيب ، فانه عند عصيان الامر باداء الدين متمكن من الزاد والراحلة ، وعندئذ فلا مانع من وجوب الحج عليه ، بناء على ما حققناه من امكان الترتيب وجوازه .

٢ - ان الخطاب باخراج الحمس في بعض الموارد بصرف وجوده وتحققه رافع لموضوع وجوب الزكاة ، ومانع عنه ، وذلك كما اذا فرضنا ان شخصاً ملك عشرين شاة في اول المحرم - مثلاً - ثم ملك عشرين شاة اخرى في آخره ، فاذا معنى على الطائفه الاولى حول كامل تعلق الخطاب باخراج الحمس منها ، وهو اربعة من تلك الشياه . ومن المعلوم ان هذا الخطاب بصرف وجوده مانع عن وجوب الزكاة ، ورافع لموضوعه وهو بلوغها حد النصاب - اعني به اربعين شاة - فان هذه الاربعة عندئذ صارت ملكاً للامام عليه السلام والاسادة ، فلم يبق في ملك المالك إلا ست وثلاثون شاة ، وهي غير بالغة حد النصاب الذي هو موضوع

لوجوب اخراج الزكاة . او اذا فرضنا انه ملك اربعين شاة انتهاء سنة التجارة من الارباح ، فمقدمة لا حالة بمجرد اكمال سنة التجارة ، وقبل عامية حول الزكاة تعلق الخطاب باخراج الحسن منها ، الموجب لخروجها عن كونها ملكا طلقاله بمشاركة الامام عليه السلام والاسادة اياه في ذلك المال - اعني به الشيء - ومن الواضح انها بذلك تخرج عن موضوع وجوب الزكاة ، إذ لم يبق في ملكه الطلاق بعد خروج ثمان - منها إلا اثنتان وثلاثون شاة ، وهي لا تبلغ حد النصاب ، ففي هذا المثال .. وما شاكاه - لا يمكن القول بالترتب ، إذ الخطاب باخراج الحسن بصرف تتحققه وفعليته مانع عن وجوب الزكاة ورافع لموضوعه لا بامتثاله واتيانه في الخارج ، يمكن الالتزام بوجوب الزكاة في ظرف عصيان الخطاب بالحسن وعدم امتثاله .

وعلى الجملة ففعالية الخطاب باخراج الزكاة إنما هي بفعلية موضوعه ، وهو بلوغ المال النصاب ، وهذا المال وان كان في نفسه داخلا في النصاب مع قطع النظر عن وجوب اخراج الحسن منه ، إلا ان وجوب ذلك يخرج له عن كونه ملكا تاما له بمشاركة الامام عليه السلام والاسادة اياه في ذلك المال ، وبذلك يخرج عن موضوع وجوب الزكاة . واما الباقى في ملكه فليس يبلغ حد النصاب ، هذا بناء على ما افاده شيخنا الاستاذ (قوله) من ان الرافع لموضوع وجوب الزكاة في مثل هذا المورد صرف تحقق الخطاب باخراج الحسن وفعاليته .

واما بناء على ما حققناه في محله فالامر ليس كما افاده (قوله) والوجه في ذلك هو ان الترتب وان كان غير جار بين هذين الخطابين وما شاكلهما ، ولكن لا من ناحية ما ذكره شيخنا الاستاذ (قوله) بل لاجل ما ذكرناه من ان الرافع لموضوع وجوب الزكاة إنما هو تعلق الحسن بالربح ، وكون غير المالك شريكا معه في حسن هذا المال ، وبذلك يخرج عن كونه ملكا طلقاله بمشاركة غيره اياه في ذلك ، فمقدمة لا حالة لفرض عدم بلوغ الباقى في ملكه حد النصاب . هذا من جهة . ومن جهة اخرى ان المفروض - كما حقق في محله - ان

الخمس إنما تتعلق بالربح من حين وجوده ، ولا يتوقف تعلقه به على أكال سنة التجارة ، غاية الأمر أن الشارع قد رخص المالك في التصرف في الارباح إلى حين أكال السنة ، وهذا مجرد ترخيص في التصرف من قبل الشارع في المال المشتركة بينه وبين غيره ، فلا ينافي كون خمسها ملكاً للغير .

فالنتيجة على ضوء هاتين الجهةتين هي أن موضوع وجوب الزكاة يرتفع من حين تعلق الحخمس بها ، وهو أول زمان تتحققها وحصوها في الخارج ، سواء اتحقق الخطاب باخراج الحخمس في ذلك الزمان أم لم يتحقق ، فإنه لا دخل لتحقق الخطاب وفعليته في ذلك أبداً - مثلاً - في المثالين المتقدمين بمجرد أن المالك ملك أربعين شاة انتهاء سنة التجارة ، أو عشرين شاة تعلق بها الحخمس الموجب لخروجها عن كونها ملكاً طلقاً له بمشاركة غيره إياه فيها ، فبذلك تخرج عن موضوع وجوب الزكاة ، ضرورة أنه بعد صدوره أربع منها في المال الأول ، وثمان منهما في المثال الثاني ملكاً لغير المالك لم يتحقق في ملوكه ما يبلغ حد النصاب ، فيرتفع الموضوع من زمان حصول ذلك الربح وهو زمان ملك المالك أربعين أو عشرين شاة ، ولا يتوقف ارتفاعه على وجود الخطاب وتحققه أصلاً ، بدأهه أن الموجب لارتفاعه إنما هو صدور خمس تلك الارباح ملوكاً لغير المالك ، فإنه ينبع عن بلوغها حد النصاب ، لا وجود الخطاب ، إذ الازام بالخروج إنما يتحقق بعد مضي الحول وعام السنة . نعم يستحب الارباح من زمان الربح ، لا أنه واجب .

٣ - ما إذا تعلق الخطاب باخراج شيءٍ زكوة ، فإنه في بعض الموارد بنفسه وبصرف وجوده مانع عن وجوب الحخمس ، ورافع لموضوعه ، وذلك كثيراً ما يتحقق في الغلات الأربع ، كما إذا ملك المكلف انتهاء سنة التجارة من الغلات مقداراً يبلغ حد النصاب فوجب عليه أخراج زكاته ، وهي مقدار عشر هذا المال - مثلاً - فيخرج بذلك هذا العشر عن فاضل المؤونة الذي هو موضوع وجوب الحخمس .

أو فقل : ان تعلق الخطاب باخراج الزكاة عن ذلك المال يخرجه عن كونه ملكا طلقا له بمشاركة الفقير اياه في عشر ذلك ، وعليه فلا يكون عشره من فاضل مؤونته ليتعلق به الخمس . ولا يفرق في عدم تعلق المنس به بين ان يخرجه ويعطي الفقير ام لا ، فلا يمكن اجتماع هذين الخطابين في زمان واحد ليمكن تصحيح وجوب المنس بالترتب . هذا بناء على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قده) .

واما بناء على وجهة نظرنا فقد ظهر مما تقدم ان الرافع للموضوع في امثال هذا المورد ليس الخطاب بصرف وجوده ونحقيقه ، بل الرافع له - هنا - هو نفس تعلق الزكاة بعين هذا المال الموجب لخروجها عن كونه ملكا تماما له بمشاركة الفقير اياه في ذلك المال ، فبذلك يخرج عشره عن فاضل المؤونة من جهة انه صار ملكا لغيره . ومن الواضح - جدا - انه لا دخل في ذلك لوجود الخطاب باخراج الزكاة وعدم وجوده اصلا ، وهذا عـكـان من الموضوع .

٤ - ما اذا كان المكلف مدينه بأبدين صرفه في مؤونته سنته فالخطاب -
باداته بصرف تتحققه وفي نفسه - يخرج ربح هذه السنة عن عوان فاضل المؤونة
ان كان دينه مستوعباً تمام الربح كا اذا كان مائة دينار ، وربعه ايضا كذلك
وان لم يكن مستوعباً تماما ، كا اذا كان دينه خمسمائة ديناراً وربحه في تلك السنة
مائة دينار ، فيخرج عن الربح بقدر الدين عن فاضل المؤونة ، فلا يتعلق به
المنس دون الزائد . وعلى هذا لو عصى الامر باداته الدين ولم يؤد دينه فلا يجب
عليه اخراج المنس عنه بقدر دينه ، هذا بناء على مسلك شيخنا الاستاذ (قده).
والصحيح ان الرافع للموضوع وجوب الخمس - هنا - اما هو نفس وجوب
الدين ، اذ معه لا يتحقق له - في هذه السنة - ربح ليتعلق به الخمس ، لا الخطاب
باداته ، فانه لا دخل له في ذلك اصلا . ولذا لو فرض انه لم يكن خطاب باداته
لما نع من المؤانع لم يتعلق به الخمس ايضا لعدم الموضوع له ، وهو الفاضل عن
مؤونته السنة . هذا اذا كان دينه من جهة الصرف في المؤونة . واما اذا كان دينه

من غير تلك الجهة ، كا اذا كان من ناحية الضمان او نحوه ، فهل هو ايضاً رافع لموضوع وجوب الحسن ام لا ، ففيه كلام واسئل ، ونماذج الكلام في باب الحسن ان شاء الله تعالى .

وقد تحصل ما ذكرناه ان هذه الفروعات وما شاكلها جميعاً خارجة عن محل الكلام في المسألة ، ولا يجري الترتب في شيء منها ، ولكن لا من ناحية ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من ان عدم جريانه من جهة ان احد الخطابين رافع لموضوع الخطاب الآخر بصرف وجوده وتحققه ، فلا يمكن اجتماعهما في زمان واحد ، بل لما ذكرناه من ان الرافع له شيء آخر ، وهو المانع عن اجتماعهما في زمان واحد ، ولا دخل لوجود الخطاب وعدمه في ذلك ابداً .

نعم - ما ذكره (قده) بالإضافة الى الامارات وانها رافعة لموضوع الاصول وانه لا يبقى مجال لجريانها بعد ورودها - صحيح ، بل لا يختص هذا بالامارات والاصول ، فيعم جميع موارد الحكومة والورود اذ لا يبقى موضوع لدليل الحكم والورود بعد ورود دليل الحكم والوارد . ولكن قياس هذه الفروعات بتلك الموارد قياس مع الفارق .

ونتائج ابحاث الترتب - الى هنا - عدة نقاط :

- الاولى ان البحث عن الترتب إنما يكون ذاته اذا لم يمكن تصحيف العبادة المزاجمة لواجب ام بالامر ، ولا بملك ، وإلا فلا تترتب على البحث عنه ذمة كما عرفت .
- الثانية - ان البحث عن هذه المسألة بحث عقلي لا يرتبط بعالم اللفظ ابداً .
- الثالثة - ان ما كان محلاً للبحث هو ما اذا كان الواجبان المتراحمان مضيقين ، احدهما اهم من الآخر . واما اذا كانوا موسعين ، او كان احدهما موسمآ والآخر مضيقا فقد سبق ان هاتين الصورتين خارجتان عن محل البحث والكلام . نعم ذكر شيخنا الاستاذ (قده) ان الصورة الاخيرة داخلة في محل الكلام . ولكن قد عرفت ان ما ذكره إنما يتم على مسلكه (قده) لا مطلقاً ، كما تقدم تفصيلاً .

الرابعة - ان امكان الترتيب كاف لوقوعه فلا يحتاج وقوعه الى دليل فالباحث فيه متمحض في جهة امكانه .

الخامسة - ان الترتيب لا يجري في اجزاء واجب واحد وشرائطه ، فاذا دار الامر بين القيام في الركعة الاولى من الصلاة والقيام في الركعة الثانية - مثلا - فلا يجري الترتيب فيه ، لعدم كونها من المتزاحمين ليترتبا عليهما احكامهما ، ومنها الترتيب . نعم ذكر جماعة منهم شيخنا الاستاذ (قده) ان التزاحم يجري بينهما كما يجري بين واجبين نفسين ، ولكن قد عرفت فساد ذلك .

السادسة - انه لا يتوقف ثبوت الامر بالهم على نحو الترتيب على احراز الملك فيه ، خلافاً لشيخنا الاستاذ (قده) حيث قد انكر جريانه فيها لم يجرز كونه واجداً للملك ، وقلنا ان الترتيب لا يتوقف على ذلك . والاسلوب فيه ما تقدم من انه لا يمكن احراز الملك في شيء مع قطع النظر عن تعلق الامر به ، من دون فرق في ذلك بين اعتبار القدرة في موضوع التكليف عقلاً أو شرعاً .

السابعة - انه لا فرق في جريان الترتيب بين ما اذا كانت القدرة معتبرة في موضوع التكليف بالهم عقلاً وما اذا كانت معتبرة فيه شرعاً كافية الوضوء خلافاً لشيخنا الاستاذ (قده) حيث منع عن جريان الترتيب في الثاني بدعوى ان نفس التكليف بالهم رافع لموضوع وجوب الوضوء ، لا امثاله ، ولكن قد عرفت فساده وان نفس التكليف بالهم لا يكون رافعاً لموضوعه ، لفرض ان التصرف في الماء الموجود عنده مباح وليس بحرام غاية الامر يحب صرفه في واجب اهم حفظ النفس المحترمة او نحوه ، ولكن المكلف عصى ولم يصرفه فيه ، اذن يكون المكلف واجداً للماء ولا مانع من صرفه في الوضوء لا عقلاً كا هو واضح ، ولا شرعاً لأن التصرف في هذا الماء مباح له على الفرض ، والعيان ائماً هو من جهة ترك ذلك الواجب ، لا من جهة التصرف فيه . وعليه فعلى القول بامكان الترتيب لا مانع من الالتزام به في مثل المقام . نعم لو كان التصرف في الماء في نفسه حراماً

فلا يمكن تصحيح الوضوء بالترتب ، لأن نفس الحرجمة رافعة لموضوع وجوبه ، لا امتناعا .

الثامنة - ان ما دل على امكان الترتيب امور ثلاثة : الوجدان ، الدليل الابي ، الدليل اللي .

النinthة - ان الترتيب قد وقع في عدة من الفروعات الفقهية ولا مناص من الالتزام به في تلك الفروعات ، كما تقدمت جملة منها فلا حظها .

العاشرة - ان الواجب الامر اذا كان آنيا غير قابل للدوام والبقاء ، وكان الواجب المهم تدريجيا قابلا لذلك فلا يتوقف ثبوت الامر بالمهم على القول بامكان الترتيب ، ولذا قلنا ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام ، فان ما كان محلا للكلام هو ما اذا لم يكن انبات الامر بالمهم مع قطع النظر عن القول بالترتب .

الحادية عشرة - ان محل الكلام هو ما اذا كان كل من الواجب الامر والمهم تدريجيا او كان كلامها آنيا .

الثانية عشرة - ان شرط فعلية الامر بالمهم هو عصيان الامر بالامر مستمرا الى آخر ازمنة امثال الامر بالمهم على نحو الشرط المتأخر ، لا صرف وجود عصيانه في الان الأول ، وان تبدل بالاطاعة في الان الثاني ، فان هذا لا يدفع مخذور طلب الجمجم بين الصدرين في الان الثاني والثالث كما تقدم .

الثالثة عشرة - ان زمان المعتبر والمجموع - وهو زمان فعلية الحكم بفعلية موضوعه - دائما متتحد مع زمان الواجب ، وهو زمان عصيانه وامتناعه بناء على القول باستحالة الواجب المعلق والشرط المتأخر ، واما بناء على القول بامكانها - كما هو الصحيح - فلا مانع من ان يكون زمان المعتبر مقدما على زمان الواجب كما سبق .

الرابعة عشرة - انه لا فرق في القول بامكان الترتيب واستحالته بين القول

بإمكان الواجب المعلق والشرط المتأخر والقول باستحالتها ، فان ملاك الامكان والاستحالة في الترتيب شئٌ وهناك شئٌ آخر كما عرفت .

الخامسة عشرة - ان الامر بالاهم ثابت حال عصيائه وامثاله ، كا انه ثابت حال الامر بالمهم على ما تقدم .

السادسة عشرة - ان ثبوت الامر بالاهم في حال عصيائه وامثاله إنما هو بالاطلاق على وجهة نظرنا ومن جهة ثبوت المؤثر حال تأثيره على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قده) .

السابعة عشرة - ان اجتماع الامر بالاهم والامر بالمهم في زمان واحد لا يستلزم طلب الجموع ، بل هو ينافيه ويعانده بخلاف تقيد مطلوبية المهم بترك الامر ، وقد تقدم ان اقتضاء اجتماع الامرين للجمع بين متعلقيهما في الخارج يتصور في صور ، وما نحن فيه ليس بشئٌ منها .

الثامنة عشرة - ان النقطة التي ينطلق منها امكان الترتيب بل ضرورته هي انه لا تنافى بين الامر بالاهم والامر بالمهم في ذاتهما ، مع قطع النظر عن اقتضائهما للاتيان ب المتعلقيهما ، فالمنافاة إنما هي بين متعلقيهما من ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما . ومن الواضح ان هذه المنافاة ترتفع بتقيد فعلية الامر بالمهم بترك الامر وعصيائمه ، مع عدم اقتضائه لعصيائه وتركه ، لما عرفت من استحالة اقتضاء الحكم لوجود موضوعه في الخارج ، وعلى ضوء ذلك فلا منافاة بين الامر بالاهم والامر بالمهم اصلاً لا بالذات ، كما عرفت ولا باعتبار اقتضائهما ب المتعلقيهما ، فان متعلق الامر بالاهم مطلوب على الاطلاق وليس في عرضه مطلوب آخر ، لزاجمه وعلى تقدير تركه وعدم الاتيان به ، فالمهم - مطلوب - حينئذ - مطلوب ، والمفروض انه في هذا الظرف مقدور للمكلف عقلاً وشرعاً ، فذاك كذلك فلا مانع من تعلق الامر به ، وليس فيه تكليف بال الحال والجماع ابداً ، وب مجرد ثبرت الامر بالاهم في هذا الحال لا ينافيه لا ذاناً ولا اقتضاها ، ولعلم المنكرين للتترتب

لم ينظروا الى هذه النقطة نظرة عميقة صحيحة ، بل نظروا اليها نظرة سطحية ، وتخيلوا ان اجتماع الامر بالاهم والامر بالمهم في زمان واحد غير معقول . وكيف ما كان فامكان الترتب على ضوء بياننا هذا قد أصبح امراً ضروريآ ، فلا مناص من الالتزام به اصلا .

التسعة عشرة - انه لا تناقض ولا تزاحم بين الملائكة القائم بالمهم في ظرف ترك الامر وعصيات امره ، والملائكة القائم بالاهم على وجه الاطلاق ، كما انه لا تناقض بين ارادة المهم في هذا الظرف وارادة الامر على الاطلاق كما عرفت .

العشرون - ان الخطاب الناظر الى موضوع خطاب آخر على قسمين احدهما ما كان رافعاً لموضوعه بصرف وجوده وتحققه ، وقد مثل شيخنا الاستاذ (قوله) لذلك بفروع كثيرة ولكن قد عرفت ان الرافع الموضوع في تلك الفروعات ليس هو صرف وجود الخطاب بل الرافع له شيء آخر كما عرفت . وثانية ما كان رافعاً له بامتثاله والآتيان بمتعلقه وقد تقدم او القسم الاول خارج عن محل الكلام ، ولا يمكن فيه فرض الترتب ، والقسم الثاني داخل فيه

ادلة استحالة الترتيب ونفيها

الاول - ما افاده المحقق صاحب الكفاية (قوله) واليكم نصه :

قلت ما هو ملاك استحالة طلب الصندين في عرض واحد آت في طلبهما كذلك فانه وان لم يكن في مرتبة طلب الامر اجتماع طلبهما الا انه كان في مرتبة الامر بغيره اجتماعهما ، بدأهـة فعلية الامر بالاهم في هذه المرتبة وعـدم مقوـته بعد بـ مجرد المعصية فيها بعد ما لم يعص أو العزم عليهما مع فعلية الامر بغيره ايضا ، لتحقق ما هو شرط فعليته فـرضـا . لا يقال نعم ولكـنه بـسوء اختيار المـلـف حيث يـعصـى

فيما بعد بالاختيار ، فولاه لما كان متوجهاً إليه إلا الطلب بالامر ، ولا برهان على على امتناع الاجتماع اذا كان بسوء الاختيار . فإنه يقال استحالة طلب الضدين ليست إلا لاجل استحالة طلب الحال واستحالة طلبه من الحكم الملتفت الى حالته لا تختص بحال دون حال ، وإلا لصح فيما علق على امر اختياري في عرض واحد بلا حاجة في تصحيحه الى الترتب ، مع انه الحال بلا ريب ولا اشكال .

ان قلت فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك ، فان الطلب في كل منها في الاول يطارد الآخر ، بخلافه في الثاني ، فان الطلب بغير الامر لا يطارد طلب الامر ، فإنه يكون على تقدير عدم الاتيان بالامر ، فلا يكاد يزيد غيره على تقدير اتيانه وعدم عصيان امره .

قلت ليت شعرى كيف لا يطارده الامر بغير الامر وهل يكون طرده له إلا من جهة فعليته ومضادة متعلقة له ، وعدم ارادة غير الامر على تقدير الاتيان به لا يوجب عدم طرده ، لطلبه مع تحفظه على تقدير عدم الاتيان به وعصيان امره ، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير مع ما هما عليه من المطاردة من جهة المضادة بين المتعلقين مع انه يكفى الطرد من طرف الامر ، فإنه على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضد - كما كان في غير هذا الحال - فلا يكون له معه اصلاً بمحال .

اولاً : ملخص ما افاده (قوله) هو ان اجتماع الامر بالهم وامر بالامر في زمان واحد كذا هو المفروض في محل الكلام يقتضى الجماع بينهما في ذلك الزمان ، لما عرفت من ان نسبة الحكم الى متعلقه نسبة المقتضى الى مقتضاه في الخارج ، وعلى هذا فسكون الامر بالامر يقتضى ايجاد متعلقه في الزمان المزبور ، فكذلك الامر بالهم يقتضى ايجاده فيه ، لفرض كونه فعلياً في ذلك الزمان - إذ لا معنى لفعلية الامر في زمان إلا اقتضائه ايجاد متعلقه فيه خارجاً ودعوته اليه فعلاً ، وعلى هذا فلا حالة يلزم من اجتماعهما في زمان واحد المطاردة بينهما في ذلك الزمان من جهة مضادة متعلقيهما في الوجود مع ان الامر بالهم لو لم يقتض طرد الامر

فالامر به لا محالة يقتضي طرد الامر بالتهم ، وهذا يكفي في استحالة طلبه .

وغير خفي ان صدور هذا الكلام منه (قوله) غريب .

والوجه في ذلك هو انه لا يعقل ان يكون الامر بالتهم طارداً الامر بالام ، بداهة ان طرده له يبتنى على احد تقديرين لا ثالث لها .

احدهما - ان يكون الامر بالتهم مطلقاً وفي عرض الامر بالام ،

فینتذ لا محالة تقع المطاردة بينهما من ناحية مضادة متلقיהםا ، وعدم تمكّن المكلف من الجمع بينهما .

الثانى - ان يكون الامر به على تقدير تقديره بعصيان الام مقتضياً لعصيانه وتركه في الخارج فعنده تقع المطاردة والزاحمة بين الامرين لا محالة باعتبار ان الامر بالتهم يقتضي عصيان الام وترك متعلقه ، والامر بالام يقتضي هدم عصيانه ورفعه .

ولكن كلا التقديرين خلاف مفروض الكلام .

اما الاول فواضح لما عرفت من ان محل الكلام فيها اذا كان الامر بالتهم مقيداً بحال ترك الام وعصيان امره فلا يكون مطلقاً .

واما الثانى فلما تقدم من ان الحكم يستحيل ان يقتضي وجود موضوعه في الخارج ، وناظراً اليه رفما ووضعاً .

وعلى ضوء هذا فالامر بالتهم بما - انه لا يكون مطلقاً ، ولا يكون متعرضاً لحال موضوعه وهو عصيان الام ، بل هو ثابت على تقدير تحقق موضوعه وجوده - فيستحيل ان يكون طارداً للامر بالام ومنافياً له ، فإنه لا اقتضاء له بالإضافة الى حالتي وجوده وعدمه . ومن الواضح جداً ان ما لا اقتضاء فيه لا يزاحم ما فيه الاقتضاء .

أو فقل : ان اقتضاء الامر بالتهم لا تيان متعلقه ابداً هو على تقدير ترك الام وعصيان امره ، واقتضائه على هذا التقدير لا ينافي اقتضاء الامر بالام

اصلاً ، ولا يكون الاتيان بمتعلقه في هذا الحال من احراً باى شيء ، غاية ما في الباب ان المكلف من جهة مسوه سريرته عصى الامر بالاهم ، ولم يعمل بمقتضاه فلا يكون عصيانه مستندآ الى من احراة الامر بالتهم ، كيف فان الامر به قد تتحقق في فرض عصيانه وتقدير وجوده فلا يعقل ان يكون عصيانه مستندآ اليه ، بل هو مستند الى اختيار المكلف اياه ، وعند ذلك أى اختيار المكلف عصيانه وترك متعلقه يتتحقق الامر بالتهم . وعليه فلا يمكن ان يكون مثل هذا الامر طارداً ومن احراله ، فالطرد من جانب الامر بالتهم غير معقول ، فاذن المطاردة من الجانبيين غير متحققة .

واما الطرد من جانب الامر بالاهم خسب فهو ايضاً غير متحقق ، والوجه في ذلك هو ان الامر بالاهم اى يطارد الامر بالتهم فيما اذا فرض كونه ناظراً الى متعلقه ومستدعاً لخدمه ، حيث لا حالة يكون طاردا له باعتبار انه يقتضي ايجاد متعلقه في الخارج ، وذلك يقتضي هدمه ، وبما انه أهم فيطارده ، ولكن الفرض انه غير ناظر اليه ، واما هو ناظر الى موضوعه ومقتضى لرفعه .

وعلى هذا فلا تناقض بينهما اصلاً ليكون الامر بالاهم طارداً للامر بالتهم ، اذ المفروض ان الامر بالتهم لا يقتضي وجود موضوعه في الخارج وغير متعرض لحاله اصلاً لا وجوداً ولا عدماً ، ومعه كيف يكون الامر بالاهم طاردا له ، بدأه ان الطرد لا يتصور إلا في مورد المزاحمة ، ولا من احراة بين ما لا اقتضاه فيه بالإضافة الى شيء اصلاً وما فيه اقتضاه بالإضافة اليه !

وقد تحصل من ذلك ان ما افاده المحقق صاحب السكفافية (قده) في المقام لا يرجع الى معنى معقول .

نعم ما افاده (قده) من ان استحالة طلب الحال لا تختص بحال دون حال متين جداً كما تعرضا له آفأً إلا انه اجنبى عن محل الكلام بالكلية .

الثاني ايضاً ما ذكره المحقق صاحب السكفافية (قده) وليك لفظه .

ثم انه لا اظن ان يتلزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في

صورة مخالفة الامرين لعقوبتين ، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد ولذا كان سيدنا الاستاذ (قده) لا يلتزم به على ما هو ببال وكتنا نورد به على الترتب وكان بصدد تصحيحه .

اقول : توضيح ما افاده (قده) هو ان غرضه من ذلك بيان نفي القول بالترتب بطريق الارب بتقرير انا لو سلمنا انه لا يلزم من فعلية خطاب المهم وخطاب الامر في زمان واحد على نحو الترتب طلب الجمع بين متعلقيهما في الخارج ، بل قلنا ان ترتب احد الخطابين على عصيان الخطاب الآخر وعدم الاتيان ب المتعلقة يناقض طلب الجمع ويمانده ، إلا انه لا يمكن الالتزام بما هو لازم للقول بالترتب وهو تعدد العقاب عند ترك المكلف امثال كلا الواجبين معاً - اعني الواجب الامر والمهم - ضرورة ان العقاب على ما لا يقدر عليه المكلف قبيح بحكم العقل ، وبما ان المفروض في المقام استحالة الجمع بين متعلقيهما خارجاً من جهة مضادتهما فكيف يمكن العقاب على تركهما أليس هذا من العقاب على ترك ما هو خارج عن قدرة المكلف واختياره ؟

وعلى هذا فلا مناص من الالتزام بعدم تعدد العقاب وان ترك الامر والمهم مما يستحق عقاباً واحداً - وهو العقاب على ترك الامر - دون ترك المهم وهو يلازم انكار الترتب وعدم تعلق امر مولوى الراهى بالمهم ، وان كان في الخارج أمر انسانى فهو ارشاد الى كونه واحداً للملك والمحبوبة في هذه الحال ، ضرورة انه لا معنى للالتزام بوجود الامر المولوى الالزامى وعدم ترتب استحقاق العقاب على مخالفته ، لاستحالة تفكيك الاثر عن المؤثر .

أو فقل : ان القائل بالترتب لا يخلو من أحد أمرين : اما ان يلتزم بتعدد العقاب . واما ان لا يلتزم به . فالاول يستلزم العقاب على امر غير مقدور وهو حال والثانى يستلزم انكار الترتب . فبالنتيجة انه لا يمكن القول بالترتب اصلاً ، بل لا مناص من الالتزام باستحالته من جهة استحالة ما يترتب عليه .

وغير خفي ما فيه من الخلط بين ان يكون العقاب على ترك الجمجم بين الواجبين - اعني بهما الواجب الامر والمهم - وان يكون العقاب على الجمجم في الترك بمعنى انه يعاقب على ترك كل منها في حال ترك الآخر ، فان المستحبيل انما هو العقاب على الاول ، حيث ان الجمجم بينها من جهة تضادهما في الخارج غير ممكن وخارج عن قدرة المكلف واختياره ، فالعقاب على تركه لا حالة يكون عقاباً على امر غير مقدر وهو الحال ، إلا ان القائل بالترتب لا يقول باستحقاق العقاب على ذلك ليقال انه الحال ، فاربـ القائل به إنما يقول باستحقاق العقاب على الفرض الثاني - وهو الجمجم بين ترك الامر والمهم خارجاً - وهو مقدر للمكلف ، فلا يكون العقاب عليه عقاباً على غير مقدر .

والوجه في ذلك هو ان الامر في المقام لم يتصل بالجماع بينها ، ليقال باستحالة العقاب على تركه من جهة استحالة طلب الجمجم بينها ، بل الامر تعلق بذات كل واحد منها مع قطع النظر عن الآخر ، ولا يرتبط احدهما بالآخر في مقام الجعل والتعلق ، غاية الامر قد وقعت المزاحمة بينها في مقام الامتنال والفعالية ، وبما ان المكلف لا يقدر على الجمجم بينها في مقام الامتنال قيدها فعليه الامر بالمهم بعصيان الامر بالامر وترك متعلقه .

ونتيجة ذلك هي ان الامر مطلوب على وجـه الاطلاق والمهم مطلوب في ظرف ترك الامر وعصيـانـه . وقد سبق ان ذلك ينـاهـض طلب الجمجم ويـعـانـدـه ، لا انه يستلزمـه .

وعلى هذا فكل منها مقدر للمكلف على نحو الترتب ، فانه عند اعمال قدرته في فعل الامر وامتنالـه ، لا اـمـرـ بالـمـهـمـ ، والمفروض انه في هذا الحال قادر على فعل الامر تكونـناـ وـتـشـريـعاـ ، وـعـنـدـنـذـ لاـ يـكـونـ العـقـابـ علىـ تـرـكـ وـعـصـيـانـ اـمـرـهـ عـقـابـاـ عـلـىـ مـاـ لـاـ يـقـدـرـ .

واما مع عدم اعمالـهاـ فيهـ فلاـ مـانـعـ منـ اـعـمـالـهـ فيـ فعلـ المـهـمـ ، وـجـيـتنـذـ لـوـ تـرـكـ

وعصى أمره فلا مانع من العقاب عليه ، إذ المفروض انه مقدور في هذا الحال ، وهذا معنى الجمجم بين ترك الواجبين والعصيانين (ترك المهم عند ترك الام وعصيائه عند عصيانه) وحيث انه باختيار المكلف فيستحق عقابين . عقاباً على ترك الواجب الام وعقاباً على ترك الواجب المهم .

ومن ذلك يستبين ان الالتزام بجواز الترتب يستلزم الالتزام بجواز تعدد العقاب ، ولا يلزم من الالتزام به (الترتب) كون العقاب عند مخالفة الامرين من العقاب على امر مستحيل ، ضرورة ان معنى امكان الترتب هو جواز تعلق الامر بالام على وجه الاطلاق ، وبالهم مقيداً بعصيائن الام ، لفرض انها على هذا النحو مقدور للكلف ، فاذاكانا مقدورين فلا حالة يستحق عقابين على تركهما في الخارج وعصيان الامرين المتعلقيين بهما ، ولا يكون ذلك من العقاب على الحال ، فان الحال وما لا يقدر عليه المكلف انما هو الجمجم بين الضدين في الخارج ، لا الجمجم بين تركيهما على نحو الترتب ، فانه يمكن من الوضوح ، بداهة ان الانسان قادر على ترك القيام - مثلا - عند تركه الجلوس او بالعكس ، وقدر على ترك ايجاد السواد - مثلا - عند تركه ايجاد البياض وهكذا ، وما لا يتمكن منه ولا يقدر عليه انما هو الجمجم بين فعليهما خارجاً ، فلا يقدر على ايجاد القيام عند وجود الجلوس ، او ايجاد السواد عند وجود البياض ، وهكذا . ونبين ان شاء الله تعالى عند الفرق بين باب التراحم والتعارض ان التراحم يختص بالضدين الذين هما ثالث . واما الضدين الذين لا ثالث لهم فلا يمكن وقوع التراحم بينهما ، بل هما يدخلان في كبرى باب التعارض .

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

أو قل : ان استحقاق العقاب على عصيان الام وتركه مورد تسالم من الكل ، وانما الكلام في استحقاق العقاب على ترك المهم مضافاً الى استحقاق العقاب

على ترك الامر . ومن الضروري ان المهم في ظرف عصيان الامر مقدور عقلاً وشرعاً ، وإنما لا يكون مقدوراً في صورة واحدة وهي صورة الاتيان بالامر - لا مطلقاً - وعليه فلا يكون العقاب على تركه حالاً .

والغفلة عن هذا او جبت تخيل انه على تقدير القول بامكان الترتيب لا يمكن الالتزام بما هو لازمه من استحقاق عقوبيتين في صورة مخالفة الامرين ، لانه عقاب على ما لا يقدر عليه المكلف (وهو الجمع بين الاصدرين) غافلاً عن ان القول بامكان الترتيب يرتكز على أساس ينافي طلب الجمع ويغاذه . وعليه فشكيف يمكن ان يقال ان القول بامكانه يستلزم كون العقاب على تركه (الجمع) ليقال انه حال ، فلا يمكن الالتزام به ، بل القول به يستلزم كون العقاب على عصيان الامر على وجه الاطلاق ، وعلى عصيان المهم في ظرف عصيان الامر - لا مطلقاً - والمفروض ان كلا العصيانيين على هذا الشكل مقدور للمكلف ، فيستحق عقابين عليهما ، ولا يكون ذلك من العقاب على غير المقدور .

نعم لو كان القول بالترتيب مستلزماً لطلب الجمع لكان العقاب على مخالفته قبيحاً ، إلا انه على هذا لا يمكن الالتزام باصل الترتيب لتصل النوبة الى التكلم عن امكان الالتزام بما هو لازمه وعدم امكانه به .

فالنتيجة قد أصبحت ان القول بامكان الترتيب يستلزم ضرورة الالتزام بتعدد العقاب في صورة مخالفة الامرين ، ولا يكون ذلك من العقاب على غير المقدور .

فما أفاده (قوله) من ان القائل بالترتيب لا يمكن ان يتلزم بما هو لازم له - وهو تعدد العقاب - لا يرجع الى معنى معقول اصلاً ومنشأه غفلته (قوله) عن تصور حقيقة الترتيب ، وما هو اساس امكانه وجوازه ، والالم يقع في هذا الاشتباه فان تعدد العقاب فيما نحن فيه نظير تعدده في الواجبات الكفائية ، فان صدور واجب واحد من جميع المكلفين وان كان مستحيناً ، إلا ان تركه عند ترك الباقيين مقدور له فلا مانع من العقاب عليه .

بل يمكن أن يقال إن تعدد العقاب في صورة خالفة المكلف وتركه الواجب الام والهم معاً من المرتكبات في الاذهان - مثلاً - إذا فرض وقوع المزاحمة بين صلاة الفريضة في آخر الوقت وصلاه الآيات بحيث لو اشتغل المكلف بصلوة الآيات لفاته فريضة الوقت ، فعندها لو عصى المكلف الامر بالصلوة ولم يأت بها فلا حالة يدور امره بين ان يأتم بصلوة الآيات وان يتركها . ومن الواضح جداً انه اذا تركها في هذا الحال فتشهد المرتكبات العرفية على انه يستحق العقوبة عليه ايضاً ، فان المانع بنظرهم عن الاتيان بها هو الاتيان بفربيضة الوقت . واما اذا ترك الفريضة فلا يجوز له ان يشتغل بعمل آخر ويترك الآيات . وبذلك نستكشف امكان الترتيب وإلا لم يكن هذا المعنى مرتكزاً في اذهانهم .

الثالث - ان القول بالترتب بما انه يمتنى على فعلية كلا الامرين في زمان واحد - اعني بهما الامر بالام و الامر بالهم - ولا حالة يستلزم طلب الجمع والحال، ضرورة انه لا معنى لكون الامرين فعلين في زمان واحد إلا اقتضائهما ايجاد متعلقيهما في ذلك الزمان ، وهذا معنى طلب الجمع والتکلیف بالحال . ومن الظاهر ان مثل هذا التکلیف لا يمكن جعله .

والوجه في ذلك هو ان الغرض الداعي الى جعل التکلیف واعتباره على ذمة المكلف سواء أكان التکلیف وجوباً أو تحریماً أو جعل الداعي له ، ليحرك عضلاته نحو الفعل وينبعث منه .

ومن الواضح البين ان جعل الداعي له وايجاده في نفسه لتحریك عضلاته لاما يمكن فيها اذا كان الفعل في نفسه ممكناً ، ولا يلزم من فرض وقوعه في الخارج او لا وقوعه فيه محال ، فإذا كان الفعل ممكناً بالامكان الواقعى امكن حصول الانبعاث له أو الانزجار من بعث المولى المتعلق به ، أو زجره عنه . واما اذا كان الفعل ممتنعاً وخارجاً عن قدرة المكلف و اختياره فلا يمكن حصول الانبعاث أو الانزجار له من بعثه أو زجره ، فإذا لم يمكن حصوله استحال بعث أو الضر

فإن الغرض منه كا عرفت امكان داعويته ، فإذا استحالات استحال جعله ، لكون جعله عندئذ لغواً صرفاً فلا يصدر من الحكيم ، لاستحالة تكليف العاجز . وترتبط على هذا استحالة فعلية كلا الامرين المزبورين في زمان واحد كا هو مبني الترتيب . وذلك لأن معنى فعليتهمها في زمان واحد هو ان كل يهمها يدعوا فعلة الى ايجاد متعلقاتهم في الخارج في ذلك الزمان ، وإلا فلا معنى لكونهمها فعليين ، والحال انك قد عرفت استحالة جعل الداعي بجعل التكليف نحو الحال وما لا يقدر عليه المكلف ، وبما ان الجم بين متعلقاتهم في الخارج في زمان واحد محال فلا يمكن ان يكون كلهم داعياً في ذلك الزمان ، لاستحالة حصول الداعي للسلف وابنائهم عنهم في زمان واحد ، اذن يستحيل جعل كل يهمها في هذا الحال ، لما من ان استحالة داعوية التكليف تستلزم استحالة جعله .

فالنتيجة استحالة القول بالترتيب وان المحمول في الواقع هو الامر بالام دون الامر بالمهم .

والجواب عنه يظهر مما تقدم وملخصه : هو انه لا يلزم من اجتماع الامرين في زمان واحد طلب الجم ، ليستحيل داعوية كل منها لايجاد متعلقه في هذا الزمان .

والوجه فيه هو ان الامر بالمهم بما انه كان مشروطاً بعصيان الامر بالام وترك متعلقه خارجاً فلا نظر له الى عصيانه رفعاً ووضعاً ، لما عرفت من ان الحكم يستحيل ان يقتضي وجود موضوعه او عدمه ، والامر بالام بما انه كان محفوظاً في هذا الحال فهو يقتضي هدم عصيانه ورفعه باعتبار اقتضائه ايجاد متعلقه في الخارج .

ومن الواضح ان الجم بين ما لا اقتضاه فيه وما فيه الاقتضاه لا يستلزم طلب الجم بل هو في طرف النقيض معه .

ومن هنا قلنا انه لو تمكّن المكلف من الجم ينهى خارجاً فلا يقمعان على صفة

المطلوبية ، بل الواقع على هذه الصفة خصوص الواجب الامر دون المهم ، وبما ان المفروض قدرة المكلف على الاتيان بالمهام في ظرف ترك الامر فلا مانع من تعلق التكليف به على هذا التقدير وحصول الانبعاث منه ، ضرورة ان المانع عن ذلك إنما هو عدم قدرة المكلف عليه ، وحيث ان المطلوب لم يكن عند اجتماع الطلبيين هو الجماع بين متعلقيهما وحصول الانبعاث منهما معاً فلا مانع منه ابداً.

وقد ذكرنا ان طلب الجماع إنما يلزم على احد تقادير لا رابع لها .

الاول ان يكون كلا الخطابين على وجه الاطلاق .

الثانى ان خطاب المهم على تقدير اشتراطه بعصيان خطاب الامر يكون ناظراً الى حال عصيانه وضعماً ورفعماً .

الثالث ان الخطاب بالمهام مشروط باتيان الامر بان يكون مطلوبين على نحو الاجتماع في آن واحد .

ومن المعلوم ان ما نحن فيه ليس من شيء منها .

اما انه ليس من قبيل الاول فواضح ، لفرض ان الامر بالمهام مقيد بعصيان الامر بالامر وعدم الاتيان ب المتعلقة خارجاً .

واما انه ليس من قبيل الثانى ، فلما عرفت غير مرة من ان الحكم يستحيل ان يقتضي وجود موضوعه في الخارج ويكون ناظراً الى حاله وضعماً او رفعماً .

واما انه ليس من قبيل الثالث ظاهر ، بل هو في طرف النقيض معه اذ المفروض في المقام ان الامر بالمهام مقيد بعدم الاتيان بالامر على عكس ذلك تماماً .

فالنتيجة على ضوء ذلك ان مقتضى (بالفتح) مثل هذين الخطابين يستحيل ان يكون هو الجماع بين متعلقيهما ، بداهة ان مقتضى (بالفتح) احدهما رافع لموضوع الآخر وهادم له ، اذن لا يلزم من اجتماع الخطابين في زمان واحد طلب الجماع ، ليقال باستحالة ذلك وعدم امكان الانبعاث عنهما .

نعم هو جماع بين الطلبيين ، لا طلب للجماع بين الصدين . وبذلك ظهر ان اجتماع

المكلف عن كلا الامرين في عرض واحد وان كان لا يمكن ، إلا ان انبعاثه عنهم على نحو الترتيب لا مانع منه اصلا ، فانه عند انبعاثه عن الامر بالامر لا يبعث بالإضافة الى المهم اي زاحفه في ذلك ويقتضي انتهاك المكلف نحوه ، وعلى تقدير عدم انبعاثه عنه باختياره وارادته لا مانع من انبعاثه عن الامر بالمهم ، بدأه ان المهم مقدور للمكلف في هذا الحال عقلا وشرعا ، فاذا كان مقدورا فلا مانع من تعلق الامر به الموجب لانبعاث المكلف عنه نحو اي زاحفه . فهذا الوجه ايضا لا يرجع الى معنى محصل .

وقد اجاب عنه شيخنا الاستاذ (قدره) بما ملخصه : ان الامر بالامر والامر بالمهملان كافيا فعليين حال العصيان مما إلا أن اختلافهما في الرتبة او جب عدم لزوم طلب الجميع من فعليتهما ، لما عرفت من ان الامر بالامر في رتبة يقتضي هدم موضوع الامر بالمهم وعدمه ، واما هو فلا يقتضي وضع موضوعه ، وإنما يقتضي ايجاد متعلقة في الخارج على تقدير وجود موضوعه ، وحيث انه لم يكن بين الامرين اتحاد في الرتبة يستحيل ان تقتضي فعليتهما طلب الجميع بين متعلقيهما .

ومن هنا قال : ان ما افاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدره) من ان الامر بالمهمل مشرط بالعزم على عصيان الامر بالامر غير صحيح ، فانه على هذا لا يكون الامر بالامر رافعا لموضوع الامر بالمهم وهادما له تشريعا ، فان الامر بالامر إنما يقتضي عدم عصيانه ، لا عدم العزم على عصيانه .

فالنتيجة ان ما افاده (قدره) - هنا - امران :

الاول - ان ملاك عدم لزوم طلب الجميع بين الصندين من اجتماع الامرين في زمان واحد إنما هو اختلافهما في الرتبة .

الثانى - ان ما افاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدره) غير صحيح .

ولنأخذ بالمناقشة في كلا الامرين :

اما الامر الاول فيرده : او لا - ما ذكرناه مرارا من ان الاحكام الشرعية

ثابتة للموجودات الزمانية ، ولا اثر لاختلافها في الرتبة وعلى هذا فلا اثر لتقدم الامر بالاهم على الامر بالغير ربته بعد ما كانا منقارنين زماناً ، بل القول بالاستحالة او الامكان يقتضي على ان قضية اجتماع الامرين في زمان هل هي طلب الجمع بين متعلقيهما في الخارج ام لا ، ولا يفرق في ذلك بين كونهما مختلفين في الرتبة ام لا ، ضرورة ان اختلافهما في الرتبة لا يوجب اختلافهما في الزمان فان من الواضح أن الحال إنما هو طلب الجمع بين الصدرين في الخارج ، لا في الرتبة ، لما عرفت من ان التضاد والمقابل والتناقض وما شاكلها جميعاً من صفات الموجودات الخارجية فلا تتصف الاشياء بتلك الصفات مع قطع النظر عن وجوداتها في الخارج .

ومن هنا قلنا انه لا مضادة ولا مناقضة في المرتبة اصلاً . ومن هنا جاز اجتماع الصدرين أو النقيضين في رتبة واحدة ، كما جاز ارتفاعهما عنها . اما الاول فلما حقيقناه من ان النقيضين ، وكذلك الصدرين في مرتبة واحدة ، وهذا معنى اجتماعهما في المرتبة . واما الثاني فلان النقيضين قد ارتفعا من الماهيات من حيث هي ، فانها بما هي لا موجودة ولا معدومة .

فالنتيجة هي انه لا يمكن القول بان - ملاك عدم لزوم طلب الجمع من فعلية الامر بالاهم والامر بالغير معاً - هو اختلافهما في الرتبة .

فالصحيح في الجواب هو ما تقدم من ان الملاك الرئيسي لعدم لزوم طلب الجمع بين الصدرين من اجتماع الامرين هو تقييد الامر بالغير بعدم الاتيان بالاهم وعصيائه وعدم تعرضه لحاله - اصلاً - كما تقدم ذلك بشكل واضح .

وثانياً - ما سبق من ان الامر بالاهم لا يتقدم على الامر بالغير ربته ، فإن تقدم شيء على آخر بالرتبة يحتاج الى ملاك كامن في صيم ذات المتقدم ، فلا يتعدى منه الى ما هو في مرتبته فضلاً عن غيره . ومن الواضح انه لا ملاك لتقدم الامر بالاهم على الامر بالغير .

ودعوى ان الامر بالاهم مقدم على عصيائه وعدم امثاله الذي اخذ في

موضوع الامر بالهمم ، والمفروض ان الموضوع مقدم على الحكم رتبة ، فلازم ذلك تقدم الامر بالاهم على الامر بالهمم برتبتين - يدفعها ما اشرنا اليه من ان التقدم او التأخر بالرتبة يحتاج الى ملاك راجع الى ذات الشيّ وطبعه ، وتقدم الامر بالاهم على عصيانه بملائكة لا يقتضى تقدمه على ما هو متاخر عن العصيان رتبة كما لا يقتضى تقدمه على ما هو في مرتبته بعد ما كان الجميع متعدد في الزمان ، وموجدات في زمان واحد . ومن هنا قلنا ان العلة مقدمة على المعلول دون عدمه ، مع انه في مرتبته .

واما الامر الثاني فيظهر فساده ما ذكرناه من ان ملاك استحالة الترتيب وامكانه هو لزوم طلب الجمع بين الضدين من اجتماع الامرين في زمان واحد ، وعدم لزومه ، ولا يفرق في ذلك بين ان يكون الامر بالهمم مشروطاً بعصيان الامر بالاهم او بالعزم عليه ، فإنه كما يقتضى هدم تقدير عصيانه يقتضى هدم تقدير العزم عليه ايضاً ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية . وعلى الجملة فلذلك جواز الترتب على تقدير اشتراط الامر بالهمم بعصيان الامر بالاهم موجود بعينه في صورة اشتراطه بالعزم على عصيانه .

نعم الذي يرد عليه هو ان العزم ليس بشرط . والوجه فيه هو ان هذا الاشتراط قد ثبت بحكم العقل . ومن الواضح ان العقل لا يحكم إلا بشيئوت الامر بالهمم في ظرف عصيان الامر بالاهم خارجاً وعدم الاتيان بمتعلقه .

وان شئت فقل : ان مقتضى المواجهة بين الامر بالاهم والامر بالهمم هو سقوط اطلاق الامر بالهمم حال المجز وعدم القدرة على امثاله ، وبقاوته في حال القدرة على امثاله ، اعدم موجب لسقوطه حينئذ ، ومقتضى ذلك هو اشتراط الامر بالهمم بنفس العصيان الخارجى ، لا بالعزم على عصيانه .

الرابع - ان العصيان الذى هو شرط لفعالية الامر بالهمم ان كان شرطاً بوجوده الخارجى على نحو الشرط المقارن فهو هادم لاساس الترتيب ، اذا الترتب عند القائل به مبني على وجود كلا الامرين - اعني بهما الامر بالاهم والامر بالهمم - في زمان واحد

ولكن في الفرض المزبور يسقط الامر بالاهم ، فان الامر كما يسقط بالامتنال والاتيان ب المتعلقة خارجاً ، كذلك يسقط بالعصيان وعدم الاتيان به في الخارج .

وعلى هذا فلا يمكن فرض اجتماع الامرين في زمان واحد ، فان في زمان فعلية الامر بالمهمل قد سقط الامر بالاهم من جهة العصيان ، وفي زمان ثبوت الامر بالاهم لا امر بالمهمل ، لعدم تحقق شرطه . وقد تقدم ان تعلق الامر بالمهمل بعد سقوط الامر عن الاهم خارج عن محل الكلام ولا اشكال في جوازه ، فان محل الكلام هو ما اذا كان كلا الامرين فعلياً في زمن واحد ، وهذا غير معقول ، مع فرض كون مخصوصية الامر بالاهم علة لسقوطه ، إذ عندئذ لا ثبوت له حال العصيان ليجتمع مع الامر بالمهمل في ذلك الحال .

واما اذا كان العصيان شرطاً على نحو الشرط المتأخر ، أو كان وجوده الانتزاعي - وهو كون المكلف متصرفآ بانه يعصى فيما بعد - شرطاً في فعلية الامر بالمهمل فلا حالة يلزم منه طلب الجمع بين الصدرين ، وذلك لأن الامر بالمهمل يصير فعلياً في زمان عدم سقوط الامر بالاهم ، اذ المفروض ان العصيان شرط متأخر ، أو ان الشرط في الحقيقة هو عنوان تعلقه بالعصيان المتأخر ، وعلى كل حال فالامر المتعلقة به فعلى ، كما ان الامر بالاهم فعلى ، وهو لم يسقط بعد ، لأن مساقته - وهو العصيان على الفرض - لم يتم تحقق ، فاذن يتوجه الى المكلف تكليفان فعليان في زمان واحد ، ولا حالة يقتضي كل منهما لايجاد متعلقه في الخارج في ذلك الزمان ، ضرورة انه لا معنى لفعلية تكليف إلا اقتضائه ايجاد متعلقه خارجاً ودعوته اليه فعل ، وفي المقام بما ان كلا من الامر بالاهم والامر بالمهمل فعلى في زمن واحد فلا حالة يدعو كل منها الى ايجاد متعلقه في ذاك الزمن . وهذا معنى لزوم طلب الجمع بين الصدرين .

وصفة هذا الوجه هي ان العصيان ان كان شرطاً بوجوده الخارجى على نحو الشرط المقارن فلا يمكن عندئذ فرض اجتماع الامر بالمهمل والامر بالاهم في زمان

واحد ، لأن بتحقق العصيان خارجاً وان صار الامر بالهم فعلياً ، إلا انه في هذا الزمان يسقط الامر بالهم ، فزمان ثبوت احدهما هو زمان سقوط الآخر فلا يمكن فرض اجتماعهما في زمان واحد .

وقد تقدم ان هذا خارج عن محل الكلام في المسألة ولا اشكال في جوازه ، فان ما كان حلالاً للكلام هو ما اذا كان الامر ان مجتمعين في زمان واحد \Rightarrow واما ان كان شرطاً بنحو الشرط المتأخر ، أو كان الشرط في الحقيقة هو عنوانه (العصيان) الاتزاعي المنتزع منه باعتبار وجوده في زمان متأخر ، فحيثذا وان كان الامر ان مجتمعين في زمان واحد ، إلا ان لازم اجتماعهما فيه هو طلب الجمع بين ايجاد متعلقيهما في الخارج ، بداهة انه لا معنى لتعلق التكليف بشئ \Rightarrow إلا اقتضائه ايجاده خارجاً ، وبما انها متضادان على الفرض فيلزم طلب الجمع بينهما ، وهو حال .

فالنتيجة عدم امكان القول بالترتب :

والجواب عن هذا الوجه على ضوء ما بيناه واضح ..

وتفصيل ذلك ان - ما ذكر من ان العصيان اذا كان شرطاً متأخراً ، أو كان الشرط عنواناً انتزاعياً من العصيان المتأخر في ظرفه فهو يستلزم طلب الجمع ، بين الصدرين لفرض اجتماع الامرين في زمان واحد - غير ده :

اولاً - ان العصيان ليس بوجوده المتأخر ، ولا بعنوانه الاتزاعي شرطاً بان يكون الامر بالهم فعلياً لمن يعصى في زمان متأخر ، لما سنبين ان شاء الله من ان العصيان شرط بوجوده الخارجى .. وعليه فما لم يتم تتحقق العصيان في الخارج لم يصر الامر بالهم فعلياً .

وثانياً - قد تقدم ان اجتماع الامرين في زمان واحد على نحو الترتب لا يستلزم طلب الجمع ، بل هو في طرف النقيض مع طلب الجمع ، ومعانده رأساً .

والاصل في ذلك ما سبق من ان طلب الجمع بين الصدرين إنما يلزم على احد التقديرات المتقدمة ، وقد مضى الكلام فيها بشكل واضح فلا حاجة الى الاعادة

وقلنا ان ما نحن فيه ليس من شيء من تلك التقادير .

وما يشهد على ما ذكرنا انه اذا فرض فعلان في حد ذاتهما مكفى الجمع كقراءة القرآن والدخول في المسجد - مثلا - فمع ترتيب الامر باحدهما على عدم الاتيان بالآخر لا يقعان على صفة المطلوبية عند جمع المكلف بينهما خارجا ، بداهة ان مطلوبية احدهما اذا كانت مقيدة بعدم الاتيان بالآخر فستتحيل وقوعها معها في الخارج على صفة المطلوبية . وهذا برهان قطعى على عدم مطلوبية الجمع .

ودعوى - ان عدم وقوعها على صفة المطلوبية مما - هنا - انا هو من جهة عدم تمكן المكلف من الجمع بينهما ، فلو تمكنا من ذلك فلا حالة يقعان على صفة المطلوبية - مدفوعة بان وقوعها على هذه الصفة مع فرض بقاء تقيد الامر بالمهم بعدم الاتيان بالاهم وعصيان امره في هذا الحال غير معقول ، بل الاتيان بالمهم عندئذ يقصد الامر تشريع ومحرم . واما - مع فرض ارتفاع التقيد في هذا الحال - كا هو الصحيح - لان التقيد من جهة المزاحمة بين التكليفين وعدم تمكنا من الجمع بين متعلقيهما في مقام الامتنال ، واما مع فرض عدم المزاحمة وتمكنا من الجمع بينهما في تلك المرحلة فلا تقيد في البين ، ولا حكم للعقل به ، لانه انا يحكم به في صورة المزاحمة لا مطلقا - فهو خارج عن محل الكلام ، فان محل الكلام هو ما اذا لم يتمكن المكلف من الجمع بينهما ، فانه يوجب تقيد الواجب لهم بعدم الاتيان بالاهم بحكم العقل ، وفي هذا الفرض لا يمكن وقوعها على صفة المطلوبية كا سبق .

واما - ما ذكر من ان العصيان اذا كان شرطا بوجوهه الخارجى على نحو الشرط المقارن فلا يمكن فرض اجتماع الامرین (الامر بالاهم والامر بالمهم) في زمان واحد - فهو يتبنى على نقطة فاسدة وهى توهم ان العصيان منها تحقق ووجد في الخارج فهو مسقط للامر ، ولكن الشأن ليس كذلك .

والوجه فيه هو ان اذا حللنا مسألة سقوط الامر تحليلا عليا نرى ان الموجب

لسقوطه امران لا ثالث لها :

الاول - امثاله والآتیان بمتعلقه في الخارج هذا باعتبار ان ذلك موجب لحصول الغرض منه . وقد ذكرنا غير مرّة ان الامر معلول للغرض الداعي له حدوثها وبقاء ، فمع تحقق الغرض في الخارج لا يعقل بقاء الامر ، وإلا لزم بقاء الامر بلا غرض وهو - كبقاء المعلول بلا علة - محال . فالنتيجة ان الامثال والآتیان بمتعلقه خارجاً إنما يجب سقوط الامر باعتبار حصول الغرض بذلك وانتهاء امد اقتضائه بوجود مقتضاه (المأمور به) في الخارج ، لا ان الامثال في نفسه يقتضي سقوط الامر وعدمه ، بدأهه ان الامثال معلول للامر فلا يعقل ان يكون معدما له ، لاستحالة ان يكون وجود المعلول خارجاً علة لعدم وجود عنته وجود المقتضى (بالفتح) علة لعدم مقتضيه .

وعلى الجملة فامثال الامر والآتیان بمتعلقه خارجاً بما انه يجب حصول الغرض يكون مسقطاً له لا محالة ، فان امد اقتضائه لا يجاد بمتعلقه خارجاً ينتهي بوجوده وتحققه في الخارج ، وبعده لا اقتضاء له ابداً .

الثاني - امتناع الامثال وعدم تمكّن المكلف منه ، فإنه يجب سقوط الامر لا محالة ، لقيح توجيه التكليف نحو العاجز . ولا يفرق في ذلك بين ان يكون عدم تمكّن المكلف من ناحية ضيق الوقت او من ناحية مانع آخر .

فالنتيجة قد أصبحت ان الامر بما انه تابع للغرض الداعي له حدوثها وبقاء فمع تتحقق هذا الغرض وجوده لا يعقل بقاء الامر ، وإلا لزم بقاء المعلول بلا علة كما انه مع امتناع حصول هذا الغرض في الخارج من جهة عدم تمكّن المكلف من تحصيله ، لعجزه عن الامثال والآتیان بالماضي به لا يعقل بقاء الامر . واما اذا لم يكن هذا ولا ذاك فلا يعقل سقوط الامر ، بدأهه انه لا يسقط بلا سبب ووجب .

واما العصيان بما هو عصيان فلا يعقل ان يكون مسقطاً للامر ، وذلك لما

تقديم من ان ثبوت الامر في حال العصيان والامتنال امر ضروري لا مناص من الالتزام به ، وإلا فلا معنى للامتنال والعصيان ، ضرورة ان الامر لو سقط في حال الامتنال أو العصيان فلا امر عندئذ يتحقق المكلف أو يعصيه .

نعم لو استمر العصيان الى زمان لا يمكن المكلف بعده من الامتنال لسقوط الامر لا حالة ، ولكن لا من جهة العصيان بما هو ، بل من جهة عدم قدرة المكلف عليه وعدم تمكنته منه ، كما ان الامتنال اذا استمر الى آخر جزء من الواجب لسقط الامر من جهة حصول الفرض به .

وسر ذلك هو ما عرفت من انه لا موجب لسقوط التكليف إلا احد الامرين المذكورين اعني بهما عجز المكلف عن امتناله ، وحصول الغرض منه .
واما اذا كان المكلف متتمكناً من الامتنال ، ولكنه عصى ولم يأت به في الان الاول فن الواضح ان مجرد تركه في ذلك الان وعدم الاتيان به فيه لا يوجد سقوطه مع تمكنته منه في الان الثاني .

وعلى ضوء هذا يترب ان التكليف بالاهم في محل الكلام لا يسقط بعصيائه في الان الاول مع تمكّن المكلف من امتناله في الان الثاني . والوجه في ذلك هو انه لا موجب لسقوط الامر بالاهم في المقام ما عدا عجز المكلف عن امتناله والاتيان بتعلقه ، والمفروض ان المكلف غير عاجز عنه ، ضرورة ان فعل الشيء لا يصير ممتنعاً حال تركه وكذا حال فعله ، إذ ترجيح احد طرف الممكن على الآخر لا يوجب العجز وسلب القدرة عن الطرف بالبداهة . وعلى ذلك فالاهم مقدور للمكلف حال تركه ، كما كان مقدوراً حال فعله ، وكذا هو مقدور حال فعل المهم .

والاصل في هذا هو ان ترجح احد طرف الممكن على الآخر او ترجح فعل المهم في المقام على فعل الاهم باختيار المكلف وارادته فلا يعقل ان يكون ذلك موجباً لامتناع الطرف الآخر ، وإلا لم يكن الشيء من الاول مقدوراً . وهذا خلف

و نتيجة ذلك هي أن الأمر بالآم ثابت حال عصيانه و حال الاتيان بالمهم ، غاية الأمر ثبوته في هذا الحال على وجهة نظرنا بالاطلاق ، حيث قد ذكرنا غير مرة أن الامال في الواقع غير معقول ، فتعلق الحكم في الواقع أما هو ملحوظ على وجه الاطلاق بالإضافة إلى جميع الخصوصيات حتى الخصوصيات الثانوية ، وأما هو ملحوظ على وجه التقييد بشيء منها ولا ثالث لها . وعليه فإذا استحال أحدهما وجوب الآخر ، وحيث أن في المقام التقييد بالوجود والعدم حال ، فالاطلاق واجب ، وعلى وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قدره) من جهة انفاظ المؤثر في ظرف تأثيره واقتضائه هدم عصيانه .

وعلى هذا فالامر بالآم لا يسقط في ظرف عصيانه ، فاذن يجتمع الأمران في زمان واحد - وهو زمان عصيان الآم - أما الأمر بالمهم فلتتحقق شرطه ، وأما الأمر بالأم فلعدم سقوطه بالعصيان .

نعم لو كان الواجب الآم آنـا لسقط الأمر به بالعصيان في الآن الأول ، ولكن لا من ناحية ان العصيان مسقط له ، بل من ناحية عدم تمكـن المكلف من امتثاله والاتيان بعمليـه خارجاً في الآن الثاني ، لافتئـه باتفاقه موضوعـه في ذلك الآن ، وبعده لا يبقى مجالـه وموضوعـه للامتثال . وقد تقدم ذلك سابقاً بشكل واضح ، وقلنا هناك ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام ، فـان ما كان محلـ الكلام - هنا - هو ما لا يمكن اثباتـ الأمر بالمهم إلا بناء على القول بالترتب ، ومع الإغماض عنه يستحيل اثباتـ الأمر به ، وفي هذا الفرض لا مانع من ذلك ، فـان المانع منه هو فعلـية الأمر بالآم ، وبعد سقوطـه عن الفعلـية لا مانع من فعلـية الأمر بالمهم أصلاً ، وحيث ان المفروض - هنا - سقوطـ الأمر بالآم في الآن الثاني بسقوطـ موضوعـه (وهو القدرة) فلا مخـدور في تعلـقـ الأمر بالمهم في ذلك الآن أصلـاً .

نعم اذا كان الواجب المهم ايضاً آنـا فيدخلـ في محلـ النزاع ولا يمكن اثباتـ

الأمر به عندئذ إلا بناء على القول بالترتب كما سبق .

ومن هذا القبيل ما إذا كان الواجب الامر مضيقاً على نحو لو عصاه المكلف في جزء من وقته لفاته ، ولا يمكن بعده من الاتيان به وامثاله لسقوطه بسقوط موضوعه ، ضرورة أنه بعد مضي مقدار من الزمان الذي لا يمكن المكلف بعده من الاتيان به يسقط أمره ، لاجل امتناع تحصيل ملاكه وغرضه ، لا لاجل مجرد عدم الفعل في الآن الأول وعصيائه فيه ، ومثال ذلك هو ما إذا وقعت المزاحمة بين وجوب الصوم - مثلاً - ووجوب واجب آخر ، فذا ترك الصوم في جزء من الزمان فهو لا يمكن من امثال أمره بعد ذلك فيسقط وجوبه لامحاله .

ولعل المنكر للترتب تخيل أولاً : ان محل النزاع خصوص هذا الفرض ، وتخيل ثانياً : ان سقوط الأمر فيه مستند الى العصيان في الآن الأول لا الى شيء آخر ،

وثالثاً : ان الأمر غير ثابت في حال العصيان . فههنا دعاوى ثلاثة :

الاولى - ان محل البحث في مسألة الترتب انما هو في امثال هذا الفرض .

الثانية - ان سقوط الأمر فيه مستند الى عدم الفعل في الآن الأول وعصيائـ

الامر فيه ، لا الى شيء آخر .

الثالثة - ان الأمر ساقط في حال العصيان .

ولكن جميع هذه الدعاوى باطلة .

اما الدعوى الاولى فالامر على عكسها - اعني به ان هذا الفرض وما يشبهه خارج عن محل الكلام في المقام - والوجه في ذلك هو ما عرفت من ان محل الكلام هو ما اذا لم يكن اثبات الأمر بالتهم إلا بناء على القول بالترتب ، وفي هذا الفرض يمكن اثبات الأمر به مع قطع النظر عنه ، إذ المانع عن تعلق الأمر به هو فعلية الأمر بالتهم ، وبعد سقوطه عن الفعلية لا مانع من تعلقه به اصلاً ، وبما ان المفروض هنا سقوطه في الآن الثاني فلا مانع من تعلق الأمر بالتهم فيه ، لما تقدم من ان صحة تعلق الأمر به بعد سقوط الأمر عن الأمر من الواردات الاولية ،

وليس من محل النزاع في شيء.

وقد تحصل من ذلك أن الواجب الأهم إذا كان موقتاً على نحو يكون وقته مساوياً لفعله فهو خارج عن محل البحث، لسقوط وجوبه في الآن الثاني بمجرد تركه خارجاً وعدم اتيانه به في الآن الأول.

واما الدعوى الثانية فلما عرفت من ان العصيان بنفسه لا يمكن ان يكون مسقطاً للأمر . وقد سبق ان المسقط له أحد الامرين المذكورين لا ثالث لهما : ١ - امثاله الموجب لحصول الفرض والملك الداعي له . ٢ - وبعزم المكلف عنه الموجب لامتناع حصوله . واما مجرد ترك امثاله في الآن الأول وعصيائه فيه مع تمسكه منه في الآن الثاني فلا يوجب سقوطه ، ضرورة ان سقوطه عندئذ من دون وجوب وعله وهو محال .

واما الدعوى الثالثة فلما ثبت من ان الامر ثابت في حال العصيان ، ضرورة انه لو لم يكن ثابتاً في آن العصيان فلا معنى لخالفة المكلف وعصيائه ايام ، فإنه لا أمر في هذا الآن ليعصيه . وقد سبق ان ثبوته بالاطلاق على وجهة نظرنا . ومن جهة افتضائه هدم عصيائه على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قدره) .

وقد تحصل من بجموع ما ذكرناه هنا عدة امور :

الأول - ان الواجب الأهم - إذا كان آنياً أو كان على نحو يسقط أمره بمجرد عدم اتيانه في الآن الأول وعصيائه فيه بسقوط موضوعه - وهو القدرة - وكان الواجب المهم تدريجياً - فهو خارج عن محل البحث ، لعدم توقيف اثبات الامر بالجملة على القول بالترتيب كما مر .

الثاني - ان العصيان باى نحو فرض لا يعقل ان يكون مسقطاً للأمر فعم قد يوجب سقوطه من جهة سقوط موضوعه وعدم تمسك المكلف من امثاله بعده .
الثالث - ان المسقط للأمر بقانون انه تابع للفرض والملك الداعي له حدوثاً وبقاء إنما هو أحد الامرين المتقدمين (حصول الملك والفرض في الخارج بالامثال ،

امتناع حصوله وتحققه فيه لعجز المكلف عنه) .

الرابع - ان الامتناع لا يقتضى بذاته سقوط الامر ، بل اقتضاؤه ذلك باعتبار حصول غرضه وانتهاء امد اقتضائه بوجود مقتضاه في الخارج .

الخامس - ان الشرط لفعالية الامر بالهم هو عصيان الامر بالاهم بوجوده الخارجى على نحو الشرط المقارن بمعنى انه ما لم يتحقق في الخارج لم يصر الامر بالهم فعلياً .

السادس - ان الامر بالاهم والامر بالهم وان اجتمعوا على هذا في زمان واحد ، إلا ان مقتضاهما ليس هو طلب الجمع بين متعلقيهما بل هو طلب التفريق بينهما . كا حققناه بصورة مفصلة .

فالنتيجة على ضوء هذه الامور هي بطلان الدليل المزبور وأنه لا مجال له أبداً . الى هنا قد تبين بطلان جميع ادلة استحالة الترتب وانه لا يمكن تصديق شيئاً منها .

هذا تمام كلامنا في بحث الترتب جوازاً وامتناعاً امكاناً واستحالة .

بصي الكلام في امور :

الاول - قد ذكرنا في آخر بحث البراءة والاشتغال انـ حديث لا تعاد لا يختص بالناسى ، بل يعم الجاهل الفاقد ايضاً ، ولذلك فلنا بعدم وجوب الاعادة أو القضاء عند اكتشاف الخلاف ، خلافاً لشيخنا الاستاذ (قوله) حيث قد استظرف اختصاصه بالناسى فلا يعم الجاهل . وقد ذكرنا هناك ان ما ذكره (قوله) في وجه ذلك غير قائم . وتمام الكلام في بحث البراءة والاشتغال ان شاء الله تعالى واما الجاهل المقصر فقد تسلم الاصحاب قدماً وحديثاً على عدم صحة عباداته ، واستحقاقه العقاب على ترك الواقع ومخالفته ، ووجوب الاعادة والقضاء عليه عند

انكشاف الخلاف وظاهره ، ولكن استثنى من ذلك مسألتان .
الاولى - مسألة الجهر والخفت .

الثانية - مسألة القصر والتام حيث ذهب المشهور إلى صحة الصلاة جهراً في
في موضع الاحفاث وبالعكس ، وصححة الصلاة تماماً في موضع القصر ، وكذلك
القصر في موضع التام للمقيم عشرة أيام - لا مطلقاً - على المختار ، كل ذلك في فرض
الجهل ولو عن تقصير . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ان المشهور قد التزموا
في تلك الموارد باستحقاق العقاب على مخالفة الواقع وتركه فمن صلح جهراً في موضع
الاحفاث أو بالعكس ، أو صلح تماماً في موضع القصر استحق العقاب على ترك
الواقع ، مع الحكم بصححة ما أتف به .

ومن هنا وقع الاشكال في الجمع بين هاتين الناحيتين وانه كيف يمكن الحكم
بصححة المأتف به خارجاً وانه بجزئ عن الواقع ، وعدم وجوب الاعادة مع بقاء
الوقت والحكم باستحقاق العقاب .

ثُم انه لا يخفى ان المسألتين بحسب الفتوى والنصوص ما لا اشكال
فيهما أصلاً .

اما بحسب الفتوى فقد تسامم الاصحاب عليهما .

واما بحسب النصوص فقد وردت فيها نصوص صحيحه قد دلت على ذلك .
وانما الكلام والاشكال في الجمع بين الناحيتين المذكورتين في مقام الشبه
والواقع ، وقد تقصى عن ذلك بوجهين :

الأول - ما افاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قوله) من الالتزام بالترتيب
في المقام . بتقرير ان الواجب على المكلف ابتداء هو الصلاة جهراً - مثلاً - وعلى
تقدير تركه وعصيان امره فالواجب هو الصلاة اخفافاً أو بالعكس ، أو ان الواجب
عليه ابتداء هو الصلاة قصراً ، وعلى تقدير تركه فالواجب هو الصلاة تماماً ، وبذلك
دفع الاشكال المذكور وانه لا منافاة عندئذ بين الحكم بصححة العبادة المأتف بها جهراً

أو اختانَا وانها مجرّة عن الواقع ، وصحّة العقاب على ترك الآخر .
وقد أورد عليه شيخنا العلامة الانصارى (قده) بقوله (انا لا نعقل الترتيب)
واكتفى بذلك ولم يبين وجهه .

وأورد عليه شيخنا الاستاذ (قده) بان قوله هذا منافق لما ذهب اليه في
تعارض الخبرين بناء على السبيبية من الالتزام بالترتب هناك .

والإيك نص كلامه : ان الحكم بوجوب الأخذ باحد المتعارضين في الجملة
وعدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظي لاحدهما على البديل من حيث هذا
المفهوم المتنزع ، لأن ذلك غير ممكن كما تقدم وجهه في بيان الشبهة ، امكناً لما كان
امثال التكليف بالعمل بكل واحد منها كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً
بالقدرة ، والمفروض ان كل واحد منها مقدر في حال ترك الآخر وغير مقدر
مع ايجاد الآخر فشكل منها مع ترك الآخر مقدر يحرم تركه ويتعين فعله ، ومع
ايجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه ، فوجوب الأخذ باحدهما نتيجة ادلة
وجوب الامتثال والعمل بكل منها بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة ، وهذا مما
يحكم به بداعه العقل ، كما في كل واجبين اجتمعوا على المكلف ولا مانع من تعين
كل منها على المكلف بمقتضى دليله إلا تعين الآخر عليه كذلك .

والسر في ذلك ان لو حكمنا بسقوط كل منها مع امكان احدهما على البديل لم يكن
وجوب كل واحد منها ثابتاً ب مجرد الامكان . ولزم كون وجوب كل منها مشروطاً
بعدم وجود الآخر ، وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منها في مقام
الامتثال بازيد من الامكان ، سواء كان وجوب كل منها بامر أو كان بامر
واحد يشمل الواجبين ، وليس التخيير في القسم الاول لاستعمال الامر في التخيير
والحاصل اذا انه امر الشارع بشئ " واحد استقل العقل بوجوب اطاعته في ذلك الامر
بشرط عدم المانع العقلى والشرعى ، وإذا امر بشئين وانفق امتناع ايجادهما في
الخارج استقل بوجوب اطاعته في احدهما لا بعينه ، لأنها مكنته فيقيح تركها ،

لكن هذا كله على تقدير ان يكون العمل بالخبر من باب السببية بان يكون قيام الخبر على وجوب شيء واقعياً شرعاً لوجوبه ظاهراً على المكلف ، فيصير المتعارضان من قبيل السببين المترادفين ، فيلغى احدهما مع وجود وصف السببية فيه لاعمال الآخر كافٍ كل واجبين مترادفين .

اقول : ما اورده شيخنا الاستاذ (قده) من المناقضة بين كلام الشيخ (ره) في المقام - وما ذكره في بحث التعادل والترجيح متين جداً ، فان كلامه - هناك - الذى نقلناه بالفاظه - هنا - ظاهر بل صريح في التزامه بالترتيب ، إذ لا معنى له إلا الالتزام بوجوب أحد الواجبين المترادفين عند ترك الآخر بأن يرفع اليدي عن اطلاق كل واحد منها عند الاتيان بالآخر ، لا عن اصله اذا كانوا متساوين ، وعن اطلاق واحد منها اذا كان احدهما اهم من الآخر .

ومن الواضح جداً انه لا فرق في القول بالترتيب بين ان يكون من طرف واحد كما تقدم الكلام فيه مفصلاً ، وان يكون من الطرفين كما اذا كان كلاماً متساوين ، فإنه عند ذلك بما ان المكلف لا يقدر على الجمع بينهما في الخارج فلا مانع من ان يكون الامر بكل منها مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر فهما (الترتيب من طرف واحد ، ومن الطرفين) يشتراكان في ملاك امكان الترتيب واستحالته ، فان ملاك الامكان هو ان اجتماع الامرين كذلك في زمان واحد لا يستلزم طلب الجمع وملاك الاستحاله هو ان اجتماعهما كذلك يستلزم طلبه ، والمفروض ان الامرين مجتمعان في زمان واحد ، لما عرفت من ان الامر ثابت حالي وجود متعلقه وعدمه فلا يسقط ب مجرد تركه كما انه لا يسقط بصرف الاشتغال بالآخر . نعم يسقط بعد الاتيان به ، لفرض أن وجوب كل منها مشروط بعدم الاتيان بالآخر فلا حالة لا وجوب بعد الاتيان به ، وعلى كل حال فهو (قده) قد التزم بالترتيب في تعارض الخبرين بناء على السببية غافلاً عن كون هذا ترتباً مستحيلاً في نظره .

ومن هنا قلنا ان مسألة امكان الترتيب مسألة ارتكازية وجданية ولا مناص

من الالتزام بها ولذا قد يلزمه بها المنكر لها بشكل آخر وبيان ثان غافلاً عن كونه ترتباً مع انه هو في الواقع وبحسب التحليل .

واما شيخنا الاستاذ (قده) فقد اورد على ما افاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قده) في المسألة (صحة الجهر في موضع الاخفات وبالعكس جهلا) من ناحية اخرى ، ونحن وان تم رضنا المسألة في آخر بحث البرامة والاشتعال ودفعنا الاشكال عنها من دون حاجة الى الالتزام بالترتب فيها ، إلا ان الكلام هنا يقع في الوجوه التي ذكرها شيخنا الاستاذ (قده) في وجه عدم جريان الترتب فيها وانها ليست من صغيريات كبرى مسألة الترتب . بيانها :

الاول - ان محل الكلام في جريان الترتب وعدم جريانه انما هو فيما اذا كان التضاد بين متعلقين اتفاقياً . والوجه في ذلك هو ان التضاد بين المتعلقين انما يوجب التزاحم بين الحكمين فيما اذا كان من باب الاتفاق كالصلة وازالة النجاسة عن المسجد وانفاذ الغريقين وما شاكلهما بالإضافة الى من لا يقدر على الجمع بينهما في عالم الوجود ، ولذا لا تزاحم ولا تضاد بينهما بالإضافة الى من يقدر على الجمع بينهما فيه . واما اذا كان التضاد بينهما دائمياً بحيث لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الوجود اصلاً كالقيام والجلوس والسود والبياض وما شاكلهما فلا يمكن جعل الحكمين لها معاً ، لأن ذلك لغو صرف فلا يصدر من الحكيم .

نعم يمكن جعلهما على نحو التخيير إلا انه خارج عن محل الكلام وعليه فلا محالة يدخلان في باب التعارض ، لتنافيهما بحسب مقام الجعل .

وعلى هذا الأساس خ حيث ان التضاد بين الجهر والاخفات دائم فلا محالة كان دليلاً وجوباً كل منهما معارضاً لدليلاً وجوباً الآخر ، فبذلك يخرجان عن باب التزاحم الذي هو الموضوع لبحث الترتب .

ويمكن المناقشة فيما افاده (قده) وذلك لأن ما ذكره - من - ان التضاد بين المتعلقين اذا كان دائمياً فيدخلان في باب التعارض - وان كان متيناً جداً ، إلا ان

ذلك لا يمنع عن جريان بحث الترتيب فيما امكنها واستحالته ، فان ملاك امكانه هو ان تعلق الامرين بالضدين على نحو الترتيب لا يرجع الى طلب الجمع بينهما في الخارج وملاك استحالته هو ان ذلك يرجع الى طلب الجمع بينهما فيه . ومن الواضح جداً انه لا يفرق في ذلك بين ان يكون التضاد بينهما اتفاقياً او دائمياً ، ضرورة ان مرجع ذلك ان كان الى طلب الجمع فهو صالح على كلا التقديرتين من دون فرق بينهما اصلاً ، وان لم يكن الى طلب الجمع فهو جائز كذلك ، إذ على هذا كايجوز تعلق الامر بالصلة والازالة - مثلاً - على نحو الترتيب ، كذلك يجوز تعلق الامر بالقيام والعمود - مثلاً - على هذا النحو .

وعلى الجملة فالحال إنما هو طلب الجمع ، فكما يستحيل طلب الجمع بين القيام والعمود خارجاً - كذلك يستحيل طلب الجمع بين الصلة والازالة ، واما طلبها على نحو الترتيب الذي هو مناقض اطلب الجمع ومعانده فلا مانع منه اصلاً .

فالنتيجة من ذلك هي ان الترتيب كايجرى بين الخطابين في مقام الفعلية والمراحمة بتقييد فعلية خطاب المهم بعصيان خطاب الامر وترك متعلقه ، كذلك يجرى بينهما في مقام الجعل والمعارضة بتقييد جعل احد الحكمين المتعارضين بعصيان الحكم الآخر وعدم الاتيان ب المتعلقه على نحو القضية الحقيقية ، وفي مسألتنا هذه لا مانع من جعل وجوب الجهر في موضع المفهوم ومالعكس على نحو الترتيب - بان يكون الواجب على المكلف ابتداء هو الاخفات - مثلاً - وعلى تقدير عصيانه وتركه جهلاً يكون الواجب عليه هو الجهر أو بالعكس ، وكذا الحال في موضع القصر والتام ، فان المجموع ابتداء على المسافر هو وجوب القصر ، وعلى تقدير تركه وعدم الاتيان به جهلاً يكون المجموع عليه هو وجوب التام ، ولا مانع من ان يؤخذ في موضوع احد الخطابين عصيان الخطاب الآخر وعدم الاتيان ب المتعلقه في مقام الجعل اصلاً .

نعم الترتيب في مقام الجعل في هاتين المسألتين يمتاز عن الترتيب في مقام الفعلية والامتثال في نقطتين :

الاولى - ان المأمور ذكر موضوع الخطابين فيما عدا عدم الاتيان بالآخر في حال الجهل - لا مطلقاً - ولذا لو لم يأت المكلف بالصلة جهراً في صورة الملم والعمد او الصلة قصراً فلم تجب عليه الصلة اخفافاً او الصلة تماماً بالترتيب ، فيختص القول بالترتيب فيما بحال الجهل .

الثانية - ان وقوع الترتيب في مقام الجعل يحتاج الى دليل ، فلا يمكن امكانه لوقوعه . وهذا بخلاف الترتيب في مقام التزاحم والامثال ، فان امكانه يستبعدي عن اقامة الدليل على وقوعه فيكون الواقع على طبق القاعدة ، لما عرفت سابقاً من انه بناء على امكان الترتيب - كما هو المفروض - فالساقط انما هو اطلاق خطاب المهم دون اصله ، لأن سقوط اصله بلا موجب وسبب ، اذ الموجب له انما هو وقوع التزاحم بينه وبين خطاب الامر ، والمفروض ان التزاحم يرتفع برفع اليد عن اطلاق خطاب المهم . وعليه فلا بد من الاقتصار على ما يرتفع به التزاحم المزبور . واما الزائد عليه فيستحيل سقوطه .

وعلى هذا يتربّب بقاء خطاب المهم في ظرف عصيّان خطاب الامر وعدم الاتيان بمتلقيه . وهذا يعني ان وقوعه لا يحتاج الى دليل ، بل نفس ما دل على وجوب المهم كاف .

ولكن للشيخ الكبير (قدره) ان يدعى ان الدليل قد دل على وقوعه في المسألتين المزبورتين وهو الروايات الصحاح الدالة على صحة الجهل في موضوع الخفت وبالعكس ، وصحة التمام في موضع القصر . وعليه فتيم ما افاده (قدره) ثبوانا واثباتاً ، ولا يرد عليه ما اورده شيخنا الاستاذ (قدره) فانه لم يدع الترتيب في مقام التزاحم والفعالية ، اي رد عليه ما اورده ، بل هو يدعى الترتيب في مقام الجعل ، وقد عرفت انه بمكان من الوضوح ، غاية الامر ان وقوعه يحتاج الى دليل ، وقد عرفت الدليل عليه - وهو الروايات المزبورة - فاذن يتم ما افاده .

الثاني - ما افاده (قدره) من ان مورد بحث الترتيب هو ما اذا كان خطاب المهم

متربأً على عصياني الخطاب بالأئم وترك متعلقه . ومن الواضح أن هذا إنما يعقل فيما إذا لم يكن المهم ضروري الوجود في الخارج عند عصياني الأئم وعدم الاتيان به وإنما فلا يعقل تعلق الأمر به في هذا الحال ، ضرورة استحالة تعلق الطلب بما هو ضروري الوجود في الخارج ، كما أنه يستحيل تعلقه بما هو ممتنع الوجود فيه ، وبذلك يظهر أن مورد البحث في المسألة إنما هو في الصندين الذين لها ثالث كالصلة والازالة - مثلا - والقيام والقعود والسود والبياض وما شاكلهما ، فإن وجود أحدهما لا يكون ضرورياً عند عصياني الآخر وتركه . وأما الصندان الذيان لا ثالث لها كالحركة والسكنون وما شاكلهما فلا يعقل جريان الترتيب فيها ، لأن وجود أحدهما عند عصياني الآخر وتركه ضروري فلا يكون قابلاً لأن يتعلق به الخطاب الترتبي ، بدأهه أن طلبه عندئذ يكون من قبيل طلب الحصول .

وعلى الجملة فإذا كان وجود الشيء ضرورياً على تقدير ترك الآخر كوجود الحركة - مثلا - على تقدير ترك السكون أو بالعكس لاستحال تعلق الأمر به على هذا التقدير ، لأن قبل تتحقق ذلك التقدير يستحيل كون الأمر المتعلق به فعلياً ، لاستحالة فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه وتحقيقه ، وبعد تتحققه يكون طلبه طلباً لا يجتاز الموجود وهو بحال . فقد تحصل أن طلب أحد الصندين الذيان لا ثالث لها على تقدير ترك الآخر طلب لما هو مفروض الوجود في الخارج ، وهو مستحيل ، كما أنه يستحيل طلب الشيء على فرض وجوده أو عدمه فيه على ما سبق .

وبعد ذلك نقول : إن الجهر والاحفاث في القراءة بما - إنها من الصندين الذين لا ثالث لها ، وكذا القصر وال تمام ، فإن المكلف في حال القراءة لا يخلو من القصر أو لا يخلو من الجهر أو الاحفاث ، وكذا في حال الصلة لا يخلو من القصر أو التمام ، ولا ثالث في البين - فلا يعقل جريان الترتيب فيها ، لفرض أن وجود أحدهما على تقدير ترك الآخر ضروري . وعليه فنيستحيل تعلق الأمر بـ أحدهما في ظرف ترك الآخر ، لـ أنه طلب الحصول ، فلا يمكن أن يقال : إن الاحفاث

مأمور به على تقدير ترك الجهر أو بالعكس ، أو النام مأمور به على تقدير ترك القصر .

فالنتيجة من ذلك هي ان هاتين المسألتين خارجتان عن موضوع الترتيب رأساً .
وغير خفي ان ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) من الكبرى وهى اختصاص القول بجواز الترتيب بما اذا كان للواجبين المتضادين ثالث في غاية المثانة والصحة .
والوجه فيه ما عرفت في ضمن كلامه من ان وجود احدهما اذا كان ضرورياً عند ترك الآخر فلا يعقل تعلق الامر به في هذا الحال ، إلا ان تلك الكبرى لا تنطبق على المسألتين المذكورتين وانهما ليستا من صغرياتهما ومصاديقها ، وذلك لأن جعل محل الكلام في المسألتين من الضدين الذين لا ثالث لهما غير مطابق للواقع ، ومبني على تخيل ان المأمور به هو نفس الجهر والاخفات في هذه المسألة ، والقصر والنام في تلك المسألة . وعليه فالمكلف في حال القراءة - لا يخلو من الجهر او الاختفات ، كما انه في حال الصلاة لا يخلو من القصر او النام . ولذلك غفلة عن الواقع ، وذلك لأن المأمور به في المسألة الاولى انما هو القراءة الجهرية او الاختفائية ، وفي المسألة الثانية انما هو الصلاة قصراً أو الصلاة تماماً . ومن الواضح جداً انهما من الضدين الذين لها ثالث ، ضرورة ان القراءة الجهرية ليست ضرورية الوجود عند ترك القراءة الاختفائية أو بالعكس ، كما ان الصلاة تماماً ليست ضرورية الوجود عند ترك الصلاة قصراً ، إذ المكلف عند ترك القراءة جهر آ يمكن ان يأتى بها اختفاناً ويمكن ان لا يأتى بها اصلاً ، كما انه عند ترك الصلاة قصراً يمكن ان يأتى بالصلاحة تماماً ويمكن ان لا يأتى بها ابداً . وعلى هذا فلا مانع من تعلق الامر بهما على نحو الترتيب بأن يكون الامر باحدهما مشروطاً بعصيان الامر بالآخرى وعدم الاقيام بمتعلقه .

نعم لا واسطة بين الجهر والاخفات في ظرف وجود القراءة ، كما انه لا واسطة بين القصر والنام في فرض وجود الصلاة ، فان الصلاة اذا تحققت فلا حالة

لا تخلو من كونها قصراً أو تماماً ولا ثالث لها ، كما ان القراءة اذا تحققت فلا تخلو من كونها جهريّة أو اخفاّتية . ولكن هذا ليس من محل الكلام في شيءٍ ضرورة ان المأمور به - كما عرفت - ليس هو الجهر أو الاحفاف بما هو ، والقصر أو القاء كذلك ، بل المأمور به هو القراءة الجهريّة والقراءة الاخفاّتية ، والصلة قصراً والصلة تماماً . وقد عرفت ان ينبعها واسطة فلا يكون وجود احد اهما ضروريَاً عند ترك الاخرى . بل يمكن ان يقال ان ما ذكره (قوله) لو تم فاما يتم بالإضافة الى مسألة الجهر والخفف . واما بالنسبة الى الاتمام والتقصير فالواسطة موجودة ، فإن معنى التقصير هو الاتيان بالتسليمية في الركعة الثانية ، ومعنى الاتمام هو التسليم في الركعة الرابعة ، ويمكن المكلف ترك كلا الامرین كما هو واضح .

وقد تحصل من ذلك ان المسألتين داخلتان في موضوع بحث الترتيب . فما افاده شيخنا الاستاذ (قوله) من انها من الضدين الذين ليس لهم ثالث مبني على غفلته عما ذكرناه ، وتخيل ان المأمور به هو نفس الجهر والاحفاف .

الثالث - ما ذكره (قوله) من ان الخطاب المترتب على عصيان خطاب آخر
انما يكون فعلياً عند تحقق امرین :

الأول - تنجز الخطاب المترتب عليه من ناحية وصوله الى المكلف صغرى وكبيري . وقد ذكرنا في محله ان التكليف ما لم يصل الى المكلف بحسب الصغرى والكبيري لا يمكن محركا له وموجا لاستحقاق العقاب على مخالفته .

الثاني - عصيانه الذي هو الموضوع للخطاب المترتب . وقد ذكرنا غير مرّة ان فعلية الحكم بفعالية موضوعه ، ويستحيل ان يكون الحكم فعلياً بدون فعليّة موضوعه وتحققه في الخارج ، وحيث ان المفروض فيما نحن فيه توقف صحة الصلة مع القراءة الجهريّة - مثلا - على الجهل بوجوب الاحفاف فلا يمكن تتحقق العصيان للتكليف بالاحفاف ووجوبه ، ليتحقق موضوع وجوب الجهر ، لأن التكليف الواقع

لا ينجز مع الجهل به ، وبدون التنجز لا يتحقق العصيان الذي أخذ في موضوع وجوب الجهر .

وعلى هذا فلا يتحقق شيء من الامرين المزبورين ، وبدون ذلك يستحيل فعليه الخطاب المترتب ، فإذا استحال فعليته استحال جعله ايضاً ، لما ذكرناه من ان الفرض من جعل التكليف - سواء أكان وجوباً أم تحريراً - اما هو ايجاد الداعي للكلف نحو الفعل أو الترك . ومن الواضح انه ائمماً يكون داعياً فيما اذا امكن احرازه صغرى وكبيرى وأما اذا لم يمكن احرازه كذلك فيستحيل أن يكون داعياً .

ومن هنا قد ذكرنا في بحث البراءة ان التكليف اذا لم يصل الى المكلف صغرى فلا يكون محركاً له بمجرد وصوله كبيرى ، كما اذا علم بحرمة شرب الخمر - مثلاً - في الشريعة المقدسة ، ولكن لم يعلم ان هذا المانع المعين خمر فلا يكون مثل هذا العلم داعياً الى ترك شرب هذا المائع ، وكذا الحال فيما اذا كان التكليف واصلاً صغرى ، ولكن له لم يصل كبيرى ، كما اذا علم ان هذا المائع المعين خمر ، ولكن لم يعلم حرمة شربه فلا يكون مجرد العلم بكونه خمراً مؤثراً في تركه .

ومن ذلك قلنا انه لا فرق في جريان البراءة بين الشبهات الحكيمية وال موضوعية فكما انها تجري في الاولى ، فكذلك تجري في الثانية ، لأن ملاك الجريان فيها واحد - وهو عدم العلم بالتكليف الفعلى - غاية الامر ان جريانها في الاولى مشروط بالفحص فلا تجري قبله ، دون الثانية ، وفي المقام بما انه لا يمكن احراز موضوع الخطاب المترتب - وهو عصيان الخطاب المترتب عليه - فلا يمكن جعله ، لانه لغو فلا يصدر من الحكيم .

ثم اورد على نفسه بان المفروض في محل الكلام هو ان الجهل بالخطاب المترتب عليه ناشي عن التقصير فلا يكون مانعاً عن تنجز الخطاب المزبور ، وحصول عصيانه الذي أخذ في موضوع الخطاب المترتب ، فان المانع عن ذلك ائمماً هو الجهل عن قصور .

وأجاب عنه بان الخطاب الواقعي لا يكون منجزاً وقابل للدعوة في ظرف الجهل من دون فرق فيه بين كون الجهل عن قصور أو عن تقدير ، واما استحقاق العقاب فاما هو على مخالفة الواقع في ظرف وجوب الاحتياط أو التعلم . والوجه فيه ما ذكرناه في محله من ان وجوب الاحتياط أو التعلم إنما هو من باب تتميم الجمل الاول فالعقاب على مخالفة الواقع هو بعينه العقاب على مخالفة ايجاب الاحتياط أو التعلم وبالعكس . وعلى هذا يترتب ان استحقاق العقاب على تقدير مخالفة الحكم الواقعي في موارد وجوب الاحتياط أو التعلم لا يصح احراز المصيان ، فان احرازه يتوقف على وصول الحكم الواقعي بنفسه بالوجдан أو بطريق معتبر من امارة أو اصل محرز . ومن الواضح انه مالم يحرز المصيان لا وجданاً ولا تعبداً لا يكون الحكم المترتب عليه محرزأ ايضاً .

وبتعبير آخر : ان تعلق الامر بالضدين على نحو الترتيب يقتني على أحد عصيان الامر المترتب عليه في موضوع الامر المترتب ، وهذا في محل الكلام غير معقول فلا يمكن أخذ عصيان الامر بالاخفاف - مثلا - في موضوع الامر بالجهر . والوجه في ذلك هو ان المكلف بالقراءة الاخفافية لا يخلو من ان يكون عالماً بوجوب الاخفاف عليه ، او يكون جاهلاً به ولا ثالث لها ، اما الفرض الاول فهو خارج عن محل الكلام ، اذ المفروض فيه توقف صحة الجهر على الجهل بوجوب الاخفاف ، فلا يقع صحيناً في صورة العلم بوجوبه بالضرورة . واما على الفرض الثاني فعصيان وجوب الاخفاف وان كان متحققاً في الواقع ، إلا انه يستحيل جعله موضوعاً لوجوب الجهر في ظرف الجهل ، لاستحالة جعل حكم على موضوع لا يمكن احرازه اصلاً ، فان المكلف اذا علم بعصيائه وجوب الاخفاف ينقلب الموضوع فيصير الواجب عليه عندئذ هو الجهر دون الاخفاف ، واذا كان جاهلاً به فلا يصل . وعليه فكيف يمكن أخذه في موضوع وجوب الجهر .

وان شئت فقل : ان فعلية الخطاب المترتب تتوقف على توفير شرط :

الاول - ان يكون الخطاب المترتب عليه فعلياً ومنجزاً .

الثاني - كون المكلف عاصياً له وغير آت به في الخارج .

الثالث - كونه عالماً بعصيائه ، فعند توفر هذه الشروط الثلاثة يمكن القول بالترتب وبفعالية الخطاب المترتب ، وإلا فلا يمكن القول به أبداً ، فالموارد التي تجرى فيها اصالة البراءة عن التكليف المجهول كما في الشبهات البدوية تنتفي فيها الشروط الثلاثة مع ضرورة انه مع جريان البراءة لا يتنجز التكليف الواقعي ومع عدم تنجزه فلا عصيان فضلاً عن العلم به . وعليه فلا يمكن القول بالخطاب القربي في تلك الموارد ، كما انه - في الموارد التي لا تجرى فيها اصالة البراءة من جهة وصول التكليف الواقعي بطريقه وذلك كموارد الشبهات قبل الفحص ، والموارد التي اهتم الشارع بها يمتنع جعل خطاب مترتب على عصيان التكليف الواقعي في تلك الموارد فإن التكليف الواقعي فيها وان كان فعلياً ومنجزاً إلا أن مجرد ذلك لا يجدى في صحة الخطاب بنحو الترتيب ، لانفاه الشرطين الآخرين فيها ، اعني بهما تتحقق العصيان ، والعلم به .

والوجه فيه ما عرفت من ان العصيان في تلك الموارد حقيقة اما هو بالنسبة الى الخطاب الطريق (وهو وجوب الاحتياط أو التعلم) الواصل عند المصادفة للواقع دون الخطاب الواقعي المجهول . وكما ان في موارد العلم الاجمالي التي كان التكليف فيها معلوماً اجمالاً وواصلاً به ، وفعليته وعصيائه كانتا متحققتين واقعاً على تقدير تحقق المخالفة ومصادفة الاحتمال الواقع فمع ذلك لا يمكن الالتزام بالترتب فيها ، وجعل خطاب مترتب على عصيان التكليف الواقعي ، وذلك لأن الشرط الاخير الذي اعتبر في صحة الخطاب القربي - اعني به العلم بتحقق العصيان الموجب لوصول الخطاب المترتب وتنجزه على المكلف - مختلف في هذا الفرض . والحاصل ان المكلف ان لم يكن محرازاً للعصيان المترتب عليه خطاب آخر لم يتنجز عليه ذلك الخطاب ، لعدم احراز موضوعه - وهو العصيان - وان كان محرازاً له بفعل

الخطاب المترقب في مورده وإن كان صحيحًا ولا مانع منه اصلاً إلا أنه خلاف مفروض الكلام في المقام ، فإن مفروض الكلام هو جعل خطاب آخر مترباً على العصيان الواقعي للخطاب الأول في ظرف جهل المكلَف به - لا مطلقاً - ومن الواضح أن كل خطاب يستحيل وصوله إلى المكلَف صغيراً أو كبرى يستحيل جعله من المولى الحكيم .

وعلى ذلك يتفرع استحالة أخذ النسيان في موضوع خطاب ، فإن المكلَف ان التفت إلى نسيانه انقلب الموضوع وخرج عن عنوان النامي ، وإن لم يلتفت إليه لم يحرز التكليف المترتب عليه فلا يمكن جعل مثل هذا التكليف الذي لا يعقل وصوله إلى المكلَف أبداً . هذا ملخص ما أفاده (قدره) في المقام مع شئ من التوضيح.

اقول : ما ذكره (قدره) ينحل إلى عدة نقاط :

الأولى - أن فعليَّة الخطاب المترتب على عصيان الخطاب الآخر ترتكز على ركائز ثلاثة : ١ - فعليَّة ذلك الخطاب وتنجزه . ٢ - عصيَانه . ٣ - العلم به عصيَانه ، والا فقستحيل فعليَّة الخطاب المترتب على ذلك .

وعلى ضوء تلك النقطة تترتب أمور :

الأول - عدم امكان جريان الترتيب في محل الكلام وفي مسألة القصر وال تمام لعدم توفر الركيزة الثانية والثالثة فيها - وهما تحقق العصيان في الواقع والعلم به - والعصيان وإن كان متحققاً في كلتا المسألتين ، إلا أنه حقيقة إنما هو بالإضافة إلى الخطاب الطريق الواسط عند المصادفة مع الواقع - وهو وجوب التعلم - لا على خالفة الخطاب الواقعي المجهول .

الثاني - عدم امكان جريانه في الشبهات البدوية التي تجري فيها اصلة البراءة عن التكليف المجهول ، لعدم توفر شيء من الركائز المذبورة في تلك الشبهات كما هو واضح .

الثالث - أنه لا يمكن جعل خطاب مترتب على عصيان خطاب آخر في

موارد الشبهات قبل الفحص ، أو الموارد المهمة التي يجب الاحتياط فيها ، لاتفاق الركيزة الثانية والثالثة فيها - اعني بها تتحقق العصيان ، والعلم به - وذلك لما عرفت من ان العصيان حقيقة اما هو بالنسبة الى الخطاب الظريقي الواصل عند مطابقته الواقع ، دون الخطاب الواقعي المجهول .

الرابع - عدم امكان جريانه في موارد العلم الاجمالي ، لعدم توفر الركيزة الثالثة في تلك الموارد ، وان كانت الركيزة الاولى والثانية متوفرتين فيها ، فان التكليف المعلوم بالاجمال واصل الى المكلف بالعلم الاجمالي ، وعصيائه متتحقق على تقدير تتحقق المصادفة الواقع ، وذلك لأن العلم بتحقق العصيان الموجب لوصول التكليف المترتب ، وتنجزه على المكلف منتف في هذا الفرض .

الثانية - ان العقاب فيما نحن فيه وفي الشبهات قبل الفحص وفي الموارد المهمة اما يكون على مخالفة الوجوب الظريقي كوجوب التعلم او الاحتياط المستلزمة لمخالفته الواقع . ومن هنا قلنا ان العصيان حقيقة اما هو بالنسبة الى الخطاب الظريقي الواصل عند المصادفة مع الواقع ، دون الخطاب الواقعي المجهول .

الثالثة - انه لا يمكن أخذ النسيان بشيء في موضوع حكم ، لاستحالة كونه واصلا الى المكلف ، وذلك لأن المكلف ان التفت الى نسيانه خرج عن موضوع النامي وصار ذاكرا ، وان لم يلتفت اليه لم يحرز التكليف المترتب عليه فلا يمكن جعل مثل هذا الحكم الذي لا يمكن وصوله الى المكلف صغرى وكبيرى ابدا .

ولنأخذ بدراسة هذه النقاط :

اما النقطة الاولى فبناء على ما افاده (قوله) من ان المأمور في موضوع الخطاب المترتب هو عصيان الخطاب المترتب عليه فهو في غاية الصحة والمتانة ، ضرورة انه على أساس تلك النقطة لا يمكن القول بالترتب في شيء من الموارد المذكورة - كما عرفت - اما فيما نحن فيه وما شاكله فلا اتفاء الركيزة الثالثة - وهي احراز عصيان الخطاب المترتب عليه - لوضوح ان الامر بالقراءة الجهرية اذا كان

مشروطاً بعصيان الامر بالقرامة الاخفائية وبالعكس ، ومع ذلك كانت صحة كل واحدة منها مشروطة بحال الجهل بوجوب الامر لم يكن احراراً بذلك المصيان بما هو مأمور في الموضوع وإلا لانقلب الموضوع . واما في الموارد الثلاثة الاخيرة فايضاً الامر كذلك من جهة انتفاء تلك الركيزة فيها بعينها .

نعم ما افاده (قدره) من انتفاء الركيزة الثانية في ما عدا المورد الاخير بدعوى ان استحقاق العقاب على عصيان الخطاب الطريق الواسع عند المصادقة ل الواقع ، لا على التكليف الواقع المجهول لا يمكن المساعدة عليه ، لما سنبين في النقطة الآتية ان شاء الله تعالى . ولكن الالتزام بتلك النقطة وهي لزوم تقييد فملية الخطاب المترتب بعنوان عصيان الخطاب المترتب عليه بلا ملزم وسبب ، بل الامر على خلاف ذلك . فهذا دعويان :

الاولى - انه لا ملزم للتقييد بخصوص المصيان .

الثانية - انه لا بد من الالتزام بالتقييد بغيره .

اما الدعوى الاولى فلان صحة القول بجواز الترتب لا تتوقف على ذلك اصلاً فان الترتب كما يذكر تصحیحه بتقييد الامر بالهم بعصيان الامر بالام ، كذلك يمكن تقييده بعدم الاتيان بمعاقبه . فلا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً ، اذن الالتزام بكون الشرط هو خصوص الاول دون الثاني بلا موجب وسبب . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان صحة الترتب (أى تعلق الامر بالهم على نحو الترتب) لم ترد في آية او رواية ، ليقال ان الموضوع المأمور فيها هو عصيان الامر بالام ، لا ترك متعلقه في الخارج .

وعلى هذا فلا مانع من ان يكون الامر بالقرامة الاخفائية - مثلاً - مترتبًا على ترك القرامة الجهرية وبالعكس ، والامر بالصلة تماماً مترتبًا على ترك الصلة قصراً ، فان الترك قابل للحراراة من دون لزوم حدوث انقلاب الموضوع .

فالنتيجة انه لا مانع من الالتزام بالترتب في هاتين المسألتين ، فان المانع منه ليس إلا توهن ان الشرط خصوص العصيان ولكن قد عرفت بطلانه ، وان امكان الترتب لا يتوقف على ذلك ، فان مناط امكانه هو عدم لزوم طلب الجمع بين الضدين من اجتماع الامرین في زمان واحد . ومن الواضح انه لا يفرق في ذلك بين ان يكون الامر بالهم مشروعاً بعصيان الامر بالام او بترك متعلقه في الخارج .

واما الدعوى الثانية فلان الملوك الرئيسي لامكان الترتب وجوازه هو ان الواجب المهم في ظرف عدم الاتيان بالواجب الاهم وتركه في الخارج مقدور للملوك عقلاً وشرعأ ، فاذا كان مقدوراً في هذا الحال فلا يكون تعلق الامر به على هذا التقدير قبيحاً ، فان القبيح انما هو التكليف بالمحال وبغير المقدور ، وهذا ليس من التكليف بغير المقدور .

ونتيجة ذلك هي ان شرط تعلق الامر بالهم هو عدم الاتيان بالام وتركه خارجاً ، لا عصيانه ، ضرورة ان امكان الترتب يتحقق من هذا الاشتراط سواء أكان ترك الاهم معصية ام لم يكن ، وسواء أعلم المكلف بانطباق عنوان العصيان عليه ام لم يعلم فان كل ذلك لا دخل له في امكان الامر بالهم مع فعلية الامر بالام اصلاً ، ولذا لو فرضنا في مورد لم يكن ترك الاهم معصية لعدم كون الامر وجوباً لم يكن مانع من الالتزام بالترتب فيه .

ومن هنا قلنا بجريان الترتب في الاوامر الاستحبابية وعدم اختصاصه بالأوامر الازامية .

وعلى الجملة فتعمل الامر بالهم على الاطلاق في مقابل الامر بالام قبيح ، لامتنازام ذلك طلب الجمع ، وكذا تعلقه به في حال الاتيان بالام قبيح ، لعین المحدود المذبور . واما تعلقه به في حال عدم الاتيان به وترك امثاله في الخارج فلا قبيح فيه ، ولازم ذلك هو كون الشرط لتعلق الامر بالهم ترك الاهم واقعاً وعدم الاتيان به خارجاً كان تركه معصية ام لم يكن ، كان المكلف محظياً لانطباق

عنوان المعصية عليه ام لم يحرز .

واما العصيان بما هو مع قطع النظر عن تركه وعدم الاتيان به واقعاً فلا يصلح ان يكون شرطاً له ومصححاً لتعلقه به . واما مع انضمامه به فهو كالحجر في جنب الانسان ، فان المصحح له واقعاً إنما هو تركه خارجاً ، بداعه انه أساس امكان الترتب ونقطة دائرة امكانه ، لما عرفت من استحالة تعلق الامر به في غير تلك الحال .

واما ما تكرر في كلامنا من أن فعليه الامر بالمهم مشروطة بعصيان الامر بالام فن جهة انه عنوان يمكن الاشارة به الى ما هو شرط في الواقع - وهو ترك الامر - غالباً ، لامن ناحية انه شرط واقعاً ولو موضوعية في المقام ، إذن فما افاده شيخخنا الاستاذ (قوله) هنا لا يرجع بالتحليل العلمي الى معنى صحيح أبداً .

وعلى هذا الأساس لا مانع من الالتزام بالترتيب في هاتين المسألتين ودفع الاشكال المتقدم به . غاية الامر ان الترتيب فيها حيث انه على خلاف القاعدة فيحتاج وقوعه الى دليل والدليل موجود هنا وهو الروايات الصحيحة الواردة فيها وذلك لا ينافي دفع الاشكال بشكل آخر كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى . وعلى ضوء ما حقيقناه قد تبين انه لا أصل للركيزة الثانية والثالثة (وهما عصيان الامر بالام ، والعلم بعصيائه) ولا دخل لها في صحة الترتب اصلاً .

نعم الذي ترتكز عليه صحة الترتب وجوائزه هو ترك الاتيان بما تعلق الخطاب المترتب عليه بما هو ترك ، واحراز ذلك الترك في الخارج .

وعلى هذا الأساس لابد من التفصيل بين الموارد الثلاثة المتقدمة اعني بها الشبهات البدوية والشبهات قبل الفحص والموارد المهمة وموارد العلم الاجمال بالالتزام بجريان الترتب فيما عدا الاولى ، وعدم جريانه فيها . فهنا دعويان :
الاولى - عدم جريان الترتب في موارد الشبهات البدوية .
الثانية - جريانه في ما عدتها .

اما الدعوى الاولى فهى في غاية الصحة والمتانة . والوجه في ذلك واضح وهو ان التكليف الواقعي في الشبهات البدوية على تقدير ثبوته غير صالح لأن يكون من احتمال الحكم من الاحكام ، ومع هذا الحال لا موضوع للبحث عن الترتيب . واما الدعوى الثانية فلان التكليف الواقعي في جميع تلك الموارد من جهة وصوله الى المكلف بطريقه او بعلم اجمالى صالح لان يكون من احتمال تكليف آخر مضاد له . وعليه فلا مانع من الانزام بالترتب فيها باعتبار ان التكليف الواقعي بعد تتجزء لا محالة يقتضي لزوم الاتيان بتلك المشتبهات فى موارد الشبهات الوجوية ووجوب الاختناب عنها فى موارد الشبهات التحريمية وعندئذ لو كان هناك واجب آخر يزاحم لزوم الاتيان بها او واجب الاختناب عنها فلا مانع من الانزام بوجوبه عند ترك ذلك . وهذا واضح .

واما النقطة الثانية فلا يمكن القول بها . والوجه في ذلك هو ان العقاب ليس على مخالفة الوجوب الطريق الوacial المصادف للواقع ، ضرورة ان مخالفة الوجوب الطريق بما هو لا توجب العقاب وفي صورة المصادفة للواقع ليس العقاب على مخالفته ، بل انما هو على مخالفة الواقع ، فانه بعد تتجزء بوجوب الاحتياط او التعلم فلا محالة توجب مخالفته استحقاق العقاب .

وعلى الجملة فوجوب الاحتياط أو التعلم ليس وجوباً نفسياً على الفرض ، لفستلزم مخالفته المقوبة بل هو وجوب طريق شأنه احراز الواقع وتتجزء وبعده لا محالة يكون العقاب على مخالفة الواقع بما هو لا على مخالفته ، وضم مخالفته الى مخالفة الواقع بالإضافة الى استحقاق العقاب كالحجر في جنب الانسان ، ضرورة انه لا دخل له في العقاب اصلاً .

نعم ما افاده (قوله) من ان العقاب لا يمكن ان يكون على الواقع المجهول بما هو متين ، إلا ان ذلك لا يوجب ان لا يمكن العقاب عليه بعد احرازه وتتجزء من جهة وجوب الاحتياط أو التعلم ايضاً . فما افاده (قوله) هنا لا يلائم مذهبـ

من ان وجوب التعلم والاحتياط طريق لا نفسي .

واما النقطة الثالثة وهى استئصاله أخذ النسيان فى موضوع الحكم فهو فى غاية الجودة والاستقامة . وقد تعرضا لها فى الدورة السابقة فى آخر بحث البرامة والاشتغال بصورة مفصلة فلا حاجة الى الاعادة هنا ، ويأتى الكلام فيها فى خلها ان شاء الله تعالى .

الوجه الثاني - ما ذكره المحقق صاحب المكتفيا (قده) وليك نص كلامه :

قلت : إنما حكم بالصحة لأجل اشتغالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء فى نفسها مهمة فى حد ذاتها وان كانت دون مصلحة الجهر والقصر ، وإنما لم يوص بها لأجل انه امر بما كاف واجدة لتلك المصلحة على النحو الاكمل والا تم . واما الحكم باستحقاق العقوبة مع التكهن من الاعادة ، فانها بلا فائدة ، إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبق مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت فى المأمور بها ، ولذا لو أتى بها فى موضع الآخر جهلاً مع تكنته من التعلم فقد قصر ، ولو علم بعده وقد وسع الوقت . فانقدح انه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الاتمام ، ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الاختفات ، وان كان الوقت باقى .

ان قلت على هذا يكون كل منها فى موضع الآخر سبيلاً لتفويت الواجب فهلا ، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام ، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام . قلت ليس سبيلاً لذلك غايتها انه يكون مضاداً له . وقد حققنا فى محله ان الضد وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف اصلاً . لا يقال على هذا فلو صلى تماماً أو صلى اخفاناً فى موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبها فى موضعها لكان صلاته صحيحة ، وان عوقب على خالفه الامر بالقصر أو الجهر ، فانه يقال لا بأس بالقول به لو دل دليل على انها تكون مشتملة ولو مع العلم ، لاحتمال اختصار ان يكون كذلك فى صورة الجهل ، ولا بعد اصلاً فى اختلاف الحال فيها باختلاف حالى العلم بوجوب شيء والجمل به كما لا ينفي .

أقول : ملخص ما أفاده (قوله) هو أن الحكم بصحمة الصلة جهرأ في موضع الأخفات وبالعكس وصحمة الصلة تماماً في موضع القصر يكتفى على أساس اشتتمالها على المصلحة المزمعة في نفسها ، وبعده استيفانها لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة الأخرى التي هي أهم من المصلحة الأولى لتضاد المصلحتين وعدم امكان الجمع بينهما في الخارج . ثم ان اشتتمالها على تلك المصلحة المزعومة يختص بحالة الجهل بوجوب الواجب الواقعي . وأما في صورة العلم به فلا مصلحة لها أبداً ، ولا بعد في ذلك ، ضرورة ان الاشياء تختلف من حيث وجودها المصلحة أو عدم وجودها لها باختلاف الحالات والازمان . وهذا واضح . ويتفق على ذلك عدم وجوب الاعادة ولو مع بقاء الوقت وتذكر المكلف منها . لعدم مشروعيتها بعد استيفاء المصلحة المذكورة في ضمن الصلة تماماً والصلة جهرأ - مثلاً - وقد حققنا في محله ان عدم الضد ليس مقدمة للضد الآخر ليكون فعله منها عنه فيكون فاسداً . وأما الحكم باستحقاقه العقوبة مع تذكره من الاعادة في الوقت فمن ناحية تقديره ، وعدم فائدة الاعادة .

وقد اجبنا عن ذلك في آخر بحث البراءة والاشغال وملخصه : ان المضادة بين الافعال الخارجية وان كانت معقوله وواقعه في الخارج بالبداهة كالمضادة بين القيام والقعود والحركة والسكنى وما شاكلها . وأما المضادة بين الملائكة الواقعية القائمة بالافعال الخارجية بما هي مع قطع النظر عن التضاد بين تلك الافعال في غاية بعد ، بل تكاد تلتحق بالمحال ، ضرورة انه لا يعقل التضاد بين المصلحتين مع امكان الجمع بين الفعلين ، فاذا فرضنا ان في كل من صلاته الجهر والاخفات مصلحة تامة ، او في كل من صلاته الشام والقصر مصلحة كذلك ، وكان المكلف متتمكناً من الجمع بينهما خارجاً فلا يعقل التضاد بين المصلحتين بحيث لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما خارجاً واستيفانها معاً . فما أفاده (قوله) من التضاد بين المصلحتين وعدم امكان استيفانها معاً لا يعقل له معنى حوصل اصلاً .

اضف الى ذلك ان المصلحتين المفروضتين القائمة احداهما بطبيعتها الصلة والاخرى بخصوص القصر او الاخفاف - مثلا - لا يخلو ان من ان تكوننا ارتباطيتين او تكوننا استقلاليتين ولا ثالث لها .

فهل الاول لا يمكن الحكم بصحة الصلة تماماً في موضع القصر والصلة جهراً في موضع الخفت وبالعكس ، افرض ان المصلحتين ارتباطيتان ، ومع عدم حصول المصلحة الثانية لا يمكن حصول الاولى .

وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب بان يكون القصر - مثلا - أو الجهر أو الاخفاف واجباً في واجب ، وهو طبعي الصلاة مع قطع النظر عن اية خصوصية من هذه الخصوصيات باعتبار كونها مشتملة على مصلحة الزامية في حال الجهل بتلك الخصوصيات . ولازم ذلك هو تعدد العقاب عند ترك الصلة على الاطلاق وعدم الاتيان بها ابداً لاماً ولا قصرأ لا جهراً ولا اخفافاً ، وهو خلاف الضرورة كما لا يخفى .

فالصحيح هو ما ذكرناه في محله وحاصله انه لا يمكن المساعدة على ما هو المشهور بين الاصحاب من الجمع بين الحكم بصحة الجهر في موضع الخفت وبالعكس وصحة التمام في موضع القصر ، وبين الحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب الواقعي .

والوجه في ذلك هو ان الجاهل بوجوب القصر والاخفاف - مثلا - لو صلى قصرأ أو اخفافاً وتحقق منه قصد القربة في حال الاتيان به فلا يخلو الامر من ان يحكم بفساد صلاته هذه ووجوب الاعادة عليه عند اكتشاف الحال وارتفاع الجهل أو يحكم بصحتها وعدم وجوب الاعادة عليه ولا ثالث في البين .

اما على الاول فلا شبهة في ان مقتضاه هو ان الصلة تماماً أو جهراً هو الواجب على المكلف تعيناً في الواقع عند جمل المكلف بالحال ، وعلى هذا فلامعنى لاستحقاق العقاب على ترك القصر او الاخفاف ، ضرورة ان القصر او الاخفاف

لا يكون واجباً في هذا الحال على الفرض ، ليستحق العقاب على تركه ودعوى الاجماع عليه في هذا الفرض من الغرائب كلام لا يخفى . على ان استحقاق العقاب ليس من الاحكام الشرعية ، يمكن دعوى الاجماع عليه . هذا مع ان كلاماً كثيراً من الاصحاب خالية عن ذلك .

واما على الثاني فلا شبهة في ان الحكم في الواقع حينئذ يكون هو التخيير بين الجهر والاختفات والقصر وال تمام ، ولازم ذلك ان يكون الاتيان بالقصر او الاختفات بجزءاً كما هو شأن كل واجب تخييري ، وعلى هذا فلا موضوع لاستحقاق العقاب بعد الاتيان باحد طرف التخيير ، وان لم يكن المكلف حال العمل ملتفتاً اليه ، ضرورة ان الاختفات اليه ليس من أحد شرائط صحة الاتيان باحد طرفيه .

وقد تحصل مما ذكرناه امران :

الاول - انه يمكن دفع الاشكال المزبور عن المسألتين المتقدمتين بوجهيـن :
اـحـدـهـماـ الـاـلـتـزـامـ بـالـتـرـتبـ فـيـ مـقـامـ الـجـهـرـ ،ـ وـقـدـ عـرـفـتـ اـنـ لـاـ مـانـعـ مـنـ اـصـلـاـ ،ـ غـایـةـ الـاـمـرـ اـنـ وـقـوـعـهـ فـيـ الـخـارـجـ يـحـتـاجـ إـلـىـ دـلـیـلـ ،ـ وـقـدـ دـلـ الدـلـیـلـ عـلـىـ وـقـوـعـهـ فـیـهـاـ .

ثـانـيـهاـ - ما ذـكـرـناـهـ لـهـ لـدـ الـآنـ مـنـ اـنـ لـاـ مـوـجـبـ لـاـسـتـحـقـاقـ الـعـقـابـ أـصـلـاـ كـاـ عـرـفـتـ .

الثـانـيـ - ان نقطـةـ الـاـمـتـيـازـ بـيـنـ هـذـيـنـ الـجـوـاـيـنـ هـيـ انـ الـجـوـاـبـ اـلـأـوـلـ نـاظـرـ الىـ اـنـ لـاـ مـانـعـ مـنـ اـجـمـعـ بـيـنـ الـاـمـرـيـنـ المـزـبـورـيـنـ اـعـنـ بـهـاـ صـحـةـ الـتـامـ فـيـ مـوـضـعـ القـصـرـ وـالـجـهـرـ فـيـ مـوـضـعـ الـخـفـتـ اوـ بـالـعـكـسـ ،ـ وـاـسـتـحـقـاقـ الـعـقـابـ عـلـىـ مـخـالـفـةـ الـوـاقـعـ فـاـنـهـ بـنـاءـ عـلـىـ القـوـلـ بـصـحـةـ الـتـرـتبـ فـيـهـاـ لـاـ اـشـكـالـ فـيـ الـاـلـتـزـامـ بـالـجـهـرـ بـيـنـ هـذـيـنـ الـاـمـرـيـنـ ،ـ بـلـ هـوـ لـازـمـ ضـرـورـيـ للـقـوـلـ بـالـتـرـتبـ ،ـ كـاـ عـرـفـتـ السـكـلـامـ فـيـ بـصـورـةـ مـفـصـلـةـ .ـ وـالـجـوـاـبـ الثـانـيـ نـاظـرـ اـلـىـ اـنـ مـعـ الـحـكـمـ بـصـحـةـ الـتـامـ فـيـ مـوـضـعـ الـقـصـرـ وـالـجـهـرـ فـيـ مـوـضـعـ الـخـفـتـ وـبـالـعـكـسـ كـاـ هـوـ صـرـيـحـ صـحـيـةـ زـرـارةـ لـاـ يـكـنـ الـحـكـمـ

باستحقاق العقاب على خالفة الواقع ، لما عرفت من أنه مع قطع النظر عن الترتب فالحكم بالصحة يبني على أحد التقديرتين المتقدمين هما : كون المقام أو الجهر - مثلاً واجباً تعيناً في ظرف الجهل وكونه أحد فرد الواجب التخييري . وعلى كلا التقديرتين لا مجال لاستحقاق المقابل أصلاً . هذا تمام الكلام في الأمر الأول .

الثاني - أن الترتب كا يجري بين الواجبين المضيقين أحدهما هم من الآخر كا سبق فهل يجري بين الواجبين أحدهما موسع والآخر مضيق أم لا ؟

قد اختار شيخنا الاستاذ (قدره) جريانه فيما ، ببيان أن الواجب المهم إذا كان موسعاً له افراد كثيرة ، وكان بعض افراده مزاحماً لللام دون بعضها الآخر بناء على ما ذكرناه من ان اعتبار القدرة في متعلق التكليف من جهة اقتضاء نفس التكليف ذلك فلا حالة يتقييد المأمور به بالحصة الخاصة وهي الحصة المقدورة فيخرج غير المقدور من الافراد عن اطلاقه . وعليه فلا حالة يتوقف شمول الاطلاق للفرد المزاحم على القول بامكان الترتب وجوازه ، فأن قلنا به يدخل في الاطلاق عند عصيان الأمر باللام وترك متعلقه ، وإلا فهو خارج عنه مطلقاً .

نعم يمكن الحكم بصحته حينئذ من جهة اشتغاله على الملاك وأما بناء على ما ذكره الحقائق الثاني (قدره) من ان اعتبار القدرة في متعلق التكليف إنما هو من ناحية حكم العقل بوجوب تكليف العاجز ، فلا تحتاج في الحكم بصحة الفرد المزاحم الى القول بالترتب والالتزام به ، بل يمكن القول بها ولو قلنا باستحالة الترتب . والوجه في ذلك هو أن الطبيعة المأمور بها بما أنها مقدورة للمكلف ولو بالقدرة على بعض افرادها - كا هو المفروض - فلا مانع من تعلق الأمر بها على اطلاقها .

وعليه فيصح الاتيان بالفرد المزاحم بداعى امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة إذ الانطباق قوى والجزء عقل .

أقول : الكلام في ذلك مرة يقع من ناحية ان منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف هل هو حكم العقل بوجوب تكليف العاجز أو اقتضاء نفس التكليف ذلك .

ومرة اخرى يقع من ناحية ان المهم اذا كان موسم او كان بعض افراده من احما بالاهم ، يمكن اثبات صحته بالترتب ام لا ؟

اما الكلام في الناحية الاولى فقد ذكرنا ان القدرة لم تؤخذ في متعلق التكليف اصلا ، لا من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز ، ولا من جهة اقتضاء نفس التكليف ذلك ، وانما هي معتبرة في ظرف الامتنال والاطاعة ضرورة ان العقل لا يحكم باريد من اعتبارها في تلك المرحلة وقد تقدم الكلام في ذلك بصورة مفصلة وقد اوضخنا هناك بطلان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من وجوه فلاحظ

واما الكلام في الناحية الثانية فيrian الترتب فيه يكتسي على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قده) من ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق ، وبما ان تقييد المهم في المقام بخصوص الفرد المزاحم محال فاطلاقه بالإضافة اليه ايضا محال . وعليه فلا يمكن الحكم بصحته من جهة الاطلاق ، فلا محالة تبقى صحته على القول بالترتب مع قطع النظر عن كفاية الملائكة الامر ان الترتب هنا ائما هو في اطلاق الواجب المهم بمعنى ان اطلاقه مترب على ترك الواجب الاهم ، وهذا بخلاف الترتب في غير المقام ، فان هناك أصل الخطاب بالمهم مترب على ترك امثال الخطاب بالاهم ، لا اطلاقه . وعلى كل حال فالترتب في المقام مبني على مسلكه (قده) .

ولكن قد ذكرنا غير مررة ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد فاستحالة احدهما في مورد لا يستلزم استحالة الآخر وعليه فلا يتوقف الحكم بصحته على القول بحوال الترتب ، ضرورة انه عندئذ يمكن الاتيان به بداعي امثال الامر المتعلق بالطبيعة .

وعلى الجملة فيrian الترتب فيما اذا كان الواجب المهم موسم او الاهم مضيقا يرتكز على أحد امررين :

الأول - دعوى اقتضاء نفس التكليف اعتبار القدرة في متعلقه وانه يوجب تقييده بحصة خاصة وهي الحصة المقدورة .

الثاني - دعوى ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق .
ولتكن قد عرفت فساد كلتا الدعويين في غير موضع . هذا مضافاً الى ان
الدعوى الأولى - على تقدير تسليمها في نفسها - لا توجب تقييد المتعلق بخصوص
تلك الحصة ، كما تقدم الكلام في ذلك بشكل واضح فلا نعيد .
فالصحيح في المقام ان يقال . - كما ذكرناه سابقاً - ان هذه الصورة اعني بها
ما اذا كان المهم موسعاً والاهم مضيقاً - خارجة عن كبرى مسألة التزاحم لمعنى .
المكلف فيها على الفرض من الجمجم بين التكليفيين في مقام الامتنال ، ومعه لا من احتمة
يبيئها اصلاً . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان البحث عن امكان ترتيب احد الحكمين على عدم الاتيان
بمتعلق الحكم الآخر واستحالة ذلك ابداً هو في فرض التزاحم بينهما ، وإلا فلم يكن
للبحث عنه موضوع اصلاً ، كما هو واضح .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان الصورة المذبورة خارجة عن
موضوع بحث الترتيب ، فان موضوع بحثه هو ما اذا لم يمكن اثبات صحة المهم
الابداه على القول بالترتيب ، وفي المقام يمكن اثبات صحته بدون الالزام به ، بل
ولو قلنا باستحالته كما عرفت غير مرأة .

الثالث - ذكر شيخنا الاستاذ (قدره) ان المكلف قد يكون عالماً بخطاب الامر
قبل الشروع في امثال خطاب المهم ، وقد يكون عالماً به بعد الشروع فيه . اما على
الفرض الأول فيدور الحكم بصحمة الاتيان بالمهم وامثال خطابه مدار القول
بامكان الترتيب ، كما ان الحكم بفساده يدور مدار القول بامتناعه كما سبق . واما على
الفرض الثاني وهو ما اذا كان المكلف عالماً بخطاب الامر بعد الشروع فيه ، فان كان
الواجب المهم بما لا يحرم قطعه فحكم الفرض الأول بلا كلام . واما ان كان بما
يحرم قطعه ، كما اذا دخل في المسجد وشرع في الصلاة ثم علم بتجسسه ، فعندئذ لا يتوقف
بقاء الامر بالمهم - وهو الصلاة في مفروض المثال - على القول بالترتيب فيمكن

الحكم بصحتها من دون الالتزام به اصلاً .

والوجه في ذلك هو ان ازاله التجاوز عن المسجد وان كانت اهم من الصلاة باعتبار أنها فورية دون الصلاة ، إلا ان المكلف اذا شرع فيها وحرم عاليه قطعها على الفرض لم يكن عندئذ موجباً لتقديم الامر بالازالة على الامر بالصلاه . وعليه فلا يتحقق عصيان لخطابها ، ليكون الامر باتمامها متوقفاً على جواز الترتب .

وسر ذلك هو ان الدليل على وجوب الازالة إنما هو الاجماع ، وليس دليلاً لفظياً ليكون له اطلاق أو عموم يشمل هذه الصورة ايضاً . وعلى هذا فلابد من الاقتصر على المقدار المتيقن منه ، والمقدار المتيقن منه غير تلك الصورة ، فلا يشملها ، اذن يبقى الامر بالاتمام بلا من احرم . وعلى الجملة فالاجماع بما انه دليل لي فالقدر المتيقن منه غير هذا الفرض ، فلا يشمل ذلك .

نعم اذا كان هناك واجب آخر اهم من اتمام الصلاة كحفظ النفس المحترمة او ما شاكله توقف الامر باتمام الصلاة عندئذ على القول بالترتب ايضاً ، ضرورة ان الامر بالاتمام من جهة من احنته بالاهم قد سقط يقيناً ، فشبوته له حينئذ لا حالة يتوقف على عصيان الامر بالاهم وعدم الانيان ب المتعلقةه خارجاً .

وغير خفي ان ما افاده (قوله) إنما يتم لو كان مدرك حرمة قطع الصلاة هو الروايات الدالة على ان تحليمه هو التسلیم ، فان مقتضى اطلاق تلك الروايات هو حرمة قطعها والخروج عنها بغير التسلیم مطلقاً ولو كانت من احنة مع الازالة ، ولكن قد ذكرنا في بحث الفقه ان شئ من هذه الروايات لا يدل على حرمة قطع الصلاة ، غاية ما في الباب انها تدل على ان التسلیم هو الجزء الاخير ، وان الصلاة تختتم به كما تفتح بالتكبرة ، واما ان قطعها يجوز او لا يجوز فهى اجنبية عن هذا تماماً .

ومن هنا فلنا انه لا دليل على حرمة قطع الصلاة اصلاً ما عدا دعوى الاجماع على ذلك كما في كلمات غير واحد . ولكن قد ذكرنا ان الاجماع لم يتم ، فان

المحصل منه غير ثابت ، والمنقول منه غير معتبر ، على انه يحتمل ان يكون مدركاً تلك الروايات او غيرها ، ومع هذا كيف يمكن ان يكون كافياً عن قول المقصوم (ع) .

ولو تزلنا عن ذلك وسلينا ثبوت الاجماع فالقدر المتيقن منه هو ما اذا لم تكن الصلاة من احة مع الازالة . واما في صورة المزاحمة فلا علم لنا بشيء ، وذلك لعدم تعرض كثير من الفقهاء لتلك الصورة . وعليه فلا موجب لتقديم وجوب امام الصلاة على وجوب الازالة .

وعلى الجملة بما ان الدليل على كل من الطرفين هو الاجماع فهو لا يشمل الصورة المزبورة فاذن لا دليل على وجوب الازالة في تلك الصورة ، ولا على وجوب الامام ، وحيث لا أهمية في البين فقتضي القاعدة هو التخيير بين قطع الصلاة والاشغال بالازالة وبين امامها . و تمام الكلام في محله .

الرابع - هل يمكن الحكم بصحبة الوضوء أو الغسل من امام الذهب أو الفضة أو المغصوب ام لم يكن ؟

اقول : تحقيق الكلام في هذه المسألة يستدعي البحث عنها في جهات :
الاولى - الوضوء أو الغسل من الماء المغصوب .

الثانية - الوضوء أو الغسل من امام الذهب أو الفضة أو المغصوب .

الثالثة - الوضوء أو الغسل في الدار المغصوبة أو في الفضاء المغصوب .

اما الجهة الاولى فلا شبهة في فساد الوضوء أو الغسل . ووجه فيه ظاهر وهو ان المنهى عنه يستحيل أن يكون مصداقاً للمأمور به ، وحيث ان الوضوء أو الغسل في هذا الماء بنفسه تصرف في مال الغير ومصدق للغصب فيستحيل أن ينطبق عليه المأمور به ، ولا يدخل ذلك في كبرى مسألة التزاحم ابداً كما هو ظاهر

اما الجهة الثانية فلو قلنا انه يصدق على الوضوء أو الغسل من امام المغصوب أو الذهب أو الفضة انه نحو تصرف فيه بناء على عدم جواز استعمال الآيتين

- مطلقاً - فلا اشكال في فساده ايضاً ، لما عرفت من ان المحرم يستحيل ان يكون مصداقاً للمأمور به ، وبما ان الوضوء أو الغسل على هذا بنفسه محرم فيمتنع ان ينطبق الواجب عليه . وهذا واضح . واما بناء على ما هو الصحيح من ان المأمور به في مثل هذه الموارد غير متعدد مع المنهى عنه ، فان المأمور به هو صب الماء على الرأس والبدن أو على الوجه واليدين ، والمنهى عنه هو أخذ الماء من تلك الاولى فلا مانع من الحكم بصحبة الوضوء أو الغسل ، وذلك لعدم صرامة الحكم من متعلقه الى مقارنته ولو ازمه الاتفاقية .

وان شئت فقل : ان متعلق النهي هو أخذ الماء منها ، فانه نحو استعمال لها وهو محرم على الفرض ، واما صبه على الوجه واليدين - مثلا - بعد أخذها منها فليس باستعمال لها ، ليكون محرماً نعم هو مترب عليه وقد ذكرنا في بحث مقدمة الواجب ان حرمة المقدمة لا تمنع عن ايجاب ذيفها اذا لم تكن منحصرة ، واما اذا كانت منحصرة فتقع المرامة بينهما ، فاذن المرجع هو قواعد باب التراحم . ولتكن المشهور بين الاصحاحاب قديماً وحديثاً هو التفصيل بين ما اذا كان الماء منحصراً فيها وما اذا لم يكن فذهبوا الى فساد الوضوء أو الغسل في الصورة الاولى والى صحته في الصورة الثانية .

اما الصورة الاولى فقد ذكروا ان اخذ الماء منها بما انه كارٌ محرماً شرعاً فالمكلف وقتئذ فقد للماء ، لما ذكرناه غير مرأة من ان المستفاد من الآية المباركة بقرينة داخلية وخارجية هو ان المراد من وجدان الماء فيها وجوده الخاص ، وهو ما اذا تمكّن المكلف من استعماله عقلاً وشرعاً ، وفي المقام وان تمكّن من استعماله عقلاً وتوكيناً ، ولذلك لا يمكن منه شرعاً والمنع الشريعى كالمنتزع العقلى . فاذن وظيفته هي التيتم .

اما الصورة الثانية فلأن الوضوء أو الغسل مشروع في حقه ، لفرض انه واجد للماء ، غاية الامر انه قد ارتكب مقدمة محرمة وهي - اخذ الماء من الاولى -

وهذا لا يمنع عن صحة وضوئه او غسله بعد ما كان الماء الموجود في يده مباحاً .
وهذا ظاهر .

أقول : التحقيق على ما هو الصحيح من عدم اتحاد المأمور به مع المنهى عنه خارجاً صحة الوضوء أو الغسل على كلا التقديرين .

ويبيان ذلك يقتضى دراسة نواحي عديدة :

الاولى - صورة انحصر الماء باحد الاواني المزبورة ، مع عدم تمكّن المكلف من تفريغ الماء منها في اناه آخر على نحو لا يصدق عليه الاستعمال .

الثانية - ما اذا تمكّن المكلف من تفريغه في اناه آخر من دون ان يصدق عليه الاستعمال .

الثالثة - صورة عدم انحصر الماء فيها ، وجود ماء آخر عنده يكفي لوضوئه أو غسله .

اما الكلام في الناحية الاولى فيقع في موردين :

الاول - ما اذا أخذ المكلف الماء من هذه الاواني دفعة واحدة بمقدار يفي لوضوئه أو غسله .

الثاني - ما اذا أخذ الماء منها غرفة غرفة .

اما الاول - فالظاهر انه لا اشكال في صحة الوضوء أو الغسل به ، ضرورة ان المكلف بعد أخذ الماء منها صار واحداً للماء وجداناً ومتمكناً من استعماله عقلاً وشرعأً ، ولا نرى في استعمال هذا الماء في الوضوء أو الغسل أى مانع ، هذا نظير ما اذا توقف التمكّن من استعمال الماء على التصرف في ارض مخصوصة ، ولكن المكلف بسوء اختياره تصرف فيها ووصل الى الماء وبعد وصوله اليه لا اشكال في انه واحد للماء ووظيفته عندئذ هي الوضوء أو الغسل ، دون التيمم وان كان قبل التصرف فيها أو قبل الأخذ - هنا - هو فاقد للماء وكانت وظيفته التيمم دون غيره ولكن بعد التصرف فيها أو بعد الأخذ منها انقلب الموضوع وصار الفاقد واحداً

للماء . وهذا لعله من الواجبات .

واما الثاني - فلان بطلان الوضوء أو الغسل على هذا يتنى على اعتبار القدرة الفعلية على مجموع العمل المركب من اجزاء تدريجية كالصلوة والصوم والوضوء والغسل وما شاكلها من الابتداء وقبل الشروع فيه ، ولم نكتفى بالقدرة التدريجية على شكل تدريجية اجزاءه بان تتجدد القدرة عند كل جزء منها ، ويكون تجدها عند الاجزاء اللاحقة شرطاً لوجوب الاجزاء السابقة على نحو الشرط المتأخر . وعلى هذا فلا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل باخذ الماء منها غرفة غرفة ، ضرورة ان المكلف قبل الشروع في التوضؤ او الاغتسال لم يكن وجداً للماء بمقدار يكفي لوضوئه او غسله ، فرقته الى عصى وأخذ الماء منها غرفة غرفة وتوضأ او اغسل به فيكون وضوئه او غسله باطلما ، لعدم ثبوت مشروعيته .

وهذه النظرية وان قوينها سابقاً ، ولاكتنها نظرية خاطئة . بيان ذلك : انه لا مجال لتلك النظرية بناء على ما حققناه من امكان الشرط المتأخر وانه لا مناص من الالزام به في الواجبات المركبة من الاجزاء الطولية . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد حققنا ضرورة امكان الترتيب وانه لا مناص من التصديق به . ومن ناحية ثالثة قد ذكرنا غير مررة ان القدرة التي هي شرط للتكليف إنما هي القدرة في ظرف العمل والامتثال . ومن الواضح ان العقل لا يحكم بازيد من اعتبار القدرة عند الاتيان بكل جزء ولا دليل على اعتبارها من الابتداء .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي صحة الوضوء أو الغسل بالماء المأخوذ منها بالاعتراف ، فان القدرة تتجدد عند كل جزء من اجزاءه بالتصيان وبارتکاب المحرم ، حيث ان المكلف بعد ارتکابه واعترافه الماء من الاولى المقصوبة او الذهب والفضة يقدر على الوضوء - مثلاً - بمقدار غسل الوجه ، وبما انه يعلم بارتکابه المحرم ثانياً وثالثاً الى ان يتم الوضوء أو الغسل يعلم بطريق التمكّن عليه من غسل سائر الاعضاء ، فعندئذ لا مانع من الالتزام بثبوت الامر به متربتاً على

عصيانيه ، بناء على ما ذكرناه من صحة الترتب وجوازه ، وان وجود القدرة في ظرف الاتيان بالاجزاء اللاحقة شرط لوجوب الاجزاء السابقة على نحو الشرط المتأخر .

ومن المعلوم انه لا فرق في ذلك بين ان القدرة تبقي من الابتداء ، او تحدث في ظرف الاتيان بها ، وقد عرفت انه لا دليل على اعتبار القدرة بازيد من ذلك . وبتعبير واضح انه لا ينبغي الاشكال في كفاية القدرة بالتدريج على الواجبات المركبة على شكل تدرج اجزائها بان تحدث القدرة على كل جزء منها في ظرفه - مثلا - اذا فرض ان عند المكلف ماء قليلا لا يفي إلا بغسل وجهه فقط ، ولكننه يعلم بنزول المطر من جهة اخبار معصوم (ع) - مثلا - او قرينة قطعية اخرى فلا اشكال في صحة غسله وجهه بقصد الوضوء لتسكنته عندئذ من غسل بقية الاعضاء بعد غسل وجهه ، او لو كان عنده ثلج يذوب شيئاً فشيئاً ، وليس عنده امام يجمعه فيه ففي مثل ذلك يتمكن من الوضوء او الغسل بأخذ الماء غرفة غرفة وعلى نحو التدريج ، فلا تكون وظيفته التيمم ، لانه واحد للماء وقدر على استعماله في الوضوء او الغسل عقلاً وشرعاً ، بداهة انه لا يعتبر في صحة الوضوء او الغسل ان يكون عنده ماء بقدر يفي به من الابتداء وقبل الشروع فيه ، إذ هو عمل تدريجي لا يعتبر في صحته وتعلق الامر به إلا القدرة عليه ، سواء كانت موجودة من الاول او وجدت تدريجياً ، فإنه لا دخل لشيء من الخصوصيتين في فعلية التكليف بنظر العقل .

ونظير هذا ما اذا فرض خروج الماء من الارض بقدر غرفة واحدة دون الزائد ، ولكننه لو أخذ ذلك الماء فيخرج بذلك المقدار ثانياً . وهكذا ، فلا اشكال في وجوب الوضوء عليه او الغسل .

ومن هذا القبيل ما اذا كان الماء لغير المكلف ولم يرض بالتصريف فيه إلا بالأخذ منه بقدر غرفة واحدة ، ولكننه يعلم انه يبدوا له ويرضى بعد غسل وجهه

به - مثلا - بالأخذ منه غرفة ثانية وثالثة . وهكذا الى ان يتم وضوه أو غسله فانه يجب عليه الوضوء أو الغسل حينئذ بلا اشكال .

وقد تحصل من ذلك انه لا شبهة في وجوب الوضوء أو الغسل في امثال تلك الموارد ، ولا يشرع في حقه التيمم ، لكونه واجدا للماء ومتمكنا من استعماله عقلا وشرعا ، ضرورة انه لا يعني بوجдан الماء إلا كونه متتمكنا من استعماله من زمان الشروع في الوضوء أو الغسل الى زمان انتهائه ، ولا أثر لوجود الماء من الابتداء بالإضافة الى الاجزاء التالية وإنما الاثر لوجوده حين الاتيان بها وغسلها كما هو واضح . هذا من جانب .

ومن جانب آخر انك قد عرفت ان الترتيب امر ممكن ، بل لا مناص من الالتزام به .

وعلى ضوء هذين الجانبيين فالنتيجة هي صحة الوضوء أو الغسل من الأوانى المقصوبة أو الذهب والفضة بقانون الترتيب ، وان الامر بالوضوء أو الغسل مترب على عصيان المكلف النهى عن التصرف فيها ، إذ المانع من الامر به إنما هو حرمة التصرف في تلك الأوانى ، واما بعد ارتكابه المحرم باغترافه منها يتتمكن من الوضوء أو الغسل بمقدار غسل الوجه أو الرأس فحسب ، ولكنه علم بطرد العصيان باغترافه ثانياً وثالثاً الى ان يتمكن من غسل بقية الاعضاء ، وان فرض انه لم يتوضأ او لم يغسل به خارجا ، في حينه لا مناص من الالتزام بالامر به متربا على عصيانه ، لكونه واجدا للماء ومتتمكنا من استعماله عقلا وشرعا ، وقد عرفت انه لا فرق بين الوجدان الفعلى والوجدان التدريجي ، فكلامها بالإضافة الى وجوب الغسل أو الوضوء على نسبة واحدة ، كما انه لا فرق في الالتزام بالترتيب بين تطول مدة المعصية وارتكاب المحرم وان تقصر ، وبين ان تكون المعاishi متعددة وان تكون واحدة ، ضرورة ان كل ذلك لا دخل له فيها هو ملاك امكان الترتيب واستحالته ، فان ملاك امكانه كما سبق هو انه لا يلزم - من طلب المهم على تقدير عصيان الامر بالام وترك متعلقه - طلب الجمع . ومن الواضح جدا انه

لا يفرق في هذا بين العصيان الفعلاني والعصيان التدريجي ، كما أن ملاك استحالته هو لزوم طلب الجموع من ذلك ، ولا يفرق فيه بين معصية واحدة فعلية ومعاصي عديدة تدريجية ، كما هو واضح .

ومثل المقام ما إذا وقعت المزاحمة بين الصلاة الفريضة في آخر الوقت وصلاحة الآيات ، فإن الأمر بصلاح الآيات حينئذ متقارب على عصيان الفريضة وتركها في مقدار من الزمان الذي يتمكن المكلف من الاتيان بصلاح الآيات ولا يكفي عصيانها في الآن الأول ، لفرض وجودها في جميع آنات صلاحة الآيات ، فالمكلف بعد عصيانها في الآن الأول وان تمسك من جزء منها ، إلا انه لا يتمكن من بقية اجزائها ، ولكنه حيث علم بأنه يعصى الأمر بالفرضة في الآن الثاني والثالث .. وهكذا علم بطر و التمسك عليه من الاتيان بها بعد الاتيان بالجزء الأول .

ومثله أيضاً ما إذا وقعت المزاحمة بين وجوب الازالة عن المسجد ووجوب الصلاة ، فإن الأمر بالصلاحة عندئذ منوط بعصيان الأمر بالازالة في الآنات التي يقدر المكلف فيها على الاتيان بالصلاحة تماماً ، ولا يكفي عصيانها آناماً ، ولكن المكلف حيث علم بعد عصيانه في الآن الأول بأنه يعصيه في الآن الثاني والثالث .. وهكذا علم بعرض التمسك من الاتيان بها تدريجياً ، وقد عرفت ان القدرة التدريجية كافية في مقام الامثال ، ولا تعتبر القدرة الفعلية . وعليه فلا مانع من الالتزام بوجوبها من ناحية الترتيب ، بل لا مناص من ذلك .

وقد تبين لحد الآن ان تدريجية وجود القدرة مرأة من ناحية تدريجية وجود مقتضية وتحققه في الخارج . ومرة أخرى من ناحية تدريجية ارتفاع مانعه . ومرة ثالثة من ناحية تدريجية عصيان الأمر بالامر .

ومثال الاول ما من أمر من انه اذا كان عند المكلف ثلث فيذوب شيئاً فشيئاً ولم يكن عنده اناه ليجمع ما به فيه ثم يتوضأ أو يغسل به فلا يقدر على جمعه إلا بمقدار يسع كفه . أو اذا فرض خروج الماء من الارض بمقدار يسعه كفه دون الزائد .

ولكنه اذا أخذ ذلك الماء يخرج منها بهذا المقدار ثانياً . ومكنا . او اذا كان عنده مقدار من الماء لا يفي لوضوئه او غسله ، ولكننه يعلم بنزول المطر بعد صرفه في غسل الوجه او الرأس من جهة اخبار المعموم (ع) به لو من طريق آخر ففي هذه الموارد وما شاكلها جميعاً لا شبهة في وجوب الوضوء أو الغسل ، بناء على كفاية القدرة التدرجية ، كما هو الصحيح . وقد تقدم ان العقل مستقل بكفايتها وان حكم العقل بذلك لم يدع مجالاً لتوهم اعتبار القدرة الفعلية في مقام الامتثال ، لتسكون نتيجته سقوط وجوب الوضوء أو الغسل في تلك الموارد ، وانتقال الوظيفة الى التييم .

ومثال الثاني ما اذا كان الماء ملائكة لغيره ولم يرض بالتصريف فيه إلا بالأخذ منه بمقدار غرفة لا يفي إلا لغسل الوجه فحسب ، ولكننه يعلم بأنه يرضى بعد غسل وجهه بالأخذ منه ثانياً وثالثاً . ومكنا كما عرفت . او اذا كان هناك مانع آخر لا يتمكن منه من الوضوء أو الغسل إلا تدريجياً ، ففي كل ذلك لا مناص من الالتزام بوجوب الوضوء أو الغسل . كما تقدم بصورة واضحة .

ومثال الثالث ما اذا كان الماء في الأواني المقصوبة أو الذهب والفضة ، ولم يتمكن المكلف من تفريغه في آناء آخر ، كما هو مفروض الكلام - هنا - أو ما ذكرناه من الأمثلة المتقدمة ، فوقئذ لو عصى المكلف . وارتکب المحرم بالاغراف من تلك الأواني ، فلا حالة يتمكن من الوضوء بمقدار غسل الوجه أو من الغسل بمقدار غسل الرأس - مثلاً - ولكننه لما علم بأنه يعصى ويغترف منها ثانياً وثالثاً ، وهكذا علم بأنه قادر على الوضوء أو الغسل بالتدريج . وعليه فلا مناص من الحكم بوجوبه بناء على الاساسين المتقدمين هما : كفاية القدرة التدرجية في مقام الامتثال ، والالتزام بامكان الترتيب وجوازه .

ومن ذلك يظهر ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من بطلان الوضوء أو الغسل في هذا الفرض لا يمكن المساعدة عليه . والوجه في ذلك هو ان ما ذكره (قده)

مبني على ما أنسسه من ابتناء جريان الترتب على كون العمل واجداً للملك حين الامر به ، وبما ان الوضوء أو الغسل في مانحه فيه غير واجد له ، فان وجданه يتوقف على كون المكلف واجداً للماء من الاول ، والمفروض عدمه - هنا - إذ كونه واجداً له موقف على جواز تصرفة في الاولى ، وبما انه حرم ومنوع شرعاً ، والمنوع الشرعي كالمنتزع العقلي فلم يكن واجداً للماء ومتمكننا من استعماله عقلاً وشرعاً .

ولتكن قد عرفت فساد ما افاده (قدره) وان جريان الترتب في مورد لا يتوقف على ذلك . وقد او許ناه بصورة مفصلة فلا نعيد . هذا من ناحية الملك . وأما من ناحية عدم كون المكلف واجداً للماء فايضاً يظهر فساده بما ذكرناه الآن من انه لا فرق بين كون المكلف واجداً للماء بالفعل وكونه واجداً له بالتدريج ، فالترتب كما يجري في الاول كذلك يجري في الثاني من دون فرق يلينهما من هذه الجهة ابداً كما عرفت بشكل واضح .

فالنتيجة قد أصبحت ان النقطة الرئيسية لصحة الوضوء أو الغسل في امثال المقام هي كفاية القدرة على العمل في مقام الامثال بالتدريج ، وعدم اعتبارها من الابتداء . وعلى ضوء هذه النقطة لا مناص من الالتزام بصححة الوضوء أو الغسل من جهة الترتب .

واما الكلام في الناحية الثانية (وهي صورة تمكّن المكلف من تفريح الماء في ظرف آخر) فلا شبهة في صحة الوضوء أو الغسل حينئذ ، وذلك لانه واجد للماء ومتتمكن من استعماله عقلاً وشرعاً . وعليه فالامر بالطهارة المائية في حقه فعل ، ضرورة انه مع تمكّنه من التفريح بدون ان يصدق عليه الاستعمال بوجاهة قادر عليه ، وعندئذ تتعين وظيفته بمقتضى الآية المباركة وغيرها من روایات الباب في الوضوء أو الغسل ، ولا يشرع في حقه التيمم .

ثُمَّ انه لو عصى وأخذ الماء من الاولى بالاغتراف فهل يمكن الحكم بصححة

وضوئه أو غسله مع قطع النظر عن القول بالترتب وكفاية القدرة التدريجية أم لا؟ وجهاً وال الصحيح هو الاول ، وذلك لانه قادر عليه فعلا ، والمفروض ان مشروعيته لا تتوقف على القول بالترتب ، غاية الامر انه بسوه اختياره قد ارتكب مقدمة محظوظة . ومن الواضح ان ارتكابها لا يضر بصحته ابداً.

فالنتيجة هي صحة الوضوء أو الفسل في هذه الصورة مطلقاً فلنا بالترتب ام لم نقل ، فلنا بفساد الوضوء أو الفسل في الصورة الاولى ام لم نقل .

واما الكلام في الناحية الثالثة (وهي صورة عدم انحصر الماء في الاولى المزبورة) فايضاً لا شبهة في صحة الوضوء أو الفسل بالاغتراف سواء فيه القول بالترتب و عدمه ، وسواء فيه القول باعتبار القدرة الفعلية وعدم اعتبارها ، وذلك لفرض ان المكلف متمكن من الطهارة المائية بالفعل ، ولا يتوقف مشروعيتها على القول بالترتب ، غاية الامر انه بسوه اختياره قد ارتكب فعل محظوظاً . وقد عرفت انه لا يضر بصحة وضوئه أو غسله ، بعد ما كان الماء الموجود في يده مباحاً على الفرض .

فقد تحصل ما ذكرناه ان الوضوء أو الفسل صحيح في جميع تلك النواحي والصور .

وقد تبين مما قدمناه لحد الان امران :

الاول - ان الوضوء او الفسل من الاولى اذا كان ارتكاباً فلا اشكال في فساده ، وذلك لانه بنفسه تصرف فيها ، وهو محظوظ على الفرض . ومن الواضح جداً ان المحظوظ لا يقع مصداقاً للواجب ، ولا يفرق في ذلك بين صورتي انحصر الماء فيها و عدمه ، وصورة التمكّن من التفریغ في إناء آخر وعدم التمكّن منه ، فان التوضوء أو الاغتسال اذا كان في نفسه محظوظاً فلا يمكن التقرب به ولا يقع مصداقاً للواجب . وهذا ظاهر .

الثاني - انه قد ظهر فساد ما افاده السيد العلام الطباطبائی (قد) في العروة

في بحث الاولاني واليک نص كلامه : « لا يجوز استعمال الظروف المخصوصة مطلقاً والوضوء والغسل منها مع العلم باطلاً مع الانحصار ، بل مطلقاً » ، وقال : في مسألة اخرى (١٣) ما لفظه هذا اذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل في احدى الآيتين ، فان امكن تفريغه في ظرف آخر وجب وإلا سقط وجوب الوضوء أو الغسل ووجب التيمم ، وان توضاً أو اعتسل منها بطل .. سواء أخذ الماء منها بيد أو صب على محل الوضوء بها أو ارتسمس فيها ، وان كان له ماء اخر أو امكان التفریغ في ظرف اخر ، ومع ذلك توضاً أو اعتسل منها ، فالاقوى ايضاً البطلان » .

فالنتيجة انه (قوله) قد حكم ببطلان الوضوء والغسل في جميع تلك الصور والتواهي من دون فرق بين صورتي الانحصار وعدمه وامكان التفریغ في ائمه آخر وعدم امكانه .

اقول ما افاده (قوله) في المقام لا يمكن المساعدة عليه بوجهه ، وذلك لما عرفت من الحكم بصحة الوضوء او الغسل في صورة انحصر الماء في تلك الاولاني مع عدم الممكن من التفریغ في ائمه آخر فضلاً عن صورة عدم الانحصار او الممكن من التفریغ . وعلى ذلك فمن المحتمل قوياً ان يكون نظر السيد (قوله) في هذا الى ان المأمور به في هذه الموارد متتحد مع المنهى عنه بمعنى ان الوضوء او الغسل من الاولاني ولو بالاغتراف بنفسه تصرف فيها فيكون منهياً عنه . وعليه فلا يمكن ان يقع مصداقاً للمأمور به ، ولاجل ذلك حكم ببطلان مطلقاً .

ولتكن بما ذكرناه ظهر فساده . والوجه فيه ان الوضوء او الغسل بعد اخذ الماء منها بالاغتراف ليس تصرف فيها بشيء ، ضرورة ان ما هو التصرف في الآئمة إنما هوتناول الماء منها وأخذه ، واما التصرفات الواقعه بعده فلا يصدق على شيء منها هرفاً انه تصرف فيها لوضوح ان صبه على الارض أو استعماله في الطهارة الحبيبية أو سقيه للحيوان أو اعطائه لشخص آخر أو غير ذلك جميعاً تصرفات حلزوجية ، فليس شيء منها تصرف في الآئمة ، ليكون مشمولاً للروايات الناهية عن

استعمالها ، ومن المعلوم ان التووضى أو الاعتسال به أيضاً من هذه التصرفات فلا تشمله الروايات .

وعلى الجملة فالذى هو استعمال للآنية إنما هو تناول الماء منها وآخذه ، وأما التصرف في الماء بعد اخذه واستعماله بنحو من أنحاء الاستعمال سواء أكان في الوضوء أو الغسل أو كان في غيره فلا شبهة في انه ليس باستعمال الآنية قطعاً ، بداعه انه استعمال للماء حقيقة وليس باستعمالاً لها بوجه . وهذا واضح جداً .

ومن هنا ذهب كثير من الفقهاء الى صحة الوضوء أو الغسل في صورة عدم انحصار الماء فيها - كما عرفت - ومن المعلوم انه اذا كان بنفسه تصرفاً فيها ومصداقاً للمحرم لم يكن وجه القول بالصحة أبداً ، بناء على حرمة التصرف فيها مطلقاً كما هو مختارهم ، لاستحالة كون المحرم مصداقاً للأمر به .

فالنتيجة ان ما افاده السيد (قده) في المقام لا يرجع الى اساس صحيح .
بقي الكلام في امر وهو ان ما ذكرناه حول أواني الذهب والفضة يتبنى على وجية نظر المشهور من حرمة استعمال الآنيتين مطلقاً من دون اختصاصها بالأكل والشرب وعليه فالمحال حال الأواني المقصوبة .

واما بناء على القول بعدم حرمة سائر الاستعمالات من الوضوء والغسل وازالة النجاسات وغيرها مما يعد عرفاً استعمالاً لها فلا اشكال عندئذ في صحة الوضوء أو الغسل من الآنيتين مطلقاً ولو كان ارتكابياً .

وقد ذكرنا في بحث الفقه ان القول بذلك لا يخلو عن وجه .
والوجه في ذلك ملخصاً ان جميع ما استدلوا به على حرمة غير الأكل والشرب من الاستعمالات يرجع الى وجوه ثلاثة : وكلها قابل للمناقشة .

الاول - الاجماع كادعاه غير واحد منهم . ويرده مضافاً الى انه لم يثبت في نفسه لاقتصر جماعة على خصوص الأكل والشرب وعدم تعرضهم لغيرهما انه اجماع منقول لم يقدم دليلاً على اعتباره كاذكراً ناه في محله . على انه محتمل المدرك

لَوْلَمْ يَكُنْ مَعْلُوماً . وَعَلَيْهِ فَلَا اِنْرَاهُ .

الثاني - روایة موسى بن بکر عن ابی الحسن (ع) آنیة الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون بتقریب ان المتاع ما ينتفع به ، فالرواية تدل على حرمة الانتفاع من الآینتين وانه خاص لغير الموقبين ، ومقتضی اطلاقها حرمة جميع استعمالاتها حيث ان استعمال الشی "انتفاع به" .

وغير خفي ان الروایة ضعيفة سندأ ودلالة . اما سندأ فلانها ضعيفة بسمل ابن زیاد وموسی بن بکر على طریق السکاف . وبهوسی بن بکر على طریق آخر رواها عنه البرق . واما دلالة فع امكان المناقشة في اصل دلالتها على الحرمة باعتبار ان مجرد اختصاص الانتفاع بهما لغير الموقبين لا يدل على حرمة الانتفاع لهم ان مناسبة الحكم والموضوع تقتضي ان الانتفاع من كل متاع بحسب ما يناسبه فالانتفاع بالكتاب اذما هو بطالته ، والانتفاع بالفرش اذما هو بفرشه ، وباللباس بلبسه . وهكذا . ومن الواضح جداً ان الانتفاع بالآینتين ظاهر في استعمالها في الاكل والشرب فلا يشمل غيرهما ، لكون الاولانى معدة لذلك ، اذن فالرواية ظاهرة في حرمة الاكل والشرب منها فلا تشتمل سائر الانتفاعات والاستعمالات .

الثالث - ما ورد من النهى عن آنیة الذهب والفضة وهي روایات كثيرة : منها - صحیحۃ محمد بن مسلم عن ابی جعفر (ع) انه نهى عن آنیة الذهب والفضة . ومنها - صحیحۃ محمد بن اسماعیل بن بزیع قال سالت ابا الحسن الرضا (ع) عن آنیة الذهب والفضة فذكر لهما .

ومنها - صحیحۃ الخلی عن ابی عبد الله (ع) انه کره آنیة الذهب والفضة والآنیة المفضضة . بتقریب انه لا معنی لتعلق النهى والکراهة بالاعیان وللذوات نعم الکراهة بمعنى الصفة النفسانية المعبر عنها بالکراهة التکوینية الحقيقة وان امکن تعلقها بالذوات بما هي بان يكون الشی "مبغوضاً بذاته" ، كما انه قد يكون محبوباً

كذلك ، إلا أن الكراهة بالمعنى الشرعي لا معنى لتعلقها بها أبداً . ومن المعلوم أنه لم يرد من الكراهة في هاتين الصحيحتين الكراهة التكوينية ، ضرورة أن الظاهر منها هو أن الإمام (ع) في مقام بيان الحكم الشرعي ، لا في مقام اظهار كراهته الشخصية . وهذا واضح . وعليه فلا بد من تقدير فعل من الأفعال فيها . ليكون هو المتعلق للنهي والكراء ، وبما أنه لا قرينة على التخصيص ببعض منها دون بعضها الآخر فلا حالة يكون المقدر هو مطلق الانتفادات والاستعمالات .

ولكن قد ظهر الجواب عنه بما تقدم من أن المقدر في كل مورد بحسب ما يناسب ذلك المورد . ومن هنا ذكروا أن المقدر في مثل النهي عن الامهات هو النكاح ، فإنه المناسب للنظام والأثر الظاهر من النساء ، كما أن المقدر في مثل النهي عن الميئنة والدم وما شاكلهما هو الأكل . وهكذا .

وفيما نحن فيه بما أن الأثر الظاهر من الإناء هو استعماله في الأكل والشرب فلا حالة ينصرف النهي عنه إلى النهي عن الأكل والشرب فلا يشمل غيرهما . وعلى الجملة فالنهي في أمثل هذه الموارد بمناسبة الحكم والموضع منصرف إلى النهي عن الأثر الظاهر من الشيء ، فلا يعم مطلقاً أثراً .

ونتيجة ذلك هي أن المقدر في تلك الصحاح بمقتضى الفهم العرف هو خصوص الأكل والشرب دون مطلق الاستعمال والانتفاع ، فاذن لا دليل على حرمة استعمال الآنيتين في غير الأكل والشرب ، وعليه فلا مانع من الوضوء أو الفسل بهما مطلقاً ولو كان ارتدادياً ، كما أنه لا مانع من غيره . وننام الكلام في ذلك في بحث الفقه .

وقد تحصل مما ذكرناه امران : الاول - الوضوء أو الفسل الترتيبى من الأواني المخصوصة أو الذهب والفضة صحيح مطلقاً ، سواء أكان الماء منحصراً فيما لم يكن ، وسواء أتمكن المكلف من التفریغ في إناء آخر أم لم يتمكن . وسواء أخذ الماء منها دفعة واحدة أم بالتدريج . الثاني - ان الوضوء أو الفسل

الارتكاسي باطل على جميع هذه التقادير والفرض .
واما الجهة الثالثة فيقع الكلام فيها في مقامين : الاول - في الوضوء أو الغسل
في الأرض المغصوبة . الثاني - في الفضاء المخصوص .

اما المقام الاول فالكلام فيه يقع في موردين : الاول - ما اذا فرض
انحصر الماء في مكان مخصوص بحيث ان المكلف لا يتمكن من الوضوء أو الغسل
لإ في ذلك المكان . الثاني - ما اذا فرض عدم انحصر الماء فيه .

اما المورد الاول فالظاهر انه لا اشكال في صحة الوضوء أو الغسل على القول
بجواز اجتماع الامر والنهي في مثل المقام الذي لم يتihad فيه المأمور به مع النهي عنه
خارجاً ، حيث ان المأمور به هو الغسلتان والمسحيتان - مثلاً - والنهي عنه هو
السكون في الدار ، وهو من مقولة الاين فيستحيل ان ينطبق على المأمور به نعم هما
امران متلازمان في الخارج . وقد ذكرنا غير مرّة انه لا دليل على سراية الحكم
من متعلقه الى ملازماته الوجودية ، بل قد عرفت الدليل على عدمها . هذا
من جانب .

ومن جانب آخر ان وظيفته ابتداء وان كانت هي التيمم ، ولو صلى معه
فلا اشكال في صحة صلاته باعتبار انه لم يتمكن من الوضوء أو الغسل شرعاً وان
تمكّن تكويناً . وقد ذكرنا غير مرّة ان مشروعية الوضوء أو الغسل منوطه
بالتسكّن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً ، ولا يمكن مجرد التسken منه عقلاً اذا كان
منوعاً من قبل الشرع ، وفي المقام بما ان الوضوء أو الغسل يتوقف على ارتكاب
حرم وهو التصرف في مال الغير فلا يتمكن المكلف منه ، اذن فوظيفته التيمم ،
لكونه فاقداً للماء ولسكنه لو عصى ودخل في الدار المخصوص فتوضاً أو اغسل به
فلا اشكال في صحته بناء على ما حققناه من امكان الترتيب .

واما المورد الثاني فلا شبهة في صحة الوضوء أو الغسل ولو قلنا بالفساد في
المورد الاول ، ولا تتوقف صحته على القول بالترتب ، لفرض انه مأمور بالطهارة

المائية ، لفسكته منها غاية الامر ان المكلف بسوء اختياره قد ارتكب المحرم بدخوله في المكان المزبور وتوضأ او اغسل فيه ومن الواضح ان ارتكاب حرم مقدمة للوضوء أو الغسل أو في اثنائه اذا لم يكن متهدداً معه لا يوجب . فساده هذا كله فيما اذا لم يكن الفضاء مغصوباً بل كان مباحاً أو ملوكاً للمتوسطي .

واما المقام الثاني (وهو الوضوء أو الغسل في الفضاء المغصوب) فالظاهر بطلان الوضوء فحسب ، دون الغسل اما الوضوء فمن جهة المسح حيث يعتبر فيه امر ار اليد وهو نحو تصرف في ملك الغير فيكون حرماً . ومن الواضح جداً ان المحرم لا يقع مصداقاً للوااجب ، ولا يفرق في ذلك بين صورتي انحصر الماء وعدمه ، كما هو ظاهر . نعم لو أوقع المسح في غير الفضاء المغصوب لصح وضوءه على الاقوى وان كان الاخطو ترک .

ومن هنا استشكلنا في صحة التيمم في الفضاء المغصوب من جهة ان المعتبر فيه امر ار اليد وهو نحو تصرف فيه . ولا يفرق في هذا بين وجود المندوحة وعدتها . واما الغسل حيث انه لا يعتبر فيه امر ار اليد فلا يكون تصرفآ فيه ، وان كان الاخطو ترک ايضاً .

ونلخص نتائج الابحاث المقدمة في عدة نقاط :

١ - قد سبق انه يمكن تصحيح الجهر في موضع الخفت وبالعكس والاتمام في موضع القصر بالالتزام بالترتيب في مقام الجعل ، ولا يرد عليه شيء مما اوردناه شيخنا الاستاذ (قده) .

٢ - قد تقدم ان التضاد الداعي بين متعلق الحكمين وان كان يجب دخولهما في باب التعارض دون باب التزاحم ، كما هو واضح ، إلا انه لا يمنع من الالتزام بالترتيب بينهما في مقام الجعل بان يكون جمل احدهما مترباً على عدم الآتيان بمتعلق الآخر ، غاية الامر ان وقوع الترتيب في هذا المقام يحتاج الى دليل ، والدليل موجود في المسألتين كما عرفت .

٣ - ان المأمور به ليس خصوص الجهر والخفت في فرض وجود القراءة ، والقصر والتام في فرض وجود الصلاة ، ليكونا من الضدين الذين لا ثالث لهما ، بل المأمور به هو القراءة الجهرية والاختفائية في المسألة الاولى ، والصلاحة قصرأ و تماماً في المسألة الثانية . وعليه فيكونان من الضدين لها ثالث ، على ان القصر والتام لا يكُونان من الضدين لا ثالث لهما حتى في فرض وجود الصلاة .

٤ - انه لا ملزم لكون الشرط لفعالية الخطاب المترتب عصيّان الخطاب المترتب عليه ، بل قد عرفت ان الشرط في الحقيقة والواقع هو ترك امثاله وعدم الاتيان بتعلقه ، فانه نقطة انطلاق امكان الترتيب لا غيره . وعلى هذا الاساس فلا يلزم المذور المتقدم .

٥ - قد ظهر ان الترتيب كما يجري في المقام يجري في موارد العلم الاجمالي ، والشبهات قبل الفحص ، والموارد المهمة بناء على وجوب الاحتياط فيها . نعم لا يجري في خصوص موارد الشبهات البدوية التي تجري اصلة البراءة فيها .

٦ - ان جريان الترتيب في مورد يرتكز على ركائز ثلاثة : ١ - وصول الخطاب المترتب عليه الى المكلّف صغرى وكبّرى . ٢ - عدم الاتيان بتعلقه في الخارج ٣ - احراز ذلك .

٧ - ان خالفة الخطاب الطريق بما هو لا توجب العقاب ، والعقاب في صورة مصادفته للواقع اما هو على خالفة الواقع لا على خالفته .

٨ - قد ذكرنا وجها آخر ايضاً لدفع الاشكال عن المسألتين وهو انه لا موجب لاستحقاق العقاب اصلاً ، فان الواجب في الواقع اما هو خصوص الجهر - مثلاً - عند الجهل بوجوب الخفت في المسألة الاولى ، وخصوص التام عند الجهل بوجوب القصر في المسألة الثانية ، واما هو احد فرد الواجب التخييري . وعلى كلا التقديرتين لا معنى للعقاب .

٩ - انا لا نعقل التضاد بين الملاكين مع عدم المضادة بين الفعلين .

- ١٠ - ان الترتيب لا يحرى بين الواجبين احدهما موسع والآخر مضيق ، فان البحث عن الترتيب امكاناً وامتناعاً يتفرع على تتحقق التزاحم بين الحكفين ، فاذا فرض انه لا مناحة بينهما وتمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتنال فلا موضوع له وما نحن فيه كذلك ، فان المكلف متمكن من الجمع بينهما من دون اية منافاة .
- ١١ - ذكر شيخنا الاستاذ (قده) ان المكلف اذا التفت الى تحسس المسجد - مثلا - اثناء الصلاة فلا يتوقف الحكم بصحتها على القول بالترتيب ، وهذا بخلاف ما اذا علم بنتائجته قبل الشروع بها ، او كان الواجب مما لا يحرم قطعه ، ووجهه هو ان دليل وجوب الازالة لبي فلا يشمل هذه الصورة ولكن قد عرفت فساد ذلك وان دليل حرمة قطع الصلاة على تقدير تسليمها ايضاً لبي ، والروايات لا تدل على ذلك .
- ١٢ - انه لا اشكال في صحة الوضوء او الفسل من الاواني المغصوبة او اوانى الذهب والفضة فيما اذا اخذ الماء منها دفعه واحدة بمقدار يكفي له ، لأن المكلف بعد الاخذ واجد للماء ومتمكن من استعماله عقلاً وشرعأ .
- ١٣ - ان المأمور به - هنا - غير متحدد مع المنهى عنه فان المأمور به هو الفستان والمسحتان - مثلا - والمنهى عنه هو اخذ الماء من الآنية .
- ١٤ - قد تقدم انه لا دليل على اعتبار القدرة الفعلية في ابتداء العمل وعند الشروع في الامتنال ، بل تكفي القدرة على نحو التدرج ، ولا يحكم العقل بازيد من ذلك ، ولا يفرق في هذا بين ان تكون تدرجية القدرة من ناحية تدرجية مقتضيها ، او من ناحية تدرجية ارتفاع مانعها ، او من ناحية تدرجية ارتكاب معصية المولى .
- ١٥ - صححة الوضوء او الفسل الترتبي من الاواني مطلقاً وعلى جميع الصور المتقدمة من صورة انحصر الماء وعدمه ، وصورة امكان التفریغ في انه آخر وعدم امكانه بناء على ما حفقناه من صحة الترتيب .

١٦ - ان ما ذكرناه من النزاع مبين على ما هو المشهور من حرمة استعمال الآنيتين مطلقاً . واما بناء على عدم حرمة استعمالها في غير الاكل والشرب كما لا يخلو عن وجہ فلا موضوع لهذا النزاع اصلاً .

١٧ - ان صحة الوضوء أو الغسل في الدار المخصوصة مبنية على ما هو الصحيح من عدم اتحاد المأمور به مع النهي عنه خارجاً ، وعدم سراية الحكم من متعلقه الى ملازماته الاتفاقية ، اذن لا مانع من الالتزام بصححة الوضوء أو الغسل من جهة الترب ، ولا فرق في ذلك بين صورتي الانحصار الماء وعدمه كا هو واضح .

١٨ - فساد الوضوء في الفضاء الفضي على الاقوى من جهة حرمة المسح بلا فرق بين صورتي الانحصار وعدمه .

بيانه التزاحم والتعارض ونقطة انتصار

احدما عن الآخر

هنا جهات من البحث :

الاولى - بيان حقيقة التزاحم وواقعه الموضوعي .

الثانية - بيان حقيقة التعارض وأساسه .

الثالثة - بيان النقطة الرئيسية للفرق بين البالين .

الرابعة - بيان مرجحات باب التعارض من جانب ، وما تقتضيه القاعدة فيه من جانب آخر .

الخامسة - بيان مرجحات باب التزاحم ، وما تقتضيه القاعدة عند فقدانها .

واما الجهة الاولى فالتزاحم على نوعين :

الاول - التزاحم بين الملاكات الواقعية بان تكون - مثلاً - في فعل جمهة

مصلحة تقتضي ايجابه ، وجهة مفسدة تقتضي تحريه ، أو كانت فيه جهة تقتضي استحبابه وجهة اخرى تقتضي كراحته . وهكذا ، ففي هذه الموارد وما شاكلها لا محالة تقع المزاحمة بين المصلحة والمفسدة ، أو كانت مصلحة في فعل ومصلحة اخرى في فعل آخر مضاد له . وهكذا .

ومن الواضح جداً ان الامر في هذا النوع من التزاحم بيد المولى حيث ان عليه ان يلاحظ الجهات الواقعية والملائكت النفس الامرية الكامنة في الافعال الاختيارية للعبد ، ويقدم ما هو الاقوى والاهم من تلك الملائكت على غيره الى لم تكن بهذه المرتبة من القوة والأهمية ، و يجعل الحكم على طبق الاهم دون غيره . ومن الضروري ان هذا ليس من وظيفة العبد بشىء ، فان وظيفته العبودية وامتثال الاحكام التي جعلت من قبل المولى ووصلت اليه والخروج عن عهده تلك الاحكام وتحصيل الامن من ناحيتها من دون ملاحظته جهات المصالح والمفاسد في متعلقاتها اصلاً ، بل اذا فرضنا ان العبد علم - بان المولى قد اشتبه عليه الامر كما يتافق ذلك في المولى العرفية بفعل الوجوب - مثلاً - بزعم ان في الفعل مصلحة ، مع انه لا مصلحة فيه ، او علم ان فيه مفسدة - لم يكن له بمقتضى وظيفة العبودية خالفة ذلك التكليف المجعل وترك امثاله معتبراً بأنه لا مقتضى للوجوب او ان فيه مقتضى الحرمة ، فان كل ذلك لا يسمع منه ويستحق العقاب على خالفته ، كما ان من وظيفة الرعایا الالتزام بالقوانين المجمولة في الحكومات ، فلو ان احداً خالف قانوناً من تلك القوانين اعتذاراً بأنه لا مصلحة في جعله او ان فيه مفسدة فلا يسمع هذا الاعتذار منه ويهاقب على خالفة ذلك .

فالنتيجة هي : ان وظيفة المولى جعل الاحكام على طبق جهات المصالح والمفاسد الواقعتين ، وترجيح بعض تلك الجهات على بعضها الآخر في مقام المزاحمة ، غاية الامر انه اذا كان المولى مولى حقيقياً يجعل الحكم على وفق ما هو الاقوى من تلك الجهات في الواقع ونفس الامر ، واذا كان عرفاً يجعل الحكم على طبق ما هو الاقوى بنظره ، لعدم احاطته بجهات الواقع تماماً ، ووظيفة العبد الانقياد

والإطاعة وامتثال الأحكام سواء أعلم بوجود مصلحة في متعلقاتها أم لم يعلم ، ضرورة أن كل ذلك لا يكون عذرًا له في ترك الامتثال ، بل يعد هذا منه تدخلًا في وظيفة المولى وهو قبيح .

على أنه ليس للعبد طريق إلى احراز جهات المصالح والمفاسد في متعلقات الأحكام الشرعية مع قطع النظر عن ثبوتها ، ليراعي ما هو الأقوى منها . نعم قد يستكشف من أهمية الحكم أهمية ملأكه فيرجح على غيره ، ولكن هذا اجنبى عما نحن فيه وهو وقوع المزاحمة بين الملاكات والجهات الواقعية ، فاذن ليست لتلك الكبیرى صغرى في الأحكام الشرعية أصلًا .

وقد تحصل من ذلك أمران :

الاول - ان هذا النوع من التزاحم ليس في مقابل التعارض ، فان ما هو في مقابلة التزاحم في الأحكام الفعلية بعضها بعض ، دون التزاحم في الملاكات ، ولذا لا تترتب على البحث عنه آية ثمرة .

الثاني - ان وقوع التزاحم بين الملاكات يرتكز على وجهة نظر مذهب العدلية من تبعية الأحكام لجهات المصالح والمفاسد في متعلقاتها ، أو في نفسها . وأما على وجهة مذهب الأشعري المنكر للقول بالتبعية مطلقاً فلا موضوع له .

النوع الثاني - تزاحم الأحكام بعضها مع بعض في مقام الامتثال والفعلية ، ومن شأنه عدم قدرة المكلف على امتثال كلا التكليفين معاً ، ويكون امتثال كل واحد منها متوقفاً على مخالفة الآخر ، فإنه اذا صرف قدرته على امتثاله يعجز عن امتثال الآخر ، فيكون الآخر متنفياً بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - مثلًا اذا فرضنا ان انفاذ الغريق أو نحوه متوقف على التصرف في مال الغير ، أو كان هناك غريقان ، ولكن المكلف لا يقدر على انفاذ كليهما معاً فعندئذ لو اختار امتثال احدهما يعجز عن امتثال الثاني فينتفي بانتفاء موضوعه .

وبعبارة واضحة قد تعرضا في غير موضع أن لكل حكم من تبعته ولا ثالث لها.

الأولى - مرتبة الجمل والإنشاء وهي جعله لموضوعه على نحو القضية الحقيقة من دون تعرضه لحال موضوعه وجوداً وعدماً . ومن هنا قلنا ان كل قضية حقيقة ترجع إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتأليها ثبوت المحمول له . ومن الواضح جداً ان التالى لا يكون ناظراً إلى حال الشرط وجوداً وعدماً ، بل هو ثابت على تقدير تتحققه في الخارج ، وكذا الحكم لا يكون ناظراً إلى حال موضوعه أصلاً ، بل هو ثابت على فرض تتحققه ، وهذا معنى كون الموضوع مأخوذاً في القضية الحقيقة على نحو فرض وجوده .

الثانية - مرتبة فعلية الحكم وهي تتحقق بفعلية موضوعه في الخارج وجوده ضرورة ان فعلية الحكم تدور مدار فعلية موضوعه وتحققه . ومن هنا قلنا ان نسبة الحكم إلى موضوعه نسبة المعلول إلى علته ، فكما ان فعلية المعلول تدور مدار فعلية علته ، فكذلك فعلية الحكم تتبع فعلية موضوعه .

فالنتيجة على ضوء هذا البيان ان في مورد التزاحم لا تناقض بين المحكمين بحسب مرتبة الجعل أصلاً ، بدأه انه لا تناقض بين جعل وجوب إنقاذ الفريق لل قادر على نحو القضية الحقيقة وحرمة التصرف في مال الغير كذلك ، كيف فان عدم التناقض بين الدليلين الدال على وجوب الإنقاذ والدليل الدال على حرمة التصرف في مال الغير من الواضحات الأولية ، وكذا لا تناقض بين جعل وجوب الصلة لل قادر ووجوب الإزالة له . وهكذا ، فالتناقض في مورد التزاحم لم ينما هو في مرتبة فعلية الأحكام وزمن امتثالها ، ضرورة أن فعلية كل من حكمين متزاحمين تأتي عن فعلية الآخرين ، لاستحالة فعلية كل منها معاً .

وسره ان القدوة الواحدة لا تفي إلا باعماها في احدهما ، فلا تكفي للجمع بينهما في مقام الائيان والامتثال . وعليه فلا حالة كان اختيار كل واحد منها في

هذا المقام يوجب عجزه عن الآخر فيكون الحكم الآخر منفياً باتفاقه موضوعه وهو القدرة - من دون تصرف في دليله أصلاً.

والوجه في ذلك ما ذكرناه غير مرة من ان الخطابات الشرعية تستحيل ان تتعرض لحال موضوعاتها نفياً واثباتاً، وإنما هي متعرضة لبيان الأحكام على تقدير ثبوت موضوعاتها في الخارج . ومن هنا قلنا ان الخطابات الشرعية من قبيل القضايا الحقيقة ، ومفادها مفاد تلك القضايا ، مثل الاadle الدالة على ثبوت الأحكام للحالين أو النفي أو المستطيع أو ما شاكل ذلك لا يتکفل شيء منها لبيان حالها وجوداً أو عدماً وإنما هي متکفلة لبيان الأحكام لها على تقدير تتحققها في الخارج ، ولذا ذكرنا ان كل دليل اذا كان ناظراً الى موضوع دليل آخر نفياً أو اثباتاً حقيقة أو حكماً لا يكون أى تناقض بينه وبين ذلك الدليل ، وذلك كافى موارد الورود والحكومة ، ضرورة ان مفاده ثبوت الحكم على تقدير تحقق موضوعه خارجاً.

ومن الواضح ان نفي الحكم باتفاقه موضوعه لا يكون من رفع اليد عن دليله الدال عليه ، فإنه إنما يكون في مورد التعارض حيث ان فيه نفي الحكم عن الموضوع الثابت ، كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى . ومقامنا من قبيل الاول ، فان التكليف حيث انه مشروط بالقدرة يستحيل ان يكون ناظراً الى حالها وجوداً او عدماً ، بل هو ناظر الى حال متعلقة ومتضمن لوجوده ان كان التكليف وجوبها والبعد عنه ان كان تحريراً ، وعليه فسكون المكلف قادرًا في الخارج أو غير قادر اجنبي عن مفاد الدليل الدال عليه ، فلا يكون اتفاقه باتفاقه القدرة من رفع اليد عن دليله ومتنافي له ، ضرورة ان ما لا اقتضاه له بالإضافة الى وجود القدرة وعدمها لا يكون منافياً لما هو مقتضى لعدمه ، كما هو واضح .

نعم لو كان هناك دليل دل على اتفاقاته مع ثبوت موضوعه لكان منافياً له ووجباً لرفع اليد عما دل عليه ، إذ هذا مقتضى ثبوته ، وذاك مقتضى لعدمه فلا يمكن ان يجتمعوا في موضوع واحد ، ولكنها عندئذ صارا من المتعارضين

فلا يكونان من المترافقين ، و محل كلامنا فعلا في الثاني لا في الاول .
و صفة القول في ذلك هي : انا قد ذكرنا غير مرر انه لا مضادة ولا منافاة بين
الاحكام باتفاقها ، لأنها امور اعتبارية فلا شأن لها ما عدا اعتبار من يبيه الاعتبار
ولا واقع موضوعي لها غير ذلك . ومن المعلوم انه لا تعقل المضادة والمنافاة بين
الامور الاعتبارية بعضها البعض ذاتاً وحقيقة . ومن هنا قلنا ان التناف والتضاد بين
الاحكام اما ان يكون من ناحية مبدأها ، واما ان يكون من ناحية متهاها ولا
ثالث لها .

اما التناف من ناحية المبدأ فيبتي على وجهة نظر مذهب العدلية من تبعية
الاحكام للصالح والفساد في متطلقاتها او في نفسها ، وحيث ان المصلحة والمفسدة
متضادتان فلا يمكن اجتماعهما في شيء واحد .

واما التناف من ناحية المنتهى فلم يتمكن المكلف من امتنال الوجوب
والحرمة مما - مثلا - في شيء واحد ، وكذا عدم تمكنته من امتنال وجوبين او
تحريمين متطلقين بالضدين الذين لا ثالث لهما . وهكذا ، ولا يفرق في هذه
الناحية بين مذهب العدلية وغيره .

وعلى هذا الاساس فإذا كان بين حكمين تناف من ناحية المبدأ أو المنتهى
بالذات كالوجوب والحرمة لشيء واحد ، أو بالعرض كما اذا علم اجمالاً بكذب احدهما
فلا محالة يقع التعارض بين دليليهما .

واما اذا لم يكن بينهما تناف لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى كوجوب
صلوة الفريضة ووجوب ازاللة النجاسة عن المسجد - مثلا - فلا مانع من جعل
كليهما معاً اصلاً ، بدهاه انه لا تناف بين جعل واجب الصلاة لل قادر وجعل وجوب
ازالة النجاسة عن المسجد ، غاية الامر انه قد يتافق بعض افراد المكلفين انه لا
يمungkin من الجمع بينهما في مقام الامتنال . وعليه فلا محالة لا يكون أحدهما فعلياً ،
لما عرفت من ان فعلية الحكم تتبع فعلية موضوعه - وهو القدرة - في مفروض المقام

وحيث ان فعلية القدرة بالإضافة الى كلا الحكمين ممتنعة على الفرض امتنعت فعلية كلٍّ منها ممّا .

ومن البديهي ان هذا المقدار من التنافي لا يمنع من جعلهما على نحو القضية الحقيقة ، لوضوح انه لو كان مانعاً فانما يكون من جهة انه يجب كون جعلهما لغواً ومن الواضح انه لا يجب ذلك باعتبار انه تناقض في مادة شخص ما ، والوجب له إنما هو التناقض الدائم وبالإضافة الى جميع المكلفين ، كما هو الحال في الصدرين الذين ليس لهم ثالث ، حيث لا يمكن للشارع ايجابهما ممّا ، فإنه لغو حمض ، وصدوره من الحكم محال ، بل الحال كذلك في مطلق الصدرين ولو كان بينهما ثالث كالقيام والقعود والسود والبياض وما شاكلهما ، فإنه لا يمكن للشارع ايجاب كلٍّ منها ممّا في زمان واحد ، وذلك لعدم تمكّن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتنال ابداً من جهة ان التنافي بينهما أبدى ، لا اتفاق . وعليه فالإيجابهما لغو حمض فلا يصدر من الحكم .

ومن هنا قد ذكرنا سابقاً ان التضاد بين الفعلين اذا كان داعياً كافٍ دليلاً وجوب احدهما معارضاً لدليل وجوب الآخر لا حالة، فالملاك الرئيس للدخول في باب التزاحم هو ان يكون التضاد بينهما اتفاقياً بمعنى انه كان في موردة دون آخر، وبالإضافة الى مكلف دون مكلف آخر . وقد من مثل هذا التناقض والتضاد لا يكون مانعاً عن الجمل ابداً . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان المنشأ الاساسي لهذا التنافي والتضاد انما هو عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتنال والاطاعة اتفاقاً بعد ما كان قادرًا على اتيان كل واحد من الفعلين في نفسه مع قطع النظر عن الآخر ، ولذلك لم يقدر على الجمع بينهما في الخارج صدقة ، لا من ناحية المضادة بينهما داعياً ، بل من ناحية ان القدرة الواحدة لا تتوافق لامتنال كلٍّ منها ممّا . وعليه فلا حالة كان اعملاها في امتنال هذا موجباً لا تفقاء فعلية ذلك باتفاقه موضوعه . وهو القدرة لا انه يجب اتفقاً

مع بقاء موضوعه كما هو الحال في موارد المعارضۃ بين الدلیلین ، وقد ذکرنا غير مرنة ان الحكم يستحیل ان يقتضی وجود موضوعه ، فلا هذا يقتضی وجود القدرة ولا ذاك ، لتقع المصادمة بين اقتضائهما ایجاد القدرة ، بل كل واحد منها بالاضافة الى ایجادها وتحقیقها في الخارج لا اقتضاء . وعليه فبما ان المكلف قادر على امتنال كل واحد منها في نفسه مع قطع النظر عن الآخر فلا محالة يقتضی كل منها اعمال القدرة في امتهاله ، وحيث ان المكلف لا يقدر على امتنال كليهما معاً فتفع المزاحمة بين اقتضاء هذا الامتهال واقتضاء ذلك .

وقد تحصل ما ذكرناه ان المنشأ الأساسی لوقوع التزاحم بين تکلیفین نقطتان :
الاولى - جعل الشارع کلا التکلیفین معاً وفي عرض واحد ، ولازم ذلك هو اقتضاء کل منها لامتهاله في عرض اقتضاء الآخر له .

الثانية - عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتنال ، فإذا تحققت هاتان النقطتان تحققت المزاحمة بينهما لا محالة ، واما اذا انتفت احداها ، كما اذا لم يجعل الشارع إلا احدهما دون الآخر ، أو كان المكلف قادرًا على امتنال کليهما معاً فلا مناحة اصلاً .

وعلى أساس هذا البيان قد ظهر امور :

الاول - ان المزاحمة بين التکلیفین إنما تكون بالاضافة الى من لم يقدر على الجمع بينهما في مقام الامتنال واما مع القدرة عليه فلا مناحة بينهما ابداً بل کلا التکلیفین يكون فعلياً من دون اية منافاة بينهما .

الثاني - ان التزاحم بين الحکمین إنما هو في مرتبة متأخرة عن مرتبة جعلهما وهي مرتبة الامتنال وحكم العقل بالزومه . ومن هنا قلنا ان في باب التزاحم لا تناف في مقام الجعل اصلاً .

الثالث - ان ارتقاء احد الحکمین في باب التزاحم وعدم فعليته مستند الى ارتقاء موضوعه وعدم فعليته ، لا الى شئ آخر مع بقاء موضوعه ، ليقع التنافي بينه وبين ذلك الشئ ، ولاجل ذلك يحرى التزاحم بين الحکمین المستفادین من آيتين

أو سنتين قطعتين ، وكذلك الحكم المستفاد من روایة والحكم المستفاد من آیة من الكتاب أو سنة قطعية ، بل لا مناص من تقديم الروایة على الكتاب أو السنة القطعية في مقام المزاحمة اذا كانت واجدة لاحدى من جهات بابها .

لحد الآن قد تبين ان النقطة الرئيسة التي ينبع منها التزاحم بين الحكمين بعد الفراغ من جعلهما إنما هي عدم تمكّن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال والفعالية ، واما مع التمكّن فلا منازحة اصلاً .

ولتكن لشيخنا الاستاذ - قوله - في المقام كلام ، وهو ان التزاحم قد ينشأ من عدم قدرة المكلف على الجمع بين الحكمين في مقام الامتثال كما هو الحال . وقد ينشأ من جهة اخرى غير ذلك .

اما الاول فقد قسمه - قوله - على خمسة أنواع :

الاول - ما اذا كان عدم القدرة اتفاقياً كما هو الحال في التزاحم بين وجوب اتفاذه غريق واتفاقاً آخر فيما اذا لم يقدر المكلف على اتفاذه كليهما معاً .

الثاني - ما اذا كان التزاحم من جهة وقوع التضاد بين الواجبين اتفاقاً ، لما عرفت من ان التضاد بينهما اذا كان دائمياً فيقع التعارض بين دليليهما فتكون المصادمة عندئذ في مقام الجعل لا في مقام الامتثال والفعالية .

الثالث - موارد اجتماع الامر والنهي فيما اذا كانت هناك ماهيتان تتحدا في الخارج بنحو من الانحداد كالصلة والنصب - مثلاً - بناء على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الطبيعة الى مشخصاته فوقئذ تقع المزاحمة بينهما ، وهذا بخلاف ما اذا كانت هناك ماهيّة واحدة كاكرام العالم الفاسق المنطبق عليه اكرام العالم المحكوم بالوجوب ، واكرام الفاسق المحكوم بالحرمة ، فان مورد الاجتماع على هذا يدخل في باب التعارض دون التزاحم . وكذا اذا كانت هناك ماهيتان متعددتان بناء على سراية الحكم من احداهما الى الاخرى ، وسيأتي بيان ذلك تماماً في بحث اجتماع الامر والنهي ان شاء الله تعالى .

الرابع - ما اذا كان الحرام مقدمة لواجب كما اذا توقف انتقاد الفريق - مثلاً او نحوه على التصرف في مال الغير ، هذا فيما اذا لم يكن التوقف دائرياً ، وإنما فيدخل في باب التعارض ، كما هو واضح .

الخامس - موارد التلازم الاقتفاقي فيها اذا كان أحد المتلازمين محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة ، ومثال ذلك استقبال القبلة واستبدار الجدي من سكن في العراق وما شاكله من البلاد ، فإنه لا تلازم بينهما بالذات ، فالللازم إنما يتفق بينهما لخصوص أهل العراق أو ما سامته من النقاط . واما اذا كان التلازم دائرياً فيدخل في باب التعارض .

واما الثاني (وهو ما اذا كان التزاحم ناشئاً من شيء آخر لا من عدم قدرة المكلف) فقد مثل بما اذا كان المكلف مالكا من الأبل بمقدار النصاب الخامس (وهو خمس وعشرون ابلاً) الذي يجب فيه خمس شهاء ، ثم بعد مضي ستة أشهر ملك ناقة أخرى فتحقق النصاب السادس الذي يجب فيه بنت مخاض ، وعلى هذا ففقطى أدلة وجوب الزكاة هو وجوب خمس شهاء بعد انتهاء سنة النصاب الخامس ووجوب بنت مخاض بعد تمامية حول النصاب السادس ، والمكلف قادر على دفع كليهما معاً ، ولم تنشأ المزاحمة من جهة عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتنال ، بل هي ناشئة من ناحية قيام الدليل من الخارج على ان المال الواحد لا يزكي في السنة الواحدة مرتين .

والمناقشة فيها افاده (قده) - هنا - مجال . اما ما ذكره من ان التزاحم الناشئ :

من ناحية عدم قدرة المكلف فينقسم الى خمسة اقسام فيرد عليه :
أولاً - انه لا اثر لهذا التقسيم اصلاً ، ولا تترتب عليه أية ثمرة فيكون نظير تقسيم ان التزاحم قد يكون بين وجوبيين ، وقد يكون بين تحريميين ، وقد يكون بين وجوب وتحريم . وهكذا ، ولو كان مثل هذه الاعتبارات موجباً للقسمة لزادت الاقسام بكثير كما لا يخفى .

ونانياً - ان اصل تقسيمه الى تلك الاقسام لا يخلو عن اشكال . . والوجه في ذلك هو ان القسم الثاني (وهو ما اذا كان التزاحم ناشئاً عن التضاد بين الواجبين اتفاقاً) داخل في القسم الاول (وهو ما اذا كان التزاحم فيه ناشئاً عن عدم القدرة اتفاقاً) ضرورة ان المضادة بين فعلين من باب الاتفاق لا يمكن تحققاً الا من ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الاتيان والامتثال . وعليه فلا معنى لجعله قسماً ثالثاً من التزاحم في قبال القسم الاول ، بل هو هو بعينه .

واما ما ذكره - قوله - من ان المضادة بين الفعلين اذا كانت دائمة فتفع المعارضه بين دليلي حكميهما في غاية الصحة والمتانه في الضدين الذين لا نالت لهم كالحركة والسكنون وما شاكلهما . ضرورة انه لا يعقل تعلق الامر بهما حتى على نحو الترتيب ، كما تقدم . واما في الضدين الذين لهم ثالث كالقيام والقعود والسوداد والبياض ونحوهما فالامر ليس كما أفاده . وذلك لأن المعارضه في الحقيقة ليست بين نفس دليليهما ، كما هو الحال في الضدين الذين لا نالت لهم وإنما هي بين اطلاق كل منها وثبوت الآخر . وعليه فلا موجب إلا لرفع اليد عن اطلاق كل منها بتقييده عند الاتيان ب المتعلقة الآخر ، لوضوح انه لا معارضه بين اصل ثبوت الخطاب بهذا في الجملة وثبوت الخطاب بذلك كذلك ، وإنما تكون المعارضه بين اطلاق هذا وجود الآخر وبالعكس ، وهي لا توجب إلا لرفع اليد عن اطلاق كل منها لا عن اصله ، فيكون اطلاق كل واحد منها مترتبها على عدم الاتيان بالآخر .

ونتيجة ذلك هو الالتزام بالترتيب من الجانبيين او الالتزام بالوجوب التخييري إلا فيما اذا علم بكذب احدهما وعدم صدوره في الواقع ، فعندئذ تقع المعارضه بينهما فيرجع الى قواعد باب التعارض .

واما موارد اجتماع الامر والنهي فان قلنا بالامتناع اما للدعوى سراية النهي من متعلقه الى متعلق الامر ، واما للدعوى ان التركيب بينهما اتحادي فهو من صغيريات مسألة التعارض دون التزاحم . وعليه فلا معنى للقول بالترتيب فيها

اصلا ، وان قلنا بالجرار وتعدد المجمع ، فان كانت هناك مندوحة وتمكّن المكلف من الجمع بينها في مقام الامتثال فلا تزاحم بينها اصلا ، كما تقدم ، وان لم تتمكن هناك مندوحة فتفق المزاحمة بينها لا محالة .

ولتكن عندئذ يدخل هذا القسم في القسم الخامس ، ولا يكون قسما آخر في قبائه ، بل هو من أحد مصاديقه ، وسيأتي بيان كل واحد من هذه الأقسام بصورة مفصلة ان شاء الله تعالى ، والغرض من التعرض هنا الاشارة الى عدم صحة هذا التقسيم ، وان منشأ التزاحم في جميع تلك الأقسام نقطة واحدة وهي عدم قدرة المكلف على الجمع بين متطلقي الحكيمين في ظرف الامتثال والاطاعة ، كما اعترف - قوله - بذلك . ومن الواضح انه لا يفرق في هذا بين ان يكون التزاحم بين واجبين متضادين من باب الاتفاق او بين واجب وحرام سواء أكانا متلازمين او كان احدهما متوقعا على الآخر ، فان الجميع بالإضافة الى تلك النقطة على نسبة واحدة . واما ما ذكره - قوله - من ان التزاحم قد لا ينشأ من جهة عدم قدرة المكلف بل من جهة اخرى كالمثال المتقدم فهو غريب منه - قوله - وذلك لأن المثال المذكور وما شاكله داخل في باب التعارض ، وليس من باب التزاحم في شيء .

والوجه فيه هو ان ما دل على ان المال الواحد لا يزكي في السنة الواحدة مرتين يوجب العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين اعني بهما ما دل على وجوب خمس شياه على من ملك النصاب الخامس ومضى عليه الحول ، وما دل على وجوب بنت مخاض على من ملك النصاب السادس ومضى عليه الحول ، وان كان لا تنافي بينهما بالذات ومع قطع النظر عمما دل على ان المال الواحد لا يزكي مرتين في عام واحد ، فيكون نظير ما دل على وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة ، وما دل على وجوب الظهر فيه فانه لا تنافي بين دليليهما بالذات اصلا ، لتمكن المكلف من الجمع بينهما ولكن العلم الخارجي بعدم وجوب ستة صلوات في يوم واحد أو جب التنافي بينهما ، اذن فلا بد من الرجوع الى قواعد باب المعارضة ، ولا مساس لامثال هذا المثال بباب المزاحمة

أبداً ، ولذا لم يذكر ذلك الدليل الخارجي لقينا بوجوب كلّيهما معاً من دون أية منفأة ومناحة في البين .

واسكن العجب من شيخنا الاستاذ - قده - كيف غفل عن ذلك ودخل المقام في باب المزاحمة .

وتنبّع ما ذكرناه لحدّ الانّ من التزاحم بين تكييفين في مقام الامتنال لا يعقل إلا من ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في ذلك المقام . وعليه فالتزاحم منحصر في قسم واحد ولا ثانٍ له .

إلى هنا قد تمّ بصورة واضحة بيان كلّ من التزاحم في الملاكات بعضها بعض ، والتزاحم في الأحكام . وعلى ضوء ذلك البيان قد ظهر انه لا اشتراك بينهما أصلاً لنحتاج إلى بيان نقطة امتياز أحدهما عن الآخر .

واما الجهة الثانية (وهي بيان حقيقة التعارض واساسه الموضوعي) فقد ذكرنا ان التعارض هو تناقض مدلولي الدليلين في مقام الاتهابات على وجه التناقض أو التضاد بالذات أو بالعرض .

والاول - كما اذا دل دليل على وجوب شيءٍ ودل دليل آخر على عدم وجوبه أو على حرمته ، أو دل دليل على طهارة شيءٍ ودل دليل آخر على نجاسته . وهكذا وامثلة ذلك في الروايات والنصوص الواردة في ابواب الفقه بشقي انواعها كثيرة جداً ، بل هي خارجة عن حدود الاحصاء عادة .

والثانى - كما اذا دل دليل على وجوب شيءٍ ودل دليل آخر على وجوب شيءٍ آخر أو على حرمته من دون تناقض ومضادته بينهما أبداً في مقام الجمل والتشريع لامكان ثبوت كلّيهما هما في ذلك المقام . ولسken علينا من الخارج بكذب أحدهما وعدم مطابقتها للواقع من جهة قيلم الاجماع أو الضرورة أو نحوها على ذلك ، وهذا العلم الخارجي أوجب التناقض والتعارض بينهما في مقام الاتهابات ، وعدم امكان الجمع بين ثبوتهما في مقام الاتهابات والواقع ، ومثال هذا ما لو دل دليل على

وجوب الجمعة في يوم الجمعة تعيناً ودل دليل آخر على وجوب الظاهر فيها كذلك ، فانه لا تناقض ولا تضاد بين مدلولى هذين الدليلين اصلا بالذات والحقيقة ، لكان وجوب كلتا الصلاتين معاً في يوم الجمعة ، ولا يلزم منه اى محدود من التضاد أو التناقض ، ولكن بما انا علنا بع عدم وجوب ستة صلوات في يوم واحد يقع التعارض بين الدليلين في مقام الاثبات ، فيدل كل واحد منها بالدلالة الالتزامية على نفي مدلول الآخر .

ومن هذا القبيل التناقض بين ما دل على ان الواجب على من سافر اربعه فراسخ غير قادر للرجوع في يومه هو الصلاة تماماً ، وما دل على ان الواجب عليه الصلاة قصراً ، حيث لا تناقض بين مدلوليهما بالذات والحقيقة ، ولا مانع من الجماع بينهما في نفسه ، والتناقض بينهما إذا نشأ من العلم الخارجى بذنب احدهما في الواقع وعدم ثبوته فيه من جهة عدم وجوب ستة صلوات في يوم واحد ، ولاجل ذلك يدل كل من الدليلين بالدلالة الالتزامية على نفي مدلول الدليل الآخر .

وقد تحصل من ذلك ان المقطعة الرئيسية لى هي مبدأ اثبات التعارض بين الدليلين بشتى اشكاله اى سواء أكان بالذات والحقيقة او كان بالعرض والمجاز وسواء أكان على وجه التباهي او العموم من وجہ هی ان ثبوت مدلول كل منها في مقام الجعل يقتضى رفع اليد عن مدلول الآخر ووجب لاتفاقه في ذلك المقام مع بقاء موضوعه بحاله ، لا باتفاقه ، ومن هنا يرجع جميع اقسام التعارض الى التناقض حقيقة وواقعاً بمعنى ان ثبوت مدلول كل واحد منها يستلزم عدم ثبوت مدلول الآخر اما بالمطابقة ، اواما بالالزام .

وعلى الجملة فلماك التعارض والتناقض بين الدليلين هو ما ذكرناه غير مرأة من ان كل دليل متکفل لثبتوت الحكم على فرض وجود موضوعه في الخارج بنحو القضية الحقيقة . هذا من جانب . ومن جانب آخر انك قد عرفت في غير موضع ان نسبة الحكم الى الموضوع في عالم التشريع كنسبة المعلوم الى الملة التامة في

علم التكوين ، فـكـا يـسـتـحـيلـ اـنـفـكـاـكـ المـعـلـوـلـ عـنـ عـلـتـهـ التـامـةـ ، فـكـذـلـكـ يـسـتـحـيلـ اـنـفـكـاـكـ الـخـمـمـ عـنـ مـوـضـعـهـ .

فالنتيجة على ضوء هذين الجانبيين هي انه اذا كان هناك دليل آخر يدل على فن هذا الحكم عن موضوعه الثابت بحاله لا بافتائه ، فلا حالة يقع التعارض والتكاذب بينه وبين دليله في مقام الاثبات والدلالة ، فان دليله يقتضى ثبوته لموضوعه على تقدير وجوده في الخارج ، وذاك يقتضى نفيه عن ذلك الموضوع على هذا التقدير . ومن الواضح جدا ان الجمع بينهما غير ممكن لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم في شيء واحد ، والنفي والاثبات في موضوع فارد .

وصفوة القول : ان التنافى بين الحكمين في مقام الجعل والواقع بالذات أو بالعرض يوجب التنافى والتعارض بين دليليهما في مقام الانيات والدلالة ولاجل ذلك كان كل منها في هذا المقام يكذب الآخر فلا يمكن تصديق كليهما معاً والأخذ بهما، فلا حالة يوجب الأخذ باحدهما رفع اليدي عن الآخر وبالعكس - مثلا - الأخذ بالدليل الحال على وجوب القصر - مثلا - في المسألة المزبورة ، أو على وجوب الجمعة في يوم الجمعة لا حالة موجبة لرفع اليدي عن الدليل الحال على وجوب النام ، أو على وجوب الظهر ، والأخذ بالدليل الحال على جواز الجمع بين فاطميتين كما هو المشهور بوجوب لا حالة رفع اليدي عن الدليل الحال على عدم جواز الجمع بينهما . وهكذا .

ومن ذلك يظهر أن التعارض بين الدليلين لا يتوقف على تتحقق موضوعهما في الخارج بل ثبوت كل منها بنحو القضية الحقيقة يستلزم عدم ثبوت الآخر كذلك وكذبه في الواقع ومقام الجعل سواء تتحقق موضوعهما في الخارج أم لم تتحقق ، فإن ملاك التعارض وأساسه الموضوعي كما عرفت هو عدم إمكان جعل كلا الحكيمين معاً ثبوته في مرحلة الجعل والتشريع أما ذانَا أو من ناحية العلم الخارجي ، بل قد يحتمل عدم ثبوت كليهما معاً كلاماً لا يخفي ، وكيف كان فعلى هذا الأساس ثبوت كل منها على نحو القضية الحقيقة يستلزم لا حالة عدم ثبوت الآخر كذلك .

وقد تحصل ما ذكرناه ان منشأ التعارض احد امرین ولا ثالث لها :
 الاول - المناقضة او المضادة بين نفس مدلولى الدليلين ، وهذا هو السكثير في
 الادلة والروايات الواردة في ابواب الفقه .
 الثاني - العلم الخارجى بوحدة الحكم في الواقع ومقام الجمل وعدم مطابقة
 أحدهما للواقع .

واما الجهة الثالثة (وهى نقطة امتياز كبرى باب التزاحم عن كبرى باب
 التعارض) فقد اتضح حالها من بيان حقيقة التزاحم والتعارض . وملخصه : ان
 النقطة الاساسية في كل من البابين تختلف ما هو النقطة الاساسية في الآخر .
 اما في باب التزاحم فهى عدم قدرة المكلف على الجمع بين الحكيمين المترادفين
 في مقام الامتنال بلا اية منافاة ومضادة بينهما في مقام الجمل اصلا ، فالتنافى بينهما
 إنما هو ؛ مرحلة الفعلية والامتنال ، فان المكلف ان حرف قدرته في امثال هذا
 عجز عن امثال ذلك ، وان عكس فبالعكس .

ويتفرع على تلك النقطة امران :
 الاول - اختصاص التزاحم بينهما بالإضافة الى من كان عاجزا عن امثالهما
 معا ، واما من كان قادرآ على امثالهما فلا من احة بينهما بالإضافة اليه ابدا ، فالمزاحمة
 في مادة العاجز دون مادة القادر . وهذا واضح .
 الثاني - ان انتفاء الحكم في باب المزاحمة إنما هو بانتفاء موضوعه - وهو
 القدرة - لا انتفاء مع بقاء موضوعه بحاله .

واما في باب التعارض فهى التناف والتعارف بين الحكيمين في مقام الجمل
 والثبوت ، وعدم امكان جعل كليهما معا ، اما بالذات والحقيقة ، واما من ناحية
 العلم الاجمالى بعدم جعل أحدهما في الواقع .

ونتيجة تلك النقطة امران :
 الاول - عدم اختصاص التعارض بمكلف دون آخر وبزمان دون زمان ،

بداءة ان استحالة اجتماع النقيضين أو الضدين لا تختص بشخص دون آخر ، ويزمان دون زمان آخر ، وبحالات دون حالة أخرى ، والمفروض ان جعل كلا الحكيمين مما مصلزم للتناقض أو التضاد وهو حال .

الثاني - ان انتفاء الحكم في باب التعارض ليس بانتفاء موضوعه ، وإنما هو بانتفاء نفسه مع ثبوت موضوعه بحاله .

فتحصل ما ذكرناه ان المناط في كل من البابين اجنبى عما هو المناط في الباب الآخر فلا جامع بين البابين ابداً .

وعلى هذا الاساس فالقول بان الاصل عند الشك هل هو التعارض أو التزاحم لا مجال له اصلاً . ومن هنا ذكر شيخنا الاستاذ - قده - ان هذا القول يشبه القول بان الاصل في الاشياء هل هي الطهارة أو البطلان في البيع الفضولي .

ثم انه لا يخفى ان ما ذكرناه من افتراق التزاحم والتعارض لا يبتنى على وجهة نظر مذهب دون آخر ، بل تعم جميع المذاهب والآراء سواء فيها القول بتبعة الأحكام للصالح والمفاسد في متعلقاتها أو في انفسها ، والقول بعدم التبعية مطلقاً ، كما هو مذهب الأشعرى . والوجه في ذلك ما عرفت من ان مسألة التزاحم ترتكز على ركيزة واحدة وهى عدم تمكّن المكلّف من الجمع بين التكليفيين المتوجّهين إليه في ظرف الامثال . ومن الواضح انه لا يفرق فيه بين ان يكون لها ملاك في مورد المازحة ام لا ؟ ضرورة انه لا دخل لمسألة تبعية الأحكام للملائكة بمسألتنا هذه ولا صلة لاحتداها بالآخر ابداً . ومسألة التعارض ايضاً ترتكز على ركيزة وهى تناقض الحكيمين في مقام الجعل والواقع . ومن الواضح انها اجنبية عن كون احدهما ذا ملاك في مورد المازحة ام لم يكن ، بدأة انه لا دخل لوجود الملائكة في احدهما لوقوع التعارض بينها . وهذا واضح جداً .

فأفاده الحق صاحب الكفاية - قده - من ابتداء مسألة التزاحم على ان يكون المقتضى لكلا الحكيمين موجوداً في مورد المازحة ، ومسألة التعارض على

ان يكون المقتضى لاحدهما موجوداً في مورد المعارضه لا يرجع الى اصل صحيح وسيأتي تفصيله بشكل واضح في مسألة اجتماع الامر والنهي ان شاء الله تعالى .
واما الجهة الرابعة فيقع الكلام فيها في موردين :
الاول - فيها تقتضيه القاعدة في المعارضين .
الثانى - في من جحاتهما .

اما المورد الاول - فقد ذكرنا في بحث التعادل والترجح ان مقتضى القاعدة سقوط المعارضين عن الحجية وفرضها كأن لم يكونا . والوجه في ذلك هو ان دليل الاعتبار لا يشمل كليهما مما لاستحلاله التبعد بالمتناقضين او الصدرين ، فشموله لاحدهما المعين وان لم يكن مانعاً في نفسه ، الا انه معارض لشموله الآخر ، حيث ان نسبته الى كليهما على حد سواء . وعليه فالحكم بشموله لهذا دون ذاك ترجح بلا مرجح ، واحدهما لا يعنيه ليس فرداً نالا ، فاذن يس ظاهر بمناً فيرجع الى العموم او الاطلاق ان كان ، والا فالى اصل عملي . وتمام الكلام في ذلك بصورة مشروحة في بحث التعادل والترجح ان شاء الله تعالى .

واما المورد الثانى - فقد ذكرنا في بحث التعادل والترجح ان من جحات باب التعارض تحصر بموافقة الكتاب او السنة ، وبمخالفه العامة ، وليس غيرها برجح هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ان الترجح بها يختص بالخبرين المعارضين فلا يعم غيرهما من آيتين معارضتين او ظاهريين معارضين او جماعتين معارضين ، بل لا يعم فيها اذا كان أحد المعارضين خبراً والآخر اجماعاً مثلاً .
فالنتيجة ان هنا دعوى ثلاث :

الاولى - انحصر المرجح بخصوص موافقة الكتاب او السنة ، وبمخالفه العامة .
الثانية - ان غيرهما من صفات الرواوى ونحوها ليس برجح .
الثالثة - ان الترجح بها يختص بالخبرين المعارضين فلا يعم غيرهما .
اما الداعى الاولى فلانها قد وردت في صحيحة قطب الرواوى عن الصادق (ع)

«اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فاواقـكتاب الله خذلوه وما خالف كتاب الله فذرره ، فإن لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة ، فاواقـكتاب الله فذرره وما خالف اخبارهم خذلوه» وقد ذكرنا هناك ان موافقة الكتاب والسنة ، ومخالفة العامة من المرجحات ، وليس في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة . كما تخيل المحقق صاحب الكفاية (قده) بدعوى ان ما ورد من الروايات من ان الخبر المخالف للكتاب زخرف وباطل أو لم نقله او اضربوه على الجدار ونحو ذلك من التعبيرات دال على انه ليس بحجة ، وكذا الحال في الخبر الموافق للقوم ، فان الوثوق والاطمئنان بتصور الخبر المخالف للقوم يوجب الاطمئنان بنـ الخبر الموافق لهم اما غير صادر او صدر تقية .

ولسـكن قد ذكرنا هناك ان المراد بالمخالفة في تلك الروايات ما كان على نحو التباين أو العموم من وجه ، فـمثلـهـذاـالمـخـالـفـ لمـيمـكـنـصـدـورـهـعـنـالأـمـةـ عـلـيـهـمـالـسـلـامـ وـاـمـاـمـخـالـفـ عـلـىـنـوـعـوـمـمـالـمـطـلـقـ فـلاـاشـكـفـيـصـدـورـهـعـنـهـمـعـلـيـهـمـالـسـلـامـ ،ـ كـيـفـوـقـخـصـصـبـهـفـيـكـيـثـرـمـوـارـدـعـمـوـمـاتـالـكـتـابـوـالـسـنـةـ .ـ وـمـنـوـاـضـعـجـداـاـنـالـمـرـادـمـنـالـمـخـالـفـفـيـرـوـاـيـاتـتـرـجـيـعـلـيـهـمـالـخـالـفـعـلـنـوـحـاـوـاـلـ،ـ بـلـالـمـرـادـمـنـهاـالـخـالـفـعـلـنـوـحـاـوـاـلـ،ـ وـالـاـلـمـيـكـنـ بـيـانـهـمـاـمـنـاسـبـاـلـمـقـامـتـرـجـيـعـ،ـ اـذـمـفـرـوضـاـنـهـ(ـعـ)ـكـانـفـيـمـقـامـبـيـانـالـمـرـجـعـلـاـحدـالـخـبـرـيـنـالـمـتـعـارـضـيـنـعـلـىـالـآـخـرـ لـاـفـيـمـقـامـتمـيـزـالـحـجـةـعـنـالـلـاـحـجـةـ .ـ

وـمـاـيـؤـيدـذـلـكـاـنـالـمـرـادـمـنـالـخـالـفـفـيـنـكـطـائـفـهـوـالـخـالـفـعـلـنـوـحـاـوـاـلـ،ـ كـيـفـيـكـمـ(ـعـ)ـبـتـقـدـيمـهـعـلـىـالـخـبـرـالـشـاذـالـمـوـافـقـلـكـتـابـأـوـالـسـنـةـ كـاـهـوـمـقـضـىـ اـطـلـاقـالـمـقـبـولـةـ،ـ وـمـنـذـلـكـيـعـلـمـاـنـهـذـهـالـطـائـفـهـلـيـسـفـيـمـقـامـتمـيـزـالـحـجـةـعـنـالـلـاـحـجـةـ،ـ وـالـاـلـمـيـكـنـمـعـنـلـتـقـدـيمـالـخـبـرـالـمـشـهـورـالـخـالـفـعـلـشـاذـالـمـوـافـقـ،ـ بـلـمـقـامـبـيـانـالـمـرـجـعـلـاـحدـالـمـتـعـارـضـيـنـعـلـىـالـآـخـرـ .ـ

وأما ما ذكره من أن الخبر الموافق للقوم لا يكون حجة مع وجود الخبر المخالف لهم فهو من الغرائب ، ضرورة أن مجرد وجود الخبر المخالف لهم لا يوجب كون الموافق غير حجة ، لأن الأحكام الموافقة لهم في نفسها كثيرة جداً . وعليه فيحتمل أن يكون الخبر الموافق لهم هو الحكم الواقع دون المخالف ، وهذا واضح .

وأما الدعوى الثانية فلأن الترجيح بغير هما لم يرد في دليل معتبر ، وعلى تقديره وروده في دليل معتبر ليس من جملة المرجحات . هنا - بيان ذلك : أما الشهادة لم تذكر فيها عدا المرفوعة والمقبولة إما المرفوعة فهي ضعيفة سندًا ، بل غير موجودة في الكتب المعتبرة ، ولذا ناقش في سندها صاحب الحدائق - قوله - الذي ادعى القطع بصدور الروايات الموجودة في الكتب الاربعة ، وغيرها من الكتب المعتبرة . وأما المقبولة فهي وإن كان الأصحاب يتلقونها بالقبول ، إلا أنها أيضًا ضعيفة سندًا بغير ابن حنظلة حيث لم تثبت ونأقته ، ومع الفض عن سندها فالمذكور فيها هو الاخذ بالجمع عليه . ومن المعلوم أن المراد منه هو الخبر الذي اجمع الأصحاب على روايته عن الموصيين عليهم السلام ، وصدوره منهم . وعلى هذا فالمراد منه هو الخبر القطعي الصادر ، فاذن تقديمها على الشاذ ليس من باب الترجيح ، كما هو ظاهر .

ومن هنا يظهر حال صفات الروى كالاعدالية والاقفيمة والاتفاقية ونحوها أيضاً ، فإن الترجيح بها لم يذكر في غير المقبولة والمرفوعة من الأخبار العلاجية . أما المرفوعة فقد عرفت حالها . وأما المقبولة فمع الفض عن سندها لم تجعل الترجيح بالصفات من مرجحات الروايتين ، وإنما جعلت الترجيح بها من مرجحات الحكين حيث قال (ع) الحكم ما حكم به أعد لها وافقهمها واصدقها الخ .

وأما الدعوى الثالثة فلأن موضوع الترجيح في الاخبار العلاجية خصوص الخبرين المتعارضين ، فالتعذر منها إلى غيرهما يحتاج إلى دليل ، وحيث لا دليل عليه فلا بد من الاقتصار عليها ، فإن الدليل الخارجي مفقود على الفرض ، وروايات الترجح لا اطلاق فيها ولا عموم ، فاذن لا يمكن رفع اليد عن مقتضى الأصل

الاولى في غيرها . ويأق الكلام في جميع ذلك في بحث التعادل والترجح ان شاء الله تعالى بصورة مفصلة ، والفرض من التعرض هنا بهذا المقدار الاشارة الى ان مسألة التعارض كما تمتاز عن مسألة التزاحم بذاتها كذلك تمتاز عنها بمرجحاتها .

واما الجهة الخامسة فيقع الكلام فيها في نقطتين :

الاولى - ما هو مقتضى القاعدة في مسألة التزاحم .

الثانية - ما هو مرجحاتها .

أما النقطة الاولى ، فتقتضي القاعدة فيها التخيير مع قطع النظر عن مرجحات تلك المسألة . والوجه فيه واضح وهو ان المانع عن الائنان بالمتزاحمين ائنا هو عدم قدرة المكلف على امثالهما ماما ، واما من ناحية اخرى فلا مانع أصلا . وعليه فيها ان المكلف قادر على ايتان احدهما عند ترك الآخر يتعين عليه بحكم العقل ، ضرورة انه لم يعتبر في الامثال ماعدا قدرة المكلف عليه في ظرفه ، وحيث انه قادر على امثال احدهما فلا يكون معدورا في تركه .

أو فقل ان فعلية كلا التكليفين في باب المزاحمة مستحبة ، وفعالية أحد هما بفعلية موضوعه وهو قدرة المكلف على امثاله ضرورية ، فاذن يجب بحكم العقل امثال هذا التكليف الفعل ، فاذا فرض عدم الترجح لاحدهما على الآخر يحكم العقل بالتخيير بينهما ، وانه خير في اعمال قدرته في امثال هذا وامثال ذاك .

اما النقطة الثانية ، فقد ذكرها مرجحات :

الرجح الاول -

ما ذكره شيخنا الاستاذ تده - وهو كون احد الواجبين مما لا بد له والآخر مما له بدل ، فيقدم الاول على الثاني في مقام المزاحمة ، وهذا يتتحقق في احد موضعين : احدهما ما اذا كان لاحد الواجبين بدل في عرضه دون الآخر ، كما اذا كان احدهما واجبا تخياريا ، والآخر واجبا تعينا ، ففي مثل ذلك اذا وقعت المزاحمة بين الواجب التعيني وبعض افراد الواجب للتخييرى ، فثم الواجب التعيني على

التخييرى . والوجه في ذلك واضح وهو ان وجوب الواجب التخييرى لا يقتضى لزوم الاتيان بخصوص الفرد المزاحم ، وإنما يقتضى لزوم الاتيان بالحاجة بينه وبين غيره ، والمفروض ان وجوب الواجب التعيني يقتضى الاتيان بخصوص ذلك الفرد المزاحم . ومن المعلوم ان مالا اقتضاه فيه لا يمكن ان يزاحم ماقفيه الاقتضاء . فالنتيجة ان في مقام المزاحمة بين التكليفين يقدم ما ليس له البديل على ماله البديل .

ثانية ما اذا كان لاحد الواجبين بدل في طوله دون الواجب الآخر . وقد مثل لذلك بما اذا وقع التزاحم بين الامر بالوضوء او الفسل والامر بتطهير البدن للصلوة ، وحيث ان اللوضوء او الفسل بدلا وهو التيمم فلا يمكن من احتجة أمره مع امر تطهير البدن فيقدم الامر بالطهارة الحسينية على الامر بالطهارة الحديدة ، وان كان الثاني أهم من الاول . وذلك لما عرفت من ان مالا اقتضاه فيه لا يمكن ان يزاحم ماقفيه الاقتضاء .

وذكر قده فرعا آخر أيضا لهذه الكبرى وهو : ما اذا دار الامر بين ادراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية وادراك ركعة واحدة مع الطهارة المائية ، كما اذا صار الوقت ضيقا بحيث لو توضا او اغتسل لم يدرك من الركعات الا ركعة واحدة . واما اذا تيمم بدلا عن الوضوء او الفسل فيدرك تمام الركعات في الوقت ، ففي مثل ذلك يقدم ادراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية على ادراك ركعة مع الطهارة المائية ، لأن للصلة مع الطهارة المائية بدلا وهو الصلة مع الطهارة الترابية ، واما للصلة في الوقت بحيث انه لا بدل لها فتقدم على الصلة مع الطهارة المائية في مقام المزاحمة ، لأن ماله البديل لا يصلح ان يزاحم مالا بدل له .

وقد يشكل في المقام بيان لا دراك تمام الركعات في الوقت ايضا بدل وهو ادراك ركعة واحدة فيه بمقتضى الروايات الدالة على ان من ادراك ركعة واحدة في الوقت فقد ادرك تمام الصلة ، فاذن يدور الامر بين واجبين لكل منهما بدل فلا وجه

لتقدیم الامر بالصلوة في الوقت على الامر بالصلوة مع الطهارة المائة .
وأجاب - قده - عن هذا الاشكال بان بدليه ادراك الرکمة الواحدة عن عام
الصلوة في الوقت انما هي فرض عجز المكلف عن ادراك تمام الصلاة فيه ، لامطلق
والمفروض ان المكلف قادر على ادراك تمامها فيه . وعليه فلا موجب لسقوط
الامر باتيان تمام الصلاة في وقتها ، فاذا لم يسقط فلا محالة يسقط الامر بالصلوة
مع الطهارة المائة ، لعجز المكلف عنها تشریعاً وان لم يكن عاجزاً تكوبنا . وهذا كاف
في الانتقال الى بدها وهو الصلاة مع الطهارة التراية ، لما ذكرناه غير مرة من ان
الامر بالطهارة المائة مشروط بالتمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً ، ولا يكفي
التمكن العقلي فحسب .

و ملخص ما ذكرناه هو انه قدس سره طبق الکبرى الكلية وهى ان مالا بدل له يقدم على ماله بدل في مقام المزاحمة على فروع ثلاثة :

الاول-ان الواجب التخييرى اذا زاحم بعض افراده الواجب التعييني فيقدم
التعيينى عليه وان كان الواجب التخييرى اهم منه ، كما اذا كان الشخص عشرة دنافير
ودار امرها بين ان يصرفها في مؤونة من تجب عليه مؤونته وبين ان يصرفها في
كفاراة شهر رمضان ، وحيث ان لـكفارة شهر رمضان بدلًا وهو صوم شهرين
متتابعين او عتق رقبة مؤمنة فـلا يمكن من احمة وجوبها لوجوب المؤونة ، فيقدم
صرفها في المؤونة على صرفها في الكفاراة ، لأن وجوب الكفاراة لا يقتضى لزوم
الاتيان بخصوص فردها المزاحم ، وهذا بخلاف وجوب المؤونة ، فإنه يقتضى
لزوم الاتيان بخصوص ذلك الفرد .

الثاني - ماذا كان عند المكلف مقدار من الماء لا يكفي للوضوء وتطهير البدن معه فعندئذ يدور أمره بين ان يصرفة في الوضوء ويصلى مع البدن المتتسجس وان يصرفة في تطهير البدن ويصلى مع التييم ، وبما ان للوضوء بدلا وهو التييم فيتعين صرفه في ازالة الخبث عن البدن ، لأن ماله بدل لا يصلح لأن يزاحم مالا بدل له .

الثالث - ما اذا دار الامر بين ادراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة التراية وادراك ركعة واحدة مع الطهارة المائية وبما ان للطهارة المائية بدلا وهو الطهارة التراية ، ولا بدل للوقت فيتبعين تقديم الوقت على الطهارة المائية فيصل في الوقت مع الطهارة التراية .

اقول الكلام فيما ذكره - قوله - يقع في مقامين : الاول - في اصل الكبri التي ذكرها - قوله - . الثاني - في الفروع التي ذكرها وانها هل تكون من صفات تلك الكبri أم لا .

اما المقام الاول ، فلا اشكال في اصل ثبوت الكبri وان ما ليس له بدل يقدم على ماله بدل فيها اذا دار الامر بينهما . والوجه فيه ما عرفت من ان مالا اقتضاه له لا يمكن ان يزاحم ما فيه الاقتضاء ، وكيف كان فالكبri مسلمة .
واما المقام الثاني فيقع الكلام فيه في موارد : الاول في الفرع الاول . الثاني في الفرع الثاني . الثالث في الفرع الثالث .

اما المورد الاول ، فقد تبين مما قدمناه ان هذا الفرع وما شاكله ليس داخلا تحت كبرى مسألة التزاحم ، لتجري عليه احكامه . وذلك لما عرفت من ان التزاحم بين التكليفيين الفعليين لا يعقل الا من جهة عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامثال ، فلو كان المكلف قادرآ عليه فلامزاحمه بينهما ابدا ، والمفروض - فيما نحن فيه - قدرة المكلف على امثال الواجب التعيني والتخييري مما من دون آية من زاحمة نعم خصوص الفرد المزاحم للواجب التعيني وان كان غير مقدور المكلف الا انه ليس بواجب على الفرض ، وما هو واجب - وهو الجامع بينه وبين غيره من الافراد مقدور له ولو من جهة القدرة على بعض افراده .

أوفقل : ان ما هو من زاحم الواجب التعيني ليس بواجب ، وما هو واجب ليس بمزاحم له . ومن هنا قلنا انه لازما حم بين الواجب الموسع والماضي كالمصلة والازلة مثلا .

والأصل في جميع ذلك هو ما ذكرناه من أن التزاحم لا ينشأ إلا من ناحية عدم تمكن المكلف من امتثال كلا التكاليفين معاً، وأما إذا كان مت可能存在اً منه فلا تزاحم ولا تناف ينبعها أبداً.

وعلى هذا الأساس فالفرع المذكور أو ما شاكله ليس من صغريات باب المزاحمة، لتنطبق عليه الكبرى المتقدمة. فما أفاده - قوله - من تطبيق تملك الكبرى عليه في غير محله، لعدم كونه صغرى لها.

واما المورد الثاني فيتمكن المناقشة فيه من وجهين :

الاول - ان التزاحم لا يعقل ان يكون بين وجوب صرف الماء في الوضوء أو الفضل بما هو ووجوب صرفه في تطهير البدن او الثوب كذلك، وذلك لما ذكرناه غير مرر من ان الاوامر المتعلقة بالاجراء والشرائط جميعاً اوامر ارشادية فترشد الى جزئيتها وشروطيتها ، وليست باوامر نفسية . ومن الواضح جداً ان المزاحمة لانعقل بين الاوامر الارشادية بما هي ، لأن مخالفتها لا توجب العقاب ، وموافقتها لانو جب الشواب ، بل لا تجحب موافقتها بما هي لتحقق المزاحمة بين موافقة هذا وموافقة ذاك في مقام الامتثال ، وإنما تنقل بين واجبين او واجب وحرام نفسيين بحيث كان المكلف مت可能存在اً من امتثال كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الآخر الا انه لم يتمكن من الجمع بينهما في الامتثال .

وعلى هذا فالمزاحمة هنا لو سلمناها في الحقيقة بين الصلاة مع الطهارة الحديثة والصلاحة مع الطهارة الخبيثة ، فالتبديل عن ذلك بوقوع المزاحمة بين الطهارة الحديثة والطهارة الخبيثة لا يخلو عن مساحة واضحة ، ضرورة انه لاشان لها ما عدا كونها من قيود الصلاة فلا معنى لوقوع المزاحمة بينها في نفسها مع قطع النظر عن وجوب الصلاة .

وعلى الجملة فالمزاحمة بين اجزاء وشرائط الصلاة مثلاً بهضها يبعض مع قطع النظر عن وجوبها مما لانعقل ، ضرورة انه لا وجوب لها مع قطع النظر عن وجوب

الصلاه . وعلى هذا فلا معنى لوقوع المزاحمه بين وجوب صرف الماء في الوضوء أو الغسل مثلاً ووجوب صرفه في تطهير البدن او التوب مع الفرض عن وجوب الصلاه لعدم كونهما في هذا الحال واجبين ، لتحقق المزاحمه بينهما ، واما مع ملاحظة وجوبها فالتزاحم بين وجوب الصلاه مع الطهارة المائية ووجوب الصلاه مع طهارة البدن او التوب ، فاذا كان الامر كذلك فلا وجهه لتقديم الثانية على الاولى بدعوى ان ما ايس له بدل يقدم على ماله بدل . وذلك لفرض ان لكل واحدة منهما بدل ، فكما ان للصلاه مع الطهارة المائية بدل وهو الصلاه مع الطهارة الترابية فكذلك للصلاه مع طهارة البدن او التوب بدل وهو الصلاه مع البدن او التوب النجس على المختار وعانيا على المشهور ، فاذن لا يكون هذا الفرع او ماشاكله من صغيريات الكبري المتفقده ، ولا تطبق تلك الكبري عليه .

نعم لو كان التزاحم بين وجوب صرف الماء في الوضوء أو الغسل ووجوب صرفه في تطهير البدن أو التوب مع قطع النظر عن وجوب الصلاه لكان من صغيريات تلك الكبري واشكك عرفت ان التزاحم بينهما غير معقول .
الثانى - ان التزاحم كذا ذكرناه في غير موضع ائم يحرى بين واجبين نفسين كالصلاه والازالة مثلاً او بين واجب وحرام ، واما بين اجزاء وشرائط وجب واحد فلا يعقل جريان التزاحم فيه .

والوجه في ذلك هو ان جميع تلك الاجزاء والشرائط واجب بوجوب واحد على سبيل الارتباط ثبوتاً وسقوطاً ، غاية الامر ان الاجزاء بنفسها متعلقة بذلك الوجوب ، والشرائط باعتبار قيدها بمعنى ان الوجوب تعلق بالاجزاء متقيدة بتلك الشرائط . ومن الواضح جداً ان ذلك الوجوب الواحد يسقط بتعذر واحد من تلك الاجزاء او الشرائط بقانون ان الامر بالمركب يسقط لامحالة بتعذر واحد من اجزائه او شرائطه ، لاستحالة تعلق الوجوب به في ظرف تعذر احد اجزائه او قيوده ، لانه تكليف بالمحال فلا يصدر من الحكيم .

وعلى هذا ففتقضى القاعدة سقوط الوجوب عن المركب كالصلة وما شاكلها عند تغدر جزء أو شرط منه ، كما هو مقتضى كون اجزائه ارتباطية ، فاذن ثبوت الوجوب للباقي يحتاج إلى دليل ، وقد دل الدليل في خصوص باب الصلة على عدم السقوط ووجوب الاتيان بالباقي ، فعندئذ بما ان فيما نحن فيه قد تغدر احد قيدي الصلاة (مما الطهارة الحدثية والطهارة الخبيثة) ففتقضى القاعدة الاولية سقوط وجوها ، فيحتاج وجب الباقي الى دليل ، والدليل موجود هنا ، وهو مادل على ان الصلاة لا تسقط بحال ، بل يكفيانا لاثبات عدم سقوطها في المقام الروايات الخاصة الدالة على وجوب الاتيان بها في التوب أو البدن المتتجس أو عاريا ، وما دل على لزوم الاتيان بالطهارة الترابية مع تغدر الطهارة المائية .

وعليه فيعلم اجمالا يجعل أحد هذين الشرطين في الواقع دون الآخر ، اذن لا محالة يقع التعارض بين دليليهما ، اذ لم يعلم ان ايهمما مجحول في هذا الحال في مقام الثبوت والواقع ، فا دل على شرطية الطهارة الحدثية في هذا الحال لا محالة معارض بما دل على شرطية الطهارة الخبيثة . وعليه فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض اى لم يكن التعارض بينهما بالاطلاق ، وإلا فيسقطان معا ، فلا تصل النوبة إلى الترجيح ، فاذن مامعنى وقوع المزاحمة بينهما ، بداعه ان المزاحمة بين تكليف وتكليف آخر فرع ثبوتها في الواقع ومقام الجعل من دون أى تناف في البين لتحقق المزاحمة بين امتدال هذا وامتدال ذاك .

وعلى الجملة فالامر المتعلق بالصلة الواجبة لجميع الاجراء والشرائط قد سقط لا محالة بتغدر واحد من شرطيها (مما الطهارة الحدثية والطهارة الخبيثة) بمعنى فرضي القاعدة الاولية ، غاية ما في الباب قد دل دليل من الخارج على وجوب الباقي من الاجراء والشرائط . ومن الواضح جدا ان هذا الوجوب غير الوجوب الاول المتعلق بالواجب والتمام ، فانه قد سقط من ناحية تغدر المركب . ومن المعلوم ان جزئية الاجراء وشرطية الشرائط قد سقطنا بطبع سقوطه لاما ، ضرورة استحالة

بقاء الامر الاتزاعي في ظرف سقوط مذكرة .

وعليه فالجزئية والشرطية للجزاء والشرط انت الباقيتين لامحالة مجموعتان بجعل ثانوي وبدليل خارجي الحال على وجوب الباقي وعدم سقوطه . ويعلم من ذلك - طبعا - ان المجموع في المقام شرطية أحد الأمرين في الواقع اما شرطية الطهارة الحديثة ، واما شرطية الطهارة الخبيثة ، فشرطية كليهما غير معقولة لفرض عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما ، فلا يمكن ان يتعلق الامر بالمركب منها ، فلا محالة يكون المجموع شرطية احد اهمالا محالة ونتيجة ذلك ان المورد غير داخل في كبرى التراحم .

وخلال هذه ماذكرناه ان الكبرى المتقدمة وان كانت مسلمة ، إلا أنها لا تتطابق على هذا الفرع وما يشبهه ، بل قد عرفت انه غير داخل في كبرى مسألة التراحم فضلا عن تلك الكبرى .

واما المورد الثالث (وهو ما اذا دار الامر بين ادراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية وادراك ركعة واحدة مع الطهارة المائية) فيرد عليه بعينه ما اوردناه على المورد الثاني من الوجهين .

اما او لا فلما عرفت من انه كما ان الصلة مع الطهارة المائية بدلا وهو الصلة مع الطهارة الترابية فكذلك لا دراك تمام الصلة في الوقت بدل وهو ادراك ركعة واحدة منها في الوقت ، فاذن لا تتطابق الكبرى المزبورة عليه .

واما ثانيا فلما عرفت من ان التراحم لا يجري بين اجزاء واجب واحد أو شرائطه فإذا تعذر على المكلف الجمع بين الطهارة المائية والوقت ففتقضى القاعدة الاولية سقوط الامر بالصلة ، فلو كنا نحن الحال هذه لم نقل بوجوب الباقي من الجزاء والشرط ، ولكن الدليل الخارجي قد دلنا على وجوب الباقي وعدم سقوط الصلة بحال .

ومن ذلك يعلم اجمالا يجعل جزئية احد اهمال الواقع وحيث انه مردد بين

الطهارة المائية والوقت فتفع الممارضة بين دليليهما .

فالنتيجة ان هذا الفرع أيضاً ليس من صغريات الكبرى المتقدمة .

وقد تحصل بما ذكرناه ان ما ذكره - قوله - من الفروع الثلاثة ليس شيء منها صغرى للكبرى التي ذكرها ، وهي تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل ولا تتطبق تلك الكبرى على شيء منها .

نعم النتيجة في الفرع الآخر بعينها هي النتيجة التي ذكرها - قوله - وهي تقديم مالا بدل له على ماله بدل - ولكن بملك آخر ، لا بالملك الذي افاده .

بيان ذلك هو ان الله تعالى جعل في كتابه العزيز للصلوات الخمس او قاتاً خاصة بحسب المبدأ والمقتضى بقوله : « واقيموا الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل » وقد وردت في الروايات ان وقت صلاته الظاهرين من دلوك الشمس الى غروبها ، ووقت العشاءين من الغروب الى غسق الليل ، ووقت صلاة الصبح من أول الفجر الى طلوع الشمس ، فهذه هي أوقات الصلوات الخمس ، ولا يرضي الشارع بتأخيرها عنها آناماً ، بل هي غير مشروعة في ماعدا تلك الاوقات ، الا فيما اذا قام دليل خاص على المشروعية كاً في القضاة او نحوه . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى انه تعالى قد جعل الطهارة من الحدث شرطاً مقوماً لها بقوله : « اذا قتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وان كفتم جنبآ فاطهروا وان كفتم من رضي او على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامست النساء فلم تجدوا ما يغسلوا صعيداً طيباً ، فجعل في هذه الآية المباركة الطهارة من الحدث شرطاً للصلاة ، وقد ذكرنا انها من اركان الصلاة وباتفاقها تتحقق ، ولذا ورد ان الصلاة على ثلاثة أنثلاث تلك منها الركوع وثلث منها السجود وثلث منها الطهور .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان الطهارة شرط لتلك الصلوات التي عينت لها أوقات معينة ، وانه يجب على المكلف الاتيان بها في تلك الاوقات مع الطهارة المائية ان كان واجداً لها ، ومع الطهارة القراءية ان كان فاقداً لها وقد ذكرنا

غير مرة ان المراد من وجdan الماء وجوده الخاص ، وهو ما اذا تمكّن المكلف من استعماله عقلا وشرعا ، وذلك بقرينة داخلية وخارجية .

اما القرينة الداخلية فهى ذكر المريض في الآية المباركة ، فان الماء غالباً موجود عنده ، ولكن لا يتمكّن من استعماله عقلا أو شرعا .

واما القرينة الخارجية فهى عدّة من الروايات الدالة على ذلك . وعلى هذا فان تمكّن المكلف من استعمال الماء عقلا وشرعا فهو واجد له ، ووظيفة الواجب الوضوء أو الغسل ، وان لم يتمكّن من استعماله عقلا أو شرعا فهو فاقد له ، ووظيفة الفاقد التيمم ، فالآية المباركة في مقام بيان ان المكلف على نوعين : الواجب والفاقد ولا ثالث لها . ومن الواضح ان التقسيم قاطع للشركة .

وعليه فاذا ضممنا ما يستفاد من هذه الآية المباركة بضميمة القرآن الداخلية والخارجية الى ما يستفاد من الآية الأولى بضميمة الروايات الواردة فيها من ان لكل صلاة وقتاً خاصاً يجب في ذلك الوقت الخاص لا فيما عداه ، فالنتيجة هي ان المكلف اذا تمكّن في ذلك الوقت من استعمال الماء عقلا وشرعا فهو واجد له وظيفته عندئذ الوضوء أو الغسل ، وان لم يتمكّن فيه من استعماله عقلا أو شرعا فهو فاقد له ، ووظيفته حينئذ التيمم .

ومن هنا قلنا ان المراد من عدم الوجдан في الآية المباركة عدم الوجدان بالإضافة الى الصلاة التي قام المكلف الى اتيانها ، لا مطلقاً فلو لم يتمكّن المكلف من ايقاع الصلاة في وقتها مع الطهارة المائية فهو غير واجد بالإضافة الى الصلاة ، وان كان واجداً بالإضافة الى غيرها . وعلى هذا بما ان فيما نحن فيه لا يتمكّن المكلف من ايقاع الصلاة في وقتها مع الطهارة المائية من جهة ضيق الوقت يتبعه عليه ايقاعها فيه مع الطهارة الترابية .

وهذه النتيجة نتيجة ضم هذه الآية اعني بها آية الوضوء الى الآية الأولى ، مع ملاحظة القرآن والتوصيص الوارد في اطرافهما .

وعلى هذا الاساس تبين انه اذا دار الامر بين ادراكك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية وادراك ركعة واحدة مع الطهارة المائية فيقدم الاول على الثاني .

والوجه فيه ما عرفت من ان المستفاد من الآيتين المباركتين بعد ضم احداهما الى الاخرى مع ملاحظة القرآن والروايات الواردة في المقام هو ان الواجب على المكلف ايقاع تمام الصلاة في الوقت مع الطهارة المائية في فرض وجдан الماء ، ومع الطهارة الترابية في فرض فقد انه ، ولا يجوز تأخيرها عن وقتها اصلا ، ولو اخرها عنه ولو بقدر ركعة واحدة لبطلت لامحالة ، بل اتيانها عندئذ بقصد الامر تشريع وحرم ، ضرورة سقوط الامر المتعلق بها في الوقت ، فيحتاج وجوبها في هذا الحال الى امر آخر . وعلى هذا فاذا فرضنا ان الوضوء او الغسل موجب لتفويت الوقت او تفويت مقدار منه بحيث لا يقدر على ادراكك تمام الصلاة في مقدار آخر منه فلا يجوز ولا يكون مشرعا . وعليه فلا محالة تتقل وظيفته الى التيمم ، لعدم تمكنه وقتند من الوضوء او الغسل شرعا ، وان تمكن عقلا ، هذا بحسب ماتقتضيه القاعدة الاولية .

واما بحسب النصوص فان جملة منها وان دلت على ان ادراك ركعة واحدة من الصلاة في الوقت بمنزلة ادراكك تمام الركعات ، الا ان الظاهر منها - بمقتضى الفهم العرف - اختصاص ذلك بمن لم يتمكن من اتيان تمامها في الوقت ، واضطرر الى التأخير الى زمان لا يتيق من الوقت الا بقدر ادراك ركعة واحدة ، فالشارع جعل لمثله ادراك ركعة واحدة بمنزلة ادراكك تمام الركعات ارقافا وتوسيعة له ، وأما من تمكن من ادراكك تمام الركعات في الوقت ، ولكنه اخر باختياره وارادته الى ان ضاق الوقت بحيث لم يتيق منه إلا بقدر اتيان ركعة واحدة فيه فلا يكون مشمولا لتلك الروايات ، ضرورة انها لم تكن في مقام بيان الترجيح والتوصية للمكلفين في تأخير صلواتهم الى ان لا يسع الوقت الا بقدر ركعة واحدة منها .

وعلى الجملة فلا شبهة في ظهور الروايات في اختصاص هذا الحكم بغير المتمكن من اداء تمام الصلة في الوقت ، وان الشارع جعل هذا توسيع له ، وان ادراكه ركعة واحدة في الوقت يمكنه ادراكه تمام الركيعات فيه ، بل يمكن استظهار ذلك اعني الاختصاص بالمضطر وبغير المتمكن من نفس التعبير بكلمة « ادرك » ، حيث انه يظهر من موارد استعمالات هذه الكلمة انها تستعمل فيها اذا لم يتمكن الانسان منه ابتداء ، ثم بعد الفحص والطلب يمكن منه ، كما اذا طالب احد غيريه ثم وجده فيقال انه ادرك غيريه ، واما اذا لم يطالبه ، ولكنه صادفه من باب الاتفاق فلما يقال انه ادركه ، بل يقال انه صادف غيريه ، او اذا نظر في مسألة علمية - مثلا - وبعد النظر والدقة وصل الى ما هو المقصود منها فيقال انه ادرك المقصود ، واما اذا خطر بباله صدفة ومن دون تفكير ونظر فلا يقال انه ادركه .. وهكذا .

وفي المقام قوله (ع) - من ادرك ركعة واحدة من الغداة في الوقت فقد ادرك تمام الركيعات - ظاهر في اختصاص الحكم بغير المتمكن ، وأما من يمكن من ادراك تمام الركيعات في الوقت ، ولكنه آخرها باختياره وارادته الى زمان لا يسع الوقت الا بقدر ركعة واحدة فلا يصدق عليه انه ادرك ركعة واحدة في الوقت ليكون مشمولا للرواية ، لما عرفت من ان كلمة ادرك بحسب موارد استعمالها انما تستعمل في وجдан شيء بالاجتهاد والطلب فلا تصدق على وجданه صدفة ومن باب الاتفاق . وكيف ما كان فلا اشكال في ظهور الروايات فيها ذكرناه ، وهي وان كانت اثنتان منها ضعيفة الا ان واحدة منها موثقة^(١) وهي كافية لانبات المسألة .

(١) رواية عمار بن موسى عن ابي عبد الله (ع) في حديث قال « فان صلی رکعة من الغداة ثم حلقت الشمس فليتم وقد جازت صلاته » ، موثقة .

رواية الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين عليه السلام « من ادرك من الغداة رکعة قبل طلوع الشمس فقد ادرك الغداة تامة ، ضعيفة باي جملة المفضل بن صالح .

رواية عمار السباطى عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال « فان صلی رکعة من

وعلى أساس هذا البيان قد ظهر أن هذه الروايات أجنبية عن مقامنا تماماً ولا يدل شيء منها على تقديم ادراك ركعة مع الطهارة المائية على ادراك تمام الركعات مع الطهارة الترابية .

والوجه في ذلك ما عرفت الآن من اختصاص موضوع تلك الروايات بخصوص المضطر وغير المتمكن من ادراك تمام الركعات في الوقت . هذا من جانب ومن جانب آخر قد تقدم أن المستفاد من الآيتين المتقدمتين بضميمة الروايات والنصوص الواردة في المسألة هو ان المكلف ان يتمكن في الوقت من الطهارة المائية فوظيفته الطهارة المائية وان لم يتمكن منها فوظيفته الطهارة الترابية . فالنتيجة على هدى هذين الجانبيين هي ان المكلف ان لم يتمكن من ادراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة المائية لضيقه وتمكن من ادراك تمامها مع الطهارة الترابية كان المعين هو الثاني ، والروايات المزبورة كما عرفت مختصة بالمضطر وغير المتمكن من ادراك التمام ، والمفروض في المقام انه متمكن من ادراكه ، غاية الامر مع الطهارة الترابية دون المائية .

ومن الواضح جداً انه لا يفرق في التمكن من الصلة في الوقت بين ان يكون مع الطهارة المائية وان يكون مع الطهارة الترابية ، وعلى كلا التقديرين فلا يكون مشمولاً لتلك الروايات لاختصاصها كامر بغير المتمكن مطلقاً ولو مع

- الغداة ثم طلت الشمس فليتم الصلة وقد جازت صلاته وان طلت الشمس قبل ان يصلى ركعة فليقطع الصلة ولا يصلى حتى تطلع الشمس وذهب شعاعها ، ضعيفة بعلى بن خالد .
الوسائل الباب - ٣٠ - من ابواب الموافقة .

اولاً ان المونقة وان وردت في صلاة الغداة خاصة الا انه من الواضح جداً انه لاختصاصية لها في ذلك اصلاً وان الحكم بالادراك يعم جميع الصلوات اليومية والفرائض الحس بلا خصوصية في البين ، وذكر الغداة خحسب في المونقة ائمماً كان من باب المثال ولا موضوعية له ابداً، ولعله لنكتة الاشارة الى كثرة الابتلاء بتلك المسألة في الغداة خاصة دون البقية ، كما هو كذلك . وعليه فلا وجه لتهم اختصاص الحكم بالغداة وعدم شموله للبقية .

الطهارة الترابية ، كما هو مقتضى اطلاقها ، فاذن لا دوران في المقام انرجع الى المرجع ، ونقدم ما ليس له بدل على ماله بدل .
فما افاده شيخنا الاستاذ - قوله - من دوران الامر بين ادراك ركعة واحدة في الوقت مع الطهارة المائية ، وادراك تمام الركعات فيه مع الطهارة الترابية لا موضوع له أصل .

ونتيجة ما ذكرناه لحد الان هي ان ما ذكره - قوله - من الفروع الثلاثة ليس شيء منها صغير للذكر المتقدمة وهي تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل .
ثم ان من الغريب ما عان بعض المحدثين في المقام من الحكم بسقوط الصلة في هذا الفرض بدعوى انه فاقد للظهورين اما الطهارة المائية من الوضوء أو الغسل فلا يمكن منها ، لأنها توجب تفويت الصلة عن الوقت وهو غير جائز ، واما الطهارة الترابية فغير مشروعة ، لأن مشرعيتها منوطه بفقدان الماء وعدم وجده ، والمفروض - هنا - ان المكلف واجد للماء ، اذن تسقط الصلة عنه باعتبار انه فاقد للظهورين .

ووجه غرابة ما ذكرناه في غير مورد من ان المراد من الوجدان ليس وجوده الخارجي ، بل المراد منه من جهة القرآن الداخلية والخارجية وجوده الخاص ، وهو ما تمكن المكلف من استعماله في الوضوء أو الغسل عقلا وشرعيا ، وفي المقام بما انه لا يتمكن من استعماله شرعا ، لاجل انه يوجب تفويت الوقت وهو غير جائز فلا حالة تنتقل وظيفته الى التيمم .

وعلى الجملة فقد تقدم ان المكلف مأمور بالصلة في اوقاتها بمقتضى الآيات والروايات وان تلك الصلة مشروطة بالطهارة المائية في فرض التمكن منها عقلا وشرعيا ، وبالطهارة الترابية في فرض فقدان الماء وعدم التمكن من استعماله عقلا أو شرعا وفيها نحن فيه بما ان المكلف لا يتمكن - من جهة المحافظة على الصلة في وقتها - من الطهارة المائية ، فتتجب عليه الطهارة الترابية ، ضرورة ان مشروعيه الطهارة

الترابية إنما هي من جهة المحافظة على الوقت، وإلا لتمكن المكلف من استعمال الماء في زمان لا محالة.

وعليه فلا معنى لما ذكر من كونه واجداً للماء فلا يكون مأموراً بالتيمم. هذا تمام الكلام في دوران الامر بين جزئين أو شرطين أو شرط وجذر مواجب واحد وأما اذا دار الامر بين جزء أو شرط وجذر آخر كما اذا كان عند المكلف ما لا يكفي الوضوء ولرفع عطش نفسه أو من هو مشرف على الاحلاك مما ، ففي مثل ذلك وان وقعت المزاحمة بين وجوب صرف هذا الماء في الوضوء أو الغسل ووجوب صرفه في واجب آخر ، إلا ان تقديم صرفه في واجب آخر كرفع العطش أو نحوه على صرفه في الوضوء أو الغسل ليس من جهة ما ذكره شيخنا الاستاذ - قده - من تقديم ما ليس له بدل على مائه بدل ، وبما ان الوضوء أو الغسل له بدل وهو التيمم فيقدم عليه الواجب الآخر ، بل من ناحية ما ذكرناه غير مرأة من ان المراد من الوجدان في الآية المباركة المأذوذ في موضوع وجوب الوضوء أو الغسل ليس مطلق وجوده في الخارج ، بل المراد منه بمعونة القرآن - الخارجية والداخلية وجوده الخاص وهو ما تمكن المكلف من استعماله عقلاً وشرعاً ، ولا يكفي التمكن العقلي فحسب .

وعلى هذا فيما ان المكلف مأمور بصرف هذا الماء في واجب آخر لم يعتبر فيه شيء ما عدا القدرة عليه تكوننا فلا حالة يكون عاجزاً عن صرفه في الوضوء أو الغسل ، فاذن تنتقل وظيفته الى التيمم .

فالنتيجة ان وجہ تقديم وجوب صرف الماء في واجب آخر على وجوب صرفه في الوضوء أو الغسل ما ذكرناه من ان المكلف في هذا الحال غير واجد للماء ووظيفته حينئذ بمقتضى الآية المباركة هي التيمم لا غيره ، لا ما افاده شيخنا الاستاذ - قده - .

وقد تلخص ما ذكرناه ان هذا الفرع أيضاً ليس من صغيريات الكبرى المتقدمة.

المرجح الثاني .

ما اذا كان أحد الواجبين المترادفين مشروطاً بالقدرة شرعاً والآخر عقلاً فيقدم ما كان مشروطاً بالقدرة عقلاً على ما كان مشروطاً بالقدرة شرعاً . وبيان ذلك ان الحكمين المترادفين لا يخلوان من ان يكون احدهما مشروطاً بالقدرة شرعاً دون الآخر ، وان يكون كلامهما مشروطاً بالقدرة شرعاً أو عقلاً، فهذه اقسام ثلاثة : اما القسم الأول وهو ما كانت القدرة مأخوذه في أحدهما شرعاً دون الآخر فقد ذكر شيخنا الاستاذ - قده - ان الواجب المشروط بالقدرة عقلاً يقدم على الواجب المشروط بها شرعاً .

وافتاد في وجه ذلك ان ملائكة الواجب المشروط بالقدرة عقلاً حيث انه تام لا قصور فيه أصلاً فلما مانع من ايجابه بالفعل ، فإذا كان وجوبه فعلياً فلا حالة يكون موجباً لعجز المكلف عن الاتيان بالواجب الآخر ومانعاً عن ثبوت الملائكة لتويقه على القدرة عليه عقلاً وشرعاً على الفرض وهذا بخلاف الواجب المشروط بالقدرة عقلاً فان ثبوت الملائكة له لا يتوقف على شيء ماعدا القدرة عليه عقلاً والمفروض انها موجودة فاذن ليس لوجوبه بالفعل اية حالة متوقرة أصلاً .

وعلى الجملة فالواجب المشروط بالقدرة شرعاً يتوقف وجوبه فعلاً على تمامية ملائكة ، والمفروض انها تتوقف على عدم فعلية الواجب الآخر ومع فعلية ذلك الواجب لا ملائكة له ، لعدم القدرة عليه عندئذ شرعاً ، والمفروض ان القدرة الشرعية دخيلة في ملائكة ، اذن لا وجوب له فعلاً ، ليكون من احتمالات الواجب المشروط بالقدرة عقلاً .

ومن ذلك يتقدم الواجب المشروط بالقدرة عقلاً في مقام المزاحمة على الواجب المشروط بالقدرة شرعاً ، ولو كان أهم منه لما عرفت من عدم تمامية ملائكة وعدم تتحقق موضوعه ، وهو القدرة شرعاً ، مع فعلية وجوب ذلك الواجب . ومن الواضح انه لا يفرق فيه بين ان يكون الواجب المشروط بالقدرة شرعاً اهم منه اولاً

كما انه لا فرق بين ان يكون متأخراً عنه زماناً أو مقارناً معه أو متقدماً عليه ، فان ملاك التقدم في جميع هذه الصور واحد ، وهو ان وجوب الواجب المشروط بالقدرة عقلاً لا بصرف تتحققه وجوده رافع ل موضوع وجوب الواجب الآخر ، ومعه لا ملاك له أصلاً .

ومن هنا انكر - قوله - جريان الترتيب في أمثل هذه الموارد .

أقول : قد حفينا سابقاً انه لا مانع من جريان الترتيب في أمثل هذه الموارد وما أفاده - قوله - من عدم الجريان فيها لا أصل له ابداً ، ولذا قلنا هناك انه لا فرق في جريانه بين ان تكون القدرة المأخوذة في الواجب عقلية أو شرعية ، كما تقدم ذلك بشكل واضح ، فلا حاجة الى الاعادة .

واما ما ذكره - قوله - هنا من ان الواجب المأخوذ فيه القدرة عقلاً يتقدم على الواجب المأخوذ فيه القدرة شرعاً في مقام المزاحمة وان كان صحيحاً ولا مناص من الالتزام به ، الا ان ما أفاده - قوله - في وجه ذلك غير تمام ، وهو ان ملاك الواجب المشرط بالقدرة عقلاً تام ، ولا يتصور فيه ، فاذن لامانع من ايجابه فعلاً ، وملالك الواجب المشرط بالقدرة شرعاً غير تام ، فلا يمكن ايجابه فعلاً .

ووجه عدم تماميته هو ما ذكرناه غير مررة من انه لا طريق لنا الى احراز ملاكات الاحكام أصلاً مع قطع النظر عن ثبوتها . وعليه فلا طريق لنا الى استكشاف ان الواجب المأخوذ فيه القدرة عقلاً واحد الملاك في مقام المزاحمة ، والواجب المأخوذ فيه القدرة شرعاً فاقد له ، لينتتج من ذلك ان وجوب الاول فعلى دون الثاني .

أضف الى هذا ان تقديم أحد المترادفين على الآخر برجح لا يرتكز بوجهة نظر مذهب دون آخر ، بل يعم جميع المذاهب والآراء ، ضرورة عدم اختصاص البحث في مسألة التزاحم بوجهة نظر مذهب العدلية من تبعية الاحكام للملالك الواقعية ، بل يعم البحث عنها ووجهة نظر جميع المذاهب حتى مذهب

الأشعرى المنكر لتبغية الأحكام المصالح والمفاسد الواقعتين . وعلى هذا فلا وجه لما أفاده شيخنا الاستاذ - قوله - من جعل التقديم مبنياً على وجهة نظر مذهبنا .

اما ان اصل الحكم بالتقديم في هذه الموارد صحيح للأجل انه لا مانع من فعلية وجوب ما هو المشروط بالقدرة عقلاً في مقام المزاحمة مع الواجب المشروط بالقدرة شرعاً ، لفرض انه غير مشروط بشيء ما عدا القدرة التكوينية عليه ، وهي موجودة ، وهذا بخلاف وجوب ما هو المشروط بالقدرة شرعاً ، فان المانع من فعلية وجوده موجود ، وهو فعلية وجوب ذلك الواجب ، لفرض انها توجب عجز المكلف عن الاتيان به في الخارج . وعليه فلا يكون قادرآ عليه ، ومع انتفاء القدرة ينتفي الوجوب لا محالة ، لاستحالةبقاء الحكم مع انتفاء موضوعه . هذا هو وجه التقديم في تلك الموارد ، وترى انه لا ينتفي على وجهة نظر مذهب دون آخر . ولا يفرق فيه بين ان يكون الواجب المشروط بالقدرة شرعاً أم منه أو لا يكون أم كـانه لا يفرق بين ان يكون متأخراً عنه زماناً أو مقارناً معه أو متقدماً عليه ، فان ملأك التقديم في الجميع واحد ، وهو ان وجوب الاتيان بالواجب الآخر فعلاً - أو وجوب التحفظ عليه في ظرفه كذلك لثلا ينفوت - مانع عنه ووجب لعجز المكلف عن امتثاله تبريراً .

وأما القسم الثاني وهو ما اذا كان كل من الواجبين مشروطاً بالقدرة شرعاً ، فلا يخلو من أن يكون أحدهما أسبق من الآخر زماناً أم لا .

اما الاول فيقدم فيه ما كان الاسبق من الآخر زماناً في الفعلية وتحقق موضوعه في الخارج . وذلك لأن ما كان متقدماً بالرمان على غيره صار فعلياً بفعلية موضوعه خارجاً وهو القدرة عليه تكويناً وتشريعاً ، اما تكويناً ظاهر واما تشريعاً فالأجل ان الرافع للقدرة الشرعية في المقام ليس الا وجود خطاب الزامي فعل في عرضه يقتضي الاتيان بمتلقيه ، فإنه يجب عجز المكلف عن امتثاله تبريراً فينتفي بانتفاء موضوعه والفرض عدم وجود خطاب كذلك ، فاذن لا مانع من فعليته أصلاً ، ومثاله ما اذا وقع

التزاحم بين القيام في صلاة الصبح - مثلا - والقيام في صلاة الظهر بان لا يقدر المكلف على الجمع بينهما في الخارج ، فلو صلى صلاة الصبح قاماً فلا يقدر على القيام في صلاة الظهر ، وان ترك القيام في صلاة الصبح فيقدر عليه في صلاة الظهر ، ففي مثل ذلك لا اشكال في وجوب تقديم القيام في صلاة الصبح على القيام في صلاة الظهر ، ولا يجوز تركه فيما تحفظاً على القدرة عليه في صلاة الظهر .

والوجه فيه واضح وهو ان وجوب صلاة الصبح مع القيام فعلى عليه بفعلية موضوعه وهو قدرته على اتيانها قاماً عقلاً وشرعاً وعدم مانع في البين ، لأن وجوب صلاة الظهر قاماً في ظرفه ليس بفعلى في هذا الحين ، ليكون مانعاً منه فانما يصير فعلياً بعد دخول الوقت . ومن الواضح جداً انه لا يجوز ترك الواجب الفعلى مقدمة لحفظ القدرة على اتيان الواجب في ظرفه .

فالنتيجة انه كلما وقع التزاحم بين واجبين طوليين بان يكون احدهما متقدماً على الآخر زماناً فلا اشكال في تقديم السابق على اللاحق ، ولا يفرق فيه بين ان يكون الواجب اللاحق اهم من السابق أم لا ، فان الملاك في الجميع واحد ، وهو ان الواجب اللاحق حيث انه لا يكون فعلياً في هذا الحال فلا يكون مانعاً عن فعلية وجوب السابق . وعليه فلا يجوز ترك صلاة الصبح في وقتها قاماً مقدمة لحفظ القدرة على صلاة الظهر كذلك . وهذا واضح .

ولتكن ذكر شيخنا الاستاذ - قده - ان هذا المرجح انما يكون من جحضاً فيما اذا لم يكن هناك جهة أخرى توجب تقديم أحد الواجبين على الآخر ولو كان متاخراً عنه زماناً ، ومسئل لذلك بما اذا وقعت المزاحمة بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر أو ما شابهه ، فان النذر وان كان سابقاً بحسب الزمان على اشهر الحج ، كمن نذر في شهر رمضان - مثلا - المبيت ليلة عرفة عند مشهد الحسين (ع) وبعد ذلك عرضت له الاستطاعة ، فانه مع ذلك يقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر . وأفاد في وجه ذلك ان وجوب الوفاء في امثال هذه الموارد مع اشتراطه

بالقدرة شرعاً مشروط بعدم استلزماته تحليل الحرام أيضاً ، والوفاء بالنذر هنا حيث انه يستلزم ترك الواجب في نفسه ، مع قطع النظر عن تعلق النذر به فلا تشتمل أدلة وجوب الوفاء به ، فاذن ينحل النذر بذلك ، ويصير وجوب الحج فعليها رافعاً ل موضوع وجوب الوفاء بالنذر وملأه .

ثم أورد على نفسه بان وجوب الوفاء بالنذر غير مشروط بالقدرة شرعاً .
وعليه فلا وجه لتقديم وجوب الحج المشروط بالقدرة شرعاً في لسان الدليل عليه ولو سلمنا ان وجوب الوفاء أيضاً مشروط بها ، الا انه لا وجه لتقديم وجوب الحج على وجوبه ، لفرض ان كل واحد منها صالح لأن يكون رافعاً ل موضوع الآخر في حد نفسه ، ولكن النذر من جهة تقدمه زماناً يكون رافعاً للاستطاعة .
وأجاب عن الاشكال الاول بان وجوب الوفاء تابع لما تعلق به النذر سعة وضيقاً . ومن المعلوم ان النذر تعلق بالفعل المقدور ، ضرورة ان حقيقته عبارة عن الالتزام بشيء الله تعالى . ومن الطبيعي ان العاقل الملتزم لا يلزم بشيء خارج عن اختياره وقدرته ، فنفس تعلق الالتزام بفعل يقتضي اعتبار القدرة فيه ، نظير ما ذكرناه من اقتضاء نفس الطلب لاعتبار القدرة في متعلقه . ومن هنا قلنا ان متعلقه خصوص الحصة المقدورة دون الاعم . وعليه فلا حالة يكون متعلق النذر فيما نحن فيه حصة خاصة وهي الحصة المقدورة ، دون الاعم منها ومن غيرها ، وهذا عين اعتبار القدرة في متعلق التكليف شرعاً الكاشف عن اختصاص الملائكة بخصوص الحصة المقدورة ، لا الجامع بينها وبين غير المقدورة .

وأجاب عن الاشكال الثاني (وهو دعوى كون النذر رافعاً للاستطاعة)

بوجوهين :

الاول - ان صحة النذر وما شاكله مشروطة بكون متعلقه راجحاً في نفسه في ظرف العمل ، والا فلا ينعقد ، وبما ان في المقام متعلقه ليس براجح في ظرف العمل فلا ينعقد ، لزامه وجوب الحج .

الثاني- انا لو تز لانا عن ذلك وسلينا عدم اعتبار رجحان متعلق النذر في ظرف العمل في صحته وانعقاده وشمول أدلة وجوب الوفاء له ، وقلنا بكفاية رجحان متعلقه حين النذر ، وان لم يكن راجحاً حين العمل ، فمع ذلك لا يمكن الحكم بصحته في المقام لاشترط صحته بعدم كون متعلقه مخالفًا لكتاب أو السنة ، ووجبًا لترك الواجب أو فعل الحرام ، وبما ان متعلقه في مفروض الكلام يوجب في نفسه ترك الواجب باعتبار استلزماته ترك المحبح فلا يمكن الحكم بصحته ووجوب الوفاء به عليه فيقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر أو ما شاكله .

وعلى الجملة فلا مانع من فعلية وجوب الحج على الفرض غير وجوب الوفاء بالنذر ، وحيث انه مشروط بعدم كون متعلقه في نفسه محللا للحرام فلا يكون فعلياً في مفروض المقام ، ليكون مانعاً عن فعلية وجوب الحج ومن الحالات . وعلى هذا فلا حالة يكون وجوب الحج فعلياً ورافعاً لموضع وجوب الوفاء بالنذر وملاكه ، وأما وجوب الوفاء به فسلا يعقل ان يكون رافعاً لملك الحج ، ضرورة ان فعليته تتوقف على عدم التكليف بالحج ، اثلا يلزم منه تحليل الحرام ، فلو كان عدم التكليف بالحج من ناحية فعلية وجوب النذر لزم الدور .

وهذا الذى ذكرناه يحرى في كل مكان وجوبه مشروطاً بعدم كونه محللا للحرام ، كوارد الشرط والحلف ، واليمين ، وما شابهها ، فعند من احتجة مع ما هو غير مشروط به يقدم غير المشروط به ، ولو فرض انه أيضاً مشروط بالقدرة شرعاً .

ثم قال - قوله - واما ما عرض السيد - قوله - في العروة من ان المعتبر هو ان يكون متعلق النذر راجحاً في طرف العمل ولو بلحاظ تعلق النذر به ، وبذلك صحيح جواز نذر الصوم في السفر والاحرام قبل الميلقات فيظهر فساده مما قدمناه من ان المعتبر في صحة النذر وانعقاده هو كون متعلقه راجحاً وغير وجوب تحليل الحرام في نفسه مع قطع النظر عن تعلق النذر به ، الا لا يمكن تحليل جميع المحرمات بالنذر

وهذا ضروري البطلان .

لشخص نتيجة ما أفاده - قده - في عدة نقاط :

الأولى - تسلیم ان التزاحم بين وجوب الوفاء بالنذر ووجوب فريضة الحج انتها
هو من صغريات التزاحم بين واجبيين يكون كل منهما مشروطا بالقدرة شرعا ، وليس
من صغريات الكبرى المتقدمة ، وهي المزاحمة بين واجبيين يكون أحدهما مشروطا
بالقدرة عقلا والآخر مشروطا بها شرعا .

الثانية - تسلیم انه داخل في كبرى تزاحم واجبيين يكون أحدهما أسبق زماناً
من الآخر .

الثالثة - ان الاسبق زمانا انتما يكون مرجحا ووجبا لتقديره على الآخر فيما
اذا لم تكن هناك جهة أخرى تقتضي تقديم الآخر عليه ، كما هو الحال فيما اذا وقعت
المزاحمة بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر ، فان النذر وان كان متقدما على
الحج زمانا ، كما اذا كان قبل أشهر الحج ، الا ان الوفاء به بما انه يستلزم ترك
الواجب فلا ينعقد ، ليزاحم وجوب الحج .

الرابعة - ان وجوب الوفاء بالنذر أو ما يشبهه مشرط يكون متعلقه راجحا
في ظرف العمل ، وبما ان متعلق النذر في مفروض المقام ليس براجح في ظرف
العمل ، لاستلزماته تحليل الحرام وهو ترك الحج ، فلا يكون مشمولا لأدلة وجرب
الوفاء ، ولو تزدنا عن ذلك وسلينا كفاية الرجحان حين النذر وان لم يكن راجحا
حين العمل ، فع ذلك لا يمكن الحكم بصحته ، لفرض اشتراط انقاده بان لا يكون
متعلقه في نفسه محلا للحرام ، وبما انه في المقام موجب له فلا ينعقد .

الخامسة - ان اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بالقدرة شرعا انتما هو باقتضاء نفس
الالتزام النذري فإنه يقتضي كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة ، نظير
ما ذكرناه من اقتضاء نفس الطلب لاعتبار القدرة في متعلقه ، وهذا عين اعتبار
القدرة في متعلق التكليف شرعا .

السادسة - ان لازم ماذكره السيد - قوله - في المروءة هو جواز تحليل المحرمات بالنذر . وهذا باطل قطعاً .

ولنأخذ بالمناقشة في عدة من هذه النقاط :

أما النقطة الأولى، فيرد عليها أن المقام غير داخل في كبرى تراحم الواجبين

يكون كل منها مشرطاً بالقدرة شرعاً . والوجه فيه هو أن ذلك يبنت على ما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب من تفسير الاستطاعة بالتمكن من إدراك فريضة الحج عقلاً وشرعاً ، كما هو المناسب لمعناها لغة ، فعندئذ لا حالة يكون المقام داخلاً في تلك الكبri ، وأما بناء على ما هو الصحيح من تفسيرها بان يكون عنده الزاد والراحلة مع أمن الطريق كما في الروايات (١) فلا يكون داخلاً فيها ، ضرورة أن

(١) منها رواية هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله عز وجل « والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ما يعي بذلك؟ قال من كان صحيحاً في بدن وخليل سربه له زاد وراحلة » (صححها) .

ومنها رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في ضمن كتابه إلى المؤمن قال : « حج البيت فريضة على من استطاع إليه سبيلاً ; والسبيل الزاد والراحلة مع صحة البدن » (صححة) .

ومنها رواية محمد بن مسلم « قال : قلت لابي جعفر عليه السلام قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً . قال يكون له ما يحج به » (صححة) .

ومنها رواية الحلي عن أبي عبد الله عليه السلام عن قوله عز وجل « والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ما السبيل ؟ قال : إن يكون له ما يحج به » (صححة) وغيرها من الروايات الواردة في الباب ، الوسائل الباب - ٨ - من أبواب الحج .

أقول : لا يخفى أن صحة البدن المذكورة في الصحيحتين الأولى والثانية ليست شرطاً لاصح وجوب فريضة الحج ، ضرورة ان تلك الفريضة وجة على من كان عنده زاد وراحلة مع أمن الطريق مطلقاً اي سواء اكان صحيحاً في بدن او لم يكن ، ولذا تجب عليه الاستثناء عنها اذا منعه عن اداتها مرض أو نحوه ، وقد دلت على ذلك روايات كثيرة :-

وجوب الحج على هذا ليس مشروطاً بالقدرة شرعاً ، بل هو مشروط بوجдан الزاد والراحلة وأمن الطريق ، فعند وجود هذه الامور واجتماعها يجب الحج ، كان هناك واجب آخر في عرضه أم لم يكن .

ـ منها صحيح البخاري عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : وان كان موسراً وحال بيته وبين الحج مرض أو حصر او امر يعذر الله فيه ، فان عليه ان يحج عنه من ماله صرورة لامال له . وغيرها من الروايات والنصوص .

نعم لو كنا نحن وهما نصوص الصحيحتين ولم تكن هناك روايات أخرى تدل على عدم سقوط وجوب الحج عن المكافف بتغدره عليه بمرض او نحوه لقولنا بكونها شرطاً له على الاطلاق لتكون نتيجته سقوطه بتغدره ، ولكن عرفت ان الامر ليس كذلك ، وانه لا يسقط بسقوطه وتغدره .

وبتعبير آخر : ان صحة البدن شرط لوجوب أداء فريضة الحج على المكافف مباشرة لا مطلقاً ، بمعنى انه لو كان صحيحاً في بدنه وجب عليه اتياناً بال المباشرة ، فلا تشرع في حقه الاستئناف ، وال الصحيحتان المذكورة تان ناظرتان الى شرطيتها من هذه الجهة ، واما اذا لم يكن صحيحاً في بدنه فتجب عليه الاستئناف ، لدلالة جملة من الروايات على ذلك كما عرفت . ونتيجة ما ذكرناه هي : ان صحة البدن ليست شرطاً لوجوب الحج على الاطلاق لتكون نتيجته سقوط وجوهه بفقدانها ، واما هي شرط له على نحو المباشرة . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان الاستطاعة في الصحيحتين الاخيرتين وان فسرت بقوله (ع) : (يكون له ما يحج به) ، الا ان الظاهر ان هذا التفسير ليس تفسيراً مغايراً لتفسيرها في الصحيحتين الاوليين ، بل هو عبارة اخرى عن تفسيرها بوجдан الزاد والراحلة مع امن الطريق . والوجه فيه واضح وهو ان قوله (ع) (يكون له ما يحج به) ظاهر في ان يكون للمكافف ما يتمكن بسبقه من اداء فريضة الحج فعلاً . ومن الواضح جداً انه لا يتحقق الابد لعدم الراحلة مع امن الطريق ، اذ مع تحقق هذه الامور ووجد انها يتمكن من اداء تلك الفريضة فعلاً وإلا فلا .

ثم انه لا يخفى انه يعتبر في وجوب فريضة الحج امر آخر ايضاً زائداً على الامور -

وعلى هذا الاساس فلا يكون وجوب الوفاء بالنذر أو ما يشتمل عليه مانعاً عن وجوب الحج ورافعاً ل موضوعه ، فان موضوعه - وهو وجdan الزاد والراحلة مع امن الطريق - موجود بالوجدان ، بل الامر بالعكس ، فان وجوب الحج على هذا مانع عن وجوب الوفاء بالنذر ورافعاً ل موضوعه ، حيث ان وجوب الوفاء به منوط بكون متعلقه مقدوراً للمكلف عقلاً وشرعًا . ومن الواضح ان وجوب الحج عليه معجز مولوى عن الوفاء به فلا يكون معه قادراً عليه ، فاذن ينتفي وجوب الوفاء به باتفاء موضوعه ..

- المزبورة وهو وجود مزونة العيال وكفايتها حتى يرجع اليهم بمقتضى قوله (ع) في صحبيحة ابن محبوب فما السبيل قال : « فقال (ع) : السعة في المال اذا كان يحج بعض ويبيق بعضاً لقوت عياله أليس قد فرض الله الزكاة فلم يجعلها الا على من يملك مأْنِي درهم ، وهو يدل على اعتبار وجود مزونة العيال الى زمان الرجوع اليهم في وجوب الحج ، وانه لا يكفي في وجوبه وجود مأين بمحجه خسب . وعلىه فلا حالة تكون هذه الصحبيحة مقيدة لاطلاقات الروايات المتقدمة بصورة ما اذا كان المال واسعاً بحيث يفي حاجته ولقوت عياله الى زمان الرجوع مما ، ولا يكفي مجرد وفاته لل الاول دون الثاني .

نعم لو كنا نحن واطلاقات تلك الروايات مع الفض عن هذه الصحبيحة لكان مقتضها وجوب الحج على من كان عنده مال يفي بمحجه خسب وان لم تكن عنده كفاية عياله الى يوم الرجوع الا ان تلك الصحبيحة تدل على اعتبار وجود الكفاية فيه . وقد تحصل ما ذكرناه امر ان :

الاول - ان وجود مقدار قوت العيال الى وقت الرجوع شرط لوجوب فريضة الحج .
الثاني - انه لا وجه لتفسير الاستطاعة بالتمكن من اداء فريضة الحج عقلاً وشرعًا ، كما هو المشهور ، لما عرفت من ان الروايات مطبقة على خلاف هذا التفسير ، وانه تفسير خاطئ بالنظر الى الروايات والنصوص الواردة في هذا الباب .
ونتيجة ما قدمناه لحد الان هي ان الشرط لوجوب الحج على ما يستفاد من جميع روایات الباب ، هو وجدان الزاد الكاف لحاجة ولقوت عياله الى زمان الرجوع والراحلة مع امن الطريق .

ونتيجة ذلك هي : ان التزاحم بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر ليس داخل في الكبيري المزبورة (التزاحم بين واجبيں يمكن كل منها مشروطاً بالقدرة شرعاً) بل هو داخل في الكبيري الأولى وهي التزاحم بين واجبيں يمكن أحدهما مشروطاً بالقدرة شرعاً والآخر مشروطاً بالقدرة عقلاً ، وذلك لما عرفت الآن من ان وجوب الحج مشروط بالقدرة عقلاً فحسب ، ولا يعتبر في وجوبه ما عدا تحقق الامور المزبورة ، ووجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة عقلاً وشرعاً .

وقد تقدم انه في مقام وقوع المزاحمة بينهما يتقدم ما كانت القدرة المأخوذة فيه عقلية على ما كانت القدرة المأخوذة فيه شرعية ، فانـ الاول يوجب عجز المكالف عن امتثال الثاني ، فيكون متفقاً باتفاقه موضوعه ، ولا يوجب الثاني عجزه عن امتثال الأول ، لأن المانع من فعليته أنها هو عجزه التكيني ، والمفروض انه لا يوجب ذلك .

فـ افاده شيخنا الاستاذ - قوله - من ان التزاحم بينها من صغرى التزاحم بين واجبيں يمكن كل منها مشروطاً بالقدرة شرعاً لا يمكن المساعدة عليه .
واما النقطة الثانية فيرد عليها ان مسألة من احتمة وجوب الحج مع وجوب الوفاء بالنذر أو ما شابهه خارجة عن كبيري مسألة التزاحم بين واجبيں يمكن أحدهما متقدماً زماناً على الآخر ، وليس خروجها عن تلك الكبيري خروجاً حكيمياً كما عن شيخنا الاستاذ - قوله - بل خروجها عنها خروج موضوعي بمعنى أنها حقيقة ليست من صغيريات تلك الكبيري ، وهي لاتنطبق عليها أبداً .

والوجه في ذلك هو ان النذر وانـ فرض تقدمه على حصول الاستطاعة زماناً ، الا ان العبرة أنها هي بتقادم زمان احد الواجبين على زمان الآخر كتقادم زمان صلة الفجر على زمان صلاته الظاهرين - مثلاً - وهكذا ، ولا عبرة بتقادم زمان أحد الوجوبيں على زمان الآخر .

وعلى الجملة انا لو تنزلنا بما ذكرناه وسلمنا ان وجوب الحج مشروط بالقدرة

شرعنا بناء على تفسير الاستطاعة بالتمكن من اداء فريضة الحج عقلا وشرعا كما هو المشهور، فمع ذلك ليست المزاحمة بينه وبين وجوب الوفاء بالنذر وابتهاه داخلة في الكبرى المتقدمة، لما عرفت من عدم تقدم زمان الوفاء بالنذر على زمان الحج وإن فرض تقدم سبب وجوبه على سبب وجوب الآخر، فإنه لا عبرة به والمبرة أنها هي بتقدم أحد الواجبين على الآخر زماناً، والمفترض أنها في عرض واحد فلا تقدم لأحدهما على الآخر أصلًا. وعليه فلا يبقى مجال لنونهم تقدم وجوب الوفاء بالنذر على وجوب الحج بملأك تقدم الواجب السابق على الواجب اللاحق.

فأفاده شيخنا الاستاذ - قده - من أن المقام داخل في الكبرى المزبورة فيها إذا فرض تقدم النذر بحسب الزمان على إشارة الحج لا يرجع إلى أصل صحيح، لما عرفت من أنه غير داخل في تلك الكبرى حتى على هذا الفرض والتقدير، من جهة أن العبرة أنها هي بتقدم زمان أحد الواجبين على زمان الآخر، ولا عبرة بتقدم سبب أحدهما على سبب الآخر أصلًا، كما صر .

ولا يفرق في ذلك بين القول باستحالة الواجب المعلى كما هو مختار شيخنا الاستاذ - قده - والقول بامكانه وصحته، كما هو المختار عندنا، فإنه على كل القولين لا تقدم لأحد الواجبين على الآخر بحسب الزمان ، غاية ما في الباب على القول بالاستحالة فكلا لا وجوب فعلا الوفاء بالنذر قبل تحقق ليلة عرفة فكذلك لا وجوب فعلا للحج قبل تتحقق وقته ومجيئه ، فاذن عدم تقدم أحدهما على الآخر زماناً واضح وعلى القول بالأمكان ، فكما ان وجوب الوفاء بالنذر فعلى قبل مجيء وقت الواجب فكذلك وجوب الحج فعل قبل وقته ، فالوجوبان عرضيان وكل منها قابل لرفع موضوع الآخر . ودعوى - إن وجوب الوفاء بالنذر على هذا سابق على وجوب الحج باعتبار أن سببه مقدم على سببيه - مدفوعة بأنه لا انصر لمجرد حدوث وجوبه قبل حصول الاستطاعة بعد فرض أنه من احسن بوجوب الحج بقاء ، بل قد عرفت أنه لامن أحمة بين الواجبين الباقي زمانها وهو زمان الامتناع والعمل لافي زمان وجوبها كما هو ظاهر .

وبعد ذلك نقول: انه لا بد من تقديم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر واشباهه في مقام المزاحمة، وذلك لوجهين:

الاول - ان وجوب النذر أو ما شابهه لو كان مانعاً عن وجوب الحج ورافعاً لموضوعه لامكنا ل بكل مكلف رفع وجوبه عن نفسه بايجاب شيء ما عليه بنذر أو نحوه في ليلة عرفة المتناف للانيان بالحج كمن نذر ان يصلى ركعتين من النافلة - مثلا - في ليلة عرفة في المسجد الفلاني ، كمسجد الكوفة أو نحوه ، أو نذر ان يقرأ سورة مثلا - في ليلة عرفة فيه أو في مكان آخر - مثلا - وهكذا . ومن الواضح جداً ان بطلان هذا من الضروريات فلا يحتاج الى بيان واقامة برهان ، كيف فان لازم ذلك هو ان لا يجب الحج على أحد من المسلمين ، اذ بكل منهم ان يمنع وجوبه ويرفع موضوعه بنذر أو شبهه يكون منافياً ومضاداً له ، وهذا مما قامت ضرورة الدين على خلافه ، كما هو ظاهر .

الثانى - أنه قد ثبت في محله ان صحة النذر وما شاكاه مشروطة بكون متعلقهراجحاً 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 حرام .
ومن هنا لو نذرت المرأة على ان تصوم غداً ثم رأت الدم فلا ينعقد نذرها ولا يجب عليها الصوم في الغد بقتضي وجوب الوفاء بالنذر ، لعدم رجحانه في هذه الحالة .

وعلى الجملة فلا شبهة في اعتبار رجحان متعلقه في نفسه في انعقاده ، كزيارة الحسين عليه السلام ، والصلة في المسجد - مثلا - وما شاكلها . هذا من ناحية .
ومن ناحية اخرى يعتبر في صحته وانعقاده أيضاً ان لا يكون حلالاً للحرام بمعنى ان الوفاء به لا يستلزم ترك واجب أو فعل حرام . والحاصل انه لا اشكال في فساد النذر أو الشرط المخالف للكتاب أو السنة وما يكون حلالاً للحرام ، وقد دلت على ذلك عدة من الروايات ، ويقترب على هذا ان النذر في مفروض المقام بما ان

متعلقه في نفسه محل للحرام ، لاستلزماته ترك الواجب وهو الحج فلا ينعقد ، لما قد عرفت من اشتراط صحته بعدم كون متعلقه كذلك . وعليه فلا مناص من تقديم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالذر .

أو فقل : انه لامانع من فعلية وجوب الحج - هنا - على الفرض ماعدا وجوب الوفاء بالذر وأشباهه ، وحيث انه مشروط بعدم كون متعلقه في نفسه مستلزمأً لترك واجب أو فعل حرام فلا حالة لا يكون فعلياً في هذا الفرض أى فرض من اختيئه مع وجوب الحج - ليكون مانعاً عن فعلية وجوبه ، لاستلزم الوفاء به ترك الواجب وهو الحج . وعليه فلا حالة يكون وجوب الحج فعلياً ورافعاً لموضوع وجوب الوفاء بالذر ، كما هو واضح .

وعلى هذا الاساس نستنتج من ذلك كبرى كليه وهي ان كل واجب لم يكن وجوبه مشروطاً بعدم كون متعلقه في نفسه محللاً للحرام يتقدم في مقام المزاحمة على واجب كان وجوبه مشروطاً بذلك كالواجبات الاليمية التي ليست بمحولة في الشريعة المقدسة ابداً ، بل هي بمحولة بعنوانين ثانوية كالذر والمعهد والحلاف والشرط في ضمن عقد وما شاكل ذلك ، فان وجوب الوفاء بتلك الواجبات جميعاً مشروط بعدم كونها مخالفة الكتاب أو السنة و محللة للحرام ، فتؤخذ هذه القيود العدمية في موضوع وجوب الوفاء بها .

وعلى ذلك يترب ا تلك الواجبات لا تصلح ان تزاحم الواجبات التي هي بمحولة في الشريعة المقدسة ابداً ، كالصلاوة والصوم والحج وما شابه ذلك ، لعدمأخذ تلك القيود العدمية في موضوع وجوبها . وعليه في مقام المزاحمة لا موضوع لتلك الواجبات . فينتفي وجوب الوفاء بها باتفاقه موضوعه .

فالنتيجة ان عدم مزاحمة تلك الواجبات معها القصور ادتها عن شمولها في هذه الموارد - أعني بها موارد مخالفة الكتاب أو السنة وتحليل الحرام في نفسها - لاتفاقه موضوعها ، لا لوجود مانع في البين . ومن هنا قلنا ان ادلة وجوب الوفاء بها ناظرة

الى الاحكام الأولية ، ودلالة على نفاذ تلك الواجبات ووجوب الوفاء بها فيما اذا لم تكن مخالفة لشيء من تلك الاحكام . واما في صورة المخالفة فتسقط بسقوط موضوعها كما عرفت . ونام الكلام في ذلك في محله .

واما النقطة الثالثة (وهي ان الاسبق زماناً انا يكون مرجحاً فيها اذا لم تكن هناك جهة أخرى تقتضي تقديم الآخر عليه) فهي في غاية الوضوح ، لأن كل مرجح وان كان يستدعي تقديم صاحبه على غيره الا ان استدعاه ليس على نحو العلة التامة ، بل هو على نحو الاقتضاء ، فلو كان هناك مانع من تقديميه أو كانت هناك جهة أخرى تقتضي تقديم غيره عليه فلا أثر له .

وعلى الجملة فلا شبهة في ان أسبقية أحد الواجبين زماناً على الواجب الآخر من المرجحات في مقام المزاحمة ، ولكن من المعلوم انما اذ ما تقتضي التقديم فيها اذا لم يكن هناك مانع عن اقتضائه ذلك ، أو لم تكن هناك جهة أخرى أقوى منها تقتضي تقديم الواجب اللاحق على السابق . وهذا ظاهر .

واما النقطة الرابعة (وهي ان صحة النذر مشروطة بكون متطلقه راجحاً في ظرف العمل ولا يكون مللاً للحرام) فهي تامة بالإضافة الى ناحية ، وغير تامة بالإضافة الى ناحية أخرى .

اما بالإضافة الى ناحية ان الوفاء بالنذر في ظرفه مستلزم لترك الواجب وهو الحج فهى تامة ، لما عرفت من ان صحة النذر وشبهاته مشروطة بعدم كون الوفاء به مللاً للحرام ، وحيث انه في مفروض الكلام موجب لذلك فلا يكون منعقداً .

واما بالإضافة الى ناحية ان متطلقه ليس براجح في نفسه في ظرف العمل لاستلزماته ترك الواجب فهى غير تامة ، ضرورة ان المعتبر في صحته هو رجحان متطلقه في نفسه ، والمفروض انه كذلك في المقام ، و مجرد كونه مضاداً لواجب فعل لا يوجب مرجويته ، الا بناء على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن منه . وقد تقدم فساد هذا القول بشكل واضح ، وقلنا هناك ان الامر بشيء

لا يقتضى النهي عن صدبه بوجهه ، على انه نهى غيري لابناف الرجهان الذاتي ، كما هو واضح .

واما النقطة الخامسة (وهي ان) نفس الالتزام النذرى يقتضى كون متعلقه حصة خاصة وهى الحصة المقدورة نظير اقتضاء نفس التكاليف ذلك) فقد ظهر فسادها ما تقدم . وملخصه : ان ذلك لا يتم حتى على مسلك المشهور من ان حقيقة التكليف عبارة عن البعث أو الزجر إلى الفعل أو عنه فضلاً عما حقيقته من ان حقيقته عبارة عن اعتبار فعل على ذمة المكلف ، أو اعتبار تحريه وبعد المكلف عنه وابرازه في الخارج بمبرز ، ولا نقل لنير ذلك معنى محصلة للتکلیف .

ومن الطبيعي ان اعتبار شيء على الذمة لا يقتضى اشتراطه بالقدرة لا عقلاً ولا شرعاً . ومن هنا قلنا ان القدرة لم تؤخذ في متعلق التكليف لامن ناحية العقل ولا من ناحية الشرع ، فالقدرة اى ما هي معتبرة في مقام الامتثال خسب ، ولا يحكم العقل باعتبارها بازيد من ذلك . وقد سبق الكلام في ذلك بصورة مفصلة فلا حاجة الى الاعادة .

ومن ذلك يظهر الكلام فيما نحن فيه وذلك لأن حقيقة النذر أو ما شابهه بالتحليل ليست الا عبارة عن اعتبار النادر الفعل على ذمته لله تعالى ، وقد عرفت ان اعتبار شيء على الذمة لا يقتضى اعتبار القدرة في متعلقه لا عقلاً ولا شرعاً ، ضرورة انه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدور وغيره على الذمة أصلاً ، فاذن لا يقتضى تعلق النذر بشيء اعتبار القدرة فيه عقلاً وشرعاً ، فـا أفادهـ قـدهـ من اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بالقدرة شرعاً من هذه الناحية غير تام . على ان ما أفادهـ قـدهـ هناـ من اختصاص الملائكة بخصوص الفعل المقدور منافق لما أفادهـ سابقاً .

وملخص ما أفاده هناك هو ان القدرة مرأة مأخوذة في متعلق الطلب لفظاً كاف في آفاق الحجج والوضوء وما شاكلهما ، فالتقيد في مثل ذلك لا حالة يكشف عن

دخل القدرة في الملائكة وإنما ، ضرورة أنها لو لم تكون دخيلاً فيه في مقام الثبوت والواقع لم يكن معنى لأخذها في متعلقة في مقام الآيات والدلالة . وعلى ذلك يترب انة باتفاق القدرة ينتفي الملائكة ، لاختصاصه بخصوص الحصة المقدورة دون الأعم وعليه فلا يمكن تصحيف الوضوء بالملائكة في موارد الامر بالقييم . ومرة أخرى لم تؤخذ في متعلقة في مرتبة سابقة على الطلب ، بل كان اعتبارها فيه من ناحية تعلق الطلب به سواء أكان باقتضاء نفس الطلب ذلك أو من جهة حكم العقل بطبع تكليف العاجز ، فالتقييد في مثل ذلك بما انه كان في مرتبة لاحقة وهي مرتبة عروض الطلب فيستحيل انت يكون تقييداً في مرتبة سابقة على تلك المرتبة وهي مرتبة معروضه .

أو فقل : ان الطبيعة التي يتعلق بها الطلب وان كانت مقيدة بالقدرة عليها حال تعلقه بها الا انها مطلقة في مرتبة سابقة عليه . ومن الواضح ان اطلاقها في تلك المرتبة يكشف عن عدم دخل القدرة في الملائكة ، وانها باطلاقها واجدة للملائكة التام ، وإلا لكان على المولى تقييدها في تلك المرتبة ، اذن فمن الاطلاق في مقام الآيات يستكشف الاطلاق في مقام الثبوت .

أقول : هذا البيان يعنيه بجري فيها نحن فيه ، فانـ متعلق النذر في مرتبة سابقة على عروض النذر عليه ، ووجوب الوفاء به - مطلق ، والتقييد أنها هو في مرتبة لاحقة ، وهي مرتبة عروض النذر عليه ووجوب الوفاء به ، وقد عرفت ان مثل هذا التقييد لا يكشف عن دخل القدرة في المتعلق ، ضرورة انه لا يصلح ان يكون بياناً ومقيداً للاطلاق في مرتبة سابقة عليه ، اذن ذات الفعل الذي هو معروض الالتزام النذري واجد للملائكة على اطلاقه ، والمفروض عدم الدليل على تقييده في تلك المرتبة بخصوص الحصة الخاصة وهي الحصة المقدورة .

وعلى الجملة فـا أفاده - قوله - هنا من ان اعتبار القدرة في متعلق النذر باقتضاء نفس الالتزام به يلزمه اعتبار القدرة في متعلق الوجوب شرعا الكافش عن

اختصاص الملك بالفعل المقدور، وهو لا يلائم ماذكره هناك من التفرقة بين اعتبار القدرة في متعلق التكليف شرعاً واعتبارها فيه باقتضاء نفس التكليف أو من جهة حكم المقل به من باب قبح تكليف العاجز ، كما عرفت .

فالصحيح في المقام ان يقال : ان الدليل على اشتراط وجوب الوفاء بالنذر واعتباره بالقدرة شرعاً هو ما دل على تقديره بعدم كونه خالفاً للكتاب أو السنة مرة وبعدم كونه مخللاً للحرام مرة أخرى .

ونتيجة ذلك أنها لا تتعقد اذا كان الوفاء بها مستلزمماً لترك واجب أو فعل حرام ، لأنطبق عنوان مخلل الحرام عليه . من الواضح ان هذا عين اعتبار القدرة في متعلقه شرعاً ، وقد تبين لحد الان ان الصحيح في وجه اشتراط وجوب الوفاء بالقدرة شرعاً هو ماذكرناه ، لا ماذكره شيخنا الاستاذ - قده - كما مر .

واما المقاطة السادسة (وهي ان الاكتفاء في صحة النذر برجحان متعلقه في مقام العمل ولو باعتبار تعلق النذر به يستلزم جواز تحليل المحرمات بالنذر) فيرد ما ان ماذكره السيد - قده - في العروة لا يستلزم ما أفاده ، والوجه فيه هو انه لا اشكال في اعتبار رجحان متعلق النذر في صحته ، وانه لا بد ان يكون راجحاً ولو من جهة تعلق النذر به . هذا من جانب .

ومن جانب آخر انه لا يمكن ان يقتضي وجوب الوفاء بالنذر رجحان متعلقه ، ضرورة استحالة اقتضاء الحكم لوجود شرطه وتحقق موضوعه في الخارج فالنتيجة على ذلك هي ان رجحان متعلق النذر مرة يكون باقتضائه ذاته مع قطع النظر عن عروض أي عنوان عليه ، ومرة أخرى يكون بعروض عنوان خارجي طارئ عليه ، ولا يكون ذلك الا باقتضاء دليل خارجي ولا ثالث لها ، بمعنى ان الشيء اذا لم يكن في نفسه راجحاً ، فصحة تعلق النذر به تحتاج الى دليل من الخارج يدل على صحة النذر الكاشفة عن طرفي الرجحان عليه ، ظان دل دليل على صحته كما هو الحال في الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر حيث قد قام الدليل

من الخارج على صحة نذرهما ، مع أنها ليسا براجحين في نفسهما فلتلزم بها ، وإلا فلا . ومراد السيد - قوله - من الرجحان الجائى من قبل النذر هو ما ذكرناه من قيام الدليل الخارجى على صحة النذر الكافى عن رجحان متعلقه بعنوان ثانوى وهو عنوان تعلق النذر به ، وليس مراده منه الرجحان بلاحظة وجوب الوفاء بالنذر ، ليلزم منه جواز تحليل المحرمات ، لما عرفت من استحالة اقتضاء وجوب الوفاء بالنذر ذلك أعني رجحان متعلقه .

فأورد هذه شيخنا الاستاذ - قوله - على السيد (ره) إنما يتم لو كان مراده من الرجحان الناشئ من قبل النذر الرجحان بلاحظة وجوب الوفاء به . وعلى هذا البيان قد ظهر أن ما ذكره السيد - قوله - في العروة لا يستلزم جواز تحليل المحرمات بالنذر ، ضرورة أن ما أفاده - قوله - اجنبى عن ذلك تماماً وخاصة بما إذا قام دليل على صحة النذر .

وأن شئت فقل إن اطلاق أدلة المحرمات كافية لأنبات عدم الرجحان والمفروض أن دليلاً وجوباً الوفاء بالنذر لا يقتضى رجحان متعلقه كما عرفت . ومن الواضح جداً أنه لا مناحة بين ما فيه الاقتضاء وما لا اقتضاء فيه أبداً .
نعم إذا قام دليل على صحة تعلق النذر بفرد مامن أفراد المحرمات ، فلا مناص من الالتزام بصححته وانعقاده ، وتقيد اطلاق دليل التحرير بغير هذا الفرد ، ولا يفرق فيه بين القول باعتبار رجحان متعلقه في نفسه ، والقول بكفاية الرجحان الناشئ من تعلق النذر به ، ضرورة أنه على كلا القولين لا مناص من الالتزام بالصحة ، غایة الأمر على القول الأول يلزم أن يكون الدليل المزبور مخصوصاً لأدلة اشتراط صحة النذر بكون متعلقه راجحاً في نفسه دون القول الثاني ، ولكن لا تترتب على ذلك أية ثمرة عملية .

وقد تحصل مما ذكرناه عدة أمور :

الأول - أن وجوب الحج ليس مشروطاً بالقدرة شرعاً فانه يبنتى على تفسير

الاستطاعة بالتمكن من اداء فريضة الحج عقلا وشرعا ولكنك عرفت انه تفسير خاطئ بالنظر الى الروايات الواردة في تفسيرها وبيان المراد منها ، حيث أنها قد فسرت في تلك الروايات بالتمكن من الزاد والراحلة وأمن الطريق ، وفي بعضها وان زاد صحة البدن أيضا ولكن من المعلوم أنها ليست شرط وجوب مطلقا ، بل هي شرط له على نحو المباشرة .

ونتيجة ذلك هي انه عند وجود الزاد والراحلة وأمن الطريق يجب الحج سواء كان هناك واجب آخر ام لم يكن .

وعلى هذا الاساس فلا مجال لتوهم ان وجوب الحج مشروط بالقدرة شرعا ، فان منشأ هذا التوهم ليس الا التفسير المزبور ، وقد عرفت انه تفسير غير مطابق . الواقع . فاذن يتقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر في مقام المزاحمة ، وان فرض ان وجوب الوفاء بالنذر سابق عليه زمانا ، لما مضى من ان الواجب المشروط بالقدرة عقلا يتقدم في مقام المزاحمة على الواجب المشروط بالقدرة شرعا مطلقا اى سواء اكان في عرضه او سابقا عليه بحسب الزمان او متاخرا عنه ، أما وجنه تقادمه في الصورتين الاولتين فواضح لفرض ان التكليف به بما انه فعل يكون معجزا مولويما بالإضافة الى الآخر ومحجا لاتفاقه باتفاقه موضوعه ، دون العكس .

واما في الصورة الاخيرة فلان المفروض ان ملاكه حيث انه قام في ظرفه فلا يجوز تقويته ، اذ لا فرق في نظر العقل بين تقوية الواجب الفعلى وتقوية الملائكة الملزم في ظرفه ، فكان الاول قبيح عنده فكذلك الثاني . وعليه فيجب التحفظ على ملاكه وعدم تقويته ، وبما ان الاتيان بالواجب الآخر موجب لتقويته فلا يجوز ، وهذا معنى عدم قدرة المكلف على اتيانه شرعا .

الثاني - انه لو تزينا عن ذلك وسلمنا ان وجوب الحج مشروط بالقدرة شرعا ببناء على صحة التفسير المزبور ، فايضا لا وجيه لتقديم وجوب الوفاء بالنذر وابعاده عليه ، وذلك لما عرفت من عدم دخول ذلك في كبرى تزاحم الواجبين كان أحدهما

اسبق زماناً من الآخر فأن العبرة بذلك إنما هي بتقديم أحد الواجبين على الآخر زماناً كاملاً، ولا عبرة بتقديم سبب وجوب أحدهما على سبب وجوب الآخر أو بتقديم حدوث وجوب أحدهما على حدوث وجوب الآخر بعد كونه من أحراً به بقاء.

الثالث - انه لو تزيلنا عن ذلك أيضاً وسلمنا ان وجوب الوفاء بالنذر وما شاكله مقدم على وجوب الحج زماناً فمع ذلك لا وجه لتقديمه عليه ، وذلك لما عرفت من الوجين المتقدمين ، ونتيجتهما هي ان حصول الاستطاعة في زمن متاخر كاشف عن بطلان النذر من الاول وعدم انعقاده .

ومن ذلك البيار . قد ظهر فساد ما ذهب إليه جماعة منهم صاحب الجو اهر - قده - من تقديم وجوب الوفاء . بالنذر وأشبهاه على وجوب الحج بخلاف ان النذر مقدم عليه زماناً ، فيكون رافعاً للاستطاعة ، ولا عكس .

أو فقل ان وجوب الوفاء به مطلق ووجوب الحج مشروط فلا يمكن ان يزاحم الواجب المشروط الواجب المطلق . ووجه فساده ما عرفت من منع ذلك صغرى وكبيرى ، فلا حاجة الى الاعادة .

ثم انه من الغريب ما صدر عن السيد الطباطبائي - قده - في العروة في المسألة (٣٠) من مسائل الحج واليک نص كلامه : « اذا نذر قبل حصول الاستطاعة ان يزور الحسين عليه السلام في كل عرفة ، ثم حصلت لم ينجب عليه الحج ، بل وكذا لو نذر ان جاء مسافره ان يعطي الفقير كذا مقداراً فحصل له ما يكفيه لاحدهما بعد حصول المعلق عليه ، بل وكذا لو نذر قبل حصول الاستطاعة ان يصرف مقدار مائة ليرة - مثلاً - في الزيارة او التعزية او نحو ذلك ، فان هذا كله مانع عن تعلق وجوب الحج به وكذا اذا كان عليه واجب مطلق فوري قبل حصول الاستطاعة ، ولم يكن الجم بینه وبين الحج ، ثم حصلت الاستطاعة ، وان لم يكن ذلك الواجب اهم من الحج ، لأن العذر الشرعي كالعقلاني في المنع من الوجوب . واما لو حصلت الاستطاعة أولاً ، ثم حصل واجب فوري آخر لا يمكن الجم بینه وبين

الحج يكون من باب المزاحمة ، فيقدم الام منها ، فلو كان مثل انقاذ الفريق قدم على الحج ، وحيثئذ فان بقيت الاستطاعة الى العام القابل وجب الحج فيه والا فلا الا ان يكون الحج قد استقر عليه سابقاً ، فإنه يجب عليه ولو متسكعاً .

ثم قال : في مسألة أخرى ، ما لفظه : « النذر المعلق على امر قسمان تارة يكون التعليق على وجه الشرطية ، كما اذا قال ان جاء مسافر فللله على ان ازور الحسين عليه السلام في عرفة ، وتارة يكون على نحو الواجب المعلق كان يقول الله على ان ازور الحسين عليه السلام في عرفة عند مجىء مسافر ، فعلى الاول يجب حج اذا حصلت الاستطاعة قبل مجىء مسافره ، وعلى الثاني لا يجب ، فيكون حكم حكم النذر المنجز في انه لو حصلت الاستطاعة وكان العمل بالنذر منافياً لها لم يجب الحج سواء حصل المعلق عليه قبلها او بعدها ، وكذا لو حصل معاً لا يجب الحج من دون فرق بين الصورتين . والسر في ذلك ان وجوب الحج مشروط والنذر مطلق فوجوبه يمنع عن تحقق الاستطاعة . »

اقول : نتيجة ماذكره - قوله - امور :

الاول - ان وجوب الوفاء بالنذر يتقدم على وجوب الحج مطلقاً اذا كان النذر قبل حصول الاستطاعة ، وكان منجزاً ثم حصلت الاستطاعة ، لأن وجوب الوفاء بالنذر رافع لموضوع وجوب الحج وهو الاستطاعة ، فلا يكون المكلف معه قادراً على اداء فريضة الحج شرعاً .

الثاني - انه اذا كان هناك واجب مطلق فوري قبل تحقق الاستطاعة ، ثم تتحققت ولم يتمكن المكلف من الجمع بينه وبين الحج قد تم ذلك الواجب على الحج وان لم يكن ام منه .

الثالث - ان يكون وجوب الحج من احتمالاً بواجب فوري بعد حصول الاستطاعة في مثل ذلك يقدم الام ، فلو كان مثل انقاذ الفريق قدم على الحج .

الرابع - ان النذر المعلق اذا كان على نحو الواجب المشروط فلا يكون مانعاً

عن وجوب الحج اذا حصلت الاستطاعة قبل تحقق الشرط ، وان كان على نحو الواجب المطلق ، بان يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً ، فيكون مانعاً عن وجوب الحج ، ولو كان تحقق الاستطاعة قبل حصول المطلق عليه في الخارج . ولكن للمناقشة في هذه الامور مجالاً :

اما الامر الاول ، فقد ظهر فساده بما قدمناه بصورة مفصلة فلا حاجة الى الاعادة .

واما الامر الثاني ، فان الواجب المطلقي الفوري الثابت على ذمة المكلف لا يخلو من ان يكون مشروطاً بالقدرة عقلاً ، او يكون مشروطاً بها شرعاً .

فعلى الفرض الاول فان كان ام من الواجب الآخر . وهو الحج في مفروض المثال - فلا اشكال في تقديميه عليه مطلقاً اى سواء اكان سابقاً عليه زماناً ام مقارناً معه ام متاخراً عنه . والوجه فيه ماسيأني بيانه ان شاء الله من ان الواجب الام يتقدم في مقام المزاحمة على المهم مطلقاً ، ولو كان متاخراً عنه . وعلى هذا فلا اثر لفرض كون ذلك الواجب قبل حصول الاستطاعة او بعده ، كما عن السيد - قوله - بل لا اثر لفرض كونه قبل زمان الواجب الآخر وهو الحج - هنا - او بعده ، فانه يتقدم عليه في مقام المزاحمة على جميع هذه التقادير والفرض ، وان كان بالعكس بان يكون وجوب الحج ام من ذلك الواجب الآخر فلا اشكال في تقديميه عليه بلا فرق بين كونه متقدماً عليه زماناً او مقارناً معه او متاخراً عنه . والوجه في ذلك ما ذكرناه من ان وجوب الحج مشروط بالقدرة عقلاً لا شرعاً من جهة ما عرفت من ان الاستطاعة عبارة عن حصول الزاد والراحلة مع امن الطريق وليس عبارة عما هو المشهور من التمكن من اداء فريضة الحج عقلاً وشرعاً لتكون نتيجته اشتراط وجوبه بالقدرة الشرعية . وعلى هذا لا يفرق بين فرض كون وجوب ذلك الواجب قبل حصول الاستطاعة ثم حصلت او بعده ، وسيجيئ بيان ذلك من هذه الجهة بصورة مفصلة .

واما اذا كان الواجبان متساوين بان لا يكون احدهما ام من الآخر ولا يحتمل الاهمية ، فتخير المكلف بين صرف قدرته في امثال هذا وصرفها في امثال ذاك على ما سنبين ان شاء الله تعالى .

وعلى الفرض الثاني (وهو ما اذا كان الواجب المطلق مشروطاً بالقدرة شرعاً) لاشكال في تقديم فريضة الحج عليه ولو كانت الاستطاعة متأخرة عنه زماناً، وذلك لما عرفت من ان الواجب المشروط بالقدرة شرعاً لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدرة عقلاً، وبما اننا قد ذكرنا ان وجوب الحج مشروط بالقدرة عقلاً فيتقدم عليه مطلقاً ، ولو كان متأخراً عنه .

ومن ذلك يظهر حال الامر الثالث أيضاً فلا حاجة الى البيان .
فافاده السيد (قوله) من التفرقة بين كون الواجب المطلق الفوري ثابتاً في النية قبل حصول الاستطاعة ثم حصلت وكوفته ثابتة فيها بعد حصولها ، وانه على الاول يتقدم على الحج مطلقاً ، وعلى الثاني لا بد من ملاحظة الاهمية في البين - لا يرجع الى معنى صحيح ، لما عرفت من انه لا عبرة بالتقدم أو التأخير الزمانى أصلاً .

واما الامر الرابع ، فيظهر فساده ما تقدم من ان النذر مطلقاً أى سواء أكان على نحو الواجب المشروط أم على نحو الواجب المطلق ، بان يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً ، فلا يكون مانعاً عن وجوب الحج ، بل قد عرفت ان وجوب الحج مانع عن وجوب الوفاء بالنذر ورافع لموضوعه .

وقد تبين بعد الآن ان ما هو المشهور بين الاصحاب - من تقديم وجوب الوفاء بالنذر وشبهه على وجوب الحج اذا كان النذر قبل حصول الاستطاعة باعتبار ان وجوبه مطلق ووجوب الحج مشروط ، فهو رافع لموضوعه ومانع عن حصول شرطه - لا أصل له ، ولا يرجع الى معنى محصل أصلاً .

واما القسم الثاني (وهو ما اذا كان الواجبان المشروطان بالقدرة شرعاً عرضيين) فهل يلاحظ فيه الترجيح فيقدم الامر على غيره ام لا ؟ ثم على فرض

عدم ملاحظة الترجيح بينهما ، وعدم تقديم الأم على غيره فهل التخيير الثابت بينهما عقل أو شرعى ، فهنا مقامان :

الاول - ان كبرى مسألة تقديم الأم على غيره هل تطبق على المقام (وهو ما اذا كان التزاحم بين واجبين يكون كل منهما مشروطا بالقدرة شرعا) أم لا ؟
الثانى - ان الحكم بالتخيير بينهما في صورة تساويهما أو من جهة انه لا وجه لتقديم الأم على غيره هل هو الشرع أو العقل ؟ .

اما المقام الأول ، فقد ذهب شيخنا الاستاذ - قده - الى انه لا وجه لتقديم الأم على غيره . وقد أفاد في وجه ذلك ان الأهمية انما تكون سبباً للتقديم فيها اذا كان كل من الواجبين واجداً للملأك التام فعلا ، واما في مثل مقامنا هذا حيث يكون كل من الواجبين مشروطا بالقدرة شرعاً فيستحيل ان يكون كل منهما واجداً للملأك بالفعل ، لفرض ان القدرة دخيلة فيه ، والمفروض - هنا - انه لا قدرة للمكلف على امثال كليهما معا ، والقدرة انما هي على امثال أحدهما دون الآخر .
وعليه فيكون الملأك في أحد هما لا في غيره . ومن الظاهر أن أهمية طرف لاتكشف عن وجود الملأك فيه دون الطرف الآخر ، ضرورة انها كأن تتحمل ان يكون الملأك فيه ، كذلك تتحمل ان يكون في الطرف الآخر ، وب مجرد كونه أم على فرض وجود الملأك فيه لا يكون دليلاً على تتحققه وجوده فيه واقعاً وحقيقة ، دون ذلك الطرف وبتبديل ثان : حيث ان المفروض اشتراط كل من الواجبين بالقدرة شرعاً وان لها دخالاً في الملأك . ولا ملأك بدونها ، فلا محالة يكون كل منها صحاً لأن يكون رافعاً لملأك الآخر من جهة عدم القدرة عليه بحكم الشارع ، من دون فرق فيه بين ان يكون الملائكة متساوين أو يكون أحدهما أم من الآخر على فرض وجوده ونحوه . وعلى هذا فأهمية طرف لاتكشف عن وجود الملأك فيه ، دون الطرف الآخر في مقام المزاحمة ، وذلك لصلاحية كل منها لأن يكون رافعاً لملأك الآخر ولو كان أحدهما أم من الآخر ، وب مجرد كون الملأك في طرف أم على

تقدير وجوده لا يوجب كونه واجداً له دون الآخر ، فاذن لا وجاهة لتقديمه عليه في مقام التزاحم .

وأما المقام الثاني فقد اختار - قده - أن التخيير الثابت فيه تخيير شرعى ، لاعقلى ، غاية الأمر انه قد كشف عنه العقل . والوجه في ذلك واضح وهو ان كلا من الواجبين واجد للملائكة في ظرف القدرة عليه عقلاً وشرعًا ، وأما إذا وقع التزاحم بينهما فيكون أحدهما لا بعينه واجداً للملائكة ، دون الآخر .

أو فقل ان في فرض التزاحم بما ان أحدهما لا بعينه مقدور للملائكة عقلاً وشرعًا ، لعدم المانع منه لامن قبل العقل ولا من قبل الشرع ، فلا حالة يكون واجداً للملائكة الا زائدة فإذا كان واجداً له فلامناص من الانتزام بآيجابيه ، بدأته انه لا يجوز للموالي الحكيم ان يرفع اليه عن التكليف به مع فرض كونه واجداً للملائكة بمجرد عجز المكلف عن امتناع كلبيها مما . وعليه فلا مناص من الانتزام بوجوب واحد منها لا معيناً، لا ستقلال العقل بطبعه ترخيص الموالي في تفويت الملائكة الملازم . ونتيجة آيجابيه هي التخيير شرعاً - اعني به وجوب هذا أو ذاك .

وخلالمة ما أفاده - قده - نقطتان :

الأولى - ان أهمية أحد الواجبين المتزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ليست من المرجحات فالوظيفة هي التخيير بينهما مطلقاً .

الثانية - ان التخيير الثابت بينهما شرعى لاعقلى .

ولكن كلتا النقطتين خاطئة :

اما النقطة الاولى ، فيرد لها ان مناط تقديم الامر على المهم في محل الكلام وترجيحة عليه في مقام المزاحمة لا يكون بذلك انه واجد للملائكة دون غيره ، ليقال بعدم احراره فيه في هذا المقام ، بل هو بنطاط آخر .

بيانه : ان المانع عن تقديم الامر على المهم في المقام لا يخلو من ان يكون عقلياً او شرعياً فلما ثالث لها . وأما المانع العقل (وهو عدم القدرة عليه تكويناً) فيبر

موجود بالضرورة ، اذ المفروض انه مقدور تكوينا ووجدانا ، وهذا واضح .
واما المانع الشرعي (وهو أمر الشارع بصرف القدرة في غيره الموجب للعجز عن
صرفها فيه) فايضا كذلك ، ضرورة انه لانهى به إلا أمر الشارع باتيان شيء لا يقدر
المكلف معه على الاتيان بالأمم في الخارج ومقام الامتثال ، فمثل هذا الأمر لامحاله
يكون مانعا عن فعليه الأمر بالأمم ، ولكن المفروض - هنا - عدم أمر من قبل
الشارع بصرف القدرة في غير الأمم ليكون مانعا عن فعليه أمره . فاذن لا مانع من
الأخذ بالأمم وتقديمه على المهم أصلا .

وعلى الجملة فالمهم وان كان مقدوراً عقلا - الا انه من ناحية من احنته مع الأمم
غير مقدور شرعا ، وقد عرفت ان القدرة الشرعية دخلة في متعلقه ، فلا يمكن
الامر به فعليا بدون تلك القدرة ، فإذا لم يكن الأمر المتعلق به فعليا فلا مانع من
فعليه الأمر بالأمم .

وبما ذكرناه ظهر انه يمكن احراز الملائكة للأمم ، وكونه واجدا له دون المهم
والوجه في ذلك ان الأمم مقدور للمكلف عقلا وشرعا ، اما عقلا فواضح ، واما
شرعا فايضا كذلك ، ضرورة انه لامانع منه ماعدا تخيل ان الأمر بالتهم مانع ، وقد
عرفت ان هذا خيال لم يطابق الواقع ، وذلك لاستحالة كون الأمر بالتهم في حال
من احنته مع الأمر بالأمم فعليا ، ضرورة عدم قدرة المكلف في تلك الحال على
امتثاله بحكم الشرع ، حيث انه يوجب تقويت واجب أمر منه . ومن المعلوم انه
لا يجوز امتثال ما يوجب تقويت ما هو أمر منه بنظر الشرع . ونتيجة ذلك هي انه
لامانع من كون الواجب للأمم واجداً للملائكة الملزם في هذا الحال لاعقلا ولا شرعا .
وعليه فما أفاده شيخنا الاستاذ - قوله - من ارج - وجود الملائكة في كل منها
مشكوك فيه ، لصلاحية كل واحد منها لأن يكون رافعاً للملائكة الآخر من دون فرق
بين تساوى الملائكة وكون أحد ما أمر من الآخر لا يمكن المساعدة عليه بوجه ، وذلك
لما عرفت من الضوابط لتقدير الأم على المهم في المقام من ناحية وكونه واجداً للملائكة

من ناحية أخرى ، وان كانت الناحية الأولى مترتبة على الناحية الثانية ، كما هو واضح . هذا تمام الكلام فيما اذا كان أحد هما معلوم الأهمية .

واما اذا كان محتمل الأهمية فهل يتقدم في مقام المزاحمة على الطرف الآخر الذى لا محتمل أهميته أصلا - كما هو الحال فيما اذا كان كل منها مشروطا بالقدرة عقلا ام لا ؟ وجهان : الظاهر انه لامانع من التقديم . والوجه في ذلك هو ان المكلف بعد ما لا يتمكن من امتثال كلا الواجبين معا ، ويتمكن من امتثال أحد هما دون الآخر فلا حالة يدور أمره بين امتثال احد هما تخييرا ، وامتثال خصوص ما محتمل أهميته . وعليه فيدخل المقام في كبرى دور ان الأمر بين التعين والتخيير في مقام الامتثال ، وقد ذكرنا في غير مورد ان في دور ان الأمر بين التعين والتخيير في غير مقام الامتثال والحجية وان كان الصحيح هو جريان البراءة عن التعين ، الا ان في هذين المقامين لامانص من الاشتغال والالتزام بالتعين ، وذلك لأن حصول البراءة بامتثال ما لا محتمل أهميته معلوم ، اما من جهة التعين أو التخيير ، واما حصولها بامتثال مالا محتمل أهميته فهو معلوم . ومن الواضح جدا ان العقل لا يكتفى في مقام الامتثال بالشك فيه بعد اليقين بالتكليف بل يلزم بتحصيل اليقين بالبراءة عنه ، بقاعدة ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ، وكذا الحال في مقام الحجية فان حجية ما يمحتمل تعينه معلومة ولا مناص من الانزام به ، وحجية مالا يمحتمل تعينه مشكورة . وقد حققنا ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعد هما فعل ، وهذا هو السر في افتراق هذين المقامين عن غيرهما .

ونتيجة ما ذكرناه لحد الآن هي ان الأمر وكذا محتمل الأهمية من المرجحات في المقام ، كما انها من المرجحات في الواجبين المتزاحمين يكون كل منها مشروطا بالقدرة عقلا فحسب .

واما النقطة الثانية ، فيرد لها ان المفروض قدرة المكلف على امتثال كل من الواجبين المتزاحمين في نفسه ، وفي ظرف ترك الآخر عقلا وشرعا . هذا من

ناحية . ومن ناحية أخرى ان الشارع لم يأمر بخدر ص أحد هم المدين ، لانه ترجيح من دون سر جح .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لامانع من أمر الشارع بكل فيها طولاً وعلى نحو الترتيب ، بان يكون تعلق الامر بكل منها مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر ومتى ما عليه ، بل لا مناص من الالتزام بذلك . والوجه فيه هو ان الامر في المقام يدور بين ان يرفع اليد عن إطلاق كل من دليليهما بتقييد الامر في كل منها بعدم الاتيان ب المتعلقة الآخر ، وان يرفع اليد عن أصل وجوب كل منها رأساً . ومن المعلوم ان المحتفين هو الأول دون الثاني ، ضرورة ان رفع اليد عن أصل الامر بهما بلا سبب ، اذ انه لا يقتضي أزيد من رفع اليد عن إطلاق كل منها مع التحفظ على أصله .

ونتيجة ذلك هي الالتزام بالترب من الجانبيين : يمعنى ان تعلق الامر بكل من الفعلين مشروط بعدم الاتيان ب المتعلقة الآخر ، ولا مانع من ذلك أصلاً لا عقلاً كما هو واضح ، إذ المفروض ان كل منها مقدور عقلاً في ظرف ترك امثال الآخر والاتيان ب المتعلقة ، ولا شرعاً لفرض انه ليس هناك أى مانع شرعاً عن تعلق الامر بكل واحد منها في نفسه ، وفي ظرف ترك الآخر ، اذ المفروض ان كلاً من الفعلين في ذاته ومع قطع النظر عن الآخر سائغ ، ومهما لامانع من تعلق الامر بهما كذلك وبه نستكشف وجود الملاك في كل منها في نفسه ، وعند ترك الآخر .

وعلى الجملة فقد ذكرنا سابقاً انه لا فرق في جريان الترب بين ما يكون كل من الواجبين مشروطاً بالقدرة عقلاً ، وما يكون مشروطاً بها شرعاً ، وكما انه يجري في الأول ، فكذلك يجري في الثاني من دون فرق بينهما من هذه الجهة .

ودعوىـ ان جريان الترب في مورد يتوقف على احراز الملاك فيه ، وهو في المقام لا يمكن ، لفرض دخل القدرة الشرعية فيهـ مدفوعة بما ذكرناه هناكـ من ان جريان الترب لا يتوقف عليه ، ضرورة ان احرازه لا يمكن إلا بعد اثبات

الامر ، فلو توقف انبات الامر على احرازه لدار ، كما قدمناه بشكل واضح .
فتشحصل انه لامانع من الالتزام بالترتب هنا . وقد تقدم انه لافرق في امكان
الترتب واستحالته بين أن يكون من جانب واحد أو من جانبين . واما عدم الالتزام
شيخنا الاستاذ - قوله - به في المقام مع انه من القائلين به مطلقاً من دون فرق بين
أن يكون من طرف أو من طرفي فن جهة ما بني - قوله - على أصل فاسد ، وهو ان
الترتب لا يجري فيها اذا كانت القدرة المأذوذة فيه شرعية - كما عرفت .

وعلى هذا الأساس يترتب ان التخيير بينهما تخيير عقل ، كالتخيير بين الواجبين
المترادفين يكون كل منها مشروطاً بالقدرة عقلاً ، فان المكلف بعدما لايمتنع من
امتثال كلا التكليفين معاً فلا حالة يكون خيراً بين امتثال هذا وامتثال ذاك بحكم
العقل ، فلا موضوع عندئذ للتخيير الشرعي أصلاً . وظهور الشمرة في المقام بين
كون التخيير شرعاً ، وكونه عقلياً فيها اذا كان المكلف تاركاً لامتثال كلا الواجبين
معاً ، فإنه على الأول يستحق عقاباً واحداً ، لوحدة التكليف على الفرض . وعلى
الثاني يستحق عقابين ، لما عرفت من ان لازم القول بالترتب هو تعدد العقاب من
جهة تعدد التكليف . وقد ذكرنا انه لامانع من الالتزام بتعدد العقاب ، بل لامناص
عنه ، وانه لا يكون عقاباً على ترك ما ليس بالاختيار ، فان تعدد العقاب من جهة
الجمع بين التركين ، لامن جهة ترك الجمع بينهما ، وقد صر بيان ذلك بصورة واضحة
فلا حاجة إلى الاعادة .

واما القسم الثالث (وهو ما اذا كان كل من الواجبين مشروطاً بالقدرة عقلاً)
فيقع الكلام فيه في مقامين :
الأول - فيها اذا كان أحد التكليفين ألم من الآخر ، أو محتمل الأهمية .
الثاني - فيها اذا كانا متساوين .

اما المقام الأول فلا اشكال في تقديم الام على المهم سواء أكان الام مقارنا
مع المهم زماناً او سابقاً عليه او متاخراً عنه . أما في الاولين فواضح ، وذلك

لأن التكليف بالاهم يصلح ان يكون معجزاً مولوياً للمكلف بالإضافة الى الطرف الآخر وهو المهم ، واما التكليف بالمهم فلا يصلح ان يكون كذلك ، فتكون نسبته الى الام كنسبة المستحب الى الواجب ، فكان المستحب لا يصلح ان يزاحم الواجب في مقام الامتنال ، فـ كذلك المهم لا يصلح ان يزاحم الام .

أو فقل : ان التزاحم سواء كان بين التكليفيين أم بين الاطلاقين فلا حالة يجب سقوط احدهما دون الآخر ، إذ سقوط كايمها غير محتمل ، ضرورة انه بلا موجب . وعليه فيدور الأمر بين سقوط المهم دون الام ، وبالعكس ، ومن الواضح جداً ان الثاني غير معقول ، لانه ترجيح المرجوح على الراجح ، فاذن يتبعين الاول ، وهذا معنى تقديم الام على المهم ، وامثلة ذلك في الشرع والعرف كثيرة : منها - ما اذا دار الامر بين حفظ بضة الاسلام - مثلا - وواجب آخر ، فلا اشكال في تقديم الاول على الثاني في مقام الامتنال . ومنها - ما اذا دار الامر بين حفظ نفس مؤمن - مثلا - وحفظ ماله أو نحوه فلا ينبغي الشك في تقديم الاول على الثاني ، لكونه اهم منه ، وهكذا . واما في الصورة الاخيرة فالامر ايضاً كذلك . والوجه فيه هو ان الام وان كان متاخراً عن المهم زماناً ، إلا ان ملاكه بما انه قائم في ظرفه وام من غيره ، فلا حالة وجب حفظ القدرة عليه في وقته ، لثلا يفوت ، ضرورة ان العقل كا يستقل بقبح تقوية الواجب الفعلى ، كذلك يستقل بقبح تقويات الملائكة الملزم في ظرفه وعلى ، هذا حيث ان الاتيان بالمهم فعلاً يوجب تقويات ملاك الام في ظرفه فلا يجوز ، فيكون حكم العقل بوجوب حفظ القدرة عليه في زمانه معجزاً للمكلف بالإضافة الى امتنال المهم بالفعل .

وبتعبير ثان ان الحكم بالترجيح في باب المزاحمة حيث انه كان هو العقل لا غيره ، فمن الواضح جداً انه مستقل بتقديم الام على المهم في مقام الامتنال - مطلقاً - ولو كان الام متاخراً عنه زماناً ، كافي مفروض المقام ، فإنه يحكم بلزم حفظ القدرة على امتناله في ظرفه ، لثلا يلزم منه تقويات الملائكة الملزم فيه ، ولا يحكم

بليوم الاتيان بالتهم فعلا ، بل يحكم بعدم جواز الاتيان به ، لاستلزماته تقوية ما هو الام منه ، ومثاله ما اذا دار الامر بين حفظ مال الانسان - مثلا - فعلا ، وحفظ نفسه في زمان متاخر ، بان لا يقدر على حفظ كليهما معا ، فلو صرف قدرته في حفظ ماله فعلا يقدر على حفظ نفسه ولو عكس فيعكس ، كما اذا فرض ان الحكم حكم بصادرة امواله فعلا ، وهو وان كان قادرآ على حفظ ماله بالشفاعة عنده ، إلا انه يعلم بأنه يحكم بعد بضع ساعات بقتل نفسه ، فلو توسيط عنده فعلا لحفظ ماله ، فلا يقبل توسيطه فيما بعد لحفظ نفسه ، لفرض انه لا يقبل توسيطه في اليوم الامرة واحدة ، فاذن يدور امره بين ان يحفظ نفسه في زمان متاخر ويرفع يده عن حفظ ماله فعلا ، وان يحفظ ماله فعلا ويرفع يده عن حفظ نفسه فيما بعد ، ففي مثل ذلك لا اشكال في حكم العقل بترجح الاول على الثاني ، وتقديره عليه ، وكذا اذا دار الامر بين امتنال واجب فعل آخر وحفظ نفس محترمة في زمان متاخر بان لا يقدر المكافف على امتنال الاول وحفظ الثانية معا ، فانه لا اشكال في وجوب حفظ القدرة على الواجب المتاخر ، وهو حفظ النفس المحترمة ورفع اليد عن وجوب الواجب الفعلى . وهكذا .

ثم انه لا يتحقق ان ما ذكرناه من تقديم الواجب الام على المهم فيما اذا كان متاخرآ عنه زمانا بناء على وجهة نظرنا من امكان الواجب المعلق واضح ، حيث ان الوجوب فعلى على الفرض والواجب أمر متاخر . ومن المعلوم ان فعلية الوجوب تكشف عن كون الواجب في ظرفه واجدا الملوك الملزم . وقد عرفت انه لا فرق في نظر العقل بين تقوية الواجب الفعلى وتقوية الملوك الإلزامي ، فـكما انه يحكم برجح الاول ، فـكذلك يحكم برجح الثاني .

وعلى ذلك فان لم يكن ملوك الواجب المتاخر في ظرفه اهم من ملوك الواجب الفعلى ، وكانوا متساوين فيحكم العقل بالتبخير بينهما ، وعدم ترجيح الواجب الفعلى على المتاخر ، لعدم العبرة بالسبق الزمانى في المقام اصلا .

وما ذكرناه سابقاً - من ان ما هو أسبق زماناً يتقدم على غيره - إنما هو فيما اذا كان التزاحم بين واجبين يكون كل منهما مشرطأ بالقدرة شرعاً، لا فيما اذا كان مشرطأ بها عقلاً . ونقطة الفرق بينهما هي انه على الاول بما ان كلا منهما مشرط بالقدرة شرعاً ، ففي فرض المزاحمة لا مناص من الاخذ بما هو سابق زماناً على الآخر ، حيث ان ملاكه تام بالفعل من ناحية انه مقدور المكلف عقلاً وشرعاً ، ومعه لا عنده في تركه اصل . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لا يجب احتفاظ القدرة على الواجب المتأخر ، لفرض ان القدرة دخلية في ملاكه ، فيستحيل أن يقتضي احتفاظها .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا بد من الاتيان بالمتقدم زماناً دون المتأخر . ومن الواضح ان الاتيان به يوجب بعذه عنه ، فيكون التكليف به منتفياً باقتداء موضوعه - وهو القدرة - وعلى الثاني بما ان كلا منهما مشرط بالقدرة عقلاً ، فلا يكون سبق أحدهما زماناً على الآخر في فرض المزاحمة من المرجحات ، لما عرفت من أن ملاك الواجب المتأخر حيث انه تام في ظرفه - كما هو المفروض - فلا محالة يقتضي الاحتفاظ عليه في ظرفه في مقابل اقتداء الواجب الفعلى .

واما بناء على وجهة نظر شيخنا الاستاذ - قده - من استحسان الواجب التعليق وعدم امكانه تقديم الامر على المهم اذا كان متاخراً عنه زماناً يرتكز على احراز الملاك فيه في ظرفه من دليل خارجي ، فان علم من الخارج اشتغاله على الملاك ، كما اذا دار الامر بين امثال واجب فعل كحفظ مال المولى - مثلاً - وواجب متاخر كحفظ نفسه او حفظ بيضة الاسلام ، أو ما شاكل ذلك من الواجبات التي قد اهتم الشارع بها غاية الاهتمام على نحو الاطلاق من دون اختصاص بوقت دون آخر ، فلا اشكال في تقديم الامر على المهم ، وان كان متاخراً عنه زماناً ، ل تمامية ملاكه الازلاني في وقته . وقد عرفت استقلال العقل باحتفاظ القدرة عليه في ظرفه وعدم جواز صرفها في الواجب الفعلى ، ففي امثال هذه الموارد لا فرق بين نظريتنا

ونظرية شيخنا الاستاذ - قده - ضرورة انه لا اثر لفعالية الوجوب ما عدا كشفه عن اشتغاله (أى الواجب المتأخر) على الملائكة في ظرفه ، و اذا علمنا بتحقق الملائكة فيه و اشتغاله عليه فلا اثر لفعالية الوجوب وعدمه . واما إذا - لم يعلم من الخارج بوجود الملائكة فيه ، كما اذا لم تكن قرينة خارجية تدل عليه ، والمفروض انه ليس هنا قرينة داخلية أيضاً ، وهى ثبوت الوجوب ، فلا يمكن عندئذ استكشاف الملائكة في شيء ، لما ذكرناه غير مرة من انه لا طريق لى الى احراز الملائكة في فعل مع قطع النظر عن ثبوت الحكم - فلا وجه لتقديمه على الواجب الفعلى ، ضرورة انه مع عدم احراز الملائكة فيه في ظرفه لا يحكم العقل باحتفاظ القدرة عليه ، وبدون حكمه فلا مانع من امثال الواجب الفعلى أصلاً ، ففي مثل تلك الموارد تفترق نظرتنا عن نظرية شيخنا الاستاذ - قده - فعلى نظرتنا بما ان الوجوب فعل ، والواجب أسر متأخر فهو لا محالة يكشف عن وجود الملائكة فيه وكونه تاماً ، وإلا لم يعقل كون وجوبه فعلياً . وعلى نظريتها - قده - حيث انه لا وجوب فعلاً فلا كاشف عن كونه واحداً للملائكة في وقته . وعليه فلا وجه لتقديمه على المهم وهو الواجب الفعلى .

وقد تحصل بما ذكرناه ان تقديم الامر على المهم اذا كان متأخراً عنه زماناً منوط - على نظرية شيخنا الاستاذ - قده - باحراز الملائكة فيه من الخارج ، وإلا فلا يمكن الحكم بالتقديم أصلاً ، بل يتبع المكس كالماء يخفي ، وكيف كان فعل فرض كونه مشتملاً على الملائكة في ظرفه يتقدم على المهم لا محالة ، ولو كان متأخراً عنه زماناً ، وكلامنا في المقام على نحو الفرض والتقدير ، وال الكبرى السكلية من دون نظر الى مصاديقها وافرادها .

هذا ، ولكن شيخنا الاستاذ - قده - هنا قد مثل بذلك أى لزام الواجبين الطوليين يكون كل منها مسروطاً بالقدرة عقلاً بما اذا لم يكن المكلف متسلكاً من القيام في جزءين طوليين من الصلة . ولا يخفي ما في هذا المثال .

اما اولا فلما ذكرناه غير مرأة من ان التزاحم لا يجري في اجزاء واجب واحد او شرائطه .

واما ثانياً : فلانه مناف لما ذكره - قده - من اشتراط اجزاء الصلة بالقدرة شرعاً . وعليه فلا مناص من تقديم ما هو اسبق زماناً على غيره ، ولو كان ذلك الغير اهم منه ، كما عرفت .

فالنتيجة قد اصبحت لحد الان ان الواجب الام يتقدم في مقام المزاحمة على المهم مطلقاً ، ولو كان متاخراً عنه زماناً فيها اذا كان مشروطاً بالقدرة عقلاً ، سواء كان المهم ايضاً كذلك ام لا . نعم اذا كان الامر مشروطاً بالقدرة شرعاً فلا يتقدم على المهم في فرض تأخره عنه زماناً ، بل يتقدم المهم عليه ، ولو كان مشروطاً بها شرعاً .

واما اذا كان احد الواجبين المتزاحمين محتمل الاهمية دون الآخر فهل يكون صرحاً لتقديمه عليه ام لا ؟ فقد ذكر شيخنا الاستاذ - قده - انه بناء على القول بالتخير الشرعي في المتساوين يكون المقام داخلاً في كبرى مسألة دوران الامر بين التعين والتخير الشرعيين التي ذكرناها في مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، فان قلنا في تلك المسألة بالاشتغال والتعين فلا بد ان نقول به في هذه المسألة ايضاً ، وان قلنا هناك بالبراءة والتخير فلا بد ان نقول به في المقام ايضاً . وعلى الجملة فسألتنا هذه من صغيرات كبرى تلك المسألة ، فيبني الحكم فيها على الحكم في تلك من البراءة او الاشتغال .

واما بناء على القول بالتخير العقل في المتساوين فقد ذكر - قده - انه لا اشكال في تقديم ما محتمل اهميته على غيره ، والوجه في ذلك هو ان التكليفين المتزاحمين اذا كانوا متساوين فلا اشكال في سقوط اطلاقيهما وحكم العقل بالتخير بينهما بمعنى حكمه بثبوت كل واحد منها مترتبأ على ترك الآخر وعدم الانيان بمتعلقه بناء على ما حققناه من امكان الترقب وجوازه من دون فرق بين ان يكون

من جانب واحد أو من جانبين ، كاف في مثل المقام ، ضرورة أن العقل لا يجوز رفع اليد عن أصل التكاليفين معًا ، فإنه بلا موجب ومقتضى . ومن الواضح أنه لا يجوز رفع اليد عن التكليف بلا سبب يقتضي رفعه ، فالمقتضى (وهو المزاحمة) في المقام لا يقتضي إلا رفع اليد عن ثبوت كل منها على تقدير الآتيان بالآخر ، لا مطلقاً ، وهذا عبارة أخرى عن ثبوت كل منها على تقدير ترك الآخر .

ويترتب على ذلك أن المكلف مخير بين امتناع هذا وامتثال ذاك .

واما إذا كان أحدهما محتمل الأهمية دون الآخر ففي مثل ذلك لا شبهة في أن الآتيان بالطرف المحتمل أهميته يجب القطع بسقوط التكليف عن الطرف الآخر ، وذلك لأن ما أتي به على تقدير كونه أهم في الواقع ونفس الأمر فهو الواجب ، دون غيره ، وعلى تقدير كونه مساويا له فهو مصدق للواجب لا محالة .
وان شئت قلت انه بناء على التخيير العقلي عند تزاحم الواجبين المتساوين والالتزام بالترتيب من الجانبين اذا علم أهمية أحدهما دون الآخر ، فقد علمنا بسقوط الاطلاق عن الآخر ، وباشتراطه بعدم الآتيان ب المتعلقة الأول ، واما ما يحتمل أهميته فلم يحرز سقوط اطلاقه فلا بد من الأخذ به .

وهذا هو أساس تقديم محتمل الأهمية على غيره في مقام المزاحمة . إلى هنا قد تم بيان ما أفاده - قوله - مع توضيحه .

وناقش ما أفاده - قوله - من ناحيتين :

الأولى - انه لا تظهر التبرة فيما نحن فيه بين القول بالتخيير الشرعي في المتساوين ، والقول بالتخيير العقلي فيها على وجهة نظره - قوله - في مسألة دوران الأمر بين التعين والتخيير الشرعيين حيث أنه - قوله - قد التزم في تلك المسألة بالاحتياط ، وعدم جواز الرجوع إلى البراءة على ما نطق به كلامه في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين ، وبما أن مسألتنا هذه على الفرض الأول داخلة في كبرى تلك المسألة فلا مناص له من الالتزام بالاحتياط فيها ، ولزوم الأخذ بالطرف

المحتمل أهميته ، وعليه فالنتيجة على هذا القول بعينها هي النتيجة على القول بالتخدير العقل ، وهي تعين الأخذ بالطرف المحتمل أهميته ، دون الطرف الآخر ، فاذن لا فرق بين القولين من هذه الناحية أصلاً .

الثانية - ان المقام على القول المزبور اعني القول بالتخدير الشرعي في المتساوين وان كان داخلاً في كبرى دوران الأمر بين التعين والتخدير المترعدين إلا ان التعين والتخدير في خصوص المقام حيث انهمَا كانوا في مقام التزاحم والامتنال فلا مناص من الالتزام بعدم جريان البراءة عن التعين ووجوب الأخذ به ، وان قلنا بجريان البراءة في تلك الكبوري ، كما فصلنا الكلام من هذه الناحية في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين .

وتوسيع ذلك هو ان مسألة دوران الأمر بين التعين والتخدير تنقسم الى ثلاثة أقسام :

الاول - ما اذا دار الأمر بين التعين والتخدير في مقام جعل الحجية وانشائها في مرحلة التشريع والاعتبار ، كما لو شككتنا في ان حجية فتوى الاعلم هل هي تعينية أو ان المكلف خير بين الأخذ به والأخذ بفتوى غير الاعلم .
الثاني - ما اذا دار الأمر بين التعين والتخدير في مقام الامتنال والفعالية من جهة التزاحم .

الثالث - ما اذا دار الأمر بين التعين والتخدير في مقام الجمل والتشريع ، فلا يعلم ان التكليف بمجموع للجامع بلا أخذ خصوصية فيه أو بمجموع لحصة خاصة منه ، كما لو شككتنا في أن وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة هل هو تعيني أو تخيري .
وبعد ذلك نقول انا قد ذكرنا في غير مورد ان البراءة لا تجرى في القسمين الاولين ، ولا بد فيها من الالتزام بوجوب الاحتياط . واما في القسم الاخير فال صحيح هو جريان البراءة فيه ، فهمنا دعويانا :
الأولى - عدم جريان اصالحة البراءة في القسمين الاولين .

الثانية - جريان البراءة في القسم الآخر .

اما الدعوى الأولى ، فقد ذكرنا غایر مررة ان الشك فيحجية شيء في مقام الجمل والتشريع مساوٍ للقطع بعدم حجيته فعلاً ضرورة انه مع هذا الشك لا يمكن ترتيب آثار الحجة عليه وهي استناد مؤداته الى الشارع ، والاستناد اليه في مقام الجمل ، للقطع بعدم جواز ذلك ، لانه تشريع محروم . ومن المعلوم انا لا نعم بالحجية الفعلية إلا ترتيب تلك الآثار عليها ، وعليه فإذا دار الأمر بين حجيته شيء كفتوى الاعلم مثلاً تعيناً ، وحجيتها تخيراً فلا مناص من الأخذ به ، وطرح الطرف الآخر للقطع بحجيتها واعتباره فعلاً اما تعيناً أو تخيراً ، والشك فيحجية الآخر كفتوى غير الأعلم واعتباره . وقد عرفت أن الشك في الحجية مساوٍ للقطع بعدمهها ، وهذا واضح .

وكذا الحال في مقام الامتنال ، فإنه إذا دار الأمر بين امتنال شيء تعيناً أو تخيراً ، فلا مناص من التعين والأخذ بالطرف المتحمل تعينه ، ضرورة ان الآتيان به يوجب القطع بالأمن من العقاب واليقين بالبراءة ، وذلك لانه على تقدير كونه أمن من الآخر فهو الواجب ، وعلى تقدير كونه مساوياً له فهو مصدق للواجب واحد فردية . ومن المعلوم ان الآتيان به كاف في مقام الامتنال ، وهذا بخلاف الطرف الذي لا تتحمل أهميته أصلاً ، فإن الآتيان به لا يوجب القطع بالبراءة والأمن من العقاب ، لاحتمال أن لا يكون واجباً في الواقع - أصلاً - وإنحصر الوجوب بالطرف الأول . ومن الواضح جداً ان العقل يستقل في مرحلة الامتنال بلزوم تحصيل اليقين بالبراءة والأمن من العقوبة بقانون ان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية ، وبما ان المفروض في مسألة دوران الأمر بين التعين والتخيير في مقام الامتنال اشتغال ذمة المكلف بالواجب . فيجب عليه بحكم العقل تحصيل بالبراءة عنه والأمن من العقوبة ، وحيث انه لا يمكن إلا باتيان الطرف المتحمل أهميته ، فلا حالة أزمة العقل بالأخذ به واتيانه ، وهذا معنى حكم العقل

بالتعيين وعدم جواز الرجوع الى البراءة في مسألة التعيين والتخدير في مرحلة الامتنال والفعالية .

وبتعبير واضح ان دوران الامر بين التعيين والتخدير - في مقام الامتنال والفعالية - منحصر بباب التراحم بين التكليفين لا غير ، ومن الواضح ان المزاحمة - بناء على ما حققناه من امكان الترتب - لا تقتضي الا سقوط اطلاق أحد هما اذا كان في البين ترجيح ، وسقوط اطلاق كليهما اذا لم يكن ترجيح في البين .

وعلى هذا الأساس انه اذا كان أحد التكليفين المترادفين معلوم الاهمية فلا اشكال في تقديميه على الآخر ، كما سبق واما إذا كان أحد هما محتمل الاهمية دون الآخر فيدور أمر المكلف بين الاتيان به والاتيان بالطرف الآخر ، ولتكنه إذا أني به مأمون من العقاب ، وممنور في ترك الآخر . وذلك لأن جواز الاتيان بهذا الطرف معلوم على كل تقدير ، أي سواء أكان أم في الواقع أم كان مساويا له ، وبالطرف الآخر غير معلوم . ومن الواضح جدا ان العقل يلزم بامثال هذا الطرف واتيانه ، لانه يوجب الامن من العقاب على تقدير خلافة الواقع ، وحصول القطع بالبراءة ، دون الاتيان بذلك الطرف ، لاحتمال انه غير واجب في الواقع ، وانحصر الوجوب بالطرف المزبور ، ومعه لا يكون الاتيان به موجباً لحصول القطع بالبراءة . وقد عرفت ان هـ العقل في مقام الامتنال تحصيل الامن من العقوبة والقطع بالفراغ .

ونظير المقام ما إذا شك في البراءة من جهة الشك في القدرة على الامتنال ، كما اذا شك في وجوب النفقة من جهة الشك في وجود المال عنده ، وانه قادر على دفعها أم لا ، فلا يمكن له أن يرجع الى اصالة البراءة عن وجوبها . وذلك لأن المفروض ان ذمته قد استغلت بوجوب النفقة . ومن الواضح ان الاستغلال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني فاذن لا يمكن حصول البراءة إلا بالفحص والاستعلام عن وجود المال عنده .

والوجه فيه هو ان مجرد احتمال كونه عاجزاً عن امتنال التكليف الثابت على ذمته لا يكون عذراً له في تركه وعدم امتناله عند المقل ما لم يحرز عجزه عنه وعدم قدرته عليه ، ضرورة ان ترك امتنال التكليف لابد ان يستند الى مؤمن ، ومن المعلوم ان مجرد احتمال العجز لا يكون مؤمناً ، فاذن لا مناص من الأخذ بالاحتياط .

فقد تحصل ما ذكرناه انه بناء على وجهة نظرنا ايضاً لا تظهر المرة بين القول بالتخير الشرعي في المتساوين ، والقول بالتخير المقللي فيهم ، فعلى كلا القولين لا مناص من الاحتياط والأخذ بالطرف المحتمل أهميته ،غاية الامر بناء على التخير المقللي سقوط أحد الاطللين معلوم وسقوط الآخر مشكوك فيه ، ومع الشك لابد من الأخذ به ، وبناء على التخير الشرعي سقوط أحد التكليفين معلوم وسقوط الآخر مشكوك فيه وما لم يثبت سقوطه لا يعذر من مخالفته ، واسكن النتيجة واحدة

واما الدعوى الثانية (وهي جريان البراءة في القسم الاخير من الأقسام السابقة) فلان الشك فيه يرجع الى الشك في كيفية جعل التكليف ، وانه تعلق بالجامع او بخصوص فرد خاص ، كما لو شككنا في أن وجوب كفارة الافطر العهدى في شهر رمضان متعلق بالجامع بين صوم شهرين متتابعين واطمام ستين مسكيناً ، او متعلق بخصوص صوم شهرين ، وحيث ان مرجع ذلك الى الشك في اطلاق التكليف ، وعدم أخذ خصوصية في متعلقه ، وتقييده بأخذ خصوصية فيه ، والإطلاق والتقييد على ما ذكرناه وان كانا متقابلين بمقابل التضاد ، إلا ان التقييد بما أن فيه كافية زائدة فهو مدفوعة باصالة البراءة عقلاً ونقلأً . وهذا بخلاف الاطلاق ، حيث انه ليس فيه أية كافية لتدفع باصالة البراءة ، فاذن ينحل العلم الاجالى بجريان الأصل في أحد طرفيه دون الآخر . وتفصيل الكلام في ذلك في بحث البراءة والاشتغال .

والفرض من التعرض هنا الاشارة الى عدم صحة ما افاده شيخنا الاستاذ قدسـ من الأخذ بالاحتياط في دوران الامر بين التعيين والتخير مطلقاً .

واما المعلم الثاني (وهو ما اذا كان الواجبان المتزاحمان متساوين ولم تتحتمل
أهمية أحدهما على الآخر أصلاً، أو احتملت أهمية كل منهما بالإضافة إلى الآخر)
فلا مناص من الالتزام بالتبخير فيه ، ضرورة أنه لا يجوز رفع اليد عن كليهما معاً
فهذا لا كلام فيه ، وإنما الكلام في أن هذا التبخير عقلي أو شرعي .

وقد اختار شيخنا الاستاذ - قده - في المقام ارجوا التغيير على عكس ما اختاره في المسألة المتقدمة ، وهي ما اذا كان كل من الواجبين المزاحمين مشروطاً بالقدرة شرعاً .

وغير خفي أن كون التخيير في المقام عقلياً أو شرعاً يرتكز على القول بأمكان الترتيب واستحالته.

فعلى الفرض الأول لا بد من القول بكون التخيير عقلياً.

والوجه في ذلك واضح ، وهو أن لازم هذا الفرض ثبوت كل من التكليفين المترافقين على نحو الترتيب والاشتراك ، بمعنى أن فعلية كل منها مشروطة بترك امتثال الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه خارجا ، فان معنى الترتيب من الجانبيين يرجع الى تقييد اطلاق كل من التكليفين بعدم امتثال الآخر .

ومن المعلوم ان هذا التقىيد ليس أمرأً حادثاً بحكم العقل فعلاً ، بل هو نتيجة اشتراط التكاليف بالقدرة عقلاً من الأول ، فان ذلك الاشتراط يقتضي هذا التقىيد من الجانبيين اذا كافاً متساوين ، ومن جانب واحد إذا كان أحدهما واجداً للترجح ، وليس معنى التخيير - هنا - تبديل الوجوب التعييني بالتجييرى ، ليقال انه غير معقول ، ضرورة انه باق على حاله ، غاية الأمر ان المزاحمة تقتضي رفع اليد عن اطلاقه ، لا عن أصله ، فانه الضرورة تتقدّر بقدرها ، بل معناه هو تخيير المكلف بـ: إعمال قدرته في امتثال هذا أو ذاك ، وهذا نتيجة عدم قدرته على امتثال كلّيهما معاً من جانب ، وعدم الترجح لـ أحدهما على الآخر من جانب ثان ، وعدم جواز رفع اليد عنها معاً من جانب ثالث .

وعلى الفرض الثاني لا مناص من الحكم بكون التخيير شرعياً .
والوجه فيه هو ان لازم هذا الفرض سقوط كلا التكليفين المترافقين معه ،
فلا هذا ثابت ، ولا ذاك ، ولكن حيث انا نعلم من الخارج ان الشارع لم يرفع اليد
عن كليهما معاً ، لأن الموجب لذلك ليس إلا عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في
مقام الامتناع . ومن الواضح جداً ان هذا لا يوجب ذلك ، فان الضرورة تقدر
بقدرهما ، وهي لا تقتضي إلا رفع اليد عن أحدهما دون الآخر ، لكونه مقدوراً
له عقلاً وشرعأً ، وبذلك نستكشف ان الشارع قد أوجب أحد هما لا حالة ،
والا لزم ان يفوت غرضه ، وهو قبيح من الحكيم ، وهذا معنى كون التخيير شرعياً
الى هنا قد تبين ان التكليفين المترافقين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً
فإن كانوا عرضيين وكان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهمية فلا إشكال في تقادمه
عليه . وأما اذا كانوا متساوين من جميع الجهات فلا إشكال في التخيير ، كما مر .
واما إن كانوا طرفيين فان كان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهمية فايضاً يتقدم
عليه على تفصيل قد تقدم فلاحظ . هذا كله فيما اذا كانت القدرة المعتبرة في الواجب
المتأخر قدرة مطلقة ، كما هو المفروض لا قدرة خاصة .

واما اذا كانت القدرة المعتبرة فيه قدرة خاصة وهي القدرة في ظرف العمل
لا مطلقاً ، كما لو نذر أحد صوم يوم الخميس والجمعة ، ثم علم بأنه لا يقدر على صوم
كلا اليومين معاً ، ففي مثل ذلك لا إشكال في لزوم تقديم ما هو أسبق زماناً على
الآخر ، فيقدم في المثال صوم يوم الخميس على صوم يوم الجمعة ، لكونه مقدماً عليه
زماناً ، وكذا الحال فيما إذا دار الأمر بين ترك القيام في صلاة الظهر وترك في
صلاة العصر ، أو بين ترك القيام في صلاة المغرب وتركه في صلاة العشاء ، بأن
لا يقدر المكلف على الاتيان بكلتا الصالتين مع القيام ، فيقدم ما هو أسبق زماناً
على الآخر .

والوجه في ذلك واضح وهو أن المكلف حيث انه كان قادرآ على الصوم يوم

الخيس ، والقيام في صلاة الظهر أو المغرب ، فلا عذر له في تركه أصلاً ، لفرض أن وجودها فعلى ، ولا مانع من فعليته أصلاً ، ضرورة أن المانع - هنا - ليس إلا التكليف بالصوم أو القيام في ظرف متاخر . ومن المعلوم أنه لا يصلح أن يكون مانعاً ، لفرض عدم وجوب احتفاظ القدرة على امتثاله في ظرفه ، لما عرفت من أن القدرة المعتبرة فيه إنما هي القدرة في ظرف العمل ، لا - مطلقاً - فاذن كما لا يجب حفظ القدرة قبل مجيء وقته ، كذلك لا يجب تحصيلها .

فعلى هذا لا مناص من الالتزام بلزم تقديم المتقدم زماناً على الآخر ، ولا عذر له في ترك امتثاله باحتفاظ القدرة على امتثال الواجب المتاخر أبداً ، لعدم المقتضى له لذلك أصلاً ، ففي الأمثلة المزبورة لابد من الاتيان بالصوم يوم الخيس ، وبالقيام في صلاة الظهر أو المغرب ، ولا يجوز الاحتفاظ بالقدرة بتركهما على الصوم يوم الجمعة ، والقيام في صلاة العصر أو المساء . ومن المعلوم أنه بعد الاتيان بالواجب المتقدم يعجز المكلف عن امتثال الواجب المتاخر ، فينتفي عندئذ بانتفاء موضوعه - وهو القدرة في ظرفه - .

ومن هذا القبيل ما إذا دار الأمر بين ترك الصوم في العشرة الأولى من شهر رمضان وتركه في العشرة الثانية ، كإذا فرضنا أن شخصاً لا يتمكن من الصوم في كلتا العشرتين معاً ، ولذلك قادر عليه في أحدهما دون الأخرى ، فإنه لابد من تقديم الصوم في العشرة الأولى على الصوم في العشرة الثانية ، فإن وجوب الصوم في العشرة الأولى فعلى بفعلية موضوعه ، ولا حالة متتظرة له أبداً ، وهذا بخلاف وجوبه في العشرة الثانية ، فإنه غير فعل من جهة عدم فعلية موضوعه . وعليه فلا عذر له في تركه في الأولى باحتفاظ القدرة عليه في الثانية ، ضرورة أن القدرة المعتبرة على الصوم في كل يوم في ظرفه ، فإن كان المكلف قادرًا على الصوم في اليوم الأول أو الثاني فهو مكلف به ، وإلا فلا تكليف به أصلاً ، ولا يجوز له الاحتفاظ بالقدرة بترك الصوم في اليوم الأول على الصوم في اليوم الثاني ، بل لابد له من

الإتيان به في اليوم الأول ، فان تمسك منه بعده في اليوم الثاني أيضاً فهو ، وإلا فينتفي بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - وكذا الحال في المثال المزبور ، فإنه لا بد من الإتيان بالصوم في العشرة الأولى فان تمسك بعده من الإتيان به في العشرة الثانية أيضاً فهو ، وإلا ينتفي التكليف به بانتفاء موضوعه - وهو القدرة في ظرفه - ولا يجوز له حفظ القدرة على الصوم في الثانية بتركه في الأولى ، ولو فعل ذلك كان معاقباً عليه ، لأنه ترك التكليف الفعلى من دون عذر ، ويحينى (أى حين تركه في الأولى) وجوب عليه في الثانية لا حالة ، لقدرته عليه فعلاً ، ولا عذر له في تركه - أصلاً - فلو تركه كان معاقباً عليه أيضاً .

فالنتيجة انه لو ترك الصوم في العشرة الأولى والثانية مما يستحق عقابين ، وهذا ليس عقاباً على ما هو خارج عن الاختيار والقدرة ، ليكون قبيحاً من الحكيم فان استحقاقهما إنما هو على الجمع بين تركه في الأولى وتركه في الثانية ، وهو مقدور له بالوجودان ، ولا يكون العقاب عليه من العقاب على ما ليس بالاختيار .

نظير ما ذكرناه في بحث الترتيب من أن المكلف عند ترك الأهم والمهم مما يستحق عقابين ، وقلنا هناك ان هذا لا يكون عقاباً على ما ليس بالاختيار ، لأنه على الجمع بين التركين ، وهو مقدور له بالبداهة ، لا على ترك الجمع بينهما ، ليكون غير مقدور كأنقدم .. وفيما نحن فيه تعدد العقاب عند ترك كلا الواقعين من جهة الجمع بين التركين ، لا من جهة ترك الجمع بينهما ، ليكون عقاباً على غير مقدور .. وهذا واضح .

بود تحصل مما ذكرناه انه لا مسوغ للسلف في أن يترك للصوم في العشرة الأولى ، ويحفظ قدرته عليه في العشرة الثانية أو الأخيرة ، بل لا بد له من الإتيان به في الأولى ، ومعه يعجز عن الإتيان به في الثانية .

ومن ذلك يظهر الحال فيما إذا دار الأمر بين ترك الطهارة المائية في الظاهرتين ، وتركها في العشرين ، كما إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفي بكلتيهما

مساً ، فلو صرفه في الوضوء أو الغسل للظاهرين فلا يبيق للعشاءين ، وان احتفظ به للعشاءين فلا يتمكّن من الاتيان بالظاهرين مع الوضوء أو الغسل .
والوجه فيه واضح وهو ان المكلف واحد للماء فعلاً بالإضافة الى صلاته
الظاهرين . وقد ذكرنا ان المراد من وجdan الماء في الآية المباركة هو الوجدان
بالإضافة الى الصلاة المكلّف بها فعلاً - لا مطلقاً - كا ان المراد من عدم الوجدان
فيها ذلك ، والمفروض - هنا - ان المكلف واحد للماء بالإضافة الى صلاته لـ الظاهرين
المكلّف بها فعلاً ، فيكون مشموماً لا لقوله تعالى : «إذا قتم الى الصلاة فاغسلوا
وجوهكم الى آخر الآية» . هذا من جانب .

ومن جانب آخر ان الوجدان المعتبر في توجيه التكليف بالصلاحة هو الوجدان
في وقتها ، فلا أثر للوجدان قبله ، ولا يكون الوجدان قبل الوقت موجباً لتوجيه
التكليف بالصلاحة اليه فعلاً ، ضرورة انه لا وجوب لها قبل دخول وقتها .

فالنتيجة على ضوء هذين الجانبيين هي انه مكلّف بصلاته لـ الظاهرين مع الطهارة
المائية لـ تكونه واحداً للماء ، ووظيفة الواحد هي الطهارة المائية ، لا غيرها ،
ولا يكون مكلّفاً بالعشاءين فعلاً ، لعدم دخول وقتها ، فاته لا أثر لـ وجданه
الماء بالإضافة اليهما ، والمفروض انه بعد الاتيان بالظاهرين يصير فاقداً للماء ،
وظيفة الفاقد هي الطهارة الترابية ، دون غيرها . وعلى هذا فلا مسوغ لـ ترك
صلاته لـ الظاهرين مع الطهارة المائية والاتيان بهما مع الطهارة الترابية ، ليحتفظ
بالماء لـ صلاته العشاءين ، لما عرفت من عدم المقتضى لـ الحفظ اصلاً ، بل المقتضى لـ صرفه
في الوضوء أو الغسل للظاهرين موجود ، وهو فعلية التكليف بهما مع الطهارة المائية .
وكذا الحال في بقية الاجزاء والشرائط ، فلو دار الأمر بين ترك جزء أو شرط
كالقيام أو نحوه في صلاة الظهر - مثلاً - وتركه في صلاة المغرب فالامر كما نقدم ،
يعني ان وظيفته الفعلية تقتضي الاتيان بـ صلاة الظهر قاماً ، ولا يجوز له ترك
القيام فيها بـ حفظ القبرة عليه لـ صلاة المغرب ، بل في الحقيقة لا مراجحة في

البين ، ضرورة ان المزاحمة إنما تقع بين التكليفين الفعليين ، ليكون لكل منها اقتضاء للاتيان بتعلقه في الخارج ، واما اذا كان أحدهما فعليا دون الآخر فلا اقتضاء لما لا يكون فعليا . ومن المعلوم ان ما لا اقتضاء فيه لا يعقل ان يزاحم ما فيه الاقتضاء ، هذا كله فيما اذا كان أحد الواجبين المزبورين فعليا دون الواجب الآخر .

واما اذا كان وجوب كلها فعليا كصلاتي الظهرتين - مثلا - أو العشاءين بعد دخول وقتها ، فهل الامر ايضا كذلك أم لا وجهان :
الصحيح هو الوجه الأول :

بيان ذلك هو انا اذا فرضنا ان الامر يدور بين الطهارة المائية - مثلا - في صلاة الظهر ، والطهارة المائية في صلاة العصر ، أو بين الطهارة المائية في صلاة المغرب ، والطهارة المائية في صلاة العشاء ، بان لا يتمكن المكلف من الجمع بين هاتين الصلتين مع الطهارة المائية ، ففي مثل ذلك لا مناص من الالتزام بتقديم صلاة الظهر مع الطهارة المائية على صلاة العصر ، أو المغرب على العشاء ، ولا تجوز المحافظة عليها لصلاحة العصر أو العشاء بتتركها في صلاة الظهر أو المغرب .

والوجه فيه هو ان وظيفة المكلف فعلا هي الاتيان بصلاة الظهر خسب لفرض انه ليس مأموراً باتيان صلاة العصر قبل الاتيان بالظهر لاعتبار الترتيب بينها هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى المفروض انه في هذا الحال واجد للماء ومتمكن من استعماله عقلا وشرعاً . ومن الواضح ان وظيفته عندئذ بمقتضى الآية المباركة هي الوضوء أو الغسل ، ولا يشرع في حقه التيمم .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا اثر لكون المكلف واجدا للماء فعلا بالإضافة الى صلاة العصر ، لما ذكرناه من أن المستفاد من الآية المباركة بضميمة الروايات ان المراد بوجдан الماء هو وجدانه بالإضافة الى الصلاة المأمور بها فعلا ، والمفروض ان فيما نحن فيه المأمور به فعلا هو صلاة الظهر دون العصر ،

ضرورة انه لا يجب الاتيان به قبل الظهر ، فاذن هو واجد للماء بالإضافة الى الظهر ومن المعلوم ان وظيفة الواجد هي الوضوء أو الفسل ، دون التيمم . وقد ذكرنا ان تقسيم المكلف الى الواجد والفاقد في الآية المباركة قاطع للشركة ، فلا يكون الواجد شريكاً مع الفاقد في شيء ، وبالعكس . وعليه فيجب صرف الماء في الوضوء أو الفسل لصلة الظهر ومهلاً لا حالة يكون فاقداً له بالإضافة الى العصر . ومن الواضح ان وظيفة الفاقد هي التيمم لا غيره .

بل لا من احتمال في الحقيقة بين الامر بصلة الظهر مع الطهارة المائية والامر بصلة العصر معها ، ضرورة أنه لا مقتضى من قبل الامر بصلة العصر حتى يستدعي احتفاظ الماء لها في ظرفها ، ايزاحم استدعاء الامر بصلة الظهر صرف هذا الماء فعلاً في الوضوء أو الفسل . ومن الواضح جداً انه لا من احتمال بين ما فيه الاقتضاء وما لا اقتضاه فيه .

وعلى الجملة فلا يخلو الامر من ان المكلف اما أن يصل الظهر مع الطهارة المائية ، او يصل مع الطهارة التراية ، او لا يصل اصلاً ، ولا رابع لها . فعل الاول لا حالة يكون المكلف فاقداً للماء بالإضافة الى صلة العصر ، فوظيفته التيمم . وعلى الثاني بما ان صلاته باطلة ، لأن وظيفته كانت الطهارة المائية ، لكونه واجداً للماء على الفرض فلا تكون الطهارة التراية مشروعة له ، فلا يجوز له الاتيان بالعصر مع الطهارة المائية ، لعدم جواز الاتيان به قبل الاتيان بالظهر ، والمفروض ان الامر بالظهر باق على حاله . وعليه بما انه لا يكون مكلفاً فعلاً بالعصر ، فلا يكون مانعاً من صرف الماء في الوضوء أو الفسل لصلة الظهر . ومن هنا يظهر حال الصورة الاخيرة كما هو واضح . وكذا حال بقية الاجزاء والشرط .

وقد تحصل بما ذكرناه انه لا من احتمال حقيقة في امثال هذه الموارد أصلاً . هذا كله فيما اذا كانت القدرة المأخوذة في الواجب المتأخر القدرة الخاصة وهي

القدرة في ظرف العمل .

واما اذا كانت القدرة المأمورـة فيه القدرة المطلقة ، بـان استكشـفنا من القرآن
الداخلية او الخارجـية انه واجـد للـملاـك المـلزم في ظـرفه بمـجرد الـقدرة عـلـيـه ولو آنـا ما
فـي مثل ذـلك قد عـرـفت انه لا وجـه لـتقـديـم ما هـو أـبـقـ زـمانـاً عـلـى الآخـر ، بل لا بدـ
من مـلاحظـة الأـهمـيـة فـي الإـبـين .

والوجه في ذلك هو ان العقل كا يحكم بصرف القدرة في امتنال الواجب المتقدم ، كذلك يحكم باحتفاظها للواجب المتأخر ، ضرورة انه لا فرق في نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلى وتفويت الملوك الملزم في ظرفه ، فكما انه يحكم بقبح الاول فكذلك يحكم بقبح الثاني ، وعليه فلا أثر لسبق الزمانى - هنا - اصلا ، فاذن ان كان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهمية فيقدم عليه بلا فرق بين كونه متقدما عليه زماناً أو متأخرا عنه ، وبلا فرق بين القول بامكان الترتيب والقول باستحالتة ، وإلا فيحكم العقل بالتخمير بينهما ، كا تقدم بشكل واضح .

ولتكن أشيخخنا الاستاذ (قده) في المقام كلام وهو ان المزاحم اذا كان بين واجبين طولين متساوين في الملاك ، كاذا دار الامر بين القيام في الركمة الاولى من الصلاة والقيام في الركمة الثانية او بين ترك واجب متوقف على ارتکاب حرم مساومته في الملاك فلا مناص من الالتزام بتقديم ما هو أسبق ذماماً على الآخر . وقد أفاد في وجه ذلك ما توضيحيه : هو ان الواجبين المزاحمين اذا كانا

عرضين في صورة التساوى وعدم كون أحدهما أهتم من الآخر لامناس من الالتزام بالتبخير ، ضرورة انه لا وجہ فى هذا الفرض لتقديم أحدهما على الآخر أصلًا . وأما اذا كانا طولين ، فان كانوا متساوين فلا بد من تقديم الواجب المتقدم على المتأخر زماناً وذلك لأن التكليف بالمتقدم فعل ولا موجب لسقوطه أصلًا ، لأن سقوط كل من التكليفيين المتساوين إنما هو بصرف القدرة في امتنال الآخر كما ان ثبوت كل منها إنما هو عند ترك امتنال الآخر وعدم صرف القدرة فيه ، بناء على ما هو الصحيح من امكان الترتيب وجوازه ، وعدم الفرق فيه بين ان يكون من

طرف أو من طرفي ، وبما ان التكليف بالواجب المتأخر متاخر خارجاً ، لفرض ان متعلقه متاخر عن متعلق التكليف بالتقدم ، فلا يكون له مسقط في عرضه ، ضرورة ان امثاله في ظرفه لا يكون مسقطاً له ، كما ان ترك امثاله فيه لا يعقل أن يكون شرطاً لشبوته له ، إلا بناء على امكان الشرط المتأخر والمفروض انه (قوله) يرى استحالته وعدم امكانه .

وعلى الجملة في زمان الواجب المتقدم لا مانع من صرف القدرة في امثاله أصلاً ، لفرض عدم امكان صرف القدرة في امثال الواجب المتأخر فعلاً ، والمفروض ان المسقط لوجوبه ليس إلا امثاله خارجاً ، كما عرفت ، وحيث انه لا يمكن بالفعل فلا مسقط له اصلاً إلا أن يكون امثاله في ظرفه شرطاً لسقوطه على نحو الشرط المتأخر ، ولكنك عرفت انه يرى استحالة ذلك ، فاذن يتعمق امثال المتقدم بحكم العقل .

ومن هنا يظهر انه لا يمكن الالزام بالترتب من الطرفين في مثل الفرض ، وذلك لأن معنى الترتب من الطرفين هو ان ثبوت التكليف بكل منها مشروط بترك امثال الآخر خارجاً وعدم الاتيان بمتعلقه ، وهذا لا يعقل في مثل المقام ، ضرورة ان ثبوت التكليف بالتقدم لا يعقل ان يكون مشروطاً بترك امثال التكليف بالمتاخر في ظرفه إلا على نحو الشرط المتأخر ، وهو محال على وجهة نظره (قوله) .

نعم إذا كان المتاخر أقوى ملاكاً من المتقدم فلا بد من تقديميه عليه .
والوجه في ذلك هو ان التزاحم - في الحقيقة عندئذ - إنما هو بين التكليف بالتقدم ووجوب حفظ القدرة فعلاً على امثال التكليف بالمتاخر ، وبما ان ملاك المتاخر أعلم من ملاك الواجب الفعلى ، فلا حالة يكون ووجوب حفظ القدرة عليه أعلم من وجوب الواجب الفعلى ، فيتقدم عليه في مقام المزاحمة .
فالنتيجة المستفادة من بحث ما أفاده (قوله) - هنا - هي ان التزاحم لا يعقل

بين تكليفين طوليين ، إلا إذا كان المتأخر أعم من المتقدم ، لتفع المزاحمة بين وجوب حفظ القدرة عليه فهلا ووجوب الواجب المتقدم ، وأما إذا كانوا متساوين ، أو كان المتقدم أعم من المتأخر فلا تزاحم بينهما أبداً ، بل يتبع امتدال الواجب المتقدم بحكم العقل ، دون الواجب المتأخر ، ولاجل ذلك لا يحرى الترتب بينهما كما عرفت .

ولنأخذ بالمناقشة في ما أفاده - قوله - وهى أنا قد حققنا سابقاً أن كون أحد الخطابين مشروطاً بترك امتدال الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه لم يرد في لسان دليل من الأدلة ، انقصصر على مقدار مدلوله ونأخذ بظاهره ، بل هو من ناحية حكم العقل بعدم امكان تعلق الخطاب الفعلى باسرين متضادين إلا على هذا الفرض والتقدير ، ضرورة استحالة تعلقه بكل منهما فهلا وفي عرض الآخر .

والوجه في ذلك هو ان العقل مستقل بلازوم تحفظ خطاب المولى بالمقدار الممكن ، وعدم جواز رفع اليدي لا عن أصله ، ولا عن اطلاقه ما لم تقتضيه الضرورة . وهذا ظاهر .

وعلى أساس ذلك بما ان في مقام المزاحمة بين التكليفين لا يتمكن المكلف من التحفظ على كليهما معاً فلا مناص من الالتزام برفع اليدي عن أحدهما والأخذ بالآخر اذا كان ذلك الآخر واجداً للترجيح ، فان هذا غاية ما يمكنه . وأما اذا لم يكن واجداً له فلا مناص من الالتزام بالتخيير ، بناء على ما حققناه من امكان الترتب وجوائزه . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى قد تقدم هنا غير مررة انه لا فرق في نظر العقل بين ققويم الواجب الفعلى وتفويت الملاك الملزم في ظرفه ، فكما انه يحكم بقيع الاول ، فكذلك يحكم بقيع الثاني .

ومن ناحية ثالثة قد حققنا في بحث الواجب المطلق والمشروط انه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر ، بل لا مناص عنه في المركبات التدريجية كالصلة

وَمَا شَاكِلُوهَا ، كَمَا تَقْدِمُ هَذَاكُ .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث هي أن في صورة كون التكليفين المزاحمين متساوين لا مناص من القول بالتبخير - مطلقاً - من دون فرق بين أن يكونا عرضيين أو طوابقين .

والسر في ذلك ما عرفت من ان القول بالتخدير - هنا - عقلا يرتكز على القول بالترتب . وقد ذكرنا انه لا فرق فيه بين أن يكون من طرف واحد ، كما اذا كان أحدهما أم من الآخر ، وان يكون من طرفين ، كما اذا كانا متساوين . وقد سبق ان معنى الترتيب - عند التحليل - عبارة عن تقييد اطلاق التكليف ب احدهما بترك امتنال التكليف بالآخر ، وعدم الاتيان بمتعلقه خارجا في فرص كون أحدهما أم من الآخر ، وتقييد اطلاق التكليف بكل منها بترك امتنال الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه في فرض كونهما متساوين . ومن المعلوم ان هذا التقييد والاسترطاط ليس باشتراط بحكم الشرع أو العقل ، بل هو نتيجة استرطاط التكاليف من الاول بالقدرة . ومن هنا فلما ان هذا التخدير ليس معناه تبديل الوجوب التعيني بالتخدير بل كل منها باق على وجوبه التعيني ، غاية الامر نرفع اليه عن اطلاق وجوب كل منها بتقييده بعدم الاتيان بمتعلق الآخر ، بل معناه اختيار المكلف في اعمال قدرته في امتنال هذا او ذاك باعتبار ان القدرة الواحدة لا تفي بامتنال كليهما معا ، ولا يفرق في ذلك بين كونهما عرضيين او طوليين ، غاية الامر على الثاني لا بد من الالتزام بجواز الشرط المتأخر ، حيث ان شرطية عدم الاتيان بالواجب المتأخر - في ظرفه لفعلية وجوب المتقدم - لا تعقل إلا على هذا القول ، ولذلك قد تقدم ان الصحيح هو جوازه ، وانه لا مانع منه اصلا ، بل لا مناص من الالتزام به في بعض الموارد ، كما مر بشكل واضح . وعليه فلا فرق بين كونهما عرضيين او طوليين ، فعلى كلا التقديرتين لابد من الالتزام بالترتب ، وثبتوت كلا التكليفيتين على شكل اشتراط ثبوت كل منها بعدم الاتيان بمتعلق الآخر في ظرفه .

وقد تحصل ماذكرناه انه لا مانع من الالتزام بالترتب في المزاحفين الطوليين
لا من ناحية الالتزام بالترتب من الطرفين ، ولا من ناحية ابتنائه على جواز الشرط
المتأخر ، ولا من ناحية حكم العقل .

اما الاول فقد ذكرنا انه لا فرق في امكان الترتب بين ان يكون من طرف
واحد ، كاف الاهم والمهم او من طرفين كاف المتساوين .

واما الثاني فقد حققنا جواز الشرط المتأخر وامكانه .

واما الثالث فقد عرفت انه لا فرق عند العقل بين تفويت الملاك الملزم في
ظرفه ، وتفويت الواجب الفعلى .

فا عن شيخنا الاستاذ - قوله - من عدم جريان الترتب ينهى لا يرجع الى
معنى صحيح اصلا .

كان ما أفاده (قوله) من المانع وهو ان سقوط كل من التكليفين المزاحفين
حيث انه كان بامثال الآخر فلا يعقل أن يكون امثال التكليف بالمتاخر - من جهة
تأخره خارجا - مسقطا للتکلیف بالتقديم ، فايضا لا يرجع الى معنى محصل .

والوجه فيه اما اولا فلانه لا مانع من ان يكون امثال التكليف بالمتاخر في
ظرفه شرطا لسقوطه على نحو الشرط المتأخر ، بناء على ما حققناه من امكانه
وجوازه . واما ثانيا - فلان المسقط له ليس هو امثال الآخر بما هو ، لما قدمناه سابقا
من ان المسقط للتکلیف احد امرین لا ثالث لها .

الأول - امثاله في الخارج الموجب لحصول غرضه ، فانه بعد حصول الغرض
الداعي له خارجا لا يعقل بقاوه ، ولذا قلنا ان المسقط في الحقيقة إنما هو حصول
الغرض وتحققه في الخارج ، لا الامثال نفسه كما تقدم .

الثاني - انتفاء القدرة وبعزم المكلف عن امثاله ، ومهلا لا حالة يسقط التكليف ،
بداهة استحالة توجيهه نحو الماجز . ومن المعلوم ان المسقط فيما نحن فيه ليس هو
الأول على الفرض ، بل المسقط له إنما هو الثاني ، كما هو المفروض ، باعتبار أن

المكلف ان اعمل قدرته في امثال الواجب الفعل عجز عن امثال الواجب المتأخر في ظرفه ، فينتفي بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - وان حفظ قدرته على امثال المتأخر عجز عن امثال المتقدم لا حالة ، ضرورة ان القدرة الواحدة لا تبني لامثال كليهما معاً : ومثال ذلك : ما اذا توقف امثال واجب على ارتكاب محروم كالتصرف في مال الغير - مثلا - فانه ان صرف قدرته في ترك الحرام عجز عن امثال الواجب في ظرفه كا虧اذ الغريق - مثلا - او نحوه ، وان حفظ قدرته لامثاله في ظرفه بارتكاب الحرام عجز عن تركه . ومن الواضح ان مع العجز عنه تسقط حرمتة لا حالة ، ولا يفرق في سقوط حرمتة بين ان يتمثل المكلف الواجب المتأخر خارجاً أم لا ، ضرورة ان المسقط للتكليف بالمتقدم ليس هو امثال المتأخر في الخارج ، بل المسقط له في الحقيقة - كما عرفت - عدم تمكّن المكلف من امثاله .

وعليه فما افاده شيخنا الاستاذ - (قدره) من ان سقوط كل من التكليفين المزاحمين لا يكون إلا بامثال الآخر ، وحيث ان امثال التكليف بالمتاخر متاخر خارجاً فلا يعقل ان يكون مسقطاً للتکليف بالمتقدم - لا يرجع الى معنى صحيح ، لما عرفت من ان المسقط له ليس هو امثال التكليف بالمتاخر ، ليقال انه حيث لا يكون في عرضه فلا يكون مسقطاً له ، بل المسقط له ما مر ، وهو عدم تمكّن المكلف من امثاله .

فالنتيجة لحد الان قد أصبحت انه لا فرق في نظر العقل بين أن يكون المزاحمان المتساويان عرضين أو طولين ، إذ أنه على كلا التقديرتين يستقل العقل بالتخيار بينهما على بيان تقدم بصورة واضحة .

نعم ان ما مثل لذلك شيخنا الاستاذ - قدره - بما اذا دار الأمر بين ترك القيام في الركعة الاولى من الصلاة وتركه في الركعة الثانية فقد ظهرت المناقشة فيه مما تقدم من انه لا تعقل المزاحمة بين جزءين أو شرطين أو جزء أو شرط لواجب واحد ، وسيجيئ الكلام في ذلك بصورة مفصلة .

ثم ان شيخنا الاستاذ - قده - قد طبق كبرى مسألة التزاحم على جملة من الفروع وقد تقدم الكلام في بعضها :

الأول - ما اذا دار الأمر بين سقوط الظهور في الصلاة وسقوط قيد من قيودها الآخر ، فيسقط ذلك القيد وان كان وقتاً ، لكون الظهور ركناً لها ، وأهم من بقية القيود ، ولذا ورد انه لا صلاة إلا بظهور.

الثاني - ما اذا دار الأمر بين خصوص الطهارة المائية وغيرها من القيود في يقدم غيرها عليها . وقد ذكر في وجه ذلك ان اجزاء الصلاة وشرائطها وان كانت مشروطة بالقدرة شرعاً بمقتضى ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال ، إلا ان الطهارة المائية خاصة ممتازة عن بقية القيود من الاجراء والشرط ، من جهة جعل الشارع البديل لها وهو الطهارة الترابية ، فبذلك تتأخر رتبتها عن الجميع ، فيقدم عليها كل قيد من قيود الصلاة في مقام المزاحمة .

الثالث - ما اذا دار الأمر بين وقوع ركعة من الصلاة في خارج الوقت وسقوط أي قيد من قيودها الآخر غير الظهور يسقط ذلك القيد ، لكون ادراك الوقت أهم الرابع - ما اذا دار الأمر بين ادراك تمام الركعات في الوقت وأدراك قيد آخر ، ولا يتمكن من الجمع بينهما ، فيقدم ادراك ذلك القيد على ادراك تمام الركعات فيه ، واستثنى من ذلك خصوص السورة وقال : انها تسقط عند الدوران المزبور ، لقيام الدليل على سقوطها بالاستعجال .

الخامس - ما اذا دار الأمر بين سقوط الاجراء وسقوط الشرائط ، فتسقط الشرائط ، وعلل ذلك بانها متاخرة رتبة عن الاجراء ، لأنها إنما أخذت قيوداً فيها . ومن الواضح ان القيد متاخر رتبة عن المقيد .

السادس - ما اذا دار الأمر بين سقوط أصل الشرط وسقوط قيده ، كالو دار الأمر بين سقوط أصل المسائر عن الصلاة وسقوط قيده ، وهو كونه ظاهراً ، يسقط قيده ، لتأخره عن رتبة .

السابع - ما اذا دار الامر بين سقوط قيد مأخوذ في الركن وسقوط قيد مأخوذ في غيره من الاجزاء او الشرانط كاللو دار الامر بين ترك الطمأنينة - مثلاً في الركن وتركها في غيره من الذكر أو القراءة أو نحو ذلك يتبعن سقوط الثاني .

الثامن - ما اذا دار الامر بين سقوط القيام المتصل بالركوع وسقوط القيام حال القراءة ، يتبعن سقوط القيام فيها باعتبار ان القيام قبل الركوع بنفسه ركن ومقوم له ، فلا محالة يتقدم على القيام في حال القراءة . ومن هنا يتقدم القيام قبل الركوع على القيام حال التكبيرة أيضاً ، فان القيام حالما شرط ، وفي الركوع مقوم .

التاسع - ما اذا دار الامر بين سقوط احد الواجبين الطوليين سقط المتأخر وان لم يكن الملاك فيه اهم . ومن ثم يتقدم القيام في التكبيرة على القيام في القراءة هذا مضافاً الى كونه شرطاً في الركن ، دون القيام في القراءة . وقد عرفت انه في مقام دوران الامر بين سقوط شرط الركن وسقوط شرط غيره ، يتبعن سقوط شرط غيره .

العاشر - ما اذا دار الامر بين ترك القيام في الصلاة وترك الركوع والسجود فيها ، وتعرض لهذا الفرع السيد (قده) في العروة في موضوعين : الاول في مبحث المكان . والثانى في مبحث القيام ، وحكم (قده) في كلا الموضوعين بالتحير بينهما . ولتكن شيئاً فاما الاستاذ (قده) قد حكم في حاشيته على العروة في أحد الموضوعين بتقديم القيام على الركوع والسجود ، وفي الآخر بتقديم الركوع والسجود على القيام ، على عكس الاول . ونظره (قده) في الاول الى تقديم ما هو اسبق زماناً على غيره . وفي الثاني الى تقديم الامر على غيره . وعلى كل حال فيين كلاميه في الموضوعين تناقض واضح .

وغير خفي ان ما افاده (قده) من الترجيح بهذه الفروعات جديماً يرتكز على أساس اجراء قواعد النزاحم فيما من الترجيح بالسبقية في بعضها ، وبالأهمية في

بعضها الآخر ، وبالتقدم الرئيسي في ثالث .

ولنا أن نأخذ بالمناقشة فيما ذكره (قوله) من ناحيتين .

الاولى - ان هذه الفروعات وما شاكلها اجنبية عن مسألة التزاحم تماماً ، ولا يجري فيها شيء من احكامها وقواعدها .

الثانية - انه على تقدير تسلیم جریان قواعد التزاحم في تلك الفروعات فان ما أفاده (قوله) فيها من الترجيح لا يتم على اطلاقه .

اما الواجهة الاولى فقد اشرنا اليها اجمالاً فيما سبق ، ونقدم لكم هنا بصورة مفصلة .

بيان ذلك : أنه قد تقدم ان التزاحم هو تناقض الحكيمين في مقام الامتثال والفعالية بعد الفراغ عن جعل كلية ما معه على نحو القضية الحقيقة . ومن هنا قلنا انه لا تناقض بينهما ابداً في مقام الجعل والتشريع ، ضرورة انه لا تناقض بين جعل وجوب اتفاق الفريق - مثلاً - لل قادر وجعل حرمة التصرف في مال الغير له .. وهكذا ، بل ينبع ما كمال الملامحة في هذه المقام . هذا من جانب .

ومن جانب آخر ان التعارض هو تناقض الحكيمين في مقام الجعل والتشريع بحيث لا يمكن جعل كلية ما معه على نحو القضية الحقيقة ، فثبتت كل منهما على هذا النحو يكذب الآخر بالطابق أو بالالتزام على بيان قد سبق بشكل واضح .

ومن جانب ثالث ان الامر المتعلقة بالمركب كالصلة وما شاكلها - بصفة انه امر واحد شخصي لا حالة - ينبع على اجزاء ذلك المركب وتقديراته بقيودات خارجية ، فيأخذ كل جزء منه حصة من ذلك الامر الواحد الشخصي ، فيكون مأموراً به بالأمر الضمني النفسي . ومن المعلوم ان الامر الضمني المتعلقة بجزء مربوط بالذات بالأمر الضمني المتعلقة بجزء آخر . وهكذا ، ضرورة ان الأوامر الضمنية المتعلقة بالاجزاء هي عين ذلك الامر النفسي الاستقلالي المتعلقة بالمجموع المركب من تلك الاجزاء بالتحليل العقل . وعلى هذا فلا يعقل سقوط بعض تلك

الاوامر عن بعض تلك الاجزاء وبقاء بعضها الآخر ، لفرض ان هذه الاوامر عين الامر النفسي ، غاية الامر العقل يحمله الى اوامر متعددة ضئيلة ، ويحمله حصة حصة ، فتتعلق بكل جزء من اجزاء متعلقه حصة منه . ومن الواضح جداً انه لا يعقل بقاء تلك الحصة بدون بقاء الامر النفسي ولا سقوطها بدون سقوطه ، وهذا معنى ارتباطية تلك الاجزاء بعضها ببعضها الآخر ثبوتاً وسقوطاً في الواقع ونفس الامر .

فالنتيجة على ضوء هذه الجوانب الثلاث هي ان في الفروعات المزبورة او ما شاكلها لا يعقل ان يكون التزاحم بين امرتين نفسيين ، ضرورة انه ليس فيها إلا امر نفسي واحد متعلق بالمجموع المركب . وكذا لا يعقل ان يكون التزاحم بين امرتين ارشاديين ، لما عرفت من انه لا شأن للامر الارشادي ما عدا الارشاد الى الجزئية او الشرطية ، ولذا لا تجحب موافقتها ، ولا تحرم مخالفتها بحكم العقل . ومن المعلوم ان المزاحمة إنما تเกل بين امرتين يقتضى كل منها امتثاله والانيات ب المتعلقة خارجاً لتحقق المزاحمة بينهما في مقام الامتثال والاطاعة ، والمفروض انه لا اقتضاء الامر الارشادي بالإضافة الى ذلك اصلاً ، لتحقق المزاحمة بينهما .

والذى يمكن ان يتوجه في امثال هذه المقامات هو وقوع المزاحمة بين امرتين ضئيلتين . ببيان ان كلاً منها يقتضى الاتيان ب المتعلقة ، فعندئذ لو كان المكلف قادرآ على امتثال كليهما والاتيان ب المتعلقيهما خارجاً فلا مناصـة في البين اصلاً ، واما اذا فرضنا انه لا يقدر إلا على امتثال أحدهما دون الآخر فلا حالة تقع المزاحمة بينهما كما اذا دار الامر بين ترك القيام في الصلاة - مثلاً - وترك الركوع فيها أو بين ترك القيام في حال التشكيبة وتركه في حال القراءة ، أو بين ترك الطهارة الحدبية وترك الطهارة الحلبية ، وما شابه ذلك ، ففي امثال هذه الموارد التي لا يكون المكلف قادرآ على الجمع بينهما في الخارج لا حالة تقع المزاحمة بين الامر الضمني المتعلق بالقيام والامر الضمني المتعلق بالركوع ، أو الامر الضمني المتعلق بتقييد الصلاة

بالطهارة الحديثة والأمر الضمني المتعلق بتقييدها بالطهارة الخببية . وهكذا .
والوجه في ذلك هو أن ملاك التزاحم بين امرتين نفسيين كالامر بالصلة
- مثلا - في حنيق الوقت والأمر بالازالة (وهو عدم قدرة المكلف على امتثال
كليهما معاً فلو صرف قدرته في امتثال أحدهما عجز عن امتثال الثاني ، فينتفي باتفاقه
موضوعه - وهو القدرة - ولو انعكس فيه العكس) بحيثية موجود بين امرتين ضدين ،
كالامر بالقيام - مثلا - والامر بالركوع ، أو ما شاكلهما ، فان المفروض - هنا -
هو ان المكلف لا يقدر على امتثال كليهما معاً ، فلا يتمكن من الجمع بين القيام
والركوع في الصلة ، فلو صرف قدرته في امتثال الاول عجز عن امتثال الآخر ، فينتفي
هندلته باتفاقه موضوعه - وهو القدرة - وان صرف فيه عجز عن الاول .. وهكذا .

وعليه فيرجع الى قواعد باب التزاحم ، فان كان احدهما أعم من الآخر
قدم عليه ، وكذا اذا كان أحدهما مشروطاً بالقدرة عقلاً والآخر مشروطاً بها
شرعأ ، فان ما كان مشروطاً بالقدرة عقلاً يتقدم على غيره ، أو إذا كان كلامها
مشروطاً بالقدرة شرعاً ، ولكن كان احدهما اسبق من الآخر زماناً تقدم الاسبق
على غيره ، وأما اذا كان متساوين من نعم الجهات ولم يكن ترجيح في البين ،
ولا احتفال فالعقل يحكم بالتحير بينهما بمعنى تقييد اطلاق الامر بكل منها بعدم الاتيان
بالآخر ، كما عرفت في التزاحم بين الواجبين النفسيين اذا كانوا متساوين من
جميع الجهات .

وعلى الجملة خاتمه ما ذكرناه في التزاحم بين الامرين النفسيين يجري في المقام
من دون تفاوت اصلاً إلا في نقطة واحدة ، وهي ان التزاحم هناك بين امرتين
نفسين ، وهنا بين امرتين ضدين . ومن المعلوم ان الاختلاف في هذه النقطة
لا يوجب التفاوت بينهما في جریان احكام التزاحم ومرجحاته وقواعد بابه اصلاً .
هذا خاتمة ما يمكن أن يقلل في توجيهه القول بجريان التزاحم في اجزاء وشرائط
ولتجنب واحد . كما عن شيخنا الاستاذ (قده) وغيره .

وغير خفي ان هذا البيان وان كان في غاية الصحة والاستقامة بالإضافة الى حكمين تقسييين : وجوبين كانوا او تحريميين او كان أحدهما وجوباً والآخر تحريماً كا تقدم الكلام في التزاحم بينهما بصورة مفصلة فلا نعيد ، الا انه لا يتم بالإضافة الى حكمين ضمنيين ، وذلك لأن تماميته بالإضافة اليهما تتبنى على نقطة واحدة ، وهى ان الأمر المتعلق بالمركب لا يسقط بتعذر بعض اجزائه ، فحينئذ لو دار الأمر بين ترك جزء كالقيام في الصلاة - مثلا - وترك جزء آخر كالركوع فيها ، او نحوهما فلا حالة تقع المزاحمة بينهما ، لفرض ان الأمر بالصلاحة باق ، ولم يسقط بتعذر أحد هذين الجزئين ، والمفروض ان كل منها مقدور في نفسه وفي ظرف عدم الاتيان بالآخر ، فاذن لا مانع - بناء على ما حقيقته - من صحة الترتب الالزام بثبوت الأمر الضمني النفسي لـ كل منها في نفسه وعند عدم الاتيان بالآخر وهذا التقييد نتيجة امرتين :

- الأول - وقوع المزاحمة بين هذا الأمر الضمني وذاك في مقام الامتثال .
- الثاني - الالزام بالترتب بينهما من الجانبيين .

ولتكن عرفت ان هذه النقطة خاصة جداً وغير مطابقة للواقع قطعاً ، ضرورة انه لا يعقل بقاء الأمر المتعلق بالمركب مع تعذر بعض اجزائه او شرائطه كما سبق واضح . وعلى هذا الاساس فإذا تعذر احد اجزائه او شرائطه معيناً كان أو غير معين - اعني به ما اذا دار الأمر بين ترك هذا وذاك - فلا حالة يسقط الأمر المتعلق به ، بدأه استحالة بقائه لاستلزمـ التكليف بالحال ، وهو غير معقول .

وبتعبير آخر : ان فرض بقاء الأمر الاول بحاله يستلزم التكليف بالحال ، وفرض بقاء الاوامر الضمنية المتعلقة بالاجزاء والشرائط الباقيتين وان الساقط إنما هو الأمر الضمني المتعلق بمحصوص المتعدد منها خاف ، وذلك لفرض ان تلك الاوامر اوامر ضمنية كل منها مرتبطة مع الآخر ارتباطاً ذاتياً ، فلا يعقل بقاء

بعض منها وسقوط بعضها الآخر ، وإلا لس كانت أوامر استقلالية ، لا ضئنية . وهذا خلاف - كما عرفت - فاذن مقتضى القاعدة سقوط الأمر عن المركب بتغذر أحد اجزاءه أو قيوده . وعليه فلا أمر لا بالمركب ، ولا بجزءه ، فلا موضوع للتزاحم ولا التعارض ، فانتفاءهما بانتفاء موضوعهما ، ولذا لو كنا نحن والقاعدة الأولية لم نقل بوجوب الباقى ، فإن الأمر المتعلق بالمجموع المركب منه قد سقط يقيناً ، وإنما أمر آخر متعلق بالفائد يحتاج إلى دليل ، ففي كل مورد ثبت دليل على وجوبه فنأخذ به ، وإلا فمقتضى القاعدة عدم وجوبه .

ولسكن قد يتوجه في المقام أنه وإن لم يمكن الالتزام بالتزاحم بين واجبيين ضئيين بجزمين أو شرطين أو جزء وشرط ، فيما إذا تعلق الأمر بالمركب من الأجزاء بعناؤيهما الأولية كما عرفت إلا أنه لا مانع من الالتزام به فيما إذا تعلق الأمر بالمركب من الأجزاء بعناؤها المقدورة ، ببيان أنه إذا تغذر أحد اجزاءه لا يسقط الأمر عن الأجزاء الباقية ، لفرض أن جزئيته تختص بحال القدرة وفي حال التغذر لا يكون جزءاً وافقاً ، وإذا لم يكن جزءاً كذلك في هذا الحال فلا حالة لا يكون تغذره موجباً لسقوط الأمر عن الباقى .

وعلى هذا فإن كان المتغذر أحد اجزاء ذلك المركب معيناً سقط الأمر عنه خاصة ، دون الباقى ، لفرض اختصاص جزئيته بحال القدرة ، وفي هذا الحال لا يكون جزءاً وافقاً ، وإن كان المتغذر مردداً بين اثنين منها ، ففي مثله لا حالة تقع المزاحمة بين الأمر الضمني المتعلق بهذا والأمر الضمني المتعلق بذلك ، بتقرير أن ملاك التزاحم - وهو تنافى الحكيمين في مقام الامثال والفعلية بعد الفراغ عن ثبوتهما بحسب مقام الجعل بلا منافاة - موجود بعينه هنا ، لفرض أنه لا تنافى بين الأمر الضمني المتعلق بهذا الجزء والأمر الضمني المتعلق بالأخر بحسب مقام الجعل فهذا بمحضه له بعنوان كونه مقدوراً وأذالك بمحضه له بعنوان ، من دون آية منافاة في البين ، غاية الأمر من جهة عدم قدرة المكافأ على امثال كليهما معاً وقع التنافى والتزاحم بينهما ، ولو صرف قدرته في امثال هذا مجرّد عن الآخر ، فيتفق

باتقاء موضوعه - وهو القدرة - وان عكس فيه العكس .

وعلى الجملة فيجري فيه جميع ما يجرى في التزاحم بين الواجبين النفسيين على القول بامكان الترتيب ، واستحالتة حرفاً بحرف من دون فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً .

ولسكنته توه خاطئ ولم يطابق الواقع . والوجه في ذلك هو انه لا شبهة في ان الامر المتعلق بالمجموع المركب من الجزء المتعذر يسقط بتعذره لا حالة ، ضرورة انه لا يعقل بقاوئه ، كما اذا فرضنا ان المركب عشرة اجزاء - مثلاً - وتعلق الامر بها بعنوان كونها مقدورة ، فعندئذ اذا فرض سقوط احد اجزاءه وتعذره فلا اشكال في سقوط الامر المتعلق بمجموع العشرة ، بداهة استحالة بقائه ، لاستلزم امه التكليف بالحال وبغير المقدور ، واما الامر المتعلق بالتسعة الباقية فهو أمر آخر لا الامر الأول ، لفرض انه متعلق بالمركب من عشرة اجزاء ، لا بالمركب من التسعة ، وهذا واضح . واما اذا تعذر أحد جزءين منها لا يعنيه با ان تردد الامر بين كون المتعذر هذا او ذاك فايضاً لا شبهة في سقوط الامر المتعلق بالمجموع ، لفرض عدم قدرة المكلف عليه ، ومعه يستحيل بقاء أمره ، لاستلزم امه التكليف بغير المقدور .

وعليه فلا حالة نشك في ان المجموع الاول في هذا الحال أى شيء هل هو جزئية هذا أو جزئية ذاك ، أو انه جزئية الجامع بينهما بلا خصوصية لهذا ولا لذاك فاذن لا حالات يدخل المقام في باب التعارض ، فيرجع الى احكامه وقواعدـه .

وبتبديل واضح : انه لا شبهة في سقوط الامر المتعلق بالمجموع المركب من عشرة اجزاء - مثلاً - بتعذر جزئه وسقوطه واستحالة بقائه - كما عرفت - ولا فرق في ذلك بين ان يكون المتعذر معيناً او غير معين ، كما هو واضح ومن المعلوم ان بسقوطه (الامر) يسقط جميع الاوامر الضمنية المتعلقة بجزائه ، لفرض ان تلك الاوامر عين ذلك الامر المتعلق بالمجموع ، فلا يعقل بقاوئها مع سقوطه .

وتخيل ان الساقط في هذا الفرض إنما هو خصوص الامر الضمني المتعلق بالجزء المتعذر ، دون البقية خيال فاسد جداً ، ضرورة ان الامر المتعلق بالمجموع لا يخلو من ان يكون باقياً في هذا الحال او ساقطاً . فعلى الفرض الاول لا يعقل سقوطه ، افرض انه حصة منه ، فمع بقائه لا حالة هو باق . وعلى الفرض الثاني سقط الامر الضمني عن الجميع ، لا عن خصوص المتعذر ، لما عرفت من حديث العينية ، وهذا معنى ارتباطية الاوامر الضمنية بعضها مع بعض الآخر ارتباطة ذاتية . ولتكن حيث قد عرفت استحالة الفرض الاول في هذا الحال ، فلا حالات يتquin الالتزام بالفرض الثاني . نعم ثبت الامر للباقي بعد سقوطه عن المجموع بمقتضى اختصاص جزئية المتعذر بحال القدرة ، فان قضية ذلك سقوط جزئيته في حال التعذر واقعاً ، ولا زمه ثبوت الامر للباقي ، وبما ان الباقي في هذا الفرض مردد بين المركب من هذا او ذاك فلا حالة لا تعلم ان المجموع جزئية هذا له او ذاك او جزئية الجامع بينهما ، بعد عدم امكان كون المجموع جزئية كليهما ماما ، فاذن لا حالة تقع المعارضه بين دليليهما فيرجع الى قواعد بابها ، فان كان احدهما عاماً والآخر مطلقاً ، فيقدم العام على المطلق ، وان كان كلامها عاماً فيرجع الى مرجحات باب التعارض ، وان كان كلامها مطلقاً فيسقطان ماماً ، فيرجع الى الاصل العمل ومقتضاه عدم اعتبار خصوصية هذا او ذاك ، فتسكون النتيجة جزئية الجامع . وبهذا البيان قد ظهر انه لا فرق بين المقام وبين ما اذا تعلق الامر بالمركب من الاجزاء بعنوانها الاولية ، إلا في نقطة واحدة ، وهي ان في مثل المقام لا يحتاج ثبوت الامر للباقي الى دليل خارجي يدل عليه ، كلا تسقط الصلة بحال او نحوه ، بل الامر به ثابت من الابتداء بمعنى ان الشارع قد أوجب كل مرتبة من مراتب هذا المركب عند تعذر مرتبة اخرى منه .

ويدل على هذا في المقام تقيد جزئية كل من اجزاءه بحال القدرة ، ولا زم ذلك هو عدم جزئيته في حال العجز واقعاً ، وثبوت الامر للباقي .

واما في غير المقام ومحل الفرض يحتاج ثبوت الامر للباقي الى دليل من الخارج ، وإلا ففتقضي القاعدة عدم وجوبه ، بعد سقوط الامر عن المجموع بتعذر جزءه .

ولتكن بعد ما دل الدليل من الخارج على وجوبه ، فلا فرق بينه وبين مانحن فيه ، فـ كـا ان فيه إذا دار الامر بين سقوط جزء وجزء آخر فيدخل في باب التعارض ، لفرض ان المجموع في هذا الحال ليس إلا وجوب احدهما ، ولا يعقل ان يكون وجوب كـاـيهـاـ معـاـ ، لاستلزمـاهـ التكـاـيفـ بالـحـالـ . ومن المعلوم انه لا موضوع للتزاحم في مثلـهـ ، كـاـ هوـ واضحـ . فـ كـذـلـكـ فيما نحن فيه اذا دار الامر بين سقوط جزء وجزء آخر فيدخل في هذا الباب وذلك لأنـاـ نـعـلمـ اـجـمـالـاـ فيـ هـذـاـ الحالـ بـوـجـوبـ اـحـدـهـماـ ، لـفـرـضـ اـتـلـقـ الـاـمـرـ الـاـخـرـ بـالـبـاـقـيـ وـسـقـوـطـ الـاـمـرـ الـاـوـلـ عـنـ الـمـوـجـبـ اـحـدـهـماـ ، كـاـ عـرـفـتـ . وـمـعـهـ لاـ حـالـةـ نـشـكـ فيـ انـ الـجـمـوـلـ وـجـوـبـ خـصـوـصـ هـذـاـ اوـ ذـاكـ ، اوـ وجـوبـ الـجـامـعـ بـيـنـهـماـ بـعـدـ عـدـمـ اـمـكـانـ وـجـوبـ كـاـيـهـاـ معـاـ ، فـعـنـدـنـدـ لاـ حـالـةـ تـقـعـ المـعـارـضـةـ بـيـنـ دـلـيـلـهـماـ ، وـمـعـهـ لاـ مـوـضـعـ لـلـتـزـاحـمـ اـصـلـاـ .

ولعل منـاـ تخـيلـ انـ هـذـاـ مـنـ بـاـبـ التـزـاحـمـ الفـلـقـةـ عـنـ تـحـلـيلـ نـقـطـةـ وـاحـدـةـ وـهـىـ تـعـلـقـ الـاـمـرـ بـالـبـاـقـيـ مـنـ الـاـبـتـادـ ، مـنـ دـوـنـ حـاجـةـ إـلـىـ التـاسـ دـلـيـلـ خـارـجـىـ عـلـيـهـ ، فـاـنـ عـدـمـ تـحـلـيلـهـ اوـجـبـ تـخـيـلـ انـ الـاـمـرـ الضـمـنـيـ تـعـلـقـةـ بـاجـزـاءـ مـثـلـ هـذـاـ الـمـرـكـبـ لـمـ تـسـقـطـ بـسـقـوـطـ جـزـءـ مـنـهـ ، غـايـةـ الـاـمـرـ انـ تـعـذـرـ اوـجـبـ سـقـوـطـ خـصـوـصـ الـاـمـرـ الضـمـنـيـ مـتـعـلـقـ بـهـ لـاـ بـغـيرـهـ ، وـعـلـيـهـ فـاـنـ كـاـنـ جـزـءـ التـعـذـرـ مـعـيـاـ سـقـطـ الـاـمـرـ عـنـهـ خـاصـةـ ، وـاـنـ كـاـنـ مـرـدـاـ بـيـنـ هـذـاـ وـذـاكـ سـقـطـ اـمـرـ اـحـدـهـماـ بـسـقـوـطـ مـوـضـعـهـ . وـهـوـ الـقـدـرـةـ . دـوـنـ الـآـخـرـ بـعـدـ ثـبـوتـ كـاـيـهـاـ معـاـ فيـ مـقـامـ الجـلـلـ ، مـنـ دـوـنـ اـىـ تـنـافـ بـيـنـهـماـ فـيـهـ . وـمـنـ المـعـلـومـ اـنـاـ لـاـ نـعـىـ بـالـتـزـاحـمـ إـلـاـ هـذـاـ ، غـايـةـ الـاـمـرـ عـلـىـ القـوـلـ بـالـتـرـبـ السـاقـطـ هـوـ اـطـلـاقـ الـخـطـابـ ، وـعـلـىـ القـوـلـ بـعـدـمـهـ السـاقـطـ اـصـلـهـ .

وـوـجـهـ الفـلـقـةـ عـنـ ذـاكـ هوـ ماـ عـرـفـتـ مـنـ اـنـ الـاـمـرـ وـاـنـ تـعـلـقـ بـالـبـاـقـيـ مـنـ الـاـوـلـ

إلا أنه أمر آخر بالتحليل ، ضرورة أن الامر الأول المتعلق بالمجموع المركب قد سقط يقيناً من جهة تمذر جزء منه ، ولا يعقل بقاوه في هذا الحال - كما مر - ومع سقوطه لا محالة تسقط الأوامر الضدية المتعلقة بجزائه . وعليه فلا حالة نشك في هذا الفرض وما شاكله في أن الامر المجموع ثانياً للباقي هل هو مجموع المركب من هذا أو ذك يعني ان الشارع في هذا الحال جعل هذا جزء أو ذاك فيكون الشك في اصل المجموع في هذا الحال . ومن المعلوم انه لا يعقل فيه التزاحم ، ولا موضوع له ، ضرورة انه إنما يعقل فيما اذا كان اصل المجموع ل بكل منها معلوماً ، وكان التناف يينها في مقام الامتناع ، لا في مثل المقام ، كما لا يخفى .

فقد أصبحت النتيجة بوضوح انه لا فرق في عدم جريان التزاحم بين جزئين او شرطين او جزء وشرط من واجب واحد بين ان يكون الامر متعلقاً به بعنوان كون اجزائه مقدورة ، وان يكون متعلقاً به على نحو الاطلاق بلا تقييد بحالة خاصة دون اخرى .

نعم فرق يينها في نقطة اجنبية عما هو ملاك التزاحم والتعارض بالكلية وهي ان ثبوت الامر بالباقي هنا مقتضى نفس تخصيص جزئية اجزائه بحال القدرة - كما عرفت - وهناك يحتاج الى دليل خارجي يدل عليه وإلا فلا وجوب له ، فنعم قد ثبت في خصوص باب الصلاة وجوب الباقي بدليل وهو ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال ، بل الضرورة قاضية بعدم جواز ترك الصلاة في حال ، إلا لفائد الطهورين على ما قويناه ، ومع قطع النظر عن ذلك تكفيانا الروايات الخاصة الدالة على وجوب الائنان بالصلاحة جالساً اذا لم يتمكن من القيام ، وعلى وجوب الائنان بها بغير الاستقبال الى القبلة اذا لم يتمكن منه ، وعلى وجوب الائنان في التوب النجس أو عارياً على الخلاف في المسألة ، وغير ذلك ، فهذه الروايات قد دلت على وجوب الائنان بالباقي وانه لا تسقط ، والساقط إنما هو الامر المتعلق بالمجموع المركب من الجزء أو القيد المتمذر ، فلو لم يتمكن المصلى من القيام - مثلاً - وجبت

عليه الصلاة جالساً يمتنع النص الخاص ، وكذا لو لم يتمكن من الملوس وجبت عليه الصلاة مضطجعاً . وهكذا .

وعلى الجملة فمع قطع النظر عما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال تكفيانا في المقام هذه الروايات الخاصة الدالة على وجوب الباقي وعدم سقوطه بتعذر جزء أو شرط ، ولكن عرفت ان هذه القاعدة أى قاعدة عدم سقوط الباقي بالتعذر تختص بخصوص باب الصلاة ، فلا نعم غيرها ، ولذا لو لم يتمكن المكلف من الصوم في عام آنات اليوم لم يجب عليه الامساك في الآنات الباقية من هذا اليوم ، كالو اضطر الصائم الى الافطار في بعض اليوم فلا يجب عليه الامساك في الباقي .

وعلى ضوء هذا الاصل فاذا تعذر احد اجزاء الصلاة او شرائطه وكان المتتعذر متبعينا ، كا اذا لم يتمكن المصلى من القيام - مثلا - او القراءة او ما شاكل ذلك فلا اشكال في وجوب الaitian بالباقي . واما اذا كان المتتعذر مرددا بين جزمين او شرطين او جزء وشرط فلا حالة يقع التعارض بين دليليهما ، للعلم الاجمالي يجعل احدهما في الواقع دون الآخر ، لفرض انتفاء الفدرة الاعلى احدهما ، فاذن لا بد من النظر الى ادلهما واعمال قواعد التعارض بينهما .

فنتقول : ان الدليلين الداللين عليهمما لا يخلوان من ان يكون **أحدهما ليبيا** والآخر **لفظيا** ، وان يكون **كلهما ليبيا** ، او **كلاما لفظيا** ، وعلى الثالث فايضاً لا يخلوان من أن تكون دلالة احدهما بالاطلاق والآخر بالعموم ، وان تكون دلالة **كليهما بالعموم** ، او **بالاطلاق** .

اما القسم الاول وهو ما اذا كان الدليل على احدهما ليبيا وعلى الآخر لفظيا فلا اشكال في مقام المعارضه بينهما في تقديم الدليل اللفظي على الibi . والوجه في ذلك واضح وهو ان الدليل الibi كالاجماع او نحوه حيث انه لا عموم ولا اطلاق له فلا بد فيه من الاقتصار على القدر المتيقن ، وهو غير مورد المعارضه مع الدليل اللفظي فلا نعم بتحققه في هذا المورد ، وذلك كما اذا دار الامر بين القيام - مثلا - في الصلاة

والاستقرار فيها فان الدليل على اعتبار الاستقرار لي وهو الاجماع فيجب الاقتصرار فيه على المقدار المتيقن .

ونتيجته هي انه لا اجماع على اعتبار الاستقرار في الصلاة في هذا الحال والدليل على اعتبار القيام بما انه لفظي ، وهو قوله ﷺ في صحیحة ابی حمزة : (الصحيح يصل قائمًا وقعوداً ، والمريض يصل جالساً ... الخ) وقوله ﷺ في صحیحة زرارة في حدیث (وقم منتصباً فان رسول الله ﷺ قال : من لم يقم صلبه فلا صلاة له) ونحوهما من الروایات الدالة على ذلك فيجب الاخذ باطلاقه .

ونتيجته : هي وجوب الاتيان بالصلاحة قائمًا في هذا الحال بدون الاستقرار والطمأنينة ، لما عرفت من عدم الدليل على اعتباره في هذه الحالة .

وعلى الجملة فاذا دار الامر بين ان يصل قائمًا بدون الطمأنينة والاستقرار ، وان يصل جالساً معها ، فيما ان الدليل الدال على اعتبار الطمأنينة لي فلا اشكال في تقديم القيام عليهم ، فيحكم بوجوب الصلاحة قائمًا بدون الطمأنينة ومن هنا حكم السيد (قوله) في العروة بتقديم القيام عليهم اذا دار الامر بينهما ولم لمل نظره (قوله) الى ما ذكرناه .

واما القسم الثاني وهو ما اذا كان كلا الدليلين لبياً فلا يشمل مورد المعارضة . وذلك لما مر من ان الدليل اذا كان لبياً فلا بد من الاقتصرار في مورده على المقدار المتيقن منه . ومن المعلوم ان المقدار المتيقن منه غير هذا المورد ، ضرورة انا لم نحرز تتحققه فيلو لم نحرز عدمه . وعليه فور المعارضة لا يكون مشمولاً لهذا ولا لذلك ، فوتقىند لو كنا نحن وهذا الحال ولم يكن دليل من الخارج على عدم سقوط كلبيها مما فترجع الى البراءة عن وجوب كل منها ، فلا يكون هذا واجباً ولا ذاك . واما اذا كان دليل من الخارج على ذلك ، كما هو كذلك ، حيث انا نعلم بوجوب احدهما في الواقع ، فعندئذ مررت دور الامر بين الاقل والأكثر بمعنى ان الجزء هو الجامع بينها او مع خصوصية هذا او ذاك ، ومرة اخرى يدور الامر بين المتبادرتين

معنى انا نعلم ان الجزء احدها بالخصوص في الواقع ونفس الامر لا الجامع ، ولكن دار الامر بين كون الجزء هذا وذاك .

فعلى الاول ندفع اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذاك بالبراءة ، فنحكم بان الجزء هو الجامع بينهما ، فتكون النتيجه هي التخيير شرعاً يعني ان القرار في هذا الحال جعل احدها جزء مع الغاء خصوصية كل منها .

وعلى الثاني ففتشي القاعدة هو الاحتياط للعلم الاجمالي بجزئية احدها بخصوصه في الواقع ، فاصالة عدم جزئية هذا معارضه باصاله عدم جزئية ذاك ، فيتساقطان ، فاذن يكون العلم الاجمالي موجباً للاحتياط على تقدير امكانه ، وإلا فالوظيفة هي التخيير بين اتيان هذا أو ذاك .

واما القسم الثالث وهو ما اذا كانت دلالة احدها على ذلك بالاطلاق والآخر بالعموم فيقدم ما كانت دلالته بالعموم على ما كانت دلالته بالاطلاق . وذلك لأن دلالة العام تشخيصية ، فلا تتوقف على اية مقدمة خارجية ، ودلالة المطلق تعليقية ، فتوقف على تامة مقدمات الحكمة ، منها عدم البيان له . ومن الواضح جداً ان العام يصلح ان يكون بياناً للمطلق ، ومهلاً لا تم مقدمات الحكمة ، ليؤخذ بالمطلقه .

وعلى الجملة فقد ذكرنا أن مسألة دوران الامر بين العام والمطلق خارجة عن كبرى مسألة التعارض ، اعدم التنافى بين مدلوليهما في مقام الاتهابات على الفرض ، ضرورة ان العرف لا يرى التنافى بينهما اصلاً ، ويرى العام صالحأً للفريضة على تقدير المطلق ، ولا يفرق في ذلك بين كون العام متصلاً بالكلام او منفصل عنه ، غایة الامر انه على الاول مانع عن ظهور المطلق في الاطلاق ، وعلى الثاني مانع عن حجيته ظهوره .

واما القسم الرابع وهو ما اذا كانت دلالة كل منها بالعموم ، فلا بد فيه من الرجوع الى المرجحات السنديه من موافقة الكتاب ومخالفة العامة على ما ذكرنا من اختصار الترجيح بها ، لوقوع المعارضة بينهما ، فلا يمكن الجمع الدلائلي بتقديم احدهما

على الآخر . وهذا واضح .

واما القسم الخامس وهو ما اذا كانت دلالة كل منها بالاطلاق ، كا هو الغالب في ادلة الاجزاء والشرائط ، فيسقط كلا الاطلقين معه إلا إذا كان احدهما من المكتاب والآخر من غيره فيقدم اطلاق الكتاب عليه فيما اذا كانت النسبة بينها عموم من وجه لا ينافي واما اذا لم يكن احدهما من الكتاب أو كان كلامهما منه فيسقطان ، وذلك لما ذكرناه من ان التعارض بين الدليلين اذا كان بالاطلاق ، فمقتضى القاعدة سقوط اطلاق كليهما والرجوع الى الاصل العملي اذا لم يكن هناك اصل لفظي من عموم او اطلاق ، وليس المرجع في مثله المرجحات السنديه . وذلك لعدم تمامية جريان مقدمات الحكمة في كل منها في هذا الحال ، فلا موجب لترجيح احدها على الآخر اذا كان واحداً للترجيع ، ومقتضى الاصل العملي في المقام هو التخيير ، حيث انما نعلم اجمالاً بوجوب احدهما من الخارج ، فيكون المرجع اصلة عدم اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذاك .

ونتيجة ذلك هي جزئية الجامع بينها من دون اعتبار اية خصوصية .

وقد تحصل بما ذكرناه ان الرجوع الى مرجحات باب التعارض منحصر في خصوص القسم الرابع خصباً ، اما في الاقسام الباقية فلا برجمع في شيء منها الى تلك المرجحات ابداً . هذا كله اذا كان الامر دائراً بين جزءين أو شرطين مختلفين في النوع . واما اذا كان الامر دائراً بين فردین من نوع واحد ، كما اذا دار الامر بين ترك القيام في الركعة الأولى وتركها في الركعة الثانية ، أو دار الامر بين ترك القرامة في الركعة الأولى وتركها في الثانية ، وهكذا ، ففي امثال هذه الموارد الدليل على وجوب ذلك وان كان واحداً في مقام الاتهبات والابراز ، إلا انه في الواقع ينحل بانحلال افراد هذا النوع ، فيثبت ا بكل منها وجوب . وعليه فلا حالة تقع المعارضه بين وجوب هذا الفرد ووجوب ذاك الفرد - بمعنى استحالة جمل وجوب كليهما مما في هذا الحال - ففي هذين المثالين تقع المعارضه بين وجوب القيام في الركعة

الأولى ووجوبه في الثانية ، وبين وجوب القراءة في الأولى ووجوبها في الثانية . وهكذا ، للعلم الاجمالي بجعل أحدهما في الواقع ، واستئناف جمل كلامها معًا . ومن الواضح أننا لا نعني بالتعارض إلا التناقض بين الحكيمين بحسب مقام الجعل ، وهو موجود في أمثال تلك الموارد .

وعلى هذا ففقط في القاءة هنا التخيير بمعنى جعل الشارع أحدهما جزء ، إذ احتمال اعتبار خصوصية كل منها مدفوع باسم الله البراءة ، فإن اعتبارها يحتاج إلى مؤونته زائدة ، ومتى فرض الأصل عدمها ، فاذن النتيجة هي جزئية الجامع بينهما ، لا خصوص هذا ولا ذاك ، هذا كله حسب ما تقتضيه القاعدة في دوران الأمر بين فردين طرلين من نوع واحد .

واما بحسب الأدلة الخاصة فقد ظهر من بعض ادلة وجوب القيام تعينه في الركعة الأولى وهو قوله بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ في صحیحة جمیل بن دارج اذا قوى فليقم فإنه ظاهر في وجوب القيام مع القدرة عليه فعلا ، وإن المسقط له ليس إلا العجز الفعلى ، والمفروض ان المكلف قادر عليه فعلا في الركعة الأولى ، فإذا كان قادرًا عليه كذلك يتبعين بمقتضى قوله إِذَا قُوِيَّ إذا قوى فليقم . ومن المعلوم انه اذا قام في الأولى عجز عنه في الثانية فيسقط بسقوطه موضوعه ، وهو القدرة ، وأما غير القيام كالقراءة والركوع والسجود ونحوها فلا يظهر من ادلتها وجوب الاتيان بها في الركعة الأولى في مثل هذه الموارد - اعني موادر دوران الأمر بين ترك هذه الجزاء في الأولى وتركها في الثانية - لعدم ظهورها في وجوب تلك الامور مع القدرة عليها فعلا بل هي ظاهرة في وجودها مع القدرة عليها في تمام الصلاة . وعليه فلا فرق بين القدرة عليها في الركعة الأولى والقدرة عليها في الركعة الثانية اصلا ولا تجحب صرف القدرة فيها في الأولى بل له التحفظ بها عليها في الثانية ، فاذن المرجع فيها هو ما ذكرناه من التخيير باعتبار ان الدليل كما عرفت لا يمكن ان يشمل كلامها معًا ، افترض عدم القدرة عليهمها ، كذلك . هذا من جانب . ومن جانب آخر ان لم اعمل اجمالا بوجوب أحدهما ونرفع

اعتبار خصوصية كل منها بالبراءة .

فالنتيجة على ضوء هذين الجانبيين هي التخيير لا محالة ووجوب الجامع بينهما، لا خصوص هذا ولا ذاك .

وعلى ما ذكرناه من الضابط في باب الاجزاء والشرط يظهر حال جميع الفروع المتقدمة التي ذكرها شيخنا الاستاذ (قده) وكذا حال عدة من الفروع التي تعرضا السيد (قده) في المروءة .

وعلى اساس ذلك تمتاز نظرتنا عن نظرية شيخنا الاستاذ (قده) في هذه الفروعات .

والنقطة الرئيسية للامتياز بين المظريتين هي انalo قلنا بانطباق كبرى باب التزاحم على تلك الفروعات ، فلا بد عندئذ من الانزام بمرجحاتها ومراعاة قوانينها كتقدير الام او محتمل الاهمية على غيره ، وتقدير ما هو اسبق زماناً على المتأخر ، وما هو مشروط بالقدرة عقلاً على ما كان مشروطاً بها شرعاً . وهكذا . وهذا بخلاف ما اذا قلنا بانطباق كبرى باب التعارض عليها ، فإنه على هذا لا اثر لشيء من تلك المرجحات اصلاً ، ضرورة ان الاهمية او الاسبقية لا تكون من المرجحات في باب التعارض . ووجهه واضح وهو ان الاهمية او الاسبقية إنما تكون مرجحة على تقدير ثبوتها ، وفي فرض تحقق موضوعها . ومن المعلوم ان في باب التعارض اصل الثبوت غير محرز فان اهمية احد المتعارضين على فرض ثبوته في الواقع ، وكونه معمولاً فيه . ومن الواضح جداً انها لا تقتضي ثبوته .

ومن هنا قد ذكرنا ان كبرى مسألة التعارض كما تمتاز عن كبرى مسألة التزاحم بذاتها ، كذلك تمتاز عنها بمرجحاتها ، فلا تشتراكان في شيء اصلاً . وعليه فالمرجع في باب الاجزاء والشرط هو ما ذكرناه ، ولا اثر للسبق الزمانى والاهمية فيها ابداً وعلى هدى تلك النقطة تظهر المرة بين القول بالتزاحم والقول بالتعارض في عدة موارد وفروع .

منها - ما اذا دار الامر بين ترك الركوع في الركعة الاولى وتركه في الثانية فعل القول الاول يتعين تقديم الركوع - مثلا - في الركعة الاولى على الركوع في الثانية من جهة انتبار كبرى تقديم ما هو اسبق زماناً على غيره هنا ، فلو ترك الركوع في الاولى واتى به في الثانية بطلت صلاته وعلى القول الثاني فالامر فيه التخيير ، كما عرفت . وعليه فيجوز المكلف ان يأتى بالركوع في الاولى ويترك في الثانية وبالعكس ، فتكون صلاته على كلا التقديرين صحيحه . وكذا الحال فيما اذا دار الامر بين ترك القراءة في الركعة الاولى وتركها في الثانية . وهكذا .

ومنها - ما اذا دار الامر في الصلاة بين ترك القيام وترك الركوع ، فعلى الاول يمكن الحكم بتقديم القيام نظراً الى سبقه زماناً ، ويمكن الحكم بالعكس نظراً الى كون الركوع ام منه وقد فعل شيخنا الاستاذ (قده) ذلك في هذا الفرع كما تقدم ، وعلى الثاني فالامر فيه التخيير باعتبار ان التعارض بين دليليهما بالاطلاق ، فيستقر كلا الاطلقيين ، فيرجع الى اصلة عدم اعتبار خصوص هذا وذلك ، فت تكون نتيجة ذلك التخيير اعني وجوب احدهما لا بعنه .

ومنها - ما اذا دار الامر بين ترك الطمأنينة في الركن كالركوع والمسجد واما شاكلتها ، وتركها في غيره كالاذكار والقراءة ونحوهما ، فعلى الاول يتعين سقوط قيد غير الركن ، لكون قيده اهم منه ، فيتقدّم الام في باب المراجحة . وعلى الثاني فلا وجه للتقديم اصلا ، لما عرفت من ان الدليل على اعتبار الطمأنينة هو الاجماع ومن المعلوم انه لا اجماع في هذا الحال . وعليه فترجع الى اصلة البراءة عن اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذلك ، فت تكون النتيجة هي التخيير .

ومنها - ما اذا دار الامر بين القيام المتصل بالركوع والقيام في حال القراءة فبناء على الاول لابد من تقديم القيام المتصل بالركوع على القيام في حال القراءة ، لكونه اهم منه ، اما من جهة انه بنفسه ركن او هو مقوم للركن كالركوع ، ولذا حكم شيخنا الاستاذ (قده) بتقدّمه عليه في الفروعات المتقدمة . وبناء على الثاني فلا وجه

للتقديم اصلاً ، بل الأمر في مثل المكس ، وذلك لما اشرنا إليه من ان المستفاد من صحیحة جمیل بن دراج المتقدمة وجوب القیام عند تمكن المكلف منه فعلاً والمفروض ان المكلف في مثل المقام قادر فعلاً على القیام في حال القراءة ، فإذا كان الأمر كذلك يتعمّن عليه ، ولا يجوز له تركه باختیاره وارادته .

فما ذكره (قده) من المکبیرات التي بني فيها على اعمال قواعد باب التزاحم ومرجحاته لا يرجع الى معنى محصل اصلاً ، وقد عرفت ان تلك المکبیرات جميعها داخلة في باب التعارض فالمراجع فيها هو قواعد ذلك الباب ، ولاجل ذلك تختلف نظرتنا فيها عن نظرية شيخنا الاستاذ (قده) تماماً ، وان كانت النتيجة في بعضها واحدة على كلتا النظريتين ، وذلك كما اذا دار الأمر بين ترك الظهور في الصلاة وترك جزء او قيد آخر فلا اشكال في تقديم الظهور على غيره على كلا المسلكين .
 اما على مسلك من ابتدى ذلك على باب التزاحم فواضح ، لكون الظهور أهم من غيره ومن هنا فلنا بسقوط الصلاة لفاتهذه . وهذا واضح . واما على مسلك من ابتدى ذلك على باب التعارض فايضاً كذلك والوجه فيه ما ذكرناه غير مرّة من ان الظهور مقوم للصلاة فلا تصدق الصلاة بدونه ولذا ورد في الرواية ان الصلاة ثلاثة اثبات : ثالث منها الركوع ، وثالث منها السجود ، وثالث منها الظهور ، وقد ذكرنا في محله ان الركوع والسجود بعزمها العريض ركنا الصلاة وثلاثها لا ينفصّل من بعضها العالمية كما انا ذكرنا ان المراد من الظهور الذي هو ركن للصلاة الجامع بين الطهارة المائية والتراويه . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الصلاة لا تسقط بحال فلو سقطت مرتبة منها لم تسقط مرتبة اخرى منها . وهكذا ، للنصوص الدالة على ذلك كما عرفت ، فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا بد في مقام دوران الأمر بين الظهور وغيره من تقديم الظهور ، ضرورة انه في فرض المكس - أي تقديم غيره عليه - لا صلاة لتجب مع ذلك القيد بل اذن لا تعارض ولا دوران في البين اصلاً ضرورة ان التعارض بين دليلي الجزئين أو الشرطين أو الشرط والجزء إنما يتتصور

مع فرض وجود الموضوع وهو حقيقة الصلاة ليكون وجوبها ثانياً بدليل خاص موجباً للتعارض بينهما ، وأما إذا فرض دوران الأسر بين ما هو مقوم لحقيقة الصلاة وغيره فيتعين تقديم الأول وصرف القدرة فيه ولا يمكن العكس ، بداهة أنه يلزم من وجوب هذا القيد عدمه إذ معنى تقاديمه هو أنه واجب في ضيق الصلاة ، والمفروض أن تقاديمه عليه مستلزم لانتفاء الصلاة ومن المعلوم أن كل ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال ، وهذا لا من ناحية أهمية الظهور ، ليقال أنه لا عبرة بها في باب التعارض أصلاً ، بل هو من ناحية أن تقديم غيره عليه يوجب انتفاء حقيقة الصلاة ، فلا صلاة عندئذ لتجب .

وبتعبير آخر إن دوران الأمر بين جزئين أو شرطين أو جزء وشرط على كلا القولين أي القول بالتعارض والقول بالتزاحم إنما هو في فرض تتحقق حقيقة الصلاة وصدقها بأن لا يكون انتفاء شيء منها موجباً لانتفاء الصلاة ، فعندئذ يقع الكلام في تقديم أحد هما على الآخر ، فبناء على القول بالتزاحم يرجع إلى قواعده وآحكامه وبناء على القول بالتضارع يرجع إلى مر جحاته وقواعده . وأما إذا فرضنا دوران الأمر بين ما هو مقوم لحقيقة الصلاة وغيره فلا إشكال في تقديم الأول على الثاني وعدم الاعتناء به ، ضرورة أن مرجع هذا إلى دوران الأمر بين سقوط أصل الصلاة وسقوط جزئها أو قيدها . ومن المعلوم أنه لا معنى لهذا الدوران أصلاً ، حيث أنه لا يعقل سقوط أصل الصلاة وبقاء القيد على وجوبه ، لفرض أن وجوبه ضملي لا استقلالي وقد تحصل من ذلك كبرى كالية وهي أنه لا معنى لوقوع التزاحم أو التعارض بين ما هو مقوم لحقيقة الصلاة وبين غيره من الأجزاء أو الشرائط . هذا بناء على ما قويناه من سقوط الصلاة عن فقد الظهورين وغيرهما من الأركان . وأما بناء على عدم سقوطها عنه فوتقى تفترق نظرية التزاحم في أمثال هذه الموارد عن نظرية التعارض ، إذ على الأول لا بد من تقديم الظهور على غيره في مقام وقوع المزاحمة بينهما لأهميته . وأما على الثاني (وهو نظرية التعارض) فلا وجه لتقديمه على غيره

من هذه الناحية اصلاً ، لما عرفت من انه لا عبرة بالأهمية في باب التعارض ابداً ، فاذن لا بد من الرجوع الى ادلتها ، فان كان الدليل الدال على احد هما عاماً والآخر مطلقاً ، فيقدم العام على المطلق ، كما عرفت وان كان كلامها عاماً ، فيقع التعارض بينهما فيرجع الى مر جحانه ، وان كان كلامها مطلقاً فيسقط كلا الاطلاقين ، ويرجع الى الأصل العملي وهو اصالة عدم اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذاك ونتيجته التغيير كاسبق .

وكذا الحال فيما اذا دار الأمر بين ترك القيام في الركعة الاولى وتركه في الثانية ، فان النتيجة في هذا الفرع ايضاً واحدة على كلا القولين ، وهي تقديم القيام في الركعة الاولى على القيام في الثانية ، ولكن على القول بالتزاحم بخلاف انه اسبق زماناً من الآخر ، وقد عرفت ان ما هو اسبق زماناً يتقدم على غيره ، فيما اذا كان كل منها مسروطاً بالقدرة شرعاً ، كما هو كذلك في المقام ، وعلى القول بالتضارع فن ناحية النص المتقدم . هذا تمام كلامنا في الناحية الاولى .

واما الناحية الثانية (وهي ما ذكره (قوله) من الترجيح للتقديم في هذه الفروعات) فايضاً لا تم على اطلاقها على فرض تسلیم ان تلك الفروعات من صغيريات باب التزاحم .

وبيان ذلك يحتاج الى درس كل واحد من هذه الفروعات على حده .
اما الفرع الأول (وهو ما اذا دار الأمر بين ترك الطهور في الصلاة وترك قيد آخر من قيودها) فقد ذكر (قوله) انه يسقط قيد آخر ولو كان وقتاً .
وغير خفي انه لا بد من فرض هذا الفرع في غير الاركان من الاجزاء او الشرائط ، ضرورة انه في فرض دوران الأمر بين سقوط الطهور وسقوط ركن آخر بعرضه العريض ، كالركوع أو السجود أو التكبير لا صلاة ، لتصل النوبة الى انها واجبة مع هذا أو ذاك ، لفرض انها تتفق بانتفاء ركن منها ، فاذن لا موضوع للتزاحم ولا التعارض .

نعم يمكن دوران الأمر بين سقوطه وسقوط مرتبة منها ، فإن حاله حال دوران الأمر بيته وبين سقوط بقية الأجزاء والشرط ، كما هو واضح . ومن هنا يظهر انه لا يعقل التزاحم بين الظهور والوقت ايضاً ، ضرورة انتفاء الصلاة بانتفاء كل منها فلا موضوع عندئذ للتزاحم ايرجع احدهما على الآخر . فما افاده (قوله) من انه يسقط ذلك القيد وان كان وقتاً لا يرجع الى معنى محصل لفرض ان الصلاة تسقط بسقوط الوقت فلا صلاة عندئذ لتجب مع الظهور .

وبعد ذلك نقول : انه لا اشكال في تقديم الظهور على غيره من الأجزاء والشرط ، وليس وجده مجرد كونه اهم ، بل وجده ما ذكرناه من ان الظهور بما انه مقوم لحقيقة الصلاة فلا تعقل المزاحمة بيته وبين غيره ، ضرورة ان مرجع ذلك الى دوران الأمر بين ترك نفس الصلاة وترك قيدها . ومن الواضح جداً انه لامعنى لهذا الدوران اصلاً . ومن هنا فلنا ان التزاحم بين جزءين أو شرطين أو جزء وشرط إنما يعقل فيما اذا لم يكن احدهما مقوماً لحقيقة الصلاة وإلا فلا موضوع له لتصل النوبة الى ملاحظة المرجح لتقديم احدهما على الآخر ، ولا يشتمل ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال من روایة او اجماع قطعى ، ضرورة ان هذا العمل ليس بصلة .

واما الفرع الثاني (وهو ما اذا دار الأمر بين سقوط الطهارة المائية وسقوط قيد آخر) فقد ذكر (قوله) انه يسقط الطهارة المائية وافاد في وجه ذلك ان اجزاء الصلاة وشرطها وان كانت مشروطة بالقدرة شرعاً ، لما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال ، إلا ان الطهارة المائية خاصة تمتاز عن بقية الأجزاء والشرط من ناحية جعل الشارع لها بدلاً ، دون غيرها ، فبذلك تتأخر رتبتها عن الجميع .

ونأخذ بالمناقشة عليه وملخصها : هو ان ثبوت البديل شرعاً لا يختص بنصوص الطهارة المائية ، فـكما ان لها بدل وهو الطهارة التراية ، فـكذلك لبقية الأجزاء والشرط .

والوجه في ذلك هو ان الصلاة إنما هي مأمور بها بعرضها المريض ، لا برتبتها

الخاصة وهي المرتبة العليا المعتبر عنها بصلة المختار وعلى هذا فكما ان المكلف لم يتمكن من الصلاة مع الطهارة المائية تنتقل وظيفته الى الصلاة مع الطهارة التراية فكذلك لو لم يتمكن من الصلاة في الثوب أو البدن الظاهر ، أو مع الركوع والسجود ، أو في تمام الوقت ، أو مع قراءة فاتحة الكتاب ، أو غير ذلك فتنقل وظيفته الى الصلاة في بدل هذه الامور ، وهو في المثال الاول الصلاة عارياً على المشمور ، وفي الثوب النجس على المختار . وفي الثاني الصلاة مع اليماء والاشارة . وفي الثالث ادراك ركعة واحدة من الصلاة في الوقت ، فإنه بدل لادراك تمام الركعات فيه . وفي الرابع الصلاة مع التكبيرة والتسبيح . وهكذا .

وعلى الجملة فيما ان الصلاة واجبة بتمام مرانها بمقتضى الروايات العامة والخاصة فلا حالة لو سقطت من تقيتها يجب مرتبة اخرى . وهكذا .

ونتيجة هذا لا محالة عدم الفرق بين الطهارة المائية وغيرها من الاجزاء والشرط لفرض انه قد ثبت لشكل منها بدل بدليل خاص ، كـ (ما دل على وجوب الصلاة مع اليماء عند تعذر الركوع والسجود ، أو مع الركوع قاعداً عند تعذر الركوع قاعداً ، وما دل على وجوها قاعداً عند تعذر القيام ، وما دل على وجوها مع التكبيرة والتسبيح عند تعذر القراءة ، وما دل على وجوها مع ادراك ركعة منها في الوقت عند تعذر ادراك تمام رکعاتها فيه .. وهكذا) . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى المفروض ان اجزاء الصلاة وشرائطها مشروطة بالقدرة شرعاً ، لما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا وجه لتقديم غير الطهارة المائية من الاجزاء والشرط عليها في مقام المراجحة ، لا من ناحية ان لها بدل ، ولا من ناحية اشتراطها بالقدرة شرعاً ، لما عرفت من ان البقية جميعاً تشتراك معها في هاتين الناحيتين على نسبة واحدة .

وقد تحصل بما ذكرناه ان ما افاده (قوله) من الكبri الكلية وهي تقديم ما ليس له بدل وان كان تماماً إلا انه لا ينطبق على المقام .

ويجب علينا ان ندرس هذا الفرع من جهات :
الاولى - فيما اذا دار الامر بين سقوط الطهارة المائية وسقوط خصوص
السورة في الصلاة .

الثانية - فيما إذا دار الأمر بين سقوطها وسقوط الاركان .

الثالثة - فيما إذا دار الأمر بين سقوطها وسقوط بقية الأجزاء أو الشرائط .

اما الجهة الاولى فالظاهر انه لا شبهة في تقديم الطهارة المائية على السورة .

وذلك لما دل على انها تسقط بالاستعمال والخوف ، وهو صحیحة محمد بن مسلم عن ابی جعفر رض قال : « سأله عزوجنی الذی لا یقرأ فاتحة الكتاب فی صلاته قال لا صلاة إلا ان یقرأ بها في جهر أو اخفاف قلت ايما احب اليك اذا كان خائفأ أو مستعجلأ یقرأ سورة أو فاتحة الكتاب قال فاتحة الكتاب ، فانها تدل على سقوطها بالاستعمال والخوف من ناحية فوت جزء أو شرط آخر ، فان موردها وان كان خصوص دوران الامر بينها وبين فاتحة الكتاب ، إلا انه من الواضح جداً عدم خصوصية لها ، فاذن لا يفرق بينها وبين غيرها من الأجزاء والشرائط منها الطهارة المائية . ضرورة ان العبرة انما هي بتحقق الخوف والاستعمال .

وقد تحصل من ذلك ان هذا التقديم لا يستند الى اعمال قواعد باب الفراجم او التعارض ، بل هو مستند الى النص المقدم .

واما الجهة الثانية فلا شبهة في تقديم الاركان على الطهارة المائية بلا فرق بين وجهة نظرنا ووجهة نظر شيخنا الاستاذ (قدره) في امثال المقام . وذلك لأن ملأك التقديم هنا امر آخر ، لا اعمال قواعد باب التزام او التعارض ، ليختلف باختلاف النظرين .

بيان ذلك على وجه الاجمال هو ان الصلاة - كما حقيقناه في محله - اسم الاركان خاصة ، واما بقية الأجزاء والشرائط فهي خارجة عن حقيقتها ، فلذا لا تنافي باتفاقها ، كما تنافي باتفاق الاركان . وعليه فإذا ضمننا هذا الى قوله تعالى : « اذا قتم الى

إلى الصلة فاغسلوا وجوهكم ...) بضميمة أن الصلة لا تسقط بحال . فالنتيجة هي أن الصلة المفروغ عنها في الخارج التي هي عبارة عن الأركان قد أمر الشارع في هذه الآية المكررية باتيانها مع الطهارة المائية في فرض وجود الماء ، ومع الطهارة الترابية في فرض فقدانه .

وعلى الجملة فالصلة حيث أنها كانت اسمًا للأركان ، والباقي قيود خارجية قد اعتبرت فيما في ظرف متاخر ، وإن قلنا أنها عند وجودها داخلة في المسمى ، إلا أن دخولها فيه ليس بمعنى دخلها فيه بحيث ينافي باتفاقها ، بل بمعنى أن المسمى قد أخذ لا بشرط بالإضافة إلى الزيادة ، فلا حالة لا تنافي باتفاقها .

وعلى ذلك فإذا ضممنا هذا إلى ما دل على أن الصلة لا تسقط بحال ، وإلى أدلة الأجزاء والشرائط منها هذه الآية المباركة ، فالنتيجة هي أن الاتيان بالأركان واجب على كل تقدير وإنما لا تسقط مطلقاً إى سواء أكان المكلف متتمكناً من الباقي أم لم يكن متتمكناً ، ضرورة أن في صورة العكس أى تقديم الأجزاء أو الشرائط على الأركان فلا يصدق على العمل المأكى به صلاة ليتمسك بما دل على أن الصلة لا تسقط بحال ، فاذن لا موضوع للتعارض ولا التزاحم هنا ، كما هو واضح . هذا كله فيما إذا دار الأمر بين ترك ركن بعرضه العريض وترك الطهارة المائية أو غيرها من القيود ، وأما إذا دار الأمر بين سقوط مرتبة من الركن وسقوط الطهارة المائية فهل الأمر كما تقدم أم لا وجهان :

الظاهر هو الوجه الثاني ، وذلك لأن ما ذكرناه في وجه تقديم الركن عليها لا يجري في هذا الفرض . والوجه فيه ما حفقناه في بحث الصحيح والأعم من أن لفظة الصلة موضوعة للأركان بعرضها العريض ، لا لخصوص المرتبة العليا منها . وعلى هذا يتربّب أن الصلة لا تنافي باتفاقه تلك المرتبة ، وإنما تنافي باتفاقه جميع مرتباتها ، فاذن يكون المراد من الصلة في الآية المباركة وهي قوله تعالى : «إذا قتم إلى الصلة فاغسلوا وجوهكم وايديكم ... » هو الأركان بعرضها العريض ،

لا خصوص مرتبة منها ، غاية الأمر يجب الainan بالمرتبة العليا في فرض التكهن منها عقلاً وشرعاً ، والمرتبة الأخرى دونها في فرض عدم التكهن من الأولى .. وهكذا ، وكذا الحال في الطهور حيث أنه يجب على المكلف الطهارة المائية في فرض وجود الماء ، والطهارة الترابية في فرض فقدانه .

وعلى ضوء هذا فالآية المكرمة تدل على أن الصلاة المفروغ عنها في الخارج (وهي الجامع بين مراتبها) واجبة على المكلف مع الوضوء أو الغسل في فرض كونه واجداً الماء ، ومع التيمم في فرض كونه فاقداً له . ولا تدل على وجوب كل مرتبة من مراتبها كذلك ، فإذا دار الأمر بين الainan بالمرتبة العالية منها مع الطهارة الترابية ، والمرتبة الدانية منها مع الطهارة المائية ، فالآية لا تدل على وجوب الainan بالأولى دون الثانية أصلاً ، بل ولا اشماع في الآية بذلك ، لفرض أن الصلاة لا تتنقى بانتفاء تلك المرتبة . وقد عرفت أن الآية تدل على وجوب الصلاة وهي الجامع بين هذه المراتب بالكيفية المزبورة ، فعندئذ الحكم بوجوب تلك المرتبة وشرعيتها في هذا الحال وسقوط الطهارة المائية يحتاج إلى دليل آخر ، ولا يمكن إثبات شرعيتها بالآلية المباركة ، لاستلزمها الدور ، فإن شرعيتها في هذا الحال تتوقف على دلالة الآية ، وهي تتوقف على شرعيتها في هذا الحال .

وعلى الجملة فلو دار الأمر بين سقوط ركن وسقوط مرتبة من ركين آخر فلا إشكال في سقوط المرتبة ، بل لا دوران في الحقيقة بمقتضى الآية المكرمة ، لفرض أن اعتبار الأركان بعرضها العريض مفروغ عنه دون اعتبار كل مرتبة من مراتبها ، ولذا قلنا إن الأركان مشروطة بالقدرة عقلاً دون كل مرتبة منها ، فإنها مشروطة بالقدرة شرعاً . وهذا واضح .

واما إذا دار الأمر بين سقوط مرتبة من ركين وسقوط مرتبة من ركين آخر - كما في مفروض الكلام - فلا دلالة للآية على تقديم بعضها على بعضها الآخر أبداً ، ضرورة أن دلالتها في محل الكلام تقتضي على نقطة واحدة ، وهي أن

تكون الداخل في مسمى الصلاة المرتبة العلية من الاركان مع الظهور الجامع بين المائة والترابية فحسب ، وعلى هذا فإذا دار الأمر بين سقوط تلك المرتبة وسقوط الطهارة المائية تسقط الطهارة المائية ، لفرض ان اعتبارها عندئذ متفرع على ثبوتها ، لا في عرضها ، لدلالة الآية السكرية وقتئذ على وجوب الاتيان بها مع الطهارة المائية في فرض وجود الماء ، ومع الطهارة الترابية في فرض فقدانه ، إلا انك عرفت ان تلك النقطة خاطئة وغير مطابقة للواقع وإن الصلاة موضوعة للجامع بين مراتبها لا غير وعليه ففي مسألتنا هذه وما شاكلها على وجهه نظر من يرى أنها داخلة في كبرى باب التعارض ، فلا بد من الرجوع إلى قواعد ذلك الباب على ما تقدم بصورة مفصلة وعلى وجهه نظر من يرى أنها داخلة في كبرى باب التزاحم ، فلا بد من الرجوع إلى مرجحات وقواعد ذلك الباب ، كالسبق الزمانى والأهمية ونحوهما.

اما الأول (وهو السبق الزمانى) فان كان موجوداً بان يكون احدهما سابقاً على الآخر زماناً فلا مانع من الترجيح به ، وذلك لما ذكرناه من ان السبق الزمانى مرجح في الواجبين المتزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ، والمفروض ان كل مرتبة من مراتب الاركان مشروطة بالقدرة شرعاً ، وان كانت الاركان بتمام صرتبيها مشروطة بها عقلاً ، فاذن يقدم ما هو الاسبق زماناً على الاخر .

اما الثاني (وهو الاهمية) فالظاهر انه مفقود في المقام ، وذلك لأن لم يحرز ان المرتبة العالية من الركوع مثلاً اهم من المرتبة العالية من الظهور وبالعكس ، كما هو واضح ، نعم احتمال كون المرتبة العالية منه اهم منها موجود ، ولا مناص عنه ، ولا سيما بالإضافة الى المرتبة العالية من الركوع والسجود ، وذلك لأننا نستكشف من جعل الشارع التراب أحد الظهورين ان المصلحة القائمة بالطهارة الترابية ليست أدون بكثير من المصلحة القائمة بالطهارة المائية ، وهذا بخلاف المرتبة الدنيا من الركوع والسجود ، وهي الايماء ، فان المصلحة الموجودة فيه ادون بكثير من المصلحة الموجودة فيها ، كما لا يخفى . وعليه فلا بد من تقديمها على الطهارة المائية ، لما تقدم مفصلاً من ان

محتعل الأهمية من المرجحات ، فلا مناص من تقديمه على الآخر في مقام المزاحمة .
واما الثالث - وهو ان المشروط بالقدرة عقلا يتقدم على المشروط بها
شرعأ - فهو مفقود في المقام ، لما عرفت من ان كليهما مشروطة بالقدرة شرعا .

ونتيجة ما ذكرناه عدة نقاط :

الأولى - انه لا يعقل دوران الأمر بين سقوط ركن وسقوط ركن آخر ،
لارتفاع الصلاة عندئذ على كل تقدير .

الثانية - انه إذا دار الأمر بين ترك ركن وترك مرتبة من ركن آخر فلا
اشكال في تعين ترك المرتبة ، بل قد عرفت انه لا دوران في مثله ولا موضوع
للتعارض ولا التزاحم ، فيقدم الركن على مرتبة من الركن الآخر بمقتضى لا تسقط
الصلاحة بحال ، وبمقتضى الآية السكرية كما سبق .

الثالثة - ان في فرض دوران الأمر بين سقوط مرتبة من ركن كالركوع أو
السجود ، وسقوط مرتبة من آخر ، كالظهور لا ندل الآية ، ولا تسقط الصلاة بحال
على سقوط الثانية دون الاولى ، بل لا بد فيه من الرجوع الى قواعد باب التعارض
أو التزاحم على ما عرفت .

واما الجهة الثالثة (وهي ما إذا دار الأمر بين الطهارة المائية وبقية الاجزاء
أو الشرائط) فالصحيح انه لا وجہ لتقديمسائر الاجزاء أو الشرائط على الطهارة
المائية ، وذلك لأن ما ذكرناه في وجہ تقديم الاركان عليها لا يجری هنا . والوجہ
فيه ما تقدم من ان الصلاة اسم للاركان خاصة ووجوب تلك الاركان مفروغ عنه
في الخارج مطلقا اي سواء كان المكلف متوكلا من بقية الاجزاء أو الشرائط ام
لم يتمكن من ذلك ، لفرض ان اعتبار البقية متفرع على ثبوتها وفي ظرف متأخر
عنها ، لا مطلقا ، كما هو الحال فيها .

ومن هنا قلنا ان المراد من الصلاة في الآية السكرية هو الاركان ، فانها حقيقة
الصلاحة ومسماها كانت معها بقية الاجزاء أو الشرائط ام لم تكن ، وكذا المراد من

الصلة في قوله **بِهِ** لا تسقط الصلة بحال ، ولذلك ذكرنا أن الآية تدل على وجوب الاتيان بها مطلقاً ، سواء كانت معها البقية أم لم تكن .

وعلى هذا الأصل فلا تدل الآية على تقديمسائر الأجزاء أو الشرائط على الطهارة المائية أصلاً ، لفرض أنها غير دخيلة في المسمى من ناحية ، وعدم تفرع اعتبار الطهارة المائية على اعتبارها من ناحية أخرى ، بل هو في عرض اعتبار تلك . ودعوى أن المراد من الصلة في الآية المباركة بضميمة ما استفدنا من أدلة اعتبار الأجزاء والشرائط هو الواجدة للجميع ، لا خصوص الأركان . هذا من جانب . ومن جانب آخر أنا قد ذكرنا في بحث الصحيح والأعم ان البقية عند وجودها داخلة في المسمى ، وعدمها لا يضر به على تفصيل هناك . فالنتيجة على ضوء هذين الجانبيين هي أن الآية تدل على وجوب الاتيان بالصلة الواجدة بجمع الأجزاء والشرائط مع الطهارة المائية في فرض وجود الماء ، ومع الطهارة الترايبة في فرض فقدانه ، وهذا معنى دلالتها على تقديم البقية عليها .

مدفوعة بأن اعتبارها في هذا الحال ودخولها في المسمى أول الكلام ، ضرورة أن اعتبارها يتوقف على دخولها فيه ، والمفروض ان دخولها فيه يتوقف على اعتبارها في هذا الحال ، فاذن لا دلالة للآية - بضميمة قوله **بِهِ** لا تسقط الصلة بحال - على تقديم بقية الأجزاء أو الشرائط على الطهارة المائية . وعليه فلابد من الرجوع إلى قواعد باب التعارض في المقام بناء على دخوله في هذا الباب ، وإلى قواعد باب التزاحم بناء على دخوله فيه ، والثاني هو مختاره (قدره) هنا . أما الأول فقد تقدم ضابطه فلا نعيد .

واما الثاني وهو بناء على دخوله في باب التزاحم فتقديم سائر الأجزاء أو الشرائط عليها يبني على أحد امور :

الأول - دعوى أن للطهارة المائية بدلا دون غيرها ، فيقدم ما ليس له بدلا على ما له بدلا . ولكن قد هرفت فساد تلك الدعوى بشكل واضح .

الثاني - دعوى ان الطهارة المائية مشروطة بالقدرة شرعاً بمقتضى الآية السكرية دون البقية ، وقد تقدم ان ما هو مشروط بالقدرة عقلاً يتقدم على ما هو مشروط بها شرعاً . ويردها ما ذكرناه من ان اجزاء الصلوة وشرائطها جميعاً مشروطة بالقدرة شرعاً ، لما دل على ان الصلوة لا تسقط بحال ، فلا فرق من هذه الناحية بين الطهارة المائية وغيرها اصلاً .

الثالث - دعوى ان بقية الاجزاء والشرائط ام من الطهارة المائية . وفيه انه لا طريق لنا الى احراز كونها ام منها اصلاً .

وقد تحصل من ذلك انه لا وجه لتقديم بقية الاجزاء أو الشرائط على الطهارة المائية ابداً في موارد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما ، بل يمكن القول بتقاديم الطهارة المائية على غيرها من الاجزاء ، أو باعتبار انها سابقة عليها زماناً ، كما اذا فرض دوران الامر بين ترك الوضوء أو الغسل فعلاً وسقوط جزء في ظرفه بان لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما ، فلا مانع من الحكم بتقاديم الوضوء أو الغسل عليه ، لفرض ان التكليف بالإضافة اليه فعل ، ولا مانع منه اصلاً . وقد تقدم ان الاسبق زماناً يتقدم على غيره فيما اذا كان كل منها مشروطاً بالقدرة شرعاً ، ومنحن فيه كذلك . فما افاده (قوله) من انه يقدم على الطهارة المائية كل قيد من قيود الصلوة لا يمكن المساعدة عليه .

وأما الفرع الثالث (وهو ما إذا دار الامر بين سقوط إدراك ركمة من الوقت وسقوط قيد آخر غير الطهور) فقد ذكر (قوله) أنه يسقط ذلك القيد . أقول : إنما استثناء الطهور من ذلك وإن كان صحيحاً ولا مناص عنه ، إلا انه لا معنى للاقتصر عليه ، بل لا بد من استثناء جميع الاركان من ذلك ، لما تقدم من انه في فرض دوران الامر بين سقوط ركن رأساً وسقوط ركن آخر كذلك تسقط الصلوة يقيناً ، لفرض أنها تتبع باتفاقه كل منها ، فاذن لا موضوع للتسلك به (لاتسقط الصلوة بحال ، والاجماع القطعي على ذلك) ، ضرورة انه لا صلة في هذا الحال

ليقال أنها لا تسقط ، وعليه فإذا دار الأمر بين سقوط ادراك ركعة من الوقت وسقوط الطهور رأساً تسقط الصلاة عندئذ لا حالة ، لفرض أنها كما تسقط بسقوط الطهور ، كذلك تسقط بعدم ادراك ركعة في الوقت . هذا إذا كان غرضه من الاستثناء ذلك .

واما إذا كان غرضه منه هو ان الطهور يقدم على الوقت في هذا الحال اعني ما إذا دار الأمر بين سقوط ادراك ركعة في الوقت وسقوط الطهور رأساً فقد عرفت فساده الآن ، وهو ما من انه لا صلاة في هذا الحال ليقال بتقديمه عليه ، لفرض أنها تنتفي باتفاق كل منها . واما وجوبها في خارج الوقت فهو بدليل آخر اجنبى عن الأمر في الوقت .

واما تقديم ادراك ركعة من الوقت على غيره من الاجزاء أو الشرائط فواضح لما عرفت من انه إذا دار الأمر بين سقوط ركن وسقوط قيد آخر يسقط ذلك القيد وحيث ان الوقت من الاركان فإذا دار الأمر بين سقوطه وسقوطه غيره يسقط غيره لا حالة .

وبتعبير أوضح هو اذا اذا ضمننا ما يستفاد من قوله تعالى : « اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل » بضميمية الروايات الواردۃ في تفسيرها ، وما يستفاد من الروايات الدالة على ان الصلاة لا تسقط بحال الى قوله تعالى : « إذا قمت الى الصلاة فاغسلوا ... الخ » ، فالنتيجة هي وجوب الاتيان بالاركان (التي هي حقيقة الصلاة) في الوقت مطلقاً أى سواء أكان المكاف متمكناً من الاتيان بالبقية فيه ام لم يتمكن من ذلك ، فلا يمكن ان تزاحم بقية الاجزاء والشرائط الاركان في الوقت ، لا في تمامه ولا في جزءه ، ضرورة ان في صورة العكس اعني تقديم البقية على الوقت لا صلاة ، لتنسىك بدليل لا تسقط الصلاة بحال او نحوه . ومن هنا قلنا انه لا موضوع للتعارض او التزاحم في مثل هذا الفرض ، وان التقديم فيه لا يكون مبنياً على كون هذه الموارد من موارد التزاحم او التعارض ، بل هو بخلاف آخر لا يملك

أعمال قواعد باب التزاحم أو التعارض ولذا لا بد من الالتزام بهذا التقديم على كل من القولين .

وبذلك يظهر أن ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) في المقام من جعل التقديم فيه مبنياً على إعمال قواعد التزاحم غير صحيح .

واما الفرع الرابع (وهو ما اذا دار الأمر بين سقوط ادراك تمام الركعات في الوقت وسقوط قيد آخر) فقد ذكر (قده) انه يسقط ادراك تمام الركعات في الوقت ، إلا السورة ، فانها تسقط بالاستعجال والخوف .

أقول : الأمر بالإضافة إلى السورة كذلك ، لما عرفت من ان دليلاً من الأول مقيد بغير صورة الاستعجال والخوف ، فلا تكون واجبة في هذه الصورة . هذا لو قلنا بوجوبها وإلا فهى خارجة عن محل المكالمة رأساً . واما بالإضافة إلى غيرها من الأجزاء أو الشرائط فلا يمكن المساعدة عليه . والوجه في ذلك ما اشرنا إليه من ان الركن هو الوقت الذي يسع لفعل الاركان خاصة ، وأنه مقوم لحقيقة الصلاة فمتى نفثي الصلاة بانتفاءه ، واما الزائد عليه الذي يسع لبقية الأجزاء والشرائط فليس بركن . وقد استقدنا ذلك من ضم هذه الآية اعني قوله تعالى : « اقم الصلاة ... الخ الى قوله تعالى « اذ اقتم الى الصلاة ... الخ » بضميمة ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال .

وعلى ذلك فإذا دار الأمر بين سقوط تمام الوقت الذي يسع للاركان وسقوط جزء أو شرط آخر فالحال فيه كما تقدم ، يعني انه يسقط ذلك الجزء أو الشرط لا محالة ، سواء أفلنا بالتعارض في امثال المورد ام بالتزاحم .

واما إذا دار الأمر بين سقوط بعض ذلك الوقت وسقوط قيد آخر ، فايضاً يسقط ذلك القيد .

والوجه في ذلك هو انا إذا ضمننا ما يستفاد من قوله تعالى : « اقم الصلاة لدلك الشمس الى غسق الليل ، الى قوله تعالى : « إذا قتم الى الصلاة فاغسلوا ... الخ »

والى ادلة بقية الاجزاء والشرائط مع ادلة بدليتها ، بضميمة ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال فالنتيجة هي وجوب الاتيان بالصلاحة في الوقت المحدد لها ، وانها لا تسقط سواء كان المكلف متتمكنا من الاتيان بحقيقة الاجزاء والشرائط فيه أم لم يتمكن من ذلك ، غاية الامر مع التمكן منها يجب الاتيان بها فيه ايضا ، وإلا فتسقط - مثلا - مع التمكّن من الطهارة المائية يجب الاتيان بالصلاحة في الوقت المزبور معها ، ومع عدم التمكّن منها ولو من جهة ضيق الوقت يجب الاقيام بها فيه مع الطهارة التراویة ، وكذا مع التمكّن من طهارة الثوب أو البدن يجب الاتيان بالصلاحة في وقتها معها ، ومع عدم التمكّن منها ولو من ناحية ضيق الوقت يجب الاتيان بها فيه عارياً أو في الثوب المنتجس على الخلاف في المسألة .

وعلى الجملة فقد استفدتنا من خصم بعض تلك الأدلة الى بعضها الآخر على الشكل المتقدم ان وجوب الاتيان بالصلاحة التي هي عبارة عن الاركان في الوقت المعين لها امر مفروغ عنه وانه لا يسقط ، كان المكلف متتمكنا من الاتيان بحقيقة فيه أم لم يتمكن ، فلا يمكن ان تزاحم البقية وقت الاركان لاتمامه كما عرفت ولا بعده .

واما ما ورد في مونقة عمار من ان من صل رکمة في الوقت فليتم وقد جازت صلاته ، فلا يدل إلا على بدایة ادراك رکمة في الوقت عن ادراك تمام الرکمات فيه ، فيما إذا لم يتمكن المكلف من ادراك تمام فيه اصلا بمعنى انه لا يتمكن منه لا مع الطهارة المائية ، ولا مع الطهارة التراویة ، ولا مع طهارة البدن أو الثوب ، ولا مع نجاسته أو عارياً . واما من تمكّن من ادراك تمام فيه في الثوب النجس أو عارياً ، أو مع الطهارة التراویة فلا يكون مشمولا للحديث . ومن هنا قلنا ان الحديث يختص بالمضطر وبنـى لم يتمكن من ادراك تمامها في الوقت اصلا ، فالشارع جعل له ادراك رکمة واحدة في الوقت بمنزلة ادراك تمام الرکمات فيه ارققا وتوسعة له فلا يشمل المختار والتمكّن من ادراك تمام الرکمات فيه كافيا نحن فيه نعم لو آخر الصلاة باختياره الى ان ضاق الوقت بحسب لم يرق منه إلا بمقدار اتيان رکمة واحدة

فيه فيشمله الحديث باطلاقه ، وان كان عاص من جهة تأخير مقدار الصلة عن الوقت ، ضرورة انه لم يكن في مقام بيان التوسعة والتريخيص للملكون في تأخير صلواتهم اختياراً الى ان لا يبقى من الوقت إلا بقدر إدراك ركعة واحدة فيه ، وجعل ادراك تلك الركعة الواحدة بمنزلة ادراك تمام الركعات . وقد ذكرنا ان الحديث ظاهر في هذا المعنى بمقتضى الفهم العرف .

فالنتيجة من ذلك هي ان المؤنقة لا تدل على بدالية إدراك ركعة واحدة في الوقت عن إدراك تمام الركعات فيه على الاطلاق ، بل تدل على بدالية ذلك عنه لخصوص المضطر وغير المتتمكن مطلقاً ، وبما ان في المقام يتمكن المكلف من إدراك تمام فيه ، فلا يكون مشمولاً لها ، فاذن يتسع ما ذكرناه وهو تقديم ادراك تمام الركعات في الوقت على بقية الأجزاء أو الشرائط في موارد عدم تمكّن المكلف من الجمع بينهما ، ولا يفرق في ذلك بين القول بالتعارض في هذه الموارد والقول بالتزاحم فيها ، لفرض ان هذا التقديم غير مستند الى اعمال قواعد هذا الباب أو ذلك ، بل هو بخلاف آخر كما عرفت ، ولا يفرق فيه بين القولين أصلاً . فما أفاده (قوله) من انه يسقط ادراك تمام الركعات في الوقت دون القيد الآخر لا يمكن المساعدة عليه .

ثم انه لو تزينا عن ذلك وسلمنا ان الأدلة المتقدمة لا تدل على ما ذكرناه وانه لا يستفاد من مجموعها ذلك ، فاذن على القول بالتعارض في تلك الموارد تقع المعارضنة بين الدليل الدال على وجوب ادراك تمام الركعات في الوقت والدليل الدال على وجوب ذلك القيد المزاحم له ، فيرجع الى قواعد بابها .

ولتكن قد ذكرنا في محله ان التعارض اذا كان بين اطلاق الكتاب واطلاق غيره فيقدم اطلاق الكتاب عليه ، وذلك لما استظهرناه من شمول الروايات الدالة على طرح الاخبار المخالفة لكتاب او السنة ما اذا كانت المخالفة بين اطلاقه واطلاق غيره على نحو العموم والخصوص من وجہ ، فلا تختص الروايات بالمخالفة بينهما على

وجه التباهي ، أو المخالفة بين العامين منها على نحو العموم والخصوص من وجه بل تعم المخالفة بينها على نحو الاطلاق بان يكون اطلاق أحد مما خالفاً لاطلاق الآخر . وبما ان فيما نحن فيه تقع المعارضه بين اطلاق الكتاب وهو قوله تعالى : « اقم الصلاة لدلك الشمس الى غسق الليل » واطلاق غيره وهو أدلة سائر الاجزاء أو الشرائط ، فيقدم اطلاق الكتاب عليه .

فالنتيجة هي تقديم ادراك تمام الركعات في الوقت على ادراك جزء أو شرط آخر وعلى القول بالتزاحم فيها تقع المزاحمة بينها أي بين وجوب هذا ووجوب ذلك فيرجع الى مرجحاته من الأهمية والأسبية ونحوهما ، اما الأهمية فالظاهر انه لا طريق لنا الى احرار ان وجوب ادراك تمام الركعات في الوقت أهم من ادراك هذا القيد ، لما عرفت من انه إذا دار الأمر بين سقوط جزء أو شرط وسقوط المرتبة الاختيارية من الركن ، فلا يمكن الحكم بتقديم تلك المرتبة عليه ، بدعوى كونها أهم منه ، ضرورة انه لا طريق لنا الى احرار ذلك ، ولا دليل على كونها أهم منه ، والأهم إنما هو طبيعي الركن الجامع بين جميع المراتب ، لا كل مرتبة منه ، وفي المقام الركن هو طبيعي الوقت الجامع بين البعض وال تمام ، واما تمامه فهو مرتبته الاختيارية ، فلا دليل على كون تلك المرتبة أهم من الجزء أو الشرط الآخر ، والأهم إنما هو الجامع بينها وبين غيرها من المراتب . واما الاسمية فلا مانع من الترجيح بها في امثال المقام ، وذلك لما تقدم من ان الاسبق زماناً يتقدم على غيره ، فيما اذا كان التزاحم بين واجبيين يكون كل منها مشروطاً بالقدرة شرعاً ، والمفروض ان ما نحن فيه كذلك ، فاذن لو دار الأمر بين ادراك جزء سابق كفاتحة الكتاب - مثلاً - وادراك الركعة الأخيرة في الوقت بان لا يتمكن المكلف من الجمع بينها ، فلو أتي بفاتحة الكتاب فلا يمكن من ادراك تلك الركعة في الوقت ، ففي مثله لا مانع من تقديم فاتحة الكتاب عليه من جهة سبقها زماناً . وقد عرفت ان الاسبق زماناً يتقدم على غيره في مقام المزاحمة في امثال المقام ايضاً ، وكذا إذا دار الأمر بين تطهير البدن

أو التوب - مثلا - وادراك الركعة الأخيرة في الوقت أو بين الطهارة المائية وادراك تلك الركعة فيه ، بحيث لو غسل ثوبه أو بدنه أو لو توضاً أو اغسل فلا يتمكن من ادراكها في الوقت ، فيقدم الصلاة في البدن أو التوب الظاهر عليه ، لما عرفت من ان الاسبق زماناً يتقدم على غيره ، وكذا الصلاة مع الطهارة المائية .

نعم إذا لم يكن القيد المزاحم له سابقاً عليه زماناً ، كالماء دار الأمر بين التسبيحات الاربع والاذكار الواجبة في الركعة الأخيرة ، وبين ادراك تلك الركعة في الوقت ، بحيث لو اتي بالاولى فقد فات عنده وقتها ، ولا يتمكن من ادراكها فيه ، ففي مثله لا وجه لتقديمها عليه ، كما هو واضح ، فاذن ما افاده (قوله) من سقوط ادراك تمام الركعات في الوقت دون القيد المزاحم له لا يتم على اطلاقه - كما عرفت - .

واما الفرع الخامس (وهو ما إذا دار الأمر بين سقوط الاجزاء وسقوط الشرائط) فقد ذكره (قوله) انه تسقط الشرائط لتأخر رتبتها عن الاجزاء .
أقول : ان الشرط بمعنى ما تقييد الواجب به وان كان متاخراً عن رتبة ، ضرورة ان تقييد شيء بشيء فرع ثبوته ، إلا أنا قد ذكرنا غير مررة انه لا اثر للتقديم أو التأخير الرتبى في باب الاحكام الشرعية اصلاً ، فانها تتعلق بال موجودات الزمانية لا بالرتب العقلية ، بل لو تعلقت بها فايضاً لا يكون الاسبق زماناً كالاسبق زماناً مقدماً على غيره في مقام المزاحمة لأن ملاك تقديم الاسبق على غيره وهو كون التكليف المتعلق به فعلياً دون التكليف المتعلق بغيره غير موجود هنا ، لفرض ان التكليف المتعلق بالتقديم والتأخر الرتبين كليهما فعلى في زمان واحد ، فلا موجب عندئذ لتقديم احدهما على الآخر ، كما هو واضح . واما اعتبار شيء شرطاً فلا يكون متاخراً عن اعتبار شيء جزء ومتفرعاً على ثبوته .

نعم اعتبار الجميع متاخر عن اعتبار الاركان ومتفرع على ثبوته ، كالاسبق .
واما اعتبار الشرطية بالإضافة الى اعتبار الجزئية فلا تقديم ولا تأخير منها ، بل هما

في عرض واحد.

والسر فيه ما تقدم من أن الصلاة اسم للاركان ، والباقيه من الاجزاء والشرط قد اعتبرت فيما بادلتها الخاصة في ظرف متاخر عنها ، ولذا لا تسقط الاركان بسقوطها ، وليس حال الشرط بالاضافة الى الاجزاء كحالها بالاضافة الى الاركان ، ومن هنا تسقط الشرط بسقوط الاركان ، ولا تسقط بسقوط سائر الاجزاء .

فاذكره (قده) من كون الشرط متاخرة عن الاجزاء يعني على نقطة واحدة ، وهي كون الصلاة اسماً لجميع الاجزاء فقط ، والشرط جميعاً خارجة عنها وقد اعتبرت فيها ، فعندئذ لا محالة يكون اعتبارها في ظرف متاخر عن اعتبار تلك ومتفرعاً عليه ، إلا انك عرفت ان تلك النقطة خاطئة وغير مطابقة للواقع ، وان الصلاة موضوعة للاركان فقط ، والباقيه جميعاً خارجة عن حقيقتها ومعتبرة فيها بدليل خارجي ، من دون فرق في ذلك بين الاجزاء والشرط اصلاً ، فلا يكون اعتبارها متفرعاً على اعتبار الاجزاء ، بل هو في عرض اعتبارها ، غاية الأمر اعتبار الاجزاء في الاركان بنحو الجزئية واعتبارها فيها بنحو القيدية ، فاذن لا وجه لما أفاده (قده) من تقديم الاجزاء على الشرط اصلاً ، بل لا بد على هذا القول أي القول بالتزاحم من الرجوع الى مرجحاته من الاهمية والأسقية ، فاكان أمن يتقدم على غيره ، فلا فرق بين كونه جزء او شرطاً ، وكذا ما كان سابقاً زماناً يتقدم على غيره ولو كان شرطاً - مثلاً - الطهارة المائية من جهة السبق الزماني تتقدم على فائحة الكتاب - مثلاً - أو على الرکوع الاختياري أو نحو ذلك في موارد عدم تسكن المكلف من الجماع بينهما ، وكذا طهارة البدن أو الثوب تتقدم عليها بعين ذلك المرجح والملاك . واما على القول بالتعارض فيها فان كان التعارض بين دليل الجزء والشرط بالعموم ، فيرجع الى مرجحات الباب من موافقة الكتاب أو السنة ومخالفة العامة ، إلا إذا كان أحدهما من الكتاب أو السنة ، فيقدم على الآخر ،

واما إذا كان التعارض بينهما بالاطلاق كا هو الغالب ، فإن كان أحدهما من الكتاب أو السنة والآخر من غيره ، فيقدم الأول على الثاني على بيان تقدم ، وإلا فيسقط كلا الاطلقين معًا فيرجع إلى الأصل العمل ، ومقتضاه عدم اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذاك ، فالنتيجة هي اعتبار أحدهما . وقد سبق الكلام من هذه الناحية بشكل واضح فلاحظ .

واما الفرع السادس (وهو ما إذا دار الأمر بين سقوط أصل الشرط وسقوط قيده ، كما إذا دار الأمر بين سقوط أصل الساتر في الصلاة وسقوط قيده وهو الطهارة) فقد ذكر (قوله) أنه يسقط قيده ، لتأخر رتبته .

أقول : ينبغي لنا أن نستعرض هذا المورد وما شاكله على نحو ضابط كل .
بيان ذلك هو أن القيد سواء أكان قيداً للشرط أو للجزء أو للمرتبة الاختبارية من الركن أوله بثمام مراتبه لا يخلو من أن يكون مقوماً للمقيد بحيث يتنقى باتفاقاته ، وأن يكون غير مقوم له ، مثل الأول القيام المتصل بالركوع ، فإنه مقوم للمرتبة الاختبارية منه ، مثل الثاني اعتبار الطهارة في الستر والطمأنينة في الركوع والسجود والأذكار والقراءة وما شاكل ذلك ، فإن شيئاً منها لا يتنقى باتفاقه هذا القيد ، فلا يتنقى المتر باتفاقه الطهارة ، ولا الركوع والسجود باتفاقه الطمأنينة ، وهكذا .

وبعد ذلك نقول :

اما القسم الأول فلا شبهة في أن اتفاقه يوجب اتفاق المقيد ، فلا وجه لدعوى كون الساقط هو خصوص القيد ، ضرورة أنه مقوم له ، فكيف يعقل بقائه مع اتفاقه ، كما هو واضح . وعليه فإذا كان المترذر هو خصوص هذا القيد ، كالقيام المتصل بالركوع - مثلا - فلا حالة يسقط المقيد به . واما إذا كان الأمر دائراً بين سقوطه وسقوط جزء أو شرط آخر أو قيد مقوم له ، فتجرى فيه الاقسام المتقدمة بينها ، لفرض ان الأمر في هذه الصور في الحقيقة دائراً بين سقوط جزء وجزء آخر أو شرط كذلك . وهكذا ، فلا حاجة إلى الاعادة .

واما القسم الثاني (وهو ما اذا كان القيد غير مقوم) فلا وجه لسقوط المقيد اصلا . والوجه في ذلك واضح ، وهو ان معنى لا تسقط الصلة بحال هو ان الاجزاء والشرط المقدورة للكلف لا تسقط عنه بسقوط ما هو المتعذر فيجب عليه الاتيان بها ، والمفروض ان المقيد في محل الكلام مقدر له ، فلا يسقط بمقتضى ما ذكرناه ، والساقط إنما هو قيده ، لتعذرها .

وعلى الجملة فقتضى القاعدة وان كان السقوط ، إلا انه بعد ما دل الدليل على ان الصلة لا تسقط بحال ، فلا وجه لسقوطه اصلا ، ضرورة ان المستفاد منه هو ان الاجزاء والشرط الباقية المقدورة لا تسقط بتعذر قيد من قيودهما . وعليه ففي الفرع المذبور لا وجه لسقوط أصل السائر اصلا ، والساقط إنما هو قيده ، وهو كونه ظاهرا . وهذا هو وجہ عدم سقوط أصل السائر ، لا ما ذكره شيخنا الاستاذ (قوله) من التعليل بكون قيده متاخرا عنه رتبة ، وذلك لما عرفت من انه لا أثر للتأخر الرتبى ولا لتقديره اصلا ، ولا سيما في المقام كما سبق بشكل واضح فلا نعيد ، وكيف كان فلا اشكال في عدم السقوط . ومن هنا قوينا في هذا الفرع وجوب الصلة في الثوب المنتجس لا عاريا ، على خلاف المشهور ، هذا مضافا الى انه مقتضى النصوص الواردة في المقام . وتمام الكلام في محله .

واما الفرع السابع وهو ما اذا دار الامر بين سقوط قيد اعتبار في الركن ، وسقوط قيد اعتبار في غيره ، كما إذا دار الامر بين سقوط الطمأنينة في المرتبة الاختيارية من الركن وسقوطها في الاذكار أو القراءة ، أو دار الامر بين سقوط القيام حال التكبيرية وسقوطه حال القراءة ، وهكذا فقد ذكر (قوله) انه يسقط قيد غير الركن .

أقول : قد ظهر فساده مما تقدم . وبيان وجه الظهور هو انه على القول بالتعارض في امثال هذه الموارد يرجع الى قواعده ، وبما انه لا ترجيح في البين فالمتعين هو التخيير في المقام وقيديه الجامع ، لدفع اعتبار خصوصية كل منها

باصالة البراءة . وعلى القول بالتزاحم فيها المرجع هو مرجحاته من الامامية والاسبقية ، والامامية مفقودة في المقام ، ضرورة ان وجوب الطماينة في المرتبة الاختيارية من الركن ليس اهم من وجوبها في الاذكار او القراءة وما شاكل ذلك ؛ لما عرفت من ان نفس تلك المرتبة ليست اهم من تلك الاجزاء ، فضلا عن قيدها غير المقوم لها ، فان الامر إنما هو الركن بعرضه العريض ، لا بكل مرتبته ، مع انه لو سلمنا ان تلك المرتبة اهم منها ، إلا ان ذلك لا يلزمه ان يكون قيدها المزبور اهم من قيد تلك الاجزاء ، كما هو واضح . واما الاسبقية فان كانت موجودة فلا بأس بالترجح بها في هذه الموارد . وعليه فتقديم الطماينة في حال القراءة على الطماينة في حال الركوع من جهة سبقها عليها زماناً ، وكذا يتقدم القيام حال التكبيرة على القيام حال القراءة ، بل قد ذكرنا ان تقديم القيام في الجزء السابق على القيام في الجزء اللاحق مقتضى النص الخاص - كما سبق - فلا يحتاج الى اعمال قواعد باب التزاحم ومرجحاته .

واما الفرع الثامن (وهو ما إذا دار الامر بين سقوط القيام المتصل بالركوع وسقوط القيام حال القراءة) فقد ذكر (قوله) انه يسقط القيام حال القراءة ، وعلل ذلك بكون القيام قبل الركوع بنفسه ركناً ، ومقوماً للركوع ، فيتقدم على القيام فيها لا حالة ولذا ذكر انه يقدم القيام قبل الركوع على القيام في حال التكبيرة ، فانه فيها شرط ، وفي الركوع مقوم .

اقول : ما أفاده (قوله) بناء على وجهة نظره من ان القيام المتصل بالركوع ركن بنفسه متين جداً بمعنى انه لا بد تقادمه على غيره ، لفرض انه ليس له مرتبة اخرى لينتقل الامر من مرتبته الاختيارية الى تلك المرتبة ، بل هو بعنوانه ركن . وقد ذكرنا انه إذا دار الامر بين سقوط ركن رأساً وسقوط قيد آخر منها كان لونه يسقط ذلك القيد لا حالة ، ضرورة ان في صورة العكس لا صلة ، ليدل على عدم سقوطها رواية أو اجماع .

ولتكن هذا المبني فاسد جداً وقد حققنا في محله ان القيام المتصل بالركوع ليس بركن ، وان الاركان منحصرة بالركوع والسجود والطهور والتكبيرة والوقت وعليه فجرد كونه مقوماً للمرتبة الاختيارية من الركن ، لا يكون موجباً لتقديمه على غيره اصلاً ، اما على القول بالتعارض بين دليله ودليل غيره فواضح ، ضرورة انه على هذا لا بد من الرجوع الى قواعد باب التعارض واحكامه على الشكل الذي تقدم . واما على القول بالتزاحم فلا نحرز ان القيام المتصل بالركوع أهم من القيام حال القراءة أو القيام حال التكبيرة ، ليحكم بتقاديمه عليه ، بل الامر على هذا القول بالعكس ، لما ذكرناه من ان الاسبق زماناً في امثال هذه الموارد مرجح ، وبما ان القيام حال التكبيرة أو القيام حال القراءة اسبق زماناً من القيام المتصل بالركوع ، فيتقدم عليه لا محالة ، بل قد عرفت ان ذلك مقتضى النص الخاص ، فلا يحتاج الى اعمال مرجع اصلاً .

لشخص نتائج بحث التزاحم والتعارض في عدة نقاط :

الاولى - ان الفرق بين التزاحم في الملائكة والتزاحم في الاحكام من وجهين :
 الاول - ان الترجيح في التزاحم بين الملائكة ييد المولى ، وليس من وظيفة العبد في شيء ، ولو علم باهمية الملائكة في أحد فعلين دون آخر ، فان وظيفته امتثال الحكم المعمول من قبل المولى ، هذا مضافاً الى انه لا طريق له الى الملائكة . واما الترجيح في التزاحم بين الاحكام فهو من وظيفة العبد لا غير .

الثانى - ان مقتضى القاعدة في التزاحم بين الاحكام التخيير . واما في التزاحم بين الملائكة فلا يعقل فيه التخيير ، ضرورة انه لا معنى للتخيير المولى بين جعل الحكم على طبق هذا وجعل الحكم على طبق ذاك ، لفرض ان الملائكة متزاحمان فلا يصلح شيء منها لأن يكون منشأ لجعل حكم شرعى ، فان الملائكة المتزاحمان لا يصلح لذلك .

الثالثة - ان التناقض بين الحكمين المتزاحمين إنما هو في مقام الامتثال الناشئ من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في الخارج اتفاقاً ، ولا تناقض بينهما بالذات

ابداً لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المتقى ، وهذا بخلاف باب التعارض ، فان التنافى بين الحكمين في هذا الباب بالذات ، وقد ذكرنا ان ملاك أحد البابين اجنبى عن ملاك الباب الآخر بالكلية .

الثالثة - ان ملاك التعارض والتزاحم لا يختص بوجهة نظر مذهب العدلية ، بل يعم جميع المذاهب والأراء كما تقدم .

الرابعة - ان منشأ التزاحم بين الحكمين بجميع اشكاله إنما هو عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتناع . واما ما ذكره شيخخنا الاستاذ (قوله) من ان التزاحم بين الحكمين قد ينشأ من جهة اخرى ، لا من ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما ، فقد تقدم انه غير داخل في باب التزاحم اصلاً بل هو داخل في باب التعارض الخامسة - ان مقتضى القاعدة في مسألة التعارض هو تساقط الدليلين المتعارضين عن الحجية والاعتبار .

السادسة - ان مرجحات هذه المسألة تنحصر بموافقة الكتاب أو السنة وبمخالفته المأمة ، وليس غيرها بمراجح . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الترجيح بهما يختص بالخبرين المتعارضين فلا يعم غيرهما . ومن ناحية ثالثة ان المراد بالمخالفة للكتاب أو السنة في روایات الترجح ليس المخالفة على وجه التباهي أو العموم من وجه ، ضرورة ان المخالفة على هذا الشكل لم تصدر عنهم عليهم السلام ابداً ، بل المراد منها المخالفة على نحو العموم والخصوص المطلق .

السابعة - ان مقتضى القاعدة في التزاحم بين الحكمين هو التخيير ، غاية الامر على القول بجواز الترتيب التخيير عقل ، فإنه نتيجة اشتراط التكليف من الاول بالقدرة وليس امراً حادثاً ، وعلى القول بعد جوازه التخيير شرعاً بمعنى ان الشارع قد حكم بوجوب أحد هما في هذا الحال كما سبق .

الثامنة - قد ذكر شيخخنا الاستاذ (قوله) ان مالاً بدل له يتقدم على ماله بدل في مقام المراحة ، وطبق هذه الكبیرى على فروع ثلاثة : (١) - ان الواجب التخييرى

إذا زاحم ببعض افراده الواجب التعيني فيقدم التعيني عليه ، وان كان الواجب التغييرى أهم منه . (٢) - ما إذا دار الأمر بين صرف الماء في تطهير البدن أو في الوضوء أو الغسل ، وبما ان للثاني بدل فيقدم الاول عليه . (٣) - ما اذا دار الأمر بين ادراك ركعة في الوقت مع الطهارة المائية وادراك تمام الركعات فيه مع الطهارة الترايبة فيقدم الثاني على الاول ، باعتبار ان له بدل .

ولكن ناقشنا في جميع هذه الفروع ، وانه ليس شئ منها داخلا في تلك الكبرى . اما الاول فهو ليس من باب التزاحم في شيء ، لقدرة المكلف على امتثال كل التكاليفين معا ، ومعه لا من احمة بينهما اصلا . واما الثاني ففرض ان لكل منها بدل ، فكما ان الصلوة مع الطهارة المائة بدل ، فكذلك للصلوة مع طهارة البدن او التوب . هذا مضافا الى ما ذكرناه من انه لا يعقل التزاحم بين جزمين او شرطين او جزء وشرط لو اجب واحد ، كما تقدم . واما الثالث فيرد عليه بعينه ما اوردناه من الابرادين على الفرع الثاني ، ولكن مع ذلك يمكن الحكم بتقديم ادراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية على ادراك ركعة واحدة مع الطهارة المائة بلاك آخر ، وهو اما إذا ضمننا ما يستفاد من قوله تعالى : « اقم الصلاة للذوك الشمس الى غسق الليل » بضميه الروايات الواردة في تفسيره الى قوله تعالى : « إذا قتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... الخ . فالنتيجة هي ان المكلف إذا تمكّن في الوقت من استعمال الماء فوظيفته الوضوء أو الغسل ، وان لم يتمكّن من استعماله فوظيفته التيمم واتيان الصلاة به ، كما سبق . وقد تحصل من ذلك ان ما افاده (قوله) من الكبرى ، وهي تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل متين جدا إلا أنها لا تتطابق على شيء من تلك الفروعات .

الناتعة - ان الوجيبين المترافقين اذا كان احدهما مشروطاً بالقدرة شرعاً والآخر مشروطاً بها عقلاً ، فيتقدم ما هو المشروط بالقدرة عقلاً على ما هو المشروط بها شرعاً ، من دون فرق بين ان يكون متقدماً عليه زماناً أو متقارناً معه

أو متاخرأ عنه .

العاشرة - ان شيخنا الاستاذ (قده) قد انكر جريان الترتيب فيما اذا كان أحد المزاحمين مشروطاً بالقدرة عقلاً والآخر مشروطاً بها شرعاً ، بعد ما سلم تقديم الاول على الثاني . وقد ذكرنا ان ما افاده (قده) يرتكز على اصل خاطئ ، وهو توم ان الترتيب إنما يجري فيما إذا احرز ان في كل من المزاحمين ملاك في هذا الحال وفي مثل المقام بما انه لا يمكن احراز ان ما هو مشروط بالقدرة شرعاً واحد للملائكة فلا يمكن اثبات الامر له بالترتيب . ولكننه قوله فاسد . والوجه فيه هو ان جريان الترتيب في مورد لا يتوقف على احراز الملائكة فيه ، لعدم الطريق اليه اصلاً مع قطع النظر عن تعلق الامر به ، بل ملاك جريانه هو انه لا يلزم من اجتماع الامرين على نحو الترتيب في زمان واحد طلب الضدين ، وعليه فالمعنى هو رفع اليدين عن اطلاق كليهما في فرض التساوى ، وعن اطلاق احدهما في فرض كون الآخر أعم .

الحادية عشرة - ان الواجبين المزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً يتقدم ما هو اسبق زماناً على غيره . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان السبق الزمانى إنما يكون من المرجحات فيها خاصة ، لا فيما إذا كان مشروطاً بالقدرة عقلاً ، فإنه لا اثر للسبق الزمانى فيه اصلاً .

الثانية عشرة - ان التزاحم بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر لا يكون من صغيريات التزاحم بين الواجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ، فان كونه من صغيريات تلك المكابرى يبقى على تفسير الاستطاعة بالمعنى من اداء فريضته الحج عقلاً وشرعاً كما هو المشهور ، ولكن قد ذكرنا ان هذا التفسير خاطئ بحسب الروايات ، فان الاستطاعة قد فسرت فيها بالزاد الكاف لحجه ولقوت عياله الى زمان الرجوع ، والراحلة مع امن الطريق .

الثالثة عشرة - ان وجوب النذر لا يكون مقدماً على وجوب الحج زماناً سواء أفلنا بامكان الوجوب التعليق أو استحالته ، والمقدم إنما هو سببه ولا عبرة

بـه ، فاذن لا وجه لتقديم وجوب النذر على وجوب الحج ، وإن قلنا بـكونـه مـشروعـاً بالقدرة شرعاً .

الرابعة عشرة - ان اشتراط وجوب النذر وما شاكله بالقدرة شرعاً مستفاد من نفس الروايات الدالة على عدم نفوذ ذلك فيما اذا كان مخالفآ للكتاب أو السنة .

الخامسة عشرة - أن الاجهات المحمولة في الشريعة المقاصية بالذنب: الثانية

كالنذر والشرط في ضمن عقد العهد واليمين وما شابه ذلك لا تصلح ان تزاحم
الاوجيات المحجولة فيما يتعلق بالعهود والأوامر كالصلة والدعا والخلافات

شرعاً إذا كانا عرضين فيجري فيهما ما يجرى في المترافقين العرضين يكون كل منهما مشرطاً بالقدرة

مشروطاً بالقدرة عقلاً من جريان الترتب فيها والترجح بالأهمية أو محتملها وكون التخيير بينهما عقلياً لا شرعاً.

السابعة عشرة - أن الواجبين المترافقين يكون كل منها مش و طأ بالقدرة عقولا

فإن كان أحد هما أم من الآخر فلا إشكال في تقديميه على غيره وإن كان متاخراً عنه
ذلك لأنها إذا كان محتداً الامامة فإن ترتيب الأمامة يقتضي ذلك

يقيينا ، واما اطلاق هذا الطرف فستوطه مشكوك فيه ، فنأخذ به وان كانوا

متناوين فالحكم فيها التخيير بمعنى تقييد وجوب كل منها بعدم الاتيان بمتناول الآخر . واما بناء على عدم امكان الترتيب فيدخل المقام في دوران الامر بين التخيير

اختصار التعيين.

الثانية عشرة - ان احراز كون الواجب المتأخر ذو ملاك ملزم في ظرفه بناء

على وجهة نظرنا من امكان الواجب التعليق واضح ، فان ثبوت الوجوب فعلاً كافٍ عنه لا حالة . واما بناء على عدم امكانه ، فان علم من الخارج انه واجب للملائكة

الملزم في ظرفه فهو وإلا فلا تحمّل بتقديمه على الواجب الفعل ، لعدم احراز انه ذو ملاك ملزم في زمانه .

الناتعة عشرة - ان القدرة المعتبرة في الواجب المتأخر ان كانت قدرة خاصة وهي القدرة في ظرف العمل فلا وجه لتقديمه على الواجب الفعلى وان كان أهم منه بل الامر بالعكس ، لفرض عدم وجوب حفظ القدرة له في ظرفه . وقد رتبنا على تلك الكبرى عدة من الفروع التي تقدمت .

العشرون - انه لا فرق في جريان الترتيب بين الواجبين العرضيين ، والواجبين الطوليين فهما من هذه الناحية على نسبة واحدة خلافاً لشیخنا الاستاذ (قده) حيث قد انكر جريانه في الواجبين الطوليين .

الواحدة والعشرون - ان موارد عدم قدرة المكلف على الجمع بين جزئين أو شرطين أو جزء وشرط داخلة في كبرى باب التعارض فيرجع الى قواعد ذلك الباب .

الثانية والعشرون - ان اطلاق الكتاب يتقدم على اطلاق غيره في مقام المعارضنة إذا لم يكن اطلاق غيره قطعياً ، كما إذا كان الدليل الدال على أحد الجزئين أو الشرطين اطلاقاً من الكتاب ، والدليل الدال على الآخر اطلاقاً من غيره ، فيتقدم الاول على الثاني في هذه الموارد اعني موارد عدم تمسك المكلف من الجمع بينهما بناء على القول بالتعارض فيها دون القول بالتزاحم .

الثالثة والعشرون - ان موارد عدم قدرة المكلف على الجمع بينها تتصور على صور :

١ - عدم تمسكته من الجمع بين ركتين ، فيدور الامر بين سقوط هذا الركن وسقوط الركن الآخر . وقد عرفت ان المتعين في هذه الصورة سقوط الصلة ، ولا موضوع لما دل على ان الصلة لا تسقط بحال .

٢ - عدم تمسكته من الجمع بين ركن بتهم مراتبه وبين مرتبة اختيارية آخر

وقد سبق ان المتعين في هذه الصورة سقوط تلك المرتبة .

٣ - عدم تمسكنه من الجمع بين مرتبة اختيارية لركن ومرتبة اختيارية لآخر .

وقد تقدم انه تقع المعارضة بين دليليهما ، فالمرجع هو قواعد بابها .

٤ - عدم تمسكنه من الجمع بين المرتبة الاختيارية من الركن وبين سائر الاجزاء أو الشرائط . وقد عرفت ان في هذه الصورة ايضاً تقع المعارضة بين دليليهما ، فلا بد من الرجوع الى مرجحاتها على تفصيل قد تقدم .

٥ - عدم تمسكنه من الجمع بين ركن بعرضه العريض وبين بقية الاجزاء أو الشرائط وقد سبق ان في هذه الصورة لا بد من تقديم الركن عليها من جهة ما دل على ان الصلة لا تسقط بحال .

٦ - عدم تمسكنه من الجمع بين الجزء والشرط وقد عرفت ان الصحيح في هذه الصورة ايضاً وقوع المعارضة بين دليليهما ، لا تقدم الجزء على الشرط .

الرابعة والعشرون - انه إذا تعذر قيد شرط أو جزء ، فإن كان مقوماً له فسقوطه لا محالة يوجب سقوط ذلك الشرط أو الجزء ، وإن لم يكن مقوماً له فسقوطه لا يوجب سقوط ذلك أصلاً ، فاذن الساقط هو خصوص القيد دون المقيد ، الخامسة والعشرون - إن ما ذكره شيخنا الاستاذ (قوله) من تطبيق كبرى باب التزاحم على تلك الفروعات غير تمام . وعلى تقدير التزل وتسليمه فما أفاده (قوله) من المرجحات لتقديم بعض الاجزاء أو الشرائط على بعضها الآخر لا يتم على اطلاقه ، كما سبق بصورة مفصلة .

تذليل : وهو ان شيخنا الاستاذ (قوله) قد قسم التزاحم الى سبعة اقسام :

الاول - التزاحم بين الحكمين من غير ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال . وقد تقدم الكلام فيه مفصلاً . وقلنا هناك انه ليس من التزاحم في شيء؛ بل هو من التعارض فلاحظ .

الثاني - التزاحم في الملاكات بعضها مع بعضها الآخر ، كان يكون في الفعل

جهة مصلحة تقتضى ايجابه . وجهة مفسدة تقتضى حرمته ، وهكذا . وقد سبق الكلام فيه ايضاً . وذكرنا هناك ان هذا النوع من التزاحم خارج عن محل الكلام بالكلية ، وان الامر فيه بيد المولى . وعليه ان يلاحظ الجهات الواقعية والملائكة النفس الامرية الكامنة في الافعال الاختيارية للعبد ، فيجعل الحكم على طبق ما هو الاقوى والام منها دون غيره ، واما إذا لم يكن احدهما اقوى من الآخر بل كانوا متساوين . فليس الحكم في هذه الصورة التخيير . كما هو الحال في التزاحم بين الاحكام بعضها مع بعضها الآخر . ضرورة ان التخيير فيها غير معقول فلا معنى لتخيير المولى بين جعل الحكم على طبق هذا وجعله على طبق ذاك . فان جعله على طبق كليهما غير معقول . وعلى وفق احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجع ، مع انه بلا مقتضى ، فاذن يسقطان معاً ، لأن الملاك المزاحم بالملك الآخر لا انزله اصلاً ، فعندئذ يمكن للمولى ان يجعل له الاباحة ، وكيف كان فهذا التزاحم خارج عما نحن فيه ، ولذا لا يمكن البحث عن جريان الترتب فيه وعدم جريانه ، كما ان في فرض التساوى بينهما ليس الحكم فيه التخيير مع انه مقتضى القاعدة في التزاحم بين حكمين مجموعين ، وفي فرض عدم التساوى الترجيح يكون بيد المولى دون العبد ، وهذا بخلاف التزاحم المبحوث عنه - هنا - .

الثالث - التزاحم الناشئ من عدم قدرة المكلف اتفاقاً ، كما هو الحال في التزاحم بين وجوب اتفاذه غريق واتفاقه غريق آخر ، فيما إذا لم يكن المكلف قادرأ على امثال كل منها معاً .

الرابع - التزاحم الناشئ من جهة وقوع المضادة بين الراجبين اتفاقاً ، فان المضادة بينهما إذا كانت دائمة فتقع المعارضنة بين دليليهما ، لوقوع المضادمة عندئذ في مرحلة الجعل ، لا في مرحلة الامثال والفعالية .

الخامس - التزاحم في موارد اجتماع الامر والنهى فيما اذا كانت هناك ماهيستان متعددتان ، ولم نقل ببراءة الحكم من احداهما الى الاخر ، بناء على ما هو الصحيح

من عدم صراحتة الحكم من الطبيعة الى مشخصاتها الخارجية ، فتقع المزاحمة بينها ، وهذا بخلاف ما إذا كانت هناك ماهية واحدة ، أو كانت ماهيتان متعددتان ، ولكن قلنا بالسراية ، فعندئذ تقع المعارضنة بين دليليها .

السادس - التزاحم في موارد التلازم الاتفاقى بين الفعلين ، كا إذا كان أحدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة ، كاستقبال القبلة واستبدار الجدى لمن سكن العراق وما والاه من البلاد لا مطلقاً ، فإذا كان أحدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة تقع المزاحمة بينهما ، وهذا بخلاف ما إذا كان التلازم بينهما دائمياً ، فإنه عندئذ يدخل في باب التعارض .

السابع - التزاحم بين الحرام والواجب فيها إذا كان الحرام مقدمة له ، كا إذا توقيف أفقاذ الفريق - مثلاً - على التصرف في مال الغير ، هذا فيها إذا لم يكن التوقف دائمياً ، وإنما فيدخل في باب التعارض .

ولتكن قد اشرنا فيما نقدم ان تقسيمه (قوله) التزاحم في موارد عدم قدرة المكلف على الجمع بين المزاحمين الى هذه الاقسام غير صحيح .

اما او لا فلانه لا اثر لهذا التقسيم أصلاً ، ولا ترتب عليه اية ثمرة ، وإنما يمكن تقسيمه الى ازيد من ذلك كما سبق .

واما ثانياً - فلان أصل هذا التقسيم غير صحيح . وذلك لأن القسم الثاني وهو ما إذا كان التزاحم ناشئاً عن المضادة بين الواجبين اتفاقاً داخل في القسم الأول . وهو ما إذا كان التزاحم فيه ناشئاً عن عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما اتفاقاً ، بدامة ان التضاد بين فعالين من باب الاتفاق غير معقول إلا من ناحية عدم قدرة المكلف عليهما معاً ، ولذا لا مضادة بينهما بالاضافة الى من كان قادرآ عليهما كذلك ، فاذن لامعنى لجعله قسماً آخر في مقابل القسم الاول .

واما ما ذكره (قوله) من ان المضادة بين الفعلين إذا كانت دائمية فتقع المعارضنة بين دليل حكيهما ، فهو لاما يقى في الصدرين الذين لا ثالث لهما وأما الصدرين

الذين لها ثالث فلا يتم . وقد تقدم ذلك بشكل واضح فلا نعيد .
واما القسم الثالث وهو التزاحم في موارد اجتماع الامر والنهى على القول
بالمجاز مع فرض عدم المندوبة في البين فهو داخل في القسم الرابع ، وهو ما إذا
كان التزاحم من جهة التلازم الاتفاق بين الفعلين في الخارج ، ضرورة ان التزاحم
في موارد الاجتماع على هذا القول ايضاً من ناحية التلازم بين متعلق الامر ومتصل
النهى في الوجود الخارجي ، فاذن لا معنى لجعله قسماً على حدة .

ونتيجة ما ذكرناه هي ان الصحيح تقسيم التزاحم الى ثلاثة أقسام :

الاول - ما اذا كان التزاحم ناشئاً من عدم قدرة المكلف اتفاقاً .

الثاني - ما اذا كان الحرام مقدمة لواجب .

الثالث - ما اذا كان ناشئاً من التلازم الاتفاق بين فعالين في الخارج .

اما القسم الاول - فقد تقدم الكلام فيه بصورة مفصلة .

بقي شيء قد تعرض له شيخنا الاستاذ (قوله) وهو ان التزاحم إذا كان بين
واجبين طوليين يكون كل منها مشروطاً بالقدرة عقلاً ، فان لم يكن الواجب المتأخر
أعم من الواجب المتقدم فقد ذكر (قوله) انه يتقدم الواجب المتقدم على المتأخر ،
فلا وجه للتخيير اصلاً ، ولكن قد ذكرنا سابقاً انه لا وجه لما أفاده (قوله)
هنا بل المتعين فيه للتخيير ، فان المتقدم زماناً إنما يكون مرجحاً اذا كان كل
منها مشرطياً بالقدرة شرعاً ، لا فيما اذا كان مشرطياً بها عقلاً ، فانه لا فرق
فيه بين ان يكون التزاحم بين واجبين عرضيين او طوليين اصلاً ، واما اذا كان
الواجب المتأخر اعم من الواجب المتقدم فقد ذكر (قوله) ان في هذه الصورة تقع
المزاحمة بين وجوب الواجب المتقدم ووجوب حفظ القدرة للواجب المتأخر في
ظرفه ، وبما ان الثاني اعم من الاول فيتقدم عليه ، وهذا ظاهر .

وإنما الكلام والاشكال في انه هل يمكن الالتزام بالترتيب في هذا الفرض
اعنى جواز تعلق الامر بالواجب المتقدم متربماً على عصيان الامر المتعلق بالواجب

المتأخر أم لا وجهان بل قولان :

فقد اختار (قده) القول الثاني . وافق في وجه ذلك هو أن القول بامكان الترتب هنا يتنقى على جواز الشرط المتأخر ، بان يكون العصيان المتأخر شرطاً لتعلق الأمر بالمتقدم . وقد ذكرنا استحالته وانه غير معقول . ودعوى - انه لا مانع من الالتزام بكون الشرط هو عنوان التعقب ، كما التزمنا بذلك في اشتراط التكليف بالقدرة في الواجبات التدريجية كالصلة وما شاكلها . وعليه فلا يلزم الالتزام بالشرط المتأخر - يدفعها بان جعل عنوان التعقب شرطاً يحتاج الى قيام دليل عليه ، ولا دليل في المقام . واما في الواجبات التدريجية فقد دل الدليل على ذلك .

الثاني - ان العمدة في جواز تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب هي ان الواجب المهم مقدور للمكلف في ظرف عصيان الأمر بالواجب الامر ، وقابل لتعلق التكليف به عندئذ ، من دون ان يستلزم ذلك محذور طلب الجميع كما عرفت ، نعم المهم إنما لا يكون مقدوراً في ظرف امثال الأمر بالامر ، وهذا لا يضر بعد ما كان مقدوراً في ظرف عصيانه . وهذا الوجه غير جار فيها نحن فيه ، ضرورة ان عصيان الواجب المتأخر في ظرفه لا يوجب قدرة المكلف على الواجب المتقدم وجواز صرفها في امثاله ، والمفروض ان الخطاب بحفظ القدرة على الواجب المتأخر فعلى من ناحية ، وأهم من ناحية اخرى . ومن المعلوم انه مع هذا الحال مانع من صرف القدرة في الواجب المتقدم ، ولا يكون المكلف في هذا الحال قادرآ عليه ، لانه معجز عنه ، فلا يعقل تعلق الأمر به عندئذ ، لاستلزماته طلب الحال ، لفرض انه مأمور فعلاً بحفظ القدرة في هذا الحال ، فلو كان مع ذلك مأموراً باتيان الواجب المتقدم ، للزم المحذور المذبور .

وعلى الجملة فلماك امكان الترتب وهو كون المهم مقدوراً في ظرف عصيان الامر غير موجود ، هنا ، وذلك لانه في ظرف تحقق عصيان الواجب المتأخر وجوده يتنقى الواجب المتقدم باتفاقه موضوعه ، فلا يعقل كونه مقدوراً عندئذ

ضرورة ان القدرة لا تتعلق باصر متقدم من قرمن زمانه ، واما في ظرف الواجب المتقدم وقبل بجي زمان عصيان الواجب المتأخر فهو مأمور بحفظ القدرة له فعلا ، ومعه اى - مع حفظ القدرة - لا يكون الواجب المتقدم مقدورا ، ليكون قابلا لتعلق الامر به .

وتخيل - ان الشرط إنما هو العزم والبناء على عصيان المتأخر في ظرفه ، لأنفس العصيان . وعليه فلا يلزم المحذور المزبور - فاسد ، وذلك لأن الشرط لو كان هو العزم والبناء على العصيان لا نفسه ، للزم طلب الجمع بين الضدين ، لفرض ان كلا الأمرين في هذا الآن فعلى ، أما الامر بالأهم فلفرض عدم تحقق عصيانه بعد ، فلا موجب لسقوطه ، واما الامر بالمهم فلفرض تتحقق شرطه وهو العزم والبناء على العصيان .

فقد تحصل ما ذكرناه انه كلام لا يمكن ان يكون عصيان الواجب المتأخر في ظرفه شرطا ، كذلك لا يمكن ان يكون العزم عليه شرطا .

الثالث - ان توم كون الشرط لتعلق الامر بالمتقدم إنما هو عصيان الامر بحفظ القدرة للمتأخر ، او العزم على عصيانه ، وعلى هذا فلا محذور في البين ، وان المحذور إنما هو على أساس كون الشرط له عصيان الامر للمتأخر لا أصل له أبدا .

والوجه فيه اما كون العزم على عصيانه فقد عرفت ان شرطيته تستلزم طلب الجمع بين الضدين ، ولا يعقل ان يكون شرطا ، لانه خلاف مفروض القول بالترتيب . واما عصيانه المتتحقق باعمال القدرة في غير الامر فشرطيته غير معقوله ، وذلك لأن المكلف في ظرف ترك التحفظ بقدرته للواجب المتأخر ، لا يخلو أمره من ان يصرفها في المهم أو ان يصرفها في فعل آخر ، ضرورة ان عصيان الامر به لا يتحقق إلا بصرفها في أحدهما . وعليه فيستحيل اشتراط الامر بالمهم به على كلام التقديرين .

اما على الاول (وهو اشتراطه بالعصيان المتحقق بفعل المهم) فلانه يستلزم اشتراط الامر بالشيء بوجوهه وتحققه في الخارج ، وهو محال ، لانه طلب الحال واما على الثاني (وهو اشتراطه بالعصيان المتحقق بفعل آخر) فلانه يستلزم تعلق الامر بالمحال ، لأن في فرض صرف المكلف قدرته في فعل آخر يستحيل له الاتيان بالمهم ، لفرض انه ليس له إلا قدرة واحدة ، فلو صرف تلك القدرة في غيره ، فلا حالة لا يقدر عليه ، مع انه لا معنى لاشتراط الامر بالمهم بصرف القدرة فيما هو اجنبي عن الام والمهم معًا .

ونتيجة ما ذكرناه هي انه لا يمكن الترتيب في امثال هذا المورد ، بل يتبع حفظ القدرة للواجب المتأخر .

وللمناقشة فيها افاده (قده) مجال واسع .

اما ما افاده او لامن ان القول بالترتيب هنا يرتكز على القول بجواز الشرط المتأخر ، وهو محال فيرده ما حققناه في بحث الواجب المطلق والمشروط من انه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر ، وانه يمكن من الامكان ، غاية الامر ان وقوعه في الخارج يحتاج الى دليل والمنروض أن الدليل عليه في المقام موجود ، وهو ان العقل مستقل بلزوم التحفظ بخطاب المولى بالمقدار الممكن ، ولا يجوز رفع اليد عنه بوجه من الوجه اى لازعن اصله ولا عن اطلاقه ما لم تقتضيه الضرورة . وعليه فاذا وقعت المزاحمة بين التكليفين لا يمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتنال ، لاماناص له من الالتزام بالأخذ بأحد هما معيناً ، إذا كان واحداً الترجيح ، كما إذا كان أُم ، ورفع اليد عن الآخر ، ولكن حينئذ يدور الامر بين ان يرفع اليد عن اصله أو عن اطلاقه ، وبما اننا قد حققنا امكان الترتيب ، وقد ذكرنا ان معناه عند التحليل عبارة عن تقيد اطلاق الامر بالمهم بترك امثال الامر بالام ، وعدم الاتيان بتعلقه في الخارج ، وقد قلنا ان هذا التقيد ليس تقيداً حادثاً بحكم العقل ، بل هو نتيجة اشتراط التكليف بالقدرة ، فلا حالة يكون المفروض هو اطلاقه

لا اصله ، ضرورة ان رفع اليد عنه عندئذ بلا موجب ومقتضى ، وهو غير جائز ، وهذا معنى الدليل على وقوع هذا الشرط .

أو فقل ان اشتراط التكليف بالمتقدم بعصيان الواجب المتأخر ، وعدم الاتيان بمتعلقه على نحو الشرط المتأخر أمر يمكن في نفسه ، ولكن وقوعه في الخارج يحتاج الى دليل ، والدليل على وقوعه في المقام هو نفس البناء على امكان الترب وجوازه ، لما عرفت من ان حقيقة الترتيب ذلك الاشتراط والتقييد ، ولا نعني به غير ذلك . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد ذكرنا ان امكان الترتيب يكفي لوقوعه ، فلا يحتاج وقوعه في الخارج الى دليل خاص . وعليه فيلزم بوقوع ذلك الاشتراط لا محالة ، وهذا واضح .

ولو تزينا عن ذلك وسلمينا استحالة الشرط المتأخر فلا مانع من الالتزام بكون الشرط هو عنوان التعقب ، وذلك لانه إذا بثنا على امكان الترتيب وان الساقط إنما هو اطلاق الخطاب دون اصله ، فلا بد من التحفظ عليه بحكم العقل بشكل من الاشكال ، فإذا فرض انه لم يمكن تقييد اطلاقه بعصيان التكليف بالمتاخر فلا مناص من الالتزام بتقييده بعنوان التعقب ، أو بالغرض على عصيانه فا ذكره (قدره) من ان اشتراط التكليف به يحتاج الى دليل خاص لا يرجع الى معنى محصل ، ضرورة انه بعد البناء على ان الساقط هو اطلاق الخطاب لا اصله من ناحية ، وعدم امكان اشتراطه وتقييده بعصيان التكليف بالمتاخر من ناحية اخرى ، لم يكن مناص من الالتزام بتقييده بعنوان التعقب أو الغرم على عصيانه ، لانه المقدار الممكن . ومن المعلوم ان هذا لا يحتاج الى دليل خاص في المقام .

وبكلمة اخرى انا قد ذكرنا سابقاً ان كون أحد الخطابين مشروطاً بترك امثال الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه في الخارج لم يرد في لسان دليل من الادلة ، لنقتصر على مقدار مدلوله ، ونأخذ بظاهره ، بل هو من ناحية حكم العقل بعدم امكان تعلق الخطاب الفعلى بامرین متضادین ، إلا على هذا الفرض والتقدير ،

ضرورة استحالة تعلقه بكل منها مطلقاً وفي عرض الآخر . وعليه فاذا لم يكن تقيد اطلاق الخطاب بالهم بترك امثال خطاب الامر وعصيائه من جهة استلزماته جواز الشرط المتأخر - وهو مقتضى على الفرض - يستقل العقل بتقديمه بالعزم عليه أو يعني ان التعقب بمعنى هذا الملاك وهو ان الساقط اطلاقه دون اصله ، ضرورة ان هذا يقتضى تقديره بشيء ما ، ولا فرق بين أن يكون التقيد بهذا أو بذلك بنظر العقل ابداً ، فاذا لا موجب لرفع اليد عن اصل الامر بالهم ، ضرورة انه بلا مقتضى ، بل لا بد من تقديره بشيء كالعزم على المعصية ، أو عنوان التعقب بها أو نحو ذلك.

واما ما ذكره (قوله) من ان شرطية العزم تستلزم طلب الجمع بين الصدرين فلا يمكن المساعدة عليه . والوجه فيه هو ان ذلك يتبنى على نقطة واحدة وهي ان يكون العزم بحدودته شرطاً لفعالية الامر بالهم ، ففقط لا حالة يلزم طلب الجمع بينها ضرورة ان بعد حدوثه يصير الامر بالهم فعلياً ومطلقاً ، كالامر بالأام فيقتضى كل منها ايجاد متعلقة في الخارج في عرض الآخر وعلى نحو الاطلاق ، وهو معنى طلب الجمع ، إلا ان تلك النقطة خاطئة جداً وغير مطابقة للواقع . وذلك لأن الشرط ليس هو حدوث العزم آناماً ، بل الشرط هو العزم على المعصية على نحو الدوام والاستمرار ، بمعنى ان حدوثه شرط لحدوث الامر بالهم وبقاءه شرط لبقاءه .

وبكلمة اخرى انه لا فرق بين كون الامر بالهم مسروطاً بالعزم على العصيان أو بنفس العصيان من هذه الناحية اصلاً ، لما ذكرناه سابقاً من ان الشرط لفعالية الامر بالهم ليس حدوث العصيان آناماً ، وإلزام المحدود المذبور وهو طلب الجمع بين الصدرين في الآن الثاني والثالث . وهكذا ، لفرض ان الامر بالهم في هذا الآن ولو مع ارتقاء العصيان فيه باق على حاله ، والمفروض ان الامر بالأام أيضاً موجود في هذا الآن فاذا يجتمع الامر بالهم والامر بالأام في زمان واحد على نحو الاطلاق ، وهو غير معقول ، فاذا لا فرق بين كون الشرط هو العزم على

عصيان الأمر بالاهم أو نفس عصيانه في النقطة المزبورة ، فان الالتزام بتلك النقطة في شرطية كلا الامرین يستلزم مخزور طلب الجماع ، من دون فرق بينهما من هذه الناحية ابداً .

ولكن العجب من شيخنا الاستاذ (قده) انه كيف التزم بتلك النقطة في شرطية العزم ، ولا جلها قال بعدم امكان كونه شرطاً لاستلزم المخزور المذكور غالباً عن ان الالتزام بهذه النقطة في شرطية نفس المصيان ايضاً يستلزم ذلك ، فلا فرق بينهما من هذه الجهة اصلاً .

ولتكن بما ان تلك النقطة خاطئة كما عرفت فلا مانع من الالتزام بكون العزم شرطاً على الشكل المتقدم ، ولا يتلزم معه طلب الجماع ، وذلك لما تقدم بصورة مفصلة من ان الامر بالهم بما انه مشروط بعصيان الأمر بالاهم أو بالعزم على عصيانه ، فلا يلزم من اجتماعها في زمان واحد طلب الجماع ، بل هو مناف ومضاد له ، كما سبق .

واما ما افاده (قده) ثانياً من ان الترتيب إنما يجري فيما اذا كان المهم مقدوراً في ظرف عصيان الأمر بالاهم وعدم الاتيان بمتعلقه ، وفي المقام بما ان الامر ليس كذلك ، فلا يمكن الالتزام بالترتيب فيه ، فقد ظهر فساده ما ذكرناه من انه لامانع من الالتزام بكون عصيان الواجب المتأخر في ظرفه شرطاً لوجوب الواجب المتقدم على نحو الشرط المتأخر ، بناء على ما حقيقناه من امكانه ، غاية الامر وقوعه في الخارج يحتاج الى دليل ، وفي المقام الدليل على وقوعه موجود ، وهو عدم جواز رفع اليد عن أصل التكليف ما دام يمكن التحفظ عليه بنحو من الانحاء ، وهنا يمكن التحفظ عليه على نحو الالتزام بالشرط المتأخر .

ودعوى ان المعتبر في جريان الترتيب ان يكون المهم مقدوراً في ظرف عصيان الواجب الامر ، وفي المقام بما انه لا يمكن مقدوراً في ظرف عصيانه ، فلا يجري فيه الترتيب .

مدفوعة بان المهم وان لم يكن مقدوراً في ظرف عصيان الامر ، ضرورة استحالة تعلق القدرة بامر متقدم منصرم زمانه ، إلا انه مقدور في ظرفه عقلانياً وشرعاً . اما عقلانياً فواضح . واما شرعاً ففترض انه في نفسه امر سائغ ومشروع وعليه فلا مانع من تعلق الامر به على تقدير عصيان الامر بالامر في ظرفه .

وتخيل ان وجوب حفظ القدرة له معجز عن الاتيان بالمهم ، فلا يكون معه قادراً عليه شرعاً فاسد جداً ، وذلك لأن وجوب حفظ القدرة له لو كان مانعاً عن تعلق الامر بالمهم ووجباً لخروجه عن القدرة ، لكان وجوب الامر فيما اذا كان في عرض المهم ايضاً كذلك ، ضرورة ان الامر بالامر لا يسقط بمجرد عصيانه ، ولذا فلنا ان لازم القول بالترتب هو اجتماع الامر بالامر والامر بالمهم في زمان واحد . وعليه فإذا فرض ان وجوب حفظ القدرة للواجب الامر فيما اذا كان متاخراً عن المهم زماناً مانع عن تعلق الامر بالمهم ومعجز عنه شرعاً . لكان وجوب الامر فيما اذا كان مقارناً معه زماناً اولى بالمنع والتسبیح عنه ، مع انه (قدره) قد التزم بالترتب في هذا الفرض اعني ما اذا كان الواجب الامر مقارناً مع المهم زماناً ، وبذلك نعلم ان الامر بالامر في ظرف عصيانه لا يكون مانعاً عن تعلق الامر بالمهم ولا يوجد عجز المكلف عنه شرعاً .

والسر في ذلك واضح وهو ان الامر بالامر إنما يمنع عن تعلق الامر بالمهم إذا كان في عرضه وعلى الاطلاق ، لا فيما اذا كان في طوله وعلى نحو الترتيب ، لما عرفت من عدم التناقض بين مقتضى الامرین كذلك . وعليه فلا يكون الامر بالامر معجزاً مولوياً عن الاتيان بالمهم على الشكل المزبور ، ليكون مانعاً عن تعلق الامر به فا افاده (قدره) من ان العمدة في القول بجواز الترتيب هو كون المهم مقدوراً في ظرف عصيان الامر بالامر ، ان اراد بذلك ان الامر بالامر قد سقط في هذا الظرف فعليه فلا مانع من تعلق الامر بالمهم ، فهو خلاف فرض القول بالترتب فان لازم هذا القول كاعرفت هو اجتماع كلا الامرین في زمان واحد ، وعدم

سقوط الأمر بالأئم بالعصيان ، لما تقدم من أن الأمر به مطلق بالإضافة إلى حالى امتثاله وعصيائه ، وحالى الاتيان بالتهم وعدم اتيانه ، فالالتزام بسقوط الأمر بالأئم في ظرف عصيانه والاتيان بالتهم مناف للالتزام بالقول بالترتب ، ضرورة ان تعلق الأمر بالتهم في ظرف سقوط الأمر عن الأئم خارج عن محل الكلام في جواز الترتيب وعدم جوازه ، كما تقدم ذلك بصورة مفصلة ، فلاحظ . وان اراد ان الأمر بالأئم باق في هذا الحال كما هو المفروض ومع ذلك لا مانع من تعلق الأمر بالتهم على نحو الترتيب ، وان الأمر بالأئم لا يكون مانعاً منه ، ولا يوجب عجز المكلف عنه ، فنقول ان وجوب حفظ القدرة أيضاً كذلك ، بمعنى انه لا يكون مانعاً منه ، لفرض انه لا تناقض بين الأمر بالتهم ووجوب حفظ القدرة للواجب المتأخر الأئم في ظرفه على هذا التقدير - أى على تقدير عصيانه وعدم الاتيان ب المتعلقة في زمانه . نعم لو كان الأمر به في عرضه وعلى نحو الاطلاق لكان مانعاً منه وغير جائز قطعاً .

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه قد أصبحت ان ما افاده شيخنا الاستاذ (فده) لا يرجع بالتحليل العلمي الى معنى محصل اصلاً .

ونانياً لو تزلنا عن ذلك وسلمنا ان الشرط المتأخر غير جائز ، إلا انه لا مانع من الالتزام بكون الشرط لتعلق الأمر بالتهم هو عنوان تعقبه بعصيان الأئم في ظرفه ، أو بالعزم على عصيانه ، ضرورة انه لا موجب لرفع اليدين عن اطلاق دليله (دليل وجوب المهم) بالإضافة إلى هذا الحال - اعني حال تعقبه بعصيان الأئم أو بالعزم عليه - فاللازم إنما هو رفع اليدين عن اطلاقه بمقدار تقتضيه الضرورة ومن المعلوم أنها لا تقتضى أزيد من رفع اليدين عن اطلاقه بالإضافة إلى حال امتثال الواجب الأئم في ظرفه لا مطلقاً .

فالنتيجة هي لزوم التحفظ على أصل الدليل والخطاب ورفع اليدين عن اطلاقه، فإن اطلاقه منشأ التزاحم دون أصله ، فرفع اليدين عنه بلا موجب ، وهو غير جائز.

واما ما ذكره ثالثاً من ان الامر بالمهم لا يمكن ان يكون مشروطاً بعصيان الامر بحفظ القدرة للواجب المتأخر الامر ، لأن ترك التحفظ على القدرة له اما بصرفها في الواجب المهم ، او بصرفها في شيء آخر ، فعلى الاول ، يلزم اشتراط وجوب الشيء بوجوده في الخارج ، وهو الحال ، وعلى الثاني يلزم التكليف بال الحال ضرورة ان مع صرف القدرة في غير المهم يستحيل المهم .

فيزيد عليه ان ما افاده (قوله) إنما يتم بناء على الالتزام بنقطة واحدة ، وهي ان يكون ترك التحفظ على القدرة للواجب المتأخر عين صرفها في الواجب المتقدم المهم ، او صرفها في شيء آخر ، فعندئذ يلزم الحذر الذي افاده (قوله) إلا ان تلك النقطة خاطئة جداً وبعيدة عن الواقع بمرأحل ، وذلك ضرورة ان ترك التحفظ على القدرة ليس عين فعل المهم أو فعل آخر ، فان معنى التحفظ هو ابقاء القدرة على حالها وعدم اعدها في شيء ، وهو ملازم هنا لترك المهم وعدم الاتيان به في الخارج ومعنى ترك التحفظ بها عدم ابقائها على حالها وهو ملازم في المقام لفعل المهم أو لفعل آخر ، لا انه عينه ، كما هو واضح .

وعليه فلا يلزم من اشتراط وجوب المهم بترك التحفظ اشتراط وجوب الشيء بوجوده وتحقيقه ، ليقال انه الحال ، بل الحال هنا عندئذ كالحال في بقية موارد التزاحم . - مثلاً - إذا وقعت المزاحمة بين وجوب الصلاة في آخر الوقت ووجوب الازالة ، فكما ان ترك الصلاة في الخارج ملازم اما لفعل الازالة فيه او لفعل غيرها ، فـ كذلك ترك التحفظ على القدرة ملازم في الخارج اما لفعل المهم او لفعل غيره ، فـ كما انه لا مانع من اشتراط وجوب الازالة بترك الصلاة ، فـ كذلك لا مانع من اشتراط وجوب المهم بترك التحفظ .

فا افاده شيخنا الاستاذ (قوله) من ان عصيان وجوب حفظ القدرة اما ان يتحقق بصرف القدرة في المهم او بصرفها في فعل آخر ، وعلى كلا التقديرتين لا يعقل اشتراط الامر بالمهم به لا يرجع الى معنى صحيح ، وذلك لأن عصيانه

يتحقق بتركه ، اي بترك التحفظ ، غاية الامر انه في الخارج ملازم اما لفعل المهم او لفعل غيره ، كما هو الحال في بقية موارد التزاحم من دون فرق بينهما من هذه الناحية اصلا ، لأن عصيانه عين فعل المهم في الخارج أو عين فعل آخر ، لذا يمكن اشتراط وجوبه به ، وهذا لعله من الواضحات الاولية ، فاذن لا مانع من الاشتراط المزبور من ناحية ما افاده (قوله) .

ولكن يمكن منه من ناحية اخرى ، وهي ان وجوب حفظ القدرة ليس وجوبا شرعاً مطلقاً ، بل وجوبه واجب عقلي . وعليه فلا معنى لوقوع المزاحمة بينه وبين وجوب المهم ، ضرورة انه لا شأن للوجوب العقلي ، الا ادراكه حفظ القدرة للواجب المتأخر الامر ، فاذن لا حالة تكون المزاحمة بين وجوب المهم ووجوب الامر في ظرفه ، ومعه يكون وجوب المهم مشروطاً بعصيان الامر بالامر وعدم الاتيان ب المتعلقة في الخارج ، ولا معنى لاشتراط وجوبه بعصيان وجوب حفظ القدرة ، لما عرفت من ان وجوبه عقلي ولا واقع موضوعي له ماعدا ادراك العقل ، ولا يكون في خلافته عصيان .

نعم لو قلنا باستحالة الشرط المتأخر فلا مانع من الالتزام بكون وجوبه مشروطاً بترك حفظ القدرة خارجاً ، كما انه لا مانع من الالتزام بكونه مشروطاً بعنوان التعقب أو العزم على العصيان .

واما القسم الثاني - وهو ما إذا وقعت المزاحمة بين حرمة المقدمة ووجوب ذيها فقد تقدم الكلام فيه في بحث مقدمة الواجب بصورة مفصلة ، فلا حاجة الى الاعادة فلاحظ .

واما القسم الثالث - وهو ما اذا وقعت المزاحمة بين فعالين متلازمين في الخارج اتفاقاً ، كما اذا كان احدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة ، كاستقبال القبلة واستديبار الجدى لمن سكن العراق وما والاه من البلاد لا مطلقاً ، فلا بد فيه أيضاً من الرجوع الى قواعد ومرجحات باهيا ، فان كان احدهما اهم من الآخر

فيقدم عليه وإن كانا متساوين فيحكم بالتخمير بينهما ، ولا إشكال فيه من هذه الناحية أصلا ، وإنما الكلام فيه من ناحية أخرى ، وهي أنه هل يمكن الالتزام بالترتب فيه أم لا ؟

فتقول : أنه لا يمكن الالتزام به أصلا . والوجه في ذلك واضح ، وهو أنه لا يعقل أن تكون حرمة استدبار الجدي مشروطة بعصيان الأمر باستقبال القبلة وعدم الاتيان ب المتعلقة ، ضرورة أن ترك استدبار الجدي في هذا الحال قهرى ومعه لا معنى للنهى عنه ، فإنه لغو مغض وطلب للحاصل ، فلا يصدر من الحكيم ، وكذا لا يعقل أن يكون وجوب استقبال القبلة مشروطاً بعصيان النهى عن استدبار الجدي والاتيان ب المتعلقة ، بدأه أنه ضروري الوجود عند عصيان النهى عن الاستدبار ، ومعه لا يمكن تعليق الأمر به ، لأنه لغو وطلب للحاصل .

فالنتيجة هي أنه لا يمكن الالتزام بالترتب في خصوص هذا الصنف من المتلازمين لا من جانب واحد ولا من جانبيه ، وهذا واضح .

بـقـيـ هـنـاـشـيـ ، وـهـوـ اـنـ شـيـخـنـاـ الاـسـتـاذـ (ـقـدـ)ـ قـدـ انـكـرـ جـرـيـاـنـ التـرـبـ فـيـ موـارـدـ اـجـتـمـاعـ الـاـمـرـ وـالـنـهـيـ بـنـاءـ عـلـيـ القـوـلـ بـالـجـواـزـ وـوـقـوـعـ المـراـحـةـ بـيـنـهـمـاـ . وـبـيـانـ ذـلـكـ هوـ اـنـ لـوـ قـلـنـاـ بـاـنـ التـرـكـيـبـ بـيـنـهـاـ اـنـخـادـيـ كـاـ اختـارـهـ المـحـقـقـ صـاحـبـ الـكـفـاـيـةـ (ـقـدـ)ـ بـدـعـوـيـ اـنـ تـعـدـدـ الـعـنـوانـ لـاـ يـوـجـبـ تـعـدـدـ الـمـعـنـونـ فـتـدـخـلـ الـمـسـأـلـةـ فـيـ كـبـرـيـ بـابـ التـعـارـضـ ، فـلـابـدـ مـنـ الرـجـوعـ إـلـىـ قـوـاعـدـ ذـلـكـ الـبـابـ ، وـاـمـاـ انـ قـلـنـاـ بـاـنـ التـرـكـيـبـ بـيـنـهـمـاـ اـنـضـمـاـيـ بـاـنـ تـكـوـنـ هـنـاكـ مـاـهـيـتـاـنـ مـتـهـدـتـاـنـ ذـاتـاـ وـحـقـيقـةـ ، وـلـكـنـ بـنـيـنـاـ عـلـىـ سـرـايـةـ الـحـكـمـ مـنـ اـحـدـاـهـاـ إـلـىـ الـاـخـرـ ، فـايـضاـ تـدـخـلـ فـيـ ذـلـكـ الـبـابـ ، وـتـقـعـ الـمـعـارـضـةـ بـيـنـ دـلـيـلـيـمـاـ فـلـابـدـ مـنـ الرـجـوعـ إـلـىـ قـوـاعـدـهـاـ . وـاـمـاـ اـذـاـ بـنـيـنـاـ عـلـىـ عـدـمـ السـرـايـةـ كـاـنـهـوـ الصـحـيـحـ ، فـعـنـدـئـذـ اـنـ كـانـ هـنـاكـ مـنـدوـحةـ فـلـاـ تـزـاحـمـ أـيـضاـ ، لـفـرـضـ قـدـرـةـ الـمـلـكـ عـلـىـ اـمـتـالـ كـلـاـ الـحـكـمـيـنـ مـاـ ، وـاـمـاـ اـذـاـ لمـ تـكـنـ مـنـدوـحةـ فـيـ الـبـيـنـ فـتـقـعـ الـمـراـحـةـ بـيـنـهـمـاـ ، فـاـذـنـ لـابـدـ مـنـ الرـجـوعـ إـلـىـ مـرـجـحـاتـ وـقـوـاعـدـ بـاـهـاـ . وـهـذـاـ لـاـ كـلامـ فـيـ ، وـإـنـماـ

الكلام في ناحية أخرى ، وهي انه هل يمكن الالتزام بالترتيب فيه ام لا ؟ فقد ذكر شيخنا الاستاذ (قدره) انه لا يمكن الالتزام بالترتيب فيه ببيان ان عصيـان النهى في مورد الاجتماع اما ان يكون باتيان فعل مضاد للامر به في الخارج وهو الصلة . - مثلا - كان يستغل بالأكل أو الشرب أو ما شاكل ذلك ، واما ان يكون بنفس الاتيان بالصلة ، وعلى كلا التقديرين لا يمكن أن يكون الأمر بالصلة مشروطاً به ، اما على التقدير الأول فلانه يلزم ان يكون الأمر باحد الضدين مشروطاً بوجود الصند الآخر ، وهذا غير معقول ، لأن مردده الى طلب الجميع بين الصدين في الخارج ، لفرض انه امر بایجاد ضد على تقدير وجود صند آخر . واما على التقدير الثاني ، فلانه يلزم ان يكون الأمر بالشيء مشروطاً بوجوده في الخارج ، وهو غير معقول ، لانه طلب الحاصل . كما لا يخفى

ولتكن للمناقشة فيما افاده (قدره) مجال واسع . وهي ان النهى عنه في المقام إنما هو السكون في الأرض المخصوصة ، لانه تصرف في مال الغير حقيقة ومصدق للنصب . ومن الواضح جداً انه لا مانع من اشتراط الأمر بالصلة على عصيـان النهى عنه ، كان يقول المولى لا تكن في ارض الغير وان كنت فيها فتتجـب عليك الصلة ، فيكون الأمر بالصلة معلقاً على عصيـان النهى عن السـكون فيها ، ولا يلزم من اشتراط امرها بعصيـانه أحد المذكورين المذكورين ، اعني بهما لزوم طلب الجميع بين الصدين ، واشتراط الأمر بالشيء بوجوهه ونحوـته في الخارج .

والوجه في ذلك هو ان لزوم المذكور الأول يبني على ركيزة واحدة وهي ان يكون الأمر بالصلة مشروطاً بتحقق احد الافعال الخاصة فيها كالأكل والنوم والشرب وما شاكل ذلك ، فان اشتراط امرها به لا حالة يستلزم المذكور المزبور وهو طلب الجميع بين الصدين ، ضرورة ان مرد هذا الاشتراط الى تعلق الأمر بالصلة على تقدير تحقق احد تلك الافعال الخاصة المضادة لها ، إلا ان تلك الركيزة خاطئة جداً وليس لها واقع موضوعي ، وذلك لما عرفت من ان الأمر

بالصلة مشرط بالكون في الأرض المقصوبة ، لا باحد تلك الاعمال الخاصة الوجودية . ولذا لو فرض خلو المكلف عن جميع تلك الاعمال الخاصة ، فمع ذلك كونه فيها تصرف في مال الغير ومصداق للغصب

وعلى ضوء هذا الاصل فلا مانع من تعلق الأمر بالصلة على تقدير تحقق عصيان النهي عن الكون فيها ، فإذا تحقق تتحقق الأمر بها لا بحاله .

وبعبارة أخرى المفروض ان المكلف قادر على الصلة عند كونه في الأرض المقصوبة وان فرض كونه في ضمن احد الاعمال المزبورة ، لفرض انه قادر على تركه والاستغلال بالصلة ، ومع القدرة عليها لا مانع من الأمر بها .

ومن ذلك يظهر الفرق بين اشتراط الأمر بالصلة بالكون في الأرض المقصوبة واحتراطه باحد الاعمال الخاصة الوجودية فيها كالأكل والشرب وما شاكلها ، وهو ان الأمر بالصلة لو كان مشرطًا باحد تلك الاعمال الخاصة المضادة لها فلا بحالة يلزم محدود طلب الجمع بين الضدين ، وذلك لفرض ان الأمر بالصلة عندئذ تابع لتحقق ذلك الفعل المضاد لها في الخارج حدوثًا وبقاء يعني ان حدوثه موجب حدوث الأمر بها وبقاءه موجب لبقاء الأمر بها . وعليه فلا بحالة يلزم طلب الجمع بين الضدين ، وهذا بخلاف ما إذا كان مشرطًا بالكون فيها لفرض انه ليس مضاداً لها ، فإنه كما يتتحقق في ضمنها كذلك يتتحقق في ضمن غيرها من الاعمال الوجودية ، فاذن لا يلزم من اشتراط الأمر بالصلة به المحدود المتقدم .

وسره ما أشرنا اليه من انه إذا تحقق الكون في الأرض المقصوبة تتحقق الأمر بها ، ومع تتحقق الأمر بها لا بحالة يجب اتيانها وترك غيرها من الاعمال الخاصة ، وذلك لفرض ان فعلية امرها تدور مدار تتحقق الكون فيها حدوثًا وبقاء .

ولكن العجب من شيخنا الاستاذ (قده) فإنه كيف غفل عن هذه النقطة وقال ان اشتراط الأمر بالصلة بعصيان النهي عن الكون في الأرض المقصوبة المتحقق في ضمن أحد الاعمال الخاصة يرجع الى طلب الجمع بين الضدين ، مع انه

فرق واضح بين اشتراط الأمر بها بعصيان النهي عن الـالكون فيها ، واشترط
الأمر بها بعصيان النهي عن أحد تلك الأفعال الـالوجودية ، فان الأول لا يستلزم
طلب الجمع دون الثاني ، كما هو واضح .

واما لزوم المذور الثاني ، فهو يبنت على ان يكون الـالكون في الأرض المقصوبة
عين الصلة خارجاً ومتحدداً معها ، وهذا خلاف مفروض الكلام ، فانه فيما إذا
كان لكل منها وجود مستقل ، غاية الأمر ان وجود احدها وهو الصلة في
في الخارج ملازم لوجود الآخر فيه وهو النصب ، ولأجل ذلك تقع المزاحمة بينهما
وقد تقدم ان مورد الاجتماع على القول بالاتحاد داخل في كبرى باب التعارض دون
التزاحم . واما على القول بالجواز وتعدد المجتمع فيحيث ان الـالكون والصلة في مورد
الاجتماع من المتلازمين الذين لها ثالث فلا مانع من ان يكون الأمر بالصلة مشروطاً
بعصيان النهي عن الـالكون فيها ، ضرورة ان المكلف عند الـالكون فيها قادر على
اتيان الصلة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى المفروض ان الصلة سايقة في
نفسها وليس مبغوضة ومصداقاً للمحرم .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا مانع من تعلق الأمر بالصلة
متربةً على عصيان النهي عن الـالكون فيها بناء على ما حققناه من امكان الترتيب وانه
لا مناص من الالتزام به . واما مذور اشتراط الأمر بالشيء بتحققه وجوده في
الخارج إنما يلزم في المقام بناء على ان يكون الأمر بالصلة فيها مشروطاً بالصلة فيها
وهو من الفساد بمكان من الوضوح . نعم لو فرض ان الـالكون في الأرض المقصوبة
مطلوب للصلة خارجاً ، بحيث لا يمكن تتحققه فيها بدونها اصلاً ، لـكانت مرد
اشتراط الأمر بالصلة بعصيان النهي عنه الى ذلك لا محالة ، إلا انه فرض خاطئ
 جداً وغير مطابق للواقع قطعاً .

ثم انه لو تزلنا عن ذلك وفرضنا عدم امكان الترتيب من هذا الطرف اعني
ترتيب الأمر بالصلة على عصيان النهي عن الـالكون في الأرض المقصوبة ، إلا انه

لامانع من الالتزام به من الطرف الآخر ، وهو ترتيب حرمة السكون فيها على عصيان الامر بالصلة وعدم الاتيان ب المتعلقة في الخارج ، فيما اذا كان ام منها او مساويا لها ، ضرورة انه لا يلزم من الالتزام بالترتيب في هذا الطرف اى محظوظ توهم لزومه من الالتزام به في ذاك الطرف . وهذا واضح .

فالنتيجة قد اصبحت ما ذكرناه انه لا مانع من الالتزام بالترتيب في موارد الاجتماع على القول بالجواز بناء على وقوع التزاحم بين الحكمين . ولكن قد ذكرنا ان هذا ليس قسما آخر للتزاحم بل هو داخل في التزاحم بين الفعلين المتلازمين اتفاقاً تلخص نتيجة ما ذكرناه في عدة نقاط :

الاولى - ان تقسيم التزاحم الى سبعة اقسام كا عن شيخنا الاستاذ غير صحيح

الثانية - ان الصحيح تقسيمه الى ثلاثة اقسام كا نقدم هنا .

الثالثة - لا فرق في جريان الترتيب بين الواجبين يكون كل منها مشروطاً بالقدرة عقلاً ان يكونا عرضيين أو طوليين ، وعلى التقدير الثاني لا يفرق بين ان يكون الواجب المتأخر ام من المتقدم او يكون مساويا له ، خلافاً لشيخنا الاستاذ (قوله) حيث قد منع عن جريان الترتيب فيما مطلقاً ، وقد استدل على ذلك بوجوه ، وقد نقدمت المناقشة في جميع تلك الوجوه ، فلا حظ .

الرابعة - ان الترتيب لا يجري في المتلازمين يكون احدهما محكمأ بالحرمة والآخر محكمأ بالوجوب وكانا ما لا ثالث لها ، كاستقبال القبلة واستبدال المجرى من سكن العراق وما سامته من البلاد .

الخامسة - ان الترتيب يجري في المتلازمين يكون بينهما ثالث كا في موارد اجتماع الامر والنهى على القول بالجواز ، مع فرض عدم وجود مندوحة في المبين ، خلافاً لشيخنا الاستاذ (قوله) حيث قد انكر جريان الترتيب فيماها كما سبق . هذا آخر ما اوردناه في بحث الصدد .

الي هنا قد تم بعون الله تعالى وتوفيقه الجزء الثالث من كتاب (محاضرات في اصول الفقه) وستنلوه الاجزاء التالية ان شاء الله تعالى .

فهرس الجزء الثالث

من كتاب محاضرات في أصول الفقه

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٤	مقدمة الكتاب	٥	هل الامر بالشىء يقتضى النهى
٦	مسألة الصد من المسائل الاصولية العقلية	٧	الصايبط في كون المسألة اصولية.
٨	ما هو المراد من الاقتضاء، والصد في عنوان المسألة؟	٩	توم مقدمية احد الصدرين للآخر
١٠	نقد المحقق الثاني هذا التوم.	١٣	نقاط اساسية فيها افاده.
١٤	فساد بعض تلك النقاط.	١٧	استناد عدم الصد في ظرف ثبوت مقتضية الى مقتضى الآخر.
٢٠	استحالة مقدمية عدم الصد للآخر	٢١	ليس الغرض نفي المقدمية بقياس المساواة.
٢٢	لا يجري قياس المساواة في التقدم والتأخر الرتبين.	٢٤	لا يصح نفي المقدمية بقياس المساواة
٢٤	لا تحتاج المعيية في الرتبة الى ملوك وجودي	٢٥	نقد ما افاده المحقق صاحب الكفاية
٢٦	مقدمية عدم احد الصدرين للصد الآخر مستلزم للدور.	٢٩	الصد الخاص
٣٠	حدث الحادث وبقائه يحتاج الى علة.	٣٢	نقد المحقق الثاني هذا التوم.
٣٣	مناقشة التعاضر بين العلة والعلول زماناً.	٣٤	فسياد بعض تلك النقاط.
٣٤	نقد هذه المناقشة.	٣٥	استناد عدم الصد في ظرف ثبوت مقتضية الى مقتضى الآخر.
٣٦	بطلان نظرية الحدوث	٣٧	استحالة مقدمية عدم الصد للآخر

{ ماضرات في اصول الفقه }

الصحيحة	الموضوع	الصحيحة	الموضوع
٦٩	دعوى القطع بان الفرد المزاحم قام الملوك	٢٦	الاستدلال على حرمة الصد
٧٠	فساد هذه الدعوى	٢٧	نقد هذا الاستدلال
٧١	لا يسقط المدلول الالتزامي بسقوط المدلول المطابق	٤٠	شبهة السكبي بافتفاء المباحث
٧٤	نقده نقضاً ، وحلا	٤١	الايراد على تلك الشبهة .
٧٧	لا وجه لقياس الدلالة الالتزامية بالدلالة التضمنية	٤٢	نتائج الابحاث المتقدمة
٧٩	نقطة امتياز احداها عن الاخرى	٤٤	الصد العام
٧٩	استدلال شيخنا الاستاذ على ان الفرد المزاحم قام الملوك	٥٠	نتيجة البحث عن الصد العام
٨٣	عدة خطوط في هذا الاستدلال ونقد بعضها	٥٠	ُمرة المسألة
٨٧	لا يمنع النهي الغيرى عن صحة العبادة	٥٢	اختيار الحقائق الثانى
٨٨	نتائج الابحاث المتقدمة	٥٤	نقد شيخنا الاستاذ على ما اختاره الحقائق الثانى
٩١	مسألة الترتيب	٥٨	عدة نقاط فيها افاده
٩١	الواجبان المترادمان ، وصورهما	٥٨	نقد على هذه النقاط
٩٤	امكان تعلق الامر بالضدين على نحو الترتيب	٦٣	لا يقتضى التكليف اعتبار القدرة في متعلقه
٩٦	المراد من الوجдан في الآية وجوده الخاص	٦٤	التقابل بين الاطلاق والتقييد
٩٧	نقد على ما افاده شيخنا الاستاذ	٦٦	من تقابل التضاد
		٦٧	لا يعقل التزاحم بين الواجب الواسع والمضيق
		٦٨	نقد ما هو المشهور في معنى الاشارة لا تدل الصيغة على الوجوب
			النتيجة فيما ذكرناه امر ان

الصحيحة	الموضوع	الصحيحة	الموضوع
١٣٧	ادلة استحالة الترتب ، ونقدتها	١٠٠	لا يعقل التزاحم بين اجزاء وشرائط واجب واحد
١٣٩	عدم صحة ما افاده المحقق الخراساني	١٠٢	ادلة امكان الترتب
١٤٠	الاستدلال على بطلان الترتب باستلزماته تعدد العقاب	١٠٣	الوجдан ، الدليل الانى
١٤٢	نقد هذا الاستدلال	١٠٥	الدليل اللي
١٤٦	فعالية الامرين في زمان واحد لا تستلزم طلب الجمع	١٠٥	لا يعقل الترتب فيما اذا كان الواجب الامر آلياً
١٤٨	نقد ما افاده شيخنا الاستاذ وكشف الغطاء	١٠٦	يجرى الترتب فيما اذا كان الامر والمهم كلاماً آلياً
١٥٢	لامانع من كون العصييان شرطاً على نحو الشرط المقارن	١١٠	تقدماً زمان الاعتبار على زمان المعتبر غالباً
١٥٤	الموجب لسقوط الامر احد شئين	١١١	امكان الترتب على القول بامكان الواجب المعلق
١٥٧	بطلان جميع الدعوى لاستحالة الترتب	١١٢	اطلاق الواجب بالإضافة الى وجوده وعدمه
١٦٠	الاشكال على صحة الجھر في موضع الخفت وبالعكس ، وصحة التام في موضع القصر	١١٥	طلب الجمع ، وصوره
١٦٠	التفصی عن هذا الاشكال بالترتب ايراد شيخنا العلامة الانصاری	١١٨	الجهة الاساسية للترتب
١٦١	نقد المحقق النانى كلامه بالمناقشة	١٢٢	طلب الجمع بين الضدين يلزم على احد التقديرین
١٦٢	اشكال شيخنا الاستاذ على كشف الغطاء	١٢٤	نتائج الجهات المتقدمة
١٦٣		١٢٨	كلام لشيخنا الاستاذ ، ونقدہ
		١٣٣	عدة نقاط في ابحاث الترتب

(فهرست الجزء الثالث)

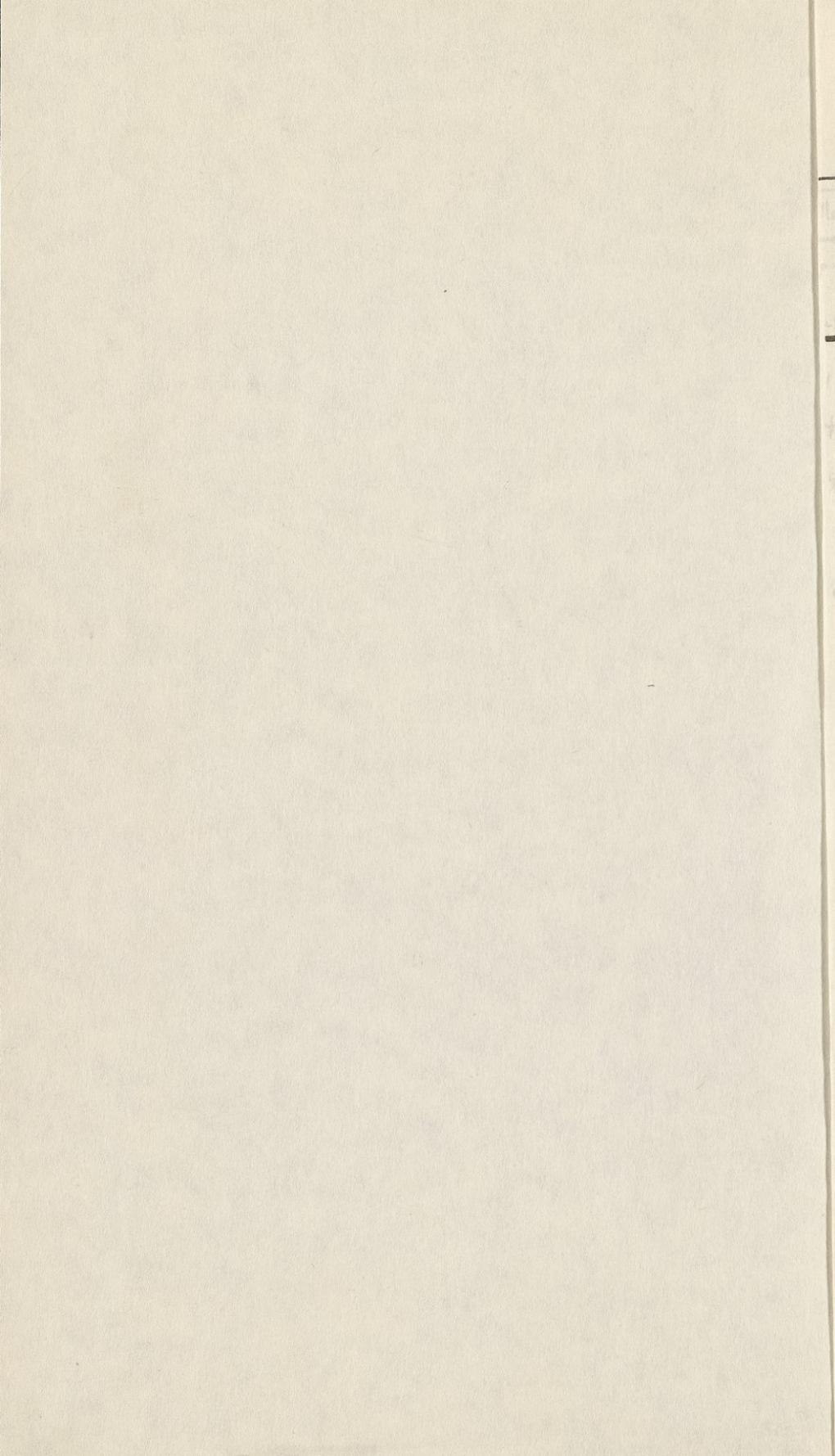
الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
٢٤٦ نقد جملة من هذه النقاط.	٢٤٦ نقد جملة من هذه النقاط.	٢٢١ التزاحم والتعارض لا يرتكزان على وجهة نظر مذهب دون آخر	٢٢١ التزاحم والتعارض لا يرتكزان على وجهة نظر مذهب دون آخر
٢٥٧ عدة امور فيها ذكر ناه	٢٥٧ عدة امور فيها ذكر ناه	٢٢٢ آنياً ما تقتضيه القاعدة في المعارضين	٢٢٢ آنياً ما تقتضيه القاعدة في المعارضين
٢٥٧ للسيد الطباطبائى في المقام كلام	٢٥٧ للسيد الطباطبائى في المقام كلام	٢٢٣ ينحصر الترجيح فيها بموافقة الكتاب أو السنة، ومخالفه العامة	٢٢٣ ينحصر الترجح فيها بموافقة الكتاب أو السنة، ومخالفه العامة
٢٦٠ عدة امور في كلامه	٢٦٠ عدة امور في كلامه	٢٢٤ المراد من الخالفة في روايات الترجح الخالفة نحو المعموم المطلق	٢٢٤ المراد من الخالفة في روايات الترجح الخالفة نحو المعموم المطلق
٢٦١ مناقشة هذه الامور	٢٦١ مناقشة هذه الامور	٢٢٤ ما هو مقتضى القاعدة في مسألة	٢٢٤ ما هو مقتضى القاعدة في مسألة
٢٦٣ كلام شيخنا الاستاذ في الواجبين العرضيين	٢٦٣ كلام شيخنا الاستاذ في الواجبين العرضيين	٢٢٤ التزاحم	٢٢٤ التزاحم
٢٦٤ ناحيتان في كلامه ، ونقدهما	٢٦٤ ناحيتان في كلامه ، ونقدهما	٢٢٤ المرجح الاول ، وفروعاته	٢٢٤ المرجح الاول ، وفروعاته
٢٦٨ التزاحم بين الواجبين يكون كل منها مشروطاً بالقدرة عقلاً	٢٦٨ التزاحم بين الواجبين يكون كل منها مشروطاً بالقدرة عقلاً	٢٢٧ تمامية المرجح بحسب السكري ، وعدم انطباقه على تلك الفروعات	٢٢٧ تمامية المرجح بحسب السكري ، وعدم انطباقه على تلك الفروعات
٢٦٨ الامر يتقدم على المهم مطلقاً	٢٦٨ الامر يتقدم على المهم مطلقاً	٢٣٤ عدم دلالة النصوص على تقديم ادراك ركمة في الوقت	٢٣٤ عدم دلالة النصوص على تقديم ادراك ركمة في الوقت
٢٧١ تقديم الواجب المتأخر على المتقدم منوط باحراز الملائكة فيه	٢٧١ تقديم الواجب المتأخر على المتقدم منوط باحراز الملائكة فيه	٢٣٧ حكم بعض المحدين بسقوط الصلاة عند ضيق الوقت	٢٣٧ حكم بعض المحدين بسقوط الصلاة عند ضيق الوقت
٢٨٣ تقديم محتمل الأهمية على غيره	٢٨٣ تقديم محتمل الأهمية على غيره	٢٣٩ المرجح الثاني	٢٣٩ المرجح الثاني
٢٧٤ نقد على ما افاده شيخنا الاستاذ دوران الامر بين التعيين والتخيير	٢٧٤ نقد على ما افاده شيخنا الاستاذ دوران الامر بين التعيين والتخيير	٢٤٠ نقد كلام شيخنا الاستاذ	٢٤٠ نقد كلام شيخنا الاستاذ
٢٧٥ واقسامه	٢٧٥ واقسامه	٢٤١ يتقدم الابيق زماناً على غيره اذا كان كلامها مشروطاً بالقدرة شرعاً	٢٤١ يتقدم الابيق زماناً على غيره اذا كان كلامها مشروطاً بالقدرة شرعاً
٢٧٩ ملائكة التخيير العقلى ، وملائكة التخيير الشرعى .	٢٧٩ ملائكة التخيير العقلى ، وملائكة التخيير الشرعى .	٢٤٢ كلام شيخنا الاستاذ في هذا المرجح	٢٤٢ كلام شيخنا الاستاذ في هذا المرجح
٢٨٠ القدرة الخاصة المعتبرة في الواجب وبيان مواردها	٢٨٠ القدرة الخاصة المعتبرة في الواجب وبيان مواردها	٢٤٥ عدة نقاط في كلامه	٢٤٥ عدة نقاط في كلامه

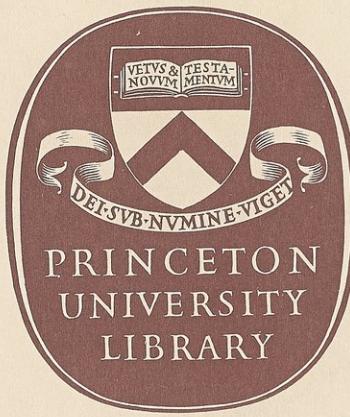
الصحيحة	الموضوع	الصحيحة	الموضوع
٢٨٦	توبه تقديم السابق زماناً على غيره	على كلتا النظريتين	الصحيحة
٢٨٧	في فرض التساوى	كلام شيخنا الاستاذ في الفرع	٣١٢
٢٨٨	فقد هذا التوم	الأول ، ونقده	٣١٣
٢٩٢	تطبيق شيخنا الاستاذ كبرى باب	كلام في الفرع الثاني ، ومناقشته	جهات من الكلام في هذا الفرع
٢٩٤	التزاحم على عدة من الفروع	الصلة اسم للاركان خسب	٣١٥
٢٩٨	تخيل جريان التزاحم بين اجزاء	دوران الامر بين سقوط ركن	وسقوط مرتبة من آخر
٢٩٩	مركب واحد اذا تعلق الامر بها	دوران الامر بين سقوط مرتبة	من ركن وسقوط مرتبة من آخر
٣٠١	بعنوانها المقدورة	نتيجة فيها ذكرناه عدة نقاط	٣١٧
٣٠٣	نقد على هذا الخيال	دعوى ان الصلة عبارة عن	٣١٩
٣٠٤	منشأ هذا الخيال الفقلة عن تخيل	الواحدة لجميع الاجزاء والشرائط	٣٢٠
٣٠٦	نقطة واحدة	ونقد هذه الدعوى	٣٢١
٣٠٧	الباقي بالتعذر بباب الصلة	كلام شيخنا الاستاذ في الفرع	الثالث ، ونقده
٣٠٨	التعارض بين دليلي جزءين أو	مخترع شيخنا الاستاذ في الفرع	الرابع ، ونقده
٣٠٩	شرطين أو جزء وشرط ، وصوره	يتقدم اطلاق الكتاب على اطلاق	غيره في مقام المعارضة
٣١٠	نوع واحد	النقطة الرئيسية للامتياز بينهما	مخترع شيخنا الاستاذ في الفرع
٣١١	امتناع نظرية شيخنا الاستاذ في عدة فروع	الخامس ، ونقده	النحو احاد النتيجة في بعض الفروعات

الصحيحة	الموضوع	الصحيحة	الموضوع
٣٤١	كلام شيخنا الاستاذ في المترافقين طوليين ، ونقده	٣٢٩	مختاره في الفرع السادس ، ونقده
٣٤٢	انكاره جريان الترتيب بينهما	٣٣٠	مختاره في الفرع السابع ، ونقده
٣٤٤	مناقشةته	٣٣١	مختاره في الفرع الثامن
٣٤٦	عدم الفرق بين شرطية العزم وشرطية المصيان	٣٣٢	نقد على مختاره
٣٥١	لا يعقل التزاحم بين وجوب حفظ القدرة ووجوب الهمم	٣٣٢	عدة نقاط نتائج بحث التزاحم والتعارض
٣٥٢	انكار الترتيب في مورد اجتماع الامر والنهى ، ونقده	٣٣٨	تدليل
٣٥٤	عدة نقاط فيها ذكرناه	٣٤٠	نقد على هذا التدليل
		٣٤١	الصحيح تقسيم التزاحم الى ثلاثة اقسام

جدول الخطأ والصواب

الصواب	الخطأ	ص	س
قولا	قول	١٠	٨
التقارن	التقارن	٨	١٦
موضعه	ضعيه	١٧	٣٧
الجميع	الجبيح	١٢	٤٠
الاجزاء	الاحزاء	١١	٤٢
ذاته	ذته	٢٢	٤٣
يدل	بدل	٣	٥٤
التفصيل	الفصل	٢٣	٥٨
يعباره	يعبار	١	٧٦
المطابق	المطابق	٤	٧٦
مع ان الاول منها يرى كفاية الملائكة في صحة العبادة ، والثانية يرى صحة الترتب	مع انها يريان صحة الترتب	١٥	٩٧
ازمنة	ارمنة	١٠	١٠٩
اجتماعها	اجتباهمان	٢٠	١١٠
دخلة	داخلة	١	١١٥
باستعمال	باستعمالا	٧	١٩٧
أقم	اقيموا	٩	٢٣٢
ظرف	طرف	٢٠	٢٤٤
مؤمنا	مؤما	٥	٢٧٨





William Watson Smith

Class of 1892

Memorial Fund

Princeton University Library



32101 060848239